تقریرات اصول 3—

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین

یک شنبه 6/6/401 جلسه اول

## فصل دوم؛ صیغه امر

مرحوم آخوند نه مبحث را در این فصل مطرح می کنند، هرچند بعضی از این مباحث قابل ادغام در بعضی دیگر است. مبحث اول در این­باره است که آیا صیغه امرمدلول و معنای واحد دارد یا معنای آن متعدد است ؟ و در مبحث دوم بحث می شود که آیا صیغه امر حقیقت در وجوب است یا در ندب یا هر دو و مبحث سوم در اینکه آیا جمله خبریه که در مقام طلب استعمال می شود ظاهر در وجوب است یا خیر و مبحث چهارم در این­باره که اگر صیغه امر حقیقت در وجوب نباشد آیا از جهت دیگر مثل اطلاق یا انصراف ظهور در وجوب دارد یا خیر. این مبحث چهارم را می توان با مبحث دوم ادغام کرد و در یک جهت از هر دو بحث کرد و آن بحث از دلالت صیغه امر بر وجوب است؛ البته ابتدا از دلالت وضعی بحث شود و بعد از دلالت اطلاقی و انصرافی. مبحث پنجم در اينکه آيا اطلاق صيغه اقتضای توصلی بودن وجوب (در مقابل وجوب تعبدی) را دارد يا خير؟ و مبحث ششم در اينکه اطلاق صيغه اقتضا می کند وجوب نفسی و تعيينی و عينی باشد(در مقابل وجوب غیری وتخییری و کفایی) . مبحث هفتم این است که اگر صیغه امر عقیب حظر یا توهم حظر واقع شود آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر. مبحث هشتم دلالت بر مره و تکرار و مبحث نهم نیز دلالت صیغه بر فور و تراخی است.

### مبحث اول؛ مدلول صیغه امر

مرحوم آخوند فرموده اند که در کلمات اصولیین متقدم برای صیغه امر ، غیر از انشاء طلب، معانی متعددی ذکر شده است. در بعضی کتب مفصّل مثل هدایة المسترشدين به نقل از مرحوم علامه، پانزده معنا ذکر شده است. در کفایه هم آمده است: ربما يذكر للصيغة معان‏ قد استعملت فيها و قد عد منها الترجي و التمني و التهديد و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير إلى غير ذلك‏.[[1]](#footnote-1) مثال هر یک از این معانی هم در کتب مفصله ذکر شده است. معنای اصلی و اولی که انشاء طلب باشد که مثالش واضح است. در کلمات برای ترجی نوعا مثالی ذکر نکرده اند ولی بعضی به این آیه شریفه مثال زده اند که "اذهبوا فتحسسوا من یوسف و اخیه". البته در این مثال مناقشه می شود که معلوم نیست "اذهبوا" به معنای ترجی باشد بلکه ممکن است طلب حقیقی باشد. مگر اینکه گفته شود که حضرت یعقوب به این امید که شاید اینها این کار را انجام دهند گفته بوده است نه اینکه قاطع به امتثال آنها باشد. ولی ممکن است مواری در مثال های عرفی پیدا شود؛ مثلا پدری به فرزندش می گوید نماز بخوان ولی خیلی قاطع به انجامش نیست و صرفا از باب اینکه شاید انجام دهد به او می گوید. برای تمنی مثال معروفش "الا یا ایها اللیل الطویل ألا انجلی" است که به شب امر می شود که تمام گردد و باز شود. در این مورد امید تحقق مطلوب نیست ولی با این وجود به خاطر صرف آرزو این عبارت گفته می شود. یا کسی در سن پیری خطاب کند به جوانی اش که "عُد ایها الشباب" . برای تهدید هم مثال آورده اند که "اعملوا ما شئتم"[[2]](#footnote-2). در این آیه از سر تهدید گفته شده که اگر کاری از دستتان بر می آید انجام دهید. انذار هم "تمتعوا فی دارکم ثلاثة ایام"[[3]](#footnote-3) . اهانت هم در سوره دخان است که "ثم صبّوا فوق رأسه من عذاب الحمیم ذق انک انت العزیر الحکیم" [[4]](#footnote-4) امر به چشیدن در مقام توهین و اهانت نسبت به مخاطب است. مثال برای احتقار و کوچک شمردن نیز آیه "القوا ما انتم ملقون" [[5]](#footnote-5) است که این در مقام احتقار و کوچک شمردن کاری است که سحره می خواستند انجام دهند. مثال تعجیز نیز این آیه در سوره بقره است که "و ان کنتم في ريب مما نزّلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله" [[6]](#footnote-6). معنای دیگر تسخیر یعنی از یک حال به حالی دیگر تغییر دادن مثل "کونوا قردة خاسئین" [[7]](#footnote-7).

همانطور که مرحوم آخوند هم آورده اند که الی غیر ذلک، در کلمات معانی دیگری نیز برای صیغه امر گفته شده است که یکی از آنها ارشاد است مثل "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم"[[8]](#footnote-8) است. دیگری امتنان مثل "واشکروا لی"[[9]](#footnote-9) . همچنین تسویه مثل "فاصبروا او لا تصبروا"[[10]](#footnote-10) که امر به صبر است ولی این صیغه در جایی استعمال شده که مورد طلب تحقق متعلق نیست بلکه در مقام تسویه بین متعلق و امر آخر است . اباحه مثل "کلوا و اشربوا"[[11]](#footnote-11) و دیگری دعا مثل "ربنا اغفر لی و لوالديّ و للمؤمنين يوم يقوم الحساب " [[12]](#footnote-12) . تکوین نیز مثل "اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون"[[13]](#footnote-13) . در این آیه شریفه امر مولوی نیست که مخاطب بخواهد چیزی را انجام دهد بلکه مخاطب با همین صیغه ایجاد می شود. بعضی این معانی را به بیست و چهار معنا هم رسانده اند.

مرحوم آخوند می فرماید که هرچند در کلمات دیگران، اینها به عنوان معانی صیغه امر ذکر شده اند و مستعمل فیه در این موارد غیر از معنای اول یعنی طلب است، ولی حق این است که مستعمل فیه صیغه امر در این موارد، یکی است نه متعدد و آن انشاء طلب است و اختلافی که در این موارد وجود دارد در داعی بر انشاء است. گاهی داعی بر انشاء طلب، بعث و تحریک نحو المطلوب است و گاهی داعی امور دیگری مثل تمنی یا تهدید است. بنابراین حتی در مورد اول نیز که طلب و تکلیف حقیقی باشد، صیغه امر در طلب حقیقی استعمال نشده است بلکه در آنجا هم مستعمل فیه همان انشاء طلب است و طلب حقیقی فقط داعی بر استعمال است. در بقیه موارد هم معانی گفته شده، جزء دواعی استعمال هستند نه اینکه معانی مختلف صیغه امر باشند.

مرحوم آخوند فرموده اند نهایت چیزی که در مورد دواعی بر استعمال می شود گفت این است که این دواعی در عرض هم نیستند بلکه یکی از این دواعی که طلب و بعث حقیقی و تحریک نحو المطلوب باشد در وضع صيغه اخذ شده است ، یعنی واضع لفظ را برای معنای خاص که انشاء طلب باشد وضع کرده ولی در جایی که این انشاء طلب با داعی بعث و تحریک انجام شود. شبیه آنچه مرحوم اخوند در فرق بین معنای حرفی و اسمی فرموده بود که کلمه "من" با "ابتدا" موضوع له و مستعمل فیه واحدی دارند منتها کلمه "ابتدا" را واضع وضع کرده برای معنای ابتدا فیما اذا لوحظ مستقلا و "من" را وضع کرده برای معنای ابتدا ولی فیما اذا لوحظ آلةً. در صیغه امر هم فرموده است که یکی از این دواعی به عنوان شرط الوضع و قید علقه وضعیه اخذ شده است. نتیجه اش این می شود که اگر مستعمِل این صیغه امر را در انشاء طلب استعمال کرده به داعی تحریک و بعث، استعمال حقیقی است ولی اگر به داعی تمنی یا تهدید استعمال کرد می شود استعمال مجازی. اما اگر استعمال مجازی می شود به این خاطر است که شرط الوضع رعایت نشده است نه اینکه مستعمل فیه با موضوع له مغایر باشد. قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث و التحريك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة و إنشاؤه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعملة في التهديد و غيره فلا تغفل‏[[14]](#footnote-14).

مرحوم آخوند در ادامه فرموده انچه ما در مورد صیغه امر گفتیم در بقیه صیغ انشائیه مثل صیغه تمنی و ترجی و استفهام هم جاری است. موضوع له و مستعمل فیه در لیت و لعل و هل و ... در همه موارد شئ واحد است؛ در ترجی انشاء الترجی است و در تمنی انشاء التمنی و ... منتها داعی بر انشاء ترجی و انشاء تمنی مختلف است. گاهی داعی بر انشاء، ثبوت حقیقی این صفات در وعاء مناسب خودش یعنی عالم نفس است که در نوع موارد این چنین است. ولی گاهی نیز داعی چیز دیگری است. مثلا گاهی داعی برای انشاء ترجی در لعل، صرفا اظهار محبوبیت است نه وجود حقیقی صفت ترجی در نفس. مرحوم آخوند می فرماید که به این ترتیب مشکل استعمال این صیغ انشائیه در کلام خداوند متعال و قرآن مجيد حل می شود. اگر می بینیم که در آیات کلمه لعل بکار رفته است با اینکه لعل برای ترجی است و چون مستلزم عجزو نقص در قدرت است در مورد خدا معنا ندارد، با توجه به اينکه مستعمل فیه انشاء الترجی است ولی داعی اظهار محبوبیت است. دیگر لازم نیست در مورد مثل لعل و امثاله در کتاب مجید ملتزم شویم که از معنای حقیقی منسلخ شده اند و در معنای دیگری استعمال شده اند.

این قسمت از عبارت کفایه اشاره به کلام مرحوم شیخ در رسائل دارد که در ذیل آیه نفر نسبت به "لعلهم یحذرون" فرموده اند که لعل از معنای خودش منسلخ شده است. ایشان فرموده اند: أن لفظة لعل بعد انسلاخها عن‏ معنى‏ الترجي‏ ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم[[15]](#footnote-15). مرحوم آخوند می فرمایند که لازم نیست شما قائل به انسلاخ شوید. بلکه ملتزم می شویم که لعل در معنای خودش یعنی انشاء الترجی استعمال شده ولی داعی بر استعمال، اظهار محبوبیت مدخول لعل است. در نتیجه دیگر نیازی به انسلاخ نیست. انشاء ترجی و انشاء استفهام که مستلزم محذور نسبت به خداوند نیست، لذا حمل بر ان بلا اشکال است.

کلمات مرحوم آخوند در اين جهت(بيان مدلول صيغه امر و ما وضع له هيئت افعل) به چهار نقطه بر می گردد :

نقطه اول : صيغه امر معانی متعدد ندارد بلکه موضوع له و مستعمل فيه صيغه امر در همه موارد يک معنا است و امور متعددی که در کلمات به عنوان معانی صيغه امر گفته شد مثل تمنی و ترجی و....مستعمل فيه صيغه امر نيستند بلکه دواعی متعدد بر استعمال هستند بنابر اين تعدد در معنای صيغه امر نيست بلکه در دواعی بر استعمال است .

نقطه دوم : معنای واحدی که صيغه امر برای آن وضع شده و در آن استعمال می شود انشاء الطلب به صيغه و ايجاد طلب به وجود انشائی واعتباری است .

نقطه سوم : دواعی استعمال صيغه امر در انشاء طلب در عرض هم نيستند ، بلکه يکی از آنها که بعث و تحريک مخاطب نحو المطلوب باشد به عنوان قيد علقه وضعيه در وضع هيئت امر اخذ شده است و لذا استعمال صيغه امر به داعی بعث و تحريک مخاطب نحو المطلوب استعمال حقيقی و برطبق وضع است ولی استعمال آن به دواعی ديگر مثل تمنی يا ترجی يا تهديد استعمال مجازی است .

نقطه چهارم : آنچه که در مورد صيغه امر گفته شد(که موضوع له ومستعمل فيه معنای واحد است و تعدد فقط در دواعی بر استعمال وجود دارد ) در ساير صيغه های انشائی مثل تمنی و ترجی و استفهام هم جاری می شود .

دوشنبه 7/6/401 جلسه دوم

#### نقطه اول

چنانکه گفته شد مطالب مرحوم آخوند در مبحث اول از فصل دوم که مربوط به بیان مدلول صیغه امر بود به چهار نقطه بر می گردد. نقطه اول این بود که علی رغم اینکه در کلمات گفته شده که صیغه امر در معانی متعددی استعمال می شود، صحیح این است که موضوع له و مستعمل فیه صیغه امر در همه موارد یک معنا بیشتر نیست و امور متعددی که در کلمات به عنوان معانی صیغه امر گفته شده مثل تهدید و تمنی و ... در جایگاه موضوع له و مستعمل فیه قرار ندارند و نقش آنها در حد داعی بر استعمال است.

با تامل در این نقطه معلوم می شود که خود این نقطه نیز مشتمل بر دو قسمت است؛ اول اینکه معانی متعدد در کار نیست و دوم اینکه دواعی بر استعمال صیغه امر متعدد است.

نسبت به قسمت اول که معانی متعدد نیست بلکه مستعمل فیه و موضوع له واحد است در نوع کلمات، این بیان مرحوم آخوند( که دیگران هم قبل از ایشان گفته اند) ، مورد قبول قرار گرفته و دلیل بر آن هم ارتکاز و وجدان بیان شده است. در کلمات مرحوم آقای تبریزی هم آمده الذی یشهد به الوجدان فی موارد استعمالات الصیغه این است که مستعمل فیه در همه موارد، انشاء طلبِ ماده ممن یتوجه الیه الطلب است و اگر اختلاف باشد باید در جای دیگر مثل داعی بر استعمال این اختلاف را پيدا کرد نه در معنای مستعمل فیه .

اما مرحوم آقای خویی نسبت به همین قسمت اشکال کرده اند که وحدت مستعمل فیه در همه موارد و انکار تعدد معنا، بنابر مسلک مشهور در حقیقت انشاء درست است ولی بنابر نظر مختار در حقیقت انشاء، مستعمل فیه واحد نیست بلکه متعدد است. زیرا مشهور می گویند انشاء، ایجاد المعنی باللفظ است و اخبار، بیان ثبوت نسبت و یا نفی آن است. اگر در حقیقت انشاء این نظر را داشته باشیم، قسمت اول فرمایش مرحوم آخوند تمام است و باید گفت که صیغه امر برای انشاء طلب وضع شده است و فقط دواعی متفاوت است. اما اگر قائل شدیم که انشاء، ابراز اعتبار نفسانی است نه اینکه به وسیله لفظ چیزی حتی در عالم اعتبار ایجاد شود تا حقیقت انشاء را ایجاد المعنی باللفظ بدانیم، در این صورت موضوع له صیغه امر نیز ابراز اعتبار نفسانی خواهد شد. وقتی صیغه افعل برای ابراز اعتبار نفسانی وضع شده باشد، با اختلاف مبرَز در موارد مختلف معنای صیغه هم مختلف و متعدد می شود. در بعضی از موارد، مبرَز اعتبار الماده فی ذمة المخاطب است مثل صلّ یا جئنی بماء و در بعضی از موارد نیز مثل مورد تهدید و تعجیز، مبرَز تهدید و تعجیز مخاطب است. بنابر این مبنا که مختار مرحوم اقای خویی است، صیغه امر در این موارد متعدد، در امور متعدد استعمال می شود نه اینکه مستعمل فیه معنای واحد باشد و اینها فقط در حد داعی نقش داشته باشند .

از این اشکال دو جواب داده شده است؛ یکی در کلام مرحوم آقای تبریزی و دیگری در کلام آقای صدر. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که حرف مرحوم آخوند مبنی بر وحدت معنای مستعمل فیه واحد که مطابق با وجدان و ارتکاز نیز هست، همانطور که طبق مسلک مشهور در حقیقت انشاء درست است بنابر مسلک مختار شما که انشاء را ابراز اعتبار نفسانی می گیرید نیز قابل توجیه است. زیرا بنابر مسلک شما نیز همانطور که در موارد طلب حقیقی، مبرَز اعتبار الفعل فی عهدة المخاطب است، در موارد تهدید و ... هم اعتبار الفعل فی عهدة المخاطب است. منتها داعی بر ابراز این مطلب که فعل بر عهده تو باشد گاهی سوق دادن مکلف نحو الفعل است که در تکلیف حقیقی است و گاهی تهدید مخاطب و گاهی تعجیز مخاطب و ... .

آقای صدر هم مناقشه کرده اند که این فرمایش مرحوم آقای خویی مبنی بر اینکه به اختلاف مبرَزها معنای مستعمل فیه متعدد می شود منجر به نتیجه غریبه غیر قابل التزام می شود و آن عدم ارتباط بین مفاد هیئت و مفاد ماده در موارد تعجیز و استهزاء است. زیرا بنابر نظر مشهور که مفاد صیغه امر را در همه موارد انشاء الطلب می­گیرند ارتباط بین ماده و هیئت در استعمال صیغه امر حفظ می شود . چه در جایی که در طلب حقیقی استعمال شود و چه وقتی که در تعجیز و استهزاء استعمال گردد. مثلا اگر به کسی از باب تعجیز یا استهزاء بگویند طِر الی السماء بنابر نظر مشهور صغیه امر در ارسال مخاطب نحو الماده (طيران) استعمال می شود ولی با داعی تعجیز یا استهزاء اما بنابر نظر شما که صیغه امر برای ابراز تعجیز یا استهزاء استعمال شده است، ارتباط بین ماده و هیئت در این موارد تعجیز از بین می رود. زیرا در همین مثال تعجیز و استهزاء، تعجيز و استهزاء انشائی به مفاد ماده که طیران است تعلق نمی گیرد. عبارت بحوث این است:« کيف ولو کان هناک طيران لما کان عجز او استهزاء» اگر واقعا طیرانی در کار بود که استهزاء وتعجیز از آن معنا نداشت. استهزاء و تعجیز در جایی معنا دارد که واقعا طیرانی در کار نباشد. بنابراین این تعجیز انشائی و استهزاء انشائی به ماده این صیغه که طیران باشد ارتباطی پیدا نکرد. اما بنابر نظر مشهور ارتباط بین ماده و هیئت حفظ می شود. در همه موارد که هیئتی روی ماده رفته است، باید هیئت به آن ماده تعلق بگیرد و مرتبط باشد و حال آنکه بر اساس مسلک شما ارتباط منتفی است.

به نظر می رسد که این مناقشه تمام نباشد. زیرا ولو مدلول صیغه امر ابراز تعجیز یا استهزاء باشد اما اینطور نیست که بین ماده و هیئت ارتباط وجود نداشته باشد بلکه در همین مورد هم تعجیز و استهزاء انشائی به طیران تعلق می گیرد. زیرا تعلق تعجیز و استهزاء به طیران چه انشائی باشد و چه اخباری، متوقف بر وجود طیران در خارج و مفروغ عنه بودن طیران در خارج نیست بلکه کافی است که تعجیز انشائی به وجود خارجی تعلق بگیرد ولی به معنای مصدری؛ به همان نحوی که مرحوم آخوند در تعلق اوامر به طبایع توضیح داده است که متعلق طلب وجود طبیعت است ولی نه وجود طبیعت به معنای اسم مصدری یعنی مفروغ عنه بودن آن تا اشکال شود که مستلزم تحصیل حاصل است. ایشان فرمود که ولو طلب به وجود طبیعت تعلق می گیرد اما وجود به معنای مصدری نه اسم مصدری. تعلق طلب به وجود طبیعت به این معناست که آن را ایجاد کند. در تعجیز هم همین مطلب می آید. اگر بخواهد تعجیز به طیران تعلق بگیرد به وجود طیران به معنای اسم مصدری یعنی مفروغ عنه بودن آن در خارج که تعلق نمی گیرد بلکه متعلق تعجیز وجود طیران به معنای ایجاد طیران است. ثانیا بنابر مسلک شما که اوامر و احکام را متعلق به وجود خارجی نمی دانید بلکه متعلق به عناوین می دانید، اصلا وجود خارجی متعلق حکم نیست. اگر عنوان متعلق حکم باشد، تعجیز هم متعلقش عنوان طیران می شود نه وجود خارجی. اگر متعلق تعجیز وجود خارجی بود اشکال عدم ارتباط جا داشت ولی متعلق وجود خارجی نیست بلکه عنوان طیران است. لذا به وسیله طر الی السماء ابراز می شود که تو عاجز از طیران هستی و نمی توانی آن را ایجاد کنی ( نه اینکه طیران موجود است و در عین حالی که موجود است تو عاجز از آن هستی). همین مقدار، ارتباط بین ماده و هیئت را محفوظ می دارد.

عمده مناقشه ای که می شود به کلام مرحوم آقای خویی کرد همان مطلبی است که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده بود مبنی بر اینکه جا ندارد وحدت و تعدد معنای مستعمل فیه در صیغه امر را مبتنی بر مسلک مشهور کنید بلکه حتی طبق مبنای شما نیز می شود به وحدت معنای مستعمل فیه در صیغه امر و عدم تعدد آن ملتزم شد.

مرحوم آخوند در قسمت دوم فرمایش خود تعدد را در ناحیه داعی بر استعمال گرفت و داعی را در موارد طلب حقیقی و موارد تعجیز و تهدید و تمنی و ... مختلف دانست. نسبت به این قسمت، مرحوم ایروانی در کتاب الاصول فی علم الاصول نه در تعلیقه بر کفایه اشکال کرده اند و نیز بعض الاعلام در منتقی الاصول اشکال مرحوم ایروانی را با توضیح بیشتری آورده اند. مرحوم ایروانی مناقشه کرده است که اینجا از موارد اختلاف و تعدد داعی نیست. زیرا داعی به حسب اصطلاح همان علت غایی است که به حسب وجود خارجی مترتب بر شئ است اما به حسب تصور و وجود علمی سابق بر شئ. اول تصور چیزی می شود و سپس برای رسیدن به آن، فعل انجام می گردد. غذا خوردن به داعی سیر شدن انجام می شود. لذا به حسب وجود خارجی، سیر شدن مترتب بر اکل می شود اما به حسب وجود علمی و تصور، سابق بر اکل است. در حالی که رابطه معانی متعددی که برای صیغه امر ذکر شده با انشاء و طلب، رابطه علت غایی و معلول نیست. تعبیر مرحوم ایروانی این است: أيّ ارتباط بين معنى الصيغة و تلك المعاني كي‏ تكون‏ هي‏ دواعي‏ إنشاء الطلب‏ و هل هي بوجودها الخارجي معاليل لإنشاء الطلب كي تكون بوجودها العلمي دواع و علل له؟ كلّا[[16]](#footnote-16). وقتی اینها داعی بر انشاء طلب نبودند پس مستعمل فیه و داعی چیست؟ همانطور که در مورد طلب حقیقی داعی بعث و تحریک است در سایر موارد هم داعی بعث و تحریک است با این فرق که بعث در مورد تکلیف حقیقی مطلق است اما در بقیه موارد مقید به حالت خاص. مرحوم ایروانی از میان سایر دواعی، نسبت به غیر تمنی و ترجی فرموده است که داعی همان بعث است و متحد با تکلیف حقیقی است منتها نه بعث به نحو مطلق بلکه بعث مشروط. مثلا در تهدید این چنین بعث می کند که اگر از عواقبش نمی ترسی این کار را انجام بده نه اینکه بعث علی جمیع التقادیر باشد ، مفاد صيغه در اين موارد در حقيقت جزاء برای شرط مذکور يا مقدر است وغرض از تعليق و اشتراط بيان فساد جزاء به فساد شرط است . اما در تمنی و ترجی جهتی وجود دارد که به صرف استعمال صیغه در طلب با داعی بعث، ابراز تمنی و ترجی حاصل می گردد و آن این است که ماده در موارد تمنی و ترجی ممتنع الحصول یا مرجی الحصول است. از تعلق طلب به چنین مطلوبی تمنی و ترجی خود به خود استفاده می شود.

در منتقی هم همین بیان آمده است که در این موارد صیغه در معنای حقیقی و به داعی بعث و تحريک استعمال می شود اما موضوع تکلیف مقید است و تکليف بر موضوع خاص وارد می شود نه برمطلق مکلف . وقتی در مقام تعجیز گفته می شود که یک سوره مثل سوره های قرآن بیاورید، در حقیقت یک شرط دارد و آن اینکه ان کنت قادرا فأتوا بسورة. واز آنجا که مخاطب قدرت بر آن ندارد تکليف هم در حق او وجود ندارد (لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقياً، بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه وعدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم )، در تهدید هم وقتی آمر از باب تهدید، دیگری را امر می کند حکم در آن مشروط به مخالفت با آمر فی مکروهه و عدم خوف از عقاب او است. افعل هذا در مقام تهدید به این بر می گردد افعل هذا اذا لا تخاف من العقاب.

مطلب اضافه ای که در منتقی آمده این است که به همان نحوی که صیغ انشائیه را توضیح دادیم که در اين موارد امر مولوی و تکلیف حقيقی وجود دارد است اما به صورت معلق، معلوم می شود که اوامر وارد در اجزاء و شرایط هم به همین نحو است. مشهور قائل هستند که اینها ارشادی می باشند نه مولوی، ولی مرحوم همدانی قائل شد که ما همین اوامر را مولوی می گیریم نه ارشادی ولی به نحو معلق. وقتی گفته می شود اقراء سورة فی الصلاة، طلب تکلیفی و مولوی سوره است منتها قیدی دارد و آن اینکه اگر می خواهی نمازت صحیح باشد و مبرِء ذمه باشد باید سوره را بخوانی. کسی که می خواهد مرکب تام و صلات صحیح را انجام دهد باید در نمازش سوره بخواند. پس موضوع تکلیف، مطلق المکلف نیست بلکه مکلفی است که می خواهد نماز تام را بیاورد. در منتقی آمده است که این تحقیق مرحوم همدانی با توضیحی که در اینجا دادیم فی محله است.

در کلام مرحوم ایروانی هم در الاصول فی علم الاصول عبارتی وجود دارد که با این معنا می خواند که اوامر وارد در اعمال عبادی را حمل بر ارشاد نکنیم. منتها این را نسبت به دلالت جمله خبریه بر طلب فرموده اند که جمله خبریه استعمال نشده است الا فی معناها الا ان المخبَر به وقوع الجملة علی تقدیر خاص أو وقوعه من أشخاص مخصوصين لا على جميع التقاديرفمعنی (يعيد) و (يغتسل) في جواب من سأل عن صحة صلاته وغسله هو انه ان اراد العمل بقانون الشرع يعيد و يغتسل ومن ذلک يعلم ان قانون الشرع هو وجوب الاعادة .

سه شنبه 8/6/401 جلسه سوم

مرحوم آخوند فرمود که معنای صیغه امر واحد است و تعدد در ناحیه داعی استعمال صیغه امر در انشاء الطلب است. در بعضی از موارد داعی، بعث نحو المطلوب است و در بعضی از موارد تعجیز و تهدید و ... .

این قسمت دوم را مرحوم ایروانی در کتاب الاصول فی علم الاصول اشکال کردند که بعضی از اعلام در منتقی با توضیح بیشتری آورده اند. مرحوم ایروانی نسبت به غیر تمنی و ترجی فرموده اند که هم مستعمل فیه طلب است و هم داعی بر استعمال، بعث نحو المطلوب است. منتها فرق انها با تکلیف حقیقی در این است که در موارد تکلیف حقیقی بعث و تکلیف و طلب مطلق است و مقید نیست و در اینها مقید و مشروط است. مثلا در موارد تهدید، بعث مشروط به این است که اگر نمی ترسی. اما نسبت به تمنی و ترجی فرموده اند که مستعمل فیه طلب و بعث است ولی به خاطر اینکه متعلق هیئت امر، مورد رجاء حصول است و یا در تمنی ممتنع الحصول است مثل عد یا شباب، همین که چنین امری را طلب کنند ترجی یا تمنی از آن استفاده می شود.

اما در منتقی کلا معانی دیگر را فرموده اند که مثل اراده طلب حقیقی است و فقط در غیر طلب حقیقی اشتراط است و مطلق مکلف موضوع نیست بلکه مکلف خاص موضوع است اما در مورد تکلیف حقیقی به نحو مطلق طلب تعلق می گیرد نه اینکه موضوع تکلیف مقید باشد و یا برای ثبوت تکلیف قید و شرطی وجود داشته باشد. از اینجا معلوم می شود در اوامر اجزاء و شرایط عبادات هم حق با محقق همدانی است نه مشهور. ایشان فرموده است که این اوامر در اجزاء و شرایط، مولوی هستند و فرق آنها با بقیه تکالیف حقیقی در همین اشتراط و تعلیق و عدم اشتراط است.

ممکن است از این مناقشه جواب داده شود. نسبت به اصل مطلب که اینها نمی توانند داعی باشند جوابش این است که قبول می کنیم که مقصود از داعی، همان داعی اصطلاحی است یعنی چیزی که ترتب وجودی بر شئ دارد ولی در تصور و علم مقدم بر آن است، اما می گوییم که در این موارد هم این خصوصیت وجود دارد هرچند با تفصیل میان آنها. در بعضی از موارد مثل ترجی و تمنی، اگرچه ثبوت آنها به عنوان صفت حقیقی مترتب بر استعمال نیست ولی آنچه داعی است تمنی یا ترجی به عنوان صفت نفسانی نیست بلکه در این موارد ما یترتب علی استعمال صیغه ابراز و اظهار این صفت نفسانی است و اظهار نیز مترتب بر استعمال صیغه است. اما در موارد دیگر مثل تهدید یا تعجیز یا اهانت و ... تحقق واقعی خود این امور مترتب بر استعمال صیغه است. ضمن اینکه در تعجیز هم ممکن است داعی مثل تمنی و ترجی اظهار عجز باشد نه ثبوت حقیقی صفت.

بنابراین ارتباط خاصی که بین معانی و صیغه امر انتظار داشتید وجود دارد؛ در بعضی از موارد بین ثبوت واقعی این صفات و در بعضی از موارد بین اظهار این امور و صیغه.

بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرموده ولو استفاده ای که از الفاظ ایشان می شود این است که داعی در همه این موارد نفس ثبوت این امور است ولی نیاز به اصلاح دارد به اینکه در بعضی از موارد اظهار و ابراز آن مترتب بر استعمال می شود و داعی می باشد مثل ترجی و تمنی ، ودر موارد ديگر مثل تهديد واهانت و تعجيز تحققِ اين امور در واقع بر استعمال صيغه مترتب می شود.

التزام به اينکه داعی در همه موارد همان بعث و تحريک است ولی بعث مشروط و معلق است برخلاف ارتکاز و وجدان است که داعی را همان بعث در همه موارد بدانیم . بالوجدان می یابیم که در غیر موارد تکلیف حقیقی متکلم نمی خواهد بعث کند ولو بعث معلق و مشروط.

می توان اختلاف بين موارد را با همان اختلاف داعی توجیه کرد.

اما آنچه از مرحوم همدانی نقل شده که اوامر اجزاء و شرایط عبادات، ارشادی نیستند کما علیه المشهور بلکه مولوی هستند و بیانگر تکلیف می باشند اما تکلیف مشروط، اولا آنچه در مصباح الفقیه در مظان این بحث پیدا شده عبارتی است که گویا مرحوم همدانی می خواهند خلاف این مطلب را بفرمایند. ایشان اوامر را تقسیم به ارشادی و مولوی می کنند و اوامر مسوق لبیان کیفیة الاعمال من العبادات و المعاملات را از قبیل اوامر ارشادیه می دانند نه مولویه[[17]](#footnote-17). ثانیا حتی اگر محقق همدانی هم فرموده باشد که اوامر وارد در اجزاء و شرایط، مولوی هستند و فقط موضوع تکلیف مقید به مکلف خاص است، فرمایش صحیح و تمامی نیست. در مثل اقرء السورة که امر به جزء شده است نمی توانیم ملتزم شویم که مکلف به این تکلیف شخص خاصی است. زیرا مفاد این اوامر در اجزاء مثل مفاد اوامر وارد در کل عبادت، متوجه به همه مکلفین است و نسبت به همه وظیفه را بیان می کند. چطور می توانیم بگوییم اقرء السورة متوجه مکلفی است که قصد انجام عبادت را دارد و مکلفی که قصد انجام اصل عبادت را ندارد این خطاب متوجه او نیست. وجهی برای این اختصاص وجود ندارد. متفاهم این است که مخاطب تکالیف همه مردم هستند اعم از مطیعین و عاصین حتی کفار بنابر شمول تکالیف نسبت به کفار. بله مطلبی را در امر به اجزاء می شود ملتزم شد که ملتزم هم شده اند و آن اینکه اینطور نیست که اجزاء عبادت، متعلق امر نباشد بلکه آن امری که روی مرکب تام الاجزاء و الشرایط رفته است منحل می شود به اوامر ضمنیه. نسبت به تمام اجزاء امر وجود دارد اما نه امر مستقل بلکه امر ضمنی و امری که از امر متعلق به کل مرکب منحل شده است. حتی نسبت به شرایط هم امر به مرکب تبعیض و منحل می شود منتها با اختلافی که من حیث المبنی در شرط وجود دارد. بنابر مسلک مشهور که شرط را تقید عمل به عنوان خاص می دانند امر ضمنی هم به عنوان تقید می خورد اما بنابر مبنایی که مرحوم آقای خویی اختیار کرده و قبلا هم اشاره شده که مبنای صحیح هم همین است، در موارد شرط اینطور نیست که عنوان تقید متعلق امر قرار بگیرد بلکه متعلق امر واقع اجتماع در وجود است. بنابر این مسلک هم اینطور نیست که خود ما یطلق علیه الشرط امر داشته باشد بلکه امر به اجتماع مرکب با آن تعلق می گیرد. علی ای حال انحلال امر مرکب به اجزاء و شرایط قابل التزام است اما اینکه به صورت خاص به اجزاء و شرایط عبادت امر مولوی تعلق گرفته باشد، در این خطاباتی که صیغه امر در انها بکار رفته مثل اقرء السوره قابل التزام نیست بلکه اینها اوامر ارشادی هستند و ارشاد به دخالت این جزء در مامور به می کنند. تقریب ارشادی بودن در مباحث سابق توضیح داده شد که ولو ظاهر اولی صیغه امر همانطور که از فرمایش مرحوم همدانی استفاده می شود، مولوی بودن است و ارشادیت خلاف ظاهر است اما در بعضی از موارد به خاطر قرینه حمل بر ارشادیت می شود. همانطور که نهی هم در بعضی از موارد حمل بر ارشادیت می شود. قرینه هم این است که در اینجا یک امر متوقَعی با قطع نظر از صدور این خطاب وجود دارد و ظاهر خطابی که در چنین میدانی وارد می شود این است که ناظربه همان مورد توقع است و نظر شارع را نسبت به آن بیان می کند. لذا در باب معاملات گفته اند نهی از معامله که ارشاد به فساد است وجهش این است که چون متوقع در مورد معامله با قطع نظر از نهی وارد در آن، این است که موجب نقل و انتقال و ترتیب آثار شود، اگر رسول الله صلی الله عليه وآله از بیع غرر نهی کند ظاهرش این است که این نهی روی مورد توقع می رود یعنی گرچه شما این توقع را داشتید که بیع غرری مثل بقیه بیع ها باشد و موجب نقل و انتقال باشد ولی این بیع فاسد است و صحیح نیست. نسبت به اوامر در اجزاء و شرایط هم همین است. با توجه به اینکه این جزء خاص مثل سوره فی حد نفسه بی ارتباط با نماز بوده و دخالت در آن نداشته است، امر به قرائت سوره متمرکز بر همین نقطه توقع می شود و می گوید این سوره دخالت در نماز دارد و باید همراه با نماز باشد و نماز بدون آن صحیح نیست.

#### نقطه دوم

نقطه دوم از فرمایش مرحوم اخوند در مبحث اول این بود که معنای واحدی که صیغه امر در آن استعمال می شود انشاء طلب است. در همه این موارد صیغه امر در انشاء طلب استعمال می شود.

گرچه مرحوم آخوند در اینجا تصریح نکرده است که موضوع له صیغه امر چه چیزی است که با استعمال صیغه در آن به داعی بعث و تحریک، طلب انشائی محقق می شود اما بر اساس آنچه ایشان در بحث معنای حرفی در فرق بین انشاء و اخبار فرموده است، نظر مرحوم آخوند معلوم می شود. ایشان در فرق بین خبر و انشاء فرموده که بین خبر و انشاء نه در موضوع له و نه در مستعمل فیه هیچ فرقی نیست و مستعمل فیه هر دو واحد هستند و فرق در قید علقه وضعیه و شرط الوضع است. در هر دو چه در خبر و چه در انشاء، موضوع له مضمون کلام است منتها در مثل اضرب که مضمون کلام نسبت ماده به مخاطب است، به این داعی لفظ استعمال می شود که طلب ایجاد و انشاء شود اما در جمله خبریه تضرب زیدا که مضمون کلام همان نسبت ماده به مخاطب است، لفظ استعمال می شود برای اخبار، و حکایت از تحقق این نسبت می کند. بر اساس این فرمایش در محل بحث هم اگر بخواهیم بین صیغه امر و ماده امر فرق بگذاریم، آمرک بضرب زید و اضرب زیدا که یکی خبریه و دیگری انشائیه است، در ناحیه موضوع له و مستعمل فیه هیچ فرقی نیست و فرق فقط در این است که جمله خبریه وضع شده است تا در جایی استعمال شود که مقصود از این استعمال حکایت از ثبوت معنا فی موطنه باشد اما جمله انشائیه وضع شده تا در جایی استعمال شود که مقصود از استعمال تحقق یافتن و ثابت شدن مضمون در وعاء مناسب باشد. اینکه مرحوم آخوند فرموده است که صیغه امر استعمال نشده مگر در طلب انشائی نه اینکه طلب انشائی معنایی غیر معنای ماده امر باشد، بلکه مستعمل فیه واحد است اما در همین معنای واحد استمعال شده به غرض ایجاد آن. آمرک بضرب زید استعمال شده است در طلب انشائی به غرض حکایت از طلب انشائی اما اضرب زیدا استعمال شده در طلب انشائی به غرض ایجاد آن.

اصل فرمایش مرحوم آخوند که با اضرب زیدا طلب انشاء می شود جای اشکال ندارد. اما اینکه مستعمل فیه در این قسمت هم طلب است همانطور که در ماده امر مستعمل فیه طلب است، به مرحوم آخوند اشکال می شود و در همان بحث معانی حرفیه نیز این اشکال بیان شد که ما نمی توانیم مستعمل فیه در خبر و انشاء را شئ واحد بگیریم همانطور که مستعمل فیه در حرف و اسم را نمی توانیم شئ واحد بگیریم. زیرا اگر مستعمل فیه و موضوع له شئ واحد باشد لازم می آید استعمال کل منهما در موضع دیگری صحیح باشد ولو به واسطه علاقه مجازیت و حال آنکه بالوجدان می بینیم که استعمال یکی در موضع دیگری از افحش اغلاط است. این نشان می دهد که معنای هیئت با معنای ماده که معنای اسمی است مختلف است همانطور که اسم و حرف با هم مختلف هستند. مفاد ماده مفاد اسمی است و مفاد هیئت و صیغه از سنخ معانی حرفیه است. اگر در ماده امر قائل شدیم که مستعمل فیه طلب است در صیغه امر باید بگوییم موضوع له نسبت طلبیه است. اگر انشاء طلب هم محقق می شود از باب این است که لفظ استعمال می شود در نسبت طلبیه. علی ای حال باید حالت نسبیت و معنای هیئت و حرفی بودن را در صیغه امر در نظر بگیریم و ممتاز قرار دهیم از انچه در ماده امر گفته شده است. اما این نسبت که در صیغه امر ملتزم می شویم چه نسبتی است آیا نسبت طلبیه است یا نسبت ایقاعیه است یا امر دیگری مثل اعتبار فعل بر عهده عبد است، اختلاف نظری در این قسمت وجود دارد که به آن قبلا اشاره شده است. مرحوم نایینی فرموده بود که ماده امر وضع برای ایقاع الفعل علی ذمة المکلف شده است و صیغه امر وضع برای نسبت ایقاعیه. مناقشه در این فرمایش از مطالب قبل که در مباحث ماده امر گفته شده معلوم می شود. اگر بخواهیم مفاد صیغه را نسبت ایقاعیه بگیریم فرع بر این است که در خود ماده امر معنای ان را ایقاع الفعل علی ذمة المکلف بگیریم و حال آنکه گفته شده که متفاهم از ماده امر و نیز صیغه امر چه در مورد واجبات و چه مستحبات ایقاع الفعل علی ذمه المکلف نیست. اینکه مرحوم اقای خویی هم فرمودند که مستعمل فیه صیغه امر در مورد طلب حقیقی، ابراز اعتبار نفسانی است نیز قبلا مطرح شد و مناقشه آن بیان گردید.

چهارشنبه 9/6/401 جلسه چهارم

#### نقطه سوم :

نقطه سوم از فرمایش مرحوم آخوند در بررسی مدلول صیغه امر این بود که دواعی استعمال صیغه امر در انشاء الطلب یا طلب انشائی متعدد است ولی این دواعی در عرض هم نیستند تا نتوانیم ظهور کلام را در یکی از این دواعی احراز کنیم بلکه ممکن است گفته شود داعی بعث و تحریک نحو المطلوب در وضع صیغه امر اخذ شده است. یعنی صیغه امر برای استعمال در جایی وضع شده است که داعی بر انشاء الطلب همان بعث و تحریک نحو مطلوب واقعی باشد. اما بقیه دواعی اینطور نیستند. چون این داعی خاص که بعث و تحریک نحو مطلوب واقعی باشد در وضع صیغه امر به عنوان شرط الوضع و قید علقه وضعیه اخذ شده است نتیجه این می شود که استعمال صیغه امر در این موارد استعمال حقیقی است و استعمال صیغه امر در مواردی که داعی بر انشاء سایر المعانی باشد استعمال مجازی.

این مطلب را مرحوم آخوند با تعبیر "قصاری ما یمکن ان یدعی" مطرح کرده است که همانطور که مرحوم مشکینی اشاره کرده اند نشان می دهد مرحوم آخوند این را به عنوان نظر جزمی بیان نمی کند. در حقیقت این بیان برای این است که توجیه کند وقتی صیغه امر استعمال می شود ظهور در این دارد که داعی بر استعمال همان طلب حقیقی و بعث حقیقی است.

نسبت به این فرمایش مطالبی وجود دارد. مطلب اول که جای تشکیک ندارد این است که اگر این داعی خاص در وضع صیغه امر به نحو شرط الوضع یا قید علقه وضعیه اخذ شده باشد نتیجه اش این می شود که استعمال صیغه امر در این موارد استعمال حقیقی و در غیر آن مجازی باشد. زیرا با اخذ این داعی خاص، علقه وضعیه اختصاص به موارد وجود این داعی پیدا می کند. لذا اگر در جایی استعمال شود که این داعی وجود نداشته باشد طبعا استعمال به غیر وضع است. اگرچه معنای موضوع له عوض نشده و مستعمل فیه غیر از موضوع له نیست ولی استعمال، مطابق با وضع نیست. استعمال بغیر وضع هم استعمال مجازی است. استعمال مجازی اختصاص ندارد به جایی که معنای مستعمل فیه مغایر با موضوع له باشد.

اما چهار مطلب دیگر وجود دارد که جای بحث دارد. اول اینکه آیا اساسا اخذ داعی خاص در وضع لفظ برای معنای خاص ممکن است یا خیر. دوم اینکه اگر اخذ داعی در وضع لفظ ممکن باشد آیا در مورد صیغه امر این اخذ واقع شده است یا خیر. سوم اینکه اگر قائل شدیم که اخذ داعی خاص در وضع لفظ ممکن است و وقوع آن را نیز احراز کردیم آیا با اخذ این داعی خاص، استعمال لفظ در معانی دیگر به نحو مجازی ممکن و صحیح است یا خیر. چهارم اینکه با قطع نظر از امکان اخذ داعی خاص در وضع صیغه امر و وقوع آن، آیا توجیه دیگری برای ظهور صیغه امر در اینکه داعی بر استعمال بعث حقیقی است، وجود دارد یا خیر.

##### **مطلب اول؛ آیا اخذ داعی خاص در وضع لفظ ممکن است یا خیر؟**

عده ای از محققین از جمله مرحوم ایروانی اشکال کرده اند که چنین اخذی ممکن نیست. در تعلیقه بر کلام مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که مجازی بودن استعمال در جایی که داعی تهدید باشد زمانی درست است که امکان اخذ داعی وجود داشته باشد و حال آنکه قبلا گفته شده است که اخذ داعی در وضع ممکن نیست. در منتهی الدرایه هم همین اشکال مطرح شده است. وجهش این است که داعی بر استعمال از شؤون استعمال لفظ در معنای موضوع له است و چیزی که از شؤون استعمال است در مرتبه متاخر از وضع قرار دارد و نمی شود در وضع اخذ شود. زیرا مستلزم تقدم الشئ علی نفسه خواهد شد.

از این اشکال می شود جواب داد که اگرچه استعمال لفظ، فرع تمامیت معنای مستعمل فیه و موضوع له است و لذا کیفیت استعمال را نمی شود در معنای موضوع له به عنوان قید اخذ کرد، اما اخذ کیفیت استعمال در علقه وضعیه که جزء معنای موضوع له نباشد ایرادی ندارد. واضع اسد را برای حیوان مفترس وضع می کند اما می تواند وضع خودش را اختصاص به حالت خاصی بدهد و مثلا بگوید برای حیوان مفترس وضع کردم به شرط اینکه در هنگام شب این استعمال صورت بیگرد. اگر چنین غرضی داشته باشد که در حالت خاص این رابطه بین لفظ و معنا وجود داشته باشد، این اختصاص ممکن است و محذوری ندارد. زیرا شؤون استعمال اگرچه متاخر از مستعمل فیه است ولی متاخر از عمليه وضع نيست تا اینکه قابل اخذ در مقام وضع نباشد. لذا در محل بحث هم مرحوم آخوند به عنوان توجیه فرموده که داعی بعث در وضع صیغه امر اخذ شده است.

این مطلبی است که در بعضی از کلمات آمده است. اقای صدر هم در بعضی از مباحث قبل اشکالی که به تخصیص علقه وضعیه داشت این بود که علقه وضعیه امر جعلی نیست تا کسی بتواند اختصاصش دهد. معنایش این است که اگر جعلی بود اختصاص امکان داشت. زیرا محذوری ندارد وقتی غرض، اختصاص به حالت خاصی داشته باشد، واضع بر اساس غرضی که دارد وضع را در دایره همان غرض خاص انجام دهد. اگر اخذ استحاله داشته باشد که بحث دیگری است اما اگر ممکن باشد باید متناسب با غرض مختص شود.

##### **مطلب دوم ؛آيا در وضع صيغه امراخذ شده است يا خير ؟**

اگر بپذیریم که اخذ داعی بر استعمال در وضع لفظ ممکن است آیا در وضع صیغه امر داعی خاص در مقابل دواعی دیگر اخذ شده است یا خیر؟

اگر اصل ظهور صیغه در داعویت بعث حقیقی را قبول کنیم و توجیه دیگری از توجیهاتی که در مطلب چهارم می آید مورد قبول قرار نگیرد، طبعا تعیّن پیدا می شود که ملتزم شویم داعی خاص در وضع لفظ اخذ شده است. زیرا ما یتفاهم از صیغه امر عند الاطلاق و عدم القرینه، بعث حقیقی است و این ظهور مبرّری ندارد مگر اخذ داعی در وضع. اما اگر در مطلب چهارم گفتیم که غیر از اخذ داعی در وضع، توجیهات دیگر مثل انصراف یا اطلاق و مقدمات حکمت مورد قبول است، نمی توانیم ملتزم شویم که حتما داعی خاص در وضع اخذ شده است. لذا واقع شدن اخذ داعی در وضع، منوط بر این است که در مطلب چهارم وجوه دیگر را منکر شویم.

##### **مطلب سوم؛ در فرض اخذ داعی بعث در وضع صيغه امر آيا استعمال آن در مورد دواعی ديگر صحيح است ؟**

اگر بپذیریم که خصوص بعث حقیقی به عنوان داعی بر استعمال در وضع صیغه امر اخذ شده است، آیا استعمال صیغه امر در موارد دیگر مثل تهدید و انذار از باب استعمال مجازی صحیح است یا خیر؟

مرحوم ایروانی فرموده است که اگر قبول کردیم که این داعی قابل اخذ است نمی توانیم صیغه امر را در بقیه موارد حتی به صورت مجازی استعمال کنیم. زیرا مقید به داعی خاص یعنی بعث حقیقی با مقید به دواعی دیگر مثل تهدید و تعجیز و ... متباین و متغایر است و علاقه ای میان آنها وجود ندارد تا با ملاحظه آن استعمال مجازی صحیح باشد[[18]](#footnote-18).

از این اشکال نیز می شود جواب داد که ولو در صحت استعمال مجازی قائل به اعتبار علاقه شویم ولی در عین حال در مواردی که معنای موضوع له مقید به قیدی است و معنای آخر مقید به قید دیگر، علاقه وجود دارد و آن اشتراک در ذات معناست. صحت استعمال مجازی تابع نظر عرف است و به نظر عرف نباید معنای موضوع له و مستعمل فیه مباین حساب شوند و جهت اشتراک بین آنها وجود داشته باشد اما همانطور که اشتراک مستعمل فیه با موضوع له در آثار وعوارض مبرر استعمال مجازی می شود با وجودی که میان آنها تباین ذاتی وجود دارد، اشتراک و اتحاد ذاتی به طریق اولی کافی برای این جهت است. لذا اگر داعی خاص اخذ شده باشد در مورد داعی ديگر می تواند مستعمل فیه همان طلب انشائی است، حتی اگر داعی خاص قید موضوع له اخذ شده باشد اين استعمال ممکن وصحيح است فضلا از اینکه قید علقه باشد نه موضوع له . اگر مستعمل فیه انشاء الطلب باشد به غرض تهدید و تعجیز، اشتراک ذاتی وجود دارد و همین مصحّح استعمال مجازی خواهد بود.

##### **مطلب چهارم؛وجوه ديگرظهور صيغه امردرطلب حقيقی و بعث و تحریک نحو المطلوب**

با قطع نظر از اخذ داعی خاص در وضع صیغه امر، آیا توجیه دیگری برای ظهور صیغه امر در اینکه داعی استعمال بعث و تحریک نحو المطلوب است وجود دارد یا خیر؟

در این بحث مرحوم آخوند توجیه این ظهور را همان اخذ داعی در مقام وضع دانسته است اما در بحث ماده امر، دو توجیه را به نحو تردید احتمال داده و فرموده است که چه در استعمال صیغه طلب (که مراد مرحوم آخوند ازصيغه در آن بحث ماده امر است) و چه در استعمال سایر صیغ انشائی مثل استفهام و ... دلالت الفاظ بر ثبوت صفات حقیقیه قابل توجیه است یا به خاطر اخذ این دواعی در وضع و یا به خاطر انصراف. لا مضايقة في‏ دلالة مثل صيغة الطلب و الاستفهام و الترجي و التمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب و الاستفهام و غيرهما قائمة بالنفس وضعا أو إطلاقا[[19]](#footnote-19). بنابراین در مقابل وجه اول که اخذ داعی در مقام وضع باشد وجه دوم انصراف است.

مرحوم اصفهانی در تعلیقه بر کلام مرحوم آخوند فرموده است که ظهور صیغه امر را از راه هایی می توانیم ثابت کنیم که یکی از آنها انصراف است. زیرا استعمال صیغه امر در جایی که داعی بر استعمال جدّ باشد غلبه دارد و این غلبه موجب انصراف می شود. مثل بقيه مواردی که لفظ موضوع للمطلق به خاطر کثرت استعمال انصراف به حصه خاص پیدا می کند. مثل حیوان که انصراف از انسان دارد. این غلبه انگار قرینه متصل به لفظ می شود و وقتی که لفظ همراه با این قرینه استعمال شود ظهور در حصه خاصه پیدا می کند.

آیا این وجه تمام است یا خیر؟

خود مرحوم اصفهانی فرموده است که امکان دارد به انصراف اشکال شود. زیرا از نظر صغروی اینطور نیست که غلبه استعمال با استعمال با داعی جدّ باشد . زیرا در سایر موارد نیز استعمال می شود. وقتی سایر را مجموعی نگاه کنیم استعمال در آن ها کثیر می شود و دیگر با قیاس با سایر دواعی، غلبه با داعی جدّ نخواهد بود[[20]](#footnote-20). مرحوم اصفهانی در انتهاء فرموده است که فتامل. ممکن است اشاره به این داشته باشد که حتی اگر به لحاظ مجموع دواعی دیگر هم نگاه کنیم، کثرت استعمال با داعی جدّ است. استعمال صیغه امر در طلب جدی حتی در خطابات عرفیه نیز کثیر است و استعمال در سایر موارد نادر است تا چه برسد به خطابات شارع که محل ابتلاء ما است. لذا مرحوم مشکینی هم در حاشیه فرموده اند که اگر کسی در کثرت استعمال بخواهد مناقشه کند مصداق مکابره است.

بنابراین ممکن است انصراف به عنوان بدیل وجه اول که اخذ داعی در وضع بود قرار بگیرد.

در کلام مرحوم اصفهانی دو وجه دیگر هم اضافه شده است که به عنوان وجه سوم و چهارم بیان می شود.

وجه سوم؛ اقتضای مقدمات حکمت. مقدمات حکمت اقتضا دارند که داعی طلب جدی باشد نه دواعی دیگر. زیرا ولو در اینجا مستعمل فیه من حیث الدواعی مهمل است و با همه دواعی می سازد اما با توجه به اینکه بیان یکی از این دواعی نسبت به دواعی دیگر بلا موونه است و بیان سایر دواعی موونه زائده دارد هرجا که متکلم کلامش را بلا قید اورده حمل می شود بر آن حصه ای که بلا موونه است. نتیجه مقدمات حکمت همه جا اطلاق و سریان نیست بلکه در مواردی که بیان یک حصه موونه زائده داشته باشد و بیان حصه دیگر خیر، تعیین حصه خاصه را نتیجه می دهد. فإنّ المستعمل فيه و إن كان مهملا من حيث الدواعي و كان التقييد بداعي الجدّ تقييدا للمهمل بالدقّة إلّا أنه عرفا ليس في عرض غيره من الدواعي. إذ لو كان الداعي جدّ المنشأ فكأنّ المنشئ لم يزد على ما أنشأ[[21]](#footnote-21).

شنبه 12/6/401 جلسه پنجم

وجه سوم برای توجیه ظهورصیغه امر در اینکه استعمال به داعی بعث حقیقی صورت گرفته (که در کلام مرحوم اصفهانی ذکر شده) این بود که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت این است که صیغه امر به غرض طلب جدی استعمال شده است. زیرا هرچند وقتی مستعمل فیه را با دواعی در نظر بگیریم اینطور نیست که نسبت به یکی از این دواعی رابطه عدم التقیید داشته باشد و نسبت به سایر دواعی رابطه تقیید، تا با تمسک به مقدمات حکمت بگوییم مولی در مقام بیان بوده و قید بیان نکرده پس معلوم می شود طبیعت مطلقه را اراده کرده است، ولی تمسک به اطلاق که اختصاص به اثبات اطلاق در طبیعت در مقابل تقیید ندارد بلکه در بعضی از موارد که دوران امر بین دو حصه می باشد، با تمسک به مقدمات حکمت می توان یکی از دو حصه را تعیین کرد و این نیز در جایی است که بیان یکی از این دو حصه موونه زائده نداشته باشد. در این موارد ولو عملا طبیعت مقید است ولی چون بیان یکی از این دو حصه احتیاج به موونه زائده ندارد عرفا مقید حساب نمی شود و طبیعت مطلقه به حساب می آید. این مطلبی است که مرحوم آخوند در بعضی از مباحث اصولی اعمال کرده است که در بعضی از موارد با مقدمات حکمت نتيجه گرفته می شود حصه خاص در مقابل بقیه حصص.

مرحوم اصفهانی فرموده است که ما نحن فیه هم از همین قبیل است؛ ولو در صیغه امر مستعمل فیه مهمل من حیث الدواعی است و اگر انشاء الطلب حتی به داعی جد هم باشد نحوی از تقیید است بالدقه، الا اینکه این داعی عرفا در عرض سایر دواعی نیست؛ زیرا بقیه دواعی احتیاج به بیان دارد اما این داعی خیر.

وجه چهارم تمسک به اصالة التطابق است. مرحوم اصفهانی فرموده است که اصل عقلایی تطابق اقتضا می کند که صیغه امر را عند الاطلاق بر طلب حقیقی حمل کنیم. زیرا همانطور که طریقه عقلاییه در اراده استعمالیه بر این است که مستعمل فیه لفظ با موضوع له لفظ اتحاد داشته باشد یعنی اگر لفظی استعمال شد و ندانستیم که مستعمل فیه همان موضوع له است یا خیر، مقتضای اصالة التطابق این است که بنا بگذاریم که همان موضوع له است، همینطور اگر متکلم کلامی را در معنایی استعمال کرد و ندانستیم آیا آنچه ابراز کرده مطابقت با جدّ دارد و مراد جدی متکلم نیز هست، اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی اقتضا می کند که آنچه ابراز کرده همان مرادی جدّی باشد. مرحوم اصفهانی در انتها فرموده است که کثرت صدور از غیر جدّ هم مانع از اعمال این اصل تطابق نمی شود. زیرا برای رفع ید از اصل عقلایی نیاز به قرینه خاصه داریم و صرف اینکه در موارد کثیره می بینیم که مراد جدّی مطابق با مراد استعمالی نیست، باعث رفع ید از این اصل عقلایی نمی شود.

توضیح ذلک: در حقیقت اگر به دقت نگاه کنیم شک ما در مطابقت مراد استعمالی با مراد جدی نیست. زیرا معلوم است که مراد استعمالی همان انشاء طلب است و این انشاء هم به صورت جدّ صورت گرفته است و در این جهت شکی نداریم. توضیح کلام محقق اصفهانی این است که در این موارد می دانیم متکلم طلب را انشاء و ابراز کرده است ولی جدّ بودن این ابراز به این است که به حسب واقع شخص طلب داشته باشد و مراد متکلم این باشد که مخاطب منبعث نحو العمل باشد؛ یعنی غرض از این انشاء جعل داعی نحو العمل باشد نه اینکه غرضش تهدید و تعجیز و ... که در این صورت نسبت به این انشاء جدّ حساب نمی شوند. با توجه به این مطلب اگر در صیغه امر دیدیم که مولی نسبت به عبد خود صیغه امر را به کار برد و گفت آب بیاور و احتمال می دهیم که از باب تهدید یا تعجیز گفته است، از میان دواعی متعددِ استعمال، طلب حقیقی و جعل الداعی نحو المطلوب صورت جدّی این انشاء حساب می شود و قاعده عقلایی اصالة التطابق بین مراد استعمالی وتفهيمی و مراد جدی پیاده می شود. ولو بالدقه از موارد شک در تطابق مراد استعمالی با مراد جدی به شکل جاری در بقیه موارد نیست اما اساس آن اصالة التطابق که در جاهای دیگر مورد تمسک قرار می گیرد در اينجا وجود دارد. اساسش همین است که اگر برای مطلبی که متکلم ابراز کرده یک صورت جدّی وجود داشته باشد و یک صورت غیر جدّی محتَمل، اصل تطابق بین اراده استعمالی متکلم و اراده جدی او می گوید باید حمل بر صورت جدّی معنا شود.

نتیجه بحث در این نقطه ثالثه از فرمایشات مرحوم آخوند این شد که ظهور صیغه امر در اینکه به داعی تحریک نحو مطلوب واقعی استعمال شده قابل توجیه به چهار وجه است. با توجه به اینکه هر چهار وجه ممکن است نمی توانیم این ظهور را به صورت معین به یکی از این وجوه نسبت دهیم. ثمره اش این می شود که اگر تطبیق بعضی از این وجوه در مورد خاصی ممکن نباشد نمی توانیم ملتزم شویم که صیغه امر در آن در داعی خاص ظهور دارد. مثلا اگر در خطابی بدانیم که متکلم در مقام بیان من جمیع الجهات نیست، دیگر شرط تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت از بین می رود. طبق وجه اول و نیز انصراف و همچنین اصل تطابق، حتی اگر احراز کنیم که متکلم در مقام بیان نیست، صیغه امر حمل بر اراده جدی و بعث حقیقی می شود. ولی وقتی این چهار احتمال وجود داشته باشد آنچه می دانیم اصل ظهور است و لذا در مقام شک، نتیجه تابع اخس این وجوه است و اخس این وجوه همان تمسک به اطلاق است که شرط زائد دارد. لذا نمی توانیم با عدم احراز شرط الاطلاق صیغه امر را حمل بر ظهور در بعث حقیقی کنیم.

#### نقطه چهارم

نقطه چهارم از فرمایش مرحوم آخوند در بررسی مدلول صیغه امر این بود که مرحوم آخوند فرموده بود که انچه ما در مورد صیغه افعل گفتیم که مستعمل فیه و موضوع له واحد هستند و تعدد در ناحیه داعی است، در سایر صیغ انشائیه مثل تمنی و ترجی و استفهام و ... هم جاری است. در این صیغ نیز تعدد در معنای مستعمل فیه نیست و فقط داعی متعدد می باشد. در بعضی از موارد داعی بر استعمال، ثبوت حقیقی این صفات در نفس متکلم است و در بعضی از موارد نیز داعی بر استعمال این صیغه ها امور دیگری مثل اظهار محبوبیت يا اظهار لطف ومحبت و ... می باشد. بر اساس این تحقیق مشکل استعمال صیغ استفهام و ترجی و ... در مورد خداوند متعال حل می شود و لازم نیست که انها را منسلخ از معنای حقیقی کنیم. انسلاخ لعل از معنای خودش یعنی ترجی که در کلام مرحوم شیخ آمده به این خاطر است که فکر کرده اند موضوع له لعل، ثبوت حقیقی صفت ترجی است ولی اگر گفتیم که موضوع له ثبوت صفت ترجی در نفس نیست بلکه همان انشاء ترجی است، دیگر وجهی برای انسلاخ وجود ندارد. زیرا انشاء ترجی که برای خدا مستحیل نیست. داعی استعمال این صیغ در انشاء این صفات، گاهی اظهار محبت است مثل "ما تلک بیمینک" که این سوال به این خاطر نیست که برای خدا معلوم نبوده است، بلکه به داعی اظهار لطف و محبت است و گاهی نیز برای این است که اظهار شود متعلق صیغه، مورد محبوبیت و طلب مولی است که در مثل ترجی باید اینطور باشد مثل "لعلکم تفلحون". در بعضی از موارد هم به داعی انکار است مثل "افاصفاکم ربکم بالبنین و اتخذ من الملائکة اناثا". همچنین ممکن است گاهی به غرض تقریر مطلب باشد مثل "الم نشرح لک صدرک". استفهام انکاری نیز خود قابل تقسیم است. بعضی گفته اند که گاهی انکار ابطالی است مثل آیه فوق و گاهی از باب توبیخ است مثل "اتعبدون ما تنحتون". مرحوم آخوند فرموده است که موضوع له صیغ انشائیه مثل ترجی و استفهام انشاء همین معانی است اما داعی بر این انشاء مختلف است. در بعضی از این موارد داعی ثبوت این صفات در وعاء مناسب خودش یعنی نفس می باشد ولی در بعضی از موارد داعی وجود این صفت در نفس نیست بلکه امور دیگری مثل انکار یا اظهار محبوبیت و ... است.

آیا این فرمایش در نقطه چهارم تمام است یا خیر و نیاز به اصلاح دارد؟

نوعا در کلمات این فرمایش مرحوم آخوند مورد قبل قرار گرفته است که صیغ انشائیه ترجی و تمنی و ... برای انشاء این معانی وضع شده اند نه ثبوت این صفات در نفس. اما بر اساس آنچه مرحوم آقای خویی در صیغه امر به مرحوم آخوند اشکال کرده و فرموده بودند که وحدت معنای موضوع له و مستعمل فیه بر اساس مبنای مشهور در حقیقت انشاء قابل التزام است نه مبنای مختار که انشاء را ابراز اعتبار نفسانی می دانیم. ایشان در اینجا نیز باید بفرمایند که درست است این صیغ برای انشاء این معانی وضع شده اند اما چون حقیقت انشاء عبارت از ابراز اعتبار است، اگر معتبَر و مبرَز مختلف و متعدد باشد معانی انشاء شده هم متعدد می شود. در مثل لعل و هل و لیت و ... که برای ابراز اعتبار وضع شده اند، اینکه چه چیزی ابراز می شود مختلف است. در "لعلکم تفلحون" برای ابراز محبوب بودن متعلق است و دراستفهام هم در غیر استفهام حقیقی، در بعضی از موارد برای ابراز انکار است ودر بعضی از موارد برای ابراز تقرير و همينطور غير آنها . بنابراین لازمه مبنای آقای خویی این است که اشکال در اینجا هم وارد شود. البته قبلا گفته شد که اشکال وارد نیست. وحدت معنای مستعمل فیه و موضوع له حتی به نظر مرحوم آقای خویی هم قابل توجیه است.

با قطع نظر از مبنای مرحوم آقای خويی هم به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آخوند در صیغه امر نمی تواند بعینه در صیغ انشائیه هم جاری شود. زیرا مرحوم آخوند در صیغ انشائیه فرموده اند که وضع برای انشاء شده اند ولی داعی بر آنها گاهی ثبوت این صفات است حقیقتا و گاهی داعی غیر از آن است. جایی که داعی ثبوت حقیقی این صفات در نفس باشد، استعمال حقیقی خواهد شد و در غیر آن مجازی. اما در مواردی که این صفات در نفس وجود حقیقی دارند و همین نیز سبب می شود که این معانی انشائیه ایجاد شود، دیگر داعی نخواهند بود بلکه سبب می باشند. کسی که حقیقتا در نفس خود رجاء و تمنی دارد، ثبوت حقیقی این صفات در نفس متکلم سبب می شود که این صیغ تمنی یا ترجی را انشاء کند. لذا نسبت به موارد ثبوت صفات حقیقی نمی توان تعبیر داعی اصطلاحی را بکار برد بلکه اینها سبب انشاء هستند. مگر اینکه مراد مرحوم آخوند از داعی معنای اعم باشد که شامل سبب هم شود.

مطلب دیگری که در همین نقطه چهارم باید بررسی شود این است که مرحوم آخوند دواعی استعمال را درساير صيغه های انشائیه مختلف دانست، ولی آیا این دواعی در عرض هم هستند یا میان بعضی از آنها طولیت بر قرار است.

مرحوم آخوند اگرچه در این بحث چیزی در این باره نگفته اند، اما در بحث ماده امر، نسبت به همین صیغ انشائیه تصریح کرده بود که این صیغ دلالت بر ثبوت این صفات در نفس متکلم می کنند یا به دلالت وضعی یا دلالت انصرافی. لذا به نظر مرحوم آخوند این دواعی در عرض هم نیستند و یکی بر دیگری ترجیح دارد. دو وجه دیگری که برای توجیه این ظهور و دلالت در صیغه امر گفته شده بود که یکی اصل تطابق بود و دیگری اطلاق و مقدمات حکمت، در اینجا نیز تطبیق می شود.

دوشنبه 14/6/401 جلسه ششم

### مبحث ثانی؛ دلالت صیغه امر بر وجوب

بحث از دلالت صیغه امر بر وجوب در دو مرحله باید انجام شود. در مرحله اول باید بررسی شود که آیا صیغه امر به دلالت وضعیه دلالت بر وجوب دارد و به تعبیر مرحوم آخوند آیا حقیقت در خصوص طلب وجوبی است یا در خصوص طلب ندبی یا مشترک بین این دو است به اشتراک لفظی یا برای قدر مشترک و جامع بين وجوب و ندب وضع شده است ومشترک معنوی بين آن دو می باشد . در مرحله دوم نیز باید بررسی شود که اگر صیغه امر دلالت وضعی بر وجوب نداشت، آیا به نحو دیگر از انحاء دلالات مثل دلالت انصرافی یا اطلاقی دلالت بر وجوب دارد یا خیر.

مرحوم آخوند این دو مرحله را از هم جدا کرده و مرحله اول را در مبحث ثانی مطرح کرده است و مرحله دوم را در مبحث رابع. اما این دو مرحله باید در همین مبحث ثانی در هم ادغام شوند.

#### مرحله اول : دلالت وضعی صيغه امر بر طلب وجوبی

در مرحله اول، با توجه به اینکه مرحوم آخوند در جهت قبل این قول را اختیار کرد که صیغه امر برای طلب انشائی وضع شده و در همه موارد در طلب انشائی استعمال می شود اگرچه با اختلاف در داعی باشد، در این مبحث نیز بحث را به این صورت مطرح کرده است که آیا آن طلب انشائی که موضوع له صیغه امر است، خصوص طلب استحبابی است یا خصوص وجوبی یا مشترک بين آن دو . ایشان فرموده وجوهی بلکه اقوالی در مساله وجود دارد. قول اول که نظر معروف اصولیین است و در معالم به جمهور اصولیین نسبت داده شده این است که حقیقت در خصوص وجوب باشد. قول دوم حقیقت بودن در خصوص ندب است که به بعضی نسبت داده شده و قول سوم مشترک لفظی بین وجوب و ندب است و این قول همانطور که در معالم آمده به سید مرتضی نسبت داده شده است و قول چهارم حقیقت فی المشترک بینهما است یعنی حقیقت در جامع بین ندب و وجوب که مشترک معنوی می شود.

مرحوم آخوند فقط متعرض این چهار قول شده است. ولی صاحب معالم فرموده است که اقوال بیشتری در مساله وجود دارد که از میان آنها هشت قول قابل بررسی است. قول اول حقیقة فی الوجوب فقط بحسب اللغة علی الاقوی وفاقا لجمهور الاصولیین. قول دوم حقیقة فی الندب فقط. قول سوم این است که حقیقت در اصل طلب باشد که جامع مشترک بین وجوب و استحباب است. قول چهارم (که قول علم الهدی سيد مرتضی است) این است که بحسب وضع لغوی مشترک لفظی بين وجوب و ندب است ولی در عرف شرعی حقيقت در خصوص وجوب . قول پنجم توقف است (بين وجوب وندب) . قول ششم مشترک لفظی بین وجوب و ندب و اباحه است. قول هفتم مشترک معنوی بین وجوب و ندب و اباحه است یعنی حقیقت در قدر مشترک بين اين سه (اذن) است. قول هشتم نیز مشترک لفظی بین وجوب و ندب و اباحه و تهدید است. صاحب معالم در ادامه می فرماید: و قيل فيها أشياء أخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها[[22]](#footnote-22).

مرحوم آخوند از میان اقوال چهارگانه ای که در دلالت وضعی صیغه امر مطرح کرده، قول اول یعنی حقیقت در خصوص طلب وجوبی را اختیار کرده است. همانطور که در ماده امر هم مختار ایشان دلالت وضعی ماده امر بر خصوص طلب وجوبی بود.

برای اثبات این مدعا یک دلیل در کلام ایشان ذکر شده است و یک موید. دلیل مرحوم آخوند تبادر است. فرموده است اگر قرینه ای بر خلاف نباشد منسبق به ذهن از صیغه امر خصوص طلب وجوبی است.

مویدی که مرحوم آخوند ذکر کرده این است که اگر در جایی مولی امری کند و عبد مخالفت کند و وقتی بازخواست می شود بهانه بیاورد که احتمال می دادم این طلب شما طلب ندبی باشد. اعتذار عبد از مخالفت به خاطر احتمال ندب بودن، عند العقلاء صحیح نیست. لذا معلوم می شود صیغه امر عند الاطلاق، دلالت بر طلب وجوبی می کند نه اینکه مشترک بین ندب و وجوب باشد. البته این در جایی است که خود عبد اعتراف دارد که قرینه بر ندب وجود نداشته است. ایشان در مویدات وضع ماده امر برای طلب وجوبی نیز فرموده بودند "صحة الاحتجاج علی العبد و مواخذته بمجرد مخالفته".

اما اینکه چرا این وجه را مرحوم آخوند به عنوان دلیل تام ذکر نکرده بلکه به عنوان موید آورده وجهش این است که عقلاء احتجاج مولی را نسبت به مخالفت عبد صحیح می دانند و اعتذار عبد را نمی پذیرند و این صحت احتجاج مولی علی العبد و عدم صحت اعتذار عبد نیز نشان می دهد که امر چه ماده و چه صیغه دلالت بر طلب وجوبی می کند نه ندبی و نه جامع اما دلیلی نداریم که این دلالت بالوضع است نه به نحوی دیگر از انحاء دلالت بلکه هم با دلالت انصرافی سازگاری دارد و هم با دلالت اطلاقی و هم وضعی. چون صحت احتجاج، لازم اعم است نمی تواند معیِّن دلالت بالوضع و حقیقت بودن در طلب وجوبی باشد.

مرحوم آخوند سپس کلام صاحب معالم را مطرح و آن را رد می کند. مرحوم صاحب معالم مختار خود را وفاقا لجمهور الاصولیین، قول اول یعنی حقیقت در خصوص طلب وجوبی بیان می کند ولی بعد از طرح اقوال دیگر، مطلبی را به عنوان فائده ذکر کرده و در آن فرموده است: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان‏ شائعا في‏ عرفهم‏ و این کثرت استعمال به حدّی رسیده است که معنای مجازی ندب تبدیل به مجاز مشهور شده است. وقتی لفظ علاوه بر معنای حقیقی در معنای مجازی مشهور شود دیگر در هر استعمالی احتمال اراده معنای حقیقی با احتمال اراده معنای مجازی مشهور مساوی خواهد بود و ظهور سابق در معنای حقیقی قبل از کثرت استعمال، از بین خواهد رفت. لذا چون تعیین کننده ای وجود ندارد لفظ مجمل می شود. بنابراین نمی توانیم به صرف تعلق امر به چیزی در روایات استدلال بر وجوب آن کنیم. فیشکل التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد وجود الامر به منهم علیهم السلام[[23]](#footnote-23).

مرحوم آخوند در طرح و توضیح اشکال، کثرت استعمال در ندب را توسعه بیشتری داده و فرموده است که در کتاب و سنت و غیرهما کثرت استعمال در ندب وجود دارد. این کثرت استعمال در طلب ندبی باعث می شود که مجاز مشهور شود و لذا در دوران امر بین معنای حقیقی از لفظ و اراده معنای مجازی یا باید قائل به تقدیم مجاز مشهور شد یا حداقل باید اجمال و توقف را پذیرفت. در نتیجه عملاً ظهور در معنای حقیقی که وجوب باشد از بین می رود.

مرحوم آخوند در جواب فرموده است که کثرت استعمال صیغه امر در ندب در کتاب و سنت نه موجب نقل می شود به این معنا که اصلا معنای حقیقی اول یعنی وجوب مهجور شود و حقیقت در معنای جدید گردد و نه موجب مجاز مشهور تا مجبور به توقف یا ترجیح جانب مجاز شویم.

مرحوم آخوند دو دلیل آورده است. اول اینکه اگرچه صیغه امر در ندب کثرت استعمال دارد اما به نحوی نیست که معنای اول که معنای موضوع له است ندرت استعمال داشته باشد بلکه همانطور که در ندب کثرت استعمال دارد در معنای حقیقی هم کثرت دارد. وقتی کثرت استعمال در معنای حقیقی باقی باشد معلوم است که دیگر نقلی صورت نمی گردد و سبب مجاز مشهور هم محقق نمی شود. در جایی مجاز مشهور تحقق پیدا می کند که لفظ در معنای مجازی اکثر استعمالا باشد به طوری که استعمال در معنای حقیقی نادر باشد در حالی که اگر صیغه امر در معنای مجازی کثرت استعمال داشته باشد در معنای حقیقی هم کثرت استعمال دارد. لذا ظهور در معنای اول از بین نمی رود. وکثرة الاستعمال فيه في الکتاب والسنة و غيرهما لا یوجب نقله الیه او حمله علیه بکثرة استعماله فی الوجوب ایضا.

ثانیا حتی اگر قبول کنیم که کثرت استعمال صیغه امر در کتاب و سنت و غیرهما فقط در ندب است نه در وجوب و استعمال در وجوب که معنای حقیقی باشد را قلیل و نادر قرار دهیم ولی باز هم کثرت استعمال محقق شده در معنای ندب، موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. زیرا کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی در صورتی موجب تحقق مجاز مشهور می شود که استعمالات متکثره همراه با قرینه مصحوبه یعنی قرینه متصله نباشد. اگر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه متصل نباشد بلکه با قرینه منفصله باشد مثلا متکلم فقط کلمه اسد را گفته و بعد قرینه منفصله آورده است که مراد رجل شجاع است، این نوع کثرت استعمال موجب تحقق مجاز مشهور می شود. اما اگر کثرت استعمال در معنای مجازی با قرینه متصله همراه بوده باشد، مجاز مشهور محقق نمی شود[[24]](#footnote-24).

وجه این مطلب در کلام مرحوم آخوند نیامده اما همانطور که در کلمات سایر محققین مطرح شده و مرحوم آقای تبریزی هم می فرمودند، وجهش این است که اگر لفظ همراه با قرینه لفظیه در معنای مجازی کثرت استعمال پیدا کند، مثلا در هزار مورد گفته "رایت اسدا یرمی" این کثرت استعمال موجب انس بین معنای مجازی و لفظ اسد می شود اما نه مطلق لفظ اسد بلکه لفظ اسد به همراه قرینه یرمی نه لفظ اسد به تنهایی. به خلاف جایی که کثرت استعمال با قرینه منفصله باشد که در این صورت بین لفظ تنها و معنای مجازی انس در اذهان پیدا می شود و لذا وقتی لفظ به صورت مطلق ذکر شود به خاطر انس ذهنی معنای مجازی مشهور به ذهن می آید. مرحوم آخوند می فرماید حتی اگر کثرت استعمال را بپذیریم به نحوی که طرف مقابلش نادر باشد، ولی موجب مجاز مشهور نمی شود. زیرا کثرت استعمال وقتی با قرینه منفصله باشد موجب مجاز مشهور می شود نه کثرت استعمال با قرینه متصله .

وجه سومی هم در کلام مرحوم آخوند ذکر شده که می شود به عنوان جواب نقضی از اشکال مطرح شود. فرموده است اگر مطلق کثرت استعمال موجب مجاز مشهور و اجمال لفظ عند عدم القرینه می شد، باید استعمال عام هم عند عدم القرینه بر تخصیص، از موارد اجمال در لفظ حساب شود. در حالی که در عامی که بلا قرینه علی التخصیص استعمال می شود کسی قائل به اجمال نشده است بلکه خود صاحب معالم قائل است که اگر قرینه نداشتیم حمل بر عموم می کنیم. حمل بر عموم نشان می دهد که مطلق کثرت استعمال موجب مجاز مشهور نمی شود.

توضیح ذلک: درمبحث عام وخاص این بحث مطرح است که آیا تخصیص عام موجب مجازیت استعمال ادات عموم می شود یا تخصیص فقط در مراد جدی تصرف می کند و به مراد استعمال کاری ندارد. صاحب معالم و نوع قدماء قائل بودند که استعمال عموم با تخصیص موجب مجازیت است. مرحوم آخوند با توجه به مبنای صاحب معالم که تخصیص موجب مجازیت می شود به ایشان نقض می کند که وقتی به استعمالات عام نگاه کنیم، می بینیم که تخصیص در حدی کثرت دارد که گفته اند ما من عام الا و قد خص. بنابراین کثرت تخصیص در الفاظ عموم محقق شده اما با این وجود این کثرت تخصیص را شما موجب از بین رفتن ظهور عام در عموم نمی دانید، بلکه با وجود این تخصیص های متکثر، باز هم اگر به عامی برخورد کردید که قرینه ای نداشت حمل بر عموم می کنید. بل یحمل علیه ما لم تقم قرینة بالخصوص علی ارادة الخصوص.

اینکه در اینجا مجاز مشهور را محقق نمی دانید و حکم آن را پیاده نمی کنید معلوم می شود که هر کثرت استعمال در معنای مجازی موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. لذا نتیجه می گیریم که اگر همه استعمالات یا اکثر آنها با قرینه متصله همراه بود، مجاز مشهور شکل نمی گیرد مثل عام که ولو کثرت تخصیص دارد اما چون همه موارد و حتی اکثر موارد آن نیز همراه با قرینه منفصله نیست بلکه با قرینه متصله همراه است، مجاز مشهور در عام محقق نشده است.

سه شنبه 15/6/401 جلسه هفتم

مرحوم آخوند در مرحله اول از مبحث ثانی فرمود که دلالت صیغه امر بر وجوب دلالت وضعیه است و کثرت استعمال در ندب موجب مجاز مشهور نمی شود تا به اجمال لفظ منجر گردد.

#### مرحله دوم :

در مرحله دوم ازبحث مرحوم آخوند می فرمايند باید بررسی شود که اگر ما از مبنای خود در مرحله اول صرف نظر کنیم و قائل نشویم که صیغه امر حقیقت در وجوب است بلکه قائل به وضع للجامع شویم، آیا می توانیم از راه سایر دلالات مثل دلالت انصرافی یا اطلاقی قائل به ظهور صیغه امر در وجوب شویم یا خیر؟

بعضی قائل به ظهور انصرافی در طلب وجوبی شده اند که مرحوم آخوند فرموده هرچند ادعای ظهور اطلاقی که مستند به اطلاق لفظ و مقدمات حکمت است قابل پذیرش است ولی به ظهور انصرافی نمی شود ملتزم شد چون کسانی که قائل به ظهور انصرافی هستند سه وجه ذکر کرده اند که هیچ کدام تمام نیست.

وجه اول؛ غلبه استعمال صیغه امر در طلب وجوبی. گفته اند که در اغلب موارد به خصوص در کتاب و سنت، صیغه امر در طلب وجوبی استعمال می شود. اگرچه صیغه امر وضع برای جامع شده است ولی این کثرت استعمال موجب انصراف صیغه امر و ظهور انصرافی در حصه خاص (طلب وجوبی) می شود.

وجه دوم؛ غلبه در وجود. یعنی وقتی به مواردی که به نحو وجوبی مورد طلب قرار گرفته اند نگاه کنیم، می بینیم که در قیاس با مطلوبات ندبی، غلبه با واجبات است. وقتی غلبه وجودی با طلب وجوبی شد، غلبه موجب می شود که صیغه امری که برای جامع وضع شده است، انصراف به قسم غالب الوجود یعنی طلب وجوبی پیدا کند.

وجه سوم؛ اکملیت. مرتبه وجوب نسبت به مرتبه استحباب، اکملیت دارد و دارای تاکد و شدت در طلب است به خلاف استحباب که طلب ضعیف به حساب می آید. با توجه به اینکه یک حصه از مطلق که وجوب باشد اکملیت دارد این اکملیت اقتضا می کند که وقتی صیغه امر به صورت مطلق بکار برده شود انصراف به طلب وجوبی پیدا کند. مرحوم آخوند فرموده است: قيل بظهورها فيه إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده‏ أو أكمليته‏ .

ایشان در اشکال به این سه وجه فرموده است که هیچ یک تمام نیست. و الکل کما تری . منتها در مقام بیان ایراد به دو وجه اول و دوم اشکال صغروی کرده و به وجه سوم اشکال کبروی می کند.

وجه اول که غلبه استعمال باشد معلوم است که مشکل کبروی ندارد. زیرا غلبه و کثرت استعمال لفظ در بعضی از حصص، موجب انس ذهنی بین لفظ و حصه خاص می شود و در نتیجه وقتی لفظ به صورت مطلق گفته می شود ظهور در همین حصه خاص پیدا می کند. لذا ایشان اشکال صغروی می کند که صیغه امر، فقط کثرت استعمال در وجوب ندارد بلکه استعمال در ندب اگر اکثر نباشد لا اقل کثیر هست.

نسبت به وجه دوم هم که غلبه وجودی باشد مرحوم آخوند اشکال صغروی می کند و غلبه وجود در طلب وجوبی را انکار می کند و می فرماید طلب ندبی هم کثیر است اگر نگوییم که اکثر است.

ولی علاوه بر اشکال صغروی، منشأیت غلبه وجود برای انصراف، اشکال کبروی هم دارد. زیرا صرف غلبه وجودی یک حصه، بدون اینکه کثرت استعمال در آن طرف باشد، از نظر کبروی موجب انصراف نمی شود. چراکه بدون کثرت استعمال ولو غلبه وجودی باشد، انس ذهنی به وجود نمی آید تا انصراف را توجیه کند.

مرحوم آخوند نسبت به وجه سوم که اکملیت باشد اشکال صغروی نمی کند و انگار قبول دارند که مرتبه وجوب آکد و اکمل نسبت به مرتبه ندب است و لذا اشکال کبروی می کنند که به صرف اکمل بودن یک حصه، انصراف به وجود نمی آید. زیرا انصراف یعنی ظهور در حصه خاص و ظهور در حصه از انس ذهنی به وجود می آید و همانطور که مجرد غلبه در وجود انس ذهنی نمی آورد، مجرد اکملیت هم موجب انس ذهنی نمی شود. چراکه اکملیت مربوط به خصوصیت خارجیه فرد است نه مقام لفظ و دلالت و برای همین است که صرف اکملیت ایجاد انس ذهنی نمی کند. و أما الأكملية ف غير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجها له و مجرد الأكملية لا يوجبه كما لا يخفى‏

بنابراین اگر نتوانیم بگوییم صیغه امر حقیقت در خصوص وجوب است و آن را حقیقت در قدر جامع بین وجوب و ندب بدانیم، نمی توانیم قائل به ظهور انصرافی در وجوب شویم.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید که اگر آمر در مقام بیان باشد، مقدمات حکمت اقتضا می کند که صیغه امر را حمل بر طلب وجوبی کنیم. زیرا در مقایسه بین طلب وجوبی و طلب ندبی، طلب وجوبی برای بیانش احتیاج به موونه زائده ندارد اما طلب ندبی چون با تقیید و تحدید همراه است بیان آن احتیاج به بیان قید دارد . باید قید عدم المنع من الترک بیان شود تا طلب ندبی فهیمده شود. اگر برای مطلق، دو حصه وجود داشته باشد که بیان یک حصه نیاز به قید نداشته باشد و لفظ مطلق به تنهایی برای بیان آن کافی باشد، در مواردی که متکلم در مقام بیان است و قیدی را ذکر نمی کند کلام او حمل بر آن حصه ای می شود که بیان آن موونه زائده ندارد. این شرایط در صیغه امر فراهم است. نعم فيما كان الآمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم‏[[25]](#footnote-25).

مجموع فرمایشات مرحوم آخوند در این مرحله دوم به چهار نقطه بر می گردد. اول اینکه صیغه امر حقیقت در خصوص طلب وجوبی است مثل ماده امر و اگر بخواهد در غیر طلب وجوبی استعمال شود استعمال مجازی خواهد شد. دوم اینکه صیغه امر در ندب کثرت استعمال دارد ولی این کثرت موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود تا ظهور لفظ در معنای حقیقی یعنی معنای اول منثلم شود و لفظ به صورت مجمل در بیاید خلافا لصاحب المعالم. سوم اینکه اگر حقیقت بودن صیغه امر در وجوب را قبول نکنیم ظهور انصرافی صیغه در طلب وجوبی صحیح نخواهد بود. چهارم اینکه دلالت وظهور اطلاقی صیغه امر در خصوص وجوب قابل التزام است.

آیا فرمایش مرحوم آخوند در این چهار نقطه تمام است یا خیر؟

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقاط چهارگانه

##### **نقطه اول :**

ایشان در نقطه اول برای اثبات حقیقت بودن صیغه امر در خصوص طلب وجوبی یک دلیل و یک موید ذکر کرد.

اولا تمامیت مختار مرحوم آخوند در این نقطه متوقف بر این است که وجوب و استحباب، امر جعلی شرعی باشد که نظر مشهور همین است. مشهور قائل هستند که وجوب و استحباب از امور قابل جعل می باشند و لذا جا دارد بحث کنیم که صیغه یا ماده امر دلالت بر وجوب به عنوان امرجعلی شرعی می کند یا خیر. ولی اگر کسی در بیان ماهیت وجوب و استحباب مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی را قائل شود و بگوید که اصلا وجوب و ندب امر جعلی نیستند بلکه حکم عقل می باشند یعنی عقل است که وقتی با طلب مطلق و غیر مقترن به ترخیص از ناحیه مولی مواجه می شود حکم به لزوم اتیان می کند و در صورت مخالفت مستحق عقوبتش می داند و لذا از آن تعبیر به وجوب می شود و وقتی با طلب مقترن به جواز ترک مواجه می شود حکم به لزوم اتیان نمی کند، بر اساس این مبنا دیگر فرمایش مرحوم آخوند معنا ندارد که صیغه امر وضع برای وجوب شده است. زیرا اصلا وجوب ، حکم جعلی شرعی نیست تا صیغه بخواهد حقیقت در آنها باشد و دلالت وضعی بر آنها کند. بله اگر کسی این قول را قبول نکند و نظر مشهور را قبول بپذیرد که وجوب و استحباب امر جعلی است نوبت می رسد که بحث کند که آیا دلالت وضعی بر وجوب دارد یا خیر.

اینکه مبنای مرحوم آقای خویی در حقیقت وجوب تمام است یا خیر، در مباحث مربوط به ماده امر گذشت و در اشکال به مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی گفته شد که هرچند اصل حکم عقل در مورد طلب فعل وايجاب آن بر مکلف قابل انکار نيست و همانطور که مرحوم آقای تبریزی فرمودند : لا اظن احدا لا یلتزم بحکم العقل بایجاب الفعل علی المکلف ، اما تمام حرف این بود که اين حکم عقلی به خاطرآن است که طلب انشاء شده طلب وجوبی است در مقابل طلب ندبی و الا مطلق طلب موضوع اين حکم عقلی نیست اگر در مرتبه قبل طلبی که از مولی صادر می شود طلب وجوبی باشد عقل حکم به لزوم اتیان می کند ولی اگر طلب وجوبی نباشد عقل چنین حکمی نمی کند. وبه عبارت ديگر وجوب و استحباب در مرتبه سابق بر حکم عقل وجود دارد نه اینکه بخواهد از حکم عقل به دست بیاید. بالارتکاز و به حسب آنچه بالوجدان از معنای طلب و معنای وجوب و استحباب می يابيم با قطع نظر از حکم عقل، طلب قابل تقسیم به طلب وجوبی و طلب ندبی است نه اينکه در طول حکم عقل اين تقسيم وجود داشته باشد .

اگر مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی ابطال شود، برای بحث از اقوالی که نسبت به دلالت صیغه امر بر وجوب وجود دارد مجال پیدا می شود. یک قول، قول مرحوم آخوند است که صیغه امر را حقیقت در طلب وجوبی می داند و اقوال دیگر نیز قول به دلالت انصرافی و دلالت اطلاقی است.

مرحوم آخوند برای اثبات دلالت وضعی استدلال به تبادر کرد. در اشکال به فرمایش مرحوم آخوند، اعلام مثل مرحوم آقای تبریزی فرمودند که اتفاقا دلیل تبادر و ارتکاز عرفی، خلاف مطلوب را نتیجه می دهد. زیرا متبادر از صیغه امر قدر مشترک بین طلب وجوبی و طلب ندبی است. اگرچه در ماده امر تبادر خصوص طلب وجوبی را ثابت می کند، ولی در صیغه امر بالوجدان آنچه از صیغه امر در موارد استعمال آن در ندب و وجوب فهمیده می شود معنای واحدی است. چون صیغه امر گاهی در وجوب استعمال می شود مثل اغتسل للجنابه و گاهی در استحباب مثل اغتسل للجمعه و وقتی به این موارد استعمال نگاه می کنیم بالوجدان یک معنا بیشتر از صیغه امر نمی فهمیم. معنای متفاهم از صیغه امر در هر دو نوع ، واحد است نه اینکه از اغتسل للجمعه یک معنا بفهمیم و از اغتسل للجنابه معنای دیگررا با قرینه بفهمیم. این شاهد می شود که معنای صیغه امر مطلق طلب است که جامع بین طلب وجوبی و طلب استحبابی می باشد نه اینکه حقیقت در خصوص طلب وجوبی باشد و استعمال آن در موارد طلب ندبی محتاج قرینه و اعمال عنایت باشد. در نتیجه فرمایش مرحوم آخوند در نقطه اول قابل قبول نیست.

##### **نقطه دوم :**

نقطه دوم از فرمایش مرحوم آخوند در اشکال به کلام صاحب معالم بود. مرحوم صاحب معالم فرموده بود که چون صیغه امر کثرت استعمال در ندب دارد، موجب تحقق مجاز مشهور می شود و در نتیجه لفظ از ظهورش در طلب وجوبی خارج می شود. مرحوم آخوند در مقام اشکال فرموده بودند که کثرت استعمال در ندب به شکلی نیست که استعمال وجوب قلیل باشد بلکه استعمال در وجوب هم فی نفسه کثیر است نه نادر.

نسبت به این جواب مناقشه ای در کار نیست . اما ایشان در جواب دوم فرمود که ولو کثرت استعمال در ندب را به مراتب بالا قبول کنیم به طوری که در وجوب ندرت داشته باشد ولی این کثرت استعمال، موجب مجاز مشهور در معنای ندب نمی شود. زیرا مجاز مشهور در جایی تحقق پیدا می کند که استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه متصل همراه نباشد.

در کلام مرحوم آخوند تعبیر شده است که کثرت استعمال نباید با قرینه مصحوبه باشد. در ذیل این فرمایش مرحوم ایروانی فرموده اگر کسی در تحقق مجاز مشهور بگوید که نباید استعمال با قرینه مصحوبه همراه باشد، اين شرط موجب سدّ باب مجاز مشهور می شود. زیرا اساسا مجاز مشهور در جایی تحقق پیدا می کند که استعمال مجازی صحیح باشد و استعمال مجازی نیز هیچگاه بدون قرینه صحیح نیست. بنابراین اینکه ما در تحقق مجاز مشهور شرط کنیم که بدون قرینه مصحوبه باشد موجب سدّ باب مجاز مشهور می شود. مرحوم ایروانی در ادامه در مقام توجیه کلام مرحوم آخوند می فرماید که ممکن است کلام ایشان به یکی از این دو احتمال توجیه شود. احتمال اول این است ما در استعمال مجازی نیازمند قرینه هستیم ولی قرینه ای که لازم است و کثرت استعمال اگر با آن همراه باشد مجاز مشهور درست می شود قرینه بر مراد واقعی است نه قرینه بر مراد استعمالی. اگر قرینه ای که در معنای مجازی بکار برده می شود قرینه بر مراد واقعی باشد نه قرینه بر مراد استعمالی، این کثرت استعمال موجب مجاز مشهور می شود. ولی اگر قرینه بر مراد استعمالی باشد مجاز مشهور درست نمی شود.

چهارشنبه 16/6/401 جلسه هشتم

مرحوم آخوند فرمود که هرچند صیغه امر در ندب استعمال کثیر دارد اما این کثرت استعمال در ندب موجب تحقق مجاز مشهور و در نتیجه اجمال لفظ نمی شود به خلاف آنچه صاحب معالم فرمودند که به خاطر کثرت استعمال مجاز مشهور درست می شود و به همین جهت یا باید به خاطر اجمال لفظ توقف کرد یا جانب مجاز مشهور را ترجیح داد.

مرحوم آخوند سه جواب دادند. اول این بود که از نظر صغروی کثرت استعمال در ندب به طوری نیست که اکثر استعمالات در ندب باشد و استعمال در وجوب که معنای حقیقی است قلیل و نادر باشد بلکه در وجوب هم صیغه امر کثرت استعمال دارد. این جواب اول در کلمات مورد قبول قرار گرفته است.

جواب دوم این بود که حتی اگر از نظر صغروی قبول داشته باشیم که استعمال در ندب به نحوی کثرت دارد که غالب استعمالات در ندب شده و استعمال در وجوب نادر گشته است ولی باز هم موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. زیرا کثرت استعمالی موجب تحقق مشهور می شود که با قرینه مصحوبه همراه نباشد.

نسبت به این جواب دوم در کلمات مرحوم ایروانی اشکال شد. ایشان فرمود که اگر برای تحقق مجاز مشهور شرط بدانید که مع القرینه المصحوبه نباشد موجب سدّ باب مجاز مشهور می شود. زیرا اساسا استعمال مجازی بدون قرینه صحیح نیست و لذا هیچ جا استعمال کثیره بدون قرینه نخواهیم داشت. در نتیجه هرگز مجاز مشهور محقق نخواهد گشت. منتها مرحوم ایروانی فرمود که ممکن است کلام مرحوم آخوند را به نحوی توجیه کنیم که این اشکال وارد نشود. توجیه اول برای بلا قرینه مصحوبه این بود که استعمالات کثیر قرینه بر مراد استعمالی نداشته بلکه فقط قرینه برای مراد جدی داشته باشد. در مثل رایت اسداً در صورتی استعمال کثیر موجب تحقق مجاز مشهور می شود که به حسب لفظ قرینه ای نیاورد بلکه فقط قرینه قائم شود که مراد جدی از اسد رجل شجاع بوده است. با این توجیه، اشکال از کلام مرحوم آخوند دفع می شود. زیرا برای تحقق مجاز مشهور، لفظ در مورد معنای مجازی استعمال می شود ولی صرفا با قرینه ای که معین می کند که مراد جدی متکلم همان معنای مجازی است.

مرحوم ایروانی فرموده که شاهد این احتمال در کلام مرحوم آخوند این است که ایشان محل بحث را به عام مخصَّص تنظیر کرده است. مسلک مرحوم آخوند در عام مخصَّص این است که تخصیص موجب مجازیت نمی شود نه در متصل و نه در منفصل. در تخصیص منفصل نهایت کاری که مخصِّص انجام می دهد این است که قرینه بر مراد جدی می شود وگرنه مراد استعمالی تغییر نمی کند. ولو متکلم در اکرم کل عالم به صورت منفصل تخصیص بزند ولی مراد استعمالی همان عموم است. این مبنای مرحوم آخوند در عام که تخصیص موجب مجازیت آن نمی شود نشان می دهد مراد ایشان از قرینه مصحوبه قرینه بر مراد استعمالی است و قرینه غیر مصحوبه قرینه بر مراد جدی است.

توجیه دوم این است که امکان دارد مراد مرحوم آخوند از بلا قرینه مصحوبه این باشد که قرینه ای که با استعمال مجازی همراه است قرینه ای است که نشان دهد مراد از خود لفظ معنای مجازی است. در مثال رایت اسدا یرمی که قرینه متصله یرمی وجود دارد، دو احتمال در قرینه وجود دارد؛ اول اینکه کلمه یرمی قرینه باشد که اسد خودش در رجل شجاع استعمال شده است و احتمال دوم اینکه متکلم با آوردن قرینه یرمی از مجموع ترکیبی اسد و یرمی اراده رجل شجاع کرده باشد یعنی مجموع قرینه و ذو القرینه این معنا را برساند نه اینکه خصوص اسد دال بر رجل شجاع باشد.

مرحوم ایروانی فرموده که مراد مرحوم آخوند این است که اگر قرینه ای که با استعمال مجازی همراه شده است، به نحو اول باشد ولو این قرینه قرینه متصل باشد ولی موجب مجاز مشهور می شود. زیرا در همه موارد خود لفظ اسد با توجه به قرینه ولی به تنهایی دلالت بر رجل شجاع می کند یعنی قرینه کمک می کند که لفظ اسد به تنهایی چنین دلالتی داشته باشد، این کثرت استعمال موجب مجاز مشهور می شود اما اگر به نحو دوم باشد یعنی مجموع قرینه و ذوالقرینه دلالت بر معنای مجازی کند دیگر موجب مجاز مشهور نمی شود. چون این کثرت استعمال موجب انس ذهنی بین مجموع قرینه و ذوالقرینه با معنای مجازی می شود نه بین خود لفظ اسد به تنهایی و معنای مجازی. مراد مرحوم آخوند در محل بحث این است که هرچند قبول کنیم که صیغه امر در ندب استعمال کثیر می­شود اما اراده ندب در این استعمالات کثیر از خصوص صیغه امر نیست بلکه از مجموع صیغه امر و قرینه است وقتی این مجموع در موارد کثیر دالّ شد دیگر انس ذهنی بین خصوص صیغه امر از یک طرف و معنای ندب از سوی دیگر پیدا نمی شود. چون انس ذهنی پیدا نمی شود مجاز مشهور هم شکل نمی گیرد. أو لعل مراده ان‏ الهيئة التركيبية من‏ القرينة و ذيها أريد منها الاستحباب لا من نفس ذي القرينة فلا يفيد ذلك في حصول الأنس في نفس القرينة إذا تجرد عن الهيئة الانضمامية.

ایشان در مقام مقایسه بین دو توجیه فرموده است که توجیه دوم به عبارات کفایه اقرب است اما اگر بخواهیم فی حد نفسه و به ملاحظه ما هو الصواب حساب کنیم توجیه اول اقرب است.

به نظر می رسد هیچ یک از این دو توجیهی که در کلام مرحوم ایروانی ذکر شده مراد مرحوم آخوند نیست. هر چند در مواردی که این دو توجیه ثابت است کثرت استعمال لفظ موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. اگر کثرت استعمال لفظ با قرینه بر مراد استعمالی باشد یا کثرت استعمال با قرینه بنحوی که ما هو الدالّ بر معنای مجازی مجموع قرينه و ذی القرينه باشد نه خصوص ذی القرینه، این کثرت استعمال موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. اما مراد مرحوم آخوند که تعبیر به قرینه مصحوبه کردند و فرمودند که در استعمال صیغه امر در معنای ندب، قرینه مصحوبه وجود دارد این دو توجیه نمی تواند باشد.

اما توجیه اول نمی تواند باشد، زیرا مرحوم آخوند در جواب دوم و نیز در جواب اول ناظر به کثرت استعمال در معنای مجازی است و می خواهد بگوید که کثرت استعمال در معنای مجازی دو قسم دارد یکی با قرینه مصحوبه و دیگری بدون قرینه مصحوبه. در حالی که طبق توجیه اول لفظ در معنای مجازی کثرت استمعال ندارد بلکه بر اساس این توجیه، مستعمل فیه لفظ همان معنای حقیقی است نه معنای مجازی و فهم معنای مجازی از باب فهم مراد جدی است نه اینکه لفظ در آن استعمال شده باشد. البته در عین اینکه نمی تواند مراد مرحوم آخوند باشد پس چرا ایشان تنظیر به عام مخصَّص کرده، جواب این است که این را طبق مبنای صاحب معالم مطرح کرده نه مبنای خودش و استدلال ایشان جدلی است.

توجیه دوم هم نمی تواند مراد مرحوم آخوند باشد، زیرا در جایی که قرینه، قرینه غیر مصحوبه است و مجموع قرینه و ذی القرینه یعنی هیئت ترکیبیه دلالت بر معنای مجازی می کند، دیگر خصوص لفظ در معنای مجازی استعمال نشده است. دلالت هیئت ترکیبی بر معنای مجازی جمع نمی شود با استعمال خصوص لفظ در معنای مجازی. زیرا به نظر مرحوم آخوند استعمال یعنی افناء اللفظ در معنا. اگر استعمال در معنای مجازی می شد خود لفظ دال بر معنای مجازی می شد نه مجموع. حتی طبق مسلک علامیت هم لفظ را که می آورند علامت و نشانه آن معنا قرار می گیرد. اگر دال بر معنای مجازی مجموع لفظ اسد و قرینه "یرمی" باشد نمی سازد با استعمال اسد در معنای مجازی. در نتیجه در جایی که ما هو المجموع دلالت بر معنای مجازی کند اصلا لفظ استعمال در معنای مجازی نشده است تا مرحوم آخوند بخواهد با قید بلا قرینه مصحوبه آن را خارج کند.

توجیه صحیح (همانطور که در کلمات بعضی از محققين از جمله مرحوم آقای تبریزی آمده) این است که بگوییم مراد از قرینه مصحوبه قرینه متصله است در مقابل قرینه منفصله که غیر مصحوبه می باشد و مرحوم آخوند می خواهد در استعمالات مجازیه بین موارد قرینه متصله و منفصله تفصیل دهد و بگوید که اگر لفظ موضوع للمعنی الحقیقی با قرینه متصله در معنای مجازی استعمال شود، موجب تحقق مجاز مشهور نمی شود. زیرا در این موارد اسد که در رجل شجاع استعمال می شود چون همه جا یرمی با آن همراه است، وجود این قرینه باعث نمی شود که انس ذهنی بین معنای مجازی و خود اسد به تنهایی پیدا شود بلکه نهایتا ارتباط ذهنی بین مجموع و معنا به وجود می آید. ولی در مقابل این نوع استعمال در معنای مجازی با قرینه متصله، استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه منفصله است. متکلم می گوید رایت اسدا و قرینه متصله دال بر رجل شجاع نمی آورد بلکه با قرینه منفصله رجل شجاع را می فهماند نه اینکه فقط مراد جدی فهیمده شود بلکه قرینه بفهماند متکلم خود لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال کرده است. اگر قرینه منفصله قائم شود که مستعمل فیه معنای مجازی است و با کثرت نیز همراه باشد این باعث انس ذهنی بین لفظ اسد به تنهایی و معنای مجازی می شود. مرحوم آخوند فرموده در محل بحث یعنی استعمال صیغه امر در ندب، چنین نکته ای اتفاق نیافتده است. زیرا استعمال در ندب اگرچه کثیر است ولی نوعا با قرینه متصله همراه است و لذا انس ذهنی بین نفس لفظ و معنای مجازی پیدا نمی شود. اگر استعمال کثیر با قرینه منفصله بود موجب مجاز مشهور می شد اما اینطور نیست و لا اقل در اغلب استعمالات با قرینه متصله است و لذا جلوی تحقق مجاز مشهور را می گیرد.

مرحوم آخوند در جواب سوم به صاحب معالم که جواب نقضی بود، فرمود که همانطور که در موارد عام مخصَّص، کثرت تخصیص موجب انثلام ظهور عام در عموم و تحقق مجاز مشهور نمی شود و توقف و اجمال نمی آورد، در صیغه امر هم همین است.

نسبت به این جواب اشکالاتی شده است. دو اشکال در کلام مرحوم آقای خویی شده است. اشکال اول که اعلام دیگر نیز مطرح کرده اند این است که همانطور که در بحث عام و خاص می آید تخصیص عام ولو به صورت متصل باشد موجب مجازیت نیست بلکه در تخصيص متصل از باب تعدد دال و مدلول است و در تخصیص منفصل هم مستعمل فیه لفظ همان معنای حقیقی است و مخصِّص فقط مراد جدی را مشخص می کند که وجوب اکرام عالمان غیر فاسق باشد. بنابراین ما هو الحق در باب تخصیص که مختار مرحوم آخوند نیز هست عدم مجازیت عام به خاطر تخصیص است. لذا استعمال عام هیچ ارتباطی با مقام که استعمال مجازی باشد ندارد. بنابراین از حکم موردی که اجنبی نسبت به مقام است نمی شود که حکم مقام را مشخص کرد.

جوابی که از این اشکال مرحوم آقای خویی می شود داد و قبلا هم بیان شد این است که جواب مرحوم آخوند بر اساس مبنای صاحب معالم می باشد و از باب استدلال جدلی مطرح شده است.

اشکال دوم مرحوم آقای خویی این است که نمی شود مقام را به باب عام و خاص قیاس کرد حتی اگر قائل شویم که تخصیص مستلزم مجازیت است. زیرا صیغه های عموم متعدد هستند و هر لفظی مثل کل و جمیع و ... دارای وضع مستقل است. اما در محل بحث آن لفظی که معنای حقیقی دارد و می خواهد در معنای مجازی استعمال شود یک صیغه بیشتر نیست و آن صیغه امر است که یک وضع بیشتر ندارد که از باب وضع الهیئه در همه مواد جاری می شود. بله اگر در صیغه های عام نیز احراز کنیم که هر کدام به خصوص استعمال کثیر در مورد تخصیص دارند استشهاد به بحث عام و خاص جا داشت، ولی این را نمی شود احراز کرد که به تک تک این صیغه ها تخصیصات کثیره وارد شده و مورد عدم تخصیص در مورد هر کدام اندک است. آنچه قابل احراز است ملاحظه مجموع الفاظ عموم است که کثیرا مورد تخصیص قرار گرفته اند.

از این اشکال هم ممکن است جواب داده شود که کسی که ادعا کرده عام در کثیری از موارد در تخصیص استعمال شده چندان که گفته اند ما من عام الا و قد خص و موارد غیر تخصیص را نادر دانسته است، مقصود او این است که در جمیع صیغه های عموم این مساله اتفاق افتاده است. در کل و جمیع و ... استعمال در تخصیص کثیر است بلکه گفته شد که هیچ صیغه ای از صیغ عموم پیدا نمی شود الا اینکه تخصیص به آن خورده است. مدعی ادعا کرده است که به لحاظ جیمع کثیرا تخصیص خورده است نه فقط به لحاظ مجموع.

اشکال سوم به تنظیر در کلام مرحوم آقای بروجردی آمده است. ایشان فرموده اند بین دو مقام این فرق وجود دارد که در محل بحث معنای مجازی ای که استعمال لفظ در آن کثیر است معنای واحد است و لذا صاحب معالم فرموده که این استعمال کثیر موحب مجاز مشهور می شود، اما در عام و خاص معنای مجازی، معنای واحدی نیست. اگر بگویند اکرم العلماء الا زید، معنای مجازی علمای غیر زید می شود و اگر بکر را خارج کنند معنای مجازی، علمای غیر بکر می شود و اگر فساق را خارج کنند معنای مجازی، علمای غیر فاسق می شود. بنابراین اینکه در عام و خاص به با وجود کثرت استعمال در معنای مجازی، مجاز مشهور تحقق پیدا نمی کند، به خاطر عدم وحدت معنای مجازی است اما ممکن است در صیغه امر به خاطر وحدت معنای مجازی، مجاز مشهور تحقق پیدا کند.

شنبه 19/6/401 جلسه نهم

مرحوم آخوند ما نحن فیه را تنظیر به عام مخصَّص کرد تا نشان دهد با هر کثرت استعمالی در معنای مجازی، مجاز مشهور محقق نمی شود. نسبت به این تنظیر سه اشکال شد که اشکال سوم از مرحوم آقای بروجردی در کتاب نهایة الاصول و الحجة فی الفقه بود. ایشان فرمودند که بین مقام و مساله عام مخصَّص فرق وجود دارد و لذا نمی توان حکم مقام را به عام مخصَّص تنظیر کرد. همین فرق باعث می شود که کثرت استعمال در مقام موجب تحقق مجاز مشهور بشود اما در عام مخصَّص نشود. فارق بین دو مقام این است که در صیغه امر معنای مجازی امر واحد شخصی است و آن معنای ندب است. صیغه امر وضع للوجوب شده است اما استعمال کثیر در ندب پیدا کرده است. این کثرت باعث انس ذهنی بین لفظ و معنای واحد می شود و وقتی انس ذهنی پیدا شد، در صورتی که لفظ بدون قرینه استعمال شود دیگر ظهور در معنای حقیقی نخواهد داشت. اما در عام مخصَّص اینطور نیست. هر کدام از الفاظ عموم مثل کل و جمیع و ... در مورد آنها یک معنای حقیقی وجود دارد که همان عموم است مثل اکرم کل عالم که معنای حقیقی کل همان عموم است ولی در مقابل این معنای حقیقی، معنای مجازی واحد وجود ندارد بلکه معانی مجازی کثیره ای است بعدد ما يتصور له‏ من‏ المعاني‏ الخاصة. مثلا اکرم العلماء معنای حقیقی اش عموم علماء است اما وقتی تخصیص به زید می خورد معنای مجازی مستعمل فیه آن علمای غیر زید می شود و اگر در تخصیص دیگر بگوید الا عمرو و یا اگر بگوید الا الفساق معنای مجازی هم متناسب با تخصیص تغییر می کند و لذا گاهی می شود علمای غیر عمرو و گاهی علمای غیر فاسق. وقتی در معنای واحد کثرت استعمال پیدا نشد انس ذهنی هم پیدا نمی شود. نسبت به تک تک این معانی مجازی که کثرت استعمال وجود ندارد بلکه نسبت به اصل مجاز یعنی غیر عموم کثرت وجود دارد. به حسب تصریح عبارتی که در نهایه الاصول است فرموده اند که لفظ را با تک تک معانی مجازی مثل علمای غیر زید یا علمای غیر فاسق مقایسه کنیم استعمال در معنای حقیقی اکثر است. إذا وازنا كل واحد من المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي وجدنا استعماله في المعنى الحقيقي أكثر من استعماله في كل واحد من المعاني المجازية بمراتب‏. در نتیجه انس ذهنی بین لفظ عام و این معنای مجازی پیدا نمی شود. انس ذهنی که پیدا نشود مجاز مشهور هم درست نمی شود. اما در محل بحث معنای مجازی واحد است و اگر کثرت استعمال را قبول کردید انس ذهنی به وجود می آید. بنابراین نمی شود مقام را مقایسه با عام مخصَّص کرد[[26]](#footnote-26).

از این اشکال هم می شود جواب داد که در مورد عام مخصَّص نیز هرچند معانی مجازی در تک تک الفاظ عموم متعدد است اما همه این معانی مجازی در یک جهت مشترک هستند و آن غیر عموم است. معنای حقیقی کل و جمیع و ... عموم است و در موارد استعمال مجازی وقتی همه معنای مجازی را نگاه کنیم یک جهت مشترک دارند و آن عدم عمومیت است. هرچند لفظ در آن جهت مشترک استعمال نشود اما همین که لفظ با معنای حقیقی عموم، در مواردی کثرت استعمال پیدا کند که تحت یک عنوان جمع می شوند، این کثرت استعمال باعث می شود که ظهور لفظ در معنای حقیقی از بین برود. مرحوم آخوند هم از تنظیر با عام مخصَّص می خواهد استفاده کند که ظهور در معنای حقیقی باقی نمی ماند. چون همه معانی مجازی، غیر عموم است و کثرت استعمال در آن باعث می شود ظهور در معنای حقیقی از بین برود. برای اینکه نتوانیم لفظ را بر معنای حقیقی حمل کنیم همین مقدار که ظهور در معنای حقیقی از بین برود کافی است ولو ظهور در معنای مجازی پیدا نکند. لذا اثر مجاز مشهور مترتب خواهد شد. در حقیقت مثل قرینه صارفه خواهد شد که در موارد قرینه صارفه معنای مستعمل فیه لفظ معلوم نمی شود اما این مقدار اثر دارد که لفظ را از معنای حقیقی اش صرف کند ولو مشخص نشود که در چه معنای مجازی ای استعمال شده است.

بنابراین تنظیر مرحوم آخوند مشکلی نخواهد داشت. زیرا تنظیر از این جهت است که کثرت استعمال صیغه در ندب، موجب انثلام ظهور نمی شود کما اینکه در عام مخصَّص اینطور است. اگر از حیثیت قرینه مصحوبه بودن رفع ید کنیم و آن را دخالتی ندهیم، می توان مقام را به عام مخصَّص تشبیه کرد و نتیجه گرفت که صرف کثرت استعمال زمینه انثلام ظهور را به وجود نمی آورد.

بنابراین اگر از اشکال شرطیت عدم قرینه مصحوبه صرف نظر کنیم تنظیر مقام به عام مخصَّص اشکالی ندارد. در نتیجه نقطه دوم از کلام مرحوم آخوند در بحث دلالت صیغه امر بر وجوب که جواب از اشکال صاحب معالم بود تمام است و مناقشات به کلام ایشان وارد نیست.

##### **نقطه سوم :**

مرحوم آخوند در نقطه سوم فرمود که اگر حقیقت بودن صیغه امر در وجوب را قبول نکنیم از راه ظهور انصرافی نمی توانیم ملتزم شویم که صیغه امر ظاهر در وجوب است. چون منشأ تامی برای ظهور انصرافی وجود ندارد. اگر موضوع له لفظ را مطلق طلب گرفتید نه خصوص طلب وجوبی، انصراف لفظ موضوع برای مطلق طلب به حصه خاص، وجهی نخواهد داشت. دلیل مرحوم آخوند هم این بود که آنچه برای منشأ انصراف ذکر شده است سه امر است، یکی کثرت استعمال و دیگر کثرت وجود و سومی نیز اکملیت طلب وجوبی نسبت به طلب ندبی است که هیچ کدام از این وجوه تمام نیستند ، نسبت به وجه اول و دوم اشکال صغروی کردند و نسبت به وجه سوم اشکال کبروی کردند ، البته در توضيح کلام مرحوم آخوند گفته شد که نسبت به وجه دوم (کثرت وجود) جا داشت که مرحوم آخوند اشکال کبروی را هم ذکر می کرد ، اينها سه وجهی هستند که مرحوم آخوند در کفايه آنها را متعرض شده و ردّ کردند اما همانطور که در بحث دلالت ماده امر بر طلب وجوبی گفته شد، در تقریرات مرحوم میرزای شیرازی برای ظهور انصرافی غیر از این سه منشأ، مناشئ دیگری هم ذکر شده است که به عنوان منشأ چهارم و پنجم مطرح می شود.

منشأ چهارم برای انصراف که خود میرزای شیرازی به آن اشکال کرده، شدت احتیاج به بعضی از افراد طبیعت است. مثل اینکه شخصی بگوید دنبال نان رفتم و پیدا نکردم. ولو نان مطلق همه انواع نان مثل نان قندی و ... را در بر می گیرد ولی آنچه مورد احتیاج شدید مردم از میان افراد نان است همان نان متعارف می باشد. لذا این گفته متکلم انصراف به نان متعارف دارد و مقصود او این نیست که حتی نان قندی هم پیدا نکرده است .

منشأ پنجم هم کثرت حاجت است؛ یعنی نوعا حصه خاصی مورد احتیاج باشد و فرد غیر متعارف مورد احتیاج نباشد مثل همین نان متعارف که اگر شدت احتیاج به آن هم نباشد ولی کثرت احتیاج به آن وجود دارد.

خود مرحوم میرزا بعد از اینکه این دو منشأ را به عنوان منشأ انصراف ماده و صیغه امر به طلب وجوبی ذکر کرده، اشکال کرده است که این دو منشأ ارتباطی به محل بحث ندارد. ثمّ إنّ هذين أيضا لا مساس‏ لهما بما نحن فيه، فإنّ الوجوب ليس شديد الحاجة أو كثيرها بالنسبة إلى الندب قطعا فافهم[[27]](#footnote-27). این عبارت که در تقریرات آمده بیان اشکال صغروی در مورد صیغه امر است. ایشان اشکال کبروی نکرده اند و لذا معلوم می شود که از نظر کبروی این منشأ را قبول دارند. ولی همانطور که در بحث دلالت ماده امر گفته شد برای انصراف تقریب دیگری وجود دارد که این دو منشأ را می شود از تطبیقات همان منشأ حساب کنیم و آن عبارت است از مناسبت حکم و موضوع. زیرا در بعضی از موارد ولو لفظ مطلق ذکر می شود اما مناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از لفظ مطلق، حصه خاصی از طبیعت باشد نه همه افراد آن. مثلا اگر کسی قصد سفر داشته باشد و به دنبال وسیله نقلیه بگردد و بعد بگوید برای سفر وسیله پیدا نکردم، با توجه به وضعیت مالی شخص که ضعیف الحال است، مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که مقصود او از این کلام اتوبوس باشد، نه اینکه هیچ وسیله ای حتی هواپیما و یا ماشين شخصی با کرایه بالا پیدا نکرد. لفظ مطلق است ولی مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که مقصود متکلم از لفظ دال بر طبیعت همه افراد طبیعت نیست بلکه حصه خاصه است.

این وجه برای توجیه انصراف وجه تامی است. اینکه در بعضی از کلمات یا نوع کلمات آمده که تنها منشأ صحیح برای انصراف کثرت استعمال است و غیر از آن منشأ صحیح دیگری وجود ندارد، صحیح نیست ، بلکه مناسبت بین حکم و موضوع هم از نظر کبروی منشأ تامی برای انصراف لفظ موضوع للمطلق به حصه خاص است.

مناسبت حکم و موضوع از نظر کبروی منشأیت دارد اما اینکه تطبیق بر مقام می شود یا خیر، جای تامل دارد . تطبیقش به این است که گفته شود که با توجه به خصوصیت مولی که قاهر بر عبد خود است و خصوصیت عبد که مقهور در مقابل مولی می باشد و بر او لازم است که خواسته های مولی را عملی کند، وقتی طلب از مولی صادر شود، مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که این طلب صادر از مولی طلب وجوبی باشد و بر عبد لازم باشد که کاری که مولی امر کرده را انجام دهد نه اینکه حق مخالفت داشته باشد و بتواند ترک کند.

ولی مناقشه صغروی که به این تقریب وارد می شود این است که در محل بحث اینطور نیست که مناسبت فقط با طلب وجوبی باشد بلکه همانطور که طلب وجوبی و طلب حتمی که لا یرضی المولی بترکه مناسبت با مولویت مولی دارد همینطور هم طلب استحبابی که ترغیب به انجام عمل است ولی مع الترخیص فی الترک با مولويت مولی مناسبت دارد. اینکه کجا مولی طلب وجوبی کند و کجا طلب ندبی کند تابع اغراضی است که در متعلق امر برای مولی وجود دارد. اگر غرض الزامی باشد طلب هم الزامی می شود و اگر الزامی نباشد و صرفا ترجیح باشد طلب ندبی می شود. وقتی هر دو نحو طلب با مولی مناسبت داشته باشد دیگر نمی توانیم با تمسک به مناسبت حکم و موضوع بگوییم خصوص طلب وجوبی اراده شده است. شاهد بر اینکه هر دو قسم طلب با مولویت مولی مناسبت دارد این است که در شریعت مقدس در موارد بسیار، طلبی که از مولی صادر می شود طلب استحبابی است نه وجوبی که شاید از نظر تعداد به عدد طلب های وجوبی يا بيشتر از آنها باشد.

بنابراین این منشأ هم مثل کثرت استعمال است که از نظر کبروی تمام است ولی از نظر صغروی تطبیق نمی شود.

بنابراین این مدعای مرحوم آخوند که فرمود اگر نتوانیم قبول کنیم که صیغه وضع برای خصوص طلب وجوبی شده است بلکه وضع برای جامع شده است نمی توانیم از راه انصراف صيغه امر به طلب وجوبی، ظهور در وجوب را درست کنیم، تام است.

##### نقطه چهارم :

نقطه چهارم از کلام مرحوم آخوند در جهت ثانیه اين بود که فرمود بنابراینکه صیغه امر حقیقت در خصوص طلب وجوبی نباشد بلکه وضع للجامع شده باشد، از راه اطلاق و مقدمات حکمت می توانیم ملتزم شویم که اگر صیغه امر بدون قرینه و به صورت مطلق بکار برده شود ظاهر در طلب وجوبی است نه ندبی. وجوهی برای تقریب این اطلاق ذکر شده است:

یکی از این وجوه بیان خود مرحوم آخوند است که حاصلش این بود که به لحاظ مقام بیان، یکی از این دو حصه نسبت به حصه دیگر، موونه زائد دارد و حصه دیگر ندارد. طلب ندبی نیاز به قرینه در مقام بیان دارد ولی طلب وجوبی برای بیان، به لفظی غیر از لفظ دال بر طبیعت نیاز ندارد. ولو هر دو قسم دو حصه از جامع هستند و به دقت عقلیه هر دو قید دارند اما چون بیان یکی نیاز به قید زائد ندارد، از نظر عرفی یکی بلا قید محسوب می شود و دیگر مع القید. طلب وجوبی بلا قید است و طلب ندبی مع القید. اگر لفظی که آمر بکار برده فقط دال بر اصل طلب باشد و قیدی در کلامش برای آن نیاورده و در مقام بیان هم بوده باشد باید کلامش را حمل بر حصه طلب وجوبی کنیم که نیازمند بیان زائد نیست.

یک شنبه 20/6/401 جلسه دهم

مرحوم آخوند در نقطه چهارم فرمود که بر فرض صیغه امر وضع للوجوب نشده باشد مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، حمل صیغه امر بر طلب وجوبی است. برای تمسک به اطلاق صیغه امر تقاریب مختلفی در کلمات مطرح است.

تقریب اول که با ظاهر عبارات مرحوم آخوند در همین بحث سازگاری دارد این است که اگرچه به حسب مقام ثبوت هرکدام از وجوب و ندب حصه خاصی از مطلق طلب به حساب می آیند ولی به حسب مقام اثبات و در مقام بیان، بیان یک حصه موونه زائده می طلبد ولی بیان حصه دیگر به موونه زائده نیاز ندارد. بر این اساس اگر متکلم در مقام بیان باشد و قیدی را نیاورد اطلاق کلامش اقتضا می کند که مراد او فرد و حصه­ای است که بیان آن نیاز به موونه ندارد. از میان وجوب و ندب نیز بیان وجوب موونه زائده نمی خواهد اما بیان ندب موونه زائده می طلبد و لذا اگر مراد مولی ندب باشد باید در مقام اثبات، کلام خودش را مقید به عدم المنع من الترک کند و چنانچه در مقام بیان بود و کلامش را مقید نکرد کشف می شود که مراد او طلب بلاقید یعنی طلب وجوبی بوده است.

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که تمسک به اطلاق، با قطع نظر از مقام ثبوت و صرفا با ملاحظه خصوصیات این دو فرد در مقام اثبات و بیان، صورت می گیرد. ایشان در کفایه آورده است : فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم‏ المنع‏ من‏ الترك‏ بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه‏[[28]](#footnote-28). مناسب با عبارت مرحوم آخوند این است که تمسک به اطلاق با توجه به مقام اثبات تقریب شود نه مقام ثبوت. ولی عده ای از محشین کفایه وقتی خواستند تمسک به اطلاق را در کلام مرحوم آخوند، توضیح دهند، بحث را روی خصوصیات مقام ثبوت برده و بعد اشکال کرده اند که در مقام ثبوت که فرقی بین این دو فرد نیست. بعضی مثل مرحوم مشکینی و مرحوم ایروانی در توضیح کلام مرحوم آخوند فرموده اند وجوب طلب شدید است و استحباب طلب ضعیف است ولی شدت طلب جزء خارجی حساب نمی شود. در طلب شدید ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است اما چون ضعف همراه با عدم است، ندب طلبِ مقید می شود و دو جزء پیدا می کند که یکی طلب است و دیگری عدم که از آن ضعف به دست می آید. در نتیجه اگر دو فرد وجود داشته باشد که یکی از آنها هر دو جزئش طلب است اما دیگری یک جزئش طلب است و جزء دیگر آن امر خارج از طلب، در این صورت دیگر لفظ مطلق نمی تواند هر دو جزء آن را بیان کند. اینطور توضیح داده و بعد اشکال کرده اند که این نحو از تمسک به اطلاق که شما توضیح داده اید به ذهن خواص در مقام تخاطب عرفی نمی رسد تا چه برسد به اینکه مردم متوسط با ذهن عرفی بخواهند درک کنند که وجوب دارای دو جزء است و هر دو جزئش طلب است، چراکه ما به الامتیاز آن عین ما به الاشتراک آن است.

ولی همانطور که گفته شد عبارات کفایه با این تقریب که فرق وجوب و استحباب را به مقام ثبوت برگرداند، سازگاری ندارد. مرحوم آخوند با نظر به مقام اثبات، می فرماید که بیان یکی موونه می خواهد و بیان دیگری موونه نمی خواهد. خود مرحوم مشکینی هم بعد از این که کلام مرحوم آخوند را با توضیح گفته شده تبیین و سپس اشکال می کند، در آخر فرموده است: نعم يمكن القول بأنّ بناء العرف على نصب القرينة إذا أرادوا الندب بخلاف ما إذا أرادوا الوجوب فإنّهم يكتفون بعبارة الجامع[[29]](#footnote-29). یعنی می شود اطلاق را اینگونه توجیه کرد که از نظر عرفی بیان وجوب قید زائد ندارد ولی بیان ندب قید دارد. اشکال به مرحوم مشکینی این است که حرف مرحوم آخوند هم همین است.

تقریب دوم مختار مرحوم آقای تبریزی در تمسک به اطلاق است. ایشان فرموده است که بین ماده امر و صیغه امر فرق است. در ماده امر ملتزم می شویم که برای طلب وجوبی وضع شده است ولی چیزی که از استعمال صیغه امر در موارد متعدد می بینیم این است که مستعمل فیه جامع بین طلب وجوبی و ندبی است. با این وجود می توان با تمسک به اطلاق اثبات کرد که مراد مولی وجوب است. زیرا به حسب مقام ثبوت، فرق بین وجوب و استحباب این است که استحباب طلب مع القید است و وجوب طلب بلاقید است. قبلا هم در بحث ماده امر بحث شد که فارق بین وجوب و استحباب به حسب مقام ثبوت چیست. نظر مرحوم آخوند این بود که فارق به شدت و ضعف طلب است. اما مرحوم آقای تبریزی فرمود که فارق ثبوتی این است که استحباب طلب مقید به ترخیص در ترک است و وجوب طلب مطلق است. با توجه به اینکه به حسب مقام ثبوت، وجوب طلب مطلق است و استحباب طلب مقید، در مقام اثبات اگر متکلم فقط صیغه امر را بکار برد و آن را مقید به ترخیص در ترک نکرد، اطلاق اقتضا می کند که مراد مولی همان وجوب و طلب مطلق باشد. از نیاوردن قید در مقام اثبات معلوم می شود که به حسب مقام ثبوت هم طلب بدون قید مراد است که همان طلب وجوبی می باشد.

همانطور که در توضیح این تقریب بیان شد صحت این تقریب مبتنی بر این است که فارق ثبوتی بین وجوب و استحباب اطلاق و تقیید طلب باشد اما چنانکه در مباحث ماده امر گذشت اینکه فارق ثبوتی وجوب و استحباب، اطلاق و تقیید باشد محل اشکال است. به مقتضای ارتکاز و به حسب ما نجده بالوجدان اینگونه نیست که طلب وجوبی، ذات طلب بلاقید باشد. ذات طلب بدون قید به معنای وجوب نیست و همانطور که استحباب طلب مقید به ترخیص در ترک است، وجوب هم طلب همراه با قید و حدّ است نه اینکه طلب مطلق باشد. وقتی هر دو قید داشت دیگر نمی توانیم با تمسک به اطلاق یکی از دو طرف را اثبات کنیم.

در مایز بین وجوب و استحباب گفته شد که قول صحیح همان قول مرحوم آخوند است که فرق این دو به شدت و ضعف طلب است. از نظر مقام ثبوت، وجوب طلب شدید است و استحباب طلب ضعیف. این قول هم از نظر ثبوتی بلامحذور است و هم از نظر اثباتی موافق با ارتکاز و وجدان است و اینکه بعضی از محققین اشکال کرده اند که وجوب و استحباب امر اعتباری است و در اعتباریات شدت و ضعف معنا ندارد، جواب داده می شود که ولو در خود عملیه اعتبار شدت و ضعف وجود ندارد اما در ناحیه معتبَر شدت و ضعف معنا دارد؛ مثل تعظیم که از امور قصدی و اعتباری است ولی دارای مراتبی است که بعضی از مراتب شدیده است و بعضی ضعیفه. مثلا گاهی فقط به تکان دادن سر است و گاهی به قیام کردن و گاهی نیز به برخاستن و رفتن به استقبال شخص. یا در باب طهارت و نجاست وارد شده است که نواصب از کلب نجس تر هستند. نجاستی که مطرح است نجاست اعتباری است و الا کلب که خباثت ذاتی به آن معنا ندارد که بگوییم در میان حیوانات کلب با بقیه حیوانات ذاتا متفاوت می باشد بلکه بعضی از خصوصیات در کلب هست که مورد تمجيد هم است مثل وفادارای نسبت به صاحبش. لذا نجاستی که در کلب گفته می شود نجاست ذاتی و واقعی و تکوینی نیست بلکه اعتباری است به این معنا که اگر دست کسی با آن برخورد کرد باید آب بکشد. ولی در همین نجاست اعتباری هم بعضی از مصادیق نجس مثل نواصب، انجس نسبت به افراد دیگر حساب می شوند. بنابراین در امور اعتباری هم به ملاحظه معتبَر شدت و ضعف معنا دارد. لذا مختار مرحوم آخوند مبنی بر فارقیت شدت و ضعف، محذور ثبوتی ندارد و از نظر اثباتی هم خلاف وجدان نیست. مرحوم آقای تبریزی اشکال می کردند که ولو فرمایش شما ثبوتا محذور ندارد اما اثباتا خلاف ارتکاز است. در جواب گفته می شود که به حسب مقام اثبات هم مختار مرحوم آخوند مشکل اثباتی ندارد بلکه ارتکاز و وجدان موافق است که هر جا طلب را شدید ببیند آن را وجوب بداند اما اگر طلب غیر شدید و ضعیف باشد که از آن تعبیر به ترجیح می کنند آن را استحباب بداند. پس مقتضای ارتکاز و وجدان این نیست که وجوب ذات طلب باشد بلکه طلب شدید را وجوب می دانند و ضعیف را استحباب. وقتی فارق، شدت و ضعف طلب شد دیگر این تقریب دوم از مرحوم آقای تبریزی تمام نمی شود. چون تمامیت تقریب ایشان مبتنی بر این بود که فارق ثبوتی وجوب و استحباب، اطلاق و تقیید طلب باشد .

غیر از این دو تقریب، تقریب های دیگری هم برای تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت برای اثبات اراده وجوب از صیغه امر شده است. دو تقریب در کلام مرحوم محقق عراقی در نهایه الافکار و مقالات ذکر شده و یک تقریب هم در بحوث آمده است که قبلا نیز مطرح شده و اشکالات آنها بیان گشته است.

تقریب سوم: مرحوم محقق عراقی فرموده است که موضوع له صیغه امر جامع طلب است ولی طلب دو قسم دارد یک قسم طلب و اراده شدید که در واجبات وجود دارد و یکی ضعیف که در مستحبات است. قسم اول قید ندارد بلکه ما به الامتیاز در آن عین ما به الاشتراک است؛ همان توضیحی که در کلام مرحوم مشکینی آمده بود که طلب وجوبی طلب شدید است و طلب شدید ولو مثل طلب ضعیف مرکب از دو جزء است که یکی طلب باشد و دیگری شدت طلب، ولی این جزء دوم، جزء خارجی نیست. محقق عراقی هم فرموده است که طلب وجوبی طلبی است که با شدت همراه است و به خاطر اینکه شدت با آن است حد ندارد اما در طلب ندبی ضعف وجود دارد و این ضعف طلب باعث می شود که حدّ و قید داشته باشد. وقتی دو حصه در مقابل هم باشند که یکی دارای قید است و دیگری بدون قید، اگر متکلم در مقام بیان باشد اطلاق کلام او اقتضا می کند حصه بدون قید را اراده کرده باشد .

به این تقریب اشکالاتی شده بود. یکی این بود که حتی اگر به حسب مقام ثبوت و به دقت عقلیه در جایی که یکی از دو فرد، شدید باشد و فرد دیگر ضعیف و در آن فرد شدید، ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز باشد، ولی از نظر عرفی فرد شدید در مقابل فرد ضعیف به حساب می آید و همانطور که فرد ضعیف دارای حد است فرد قوی نیز دارای حد می باشد. بنابراین ولو به دقت عقلیه بین وجوب و استحباب فرق قائل شوید اما از نظر عرفی بین وجوب و استحباب ثبوتا فرق وجود ندارد. علاوه بر اینکه در مواردی که احد القسمین همراه با شدت است و دیگری همراه با ضعف، از نظر عقلی محل بحث است که بگوییم در امورتشکيکی فرد اکمل حد ندارد. در مناهج اشکال شده است که از نظر ثبوتی نیزاین ادعا که در امور تشکيکی فرد شدید حدّ ندارد قابل تصدیق نیست. زیرا شدت که عین طلب نیست بلکه هرچه باشد چیز دیگری است. جامع چیزی است و خصوصیتی که در فرد شدید وجود دارد و آن را از فرد ضعیف جدا می کند چیز دیگری. اما اگر اشکال عقلی را هم کسی نگوید، اینطور فرق گذاشتن بین وجوب و استحباب از نظر عرفی قابل قبول نیست.

تقریب چهارم: خود مرحوم عراقی نسبت به این تقریب در مقالات تعبیر کرده است که لعله ادق من الاول. تقریب این است که طلب وجوبی را که با طلب ندبی بسنجیم طلب وجوبی در مرحله تحریک مکلف برای امتثال خارجی اتم از طلب استحبابی است. طلب استحبابی در مرحله تاثیر در مخاطب طلب ضعیف می باشد. اگر طلب دارای دو فرد بود که یکی از حیث اقتضای امتثال در مرتبه اتم و اکمل قرار داشت و فرد دیگر در مرتبه ضعیف، در مواردی که متکلم صیغه امر را بکار برده و قیدی هم نیاورده و در مقام بیان هم بوده است کلام او حمل بر فردی می شود که از حیث اقتضای امتثال، اتم است.

نسبت به این تقریب هم اشکالی که وجود دارد این است که صرف اینکه احد الفردین در مقام اثرگذاری در مکلف و موجبیت للامتثال، اتم از دیگری حساب شود، موجب مطلق شدن و غیر مقید بودن نمی شود. همانطور که طلب ضعیف التاثیر قید دارد طلبی که از حیث تاثیر اتم است نیز قید دارد. وقتی هر دو ثبوتا مقید بودند، اطلاق کلام نمی تواند یکی از این دو فرد را تعیین کند. اگر هم بگوییم که از نظر دقت عقلی یکی بلا قید است، به حسب فهم عرفی اینطور نیست و هر دو فرد در عرض هم حساب می شوند.

تقریب پنجم: مرحوم اقای صدر درتقريب تمسک به اطلاق فرموده اند که قبول داریم به حسب مقام ثبوت، هم طلب وجوبی و هم طلب استحبابی، هر دو مقید هستند، ولی قید در یکی وجودی است ولی در دیگری عدمی. طلب ندبی مقید به ترخیص در ترک است که قید وجودی می باشد و طلب وجوبی همراه با قید عدم الترخیص فی الترک است که قید عدمی می باشد. وقتی به حسب مقام ثبوت یکی مقید به قید وجودی بود و دیگری مقید به قید عدمی، چنانچه متکلم خصوصیت را در کلام خود ذکر نکند، کلام او حمل بر فردی می شودکه قید وجودی دارد. زیرا فهماندن مقیَّد به قید وجودی موونه زائده دارد و موونه بیان کردن مقید به قید عدمی کمتر است.

اشکال این تقریب هم ( که در کلام خود مرحوم آقای صدر آمده ) این است که اگر به نظر عرف، هر دو فرد مقید هستند ولو یکی مقید به قید عدمی و دیگری مقید به قید وجودی، صرف عدمی بودن قید باعث ظهور لفظ نمی شود. این قانون کلی نیست که همه جا بیان مقیَّد به قید وجودی در مقام اثبات، موونه زائده بخواهد و اطلاق اقتضای اراده مقيد به قيد عدمی کند اين نوع اطلاق گيری در مواردی ثابت است که قيد عدمی در نظر عرف امر زائد بر طبيعت حساب نشود خود ایشان مثال به عناوینی مثل اسماء اجناس زدند بنابر اين نظر که وضع برای طبیعت مطلقه شده اند و گفتند که اگر لفظی که برای طبيعت مطلقه وضع شده موضوع حکم قرار بگیرد مثل احل الله البیع، اطلاق آن اطلاق لحاظی است یعنی طبیعت مقید به اينکه قيدی با آن ملاحظه نشده باشد ، در این موارد با تمسک به مقدمات حکمت می شود گفت که مراد مولی قسمی است که مقید به قید عدمی می باشد. زیرا اطلاق لحاظی در نظر عرف غیر از حیثیت جامع و مشترک بین همه افراد، خصوصیت اضافه دیگری ندارد. اما در مثل محل بحث که قید عدمی یعنی قید عدم الترخیص فی الترک خصوصیت زائد بر اصل طبیعت است، عرف آن را الغاء نمی کند و نادیده نمی گیرد بلکه عرف آن را لحاظ می کند. وقتی قید به گونه ای باشد که عرف آن را الغاء نکند، دیگر بین مقید به قید وجودی و مقید به قید عدمی فرقی نخواهد بود.

در نتیجه اگر کار در دلالت صیغه امر منتهی به بحث تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت شود یعنی اگر ملتزم شدیم که موضوع له صیغه امر جامع طلب است نه خصوص طلب وجوبی، فقط با تقریب اول که مختار مرحوم آخوند بود می توانیم تمسک به اطلاق کنیم و ظهور در وجوب را اثبات کنیم. تقریب این بود که به ملاحظه مقام اثبات و بدون در نظر گرفتن مقام ثبوت، بیان یک فرد یعنی طلب استحبابی موونه زائده دارد و طلب وجوبی موونه زائده ندارد و لذا عند الاطلاق طلب وجوبی ثابت می شود ، و تقريب های ديگری که برای تمسک به اطلاق ذکر شده ناتمام و مورد مناقشه هستند .

یک شنبه 10/7/401 جلسه 11

### مبحث ثالث؛ دلالت جمله خبریه بر وجوب

بدون تردید در بسیاری از موارد هم در قرآن مجيد و هم در روایات، جمله خبریه در موضع طلب استعمال می شود. مثل آیه "لا یمسه الا المطهرون" یا ایه "و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین" یا "و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" و در روایات هم نظیر تعابیر یعید یا یغتسل یا یسجد سجدتی السهو یا صحیحه صفوان که دارد كتب إلى أبي الحسن علیه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي‏ فيهما جميعا[[30]](#footnote-30).

بحث در این است که آیا این جملات خبریه، دلالت بر طلب وجوبی دارند و با استناد به این جملات می توان حکم به وجوب متعلق طلب کرد یا ولو در مقام طلب استعمال شوند ولی دلالت بر وجوب ندارند و فقط به اندازه اصل طلب که قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، از آنها استفاده می شود.

یک قول این است که جمله خبریه دلالت بر وجوب ندارد و نهایتا قدر مشترک و طلب از آن استفاده می شود. عده ای از محققین این نظر را دارند مثل مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد یا مرحوم نراقی که در مستند فرموده جمعی از علماء مثل محقق اردبیلی ، صاحب مدارک و مرحوم مجلسی قائل به عدم دلالت بر وجوب هستند. در مقابل عده ای از محققین به خصوص محققین متاخر قائل به دلالت بر وجوب شده اند؛ مثل مرحوم صاحب حدائق که در مواضع متعددی از حدائق اشاره به اشکال بعضی از محققین در دلالت بر وجوب کرده و فرموده که حق این است که جمله خبریه مستعمل در مقام انشاء و طلب، دلالت بر وجوب دارد و فرقی با صیغه امر ندارد . و اما منع دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، ففيه انه لا خلاف و لا إشكال في كون الجملة الخبرية في مثل هذا الموضع إنما أريد بها الإنشاء دون الخبر، فيكون بمعنى الأمر. و الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب من الآيات و الاخبار التي‌ قدمناها في المقدمة السابعة لا اختصاص لها بلفظ الأمر[[31]](#footnote-31).

بنابراین در کلمات متاخرین اصل دلالت بر وجوب مورد اتفاق است و بحث میان متاخرین در وجه دلالت است نه اصل دلالت.

در این مبحث ثالث دو مطلب مورد بحث قرار می گیرد:

مطلب اول کیفیت اراده طلب از جمله خبریه است. زیرا موضوع له جمله خبریه، حکایت از ثبوت نسبت است. لذا باید بررسی شود که وقتی در مقام طلب استعمال می شود، آیا به نحو استعمال مجازی، در خود طلب استعمال می شود یا اینکه جمله خبریه در موضوع له خودش استعمال می شود نه در طلب ، و اراده طلب از جهت داعی خاصی است که برای این استعمال وجود دارد.

مطلب دوم هم این است که فارغ از کیفیت اراده طلب از جمله خبریه، آیا جمله خبريه دلالت بر طلب وجوبی می کند یا فقط دلالت بر اصل طلب می کند؟

مرحوم آخوند در مبحث ثالث با توجه به هر دو مطلب مورد بحث فرموده است که جمله خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شود، ولو یک قول این است که دلالت بر وجوب ندارد و فقط اصل طلب را بیان می کند ولی این قول صحیح نیست و دلالت بر وجوب دارد. دلیل منکرین دلالت بر وجوب این است که استعمال جمله خبریه در طلب استعمال حقیقی نیست و وقتی لفظ در معنای مجازی استعمال شود، اگر معانی مجازی مناسب با آن متعدد باشند و هیچ یک بر دیگری ترجیحی نداشته باشند باید توقف کرد. لتعدد المجازات فیها و لیس الوجوب باقواها بعد تعذر حملها علی معناها من الاخبار بثبوت النسبة و الحکایة عن وقوعها.

با این وجود مرحوم آخوند می فرماید که ظاهر این است که جمله خبریه مستعمل در مقام طلب، دلالت بر وجوب دارد. ایشان برای اثبات مختار خود دو تقریب ذکر می کند. تقریب اول به ظهور انصرافی بر می گردد و تقریب دوم به ظهور اطلاقی.

تقریب اول این است که دلالت جمله خبریه بر وجوب به ظهور انصرافی است. ولو تصریح به کلمه انصراف نشده است ولی مراد ایشان همان ظهور انصرافی است. فرموده است جمله خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شود، در همان معنای موضوع له که ثبوت نسبت یا عدم ثبوت نسبت باشد استعمال می شود نه در غیر معنای موضوع له. یغتسل یعنی غسل می کند نه اینکه باید غسل کند که مستعمل فیه عوض شده باشد. اختلافی که بین جمله خبریه مستعمل فی مقام طلب و جمله خبریه مستعمل در مقام اخبار وجود دارد اختلاف در داعی بر استعمال است. زیرا داعی بر استعمال در غیر مقام طلب، اعلام ثبوت نسبت است اما در جایی که در مقام طلب استعمال می شود و مستعمل فیه همان ثبوت النسبه است، داعی بعث و تحریک مخاطب نحو المطلوب است و از آنجایی که داعی بر استعمال، طلب است این جمله خبریه دلالت بر وجوب می کند بلکه دلالتش بر وجوب آکد از صیغه امر می شود. زیرا وقتی با جمله خبریه طلب را می رسانند در حقیقت مستعمل فیه این است که این مطلوب که اغتسال است در خارج واقع می شود. این اخبار از وقوع نسبت نشان می دهد که غسل و اغتسال آن قدر مطلوب متکلم است که راضی نمی شود مگر به وقوع آن در خارج و انگار آن را حاصل شده می بیند. به عبارت دیگر مقتضای این اخبار که اغتسال تو در خارج واقع می شود، این است که حتما باید شخص آنرا انجام دهد و لذا اگر این عبارت را در افاده طلب شدید با اغتسل مقایسه کنیم آکد از آن است.

مرحوم آخوند با این تقریب جواب قول اول را داده است. زیرا با این تقریب استعمال جمله خبریه مجازی نیست و تعدد مجازات ندارد.

به مرحوم آخوند اشکال می شود که داعی بعث در چنین استعمالاتی، هم با طلب وجوبی سازگاری دارد و هم با طلب استحبابی. لذا چطور می توانید بگویید جمله خبریه دلالت بر وجوب می کند؟

برای دفع این اشکال باید این مقدمه به تقریب مرحوم آخوند اضافه شود که اگر چه داعی طلب و بعث با هر دو سازگاری دارد اما مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که آن داعی ای که با این جمله خبریه بیان شده طلب وجوبی باشد. زیرا متکلم در مقام استعمال و در مقام بیان، جمله خبریه را بکار برده است. تعبیر به وسیله جمله خبریه که حکایت از وقوع مطلوب در خارج می کند و نشان می دهد که متکلم راضی نمی شود مگر به وقوع مطلوب، با طلب وجوبی مناسبت دارد نه استحبابی. چون در طلب وجوبی است که مطلوب لا یتخلف است به خلاف طلب استحبابی که ترخیص در ترک دارد. این ظهور، ظهور انصرافی است که منشا آن مناسبت حکم و موضوع است ، يعنی مناسبت بين ما بيّنه و آنچه داعی بر بيان است اقتضاء می کند که داعی بر اخبار طلب وجوبی باشد نه طلب ندبی .

اشکال دیگری به تقریب مرحوم آخوند وارد می شود که در کلام ایشان با تعبیر لا یقال بیان شده و از آن جواب داده اند . اشکال متوجه مقدمه ای است که در تقریب دوم هم وجود دارد. اشکال این است که اگر بگویید جمله خبریه در مقام طلب، در معنای موضوع له استعمال می شود مستلزم کذب است و نمی شود به آن ملتزم شد. چراکه عملا می بینیم که بسیاری از مکلفین متعلق طلب را انجام نمی دهند و مضمون جمله خبریه محقق نمی شود و لذا اگر بخواهیم مستعمل فیه را اخبار و حکایت از ثبوت نسبت بگیریم کذب در قول لازم می آید و خدا و اولیای الهی مبری از کذب هستند. لا يقال كيف و يلزم الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

مرحوم آخوند جواب می دهد که کذب در صورتی لازم می آید که داعی بر این استعمال هم اخبار و اعلام باشد. ولی اگر داعی بعث باشد کذب لازم نمی آید. در مواردی که داعی اعلام باشد و متکلم بخواهد مخاطب را از مضمون جمله با خبر کند، اگر مضمون محقق نباشد کذب لازم می آید اما اگر داعی اعلام نباشد، این جملات از مقسم صدق و کذب خارج می شوند. مقسم صدق و کذب کلامی است که به داعی اخبار و حکایت از واقع بکار رفته است. انما یلزم الکذب اذا اتی بها بداعی الاخبار و الاعلام لا بداعی البعث[[32]](#footnote-32).

شاهد بر اينکه ملاک و ميزان در صدق وکذب جملات مدلول استعمالی نيست این است که در باب کنایات اگر بگویند زید کثیر الرماد است که معنای استعمالی آن این است که خاکستر خانه او زیاد است، اگر واقعا خاکستری در کار نباشد و یا اگر باشد کثیر نباشد، باید ملتزم به کذب بودن این کلام شد و حال آنکه چنین نیست. بله در این موارد اگر داعی را لحاظ کنیم و تخلف از داعی اتفاق بيفتد یعنی اصلا زید جود نداشته باشد کذب لازم می آید. به عبارت دیگر همانطور که مرحوم حائری در درر فرموده اند صدق و کذب با مضمون نهایی جمله سنجیده می شود نه با نسبت ابتدایی که جمله در آن بکار رفته است.

دوشنبه 11/7/401 جلسه 12

گفته شد که نسبت به استعمال جمله خبریه در مقام طلب باید دو مطلب بررسی شود؛ یکی اینکه کیفیت اراده طلب از جمله خبریه چگونه است و دوم اینکه جمله خبریه دلالت بر وجوب دارد یا فقط اصل طلب را بیان می کند؟

مرحوم آخوند با توجه به هر دو مطلب مورد بحث فرمود که جملات خبریه دلالت بر وجوب می کنند و دلالت آنها آکد از دلالت صیغه امر بر وجوب است ولی نه به این شکل که استعمال در طلب بشوند تا استعمال آنها استعمال مجازی گردد بلکه در همان معنای موضوع له یعنی ثبوت نسبت و عدم ثبوت نسبت استعمال می شوند ولی داعی بر این استعمال بعث مخاطب نحو المطلوب می باشد. مرحوم آخوند دو تقریب برای دلالت جمله خبریه بر وجوب ذکر کردند. تقریب اول این بود که در جملات خبریه آنچه در مقام استعمال لفظ اراده می شود و لفظ در آن استعمال می شود خبر دادن از وقوع فعل در خارج است و این با طلب وجوبی مناسبت دارد. زیرا در طلب وجوبی است که مولی راضی به ترک نمی شود و ترخیص در ترک نمی دهد به خلاف طلب استحبابی که طلب با ترخیص در ترک همراه است. این مناسبت همان چیزی است که مرحوم آخوند از آن به نکته خاص تعبیر کرده است. این نکته موجب ظهور در طلب وجوبی می شود که مقصود از آن ظهور انصرافی است.

در تقریب دوم مرحوم آخوند می فرماید که اگر از تقریب اول هم غمض عین کنیم و به ظهور انصرافی جمله خبریه مستعمل در مقام طلب ملتزم نشویم، از راه اطلاق و مقدمات حکمت می توانیم دلالت جمله خبریه بر وجوب را درست کنیم. زیرا اگر نکته مناسبت اخبار به وقوع با طلب وجوبی موجب ظهور جمله خبر به ظهور انصرافی در وجوب نشود، لا اقل صلاحیت این را دارد که متکلم در مقام بیان با اعتماد بر آن مرادش را بیان کند. اگر متکلم در مقام بیان باشد و برای مراد خود قیدی ذکر نکند و مراد او مردد بین دو حصه باشد که یک حصه مناسبت بیشتری با مدلول لفظ دارد و حصه دیگر چنین مناسبتی ندارد، مقتضای مقدمات حکمت این است که کلام متکلم حمل بر حصه ای شود که مناسبت شديدی با مدلول لفظ دارد. مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم[[33]](#footnote-33)‏.

نسبت به تقریب دوم این مساله جای تامل دارد که آیا این تقریب نیز بر اساس مقدمه ای است که در تقریب اول بیان شد. یعنی فرض تقریب دوم هم این است که استعمال جمله خبریه در مقام طلب استعمال مجازی نیست بلکه استعمال در معنای حقیقی است ولی با داعی طلب و بعث و مناسبت استعمال با داعی، اقتضای حمل بر وجوب می کند یا تقریب دوم غمض عین از تقریب اول حتی مقدمه ماخوذ در آن است؟ یعنی می خواهد بفرماید که حتی اگر قبول کنیم که استعمال حقیقی نیست بلکه مجازی است که منکرین دلالت بر وجوب می گفتند، باز هم به اقتضای اطلاق و مقدمات حکمت دلالت بر وجوب دارد؟ هرچند این فرض دوم هم با عبارات مرحوم آخوند می سازد اما ظهور در این ندارد که غمض عین از استعمال حقیقی کرده بلکه حتی ممکن است بعضی از عبارات شاهد بر خلاف این مساله باشد و نشان دهد که همچنان استعمال را حقیقی می داند.

نکته دیگری که در تقریب دوم وجود دارد این است که مرحوم آخوند در پایان این تقریب فافهم آورده است که اشاره به اشکالی دارد که در کلمات هم آمده است. مرحوم اصفهانی در بیان این اشکال فرموده است که اگر لفظ وضع برای مطلق طلب شده باشد، مجرد اینکه یکی از دو حصه نسبت به حصه دیگر در مقام ثبوت اشدّ مناسبةً باشد، موجب حمل لفظ بر آن نمی شود. بله اگر در مقام محاوره بیان یک حصه موونه زائده داشته باشد و بیان حصه دیگر موونه زائده نداشته باشد می توان لفظ را حمل کرد اما مجرد شدت مناسبت در مقام ثبوت موجب حمل مطلق نمی شود. لكنه لا يوجب‏ تعيّنه‏ من‏ بين‏ المحتملات في مقام المحاورة حتى يقال إنه مبيّن بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلّم لم يكن ناقضا لغرضه و لعله دام ظلّه أشار إليه بقوله فافهم[[34]](#footnote-34).

#### بررسی فرمایش مرحوم آخوند در دو مطلب :

همانطور که گفته شد دو مطلب باید بررسی شود؛ مطلب اول این است که جملات خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شوند و قصد نهایی متکلم اخبار و حکایت نیست، کیفیت اراده طلب به چه نحو است. آیا به این نحو است که جمله خبریه به صورت مستقیم در طلب انشائی استعمال می شود تا استعمال در غیر معنای موضوع له و مجازی باشد يا با حفظ استعمال حقيقی از جمله خبريه طلب استفاده می شود ؟

##### **مطلب اول : کيفيت استفاده طلب از جمله خبريه**

وجوه متعددی نسبت به اراده طلب از جمله خبریه مطرح است که عمده این وجوه، چهار وجه است:

وجه اول همانی است که منکرین دلالت بر وجوب می گفتند مبنی بر اینکه هرچند موضوع له جمله خبریه اخبار و حکایت است ولی در بعضی از موارد جمله خبريه در طلب استعمال می شود. مشهور در کلمات قدماء اصحاب همین نظر است. اما همین مشهور که مستعمل فیه را طلب می دانند از نظر دلالت بر وجوب دو طائفه هستند. در هدایه المسترشدین آمده است که یک عده ای قائل شده اند که دلالت بر وجوب ندارد. چون معانی مجازیه متعدد است و وجوب اقوی المجازات نیست تا متعین گردد. صاحب هدایه المسترشدین می فرماید: و الأظهر وفاقا لآخرين دلالتها على الوجوب. اگرچه استعمال مجازی است ولی جمله خبریه انصراف به طلب وجوبی دارد. لاستعمالها اذن فی الطلب[[35]](#footnote-35). یعنی همین که در طلب استعمال شد، انصراف به طلب وجوبی پیدا می کند.

وجه دوم که در کلمات نوع اصولیین من جمله مرحوم آخوند پذیرفته شده این است که جمله خبریه در همان معنای موضوع له یعنی ثبوت يا عدم ثبوت نسبت استعمال می شود و اختلاف بین این جملات خبریه با جملات خبریه متعارفی که در مقام اخبار استعمال می شوند، در داعی بر استعمال است. داعی بر استعمال در نوع جملات خبریه اعلام مضمون به مخاطب است ولی در جملات خبریه مستعمل در مقام طلب، داعی بر استعمال بعث مخاطب نحو مطلوب است.

در کلمات اعلام من جمله مرحوم محقق عراقی در توضیح این وجه آمده است که همانطور که در موارد کنایات لازم گفته می شود و ملزوم اراده می شود، در جملات خبریه مستعمل در مقام طلب هم مستعمل فیه همان نسبت ایقاعیه است ولی داعی بر استعمال افاده ملزوم آن یعنی طلب و بعث می باشد. مثل زید کثیر الرماد که مستعمل فیه کثرت رماد است ولی داعی بر اعلام و افاده، لازم آن یعنی جود زيد است.

وجه سوم در کلام محقق ایروانی در الاصول فی علم الاصول مطرح آمده است. ایشان در بحث قبل فرمود که وقتی صیغه امر که در تعجیز و تهدید استعمال می شود هم مستعمل فیه و هم داعی طلب است و اختلاف بین این موارد و مواردی که صیغه امر در مقام تکلیف حقیقی به کار برده می شود در این است که مستعمل فیه و داعی در مقام تکلیف حقیقی، طلب مطلق است اما در جایی که در مقام تهدید و تعجیز استعمال می شود، طلب مقید است. محقق ایروانی سپس فرموده است که معلوم می شود که وضع جملات خبریه هم از این قبیل است. یعنی اینطور نیست که در طلب استعمال شده باشند بلکه در همان مضمون خبر که ثبوت نسبت باشد استعمال شده اند و داعی بر آن هم طلب نیست ولی فرق بین آنها با جملات خبریه متعارف این است که در آن موارد اخبار از وقوع می کند مطلقا و در این موارد اخبار از وقوع می کند فی تقدیر خاص یا از اشخاص خاص. ایشان معنا کرده است که در عبارت یعید یا یغتسل، اگرچه طلب استفاده می شود اما مفاد جمله این است که یعید المخاطب إن أراد العمل بقانون الشرع او أن العاملَ بقانون الشرع یعید و یغتسل. از همین شرط فهمیده می شود که قانون شرع در این موارد وجوب اعاده یا وجوب غسل است. یعنی وجوب را به دلالت التزامی استفاده می کنیم.

وجه چهارم؛ این وجه یکی از وجوهی است که در کلام محقق عراقی آمده است. در نهایه الافکار در مقایسه بین این وجه چهارم با وجه دوم که مختار مرحوم آخوند بود فرموده است که وجه چهارم اوجه است ولی خود ایشان این وجه را که در نهایه الافکار مطرح کرده در مقالات قبول نکرده است. وجه چهارم این است که در جملات خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شوند مستعمل فیه همان معنای حقیقی اخباری است و از نظر داعی هم با جملات دیگر فرقی ندارد و همان اخبار و اعلام است نه طلب، منتها اگر اعلام به تحقق فعل می کند به خاطر تحقق مقتضی آن است. چون مقتضی تحقق فعل وجود دارد متکلم از وقوع آن و تحقق مقتضا خبر می دهد. اینگونه اخبارات هم که به خاطر تحقق مقتضی می باشد خلاف متعارف نیست. در اخبارات متعارف هم این کار صورت می گیرد. ایشان نمونه می آورد. و منها باب اخبار علماء النجوم‏ بمجي‏ء المطر و برودة الهواء أو حرارته فيما بعد حسب ما عندهم من الأمارات الخاصة. در محل بحث هم می گوییم که مولی متعلق را از عبد طلب می کند و عبد مامور به انجام آن است و چون مقتضی که همان اراده مولی باشد در اینجا وجود دارد، به خاطر وجود مقتضی با جمله خبریه خبر از تحقق مقتضا می دهد. ولو اراده مولی علت تامه برای تحقق نیست و امور دیگری هم مثل حکم عقل به لزوم اطاعت مولی دخالت دارند اما این مانع نمی شود که مولی خبر از تحقق مقتضا دهد. بعد خود ایشان در مقایسه بین وجه چهارم و دوم فرموده که ولو هر دو وجه خوب هستند اما وجه چهارم اوجه و اقرب به اعتبار و وجدان است. زیرا در مقایسه بین این دو وجه آنچه موافق با محاورات عرفی است که آثار را به خاطر وجود مقتضی بر اشیاء مترتب می کنند، وجه چهارم است[[36]](#footnote-36).

سه شنبه 12/7/401 جلسه 13

نسبت به کیفیت اراده طلب از جمله خبریه چهار وجه گفته شد. به نظر می رسد وجه صحیح همانی باشد که مرحوم آخوند اختیار کرده است و وجوه اول و سوم و چهارم قابل التزام نیست. زیرا به حسب آنچه بالوجدان از جملات خبریه مستعمل در مقام طلب می یابیم و به ذهن انسباق می یابد، مستعمل فیه همان موضوع له است و این جملات در حکایت از وقوع فعل و نسبت استعمال می شوند؛ یغتسل از حیث استعمال به معنای اغتسل نمی باشد بلکه به معنای غسل می کند است و از آن، اخبار فهمیده می شود. محقق عراقی نیز در نهایه الافکار فرموده است اضعف این وجوه وجه اول است که بگوییم مستعمل فیه مستقیما طلب و انشاء می باشد. لكن أضعفها أولها من جهة بعد انسلاخها عن معناها الإخباري و استعمالها في‏ الطلب‏ و النّسبة الإرسالية[[37]](#footnote-37).

البته باید به اشکال قائلین به وجه اول که استعمال جمله خبریه در وقوع نسبت را مستلزم کذب دانستند نیز جواب داد. جواب این است که التزام به استعمال حقیقی در این موارد مستلزم کذب نیست. چون مناط صدق و کذب مدلول استعمالی کلام نیست بلکه مدلول نهایی کلام است و چون در اینجا مدلول نهایی طلب است نه اخبار، پس مخالفت با واقع صورت نگرفته است تا کذب لازم بیاید.

مرحوم آخوند بعد از اینکه این استعمال را حقیقت دانست، فرمود که داعی بر این استعمال با داعی بر استعمال در بقیه موارد فرق دارد. دلیل بر این نیز هم همان ارتکاز و وجدان است. زیرا در مقابل این رای مرحوم آخوند، فرمایش مرحوم ایروانی و محقق عراقی در وجه سوم و چهارم وجود دارد که در بررسی به این نتیجه می رسیم که آنچه مرحوم آخوند فرموده صحیح است. اگر کسی فرمایش مرحوم ایروانی را قائل شود که در این موارد، متکلم خبر از وقوع می دهد اما وقوع مشروط یا از اشخاص مخصوص، این فرمایش بر خلاف ارتکاز و وجدان است. وقتی به این جملات نگاه می کنیم می بینیم که در مضمون آنها اشتراط نخوابیده است. وقتی متکلم می گوید یعید یا یغتسل ناظر به همه است نه اینکه به اشخاص خاص یا تقدیر خاص نظر داشته باشد؛ چنانکه در صیغه امر مستعمل در مقام تهدید و تعجیز نیز به فرمایش مرحوم ایروانی مبنی بر بعث حقیقی از جانب مولی ولی بنحو مشروط اشکال شد که به حسب متفاهم عرفی بعثی در کار نیست و فقط مولی می خواهد تهدید کند و اشتراط هم صحیح نیست چون این جملات ناظر به افراد خاصی نیست بلکه ناظر به همه است. وجه اشکال فرمایش مرحوم عراقی در وجه چهارم هم بعدا می آید.

بنابراین این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند که اختلاف در این جملات در داعی است، داعی در بقیه موارد اطلاع دادن به مخاطب است و در این موارد بعث مخاطب دلیلش همان وجدان و ارتکاز است.

مرحوم آقای خویی استعمال جمله خبریه در طلب را مجازی می داند نه حقیقی. منتها به حسب تقریرات مصباح الاصول این نظر را مبتنی بر مبنای خودشان در حقيقت انشاء کرده و فرموده اند بر حسب مختارما که حقیقت انشاء، ابراز اعتبار نفسانی است، نمی توانیم مستعمل فیه در این موارد را نفس موضوع له بدانیم بلکه مستعمل فیه غیر از موضوع له است. موضوع له جمله خبریه حکایت است ولی در این موارد برای انشاء طلب و در ابراز اعتبار نفسانی استعمال می شود و لذا چون موضوع له و مستعمل فیه با هم مختلف هستند استعمال مجازی می شود. اما در محاضرات فرموده اند که این فرمایش مرحوم آخوند که جمله خبریه مستعمل در مقام طلب، استعمال حقیقی دارد خاطئة علی ضوء کلتا النظریتین فی باب الانشاء يعني نظریتنا و نظریة المشهور.

اما بنابر نظریه ما واضح است که مستعمل فیه با موضوع له مختلف می باشد. زیرا حقیقت انشاء عبارت است از اعتبار الشارع الفعلَ علی ذمة المکلف و ابرازه بمبرزٍ من قولٍ او فعلٍ و موضوع له جمله خبریه حکایت از وقوع نسبت است ولی در مقام طلب که استعمال می شود، به وسیله آن اعتبار نفسانی ابراز می شود. ابراز اعتبار نفسانی به وسیله جمله خبریه، معنایش این است که مستعمل فیه ابراز الاعتبار است. وقتی موضوع له مباین با مستعمل فیه باشد استعمال مجازی می شود.

بنابر نظر مشهور هم مساله به همین نحو است. در توجیه این مساله در محاضرات آمده که استعمال جملات خبریه در مقام انشاء معنایش این است که آنها دلالت بر انشاء می کنند. انشاء هم بنابر نظر مشهور ایجاد المعنی به وجود اعتباری و در عالم اعتبار است. استعمال در مقام طلب یعنی دلالت بر طلب و دلالت بر طلب چیزی نیست جز استعمال در طلب. نمی شود جمله دلالت بر چیزی کند و استعمال در آن نشود. بنابراین چون متفاهم عرفی از جمله خبریه با موضوع له آن مختلف است، باید ملتزم شویم که استعمال جمله خبریه در جایی که مراد نهایی طلب است، بنابر نظر مشهور هم استعمال مجازی است.

به نظر می رسد که اشکال ایشان طبق هیچ یک از مبانی صحیح نباشد. بر اساس نظریه مشهور که حقیقت انشاء ایجاد معنا به وجود انشائی و اعتباری در عالم اعتبار باشد، معلوم است که استعمال مجازی نیست. در توجیه مجازی بودن استعمال این مقدمه آمده بود که استفاده طلب از جمله مستلزم استعمال جمله در آن است. به همین مقدمه اشکال می شود که ولو در مجموع از جمله خبریه طلب استفاده می شود اما استفاده طلب به این معناست که مدلول تفهیمی جمله طلب است. مدلول تفهیمی هم مساوی با مدلول استعمال نمی باشد و هر چیزی که از کلام فهمیده می شود، لزوما به این معنا نیست که لفظ در آن استعمال شده باشد. مثل باب کنایات که مثلا کثرت رماد در معنای موضوع له خودش استعمال شده است اما آنچه از این جمله فهمیده می شود جود و سخاء زید است. در باب اطلاق و تقیید هم طبق این نظر که اطلاق مدلول کلام متکلم است که نظر مشهور همین است هرچند مرحوم آقای خویی قبول ندارند، اطلاق مفاد و مدلول استعمالی کلام نیست. اعتق رقبة در طبیعه مهمله استعمال شده نه طبیعت مطلقه، ولی مدلول تفهيمی جمله اطلاق و ثبوت حکم نسبت به همه افراد طبيعت است . لذا مدلول تفهیمی مساوق با مدلول استعمالی و ملازم با آن نیست.

بنابر نظر خود مرحوم آقای خویی هم که قائل هستند انشاء اعتبار امر نفسانی و ابراز آن است، گفته می شود که این نظر اقتضا ندارد استعمال مجازی باشد بلکه بنابر این مبنا هم استعمال حقیقی قابل التزام است. زیرا ولو حقیقت انشاء اعتبار و ابراز امر نفسانی باشد و به وسیله جمله خبریه امر اعتباری که طلب باشد ابراز شود، اما ابراز طلب به وسیله جمله خبریه یغتسل متوقف بر استعمال یغتسل در طلب نیست بلکه متکلم می تواند یغتسل را در همان معنای خودش استعمال کند اما چون این استعمال به داعی بعث انجام شده، جمله خبریه به ضمیمه این داعی اعتبار نفسانی را ابراز می کند.

وقتی هر دو نحو استعمال ممکن باشد، چون به حسب وجدان و ارتکاز آنچه از کلمه یعید و یغتسل می فهمیم همان معنای موضوع له(يعنی وقوع النسبه و عدم وقوع النسبه) است بايد کلام را در مدلول استعمالی بر همين معنی حمل کنيم .

شنبه 16/7/401 جلسه 14

برای کیفیت اراده طلب از جمله خبریه چهار وجه مطرح شد که از میان آنها وجه دوم تمام بود و سایر وجوه ناتمام. مناقشه در وجه اول بیان شد.

وجه سوم (مختار محقق ایروانی) این بود که مستعمل فیه جمله خبریه وقوع النسبه و لا وقوع است و داعی بر استعمال هم همان اعلام و اخبار است اما لا علی جمیع التقادیر بل فی بعض التقادیر او من افراد مخصوصین. قبلا هم اشاره شده است که اگرچه مستعمل فیه در این موارد وقوع نسبت است اما بالوجدان و بالارتکاز مقصود تفهیمی حکایت از وقوع مضمون جمله و اعلام آن به مخاطب نیست بلکه همان طلب و بیان مطلوبیت نسبت بیان شده در جمله است. این فرمایش مرحوم ایروانی که داعی اعلام است ولی به نحو مشروط خلاف ارتکاز و وجدان است. همانطور که مختار مرحوم ایروانی در صیغه امر مستعمل در مقام تهدید و تعجیز که ایشان فرمود مستعمل فیه طلب است ولی به نحو مشروط و معلق، خلاف وجدان وارتکاز بود.

اما وجه چهارم که در کلام محقق عراقی بیان شد مستعمل فیه وقوع نسبت است و داعی بر استعمال هم اخبار است و مبرّر و مصحّح اخبار نیز در این موارد وجود مقتضی است و این رویه هم در اخبار متعارف می باشد، خود ایشان در مقالات این وجه را نه به عنوان مختار خود بلکه با تعبیر "ذهب آخرون الی أن ..." مطرح کرده و به آن اشکال کرده اند که جمله خبریه مستعمل در مقام طلب با اخبار از تکوینیات فرق دارد. در اخبار از تکوینیات چون مقتضی به حسب خیال متکلم وجود دارد طبعا اخبار از مقتضا می کند اما در محل بحث مقتضی وجود ندارد. زیرا در تشریعیات، مقتضی برای وجود مطلوب، نفس طلب نیست بلکه علم به وجود طلب است حتی اگر در واقع طلبی در کار نباشد. یعنی همین که مکلف خیال کند که طلبی وجود دارد این علم او را منبعث به سمت عمل می کند. کما اینکه اگر طلب وجود داشته باشد ولی مکلف علم به آن نداشته باشد باعث انبعاث مکلف نمی شود. بنابراین انبعاث دائر مدار طلب نیست بلکه دائر مدار علم به طلب است و لذا نمی توانیم بگوییم که چون مقتضی وجود دارد مولی و آمر می تواند اخبار از تحقق مقتضا کند[[38]](#footnote-38).

ولی در نهایه الافکار بعد از اینکه این وجه چهارم را مطرح کرده فرموده اند که ممکن است به این وجه اشکالی وارد شود و اشکال هم همان اشکال مقالات است. بعد از توضیح این اشکال آمده است "هکذا اورد علیه الاستاذ و لکن نقول" و جواب داده اند: در مجموع و به لحاظ نوع موارد چون علم به طلب معلول خود طلب است می توان وجود طلب را به عنوان مقتضی به حساب آوریم. اراده و طلب مولی سبب اعلام به مکلف است و اعلام هم سبب علم به طلب می شود و لذا طلب به وجود واقعی اش در سلسله طولیه علل تحقق مقتضا قرار دارد و عنوان مقتضی بر آن صادق است و همین مقدار کافی است که اخبار به تحقق مقتضا را توجیه کند[[39]](#footnote-39).

اما اشکال اساسی وجه چهارم پیشتر بیان شد که بالوجدان و بالارتکاز اعلام وقوع مضمون نمی تواند به عنوان داعی بر استعمال قرار بگیرد و مقصود نهایی اخبار از وقوع نسبت نیست. اخبار از مقتضا به خاطر وجود مقتضی در جایی است که داعی، طلب نباشد ولی در جایی که داعی، طلب است نوبت به اخبار از مقتضا به خاطر وجود مقتضی نمی رسد.

##### **مطلب دوم : دلالت جمله خبريه بر وجوب**

مطلب دومی که در دلالت جمله خبريه باید بررسی شود این است که فارغ از کیفیت اراده طلب از جملات خبریه، آیا این جملات دلالت بر وجوب دارند یا خیر؟

همانطور که قبلا اشاره شد این مساله محل خلاف است و جمعی قائل به دلالت بروجوب هستند و جمعی نیز وجوب را انکار کرده و فقط اصل طلب را از جمله خبریه استفاده می کنند. مرحوم نراقی در مستند در موارد متعددی تصریح کرده است که با جمله خبریه نمی توان اثبات وجوب کرد و در مقابل صاحب حدائق در موارد متعددی تصریح کرده است که جمله خبریه با صیغه امر هیچ فرقی ندارد و مثل صیغه امر از آن استفاده وجوب می شود لولا القرینه.

برای اینکه روشن شود که آیا دلالت بر وجوب دارند یا خیر، باید به مطلب اول برگشت و دلالت بر وجوب را بر اساس وجوه مطرح شده در کیفیت اراده طلب از جمله خبریه بررسی کرد.

بر اساس وجه اول که استعمال جمله خبریه در طلب را استعمال مجازی می دانست، همانطور که در کلام مرحوم آخوند در کفایه بالاجمال و در هدایه المسترشدین بالتفصیل آمده است جماعتی از اصحاب گفته اند که جمله خبریه دلالت بر وجوب ندارد. زیرا در مواردی که جمله خبریه در مقام طلب استعمال می شود حمل لفظ بر معنای حقیقی موضوع له یعنی اخبار و حکایت متعذر است و در میان معانی مجازی هم تعدد وجود دارد. توضیح هدایه المسترشدین این است که معنای مجازی مناسب با مقام طلب سه معنای وجوب و ندب و طلب است. وقتی معانی مجازی متعدد شد و هیچ یک ترجیحی بر دیگری نداشت و اقوی از سایر مجازات نبود، حکم توقف است؛ بر اساس همان قاعده عامه که اذا تعذرت الحقیقیة و تعددت المجازات و لم یکن فی البین مرجّح فالحکم التوقف. بنابراین بر اساس وجه اول جماعتی از اصحاب قائل به عدم دلالت بر وجوب شده اند ولی بر اساس همین وجه دو تقریب هم برای دلالت بر وجوب در کلمات ذکر شده است.

تقریب اول در هدایه المسترشدین آمده است که ما قبول داریم مستعمل فیه در جمله خبریه طلب است و این معنای مجازی غیر از معنای حقیقی است ولی با توجه به اینکه طلب انصراف به طلب وجوبی دارد ، این ظهور انصرافی طلب در طلب وجوبی باعث می شود جمله خبریه دلالت بر وجوب کند. همانطور که در صیغه امر هم گفته اند موضوع له و مستعمل فیه طلب است ولی به خاطر ظهور انصرافی، ظهور در وجوب پیدا می کند. والأظهر وفاقا لآخرين دلالتها على الوجوب، لاستعمالها إذن في الطلب و الطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف‏ اليه‏ الى‏ أن‏ يتبيّن‏ خلافه[[40]](#footnote-40).‏

مناقشه در تقریب اول این است که وقتی معانی مجازیه ای که احتمال دارد جمله خبریه در مقام طلب استعمال مجازی در آنها شود را متعدد قرار دادید و فرمودید کما یصح استعمالها فی انشاء الوجوب کذا یصح استعمالها فی انشاء الندب و انشاء الطلب مطلقا دیگر نمی توانید بگویید که جمله خبریه به ظهور انصرافی دلالت بر وجوب می کند. تقریب دلالت انصرافی در صورتی تمام است که مستعمل فیه به استعمال مجازی را طلب بگیرید و مفروغ گرفتن استعمال جمله خبریه در طلب اول الکلام است. زیرا طلب یکی از معانی مجازی در مقابل سایر معانی مجازی است. از کجا احراز کردید که مستعمل فیه طلب است تا آن را منصرف به طلب وجوبی بدانید.

تقریب دوم از مرحوم آقای خویی است که فرمودند از جمله خبریه مستعمل فی مقام الطلب وجوب استفاده می شود اما نه به این نحو که جمله خبریه به دلالت لفظیه دلالت بر وجوب کند بلکه به این نحو که جمله خبریه، در معنای مجازی که ابراز اعتبار نفسانی یعنی طلب باشد استعمال می شود و چون این طلب انشاء شده با جمله خبریه، مقترن به ترخیص در ترک نیست عقل حکم به لزوم اتیان مطلوب می کند رعایةً لحق المولی. والا وجوب امر جعلی شرعی نیست. لذا در مصباح الاصول در مقام نتیجه گیری فرموده اند جمله خبریه به دلالت لفظیه دلالت نمی کند بلکه به دلالت عقلیه دلالت بر وجوب می کند.

مناقشه در این تقریب مناقشه مبنایی است که قبلا بیان شده است. ایشان تبعا للمحقق النایینی فرموده بودند که وجوب حکم عقل است و اشکال شد که حکم عقل به لزوم امتثال و اتیان مطلوب ، متفرع بر این است که طلب مطرح شده وجوبی باشد یعنی قبل از حکم عقل، حکم شرعی تقسیم به حکم وجوبی و استحبابی می شود و باید مشخص شود حکم شرعی وجوبی است یا استحبابی تا بعد از آن ببینیم عقل حکم به لزوم امتثال می کند یا خیر.

اما بنابر وجه دوم که مرحوم آخوند فرمود استعمال جمله خبريه در مقام طلب مثل سایر موارد، حقیقی است با این تفاوت که در موارد استعمال جمله خبریه در مقام طلب، داعی طلب و بعث مکلف است، دو تقریب برای دلالت بر وجوب وجود دارد؛ تقریب اول ظهور انصرافی بود که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده و گفته شد منشأ آن مناسبت حکم و موضوع است و به نظر تقریب تامی می رسد. تقریب دوم هم که در کفایه ذکر شده تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت بود که به این تقریب هم در کلام مرحوم اصفهانی اشکال شد.

یکشنبه 17/7/401 جلسه 15

گفته شد از چهار وجوهی که کیفیت اراده طلب از جمله خبریه را تبیین می کردند، بنابر وجه اول جمله خبریه مستعمل در مقام طلب نمی تواند دلالت بر وجوب کند مگر با التزام به مبنای مرحوم آقای خویی که وجوب را حکم عقل می دانستند. اما بنابر وجه دوم طبق تقریب اول (ظهور انصرافی) که در کلام مرحوم آخوند آمده بود دلالت بر وجوب موجّه بود.

بنابر وجه سوم که مختار محقق ایروانی است و مستعمل فیه و موضوع له در این وجه یکی می باشد و آن اخبار و اعلام به مخاطب با این تفاوت که داعی در این جملات، اخبار و اعلام وقوع نسبت علی تقدیر خاص و من اشخاص مخصوصین است، خود مرحوم ایروانی دلالت بر وجوب را تقریب کرده و فرموده است که در این موارد چون مُخبَر به وقوع الجمله علی تقدیر خاص یا از اشخاص مخصوصین است، جمله خبریه دلالت التزامی بر طلب می کند. در جواب کسی که از صحت نمازش سوال می کند، وقتی می گویند یعید، در حقیقت این جمله مشروط به این شرط است که اگر شخص خواست به قانون شرع عمل کند نمازش را اعاده می کند. چون اخبار، مقید و مشروط به عمل به قانون شرع است از این تقیید به دلالت التزامی استفاده می شود که قانون شرع وجوب الاعاده است. فإنّ الجملة الخبريّة لم تستعمل إلّا في معناها، إلّا أنّ المخبر به وقوع الجملة على تقدير خاصّ لا على جميع المقادير، أو وقوعه من أشخاص مخصوصين، و من ذلك يستفاد الطلب التزاما. فمعنى يعيد و يغتسل في جواب من سأل عن صحّة صلاته و غسله، هو أنّه إن‏ أراد العمل‏ بقانون‏ الشرع‏ يعيد و يغتسل، أو أنّ العامل بقانون الشرع يعيد و يغتسل، و من ذلك يعلم أنّ قانون الشرع هو وجوب الإعادة[[41]](#footnote-41).

مناقشه می شود که حتی اگر اصل این وجه سوم را قبول کنیم که مستعمل فیه و داعی بر استعمال حکایت از وقوع جمله است و اشتراط را هم بپذیریم، نمی توانیم بر اساس این وجه دلالت التزامی بر وجوب را به دست آوریم. زیرا ولو بپذیریم که خود در مقام طلب بودن می تواند قرینه شود که اخبار به وقوع جمله اخبار مطلق و علی جمیع التقادیر نیست بلکه علی تقدیر خاص است و در نتیجه اشتراط به دست بیاید، اما اینکه قید و شرطی که وجود دارد چیست، مناسبت مقام که مقام طلب است نمی تواند این شرط را تعیین کند. زیرا دو احتمال برای شرط وجود دارد. همانطور که محتمل است قید عمل به قانون شرع به معنای عمل به حکم الزامی شرع باشد محتمل هم هست که قید و شرط عمل به قانون شرع به معنای اعم از الزامیات و مندوبات باشد نه خصوص عمل به قانون الزامی. اگر شرط عمل به قانون شرع به معنای مطلوبات شارع اعم از الزامیات و مستحبات باشد، آنچه استفاده می شود اصل مطلوبیت و جامع بین وجوب و ندب است نه طلب وجوبی.

بنابر وجه چهارم که مرحوم عراقی فرمود در جملات خبریه مستعمل در مقام طلب، هم مستعملٌ فیه اخبار از وقوع نسبت است و هم داعی بر استعمال اخبار از وقوع نسبت است ولی به خاطر تحقق مقتضی آن، ممکن است دلالت بر وجوب توجیه شود که چون اخبار به لحاظ تحقق مقتضی است آنچه در نظر عرف مقتضی برای فعل مامور به قرار می گیرد طلب وجوبی است نه ندبی. ولو طلب ندبی هم در سلسله علل تحقق مامور به می باشد اما در نظر عرف اقتضا ندارد. چراکه طلب ندبی همراه با ترخیص در ترک است ولی طلب وجوبی اقتضای تام دارد به طوری که اگر مکلف طلب وجوبی را احراز کند حکم عقل به لزوم طاعت موضوع پیدا می کند. با توجه به اینکه در مورد طلب ندبی حکم عقل موضوع پیدا نمی کند ولی در طلب وجوبی موضوع پیدا می کند، آنچه در نظر عرف مقتضی تام برای فعل مامور به حساب می شود طلب وجوبی است. لذا وقتی گفتیم که این جملات خبریه اخبار از وقوع مقتضا است به خاطر تحقق مقتضی، چون عرف طلب وجوبی را مقتضی حساب می کند، از این جملات هم استفاده طلب وجوبی خواهد کرد.

در بحث دلالت جمله خبریه دو مساله دیگر باقی مانده که به عنوان تنبیهات این بحث مطرح می شود:

###### **تنبیه اول؛**

اگر اصل دلالت جمله خبریه بر وجوب را قبول کردیم آیا این دلالت از دلالت صیغه امر بر وجوب آکد و اقوا است یا مثل همان است؟

مرحوم آخوند فرموده بود که جمله خبریه نه تنها دلالت بر وجوب می کند بلکه دلالتش بر وجوب آکد و اقوا است. آیا می توان این اقوائیت را بر اساس وجوه چهارگانه گذشته توجیه کرد یا خیر؟

بنابر وجه دوم مبنی بر اینکه مستعمل فیه همان ثبوت نسبت است و طلب، فقط در حد داعی بر استعمال می باشد نه اینکه مستعمل فیه باشد، خود مرحوم آخوند در عبارت کفایه وجه آکدیت و ابلغیت را بیان کرده و فرموده است که وقتی متکلم در مقام طلب است ولی در این مقام خبر از وقوع مطلوب می دهد ولو این اخبار مدلول استعمالی کلام است نه مدلول نهایی، بکارگیری این الفاظ و استفاده از این نوع تعبیر، نشان می دهد که متکلم راضی نیست مگر به وقوع مطلوب خود در خارج. استفاده این مطلب از کلام متکلم که لا یرضی الا بوقوع مطلوبه باعث می شود که جمله خبریه آکد از صیغه امر در دلالت بر وجوب شود. زیرا در صیغه امر مولی به صورت مستقیم مطلوب خود را طلب می کند و این مطلب اضافه در آن بیان نشده است که من راضی نیستم مگر به وقوع مطلوب در خارج.

این بیان در نوع کلمات محققین مورد قبول قرار گرفته ولی بعضی محققین نیز به آن اشکال کرده اند. عمده اشکال در کلام مرحوم ایروانی است که فرموده است طلب مستفاد از جمله خبریه آکد از صیغه امر نیست. زیرا اگر مقصود شما از آکدیت تاکد مدلول باشد یعنی طلب در موارد استعمال جمله خبریه اقوی و اشد از طلب مستفاد از صیغه امر باشد این غیر قابل التزام است. زیرا نتیجه اش این است که وجوبی که از جمله خبریه استفاده می شود اقوی مراتب وجوب باشد و در نتیجه در مقام تزاحم با وجوب مستفاد از صیغه امر، حکم به تقدیم آن شود و حال آنکه کسی عند التزاحم، استفاده وجوب از جمله خبریه را از مرجحات قرار نداده است. اگر مقصود شما از تاکد و اقوائیت ، تاکد در خود مدلول نباشد بلکه آکدیت و اظهریت در دلالت باشد یعنی دلالت جمله خبریه بر وجوب آکد از دلالت بر وجوب در صیغه امر است، این نیز قابل قبول نیست و فیه منع ظاهر. زیرا وجهی برای اظهریت وجود ندارد. چطور می شود گفت جمله خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شود اظهر باشد و حال آنکه صیغه امر حقیقت در طلب است و جمله خبریه حقیقت در طلب نیست بلکه حقیقت در اخبار است و نمی شود غیر حقیقت اقوی و اظهر از حقیقت باشد.

اگر کسی اشکال کند و بگوید چطور غیر حقیقت نمی تواند اظهر و اقوی دلالتا از حقیقت باشد و حال آنکه معروف است که کنایه ابلغ از تصریح است و در کنایات هم لفظ در غیر معنای حقیقی استعمال می شود. ایشان فرموده است معنای الکنایة ابلغ من التصریح این نیست که مدلول این جمله اقوی است یا دلالت جمله و کنایه بر معنای مورد نظر اقوی است. زیرا بالوجدان وقتی موارد کنایه را نگاه کنیم مثل زید کثیر الرماد که کنایه از جود زید است و با عبارت زید جوادٌ مقایسه کنیم، آیا کسی ملتزم می شود که مرتبه جودی که برای زید در کنایه ثابت است اقوی از مرتبه جودی باشد که از زید جواد استفاده شده است ؟! از نظر مقام دلالت هم اینطور نیست که زید کثیر الرماد در بیان جود زید اظهر از جمله زید جوادٌ باشد. هیچ یک از این دو معنا در عبارت الکنایة ابلغ من التصریح قابل قبول نیست. بلکه مراد این است که کنایه ملاحت در تعبیر دارد نه اینکه دلالتش قويتر باشد.

از این مناقشه مرحوم ایروانی می توان جواب داد که اولا از بین این دو احتمالی که در کلام ایشان آمده، معلوم است که مراد مرحوم آخوند اقوائیت در مدلول نیست بلکه اقوائیت در دلالت است. از مرحوم ایروانی عجیب است که کلام مرحوم آخوند را ابتداءا با تاکد در مدلول توضیح داده است ، بعد احتمال تأکد در دلالت را مطرح کرده است. اما بنابر تاکد در مقام دلالت، اینکه ایشان اشکال کرده است که فیه منع ظاهر لعدم ما یوجب کونها اظهر یعنی نمی توانیم جمله خبریه را آکد بگیریم چون وجهی برای اظهریت آن وجود ندارد، جوابش با استفاده از عبارات مرحوم آخوند در کفایه روشن می شود. موجب اظهریت همانی است که مرحوم آخوند در کفایه گفت که وقتی متکلم در مقام طلب از لفظی استفاده کند که به حسب مدلول استعمالی اظهار کند که من راضی نیستم الا به تحقق مطلوب، این مطلب اضافه چیزی است که در صیغه امر وجود ندارد اما در جمله خبریه وجود دارد و همین موجب آکدیت می شود. صیغه امر و جمله خبریه هر دو در اصل دلالت بر طلب مشترک هستند ولی جمله خبریه خصوصیت اضافه ای دارد که در صیغه امر وجود ندارد. بنابراین مرحوم آخوند موجب اظهریت را ارائه کرده است. آیه ای هم نداریم که استعمال غیر حقیقی نتواند آکد از استعمال حقیقی باشد بلکه آکدیت تابع خصوصیات دال در کلام است. اگر خصوصیتی داشته باشد که موجب دلالت قويتر باشد کلام آکد می شود چه این دال استعمال حقیقی شده باشد و چه غیر حقیقی.

کنایه نیز ابلغ و اظهر از تصریح است. زیرا وقتی زید کثیر الرماد را با زید جواد مقایسه کنیم هرچند هر دو دلالت بر جود زید می کنند اما این احتمال که زید جواد نباشد در مورد زید کثیر الرماد وجود ندارد ولی در زید جواد، ولو معنای ظاهر جود زید است ولی باز هم این احتمال وجود دارد که در معنای مجازی بکار رفته باشد. همین مساله باعث می شود که کنایه آکد و اظهر از آن حساب شود.

دوشنبه 18/7/401 جلسه 16

گفته شد که بر اساس وجه دوم از وجوه کیفیت اراده طلب از جمله خبریه، آکدیت دلالت بر وجوب موجه است.

بنابر وجه اول یعنی مختار قدمای اصولیین که معتقد بودند جمله خبریه در طلب استعمال مجازی می شود نه در حکایت از وقوع نسبت، آکدیت در دلالت بر وجوب وجهی ندارد. زیرا در مقایسه جمله خبریه با صیغه امر، جمله خبریه در دلالت بر وجوب که مضمون مشترک هر دو است هیچ امتیازی بر صیغه امر ندارد. بر فرض اگر جمله خبریه دلالت بر وجوب داشته باشد، امتیازی نسبت به صیغه امر ندارد و تنها فرق میانشان در این است که جمله خبریه استعمال مجازی در طلب شده و صیغه امر استعمال حقیقی.

لذا مرحوم آقای خویی به حسب تقریرات مصباح الاصول در اشکال به این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند که دلالت جمله خبریه بر وجوب را آکد دانسته بود، فرموده اند که آکدیت مبتنی بر این است که جمله خبریه را مستعمل در معنای حقیقی بدانیم و حال آنکه این وجه را قبول نداریم و معتقدیم که جمله خبریه مستعمل در مقام طلب، استعمال در معنای موضوع له یعنی حکایت نمی شود بلکه در طلب استعمال می شود و بنابر اين وجه جمله خبريه مثل صيغه امر است .

بنابر وجه سوم که مختار محقق ایروانی بود هم مستعمل فیه و هم داعی بر استعمال در این وجه، اعلام و اخبار از وقوع مضمون جمله بود ولی لا علی جمیع التقادیر بل فی تقدیر خاص او من اشخاص مخصوصین، اگر اصل دلالت بر وجوب را طبق این وجه بپذیریم (که البته نپذیرفتیم ، چون دلالت بر وجوب متوقف بر این است که شرطی که برای اعلام و اخبار وجود دارد این باشد که اگر کسی بخواهد به قانون الزامی شرع عمل کند نمازش را اعاده می کند.) در این صورت جمله خبریه که به دلالت التزامی دلالت بر وجوب می کند، دلالتش بر وجوب در مقایسه با دلالت صیغه امر بر وجوب، آکد خواهد بود. وجه آکدیت نیز این است که جمله خبریه در مقایسه با صیغه امر، در دلالت بر وجوب خصوصیت اضافه ای را واجد است. خصوصیت اضافه این است که مولی در این عبارت گفته است که اگر کسی بخواهد قانون الزامی شرع را انجام دهد از او این نماز صادر می شود. این تعبیر شبیه تعبیر "من کان یومن بالله و الیوم الآخر فکذا و کذا" است که در موارد متعدد در روایات بکار رفته است؛ نظیر من کان یومن بالله و الیوم الاخر فلا یقوم مکان ریبة[[42]](#footnote-42) یا فلا یستعملن اجیرا حتی یعلمه ما اجره[[43]](#footnote-43). دلالت این قالب گفتاری بر مطلوبیت و وجوب، آکد و اقوی از جملاتی است که مستقیم بخواهد مطلوب را بیان کند. بنابراین طبق وجه سوم نیز دلالت بر وجوب آکدیت دارد.

بنابر وجه چهارم هم خصوصیت اضافه ای که جمله خبریه مستعمل در مقام طلب دارد باعث می شود که دلالتش بر وجوب آکد از دلالت صیغه امر باشد. زیرا بنابر این وجه متکلم به خاطر تحقق مقتضی اخبار از تحقق مقتضا و مضمون جمله می کند. با توجه به این نکته که مرحوم آخوند فرموده بود که معنای اخبار از تحقق مضمون جمله این است که لا یرضی المولی الا بوقوع مطلوبه، جمله خبریه در دلالت بر وجوب آکد از صیغه امر می شود که این خصوصیت زائد را دارا نیست.

###### **تنبیه دوم؛**

آیا هر جمله خبریه ای می تواند در مقام طلب استعمال شود؟

در کلمات مرحوم آخوند و اعلام متاخر توضیحی راجع به این مساله نیامده است اما مرحوم آقای خویی این قسمت را توضیح داده اند که جمله خبریه ای که گفته می شود در مقام طلب استعمال می شود و مدلول تفهیمی آن طلب است، خصوص جمله خبریه فعلیه ای است که با فعل مضارع استعمال شده باشد؛ مثل یغتسل و یتوضأ و یعید. جمله فعلیه ماضویه صلاحیت ندارد که در مقام طلب استعمال شود مگر در جایی که جواب شرط قرار بگیرد و به همین خاطر منقلب به مضارع شود. جمله اسمیه هم که اصلا معهود نیست در مقام طلب استعمال شود[[44]](#footnote-44).

البته با توجه به خصوصیت مساله معلوم است که محل بحث جایی است که جملات خبریه بخواهند در مقام انشاء طلب بکار بروند و الا استعمال آنها برای مطلق انشاء، بدون اشکال در هر سه قسم جملات خبریه صحیح است؛ مثل بعث و اشتریت در انشاء بیع یا جمله اسمیه "هی طالق" در انشاء طلاق.

مرحوم آقای صدر اضافه کرده است که مواردی داریم که جمله فعلیه ماضویه در مقام طلب قرار می گیرد و در آن موارد هم جزاء برای شرط نیست؛ مثل مواردی که در مقام دعا استعمال می شود؛ نظیر غفر الله لک یا رحمه الله یا رضی الله عنه که در این موارد خبر از وقوع فعل در گذشته نمی دهد بلکه در مقام دعا است و دعا نیز نوعی طلب است. بله اگر مقام، مقام دعا نباشد فعل ماضی بکار نمی رود. زیرا فعل ماضی معنایی دارد که با طلب سازگاری ندارد. فعل ماضی حکایت از وقوع فعل در زمان گذشته دارد و دلالت بر فراغ از تحقق فعل و مُضیّ فعل می کند و حال آنکه در مقام طلب، مورد نظر این است که فعل در آینده واقع شود. بنابراین با توجه به خصوصیتی که در فعل ماضی وجود دارد و معنایی که مقام طلب اقتضا می کند، فعل ماضی صلاحیت استعمال در مقام طلب را ندارد.

در پاسخ به نقض مرحوم آقای صدر نکته ای وجود دارد که در کلمات بیان نشده است. ما در موارد دعا، فعل را به خداوند نسبت می دهیم و در نسبت فعل به خدا، خصوصیت زمان وجود ندارد و لذا آن محدودیتی که در مورد افعال زمانی وجود دارد و حتما باید در مقام طلب ناظر به آینده باشند نه گذشته، در افعال مستعمل در مقام دعا وجود ندارد. در نتیجه اگر در کلام مرحوم آقای خویی جمله خبریه فعلیه، مقید به عدم فعل ماضی شده است، مقصود این است که فعلی که متکلم می خواهد در مقام طلب استعمال کند و ناظر به فعل مخاطب است باید مضارع باشد نه ماضی به خلاف مواردی که فعل ماضی در مورد خداوند متعال بکار برده شود که در این صورت زمان در آن ملاحظه نمی شود.

این نکته نیز باید تذکر داده شود که تعیین نوع جمله خبریه ای که می تواند در مقام طلب استعمال شود ارتباطی با وجوه چهارگانه مطرح شده نسبت به کیفیت اراده طلب از جمله خبریه ندارد. از میان چهار وجه گفته شده به هر وجهی قائل شویم جای این بحث وجود دارد که چه جمله خبریه ای می تواند در مقام طلب استعمال شود.

با توجه به این نکته معلوم می شود که این اشکال مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند که نمی توانیم ملتزم شویم که جمله خبریه در نفس معنای حقیقی یعنی حکایت و اخبار استعمال شده است و الا اگر جمله خبریه در معنای حقیقی خود استعمال شود لازمه اش این است که با هر جمله خبریه ای بشود انشاء طلب کرد و حال آنکه با استقراء می بینیم که فقط جمله خبریه مشتمل بر فعل مضارع است که طلب از آن استفاده می شود و مرحوم آقای خویی این را شاهد بر صحت وجه اول و بطلان وجه ثانی قرار داده اند، صحیح نیست و مساله مطرح شده ارتباطی به وجوه چهارگانه ندارد.

مرحوم آقای خویی اشکال می کنند که اگر جمله خبریه مستعمل در مقام طلب، در معنای حقیقی خود استعمال شود، لازمه اش این است که هر جمله خبریه ای بتواند در مقام طلب استعمال شود. این اشکال به خود مرحوم آقای خویی هم وارد می شود. زیرا طبق مبنای ایشان جمله خبریه با وجودی که وضع برای حکایت شده ولی به خاطر مناسبتی که با معنای طلب دارد استعمال مجازی در آن می شود، اگر این مناسبت برای صحت استعمال کافی باشد، جمله خبریه اسمیه و همچنین فعل ماضی هم وضع برای حکایت شده پس باید بتوانند در مقام طلب استعمال شود. بنابراین نمی شود استعمال خصوص فعل مضارع را شاهد برای هیچ یک از وجوه گرفت.

### مبحث رابع؛ وجوب تعبدی و توصلی

واجبات در شریعت بر دو قسم هستند؛ بعضی از واجبات حیثیت تقرب به مولی و امتثال امر مولی در آن اخذ شده است به طوری که اگر ذات عمل بدون قصد قربت انجام شود تکلیف ساقط نمی شود وآن را واجب تعبدی می گويند و در مقابل، واجب توصلی واجبی است که اگر مکلف ذات آن را به هر داعی و نیتی انجام دهد واجب از عهده او ساقط می شود.

بحث در این است که آیا اطلاق صیغه امر اقتضا می کند که واجب، واجب تعبدی باشد یا اقتضای توصلیت آن را می کند؟ گرچه در ابتدای بحث در این مبحث رابع از مقتضای اطلاق شروع می شود اما هم در کفایه و هم در کتب دیگر، بحث در دو مقام منعقد شده، یکی مقتضای اصل لفظی و دیگر مقتضای اصل عملی.

سه شنبه 19/7/401 جلسه 17

برای توضيح بیشتر محل کلام و مراحل بحث در تعبدی و توصلی مقدمه ای لازم است :

محل بحث در کفایه منحصر شده است به فرضی که شک داریم که آیا واجب تعبدی است به این معنا که سقوط تکلیف نیاز به قصد قربت دارد یا توصلی است به این معنا که اتیان ذات عمل برای سقوط تکليف کافی است ولو همراه با قصد قربت نباشد. ولی همانطور که در کلام مرحوم نایینی آمده و به تبع ایشان در کلام مرحوم آقای خویی و سایر اعلام هم مطرح شده تعبدی و توصلی غیر از معنای معروف گفته شده، معانی دیگری هم دارد که به لحاظ آنها نیز شک در تعبدیت و توصلیت معنا دارد و باید مقتضای اصل عملی و لفظی در مورد آنها نیز بررسی شود. در مجموع تعبدی وتوصلی چهار معنا دارد

معنای اول: همان معنای معروف که پیشتر گفته شد.

معنای دوم: واجب تعبدی عملی است که در سقوط تکلیف به آن شرط است خود مکلف مباشرت در انجام عمل داشته باشد به طوری که اگر دیگری عمل را انجام دهد تکلیف ساقط نمی شود. توصلی نیز واجبی است که مطلق وجودش در خارج مطلوب است و لذا حتی اگر دیگری انجام دهد ساقط می شود. قضای صوم و صلات پدر که بر ولد اکبر واجب است ، واجب توصلی است؛ به این معنا که ولو ولیّ میت یعنی ولد اکبر مکلّف به انجام آن است اما اگر شخص دیگری تبرعا این کار را انجام دهد تکلیف از ولیّ میّت ساقط می شود. وجوب رد سلام نیز وجوب تعبدی به همین معناست؛ چراکه باید خود انسان رد سلام کند و نمی شود به جواب سلام دیگران اکتفاء کرد.

معنای سوم؛ واجب تعبدی عملی است که تکلیف به آن ساقط نمی شود مگر در جایی که مکلف از روی اختیار و التفات عمل را انجام دهد اما اگر عن غیر اختیارٍ و التفاتٍ عمل صادر شود کفایت نمی کند. توصلی نیز واجبی است که ولو عن غیر اختیار و التفات انجام شود برای سقوط امر کافی است؛ مثل غَسل ثوب متنجس برای صلات که همین که شرایط غسل و تطهیر محقق شود واجب امتثال شده است ولو از روی اختیار و التفات نباشد.

معنای چهارم؛ واجب تعبدی واجبی است که امر به آن ساقط نمی شود مگر اینکه در ضمن فرد مباح انجام شود نه فرد محرم. واجب توصلی هم واجبی است که امر به آن ساقط می شود به مطلق وجود آن ولو در ضمن فرد محرم باشد. ثوب متنجس ولو با آب غصبی غسل شود، همین که شرایط تطهیر را داشته باشد، پاک می شود هرچند مرتکب حرام شده است.

مرحوم نایینی و نیز مرحوم آقای خویی در نسبت سنجی میان این معانی، سه معنای اخیر را یک طرف حساب کرده اند و معنای معروف را طرف مقابل و فرموده اند که نسبت بین تعبدی و توصلی به معنای اول و تعبدی و توصلی به سه معنای دیگر، عموم و خصوص من وجه است. زیرا توصلی به معنای اول در غالب موارد توصلی به معانی دیگر هم هست؛ مثلا به فعل غیر ساقط می شود حتی اگر از روی غفلت باشد. مورد افتراق هم ردّ تحیت است که توصلی به معنای معروف است ولی توصلی به معنای دیگر نیست. قضای نماز و روزه میت هم توصلی به معنای معروف نیست ولی طبق سایر معانی توصلی است.

اما جا داشت که هر کدام از این معانی به صورت مستقل حساب می شدند. زیرا هر یک از این معانی خصوصیتی دارند که باید به ملاحظه آن با معنای تعبدی و توصلی مشهور نسبت سنجی شود. بنابراین باید نسبت توصلی به معنای اول با توصلی به معنای دوم و نیز با توصلی به معنای سوم و همچنین با توصلی به معنای چهارم به صورت جداگانه بررسی شود.

نسبت توصلی به معنای اول یعنی سقوط تکلیف بدون قصد قربت با معنای دوم یعنی سقوط تکلیف ولو به فعل غیر، نسبت عموم من وجه است. ماده اجتماع نوع توصلیات است و ماده افتراق توصلی به معنای اول از توصلی به معنای دوم رد سلام است و ماده افتراق توصلی به معنای دوم قضای نماز روزه از ولد اکبر است.

بین معنای اول و معنای سوم که سقوط تکلیف با صدور عن غفلت و غيراختيار باشد، مورد اجتماع معلوم است ولی موردی نداریم که ماده افتراق توصلی به معنای سوم باشد یعنی قصد قربت در آن معتبر باشد اما لازم نباشد عن اختیار و التفات باشد یعنی عمل عبادی باشد و انجام آن از غیر اختیار هم کافی باشد. اما ماده افتراق توصلی به معنای اول که لا یعتبر فیه قصد القربه ولی اگراز روی غفلت انجام شود تکلیف ساقط نگردد، ردّ سلام است اگر واجب بخواهد انجام شود باید خود مکلف عن التفات رد سلام کند ولو در آن قصد قربت معتبر نیست. بنابراین فقط یک ماده افتراق وجود دارد و آن هم ماده افتراق توصلی به معنای اول است و لذا نسبت عموم و خصوص مطلق می شود.

در توصلی به معنای اول و توصلی به معنای چهارم که تکلیف با فرد محرّم هم ساقط می شود موارد اجتماع معلوم است؛ غَسل ثوب متنجس که با آب غصبی انجام شود هم توصلی به معنای اول است و هم توصلی به معنای چهارم است اما موردی نداریم که توصلی به معنای اول نباشد ولی توصلی به معنای چهارم باشد یعنی عبادتی که برای سقوط نیاز به قصد قربت داشته باشد و با فرد محرّم هم ساقط شود. البته این بنابر امتناع اجتماع امر و نهی و تقدیم جانب نهی است. اما بنابر جواز اجتماع امر و نهی، اگر از جهت مقربیت اشکال نشود، ممکن است واجب تعبدی پیدا شود که در ضمن فرد محرم اتیان گردد. نسبت به موردی که توصلی به معنای اول باشد ولی توصلی به معنای چهارم نباشد و تکلیف در ضمن فرد حرام ساقط نگردد، مرحوم آخوند در مقام بیان ثمره بین قول به جواز اجتماع امر و نهی و قول به امتناع فرموده است که اگر کسی مجمع را بیاورد که هم مصداق حرام است و هم مصداق واجب، چنانچه واجب توصلی باشد تکلیف ساقط می شود اما اگر تعبدی باشد باید بین اتیان آن عن عذر و قصور و اتیان آن عن تقصیر تفصیل داد. طبق این فرمایش موردی نداریم که توصلی به معنای اول باشد ولی توصلی به معنای چهارم نباشد بلکه اگر توصلی بود به طور مطلق در ضمن فرد حرام انجام شود درست است. ولی اعلام مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به ایشان اشکال کرده اند که وقتی قائل به امنتاع و تقدیم جانب نهی شدید، مجمع که دفن میت در مکان غصبی باشد، امر ندارد و وقتی امر نداشت، چطور می توان وجود ملاک در این فرد را احراز کرد تا حکم به سقوط تکلیف کنیم؟ بنابراین حتی واجبات توصلیه اگر در ضمن فرد محرّم انجام شوند و ما هم قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی شویم، نمی شود به صورت قاعده عام حکم به صحت عمل کرد. بله بعضی از موارد را ممکن است حکم به صحت کنیم؛ مثل غسل ثوب متنجس به آب غصبی. اما نه اینکه در همه موارد به نحو قاعده عام حکم به سقوط واجب توصلی کنیم حتی اگر در ضمن فرد حرام انجام شده باشد. لذا اینکه ماده افتراق از طرف توصلی به معنای اول داشته باشیم به این معنا که توصلی به معنای اول باشد و طبق معنای چهارم تعبدی باشد با توجه به فرمایش مرحوم آخوند و اشکال اعلام به ایشان معلوم شد که بر اساس یک قول که قول اعلامی مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی است ماده افتراق وجود دارد ، اينطور نيست اگر واجبی توصلی به معنای اول بود باید توصلی به معنای چهارم هم باشد و بر اساس قول دیگر که قول مرحوم آخوند است چنین ماده افتراقی وجود ندارد و هرگاه واجبی توصلی به معنای اول بود توصلی به معنای چهارم هم هست.

در نتیجه بحث از مقتضای اصل اولی عند الشک فی التعبدیة و التوصلیة به لحاظ سه معنای دیگر هم جا دارد و لذا مبحث رابع در ضمن چهار مساله عنوان می گردد.

چهارشنبه 20/7/401 جلسه 18

#### مساله اولی؛ شک در تعبدیت و توصلیت به معنای سقوط تکلیف به فعل غیر

##### **مقام اول : مقتضای اصل لفظی**

مرحوم نایینی در بیان مقتضای اصل لفظی در این مساله بیان مفصّلی دارند که حاصل بیان ایشان این است که با توجه به اینکه ثبوت تکلیف به فعل غیر، دو فرض دارد یکی سقوط به فعل غیر با استنابه و دیگری سقوط به فعل غیر بدون استنابه، باید هر کدام را جداگانه بررسی کرد و دید که مقتضای اصل لفظی چیست. البته مختار مرحوم نایینی در هر دو فرض این است که اصل اقتضای تعبدیت و عدم سقوط تکلیف به فعل غیر می کند؛ ولی اصلی که به آن در تعبدی بودن استناد شده مختلف است.

ایشان فرموده اند که در فرض اول که سقوط تکلیف به فعل غیر با استنابه باشد، مقتضای اطلاق لزوم مباشرت و عدم سقوط تکلیف به فعل غیر است. زیرا اگر در جایی استنابه مشروعیت داشته باشد، تشریع آن به معنای ایجاب العمل علی المکلف اعم از مباشرت شخص و تسبیب در آن انجام عمل نیست. چراکه اساسا عمل نایب، عمل تسبیبی برای مستنیب نیست. چون تسبیب در جایی است که شخص از خود اراده مستقله نداشته باشد و به اراده غیر کار را انجام دهد و حال آنکه در نیابت، نایب به اراده مستقله کار را انجام می دهد. لذا حقیقت استنابه به این بر نمی گردد که تکلیف به عمل اعم از مباشرت و تسبیب باشد.

همچنین مشروعیت استنابه به این نیز نیست که عمل بر مکلف واجب شده باشد اعم از اینکه آن را با بدن حقیقی خود انجام دهد يا با بدن تنزیلی به این معنا که بدن نایب بدن تنزیلی مستنیب باشد. زیرا مساله نیابت امری است رایج عند العرف و در مواردی که شخص دیگری را نایب قرار می دهد به ذهن هیچ کس خطور نمی کند که پای تنزیل در کار باشد. به تعبیر مرحوم نایینی فان التنزیل مما لا یخطر ببال النائب و المنوب عنه اصلا.

ایشان فرموده اند که حقیقت استنابه ایجاب العملین علی المکلف به نحو وجوب تخییری است. کما هو الشأن فی کل عملین یکون أحدهما مسقطاً للآخر من دون أن یکون بینهما جامعٌ عرفیٌ. بنابراین اگر استنابه مشروعیت داشته باشد باید تکلیف به صورت وجوب تخییری جعل شود یعنی احد الامرین بر مکلف لازم است. لذا وقتی شک کنیم که فعل غیر مسقط تکلیف است یا خیر، در واقع شک می کنیم که آیا وجوب تعیینی است یا تخییری و بر اساس بحثی که در آینده می آید، مقتضای اطلاق صیغه، تعیینی بودن وجوب و نفی توصلیت است.

اما در ادامه فرموده اند که این بیان هم تمام نیست و نمی توانیم حقیقت استنابه را ایجاب العملین علی نحو التخییر بگیریم. زیرا اولاً لازمه اش این است که به مجردی که مکلف، شخصی را نایب کرد با همان عملیه استنابه، ذمه او فارغ شود. چراکه برای او واجب بود که یا خودش مباشرت کند یا دیگری را نایب قرار دهد. عملیه استنابه که انجام شد، چون یک عدل واجب تخییری را آورده است باید ذمه اش فارغ شود و حال آنکه هیچ کس به این لازمه ملتزم نیست که وقتی قضای صلات و صوم میّت بر ولد اکبر واجب شد به محض نایب گرفتن ذمه او بری شود بلکه باید منتظر بماند ببیند که نایب عمل را انجام می دهد یا خیر. ثانیاً هرجا استنابه مشروعیت داشته باشد تبرّع غیر به انجام عمل هم مشروعیت دارد. همین باعث می شود که نتوانیم حقیقت استنابه را به وجوب تخییری برگردانیم. زیرا در موارد مشروعیت استنابه نهایتاً استنابه عدل دیگر واجب قرار می گیرد اما فعل الغیر تبرعا که نمی تواند عدل واجب تخییری شود. در نتیجه نمی شود سقوط تکلیف به فعل غیر را از راه وجوب تخییری توجیه نمود.

ایشان در بیان حقیقت استنابه و سقوط تکلیف به فعل غیر فرموده اند: وقتی تکلیفی بر مکلف واجب می شود و نیابت در آن مشروعیت پیدا می کند، سه جهت وجود دارد که به ملاحظه این سه جهت باید شک در تعیینیت و تخییریت را توجیه کنیم.

جهت اول این است که از حیث مادّه متعلق تکلیف، وجوب تعیینی است یعنی خود ماده خاص باید انجام شود؛ مثلا باید نماز خوانده شود و فعل دیگری به جای آن، انجامش فایده ندارد. در این جهت نگاه نمی شود که مادّه از چه کسی صادر می شود بلکه به خود مادّه نگاه می کنیم که نفس صلات است و تعیینیت دارد.

جهت دوم این است که از حیث موجِد ماده و کسی که ماده از او صادر می شود مثل ولیّ میت در قضای صلات میّت، تخییر وجود دارد که آن را ایجاد کند بالمباشره یا ایجاد کند بالنیابه.

جهت سوم نیز این است که وجوب متوجه به مکلف، مشروط است به اينکه شخص دیگری فعل را ایجاد نکند اما اگرغير فعل را ایجاد کرد ولو تبرعا دیگر تکلیف باقی نمی ماند.

با توجه به این جهات ثلاثه موجود در مواردی که استنابه مشروعیت دارد، اگر در موردی شک کردیم که آیا از موارد سقوط تکلیف به فعل غیر است یا خیر، مثلا شک کردیم با نایب گرفتن می شود ردّ سلام کرد یا خیر، شک به این بر می گردد که آیا از جهت موجِد ماده، تعیینیت وجود دارد یا تخییریت؟ وقتی شک به تعیین و تخییر بازگشت، اصل لفظی ای که در این جهت، شک را بر طرف و تعیین احد الطرفین می کند، نفس توجه خطاب به مکلف است. همین که تکلیف ردّ تحیت متوجه به شخصی شود که به او سلام شده است، اقتضا دارد که او باید انجام دهد نه اینکه او مخیّر باشد در ایجاد مادّه بالمباشره یا بالاستنابه. بنابراین مقتضای اصل لفظی در موارد شک در تعبدیت و توصلیت به معنای سقوط تکلیف به فعل غیر، تعبدیت است و اصل لفظی نیز نفس توجه خطاب است.

در فرض دوم هم که سقوط تکلیف به فعل غير بدون استنابه باشد فرموده اند اصل اقتضای تعبدیت دارد ولی اصل لفظی اطلاق صیغه است. چون اگر تکلیف متوجه به مکلفی باشد و بخواهد به وسیله فعل دیگری ساقط شود، به این بر می گردد که آیا فعل غیر، رافع موضوع تکلیف و یا ملاک تکلیف است یا خیر؟ والا اگر فعل غیر رافع ملاک یا موضوع تکلیف نباشد معنا ندارد موجب سقوط تکلیف شود. مثلا اگر شخصی، دین دیگری را تبرعا ادا کرد ذمه بدهکار بریء می شود. زیرا تکلیف به ادای دین که متوجه بدهکار است مشروط به عدم ادای دین توسط غیر است. لذا بازگشت شک در توصلیت و تعبدیت به این است که تکلیف به ردّ سلام که متوجه مکلف شده آیا به نحو مطلق متوجه شده ولو دیگری این کار را انجام دهد یا این تکلیفِ متوجهِ شخص، مشروط است که دیگری آن را انجام ندهد؟ اصلی که تعیین کننده احد الطرفین است اطلاق خطاب و اطلاق خود هیئت است که اقتضا می کند تکلیف مطلق باشد نه مشروط[[45]](#footnote-45).

مرحوم آقای خویی در ذیل فرمایش ایشان در تعليقه اجود فرموده اند لا وقع لهذا التقسیم فیما هو المقصود فی محل الکلام. هم در تعليقه اجود و هم در محاضرات فرموده اند محل بحث را باید این گونه حساب کرد که اگر تکلیف، به فعل غیر ساقط شود، منشأای ندارد جز همین اشتراط تکلیف به عدم قیام غیر به آن، چه از باب استنابه باشد و چه از باب استنابه نباشد. لذا شک در تعبدیت و توصلیت هم به این باز خواهد گشت که مورد از موارد اطلاق تکلیف است یا از موارد تقیید تکلیف و لزوما اصل جاری در این زمینه که اطلاق صيغه باشد ، اقتضای تعبدیت می کند.

مرحوم آقای خویی در بیان اینکه چرا حقیقت استنابه به تضییق و تقیید بر می گردد نه چیز دیگر فرموده اند: زیرا لازمه وجوب تخییری این است که به محض استنابه تکلیف ساقط شود و این قابل التزام نیست و همچنین سقوط تکليف به فعل غير به معنای تکلیف به جامع بین فعل نفس مکلف و فعل غیر نیز نیست چراکه فعل غیر مکلف، ربطی به مکلف ندارد که به آن تکلیف شود. در نتیجه تنها منشأی که برای حقیقت استنابه و توصلیت به معنای سقوط تکلیف به فعل غیر می ماند این است که تکلیف مشروط شود. لذا دوران بین تعبدیت و توصلیت به این معنا می شود دوران بین اطلاق و تقیید در ناحیه خود تکلیف و اصل جاری نیز اطلاق صیغه است.

به نظر می رسد که در حل مساله اول نه فرمایش مرحوم نایینی تمام است که حکم در همه مواردِ شک، تعبدیت است و فقط وجه حکم مختلف می باشد و نه فرمایش مرحوم آقای خویی تمام است که حکم را درهمه موارد تعبدیت دانستند بدون اختلاف در جریان اصل جاری بلکه همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی مساله حل شده است، باید موارد شک در تعبدیت و توصلیت در مساله اول را به دو قسم تقسیم کنیم که بر اساس این تقسیم حکم هم مختلف می شود؛ در یک قسم مقتضای اصل لفظی تعبدیت است و در قسم دیگر توصلیت. زیرا افعالی که متعلق تکلیف قرار می گیرند بر دو قسم هستند؛ قسم اول افعالی هستند که لا یُنسب الا الی فاعله المباشری و اگر غیرفاعل مباشر، دخالت در تحقق آن داشته باشد، هیچ گاه به سبب نسبت نمی دهند بلکه فقط به فاعل مباشری نسبت داده می شود؛ عناوینی نظیر مشی و اکل و شرب و... از همین قبیل هستند که اگر شخصی سبب خوردن زید بشود، حتی اگر زید اختیاری هم در انجام آن نداشته باشد و به زور به او خورانده باشند، عنوان اکل به سبب نسبت داده نمی شود بلکه فقط به خود زید نسبت داده می شود. عنوان صلات هم به عنوان فعل اختیاری فقط به فاعل مباشری نسبت داده می شود و اگر دیگری سبب برای ایجاد صلات در زید شده باشد نمی گویند او نماز خواند بلکه می گویند زید را مجبور به نماز کرده است. قسم دوم افعالی هستند که همانطور که به فاعل بالمباشره نسبت داده می شود، به سبب هم نسبت داده می شود مثل عنوان بِناء مسجد که ثواب فقط برای بَنّاء مسجد نیست که آجر و خشت و غیره چیده است بلکه نسبت به شخصی که خرج کرده و مصالح را تهیه کرده است نیز می گویند بنی مسجدا. عنوان حلق، تقصیر و ذبح نیز کما یُنسب الی فاعله المباشری به فاعل تسبیبی هم نسبت داده می شود.

اگر فعلی که متعلق تکلیف است از قبیل قسم اول باشد، چنانچه بخواهد تکلیف به فعل غیر ساقط شود لا مرجع له الا اینکه تکلیف در بقاء مشروط به عدم قیام غیر باشد. اما اگر فعل متعلق تکلیف که مورد شک در تعبدیت و توصلیت شده از عناوینی باشد که به فاعل غیر مباشری هم نسبت داده می شود، شک به این باز می گردد که فعلی که از زید خواسته شده مثل ذبح، به قید مباشرت است یا اصل ذبح را از او می خواهند اعم از اینکه به مباشرت حاصل شود و یا به تسبیب. در نتیجه شک بر می گردد به اینکه ماده متعلق وجوب، مطلق است یا مقید و اصل لفظی، حکم به اطلاق ماده و نفی قید می کند و در نتیجه مقتضای اصل لفظی توصلیت خواهد شد.

شنبه 23/7/401 جلسه 19

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که افعالی که متعلق تکلیف قرار می گیرند دو قسم هستند؛ یک قسم افعالی می باشند که فقط به فاعل مباشری اش نسبت داده می شود و قسم دیگر افعالی می باشند که هم به فاعل مباشری و هم به فاعل تسبیبی منتسب می گردد. در قسم اول اصل لفظی عند الشک فی التعبدیة والتوصلیة به معنای سقوط تکلیف به فعل غیر، تعبدیت است و در قسم دوم متقضای اصل لفظی توصلیت.

توضیح ذلک: اگر خطابی، عملی را بر مکلف واجب کند مثل ردّ تحیّت یا تقصیر در حج یا اگر در جایی مکلّف تکلیف به بیع مالش شده باشد، مفاد خطاب، مطلوبیت صدور مادّه از خود مخاطب است به گونه ای که اگر فعل از غیر مخاطب صادر شود مشمول اطلاق خطاب نیست. دو دلیل در کلمات برای این جهت ذکر شده است. دلیل همانی است که در کلام مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی در محاضرات آمده است [[46]](#footnote-46)مبنی بر اینکه فعل غیر، مقدور مکلف نیست بلکه مقدور خود اوست و لذا طبعا تکلیف شامل به فعل غیر تعلق نمی گیرد. دلیل دیگر که مرحوم آقای خویی در غیر محاضرات فرموده اند[[47]](#footnote-47) این است که ولو فعل غیر مقدور مکلف نیست اما این مقدار مانع از تعلق تکلیف نمی شود. چون برای تعلق تکلیف به طبیعی، لازم نیست همه افراد طبیعت مقدور مکلف باشند بلکه همین مقدار که بعضی از افراد طبیعت مقدور باشد کافی است. اما در عین حال وقتی خطاب تکلیف به مخاطب متوجه می شود خود ظهور خطاب اقتضای این معنا را دارد که ما هو متعلق التکلیف فعل صادر از خود مخاطب است؛ بنابراین ولو امکان داشته باشد که متعلق تکلیف اعم از فعل خود مکلف یا فعل غیر باشد اما ظاهر خطاب چنین اقتضایی دارد.

در هر حال این مطلب مورد قبول است که مفاد هر خطابی مطلوبیت ماده صادره از خود مکلف است. اما این مطلب اقتضا نمی کند که موارد شک در سقوط تکلیف به فعل غیر، در همه موارد به شک در سعه و ضیق خود تکلیف برگردد که مرحوم آقای خویی در اشکال به مرحوم نایینی فرموده بودند. زیرا افعال صادره از مکلفین که متعلق وجوب قرار می گیرند دو قسم هستند. قسم اول فعلی است که لا یُنسب الا بفاعله المباشری مثل مشی و اکل و شرب و ... . لذا اگر کسی سبب تحقق اکل از غیر بشود، خوردن را به او نسبت نمی دهند بلکه برای فاعل تسبیبی می گویند خورانده است. قسم دوم افعالی هستند که همانطور که به فاعل مباشری نسبت داده می شوند به فاعل تسبیبی هم نسبت داده می شوند؛ مثل تقصیر یا بناء یا بیع و اجاره و ... . فرمایش مرحوم آقای خویی که شک در سقوط تکلیف به فعل غیر، به شک در سعه و ضیق بر می گردد مربوط به قسم اول است که فعل فقط به فاعل مباشری نسبت داده می شود و در نتیجه مقتضای اصل در اين شک ، تعبدیت است نه توصلیت. چون شک به این بر می گردد که آیا تکلیف ولیّ به صلات قضای پدر مشروط است به اینکه شخص دیگری آن را انجام نداده باشد یا چنین شرطی ندارد و از این جهت مطلق است. اصاله الاطلاق می گوید چنین شرطی ندارد و لذا تعبدیت ثابت می شود. اما اگر واجبی که شک در تعبدیت و توصلیت آن داریم از قبیل قسم دوم باشد که یُنسب الی سببه کما ینسب الی فاعله المباشری، چون فعل به سبب هم نسبت داده می شود شک در سقوط و عدم سقوط به فعل غیر به این بر می گردد که آیا ما هو الواجب، فعل به قید مباشرت است یا طبیعی فعل که جامع بین فرد مباشری و فرد تسبیبی می باشد؟ وقتی شارع به عنوان مثال بگوید برای خروج از احرام تقصیر کنید و تقصیر را مقید نکرده است که خود مکلف بالمباشره انجام دهد، اطلاق ماده و عدم تقیید آن به قید مباشرت، اقتضا می کند که ما هو الواجب طبیعی فعل باشد نه فرد خاص آن.

بنابراین مقتضای اصل لفظی در قسم ثانی از افعال توصلیت است یعنی سقوط تکلیف به فعل غیر؛ البته فعل غیری که به مکلف نیز مستند بشود و مکلف فاعل تسبیبی آن محسوب شود. نتیجه اطلاق ماده مخیر بودن مکلف بین این دو حصه از طبیعی یعنی اصدار الماده بالمباشره و اصدار الماده بالتسبیب است. ولی این تخییر عقلی است نه شرعی است. زیرا متعلق تکلیف جامع و طبیعت است و اگر تکلیف متعلق به طبیعت شده باشد عقل حکم به تخییر بین افراد می کند.

با توجه به این توضیح باید فرمایش مرحوم نایینی را بررسی کرد که فرمودند سقوط تکلیف به فعل غیر دو فرض دارد؛ یکی سقوط با استنابه و دیگری سقوط بدون استنابه. ایشان به دو دلیل، توجیه وجوب تخییری را برای سقوط تکلیف به فعل غیر ردّ کردند؛ اول اینکه اگر از باب وجوب تخییری باشد لازمه اش این است که به مجرد استنابه تکلیف ساقط شود و حال آنکه هیچ کس به آن ملتزم نیست. دوم اینکه هرجا نیابت مشروعیت داشته باشد تبرع هم مشروعیت دارد و حال آنکه تبرع غیر را نمی توانید عدل واجب تخییری قرار دهید. زیرا استنابه فعل ولیّ محسوب می شود و لذا می تواند طرف واجب تخییری باشد اما تبرع که فعل ولیّ نیست تا یک عدل برای واجب تخییری قرار گیرد.

این دو اشکال تمام نیست. نسبت به اشکال اول باید گفت که عدل واجب تخییری در مقابل مباشرت، استنابه نیست تا چنین لازمه ای داشته باشد بلکه عدل ِاصدار مباشری، اصدار تسبیبی است و اصدار تسبیبی هم در جایی صدق می کند که دیگری فعل را انجام دهد. بر همین اساس با تصویری که از تخییر عقلی در گذشته شد، قائل به تخییر می شویم و عدل دوم را هم فعل غیرِ مستند به خود مخاطب می گیریم بدون اینکه لازمه ای باطلی به وجود بیاید. جواب اشکال دوم هم این است که اگرچه در وجوب تخییری آنچه به عنوان عِدل قرار می گیرد ایجاد الفعل بالتسبیب است و فعل تبرعی غیر با وجوب تخییری توجیه نمی شود و بايد آن را به اشتراط تکلیف برگردانیم ولی این باعث نمی شود که نتوانیم اصدار تسبیبی را با تخییر توجیه کنیم. بنابراین هرچند که ما نمی توانیم سقوط تکلیف با تبرع غیر را به واسطه وجوب تخییری عقلی گفته شده توجیه کنیم ولی این مانع توجیه سقوط تکلیف در موارد استنابه و موارد تسبیب به واسطه وجوب تخییری نمی شود. در نتیجه می شود سقوط تکلیف به فعل غیر را با وجوب تخییری عقلی توجیه کرد؛ ولو در همان دایره افعال تسبیبی نه بیشتر.

بنابراین در افعالی که به سبب هم نسبت داده می شود شک در تعبدیت و توصلیت مجرای اطلاق ماده است و مقتضای آن توصلیت است اما نسبت به افعالی که به سبب نسبت داده نمی شود اگر شک در سقوط تکلیف به فعل غیر پیدا شد، اصل لفظی محکّم اطلاق هیئت و حکم است و مقتضای آن تعبدیت می باشد.

##### مقتضای اصل عملی

مرحوم نایینی فرموده برای پیدا کردن مقتضای اصل عملی نیز باید مساله را در دو فرض سقوط تکلیف به فعل غیر مع الاستنبابة و سقوط تکلیف به فعل غیر بدون الاستنابة بررسی کرد. هرچند مختار نهایی در هر دو فرض احتیاط و عدم اکتفاء به فعل غیر است ولی دلیل هرکدام متفاوت است.

نسبت به فرض اول فرموده اند که محرز است تکلیف به خصوص صلات ولیّ تعلق گرفته است و احتمال نمی رود که تخییر عقلی باشد به این معنا که تکلیف به جامع تعلق گرفته باشد و شک در خصوصیت کنیم بلکه تکلیف به حصه خاصه که صلات خود ولیّ باشد تعلق گرفته است و شک در این است که در کنار صلات ولیّ، فعل دیگری هم به عنوان عِدل واجب وجود دارد تا تخییر شرعی شود یا عِدلی وجود ندارد. هرچند اگر شک در تعیین و تخییر عقلی بودن برائت جاری می شد زیرا علم به تعلق تکلیف به جامع داریم و نسبت به خصوصیت شک داریم که متعلق تکلیف است یا خیر، برائت از خصوصیت جاری می کنیم اما در اینجا احتمال وجوب تخییری عقلی وجود ندارد بلکه شک در تعیین و تخییری شرعی است و لذا مجرای احتیاط است. زیرا ولیّ می داند که به موت والد تکلیف به قضای نمازهای پدر متوجه او شده است. بعد از علم به اشتغال اگر شخص دیگری با استنابه کار او را انجام دهد، شک می کند باعث سقوط تکلیف می شود یا خیر. معلوم است که جای قاعده اشتغال می باشد.

در فرض دوم نیز که سقوط به فعل غیر بدون استنابه باشد، گرچه در بدو امر به نظر می رسد که جای برائت باشد؛ چون همانطور که در مقتضای اصل لفظی گفته شد، شک در سقوط تکلیف به فعل غیر بدون استنابه، شک در اطلاق و اشتراط تکلیف است و لذا ممکن است کسی در بدو امر فکر کند که چون شک به سعه و ضیق تکلیف بر می گردد مجرای برائت است اما بنظر صحيح از موارد جریان استصحاب است. چون شک در سعه و ضیق تکلیف اگر در اصل ثبوت و حدوث تکلیف باشد، برائت جاری می شود ولی اگر شک در سعه و ضیق تکلیف به ناحیه بقاء تکلیف برگردد یعنی بعد احراز فعلیت و حدوث تکلیف شک داشته باشیم که آیا بقاءا به خاطر حادثه ای که اتفاق افتاده است تکلیف ساقط شده یا خیر، جای استصحاب است؛ منتها اگر در ناحیه موضوع استصحاب مورد داشته باشد، استصحاب در موضوع جاری می شود؛ کما اينکه اگر کسی مدیون شده باشد و دیگری دین او را تبرعا ادا کند و ما ندانیم که ذمه او فارغ شده یا خیر، جای استصحاب موضوع است. زیرا احتمال می دهیم دین ساقط شده باشد و احتمال بقاء هم می دهیم و استصحاب می گوید دین ثابت بر ذمه مدیون، همچنان باقی است و لذا تکلیف به وجوب ادا ثابت است. اما اگر استصحاب در ناحیه موضوع مورد نداشته باشد استصحاب حکمی را جاری می کنیم. مثل اینکه شک کنيم حجی که بر مريض واجب شده و خودش به خاطر مشقت قادر به انجام عمل نيست اگر دیگری آن را انجام دهد آيا فعل غیر، موجب سقوط تکلیف از شخص است یا خیر، استصحاب در حکم جاری می شود و می گوید قبلا تکلیف متوجه او بوده و الان نمی دانیم ساقط شده یا خیر، استصحاب جاری می شود.

یک شنبه 24/7/401 جلسه 20

مرحوم نایینی فرمودند که در بررسی مقتضای اصل عملی نیز باید بین سقوط تکلیف به فعل غیر با استنابه و سقوط تکلیف به فعل غیر بدون استنابه تفصیل دهیم؛ اگرچه نتیجه هر دو یکی و آن هم لزوم احتیاط است اما در فرض اول از باب جریان قاعده اشتغال و در فرض دوم از باب استصحاب تکلیف.

مرحوم آقای خویی در این مقام هم فرمودند که وجهی برای تقسیم به دو فرض نیست و در همه موارد قاعده اشتغال جاری می شود. زیرا همه موارد شک در سقوط تکلیف به فعل غیر، به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بازگشت می کند و شک در اطلاق و اشتراط تکلیف، اگر موردش حدوث تکلیف باشد اصل جاری برائت است ولی اگر مورد این شک بقاء تکلیف و بعد از احراز فعلیت تکلیف باشد، قاعده اشتغال جاری می گردد نه برائت. البته اگر کسی قائل به جریان استصحاب در شبهه حکمیه شود، قبل از قاعده اشتغال، استصحاب بقاء حکم جاری می شود و نتیجه آن تعبدیت است. اما اگر قائل شدیم که استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود کما هو المختار، اصل جاری اشتغال و مقتضای آن تعبدیت است.

اما اینکه آیا شک در سقوط تکلیف به فعل غیر از موارد شک در حدوث تکلیف است یا شک در بقاء، در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که در همین مثال وجوب قضاء صلات بر ولیّ میت، وقتی که میت می میرد تکلیف متوجه ولیّ او می شود و بعد از احراز فعلیت و حدوث تکلیف، چنانچه بعد از موت پدر متبرعی پیدا شود و یا شخصی با استنابه بخواهد نماز را قضاء کند، در حقیقت شک در بقاء تکلیف می شود و مجرای استصحاب یا قاعده اشتغال می باشد.

از تامل در فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی در مقام دوم، معلوم می شود که فرمایش این دو بزرگوار به سه نقطه بر می گردد که در بعضی اشتراک و در بعضی اختلاف دارند.

نقطه اول: به نظر مرحوم نایینی شک در تعبدیت و توصلیت در مساله اول به حسب اصل عملی در یک فرض به شک در وجوب تعیینی و تخییری بر می گردد و در فرض دیگر به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف اما مرحوم آقای خویی فرمودند که شک در تعبدیت و توصلیت به لحاظ جمیع موارد به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد.

نقطه دوم: در مواردی که شک در تعبدیت و توصلیت به اطلاق و اشتراط در تکلیف بر می گردد که به نظر مرحوم اقای خویی همه موارد اینگونه بود و به نظر مرحوم نایینی فقط یک فرض، جای جریان برائت نیست بلکه یا باید استصحاب کرد که مرحوم نایینی فرمود و یا قاعده اشتغال جاری کرد که مرحوم آقای خویی فرمود.

نقطه سوم: مواردی که شک در تعبدیت و توصلیت به اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد، همه آن موارد از قبیل شک در بقاء تکلیف است.

اما هر سه نقطه مورد بحث قرار گرفته است. نسبت به نقطه اول که مرحوم نایینی فرمود موارد شک در سقوط تکلیف به فعل غیر دو فرض دارد و در یک فرض شک در وجوب تخییری می شود و در یک فرض شک در اطلاق و اشتراط تکلیف و مرحوم آقای خویی همه را به شک در اطلاق و اشتراط بر گرداند، در کلام مرحوم آقای تبریزی اشکال شده است که باید همان تفصیل مقام اول که مقتضای اصل لفظی بود داده شود. زیرا افعال صادر از مکلفین دو قسم است؛ یک قسم افعالی است که فقط به فاعل مباشری آن نسبت داده می شود و قسم دوم افعالی است که هم به فاعل مباشری و هم به فاعل تسبیبی نسبت داده می شود. در قسم اول شک در تعبدیت و توصلیت از موارد شک در اطلاق و اشتراط تکلیف است. اما در قسم دوم چنانچه نوبت به اصل عملی برسد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی است و شک ما به این بر می گردد که متعلق تکلیف طبیعی و جامع است یا حصه معینه ای از آن که فعل مباشری باشد؟ بنابراین شک به سعه و ضیق متعلق وجوب بر می گردد نه خود وجوب و لذا برائت از تعین مباشرت جاری می شود مثل سایر مواردی که شک در اخذ خصوصیت می شود و برائت جاری می گردد. ولی در قسم اول که مثال صلات ولیّ میت هم از همین قسم است، شک در اطلاق و اشتراط خود تکلیف می شود.

اشکال دیگری که در این نقطه به مرحوم نایینی وارد می شود این است که ایشان فرمود شک در تعبدیت و توصلیت به دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی بر می گردد نه عقلی، ولی حتی اگر قبول کنیم که قسم اول به دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی بر می گردد اما حکم این دوران مثل حکم دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی است. زیرا یا می گویید که فرق بین وجوب تعیینی با وجوب تخییری شرعی در این است که در تخییری جامع مورد امر است \_ جامع انتزاعی \_که مختار مرحوم آقای خویی است یا وجوب تخییری را اینگونه تفسیر نمی کنید بلکه مثل مرحوم آخوند می گویید وجوب تخییری نحوه ای وجوب است که یحوز ترکه الی البدل یا به تفسیر دیگری غیر از تفسیر اول ملتزم هستید. اگر این تفسیر را قبول کنیم که متعلق تکلیف در وجوب تخییری شرعی جامع انتزاعی است که معلوم است در شک در تعيين و تخيير برائت جاری می شود. زیرا تعلق تکلیف به جامع انتزاعی معلوم است و شک در خصوصیت است. اما اگر این نظر را قبول نکنیم بلکه نظر مرحوم آخوند را بپذیریم باز هم در دوران بین تعیین و تخییر شرعی حکم احتیاط نیست بلکه مجرای برائت است. زیرا وجوب تعیینی ثقل اضافه ای نسبت به وجوب تخییری دارد. علی ای حال شک داریم که تکلیف ایا تعیینی است یا تخییری و چون تعیینیت ضیق دارد ولی تخییریت سعه دارد، نسبت به حصه تخییریت برائت جاری نمی شود. چون در آن امتنان نیست. اما در تعیینیت جاری می گردد. بنابراین حکم تعیین و تخییر عقلی با شرعی فرقی ندارد.

اشکال سوم به مرحوم نایینی این است که در مقتضای اصل لفظی، نپذیرفتید که موارد سقوط تکلیف به فعل غیر با استنابه از باب وجوب تخییری باشد. اگر وجوب تخییری را در مقام اول قبول نکردید چطور در مقام اصل عملی، قسم اول را بر اساس وجوب تخییری بررسی کردید؟

نقطه دوم این بود که در مواردی که شک در تعبدیت و توصلیت به معنای اول به اطلاق و اشتراط تکلیف از حیث بقاء بر گردد، مرحوم نایینی فرمود که اصل جاری استصحاب است یا استصحاب موضوعی یا استصحاب حکمی و مرحوم آقای خویی هم فرمود که اصل جاری استصحاب است اما اگر کسی جریان آن را در شبهه حکمیه قبول نکند نوبت به قاعده اشتغال می رسد. بنابراین علی ای حال حکم احتیاط است نه برائت. اینکه استصحاب در شبهه حکمیه جاری می شود یا خیر، علی المبنی و موکول به محل خودش است و هرچند مشهور قائل به جریان آن هستند ولی عده ای از محققین مثل محقق نراقی در متقدمین و مرحوم آقای خویی و تبریزی در متاخرین قائل به عدم جریان آن هستند. ولی فارغ از این جهت، در کلام مرحوم آقای تبریزی اشکال شده است که ولو شک در اطلاق و تقیید از حیث بقاء تکلیف باشد، اما اینطور نیست که اگر استصحاب نداشته باشیم اصل جاری قاعده اشتغال باشد. قاعده اشتغال فقط در اطراف علم اجمالی به تکلیف جاری می شود وگرنه هرجا شک به ثبوت تکلیف و انتفاء تکلیف بر گردد جای برائت است. زیرا حدیث رفع اطلاق دارد و با وجود تطبیق حدیث رفع، چون دیگر احتمال عقاب نمی دهیم قاعده اشتغال موضوع پیدا نمی کند. ولو مشهور گفته اند که حدیث رفع اختصاص به جایی دارد که شک در حدوث تکلیف باشد و اگر شک در بقاء باشد حدیث رفع آن را نمی گیرد و از آن انصراف دارد، ولی انصراف وجهی ندارد و حدیث رفع همانطور که موارد شک در حدوث را می گیرد موارد شک در بقاء را هم می گیرد. بله در بعضی از موارد ممکن است احتیاط ثابت شود ولی از راه استصحاب موضوعی نه قاعده اشتغال. مثل لزوم اتیان صلات بر کسی که یک ساعت بعد از ظهر، شک کرده است که نماز ظهر خوانده است یا خیر. به نظر مشهور باید قاعده اشتغال جاری شود اما مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که حدیث رفع تطبیق می شود ولی استصحاب موضوعی مانع است. زیرا هر تکلیفی که به شخص تعلق می گیرد، در ناحیه بقاء مشروط است که صرف الوجود متعلق حاصل نشده باشد و وقتی شخص شک دارد که در فاصله بعد از اذان ظهر، نماز خوانده یا خیر، استصحاب می گوید صرف الوجود محقق نشده است. ولی اگر استصحاب جاری نمی بود اصل جاری برائت بود.

قبلا اشاره شد که ممکن است بگوییم در این فرض نظر مشهور درست است. همانطور که وقتی شک در قدرت داریم و به همین خاطر شک در تکلیف می کنیم برائت جاری نمی شود و دلیل عدم جریانش نیز فقط انصراف است نه اینکه دلیل خاصی داشته باشیم. زیرا هرچند در بعضی از موارد حکم به فحص شده است ولی حکم به فحص در بعضی از موارد نمی تواند دلیل حکم کلی شود و لذا دلیل اصلی بر عدم جریان حدیث رفع در موارد شک در قدرت، انصراف حدیث رفع است، نسبت به موارد شک در بقاء تکلیف هم دلیل عدم جریان حدیث رفع انصراف است. عقلاء در جایی که اصل تکلیف محرز باشد و شک در بقاء داشته باشیم حکم به عدم مرخص بودن مکلف در ترک عمل می کنند. همین حکم عقلایی به احتیاط هم می تواند وجه انصراف حدیث رفع شود و هم می تواند وجه مستقلی برای تقیید حدیث رفع باشد. لذا به نظر می رسد که حق با مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی باشد و در این مورد حکم احتیاط باشد نه برائت.

نقطه سوم این بود که در محل بحث که شک داریم آیا تکلیف به فعل غیر ساقط می شود، این شک به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد یا مطلقا که نظر مرحوم آقای خويی باشد یا در بعضی از فروض که نظر مرحوم نایینی باشد و حتما این شک از موارد شک در بقاء تکلیف است نه حدوث. نسبت به این قسمت مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که نمی توانیم مساله را همه جا از موارد شک در بقاء قرار دهیم. مواردی پیدا می شود که شک در حدوث تکلیف است. مثل وقتی که ولد اکبر هنگام مرگ پدر نابالغ باشد و قبل از اینکه بالغ شود دیگران صلات پدر را قضاء کرده باشند؛ در این فرض که قبل از بلوغ تکلیفی متوجه ولد اکبر نبوده و حین البلوغ هم اگر واجب از واجباتی باشد که مشروط به عدم قیام غیر به آن است، تکلیف در حق ولیّ ثابت نیست و اگر تکلیف مطلق باشد متوجه او می شود. بنابراین شک در اطلاق و اشتراط تکلیف است ولی به بقاء بر نمی گردد بلکه شک در حدوث است.

دوشنبه 25/7/401 جلسه 21

در نقطه سوم از فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی که مشترک بین علمین بود گفته شد که شک در ما نحن فیه شک در تکلیف در ناحیه بقاء است که مجرای استصحاب یا اشتغال می باشد. نسبت به این نقطه سوم اشکال شد. یک اشکال از مرحوم آقای تبریزی بود که مطرح شد.

اشکال دوم اشکال مرحوم آقای صدر است. ایشان اشکال کرده اند که بعضی از موارد شک در سقوط تکلیف به فعل غیر را می توان از قبیل شک در حدوث حساب کنیم. زیرا اگر فعل غیر، متاخر از زمان حدوث تکلیف حادث شود و موجب سقوط تکلیف گردد، این مُسقطیت یا به خاطر این است که فعل غیر، وافی به ملاک و مصلحتی بوده است که در فعل خود مخاطب تکلیف وجود داشته است و چون همان مصلحت در فعل غیر هم وجود داشته و تامین شده است طبعا تکلیف ساقط می شود. یا به این خاطر است که با انجام فعل غیر به نحوی تغییر در خصوصیات واقعیه صورت می گیرد که محبوبیت فعل مخاطب از بین می رود و وقتی محبوبیت از آن زائل شود، به خاطر انتفاء غرض و ملاک تکلیف هم باقی نمی ماند. یا به این خاطر است که ولو متعلق تکلیف همچنان ملاک دارد ولی فعل غیر باعث می شود ملاک لازم التحصیلی که در فعل مخاطب بوده دیگر امکان استیفاء نداشته باشد. زیرا در بعضی از موارد عمل واجب ملاک دارد ولی این ملاک را مکلف نمی تواند امتثال کند. از باب مثال مرحوم آخوند نسبت به مسقطیت غیرمأمور به فرموده است مواردی داریم که عمل غیرِ مامور به، موجب تحصیل همه ملاک نمی شود بلکه بخشی از آن را تحصیل می کند ولی بخش باقی مانده نیز دیگر قابل استیفاء نیست و لذا هم تکلیف ساقط می شود و هم به خاطر از بین رفتن بخشی از ملاک لزومی، شخص مستحق عقوبت می گردد. مثل کسی که تشنه است و آب خنک دارای ملاک کامل برای رفع عطش او است؛ اگر او آب ولرم بخورد دیگر اشتها به آب خنک ندارد و لذا با خوردن آن، دیگر نمی شود ملاک کامل که در آب خنک وجود دارد تحصیل شود.

اگر سقوط تکلیف به فعل غیر، از باب استیفاء و تحصیل ملاک باشد تکلیف نمی تواند در همان زمان اول به صورت مطلق متوجه مکلف شود بلکه باید مشروط به عدم قیام غیر باشد. زیرا تکلیف برای تحصیل غرض و ملاک است و اگر ملاک با فعل غیر هم حاصل می شود وجهی ندارد که به صورت تعیینی به فعل مکلف خاص تعلق گیرد و لزوما باید مشروط باشد و اشتراط آن هم به نحو شرط متاخر است. یعنی اگر فعل غیر، موجب استیفاء ملاک شود تکلیفی که به ولیّ میّت، حین موت پدر متوجه می شود مشروط به عدم قیام غیر به نحو شرط متاخر است. ولو تا یک ماه بعد، دیگری این فعل را انجام ندهد ولی اگر انجام دهد از همان اول تکلیف متوجه مکلف نبوده و حادث نشده است. لذا اگر شک کنیم که صلات واجب بر ولیّ، نسبت به قیام غیر مطلق است یا مشروط است و با فعل غیر ساقط می شود، فعلیت تکلیف در همان زمان اول محرز نشده است. چون ممکن است شرط فیما بعد حاصل شود و کشف کند که تکلیف از همان اول حادث نشده است.

اما اگر سقوط تکلیف به فعل غیر از این باب باشد که محبوبیت فعل مخاطب اصلی از بین می رود و یا از این باب باشد که با فعل غیر، دیگر امکان استیفاء ملاک از بین می رود، در این موارد تکلیف مشروط به عدم قیام غیر است به نحو شرط مقارن؛ یعنی تا وقتی که غیر قیام نکند تکلیف موجود است و وقتی که قیام کند تکلیف ساقط می شود. به خلاف قسم اول که از باب شرط متاخر است و لذا اصل حدوث تکلیف در زمان اول محرز نیست.

همانطور که مرحوم آقای خویی فرموده بودند که اگر بعد از احراز فعلیت تکلیف در زمان اول، شک در تکلیف در زمان متاخر شود، جای قاعده اشتغال است و اگر احراز آن نشود جای برائت است، مرحوم اقای صدر نیز فرموده اند که با توضیح گفته شده مشخص شد که قسم اول از سقوط تکلیف به فعل غیر، از موارد شک در اطلاق و اشتراط در حدوث است و مجرای برائت می باشد[[48]](#footnote-48).

این اشکال برای تثبیت نیاز دارد که تکمله ای به آن اضافه شود. چون اگر مساله به همین مقدار بیان شود که موارد سقوط تکلیف به فعل غیر چند قسم است و قسم اول از باب شرط متاخر و شک در حدوث است، ممکن است کسی بگوید ما که نمی توانیم احراز کنیم که مورد شک از موارد سقوط تکلیف به خاطر استیفاء ملاک است تا برائت جاری کنیم یا حتی اگر احراز کنیم که از موارد استیفاء ملاک است ولی باز هم ممکن است که به خاطر خصوصیت کمال که در فعل خود مکلف وجود دارد، تکلیف در حدوث خود مطلق باشد و مولی از همان ابتدا تکلیف را متوجه مکلف خاص کند و فقط در ناحیه بقاء مشروط به عدم قیام غیر کند، لذا با وجود این احتمالات، برای تثبیت اشکال باید گفت که حتی اگر شک داشته باشیم که سقوط تکلیف به فعل غیر از قبیل قسم اول است یا دوم یا سوم، هرچند در مورد شک نمی توانیم احراز کنیم که از کدام قسم است ولی باز تکلیف در حدوثش مشکوک خواهد بود. چون احتمال این هست که از قبیل قسم اول باشد و همین مقدار که احراز نکردیم که از قسم دوم یا سوم است، حدوث تکلیف محرز نخواهد بود و برائت جاری می شود.

در نتیجه در موارد سقوط تکلیف به فعل غیر، اگر نوبت به اصل عملی برسد مقتضای اصل عملی برائت است؛ چون احتمال این را می دهیم که تکلیف حدوثا مشروط باشد نه مطلق.

#### مساله ثانیه؛ شک در تعبدیت و توصلیت به معنای کفایت صدور فعل عن غیر اختیار و التفات

مثل اینکه در رکعتین اخیرتین صلات که مکلف مخیر بین تسبیحات اربعه و سوره حمد است، حمد را بخواند و قبل از رکوع متوجه شود که تصمیم نداشته حمد را بخواند و از روی غفلت خوانده و قصد ایجاد حمد ولو از روی عادت و به صورت ارتکازی را نداشته است. آیا تکلیف به قرائت حمد یا تسبیحات اربعه تعبدی است یعنی لایسقط بالاتیان عن غفلة یا توصلی است؟

مثال دیگر حرکت غیر اختیاری در طواف است. زیرا گاهی که جمیعت طواف کنندگان زیاد است شخص که در میان آنان قرار می گیرد، استقلال خود را از دست می دهد و جمعیت او را حرکت می دهد به طوری که اختیار از او سلب می شود. اگر متعلق تکلیف در طواف، خصوص حصه اختیاری آن باشد این طواف مکفی نیست اما اگر انچه موجب سقوط تکلیف است مطلق فعل باشد ولو طواف غیر اختیاری، این نوع طواف هم تکلیف را از او ساقط می کند.

این مساله را نیز باید در دو مقام اصل لفظی و اصل عملی بحث کرد.

##### مقتضای اصل لفظی

توصلی بودن واجب و عدم اعتبار اختیار و التفات در سقوط تکلیف، متوقف بر این است که تکلیف به خصوص حصه اختیاری تعلق نگرفته باشد و مادّه متعلق تکلیف اطلاق داشته باشد و ذات فعل جامع بین اختیاری و غیر اختیاری متعلق تکلیف باشد. علاوه بر اینکه از ناحیه ماده باید اطلاق وجود داشته باشد، تعلق طلب به این ماده هم نباید اقتضای اختیاریت داشته باشد.

بر این اساس برای کسی مثل مرحوم آقای خویی که قائل به توصلیت است، تقریب توصلیت تقریب آسانی خواهد بود. زیرا متعلق تکلیف عنوان طواف یا قرائت حمد یا تسبیحات است که به حسب معنای وضعی برای طبیعت مطلقه وضع شده اند و وجهی هم برای اراده خصوص حصه اختیاری وجود ندارد و تعلق طلب به آنها هم اقتضایی برای تضییق ندارد.

اما کسی که در این شک بخواهد قائل به تعبدیت شود یا باید ثابت کند که ماده متعلق امر قید دارد و یا اینکه تعلق امر اقتضای تقیید دارد. مرحوم نایینی که در این مساله قائل به اصل تعبدیت شده اند سه تقریب برای تعبدیت ذکر کرده اند؛ تقریب اول که مربوط به خود ایشان نیست و از دیگران نقل کرده و به آن اشکال می کنند به تضییق در خود ماده و انکار اطلاق ماده بر می گردد ولی دو تقریبی که خود ایشان ذکر کرده اند از راه تعلق تکلیف قید اختیاریت و ارادیت را در متعلق امر و مامور به اخذ می کند.

تقریب اول این است که فرموده اند برخی ادعا کرده اند که وقتی ماده ای متعلق تکلیف قرار می گیرد منصرف به خصوص حصه اختیاریه است و بعضی نیز ادعا کرده اند که انصراف در خود هیئت است.

مرحوم نایینی می فرمایند که ادعای انصراف صحیح نیست نه در ماده و نه در هیئت. انصراف در ماده صحيح نيست زیرا موضوع له این عناوین طبیعت و جامع است که به نحو متواطی بر همه افراد صادق است بلا فرق بین حصه اختیاریه و غیر اختیاریه و با این فرض انصراف به حصه اختیاریه در نوع واجبات وجهی ندارد. بله در بعضی از موارد ماده به خودی خود امر قصدی مثل تعظیم و امثال آن از عناوین اعتباریه است و این عناوین صدق نمی کنند مگر در جایی که عن التفات از شخص صادر شده باشد. اما در بقیه موارد که عناوین ذاتیه متعلق تکلیف هستند نه عناوین قصدیه، ما هو الموضوع جامع بین فرد اختیاری و غیر اختیاری است. چنانکه انصراف در هیئت هم صحیح نیست. زیرا هیئات افعال وضع شده اند برای افاده اینکه مبدأ قائم به ذات است. ضَرَبَ وضع شده برای این که نشان دهد ماده ضرب قیام به ذات دارد. به عبارت دیگر برای افاده قیام العرض بموضوعه وضع شده اند. این معنا در تمامی مادّه ها مشترک است چه از قبیل افعال باشند و چه از قبیل اوصاف مثل رنگ و طول و قصر و ... و چه افعال از روی اختیار صادر شده باشند و چه از غیر اختیار. شاهد عدم انصراف این است که فقهاء در مساله ضمان حکم کرده اند که اگر اتلاف از روی خطا هم صادر شود مثلا در حالت نوم باشد شخص ضامن است. با اینکه در دلیل آمده است که من اتلف مال الغیر فهو له ضامن ولی اتلف بیش از انتساب تلف به شخص را دلالت ندارد و این انتساب، هم در موارد خطا وجود دارد و هم موارد عمد و ... .

البته مرحوم نایینی فرموده اند که نسبت به التفات انصراف قابل انکار است و می توانیم بگوییم هیئت انصراف به حصه التفاتی ندارد بلکه شامل حصه غفلتی هم می شود ولی نسبت به اختیاریت در مقابل قهر و اجبار، ممکن است انصراف را قبول کنیم همانطور که مرحوم شيخ در بحث خيار مجلس در حديث البيعان بالخيار ما لم يفترقا ادعا کرده اند.

مرحوم نایینی بعد از ابطال تقریب اول فرموده اند که با دو وجه می توانیم اصل تعبدیت را در مساله ثانیه اثبات کنیم. اول اینکه بنا بر مذهب حق در صحت عمل، صرف حسن فعلی و اشتمال فعل بر مصلحت لزومیه کافی نیست بلکه علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم باید وجود داشته باشد؛ یعنی عمل از مکلف به وجه حسن صادر شود و حسن فاعلی نیز در جایی محقق می شود که شخص از روی التفات و اراده و اختیار عمل را انجام دهد و الا اگر عمل بدون اراده و اختیار انجام گردد از فاعل بما انه فاعل کار حسنی صورت نگرفته است. بنابراین هرچند اقتضای هیئت را فی حد نفسه نپذیرفتیم اما در جایی که هیئت متضمن بیان تکلیف باشد و تکلیفی تعلق بگیرد، اقتضا دارد که قید اختیاریت اخذ شود.

فرمایش مرحوم نایینی در این وجه به همین مقدار است ولی با توجه به آنچه مرحوم نایینی در پایان بحث از مقتضای اصل لفظی مطرح کرده اند، این مقدار از بیان نه برای این وجه و نه وجه بعدی و نه وجه اولی که مورد اشکال ایشان قرار گرفت، کافی نیست که اصل تعبدیت را اثبات کند بلکه مقدمه دیگری هم نیاز دارد که باید اضافه شود. زیرا این تقریبها نهایتا متعلق تکلیف را حصه اختیاری قرار می دهند ولی این کافی نیست که اثبات کند اگر فعل از روی غیر اختیار صادر شد مسقط تکلیف نمی باشد. باید این مقدمه اضافه شود که وقتی متعلق تکلیف خصوص حصه اختیاری باشد، اگر بخواهد فعل غیر اختیاری و فعل بدون التفات موجب سقوط تکلیف شود بر می گردد به اینکه تکلیف در ناحیه بقاء هم مشروط به عدم صدور فعل از روی غفلت و غیر اختیار باشد. وقتی شک در اطلاق و اشتراط تکلیف باشد، اطلاق صیغه در مقام اثبات اقتضای اطلاق ثبوتی تکلیف را دارد. به عبارت دیگر وقتی ماموربه خصوص حصه اختیاریه شد نه جامع، شک ما به این بر می گردد که تکلیف به حصه اختیاریه مشروط به عدم ایجاد فعل از روی غفلت است یا خیر. در چنین شکی معلوم است که اصل لفظی که اطلاق الحکم باشد اقتضای تعبدیت را دارد نه توصلیت.

سه شنبه 26/7/401 جلسه 26

مرحوم نایینی در بیان اصل لفظی در مساله ثانی علاوه بر وجهی که از دیگران برای اثبات تعبدیت مطرح کردند و مورد اشکال قرار دادند، دو وجه نیز خود ایشان برای بیان اصل لفظی ذکر کردند؛ وجه اول این بود که طبق مذهب حق برای صحت عمل، علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز باید وجود داشته باشد تا عمل صحیح و تکلیف ساقط شود. حسن فاعلی هم در صورتی تحقق پیدا می کند که مکلف عمل را از روی التفات و اختیار و اراده انجام دهد و الا صدور آن به وجه حسن نخواهد بود.

بنابراین متعلق تکلیف خصوص حصه اختیاریه می باشد و در نتیجه اگر تکلیف بخواهد به وسیله فعل غیر اختیاری ساقط شود، مرجع سقوط آن به اشتراط تکلیف در بقاء به عدم صدور فعل غیر اختیاری است. لذا وقتی شک کردیم که آیا واجبی به فعل غیر اختیاری ساقط می شود یا خیر، شک به اطلاق و اشتراط در اصل تکلیف بر می گردد و اصل لفظی حاکم اطلاق صیغه می باشد. اطلاق صیغه در مقام اثبات کاشف از اطلاق تکلیف در مقام ثبوت است؛ یعنی اگر فعل به صورت غیر اختیاری صادر شود همچنان تکلیف به آن وجود دارد.

مرحوم آقای خویی در مناقشه به این وجه فرموده اند که اولا شما مسلم گرفتید که در صحت عمل و اتصاف عمل بکونه مصداقا للواجب، حسن فاعلی هم شرط است و حال آنکه دلیلی بر اعتبار حسن فاعلی مضاف بر حسن فعلی وجود ندارد. آنچه مسلک عدلیه و مذهب حق مبنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اقتضا می کند وجود حسن فعلی یعنی مصلحت در عمل واجب است اما اینکه علاوه بر آن، حسن فاعلی هم لازم داشته باشد دلیلی ندارد. ثانیا نه تنها دلیل بر اعتبار حسن فاعلی نداریم بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن در صحت عمل در همه موارد داریم. زیرا اگر قائل شویم که در صحت عمل، حسن فاعلی هم معتبر است، منجر به انکار واجب توصلی خواهد شد. نتیجه اعتبار حسن فاعلی انکار واجب توصلی در شریعت و تبدیل همه واجبات به واجبات تعبدیه است. زیرا برای تامین حسن فاعلی، مجرد التفات و اختیار هنگام عمل کافی نیست. چراکه حسن فاعلی لا یتحقق الا اینکه مکلف عمل را برای تقرب به مولی انجام دهد و الا صرف اختیار داشتن که موجب حسن فاعلی نمی شود و چون حسن فاعلی تامین نمی شود مگر به قصد تقرب مکلف، اعتبار آن در انجام واجبات به تعبدی شدن واجبات منتهی خواهد شد. در حاليکه تعبدی بودن همه واجبات شریعت چیزی است که حتی خود مرحوم نایینی هم بدان ملتزم نیست.

وجه دوم مرحوم نایینی این است که خود تعلق تکلیف و طلب به عمل، اقتضا می کند که مامور به و متعلق طلب، خصوص فعل اختیاری باشد. زیرا حقیقت تکلیف و طلب تشریعی جعل داعی برای مکلف است تا اینکه عمل را انجام دهد یا به تعبیر دیگر غرض از طلبِ چیزی تحریک عضلات مکلف نحو المطلوب است. مرحوم نایینی فرموده اند که جعل داعی نیز فقط نسبت به فعل اختیاری ممکن است و نسبت به حصه غیر اختیاریه که صدور آن از مکلف ممتنع است جعل داعی نسبت به آن امکان ندارد. در نتیجه متعلق تکلیف خصوص حصه اختیاریه می شود نه جامع بین فعل اختیاری و غیر اختیاری.

وقتی متعلق تکلیف خصوص حصه اختیاریه باشد، اگر تکلیف بخواهد به وسیله فعل غیر اختیاری ساقط شود مرجعش مشروط بودن تکلیف در بقاء به عدم فعل غیر اختیاری خواهد بود و لذا در جایی که شک در سقوط تکلیف به فعل غیر اختیاری داریم در واقع شک در اطلاق و اشتراط تکلیف کرده ایم و شک در اطلاق و اشتراط تکلیف مجرای اصاله الاطلاق است که کشف از اطلاق حکم در مقام ثبوت می کند.

مرحوم نایینی این بیان را هم در بحث تعبدی و توصلی اجود دارد و هم در جاهای دیگری که یکی از آنها بحث ضدّ است. در بحث تعبدی و توصلی به همین مقداری که مطرح شد اکتفا شده است اما در بحث ضد زائد بر این مقدار، به مبنای بحث هم اشاره کرده اند که اختلاف در اینکه متعلق تکلیف خصوص حصه مقدوره است تا فرد غیر مقدور خارج از دایره تکلیف شود یا متعلق تکلیف جامع بین حصه مقدور و غیر مقدور است، ریشه در این دارد که آیا شرطیت قدرت در تکلیف به اقتضای نفس خطاب است یا از باب حکم عقل یعنی حکم عقل به قبیح بودن تکلیف شخص عاجز و قبح تکلیف بما لا یطاق. در این بحث فرموده اند که مرحوم محقق ثانی قائل هستند که شرطیت قدرت از باب حکم عقل به قبح تکلیف عاجز است ولی به نظر ما شرطیت قدرت در تکلیف به خاطر حکم عقل نیست بلکه قبل از مرحله حکم عقل، خود تکلیف ذاتا اقتضا دارد که متعلق آن حصه مقدوره باشد. وقتی سبب ذاتی وجود داشته باشد وجهی ندارد شرطیت قدرت را به امر غيرذاتی که حکم عقل باشد استناد دهیم. اگر شرطیت را از باب حکم عقل بدانیم متعلق تکلیف خصوص حصه مقدوره نمی شود بلکه می تواند به جامع تعلق بگیرد. زیرا چنانچه متعلق تکلیف جامعی باشد که حداقل بعضی از افراد آن جامع مقدور هستند تکلیف به چنین جامعی عند العقل قبیح نیست. چراکه عبد می تواند این جامع را در ضمن بعضی از افرادش ایجاد کند و لذا تکلیف بما لایطاق نیست تا عقل تقبیح کند. اما اگر شرطیت قدرت در تکلیف به اقتضای نفس تکلیف باشد معلوم است که متعلق تکلیف باید خصوص حصه مقدوره باشد. زیرا أن الآمر انما يأمر بشي‏ء ليحرّك‏ عضلات العبد نحو الفعل بالإرادة و الاختيار بجعل الداعي له إلى ترجيح أحد طرفي الممكن و هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلا أو شرعا. مرحوم نایینی نتیجه گرفته اند که و علیه فالبعث لا یکون الا نحو المقدور فتخرج الافراد غیر المقدورة عن حیز الطلب.

مرحوم آقای خویی هم در حاشیه اجود و هم در تقریرات مصباح و محاضرات اشکالاتی را به این وجه وارد کرده اند.

یکی از اشکالاتی که در حاشیه اجود در بحث تعبدی و توصلی مطرح کرده اند این است که اقتضای نفس تعلق طلب و تکلیف به فعل نسبت به اختصاص به حصه مقدوره ، مبتنی بر مسلک قوم در حقیقت انشاء به صیغه طلب است که منشأ به صیغه امر را طلب یا نسبت ارسالیه و ... می دانند. طبق این مسلک ممکن است کسی بگوید تکلیف بنفسه اقتضا دارد که متعلق آن خصوص حصه مقدوره باشد نه جامع. ولی اگر منشأ به صیغه امر و صیغه هایی نظیر صیغه امر که از آنها طلب اعتباری استفاده می شود این باشد که مولی در مقام انشاء فعل را بر ذمه عبد اعتبار می کند و این اعتبارش را اظهار می نماید که مسلک مختار می باشد، تکلیف کردن عبد به عملی با این معنا و مفهوم مثل سایر وضعیات است. همانطور که احکام وضعیه اختصاص به حصه مقدوره ندارد مفاد صیغه امر هم بنابر مسلک مختار اختصاص به حصه مقدوره ندارد بلکه حتی حصه غیر مقدوره را هم شامل می شود. متعلق چنین طلبی جامع بین مقدور و غیر مقدور است. بله در حکم عقل به لزوم امتثال و تنجز تکلیف و حکم به استحقاق عقاب در صورت مخالفت، قدرت شرطیت دارد.

بنابراین بر اساس نظر مختار، قدرت شرط خود تکلیف نسبت بلکه شرط تنجز تکلیف می باشد.

اشکال دوم مرحوم آقای خویی این است که حتی بنابر مسلک قوم و مختار مرحوم نایینی که مفاد صیغه و منشأ صیغه ، طلب و یا نسبت ارسالیه قرار دهیم و قدرت را شرط خود تکلیف بدانیم، نهایتا شرط می شود که متعلق تکلیف باید مقدور مکلف باشد اما اینکه متعلق طلب خصوص حصه مقدوره باشد و حصه غیر مقدوره خارج باشد به طوری که طبیعی بین مقدور و غیر مقدور نتواند متعلق تکلیف قرار گیرد وجهی ندارد. چون جامع بین مقدور و غیرمقدور مقدور مکلف است. همین مقدار که امکان ایجاد جامع وجود داشته باشد ولو در ضمن بعض از افراد، تعلق تکلیف به آن صحیح است. اینکه فرمودید چون طلب جعل داعی است و لذا اقتضا می کند متعلق آن مقدور باشد صحیح است ولی مقدور بودن اقتضا ندارد که حیطه طلب مختص به افراد مقدوره باشد. این مقدور بودن متعلق تکلیف، تامین می شود به اینکه متعلق تکلیف جامع باشد. باید دید ملاک در چه چیزی است؛ اگر در خصوص حصه مقدوره باشد به خصوص آن تکلیف می شود اما اگر ملاک در جامع باشد تکلیف به آن مشکلی ندارد.

در تقریرات مصباح توضیح اضافه ای است. مرحوم آقای خویی فرموده اند که مشکلی در مقام ثبوت نیست که جامع بین مقدور و غیر مقدور متعلق تکلیف باشد. زیرا جامع مقدور است. حال که از نظر ثبوتی ممکن است ، از نظر اثباتی و وقوعی بخواهیم به خطابات نگاه کنیم و تعیین کنیم که چه چیزی متعلق تکلیف است، آیا خصوص حصه مقدوره متعلق تکلیف است یا جامع، وقتی به مقام اثبات نگاه کنیم و ببینیم که قیدی به طبیعت نخورده است و گفته اند مثلا طواف کنید و نگفته اند که طواف اختیاری انجام دهید، این کشف می کند که به حسب مقام ثبوت متعلق مطلق است و اطلاق آن هم به این خاطر است که ملاک را مولا در جامع و طبیعت دیده است. در نتیجه معلوم می شود تقریب ثانی مرحوم نایینی نیز تمام نیست.

حال اگر کسی اشکال کند که مکلف فقط افراد مقدور را می تواند انجام دهد نه غیر مقدور، در نتیجه وقتی مکلف نمی تواند فرد غیر مقدور را انجام دهد، اطلاق تکلیف نسبت به جامع چه اثری دارد؟

مرحوم آقای خویی در حاشیه اجود توضیح داده اند که تعلق تکلیف به مطلق فایده اش این است اگر وقتی عمل بدون اختیار از مکلف صادر شود مجزی می باشد. بله مولی نمی خواهد با تکلیف خودش مکلف را به طرف فرد غیر اختیاری سوق دهد ولی علی سبیل الاتفاق اگر این فرد غیر اختیاری از مکلف صادر شود انطباق جامع بر آن قهری است و لذا تکلیف ساقط می شود.

بنابراین ولو مسلک مشهور را در مفاد صیغه امر قبول داشته باشیم و ملتزم شويم که مُنشأ طلب است و قدرت شرط نفس تکلیف می باشد، ولی اشتراط قدرت در تکلیف اصل لزوم مقدوریت را ثابت می کند و این مقدوریت نیز در تعلق تکلیف به جامع تامین می شود.

چهارشنبه 27//7/401 جلسه 23

مرحوم نایینی در مساله ثانی در بیان وجه دوم اثبات تعبدیت و عدم سقوط تکلیف به فعل غیر اختیاری فرمودند که نفس تعلق تکلیف اقتضا دارد که متعلق تکلیف فعل اختیاری باشد نه اعم از اختياری وغیر اختیاری که پیش از این توضیح داده شد.

مرحوم آقای خویی اشکالاتی به وجه دوم مرحوم نایینی وارد کردند که دو اشکال از آنها مطرح شد. اشکال سومی هم در بعضی از تقریرات و نیز در تعلیقه اجود بیان شده است. این اشکال در محاضرات در بحث تعبدی و توصلی به عنوان اشاره ذکر شده ولی در تعلیقه اجود همراه با توضیح آمده است. اشکال این است که با توجه به اینکه حتی بنابر مسلک قوم هم حقیقت تکلیف چیزی جز اعتبار نیست نه طلب و بعث تکوینی، اعتبار خفیف الموونه است و در تعلق اعتبار به شئ شرط نیست که مقدور مکلف باشد. لذا وجهی ندارد بگوییم تعلق تکلیف بنفسه تضییق در متعلق ایجاد می کند و اقتضا دارد که فعل مقدور مکلف باشد. لذا لا مقتضی لاختصاص متعلق الحکم بالحصة الارادیة الاختیاریة. به عبارت دیگر نفس تعلق تکلیف شرطیت قدرت را درست نمی کند. معنا ندارد بگویید شرطیت قدرت در متعلق تکلیف به اقتضای نفس تکلیف است بلکه اگر قدرت در تکلیف شرط باشد باید به حکم عقل باشد نه به اقتضای نفس تکلیف.

به نظر می رسد که از این اشکالات می شود جواب داد که در ضمن کلمات اعلام هم این جواب ها مطرح شده است.

اشکال اول که فرمودند اقتضای نفس تکلیف نسبت به اختصاص متعلق به حصه مقدوره بنابر مبنای قوم در انشاء تکلیف سازگاری دارد که مدلول صیغه امر را بعث یا نسبت ارسالیه یا ایقاعیه و نظایر آن می گیرند اما بر اساس مبنای مختار که انشاء را اعتبار امر نفسانی و ابراز آن می دانیم معنا ندارد که کسی قائل شود نفس تکلیف اقتضا می کند که متعلق آن حصه مقدوره باشد.

جواب این است که حتی اگر بر مبنای شما حقیقت انشاء ابراز اعتبار نفسانی باشد، ولی این ابراز اعتبار نفسانی اعتبار مطلق و صرف اعتبار نیست بلکه اعتبار به داعی خاص است؛ به همان نحوی که مرحوم نایینی فرموده است که اعتبار به داعی جعل داعی و به غرض تحریک عضلات مکلف نحو المطلوب است. وگرنه مطلق اعتبار مولی اگر بدون هیچ گونه غرض و انگیزه ای باشد که تکلیف درست نمی کند. وقتی اعتبار به داعی جعل داعی شد یعنی غرضِ جعل داعی را در اعتبار اخذ کردید و اعتبار خاص شد، فرمایش مرحوم نایینی بر می گردد که جعل داعی نسبت به عملی معنا و امکان دارد که مقدور مکلف باشد نه عمل ممتنع و غیر مقدور. وقتی حصه غیر مقدوره از دایره قدرت مکلف خارج بود همانطور که مرحوم نایینی فرموده معنا ندارد که شارع با جعل تکلیف بخواهد جعل داعی نسبت به این حصه کند.

بنابراین هرچند در مدلول لفظی صیغه امر اختلاف داشته باشیم و یکی مدلول لفظی را طلب بگیرد يا نسبت ارسالیه و ديگری ابراز اعتبار نفسانی، ولی این اختلاف تاثیری در این مساله ندارد.

با همین بیان، اشکال سوم هم که در محاضرات و تعلیقه اجود است جواب داده می شود. اشکال سوم این بود که حقیقت تکلیف اعتبار است نه امر تکوینی واقعی و در اعتبار هم بنفسه تضییقی وجود ندارد تا اقتضای حصه مقدوره کند. جواب این است که هرچند حقیقت تکلیف بر اساس همه مبانی، اعتبار است ولی نه مطلق اعتبار . چراکه هیچ گاه مطلق اعتبار، تکلیف درست نمی کند. تکلیف، اعتبار به داعی جعل داعی برای مکلف است. به تعبیر مرحوم اصفهانی اعتبار و انشاء به هر داعی که انجام شود مصداق همان داعی است؛ اعتبار و انشاء به داعی امتحان مصداق امتحان است و اعتبار به داعی جعل داعی مصداق جعل داعی است. لذا این اعتبار خاص که اعتبار مقید است اقتضا می کند که متعلق خصوص حصه مقدوره باشد. بله اگر تکلیف مجرد اعتبار بود لا مقتضی لاختصاصه بالحصة المقدورة اما چون مطلق اعتبار نیست و به تعبیر مرحوم آقای صدر مجرد لقلقة الاعتبار نیست که بدون انگیزه و در نظر گرفتن غرضی اعتبار از مُعتبِر صادر شده باشد، مقتضی اختصاص پیدا می شود.

اما اشکال دوم که فرمودند بر فرض که بپذیریم نفس الحکم و التکلیف اقتضا دارد که متعلق آن امر مقدور باشد چراکه جعل داعی نسبت به غیر مقدور ممتنع است اما این مقدار باعث نمی شود که خصوص حصه مقدوره متعلق تکلیف باشد بلکه می تواند متعلق تکليف جامع بین حصه مقدوره و غیر مقدوره باشد. زیرا جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور مکلف است. وقتی به حسب مقام ثبوت جامع بتواند متعلق تکلیف قرار بگیرد باید خطاب را نگاه کرد که اگر مولی متعلق تکلیف را مطلق گذاشته باشد اطلاق متعلق تکلیف در مقام اثبات کشف می کند که در مقام ثبوت هم مامور به جامع و طبیعی است. این اشکال مورد قبول بعضی از تلامذه ایشان من جمله آقای صدر هم قرار گرفته است.

ولی مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که این اشکال نیز به مرحوم نایینی وارد نیست. زیرا معنای اطلاق و قوام اطلاق در متعلق تکلیف به این است که مولی ترخیص در تطبیق طبیعی بر افراد جامع دهد. خود مرحوم آقای خویی هم این مطلب را قبول دارند و لازمه اطلاق را ترخیص شرعی در تطبیق طبیعی بر افراد می دانند.اين يک مقدمه ، مقدمه ديگر اينکه همانطور که طلب به خصوص حصه غیر مقدوره معنا ندارد ترخیص دادن به تطبیق بر فرد غیر اختیاری هم معنا ندارد. با توجه به این دو مقدمه چون ترخیص در تطبیق لا یصح الا نسبت به حصه مقدوره طبعا اطلاق متعلق تکلیف هم در حد همان افراد مقدور معنا پیدا می کند. نمی شود در متعلق طلب، اطلاق در حد وسیع وجود داشته باشد اما وقتی به مرحله ترخیص در تطبیق می رسیم آن را مختص به حصه مقدوره کنیم. در نتیجه فرمایش مرحوم نایینی تصحیح می شود و متعلق تکلیف نمی تواند نسبت به حصه غیر مقدوره اطلاق داشته باشد.

مطلبی که از بحث مقتضای اصل لفظی در مساله ثانی می ماند این است که حتی اگر با اشکال دوم مرحوم آقای خویی به مرحوم نایینی، وجه دوم مرحوم نایینی را نپذیرفتیم و جواب مرحوم آقای تبریزی را قبول نکردیم و گفتیم که جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور مکلف است، ولی نمی توانیم در مواردی که حصه غیر مقدوره و غیر ملتفت الیها از مکلف صادر شده است حکم به کفایت و اجزاء به نحو مطلق کنیم بلکه باید بین واجبات تعبدیه به معنای چهارم که در آنها قصد قربت معتبر می باشد و واجبات توصلیه تفصیل دهیم. در واجبات توصلیه این فرمایش مرحوم آقای خویی می آید که وقتی متعلق تکلیف مطلق باشد و شخص حصه غیر مقدوره را انجام دهد انطباق متعلق تکلیف بر این فرد قهری است و موجب اجزاء می شود. ولی اگر واجبی که عن غیر اختیار انجام شده از عبادات و قصد قربت در آن معتبر باشد مثل طواف غیر اختیاری، ولو متعلق تکلیف عمومیت داشته باشد و بر حصه غیر اختیاریه هم تطبیق شود اما سقوط تکلیف در عبادیات به ذات متعلق حاصل نمی شود بلکه علاوه بر اتیان به ذات مامور به نیاز به قصد قربت نیز دارد. این چند قدمی که مکلف عن غیر اختیار در طواف برداشت، هرچند که متعلق با اطلاق خود آن را بگیرد ولی صرف تحقق متعلق تکلیف در خارج موجب سقوط تکلیف نمی شود بلکه باید تحقق آن مقترن به قصد قربت باشد تا موجب سقوط و امتثال گردد.

بنابراین در مساله ثانی چه مقتضای اصل لفظی تعبدیت باشدکه مرحوم نایینی فرمودند و چه توصلیت باشد که مرحوم آقای خویی فرمود، اثراين اختلاف در عباداتی که نیاز به قصد قربت دارند بار نمی شود بلکه اثر آن فقط در توصلیات یعنی واجبات غیر عبادی ظاهر می شود.

##### مقتضای اصل عملی

اگر در دلیل لفظی اطلاقی وجود نداشت و ندانستیم که آیا تکلیف به فعل غیر اختیاری ساقط می شود یا خیر، مقتضای اصلی عملی چیست؟

تعیین مقتضای اصل عملی متوقف بر این است که مقتضای اصل لفظی را چگونه تعیین کنیم. اگر مثل مرحوم نایینی شک در تعبدیت و توصلیت را در مساله ثانی به شک در اطلاق و اشتراط خود تکلیف بر گردانیم نه به شک در اطلاق و اشتراط متعلق تکلیف، همان فرمایش مرحوم نایینی پیاده می شود که به همان نحوی که در مساله اولی بیان شد، هرجا در مرحله اصل لفظی شک در اطلاق و اشتراط تکلیف باشد در مرحله اصل عملی هم اگر شک، در ناحیه حدوث تکلیف بود مجرای برائت است و اگر در ناحیه بقاء بود مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب است.

لذا در این مساله دوم برای تعیین حکم مرحله اصل عملی هم باید مختار در مقام اول تعیین شود و هم باید به مساله اول برگشت و دید مواردی که شک در سقوط به فعل غیر بوده اگر به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بگردد آیا شک در حدوث تکلیف است یا در بقاء. در این قسمت مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرمودند که در این موارد هرجا شک به اطلاق و تقیید تکلیف برگردد شک در ناحیه بقاء است و لذا مقتضای اصل عملی احتیاط است نه برائت.

اما اگر در مقتضای اصل لفظی گفتیم که شک در سقوط به حصه غیر مقدوره به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد ولی در این موارد به خاطر احتمال وفاء حصه غیر مقدوره به ملاک، شک در سقوط تکلیف به فعل غیر اختیاری را شک در حدوث تکلیف دانستیم، تکلیف به مخاطب اصلی در حدوث هم مطلق نیست بلکه مشروط خواهد بود. لذا جای جریان قاعده احتیاط نیست بلکه مجرای برائت است.

بله اگر در مقتضای اصل لفظی در مساله ثانی گفتیم که شک در سقوط به فعل غیر اختیاری، شک در اطلاق و اشتراط در متعلق تکلیف است که مختار مرحوم آقای خویی بود همانطور که در مرحله اصل لفظی مقتضای اصل، توصلیت بود در مرحله اصل عملی هم مقتضای آن، توصلیت و سقوط تکلیف به فعل غیر اختیاری هم ساقط می شود. زیرا می شود یکی از موارد دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی که شک داریم تکلیف به جامع و مطلق تعلق گرفته یا به مقید به شرط خاص. همانطور در مساله اقل و اکثر برائت نسبت به اکثر جاری می شود در این فرض هم که شک داريم آیا به حصه غیر مقدوره تکلیف ساقط می شود یا خیر چون شک بر می گردد به اینکه آیا متعلق تکلیف جامع و طبیعی است یا حصه خاص و شک به دایره خود تکلیف کشیده می شود برائت از تعلق تکلیف به اکثر جاری می شود و لازمه اش این است که خصوص فرد اختیاری لازم نیست.

چنانکه در مقام اول مساله هم تذکر داده شد این بحث فقط در واجبات توصلیه به معنای چهارم است که قصد قربت در آنها معتبر نیست و الا در مثل نماز یا طواف و ... که نیاز به قصد قربت دارند اثر ندارد و در هیچ صورتی حصه غیر اختیاری و غیر ارادی موجب سقوط تکلیف نمی شود.

شنبه 30/7/401 جلسه 24

#### مساله ثالثه؛ شک در تعبدیت و توصلیت به معنای سقوط تکلیف با فرد محرم

مثل اینکه میت مسلمان را در مکان غصبی دفن کنند یا لباس نجس را با آب غصبی بشویند.

##### مقتضای اصل لفظی

همانطور که در کلام مرحوم نایینی هم آمده باید مساله را در دو فرض بررسی کنیم. زیرا گاهی نسبت واجب با حرام عموم و خصوص مطلق است؛ مرحوم نایینی فرموده است کما هو الحال فی باب النهی عن العبادة که امر به طبیعت خورده ولی از بعضی از افراد طبیعت به عنوان فرد طبیعت نهی شده مثل صلات در حمام یا نهی از روزه عید فطر و قربان. گاهی نیز نسبت بین واجب و حرام عموم من وجه است؛ امر به یک عنوان خورده و نهی به عنوان دیگر و در بعضی از موارد با هم اجتماع پیدا می کنند؛ مثل امر به صلات و نهی از غصب که ماده اجتماع آن نماز در دار غصبی یا دفن میت در مکان غصبی.

با توجه به این دو فرض، بحث از اصل لفظی نیز باید در هر دو تقدیر بررسی شود.

مرحوم نایینی در هر دو فرض مقتضای اصل را تعبدیت و عدم سقوط تکلیف به فرد محرم دانسته است. چه در فرض اول که نسبت عموم و خصوص مطلق است و چه در فرض دوم در مساله اجتماع امر نهی ، چه در اجتماع امر و نهی قائل به جواز شویم و چه قائل به امتناع و چه عمل مورد وجوب از واجبات توصلیه به معنای چهارم باشد که قصد قربت در آن اعتبار ندارد و چه تعبدی باشد که قصد قربت در آن معتبر است .

در مقابل مرحوم نایینی، محقق عراقی (ولو در تقریرات نهایة الافکار و همچنین در کتاب مقالات متعرض این بحث نشده ولی ) در تقریرات بدایع الافکار فرموده است که مقتضای اصل توصلیت و سقوط تکلیف به اتیان فرد محرم است چه نسبت بین متعلق ها عموم و خصوص مطلق باشد و چه من وجه باشد و چه در فرض دوم قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم و چه قائل به امتناع شویم و چه تعبدی به معنای اعتبار قصد قربت باشد و چه توصلی.

ولی سایر اعلام من جمله مرحوم آخوند قائل به تفصیل شده اند؛ در صورتی که نسبت عموم و خصوص مطلق باشد همه قبول کرده اند که مقتضای اصل تعبدیت است نه توصلیت ولی در فرض دوم که نسبت بین متعلق ها عموم و خصوص من وجه است مرحوم آخوند به یک نحو تفصیل داده است و اعلام دیگر به نحوی دیگر.

مرحوم آخوند در فرض دوم فرموده است که اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم حکم به صحت عمل در مجمع می شود چه واجب توصلی باشد و چه تعبدی. همچنین اگر قائل به امتناع شویم ولی جانب امر را مقدم کنیم باز هم حکم به صحت عمل می شود مطلقا . اما اگر قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی شویم بین توصلیات و تعبدیات تفصیل می دهیم؛ اگر واجب توصلی باشد ولو امتناعی باشیم و نهی را مقدم کنیم ولی حکم به سقوط تکلیف می کنیم اما اگر واجب تعبدی باشد مثل صلات، تفصیل می دهیم بین موردی که عمل از روی تقصیر و التفات صادر شده باشد و مکلف با التفات به نهی عمل را انجام داده باشد و بین موردی که از روی قصور و بدون التفات صادر شده باشد ، در صورت اول حکم به فساد عمل می شود و در صورت دوم حکم به صحت. در نتیجه در نوع فروض حکم به سقوط می شود. این را مرحوم آخوند در امر عاشر از امور مقدماتی بحث احتماع امر نهی بیان کرده است.

اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی قائل به تقصیل شده اند ولی در خیلی از مواردی که مرحوم آخوند حکم به سقوط تکلیف کرده است، قائل به بطلان عمل شده اند.

بررسی حکم مساله:

فرض اول؛ در این فرض نسبت بین متعلق امر و نهی عموم و خصوص مطلق می باشد که به تعبیر مرحوم نایینی کما هو الحال فی بحث النهی عن العباده؛ مثل اینکه امر به غسل ثوب شده ولی از غسل ثوب به ماء غصبی هم نهی شده است.

مرحوم نایینی فرموده است که بدون اشکال، در این فرض دایره واجب به وسیله دلیل نهی تضییق پیدا می کند. اگر دلیل نهی نبود چون خود دلیل امر، مطلق بود همه افراد طبیعت را شامل می شد ولی دلیل نهی که می آید موجب تضییق دایره واجب می شود و حیطه آن را اختصاص به غیر فرد محرم می دهد. اگر مولی به صورت مطلق گفت اغسل ثوبک و در دلیل دوم گفت لا تغسل الثوب بالماء المغصوب، دلیل نهی باعث می شود واجب و متعلق الامر خصوص غسل به غیر ماء غصبی باشد. چون متعلق وجوب، خصوص فرد مباح شد چنانچه شک کنیم که آیا تکلیفی که به غسل شده است به وسیله غسل به ماء غصبی ساقط می شود یا خیر، این شک بر می گردد به اینکه آیا تکلیفی که متوجه غسل ثوب شده و اختصاص به فرد غیر محرم نیز دارد، در بقاء مطلق است ولو فرد غیر محرم اتیان شود و یا بقاءا مشروط به عدم اتیان به فرد محرم است. اصل حاکم در این موارد، اطلاق حکم است که اقتضا می کند وجوب غسل ثوب ثابت باشد هرچند مکلف ثوبش را با ماء غصبی بشوید.

بقیه اعلام هم قبول دارند که مقتضای صناعت در این موارد همین است. وقتی امر متعلق به طبیعی باشد و با همان عنوان نهی از بعضی از افراد شود، مثل سایر موارد عام و خاص، در این مورد هم موضوع مقید می شود به فرد غیر محرم.

تنها کسی که نظر مخالف دارد محقق عراقی است که فرموده است در این موارد مقتضای اصل حتی در فرض اول هم توصلیت است. زیرا اطلاق ماده در خطاب امر، دلالت بر وجود ملاک در طبیعت به نحو مطلق می کند؛ چه این طبیعی بر فرد حلال تطبیق شود و چه بر فرد حرام یعنی حتی فرد حرام هم ملاک دارد. بله اگر مقید متصل بیاید، چون قید متصل ظهور در تقیید و تضییق ایجاد می کند مانع از اطلاق ماده می شود ولی اگر خطاب نهی منفصل باشد چه در فرض اول و چه در فرض دوم که نسبت عموم و خصوص من وجه و داخل در بحث اجتماع امر و نهی است، در مقابل اطلاق ماده در خطاب امر که اقتضای وجود مصلحت ملزمه در همه افراد طبيعت را دارد، دلیلی وجود ندارد که جلوی ظهور را بگیرد. اگرچه دلیل منفصل دایره تکلیف را ضیق می کند اما کاری به دلالت اطلاق ماده بر وجود ملاک ندارد و نمی تواند در آن تصرف کند. نهایتا اقتضا می کند که حکم فعلی در ماده اجتماع، نهی و حرمت است و مفسده در این فرد غالب بر مصلحت است نه اینکه اصل وجود مصلحت را نفی کند. و التحقيق يقضي بالاول مطلقا سواء كان بين متعلق الامر و متعلق النهى عموم من وجه أم عموم مطلق و سواء قلنا بجواز الاجتماع ام بامتناعه و ذلك لان اطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقه مطلقا و لو كان بعض افراده محرما غاية الامر ان ملاك‏ النهى‏ لغلبته‏ على ملاك الامر يوجب فعلية النهي عن الفرد الذي اجتمعا فيه و تنتفي فعلية الامر و ذلك لا يستلزم انتفاء ملاك الامر و معه يحصل بالفرد المحرم الغرض الداعي الى اصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتثال‏[[49]](#footnote-49).

قبل از بیان مناقشه در فرمایش مرحوم عراقی، باید کلام ایشان توضیح داده می شود تا معلوم شود که بعضی از اشکالات مطرح شده وارد نیست. مراد مرحوم عراقی که فرموده است اطلاق ماده دلالت بر وجود ملاک حتی در فرد محرم می کند، این نیست که خطاب امر از راه دلالت بر ثبوت حکم و تکلیف، دلالت بر وجود ملاک می کند یا به عبارت دیگر دلالت التزامی بر وجود ملاک دارد. از توضیح ایشان در مسأله دوم، معلوم می شود که مقصود ایشان این است که خطاب امر چند دلالت در عرض هم دارد؛ هم دلالت بر ثبوت تکلیف و وجوب در طبیعی صلات می کند و هم در کنار آن دلالت دیگری بر وجود ملاک در طبیعی می کند. همین که در مقام بیانِ متعلق وجوب، طبیعی را ذکر کرده نه قید، دلالت می کند که حامل الملاک طبیعی است نه حصه. این دلالت دوم در عرض دلالت بر ثبوت حکم در طبیعی است نه اینکه از راه دلالت التزامی به دست آمده باشد تا در طول دلالت بر ثبوت حکم محسوب گردد. لذا اگر کسی بگوید ما قبول می کنیم که خطاب امر اقتضای وجود ملاک در طبیعی می کند اما چون دلالتش بر وجود ملاک در طول دلالتش بر ثبوت حکم است، وقتی دلیل نهی حکم را ضیق کند دیگر دلالت مطابقی امر بر وجود تکلیف در ماده مطلقه از بین می رود و در نتیجه دلالت التزامی هم از بین خواهد رفت. چون دلالت التزامی در حجیت فرع دلالت مطابقی است. با توضیح داده شده معلوم می شود که این اشکال وارد نیست. زیرا ایشان دلالت خطاب بر ملاک در طبیعی را دلالت التزامی نگرفته است. مرحوم عراقی این دو را در عرض هم گرفته است و لذا اگر خطابی دو دلالت داشت و در یک دلالت مانع به وجود آمد و از حجیت افتاد وجهی ندارد از دیگری رفع ید شود. ادعای مرحوم عراقی این است و لذا اشکال فوق بر اساس این ادعا وارد نمی شود.

اما در عین حال دو اشکال به ایشان وارد می شود:

اشکال اول این است که خطابات چنین دلالتی ندارند و دلالت بر وجود ملاک دلالت مستقلی نیست. چون مهم برای مکلفین بیان تکلیف است و خطابات شرعیه هم در مقام بیان تکلیف هستند نه بیان وجود ملاک تا گفته شود حال که در این خطاب کلمه صلات به صورت مطلق ذکر شده نشان می دهد که ملاک مطلق است. دلالت خطاب بر ملاک از باب دلالت التزامی است و آن هم بنابر مسلک عدلیه که احکام را ناشی از مصالح و مفاسد می دانند. با توجه به اینکه وجوب تحقق پیدا نمی کند مگر در جایی که مصلحه ملزمه وجود داشته باشد این ملازمه اقتضا می کند که دلیل دال بر ثبوت وجوب که دلالت بر فعلیت امر می کرد به دلالت التزامی کشف از ملاک کند نه اینکه ادله احکام و خطابات شرعیه مباشرتا دلالت بر ثبوت ملاک در متعلقات داشته باشند. وقتی دلالت مطابقی نبود بلکه التزامی بود اشکال زنده می شود. چون وقتی دلالت مطابقی از کار بیافتد از آنجایی که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در حجیت است دلالت التزامی هم از بین می رود. بنابراین ولو ایشان فرمود که دلالت مطابقی است اما چون این نظر صحیح نیست اشکال موضوع پیدا می کند.

اشکال دوم این است که حتی اگر قائل شویم که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در حجیت نیست که عده ای از اعلام مثل مرحوم نایینی قائل هستند بلکه فقط در اصل ثبوت و تحقق تابع است، اما در عین حال در فرض اول نمی توانیم دلالت بر وجود ملاک را درست کنیم. شاهدش این است که خود محقق نایینی هم با اینکه معتقد است دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در اصل ثبوت است نه حجیت، ولی اینجا قائل نشده است که دلالت التزامی بر وجود ملاک باقی می ماند. این نشان می دهد که فرض اول خصوصیتی دارد که با ملاحظه آن نمی توانیم به اطلاق ماده امر که به دلالت التزامی دلالت بر وجود ملاک می کرد تمسک کنیم.

یک شنبه 1/8/401 جلسه 25

در فرضی که نسبت بین متعلق ها عموم و خصوص مطلق است، مرحوم نایینی و نوع محققین حکم به عدم سقوط تکلیف با اتیان فرد محرم کرده اند. زیرا دلیل نهی، خطاب تکلیف را مقید به افراد مباحِ متعلق می کند و فرد محرم خارج از حیطه تکلیف می شود و لذا اتیان به آن، موجب سقوط تکلیف نمی شود.

در این قسمت محقق عراقی فرمودند که ولو در این فرض، مجمع از دایره تعلق تکلیف خارج است و مصداق مامور به نیست ولی ممکن است حکم به صحت عمل و سقوط تکلیف به خاطر وجود مصلحت و ملاک در این فرد محرم کنیم. زیرا اطلاق ماده در خطاب تکلیف اقتضا می کند که ملاک در طبیعی باشد بدون فرق بین فرد محرم و غیر محرم.

نسبت به این فرمایش دو اشکال وارد شد. اشکال اول این بود که دلالت خطاب بر وجود ملاک در طبیعی، به دلالت مستقل و در عرض دلالت بر وجود تکلیف در طبیعی نیست بلکه دلالت التزامی و در طول دلالت بر وجود تکلیف است. با توجه به اینکه دلالت التزامی است و شما نیز پذیرفتید که دلالت مطابقی، به خاطر دلیل نهی قید خورده است و امر به تکلیف در آن شامل فرد منهی عنه نمی شود، دیگر وجهی ندارد به دلالت التزامی تمسک کنید . زیرا دلالت التزامی هم در ثبوت و تحقق و هم در حجیت ، تابع دلالت مطابقی است.

اشکال دوم این بود که لو سلّم که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در حجیت نباشد بلکه بقاء حجیت برای دلالت التزامی با سقوط حجیت در دلالت مطابقی نیز ممکن باشد که عده ای از اعلام مثل محقق نایینی قائل هستند ، باز هم در فرض اول که نسبت بین متعلق ها عموم و خصوص مطلق است نمی توانیم از راه دلالت التزامی خطاب امر، وجود ملاک و مصلحت را در طبیعی متعلق حتی در فرد منهی عنه اثبات کنیم. زیرا ولو در خطاب امر، ماده به نحو مطلق ذکر شده است و دلالت بر وجود ملاک در طبیعی به نحو مطلق می کند، ولی این دلالت با قطع نظر از وجود نهی است و وقتی دلیل نهی وارد شد و به عنوان مثال در مقابل امر به غسل ثوب نجس، گفت غسل ثوب با آب غصبی جایز نیست و منهی عنه است، این نهی یک مدلول مطابقی دارد که همان حرمت غسل ثوب به ماء غصبی است و علاوه بر آن یک دلالت التزامی هم دارد. چون حرمت، ناشی از مفسده ملزمه است چه مفسده محضه و چه مفسده غالبه و لذا دلیل نهی به دلالت التزامی کشف از وجود مفسده ملزمه غالبه در همین مورد منهی عنه می کند. از آنجایی که شئ واحد به عنوان واحد نمی تواند هم مفسده ملزمه داشته باشد و هم مصلحت ملزمه و مقتضای وجود مفسده ملزمه این است که مصلحت ملزمه نداشته باشد، وقتی دلیل نهی کشف از مفسده ملزمه کرد به دلالت التزامی کشف می کند که دیگر مصلحت ملزمه نداشته باشد. حتی طبق مبنای مرحوم نایینی که دلالت التزامی را در حجیت تابع دلالت مطابقی نمی داند، در جایی دلالت التزامی بر حجیت خودش باقی می ماند که برای خود دلالت التزامی مزاحم به وجود نیامده باشد و در این فرض مزاحم وجود دارد. لذا مرحوم نایینی هم در این فرض فرموده است که مقتضای اصل، تعبدیت است. زیرا دلیل نهی موردش را از دایره متعلق امر خارج کرده است و بعد از آن راهی برای حکم به سقوط تکلیف وجود ندارد.

فرض دوم مثل صلات در دار غصبی که از طرفی امر به عنوان صلات یا به عنوان دفن میت خورده و از طرف دیگر از غصب هم نهی شده است و این دو در صلات در دار غصبی و دفن میت در مکان غصبی اجتماع کرده اند. آیا در این فرض دوم مقتضای اصل لفظی سقوط تکلیف با اتیان به فرد محرم است یا خیر؟

مرحوم نایینی در این فرض هم فرموده است که مقتضای اصل، تعبدیت و عدم سقوط تکلیف به فرد محرم است؛ چه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم و چه قائل به امتناع آن و چه واجبی که متعلق تکلیف قرار گرفته تعبدی و قصد قربت در آن معتبر باشد و چه توصلی. زیرا در صحت عمل و سقوط تکلیف علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم معتبر است. در مواردی که متعلق امر با متعلق نهی نسبت عموم و خصوص من وجه دارد مورد اجتماع هم عنوان مامور به بر آن صادق است و هم عنوان منهی عنه و به خاطر مصداقیت برای منهی عنه، حسن فاعلی ندارد و دیگر نمی توان حکم به کفایت این فرد منهی عنه کرد. چه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم وچه قائل به امتناع. در صورت جواز اجتماع، هر چند امر شامل مجمع می شود ولی چون مجمع مصداق منهی عنه است اتیان این عمل در خارج بما انه منهی عنه حسن فاعلی ندارد و صدور آن به وجه حسن نیست بلکه به وجه قبیح و مبغوض است. لذا فاقد حسن فاعلی است. وقتی فاقد حسن فاعلی بود دیگر برای صحت عمل ایجاد آن کافی نیست. ولو با قطع نظر از شرطیت حسن فاعلی، اطلاق امر آن را می گیرد، ولی اعتبار حسن فاعلی باعث می شود که از حیطه مامور به خارج شود. وقتی به خاطر نداشتن حسن فاعلی عنوان مامور به فعلا شاملش نشد، اگر تکلیف بخواهد با این فرد ساقط شود توجیهی ندارد مگر اینکه تکلیف در بقاء مشروط به عدم اتیان آن باشد. لذا در جایی که شک داریم با اتیان منهی عنه تکلیف ساقط می شود یا نه، به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد و اطلاق هیئت در مقام اثبات کشف از اطلاق حکم در مقام ثبوت می کند. لذا اصل اقتضا می کند که اتیان به فرد محرم برای سقوط تکلیف کافی نباشد و نتیجه اش همان تعبدیت خواهد بود.

با این بیان معلوم شد که چه قائل به جواز شویم و چه امتناع و چه عمل تعبدی باشد و چه نباشد فرقی نیست و در همه موارد فرد منهی عنه چون فاقد حسن فاعلی است از دایره تعلق امر خارج می شود.

مناقشه ای که در کلمات مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود آمده همان مناقشه ای است که در مساله قبلی نیز مطرح شد. زیرا در این تقریبِ مرحوم نایینی مقدمه ای مسلم گرفته شده و اشکال در همین مقدمه است. ایشان فرمودند که در صحت عمل و سقوط تکلیف علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم معتبر است. اشکال این است که اولا دلیل بر اعتبار حسن فاعلی در صحت عمل نداریم. آنچه در صحت عمل شرطیت دارد بلافرق بین تعبدیات و توصلیات، حسن فعلی است و زائد بر آن، دلیل بر اعتبار ندارد. ثانیا اگر کسی قائل به اعتبار حسن فاعلی در صحت عمل باشد اين قول مستلزم انکار واجبات توصلیه به معنای چهارم در شریعت است و همه واجبات در نظر او باید به واجبات تعبدیه برگردد. این لازمه را حتی خود مرحوم نایینی هم نمی پذیرد.

در بررسی فرض دوم باید گفت که تکلیفی که به طبیعی تعلق گرفته اگر بخواهد با اتیان به فرد محرم ساقط شود، باید به خاطر یکی از این دو امر باشد. یا باید این فرد و مجمع امر داشته باشد یا باید واجد ملاک باشد. در واجبات تعبدیه علاوه بر وجود امر یا ملاک، باید عمل هم حیثیت مقربیت داشته باشد. بر این اساس اگر بخواهیم حکم به سقوط تکلیف کنیم تابع این است که در مساله اجتماع امر و نهی مختار خود را تعیین کنیم. اگر قائل به جواز اجتماع شویم مجمع امر دارد و از راه امر حکم به صحت عمل می کنیم و اگر قائل به جواز نشویم باید برای احراز ملاک راه داشته باشیم.

از نگاه مرحوم محقق عراقی با توجه به وجهی که در فرض اول فرمود در همه صور فرض ثانی هم باید حکم به سقوط تکلیف کنیم. چه قائل به اجتماع شویم و چه قائل به امتناع ایشان فرمود که اطلاق ماده در خطاب امر، کاشف از ملاک است و در مقابل این اطلاق نیز هیچ معارضی وجود ندارد. علی القول بالجواز یا بنابر امتناع و تقدیم جانب امر که معلوم است مجمع که دفن میت در مکان غصبی باشد امر دارد اما اگر قائل به امتناع شدیم و نهی را مقدم کردیم و واجب هم تعبدی باشد باید از راه احراز ملاک حکم به سقوط تکلیف کنیم. چون مجمع امر ندارد امتثال محقق نمی شود اما از راه وجود ملاک می توان حکم به صحت کرد.

ولی این مبنای محقق عراقی در فرض اول مورد مناقشه قرار گرفت که خطابات شرعیه در مقام بیان ثبوت مصالح و مفاسد نیستند بلکه برای بیان احکام و تکلیف وارد شده اند. لذا اگر دلالت بر وجود ملاک در خطابی وجود داشته باشد دلالت التزامی است. دلالت التزامی هم اگر دلالت مطابقی به حال خود باقی باشد به تبع آن باقی است ولی اگر از حجیت افتاد وجهی برای بقاء حجیت در دلالت التزامی نیست.

از نگاه مرحوم آخوند هم با توجه به این قاعده که برای صحت عمل در توصلیات وجود امر یا وجود ملاک شرطیت دارد و در تعبدیات علاوه بر شرط اول صلاحیت مقربیت هم معتبر است، در مقدمه دهم از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی فرموده اند که اگر قائل به جواز اجتماع شویم و یا قائل به امتناع شویم ولی جانب امر را مقدم کنیم حکم به صحت مجمع و کفایت آن در سقوط تکلیف می کنیم چه تعبدی باشد و چه توصلی ولی اگر قائل به امنتاع و تقدیم جانب نهی شویم در مجمع نمی توانیم از راه وجود امر حکم به صحت کنیم. چون فرض این است که مجمع امر ندارد. مرحوم آخوند فرموده اند که از راه وجود ملاک می شود حکم به صحت کرد. زیرا در توصلیات ولو ماده اجتماع امر ندارد ولی همین فرد منهی عنه چون واجد ملاک است حکم به صحت آن می شود. اما اگر واجب تعبدی باشد و قائل به امتناع شویم ولو مجمع مصلحت دارد (چون مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی فرموده مجمع، هم دارای ملاک امر است و هم نهی) ولی اگر این عمل از روی التفات و تقصیر از مکلف صادر شود صلاحیت تقرب ندارد. زیرا وقتی مکلف می داند که این عمل مبغوض است ولی در عین حال بخواهد آن را انجام دهد صلاحیت برای تقرب ندارد. لذا فرموده است که اگر در حال انجام عمل ملتفت باشد و یا ملتفت نباشد و نداند که عملش مصداق حرام است ولی جهل او تقصیری باشد (و لذا تنجز نهی باقی باشد) صلاحیت برای تقرب ندارد. اما اگر اتیان مجمع به خاطر عدم التفات باشد و مکلف جهل قصوری داشته باشد این عمل صلاحیت تقرب دارد. در نتیجه حکم به صحت عمل و سقوط تکلیف می شود. أنه لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا و لو في العبادات و إن كان معصية للنهي أيضا و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه و أما عليه و ترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له و أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا فإنه و إن كان متمكنا مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدها إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلا فلا يقع مقربا و بدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى و أما إذا لم‏ يلتفت‏ إليها قصورا و قد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمته قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعا و إن لم يكن امتثالا له‏[[50]](#footnote-50).

اشکالی که به مرحوم آخوند در کلمات اعلام شده این است که قاعده ای که بنا کردید درست است که برای صحت عمل در توصلیات احد الامرین من وجود الامر او الاشتمال علی المصلحه کافی است و در تعبدیات صلاحیت تقرب هم اضافه می شود اما اینکه در توصلیات به نحو مطلق گفتید که به خاطر وجود ملاک حکم به صحت می کنیم اشکال می شود که به چه دلیل کشف کردید که دفن در مکان غصبی که از توصلیات است ملاک دارد؟ راهی برای کشف ملاک غیر خطابات شارع نداریم و با این فرض که علی القول بالامتناع جانب نهی مقدم است کاشف از وجود ملاک چیست؟

بنابراین اشکال برتطبیق قاعده عام است. بله ممکن است که به صورت اتفاقی در بعضی از موارد با ملاحظه قرائن خاصه يا مناسبت حکم و موضوع ملاک را در مجمع احراز کرد ولی نمی شود این را به صورت قاعده ارائه کرد.

دوشنبه 2/8/401 جلسه 26

##### مقتضای اصل عملی

تکلیفی که به فرد مباح تعلق گرفته، اگر بخواهد با فرد حرام ساقط شود یا به این خاطر است که فرد حرام ملاک تکلیف را تامین می کند و یا با اتیان به فرد حرام موضوع تکلیف مرتفع می شود. وقتی منشأ سقوط تکلیف، وفاء به ملاک یا ارتفاع موضوع بود شک در سقوط تکلیف به اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد. زیرا اگر تکلیف مشروط به عدم اتیان به فرد منهی عنه باشد تکلیف با اتیان به فرد محرم ساقط می شود و اگر نسبت به اتیان فرد منهی عنه مطلق باشد چون نه حامل ملاک است و نه رفع موضوع می کند، نتیجه اش عدم السقوط است. شک در اطلاق و اشتراط تکلیف هم اگر به لحاظ حدوث تکلیف باشد اصل جاری اصل برائت است ولی اگر شک در بقاء تکلیف باشد یعنی حدوثا قطع داریم که تکلیف مطلق است ولی احتمال می دهیم که در بقاء مشروط باشد، اصل جاری یا استصحاب بقاء تکلیف است و اگر در شبهات حکمیه استصحاب جاری نباشد نوبت به قاعده اشتغال می رسد که نتیجه این دو اصل هم تعبدیت است.

با توجه به این توضیح، وجه فرمایش مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی که فرموده اند اصل عملی در مساله ثالثه اشتغال است، روشن شد. چون شک در اطلاق و اشتراط تکلیف را در ناحیه بقاء می گیرند. چراکه یقینا تکليف به طبيعی تعلق گرفته و فرد منهی عنه هم از دایره تکلیف خارج است و شک لزوما در اطلاق و اشتراط نفس تکلیف است. در نتیجه طبعا اصل جاری در شک در بقاء تکلیف اشتغال است و باید به مقتضای آن بگوییم که با اتیان فرد محرم تکلیف ساقط نمی شود.

ولی با توجه به نکته ای که در مساله اول یعنی شک در توصلیت و تعبدیت به معنای سقوط تکلیف به فعل غیر از مرحوم آقای صدر مطرح شد (و گفتيم نکته تامّی است ولی احتياج به تکميل واصلاح دارد ) نمی توانیم در مساله ثالثه به نحو مطلق حکم کنیم که عند الشک مقتضای اصل عملی تعبدیت است بلکه باید بین فرض اول که نسبت بین متعلق ها عموم و خصوص مطلق است و بین فرض دوم که نسبت عموم و خصوص من وجه و مساله داخل در باب اجتماع امر و نهی است تفصیل دهیم. در مساله اولی گفته شد اگر تکلیفی که متوجه به یک مکلف است بخواهد به وسیله فعل غیر ساقط شود، سه منشأ برایش فرض می شود؛ یا سقوط تکلیف به این خاطر است که فعل غیر وافی به ملاک است یا اگر وافی به ملاک نیست با انجام آن محبوبیت و مصلحت متعلق تکلیف از بین می رود یا با وجود بقاء بر مصلحت، امکان استیفاء ملاک از بین می رود. آقای صدر گفته بودند که اگر منشأ شک در سقوط تکلیف، وفاء فعل غیر به ملاک باشد، تکلیف در حدوثش مشروط به عدم قیام غیر در زمان متاخر می شود. ما این فرمایش را تکمیل کردیم که حتی اگر احراز نکنیم و صرفا احتمال دهیم که فعل غیر وافی به ملاک است باعث می شود که احراز اطلاق تکلیف در حدوثش نکنیم.

باتوجه به این نکته، باید در مساله ثالثه هم بین فرض اول و دوم تفصیل دهیم. زیرا در فرض اول که نسبت بین متعلق ها نسبت عموم و خصوص مطلق است مثل صل و لاتصل فی الحمام یا اغسل ثوبک و لا تغسله بالماء المغصوب، نهی از فرد خاص در ماده اجتماع مقدم بر امر می شود. وقتی دلیل نهی دلالت بر حرمت ماده اجتماع کرد، بالالتزام دلالت بر وجود مفسده ملزمه در این فرد محرم نیز می کند. زمانی که دلیل نهی گفت غسل ثوب با آب غصبی یا صلات در حمام مفسده غالبه دارد دیگر مقتضای وجود مفسده غالبه در فرد خاص این است که مصلحت غالبه در آن وجود ندارد. چون فعل واحد به عنوان واحد نمی تواند هم حامل مفسده غالبه باشد و هم حامل مصلحت غالبه. وقی فرد منهی ملاک امر نداشت، از میان احتمالات گفته شده، احتمال سقوط تکلیف به خاطر وفاء به ملاک از بین می رود و منشأ سقوط یا ارتفاع موضوع می شود یا زوال محبوبیت از فعل مامور به یا عدم امکان استیفاء. در نتیجه دیگر شک در اطلاق و اشتراط به ناحیه حدوث بر نمی گردد و صرفا شک در بقاء تکلیف می شود. شک در بقاء نیز مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب بقاء تکلیف است نه برائت. بنابراین مقتضای اصل عملی در فرض اول تعبدیت خواهد بود.

اما در فرض دوم که نسبت بین متعلق­ها عموم و خصوص من وجه است شک در اطلاق و اشتراط به شک در حدوث تکلیف بر می گردد نه شک در بقاء آن. زیرا دلیل نهی هرچند بنا بر امتناع و تقدیم جانب نهی، دلالت می کند که حکم فعلیِ ماده اجتماع، حرمت است و امر در این ماده اجتماع فعلیت ندارد، ولی اقتضای دلیل نهی فقط همین مقدار است که در مجموع و بعد از کسر و انکسار مفسده در غصب غلبه دارد اما اینکه این عمل از حیث صلات بودن، مصلحت و ملاک مناسب با جعل وجوب را ندارد، دلیل نهی اقتضایی ندارد. بلکه مرحوم آخوند فرموده بود که ماده اجتماع هم ملاک امر را دارد و هم ملاک نهی را ، گرچه اعلام ديگر به مرحوم آحوند اشکال کرده اند که ما در ماده اجتماع با تقدیم جانب نهی کاشف از ملاک نداریم اما نهایت چیزی که از اشکال اعلام به دست می آید این است که ما کاشف از مصلحت غالبه نداریم چون امر رفته است اما هنوز احتمال می دهیم که ماده اجتماع از جهت حیثیت صلات بودن، آن مصلحت مناسب با جعل وجوب را داشته باشد. با احتمال وجود مصلحت و ملاک در این فرد منهی عنه، دوباره آن احتمالی که بر اساس فرمایش مرحوم آقای صدر باعث می شد که در حدوث تکلیف شک کنیم بر می گردد. شک در حدوث تکلیف نیز مجرای برائت است نه قاعده اشتغال و استصحاب بقاء تکلیف.

بنابراین به خلاف فرض اول، در فرض دوم شک به حدوث تکلیف بر می گردد و مجرای برائت است و نتیجه آن نیز توصلیت تکلیف می باشد.

#### مساله رابعه؛ شک در تعبدیت و توصلیت به معنای اعتبار و عدم اعتبار قصد قربت در صحت عمل

در جایی که اصل وجوب را احراز کردیم ولی شک داریم که از واجبات تعبدیه است تا نیاز به قصد قربت داشته باشد یا از واجبات توصلیه است و برای سقوط تکلیف نیاز به قصد قربت ندارد، مقتضای اصل چیست؟

##### مقتضای اصل لفظی

هرچند در کلام مرحوم آقای حکیم در حقایق و بعضی اعلام دیگر در مقتضای اصل لفظی، مورد بحث خصوص اطلاق خطاب و صیغه نیست بلکه در این مرحله اگر کسی بخواهد حکم به تعبدیت یا توصلیت کند، غیر از اطلاق صیغه، وجوه دیگری هم وجود دارد که با استناد به آنها بتوان حکم به تعبدیت کرد. در کلام مرحوم آقای حکیم است که بعضی استناد به آیه "و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء" کرده اند که بر اساس این دلیل عام، هرجا شک کنیم که عمل تعبدی است یا توصلی، اطلاق این آیه شریفه دلالت بر تعبدیت دارد. یا در روایات به "و لا عمل الا بالنیة" تمسک شده است با این تقریب که مقصود از نیت قصد قربت است.

بنابراین اصل لفظی که در مقام اول بحث می شود که آیا می توان به آن تمسک کرد و احد الطرفین را تعیین کرد، منحصر در اطلاق صیغه نیست بلکه ادله دیگری هم وجود دارد اما مرحوم آخوند در کفایه فقط اطلاق خطاب را بحث کرده و فرموده است: أن إطلاق الصيغة هل‏ يقتضي‏ كون‏ الوجوب‏ توصليا فيجزي إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القربة أو لا فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته و توصليته إلى الأصل[[51]](#footnote-51).

مرحوم آقای حکیم در توجیه اینکه چرا مرحوم آخوند سایر وجوه را مورد بحث قرار نداده فرموده است که در فقه باید بحث شود که می توان با تمسک به این آیات و روایات تعبدیت را ثابت کرد یا خیر و عملاً هم فقهاء در مباحث نيت از آن بحث کرده اند.

ولی این توجیه وجهی ندارد. همانطور که سایر موارد شک در وجوب مثل شک در تعیینیت و تخییریت و یا عینیت و کفاییت، جزء مباحث اصولی است، بحث از شک در وجوب تعبدی یا توصلی به معنای گفته شده و بررسی آیات و روایاتی که در این زمینه دلالتی دارند از مباحث اصولی است.

توجیه دیگر که توجیه بهتری می باشد این است که چون سایر وجوه ناتمام است و ضعف آنها واضح بوده است، مرحوم آخوند احتیاجی ندیده است که متعرض آنها شود و فقط متعرض شده است که آیا با تمسک به اطلاق صیغه می شود اثبات کرد وجوب توصلی است و قصد قربت معتبر نیست یا خیر.

در کلام مرحوم اصفهانی و نیز مرحوم آقای تبریزی به مرحوم آخوند اشکال شده است که تقسیم به تعبدی و توصلی مربوط به وجوب نیست بلکه از تقسیم بندی های واجب است. این واجب است که تقسیم به واجب تعبدی و توصلی می شود. زیرا اگر قصد قربت معتبر باشد و به خاطر اعتبار آن، وجوب تعبدی درست شود، این قید در ناحیه ماده متعلق وجوب اخذ می شود نه هیئت. اگر قید قصد قربت در ناحیه ماده اخذ شود، چنانچه کسی بخواهد برای نفی تعبدیت به اطلاق تمسک کند، باید به اطلاق ماده یعنی متعلق الامر تمسک کند نه اطلاق هیئت که اطلاق صیغه باشد. لذا اگرچه بررسی مقتضای قاعده نسبت به تعبدیت و تصولیت بحث مهمی است ولی در اینجا نباید مطرح شود بلکه همانطور که مرحوم شیخ در مطارح الانظار در بحث مقدمه واجب و اقسام واجب مطرح کرده است باید در همان جا بحث شود نه در بحث تقسیمات وجوب.

سه شنبه 3/8/401 جلسه 27

به مشهور نسبت داده شده است که با تمسک به اطلاق خطاب تکلیف یعنی اطلاق ماده متعلق طلب، می توان توصلیت واجب را اثبات کرد. زیرا اطلاق ماده متعلق تکلیف اقتضا می کند که قصد قربت در واجب اخذ نشده است.

در مقابل این قول معروف، عده ای از محققین من جمله مرحوم آخوند قائل هستند که اطلاق ماده متعلق تکلیف، اقتضای توصلیت را ندارد. لذا برای تعیین توصلیت و تعبدیت نوبت به اصل عملی می رسد.

مرحوم آخوند در توجیه این مساله که اطلاق خطاب نمی تواند نفی اعتبار قصد قربت کند، سه مقدمه آورده اند:

مقدمه اول: در این مقدمه مرحوم آخوند فرموده است که واجب تعبدی واجبی است که غرض از تکلیف و جعل وجوب که همان ملاک و مصلحت موجود در متعلق تکلیف باشد، به مجرد اتیان ذات عمل حاصل نمی شود. چون غرض از تکلیف حاصل نمی شود طبعا تکلیف هم ساقط نمی شود. در واجب تعبدی حصول غرض و سقوط تکلیف متوقف بر اتیان عمل به قصد قربت است. در مقابل واجب توصلی است که حصول غرض و ملاک موجود در متعلق تکلیف، متوقف بر قصد قربت نیست و بدون قصد قربت هم اگر ذات فعل انجام شود ولو به قصد ریاء باشد، ملاک موجود در متعلق حاصل می شود و طبعا تکلیف هم ساقط می شود.

مقدمه دوم: اعتبار قصد قربت در واجب با اعتبار سایر اجزاء و شرایط مامور به فرق دارد. در مثل صلات اجزاء و شرایط آن نظیر رکوع و سجود و استقبال و طهارت قابل اخذ در متعلق تکلیف هستند اما قصد قربت در متعلق قابل اخذ نیست.

مقدمه سوم: تمسک به اطلاق برای نفی اعتبار قید در جایی صحیح است که اخذ قید در متعلق امر امکان داشته باشد.

با توجه به اینکه در مقدمه دوم گفته شد که اخذ قصد قربت مثل سایر قیود نیست و اخذ آن در متعلق تکلیف امکان ندارد طبعا اگر شک در اعتبار قصد قربت کنیم نمی توانیم تمسک به اطلاق کنیم. زیرا اساسا اخذ قید قصد قربت ممکن نیست تا با تمسک به اطلاق خطاب، نفی آن را ثابت کنیم. پس عند الشک فی التوصلیة و التعبدیة یعنی فی عند الشک فی اعتبار قصد القربة و عدمه نمی توانیم با تمسک به اطلاق نفی اعتبار آن کنیم.

مقدمه اول که تعریف واجب تعبدی و توصلی باشد جای اشکال ندارد. همانطور که فرمایش ایشان در مقدمه ثالثه هم تمام است و جای اشکال ندارد. عمده مقدمه دوم است که باید بررسی شود.

زیرا در مقدمه اول فرق بین واجب تعبدی و توصلی به این نقطه برگردانده شد که واجب تعبدی واجبی است که در حصول ملاک و سقوط تکلیف به آن قصد قربت شرط است به خلاف واجب توصلی. گرچه در تعریف واجب تعبدی و توصلی و بیان فرق میان آنها تعاریف دیگری هم در کلمات ذکر شده است ولی محل اشکال و مناقشه می باشند. بعضی گفته اند واجب توصلی واجبی است که عُلِم انحصارُ مصلحته فی شئ اما واجب تعبدی لا یعلم. یا تعریف دیگری که به محقق قمی نسبت داده شده است که واجب توصلی ما کان الغرض من الامر به الامر بشئ آخر و تعبدی به خلاف آن. یعنی واجب توصلی حالت مقدمیت برای واجب دیگر دارد اما واجب تعبدی اینطور نیست.

این تعاریف در کلمات سابقین آمده است ولی مورد اشکال قرار گرفته اند. از جمله مرحوم شیخ در مطارح الانظار به هر دو اشکال کرده است. نسبت به تعریف اول فرموده این تعریف جامع افراد نیست. زیرا موارد زیادی از توصلیات را می بینیم که اصلا مصلحت و ملاک در تکلیف برای ما روشن نیست تا چه برسد به اینکه بخواهیم انحصار مصلحت آن در شئ را هم بدانیم؛ مثل توجیه المیت حال الاحتضار الی القبلة. مرحوم شیخ به تعریف دوم هم اشکال کرده است که فإنّ ذلك سهو ظاهر. و كأنّه تشابه الأمر عليه في إملاء التوصّل بالصاد مع التوسّل بالسين و هو يساوق الوجوب الغيري، و إلّا فكيف يعقل أن يكون تغسيل الأموات و تكفينها و دفنها من الواجبات التوصّليّة[[52]](#footnote-52) به این معنا که بخواهد حالت مقدمیت برای واجب دیگری داشته باشد.

خود مرحوم شیخ در مطارح فرموده وجیه ترین تعریف تعبدی و توصلی این است که گفته شود واجب تعبدی ما یشترط فیه القربة و توصلی ما لا یشترط[[53]](#footnote-53).

اما تعریف مرحوم شیخ هم نیاز به توضیح و تکمیل دارد. زیرا روشن نیست اینکه قصد قربت شرط است به این معناست که قصد قربت لازم است و اگر به قصد قربت انجام نگیرد تکليف ساقط نمی شود و یا ولو شرط است و لازم است ولی اگر هم بدون قصد قربت فعل اتیان شود تکیلف ساقط می شود. برای همین مرحوم آخوند، تعریف مرحوم شیخ را تکمیل کرده و توضیح داده است که اشتراط قصد قربت به این معناست که حصول ملاک و سقوط تکلیف متوقف بر قصد قربت است. بر خلاف واجب توصلی.

هرچند همانطور که مرحوم آخوند به صورت مکرر تذکر داده است، تعریف در بحث های اصولی لزوما تعریف حقیقی نیست اما شرط صحیح بودن تعریف در هر بحثی این است که آن خصوصیتی که به لحاظ اثر متوقع موضوعیت دارد در تعريف لحاظ شده باشد. با توجه به اینکه مهم در علم فقه(که علم اصول نيز حالت مقدميت برای آن دارد )این است که حدود حکم مشخص شود برای تقسیم واجب به تعبدی و توصلی نیز این خصوصیت که حدود سقوط حکم معلوم شود موضوعیت دارد. لذا باید خصوصیتی برای تعبدی در مقابل توصلی به عنوان ممیز بیان شود که به لحاظ اثر متوقع یعنی سقوط یا ثبوت تکلیف موضوعیت داشته باشد. برای همین در کلام مرحوم شیخ و توضیح مرحوم آخوند، واجب تعبدی به واجبی تعریف شده است که در سقوط تکلیف و ارتفاع تکلیف به آن قصد قربت شرط است؛ به طوری که اگر عمل بدون قصد قربت انجام شود تکلیف همچنان باقی است. ولو ممکن است در بدو امر گفته شود که این خصوصیت که ملاک تکلیف تامین شود یا خیر، ارتباطی با علم فقه ندارد، ولی باید توجه داشت که سقوطی که در علم فقه گفته می شود سقوطی است که امتثال محسوب شود نه اینکه تکليف ساقط شود ولو امتثال نباشد بلکه عصیان محسوب شود و استحقاق عقاب بیاورد. به همین خاطر در تعريف صحت و فساد گفته اند که عمل صحیح عملی است که اعاده و قضا نداشته باشد. چون در فقه تعیین حدود تکلیف من حیث السقوط مهم است و سقوط تکلیف هم سقوطی است که امتثال محسوب شود، در تعریف تاکید بر حصول غرض شده و در تعریف دخیل گشته است. لذا مرحوم آخوند فرموده است واجب تعبدی واجبی است که قصد قربت در آن معتبر است به این معنا که اگر بخواهیم با تامین ملاک و حصول غرض تکلیف ساقط شود متوقف بر قصد قربت است به خلاف واجب توصلی.

فرمایش مرحوم آخوند در مقدمه سوم هم تمام است. ایشان فرمود که تمسک به اطلاق در جایی صحیح است که اخذ قید در متعلق تکلیف ممکن باشد اما اگر اخذ قید ممکن نبود تمسک به اطلاق هم صحیح نیست. زیرا اگر قیدی در متعلق تکیلف به حسب مقام ثبوت قابل اخذ نباشد، طبیعتا متعلق تکلیف ثبوتا آن قید را ندارد و دیگر وجهی ندارد که از راه اطلاق بخواهیم آن قید را نفی کنیم.

توضیح ذلک: وقتی در قصد قربت گفتیم که ثبوتا قابل اخذ نیست معنایش این است که واجب چه توصلی باشد و چه تعبدی به حسب مقام ثبوت، متعلق تکلیف در هر دو بدون قيد است و فرقی بین واجب تعبدی و توصلی در مقام جعل تکلیف نیست و در هر دو، متعلق تکلیف ذات فعل است. وقتی متعلق تکلیف در هر دو ذات فعل بود، چنانچه مولی در مقام اثبات مثلا امر به زکات کند و نگوید که زکات را با قصد قربت بدهید، نمی توانیم از اطلاق این خطاب در مقام اثبات استفاده کنیم که زکات واجب تعبدی نیست و توصلی است. زیرا اگر واجب تعبدی هم باشد متعلق تکلیف در مقام ثبوت همان حالت اطلاقی را دارد. بنابراین مقدمه سوم تمام است و هرجا قید قابل اخذ در مقام جعل نبود اگر در مقام اثبات، خطاب مولی قید نداشت، نمی توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم و بگوییم شقّ فاقد قید مراد متکلم است.

عمده مقدمه دوم است که مرحوم آخوند فرمود اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف امکان ندارد لا شرطا و لا شطرا و لا بامر واحد و لا بامرین و اساسا قصد قربت با بقیه اجزاء و شرایط فرق دارد. دلیل مرحوم آخوند این است که قصد قربت معتبر در واجب، یا به معنای قصد امتثال و قصد امر است یعنی اتیان به واجب به داعی امری که به آن متعلق شده است یا اینکه مقصود از قصد قربت معنای دیگری غیر از قصد امر است مثل اتیان عمل به داعی حُسن عمل یا اتیان عمل به خاطر اینکه عمل دارای مصلحت است یا اتیان عمل به خاطر خداوند و اضافه به او.

اگر مقصود از قصد قربت، معنای اول یعنی قصد امر باشد، اخذ آن در متعلق تکلیف به دو وجه امکان ندارد. ولی قصد قربت به معانی دیگر هرچند امکان اخذ دارد اما یقین داریم که قصد قربت با چنین معنایی در متعلق تکلیف اخذ نشده است. زیرا اگر قصد قربت به معنایی غیر از قصد الامر اخذ شده باشد، لازمه اش این است که اگر عملی را با قصد الامر اتیان کنیم صحیح نباشد و حال آنکه می دانیم صحیح است.

اما چرا قصد قربت به معنای قصد الامر قابل اخذ نیست؟ مرحوم آخوند دو دليل برای آن ذکر کرده اند .

دلیل اول: قصد قربت با سایر اجزاء و شرایط فرق دارد؛ تحقق بقیه اجزاء و شرایط مثل رکوع و طهارت و استقبال و ... متوقف بر وجود امر نیست و با قطع نظر از امر هم ممکن است. اما قصد الامر تحققش متوقف بر امر است. اگر امری در کار نباشد قصد الامر و اتیان العمل به داعی امر هم ممکن نیست. بر این اساس شرطی که لا یتأتّی الا بعد الامر نمی تواند در مقام جعل در متعلق امر اخذ شده باشد. اگر شرط شده باشد حتما باید از باب اعتبار عقلی باشد نه شرعی. زیرا محذور دور یا محذور تقدم الشئ علی نفسه پیش می آید. زیرا از یک طرف قصد الامر متوقف است بر وجود الامر واقعا و از طرفی دیگر با توجه به اینکه متعلق امر در رتبه موضوع و معروض حکم می باشد و هر حکمی از موضوع خودش متاخر است، اگر قصد الامر در متعلق الامر اخذ شود لازمه اش این است که قصد الامر، هم موقوف علیه امر باشد و هم متوقف بر امر و در نتیجه شئ متوقف بر خودش می شود و همچنین قصد الامر که متاخر از امر است باید مقدم بر آن فرض شود و در نتیجه تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشي‏ء في متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا.

چهارشنبه 4/7/401 جلسه 28

مرحوم آخوند در مقدمه دوم از سه مقدمه ای که مطرح کرده بودند فرمودند که قصد قربت به معنای اتیان العمل بداعی الامر امکان اخذ در متعلق امر ندارد؛ لا شطرا و لا شرطا و لا بامر واحد و لا بامرین.

برای اثبات این مدعا دو دلیل ذکر کردند. دلیل اول که در جلسه قبل توضیح داده شد این بود که با توجه به اینکه قصد امر در تحقق و وجود خارجی، متوقف بر وجود امر است و تا امر نباشد قصد امر محقق نمی شود، اگر در متعلق امر اخذ شود مستلزم تقدم الشئ علی نفسه و دور است. از یک طرف قصد الامر متوقف بر امر است و از طرفی اگر در متعلق اخذ شود چون هر حکمی در مرحله متاخر از متعلق خود است از باب تاخر حکم از موضوع، لازم می آید که قصد الامر متوقف بر خود امر باشد و امر هم متوقف بر قصد الامر.

دلیل دوم: از شرایط صحت تکلیف این است که متعلق تکلیف مقدور مکلف باشد و امتثال تکلیف ممکن باشد. اگر قصد امر در متعلق امر و تکلیف اخذ شود امتثالش ممکن نخواهد بود و تکلیف به غیر مقدور هم ممتنع است. این وجه دوم اشاره به محذور در مقام امثتال دارد چنانکه وجه اول محذور را بر اساس عالم جعل و تشریع بیان می کرد.

در عبارت مرحوم آخوند نسبت به وجه دوم فقط همین مقدار آمده است که اگر قصد الامر اخذ شود و متعلق تکلیف ذات عمل نباشد، امتثال چنین تکلیفی امکان ندارد. لا یکاد یمکن اتیانها بقصد امتثال امرها.

در این مقدار از عبارت، بیان نشده است که چرا اگر قصد امر اخذ شود امتثال ممکن نمی باشد. دو تقریب برای این ادعا وجود دارد:

تقریب اول؛ اگر قصد امر در متعلق امر اخذ شود جزءا یا شرطا و متعلق امر ذات صلات نباشد بلکه صلات مقید به قصد امر باشد، انجام دادن این عمل مقید یا مرکب، در زمانی که مولی می خواهد به آن امر کند. اگر ذات صلات متعلق باشد امر می تواند به آن تعلق بگیرد اما اگر صلات مقيد به قصد امر متعلق باشد تعلق امر ممکن نیست. زیرا عمل باید با قطع نظر از تعلق امر، مقدور مکلف باشد تا تکليف به آن تعلق بگيرد ، صلات مقید به قصد امر قبل از جعل وجوب و با قطع نظر از تعلق امر مقدور مکلف نیست و لذا اگر امر بخواهد به چنین متعلقی تعلق بگیرد از موارد تعلق تکلیف به غیر مقدور می شود.

تقریب دوم؛ اگر قصد امر در متعلق تکلیف اخذ شده باشد معنایش این است که ذات عمل مثل صلات امر ندارد. چون متعلق امر مرکب یا مقید می باشد و به صلات به تنهایی امر تعلق نگرفته است. وقتی ذات صلات امر نداشته باشد اتیان صلات به داعی امر متعلق به آن ممکن نیست. چون امر ندارد تا مکلف صلات را به داعی امر به آن بیاورد. طبعا لازمه اش عدم امکان امتثال خواهد شد.

مراد مرحوم آخوند از دلیل دوم که فرمود اخذ قصد الامر موجب می شود عمل را مکلف نتواند امتثال کند تقریب دوم است. اما متوهم خيال کرده است مقصود مرحوم آخوند از دلیل دوم تقریب اول است و لذا در مقام پاسخ به دو دلیل مرحوم آخوند یعنی محذور در مقام جعل و تشریع و محذور در مقام امتثال بر آمده است :

نسبت به دليل اول جواب داده است : اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف مستلزم دور یا تقدم الشئ علی نفسه نمی شود. زیرا محذور دور در جایی جریان پیدا می کند که موقوف و موقوف علیه شئ واحد باشد. اگر الف بر باء متوقف باشد و باء هم بر نفس الف متوقف باشد محذور توقف الف بر الف لازم می آید. اما در ما نحن فیه موقوف با موقوف علیه اتحاد ندارد. زیرا اگرچه امر به صلات متوقف بر قصد الامر است ولی موقوف علیه امر، وجود واقعی و خارجی قصد الامر نیست و لزومی ندارد که متعلق موجود در خارج باشد تا مولی بتواند به آن امر کند بلکه موقوف علیه امر، متعلق و اجزا متعلق به وجود لحاظی است. بنابراین یک طرف توقف وجود لحاظی قصد الامر است ولی طرف دیگر که توقف بر امر دارد وجود واقعی و خارجی قصد الامر است. تحقق خارجی قصد الامر متوقف بر وجود امر در مرتبه قبلی است. بنابراین یک طرف وجود لحاظی قصد الامر است و طرف دیگر وجود واقعی آن و در نتیجه موقوف و موقوف علیه امر یکی نیست.

نسبت به دليل دوم هم جواب داده است : درست است که در صحت تعلق تکلیف شرط است که متعلق، مقدور مکلف باشد اما شرط صحت تکلیف این است که متعلقِ تکلیف هنگام امتثال مقدور مکلف باشد نه هنگام تعلق امر. زیرا حاکم به شرطیت قدرت، عقل است و از نظر عقل همین مقدار که در زمان امتثال، متعلق مقدور مکلف باشد کافی است. در ما نحن فیه هم ولو در حال تشریع و جعل، صلات مقيد به قصد قربت با قطع نظر از تعلق امر مقدور مکلف نیست اما بعد از تعلق تکلیف، مقدور می شود و همین بس است. بعد از اینکه امر تعلق گرفت و زمان امتثال تکلیف فرا رسید مکلف می تواند متعلق را ایجاد کند.

مرحوم آخوند در بیان این توهم آورده است: و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

ایشان فرموده است که این توهم واضح الفساد است. زیرا ولو اشکال اول را از راه تعدد موقوف و موقوف علیه جواب دادید اما اشکال دوم که اگر متعلق امر صلات به قصد امر باشد امتثال چنین تکلیفی ممکن نیست، در جای خود باقی است. زیرا اگر امر، به صلات مع قصد الامر تعلق بگیرد معنایش این است که خود صلات امر ندارد و وقتی خود صلات امر نداشته باشد چطور مکلف می تواند صلات را با قصد امر به آن اتیان کند. امری به ذات صلات تعلق نگرفته است بلکه امر به صلات مقید به قصد الامر شده است و الامر لا یدعو الا الی متعلقه. داعویت امر نسبت به متعلق خودش می باشد نه غیر آن. لذا اگر بگویید متعلق تکلیف، ذات صلات نیست بلکه صلات مقید به قصدالامر متعلق است، امر فقط می تواند نسبت به این مقید داعویت داشته باشد و نسبت به ذات فعل امکان داعویت ندارد تا حین الاتیان عمل را به داعی امر به آن بیاوریم.

متوهم خیال کرده است دلیل اینکه اخذ قصد الامر موجب امتناع امتثال می شود و متعلق تکلیف، غیر مقدور است، ووجه آن تقریب اول است و لذا از تقریب اول جواب داده است و حال آنکه مرحوم آخوند می خواهد بفرماید که اگر معتقدیم امتثال ممکن نیست تقریب دوم مورد نظر ماست و بر اساس تقریب دوم است که می گوییم اتیان صلات مقید به قصد الامر حتی بعد تعلق امر و در زمان امتثال هم مقدور نیست. عبارت مرحوم آخوند در وجه فساد توهم این است: ضرورة أنه و إن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره. ذات صلات متعلق امر نیست بلکه صلات به قید قصد الامر متعلق است. وقتی ذات صلات متعلق نبود، امر نمی تواند داعی به آن باشد. بنابراین ولو قبول می کنیم ما هو المعتبر در صحت تکلیف مقدور بودن عمل هنگام امتثال است ولی در اینجا به لحاظ حال امتثال هم اتیان صلات به داعی امر مقدور مکلف نیست.

مستشکل به پاسخ مرحوم آخوند به این توهم چند اشکال می کند و مرحوم آخوند از همه اين اشکالها جواب می دهد

اشکال اول : حتی اگر متعلق تکلیف، صلات مقید به قصد الامر باشد ولی همین متعلق که مقید بما هو مقید است ، تجزیه و منحل به دو جزء می شود، یکی ذات عمل و دیگری تقید به قید. بنابراین اینطور نیست که اگر متعلقِ تکلیف، صلات مقید باشد خود ذات صلات، متعلق تکلیف نباشد. بله ذات مباشرتا متعلق نیست اما در نهایت امر به آن هم تعلق پیدا کرده است. همین کافی است که مکلف در مقام امتثال صلات را به داعی امر متعلق به آن انجام دهد. پس ما نیز قبول داریم که الامر لا یدعو الا الی متعلقه اما در فرض اخذ قصد الامر در مأموربه ، باز هم ذات صلات امر دارد. مرحوم آخوند فرموده است: إن قلت نعم (یعنی قبول داریم که الامر لا یدعو الا الی متعلقه) و لكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

مرحوم آخوند جواب می دهد: در جایی که امر به مقید تعلق می گیرد ممکن نیست که بگوییم امر به ذات تعلق گرفته است. زیرا مقید بما هو مقید وجود واحد دارد. اگر کسی بگوید منحل می شود به ذات و تقید به قید، این انحلال به تحلیل عقلی است و جزء تحلیلی عقلی که متعلق وجوب نمی شود. متعلق یک وجود دارد که همان مقید بما هو مقید است و امر نفسی به همان تعلق می گیرد. بله اگر تعدد به لحاظ وجود خارجی در کار بود، امر هم به لحاظ اجزاء خارجیه تبعیض می شد اما اگر جزئیت ذهنیه و تحلیلیه عقلیه بود، دیگری اجزاء وجود خارجی منحازی ندارند که متعلق امر قرار بگیرند. کلاّ لانّ ذات المقید لا یکون ماموربها فان الجزء التحلیلی العقلی لا یتصف بالوجوب اصلا فانه لیس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسی.

اشکال دوم : مستشکل اشکال می کند که در مقید حرف شما پذیرفته می شود که امر به مقید بما هو مقید، موجب تعلق امر به ذات نمی شود اما اين مطلب در فرضی است که اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف، از باب شرطیت باشد. اگر از باب شرطیت باشد امر به مقید بما هو مقید تعلق گرفته و مقید بما هو مقید هم یک وجود دارد. اما ممکن است بگوییم که اخذ قصد الامر در متعلق تکليف به نحو جزئیت است به این شکل که امر به صلات به اضافه قصد الامر بخورد یا امر به یازده جزء و قصد الامر تعلق بگیرد (که به مجموع صلات گفته شود ) . در این صورت جزئیت، خارجیه است نه ذهنیه و لذا امر به مرکب، در واقع امر به اجزاء خارجیه می شود و ذات هم متعلق امر قرار می گیرد. چون متعلق نفس الاجزاء است امر هم به همان اجزاء می خورد و الا مرکب که وجود دیگری غیر از اجزاء ندارد. در نتیجه اتیان به ذات صلات به داعی امر به آن بعد تعلق الامر ممکن خواهد بود. إن قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا و أما إذا أخذ شطرا فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل و يصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه[[54]](#footnote-54).

شنبه 7/8/401 جلسه 29

مرحوم آخوند دو دلیل برای عدم امکان اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف بیان کرد. ایشان از دلیل اول که محذور دور و تقدم الشئ علی نفسه بود رفع ید کرد اما نسبت به دلیل دوم ملتزم ماند. دلیل دوم این بود که اگر قصد امر در متعلق امر اخذ شود امتثال این تکلیف حتی بعد تعلق امر هم ممکن نیست. زیرا اگر تکلیف به صلات مقید به قصد امر تعلق بگیرد ذات صلات امر ندارد بلکه مجموع مقید امر دارد. وقتی ذات صلات امر نداشت، نمی شود نماز را به داعی امر متعلق به آن آورد.

مستشکل به این دلیل سه اشکال کرده است و مرحوم آخوند این اشکال ها را در ضمن سه ان قلت آورده و جواب داده است.

اشکال اول این بود که اگر امر به صلات مقید به قصد الامر هم تعلق بگیرد باز ذات عمل امر دارد. زیرا مقید بما هو مقید که متعلق امر است تحلیل به ذات و تقیّد می شود و امر به هر دو می خورد. مرحوم آخوند جواب داد تحلیل عقلی است و جزء عقلی متصف به وجوب نمی شود.

در اشکال دوم مستشکل گفت که اگر قصد الامر به عنوان شرط اخذ شود، تحلیل عقلی می شود و جزء عقلی هم متصف به وجوب نمی شود اما اگر قصد الامر به نحو جزئیت اخذ شود مشکلی به وجود نمی آید. زیرا صلات در کنار رکوع و سجده و ... ، جزء خارجی دیگری به نام قصد الامر هم دارد و همه اجزاء متعلق وجوب می شوند. چون مرکب چیزی جزء اجزاء آن نیست و وقتی امر به صلات به عنوان یک مجموعه مرکب بخورد، به اجزاء آن خورده است.

اشکال دوم همان راه حلی است که مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی مطرح کرده اند.

مرحوم آخوند دو جواب به این اشکال می دهد. جواب اول که در جلسه قبل بیان شد این است که قصد الامر نمی تواند به عنوان جزء متعلق قرار بگیرد. چیزی می تواند جزء متعلق قرار بگیرد که فعل اختیاری باشد. فعل غیر اختیاری فقط می تواند شرط قرار بگيرد نه جزء ، و قصد و اراده هم چون امر غیر اختیاری هستند نمی توانند متعلق تکلیف قرار بگيرند. زیرا افعال اگرچه به واسطه تعلق اراده، اختیاری و ارادی می شوند اما خود اراده، اختیاری نیست. اگر اراده و اختیار هم بخواهد اختیاری و ارادی شود، باید متعلق اراده و اختیار دوم قرار بگیرد و به همین شکل تسلسل می شود. وقتی اختیاری نباشند، نمی شود آنها را به عنوان جزء مامور به اخذ کرد و الا مستلزم تعلق تکلیف به امر غیر اختیاری خواهد شد. در حالی که از شرایط صحت تکلیف به حکم عقل، اختیاری بودن متعلق تکلیف است.

فإنه يوجب تعلق‏ الوجوب‏ بأمر غير اختياري‏ فإن الفعل و إن كان بالإرادة اختياريا إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى و إلا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى‏

این همان چیزی است که مرحوم آخوند، پیشتر در بحث جبر و اختیار نیز مطرح کرده بود که اراده، اختیاری نیست؛ هرچند نظر نهایی مرحوم آخوند در بحث تجرّی است که فرموده است اراده نیز اختیاری است. زیرا اختیاری بودن فعل به تعلق اراده نیست بلکه به تمکن از ترک است. بنابراین این اشکال بر اساس مبنایی است که خود مرحوم آخوند در مبحث تجرّی آن را نمی پذیرد.

جواب دوم این است که اگر از اشکال غیر اختیاری بودن قصد الامر هم صرف نظر کنیم، اشکال دیگری وجود دارد و به خاطر آن امتثال صلات به داعی امر ممتنع می شود. اشکال این است که هرچند می توان اجزاء خارجیه واجب را به داعی امر متعلق به آنها اتیان کرد ولی در صورتی اتیان بعض الاجزاء به داعی امر متعلق به آن ممکن و صحیح است که مکلف تمام اجزاء را به داعی امر به کل انجام دهد. وقتی مکلف کل را انجام دهد و بعض نیز در ضمن کل قرار بگیرد، اتیان بعض الاجزاء به داعی امر امکان دارد. ولی در مواردی که مکلف فقط بعض اجزاء را می خواهد انجام دهد نمیتواند بگوید بعض الاجزاء را به داعی امر انجام می دهم. چون اتیان به بعض به داعی امر هیچ اثری ندارد. مثلا کسی رکوع و سجود را به قصد امر ضمنی انجام دهد اما بقیه اجزاء را انجام ندهد این فایده ای ندارد. باید کل اتیان شود تا اتیان بعض الاجزاء صحیح و مفید باشد. در محل بحث نیز مرحوم آخوند با توجه به این کبرا می فرماید شما از تصویر مرکب حقیقی برای مامور به دو جزء درست کردید؛ یکی صلات و یکی قصد الامر. نهایتا می گویید صلات به داعی امر انجام می شود ولی صلات جزء مامور به است نه کل. صرف اینکه صلات را به قصد امر انجام دهید فایده ای ندارد. جایی فایده دارد و عمل صحیح است که صلات در کنار جزء دیگر یعنی قصد الامر به قصد امر انجام شود . اگر مستشکل بگوید که مکلف هم صلات را به داعی امر انجام می دهد و هم قصد الامر را و وقتی هر دو را به داعی امر انجام داد غرض مولی تامین می شود، مرحوم آخوند می فرماید این ممکن نیست. ممکن این است که فقط صلات را به قصد امر انجام دهد و آن هم چون بعض مامور به است فایده ای ندارد. و لا یکاد یمکن الاتیان بالمرکب من قصد الامتثال بداعی امتثال امره . وقتی مجموع نتواند به داعی امر انجام شود اشکال همچنان باقی می ماند.

عدم امکان اتیان قصد الامر به داعی امر، در کلام مرحوم آخوند صرفا به عنوان ادعا آمده ولی علت آن بیان نشده است. وجه آن همانطور که در کلام مرحوم اصفهانی مطرح گردیده این است که اگر قصد الامر به داعی امر انجام شود معنایش این است که امر داعی است به داعویت خودش چون قصد الامر یعنی داعویت امر و اگر این قصد الامر بخواهد به داعویت امر انجام شود یعنی امر یدعو الی داعویة نفسه. داعویت امر برای داعویت خودش یعنی امر، علت باشد برای علیت خودش و علت بودن شئ برای علیت خودش مثل علت بودن شئ لنفسه است و هیچ کس ملتزم نمی شود که شئ هم علت باشد و هم معلول. چراکه تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید. علت بودن شئ برای علیت خودش نیز همان محذور را دارد. فيلزم دعوة الأمر إلى‏ جعل‏ نفسه‏ داعيا ضمنا إلى الصلاة. و محركية الأمر لمحركية نفسه إلى الصلاة عين عليته لعلية نفسه، و لا فرق بين علية الشي‏ء لنفسه و عليته لعليته[[55]](#footnote-55).

بنابراین حاصل اشکال دوم مرحوم آخوند این است که ولو مکلف می تواند صلات را به داعی امر اتیان کند اما جزء دیگر که قصد الامر باشد نمی شود به داعی امر اتیان گردد. لذا مثل این می شود که مکلف رکوع و سجده را انجام دهد ولی بقیه اجزاء را نیاورد.

اشکال سوم به دليل مرحوم آخوند برای عدم امکان اخذ قصد امر در متعلق تکليف این است که اگر کلام شما تمام باشد و اخذ قصد الامر در متعلق امر نه به نحو شرطیت و نه به نحو شطریت و جزئیت ممکن نباشد، نهایتا این محذور در همان امر اول وجود دارد. اما اگر از ناحیه مولی در واجبات تعبدیه دو امر صادر شود، از راه دو امر مولی می تواند قصد قربت را به مکلف برساند و محذوری پیش نمی آید. امر اول به ذات صلات تعلق می گیرد ولی امر دوم تعلق می گیرد به اتیان به صلاتِ متعلق امر اول به داعی امر اول. لذا مولی برای اینکه نظر خودش را که لزوم رعایت قصد قربت باشد، به عبد برساند، از این راه می تواند پیش بیاید إن قلت نعم‏ لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد و أما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلا كما لا يخفى فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعة[[56]](#footnote-56).

این اشکال همان بیان متمم الجعل است که در کلام مرحوم نایینی به عنوان راه حل برای اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف مطرح شده است. البته ریشه این بیان در کلام مرحوم شیخ در مطارح الانظار است. مرحوم شیخ در مطارح بعد از اینکه می فرماید قصد امر نمی تواند در متعلق اخذ شود فرموده است: در بعضی از مباحث متقدمه گفته ایم که اگر طالب بخواهد به عبد بفهماند که باید عمل را به قصد قربت انجام دهد ، امر اول را باید مطلق بگذارد و اعتبار قصد الامر را با بیان دیگری به عبد برساند. قلنا في بعض المباحث المتقدّمة بأنّ الطالب لو حاول طلب شي‏ء على وجه الامتثال(یعنی با قصد امر اتیان شود) لا بدّ له من‏ أن‏ يحتال‏ في‏ ذلك‏، بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربة أوّلا، ثم ينبّه على أنّ المقصود هو الامتثال بالأمر[[57]](#footnote-57).

مرحوم نایینی هم از این راه حل تعبیر به متمم الجعل کرده است که با بیان مرحوم شیخ مقداری تفاوت دارد. چون ظاهر تعبیر مرحوم شیخ که می فرماید ثم ینبه علی ان المقصود هو الامتثال بالامر این است که مولی با خطاب دوم به نوعی ارشاد می کند که متعلق امر اول باید با قصد الامر اتیان شود تا امتثال صورت بگیرد. اما مرحوم نایینی می گوید با امر دوم جعل دوم می کند نه اینکه ارشاد به وجود خصوصیت در امر اول کند.

مرحوم آخوند از این راه حل جواب می دهد. جواب اول این است که آنچه در این راه حل آمده مجرد فرض است و الا به حسب واقع خارجی اینطور نیست که در عبادات دو امر وجود داشته باشد و عبادات از این جهت با توصلیات فرق داشته باشند. بالقطع و الیقین به حسب واقع خارجی امر موجود در عبادات هم امر واحد است. همانطور که در واجبات توصلی هم یک امر است. فرق بین عبادات و توصلیات فقط در این است که در عبادات هم ثواب و هم عقاب هر دو دایر مدار امتثال است یعنی اگر عمل را به قصد الامر انجام دهد مستحق ثواب است اما اگر ذات عمل را بیاورد ولی بدون قصد الامر امتثال محسوب نمی شود و مستحق عقوبت می باشد. ولی در توصلیات اینطور نیست بلکه فقط مثوبت دائر مدار امتثال است. یعنی اگر کسی بخواهد ثواب ببرد تا قصد الامر نکند ثواب به او نمی دهند ولو فعل او موافق با امر باشد. اما استحقاق عقوبت دائر مدار امتثال نیست بلکه ولو فقط ذات عمل را انجام دهد و قصد الامر نکند، استحقاق عقوبت ندارد.

جواب دوم این است که اگر یک امر به ذات صلات تعلق بگیرد و امر دوم به اتیان صلاتِ متعلق امر اول به داعی آن امر، لا اشکال که امر دوم امر توصلی است و قصد امر در حصول غرض از آن و سقوط تکليف لازم نيست ولی آیا امر اول توصلی است یا تعبدی؟ به این معنا که امر اول متعلق به ذات صلات، اگر به گونه ای باشد که در غرض از آن، قصد الامر مدخلیت نداشته باشد می شود توصلی و الا تعبدی خواهد بود. در هر دو صورت احتیاجی به امر دوم نیست. زیرا اگر امر اول توصلی باشد با اتیان به ذات صلات، امر اول ساقط می شود. وقتی با اتیان به ذات صلات، امر اول ساقط شد دیگر وجهی برای امر ثانی نیست. زیرا امر اولی که به صلات تعلق گرفته توصلی بوده و ساقط شده است و دیگر محلّی برای امر دوم باقی نمی گذارد امر دوم بلاملاک می شود . اما اگر امر اول تعبدی باشد یعنی در حصول غرض و سقوط تکلیف، ذات عمل کافی نباشد، خود همین که در حصول غرض و سقوط تکلیف قصد الامر شرط است ایجاب می کند که مکلف عمل را بدون قصد قربت انجام ندهد و دیگر احتیاجی به امر ثانی نیست و امر ثانی لغو خواهد بود. بنابراین در هر صورت امر دوم وجهی ندارد؛ چه امر اول توصلی باشد و چه تعبدی. زیرا در یک تقدیر امر ثانی بلا ملاک می شود و در یک تقدیر بلا فايده و لغو.

مرحوم آخوند چنین فرموده است: قلت مضافا إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات و أما العقوبة فمترتبه على ترك الطاعة و مطلق الموافقة إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما كان موجبا لحدوثه و عليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره [[58]](#footnote-58).

یک شنبه 8/8/401 جلسه 30

مرحوم آخوند فرمود که اگر قصد قربت به معنای قصد الامر باشد اخذ آن در متعلق امر ممکن نیست؛ نه به نحو شرط و نه به نحو شطر و نه به وسیله یک امر و نه به وسیله دو امر.

اما اگر مقصود از قصد قربت، قصد امر نباشد بلکه معانی دیگر باشد، مثل اتیان عمل به داعی حُسن آن و دیگری اتیان عمل به خاطر اینکه دارای مصلحت است و سوم اتیان عمل برای خداوند متعال، هرچند اخذ قصد قربت به این معانی در متعلق امر ممکن است یعنی محاذیری که در اخذ قصد الامر بود در اخذ این معانی وجود ندارد، ولی قطع داریم که قصد قربت به این معانی در متعلق امر اخذ نشده است. زیرا بلا اشکال اگر مکلفین عبادات را با قصد قربت به معنای قصد الامر انجام دهند، عبادت صحیح می باشد و برای سقوط تکلیف همین مقدار کافی است. این نشان می دهد که قصد قربت به معانی دیگر در مامور به اخذ نشده است. زیرا اگر اخذ شده بود، با اتیان عمل به قصد الامر نباید غرض حاصل و تکلیف ساقط می شد و حال آنکه بالاتفاق همه قبول دارند که تکلیف ساقط می شود. نتیجه می گیریم که قصد قربت به معنای قصد الامر امکان اخذ در متعلق تکليف ندارد ، و به معانی دیگر، یقیناً در متعلق تکليف اخذ نشده است. به تعبیر مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول: فالدواعي القربية بين المستحيل‏ أخذه‏ في‏ متعلّق‏ الامر و بين المتيقّن عدم كونه مأخوذا فيه.

با تامل در فرمایش مرحوم آخوند مشخص می شود که فرمایش ایشان به پنج نقطه بر می گردد که باید هر کدام به صورت مستقل بررسی شود و فرمایش سایر اعلام نیز در ذیل هر محور مطرح گردد.

نقطه اول: اخذ قصد قربت به معنای قصد الامر در متعلق تکلیف به خاطر دو اشکال ممکن نیست که اشکال اول جواب داده شد اما اشکال دوم تثبیت شد.

نقطه دوم: امر به مقید، منحل به امر به ذات و تقید نمی شود چون تحليل مقيد به ذات و تقيد تحليل عقلی است واجزاء عقلی متصف به وجوب نمی شوند ، وقتی ذات امر نداشت اتيان آن به داعی امر امکان ندارد .

نقطه سوم: تصحیح اخذ قصد الامر، از راه جزئیت و شطریت آن به دو دليل صحیح نیست .

نقطه چهارم: اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف، از طریق تعدد امر که همان متمّم جعل مرحوم نایینی باشد به دو دليل صحیح نیست.

نقطه پنجم: قصد قربت به معانی دیگر غیر از قصد امر، اگرچه قابل اخذ در متعلق امر است ولی يقينا در متعلق امر اخذ نشده است.

### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقاط پنجگانه

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقطه اول

نقطه اول در کلام مرحوم آخوند اين بود که اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف به خاطر دو اشکال ممکن نیست. اشکال اول که در کلام مرحوم آخوند از آن پاسخ داده شد اشکال دور و تقدم الشئ علی نفسه بود.

باید بحث شود که آنچه در جواب از اشکال اول گفته شد می تواند اشکال را رفع کند يا نه؟ تقریب ابتدایی اشکال اول که متوهّم از آن جواب می دهد این است که قصد الامر متوقف بر امر است. چراکه تا امر نباشد قصد امر معنا ندارد. از طرفی امر متوقف بر متعلقش می باشد و اگر در متعلق امر، قصد الکامر را اخذ کنید امر متوقف بر آن می شود از باب توقف هر حکمی بر موضوع خود. فیلزم الدور و تقدم الشيء علی نفسه .

متوهّم در جواب گفت اگر موقوف و موقوف علیه امر یکی باشد دور لازم می آید. اما اگر دو تا باشند دور لازم نمی آید و در اینجا دو تا هستند. زیرا آنچه امر بر آن توقف دارد قصد الامر به وجود لحاظی است و آنچه قصد الامر بر آن توقف دارد امر به وجود واقعی و خارجی است. وقتی موقوف و موقوف علیه متعدد شوند محذور بر طرف می گردد.

در این قسمت در کلام عده ای از اعلام تقریب هایی ذکر شده است که محذور را همچنان باقی می دانند. یک تقریب از محقق نایینی است که به محذور تقدم الشئ علی نفسه بر می گردد و تقریب دیگر تقریبی از محقق عراقی در نهایة الافکار و مقالات است که به محذور خلف بر می گردد و تقریب سومی هم وجود دارد که بیان محقق اصفهانی است .

توضیح تقریب مرحوم نایینی این است که در جعل حکم به مفاد قضیه حقیقیه، موضوع حکم به معنای اعم که متعلق المتعلق را هم شامل می شود باید مفروض الوجود فرض گردد. لذا مثلا اگر وقت به عنوان موضوع برای صلات باشد، در جعل حکم ابتدا فرض وجود وقت می شود و بعد از فرض وجود وقت، تکلیف وجوب الصلات جعل می گردد.

با توجه به این قاعده، اگر قصد الامر در متعلق امر اخذ شود چون قصد الامر جزء متعلق است، امر نیز متعلق المتعلق می شود و متعلق متعلق الامر هم موضوع خواهد شد. وقتی امر موضوع تکلیف باشد باید مفروض الوجود در مقام جعل تکلیف قرار بگیرد. شارع که وجوب را بر صلات می برد باید امری که متعلق قصد می باشد نیز مفروض الوجود باشد. پس در امری که به صلات مقید به قصد الامر می خورد باید یک امری قبل از امر متعلق به صلات، فرض وجودش شود. در نتیجه باید امری که به صلات تعلق می گیرد، خودش در مقام انشاء و جعل مفروض الوجود قرار بگیرد و فرض وجودش مستلزم تقدم الشئ علی نفسه است. زیرا از یک طرف شارع تازه امر به صلات به قصد قربت می کند و از یک طرف باید فرض وجود آن امر در مرحله قبل کرده باشد. این همان محذور تقدم الشئ علی نفسه است و اگر دور نباشد، همان محذور دور وجود دارد.

مرحوم نایینی ادامه داده است که این محذور نه تنها در مقام جعل وجود دارد بلکه در مرحله فعلیت حکم هم هست. زیرا فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع آن است و چود خود این حکم به خاطر اخذ قصد الامر اتحاد با موضوع پيدا کرده است یلزم توقف فعلیة الحکم علی فعلیة نفسه.

در اجود ادامه داده اند که به مقام امتثال هم این محذور کشیده می شود. زیرا اگر مکلف بخواهد تکلیفی را امتثال کند، قصد امتثال متوقف بر اتیان تمام اجزاء و قیود مامور به است و اگر یکی از این قیود، خود قصد الامر و قصد الامتثال باشد، لازمه اش این است که مکلف در مقام امتثال، باید پیش از قصد امتثال، قصد امتثال کند. یلزم تقدم الشئ علی نفسه حتی در مرحله امثتال[[59]](#footnote-59).

از این محذور در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی جواب داده شده است که اصل اینکه در جعل حکم به نحو قضیه حقیقیه باید موضوع مفروض الوجود باشد درست است. زیرا قضایای حقیقیه به قضایای شرطیه بر می گردد که علی تقدیر تحقق شرط، حکم بر موردش مترتب می شود. اما لزوم فرض وجود موضوع در قضایای حقیقیقه در مقام جعل، در جایی است که موضوع به واسطه خود جعل محقق نشود و الا اگر آنچه موضوع جعل است با خود جعل محقق شود، نیازی به فرض وجود آن نداریم. به عبارت دیگر همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده اینکه قیود تکلیف باید مفروض الوجود اخذ شوند نکته اش این است که اگر قيد غير اختياری باشد تکلیف در فرض عدم آن قید ممکن نیست ودر موارد اختیاری بودن قید، اگر قید اخذ نشده باشد لازمه اش اطلاق تکلیف است که اقتضا می کند ايجاد آن قيد را. ولی این در جایی است که آنچه موضوع اخذ شده خودش به وسیله این اعتبار محقق نشود. اما اگر به وسیله نفس الاعتبار محقق شود دیگر لازم نیست مولی آن را فرض وجود کند. تمام اشکال مرحوم نایینی از اینجا ایجاد شده که این را قاعده عام مسلم گرفته است که هرچیزی که در موضوع قضیه حقیقیه اخذ شده باید فرض وجودش شود. جواب همین است که چنین چیزی همه جا لازم نیست. امر هم به عنوان متعلق قصد الامر و ماخوذ در مامور به، با خود اعتبار و جعل قضیه حقیقیه محقق می شود و لازم نیست در مرحله قبل در مقام جعل حکم، وجودش فرض شود تا محذور تقدم الشئ علی نفسه پیش بیاید.

جواب دیگری مرحوم آقای خویی از این اشکال محقق نایینی داده اند و آن اینکه این اشکال در صورتی وارد است که قصد الامر به نحو شرطیت اخذ شده باشد و آنچه مفروض الوجود است امر استقلالی و امر به کل باشد. ولی اگر قصد قربت در متعلق تکلیف به نحو جزئیت اخذ شده باشد ، امری که مفروض الوجود است امر ضمنی خواهد بود. یک امر استقلالی داریم که تعلق به صلات به علاوه قصد الامر می گیرد. ولی امری که متعلق قصد الامر است، امر متعلق به ذات صلات است که امر ضمنی می باشد. امر استقلالی به صلات مقید شده است و آنچه مفروض الوجود است امر ضمنی به ذات صلات است. بنابر اینکه اخذ قصد الامر از راه جزئیت ممکن باشد که مختار مرحوم آقای خویی است اشکال مرحوم نایینی هم حل می شود که آنچه متقدم است فرض امر ضمنی است و آنچه متاخر است امر استقلالی است.

تقریب دیگری که محذور اخذ قصد الامر را همچنان باقی می داند تقریبی است که در کلام مرحوم عراقی آمده است. ولو این تقریب در تقریرات مرحوم آقای خویی به مرحوم اصفهانی نسبت داده شده ولی استفاده آن از کلام ایشان روشن نیست اما به وضوح از کلام محقق عراقی استفاده می شود که حاصلش به محذور خلف بر می گردد. زیرا اتیان عمل به قصد امر یعنی داعی بودن امر برای اتیان عمل. داعی بودن امر برای اتیان عمل متوقف بر این است که در مرتبه قبل، امری وجود داشته باشد تا داعویت پیدا کند. خود اینکه می گویید مکلف قصد امر کند گویای این است که در مرتبه قبل امری وجود دارد. به عبارت دیگر تعلق قصد به امر، فرض وجود امر در مرتبه سابقه است و اینکه قصد متاخر از امر است. با این فرض که قصد در مرتبه متاخر از امر است، اگر قصد الامر بخواهد اخذ در متعلق امر شود مستلزم این است که امر را در مرتبه متاخر از قصد الامر فرض کنیم. چون امر می خواهد به صلات به علاوه قصد الامر تعلق بگیرد. این اقتضا می کند که امر از قصد متاخر باشد. بنابراین اگر قصد الامر در متعلق امر اخذ شود مستلزم فرض امر در مرتبه متقدم بر امر است. زیرا از یک طرف قصد الامر خودش به تنهایی مسلتزم فرض وجود امر در مرتبه سابق و متقدم است و از طرف دیگر اگر مولی قصد الامر را در متعلق امر اخذ کند لازمه اش این است که آنچه متقدم بر امر بود فرض شود متاخر از امر است و این خلف است. محقق عراقی فرموده به خاطر این اشکال می گوییم قصد الامر در متعلق تکلیف اخذ نمی شود.

دو جواب نسبت به این بیان وجود دارد. اول جوابی است که در کلام خود محقق عراقی مطرح شده و البته ایشان نپذیرفته اند و جواب دوم نیز از مرحوم آقای خویی است.

در نهایه الافکار آمده که ممکن است کسی جواب دهد که محذور خلف در صورتی پیش می آید که امری که متعلق المتعلق است و قصد از آن متاخر می باشد شخص همان امری باشد که به صلات تعلق گرفته است. اما اگر آن امری که در مرتبه متقدم بر قصد وجود دارد و فرض او را کرده ایم طبیعی الامر باشد نه شخص امر، دیگر محذور خلف لازم نمی آید. زیرا قصد الامر متاخر از طبیعی الامر است و شخص امر هم که متاخر از قصد الامر است. با تعدد امر از جهت طبیعی بودن و شخصی بودن محذور خلف مرتفع می شود. مرحوم عراقی فرموده ممکن است کسی اینطور جواب دهد ولی این جواب تمام نیست. زیرا با توجه به اینکه از تعلق قصد به شخص این امر و فرض شخص امر در مرتبه سابقه محذور خلف بوجود می آید و در نتیجه نمی تواند متعلق قصد باشد، اگر شما عنوان طبیعی را هم متعلق قصد قرار دهید، طبیعی منطبق بر این فرد نمی شود؛ همانطور که اگر بالصراحه مولی در خطاب خودش بگوید شما مامور به نماز هستید و باید نماز را به قصد امر به طبیعی که غیر خود این امر است انجام دهید، شخص امر به صلات مصداق طبیعی نبود، اکنون هم که به حکم عقل نمی شود شخص این امر در متعلق اخذ شود، عنوان طبیعی منطبق بر این فرد نمی شود. پس ولو به جای شخص الامر طبیعی امر را بگذارید، ولی طبیعی شامل این امر نمی شود تا بگویید یک مصداق از طبیعی محقق شده و انطباق قهری است و لذا آن اثر که قصد باشد محقق می شود.

دوشنبه 9/8/401 جلسه 31

در بررسی نقطه اول از کلام مرحوم آخوند گفته شد که بعضی از محققین تقاریب دیگری برای محذور اخذ قصد الامر در مقام تشریع و جعل ذکر کرده اند. مهم از این تقاریب سه تقریب است. تقریب اول بیان مرحوم نایینی بود و تقریب دوم بیان محقق عراقی و تقریب سومی هم وجود دارد که بیان محقق اصفهانی است.

تقریب اول که از مرحوم نایینی بود بیان شد. بعضی از مطالب از این تقریب مانده است که قبل از بحث از تقریب دوم باید تکمیل شود.

اصل اشکال مرحوم نایینی این بود که با توجه به اینکه هر چیزی که به عنوان موضوع حکم در قضیه حقیقیه قرار می گیرد باید مفروض الوجود باشد، اگر قصد الامر در مامور به اخذ شود، خود امر متعلق المتعلق و موضوع برای حکم می شود. وقتی امر موضوع برای حکم شد، بر اساس قاعده عام گفته شده باید در جعل وجوب برای صلات خود این امر هم فرض وجودش شود و فرض وجود امر در خارج در مقام جعل نیز مستلزم تقدم الشئ علی نفسه می باشد. اما در ادامه اضافه شد که این اشکال فقط متعلق به مقام جعل نیست بلکه به لحاظ مقام فعلیت بلکه حتی به لحاظ مقام امتثال هم تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید.

از این اشکال جواب داده شده است که هرچند اين قاعده که اگر چیزی موضوع باشد باید در مقام جعل مفروض الوجود گرفته شود قاعده صحيحی است اما در جایی که متعلق المتعلق به وسیله خود جعل و اعتبار تکلیف محقق نشود. اما اگر متعلق المتعلق به وسیله جعل و اعتبار محقق شود احتیاجی به فرض وجودش نیست. زیرا دلیل و نکته ای که اقتضا می کند فرض وجود موضوع شود در این موارد پیاده نمی شود.

این مقدار از جواب فقط اشکال به لحاظ مقام جعل را مرتفع می کند و اشکال به لحاظ مقام فعلیت و امتثال همچنان باقی می ماند.

به لحاظ مقام فعلیت، محقق نایینی فرموده بود که وقتی خود حکم با متعلق المتعلق یکی باشد و از طرفی نیز فعلیت در قضایای حقیقیه متوقف بر فعلیت موضوع باشد، نتیجه اش این است که فعلیت امر متوقف بر فعلیت خودش می شود.

همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده وقتی در مرحله فعلیت تقدم الشئ علی نفسه لازم می اید که موضوع، در مقام انشاء مفروض الوجود باشد. اگر در مقام انشاء فرض وجود موضوع شده باشد، فعلیت حکم متوقف بر فعلیت آن خواهد بود. اما اگر فرض وجودش نشده باشد این محذور لازم نمی آید. ریشه محذور تقدم الشئ علی نفسه در فعلیت، لزوم فرض موضوع در مقام انشاء بود و با از بین بردن این ریشه، اشکال به لحاظ فعلیت نیز لازم نخواهد آمد. وقتی مفروض الوجود بودن قصد الامر در مقام انشاء و جعل را ابطال کردیم، توقف در مقام فعلیت هم خود بخود مرتفع می شود.

به لحاظ مقام امتثال هم مرحوم نایینی فرموده بود که تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید. زیرا قصد امتثال که به معنای قصد اتيان عمل به داعی امر است متوقف بر اتیان مامور به بما له من الاجزاء و القیود است. اگر قصد امر هم یکی از قیود ماخوذ در متعلق باشد، نتیجه این می شود که قصد الامر متوقف بر قصد الامر باشد و در نتیجه متاخر از خودش بشود. زیرا قصد الامتثال یک نحوه وصفی نسبت به اتیان العمل است و لذا در مرتبه متاخره از رعایت القیود و الاجزاء می باشد و اگر داخل در مامور به شود، لازمه اش این است که متقدم بر مامور به شود.

این اشکال نیز در کلام مرحوم آقای خویی جواب داده شده است به اينکه در صورتی اين محذور لازم می آید که قصد قربت به عنوان شرط در مامور به اخذ شود اما اگر به عنوان جزء اخذ شود، تقدم و تاخر نسبت به شئ واحد اتفاق نخواهد افتاد. زیرا اگر به نحو جزئیت اخذ شود، مامور به می شود صلات به علاوه قصد الامر. امر به کل نیز به اجزاء سرایت می کند و لذا یک امر به صلات می خورد و یک امر هم به قصد الامر. چون امرها متعدد می شود قصد الامر هم متعدد می شود. قصد الامری که متقدم است قصد امر ضمنی متعلق به ذات صلات است و قصد الامر و قصد الامتثالی که متاخر است قصد امر استقلالی و امر به کل است. زیرا امتثال کل متوقف بر قصد امر کل می باشد . در جایی هم که متاخر از شيء با متقدم بر آن فرق کند و این دو متعدد باشند مشکل بر طرف می شود.

به این صورت اشکالات مرحوم نایینی در هر سه مرحله جواب داده می شود. ولو مورد احتیاج اشکال اول بود اما اشکال دوم وسوم هم جواب داده شد.

تقریب دوم از اشکال که در جلسه قبل نیز مطرح شد تقریب محقق عراقی بود که فرمود اخذ قصد الامر در متعلق امر مستلزم محذور خلف است. چون اینکه قصد به امر تعلق بگیرد یعنی امر در مرتبه سابقه باید وجود داشته باشد و اگر قصد الامر در متعلق اخذ شود یعنی امر به خود قصد هم تعلق گرفته و لذا باید متاخر از آن باشد و این خلف فرض تقدم امر خواهد بود.

گفته شد که این اشکال را خود محقق عراقی جواب داده است که می شود با تعدد طبیعی امر و شخص امر مشکل را حل کرد. آنچه متعلق قصد و متقدم بر آن است طبیعی الامر می باشد و آنچه متاخر از قصد الامر است شخص امری است که به صلات مع القربه متوجه شده است. تا وقتی شخص این امر محقق نشده باشد طبیعی بر آن صدق نمی کند اما بعد از اینکه امر در مرتبه متاخر صادر شد طبیعی نیز بر آن منطبق می شود و لذا اگر مکلف به قصد همین امر شخصی هم عمل را انجام دهد کافی است. زیرا یکی از مصادیق طبیعیِ امر است و انطباق نیز قهری است و لذا طبعا مکلف می تواند شخص همین امر را قصد کند و هیچ محذوری لازم نمی آید.

مرحوم عراقی بعد از طرح اين جواب ، اشکال کردند که این جواب کافی نیست. حاصلش این است که با توجه به اینکه از اخذ قصد شخص این امر در متعلق امر و فرض شخص امر در مرتبه سابقه محذور خلف بوجود می آید و در نتیجه نمی تواند متعلق قصد باشد، اگر شما عنوان طبیعی را هم متعلق قصد قرار دهید، طبیعی منطبق بر این فرد نمی شود؛ همانطور که اگر بالصراحه مولی در خطاب خودش بگوید شما مامور به نماز هستید و باید نماز را به قصد امر به طبیعی که غیر خود این امر است انجام دهید، شخص امر به صلات مصداق طبیعی نبود، اگر عقلا هم این تحدید و تضییق وجود داشته باشد ولو از جهت اقتضای اختلاف رتبه، همین مانع از شمول طبیعی نسبت به این امر می شود. بنابراین نمی توانید با تعدد امر من حیث الطبیعی و الشخص محذور را حل کنید. زیرا اگر طبیعی را هم متعلق قصد بگیرید، این طبیعی، طبیعی غیر شامل است و فایده ای ندارد.

ممکن است از این مناقشه مرحوم عراقی جواب داده شود که در جایی که خود مولی و آمر تصریح کند که متعلق قصد، طبیعی امری که منطبق بر این شخص امر نشود، معلوم است شامل قصد شخص اين امر نمی شود اما در جایی که تصریح نکند و فقط از حیث رتبه، شخص امر در مرتبه متاخر باشد و خود مولی به طبیعی قیدی نزده باشد، با توجه به اینکه اطلاق، رفض القیود است نه جمع القیود، اگر از ناحیه خود مولی تحدیدی و تقییدی صورت نگیرد، ولو طبیعی قبل از تحقق این امر شخصی، منطبق بر آن نبود ولی چون طبیعی به نحو مطلق اخذ شده بود بعد از اینکه شخص الامر محقق می شود، عنوان طبیعی بر آن انطباق قهری دارد نه اینکه امتناع از شمول بر این شخص داشته باشد. در جایی امتناع در شمول وجود دارد که از ناحیه خود مولی تقییدی صورت گرفته باشد. لذا این مقایسه مرحوم عراقی مقایسه صحیح نیست و بین الموردین فرق است. همین فرق باعث می شود که اگر در متعلق امر، قصد طبیعی الامر اخذ شود محذور خلف برطرف گردد.

مرحوم آقای خویی از این محذور خلف جواب داده اند که این محذور در صورتی لازم می آید که امری که در مرتبه متقدم است با امر مرتبه متاخر واحد باشد. اما اگر گفتیم که قصد الامر در متعلق به نحو جزئیت اخذ می شود، آنچه در متعلق تکلیف اخذ می شود، قصد امر ضمنی است. جزئیت قصد الامر می گوید صلات را به داعی امر متعلق خودش که امر ضمنی است انجام بده. چون امری که قصد آن در صحت عمل لازم است امر ضمنی متعلق به ذات صلات است، چنانچه قصد امر در متعلق اخذ شود محذور مرتفع می شود. زیرا یک امر، امر استقلالی می شود که متعلق به صلات مقید است و متاخر می باشد و امر دیگر امر ضمنی است که متقدم است و فرض تاخر آن نشده است.

تقریب سوم محذور در مقام تشریع تقریبی است که در کلام محقق اصفهانی آمده است. ایشان فرموده است که اگر قصد الامر در متعلق امر اخذ شود، از آنجایی که حقیقت امر و حقیقت وجوب، انشاء به داعی جعل داعی برای اتیان مامور به به تمام اجزاء و قیودش می باشد، اخذ قصد الامر در متعلق، موجب این می شود که امر به صلات مقید همانطور که داعی برای اتیان نفس الصلات است داعی برای رعایت قصد الامر هم باشد. یعنی در مقام انشاء که مولی امر به صلات مع قصد الامر کرده است، این امر را داعی برای داعویت خود امر قرار داده است. داعی بودن امر برای داعویت خود به این بر می گردد که شئ علت برای علیت خودش باشد و علت بودن شئ برای علیت خود مثل علت بودن شئ برای خودش می باشد و همان محذور تقدم الشئ علی نفسه به وجود می آید.

خود مرحوم اصفهانی که این اشکال را مطرح کرده، معتقد است که این محذور، هم بنا بر شرطیت قصد الامر وارد می شود و هم بنا بر جزئیت آن. ولی اگر نه جزء بود و نه شرط بلکه لزوم قصد الامر را از جهت دیگری ثابت کردیم این محذور لازم نمی آید.

مرحوم آقای خویی از این اشکال جواب داده اند به اينکه این اشکال هم در صورتی وارد است که قصد الامر شرط باشد. اما اگر به نحو جزء در متعلق امر اخذ شود محذور تقدم الشئ علی نفسه پیش نمی آید. فانّ الداعي الى العمل هو الامر الضمني المتعلّق به، و الداعي الى داعويّته هو الامر الضمني الآخر المتعلّق بقصد الامر، فلا يلزم كون الامر داعيا الى داعويّته كى يكون بمنزلة كون الشي‏ء علّة لعليّته، بل يكون بمنزلة كون الشي‏ء علّة لمعلوله، و العلّة لعليّته شي‏ء آخر

زیرا صلات امر ضمنی دارد و قصد الامر هم امر ضمنی دارد. آنچه داعی برای ذات صلات است امر ضمنی متوجه به آن است و داعی بر داعويت آن ، امر ضمنی متعلق به قصد الامر است نه همان امر متعلق به صلات. بنابراین امر متعلق به قصد الامر با امر داعی برای ذات صلات مختلف است و وقتی مختلف باشند دیگر شئ علت برای عليت خودش نمی شود. زیرا امر ضمنی متعلق به قصد الامر علت می شود که امر متعلق به صلات که امر ضمنی دیگری بود برای مکلف داعیِ اتیان صلات شود. در نتیجه هیچگاه امر واحد داعی نمی شود برای داعویت خود تا مصداق علیة الشئ لعلیة نفسه باشد بلکه از قبیل علیت شئ برای شئ آخر يا برای علیت شئ آخر است .

بنابراین اشکال اول مرحوم آخوند که راجع به محذور اخذ قصد الامر در مقام جعل بود، وارد نیست؛ نه محذور تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید و نه محذور لزوم خلف.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقطه دوم

در نقطه دوم بعد از اینکه مرحوم آخوند فرمود اخذ قصد الامر در متعلق، از حیث امتثال هم محذور دارد و امتثال را غیر ممکن می کند و تکلیف هم به غیر ممکن تعلق نمی گیرد، مستشکل از راه انحلال امر به مقید، به امر به ذات عمل و امر به تقید، امتثال را ممکن قرار داد. مرحوم آخوند فرمود این تحلیل و تجزیه عقلی و ذهنی است والا به حسب وجود خارجی اجزاء متعدد وجود ندارد، و وجوب، نه غیری و نه نفسی، به اجزاء تحلیلیه تعلق نمی گیرد بلکه صرفا به اجزاء خارجیه تعلق می گیرد. اما اینکه چرا باید حتماً جزء خارجی باشد تا وجوب تعلق بگیرد، توضیحش در بیان مرحوم مشکینی است. ایشان فرموده است: متعلق طلب همیشه وجود خارجی است که خود مرحوم آخوند هم قائل است. در مورد اجزاء عقلیه آنچه موجود خارجی است شئ واحد است. یک وجود خارجی داریم که به آن هم امر واحد تعلق گرفته است. بنابراین از این راه نمی شود محذور استحاله امتثال را حل کرد.

نسبت به این فرمایش مرحوم آخوند دو مناقشه مطرح شده است. مناقشه اول از مرحوم آقای حکیم در حقایق و مرحوم آقای بروجردی است که برای اینکه عمل به داعی امر انجام بشود لازم نیست که خود آن عمل بنفسه و بذاته متعلق وجوب شود بلکه همین که جزء تحلیلی متعلق وجوب باشد ودر تحقق متعلق دخل داشته باشد کافی است که مکلف آن را به داعی امر انجام بدهد. بنابراین برای اینکه بتوانیم یک عمل را به داعی امر انجام دهیم یا باید خودش بذاته متعلق تکلیف باشد و یا به نحوی ارتباط با متعلق تکلیف داشته باشد ولو در حد جزء بودن به تحلیل عقلی. لذا اشکال استحاله امتثال به خاطر اخذ قصد الامر مرتفع می شود.

سه شنبه 10/8/401 جلسه 32

مرحوم آقای حکیم فرمود که در دعوت امر به نفس ذات، همین مقدار که ذات، جزء تحلیلیِ متعلقِ اصلی تکلیف باشد کافی است و لازم نیست که امر به خود ذات حقیقتا تعلق بگیرد. حتی اگر انحلالی هم در ناحیه امر پیدا نشود ولی مکلف می تواند این جزء تحلیلی عقلی را به داعی امر متعلق به مکلف انجام دهد.

اگر اشکال در همین حد مطرح شود جواب داده می شود که اگر خود ذات متعلق امر نباشد و امر نیز منحل به ذات نشود، چطور می توانید بگویید که ذات را به داعی امر انجام می دهید و حال آنکه همانطور که مرحوم آخوند فرموده است "الامر لا یکاد یدعو الا الی متعلقه" و اگر ذات را متعلق امر قرار ندهید چطور امر داعی به آن می شود؟

مرحوم آقای بروجری فرموده که اشکال به مرحوم آخوند درست است. زیرا این ادعا که "الامر لا یدعو الا الی متعلقه" واضح الفساد است و دلیلی ندارد که امر فقط به متعلق خود دعوت کند و اگر به چیزی تعلق نگیرد دعوت به آن نمی کند. چراکه بالوجدان وقتی امر به ذی المقدمه تعلق بگیرد و مکلف هم عملا ببیند که در خارج اتیان متعلق و ذی المقدمه ممکن نیست مگر اینکه مقدماتش را انجام دهد، طبعا کشیده می شود به طرف اتیان مقدمه و این، چیزی جزء داعویت امر نیست. هرچیزی که له الدخل در متعلق امر، امر داعی به آن می شود. داعویت امر به این خاطر است که اگر مولی امری کند عقل می گوید که باید امر مولی را اطاعت کنید و خواسته مولی را تامین کنید. از این حکم عقل به لزوم طاعت، استفاده می کنیم که امر مولی داعی برای انجام کار شده است. بر این اساس معلوم می شود که الامر لا یدعو الا الی متعلقه بلاوجه است.

این بیان مرحوم آقای بروجردی در واقع تثبیت اشکالی است که مرحوم آقای حکیم در حقایق مطرح کرده و فرموده است که جزء تحلیلی عقلی را هم می شود به داعی امر اتیان کرد.

اما از این اشکال می توان جواب داد. قصد الامر یعنی اتیان عمل به داعی امری که مولی به آن عمل کرده است؛ چنانکه در تعقیبات مشترکه نماز آمده است "إلهي هذه‏ صلاتي‏ صليتها لا لحاجة منك إليها و لا رغبة منك فيها إلا تعظيما و طاعة و إجابة لك إلى ما أمرتني به"‏. با این حساب وقتی نگاه کنیم به مواردی که امر به متعلق خورده است این مقدار جای انکار ندارد که عقل حکم می کند که برای امتثال واجبی که تحقق آن متوقف بر مقدمه است باید مقدمات را هم انجام دهد. اما منبعث شدن به سمت مقدمات، غیر از این است که در مقام امتثال و عمل، مکلف بگوید من آنرا به داعی امر تو انجام می دهم. این دو تلازم با هم ندارند.

قاعده ای که مرحوم آخوند بیان کرد مبنی بر اینکه "الامر لا یدعو الا الی متعلقه" از قضایایی است که قیاساتها معها. معلوم است که اگر شخص بخواهد عملی را انجام بدهد در صورتی می تواند در مقام اتیان به خدا نسبت بدهد و بگوید این عمل را به خاطر امرتو به آن انجام داده ام که آن عمل امر داشته باشد و الا سر از تشریع در می آورد. بنابراین قاعده "الامر لا یدعو الا الی متعلقه" نیاز به دلیل ندارد اما قابل استدلال نیز هست. دلیلش این است که داعی بودن یک چیز برای شئ آخر یا ذاتی و به خاطر خصوصیات تکوینی است و یا جعلی و اعتباری. قسم اول یعنی داعویت ذاتی و تکوینی که در اینجا وجود ندارد. داعویتی که در مقام عمل معنا دارد داعویت بالجعل و الاعتبار است که در قالب امر و نهی شارع ظاهر می شود. وقتی داعویت اعتباری شد، به همان مقداری که اعتبار محقق شده باشد به همان اندازه هم داعویت ایجاد می شود. اگر مقدار اعتبار در حد ذات صلات باشد، عملی هم که مکلف به سمتش داعی پیدا می کند و آنرا به داعی اعتبار انجام می دهد به اندازه ذات صلات است. اما اگر امر فقط به مقید بما هو مقید تعلق گرفته باشد و امر اعتباری به ذات سرایت نکند، معنا ندارد که در مقام امتثال مکلف بگوید من این عمل را به داعی امر متعلق به خودش انجام می دهم.

اشکال دیگر این است که تجزیه امر به مقید، به امر به ذات و امر به تقید تجزیه عقلی نیست بلکه همانطور که جزئیت اجزاء مرکب خارجیه است، ذات و تقید هم بر اساس واقع خارجی دو وجود واقعی مباین با هم دارند و لذا مثل امر به مرکب، امر به مقید هم منبسط به امر به ذات و امر به تقید می شود.

مرحوم اصفهانی جواب داده اند که قبول داریم ذات مقید و تقید در خارج موجود به دو وجود هستند. زیرا وقتی صلات مقید به قصد امر را در نظر بگیریم، صلات یک وجود استقلالی دارد که ذات صلات است و تقید آن به غسل یا بقیه شرایط هم وجود مستقل خود را دارد ولی وجود انتزاعی است اما نه اینکه وجود واقعی نداشته باشد و فقط تحلیل ذهنی باشد بلکه ریشه در واقعیات دارد. هرچند قبول می کنیم که در این موارد ذات را با تقید که در نظر بگیریم فی حد نفسه دارای دو وجود هستند اما باید دید که در مقام تعلق امر، آنچه متعلق وجوب است دو شئ است یا یک شئ؟ برای تعیینش باید ببینیم که آمر چگونه این دو شئ را در نظر گرفته است. گاهی آمر در مقام امر اینها را به همان وجودات متعددشان در نظر می گیرد یعنی یلاحظ موجودین متباینین علی ما هما عليه من التعدد و سپس امر می کند، در این صورت این امر منبسط می شود، اما اگر دو شیئی که واقعا موجودین به وجودین متعدد هستند را در مقام امر به نحو وحدت ملاحظه کند امر انبساط پیدا نمی کند. فرق امر به مرکب و مقید در این است که در مرکب، هنگام تعلق امر آن دو جزء بر دو وجود خود باقی می مانند اما در مقید این دو وجود به عنوان یک شئ دیده می شوند. وقتی در مقام امر شئ واحد حساب شوند دیگر امر حقیقی به ذات تعلق نمی گیرد. لذا اشکال دوم مرحوم آخوند بر می گردد که با تحلیل عقلی امر به مقید، نمی توان برای ذات صلات امر درست کرد.

در نتیجه فرمایش مرحوم اخوند در نقطه ثانیه تمام است و اگر اخذ قربت به نحو شرطیت باشد این راه حل که ذات هم امر دارد نمی تواند مساله را توجیه کند.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقطه سوم

در نقطه سوم مرحوم آخوند فرمود که اخذ قصد امر در متعلق تکليف به نحو جزئيت ممکن نيست و از اين راه نمی توان امکان اتيان ذات صلات به داعی امر به آن را توجيه کرد . ایشان دو دلیل بیان کردند . اول اینکه هرچند فعل به سبب اراده اختیاری می شود ولی خود اراده و قصد اختیاری نیست. زیرا اگر بخواهند اختیاری باشند به تعلق اراده ديگر، نقل کلام به اراده دیگر می شود که آیا از روی اراده است یا خیر. اگر از روی اراده نباشد که فعل اضطراری می شود و اگر از روی اراده باشد باز نقل کلام به همان اراده می شود و هکذا یتسلسل. وقتی قصد و اراده اختیاری نباشد نمی شود به عنوان جزء متعلق تکلیف اخذ شود. زیرا اگر جزء باشد لازمه اش این است که تکلیف به غیر مقدور تعلق گرفته است.

قبلا اشاره شد که این دلیل اشکال دارد. اشکال به آن در خود کلام مرحوم آخوند در بحث تجری آمده است. حاصل اشکال این است که اختیاری بودن فعل به تعلق اراده به آن نیست تا بگویید قصد نمی تواند ارادی باشد بلکه اختیاری بودن و ارادی بودن فعل به خاطر تمکن از ترک آن است و تمکن از ترک نسبت به قصد هم وجود دارد. زیرا مکلف می تواند نسبت به مقدمات قصد، تامل کند و با تامل در آنها قصد فعل را ترک کند.

دلیل دوم مرحوم آخوند که عمده دلیل ایشان است و در کلمات خود مرحوم آخوند هم به این دلیل اشکال نشده و در کلام مرحوم اصفهانی و اعلام دیگر من جمله مرحوم آقای حکیم نیز مورد قبول گرفته این است که در مواردی که متعلق تکلیف، عملی مرکب از اجزاء می باشد، صرف انبساط امر بر اجزاء کافی نیست تا عمل در خارج به شکل عبادت و به عنوان امتثال محقق شود. بلکه در صحت عمل در مرکبات اعتباریه عبادیه شرط است که تمام اجزاء به داعی امر انجام شود. اگر مکلف بعضی از اجزاء را به داعی امر متعلق به آنها انجام دهد اما بقیه اجزاء را ترک کند فایده ای ندارد. مثلا در صلات، اگر مکلف فقط رکوع و سجده را به داعی امر انجام دهد اما تکبیره الاحرام را به داعی امر انجام ندهد فایده ای ندارد. به تعبیر مرحوم آخوند إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه یعنی اتیان الکل بهذا الداعي. در مساله مورد بحث نیز که امر به ذات صلات و به قصد الامر خورده، ولو مکلف می تواند ذات صلات را به داعی امر آن انجام دهد اما کل را نمی تواند. زیرا جزء دیگر که قصد الامر است را نمی تواند به داعی امر انجام دهد. توضیحش را مرحوم اصفهانی فرموده بود که اگر قصد الامر به داعی امر بخواهد انجام شود معنایش این است که امر علت برای محرکیت خودش بشود و شئ نمی تواند علت برای علیت خودش باشد همانطور که نمی تواند علت نفس خودش باشد. زیرا محذور تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید. لذا ولو ذات صلات را گفتید می شود به داعی امر انجام داد زیرا امر ضمنی پیدا کرده است، اما چون جزء دیگر را نمی توان به داعی امر انجام داد باز هم تکلیف امتثال نمی شود.

چهارشنبه 11/8/401 جلسه 33

مرحوم آخوند در نقطه سوم از کلام خود فرمود که اخذ قصد امر از راه جزئیت آن به دو دلیل ممکن نیست. دلیل اول مطرح شد. ایشان در دلیل دوم فرمود: هرچند بعضی از اجزاء مامور به را بتوان به داعی امر ضمنی به آن اتیان کرد اما در صورتی اتیان آن مفید است که اتیان البعض در ضمن اتیان الکل باشد. به عبارت دیگر اتیان مامور به باید به گونه ای باشد که همه اجزاء به داعی امر اتیان شود والا اگر مکلف برخی از اجزاء را به داعی امر بیاورد اما بقیه را خیر، تا اتیان البعض به داعی الامر در ضمن اتیان الکل واقع نشود فایده ای ندارد. بنابراین اگر قصد الامر به عنوان جزء هم اخذ شده باشد و امر به ذات صلات به صورت ضمنی تعلق گرفته باشد، هرچند می توان صلات را به داعی امر متعلق به آن اتیان کرد اما اتیان الکل به داعی امر ممکن نیست. زیرا جزء دیگر که حسب الفرض قصد الامر باشد را نمی توان به داعی امر اتیان کرد.

مناقشه و اشکالی که به این دلیل دوم مرحوم آخوند در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی وارد شده این است که این کبرا که اتیان بعض ماموربه به داعی امر به آن فقط در صورت اتیان الکل به داعی الامر صحیح می باشد، در جایی تمام است که اجزاء مرکب در عرض هم و مثل یکدیگر باشند، مثلا همه جزء خارجی جوارحی باشند که ارتباطی باهم ندارند مثل رکوع و سجده و قرائت و تکبیره. در این موارد تا همه اتیان نشوند اتیان بعض فایده ای ندارد. اما در جایی که اجزاء ماموربه به گونه ای می باشند که اگر بعض مامور به را به داعی امر انجام دهیم بقیه نیز خود بخود محقق می شوند، اتیان البعض هم به داعی الامر فایده دارد.

مرحوم آقای تبریزی علاوه بر مورد بالا که اتیان البعض به داعی امر به آن کافی است، مورد دیگری هم اضافه کرده اند و آن در جایی است که بقیه الاجزاء حین اتیان به بعض ماموربه حاصل باشد. مثل جایی که صبیّ با وجود اینکه در ماه رمضان از ابتدای روز بالغ نبوده، روزه گرفته و به قصد قربت امساک کرده است ولی حین الظهر بالغ شده است. بعد البلوغ که امر وجوبی به صوم متوجه او می شود، داعویتش فقط در حدّ امساک من الزوال الی الغروب است با اینکه متعلق امر وجوبی یعنی صوم، امساک از طلوع فجر تا غروب بوده است. در این مورد مکلف بعض الاجزاء را که امساک از زوال به بعد باشد، به داعی امر وجوبی انجام می دهد و حال آنکه بقیه اجزاء که امساک از طلوع فجر باشد را در کنار بعض به داعی امر نیاورده است. به عبارت دیگر اتیان امساک من الزوال الی الغروب در ضمن اتیان کل نیامده ولی عمل صحیح است. زیرا بقیه عمل که امساک از طلوع فجر تا زوال باشد حاصل است و وقتی حاصل است دیگر برای اتیان باقی اجزاء نیازی نیست آن را دوباره ایجاد کرد .

بنابراین کبرایی که مرحوم آخوند ارائه فرمود که اتیان البعض در جایی صحیح است که در ضمن اتیان کل باشد، به نحو مطلق صحیح نیست و در این دو مورد جا ندارد. محل بحث هم از مواردی است که اتیان البعض به داعی الامر باعث می شود که جزء دیگر خود به خود حاصل شود. لذا اگر از راه جزء قرار دادن قصد الامر در متعلق تکلیف وارد شویم محذوری پیش نمی آید. در نتیجه نه دلیل اول مرحوم آخوند تمام است و نه دلیل دوم و کلام ایشان در نقطه ثالثه که فرمود اخذ قصد الامر حتی به نحو جزئیت هم ممکن نیست صحیح نمی باشد و می توان قصد الامر را اخذ کرد.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقطه رابعه

اما نقطه رابعه که مرحوم آخوند فرمود تصحیح اخذ قصد الامر از راه تعدد امر ممکن نمی باشد، قبلا هم اشاره شد که این راه مختار مرحوم نایینی است و ریشه آن نیز در کلمات مرحوم شیخ است. البته از عبارت مرحوم شیخ درقسمت اخذ قصد امر در متعلق تکليف به دست نمی آید که دو امر جعل می شود بلکه ظاهرش این است که خطاب دوم ارشاد و اخبار به خصوصیت در امر اول است. و من هنا قلنا في بعض المباحث المتقدّمة بأنّ الطالب لو حاول‏ طلب‏ شي‏ء على وجه الامتثال لا بدّ له من أن يحتال في ذلك، بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه على وجه القربة أوّلا، ثم ينبّه على أنّ المقصود هو الامتثال بالأمر. و لا يجوز أن يكون الكلام الملقى لإفادة نفس المطلوبيّة مفيدا للوجه المذكور[[60]](#footnote-60). اما در همین مطارح وقتی مرحوم شیخ وارد اصل عملی می شوند در پاسخ به یک اشکال، مطلبی می فرمایند که معلوم می کند ایشان هم قائل به تعدد امر و جعل بوده است. اشکال این است که اگر از راه دو امر وارد شود باید ملتزم به تعدد ثواب و عقاب هم شوید. ایشان جواب می دهد که چون هر دو امر از یک غرض ناشی می شوند امتثال آنها تعدد ثواب ندارد و مخالفت آنها نیز تعدد عقاب ندارد. بنابراین قائل به تعدد امر می شویم اما با وحدت ثواب و عقاب. و لا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا من احتياج التعبّد إلى بيان زائد غير ما دلّ على الطلب لا يلازم‏ أن يكون للفعل ثوابان: أحدهما لنفس الفعل و ثانيهما للامتثال، لتعدّد الأمر الملحوظ فيهما، كما توهّمه بعض من لا درية له، لما عرفت من أنّ المقصود حقيقة واحدة، فلا يعقل تعدّد الثواب و العقاب. و اللّه وليّ التوفيق و الهداية[[61]](#footnote-61).

علی ای حال این کلام مرحوم آخوند در نقطه رابعه در حقیقت ابطال این راه حل است که با تعدد امر، قصد الامر را در متعلق اخذ کنیم. ایشان دو دلیل می آورد.

دلیل اول این بود که اگر امکان هم داشته باشد شارع قصد الامر را از راه تعدد جعل اخذ کند فرضی است که لا واقع له. زیرا قطع داریم که عبادات هم مثل واجبات و مستحبات توصلیه یک امر بیشتر ندارند. فرق عبادات و توصلیات به تعدد امر و وحدت امر نیست بلکه صرفا در این است که در توصلیات فقط مثوبت دائر مدار امتثال است ولی عقوبت دائر مدار امتثال نیست بلکه دائر مدار موافقت الامر است به خلاف تعبدیات که هم عقوبت و هم مثوبت دائر مدار امتثال الامر است.

نسبت به این دلیل، مرحوم ایروانی اشکال کرده است که از کجا قطع پیدا کرده اید در عبادات امر ثانی نداریم؟! زیرا اگر قصد الامر در امر اول قابل اخذ نباشد ممکن است کسی بگوید از دیگر ادله مثل لا عمل الا بالنیه یا انما الاعمال بالنیات یا آیه وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین، که دلالت بر عبادی بودن اعمال و لزوم قصد قربت در آنها می کنند، استفاده می کنیم که امر دوم وجود دارد.

این اشکال مرحوم ایروانی به این مقدار که در عبارات ایشان آمده نقص دارد و محل مناقشه قرار می گیرد. یک مناقشه این است که از این ادله همانطور که در کلمات نوع محققین نیز آمده، عبادیت عمل استفاده نمی شود و اصلا ناظر به اعتبار قصد قربت نیستند. اشکال دیگر این است که حتی اگر این ادله تمام باشند و دلالت کنند که هر واجبی به نحو عام الا ما خرج بالدلیل عبادی است و باید با قصد قربت انجام شود، ولی استفاده نمی شود که امر ثانی داریم بلکه نهایتا دلالت بر اصل لزوم قصد قربت در عمل می کنند ولی این اعتبار به خاطر این است که امر ثانی و جعل ثانی داریم تا اعتبار آن شرعی شود یا غرض موجود در اعمال عبادی بدون قصد قربت تامین نمی شود تا اعتبار آن عقلی شود این ادله تعیین نمی کنند. این ادله هم با اخذ قصد قربت با جعل شرعی ثانی می سازد و هم با مختار مرحوم آخوند که اعتبار قصد قربت را عقلی می داند.

ولی ممکن است این اشکال مرحوم ایروانی تکمیل شود. به این بیان که ادعا می شود در هر موردی که دلیل بر تعبدی بودن عمل ثابت بشود چه آن دلیل لفظی باشد مثل آیه و اتموا الحج و العمرة لله که درمورد حج وارد شده است و چه دلیل اجماع و ارتکاز باشد کما اینکه به نظر مرحوم آقای خویی دلیل اصلی بر عبادی بودن و تعبدی بود جلّ عبادات همین ارتکاز متشرعه است نه دلیل لفظی، هر جا که دلیل بر عبادی بودن عمل قائم شود، با سه مقدمه از همان دلیل لفظی کشف می کنیم که امر ثانی جعل شده است.

مقدمه اول: اخذ قصد الامر در متعلق امر اول ممکن نیست. در عبارات خود مرحوم ایروانی نیز هست که علی تقدیر استحالۀ اخذ قصد الامر .

مقدمه ثانی: اخذ قصد الامر در مامور به از راه تعدد امر ممکن است. زیرا مرحوم آخوند در دلیل اول امکان تعدد امر را پذیرفت فقط فرمود که فرضی است که لاواقع لها.

مقدمه ثالثه: حکم و تکلیف که جعل و تشریع باشد، در کیفیت و خصوصیات جعل از نظر سعه و ضیق، تابع کیفیت غرض است و به هر نحوی که غرض باشد جعل هم تابع آن است. اگر غرض وسیع باشد تکلیف و جعل هم وسیع انجام می شود و اگر غرض ضیق داشته باشد تکلیف هم قید پیدا می کند ، مگر اينکه قيد معتبر در غرض قابل اخذ در جعل نباشد . بنابراین اگر امکان داشته باشد که جعل موافق با غرض صورت بگیرد، در سعه و ضیق تابع غرض می باشد.

با توجه به این سه مقدمه در هر موردی که دلیل پیدا شد که عملی تعبدی است مثل وضوء ولو آن دلیل تسالم یا ارتکاز باشد، از همان دلیل کشف می کنیم که در وضوء دو امر وجود دارد که یکی به ذات وضوء خورده و دیگری هم به اتیان آن به داعی امر به آن. زیرا دلیل تعبدی بودن برای ما احراز کرده که مصلحت مقید است و لا یحصل الا بقصد الامر و در نتیجه باید در جعل دخیل باشد. اخذ قصد الامر هم که در جعل اول بر اساس مقدمه اول ممکن نیست بلکه در جعل دوم امکان دارد. در نتیجه اخذ آن تعین در جعل و امر دوم پیدا می کند. با توجه به این مقدمات می شود گفت که در عبادات، امر ثانی وجود دارد. واشکال محقق ايروانی برمی گردد که از کجا یقین دارید که در عبادات فقط یک امر وجود دارد؟ بله ممکن است بفرمایید که در مقام اثبات وقتی به ادله لفظیه مراجعه کردیم دو امر پیدا نکردیم ولی اینکه بگویید قطع به عدم دو امر داریم تمام نیست.

دلیل دوم مرحوم آخوند با نظر به مقام ثبوت است و حاصلش این است که امر دوم یقینا توصلی است. چون در سقوطش قصد قربت معتبر نیست. ولی امر اول، اگر توصلی باشد که با اتیان به ذات متعلق ساقط می شود و دیگر نیاز به امر دوم نیست و امر دوم بلا ملاک می شود، اما اگر امر اول لایسقط الا مع قصد القربه، این نشان می دهد که غرض ضیق دارد و همان ضیق غرض در امر اول به ضم حکم عقل، کافی است که مکلف را به سمت عمل با قصد قربت بکشاند و دیگر نیازی به امر ثانی نیست و امر ثانی لغو خواهد بود.

یک شنبه 15/7/401 جلسه 34

دلیل دوم مرحوم آخوند برای ابطال اخذ قصد الامر از طریق تعدد امر این بود که یا امر اول توصلی است یا تعبدی؛ اگر بگویید توصلی است و یسقط الامر باتیان ذات المتعلق، امر ثانی بلاوجه و بلاملاک است و اگر بگویید تعبدی است و لا یسقط الامر الا باتیان المتعلق مع قصد القربة، معنایش ضیق غرض است. اگر غرض ضیق باشد، خود ضیق غرض باعث می شود که عقل حکم کند که مکلف باید عمل را با قصد قربت انجام دهد و عقل کافی است که مکلف را به سوی عمل به قصد قربت سوق دهد و دیگر نیازی به امر ثانی نیست و امر ثانی لغو خواهد شد.

اعلام بعد از مرحوم آخوند به این دلیل اشکال کرده اند. اشکالات متعددی وجود دارد ولی عمده آنها اشکال مرحوم اصفهانی و اشکال مرحوم نایینی است.

مرحوم اصفهانی فرموده است که شق اول را اختیار می کنیم و قائل به توصلی بودن امر می شویم و امر اول که به ذات فعل تعلق گرفته اگرچه با اتیان به ذات فعل بدون قصد قربت هم ساقط می شود اما از آنجایی که سقوط امر و تحقق امتثال، علت تامه برای حصول غرض نهایی نیست، باز هم مجال برای امر ثانی وجود دارد. زیرا ممکن است در فعلی مثل صلات دو مرتبه و دو جهت از غرض وجود داشته باشد که یک مرتبه از غرض در ذات فعل باشد و با اتیان ذات فعل آن مرتبه از غرض حاصل شود ولی مرتبه دومی هم از مصلحت در این فعل وجود داشته باشد که به خاطر تحصیل آن، امر ثانی به اتیان صلات به قصد امر تعلق گرفته باشد. مثلا اگر فرض کنیم که کل نماز با قصد قربت مجموعا صد درجه ملاک داشته باشد، متصور است که شصت درجه آن در ذات صلات باشد و لذا به آن امر شود و همین امر هم با اتیان به ذات صلات ساقط شود اما چهل درجه دیگر مصلحت در صلات وجود داشته باشد که حاصل نشود مگر با اتیان صلات به قصد قربت. این چهل درجه هم چون برای شارع مهم است برای تحصیل آن امر می کند به نماز با قصد قربت تا با این امر دوم، مکلف صلات را با قصد قربت انجام دهد و آن چهل درجه هم حاصل شود. گرچه با اتیان به ذات فعل، امر اول محقق می شود اما در جایی که مصلحت واقعی هنور باقی مانده باشد جا برای تبدیل امتثال وجود دارد. بله گاهی مصلحت باقی مانده غیر لزومی است و لذا باعث می شود اعاده صرفا راجح باشد مثل نماز جماعت که امر استحبابی به اعاده نماز با جماعت تعلق می گیرد اما اگر مصلحت لزومیه باشد مثلا چهل درصد از ملاک که برای شارع مهم است، این مصلحت باقی مانده باعث می شود که اعاده واجب گردد. ولو نماز را یکبار انجام داده و با اتیان به آن شصت درجه تحصیل شده اما چون مقدار باقی مانده مصلحت فقط با اتیان صلات با قصد قربت حاصل می شود شارع امر وجوبی به آن می کند. بنابراین موافقت امر اول هرچند موجب سقوط امر اول می شود اما همچنان برای امر ثانی نیز مجال باقی می ماند[[62]](#footnote-62).

مناقشه اين اشکال این است که : ولو به حسب صناعت، تصوير شما درست است ولی اخص از مدعا می باشد و نمی تواند مدعا را در همه عبادات توجیه کند. زیرا این تصوير متوقف بر این است که در عمل به قصد قرتب دو مصلحت باشد. یک مصلحت در ذات و یک مصلحت در عمل به قصد قربت. ولی در جایی که فقط مصلحت در عمل به قصد قربت باشد نه در ذات عمل، این تصویر نمی آید. از نظر وقوعی و مقام اثبات نيز هیچ کاشفی نداریم که مشخص کند در کدام یک از عبادات ذات هم خودش مصلحت دارد ، چه بسا ذات عمل بدون قصد قربت هيچ مصلحتی نداشته باشد .

مرحوم نایینی هم فرموده است که ما شق دوم را اختیار می کنیم و می گوییم امر اول تعبدی است و لا یسقط باتیان ذات الفعل است و قبول داریم که عدم سقوط هم به خاطر ضیق غرض است. ولی اینکه گفتید در موارد ضیق غرض، عقل مستقل است که فعل باید به گونه ای اتیان شود که غرض حاصل شود، اشکال می شود که این شأن مولی است که امر به کاری یا نهی از آن کند. امر و تشریع از شوون عقل نیست تا عقل به عنوان شارعی در قبال شارع مقدس قرار بگیرد بلکه شأن عقل فقط در همین حد است که درک کند هذا الفعل مما اراده الشارع ام لا. لذا به ملاحظه اینکه غرض از امر اول ضیق دارد، حتما باید متعلق اراده شارع قرار بگیرد تا سبب شود مکلف در مقام عمل به سمت اتيان عمل به قصد قربت منبعث شود. اگر اخذ آن در امر اول ممکن باشد که در همان امر اول اخذ می شود و اگر اخذ آن در امر اول ممکن نباشد، باید به واسطه امر دوم متعلق اراده قرار بگیرد.

نسبت به اين اشکال مناقشه می شود که انحصار شأن عقل در درک امر و نهی شارع، مستلزم انکار حسن و قبح عقلی و نیز انکار قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است و این با کلمات دیگر خود مرحوم نایینی هم سازگاری ندارد که شأن عقل فقط تشخیص امر و نهی مولی باشد. لا اشکال که در بعضی از افعال، عقل حکم به قبح و حکم به حسن می کند. اینکه اوامر مولی باید اطاعت شود یا مخالفت مولی باید ترک شود بدون اشکال به خاطر استقلال عقل به این لزوم است. لذا اینکه بخواهیم با این اشکال جواب مرحوم آخوند را بدهیم جا ندارد.

بنابراین در جواب به مرحوم آخوند باید با این پیش فرض که عقل حکم به حسن و قبح افعال دارد، بررسی شود که آیا در محل بحث عقل حکم به لزوم اتیان عمل به قصد قربت و عدم جواز اکتفاء به ذات عمل می کند یا خیر. ممکن است کسی در اشکال به مرحوم آخوند بگوید این حکم عقل وجود ندارد یا بگوید ولو عقل حکم می کند ولی این حکم عقل به لزوم، ما را بی نیاز از حکم شارع نمی کند بلکه همچنان جای امر کردن برای شارع وجود دارد.

به نظر می رسد که اشکال صحیح به مرحوم آخوند این است که اولا عقل حکم به لزوم عمل در این موارد نمی کند. ثانیا اگر هم عقل به خاطر ضیق غرض چنین حکمی کند، باید این تضییق غرض در ناحیه امر مولی هم خودش را نشان دهد. زیرا بر اساس قاعده ای که قبلا نیز به آن اشاره شد، حکم در حدود و خصوصیات من حیث السعه و الضیق تابع غرض است. لذا اگر در مواردی که امر به عبادات شده است احراز کنیم که عمل تعبدی است و غرض از امر اول لا یحصل الا با قصد قربت، ممکن است بگوییم که جعل ثانی مجال ندارد ولی در مواردی که احراز نشده که امر اول تعبدی می باشد که غالب موارد نیز این چنین است، صرف اینکه مکلف احتمال می دهد که غرض ضیق باشد باعث نمی شود که در مقام عمل ملتزم به قصد امر شود. در نتیجه اگر مولی مقصود اصلی اش این است که عمل را با قصد قربت انجام دهد، برای رسیدن به این غرض باید با امر ثانی آن را به مکلف برساند. وگرنه در فرض شک در توصلی بودن یا تعبدی بودن، عقل حکم به لزوم قصد قربت نمی کند. زیرا آنچه بر مکلف لازم می باشد این است که اوامر مولی را رعایت کند. به همین جهت اگر در جایی امر یا نهی ای نرسیده باشد ولی علم به وجود غرض داشته باشد بدون اشکال رعایت غرض لزومی لازم است. اما در جایی که شارع امری کرده، اگر مکلف به مقدار همان امر عمل را انجام دهد کافی است که حکم عقل به لزوم الموافقه از عهده او برداشته شود. به عبارت دیگر در جایی که مولی امر دارد حتی اگر شک در سعه و ضیق غرض داشته باشیم عقل حکم به لزوم اتیان عمل به نحوی که یعلم به تحصیل الغرض نمی کند.

بر همین اساس است که در بحث اقل و اکثر ارتباطی که مرحوم آخوند فرموده است یکی از وجوهی که عقل حکم به احتیاط می کند این است که مکلف می داند مولی از این امر به صلات غرض دارد و علم به حصول غر ض پیدا نمی کند الا با اتیان اکثر، پس باید اکثر را انجام دهد تا یقین به حصول غرض پیدا کند، همان جا هم به مرحوم آخوند اشکال شده است که بعد از اینکه شارع خودش امر به صلات کرد و ده جزء را بیان نمود و ما در جزء یازدهم شک پیدا کردیم آن مقدار که لازم الرعایه است همان مقداری است که امر کرده و عقل وظیفه ای نسبت به بیشتر از آن معین نمی کند. فقط همان مقداری از غرض که از راه امر بیان شده رعایتش لازم است نه بیشتر.

در اینجا نیز گفته می شود در جایی که تعبدی بودن امر اول را احراز نکرده ایم و فقط شک در آن داریم، عقل حکم به لزوم رعایت نمی کند تا بگویید که دیگر لا یبقی مجال للامر الثانی و امر ثانی بی فایده خواهد شد.

لا یقال که اگر مولی نتواند در امر اول قصد امر را اخذ کند احتیاجی به امر ثانی نیست بلکه می تواند قصد امر را به واسطه جمل خبریه به عنوان ارشاد به مکلف برساند که غرض از امر اول ضیق است و لا یحصل الا بقصد القربة و با همین بیان ارشادی می تواند مکلف را به سمت عمل با قصد قربت بکشاند. با فرضی که می تواند با خطاب ارشادی مکلف را به سمت عمل سوق دهد وجهی ندارد که در مقام جعل، امر ثانی را جعل کند. لذا اشکال لغو بودن امر ثانی بر می گردد.

فانه یقال که همانطور که گفته شد باتوجه به اینکه حدود تکلیف دائر مدار غرض از تکلیف است، باید تقیید غرض در ناحیه خود امر و جعل خودش را نشان دهد. زیرا اصل جعل برای رسیدن به این غرض است و کیفیت جعل هم به نحوی که مناسب با این غرض باشد شکل می گیرد. لذا اگر مولی نتواند در متعلق امر اول اخذ کند باید در امر ثانی آن را اخذ کند. البته اخذ در امر ثانی اعمال مولویت ثانی نیست بلکه تکمیل و به تعبیر مرحوم نایینی تتمیم مولویت و امر اول است.

دوشنبه 16/8/401 جلسه 35

نتیجه بحث در نقطه رابعه این شد که بر خلاف نظر مرحوم آخوند، می توان از طریق تعدد امر قصد امر را در متعلق اخذ کرد. بله اگر قائل شده باشیم که اخذ قصد امر در متعلق امر اول ممکن است دیگر مجالی برای اخذ قصد امر در متعلق امر ثانی باقی نمی ماند اما اگر کسی آن را انکار کند نوبت به اخذ قصد الامر در متعلق امر ثانی می رسد.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در نقطه پنجم(اخذ قصد قربت به معانی دیگر غیر از قصد الامر)

مرحوم آخوند در این قسمت فرموده است که قصد قربت به معانی دیگر مثل اتیان عمل به داعی حسن عمل و یا اتیان عمل به خاطر مصلحت آن و یا اتیان عمل به خاطر خداوند متعال، هرچند اخذ آن در متعلق امر ممکن است یعنی محاذیری که در اخذ قصد الامر بود در آنها وجود ندارد و در نتیجه ثبوتا ممکن است، اما قطع و یقین داریم که قصد قربت به این معانی، در متعلق امر اخذ نشده است. زیرا بلا اشکال اگر مکلفین عبادات خود را با قصد الامر انجام دهند، عمل آنها صحیح واقع می شود و با این کار تکلیف متعلق به عمل ساقط می گردد. این نشان می دهد که قصد قربت به سایر معانی در متعلق تکلیف اخذ نشده است. زیرا اگر قصد قربت به آن معانی معتبر بود بدون رعایت آن، عمل صحیح نمی گردید. نتیجه می گیریم قصد قربت به سایر معانی در متعلق تکليف اخذ نشده است.

بحث در این نقطه در دو مرحله واقع می شود. مرحله اول این است که آیا قصد قربت و مقربیت الی الله با قصد معانی دیگر محقق می شود یا خیر و مرحله دوم این است که اگر گفتیم قصد قربت با سایر معانی هم تحقق پیدا می کند، آیا اخذ قصد قربت به آن معانی در متعلق تکليف ممکن است يا نه ؟ ودر فرض امکان اخذ آيا اين اخذ واقع شده است یا خیر؟

##### مرحله اول:

از عبارت مرحوم آخوند در کفایه استفاده می شود که همانطور که قصد الامر مصداق قصد القربه است و موجب مقربیت عمل می شود، قصد سایر المعانی هم باعث مقربیت عمل می شود. بنابراین تحقق قصد قربت متوقف بر قصد الامر نیست. چنانکه معروف در السنه بین متاخرین هم این است که برای حصول مقربیت کافی است فعل به خداوند متعال اضافه شود و انتساب و اضافه فعل به خداوند نیز انحاء مختلفی دارد؛ ممکن است از این راه حاصل شود که شخص در مقام عمل قصد کند که برای امر خداوند و به خاطر اینکه او امر کرده است عمل را انجام دهد و ممکن است در مقام عمل شخص بگوید که من به خاطر مصلحت و ملاکی که در فعل وجود دارد این عمل را انجام می دهم. آنچه موجب قربی شدن عمل می شود و عبادیت عمل را درست می کند عنوان جامع اضافة العمل الی الله است ولی راه های این اضافه مختلف و متعدد است.

اما در مقابل این نظر، از کلمات صاحب جواهر استفاده می شود که آنچه قصد قربت را در عمل درست می کند، همان اتیان العمل بقصد الامر و بداعی امتثال الامر است. از کلام مرحوم سید صاحب عروه هم در شرایط وضوء همین مطلب استفاده می شود؛ منتها اتیان العمل به داعی امر ممکن است از دواعی مختلفی ناشی شده باشد که آن معانی دیگر همین داعی را درست کند. زیرا اگرچه مکلف عمل را با قصد الامر و قصد الامتثال می آورد اما چه چیزی باعث شد که او به سمت امتثال امر خداوند برود؟ داعی قصد الامر و امتثال ممکن است فرار از عقاب یا رسیدن به ثواب باشد و یا مصلحت فعل و محبوبیت آن باشد. اینها محقق قصد قربت نیستند بلکه داعی بر قصد قربت می باشند. مرحوم سید در شرط دوازدهم از شرایط وضوء فرموده است: الثانی عشر: النيّة و هي القصد إلى الفعل، مع كون الداعي أمر اللّه تعالى، إمّا لأنّه تعالى أهل للطاعة و هو أعلى الوجوه أو لدخول الجنّة و الفرار من النار و هو أدناها و ما بينهما متوسّطات. بنابراین این معانی در طول قصد الامر هستند نه اینکه در عرض آن باشند.

لذا مرحوم آقای حکیم در مستمسک ذیل کلام مرحوم سید فرموده است که برای تحقق عبادت لازم است كون الإتيان بالفعل عن داعي أمر المولى، بمعنى كون أمر المولى هو الموجب لترجيح وجود الفعل على عدمه في نظر العبد، الموجب ذلك لتعلق إرادته به. امر مولی باید باعث شود که عبد از بین فعل و ترک، فعل را ترجیح دهد و اراده اش به انجام فعل تعلق بگیرد. منتها چون خود امر بذاته موجب رجحان در نظر عبد نمی شود احتیاج به چیزی دارد که باعث داعویت امر شود. هذا و لأجل أن مجرد كون الفعل مأموراً به لا يوجب رجحانه في نظر العبد ذاتاً، و إنما يوجب رجحانه عرضاً بلحاظ عناوين أخر، تعرض المصنف رحمه اللّه كغيره لتلك العناوين فمنها كون الفعل حقاً من حقوق المولى، فيفعله أداء لحقه و منها كونه شكراً له على نعمة‌ و منها كونه موجباً للرفعة عنده و القرب منه... و منها كونه موجباً للتفصي عن البعد عنه و منها كونه موجباً لحصول الثواب الأخروي و منها كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك و منها كونه موجباً للثواب الدنيوي و منها كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك. مرحوم آقای حکیم فرموده است که ظاهر عده ای از علماء این است که این معانی همه در عرض قصد الامتثال هستند نه در طول آن. لأنهم ذكروا للقربة المعتبرة في العبادة معاني، أحدها قصد الامتثال و الباقي الدواعي المذكورة، فتكون ملحوظة للفاعل دواعي له على فعله، في قبال قصد الامتثال و في عرضه. ایشان فرموده است که این مطلب تمام نیست. اذ الظاهر ان تلک الدواعی انما تلحظ فی طول قصد الامتثال و دواعی الیه کما ذکر فی المتن لأنها إنما تترتب عليه، و لا تترتب على ذات الفعل[[63]](#footnote-63).

مرحوم آقای حکیم در حقایق الاصول هم در ذیل این کلام مرحوم آخوند که قصد قربت معانی دیگری نیز دارد فرموده اند : اکتفاء به سایر معانی بدون قصد امر محل اشکال است، اشکال کرده اند که قصد حسن یا مصلحت عمل که مقربیت برای عمل ایجاد نمی کند. أما داعي المصلحة أو الحسن فلعدم‏ اقتضائه‏ المقربية المعتبرة في العبادة و ليست نسبة الفعل المأتي به بالداعي المذكور إليه سبحانه الا كنسبته إلى سائر العقلاء فكما لا يكون عبادة لهم لا يكون عبادة له تعالى، و كما لا يستحق به عليهم ثوابا لا يستحق عليه تعالى ثوابا أيضا. یعنی اگر شخص عمل را به خاطر حسن ذاتی انجام دهد چه ارتباطی به خداوند متعال دارد؟ نسبت این عمل ذو مصلحت به خداوند مثل نسبت آن به سایر عقلاء است و همانطور که عبادت دیگران محسوب نمی شود عبادت خداوند نیز به حساب نمی آید. برای مقربیت و عبادیت عمل باید ارتباط عمل و اضافه عمل به خداوند متعال را درست کنیم. بله ممکن است کسی مصلحت را به امر و اراده خداوند برگرداند و بگوید این عمل چون مصلحت دارد متعلق امر خداوند متعال است و چون اراده خدا به آن تعلق گرفته است من آن را انجام می دهم. ایشان نسبت به معنای سوم هم که اتیان العمل لله تعالی باشد فرموده که این معنا نیز نمی تواند موجب مقربیت شود. زیرا اتیان عمل لله یعنی چه؟ یعنی خدا علت این عمل است؟ ذات خداوند که ارتباط خاصی با این فعل ندارد ، نسبت ذات خداوند با اين فعل خاص مثل نسبت آن با سايرافعال عباد است در نتيجه نمی تواند داعی به انجام اين فعل خاص باشد[[64]](#footnote-64). بنابراین طبق نظر مرحوم آقای حکیم هم معنای دیگری نداریم که در عرض قصد الامر باشد.

در فرمایش مرحوم اصفهانی در تعلیقه کفایه هم به همین نحو اشکال شده است. ایشان فرموده اند که شرط استحقاق ثواب و مدح نسبت به عمل، این است که عمل دارای حسن باشد و مبغوض نباشد و ثانیا ارتباط با خداوند متعال پیدا کند. آنچه موجب ارتباط می شود اتیان العمل بداعی امر خداوند متعال است. امور دیگر موجب اضافه شدن به خداوند نمی شود.

مرحوم آقای خویی اصل این قاعده را قبول کرده اند که برای اینکه عمل صلاحیت تقرب به مولی را داشته باشد باید اضافه و ارتباط به خداوند پیدا کند، اما فرموده اند که محقّق اصلی این اضافه و ارتباط همان اتیان العمل به داعی امر است ولی منحصر در آن نیست. همانطور که اتیان العمل به داعی امر محقق مقربیت و موجب عبادیت می شود اتیان العمل به داعی محبوبیت عمل پیش خداوند متعال نیز اضافه را درست می کند. در تنقیح در ذیل همین بحث شرط دوازدهم وضوء فرموده اند که محقق عبادیت عمل دو شئ است یکی اتیان العمل به قصد امتثال امر مولی و دیگری اتیان عمل به قصد ما هو ملاک الامر که همان محبوبیت پیش خدا باشد.

مرحوم آقای خویی همین مقدار دارند اما ممکن است اضافه کنیم که اتیان العمل به این داعی که خداوند از عبد راضی شود این هم موجب اضافه عمل می شود. شأن عبد این است که کاری انجام دهد که موجب رضایت خداوند متعال شود. ولی ممکن است کسی بگوید که اتیان عمل به داعی رضایت خدا به همان اتیان العمل به داعی محبوبیت بر می گردد. چون رضایت خداوند فقط با کاری که مورد محبوبیت است تحقق پیدا می کند. اما معانی دیگر اضافه عمل درست نمی کند و همه در طول اضافة العمل هستند.

با این بیانات معلوم می شود که آنچه در کلام مرحوم آخوند مورد پذیرش واقع شد مبنی بر اینکه در عرض قصد امر و قصد امتثال، قصد قربت از راه قصد المصلحه و قصد الحسن و ایجاد عمل لله نیز حاصل می شود، تمام نیست. نسبت به مصلحت و نسبت به حسن اشکال اعلام وارد است، اگرچه نسبت به معنای سوم که اتیان العمل لله باشد ممکن است مرحوم آخوند جواب دهد که اتیان عمل برای خدا یعنی اتیان عمل برای رضایت خداوند که به همان اتیان عمل به خاطر محبوبیت آن پیش خداوند بازگشت می کند.

سه شنبه 17/8/401 جلسه 36

##### مرحله دوم :

مرحله دوم از نقطه پنجم این بود که آیا قصد قربت به سایر معانی در مامور به اخذ شده یا خیر. همانطور که در جلسه قبل اشاره شد در این مرحله از دو جهت باید بحث شود؛ اول اینکه آیا همانطور که اخذ قصد الامر در مامور به محذور داشت، اخذ قصد قربت به سایر معانی نیز محذور دارد یا خیر. دوم اینکه اگر اخذ قصد قربت به سایر معانی محذور نداشت واقع نیز شده است یا خیر.

نسبت به جهت اول باید گفت که بلا اشکال بعضی از محاذیر سابقه که در اخذ قصد الامر وجود داشت در سایر معانی قصد قربت نمی آید. مثل محذور دور و تقدم الشئ علی نفسه که به خاطر توقف قصد الامر بر وجود امر محذور ایجاد می شد و لذا اگر ما هو الماخوذ قصد محبوبیت و یا قصد مصلحت یا قصد فرار از جهنم باشد، چون توقف بر وجود امر ندارد محذورهای قبلی به وجود نمی آید. ولی ممکن است بعضی دیگر از محاذیر قصد الامر در سایر المعانی نیز جریان پیدا کند. مثل اشکال دومی که مرحوم آخوند مطرح کرده بود و به آن نیز ملتزم ماند. ایشان در قصد الامر اشکال کرد که اگر قصد الامر در متعلق تکلیف اخذ شود لازمه اش این است که در مقام امتثال، عبد نتواند ذات صلات را به داعی امر انجام دهد. زیرا اگر قصد الامر اخذ شود ما هو المامور به حصه و مقید می شود و وقتی مقید بماهو مقید شد، دیگر ذات صلات امر ندارد.

این اشکال اینجا هم جریان پیدا می کند. زیرا اگر بگوییم صلات به قصد محبوبیت مامور به است و قصد المحبوبیه در کنار ذات الصلاة اخذ شده باشد، لازمه اخذ قصد المحبوبیه یا قصد حسن این است که ذات صلات متعلق تکلیف نباشد و ما هو المتعلق صلات مقید باشد و دیگر امر به ذات صلات تعلق نگرفته باشد. زیرا جزئیت صلات، جزئیت تحلیلی عقلی خواهد شد و اجزاء تحلیلیه متصف به وجوب نمی شوند و در نتیجه وجوب به ذات صلات سرایت نمی کند. وقتی وجوب به ذات صلات سرایت نکند دیگر اتیان ذات صلات به داعی امر به آن ممکن نمی باشد.

بله بنابراینکه قصد قربت به معنای قصد المصلحه اخذ شده باشد لازم نیست که مکلف ذات صلات را به داعی امر انجام دهد ولی ای حال لا اشکال که از نظر فتوی، اتیان صلات به داعی امر متعلق به آن ممکن و جایز و کافی در سقوط تکلیف است. اگر قصد المحبوبیه در متعلق تکلیف اخذ شود لازمه اش این است که ذات صلات امر نداشته باشد و لذا اتیان ذات صلات به داعی امر به آن ممکن نخواهد بود. بنابراین اشکال دوم مرحوم آخوند در اخذ قصد الامر، در سایر معانی هم جاری می شود. مگر اینکه کسی از این راه وارد شود که قصد قربت را به نحو جزئیت اخذ کند نه شرطیت تا محذور مرتفع شود.

اما مرحوم نایینی با دو مقدمه می فرمایند که همانطور که اخذ قصد الامر ممکن نیست اخذ قصد قربت به هیچ یک از معانی دیگر نیز امکان ندارد.

مقدمه اول این است که این دواعی چه قصد الامر باشد و چه قصد المصلحه و چه قصد حسن عمل، نمی توانند متعلق اراده تکوینیه عبد قرار بگیرند. زیرا این دواعی در رتبه علت اراده هستند و وقتی در رتبه علت اراده باشند امکان ندارد که متعلق اراده شوند.

مقدمه دوم این است که اراده تشریعیه و امر مولی به چیزی تعلق می گیرد که قابل تعلق اراده تکوینیه باشد. اما اگر چیزی نتواند متعلق اراده تکوینیه عبد قرار بگیرد، متعلق اراده تشریعیه و امر مولی هم نمی تواند قرار بگیرد.

نتیجه دو مقدمه بالا این می شود که چون این دواعی نمی توانند متعلق اراده تکوینیه قرار بگیرند، متعلق اراده تشریعیه هم نیستند و در نتیجه در ماموربه هم نمی توانند اخذ شوند.

اما مقدمه اول که این دواعی نمی توانند متعلق اراده تکوینیه عبد قرار بگیرند به این جهت است که داعی هر چه باشد، در مرحله سابق بر اراده محرک للعمل است و در رتبه علت اراده قرار دارد. اگر از شخصی بپرسیم که چرا اراده کردی که این کار را انجام بدهی، می گوید چون مصلحت دارد یا چون مولی امر کرده بود و اراده خودش را تعلیل به این دواعی می کند. معلوم می شود که جایگاه این دواعی نسبت به اراده، جایگاه علت است و در مرتبه سابق بر اراده می باشند. وقتی در مرتبه سابق بر اراده بودند دیگر ممکن نیست همین دواعی در کنار فعل صادر از اراده، متعلق اراده تکوینیه قرار بگیرند. زیرا معنای تعلق اراده تکوینیه به آنها این است که متاخر از اراده باشند و حال آنکه طبق فرض متقدم بر اراده هستند و لذا محذور خلف و تقدم الشئ علی نفسه لازم می آید.

مقدمه دوم هم این است که اراده تشریعیه به چیزی می تواند تعلق بگیرد که اراده تکوینیه به آن تعلق می گیرد. زیرا اراده تشریعیه و امر شارع که به فعل تعلق می گیرد برای این است که عبد این فعل را در خارج ایجاد کند. چراکه اراده تشریعیه و امر مولی ایجاد داعی است لتحریک عضلات المکلف به سمت عمل و مطلوب، یعنی فعل را عن ارادة ایجاد کند. با توجه به اینکه حقیقت اراده تشریعیه یا غرض از اراده تشریعیه، این است که عبد آن فعل را در خارج از روی اراده ایجاد کند، در جایی اراده تشریعیه تعلق می گیرد که مامور به قابل تعلق اراده تکوینیه باشد. در کلمات مرحوم نایینی آمده است که وزان اراده تشریعیه وزان اراده تکوینیه است و چیزی متعلق آن قرار می گیرد که تعلق اراده تکوینیه به آن صحیح باشد. عکس نقیض مقدمه دوم این می شود که ما لا یتعلق به الارادة التکوینیة لا یتعلق به الارادة التشریعیة.

از ضمیمه این دو مقدمه نتیجه می گیریم که قصد قربت به سایر معانی نمی تواند در متعلق امر اخذ شود.

مرحوم آقای خویی از این اشکال مرحوم نایینی دو جواب داده اند؛ یکی نقضی و دیگری حلی.

جواب نقضی این است که اگر این بیان تمام باشد همانطور که اقتضا می کند که قصد الامر و سایر دواعی در متعلق امر اول اخذ نشوند، اقتضا می کند که در متعلق امر ثانی و متمم جعل هم اخذ نشوند و حال آنکه شما قائل هستید که حتی قصد الامر هم در متعلق امر ثانی می تواند اخذ شود.

جواب حلی این است که مقدمه اول که فرمودید که این دواعی در رتبه علت برای اراده و در مرتبه سابق بر اراده تکوینیه عبد می باشند مورد قبول است، ولی این مقدمه همین مقدار اقتضا می کند که این دواعی متعلق و معلول همان اراده ای نشوند که علت آن بوده اند. به تعبیر مرحوم آقای خویی مستحیل این است که شخصِ همان اراده ای که ناشی از داعی خاص شده است، تعلق به همان داعی بگیرد. زیرا از یک طرف ناشی از آن بشود و از یک طرف بخواهد علت برای آن شود می شود تقدم الشئ علی نفسه. اما اگر اراده ای که ناشی از داعی خاص شده است مختلف با آن اراده ای باشد که به آن داعی خاص تعلق گرفته است، محذور به وجود نمی آید. در محل بحث هم مساله به همین نحو است. زیرا اینطور نیست که یک اراده هم معلول داعی باشد و هم علت آن. چراکه مفروض در عبادات این است که دو فعل در عبادات وجود دارد؛ یکی فعل خارجی است که صلات باشد و دیگری فعل نفسانی است که همان داعی قربی باشد به معنای قصد الامر یا قصد المحبوبیه. طبعا اراده و اختیاری که متعلق به فعل خارجی می شود، غیر از اراده و اختیاری است که به فعل نفسانی تعلق می گیرد. وقتی مختلف شدند محذور دور یا تقدم الشئ علی نفسه هم لازم نمی آید. منتها گرچه دو فعل وجود دارد ولی چون غرض مترتب بر این دو فعل، غرض واحد است طبعا امری که از ناحیه مولی تعلق به این مورد می گیرد امر واحد می باشد. بنابراین محذور نه در ناحیه قصد الامر پیدا می شود و نه در اخذ قصد تقرب به سایر معانی.

بنابراین نتیجه بحث در جهت اول اين می شود که اخذ قصد قربت به سایر معانی، همانطور که در کلام مرحوم آخوند آمده، ممکن است و محذوری ندارد. وقتی محذور نداشت باید در جهت ثانیه بحث شود که آیا عملا قصد قربت به سایر المعانی اخذ شده است یا خیر.

مرحوم آخوند در اینجا فرموده است که لم یعتبر فیه قطعا؛ یعنی قطع و یقین داریم که قصد قربت به سایر المعانی در متعلق تکلیف اخذ نشده است.

دلیل مرحوم آخوند این است که اگر قصد قربت به سایر المعانی اخذ شده بود لازمه اش این بود که اتیان العمل بدون قصد سایر المعانی و فقط به قصد الامر کافی در سقوط تکلیف و حصول غرض نباشد و حال آنکه قطعا اتیان عمل به قصد امتثال و به خصوص قصد الامر کافی در سقوط تکلیف است و مکلف می تواند به آن اکتفاء کند. کفایت قصد الامر در سقوط تکلیف بدون ضمیمه کردن قصد سایر المعانی، نشان می دهد که آنها اخذ نشده اند. زیرا اگر یکی از آنها مثل قصد محبوبیت اخذ شده بود عمل فقط در صورتی صحیح بود که با قصد آن همراه می شد.

نسبت به این فرمایشِ مرحوم آخوند در کلمات من جمله در کلام مرحوم آقای تبریزی اشکال شده است که این دلیل فقط دلالت می کند که خصوص یکی از این معانی اخذ نشده است اما اینکه یک معنای جامعی اخذ شده باشد که هم قصد الامر را شامل شود و هم قصد مصلحت و هم قصد محبوبیت را، به عبارت دیگر جامع قصد قربت اخذ شده باشد که بر همه منطبق شود، این دلیل آن را نفی نمی کند. زیرا در فرض اخذ جامع هم عمل به قصد محبوبیت صحیح است و هم به داعی امر. بحث در این است که آیا عنوان عامی اخذ شده است که جامع بین قصد امر و قصد محبوبیت و سایر المعانی باشد یا خیر. بنابراین محذوری ندارد که ادعا شود عنوان جامع "اضافة العمل الی الله" اخذ شده است و با اخذ این جامع همانطور که یصح الاکتفاء بقصد الامر یصح الاکتفاء بالمعانی الاخری.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که محذوری وجود ندارد که بگوییم جامع بین انحاء تقرب در مامور به اخذ شده است و جامع هم این است که عمل برای خدا و اضافه به او باشد. خطاباتی هم که در اعتبار قصد قربت وارد شده اند حمل بر همین معنا می شوند؛ مثل اتموا الحج و العمرة لله یعنی مضافا الی الله. این جامع اخذ شده است ولی اخذ آن به نحو شرطیت نیست تا اشکال دوم مرحوم آخوند بیاید بلکه اخذ جامع به نحو جزئیت است. با اخذ به نحو جزئیت مشکل امکان امتثال و تقرب به ذات عمل نیز مرتفع می شود.

اشکالی وجود دارد که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم مطرح شده است و باید جواب داده شود.اشکال اين است که اگر اخذ خصوص قصد الامر در متعلق تکلیف ممکن باشد اخذ جامع قصد تقرب هم که هم منطبق بر قصد الامر شود و هم منطبق بر سایر معانی مشکلی ندارد. در نتیجه می شود ادعا کرد که ماخوذ در متعلق، جامع است و می شود به هر معنایی به عنوان قصد تقرب اکتفاء کرد. اما اگر کسی مثل مرحوم آخوند قائل شود که اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف ممکن نیست، چنانچه در قید مامور به و متعلق تکلیف جامع اضافه العمل الی الله را بیاورید، نمی تواند منطبق بر قصد الامر شود و مشکل عود می کند و حال آنکه می بینیم که یصح الاکتفاء به قصد امتثال.

چرا اگر قائل به عدم امکان اخذ خصوص قصد الامر شویم جامع ماخوذ در متعلق نمی تواند این قصد الامر را در بر بگیرد بلکه فقط بر غیر قصد الامر منطبق می شود؟ توضیحش همان مطلبی است که محقق عراقی قبلا در تقریب خلف فرموده بود که اگر خود مولی طبیعی امر را در متعلق تکلیف اخذ کند و تصریح کند که این طبیعی که غیر منطبق بر شخص امر است، مورد نظر من است، کسی نمی توانست ادعا کند که این طبیعی شامل شخص امر هم می شود. همینطور هم اگر این امر خاص از جهت عقلی امکان نداشته باشد که در متعلق تکلیف اخذ شود، این حکم عقلی باعث می شود که طبیعی این قصد الامر را در بر نگیرد. البته عبارت مرحوم آقای تبریزی در اینجا موجز است و نیاز به توضیح دارد. ایشان فرموده اند: لا يقال: إذا فرض‏ أخذ الجامع‏ بين أنحاء التقرّب فذلك الجامع لا يمكن أن يعمّ الإتيان بداعوية الأمر بالعمل.

جواب همانی است که قبلا در جواب مرحوم محقق عراقی بیان شد و حاصلش این بود که قیاس بین این دو مورد مع الفارق است. اگر خود مولی تصریح کند که این طبیعی منطبق بر این فرد نشود، با اينکه به حکم عقل اخذ آن فرد نباشد یکی نمی باشد. در جایی که خود مولی تصریح کند هیچ وقت طبیعی منطبق بر این فرد نمی شود اما اگر خود مولی تصریح نکند و نهایتا اخذ خصوص آن به خاطر محذور ممکن نباشد، طبیعی می تواند موضوع حکم قرار بگیرد و هرچند شخص امر و حصه خاصه در حال تعلق امر مصداق طبیعی نباشد اما بعد از تعلق امرمصداق برای طبيعی می شود و مشکلی ندارد. زیرا همانطور که گفته شده است اطلاق جمع القیود نیست بلکه رفض القیود است. یعنی حکم را روی طبیعی می برند بدون اخذ خصوصیات و لذا حکم ابتدا روی طبیعی امر برده شده است و بعد از تعلق امر، یک مصداق برای آن پیدا می شود.

چهارشنبه 18/8/401 جلسه 37

مرحوم آخوند فرمود که اخذ قصد قربت به غیر معنای قصد الامر واقع نشده است. زیرا اکتفاء به قصد الامر در عبادات به طور قطع صحیح است.

اشکال شده بود که این دلیل فقط این مقدار را اقتضا دارد که خصوص یکی از معانی اخذ نشده است اما اخذ جامع بین قصد الامر و سایر معانی نفی نمی شود. با توجه به اینکه طبیعی اخذ قصد التقرب در مامور به ممکن است، ملتزم می شویم که ما هو المعتبر در عبادات قصد تقرب جامع است که هم بر قصد مصلحت و هم بر قصد محبوبیت و هم بر قصد امر منطبق می گردد.

اشکال شده بود که جامع قصد تقرب هم نمی تواند ماخوذ باشد. زیرا اگر جامع اخذ شده باشد منطبق بر قصد الامر نمی شود و حال آنکه بلا اشکال مکلف می تواند عمل را به قصد الامر اتیان کند. زیرا وقتی اخذ خصوص قصد الامر ممکن نباشد اگر جامعی هم اخذ شود نمی تواند قصد الامر را در بر بگیرد.

جواب این اشکال قبلا مطرح شد که در مواردی که حکم به نحو قضیه حقیقیه اخذ می شود و طبیعی، متعلق حکم یا موضوع حکم قرار می گیرد، چون اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود حکمی که در آن قضیه جعل شده، فردی را هم که در طول ثبوت حکم تحقق پیدا می کند، در بر می گیرد. ولو تا وقتی حکم جعل نشود بعضی از افراد، مصداق طبیعی نباشند ولی اگر در طول جعل حکم، فردیت پیدا شود، حکم مجمعول علی نحو قضیه حقیقیه شامل آن فرد هم می شود. این شأن تمام قضایای حقیقیه ای است که حکم در آنها روی طبیعی می رود.

لذا مرحوم آقای تبریزی هم که این اشکال را مطرح کرده در جواب فرموده اند که بعد از اینکه ملتزم شدیم که امر به صلات با قصد تقرب به نحو جزئیت تعلق گرفته است، اگر فرض شود که برای تقرب ماخوذ در متعلق تکلیف، فردی در طول جعل و تعلق الامر حاصل شود، مکلف نماز را به قصد همان فرد از تقرب انجام دهد مشکلی ندارد. زیرا تمام شرایط عبادت محقق است. هم ذات فعل آورده شده و هم به داعی تقرب آورده شده که منطبق بر قصد همان امر شده است. ولو اتیان به قصد الامر قبل از تمام شدن جعل شارع ممکن نبود اما بعد از جعل و تعلق امر ممکن است. همانطور که در بقیه مواردی که حکم به طبیعی تعلق می گیرد، فردی را که به نفس حکم حاصل می شود نیز می گیرد. مثل "خیرُ کلامٍ ما دلّ و قلّ" که قبل از اینکه این جمله تمام شود شامل این جمله و کلام نمی شد ولی بعد از تمام شدن، این قضیه که حکم را روی طبیعی برده شامل همین جمله هم می شود.

به عبارت اخری چون اطلاق به معنای رفض القیود است نه جمع القیود یعنی به این معناست که قیود دخالت در این حکم ندارند نه اینکه همه این قیود دخالت دارند، لذا اگر آنچه در متعلق تکلیف اخذ می شود طبیعی باشد فردی را هم در بر می گیرد که با تحقق حکم تازه حاصل شده است.

این جواب در کلام مرحوم آخوند نیز در تعلیقه رسائل وجود دارد. مرحوم آخوند در بحث امتثال اجمالی، بحث اخذ قصد الامر در متعلق را مطرح کرده و فرموده است که ممکن نیست قصد الامر در متعلق اخذ شود. قصد سایر معانی تقرب هم نمی شود اخذ گردد؛ نه به نحو شرطیت و نه به نحو جزئیت. ایشان در ادامه این اشکال را مطرح کرده اند که قصد تقرب منحصر در قصد الامر نیست بلکه می توان مرتبه دیگری از قصد تقرب که فوق قصد الامر می باشد و آن "کون العمل لله" را اخذ کرد و مشکل را حل کرد. مرحوم آخوند در جواب فرموده است که با اخذ جامع مشکل حل نمی شود. زیرا اگر مرتبه اعلی نیز اخذ شده باشد لازمه اش این است که مکلف نتواند به قصد الامر اکتفاء کند و حال آنکه اکتفاء به آن ممکن است. ایشان بیان کرده است که قصد الامر ولو بجامعه هم نمی تواند اخذ شود. زیرا اگر جامع اخذ شود هرچند از این جهت مشکلی وجود ندارد که این جامع فردی را که از راه خود حکم به دست می آید شامل می شود، چراکه شأن قضایای حقیقیه این است که اگر حکم روی طبیعی رفته باشد، بر فردی که یحصل در طول الامر هم منطبق می شود، ولی اشکال از جهت دیگر است و آن همان اشکالی است که قبلا نیز مطرح شد که ولو جامع اخذ شده باشد اما لازمه اخذ جامع در متعلق تکلیف این است که ذات عمل امر نداشته باشد و اگر ذات امر نداشته باشد چگونه مکلف عمل را در خارج به داعی امر به ذات صلات انجام دهد؟

عبارت مرحوم آخوند این است: ان قلت: هب ذلك كلّه، لكنّه ليس قصد القربة المعتبرة في العبادات بمنحصر في‏ قصد الامتثال كي يكون ناشئاً من قبل الأمر فلا يمكن أخذه في متعلّقه، بل فوقه مرتبة أخرى غير متوقّفة على الأمر، فيمكن أخذه في متعلّقه و هي قصد كون الفعل للّه تعالى، فكما يمكن ان يلزم بعمل لغيره تعالى، كذلك يمكن ان يؤمر به له تعالى.

قلت: إمكان أخذ هذه المرتبة العليا في متعلّقه لا يجدى بعد بداهة جواز الاقتصار بما دونها من قصد الامتثال الذی لا يمكن أخذه فيه أصلاً و لو بأخذ ما يعمّه على نحو القضيّة الطّبعيّة الّتي يسرى الحكم فيها إلى جميع ما ينطبق عليه من الافراد و لو كان ممّا يتوقّف على تحقّق الحكم، و لا يكاد يتحقّق بدونه مثل كونها مقرباً، و ذلك لأنّه لا يسرى إلى قصد الامتثال الّذي لا يتأتّى إلاّ إذا كان الأمر متعلّقاً بنفس العمل و إلاّ لما كان المأتيّ بداعي الأمر و بقصد الامتثال، كما بيّناه بما لا مزيد عليه‏[[65]](#footnote-65).

این عبارت مرحوم آخوند هم جواب اشکال اخذ جامع است و هم بیان اشکال دیگری که هم در اخذ جامع وجود دارد و هم در اخذ قصد الامر و هم در اخذ سایر معانی وجود دارد. البته همانطور که در گذشته گفته شد با قول به جزئیت قصد تقرب در متعلق نه شرطیت آن، این اشکال مرتفع می شود.

بنابراین هم اخذ قصد الامر بخصوصه به نحو جزئیت در متعلق امر ممکن است و هم عنوان کلی قصد التقرب که جامع سایر دواعی می باشد به نحو جزئيت. اما اگر از راه حل های گفته شده قطع نظر شود و فرض کنیم اخذ قصد قربت نه به معنای قصد الامر و نه سایر معانی صحیح نباشند، آیا راه دیگری برای اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف وجود دارد تا قصد تقرب به عنوان قید شرعی متعلق تکلیف قرار بگیرد یا راهی وجود ندارد و چنانکه مرحوم آخوند فرموده است قصد قربت قید عقلی متعلق می باشد؟

مرحوم نایینی به حسب تقریرات اجود فرموده اند که از تقریرات میرزای شیرازی حکایت شده است که اگرچه مولی نمی تواند داعی قربی به نحو جامع یا قصد الامر به نحو خاص را در متعلق اخذ کند اما از راه اخذ عنوان ملازم با این دواعی قربی می تواند به غرض خود که سوق مکلف نحو العمل مع قصد القربة باشد برسد. عنوانی که ملازم با این دواعی حداقل با یکی از این دواعی باشد در اجود از میرزای شیرزای نقل نشده است. مرحوم آقای خویی و همچنین مرحوم آقای تبریزی که در این بحث نظر محکی میرزای شیرازی را قبول کرده اند گفته اند که عنوان ملازم "عدم دواعی نفسانی" است. مرحوم آقای خویی فرموده است که فاعل مختار که می خواهد فعلی را انجام دهد به ناچار باید بخاطر یک داعی این فعل را انجام دهد و آن داعی یا داعی نفسانی است یا داعی الهی و قربی و ثالثی ندارد. وقتی ثالثی نداشت، چنانچه مولی در متعلق اخذ کند که نماز بخوان ولی به داعی نفسانی نباشد، همین که مقید به عدم داعی نفسانی شود متعین می شود که مکلف در مقام عمل ذات صلات را به داعی قربی انجام دهد. در نتیجه مولی نیز به غرضش می رسد.

مرحوم نایینی اشکال کرده است که هرچند این وجه از میرزای شیرازی فی حد نفسه وجه خوبی است ولی اشکال می شود که اگر فرض محال کنیم که این دو عنوان ماده افتراق داشته باشند و کسی نماز را در ماده افتراق انجام دهد لازمی دارد که هیچ فقیهی به آن ملتزم نشده است. زیرا اگر مکلف نماز را با عدم داعی نفسانی انجام دهد ولی داعی قربی هم نداشته باشد، باید عمل او صحیح باشد در حالی که داعی قربی ندارد. صحت عمل در عبادات در صورتی است که داعی قربی داشته باشد و مجرد نداشتن داعی غیر قربی موجب صحت نمی شود. از آن طرف هم اگر مکلف نماز را به داعی قربی بخواند اما در کنار آن داعی نفسانی هم داشته باشد که ماده افتراق داعی قربی از عنوان ملازم است مثل کسی که می خواهد در تابستان وضوء بگیرد هم به خاطر خدا و هم به خاطر اینکه خنک شود، باید ملتزم شوید که این عمل باطل است. زیرا عنوان ملازمِ ماخوذ در مامور به که عدم داعی نفسانی بود محقق نیست و حال آنکه این نماز صحیح است. ان هذا الوجه و ان كان لطيفا في نفسه إلّا انه يرد عليه انه لو فرضنا و لو محالا انفكاك ذاك العنوان عن أحد الدواعي و بالعكس فلا بد و ان تكون العبادة صحيحة على الأول دون الثاني مع انه لا يلتزم به فقيه قطعا لبداهة صحة العمل مع الداعي القربي قطعاً و ان لم يوجد هناك عنوان أصلا و فساده مع عدمه و ان وجد ذلك العنوان الثاني[[66]](#footnote-66).‏

مرحوم آقای خویی جواب داده اند که اگر مولی قیدی را اخذ کند به لحاظ واقع خارجی آن اخذ می کند و اگر فرض محالی بکنید که هیچ مورد خارجی برای آن پیدا نمی شود، اشکالی به جعل وارد نمی شود. چون واقع خارجی که ملاک لحاظ مولی است، چیز دیگری است.

شنبه 21/8/401 جلسه 38

گفته شد که در اجود از میرزای شیرازی حکایت شده است که مولی می تواند در صورت عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف، از راه اخذ عنوان ملازم با قصد قربت، به غرض خود برسد. در تقریرات اجود بیان نشد که این عنوان ملازم چه عنوانی است ولی در توضیحی که در کلمات مرحوم آقای خویی آمده، تفسیر شد به غیر داعی نفسانی؛ یعنی عمل ناشئ از دواعی نفسانی نباشد.

به حسب تقریرات اجود، مرحوم نایینی اشکال کردند که ولو این وجه، وجه دقیقی است ولی اشکال می شود که اگر به صورت فرض محال، فرض کنیم که کسی نماز را به شکلی اتیان کند که این عنوان ملازم وجود داشته باشد (یعنی عمل از روی داعی نفسانی نباشد) ، ولی در عین حال داعی قربی هم نباشد، چون قید که عدم داعی نفسانی باشد وجود دارد، باید این عمل صحیح باشد و حال آنکه قابل التزام نیست. از طرف دیگر، اگر داعی قربی باشد ولی قید عدم داعی نفسانی نیز وجود نداشته نباشد (یعنی عمل از روی داعی نفسانی سر زده باشد) ، نباید این عمل به خاطر نبود قید ماخوذ در متعلق، صحیح باشد. مثل موردی که شخص با قصد قربت وضوء گرفته ولی قصد تبرّد هم داشته است. این در حالی است که همه قائل به صحت این عمل می باشند. هرجا داعی قربی باشد عمل صحیح است چه در کنار آن داعی نفسانی باشد چه نباشد و هرجا داعی قربی نباشد عمل صحیح نیست چه داعی نفسانی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد.

مرحوم آقای خویی جواب دادند که با توجه به اینکه به حسب واقع خارجی، این عناوین با هم تلازم دارند و ماده افتراقی برای آنها در خارج وجود ندارد و مولی هم که اخذ در متعلق کرده است علم به تلازم این دو عنوان و عدم انفکاک آنها در خارج دارد، صرف اینکه از باب فرض محال، فرض کنیم که یکی باشد و دیگری نباشد، ضرر به صحت جعل نمی رساند. زیرا مولی به حسب آنچه در خارج محقق می شود جعلی می کند که غرضش تامین شود. لذا می تواند از راه اخذ عنوان ملازم عدم داعی نفسانی به غرض خود که سوق مکلف نحو عمل کردن بر اساس داعی قربی باشد برسد.

با این جواب مرحوم آقای خویی، اشکال مرحوم نایینی در اجود به راه حل میرزای شیرازی از بین می رود. ولی دو اشکال دیگر به همین راه حل میرزای شیرازی وارد می شود.

اشکال اول: اگر طبق این راه حل، فرض هم کنیم که به لحاظ واقع خارجی انفکاک ممکن نباشد و بین عنوان عدم داعی نفسانی و دواعی قربی تلازم باشد، اما تصویری که در اجود از راه حل میرزای شیرازی وجود دارد، به لحاظ مقام اثبات واقعیتی ندارد. زیرا به ادله وجوب عبادات یا ادله اعتبار قصد قربت که مراجعه کنیم خواهیم دید که در هیچ یک قصد قربت را در عمل را به این شکل شرط نکرده اند. به تعبیر مرحوم شیخ حسین حلی در کتاب اصول الفقه، در عبارات شارع نه به دلیل متصل و نه منفصل موردی نداریم که از راه عدم داعی نفسانی قصد قربت را اخذ کرده باشد[[67]](#footnote-67).

اشکال دوم: اصلا انفکاک بین این دو عنوان محال نیست و تلازمی میان آنها وجود ندارد تا ماده افتراق پیدا نشود. زیرا درست است که به لحاظ مقام ثبوت، ماده افتراق برای عدم داعی نفسانی وجود ندارد یعنی نمی شود که نه داعی نفسانی وجود داشته باشد و نه داعی قربی، چراکه چنانکه مرحوم آقای خویی توضیح داده اند، افعال اختیاری مکلف لا یخلو عن داعٍ و اگر داعی نفسانی نباشد حتما داعی قربی وجود دارد، اما عکسش ممکن است که داعی قربی باشد ولی عنوان ملازم وجود نداشته باشد مثل وضوء للتبرد که از مواردی است که از طرفی داعی قربی وجود دارد و از طرفی عنوان ملازم هم وجود ندارد بلکه نقیض آن که خود داعی نفسانی باشد موجود است. حکم در این ماده افتراق محل اختلاف است؛ بعضی قائل هستند که اگر داعی نفسانی در کنار داعی قربی باشد، عمل صحیح نیست و در مقابل بعضی نیز قائل هستند که اگر داعی قربی به صورت مستقل وجود داشته باشد و در کنار آن هم داعی نفسانی به صورت مستقل وجود داشته باشد، ضرری به عبادت نمی رساند. مرحوم سید یزدی در بحث شرطيت خلوص نیت در وضوء مطرح کرده است: و أما سائر الضمائم (یعنی دواعی دیگری غیر از ریاء) فإن كانت راجحة كما إذا كان قصده في الوضوء القربة و تعليم الغير فإن كان داعي القربة مستقلا و الضميمة تبعا أو كانا مستقلين صح و إن كانت القربة تبعا أو كان الداعي هو المجموع منهما بطل و إن كانت مباحة فالأقوى أنها أيضا كذلك كضم التبرد إلى القربة‌ لكن الأحوط في صورة استقلالهما أيضا الإعادة[[68]](#footnote-68). بعضی از محققین مثل مرحوم آقای خویی ذیل این عبارت عروه تعلیقه نزده اند که ظاهر در این است که پذیرفته اند اما بعضی مثل مرحوم نایینی تعلیقه زده اند که اگر در کنار داعی قربی، داعی نفسانی مباح وجود داشته باشد عمل صحیح نیست. بنابراین اینکه مرحوم آقای خویی در اجود در تقریب فرمایش مرحوم نایینی فرموده اند که هیچ فقیهی در این فرض قائل به بطلان نمی شود با مبنای مرحوم نایینی نمی سازد و ایشان قائل به بطلان در همین فرض می باشند.

بنابراین اشکال دوم به میرزای شیرازی این است که به لحاظ واقع خارجی عنوان ملازم غیر قابل انفکاک نداریم و لذا شارع نمی تواند از این راه به غرض خود برسد. زیرا باید عنوانی معرفی شود که تلازم داشته باشد و اگر عنوان، تلازم خارجی نداشته باشد مولی نمی تواند به وسیله اخذ آن، به غرضش که سوق دادن مکلف نحو العمل بقصد القربة باشد برسد. آقای خویی اشکال کرده بودند که انفکاک فرض محال است اما اشکال اين است که انفکاک فرض محال نیست ، بلکه امری ممکن است که وقوع هم دارد هیچ تلازمی وجود ندارد.

در کلمات مرحوم آقای تبریزی مطرح شده است که شارع می تواند در متعلق تکلیف قصد قربت را اخذ کند حتی به نحو تقیید، ولی به این نحو که امر به نوع خاصی از صلات کند که آن الصلاة الخالیة عن ارادتها بالدواعی النفسانیة باشد. ایشان فرموده که مراد مرحوم میرزای شیرازی هم ممکن است همین باشد. وقتی متعلق الامر، صلات خالی از اراده ناشی از دواعی نفسانی باشد، چنانچه مکلف این صلات را به داعی قربی و قصد الامر انجام دهد متعلق تکلیف حاصل می شود. زیرا وقتی متعلق صلات خالی از اراده ناشی از دواعی نفسانی باشد، ذات صلات امر دارد و لذا می تواند ذات صلات را به قصد امر انجام دهد و عمل نیز صحیح است. بر اساس این تقدیر، لازم نیست که عدم نشوء اراده از داعی نفسانی، به عنوان جزء در متعلق تکلیف اخذ شود بلکه به عنوان قید و شرط هم اخذ شود محذوری ندارد و اشکال دوم مرحوم اخوند حل می شود. اشکال دوم مرحوم آخوند این بود که در مواردی که متعلق تکلیف مقید بما هو مقید است، ذات عمل امر ندارد و لذا مکلف نمی تواند آن را به داعی امر به آن انجام دهد. اما در این تقدیر، اگر مکلف صلات را به داعی امر به آن اتیان کند همان صلاتی است که امر به آن تعلق گرفته است[[69]](#footnote-69).

اشکال این بیان، این است که وقتی متعلق تکلیف را خاص قرار دادید نه مطلق، ولو آن قید، قید عدمی باشد دیگر ذات امر ندارد. زیرا در مواردی که متعلق حصه است چه آن امری که در متعلق تکلیف اخذ شده وجودی باشد و چه عدمی، در همه موارد متعلق تکلیف حصه است و اگر حصه متعلق باشد، دیگر امر به ذات تعلق نگرفته است. لذا اگر شما قید ماخوذ در متعلق را وصف خلو از اراده نفسانی گرفتید اشکال بر می گردد. مگر اینکه عدم نشوء اراده از داعی نفسانی را به عنوان جزء مامور به اخذ کنید که دیگر اشکال دوم مرتفع می شود. اگرچه اشکال دیگری وارد می شود که شما در این عبادات، امر عدمی را به عنوان جزء اخذ کردید و حال آنکه معهود در همه عبادات این است که اجزاء عبادت، امور وجودی هستند مگر صوم که استثناء شده و امر عدمی امساک یعنی نخوردن متعلق تکلیف است. بر این اساس اشکالی که به تقریب میرزای شیرازی وارد می شود این است که علی ای حال، عنوان ملازمی که می خواهید اخذ کنید، اگر به نحو شرطیت اخذ شده باشد اشکال دوم مرحوم آخوند پیدا می شود و اگر به نحو جزئیت اخذ شده باشد خلاف ما هو المعهود در عبادات است که اجزاء آن امور وجودیه هستند.

اینها همه بر اساس تقریبی است که در اجود از راه حل میرزای شیرازی در کلام مرحوم نایینی بیان شده است. اما در فوائد مرحوم کاظمینی حرف مرحوم نایینی را به شکل دیگری نقل می کند. ایشان بعد از بیان عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر، فرموده است که راه حل هایی وجود دارد که اولین آنها راه حلی است که به میرزای شیرازی نسبت داده شده و حاصلش این است که عبادیت، کیفیت و وصف خاصی در مامور به است که این دواعی قربی، همگی محقّقات وصف خاص عبادیت می باشند و خود این دواعی ماخوذ در مامور به نیستند. ماخوذ در مامور به کیفیت و خصوصیت عبادت است یعنی وظیفه ای که تشریع شده مکلف با آن اظهار عبودیت و تذلل و تخشع در برابر خداوند کند و همین معنا در متعلق تکلیف اخذ شده است. وقتی متعلق امر حیثیت عبادت یعنی اتیان العمل اظهارا للعبودیه باشد تعلق امر به آن ممکن خواهد بود و محذور خلف و غیره به وجود نمی آید. زیرا با توجه به اینکه ما هو الماخوذ این است که مکلف در مقام امتثال با اتیان عمل اظهار عبودیت و بندگی کند، مکلف هم می تواند همین خصوصیت را بعینه در نظر بگیرد و هم می تواند قصد الامر کند. چون خصوصیت اظهار عبودیت با قصد امر هم حاصل می شود همچنانکه با قصد مصلحت و حسن عمل هم محقق می شود. بنابراین این دواعی ماخوذ در متعلق نیستند بلکه تحصیل کننده ما هو الماخوذ می باشند.

این راه حل با راه حلی که در اجود بیان شده مختلف است. به حسب اجود مطلوب اصلی همان قصد تقرب است منتها شارع چون نمی توانست اخذ کند از راه عنوان ملازم وارد شد. اما به حسب فوائد اصلا آنچه مطلوب اصلی است و همان هم در متعلق تکلیف اخذ شده همین حیثیت عبادیت عمل است نه دواعی قربی تا وقتی شارع نتوانست مطلوب اصلی را اخذ کند از راه دیگری وارد شود.

مرحوم شیخ حسین حلی نیز که این دو تقریب را از اجود و فوائد نقل می کند جازم نیست که کدام بیان، تقریب صحیح کلام مرحوم نایینی است.

در فوائد به این قول هم اشکال شده است. اشکال مرحوم نایینی در فوائد این است که قطعا ملاک در عبادیت عمل، اتیان فعل به احد دواعی قربی است. بالوجدان و بالارتکاز واضح است که قوام عبادیت عمل، اتیان به یکی از دواعی قربی است که از اخبار هم همین معنا استفاده می شود نه اظهار تذلل و خشوع در برابر خداوند. لذا اگر مکلف فعل را بدون دواعی قربی انجام دهد عمل صحیح نیست کما اینکه اگر کسی دواعی قربی را رعایت کند همین سبب عبادی بودن عمل می شود ولو حیثیت دیگر که اظهار خشوع و تذلل باشد مترتب نشده باشد. فالعبره فی عبادیة العباده انما هی الاتیان بتلک الدواعی[[70]](#footnote-70).

یک شنبه 22/8/401 جلسه 39

گفته شد که بر اساس تقریب فوائد الاصول، طبق نظر میرزای شیرازی آنچه مطلوب اصلی و ماخوذ در متعلق امر است حیثیت عبادیت عمل است و عبادیت عمل هم متقوم به اظهار عبودیت و خضوع و تذلل در مقابل مولی است. دواعی قربی من قصد الامتثال و قصد المصلحه و... که در السنه معروف می باشند، در حد محقّقات و محصّلات برای عبادیت عبادت هستند و به این دواعی امر تعلق نگرفته است بلکه چون به وسیله آنها در مقام عمل اظهار عبودیت می شود، اگر مکلف صلات را به قصد امتثال یا قصد محبوبیت هم انجام دهد متعلق تکلیف حاصل می شود. زیرا با قصد امتثال یا محبوبیت و ... اظهار عبودیت و حالت تذلل در مقابل مولی تحقق پیدا می کند.

مرحوم نایینی نسبت به این تقریب از راه حل هم اشکال کردند که آنچه ملاک عبادیت عمل بالارتکاز و الوجدان و به حسب اخبار است اتیان فعل به یکی از دواعی قربی معروف است. عبادیت فعل دائر مدار قصد این امور است. هرجا یکی از این دواعی محقق شود عبادیت محقق می شود ولو علی فرض المحال آن عنوان ملازم حاصل نگردد و هرجا تحقق نداشته باشد عمل عبادی نیست. بنابراین وجهی ندارد که بگویید عنوان تذلل و خشوع و اظهار عبودیت در برابر مولی در متعلق امر اخذ شده است. در این اشکال، مرحوم نایینی برای ملاک عبادیت استناد به ارتکاز و اخبار می کند.

اگر اشکال به این مقدار باشد ممکن است جواب داده شود و به تقریب ملتزم شد که بعضی مثل مرحوم شیخ حسین حلی نیز به آن ملتزم شده اند. جواب این اشکال این است که ولو در بدو امر به نظر می رسد که قوام عبادی بودن عمل همین قصد امر یا قصد محبوبیت است اما با تامل معلوم می شود که آنچه عبادیت را درست می کند این است که مکلف عملی را که انجام می دهد به عنوان اظهار خشوع در مقابل خداوند باشد. عبودیت و پرستش به این است که عبد در مقابل خداوند و معبود خود حالت خضوع به خود بگیرد. بنابراین معنای ارتکازی عبادت هم بعد التأمل همان خضوع خواهد بود. روایات هم به همان نحوی که میرزای شیرازی فرموده اند قابل توجیه است. زیرا اگرچه مطلوب اصلی همان اظهار خشوع است اما روایات به محصّلات این مطلوب اصلی اشاره کرده اند. وقتی از نظر ارتکاز معنای عبادیت را به دست آورده باشیم چنانچه در روایات چیزی خلاف معنای ارتکازی مطرح بشود آنها را حمل بر محصّلات معنای حقیقی عبادت می کنیم نه اینکه آنها موضوعیت داشته باشند.

بنابراین ممکن است از فرمایش میرزای شیرازی در مقابل این اشکال مرحوم نایینی دفاع کرد. ولی ملاحظه ای که نسبت به این دفاع وجود دارد این است که در صدق عنوان عبادت این حالت اظهار ذلت و خضوع در برابر مولی دخالت ندارد که شما به عنوان تمام الملاک معرفی کردید. بعضی از امور مثل سجده عبادیت ذاتی دارند اما عبادیتی که در ما نحن فیه مورد بحث است و از مقومات آن بحث می کنیم عبادیتی نیست که ذاتی عمل باشد بلکه از مقوم عبادیت در عملی بحث می شود که ذاتا عبادیت ندارد و با این مقوم حالت عبادیت پیدا می کند مثل وضوء که غسلات و مسحاتی بیشتر نیست و عبادیت ذاتی ندارد اما اگر مکلف ملاک عبادیت را در آن محقق کند عبادت می شود. ملاک همین است که شخص عملی که انجام می دهد با عنوان اعم "لله تعالی" ارتباط به خداوند متعال داشته باشد. این عنوان "برای خدا بودن عمل" جامعی است که هم قابل انطباق است بر قصد الامر است و هم بر قصد المحبوبیه و هم بر تحصيل رضای خداوند متعال. واضح است که اظهار خشوع مقوم عبادت نیست و همین که عمل را برای خدا انجام دهد صدق می کند که عمل عبادی است، در مقابل جایی که عمل برای خدا انجام نشود بلکه برای دواعی نفسی انجام گیرد مثل وضوء للتبرد. اما اگر کسی بگوید در کنار مثل قصد الامتثال و قصد المحبوبیه که از مصادیق اضافه عمل الی الله است، اظهار خضوع و تذلل در مقابل خداوند هم به عنوان یک داعی حساب می شود که سبب عبادیت عمل و موجب اضافه شدن عمل به خداوند متعال می گردد. جواب این است که همانطور که در بحث های قبل گفته شد که قصد تعظیم عنوان مستقل در مقابل قصد محبوبیت نیست و در جایی موجب اضافه عمل می شود که عمل محبوب خداوند متعال باشد، اما اگر عمل محبوب نباشد بلکه شخص از پیش خود کاری را به عنوان تعظیم انجام دهد، عملا تعظیم حساب نمی شود، خضوع و تذلل در مقابل خداوند هم در جایی مصداق اضافه عمل به خداوند است که عمل فی حد نفسه محبوبیت داشته باشد اما اگر محبوب نباشد و با این وجود شخص بخواهد اظهار خضوع کند موجب انتساب عمل به خداوند متعال نمی شود. مثال معروفش کاری است ثانی علیه اللعنة کرد و تکتّف را در نماز از این باب که یک نحوه خضوع در مقابل خداوند است بدعت کرد. بنابراین آنچه قابل اخذ در متعلق تکلیف است جامع اضافه عمل به خداوند متعال است که در ضمن قصد الامتثال و قصد المحبوبیه و تحصیل رضا محقق می شود. قصد تعظیم یا قصد اظهار خضوع و تذلل عناوینی نیستند که بتوان آنهارا در عرض سایر دواعی به عنوان مصداق اضافه عمل الی الله قصد کرد.

نتیجه بحث این شد که اگر اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نباشد نه شطرا و نه شرطا و نه با یک امر و نه با دو امر، راه حلّ محکی از میرزای شیرازی نیز قابل التزام نیست نه به تقریب اجود و نه به تقریب فوائد.

مرحوم آقای خویی بعد از طرح راه حل استفاده از عنوان ملازم در متعلق تکلیف، فرموده اند که اگر از این نیز تنزل کنیم و ملتزم شویم که این راه حل قابل قبول نیست ولی باز هم در مواردی که غرض مولی به اتیان عمل به داعی قربی تعلق گرفته است و غرض او ضیق دارد، مولی می تواند توقف غرض بر قصد قربت را و عدم حصول غرض بدون قصد قربت را با جمله خبریه بیان کند. مثل اینکه اول بگوید صل و بعد بگوید این نماز که متعلق امر است غرض من از آن حاصل نمی شود الا اینکه مکلف با قصد قربت انجام دهد.

توضیح فرمایش ایشان این است که همین مقدار که مولی از جمله خبریه برای بیان تقیید غرض خودش استفاده کند مشتمل بر فایده است. زیرا اگر این بیان از ناحیه مولی نرسیده باشد ولو مکلف احتمال دخالت قصد قربت را در حصول غرض بدهد ولی در فرض شک و احتمال، عقل حکم به لزوم رعایت این قید محتمل نمی کند. لذا احتیاج به این بیان داریم. هر چند از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که اگر مکلف شک هم داشته باشد که آیا غرض به قصد قربت حاصل می شود یا خیر، عقل مستقل است که مکلف باید قصد قربت را رعایت کند، ولی وجه صحیح این است که در این موارد عقل چنین حکمی ندارد. قبلا توضیح داده شد که آنچه بر مکلف به حکم عقل لازم است صرفا رعایت تکلیف و امر و نهی مولی است نه بیشتر. بله در جایی که وجود غرض الزامی احراز شده باشد ولو امر یا نهی ای از ناحیه مولی نباشد عقل حکم به لزوم تحصیل این غرض و ایجاد آن در واجبات و ترکش در محرمات می کند، اما تحصیل غرض به مقداری که برای مکلف معلوم شده لازم است. ولی اگر در سعه و ضیق غرض شک وجود داشته باشد بدون اینکه علم به آن داشته باشیم بر مکلف لازم نیست که عمل را جوری انجام دهد که علم پیدا کند غرض حاصل شده است بلکه عقل فقط همین مقدار را واجب می کند که متعلق امر را انجام دهد ولو شک در حصول غرض داشته باشد.

با توجه به اینکه عقل در فرض شک چنین حکمی ندارد اگر مولی بخواهد به غرضش برسد می تواند از جمله خبریه استفاده کند. این نیز به عنوان یک راه حل برای بیان شرطیت قصد قربت در واجبات قابل التزام است. البته معلوم است که این راه حل در عرض راه حل های قبلی نیست. راه حل های قبل، اخذ قصد قربت را در متعلق تکلیف توجیه می کرد ولی این راه حل با اعتراف به اینکه قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نیست، راهی را ارائه می کند که مولی بتواند به مقصود خود که سوق مکلف نحو المطلوب باشد برسد.

به همین جهت بر خلاف راه های گذشته، تمسک به اطلاق خطاب در این راه حل معنا ندارد. زیرا بر اساس راه حل های قبل چون قصد قربت در خود متعلق تکلیف قابل اخذ بود چنانچه مولی قید را در تکلیف خاصی نیاورد تمسک به اطلاق خطاب تکلیف برای نفی آن کافی است. اما بر اساس راه حل اخیر اطلاق لفظی قابل تمسک نیست. بنابراین این راه حل هم برای مقصود اصلی که شرطیت قصد قربت در واجبات باشد قابل التزام است ولی در طول راه حل های قبلی.

به این ترتیب بحث از نقاط پنج گانه فرمایش مرحوم آخوند در مقدمه ثانیه تمام شد. همانطور که قبلا اشاره شد ایشان با سه مقدمه فرمود که با اطلاق خطاب نمی شود اثبات توصلیت کرد. مقدمه اول در تعریف تعبدی و توصلی بود که مورد پذیرش قرار گرفت. مقدمه دوم این بود که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف امکان ندارد که راجع به آن بحث شد و قائل به امکان آن در صورت اخذ به نحو جزئیت شدیم. مقدمه سوم هم این بود که بعد از اینکه گفتیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر به هیچ نحو امکان ندارد، معلوم می شود که هنگام شک در تعبدی و توصلی بودن واجب، نمی توانیم به اطلاق خطاب تکلیف تمسک کنیم و بگوییم که واجب توصلی است نه تعبدی، ولو متکلم در مقام بیان نیز باشد. زیرا در جایی تمسک به اطلاق ممکن است که قید مورد شک در متعلق تکلیف قابل اخذ باشد و الا معنا ندارد که با تمسک به اطلاق آن را نفی کنیم.

#### بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدمه ثالثه

قبلاً گفتیم کلام مرحوم آخومد درمقدمه ثالثه تمام است. با این توضیح که وقتی قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نباشد، به حسب مقام ثبوت متعلق تکلیف در واجب تعبدی و توصلی ذات فعل خواهد بود به نحو مطلق. به عنوان مثال در وجوب زکات چه تعبدی باشد و چه توصلی، تکلیف به ذات زکات تعلق گرفته است. وقتی به ذات زکات تعلق گرفته باشد و قید قصد قربت قابل اخذ در آن نباشد اگر در خطاب دیدیم که شارع امر به زکات کرده نمی توانیم بگوییم اطلاق اقتضا می کند که واجب توصلی باشد. زیرا وقتی در هر دو تقدیر ثبوتا متعلق بلا قید باشد وجهی ندارد با اطلاق در مقام اثبات بخواهیم یکی از این دو قسم را اثبات کنیم.

دوشنبه 23/8/401 جلسه 40

بحث در مقدماتی بود که مرحوم آخوند برای اثبات عدم امکان تمسک به اطلاق خطاب برای نفی تعبديت و اثبات توصلیت ذکر کرده بودند. همانطور که قبلا اشاره شد فرمایش ایشان در مقدمه سوم مطلب تامی است. ایشان در این مقدمه فرمودند بعد از فراغ از اینکه اخذ قصد امر در متعلق تکلیف ممکن نیست، در موارد شک در تعبدیت و توصلیت واجب نمی توانیم تمسک به اطلاق خطاب کنیم و با تمسک به اطلاق قصد قربت را نفی کنیم. چراکه تمسک به اطلاق در جایی صحیح است که امکان اخذ قید در متعلق وجود داشته باشد و اگر در جایی امکان نداشته باشد، معنا ندارد که در دوران اعتبار قید و عدم اعتبار آن، برای نفی قید به اطلاق تمسک کنیم. فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن‏ اعتباره‏ فيه.

در توضیح فرمایش ایشان گفته شد که با توجه به اینکه در مقدمه ثانیه، مرحوم آخوند قائل شد که اخذ قصد قربت ممکن نیست، واجب تعبدی و توصلی هر دو ثبوتا یکسان می شوند. زیرا چه واجب تعبدی باشد و چه توصلی، متعلق تکلیف در عالم ثبوت در هر دو بلاقید است. بر این اساس اگر در مقام اثبات به خطابی برخورد کردیم مثل خطاب وجوب زکات و شک کردیم که تعبدی است یا توصلی، معلوم است که با تمسک به اطلاق نمی شود کشف توصلیت کرد. چراکه باید به حسب مقام ثبوت یکی از دو قسم مقید باشد و دیگری مطلق ، تا اگر در مقام اثبات خطاب دالّ بر وجوب فعل مطلق بود گفته شود که اطلاق در مقام اثبات کاشف از اطلاق در مقام ثبوت است و قسم مقیّد اراده نشده است.

با این توضیح معلوم می شود که در تمامیت مقدمه ثالثه فرقی نیست که تقابل بین اطلاق و تقیید را از قبیل تقابل عدم و ملکه بدانیم که مختار مرحوم نایینی است و یا از قبیل تقابل بین سلب و ایجاب که نظر مشهور و مختار مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای صدر است و یا تقابل تضاد که مختار مرحوم آقای خویی است. این اختلاف در نحوه تقابل، تاثیری در این مطلب مرحوم آخوند ندارد. لذا طرح این بحث که تقابل بین اطلاق و تقیید به کدام نحو است در اینجا مورد نیاز نیست. زیرا فرض این است که به حسب مقام ثبوت واجب توصلی با تعبدی هیچ فرقی ندارد و هر دو بی قید می باشند و لذا چه اطلاق را عدم تقیید به نحو سلب و ایجاب بدانیم و چه به نحو عدم و ملکه و چه تقابل آنها از باب تضاد باشد، تمسک به اطلاق ممکن نیست. زیرا تمسک به اطلاق در مقام اثبات در جایی فایده دارد که به حسب مقام ثبوت بین دو نحوه تردید، فرق باشد ولی اگر فرق نبود، دیگر تفاوتی نیز بین مبانی نمی باشد. بله این اثر وجود دارد که بنابر تقابل عدم و ملکه که مختار مرحوم نایینی است ممکن است گفته شود اگر تقیید در جایی به حسب مقام ثبوت ممکن نباشد اطلاق هم ممکن نیست، ولی بنابر مبانی دیگر یعنی سلب و ایجاب و تضاد اگر در جایی تقیید ممکن نباشد نه تنها اطلاق ممکن است بلکه ضروری است. اگرچه همین مطلب هم ممکن است مورد اشکال قرار گيرد که مرحوم آقای خویی نیز اشکال کرده اند به اينکه اگر هم قبول کنیم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است، ولی استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق نمی شود. ایشان هم اشکال نقضی کرده اند و هم اشکال حلی. ایشان نقض کرده اند به علم و جهل نسبت به ذات خداوند متعال که باوجودی که علم به ذات مستحیل است ولی جهل مستحیل نیست بلکه ضروری است با اينکه تقابل بين علم وجهل تقابل عدم و ملکه است . اشکال حلّی این است که قابلیت معتبر در عدم و ملکه خصوص قابلیت شخصی گرفته شده است و حال آنکه اینطور نیست بلکه قابلیت نوعیه برای تقابل عدم وملکه کافی است؛ یعنی لازم نیست که همه افراد موضوع قابلیت اتصاف را داشته باشند بلکه اگر بعضی از این افراد قابلیت نداشته باشند بلکه حتی مستحیل باشد مثل علم و جهل نسبت به ذات خداوند متعال، عدم ملکه صادق است. اطلاق و تقیید هم از همین قبیل است که چون به لحاظ نوع موارد که قابلیت تقیید وجود دارد، اگر در یک مورد تقیید مستحیل باشد مستلزم استحاله اطلاق نمی شود[[71]](#footnote-71). بنابراین در این جهت هم فرقی بین مبانی مختلف در تقابل اطلاق و تقیید نیست و اگر تقیید ممکن نباشد اطلاق ضروری می شود. اما اگر کسی بگوید مبانی مختلف تقابل در این جهت اثر دارد ولی در محل بحث که تمسک به اطلاق خطاب برای نفی تعبدیت باشد هیچ اثری ندارد. با همان توضیحی که گفته شده است.

اما اگر در مقدمه ثانیه نظر مرحوم آخوند را نپذیرفتیم و گفتیم که اخذ قصد امر در متعلق تکلیف به یکی از انحاء گفته شده امکان دارد یا به نحو شرطیت یا جزئیت یا به امر واحد یا بامرین یا با عنوان قصد امتثال به تنهایی یا جامع بین قصد امتثال و دواعی قربی دیگر یا حتی عنوان ملازم، در این صورت می توانیم عند الشک فی التعبدیه و التوصلیه با تمسک به اطلاق در مقام اثبات کشف کنیم که این واجب، واجب توصلی است.

منتها باید تبیین شود که برای اثبات توصلیت، به اطلاق کدام قسمت از خطاب می توانیم تمسک می کنیم؛ آیا به اطلاق ماده متعلق تکلیف تمسک می کنیم یا اینکه نمی توانیم در همه فروض به اطلاق ماده تمسک کنیم؟

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که اگر قصد قربت را در امر اول قابل اخذ دانستیم، چنانچه در مقام اثبات، متعلق تکلیف قید نداشته باشد به اطلاق متعلق تمسک می کنیم و کشف می کنیم که واجب توصلی است. اما اگر در مقدمه ثانیه از باب متمم الجعل قائل به امکان اخذ قصد الامر در متعلق تکلیف به امر ثانی شدیم که مختار مرحوم نایینی بود، بر اساس همان توضیحی که قبلا داده شد دیگر نمی توانیم به اطلاق ماده خطاب و متعلق تکلیف تمسک کنیم. زیرا متعلق امر اول بنابر نظر مرحوم نایینی ذات صلات است چه واجب تعبدی باشد و چه توصلی، یعنی متعلق امر اول ثبوتا مطلق است و لذا معنا ندارد برای تعیین یک حصه به اطلاق اثباتی تمسک کنیم. نسبت به امر ثانی هم که اصلا نمی دانیم وجود دارد یا خیر تا به اطلاق آن تمسک کنیم. لذا تمسک به اطلاق برای نفی تعبدیت از باب تمسک به اطلاق در متعلق تکلیف نیست. اما در عین حال می توانیم به اطلاق خود خطاب تمسک کنیم. زیرا اگر مثلا زکات واجب تعبدی باشد امر اول بنابر نظریه متمم الجعل متعقب به امر ثانی است که می گوید متعلق امر اول را به داعی امر انجام دهید. اما اگر واجب توصلی باشد متعقب به امر ثانی نیست و همان امر اول کافی است و جعل با آن تمام شده است. بنابراین تردید ما در تعبدیت و توصلیت بنابر نظر متمم الجعل به این بر می گردد که آیا امر اول متعقب به امر ثانی هست یا خیر. تردید در تعقّب و عدم تعقّب چون در حقیقت تردید در مقام ثبوت جعل است، با اطلاق در مقام اثبات می توانیم تردید در مقام ثبوت را مرتفع کنیم. مثل تمسک به اطلاق طلب برای اثبات وجوبی بودن آن؛ زیرا بنابراینکه در مقام ثبوت فرق بین وجوب و استحباب به اطلاق و تقیید طلب باشد (که مختار مرحوم آقای تبریزی می باشد) ، صیغه امر صرفا دلالت بر اصل طلب می کند اما چون طلب وجوبی طلب مطلق و غیر مقترن به ترخیص در ترک است و طلب استحبابی طلب مقید، اطلاق طلب در مقام اثبات کشف می کند که در مقام ثبوت هم این طلب مقترن به ترخیص در ترک نیست. به همین نحو در محل بحث هم کشف می کنیم که امر اول که مثلا آتوا الزکاة را بیان کرده اگر واجب تعبدی باشد، امر اول متعقب به امر ثانی است و وقتی در مقام اثبات امر اول را ببینیم ولی بدون تعقب به امر ثانی، اطلاق کشف می کند که در مقام ثبوت هم امر اول غیر متعقب به امر ثانی است و در نتیجه واجب توصلی است نه تعبدی.

بنابراین فرمایش مرحوم آخوند در مقدمه ثالثه مبنی بر عدم امکان تمسک به اطلاق در فرض مختار خود ايشان که عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکليف باشد تمام است. اما اگر قائل به امکان قصد قربت به یکی از انحاء شویم تمسک به اطلاق لفظی ممکن است یا از قبيل تمسک به اطلاق ماده یا از قبيل تمسک به اطلاق خود امر.

از بحث در مقتضای اصل لفظی در تعبدی و توصلی دو مطلب باقی مانده که باید مطرح شود:

اول اینکه اگر در مقدمه ثانیه قائل به امکان اخذ قربت نشدیم و نتوانستیم برای اثبات توصلیت به اطلاق لفظی خطاب تمسک کنیم آیا با تمسک به اطلاق مقامی می توانیم اثبات کنیم که واجب توصلی است یا تمسک به اطلاق مقامی هم ممکن نیست؟

دوم اینکه آیا با تمسک به اطلاقات و عمومات می توانیم قاعده عامه ای در واجبات ارائه کنیم که براساس آن اصل اولی در هر واجبی تعبدی بودن باشد به طوری که اثبات واجب توصلی نیاز به قرینه داشته باشد؟

#### مطلب اول : تمسک به اطلاق مقامی برای اثبات توصليت

مرحوم آخوند متعرض بحث اطلاق مقامی شده اند ولی فرموده اند که در صورتی می توانیم برای اثبات توصليت ونفی تعبدیت به اطلاق مقامی خطابات تمسک کنیم که احراز کرده باشیم در خطاب خاص، مولی در مقام بیان تمام اموری است که در حصول غرض مدخلیت دارند. اعم از اموری که قابل اخذ در مأمور به هستند و آنهایی که قابل اخذ نیستند. در این صورت اگر دیدیم که خطاب قصد قربت را ذکر نکرده است، سکوت مولی در خطاب از بیان قصد قربت کشف می کند که قصد قربت مدخلیت ندارد. زیرا اگر مدخلیت داشت با فرض اینکه مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل است چنانچه از بیان آن سکوت کند و قرینه ای نیاورد اخلال به غرض او حساب می شود که بر حکیم روا نیست. مرحوم آخوند فرموده است: إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه و إلا لكان‏ سكوته‏ نقضا له و خلاف الحكمة.

ولی اگر این حیثیت احراز نشد که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است که در نوع خطابات این چنین است، چون خطابات نوعا برای بیان امر و نهی هستند نه برای بیان غرض، دیگر نمی توانید کشف کنید که قصد قربت مدخلیت ندارد.

در اطلاق لفظی که به اطلاق لفظ متکلم تمسک می شود در مقام بیان بودن در خطاب خاص نیاز به احراز ندارد بلکه مقتضای اصل عقلایی است که متکلم در مقام بیان تمام ما تکلم به باشد. لذا اگر دیدیم خطاب مولی مطلق است، نیازی نیست که قرینه خاصه بر در مقام بیان بودن بیاوریم. اما در اطلاق مقامی چون نمی خواهیم از لفظ مولی استفاده کنیم که مولی این را به ما فهماند بلکه از سکوت مولی استفاده می کنیم که نظر او این است، اگر بخواهیم از سکوت مولی نظر او را استفاده کنیم نیاز دارد که احراز کنیم که مولی در مقام بیان تمام جهات دخیل در غرضش می باشد تا سکوتش دلالت بر این جهت کند. بنابراین چون از سکوت مولی کشف می کنیم باید به قرینه خاصه احراز کنیم که خطاب آتوا الزکاة در مقام بیان است و الا اگر احراز نکرده باشیم نمی توانیم تمسک به اطلاق مقامی کنیم و از سکوت کشف نظر شارع کنیم.

بله در مواردی که قید محتمل الدخل از اموری باشد که یغفل عنه عامة الناس، اگر مولی در هيچ خطابی آن قید را نیاورد و ساکت شد می گوییم آن قید اخذ نشده است. مثل قصد وجه و تمییز که چون از اموری هستند که یفغل عنه عامة الناس اگر دخیل باشد باید لزوما در کلام مولی بیاید از عدم ذکر آن در خطابات کشف می کنيم که معتبر نيست .

سه شنبه 24/8/401 جلسه 41

در تمسک به اطلاق مقامی برای نفی اعتبار قصد قربت در صحت عمل و حصول غرض، مرحوم آخوند فرمود که در صورتی می توان با تمسک به اطلاق مقامی خطاب، اعتبار قصد قربت در عمل را نفی کرد که در خطاب خاص احراز کرده باشیم مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی حصول الغرض است؛ حتی قیودی که قابل اخذ در متعلق نیستند. اگر در خطابی احراز کردیم که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است و در عین حال دیدیم که بعضی از امور را ذکر کرده ولی قصد قربت را ذکر نکرده و قرینه ای بر اعتبار آن نیاورده است، در این موارد از سکوت مولی در مقام بیان کشف می کنیم که قصد قربت معتبر نیست. چراکه اگر قصد قربت معتبر باشد و در عین حال مولی در مقام بیان، قصد قربت را ذکر نکند، به غرض خود اخلال ورزیده است و اخلال به غرض هم خلاف حکمت است.

اما اگر در خطاب خاص مثل آتوا الزکاة احراز نکردیم که مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است، صرف اینکه مولی در مقام بیان تمام ما له الدخل فی المتعلق است کافی نیست که بتوانیم تمسک به اطلاق مقامی کنیم و با تمسک به آن بگوییم قصد قربت که قابل اخذ در متعلق نیست، در غرض مدخلیت ندارد. زیرا مقدمه اساسی و رکن رکین تمسک به اطلاق این است که مولی در مقام بیان باشد و در مقام بیان بودن مولی نسبت به اموری که له الدخل فی المتعلق و قابل اخذ در متعلق نیز می باشند مقتضای اصل عقلایی است. چراکه اصل عقلایی اقتضا می کند که مولی در مقام بیان تمام ما تکلم به باشد، چه اصل حکم و چه موضوع حکم و چه متعلق حکم وچه خصوصيات اينها ، اما نسبت چیزهایی که دخالت در غرض دارند، اصل عقلایی اقتضا نمی کند که مولی در مقام بیان آنها باشد و لذا نیاز به قرینه خاصه دارد. به همین خاطر اگر در خطاب خاصی آن را احراز کنیم جای تمسک به اطلاق برای نفی قیدی که محتمل الدخل در غرض است وجود دارد اما اگر احراز نکنیم نمی توانیم از سکوت مولی و از عدم بیانِ دخالت شئ خاص، کشف کنیم که دخیل در غرض نیست. در واقع شرط اساسی تمسک به اطلاق که در مقام بیان بودن است در اینجا وجود ندارد.

مرحوم آخوند در فرمایش خود، استدراکی از قاعده تمسک به اطلاق مقامی بیان فرموده اند و آن اینکه قیدی که در اعتبار آن شک داریم و قابل اخذ هم در متعلق امر نیست و اگر دخیل باشد دخیل در غرض است نه دخیل در متعلق امر، اگر چنین قیدی از اموری باشد که غالبا مردم از آن غافل می باشند، می توانیم از سکوت شارع و عدم بیان کشف کنیم که معتبر نیستند. زیرا بیان اعتبار قیودی که یغفل عنه عامة الناس غالبا به عهده شارع و آمر است. زیرا اگر شارع بیان نکند این قیود رعایت نمی شوند. لذا چنانچه این قیود در صحت عمل و در غرض مدخلیت داشته باشند باید شارع بیان کند و قرینه بر دخل آنها نصب کند. نسبت به چنین قیودی اگر به خطابات شارع برخورد کردیم و دیدیم ذکر نشده اند، کشف می کنیم که در غرض مدخلیت ندارند. مثل قصد وجه و قصد تمییز که چون از قیودی هستند که عامة الناس غافل از آن می باشند اگر دخیل در غرض باشند بیانش به عهده شارع است و اگر بیان نکند معلوم می شود که مدخلیت ندارند. زیرا اگر مدخلیت داشته باشند و شارع ساکت شود اخلال به غرضش وارد کرده است. در این قیود نیاز نیست که به خطاب خاص اشاره کنیم و بگوییم قرینه است که در مقام بیان تمام ما له الدخل فی الغرض است و از سکوت شارع نفی آن را نتیجه می گیریم.

مرحوم آخوند در کفایه آورده است: نعم يمكن أن يقال إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في الامتثال‏ أمرا كان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الآمر بيانه و نصب‏ قرينة على‏ دخله‏ واقعا و إلا لأخل بما هو همه و غرضه أما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا مما يغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيدا[[72]](#footnote-72).

اما چرا قیودی که عامة الناس از آن غافل نیستند بیانش به عهده شارع نیست؟ زیرا در مواردی که مردم التفات دارند و احتمال می دهند که شئ دخیل در غرض باشد عقل آنها مستقل است که باید متعلق امر را به نحوی ایجاد کنند که غرض مولی حاصل شود. با وجود این حکم عقلی اگر شارع بیان نکند اخلال به غرض لازم نمی آید.

بناراین معلوم شد که ریشه فرقی که مرحوم آخوند بین قیودی که عامة الناس از آن غافل هستند و قیودی که غافل نیستند گذاشته است در این است که هرجا بیان به عهده شارع باشد، عدم البیان و سکوت شارع کاشف از عدم دخل در غرض است و اما اگر بیان به عهده شارع نباشد و راه های دیگری وجود دارد که بدون بیان شارع هم غرض شارع حاصل شود، سکوت شارع کاشف از عدم دخل نیست بلکه ممکن است واقعا مدخلیت داشته وشارع با اتکاء به آن راه ها آن را در خطابش نیاورده باشد.

بحث از تمسک به اطلاق مقامی برای نفی اعتبار قید در کلمات مرحوم آقای خویی بعد از بحث از تمسک به اطلاق لفظی مطرح شده است . ایشان فرموده اند که چون قائل به امکان اخذ قصد قربت هستیم می توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم اما اگر قائل به عدم امکان اخذ شدیم می توانیم با تمسک به اطلاق مقامی قید محتمل را نفی کنیم. به این تقریب که اگر قصد قربت معتبر و دخیل در غرض باشد مولی باید بیان کند ولو به جمله خبریه. وقتی اعتبار قصد قربت در غرض را بیان نکند معلوم می شود که قصد قربت معتبر نیست. اگرچه قصد قربت در متعلق تکلیف قابل اخذ نباشد اما شارع با جمله خبریه که می تواند آن را بیان کند. وقتی شارع بیان نکند از سکوت و عدم البیان نسبت به چیزی که بیان آن وظیفه شارع است، کشف می کنیم که این قید معتبر نیست.

در محاضرات تقریب تمسک به اطلاق مقامی در همین حدّ است. على ضوء هذا الأساس (یعنی امکان بیان اعتبار قصد قربت با جمله خبریه) لو شككنا في‏ اعتبار قصد القربة في عمل فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي اعتباره، و ذلك لأنه لو كان معتبراً و دخيلا في الغرض لكان على المولى البيان و لو بجملة خبرية أو بالأمر الثاني فإذا لم يبين علم بعدم اعتباره[[73]](#footnote-73).

این مقدار از تقریب جواب مرحوم آخوند را نمی دهد. زیرا با توجه به توضیحی که نسبت به کلام مرحوم آخوند داده شده، به این جواب مرحوم آقای خویی اشکال می شود که نسبت به قیودی که یغفل عنه عامة الناس، بیان دخل آنها در غرض به عهده شارع است و اگر بیان نکند کشف می کنیم که دخیل در غرض نیستند. لذا اگر شارع قصد وجه و تمییز را بیان نکند کشف می کنیم که دخیل در غرض نیستند. اما نسبت به قصد قربت و مثل قصد قربت که از قیودی می باشند که غالب مردم از آن غافل نمی باشند بلکه عامة الناس به آن التفات دارند و احتمال دخل آن را در غرض می دهند، مرحوم آخوند می فرماید که بیان آنها به عهده شارع نیست. زیرا عقل عامة الناس حکم می کند که در ظرف شک باید این قیود رعایت شود و باتوجه به استقلال عقل عامة الناس به رعایت این قیود محتمل در مقام عمل، دیگر نیازی به بیان شارع نیست. لذا اینکه در تمسک به اطلاق مقامی گفتید که اگر قید معتبر و دخیل در غرض باشد لکان علی المولی البیان، اشکال می شود که قصد قربت چون از قیودی است که لا یغفل عنه عامة الناس، دیگر بیانش به عهده شارع نیست. زیرا در مورد قصد قربت که عامه الناس به آن ملتفت هستند عقل خود مردم حکم به آن می کند. لذا این مقدار بیان در محاضرات کافی نیست و نیاز به تکمیل دارد و باید این نکته به آن اضافه شود که قصد قربت هم مثل قصد وجه و قصد تمییز است که یغفل عنه عامة الناس و همانطور که در قیودی که یغفل عنه عامة الناس اعتبار آنها نیاز به بیان شارع دارد و اگر معتبر باشد لکان علی المولی البیان ولو بجمله خبریه و الا لأخل بغرضه، در قصد قربت هم همین حرف می آید. زیرا ولو قصد قربت مورد التفات عامه الناس است و احتمال آن را می دهند ولی در ظرف احتمال و شک در دخل آن، این ادعا که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده که عقل آنها مستقل است که باید به نحوی عمل انجام شود که غرض حاصل شود، عقل چنین حکمی ندارد.

در جواب از اشکال مرحوم آخوند که مانع از تمسک به اطلاق در قصد قربت شد، باید این بيان اضافه شود که در قیودی هم که عامه الناس نسبت به آنها التفات دارند مثل قصد قربت، بیانش به عهده شارع است. زیرا عقل مردم حکم به لزوم رعایت قیود محتمل نمی کند. قبلا گفته شد که آنچه به حکم عقل بر عباد لازم است رعایت تکلیف مولی و رعایت امر و نهی مولی است. نسبت به اغراض مولی هم آن مقدار که علم به غرض دارد رعایت غرض لازم است ولی اگر در سعه و ضیق غرض شک داشته باشد، فقط آن مقدار از غرض که مورد بیان قرار گرفته رعایتش لازم است ولی بیشتر از آن که بیان نشده است، عقل حکم به لزوم تحصیل غرض نمی کند.

خود همین نکته در بحث تمسک به اصل عملی نیز در کلام مرحوم آقای خویی وجود دارد. ایشان به فرمایش مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی مبنی بر اینکه چون مکلف علم به غرض دارد و بعد از این علم، احراز تحصیل غرض نمی شود الا به اتیان اکثر، پس عقلا لازم است که مکلف اتیان به اکثر کند، اشکال کرده اند که عقل چنین حکمی را ندارد بلکه عقل می گوید مکلف باید رعایت امر و نهی مولی کند و آن مقدار از غرض که در دایره بیان قرار گرفته رعایتش لازم است و بیش از این مقدار لازم نیست رعایت شود.

بنابراین اگر به خاطر عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف نتوانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم با تمسک به اطلاق مقامی می توانیم اثبات توصلیت کنیم. زیرا اگر واجب تعبدی باشد و قصد قربت دخیل در غرض آن باشد لکان علی الشارع بیانه و الا لاخل بغرضه. لذا از عدم البیان کشف می کنیم که دخیل در غرض نیست.

چهارشنبه 25/8/401 جلسه 42

#### مطلب دوم : وجوهی که برای اصالة التعبدية به آن استدلال شده است

مطلب دومی که از مقتضای اصل لفظی در شک در تعبدیت و توصلیت باقی مانده بود و اگرچه مرحوم آخوند به آن متعرض نشده ولی مرحوم شیخ در مطارح الانظار و نیز متاخرین مثل مرحوم نایینی و اعلام دیگر متعرض شده اند این است که آیا با تمسک به اطلاقات و عمومات می توان قاعده عام در واجبات را تعبدیت دانست الا ما خرج بالدلیل به طوری که اگر شک در تعبدیت و توصلیت کردیم بر اساس اصاله التعبدیه حکم به تعبدیت کنیم؟

همانطور که در کلام مرحوم نایینی و نیز مرحوم شیخ مطرح شده است بعضی از محققین برای اصاله التعبدیه در واجبات به وجوهی از آیات و روایات و حکم عقل استدلال کرده اند.

وجه اول: آیه شریفه "و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین"

همانطور که در کلمات مرحوم شیخ و صاحب فصول آمده به دو فقره از این آیه استدلال شده است یا به تعبیر دیگر استدلال به این آیه دو تقریب دارد:

تقریب اول: در قسمت اول آیه آمده است "و ما امروا الا لیعبدوا الله" و مفادش این است که مأمور به منحصر در عبادت است. عبادت هم که لا یتحقق الا بقصد الامتثال. ولو در این آیه حکم برای اهل کتاب بیان شده است ولی با توجه به اینکه احکام شرایع سابقه در شریعت ما نیز انسحاب دارد حال یا از باب استصحاب احکام سابقه یا به خاطر تعبیری که در خود این آیه آمده است که "ذلک دین القیّمة" به این معنا که این مساله اختصاص به شریعت خاص ندارد بلکه مقتضای دین قیّم است. بنابراین مشخص است که طبق این آیه مامور به اهل کتاب و نیز اهل شرایع دیگر منحصر در عبادت است و عبادت هم لا یتحقق الا بقصد امتثال. براین اساس اوامری که در شریعت ما وجود دارد همه اوامر تعبدیه هستند. وقتی دلیل بر خلاف بود رفع ید می کنیم و الا باید به این قاعده اخذ شود.

تقریب دوم: در ذیل همین آیه شریفه آمده که "مخلصین له الدین". امر به این شده ایم که اخلاص در دین داشته باشیم و دین هم عبارت از مجموعه اعمال و عقاید شرعی است و اخلاص دین هم صورت نمی گیرد مگر اینکه مکلف در مقام انجام عمل قصد قربت و قصد امتثال امر خداوند متعال داشته باشد.

به هر دو تقریب این استدلال اشکال شده است.

نسبت به تقریب اول که استدلال به "وما امروا الا لیعبدوا الله" باشد دو جواب مرحوم شیخ داده اند که همین دو جواب در کلمات مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی و نوع اعلام با مختصری تغییر مورد قبول قرار گرفته است.

جواب اول این است که آنچه از آیه شریفه استفاده می شود حصر معبود در خداوند متعال است نه حصر مامور به در عبادت. یعنی اهل کتاب و سایر مومنین در مقام عبادت، در مقابل عبادت غیر خداوند متعال یعنی عبادت اصنام و اوثان، امر به عبادت خداوند متعال شده اند، نه اینکه اوامر در شرایع سابقه یا در همه شرایع منحصر در امر تعبدی باشد. مرحوم شیخ فرموده قرینه بر این معنا در آیات قبل است که "لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکّین حتی تاتیهم البینة رسول من الله یتلو صحفا مطهرة ...". این آیات بیان می کند که لا یزال اهل کتاب و مشرکین بر همان حالت کفر و گمراهی و عبادت اوثان بوده اند و از آن منفک نبوده اند تا وقتی که بیّنه یعنی رسول خدا صلی الله علیه و اله آمده است. این در حالی است که و ما امروا الا لیعبدوا الله یعنی با وجود اینکه امر شده اند که جز خدا را نپرستند اما آنها در مسیر گمراهی خود بوده اند. بنابراین مفاد آیه حصر معبود در خداوند متعال است نه حصر اوامر در امر عبادی.

جواب دوم: اگر از قرینیت آیات سابقه رفع ید کنیم و فی حد نفسه آیه دلالت داشته باشد که اوامر شرعیه منحصر در اوامر تعبدیه هستند ولی به این ظهور نمی توان اخذ کرد و باید حمل بر استحباب شود. زیرا اگر مراد اين باشد که همه اوامر شریعت، امر به عبادت و عمل با رعایت قصد قربت است موجب تخصیص اکثر مستهجن می شود که قابل التزام نیست. زیرا اکثر واجبات در شریعت توصلیه هستند و واجب تعبدی قلیل است. لذا اگر ظاهر این آیه نیز حصر اوامر در اوامر تعبدیه باشد و قصد قربت را لازم کند باید از این ظهور رفع ید کنیم و حمل بر استحباب نماییم. یعنی بهتر این است که همه اوامر حتی توصلیات به قصد قربت انجام شوند. این باعث می شود که در توصلیات هم ثواب داده شود ولی بر امتثال. چون اگر کسی در توصلیات فقط ذات عمل را انجام دهد بدون قصد قربت ثوابی نصیبش نمی شود ولی اگر قصد امتثال کند ثواب می برد.

در کلمات مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی جواب اول به همین شکلی که بیان شد مطرح گردیده است. ولی در جواب دوم تغییر ایجاد کرده اند. مرحوم شیخ فرموده بودند که باید حمل بر استحباب کنیم ولی مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند که اگر تسلیم شویم که مفاد آیه حصر اوامر در اوامر تعبدیه است با توجه به اينکه اراده این معنا مستلزم تخصیص اکثر مستهجن می شود، باید از اين ظهور رفع ید کنیم و آیه را حمل بر معنای دیگری کنیم. باید بگوییم مراد آیه حصر اوامر در تعبدیات نیست بلکه همان حصر معبود در خداوند متعال است .

اما آیا اگر از جواب اول رفع ید کنیم و قبول کنیم که خود این فقره ظهور در حصر اوامر الشریعه فی التعبدیات دارد در مقایسه بین جواب مرحوم شیخ و مرحوم نايينی وآقای خویی کدام یک مقدم است؟

به نظر می رسد جواب مرحوم شیخ جواب صحیح است. زیرا فرض این است که این فقره دلالت بر این دارد که مردم در همه اعمال باید قصد قربت کنند. در اینجا یک حکم بیان شده و یک متعلق حکم . متعلق عمل به قصد قربت است و حکم هم امر به آن است که ظهور در وجوب دارد. اگر بتوانیم به مفاد این آیه یعنی وجوب قصد قربت در همه اعمال ملتزم شویم و محذور تخصیص اکثر وجود نداشته باشد، به آن ملتزم می شویم ولی اگر این محذور وجود داشته باشد و ناچار به رفع ید از ظهور شویم، با توجه به اينکه تحفظ بر ظاهر آيه در معنای مذکور با رفع يد از ظهور امر در وجوب امکان داشته باشد ، وجهی ندارد از اصل دلالت آيه بر اين معنا رفع يد کنيم و حمل بر معنای ديگر کنيم يعنی چیزی که متعلق وجوب قرار گرفته است را بگوییم مراد از لفظ نیست بلکه معنای دیگری مراد است .

جواب تقریب دوم: در کلمات اعلام متاخر این قسمت از استدلال نیامده ولی مرحوم شیخ مطرح کرده و از آن جواب داده است که عنوان دین اطلاقات مختلفی دارد؛ یک معنایش عبادت است و یک معنای آن اطاعت است و یک معنای دین جزاء است مثل یوم الدین و معنای دیگر آن دین اسلام است. استدلال به این آیه برای اثبات اصالة التعبدية متوقف بر این است که مقصود از دین خصوص اعمال باشد و همه مومنین مامور به اخلاص در دین باشند تا به اعتبار قصد قربت منتهی شود. ولی نمی توانیم عنوان دین در این آیه شریفه را با توجه به اطلاقات مختلفش حمل بر خصوص اعمال کنیم ، این حمل ، حمل بر معنای مجازی وخلاف ظاهر است و لذا از این آیه اعتبار قصد امتثال در واجبات به دست نمی آید.

مستشکل می گوید برای تمامیت استدلال لازم نیست که دین به معنای خصوص اعمال باشد بلکه می توانیم آن را اعم از اعمال و عقاید بگیریم که در تقریب استدلال هم گفته شد، مرحوم شیخ جواب داده است که با معنای اعم استدلال تمام نمی شود. زیرا اگر دین به معنای اعم از اعمال و عقاید باشد، هرچند اعمال می توانند متعلق امر به اخلاص به معنای قصد قربت شوند ولی اخلاص در عقاید نمی تواند به معنای قصد امتثال باشد بلکه باید به معنای نفی شرک باشد. لذا صحت استدلال متوقف بر اراده خصوص اعمال از دین است که در این صورت استعمال مجازی خواهد بود و جز با قرینه قابل التزام نیست.

وجه دوم: آیه "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم".

در این آیه شریفه مومنین امر به اطاعت شده اند و اطاعت لا یحصل الا بقصد امتثال. اگر به داعی دیگری مکلف متعلق امر مولی را بیاورد عنوان اطاعت بر آن صادق نیست. در ادامه نیز مرحوم شیخ در توضیح بیشتر فرموده اند که مستدل می گوید ولو خود اوامر اصلیه مثل اقیموا الصلاة دلالت بر قصد قربت ندارند ولی این آیه اطیعوا الله حاکم بر آنها است و دلالت می کند که در موافقت اوامر اصلیه شریعت باید قصد قربت وجود داشته باشد. چنانکه در اوامر اصلیه شرعیه دلالت بر فوریت هم وجود ندارد اما می بینیم که آیه "سارعوا الی مغفرة من ربکم" ناظر به آیات مشتمل بر اوامر اصلیه است و بر آنها حاکم می باشد.

نسبت به این استدلال هم جواب داده شده است. مرحوم شیخ فرموده است که قبول داریم که گاهی مراد از اطاعت عمل از روی قصد قربت است اما در بسیاری از استعمالات از آن اراده مجرد موافقت امر می شود و قصد امتثال در آن مدخلیت ندارد و در این آیه شریفه نیز اطاعت به معنای اول نیست بلکه به معنای دوم است. زیرا عنوان اطاعت در این آیه همانطور که نسبت به خداوند متعال مورد امر قرار گرفته نسبت به رسول الله هم مورد امر قرار گرفته است. نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که یقینا مقصود از اطاعت ایشان، عمل به قصد تقرب به رسول الله نیست. چنین چیزی در شریعت وجود ندارد که اعمال را به قصد تقرب به رسول الله انجام دهیم بلکه باید اعمال را به قصد تقرب به خداوند انجام داد. با توجه به اینکه نسبت به اطاعت الرسول مطلق الموافقه مراد است، در اطیعوا الله هم باید مراد از اطاعت صرف موافقت با امر باشد.

مرحوم شیخ فرموده است: و ليس يجوز أن يكون المراد بها في المقام هو الأوّل، إذ على تقديره يلزم أن يكون إطاعة الرسول واجبة أيضا بمعنى قصد التقرّب إليه ، مع أنّ‏ الإجماع‏ قائم‏ بعدم‏ وجوب إطاعة الرسول بهذا المعنى، إذ لم يقل بوجوب قصد التقرّب إليه أحد من العلماء، و لا يكفي في ذلك أنّ إطاعة اللّه بعينها هي إطاعة الرسول، إذ الظاهر من تكرار الأمر في الآية تكرار المأمور به، و لذلك أوردنا في الاستدلال هذه الآية، مع أنّه يمكن الاستدلال بآية لم يكرّر فيها الإطاعة، فتدبّر.

جواب دوم همان جواب دوم در آیه اول است که حتی اگر فی حد نفسه عنوان اطاعت ظهور در موافقت الامر به قصد امتثال داشته باشد ولی به خاطر همان لزوم کثرت تخصیص مستهجن باید رفع ید از این ظهور کنیم و حمل کنیم که مراد همان موافقت امر و اتیان به ذات متعلق است نه خصوص اطاعت به قصد امر.

سلّمنا و لكنّه تخصيص للأكثر على وجه لا يكاد يلتزم به المنصف، فلا بدّ من أن يحمل على المعنى الثاني، كما يشعر بذلك ورودها بهذا المعنى في كثير من الموارد في القرآن الكريم و غيره، كما في الأمر بإطاعة الوالدين‏[[74]](#footnote-74)، إذ ليس المراد بها فيه إلّا مجرّد عدم المخالفة. و كما في قوله تعالى: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً[[75]](#footnote-75) فإنّ مقابلة التولّي بالإطاعة من أقوى الشواهد على أنّ المراد بها في الآية عدم المخالفة، و قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا[[76]](#footnote-76)، و قوله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ‏[[77]](#footnote-77)، و في الزيارات "من أطاعكم فقد أطاع اللّه و من عصاكم فقد عصى اللّه"[[78]](#footnote-78) فإنّ مقابلة العصيان كمقابلة التولّي يؤذن بالمراد منها.

وجه سوم: استدلال به روایات است که مرحوم شیخ چند روایت آورده اند مثل "انما الاعمال بالنیات" و "لا عمل الا بالنیة" و "لکل امرء ما نوی" و فرموده اند که از اين روايات استفاده می شود عمل در صورتی صحیح است که با نیت و قصد امتثال همراه باشد و اتیان به ذات عمل کافی برای صحت عمل و سقوط تکلیف نیست.

نسبت به این وجه هم جواب هایی داده شده است. مرحوم شیخ سه جواب داده اند. جواب اول اینکه احتمال دارد مقصود از عمل مطلق العمل نباشد بلکه خصوص عبادت باشد. زیرا در بعضی از تعبیرات از عبادت تعبیر به عمل شده است؛ مثل و العالمون کلهم هالکون الا العاملون که مقصود از عاملون در این عبارت یعنی عابدون و کسانی که عبادت می کنند و همچنین "لا عمل لی استحق به الجنه" و عملی که موجب استحقاق ثواب می باشد عبادت است نه ذات عمل. بنابراین ممکن است مقصود از عمل در این روایات نیز خصوص اعمال عبادی باشد. این جواب چون دارای اشکال است اعلام بعدی نیاوده اند. زیرا ظاهر عمل عند الاطلاق ذات عمل است.

جواب دوم این است که مقصود از نیت خصوص قصد قربت نیست بلکه عمل با نیت یعنی عمل باید از روی قصد و اختیار باشد و ارزش عمل به لحاظ قصدی است که شخص از آن عمل دارد. همانطور که در روایات دیگر ذکر شده که کسی که به جهاد می رود اگر قصد او و نیت او این باشد که برای خدا این کار را انجام می دهد مستحق ثواب می شود و اگر نیت او یعنی قصد او رسیدن به متاع دنیوی باشد چیزی به دست نمی آورد[[79]](#footnote-79).

جواب سوم نیز همان محذور تخصیص مستهجن است.

شنبه 28/8/401 جلسه 43

وجه چهارم برای اصاله التعبدیه در واجبات وجهی است که مرحوم نایینی در اجود از مرحوم کرباسی در اشارات نقل می فرماید که نفس صدور امر از مولی با توجه به اینکه فعلی از افعال اختیاری مولی است لامحاله باید به خاطر غرضی باشد تا از لغویت خارج گردد. غرضی که می توان تصویر کرد این است که مولی همین امر کردن خودش را داعی برای عبد نحو العمل و محرک عبد نحو المطلوب قرار دهد و از آنجایی که امر دائر مدار حصول غرض است و تا وقتی که غرض حاصل نشده امر باقی است اگر مکلف در مقام عمل فعل را به داعی امر مولی انجام دهد غرض از امر حاصل می شود و در نتیجه امر مولی ساقط می گردد و اگر این فعل را بدون داعویت امر انجام دهد و قصد امتثال نداشته باشد غرض حاصل نمی شود و در نتیجه آن امر نیز ساقط نمی شود و همچنان عبد را دعوت به سمت متعلق خود می کند. این دعوت وقتی تمام می شود که عمل به نحوی انجام گردد که غرض حاصل شود و هو لا یکون الا باتیان العمل بقصد الامتثال و بداعی الامر.

در وجوه گذشته استدلال به کتاب و سنت شده بود ولی در این وجه به دلیل عقلی استناد گشته است.

مرحوم نایینی اشکال کرده است که اگر مقصود شما از محرکیت و داعویتی که غرض مولی از امر کردن قرار داده اید محرکیت و داعویت امکانی و شأنی باشد قبول می کنیم که غرض از امر همین است ولی ارتباطی به تعبدی بودن عمل ندارد. اما اگر مقصود شما محرکیت تکوینی و فعلی باشد هرچند ارتباط به بحث تعبدی بودن دارد ولی قابل التزام نیست که غرض از امر را محرکیت فعلیه امر نحو المطلوب بدانیم. به عبارت دیگر چنانچه مقصود شما این باشد که مولی هرجا امر می کند غرض او این است که عبدش را الزام به عمل کند و عمل را بر عهده او قرار دهد به طوری که اگر عبد از جانب خود داعی برای انجام آن عمل نداشت، امر مولی داعی شود که همان محرکیت شأنی و امکانی می باشد، این معنا قابل قبول است بلکه مسلم است و لا اشکال فیه ولی این مطلب ارتباطی به اصاله التعبدیه مورد بحث ندارد. زیرا این معنا بین همه واجبات من التعبدیات و التوصلیات مشترک است. در توصلیات هم که مولی امر می کند برای این است که اگر عبد داعی از خود نداشته باشد امرمولی او را سوق نحو العمل دهد. ولی اگر مقصود شما این باشد که وقتی شارع امر کرد حتما باید فعل در خارج به داعی امتثال امر مولی انجام شود که محرکیت بالفعل می باشد، این صحیح نیست. زیرا اولا اینکه غرض از امر مولی محرکیت نحو المطلوب بالفعل باشد مبتنی بر مذهب صاحب جواهر است که قربی بودن عمل را منحصر در قصد الامر می داند و با مبنای مختار مطابقت ندارد. بنابر مبنای مختار قربی بودن منحصر در قصد الامتثال نيست بلکه می توان از راه های دیگر قصد قربت کرد. ثانیا اصلا ممکن نیست که غرض از امر مولی داعویت بالفعل باشد. زیرا معنای داعی شدن امر برای ایجاد عمل این است که اراده عبد نسبت به عمل به خاطر داعویت امر مولی باشد و به عبارت دیگر سبب و انگیزه اراده عبد، امر مولی باشد، و اين ممکن نيست زیرا این فعل عبد است که مولی در مقام امر به صورت استقلالی لحاظ می کند و سپس امر را متوجه آن می کند و لذا امر دعوت به سوی متعلق خود می کند اما اینکه عبد در خارج اراده این فعل کند، این معنا در مقام امر به نحو آلی و معنای حرفی ملحوظ است نه به نحو استقلالی. با توجه به اینکه اراده عبد ملحوظ به نحو آلیت است اگر شما بگویید غرض از امر مولی محرکیت امر نحو العمل به محرکیت فعلی است لازمه اش این است که اراده عبد ملحوظ مستقل قرار بگیرد و این خلف فرض است. لزم انقلاب الملحوظ الآلی الی الاستقلالی و هو خلف محال[[80]](#footnote-80).

مرحوم آقای خویی در اشکال به این وجه چهارم دو اشکال کرده اند که یکی از این اشکالات در واقع اصلاح اشکال مرحوم نایینی است.

ایشان در تصحیح اشکال مرحوم نایینی فرموده اند که اگر مقصود از محرکیت، محرکیت شأنی باشد نه فعلی، این غرض در همه اوامر وجود دارد. اما اگر غرض از امر محرکیت فعلی و تکوینی باشد این قابل التزام نیست. زیرا غرض از هر عملی عبارت اخری از علت غایی آن عمل است که تصورا مقدم است ولی خارجا مترتب بر عمل می باشد. برای همین است که محرکیت فعلی را نمی توانیم غرض از امر بدانیم. زیرا بعد از صدور امر مولی، گاهی متعلق و مامور به موجود می شود و گاهی محقق نمی شود. اصل وجود مامور به در خارج در بعضی از موارد ثابت نیست تا چه رسد به اینکه فعل بخواهد به داعویت امر و قصد امتثال انجام شود. اگر محرکیت فعلیه غرض از امر باشد که نباید امکان تخلف داشته باشد.

بررسی اشکال به وجه چهارم:

اصل اشکال که مشترک بین مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی بود این است که اگر مقصود محرکیت شأنیه باشد مسلم است که غرض از امرمولی می باشد ولی مدعا را ثابت نمی کند. اما اگر محرکیت فعلی غرض باشد اگرچه می تواند مدعا را ثابت کند اما غرض بودن ان قابل قبول نیست. دو دلیلی که مرحوم نایینی برای شقّ دوم اشکال آورده اند، دلیل اول این بود که این مدعا مبتنی بر مبنای صاحب جواهر است که در حقیقت این اشکال، اشکال مبنایی است نه بنایی تا در همه فروض بیاید. دلیل دوم نیز این بود که شأن اراده عبد در مقام امر این است که به نحو حرفی و آلی ملاحظه شود و اگر بخواهید محرکیت فعلی را در غرض قرار دهید لازم می آید ملحوظ آلی استقلالی شود. نسبت به اين دليل دوم اشکال می شود که هرچند مولی وقتی امر به عملی می کند ملحوظ اصلی مولی خود فعل العبد است و لحاظش به آن استقلالی است و اگر اراده عبد هم لحاظ شود لحاظ آلی می شود ولی آلی بودن لحاظ اراده فعل به خاطر این است که مقتضی برای لحاظ استقلالی آن وجود ندارد و نوعا مولی به آن توجه ندارد نه اینکه لحاظ استقلالی آن معقول نباشد. زیرا اگر غرض ایجاد خود متعلق باشد وجهی ندارد اراده لحاظ استقلالی شود. اما اگر گفتیم که غرض محرکیت امر است مقتضی برای لحاظ استقلالی پیدا می شود و اشکالی از لحاظ استقلالی آن نیز ایجاد نمی شود.

بنابراین محرکیت فعلی به عنوان غرض از امر با دو دلیلی که مرحوم نایینی آورده اند نفی نمی شود.

مرحوم آقای خویی در شق دوم اشکال فرمودند که نمی توانیم غرض از امر مولی را محرکیت فعلی بدانیم. زیرا غرض بودن اقتضا دارد که تخلف نداشته باشد و حال آنکه محرکیت فعلی تخلف دارد. این دلیل به نظر می رسد دلیل تامی باشد. ممکن است به مرحوم آقای خویی اشکال نقضی شود که در محرکیت شأنی هم در موارد عصیان غرض از امر تخلف دارد. زیرا مرحوم نایینی فرموده بود که اگر برای مکلف چیزی دیگر داعویت نداشته باشد امر مولی داعی بر انجام فعل باشد ، در حاليکه در موارد عصيان با اينکه چيز ديگری داعويت ندارد امر مولی هم داعويت ندارد . ولی این اشکال وارد نیست. چون مقصود مرحوم آقای خویی و نیز مرحوم نایینی از محرکیت شأنی و امکانی این است که امر مولی علی تقدیر وصولش به مکلف محرک عبد امر باشد در جایی که عبد قصد امتثال و انجام عمل را داشته باشد. اگر عبد مطیع باشد و مبالات نسبت به امر مولی داشته باشد امر او را سوق نحو العمل می دهد اگر داعی دیگری نداشته باشد. همانطور که وصول قید تحریک العبد است مبالات داشتن عبد هم ماخوذ در محرکیت امر است. بنابراین در اشکال چهارم باید فرمایش مرحوم نایینی تصحیح شود.

مرحوم آقای خویی اشکال دوم هم کرده اند که اصلا حتی اگر غرض از امر محرکیت فعلی باشد ولی استدلال در این وجه چهارم متوقف بر این است که غرض از امر لازم التحصیل باشد در حالی که غرض لازم التحصیل غرض مترتب بر مامور به و غرض موجود در فعل علی مسلک العدلیه است. لذا در تعلیقه اجود نسبت به غرض از جعل فرموده اند که لا یجب تحصیله و انما هو طریق محض الی ما هو الغرض. در مصباح و محاضرات توضیح بیشتر داده اند که چون مولی از مامور به غرض داشته است مامور به را بر عهده عبد گذاشته است و لذا بر عبد واجب است مامور به را شکلی انجام دهد که غرض از مامور به حاصل شود اما تحصيل غرضی که مترتب بر خود امر ( که فعل مولی است) لازم نيست .

ولی این اشکال به نظر می رسد وارد نباشد. زیرا همانطور که تحصیل غرض مترتب بر مامور به، بر مکلف لازم است، تحصیل غرض از امر هم لازم است به این معنا که اگر امری که از مولی صادر شده است صدورش برای رسیدن به غرض و فایده ای باشد که آن غرض می خواهد بر امر مولی مترتب شود تا فایده در خارج محقق نشود عقل حکم به لزوم تحصیل غرض می کند. زیرا وجود فایده علت صدور امر مولی بوده است و لذا تا وقتی که فایده و غرض از امر محقق نشده است امر یبقی علی حاله و وقتی امر باقی باشد عقل حکم به لزوم موافقت امر می کند. این حکم عقل حتی بعد از ایجاد فعل ولی بدون تحصیل غرض از امر، همچنان وجود دارد. وقتی منتفی می شود که غرض از امر حاصل گردد.

یک شنبه 29/8/401 جلسه 44

نتیجه بحث در مقتضای دلیل اجتهادی عند الشک فی التعبدیه و التوصلیه این شد که بر خلاف آنچه مرحوم آخوند فرموده بود که نه تمسک به اطلاق لفظی برای نفی تعبدیت صحیح است و نه تمسک به اطلاق مقامی، بنابر وجه صحیح که امکان قصد قربت در متعلق امر باشد، با تمسک به اطلاق لفظی تعبدیت نفی و توصلیت اثبات می شود.

و اگر قائل شدیم که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نیست، هرچند نمی توانیم به اطلاق لفظی خطابات تمسک کنیم ولی با تمسک به اطلاق مقامی می توان اثبات توصلیت کرد. با همان تقریبی که قبلا بیان شد که اگرچه دخل قصد قربت فقط در غرض است نه در متعلق تکلیف حسب فرض، ولی با توجه به اینکه بیان دخل قصد قربت در غرض به عهده شارع است و شارع نیز می توانست ولو با جمله خبریه دخل آن را در غرض بیان کند ولی با این وجود بیان نکرد، اطلاق مقامی اقتضا می کند که قصد قربت معتبر نباشد. بنابراین چه قائل به امکان قصد قربت در متعلق شویم و چه نشویم در دلیل اجتهادی می توان با تمسک به اطلاق دلیل، چه اطلاق لفظی و چه اطلاق مقامی، اعتبار قصد قربت را نفی کرد. در مقابل این دلیل اجتهادی نیز عموم یا اطلاقی نداریم که اقتضای تعبدیت در واجبات کند به طوری که توصلیت نیاز به دلیل داشته باشد.

بنابراین در مقام اول که مقتضای اصل لفظی باشد، اصل عند الشک توصلیت است نه تعبدیت.

##### مقتضای اصل عملی

اگر در مرحله اول نتوانستیم با تمسک به دلیل اجتهادی اثبات توصلیت کنیم و همينطور در قسمت عکس با وجوه چهارگانه مطرح شده نتوانسیتم اثبات تعبدیت کنیم و دلیل اجتهادی برای تعیین احد الطرفین نداشتیم، نوبت به مرحله دوم یعنی مقتضای اصل عملی می رسد. باید دید که مقتضای اصل عملی در مثل آتوا الزکاة که شک در تعبدی و توصلی بودن آن داريم چیست؟ آیا اصل عملی جاری قاعده اشتغال است که نتیجه اش تعبدیت می باشد یا اصاله البرائه که نتیجه اش توصلیت است؟

مرحوم آخوند در مقام دوم از بحث فرموده است که اصل جاری در موارد شک در تعبدیت و توصلیت یعنی زمانی که ما نمی دانیم قصد قربت دخیل در غرض است یا خیر، اصل اشتغال است نه برائت. چه در بحث اقل و اکثر قائل به اشتغال شویم و چه قائل برائت، در شک در تعبدیت و توصلیت نمی توانیم به برائت تمسک کنیم. زیرا هرچند مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی به خاطر وجود علم اجمالی قائل به جریان برائت عقلی نیست و عقاب را بلابیان نمی داند اما اگر کسی قائل به برائت شود، شک مکلف را به حدود تکلیف بر می گرداند به گونه ای که در حدوث تکلیف شک می کند و لذا اصل جاری برائت خواهد بود. مثلا اگر در جزئیت سوره در نماز شک داشته باشیم، کسی که برائت عقلی را جاری می کند توجیهش این است که تعلق تکلیف نسبت به ده جزء محرز است و نسبت به جزء یازدهم که سوره است مشکوک و لذا اصل برائت نسبت به تعلق تکلیف به این سوره جاری می شود. ولی این تقریب در محل بحث جاری نمی شود. زیرا حسب فرض تعلق تکلیف به ذات زکات معلوم است و حدود متعلق تکلیف مشخص است و شک ما در این است که اگر مکلف بدون قصد قربت زکات را بدهد تکلیف ساقط می شود یا خیر. بنابراین شک به شک در سقوط و عدم سقوط تکلیف کشیده می شود و شک در سقوط هم مجرای قاعده اشتغال است. اگر زکات واجب تعبدی باشد و مولی عبد را عقاب کند که چرا آنچه لازم بود را انجام ندادی عقاب بلا بیان نیست. زیرا مکلف تعلق تکلیف به ذات زکات را احراز کرده بود و بعد از احراز اصل تکلیف عقل حکم به رعایت آن می کند. لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم‏ بالتكليف‏ تصح‏ المؤاخذة على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة[[81]](#footnote-81).

مستشکل اشکال می کند که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی ولو به حسب حکم عقل قائل به اشتغال شدید، هم به خاطر اینکه به لحاظ تعلق تکلیف علم اجمالی وجود دارد و منحل نمی شود و هم از جهت اینکه که تحصیل غرض احراز نمی شود مگر با اتیان به اکثر، ولی به حسب نقل با تمسک به ادله برائت شرعیه مثل حدیث رفع قائل به برائت شدید. همانطور که در اقل و اکثر ارتباطی با تمسک به ادله برائت قائل به عدم لزوم رعایت مشکوک شدید، در محل بحث هم با تمسک به ادله برائت قائل شوید که قصد قربت معتبر نیست. عبارت مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر این است: أما النقل [1] فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع‏ جزئية ما شك‏ في‏ جزئيته فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يعينه في الأول[[82]](#footnote-82).

ایشان می فرماید: لا أظنك أن تتوهم و تقول إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار و إن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار. زیرا بین المقامین فرق است. چراکه شرط جریان حدیث رفع این است که مشکوک قابل رفع و وضع باشد و در اقل و اکثر می بینیم که این شرط متوفر است. زیرا جزئیت و شرطیت از اموری است که قابل رفع و وضع هستند. ولی در محل بحث ما شک نداریم که قصد قربت در متعلق تکلیف اخذ شده است یا نه بلکه شک داریم که آیا قصد قربت در غرض از وجوب زکات مدخلیت دارد یا خیر. دخل قصد قربت در غرض نیز امر جعلی نیست که قابلیت وضع و رفع را داشته باشد.

خود این تفریق بین المقامین که مرحوم آخوند در جواب اشکال و توهم مطرح کرده است مواجه با سه اشکال است که مرحوم آخوند یکی از این اشکالات را در بحث اقل و اکثر مطرح کرده و جواب داده است و یک اشکال را هم در مانحن فیه و اشکال سوم را نیز به تعبیر مرحوم اصفهانی، با "فافهم" مورد اشاره قرار داده است.

اشکال اول که در بحث اقل و اکثر مطرح شده این است که جزئیت و شرطیت هم امر جعلی نیستند بلکه امر واقعی می باشند. اگر در واقع به چیزی امر شود که مرکب از سوره است سوره جزئیت پیدا می کند و اگر به چيزی امر شود که مقيد به طهارت است طهارت شرطيت پيدا می کند، ولی اگر متعلق تکلیف مرکب از اينها و مقید به اینها نباشد شرطیت و جزئیتی در کار نخواهد بود. وقتی این دو امر جعلی نبودند یعنی قابل وضع نیستند و طبعا قابل رفع هم نخواهند بود که حدیث رفع بخواهد آنها را بردارد. موضوع برای اثر جعلی نیز نیستند که حدیث رفع بتواند آنها را بردارد. زیرا اثر متصور برای آنها وجوب اعاده است که اگر نماز بدون سوره مثلا صحیح نباشد این اثر وجوب اعاده می آید. ولی وجوب الاعاده هم اولا اثر بقاء امر اول است و ثانیا اثر شرعی نیست بلکه حکم عقل است. بنابراین همانطور که قصد قربت جعلی نیست جزئیت و شرطیت هم جعلی نیستند. لا يقال‏ إن جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة و ليس لها أثر مجعول و المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا[[83]](#footnote-83).

مرحوم آخوند جواب داده است که اگرچه خود شرطیت وجزئیت امر جعلی نیستند ولی به ملاحظه منشأ انتزاع آن، امر جعلی می باشند. زیرا در صورتی جزئیت تحقق پیدا می کند که امر به صلات مع السوره تعلق بگيرد. لذا شرط جریان حدیث رفع در جزئیت و شرطیت وجود دارد ولی در اخذ قصد قربت در غرض وجود ندارد.

اشکال دوم این است که همانطور که دخل قصد قربت در حصول غرض امرجعلی نیست بلکه امر واقعی است دخل جزء و شرط هم در واجب امر واقعی هستند. زیرا جزء و شرط در غرض مدخلیت دارند و اگر واقعا جزئیت ثابت باشد غرض حاصل نمی شود مگر با اتیان آن جزء. دخالت جزء و شرط در غرض نیز امری جعلی نیست بلکه واقعی است و لذا اشکال بر می گردد که چطور در بحث اقل و اکثر ارتباطی با وجودی که دخل در غرض واقعی است برائت را جاری کردید اما در دخل قصد قربت جاری نمی کنید؟

مرحوم آخوند از این اشکال جواب می دهد که قبول داریم که دخالت جزء و شرط در غرض امر واقعی و تکوینی است ولی جزء و شرط علاوه بر دخالت در غرض، در متعلق تکلیف هم قابل اخذ می باشند. به خلاف قصد قربت که فقط دخالت در غرض دارد و اخذ در متعلق تکلیف نمی شود و برائت از دخالت در غرض هم قابل جریان نیست. ولی در جزء و شرط به لحاظ دخالتشان در متعلق تکلیف می توانند مجرای برائت شوند و وقتی برائت از جزئیت جاری شد امر فعلی را نسبت به اکثر نفی می کند. یعنی در مقام ظاهر نفی می کند امری به اکثر تعلق گرفته باشد. وقتی امر فعلی به اکثر نفی شد، دیگر با وجود ترخیص شارع نسبت به آن، عقل حکم به لزوم رعایت اکثر برای حصول یقین به فراغ از تکلیف نمی کند[[84]](#footnote-84).

دوشنبه 30/8/401 جلسه 45

مرحوم آخوند بعد از اینکه اصل عملی جاری در ما نحن فیه را اشتغال دانست نه برائت، کسی اشکال کرد که همانطور که در بحث اقل و اکثر ارتباطی از نظر حکم عقل قائل به اشتغال شدید اما با تمسک به ادله برائت شرعیه جزئیت و شرطیت مشکوک را نفی کردید، در محل بحث هم که شک در اعتبار قصد قربت است، هرچند از نظر حکم عقل قائل به احتیاط شدید اما بگویید که اصل برائت شرعی مثل حدیث رفع اعتبار قصد قربت را نفی می کند.

مرحوم آخوند در جواب فرمود که بین دو مقام فرق است. حاصل فرق این بود که در اقل و اکثر ارتباطی، مشکوک امر جعلی است اما در محل بحث، مشکوک امر جعلی نیست و ادله برائت شرعیه در جایی جاری می شوند که مشکوک امر جعلی باشد تا بشود آن را رفع کرد.

در جلسه قبل بیان شد که نسبت به فرق بین دو مقام، سه اشکال وجود دارد که باید پاسخ داده شود تا فرقی که مرحوم آخوند گذاشته است تثبیت شود.

اشکال اول و دوم که در کلمات خود مرحوم آخوند مطرح شده بود بیان شد. اشکال سومی هم وجود دارد که مرحوم اصفهانی در تعلیقه بر کفایه آورده و فرموده اند که "فافهم" در عبارت مرحوم آخوند ممکن است اشاره به همین اشکال باشد. اشکال این است که عدم شمول امر فعلی نسبت به عمل مشتمل بر مشکوک، بین دو مقام مشترک است. هم در اقل و اکثر ارتباطی امر فعلی نسبت به اکثر که نماز با سوره باشد وجود ندارد و امر فعلی نسبت به اکثر نفی می شود و اختصاص به ما عدای مشکوک دارد و هم در محل بحث امر فعلی به ذات صلات تعلق گرفته است و صلات مشتمل بر مشکوک امر فعلی ندارد. زیرا اساسا قصد قربت در متعلق امر اخذ نشده است. لذا امر فعلی به ذات عمل تعلق گرفته است. البته در ما نحن فیه وجه اختصاص به حکم عقل است ولی وجه اختصاص در اقل و اکثر ارتباطی ضمیمه اصل برائت بود. اگرچه از جهت وجه اختصاص بین دو مقام فرق است ولی وجه اختصاص خصوصیتی ندارد و مهم این است که در هر دو مقام امر فعلی مقام اختصاص به ما عدای مشکوک دارد. با توجه به اینکه مشکوک در متعلق امر فعلی وجود ندارد اگر آنچه لازم است در مقام امتثال تکلیف، مجرد اتیان متعلق امر فعلی باشد و در خروج از عهده تکلیف صرف موافقت با امر ملاک باشد، در هر دو مقام این ملاک وجود دارد و اگر موافقت با امر به تنهایی کافی برای خروج از عهده تکلیف نباشد بلکه بر مکلف لازم باشد که کل ما یحتمل دخله فی الغرض را هم رعایت کند، این نیز در هر دو مقام لازم است و وجهی ندارد که در یک مقام بگویید لازم است و در یک مقام لازم نباشد. لذا همانطور که در محل بحث می گویید مایحتمل دخله فی الغرض باید رعایت شود در اقل و اکثرارتباطی هم باید بگویید.

تقریب دیگر اشکال سوم این است که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی ولو با تمسک به برائت شرعیه با حدیث رفع به لحاظ مقام تعلق تکلیف، مشکل را حل کردید و امر فعلی را مختص به اقل کردید، ولی از جهت غرض تکلیف و ملاحظه همان نکته ای که در کلام شما بوده که بعد از علم به وجود غرض، عقل حکم به لزوم اتیان به کل ما یحتمل دخله فی الغرض می کند، مشکل همچنان باقی است و نسبت به لزوم تحصیل غرض ترخیصی وجود ندارد. لذا حکم عقل هم همچنان پا برجاست و مکلف را سوق به سمت اتیان کل ما یحتمل دخله فی الغرض می دهد. بنابراین صرف جریان برائت شرعیه عملا مشکل مکلف را حل نکرد، اين تقريب در کلام مرحوم ايروانی در تعليقه کفايه ذکر شده است .[[85]](#footnote-85)

تقریب سوم هم در کلمات مرحوم آقای خویی در همین بحث تعبدی و توصلی مطرح شده است و آن اینکه مرحوم آخوند که در بحث اقل و اکثر بین برائت عقلیه و شرعیه تفصیل داد و فرمود برائت شرعیه جاری می شود ولی عقلی خیر، این فرمایش تمام نیست. وقتی شما از جهت حکم عقل گفتید که بر مکلف لازم است کاری کند که احراز حصول غرض مولی شود چون علم به وجود غرض دارد و همین حکم عقل اقتضا می کند که مکلف در مقام عمل ما یحتمل الدخل را رعایت کند و انجام دهد، دیگر جریان برائت نمی تواند مشکل را حل کند. با توجه به اینکه می گویید که علم به غرض اقتضای لزوم اتیان به کل ما یحتمل دخله فی الغرض می کند، با جریان برائت این مشکل حل نمی شد. زیرا برائت اصل عملی است و مثبتات اصل عملی حجت نیست. اگر حجت بود برائت از جزئیت لازمه اش این بود که اقل حامل الغرض است و غرض با اقل حاصل می شود و لذا علم به وجود غرض از اثر می افتاد و با انجام عمل بدون مشکوک، غرض حاصل می شد. وقتی احراز نشد که اقل حامل الغرض است، علم به وجود غرض باعث می شود که عقل حکم کند به اتیان کل ما یحتمل دخله فی الغرض. بنابراین تفصیل بین برائت عقلی و شرعی وجهی ندارد و برائت شرعی هم نمی تواند نسبت به جزئیت ترخیص دهد.

مرحوم اصفهانی فرموده است که ولو این اشکال در بدو امر متین به نظر می رسد اما جواب دارد و بین دو مقام فرق است. زیرا در بحث اقل و اکثر با توجه به اینکه مشکوک مثل جزئیت سوره که احتمال دخل آن در غرض داده می شود، قابل اخذ در متعلق تکلیف است، وقتی شارع به لحاظ مقام تکلیف به مکلف بگوید رعایت تکلیفِ من از ناحیه این مشکوک بر تو لازم نیست، ولو ممکن است تکلیف به وجود واقعی اش موجود باشد، اما در مقام فعلیت و تنجز، من رعایتش را نمی خواهم و ترخیص دادم که اگر مخالفت با تکلیف واقعی کنید مشکلی ندارد. وقتی به لحاظ مقام تکلیف مولی رفع ید کرد اين امر باعث می شود که به لحاظ دخل در غرض هم از رعایت امر مشکوک رفع ید کند. ولو احتمال دخل آن در غرض داده می شود اما اگر در ظرف شک انجام ندادی و به غرض من هم اخلال وارد شد مشکلی ندارد. تعبیر مرحوم اصفهانی این است که ترخیص شارع باعث می شود که اگر تفویت غرضی لازم آید مستند به شارع باشد. وقتی خود شارع نفی جزئیت در مقام جعل کرده باشد، معنايش اين است که به لحاظ غرض هم ترخیص داده است یا اصلا خود شارع سبب تفویت غرض شده است و در چنین موردی عقل حکم به لزوم رعایت غرض نمی کند. اما در بحث تعبدی و توصلی که قصد قربت قابل اخذ نیست و ذات صلات فقط در متعلق تکلیف وجود دارد، اختصاص متعلق تکلیف به ما عدای مشکوک به بیان شارع نیست و چون اختصاص به بیان شارع نیست، از ناحیه شارع نسبت به این رعایت نکردن مشکوک هیچ ترخیصی وارد نشده است و طبعا به لحاظ غرض هم ترخیصی وارد نشده است و وقتی ترخیصی نباشد عقل هم حکم می کند که بر مکلف لازم است که غرض محتمل را انجام دهد .

با این بیان، تقریب دوم و سوم اشکال هم جواب داده می شود. جواب اشکال به تقريب دوم این است که در بحث اقل و اکثر ولو در بدو امر مشکل فقط به لحاظ مقام تعلق تکلیف حل می شود اما در نهایت به لحاظ غرض هم ترخیص درست می شود. لذا راه حل مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی، هم ترخیص به لحاظ تعلق تکلیف است و هم ترخیص به لحاظ دخل در غرض.

تقریب مرحوم آقای خویی از اشکال هم جواب داده می شود. زیرا نیازی نیست که حدیث رفع اماره باشد و مثبتاتش حجت باشد تا نفی غرض از اکثر کند و اثبات کند که اقل حامل الغرض است. چون وقتی شارع به لحاظ مقام تکلیف ترخیص داده باشد معنایش این است که به لحاظ غرض هم مکلف ازجهت امر مشکوک ترخیص در اخلال به غرض دارد.برائت از جزء مشکوک هرچند اثبات نمی کند که اقل حامل الغرض است ولی معنا و مقتضای آن ترخیص در اخلال به غرض من ناحیه المشکوک است .

بنابراین تفریق مرحوم آخوند با این اشکالات نفی نمی شود.

اما آیا این فرمایش مرحوم آخوند که در شک در تعبدیت و توصلیت اصل جاری اشتغال است نه برائت، تمام است یا خیر؟ نسبت به این مختار مرحوم آخوند اشکال شده است.

اشکال اول این است که با توجه به آنچه در مقام اول از مقتضای اصل لفظی گفته شد که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن است، به انحائی که گفته شد که یکی از آنها اخذ به نحو جزئیت بود، لذا همانطور که در مقام اول با اطلاق لفظیِ خطاب در مرحله دلیل اجتهادی، اعتبار قصد قربت نفی می شد، در مرحله اصل عملی نیز شک در تعبدیت و توصلیت از صغریات اقل و اکثر ارتباطی خواهد شد. مثل شک در اعتبار استقبال در صلات میت یا شک در جزئیت سوره. هرچه در اقل و اکثر ارتباطی گفته شد بعینه در این مصداق هم پیاده می شود. بنابراین اگر کسی در آنجا گفت که فقط برائت شرعی جاری می شود نه عقلی مثل مرحوم آخوند، در اینجا هم باید بگوید و اگر کسی گفت که علم اجمالی منحل است هم به لحاظ مقام تعلق تکلیف و هم به لحاظ تعلق غرض و لذا هم برائت عقلی جاری می شود و هم برائت شرعی، در اینجا هم باید بگوید. مقام از بحث اقل و اکثر ارتباطی جدا نیست تا تفریق بین المقامین کنیم.

اشکال دوم این است که حتی اگر در مقام اول قبول کردیم که اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف ممکن نیست و اگر معتبر باشد از باب دخل در غرض است نه دخل در متعلق تکلیف، ولی در عین حال چنانچه نوبت به اصل عملی برسد، اصل عملی جاری برائت عقلیه است نه اشتغال. زیرا ولو مکلف در دخل قصد قربت در غرض شک دارد یعنی احتمال می دهد که اگر قصد قربت را رعایت نکند غرض از تکلیف حاصل نشود اما حالِ غرض مثل حالِ خود تکلیف است؛ یعنی همانطور که تکلیف به مقداری که واصل به مکلف می شود تنجز پیدا می کند و رعایش لازم می شود و در زائد بر مقدار وصول لازم الرعایه نیست، نسبت به غرض هم همین حرف می آید. یعنی ولو تحصیل غرضی که مکلف علم به آن داردلازم است ولی اگر در سعه و ضیق آن شک داشته باشیم، مقداری که واصل شده است لازم الرعایه است و بیش از آن لازم نیست. زیرا به لحاظ حکم عقل مولی نمی تواند عبدش را بر قسمتی از غرض عقاب کند که به مکلف نرسانده است. در بحث اخذ قصد قربت در غرض، همانطور که قبلا در کلمات مرحوم آقای خویی آمده بود، ولو مولی نمی تواند در متعلق تکلیف قصد قربت را اخذ کند اما می تواند دخل آن در غرض را با جمله خبریه بیان کند. اگر بیان کرده بود و در مقام عمل مکلف رعایت نکرده بود عقاب او مع البیان بود. اما وقتی مولی بیان نکرد اگر بخواهد مکلف را بر رعایت نکردن غرض از جهت قصد قربت عقاب کند، از موارد عقاب بلا بیان می شود و لذا قاعده جاری قاعده قبح بلابیان است نه اشتغال. بنابراین برائت عقلی از احتمال دخل در غرض جاری می شود.

ولی آیا برائت شرعی هم در این مواردی که شک داریم مشکوک دخیل در غرض است یا خیر، جاری می شود مثل برائت عقلی یا خیر؟ مرحوم آقای خویی چنانکه در محاضرات آمده، فرموده اند که بین برائت عقلی و شرعی باید تفکیک قائل شویم. زیرا برائت شرعی موضوع ندارد. چراکه برائت شرعی با لسان حدیث رفع و امثاله، در جایی جاری می شود که مشکوک شئ مجعول باشد و قابلیت وضع و رفع را داشته باشد. با توجه به اینکه دخل قصد قربت در غرض امر جعلی نیست، حدیث رفع و ادله برائت شرعیه جاری نمی شود. لذا در محل بحث اگر نوبت به اصل عملی رسید اصل جاری فقط برائت عقلیه است نه شرعیه.

سه شنبه 1/9/401 جلسه 46

گفته شد که بنابرعدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق تکليف، نسبت به غرض برائت عقلیه جاری می شود، اما آیا بنابر عدم امکان اخذ قصد قربت برائت شرعیه هم جاری می شود یا خیر؟

در کلام عده از محققین من جمله مرحوم آقای خویی در محاضرات آمده است که فقط برائت عقلیه جاری می شود و جای برائت شرعیه نیست. زیرا همانطور که مرحوم آخوند فرموده است، ادله برائت مثل حدیث رفع در جایی جاری می شوند که مشکوک قابل وضع و رفع باشد و لذا چون در ما نحن فیه قصد قربت قابل اخذ در متعلق نیست یعنی قابل جعل نیست، ادله برائت شرعیه جاری نمی گردند.

در مقابل این نظر، قول دیگر این است که حتی بنابر عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق، تمسک به حدیث رفع و ادله برائت شرعیه مانعی ندارد. براساس این نظر شرط جریان برائت شرعیه در مورد بحث هم وجود دارد. عمده وجوهی که برای تقریب این نظر مطرح شده سه وجه است:

وجه اول: مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند که حتی بر مبنای مرحوم آخوند مبنی بر عدم امکان اخذ قصد قربت، برائت شرعیه جاری می شود و این بر اساس مبنای مختار در جریان قاعده اشتغال است. مشهور معتقد هستند که در همه موارد شک در سقوط تکلیف، اصل جاری اشتغال است و ادله برائت شرعیه در موارد شک در سقوط تکلیف جاری نمی شوند بلکه انصراف از موارد شک در سقوط تکلیف دارند و مختص به موارد شک در حدوث تکلیف می باشند. اما در مقابل مشهور، مبنای مختار این است که قاعده اشتغال مختص به اطراف علم اجمالی است. زیرا فقط در اطراف علم اجمالی است که اصل مرخص شرعی جاری نمی گردد. در غیر اطراف علم اجمالی هر چند شک در بقاء تکلیف و شک در سقوط تکلیف باشد، ادله برائت شرعیه جاری می شوند. بله با قطع نظر از حدیث رفع و ادله برائت شرعیه، عقل حکم می کند که اشتغال یقینی یقتضی فراغ یقینی اما چون این حکم عقل تعلیقی و منوط بر عدم ترخیص شارع است، با ترخیص شارع این حکم عقل برداشته می شود. بنابر این مبنا مساله تعبدی و توصلی در مرحله مقتضای اصل عملی نیز جای تمسک به برائت است نه جای قاعده اشتغال. در مثل آتوا الزکاة که شک داریم واجب تعبدی است یا توصلی، در صورتی که مکلف ذات عمل را بدون قصد قربت انجام دهد، در بقای تکلیف شک می کند. زیرا اگر واجب توصلی باشد تکلیف باقی نمی ماند ولی اگر واجب تعبدی باشد اتیان ذات عمل موجب سقوط نمی شود و تکلیف باقی است. بنابراین شک ما در تعبدیت و توصلیت به شک در بقاء تکلیف بعد از اتیان به ذات فعل بدون قصد قربت بر می گردد. در این صورت اگر قائل به جریان استصحاب در شبهه حکمیه شویم که مشهور قائل می باشند، استصحاب می گوید تکلیفی که قبل از اتیان به ذات بدون قصد قربت موجود بود بعد از اتیان هم باقی است. با جریان استصحاب دیگر موضوعی برای قاعده اشتغال باقی نمی ماند. زیرا وقتی استصحاب می گوید تکلیف وجود دارد دیگر جایی برای اشتغال که مجرای آن شک در وجود تکليف است وجود ندارد . اما در فرض عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه، به خاطر شک در سقوط تکلیف بعد از احراز تکلیف، قاعده اشتغال موضوع دارد. اما چون مکلف در وجود تکلیف در زمان ثانی یعنی بعد از اتیان به ذات فعل شک دارد و نمی داند که آیا هنوز تکلیف به ادای زکات وجود دارد یا خیر، حدیث رفع می گوید تکلیف مولی برداشته شده است. وقتی تکلیف به برکت حدیث رفع منتفی شود حکم عقل به لزوم رعایت تکلیف از باب اشتغال یقینی یقتضی الفراغ الیقینی نیز منتفی می شود. لذا معلوم می شود اینکه در کلام مرحوم آخوند آمده است که در شک در تعبدیت و توصلیت، با فرض عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق، امر جعلی وجود ندارد تا برائت شرعی را در آن جاری کنیم صحیح نیست. زیرا با توجه به اینکه وجود تکلیف در زمان ثانی، امر جعلی است و قابلیت وضع و رفع را دارد، ادله برائت شرعیه جاری می شود و قاعده اشتغال مرتفع می شود.

مرحوم آقای تبریزی در ادامه این اشکال را مطرح می کردند که اگر شما قاعده اشتغال را در مقابل مشهور منحصر به اطراف علم اجمالی کنید و در غیر آن قاعده اشتغال را جاری نکنید، لازمه اش این است که در شبهات موضوعیه بقای تکلیف نيز برائت جاری شود و احتياط لازم نباشد. مثلا کسی یک ساعت بعد از اذان ظهر شک می کند که نمازش را خوانده یا خیر، چون شک در اطراف علم اجمالی نیست، باید قائل به برائت شوید و حال آنکه کسی ملتزم به آن نیست و همه قائل اند که عند الشک مکلف باید تکلیف را از باب احتیاط انجام دهد.

جواب این است که شبهات موضوعیه بقاء تکلیف با شبهه حکیمه بقاء تکلیف فرق دارد. چراکه در شبهه موضوعیه بقاء تکلیف، استصحاب تکلیف جاری می شود اما در شبهه حکمیه خیر. زیرا در همه مواردی که تکلیف به صرف الوجود متعلق، تعلق گرفته است، تکلیف در بقاء مشروط به عدم اتیان صرف الوجود است و اگر صرف الوجود متعلق انجام شود دیگر تکلیف باقی نیست. وقتی تکلیف در بقاء منوط به عدم تحقق صرف الوجود باشد، در موارد شبهه موضوعیه بقاء تکلیف، استصحاب موضوعی می گوید که متعلق تکلیف محقق نشده است. چراکه ساعت اول یقینا متعلق معدوم بود و شخص نمی داند که بعد از آن محقق شد یا خیر، استصحاب موضوعی می گوید این متعلق موجود نشده است. اثر عدم تحقق متعلق هم بقاء تکلیف است. زیرا تکلیف در بقاء مشروط به عدم تحقق موضوع بود که این قید با استصحاب احراز شده است. بنابراین در شبهات موضوعیه بقاء تکلیف، قبول داریم که بر مکلف اتیان عمل لازم است ولی نه از باب قاعده اشتغال بلکه از باب استصحاب موضوعی.

و الحاصل تمسک به برائت شرعیه در محل بحث مانعی ندارد. ولو انکار نمی کنیم که شرط جریان برائت شرعیه جعلی بودن مشکوک است، ولی می گوییم که در محل بحث این شرط وجود دارد. زیرا ما هو المشکوک وجود تکلیف در زمان ثانی است و وجود تکلیف هم امری است که قابل وضع و رفع می باشد.

مناقشه و ملاحظه ای که نسبت به این تقریب برای جریان برائت شرعیه وجود دارد اشکال کبروی است که در مباحث سابق هم مطرح شده است. در اینکه آیا قاعده اشتغال اختصاص به اطراف علم اجمالی دارد یا در همه موارد شک در سقوط تکلیف قاعده اشتغال جاری می شود، به نظر می رسد که قول مشهور صحیح باشد و قاعده اشتغال اختصاص به اطراف علم اجمالی نداشته باشد و هر جا شک در سقوط تکلیف باشد جاری گردد. زیرا اگرچه حکم عقل تعلیقی است نه تنجیزی و الا اگر جایی شارع خودش ترخیص بدهد مثل موارد جریان قاعده فراغ و تجاوز که با وجودی که شک در سقوط تکلیف داریم اما حکم عقل به لزوم فراغ یقینی تطبیق نمی شود، ولی صحبت در این است که در موارد شک در سقوط تکلیف در جایی که در بقاء تکلیف شک داریم حدیث رفع جاری نمی گردد. چراکه وفاقا للمشهور ادله برائت شرعیه از موارد شک در سقوط تکلیف انصراف دارند. همانطور که در موارد شک در قدرت، اگر شخصی نداند که قدرت بر امتثال دارد یا خیر، کسی برائت جاری نمی کند و برائت را منصرف می دانند، در موارد شک در سقوط هم ادله برائت منصرف هستند و ناظر به موارد شک در حدوث می باشند.

بنابراین اشکال به تقریب اول اشکال مبنایی و به کبرای بحث است که قاعده اشتغال را مختص به اطراف علم اجمالی می دانست نه در تطبیق کبرا بر صغری.

وجه دوم: مرحوم آقای صدر فرموده اند که این مقدار را قبول می کنیم که شرط جریان حدیث رفع این است که مشکوک، امر قابل وضع و رفع باشد. اما چون رفع مقصود در ادله برائت، رفع واقعی نیست بلکه رفع به لحاظ ظاهر است، یعنی اگر مولی مسئولیتی را متوجه مکلف کند و بر آن تحمیل کند وضع می باشد و عدم همین تحمیل مسئولیت رفع است. لذا امر قابل رفع و وضع اختصاص به احکام انشائیه و تکالیف مجعوله ندارد بلکه هر چیزی که راجع الی المولی باشد و در آن، جهت تحمیل مسئولیت بر مکلف باشد، رفع نسبت به آن معنا دارد. با این توضیح معلوم می شود که در فقره مالا یعلمون هم که کلمه رفع آمده است، رفع به حسب ظاهری است یعنی تحفظ و رعایت بر مکلف لازم نیست و مسئولیتی متوجه او نیست.

با توجه به این معنا از رفع، می بینیم که رفع و وضع حتی نسبت به غرض مولی هم صادق است. زیرا غرض علت برای ثبوت امر و تعلق تکلیف است و لذا قابلیت این را دارد که بر عبد تحمیل و بر عبد رعایت آن لازم باشد. وقتی قابلیت وضع به این معنا را داشت، قابلیت رفع هم دارد. هرچند دخالت در غرض، دخالت واقعی است و به ید شارع به عنوان مقنن نیست، ولی تحمیل این غرض و تحمیل ما له الدخل فی الغرض بر عبد و به عبارت دیگر تنجیز آن، به دست شارع است و شارع می تواند این غرض را بر مکلف تحمیل و رعایتش را لازم کند ومی تواند در مقام ظاهر بگوید این غرض تنجز ندارد. یعنی اگر غرض را در این جهت خاص مشکوک، رعایت نکردید مشکلی ندارد. بنابراین همانطور که برائت عقلیه نسبت به این بخش از غرض موضوع داردبرائت شرعیه هم موضوع دارد.

این وجه مشکلی ندارد مگر اینکه کسی بگوید تعابیری که در حدیث رفع وجود دارد ناظر به مجعولات در شریعت است و امر مشکوک هرچند ممکن است دخالت در غرض داشته و قابل تحمیل علی العبد باشد ولی قابل جعل نیست. البته به نظر می رسد که این انصراف هم قابل التزام نیست. وجهی ندارد که رفع عن امتی خصوصا با توجه به امتنانی بودن آن، فقط ناظر به مجعولات باشد و نسبت به سایر اموری که مجعول نیستند ولی قابلیت تحمیل را دارند شامل نشود.

وجه سوم: در در مناهج الاصول و تهذیب الاصول مرحوم امام آمده است که در مواری که قید دخیل در متعلق نیست بلکه دخیل در غرض است، لا اشکال که شارع می تواند آن را برای مکلفین بیان کند (که در کلام مرحوم آقای خویی هم بیان شد که ولو به جمله خبریه می تواند دخالت آن را بیان کند.) بنابراین دخل در غرض ولو امر جعلی نیست ولی قابل وضع است و مولی می تواند آن را اظهار کند و اظهار آن همان وضع است. هرچیزی که قابل وضع باشد رفع آن هم معنا دارد و موردی نداریم که شارع نتواند دخل آن را در غرض بیان کند. و علیه لا محیص عن جریان ادله الرفع بعد امکان وضعه فی نظائر المقام[[86]](#footnote-86).

ولی مناقشه می شود که هرچند هرچیزی دخیل در غرض باشد مولی می تواند آن را بیان کند. ولی بیان کردن آن در مقام اثبات به معنای وضع آن نیست. مگر اینکه به تقریب مرحوم آقای صدر بر گردد که همین که مولی در مقام اثبات بیان می کند یعنی به دوش مکلف می گذارد. والا اگر این حیث را در نظر نگيريم ، صرف بیان دخل به جمله خبریه فی حد نفسه به معنای وضع این قید نیست. لذا قابلیت وضع در قصد قربت درست نمی شود تا حدیث رفع را جاری کنیم.

نتيجه بحث در اين قسمت اين شد که همانطور که برائت عقلیه نسبت به غرض جاری می شود برائت شرعیه هم بر اساس وجه دوم جاری می گردد.

هذا تمام الکلام در جهت رابعه از جهات صیغه امر که مربوط به شک در تعبدیت و توصلیت با معانی مختلف آن بود.

چهارشنبه 2/9/401 جلسه 47

### مبحث خامس ؛دوران امر بين وجوب نفسی و غیری ،وجوب تعیینی و تخییری،وجوب عینی و کفایی

یکی دیگر از مباحثی که در صیغه امر مطرح می شود بررسی این جهت است که آیا در دوران بین وجوب نفسی و غیری یا وجوب تعیینی و تخییری یا وجوبی عینی و کفایی، می توان با تمسک به اطلاق صیغه یکی از دو طرف تردید را تعیین کرد یا خیر؟

هرچند ممکن است بعضی از تقسیمات فوق، تقسیم به اعتبار واجب باشد نه وجوب، اما به حسب اصطلاحی که در السنه متعارف و متداول شده است، از تقسیمات وجوب به شمرده شده اند.

به یک اعتبار وجوب تقسیم به وجوب نفسی و غیری می شود؛ وجوب غیری یعنی فعلی که واجب شده است به خاطر خصوصیات ذاتی خود فعل نیست بلکه به خاطر وجوب فعل دیگری است که از آن تعبیر به ذی المقدمه می شود. لذا مادامی که شئ آخر یعنی ذی المقدمه واجب نشود وجوب غیری نیز برای مقدمه ثابت نمی شود؛ مثل وضوء و ستر در نماز بنابر اینکه وجوب مقدمه نیز شرعی باشد. اما وجوب نفسی به خاطر خصوصیات و مصالح موجود در خود فعل، وجوب به فعل تعلق می گیرد و جعل وجوب برای آن ارتباطی به وجوب شئ آخر ندارد؛ مثل وجوب صلوات یومیه در مقابل وجوب صوم.

به اعتبار دیگر، وجوب تقسیم به وجوب تعیینی و وجوب تخییری می شود. وجوب تعیینی یعنی شارع یک امر خاص را به صورت معین طلب کرده است و مکلف باید همان را انجام دهد. در مقابل وجوب تعیینی، وجوب تخییری است که در مثل خصال کفاره، مکلف در مقام امتثال مخیر است که عتق را انجام دهد یا صوم ستين يوماً یا اطعام ستين مسکيناً را. اتیان بعضی از این ابدال کافی است که امتثال تکلیف حاصل شود و تکلیف ساقط گردد.

به اعتبار سوم، وجوب تقسیم به عینی و کفایی می شود. مقصود از وجوب عینی این است که امر به فعل خود مکلف تعلق گرفته و لازم است که خود او آن را انجام دهد، چه دیگران انجام دهند یا خیر. به عبارت دیگر قیام افراد دیگر برای ایجاد عمل، تاثیری در سقوط تکلیف از مکلف ندارد. مثل واجبات متعارفی نظیر نماز که ساقط نمی شود مگر اینکه خود انسان اقدام به انجام آن عمل کند. در مقابل واجب عینی، واجب کفایی است که مثال معروفش تجهیز میت مسلمان است که اگر بعضی اقدام به انجام آن کنند تکلیف از سایرین ساقط می شود.

بحث در جهت خامسه این است که در این تقسیمات اگر اصل وجوب در موردی برای ما معلوم باشد اما ندانیم از کدام قبیل است، مقتضای قاعده چیست؟ آیا با تمسک به دلیل اجتهادی و اصل لفظی، می توان احد الطرفین را تعیین کرد یا خیر؟

گرچه در کلام مرحوم آخوند و کثیری از اعلام فقط به دلیل اجتهادی و اصل لفظی پرداخته شده است اما اختصاص بحث به دلیل لفظی وجهی ندارد و همانطور که در بحث قبلی که شک بین تعبدیت و توصلیت بود، خود مرحوم آخوند مقتضای اصل عملی را هم بررسی کرد، جا داشت که در اینجا نیز از مقتضای اصل عملی بحث کند.

مرحوم آخوند در این بحث به صورت کلی فرموده اند که چون در هر سه تقسیم، وجوب در یک قسم، دارای تقیّد و تضیّق است ولی قسم دیگر دارای اطلاق و عدم التقید، چنانچه مولی در مقام بیان بباشد و برای وجوب قیدی ذکر نکند، با تمسک به اطلاق احراز می شود که مراد مولی قسم بلا قید و مطلق است.

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که از بین وجوب نفسی و غیری، وجوب نفسی بلا قید است، مثل نماز یومیه که بر ما واجب می شود و قیدی نیز ندارد. اما در مقابل، وجوب غیری دارای قید است؛ یعنی اگر وضوء وجوب غیری داشته باشد در صورتی وجوب آن ثابت است که ذی المقدمه واجب باشد. بنابراین وجوب نفسی وجوبی است که تعلق به شئ می گیرد سواء وجب شئ آخر ام لا ولی وجوب غیری تعلق به شئ می گیرد مشروط به اینکه شئ آخر واجب باشد. بر همین اساس چنانچه ما در موردی اصل وجوب را برای شئ احراز کردیم مثلا شارع امر به وضوء در غیر اوقات صلوات یومیه کند و ما ندانیم که وجوب نفسی است و مطلوبیت نفسی دارد یا به خاطر وجوب نماز امر به آن تعلق گرفته است، شک ما به این بر می گردد که آیا این وجوب مطلق است یا مقید به اذا وجب شئ آخر. اگر شک به این نقطه بر گشت و دیدیم که مولی که به حسب اصل عقلایی در مقام بیان می باشد، فقط وجوب را بیان کرد نه قید را، اطلاق هیئت به حسب مقام اثبات کشف می کند که مراد از وجوب ثابت شده در توضأ وجوب نفسی است نه غیری. چون اگر غیری می بود باید قید برای آن ذکر می شد. مثال واقعی اش وجوب تعلم احکام است که نمی دانیم وجوبنفسی است که محقق اردبیلی قائل شده است یا غیری و به خاطر امتثال سایر واجبات.

از بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری نیز وجوب تعیینی مطلق است و قید ندارد اما وجوب تخییری مقید می باشد. در خصال کفاره که مکلف مخیر بین عتق و اطعام و صوم است، وجوب متعلق به عتق مقید است. زیرا در صورتی بر شخص لازم است عتق را انجام دهد که اتیان به صوم یا اطعام نکرده باشد. لذا اگر در موردی مولی امر به شئ کرد و ما مردد بودیم که آیا تعیینی است یا تخییری، مثلا به کسی که سال اول به حج می رود، امر به حلق کرد و ما هم احتمال دادیم که وجوب تعیینی باشد و هم احتمال دادیم که مکلف مخیر بین حلق و تقصیر باشد. این از موارد دوران الامر بین تعینییت و تخیيریت است. مرحوم آخوند فرموده است که اطلاق وجوب در مقام اثبات و عدم تقیّد وجوب، کشف می کند که به حسب مقام ثبوت هم وجوب تعیینی است و الا اگر تخییری بود باید قید به عدم اتیان به بدل می زد.

در تقسیم سوم هم مرحوم آخوند فرموده است که وجوب در احد القسمین تقید و تضیق دارد. زیرا وجوب کفایی مقید است بما اذا لم یأت به الآخر. اما وجوب عینی چنین قیدی ندارد. نماز یومیه بر هر مکلفی واجب است سواء أتی به الآخرون به أم لم یأتوا به. با توجه به اینکه احد القسمین قید دارد اگر در خطابی امر به عملی شده باشد و تردید کنیم که به نحو وجوب عینی است یا کفايی، مثلا در امر به معروف که بر هر مومنی لازم است، اگر وجوب به نحو وجوب کفایی باشد، چنانچه دیگری قیام به این واجب کند تکلیف از شخص ساقط می شود اما اگر وجوب عینی باشد، کسی که ترک واجبی و یا فعل حرامی را دیده است باید تذکر بدهد چه دیگران اقدام به این کار بکنند و چه نکنند. اطلاق در مقام اثبات تعیین می کند که مراد مولی وجوب عینی است نه کفایی.

بنابراین در هر سه تقسیم چون یک قسم وجوب، مقید است و قسم مقابل مطلق، اطلاق صیغه اقتضای حصه مطلق را می کند.

عبارت مرحوم آخوند چنین است: قضية إطلاق‏ الصيغة كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيّق دائرته فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقا وجب هناك شي‏ء آخر أو لا (یعنی وجوب نفسی است نه غیری) أتى بشي‏ء آخر أو لا (یعنی وجوب تعیینی است نه تخییری) أتى به آخر أو لا (یعنی وجوب عینی است نه کفایی) كما هو واضح لا يخفى[[87]](#footnote-87).

تشکیک شده است که آیا مرحوم آخوند تمسک به اطلاق هیئت کرده است یا تمسک به اطلاق ماده. با توجه به عبارت کفایه قرائنی متعددی وجود دارد که نشان می دهد ایشان به اطلاق هیئت تمسک می کند نه ماده. اما بعض الاعلام در منتقی الاصول فرموده اند که تمسک مرحوم آخوند به اطلاق هیئت معلوم نیست بلکه ایشان به اطلاق ماده تمسک کرده است[[88]](#footnote-88).

این در حالی است که تعبیرات موجود در عبارات کفایه صریح است در اینکه مرحوم آخوند ناظر به اطلاق هیئت می باشد. زیرا اولا مرحوم آخوند این بحث را به عنوان یکی از مباحث صیغه امر مطرح کرده است و ثانیا خود ایشان در عنوان بحث تعبیر کرده است که قضیة اطلاق الصیغه و صیغه امر در مقابل ماده امر است. ثالثا مرحوم آخوند با تمسک به اطلاق صیغه نتیجه گرفت که وجوب مطلق است. آنچه مرحوم آخوند با اطلاق کشف کرده حال وجوب است نه حال واجب. این در حالی است که اگر ایشان تمسک به اطلاق ماده کرده بود باید می فرمود که ماده متعلق طلب قید ندارد نه اینکه وجوب قید ندارد. رابعا مرحوم آخوند برای اینکه اطلاق صیغه را توجیه کند فرموده است که وجوب در قسمت مقابل قید دارد لکون کل واحد مما یقابلها یکون فیه تقید الوجوب. وقتی می خواهیم نفی قید در وجوب کنیم معلوم می شود که در پی اثبات اطلاق وجوب هستیم نه واجب.

بله، مرحوم آخوند در بحث مفهوم شرط کفایه، معنای حرفی را قابل تقیید نمی داند[[89]](#footnote-89) ولی صرف این فرمایش مرحوم آخوند در مفهوم شرط باعث نمی شود که در ما نحن با وجود قرائنی که مطرح شد، بگوییم مراد ایشان اطلاق ماده است نه هیئت بلکه نهایتا باید بگوییم که اشکال ایشان در مفهوم شرط، اشکال جدلی و طبق مبنای مرحوم شیخ است و الا به نظر مرحوم آخوند معنای حرفی قابل تقیید است. شاهدش عبارتی است که مرحوم آخوند در تقسیم واجب به واجب مشروط و مطلق آورده است. ایشان در مقابل مرحوم شیخ که قید را به ماده وارد کرده، فرموده است که مفاد هیئت وصیغه ، فرد طلب نیست بلکه مفهوم طلب است و لذا قابلیت تقیید دارد.( زیرا ایشان هم در معنای حرفی و هم در معنای اسمی، وضع را عام و موضوع را نیز عام می داند. این مبنایی است که مرحوم آخوند در اول کفایه مطرح کرده و به آن ملتزم مانده است. با توجه به اینکه مبنای مرحوم اخوند در تمام کفایه همین است که معنای حرفی قابل تقید می باشد، دیگر وجهی ندارد بگوییم که منظور آخوند در این بحث اطلاق ماده است نه هیئت.

شنبه 5/9/401 جلسه 48

#### مساله اولی: دوران امر بین وجوب نفسی و غیری

##### مقام اول؛ مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی

برای تعیین نفسیت در مقابل غیریت، به وجوه زیر استدلال شده است:

وجه اول: وجهی است که در کلام مرحوم آخوند آمده و در کلام اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی نیز مورد قبول قرار گرفته است. ظاهر عبارت کفایه و صریح کلام مرحوم آقای خویی این است که در فرض غیری بودن وجوب، وجوب تقید و تضیق دارد. زیرا اگر الف وجوب غیری داشته باشد، در صورتی این وجوب ثابت است که باء که ذی المقدمه آن است وجوب داشته باشد. اما وجوب نفسی چنین تقییدی ندارد و وجوب تعلق می گیرد مطلقا چه شئ دیگری واجب باشد و چه نباشد. با توجه به تقید وجوب غیری و اطلاق وجوب نفسی، اگر در مقام اثبات مولی که در مقام بیان می باشد، وجوب را برای شئ بیان کند مثلا امر به وضوء یا غسل کند و این وجوب را مقید به اذا وجب شئ آخر نکند، اطلاق در مقام اثبات کاشف از این است که به حسب مقام ثبوت هم آن قسم از وجوب که بلاقید و مطلق است اراده شده است. بنابراین در وجه اول تمسک به اطلاق مفاد هیئت یعنی صیغه می شود و وجوب نفسی معین می گردد.

نسبت به این تقریب در کلام اعلام اشکال شده است.

یک اشکال در کلام مرحوم امام آمده است که اصلا تمسک به اطلاق در ناحیه وجوب ممکن نیست.

بیان دیگر اشکال در کلام مرحوم اصفهانی است که اگرچه می توانیم تمسک به اطلاق کنیم اما تقریب تمسک به اطلاق چیزی نیست که از ظاهر عبارت کفایه استفاده می شود مبنی بر اینکه یک قسم مطلق است و یک قسم بلاقید و اطلاق در مقام اثبات کشف از اطلاق در مقام ثبوت می کند، بلکه ما نحن فیه از مواردی است که به حسب مقام ثبوت هر دو قسم، حصه و مقید هستند و تردید بین اراده دو حصه است؛ چه وجوب نفسی باشد و چه غیری در هر دو تقدیر تقیید وجود دارد، منتها چون در یک فرض قید عدمی است و در فرض دیگر قید وجودی، متکلم اگر در مقام بیان باشد بعد از احراز اینکه مراد او مطلق نیست و طبیعت مقیده را اراده کرده است، چنانچه امر دایر بین اراده حصه مقید به قید عدمی و حصه مقید به قید وجودی شود، در این موارد مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت اراده مقید به قید عدمی است. زیرا مقید به قید عدمی به بیان زائدی نیاز ندارد و از نظر عرفی همان طبیعت مطلقه محسوب می شود.

اشکال سومی هم مرحوم آقای صدر مطرح کرده است که هرچند این وجه فی نفسه تمام است ولی همه موارد احتیاج را شامل نمی شود و بعضی از موارد شک در نفسیت و غیریت وجود دارد که این تقریب مرحوم آخوند در آن موارد کارایی ندارد و نمی تواند نفسیت را اثبات کند.

اشکال مرحوم امام این است که با توجه به اینکه مفاد هیئت، معنای حرفی و جزئی است اصلا کلیتی ندارد تا قابلیت تقیید در آن وجود داشته باشد و با تمسک به اطلاق اثبات کنیم که قسم مطلق اراده شده است. سلمنا که تمسک به اطلاق نیز صحیح باشد، اگر می خواهید نتیجه بگیرید که مراد مطلق بعث و جامع بین وجوب نفسی و غیری است که خلاف مقصود می باشد. زیرا مرحوم آخوند می خواهد با تمسک به اطلاق نفسیت را اثبات کند نه جامع را. اگر هم می خواهید نفسیت را به خصوص اثبات کنید، امکان اثبات ندارد. زیرا نفسیت و غیریت دو شق متباین هستند و رابطه آنها رابطه مطلق و مقید نیست. نفسیت چه مقید به قید وجودی باشد و چه عدمی، علی ای حال حصه ای مقابل حصه وجوب غیری است. زیرا وجوب نفسی چیزی است که بعث به آن لذاته باشد و غیری نیز چیزی است که بعث به آن لغیره باشد. لذا بیان هر یک از این دو حصه، نیاز به قرینه خاصه دارد و با اطلاق نمی شود حصه ای خاص را تعیین کرد.

اشکال مرحوم اصفهانی نیز این است که برحسب ظاهر عبارت کفایه وجوب غیری تقید دارد به خلاف وجوب نفسی و قید وجوب غیری، اقتران به وجوب شئ آخر است. زیرا مرحوم آخوند فرموده است که فالحکمة تقتضی کونه مطلقا وجب هناک شئ آخر ام لا و از این عبارت استفاده می شود که وجوب غیری وجوبی است که وجوب آن مقترن به وجوب شئ آخر است و در مقابل وجوب نفسی وجوبی است که قید در آن نیست. ولی این مطلب صحیح نیست. زیرا آنچه هیئت بر آن دلالت دارد طبیعت مهمله است نه طبیعت مقید به قید، و وجوب نفسی همان طبیعت مطلقه و صرف وجوب نیست بلکه وجوب نفسی حصه ای از طبیعت وجوب است نه همان. بنابراین همانطور که وجوب غیری حصه می باشد وجوب نفسی هم حصه است. لذا اگر وجوب غیری را به حسب عبارت مرحوم آخوند، وجوبی بدانیم که وجوب فعل در آن مقترن به وجوب فعل خاص است، وجوب نفسی هم باید مقترن به قید عدمی شود یعنی وجوبی که مقترن به وجوب فعل خاص نمی باشد. اما این نیز صحیح نیست. نباید فرق را اینطور بیان کنیم که وجوب غیری مقترن است و وجوب نفسی غیر مقترن. زیرا مجرد اقتران وجوب شئ با وجوب شئ آخر وجوب غیری درست نمی کند. چراکه ممکن است در بعضی از موارد حتی در واجبات نفسیه نیز وجوب شئ مقترن به وجوب شئ آخر باشد. مثلا اقامه با اینکه جزئیت و مقدمیت برای نماز ندارد اما وجوب آن مقترن به وجوب شئ آخر یعنی وجوب نماز است. بنابر این نمی توانیم خصوصیت وجوب غیری را اقتران به وجوب شئ آخر بدانیم. بلکه باید وجوب نفسی را وجوب غير ناشی و غير منبعث از وجوب شئ آخر بدانیم. ملاک در غیری بودن وجوب هم نشوء و انبعاث وجوب از وجوب شئ آخر است. با این تقریب نیز وجوب نفسی قید عدمی پیدا می کند و لذا می توانیم برای اثبات نفسیت وجوب به اطلاق در ناحیه وجوب تمسک کنیم ولی نه به تقریب مرحوم آخوند. به خلاف مرحوم آخوند که وجوب نفسی را مطلق گرفت و غیری را هم مقید به قید اقتران کرد، بر اساس این تقریب وجوب نفسی نیز مقید است و قید هم اقتران و عدم اقتران نیست بلکه انبعاث و عدم انبعاث وجوب از وجوب فعل دیگر است. بر این اساس کلام مولی حمل بر وجوب نفسی می شود. زیرا قید وجوب نفسی عدمی است و عند العرف نفس الطبیعه شمرده می شود و لذا بیانش نیاز به موونه زائده ندارد.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که هیچ یک از این دو اشکال وارد نیست. زیرا مرحوم آخوند نمی خواهد با تمسک به اطلاق کشف کند که طبیعی اراده شده است تا اشکال مرحوم امام وارد شود که می دانیم طبیعی اراده نشده یا اشکال مرحوم اصفهانی وارد شود که چه نفسی و چه غیری، هر دو حصه هستند. بلکه مقصود مرحوم آخوند این است که ولو در اینجا امر مردد بین دو حصه است، یک حصه نفسیت و دیگری غیریت، ولی اگر بیان احدی الحصتین در مقام اثبات به گونه ای باشد که نیاز به موونه زائده نداشته باشد و لفظ دال بر طبیعی به تنهایی برای بیان آن حصه کافی است، به خلاف حصه دیگر که برای بیان، نیاز به لفظ زائدی دارد که اضافه به لفظ طبیعی شود، در چنین مواردی گفته می شود که بعد از علم به اینکه مولی طبیعی را اراده نکرده است، از آنجایی که بیان اراده احدی الحصتین در مقام اثبات، موونه زائده ندارد، کلام متکلم حمل بر همان حصه می شود. در محل بحث هم بیان وجوب نفسی در مقایسه با بیان وجوب غیری، نیاز به لفظی غیر از لفظ دال بر وجوب ندارد. اما اگر وجوب غیری مراد باشد، باید به این شکل بیان کند که این کار را انجام بده اگرآن کار ديگر(ذی المقدمه) بر تو واجب باشد؛ یعنی وجوب را مقید کند بما اذا وجب شئ آخر یا اینکه بگوید اگر می خواهی امر آخر که ذی المقدمه باشد را انجام بدهی، باید این فعل را انجام دهی؛ مثل اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم که امر به وضوء مقید به اراده اتیان الصلاة شده است. وقتی در مقام اثبات بیان غیریت، موونه دارد ولی وجوب نفسی خیر، از اطلاق کلام و عدم ورود قید در مقام اثبات کشف می کنیم که حصه بلاقید اراده شده است.

در دروس تصریح کرده اند که این اطلاقی که با تمسک به مقدمات حکمت کشف می کنیم، مثل اطلاق در احل الله البیع نیست، بلکه اطلاق به این باز می گردد که در مقام اثبات یکی موونه داشته باشد و دیگری نداشته باشد. به عبارت دیگر بحث ثبوتی بین این دو وجوب در بحث مقدمه واجب می آید و در مانحن فيه بحث در این نیست که وجوب نفسی و غیری به حسب مقام ثبوت چه فرقی با هم دارند تا مرحوم اصفهانی بفرماید که مجرد اقتران وجوب شئ به وجوب شئ آخر وجوب غیری درست نمی کند. اشکال مرحوم اصفهانی در صورتی وارد است که مرحوم آخوند بخواهد فرق ثبوتی درست کند ، واز راه فرق ثبوتی تمسک به اطلاق کند ، در حالی که مقصود ایشان این است که در مقام اثبات بیان وجوب غیری موونه زائده دارد و بیان وجوب نفسی موونه زائده ندارد و لذا هیچ یک از دو اشکال وارد نمی شود.

توضیح بیشتر کلام مرحوم آقای تبریزی این است که تمسک به اطلاق از باب اینکه در مقام ثبوت یکی مطلق است و دیگری مقید، متوقف بر این است که فرق بین آنها به حسب مقام ثبوت به اطلاق و تقیید باشد و حال آنکه مرحوم آخوند در این مبحث، همانطور که در وجوب نفسی و غیری تمسک به اطلاق را مطرح کرده است، در وجوب تعیینی و تخییری و همچنین در وجوب عینی و کفایی هم تمسک به اطلاق را مطرح کرده است. این در حالی است که ایشان هر کدام از وجوب تعیینی و وجوب عینی را یک نحوه خاص از وجوب می داند نه اینکه یکی مطلق باشد و دیگری مقید. با اینکه ثبوتا هر کدام را حصه ای از وجوب می داند، اما در این مبحث خامس فرموده است که اطلاق اقتضاء می کند که مراد شئ مطلق باشد. معلوم می شود که این مطلق، مطلق به حسب مقام ثبوت نیست بلکه مطلق به حسب مقام اثبات است. لذا تقریب مرحوم آخوند هم در وجوب نفسی پیاده می شود و هم در وجوب تعیینی و وجوب عینی. اما اگر اطلاق و تقیید را در کلام مرحوم آخوند ثبوتی بدانیم، در وجوب تعیینی و عینی نمی آید. زیرا خود مرحوم آخوند فرق میان آنها را اطلاق و تقیید به حسب ثبوت نمی داند.

این قسمت از فرمایش مرحوم آقای تبریزی که مقصود مرحوم آخوند اطلاق و تقیید ثبوتی نیست بلکه اثباتی است، جای مناقشه ندارد ولی اینطور نیست که تمسک به اطلاقِ وجوب و هیئت برای اثبات نفسیت در مقابل غیریت، صرفا منحصر به همین تقریبی باشد که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است، بلکه ولو مراد مرحوم آخوند اطلاق گیری به حسب مقام ثبوت نباشد، اما می توان اطلاق را بر اساس مقام ثبوت هم توجیه کرد. زیرا همانطور که در تقریرات مرحوم آقای خویی آمده[[90]](#footnote-90)، امکان دارد بگوییم که به حسب مقام ثبوت هم فرق بین وجوب نفسی و غیری در این است که وجوب غیری مشروط است و وجوب نفسی مطلق است. زیرا در مواردی که فعل واجب به وجوب غیری می شود خصوصیات تکوینیه اش اقتضاء می کند که به حسب مقام جعل، وجوب متعلق به مقدمه، وجوب مطلق نباشد. چراکه از طرفی اهمال به حسب مقام ثبوت ممکن نیست و از طرفی دیگر هم اطلاق وجوب مقدمه نسبت به حالت عدم وجوب ذی المقدمه معنا ندارد، در نتیجه تعیّن در تقیید به حالت وجوب ذی المقدمه پیدا می کند. لذا هر جا وجوب به مقدمه تعلق بگیرید وجوب آن مقید به وجوب ذی المقدمه است. اما وجوب نفسی چنین قیدی یعنی قید وجودی به وجوب فعل دیگر ندارد و از این جهت مطلق است. لذا اگر به حسب مقام جعل و ثبوت، وجوب مقدمی وجوب مقید باشد و وجوب نفسی قید نداشته باشد، وقتی در مقام اثبات متکلم فقط اصل وجوب وضوء را بیان کند و بیان نکند که مثلا برای نمازت وضوء بگیر، اطلاق اثباتی کاشف از اطلاق ثبوتی است.

ولو خصوصیت تکوینی وجوب غیری، ریشه در غیر اطلاق و تقیید در مقام جعل داشته باشد، ولی باید خودش را به نحوی در مقام جعل نشان دهد.

جهت اینکه نمی توانیم کلام مرحوم آخوند را حمل بر اطلاق و تقیید ثبوتی کنیم این است که مرحوم آخوند در وجوب تعیینی و وجوب عینی همین تقریب اطلاق را مطرح کرده است و در آنجا نمی توانیم بگوییم که یکی ثبوتا مطلق است و دیگری مقید. لذا راهی برای توجیه کلام مرحوم آخوند نداریم مگر همان تقریبی که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است.

اینکه در اشکال اول در کلام مرحوم امام نیز آمده بود که نتیجه اطلاق اراده طبیعی بما هو طبیعی است و نمی توانیم از آن حصه را کشف کنیم، صحیح نیست. زیرا قبلا هم گفته شد که نتیجه مقدمات حکمت همیشه عموم بدلی نيست بلکه در بعضی از موارد استغراق و شمول حکم نسبت به همه افراد به نحو انحلال است مثل احل الله البیع ، و در بعضی از موارد نتیجه اطلاق و عدم قید، تعیین حصه خاصه است که ما نحن فیه نیز با تقریبی که بیان شد از همین موارد است.

یک شنبه 6/9/401 جلسه 49

گفته شد که کلام مرحوم آخوند طبق تقریب مرحوم آقای تبریزی مبنی بر فرق اثباتی بین وجوب نفسی و غیری در اطلاق و تقیید و عدم نیاز بيان وجوب نفسی در مقام اثبات به موونه زائده، تمام است و شاهد نیز دارد. اما تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات نفسیت منحصر در این راه نیست و از راه دیگری هم ممکن است. با تقریبی که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است از اطلاق هیئت در مقام اثبات معلوم می شود که در مقام ثبوت و جعلِ حکم هم کیفیت اطلاقی اراده شده نه تقییدی. با این توضیح که به حسب مقام ثبوت و جعل، جعل وجوب نفسی به جعل مطلق است و جعل وجوب غیری، به جعل مقید است. زیرا اگر فعلی بخواهد به حسب مقام جعل، وجوب غیری و مقدمی داشته باشد، وجوب آن مشروط به وجوب فعل آخر است. ولی در موارد وجوب نفسی وجوب به فعل تعلق می گیرد بلا اشتراط به وجوب فعل آخر؛ حتی قید عدمی هم ندارد. از اطلاق اثباتی کشف می کنیم که مراد مولی از جعل و وجوبی که در کلامش بيان کرده است، جعل و وجوب مطلق است و لذا وجوب نفسی تعین پیدا می کند.

شبیه دلالت امر بر وجوب که اگر کسی مثل مرحوم محقق عراقی و مرحوم آقای تبریزی قائل به دلالت اطلاقی امر بر وجوب باشد و بگوید که استحباب در مقام ثبوت، طلب مقترن به ترخیص در ترک است ولی وجوب چنین قیدی ندارد، وقتی در مقام اثبات، طلب مطلق باشد، کشف از حال مقام ثبوت و اطلاق در مقام ثبوت می کند که حصه مطلق اراده شده نه مقید.

با توجه به این توضیح باید دید که اشکالات مرحوم اصفهانی و مرحوم امام به این تقریب وارد است یا همانطور که طبق تقریب مرحوم آقای تبریزی وارد نبودند، بنابر این تقریب نیز وارد نیستند؟

به نظر می رسد که اشکالات گفته شده به این تقریب هم وارد نیست. در کلام مرحوم امام اشکال شده بود که اگر با تمسک به اطلاق می خواهید جامع بین وجوب نفسی و غیری را اثبات کند کنید که اولا خلاف مقصود است. زیرا فرض این است که در دوران بین نفسیت و غیریت می خواهید نفسیت را اثبات کنید نه جامع را و ثانیا مفاد هیئت معنای حرفی است و در معنای حرفی اطلاق وجود ندارد. زیرا معنای حرفی معنای جزئی است و جامعی بین افراد وجود ندارد تا بخواهید با تمسک به اطلاق آن را ثابت کنید. اما اگر مقصود اثبات نفسیت باشد که مقدمات حکمت نمی تواند نفسیت را نتیجه دهد. زیرا مقدمات حکمت نهایتا اقتضا می کنند که حکم روی طبيعی و جامع رفته باشد و اینکه بخواهد یک حصه را در مقابل حصه های دیگر ثابت کند کار مقدمات حکمت نیست.

به نظر می رسد این اشکالات وارد نباشد. اینکه جامع بین وجوب نفسی و غیری خلاف مقصود است صحیح است، ولی اینکه ممکن نیست اطلاق اثبات جامع کند، زیرا معنای هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی جامع بین نسبت ها نیست تا اطلاق داشته باشد، نسبت به این اشکال دو جواب داده می شود؛ اولا بر اساس مختار مرحوم آخوند معنای حرفی مثل معنای اسمی است و همانطور که موضوع له معنای اسمی، طبیعی و جامع است ، همانطور که موضوع له "ابتدا" جامع است، موضوع له "من" هم همینطور است. بر اساس مبنای مرحوم آخوند وضع در حروف مثل وضع در اسماء، از قبیل وضع عام و موضوع له عام است، نه از قبیل وضع عام و موضوع له خاص. ثانيا حتی بنابر نظر مشهور که معنای حرفی را در مقابل معنای اسمی خاص و جزئی می دانند، اما در همین معنای حرفی و نسبی که حالت آلیت دارد، اطلاق و سریان قابل تصویر است. زیرا جزئی بودن در معنای حرفی به اعتبار تعلقش و تقومش به دو طرف است. چراکه نسبت متقوم به طرفین است و چون متقوم به دو طرف است بدون دو طرف نمی تواند تحقق پیدا کند. اما با این وجود، اگر دو طرف معنای حرفی، اطلاق داشته باشند، معنای حرفی متقوم به آنها نیز اطلاق پیدا می کند. علاوه بر قابلیت اطلاق، قابلیت تقیید هم دارد. زیرا حتی اگر معنای حرفی جزئی باشد، ولی چنانچه مولی بخواهد در انشائیات امری را انشاء کند، ولو انشاء بعد از تحقق امر جزئی است و قابلیت تقیید ندارد، اما قبل از اینکه معنای انشائی مثل وجوب را در نظر بگیرد، می تواند آن را به نحو مقید ملاحظه کند و مجموع مقید بما هو مقید را انشاء کند.

این دو جواب در کلام خود مرحوم آخوند در بحث واجب مشروط آمده است. در آن بحث نیز بعضی گفته اند که قید به هیئت بر نمی گردد. زیرا معنای هیئت حرفی است و اطلاق ندارد تا قابلیت تقیید داشته باشد. ولی مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: أما حديث‏ عدم‏ الإطلاق‏ في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقا أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها و إنما الخصوصية من قبل الاستعمال ك الأسماء و إنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني المتعلقات فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولي الدراية و النهى. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد. مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيدا غاية الأمر قد دل عليه بدالين و هو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا فافهم[[91]](#footnote-91).

اما اینکه وجوب نفسی حصه ای از وجوب است و با اطلاق و مقدمات حکمت قابل اثبات نیست. جواب این است که همانطور که مرحوم آخوند در انتهای بحث مطلق و مقید فرموده اند، نتیجه مقدمات حکمت مختلف است؛ در بعضی از موارد که نوعا هم همینطور می باشد، مراد طبیعی به نحو عموم بدلی است مثل اعتق رقبة که آنچه موضوعیت دارد طبیعی رقبة است. اما در بعضی از موارد هم نتیجه مقدمات حکمت اراده عموم استغراقی است و در بعضی از موارد هم نتیجه اراده حصه است. خود مرحوم آخوند در آخرین مطلب از مطلق و مقید در عنوان "تذکرة لا تخلو من تبصرة" فرموده است: أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف‏ حسب‏ اختلاف‏ المقامات فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي و أخرى على العموم الاستيعابي و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادة الشياع فيه ف لا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في‏ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ‏ إذ إرادة البيع مهملا أو مجملا ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلي لا يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق و لا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته و إرادة غير العموم البدلي و إن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان[[92]](#footnote-92).

در همه این موارد سه گانه از اطلاق در مقام اثبات، کشف می شود که مراد مولی از کلامش که قيد برای آن نياورده چه چیزی است.

اما اشکالات مرحوم اصفهانی که فرموده بودند اصل تمسک به اطلاق برای اثبات نفسیت صحیح است اما تقریبی که از ظاهر عبارت مرحوم آخوند استفاده می شود از دو جهت اشکال دارد. یک جهت این است که وجوب نفسی مطلق است در مقابل وجوب غیری که مقید است و این صحیح نیست. زیرا مفاد هیئت طبیعت مهمله است و وجوب نفسی طبیعت مهمله نیست بلکه طبیعت به همراه قید است. جهت دوم اشکال این است که از عبارت مرحوم آخوند استفاده می شود که وجوب غیری، مقید ومقترن به وجوب شئ آخر است. این نیز صحیح نیست. زیرا مجرد اقتران وجوب یک فعل به وجوب فعل آخر غیریت درست نمی کند. زیرا در بعضی از واجبات نفسیه هم این قید وجود دارد؛ مثل اقامه که بنابر وجوبش، وجوب غیری نسبت به صلات ندارد، بلکه فقط در جایی که بر شخص نماز واجب است، اقامه هم بر او واجب است. بنابراین با اینکه وجوب اقامه اقتران به وجوب شئ آخر دارد اما وجوب غیری ندارد. در نتیجه باید بگوییم که وجوب غیری مقید است ولی مقید به نشوء و انبعاث از وجوب شئ آخر.

به نظر می رسد که این اشکال طبق تقریب مرحوم آقای خویی هم وارد نباشد. جهت اول اشکال که وجوب نفسی طبیعت مهمله نیست بلکه حصه است، جوابش این است که وجوب نفسی طبیعت مهمله نیست ولی طبیعت مطلقه است. درست است که در وجوب نفسی باید قیدی به وجوب اضافه شود ولی این قید همان اطلاق است؛ یعنی وجوب بما انه مطلق وجوب نفسی است. مثل وجوب که طلب بما انه مطلق است. اشکال دوم هم درست نیست و جوابش در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است که هرچند مجرد تقیید یک وجوب به وجوب شئ آخر، غیریت درست نمی کند و شرط کافی نیست اما شرط لازم وجوب غیری است، به طوری که اگر در جایی ببینیم که تقییدی وجود ندارد معلوم می شود که وجوب غیری هم در کار نیست. لذا اگر با تمسک به اطلاق توانستیم تقید وجوب به وجوب فعل آخر را نفی کنیم، وجوب نفسی ثابت می شود.

دوشنبه 7/9/401 جلسه 50

علاوه بر دو اشکال گذشته به تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات نفسیت که پاسخ آنها نیز داده شد، اشکال سومی به این وجه در کلام مرحوم آقای صدر مطرح شده است؛ هرچند به عنوان اشکال بیان نشده ولی حاصلش اشکال به این وجه است. اشکال این است که وجه اول که تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات نفسیت باشد صحیح است و همانطور که مرحوم آقای خویی فرموده اند اطلاق در مقام اثبات کاشف از اطلاق در مقام ثبوت است، منتها مشکل این است که این وجه همه موارد شک در نفسیت و غیریت را نمی گیرد. چراکه این وجه در صورتی تمام است که وجوب فعلی که در نفسیت و غیریت آن شک داریم، با وجوب فعل آخر ملازم نباشد. مثلا اگر به نحو مطلق وارد شده باشد که اذا مسست میتا فاغتسل و ندانیم که وجوب غسل مسّ ميت وجوب نفسی است یا غیری، ولی مولی با خطاب "اذا زالت الشمس فصلّ" نماز را هم مقید به زوال شمس بر ما واجب کرده باشد و احتمال بدهیم که وجوب غسل مسّ میّت از باب مقدميت صلات باشد، در این صورت که وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه ملازم با وجوب فعل آخر نیست بلکه وجوبِ مشکوک مطلق است و وجوب واجب آخر مقید به زوال، وجه اول که تمسک به اطلاق هیئت باشد جاری می شود. زیرا وقتی مولی که در مقام بیان است طلب اغتسال کند و آن را مقید به وجوب نماز نکند بلکه مطلق بگذارد با تمسک به اطلاق اثبات می کنیم که وجوب نفسی است. وجه اول در این موارد مفید است. زیرا قبل از زوال، نماز واجب نیست ولی با تمسک به اطلاق هیئت و اثبات وجوب نفسی اغتسال می گوییم که قبل از زوال غسل مسّ میت واجب است. در حالی که اگر وجوب غیری بود قبل از وجوب نماز واجب نبود.

اما اگر وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه ملازم با وجوب فعل آخر باشد به این شکل که همان قیدی که برای وجوب فعل آخر می باشد در وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه هم بیاید. مثلا مولی بگوید اذا زالت الشمس فصلّ و در غسل مسّ میّت هم بگوید اذا مسست میتا فاغتسل اذا زالت الشمس. در این فرض ولو احتمال نفسی بودن و غیری بودن وجوب اغتسال وجود دارد اما نمی توانیم از وجه اول استفاده کنیم و با تمسک به اطلاق، نفی غیریت و اثبات نفسیت کنیم. زیرا زمانی وجود ندارد که وجوب صلات در آن زمان فعلی نباشد تا به لحاظ آن، وجوب غیری از اغتسال نفی شود و وجوب نفسی اثبات گردد و مکلف را به سمت عمل بکشاند.

لا یقال که در فرضی که هم وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه قید زوال را دارد و هم وجوب فعل آخر، تعیین نفسی بودن یا غیری بودن هیچ اثری ندارد. زیرا قبل از زوال که هیچ کدام واجب نیستند و بعد از زوال هم که هر دو واجب می باشند و باید اتیان شوند. با توجه به اینکه در هر دو ظرف، وظیفه معلوم است دیگر اثری ندارد تا معین کنیم وجوب اغتسال غیری است یا نفسی. بله بر اساس اشکال گفته شده وجه اول یعنی تمسک به اطلاق هیئت نمی آید ولی تعیین نفسیت یا غیریت هم در این فرض اثری ندارد تا به عنوان نقص بر وجه اول مطرح گردد.

این اشکال در کلام آقای صدر آمده و خود ایشان جواب داده اند که تعیین نفسیت و غیریت در این مورد اثر مهم دارد. زیرا اگر اغتسال وجوب نفسی مثل صلات داشته باشد، هر دو به صورت مستقل بر عهده مکلف است و لذا اگر با هر دو مخالفت کند موجب تعدد عقاب می شود، ولی اگر وجوب غیری باشد مکلف اگر هر دو را ترک کند مستحق یک عقاب بیشتر نیست. لذا تعیین نفسیت و غیریت در این فرض هم مهم است و چنانچه وجه اول در آن کارایی نداشته باشد، می شود که اشکال کرد که همه موارد احتیاج را شامل نمی شود.

ممکن است جواب داده شود که اولا در موارد شک به حسب واقع خارجی ادله، قید در هر دو وجوب نیامده است؛ کما اینکه در دلیل وجوب غسل مسّ میّت وارد شده "اذا مسست جسده حین یبرد فاغتسل"[[93]](#footnote-93) و قید واجب آخر در آن نیامده است. بنابراین طبق واقعیت خارجی ادله، همه موارد شک همان فرضی می شوند که شما تمسک به اطلاق را در آن فرض قبول دارید و فرضی که به عنوان اشکال مطرح شد واقع خارجی ندارد تا بدان احتیاجی داشته باشیم.

ثانیا بر فرض وجوبی که ما شک در نفسیت و غیریت آن داریم، مقید به قیدی باشد که در واجب آخر هم اخذ شده است، باز هم اطلاق کارایی دارد. زیرا وجوب غیری از دو جهت دارای قید است؛ یک قید همانی است که در کلام همه اعلام آمده است و آن اینکه وجوب غیری مقید به وجوب فعل دیگر است. اگر از این لحاظ شک کنیم اطلاق اقتضای عدم تقیید دارد. اما قید دیگری هم در وجوب غیری ثابت است. در فصل مقدمه واجب بحث شده است که وجوب غیری به چه چیزی تعلق می گیرد. مرحوم آخوند معتقد است که متعلق وجوب غیری ذات مقدمه است. در مقابل این نظر، دو نظر دیگر نیز وجود دارد؛ یکی اینکه مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه، متعلق وجوب است و نظر دیگر که نظر صاحب فصول و مختار مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی و خود آقای صدر می باشد این است که وجوب غیری به مقدمه موصله تعلق می گیرد و الا اگر شخص مقدمه را انجام دهد ولی به ذی المقدمه منتهی نشود، متصف به وجوب غیری نخواهد شد. اگر متعلق وجوب غیری نظر سوم یعنی مقدمه موصله باشد، چنانچه وجوب غیری بخواهد به اغتسال تعلق بگیرد، شرطش این است که بعد از آن ذی المقدمه را انجام دهیم. لذا اتیان ذی المقدمه قید دوم وجوب غیری می شود. بر این اساس، اگر متکلم در مقام بیان باشد و این قید را ذکر نکند و فقط بگوید اذا مسست میتا فاغتسل، معنایش این است که نه به نحو اول تقیید در آن وجود دارد و نه به نحو دوم. لذا حتی اگر قید اذا زالت الشمس را بیاورد و ملازم با وجوب آخر هم باشد، باز هم می توانیم تمسک به اطلاق و نفی غیریت کنیم.

البته استفاده از اختلاف موجود در مقدمه واجب برای تقریب تمسک به اطلاق و اثبات نفسیت، در کلام خود مرحوم آقای صدر هم آمده است ولی نه برای تمسک به اطلاق هیئت بلکه برای تمسک به اطلاق ماده . ایشان در وجه دوم آورده است که بنابراین که مقدمه موصله فقط واجب باشد اطلاق ماده اقتضا می کند که وجوب غیری نباشد. زیرا اگر وجوب غیری باشد باید واجب مقید به اتیان نفس صلات شود.

ولی از این مطلب برای تصحیح وجه اول هم می توانیم استفاده کنیم. زیرا اگر پذیرفتید که در مقدمه واجب، فقط مقدمه موصله وجوب دارد، نه تنها واجب مقید می شود بلکه اصل وجوب هم مقید خواهد شد. لذا در هر وجوب غیری دو گونه تقیید وجود دارد و اگر وجه اول به لحاظ تقیید اول نتواند در همه موارد جاری شود و موارد تلازم بین دو وجوب را در بر نگیرد، به لحاظ تقیید دوم می تواند جاری شود و بر اساس آن با تمسک به اطلاق نفی وجوب غیری واثبات وجوب نفسی می کنیم.

بنابراین وجه اول که تمسک به اطلاق هیئت باشد وجه تامی است و اشکالات مطرح شده به آن وارد نیست.

دلیل دوم برای اثبات نفسیت در مقابل غیریت تمسک به اطلاق ماده است. منتها نه اطلاق ماده واجبی که شک در نفسیت و غیریت آن داریم بلکه اطلاق ماده واجب آخر. مثلا اگر امر به نماز یا قرائت قرآن هنگام رویت هلال شود و در کنار آن به وضوء هم امر شده باشد و ندانیم که آیا مطلوبیت وضوء نفسی است یا غیری و به عنوان مقدمه نماز و قرائت قرآن . مرحوم آقای خویی فرموده اند که به اطلاق واجب آخر که احتمال می دهیم مشکوک النفسیه مقدمه آن باشد، تمسک می کنیم و می گوییم شارع امر به نماز یا قرائت کرده و متعلق طلب را مطلق گذاشته و مقید نکرده است که عن وضوء باشد و اطلاق ماده اقتضا می کند که ذات متعلق واجب باشد نه حصه مقید به طهارت. وقتی اطلاق دلیل گفت که ماده متعلق وجوب مطلق است نه مقید، بالالتزام نیز کشف می کنیم که واجب مشکوک النفسیه هم واجب غیری نیست بلکه نفسی است. زیرا مدلول التزامی خطاب از لوازم اماره است و مثبتات امارات هم حجت است. مرحوم آقای خویی در مصباح فرموده اند که اگر واجب آخر اطلاق داشته باشد به آن تمسک می کنیم و الا به اطلاق هیئت که وجه اول باشد تمسک می کنیم. اما در تقریرات دیگر تمسک به اطلاق هیئت و تمسک به اطلاق ماده به عنوان دو وجه مستقل در عرض هم ذکر شده اند.

در کلام مرحوم آقای صدر آمده که این وجه نیز در همه موارد مفید نیست. زیرا برای اینکه بتوانیم با تمسک به اطلاق ماده نفسیت را اثبات کنیم، باید چهار امر تحقق یابد؛ اول اینکه در مقابل این وجوب مشکوک، امر دیگری داشته باشیم که وجوب نفسی آن معلوم باشد. دوم اینکه دلیل دال بر واجب آخر، دلیل لفظی باشد و شرایط مقدمات حکمت و اطلاق در آن تمام باشد. سوم اینکه واجب مشکوک از موارد مقدمه عقلی برای واجب آخر نباشد، به عبارت دیگر به گونه ای نباشد که واجب آخر تکوینا متوقف بر آن باشد، بلکه اگر مقدمه است، مقدمه شرعی باشد. زیرا اگر واجب آخر توقف عقلی بر آن داشته باشد حتما مقيد به آن خواهد بود ، چطور می توانیم با تمسک به اطلاق بگوییم که واجب آخر توقف ندارد. چهارم اینکه دلیلی که واجب مشکوک النفسیه و الغیریه را واجب کرده است، متصل به دلیل واجب آخر نباشد و الا اگر متصل به دلیل واجب آخر باشد، اجمال واجب مشکوک النفسیه و الغیریه به آن دلیل هم سرایت می کند و باعث می شود که دیگر اطلاق نداشته باشد.

ولی این مطالب را باید به عنوان توضیح وجه دوم در نظر بگیریم نه اشکال بر آن. چون خود مرحوم آقای خویی فرموده اند که اگر دلیل واجب آخر اطلاق داشته باشد به آن تمسک می کنیم. این وجه از همان اول برای همه موارد شک در نفسیت و غیریت نبود بلکه فقط برای مواردی بود که اطلاق در آن محقق است و الا در جایی که اطلاق وجود ندارد مرحوم آقای خویی هم نفرموده اند که این وجه جاری می شود.

سه شنبه 8/9/401 جلسه 51

در وجه دوم اثبات نفسیت واجب که تمسک به اطلاق ماده بود، مرحوم آقای صدر فرمود که این وجه در صورتی فایده دارد که چهار امر محقق باشد. همانطور که در جلسه قبل هم بیان شد این مطلب آقای صدر نمی تواند اشکال به مرحوم آقای خویی باشد بلکه در واقع توضیح کلام ایشان است. زیرا مرحوم آقای خویی به حسب تقریرات مصباح فرموده اند که اگر دلیل واجب آخر، اطلاق داشته باشد با تمسک به اطلاق ماده در آن، بالمطابقه اطلاق و عدم تقید واجب آخر را اثبات می کنیم و بالالتزام نیز ثابت می کنیم که واجب مشکوک النفسیه والغیریه، وجوب نفسی دارد. اما اگر دلیل واجب آخر، اطلاق نداشته باشد به سراغ اطلاق هیئت در واجب مشکوک النفسیه و الغیریه می رویم. مرحوم آقای خویی متعرض نشده اند که دلیل واجب آخر کجا اطلاق دارد و کجا ندارد و آن را موکول به قواعد عامه تمسک به اطلاق کرده اند.

بیان آقای صدر در توضیح همین نقطه است که با توجه به قواعد عامه تمسک به اطلاق، دلیل واجب آخر در چه صورتی اطلاق دارد. لذا مطالب آقای صدر اشکال بر مرحوم آقای خویی محسوب نمی شود.

علاوه بر اینکه در ذیل کلام مرحوم آقای صدر باید بحث شود که آیا رعایت قواعد عامه تمسک به اطلاق، اقتضای این شروط را بتمامه دارد یا خیر؟

شرط اول این بود که واجب نفسی آخر که ما می خواهیم به اطلاق دلیلش تمسک کنیم، معلوم الوجوب باشد. در شرط ثانی هم گفتند که دلیل دال بر آن هم باید دلیل لفظی ای واجد مقدمات حکمت باشد.

شرطیت این دو امر معلوم است. روشن است که تمسک به اطلاق لفظی فرع بر این است که دلیل لفظی حجت بر وجوب داشته باشیم که مدعا را ثابت کند ، اما اگر اصل وجوب شئ آخر معلوم نباشد یا معلوم باشد ولی بالاجماع، نمی توانیم به اطلاق آن تمسک کنیم.

شرط سوم این بود که واجب مشکوک النفسیه و الغیریه نباید مقدمه عقلی برای واجب نفسی آخر باشد؛ به عبارت دیگر فعلی که احتمال وجوب غیری آن داده می شود، باید به ملاحظه تقیید شرعی متعلق وجوب قرار گرفته باشد نه به ملاحظه تقیید عقلی. در جایی می شود تمسک به اطلاق کرد که در واجب مشکوک النفسیه و الغیریه احتمال تقیید شرعی برای واجب آخر داده شود.

ولو در بحوث دلیل این شرط نیامده ولی ممکن است با دو دلیل توجیه شود. اول اینکه اگر آنچه مشکوک النفسیه و الغیریه است مقدمه عقلیه واجب آخر باشد مثل نصب سلّم، تقید واجب آخر به آن، تقید عقلی و ذاتی است. اگر واجب عقلا مقید به آن باشد دیگر نمی شود اطلاق در مقام اثبات کشف از عدم تقییدش کند. حتی اگر مقدمیت عقلیه هم مسلّم نباشد و مشکوک باشد، باز امکان ذاتی اطلاق احراز نمی شود تا با ملاحظه مقام اثبات، از دلیل کشف کنیم که به حسب مقام ثبوت متعلق مطلق است. دلیل دوم هم این است که اطلاق متعلق تکلیف در هر واجبی، صرفا تقیید شرعی واجب به قید را نفی می کند نه اینکه بخواهد تقیید عقلی را هم نفی کند.. زیرا با اطلاق می خواهیم کشف از مقام ثبوت یعنی کشف از کیفیت جعل کنیم و تقیید عقلی ربطی به اطلاق خطاب و جعل شرعی ندارد. برای همین است که اطلاق متعلق تکلیف فقط تقیید شرعی متعلق تکلیف را نفی می کند و می گوید که متعلق تکلیف به حسب مقام جعل قید مشکوک را ندارد یعنی شارع آن را مقید نکرده است. لذا باید به لحاظ تقیید شرعی احتمال وجوب غیری فعل را بدهیم.

اما کلام در این است که آیا با تمسک به قواعد عامه اطلاق، جا داشت که آقای صدر این شرط سوم را هم بیاورد؟ مناقشه می شود که هرچند به حسب واقع تمسک به اطلاق، برای نفی تقیید شرعی است نه عقلی، ولی به حسب مقام اثبات و آنچه در ادله و خطابات مواجه با آن هستیم و مورد ابتلاء ماست، موردی نداریم که احتمال دهیم که تقید عقلی دارد و امر به آن تعلق گرفته است. به حسب واقع خارجی در ادله، مواردی که وجود دارد احتمال تقیید شرعی آنها داده می شود یعنی واجب فی حد نفسه بدون آنها قابل تحقق می باشد ولی شارع فرموده که اگر بخواهی واجب را انجام دهی باید به این شرط انجام دهی. لذا اشتراط به این شرط (امر سوم )در ما نحن فیه، فرضی است که لا واقع له.

شرط چهارم هم این بود که در مثل دلیل اذا زالت الشمس فصلّ و دلیل اذا مسست میّتا فاغتسل، در صورتی می توانیم تمسک به اطلاق صلات کنیم که دلیل واجبی که مشکوک النفسیه والغیریه است (اذا مسست میتا) متصل به اذا زالت الشمس فصلّ نباشد. زیرا اگرمتصل بود ، چون دلیل اول که دلیل واجب مشکوک باشد، مردد و مجمل است، اجمال آن به دلیل آخر هم سرایت می کند و لذا به اطلاق آن نیز نمی شود تمسک کرد.

همانطور که در تعلیقه بحوث بعض الاعلام اشکال کرده اند، به نظر می رسد این امر چهارم اصلا شرطیت ندارد. زیرا مجرد مقترن شدن دو امر با هم، صالح برای تقیید دلیل واجب دوم نمی باشد. چون مجرد اتصال قرینه نمی شود لذا کلام هم مشتمل بر ما یصلح للقرینیه نمی شود تا موجب اجمال گردد. اجمال در جایی است که در کلام چیزی باشد که صلاحیت قرینیت داشته باشد و در ما نحن فیه چنین چیزی وجود ندارد. بلکه چون اطلاق در دلیل اذا زالت الشمس فصلّ منعقد است به وسیله اطلاق آن تردید در نفسیت و غیریت وجوب اغتسال هم از بین می رود.

این مطلب ماخوذ از مطالب خود مرحوم آقای صدر است. خود ایشان در بحث واجب مشروط و اختلاف در رجوع قید به ماده یا هیئت، فرموده است[[94]](#footnote-94) که اینطور نیست که همیشه تقیید متصل موجب اجمال خطاب شود بلکه تقیید متصل دو قسم دارد؛ گاهی قید متصل به حسب لسان دلیل، مطلب مستقلی است و ناظر به آن واجب نیست. مثلا اگر مولی به نحو مطلق بگوید تصدّق و بعد در ادامه آن ولی به صورت مستقل بگوید لانجزی الصدقة قبل القیام. این عبارت لا نجزی الصدقة قبل القیام مطلبی است که ناظر به هیئت یا ماده امر تصدّق نیست. اما گاهی لسان قید از همان ابتدا ناظر به احد الامرین است من الماده و الهیئه است؛ مثل اینکه بگوید تصدّق قائما. می دانیم برای تصدّق قید ذکر شده و تصدّق هم دو جزء ماده و هیئت دارد و لذا باید قید قائما به یکی از آن دو بخورد. در فرض اول اطلاق در کلام منعقد می شود، منتها وقتی کلام هم از جهت هیئت اطلاق داشته باشد و هم از جهت ماده، بحث به این نقطه منتهی می شود که به چه دلیل احد الاطلاقین را بر دیگری مقدم کنیم. ولی در فرض دوم که قید به صورت ناظر به قبل ذکر شده نه به صورت جمله مستقله، اجمال پیدا می شود و دیگر معلوم نیست که به ماده می خورد یا به هیئت. با توجه به این قاعده کلی که خود مرحوم آقای صدر در بحث واجب مشروط ارائه کرده اند، محل بحث داخل در فرض اول می شود و لذا دلیل واجب آخر مجمل نمی گردد.

و المتحصل اينکه در مواردی که دلیل واجب آخر دلیل لفظی واجد مقدمات حکمت باشد با تمسک به اطلاق ماده در آن دلیل لفظی، می توان نفسیت واجب مشکوک النفسیه و الغیریه را اثبات کرد. با همان توضیح مرحوم آقای خویی که ابتدا بالمطابقه نفی قید از واجب آخر می شود و بعد بالالتزام ثابت می شود که وجوب واجب دیگر غیری نیست بلکه نفسی است.

وجوه دیگری هم برای اثبات نفسیت ذکر شده که به نظر تمام نیست. یکی از این وجوه وجهی است که در کلام مرحوم امام آمده است مبنی بر اینکه تعیین نفسیت در مقابل عینیت با تمسک به اطلاق لفظی صورت نمی گیرد بلکه به واسطه بناء عقلایی است. به حسب بناء عقلاء اگر اصل وجوب احراز شود ولی نفسی بودن یا غیری بودن آن مشکوک باشد، بناء بر نفسیت گذاشته می شود.

فیه: به نظر می رسد که این وجه، وجه مستقلی نیست. زیرا اگرچه به حسب بناء عقلاء این مطلب درست است اما بناء آنها ریشه در این دارد که اطلاق خطاب مولی اقتضای نفسیت را دارد، نه اینکه با قطع نظر از دلالت خطاب مولی، بناء مستقلی داشته باشند.

##### مقام دوم؛ مقتضای اصل عملی

اگر دلیل لفظی اطلاقی نداشته باشد و لذا شک کنیم که وجوب نفسی است یا غیری، مقتضای اصل عملی چیست؟

چهارشنبه 9/8/401 جلسه 52

هرچند مرحوم آخوند در ما نحن فیه که جهات مختلف بحث در صیغه امر بررسی می شود، مقتضای اصل عملی را عند الشک فی النفسیة و الغیریة مطرح نکرده است و کثیری از اعلام نیز متعرض نشده اند اما در بحث مقدمه واجب و تقسیم واجب به نفسی و غیری هم مرحوم آخوند و هم اعلام دیگر متعرض مقتضای اصل عملی در مساله شده اند. گرچه تفصیل این مساله به همان بحث موکول است اما به صورت مختصر در اینجا مطرح می شود.

مرحوم آخوند نسبت به مقتضای اصل عملی در بحث مقدمه واجب فرموده است که اگر اطلاقی در بین نباشد تا تعیین نفسیت کند و نوبت به اصل عملی برسد، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم‏ بوجوبه‏ فعلا و إن لم يعلم جهة وجوبه و إلا فلا لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى‏. یعنی در جایی که تکلیف به واجب آخر که احتمال می دهیم مشکوک شرط و مقدمه آن است، فعلی باشد، باید مشکوک النفسیة و الغیریة اتیان شود. چرا که ولو نمی دانیم به وجه غیریت واجب شده است یا نفسیت، ولی می دانیم که وجوب فعلی دارد. اما اگر در جایی که هنوز تکلیف به واجب آخر فعلی نشده است، شک در غیریت و نفسیت کنیم، فلا یعنی لا یجب الاتیان بمشکوک النفسیة و الغیریة. زیرا در این صورت علم به وجوب فعلی نداریم و شک در آن، شک بدوی و مجرای برائت است.

بر اساس این فرمایش دو صورت در مساله تصویر می شود که در یک صورت برائت جاری می شود ولی در صورت دیگر جای برائت نیست بلکه لازم است به مقتضای علم اجمالی به وجوب احتیاط شود.

صورت اول جایی است که وقتی شک در نفسیت و غیریت واجب می کنیم، وجوب واجب آخر هنوز فعلی نشده است. در این صورت برائت جاری می شود. زیرا علم به وجوب نداریم و صرفا احتمال وجوب داده می شود. چراکه هرچند اگر وجوب نفسی داشته باشد الان واجب است اما امکان دارد وجوب غیری داشته باشد و پیش از فعلیت واجب آخر، وجوب پیدا نکند. چون شک در اصل وجوب داریم برائت جاری می گردد.

صورت دوم جایی است که وقتی شک می کنیم، تکلیف به واجب آخر فعلی است. مثلا اگر بعد از زوال شمس که وجوب نسبت به صلات ظهرین فعلی است، شک کنیم که وجوب غسل مسّ میّت نفسی است یا غیری، واجب مشکوک النفسیه و الغیریه لازم الاتیان است. زیرا اغتسال چه وجوبش غیری باشد و چه نفسی، فعلی شده است. پس اصل وجوب اغتسال معلوم است و شک ما فقط در این است که آیا وجوب آن به خاطر مصلحت خودش می باشد و از باب وجوب نفسی است و یا به خاطر صلات وجوب غیری پیدا کرده است.

همانطور که در بحث مقدمه واجب به تفصیل خواهد آمد، اولا صور متصور در مساله فقط این دو صورتی نیست که مرحوم آخوند متعرض شده است، بلکه صور دیگری هم در مساله فرض می شود. حکم این صور موکول به همان بحث مقدمه واجب است.

اما در همین دو حالتی که مرحوم آخوند به حسب عبارت کفایه تصویر کرده است، مقتضای صناعت به آن نحوی نیست که ایشان بیان کرده است.

صورت اول که شک قبل از فعلیت واجب آخر باشد، در جایی است که واجب مشکوک النفسیه و الغیریه با واجب آخر تلازم در قیود ندارند و یا به تعبیر مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی تماثل در اطلاق و تقیید ندارند بلکه به عنوان مثال یکی نماز است که مشروط به زوال می باشد و ديگری اغتسال که اگر واجب نفسی باشد مشروط به زوال نیست و فعلی شده است اما اگر واجب غیری باشد هنوز فعلی نشده است.

صورت دوم که شک بعد از فعلیت وجوب واجب آخر می باشد، یا به این شکل است که این دو تکلیف از جهت قید زوال متماثل هستند و در هر دو، هم وجوب صلات و هم وجوب اغتسال، این قید وجود دارد که در این صورت که ما شک در وجوبی نفسی اغتسال داریم، وجوب واجب آخر فعلی شده است. یا به این شکل است که این دو واجب متماثل در اطلاق و اشتراط نیستند ولی التفات و شک بعد از فعلیت وجوب آخر پیدا شده است. مثلا در دلیل وجوب اغتسال داریم که اذا مسست میّتا فاغتسل ولی مکلف بعد از زوال شک در نفسیت و غیریت وجوب آن می کند. لذا وقتی شک پیدا می شود که واجب آخر فعلی شده است. در نتیجه اغتسال چه واجب نفسی باشد و چه غیری، در هر صورت فعلیت دارد.

مرحوم آخوند فرموده بود که در صورت دوم که وجوب واجب آخر فعلی می باشد، وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه هم فعلیت دارد و چون علم به وجوب آن علی ایّ حال داریم، دیگر وجهی برای جریان برائت نیست. در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی در بحث مقدمه واجب اشکال شده است که اگر واجب مشکوک النفسیه و الغیریه، علی تقدیر غیریت نحوه خاصی در اتیان آن معتبر باشد، به این معنا که اگر وجوب غسل میّت غیری باشد، باید لزوما قبل از صلات انجام شود و صلات بعد از وضوء و غسل تحقق پیدا کند، در این موارد که نحوه خاصی از تحقق در وجوب غیری معتبر است، برائت مجال پیدا می کند. زیرا ولو بعد از وقت نسبت به وجوب غسل مسّ میت علم داریم، ولی جهت وجوب مشکوک است. چون مشکوک است اگر این واجب غیری باشد باید قبل از صلات انجام شود تا صلات با تقیّد به آن حاصل شود، اما اگر واجب نفسی باشد می تواند اول نمازش را بخواند و بعد غسل مسّ میت کند. بنابراین چون غیریت اثر زائد دارد ما که شک می کنیم این واجب نفسی است یا غیری، نسبت به وجوب غیری برائت جاری می کنیم. حتی اگر کسی قائل به وجوب غیری هم نشود و وجوب آن را عقلی بداند، باز هم می تواند به لحاظ منشأ انتزاع وجوب غیری که امر به صلات مقید به غسل مسّ میّت باشد، برائت جاری کند و با برائت از وجوب غیری، مکلف مخیر می شود که غسل مسّ میّت را قبل از نماز انجام دهد یا بعد آن.

لا یقال که برائت از غیریت جاری نمی شود. زیرا همانطور که احتمال وجوب غیری داده می شود احتمال وجوب نفسی هم داده می شود و برائت از وجوب غیری یا برائت از تعلق تکلیف به صلات مقید به غسل مسّ میّت با برائت از وجوب نفسی آن تعارض می کند.

جواب داده اند که وجوب نفسی اثر زائدی ندارد. آنچه وجوب نفسی اقتضاء می کند چیزی غیر از این نیست که باید آن را انجام دهد و در صورت ترک آن مستحق عقوبت است و این مقدار معلوم است و شکی در آن نداریم تا برائت به لحاظ آن جاری شود. لذا در کلام مرحوم آقای تبریزی تعبیر شده است که علم به ترتب عقاب بر مخالفت داریم یا علی ترکه یا بترکه. علی ترکه یعنی علی تقدیر نفسیت آن بر ترکش عقاب می شویم و بترکه یعنی علی تقدير غيريت به خاطر ترک آن، ذی المقدمه ترک می شود و لذا مستحق عقوبت به جهت ترک آن می شویم؛ در نتیجه در هر صورت مخالفت موجب عقاب خواهد شد.

بنابراین در این حالت که مرحوم آخوند فرمود جای جریان برائت نیست، برائت جاری می شود در جایی که وجوب غیری محتمل بر فرض وجوبش، نحوه خاصی از اتیان در آن معتبر باشد.

در صورت اول هم که شک قبل از فعلی شدن واجب آخر است، مثل اینکه فرموده باشند اذا زالت الشمس فصل و از طرفی هم دلیل به صورت مطلق وارد شده باشد که اذا مسست میّتا فاغتسل و مکلف هم احتمال می دهد که وجوب اغتسال وجوب نفسی باشد و در نتیجه باید قبل از زوال غسل کند و هم احتمال می دهد که غیری باشد و در نتیجه لازم نیست قبل از زوال انجام شود، مرحوم آخوند فرمود چون شک در وجوب قبل از زوال بدوی است برائت جاری می شود. به این قسمت نیز اشکال می شود که اگر در فرض غیریت وجوب اغتسال، نحوه خاصی از اتیان معتبر باشد، مثل لزوم اتیان آن قبل از صلات، برائت از وجوب اغتسال قبل از زوال با برائت از تقید صلات به غسل مسّ میّت تعارض می کند. پس در همین صورتی که التفات قبل از فعلیت وجوب واجب آخر است، اینطور نیست که در همه شقوق برائت مجال داشته باشد، بلکه برائت معارض پیدا می کند و در صورت تعارض، مکلف باید هر دو احتمال یعنی هم نفسی بودن و هم غیری بودن را رعایت کند. به این شکل که مکلف غسل را قبل از زوال انجام دهد تا هم احتمال نفسی بودن رعایت شده باشد و هم احتمال غیری بودن.

بنابراین حکم مساله در همین دو صورت هم چیزی نیست که مرحوم آخوند به نحو مطلق بیان فرموده است.

#### مساله ثانیه؛ دوران امر بین وجوب تعیینی و تخییری

مثلا آیا حلق کردن برای صروره یعنی کسی که حج اول اوست، وجوب تعیینی دارد یا مخیر بین حلق و تقصیر است؟

در این مساله هم مثل مساله قبل بحث در دو مقام مطرح می شود؛ مقام اول مقتضای اصل لفظی و مقام دوم مقتضای اصل عملی.

مرحوم آخوند همان بیانی که برای مقتضای اصل لفظی در مساله اولی فرموده اند در اینجا هم دارند. بر اساس فرمایش ایشان در دروان بین تعیینیت و تخیيریت، چون وجوب تعیینی مقید نیست و وجوب تخیری مقید است، اگر مولی در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند مقدمات حکمت اقتضاء می کند که مراد مولی وجوب تعیینی باشد نه تخییری.

ولی باید بحث شود که تمسک به اطلاق برای اثبات تعیینیت به چه معناست. اگر مقصود این باشد که با توجه به فارق ثبوتی میان وجوب تعیینی و تخییری که یکی مقید است و دیگری مطلق، اگر در مقام اثبات متکلم در کلامش قیدی را ذکر نکند اطلاق در مقام اثبات کاشف از اراده حصه مطلقه در مقابل حصه مقیده است. در این صورت تقریب اطلاق متوقف بر این است که مرحوم آخوند قائل باشد که از نظر ثبوتی فرق بین وجوب تعیینی و تخییری به اطلاق و اشتراط است و حال آنکه مبنای مرحوم آخوند در حقیقت واجب تخییری در مقابل واجب تعیینی چیز دیگری است. ایشان معتقدند که وجوب تخییری نحوه ای از وجوب است که یجوز ترک متعلقه الی بدل، به خلاف وجوب تعیینی که نحوه ای از وجوب است که لا یجوز ترک متعلقه الی بدل. بنابراین ايشان اختلاف وجوب تعیینی با وجوب تخییری را به اختلاف در سنخ وجوب می داند نه اختلاف در اطلاق و اشتراط. وقتی مرحوم آخوند اختلاف را به سنخ وجوب دانست چطور می تواند در مقام اثبات به اطلاق کلام متکلم و مقدمات حکمت تمسک کند و اثبات تعیینیت کند.

جواب اشکال این است که به لحاظ مبانی مرحوم آخوند این اطلاق مثل اطلاق در مثل احل الله البیع نیست که از عدم تقیید در مقام اثبات، عدم تقیید و اطلاق در مقام ثبوت را کشف کنیم، بلکه به همان نحوی که در وجوب نفسی مرحوم آقای تبریزی توضيح داده اند ، با قطع نظر از فارق ثبوتی و به حسب مقام اثبات چون بیان وجوب تخییری موونه زائده غیر از بیان اصل وجوب دارد و موونه زائده این است که بگوید حلق کن یا تقصیر، یعنی حداقل "أو فلان" باید آورده شود، بر خلاف بیان وجوب تعیینی حلق که موونه زائده ندارد، اگر متکلم در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند معلوم می شود که حصه وجوب تعیینی را اراده کرده است.

شنبه 12/9/401 جلسه 53

در بررسی اصل لفظی عند الدوران بین الوجوب التعیینی و التخییری، تقریب تمسک به اطلاق به لحاظ مقام اثبات و با قطع نظر از فارق ثبوتی بیان شد. این تقریب که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده بود تقریب تامی بود و وجوب تعیینی را ثابت می کند.

اما آیا به ملاحظه فارق ثبوتی بین وجوب تعیینی و تخییری می توان از راه اطلاق و مقدمات حکمت نتیجه گرفت که مراد مولی وجوب تعیینی است یا خیر؟

برای جواب از این سوال باید آراء مختلفی که در حقیقت واجب تخییری و فرق آن با واجب تعیینی وجود دارد در نظر گرفته شود. عمده این اقوال پنج قول است که به جز یک قول که مختار مرحوم آقای خویی است، چهار قول دیگر را مرحوم آخوند در بحث وجوب تخییری مطرح کرده است.

قول اول: وجوب تخییری وجوبی است که به فردی از طبیعت تعلق می گیرد که مکلف در مقام عمل آن را انتخاب می کند و عند الله معین است. فرقش با وجوب تعیینی این است که در وجوب تعیینی عنوان خاص متعلق وجوب است ولی در وجوب تخییری بدوا متعلق مردد بین چند امر است ولی عند الله معین است و مکلف همان را اختیار می کند. اگر مکلفی در مقام عمل از بین عتق و اطعام ستین مسکینا و صوم ستین یوما، اطعام ستین مسکینا را اختیار کند واجب در حق او همان اطعام است ، واگر شخص دوم صوم را انتخاب کند واجب در حق او نیزهمان صوم است.

قول دوم: به خلاف قول اول که اختلاف وجوب تخییری با تعیینی را در واجب می دانست، قول دوم اختلاف را در وجوب می داند نه در واجب. اما اختلاف در وجوب نیز اختلاف ذاتی نیست بلکه اختلاف عرضی و از جهت اطلاق و اشتراط است؛ یعنی وجوب تخییری وجوبی است که به هر یک از بدل ها تعلق می گیرد مشروطا به عدم اتیان دیگری. به خلاف وجوب تعیینی که این اشتراط را ندارد. ممکن است این اطلاق و اشتراط در ناحیه حدوث تکلیف باشد و امکان نیز دارد که ولو در ناحیه حدوث اشتراط نباشد اما در بقاء هر کدام مشروط به عدم اتیان دیگری باشند که مختار مرحوم نایینی همین است.

قول سوم: اختلاف در ناحیه وجوب است ولی به اختلاف ذاتی نه عرضی. یعنی سنخ وجوب تخییری سنخی است که مباین با سنخ وجوب تعیینی می باشد. اگرچه امکان دارد که این اختلاف سنخی را از آثار و اختلافات عرضی متوجه شویم. مرحوم آخوند فرموده که وجوب تخییری نحوه وجوبی است مغایر با وجوبی تعیینی که يجوز ترکه الی البدل. همین جواز ترک الی البدل اثری است که کشف از اختلاف سنخی می کند.

فرموده اند تخییر دو قسم است؛ یا عقلی است که در جایی می باشد که امر به احد الشیئین شود به خاطر اینکه غرض واحدی وجود دارد که قائم به هر دو است و هر کدام انجام شود آن غرض حاصل می شود. در واقع متعلق وجوب جامع بینهما است. در مقابل آن وجوب تخییری شرعی است که در جایی می باشد که هر کدام ملاک دارند اما حصول ملاک در هر یک منوط به این است که دیگری انجام نشود و اگر دیگری انجام شود ملاک اولی قابل تحصیل نیست. این همان نحوه خاص وجوب است که در وجوب تخییری شرعی وجود دارد . و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يَستكشف‏ عنه‏ تبعاتُه‏ من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر ... [[95]](#footnote-95).

بنابراین طبق نظر مرحوم آخوند اختلاف در سنخ وجوب است و اختلاف در آثار کاشف از آن می باشد. در تفسیر دوم هرچند اختلاف در ناحیه وجوب است ولی به امر عرضی یعنی به اطلاق و اشتراط، اما در تفسیر سوم که مختار مرحوم آخوند به حسب ظاهر عبارت، اختلاف ذاتی است. گرچه مرحوم آقای صدر این مختار مرحوم آخوند را هم به قول دوم برگردانده و از مصادیق قول دوم حساب کرده است، ولی فرمایش ایشان با ظاهر کفایه سازگاری ندارد. بله ممکن است کسی بگوید لازمه اختلاف سنخی این است که از حیث اطلاق و اشتراط هم فرق داشته باشند ولی مرحوم آخوند ریشه این اختلاف را در سنخ وجوب می داند نه اینکه اختلاف صرفا در امر عرضی باشد.

اگرچه خود مرحوم آخوند توضیح نداده است که چه اختلافی در سنخ وجوب هست و فقط فرموده است "نحو وجوب" اما ممکن است به بیانی که آقای صدر دارد توضیح داده شود که وجوب تعیینی وجوب شدید است و وجوب تخییری وجوب ضعیف و چون وجوب ضعیف است یحوز ترکه الی البدل.

قول چهارم: اختلاف بین وجوب تخییری و تعیینی در این است که متعلق تکلیف در وجوب تعیینی شئ معین و فرد معین است ولی در وجوب تخییری متعلق وجوب احدهما لا بعینه و فرد مردد است.

قول پنجم: مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که فرق بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی در ناحیه متعلق تکلیف است؛ متعلق وجوب تعیینی فرد و خصوصیت است ولی متعلق وجوب تخییری جامع است. مقصود از جامع هم جامع حقیقی نیست بلکه جامع انتزاعی است یعنی عنوان احدهما. بنابراین متعلق وجوب تخییری نه فرد مردد است که قول چهارم می گفت و نه احدهما معین عند الله که قول اول می گفت.

با همین توضیح داده شده، معلوم شد که این اقول پنجگانه دو دسته اند؛ در یک دسته که قول دوم و سوم باشد فرق وجوب تعیینی و تخییری در ناحیه وجوب است نه متعلق الوجوب. اما در دسته دوم که قول اول و چهارم و پنجم باشد اختلاف در ناحیه متعلق است. بر این اساس باید دید که با ملاحظه فارق ثبوتی بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی، آیا می توان از اطلاق کلام مولی در مقام اثبات اثبات کرد که وجوب اراده شده وجوب تعیینی است یا خیر؟

بر اساس اختلاف در ناحیه وجوب، طبق قول دوم وجوب تخییری وجوب مشروط است و به عنوان مثال اطعام ستین مسکینا در صورتی واجب است که مکلف دو عِدل دیگر را نیاورد. والا از جهت سنخ وجوب فرقی وجود ندارد ، در حقيقت وجوب تخییری وجوب های تعیینی متعددی است که مشروط هستند. با توجه به این مبنا اگر مولی به صروره گفت که "احلق رأسک" و ندانیم که وجوب تعیینی است یا تخییری، تمسک به اطلاق برای اثبات تعیینیت واضح است. زیرا اگر وجوب حلق وجوب تخییری باشد، مشروط به عدم اتیان به تقصیر است. وقتی مولی گفته است احلق رأسک و در مقام اثبات قیدی نیاورده و نفرموده است "اذا لم تأت بالتقصیر" اطلاق هیئت در مقام اثبات کشف می کند که مراد متکلم قسم وجوب تعیینی است که اطلاق دارد.

اما بنابر قول سوم یعنی مختار مرحوم آخوند که اختلاف بین وجوب تخییری و تعیینی را اختلاف ذاتی می داند، در بدو امر تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات تعیینیت به اشکال بر می خورد. زیرا فرض این است که به حسب مقام ثبوت اطلاق و اشتراطی در کار نیست تا از عدم تقیید و اطلاق در مقام اثبات کشف کنیم که مراد مولی قسم بلاقید است، اما ممکن است تمسک به اطلاق توجیه شود که هرچند نظر مرحوم آخوند این است که اختلاف بین وجوب تعیینی و تخییری در سنخ وجوب است و در یکی وجوب شدید است و در دیگری وجوب ضعیف، منتها این ضعف که در وجوب تخییری است، گونه ای از ضعف است که ترخیص الی البدل را درست می کند. همانطور که در کلام آقای صدر توضیح داده شده است، وجوب تخییری مرتبه متوسط بین وجوب تعیینی و طلب استحبابی است. زیرا وجوب تعیینی طلبی است که لا یجوز ترک متعلقه مطلقا لا الی البدل و لا الی غیره و طلب استحبابی هم طلبی است که یجوز ترک متعلقه مطلقا ولو الی غیر بدله اما وجوب تخییری متوسط بین این دو است. بنابراین اختلاف در شدت و ضعف و سنخ وجوب باعث می شود که در اطلاق و اشتراط هم اختلاف ایجاد شود. چراکه وقتی وجوب تخییری وجوب ضعیفی بود که یجوز ترک متعلقه الی البدل، این وجوب نمی تواند نسبت به فرض اتیان بدل اطلاق داشته باشد ولو در ناحیه بقاء. یعنی مولی بگوید وجوب عتق ادامه دارد حتی اگر صوم را اتیان کنید. واز آنجا که اهمال در مقام ثبوت هم معنا ندارد لذا لا محاله باید وجوب، مقید به عدم اتیان به بدل باشد. بنا بر اين ولو منشأ اصلی فرق، سنخ وجوب است، ولی اختلاف در سنخ، به اختلاف در اطلاق و اشتراط هم منتهی می شود.

در نتیجه ولو مرحوم آخوند بفرماید که وجوب تخییری، وجوب ضعیف است، اما لازمه اش تقیید در ناحیه بقاء است. بر خلاف وجوب تعیینی که وجوب بقاءا هم مطلق است. لذا اگر متکلم در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند کشف می شود که مراد مولی از وجوب عتق، قسم وجوب مطلق است که وجوب تعیینی باشد نه قسم وجوب مقید.

اما بر فرضی که اختلاف در متعلق وجوب باشد که مقتضای قول اول و چهارم و پنجم بود، متعلق در فرض تعیینیت، فرد معین است ولی در فرض تخییریت، یا فردی است که یختاره المکلف یعنی احدهمای معین یا فرد مردد و احدهمای لا بعینه است یا جامع انتزاعی احدهما است. در این صورت اگر متعلق را فی حد نفسه در نظر بگیریم معلوم است که متعلق وجوب در وجوب تعیینی و وجوب تخییری اطلاق و تقییدی نظیر اعتق رقبة و اعتق رقبة مومنة ندارد و متعلق وجوب در وجوب تخییری قیدی اضافه بر متعلق وجوب تعیینی ندارد تا مثل اعتق رقبة بگوییم مولی گفته است اعتق رقبة و نگفته رقبة مومنة و با تمسک به اطلاق تعیینیت را ثابت کنیم. ولی با این وجود باز هم می توان با تمسک به اطلاق به یکی از تقریب های زیر تعیینیت را اثبات کرد.

تقریب اول همان تقریبی است که از کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شد و با مبانی مرحوم آخوند سازگاری دارد. به این بیان که با قطع نظر از مقام ثبوت و فارق ثبوتی بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی، چون بیان یکی از این دو در مقام اثبات موونه زائده دارد و بیان دیگری ندارد، چنانچه متکلم در مقام بیان باشد و قیدی را ذکر نکند کلام او حمل بر همان قسمی می شود که نیازمند موونه زائده نیست. تقریب اولی که در کلام مرحوم آقای خویی در محاضرات ذکر شده به همین تقریب بر می گردد. ایشان فرموده اند اگر مراد مولی قسم وجوب تخییری باشد کان علی المولی بیانه و چون بیان نکرده معلوم می شود که مرادش وجوب تخییری نیست. بیان ایشان در حقیقت به همین تقریب بر می گردد که با قطع نظر از فارق ثبوتی بین وجوب تعیینی و تخییری، به ملاحظه مقام بیان هم که در نظر بگیریم، از آنجایی که بیان یکی موونه زائده دارد کشف می کنیم که مراد حصه دیگر است.

تقریب دوم این است که از راه ظهور ماده مذکور در خطاب اثبات کنیم که وجوب تعیینی است و متعلق فرد خاص است، نه جامع انتزاعی و نه احدهمای مردد و نه احدهمای معینی که یختاره المکلف. زیرا وقتی مولی در یک خطاب بگوید احلق رأسک و متعلق تکلیف را حلق رأس قرار دهد، چون ظاهر هر عنوانی که متعلق قرار می گیرد این است که آن عنوان بنفسه متعلق است نه به خاطر اینکه مصداق عنوان دیگر است، خطاب ظهور پیدا می کند که حلق رأس بخصوصه متعلق تکلیف است. این با وجوب تعیینی سازگاری دارد و الا در وجوب تخییری، فردی که متعلق قرار گرفته، موضوعیت ندارد بلکه بما اینکه مصداق احدهمای لا بعینه است یا مصداق جامع انتزاعی احدهما است یا مکلف آن را در مقام عمل اختیار می کند و احدهمای معین می شود، متعلق قرار گرفته است و این خلاف ظاهر اخذ عنوان در خطاب است.

در محاضرات آمده است: يمكن‏ ان‏ يقرر هذا بوجه‏ آخر و هو ان الأمر المتعلق بشي‏ء خاص كالإطعام مثلا فالظاهر هو ان للعنوان المذكور المتعلق به الأمر دخلا في الحكم فلو كان الواجب هو الجامع بينه و بين غيره و لم يكن للعنوان المزبور أي دخل فيه فعليه البيان، و حيث لم يقم بيان عليه فمقتضى الإطلاق هو وجوبه الخاصة، دون الجامع بينه و بين غيره و هذا هو معنى ان الإطلاق يقتضي التعيين[[96]](#footnote-96).

اسم این را اطلاق هم نگذاریم مهم نیست. مهم این است که از با تمسک به ظاهر خطاب تعیینیت اثبات می شود.

یک شنبه 13/9/401 جلسه 54

تقریب سوم در تمسک به اطلاق خطاب به لحاظ فارق ثبوتی بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی، تقریب دیگری است که در کلام مرحوم آقای خویی در محاضرات و نیز مصباح مطرح شده است. هرچند مرحوم آقای خویی و بعضی دیگر از اعلام قائل شدند که متعلق تکلیف در وجوب تخییری جامع انتزاعی احدهما است و در وجوب تعیینی متعلق تکلیف خصوصیت و فرد است، با این وجود، در وجوب تخییری وجوب هر یک از بدل ها ولو در ناحیه حدوث مشروط به عدم اتیان دیگر بدل ها نیستند اما در ناحیه بقاء مقید می باشند. لذا در مثال احلق رأسک یوم العید بنابراینکه حلق الرأس واجب تخییری باشد و متعلق تکلیف نیز جامع باشد، تکلیف به حلق الرأس در ناحیه بقاء مشروط به عدم اتیان تقصیر است و اگر مکلف تقصیر را انجام دهد تکلیف به حلق باقی نمی ماند. چون وجوب مشروط به عدم اتیان بدل آخر است اگر متکلم در مقام بیان باشد و اصل الوجوب را بیان کند ولی تقیید آن را بیان نکند اطلاق اقتضا می کند که مراد متکلم وجوب مطلق باشد نه مقید.

اما چرا بنابراینکه متعلقِ تکلیف، جامع است، وجوب حلق مشروط به عدم اتیان به بدل می باشد؟

وجه اشتراط این است که بعد از عدم معقولیت اهمال در مقام ثبوت، یا باید وجوب نسبت به قید مشکوک اطلاق داشته باشد و یا تقیید ، وجوب به هر فعلی که تعلق بگیرد، نمی تواند نسبت به حالت اتیان متعلق آن وجوب و فرد آن متعلق اطلاق داشته باشد. قبلا اشاره شده است که تکلیف به ظهرین، نسبت به موردی که مکلف صرف الوجود ظهرین را انجام داده است اطلاق ندارد. زیرا به حسب مقام ثبوت، اهمال که معنا ندارد و اطلاق تکلیف نسبت به حالت اتیان متعلق و ایجاد صرف الوجود آن در خارج هم که ممکن نیست. زیرا فرض این است که متعلق تکلیف صرف الوجود است و صرف الوجود حامل غرض است و اگر اتیان شود دیگر غرضی باقی نمی ماند. وقتی اطلاق ممکن نبود، تقیید متعین می شود.

بنابراین هر تکلیفی که متعلق به صرف الوجود است، بقاءا مشروط به عدم اتیان فرد متعلق است. با توجه به این تقیید، اگر در مثال حلق و تقصیر، وجوب متعلق به حلق وجوب تخییری باشد که با تفسیر مرحوم اقای خویی جامع انتزاعی احدهما متعلق تکلیف می شود، همانطور که حلق فردی از جامع است، تقصیر هم فردی از جامع است. لذا تکلیف متعلق به این جامع که یک فردش حلق است در بقاء مشروط به عدم اتیان بدل آخر می شود که فرد دیگری از جامع است. در تقدیر تخییریت و تعلق تکلیف به جامع انتزاعی، چون بدل، فرد دیگری از متعلق است، تقیید در بقاء وجود دارد. بنابراین هرچند به نظر مرحوم آقای خویی در واجب تخییری فارق ثبوتی و ریشه اصلی فرق، در ناحیه متعلق است و اینطور نیست که متعلق ها یکسان باشند و فرق فقط در ناحیه وجوب باشد[[97]](#footnote-97)، ولی اختلاف در متعلق وجوب تخییری، به اختلاف بینهما فی الاشتراط و الاطلاق در وجوب من ناحیه البقاء منجر می شود. وقتی در ناحیه بقاء تکلیف مشروط و مقید به عدم اتیان بدل آخر باشد، چنانچه مولی در احلق رأسک یوم العید در مقام بیان باشد و قیدی را مثلا با لفظ "او قصر" ذکر نکند نشان می دهد که وجوب متعلق به حلق الرأس وجوب مطلق است نه مقید.

این بیان طبق قول پنجم که جامع انتزاعی و مختار مرحوم آقای خویی بود واضح است. بنابر قول اول و چهارم هم همین تقریب می آید. زیرا متعلق تکلیف در وجوب تخییری چه فرد معینی باشد که یختاره المکلف و چه فرد مردد، علی ای حال حلق الراس و تقصیر هر کدام می توانند مصداق برای ما یختاره المکلف و همچنین احدهمای لا بعینه باشند. چون هر کدام حالت فردیت دارند، اشتراط وجوب به عدم اتیان به فرد دیگر طبق این مبانی هم می آید.

بنابراین اطلاق هیئت بنابر اقوال دسته دوم که اختلاف را ناحیه متعلق گرفته اند اقتضای تعیینیت می کند.

فالحاصل در اقوال پنج گانه ای که در وجوب تخییری بود نسبت به اقوال دسته اول که اختلاف را فقط در ناحیه وجوب می گرفتند نه متعلق تکلیف، با دو بیانی که گفته شد مقتضای دلیل اجتهادی و اصل لفظی تعیینیت است. بنابر اقوال دسته دوم هم که اختلاف را در ناحیه متعلق می گرفتند با سه تقریب، تمسک به اطلاق اقتضای تعیینیت می کرد.

##### مقام دوم؛ مقتضای اصل عملی

نسبت به مقام دوم در مساله قبل که دوران بین وجوب نفسی و غیری بود، مطلبی باید استدراک شود. قبلا گفته شد که به حسب کلام مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب، دو حالت برای شک در نفسیت و غیریت تصویر شده اشت؛ در حالت اول گفته شد که مشکوک النفسیه و الغیریه با واجب نفسی آخر یا در اطلاق و اشتراط متماثل هستند و یا اگر متساوی و متماثل نیستند، شک در نفسیت و غیریت بعد از فعلیت واجب آخر پیدا شده است. مرحوم آخوند فرمود که واجب آخر باید انجام شود و جای جریان برائت نیست و باید واجب مشکوک الغیریه و النفسیه انجام شود. اشکال شد که در این مورد هم برائت جاری می شود. چون احتمال می دهیم وجوب، وجوب غیری باشد و اگر وجوب غیری باشد، اتیان به صلات بدون غسل مسّ میّت صحیح نیست. چون در تقدیر غیریت اثر زائدی وجود دارد و آن اینکه صلات بدون غسل مس میت صحیح نیست، به لحاظ آن برائت جاری می شود. گفته شد که اگر کسی اشکال کند که احتمال وجوب نفسی را هم می دهیم و برائت از غیریت با برائت از وجوب نفسی تعارض می کند، جواب داده می شود که وجوب نفسی اثر زائدی ندارد تا برائت از آن جاری شود.

استدراک این است که نسبت به وجوب نفسی هم ادله برائت موضوع دارد. زیرا اگر غسل مس میت وجوب نفسی داشته باشد، دو تکلیف مستقل فعلی متوجه مکلف است. وقتی دو تکلیف فعلی را مکلف مخالفت کند تعدد عقاب پیش می آید. اما اگر وجوب فقط غیری باشد نه نفسی، یک تکلیف بیشتر مخالفت نشده است. گرچه با ترک مشکوک النفسیه و الغیریه یقین به اصل عقاب وجود دارد إما علی ترکه(در فرض نفسی بودن) أو بترکه (در فرض غیری بودن) اما تعدد عقاب مشکوک است. چون احتمال نفسیت مستلزم احتمال وجوب آخری است که مخالفت آن عقاب مستقلی را اقتضا می کند برائت از وجوب غیری با برائت از وجوب نفسی تعارض می کند. لذا علم اجمالی منجز می شود و مکلف باید هر دو را انجام دهد. بنابراین در حالت اولی که مرحوم آخوند به صورت مطلق فرمود جای برائت نیست و مکلف باید رعایت احتمال غیریت هم کند، اطلاق کلام ایشان فی محله است.

اما مقام ثانی از مساله ثانیه که دوران بین تخییریت و تعیینیت باشد، این بحث به تفصیل در مبحث اقل و اکثر ارتباطی آمده است. مشهور مثل مرحوم آخوند و مرحوم نایینی قائل به تعیین شده اند و عده ای نیز نظیر مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی قائل به جریان برائت شده و عند الدوران بین تعیینیت و تخییریت در متعلق تکلیف حکم به تخییر کرده اند.

برای اینکه معلوم شود مقتضای اصل عملی تعیین است یا تخییر، باید آراء مختلفی که در تفسیر وجوب تخییری گفته شده در نظر گرفته شود و بر اساس آنها مقتضای اصل عملی را بررسی کرد.

بنابر اقوال دسته دوم که اختلاف بین وجوب تخییری و تعیینی را در ناحیه متعلق تکلیف می گرفتند نه نفس تکلیف و وجوب، اگر اطلاق لفظی نداشته باشیم و نوبت به اصل عملی برسد، با توجه به خصوصیاتی که دو طرف دارند، مقتضای اصل عملی به خاطر جریان برائت تخییر می شود. زیرا اگر حلق واجب تعیینی باشد، خصوص حلق بعنوانه بما انه فعل خاص لازم الاتیان است و فرد آخر که تقصیر باشد اتیانش هیچ فایده ای در سقوط تکلیف ندارد اما اگر وجوب تخییری باشد همانطور که اختیار حلق موجب سقوط تکلیف می شود اختیار تقصیر هم موجب سقوط تکلیف می شود. بنابراین ولو در دوران بین تعیینیت و تخییریت علم داریم که وجوبی تعلق گرفته است و علم به تعلق و فعلیت وجوب داریم اما نمی دانیم که این وجوب به جامع تعلق گرفته یا فرد خاص. لذا اگر کسی بگوید که قدر متیقن در مقام تعلق تکلیف وجود ندارد و این علم اجمالی انحلال حقیقی به علم تفصیلی و شک بدوی پیدا نمی کند، به خاطر اصل غیر معارض، انحلال حکمی صورت می گیرد. زیرا تعلق تکلیف به خصوص حلق، دارای مضیقه زائدی نسبت به تعلق تکلیف به جامع است و تعلق تکلیف به نحو مطلق اقتضای سعه علی المکلف دارد. چون در تعلق تکلیف به جامع ضیق وجود ندارد، با توجه به اینکه حدیث رفع امتنانی است و ایجاد سعه می کند، نسبت به رفع جامع موضوع ندارد اما چون تکلیف متعلق به خصوصیت دارای ضیق است برائت از آن مجرا پیدا می کند. به همان نحو که در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی گفته شد که برائت از تعلق تکلیف به مقید جاری می شود چون رفع تکلیف مطلق رفع السعه است و لذا برائت از آن جاری نمی شود، به همین نحو نیز در ما نحن فیه بنابر اقوال دسته دوم، برائت از خصوص احد الطرفین جاری می شود و نتیجه برائت نیز تخییر خواهد شد.

دوشنبه 14/9/401 جلسه 55

گفته شد که بنابر اقوال دسته دوم که متعلق تکلیف را در وجوب تخییری جامع می داند، مقتضای اصل عملی به خاطر جریان برائت از وجوب تعیینی که تضییق دارد، وجوب تخییری است.

ممکن است اشکال شود که در مقام اول یعنی بررسی مقتضای اصل لفظی گفته شد که حتی بنابر اقوال دسته دوم نیز شک در وجوب تخییری و وجوب تعیینی به شک در اطلاق و اشتراط تکلیف بر می گردد. زیرا اگر در فرض وجوب تخییری، جامع متعلق تکلیف باشد، تکلیف در بقاء مشروط به عدم اتیان فرد آخر است. وقتی بنابر تخییریت تکلیف بقاءا مشروط به عدم اتیان فرد آخر باشد ولی بنابر تعیینیت اطلاق داشته باشد، شک در مرحله اصل عملی هم به شک در سقوط تکلیف منتهی می شود. چون در مثال احلق رأسک تعلق تکلیف به حلق محرز است و اگر واجب تعیینی باشد تکلیف متعلق به حلق رأس باقی است حتی بعد از اتیان به تقصیر، اما اگر واجب تخییری باشد تکلیف بعد از اتیان به تقصیر باقی نخواهد بود. شک در سقوط تکلیف هم مجرای اشتغال است.

بنابراین وقتی بنابر اقوال دسته دوم نیز شک در اطلاق و اشتراط داشته باشیم، به لحاظ اصل عملی مورد از موارد شک در سقوط تکلیف بعد از احراز تکلیف می شود و لذا باید قائل به تعیین شویم نه تخییر.

جواب این است که شک در سقوط تکلیف به شرطی مجرای اشتغال است که قبل از سقوط، در حدوث تکليف شک نداشته باشیم. اما اگر شک در سقوط، به شک در حدوث تکلیف بر گردد و برائت جاری شود، دیگر حتی استصحاب تکلیف هم مانع جریان برائت نمی شود تا چه برسد به اشتغال. در اقل و اکثرارتباطی هم که برائت از وجوب اکثر جاری می شود، این اشکال مطرح است که اگر مکلف عمل را در ضمن اقل انجام دهد استصحاب می گوید تکلیف متعلق به صلات همچنان باقی است و احراز سقوط نمی شود مگر اینکه اکثر اتیان شود و جواب همین است که برائت حاکم بر استصحاب است. زیرا قبل از اتیان عمل، شارع در همین تکلیف محرز بالوجدان گفته است که من رعایت این جزء و احتیاط از ناحیه آن را نمی خواهم. زمانی که خود شارع ترخیص از آن جهت داده است، حتی اگر تکلیف بعد از اتیان به اقل، بخواهد به واسطه استصحاب و بالتعبد باقی باشد، معلوم است که اثری ندارد.

اشکال در محل بحث نیز به همین صورت حل می شود که شک در سقوط تکلیف مجرای قاعده اشتغال است ولی در جایی که به لحاظ حدوث تکلیف، اصل جاری نشود. اما اگر اصل برائت به لحاظ حدوث تکلیف جاری شود و به مکلف از جهت خاص ترخیص دهد قاعده اشتغال جاری نمی شود.

بنابراین طبق اقوال دسته دوم که اختلاف وجوب تعیینی و تخییری را در ناحیه متعلق گرفته اند، مقتضای اصل عملی تخییریت است نه تعیینیت؛ چراکه علم اجمالی به خاطر جریان اصل عملی بلا معارض یعنی در وجوب تعیینی، انحلال حکمی پیدا می کند.

اما بنابر اقوال دسته اول که اختلاف وجوب تعیینی و تخییری را در ناحیه خود وجوب و تکلیف می دانستند، قول دوم منشأ اصلی اختلاف را در اطلاق و اشتراط یعنی در وجوب به جهت امر عرضی می دانست و قول سوم که مختار مرحوم آخوند بود اختلاف را در سنخ و ذات وجوب می گرفت.

بنابر قول دوم یعنی اختلاف در اطلاق و اشتراط، قبلا توضیح داده شد که احتمال دارد این اطلاق و اشتراط در ناحیه حدوث باشد یعنی وجوب کل من الصیام و الاطعام مشروط باشد حدوثا به عدم اتيان دیگری و احتمال دیگر این است که وجوب هریک در بقاء مشروط به عدم اتيان دیگری باشند که مختار مرحوم نایینی است.

بر اساس احتمال اول که اختلاف در اطلاق و اشتراط در ناحیه حدوث تکلیف باشد، معلوم است که مقتضای اصل عملی برائت است. زیرا اگر در مثل احلق رأسک یوم العید شک کنیم که وجوب تعیینی است یا تخییری، چنانچه تخییری باشد، تعلق تکلیف به حلق از همان اول مشروط به عدم انجام تقصیر است. اگرچه یقین به تعلق تکلیف به حلق راس داریم، ولی یقین در فرضی است که تقصیر انجام نشود والا در ظرف اتیان تقصیر نمی دانیم اصلا تکلیفی به حلق الرأس هست یا خیر. لذا چون شک به وجود تکلیف در ظرف خاص بر می گردد، برائت جاری می شود.

اما اگر احتمال دوم را در نظر بگیریم، شک در تعیینیت و تخییریت در حقیقت به شک در بقاء تکلیف بر می گردد نه حدوث آن. حدوث تکلیف به حلق یقینی است، با این تفاوت که اگر واجب تخییری باشد، تکلیف حادث در حلق، به واسطه اتیان تقصیر ساقط می شود، اما اگر تعیینی باشد ساقط نمی شود. بنابراین شک به شک در سقوط تکلیف بر می گردد و اصل جاری، قاعده اشتغال خواهد شد. فرض این است که در مرحله حدوث اصلی جاری نمی شود که بخواهد مقدم بر اشتغال باشد.

بنابر قول سوم یعنی مختار مرحوم آخوند که اختلاف بین وجوب تعیینی و تخییری را در ناحیه خود تکلیف و وجوب قرار می داد، به این صورت که وجوب تعیینی سنخی از وجوب است که لا یجوز ترک متعلقه الی بدل و غیر بدل، ولی وجوب تخییری سنخی از وجوب است که یجوز ترک متعلقه الی بدل، در بدو امر به نظر می رسد که مقتضای اصل عملی جریان برائت نیست، بلکه بعد از اینکه اصل وجوب معلوم شده و شک در تعیینیت و تخییریت داریم یعنی شک در دو نوع جعل داریم که هر دو نیز با هم مساوی هستند و ترجیحی بر یکدیگر ندارند. در این صورت باید قائل به احتیاط شویم. ولی جریان برائت نیز وجه دارد. زیرا ولو علم اجمالی داریم که یکی از وجوب تعیینی و وجوب تخییری که هر دو نحوه خاصی از وجوب هستند، جعل شده اند، ولی در یک جعل یعنی وجوب تعیینی تضییق وجود دارد و در وجوب تخییری خیر. زیرا اگر وجوب تخییری جعل شده باشد، یجوز ترک متعلقه الی البدل و لذا در آن سعه و ترخیص است. ولو علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا نمی کند ولی حدیث رفع که برای رفع ضیق و ثقل می آید، برای رفع سنخ وجوب تعیینی مجرا دارد ولی برای رفع سنخ وجوب تخییری مجرا ندارد.

همان اشکالی که به اقوال دسته دوم وارد شد در اینجا نیز می آید و جواب نیز همان جواب است. چون ممکن است اشکال شود که هرچند مرحوم آخوند، اختلاف را در سنخ وجوب گرفته است نه در اطلاق و تقیید وجوب، ولی این اختلاف ذاتی مستلزم اختلاف در اطلاق و اشتراط در بقاء تکلیف است. زیرا اگر وجوب تخییری باشد تکلیف در بقاء مطلق نیست بلکه مشروط به عدم اتیان بدل آخر است. بنابراین، طبق مبنای مرحوم آخوند هم شک به مرحله سقوط تکلیف کشیده می شود.

جواب این است که اگرچه شک به مرحله سقوط کشیده می شود، ولی اينطور نيست که هرجا که شک در سقوط تکلیف باشد مجرای قاعده اشتغال باشد . در جایی مجرای قاعده اشتغال است که به لحاظ حدود تعلق تکلیف و حدوث آن اصل جاری نشده باشد، اما اگر به لحاظ حدود تعلق تکليف در حدوث اصل را جاری کرده باشیم و شارع نسبت به خصوصیت محتمل ترخیص داده باشد شک در سقوط، مجرای قاعده اشتغال نمی شود.

#### مساله سوم؛ دوران امر بین وجوب عینی و کفایی

اگر در موردی اصل وجوب را احراز کردیم مثل امر به معروف و نهی از منکر، و شک کردیم که آیا کفایی است که قیام بعض المکلفین به عمل کافی برای سقوط تکلیف باشد یا وجوب عینی است تا لازم باشد همه انجام دهند، ، مقتضای اصل عینی بودن است یا کفایی بودن؟ بحث در اين مسأله هم بايد در دو مقام (مقتضای اصل لفظی ومقتضای اصل عملی) مطرح شود .

##### مقام اول؛ مقتضای اصل لفظی

مرحوم آخوند در این مساله نیز همانند مقام اول از دو مساله قبل فرموده است که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت این است که این وجوب عینی باشد نه کفایی. دلیل اين مدعا در عبارت مختصر مرحوم آخوند این است که وجوب در طرف مقابل که وجوب کفایی باشد، تقیید و تضیق دایره دارد. زیرا تعلق وجوب کفایی شرط دارد و آن اینکه اذا لم یأت الآخر بالفعل ولی در وجوب عینی این تقیید وجود ندارد و اگر مولی در مقام بیان بود و قید را ذکر نکرد مقدمات حکمت و اطلاق هیئت اقتضا می کند که مراد مولی وجوب عینی باشد نه کفایی.

نسبت به این فرمایش همچون مساله قبل اشکال می شود که تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات عینیت در صورتی تمام است که به حسب مقام ثبوت بین وجوب عیینی و کفایی اختلاف بالاطلاق و التقیید باشد. در این صورت است که چنانچه به حسب مقام اثبات مولی قید را ذکر نکند مقدمات حکمت اقتضا می کند که مراد همان حصه بلاقید باشد. اما اگر به حسب مقام ثبوت، اختلاف را به اطلاق و تقیید ندانیم که مرحوم آخوند نیز در بحث واجب کفایی فرموده است اختلاف به اطلاق و تقیید نیست بلکه اختلاف از جهت نحوه و سنخ وجوب است، دیگر تمسک به اطلاق هیئت در مقام اثبات برای اثبات وجوب عینی در مقابل کفایی صحیح نمی باشد.

جواب اول: تمسک به اطلاق از سوی مرحوم آخوند، از باب تمسک به اطلاق در مثل احل الله البیع و امثاله نیست که به ملاحظه فارق ثبوتی باشد، بلکه مراد مرحوم آخوند از تمسک به اطلاق در مساله، این است که با قطع نظر از فارق ثبوتی بین دو قسم، به ملاحظه مقام اثبات و بیان، چون بیان یکی از دو قسم احتیاج به موونه زائده دارد و محتاج لفظی زائد بر لفظ دال بر اصل وجوب است ولی بیان قسم دیگر احتیاج به موونه زائده ندارد و غیر از لفظ دال بر اصل وجوب لفظ دیگری نیاز ندارد، اگر مولی در مقام بیان قید ذکر نکند کشف می کند که مراد او قسمی است که موونه زائده نیاز ندارد. در محل بحث هم برای بیان وجوب عینی غیر از اینکه به مومنین خطاب شود که مثلا شما امر به معروف کنید که همان اصل لفظ دال بر وجوب است لفظ دیگری نیاز ندارد، اما اگر وجوب کفایی باشد، باید به این شکل بیان کند که در جایی که شخصی واجبی را ترک می کند یا حرامی را مرتکب می شود بعضی از شما امر به معروف یا نهی از منکر کند یا اگر تکلیف را متوجه همه کرده است، بگوید شما امر به معروف کنید اما اگر بعضی قیام به این کار کردند بر بقیه لازم نیست آن را انجام دهند. وقتی بیان وجوب کفایی موونه زائده داشت ولی وجوب عینی غیر از لفظ دال بر اصل وجوب چیزی دیگر نیاز نداشت، اگر مولی در مقام بیان باشد که مقتضای اصل عقلایی است و در خطاب خود لفظ زائد را نیاورد، اطلاق و مقدمات حکمت اقتضا می کند قسم غیر محتاج به موونه زائده را اراده کرده است.

جواب دوم: حتی اگر تمسک به اطلاق به ملاحظه فارق ثبوتی بین وجوب عینی و کفایی باشد، بر اساس مبانی موجود در واجب کفایی، می توان اثبات عینیت در مقابل کفاییت کرد.

توضیح ذلک: در فرق بین واجب عینی و کفایی به لحاظ مقام ثبوت، اقوال مختلفی وجود دارد که عمده آنها پنج قول است:

قول اول: اختلاف واجب عینی با کفایی در ناحیه مکلّف به تکلیف است نه خود تکلیف. در واجب عینی تکلیف متوجه به کل واحد از مکلفین است مثل زید و بکر و ... و آنها به همین عناوین شخصیه مکلف به تکلیف می باشند. ولی در وجوب کفایی، مکلّف به تکلیف، همان شخصی است که عملاً قیام به این کار می کند. اگر ده نفر باشند که شرایط انجام تکلیف را دارا هستند، آنکه قیام به این کار کند مکلف به تکلیف است هر چند آن شخص برای مردم معين نباشد ولی عند الله معين است . شبیه به همان قولی که در واجب تخییری می گفت که واجب همانی است که مکلف اختیار می کند و عند الله معين است .

قول دوم: اختلاف در ناحیه مکلف است نه تکلیف، ولی به اين شکل که مکلّف به تکلیف در واجب کفایی مجموع مکلفین بما هو مجموع است، در مقابل واجب عینی که مکلف به تکلیف جمیع المکلفین علی نحو الاستغراق هستند. این نیز امر معقولی است. زیرا همانطور که در ناحیه متعلق تکلیف، گاهی مصلحت در مجموع امور است؛ مثل صلات که مرکب از یک سری اجزاء است که مصلحت در مجموع بما هو مجموع است، همينطور هم در ناحيه مکلف ، گاهی مصلحت در قيام مجموع المکلفين بما هو مجموع به عمل خاص است .

قول سوم: اختلاف در ناحیه خود تکلیف است نه در مکلّف. به این نحو که وجوب در واجبات عینیه مطلق است، ولی در واجبات کفاییه وجوب مشروط به عدم قیام دیگران می باشد. وجوب به همه مکلفین متوجه می شود ولی وجوب متوجه به هر مکلف، مشروط به عدم قیام دیگران به عمل است. در این قول سوم هم مثل وجوب تخییری، دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه در ناحیه حدوث اشتراط باشد یعنی امر به معروف در صورتی بر زید لازم می شود که بقیه اقدام نکنند. احتمال دوم این است که تکلیف حدوثا به همه متوجه شده ولی در بقاء مشروط به عدم قیام دیگران است .

قول چهارم: مرحوم آخوند فرموده است که اختلاف وجوب کفایی و عینی در سنخ وجوب است؛ یعنی اختلاف ذاتی است نه اینکه فقط عرضی باشد. وجوب کفایی سنخی از وجوب است که اگر عده ای اقدام کنند تکلیف از همه سقوط می کند به خلاف وجوب عینی.

قول پنجم: مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند که اختلاف در ناحیه مکلف است، ولی به این نحو که مکلف در واجب کفایی احد المکلفین لا بعینه است یعنی صرف الوجود اشخاص، مکلف به این تکلیف هستند.

این اقوال هم در دو دسته قرار می گیرند؛ بر حسب یک دسته اختلاف در مکلف است و بر حسب دسته دیگر اختلاف در وجوب می باشد.

سه شنبه 15/9/401 جلسه 56

بنابر اقوال دسته اول یعنی قول اول و دوم و پنجم که اختلاف را در ناحیه مکلف قرار می دادند، غیر از تقریب اول که با قطع نظر از مقام ثبوت بود و در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح گشته بود، دو تقریب دیگر برای مقتضای اصل لفظی وجود دارد:

تقریب اول: هر عنوانی که در خطاب اخذ می شود ظهور در موضوعیت و خصوصیت دارد نه مشیریت به عنوان دیگر. اگر با خطابی برخورد کردیم که مردم را مامور به امر به معروف می کرد و تردید کردیم که وجوب در آن عینی است یا کفایی، به ظهور خطاب در اینکه مکلف به این خطاب همان اشخاص خارجیه بخصوصه هستند بايد اخذ کرد . این ظهور خطاب اقتضا می کند که مراد از وجوب، وجوب عینی باشد. چون اگر وجوب کفایی بود، قول اول که می گفت علی الکفائیه، شخص بما انه مصداق "اول من یقوم بالفعل الذی هو معین عند الله" مکلف شده است، خلاف ظاهر عنوانی است که در خطاب " مردم باید امر به معروف کنند" آمده است. زیرا ظاهر خطاب این است که زید و عمرو و بکر و ... به عنوان خودشان مخاطب هستند نه به این خاطر که اول من یقوم بالفعل هستند.

قول دوم هم مخالف با ظاهر است. زیرا بر حسب این قول در وجوب کفائی، زید و بکر و ... باشخاصهم مکلف نیستند بلکه بما هم مجموع مکلف می باشند، در حالی که ظاهر عنوانی که در خطاب اخذ شده این است که خود این اشخاص بما هو هو موضوعیت دارند نه اینکه بما انه جزء من مجموع المکلفین.

قول پنجم هم که مکلف را صرف الوجود می داند خلاف ظاهر خطاب است. وقتی به افراد مومنین خطاب شود که شما امر به معروف کنید، ظاهرش این است که تک تک مکلف هستند نه اینکه مکلف، صرف الوجود باشد که با اول من قام بالفعل محقق می شود و افراد دیگر خارج از صرف الوجود می باشند.

بنابراین مقتضای اصل لفظی در اقوال دسته اول این است که وجوب، وجوب عینی است ولی مقصود از اصل لفظی ظهور خطاب در عینیت است.

تقریب دوم: حتی اگر فرض کنیم همه افراد، مکلف به تکلیف هستند اما باز هم بنابر قول اول و قول دوم و قول پنجم، چون غرض در وجوب کفایی به نحوی است که با قیام بعضی از مکلفین به فعل، غرض حاصل می شود، دیگر تکلیف بعد قیام الاخرین بالفعل باقی نیست. لذا تکلیف در ناحیه بقاء مشروط به عدم اتیان اخرین است. چون بنابر کفائیت تکلیف بقاءا مشروط است ولی بنابر عینیت تکلیف مشروط نیست، اطلاق هیئت در مقام اثبات و عدم تقیید به قید "ما لم یأت به الآخر" کشف می کند که مراد مولی از وجوب در این خطاب قسم مطلق و بلاقید وجوب یعنی وجوب عینی است. چون وجوب کفائی بنابراین اقوال، حداقل در بقاء مشروط به عدم اتیان دیگران است.

اما اقوال دسته دوم که اختلاف را در ناحیه تکلیف می گرفتند نه مکلف که قول سوم و چهارم بود، قول سوم می گفت که وجوب کفایی وجوب مشروط به عدم قیام آخرین است ولی وجوب عینی مطلق است. در خود قول سوم نیز دو احتمال بود؛ یکی اینکه وجوب کفائی در حدوث مشروط است و دیگر اینکه وجوب کفائی در بقاء مشروط است. طبق هر دو احتمال، چون در قول سوم اشتراط ثبوتی در تکلیف وجود دارد یا حدوثا یا بقاءا، اما در فرض عینیت اشتراط نیست، اطلاق هیئت در مقام اثبات کاشف از این است که مراد متکلم قسم مطلق از وجوب است که وجوب عینی باشد. پس بنابر قول سوم، علاوه بر تقریب مرحوم آقای تبریزی که به ملاحظه فارق اثباتی بود، به ملاحظه فارق ثبوتی هم می شود به اطلاق تمسک و اثبات وجوب عینیت کرد.

بنابر قول چهارم هم که اختلاف را بین وجوب عینی و کفائی اختلاف ذاتی می دانست و وجوب کفائی را سنخی از وجوب تعریف می کرد که با قیام دیگران به مامور به ساقط می شود، به خلاف وجوب عینی که سنخی از وجوب است که اتیان بعض المکلفین تاثیری در سقوط تکلیف از سایر مکلفین ندارد، این اختلاف ذاتی مستلزم اختلاف از جهت اطلاق و اشتراط نیز می شود. اگر سنخ وجوب، سنخی باشد که با قیام دیگران غرض حاصل شود، دیگر معنا ندارد که بقاءا تکلیف ثابت بماند، بلکه باید ساقط گردد. وقتی وجوب کفایی مشروط شد، ولو اشتراط در بقاء، به خلاف وجوب عینی که دارای اطلاق است، اطلاق در مقام اثبات کشف می کند که مراد وجوب عینی است که مطلق می باشد.

بنابراین همانطور که با قطع نظر از فارق ثبوتی، تمسک به اطلاق برای اثبات عینیت در مقابل کفائیت ممکن بود، به ملاحظه فارق ثبوتی بین وجوب کفائی و عینی نیز مقتضای دلیل لفظی و اطلاق هیئت، بر اساس همه اقوال عینیت است. علاوه بر اطلاق هیئت، اصل لفظی دیگری هم وجود دارد که در بعضی از اقوال جاری می شود و آن ظهور عنوان ماخوذ در خطاب در عینیت است.

در نتیجه در دوران بین عینیت و کفائیت، مقتضای اصل لفظی عینیت است نه کفائیت.

##### مقام ثانی؛ مقتضای اصل عملی

در اقوالی که اختلاف وجوب عینی و کفائی را در ناحیه مکلف قرار می دادند، طبق قول اول در وجوب کفائی مکلف شخص معین عند الله است که اقدام به فعل می کند و در وجوب عینی مکلف همان شخصی است که خطاب به او شده است. بر اساس این قول اگر خطاب وجوب امر به معروف به زید توجه پیدا کند و شک کنیم که این تکلیف بر او واجب عینی است یا واجب کفائی، به مقتضای اصل عملی شک او به این نقطه بر می گردد که آیا تکلیف به شخص او متوجه شده است، بطوری که اگر دیگران آن را انجام دهند تاثیری در سقوط آن ندارد یا اینکه شخص اول موظف به این فعل نیست بلکه هر کسی که اقدام به آن کند مکلف است، به طوری که اگر عمرو زودتر آن را انجام دهد او مکلف به امر به معروف بوده است و اصلا زید مکلف نبوده است. بنابراین زید در توجه تکلیف به خودش شک دارد و لذا اصل برائت جاری می شود و آثار وجوب کفائی مترتب می گردد.

بنابر قول دوم که وجوب کفائی را تکليف متوجه به مجموع المکلفین بما هم مجموع می دانست به خلاف وجوب عینی که تک تک اشخاص مامور به انجام عمل هستند، زید بعد از علم به اصل توجه تکلیف، شک می کند که آیا بما انه فرد خاص و فرد مستقل تکلیف دارد یا بما انه جزء من مجموع المکلفین. ولو این علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا نمی کند اما با جریان اصل غیر معارض انحلال حکمی صورت می گیرد. چراکه اگر تکلیف به زید بما انه جزء من مجموع المکلفین تعلق گرفته باشد تکلیف دارای سعه است. زیرا اگر دیگران اقدام کنند نیازی نیست که زید هم انجام دهد. به خلاف وجوب عینی که حتما باید خود زید آن را انجام دهد. لذا در یک طرف سعه وجود دارد و در طرف دیگر ضیق و ثقل زائد. در این دوران معلوم است که اصل برائت و حدیث رفع در طرفی که دارای ثقل است جاری می شود و آن را نفی می کند. عین همان نکته ای که در دوران بین اقل و کثر ارتباطی وجود دارد که در طرف اکثر ضیق وجود دارد به خلاف اقل که دارای سعه است و لذا برائت در اکثر جاری می شود. همین نکته اقتضا می کند که در ما نحن فیه نیز اصل برائت در طرف وجوب عینی جاری شود و آثار وجوب کفائی مترتب گردد.

بنابر قول پنجم که مختار مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی بود، مبنی بر اینکه مکلف در وجوب کفائی، احد المکلفین لا بعینه و صرف الوجود مکلف است، وقتی زید شک کند که آیا وجوب امر به معروف عینی است یا کفائی، چنانچه واجب کفائی باشد مکلف به تکلیف صرف الوجود مکلفین است و صرف الوجود هم به اول فرد از مکلفین که اقدام به انجام عمل کند حاصل می شود. در نتیجه اگر به جای زید، عمرو اقدام به عمل کند مصداق صرف الوجود شده است و دیگر عنوان مکلف بر زید صادق نیست. بله زید قبل از قیام عمرو می توانست مصداق صرف الوجود شود اما وقتی عمرو مصداق صرف الوجود شد دیگر تکلیف حقیقتا به زید متوجه نشده است.

البته این در صورتی است که بگوییم مراد از صرف الوجود، اول من قام بالفعل باشد؛ مثل بقیه موارد صرف الوجود که بر اول وجود آن طبیعی صادق می شود. ممکن است اول وجود، یک نفر باشد که قیام به فعل می کند و ممکن است ده نفر باشند که قیام می کنند و همه مصداق صرف الوجود می شوند. بعد از آن، هر وجود دیگری از طبیعی محقق شود، مصداق صرف الوجود نیست. و الا اگر معنای صرف الوجود این باشد که هر کدام از افراد به نحو انحلال مصداق صرف الوجود باشند، از اصطلاح خارج می شود و بر اساس آن وجوب به همه مکلفین به نحو استغراق تعلق می گیرد نه به نحو صرف الوجود. لذا در بحث حقیقت واجب کفائی که مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی فرموده اند مکلف صرف الوجود است و بر اول فرد منطبق می گردد مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که این معنا قابل التزام نیست. زیرا اگر صرف الوجود به نحوی باشد که بر همه به نحو انحلال قابل انطباق باشد، صحیح است و قابلیت انبعاث را دارد، اما اگر بگویید صرف الوجود روی عنوان جامع رفته و منحل بر افراد نمی شود، اصلا قابلیت انبعاث ندارد. این اشکال مبتنی بر این است که مراد از صرف الوجود وجودات مکلفین به نحو استغراق و انحلال نباشد و الا اگر به نحو استغراق باشد سر از همان قول قبلی در می آورد که اختلاف را به اشتراط و اطلاق می دانست. این قول پنجم در صورتی به عنوان قول مستقل محسوب می شود که مراد از صرف الوجود معنای اصطلاحی باشد که بر اول فرد طبیعی منطبق گردد.

بنابر این تفسیر از صرف الوجود، اگر زید شک کند که وجوب امر به معروف عینی است یا کفائی، در واقع شک می کند که آیا تکلیفی به او متوجه شده یا خیر. زیرا اگر مکلف صرف الوجود باشد و عمرو قبل از زید، امر به معروف را انجام دهد، عنوان مکلف فقط بر عمرو منطبق است و دیگر زید مکلف به تکلیف نبوده است.

در نتیجه بنابر اقوال دسته اول که اختلاف را در مکلف می گرفتند، اصل عملی برائت جاری می شود. منتها جریان برائت بنابر قول اول و پنجم به این خاطر است که شخص، شک در توجه تکلیف به خودش دارد، اما بنابر قول دوم ولو مورد از موارد علم به اصل تکلیف است، ولی چون جهت تکلیف معلوم نیست که به نحو عینیت است یا کفائیت، یعنی بما انه فرد مستقل مکلف به تکلیف شده است یا بما انه جزء من مجموع المکلفین، برائت جاری می شود و علم اجمالی با جریان برائت انحلال حکمی پیدا می کند.

اما بنابر قول سوم و چهارم که اختلاف را در ناحیه نفس التکلیف می گرفتند، در قول سوم که اختلاف در اطلاق و اشتراط تکلیف بود دو احتمال وجود داشت؛ یکی اینکه اشتراط در حدوث باشد. در نتیجه با شک در عینیت و کفائیت، چون شک در اصل حدوث پیدا می کند اصل برائت جاری می گردد. اما اگر اختلاف به اطلاق و اشتراط در بقاء باشد، اصل عملی جاری قاعده اشتغال خواهد بود.

در قول چهارم هم که اختلاف ذاتی در سنخ وجوب است، ولو در دوران بین عینیت و کفایئت اصل توجه تکلیف به زید معلوم است، ولی نمی داند که آیا به نحوی است که قیام دیگران به فعل موجب سقوط می شود یا خیر. پس در واقع با وجود علم به تکلیف، نوع و جهت تکلیف معلوم نیست. لذا هرچند علم اجمالی دارد و انحلال حقیقی صورت نمی گیرد ولی اصل غیر معارض این علم اجمالی را منحل می کند. زیرا طرف وجوب عینی دارای ثقل است ولی طرف کفائیت ثقل ندارد. چرا که با اقدام دیگران تکلیف از شخص ساقط می شود. در نتیجه اصل برائت در وجوب عینی جاری می شود و انحلال حکمی رخ می دهد.

اشکالی که در مساله قبل مطرح شد در اینجا هم می آید. اشکال این بود که بنابر نظر مرحوم آخوند هم وجوب در ناحیه بقاء مشروط می شود. لذا زید یقین به توجه تکلیف دارد و شک دارد که واجب کفایی است که یسقط به فعل عمرو یا خیر. در نتیجه شک در مرحله سقوط باز می گردد و لذا مجرای قاعده اشتغال می شود.

جواب این است که هرچند شک به شک در سقوط تکلیف کشیده می شود ولی لزوما شک در سقوط مجرای قاعده اشتغال نیست. شکی مجرای قاعده اشتغال است که شارع به لحاظ حدوث تکلیف ترخیص نداده باشد. و الا با وجود ترخیص شارع در مخالفت من بعض الجهات، ولو مکلف شک در سقوط کند ولی به این شک اعتنایی نمی شود. استصحاب نمی تواند در این صورت بقاء تکلیف را ثابت کند فضلا عن قاعدة الاشتغال که بخواهد از باب احتمال تکلیف رعایت آن را لازم نماید.

بنابراین در مقام دوم که مقتضای اصل عملی باشد، بر اساس اکثر اقوال برائت جاری می شد و اثبات کفائیت می کند.

چهارشنبه 16/9/401 جلسه 57

### مبحث سادس؛ وقوع امر وقع عقیب حظر یا در مقام توهم حظر

مواردی در کتاب و سنت وجود دارد که صیغه امر بعد از منع قطعی و مسلّم نسبت به فعل استعمال شده است. مثلا در مورد صید در حال احرام، نهی وارد شده است که "لا تقتلوا الصید و انتم حرم"[[98]](#footnote-98) . همین نهی از آیه اول سوره مائده استفاده می شود که "احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم غیر محلی الصید و انتم حرم". ولی در آیه بعد آمده است که "و اذا حللتم فاصطادوا" و بعد از منع و نهی از صید، امر به صید شده است.

موارد توهم حظر هم بسیار است. در آیات کتاب مجيد ، این آیه می تواند یکی از آن موارد باشد؛ "فالبدن جعناهالکم من شعائر الله ... فاذا وجبت جنوبهما فکلوا منها و اطعموا القانع و المعترّ"[[99]](#footnote-99). در شرایطی که خیال می کردند شخص نمی تواند از قربانی خود بخورد بلکه یا باید طبق سنت گذشته آن را بسوزاند یا به فقراء بدهد، امر به اکل از قربانی شده است.

با در سوره بقره است که "نسائکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم"[[100]](#footnote-100).

محل بحث این است که اگر صیغه امر دلالت بر وجوب داشته باشد یا وضعا یا اطلاقا، آیا در مواردی که عقیب حظر واقع می شود یا در مورد توهم حظر به کار برده می شود، دلالت طبعی صیغه امر بر وجوب باقی است یا دلالتی ندارد بلکه صرفا دلالت بر اباحه می کند؟

اقوال مختلفی در مساله وجود دارد. ولو در کلمات تا ده قول مطرح شده است. اما مرحوم آخوند فقط سه قول را مطرح کرده و در نهایت فرموده است الی غیر ذلک. یک قول این است که دلالت بر اباحه دارد مطلقا و قول دیگر این است که دلالت بر وجوب دارد مطلقا و قول سوم هم تفصیل است که مرحوم آخوند در عبارت کفایه از میان تفصیلات مختلفی که وجود دارد فقط این تفصیل را نقل کرده است که اگر امر معلق بر زوال علت نهی شده باشد دلالت بر همان حکم قبل از نهی دارد و اگر معلق بر زوال نهی نباشد دلالت بر وجوب دارد.

قول اول یعنی دلالت صیغه امر بر اباحه قولی است که مرحوم آخوند فرموده نسب الی المشهور. در کلام صاحب فصول و محقق رشتی این تعبیر آمده است که اکثر قائل به ظهور در اباحه هستند. البته مقصود از اباحه معنای مصطلح تساوی الطرفین نیست بلکه مقصود از آن اباحه به معنای اعم است.

قول دوم که به تعبیر مرحوم آخوند به بعضی از عامه نسبت داده شده مثل بیضاوی و بعضی از معتزله و ...، این است که صیغه امر در این موارد دلالت بر وجوب دارد. ولو در کلام آخوند نیست ولی در بعضی از کلمات هم مطرح شده است که برخی از علمای امامیه نیز همین قول را اختیار کرده اند؛ به ابن زهره، مفاتیح و معارج محقق نسبت داده شده است. درعبارت معارج الاصول آمده است: صیغه الامر الواردة بعد الحظر کحالها قبله[[101]](#footnote-101). یعنی وقوع عقیب الحظر تاثیری در دلالت صیغه امر ندارد. مختار محقق ایروانی نیز همین قول دوم است.

قول سوم تفصیلی است که به بعضی از عامه نسبت داده شده است مبنی بر اینکه اگر در خطاب، امر و طلب معلق بر زوال علت نهی شده باشد، مفاد امر همان حکمی است که قبل از نهی داشته است. از باب مثال، قبل از ماه های حرام قتل مشرکین واجب بود و در اشهر حرم از قتل آنها نهی شد. در سوره توبه آمده است که "فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم"[[102]](#footnote-102) . این امر معلق بر زوال علت نهی یعنی اشهر حرم شده است. در این موارد مفاد امر همان حکم قبل از نهی است. اگر وجوب بوده واجب می شود و اگر اباحه بوده است مباح می شود. شبیه این مساله در آیه مربوط به حیض و نساء آمده است که "فاعتزلوا النساء فی المحیض فلا تقربوهنّ حتی یطهُرن فاذا تطهّرن فأتوهنّ من حیث امرکم الله"[[103]](#footnote-103) . در این آیه نیز امر به مقاربت شده است ولی معلقا بر طهارت که زوال علت نهی باشد. لذا مفاد این امر همان حکم قبل از حیض است. قطعا وجوب نیست بلکه اگر پیش از آن استحباب بوده است، الان نیز همان است. اما اگر معلق نشده است ظهور قبل خود را دارد و به طبع اولی خودش یعنی دلالت بروجوب باقی است.

مرحوم آخوند در تحقیق مساله فرموده است که منشأ اختلاف اقوال این است که قائلين به اين اقوال هر کدام مواردی از استعمال را دیده اند و با استناد به آن قاعده کلی را استخراج کرده اند و به صورت کلی ملتزم شده اند که معنای صیغه امر وجوب است یا اباحه یا قائل به تفصیل گردیده اند و حال آنکه مقتضای تحقیق این است که نمی توانیم به موارد استعمال تمسک کنیم و قاعده کلی بدست بیاوریم. زیرا کمتر موردی از موارد استعمال پیدا می شود که خالی از قرینه باشد تا با قطع نظر از قرینه بررسی شود که دلالت بر وجوب یا اباحه دارد یا خیر. بنابراین به موارد استعمال نمی توانیم استدلال کنیم و با قطع نظر از قرینه خاصه نیز صرف اینکه امری عقیب حظر واقع شود موجب ظهور در معنای خاصی نمی شود. بله این مقدار معلوم است که وقوع امر عقیب الحظر یا مورد التوهم سبب می شود که ظهور طبعی در وجوب از بین برود و حالت اجمال پیدا کند و لذا برای حمل بر هر یک از معانی باید قرینه ای وجود داشته باشد.

نوع اعلام با فرمایش مرحوم آخوند موافق شده و قائل به اجمال لفظ شده اند. فقط مرحوم ایروانی اشکال کرده است که معنای امر همان معنای طبعی صیغه یعنی وجوب است. بعض الاعلام نیز در منتقی فرموده اند که صیغه امر مجمل نمی شود بلکه ظهور در اباحه به معنای اعم پیدا می کند.

مرحوم ایروانی در مقام اشکال فرموده است که مگر مورد از مواردی نیست که لفظی استعمال شده و معنای آن دایر بین معنای حقیقی و معنای مجازی است؟ همانطور که در سایر موارد در دوران بین معنای حقیقی و معنای مجازی، با اصاله الحقیقه می گویید معنای حقیقی اراده شده است در اینجا نیز وقتی قرینیت وقوع عقیب الحظر تمام نیست، به مقتضای اصاله الحقیقه بگویید معنای حقیقی صیغه امر اراده شده است و وجهی ندارد که قائل به اجمال شوید. بر اساس اصاله الحقیقه مجرد دوران کافی است که لفظ را بر معنای اصلی اش که معنای حقیقی باشد حمل کنیم. معنای مجازی در طول معنای حقیقی است و فقط در مجاز مشهور گفته اند که معنای مجازی مشهور در عرض معنای حقیقی است. لذا اول حمل بر معنای حقیقی می شود و وقتی حمل بر معنای حقیقی امکان نداشت یا قرینه ای بر خلاف آن بود بر معنای مجازی حمل می شود. در نتیجه در مواردی که قرینه ای بر خلاف وجود ندارد، صرف امکان حمل بر معنای حقیقی کافی است که حمل بر آن شود و نیاز به قرینه خاصه نداریم.

این اشکال در کلمات اعلام جواب داده شده است به اينکه هرچند عند الدوران بین معنای حقیقی و مجازی لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود، ولی اصاله الحقیقه اصل تعبدی نیست که بخواهد در همه موارد جاری شود بلکه جریان اصاله الحقیقه از باب ظهور و از صغریات اصاله الظهور است و لذا در جایی حمل بر معنای حقیقی می شود که ظهور هم وجود داشته باشد. اما اگر دوران بود ولی ظهور در معنای حقیقی نداشت دیگر وجهی برای حمل بر معنای حقیقی نیست. مرحوم آخوند هم که قائل به اجمال در این موارد شده است، به این خاطر بوده است که وقوع امر عقیب حظر یا در مقام توهم حظر، از موارد احتفاف کلام بما یصلح للقرینیه است که مانع از ظهور می شود. قرینه حالیه به منزله قرینه متصله است و احتفاف به آن موجب می شود ظهور در معنای حقیقی از بین برود. وقتی ظهور از بین برود تمسک به اصاله الحقیقه وجهی ندارد.

بله اگر کسی قائل شود که اصاله الحقیقه اصل تعبدی است که به سید مرتضی نسبت داده شده است، باید همه جا در دوران حمل بر معنای حقیقی کند. ولی اینطور نیست که عقلاء بدون اینکه ظهوری وجود داشته باشد، به عنوان اصل مستقل لفظ را حمل بر معنای حقیقی کنند، بلکه اگر حمل بر معنای حقیقی می کنند به خاطر این است که آن را از تطبیقات اصاله الظهور می دانند. لذا با توجه به اینکه در محل بحث (وقوع امر عقیب الحظر يا در مورد توهم حظر) شک در قرینیت موجود و ما یصلح للقرینیه است، ظهوری در معنای حقیقی شکل نمی گیرد و در نتیجه نمی توانیم لفظ را بر معنای طبعی آن یعنی وجوب حمل کنیم. بله در جایی که شک در اصل وجود قرینه می کنیم محل بحث است و مشهور متاخرین قائل هستند که در موارد احتمال وجود قرینه می توانیم به ظهور طبعی لفظ تمسک کنیم. اما در جایی که به قرینیت موجود شک کنیم تمسک به ظهور ممکن نیست.

در منتقی هم فرموده اند که چرا مرحوم آخوند تردید در مفاد صیغه امر کرده و قائل به اجمال شده است. باید قائل شویم که صیغه امر ظهور در رفع تحریم و ترخیص در عمل دارد. کما یظهر من استعمالات العرف. زیرا بررسی استعمالات عرفی امر واقع عقیب الحظر نشان می دهد که متفاهم از لفظ اباحه و رفع التحریم است.

جواب این است که هرچند در استعمالات عرفی می یابیم که از امر واقع عقيب الحظر رفع تحریم و اباحه به معنای اعم استفاده می شود، ولی استفاده نفی حرمت و ترخیص از این باب نیست که لفظ ظهور در آن دارد بلکه از باب قدر متیقن است. زیرا امر عقیب الحظر هر معنایی داشته باشد، ادامه تحریم قبل که نیست، بلکه معنایش این است که حکم دیگری غیر از حرمت از این به بعد جریان دارد. لذا هر معنایی داشته باشد نفی التحریم قدر متیقن است.

بنابراین در امر واقع عقیب الحظر یا در مقام توهم الحظر، همانطور که مرحوم آخوند فرموده است، ولو صیغه امر با قطع نظر از مورد استعمال دلالت بر وجوب دارد اما خصوصیت استعمال باعث اجمال لفظ می شود و نمی توانیم کلام مولی را حمل بر معنایی خاص کنیم. بله صرفا از باب قدر متیقن می توانیم بگوییم که مولی تحریم را برداشته است.

نکته ای که در این بحث جای تذکر دارد این است که آیا اجمال صیغه امر و عدم امکان حمل بر معنای وجوب، فقط بر اساس مبنای کسانی است که دلالت صیغه امر بر وجوب را به دلالت وضعیه می دانند یا همانطور که بنابر دلالت وضعی حکم در این موارد اجمال است، بنابر اقوال دیگر در وجوب یعنی دلالت اطلاقی و دلالت عقلی هم حکم مساله اجمال است یا بر اساس این مبانی صیغه امر دلالت بر وجوب می کند؟

یکشنبه 20/9/401 جلسه 58

گفته شد که صیغه امر واقع عقیب الحظر یا وارد مورد توهم حظر، به خاطر احتفافش بما یصلح للقرینیه، مجمل می شود و نه ظهوری در وجوب دارد و نه در اباحه. اگرچه اباحه و عدم تحریم قدر متیقن از آن است ولی نه اینکه لفظ دلالت بر آن داشته باشد. اما آیا این اجمال صرفا بنابر مبنای دلالت وضعی صیغه امر بر وجوب می آید یا طبق سایر مبانی که دلالت اطلاقی و دلالت عقلی باشد نیز اجمال وجود دارد؟

مرحوم آخوند فرموده اند که همانطور که بنابر دلالت وضعی صیغه امر بر وجوب، اجمال پیدا می شود، بنابر دلالت اطلاقی هم اجمال به وجود می آید و لذا تعیین وجوب یا اباحه نیاز به قرینه خاصه دارد.

بنابر دلالت اطلاقی صیغه امر، یک تقریب برای اجمال این است که دلالت اطلاقی تابع مقدمات حکمت است. در نتیجه اگر کسی بعد از تمامیت مقدمات حکمت، قائل شود که صیغه امر دلالت اطلاقی بر وجوب دارد، لزوما باید بگوید که صیغه امر دلالت بر اصل طلب دارد و اطلاق طلب و عدم اقتران آن به ترخیص در ترک، موجب می شود که از لفظ به دلالت اطلاقی وجوب فهمیده شود. ولی اگر صیغه امر عقیب الحظر یا در مورد توهم حظر بیاید مقدمه دوم از مقدمات حکمت که عدم تقیید از جانب متکلم باشد، احراز نمی شود. زیرا وقتی کلام محفوف بما یصلح للقرینیه باشد دیگر احراز نمی شود که مولی در کلام خودش قید نیاورده است. در نتیجه تمسک به اطلاق نیز صحیح نمی باشد و دلالت اطلاقی برای صیغه امر باقی نمی ماند.

ولی اشکال می شود که این تقریب در صورتی صحیح است که به حسب مدلول استعمالی حکم به نحو مطلق ثابت شده باشد یعنی اصل طلب را احراز کرده باشیم و دوران بین وجوب و استحباب باشد. در این صورت است که اگر کلام محفوف به ما یصلح للقرینیه باشد، نمی توان دلالت اطلاقی را احراز کرد. مثلا اگر در خطاب آمده باشد "اغتسل للجنابه" که مفاد آن طلب است، اگر شک کنیم که مولی ترخیص در ترک داده یا خیر، دلالت اطلاقی تمام نخواهد بود. زیرا باید عدم ترخیص در ترک احراز شود و چون کلام محفوف بما یصلح للقرینیه است عدم تقیید احراز نمی گردد. اما در محل بحث اینطور نیست. چراکه اصلا احتمال داده می شود که مفاد خطاب چیزی غیر از بیان اباحه نباشد. یعنی اصلا احراز نمی کنیم که لفظ دلالت بر اصل طلب دارد یا خیر تا در تقیید آن شک کنیم. لذا این تقریب که بنابر دلالت اطلاقی صیغه امر بر وجوب، به خاطر عدم تمامیت مقدمه دوم از مقدمات حکمت اجمال پیدا می شود، تقریب صحیحی نیست.

تقریب صحیح برای اجمال همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم بدان اشاره شده این است که تمسک به اطلاق کلام متکلم برای اثبات اینکه طلب مطلق یعنی وجوب اراده شده یا خیر، متوقف بر این است که اصل دلالت کلام بر طلب احراز شده باشد. لذا در جایی که اصل دلالت کلام بر طلب را احراز کرده باشیم می توانیم بگوییم که مولی لفظی آورده که دلالت بر طلب می کند و نمی دانیم مطلق است یا خیر. اما در ما نحن فیه اصل اینکه مولی در کلام خود بخواهد طلب را بیان کند مورد تردید ماست. زیرا فرض این است که کلام محفوف بما یصلح للقرینیه می باشد و احتفاف مذکور این احتمال را ایجاد می کند که مولی با لفظ "اصطادوا" اصلا نخواهد طلب را بیان کند. بنابراین خلل در مقدمه اول از مقدمات حکمت است. زیرا مقدمه اول این بود که مولی در مقام بیان مفاد کلامش می باشد و ما شک داریم به نحو مطلق اراده کرده است یا به نحو مقید. وقتی مقدمه اول تمام نباشد یعنی احراز نکنیم که مولی در مقام بیان طلب است و اصل طلب مورد تردید باشد، دیگر معنا ندارد که با تمسک به اطلاق خطاب، حکم کنیم که طلبی را که مولی اراده کرده طلب مطلق یعنی وجوب است.

در دلالت عقلی صیغه امر بر وجوب، مرحوم نایینی تقریب کردند که مدلول صیغه امر، نسبت طلبیه است و اگر مولی در کنار طلب و انشاء نسبت طلبیه، ترخیص در ترک ندهد، عقل حکم به لزوم می کند و اگر ترخیص در ترک دهد، عقل حکم به استحباب می کند. مرحوم آقای خویی نیز فرمودند که مدلول وضعی صیغه امر اعتبار الفعل علی ذمة المکلف است و اگر بدون ترخیص در ترک باشد مستلزم حکم عقل به وجوب خواهد بود.

هرچند مرحوم آخوند اشاره ای به اجمال صیغه امر عقیب الحظر بنابر دلالت عقلی بر وجوب نکرده است، ولی توضیح اجمال بنابر دلالت اطلاقی در دلالت عقلی هم می آید. زیرا دلالت عقلی صیغه امر بر وجوب در صورتی است که کلام مولی دلالت بر اصل اعتبار طلب یا اعتبار فعل علی ذمة العبد کند. در این صورت است که اگر ترخیص در ترک نیاید، عقل حکم به وجوب می کند. اما در محل بحث که کلام محفوف بما یصلح للقرینیه است، در اصل دلالت بر اعتبار طلب یا اعتبار الفعل علی ذمة العبد تردید داریم و نمی دانیم مدلول "اصطادوا" اعتبار طلب است یا خیر. زیرا احتمال می دهیم که مولی بخواهد ترخیص را بیان کند نه اعتبار طلب را. وقتی اصل این مطلب احراز نشود موضوع برای حکم عقل هم باقی نمی ماند.

بنابراین ولو قائل شویم که صیغه امر دلالت عقلی بر وجوب دارد، ولی این دلالت در موارد وقوع عقیب الحظر یا توهم حظر باقی نمی ماند. لذا یکی از نقض هایی که به این مبنا شده است که اگر دلالت صیغه امر بر وجوب، عقلی باشد لازمه اش این است که در موارد وقوع عقیب الحظر یا توهم حظر همچنان دلالت بر وجوب کند، قبلا گفته شد که این نقض صحیح نیست و مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی که قائل به این نظر می باشند در این موارد قائل به اجمال هستند.

دو مطلب مانده است که به عنوان تنبیهات مبحث سادس بیان می شود.

تنبیه اول: در نوع کلمات حکم امر واقع عقیب الحظر یا مورد توهم حظر بررسی شده است. ولی نکاتی که در این بحث گفته شد، موارد نهی عقیب الوجوب و یا مورد توهم ایجاب را هم در بر می گیرد. مثلا اگر در دلیلی آمده باشد "صُم شهر رمضان و لا تصُم بعده" و نهی از صوم عقیب ایجاب صوم شده باشد، در اینجا هم خصوصیت امر واقع عقیب الحظر که احتفاف کلام بما یصلح للقرینیه باشد وجود دارد. لذا در این موارد نیز نمی توان حکم به حرمت کرد بلکه باید قائل به اجمال شد. بله می توان از باب قدر متیقن استفاده کرد که صوم واجب نیست ولی نه اینکه مفاد کلام ترخیص در ترک باشد.

تنبیه دوم: در موارد ورود امر در مورد توهم حظر، در صورتی به خاطر احتفاف کلام بما یصلح للقرینیه قائل به اجمال می شویم که مورد مظان وقوع حظر باشد. به عبارت دیگر خصوص حظر مورد توهم باشد. ولی اگر مورد از مواردی باشد که وظیفه مکلفین در آن مورد محل تردید است، یعنی هم احتمال وجوب داده می شود و هم احتمال حظر، نکته اجمال صیغه امر در این موارد نمی آید. لذا اینکه در خیلی از موارد در کلمات فقهاء می بینیم که با وجود اینکه مورد از موارد توهم حظر است ولی به ظهور امر در وجوب اخذ شده است، جهتش این است که مورد از مواردی است که وقتی فی حد نفسه در نظر گرفته می شود، همانطور که توهم حظر هست توهم وجوب هم وجود دارد. یعنی حکم مردد است که وجوبی باشد و انجام فعل لازم باشد و یا حرام و ترکش لازم باشد و یا ترخیص در ترک و فعل باشد. در این موارد کلام محفوف بما یصلح للقرینیه نیست. لذا اینطور نیست که در فقه هرجا که امر وارد شده و احتمال حظر هم داده می شود بگوییم وجوب ندارد. زیرا احتفاف کلام بما یصلح للقرینه در جایی است که مورد مظان حظر باشد و احتمال ترخیص هم باشد، ولی احتمال وجوب داده نشود. بنابراین مجرد احتمال حظر در موارد ورود صیغه امر کافی نیست که از ظهور صیغه امر در وجوب رفع ید کنیم و حکم به اجمال کنیم.

### مبحث سابع؛ دلالت صیغه امر بر مره و تکرار

آیا صیغه امر دلالت بر مره می کند یا دلالت بر تکرار یا بر هیچ یک دلالت ندارد؟

مرحوم آخوند در این مبحث چهار مطلب را بیان کرده است:

مطلب اول: بیان قول صحیح در محل نزاع. ایشان فرموده صیغه امر نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار.

مطلب دوم: آیا نزاع در اینکه امر دلالت بر مره دارد یا تکرار، فقط در خصوص هیئت صیغه امر می آید و دلالت ماده متعلق طلب از محل نزاع خارج است یا محل نزاع اختصاص به مفاد هیئت ندارد و ممکن است کسی قائل به دلالت صیغه امر بر مره باشد ولی از باب دلالت ماده متعلق طلب. مرحوم آخوند فرموده محل نزاع اختصاص به مفاد هیئت ندارد بلکه مفاد ماده متعلق طلب را هم می گیرد.

مطلب سوم: مراد از مره در مقابل تکرار چیست؟

مطلب چهارم: ثمره بحث از دلالت امر بر مره و عدم دلالت آن چیست؟

گرچه ترتیب طبیعی بحث اقتضا می کرد که مرحوم آخوند مطلب دوم و سوم را قبل از مطلب اول بیان کند ولی عملا این اتفاق در کفایه نیفتاده و بحث از مطلب اول شروع شده است.

#### مطلب اول: آيا صيغه امر دلالت بر مره می کند يا دلالت بر تکرار يا برهيچکدام دلالت ندارد؟

ایشان در مطلب اول فرموده که حق این است که اگر صیغه امر مطلق باشد یعنی مقید به مره و تکرار نباشد، نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار و نه از ناحیه هیئت افعل و نه از ناحیه ماده متعلق طلب. منصرف از امر یعنی متبادر از صیغه افعل بما انه مشتمل علی الهیئه و الماده، طلب ایجاد طبیعت است که طبیعتش را ماده دلالت می کند و طلب ایجاد را هم هیئت دلالت می کند. معنای اضرب می شود اطلب منک ايجاد طبیعة الضرب.

ایشان فرموده بله در مواردی که صیغه امر به نحو مطلق استعمال می شود، این مقدار قابل التزام است که اگر مکلف یکبار مامور به را انجام دهد کافی است. ولی اکتفاء به یکبار به این معنا نیست که مره در لفظ خوابیده باشد، بلکه جواز اکتفاء به مره به این خاطر است که وقتی مفاد لفظ طلب ایجاد طبیعت بود، چون طبیعت به وجود فردٌ ما هم حاصل می شود، تا این فرد موجود گردد، مامور به و غرض مولی نیز حاصل می شود و با تحصیل غرض هم تکلیف ساقط می گردد. نه اینکه عنوان مره یا دفعه واحده یا وجود واحده در مدلول لفظ گنجانده شده باشند.

دوشنبه 21/9/401 جلسه 59

#### مطلب دوم:محل نزاع مفاد هيئت است يا مفاد ماده يا هر دو؟

مرحوم آخوند در مطلب دوم از مطالب چهارگانه بحث دلالت امر بر مره یا تکرار، فرمود که نزاع در دلالت امر بر مره یا تکرار، اختصاص به هیئت صیغه امر ندارد و همانطور که در مفاد هیئت این نزاع جریان دارد در مفاد ماده هم جاری می شود. یعنی ممکن است کسی قائل به دلالت امر بر مره شود، به خاطر دلالت ماده متعلق طلب.

ایشان این مطلب را در مقابل صاحب فصول فرموده اند که قائل است محل نزاع منحصر در مفاد هیئت است. صاحب فصول بعد از اینکه عدم دلالت هیئت امر بر مره یا تکرار را اختیار می کند ، چند وجه برای اختصاص نزاع به هیئت امر بیان می کند که یکی از آنها این است که سکاکی ادعا کرده است که علمای اهل ادب اتفاق و اجماع دارند که اگر مصدر\_ که ماده مشتقات است\_مجرد از لام و تنوین باشد مفاد آن فقط ماهیت و طبیعت است و دلالت بر مره و تکرار ندارد. این اتفاق نشان می دهد که مفاد ماده از محل بحث خارج است. زیرا در مفاد ماده غیر از دلالت بر طبیعت چیز دیگری وجود ندارد و کسی ادعا ندارد که دلالت بر مره یا تکرار دارد[[104]](#footnote-104).

مرحوم آخوند فرموده است که اتفاق علمای ادب بر اینکه مصدر فقط دلالت بر ماهیت دارد موجب نمی شود که نزاع را در هیئت منحصر کنیم. زیرا آنچه مورد اتفاق علمای ادب است معنای مصدر است ولی محل بحث ماده مورد طلب است و مصدر ربطی به ماده متعلق طلب ندارد. چراکه اساسا مصدر ماده مشتقات نیست. مصدر صیغه ای است که خود مشتمل بر هیئت و ماده می باشد در مقابل و در عرض مشتقات دیگر. وقتی مصدر خودش صیغه خاصه در مقابل دیگر مشتقات باشد، طبعا ماده مشتقات حساب نخواهد شد.

مرحوم آخوند می فرماید چطور مصدر ماده مشتقات قرار بگیرد و حال آنکه در بحث مشتق مطرح شد که اصلا مصدر با مشتقات تباین معنایی دارند. زیرا مصدر معنایی دارد که آبی از حمل بر ذات می باشد، اما معنای مشتق مثل ضارب و مضروب قابل حمل بر ذات می باشند. با این وجود چطور می توانیم مصدر را ماده مشتقات قرار دهیم؟ چراکه اگر مصدر ماده مشتقات باشد باید معنایی که در مصدر است در مشتقات هم حفظ شود. بنابراین این بینونت نشان می دهد که مصدر ماده مشتقات نمی باشد.

بر این اساس استشهاد صاحب فصول به اتفاق علمای ادب از بین می رود. زیرا اتفاق علمای ادب برای مصدر است و محل بحث، ماده متعلق طلب است که همان ماده ساری در مشتقات است و این دو با هم ارتباط ندارند. در نتیجه ممکن است کسی در محل بحث قائل شود که ماده دلالت بر مره دارد.

چون برای ردّ ادعای صاحب فصول، مرحوم آخوند از این مقدمه استفاده کرد که مصدر صیغه ای هم­عرض با سایر مشتقات است، مستشکل اشکال می کند که چطور انکار می کنید مصدر ماده مشتقات است و حال آنکه در علوم ادبیه اشتهار پیدا کرده است که مصدر اصلٌ فی الکلام؛ یعنی مصدر ماده مشتقات است و اصل و ریشه همه مشتقات مصدر است. اگر مصدر ماده مشتقات نباشد دیگر معنا ندارد بگوییم که مصدر اصلٌ فی الکلام.

مرحوم آخوند دو جواب می دهد. اول اینکه مورد تسالم و توافق همه علمای ادب نیست که مصدر اصل در کلام باشد ،بلکه اين امر خودش محل نزاع وخلاف است. بعضی از علمای ادب که کوفیین باشند، گفته اند اصل در مشتقات فعل است که ظاهرا مراد آنها فعل ماضی باشد. ثانیا حتی اگر بپذیریم که اتفاق وجود دارد که مصدر اصل در کلام است معنای اصل بودن مصدر برای مشتقات این نیست که مصدر به عنوان ماده مشترک در همه مشتقات قرار دارد، بلکه مقصود از اصل بودن مصدر برای مشتقات این است که واضع در وضع مواد مثل اک ل، ش ر ب، م ش ی و ض ر ب، ابتدا یک لفظ را با هیئت و ماده خاصی در نظر گرفته و آن را برای معنایی وضع کرده و سپس بر طبق آن، وضع دیگر مشتقات تحقق پیدا کرده است. مثلا در وضع لفظ برای ماده ض ر ب، اولین لفظی را که در نظر گرفته و به وضع شخصی برای معنایی وضع کرده، مصدر ضرب به معنای عمل زدن است. بعد از وضع مصدر، بقیه صیغ که مشتقات باشند، بر اساس وضع مصدر، وضع شده اند . یعنی برای کسی که ضرب از او صادر می شود، هیئت فاعل را در نظر گرفت و وضع نوعی کرد و ماده آن را همان ماده ای قرار داد که در ضمن وضع مصدر به صورت وضع شخصی آنها را وضع کرده بود. لذا ماده همه این وضع ها با ماده مصدر مشترک است.

بنابراین معنای اصل بودن مصدر این نیست که خود مصدر بما اینکه مصدر است در مشتقات دیگر سریان دارد و وجه مشترک آنها می باشد. بلکه خود مصدر هیئتی و ماده ای دارد و واضع ابتدا این هیئت و ماده را در نظر گرفته و وضع شخصی کرده است و سپس برای وضع سایر مشتقات از وضع اول کمک گرفته است؛ به این معنا که ماده موجود در مصدر را که وضع شخصی شده، در سایر مشتقات قرار داده و هیئت سایر مشتقات را به وضع نوعی وضع کرده است.

#### مطلب سوم؛ معنای مره و تکرار

دو احتمال برای معنای مره و تکرار وجود دارد که مرحوم آخوند با توجه به این دو احتمال مختار خود را بیان کرده است.

احتمال اول این است که مقصود از مره، فردی از افراد طبیعت باشد و مقصود از تکرار چند فرد.

احتمال دوم این است که مقصود از مره، دفعه باشد و مقصود از تکرار، دفعات.

فرق بین این دو احتمال هم معلوم است؛ اگر مولی به عبدش دستور دهد که ائتنی الماء. اگر در یک مرتبه، ده ظرف آب را به مولی دهد، بنابر احتمال اول مره تحقق پیدا نکرده است. زیرا مره به احتمال اول یک فرد بوده ولی شخص ده فرد را ایجاد کرده است. اما بنابر احتمال دوم، او یک بار مامور به را ایجاد کرده است؛ ولو در یک بار ده فرد ایجاد شده باشد.

به تعیبر دیگر همانطور که دربعضی از کلمات آمده : نسبت بین مره به معنای فرد و مره به معنای دفعه، عموم و خصوص من وجه است. چراکه در بعضی موارد اجتماع دارند و در بعضی موارد افتراق. مثلا اگر مولی بگوید که اعتق رقبه، چنانچه شخص یک رقبه را آزاد کند، هم مصداق فرد واحد است و هم مصداق دفعه واحده. اما اگر با انشاء واحد، چند عبد را عتق کند، دفعه واحده محقق شده ولی فرد واحد خیر. از طرف دیگر هم در تدریجیات مثل تکلم، اگر شخص در طول یک روز پشت سر هم حرف بزند مجموع کلام وجود واحد محسوب می شود، اما دفعه واحده محسوب نمی شود. زیرا اصلا در امور تدریجی دفعه معنا ندارد.

با توجه به این دو احتمال در عنوان بحث، مرحوم آخوند می فرماید هرچند ظاهر لفظ مره و تکرار، دفعه و دفعات است و اراده فرد از مره خلاف ظاهر می باشد، لکن مقتضای تحقیق این است که مره و تکرار به هر دو معنا و احتمال در این مبحث مورد نزاع است.

این مطلب را هم که مرحوم آخوند به عنوان تحقيق بیان کرده است اشکال به صاحب فصول می باشد. زیرا صاحب فصول فرموده است که مره به معنای فرد مورد نزاع نیست بلکه به معنای دفعه و دفعات محل نزاع است. صاحب فصول برای اینکه مقصود از مره فرد و افراد نیست چند وجه ذکر کرده است. مرحوم آخوند یکی از این وجوه را مطرح کرده و اشکال کرده است. صاحب فصول فرموده است که در بحث اوامر، اصولیین دو مساله مستقل از هم را مطرح کرده اند؛ یکی اینکه آیا امر دلالت بر مره و تکرار دارد یا خیر و دوم اینکه آیا امر متعلق به طبیعت است یا به فرد. ظاهر این دو بحث نشان می دهد که این دو مستقل هستند و ارتباطی با هم ندارند نه اینکه يک مسأله تابع مساله دیگر و از فروعات آن باشد. معیار استقلال مسائل هم این است که همه اطراف نزاع در یک مساله بتوانند در مساله دیگر هم وارد شوند. در نتیجه استقلال مساله دلالت امر علی المره و تکرار و مساله تعلق امر به طبیعت و فرد به این است که چه شخص قائل به تعلق اوامر به طبایع شود و چه قائل تعلق به افراد، در نزاع مساله دلالت امر بر مره یا تکرار هم بتواند وارد شود. از طرفی چه شخص قائل به دلالت امر به مره يا تکرار شود و چه قائل به عدم دلالت، بتواند در مساله تعلق اوامر به طبایع یا افراد داخل در نزاع گردد. این یعنی دو مساله مستقل از هم هستند. صاحب فصول فرموده استقلال این دو مساله حفظ نمی شود مگر اینکه مقصود از مره را دفعه و دفعات بگیریم والا اگر مقصود را فرد و افراد بگیریم این دو مساله از استقلال می افتند و ابتدا باید در مساله آتی بررسی کنیم که آیا قول به تعلق اوامر به طبايع صحیح است یا قول به تعلق به افراد. اگر قائل به تعلق به افراد شدیم در مساله اول بحث کنیم که آیا فرد واحد متعلق است یا افراد. کسانی که قائل به تعلق اوامر به طبایع هستند جایی برای بحث در مساله اول ندارند. در نتیجه مساله اول تابع مساله دوم خواهد شد. بنابراین باید مراد از مره را دفعه و دفعات بگیریم تا استقلال مساله اول حفظ شود.

سه شنبه 22/9/401 جلسه 60

مرحوم آخوند در اشکال به صاحب فصول فرمود حفظ استقلال مساله دلالت امر به مره یا تکرار و مساله تعلق امر به طبایع یا افراد، متوقف بر این نیست که مراد از مره و تکرار دفعه و دفعات باشد، بلکه همانطور که در فرض اراده دفعه و دفعات، ما نحن فیه مساله مستقلی خواهد بود، بنابر اراده فرد و افراد از مره و تکرار هم مساله مورد بحث مستقل از مساله تعلق امر به طبایع و افراد خواهد بود. از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که با در نظر گرفتن دو نکته این استقلال حفظ خواهد شد. یک نکته مربوط به مساله دلالت بر مره یا تکرار است و یک نکته هم مربوط به مساله تعلق الامر بالطبیعی او الفرد است.

نکته مربوط به مساله تعلق الامر بالطبیعة او الفرد این است که در مبحث آتی که نزاع می شود امر به طبیعت تعلق گرفته یا به فرد، کسانی که قائل به تعلق امر به طبیعت هستند مقصودشان این نیست که طبعیت من حیث هی متعلق امر است. بلکه مقصود آنها این است که طبعیت به اعتبار وجودش در خارج متعلق امر و طلب قرار می گیرد. به عبارت دیگر امر به ایجاد طبیعت در خارج می خورد نه طبیعت من حیث هی که لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة.

اشکالی مطرح می شود که قول به تعلق طلب به وجود طبیعت در خارج، با قول به تعلق امر به فرد یکی می شود؛ چون وجود طبیعت همان فرد است نه غیر آن. پس باید مقصود قائلین به تعلق امر به طبیعت همان طبیعت من حیث هی باشد.

جواب این است که هرچند وجود فرد با وجود طبیعت در خارج یکی است، ولی فرد همان طبیعت نیست، بلکه وجود فرد وجود طبیعت است به اضافه عوارض و مشخصات فردی. به عبارت دیگر عوارض و مشخصات مقوّم فرد هستند ولی مقوم وجود طبیعت نیستند. لذا آنهایی که گفته اند تعلق امر به طبیعت به معنای تعلق امر به وجود طبیعت است، قول آنها مستلزم قول به تعلق امر به فرد نیست. چون فرد عوارض و مشخصات می خواهد؛ به خلاف طبیعت که اگر امر به آن تعلق بگیرد عوارض و مشخصات خارج از دایره طلب می باشند. مرحوم آخوند در مسأله تعلق الامر بالطبيعة اوالفرد اشاره می کنند که بنا بر تعلق امر به طبيعت اگر ممکن بود طبیعت بلا عوارض در خارج ایجاد شود و مکلف آن را اتیان می کرد امتثال حاصل می شد. بنابراین اگر کسی قائل به تعلق امر به وجود طبیعت شود ملازمه با قول به تعلق امر به فرد ندارد.

نکته دوم که مربوط به مساله فعلی می باشد این است که مراد از فرد و افراد در مساله مورد بحث، فرد در مساله آتی نیست که وجود طبيعت به علاوه عوارض و مشخصات باشد؛ بلکه مراد از فرد، وجود واحد در مقابل وجودات متعدد است.

با توجه به این دو نکته معلوم می شود که حتی بنابر اراده فرد و افراد از مره و تکرار، استقلال مساله فعلی نسبت به مساله آتی حفظ می شود. زیرا صاحب فصول این قسمت را قبول کرد که در مساله تعلق اوامر به طبایع و افراد، اگر کسی قائل به تعلق امر به فرد شود می تواند در نزاع در ما نحن فیه شرکت کند اما اگر قائل به تعلق به طبیعت شود صاحب فصول گفته بود بنابر اين قول دیگر مجالی برای بحث از مره وتکرار وجود ندارد. چراکه وقتی کسی متعلق طلب را فرد ندارد، اصلا نمی تواند بحث کند که آیا یک فرد اراده شده یا افراد متعدد. مرحوم آخوند می فرماید حتی اگر کسی قائل به تعلق به طبیعت بشود (که خود مرحوم آخوند از جمله قائلين به اين قول است)، می تواند در مساله مره و تکرار شرکت کند. زیرا قائل به تعلق طلب به طبیعت چون می گوید امر به وجود طبیعت تعلق می گیرد، در ما نحن فیه هم می گوید حال که وجود طبیعت مطلوب است آیا وجود واحد مطلوب است یا وجودات متعدد. بنابراین اینطور نیست که فقط قائلین به تعلق امر به فرد در مساله آتی بتوانند در مساله مره و تکرار شرکت کند. فإن‏ الطلب‏ على‏ القول‏ بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة و بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين و عدمها اما بالمعنی الاول فواضح و اما بالمعنی الثاني فلوضوح ان المراد من الفرد او الافراد وجود واحد او وجودات متعددة وانما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الأمر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما. يقومه[[105]](#footnote-105).

#### مطلب چهارم؛ ثمره بحث دلالت امر بر مره و تکرار در کیفیت امتثال امر

مرحوم آخوند فرموده است بنابر قول دلالت امر بر مره چه به معنای فرد و چه به معنای دفعه، اگر مکلف در مقام امتثال یک فرد از طبیعت را در خارج اتیان کند، با ایجاد آن فرد یا چند فرد ولی در یک دفعه، امتثال محقق می شود و غرض مولی حاصل می شود و طبعا امر متعلق به فعل ساقط می گردد. بعد از اینکه امر ساقط شد مجالی برای اتیان دوباره مامور به در مقام امتثال باقی نمی ماند. اما اگر دلالت بر تکرار کند بعد از اتیان به فرد اول، هنوز امر باقی است. اما بنابر اینکه دلالتی بر مره یا تکرار نداشته باشد آیا امتثال بعد از امتثال اول مجال دارد یا خیر؟

مرحوم آخوند فرموده است که مساله را باید در دو فرض بررسی کنیم. یک فرض وجود شرایط اطلاق گیری در صیغه امر است و فرض دیگر عدم وجود شرایط اطلاق و مقدمات حکمت در آن است.

در فرض اول که صیغه امر شرایط اطلاق گیری را ندارد، معلوم است که ما با تمسک به دلیل لفظی نمی توانیم جواب سوال خود را بگیریم که آیا امثثال جا دارد یا خیر. زیرا فرض این است که دلیل لفظی، اطلاق ندارد. در نتیجه مرجع اصل عملی است. البته در عبارت کفایه نیامده که اگر در جواز اکتفاء به امتثال اول شک کنیم یا بعد از امتثال اول در مشروعیت امتثال ثانی شک کنیم مقتضای اصل عملی چیست.

اما اگر در فرض دوم که شرایط اطلاق گیری در صیغه امر وجود دارد نسبت به جواز اکتفاء به امتثال اول شک کنیم، بدون اشکال می توانیم به امتثال اول اکتفاء کنیم. زیرا وقتی متعلق طلب ایجاد الطبیعه باشد و طبیعت هم با وجود ایّ فرد به وجود بیاید، با همان فرد اول امتثال محقق می شود و اقتضای وجودات متعدد را ندارد. اما آیا جایز است که دوباره متعلق امر به عنوان امتثال اتیان شود، یا خیر؟

در این قسمت هم به حسب کلام مرحوم آخوند در بدو امر به نظر می رسد که اطلاق صیغه اقتضا می کند که امتثال ثانی صحیح باشد. زیرا در فرض اطلاق، متعلق طلب، طبیعت مطلقه خواهد بود و همانطور که طبیعت مطلقه بر اتیان به مامور به در مره اولی صادق است بر مره ثانیه هم صادق است. لذا مکلف می تواند فرد دوم را به داعی امتثال انجام دهد. ولی به مقتضای تحقیق باید در جواز اتیانِ دوباره به طبیعت تفصیل دهیم بین مواردی که امتثال اول علت تامه برای حصول غرض اقصی و نهايی باشد و جایی که علت تامه برای حصول غرض نباشد. در جایی که امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض نهایی باشد امتثال ثانی و ثالث مجال ندارد. زیرا با اتیان به مامور به در مره اولی غرض نهایی حاصل می شود. وقتی حاصل شود تکلیفی که برای تامین این غرض جعل شده بود ساقط می گردد و بعد از سقوط آن دیگر مجالی برای امتثال وجود ندارد. لذا اگر در مثال آب، فرض کنیم غرض نهایی مولی این است که آب بیاور تا در نزد ما آب باشد، بودن آب در پیش مولی، غرضی است که امتثال امر علت تامه برای حصول آن است و لذا امتثال ثانی معنا ندارد. اما اگر مساله را در فرض دوم حساب کنیم که امتثال امر علت تامه نیست بلکه غرض نهایی خوردن آب یا وضوء گرفتن است و مولی گفته آب بیاور تا وضوء بگیرم یا آب بخورم. در این صورت اگر مکلف مامور به را به فرد اول اتیان کند، چون غرض نهایی امر هنوز حاصل نشده است، بعید نیست که بگوییم در جایی که فرد دوم احسن از فرد اول است بلکه مطلقا چه احسن باشد و چه نباشد، امتثال ثانی بعد از امتثال اول مجال داشته باشد. زیرا غرض حاصل نشده و تا وقتی غرض حاصل نشده است امر ساقط نمی شود. وقتی امر باقی باشد مکلف می تواند فرد دوم را به داعی امر بیاورد.

چهارشنبه 23/9/401 جلسه 61

فرمایش مرحوم آخوند در بحث دلالت امر بر مره و تکرار بیان شد. اشاره شد که فرمایش ایشان در ضمن چهار مطلب ارائه شده است. دو مطلب حالت مقدمیت نسبت به بحث اصلی و تعیین محل نزاع داشت. یک مطلب هم بیان قول مختار در مساله و مطلب اخیر نیز ثمره بحث دلالت امر بر مره یا تکرار بود. اگرچه همانطور که گفته شد ترتیب بین این مطالب در کفايه رعایت نشده است ولی در بررسی باید به ترتیب منطقی پیش برویم. لذا اول بحث می شود که مراد از مره و تکرار چیست و بعد، بحث می شود که آیا نزاع در دلالت امر بر مره یا تکرار اختصاص به مفاد هیئت دارد یا مفاد ماده را هم می گیرد. سپس بررسی مختار و در نهایت، امکان تبدیل امتثال به امتثال آخر که به عنوان ثمره بحث در کلام مرحوم آخوند و اعلام دیگر مطرح شده است.

#### مطلب اول: مراد از مره و تکرار در عنوان نزاع چیست؟

همانطور که در توضیح کلام مرحوم آخوند بیان شد صاحب فصول قائل شده است که مراد از مره و تکرار خصوص دفعه و دفعات است نه فرد و افراد. در مقابل مرحوم آخوند قائل شد که مراد از مره و تکرار هر دو معنا می باشد.

صاحب فصول برای اثبات مدعای خود مبنی بر اراده خصوص دفعه و دفعات چند وجه ذکر کرده است:

وجه اول این است که ظاهر لفظ مره و تکرار اقتضا می کند که مراد از آن دفعه و دفعات باشد. لمساعدة ظاهر اللفظین فانه لا یقال لمن ضرب بسوطتین دفعة انه ضرب مرتین او مکررا بل مرة واحدة.

وجه دوم: قائل به دلالت بر تکرار معتقد است که مع الامکان تکرار مامور به واجب است. در این فرض، اگر در زمان واحد و دفعه واحده، شخص قدرت داشته باشد چند فرد از مامور به را ایجاد کند مثلا در یک زمان، ده ظرف آب بیاورد، قائل به تکرار قائل نیست باید این تعداد از ظرف­هایی که می تواند را بیاورد . این نشان می دهد که مراد از تکرار تعدد وجود فعل نیست بلکه تعدد دفعات اتیان مامور به است.

وجه سوم: در کلام قائلین به تکرار تلویحات و اشاراتی وجود دارد که نشان می­دهد مقصودشان از تکرار، دفعات است نه افراد در مقابل فرد. مثلا بعضی گفته اند که ان الأمر یدل علی التکرار مدة العمر إن أمکن؛ این یعنی دفعات متعدد. بعضی ها در مقام حکایت قول قائلین به تکرار گفته اند که به نظر قائلین به تکرار، وقتی صیغه امر به کار برده می شود مثلا گفته می شود ائتنی الماء، بمنزلة أن یقول افعل ابداً که نشان می دهد دفعات متعدد مقصودشان است.

وجه چهارم: این دو بحث یعنی دلالت امر بر مره یا تکرار و بحث تعلق امر به طبایع یا افراد به عنوان دو بحث مستقل مطرح شده اند و استقلال این دو بحث متوقف بر این است که مراد از تکرار دفعات باشد نه فرد و افراد. توضیح این وجه در گذشته بیان شد.

مرحوم آخوند اگرچه از این وجوه چهارگانه وجه اول را پذیرفته و فرموده است و ان کان لفظهما ظاهرا فی المعنی الاول، اما در عین حال فرموده است که باید محل نزاع را اعم بگیریم. ایشان وجه چهارم مذکور در فصول را جواب داده است که حفظ استقلال دو مساله متوقف بر این نیست که مراد از مره و مرات، دفعه و دفعات باشد، بلکه حتی اگر فرد و افراد نیز باشد، مساله ما نحن فیه در مقابل مساله آتی مساله مستقلی خواهد بود. زیرا هر دو طرف نزاع در مساله آتی، می توانند در ما نحن فیه نیز بحث کنند. چراکه قائلین به تعلق امر به طبعیت، متعلق را طبیعت من حیث وجودها فی الخارج می گیرند و مراد از فرد در محل بحث نیز فرد اصطلاحی در مقابل طبیعت نیست که وجود طبیعت به اضافه مشخصات باشد، بلکه مقصود از آن وجود واحد در مقابل وجودات متعدد است. با توجه به این دو نکته، همانطور که قائل به تعلق امر به فرد می تواند در بحث فعلی شرکت کند قائل به تعلق امر به طبایع هم می تواند در نزاع در ما نحن فیه شرکت کند.

جواب مرحوم آخوند از وجه چهارم صحیح و تام است، ولی جواب منحصر در آن نیست و می توان گفت که حتی اگر قبول کنیم که بر فرض اراده فرد و افراد از مره و تکرار، مساله دلالت امر بر مره و تکرار از توابع مساله آتی قرار می گیرد، ولی چون بحث در مساله فعلی منحصر در فرد و افراد نیست بلکه در ما نحن فیه باید از هر دو معنا بحث شود هم مره و تکرار به معنای فرد و افراد و هم به معنای دفعه و دفعات، به ملاحظه مجموع که نگاه کنیم استقلال حفظ می شود و عنوان دو مساله مستقل در علم اصول مبرّر خواهد داشت. برای طرح دو مساله مستقل از هم، لازم نیست به جمیع احتمالات، دو مساله از هم مستقل باشند بلکه به لحاظ بعضی از احتمالات هم مستقل باشند برای طرح دو مساله به صورت مستقل کافی است.

نسبت به سایر وجوه نیز جواب واضح است. نسبت به وجه اول خود مرحوم آخوند فرموده که ما قبول می کنیم ظاهر مره و تکرار، دفعه و دفعات است، ولی به لحاظ ملاک بحث و آنچه امکان نزاع در آن وجود دارد، هر دو معنا محل بحث خواهد بود و وجهی ندارد به ظاهر لفظ اکتفاء کنیم. و التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع و إن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الأول.

جواب از وجه سوم و دوم هم این است که هرچند قائلین به تکرار مرادشان از تکرار، دفعات است، ولی صرف اینکه آنهایی که در محل نزاع بحث فعلی کرده اند مرادشان دفعات بوده است، باعث نمی شود که بحث را منحصر در این معنا کنیم. ولو آنها تا به حال قائل نشده اند اما جای بحث همچنان باقی است.

#### مطلب دوم: آیا نزاع در دلالت امر بر مره یا تکرار، اختصاص به مفاد هیئت دارد یا در مفاد ماده هم می آید؟

صاحب فصول قائل به اختصاص شده است و در مقابل مرحوم آخوند قائل به شمول نزاع نسبت به هر دو می باشد.

صاحب فصول به چهار وجه استدلال کرده است:

اول اینکه جماعتی از اعلام که به این بحث متعرض شده اند، تصریح کرده اند که آیا هیئت امر دلالت بر مره دارد یا تکرار؟

دوم اینکه اکثر علمایی که این بحث را مطرح کرده اند تعبیرشان این است که آیا صیغة الامر تدل علی المرة یا تکرار و معلوم است که صیغه امر ظاهر بلکه صریح در هیئت است و از ماده تعبیر به صیغه امر نمی شود.

وجه سوم همان وجهی است که مرحوم آخوند در کفایه متعرض شده است که علمای ادب اتفاق دارند که ماده که همان مصدر مجرد از لام و تنوین است فقط بر اصل الماهیة دلالت دارد؛ لأنه لا كلام‏ في‏ أن‏ المادة و هي المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا تدل إلا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه[[106]](#footnote-106). این اتفاق نشان می دهد که مفاد ماده متعلق طلب معلوم است و لذا ماده از محل بحث خارج است.

وجه چهارم: اگر نزاع فقط در هیئت نبود و ماده را هم شامل می شد باید قائلین به مره نسبت به بعضی از مواد که بلا نزاع فقط مره از آنها استفاده می شود، می گفتند که دلالت بر وحدت دارد و حال آنکه در احتجاجات قائلین به مره، نمی بینیم که برای اثبات دلالت بر مره، به دلالت برخی موادّ استدلال کرده باشند. این نشان می دهد که اصلا نظر به ماده ندارند.

مرحوم آخوند از این وجوه چهارگانه، فقط متعرض وجه سوم شده و اشکال کرده است و بقیه وجوه را مطرح نکرده است. وجه عدم تعرض هم باید به این خاطر باشد که اشکال در آنها واضح است. ولو به حسب نص جماعتی، بحث منحصر در هیئت باشد یا اکثر، نزاع را با تعبیر صیغة الامر مطرح کرده باشند یا قائلین به مرّه احتجاج به وحدت در بعضی موادّ نکرده باشند و این عملا نشان می دهد که آن مقداری که از آن بحث شده در حد هیئت امر است نه ماده، ولی اینکه بحث نکرده اند باعث نمی شود که ما نیز بحث نکنیم. زیرا این امکان وجود دارد که نسبت به ماده کسی قائل شود دلالت بر مره یا تکرار می کند.

اما مرحوم آخوند وجه سوم را مطرح کرده و اشکال کرده است. ایشان فرموده است که اتفاق علمای ادب بر اینکه مصدر مجرد از لام و تنوین لا تدل الا علی الماهیة ارتباطی به مفاد ماده ندارد. زیرا مصدر با توضیحی که گفته شد ماده مشتقات نیست و این دو با هم فرق دارند.

از این اشکال جواب داده شده است. جوابی که مرحوم ایروانی داده این است که ما می توانیم از اتفاق علمای ادب مبنی بر اینکه در مصدر فقط دلالت بر ماهیت است، کشف کنیم که ماده هم از محل نزاع خارج است؛ چه مصدر را اصل و ماده مشتقات بگیریم و چه خیر. زیرا اگر اتفاق را قبول کردید که در مصدرِ مجرد از لام و تنوین، فقط معنای ماهیت خوابیده است، همین موجب می شود که مفاد ماده از محل نزاع خارج باشد. چراکه ماده مشتقات حیثیت مشترک در همه مشتقات است. اگر شما مصدر را ماده مشتقات بگیرید معلوم است که اتفاق، موجب خروج مفاد ماده از محل نزاع می شود. اما اگر مصدر را ماده مشتقات نگیرید بلکه آن را مشتقی خاص بدانید، باز هم اتفاق علمای ادب باعث می شود ماده از محل نزاع خارج شود. زیرا ماده مشتقات امری است که بلفظها و معناها محفوظ در تمام مشتقات است. اگرديديم خصوصيتی از خصوصيات معانی سيال نبود بلکه اختصاص به بعضی از مشتقات داشت معلوم می شود آن خصوصيت از هيئت آن بعض استفاده می شود چون اگر مستفاد از ماده بود بايد سيال می بود ودر همه مشتقات موجود بود بنابر اين اتفاق علماء ادب بر اينکه در معنای مصدر دلالت بر مره يا تکرار وجود ندارد (با توجه به اینکه مصدر که دارای ماده و هیئت خاصی است، معنای مره و تکرار ندارد، بلکه فقط دلالت بر ماهیت می کند) نشان می دهد که ماده مشتقات (که ماده متعلق طلب در صيغه امر از مصاديق آن است) دلالتی بر مره يا تکرار ندارد ، واگر در صيغه امر دلالت بر مره يا تکرار باشد اين دلالت حتماً بايد از جهت هيئت صيغه باشد نه از جهت ماده ، پس اتفاق علماء ادب براين که مصدر مجرد از لام و تنوین فقط بر اصل الماهیة دلالت دارد اقتضاء می کند که مفاد ماده از محل نزاع خارج باشد ، ونزاع اختصاص به مفاد هيئت داشته باشد .

شنبه 28/9/401 جلسه 62

مرحوم آخوند در پاسخ به صاحب فصول فرمود که مصدر، ماده مشتقات نیست تا اتفاق بر عدم وجود معنای مره و تکرار در مصدر، اقتضا کند که در ماده متعلق امر هم اتفاق وجود دارد که دلالت بر مره و تکرار ندارد.

مرحوم ایروانی از این اشکال جواب فرمود که حتی اگر مصدر اصل در مشتقات نباشد بلکه صیغه مصدر، خود صیغه مستقلی در مقابل سایر مشتقات باشد، ولی اتفاق علمای ادب بر اینکه مصدر فقط بر ماهیت دلالت می کند، اقتضا دارد که مفاد ماده متعلق امر از محل نزاع خارج شود. ایشان تصریح دارد که هم بنابر اینکه مصدر، ماده مشتقات باشد این اتفاق موجب خروج ماده متعلق امر از محل نزاع است و هم بنابر اینکه مصدر ماده مشتقات نباشد. زیرا ماده مشتقات باید بلفظها و معناها در همه مشتقات به عنوان قدر مشترک وجود داشته باشد. اگر خصوصیتی از خصوصیات معنایی فقط در یک هیئت وجود داشت و سیال نبود، معلوم می شود که این خصوصیت از هیئت بعضی از مشتقات استفاده شده نه از ماده آن و الا اگر از ماده آن استفاده می شد باید در همه مشتقات مشترک می بود. مرحوم ایروانی با توجه به این نکته فرموده است که وقتی در مصدر مجرد از لام و تنوین، فقط دلالت بر ماهیت وجود داشته باشد نه بیشتر، نتیجه می گیریم که اگر در جایی دلالت بر مره یا تکرار وجود داشت، لزوما باید ناشی از هیئت آن باشد نه ماده آن. زیرا اگر دلالت بر مره یا تکرار از ماده استفاده می شد، باید در مصدر هم که واجد همین ماده است، این خصوصیت معنایی می آمد. لذا نتیجه می گیریم که ماده دلالتی بر مره یا تکرار ندارد و بالطبع از محل نزاع خارج خواهد بود.

مرحوم آقای حکیم در حقایق هم این جواب را با عبارتی موجز توضیح داده اند که اگر مصدر دلالت بر مره و تکرار نکند، دلیل بر این می شود که اساسا ماده چنین دلالتی ندارد. لأن‏ المصدر إذا لم‏ يدل‏ على‏ المرة و التكرار دل ذلك على عدم دلالة مادته عليهما فيصح الاستدلال به على عدم دلالة مادة افعل عليهما فيلزم الاتفاق على الأول الاتفاق على الأخير[[107]](#footnote-107).

مرحوم آقای تبریزی به این جواب اشکال کرده اند که اگر می بینیم در مصدر حتی به لحاظ ماده هم دلالت بر مره و تکرار وجود ندارد، دلیل نمی شود که قطع پیدا کنیم در معنای ماده که در همه مشتقات از جمله صیغه امر ساری و جاری است، دلالت بر مره و تکرار وجود ندارد. زیرا احتمال این داده می شود که ماده مشتقات فی حد نفسه دلالت بر طبیعی مقید به قید مره یا طبیعی مقید به قید تکرار کند، ولی در وضع هیئت مصدر الغاء قید وحدت یا تکرار اخذ شده باشد. یعنی هیئت مصدری که برای اشراب معنای حدثی در ماده وضع شده است، الغاء خصوصیت مره یا تکرار هم در وضع آن ملاحظه شده باشد. وقتی این احتمال داده شد اتفاق علمای ادب بر اینکه در معنای مصدر قید مره یا تکرار وجود ندارد کشف نمی کند که در ماده متعلق امر هم مره یا تکرار نیست. بنابراین اگر مصدر را صیغه مستقلی در مقابل سایر مشتقات بدانیم، اتفاق علمای ادب کاشف و دلیل بر این نیست که ماده متعلق امر از محل نزاع خارج است.

اما ممکن است از این اشکال جواب داده شود که هرچند احتمال ثبوتی وجود دارد که ماده با وضع خاص خود دارای معنای مره یا تکرار باشد و با آمدن هیئت مصدر قید مره یا تکرار از آن الغاء شود، ولی این احتمال بعید است. زیرا حتی اگر مصدر اصل در مشتقات نباشد بلکه صیغه مستقلی در کنار سایر مشتقات باشد ولی این مقدار مورد توافق است که معنای ماده در مصدر با معنای ماده در دیگر مشتقات دیگر متحد است. اینطور نیست که ورود هیئت های مختلف، در معنای ماده تغییر ایجاد کند. بنابراین وقتی در ماده سایر مشتقات غیر از صیغه امر، همه قائل باشند که معنای آن طبیعت است و بالوجدان و التبادر هم فرقی بین ماده سایر مشتقات و مصدر وجود نداشته باشد و معنای ماده در مصدر با ماده در دیگر مشتقات یکی باشد، نتیجه می گیریم که اینطور نیست که در معنای ماده قید مره وجود داشته باشد و هیئت مصدر آن را الغاء کرده باشد. لذا وقتی در بقیه موارد معنای مره را نمی بنییم می فهمیم که معنای مره در ماده مصدر هم وجود ندارد نه اینکه بوده ولی الغاء شده است. در نتیجه اتفاق علمای ادب مستلزم این است که به حسب وضع و معنای مدلولی ماده اختلاف نباشد و در همه مشتقات خالی از مره و تکرار باشد. لذا ماده متعلق امر به حسب معنای موضوع له از محل بحث خارج است و اگر قید مره یا تکراری در آن باشد باید از ناحیه هیئت باشد که محل بحث است.

در مقابل صاحب فصول که قائل است ماده از محل بحث خارج است، مرحوم اصفهانی فرموده است که اصلا نزاع در دلالت صیغه بر مره و تکرار، فقط در مفاد ماده معقول است نه مفاد هیئت. نزاع در مفاد هیئت که بعث و طلب است، از این جهت که آیا از آن استفاده می شود یک بار طلب بوده یا چند بار، تصویر دارد و معقول می باشد ولی این معنا مقصود کسانی که می گویند صیغه امر دلالت بر مره یا تکرار دارد نیست. مقصود آنها این است که لازم است مامور به را یک بار انجام دهیم یا بیش از یک بار. بنابراین با تحلیل عنوان در محل نزاع معلوم می شود که بحث به ماده بر می گردد. زیرا مره و تکرار از قیود مامور به و ماده است نه معنای هیئت یعنی بعث و طلب.

«قوله [قدّس سرّه‏]: (لا يوجب كون النزاع هاهنا ... الخ). بل لا يعقل‏؛ إذ ليس النزاع في وضع الصيغة للطلب المكرّر أو الدفعي، بل في وضعها لطلب الشي‏ء دفعة أو مكرّرا، فالمرّة و التكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئة.»[[108]](#footnote-108)

ممکن است به این فرمایش هم اشکال شود که هرچند به ملاحظه تقریب ابتدایی از محل نزاع، مره و تکرار بالمباشره از قیود ماده هستد نه از قیود هیئت، ولی مانعی ندارد که در مفاد هیئت که وضع برای بعث نحو الماده و طلب ماده خاص شده است، قید مره و تکرار در معنای هیئت به عنوان قید اخذ باشد. یعنی هیئت وضع شده باشد برای بعث نحو الماده و طلب ایجاد ماده ولی برای ایجاد ماده مره او مرتین. کما اینکه در نهی هم ممکن است اینطور گفته شود که در متعلق نهی یعنی ماده مره و تکرار نیست بلکه متعلق ذات طبیعت است، ولی تعلق نهی به آن به معنای منع از ایجاد ماده به نحو استغراق و دوام است. بنابراین بردن نزاع از ماده به هیئت غیر معقول نیست.

در نتیجه نه محل نزاع بودن مفاد هیئت، مشکلی دارد بلکه امر معقولی است و نه طرف نزاع بودن مفاد ماده مشکل ثبوتی دارد؛ منتها باید دید که آیا دلیلی که صاحب فصول به آن استدلال کرده مبنی بر اتفاق علمای ادب بر عدم وجود معنای مره و تکرار در مصدر، اقتضا می کند که معنای ماده متعلق امر کلا از محل نزاع خارج باشد یا خیر.

به نظر می رسد که هرچند اتفاق علمای ادب در معنای مصدر باعث می شود که در ماده مشتقات به مدلول وضعی قائل شویم که نه معنای مره وجود دارد و نه تکرار، ولی این مقدار باعث نمی شود که در بحث دلالت صیغه امر بر مره یا تکرار بگوییم که نزاع فقط در هیئت است بلکه نزاع در معنای ماده هم معقول است به این شکل که کسانی که می گویند امر دلالت بر مره می کند بگویند که هرچند ماده مشتقات برای خصوص طبیعت وضع شده است، ولی در عین حال در خصوص هیئت افعل، ماده ای که وجود دارد بما انه مرة واحدة یا بما انه مکرر ملاحظه شده است. یعنی از ماده متعلق افعل، ضرب واحد یا ضرب مکرر اراده شده است و قرینه بر آن نیز هیئت افعل است. لذا در بقیه هیئات و همچنین مصدر چنین چیزی وجود ندارد. لذا اتفاق علمای ادب بر اینکه در معنای مصدر مره یا تکرار نیست ولو مستلزم اتفاق عدم وجود مره و تکرار در معنای وضعی ماده است ولی موجب خروج مفاد ماده متعلق طلب از محل بحث نمی شود .

بنابراین بر خلاف آنچه مرحوم ایروانی ادعا کرده بود که چه مصدر را اصل در کلام بدانیم و چه ندانیم، مفاد ماده از محل نزاع خارج است و نزاع مختص به مفاد هیئت است، باید به عکس بگوییم که چه مصدر را اصل در کلام بدانیم و چه ندانیم، نزاع هم در مورد مفاد ماده قابل تصویر است و هم در مورد مفاد هیئت.

#### مطلب سوم؛ آیا صیغه امر به هیئت خود یا به ماده خود دلالت بر مره یا تکرار دارد یا خیر؟

مرحوم آخوند فرموده صیغه امر نه دلالت بر مره می کند و نه بر تکرار نه از ناحیه ماده و نه از ناحیه هیئت. زیرا صیغه امر هیئت و ماده ای دارد. هیئت افعل که برای نفس طلب و بعث وضع شده و ماده متعلق طلب هم که مثلا صلات باشد برای طبیعت وضع شده است و جمع بین ماده و هیئت هم نهایتا نتیجه طلب ایجاد طبیعت یعنی صلات یا ضرب را می دهد بله اتیان به مره در موافقت امر کافی است ولی این کفایت و جواز اکتفاء به مره، به خاطر مدلول لفظی صیغه امر نیست بلکه به حکم عقل است.

توضیح ذلک: وقتی مطلوب ایجاد الطبیعه باشد با ایجاد طبیعت مرة واحدة امتثال محقق می شود و وقتی امتثال محقق شد امر ساقط می شود و دیگر موجبی برای ایجاد طبیعت مرة ثانیة وجود ندارد و مکلف می تواند به همان اکتفاء کند.

ولی همانطور که از تامل در کلام مرحوم آخوند به دست می آید، فرمایش ایشان مشتمل بر دو نقطه است؛ اول اینکه در مدلول وضعی و حقیقی صیغه امر نه مره است و نه تکرار و دوم اینکه جواز اکتفاء به مره واحده به حکم عقل است نه اینکه به خاطر دلالت وضعی باشد.

توضیح مرحوم آخوند نسبت به قسمت اول کافی و وافی است. اما نسبت به نقطه ثانیه که اکتفاء به مره واحده به حکم عقل جایز است، ایشان با عبارت مختصر "لحصول الامتثال بها فی الامر بالطبیعة" آن را بیان کرده است. ولی توضیح وافی برای این قسمت در کلام مرحوم آخوند در مبحث نواهی در فصل اول آمده است. ایشان در آن بحث فرموده است که ولو در دلالت امر و نهی مره و تکرار نیست ولی به حکم عقل در مورد امر، مره واحده کافی است و در مورد نهی نیز مره واحد کافی نیست و باید جمیع افراد طبیعت ترک شود.

سه شنبه 29/9/401 جلسه 63

مرحوم آخوند فرمود که اکتفاء به امتثال واحد جایز است ولی نه این خاطر که عنوان مره در مدلول صیغه امر اخذ شده است بلکه به حکم عقل است. زیرا امتثال با اتیان طبیعت مرةً واحدةً حاصل می شود.

فرمایش ایشان مشتمل بر دو نقطه است؛ اول اینکه به حسب مدلول لفظی و به دلالت وضعیه، صیغه امر دلالت بر مره و تکرار ندارد که این مطلب صحیحی است. نقطه دوم اینکه گرچه در مدلول لفظی صیغه امر دلالت بر مره و تکرار وجود ندارد ولی به حکم عقل اکتفاء به مره واحده جایز است. زیرا با اتیان مأموربه مرةً امتثال محقق می شود و بعد از آن امری باقی نمی ماند تا جا برای امتثال دوباره باشد.

همانطور که گفته شد مرحوم آخوند در ما نحن به صورت مختصر و با عبارت "لحصول الامتثال بها فی الامر بالطبیعة" بحث را مطرح کرده اند، ولی در فصل اول از مقصد نواهی، نسبت به نقطه ثانیه توضیحی وافی داده اند. ایشان بعد از اینکه مفاد نهی را بیان کرده، فرموده اند: لا دلاله لصیغته علی الدوام و التکرار کما لا دلالة لصیغة الامر و إن كان قضيتهما عقلا تختلف و لو مع وحدة متعلقهما بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها و قيدها تعلق بها الأمر مرة و النهي أخرى؛ یعنی از جهت مدلول لفظی در هیچ یک، نه در امر و نه در نهی، مره و تکرار نیست، ولی مقتضای عقلی امر و نهی مختلف است. چراکه عقل در مورد امر، اکتفاء به مرّه را کافی می داند ولی در مورد نهی، حکم به ترک جمیع افراد طبیعت می کند. مرحوم آخوند در تعلیل تفاوت حکم عقل در مورد امر و نهی می فرماید: ضرورة أن وجودها یکون بوجود فرد واحد و عدمها لا یکاد یکون الا بعدم الجمیع؛ چون مطلوب در ناحیه امر، وجود طبیعت است و وجود طبیعت با یک فرد هم محقق می شود. لذا چنانچه یک فرد را انجام دهد کفایت می کند. اما در ناحیه نهی، ترک طبیعت مورد طلب است. اگرچه مطلوب بودن ترک طبیعت مبنای قدماء است ولی حتی اگر مفاد نهی را زجر از وجود بگیریم باز هم نباید طبیعت از عدم به وجود خارج شود. به همین خاطر لازم است که برای امتثال نهی تمام افراد طبیعت ترک شود[[109]](#footnote-109).

با این توضیح معلوم شد که در متعلق امر که جایز است اکتفاء به مره چون مطلوب وجود طبیعت است و طبيعت توجد بوجود فرد ما. این دلیل مرحوم آخوند که از نظر حکم عقلی امتثال امر با امتثال نهی فرق می کند.

مشهور قبل از مرحوم آخوند هم برای توجیه فرق بین امر و نهی در کیفیت امتثال، به همین قاعده استناد کرده اند که در ناحیه امر، طبیعت توجد بوجود فرد ما و در ناحیه نهی، طبیعت لا تنعدم الا بانعدام جمیع افرادها.

اما این قاعده از سوی محقق اصفهانی مورد اشکال قرار گرفته و این اشکال در کلام مرحوم آقای خویی و اعلام بعد پذیرفته شده است. مرحوم اصفهانی اشکال کرده است که وقتی وجود را به طبیعت اضافه می کنیم، طبیعت دارای وجودات مختلفی می گردد که در مقابل هریک از این وجودات عدمی قرار دارد که نقیض آن محسوب می شود. گاهی وجود به طبیعت مهمله اضافه می شود و گاهی به طبیعت به نحو کثرت اضافه می شود که مقصود از آن استغراق و اطلاق شمولی است و گاهی هم وجود به طبیعت به نحو سعه اضافه می شود که مرحوم اصفهانی از آن تعبیر به وحدت در کثرت کرده است که مشتمل بر همه افراد طبیعت به شکل عموم مجموعی می شود.

در مقابل هر یک از این وجودات، عدم مناسب با آن وجود دارد. اگر وجود به طبیعت مهمله اضافه شود، چون طبیعت مهمله در قوه جزئیه است، توجد بوجود فرد ما. اگر در مقابل این وجود، عدم نیز به طبیعت مهمله اضافه شود، باز هم طبعیت مهمله تنعدم بانعدام فرد واحد. اما اگر وجود به طبیعت به نحو کثرت اضافه گردد به گونه ای که همه افراد طبیعت را به شکل استغراق شامل شود، وجود این طبیعت نیاز به وجود همه افراد دارد و لذا بر مکلف لازم است که همه افراد طبیعت را ایجاد کند. هرچند ایجاد همه افراد به نحو تکلیف انحلالی است و به اندازه ای که ایجاد کرده تکلیف امتثال شده است. اگر این طبیعت مورد نهی نیز قرار بگیرد، انعدام آن هم به انعدام همه افراد طبیعت است و لذا بر مکلف لازم است که همه افراد را ترک کند. البته در این صورت هم ترک همه افراد با انحلال در تکالیف است. ولی اگر وجود اضافه به طبیعت به نحو سعه شود، در مقابل آن، عدم هم به شکل مجموعی ملاحظه می شود؛ یعنی همه افراد باید ترک شوند تا نظر مولی حاصل شود. بنابراین همانطور که در قسمت وجود، طبیعت به نحو مجموع بما هو مجموع ملاحظه شده است، در ناحیه عدم هم، عدم همه افراد بما هو مجموع مد نظر قرار گرفته است.

در نتیجه اگر بخواهیم وجود طبیعت را با عدم طبیعت مقایسه کنیم، نمی شود وجود را صرفا به نحو مبهم و عدم را هم به نحو مبهم در نظر بگیریم، بلکه باید معین کنیم که کدام یک از این حالات ثلاثه لحاظ شده اند تا در مقابل، عدم را هم متناسب با آن لحاظ کنیم؛ وگرنه نمی شود در طرف وجود، طبیعت مهمله باشد و در طرف عدم، طبیعت به نحو کثرت . لذا اینکه معروف شده طبیعت توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد، اصل و اساسی ندارد. زیرا آن طبیعتی که توجد بفردٍ ما طبیعتی است که به نحو مبهم ملاحظه شود یا به تعبیرِ اصلاح شده مرحوم آقای خویی صرف الوجود طبیعت ملاحظه شود و طبیعتی که باید همه افرادش منعدم شود تا طبیعت منعدم شود، طبیعتی است که به نحو سعه ملاحظه شود.

اگر طبیعتی که متعلق وجود شده مثل عتق در اعتق، به نحو صرف الوجود يا اطلاق بدلی ملاحظه شده باشد که به حسب تقسیم مرحوم اصفهانی طبیعت مهمله می باشد، امتثال تکلیف متعلق به آن، به مجرد وجود طبیعت مرة واحدة حاصل می شود و اگر نهی به آن تعلق بگیرید، امتثال نهی با ترک یک فرد از افراد طبیعت حاصل می گردد. اما اگر طبیعت به نحو استغراق مورد امر باشد امتثال حاصل نمی شود الا با اتیان جمیع افراد آن. همین طبیعت اگر متعلق نهی باشد، مطلوب ترک تمام افراد طبعیت است که البته چون تکلیف انحلالی است به مقداری که شخص ترک کرده است موافقة النهی اتفاق افتاده و در بیشتر از آن خیر. چنانچه طبیعت به نحو عموم مجموعی لحاظ شده باشد، تکلیف واحد خواهد بود و امتثال آن در ناحیه امر حاصل نمی شود مگر به ایجاد جمیع افراد طبیعت و در ناحیه نهی هم باید تمام افراد طبیعت ترک شود و لذا حتی اگر یک فرد آن را هم ایجاد کند هیچ موافقتی صورت نگرفته است.

بنابراین اختلاف امر و نهی در کیفیت امتثال که مورد قبول همگان نیز می باشد، فقط به این خاطر نیست که امر طلب ایجاد است و نهی زجر از طبیعت یا طلب ترک طبيعت . این اختلاف را باید در جای دیگری ریشه یابی کنیم. ریشه اختلاف این است که در ناحیه امر، طبیعت مورد طلب به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی لحاظ شده است و در ناحیه نهی، طبیعت مورد طلب ترک، به نحو سعه و طبیعت ساری در جمیع افراد ملاحظه گشته است.

اما اینکه از کجا فهمیده می شود که متعلق در ناحیه امر، صرف الوجود است و در ناحیه نهی، مطلق الوجود، مرحوم اصفهانی فرموده اند که با استناد به مقدمات حکمت معلوم می شود که طبیعت ملحوظ در متعلق اوامر طبیعت مهمله یا به تعبیر دیگر طبیعت به نحو صرف الوجود است و دارای اطلاق بدلی است اما در نواهی، طبیعت به نحو مطلق الوجود و به نحو ساری در جمیع افراد می باشد. بنابراین اثبات کننده اراده اطلاق بدلی در امر و شمولی در نهی، مقدمات حکمت است.

اینکه مثبت این فرق در مقام اثبات، مقدمات حکمت است، در کلمات مرحوم آقای خویی ومرحوم آقای تبریزی هم مورد قبول قرار گرفته است. اما چطور مقدمات حکمت این اقتضا را دارد، مرحوم اصفهانی در محل بحث فقط مقدمات حکمت را برای اوامر توضیح داده اما در فصل نواهی، مقدمات حکمت را هم در اوامر و هم در نواهی تقریب کرده است. ایشان در محل بحث فرموده که اگر متکلم در مقام بیان باشد و فقط لفظ دال بر طبیعت را بدون تقیید آن به مره یا تکرار بیاورد، مقتضای مقدمات حکمت این است که مراد از طبیعت، مره یا همان اطلاق بدلی باشد. زیرا ولو طبیعت به قید مره حصه ای مستقل در مقابل طبیعت به نحو استغراق است، اما عرفا چیزی بیش از اصل طبیعت نیست و اراده آن همان اراده نفس الطبیعه است. لذا قاعده ای که در خیلی از موارد مرحوم اصفهانی به آن تمسک کرده پیاده می شود که اگر علم داریم که از لفظ مطلق، جامع اراده نشده بلکه احد القسمین اراده شده است، ولی یکی از دو قسم در مقام ثبوت، عرفا چیزی بیشتر از جامع ندارد و قسم دیگر یزید علی الجامع و متکلم قیدی ذکر نکرده است، در این صورت کلام متکلم را حمل بر آن قسمی می کنیم که لا یزید علی الجامع. لذا در محل بحث فرموده است که از راه اطلاق و مقدمات حکمت تعیین می کنیم که مره واحده کافی است. و الا اگر از مقدمات حکمت قطع نظر کنیم از جهت حکم عقل نمی توانیم اکتفاء به مره را اثبات کنیم. أما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمة، فلا وجه للاكتفاء بالمرة؛ إذ الامتثال‏ فرع‏ كيفية البعث‏، و البعث إلى الماهية المهملة جدّا لا معنى له، و لا مطابقة للمأتي به مع المأمور به حينئذ[[110]](#footnote-110).

محقق اصفهانی در بحث نواهی، مقدمات حکمت را به شکلی مطرح کرده است که برای هر دو قسمت یعنی هم اوامر و هم نواهی مفید باشد؛ در اوامر اثبات کند که مره واحده کافی است و در نواهی نیز اثبات کند که اطلاق شمولی و استغراقی است و باید تمام افراد ترک شوند. البته عبارت ایشان( که بعدا در کلمات مرحوم آقای خویی مورد التفات قرار گرفته است ) دارای نقص است که بايد اصلاح شود . عبارت این است که فرق بین امر و نهی را نمی توانیم به اقتضای حکم عقل بگیریم. زیرا وجود به هر نحوی که به طبیعت اضافه شود، عدم هم مقابل آن است. نعم‏ لازم‏ الإطلاق‏ بمقدّمات الحكمة حصول امتثال الأمر بفرد، و عدم حصول امتثال النهي إلّا بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهيّ عنها؛ لأنّ الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتّبة على الفعل، و الواحد كأنه لا يزيد على وجود الطبيعة عرفا، و الباعث على النهي المفسدة المترتّبة على الفعل، فتقتضي الزجر عن كلّ ما فيه المفسدة[[111]](#footnote-111).

ایشان در بیان اقتضای مقدمات حکمت دو نکته آورده است که یکی به تعبیر مرحوم آقای خویی به مقام ثبوت بر می گردد و آن این است که مصلحت در اوامر نوعا در فردٍ ما است ولی در نواهی مفسده در جمیع افراد است. بنابراین نکته اول این است که به لحاظ عالم ملاکات باید نگاه کنیم. نکته دیگر این است که فردٌ ما و مره لا یزید علی وجود الطبیعه که توضیحش قبلا مطرح شد. اما چطور مقدمات حکمت به خاطر این دو نکته اقتضا می کند توضیح داده نشده است. فقط فرموده اند که لان الباعث علی الامر وجود المصلحة المترتبة علی الفعل و الواحد کانه لا یزید علی وجود الطبیعة عرفا و الباعث علی النهي المفسدة المترتبة علی الفعل فتقتضي الزجر عن کل ما فيه المفسدة . در نواهی نیز چون نهی ناشی از مفسده است و مفسده هم به حسب نوع موارد در همه افراد است، مطلوب در نواهی ترک جمیع الافراد می شود. ولی این عبارت به این مقدار نقص دارد و باید توضیح داده شود.

از همین عبارت می شود استفاده کرد که مقتضای ظهور خطابات در اوامر این است که متعلق تکلیف صرف الوجود طبیعت است و در نواهی متعلق تکلیف، مطلق الوجود طبیعت است. ولی با تکمیلی که بعدا خواهد آمد.

چهارشنبه 30/9/401 جلسه 64

مرحوم آخوند در مجموع کلماتشان فرمودند که اختلاف امر و نهی در کیفیت امتثال به خاطر این است که مقتضای عقلی امر و نهی ولو با وحدت متعلق مختلف است. توضیح داده شد که در ناحیه امر، چون مطلوب وجود طبیعت است و در ناحیه نهی، مطلوب ترک طبیعت است و طبیعت توجد بوجود فرد ما و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد، مقتضای حکم عقل در کیفیت امتثال، اتیان به فرد واحد در امر و ترک جمیع افراد در نهی است.

اشکال اعلام مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی این بود که اگر متعلق امر و نهی، واحد در نظر گرفته شود، مقتضای عقلی امر و نهی فرقی نخواهد کرد. اختلاف در کیفیت امتثال، ناشی از این است که متعلق ها مختلف شده اند. زیرا در ناحیه امر، متعلق حکم، طبیعت به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی است و در نهی، متعلق حکم، طبیعت به نحو مطلق الوجود و طبیعت ساریه به وجود انحلالی است. این باعث می شود که ولو متعلق طبیعت است، اما در کیفیت امتثال اختلاف ایجاد شود.

اما به چه دلیل در ناحیه امر، طبیعت به نحو صرف الوجود متعلق است و در نهی، طبیعت به نحو مطلق الوجود و اطلاق شمولی. دلیل این تفاوت، ظهور خطاب امر و خطاب نهی است. مرحوم اصفهانی فرمود مُثبت اراده صرف الوجود در امر و مطلق الوجود در نهی، مقدمات حکمت است. اما توضیح اینکه چطور مقدمات حکمت، اقتضای این مطلب را دارد، در عبارات مرحوم اصفهانی در مبحث امر فقط نسبت به امر توضیح داده شده ولی در مبحث نواهی هم برای اوامر و هم برای نواهی جریان مقدمات حکمت توضیح داده شده است.

ولی بیانی که مرحوم اصفهانی در بحث نواهی برای تقریب اطلاق و مقدمات حکمت ذکر فرموده بیان ناقصی است. اما در عین حال می توان از مفرداتی که در بیان ایشان آمده، دو وجه و دو تقریب برای دلالت خطاب بر مراد بودن صرف الوجود بودن طبیعت در امر و مطلق الوجود بودن طبیعت در نهی ذکر کرد.

تقریب اول: در موارد تعلق امر هرچند می دانیم که طبیعت به نحو جامع یعنی اعم از صرف الوجود و مطلق الوجود اراده نشده بلکه یکی از این دو قسم اراده شده است، ولی چون از میان این دو قسم، یک قسم که طبیعت به نحو صرف الوجود باشد لا یزید علی وجود الطبیعه بشئ عرفا بلکه به نگاه عرفی همان طبیعت شمرده می شود نه بیشتر و قسم دیگر که اراده مطلق الوجود و تکرار باشد در نظر عرف طبیعت مقید به حساب می آید نه اینکه نفس طبیعت باشد، وقتی مولی در مقام بیان باشد و فقط لفظ دال بر طبیعت را ذکر کند و قیدی برای آن نیاورد، مقدمات حکمت اقتضا می کند که مراد مولی همان قسمی باشد که لا یزید علی نفس الطبیعه بشئ عرفا یعنی صرف الوجود طبیعت. این تقریب فقط اثبات می کند که در متعلق امر اراده صرف الوجود شده است ولی اثبات کننده اراده مطلق الوجود در طبیعت متعلق نهی نیست. چون طبیعت به نحو مطلق الوجود عرفا نفس الطبیعه شمرده نمی شود و چیزی بیشتر از آن دارد. لذا خود مرحوم اصفهانی این تقریب را فقط به لحاظ متعلق الامر ذکر کرده است.

تقریب دوم که از کلام مرحوم اصفهانی استفاده می شود و در کلمات مرحوم آقای خویی در محاضرات و مصباح توضیح آن آمده این است که منشأ امر یا به تعبیر مرحوم اصفهانی الباعث علی الامر، وجود مصلحت مترتب بر فعل است و به حسب غالب موارد، مصلحت و محبوبیت مترتب بر وجود فردٍ ما می شود و ملاک در صرف الوجود است نه مطلق الوجود. منشأ نهی نیز مفسده مترتب علی الفعل است که به حسب غالب موارد همه افراد طبیعت مشتمل بر مفسده می باشند و هر فرد مفسده ای مستقل از مفسده فرد دیگر دارد. این غلبه خارجیه در امر و نهی باعث شده است که متفاهم عرفی از خطاب امر، این باشد که صرف الوجود مطلوب است و از خطاب نهی این باشد که مطلق الوجود طبیعت طلب ترک دارد.

منتها این غلبه چطور سبب می شود که چنین متفاهمی در عرف شکل بگیرد و ظهور درست شود، به دو نحو قابل تحلیل و تفسیر است؛ یکی اینکه موجب دلالت اطلاقی شود و دیگر اینکه موجب ظهور انصرافی گردد.

تفسیر اول در کلام مرحوم آقای خویی در محاضرات آمده است. فرموده اند: اطلاق کلام اقتضا می کند که مراد در باب اوامر صرف الوجود باشد و در نواهی مطلق الوجود؛ به این بیان که چون در اذهان مرتکز شده است که مفسده در ناحیه نواهی در همه افراد طبیعت وجود دارد و در مقابل، مصلحت در اوامر در صرف الوجود طبیعت است، این ارتکاز و فهم عرفی باعث می شود که بیان تعلق حکم به صرف الوجود در اوامر و تعلق حکم به مطلق الوجود در نواهی، لفظ زائدی نخواهد، بر خلاف حصه مقابل که مطلق الوجود در اوامر باشد و صرف الوجود در نواهی. اگر مولی در اوامر بخواهد بفهماند که تمام افراد مراد می باشند نیاز به لفظ زائدی دارد و نمی تواند اکتفاء به لفظ دال بر طبیعت کند. در نهی نیز برای اینکه مولی بفهماند مراد مطلق الوجود است به لفظ زائدی غیر از تعلق نهی به ذات طبیعت نیاز ندارد اما اگر مرادش این باشد که فقط بعضی از افراد طبعیت را ترک کنند، بیانش نیاز به لفظ زائدی دارد. وقتی بیان یکی نیاز به موونه زائده داشته باشد و بیان قسم دیگر احتیاج به موونه زائده غیر از لفظ دال بر طبیعت نداشته باشد، در مواردی که مولی در مقام بیان می باشد و فقط لفظ دال بر طبیعت را ذکر کند، اطلاق در مقام اثبات تعیین می کند که مراد مولی حصه ای است که لا یحتاج فی بیانه الی موونة زائدة.

تقریب دوم: ممکن است از نکته ثبوتی گفته شده یعنی غلبه خارجیه برای دلالت خطاب به ظهور انصرافی استفاده شود. با این تقریب که در باب اوامر و نواهی ولو موضوع له لفظِ استعمال شده، همان طبیعت مهمله است، ولی از آنجایی که در ناحیه امر تعلق طلب به طبیعت برای ایجاد طبیعت در خارج است و ایجاد طبیعت هم به خاطر مصلحتی است که در فعل وجود دارد که با امتثال امر تحصیل می شود و در ناحیه نواهی به عکس، تعلق طلب برای ترک طبیعت و انعدام طبیعت است و این نیز به خاطر وجود مفسده در فعل است، مناسبت بین حکم و موضوع اقتضا می کند که مراد از طبیعتی که در ناحیه امر اراده شده طبیعت به نحو صرف الوجود باشد و مراد در نهی، طبیعت به نحو مطلق الوجود باشد. به عبارت دیگر بر اساس نکته غلبه، با ملاحظه مناسبت بين حکم و موضوع منصرف به دلالت انصرافی صرف الوجود طبیعت در اوامر و مطلق الوجود طبیعت در نواهی است.

بنابراین می توان از نکته ثبوتی ذکر شده در کلام مرحوم اصفهانی هم برای تقریب ظهور اطلاقی استفاده کرد و هم برای ظهور انصرافی.

با توجه به توضیحاتی که در ذیل کلام مرحوم اصفهانی بیان شد که ما می توانیم از اطلاق در مقام اثبات یعنی اطلاق کلام به ملاحظه کیفیت بیان و تفهیم مطلب، استفاده کنیم، معلوم می شود که با قطع نظر از این فارق ثبوتی یعنی نکته غلبه خارجیه، تقریب دیگری هم برای تمسک به اطلاق وجود دارد، بدون اینکه کاری به فارق ثبوتی بین اراده صرف الوجود و مطلق الوجود طبیعت داشته باشیم. زیرا در ناحیه امر دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه متعلق صرف الوجود طبیعت باشد و احتمال دیگر اینکه مطلق الوجود طبیعت باشد و در ناحیه نهی هم یک احتمال صرف الوجود وجود دارد و یک احتمال مطلق الوجود. با قطع نظر از فارق ثبوتی بین مراد بودن صرف الوجود در اوامر و مطلق الوجود در نواهی، صرفا به ملاحظه مقام اثبات و کیفیت بیان مولی در مقام اثبات، می بینیم که در ناحیه اوامر، بیان اینکه صرف الوجود مراد مولی است موونه زائده ندارد. اینکه مراد مولی از صلّ، صرف الوجود طبیعت صلات است موونه زائده ندارد و همین لفظ صلّ کفایت می کند. ولی در شق مقابل که اراده همه افراد طبیعت باشد، بیان آن ولو به حسب عادت، نیاز به لفظ زائد دارد. در اوامر عرفیه برای اینکه موالی بیان کنند که مراد صرف الوجود است، لفظی بیشتر از لفظ طبیعت نمی آوردند. با توجه به اینکه بیان یک حصه لا یحتاج الی لفظ غیر از لفظ دال بر طبیعت به خلاف حصه دیگر، اگر مولی در مقام بیان باشد و فقط بفرماید صلّ، اطلاق در مقام اثبات کاشف از این است که مراد مولی در خطاب، طبیعت به نحو صرف الوجود است. در جانب نهی هم بیان مراد بودن مطلق الوجود نیاز به لفظی بیشتر از لفظ دال بر طبیعت نیست. به خلاف زمانی که بخواهد در نهی بفهماند که ترک یک فرد و صرف الوجود طبیعت کفایت می کند. در این صورت نمی تواند به صرف لفظ دال بر طبیعت اکتفاء کند بلکه بايد لفظ زائد بر طبیعت بیاورد. این تقریب نیازی به ملاحظه فارق ثبوتی ندارد بلکه حتی اگر از فارق ثبوتی قطع نظر کنیم، به ملاحظه کیفیت بیان در مقام اثبات رویه موالی عرفیه بر همین شکل مستقر شده است.

در کلام مرحوم آقای خویی تقریب دیگری برای تمسک به اطلاق غیر از تقاریب گفته شده مطرح شده است. فرق آن با تقاریب قبلی در این است که ایشان با ضمیمه کردن یک مقدمه عقلی به مقدمات حکمت ثابت می کند که مراد در اوامر صرف الوجود است و در نواهی مطلق الوجود.

شنبه 10/10/401 جلسه 65

در نقطه ثانیه از مطلب سوم گفته شد که در اوامر، اکتفاء به فردٍ ما جایز است و لازم نیست تمام افراد طبیعت اتیان شود، به خلاف نواهی که باید تمام افراد ترک شوند. در مقابلِ مرحوم آخوند و مشهور که ریشه این فرق را اختلاف اقتضای عقلی اوامر و نواهی دانسته بودند، اعلام بعد مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خویی فرمودند ريشه فرق در اين است که متعلق حکم در اوامر، صرف الوجود طبیعت است ولی در نواهی، مطلق الوجود یعنی طبیعت به وجود ساری و استغراقی متعلق حکم است.

بیان شد که دلیل بر اینکه متعلق در اوامر صرف الوجود است و در نواهی مطلق الوجود، اطلاق و مقدمات حکمت است.

برای تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت تقاریب متعددی ذکر شده بود که آخرین تقریب مطرح شده، تقریبی بود که در کلام مرحوم آقای خویی آمده بود. ایشان فرمودند که با تمسک به اطلاق و ضمیمه یک مقدمه عقلیه ثابت می شود که متعلق حکم در اوامر، صرف الوجود و در نواهی، مطلق الوجود است. در تقاریب قبل، مقدمات حکمت به تنهایی این فرق را اثبات می کرد اما در این تقریب، با ضمیمه مقدمه عقلیه به مقدمات حکمت، مدعا ثابت می شود.

توضیح ذلک: همانطور که در محاضرات در بحث نواهی آمده، لفظ صلات در صلّ و کذب در لا تکذب برای طبیعت مهمله وضع شده اند و در موضوع له آنها هیچ قیدی حتی قید اطلاق اخذ نشده است. اما چون اهمال در مقام ثبوت ممکن و متصور نیست، لا محاله مراد مولی در موارد تعلق امر و نیز در موارد تعلق نهی، یا باید طبیعت به نحو صرف الوجود باشد یا طبیعت ساریه و نمی شود طبیعت به صورت جامع بین آن دو و به شکل مهمل متعلق حکم باشد. هر کدام از این دو شق، یعنی اراده صرف الوجود و اراده مطلق الوجود از راه مقدمات حکمت و با ضم مقدمه عقلیه قابل تعیین می باشد.

تقریب اراده صرف الوجود از متعلق امر در مثل صلّ این است که به حسب مقام ثبوت سه احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه مراد از صلات مطلق الوجود طبیعت یعنی استغراق تمام افراد باشد که از آن به اطلاق شمولی تعبیر می شود. احتمال دوم اراده صرف الوجود یعنی اطلاق بدلی است و احتمال سوم اراده مجموعه خاصی از وجودات و افراد صلات است؛ یعنی عدد خاصی از افراد صلات متعلق طلب باشد. احتمال اول یعنی اراده مطلق الوجود و اطلاق شمولی که بر مکلف اتیان به جمیع افراد صلات لازم باشد، با مقدمه عقلیه نفی می شود. زیرا ایجاد جمیع افراد طبیعت صلات، مقدور مکلف نیست تا تکلیف به آن تعلق بگیرد. بعد از کنار گذاشتن احتمال اول توسط مقدمه عقلیه، امر دایر می شود که مراد از صلات یا صرف الوجود یعنی اطلاق بدلی باشد و یا مجموعه خاصی از افراد صلات. در دوران بین این دو احتمال، مقدمات حکمت و اطلاق کلام مولی اقتضا می کند که مراد صرف الوجود باشد. زیرا اگر مراد بعضی از افراد خاص صلات باشد باید مولی برای بیان آن قرینه نصب کند. چراکه تقیید طبیعی به حصه خاصه، دون حصه دیگر، نیاز به قرینه در مقام بیان دارد. وقتی مولی در مقام بیان بود نصب قرینه نکرد، معلوم می شود که مراد او از صلات در صلّ، صرف الوجود صلات یعنی اطلاق بدلی است. بنابراین در اوامر مقدمه عقلیه احتمال اول را کنار می زند و مقدمات حکمت احتمال دوم را معين می کند .

در نواهی نیز در بدو امر سه احتمال وجود دارد. اول اینکه مراد از طبیعت کذب متعلق نهی، جمیع افراد کذب یعنی اطلاق شمولی و ترک همه افراد باشد. احتمال دوم این است که صرف الوجود کذب متعلق نهی باشد؛ یعنی مکلف از یک فرد از افراد کذب باید اجتناب کند که از آن تعبیر به اطلاق بدلی می شود. احتمال سوم هم این است که مراد از متعلق نهی، مجموعه خاصی از افراد کذب باشد؛ مثلا از ده فرد خاص از افراد کذب نهی شده باشد. در میان این سه احتمال، احتمال دوم که اراده اطلاق بدلی از کذب باشد، با مقدمه عقلیه نفی می شود. زیرا مکلف که نمی تواند همه افراد کذب را اتیان کند و به صورت طبیعی همیشه حداقل یکی از افراد کذب ترک می شود. لذا شارع اگر بگوید بعضی از افراد کذب را ترک کن، تحصیل حاصل خواهد بود. بعد از کنار رفتن احتمال دوم از راه مقدمه عقلیه، امر دایر بین احتمال اول یعنی مطلق الوجود و احتمال سوم که مجموعه خاصی از افراد کذب باشد می شود. در دوران بین این دو احتمال، مقدمات حکمت اقتضای اراده احتمال اول را می کند. زیرا اگر مراد ترک مجموعه خاصی از افراد کذب باشد، احتیاج به نصب قرینه دارد و از آنجایی که مولی در مقام بیان بوده و قرینه نصب نکرده، اطلاق و مقدمات حکمت اقتضا می کند که مراد همان احتمال اول باشد؛ یعنی طبیعت به وجود ساری خود متعلق نهی قرار گرفته است. لذا لازم است که مکلف تمام افراد کذب را ترک کند.

نسبت به این تقریب از اطلاق در کلام مرحوم آقای صدر اشکال شده است که ما حتی با در نظر گرفتن مقدمه عقلیه نیز نمی توانیم از راه اطلاق و مقدمات حکمت اثبات کنیم که متعلق در اوامر، صرف الوجود است نه مطلق الوجود. هرچند اشکال آقای صدر در نواهی هم وارد می شود اما ایشان متوجه قسم اوامر کرده است. تقریب اشکال این است که در شرطیت قدرت و اعتبار قدرت در متعلق تکلیف مبانی مختلفی وجود دارد. یک مبنا که از کلام مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود استفاده می شود این است که قدرت شرط تنجز تکلیف است نه خود تکلیف. و الا تکلیف به حسب حقیقت خود که عبارت از اعتبار است، اقتضا ندارد که متعلق آن مقدور باشد، بلکه طبیعت اعم از مقدور و غیر مقدور می تواند متعلق تکلیف شود. در مقابل، مبنای دیگر این است که قدرت شرط خود تکلیف است، ولی با این تفاوت که یک دسته قائل هستند که اعتبار قدرت در تکلیف به حکم عقل است که مختار محقق ثانی می باشد و دسته دیگر که مرحوم نایینی در زمره آنها می باشد قائل هستند که اعتبار قدرت در تکلیف، به اقتضای نفس تکلیف و خطاب است و برای اعتبار قدرت در تکلیف، نوبت به حکم عقل از باب قبح تکلیف عاجز نمی رسد.

بر اساس هیچ یک از این سه مبنا، مقدمه عقلیه نمی تواند در باب اوامر اراده مطلق الوجود را نفی کند، بلکه احتمال اراده مطلق الوجود همچنان وجود دارد. زیرا طبق مبنای اول که قدرت شرط تنجز تکلیف است، در دلیل صلّ که امر تعلق به صلات گرفته است خطاب حتی نسبت به افرادی از طبیعت که مقدور مکلف نیست، مطلق است، ولی به حکم عقل، تنجز تکلیف به همان مقداری است که مکلف می تواند انجام دهد. لذا بنابر مبنای اول می تواند طبیعت مطلق به نحو اطلاق شمولی متعلق تکلیف قرار بگیرد و امر به همه افراد طبیعت اعم از مقدور و غیر مقدور بخورد، منتها عقل حکم به لزوم اتیان نسبت به افراد مقدور کند. در نتیجه محذوری لازم نخواهد آمد. اما اگر قول دوم یعنی شرطیت قدرت در خود تکلیف را قبول کنیم، بنابر نظر محقق ثانی که شرطیت را به حکم عقل می داند، چون دلیل مقیِّد،دلیل لبی است که به حکم مقيد متصل می باشد، باعث می شود که از همان اول اطلاق صلّ فقط در حد افراد مقدور منعقد شود. به عبارت دیگر از همان اول صلّ می گوید مقدار مقدور از افراد صلات را ایجاد کن. بنابراین در این صورت هم اراده مطلق الوجود مشکلی ندارد. بنابر مبنای سوم هم واضح است که اگر اشتراط به اقتضای خود تکلیف باشد، اطلاق از همان اول منعقد نمی شود و فقط در حدّ افراد مقدور منعقد می گردد. لذا در دوران بین این سه احتمال، نمی توانیم با مقدمه عقلیه قسم اول را نفی کنیم. زیرا مقدمه عقلیه این بود که تکلیف به غیر مقدور صحیح نیست و حال آنکه با توضیح داده شده، روشن شد که بر اساس اراده مطلق الوجود اصلا تکلیف به غیر مقدور تعلق نمی گیرد بلکه تمام افراد مقدورِ مکلف، متعلق امر و تکلیف می شود.

این اشکالی است که مرحوم آقای صدر به تقریب مرحوم آقای خویی کرده است. این اشکال دو جواب دارد. یک جواب، جوابی است که در کلام خود مرحوم آقای خویی در دراسات مطرح شده است. ایشان بعد از اینکه اصل تمسک به اطلاق برای اثبات صرف الوجود در اوامر و مطلق الوجود در نواهی را مطرح کرده اند، به عنوان ان قلت فرموده اند که این قرینه عقلیه تمام نیست و نمی تواند اراده مطلق الوحود در اوامر و صرف الوجود در نواهی را نفی کند. زیرا اینکه تکلیف به غیر مقدور صحیح و جایز نیست اقتضا ندارد که مطلق شمولی اراده نشده باشد بلکه نهایتا اقتضا می کند که تمام افراد طبیعت متعلق طلب نباشد، نه اینکه تمام افراد ممکن التحقق به حسب عاده از این شخص را هم نفی کند. در نواهی هم زمانی تحصیل حاصل می شود که مولی خواسته باشد یکی از افراد طبیعت به نحو مطلق و بدون قید ترک شود. اما اگر خواسته شود که مکلف یکی از افراد ممکن التحقق که در معرض انجام است را ترک کند تحصیل حاصل نمی شود.

این اشکال اختصاص به انشائیات ندارد و در جملات اخباریه هم می آید. اگر کسی بگوید اشتریت کتابا یا بگوید ما اشتریت کتابا مقدمه عقلیه در جمله موجبه اقتضا نمی کند که فقط یک فرد از افراد کتاب را خریده باشد بلکه احتمال دارد مطلق الوجود باشد ولی آن افرادی از کتاب که قابلیت شراء برای این شخص را دارد. در جمله سالبه هم ممکن است مراد نفی شراء کتاب به نحو صرف الوجود البته در میان افراد ممکن التحقق باشد، نه یک کتاب از کتاب های عالم. آنچه مستلزم تحصیل حاصل است ترک شراء یک کتاب از کتاب های عالم است. اما ترک شراء یک کتاب از کتاب های ممکن التحقق برای مکلف، تحصیل حاصل نمی شود.

مرحوم آقای خویی از این اشکال در دراسات جواب داده اند که هرچند اراده تمام افراد ممکن التحقق محذور ثبوتی ندارد و مولی می تواند به عبد بگوید تمام افراد ممکن التحقق از صلات را ایجاد کن، ولی برای انسان قطع و یقین ایجاد می شود که مراد متکلم نه در انشائیات و نه در اخباریات، این نیست. یقینا مراد متکلم این نیست که تمام کتاب هایی که شراء آن ممکن بوده است را خریده است. ولو تحقق آن امکان دارد ولی قطع به عدم آن در خارج داریم. در جایی که شخص گفته اشتریت کتابا ولو به حسب عادت ممکن است هزار کتاب خریداری کند، اما یقین داریم که تمام افراد ممکنه اراده نشده است. در ناحیه نواهی هم چون یقین داریم که تمام افراد ممکن التحقق از او صادر نشده بلکه یقینا بعضی از افراد ممکن التحقق منتفی است، عبارت ما اشتریت کتابا را نمی توانیم حمل بر صرف الوجود کنیم. زیرا این مقدار معلوم و یقینی است که تمام افراد ممکن التحقق را نخریده است. اگر قدرت بر خرید هزار کتاب داشته باشد یقینا همه را نخریده است. با توجه به این یقین، دیگر معنا نخواهد داشت که عبارت ما اشتریت کتابا را حمل بر صرف الوجود کنیم.

در کلام ایشان نسبت به انشائیات این توضیح نیامده است. اما با توضیح داده شده معلوم می شود که در انشائیات هم اراده صرف الوجود در نواهی و مطلق الوجود در اوامر در حد همان افراد ممکن التحقق هم ممکن نیست. زیرا قضایای انشائیه همان وضعیت قضایای اخباریه را دارند و اوامر در حکم قضایای موجبه هستند و نواهی در حکم قضایای سالبه. زیرا وقتی مولی از عبد می خواهد که چیزی را ایجاد کند در حقیقت امر مولی تسبیب به ایجاد فعل در خارج است. چراکه به جای اینکه خودش انجام دهد از عبد خود استفاده می کند. در جایی که می گوید "اشتر لحما" مولی به جایی اینکه خودش گوشت بخرد، با امر خود، تسبیب به صدور فعل از عبد می کند. همانطور که اگر مولی خودش عمل را انجام بدهد و به جمله ماضی بگوید اشتریت کتابا یا بگوید أشتری کتابا غدا، کلام او که خبر از فعل خودش می دهد ظاهر در اراده صرف الوجود است، زیرا قطع داریم که همه افراد ممکن را انجام نمی دهد، در جایی هم که در قالب انشاء، امر به عملی می کند و می گوید اشتر لحما مثل این می ماند که بگوید خودم می خواهم بخرم که متفاهم از آن صرف الوجود است. اگر فعل مباشری مولی که در موارد اخبار تحقق دارد، ظاهر در صرف الوجود باشد در فعل تسبیبی هم حکم همین ظهور وجود دارد . در نواهی هم همانطور که اگر مولی خودش می خواست از فعل خودش خبر دهد که فردا کتابی را نمی خرم، متفاهم این بود که هیچ کتابی را نمی خرم، در جایی هم که انشاء کند و تسبیب به ترک عمل از مکلف داشته باشد همین است. در نتیجه فقط همان دو احتمال در امر یعنی اراده صرف الوجود و مجموعه وجودات خاص باقی می ماند که اطلاق و مقدمات حکمت اقتضا می کند اراده صرف الوجود شده باشد و در نهی هم فقط احتمال اراده مطلق الوجود و مجموعه وجودات خاص باقی می ماند که مقدمات حکمت اثبات اراده مطلق الوجود می کند.

علاوه بر این جوابی که خود مرحوم آقای خویی فرموده اند، می توان جواب دومی هم داد که این احتمال که مراد در باب اوامر، افراد ممکن التحقق باشد قابل اعتنا نیست. زیرا افراد ممکن التحققّ طبیعت، به اختلاف افراد و حالات مکلفین و طبیعتِ متعلق امر از حیث کیفیت و خصوصیات آن، مختلف است و امری نیست که منضبط باشد تا در متعلق حکم اخذ شود. مثلا افراد ممکن التحقق ِصلات، هم از جهت قدرت مکلفین بر ایجاد آنها بین الحدّین و هم از جهت کیفیت خود صلات به لحاظ قرائت سوره طویله یا قصیره در آن مختلف می شود و لذا چون امر مضبوطی نیست نمی توان در مقام جعل قانون، ملتزم شد که چنين عنوانی متعلق حکم قرار گرفته است.

یک شنبه 11/10/401 جلسه 66

در مقام بیان فرق بین امر و نهی در کیفیت امتثال، تقریب اخیر تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت، در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده بود. ایشان با ضم مقدمه عقلیه به مقدمات حکمت اثبات کرد که متعلق در اوامر، صرف الوجود طبیعت است و در نواهی مطلق الوجود.

در کلام مرحوم آقای صدر اشکال شد که حتی با ضم مقدمه عقلیه هم این احتمال وجود دارد که متعلق حکم در اوامر، اتیان جمیع افراد ممکنه به حسب عادت باشد نه خصوص صرف الوجود.

علاوه بر جوابی که خود مرحوم آقای خویی از این اشکال در دراسات دادند، گفته شد که می شود جواب دیگری داد که این احتمال که مراد از طبیعت متعلق امر، جمیع افراد ممکن التحقق باشد منتفی است. زیرا افراد ممکن التحقق امر مضبوطی نیست بلکه امری است که به اختلاف افراد و حالات مکلفین و نیز اختلاف افراد طبیعت متعلق امر از حیث خصوصیات و کیفیات آن، مختلف می شود. لذا اگر مراد از صلات در صلّ این باشد که هر شخص، افراد ممکن التحققِ صلات را انجام دهد، افراد ممکن التحقق به لحاظ مکلفینِ مختلف، مختلف خواهد شد. زیرا اینکه در عرض چند ساعت چه تعداد از صلات را می شود انجام داد، به لحاظ سوره طویله افراد کمتر و به لحاظ سوره قصیره افراد بیشتری دارد. خود مکلفین هم از حیث قدرت بر اتیان افراد، مختلف هستند. بعضی می توانند در تمام این چند ساعت نماز بخوانند و بعضی فقط می توانند بخشی از وقت را نماز بخوانند. چون امر منضبطی نیست، نمی شود ملتزم شد که در متعلق حکم الزامی که به نحو عام برای مکلفین جعل شده و ظاهرش این است که همه در ان مشترک هستند، مراد از طبیعت متعلق امر، مقدار ممکن التحقق از هر شخص است. متعلق حکم در احکامی که به نحو قانون عام وضع می شوند باید امر معین و محدّد باشد و امری که قابل سعه و ضیق است و به حسب افراد، مختلف می شود، متعلق قرار نمی گیرد.

بله ممکن است به نحوی تصویر شود که اگرچه به حسب افراد مختلف می باشد اما از نظر کمیّت خاص، محدّد باشد. مثلا شارع بگوید صد فرد از صلات را لازم است انجام دهید و کسی که قدرت بیشتری دارد، این صد فرد را با سوره طویله انجام دهد وگرنه با سوره قصیره. اگر کسی نیز متوسط است پنجاه فرد را با سوره قصیره و پنجاه فرد را با سوره طویله بخواند. همچنین ممکن است از نظر کیفیت خاص، محدد باشد؛ مثلا بر مکلفین لازم باشد که هر تعداد که می توانند نماز با سوره طویله بخوانند. از این کیفیت خاص معین، هر فرد به مقداری که می تواند انجام دهد. کسی که کمتر قدرت دارد به مقداری که می تواند و کسی که می تواند بیشتر. ممکن است با اخذ کیفیت خاص یا کمیت خاص و توسعه در کیفیت یا توسعه در کمیت، تعلق امر به افراد ممکن التحقق از طبیعت تصویر شود، ولی این احتمال مندفع است. زیرا با این احتمال، طبیعی قید می خورد و حال آنکه مقدمات حکمت اقتضا می کند که طبیعی همین قید را نیز نداشته باشد.

بر این اساس تقریب اخیر اطلاق برای اثبات اراده صرف الوجود طبیعت در اوامر که در کلام مرحوم آقای خویی مطرح شد، تقریب تامی است و اشکال آقای صدر به آن وارد نیست. البته این تقریب مختص به ایشان نیست و قبل از مرحوم آقای خویی، در کلام خود مرحوم آخوند هم آمده است. ایشان در انتهای بحث مطلق و مقید بحث کرده است که در جایی که طبیعت متعلق امر قرار بگیرد نه موضوع، نتیجه اطلاق و مقدمات حکمت عموم بدلی است نه عموم استغراقی. زیرا عموم استغراقی که امکان ندارد متکلم اراده کرده باشد به خاطر همین مقدمه عقلیه ای که مرحوم آقای خویی بیان کرده اند و اراده چیز دیگری غیر از عموم بدلی هم اگرچه ممکن است اما خلاف مقدمات حکمت است. فإن‏ العموم‏ الاستيعابي‏ لا يكاد يمكن إرادته و إرادة غير العموم البدلي و إن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان[[112]](#footnote-112).

اما این تقریب در نهایت تقریب کاملی نیست. زیرا هرچند مقدمه عقلیه در متعلق امر اثبات می کند که صرف الوجود متعلق طلب است نه مطلق الوجود، ولی در قسمت نهی نقص دارد. صحیح این است که اشکال شود این تقریب در قسمت نهی نمی تواند اثبات کند که مراد مطلق الوجود طبیعت به نحو اطلاق شمولی و استغراقی است. زیرا درست است که در باب نواهی، مقدمه عقلی مبنی بر اینکه اراده صرف الوجود ممکن نیست تطبیق می شود. زیرا ترک طبیعت به نحو صرف الوجود حاصل است و چون حاصل است نمی توانیم مراد از طبعیت را صرف الوجود آن بگیریم. اما نفی صرف الوجود موجب تعیّن اراده مطلق شمولی و طبیعت به نحو استغراق و انحلال نیست. چراکه احتمال عموم مجموعی باقی می ماند. عموم مجموعی به این معنا که اگر یک فرد را هم ایجاد کند ولو بقیه را ترک کرده باشد عصیان صورت می گیرد. این احتمال وجود دارد و این تقریب اخیر مرحوم آقای خویی نمی تواند آن را نفی و اثبات اراده اطلاق شمولی و استغراقی کند. مگر اینکه از مقدمه دیگری استفاده شود و آن اینکه در نواهی به حسب واقع خارجی، مفسده در تک تک افراد به صورت مستقل است نه اینکه مصلحت در ترک مجموع بما هو مجموع باشد. البته اشکال می شود که اگر از این مقدمه استفاده شود دیگر نیازی به مقدمه عقلیه نیست و همین مقدمه به تنهایی اثبات می کند که مراد از متعلق نواهی، اطلاق شمولی و استغراقی است.

در هر صورت، ریشه فرق این نیست که مرحوم آخوند و مشهور فرموده بودند که مقتضای عقلی اوامر و نواهی مختلف است، بلکه وجه صحیح فرق در کیفیت امتثال بین امر و نهی، همانطور که در کلام مرحوم اصفهانی و اعلام بعد آمده، این است که متعلق حکم در امر با متعلق حکم در نهی مختلف است؛ اگرچه هر دو طبیعت می باشند ولی متعلق در اوامر، صرف الوجود است و در نواهی، مطلق الوجود یعنی طبیعت به وجود ساری و انحلالی متعلق تکلیف است. مثبت و دلیل بر تعیین متعلق در اوامر و نواهی نیز یکی اطلاق کلام متکلم و مقدمات حکمت است که چهار تقریب برای آن بیان شد. علاوه بر ظهور اطلاقی، ظهور انصرافی هم وجود داشت که قبلا گفته شد.

تقریب های بالا همانطور که برای اثبات اراده صرف الوجود در متعلق امر و مطلق الوجود در متعلق نهی بکار برده می شوند، برای اثبات اراده مطلق الوجود در موضوعات احکام هم جاری می گردند. مثلا در اکرم العالم، اینکه شخص یک عالم را اکرام کند یا همه افراد علماء را به نحو مطلق الوجود، تقریب هایی که برای اثبات مطلق الوجود در نواهی استفاده می شد که مثبت انحلال بود، در اکرم العالم هم پیاده می شود. مثلا اگر در نواهی از غلبه خارجیه استفاده کردیم در موضوعات هم این غلبه می آید. یا اگر ترکیز بر مقام اثبات کردیم و فارق ثبوتی را در نظر نگرفتیم، در اینجا هم می آید. یا تقریب اخیر مرحوم آقای خویی در اثبات استغراق، در موضوعات هم پیاده می شود و اثبات می کند که مراد در موضوعات هم طبیعت مطلقه و طبیعت ساریه است. مرحوم آقای خویی در محاضرات نسبت به آیه "انزلنا من السماء ماءا طهورا" فرموده اند که با تمسک به اطلاق می توانیم اثبات کنیم که مراد از ماء، مطلق الوجود و استغراق است. زیرا در بدو امر سه احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه صرف الوجود ماء، طهور باشد. در مقابل این احتمال دو احتمال دیگر است که یکی مطلق الوجود و وجود استغراقی ماء باشد و احتمال دیگر اینکه افراد خاصی از ماء، طهور بودن برای آنها جعل شده باشد مثل ماء کر. ولی احتمال اول که مراد صرف الوجود ماء باشد قابل التزام نیست و لغو محض است. اگر شارع یک فرد از آب را طاهر قرار دهد و معلوم نباشد کدام فرد است که اثری بر آن مترب نمی شود. لذا قابل التزام نیست. در نتیجه امر مردد می شود بین اراده مطلق الوجود و اراده مجموعه خاصی از افراد ماء. اطلاق کلام و مقدمات حکمت مجموعه خاص را نفی می کند. چون مولی قید بیان نکرده است و لذا تعین در اراده مطلق الوجود پیدا می کند. ایشان در "تجارة عن تراض" و "اوفوا بالعقود "هم فرموده اند که مراد از تجارت و عقد که موضوع نفوذ و امضاء است تجارت وعقد به وجود استغراقی است. زیرا این احتمال که اطلاق بدلی اراده شده باشد قابل التزام نیست. زیرا اراده اطلاق بدلی و صرف الوجود لغو محض است. هیچگاه مقنّنِ حکیم در مقام جعل قانون، با نظر به افراد بیع نمی گوید یک فرد نا معلوم را امضاء کردم. چراکه هیچ اثری بر آن بار نمی شود. لذا این احتمال توسط مقدمه عقلیه کنار می رود. دو احتمال دیگر یکی اینکه تمام افراد بیع امضاء شده باشند و دیگر اینکه بعضی از افراد بیع امضاء شده باشند باقی می ماند. مقدمات حکمت، اراده مجموعه خاصه ای از افراد بیع را چون نیاز به لفظ زائد دارد، نفی می کند. لذا تعین در مطلق الوجود پیدا می کند.

مرحوم آخوند هم در مثال احل الله البیع فرموده است که یقینا عموم استغراقی مراد است. إذ إرادة البيع‏ مهملا أو مجملا ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلي لا يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق[[113]](#footnote-113)‏. ایشان اراده عموم بدلی و صرف الوجود را نامناسب با مقام می داند. زیرا یک فرد نامعلوم را شارع حلال کند اثری ندارد. احتمال دیگر اینکه بگوییم هر فردی را مکلف اختیار کند مقصود از بیع است. این نیز علاوه بر اینکه نیاز به نصب قرینه دارد، فی حد نفسه هم معنا ندارد که بگوییم صحت و نفوذ بیع تابع اراده مکلف است.

بنابراین در مطلب سوم از مطالب چهارگانه دلالت امر بر مره و تکرار، نتیجه این شد که قول صحیح همان قولی است که مشهور اصولیین ملتزم شده اند که صیغه امر نه دلالت بر مره دارد و نه تکرار. در عین حال اکتفاء به مره در اوامر جایز است، در مقابل نواهی که باید تمام افراد ترک شوند.

ولی مطالب گفته شده در این فرض بود که خطاب صادر شده از مولی شرایط اطلاق گیری داشته باشد. آنگاه با تمسک به مقدمات حکمت معلوم می شود که مراد صرف الوجود طبیعت است و مکلف یک فرد را انجام دهد کافی است.

اما اگر شرایط اطلاق گیری در کلام نبود بلکه خصوصیات خطاب اقتضا کرد که مولی در مقام اجمال یا اهمال بوده است. در این صورت مقتضای اصل عملی چیست؟

اگر به لحاظ مرّات متعدد بخواهیم حساب کنیم، بعد از اینکه مره واحده فعل را انجام داد، شخص شک می کند که در مره ثانیه ایجاد مامور به لازم است یا خیر. مقتضای اصل عملی برائت است. زیرا در حقیقت تعلق تکلیف در مره اولی معلوم است و در زائد بر مره اولی، شخص شک دارد که آیا مکلف است یا خیر. در این صورت نوبت به برائت می رسد. اما اگر در دفعه اول شک کنیم که آیا یک فرد را باید ایجاد کند یا لازم است افراد ممکنه از طبیعت را در همان دفعه اول ایجاد کند، نسبت به فرد واحد از طبیعت تکلیف محرز است و نمی داند در کنار آن، بقیه افراد هم متعلق تکلیف هستند یا خیر. در چنین صورتی حتی اگر احتمال دهد که بقیه افراد به نحو واجب ارتباطی واجب باشند، برائت از مقدار مشکوک جاری می شود. از طرفی هم اگر احتمال دهد که فرد واحد به شرط لا از سایر افراد واجب شده است، باز هم برائت جاری می شود و اثبات می شود که طبیعت به نحو صرف الوجود واجب است و سایر احتمالات چون تقیداتی هستند که به طبیعت می خورند برائت از آنها جاری می شود. لذا فردٌ ما کافی است و در عین حال ایجاد افراد متعدد هم در دفعه اول محذوری ندارد.

دوشنبه 12/10/401 جلسه 67

#### مطلب چهارم: ثمره بحث دلالت امر بر مره وتکرار در کيفيت امتثال امر

در آخرین مطلب از مطالب چهارگانه مره و تکرار که ثمره این بحث باشد، مرحوم آخوند فرمود که بنابر دلالت صیغه امر بر مره، بعد از اتیان اول به ماموربه، دیگر نیازی به اتیان دوباره آن نیست. زیرا با اتیان به مامور به غرض مولی حاصل می شود و امر ساقط می گردد. بعد از سقوط امر، دیگر مجالی برای امتثال دوباره باقی نمی ماند. زیرا امتثال یعنی انجام عمل به داعی امر و وقتی امر ساقط گردد امتثال هم ممکن نخواهد بود.

بنابر دلالت صیغه امر بر تکرار نیز ولو ثمره بحث در کلام مرحوم آخوند نیامده، ولی واضح است که بعد از اتیان به مامور به در مره اولی، مکلف وظیفه دارد که در مره ثانیه و ثالثه هم عمل را انجام دهد.

اما بنابر عدم دلالت صیغه امر بر مره و تکرار و دلالت آن برطلب ایجاد صرف الوجود طبیعت که مختار مرحوم آخوند و مشهور اصولیین باشد، مرحوم آخوند فرموده است که باید مساله را در دو فرض وجود شرایط اطلاق گیری در صیغه امر و عدم آن بررسی کنیم. در فرضی که شرایط اطلاق گیری وجود ندارد، معلوم است که برای جواز امتثال دوباره، نمی شود به اطلاق کلام مولی تمسک کرد بلکه مرجع از حیث جواز امثتال دوم و سوم اصل عملی است. مرحوم آخوند نفرموده است که مقتضای اصل عملی چیست. ولی با توجه به مطالبی که قبلا در ذیل مطلب ثالث گفته شد، می شود مقتضای اصل عملی را به این نحو توضیح داد که اگر بعد از امتثال اول، شک در وجوب امتثال دوم داشته باشیم، چون شک در تکلیف زائد است، برائت از آن جاری می شود. اما اگر در خود امتثال اول شک کنیم که آیا لازم است اتیان به فرد واحد و به شرط لا از زیادت شود یا اتیان به تمام افراد ممکنه لازم است، به عبارت دیگر احتمال لزوم اکتفا به فرد واحد و احتمال لزوم ایجاد افراد متعدد داده شود، در این صورت نیز مقتضای اصل، برائت است. زیرا در حقیقت شک می کنیم که طبیعتی که متعلق طلب شده آیا به شرط لا از زيادت متعلق شده با به قید تکرار، برائت از تقید جاری می شود.

اما اگر بعد از اتیان مره اولی شک کنیم که آیا اتیان مامور به، به داعی و قصد امتثال جایز است یا خیر، در واقع در اصل جواز اکتفا به مره اولی و عدم وجوب امتثال ثانی تردید نداریم، بلکه تردید در این است که آیا می تواند به مره اولی اکتفا نکند و فرد دوم را به عنوان امتثال انجام دهد یا خیر، با توجه به اینکه در فرض دوم یعنی فرض وجود شرایط اطلاق گیری در صیغه امر، مرحوم آخوند تفصیل می دهد بین جایی که اتیان مامور به و امتثال امر علت تامه برای حصول غرض باشد و جایی که امتثال امر علت تامه حصول غرض نباشد، در مرحله اصل عملی نیز که مکلف شک می کند که آیا امتثال ثانی مجال دارد یا خیر، در حقیقت شک می کند که آیا مولی غرض اقصایی دارد که با امتثال امر هنوز حاصل نشده است یا اینکه غرض مولی از امر، با امتثال آن حاصل شده است. اگر شک به این نقطه بر گردد شک در بقاء امر می شود. زیرا اگر بر اساس نظر مرحوم آخوند به خاطر عدم حصول غرض مولی، امتثال ثانی مجال داشته باشد، معنایش این است که امر هنوز وجود دارد و الا اگر امر وجود نداشته باشد امتثال نیز معنا نخواهد داشت. چراکه در بعضی از موارد، امر وجود دارد ولی داعویت ندارد. مثلا وقتی به مرکب ارتباطی مثل صلات امر شود و شخص دو رکعت از چهار رکعت را اتیان کرده باشد، امر ضمنی به دو رکعت اول ساقط نشده است. زیرا سقوطش به این است که تمام اجزاء محقق شود. اما این امر دیگر داعویت ندارد. امر موجود نسبت به بقیه اجزاء داعویت دارد ولی امر موجود به دو رکعت اول داعویت ندارد. با توجه به این مطلب در مرحله اصل عملی که مکلف شک می کند که آیا بعد از امتثال اول مجال برای امتثال دوم وجود دارد یا خیر، در حقیقت شک می کند که آیا امر باقی است یا خیر. شک در بقاء امر نیز مجرای استصحاب است و در نتیجه مقتضای اصل عملی جواز الامتثال ثانیا خواهد بود. اگر کسی در استصحاب در ناحیه غرض اشکال کند، استصحاب در ناحیه امر و وجوب بلا اشکال جاری می شود(البته بنابر نظر مشهور که استصحاب را درشبهات حکميه جاری می دانند) .

اما در فرض دوم یعنی در فرض وجود شرایط اطلاق گیری در صیغه امر، مرحوم آخوند فرموده است که ولو در بدو امر به نظر می رسد که اطلاق طبیعت مامور به، اقتضای جواز امتثال ثانیا را دارد اما علی التحقیق بايد تفصیل دهیم بین جایی که امتثال، علت تامه برای حصول غرض است مثل اینکه مولی به عبدش بگوید سلام مرا به فلانی برسان و غرض دیگری غیر از اینکه به آن شخص بفهماند که به او عنایت دارد نداشته باشد و جایی که امتثال، علت تامه برای حصول غرض نهایی نیست مثل اینکه مولی به عبدش بگوید آب بیاور و غرض او این باشد که آب را بياشامد يا با آن آب وضو بگیرد. در این صورت ولو اطلاق طبیعت مامور به، اقتضا می کند که مکلف که در دفعه اول می خواهد عمل را انجام دهد مخیر باشد بین فرد واحد و افراد متعدد، ولی بعد از اینکه طبیعت را در ضمن یک فرد در دفعه اول ایجاد کرد، دیگر غرض حاصل می شود و با حصول غرض امر ساقط می گردد. با سقوط امر دیگر مجالی برای امتثال ثانی باقی نمی ماند. اما اگر امتثال امر علت تامه برای حصول غرض نباشد، در صورتی که امتثال ثانی اکمل و احسن باشد، مجال دارد بلکه امثتال ثانی مطلقا مجال دارد. زیرا غرض از امر و طلب مولی، وضو گرفتن است که هنوز حاصل نشده است. ولو امر داعویت برای ایجاد عمل ندارد اما هنوز باقی است. لذا برای امتثال ثانی مجال وجود دارد. همانطور که اگر مکلف قبل از فرد اول، فرد ثانی طبیعت را انجام می داد، مصداق امتثال بود، الان هم که فرد اول را اتیان کرده، چون امر هنوز باقی است اگر فرد دوم را بیاورد می تواند آن را مصداق امتثال قرار دهد.

اما در کلمات اعلام مثل محقق ایروانی و محقق اصفهانی و مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند اشکال شده است که این تفصیل بین دو صورت وجهی ندارد بلکه در همه موارد غرض از امر با اتیان مامور به حاصل می شود و لذا امر نیز ساقط می گردد. در نتیجه همان مطالبی که در صورت اول بیان کردید در همه موارد جاری می شود. اینکه مرحوم آخوند در مثال طلب آب برای وضو فرمود که امتثال، علت تامه برای حصول غرض نیست، ناشی از اشتباه و خلطی است که بین غرض مترتب بر اتیان مامور به که مکلف وظیفه دارد آن را رعایت کند و بین غرض آمر شده است. زیرا ممکن است آمر نسبت به بعضی از امور غرضی داشته باشد اما از دایره تکلیف عبد خارج باشد و عبد نسبت به آن وظیفه ای نداشته باشد. در مثال طلب آب برای وضو یا شرب، غرض مولی این است که با در دسترس بودن آب، تمکن از شرب یا وضو داشته باشد که این غرض با امتثال عبد حاصل می شود. بله در کنار این غرض، غرض دیگری برای مولی وجود دارد که رفع عطش است و با شرب الماء حاصل می شود. این غرض دوم متوقف بر فعل خود مولی است و اینطور نیست که عبد نسبت به آن وظیفه ای داشته باشد. وقتی مکلف نسبت به این غرض وظیفه ای نداشته باشد عدم حصول آن نیز موجب بقای امر نمی شود. عدم حصول غرض وقتی موجب بقای امر می شود که مکلف نسبت به تحصیل آن وظیفه ای داشته باشد. لذا امر به طلب ماء با حصول تمکن از ماء، ساقط می شود و برای همین دیگر امتثال ثانی معنا ندارد. مرحوم محقق اصفهانی فرموده است: أن إتيان المأمور به بحدوده و قيوده علّة تامّة للغرض‏ الباعث على البعث إليه، و الغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلا لا نفس رفع العطش كما هو واضح. نعم‏، هو غرض‏ مقدّمي‏ لا أصيل، و هو غير فارق؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شي‏ء آخر، و لا يتوقّف الامتثال و لا اتصاف المقدّمة بالمقدمية على تعقّبها بذيها عنده (قده) و عند المشهور.

در اینجا استشهادی به نفع مرحوم آخوند شده که در کلام مرحوم اصفهانی و نیز مرحوم آقای تبریزی از آن جواب داده شده است. استشهاد این است که در مواردی که مولی غرض اقصا و نهایی از امر دارد که با اتیان مامور به حاصل نمی شود مثل مثال طلب الماء لیشرب، اگر آبی که عبد بار اول آورده است ریخته شود، بلا اشکال بر او لازم است که برای بار دوم آب بیاورد. لزوم اتیان آب برای بار دوم، دلیل بر این است که امر هنوز وجود دارد. بنابراین اینطور نیست که در موارد حصول غرض غیر نهایی، امر ساقط شود، بلکه سقوط امر دائر مدار حصول غرض اقصا است.

مرحوم اصفهانی مناقشه کرده است که لزوم اتیان به ماء برای بار دوم، شاهد بر بقاء امر نیست بلکه به این خاطر است که برای مولی یک غرض الزامی وجود دارد که چون عبد اطلاع بر آن دارد، ولو مولی امری ندارد اما لازم است عبد آن را تامین کند. بنابراین لزوم الاتیان ثانیا از باب بقاء امر نیست بلکه از باب علم به وجود غرض الزامی است. همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده موضوع لزوم العمل علی العبد، فقط امر نیست بلکه اگر در جایی مولی فقط غرض الزامی داشته باشد، بدون اینکه تمکن از امر داشته باشد یا تمکن داشته باشد ولی غافل از آن باشد، بر عبد لازم است تحصیل غرض الزامی مولی کند. اگر نکند مولی می تواند او را عقاب کند. با توجه به اینکه موضوع لزوم الامتثال فقط امر مولی نیست بلکه غرض الزامی مولی نیز موضوع است، دیگر لزوم اتیان ثانیا کاشف از بقاء امر نیست. مرحوم اصفهانی آورده است: و ما يرى من وجوب إتيان الماء ثانيا- لو اريق الماء- لا دلالة له على شي‏ء؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه، و قد انقلب إلى نقيضه، فيجب عليه إحضاره ثانيا لعين ما أوجبه أوّلا؛ لا لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه[[114]](#footnote-114)‏.

سه شنبه 13/10/401 جلسه 68

مرحوم آخوند درباره جواز امتثال بعد الامتثال فرمود که باید تفصیل دهیم بین مواردی که امتثال الامر علت تامه برای حصول غرض است و بین جایی که امتثال الامر علت تامه برای حصول غرض نیست و بعد از امتثال هم هنوز بعضی از شرایط تحقق غرض محقق نیست. در جایی که امتثال الامر علت تامه برای حصول غرض است امتثال بعد از امتثال و تبدیل امتثال به امتثال آخر ممکن نیست. زیرا با حصول غرض، امر ساقط می شود و دیگر امری نیست تا امتثال معنا پیدا کند. اما اگر امتثال علت تامه حصول غرض نباشد، امتثال معنا دارد. زیرا غرض نهایی هنوز حاصل نشده است و لذا امری که به خاطر آن غرض از مولی صادر شده است همچنان باقی است. در نتیجه امتثال امر ثانیا ممکن خواهد بود.

اعلامی مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم ایروانی و مرحوم آقای خویی به این تفصیل از مرحوم آخوند اشکال کرده اند که در همه موارد، امتثال الامر علت تامه برای حصول غرض است. غرضی که رعایت آن بر مکلف لازم است، همه جا با امتثال الامر حاصل می شود. بله ممکن است در کنار غرض ادنی که با امتثال الامر حاصل می شود، غرض دیگری برای مولی وجود داشته باشد که با امتثال الامر حاصل نشود، ولی رعایت آن غرض از حیطه تکلیف و وظیفه عبد خارج است. موضوع بقاء و سقوط امر غرض ادنایی است که مرتبط به فعل مامور به می شود و غرض دیگر که غرض اقصی باشد سقوط و بقاء امر ربطی به آن ندارد.

مرحوم آقای صدر خواسته از این اشکال جواب دهد که هرچند در مثال مرحوم آخوند یعنی طلب الماء للشرب غرضی که رعایتش بر مکلف لازم است غرض ادنی یعنی همان تمکن مولی از رفع عطش می باشد، ولی این غرض، غرض نفسی نیست بلکه غرض مقدمی و غیری است و خودش موضوعیت ندارد. تمام المناط است همان ارتواء مولی و رفع العطش مولی است. هرچند تمکن المولی از شرب الماء با امتثال الامر حاصل شده است ولی اين غرض ،غرض مقدمی و غیری است نه نفسی و استقلالی. وقتی غرض ادنی غرض مقدمی غیری یا حتی غرض نفسی ضمنی باشد نه مستقل، لا یتحقق الا بعد الوصول الی تمام النتیجة. غرض در متعلق وجوب غیری و حبّ در مقدمه در صورتی تحقق پیدا می کند که ذی المقدمه حاصل شود. طبق این مبنا که متعلق وجوب در مقدمه واجب، خصوص مقدمه موصله باشد که نظر عده ای از اعلام مثل مرحوم آقای خویی است، مقدمه واجب در صورتی واجد محبوبیت و حامل غرض می شود که موصل به ذی المقدمه بشود و ذی المقدمه در طول آن محقق شود. تا وقتی که ذی المقدمه حاصل نشود، عملی که انجام شده به عنوان مقدمه محبوبیت ندارد و مورد غرض نیست و لذا متعلق وجوب هم نخواهد بود. وقتی غرض ادنی که تمکن مولی از شرب الماء باشد غرض غیری شد نه نفسی، حتی اگر محقق شود اما در صورتی مورد غرض و محبوبیت قرار می گیرد که ذی المقدمه یعنی ارتواء مولی تحقق پیدا کند. تا وقتی ارتواء محقق نشود اصلا غرض ادنی محقق نشده است. وقتی تمکن المولی من رفع العطش به عنوان غرض محقق نشد باعث می شود که امر به آن همچنان باقی باشد. بنابراین طبق مختار مرحوم آقای خویی در مقدمه واجب، تمکن المولی از رفع عطش در ما نحن فیه اصلا به عنوان غرض مولی محقق نشده است تا امر به آن ساقط شود.

مناقشه در جواب مرحوم آقای صدر این است که هرچند در بحث مقدمه واجب اختلاف نظر وجود دارد و بر اساس نظر مشهور و مرحوم آخوند متصف به وجوب غیری ذات مقدمه است نه مقدمه به قصد توصل و مقدمه موصله اما عده ای از اعلام قائل هستند که وجوب غیری به خصوص مقدمه موصله تعلق می گیرد نه ذات مقدمه، ولی حتی بنابر اینکه متعلق وجوب غیری، مقدمه موصله باشد نه ذات مقدمه، نتیجه تغییر نمی کند. زیرا اینکه عده ای مثل مرحوم آقای خویی قائل شده اند که تا ذی المقدمه حاصل نشود مقدمه متصف به محبوبیت نمی شود، در جایی است که ذی المقدمه مربوط به فعل عبد باشد و مورد طلب مولی قرار بگیرد. اما در محل بحث، هرچند تمکن مولی از شرب الماء حالت مقدمیت دارد اما غرض اقصی که ارتواء مولی باشد متوقف بر فعل خود مولی است و چون متوقف بر فعل خود مولی است، معنا ندارد که مولی آن را از عبد طلب کند و لذا عبد نسبت به تحصیل این غرض اقصی تکلیفی ندارد. تنها چیزی که عبد نسبت به آن وظیفه دارد این است که تمکن مولی از شرب را ایجاد کند که آن هم حاصل شده است. بنابراین اشکالی که اعلام مثل مرحوم اصفهانی و ایروانی و مرحوم آقای خویی کرده اند، به مرحوم آخوند وارد است.

نتیجه بحث در امتثال بعد امتثال این شد که با توجه به اینکه طبق نظر مشهور اصولیین متعلق امر صرف الوجود طبیعت است و غرض نیز در همین صرف الوجود طبیعت وجود دارد، اگر مکلف اولین وجود از وجودات طبیعت را محقق کند غرضی که باعث امر و علت برای تعلق امر بوده، حاصل می شود. بعد از حصول غرض، امر هم که برای تحصیل غرض باشد باید ساقط شود. در نتیجه امتثال ثانی و ثالث مجالی نخواهد داشت.

این قاعده ای است که در همه موارد تعلق امر به طبیعت، حاکم است و تفصیلی که مرحوم آخوند داده اند تمام نیست. لذا به مقتضای صناعت و به حسب اعتبار عقلی، بعد از صدق امتثال اول، چون امر ساقط می شود امتثال ثانی معقول نخواهد بود.

اشکالی باقی می ماند که بر اساس آن باید از نتایج گذشته رفع ید کنیم. اشکال این است که چطور امتثال بعد امتثال را انکار می کنید و حال آنکه در دو مساله از مسائل شرعیه، امتثال بعد امتثال واقع شده است. با وقوع آن چطور می توان معقولیت و امکان آن را انکار کرد؟ ادلّ دليل بر امکان شیء وقوع آن است .

مورد اول در صلات آیات است. در بعضی از روایات صلات آیات آمده است که هنگام کسوف، مطلوبيت دارد اشخاص تا وقتی که آیه وجود دارد نماز خود را طولانی کنند، واگر نماز آیات تمام شد و هنوز انجلاء صورت نگرفته بود، مطلوب است که مکلفین نماز را اعاده کنند. ولو اعاده واجب نیست ولی امر مطلوبی است.

مورد دوم نماز جماعت است که در روایات وارد شده است که کسی که نمازش را فرادا خوانده و سپس جماعت منعقد می شود مطلوبیت دارد که نماز خودش را با جماعت اعاده کند. یا در جایی که شخص نمازش را خوانده ولی از او می خواهند که نمازش را اعاده کند و امامت جماعت کند، مطلوب است که نمازش را دوباره بخواند.

این نشان می دهد که امر ساقط نشده است و لذا امتثال ثانی بعد از امتثال اول معنا دارد. وقتی دلیل بر وقوع امتثال بعد از امتثال داشته باشیم تشکیک در معقولیت آن جا نخواهد داشت.

نسبت به مورد اول که اعاده نماز آیات باشد جواب این است که ما در این مورد یک دسته روایت بیشتر نداریم که در آنها فقط امر به اعاده نماز آیات شده است. عنوان مامور به عنوان اعاده است. در صحیحه معاویة بن عمار امام صادق علیه السلام می فرمایند که اگر هنوز گرفتگی وجود دارد نماز را اعاده کند. قال ابوعبد الله علیه السلام: صلاة الکسوف اذا فرغت قبل ان ینجلی فأعد[[115]](#footnote-115). همانطور که روشن است در این روایت صرفا امر به اعاده شده است و نمی تواند دلیل بر وقوع امتثال بعد امتثال و تبدیل امتثال به امتثال آخر باشد. زیرا امر به اعاده صلات الایات منحصر در این نیست که امر اول متعلق به صلات آیات هنوز باقی باشد. بلکه این احتمال نیز وجود دارد که امر به اعاده نماز آیات به این خاطر باشد که در کنار امر وجوبی به صلات آیات عند الکسوف، امر استحبابی به اعاده و تکرار آن نیز وجود داشته باشد؛ یعنی دو امر داشته باشیم، یکی امر وجوبی که با امتثال اول ساقط شده است و یکی هم امر استحبابی به اتیان نماز آیات در مرتبه دوم. اگر امر ثانی امر استحبابی در کنار امر وجوبی اول باشد، دیگر ربطی به تبدیل امتثال ندارد.

در مورد دوم هم سه طایفه از روایات وجود دارند. لسان طایفه اول همان لسان روایات اعاده صلات الایات است و بیش از اینکه نماز را یک بار دیگر بخوان دلالت بر چیز دیگری ندارند و فقط امر به اعاده می کنند. مثل موثقه عمار که دارد: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَجِدُ قَوْماً يُصَلُّونَ جَمَاعَةً أَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ قَالَ نَعَمْ وَ هُوَ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ[[116]](#footnote-116).

مثل همین روایت است صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع. كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام أَنِّي أَحْضُرُ الْمَسَاجِدَ مَعَ جِيرَتِي وَ غَيْرِهِمْ فَيَأْمُرُونَنِي بِالصَّلَاةِ بِهِمْ (یعنی من امامت جماعت برای آنها کنم) وَ قَدْ صَلَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَهُمْ وَ رُبَّمَا صَلَّى خَلْفِي مَنْ يَقْتَدِي بِصَلَاتِي وَ الْمُسْتَضْعَفُ وَ الْجَاهِلُ فَأَكْرَهُ أَنْ أَتَقَدَّمَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ لِحَالِ مَنْ يُصَلِّي بِصَلَاتِي مِمَّنْ سَمَّيْتُ لَكَ فَمُرْنِي فِي ذَلِكَ بِأَمْرِكَ أَنْتَهِي إِلَيْهِ وَ أَعْمَلُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ علیه السلام صَلِّ بِهِمْ[[117]](#footnote-117). محمد بن اسماعیل بن بزیع می گوید که من نماز خودم را فرادا خوانده ام . اما با این وجود از من می خواهند که برایشان نماز جماعت بخوانم. چه بسا کسانی که به من اقتدا می کنند بعضی واجد شرایط باشند و بعضی واجد شرایط نباشند و من دوست ندارم جلو بایستم. شاید به این خاطر که چون احتمال می داده است که نمازش باطل باشد و در نتیجه نماز آنها خراب شود کراهت داشته امامت جماعت کند. من چون قبلا نمازم را خوانده ام دوباره بخواهم امامت کنم حالت کراهت دارم. محمد بن اسماعیل بن بزیع به امام رضا علیه السلام نوشته است که شما دستور دهید که چه کنم. هرچه بفرمایید ان شاءالله انجام می دهم[[118]](#footnote-118). امام علیه السلام فرمودند: صلّ بهم.

این طایفه اولی است که در مورد اعاده نماز به صورت جماعت بعد از اتیان به فرادا است. باتوجه به اینکه لسان همان لسان روایات نماز آيات است، همان جواب هم در اين طايفه داده می شود. زیرا مطلوبیت تکرار نماز به جماعت دلیل نمی شود که امر اول هنوز باقی باشد و این نماز دوم امتثال امر اول باشد. بلکه مطلوبیت آن ممکن است به خاطر این باشد که در کنار امر وجوبی به صلات ظهر مثلا که با اتیان فرادا به آن امتثال شده و امر ساقط شده، امر استحبابی به اتیان نماز ظهر جماعةً هم وجود داشته باشد. اگر اعاده به خاطر امر استحبابی در کنار امر وجوبی باشد هیچ ارتباطی با بحث امتثال بعد از امتثال پیدا نمی کند.

چهارشنبه 14/10/401 جلسه69

استدلال به روایات اعاده صلات آیات قبل از انجلاء و نیز اعاده نماز به صورت جماعت، در کلام مرحوم آخوند در بحث اجزاء مطرح شده است. ایشان همانطور که در محل بحث یعنی دلالت صیغه امر بر مره و تکرار تفصیل داده اند بین جایی که امتثال امر، علت تامه حصول غرض است که در این صورت امتثال بعد از امتثال مجالی نخواهد داشت و جایی که علت تامه حصول غرض نیست که امتثال بعد از امتثال امکان خواهد داشت، در بحث اجزاء هم همین مطالب را تکرار کرده و دلیل هم ذکر کرده اند.

مرحوم آخوند در بحث اجزاء مطلبی را که قبلا به عنوان شاهد برای امکان امتثال مطرح شده بود که لو اریق الماء یجب اتیان الماء ثانیا، به عنوان دلیل بر مختار خود ذکر کرده و بعد از آن نیز به روایات مطرح شده استدلال کرده است. ایشان فرموده: و يؤيد ذلك‏ بل‏ يدل‏ عليه‏ ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى‏ جماعةً و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه[[119]](#footnote-119).

نسبت به روایات اعاده صلات آیات، بیان شد که مضمون روایات، امر به اعاده صلات است و دلیل بر این نمی شود که امر اول یعنی امر وجوبی باقی باشد و در نتیجه امتثال ثانی مورد داشته باشد. زیرا امکان دارد که امر به اعاده به این خاطر باشد که در این موارد علاوه بر امر وجوبی که به صرف الوجود طبیعت تعلق گرفته است، امر استحبابی هم در عرض امر وجوبی به تکرار صلات تعلق گرفته باشد.

روایات وارد در اعاده صلات جماعةً لمن اتی به فرادی نیز سه طایفه بودند که مضمون طایفه اول مثل روایات اعاده صلات آیات، بیش از این نبود که بعد از اتیان نماز فرادی جا دارد که مکلف نمازش را به صورت جماعت اعاده کند. لذا اشکالی که در استدلال به روایات اعاده صلات آیات مطرح شده بود در اینجا نیز می آید و این طایفه از روایات هم دلالت بر بقاء امر اول و جواز امتثال بعد از امتثال ندارد. زیرا ممکن است که امر به اعاده به خاطر وجود امر استحبابی زائد بر امر وجوبی باشد. در نتیجه ارتباطی به بحث تبدیل امتثال به امتثال آخر پیدا نمی کند.

طایفه دوم نیز روایاتی هستند که در آنها بعد از امر به اعاده، این تعبیر وارد شده است که یجعلها الفریضة. تقریب استدلال در تایید مختار مرحوم آخوند این است که این تعبیر که "یجعلها الفریضة یعنی نمازی که به جماعت می خواند را نماز فریضه خود قرار دهد" به این معناست که آن را امتثال امر وجوبی قرار دهد و این نشان می دهد که امتثال بعد امتثال ممکن است و نماز جماعت مصداق امتثال امر اول است. بنابراین امر اول همچنان باقی است و گرنه امتثال معنا نخواهد داشت.

روایت اول این طایفه صحیحه هشام بن سالم است که مرحوم صدوق به سند خود از هشام بن سالم نقل می کند. مرحوم صدوق دو سند به هشام بن سالم دارد که هر دو صحیح هستند. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَال فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً. قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ[[120]](#footnote-120).

به همین مضمون روایت دیگری نیز در این باب از حفص بن بختری وجود دارد که البته در انتهای آن تعبیر "ان شاء" نیامده است[[121]](#footnote-121).

نسبت به این استدلال اشکالات متعددی شده است.

اشکال اول اشکالی است که در کلام مرحوم شیخ طوسی در تهذیب آمده است. ایشان در تهذیب بعد از نقل روایت حفص بن بختری، فرموده است که این روایت نمی خواهد بفهماند که بعد از اتیان نماز به صورت فرادا، دوباره همان صلات را با جماعت بخواند، بلکه می خواهد بگوید که اگر شخص در اثناء نماز فریضه بود و دید که نماز جماعت بر پا شده است، نماز فریضه فرادا را رها کند و وارد نماز فریضه با جماعت بشود. در حقیقت این روایت جزء روایاتی محسوب می شود که عدول از فریضه به نافله را جایز می داند. به حسب این روایت یکی از این موارد جواز عدول از فریضه به نافله جایی است که شخص مشغول نماز فریضه بوده و در اثناء دیده است که نماز جماعت برپا شده است. او نیت خود را به نافله بر می گرداند و زود نمازش را تمام می کند و بعد نمازفريضه اش را به جماعت می خواند.

بنابراین جواب اول از مرحوم شیخ طوسی این است که مورد روایت جایی است که شخص در اثناء نماز بوده و قبل از تمام شدن نماز می بیند که نماز جماعت برپا شده است. و المعنی فی هذا الحدیث انّ من صلّی و لم یفرغ بعدُ من صلاته و وجد جماعةً فلیجعلها نافلة ثم یصلی فی جماعة و لیس ذلک لمن فرغ من صلاته بنیة الفرض لانّ من صلّی الفرض بنیة الفرض فلا یمکن ان یجعلها غیر فرض؛معنا ندارد کسی امر اول را امتثال کرده و نماز فریضه اش را خوانده است آن را غیر فریضه و دیگری را فریضه قرار دهد. این همان حرف معروف است که امتثال بعد امتثال معنا ندارد. اما اینکه چرا باید این روایت حمل بر اثناء نماز شود، ایشان می فرماید دلیل بر آن موثقه سماعه است که در آن به صورت واضح بیان شده که کسی که مشغول فریضه بوده و دیده است که جماعت برپا شده نمازش را تبدیل به نافله می کند و بعد از آن، نمازش را به جماعت می خواند[[122]](#footnote-122).

نسبت به این بیانِ مرحوم شیخ، دو مناقشه شده است. مناقشه اول که در کلام مرحوم آقای خویی است و در کلام آقای صدر هم آمده این است که نمی توانیم این روایت را حمل بر اثناء صلات کنیم. ولو مرحوم وحید بهبهانی در تقریب و تأیید کلام شیخ طوسی فرموده قرینه بر اینکه این روایت مربوط به اثناء صلات است، تعبیر یصلی به صیغه مضارع است، زیرا یصلی یعنی هنوز مشغول نماز است نه اینکه از نماز خارج شده، ولی این حمل خلاف ظاهر روایت است. زیرا در روایت آمده است که "یصلی ثم یجد جماعةً؛ یعنی نماز را می خواند و سپس و بعد از آن می بیند که نماز جماعت برپا شده است نه اینکه در حال نماز دیده باشد. اگر وجدان جماعت در اثناء نماز بود تعبیر به ثم نمی شد؛ کما اینکه در موثقه سماعه هم مرحوم شیخ طوسی آن را دلیل بر مدعای خویش گرفته اند، تعبیر به "ثم" نیامده بلکه تعبیر شده است "کان یصلی فخرج الامام و قد صلی الرجل رکعة من صلاة الفریضة".

مناقشه دوم که در کلام مرحوم آقای صدر آمده این است که اگر روایت را به آن نحوی که مرحوم شیخ طوسی معنا کرده معنا کنیم لازمه اش این است که امام علیه السلام در جواب سوال حفص بن بختری یا هشام بن سالم، وظیفه او را نسبت به نمازی که مشغول آن بوده بیان نفرمایند بلکه حکم نماز دوم را بیان بفرمایند. اگرچه با بیان حکم نماز دوم، بالالتزام حکم نماز اول هم که در اثناء آن بوده فهمیده می شود ولی این خلاف رویه معمول در تکلم است. زیرا ابتدا باید حکم نمازی که مورد ابتلای اوست بیان شود و بعد حکم نمازی که هنوز به آن مبتلا نشده است نه اینکه ابتدا حکم آخر را بیان کنند و فهم حکم مبتلا به شخص را بر عهده خود او بگذارند. ولی اگر روایت را طبق ظاهر آن بر صورت فراغ از نماز اول حمل کنیم نه بر اثناء نماز، همان مورد سوال را امام علیه السلام به مدلول مطابقی لفظ بیان کرده اند.

این مناقشه قابل جواب است. زیرا آنچه مقتضای رویه تکلم در مقام جواب از سوال و قانون محاوره است این است که مورد سوال جواب داده شود و کلام به بیان حکم مورد سوال وافی باشد اما اینکه حتما جواب مورد سوال با دلالت مطابقی باشد لزومی ندارد. طبق تقریب مرحوم شیخ طوسی هم از اینکه امام علیه السلام فرموده اند نمازش را با جماعت بخواند فهمیده می شود که نمازی که در دست دارد را نباید ادامه دهد بلکه یا آن را رها می کند یا نهایتا تبدیل به نافله می کند. این مقدار هم که نماز فرادا را رها کند، بدون صعوبت برای همگان قابل فهم است.

اشکال دوم به استدلال به روایات طایفه دوم اشکال دیگری است که مرحوم شیخ در تهذیب ذکر کرده اند. ایشان بعد از اینکه روایت حفص بن بختری را با بيان اوّل توجیه کرده، احتمال دیگری را هم مطرح کرده اند که بر اساس آن نیز روایت از بحث تبدیل امتثال به امتثال آخر خارج می شود. فرموده اند که فرض را بر این می گیریم که یجعلها الفریضة بعد از فراغ از نماز باشد، ولی به این معناست که آن نمازی که به جماعت می خواند را قضای فرائض خودش قرار دهد یجعلها قضاءا لما ما فاته من الفرائض؛ به عبارت دیگر آن را فریضه قضایی قرار بدهد نه اینکه نماز فریضه همان روز. با این تقدیر دیگر ربطی به امتثال بعد امتثال نخواهد داشت. امتثال بعد از امتثال در جایی است که نماز دوم به قصد همان نمازی که قبلا فرادا خوانده شده ، باشد تا امتثال بعد امتثال شود.

خود مرحوم شیخ طوسی برای تایید این احتمال دوم فرموده است که شاهد بر این وجه، روایت اسحاق بن عمار است که در آن آمده: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام تُقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ وَ اجْعَلْهَا لِمَا فَاتَ[[123]](#footnote-123). یعنی به جماعت نماز بخوان و اين نماز دوم را قضای ما فاتک من الصلوات قرار بده.

در کلام مرحوم آقای خویی همین احتمال به عنوان جواب اصلی از استدلال به طایفه دوم از روایات بیان شده است.

اشکالی که در این حمل وجود دارد و در کلام آقای صدر نیز آمده این است که در اینجا کلمه فریضه با الف و لام آمده است که ظاهر در عهد می باشد. لذا با توجه به اینکه شخص قبلا نماز را خوانده بوده است؛ الفریضه ظهور در اشاره به همان فریضه ای دارد که قبلا انجام داده است نه فرائضی که نخوانده و از او فوت شده است.

ولی ممکن است جواب داده شود که معلوم نیست الف ولام ظهور در عهد داشته باشد، بلکه گفته اند الف و لام به معنای اصلی اش یعنی جنس است نه عهد. لذا مثل این می ماند که امام علیه السلام بدون الف و لام بفرمایند یجعلها فریضة. چطور اگر بدون الف و لام بود ظهور در جنس داشت با الف و لام هم همان معنای جنس را دارد. چون یکی از فرایض، ما فاته من الفرائض است و چون نوعا از اشخاص فرائض فوت می شود يعنی نوعا برعهده اشخاص نماز فريضه فوت شده وجود دارد ، نماز فریضه فوت شده از او، مصداق برای الفریضه یعنی جنس فریضه می شود.

اشکال سوم استدلال به روایات طایفه دوم، این است که مقصود از فریضه، فریضه و واجب فعلی نیست، بلکه فریضه به معنای فریضه ذاتی است. در حقیقت فریضه اشاره به ذات صلوات یومیه دارد که فی حد ذاته واجب هستند؛ ولو در بعضی از موارد ممکن است مستحب شوند. مثلا شخص اگر یکبار صلوات یومیه را انجام داد چنانچه بخواهد دوباره انجام دهد مستحب می شود؛ یعنی از حیث عنوان فعلی مستحب است ولی از نظر ذات کما کان فریضه و واجب است. چنانکه صلات اللیل که به حسب ذات مستحب است ممکن است به خاطر طرو بعضی از عناوین مثل نذر واجب شود. ولی وجوب به خاطر نذر باعث نمی شود که از نظر ذاتی صلات اللیل از تطوع خارج شود. یجعلها الفریضه یعنی این را همان نماز ظهری که قبلا خوانده قرار بدهد. این کلمه عنوان مشیر به ذات صلات ظهر است نه اینکه مقصود از آن مایکون فریضة فعلا باشد. بنابراین مفاد طایفه ثانیه عین مفاد طایفه اولی می شود که فقط امر به تکرار نماز خوانده شده می کرد و نهایتا مطلوبیت وجود ثانی را دلالت می کرد اعم از اینکه به خاطر استحباب امر ثانی باشد یا بقاء امر اول. این طایفه دوم هم فقط می گوید که یکبار دیگر آن نماز مثلا ظهر را انجام دهد نه اینکه آن را فریضه فعلی قرار بدهد.

شنبه 17/10/401 جلسه 70

در اشکال سوم به استدلال به طایفه دوم روایات دال بر تکرار صلات به صورت جماعت، گفته شد که عنوان فریضه در "یجعلها الفریضه " عنوان مشیر به نمازهایی است که ذاتا فریضه می باشند و ظهور در فریضه فعلی ندارد. نمازهای یومیه ذاتا فریضه هستند ولو گاهی شاید به عنوان دیگری مستحب شوند. لذا این تعبیر دلالت ندارد که باید نماز دوم را به نیت نماز فریضه فعلی انجام دهد بلکه همین مقدار که به عنوان نماز مثلا ظهر انجام شود مستحب باشد صدق می کند که یجعلها الفریضة.

مرحوم آقای صدر نسبت به این اشکال سه مناقشه کرده است.

مناقشه اول: حمل عنوان بر معرفیت و مشیریت خلاف ظاهر است. زیرا اصل اولی در هر عنوانی که در خطاب آمده این است که موضوعیت و مدخلیت در ثبوت حکم داشته باشد. لذا نمی توان فریضه را مشیر به ذات صلوات یومیه دانست که بالاصل فریضه هستند.

اشکال دوم: هرچند ممکن است در بعضی از موارد ملتزم شویم که فریضه به عنوان مشیر به ذات صلوات یومیه آمده باشد اما تعیبر وارد در این روایت تعبیری متفاوت است. اگر تعبیر این باشد که نماز فریضه را اعاده کن، این احتمال وجود دارد که مقصود از آن اعاده صلاتی باشد که بذاتها فریضه است نه اینکه فریضه فعلی باشد، اما در روایت آمده است یجعلها الفریضة و در کلمه فریضه الف و لام عهد آمده است که اشاره به نماز قبل دارد؛ یعنی این نمازی که می خوانی را همان نماز قبلی قرار بده که نماز قبل هم فریضه بالفعل بوده است. بنابراین ولو بپذیریم که در بعضی از موارد عنوان فریضه به معنای فریضه ذاتیه است اما در این روایت با توجه به تعبیر وارد در آن قابل پذیرش نیست.

اشکال سوم: در انتهای این روایت تعبیر به "ان شاء" شده است و این تعبیر مانع از حمل بر فریضه اصلیه می شود. زیرا اگر "ان شاء" به اصل اتیان صلات بخورد یعنی ان شاء یصلی معهم مشکلی ایجاد نمی کرد و مانع از حمل بر فریضه اصلیه نمی شد. اما اگر طبق ظاهر روایت گفتیم که "ان شاء" به "یجعلها الفریضه" می خورد (زیرا سائل فرض کرده است شخصی که نماز فرادا را خوانده است می بیند نماز جماعت شروع شده است و این نشان می دهد که او میل به خواندن نماز جماعت را دارد) در این صورت دیگر نمی توانیم "یجعلها الفریضه" را حمل بر فریضه ذاتیه کنیم. زیرا با فرض اینکه شخص می خواهد نماز دوم را بخواند، دیگر راهی ندارد جز اینکه آن را به نیت فریضه ذاتیه بخواند. چراکه اگر فریضه اصلی قرار ندهد معنایش این است که نافله اصلی قرار دهد و حال آنکه نماز نافله به جماعت مشروعیت ندارد. لذا اگر شخص بخواهد نمازش را جماعت بخواند باید فریضه بالاصاله قرار دهد و اختیاری دیگری ندارد. این در حالی است که ان شاء تعلیق بر مشیت خود مکلف می کند و نمی سازد که فریضه اصلیه در مقابل نافله اصلیه باشد.

ممکن است نسبت به مناقشات جواب داده شود. مناقشه اول که ظاهر اولی هر عنوانی را موضوعیت و دخالت آن در ثبوت حکم می دانست نه صرف مشیریت آن، هرچند این ظاهر اولی مورد قبول است، ولی در بعضی از موارد نیز عنوان ماخوذ حمل بر معرفیت و مشیریت می شود. اگر در ما نحن فیه با توجه به تقریب های گذشته، به این نتیجه رسیدیم که امتثال بعد الامتثال عقلا معنا ندارد(و معقول نيست) و همه جا موافقة الامر علت تامه حصول غرض است و دیگر امری باقی نمی ماند، از این ظهور اولی عنوان در موضوعیت باید رفع ید کنیم. در همه جا چنین است که اگر اخذ به ظاهر امکان داشته باشد به آن اخذ می کنیم اما اگر به خاطر وجود قرینه ای اخذ به ظاهر امکان نداشته باشد از مقتضای ظهور اولی رفع ید می کنیم. در ما نحن فیه هم فرض بر این است که قرینه عقلیه وجود دارد و لذا به ظاهر اخذ نمی کنیم بلکه کلام را حمل بر معنایی موافق با قرینه می کنیم.

اشکال دوم هم این بود که بین اینکه امام علیه السلام امر به اعاده صلات فریضه کند و اینکه بفرماید یجعلها الفریضه فرق است. زیرا در الفریضه الف و لام عهد بکار رفته که اشاره به نماز فریضه قبل می کند و نماز فریضه قبل هم فریضه فعلی است. اشکال این است که ولو قبول کنیم که الف و الام عهد است و به نماز قبل اشاره می کند، ولی در اشاره عهدی لازم نیست که تمام خصوصیات مشار الیه از جمله فعلی بودن فریضه حفظ شود بلکه اگر فقط اشاره به ذات صلات هم مد نظر باشد کافی است. لذا معنا این می شود که این نماز دوم را همان نماز قبل که فریضه ذاتی بود قرار دهد. اگر نماز قبل نماز ظهر بوده یا عصر بوده یا هریک از نمازهای یومیه باشد فریضه بالذات است و لذا صحیح است به عنوان فریضه به آنها اشاره کنیم و بگوییم این نماز جدید را همان نماز ظهر یا عصر یا ... قرار بده. تعبیر دیگری می شود از اینکه این را همان نماز ظهر قبل قرار بده اما اینکه این نماز هم فریضه فعلی است از الفریضه با الف و لام عهد استفاده نمی شود. اگر می فرمایند این نماز را به نیت نماز قبل که فریضه ذاتی بود بیاور، به این خاطر است که احتمال دیگری هم وجود دارد که قبلا روایاتش مطرح شد و مرحوم شیخ نیز در تهذیب فرمود. یک صورت در نماز دوم این است که آن را نماز قضای مافات قرار دهد و صورت دیگر این است که آن را همان نماز یومیه ای قرار دهد که به صورت فرادا خوانده است. این تعبیر در ذیل روایت، می خواهد صورت اخیر را تعیین کند. یعنی نماز قبل اگر ظهر بود که فریضه بالاصل می باشد نماز جدید را هم به نیت نماز ظهر بخواند.

با این بیان جواب اشکال سوم هم داده می شود. چون اگر اینطور معنا کردیم که الفریضه اشاره به ذات صلات دارد و این روایت می خواهد یک شق از دو شقّ تخییر مکلف را بیان کند. چون از روایات استفاده می شود که در موارد اقامه نماز جماعت، مکلف در مجموع دو کار می تواند بکند؛ یکی اینکه نماز دوم را نماز قضای مافات خود قرار بدهد و دیگر اینکه آن را نماز قبلی قرار دهد. روایت می فرماید که ان شاء یعنی مکلف می تواند این کار را کند که نماز جدید را نماز قبل خود قرار دهد و لازم نیست که حتما آن را قضای مافات قرار دهد. علاوه بر اینکه تعبیر ان شاء در ذیل روایت هشام بن سالم آمده بود نه در روایت حفص تا بر اساس آن بخواهید جواب سوم را کنار بگذارید.

طایفه سوم نیز روایاتی است که در آنها امر به اعاده شده ولی بعد از امر به اعاده، این تعبیر بخصوصه آمده که یختار الله احبهما الیه. در کلام مرحوم آخوند در بحث اجزاء هم اشاره به همین طایفه شده و از آن استفاده وقوع امتثال بعد از امتثال شده است. عن ابی بصیر قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أُصَلِّي ثُمَّ أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَتُقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ[[124]](#footnote-124).

اختیار یعنی قبول کردن فردی که برای امتثال امر اتیان شده است. طبق این روایت خداوند متعال هر کدام از این دو را بخواهد اختیار و قبول می کند. این تعبیر نشان می دهد که هر دو مصداق امتثال الامر هستند.

اشکال اول به استدلال به این طایفه اشکال سندی است. زیرا در سند سهل بن زیاد وجود دارد که ضعیف است. محمد بن ولید که بعد از سهل بن زیاد آمده مردد بین چند نفر است. اگر خزاز بجلی باشد ثقه است. اما در موارد زیادی سهل بن زیاد از محمد بن ولید شباب صیرفی نقل می کند که اگر هم ضعیف نباشد، دست کم توثیق ندارد. لذا روایت من حیث السند قابل استناد نیست.

اشکال دوم من حیث الدلاله است. زیرا در صورتی این روایت دلالت بر مدعا می کند که مقصود از اختیار، قبول فرد طبیعت به عنوان مصداق امتثال باشد. اما احتمال این است که مراد از یختار الله اختیار یکی برای اعطای ثواب باشد نه به عنوان فرد امتثال طبیعت. زیرا نماز دوم اگر مستحب هم باشد و مصداق امتثال امر اول هم نباشد باز هم یختار احبهما نسبت به آن معنا دارد. یعنی شخص در این موارد که زمینه برای ایجاد مستحب پیدا شده اگر این امر مستحب را انجام دهد، خداوند از بین این نماز مستحب و آن نماز واجب، نمازی که پیش او احب است را ثواب می دهد نه اینکه اختیار به معنای قبول مصداق امتثال باشد.

مرحوم آقای صدر اشکال کرده که این معنا خلاف ظاهر است. ظاهر این است که اختیار ناظر به قبول در مقام انجام وظیفه شخص باشد نه اعطای ثواب. یعنی آنچه شخص به عنوان وظیفه انجام می دهد خدا یکی را اختیار می کند.

این مناقشه محل اشکال است. زیرا هرچند وقتی در روایات، عملی از مکلفین متعلق امر قرار می گیرد نظر به مقام وظیفه شخص دارند، ولی اگر در روایات خصوصیتی برای عمل ذکر شود که مربوط به مقام عمل خود مکلف نیست بلکه مربوط به آثاری است که بر عمل مترتب می شود دیگر ظهوری ندارد که حتما به لحاظ مقام وظیفه باشد. در این روایت هم، هرچند قبل از یختار، امر به نماز دوم شده است، ولی برای ترغیب مکلف به اینکه نماز دوم را بخواند، علی تقدیر الصدور فرموده اند که اگر شخص نماز دوم را انجام دهد چه بسا فرد افضل را انجام داده و ثواب بیشتر دارد ولی اگر دومی را نخواند محروم از فرد افضل می شود. به همان شکل که در روایات متعدد آمده که از نمازهای واجب آن مقدار قبول می شود که شخص اقبال در نماز داشته باشد، ولی چون مردم نوعا اقبال در نماز ندارند، خداوند نوافل را قرار داده که به درک فضیلت نمازهای یومیه برسند. یعنی ترغیب به نماز نافله می شود برای درک آثاری که در نماز فریضه وجود دارد. در یختار الله هم ظاهرش این است که در مقام ترغیب مکلف به نماز جماعت می فرمایند که در بعضی از موارد این نماز دوم کمالی دارد که مکلف با انجام آن، فضیلت اکمل و اتم را درک می کند. بنابراین در مواردی که در روایات بر اثر مترتب بر فعل نظر می شود ممکن است آنچه موضوع اثر می باشد خودش واجب نباشد بلکه مستحب باشد ولی اثر مطلوبی که مکلف دنبال آن می گردد را داشته باشد.

یک شنبه 18/10/401 جلسه 71

### مبحث ثامن؛ دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

#### کلام مرحوم آخوند در اين جهت :

مرحوم آخوند در بیان مختار خود می فرماید: حق این است که صیغه امر نه دلالت بر فوریت انجام مامور به دارد و نه دلالت بر تراخی انجام آن.

به حسب آنچه از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، مقصود از دلالت نداشتن صیغه امر بر تراخی، عدم دلالت آن بر وجوب تراخی است. زیرا انگار در میان اقوال و احتمالات مساله، بعضی قائل به دلالت امر بر لزوم فوریت و بعضی قائل به دلالت آن بر لزوم تراخی شده اند. مرحوم آخوند فرموده که حق این است که صیغه امر نه دلالت بر لزوم فوریت دارد و نه دلالت بر لزوم تراخی. بله مقتضای اطلاق صیغه امر این است که برای مکلف جایز است بالتراخی مامور به را انجام دهد. ولی اطلاق صیغه، اقتضای جواز تراخی را دارد نه لزوم تراخی. پس نه دلالت بر لزوم فوریت دارد و نه لزوم تراخی بلکه مکلف می تواند فورا عمل را انجام دهد و می تواند بالتراخی. زیرا صیغه امر به ملاحظه ماده و هیئتی که دارد، متبادر از آن طلب ایجاد طبیعت است؛ ماده دلالت بر طبیعت می کند و هیئت دلالت بر طلب ایجاد طبیعت ، و این یعنی که از مکلف خواسته شده طبیعت را ایجاد کند. اما اینکه طبیعت مامور به را فورا انجام دهد یا با تراخی، در معنای صیغه اخذ نشده است؛ نه تقیید به فوریت اخذ شده و نه تقیید به تراخی. چون هیچ کدام اخذ نشده است متبادر از صیغه همان طلب ایجاد طبیعت می شود بدون تقیید طلب بالفور و لا بالتراخی. از این عبارت مرحوم که فرموده بلا تقیید بالتراخی معلوم می شود که قول مقابلی که مرحوم آخوند نظر دارد قول به لزوم تراخی است. وقتی مدلول صیغه امر، فقط طلب ایجاد طبیعت و مطلق باشد، اطلاق آن اقتضا می کند که مکلف هم بتواند مامور به را بالفور ایجاد کند و هم بالتراخی.

با توجه به اینکه صیغه امر دلالتی به خصوص نه بر فور دارد و نه بر تراخی، اگر در مورد خاصی بخواهیم ملتزم شویم که لازم است مکلف مامور به را فورا انجام دهد باید دلیل بر لزوم فوریت وجود داشته باشد.

ادعا شده است که غیر واحدی از آیات به نحو قرینه عام دلالت دارند که در همه واجبات شریعت اصل اولی لزوم فوریت مامور به است. البته مرحوم آخوند فقط متعرض به دو آیه از این آیات شده است. یکی آیه "وَ سارِعُوا إِلى‏ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقين"[[125]](#footnote-125)‏ و دیگری آیه "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ"[[126]](#footnote-126).

بله در کتاب مجید در آیات دیگر هم مطلوبیت مسارعه الی الخیرات آمده است ولی واضح است که هیچ دلالتی بر لزوم ندارند. زیرا در مقامی وارد شده است که نشان می دهد مورد از موارد کمالات و بیان مقامات عالیه و فضائل است و دلالت بر طلب لزومی ندارد. یکی در سوره آل عمران است که در مقام بیان اوصاف مومنین از اهل کتاب و تجلیل از آنها به خاطر داشتن مراتب بالای فضیلت، می فرماید: لَيْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللَّهِ آناءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَ أُولئِكَ مِنَ الصَّالِحينَ[[127]](#footnote-127). یا در سوره انبیاء بعد از اینکه خصوصیاتی در مورد حضرت زکریا بیان شده آمده است: فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ وَهَبْنا لَهُ يَحْيى‏ وَ أَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كانُوا يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَ يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كانُوا لَنا خاشِعين‏[[128]](#footnote-128).

همانطور که معلوم است مسارعت در خیرات به عنوان یک ویژگی کمالی آمده است، نه اینکه طلب لزومی باشد.

لذا فقط به دو آیه اولیه اشاره شده و گفته اند که بر اساس آنها قاعده اولیه در واجبات لزوم اتیان به مامور به فورا است. در آیه "سارعوا الی مغفرة من ربکم" تقریب این است که امر به مسارعه شده و امر هم ظاهر در وجوب است و از آنجایی که مورد مسارعت، مغفرت می باشد و مغفرت فعل خداوند است، مقصود از تکلیف مومنین و مکلفین به مسارعت به مغفرت خداوند، مسارعت به سبب مغفرت می باشد؛ مثل "واسئل القریه" که مقصود سوال از اهل قریه است. لذا طبق این آیه مردم مامور به مسارعت در سبب مغفرت می باشند. با توجه به اينکه اتیان مامور به و متعلق اوامر از اظهر اسباب مغفرت می باشد که امر به مسارعت به آنها شده ایم. لذا این آیه دلالت بر لزوم ایجاد مامور به فورا می کند.

در ایه "فاستبقوا الخیرات" هم امر دلالت بر وجوب می کند و استباق هم یعنی سرعت و سبقت گرفتن در انجام کار. با توجه به اینکه اتیان مامور به از اوضح مصادیق خیرات است آیه دلالت بر لزوم استباق و مبادرت در اتیان مامور به می کند.

بنابراین این دو آیه شریفه به نحو قاعده عام دلالت بر لزوم اتیان واجبات به صورت فوری می کنند. در نتیجه اگر جایی بخواهیم بگوییم فوریت لازم نیست نیاز به دلیل دارد.

مرحوم آخوند سه اشکال می کنند.

اشکال اول: ما قبول داریم که در این دو آیه، بعث و تحریک به مسارعت و استباق شده است. ولی سیاق آیات نشان می دهد که بعث و تحریک، لزومی و وجوبی نیست، بلکه در حد استحباب است. يعنی این بعث و تحریک، چیزی نیست که ترک آن موجب غضب و شر بشود. زیرا اگر در این دو آیه، بعث و تحریک لزومی بود انسب این بود که مکلفین را با تحذیر از عقوبت و عذاب بر ترک فعل بعث می کردند و حال آنکه در این دو آیه فقط اصل بعث و تحریک و طلب بیان شده است و تحذیری از غضب و شرّی که در مخالفت عمل وجود دارد نشده است. ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى. فافهم.‏

در اشکال اول مولویت امر انکار نمی شود اما مرحوم آخوند می فرماید اين امر، امرمولوی وجوبی نیست. ایشان در انتها فافهم هم فرموده اند. گفته اند که اشاره به مناقشه و اشکال در خود اشکال اول دارد. به حسب آنچه در کلام عده ای از محققین من جمله مرحوم ایروانی آمده، مناقشه این است که برای اینکه طلب لزومی باشد همین آوردن لفظ دال بر طلب کافی است. زیرا صیغه امر ظاهر در وجوب است و همین کافی است و لازم نیست مقترن به تحذیر باشد. و الا در بقیه واجبات هم همین اشکال پیدا می شود. در سایر واجبات و محرمات، تحریم و وجوب اشیاء با امر و نهی صرف بیان شده نه با امر و نهی مقترن به تحذیر از عقاب در صورت مخالفت. بنابراین صرف اینکه تحذیر وجود ندارد باعث نمی شود که جلوی دلالت بر وجوب گرفته شود. و لو تم‏ ذلك‏ لجرى نظيره في سائر الواجبات و المحرمات المقتصر في بيانها على البعث و الزجر من غير ضم و عيد على الترك[[129]](#footnote-129).

این برداشتی است که مرحوم ایروانی از عبارت مرحوم آخوند کرده است که البته ظاهر عبارت هم همین است. ولی ممکن است توجیه شود به نحوی که این اشکال وارد نباشد. بعدا می آید در کلام مرحوم آقای تبریزی این اشکال اول به نحوی تفسیر شده که اشکال به آن وارد نباشد. خلاصه تفسیر ایشان این است که مرحوم آخوند نمی خواهد بفرماید که در هر موردی برای استفاده وجوب نیاز به اقتران به تحذیر داریم بلکه مراد ایشان این است که در خصوص این مواردی که عنوان مسارعت و استباق بکار رفته، خصوصیتی وجود دارد که ظاهرش این است که حکم استحبابی است. زیرا ظاهر امر به مسارعت و استباق این است که در مسارعت و استباق ملاک لزومی ديگری غير از ملاک ثابت در طبيعی فعل وجود ندارد. بنابراین خود تعبیر مسارعت و استباق اقتضا می کند که حکم به نحو لزومی نباشد. با توجه به اینکه خود اینها چنین اقتضایی دارند اگر بخواهد حکم لزومی باشد نیاز به اقتران به تحذیر دارد.

اشکال دوم: مرحوم آخوند فرموده که در این دو آیه قرینه دیگری وجود دارد که اقتضا می کند بعث و طلب را استحبابی بگیریم. زیرا مصداق خیر و سبب مغفرت که فقط واجبات نیستند بلکه مستحبات را هم شامل می شوند. اگر بعث و طلب در این آیه، بعث و طلب لزومی باشد مدلول تفهیمی جمله این می شود که نسبت به همه خیرات مسارعت واجب است و حال آنکه در مستحبات، اصل فعل وجوب ندارد فضلا از اینکه مسارعت در آنها یا استباق به آنها واجب باشد. حتی در اکثر واجبات نیز اتیان العمل فورا لازم نیست. بنابراین اگر طلب لزومی باشد و مفهوم آیه لزوم مسارعت در جمیع خیرات باشد، مستلزم تخصیص اکثر مستهجن می باشد. لذا باید بعث و طلب در این آیه، حمل بر خصوص طلب ندبی شود. یا بر جامع بین وجوب و استحباب که در بعضی موارد وجوب است و در بعضی موارد ندب.

اشکال سوم: اصلا حکم مستفاد از این دو آیه مولوی نیست بلکه ارشادی است. همانطور که در آیات و روایات وارد در حثّ بر اصل اطاعت مثل "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول" امر ارشادی است، آیه "سارعوا" نیز ارشاد به حکم عقل است. زیرا چنانکه عقل مستقل به حسن اطاعت و قبح معصیت است و به خاطر این حکم عقل، امر وارد در خطابات شارع حمل بر ارشاد می شود، در محل بحث هم با قطع نظر از امر به مسارعت و استباق، عقل مستقل است که اگر مولی امر به عملی کرد مسارعه و استباق نسبت به اتیان آن عمل حسن است. لذا خطاب حمل بر حکم ارشادی می شود. « كان ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كالآيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية »[[130]](#footnote-130).

مرحوم آخوند بعد از اشکال سوم هم فافهم فرموده است که به نظر بعضی اشاره به مناقشه در آن دارد. عده از محققین مثل مرحوم اصفهانی در این اشکال سوم مناقشه کرده اند. مناقشه این است که تنظیر محل بحث به آیه شریفه "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول" تنظیر صحیحی نمی باشد. بله در هر دو مورد حکم عقل مستقل وجود دارد ولی صرف وجود حکم عقلی در مورد خطاب، باعث نمی شود که از ظهور خطاب در مولویت رفع ید کنیم و حمل بر ارشادیت کنیم. ظاهر اولی خطابات شرع این است که حکم مولوی بیان شده است نه ارشادی. بله اگر حکم عقلی مستقل در موردی وارد شده باشد که در آن مورد حکم مولوی ممکن نباشد، امر وارد در خطاب شارع را باید حمل بر ارشادیت کنیم. مثل اطیعوا الله که امر به اصل طاعت است و حکم عقلی وجود دارد و حکم شرعی به خاطر محاذیری که در محل خود بیان شده ممکن نمی باشد و لذا آیه حمل بر حکم ارشادی می شود. اما در محل بحث ولو حکم عقلی وجود دارد ولی اینگونه نیست که امر شرعی محال باشد. لذا باید بر ظهور امر در مولویت تحفظ کنیم و وجهی ندارد که حمل بر ارشاد شود. ایشان فرموده است: بينهما فرق و هو عدم إمكان غير الإرشادية فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوي بالفعل فورا، فبعد الإمكان و الظهور الذاتي في المولوية لا مجال‏ لحمل‏ ما ورد في‏ هذا الباب على الإرشاد قياسا بما ورد في أصل الإطاعة، و لعله أشار (قدس سره) إليه بقوله فافهم[[131]](#footnote-131).

دوشنبه 19/10/401 جلسه 72

گفته شد که مرحوم آخوند فرمود نه خود صیغه امر دلالت بر فوریت و تراخی دارد و نه به صورت عام می توان از دلیل خارجی استفاده کرد که اصل اولی در واجبات فوریت است.

مرحوم آخوند در پایان نکته ای را به عنوان تتمه بیان می کنند و آن اینکه اگر قائل به لزوم فوریت شدیم، آیا مقتضای آن اتیان مامور به فورا ففورا است یا خیر؟ یعنی اگر مامور به در زمان اول به صورت فوری انجام نشد و عصیان شد آیا در زمان های بعد باید فورا انجام شود یا خیر؟ این مطلب در کلام مرحوم آخوند توضیح داده نشده است که اگر فورا ففورا واجب نباشد صورت مقابل چیست، ولی همانطور که بعدا در تفصیل بحث می آید دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه اگر در آنِ اول فورا امتثال نشد در بقیه ازمنه فقط اصل اتیان مامور به لازم است بدون اینکه فوریتی در کار باشد و دیگر اینکه اگر فورا انجام نشد اصل تکلیف به این فعل ساقط می شود و دیگر تکلیفی ندارد.

از نظر واقع خارجی نیز این احتمالات در فروع فقهی مثال دارد. مثلا وجوب ردّ التحیه وجوب فوری است و اگر فوریت امتثال نشد و زمان گذشت، اصل ردّ سلام وجوب ندارد. در بعضی از موارد واجبی که فوریت در آن لازم است اگر در زمان اول امتثال نشود در زمان بعد فورا ففورا لازم الاتیان است؛ مثل وجوب الحج علی المستطیع که لازم است در سنه اول امتثال شود اگر نشد فورا در سنه ثانی و اگر در سنه ثانی امتثال نشد فورا در سنه ثالث.

در بعضی از موارد هم اگر در زمان معیّن به نحو فوری امتثال نشود، بعد از گذشت آن زمان، در ازمنه بعدی لازم است اصل عمل اتیان شود اما دیگر فوریت ندارد؛ مثل زکات فطره که تا ظهر روز عید لازم است انجام شود ولی اگر انجام نشود باید به نحو قضا انجام گردد اما دیگر فوریت ندارد.

در صلات الآیات به خاطر زلزله هم که فوریت عرفی دارد اختلاف است که اگر انجام نشود، قضای آن علی نحو المواسعه لازم است یا اساسا قضا لازم نیست. به حسب نظر مشهور اگر در زمانّ متصل به آیه انجام نشود باید قضا کند مثل قضای صلات یومیه به صورت موسع. اما بعض الاعلام قائل هستند که اگر در همان زمان انجام نشود قضایی ندارد.

بنابر در موارد لزوم فوریت، اگر شخص در زمان اول مامور به را انجام ندهد، سه احتمال نسبت به وظیفه او در ازمنه بعدی وجود دارد؛ یکی اینکه فورا ففورا لازم باشد و دیگر اینکه بعد العصیان در زمان اول، اتیان به اصل عمل واجب است بدون فوریت و احتمال سوم هم این است که تکلیف از اساس ساقط می گردد.

مرحوم آخوند در تتمه فرموده است که دو وجه در مساله وجود دارد که مبتنی بر این است که لزوم فوریت بنابر قول به دلالت صیغه امر بر فوریت، از باب تعدد مطلوب است یا از باب وحدت مطلوب. اگر لزوم فوریت از باب وحدت مطلوب باشد، در صورتی که مکلف در زمان اول مامور به را انجام ندهد امر به عمل اقتضای اتیان به عمل فورا ففورا در ازمنه بعد را ندارد. اما اگر از باب تعدد مطلوب باشد یعنی اتیان آن فورا در زمان اول یک مطلوب است و اتیان آن در زمان های بعد فورا ففورا مطلوب دیگر، در این صورت اگر مکلف در زمان اول فعل را انجام ندهد مطلوب اول که اتیان العمل فی اول زمان الامکان باشد ساقط می شود ولی مطلوب دیگر که فورا ففورا بود هنوز زمنیه تحقق دارد و لذا بر مکلف لازم است که آن را رعایت کند. این مبنای دو وجه بر اساس مقام ثبوت است.

اما به حسب مقام اثبات آیا می توان احراز کرد که مطلوبیت مفاد صیغه که اتیان الماموربه فورا باشد از باب تعدد مطلوب است یا از باب وحدت مطلوب؟ مرحوم آخوند به لحاظ مقام اثبات می فرماید که ما اصل دلالت صيغه بر فوریت را قبول نکردیم اما اگر کسی قائل به آن شود، نمی تواند ادعا کند که صیغه امر دلالت بر کیفیت مطلوب نیز دارد و از صیغه امر به دست نمی آید که فوریت مامور به از باب تعدد مطلوب است یا وحدت مطلوب.

با توجه به توضیح فرمایش مرحوم آخوند و با توجه به کلماتی که اعلام در ذیل فرمایش ایشان در این مساله مطرح کرده اند، دلالت صیغه امر بر فور و تراخی ضمن چند مطلب باید بررسی شود.

مطلب اول، تعیین محل نزاع و اقوال مساله است و مطلب دوم این است که آیا خود صیغه امر دلالت بر لزوم اتیان العمل فورا او بالتراخی دارد يا خير ؟، هم به لحاظ مدلول وضعی و ظهور اولی صیغه امر و هم به لحاظ دلالت اطلاقی و مطلب سوم این است که آیا با تمسک به دلیل خارجی و قرینه عامه می توان اثبات کرد اصل اولی در واجبات لزوم الاتیان بالعمل فورا است الا ما خرج بالدلیل و مطلب چهارم این است که بنابر لزوم اتیان به مامور به فورا در صورت عصیان مکلف، حکم در ازمنه بعدی چیست و مطلب پنجم مقتضای اصل عملی است و مطلب ششم مطلبی است که ولو جزء بحث در دلالت امر علی الفور او التراخی نیست اما به مناسبت در کلام عده ای از اعلام مثل مرحوم ایروانی و مرحوم آقای خویی آمده است و آن اینکه در مواردی که فوریت به حسب حکم واقعی لازم نباشد اما مکلف احتمال بدهد که اگر مامور به را در زمان اول انجام ندهد واجب فوت می شود، آیا مبادرت لازم است یا خیر؛ اصل بحث در جهت ثامنه این است که آیا به حسب حکم واقعی فوریت اتیان لزوم دارد یا خیر، اما بحث اخیر در این است که در واجبات موسّع که فوریت لازم نيست اگر شخص در زمان اول متمکن بود ولی احتمال داد که در زمان های بعدی برای او عجز به وجود می آید مثل زنی که در اول وقت تمکن از نماز دارد اما احتمال می دهد در ادامه حائض شود و متمکن نباشد آیا لازم است به حسب حکم ظاهری مبادرت به انجام عمل داشته باشد یا خیر؟

#### مطلب اول؛ تعیین محل نزاع و بیان اقوال در مساله

با توجه به مجموع کلمات اعلام در مساله، به نظر می رسد که محل نزاع را باید اعم گرفت. زیرا هم به لحاظ مدلول وضعی صیغه امر جای بحث از دلالت بر فور و تراخی وجود دارد و هم به لحاظ مدلول اطلاقی صیغه امر؛ زیرا بعضی مثل محقق ایروانی قائل شده اند که ولو صیغه امر به دلالت وضعی دلالت بر فوریت ندارد اما به ظهور ثانوی دلالت بر فوریت دارد که اين ادعا به نحوی به دلالت اطلاقی برمی گردد .

علاوه بر اینکه به مقتضای دلیل خارجی غیر از صیغه امر هم باید بحث کرد که آیا دلیل خارجی بر لزوم فوریت وجود دارد یا خیر.

در مدلول وضعی صیغه امر نیز نزاع هم به لحاظ هیئت صیغه امر قابل تصور است و هم به لحاظ ماده متعلق طلب. گرچه مرحوم صاحب فصول فرموده است که محل نزاع مختص به صیغه و هیئت امر است و به لحاظ ماده جای بحث وجود ندارد کما مر فی البحث السابق، اما مرحوم آخوند که در بحث سابق نزاع را هم بر اساس ماده و هم بر اساس هیئت تصویر کردند و در این بحث چیزی نفرمودند، ظاهر کلامشان این است که نزاع به همان نحو که در مساله قبل دو صورت داشت و هم در ناحیه ماده و هم هیئت قابل طرح بود در اینجا نیز به لحاظ هر دو جای طرح دارد.

در مساله به حسب عبارات فصول و بر اساس کلام مرحوم آخوند، هم لزوم فوریت احتمال دارد و هم لزوم التراخی و هم عدم لزوم فوریت و تراخی.

اقوالی که صاحب فصول مطرح کرده این است که مشهور اصولیین قائل به عدم دلالت بر فور و تراخی هستند اما مرحوم شیخ طوسی و جماعتی از علماء قائل به فوریت شده اند و مرحوم سید مرتضی نیز قائل به اشتراک لفظی بین فور و تراخی است و جماعتی هم متوقف می باشند؛ آنهایی که متوقف شده اند نیز دو دسته اند، بعضی گفته اند امتثال فوری قطعا کافی است ولی امتثال مع التاخیر معلوم نیست کافی باشد و بعضی به عکس گفته اند که اگر مبادرت نکند قطعا کافی است و اگر مبادرت کند معلوم نیست کافی باشد. و توقف جماعة و هم بين من يقول إذا بادر لم‏ يقطع‏ بكونه‏ ممتثلا لجواز أن يكون المقصود هو التأخير و بين من يقول إذا بادر كان ممتثلا قطعا و إن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة[[132]](#footnote-132).

بنابراین احتمال وجوب تاخیر نیز در مساله وجود دارد. کما اینکه از عبارت مرحوم آخوند هم استفاده می شد. اما در کلام مرحوم میرزای قمی در قوانین آمده که قول به لزوم تراخی قائل ندارد. اما القول بتعیین التراخی فلم نقف علی مصرّح به[[133]](#footnote-133).

#### مطلب دوم؛ دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

همانطور که گفته شد، دلالت صیغه امر هم باید به لحاظ مدلول وضعی بررسی شود و هم به لحاظ مدلول اطلاقی. نسبت دلالت وضعی صیغه امر مرحوم آخوند تبعا لمشهور الاصولیین فرموده است که هیچ دلالتی صیغه امر بر فور یا تراخی ندارد. زیرا صیغه امر از هیئتش طلب ایجاد استفاده می شود و از ماده اش طبیعت خاص. لذا متبادر از آن فقط طلب ایجاد طبیعت خاص است و تقیید به فور و تراخی در مفاد صیغه نیست. در نتیجه اطلاق صیغه با هر دو سازگاری دارد و اقتضا می کند هم جواز تراخی را و هم جواز فور را. بنابراین به حسب مدلول وضعی نه لزوم فوریت وجود دارد و نه لزوم تراخی.

این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند مورد قبول همه محققین متاخر قرار گرفته است. اما اینکه با قطع نظر از دلالت وضعی و به حسب دلالت اطلاقی و ظهور ثانوی، آیا صیغه امر دلالت بر فوریت دارد یا خیر، نوع محققین با مرحوم آخوند موافق شده اند و دلالت آن را از این حیث نیز قبول نکرده اند. اما مرحوم ایروانی قائل شده است که صیغه امر به حسب ظهور ثانوی دلالت بر فوریت دارد. مرحوم ایروانی در تعلیقه بر کفایه فرموده است که هرچند صیغه امر به حسب دلالت وضعی نه دلالت بر فوریت دارد نه دلالت بر تراخی، اما به حسب استعمالات عرفی اوامر بعید نیست که ادعا کنیم ظهور در اتیان به مامور به فورا دارد. البته فوریت فوریت عرفیه است که به حسب اختلاف افعال متعلق طلب مختلف می شود. مثلا اگر مولی بگوید به مسافرت برو، فوریت آن به این نیست که همان ساعت برود بلکه دو روز بعد هم برود کافی است، ولی اگر مولی بگوید آب بیاور فوریت در آن متفاوت است و باید همان لحظه آب بیاورد نه دو روز بعد. اما اصل فوریت عرفیه در مقابل فوریت عقلیه ظاهر از اوامر است. دلیل بر فهم فوریت عرفی از اوامر این است که اگر عبد در مقام امتثال تاخیر کند، در اعتبار عقلاء مورد مذمت قرار می گیرد که چرا انجام ندادی و چنانچه عذر بیاورد که مولی فقط گفت آب بیاور و فوریتی از آن استفاده نمی شد، این اعتذار از عبد قبول نمی شود. این دلیل می شود که متفاهم عرفی از امر به طبیعت لزوم ایجاد طبیعت فورا است هرچند به فوریت عرفیه. حتی در جایی که قرینه شخصیه ای در کار نباشد به نحو عام چنین فهم عرفی در اوامر وجود دارد. این نشان می دهد که امر به ظهور ثانوی، ظاهر در اراده لزوم الاتیان فورا است. با توجه به اینکه وضع صیغه نمی تواند منشأ این ظهور ثانوی شود، مرحوم ایروانی فرموده است که شاید منشأ ظهور این باشد که نوعا در مواردی که مولای عرفی امر می کند، امر او همراه است با نیاز فعلی مولی. نیاز فعلی مولی به تحقق مامور به منشأ ظهور در فوریت است. این نکته سبب شده که هرجا از مولی امری صادر شود متفاهم از آن همین لزوم الاتیان فورا باشد نه فقط طلب ایجاد طبیعت. این مقدمه را هم باید برای اثبات دلالت اوامر شرعیه بر فور به فرمایش ایشان اضافه کرد که وقتی در موالی عرفیه امر ظهور در اتیان فوری داشته باشد امر و نهی استعمال شده در خطابات شارع نیز به همان معنایی دلالت می کنند که به حسب فهم عرفی دلالت می کنند. اگر امر عرفی ظهور در فوریت داشته باشد در اوامر شرعیه هم همین ظهور وجود دارد. بنابراین چون اوامر شارع حمل بر متفاهم عرفی می شود و در اوامر عرفیه نیز ظهور ثانوی غیر وضعی در لزوم فوریت وجود دارد، در اوامر شارع هم باید همین ظهور وجود داشته باشد.

اگرچه مرحوم ایروانی تعبیر به ظهور ثانوی کرده است، اما می توان آن را به ظهور اطلاقی و دلالت اطلاقی برگرداند. زیرا ولو صیغه امر به حسب مدلول وضعی دلالت بر فور ندارد اما با توجه به اینکه به حسب نوع موارد، اگر مولی در اوامر عرفیه بخواهد فوریت اتیان مامور به را بیان کند نیاز به لفظ زائدی ندارد و نفس تعلق تکليف به طبيعت کفایت می کند، ولی اگر بخواهد لزوم تراخی یا جواز تراخی در انجام عمل را بیان کند، نیاز به لفظ زائد دارد، اطلاق در مقام اثبات کشف می کند که مراد مولی همان قسمی است که نیاز به موونه زائده ندارد یعنی فوریت انجام عمل.

سه شنبه20/10/401 جلسه 73

مرحوم ایروانی فرمود که هرچند صیغه امر دلالت وضعی بر فوریت ندارد اما ظهور ثانوی بر فور برای صیغه امر ثابت است. زیرا اوامر شارع حمل بر اوامر عرفی می شود و همانطور که در اوامر عرفی به خاطر اینکه نوعا موالی عرفیه به خاطر رفع نیاز فعلی خود امر می کنند، ظهور در لزوم اتیان فوری دارد، حمل اوامر شرعیه بر اوامر عرفیه نیز این ظهور را درست می کند که باید به صورت فوری انجام گیرد.

اما به نظر می رسد که اين ظهور به خاطر وجود قرينه( وجود حاجت فعلی برای مولی) باشد نه ظهور فی حدّ نفسه ، اگرچه در جایی که این قرینه عرفیه وجود دارد اوامر ظهور در فوریت پیدا می کنند، ولی اگر این قرینه وجود نداشته باشد و بدانیم که مولی حاجت فعلی ندارد يا مولايی است که به خاطر احتیاج خودش امر نمی کند تا حاجت فعلی برای او معنا داشته باشد که اوامر شرعیه از این قبیل است و به خاطر احتیاج مولی صادر نشده است بلکه به خاطر مصالح مکنونه در افعال است که به خود مکلف بر می گردد، در این موارد که قرینه بر فعلی بودن حاجت وجود ندارد، دیگر از خطاب فوریت استفاده نمی شود.

بنابراین اینکه در کلام مرحوم ایروانی آمده که اوامر ظهور ثانوی در فوریت دارند به صورت فی الجمله صحیح است ولی به خاطر قرینه ای است که دلالت بر فعلی بودن حاجت آمر می کند.

لذا صاحب فصول نیز در جواب این استدلال که اگر مولی به عبدش بگوید إسقنی الماء و او تاخیر کند، عاصی محسوب می شود و این نشان می دهد که صیغه امر دلالت بر فور می کند، فرموده است: هرچند فوریت استفاده می شود اما به خاطر قیام قرینه است. زیرا در نوع موارد امر به سقی به خاطر تشنگی فعلی است و لذا وقتی می گوید إسقنی الماء، معلوم می شود که باید الان آب بیاورد و حال آنکه محل بحث، جایی است که قرینه وجود نداشته باشد. لذا در خطابات شرعیه که این قرینه وجود ندارد چون نه به خاطر حاجت فعلی خود مولی است و نه معلوم است که به خاطر این باشد که عبد حاجت فعلی دارد، نمی توان ملتزم به دلالت صیغه امر بر فوریت شد.

« احتج القائلون بالفور بوجوه الأول أن المولى قال لعبده اسقني فأخر السقي عد عاصيا و ليس ذلك إلا لدلالة الصيغة على الفور و الجواب أن القرينة هناك قائمة على إفادة الفور حيث إن العادة تقضي بأن طلب السقي لا يكون إلا عند الحاجة إليه و الكلام عند فقد القرينة[[134]](#footnote-134).»

بنابراین صیغه امر نه دلالت بر فور می کند و نه تراخی و نه به لحاظ مدلول وضعی و نه به لحاظ مدلول اطلاقی و ظهور ثانوی. در مدلول وضعی هم نه از هیئت استفاده فور می شود و نه از ماده .

#### مطلب سوم؛ دلالت دليل خارجی برلزوم فوريت درانجام واجبات

اما دلالت بر فوریت با استناد به دلیل خارجی غیر از خود صیغه امر، همانطور که در کلام مرحوم آخوند آمده، به آیاتی از قرآن مجيد استدلال و ادعا شده که از آنها استفاده می شود که اصل اولیه در واجبات لزوم الاتیان بالعمل فورا است.

در تقریب استدلال به آیات قبلا بیان شد که در آیه "سارعوا الی مغفرة من ربکم" امر دلالت بر وجوب دارد و مغفرت چون فعل خداوند است و مسارعت نسبت به آن معنا ندارد، مقصود از آن سبب مغفرت است که بی تردید اظهر مصادیق سبب المغفره فعل مامور به می باشد. لذا این آیه دلالت بر لزوم فوریت در اتیان به مامور به می کند.

در آیه "فاستبقوا الخیرات" نیز امر به استباق شده که دلالت بر وجوب می کند و خیرات هم عنوان عامی است که فعل مامور به از اظهر مصادیق آن می باشد. لذا این آیه نیز دلالت بر وجوب استباق و فوریت در اتیان مامور به می کند.

نسبت به استدلال به این آیات اشکالاتی مطرح شده است. خود مرحوم آخوند سه اشکال به استدلال کرده که البته نسبت به دو اشکال از این اشکالات، تعبیر به فافهم کرده است که به بیان بعضی از محققین، نشان از اشکال در آنها دارد.

باید دید که آیا اشکالات سه گانه ای که مرحوم آخوند به استدلال به این آیات کرده است تمام است یا خیر و اگر تمام نیست، آیا اشکال دیگری وجود دارد و یا استدلال تمام است و اصل اولی در واجبات فوریت می باشد؟

اشکال اول این است که بعث و طلب در این دو آیه بعث و طلب استحبابی است نه لزومی که مخالفت با آن استحقاق عقوبت بیاورد. زیرا اگر مسارعت و استباق لازم بود، انسب این بود با تحذیر بیان می شد و از آنجایی که تحذیری در اين دو آیه شریفه وجود ندارد و فقط اصل بعث بیان شده، معلوم می شود که این بعث لزومی نیست.

مرحوم ایروانی مناقشه کرده است که مجرد انسب بودن اقتران طلب وجوبی به تحذیر، باعث نمی شود که امر در این دو آیه را حمل بر استحباب کنیم. زیرا امر بطبعه ظهور در وجوب دارد مگر در جایی که قرینه بر خلاف باشد. اگر اقتران را لازم بدانید دلالت امر در سایر واجبات بر وجوب و دلالت نهی بر تحریم نیز محل اشکال می شود.

این جواب مرحوم ایروانی نشان می دهد که برداشت ایشان از اشکال اول مرحوم آخوند این است که امر به مسارعت بما اینکه مصداق مطلق الامر است اگر بخواهد دلالت بر وجوب کند باید همراه با تحذیر باشد. يعنی امر به مسارعت خصوصیت ندارد بلکه چون امر است باید برای دلالت بر وجوب همراه با تحذیر بیان شود. به خاطر همین برداشت، ایشان مناقشه کرده است که اگر چنین باشد در بقیه موارد امر و نهی هم این اشکال به وجود می آید. زیرا اگر امر بما انه امر و نهی بما انه نهی نتواند دلالت بر وجوب و تحریم کند باید همراه با تحذیر باشد و حال آنکه تحذیری وجود ندارد.

اما مرحوم آقای تبریزی فرموده است که مراد مرحوم آخوند این نیست که امر به مسارعت بما اینکه مصداق امر است برای دلالت بر وجوب نیاز به تحذیر دارد، بلکه مراد ایشان این است که امر سارعوا و استبقوا با توجه به خصوصیت ماده مسارعت و استباق، دلالت بر وجوب ندارد و اگر بخواهد دلالت بر وجوب داشته باشد باید با تحذیر و توعید همراه باشد. زیرا ظاهر امر به استباق و مسارعت، این است که غیر از ملاکی که در طبیعی عمل وجود دارد، ملاک ملزم دیگری در خود مسارعت و استباق وجود ندارد که با تاخیر در اتیان به عمل، آن ملاک فوت شود و موجب عقاب و مستلزم غضب گردد، بلکه ملاک فقط در متعلق مسارعت و استباق است. با توجه به اینکه امر به مسارعت و استباق فی حد نفسه چنین ظهوری دارد، اگر بخواهد دلالت بر وجوب کند باید همراه با تحذیر باشد تا نشان دهد که خود مسارعت و استباق در این مورد خاص ملاک ملزم دارد و اگر همراه با تحذیر نباشد ظهور در وجوب ندارد و فقط استحباب مسارعت از آن فهمیده می شود.

تا اینجا مرحوم آقای تبریزی ادعا کردند که چون امر در این دو آیه، ظهور در ملاک ملزم دیگری غیر از ملاک ملزم متعلق ندارد، اگر بخواهد دلالت بر وجوب کند حتما باید همراه با تحذیر باشد. ولی بحث در این است که این ظهور بر اساس چه نکته ای به دست آمد؟ زیرا ممکن است مثل سایر مواردی که امر می شود، علاوه بر ملاک موجود در طبیعی الفعل خود مسارعت هم ملاک الزامی داشته باشد. چنانکه وقتی واجبی واجب فوری باشد مثل ردّ تحيت، خود مسارعت ملاک الزامی دارد. بنابراین وجود ملاک الزامی در مسارعت زائدا علی ملاک اصل الفعل امر ممکنی است. وقتی ممکن باشد و ما نیز با خطاب سارعوا بر خورد کنیم، دیگر چه وجهی دارد که ظهور در ملاک الزامی در خود مسارعت نداشته باشد.

مرحوم آقای حکیم در حقایق نکته ظهور در این دو آیه را بیان کرده و در کلام خود مرحوم آقای تبریزی هم در انتهای بحث نکته ای آمده که از آن منشأ اين ظهور استفاده می شود. مرحوم آقای حکیم فرموده است ظاهر تعلق مسارعت و استباق به اسباب مغفرت و خیرات این است که ترک مسارعت و ترک استباق، باعث نمی شود که مورد از مغفرت بودن و از خیر بودن خارج شود بلکه همچنان مصداق مغفرت و خیر است. زیرا وقتی چیزی موضوع یک فعل قرار می گیرد، ظاهرش این است که با قطع نظر از وجود و عدم وجود فعل، موضوع محقق می باشد. لذا گفته اند بطلان بیع دین به دین در جایی است که ثمن و مثمن با قطع نظر از عقد بیع دین باشند تا لا یباع الدین بالدین شاملش شود نه صورتی که دین به خاطر خود عقد بیع به وجود بیاید. بر همین اساس نیز "سارعوا الی مغفرة من ربکم" و "و استبقوا الی الخیرات" معنایش این است که آن عملی که به سمت آن سرعت می گیرید، خیریت آن با قطع نظر از استباق و مسارعت محفوظ است. در نتیجه خود آیه دلالت می کند که اگر مسارعت و استباق ترک شوند خیریت باقی است. اگر خیریت باقی باشد دیگر ترک آن نمی تواند موجب عذاب شود. لذا خود امر به استباق و مسارعت چون به خیر و مغفرت تعلق گرفته شده است ظهور در عدم وجوب و استحقاق العقاب عند الترک دارند.

ایشان در ادامه فرموده ممکن است از این توجیه جواب داده شود که مسارعت به خیر ممکن است واجب باشد و ترک آن موجب غضب و عقاب شود. ولی عقاب به خاطر ترک مسارعت است و لذا منافات ندارد که مورد به لحاظ اینکه مصداق طبیعی خیر است بر خیر بودن خود باقی بماند. اما با این وجود باز هم نمی توان انکار کرد که ظاهر "سارعوا الی مغفرة من ربکم" و "و استبقوا الی الخیرات" چنانکه مرحوم آخوند گفته، این است که ترک مسارعت غضب و عقابی را در پی ندارد[[135]](#footnote-135).

نکته ظهور گفته شده را مرحوم آقای تبریزی اینطور بیان کرده اند که ظاهر این است که خیر بودن عمل فی حد نفسه باقی است و اگر امر به مسارعت شده امر لزومی عقاب آور نیست بلکه استحبابی است. شبیه وجوب التوبه که معتقد هستیم وجوبش عقلی و از باب دفع ضرر حاصل از معصیت است. بله از نظر شرع مطلوبیت استحبابی دارد ولی مطلوبیت لزومی آن عقلی است نه شرعی. زیرا خداوند توبه را قرار داده است که راهی باشد تا باب رحمت خود را بر بندگانش بگشاید. اگر وجوب آن شرعی باشد و لذا ترک آن موجب عقاب شود، نمی سازد که خداوند باب رحمتش را بر عباد گشوده است. همانطور که در مورد توبه گفته می شود که مطلوبیت لزومی عقلی دارد نه شرعی، در مورد استباق به خیر و مسارعه الی المغفره نیز گفته می شود که امر به استباق الی الخیر، به این خاطر است که بندگان کاری را که خیر بودنش مسلّم است زودتر درک کنند. این مناط اقتضا دارد که ترک مسارعت موجب استحقاق عقوبت و عذاب نشود. در نتیجه نمی توان آن را حمل بر وجوب کرد.

چهارشنبه 21/10/401 جلسه 74

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که خصوصیتی در ماده مسارعت و استباق وجود دارد که باعث می شود که امر به آنها ظهور در ندب پیدا کند نه وجوب و وجود ملاک لزومی. لذا در این مورد اگر مولی بخواهد حکم لزومی را بیان کند باید قرینه بیاورد.

خود این مدعا نیاز به تقریب داشت که همانطور که گفته شد در کلام مرحوم آقای حکیم و در عبارات مرحوم آقای تبریزی آمده است.

مرحوم آقای تبریزی در بیان نکته ظهور فرموده اند که ظاهر امر به استباق و مسارعت این است که برای رساندن مکلف به ملاک و مصلحت ملزمه در خود طبیعی الفعل و تحفظ بر آن ملاک ، از مولی صادر شده اند. زیرا ملاک ملزمی در اصل فعل وجود دارد که مکلف باید هرچه زودتر آن ملاک را تحصیل کند. با توجه به این نکته دیگر مناسبت ندارد که خود ترک مسارعت و استباق موجب عقوبت و به وجود آمدن وزر دیگری برای مکلف باشد. شبیه آنچه در باب توبه گفته می شود که فتح باب توبه به این جهت است که خداوند برای اینکه عباد خطای سابق خود را تدارک کنند و از وزر آن بیرون بیایند، امر به توبه کرده است. با توجه به نکته جعل توبه، دیگر امر به آن مناسبت ندارد با اینکه تاخیر در توبه و ترک توبه موجب وزر و عقاب دیگری شود. همین بیان در مورد امر به مسارعت و امر به استباق هم می آید و امر به آنها نیز با لزومی بودن سازگاری ندارد و فقط با استحبابی بودن می سازد.

بر اساس این توجیه اشکال مرحوم ایروانی وارد نمی شود.

در منتقی الاصول هم ظهور در عدم وجوب به این شکل توجیه شده است که حسن مسارعت و استباق الی الخیرات از امور مرتکز در اذهان عرف است ولی به نحو استحباب نه لزوم. وقتی مرتکز چنین باشد چنانچه در خطاب مولی بلا قرینه، امر به استباق و مسارعت شود، مخاطبین حمل بر همان چیزی می کنند که در ذهن آنها مرتکز می باشد. مگر اینکه قرینه ای قائم شود که در این خطاب خاص، امر وجوبی است. قرینه نیز همان اقتران امر به تحذیر و توعید بر مخالفت است که مرحوم آخوند فرموده است.

به این ترتیب معلوم می شود که اشکال اولی که مرحوم آخوند به استدلال به آیات شریفه برای اثبات لزوم فور کرده اند اشکال واردی است.

اشکال دوم مرحوم آخوند نیز این بود که اگر امر به استباق و مسارعت ظهور در وجوب داشته باشد، برای اینکه محذور تخصیص اکثر مستهجن پیش نیاید، باید آن را حمل بر طلب استحبابی یا جامع بین وجوب و استحباب کنیم. زیرا علاوه بر اینکه در مستحبات فوریت لزوم ندارد، چراکه اصل اتیان به آنها غیر لازم است، در اکثر واجبات هم که واجبات موسّع هستند فوریت واجب نیست. در نتیجه اگر این آیات دلالت بر وجوب کنند، باید تمام مستحباب و اکثر واجبات از آن خارج شوند .

آقای صدر در جواب گفته اند که لزوم تخصیص مستهجن در صورتی لازم می آید که دلالت صیغه امر بر وجوب، دلالت وضعی باشد. اما اگر در کیفیت دلالت صیغه امر بر وجوب، همانند مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی قائل شدیم که صیغه امر فقط دلالت بر اصل طلب می کند و این عقل است که اگر ترخیص در کنار امر نیاید حکم به وجوب می کند و اگر ترخیص بیاید حکم به استحباب، دیگر تخصیص اکثر لازم نمی آید. زیرا مفاد امر در این آیات فقط همان طلب مسارعت و استباق خواهد بود نه بیشتر. اما اینکه این طلب لزومی است یا خیر، به مورد بستگی دارد که ترخیص در ترک داشته باشد یا خیر. این ترخیص در ترک فوریت در مورد مستحبات و واجبات موسع وجود دارد و لذا طلب مسارعت در آنها به حکم عقل، استحبابی است. اینطور نیست که با اصالة التطابق بین المراد الاستعمالی و التفهیمی، مفادی برای لفظ ثابت شود و بعد بخواهیم آن را با دلیل منفصل تخصیص بزنیم تا محذور تخصیص اکثر لازم بیاید. ولو آقای صدر نگفته است ولی عملا این اشکال متوجه مرحوم آقای خویی می شود که با توجه به اینکه ایشان قائل به دلالت عقلی بر وجوب هستند، چطور در استدلال به آیه شریفه، اشکال دوم مرحوم آخوند را قبول کرده اند.

اگرچه در کلام مرحوم آقای صدر اشکال فقط بر اساس مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی مطرح شده و به مبانی دیگر من جمله دلالت صیغه امر بر وجوب به دلالت اطلاقی و مقدمات حکمت پرداخته نشده است، اما مرحوم آقای تبریزی اشکال را به این نحو بیان کرده اند که اگر دلالت بر وجوب را اطلاقی و به مقدمات حکمت بدانیم، دیگر حمل امر به مسارعت و استباق بر وجوب مستلزم تخصیص نخواهد شد. زیرا تخصیص در صورتی است که به دلالت وضعیه قائل شویم و الا بر اساس دلالت اطلاقیه، وجوب مقتضای اطلاق طلب است. اگر طلب مطلق باشد و مقترن به ترخیص در ترک نباشد، طلب وجوبی خواهد شد. بر این اساس در آیات فوق نیز که طلب به مسارعت نسبت به خیرات تعلق گرفته است، مدلول لفظی آن مطلوب بودن مسارعت به خیرات هم درمستحبات و هم در واجبات ، هم در واجبات موسعه و هم در واجبات غیر موسعه است. اطلاق این طلب، مادامی که ترخیص در ترک برای آن نیاید، اقتضا می کند که طلب وجوبی باشد. اما اگر ترخیص در ترک بیاید ولو به خطاب منفصل، طلب نسبت به آنها وجوبی نخواهد بود. لذا در مستحبات و واجبات موسّعه که ترخیص در ترک مسارعت وجود دارد، از اطلاق طلب رفع ید می کنیم و حمل بر طلب غیر لزومی می شود. در بقیه واجباتی که شک داریم فوریت در آنها لازم است یا خیر، تمسک به اطلاق می کنیم و قائل به لزوم فور خواهیم شد. صرف اینکه در مستحبات و در بعضی از واجبات یعنی واجبات موسعه، قرینه بر ترخیص آمده موجب رفع ید از ظهور اطلاقی در سایر واجبات نمی شود.

بله، طبق مبنای مرحوم آخوند که قائل به دلالت وضعی بر وجوب می باشد، اشکال تخصیص اکثر مستهجن وارد است.

اشکال سوم مرحوم آخوند این بود که اصلا امر به مسارعت و استباق در این آیات حکم مولوی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است. زیرا همانطور که با قطع نظر از امر در آیه اطیعوا الله، عقل مستقل به حسن اطاعت است و به خاطر وجود همین حکم عقلی به حسن اطاعت و قبح معصیت ، امر وارد در اطیعوا الله نیز حمل بر ارشاد می شود، نسبت به امر به مسارعت و استباق الی الخیرات هم این حمل وجود دارد. زیرا با قطع نظر از امر شرعی، عقل حکم به حسن آن می کند. لذا به خاطر وجود این حکم مستقل عقلی، امر به مسارعت باید حمل بر حکم ارشادی شود. البته مرحوم آخوند در پایان تعبیر به فافهم کرده است که به نظر بعضی از محققین ناظر به مناقشه در این اشکال می باشد.

یک مناقشه از مرحوم اصفهانی در ذیل کلام مرحوم آخوند نقل شد که این دو مورد یعنی امر به مسارعت و امر به اصل طاعت، از این جهت مشترک هستند که در هر دو عقل حکم به حسن دارد، هم نسبت به استباق و مسارعت و هم نسبت به اصل طاعت، ولی صرف وجود حکم عقلی در مورد امر شرعی، باعث حمل آن بر ارشاد نمی شود. بلکه با توجه به ظهور ذاتی امر در مولویت، هرجا امر مولوی ممکن باشد باید تحفظ بر ظهور آن در مولویت کنیم و اگر در جایی ممکن نباشد رفع ید از ظهور ذاتی آن در مولویت می کنیم. از این جهت بین المقامین فرق است. لذا در وجوب طاعت چون امر مولوی ممکن نیست ناچار هستیم که از ظهور ذاتی امر در مولویت رفع ید کنیم و اطیعوا الله را حمل بر ارشاد کنیم. اما در محل بحث که مسارعت به خیر باشد امر مولوی ممکن است. وقتی ممکن بود دیگر وجهی برای رفع ید نداریم و باید به ظهور آن در مولویت تحفظ کنیم.

در کنار این اشکال، اشکال دیگری نیز از مرحوم ایروانی در تعلیقه بر کفایه مطرح شده است. (البته مرحوم ایروانی در کتاب مستقل خود یعنی الاصول فی علم الاصول همان اشکال محقق اصفهانی را مطرح کرده اند. اما در تعلیقه بر کفایه اشکال دیگری بیان کرده اند) مبنی بر اینکه وجهی ندارد که بگوییم عقل حکم به حسن مسارعت و استباق می کند و به خاطر آن امر وارد در خطاب شارع را حمل بر ارشاد می کنیم. چنین حکمی برای عقل یافت نمی شود. زیرا وقتی افراد طبیعتِ مامور به، در وفاء به غرض مولی علی حد سواء بودند کما هو قضیة تعلق الامر بالطبیعة المطلقة، (زیرا در خطاب مثلا آمده است که بین الحدین بر شما نماز واجب است، مقتضای تعلق امر به طبیعت مطلقه این است که تمام افراد طبیعت در وفاء به غرض مولی علی حد سواء هستند) و مکلف هم علم دارد که اگر این طبیعت را در ضمن فرد اول وقت انجام ندهد، در زمان های بعدی می تواند افراد دیگر را انجام دهد، در این صورت عقل به چه ملاکی می خواهد بگوید مسارعت مستحسن است تا باعث شود امر شرعی هم حمل بر ارشاد گردد؟

از این مناقشه اخیر که مناقشه مرحوم ایروانی باشد ممکن است این­طور جواب داده شود که هرچند مقتضای اطلاق امر متعلق به طبیعت این است که افراد طبیعت در وفاء به غرض مولی علی حد سواء هستند، اما صرف تساوی افراد طبیعت در وفاء به غرض مولی موجب نمی شود که از نظر مقام امتثال و کیفیت امتثال نیز افراد در عرض هم باشند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشند. بلکه ممکن است همه افراد طبیعت وافی به غرض مولی باشند اما از نظر کیفیت امتثال بعضی بر بعض دیگر ترجیح داشته باشند؛ مثل اینکه به تعبیر مرحوم آقای تبریزی یک فرد در مقام امتثال ارقی مراتب حساب شود. اگر از نظر کیفیت امتثال ترجیح درست شود، جا برای حکم عقل باقی می ماند که بعضی را بعضی دیگر ترجیح دهد. وقتی اتیان طبیعت در فرد اول را با اتیان طبیعت در فرد دوم در نظر بگیریم، بلا اشکال شخصی که در اول زمان امکان امتثال به دنبال اطاعت مولی می باشد، عقل آن فرد از امتثال را بر فردی که با تاخیر در انجام امر مولی صورت می گیرد ترجیح می دهد. زیرا عقل می گوید تکلیف بر عهده تو آمده و بهتر است که هرچه زودتر اقدام به امتثال کنید. بله این نکته وجود دارد که اگر کسی بگوید عقل که حکم به حسن می کند به این معناست که کار خوبی است نه اینکه اگر عمل نکند استحقاق عقوبت داشته باشد ، شاید مراد مرحوم ایروانی از نفی حکم عقل این باشد که با تساوی افراد در ملاک، عقل حکم به حسن به نحو لزومی ندارد. اگر مقصود ایشان این باشد قابل قبول است.

شنبه 24/10/401 جلسه 75

اشکال سوم مرحوم آخوند به استدلال به آیه مسارعت و استباق بر لزوم فوریت در واجبات، این بود که اصلا این آیات حکم مولوی بیان نمی کنند. زیرا عقل حکم به حسن مسارعت و استباق می کند و به خاطر وجود حکم عقل، امر در خطاب شرعی باید حمل بر ارشاد شود؛ کما فی الامر الوارد فی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول.

نسبت به این اشکال، دو مناقشه وجود داشت؛ مناقشه اول از مرحوم ایروانی بود که مطرح شد. مناقشه دوم از مرحوم اصفهانی بود که البته مرحوم ایروانی نیز این مناقشه را در الاصول فی علم الاصول مطرح کرده است. محقق اصفهانی فرمود بین مقام که امر به مسارعت و استباق در واجبات و مستحبات باشد و امر به اصل طاعت فرق وجود دارد. زیرا در امر به اصل طاعت، حکم مولوی ممکن نیست و لذا باید حمل بر حکم ارشادی شود. اما در محل بحث، هرچند عقل حکم مستقل دارد اما امکان مولویت نیز وجود دارد و با فرض امکان مولویت، باید به ظهور ذاتی امر در مولویت اخذ کنیم.

از این مناقشه در کلام مرحوم آقای تبریزی داده شده است. ایشان عبارات مرحوم آخوند را به نحوی توضیح داده اند که دیگر این اشکال وارد نباشد.

قبل از بیان توضیح ایشان باید گفت که احکام عقلیه بر دو قسم هستند. یک قسم احکام عقلیه ای هستند که در سلسله علل احکام ودر مرحله کشف ملاکات می باشند. قسم دوم احکامی هستند که عقل مستقل به آنها است ولی در مرتبه معالیل احکام و بعد از فراغ از اصل ثبوت حکم مولوی می باشد. اگر حکم عقل در سلسله علل احکام باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم، احکام عقلیه مورد قاعده ملازمه هستند و کشف حکم شرعی مطابق حکم عقل می شود و لذا اگر در خطاب شرعی هم امر به همین مورد حکم عقل باشد به ظهور در مولویتش اخذ می کنیم. اما قسم دوم که احکام عقلیه در سلسله معالیل باشند مثل حسن اطاعت یا قبح معصیت و قبح تجری، مورد قاعده ملازمه قرار نمی گیرند و اگر حکم عقلی را در موردی احراز کردیم نمی توانیم کشف کنیم که از نظر شارع هم حکمی مطابق با حکم عقل وجود دارد. لذا اگر در همین قسم دوم، در خطاب شارع امر یا نهی وارد شده باشد، باید حمل بر ارشاد شود.

این تفصیلی است که از مرحوم میرزای شیرازی به بعد معروف شده است و نوع محققین هم آن را قبول کرده اند. وجهش نیز این است که در قسم اول یعنی احکام عقلی در سلسله علل احکام، حکم عقلی بدون حکم مولوی برای انبعاث عباد نحو العمل کافی نیست. زیرا اگر کسی بگوید عقل من گفته که فلان عمل مصلحت ملزمه دارد ممکن است هیچ مبالاتی نسبت به آن نداشته باشد اما اگر پای حکم مولوی به میان بیاید عباد منبعث می شوند. چراکه در نوع موارد انگیزه مکلفين برای اتیان مطلوبات و ترک منهیات خوف و فرار از عقاب محتمل است و این در جایی است که حکم مولوی در کار باشد نه فقط حکم عقلی. لذا حکم عقل به حسن عدل و قبح مستلزم حکم شرعی است و اگر امر و نهی ای هم در خطاب شرعی باشد به همان مولویتش حفظ می شود. اما اگر احکام عقلی در سلسله معالیل باشند، چنانچه شخص نسبت به امر مولی مبالات داشته باشد، همان حکم اولیه شرعی مثل اقیموا الصلاة و حکم عقل به لزوم طاعت، برای موافقت امر و انبعاث عبد کافی است و اگر عبد مبالات نداشته باشد و برایش مهم نباشد که این کار او موجب استحقاق عقاب می شود، اگر مولی امر ثانی را هم جعل کند هیچ اثری ندارد.

با توجه به تفصیلی که مرحوم میرزای شیرازی داده اند، مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که در محل بحث که مرحوم آخوند می فرماید عقل مستقل به حسن مسارعت است و لذا باید امر به مسارعت و استباق را حمل بر ارشاد کنیم، به این خاطر است که این حکم عقلی از احکام دسته دوم یعنی در سلسله معالیل احکام است. چراکه حکم عقل به حسن مسارعت ملاک مولوی دیگری غیر از ملاک موجود در طبیعی العمل ندارد و اگر عقل می گوید سرعت بگیر، برای این است که اینگونه عمل کردن ارقی مراتب امتثال حکم شرعی محسوب می شود و عقل آن را کار خوبی می داند. همه اینها بعد از فراغ از ثبوت حکم شرعی است و ملاک الزامی دیگری وجود ندارد که عقل بر اساس درک آن حکم کرده باشد تا بتوانیم از آن حکم شرعی را بدست آوریم.

بله ممکن است در مسارعت و استباق ملاک نفسی مستقل غیر از اصل اتیان باشد ولی آن ملاک در حد لزوم نیست. شبیه آنچه در باب اوامر احتیاط گفته می شود. زیرا حکم عقلی احتیاط به عنوان حکم لزومی نیز در مرحله امثتال احکام شرعیه می باشد. اما در عین حال، خود این احتیاط هم ملاک نفسی استحبابی غیر لزومی دارد که همان تعوّد شخص بر ورع و اجتناب از محرمات شرع باشد. ولی این حالت نفسانی دارای ملاک لزومی نیست بلکه صرف رجحان است. در محل بحث هم امر به مسارعت و استباق که عقل مستقل به آن است، دارای ملاک لزومی غیر از ملاک موجود در اصل عمل نیست و لذا این حکم عقلی لزومی داخل در قسم دوم از احکام عقلیه است که مورد قاعده ملازمه نمی باشد و در نتیجه امر شارع وارد شده در خطابات حمل بر ارشاد می شود.

بنابراین بین حکم عقل به مسارعت با حکم عقل به اصل اطاعت فرقی نیست. زیرا در هر دو حکم عقلی لزومی از احکام عقلیه در مرحله معالیل احکام شرعیه است و چنین حکم عقلی ای مستتبع حکم مولوی شرعی نیست[[136]](#footnote-136).

بر این اساس اشکالات سه گانه مرحوم آخوند هر سه اشکال تامی می باشند. البته اشکال اول و سوم علی جمیع المبانی تمام بودند ولی اشکال دوم فقط طبق مختار مرحوم آخوند که دلالت وضعی صیغه امر بر وجوب باشد تمام بود.

غیر از اشکالات مرحوم آخوند اشکالات دیگری هم به استدلال به این آیات شده است. یکی از این آنها، اشکالی است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است. ایشان نسبت به آیه مسارعت فرموده اند که ظاهر سارعوا الی مغفرة من ربکم، سرعت در انجام افعال خارجیه من الواجبات و المستحبات نیست بلکه مقصود از آن این است که شخص از معاصی توبه کند. زیرا توبه است که موجب محو سیئات و معاصی می شود. لذا این آیه امر به سرعت به سمت توبه می کند و با توجه به اینکه در مورد توبه، عقل حکم به لزوم مسارعت به توبه وجود دارد، چون با این کار فرار از عقاب می شود، امر به مسارعت در آیه هم باید حمل بر ارشاد شود.

ایشان نسبت به آیه استباق هم فرموده اند که ظاهر استباق این است که عمل خاصی در بین وجود دارد که نسبت به همه مکلفین خیر است و هر یک از مکلفین می توانند آن را انجام دهند و ولی اگر یکی انجام داد زمینه برای انجام دیگران از بین می رود. لذا اختصاص به واجبات کفاییه پیدا می کند که مطلوب از جمیع است ولی هرکه جلوتر رود، به آن خیر دست می یابد و بقیه محروم می شوند. اما مورد واجبات عینیه که هرکس تکلیف خودش را دارد و چه دیگران متعلق تکلیفشان را انجام دهند و چه ندهند، تکلیف هر شخص باقی است، اصلا این آیه شامل آنها نمی شود. محل بحث در مقام نیز این است که در واجبات عینیه مثل صلوات یومیه است که مکلفین به نحو انحلال امر به آن شده اند آیا فوریت لازم است یا خیر؟

نسبت به این اشکال ممکن است جواب داده شود. مرحوم آقای تبریزی بیانی دارند که شاید مرادشان این باشد و اگر هم نباشد جا دارد این­طور مطرح شود که هرچند توبه موجب مغفرت است ولی نه اینکه موجب مغفرت فقط توبه باشد. نسبت به بعضی از واجبات هم به طور صریح آمده که موجب مغفرت می شوند. حتی در بعضی مستحبات مثل زیارت سید الشهداء علیه السلام و گریه بر حضرت نیز تصریح شده که گناهان گذشته شخص را می بخشد. با توجه به اینکه عنوان مغفرت اختصاص به توبه ندارد بلکه عنوان عام است، تقریب استدلال به آیه سارعوا الی مغفرة من ربکم می آید.

نسبت به استدلال به آیه استباق هم مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که در معنای مسابقه و استباق اخذ نشده است که فعل واحد باشد و اگر شخص سبقت به آن فعل پیدا نکرد، عمل از او فوت می شود. بلکه عنوان استباق و عنوان مسابقه استعمال می شود هم در موردی که عمل، عمل واحد و غیر قابل تکرار باشد و عدم استباق موجب فوت آن شود و هم در مواردی که عمل واحد نیست و برای هریک از مکلفین مطلوبیت مستقل دارد و لذا سبقت بعضی موجب فوت ملاک اصل عمل از بقیه نمی شود، هرچند باعث می شود که ملاک سبقت فوت گردد. به عنوان نمونه در آیه "و استبقا الباب" در سوره یوسف، جلوتر رسیدن به در، عمل قابل تکرار نیست و لذا کسی که سبقت پیدا نمی کند، هم ملاک سبقت از او فوت می شود و هم ملاک اصل عمل. اما موارد دیگر استعمال هم داریم که عنوان استباق بکار رفته ولی عمل واحدِ غیر قابل تکرار نیست و لذا اگر کسی سبقت پیدا نکند فقط ملاک سبقت از او فوت می شود؛ مثل "ولو نشاء لطمسنا علی اعینهم فاسبتقوا الصراط فأنّی یبصرون" به این معنی که اگر بخواهیم نور را از چشمشان می گیریم تا در راه کج از هم سبقت بگیرند. افتادن در بیراهه عمل قابل تکرار است که از همه آنها سر می زند، منتها بعضی در این عمل از دیگری سبقت می گیرند. بنابراین استباق در مورد واجبات عینیه که عمل از هر مکلف مطلوبیت مستقل دارد نیز استعمال می شود.

نتبیجه بحث این شد که در مجموع استدلال به آیه مسارعت و آیه استباق که قائلین به لزوم فوریت به آنها استدلال کرده اند تمام نیست و از راه این دو آیه نمی توانیم دلیل خارجی و قرینه عامه اقامه کنیم که اصل اولی در واجبات لزوم الفوریه است.

از لابلای بحث معلوم شد که اگر کسی بخواهد دلیل را حکم عقل یا ارتکاز و بناء عقلاء قرار دهد هم امکان ندارد. در ذیل کلام مرحوم ایروانی بیان شد که بر اساس ارتکاز عقلایی نیز حکم عامی وجود ندارد و از نظر حکم عقلی هم خود ایشان نفی کردند که عقل چنین حکمی داشته باشد.

#### مطلب چهارم؛ بررسی لزوم اتیان به مامور به فورا ففورا

بنابر لزوم اتیان به مامور به فورا آیا در صورت عصیان مکلف و عدم اتیان به مامور به در اول زمان ممکن، آیا اتیان العمل فورا ففورا به لحاظ ازمنه متاخره لازم است یا در صورت عصیان، اتیان العمل فورا ففورا لازم نیست؟

مرحوم آخوند همین مقدار عنوان کرده اند اما جا دارد که بحث شود که اگر عصیان کرد، آیا در ازمنه متاخره فقط اصل اتیان به مامور به لازم است و اتیان به مامور به فورا لازم نیست یا اساسا اصل اتیان به مامور به نیز لازم نیست مثل وجوب رد تحیت.

مرحوم آخوند در جواب از این سوال فرموده بود که دو احتمال در مساله وجود دارد که مبتنی است بر اینکه لزوم الفوریه از باب وحدت مطلوب باشد یا تعدد مطلوب. اگر از باب وحدت باشد اتیان العمل فورا در ازمنه متاخر مجالی ندارد. اما اگر از باب تعدد باشد فورا ففورا معنا خواهد داشت. ولی اگر به ملاحظه مقام اثبات بخواهیم مساله را بررسی کنیم، راهی برای احراز وحدت یا تعدد مطلوب از خطاب نداریم. زیرا اگر اصل دلالت صیغه امر بر فوریت را قبول کنیم، دیگر یقینا دلالتی بر کیفیت مطلوبيت آن ندارد. در نتیجه با عدم احراز اثباتا نوبت به اصل عملی خواهد رسید.

اما مرحوم آقای تبریزی به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که اولا برای بررسی مطلب چهارم، باید همه ادله لزوم الفوریه را بررسی کنیم که یکی از آنها آیه مسارعت و استباق می باشد. لذا برای اینکه ببینیم بعد از عصیان عبد، آیا فوریت باقی است یا خیر، باید ابتدا دید که دلیل بر لزوم فوریت چیست. ثانیا حتی در فرضی که صیغه امر دلالت فوریت داشته باشد، ابتناء مساله بر اینکه لزوم الفوریه از باب تعدد مطلوب باشد یا از باب وحدت مطلوب، ابتناء صحیحی نیست. وحدت در مقابل تعدد، اقتضایی دارید که در محل بحث نتیجه متوقع شما از آن به دست نمی آید.

یکشنبه 25/10/401 جلسه 76

مرحوم آقای تبریزی در اشکال به مرحوم آخوند فرمودند که همانطور که برای لزوم الفوریه به صیغه امر استدلال شده، به دلیل خارجی آیه مسارعت و استباق نیز استدلال شده است. لذا برای بررسی مساله لزوم الاتیان فورا ففورا باید آیات را نیز در نظر گرفت و اگر دلیل لزوم الفوریه، آیه مسارعت و استباق باشد، مقتضای آنها لزوم الاتیان فورا ففورا است. زیرا مفاد این آیات، وجوب مسارعت به سمت موجب المغفره و لزوم مبادرت به خیر است. اما اینکه چه چیزی خیر یا موجب مغفرت است، خود این دو آیه متعرض نیستند و از جای دیگر باید تعیین شوند. با توجه به اینکه در اوامر، صیغه امر به صورت مطلق امر به طبیعت می کند، به دست می آید که طبیعی فعل هر زمان که حاصل شود مصداق مامور به و خیر و موجب المغفره است. وقتی این صغرای استفاده شده از اطلاق صیغه امر به کبرای مستفاد از این دو آیه ضمیمه شود، نتیجه می دهد که بر مکلف لازم است عمل را فورا ففورا اتیان کند. زیرا به لحاظ زمان اول که آیه دلالت بر مسارعه در آن زمان می کند، اگر مکلف فعل را ترک کند، در زمان دوم نیز بالقیاس به ازمنه بعد، طبیعی العمل همچنان خیر است و عنوان مسارعت الی الخیر و مبادرت به موجب المغفره موضوع پیدا می کند. همینطور نیز در زمان سوم و نیز چهارم و ... . بنابراین اگر دلیل بر فوریت این دو آیه باشد دلالت بر لزوم اتیان العمل فورا ففورا دارند.

اما اگر مستند لزوم الفوریه صیغه امر باشد، مرحوم آخوند فرموده است لزوم الاتیان فورا ففورا مبتنی بر این است که صیغه امر از باب وحدت مطلوب دلالت بر لزوم الفوریه کند یا از باب وحدت مطلوب.

مرحوم آقای تبریزی نسبت به این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند دو اشکال کرده اند. اشکال اول این است که بناء بر تعدد مطلوب در مساله مورد بحث، به لحاظ مدلول صیغه امر دو مطلوب وجود دارد؛ یکی مطلوبیت ذات طبیعی و دیگری مطلوبیت اتیان به آن در اول زمان ممکن. در صورتی که مکلف عمل را در اول زمان امکان انجام ندهد و ترک کند، طلب متعلق به ذات طبیعی باقی می ماند اما طلب متعلق به اتیان در اول وقت منتفی شده و دیگر فوریت در آن شرط نیست. نظیر آنچه در بحث تبعیت قضاء نسبت به اداء گفته شده است. زیرا بحث است که وجوب قضاء تابع وجوب اداء است یا به امر جدید. کسانی که گفته اند قضاء تابع اداء است، گفته اند که امر به اتیان نماز در وقت از باب تعدد مطلوب است. یعنی یک مطلوب اتیان به طبیعی صلات است اعم از داخل وقت و خارج از وقت و مطلوب دیگر اتیان به آن در وقت معین است. چون دو مطلوب وجود دارد اگر مکلف تکلیف دوم که اتیان به عمل در وقت مقرر و خاص باشد را رعایت نکند، امر دوم ساقط می شود اما امر اول یعنی لزوم اتیان به طبیعی صلات باقی می ماند و چون این امر قیدی ندارد، مقتضای آن توسعه زمانی در انجام عمل است و لزوم اتیان فورا ففورا در آن اخذ نشده است.

بنابراین نه تنها اگر لزوم الفوریه مستفاد از صیغه امر، از باب وحدت مطلوب باشد، فورا ففورا از آن استفاده نمی شود که حتی اگر از باب تعدد مطلوب هم باشد فور ففورا از آن استفاده نمی شود. بنابراین اصل ابتناء مساله لزوم الاتیان فورا ففورا بر وحدت و تعدد مطلوب صحیح نیست. ایشان در درس می فرمودند که اصل این اشکال را مرحوم اصفهانی فرموده است.

اشکال دوم این است که اصلا در مواردی که امر به طبیعی مقید به قید تعلق می گیرد و مطلوب نهایی مولی ایجاد عمل به نحو خاص است، مثل محل بحث که فرض این است که دلیل دلالت بر لزوم الاتیان بالعمل فورا می کند یا در بحث اداء و قضاء که بر مکلف عمل در وقت خاص لازم است، در این موارد تعلق طلب به مقید به نحو تعدد مطلوب معقول نیست و در همه این موارد تکلیف واحد است.

مرحوم آقای تبریزی تفصیل و توضیح بیشتر این بحث را به مناسبت در مباحث دیگری در اصول مثل بحث اجزاء و بحث واجب موسع و مضیق مطرح کرده اند. ایشان توضیح داده اند که تبعیت وجوب قضاء از وجوب اداء از باب تعدد مطلوب صحیح نیست. زیرا تبعیت قضاء للاداء متوقف بر این است که در زمان واحد بین تعلق تکلیف به طبیعی فعل و تعلق تکلیف به طبیعی مقید به قید جمع شود و حال آنکه در مواردی که مطلوب نهایی مولی اتیان عمل به نحو خاص است مثل صلات مقید به وقت خاص، معنا ندارد که دو تکلیف داشته باشیم؛ یک تکلیف به اتیان ذات صلات تعلق بگیرید و تکلیف دیگر به اتیان صلات در وقت. زیرا اجتماع دو امر و تکلیف در این موارد مستلزم لغویت است. هرچند ایشان لغویت را در مثال قضاء تطبیق کرده اند ولی در بقیه موارد هم جریان دارد. ایشان فرموده اند اگر مولی بخواهد در کنار امر به انجام نماز در وقت خاص و مقرر، امر به طبیعی نماز هم بکند، به نحوی که هم نماز در وقت خاص را بگیرد و هم غیر آن را، لغو می شود. چون از امر به طبیعی همین مقدار انتظار می رود که یکی از افراد طبیعی را انجام دهد و بعد از اینکه امر به مقیّد، مولی را به همین غرض می رساند، اگر در کنار آن امر کند به طبیعی ای که هم فرد در وقت را شامل می شود و هم فرد خارج از وقت را، لغویت خواهد داشت . وقتی چنین امر لغو باشد و در نتیجه از حکیم صادر نشود، باید ملتزم شویم که آنچه در وقت وجود دارد یک تکلیف بیشتر نیست و آن هم تکلیف متعلق به مقید است نه طبیعی. بله بعد از خروج وقت که مکلف امر به نماز داخل وقت را امتثال نکرد تکلیف به ایجاد طبیعی معنا دارد. ایشان در بحث اجزاء فرموده اند: لا يبعد القول بعدم إمكان تعلّق وجوبين في زمان، أحدهما بطبيعي الفعل، و ثانيهما بالطبيعي المقيّد بالزمان أو بغيره؛ لأنّ الأمر بالطبيعي‏ في‏ زمان‏ الأمر بالمقيّد يصبح لغوا لحصول الطبيعي بالمقيد، و إنّما يصحّ وجوبه معلّقا أو مشروطا بترك المقيّد أو فوته[[137]](#footnote-137). در بحث واجب موسع و مضیق نیز فرموده اند: تحقق ملاك ملزم في نفس الفعل و تحقق ملاك ملزم في حصته زائدا على ملاك ذات الفعل و إن‏ كان‏ أمرا ممكنا كالفعل في وقت خاص، الّذي يكون فيه ملاك ذات الفعل و ملاك زائد لخصوصيّته، و لكن في هذا الفرض لا يمكن تعلق وجوبين بالفعل المزبور في ذلك الوقت كما فرض قدّس سرّه أن بالإتيان به في ذلك الزمان‏ يتدارك الملاكان، لأنّ الفعل في الوقت ليس بفعلين حتى يتعلّق بأحدهما وجوب و بالآخر وجوب آخر، بل المتعيّن في هذا الفرض أن يتعلق في ذلك الوقت بالفعل وجوب واحد، و أن يتعلّق وجوب آخر بعد خروج الوقت بذلك الفعل في حق من لم يأت بالفعل في ذلك الوقت الخاص عذرا أو عصيانا ...[[138]](#footnote-138). ایشان تعدد تکلیف را در جایی صحیح و ممکن می دانند که یا نسبت بین متعلق­ها تباین باشد یا عموم و خصوص من وجه. اما در جایی که نسبت عموم خصوص مطلق است، هرگز دو تکلیف در کنار هم ممکن نخواهد بود.

با توجه به این مطلب در مساله مورد بحث نیز که لزوم الفوریه باشد، باید امر به فعل مقید به فوریت تعلق بگیرد یعنی در اول زمان امکان انجام شود. وقتی مکلف در زمان اول، امر را مخالفت کرد و اتیان نکرد ساقط می شود. بعد از خروج وقت و سقوط امر اول، شک می کنیم که آیا امر دیگری آمده است یا خیر. همانطور که در بحث وجوب قضاء مقتضای اصل عند الشک عدم وجوب است، در محل بحث هم چون امری که قابل تعقل است امر به مقید می باشد و آن هم با عصیان ساقط شده، دیگر نمی دانیم که امر دیگری متوجه مکلف شده یا خیر، به خاطر جریان برائت و قبل از آن به خاطر جریان استصحاب عدم جعل، مقتضای اصل عملی عدم وجوب است.

بررسی اشکالات مرحوم آقای تبریزی؛

اشکال اول که برای بررسی مساله لزوم اتیان عمل فورا ففورا باید همه ادله را ملاحظه کرد نه فقط صیغه امر، اشکال واردی است. وقتی خود مرحوم آخوند اعتراف دارد که بعضی از راه ادله خارجیه فوریت را اثبات می کنند، جا داشت که در تتمه نیز به آن متعرض شود.

همچنین اینکه فرمودند اگر دلیل ما بر لزوم فوریت، آیه مسارعت و استباق باشد، لزوم اتیان عمل فورا ففورا از آنها استفاده می شود، نیز صحیح می باشد.

چنانکه اگر دلیل ما بر لزوم فوریت، دلیل مرحوم ایروانی یعنی ظهور ثانوی باشد یا ارتکاز عقلایی یا حتی حکم عقل باشد، بر اساس این وجوه نیز اگر مکلف در زمان اول تکلیف را انجام ندهد، این ادله اقتضاء می کنند که بر مکلف لازم است که در زمان ثانی و ثالث و ... مبادرت به انجام عمل کند.

بنابراین باید تفصیل داده شود که اگر مدرک لزوم الفوریه غیر صیغه امر است که واضح می باشد مستفاد از ادله فورا ففورا است. اما اگر مدرک صیغه امر باشد که مرحوم آخوند متعرض آن شده است، اشکال دوم مرحوم آقای تبریزی که اصلا در مواردی که اتیان طبیعی در ضمن مقید ملاک ملزم دارد، در کنار طلب مقید، طلب طبیعی معنا نخواهد داشت، اشکال واردی خواهد بود. دلیلش نیز همانی است که در کلام ایشان بیان شده که وجود امر به طبیعی در کنار امر به مقید لغو است. لذا ایشان در حج هم فرموده اند که در هر سال، برای همان سال امر به حج می شود. لذا اگر مکلف مستطیع باشد و در سال استطاعت حج نرود، سال بعد به او امر به حج می شود. نه اینکه در کنار تکلیف به حج در سال اول ، امر به طبیعی حج هم شده باشد، بلکه یا باید بعد از مخالفت امر به مقید در سال بعد امر به حج شود یا اگر در همان سال امر به حج می شود مقید به ترک امر اول باشد. معنا ندارد امر به طبیعی به صورت مطلق در کنار امر به مقید شود.

اما این اشکال مرحوم آقای تبریزی که مقتضای تعدد مطلوب، انجام اصل عمل است نه فوریت آن در زمان های بعد، قابل جواب است. جوابش این است که هرچند به لحاظ مساله قضاء و اداء یا موارد دیگری که بحث تعدد مطلوب و وحدت مطلوب در آن مطرح می شود، مساله به همین نحو است که اگر تکلیف به نحو وحدت مطلوب باشد بعد از عصیان در زمان اول، دیگر طبیعی لازم الاتیان نیست اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، اتیان اصل طبیعی لازم است ولی رعایت قید آن لازم نیست، اما این باعث نمی شود که وحدت و تعدد مطلوب را منحصر در همین فرض کنیم که تعدد مطلوب یعنی مقید که نماز در وقت باشد یک مطلوب است و طبیعی که اصل نماز باشد مطلوب دیگر، بلکه ممکن است در مثل محل بحث وحدت و تعدد مطلوب به این نحو فرض شود که غیر از اینکه در طبیعی ملاک وجود دارد، خود فوریت هم دارای ملاک ملزم است. ولی خود ملاک ملزم داشتن فوریت به دو نحو قابل تصویر است، یکی اینکه از باب وحدت مطلوب باشد که لازمه اش این است که فقط در زمان اول انجام شود و اگر عصیان شد در زمان های بعدی فوريت ساقط می شود و ممکن است که از باب تعدد مطلوب باشد یعنی خود اصل مسارعت یک مطلوب است و مسارعت در اول زمان امکان مطلوب دیگر. این دو فرض در لزوم الفوریه ثبوتا ممکن است و می توان کلام مرحوم آخوند را که فرموده است مساله مبتنی است بر وحدت و تعدد مطلوب، با نگاه به لزوم الفوریه معنا کنیم که دیگر اشکال ثبوتی مرحوم آقای تبریزی وارد نشود. بله امکان دارد کسی بگوید ولو ثبوتا چنین فرضی نسبت به خود لزوم الفوریه ممکن است اما از صیغه امر این استفاده نمی شود که این اشکال اثباتی را نیز خود مرحوم آخوند بیان کرده است.

دوشنبه 26/10/401 جلسه 77

مرحوم آقای تبریزی به مرحوم آخوند اشکال کردند که لزوم اتیان عمل فورا ففورا مبتنی بر تعدد مطلوب نیست. زیرا معنای تعدد مطلوب این است که یک مطلوب اصل اتیان طبیعی است و مطلوب دیگر اتیان طبیعی در اول زمان امکان یعنی فوریت است و وقتی مکلف در زمان اول اتیان نکرد مطلوب دوم که لزوم فوریت باشد از اساس ساقط می شود و فقط همان مطلوب اول یعنی اتیان به اصل طبیعی باقی می ماند. در نتیجه دیگر در زمان ثانی فوریتی در کار نیست و مثل واجب موسع می شود. بنابراین حتی اگر لزوم الفوریه از باب تعدد مطلوب باشد فورا ففورا از آن استفاده نمی شود.

گفته شد که این اشکال وارد نیست. زیرا هرچند معنای وحدت و تعدد مطلوب در موارد دیگر مثل اداء و قضاء این است که اگر مطلوب در وقت عصیان شود مطلوب دیگر یعنی اصل اتیان عمل به نحو موسع باقی می ماند، اما نه اینکه تنها همین معنا برای وحدت و تعدد مطلوب وجود داشته باشد بلکه می توان وحدت و تعدد مطلوب را در مساله لزوم اتیان عمل فورا به این نحو نیز تصور کرد که خود فوریت که مطلوب مولی می باشد یا مطلوبیت آن از باب وحدت مطلوب است به این معنا که مولی یک مطلوب دارد و آن فوریت در اول زمان ممکن است نه زمان های بعد یا به نحو تعدد مطلوب است به این معنا که مولی علاوه بر اصل اتیان طبیعی، دو مطلوب دیگر دارد، یکی اصل فوریت است یعنی مکلف باید در هر زمانی مبادرت به انجام عمل داشته باشد و دیگری فوریت حقیقی یعنی اتیان عمل در اول زمان امکان است. مراد مرحوم آخوند نیز همین است.

بله ممکن است اشکال شود که هرچند تعدد و وحدت مطلوب در خود فوریت تصویر دارد ولی مقام اثبات و الفاظ خطابات، تحمل بیان آن را ندارند. اما این اشکال به مرحوم آخوند وارد نمی شود. زیرا خود مرحوم آخوند هم فرموده است که هرچند لزوم اتیان عمل فورا ففورا از نظر ثبوتی مبتنی بر وحدت و تعدد مطلوب است اما اثباتا نمی شود وحدت و تعدد مطلوب در فوریت را از صیغه به دست آورد.

مرحوم اصفهانی نیز در تعلیقه بر کفایه همین مطلب را می فرماید. ایشان نمی خواهد به مرحوم آخوند اشکال کند که ابتناء مساله بر وحدت و تعدد مطلوب صحیح نیست، بلکه می خواهد توضیح دهد که با وجود ابتناء بحث بر تعدد و وحدت مطلوب، صیغه امر ظرفیت بیان وحدت و تعدد در نفس لزوم فوریت را ندارد، نه اینکه وحدت و تعدد به لحاظ قید فوریت قابل تصور نیست. ایشان در مقابل مرحوم آخوند که فرمود صیغه دلالت بر وحدت و تعدد مطلوب در لزوم فوریت ندارد فرموده است: بل الممكن بحسب مرحلة الدلالة هو وحدة المطلوب و تعدده من حيث المطلوبية لا بقيد الفورية كما في نظائره. فيقال: إن الفعل في أوّل أزمنة الإمكان مطلوب، و في حدّ ذاته أيضا مطلوب، كما يقال: إن الفعل في الوقت مطلوب، و لا بقيد الوقت أيضا مطلوب، فيكون قيد الفورية أو الوقتية قيدا في المرتبة الاولى من المطلوب دون غيرها، بخلاف القيدية في جميع المراتب مع تعدّد المطلوب، و هو معنى (فورا ففورا)، فإنه لا يتحمّله مرحلة الصيغة و الدلالة كما لا يخفى. یعنی مقدار دلالتی که برای صیغه ممکن است دلالت بر وحدت و تعدد مطلوب متعارف در مثل نماز در وقت و ... است که ذات عمل مطلوب است و عمل در وقت هم مطلوب دیگر. اما اینکه در ما نحن فیه بخواهد دلالت بر تعدد مطلوب در قید کند و آن را در جمیع مراتب لازم کند صیغه ظرفیت دلالت بر آن را ندارد.

لذا این قسمت از فرمایش مرحوم اصفهانی اشکال به مرحوم آخوند نیست بلکه توضیح کلام ایشان می باشد. برای همین است که خود مرحوم اصفهانی در حاشیه فرموده که مقصود این است که صیغه امر نمی تواند دلالت کند، اما اگر دلیل بر لزوم فوريت آیه مسارعت و استباق باشد، تحمل و قابلیت دلالت بر فورا ففورا دارند. فرموده است:« قولنا: (فانه لايتحمله مرحلة...الخ) هذا إذا استفيد الفورية من مرحلة الصيغة، و أما إذا استفيد من مثل قوله تعالى "وَ سارِعُوا" و قوله تعالى "فَاسْتَبِقُوا" فيمكن استفادة الفورية بعد الفورية لبقاء الأمر بالمسارعة و الاستباق في تمام الوقت[[139]](#footnote-139) ».

بنابراین هرچند مقتضای تعدد و وحدت مطلوب در بقیه موارد، این است که بعد از عصیان در زمان اول، فوریت منتفی می شود، ولی در مقام و به لحاظ قید فوریت، نتیجه تعدد چنین می شود که در زمان های بعد هم فوریت وجود داشته باشد.

در اینجا ممکن است اشکال دیگری به کلام مرحوم آخوند در تتمه وارد شود و آن مربوط به قسمت اخیر از فرمایش ایشان در نظارت به مقام اثبات می باشد. ایشان فرمود مساله مبتنی بر تعدد و وحدت مطلوب است اما اثباتا اگر اصل دلالت صیغه امر بر لزوم الفوریه را قبول کنیم، دلالتی بر کیفیت مطلوبيت فوریت(ازجهت وحدت ياتعدد مطلوب) نخواهد داشت که مرحوم اصفهانی نیز این بیان مرحوم آخوند را پذیرفت. اشکال می شود که اگر ما لزوم فوریت را از صیغه امر استفاده کنیم، حکم بعد از عصیان در زمان اول را هم ممکن است از صیغه به دست آوریم. به این بیان که دلالت صیغه امر بر لزوم الفوریه یا به خاطر دلالت ماده است یا به خاطر دلالت هیئت. اگر دلالت از ناحیه ماده باشد، مثل اینکه کسی بگوید در امر صلّ، متعلق تکلیف و مطلوب مولی صلات در اول وقت است، نتیجه اش این می شود که اگر مکلف صلات در اول وقت را انجام ندهد تکلیف ساقط می شود و تکلیفی دیگری هم وجود ندارد. در این صورت اصل عمل لازم نیست تا چه رسد به اینکه مسارعت و فوریت در آن لازم باشد. اما اگر کسی بگوید دلالت صیغه امر بر فوریت از باب این است که هیئت دلالت بر فوریت می کند. یعنی هیئت که به طبیعی صلات تعلق می گیرد اقتضا می کند که متعلق در اول زمان امکان انجام شود. در این صورت اگر مکلف در زمان اول طبیعی را انجام ندهد بر او لازم است که در ازمنه بعدی فورا ففورا انجام دهد. زیرا با وجود اینکه در ماده هیچ قیدی وجود ندارد، اگر کسی قائل شود که تعلق هیئت و بعث به طبیعی اقتضای لزوم مبادرت و مسارعت می کند، هیچ منشأای برای دلالت هیئت وجود ندارد مگر اینکه بگوید وقتی مولی عملی را از عبد طلب می کند مقتضای مولویت مولی و لزوم احترام و تعظیم مولی این است که مکلف مطلوب او را هر چه زودتر انجام دهد. این نکته نیز همانطور که در اول زمان امکان اقتضا می کند که مکلف عمل را فورا انجام دهد چنانچه عمل را در زمان اول انجام ندهد در زمان های بعد نیز همان نکته که لزوم احترام و رعایت عظمت مولی و انجام هرچه زوتر مطلوب مولی باشد، وجود دارد. لذا در زمان دوم و سوم و ... نیز با همین نکته هیئت صیغه امر اقتضا می کند که مکلف به سمت عمل فورا منبعث شود. همانطورکه در آیه مسارعت گفته شد چیزی که موضوع مسارعت در اولین زمان است، در زمان ثانی و ثالث هم وجود دارد و لذا باید به حکم آیه، مسارعت نحو آن داشته باشد.

در نتیجه این فرمایش مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی که در مقام اثبات صیغه امر هیچ اقتضایی نسبت به فورا ففورا ندارد تمام نیست.

#### مطلب پنجم؛ مقتضای اصل عملی

در بررسی مقتضای اصل عملی نیز باید ابتدا اصل عملی را در اصل لزوم فوریت بررسی کرد و سپس بعد از فراغ از اصل لزوم الفور، باید دید که اگر مکلف در زمان اول تکلیف را انجام نداد، مقتضای اصل عملی نسبت به زمان دوم به بعد چیست؟

اگر در اصل لزوم فوریت شک کنیم، معلوم است که مقتضای اصل عملی، برائت می باشد؛ چنانکه در مقتضای اصل لفظی مرحوم آخوند توضیح دادند که هر کدام از لزوم فور و لزوم تراخی را که در نظر بگیریم تقییدی به اطلاق صیغه وارد می کنند و اگر مولی در مقام بیان باشد و صیغه امر را مطلق بگذارد، اطلاق هم تقیید به فوریت و هم تقیید به تراخی را نفی می کند و نتیجه اش جواز فور و جواز تراخی است. در مرحله اصل عملی نیز نتیجه همین است. زیرا اگر شک کنیم که آیا فوریت لازم است یا خیر و آیا تراخی لازم است یاخیر، هر کدام از لزوم فور و لزوم تراخی، ثقل و تضییق زائدی بر اصل ایجاد طبیعی معلوم المطلوبیه می باشند و مقتضای اصل عملی برائت از آنهاست. کما اینکه در بقیه موارد دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، چون تعلق تکلیف به مطلق دارای سعه است، نسبت به آن برائت جاری نمی شود، اما نسبت به صورت تقیید آن چون دارای ثقل و ضیق است برائت جاری می شود.

اما اگر بعد از احراز لزوم الفوریه، مکلف در زمان اول تکلیف را انجام ندهد و شک کنیم که آیا در آنات بعد، رعایت فورا ففورا لازم است یا خیر، مثل وجوب حج تمتع بر مستطیع که اگر مکلف در سال اول انجام ندهد، در سال های بعد فورا ففورا لازم است، یا در اصل لزوم عمل در آنات بعد شک کنیم؛ مثل وجوب ردّ تحیّت که بعد از عدم ردّ تحیّت در زمان اول، در زمان های بعد لازم نیست. یا احتمال دهیم که در زمان های بعدی اصل تکلیف وجود داشته باشد اما فوریت نباشد. مثل زکات فطره که اگر در زمان اول (تا زوال شمس از روز عيد) انجام نشد اصل تکلیف به نحو واجب موسع باقی می ماند. علی ای حال اگر بعد از عصیان در زمان اول، در چگونگی تکلیف در زمان های بعد شک کنیم، مقتضای اصل عملی چیست؟

برای تعیین مقتضای اصل عملی در این فرض، باید ابتدا مبنای خود را در موارد مطلوبیت ایجاد طبیعی مع القید مشخص کنیم که آیا تعدد مطلوب در این موارد ممکن است که مرحوم آخوند و نوع محققین قائل هستند یا ممکن نیست که مختار مرحوم آقای تبریزی می باشد.

طبق مبنای مشهور که تعدد مطلوب را ممکن می دانند، در زمان اول یقینا تکلیف به ایجاد طبیعی در زمان اول، وجود داشته و ما که شک می کنیم که آیا در زمان ثانی، اصل عمل لازم است یا خیر و اگر لازم است فورا ففورا لازم است یا خیر، شک ما به این بر می گردد که در اول زمان امکان که امر به مقید وجود داشت، آیا در کنار امر به مقید امر به طبیعی هم وجود داشته است یا خیر. اگر مورد از موارد وحدت مطلوب باشد، امر موجود منحصر به امر اول است که مکلف آن را عصیان کرده و ساقط شده است. ولی اگر از باب تعدد مطلوب باشد، اگرچه امر به مقید ساقط شده ولی امر به طبیعی همچنان باقی است و لازم است رعایت شود. بنابراین در این شک می کنیم که امر به طبیعی زائد بر امر به مقید وجود دارد یا خیر. لذا اصل عملی جاری، برائت است. زیرا تکلیفی که مورد یقین بود، امر به مقید بود که ساقط شده است. احتمال می دهیم که در کنارش تکلیف دیگری وجود داشته باشد که برائت آن را نفی می کند. استصحاب تکلیف هم جاری نمی شود. زیرا وجوبی که یقین به آن داشتیم وجوب مقید بود و یقینا مرتفع شده و تعلق وجوب به طبیعی هم در اصل حدوثش شک داریم. لذا استصحاب جاری نمی شود؛ مگر اینکه جریان استصحاب در کلی وجوب را جاری بدانیم به اين تقريب که وجود کلی در ضمن فرد مقید متيقن بوده و احتمال می دهیم که بعد از سقوط آن، کلی در ضمن امر به طبیعی باقی باشد، ولی اين استصحاب ،استصحاب قسم ثالث کلی است از قبیل شق اول استصحاب قسم ثالث کلی که حدوث فرد آخر(که محتمل الحدوث است) مقترن به حدوث فرد سابق می باشد . بنابراین با انکار جریان استصحاب در قسم ثالث کلی ، اصل عملی برائت خواهد بود. خود مرحوم آخوند در بحث واجب موسع و مضیق در جایی که شک در وحدت و تعدد مطلوب داریم، فرموده است که اصل جاری برائت است و استصحاب جاری نمی شود[[140]](#footnote-140).

سه شنبه 27/10/401 جلسه 78

بر اساس قول به لزوم فوریت، اگر مکلف تکلیف را در زمان اول انجام ندهد، آیا در زمان های بعد لازم است عمل را فورا ففورا اتیان کند یا خیر. در تعیین مقتضای اصل عملی گفته شد که اگر تعدد مطلوب را ممکن بدانیم، بعد از ترک واجب در زمان اول، یقین به سقوط تکلیف به مقید داریم و شک در حدوث تکلیف به اصل طبیعت می کنیم و لذا برائت از آن جاری می شود. استصحاب بقاء تکلیف هم استصحاب کلی قسم ثالث می شود؛ صورتی که فرد دوم مشکوک الحدوث مقارن با وجود فرد اول می باشد.

اما اگر تعدد مطلوب را انکار کردیم و گفتیم در مواردی که امر به مقید تعلق می گیرد، امر به طبیعی بلا قید معقول نیست، بر اساس این مبنا نیز واضح است که اصل عملی، برائت است. مثلا در مورد اداء و قضاء، علم به تکلیف در وقت داریم و مطلوب بودن مقیّد محرز است، ولی نمی دانیم که علاوه بر تکلیف به مقیّد، تکلیف به ایجاد طبیعی بعد از زمان مخصوص و بعد از ترک مقید موجود شده است یا خیر. چون تعدد مطلوب ممکن نیست، اگر مولی بخواهد طبیعی را فاقدا للقید از مکلف طلب کند، باید بعد از انقضاء امر اول که امر به مقید باشد، امر به ایجاد ذات عمل کند. تعلق تکلیف به مقید معلوم است اما اینکه مقارن با انقضاء این تکلیف، تکلیف دیگری به اتیان طبیعی صورت گرفته یا خیر، مشکوک است و مقتضای اصل عملی، برائت است. استصحاب هم در این فرض جاری نمی شود. زیرا استصحاب در این فرض، از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث است، ولی آن شق از کلی قسم ثالث که فرد دوم که وجود کلی در ضمن آن را احتمال می دهیم، مقارن با ارتفاع فرد اول حادث شده است.

بنابراین چه بر مبنای معقولیت تعدد و چه عدم معقولیت آن، اصل جاری برائت است و استصحاب جاری نمی شود؛ چون از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث می باشد و بنابر قول صحیح، در کلی قسم ثالث استصحاب جاری نمی شود؛ چه از قبیل شق اول باشد و چه دوم. بله اگر در جریان استصحاب قسم ثالث، بین شق اول و دوم تفصیل داده شد و جریان آن را در شق اول پذیرفتیم، در اینجا نیز باید قائل به جریان استصحاب کلی تکلیف در فرض معقولیت تعدد مطلوب شویم.

#### مطلب ششم؛ احتمال طرو عجز در واجبات موسّع

بحث است که در مواردی که به حسب حکم واقعی، مبادرت به انجام تکلیف لازم نیست، بلکه واجب موسّع است و مکلف عقلا و شرعا می تواند تکلیف را به تاخیر بیاندازد، مثل نمازهای یومیه، اگر شخص در ابتدای وقت، متمکن از انجام واجب باشد، اما حتمال بدهد که در ازمنه بعد، عاجز از انجام واجب می شود، آیا به حسب حکم ظاهری بر او مبادرت لازم است یا می تواند به رجاء بقاء تمکن، امتثال تکلیف را به تاخیر بیاندازد. مثلا کسی که در ساعات اولیه ظهر در حضر است و تمکن از نماز به جمیع شرایط را دارد، ولی در ادامه می خواهد به مسافرت برود و یقین به بقاء تمکن از نماز به جمیع شرایط را ندارد، آیا مبادرت بر او لازم است یا خیر. یا زنی که در اول وقت، متطهر است و احتمال طرو حیض را می دهد، آیا لازم است که مبادرت به نماز اول وقت داشته باشد یا خیر.

این بحث به صورت فی الجمله در اصول در ذیل همین بحث دلالت امر بر فور و تراخی مطرح شده و در بعضی از کلمات مثل کلمات محقق ایروانی و نیز در محاضرات به آن اشاره شده و در نهایه الافکار هم فی الجمله آمده است. در فقه هم در موارد متعددی در کتاب الحج و در بعضی از فروع فقهیه در کتاب الصوم بررسی شده است.

مرحوم ایروانی در همین بحث بعد از بیان مختار خود که ظهور ثانوی اوامر عرفیه در لزوم مبادرت باشد، فرموده اند که اگر از این مختار غمض عین کنیم، لا يبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع‏ احتمال‏ طرو الاضطرار في الآن الثاني فيكون تركه للمبادرة تركا للامتثال مع القدرة و التمكن[[141]](#footnote-141)‏. یعنی از مواردی خواهد بود که تکلیف منجز با قدرت بر امتثال ترک شده است.

در کلام مرحوم آقای خویی هم در محاضرات آمده است که مبادرت لازم نیست. اما در جایی که احتمال داده می شود که تاخیر در امتثال موجب فوت واجب می شود، عقل حکم به لزوم اتیان فورا می کند، البته به عنوان حکم ظاهری نه واقعی.

در فروع فقهیه مطرح شده نیز عده ای از محققین قائل شده اند که مبادرت به انجام واجب در واجبات موسّع در جایی لازم است که امارات عجز وجود داشته باشد. یعنی اگر علم یا اطمینان یا حجت بر عجز داشته باشد، مبادرت لازم است. اما اگر مجرد احتمال طرو عذر باشد مبادرت لزوم ندارد. از جمله مرحوم آقای حکیم در مستمسک در بحث حج در ذیل نظر صاحب عروه، همین را اختیار کرده اند. مرحوم سید در مساله دوم از مسائل وجوب حج فرموده است: لو توقّف إدراك الحجّ بعد حصول الاستطاعة على مقدّمات من السفر و تهيئة أسبابه وجب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحجّ في تلك السنة، و لو تعدّدت الرفقة و تمكّن من المسير مع كلّ منهم اختار أوثقهم سلامة و إدراكاً. و لو وجدت واحدة و لم يعلم حصول أُخرى أو لم يعلم التمكّن من المسير و الإدراك للحجّ بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأُولى، أو يجوز التأخير إلى الأُخرى بمجرّد احتمال الإدراك، أو لا يجوز إلّا مع الوثوق، أقوال أقواها الأخير.

خود مرحوم سید در متن قول اخیر را اختیار کرده که چنانچه صرفا احتمال بدهد که اگر با کاروان اول نرود و تاخیر بیاندازد ادارک حج نمی کند، تاخیر جایز نیست. بله اگر علم یا اطمینان داشته باشد که با تاخیر هم کاروان دوم او را به حج می رساند می تواند به تاخیر بیاندازد.

در اینجا نوع محشین تعلیقه نزده و همین فرمایش مرحوم سید را قبول کرده اند. فقط یک تعلیقه از مرحوم محقق عراقی وجود دارد که در حقیقت توضیح نظر مرحوم سید است و معلوم می شود که ایشان هم مقتضای حکم عقل را لزوم المبادره می داند. فرموده است: بل الاحوط عدم الجواز لاحتمال فوت التکلیف المنجز به و هو غیر جائز عقلا.

همانطور که در کلام مرحوم آقای حکیم است، صاحب مدارک قول اول را به شهید ثانی نسبت داده است و مختار علامه در تذکره را قول دوم می داند و قول سوم هم که صاحب جواهر به آن میل کرده است، مختار شهید اول در دروس.

خود مرحوم آقای حکیم قائل شده اند که در جایی که احتمال بقاء عذر می دهد می تواند مبادرت را ترک کند. زیرا بناء متشرعه در امثال این موارد چنین است که واجب خود را به تاخیر بیاندازند با اینکه علم و اطمینان به بقاء تمکن ندارند و احتمال عجز را می دهند، درصورت ظن به بقاء تمکن که معلوم است جواز تاخیر دارد ؛ کما یشهد به بناءهم علی جواز تاخیر الصلاة عن اول الوقت اذا لم تکن امارة علی الموت و کذا تاخیر قضاءها و غیرهما من الموسعات، با اینکه در همه اینها احتمال عجز وجود دارد[[142]](#footnote-142).

اما در مقابل جماعتی از محققین قائل به وجوب مبادرت شده اند. دلیلشان این است که مورد از موارد قاعده اشتغال است. اینکه در کلام مرحوم ایروانی و آقای خویی آمده که عقل حکم به لزوم مبادرت می کند، به این جهت است که مورد از موارد قاعده اشتغال است. زیرا عقل حکم می کند که اگر تکلیف مولی فعلی و منجز شده است، بر مکلف لازم است که یقین و اطمینان به فراغ ذمه از آن پیدا کند. در جایی که شخص در اول وقت متمکن است، اگر انجام دهد، احراز امتثال می کند، اما اگر تاخیر بیاندازد احراز امتثال نمی کند. در صورتی که تمکن قطعا یا اطمینانا باقی باشد، برای مکلف احراز امتثال می شود و قاعده اشتغال جاری نمی گردد. اما اگر احتمال طرو عذر بدهد، در صورت تاخیر احراز امتثال نمی کند. لذا بر مکلف لازم است که همان وقت که تمکن دارد تکلیف را انجام دهد و تاخیر نیاندازد تا احراز امتثال محقق شود.

مرحوم آقای خویی نیز این تقریب را بیان کرده و فرموده اند که این نکته که قاعده اشتغال اقتضای لزوم اتیان فوری به عمل را دارد در جمیع واجبات موسع جاری است.

در مقابل این حکم عقل، دو وجه ذکر شده است که در صورت احتمال بقاء تمکن حتی اگر ظن به عجز داشته باشد، مکلف می تواند تاخیر بیاندازد. در حقیقت استدلال به این دو وجه، بر پایه انکار حکم عقل به اشتغال نیست بلکه به خاطر حکومت آنها بر قاعده اشتغال است.

وجه اول این است که در موارد احتمال بقاء تمکن، استصحاب بقاء آن جاری می شود. زیرا الان که مکلف متمکن است و احتمال می دهد که تمکن او بر انجام نماز تا آخر وقت باقی باشد. با اجرای استصحاب حکم می کنیم که عجز طاری نمی شود و قدرت تا آخر وقت باقی است. چطور اگر مکلف علم وجدانی یا اطمینان به بقاء تمکن داشته باشد، می تواند تاخیر بیاندازد، استصحاب هم همان کار علم و اطمینان را انجام می دهد؛ با استصحاب، قدرت و تمکن تعبدا باقی می ماند. وقتی با بقاء تمکن و قدرت احراز تعبدی امتثال کردیم، موضوع قاعده اشتغال بر داشته می شود و دیگر عقل حکم به لزوم مبادرت نمی کند.

به این وجه در بعضی از کلمات من جمله در نهایه الافکار در تقریرات مرحوم محقق عراقی در ذیل بحث دلاله الامر علی الفور او التراخی اشاره شده است. فرموده اند که حکم عقل به اشتغال وجود دارد اما در جایی که شخص احراز کند که در زمان متاخر قدرت ندارد. ولی اگر ظن غیر حجت یا شک بر بقاء قدرت داشته باشد فالظاهر هو جواز التاخیر للاستصحاب. البته در ادامه دارد: هذا كلّه‏ فيما يتعلق‏ بمسألة الفور و التراخي، و لكن الأستاذ دام ظله لم يتعرض لهذا الفرع الأخير فافهم[[143]](#footnote-143). شاید مقصود همین فرع احتمال طرو عجز در واجبات موسع باشد که نشان می دهد حکم به جواز تاخیر به خاطر استصحاب، از مقرر است نه خود مرحوم محقق عراقی. چراکه ایشان همانطور که پیش تر بیان شد، در تعلیقه عروه به خاطر قاعده اشتغال قائل به عدم جواز تاخیر شده بود.

نسبت به این وجه اشکال شده است که استصحاب بقاء قدرت، شرایط جریان را ندارد. زیرا بقاء قدرت در زمان مستقبل نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی تا بتوان آن را استصحاب کرد. آنچه به عنوان حکم شرعی در این موارد وجود دارد این است که شارع حکم وجوب را روی صلات بین الحدین برده است و این عقل است که می گوید اگر مکلف در همه وقت تمکن دارد جایزاست تاخیر بیاندازد. زیرا همه افراد طبیعی در وفاء به غرض مولی علی حد سواء است و مولی در افراد طبیعی، خصوصیت الزامی در فرد خاصی ندیده است. اما گر تمکن نداشته باشد عقل می گوید حق تاخیر نداری. جواز تاخیر حکم عقلی است نه حکم شرعی تا با استصحاب بقاء القدره موضوع برای آن درست شود.

ممکن است اشکال دیگری شود که این حکم عقل به جواز تاخیر از باب احراز امتثال است. زیرا به ملاحظه قاعده اشتغال، عقل می گفت اشتغال یقینی اقتضای فراغ یقینی دارد و مکلفین در صورتی می توانند تاخیر بیاندازند که در فرض تاخیر امتثال محقق شود. آنچه از نظر عقلی موجب تاخیر می شود حصول امتثال در ازمنه آتیه است. استصحاب بقاء قدرت، اثبات نمی کند که امتثال حاصل می شود، مگر با اصل مثبت. استصحاب، نهایتا بقاء قدرت را ثابت می کند و تحقق امتثال لازمه بقاء قدرت است. ولی این لازمه لازمه عقلی است نه شرعی و لذا استصحاب جاری نمی شود.

چهارشنبه 28/10/401 جلسه 79

گفته شد که در صورت احتمال طرو عجز در انجام واجبات موسعه، مقتضای قاعده اشتغال لزوم مبادرت است؛ زیرا اگر شخص بالفور اقدام به انجام عمل نکند، احراز امتثال نخواهد کرد و لذا قاعده اشتغال که می گوید بعد از علم به تکلیف باید احراز امتثال کرد، حکم می کند که مبادرت به انجام عمل داشته باشد و به خاطر امکان فوت عمل، تاخیر برای او جایز نیست.

در مقابل این دلیل، دو وجه نیز برای اثبات عدم لزوم مبادرت ذکر شد. وجه اول استصحاب بود با این تقریب که شخص فعلا متمکن از انجام تکلیف است و چون شک در بقاء قدرت در آینده می کند استصحاب جاری می کند و با آن بقاء قدرت می شود و همانطور که وقتی که علم وجدانی به بقاء قدرت داشت برای او قاعده اشتغال موضوع پیدا نمی کند و تاخیر جایز بود، الان هم موضوع قاعده اشتغال مرتفع می شود. زیرا موضوع قاعده اشتغال احتمال فوت تکلیف است.

در این استصحاب مناقشه شد که شرط جریان استصحاب وجود ندارد. زیرا مستصحب که قدرت باشد، نه به لحاظ حدوثش و نه بقاءش موضوع اثر شرعی نیست، بلکه فقط موضوع حکم عقلی جواز تاخیر می باشد.

لا یقال که هرچند در واجبات موسعه، وجوب الاتیان بالطبیعی بین الحدین مجعول است، یعنی وجوب به نماز ظهر و عصر که مکلف بین الحدین باید انجام دهد، تعلق گرفته است، ولی این تعلق تکلیف به طبیعی بین الحدین متضمن یا مستلزم ترخیص در تطبیق طبیعت بر همه افراد است. نماز اول وقت در ساعت دوازده یک فرد نماز است و نماز بعد از آن وقت فرد دوم طبیعی نماز و نماز پس از آن فرد سوم و ... و نسبت به همه این افراد ترخیص در تطبیق طبیعی وجود دارد. ترخیص در تطبیق هم یا خود همان تکلیفی است که به طبیعی خورده یا اگر عین آن نباشد لازمه آن است. ولو به حسب نظر بعضی مثل مرحوم آقای صدر، ترخیص در تطبیق طبیعی ترخیص شرعی نیست بلکه حکم عقل است که بعد از تعلق تکلیف به طبیعی، می گوید که مکلف مرخص در تطبیق است، ولی طبق مختار مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به حسب آنچه در اجتماع امر و نهی فرموده اند، ترخیص در تطبیق حکم مولوی و شرعی است، نه اینکه فقط حکم عقل باشد. لذا به حسب جعل شرعی، غیر از وجوبی که متعلق به طبیعی صلات می باشد، ترخیص در تطبیق طبیعی بر تمام افراد صلات هم وجود دارد.

بله چنانکه در بحث های قبل فی الجمله اشاره شد، ترخیص در تطبیق طبیعی فقط در حد افراد مقدور است و نسبت به افراد غیر مقدور همانطور که تعلق تکلیف معنا ندارد ترخیص در تطبیق بر آنها نیز معنا ندارد. در نتیجه افراد مقدور و قدرت بر فعل، موضوع حکم شرعی یعنی ترخیص در تطبیق طبیعی خواهد بود. بنابراین قدرت بر صلات در ازمنه مستقبله فقط موضوع برای حکم عقل نیست بلکه موضوع برای ترخیص در تطبیق که مجعول شرعی می باشد نیز هست. لذا شرایط جریان استصحاب در قدرت فراهم می شود.

حاصل این اشکال دفاع از جریان استصحاب در بقاء قدرت و فراهم کردن شرط جریان استصحاب است.

جواب این است که هرچند که اگر ترخیص تطبیق شرعی باشد قدرت در آن اخذ شده است، اما موضوع ترخیص تطبیق، قدرت بر فرد طبیعی است نه قدرت بر خود طبیعی. وقتی قدرت بر فرد موضوع باشد دیگر استصحاب جاری نمی شود. زیرا چنانچه شخص در ساعت 4 بعد از ظهر قدرت بر صلات داشته باشد، ترخیص در تطبیق نسبت به صلات در ساعت 4 موضوع پیدا می کند ولی قدرت بر صلات در ساعت 4 یعنی این فرد خاص از طبیعی که حالت سابقه ندارد. آنچه حالت سابقه داشته افراد ساعت 1 بوده اند. فردی که در ساعت 4 بعد از ظهر می خواهد ایجاد شود اینطور نیست که در زمان سابق مقدور مکلف بوده و ما در بقاء قدرت نسبت به صلات در ساعت 4 شک کرده ایم تا استصحاب جاری شود. در نتیجه آنچه حالت سابقه یقینی دارد و ما شک در بقاء آن داریم که قدرت بر طبیعی باشد، موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم عقلی به جواز تاخیر است و آنچه موضوع حکم شرعی ترخیص در تطبیق است که قدرت بر فرد باشد، حالت سابقه ندارد.

وجه دوم برای اثبات عدم لزوم مبادرت با احتمال طرو عجز، این است که ولو قاعده اشتغال اقتضای لزوم مبادرت می کند، ولی سیره متشرعه قائم شده است که در موارد احتمال طرو عجز، مبادرت به انجام عمل لازم نیست. صرف احتمال طرو عجز باعث نمی شود که متشرعه خود را ملزم به فوریت عمل کنند بلکه بناء متشرعه بر این است که تاخیر می اندازند. همانطور که در مورد نماز اول وقت در حالی که همه اشخاص احتمال موت را می دهند اما اقدام نمی کنند. یا در قضاء فرائض که واجب موسع است، ولو افراد احتمال مرگ می دهند اما مبادرت را لازم نمی دانند. بنابراین بناء متشرعه بر جواز تاخیر واجب موسع از اول وقتِ آن است الا در جایی که اماره بر فوت باشد.

در ذیل نظر مرحوم سید در عروه که فرمود شخص باید با کاروان اول راهی حج شود مگر اینکه وثوق داشته باشد که با کاروان دوم هم اگر برود حج را درک می کند، مرحوم آقای حکیم فرمود که این قول را مرحوم شهید در دروس اختیار کرده و صاحب جواهر هم به آن تمایل پیدا کرده است. ایشان در بیان وجه این نظر فرمود: أن التأخیر مع الوثوق المذکور لا یعدّ تفریطا فی أداء الواجب. یعنی اگر کسی وثوق به قدرت در زمان متاخر داشته باشد، تاخیر او تفریط در انجام واجب حساب نمی شود و اگر وثوق نباشد تفریط حساب می شود. مرحوم آقای حکیم در ادامه فرموده اند که بعید نیست که اگر ظن غیر حجت به بقاء قدرت هم وجود داشته باشد و شخص تاخیر بیاندازد، تفریط در ادای واجب حساب نشود. زیرا سیره متشرعه هم در صلات ادائیه و هم در قضاء صلوات و هم در سایر واجبات موسعه بر این است که عمل را از اول وقت آن تاخیر می اندازند. این نشان می دهد که مسارعت، واجب نیست. ولو مورد تعلیل ایشان ظن به بقاء قدرت است، ولی بر اساس همین دلیل، کسانی که قائل به جواز تاخیر عمل با احتمال موت هستند، می گویند که سیره مشترعه چنین است که حتی اگر احتمال موت را هم بدهند بدون اینکه ظن به بقاء داشته باشند، اقدام به انجام عمل نمی کنند. بنابراین دلیل آقای حکیم صورت احتمال و شک را هم می گیرد. ولی آیا با این سیره می توانیم از قاعده اشتغال رفع ید کنیم یا خیر؟

نسبت به این وجه در کلام مرحوم آقای تبریزی اشکال شده است که چنین مواردی که می بینید متشرعه مسارعت نمی کنند، مثل تاخیر صلات از اول وقت، نه اینکه با وجودی که اطمینان به بقاء قدرت ندارند اما باز هم تاخیر می اندازند، بلکه در این موارد اطمینان به بقاء قدرت دارند و لذا مبادرت را لازم نمی بینند. اما در همان مثال حج که اگر شخص با کاروان اول نرود، اطمینان پیدا نمی کند که با کاروان دوم بتواند حج را درک کند، متشرعه تاخیر نمی اندازند. لذا نمی شود خروج با کاروان حج را با نماز اول وقت و تاخیر قضاء صلوات قیاس کرد. زیرا در صلوات یومیه و قضاء آنها که شخص خود را فعلا سالم می بیند، وثوق و اطمینان به بقاء قدرت هم دارد، ولی در مورد حج اگر با کاروان اول به حج نرود، اطمینان به بقاء قدرت و درک حج با کاروان دوم ندارد. متیقن از سیره در تاخیر عمل همین حالت اطمینان به بقاء قدرت است و اگر اطمینان نباشد به حسب سیره تاخیر جایز نیست.

نسبت به این مناقشه ممکن است گفته شود که به ملاحظه نوع مردم همینطور است که تا وقتی که سالم هستند وثوق به بقاء حیات هم دارند و هرچند احتمال مرگ را می دهند اما برای آن احتمال خیلی ضعیفی قائل هستند. ولی مشکل این است که حتی متدینینی که متذکر به این حقیقت هستند که معلوم نیست تا آخر وقت زنده بمانند، باز هم اقدام به انجام عمل فورا نمی کنند. لذا نمی شود در همه موارد سیره ادعاشده، بگوییم احتمال مقابل احتمال ضعیفی است و اطمینان وجود دارد. بلکه بالوجدان حتی عده ای از متدینینی که احتمال موت را می دهند هم مبادرت ندارند.

با این وجود ممکن است از استدلال به سیره جواب داده شود که مقدار احراز شده از سیره مبنی بر عدم مبادرت، در خصوص احتمال عجز از ناحیه موت است، نه همه موارد احتمال عجز و اضطرار ولو از نواحی دیگر. شاید هم وجه اینکه در موارد احتمال موت، اعتناء به احتمال آن نمی کنند و مبادرت را لازم نمی دانند، اتکاء به اصالة السلامه باشد. یعنی وقتی فعلا شخص مریض نیست مقتضای اصل عقلایی این است که بناء بگذارند که تا آخر وقت این حالت ادامه دارد. ولی مواردی که عجز، از باب مریض بودن شخص نیست، اصل عقلایی وجود ندارد و لذا قاعده اشتغال موضوع پیدا می کند و در مقابل قاعده نیز دلیلی که مقدم بر قاعده اشتغال باشد وجود نخواهد داشت. لذا باید طبق قاعده اشتغال در موارد احتمال طرو عجز، شخص مبادرت کند الا اینکه مورد اصالة السلامه در موارد احتمال موت باشد. اما در اعذار دیگر سیره احراز نشده و قاعده اشتغال محکم است.

1. - کفایه/69. [↑](#footnote-ref-1)
2. -فصلت/40 [↑](#footnote-ref-2)
3. -هود /65 [↑](#footnote-ref-3)
4. -دخان /48 [↑](#footnote-ref-4)
5. -يونس /80 [↑](#footnote-ref-5)
6. -بقرة /23 [↑](#footnote-ref-6)
7. -بقرة /65 [↑](#footnote-ref-7)
8. -نساء /59 [↑](#footnote-ref-8)
9. -بقرة /152 [↑](#footnote-ref-9)
10. -طور /16 [↑](#footnote-ref-10)
11. -اعراف /31 [↑](#footnote-ref-11)
12. - ابراهيم /41 [↑](#footnote-ref-12)
13. -يس /82 [↑](#footnote-ref-13)
14. - کفایه/69. [↑](#footnote-ref-14)
15. - رسائل/1/127. [↑](#footnote-ref-15)
16. - الاصول فی علم الاصول/1/51. [↑](#footnote-ref-16)
17. - مصباح الفقیه/10/282. [↑](#footnote-ref-17)
18. - نهایة النهایة/1/99. [↑](#footnote-ref-18)
19. - کفایه/67. [↑](#footnote-ref-19)
20. - نهایة الدرایة/1/308. [↑](#footnote-ref-20)
21. - نهایة الدرایة/1/308. [↑](#footnote-ref-21)
22. - معالم/46. [↑](#footnote-ref-22)
23. - معالم/53. [↑](#footnote-ref-23)
24. - کفایه/70. [↑](#footnote-ref-24)
25. - کفایه/72. [↑](#footnote-ref-25)
26. - نهایة الاصول/106. [↑](#footnote-ref-26)
27. - تقریرات مجدد شیرازی/2/29. [↑](#footnote-ref-27)
28. - کفایه/72. [↑](#footnote-ref-28)
29. - کفایه با حواشی مرحوم مشکینی/1/376. [↑](#footnote-ref-29)
30. - وسائل/3/505. [↑](#footnote-ref-30)
31. - حدائق الناظرة/1/480. [↑](#footnote-ref-31)
32. - کفایه/71. [↑](#footnote-ref-32)
33. - کفایه/71. [↑](#footnote-ref-33)
34. - نهایه الدرایه/1/314. [↑](#footnote-ref-34)
35. - هدایه المسترشدین/1/662. [↑](#footnote-ref-35)
36. - نهایه الافکار/1/181. [↑](#footnote-ref-36)
37. - نهایة الافکار/1/181. [↑](#footnote-ref-37)
38. - مقالات/1/223. [↑](#footnote-ref-38)
39. - نهایه الافکار/1/181. [↑](#footnote-ref-39)
40. - هدایه المسترشدین/1/662. [↑](#footnote-ref-40)
41. - الاصول فی علم الاصول/1/52. [↑](#footnote-ref-41)
42. - وسائل/16/262. [↑](#footnote-ref-42)
43. - وسائل/19/105. [↑](#footnote-ref-43)
44. - مصباح الاصول/1/293. [↑](#footnote-ref-44)
45. - اجود التقریرات/1/147. [↑](#footnote-ref-45)
46. -محاضرات ج2ص142 [↑](#footnote-ref-46)
47. - دراسات ج1ص186 ، الهداية في الاصول ج1ص280 [↑](#footnote-ref-47)
48. - بحوث/2/65. [↑](#footnote-ref-48)
49. - بدایع الافکار/251. [↑](#footnote-ref-49)
50. - کفایه/156. [↑](#footnote-ref-50)
51. - کفایه/72. [↑](#footnote-ref-51)
52. - مطارح/1/298. [↑](#footnote-ref-52)
53. - مطارح/1/297. [↑](#footnote-ref-53)
54. - کفایه/72-73. [↑](#footnote-ref-54)
55. - نهایه الدرایه/1/331. [↑](#footnote-ref-55)
56. - کفایه/75. [↑](#footnote-ref-56)
57. - مطارح/1/303. [↑](#footnote-ref-57)
58. - کفایه/74. [↑](#footnote-ref-58)
59. - اجود التقریرات/1/161. [↑](#footnote-ref-59)
60. - مطارح/1/303. [↑](#footnote-ref-60)
61. - مطارح/1/305. ار [↑](#footnote-ref-61)
62. - نهایه الدرایه/1/332. [↑](#footnote-ref-62)
63. - مستمسک العروة/2/461. [↑](#footnote-ref-63)
64. - حقائق الاصول/1/174. [↑](#footnote-ref-64)
65. - درر الفوائد: 50\_51. [↑](#footnote-ref-65)
66. - اجود/1/111. [↑](#footnote-ref-66)
67. - اصول الفقه/1/445. [↑](#footnote-ref-67)
68. - العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 241‌ [↑](#footnote-ref-68)
69. - دروس فی علم الاصول/1/340. [↑](#footnote-ref-69)
70. - فوائد الاصول/1/153. [↑](#footnote-ref-70)
71. - محاضرات 2/175-176 و5/365. [↑](#footnote-ref-71)
72. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-72)
73. - محاضرات/2/188. [↑](#footnote-ref-73)
74. - الإسراء: 23- 24. [↑](#footnote-ref-74)
75. - النساء: 80. [↑](#footnote-ref-75)
76. - النور: 54. [↑](#footnote-ref-76)
77. - آل عمران: 32. [↑](#footnote-ref-77)
78. - كما في الزيارة الجامعة، انظر الفقيه 2: 617. [↑](#footnote-ref-78)
79. - بنابراین مقصود این روایات بطلان عمل بدون قصد و نیت نیست تا از آن اعتبار نیت و قصد را در صحت عمل نتیجه گرفت. بلکه روایات مذکور ملاک برای ارزش واقعی عمل را بیان می کنند که اگر داعی و قصد از انجام عمل الهی باشد ارزش بالا و استحقاق مثوبت الهی را دارد و اگر دنیوی باشد عمل از ارزش افتاده و هیچ می شود. [↑](#footnote-ref-79)
80. - اجود التقریرات/1/113. [↑](#footnote-ref-80)
81. - کفایه/75. [↑](#footnote-ref-81)
82. - کفایه/366. [↑](#footnote-ref-82)
83. - کفایه/366. [↑](#footnote-ref-83)
84. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-84)
85. - نهاية النهاية ج1ص110 [↑](#footnote-ref-85)
86. - تهذیب/1/232. [↑](#footnote-ref-86)
87. - کفایه/76. [↑](#footnote-ref-87)
88. - منتقی الاصول/1/510. [↑](#footnote-ref-88)
89. - کفایه/195. [↑](#footnote-ref-89)
90. - محاضرات/2/199. [↑](#footnote-ref-90)
91. - کفایه/97. [↑](#footnote-ref-91)
92. - کفایه/ 252. [↑](#footnote-ref-92)
93. - وسائل/3/290. [↑](#footnote-ref-93)
94. - بحوث في علم الاصول ج2ص217 [↑](#footnote-ref-94)
95. - کفایه/141. [↑](#footnote-ref-95)
96. - محاضرات/2/202. [↑](#footnote-ref-96)
97. - زیرا اگر فرق بین وجوب تعیینی و تخییری را فقط در ناحیه وجوب بدانیم نه در ناحیه متعلق، تفاوت ثبوتی از حیث اطلاق و تقیید در وجوب نمی تواند تفسیر صحیحی از وجوب تخییری و تعیینی ارائه دهد. زیرا اگر اطلاق و اشتراط وجوب را در ناحیه حدوث بدانید و بگویید وجوب تخییری در حدوث مشروط به عدم اتیان بدل دیگر است، این محذور به وجود می آید که اگر مکلف در زمان واحد هر دو بدل را انجام دهد هیچ یک مصداق مامور به نمی شود و امتثال محقق نخواهد شد و حال آنکه در واجب تخییری هرچند هر دو واجب نیست اما اگر هر دو را کسی انجام دهد یقینا امتثال محقق می شود. همچنین اگر اطلاق و اشتراط را در ناحیه بقاء بدانید و از ناحیه متعلق هیچ اختلافی قائل نباشید، در جایی که مکلف هر دو بدل را ترک کند، مخالفت با دو تکلیف منجز مستقل می شود و مخالفت با دو تکلیف مستقل تعدد عقاب را به همراه دارد و حال آنکه مفروض در وجوب تخییری این است که ترک واجب تخییری موجب یک عقاب می شود نه دو عقاب. [↑](#footnote-ref-97)
98. - مائده/95. [↑](#footnote-ref-98)
99. - حج/36. [↑](#footnote-ref-99)
100. - بقره/223. [↑](#footnote-ref-100)
101. - معارج/98. [↑](#footnote-ref-101)
102. - برائت/5. [↑](#footnote-ref-102)
103. - بقره/222. [↑](#footnote-ref-103)
104. - الفصول الغرویة/71. [↑](#footnote-ref-104)
105. - کفایه/78. [↑](#footnote-ref-105)
106. - فصول71. [↑](#footnote-ref-106)
107. - حقایق الاصول/1/182. [↑](#footnote-ref-107)
108. - نهاية الدراية ج1ص355-356. [↑](#footnote-ref-108)
109. - کفایه/149. [↑](#footnote-ref-109)
110. - نهایة الدرایة/1/335. [↑](#footnote-ref-110)
111. - نهایة الدرایة/2/290. [↑](#footnote-ref-111)
112. - کفایه/253. [↑](#footnote-ref-112)
113. - کفایه/253. [↑](#footnote-ref-113)
114. - نهایه الدرایه/1/361. [↑](#footnote-ref-114)
115. - وسائل/7/498. [↑](#footnote-ref-115)
116. - وسائل/8/403. [↑](#footnote-ref-116)
117. - وسائل/8/402. [↑](#footnote-ref-117)
118. - این ادبیات گفتاری در کلام محمد بن اسماعیل بن بزیع که در مخاطبه با امام علیه السلام با ادب خاصی می گوید هرطور شما دستور بفرمایید عمل می کنم، معنایش این است که ما سلم محض در برابر فرمایش شما هستیم و تشکیکی در فرمایش شما نمی کنیم. این نوع تادب در برابر ائمه علیهم السلام در گفتار برخی دیگر از اصحاب هم دیده می شود. خود این حالت تادب در محضر امام علیه السلام آثاری دارد که شاید یکی از آنها این باشد که حتی در عالم برزخ هم این حالت کارگزار بودن و در خدمت امام بودن برایشان پیدا شود. در حالات مرحوم بحرالعلوم نوشته اند که آن شبی که خواست متولد شود پدرش خواب دیده بود که امام رضا علیه السلام به وسیله محمد بن اسماعیل بن بزیع چراغی را بالای خانه اش روشن کرده است. از این خواب از طرفی فهمیده می شود که در آن زمان در آن خانه کسی متولد می شود که حالت علامیت دارد و راهنمای مردم است. از طرف دیگر نشان می دهد که محمد بن اسماعیل بن بزیع در عالم برزخ هم در خدمت حضرت رضا علیه السلام است ، وفرامين حضرت را انجام می دهد . شبیه این را در حالات دیگران هم گفته اند. بعضی که اهل احضار ارواح بوده اند و ارواح علماء را احضار می کرده اند، نقل کرده اند که هرچه کردند نتوانستند روح سید بن طاووس را احضار کنند ، وقتی از بقيه پرسيدند گفته بودند که چند نفر هستند که متمحض در خدمت امیرالمومنین علیه السلام می باشند یکی سید بن طاووس و دیگری ابن فهد حلی و لذا دیگران نمی توانند آنها را از این حالت خارج کنند.

     جهت اصلی این حالات و کمالات این می باشد که آنها در دنیا تسلیم محض در مقابل امام بودند و آنچه وظیفه ماموم نسبت به امام علیه السلام بوده است را انجام داده اند. نتیجه اش این می شود که در عالم برزخ هم به این مراحل برسند.

     جا دارد که ما نیز درس بگیریم که در مقابل حضرت حجت عجل الله فرجه همین حالت را داشته باشیم. این فراز از دعای ندبه بسیار جای توجه و تامل دارد که "و اعنا علی تادیة حقوقه الیه و الاجتهاد فی طاعته و اجتناب معصیته". باید مدام متذکر باشیم که وظیفه ما در مقابل امام این است که در صدد ادای حقوق حضرت باشیم و در اطاعت از فرامین ایشان و اجتناب از معصیت امام علیه السلام تلاش و سعی داشته باشیم. [↑](#footnote-ref-118)
119. - کفایه/83. [↑](#footnote-ref-119)
120. - وسائل/8/401. [↑](#footnote-ref-120)
121. - وسائل/8/403. [↑](#footnote-ref-121)
122. - تهذیب/3/50. [↑](#footnote-ref-122)
123. - تهذیب/3/51. [↑](#footnote-ref-123)
124. - وسائل/8/403. [↑](#footnote-ref-124)
125. - آل عمران/133. [↑](#footnote-ref-125)
126. - بقره/148 و مائده/48. [↑](#footnote-ref-126)
127. - آل عمران/113\_114. [↑](#footnote-ref-127)
128. - انبیاء/ 90. [↑](#footnote-ref-128)
129. - نهایه النهایه/1/116. [↑](#footnote-ref-129)
130. - کفایه/80. [↑](#footnote-ref-130)
131. - نهایه الدرایه/1/363. [↑](#footnote-ref-131)
132. -الفصول الغرویه/75. [↑](#footnote-ref-132)
133. - القوانین/1/194. [↑](#footnote-ref-133)
134. - الفصول الغروية في الأصول الفقهية ص75. [↑](#footnote-ref-134)
135. - حقایق/1/189. [↑](#footnote-ref-135)
136. - دروس فی مسائل علم الاصول:1/374. [↑](#footnote-ref-136)
137. - دروس/1/387. [↑](#footnote-ref-137)
138. - دروس/2/288. [↑](#footnote-ref-138)
139. - نهایه الدرایه/1/363. [↑](#footnote-ref-139)
140. - کفایه/144. [↑](#footnote-ref-140)
141. - نهایه النهایه/1/116. [↑](#footnote-ref-141)
142. - مستمسک/10/10. [↑](#footnote-ref-142)
143. - نهایه الافکار/1/221. [↑](#footnote-ref-143)