

نوار ۱: معنای نهی، مطلوب مولا در نهی

در بحث امروز ۳ مطلب داریم .

مطلب اول: همان طوری که ماده ی امر، و صیغه ی امر دلالت بر طلب می کردند، ماده ی نهی و صیغه ی نهی هم دلالت بر طلب می کنند .

ما قبلا می گفتیم که ماده ی امر دلالت بر طلب می کند . زمانی که یک مولا به عبدش می گوید امر تک بکذا یعنی طلبت منک بکذا . این امر به معنای طلب است و صیغه ی امر هم دال بر طلب است یعنی وقتی مولا به عبدش می گوید صل، این صیغه امر دلالت بر طلب دارد .

حالا صاحب کفایه می گوید ماده و صیغه ی نهی هم دلالت بر طلب می کند . یعنی وقتی مولا به عبدش می گوید نهیتک عن کذا یعنی طلبت منک ترک کذا . وقتی مولا می گوید لاتشرب الخمر این صیغه ی نهی است و دال بر طلب است یعنی مولا می گوید من طلب می کنم از تو، ترک شرب خمر را .

بنابراین همان اموری که در باب امر لازم بود، در باب نهی هم لازم است . در باب امر می گفتیم که امر برای طلب الزامی است یعنی وجوب، در باب نهی هم می گوییم نهی هم برای طلب الزامی است یعنی حرمت . در باب امر گفته می شد که طالب باید عالی باشد، در باب نهی هم می گوید ناهی باید عالی باشد .

لکن یک فرقی بین امر و نهی وجود دارد و آن این است که امر برای طلب وجود است اما نهی برای طلب عدم است . موقعی که یک مولا می گوید صل، معنایش این است که من مولا از توی عبد طلب می کنم وجود صلاه را اما وقتی که می گوید لاتشرب الخمر معنایش این است که من مولا از توی عبد طلب می کند عدم شرب خمر را .

مطلب دوم: در این که مطلوب مولا در نهی چیست، دو نظریه وجود دارد :

- **نظریه ی صاحب کفایه:** مطلوب مولا ترک است یعنی زمانی که مولا می گوید لاتشرب الخمر معنایش این است که من مولا از توی عبد، طلب می کنم ترک شرب خمر را .
دلیل: تبادر - زمانی که یک مولائی می گوید لاتشرب الخمر، متبادر به ذهن این است که این مولا طالب ترک است .
- **نظریه ی اکثر علما:** مطلوب مولا در نهی، کف النفس (بازداشتن خود) است . یعنی وقتی یک مولائی می گوید لاتشرب الخمر معنایش این است که من مولا از توی عبد، درخواست می کنم که خودت را بازبرداری از شرب خمر .

(بین کف النفس و ترک فرق وجود دارد :

فرق اول : ترک امر عدمی است اما کف النفس امری وجودی است یعنی یک فعلی از افعال نفس است
فرق دوم : کف النفس متوقف بر میل است یعنی انسان باید میل به شرب خمر داشته باشد بعد خودش
را بازبدارد از رفتن به سراغ این میل اما ترک متوقف بر میل نیست)

دلیل :

❖ **صغری :** اگر متعلق طلب در نهی ، ترک باشد لازمه اش این است که طلب به امر غیر مقدور
تعلق بگیرد .

❖ **کبری :** والایزم باطل (این که طلب برود روی امر غیر مقدور باطل است)

❖ **نتیجه :** فلملزوم مثله

❖ **توضیح :** اگر کسی بگوید مطلوب مولا در نهی ترک است ، لازمه اش این است که طلب به
امر غیر مقدور تعلق بگیرد . یعنی مولا طلب یک امری بکند که آن امر مقدور مکلف نیست .
چگونه لازمه اش این است ؟

ترک عدم ازلی است یعنی قبل از این که مکلف خلق بشود ف ترک بوده است . مثلاً ترک
شرب خمر ، قبل از این که مکلف خلق بشود ، ترک شرب خمر بوده است .

و چیزی که قبل از مکلف بوده است ، نمی تواند مستند باشد به قدر مکلف و به بیان دیگر
اگر مطلوب مولا در نهی ، ترک باشد معنایش این است که من مولا از توی عبد ، آن ترک
شرب خمیری که قبلاً بوده است را می خواهم و این نمی شود زیرا بعد از این که مکلف متولد
شد ، آن شرب خمر می رود و مکلف نمی تواند دیگر آن ترک شرب خمر را موجود بکند .

اشکال صاحب کفایه :

مقدمه ی اول : قدرت یک صفتی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است . یعنی انسان قادر
به کسی می گوید که هم می تواند انجام بدهد و هم بتواند انجام ندهد ولی اگر یک انسانی فقط بتواند
یکی از این دو را انجام بدهد ، به این انسان قادر نمی گویند بلکه مضطر می گویند .

مقدمه ی دوم : عدم بر ۳ نوع است

۱. **عدم سابق :** به آن عدمی که قبل از مکلف بوده است ، گفته می شود . مثل این که قبل از

این که مکلف متولد بشود ، عدم شرب خمر بوده است

۲. **عدم لاحق :** به عدمی که بعد از مکلف محقق می شود گفته می شود . بعد از این که مکلف

مرد ، ترک شرب خمر دارد .

۳. عدم مقارن : بعد از این که مکلف متولد شد ، اگر آن عدم شرب خمری را که قبل از تولدش بوده است را ادامه بدهد (به این که شرب خمر نکند) به این عدمی که ادامه می دهد ان را عدم مقارن یا بقائی می گویند .

با حفظ این دو مقدمه ؛ موقعی که یک مولا به عبدش می گوید لاتشرب الخمر ، این کسی که گفت مطلوب مولا کف النفس است عقیده اش این است که شرب خمر مقدور مکلف است ، یعنی وجود . صاحب کفایه می فرماید اگر وجود مقدور مکلف است ، معنایش این است که عدم هم مقدور مکلف است .

صاحب کفایه می فرماید بله عدم ازلی مقدور مکلف نیست اما این مضر نیست زیرا این عدم ازلی مورد تکلیف قرار نمی گیرد ، بلکه عدم مقارن مورد تکلیف است و این هم مقدور مکلف است و مکلف می تواند ان عدم ازلی را ادامه بدهد .

تطبیق :

المقصد الثانی فی النواهی

فصل [فی مادة النهی و صیغته]

الظاهر (متبادر به ذهن ما این است که) أن النهی بمادته و صیغته فی الدلالة علی الطلب مثل الأمر بمادته و صیغته غیر أن متعلق الطلب فی أحدهما (امر) الوجود و فی الآخر (نهی) العدم . فیعتبر فیهِ (نهی) ما (مطالبی که) استظهرنا اعتباره فیهِ (آشکار کردیم ما معتبر بودن آن مطالب را در امر) بلا تفاوت أصلاً . نعم (بیان مطلب دوم – استدراک از يعتبر فیهِ ما استظهرناه است زیرا از این عبارت این فهمیده می شود که هر چیزی که آنجا هست این جا هم هست اما الان می فرماید در نهی یک چیزی هست که در امر نیست) یختص النهی بخلاف و هو أن متعلق الطلب (مطلوب) فیهِ هل هو الکف أو مجرد الترتک و أن لا یفعل .

و الظاهر هو الثانی (مجرد ترک) و توهم (اشاره به دلیل قول دوم – کف النفس) أن الترتک و مجرد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار فلا یصح أن یتعلق به البعث و الطلب ، فاسد (خبر توهم) .

نوار ۲: ادامه ی مطلوب مولا در نهی / مقتضای دلالت وضعی و عقلی امر

و نهی / سقوط یا عدم سقوط منهی عنه در صورت انجام یک فرد

خلاصه ی درس دیروز: در بحث دیروز دو مطلب داشتیم که مطلب اول ساده بود اما مطلب دوم این بود که گفتیم که در این که مطلوب مولا در نهی چیست دو نظریه وجود داشت .

- **نظریه ی صاحب کفایه**: مطلوب مولا ترک است . یعنی مولا زمانی که صیغه ی نهی را به کار می برد طالب ترک است . دلیل این نظریه هم تبادر است .

- **نظریه اکثر علما**: مطلوب مولا در نهی ، کف النفس است یعنی مولا زمانی که صیغه ی نهی را به کار می برد طالب ، کف النفس است .

دیروز یک دلیل برای این نظریه بیان کردیم و آن این بود که

صغری: اگر متعلق طلب در نهی ، ترک باشد لازمه اش این است که طلب به امر غیر مقدور تعلق بگیرد

کبری: والایم باطل

نتیجه: فلملزوم مثله

دیروز صاحب کفایه به این دلیل جواب دادند و ما مفصلا توضیح دادیم . ایشان اولاً دو مقدمه بیان می کنند و بعد جواب می دهند .

ایشان در **مقدمه ی اول** فرمود که قدرت یک صفتی است که نسبتش با وجود و عدم مساوی است یعنی شخص قادر به کسی می گویند که هم قادر بر وجود است و هم قادر بر عدم . لذا اگر کسی فقط قادر بر یکی از این ها باشد ، به این شخص ، شخص قادر گفته نمی شود بلکه به آن مجبور و مضطر گفته می شود .

مقدمه ی دوم این بود که عدم بر سه نوع است : عدم سابق و عدم لاحق و مقارن .

صاحب کفایه با حفظ این دو مقدمه جواب می دهد که ، موقعی که مولا می گوید لاتشرب الخمر ، مستدل قبول دارد که شرب خمر مقدور مکلف است ، صاحب کفایه می فرماید اگر شما قبول دارید که شرب خمر مقدور مکلف است معنایش این است که ترک شرب خمر را مقدور مکلف است . بله عدم ازلی و عدم سابق مقدور مکلف نیست اما این مضر نیست بلکه عدم مقارن است که متعلق تکلیف است و این هم مقدور مکلف است .

درس امروز :

در بحث امروز ۳ مطلب داریم

مطلب اول : این مطلب اول یک مقدمه دارد و بعد می رویم سراغ اصل مطلب

مقدمه: ما دو قانون عقلی داریم (یعنی دو قانون داریم که حاکم به این دو قانون عقل است)

- **قانون اول :** الطبیعه توجده باول فرد (طبیعت با اولین فرد موجود می شود)
موقعی که مولا به شما می گوید : صل صلاه الظهر ، امر رفته روی نماز ظهر . شما یکبار نماز ظهر بخوانید ، طبیعت نماز ظهر موجود و محقق می شود .
یا مولا به شما می گوید انسان برای من بیاور و بعد شما بروی یک انسان بیاوری ، این جا طبیعت انسان با همین یک فرد محقق می شود.
- **قانون دوم :** الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها
یعنی عقل می گوید اگر طبیعت بخواهد معدوم بشود باید جمیع افراد طبیعت معدوم بشود .
مولا به عبدش می گوید لاتشرب الخمر ، این جا نهی رفته روی شرب خمر ، شرب خمر در صورتی معدوم می شود که تمامی افراد شرب خمر معدوم بشود و محقق نشوند .

اصل مطلب : درباره ی امر (مثل صل) و نهی (مثل لاتشرب الخمر) ما دو بحث داریم :

❖ **بحث اول :** مقتضای دلالت وضعیه ی امر و نهی چیست ؟ یعنی امر و نهی برای چه چیزی وضع شده است ؟
امر برای طلب ایجاد طبیعت وضع شده است چون امر یک هیات دارد و یک ماده ، که هیات ان وضع شده است برای طلب ایجاد و ماده هم برای طبیعت وضع شده است لذا صل وضع شده است برای طلب ایجاد صلاه .

و نهی هم برای طلب عدم و ترک طبیعت وضع شده است .

پس مقتضای وضعی امر ، مره و مقتضای وضعی نهی ، تکرار نیست .

❖ **بحث دوم :** مقتضای دلالت عقلیه ی امر و نهی چیست ؟

مقتضای دلالت عقلی امر ، مره است و مقتضای عقلی نهی تکرار است . چون صیغه ی امر برای طلب ایجاد طبیعت وضع شده است و عقل وارد میدان می شود و می گوید الطبیعه توجده باول فرد و این عبارت اخری مره است .

مقتضای دلالت عقلی نهی ، تکرار است چون صیغه ی نهی برای طلب عدم و ترک طبیعت وضع شده است و این جا عقل وارد میدان می شود و می گوید الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها و مکلف باید دائما در حال ترک باشد .

نکته : متعلق نهی ، دو صورت دارد :

۱. گاهی مطلق است . مثل این که مولا می فرماید لاتشرب الخمر که در این جا نهی رفته روی

شرب الخمر و شرب الخمر مطلق است و قید ندارد .

در این صورت ترک این متعلق به این است که تمامی افراد متعلق ترک بشود یعنی شرب

خمر در تمام جاها ترک بشود .

۲. گاهی مقید است . مثل این که مولا می فرماید لا تاکل الحامض فی حال مرضک . ترشی در

حال مرض نخور . این جا نهی رفته روی خوردن ترشيجات اما با قید مریض بودن . ترک این

مقید به این است که تمام افراد مقید ترک بشود .

مطلب دوم^۱ :

مولا فرموده است لاتشرب الخمر ، این آقا امد معصیت کرد و یک بار شرب خمر کرد ، سوال این است که با یکبار معصیت کردن و انجام شرب خمر ، آن نهی ساقط می شود یا خیر ؟ اگر نهی ساقط بشود معنایش این است که برای بار دوم و سوم و ... می تواند شرب خمر بکند اما اگر ساقط نشود ، بازهم نمی تواند شرب خمر بکند . اگر مکلف یک فرد از افراد منهی عنه را انجام بدهد ، آیا امر و نهی ساقط می شوند یا خیر ؟ اگر بگوییم نهی ساقط می شود ، بقیه ی افراد منهی عنه نیستند اما اگر بگوییم نهی به حال خودش باقی است و ساقط نمی شود ، بقیه ی افراد منهی عنه هستند . این جا دو بحث داریم که بحث اول را صاحب کفایه مطرح نکرده است و محقق نائینی ان را بیان فرموده .

❖ بحث اول : بحث مربوط به مقام ثبوت (واقع)

در واقع دو صورت وجود دارد :

❖ بحث دوم : بحث مربوط به مقام اثبات

^۱ استاد حیدری : بهترین کسی که این مطلب را بیان کرده است ، میرزای نائینی است که ما هم حتما باید بیانات ایشان را بگوییم .

تطبيق :

فإن الترك (ترك بقائی) أيضا (مثل فعل) يكون مقدورا و إلا (اگر ترک مقذور نبود - یعنی این اقا فقط می تواند شرب خمر داشته باشد که در این صورت به این فرد ، قادر نمی گویند بلکه می گویند مجبور) لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختيار . و كون العدم الأزلی لا بالاختيار (غير مقذور) لا يوجب (سبب نمی شود که) أن يكون (این که بوده باشد عدم ازلی) كذلك (لا بالاختيار و غير مقذور) بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون (می باشد عدم ازلی) بحسبه (بقاء و استمرار) محلا للتكليف .

ثم إنه لا دلالة لصيغته (نیست دلالتی از نوع دلالت وضعی برای صیغه ی نهی) على الدوام و التكرار كما لا دلالة (وضعی) لصيغته الأمر (یعنی صیغه ی امر هم نه دلالتی بر مره دارد و نه بر تکرار) و إن كان قضيتهما عقلا تختلف (اگر چه مقتضای امر و نهی از جهت عقلی مختلف می شود ، مقتضای امر مره و مقتضای نهی تکرار است) و لو (می خواهد بگوید مقتضای امر و نهی مختلف است حال می خواهد متعلقشان دو چیز باشد مثل این مثال : صل ، لاتشرب الخمر ، یا متعلقشان یک چیز باشد مثلا مولا می گوید اضرب ، لاتضرب) مع وحدة متعلقهما بأن (توضیح می دهد وحدت متعلق را) يكون طبيعۃ واحدة (ضرب) بذاتها و قيدها (طبیعت) ، تعلق بها (طبیعت و قیدش) الأمر مرة و النهی أخرى ضرورة (مفعول له برای تختلف) أن وجودها (طبیعت) يكون بوجود فرد واحد و عدمها (طبیعت) لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى .

و (بیان نکته - متعلق نهی گاهی مطلق و گاهی مقید است) من ذلك يظهر أن الدوام و الاستمرار إنما يكون في النهی إذا كان متعلقه طبيعۃ مطلقۃ غير مقيدة بزمان (توضیح مطلقه - لاتشرب الخمر غدا ، این جا مقید به زمان شده است) أو حال (لا تاكل الحامض في حال مرضك) فإنه (علت برای يظهر) حينئذ (هنگامی که طبیعت مطلق باشد) لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعۃ (طبیعت مطلقه) معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية (عرضیه) و التدريجية (طولیه) . و بالجمله (این بالجمله خلاصه ی به تنهایی نیست بلکه علاوه بر خلاصه ی مطلب قبل یک مطلب اضافی هم دارد) قضیه (مقتضای وضعی) النهی ليس إلا ترك تلك الطبيعۃ التي تكون متعلقة له (طبیعتی که می باشد متعلق نهی) كانت مقيدة أو مطلقۃ (طبیعت مقید باشد یا مطلقه باشد) و قضیه تركها (طبیعت) عقلا إنما هو ترك جميع أفرادها.

نوار ۳: سقوط یا عدم سقوط منهی عنه در صورت انجام یک فرد / مساله

اجتماع امر و نهی فی شی واحد

مطلب اول: اگر مکلف یک فرد از افراد منهی عنه را انجام داد، آیا نهی سقوط می کند یا به حال خودش باقی است؟

مثال: شارع فرموده لاتشرب الخمر، در این مثال منهی عنه شرب الخمر است. حالا اگر مکلف آمد یکبار شرب الخمر کرد آیا با این یک بار شرب الخمر کردن، نهی ساقط می شود یا به حال خودش باقی است. اگر ساقط بشود، شرب الخمر برای بار دوم و سوم و حرام نیست چون نهی ساقط شده است و اگر گفتیم باقی است، شرب خمر برای بارهای بعدی نیز حرام است.

در این جا دو بحث وجود دارد که یک بحث، بحث ثبوتی است که این بحث را مرحوم صاحب کفایه مطرح نکرده است و یک بحث اثباتی. بحث ثبوتی یعنی می خواهیم ببینیم در واقع چند احتمال است و بحث اثباتی یعنی می خواهیم ببینیم دلیل دلالت بر کدام یک دارد.

• بحث ثبوتی (این بحث را مرحوم نائینی خوب مطرح کرده است)

در نهی دو احتمال وجود دارد^۲:

۱. یحتمل هر فردی از افراد ترکش مطلوب مولا باشد به نحو عام استغراقی یعنی ترک شرب خمر برای اولین بار، دومین بار، سومین بار و هر کدام را مولا به طور جداگانه می خواهد. اگر در واقع این احتمال باشد، بعد از این که عبد برای اولین بار شرب خمر کرد، شرب خمر برای دومین بار حرام است چون مولا تک هر یک از این افراد را می خواهد به نحو عام استغراقی.

۲. یحتمل مولا ترک مجموع این افراد را می خواهد به نحو عام مجموعی یعنی شرب خمر برای اولین بار و دومین بار و مولا ترک همه ی این افراد را می خواهد به نحو عام مجموعی یعنی مولا یک خواسته دارد و آن عبارت است از ترک این مجموع. اگر مولا بخواهد به خواسته ی خودش برسد، عبد باید اصلا شرب خمر نکند، حالا فرض این است که عبد یک بار شرب خمر کرده است، در این صورت دیگر مولا هرگز به خواسته

^۲ استاد حیدری: در کلام نائینی ۴ احتمال ذکر شده است که ما فقط دوتا ی ان را بیان کردیم و بقیه را خودتان مراجعه کنید.

اش نمی رسد در نتیجه نهی ساقط می شود زیرا سقوط نهی گاهی به اطاعت است و گاهی به معصیت و این جا به معصیت است .
اگر ثابت بشود که در واقع قضیه این گونه است . اگر عبد برای اولین بار شرب خمر کرد ، شرب خمر دومین بار و سومین بار و ، حرام نیست .

• بحث اثباتی :

اگر ما باشیم و خود نهی ، خود نهی نه دلالت بر احتمال اول دارد و نه بر احتمال دوم . یعنی لاتشرب الخمر نه دلالت بر احتمال اول نه دلالت دارد بر احتمال دوم . لذا احتیاج داریم به دلیل خارج از نهی . دلیل خارج از نهی مثل اطلاق متعلق یعنی مطلق بودن متعلق که این مطلق بودن متعلق دلیل می شود بر احتمال اول (مولا ترک هر فردی را می خواهد به نحو عام استغراقی) .

مثلا مولا فرموده است التشرّب الخمر ، در این جا متعلق نهی شرب الخمر است ، این شرب الخمر اطلاق دارد یعنی هیچ قیدی ندارد ، یعنی لاتشرب الخمر معنایش این است که شرب الخمر نهی دارد مطلقا (چه مخالفتی شده باشد یا نشده باشد) این آقای عبد اولین بار شرب الخمر را انجام داده ف حالا می خواهد برای بار دوم شرب الخمر را انجام دهد ، ان متعلق اطلاق دارد (یعنی چه نهی مخالفت شده باشد یا مخالفت با آن نشده باشد این شرب الخمر نهی دارد) در نتیجه شرب الخمر برای بار دوم هم حرام است .

اگر شرب الخمر بخواهد برای بار دوم حرام نباشد ، مولا باید قید بزند و این گونه بیان کند که شرب الخمر نهی دارد اگر مخالفت نشده باشد .

کار صاحب کفایه بر خلاف میرزای قمی است که میرزای قمی از طریق اطلاق نهی وارد شده است اما صاحب کفایه از طریق اطلاق متعلق وارد شده است .

حالا آمدیم دستمان از اطلاق کوتاه شد (مثلا شرایط تمسک به اطلاق وجود نداست) این جا باید برویم سراغ اصل عملی ، و این جا برائت جاری می شود زیرا شک ما برای بار دوم ، شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای برائت است .

مطلب دوم : اجتماع امر و نهی

بحث اول : آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا ممکن نیست . یعنی شارع به یک چیز امر بکند و از همان چیز نهی بکند . در این مساله ۳ نظریه ی معروف وجود دارد (در حقیقت ۴ نظریه است) :

- نظریه ی مشهور و صاحب کفایه و کمی از اشاعره : اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است .
- نظریه جمعی از متاخرین و اکثر اشاعره : اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است .
- نظریه ی منسوب به مقدس اردبیلی : عقلا ممکن است و عرفا محال است .

مثل صلاه در دار غصبی ، همین شخصی که در دار غصبی می خواهد نماز بخواند ، همین ایستادنش هم غصب است و هم صلاه است لذا هم امر دارد و هم نهی .

بحث دوم : مراد از واحد در عنوان مساله چیست ؟

صاحب کفایه می فرماید مراد از واحد ، یک عمل است که دو عنوان در آن جمع شده است . مثل همین صلاه در دار غصبی . این یک عملی که دو عنوان در آن جمع شده است ، دو حالت دارد :

❖ **حالت اول :** گاهی شخصی و جزئی است .

این صلاه در این دار غصبی که یک عمل است که دو عنوان در آن جمع شده و جزئی هم هست .

❖ **حالت دوم :** گاهی کلی است مثل صلاه در دار غصبی که کلی است و هزاران مصداق دارد .

از این مطالبی که عرض شد ؛ ما به دو نتیجه می رسیم :

▪ **نتیجه ی اول :** کلام عضدی باطل است . عضدی گفته است که در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث ما در عمل واحدی است که دو عنوان در آن جمع شده و جزئی است در حالی که ما گفتیم بحث اعم است و کلی را نیز شامل می شود .

▪ **نتیجه ی دوم :** دو چیز از محل نزاع خارج است :

۱. واحد بالجنس (در مقابل واحد جنسی) : به دو چیز یا بیشتر که جنسشان یکی است واحد بالجنس می گویند مثلا الانسان و الفرس که این ها دو چیزند و به این ها واحد بالجنس می گویند زیرا جنس هر دو حیوان است .

۲. واحد بالنوع (در مقابل واحد نوعی) : به دو چیز یا بیشتر که نوعشان یکی است مثلا می گویند زید و بکر واحد بالنوع هستند زیرا هر دو انسان هستند .

حالا صاحب کفایه می فرماید این دو ، از محل بحث خارج است زیرا بحث ما در یک عمل است اما واحد بالجنس و بالنوع دو چیز و دو عمل هستند .

تطبیق :

ثم إنه (بیان مقام اثبات) لا دلاله للنهی (نیست دلالتی برای خود نهی) علی إرادة الترك (ترک بقیه ی افراد) لو خولف (اگر مخالفت شده باشد نهی) أو عدم إرادته (دلالت ندارد بر عدم اراده ی ترک) بل لا بد فی تعیین ذلك (اراده یا عدم اراده) من دلاله (دلیل خارج از نهی) و لو كان (اگر چه بوده باشد ان دلالت) إطلاق المتعلق (مطلق بودن متعلق - شرب الخمر) من هذه الجهة (مخالفت و عدم مخالفت) و لا یکفی (برای منهی بودن بقیه ی افراد) إطلاقها من سائر الجهات (حیث استفاده با حیث اطلاق

باید هم سنخ باشند - متعلق باید از حیث مخالفت یا عدم مخالفت اطلاق داشته باشد تا بدرد ما بخورد ، و اگر از جهات دیگر اطلاق داشته باشد بدرد ما نمی خورد - یعنی اگر بخواهد بقیه ی افراد حرام و منهی باشند ، متعلق باید از جهت مخالفت یا عدم مخالفت مطلق باشد نه از جهت دیگر (فتدبر جيدا .

فصل

اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی واحد و امتناعه (اجتماع) علی أقوال ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا . و قبل الخوض فی المقصود یقدم أمور .

الأول [بیان المراد بالواحد الذی تعلق به الأمر و النهی]

المراد بالواحد مطلق ما (عملی است که) کان ذا وجهین (دارای دو عنوان است) و مندرجا تحت عنوانین بأحدهما (به سبب یکی از این دو عنوان - صلاه) کان (بوده است آن عمل) موردا للأمر و بالآخر (غصب) للنهی و (می خواهد بگوید که این عملی که دو عنوان در آن جمع شده است دو حالت دارد یا جزئی است یا کلی) إن کان کلیا مقولا (حمل می شود بر) علی کثیرین كالصلاة فی المغصوب و إنما ذکر (ذکر شده است واحد - صاحب کفایه فقط واحد بالجنس را بیان کرده است) لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهی و لم یجتمعا وجودا (یعنی هر دو موجود به یک وجود نیستند یعنی دو عمل هستند که جنسشان یکی است) و لو جمعهما (دو متعلق را) واحد مفهوما كالسجود لله تعالی و السجود للصنم مثلا (واحد برای اخراج واحد بالجنس است نه برای) لإخراج الواحد الجنسی (زیرا واحد جنسی و نوعی یک عمل هستند و لکن کلی هستند) أو النوعی كالحرکة و السکون الکلیین المعنونین بالصلاتیة و الغصبیة .

نوار ۴ : فرق مساله ی اجتماع امر نهی با نهی در عبادت

در بحث امروز ما یک سوال و جواب داریم .

سوال : فرق بین مساله ی اجتماع امر و نهی ، با مساله ی نهی در عبادت در چیست ؟

ما دو مساله داریم . مساله ی اول عبارت است از مساله ی اجتماع امر و نهی ، در این مساله بحث می کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا ممکن نیست . یک مساله ی دیگری هم داریم و آن

مساله ی نهی از عبادت که اگر شارع از یک عبادتی نهی کرد ، آیا موجب فساد عبادت می شود یا نمی شود
مثلا شارع بفرماید لا تصل فی الدار المغصوبه . حالا می خواهیم ببینیم فرق بین این دو مساله چه فرقی است^۳

جواب : در مساله ۴ نظریه است .

• **نظریه ی صاحب کفایه :** فرق بین این دو مساله به اختلاف در جهت مورد بحث است . یعنی آن جهتی که مورد بحث است در مساله ی اجتماع امر و نهی ، با آن جهتی که در مساله ی نهی از عبادت مورد بحث است ، این دو جهت غیر از یکدیگرند . در مساله ی اجتماع امر و نهی از یک جهت بحث می شود و در مساله ی نهی از عبادت ، از یک جهت دیگر بحث می شود .
جهت بحث در مساله اجتماع صغروی و در مساله ی نهی از عبادت کبروی است .

توضیح : در ضمن دو مرحله

❖ **مرحله ی اول :** در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث در این است که آیا تعدد عنوان موجب می شود که ماده ی اجتماع حقیقتا بشود دو موجود یا این که سبب نمی شود که ماده ی اجتماع حقیقتا دو موجود بشود بلکه یک موجود است .

شارع فرموده است صل (متعلق امر صلاه است) بعد شارع فرموده است لاتغصب (متعلق نهی ، غصب است) . الان این دو متعلق ف ماده ی اجتماعشان صلاه در دار غصبی است . این صلاه در دار غصبی دو عنوان دارد ، یک عنوانش صلاه و عنوان دیگرش غصب است . حالا در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث در این جهت است که آیا تعدد عنوان سبب می شود که ماده ی اجتماع (صلاه در دار غصبی) حقیقتا دو موجود بشود یا سبب نمی شود دو موجود بشود و حقیقتا یک موجود است .

در این مساله دو نظریه ی معروف (چون ۳ نظریه وجود دارد) وجود دارد :

۱. **بعض علما :** تعدد عنوان سبب می شود که ماده ی اجتماع ، دو موجود بشود . اگر قائل به این نظریه شدیم ، نتیجه ی این نظریه عدم سرایت است چون اگر گفتیم که تعدد عنوان موجب می شود که ماده ی اجتماع حقیقتا دو موجود بشود ، روی یک موجودش فقط امر رفته و روی موجود دیگرش فقط نهی رفته است .
۲. **بعض دیگر علما :** تعدد عنوان موجب نمی شود که ماده ی اجتماع حقیقتا دو موجود بشود . نتیجه این نظریه سرایت است چون همین یک موجود متعلق نهی است و لذا امر

^۳ استاد حیدری : حضرت امام و محقق خوئی می فرمایند این سوال ، سوال بی خودی است زیرا فرق بین این دو مساله فی غایه الوضوح . ولکن بعضی توهم کرده اند که در بعضی جاها این دو مساله یکی می شوند .

به آن سرایت می کند و همین یک موجود متعلق امر است لذا نهی به آن سرایت می کند .

نکته : صاحب کفایه در صدر کفایه می فرماید که بحث در مساله ی اجتماع امر و نهی در این جهت است که آیا تعدد عنوان موجب متعدد شدن ماده ی اجتماع می شود یا موجب تعدد ماده ی اجتماع نمی شود . اما در ذیل بحث با فاء نتیجه می فرماید بحث ما در سرایت یا عدم سرایت است . یعنی بحث ما در این است که آیا امر به متعلق نهی سرایت می کند و نهی به متعلق امر سرایت می کند یا خیر . بین این دو عبارت ناهماهنگی نیست زیرا عدم سرایت نتیجه ی عدم تعدد ماده ی اجتماع و سرایت نتیجه ی تعدد ماده ی اجتماع است و به عبارت دیگر در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث در اصل سرایت است که آیا سرایت می کند یا خیر .

❖ **مرحله ی دوم :** ما در مساله ی نهی در عبادت ما در اصل سرایت بحث نداریم و یقین داریم که نهی سرایت به عبادت کرده است و لذا بحث ما کبروی است . می خواهیم بینیم این نهی سازی موجب فساد عبادت هست یا نیست ؟

نکته : گاهی مساله ی اجتماع امر و نهی صغری سازی می کند برای مساله ی نهی در عبادت . چگونه صغری سازی می کند ؟ اگر ما در مساله ی اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شدیم و گفتیم که اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن نیست یعنی شی واحد ممکن نیست که بالفعل هم امر داشته باشد و هم نهی بلکه بالفعل فقط یکی از این دو را دارد . و قائل شدیم که نهی دارد (یعنی نهی بالفعل است نه امر) در این صورت به ماده ی اجتماع نهی خورده است لذا صغری می شود برای مساله ی نهی در عبادت .

تطبیق :

الثانی الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادۃ

هو أن الجهة المبحوث عنها (جهة) فیها (مساله ی اجتماع امر و نهی) التي بها (جهتی که به وسیله ی این جهت) **تمتاز المسائل** (مسائل یک علم - الامر دال علی الوجوب . این یک مساله ی اصولی است . الامر حقیقه فی الوجوب . این هم یک مساله ی اصولی است . موضوع این دو مساله مگر یک چیز نیست ؟ بله موضوع هر دو امر است . پس چه چیزی سبب شده است که علما این دو را به عنوان دو مساله جداگانه مطرح کنند ؟ جهت بحث سبب شده است زیرا در الامر دال علی الوجوب بحث روی این است که آیا اساسا امر دلالت بر وجوب دارد یا ندارد اما در مساله الامر حقیقه فی الوجوب بحث روی این است که دلالت امر بر وجوب آیا به نحو حقیقی است یا مجازی - صاحب کفایه می فرماید امتیاز و جدائی بین مسائل یک علم هم به جهت بحث است) **هی (خبر ان الجهه) أن تعدد الوجه و العنوان فی الواحد (ماده ی اجتماع) یوجب تعدد**

متعلق الأمر و النهی بحیث یرتفع به (به گونه ای که از بین می رود به سبب تعدد متعلق امر و نهی)
غائلاً استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد (شی واحدی که یک عنوان دارد - شی واحدی که یک
عنوان دارد نمی شود روی آن هم امر بیاید و هم نهی زیرا لازمه اش اجتماع ضدین است) **أو لا یوجبہ** (یا
موجب نمی شود تعدد عنوان ، تعدد متعلق امر و نهی را) **بل یكون حاله** (بلکه می باشد حال شی متعدد
العنوان) **حاله** (حال شی واحد العنوان) .

(نتیجه ی بحث) **فالنزاع فی سرایة کل من الأمر و النهی إلى متعلق الآخر لاتحاد** (علت برای سرایت
(**متعلقیهما وجودا**) (به حسب وجود - یعنی تعدد عنوان سبب نمی شود ماده ی اجتماع دو موجود شود)
و عدم سرایتہ (کل من الامر و النهی الی متعلق الآخر) **لتعددہما** (متعلق امر و نهی) **وجہا** (و تعدد عنوان
سبب می شود که ماده ی اجتماع دو موجود شود) و **هذا** (جهت بحث در مساله ی اجتماع) **بخلاف الجہة**
المبحوث عنها فی المسألة الأخری (نهی در عبادت) **فإن البحث فیها فی أن النهی فی العبادة [أو**
المعاملة] **یوجب فسادها** (عبادت یا معامله را) **بعد الفراغ عن التوجه إلیها** (توجه و سرایت نهی به
عبادت و معامله) .

نعم (بیان نکته - گاهی مساله ی اجتماع امر و نهی برای مساله ی نهی از عبادت صغری سازی می کند) **لو**
قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسألة الاجتماع یكون مثل الصلاة فی الدار المغصوبة
صغریات (و مصادیق) **تلك المسألة** (نهی از عبادت) .

فانقدح أن الفرق بین المسألتین فی غایة الوضوح .

و أما ما أفاده فی الفصول من الفرق (بین این دو مساله) **بما** (به ان فرقی که) **هذه** (این عبارت ای که
الان بیان می شود) **عبارته** (عبارت ان فرق است) (**ثم اعلم أن الفرق بین المقام** (مساله ی نهی در
عبادت) **و المقام المتقدم و هو** (مقام متقدم) **أن الأمر و النهی هل یجتمعان فی شیء واحد أو لا أما**
فی المعاملات فظاهر (فرق این دو مساله در معاملات روشن است زیرا در معاملات به معاملات امر نخورده
است تا توهم وحدت این دو مساله پیدا بشود)

نوار ۵: ادامه ی فرق بین مساله ی اجتماع امر و نهی با نهی از عبادت

خلاصه ی درس دیروز : در بحث دیروز یک سوال داشتیم و ان این بود که بین مساله ی اجتماع امر و نهی
و مساله ی نهی از عبادت چه فرقی وجود دارد . بعد سوال را توضیح دادیم . جواب دادیم که در این مساله ۴
نظریه وجود دارد که نظر اول ، نظر صاحب کفایه است که ایشان می فرماید فرق بین این دو مساله ، در

اختلاف در جهت بحث است ، جهت بحث در اجتماع امر و نهی جهت صغروی است اما در مساله ی نهی از عبادت ، جهت بحث ، کبروی است .

درس امروز :

• **نظریه ی دوم (میرزای قمی) :** می فرماید فرق بین این دو مساله در این است بین متعلق امر و نهی در مساله ی اجتماع ، نسبت عام و خاص من وجه است اما بین متعلق امر و نهی در مساله ی نهی از عبادت عموم و خصوص مطلق است .

در مساله ی اجتماع امر و نهی ، مولا می فرماید صل و لاتغصب . این جا امر رفته است روی صلاه ، و نهی رفته روی غضب و بین صلاه و غضب عموم و خصوص من وجه است . ماده ی اجتماعشان صلاه در دار غضبی است .

اما در مساله ی نهی از عبادت شارع فرموده است صل و لاتصل فی الدار المغصوبه . متعلق امر صلاه است و متعلق نهی صلاه در دار غضبی است که بین این ها صلاه در دار غضبی است . هر صلاه در دار غضبی صلاه هست و لاعکس .

• **نظریه ی صاحب فصول :** می فرماید فرق بین این دو مساله در این است که در مساله ی اجتماع امر و نهی متعلق امر و نهی ماهیتان (طبیعتان) متغایرتان حقیقتا هستند . یعنی متعلق امر یک طبیعت است و متعلق نهی یک طبیعت دیگر است که ماهیت این دو طبیعت غیر از هم هستند حقیقتا . حالا این دو طبیعتی که تغایر حقیقی دارند ، دو صورت دارند :

۱. گاهی نسبتشان عام و خاص من وجه است . صل و لاتغصب

۲. گاهی نسبتشان عام و خاص مطلق است . مولا امر می کند به حرکت و مولا نهی می کند از نزدیک شدن به موضع خاص . متعلق امر ، حرکت است و متعلق نهی ، نزدیک شدن به موضع مخصوص . این جا متعلق امر و نهی طبیعتشان متغایر است حرکت یک معنی دارد و نزدیک شدن به مکان مخصوص معنای دیگری دارد .

اما در مساله نهی در عبادت ، متعلق امر و نهی طبیعتان متحدتا الحقیقه هستند . لکن فرق متعلق امر و نهی به اطلاق و تقیید است . متعلق امر مطلق و متعلق نهی مقید است .

چرا صاحب فصول در مساله ی اجتماع امر و نهی فرموده است که گاهی نسبتشان عام و خاص من وجه و گاهی عام و خاص مطلق است ؟ دارد رد بر میرزای قمی می زند . ایشان در فصول ، حرف میرزای قمی را بیان کرده است . و بعد می فرماید این فرق ، فرق نیست .

رد صاحب کفایه بر نظریه ی سوم (رد بر نظریه ی دوم هم هست)

صغری : فرق گذاشتن صاحب فصول ، فرق گذاشتن بین دو مساله است به واسطه ی موضوع .

کبری : فرق گذاشتن بین دو مساله به واسطه ی موضوع ، صحیح نیست
نتیجه : فرق گذاشتن صاحب فصول صحیح نیست .

توضیح :

صاحب فصول امد بین این دو مساله فرق گذاشت ، چگونه فرق گذاشت ؟ با تعدد موضوع ، می خواهد بگوید موضوع در مساله ی اجتماع امر و نهی یک چیز است و موضوع در مساله ی نهی از عبادت چیز دیگری است . این اختلاف در موضوع سبب اختلاف این دو مساله شده است. موضوع مساله ی اجتماع ، طبیعتان المتغایرتان حقیقتا هست و موضوع مساله ی نهی از عبادت طبیعتان المتحدتا الحقیقه است .

و فرق گذاشتن بین دو مساله به واسطه ی موضوع صحیح نیست زیرا

❖ **علت اول :** گاهی دو مساله است که موضوع هر دو هم یکی است اما چون جهت بحثشان

فرق دارد ، دو مساله را به عنوان دو مساله مطرح کرده اند . مثلا الامر دال علی الوجوب ، الامر حقیقه فی الوجوب . این جا الان دو مساله است که موضوع هر دو یک چیز است پس چرا علما ان را به عنوان دو مساله مطرح کرده اند ؟ چون جهت بحث با هم فرق دارد . چون بحث در مساله الامر دال علی الوجوب بحث روی این است که آیا اساسا امر دلالت بر وجوب دارد یا خیر ؟ اما در مساله الامر حقیقه فی الوجوب بحث از یک جهت دیگر است و آن این که وجوب معنای حقیقی امر است یا معنای مجازی ان.

❖ **علت دوم :** گاهی دو مساله است که موضوعشان دو چیز است اما چون جهت بحث یک چیز

است علما انها را به عنوان یک مساله ذکر کرده اند مثل یک بحثی است به نام الاستثناء المتعقب للجمل که چند ماه دیگر به این بحث می رسیم . گاهی مولا دو عام می آورد و بعد یک استثناء در آخر ذکر می کند . مثلا می گوید اکرم العلماء و اطعم فقرا الا الفساق . یک بحثی این جا مطرح می شود که استثناء آیا می خورد به تمام عمومات یا می خورد به عام آخر . الان بحث رفته روی موضوع استثناء .

اما علما در آخر همین مبحث گفته اند که صفت و شرط و ظرف هم همین طور است مثلا مولا بگوید اکرم العلماء و اطعم الفقرا ان عدلوا . بحث می شود که ان عدلوا به همه می خورد یا فقط به اخری . الان این جا موضوع شرط است اما تمام علما ، شرط و استثناء و صفت و را در یک مساله و یک فصل عنوان کرده اند . زیرا بحث در تمام این موارد از یک جهت است و ان استعلام حال القید است .

نکته : این ردی که صاحب کفایه بر صاحب فصول می زند بر میرزای قمی هم وارد است چون میرزای قمی هم با تعدد موضوع بین این دو مساله فرق گذاشت چون که فرمود در

مساله ی اجتماع امر و نهی بحث روی طبیعت است که نسبت بین آنها عام و خاص من وجه است اما در مساله ی نهی در عبادت ، بحث روی طبیعتی است که نسبت بین آنها عام و خاص مطلق است .

• **نظریه ی چهارم :** مساله ی اجتماع امر و نهی یک مساله ی عقلی است و مساله ی نهی از عبادت یک مساله ی لفظی است .

در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث می کنیم که آیا عقلا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا نیست اما در مساله ی نهی از عبادت بحث می کنیم که این نهی که رفته روی عبادت موجب فساد عبادت هست یا نیست .

تطبیق :

و أما فی العبادات فهو أن النزاع هناک (در مساله ی اجتماع) فیما إذا تعلق الأمر و النهی بطبیعتین متغیرتین بحسب الحقیقه و إن کان بینهما (اگر چه می باشد بین طبیعتین - این عبارت در واقع رد بر میرزای قمی است) عموم مطلق (عموم خصوص مطلق) و هنا (مساله ی نهی در عبادت) فیما إذا اتحدتا (در موردی است که متحد باشند دو طبیعت) حقیقه و تغایرتا بمجرد الإطلاق و التقیید بأن (توضیح تغایرتا) تعلق الأمر بالمطلق (صل) و النهی بالمقید (لاتغصب) انتهى موضع الحاجة ، فاسد فإن مجرد تعدد الموضوعات (چون صاحب فصول امد موضوع مساله اجتماع امر و نهی را غیر از موضوع مساله ی نهی در عبادت کرد که موضوع مساله ی اجتماع دو طبیعتی است که حقیقتا با هم تغایر دارند اما موضوع مساله نهی در عبادت ، طبیعتی است که اتحاد حقیقی دارند و تغایرشان به اطلاق و تقیید است) و تغایرها (موضوعات) بحسب الذوات (متعلق به تغایر) لا یوجب (خبر مجرد تعدد) التمايز بین المسائل ما لم یکن هناک (تا زمانی که نبوده باشد در آن مسائل) اختلاف الجهات و معه (با وجود اختلاف جهت) لا حاجة (احتیاجی نیست برای متعدد شدن مسائل) أصلا إلى تعددها (موضوعات) بل لا بد من عقد مسألتین مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها و عقد مسألة واحدة فی صورة العکس كما لا یخفی .

و (بیان نظریه چهارم) من هنا (از این جا که تمایز مسائل به اختلاف جهت است) انقدح أيضا ، فساد الفرق بأن النزاع هنا (در مساله اجتماع) فی جواز (امکان) الاجتماع عقلا و هناک (مساله نهی در عبادت) فی دلالة النهی لفظا .

نوار ۶: فرق چهارم بین مساله ی اجتماع و نهی از عبادت و اشکالات صاحب کفایه بر آن

• نظریه چهارم: بحث در مساله ی اجتماع یک بحث عقلی است اما در مساله ی نهی از عبادت، یک بحث لفظی است.

اشکالات صاحب کفایه:

❖ اشکال اول:

مقدمه: مسائل علم اصول در یک تقسیم بر ۳ نوع است:

۱. بعضی از این مسائل، عقلی محض است یعنی حاکم بر این مساله فقط عقل است مثل این مساله که عقل وجوب مطابعت دارد یا ندارد؟ (البته اگر این مساله را یک مساله ی اصولی بگیریم زیرا در این که مساله ی اصولی باشد اختلاف است)
۲. بعضی از مسائل لفظی محض است یعنی حاکم بر این مسائل فقط لفظ است مثل مساله ی مشتق که آیا حقیقت است در خصوص متلبس یا حقیقت است در اعم.
۳. بعضی از مسائل علم اصول، عقلی لفظی است یعنی حاکم در بخشی از مساله عقل است و حاکم در بخشی از مساله لفظ است. مثل مساله ی مقدمه ی واجب علی قول. ما در مساله ی مقدمه واجب بحث می کنیم که آیا امر به ذی المقدمه (صل) آیا دلالت بر وجوب مقدمه اش دارد یا ندارد؟ بعضی علما می گویند عقلا دلالت دارد اما لفظا دلالت ندارد.

اصل جواب:

صاحب کفایه می فرماید که عقلی بودن بحث در این جا و لفظی بودن بحث در آن جا موجب منعقد شدن دو بحث نمی شود بلکه موجب تفصیل در مساله ی واحده است. یعنی ما هر دو مساله را در یک مبحث و به عنوان یک مساله مطرح می کنیم اما در این یک مساله قائل به تفصیل می شویم بین عقل و لفظ.

ایا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا محال و نهی در این جا، دلالت بر فساد عبادت دارد یا ندارد؟ در این جا بین عقل و لفظ تفصیل قائل می شویم یعنی می گوئیم عقلا اجتماع ممکن است یا محال. اما لفظا نهی دلالت بر فساد دارد یا ندارد. به عبارت دیگر جواب صاحب کفایه این است که شما باید بیانت دو مساله درست نکردی بلکه یک مساله درست کردی اما این مساله، یک مساله ی عقلی، لفظی است.

❖ **اشکال دوم** : این بیان شما در صورتی درست است که نزاع شما در مساله نهی از عبادت ، مخصوص باشد به نهی لفظی . زیرا قائل به این فرق چهارم گفت که مساله در نهی از عبادت یک مساله ی لفظی است ، این حرفش در صورتی درست است که نزاع مخصوص به نهی لفظی باشد یعنی نهی ای که به صورت لفظ صادر شده باشد و حال آنکه مخصوص به نهی لفظی نیست و مثلا نهی ای که از اجماع فهمیده می شود هم داخل در محل نزاع است .

مطلب دوم : اصولی بودن یا نبودن مساله ی اجتماع امر و نهی

در مساله ی اجتماع امر و نهی ۵ نظریه است

- **نظریه ی صاحب کفایه** : این مساله ، یک مساله ی اصولیه است . زیرا ملاک در اصولی بودن یک مساله این است که هر مساله ای که در طریق استنباط حکم شرعی فرعی قرار گرفت می شود یک مساله ی اصولی . و این ملاک در مساله ی اجتماع امر و نهی وجود دارد ، چون اگر شما در این مساله قائل بشوید به این که اجتماع امر و نهی ممکن است ، نماز در دار غصبی می شود صحیح و صحت هم حکم شرعی فرعی است منتهی وضعی است و اگر گفتید اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن نیست ، اگر گفتیم امر ترجیح دارد صلاه می شود صحیح و اگر گفتیم نهی ترجیح دارد صلاه باطل است .
- **نظریه ی عضدی و منسوب به شیخ بهائی** : این مساله از مبادی احکامیه است . به بحث از حالات حکم می گویند مبادی احکامیه . حالا عضدی می گوید بحث از این مساله از مبادی احکامیه است . سوال می کنیم : چرا ؟ می گوید چون بحث می کند از حالات حکم . چگونه از حالات حکم بحث می کند ؟ زیرا در این مساله بحث می کنیم که آیا وجوب ، اجتماعش با حرمت در شی واحد ممکن است یا خیر . و همچنین حرمت .
- **نظریه سوم (میرزای نائینی)** : این مساله جزء مبادی تصدیقیه علم اصول است . مبادی تصدیقیه به مسائلی گفته می شود که مسائل علم اصول مبتنی بر آن مسائل است . میرزای نائینی می گوید این مساله جزء مبادی تصدیقیه علم اصول است . حالا ما باید یک مساله ی اصولی ذکر کنیم که این مساله مبتنی بر مساله ی اجتماع امر و نهی باشد تا این مساله جزء مبادی تصدیقیه بشود . این مساله جزء مسائل اصولی است که آیا امر و نهی در شی واحد با هم تعارض دارند یا خیر؟ این مساله را همه جزء مسائل علم اصولی می دانند و این مساله مبتنی بر مساله ی اجتماع امر و نهی است . اگر بگوییم امر و نهی در شی واحد با هم تعارض دارند ، این تعارض مبتنی بر چیست ؟ تعارضش مبتنی بر امتناع و عدم تعارض مبتنی بر اجتماع است .

- **نظریه ی میرزای قمی** : این مساله جزء مسائل علم کلام است . زیرا مسائل علم کلام به مسائلی گفته می شود که بحث بکند از احوال مبدا و معاد و در این مساله ، این مساله را می توان یک مساله ی کلامی کرد به این شکل که ایا برای خداوند ممکن است که دو حکم را برای شی واحد جعل کند یا ممکن نیست .
- **نظریه ی پنجم** : این مساله جزء مسائل فقهیه است زیرا در این مساله بحث از عوارض فعل مکلف می شود که بحث می کنیم ایا صلاه در دار غصبی صحیح است یا باطل .

نکته : در آخر صاحب کفایه می فرماید این مساله در علم اصول مطرح شده است . ملاک اصولی بودن هم دارد پس وجهی ندارد که ما بخاطر جهات دیگر ، بگوییم مساله ی اصولی نیست و طرفدای لالباب وارد علم اصول شده است .

تطبیق :

فإن (اشکال اول به فرق چهارم) **مجرد ذلک** (صرف این فرق) **لو لم یکن تعدد الجهه** (اگر نباشد تعدد جهت بحث در بین) **فی البین لا یوجب إلا تفصیلا** (تفصیل بین عقل و لفظ) **فی المسأله الواحده لا عقد مسألتین** (سبب عقد دو مساله نمی شود - یعنی این فرق برای ما دو مساله نمی سازد) **هذا** (این جواب اول) **مع عدم اختصاص النزاع فی تلک المسأله بدلاله اللفظ کما سیظهر** (همان طور که آشکار می شود عدم اختصاص) .

الثالث [فی کون مسأله الاجتماع أصولیه]

أنه **حیث کانت نتیجه هذه المسأله** (چون که می باشد نتیجه ی این مساله ی اجتماع امر و نهی فی شی واحد) **مما تقع فی طریق الاستنباط** (از ان چیز هایی که واقع می شود در طریق استنباط حکم شرعی فرعی) **کانت المسأله من المسائل الأصولیه لا من** (و این مساله نیست از) **مبادئها الأحکامیه و لا التصدیقیه و لا من المسائل الکلامیه و لا من المسائل الفرعیه . و إن کانت فیها جهاتها** (اگر چه می باشد در مساله ی اجتماع امر و نهی ، جهات و ملاک این مسائل هست) **کما لا یخفی ضروره** (دلیل برای کانت المساله من المسائل الاصولیه) **أن مجرد ذلک** (وجود جهات این امور در مساله ی اجتماع) **لا یوجب کونها** (سبب نمی شود که مساله ی اجتماع از این امور باشد - مثلا مساله اجتماع مبادی احکامی باشد یا مساله ی فقهیه باشد ، موجب این ها نمی شود) **منها إذا کانت فیها جهه أخرى** (هنگامی که بوده باشد در مساله ی اجتماع جهت دیگری که ممکن است به وسیله ی این جهت دیگر ، این مساله را یک مساله ی اصولی کنیم) **یمکن عقدها** (ممکن می باشد منعقد کردن مساله ی اجتماع) **معها** (جهت دیگر) **من**

المسائل إذ لا مجال حينئذ (هنگامی که جهت اصولی در این مساله ی اجتماع وجود دارد) لتوهم عقدها من غيرها فی الأصول (برای این که توهم بشود منعقد شدن این مساله ، در حالی که این مساله غیر مسائل علم اصول است) و إن عقدت (اگر چه منعقد بشود این مساله ی اجتماع) کلامیه فی الکلام و صح عقدها فرعیة أو غیرها (مبدا تصدیقی یا مبادی احکامیه) بلا کلام .

نوار ۷: عقل بودن یا لفظی بودن مساله اجتماع

مطلب اول : درباره ی مساله ی اجتماع امر و نهی دو نظریه است :

- **نظریه ی صاحب کفایه :** مساله ی اجتماع امر و نهی یک مساله ی عقلیه است نه مساله ی لفظیه . مساله ی عقلیه است یعنی بحث علما در این است که آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد عقلا ممکن است یا ممکن نیست . تمام صحبت روی عقل است . یعنی بحث روی دلالت لفظ نیست یعنی این امر و نهی ای که از مولا صادر می شود آیا دلالت بر امکان اجتماع دارند یا دلالت بر عدم امکان ، بحث این گونه نیست .

طبق این نظریه نزاع علماء در این است که آیا اجتماع وجوب و حرمت در شی واحد ، ممکن است یا نیست اعم از این که این وجوب و حرمت مدلول دلیل لفظی باشد یا مدلول دلیل لفظی نباشد . چون فرض این است که مساله ، مساله ی عقلیه است پس امر و نهی لفظی خصوصیت ندارد بلکه بحث روی وجوب و حرمت است .

- **نظریه ی بعضی از علما نوعا قدما :** مساله ی اجتماع امر و نهی یک مساله ی لفظیه است و به عبارت دیگر بحث در این مساله ، در دلالت لفظ است یعنی این امر و نهی ای دلالت بر امکان اجتماع دارند یا دلالت بر امتناع اجتماع دارند .

سوال : چگونه امر و نهی دلالت می کند بر امکان یا عدم امکان اجتماع ؟

جواب : به این صورت که بگوییم اگر امری که صادر می شود و می خورد به یک شی ، دلالت دارد بر عدم حرمت آن شی ، در این صورت امر دلالت بر امتناع اجتماع دارد . و اگر بگوییم شارع اگر نهی کرد از یک شی و گفتیم خود این نهی دلالت دارد بر عدم وجوب شی ، نتیجه اش امتناع اجتماع است و اما اگر گفتیم امر دلالت بر عدم حرمت و نهی دلالت بر عدم وجوب ندارد ، در این صورت دلالت دارند بر امکان اجتماع .

طبق این نظریه نزاع علما در این است که آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا محال ؟ این جا دیگر بحثی از وجوب و حرمت نیست زیرا چون اگر گفتیم مساله ی ، مساله لفظیه است معنایش این است که بحث روی دلالت لفظ است و این یعنی خود امر و نهی لفظی خصوصیت دارند.

بیان دو شاهد برای نظریه ی دوم :

❖ **شاهد اول :** تعبیر علما در عنوان مساله یعنی همه ی علما عنوان این مساله را این قرار داده اند که ایا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا محال یعنی کلام را برده اند روی امر و نهی لذا معلوم می شود که این مساله را یک مساله ی لفظی گرفته اند و اگر عقلی گرفته بودند این گونه بیان می کردند : **اختلفوا فی جواز اجتماع وجوب والحرمه فی شی او امتناعه جواب صاحب کفایه به شاهد اول :**

این تعبیر از باب غلبه است نه از باب خصوصیت . یعنی این که نزاع همین علمایی که این تعبیر را بیان کرده اند ، در این است که ایا وجوب و حرمت اجتماعشان ممکن است یا محال اما اگر می بینید از کلمه ی امر و نهی استفاده کرده اند بخاطر این است که غالبا وجوب و حرمت از امر و نهی استفاده می شود لذا خود امر و نهی خصوصیتی ندارند .

❖ **شاهد دوم :** کلام مرحوم مقدس اردبیلی

ایشان فرموده است که اجتماع امر و نهی در شی واحد عقلا ممکن و عرفا محال است . چگونه این کلام شاهد است ؟ این که مقدس اردبیلی فرموده اجتماع امر و نهی عرفا محال است ، منظورش این است که لفظ امر و لفظ نهی ، به ملازمه ی عرفیه دلالت بر امتناع دارد . و اگر این را گفتیم مساله می شود یک مساله ی لفظی .

وقتی شما دارید در خیابان حرکت می کنید یک نفر صدا می زند و می گوید آقای حاتم (حاتم در نزد عرف دلالت بر جواد بودن دارد) این جا می گویند کلمه ی حاتم به ملازمه ی عرفیه دلالت بر جواد بودن دارد . حالا این که مقدس اردبیلی فرموده است اجتماع امر و نهی عرفا محال است معنایش همین است که امر و نهی به ملازمه ی عرفیه دلالت بر امتناع دارد به این صورت که وقتی مولا امر به یک شی ای کرد ، همین امر پیش عرف دلالت دارد بر این که این شی حرام نیست و وقتی که مولا از چیزی نهی کرد ، خود همین نهی که لفظ است در نزد عرف دلالت دارد بر این که این شی واجب نیست .

جواب صاحب کفایه به شاهد دوم :

ایشان می فرماید معنای دلالت عرفی ، دلالت لفظ بر امتناع نیست . زیرا این افراد گفتند که معنای دلالت عرفی یعنی این که خود لفظ امر و نهی دال بر امتناع هستند لکن پیش عرف اما صاحب کفایه می فرماید معنای امتناع عرفی دلالت امر و نهی بر امتناع نیست .

توضیح :

مقدس اردبیلی می فرماید ، اجتماع امر و نهی عقلا ممکن است . و عرفا محال است . ما باید هردو بخش را باید بررسی کنیم .

بررسی بخش اول : عقلا ممکن است

یعنی این که عقل می گویند جمع شدن امر و نهی در یک شی ممکن است زیرا عقل این یک شی را دو موجود می داند (تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع است) . صلاه در دار غصبی یک عمل است اما عقل می گوید چون این عمل دارای دو عنوان است ، لذا این دو عنوان داشتن سبب می شود این فعل دو موجود بشود و این جا اجتماع موردی است .

بررسی بخش دوم : عرفا ممکن نیست .

معنایش این است که عقل حکم به امتناع می کند زیرا عرف این صلاه در غصبی را یک موجود می بیند .

در بخش اول عقل این یک عمل را دو موجود می بیند بعد خود عقل حکم به جواز اجتماع می کند اما در بخش دوم عرف یک عمل را ، یک موجود می داند بعد عقل می گوید چون موضوع من را عرف مشخص کرد که یک عمل است ، پس اجتماع امر و نهی محال است . و در هردو بخش حاکم به امکان اجتماع یا امتناع اجتماع ، عقل است لکن در بخش اول موضوع حکم عقل یعنی امکان را خود عقل می سازد اما در بخش دوم موضوع حکم عقل را عرف می سازد^۴ .

تطبیق :

و قد عرفت فی أول الكتاب أنه لا ضير (نیست اشکالی) فی کون مسألة واحدة (مثل الامر حقیقه فی الوجوب) یبحث فیها عن جهة (محمول) خاصة من مسائل (خبر کون) علمین (الامر حقیقه فی الوجوب یکی از مسائل علم لغت و علم اصول است) لانطباق جهتين عامتين (دو غرض از علم) علی تلك الجهة (محمول - غرض از علم لغت فهم معنی است و ان محمول (حقیقه فی الوجوب) ما را به این غرض می رساند ، غرض از علم اصول اقتدار بر استنباط حکم شرعی است و این محمل ما را به این غرض می رساند

^۴ استاد حیدری : ما غیر از این جواب صاحب کفایه می توانیم یک جواب دیگری بدهیم و آن این که ما قصد لم يقع و ما وقع لم یقصد . این کسی که از کلام محقق اردبیلی استفاده کرده است می خواهد شاهد بیاورد برای این که این مساله یک مساله ی لفظی است . اما اثبات نمی شود مساله ی لفظیه است بلکه اثبات می شود مساله ی اجتماع امر و نهی لفظی عقلی است .

زیرا اگر فهمیدیم که امر حقیقت در وجوب است سبب می شود که راحت حکم شرعی را استنباط کنیم (کانت (می باشد ان مساله ی واحده) یا **احداهما** (به سبب یک از این جهات عام) من مسائل علم و بالأخری من آخر فتذکر .

الرابع [فی کون المسألة عقلية لا لفظية]

أنه قد ظهر من مطاوی (اثناء) ما ذکرناه (می فرماید از دو جای مطالب که تا این جا ذکر کردیم فهمیدیم که این مساله یک مساله ی عقلیه است .

۱. اول مساله ی اجتماع امر و نهی که فرمود اختلافوا فی جواز اجتماع الامر و النهی و امتناعه که حاکم به جواز و امتناع عقل است
۲. در مقدمه ی الثانی که فرمود بحث ما در این است که آیا تعدد عنوان سبب می شود ماده ی اجتماع بشود دو موجود یا سبب نمی شود که دو موجود بشود بلکه یک موجود است . و کسی که می گوید موجب دو موجود شدن می شود یا نمی شود ، عقل است (

أن المسألة عقلية و لا (نتیجه ی مدعی اول یعنی عقلی بودن مساله اجتماع) اختصاص للنزاع فی جواز (امکان) الاجتماع و الامتناع فیها (در این مساله) بما (متعلق به اختصاص - به موردی که) إذا كان الإيجاب و التحريم باللفظ (یعنی نزاع در این که اجتماع امر و نهی ممکن است یا نیست ، اعم از این است که امر و نهی لفظی باشد یا غیر لفظی مثل اجماع) كما ربما يوهمه (اختصاص نزاع به جائی که وجوب و حرمت از لفظ فهمیده شود) التعبير بالأمر و النهی الظاهرین فی الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلالة علیهما (وجوب و حرمت) غالباً بهما (امر و نهی لفظی) كما هو (غلبه) أوضح من أن يخفى .

(بیان شاهد دوم) و ذهب البعض إلى الجواز عقلا و الامتناع عرفا لیس (خبر ذهاب) بمعنی دلالة اللفظ (دلالت لفظ یعنی امر و نهی بر امتناع) بل بدعوى أن الواحد (ماده ی اجتماع - صلاه در دار غصبی) بالنظر الدقیق العقلي اثنین (دو موجود است زیرا تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع می شود) و أنه (واحد) بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین و إلا (اگر معنای امتناع عرفی این نباشد) فلا يكون معنی محصلا (نمی باشد یک معنای معقولی) للامتناع العرفی

نوار ۸: توضیح مراد مقدس اردبیلی، شمول نزاع در این مساله تمام اقسام

وجوب و حرمت را

خلاصه ی درس دیروز: مقدس اردبیلی فرموده بوده اند که اجتماع امر و نهی عقلا ممکن و عرفات محال است و صاحب کفایه فرمود این که مقدس اردبیلی می فرماید عرفا محال است منظورش این نیست که امر و نهی دلالت بر امتناع می کنند، تا مساله، مساله ی لفظی بشود.

درس امروز:

صاحب کفایه در پایان یک نکته بیان می کند.

مقدمه: در مساله ی اجتماع امر و نهی دو بحث داریم:

- **بحث اول:** بحث امکان و امتناع یعنی بحث بکنیم که اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا ممتنع.
 - **بحث دوم:** بحث وقوع و عدم وقوع بر فرض امکان اجتماع. یعنی بر فرض که قائل بشویم اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است، حال بحث بکنیم آیا وقوع پیدا کرده است یا خیر.
- نزاع علما در مساله ی اجتماع امر و نهی، در بحث اول است

اصل نکته: صاحب کفایه می فرماید که ما می توانیم بگوییم که مراد مقدس اردبیلی این است که اجتماع امر و نهی در شی واحد عقلا ممکن است و لکن امر و نهی دلالت بر وقوع ندارند یعنی پای لفظ را به میان کشیدند. اما باز اگر مراد این باشد، شاهد نمی شود برای این که مساله ی اجتماع یک مساله ی لفظیه است زیرا پای لفظ در بحث دوم کشیده شد در حالی که محل نزاع در مساله ی اجتماع، بحث اول است.^۵

^۵ استاد حیدری: کلام صاحب کفایه اشتباه است. زیرا ایشان فرمود که مقدس اردبیلی می خواهد بگوید امر و نهی دلالت می کنند بر عدم وقوع اجتماع، اما تعبیر ما این بود که امر و نهی دلالت نمی کنند بر وقوع اجتماع. و کلام صاحب کفایه غلط است زیرا امر و نهی دلالت بر وقوع دارد زیرا مثلا وقتی شارع می فرماید صل، این صل هم شامل صلاتی می شود که غصب دارد و هم شامل صلاتی است که غصب ندارد. یا لاتغصب که هم شامل غصبی است که به همراه صلاه باشد و هم نباشد پس هم صل و هم لاتغصب دلالت می کند که امر و نهی در شی واحد جمع می شوند. حالا اگر بگوییم شرایط اطلاق این جا وجود ندارد، در این صورت امر و نهی دلالت بر وقوع ندارد نه این که دلالت دارد بر عدم وقوع.

تطبيق: غايه الأمر (استدراك از این مطلب است که گفتیم امتناع عرفی به معنای دلالت لفظ بر امتناع نیست حالا استدراک می کند و می گوید بله به معنای دلالت لفظ است اما دلالت بر عدم وقوع) **دعوی دلالة اللفظ** (امر و نهی) **علی عدم الوقوع** (اجتماع - به تعبیر دقیق تر باید می فرمود عدم دلالت بر وقوع) **بعد اختیار جواز الاجتماع فتدبر جيدا** .

مطلب دوم :

واجب چند قسم دارد : واجب نفسی و غیره ، مثل صلاه و وضو - تعیینی و تخییری - عینی ، کفائی . حرام هم عینا این ۳ نوع تقسیم بندی را دارد .

بحث ما در مساله ی اجتماع این است که آیا اجتماع وجوب و حرمت در شی واحد محال است یا ممکن ؟ سوال می کنیم : بحث ما در کدام یک از اقسام وجوب و حرمت است ؟ در این جا دو نظریه وجود دارد :

- **نظریه ی صاحب کفایه** : بحث ما در مطلق وجوب و حرمت است اعم از این که هر دو نفسی یا غیره یا مختلف باشند و
ادله ی صاحب کفایه :

❖ دلیل اول : عموم ملاک نزاع

در مساله ی اجتماع امر و نهی ، عده ای می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است . چرا می گویند ممکن است ؟ چون اجتماع ضدین در شی واحد لازم نمی آید و عده ای می گویند ممتنع است چون لازمه اش اجتماع ضدین در شی واحد است . منشا قائل شدن به امکان ، عدم لازم آمدن اجتماع ضدین در شی واحد است و منشا قائل شدن به امتناع لازم آمدن اجتماع ضدین در شی واحد است . و مطلق وجوب با مطلق حرمت بایکدیگر تضاد دارند . در نتیجه محل نزاع مطلق وجوب و حرمت را شامل می شود .

❖ دلیل دوم : اطلاق لفظ امر و نهی

در عنوان مساله ، این گونه آمده است که آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا ممتنع ، این امر و نهی در عنوان اطلاق دارد و شامل همه ی وجوب و حرمت ها می شود .

❖ دلیل سوم : عموم استدلالات طرفین

بالاخره در این مساله دو گروه داریم که هرکدام استدلالاتی دارند و استدلالات این دو گروه با مطلق وجوب و حرمت می خورد .

• **نظریه ی صاحب فصول** : بحث ما در وجوب و حرمتی است که اولاً نفسی باشد نه گیری ، تعیینی باشد نه تخییری ، عینی باشد نه کفائی .

دلیل صاحب فصول : انصراف یعنی می گویند امر و نهی ای که در عنوان مساله مطرح شده است ، منصرف به واجب و حرام ، نفسی و تعیینی و عینی هستند .

اشکال صاحب کفایه :

شما می گویند امر و نهی انصراف دارد به واجب و حرمت تعیینی و عینی و نفسی . سوال ما این است که مرادتان از امر و نهی چیست ؟ در این جا دو احتمال وجود دارد :

• **احتمال اول** : یحتمل مراد ماده ی امر و نهی باشد . اگر مراد این باشد ، کلام شما باطل است زیرا در این جا منشائی برای انصراف وجود ندارد . منشا انصراف کثرت استعمال است و قبول نداریم ماده ی امر و نهی کثیرا در واجب و حرام نفسی ، تعیینی ، عینی به کار رفته باشد .

• **احتمال دوم** : یحتمل مراد صیغه ی امر و نهی باشد . صیغه ی امر انصراف دارد به واجب تعیین و عینی و نفسی و همچنین نهی است . اگر مراد این باشد ، این کلام هم باطل است زیرا در این انصراف هم دو احتمال است :

۱. یحتمل مراد انصراف نفسی باشد یعنی خود صیغه امر و نهی بدون کمک گرفتن از مقدمات حکمت ، انصراف دارد به تعیینی و عینی و نفسی . اگر مراد این باشد کلام باطل است زیرا منشایی برای انصراف وجود ندارد .

۲. یحتمل مراد انصراف مقدمه ای باشد یعنی انصراف به کمک مقدمات حکمت . یعنی وقتی مولا امر و نهی را به کار می برد ، در مقام بیان است و واجب و حرمت غیر و تخییری و کفائی احتیاج ره قرینه زائده دارد اما مولا قرینه ی زائده نیاور پس این امر و نهی انصراف دارند به واجب و حرمت تعیینی و عینی و نفسی .
اگر مراد این باشد که این هم صحیح نیست زیرا اگر مقدمات حکمت جاری بشود ، انصراف مقدمه ای صیغه ی امر و نهی به این ۳ مورد پیدا می شود اما مقدمات حکمت این جا جاری نمی شود زیرا عموم ملاک نزاع و عموم استدلالات دو طرف ، جلویش را می گیرد . به این صورت که عموم محل نزاع قرینه است .

تطبيق :

الخامس [شمول النزاع في مسألة الاجتماع لأنواع الإيجاب و التحريم]

لا يخفى أن ملاك (علت و منشاء - اجتماع و عدم اجتماع ضدین در شی واحد - هر وجوبی با هر حرامی تضاد دارد) النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم (شامل می شود این ملاک) جميع أقسام الإيجاب و التحريم كما هو (عموم - شامل شدن جميع اقسام ايجاب و حرمت) قضية إطلاق لفظ الأمر و النهی و دعوى الانصراف (توسط صاحب فصول) إلى النفسيين التعيينيين العيينيين في مادتهما (امر و نهی) غير خالية عن الاعتساف و إن سلم (اگر چه قبول شود انصراف در صیغه ی امر و نهی را) في صيغتهما مع أنه (انصراف) فيها (صیغه ی امر و نهی) ممنوع .

نعم (می خواهد برود سراغ انصراف مقدمه ای) لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الإطلاق (اطلاق امر و نهی) بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام (ما نحن فيه) لما عرفت من عموم الملاک لجميع الأقسام

نوار ۹: ادامه ی بحث قبل ، اعتبار یا عدم اعتبار قید مندوحه در محل نزاع

خلاصه ی درس دیروز : اول یک مقدمه گفتم و گفتم که واجب در یک تقسیم بر دو نوع است واجب نفسی و غیره و در یک تقسیم دیگر بر دو نوع است : تعیینی و تخییری ، عینی و کفایی و عین همین تقسیمات برای حرام هم هست . با حفظ این مقدمه وارد بحث شدیم ، و گفتیم بحث درباره ی این است که آیا در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث در اجتماع کدام وجوب با کدام حرمت است ؟ گفتیم در این مساله دو نظریه است (البته ۳ نظریه است) :

- نظریه ی صاحب کفایه : بحث درباره ی اجتماع مطلق وجوب با مطلق حرمت است . اعم از این که هردو نفسی یا هردو غیر باشد و یا مختلف باشند و صاحب کفایه ۳ دلیل ذکر کردند :
 ۱. عموم ملاک نزاع : ملاک نزاع این است که آیا اجتماع ضدین پیش می آید یا خیر و فرض این است که هر وجوبی با هر حرمتی متضاد هستند لذا منشا اختلاف در تمام وجوب و حرمت ها وجود دارد
 ۲. اطلاق امر و نهی در عنوان مساله
 ۳. عموم استدلالات طرفین
- نظریه ی صاحب فصول : بحث درباره اجتماع ، درباره ی آن وجوب و حرمتی است که هردو عینی و نفسی و تعیینی باشند .

دلیل : انصراف ، لفظ امر و نهی منصرف می شود به وجوب و حرمت نفسی ، عینی ، تعیینی .
اشکال صاحب کفایه : مراد از این امر و نهی کدام است ؟ ماده است یا صیغه است ؟ اگر مراد ماده است ، چنین انصرافی را قبول نداریم زیرا انصراف منشا می خواهد و این جا منشا ندارد و اگر مراد صیغه است ، مراد از انصراف نفسی است (یعنی بدون کمک گرفتن از مقدمات حکمت) در این صورت این انصراف منشا ندارد و اگر مراد انصراف به کمک مقدمات حکمت است ، این جا مقدمات حکمت جاری نمی شود .

درس امروز :

مطلب اول : صاحب کفایه دو مثال ذکر می کند که بنابر عقیده ی خودشان این دو مثال هیچ فرقی با هم ندارند و هر دو داخل در محل نزاع هستند اما بنابر عقیده ی صاحب فصول یکی از مثال ها داخل در محل نزاع و دیگری خارج از آن است .

مثال اول : صل و لاتغصب . صلاه واجب نفسی ، تعیینی و عینی است . نهی رفته روی غضب ، غضب حرام نفسی تعیینی و عینی است . الان مکلف می خواهد یک صلاتی در دار غضبی انجام بدهد ، در این صلاه غضبی اجتماع وجوب نفسی و تعیینی و عینی با حرام نفسی و تعیینی و عینی شده است . این مثال بر طبق عقیده ی هر دو بزرگوار داخل در محل نزاع است .

مثال دوم : یک مولایی به عبدش می گوید صل او صم ، و بعد می فرماید لاتغصب او لاتجالس مع الاغیار یعنی یا غضب نکن یا مجالست با اغیار نکن . حرمت تخییری دارند . مکلف مجالست با غیر می کند (در این صورت غضب برش حرام می شود) حالا مکلف می رود نماز می خواند در دار غضبی . این صلاه واجب است به وجوب تخییری و غضب هم حرام تخییری است ، لذا الان در این صلاه در دار غضبی حرمت و وجوب جمع شده است لکن حرمت و وجوب تخییری ، نفسی ، عینی .

این مثال بر طبق نظر صاحب کفایه محل بحث است اما بنابر عقیده ی صاحب فصول محل بحث نیست .

تطبیق :

و کذا (دلیل سوم صاحب کفایه) ما وقع فی البین من النقض و الإبرام مثلا (یک مثال برای اجتماع وجوب تخییری با حرام تخییری) إذا أمر بالصلاة و الصوم تخییرا بینهما (می فرماید صل او صم) و كذلك (تخییرا) نهی عن التصرف فی الدار و المجالسة مع الأغیار . فصلی فیها (در دار) مع مجالستهم کان حال الصلاة فیها (می باشد حال نماز در این خانه) حالها (مثل حال صلاه) كما إذا أمر

بها تعیین و نهی عن التصرف فیها کذلک فی جریان النزاع فی الجواز و الامتناع و مجيء أدلة الطرفين و ما وقع من النقض و الإبرام فی البین فتفتن .

مطلب دوم :

مقدمه : مکلف دو حالت دارد :

۱. گاهی مکلف قادر است که امر شارع را در غیر ماده ی اجتماع اطاعت بکند (از این حالت به این تعبیر می کنند که برای مکلف در مقام امتثال مندوحه وجود دارد - مندوحه یعنی مفر و گشای یعنی راه فرار) یعنی مکلف می تواند صلاه را در دار مباح انجام دهد .
۲. گاهی مکلف قادر نیست که امر شارع را در غیر ماده ی اجتماع اطاعت بکند یعنی قید مندوحه ندارد . یعنی در مقام امتثال راه فرار ندارد .

اصل مطلب : باحفظ این مقدمه ؛ بحث در این است که آیا در تحقق این نزاع (نزاع اجتماع امر و نهی) قید مندوحه لازم است یا خیر ؟ اگر گفتیم قید مندوحه لازم است این گونه می شود ، آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد در صورتی که برای مکلف در مقام امتثال مندوحه وجود دارد ، آیا اجتماع ممکن هست یا نیست اما اگر گفتیم لازم نیست بحث این گونه مطرح می شود که آیا اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن هست یا نیست اعم از آنکه مکلف در مقام امتثال مندوحه دارد یا ندارد .

در این مساله دو نظریه وجود دارد :

- **نظریه ی صاحب فصول :** قید مندوحه لازم است یعنی نزاع علما در جائی است که قید مندوحه وجود داشته باشد و در صورت عدم المندوحه نزاعی نیست و علما بالاتفاق امتناعی هستند .

دلیل :

صغری : قائل شدن به جواز اجتماع در صورت عدم المندوحه لازمه اش تکلیف بمالایطاق است

کبری : والازم باطل (تکلیف بمالایطاق باطل است)

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح :

اگر مکلف مندوحه و راه فراری ندارد مثلا کسی او را در دار غضبی زندانی کرده است ، اگر ما قائل شدیم به جواز اجتماع ، جواز اجتماع معنایش این است که شارع مقدس بالفعل هم صلاه می خواهد و هم ترک غضب را می خواهد یعنی می گوید نماز بخوان و در عین حال غضب هم نکن و این ممکن نیست . لذا در صورت عدم مندوحه همه باید قائل به امتناع بشوند

• **نظریه ی صاحب کفایه :** قید مندوحه لازم نیست .

دلیل : نزاع ما در مساله ی اجتماع امر و نهی یک نزاع جهتی است . این یعنی چی ؟ یعنی نزاع ما در مساله ی اجتماع امر و نهی در این جهت است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع می شود یا نمی شود . بحث ما در این جهت است . این صلاه در دار غصبی ماده ی اجتماع است ، این صلاه در دار غصبی دو عنوان دارد هم صلاه است و هم غصب است و بحث ما در این مساله در این است که آیا دو عنوان داشتن سبب می شود که صلاه در دار غصبی دو موجود بشود . حالا در این مساله دو نظریه است :

۱. **بعضی :** تعدد عنوان موجب تعدد معنون (ماده ی اجتماع) می شود ، این جا می گوئیم صادر شدن امر و نهی از شارع نسبت به شی واحد ممکن است به عبارت دیگر اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است (چون اجتماع ضدین لازم نمی آید) اعم از این که مکلف در مقام امتثال مندوحه داشته باشد یا نداشته باشد .

۲. **بعضی :** تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود . طبق این نظریه می گوئیم صادر امر و نهی از طرف شارع نسبت به ماده ی اجتماع و شی واحد ممکن نیست و به عبارت دیگر اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن نیست چون لازمه اش اجتماع ضدین است حالا اعم از این که مکلف در مقام امتثال مندوحه داشته باشد یا نداشته باشد .

به عبارت دیگر صاحب کفایه می فرماید بحث ما در این مساله ، روی اصل صدور امر و نهی است که آیا اصل صدور امر و نهی نسبت به شی واحد ممکن هست یا نیست اما مندوحه مربوط به مقام امتثال مکلف است و چیزی که مربوط به مقام امتثال مکلف است چه ربطی به مقام صدور امر و نهی از طرف شارع دارد .

تطبیق :

السادس [اعتبار المندوحه و عدمه فی محل النزاع]

أنه ربما يؤخذ (چه بسا اخذ می شود) **فی محل النزاع قید المندوحه** (راه فرار) **فی مقام الامتثال بل ربما قيل بأن الإطلاق** (قید نزدن به مندوحه در عنوان مساله) **إنما هو للاتكال على الوضوح** (واضح است که قید مندوحه لازم است) **إذ بدونها** (قید مندوحه) **يلزم التكليف بالمحال** (ما لایطاق) .

و لكن التحقيق مع ذلك (با این که ادعی شده لازم بودن قید مندوحه واضح است) **عدم اعتبارها** (قید مندوحه) **فی ما هو المهم فی محل النزاع** (در چیزی که در محل نزاع مهم است) **من لزوم المحال و هو** (محال) **اجتماع الحكمين المتضادين و عدم الجدوى** (نافع نیست) **فی کون موردهما موجها**

بوجهین فی رفع غائله اجتماع الضدین أو (عطف بر لزوم المحال) عدم لزومه و أن تعدد الوجه یجدی فی رفعها (غائله اجتماع متضادین) [دفعها] و لا یتفاوت فی ذلک (جواز و عدم جواز اجتماع از ناحیه ی تعدد) أصلا وجود المندوحة و عدمها (زیرا مندوجه مربوط به مقام امتثال است نه مقام صدور امر و نهی از شارع) و لزوم التکلیف بالمحال بدونها محذور آخر (محذور دیگری غیر از اجتماع ضدین است) لا دخل له بهذا النزاع .

نوار ۱۰: لزوم قید مندوحة در مقام امتثال و ربط نداشتن آن به محل نزاع

/ مقدمه ی هفتم: بیان دو توهم و جواب به ان ها

نکته: اگر ما قائل شدیم که اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است (در صورتی که تعدد عنوان موجب تعدد معنوی و ماده ی اجتماع بشود ، در این صورت صادر شدن امر و نهی از طرف شارع به ماده ی اجتماع جایز است) این جا هم امر و هم نهی فعلی می شوند یعنی از ما اطاعت می طلبند .

از این جا به بعد می خواهیم وارد یک بحث دیگری بشویم که هیچ ربطی به مساله ی اجتماع ندارد ، و آن مربوط به مقام امتثال است ، می خواهیم بینیم فعلی شدن امر و نهی در مقام امتثال با مندوحة را حساب کنیم و با عدم المندوحة نیز حساب کنیم .

اگر مکلف مندوحة دارد ، فعلی شدن امر و نهی تکلیف بما لایطاق نیست فرض این است که مکلف قادر به انجام هردو هست . اما اگر مندوحة نداشت ، فعلی شدن امر و نهی با هم لازمه اش تکلیف بما لایطاق است چون مکلف قادر به امتثال هردو نیست .

تطبیق:

نعم (می خواهد بگوید مندوحة در مقام امتثال لازم است - اما مقام امتثال ربطی به مساله ی اجتماع امر و نهی ندارد - تا قبل از نعم می فرمود مندوحة لازم نیست بعد نعم می فرماید مندوحة لازم است لکن در مقام امتثال نه در مساله ی اجتماع امر و نهی) لا بد من اعتبارها (ناچاریم از شرط دانستن مندوحة) فی الحکم بالجواز (جواز اجتماع) فعلا (یعنی بالفعل هم امر است و هم نهی ، یعنی هم امر فعلی است و هم نهی فعلی است) لمن یری التکلیف بالمحال محذورا و محالا کما (می خواهد بگوید در مقام امتثال فقط مندوحة شرط نیست بلکه شرایط دیگر هم لازم است مثلا مکلف باید عاقل و بالغ هم باشد) ربما لا بد من اعتبار امر آخر فی الحکم به (جواز اجتماع امر و نهی) كذلك (فعلا) أيضا (مثل اعتبار مندوحة) .

و بالجملة (اگر می گوئیم مندوحه باید باشد بخاطر این است که مکلف را قادر بر امتثال بکنیم و این ربطی به مساله ی اجتماع امر و نهی ندارد) لا وجه لاعتبارها (مندوحه) إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال و (عطف بر اعتبار) عدم لزوم التكليف بالمحال و لا دخل له (مندوحه) بما هو المحذور فى المقام (مساله اجتماع امر و نهی) من التكليف المحال

(ما دو اصطلاح داریم :

الف : التكليف بالمحال که یعنی صادر شدن امر و نهی از شارع محال نیست یعنی خود صدور تکلیف از طرف مولا محال نیست چون لازمه اش اجتماع ضدین در اراده ی مولی نیست . پس چه چیزی محال است ؟ متعلق تکلیف یعنی آن چیزی که امر و نهی روی آن رفته است محال است . مثلا مولا امر کند که پرواز کن . در این جا خود صدور امر محال نیست زیرا مستلزم اجتماع ضدین در اراده ی مولی نیست لذا از این جهت محال نیست اما متعلق امر یعنی پرواز کردن محال است . عدلیه می گویند التكليف بالمحال ، محال است لکن خود اصل صدور هم محال است لکن لبالذات بلکه بالعرض محال می شود . اما اشاعره می گویند ممکن است

ب : التكليف المحال یعنی خود تکلیف و خود امر و نهی کردن محال است زیرا لازمه اش اجتماع ضدین و نقضین در اراده ی مولی است . در این جا فرقی بین عدلیه و اشاعره نیست و همه ان را محال می دانند .

قید مندوحه ف مشکل تکلیف به محال را بر می دارد اما آن مشکلی که ما در مساله ی اجتماع امر و نهی با ان مواجه هستیم ، تکلیف المحال است ولی مندوحه تکلیف به محال را حل می کند لذا به هم ربطی ندارند .

(فافهم و اغتنم .

مطلب دوم : بیان دو توهّم و رد آنها

دوتا توهّم شده است که صاحب کفایه این دو توهّم را ذکر و بعد آنها را رد می کند .

توهّم اول : نزاع در مساله ی اجتماع امر و نهی مبتنی بر تعلق گرفتن احکام به طبایع کلیه است نه افراد .

توضیح توهّم : یک بحثی است که در مساله ی مقدمه واجب مطرح می شود که آیا حکم می رود روی طبیعت کلیه که جایش در ذهن است یا حکم می رود روی فرد خارجی ؟ در این جا دو نظریه وجود دارد . عده ای می گویند حکم می رود روی طبایع کلیه مثلا در صل می گویند امر رفته روی طبیعت کلی صلاه که این طبیعت جایش در ذهن است و عده ی دیگری می گویند امر و نهی می رود روی فرد خارجی یعنی همین نمازی که مشغول خواندنش شده ای ، امر رفته روی آن . حالا عده ای آمده اند گفته اند که این نزاع که ما

می آییم بحث می کنیم اجتماع امر و نهی در شی واحد ایا ممکن است یا ممتنع ، این نزاع مبتی بر این است که امر و نهی رفته باشد روی طبایع کلیه .

امر رفته روی طبیعت کلی صلاه و نهی هم همین طور . الان این دو طبیعت کلی منطبق می شود روی فرد خارجی (صلاه در دار غصبی) این جا بحث می شود که ایا انطباق این دو طبیعت بر فرد خارجی ، این فرد خارجی را دوتا می کند یا خیر ؟ اگر بگوییم سبب دو فرد شدن این فرد می شود ، این جا قائل به امکان می شویم و اگر بگوییم سبب دو فرد شدن این فرد نمی شود ، قائل به امتناع می شویم .

اما اگر قائل بشویم که امر و نهی رفته اند روی فرد خارجی ، این جا دیگر نزاعی وجود ندارد و همه باید امتناعی بشوند .

توهم دوم : امکانی شدن مبتنی بر تعلق احکام بر طبایع کلیه است و امتناعی شدن مبتی بر تعلق احکام به فرد خارجی است .

اگر قائل شدیم که احکام به طبایع کلی تعلق گرفته است ، همه باید در مساله اجتماع امر و نهی ، امکانی بشوند چون اگر این را بگوییم ما در این مساله ی اجتماع امر و نهی ، ما دو طبیعت کلیه داریم و امر رفته روی یک طبیعت کلی (صلاه) و نهی رفته روی یک طبیعت کلی دیگر (غصب) و این دو طبیعت هرچند منطبق می شوند بر فرد خارجی لکن ما با ان کاری نداریم . زیرا امر و نهی روی فرد نمی رود . لذا امکانی می شویم .

اگر قائل شدیم که امر و نهی به فرد خارجی تعلق می گیرد ، باید قائل به امتناع بشویم زیرا فرد خارجی واحد است و فرض این است که تعدد عنوان موجب تعدد ان فرد نمی شود .

جواب صاحب کفایه به دو توهم :

صاحب کفایه یک جواب می دهد به هر دو توهم ، که در حقیقت این جواب ف تکرار حرف خودشان است . ایشان می فرماید ایا تعدد عنوان موجب تعدد معنون و ماده ی اجتماع می شود یا نمی شود ، اگر می گوئیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود ، می گوئیم اجتماع جایز است چه امر و نهی تعلق بگیرد به طبایع و چه به فرد خارجی و اگر بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود می گوئیم اجتماع ممتنع است مطلقا چه بگوییم امر و نهی به طبایع تعلق می گیرد و چه به فرد خارجی .

تطبیق :

أنه ربما يتوهم (توهم اول) تارة أن النزاع في الجواز (امکان) و الامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع و أما الامتناع على القول بتعلقها (احکام) بالأفراد فلا يكاد يخفى (امتناع مخفی نیست) ضرورة (علت برای مخفی نبودن امتناع در صورتی که احکام به فرد خارجی تعلق بگیرد) لزوم تعلق

الحکمین (وجوب و حرمت) بواحد شخصی و لو کان ذا وجهین (صلاه و غضب) علی (متعلق به لزوم)
هذا القول (تعلق احکام به افراد) .

و أخرى (توهم دوم) أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر و النهی ذاتا علیه
(بنابر قول بالطبائع) و إن اتحد وجودا (اگر چه این دو طبیعت کلی در عالم خارج به یک وجود موجود می
شوند) و القول بالامتناع علی القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا .

نوار ۱۱ : جواب دو توهم /

مطلب اول : جواب دو توهم

صاحب کفایه می فرماید که بحث ما در مساله ی اجتماع در باره ی عمل واحد است که دو عنوان در آن جمع
شده است اما درباره ی این تعدد عنوان دو نظریه ی معروف وجود دارد (چون ۳ نظریه وجود دارد : نظریه ی
صاحب کفایه و نائینی و محقق اصفهانی) :

• **نظریه ی اول :** بعضی معتقدند تعدد عنوان موجب تعدد فرد خارجی می شود . طبق این نظریه
اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است مطلقا چه امر و نهی تعلق بگیرد به فرد خارجی و چه
تعلق بگیرد به طبایع کلیه . شارع فرموده است صل و بعد فرموده لاتغصب ، ماده ی اجتماع انها صلاه
در دار غضبی است یعنی این مکلف ، در یک دار غضبی دارد نماز می خواند الان بر این فرد دو عنوان
منطبق شده است یکی صلاه و دیگری غضب ، این دو عنوان داشتن طبق نظریه ی اول سبب می
شود که آن عمل خارجی دو عمل بشود ولو شما نمی توانید تشخیص بدهید کدام صلاه و کدام غضب
است . در این صورت اجتماع امر و نهی ممکن است مطلقا زیرا امر رفته روی یک عمل و نهی رفته
است روی یک عمل دیگر .

الان این نمازی که مکلف در دار غضبی مشغول به خواندنش هست ، این یک فرد خارجی است که
هم امر رفته رویش و هم نهی ، که دو عنوان دارد ، اگر قائل شدیم این دو عنوان داشتن سبب می
شود این یک فرد ، دو فرد شود ، امر می رود روی یک فرد و نهی می رود روی فرد دیگرش لذا اجتماع
امر و نهی در شی واحد لازم نمی آید .

اما اگر گفتیم امر و نهی رفته روی طبایع کلیه بازهم اجتماع طبق این نظریه جایز است زیرا اگر
گفتیم تعدد عنوان موجب تعدد فرد خارجی هست ، زیرا کسانی که می گویند امر و نهی رفته است
روی طبایع کلیه ، مرادشان این نیست که رفته روی طبایع کلیه من حیث هی هی ، بلکه مرادشان
این است که امر و نهی رفته روی وجود طبیعت ، الان مکلف مشغول خواندن نماز در دار غضبی است
، این همین عملی که دارد انجام می دهد ، وجود طبیعت است لذا اگر قائل بشویم که تعدد عنوان

موجب تعدد فرد خارجی هست ، خب این تعدد عنوان این فرد خارجی را وجود دو طبیعت می کند که امر می رود روی یکی و نهی می رود روی دیگری .

سوال : اگر گفتیم مراد از کسانی که می گویند امر و نهی به طبایع تعلق می گیرد این است که امر و نهی رفته روی وجود طبیعت ، پس فرق بین این قول با قول کسانی که می گویند امر و نهی رفته روی فرد خارجی چه می شود ؟

جواب : اگر گفتیم که امر و نهی رفته روی فرد خارجی ، این جا امر می رود روی آن فرد خارجی با تمام خصوصیات فردیش یعنی تمام خصوصیاتش داخل در طلب است اما اگر گفتیم امر و نهی رفته روی وجود طبیعت ، در این صورت دیگر آن خصوصیات داخل در مطلوب نیست .

• **نظریه ی دوم :** تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع نمی شود . طبق این نظریه اجتماع امر و نهی در شی واحد مطلقا محال است چه بگوییم امر و نهی به فرد خارجی می خورد و چه بگوییم به طبایع کلیه می خورند . مطلقا محال است چون لازمه اش اجتماع ضدین است . الان این اقا دارد در دار غصبی نماز می خواند ، این نمازی که دارد می خواند دارای دو عنوان (صلاه و غصب) است ولی این دو عنوان داشتن سبب نمی شود که این یک عمل بشود دو عمل در نتیجه اگر امر و نهی در این یک عمل جمع بشوند لازمه اش اجتماع ضدین است .

خلاصه ی جواب صاحب کفایه : ایشان می خواهد این را بگوید که شماهایی که این دو توهم را توهم کرده اید ؛ مقتضای این که امر و نهی رفته است روز طبیعت کلیه ، تعدد ماده ی اجتماع نیست و مقتضای این که امر و نهی رفته روی فرد خارجی ، وحدت ماده ی اجتماع نیست . یکی شدن ماده ی اجتماع مبتنی بر یک چیز دیگری است و آن این است که تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع نشود .

تطبیق :

و أنت خبير بفساد كلا التوهمين فإن تعدد الوجه (دو عنوان داشتن) إن كان يجدي (اگر نافع باشد برای متعدد شدن ماده ی اجتماع) بحيث لا يضر معه (با وجود این تعدد عنوان) الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد^۶ (صلاه و غصب الان اتحاد وجودی دارند یعنی هر دو موجود می شوند به یک وجود ، اگر ما بگوییم تعدد عنوان سبب شود که آن وجود و فرد خارجی بشود متعدد به گونه ای که آن اتحادی که در وجود داشتند

^۶ استاد حیدری : فرق بین ایجاد و وجود - فصول ص ۱۲۶

اگر شما به خود وجود نگاه می کنید با قطع نظر از صدورش از موجود ، بهش وجود می گویند اما صدورش از موجد را لحاظ کردی می شود ایجاد لذا وجود و ایجاد یک چیز هستند و فرقیشان اعتباری است

الان دیگر ضرری وارد نمی کند (لکان یجدی (تعدد وجه نافع می باشد مطلقا) و لو علی القول بالأفراد (تعلق گرفتن امر و نهی به افراد) فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهین (موجود خارجی ای که معنون شده است به دو عنوان مثل همین صلاتی در دار غصبی ای که دارد مکلف می خواند) یكون فردا لكل من الطبيعتين (صلاه - غصب) فیکون (پس می باشد این موجود خارجی در ظاهر حال) مجمعا (ماده ی اجتماع) لفردین موجودین بوجود واحد (فی ظاهر الحال زیرا در حقیقت دو عمل و دو وجود است) فکما لا یضر وحدة الوجود (فی ظاهر الحال) بتعدد الطبيعتين (فی الحقیقه) لا یضر بكون المجمع اثنین (به این که ماده ی اجتماع دو فرد باشد فی الحقیقه) بما هو (بخاطر این که مجمع) مصداق و فرد لكل من الطبيعتين و إلا (تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع نیست) لما كان یجدی أصلا حتی علی القول بالطبائع کما لا یخفی لوحدة الطبيعتين وجودا (هردو طبیعت موجودند به یک وجود) و اتحادهما خارجا فکما (مثال است برای قسمت اول که تعدد عنوان موجب تعدد ماده ی اجتماع است) أن وحدة الصلایة و الغصبیة فی الصلاة فی الدار المغصوبة وجودا غیر ضائر بتعدد هما (صلاه و غصب) و کونهما طبیعتین كذلك وحدة (فی ظاهر الحال) ما وقع فی الخارج من خصوصیات الصلاة فیها (فرد) وجودا غیر ضائر بکونه (ما وقع) فردا للصلاة فیکون مأمورا به و فردا للغصب فیکون منهیا عنه فهو علی وحدته وجودا (فی ظاهر الحال) یكون اثنین (فی الحقیقه) لکونه مصداقا للطبیعتین فلا تغفل .

نوار ۱۲ : حالت های مجمع (ماده ی اجتماع) نسبت به مقام ثبوت و اثبات

در بحث امروز یک مقدمه داریم و یک مطلب که در مقدمه می خواهیم یک اصطلاح را (مناط الحکم) معنی بکنیم .

مقدمه :

مناط الحکم ، یعنی چه ؟ مناط یعنی علت لذا مناط الحکم یعنی آن علتی که سبب برای حکم شده است . آن علتی که سبب برای حکم می شود ؛ مصلحت و مفسده است . اگر می گویند مناط الوجوب یعنی آن علتی که سبب برای وجوب شده است که ان مصلحت است . پس در صل ، حکم وجوب است و مناط مصلحت است . در لاتغصب حکم حرمت و مناط مفسده است .

مطلب اول :

مجمع (ماده ی اجتماع) در عالم ثبوت و عالم واقع ۴ صورت دارد :

- صورت اول : یک مرتبه مجمع واجد مناط الحکمین است . الان مجمع ما صلاه در دار غصبی است . شارع فرموده صل (الان امر فرموده به صلاه ، لذا صلاه مصلحت دارد مطلقا حتی در مورد اجتماع)

بعد فرمود لاتغصب (نهی رفته روی غضب لذا غضب مفسده دارد مطلق حتی در مورد اجتماع) . در این صورت مجمع هم دارای مصلحت است و هم دارای مفسده .

اگر مجمع هم مصلحت داشت و مفسده ، اگر ما گفتیم اجتماع امر و نهی ممکن است ، این مجمع هم واجب است و هم حرام زیرا هم مصلحت دارد و هم مفسده . اما اگر قائل شدیم که اجتماع امر و نهی محال است ؛ این جا حکم مجمع چیست ؟ این جا بستگی دارد ، اگر یکی از این دو مناط قوی تر از دیگری بود ، همان حکم را دارد مثلا اگر مصلحت صلاه در دار غصبی قوی تر از مفسده ی آن است ، صلاه در دار غصبی فقط واجب است اما اگر این دو مناط مساوی بودند ، در این صورت ماده ی اجتماع و مجمع یک حکم دیگری دارد غیر از وجوب و حرمت ، که این حکم دیگر بر اساس ادله یا اصول عملیه مشخص می شود .

- **صورت دوم :** ماده ی اجتماع و مجمع واجد مناط احد الحکمین است لکن احد غیر معین . یعنی این صلاه در دار غصبی یا مصلحت دارد یا مفسده و نمی دانیم کدام را دارد . در واقع همان حکم را دارد
- **صورت سوم :** مجمع فاقد المناطین است . در این صورت مجمع حکمی دارد غیر از این دو حکم
- **صورت چهارم :** مجمع واجد احد المناطین است آنهم به صورت معین . یعنی روشن است که کدام مناط را دارد . در این صورت حکم همان مناط را دارد .

مطلب دوم :

مجمع نسبت به مقام اثبات و ظاهر (دلالت دلیل) دو حالت دارد :

- **صورت اول :** احراز کردیم که مجمع واجد احد المناطین غیر معین است . مثلا در مورد صلاه در دار غصبی احراز کردیم که یکی از دو مناط را دارد . در این صورت ، این دو دلیل (صل و لاتغصب) نسبت به مجمع می شوند متعارضان لذا باید به سراغ قواعد باب تعارض رفت .

تعارضی که صاحب کفایه این جا مطرح می کند ، تعارض عرضی است . فرض کنید یک دلیل می گوید نماز ظهر واجب است و یک دلیل دیگر می گوید نماز جمعه واجب است . این دو دلیل هیچ تعارضی باهم ندارند ف هیچ اشکالی ندارد که در روز جمعه هر دو واجب باشند . لکن اجمالا می دانیم که در روز جمعه یک نماز واجب است ، لذا اگر این علم اجمالی را بچسبانید به این دو دلیل ، این دو دلیل می شوند متعارضان . به این تعارض ف تعارض عرضی می گویند . حالا در ما نحن فیه ، صل دلیل اول و لاتغصب دلیل دوم است . اگر ما احراز کردیم که ماده ی اجتماع احد المناطین را دارد این دو دلیل می شوند متعارضان . بخاطر علم اجمالی .

• **صورت دوم:** یک مرتبه برای ما احراز نشده که مجمع احدالمناطقین را دارد. یعنی ما احتمال می دهیم مجمع احد المناطقین را داشته باشد و احتمال می دهیم که هردو مناط را داشته باشد. این جا می گویند این دو دلیل (صل و لاتغصب) نسبت به ماده ی اجتماع می شوند متزاحمان.

نکته: این که صاحب کفایه می فرمایند نسبت به ماده ی اجتماع می شوند، متزاحمان (این بنا بر قول به امتناع است) زیرا اگر بگوییم اجتماع امر و نهی ممکن است دیگر تراحمی در کار نیست و ماده ی اجتماع هم واجب است و هم حرام.

نکته: تراحم دو دلیل در جایی است که ماده ی اجتماع هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده و بعد بحث می کنیم که مصلحت قوی تر است یا مفسده و حال آنکه صورت دوم برای ما احراز نشده است که مجمع احد المناطقین را دارد یا خیر. پس چرا صاحب کفایه می فرماید این صورت از قبیل متزاحمان است؟

حرف صاحب کفایه صحیح است زیرا اگر برای ما محرز نشده باشد که واجد احد المناطقین است یا واجد هردو مناط، ما از یک چیز کمک می گیریم و می گوییم مجمع واجد هردو مناط است و آن چیز، حجیت هردو دلیل است. صل دلیل حجه است و لاتغصب هم دلیل و حجت است. مقتضای حجت بودن هردو دلیل این است که صل مصلحت دارد مطلق حتی در ماده ی اجتماع و غصب مفسده دارد مطلقا حتی در مورد اجتماع پس مورد اجتماع هم دارای مصلحت است و هم مفسده.

تطبیق:

الثامن [اعتبار وجود المناطقین فی المجمع]

أنه (می خواهد بگوید زمانی مجمع داخل در مساله ی اجتماع امر و نهی می شود که مجمع هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده) لا یکاد یکون (مجمع نمی باشد) من باب الاجتماع (اجتماع امر و نهی) إلا إذا کان فی کل واحد من متعلقی الإیجاب (صلاه) و التحريم (غصب) مناط حکمه (مناطق حکم هر یک) مطلقا حتی (بیان معنای مطلقا) فی مورد التصادق و الاجتماع؛ کی یحکم علی الجواز (بنا بر قول به امکان اجتماع امر و نهی) بکونه (مجمع) فعلا محکوما بالحکمین (هم وجوب و هم حرمت) و علی الامتناع بکونه محکوما بأقوی المناطقین (در صورتی که اقوی مناطی وجود داشته باشد) أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک (در مجمع) أحدهما أقوی (و هردو مناط مساوی باشند) كما یأتی تفصیله.

و أما إذا لم یکن للمتعلقین (صلاه و غصب) مناط کذلک (زمانی که نباشد برای متعلق وجوب و حرمت مناط در مورد اجتماع - یعنی این طور نیست که صلاه مصلحت داشته باشد مطلقا حتی در مورد اجتماع و

همچنین غصب (فلا یکون) در این صورت ، مجمع از باب مساله ی اجتماع امر و نهی نیست (من هذا الباب و لا یکون مورد الاجتماع محکوماً إلا بحکم واحد منهما إذا کان له مناطه) زمانی که بوده باشد برای آن حکم واحد ، مناط آن حکم واحد در مجمع (أو) بیان صورت سوم - مجمع فاقد المناطین است (حکم آخر (عطف بر بحکم واحد) غیرهما فیما لم یکن لواحد منهما) زمانی که نبوده باشد مناط برای هیچیک از این دو حکم (قیل بالجواز و الامتناع) مربوط به صورت دوم و سوم است (هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات فالروایتان (صل - لاتغصب) الدالتان علی حکمین (وجوب و حرمت) متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبیل الثانی (مراد از الثانی ، اما اذا لم یکن للمتعلقین مناط کذالک است ، در خود این الثانی دو صورت خوابیده است : اول : واجد احد المناطین دوم : فاقد هر دو مناطین (فلا بد من حمل المعارضةً حينئذ) حین احراز این که مناط از قبیل ثانی است) بینهما فی الترجیح و التخییر و إلا (ان لم یحرز ان المناط من قبیل الثانی یعنی احتمال می دهیم مجمع واجد احد المناطین باشد یا واجد هر دو مناط باشد) فلا تعارض فی البین (چون ما علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می دهیم که هر دو مناط را داشته باشد) بل کان (مجمع) من باب التزاحم بین المقتضیین (مناطین) فریما (دو دلیل داریم ، مصلحت و مفسده هم داریم . اگر مصلحت قوی تر بود ، باید بگوییم مصلحت دارد و لو مرجحات مفسده بیشتر باشد) کان الترجیح مع ما (مناطی که) هو أضعف دلیلا لکون (ما) أقوى مناطا فلا مجال حينئذ (از باب تزاحم شد) لملاحظه مرجحات الروایات أصلا (نه سندی نه دلالی و نه خارجی) بل لا بد من مرجحات المقتضیات المتزاحمات كما یأتی الإشارة إليها .

نوار ۱۳ : شرط متعارض شدن دو دلیل نسبت به ماده ی اجتماع ، شروع تنبيه نهم

نکته : با ۳ شرط این دو دلیل (صل - لاتغصب) نسبت به ماده ی اجتماع می شوند متعارضان :

۱. هر دو دلیل در مقام بیان حکم فعلی باشند .
حکم فعلی در مقابل حکم اقتضائی است و حکم اقتضائی یعنی بیان مصلحت و مفسده . اگر بگوییم دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی است معنایش این است که صل این را می خواهد بگوید که صلاه مطلقا (حتی در ماده ی اجتماع) مصلحت دارد و لاتغصب مطلقا (حتی در ماده ی اجتماع) مفسده دارد . و حکم فعلی یعنی صل می گوید نماز واجب است مطلقا و لاتغصب می گوید غصب حرام است مطلقا .

۲. ما قائل به امتناع بشویم یعنی بگوییم اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن نیست. زیرا اگر قائل به امتناع شدیم (همان طور که مبنای صاحب کفایه هم امتناع است) از این قول به امتناع این بدست می آید که ما علم اجمالی پیدا می کنیم که احد الدلیلین نسبت به ماده ی اجتماع کاذب است یعنی احد الدلیلین شامل ماده ی اجتماع نمی شود .

۳. ما نتوانیم بین این دو دلیل جمع عرفی بکنیم زیرا اگر بتوانیم جمع عرفی بین دو دلیل بکنیم ، تعارض موضوعا از بین می رود . حالا جمع عرفی در این جا به چیست ؟ به این است که احد الدلیلین را حمل بکنیم که در مقام بیان حکم فعلی است و دلیل دیگر در مقام بیان حکم اقتضائی است . سوال : چگونه این جمع عرفی پیدا می شود ؟ می رویم سراغ مصلحت و مفسده . صل می گوید صلاه واجب است و این یعنی در صلاه مصلحت وجود دارد و لاتغصب معنایش حرمت غصب است و این معنایش این است که در غصب مفسده وجود دارد آن وقت سبک و سنگین می کنیم یعنی می بینیم که مصلحت صلاه از مفسده غصبی بیشتر و سنگین تر است یا مفسده غصب سنگین تر است . و ان دلیلی که احساس کردیم ملاکش قوی تر است ، ان می شود فعلی و دیگری که ضعیف تر است می شود اقتضائی .

مطلب دوم : تنبیه نهم

ما از کجا بفهمیم که مجمع واجد هردو مناط است ؟ در این تنبیه نهم این مطرح می شود . از طریق ۳ راه می فهمیم :

۱. از طریق اجماع ، مثلا اجماع قائم می شود که صلاه در دار غصبی هم مصلحت دارد و هم مفسده .
 ۲. از طریق غیر اجماع مثل هر دلیلی که سبب علم شود که ماده ی اجتماع واجد هردو ملاک است .
 ۳. از طریق اطلاق هردو دلیل . صل اطلاق دارد و معنایش این است که صلاه واجب است حتی در ماده ی اجتماع و لاتغصب هم همین طور .
- حالا این اطلاقین (اطلاق دلیل اول مثل اطلاق صل ، اطلاق دلیل دوم مثل اطلاق لاتغصب) ۳ صورت دارد :

❖ **صورت اول :** یک مرتبه هردو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی هستند . طبق این صورت ، اطلاق هردو دلیل احراز می کند که مجمع واجد هردو مناطین هست . زیرا معنای صل این است که صلاه مصلحت دارد مطلقا حتی در ماده ی اجتماع و معنای لاتغصب این است که غصب مفسده دارد مطلقا حتی در ماده ی اجتماع

❖ **صورت دوم** : احدالدلیلین در مقام بیان حکم اقتضائی و دلیل دیگر در مقام بیان حکم فعلی

است . در این صورت این دو دلیل احراز می کنند که مجمع واجد هر دو مناط است اما یکیش مستقیم دلالت دارد (آن دلیلی که دال بر حکم اقتضائی است) و دیگری بالالتزام دلالت دارد.

❖ **صورت سوم** : هر دو دلیل در مقام بیان حکم فعلی هستند . این صورت خودش ۳ حالت دارد:

▪ **حالت اول** : یک مرتبه قائل به جواز اجتماع امر و نهی در شی واحد هستیم ، ولی علم داریم به کذب احد الدلیلین . در این صورت این دو دلیل برا ما احراز نمی کنند که مجمع واجد هر دو مناط است زیرا علم به کذب احد الدلیلین داریم .

▪ **حالت دوم** : یک مرتبه قائل به جواز اجتماع امر و نهی در شی واحد هستیم و علم هم نداریم به کذب احد الدلیلین . در این صورت این دو دلیل برای ما احراز می کنند که مجمع واجد هر دو مناط است .

▪ **حالت سوم** : یک مرتبه ما امتناعی هستیم ، طبق این نظریه این دو دلیل برای ما احراز نمی کنند که مجمع دارای دو مناط است چون اگر ما قائل به امتناع شدید معنایش این است که احد الدلیلین شامل ماده ی اجتماع نیست و این احد الدلیلین چرا شامل ماده ی اجتماع نیست ؟ دو احتمال در ان وجود دارد :

۱. یحتمل ماده ی اجتماع مناط ندارد لذا احد الدلیلین شاملش نشده است

۲. یحتمل ماده ی اجتماع مناط دارد اما تعارض سبب شده شاملش نشود

و با وجود دو احتمال این دو دلیل برای ما احراز نمی کنند که ماده ی اجتماع واجد المناطین است .

تطبیق :

نعم لو كان كل منهما (اگر بوده باشد هر یک از دو دلیل - صل و لا تغصب) متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض (بنابر امتناع) فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق (اگر جمع عرفی بین دو دلی نشود) بینهما (دو دلیل) بحمل (متعلق به یوفق - می خواهد بگوید توفیق و جمع عرفی به چیست) أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفتن .

التاسع [فی ما يستكشف به المناط]

أنه قد عرفت أن المعتبر (آن چه که شرط می باشد در این مساله) فی هذا الباب (اجتماع امر و نهی) أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها (صلاه) و المنهى عنها (غضب) مشتملة على مناط الحكم (مصلحت و مفسده) مطلقا حتى فی حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك (چیزی که دلالت

بکند بر اشتغال هریک از دو طبیعت ، مناط الحکم را) من إجماع أو غيره فلا إشكال . و لو لم يكن (اگر دلیلی در کار نیست) إلا إطلاق دلیلی الحکمین ففیه (اطلاق) تفصیل و هو (و تفصیل این است که) أن الإطلاق (هردو دلیل) لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان (اطلاق) دلیلا علی ثبوت المقتضى و المناطق في مورد الاجتماع فيكون (پس می باشد مجمع از باب مساله ی اجتماع امر و نهی) من هذا الباب و لو (صورت سوم) كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى (مناط) في الحکمین (در مجمع) علی القول بالجواز إلا (استثناء از کشف ثبوت مقتضی در مجمع یعنی می خواهد بگوید در یک صورت کشف نمی کنیم) إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين (کذب اطلاق احد الدليلين) فيعامل معهما (دليلين) معاملة المتعارضين و أما علی القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان (متعارضان - نسبت به ماده ی اجتماع) من غير دلالة (این دو اطلاق دلالتی ندارند بر این که) علی ثبوت المقتضى للحکمین في مورد الاجتماع أصلاً فإن (علت برای عدم دلالت این دو اطلاق بر ثبوت مقتضی برای دو حکم در مورد اجتماع) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه .

نوار ۱۴ : بیان دو نکته و اتمام مقدمه ی نهم / مقدمه ی دهم

نکته ی اول : اگر هردو دلیل در مقام بیان حکم فعلی بودن ، گفتیم که بنابر امتناع این دو دلیل می شوند متعارضان و احکام تعارض جاری می شود . حالا همین جا می خواهیم یک استثنا بزنیم .

دو دلیل (صل و لاتغصب) دو صورت دارد :

- **صورت اول :** گاهی یکی از این دو دلیل اظهر از دیگری است . اظهر است در این که در مقام بیان حکم فعلی است . در این صورت عرف می آید اظهر را حمل می کند بر حکم فعلی و ظاهر را حمل می کند بر حکم اقتضائی . در این صورت برای ما احراز می کنند که ماده ی اجتماع واجد هردو مناط هست .
- **صورت دوم :** گاهی یکی از این دو دلیل اظهر از دیگری نیستند و هردو در ظهورشان مساوی هستند . صاحب کفایه می فرماید عرف در این صورت هردو دلیل را حمل می کند بر این که در مقام بیان حکم اقتضائی هستند . در این صورت این دو دلیل برای ما احراز می کنند که ماده ی اجتماع واجد هردو مناط است .

این که هردو دلیل در مقام بیان حکم فعلی باشند بنابر قول به امتناع ، این دو دلیل برای ما احراز نمی کند که ماده ی اجتماع واجد هردو مناط باشد ، این در صورتی است که عرف پا به میان نگذارد زیرا اگر

عرف پا به میان کشید یا هردو را حمل بر اقتضائی می کند یا یکی را حمل بر اقتضائی و دیگری را حمل بر فعلی می کند و در هردو صورت محرز است .

نکته ی دوم : خلاصه ای از مطالب

مجمع دو صورت دارد :

۱. گاهی دلیل وجود دارد که مجمع واجد هردو مناط است . یعنی دلیل وجود دارد که صلاه در دار غصبی هم مصلحت دارد و هم مفسده . در این صورت مجمع از مسائل اجتماع امر و نهی می شود .
۲. گاهی دلیل وجود ندارد که مجمع واجد هردو مناط است که خود این صورت ، دو صورت دارد :

▪ **صورت اول :** گاهی دلیل وجود دارد که ماده ی اجتماع احد المناطین را ندارد . مراد از احد ، احد غیر معین است . مثلاً دلیل داریم صلاه در دار غصبی یکی از مناطین را ندارد . در این صورت ، مساله داخل در باب تعارض می شود چون ما دلیل داریم که صلاه در دار غصبی یکی از این دو مناط (مصلحت یا مفسده) را ندارد . پس یکی از این دو دلیل شامل ماده ی اجتماع نمی شود . حالا شما در مساله ی اجتماع چه قائل به امکان یا قائل به امتناع بشوید ، دخیل در این صورت نیست

▪ **صورت دوم :** گاهی دلیل وجود ندارد که ماده ی اجتماع احد المناطین را ندارد . در این صورت ، اگر در مساله ی اجتماع امر و نهی قائل به امتناع بشوید ، مجمع داخل در تعارض می شود اما اگر قائل به جواز اجتماع بشوید ، مجمع داخل در باب تراحم می شود یعنی باید بروید سراغ مصلحت و مفسده و انها را سبک و سنگین بکنید .

مطلب جدید (تنبیه دهم) : ثمره ی مساله ی اجتماع امر و نهی

صلاه در دار غصبی ، اگر قائل شدیم اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است ، اگر صلاه را در دار غصبی بخوانید امر صلاه ساقط می شود لکن معصیت کرده اید . اما اگر قائل به امتناع شدیم ، در این جا دو حالت وجود دارد :

▪ یا ماده ی اجتماع فقط امر دارد که در این صورت اگر صلاه در دار غصبی بخوانید شما فقط اطاعت امر کرده اید و دیگر معصیت نکرده اید .

▪ یا ماده ی اجتماع فقط نهی دارد که این جا هم دو حالت وجود دارد :

• حالت اول : مجمع تعبدی است . در این صورت اگر عالم و عامد بودید امر ساقط نمی شود و باید اعاده کنید اما اگر جاهل به حرمت هستید و این جهل هم عن تقصیر است ، در این جا

امر ساقط نمی شود اما اگر جاهل قاصر هستید در این صورت مساله ۳ صورت پیدا می کند

- حالت دوم : مجمع توصلی است . امر در این صورت ساقط می شود و لکن معصیت هم کرده اید .

تطبیق :

إلا أن يقال إن قضية التوفيق بينهما (مقتضای جمع عرفی بین این دو دلیل) هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما (دو دلیل) أظهر و إلا (اگر یکی از دو دلیل اظهر باشد) فخصوص الظاهر منهما (حمل بر اقتضائی می شود و اظهر حمل بر حکم فعلی می شود) .

فتلخص أنه كلما كانت هناك (در مجمع - صلاه در دار غصبی) دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين (هر زمانی که بوده باشد درباره ی مجمع یک دلیلی بر این که مناط در هردو حکم در مجمع ثابت است) كان من مسألة الاجتماع و كلما لم تكن هناك دلالة عليه (هر زمانی که نبوده باشد در مجمع دلیل که دلالت کند بر این که مجمع واجد هردو مناط است - ضمیر علیه به ثبوت المقتضى في الحكمين می خورد) فهو (مجمع) من باب التعارض مطلقا (چه امکانی بشویم و چه امتناعی) إذا (قید برای متعارض ، یعنی بیان می کند که چه موقع متعارض می شوند) كانت هناك (هنگامی که بوده باشد در مورد مجمع دلالتی بر انتفاء مقتضى در احد الحكمين یعنی دلیل داریم که یکی از این مناطین در مجمع وجود ندارد) دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز و إلا (اگر دلیل نداریم که بر این که احد المناطین منتفی است) فعلى الامتناع (بنابر امتناع داخل در باب تعارض و على الجواز داخل باب تراحم است)

العاشر [ثمره بحث الاجتماع و أحكامها]

أنه لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتناع بإتيان المجمع بداعي (متعلق به اتيان - مجمع را به قصد امر انجام می دهیم) الأمر على الجواز (جواز اجتماع امر و نهی) مطلقا و لو في العبادات و إن كان (اگر چه این اتيان) معصية للنهي أيضا (همان طور که امتثال امر هست) و كذا (مثل صورت اول است) الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه (معصیتی نیست بنابر امتناع بنابر ترجيح امر) و أما عليه (بنابر امتناع) و ترجيح جانب النهي فيسقط به (به واسطه ی اتيان مجمع) الأمر به (امر به مجمع) مطلقا (چه عالم باشی و چه جاعل قاصر و مقصر) في غير العبادات (توصلیات) لحصول (علت برای يسقط) الغرض الموجب له (بخاطر این که حاصل می شود آن غرضی که آن غرض موجب شده بود برای امر) و أما فيها (در عبادات) فلا (لايسقط الامر) مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه (التفتات به حرمت - جاهل مقصر) تقصيرا فإنه (غير ملتفت به حرمت) و إن كان متمكنا مع عدم

الالتفات من قصد القربة (متمکن است از قصد قربت) و قد قصدھا إلا أنه (عدم التفات به حرمت) مع التقصیر لا یصلح لأن یتقرب به أصلاً (صلاحیت ندارد که تقرب بشود به وسیله ی مجمع) فلا یقع مقرباً (پس مجمع مقرب واقع نمی شود) و بدونہ (تقرب) لا یکاد یحصل به الغرض (حاصل نمی شود به واسطه ی مجمع ، غرض) الموجب للأمر به (غرضی که موجب شده بود امر به ان مجمع به عنوان عبادت) عبادةً كما لا یخفی .

نوار ۱۵ : ادامه ی ثمره مساله اجتماع – جاهل قاصر

بحث ما در این بود که قائل به امتناع هستیم و قائل هستیم جانب نهی مقدم بر جانب امر است یعنی صلاه در دار غصبی فقط نهی دارد و بحث هم درباره ی جاهل قاصر است . مثلاً یک شخصی نمی داند این دار ف دار غصبی است و این ندانستنش هم عن قصور هست نه عن تقصیر و می آید نماز می خواند در این دار غصبی . درباره ی جاهل قاصر ما دو مدعی داریم :

• **مدعی اول :** با انجام مجمع امر ساقط می شود . یعنی اگر جاهل قاصر نماز در دار غصبی بخواند ، امر به صلا شارع ساقط می شود . دلیلش این است که سقوط امر ، دائر مدار حصول غرض است و در این جا غرض حاصل است . این یعنی چی ؟

یعنی اگر غرض مولا حاصل شد ، امر ساقط می شود و اگر حاصل نشد امر ساقط نمی شود و در این جا غرض مولا حاصل می شود .

توضیح : با ۳ شرط غرض شارع حاصل می شود و این ۳ شرط در این جا (جاهل قاصر ، امتناعی هستیم و جانب نهی را مقدم می کنیم) وجود دارد .

شرط اول : عمل صلاحیت مقربیت را داشته باشد . یعنی عمل این قدرت را داشته باشد که ما را به شارع نزدیک بکند . و در این جا مجمع (صلاه در دار غصبی) چنین صلاحیتی دارد چون اولاً این صلاه در دار غصبی مصلحت ذاتیه و واقعیه دارد .

سوال : بحث ما در جائی است که نهی مقدم بر امر است ، و این یعنی عمل در واقع مفسده دارد پس چگونه می گوئید عمل مصلحت دارد ؟؟

جواب : اولاً غلبه مفسده سبب فقدان مصلحت در عمل نمی شود اگر مفسده بیشتر از مصلحت بود ، این بیشتر بودن مفسده سبب نمی شود صلاه بشود مثل شرب خمر .

ثانیاً این عمل ببینید با چه عنوانی صادر شده و از چه کسی صادر شده است ؟ این عمل به عنوان اطاعت صادر شده است (زیرا فرض این است که از جاهل قاصر صادر شده است) و این عمل از کسی صادر شده است که یقین دارد این عمل مصلحت دارد و جاهل است به مفسده (جاهل قاصر است)

شرط دوم: مکلف قادر بر قصد قربت باشد. و جاهل قاصر قادر بر قصد قربت هست بدلیل جهلش و این که جهلش عن قصور است

شرط سوم: قصد قربت بکند و در این جا هم مکلف قصد قربت هم می کند.

• **مدعی دوم:** انجام مجمع عنوان امتثال امر ندارد. یعنی به آن امتثال امر نمی گویند. دلیلش این است که اگر عمل بخواهند عنوان امتثال پیدا بکند، این پیدا کردن عنوان امتثال فرع بر وجود امر است و در این جا امر در کار نیست.

توضیح: درباره ی احکام شرعیه دو نظریه وجود دارد:

❖ **نظریه ی اول:** احکام دائر مدار مصالح و مفسدات واقعیه هستند. یعنی اگر یک عملی در واقع مصلحت داشت، امر می رود روی آن و اگر در واقع مفسده داشت، نهی روی آن می رود. الان صلاه در دار غصبی با این فرض (امتناعی هستیم و جانب نهی را مقدم کردیم) هم مصلحت دارد و هم مفسده که مفسده غالب و مصلحت مغلوب است. وقتی مفسده در واقع غالب است این صلاه در دار غصبی فقط نهی دارد یعنی امر ندارد و وقتی امر نداشت، عنوان امتثال امر هم پیدا نمی کند.

❖ **نظریه دوم (نظریه ی صاحب حدائق):** احکام تابع مصالح و مفسدات معلومه است یعنی اگر شما یقین داشتید مصلحت دارد، امر روی آن می رود ولو در واقع مصلحت نداشته باشد یا اگر یقین دارید یک چیزی مفسده دارد، نهی می رود روی آن ولو در واقع مفسده نداشته باشد. طبق این نظریه ف این آقای جاهل قاصر یقین دارد که این عمل (صلاه در دار غصبی) مصلحت دارد، در نتیجه امر پیدا می شود لذا این عملی که انجام می دهد عنوان امتثال امر پیدا می کند. یعنی می تواند به قصد امتثال امر این عمل را انجام بدهد.

صاحب کفایه در پایان ۴ نکته بیان می فرمایند:

• **نکته ی اول:** ممکن است که بگوییم طبق نظریه ی اول (احکام تابع مصالح و مفسدات واقعیه است) هم این صلاه در دار غصبی عنوان امتثال امر را دارد. دلیل:

صغری: امر داعی به متعلقش است یعنی زمانی که امر رفت روی یک چیزی این امر ما را دعوت می کند به انجام همان چیز.

کبری: متعلق امر طبیعتی است که مجمع مندرج در آن است. شارع فرموده است صل یعنی امر مولا رفته روی صلاه و این هم شامل صلاه در غیر دار غصبی می شود و هم شامل صلاه در دار غصبی. **نتیجه:** پس امر داعی است به طبیعتی که مجمع تحت آن مندرج است.

تطبيق :

و أما إذا لم يلتفت إليها (اگر مکلف ملتفت نباشد به حرمت) قصورا و قد قصد القربة (به تحقیق قصد کرده است مکلف قربت را) بإتيانه فالأمر (مدعی اول) يسقط لقصد التقرب بما (فعلى که) يصلح أن يتقرب به (آن فعل) لاشتماله (بخاطر این که مشتمل می باشد این عمل) على المصلحة مع صدوره حسنا (این فعل حسن صدوری دارد) لأجل (علت برای این که این عمل حسن صدوری دارد) الجهل بحرمته (ان فعل) قصورا فيحصل به (به سبب این فعل) الغرض من الأمر فيسقط به (ساقط می شود امر به سبب اتيان مجمع) قطعا و (مدعی دوم) إن لم يكن امتثالا له (اگر چه نمی باشد اتيان مجمع ، امتثال برای امر) بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفسد واقعا لا لما هو (نه بنابر این که احکام تابع آن چیزی است که موثر است) المؤثر منها (جهات المصالح و المفسد) فعلا (اشاره دارد به مصلحت و مفسده ی معلومه) للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله (همان طور که تثبیت شد این مبنا در محل خودش - یعنی معتقدیم نظریه ی اول صحیح است نه نظریه ی دوم) .

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال (با انجام مجمع) مع ذلك (با آن بناء) فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه (صلاه در دار غصبی) و بين سائر الأفراد (صلاه در دار مباح) في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها (غرض رسیدن مکلف به مصلحت است) و إن لم تعمه (اگر چه شامل نمی شود طبیعت این مجمع را) بما هي مأمور بها لکنه (عدم شمول) لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

و من هنا (از این عدم تفاوت) انقدح أنه (صلاه در دار غصبی) يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة و عدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة (و گفته شود به کافی نبودن اتيان مجمع به مجرد محبوبیت) كما يكون (همان طور که می باشد مطلب) كذلك (مثل ما نحن فيه - جاهل مقصر) في ضد الواجب حيث (علت است برای نظیر شدن) لا يكون هناك (درباره ی ضد) أمر يقصد أصلا.

نوار ۱۶ : ادامه نکات صاحب کفایه /

ادامه ی بحث نکات :

• نکته ی دوم : درباره ی احکام گفتیم که دو نظریه است

❖ نظریه ی اول : احکام تابع مصالح و مفسد واقعیه است . طبق این نظریه صلاه در دار غصبی

امر ندارد . پس صلاه در صل ، بما هي هي شامل صلاه در دار غصبی می شود اما بما انه

مامور به شامل صلاه در دار غصبی نمی شود .

❖ **نظریه ی دوم :** احکام تابع مصالح و مفسد معلومه است . طبق این نظریه صلاه در دار غصبی امر دارد پس صلاه در صل علاوه بر این که بما هی هی شامل صلاه در دار غصبی هست بما انه مامور به هم شامل آن می شود .

• **نکته ی سوم :** تعارض بر دو نوع است :

❖ **نوع اول : تعارض مصطلح :** این است که دو دلیل بایکدیگر تعارض می کنند و منشا تعارض قول به امتناع در مساله ی اجتماع امر و نهی نیست . مثل ثمن العذره سحت و ثمن العذره لیست بسحت . در این جا اگر تعارضی وجود دارد بخاطر این نیست که شما در مساله ی اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شده اید .

اگر صل و لا تغصب شدند متعارضان مصطلحان ، و ما نهی را بخاطر یکی از مرجحات ترجیح بدهیم ؛ در این صورت صلاه در دار غصبی ، صحیح نیست چون اگر نهی را ترجیح دادیم معنایش این است که صلاه در دار غصبی نهی دارد و ان امر از ریشه شامل ماده ی اجتماع نیست یعنی امر در ماده ی اجتماع حجیت ندارد یعنی حتی مناط و مصلحت ندارد .

❖ **نوع دوم : تعارض امتناعی :** این است که دو با یکدیگر تعارض می کنند و منشا این تعارض این است که در مساله ی اجتماع امر و نهی امتناعی شده ایم . طبق این نظریه اگر صل و لا تغصب بخاطر قائل شدن به امتناع ، نسبت به ماده ی اجتماع تعارض دارند ، اگر ما آمدیم نهی را ترجیح دادیم بر امر بخاطر مرجحات باب تراحم ، ایا این صلاه در دار غصبی صحیح هست یا نیست ؟ صحیح است زیرا فرض این است که مصلحت دارد زیرا اگر مصلحت نداشته باشد که خلاف فرض است زیرا مساله ی اجتماع امر و نهی مبتنی بر این است که ماده ی اجتماع هم مصلحت دارد و هم مفسده لکن حکم فعلی بستگی به این دارد که از بین این دو ملاک ، کدام اقوی است

• **نکته ی چهارم :**

مشهور مثل صاحب کفایه معتقدند اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است و جانب نهی هم ترجیح دارد . اما در عین این که مشهور چنین مبنائی دارند می گویند صلا در دار غصبی جاهل قاصر صحیح است . چگونه صحیح است ؟ می فرماید با توضیحات ما سر این فتوی روشن شد به این بیان که چون مصلحت دارد .

تطبیق :

و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا (یعنی این اقا نمی داند این غصب است اما می داند که غصب حرام است و جهل به موضوع منشا شده برای جهل به حکم) **أو حکما یکون الإتیان بالمجمع امتثالا و**

بداعی الأمر بالطبیعة لا محالة غاية الأمر (نکته ی دوم) أنه لا يكون (نمی باشد مجمع از آن چیزهایی که) مما تسعه بما هی مأمور بها (شامل بشود طبیعت آنها را بما هی مأمور بها یعنی صلاه ، بما انه مأمور به شامل صلاه در دار غصبی نمی شود) لو قيل بتزاحم الجهات (مصالح و مفسد) فی مقام تأثیرها (یعنی در مقام جعل الحکم - اگر این را گفتیم احکام تابع مصالح و مفسد واقعیه می شود نه معلومه) للأحكام الواقیة و أما لو قيل بعدم التزاحم إلا فی مقام فعلیة الأحكام (اشاره به نظریه ی دوم - زیرا فعلیت متوقف بر علم است) لكان (مجمع) مما تسعه (از ان چیزهایی است که طبیعت شامل آنها می شود) و امثالاً لأمرها بلا كلام .

الفرق بین الاجتماع و التعارض

و قد انقذ بذلك (تصحیح مجمع در جاهل قاصر بنابر امتناع و ترجیح نهی) الفرق بین ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضین (تعارض مصطلح) و قدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه (تعارض) مجال للصحة أصلاً و بین ما إذا كانا من باب الاجتماع .

و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة حيث يقع (مجمع) صحیحاً (زیرا نه تنها مصلحت وجود دارد بلکه امر به طبیعت هم وجود دارد) فی غیر مورد من موارد الجهل و النسيان لموافقته (مجمع) للغرض (مصلحت) بل للأمر و من هنا (از این جا مجمع موافق با غرض و مصلحت است) علم أن الثواب علیه (ثواب در مقابل مجمع) من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقة .

و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجبل لو لا الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر (علم و تقصير) فلتكن من ذلك على ذكر.

نوار ۱۷ : اقوال در مساله (قول مشهور و صاحب كفايه)

در مساله ی اجتماع امر و نهی دو نظریه ی معروف وجود دارد (در مساله ۴ نظریه است) :

- نظریه ی مشهور و صاحب كفايه : اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است یعنی یک شی نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی صاحب كفايه می فرماید قبل از این که دلیل نظریه ی مان را بیان کنیم اول ۴ مقدمه ذکر می کنیم و بعد دلیل نظرمان را بیان می کنیم :

❖ **مقدمه ی اول :** این مقدمه عبارت است از دو نکته و یک نتیجه

▪ **نکته ی اول :** بنابر عقیده ی صاحب کفایه حکم ۴ مرحله دارد

۱. مرحله ی اقتضی و ملاک (مرتبه ی مصلحت و مفسده)
۲. مرحله ی انشاء (به آن مرتبه ی جعل القانون و ضرب القاعده که هنوز اعلامی صورت نگرفته است)
۳. مرحله ی فعلیت (به مرتبه ی ابلاغ و اعلام گفته می شود)
۴. مرحله ی تنجز (مرحله ی عدم معذوریت عبد - مکلف علم دارد به حکم فعلی وقادر بر امتثال هم هست در این جا می گویند حکم به مرحله ی تنجیز رسیده است یعنی اطاعت می طلبد ^۷)

▪ **نکته ی دوم :** هر حکمی با احکام دیگر تضاد دارند در مرتبه ی فعلیت . مثلاً وجوب با ۴ حکم دیگر در مرتبه ی فعلیت (وقتی می گوید فعلیت شامل تنجز هم به طریق اولی می شود) تضاد دارند .

ایشان می فرماید : شارع مقدس نسبت به یک عمل امر بکند و بگوید افعَل و نسبت به همین عمل بگوید لاتفعَل ، این ها با هم تضاد دارند . این که یک شی هم وجوب فعلی داشته باشد و هم حرمت فعلیه این ها با هم تضاد دارند .
اما این دو حکم در مرحله ی اقتضی و انشاء هیچ تضادی ندارند . یعنی مثلاً شارع جعل قانون بکند که این عمل واجب است و بعد بگوید این عمل حرام است ولی هنوز ابلاغ نکرده است ، هیچ اشکالی ندارد ^۸ .

نتیجه :

صغری : اجتماع وجوب و حرمت فعلی در شی واحد ، التکلیف المحال است نه التکلیف بالمحال (چون لازمه اش اجتماع ضدین در اراده ی مولاست)
کبری : التکلیف المحال باطل است در نزد همه حتی اشاعره
نتیجه : اجتماع وجوب و حرمت فعلی در شی واحد ، در نزد همه باطل است حتی اشاعره .

^۷ استاد حیدری : این ۴ مرحله ی حکم اتفاقی نیست لذا نظریه ی دقیق ، گفتم که امام می فرمایند مرحله ی احکام دو مرحله است انشاء و فعلیت

^۸ استاد حیدری : قبول کلام ایشان سخت است زیرا به نظر می رسد در مرحله ی انشاء هم تضاد داشته باشند زیرا لازمه اش لغویت انشائین است .

❖ **مقدمه ی دوم :** می فرماید متعلق احکام اولاً اسم نیست و ثانیاً عنوان^۹ نیست و ثالثاً فعل مکلف است یعنی شارع وجوب را روی اسم صلاه نمی برد و نهی را روی عنوان غصب نمی برد . بلکه حکم روی فعل مکلف می رود .

دلیل : احکام می رود روی چیزی که مصلحت و مفسده دارد و اسم و عنوان که مصلحت و مفسده ندارند .

❖ **مقدمه ی سوم :** آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون و فعل خارجی می شود یا نمی شود . یعنی گاهی یک عمل خارجی هست که دو عنوان دارد ، آیا این دو عنوان و دو اسم داشتن سبب می شود که آن عمل خارجی بشود دو عمل یا سبب دو عمل شدن آن نمی شوند؟؟ در این مساله ۳ نظریه است :

▪ **نظریه ی صاحب کفایه :** تعدد عنوان سبب تعدد معنون نیست . بعد صاحب کفایه یک نظیر و شاهد می آورد (دلیل نیست) و می فرماید خداوند هزار عنوان دارد رحیم است ، رزاق است و ... اما این تعدد عنوان سبب نمی شود که نعوذبالله خداوند متعدد بشود بلکه او بسیط الحقیقه است .

▪ **نظریه ی میرزای نائینی :** تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود .

▪ **نظریه ی محقق اصفهانی و علامه مظفر :** گاهی تعدد عنوان موجب تعدد معنون هست و گاهی نیست .

❖ **مقدمه ی چهارم :** می گوید اگر چیزی در عالم خارج یک وجود دارد ، یک ماهیت دارد مثلاً صلاه در خارج یک وجود دارد لذا یک ماهیت دارد .

تطبیق :

[دلیل الامتناع و تمهید مقدمات]

إذا عرفت هذه الأمور (مقدمات ۱۰ گانه) فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و تحقیقه (امتناع) علی وجه یتضح به (به صورتی که روشن شود به وسیله ی وجه و تحقیق قول ، فاسد بودن چیزی

^۹ استاد حیدری : فرق بین اسم و عنوان : اسم به امر اصیل گفته می شود به امری که حقیقتاً در خارج وجود دارد مثل ضرب و جلوس و .. اما عنوان به امر اعتباری می گویند مثل غصب زیرا ما در خارج غصب نداریم بلکه آن چیزی که داریم تصرف ملک غیر است بدون اذن .

که گفته شده یا ممکن است گفته شود) فساد ما قیل أو یمكن أن یقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال یتوقف علی تمهید مقدمات (اربعه)

إحداها [تضاد الأحكام الخمسة]

أنه (هر حکمی در مرتبه ی فعلیت با یکدیگر تضاد دارند نه در مرحله ی اقتضی و انشاء زیرا اثری ندارد ان لذا اگر شما علم پیدا کردید به حکم انشائی ، برای شما اثری ندارد - البته بعض محشین فرموده اند در مرحله ی انشاء تضاد دارند) لا ریب فی أن الأحكام الخمسة متضاده فی مقام فعلیتها و بلوغها إلى مرتبة البعث و الزجر ضرورة (علت برای لا ریب) ثبوت المنافاة و المعاندة التامة بین البعث نحو واحد فی زمان و الزجر عنه فی ذاک الزمان (زمان بعث) و إن لم یکن بینهما (احکام) مضادة ما لم یبلغ إلى تلك المرتبة (مرتبه ی فعلیت) لعدم المنافاة و المعاندة بین وجوداتها (احکام) الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا یخفی . فاستحالة اجتماع الأمر و النهی فی واحد لا تكون من باب التکلیف بالمحال (چون تکلیف بالمحال در جائی است که صدور تکلیف از ناحیه ی شارع مشکلی ندارد بلکه از ناحیه ی عبد دچار مشکل هستیم اما اگر گفتیم احکام در مقام فعلیت با هم تضاد دارند معنی اش این است که اصل صدور وجوب و حرمت از ناحیه ی شارع اشکال دارد) بل من جهة أنه بنفسه محال فلا یجوز عند من (اشاعره) یجوز التکلیف بغير المقدور أيضا (مثل عدلیه) .

ثانيتها [تعلق الحكم الشرعی بالموجود خارجا]

أنه لا شبهة فی أن متعلق الأحكام هو فعل المکلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه و هو فاعله و جاعله (موجه) لا ما هو اسمه (نه چیزی که آن چیز اسم است برای فعل مکلف) و هو واضح و لا ما هو عنوانه (تصرف در ملک غیر بدون اذن ، این فعل مکلف است پس در خارج وجود دارد حالا می آییم برای این فعل یک عنوانی را اعتبار می کنیم به نام غصب) مما قد انتزع عنه (از ان عناوینی که انتزاع شده اند از فعل مکلف) بحيث لو لا انتزاعه تصورا (به طوری که اگر انتزاع این عنوان نباشد در ذهن) و اختراعه ذهنيا لما كان بحدائه شيء خارجا (نمی باشد به ازاء آن عنوان چیزی در خارج - می خواهد بگوید اگر اختراع ذهنی نباشد اصلا وجود ندارد) و (عطف بر قد انتزع) یكون خارج المحمول (صاحب کفایه به این اموری که در خارج وجود ندارد می گوید خارج محمول که در مقابلش المحمول بالضمیمه است) کالملکیة و الزوجیة و الرقیة و الحریة و المغصوبیة إلى غیر ذلك من الاعتبارات و الإضافات .

نوار ۱۸: عبارت خوانی جلسه قبل

تطبيق :

ضرورة أن البعث ليس نحوه (بعث نیست به سمت اسم و عنوان) و الزجر لا يكون عنه (زجر و نهی نمی باشد از اسم و عنوان - شارع که نمی گوید من از اسم غصب او را نهی می کنم) و إنما (این جا می گوید اگر متعلق امر و نهی اسم و عنوان نیست پس چرا امر و نهی می رود روی اسم و عنوان ؟ جواب می دهد که این عنوان ، عنوان مشیر است ، یعنی خودش مستقلا متعلق حکم نیست بلکه دارد متعلق حکم را نشان می دهد) یؤخذ فی متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها (گرفته می شود هر یک از اسم و عنوان در متعلق احکام به عنوان یک وسیله ای برای ملاحظه ی متعلقات احکام) و (عطف بر لحاظ) الإشارة إليها (متعلقات احکام) بمقدار الغرض منها (متعلقات) و (عطف بر غرض) الحاجة إليها لا بما هو هو (اگر می بینید اسم و عنوان در متعلق اخذ شده است بما هو هو نیست) و بنفسه و علی استقلاله و حیاله.

ثالثها [عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون]

أنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون (فرد خارجی - صلاه در دار غصبی خارجی) و لا ينثلم به وحدته (رخنه وارد نمی شود به سبب تعدد وجه ، به وحدت معنون) فإن المفاهيم المتعددة (زیرا معانی متعدده) و العناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد (یک شی واحد عناوین و معانی مختلف بر آن صادق است) و تصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه (فاردی که کثرتی در آن نیست) من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه (نیست در آن فارد) حيث غير حيث و جهة مغايرة (وجودا و گرنه مفهوما که با هم متفاوت هستند) لجهة أصلا كالواجب تبارك و تعالى فهو على بساطته و وحدته و أحديثه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية (سلبیه) و الجمالية (ثبوتیه) له الأسماء الحسنى و الأمثال (صفات) العليا لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد .

نوار ۱۹: مقدمه ی چهارم دلیل صاحب کفایه

بحث ما در این مورد بود که اجتماع امر و نهی در شی واحد ممکن است یا محال؟؟ صاحب کفایه فرمودند که اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است یعنی شی واحد نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی . اما فرمودند قبل از این که دلیلمان را ذکر کنیم ، ۴ مقدمه بیان می کنیم و بعد دلیل را بیان می کنیم . ما مقدمه ی اول و دوم و سوم را بیان کردیم حالا می خواهیم مقدمه ی چهارم را بیان کنیم .

❖ **مقدمه ی چهارم** : این مقدمه دو توهم از صاحب فصول است که صاحب کفایه این دو توهم را ذکر می کنند و بعد آنها را جواب می دهند .

قبل از این که توهم اول را بیان کنیم ابتدا باید یک مقدمه بیان کنیم و بعد توهم را ذکر کنیم .

مقدمه :

بدون شک در عالم خارج از ذهن امور واقعی وجود دارد . ما از هر یک از این امور واقعی دو مفهوم انتزاع می کنیم .

مفهوم اول : مفهوم مشترک یعنی مفهومی که قابل حمل بر کلیه ی امور است . این مفهوم مشترک عبارت است از وجود .

مفهوم دوم : مفهوم مختص یعنی مفهومی که قابل حمل بر کلیه ی امور نیست و این مفهوم عبارت است از ماهیت .

این اقا سیدی که جلوی من نشسته یک امری است که در عالم خارج وجود دارد . در این جا دیوار هست ، بلندگو هست ، منبر هست . حالا ما از هر یک از این اموری که در خارج هست دو مفهوم انتزاع می کنیم مثلا از اقا سید ، دو مفهوم انتزاع می کنیم . مفهوم اول مفهوم مشترک است که این مفهوم هم قابل حمل بر سید است و هم بر چیزهای دیگر که عبارت است از وجود یعنی می توانی اشاره کنی بگویی هذا وجود . این وجود یک مفهوم مشترک است . از این اقا سید یک مفهوم اختصاصی هم انتزاع می شود این مفهوم اختصاص دارد به خودش که این مفهوم عبارت است از انسان . این مفهوم انسان قابل حمل بر دیوار و منبر نیست .

درباره ی امور واقعی که در خارج وجود دارند دو نظریه ی معروف (چون در مساله ۳ نظریه است) وجود دارد :

• **نظریه ی مشاء** : می گویند آن امری که در عالم خارج است مصداق حقیقی برای وجود است لذا حمل وجود بر آن امور حمل حقیقی است . لذا اسناد وجود به این امور اسناد ماهو له است ، اسناد حقیقی است . به عبارت دیگر عالم خارج ، ما به ازاء وجود .

سوال : اگر امر خارج از ذهن مصداق حقیقی وجود است پس این ماهیت از کجا پیدا می شود ؟

می گوییم ماهیت امر اعتباری است یعنی ذهن انسان می آید از این وجود ، انسان را انتزاع می کند یعنی ذهن انسان از این وجود ماهیت میکروفون را انتزاع می کند .

به این می گویند اصاله الوجود . پس اگر گفتند که اصاله الوجود یعنی چی ؟ یعنی اموری که در خارج از ذهن است مصداق حقیقی برای وجود است یعنی مابه ازاء حقیقی وجود است .

• **نظریه ی اشراق :** ان اموری که در عالم خارج از ذهن است مصداق حقیقی ماهیت هستند . سوال : پس وجود را از کجا می فهمیم ؟ وجود را ذهن انسان از ماهیت انتزاع می کند .
این معنای اصاله الماهیه است .

توهم اول^{۱۰} :

در مساله اجتماع امر و نهی ، امتناع اجتماع مبتنی بر اصاله الوجود و امکان اجتماع مبتنی بر اصاله الماهیه است .

صاحب فصول می خواهد بگوید اگر شما اصاله الوجودی شدید ، مجمع واحد است وجودا یعنی صلاه در دار غصبی یک وجود است و در یک وجود نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی اما اگر قائل به اصاله الماهیه شدید ، مجمع ماهیتا متعدد است یعنی دو ماهیت است و وقتی دو ماهیت شد اجتماع امر و نهی ممکن است زیرا امر می رود روی یک ماهیت و نهی روی ماهیت دیگر می رود .

جواب صاحب کفایه :

وحدت هر یک از وجود و ماهیت مستلزم وحدت دیگری است و تعدد هر یک از وجود و ماهیت مستلزم تعدد دیگری است .

توضیح : یعنی اگر پای یک وجود در میان بود ، پای یک ماهیت در میان است و اگر پای یک ماهیت در میان است ، پای یک وجود در میان است و همچنین است در تعدد یعنی اگر پای دو یا چند وجود در میان است ، پای دو یا چند ماهیت در میان است و بالعکس .
صاحب کفایه الان جواب می دهد که اگر مجمع (صلاه در دار غصبی) وجودا واحد شد ، یک ماهیت خواهد داشت لذا اجتماع امر و نهی در مجمع محال خواهد بود حتی اگر ما قائل

^{۱۰} استاد حیدری : صاحب فصول چنین توهمی نکرده است . صاحب فصول قائل به امتناع است و آمده است که برای امتناع دلیل بیاورد : دلیل اول را که آورده است فرموده است که دلیل اول مبتنی بر اصاله الوجود است و بعدا خود صاحب فصول فرموده است که می توان این دلیل را به گونه ای تقریر کرد که مبتنی بر اصاله الوجود نشود . از کجای این عبارت در می آید که امتناع مبتنی بر اصاله الوجود است یا اصاله الماهیه ؟؟

به اصله الماهی بشویم و اگر مجمع ماهیتا متعدد شد قطعا وجودش هم متعدد می شود در نتیجه اجتماع امر ونهی در آن جایز است حتی اگر قائل به اصله الوجود باشیم .

توهم دوم :

در مساله ی اجتماع امر و نهی ، امکان اجتماع مبتنی بر این است که جنس و فصل در خارج دارای دو وجود باشند و امتناع اجتماع مبتنی بر این است که جنس و فصل در خارج دارای یک وجود باشند .

جنس و فصل در عالم خارج (نه عالم ذهن زیرا در ذهن این ها دوتا هستند) دو وجودند هرچند شما این دو وجود را نمی توانید از هم تفکیک بدهید یا این که جنس و فصل در عالم خارج یک وجود دارند . صاحب فصول می گوید اگر گفتید که یک وجود دارند ما قائل به امتناع می شویم و اگر گفتید دو وجود دارند ، قائل به جواز می شویم .

جواب صاحب کفایه :

این جواب صاحب کفایه ، جواب صغروی است و گرنه یک کلمه می توانست بگوید اصلا جنس و فصل در عالم خارج وجود ندارند زیرا جنس و فصل از اجزاء تحلیلیه ی ذهنیه است . صاحب کفایه می فرماید صلاه و غضب جنس و فصل برای حرکتی که در دار غضبی انجام می دهید نیستند تا این مباحث پیش بیاید . حالا چرا صلاه و غضب جنس و فصل نیستند ؟ چون صغری : اگر صلاه و غضب جنس و فصل باشند برای حرکت لازمه اش این است که صلاه و غضب هیچ وقت از حرکت جدا نشود

کبری : والازم باطل . صلاه و غضب از حرکت جدا می شوند .

نتیجه : فلملزوم مثله .

نکته : از بیانات ما روشن می شود که از بین این ۴ مقدمه ای که ایشان برای دلیل خودش ذکر کرده است ، مقدمه ی ۴ هیچ دخالتی در دلیل ایشان ندارد .

تطبیق :

أنه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد (نمی باشد برای چیزی که موجود است به یک وجود) إلا ماهیه واحده (می گوید وجود واحد ، ماهیت واحد دارد) و حقیقه فاردة لا یقع فی جواب السؤال عن حقیقته بما هو إلا تلك الماهیه (می خواهد بگوید اگر شما به وسیله ی ماهو از حقیقت این موجود به وجود واحد سوال کنید در جوابش فقط یک ماهیت بیان می شود) فالمفهومان (صلاه - غضب) المتصادقان علی ذاک (موجود به وجود واحد - صلاه در دار غضبی) لا یکاد یکون کل منهما (دو مفهوم) ماهیه و حقیقه و کانت (که بوده باشند هر یک از دو مفهوم عین آن موجود به وجود واحد) عینه فی الخارج كما هو

عین بودن - انسان کلی طبیعی است و زید هم فردش است . رابطه ی انسان و فرد این است که عین هم اند حالا می گوید این دو مفهوم نسبت به موجود به وجود واحد مثل کلی طبیعی و فرد نیست که هر یک از این دو مفهوم عین ان موجود به وجود واحد باشند) شأن الطبیعی و فرده فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیه و ذاتا لا محاله (قهرا) فالمجمع و إن تصادق علیه (مجمع) متعلقا الأمر و النهی إلا أنه کما یکون واحدا وجودا یکون واحدا ماهیه و ذاتا و لا یتفاوت فیه (واحد وجودا ، واحد ماهیتا) القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهیه.

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسألة (اجتماع امر و نهی در شی واحد) علی القولین فی تلك المسألة (مساله ی فلسفی که وجود اصالت دارد یا ماهیت) کما توهم فی الفصول کما ظهر عدم الابتناء علی تعدد وجود الجنس و الفصل فی الخارج و عدم تعدده ضروره عدم کون العنوانین المتصادقین علیه (مجمع) من قبیل الجنس و الفصل له (مجمع)

نوار ۲۰: دلیل صاحب کفایه بر امتناع / نظریه ی جواز اجتماع و ادله ی آنها

صاحب کفایه معتقد است که اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است . حالا دلیل صاحب کفایه چیست ؟ صاحب کفایه فرمود : ما اول ۴ مقدمه بیان می کنیم و بعد دلیلمان را می گوئیم . حالا ۴ مقدمه را بیان کردیم .
دلیل صاحب کفایه بر امتناع :

- صغری : اجتماع امر و نهی در مجمع لازمه اش اجتماع ضدین است
- کبری : والازم باطل (اجتماع ضدین باطل است)
- نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : چگونه اجتماع امر و نهی در مجمع لازمه اش اجتماع ضدین است ؟

صاحب کفایه فرمودند در مقدمه ی دوم که متعلق احکام فعل مکلف است یعنی همین فعلی که مکلف مشغول انجامش است ، همین متعلق امر است و نهی . و در مقدمه ی سوم این را فرمودند که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست یعنی این فعل مکلف (صلاه در دار غصبی) دو عنوان دارد یکی صلاه و دیگری غصب است اما این دو عنوان داشتن سبب نمی شود که این فعل بشود دو فعل بلکه یک فعل است . یعنی این اقایی که در دار غصبی مشغول نماز خواندن است ، روی همین نمازش امر و نهی رفته است . در مقدمه ی چهارم فرمودند که واحد وجودا ، واحد ماهیتا یعنی این عملی که مکلف دارد در خارج انجام می دهد هم یک وجود دارد و هم یک ماهیت لذا مقتضای مقدمه ی دوم

و سوم و چهارم این است که مجمع واحد و جدا و ماهیتا^{۱۱} . و در مقدمه ی اول فرمودند که امر و نهی در مقام فعلیت با یکدیگر تضاد دارند . حالا اگر شارع امر و نهی را ببرد روی مجمع و هردو امر و نهی فعلی باشند ، لازمه اش اجتماع ضدین است .

❖ **نظریه ی دوم :** اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است . این گروه چند دلیل دارند :

• **دلیل اول :** متعلق احکام ماهیت و طبیعت کلیه است و متعلق متعدد است یعنی امر رفته روی یک ماهیت و نهی رفته روی یک ماهیت دیگر ، فلا یلزم اجتماع ضدین . مثلا در صل امر رفته روی ماهیت صلاه و نهی رفته روی ماهیت غضب و واضح و بدیهی است که هر ماهیتی غیر از ماهیت دیگر است لذا اجتماع ضدین لازم نمی آید .

نکته : کسی که این دلیل را می آورد از ریشه اجتماع را خراب کرد ، این اجتماع امر و نهی در شی واحد نیست بلکه اجتماع ماموربه و منهی عنه در شی واحد است اما این صلاه در دار غضبی که هردو عنوان را دارد لازمه اش این نیست که هم امر داشته باشد و هم نهی .

نکته : این دلیل در قوانین آمده است و مرحوم شیخ می فرماید این دلیل مال همه است و اختصاص به میرزای قمی ندارد لکن ایشان این دلیل را توضیح داده است .

صاحب کفایه شروع می کند به توضیح این نظریه . ایشان می فرمایند این گروه که می گویند متعلق احکام ماهیت است منظورشان از ماهیت چیست ؟ در این جا ۳ احتمال وجود دارد :

▪ **احتمال اول :** یحتمل مراد از ماهیت ، ماهیت من حیث هی باشد . مثلا ماهیت انسان ف حیوان ناطق است . اگر شما این ماهیت را من حیث هی ببینید ، یعنی شما این ماهیت را در نظر گرفتید و قطع نظر کردید از هر چیزی که غیر این ماهیت است ، اگر شما ماهیت انسان را این گونه در نظر بگیرید دیگر حق ندارید بگویید الانسان موجود . زیرا وجود در ماهیت من حیث هی وجود ندارد . و همچنین نمی توانید بگویید الانسان معدوم . فقط حق دارید بگویید الانسان حیوان ناطق . چون ماهیت من حیث هی هی هیچی نیست جز خودش ، فقط خودش است .

حالا در ما نحن فیه این مطلب را پیاده کنیم . می گوییم که امر خورده است به ماهیت صلاه من حیث هی هی ، یعنی ماهیت صلاه با قطع نظر از هر چیزی که غیر از صلاه است . صاحب کفایه می فرماید این احتمال باطل است زیرا در این صورت حق ندارید

^{۱۱}اقول : با این توضیح استاد حیدری روشن می شود که مقدمه ی چهارم هم در دلیل صاحب کفایه دخالت و تاثیر دارد ، در حالی که ایشان در جلسات قبل فرمودند این مقدمه هیچ دخالتی در دلیل صاحب کفایه ندارد ؟؟؟

بگویند امر دارد ، نهی دارد چون ماهیت من حیث هی هی ، فقط حق دارید بگویند ماهیت است یعنی فقط می توانی بگویی الصلاه صلاه .

▪ **احتمال دوم :** مراد از ماهیت ، ماهیت به قید وجود اما به این شکل که وجود جزء متعلق باشد .

وقتی که شارع می فرماید صل به قید رکوع ، الان این رکوع جزء متعلق هست یا نیست ، یعنی امر شارع روی رکوع هم رفته یا نرفته : قطعاً رفته . حالا این کسانی که می گویند امر و نهی می رود روی ماهیت به قید وجود ، این وجود هم جزء متعلق است یعنی امر و نهی روی وجود هم می رود . ماهیت به قید وجود یعنی ماهیت به عنوان این که موجود می شود به نحوی که وجود جزء متعلق باشد .

اگر ما بگوییم امر و نهی رفته اند روی ماهیت با قید وجود ، آیا تعلق امر و نهی به چنین ماهیتی ممکن هست یا نیست ؟ هست زیرا از مقام من حیث هی هی خارج شدیم و پای وجود به میان آمد .

صاحب کفایه می فرماید این احتمال هم باطل است چون لازمه اش اجتماع ضدین است . چگونه لازمه اش اجتماع ضدین است ؟ چون امر رفته است روی ماهیت صلاه با قید وجود و نهی هم رفته است روی ماهیت غصب با قید وجود و این دو ماهیت با یک وجود موجود شده اند ، لذا روی این وجود باید هم امر برود و هم نهی و این لازمه اش اجتماع ضدین .

▪ **احتمال سوم :** مراد از ماهیت ، ماهیت به قید وجود اما به نحوی که وجود خارج از متعلق باشد ولی تقید به وجود داخل در متعلق است .

مثلاً شارع می گوید صل به قید طهارت . اگر شارع چنین حرفی بزند امر روی طهارت می رود یا نمی رود ؟ یعنی طهارت جزء متعلق هست یا نیست ؟ نیست زیرا شرط است و امر روی شرط نمی رود اما تقید به طهارت ، امر روی آن می رود . یعنی امر شارع روی خود طهارت نمی رود بلکه روی (با طهارت بودن) می رود .

حالا اگر مراد از ماهیت ، این نوع ماهیت باشد ، در صل اگر بگوییم امر رفته روی ماهیت صلاه با قید وجود این معنایش این است که امر رفته روی صلاه بما انها توجده و الان امر روی وجود نرفته است چون امر رفته روی ماهیت صلاتی که موجود می شود اما روی وجود نرفته است .

طبق این احتمال :

✓ **اولا** تعلق امر و نهی به این گونه ماهیتی ممکن است چون از مقام من حیث هی هی خارج شد .

✓ **ثانیا** اجتماع ضدین لازم نمی آید نه در مقام امر و نهی شارع و نه در مقام امثال مکلف .

اما این که در مقام امر و نهی شارع اجتماع ضدین لازم نمی آید به این دلیل است که ؛ المتعلق لیس بمتحد و المتحد لیس بمتعلق یعنی آن چیزی که متعلق امر و نهی است (ماهیت به قید وجود ، که این ماهیت با ماهیت به قید وجود دیگری تفاوت دارد) یکی نیست و آن چیزی که یکی است (صلاه در دار غصبی موجود) متعلق نیست چون فرض این است که وجود جزء متعلق نیست بلکه اتصاف به وجود داخل در متعلق است .

(**ابتدای نوار ۲۱**) اما این که در مقام امثال مکلف اجتماع ضدین لازم نمی آید زیرا متعلق امر و نهی متعدد است . این مقام اطاعت و امثال نشانگر این است که متعلق هم متعدد است .

چگونه نشانگر این است که متعلق متعدد است؟؟ مکلف به مجرد این که مجمع را انجام داد هم امر ساقط می شود و هم نهی لکن سقوط امر با اطاعت است و سقوط نهی به معصیت است و از همین جا مشخص می شود که متعلق امر و نهی متعدد است زیرا اگر متعلق امر و نهی یک چیز باشد ، مکلف نمی تواند با انجام یک چیزی که معصیت ، آن امر عبادی را اطاعت بکند لذا این که مکلف با مجرد انجام مجمع باعث سقوط هم امر می شود و هم نهی ، این نشانه ی این است که متعلق امر و نهی متعدد است .

صاحب کفایه تا این جا ، نظریه را توضیح دادند بعد می فرمایند لکن این نظریه باطل است چون

صغری : متعلق امر و نهی معنون است

کبری : و معنون امر واحد وجودا و ماهیتا

نتیجه : متعلق امر و نهی واحد وجودا و ماهیتا

تطبيق :

و أن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت لا يكاد يختلف (حقيقة و ماهيت حركة در دار مختلف نمی شود) حقیقتها و ماهیتها و یتخلف ذاتیاتها (تخلف پیدا نمی کند ذاتیات (جنس و فصل) حرکت (وقعت (حرکت جزء صلاه واقع شود یا نشود) جزء للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغصوبة أو لا .

[مختار المصنف]

إذا عرفت ما (مقدماتی که) مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا ، كان (جواب حيث) تعلق الأمر و النهی به (مجمع) محالا و لو كان تعلقهما (اگر چه می باشد تعلق امر و نهی) به (مجمع) بعنوانین لما عرفت (علت برای محالا - در مقدمه ی دوم عرفت) من کون فعل المکلف بحقیقته و واقعیتة الصادرة عنه (فعل بما هو فعل خارجی) متعلقا للأحكام لا بعناوينه (نه به عناوین فعل مکلف) الطارئه عليه (عناوینی که عارض می شوند بر فعل مکلف) و (عطف بر کون است - این دلیل اول مجوزین است)

نوار ۲۱: تکرار مباحث قبلی / عبارت خوانی

أن غائله اجتماع الضدين فيه (مشکل اجتماع ضدین در مجمع) لا تکاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد . فإن غاية تقریبه (می خواهد این دلیل مجوزین را توضیح دهد) أن يقال إن (احتمال اول) الطبائع من حيث هي و إن كانت ليست إلا هي (اگر چه طبایع چیزی نیست جز خودش) و لا تتعلق بها (طبایع من حيث هي هي) الأحكام الشرعية ك الآثار العادية (مثل سوزاندن برای آتش که این اثر مال ماهیت آتش من حيث هي هي نیست) و العقلية (اشغال کردن مکان از آثار جسم است اما نه از آثار ماهیت جسم بما هو هو) إلا (احتمال سوم) أنها (طبایع) مقيدة بالوجود بحيث كان القيد (وجود) خارجا (خارج از متعلق) و التقيد داخلا صالحه لتعلق الأحكام بها (طبایع) و (دارد ثانیاً را بیان می کند) متعلقا الأمر و النهی علی هذا (احتمال سوم) لا يكونان متحدين أصلا لا في مقام تعلق البعث و الزجر (که مربوط به شارع است) و لا في مقام عصيان النهی و إطاعة الأمر (که مربوط به مکلف است) بإتيان المجمع بسوء الاختيار .

أما في المقام الأول (مقام تعلق بعث و زجر) فلتعددهما (بخاطر این که متعدد می باشند متعلق امر و نهی) بما (به عنوان این که این متعلق امر و نهی ، متعلق امر و نهی می باشند یعنی بله به عنوان یک چیز دیگر واحد می شوند و آن چیز دیگر خارج و وجود است اما وجود و خارج جزء متعلق نیستند) هما متعلقان

لهما و إن كانا (اگرچه متعلق امر ونهی می باشند واحد) متحدین فیما (در چیزی که - در وجودی که)
هو خارج عنهما بما هما كذلك (متعلق امر و نهی هستند).

و أما فی المقام الثانی فلسقوط أحدهما بالإطاعة و الآخر بالعصیان بمجرد الإتیان ففی آی مقام اجتماع
الحکمان فی واحد (تا اجتماع ضدین لازم بیاید) .

نوار ۲۲: ادامه ی ادله ی جوازی ها

دلیل دوم مجوزین اجتماع امر و نهی :

نکته : این دلیل در واقع تتمه ی دلیل اول است لذا اگر در قوانین و مطارح نگاه بکنند این دو دلیل به عنوان
یک دلیل بیان شده است اما صاحب کفایه آمده است این دلیل را قطعه قطعه کرده است . این دلیل دوم^{۱۲} را
در ضمن ۳ مرحله بیان می کنیم :

❖ **مرحله ی اول :** این مرحله مربوط به متعلق امر و نهی است

متعلق امر و نهی ماهیت و طبایع کلیه است لذا متعلق متعدد است چون هرماهیتی غیر از ماهیت
دیگر است و در نتیجه اجتماع ضدین لازم نمی آید .

❖ **مرحله ی دوم :** این مرحله مربوط به مجمع است .

مجمع مقدمه است برای وجود این دو طبیعت (صلاه ، غضب) در خارج . این کسانی که این دلیل
را آورده اند عقیده شان این است که کلی طبیعی در خارج موجود نیست بلکه کلی در ضمن افراد
موجود می شود . حالا این مجمع هم فرد است برای طبیعتی که امر روی آن رفته است و هم فرد
است برای طبیعتی که نهی روی آن رفته است لذا وقتی مجمع فرد برای این دو طبیعت شد پس
مقدمه می شود برای وجود این دو طبیعت چون این دو طبیعت موجود نمی شوند مگر به وسیله ی
فردشان .

❖ **مرحله ی سوم :**

ولا اشکال که مقدمه ی واجب ، حرام باشد چون این مجمع مقدمه ی واجب است زیرا امر رفته روی
صلاه و مجمع هم مقدمه ی این ماهیت واجب است . پس این مجمع می شود مقدمه ی مامور به .
حالا میرزای قمی می فرماید هیچ اشکالی ندارد که مقدمه ی واجب بشود حرام زیرا اگر قائل شدیم
که مقدمه ی واجب ، واجب نیست این مجمع فقط حرام است لذا اجتماع امر و نهی نشد اما اگر

^{۱۲} استاد حیدری : برای توضیح این دلیل از بیانات میرزای نائینی استفاده می کنم (فوائد جلد ۱ ص ۴۱۸ یا ۴۴۸)

گفتیم که مقدمه ی واجب ، واجب است ، مجمع هم حرام است و هم واجب است لکن وجوبش توصلی و مقدمی است .

و عقیده ی ما این است که اجتماع حرمت با وجوب توصلی اشکالی ندارد . بلکه اشکال در جایی است که اجتماع حرمت و وجوب نفسی بشود .

نتیجه : در مجمع (صلاه در دار غصبی) یا اجتماع امر و نهی نیست یا اگر هم هست اجتماعی است که جایز است^{۱۳} .

جواب صاحب کفایه :

میرزای قمی و کسانی که این دلیل را ذکر کرده اند می گفتند که مجمع مقدمه است برای وجود طبیعت ، لکن صاحب کفایه می فرماید خیر این مجمع خود طبیعت است . عقیده ی صاحب کفایه این است که طبیعت خودش در عالم خارج موجود می شود یعنی عقیده اش این است که کلی طبیعی عین فردش است . و چون مجمع واحد وجود و واحد ماهیتا لذا لازمه اش اجتماع ضدین است .

دلیل سوم مجوزین اجتماع :

- **صغری :** اگر اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز نباشد لازمه اش این است که نظیر اجتماع امر و نهی در شرع مقدس واقع نشود
- **کبری :** و الا لازم باطل (نظیرش واقع نشدن باطل است یعنی یک عالمه مثال داریم که نظیر اجتماع امر و نهی واقع شده است مثل اجتماع کراهت و وجوب در صلاه در حمام – صلاه در حمام هم واجب است و هم مکروه این جا اجتماع وجوب و کراهت شده است و وجوب و کراهت مثل وجوب و حرمت است زیرا قبلا بیان شد که تمامی احکام باهم تضاد دارند لذا اگر اجتماع امر و نهی جایز نیست لازمه اش این است که اجتماع وجوب و کراهت هم واقع نشود و حال آنکه واقع شده است)
- **نتیجه :** فلملزوم مثله

جواب های صاحب کفایه به دلیل سوم :

- **جواب اول :** ما با برهان عقلی ثابت کردیم که اجتماع وجوب و حرمت در شی واحد محال است زیرا لازمه ش اجتماع ضدین است ، لذا تمامی این موارد را باید توجیه کنیم زیرا تمامی این موارد ظهور

^{۱۳} استاد حیدری : میرزای نائینی در فوائد یک نکته می گوید که می خواهم جوابش را بیاورید . آن نکته این است که مجمع هم مقدمه شد برای وجوب و هم برای حرمت و وقتی که این گونه شد آن چیزی که به ذهن ما می آید این است که مجمع هم وجوب توصلی دارد و هم حرمت توصلی . اما میرزای نائینی می گوید حرمت نفسی دارد ؟؟ چرا ؟

دارد در اجتماع امر و نهی ، و ظهور زورش به برهان عقلی نمی رسد . البته دیگر بیان نمی کند که چگونه باید توجیه کرد .

- **جواب دوم :** این دلیل رد بر امتناعی ها نیست بلکه رد بر امکانی ها هم هست چون کسانی که می گویند اجتماع امر و نهی جایز است در صورتی است که عمل دارای دو عنوان باشد اما در خیلی از این مثال ها عمل یک عنوان دارد و امر و نهی روی همین یک عنوان رفته است .
- **جواب سوم :** این جواب بسیار مفصل است .

تطبیق :

و أنت خبير بأنه (تعلق احکام به طبایع) لا یکاد یجدی (نافع نیست) بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهیة (دو عنوان داشتن سبب نمی شود که معنون وجودا و ماهیتا متعدد شود) و لا تنثلم به (شکسته نمی شود به وسیله ی تعدد عنوان ، وحدت معنون) وحدته أصلا و أن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات و (سوال می شود که اگر متعلق احکام معنون و فرد خارجی است پس چرا امر و نهی مستقیم روی معنون و فرد خارجی نرفته بلکه رفته روی عنوان ؟؟) أنها (عناوین) إنما تؤخذ فی المتعلقات بما هی حاکیات (به عنوان این که این عناوین حکایت می کنند نه این که خودشان مستقلا متعلق امر و نهی هستند) کالعبارات (الحاکیه فی المعانی) لا بما هی علی حیاها و استقلالها (نه به عنوان این که آن عناوین مستقل هستند - یعنی امر و نهی روی عناوین بما هی مستقل نرفته اند بلکه بما هی حاک رفته اند) .

كما ظهر (دلیل دوم) مما حققناه (ظاهر می شود از مطالبی که ما ان مطالب را تحقیق کردیم در رد بر دلیل اول) أنه لا یکاد یجدی (نافع نیست برای اثبات جواز) أيضا (مثل دلیل اول) کون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو (چرا گفته است او) المنهی عنه و (می خواهد بگوید این مطلب هم نافع نیست) أنه لا ضير فی کون المقدمة (مقدمه ی واجب) محرمة (اشکالی ندارد که مقدمه ی واجب ، حرام باشد) فی صورة عدم الانحصار (عدم انحصار یعنی مندوحه - در جایی که اطاعت صل ، منحصر به مجمع نباشد) ، بسوء الاختیار (متعلق به کون است نه انحصار یا عدم انحصار ، بعضی از بزرگواران بسوء الاختیار را متعلق به عدم انحصار گرفته اند و بعد مفصلا به صاحب کفایه اشکال گرفته اند - یعنی حرام شدن مجمع بخاطر سوء اختیار است چون فرض این است که این فرد مندوحه دارد و می توانست در جای دیگری صلاه را بخواند اما با سوء اختیار می خواهد صلاه را در مجمع اتیان کند) و (رد صاحب کفایه) ذلك مضافا إلى وضوح فساد و أن الفرد (مجمع) هو عين الطبيعي فی الخارج (نه مقدمه) کیف (چگونه مجمع مقدمه باشد) و المقدمية تقتضى الاثنينية بحسب الوجود و لا تعدد (در حالی که در این جا بی کلی و فرد تعددی نیست) كما هو (عدم تعدد) واضح . أنه (خبر ذالک - ظاهر عبارت صاحب کفایه این است که آن

مضافا یک جواب است و این هم یک جواب دومی است ، اما این ها نمی توانند دو جواب باشند چون اگر دو جواب باشند ، جواب دوم تنزل از جواب اول است چون در جواب اول گفت که مجمع خود فرد است نه مقدمه حالا تنزل می کند بر فرض که مقدمه باشد ، خب اگر مقدمه باشد عقیده ی میرزای قمی این بود که اجتماع مقدمه وجوب و حرام اشکالی ندارد لذا این جواب صاحب کفایه یک جواب خطایی می شود لذا این دو جواب در واقع یک جواب هستند لذا می خواهد بگوید علاوه بر این که این نکته است ، این نکته هم هست (إنما یجدی لو لم یکن المجمع واحدا ماهیة و قد عرفت بما لا مزید علیه أنه (مجمع) بحسبها (ماهیت) ایضا (مثل وجود) واحد .

نوار ۲۳ : جواب سوم صاحب کفایه به دلیل سوم مجوزین

جواب سوم صاحب کفایه به دلیل سوم مجوزین اجتماع :

[بعض أدلة المجوزین و المناقشة فیها]

ثم إنه قد استدل علی الجواز (امکان اجتماع امر و نهی در شی واحد) بأمور.

[الدلیل الأول للمجوزین]

منها أنه (صغری) لو لم یجز اجتماع الأمر و النهی لما وقع نظیره (واقع نمی شد نظیر اجتماع امر و نهی) و (کبری) قد وقع کما فی العبادات المکروهة كالصلاة فی مواضع التهمة و فی الحمام و الصیام فی السفر و فی بعض الأيام (مثل روزه ی روز عاشورا) .

بیان الملازمة (بین مقدم و تالی) أنه لو لم یکن تعدد الجهة (عنوان) مجدیا (اگر تعدد عنوان نافع نباشد) فی امکان اجتماعهما (امر و نهی) لما جاز اجتماع حکمین آخرین (غیر وجوب و حرمت چون همان طور که وجوب و حرمت باهم تضاد دارند دو حکم دیگر هم باهم تضاد دارند) فی مورد مع تعددها لعدم (علت برای لما جاز - می فرماید این طور نیست که از بین احکام خمسہ فقط وجوب و حرمت باهم تضاد داشته باشند بلکه هر حکمی با بقیه ی احکام تضاد دارد) اختصاصهما (چون اختصاص ندارد وجوب و حرمت) من بین الأحکام بما (به تضادی که) یوجب الامتناع من التضاد بدهة (علت برای لعدم اختصاصهما) تضادها بأسرها و التالی (عدم وقوع نظیر اجتماع امر و نهی) باطل لوقوع اجتماع الکراهة و الإیجاب أو الاستحباب (یا جمع شده کراهت و استحباب) فی مثل الصلاة فی الحمام (اگر صلاه ، صلاه واجب باشد ، جمع بین وجوب و کراهت شده و اگر نماز مستحبی می خوانی جمع بین استحباب و کراهت شده) و الصیام فی السفر و فی عاشوراء و لو فی الحضر (روزه ی روز عاشورا هم کراهت دارد و هم مستحب) و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب (از این عبارت ۴ صورت در می آید : وجوب و اباحه ،

و جوب با استحباب - استحباب با اباحه ، استحباب با استحباب که این صورت آخر اجتماع مثلین است) فی مثل الصلاة فی المسجد (اگر نماز واجب در مسجد می خوانید این نماز هم واجب است و هم مستحب و اگر نماز مستحب در مسجد می خوانید این نماز می شود مستحبین - اگر نماز واجب در خانه می خوانید اجتماع وجوب و اباحه است و اگر نماز مستحبی در خانه می خوانید می شود اجتماع استحباب و اباحه) أو الدار .

و الجواب عنه أما إجمالاً (جواب اول) فبأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع في الشريعة مما (بیان ماقوع ۰ از مواردی که ظاهر انها اجتماع امر و نهی است) ظاهره الاجتماع بعد قیام الدلیل (برهان قطعی) علی الامتناع ضرورة (علت برای لابد) أن الظهور لا یصادم البرهان مع (جواب دوم - این دلیل فقط رد بر امتناعی ها نیست بلکه رد بر همه است) أن قضیة ظهور تلك الموارد (موارد مذکوره) اجتماع الحكمین فیها بعنوان واحد و لا یقول الخصم (جوازی ها) بجوازه كذلك (قائل نیستند جوازی به جواز این چینی یعنی به عنوان واحد) بل بالامتناع (بلکه خصم هم قائل به امتناع است) ما لم یکن بعنوانین و بوجهین (زمانی که نباشد اجتماع با دو عنوان) فهو (خصم یعنی جوازی ها) أيضا (مثل قائلین به امتناع) لا بد [له] من التفصی عن إشکال الاجتماع فیها (موارد یک عنوانی) لا سیما (صلاه در حمام را در نظر بگیرید ، یک نفر می خواهد نماز واجبش را در حمام بخواند ، صلاه در حمام بدل دارد یا ندارد ؟ یعنی می تواند این نماز را برود و جای دیگری بخواند ؟ بله می تواند . لذا می گویند صلاه در حمام بدل دارد اما صوم یوم عاشورا بدل ندارد زیرا اگر بخواند یک روز دیگر روزه بگیرد ، آن روزه ی روز دیگر جای خودش است نه جای روزه ی روز عاشورا زیرا صوم کل یوم مستحب نفسا الا ما خرج بالدلیل پس این صوم یوم عاشورا کراهت دارد و بدل هم ندارد . صلاه در حمام بدل دارد یعنی مندوحه دارد یعنی می تواند در جای دیگری نماز را بخواند اما صوم یوم عاشورا مندوحه و راه فرار ندارد . حالا می فرماید کسانی که قائل به جواز هستند باید جوابگوی این موارد باشند مخصوصا اگر مندوحه نباشد چون جوازی ها در جائی می گویند اجتماع جایز است که مندوحه باشد لکن این موارد مندوحه ندارند و اشکال این موارد برای جوازی ها خیلی بدتر است و دلیل دیگر این که اگر عبادت مکروه بدل داشته باشد ، مثل صلاه در حمام جوازی ها می توانند این جواب را بدهند که صلاه در حمام امر ندارد بلکه امر رفته روی طبیعتی که در ضمن صلاه در حمام محقق نشود اما اگر بدل نداشت دیگر این توجیه را نمی توانند بکنند . صاحب کفایه در این عبارت می خواهد بگوید اگر بدل و مندوحه وجود نداشت اشکال تشدید می شود) إذا لم یکن هناك مندوحة (چون اگر مندوحه باشند راه فرار و توجیه دارند اما اگر مندوحه نباشد راه فرار و توجیه ندارند) كما (مثال برای جائی که مندوحه نیست) فی العبادات المكروهة التي لا بدل لها . فلا یبقی له (جوازی ها) مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه (اجتماع) أصلا كما لا یخفی .

أقسام العبادات المكروهة]

و أما تفصيلا فقد أجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما (همراه آن چیزی که در این وجوه است) فیها من النقص (اشکال این وجوه) و الإبرام (دفع اشکال از این وجوه) طول الكلام بما (به مقداری که) لا یسهه المقام فالأولی الاقتصار علی ما هو التحقیق فی حسم مادة الإشکال فیقال و علی الله الاتکال إن العبادات المكروهة علی ثلاثة أقسام . (عبادات مکروهه بر ۳ قسم هستند :

الف : عبادات مکروهه ای که بدل دارند مثل صلاه در حمام ، در این قسم نهی رفته است روی خود عنوان عبادت و بدل هم دارد .

ب : عبادات مکروهه ای که بدل ندارند مثل صوم یوم عاشورا در این قسم نهی رفته است روی خود عنوان عبادت و بدل ندارد .

ج : عبادت مکروهه ای که در لسان دلیل نهی رفته روی خود عبادت اما از خارج می دانیم که در حقیقت نهی رفته است روی چیز دیگری که آن چیز دیگر یا متحد با عبادت یا ملازم عبادت است مثلا لا تصل فی مواضع التهم ، در این جا در لسان دلیل نهی ظاهرا رفته روی خود عبادت یعنی روی خود نماز رفته است لکن ما از خارج می دانی که در این جا نهی روی خود نماز نرفته است بلکه رفته روی الکون فی موضع التهمه یعنی بودن در جایی که موضع تهمت است . حالا این کون فی موضع التهمه یا متحد با صلاه است (اگر بگوییم الکون از اجزاء صلاه است) یا ملازم با صلاه است (در صورتی که بگوییم الکون از اجزاء صلاه نیست)

أحدها ما (عبادتی است که) تعلق به النهی (نهی کراهتی) بعنوانه و ذاته و لا بدل له کصوم یوم عاشوراء و النوافل المبتدأه فی بعض الأوقات (هنگام طلوع شمس یا غروب شمس) .

ثانیها ما تعلق به النهی كذلك (بعنوانه و ذاته) و یکون له البدل کالنهی عن الصلاة فی الحمام .

ثالثها ما تعلق النهی به لا بذاته (نه به خود آن عبادت - این را از خارج می فهمیم) بل بما (بلکه به چیزی که آن چیز جمع می شود با عبادت - آن چیز الکون فی موضع التهمه است) هو مجامع معه وجودا أو ملازم له (بلکه به آن چیزی که آن چیز ملازم با عبادت است) خارجا کالصلاة فی مواضع التهمه بناء (این قید برای مجامع معه وجودا است - می خواهد بگوید این مثال ، مثال برای مجامع معه وجودا می شود بنابر این که کون جزء صلاه باشد) علی کون النهی عنها لأجل اتحادها مع الکون فی مواضعها .

نوار ۲۴: جواب به قسم اول عبادات مکروهه

خلاصه ی درس دیروز :

این کسانی که می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است دلیل سوم آنها این است که نظیر اجتماع امر و نهی در شرع مقدس واقع شده است . حالا که نظیر واقع شده این دلیل بر این است که اجتماع امر و نهی جایز است مثل صوم یوم عاشورا که هم مستحب است و هم مکروه (مستدل می گوید) الان در صوم یوم عاشورا استحباب و کراهت جمع شده و این استحباب و کراهت نظیر امر و نهی است پس اجتماع امر و نهی جایز است . مرحوم صاحب کفایه ۳ جواب دادند . اول گفتند باید توجیه کرد بعد گفتند امکانی هم باید جواب گو باشد و جواب سوم گفتند که عبادات مکروهه بر سه قسم اند . قسم اول این است که نهی خورده به خود اون عبادت و این عبادت بدل ندارد مثل صوم یوم عاشورا که صوم عبادت است و نهی خورده به خودش یعنی در دلیل آمده لا تصم یوم العاشورا و بدل هم ندارد یعنی کسی نمی تواند بگوید یک روز دیگر روزه می گیرم به جای صوم روز عاشورا ، قسم دوم هم ان عبادتی بود که نهی به خود عبادت خورده و بدل هم دارد قسم سوم هم این بود که نهی به خود عبادت نخورده است . وقتی که این سه قسم را بیان کرد شروع می کند به جواب دادن .

درس امروز

مرحوم صاحب کفایه در رابطه با قسم اول عبادات مکروهه ۳ جواب می دهد

جواب اول :

نکته : مرحوم اخوند خیلی زحمت کشیده است اما باید یک خط را بیان می کرد که این جا بیان نکرده است و ان این است که در جواب اول به قسم اول مرحوم اخوند تمام تلاشش این است که ثابت کند صوم روز عاشورا فقط کراهت دارد . اگر اثبات کردیم صوم روز عاشورا فقط کراهت دارد پس یعنی در ان اجتماع امر و نهی و نظیر اجتماع امر و نهی وجود ندارد . (مستدل می گفت صوم روز عاشورا هم استحباب و هم کراهت دارد) بهترین کسی که این جا بحث کرده آقای بروجردی است .

مرحوم اخوند می فرماید صوم یوم عاشورا مصلحت دارد چون عبادت است . می گوییم اگر صوم روز عاشورا مصلحت دارد پس چرا شارع از ان نهی کرده است ؟ فرموده لا تصم می گوید بخاطر این که یک عنوانی منطبق شده بر ترک صوم یوم عاشورا (یعنی ترک صوم عاشورا یک عنوانی دارد که آن عنوان هم مصلحت دارد و وقتی که یک عنوان مصلحت دارد منطبق شد بر ترک صوم یوم عاشورا همان طور که صوم یوم عاشورا مصلحت دارد ترک ان هم مصلحت دارد) که این عنوان مصلحت دارد . تا این جا ثابت شد که روزه گرفتن مصلحت دارد چون عبادت است و ترک روزه هم مصلحت دارد بخاطر انطباق عنوان مصلحت دار بر ترک روزه

. (این که روزه مصلحت دارد و ترک روزه هم مصلحت دارد مثل دو مستحبی است که تراحم کردند این مستحب مصلحت دارد و اوم مستحب هم مصلحت دارد و اگر بخواهی این مستحب را انجام بدهی نمی توانی اون مستحب را انجام بدی و اگر اون مستحب را بخواهی انجام بدهی نمی توانی این مستحب را انجام بدهی مثل این که روزه مستحبی گرفتی بعد می روی خونه ی یک مومن و شما را به خوردن غذا تعارف می کند . خب اجابت مومن هم مستحب است . روزه مستحب است و مصلحت دارد و اجابت مومن هم مستحب و مصلحت دارد اما هر دو را که نمی شود با هم انجام داد اگر تراحم کردند باید دید کدام اهم و کدام مهم است و اگر مساوی بودند حکم تخییر است .) ما در این جا ثابت کردیم که روزه مصلح دارد و ترک روزه هم مصلحت دارد پس ما نحن فیه می شود مثل ۲ مستحب متراحم زیرا فرد نمی تواند هم روزه بگیرد و هم ترک کند روزه . حال ما می بینیم مصلحت ترک صوم هم اهم تر است و هم بیشتر است و به همین دلیل شارع فقط کراهت را می برد روی روزه زیرا مصلحتش غالبه است بر مصلحت فعل . شارع نهی می کند از نوع کراهتی . این نهی کراهتی بخاطر این نیست که در صوم روزعاشورا مفسده هست خیر بلکه بخاطر این است که مصلحت ترک بیشتر است این ها ۲ مطلب اند که نباید با هم خلط شود این جا پای مفسده در میان نیست (این جا آقای خوئی خیلی زحمت کشیده . می فرماید این جا مثل کراهات مصطلحه نیست .)

خب پس روزه مصلحت دارد . ترک روزه هم بخاطر عنوانی که بر ان منطبق شده مصلحت دارد ما می بینیم مصلح ان عنوان بیشتر است لذا شارع مقدس روزه را بالفعل مکروه کرده است .

مثال : صوم روز عاشورا مصلحت دارد و ترک روزه هم مصلحت دارد بخاطر این که یک عنوان مصلحت داری بر ترک روزه منطبق می شود . سوال : چه عنوانی منطبق می شود ؟ بخاطر مخالفت با بنی امیه چون بنی امیه بخاطر شکر خدا برای به شهادت رسیدن امام حسین علیه السلام روز عاشورا روزه می گرفتن .

جواب دوم :

در این جواب هم می خواهد ثابت کند صوم یوم عاشورا فقط کراهت دارد . این جواب هم عین جواب اول است اما با یک فرق . صاحب کفایه می فرماید صوم یوم عاشورا مصلحت دارد . سوال می کنیم اگر صوم یوم عاشورا مصلحت دارد پس چرا شارع مقدس از ان نهی کرده است . می گوید بخاطر این است که ترک صوم ملازم با یک عنوانی است که ان عنوان مصلحت دارد پس این جا صوم یوم عاشورا مصلحت دارد و ترک صوم هم مصلحت دارد بخاطر یک عنوانی که ان عنوان ملازم با ترک است . این جا صوم و ترک صوم می شود مثل ۲ مستحب متراحم لذا باید ببینیم مصلحت کدام یکی بیشتر و اهم است که می بینیم ترک صوم مصلحتش هم بیشتر و هم مهمتر است لذا شارع مقدس بالفعل نهی کراهتی می کند از صوم و لذا صوم یوم عاشورا فقط کراهت دارد . حالا ان عنوان ملازم چیست ؟ حال بکاء داشتن بر گریه بر سید الشهداء علیه السلام چون اگر کسی ترک روزه بکند حال گریه اش بیشتر است از کسی که روزه می گیرد لذا مصلحتش بیشتر است .

نکته : فرق بین جواب اول و جواب دوم :

در جواب اول صحبت از انطباق بود و ترک صوم خودش مخالف با بنی امیه است اما در جواب دوم ترک صوم که حال بکاء نیست یعنی این طور نیست که به ترک صوم حال بکاء بگویند . بلکه حال بکاء ملازم با ترک صوم است .

تطبیق :

[الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهة]

أما القسم الأول (نهی خورده به خود عبادت و صوم و این عبادت بدل ندارد ، کسی نمی تواند یک روز ، روزه بگیرد به جای روزه ی روز عاشورا خیر این روزه به جای خودش است) فالنهی (مبتدا و اما خبرش است) تنزیها عنه (قسم اول) بعد الإجماع علی أنه يقع صحیحا (بعد از این که اجماع قائم شده که قسم اول صحیح است ۹ و مع ذلك) با این صحت اجماعی (یکون ترکه) ترک قسم اول (أرجح (از فعل و صوم) کما (علت برای ارجحیت) یظهر (ارجحیت ترک) من مداومة الأئمة علیهم السلام علی الترتیب (خبر فانهی) لأجل انطباق عنوان ذی مصلحة (مخالفت با بنی امیه) علی الترتیب .

فیکون (فاء نتیجه) الترتیب (ترک صوم) کالفعل (صوم) ذا مصلحة (یعنی هم ترک صوم و هم فعل صوم مصلحت دارد و فعل بخاطر ذاتش مصلحت دارد اما ترک صوم بالعرض مصلحت دارد چون مصلحت در واقع مربوط به عنوان است و بعد از طریق انطباق به ترک نسبت می دهیم) موافقة للغرض .

و إن كان مصلحة الترتیب أكثر (هر چند که مصلحت ترک اکثر است)

فهما (فعل و ترک ۹ حینئذ) در این هنگام که هر دو مصلحت دارند (یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین) می گوید صوم و ترک صوم مثل دو مستحبی است که تزامم کرده اند و نمی توانید هر دو را انجام بدهید . خب وقتی دو مستحب با هم تزامم بکنند باید برویم سراغ مرجحات باب تزامم و ببینیم کدام یک مصلحتش بیشتر است (فیحکم بالتخییر بینهما (فعل و ترک) لو لم یکن أهم فی البین (اگر اهمی وجود نداشت) و إلا (اگر اهمی وجود داشت) فیتعین الأهم .

(حال اگر کسی ان اهم را ترک کرد و مهم را انجام داد ، مهم صحیح خواهد بود) و إن كان الآخر (مهم - فعل) يقع صحیحا (چون مصلحت دارد) حیث إنه (دیگری - صوم) کان راجحا و موافقا للغرض

کما هو (وقوع دیگری صحیح) الحال فی سائر المستحبات المتزاحمات (شما روزه ی مستحبی می گیرید می روید خونه ی شخصی ، میزبان به شما اب تعارف می کند ، شما آب را نمی گیرید ، در این صورت روزه صحیح است با این که مصلحت اجابت مومن اهم است) بل الواجبات (وارد مسجد می شوید می بینید مسجد

نجس است ف ازل النجاسه عن المسجد گردن گیر شما می شود الان که ازاله نجس اهم است را انجام نمی دهید و می خواهید نماز بخوانید ، علی قول نماز شما باطل نیست)

(می خواهد بگوید مرجوحیت فعل دو صورت دارد (عمل بد است دو صورت دارد) : ۱- گاهی مرجوحیت فعل بخاطر این است که ترک مصلحت بیشتر دارد که در این صورت ف این مرجوحیت مانع از تقرب و صحت نیست مثل ما نحن فیه ۲- مرجوحیت فعل بخاطر مفسده ای است که در خود فعل است نه بخاطر مصلحتی باشد که در ترک فعل است که در این صورت ، این مرجوحیت مانع می شود از قصد قربت و صحت عمل مثل صلاه در دار غصبی بنابر این که امتناعی بشویم و جانب نهی را ترجیح بدهیم الان صلاه در دار غصبی نهی خورده به ان بخاطر مفسده ای که در خود صلاه است و این نهی مانع از صحت می شود)

و أرجحیة الترتک (می خواهد بگوید این صوم کراهت اصطلاحی نیست که مفسده داشته باشد) من الفعل لا توجب حرازةً و منقصهً فیه (فعل) (اقای خویی این جا را خوب توضیح داده) أصلاً کما (بیان قسم دوم مرجوحیت) یوجبها (موجب منقصه می شود) ما إذا کان فیه مفسدهً غالبهً علی مصلحته (موردی که بوده باشد در فعل مفسده ای که غالب است بر مصلحت فعل) و لذا (بخاطر این که مفسده بر مصلحت غالب است) لا یقع (فعل) صحیحاً علی الامتناع (و ترجیح نهی) فإن الحرازةً و المنقصهً فیه (فعل - صلاه در دار غصبی) مانعهً عن صلاحیة التقرب به (فعل) بخلاف المقام (بر خلاف ما نحن فیه که اگر کسی روزه گرفت روزه اش صحیح است چون مرجوحیت روزه بخاطر داشتن مفسده نیست بلکه بخاطر این است که ترک روزه مصلحتش بیشتر است از مصلحت فعل) فإنه (فعل - صوم) علی ما هو علیه (فعل بر روی چیزی است که فعل روی ان چیز بوده . فعل روی رجحان بوده است) من الرجحان و موافقه الغرض کما إذا لم یکن ترکه راجحاً (همان طوری که اگر ترک صوم رجحان نداشت ، صوم فقط مصلحت داشت و انجامش صحیح بود الانم که نهی کراهتی خورده عیناً مثل آن موقعی است که نهی کراهتی به ان تعلق نگرفته بود) و بلا حدود حرازةً فیه أصلاً.

و) بیان جواب دوم است که ملازمه بود) إما لأجل ملازمة الترتک لعنوان (حال گریه بر سید الشهداء علیه السلام) کذلک (دارای مصلحت) من دون انطباقه (عنوان) علیه (ترک - یعنی به ترک صوم نمی گوید حال گریه) (این جا آقای بروجردی خیلی زحمت کشیده است)

نوار ۲۵ : جواب سوم به قسم اول عبادات مکروهه

خلاصه ی درس دیروز

مرحوم صاحب کفایه فرمودند عبادات مکروه بر ۳ قسم است :

الف : نهی به خود عبادت خورده و این عبادت بدل ندارد مثل صوم یوم عاشورا . صاحب کفایه به این قسم ۳ جواب دارد . جواب اول این است که صوم یوم عاشورا مصلحت دارد سوال می کنیم اگر صوم یوم عاشورا مصلحت دارد پس چرا شارع مقدس از آن نهی کرده است . جواب می دهد چون عنوان مصلحت داریم بر صوم منطبق شده است اما عند الشارع مصلحت ترک بیشتر از مصلحت فعل است لذا شارع بالفعل صوم را مکروه کرده است . جواب دوم این بود که صوم یوم عاشورا مصلحت دارد و اگر هم شارع از آن نهی کرد بخاطر این است که ترک صوم ملازم با عنوان مصلحت داری است و مصلحت ترک بیشتر است از مصلحت فعل است لذا شارع مقدس این صوم را بالفعل مکروه کرده است .

درس امروز :

نکته : فرق بین جواب اول و جواب دوم چیست ؟ در جواب اول اتحاد بود یعنی آن عنوان مصلحت دارد با ترک صوم یکی می شد اما در جواب دوم آن عنوان مصلحت دارد با ترک صوم یکی نمی شد بلکه ملازم آن بود. طبق جواب اول ، طلب حقیقتا به ترک صوم تعلق گرفته است چون عنوان مصلحت دار متحد با ترک صوم است لکن طبق جواب دوم طلب مجازا به ترک صوم تعلق گرفته است مثل جری المیزاب است که اسنادش مجازی است چون طلب حقیقتا مال عنوان مصلحت دار است پس اگر طلب را به عنوان مصلحت دار نسبت بدهی اسناد حقیقی است و نهی حقیقی می شود و اگر نهی را به ترک صوم اسناد بدهی ف اسناد مجازی می شود .

هم در جواب اول و هم جواب دوم اسناد طلب به آن عنوان مصلحت دار حقیقی است لکن طبق جواب اول آن عنوان مصلحت دار عین ترک صوم است پس اسناد طلب به ترک هم حقیقی می شود اما طبق جواب دوم این عنوان مصلحت دار با ترک یکی نیست بلکه تلازم بین آنها هست پس اسناد نهی به ترک مجازی است . (اقای بروجردی خیلی زحمت کشیده است) .

طبق جواب اول نهی حقیقتا به ترک تعلق گرفته است و خب در مکروهات مصطلحه هم نهی حقیقتا طلب به ترک تعلق گرفته است مثلا در شی ایستاده آب خوردن کراهت اصطلاحی دارد یعنی طلب حقیقتا رفته روی ترک آب خورد . حال سوال این است فرق بین قسم اول با مکروهات مصطلحه چیست ؟ در مکروهات مصطلحه طلب حقیقتا به ترک تعلق گرفته و شارع ترک را حقیقتا می خواهد بخاطر مفسده ای که در فعل است چون در حال ایستاد آب خوردن در شب مفسده دارد اما در قسم اول با این که طلب حقیقتا به ترک تعلق گرفته است اما بخاطر این است که مصلحت ترک بیشتر از مصلحت فعل است نه این که فعل مفسده دارد .

جواب سوم به قسم اول عبادات مکروهه :

صغری : نهی از صوم یوم عاشورا نهی ارشادی است

کبری : نهی ارشادی دخلی در مساله ی اجتماع امر و نهی ندارد

نتیجه : نهی از صوم عاشورا دخلی در مساله ی اجتماع امر و نهی ندارد .

صاحب کفایه می خواهد بگوید بحث ما در رابطه با مساله اجتماع امر و نهی که ایا اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است یا نه در مورد امر و نهی مولوی است ام این جا نهی از صوم یوم عاشورا ارشادی است لذا ربطی به بحث ما ندارد و برفرض که در این جا اجتماع امر و نهی جایز باشد این دلیل نمی شود که در بحث ما که امر و نهی مولوی است اجتماع امر و نهی هم جایز باشد .

توضیح : نهی بر دو نوع است : مولوی و ارشادی

مولوی : نهی مولوی نهی ای است که انشاء شده به انگیزه ی طلب ترک ، یعنی مولا این نهی مولوی که از دهانش بیرون می آید بخاطر طلب ترک است یعنی چون طالب ترک است این نهی را انشاء می کند مثل لاتشرب الخمر که طالب ترک شرب خمر است .

نهی ارشادی : انشاء این نهی به انگیزه طلب ترک نیست بلکه برای ارشاد و تنبیه به بعض خواص و آثار مثل یک طبیب که خودش رعیت پادشاه است به پادشاه می گوید لا تاکل الحامض . این نهی ف نهی مولوی نیست و به انگیزه ی طلب ترک بیان نشده زیرا اصلا طبیب شرایط طلب ترک را از پادشاه ندارد . این نهی نهی ارشاد می کند یعنی پادشاه را راهنمایی می کند به این که اکل حامض برای تو مضر است .

در ما نحن فیه هم که شارع نهی کرده به انگیزه ی طلب ترک نیست یعنی طالب ترک صوم عاشورا نیست بلکه می خواهد ما را به راهنمایی کند به یک خصوصیتی که آن خصوصیت این است که مصلحت موجود در ترک بیش از مصلحت موجود در فعل است . (این جواب سوم دقیقی نیست رجوع کنید به حقائق الاصول آقای حکیم)

قسم دوم عبادات مکروه : نهی به خود عبادت خورده لکن این عبادت بدل دارد مثل صلاه در حمام

صاحب کفایه به این قسم دوم چهار جواب می دهد که ۳ جواب اول ، همان ۳ جوابی است که در قسم اول بیان فرمود

۱- صلاه در حمام مصلحت دارد و ترک صلاه در حمام هم مصلحت دارد چون یک عنوانی مصلحت دار منطبق بر ترک صلاه می شود . حال یک عنوانی پیدا کنید معمولا محشین گفته اند عدم استخفاف

بالصلاه (سبک نشمردن صلاه) لکن مصلحت ترک بیشتر از مصلحت فعل است بیشتر که بود حکم بالفعل صلاه در حمام کراهت خواهد بود

۲- صلاه در حمام مصلحت دارد و ترک صلاه در حمام هم مصلحت دارد چون ملازم است با یک عنوان مصلحت دارد (محشین گفته اند حضور قلب بیشتر در نماز) اما شارع فرموده ترک صلاه چون مصلحتش بیشتر است حکم بالفعل او کراهت است .

۳- نهی از صلاه در حمام ارشادی است نه مولوی یعنی به انگیزه ی طلب ترک صلاه نیست بلکه به یک انگیزه ی دیگری است و ان این است که می خواهد راهنمایی کند که ترک صلاه مصلحتش بیشتر است .

۴- مرحوم اخوند اول زیرسازی می کند بعد جواب را بیان می کند .

صاحب کفایه می فرماید خود صلاه با قطع نظر از این که ویژگی ملائم (سازگار) به ان عارض شود یا ویژگی غیر ملائم و منافر (غیر سازگار) عارض بشود خود صلاه یک مقدار مصلحت دارد لکن ان ویژگی که بر خود صلاه عارض می شود ۳ صورت دارد :

۱- گاهی اون ویژگی ملائم و سازگار نیست با صلاه (ویژگی منافر) : این سبب می شود مصلحت در صلاه کمتر بشود

۲- گاهی اون ویژگی ملائم با صلاه است یعنی در راستایی است که صلاه دارد مناسب است مثل صلاه در مسجد که با معراج و قربان کلی تقی تناسب دارد لذا سبب می شود مصلحت نماز بیشتر شود

۳- گاهی ویژگی عارض بر صلاه نه ملائم و نه منافر با صلاه است و خنثی است مثل نماز در خانه

می گوید این نهی از صلاه در حمام ارشادی است و ارشاد به مصلحت بیشتر در ویژگی ملائم و یا حداقل مصلحت خود طبیعت . و وقتی نهی ارشادی شد ربطی به بحث ما نخواهد داشت و دلیل نمی شود .

تطبیق :

فیکون کما إذا انطبق علیه من غیر تفاوت إلا (بیان فرق بین جواب اول و جواب دوم) فی أن الطلب المتعلق به (ترک صوم) حینئذ (در ملازمه - جواب دوم) لیس بحقیقی (طلب حقیقی نیست زیرا طلب رفته روی عنوان مصلحت دار) بل بالعرض و المجاز (مثل نسبت جری به المیزاب) فإنما یکون (طلب) فی الحقیقه متعلقا بما یلازمه (تعلق گرفته است به چیزی که ملازم ترک صوم است) من العنوان (حال گریه بر سید الشهداء) بخلاف صورۃ الانطباق (مخالفت با بنی امیه) لتعلقه (طلب) به (ترک) حقیقه .

(در جواب اول گفتیم طلب حقیقتا به ترک تعلق گرفته است . در مکروهات مصطلحه هم طلب حقیقتا به ترک تعلق گرفته است پس چه فرقی است بین مکروهات مصطلحه با قسم اول . فرق واضح است . زیرا در

مکروهات مصطلحه ، فعل مفسده دارد اما در قسم اول طلب رفته روی ترک چون مصلحت ترک بیشتر است از مصلحت فعل نه این که چون فعل مفسده دارد (کما) (این کما را اقای خوئی خوب توضیح داده است - این جا دارد مثال می بزند به تعلق حقیقی طلب به ترک) فی سائر المکروهات (مصطلحه) من غیر فرق إلا (البته یک فرقی دارند) أن منشأه (تعلق طلب به ترک) فیها (مکروهات مصطلحه) حرازه و منقصه (مفسده) فی نفس الفعل و فيه (قسم اول) رجحان فی الترك من دون حرازه فی الفعل أصلاً غاية الأمر کون الترك أرجح.

(این نعم می خواهد شروع کند به جواب سوم. این نعم استدراک از چیست؟ در جواب اول و دوم نهی کراهتی، نهی مولوی بود چون بحث روی طلب ترک بود حالا از مولو بودن نهی استدراک می کند که می شود کاری کرد که نهی مولوی نباشد بلکه ارشادی باشد) نعم یمکن أن یحمل النهی فی کلا القسمین (اتحاد و ملازمه) علی الإرشاد إلی الترك الذی (ترکی که) هو (ان ترک) أرجح من الفعل (در صورت اتحاد عنوان مصلحت دار با ترک) أو ملازم لما (عنوانی که) هو الأرجح (ترکی که ملازم است با عنوان مصلحت دارد) و أكثر ثواباً لذلك (مشار الیه: ارجحیت ترک) (در این که این لذالک متعلق به چیست ۲ احتمال وجود دارد الف: متعلق به یحمل، حمل می شود نهی بر ارشادی بوده بخاطر ارجحیت ترک ب: متعلق به اکثر ثوابا که در این صورت مشار الیه ان فرق می کند)

و) اگر ما نهی از صوم روز عاشورا را ارشادی گرفتیم چه اتحاد باشد و چه ملازم باشد نهی حقیقی خواهد بود چون در هر دو نهی حقیقتاً ارشاد به ارجحیت ترک است / مرحوم حکیم این جا اشکال گرفته است (علیه) بنابر حمل نهی بر ارشادی بودن (یکون النهی علی نحو الحقیقه لا بالعرض و المجاز فلا تغفل).

و أما القسم الثانی (نهی به خود عبادت خورده و عبادت بدل دارد مثل صلاه در حمام) فالنهی فیهِ (قسم دوم) یمکن أن یکون لأجل ما ذکر (۳ جواب) فی القسم الأول طابق النعل بالنعل (مطابق می باشد سخن در این جا با سخن در اون جا)

(جواب چهارم که بیان شد که خود صلاه مقداری مصلحت دارد حال ویژگی ای که بر صلاه عارض می شود ۳ صورت دارد: الف: ملائم که مصلحت را بیشتر می کند مثل صلاه در مسجد. ب: ویژگی غیر ملائم که مصلحت را کمتر می کند مثل صلاه در حمام و ج: مصلحت خنثی که مصلحت را نه کم می کند و نه زیاد می کند مثل صلاه در خانه) کما یمکن أن یکون بسبب حصول منقصه فی الطبیعه المأمور بها (این تعبیر طبیعت مامور بها دقیق نیست زیرا طبیعت که منقصت ندارد زیرا طبیعت فقط طبیعت است بخاطر همین این جا آقای حکیم یک معنایی کرده است) لأجل (دلیل ایجاد منقصت) تشخصها (طبیعت مامور بها) فی هذا القسم بمشخص غیر ملائم لها (بخاطر ویژگی پیدا کردن طبیعت مامور بها در قسم دوم به ویژگی غیر مناسب با طبیعت) کما فی الصلاه فی الحمام فإن تشخصها (صلاه) بتشخص (به ویژگی) وقوعها فیهِ (ویژگی پیدا

کردن صلاه یه ویژگی وقع صلاه در حمام) لا یناسب کونها معراجا و إن لم یکن نفس الکون فی الحمام بمکروه و لا حرازه فیه (بودن در حمام منقصتی ندارد) أصلا بل کان راجحا کما لا یخفی.

و ربما یحصل لها (صلاه) لأجل تخصصها (ویژگی پیدا کردن صلاه) بخصوصیه (به ویژگی ای که) شدیدة الملاءمة معها (صلاه) مزیه (فاعل یحصل) فیها کما فی الصلاة فی المسجد و الأمکنة الشریفه و ذلک (بیان علت زیاده و نقصان مصلحت) لأن الطبیعة المأمور بها فی حد نفسها إذا کانت مع تشخص (ویژگی بودن در خانه - ویژگی خنثی) لا یكون له شدة الملاءمة و لا عدم الملاءمة لها (جواب اذا) مقدار من المصلحة و المزیه كالصلاة فی الدار مثلا و تزداد تلك المزیه فیما کان تشخصها (ویژگی طبیعت) بما (صلاه در مسجد) له شدة الملاءمة و تنقص فیما إذا لم تکن له ملائمة (صلاه در حمام) و لذلك (بخاطر زیادت و نقصان مصلحت) ینقص ثوابها تارة و یزید أخرى

نوار ۲۶: جواب ۴ به قسم دوم از عبادات مکروهه

خلاصه ی درس دیروز :

بحث ما درباره ی عبادتهای مکروه ای است که نهی به خود انها تعلق گرفته و این عبادات بدل دارند مثل صلاه در حمام . صاحب کفایه به این عبادات مکروه ۴ جواب می دهند که ۳ جواب آن بیان شد و نصف جواب ۴ را نیز بیان کردیم .

صاحب کفایه اول زیرسازی و مقدمه سازی می کند و سپس جواب را بیان می کند . صاحب کفایه می فرماید صلاه با قطع نظر از این که ویژگی ملائم به ان عارض شود یا ویژگی غیر ملائم به ان عارض شود ، (فعلا کاری به این ویژگی عارض نداریم) می فرماید خود این صلاه مقداری از مصلحت را دارد بعد این ویژگی هایی که عرض بر صلاه می شود ۳ صورت دارد

الف : این ویژگی ها ملائم با صلاه و سبب بیشتر شدن مصلحت صلاه می شوند مثل صلاه در مسجد ، در مسجد بودن یک ویژگی است که با صلاه مناسب است

ب : برخی ویژگی ها ملائم با صلاه نیست لذا مصلحت صلاه را کم می کنند

ج : برخی ویژگی ها نه ملائم با صلاه و نه غیر ملائم با آن هستند که ما اسم این ویژگی ها را خنثی گذاشتیم . مثل بودن در خانه . اگر چنین ویژگی ای بر نماز عارض شد این ویژگی نه مصلحت نماز را کم و نه زیاد می کند .

جواب : صغری : نهی از صلاه در حمام نهی ارشادی است

توضیح صغری: بیان شد که نهی ارشادی به نهی ای گفته می شود که به انگیزه ی طلب ترک انشا نشده باشد بلکه برای ارشاد به یک خصوصیتی انشا شده است حالا می گوید نهی ارشادی است یعنی نهی به این منظور است که ما را راهنمایی کند به فردی که نقصان در او نیست حال یا نماز در خانه یا نماز در مسجد پس نهی به منظور طلب ترک انشا نشده است .

کبری: نهی ارشادی دخلی در مساله اجتماع امر و نهی ندارد . چون محل بحث ما امر و نهی مولوی است .

نتیجه: پس نهی از صلاه در حمام دخلی به مساله ی اجتماع امر و نهی ندارد .

نکته: صاحب کفایه می فرماید: کراهت در عبادت یعنی چه؟ وقتی می گویند فلان عبادت مکروه است این یعنی چی؟ این یعنی عبادت اقل ثوابا است یعنی ثوابش کمتر است . حالا یک نفر آمده به این تفسیر (اقل ثوابا) اشکال گرفته است و می گوید این تفسیر باطل است چون:

صغری: اگر کراهت در عبادت به معنای اقل ثوابا باشد لازمه اش دو چیز است:

الف: اگر یک عبادتی نسبت به عبادت دیگر ثوابش کمتر باشد به این عبادتی که ثوابش کمتر است بگوییم مکروه مثلا فرض بفرمایید صوم ثوابش نسبت به حج کمتر باشد این جا باید گفت صوم مکروه است .

ب: لازمه اش این است که صلاه در خانه مستحب باشد . چرا؟ چون شما گفتید کراهت یعنی اقل ثوابا پس استحباب به معنی اکثر ثوابا می شود و ثواب صلاه در خانه از صلاه در حمام بیشتر است .

کبری: والزام باطل (هیچکس نگفته صوم مکروه است یا صلاه در خانه مستحب است)

نتیجه: فللمزومه مثله یعنی این که کراهت در عبادات به معنای اقل ثوابا نیست .

صاحب کفایه می فرماید این دلیل باطل است زیرا این حرفی که می گویند کراهت در عبادات به معنای اقل ثوابا هست منظورشان این است که یک فرد عادی از طبیعت (یعنی فردی که خصوصیت خنثی دارد) را در نظر می گیریم اون وقت بقیه ی افراد را با ان می سنجند اگر بقیه ی افراد ثوابشان کمتر بود به نسبت فرد خنثی می شود مکروه و اگر بقیه ی افراد ثوابشان بیشتر بود می شود مستحب . شما در لازمه ی اول امیدید صوم را با حج سنجیدید . این ها چه ربطی به هم دارند!! در لازمه ی دوم شما صلاه در خانه را با صلاه در حمام سنجیدید در حالی که بالعکس است باید صلاه در حمام را با صلاه در خانه سنجید . (به تعبیر مرحوم فیروز آبادی مقیاس حد وسط است)

در پایان مرحوم آخوند یک نکته ی دیگر می گوید که بهترین کسی که این نکته را خوب بیان کرده است مرحوم حکیم است .

قسم سوم از عبادات : نهی از عبادت در لسان دلیل به خود آنها تعلق گرفته اما از خارج می دانیم نهی به چیز دیگری تعلق گرفته است و آن چیز که نهی به آن تعلق گرفته است در خارج یا متحد با عبادت یا ملازم عبادت است . مثلاً می گویند لاتصل فی مواضع تهمه . جایی که اگر نماز بخوانی در آن جا ، به تو تهمت می زنند در آن جا نماز نخوان . الان در لسان و ظاهر دلیل نهی به خود صلاه خورده است اما از خارج می دانیم که نهی خورده به الکون فی موضع التهمه . حال این الکون فی موضع تهمه یا متحد با صلاه است (یعنی اگر گفتیم یکی از اجزاء صلاه الکون است ، این عنوان با صلاه متحد می شود اما اگر گفتیم جزء صلاه نیست ملازم با صلاه می شود) یا ملازم با صلاه است .

صاحب کفایه باید یک کاری بکند که اجتماع امر و نهی را از بین ببرد یا حداقل باید اجتماع امر و نهی ای درست بکند که محل بحث نیست . صاحب کفایه ۲ جواب می دهد

جواب اول : نهی از صلاه مجازی است و حقیقی نیست زیرا آن چیزی که حقیقتاً نهی دارد عنوان الکون فی موضع التهمه است لذا اسناد نهی به صلاه مجازی است نه حقیقی . اگر نهی مجازی شد ، اجتماع محال حاصل نشده است و اجتماعی هم که حاصل شده محال نیست (اجتماع المحال غیر حاصل و اجتماع الحاصل غیر محال) اجتماع محال اجتماعی است که امر و نهی حقیقی در یک جا جمع بشود و این اجتماع در این جا حاصل نشده است و بلکه اجتماع بین امر حقیقی و نهی مجازی است . و این محال نیست . صاحب کفایه امد نهی از صلاه را مجازی کرد ، حال می خواهیم ببینیم این جواب صاحب کفایه در چند جا مفید است . در چند صورت مفید است . می فرماید در ۲ صورت مفید است

صورت اول : کون متحد با صلاه (در این صورت کون جزء صلاه می شود) بشود و ما در مساله ی اجتماع امر و نهی جوازی باشیم (در صورت جوازی ، تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود) و اگر قائل به امتناع شدیم این جواب مفید نیست چون کون ، حقیقتاً نهی دارد و اگر جزء صلاه شد ف صلاه هم حقیقتاً نهی دارد و از طرفی حقیقتاً هم امر دارد پس یک چیز حقیقتاً نهی و امر دارد .

صورت دوم : ما قائل به ملازمه بشویم یعنی کون جزء صلاه نیست بلکه ملازم صلاه است . در این صورت جواب مرحوم اخوند چه قائل به جواز و چه قائل به امتناع بشویم مفید است چون همین که گفتید ۲ ملازم اند یعنی پای ۲ چیز در میان است که روی یک چیز امر رفته و روی یک چیز نهی رفته است .

جواب دوم : نهی از صلاه در موضوع تهمت ، نهی ارشادی است یعنی به انگیزه ی طلب ترک انشان نشده بلکه به انگیزه این انشاء شده است که ما را راهنمایی بکند به فردی که در آن منقصه نیست . این جواب دوم در چند مورد مفید است . و در دو موردی که در جواب اول بیان کردیم مفید است و همچنین در یک مورد دیگر

تطبیق :

و يكون النهى فيه (صلاه در حمام - ويژگی و مشخص غير ملائم) لحدوث نقصان فى مزيتها (طبيعت) فيه (مشخص و ويژگی غير ملائم) (بخاطر وجود پیدا کردن نقصانى در مزيت طبيعت چون اگر اين طبيعت با اين ويژگی غير ملائم بود اين طبيعت نقصان پیدا می کند اقای حکيم می فرماید طبيعت نقصان پیدا نمی کند) إرشادا (خبر يکون) إلی ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد (ساير افرادی که در انها نقصان نیست يعنى ما را راهنمایی می کند به بقيه ی افرادی که نقصان ندارند) و يكون أكثر ثوابا منه (فرد متشخص به مشخص غير ملائم - صلاه در حمام) و

(بيان نکته) ليکن هذا (نقصان طبيعت نسبت به فرد عادى يعنى يک فردى از اين طبيعت ، از خود طبيعت ناقص تر باشد) مراد من قال : إن الكراهة فى العبادة بمعنى أنها (عبادت) تكون أقل ثوابا (يعنى کسی که می گوید کراهت در عبادت به معنای اقل ثوابا است منظورشان اين فرد است نسبت به طبيعت عبادت)

و لا يرد عليه (تفسير) (بيان صغرى اشكال) بلزوم اتصاف العبادة التى تكون أقل ثوابا من الأخرى (حج) بالكراهة (لازم اول) و لزوم اتصاف ما (صلاه در خانه) لا مزيد فيه و لا منقصة بالاستحباب (بايد گفت صلاه در خانه مستحب است) لأنه (صلاه در خانه) أكثر ثوابا مما (فردى که) فيه المنقصة (صلاه در حمام) لما (دليل لا يرد) عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا إنما هو (مراد) بقياسه (اين فرد) إلی نفس الطبيعة المتشخصة (ويژگی پیدا کرده است) بما (به ويژگی ای که - در خانه بودن) لا يحدث معه (ويژگی) مزية لها (طبيعت) و لا منقصة من المشخصات و كذا كونه أكثر ثوابا (رد لازم دوم - ما اگر می گوييم اين عبادت ثوابش بيشتتر است بايد اين عبادت را با فرد عادى عبادت بسنجيم نه اين که با فرد بالاتر و پايين تر بسنجيم) و لا يخفى (رجوع کنید به حاشيه ی اقای حکيم) أن النهى فى هذا القسم (قسم دوم طبق جواب چهارم) لا يصح إلا للإرشاد (دليل لا يصح را اقای حکيم بيان فرموده) بخلاف القسم الأول (صوم يوم عاشورا) فإنه يکون فيه مولويا و إن كان حملة على الإرشاد بمكان من الإمكان.

الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة

و أما القسم الثالث (جواب اول که مبتنى بر اين است که کون متحد با صلاه باشد و قائل به جواز بشويم) فيمكن أن يكون النهى فيه (قسم سوم) عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان (کون را داخل در حقيقت صلاه گرفته است) أو الملازمة له بالعرض و المجاز (خبر يمكن) و كان المنهى عنه به (به سبب اين نهى) حقيقة ذاك العنوان (الكون فى موضع التهمة) و (جواب دوم) يمكن أن يكون على الحقيقة (نهى ، نهى حقيقى است نه مجازى که در جواب اول گفتيم) إرشادا إلی غيرها من سائر الأفراد مما (از افرادی که) لا يکون متحدا معه (ان عنوان) أو ملازما له إذ (دليل اين که نهى ارشاد به ساير افراد است) المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذاك العنوان (عنوان متحد يا ملازم) أصلا

نوار ۲۷: جواب به قسم سوم از عبادات مکروهه

در بحث امروز ۳ مطلب داریم .

مطلب اول :

خلاصه ی درس دیروز : صاحب کفایه فرمودند عبادات مکروهه بر سه نوع است . رسیدیم به نوع سوم . آن عباداتی هست که در لسان دلیل نهی به خود ان تعلق گرفته است اما از خارج می دانی نهی رفته روی چیز دیگری که آن چیز دیگر یاب متحد با عبادت(یعنی موجود می شوند هر دوی انها به یک وجود) یا ملازم با عبادت است . مثل لا تصل فی مواضع التهمه . نهی در لسان دلیل به خود صلاه تعلق گرفته اما نهی حقیقتا تعلق گرفته به الکون فی موضع التهمه .

صاحب کفایه جواب می دهد :

در ۳ مرحله جواب می دهد :

مرحله ی اول : علی جواز (اجتماع امر و نهی جایز است یعنی متعلق نهی و امر متعدد است)

مرحله ی دوم : علی الامتناع و الملازمه (می گوئیم اجتماع امر و نهی ممتنع است و الکون فی موضع التهمه ملازم با صلاه است و داخل در ماهیت صلاه نیست)

مرحله ی سوم : علی الامتناع و الاتحاد (اجتماع امر و نهی ممتنع است و الکون فی موضع التهمه متحد و داخل در ماهیت صلاه است)

مرحله ی اول : قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم و متعلق امر و نهی متعدد است .

صاحب کفایه ۲ جواب می دهد :

۱- نهی از عبادت ، نهی مجازی است چون اگر قائل به جواز شدیم و قائل شدیم که متعلق امر و نهی متعدد است این یعنی امر رفته روی یک چیز و نهی رفته روی چیز دیگری ، یعنی نهی حقیقتا مال چیزی دیگری است اما مجازا اسناد می دهیم نهی را به عبادت و وقتی نهی مجازی شد ، اجتماع محال لازم نمی آید . آن اجتماع محال ، اجتماع امر و نهی حقیقی است

۲- نهی از عبادت ، ارشادی است یعنی این که در لسان دلیل آمده نهی کرده از صلاه در موضع التهمه این نهی به انگیزه ی طلب ترک نیست بلکه به انگیزه ی این است که ما را راهنمایی کند به افضل

افراد یعنی افرادی که این منقصد در آنها وجود ندارد و وقتی که نهی ، ارشادی شد ، اجتماع محال لازم نمی آید .

مرحله ی دوم : امتناعی می شویم و الکون فی موضع التهمه ملازم با صلاه است و از اجزاء صلاه نیست .

نکته : اگر الکون ملازم با صلاه بود یعنی پای ۲ چیز در میان است .

صاحب کفایه می فرماید : جواب در این قسم نیز مثل مرحله ی اول است که یا نهی مجازی است و یا ارشادی و در هر دو صورت اجتماع محال لازم نمی آید .

مرحله ی سوم : قائل له امتناع اجتماع امر و نهی می شویم و می گوئیم الکون متحد با صلاه است

مرحوم اخوند می فرماید جواب این جا ، همان جواب ۴ است که از قسم دوم دادیم . اونجا گفتیم صلاه یک مقدار مصلحت دارد اما ویژگی ای که عارض بر صلاه می شود ۳ صورت دارد که یک صورت این است که آن ویژگی سبب کاهش مصلحت صلاه می شود مثل صلاه در حمام . بعد فرمود نهی اط صلاه در حمام ارشاد به افراد دیگر است حال این جا مرحوم اخوند می فرماید ما امتناعی می شویم و می گوئیم الکون فی موضع تهمه با صلاه وجودا متحد است و کون جزء صلاه محسوب می شود .

صلاه یک مقداری مصلحت دارد ، ونهی از عبادت قسم سوم ، ارشاد به افراد دیگر است که در آنها این منقصد نیست .

مطلب دوم:

ما در جلسه قبل کراهت در عبادات را این گونه معنا کردیم که به معنای اقل ثوابا است و بعد بیان کردیم که عبادات مکروهه ۳ قسم است . می خواهیم تک تک این اقسام را بررسی کنیم که کدام یک از این اقسام متصف به کراهت به این معنا می شوند .

قسم اول : صوم یوم عاشورا : ایا صوم یوم عاشورا متصف به این معنا می شود یا نمی شود ؟ خیر نمی شود زیرا اگر عبادت متصف به این معنا بشود باید یک حد وسط داشته باشد که آن حد وسط بشود مقیاس تا سایر افراد را با آن مقیاس بسنجیم . اگر افراد مصلحتش از حد وسط کمتر بود می شود می شود اقل ثوابا و هو مکروه و اگر مصلحتش بیشتر بود می شود اکثر ثوابا و هو مستحب . و در مثال صوم یوم عاشورا فرد متوسط است ندارد زیرا آن فردی که به نظر شما فرد متوسط است خودش فرد مستقل و جداگانه ای است .

قسم دوم : مثل صلاه در حمام . ایا متصف به این معنا می شود یا خیر ؟ بله می شود اصلا این بحث و این معنا در همین بخش مطرح شد .

قسم سوم : ایا در این قسم از عبادت به این معنا از کراهت متصف می شود یا خیر ؟ در این جا باید طبق هر یک از آن ۳ مرحله و ۳ صورت (جوازی / امتناعی و ملازمه / امتناعی و اتحاد) مساله را بررسی کنیم .

بررسی صلاه فی موضع التهمه طبق جواز و تعدد متعلق امر و نهی : نمی شود چون این عبادتی که نهی رفته روی آن ، فرد کمتر از عادی نیست تا متصف به کراهت اقل ثوابا شود .

بررسی صلاه فی موضع التهمه طبق امتناع و ملازمه : پای دو چیز در میان است . امر به یک ملازمه خود و نهی به ملازم دیگر خورده لذا این جا هم بعبادت به کراهت به معنای اقل ثوابا متصف نمی شود چون عبادت (صلاه) فرد کمتر از عادی نیست تا متصف کراهت به معنای اقل ثوابا بشود

طبق امتناع و اتحاد : این جا متصف می شود چون تشخص پیدا کرده صلاه به ویژگی ای که مناسب با طبیعت صلاه نیست لذا از مصلحتش کم می شود .

مطلب سوم :

اگر یادتان باشد دلیلی که مجوزین بیان می کردند این بود که اگر اجتماع امر و نهی فی شی واحد جایز بناشد لازمه اش این است که نظیر اجتماع امر و نهی واقع نشود و یکی از نظیر های اجتماع امر و نهی ، اجتماع کراهت و امر بود و یکی دیگر از نظیر ، اجتماع وجوب و استحباب بود مثل نماز در مسجد که هم مستحب است و هم واجب . حالا از این جا به بعد مرحوم اخوند می خواهد به اجتماع وجوب و استحباب جواب بدهد .

صاحب کفایه ۴ جواب می دهد :

۱- می فرماید امر مستحبی به عبادت را حمل بر ارشاد کنید چون این جا امر شده بر صلاه در مسجد ، هم امر وجوبی و هم استحبابی . صاحب کفایه می فرماید این امر استحبابی ، ارشادی است . یعنی این امر استحبابی به انگیزه ی طلب الفعل نیست بلکه ارشاد و راهنمایی به افضل الافراد است . می خواهد اگر امر استحبابی ارشادی شد فلا یلزم الاجتماع المحال (امر وجوبی مولوی و امر استحبابی مولوی)

۲- امر استحبابی مولوی است اما مجازی است یعنی این امر حقیقتا مال چیز دیگری است و مجازا اسناد به عبادت داده شده است . در صلاه جماعت ، امر استحبابی حقیقتا مال اجتماع مسلمین است . در این صورت هم اجتماع محال لازم نمی آید .

۳- امر استحبابی ، مولوی حقیقی است لکن اقتضایی است یعنی این که ، این امر مولوی وجوبی که رفته روی صلاه می خواهد بگوید صلاه واجب است اما امر استحبابی مولوی حقیقی ، اقتضایی است یعنی بیان گر مصلحت است یعنی می خواهد بگوید نماز در مسجد مصلحت دارد . اگر امر استحبابی اقتضایی

شد اجتماع محال دیگر لازم نمی آید . چون اجتماعی محال است که هر دو حکم و ام و نهی ، فعلی باشند نه یکی فعلی و دیگری اقتضایی .

تطبيق

هذا (تمام این مطالبی که بیان کردیم که امر یا مجازی است یا ارشادی است اما مرحوم حکیم این را به یک جواب از این دو جواب زده است که دقیق نیست) علی القول بجواز الاجتماع (ما داریم جواب می دهیم به قسم سوم از عبادات مکروهه . در ۳ بخش جواب می دهیم . علی الجواز و تعلق متعدد امر و نهی ۲ جواب دادیم که یک این که امر ارشادی است و دیگری این که امر مجازی است) .

و أما علی الامتناع فکذلک (مثل قول به جواز است - الجواب هو الجواب یعنی همان ۲ جواب می آید) فی صورة الملازمة (الکون فی موضع التهمة ملازم با صلاه باشد نه متحد با صلاه)

و أما فی صورة الاتحاد (متحد بودن عنوان منهی عنه با عنوان مأمور به) و ترجیح جانب الأمر كما هو المفروض (فرض این است که صحت عبادت اجماعی است) حیث إنه (مفروض) صحة العبادة فيكون حال النهی فيه (قسم سوم) حاله فی القسم الثاني (بنابر جواب ۴) فيحمل علی ما حمل علیه (ما) فيه طابق النعل بالنعل (بنابر جواب ۴) حیث إنه بالدقة يرجع إليه (قسم دوم) إذ علی الامتناع (این را نباید می فرمود چون بنابر جواز هم این مطلب وارد است) لیس الاتحاد مع العنوان الآخر (کون فی مواضع التهمة) إلا من مخصصاته و مشخصاته (ویژگی هایی که) التي تختلف الطبيعة المأمور بها فی المزیة زیادة و نقيصة بحسب اختلافها (مشخصات) فی الملاءمة (و عدم ملائمت) كما عرفت (در جواب ۴ از قسم دوم) .

و قد انقدح بما ذكرناه أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة فی العبادة (تفسیر کنیم کراهت را در عبادات) بأقلية الثواب فی القسم الأول مطلقا و فی هذا القسم (قسم سوم) علی القول بالجواز (بنابر قول بر جواز متصف به کراهت به معنای اقل ثوابا نمی شود چون بنابر جواز متعلق های امر و نهی متعدّدند و امر رفته روی صلاه و صلاه که کمتر از فرد عادی نیست) .

نوار ۲۸ : جواب به اجتماع وجوب و استحباب در عبادت

ما در بحث امروز ۳ مطلب داریم :

مطلب اول : ۴ جواب از اجتماع وجوب و استحباب در عبادت

توضیح تیتیر : گاهی وجوب و استحباب در یک عبادتی جمع می شوند یعنی یک عبادت هم واجب است و هم مستحب مثل صلاه در مسجد ، نماز ظهری که در مسجد می خوانید هم واجب است هم مستحب است

صاحب کفایه به این ۴ جواب می دهند:

جواب اول : ارشاد جواب دوم : اقتضاء سوم : مجازا علی الملازمه چهارم : حقیقتا علی الاتحاد

جواب اول : یعنی امر استحبابی بر عبادت را حمل بر ارشاد می کنیم . این صلاه در مسجد هم واجب است و هم مستحب است . هم امر وجوبی دارد و هم امر استحبابی . صاحب کفایه می گوید این امر استحبابی را حمل بر ارشاد می کنیم یعنی می گوییم این امر استحبابی به انگیزه ی طلب الفعل نیست که در این صلاه در مسجد هم وجوب جمع شده باشد و هم استحباب بلکه این امر استحبابی به انگیزه ی ارشاد است به انگیزه ی این است که می خواهد راهنمایی کند به فرد افضل . و این را بیان کند که فرد صلاه در مسجد نسبت به بقیه ی افراد افضل است .

این جواب علی کلا القولین صحیح است یعنی در مساله اجتماع امر و نهی چه قائل به امتناع بشوید و چه قائل به اجتماع و جواز ان بشوید صحیح است . چون اگر بگوییم اجتماع امر و نهی محال است در جایی است که امر و نهی هر دو مولوی باشند نه این که هر دو یا احدهما ارشادی باشد و اگر هم قائل به جواز بشویم باز این جواب صحیح است زیرا این ها هم نسبت به اجتماع امر و نهی مولوی قائل به جواز اجتماع هستند .

جواب دوم : اقتضاء . ما امر استحبابی را حمل می کنیم بر امر اقتضایی . صاحب کفایه می گوید این امر استحبابی را حمل می کنیم بر امر اقتضایی ، حکم اقتضایی . حکم اقتضایی یعنی چی ؟ نسبت به امر وجوبی می گوییم در مقام بیان حکم فعلی است یعنی صلاه در مسجد بالفعل واجب است اما امر استحبابی که می گوید صلاه در مسجد مستحب است در مقام بیان حکم اقتضایی است . یعنی امر مستحبی می خواهد بگوید در صلاه در مسجد مصلحت وجود دارد . حکم صادر نمی کند و نمی گوید واجب است یا مستحب یا حرام . (حمل بر حکم اقتضایی خلاف ظاهر و دلیل می خواهد)

این جواب علی کلا القولین صحیح است یعنی کسانی که می گویند اجتماع امر و نهی محال است می توانند این جواب را می دهند چون این افراد می گویند اجتماع امر و نهی فعلی محال است نه این که هر دو اقتضایی باشند یا احدهما اقتضایی باشد . اما کسانی هم که می گویند اجتماع جایز است می توانند این جواب را بدهند چون قائلین به جواز اجتماع می گویند محل بحث امر و نهی فعلی است لذا به عبارت دیگر امر اقتضایی از محل بحث خارج است .

جواب سوم : صلاه در مسجد هم بهش امر وجوبی خورده است و هم امر استحبابی . مرحوم صاحب کفایه می فرماید این امر مستحبی که رفته روی نماز در مسجد ، امری مجازی است یعنی امر استحبابی حقیقتا مال چیز دیگری است و اگر هم اسناد داده اند به این عبادت ، این اسناد مجازی است . البته این بر مبنای ملازمه است یعنی بگوییم الی کون فی المسجد خودش جزء صلاه نیست .

این جواب هم علی کلالقولین صحیحی است زیرا هر دو قول در جایی بحث می کنند امر و نهی حقیقی باشند نه مجازی لذا ربطی به بحث ما ندارد .

جواب چهارم : این صلاه در مسجد حقیقتا امر وجوبی و امر استحبابی به آن تعلق گرفته است . این نماز در مسجد حقیقتا هم واجب است و هم مستحب و ما اعتقاد به اتحاد هستیم یعنی می گوییم یکی از اجزاء ماهیت صلاه ، الکون است که در ما نحن فیه منطبق می شود بر الکون فی المسجد و این هم برش امر مستحبی بر آن رفته و هم امر وجوبی یعنی این بودن در مسجد هم واجب است چون واجب است و هم مستحب است چون ، الکون فی المسجد است .

این جواب فقط بر اساس جوازی ها صحیح است و امتناعی ها نمی توانند چنین حرفی بزنند چون آنها می گویند اجتماع امر و نهی محال است و در این جا دقیقا اجتماع نظیر امر و نهی شده است که نظیر امر و نهی در این جا ، وجوب و استحباب است . و این بودن شما در مسجد هم واجب است و هم مستحب و این ردی بر امتناعی ها محسوب می شود چون این الکون یک عمل است اما دو عنوان دارد (صلاه و الکون فی المسجد) با این که امتناعی ها گفتند محال است .

مطلب دوم :

در قسم اول از عبادات مکروه (صوم یوم عاشورا - نهی رفته روی عبادت و بدل ندارد) صاحب کفایه ۳ جواب داد

جواب اول : ایشان فرمود صوم یوم عاشورا مصلحت دارد . سوال می شود که اگر مصلحت دارد پس چرا شارع از آن نهی کرده است ؟ می فرماید بخاطر این که یک عنوان مصلحت داری (مخالفت بر بنی امیه) منطبق می شود بر ترک و از آنجا که مصلحت ترک صوم اهم و اکثر است بخاطر همین صوم یوم عاشورا بالفعل فقط کراهت دارد .

جواب دوم : گفتیم صوم یوم عاشورا مصلحت دارد . سوال شد که پس چرا شارع از آن نهی کرده است . جواب می دهیم که چون یک عنوان مصلحت داری ملازم با ترک آن است نه این که متحد با ترک است . مثل حال بکاء بر سید الشهداست که ملازم با ترک صوم است و از آنجا که مصلحت عنوان مصلحت دار بیشتر است صوم سوم عاشورا بالفعل فقط کراهت دارد . این دو جوابی بود که ما به قسم اول دادیم .

حال سوال این است که آیا این دو جواب می تواند جواب باشند برای اجتماع وجوب و استحباب ؟

مثال : صوم ماه رمضان واجب است و صوم اول هر ماه هم مستحب است حال در مورد صوم اول ماه مبارک رمضان هم واجب است و هم مستحب است . حال دو جوابی که در قسم اول دادیم آیا می تواند برای جواب

دادن به اجتماع وجوب و استحباب هم از آنها استفاده کرد؟ آیا می توان گفت که صوم اول ماه مبارک رمضان هم واجب است و هم مستحب؟ خیر نمی توان از آن دو جواب استفاده کرد چون در قسم اول هم طبق جواب اول و هم طبق جواب دوم، آن عنوان مصلحت دار، منطبق بر ترک می شد اما این جا این عنوان مصلحت دار (صوم اول ماه مبارک) بر فعل منطبق می شود نه بر ترک. پس باید این جا گفت که صوم اول ماه، تاکید وجوب صوم اول ماه مبارک می کند.

تطبیق:

کما (قبل از کما ما جواب دادیم به اجتماع وجوب و کراهت، استحباب و کراهت، حال از این جواب هایی که دادیم، جواب به اجتماع وجوب و استحباب نیز روشن می شود زیرا اجتماع وجوب و استحباب نظیر اجتماع امر و نهی است زیرا هر دو متضاد هستند) انقدح حال (وضعیت) اجتماع الوجوب و الاستحباب فیها (در عبادات) و (عطف بر حال و بیان جواب اول: امر استحبابی حمل بر ارشاد می شود) أن الأمر الاستحبابی (امر استحبابی صلاه در مسجد) یکون (امر استحبابی) علی نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد (یعنی امر مستحبی به انگیزه طلب فعل انشاء نشده بلکه برای راهنمایی به افضل افراد است) مطلقا (علی کلا القولین چه امتناعی و چه جوازی) علی نحو الحقیقه (این امر ارشادی، حقیقی است هر چند آقای حکیم می فرماید حقیقی نیست) و (بیان جواب دوم: امر استحبابی، در مقام بیان حکم بالفعل نیست بلکه حکم اقتضایی را بیان می کند) مولویا (عطف بر علی نحو الارشاد) اقتضائیا كذلك (مطلقا علی نحو الحقیقه) و (بیان جواب سوم) فعلیا (عطف بر اقتضایی) - امر استحبابی که رفته روی صلاه در مسجد بالفعل است یعنی بالفعل هم واجب است و هم مستحب اما امر مستحبی مجازی است (بالعرض و المجاز فیما کان ملاکه) (امر استحبابی - مصلحت) ملازمتهما (عبادت واجب) لما (با عنوانی که) هو مستحب (کون فی المسجد) أو (بیان جواب چهارم) متحدا (عطف بر ملازمتهما - بهتر است اتحادها بشود) (نکته وقتی که متحد عطف بر ملازمتهما باشد، قید فعلیا بالعرض و المجاز بر روی آن می آید در حالی که بیان شد امر استحبابی طبق جواب چهارم حقیقی است) معه (عنوانی که مستحب است - الکون فی المسجد) علی القول بالجواز.

و لا یخفی أنه لا یکاد یأتی القسم الأول (نمی آید جواب اول و دوم از قسم اول) هاهنا (در اجتماع وجوب و استحباب) فإن انطباق عنوان راجح (صوم اول ماه) علی الفعل الواجب (صوم ماه مبارک رمضان) الذی لا بدل له إنما یؤكد إيجابه (انطباق وجوب فعل واجب را تاکید می کند یعنی صوم اول ماه مبارک وجوب موکد دارد زیرا وجوب موکد ناشی از مصلحت اکیده دارد که این جا هم مصلحت اکیده موجود است) لا أنه (انطباق) (این طور نیست که انطباق عنوان راجح موجب شود استحباب فعل واجب را. یعنی موجب نمی شود صوم ماه مبارک مستحب شود یعنی صوم اول ماه مبارک نه حقیقتا و نه مجازا مستحب نیست) یوجب استحبابه (صوم اول ماه مبارک) أصلا و لو بالعرض و المجاز.

نوار ۲۹: انواع متعلق امر استحبابی، دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع

امروز ۲ مطلب داریم:

مطلب اول:

متعلق امر استحبابی (آن چیزی که امر استحبابی رفته روی آن مثل صوم اول ماه یا الکون فی المسجد) دو صورت دارد:

۱- گاهی متعلق امر استحبابی منطبق (و متحد) بر متعلق امر وجوبی است یعنی شما می‌توانی انگشتان را بگذاری روی متعلق امر وجوبی بعد بگویند این متعلق امر استحبابی است مثلاً صوم رمضان واجب است و متعلق امر وجوبی است و صوم اول ماه مستحب است و متعلق امر استحبابی است، حال در صوم اول رمضان، متعلق امر استحبابی منطبق شده بر متعلق امر وجوبی. یعنی اول ماه مبارک که روزه می‌گیری می‌تونی این روزه، روزه‌ی رمضان است که متعلق امر وجوبی است و هم می‌توانی بگویی این روزه، روزه‌ی اول ماه است که متعلق امر استحبابی است. در این صورت، این انطباق (انطباق متعلق امر استحبابی بر متعلق امر وجوبی) ۲ خصوصیت دارد: **اولاً** این انطباق وجوب واجب را تأکید می‌کند چون وجوب اکید ناشی از مصلحت اکیده است و فرض این است که این جا مصلحت اکیده وجود دارد چون متعلق امر وجوبی مصلحت خودش را که دارد علاوه بر این مصلحت امر استحبابی را نیز دارد، بدلیل انطباق و این ۲ مصلحت به هم می‌چسبند می‌شوند مصلحت اکیده و منشا می‌شود برای وجوب اکید. **ثانیاً** این انطباق (انطباق متعلق امر استحبابی بر متعلق امر وجوبی) موجب استحباب متعلق امر وجوبی نیست نه استحباب حقیقی و نه استحباب مجازی. چرا موجب استحباب حقیقی نمی‌شود؟ بخاطر اجتماع ضدین، چون اگر این انطباق متعلق امر استحبابی بر متعلق امر وجوبی باعث شود که مستحب حقیقی شود لازمه اش اجتماع ضدین است یعنی هم حقیقتاً واجب و هم حقیقتاً مستحب است. موجب استحباب مجازی هم نمی‌شود چون استحباب مجازی فرع بر تعدد است باید پای دو چیز در میان باشد که اسناد استحباب به یکی حقیقی و به دیگری مجازی باشد و در ما نحن فیه تعدد منتفی است بخاطر انطباق.

نکته: در این صورت اول اگر قائل به جواز اجتماع بشویم و قائل بشویم که متعلق امر و نهی متعدد است این یعنی صوم اول ماه مبارک دو چیز است هرچند که شما نمی‌توانید این دو را از هم جدا کنید. حال در همین صورت انطباق، آیا تأکید وجوب وجود دارد یا خیر؟ خیر زیرا انطباق از بین رفته است.

۲- متعلق امر استحبابی ملازم با متعلق امر وجوبی است یعنی این دو مثل دو رفیقی هستند که کنار یکدیگرند و حق نداری بگویی این ، اون است . حق نداری اشاره کنی به متعلق امر استحبابی بعد بگویی این همان متعلق امر وجوبی است . مثل صلاه واجب در مسجد که امر وجوبی رفته روی صلاه و امر استحبابی رفته روی الكون فی المسجد و ما هم معتقدیم که از اجزاء ماهیت صلاه ، الكون نیست که این جا ، الكون فی المسجد است و این الكون ملازم با صلاه است . طبق این صورت یعنی ملازمه **اولا** این ملازمه تاکید وجوب واجب نمی کند چون موضوع متعدد است ، امر وجوبی رفته روی یک موضوع و امر استحبابی رفته روی موضوع دیگر .

ثانیا (تناقض بین حرف این جا با حرف دیروزش وجود دارد) ملازمه بین متعلق امر استحبابی با متعلق امر وجوبی سبب می شود که متعلق امر وجوبی بشود مستحب به استحباب اقتضایی مجازی .

توضیح : اگر قائل به ملازمه شدیم ، در این جا متعلق امر استحبابی می شود مستحب اقتضایی چون یک بحثی است که در بحث تقسیمات واجب می آید که اگر دو چیز با هم متلازم بودند این جا دو نظریه وجود دارد : بعضی می گویند اختلاف متلازمین در حکم فعلی محال است یعنی نمی شود ۲ چیز که با هم متلازم بودند این ، یک حکم فعلی داشته باشد و دیگری حکم فعلی دیگری داشته باشد . بعضی هم می گویند اختلاف متلازمین در حکم فعلی جایز است (صاحب کفایه این جا با مبنای استحاله حرف می زند چون عبارت های کفایه مختلف است بعضی جا ها بر طبق مبنای جواز و بعضی جاهای دیگر با بنای محال حرف می زند) پس این ملازمه سبب می شود متعلق امر استحبابی ، بشود مستحب اقتضایی چون این جا پای دو متلازم در میان است یکی متعلق امر وجوبی و دیگری متعلق امر استحبابی ، متعلق امر وجوبی که وجوب فعلی دارد اما این الكون فی المسجد ، نمی تواند استحباب فعلی داشته باشد چون عقیده ی صاحب کفایه این است که اختلاف متلازمین در حکم فعلی محال است پس این ملازم نمی تواند استحباب فعلی داشته باشد پس گفته می شود این الكون فی المسجد که ملازم با صلاه است ، استحباب اقتضایی دارد . و این استحباب اقتضایی هم حقیقی است . حال این ملازم اگر بخواهد یک هنری نسبت به متعلق امر وجوبی نشان بدهد این است که ان را می کند مستحب اقتضایی مجازی . چرا مجازی چون حقیقتا استحباب مجازی مربوط به ملازم (الكون فی المسجد) است پس اسناد استحباب اقتضایی به متعلق امر وجوبی می شود مجازی .

فتفتن (اشاره به این دارد که بین حرف امروز با دیروز تناقض است زیرا در حرف دیروز در جواب سوم یک طوری جواب داده که انگار قائل شده که اختلاف متلازمین در حکم فعلی جایز است اما امروز یک جوری جواب می دهد که اختلاف متلازمین در حکم فعلی جایز نیست) .

مطلب دوم : به یک بیان دلیل چهارم و به یک بیان دلیل دوم ، قائلین به جواز اجتماع امر و نهی

اگر مولا به عبدش امر کند به یک عملی و این مولا عبدش را نهی می کند از رفتن به یک مکان اما عبد می رود در آن مکان آن عمل را انجام می دهد . این جا تمام عقلای عالم می گوید عبد هم مطیع است و هم عاصی ، این جا از این حکم عقلا روشن می شود که اجتماع امر و نهی جایز است .

اشکالات کفایه صاحب بر این دلیل :

اولا این مثال هیچ ربطی به محل بحث ما ندارد بحث ما مساله ی اجتماع امر و نهی است لذا مرحوم شیخ انصاری متوجه بوده که این مثال اشکال دارد لذا مثال را عوض کرده است . چرا این مثال بدرد ما نمی خورد؟ چون در این مساله ی اجتماع امر و نهی ، متعلق امر و نهی باید به یک وجود درموجود بشوند . اما در مثال متعلق امر خیاطت است و متعلق نهی الکون فی فلان مکان و این ها موجود به یک وجود نیستند زیرا خیاطت یا از مقلوله ی فعل است (در این صورت خیاطت عبارت است از داخل کردن سوزن و خارج کردن سوزن از لباس) یا از مقوله ی کیف (خیاطت در این حالت یعنی حالتی که لباس به خودش گرفته است) است اما الکون فی فلان مکان از مقوله ی این است و در جای خودش ثابت شده که مقولات عشر متباین هستند و قابل جمع نیستند .

ثانیا سلمنا که این دو یکی باشند لکن بعد از این که برهان اقامه کردیم که اجتماع امر و نهی ممتنع است قبول نداریم که عقلای عالم به این عید هم عاصی و هم مطیع بگویند بلکه اگر جانب امر را گرفتیم مطیع است و اگر جانب نهی را غلبه دادیم فقط آن را عاصی می دانند .

نعم : مراد شما از اطاعت چیست ؟ اگر مراد از اطاعت ، حصول غرض مولا باشد ، اگر توصلی باشد بله مطیع است اما در کنارش معصیت کرده ام اگر تعبدی باشد بستگی دارد که این شخص عالم عامد باشد یا جاهل مقصر یا جاهل قاصر .

تطبیق :

إنما یؤکد إیجابہ لا أنه یوجب استحبابہ أصلا و لو بالعرض و المجاز إلا (این الا استثنا از یوکید است ، انطباق متعلق امر استحبابی تاکید می کند وجوب متعلق امر وجوبی را مگر در صورتی که قائل به جواز اجتماع بشویم) علی القول بالجواز و کذا (عنوان راجح (الکون فی المسجد) موجب استحباب فعل واجب نیست) فیما إذا لازم مثل هذا العنوان (اگر ملازم باشد واجب با عنوان راجح یعنی الکون فی المسجد) . (علت برای کذا) فإنه (تلازم) لو لم یؤکد الإیجاب (وجوب واجب را) لما یصحح الاستحباب

(تصحیح نمی کند این تلازم استحباب فعل واجب را) إلا (اگر متعلق امر استحبابی ملازم متعلق امر وجوبی شد . این متعلق امر استحبابی چه هنری نسبت به متعلق امر وجوبی دارد ؟ آن را می کند مستحب اقتضایی مجازی . چرا اقتضائی می کند ؟ چون خودش فعلی نیست و چرا مجازی ؟ چون خودش حقیقی است لذا اسناد استحباب به متعلق امر وجوبی ، مجازی خواهد بود.) اقتضائیا (نه فعلی) بالعرض و المجاز ففتطن (رجوع به عنایه الاصول) .

[الدلیل الثانی للمجوزین و جوابه]

و منها (از ادله ی مجوزین است) أن أهل العرف (عقلا) يعدون من أتى بالمأمور به (خیاطت) فی ضمن الفرد المحرم (بودن در مکان خاصی که از آن نهی شده) مطیعا و عاصیا من وجهین (از وجه خیاطت مطیع است و از جهت این که وارد مکان منهی عنه شده عاصی است)

فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب و نهاه عن الكون فی مكان خاص كما مثل به (این مثال) الحاجبی و العضدی فلو خاطه فی ذاك المكان (عبد در آن مکان خیاطت بکند) عد مطیعا لأمر الخياطة و عاصیا للنهی عن الكون فی ذلك المكان.

و فيه مضافا إلى (اشکال اول ، بیان شد که در مساله اجتماع امر و نهی ، متعلق امر و نهی باید در ضمن یک وجود موجود بشوند اما خیاطت و کون فی المكان هر دو در ضمن یک وجود موجود نمی شوند) المناقشة فی المثال بأنه (مثال - این مثال اجتماع موردی است نه حقیقی) لیس من باب الاجتماع ضرورة أن الكون المنهی عنه غیر متحد مع الخياطة وجودا أصلا (چون خیاطت یا از مقوله ی کیف است یا فعل و الكون فی فلان مکان از مقوله ی این است و مقولات با هم جمع نمی شوند چون با هم تباین دارند) كما (بیان اشکال دوم) (عقلای عالم این عبد را هم عاصی و هم مطیع نمی دانند) لا یخفی المنع إلا عن صدق أحدهما (مطیع و عاصی یعنی فقط یکی از آنها صادق است) (إما الإطاعة (این عید فقط مطیع است) بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الأمر أو العصیان (این عبد فقط عاصی است) فیما غلب جانب النهی لما عرفت من البرهان علی الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التوصیلات و أما فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض (تقرب) منها (عبادات) إلا فیما (در عبادتی که) صدر من المكلف فعلا غیر محرم و غیر مبغوض علیه (ناسی و جاهل قاصر) كما تقدم (در امر عاشر) .

نوار ۳۰: بررسی نظریه ی تفصیل بین حکم عقل و عرف در جواز یا عدم

جواز اجتماع

در مساله ی اجتماع امر و نهی ۳ نظریه ی معروف است (چون ۴ نظریه وجود دارد)

نظریه اول : اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است : ادله ی این نظریه بیان شد

نظریه دوم : اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است : ادله ی این نظریه نیز بیان شد .

نظریه سوم (منسوب به محقق اردبیلی) : اجتماع عقلا جایز اما عرفا محال است یعنی اگر نسبت به مساله ی اجتماع امر و نهی با دید عقلی وارد شوید محال است اما اگر با دید عرفی وارد شوید محال است . صاحب کفایه می فرماید مراد از این نظریه چیست ؟ در این که مراد از این نظریه چیست ۴ احتمال وجود دارد :

احتمال اول : مجمع (صلاه در دار غضبی) عند العقل متعدد و عند العرف واحد است لذا عقل حکم به جواز و عرف حکم به امتناع می کند .

احتمال دوم : مجمع عند العقل متعدد (عقل مجمع را دو عمل می داند و لو شما نمی توانید تشخیص دهید که کدام صلاه و کدام غضب است) و عند العرف هم متعدد است و در این صورت عقل حکم به جواز می کند و عرف با این که مجمع را متعدد و ۲ عمل می بیند حکم به امتناع می کند .

صاحب کفایه می فرماید این دو احتمال باطل است زیرا حکم شان و کار عقل است نه عرف یعنی نسبت به جواز و امتناع باید به عقل رجوع کنیم و بگوییم آقای عقل شما حکم به جواز می کنید یا حکم به امتناع . عرف در تعیین مفاهیم کاربرد دارد نه در تعیین حکم .

احتمال سوم : مجمع عند العقل متعدد است یعنی عقل صلاه در دار غضبی را ۲ عمل می بیند و لذا عقل حکم به امکان اجتماع می کند اما مجمع عند العرف واحد است لذا بحکم العقل می گوید اجتماع محال و ممتنع است . این جا حاکم عقل است اما موضوع این حکم عقل را ، یا عقل یا عرف مشخص می کند .

صاحب کفایه می فرماید این احتمال هم باطل است چون وقتی که ما به نظر دقیق عقلی پی بردیم اعتنا و اعتباری به نظر مسامحی عرفی نیست . بعد از این که اطلاع پیدا کردیم که عقل چه می گوید و با توجه به این که امکان و جواز یا امتناع از احکام عقلی هستند ، عرف را به دیوار می زنیم و توجهی به آن نمی کنیم

احتمال چهارم : در این تیکه ی عرفا محال است منظورش این است که امر و نهی به ملازمه ی عرفیه دلالت بر امتناع دارند . کلمه ی حاتم را ، بدید دست عرف ، عرف می گوید منظور جواد است یعنی عند العرف بین

حاتم و جواد بودن ملازمه است حالا عرف عین همین کار را در امر و نهی می کند می گوید حالا که صل ، اطلاق دارد و شامل ماده ی اجتماع (مجمع) می شود عرف می گوید این صل دلالت دارد بر این که ماده ی اجتماع حرام نیست پس لاتغصب شامل او نمی شود و لاتغصب که از مولا صادر شده دلالت دارد بر حرمت ماده ی اجتماع دارد بعد عرف می گوید حال که لاتغصب دال بر حرمت بود ، پس دال است بر عدم وجوب ماده ی اجتماع .

صاحب کفایه می فرماید این این احتمال هم باطل است ایشان می فرماید این احتمال و این قول بر این احتمال زمانی صحیح است که در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث فقط در خصوص امر و نهی لفظی باشد چون ما بحث مقدس اردبیلی را طوری معنا کردیم که نیاز به وجود امر و نهی لفظی هست و قبلا ثابت شده که بحث در مساله ی اجتماع ، بحث از وجوب و حرمت است حال این وجوب و حرمت چه از امر و نهی لفظی استفاده شده باشد و چه از غیر آن .

خب گفتیم که در نظر محقق اردبیلی ۴ احتمال هست که هر ۴ تای آنها باطل است در نتیجه نظر محقق اردبیلی باطل است .

مطلب دوم :

اضطرار به ارتکاب حرام ۲ صورت دارد یعنی این که گاهی مکلف مجبور است که حرام را انجام دهد ، ۲ صورت دارد :

❖ صورت اول : گاهی به سوء الاختیار نیست یعنی شما مجبوری که مرتکب حرام بشوی ولی این گونه هم نیست که شما با اراده و اختیار خودت ، خودت را مجبور کرده باشی به ارتکاب حرام مثلا یک نفر شما را بلند می کند می اندازد در زمین غصبی ، وقتی که می خواهی خارج بشوی از این زمین این خروج مصداق غصب هست و غصب هم حرام است . حکم این است که حرام نیست با این که غصب است

❖ صورت دوم : گاهی به سوء الاختیار است یعنی شما با اراده و اختیار خودت وارد زمین غصبی شدی لذا باید خارج بشوی و این خروج هم غصب است و حرام و شما با اختیار خودت ، خودت را مجبور کردی به انجام این حرام (خروج از زمین غصبی) چون می توانستی اصلا وارد زمین نشوی حالا که داخل شدی مجبور شدی . خود این صورت دو صورت دارد :

۱. : مندوحه هست : مندوحه یعنی یک راهی هست که اگر آن را انتخاب بکنی غصب و حرام را انجام نمی دهی مثلا همان وسط زمین که هست به مالک زمین بگویند این زمین را به من می فروشی ؟ مالک هم بگوید بله و راضی بشود . در این صورت این غصب و خروج از زمین حرام نیست چون شما مضطر به خروج شدید و اصلا اگر این جا نهی فعلی باشد لغو است زیرا نهی برای زجر و بازداشتن

است و بازداشتن زمانی معنا دارد که مکلف قادر بر انزجار و پرهیزکردن از حرام باشد ، که این جا قادر بر پرهیز ، نیست . در این جا که مندوحه هست ، نهی نیست اما ملاک نهی هست یعنی پیش شارع مبعوض است و عقاب می شود .

۲ . : مندوحه نیست : یگانه راه برای خارج شدن از زمین غضبی همین خروج است که این هم غضب و حرام است .

تطبیق :

بقی الکلام فی حال (التفصیل من بعض الأعلام و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا).

و فيه (تفصیل) أنه (بیان احتمال اول و دوم) لا سبیل للعرف فی الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طریق العقل فلا (بیان احتمال سوم) معنی لهذا التفصیل إلا ما أشرنا إليه (آن چیزی که به آن چیز اشاره کردیم) من النظر المسامحی (توجه مسامحی عرف) الغير المبتنی علی التدقیق و التحقیق و أنت خبیر بعدم العبرة (ارزشی ندارد) به (نظر مسامحی عرفی) بعد الاطلاع علی خلافه بالنظر الدقیق (عقلی) و قد (احتمال چهارم - امر و نهی به دلالت عرفی دلالت بر امتناع دارند) عرفت فیما تقدم أن النزاع لیس فی خصوص مدلول صیغته الأمر و النهی بل فی الأعم (بحث در وجوب و حرمت است چه از لفظ استفاده شوند و چه از غیر لفظ) فلا مجال لأن یتوهم أن العرف هو المحکم (حاکم قرار داده می شود) فی تعیین المدالیل (مفاهیم لفظ) و لعله کان بین مدلولیهما (معنای امر و نهی) حسب تعیینه (تعیین عرف - یعنی به ملازمه ی عرفیه) تناف لا یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و إن کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین فتدبر.

و ینبغی التنبیه علی أمور.

الأول أمناط الاضطرار الرافع للحرمة

أن الاضطرار (مجبور شدن) إلى ارتكاب الحرام (خروج از دار غضبی) و إن کان یوجب (اضطرار - صورت اول) ارتفاع حرمة و العقوبة علیه (ارتکاب حرام - نشان می دهد این تقسیم صحیح نیست زیرا در صورت اول اصلا حرمتی وجود ندارد) مع بقاء ملاک وجوبه (این خروج مقدمه ی تخلص از حرام است لذا مقدمه واجب محسوب می شود اگر گفتیم مقدمه ی واجب ، واجب است ، این خروج واجب می شود) لو کان (اگر ملاک باشد - و در این مثال ملاک هست چون مقدمه ی واجب است) مؤثرا له (در حالی که این ملاک تاثیر می گذارد وجوب را) كما إذا لم یکن بحرام (چگونه اگر این خروج حرام نبود و فقط مقدمه ی واجب بود ، بالفعل می شد واجب الان هم که حرام است و اسمح غضب است باز واجب می شود).

بلا کلام (متعلق به یوجب) إلا (بیان صورت دوم) أنه (تاثیر ملاک) إذا لم يكن الاضطرار إليه (ارتکاب به حرام - خروج) بسوء الاختيار بأن (توضیح اضطرار بسوء الاختيار) يختار ما يؤدي إليه (انتخاب می کند مکلف چیزی را که منتهی می شود به اضطرار که ان چیز دخول در دار غیر است) لا محالة (بیان حکم اضطرار بسوء اختیار) فإن الخطاب بالزجر عنه (حرام) حينئذ (در این هنگام که اضطرار به سوء اختیار است) و إن كان ساقطا (چون خطاب لغو است ساقط است) إلا أنه حيث يصدر عنه مبعوضا عليه و عصيانا لذاك الخطاب و مستحقا عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب و هذا (عدم اتصاف به وجوب) في الجملة (در بعض موارد یعنی جایی که مندوحه باشد - گفتیم که این خروج متصف به وجوب نمی شود ، این که شکی در ان نیست مربوط به جایی است که مندوحه هست چون اگر مندوحه نیست شک در ان هست و در ان ۵ قول وجود دارد) مما لا شبهة فيه (هذا) و لا ارتياب.

نوار ۳۱ : ادامه ی تنبیه اول - بیان حکم اضطراری که به سوء اختیار است و مندوحه ندارد .

خلاصه ی درس دیروز : اگر یک انسانی مجبور شد به ارتکاب حرام ، این ۲ صورت دارد :

گاهی این مجبور شدنش به سوء الاختيار نیست یعنی این انسان با دست خودش ، خودش را مجبور به ارتکاب حرام نکرده مثلا یک شخصی شما را به زور وارد زمین غصبی می کند حالا که می خواهید خارج شوید این خروج غصب است و غصب هم حرام است پس این خروج حرام است و شما مجبور هستید این حرام را انجام بدهید

گاهی اجبار به ارتکاب حرام بسوء الاختيار است یعنی انسان با دست و اراده خودش خود را مجبور می کند به ارتکاب حرام مثلا شخص با اراده و اختیار خودش وارد زمین غصبی شده الان می خواهد خارج شود این خروج غصب و حرام است لذا مجبور است حرام را انجام دهد

گفتیم این صورت خودش دو صورت دارد : صورت اول : مندوحه دارد یعنی خلاصی پیدا کرده از حرام دارد یعنی یک راه دیگری غیر از خروج از حرام وجود دارد . صورت دوم : مندوحه ندارد : هیچ راه فراری از حرام ندارد و یگانه راه از خلاص شدن از حرام ، مرتکب شدن حرام دیگر

بحث امروز ما در این صورت دوم : انسان مجبور است که حرام را مرتکب شود ، ارتکاب حرام هم بسوء اختیار خودش بوده و مندوحه و راه فراری هم ندارد . می خواهیم ببینیم این خروج چه حکمی دارد ؟ در مساله ۵ نظریه است :

نظریه ی اول (صاحب اشارات) : این خروج فقط حرام است .

نظریه دوم (شیخ انصاری) این خروج فقط واجب است .

نظریه ی سوم (صاحب فصول) : این خروج واجب است لکن عقاب هم می شود .

نظریه ی چهارم (میرزای قمی) : این خروج هم واجب است (چون مقدمه ی واجب است) و هم حرام است (چون غصب است)

نظریه ی پنجم (صاحب کفایه) : این نظریه از ۳ مدعی تشکیل شده است :

مدعی اول : این خروج واجب نیست چون مضطر الیه است و مجبور به این خروج است و اضطرار حد و مرز تکلیف است یعنی تا وقتی پای تکلیف در میان است که اضطرار موجب نباشد.

مدعی دوم : حرام نیست به همین دلیل چون مکلف مجبور به این خروج است و وقتی که مجبور بود اگر نهی برگردنش بیاید آن نهی لغو می شود زیرا هدف از نهی زجر است و زجر زمانی صحیح است که مکلف قادر بر انزجار و پرهیز داشته باشد و این جا قدرت بر پرهیز و انزجار ندارد .

مدعی سوم : عقاب دارد چون این انسان قبل از این که وارد زمین غصبی بشود یک لا تغصب بر گردنش هست . این لا تغصب عام است و اطلاق دارد شامل غصل دخولی و بقایی و خروجی هم می شود و این اقای مکلف با این که می توانست و قدرت داشت که غصب نکند اما باز غصب کرد، می توانست وارد نشود اما وارد شد .

ان قلت : (این اشاره دارد به دلیل شیخ انصاری) :

صغری : شیخ می فرماید این خروج ، مقدمه ی تخلص از حرام است ، یعنی اگر انسان بخواهد خودش را خلاص کند از حرام ، مقدمه این خلاصی خروج است

کبری : تخلص از حرام واجب است

پس خروج مقدمه ی واجب است .

صغری : خروج مقدمه ی واجب است

کبری : مقدمه ی واجب ، واجب است

پس خروج واجب است .

قلت (جواب اخوند به شیخ)

صاحب کفایه می فرماید مقدمه ی واجب (اگر یک چیزی مقدمه شد برای واجب) ۳ حالت دارد :

۱. مقدمه ی واجب منحصر مباح است یعنی این واجب یک مقدمه دارد و آن مقدمه فقط مباح است اگر قائل شدیم که مقدمه ی واجب ، واجب است ، این مقدمه مباح واجب می شود هیچ اشکالی هم در آن نیست . مثلا یک نفر افتاده در آن ، انغاذ غریق هم واجب است . برای نجات دادن غریق باید از یک راه رد بشوی و یک راه هم بیشتر وجود ندارد و این راه هم غصب نیست . رفتن از این راه مقدمه ی نجات غریق است مقدمه ، مقدمه ی منحصره است و مباح است حال اگر گفتیم مقدمه ی واجب ، واجب است همه می گویند این راه رفتن واجب است

۲. مقدمه واجب ، منحصر حرام است یعنی این واجب یک مقدمه دارد فقط و آن هم حرام است . صاحب کفایه می فرماید این مقدمه با ۲ شرط واجب می شود : شرط اول این است که ، واجب مهمتر باشد از ترک حرام یعنی برو واجب را انجام بده نمی خواهد حرام را ترک کنی و اگر حرام را مرتکب شدی اشکالی ندارد (باب تزاحم می شود) . شرط دوم این است که این انحصار بسوء الاختیار نباشد . یک نفر در آب افتاده ، نجات دادن غریق واجب است اگر بخواهم غریق را نجات بدهم باید از این راه وارد بشوم و غیر از این راه هم راه دیگری وجود ندارد و این راه هم غصبی است . و غصب هم که حرام است . پس رفتن از این راه حرام است . این جا یک انغاذ داریم و یک ترک حرام ، کدام اهمیتش بیشتر است ؟ می گوید انغاذ مهمتر است و انجام حرام اشکالی ندارد . حال در ما نحن فیه این خروج مقدمه ی منحصره ی محرمه است و این مقدمه شرط اول را دارد یعنی خلاصی از حرام مهمتر از ترک حرام است اما شرط دوم این جا وجود ندارد پس این جا مقدمه ی محرمه منحصره واجب نمی شود .

۳. مقدمه واجب ، منحصره نیست و دو فرد دارد یک فرد مباح و یک فرد حرام . مثلا در مثال انغاذ غریق ما دو را جلوی خود داریم یکی مباح است و دیگری غصب است . از بین این دو مقدمه فقط مقدمه ی مباح واجب می شود .

تطبیق :

و إنما الإشکال (مبتدا) فیما (موردی که - مجبور به ارتکاب حرام است و این ارتکاب هم بسوء اختیار خود مکلف است و مندوحه هم وجود ندارد) إذا کان (می باشد) ما (خروجی که) اضطر إليه (مضطر به این خروج است) بسوء اختیاره (به وسیله ی سوء اختیار مکلف) مما ینحصر به (مقدمه ی منحصره است یعنی مندوحه وجود ندارد) التخلص عن محذور الحرام (غصب) کالخروج عن الدار المنصوبه فیما إذا توسطها (وسط دار غصبی می باشد) بالاختیار فی کونه (خبر اشکال) منهیها عنه أو مأمورا به مع

جریان حکم المعصیه علیه او بدونہ (جریان حکم معصیت، نظر شیخ انصاری) فیہ أقوال هذا علی الامتناع.

و أما (علی القول بالجواز فعن أبي هاشم (این انتساب صحیح نیست) أنه مأمور به و منهی عنه و اختاره الفاضل القمی ناسبا له إلى أكثر المتأخرین و ظاهر الفقهاء).

و (نظریه ۵ - صاحب کفایه) الحق أنه (خروج) منهی عنه (صاحب کفایه می فرماید خروج حرام نیست اما این جا می فرماید منهی عنه است؟! ما باید کاری کنیم که از این عبارت عدم الحرمه را بکشیم بیرون . منظور صاحب کفایه از منهی عنه این است که منهی عنه به وسیله ی نهی ای که قبل از ورود در زمین غصبی بر گردنش بود نه نهی فعلی الان یعنی قبل از این که وارد زمین غصبی بشویم لاتغصب بر گردن ما بود که این لاتغصب اطلاق دارد و شامل غصب ورودی و بقایی و خروجی می شود اما نهی بخاطر اضطرار ساقط شده اما ملاک نهی ساقط نمی شود) **بالنهی السابق** (نهی سابق بر دخول در زمین غصبی) **الساقط بحدوث الاضطرار إلیه** (خروج) و (عطف بر منهی عنه) **عصیان له** (نهی) **بسوء الاختیار** و (مدعی سوم) **لا یکاد یکون مأمورا به** (بیان نظیر) **کما** (اگر خروج مقدمه برای واجب نبود یا مقدمه بود اما منحصره نبود در این ۲ صورت واجب نمی شد ، حال می فرماید خروج مانحن فیہ که مقدمه است و منحصره است مثل این دو خروج است یعنی این خروج هم واجب نمی شود) **إذا لم یکن هناک** (درباره خروج) **توقف علیه** (خروج - یعنی خروج مقدمه نبود) **أو بلا انحصار به** (خروج مقدمه واجب بود اما مقدمه ی منحصره نبود)

و **ذلک** (جریان حکم معصیت بر خروج - دلیل می خواهد بیاورد بر این که این خروج عقاب دارد و دلیلش این است که مکلف قبل از این که وارد زمین غصبی شود یک لاتغصب آمده روی گردنش ، این لاتغصب شامل غصب دخولی و بقایی و خروجی می شود و مکلف با اراده ی خودش معصیت این نهی را کرده لذا عقاب می شود)

ضروره (بخاطر این که) **أنه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا** (چون مکلف قادر بود بر ترک حرام به طور کلی و به این صورت که از همان اول وارد زمین غصبی نشود و دخول را ترک کند) **لا یکون** (نمی باشد مکلف) **عقلا** (به حکم عقل) **معدورا فی مخالفته** (یعنی در مخالفتش معذور نیست) **فیما** (حرامی که - خروج از دارغصبی) **اضطر إلی ارتکابه** (مجبور شده به ارتکاب ان حرام) **بسوء اختیاره** و (عطف بر لایکون) **یکون معاقبا علیه** (لذا مکلف در مقابله ی حرام عقاب می شود) **کما** (بیان نظیر در عقاب شدن - چطور در این ۲ صورتی که الان بیان می کند عقاب وجود دارد ، این جا هم عقاب وجود دارد) **إذا کان ذلک** (ما اضطر الی ارتکابه) **بلا توقف علیه** (توقفی نباشد بر این حرامی یعنی یک واجبی متوقف بر این حرام نبود) **أو مع عدم الانحصار به** (راه دیگری غیر از حرام هم وجود دارد و در این صورت اگر راه حرام را انتخاب کرد عقاب می شود)

و لا یکاد یجدی (نافع نیست در رفع مبعوضیت و واجب شدن خروج) (سوال می کنیم که درست است که این خروج حرام است اما مقدمه منحصره است لذا دیگر نباید عقاب داشته باشد ؟ اخوند جواب می دهد چون بسوء الاختیار است عقاب دارد) توقف انحصار التخلص عن الحرام (تخلص واجب است) به (حرام) لکونه (دلیل لا یجدی) بسوء الاختیار.

(بین دلیل شیخ انصاری) إن قلت کیف لا یجدیه (این انحصار ، وجوب خروج را) و مقدمه الواجب واجبه (این خروج ، مقدمه ی واجب است و مقدمه ی واجب ، واجب است پس خروج هم واجب است) .

(جواب آخوند به شیخ انصاری) قلت إنما یجب المقدمه لو لم تکن محرمة و لذا (اختصاص وجوب به مقدمه ی غیر محرمه) لا یترشح الوجوب من الواجب إلا علی ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما (مقدمه ی مباح و حرام) فی المقدمیه.

نوار ۳۲ : رد نظریه ی شیخ در وجوب مقدمه محرمه ، دلیل دوم شیخ بر وجوب مقدمه (خروج از دار غضبی)

خلاصه ی درس دیروز :

مرحوم شیخ عقیده اش این است که خروج فقط واجب است یعنی شخصی که از دار غضبی خارج می شود این خروجش فقط واجب است . دلیلش این بود که خروج مقدمه تخلص از حرام است و تخلص از حرام واجب است پس خروج مقدمه واجب است و مقدمه ی واجب ، واجب است پس خروج واجب است .

صاحب کفایه فرمودن مقدمه واجب ۳ صورت دارد :

الف : گاهی مقدمه واجب منحصر در مباح است یعنی مقدمه واجب فقط یکی است و این یکی هم مباح است . اگر این جا قائل بشویم که مقدمه واجب ، واجب است این مقدمه مباح واجب می شود

ب : گاهی مقدمه ی واجب منحصر در حرام است یعنی واجب مقدمه دارد و مقدمه ی ان فقط حرام است . اینجا صاحب کفایه فرمودند چنین مقدمه ای با ۲ شرط واجب می شود : شرط اول این است که واجب مهمتر از ترک حرام باشد یعنی شارع می گوید این واجب را انجام بده و اعتنائی به حرمت مقدمه ی آن نکن و می توانی آن را انجام بدهید شرط دوم : این اضطرار به ارتکاب مقدمه ی محرمه به سوء اختیار نباشد .

ج : مقدمه ای که دو فرد دارد یک فرد مباح و یک فرد حرام . اگر قائل شدیم که مقدمه ی واجب ، واجب است فقط مقدمه مباح ، واجب می شود .

تطبیق :

و (یک نفر می گوید وجوب ذی المقدمه توسعه دارد یعنی وجوبش هم می رود روی مقدمه ی مباحه و هم می رود روی مقدمه منحصره محرمه .مرحوم اخوند می فرماید ما این مطلب را قبول داریم اما در مقدمه منحصره محرمه دو شرط وجود دارد که شرط دوم در این جا مفقود است) **إطلاق** (توسعه داشتن) **الوجوب** (وجوب ذی المقدمه) **بحیث** (متعلق به اطلاق) **ربما یتشرح منه** (ذی المقدمه - تخلص از حرام) **الوجوب علیها** (بر مقدمه ی محرمه - خروج) **مع انحصار المقدمه بها** (محرمه یعنی اگر مقدمه منحصره باشد) **إنما هو** (خبر اطلاق) **فیما إذا کان الواجب** (تخلص) **أهم من ترک المقدمه المحرمه** (خروج) **و المفروض هاهنا** (اضطرار به مقدمه ی محرمه چون شما این جا مضطر هستید به خروج) **و إن کان ذلک** (اهم بودن - یعنی شرط اول را دارد) **إلا** (می خواهد بیان کند که شرط دوم را ندارد لذا واجب نمی شود) **أنه کان بسوء الاختیار و معه** (اضطرار با سوء اختیار) **لا یتغیر** (مقدمه) **عما هو علیه** (از آن چیزی که بوده - قبل از دخول ، خروج حرام بوده است چون غضب است و ما هم که فعلا مجبور به آن نیستیم و بعد از این که خودت را مجبور کردی به خروج به وسیله ی این که داخل در زمین غصبی شدی ، این مقدمه حرام که خروج باشد از ان حرمت خودش دست بر نمی دارد) **من الحرمة و المبعوضیه** (بیان ما هو علیه)

درس امروز :

مطلب اول :

نکته : اگر اضطرار به مقدمه (یعنی مجبور هستید به انجام مقدمه) به سوء اختیار باشد این اضطرار سبب انقلاب مقدمه ی حرام به مقدمه ی واجب نمی شود . الان این خروج قبل از دخول ، حرام بوده چون غضب است حالا که شما داخل در زمین غصبی شدی شما مجبور هستید به این خروج اما این اجبار به خروج به سوء اختیار خودتان بود و این اجبار سبب نمی شود ان خروجی که قبلا حرام بوده الان واجب شود . به ۲ دلیل :

۱. صغری اگر در این صورت(اضطرار به مقدمه ی محرمه به سوء اختیار) انقلاب باشد لازمه اش این است که حرمت و عدم حرمت مقدمه معلق باشد بر اراده مکلف .

اگر مکلف اراده کرد داخل در زمین غصبی نشود و داخل هم نشد ، خروج حرام است . و اگر اراده کرده است که داخل بشود و داخل هم شد اگر گفتید خروج واجب است ، این لازمه اش این است که حرمت و عدم حرمت مقدمه معلق بر اراده مکلف باشد یعنی حرمت خروج معلق بر اراده ی عدم دخول می باشد و عدم حرمت (وجوب) معلق بر اراده ی دخول می شود .

کبری : فلان باطل (حرمت و وجوب معلق بر اراده نیست بلکه اول حکم می آید بعد اراده)

نتیجه : فلان باطل

۲. صغری : اگر در این صورت انقلاب باشد لازمه اش خلاف فرض است و الازم باطل فلان باطل

توضیح صغری : اگر من مجبورم به انجام دادن این مقدمه ی محرمه و این مجبور بودن من هم به سوء اختیار خودم هست اگر در این صورت باعث شود آن مقدمه از حرمت خودش دست بردارد و واجب بشود ، لازمه اش خلاف فرض است . چون اگر شما یک کاری انجام بدهی (دخول در زمین غصبی) که ان کاری که قبلا بر شما حرام بوده الان بشود واجب این سوء اختیار نیست بلکه حسن اختیار است . بنابراین می شود اضطرار به حسن اختیار.

مطلب دوم :

دلیل دوم شیخ انصاری بر وجوب مقدمه (خروج)

صغری : غصب مقتضی قبح است مثل کذب نه علت تامه

کبری : هر چیزی که مقتضی قبح بود اگر عنوانی واجب بر آن مترتب بشود آن واجب می شود

نتیجه : غصب اگر عنوانی واجب بر آن مترتب بشود، واجب می شود

توضیح : خواننده اید که افعال ۳ نوع اند :

۱- افعالی که برای حسن و قبح علت تامه هستند

۲- افعالی که مقتضی حسن و قبح هستند یعنی این فعل قبیح است مگر این که عنوان حسنی بر آن منطبق شود مثل کذب اگر به تنهایی باشد و عنوان حسنی بر آن منطبق نشود قبیح است لکن همین کذب گاهی یک عنوان حسنی بر آن منطبق می شود و حسن می شود مثلا نجات جان مومنی متوقف بر کذب باشد این جا کذب حسن است

مرحوم شیخ می فرماید غصب مقتضی قبح است نه علت تامه ان ، بنابراین اگر یک عنوان واجبی بر آن منطبق شد ، واجب می شود . مرحوم شیخ می فرماید غصب ۳ نوع است دخولی و بقایی و خروجی بعد می فرماید عنوان واجب بر دخولی و بقایی مترتب نیست اما بر غصب خروجی مترتب می شود و ان عنوان تخلص از حرام است . شیخ انصاری در پایان دلیلش یک توهّم را ذکر و بعد آن را رد می کند .

❖ بیان توهم : شخصی می گوید قبل از دخول ، مکلف هم قادر بر دخول است و هم قادر بر بقاء است و هم قادر بر خروج و چون قادر بر هر ۳ است هر سه بر او حرام می شود .

❖ رد توهم : مرحوم شیخ می فرماید قبل از دخول، نه خروج و نه ترک خروج مقدور مکلف است . خروج مقدور نیست چون تا داخل نشود خروج معنی ندارد . ترک خروج هم معنی ندارد چون تا وقتی که داخل نشود نمی توان گفت قادر بر ترک خروج هست اما خارج نشده است به ۲ دلیل :

۱- چون قدرت نسبتش به وجود و عدم مساوی است یعنی اگر قبل از دخول قادر بر خروج نیست قطعاً قادر بر ترک خروج نیست . به کسی می گوید قادر که هم بتواند خارج بشود و هم بتواند خارج نشود .

۲- دخول موضوع است برای خروج . اگر موضوع نباشد نمی تواند گفت که این اقا قادر است بر ترک خروج اما لم یخرج . اگر مکلف داخل نشد ، لم یدخل بر او صادق است اما لم یخرج بر او صادق نیست

تطبیق :

و (بیان نکته) إلا (اگر اضطرار به سوء اختیار ، متغیر بشود - دلیل اول) لكانت الحرمه معلقه علی إرادة المكلف و اختیاره لغيره (غیر دخول را - ترک دخول را) و عدم حرمته (عدم حرمت خروج و به عبارت دیگر وجوب خروج) مع اختیاره (مکلف) له (دخول) و هو كما ترى (باطل است) مع (بیان دلیل دوم ، خلاف فرض است) أنه خلاف الفرض و أن الاضطرار يكون بسوء الاختيار .

[حکم توسط الأرض المغصوبه]

إن قلت (این اشکال است اما در حقیقت دلیل دوم شیخ انصاری است) إن التصرف فی أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشکال و لا کلام و أما التصرف بالخروج الذی یترتب علیه (مترتب می شود بر این خروج یک عنوان واجب) رفع الظلم و یتوقف علیه (خروج) التخلص عن التصرف الحرام فهو (جواب اما التصرف) لیس بحرام (چون عنوان واجب بران مترتب است) فی حال من الحالات (نه قبل از دخول و نه بعد از دخول) بل حاله (خروج) حال مثل شرب الخمر المتوقف علیه (شرب خمر) النجاء من الهلاک فی الاتصاف بالوجوب فی جميع الأوقات.

و (بیان توهم - قبل از دخول هم قدرت دارد بر دخول و هم بر بقاء و هم بر خروج لذا همه بر آن حرام می شود - شیخ می فرماید قبل از دخول نه خروج مقدور نیست و ترک خروج هم مقدور نیست چون کسی قادر بر خروج نبود بر ترک خروج هم قادر نخواهد بود) منه (واجب بودن خروج) ظهر

المنع عن كون جميع أنحاء التصرف (دخولی و بقایی و خروجی) فی أرض الغیر مثلا حراما قبل الدخول و أنه (عطف بر كون - می خواهد منشا حرام بودن تمامی أنحاء تصرف را بیان کند) يتمكن (مکلف) من ترک الجميع حتی الخروج (قبل از دخول) و ذلك (بیان ظهور منع و جواب به توهّم) لأنه (مکلف) لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج و ترکه .

و (می گوئیم این مکلف قبل از دخول قادر بر ترک خروج هست اما چگونه قادر بر ترک خروج است ؟ به واسطه ی ترک دخول . جواب می دهد که کسی که ترک دخول می کند ، لم يدخل بر آن صادق است نه لم يخرج) ترک الخروج بترک الدخول رأسا لیس فی الحقیقه إلا ترک الدخول (نمی گویند این اقا خروج را ترک کرد بلکه می گویند دخول را ترک کرد) . (بیان یک مثال : اگر داروی یک بیماری ای ، شرب خمر باشد ، حال اگر گرفتار این مرض نشد ، می گویند داخل در این بیماری نشد ، اما این که در این بیماری شرب خمر نکرد ، بر این فرد صدق نمی کند مگر به نحو سالبه به انتفاء موضوع) فمن لم يشرب الخمر (کسی که ننوشیده است خمر را) لعدم وقوعه فی المهلكة التي يعالجها به (معالجه بکند آن مهلکه و بیماری را به واسطه ی شرب خمر) مثلا لم يصدق عليه (من) إلا أنه (من) لم يقع فی المهلكة لا أنه ما شرب الخمر فيها (نمی گویند در آن مهلکه شرب خمر نکرد) إلا على نحو السالبة المنتفیه بانتفاء الموضوع (مهلکه) كما لا يخفى .

و (خلاصه ی حرف شیخ انصاری - خروج واجب است یا بخاطر این که خروج ، تخلص از حرام است که در این صورت خروج ، واجب نفسی خواهد بود یا این که این خروج مقدمه ی تخلص از حرام است که در این صورت واجب گیری خواهد بود . - بعض عبارات شیخ با واجب نفسی بودن سازگاری دارد و بعض عبارات دیگر با واجب غیر بودن سازگاری دارد) (البته دقیقتر این است که نگوییم عبارات شیخ بلکه عبارات مرحوم کلانتر) مقرر درس شیخ - مطارح الانتظار) لذا مرحوم محقق اصفهانی اشکال گرفته است بر مرحوم کلانتر که ایشان طوری حرف شیخ را بیان کرده که انگار یک جاهایی خروج ، مقدمه ی تخلص است و یک جاهایی خروج ، خود تخلص است) (بالجمله لا يكون الخروج بملاحظة كونه (خروج) مصداقا للتخلص عن الحرام (مصداقا یعنی خود تخلص است) أو سببا له إلا مطلوباً و يستحيل أن يتصف (خروج) بغير المحبوبة و يحكم عليه بغير المطلوبية (مطلوبیت یعنی وجوب) .

قلت (جواب مرحوم آخوند) : هذا (مطالب در ان قلت - این ان قلت دلیل دوم شیخ انصاری است اما تمام این مطالب از خود شیخ نیست بلکه نصف اول آن از شیخ است اما نصف دوم ان ، در واقع کمک مرحوم صاحب کفایه به شیخ است . زیرا می خواهد دلیل را کاملا بیان کند) غاية ما يمكن أن يقال فی تقریب الاستدلال (استدلال بر این که خروج واجب است) على كون ما انحصر به (خروج) التخلص (فرض این است که

مندوحه در کار نیست و تخلص از حرام ، منحصر در خروج است) مأمورا به (خیر کون ، واجب است) و هو)
ما یمكن ان یقال (موافق لما أفاده شیخنا العلامة أعلی الله مقامه علی ما فی تقریرات بعض الأجله .

نوار ۳۳ : اشکالات صاحب کفایه بر شیخ انصاری که قائل به وجوب خروج

بود

نکته : تا دقیقه ۲۷ این نوار، بحث و تطبیق مطالب جلسه قبل بود که ما انها را در همان جلسه قبل وارد کردیم.

صاحب کفایه ۴ اشکال می گیرد (بر دلیل دوم شیخ بر وجوب خروج) بر مرحوم شیخ انصاری (اگر صاحب کفایه جای اشکالات را عوض کرده بود به این صورت که اول اشکال ۴ و بعد اشکال ۲ و بعد ۱ و بعد اشکال ۳ را بیان می کرد بهتر بود لذا اگر به حاشیه ی مرحوم مشکینی مراجعه کردید و دیدید ایشان بالعکس بیان فرموده است تعجب نکنید)

اشکال اول : قبل از دخول ، خروج حرام است چون خروج غضب است و پای اضطرار هم به میان نیامده تا این شبهه برای ما پیدا شود که این خروج واجب شده است . اما بعد از این که طرف وارد زمین غضبی شد این خروج می شود مقدمه برای فعل واجب (تخلص از حرام) یا ترک حرام (غضب) . اگر این خروجی که حرام بوده بخواهد واجب بشود دو شرط دارد :

۱. مقدمه منحصر در محرمه باشد . در مثال ما خروج مقدمه است . این شرط در مثال ما هست زیرا فرض بحث ما جایی است که مندوحه نیست .
۲. به شرطی بعد از دخول واجب می شود که مکلف به سوء اختیار دچار محذورین نشده باشد . محذورین عبارت است از ترک الواجب یا فعل مقدمه المحرمه و این شرط در این جا مفقود است چون مکلف بعد از این که داخل در زمین غضبی شد داخل در محذورین می افتد چون اگر بماند ترک واجب کرده (واجب ، تخلص از حرام بوده لذا اگر بماند ترک تخلص کرده است) و اگر برود مقدمه المحرمه را انجام می دهد .

خلاصه این که در این جا خروج شرایط متصف شدن به وجوب را ندارد .

اشکال دوم :

مرحوم شیخ فرمود قبل از دخول خروج مقدور نیست لکن صاحب کفایه می فرماید قبل از دخول ، خروج مقدور هست چون خروج ، مقدور مع الواسطه است یعنی فرد می تواند با داخل شدن خودش را مقدور کند بر خروج . بنابراین خروج ، مقدور مع الواسطه است و مقدور مع الواسطه ، مقدور است در نتیجه ، خروج مقدور است .

تطبیق :

لکنه لا یخفی أن ما (چیزی که - خروج) به (به واسطه ی آن چیز) التخلّص عن فعل الحرام (خلاصی داده می شود از فعل حرام که حرام بقاء در دار غضبی است) أو ترک الواجب (عطف بر فعل حرام - چیزی که به واسطه ی آن چیز خودت را خلاصی می دهی از ترک واجب که واجب ، تخلص از غضب است به عبارت دیگر خروجی که به وسیله ی این خروج خودت را از ترک واجب خلاص می کنی) إنما (خبر ان) یکون (خروج) حسنا عقلا و مطلوبا (واجب است) شرعا بالفعل و إن کان (خروج) قبیحا ذاتا (هرچند که ذاتا قبیح بوده است - منظور از ذاتا یعنی با قطع نظر از مقدمه شدن او) إذا (بیان شرط اول - مقدمه منحصر در حرام باشد که این شرط این جا موجود است) لم یتمکن المکلف من التخلّص بدونه (خروج - یعنی فقط با خروج بتواند خلاص شود از حرام) و (بیان شرط دوم - این جا این شرط موجود نیست پس خروج واجب نمی شود) لم یقع بسوء اختیاره إما (محذور اول) فی الاقتحام فی ترک الواجب (تخلص از حرام) أو فعل الحرام (غضب) و إما (محذور دوم) (و یا در اقدام کردن به چیزی که آن چیز قبیح و حرام است) فی الإقدام علی ما (خروج -مقدمه ی محرمه) هو قبیح و حرام لو لا به (خروج) التخلّص (قید برای قبیح و حرام است - یعنی خروج قبیح و حرام است اگر به وسیله ی این تخلص نباشد و الا اگر به واسطه ی خروج تخلص باشد در ان بحث وجود دارد که ایا قبیح و حرام هست یا خیر) بلا کلام (این هم قید برای قبیح و حرام است - یعنی این خروج بدون کلام و بدون هیچ بحثی قبیح و حرام است اما در صورتی که به وسیله ی آن تخلصی نباشد اما اگر به وسیله ی آن تخلص باشد محل بحث و اختلاف است) كما هو (وقوع به سوء اختیار در محذورین) المفروض فی المقام ضروره (دلیل وقوع به سوء اختیار) تمکنه منه (خلاص شدن از حرام) قبل اقتحامه (داخل شدن مکلف) فیه (در حرام) بسوء اختیاره .

و بالجمله (بیان اشکال دوم) کان (مکلف) قبل ذلک (دخول) متمکنا من التصرف خروجا (قدرت بر تصرف خروجی دارد) كما یتمکن منه دخولا (همان طوری که قدرت بر تصرف دخولی دارد - اما قبل از دخول قادر بر دخول است بلاواسطه اما قدرتش نسبت به خروج مع الواسطه است یعنی می تواند داخل شود و بعد خارج شود) غایه الأمر یتمکن منه (دخول) بلا واسطه و منه (خروج) بالواسطه و مجرد عدم التمکن منه (خروج) إلا بواسطه لا یخرجه (خروج) عن کونه (خروج) مقدورا .

نوار ۳۴: ادامه اشکالات مرحوم آخوند بر دلیل دوم شیخ بر وجوب خروج

اشکال سوم :

قسمت اول : خروج مثل بقاء است . در این که هر دو فرع بر دخول هستند و تا داخل نشود خروج معنا ندارد و بقاء هم معنی ندارد .

قسمت دوم : حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز ، واحد اگر دو چیز مثل هم شدند حکم آنها هم یکی است .

قسمت سوم : همان طوری که بقاء طبق عقیده ی شما حرام است ، خروج هم حرام است چون خروج عین بقاء است . پس چرا می گوئید خروج واجب است . بله هم خروج حرام است و هم بقاء اما از نظر عقل خروج بر بقاء ترجیح دارد یعنی فرق است بین خروج و بقاء زیرا از بین خروج و بقاء ، اخف المحذورین است . اما این که در نظر عقل خروج ترجیح دارد این سبب نمی شود که خروج حرام نباشد .

اشکال چهارم :

صغری : مرحوم شیخ فرمود خروج قبل از دخول امر غیرمقدور است . یعنی قبل از این که مکلف داخل در زمین غصبی بشود ، خروج مقدورش نیست اول باید داخل بشود تا بعد حال یا خارج می شود یا خارج نشود . کبری : امر غیر مقدور حرام نیست

نتیجه : پس خروج قبل از دخول حرام نیست .

(نکته : البته این حرف شیخ انصاری نبود بلکه این حرف صاحب کفایه بود که به عنوان کمک به شیخ بیان کرده بود)

صاحب کفایه می رود سراغ صغری و می گوید این که می گوئید خروج ، قبل از دخول مقدور نیست منظورتان از این غیرمقدور چیست ؟ آیا منظورتان این است که مطلقاً و بدون هیچ وسیله ای مقدور نیست ؟ اگر منظورتان این باشد ، کلامتان باطل است زیرا خروج به واسطه ی دخول مقدور است . و اگر مرادتان این است که قبل از دخول ، خروج مقدور بدون واسطه نیست (یعنی مقدور مع الواسطه است) ، این مقدور مع الواسطه باعث نمی شود که از حرمت خارج شود ، چون اگر مقدور مع الواسطه بودن سبب شود که از حرمت خارج شود لازمه اش این است که هیچ فعل تولیدی حرام نباشد (فعل تولیدی به آن فعلی می گویند که با واسطه انجام می گیرد مثل احراق ، سوزاندن که یک فعل تولیدی است یعنی یک واسطه می خورد تا انجام بگیرد و آن واسطه القاء فی النار است پس اگر شما یک نفر را می سوزانی نباید اشکال داشته باشد چون مع الواسطه است)

اشکال پنجم :

مرحوم شیخ فرمود که اگر کسی داخل در زمین غصبی نشود ، ترک خروج صادق است به نحو سالبه به انتفاء موضوع یعنی اگر کسی داخل در ارض غصبی نشد می توانیم بگوییم خارج نشد از ارض غصبی لکن این خارج نشد قضیه ی سالبه است به انتفاء موضوع چون خروج موضوعش دخول است و تا دخولی نباشد خروجی هم نخواهد بود .

صاحب کفایه بر این حرف دو اشکال می گیرد :

۱. اگر شخصی داخل در ارض غصبی نشد نمی توانیم بگوییم این اقا خارج نشد به نحو سالبه به انتفاء موضوع ، زیرا دخول نسبت خروج از قبیل موضوع نسبت به محمول نیست تا بگویی این دخول موضوع است برای محمول که خروج باشد و نشانه ی این که دخول ، موضوع خروج نیست ، این است که شما نمی توانید خروج را بر دخول حمل بکنید و نمی توانید بگویید ، الدخول خروج . حالا که از قبیل موضوع و محمول نبود ، اگر دخول نبود نمی توانیم بگوییم خروج نیست از باب سالبه به انتفاء موضوع .

۲. سلمنا که سالبه باشد به انتفاء موضوع ، لکن این سالبه به انتفاء موضوع بودن سبب نمی شود که این خروج از حرمت خارج شود چون شیخ فرمود خروج از حرمت خارج می شود و واجب می شود . مرحوم اخوند می فرماید اگر کسی داخل در زمین غصبی نشد معنایش این است که خارج نشد به نحو سالبه به انتفاء موضوع ، خب بر فرض این که خارج نشدن به نحو سالبه به انتفاء موضوع باشد این سبب نمی شود که خروج ، حرام نباشد چون شما قادر بر موضوعش هستید ، شما می توانید ترک دخول بکنید تا به واسطه ی ترک دخول ، ترک خروج صادق باشد .

تطبیق :

کما هو (ما ذکر فی الخروج - این چیزی که ذکر شد در خروج یعنی مطالب که درباره ی خروج گفتیم)
الحال فی البقاء (وضعیت می باشد در بقاء ، یعنی وضعیت بقاء هم مثل همین مطالبی است که در رابطه با خروج گفتیم) .

فکما (می گوید شیخ ، همان طوری که بقاء در تمامی حالات حرام است - چه قبل از دخول و چه بعد از دخول - خروج هم باید در تمامی حالات حرام باشد چه قبل از دخول و چه بعد از دخول) یکون ترکه مطلوباً (بقاء حرام است - همان طوری که می باشد ترک بقاء واجب) فی جمیع الأوقات (چه قبل از دخول و چه بعد از دخول) فکذلک الخروج (خروج هم باید قبل از دخول وبعد از دخول حرام باشد) مع أنه

(خروج) مثله (بقاء) فی الفرعیة علی الدخول (هم خروج و هم بقاء فرع بر دخول هستند یعنی تا دخول نباشد بقاء و خروج معنا ندارند).

فكما لا تكون الفرعیة مانعة عن مطلوبیته (ترك بقاء - به عبارت دیگر حرمت بقاء) قبله (دخول) و بعده (همان طوری که فرعیة مانع نیست از مطلوب بودن ترك بقاء، چه قبل از دخول و چه بعد از دخول) كذلك لم تكن (فرعیة) مانعة عن مطلوبیته (واجب بودن ترك خروج یا به عبارت دیگر حرمت خروج) و (هم خروج و هم بقا حرام هستند اما وقتی این دو را به عقل می دهیم عقل می گوید خروج ترجیح دارد لآخف المحذورین و بخاطر دفع افسد به فاسد نه بخاطر دفع فاسد به حسن) **إن كان العقل يحكم بلزومه** (خروج) **إرشادا إلى اختیار أقل المحذورین و أخف القبیحین.**

و من هنا (شرط انقلاب ما ذکر است) **ظهر** (توضیح مثال: شرب خمر حرام است حالا اگر این شرب خمر مضطر الیه شد یعنی ما مجبور شدیم به شرب خمر، اگر این اضطرار به سوء الاختیار بود بازم حرام است. حالا فرض کنید یک مرضی هست علاجش شرب خمر است. یک نفر آمده خودش را انداخته در این مرض الان منجر به شرب خمر شده و خب این جا شرب خمر حرام است چون به سوء اختیار بوده لکن اگر این مکلف شرب خمر کند زنده می ماند و اگر شرب خمر نکند می میرد، این جا دوران الامر بین محذورین است یعنی شرب خمر و هلاکت. اگر این دو را بدهیم دست عقل، عقل می گوید شرب خمر را انتخاب کن اما این که می گوید شرب خمر را انتخاب کن بخاطر اخف المحذورین است نه به خاطر این که شرب خمر واجب است) **حال** (ظاهر می شود وضعیت) **شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكة و أنه** (شرب خمر) **إنما یکون مطلوبا** (واجب می شود) **علی کل حال** (قبل از دخول در مهلکه و بعد از دخول) **لو لم یکن الاضطرار إلیه** (شرب خمر) **بسوء الاختیار و إلا** (اگر اضطرار به سوء اختیار بود) **فهو علی ما هو علیه من الحرمة** (شرب خمر بر همان حکمی که قبلا بوده هست و آن حکم قبلی حرمت است) **و إن كان العقل یلزمه** (هرچند عقل واجب می کند شرب را) **إرشادا إلى ما** (چیزی که - زنده ماندن) **هو أهم و أولى بالرعاية من ترکه** (ترك شرب خمر) **لكون الغرض فیه** (اهم) **أعظم**

(رد بر این عبارت شیخ است که فرمود فمن لم یشرب الخمر لعدم وقوعه فی المهلكة) **فمن** (شیخ فرمود اگر کسی داخل در آن مرض نشود و منظور از مرض، مرضی است که علاجش شرب خمر است، شیخ فرمود عدم دخول در مرض بر آن فرد صدق می کند اما عدم شرب خمر در آن مرض بر این فرد صدق نمی کند. صاحب کفایه اشکالش همین جاست و می فرماید اگر کسی داخل در این مرض نشد هر دو عنوان بر او صادق است اما عدم دخول در مرض بدون واسطه است و عدم شرب خمر با واسطه است / فاء، فاء نتیجه است و نتیجه ی این است که مقدور مع الواسطه هم مقدور است) **ترك الاقتحام** (کسی که ترك می کند دخول را) **فیما یؤدی** (در آن مرضی که علاجش با شرب خمر است - اگر کسی داخل در این مرض شد اگر شرب خمر بکنند یک محذور است و اگر شرب خمر نکنند باز یک محذور است - یودی صفت ما است و ما هم یعنی

مرض ای که علاجش با شرب خمر است پس معنا چنین می شد : کسی که ترک کند دخول در مرضی ای که این چنین صفت دارد آن مرض که سبب یکی از دو محذور می شود (**إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا**) دلیل شرب خمر (**يقع في أشد المحذورين**) هلاک نفس (**منهما**) هلاکت و شرب خمر (**فيصدق**) جواب فمن ترک (**أنه تركهما**) هلاک نفس و شرب خمر (**و لو**) تارک بودن هر دو به واسطه ی ترک چیزی است که اگر آن چیز را انجام می داد منجر به احد الامرین می شد و ان چیز مرض کذایی است (**بترکه**) مکلف (**ما**) چیزی را - دخول در مرض کذایی (**لو فعله**) ما - مرض کذایی (**لأدى لا محالة إلى أحدهما**) که این مرض کذایی خصوصیتش این است که اگر وارد آن می شد ، منجر می شد به احد محذورین یعنی هلاکت و شرب خمر (

(بیان اشکال چهارم - شیخ فرمود قبل از دخول ، خروج مقدور نیست پس حرام نیست . صاحب کفایه فرمود منظور شما از مقدور نیست چیست ؟ اگر منظورتان این است که مطلقا مقدور نیست که باطل است و اگر منظورتان این است که مقدور بدون واسطه نیست ، خب نباشد این سبب نمی شود که حرام نباشد) **كسائر**) سایر این جا به معنای جمیع است (**الأفعال التوليدية**) افعال تولیدیه در مقابل افعال مباشریه است و به معنای افعالی است که انجامشان نیازمند واسطه هست - اگر خروج حرام نباشد چون مقدور بدون واسطه نیست لازمه اش این است که هیچ فعل تولیدی حرام نباشد (**حيث**) اگر کسی بخواهد افعال تولیدی را قصد کند باید اسباب آنها را قصد کند (**يكون العمد**) قصد (**إليها**) افعال تولیدیه (**بالعمد إلى أسبابها و اختيار**) **ترکها بعدم العمد** (قصد نداشتن) **إلى الأسباب و هذا** (این مقدور بودن با واسطه) **يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و إن كان** (شرب للعلاج) **لازما عقلا للفرار عما** (هلاکت) **هو أكثر عقوبة.**

و لو سلم) اولاً یعنی قبول نداریم عدم صدق را (شیخ فرمود اگر کسی داخل در زمین غصبی نشد ، بر این فرد صادق نیست که ترک خروج کرده است مگر به نحو سالبه به انتفاء موضوع . صاحب کفایه می فرماید اولاً این جا سالبه به انتفاء موضوع نیست چون دخول نسبت به خروج ، موضوع نسبت به محمول نیست بلکه واسطه و مقدمه است نسبت به خروج و ثانیاً سلمنا که سالبه به انتفاء موضوع باشد ، این سبب نمی شود که خروج حرام نباشد زیرا شما می توانی کاری بکنی که موضوع محقق نشود و آن این است که داخل نشوی) **عدم الصدق** (صدق ترک خروج) **إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو** (صدق به نحو سالبه به انتفاء موضوع) **غير ضائر** (ضرر نمی زند به حرام بودن خروج) **بعد تمکنه من الترتک** (ترک خروج) **و لو علی نحو هذه السالبة** (یعنی به واسطه ی ترک دخول) **و من الفعل** (خروج) **بواسطة تمکنه** (مکلف) **مما** (دخول) **هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة** (طبق تعبیر شما آقای شیخ - هرچند که من آخوند این را قبول ندارم) **فيوقع** (می خواهد حیثیت تمکن از فعل و ترک را بگوید یعنی بیان کند چگونه مکلف قادر بر خروج و ترک خروج است و آن این است که با دخول قادر بر خروج می شود و با ترک دخول قادر بر ترک خروج می شود) **نفسه بالاختيار في المهلكة** (مرض کذایی) **أو يدخل الدار** (در ما نحن

فيه) فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول (در خانه) و الوقوع (در مرض)
فيهما (دار و مرض) لئلا يحتاج إلى التخلص و العلاج .

نوار ۳۵ : اشكال شيخ بر قائلين به حرمت خروج (مقدمه) و جواب صاحب

كفايه به شيخ

عقیده ی مرحوم شيخ این است که خارج شدن از دار غصبی واجب است . حالا مرحوم شيخ می خواهد یک اشکالی بگیرد به کسانی که می گویند خروج حرام است .

اشکال شيخ (می شود این اشکال شيخ را ، یک دلیل دیگر برای شيخ به حساب آورد همچنان که مرحوم مشکینی این کار را کرده است لکن همان اشکال گفتن بهتر است زیرا شيخ قائل به وجوب تخلص و خروج است اما با این دلیل خودش نفی حرمت از خروج می کند و با نفی حرمت ، وجوب ثابت نمی شود و اثبات وجوب نیاز به موونه ی زائده دارد)

صغری : اگر خروج حرام باشد لازمه اش این است که تخلص از غصب واجب نباشد .

کبری : و الازم باطل (عدم وجوب تخلص از غصب باطل است زیرا این عدم وجوب نقض است برای غرض اهم)

نتیجه : فلملزوم مثله یعنی حرمت خروج هم باطل است .

توضیح : اگر ما یک واجب داشته باشیم بعد این واجب یک مقدمه بیشتر ندارد (مقدمه منحصره است) . اگر این مقدمه حرام شد ، این جا یک قانون به آن اضافه می کنیم و آن این که ((الممنوع شرعا کالممنوع عقلا)) یعنی چیزی که شرعا حرام شد مثل چیزی است که عقلا ممنوع است یعنی عقلا نمی توانی آن را انجام بدهی . حالا نتیجه بگیریم ، ما یک واجب داریم و این واجب فقط یک مقدمه دارد و این مقدمه را نیز ما نمی توانیم انجام بدهیم ، اگر ان واجب ، به وجوبش باقی باشد ، تکلیف بمالایطاق می شود . نصب نردبان مقدمه است برای الکون علی السطح . الان این جا الکون علی السطح یک واجب است و فرض کنید همین یک مقدمه را دارد که ان نصب نردبان است . حال اگر ما عقلا نتوانیم نردبان را نصب کنیم با این حال الکون علی السطح واجب باشد می شود تکلیف بمالایطاق . حال تطبیقش در ما نحن فيه ، فرض کنید ما یک واجبی داشته باشیم مثل تخلص از غصب و این واجب یک مقدمه دارد و آن خروج است اگر این خروج و این مقدمه حرام بشود ، الممنوع شرعا کالممنوع عقلا یعنی شما قادر بر انجام آن خروج نیستید . حال در این فرض اگر وجوب تخلص بر سر جایش باقی بماند ، تکلیف بمالایطاق می شود پس مقدمه نمی تواند حرام باشد .

جواب های صاحب کفایه بر اشکال شيخ انصاری :

❖ جواب اول : رد صغری

صغری : شرط الممنوع شرعا کالممنوع عقلا ، عدم لزوم عقلی مقدمه است .
کبری : عدم لزوم عقلی مقدمه در این جا منتفی است یعنی این که مقدمه عقلا لازم نباشد در این جا منتفی است .

نتیجه : پس شرط الممنوع شرعا کالممنوع عقلا در این جا منتفی است .
توضیح : صاحب کفایه می فرماید این که می گویند الممنوع شرعا کالممنوع عقلا ، اگر یک چیزی حرام شد مثل این است که انگار عقلا قادر به انجام آن نیستید ، این قانون در جایی است که عقل حکم به لزوم عقلی مقدمه نکند و الا اگر عقل حکم می کند به لزوم عقلی مقدمه ، در ظرف لزوم عقلی مقدمه حق ندارید از این قانون استفاده کنید و به تعبیر آقای حکیم اگر عقل انسان حکم می کند که انجام مقدمه لازم است ، شما حق ندارید از باب تشبیه وارد بشوید و بگویید الممنوع شرعا کالممنوع عقلا . حال در ما نحن فیه ، ذیالمقدمه ، تخلص از غضب است و مقدمه ی ان خروج است و این جا عقل می گوید خروج لازم است چون لانه اخف القبیحین و اخف المحذورین یعنی خارج شو تا خودت را مبتلی به غضب زائد نکنی .

❖ جواب دوم : رد کبری

صاحب کفایه می فرماید ما این جا یک مقدمه داریم که خروج است و یک ذی المقدمه داریم که تخلص از غضب است . اگر این مقدمه حرام بشود ، این حرمت مقدمه با چه چیزی سازگاری ندارد ؟ و با چه چیزی سازگاری دارد ؟ اگر مقدمه حرام شد ، با وجوب فعلی ذی المقدمه سازگاری ندارد و وقتی سازگاری نداشت ، وجوب فعلی ذی المقدمه سکوت می کند یعنی تخلص از حرام بالفعل واجب نیست . لکن حرمت مقدمه با ملاک وجوب ذی المقدمه که تعارض ندارد . ملاک وجوب ذی المقدمه محبوبیت است یعنی تخلص از حرام محبوبیت دارد و حرمت مقدمه با این محبوبیت که ملاک وجوب ذی المقدمه است ناسازگاری وجود ندارد (در نظر مرحوم صاحب کفایه بین دو حکم فعلی ناسازگاری هست اما بین ملاک یک حکم یا حکم فعلی ناسازگاری وجود ندارد) و چون حرمت مقدمه با ملاک وجوب ناسازگاری ندارد ، ملاک وجوب ذی المقدمه ، باقی است پس تخلص از غضب محبوبیت دارد و وقتی که تخلص از غضب محبوبیت داشت ، عقل وارد میدان می شود و می گوید تخلص از غضب لازم است و وقتی عقل گفت تخلص از غضب لازم است ، این جا مقدمه حرام ، و تخلص از غضب هم لازم عقلی است و این جا نقض غرض لازم نمی آید . نقض غرض زمانی لازم می آید که نه شرع بگوید

تخلص لازم است و نه عقل . یعنی این جا محبوبیت که ملاک وجوب تخلص از غضب است می شود علت برای حکم عقل به وجوب تخلص و دیگر نقض غرض لازم نمی آید^{۱۴} .

تطبيق :

إن قلت (اشكال شيخ انصاری به کسانی که می گویند خروج حرام است) كيف يقع (چگونه واقع می شود) مثل الخروج (خروج مقدمه است برای تخلص از غضب) و الشرب (شرب خمر مقدمه است برای نجات از هلاکت نفس) ممنوعا عنه (خروج و شرب - حرام) شرعا و (عطف بر ممنوعا) معاقبا عليه (استفاده از کلمه ی معاقب دقیق نیست بهتر بود می گفت استحقاق عقاب زیرا کار عقل درک استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب است اما خود عقاب کار شارع است) عقلا مع بقاء ما (تخلص از غضب) يتوقف عليه (خروج و شرب) علی وجوبه (متعلق به بقاء) (اگر خروج حرام شد دیگر معنی ندارد که تخلص واجب بماند - با باقی ماند چیزی که متوقف است بر خروج ، بر وجوبش یعنی وجوب تخلص که ذی المقدمه است با حرمت خروج که مقدمه است سازگاری ندارد) لسقوط و [اوضوح] سقوط الوجوب (وجوب ذی المقدمه) مع امتناع المقدمه المنحصرة (خروج) و لو كان (امتناع) بسوء الاختيار و العقل قد استقل بأن الممنوع شرعا (حرام شرعی) كالممتنع عادة أو عقلا.

عدم المنافاة بين حرمة المقدمه و لزوم إتيانها

قلت (جواب اول به اشكال شيخ - این الممنوع شرعا كالممنوع عقلا در جایی است که خروج لزوم عقلی نداشته باشد و حال آنکه خروج ، حکم عقلی به لزوم را دارد) أولا إنما كان الممنوع (شرعی) كالممتنع (عقلی) إذا لم يحكم العقل بلزومه (الممنوع شرعا - مقدمه - خروج) إرشادا إلى ما (خروجی که) هو أقل المحذورين (بقاء در غضب - خروج) و قد عرفت لزومه (الممنوع - خروج) بحكمه (عقل پس دیگر ان قاعده جاری نمی شود) فإنه (دلیل انما كان الممنوع) مع لزوم الإتيان بالمقدمه (خروج) عقلا (قید لزوم) لا بأس فی بقاء (اشکالی نیست در این که باقی بماند) ذی المقدمه علی وجوبه فإنه (وجوب

^{۱۴} هر دو جواب صاحب کفایه اشکال دارد زیرا ایشان از کسانی است که قائل به ملازمه است در حالی که این جا بین حکم عقل و حکم شرع تفکیک قائل شده است

ذی المقدمه (حينئذ) در این هنگام که عقل حکم به لزوم مقدمه می کند (ليس من التكليف بالمتنع) غیر مقدور (كما) مثال برای منفی است یعنی یک مثالی می خواهد بزند که ذی المقدمه در آن واجب نیست (إذا كانت المقدمه ممتنعاً) عقلاً - اگر مقدمه امتناع عقلی داشت ذی المقدمه نمی تواند بر وجوبش باقی بماند) .

المضطر إليه المحرم لا يكون مأموراً به

و ثانياً (جواب دوم به مرحوم شیخ) لو سلم (اگر قبول بشود سقوط وجوب شرعی ذی المقدمه ، یعنی ما قبول می کنیم که ذی المقدمه وجوب شرعی ندارد) فالساقط (در اثر تعارض) إنما هو الخطاب (به ذی المقدمه - تخلص از غضب - یعنی وجوب فعلی آن ساقط می شود) فعلاً بالبعث و الإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً (لزوم عقلی اتيان ذی المقدمه ساقط نمی شود یعنی عقل می گوید اتيان ذی المقدمه لازم است) خروجاً (دلیل لزوم عقلی اتيان ذی المقدمه - یعنی چرا اتيان ذی المقدمه که تخلص از غضب باشد عقلاً لازم است) عن عهده ما (وجوب تخلص) تنجز عليه (مکلف) سابقاً (قبل از اضطرار) ضرورةً (علت است برای عدم سقوط وجوب عقلی) أنه (مکلف) لو لم يأت به (اگر مکلف نیاورد ، ذی المقدمه را یعنی ذی المقدمه را اتيان نکند) لوقع في المحذور الأشد (بقاء در غضب) و نقض الغرض الأهم (غرض اهم تخلص است) حيث (علت برای وقوع در محذور اشد) إنه (ذی المقدمه) الآن (بعد از اضطرار) كما كان عليه (همان طوری است که بود ، ذی المقدمه بر او قبل از اضطرار ، یعنی تخلص از غضب قبل از اضطرار محبوبیت داشته الانم که بعد از اضطرار است محبوبیت را دارد) من الملاك و المحبوبة بلا حدوث قصور أو طروف تور (عرض نشده است سستی) فيه أصلاً .

و) وجوب شرعی ذی المقدمه چرا ساقط شد ؟ چون مانع دارد و آن مانع حرمت مقدمه است و این سقوط وجوب ذی المقدمه بخاطر نبود ذی المقدمه نیست) إنما كان سقوط الخطاب (خطاب به ذی المقدمه ، وجوب ذی المقدمه) لأجل المانع (مانع یعنی حرمت مقدمه - لا لعدم المقتضى) و إزام العقل به (ذی المقدمه - ملزم کردن ذی المقدمه توسط عقل) لذلك (بقاء ملاک) إرشاداً (ارشاد به عدم وقوع در محذور اشد) كاف (خبر الزام - یعنی نقض غرض لازم نمی آید و کبرای شیخ دقیق نیست) لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلاً فتدبر جيداً (معمولاً صاحب کفایه هر وقت می گوید جيداً مطلبی ندارد اما این جا مطلب دارد و آن این که این جواب صحیح نیست) (کلام شیخ تمام شد) .

و قد (اشاره به کلام صاحب فصول که فرمود : واجب است اما عقاب دارد برخلاف شیخ که فرمود عقاب ندارد) ظهر مما حققناه (از مطالبی که در جواب به شیخ بیان کردیم روشن شد) فساد القول بكونه (خروج) مأموراً به مع إجراء حكم المعصية (عقاب) عليه نظراً (علت اجراء حکم معصیت) إلى النهي السابق .

نوار ۳۶: نظر صاحب فصول و نقد آن - نظر میرزای قمی و نقد آن

نظر صاحب فصول: صاحب فصول می فرماید این خروج دو خصوصیت دارد:

۱. خروج واجب است یعنی همان طوری که نماز خواندن واجب است خارج شدن از دار غصبی نیز واجب است.
۲. بر روی این خروج، حکم معصیت پیاده می شود. حکم معصیت این است که اگر کسی این معصیت را انجام دهد در قبال این معصیت مستحق عقاب است. پس مکلف در مقابل خروج مستحق عقاب است. (مرحوم صاحب کفایه با این اشکالاتی که بر صاحب فصول می گیرند کان صاحب کفایه نمی خواسته مراد واقعی صاحب فصول را بفهمد)

اشکالات صاحب کفایه بر صاحب فصول:

۱. صاحب کفایه می فرماید آن اشکالاتی که بر شیخ وارد کردیم بر صاحب فصول هم وارد است چون مرحوم شیخ فرموده بود خروج واجب است بعد صاحب کفایه ثابت کردند خروج واجب نیست حالا هم می گویند آن اشکالات وارد بر شیخ بر صاحب فصول نیز وارد است.
۲. صغری: قول صاحب فصول لازمه اش اجتماع امر و نهی فی شی واحد بعنوان واحد است. کبری: والایم باطل (جمع شدن امر و نهی در یک شی واحد که این یک شی یک عنوان دارد، باطل است)

نتیجه: فلملزوم مثله (و جوب خروج باطل است)

توضیح: صاحب کفایه می فرماید خروج با همین عنوانی که دارد (یعنی خروج بما هو خروج)، این خروج هم واجب شده و هم حرام. واجب شده چون خود صاحب فصول می فرماید واجب است. صاحب کفایه می فرماید این خروج، حرام هم هست. سوال: صاحب کفایه این حرمت را از کجا آورده است؟ از این اجرای حکم معصیت بر او. صاحب فصول فرمود بر این خروج حکم معصیت جاری می شود، صاحب کفایه از این بیان صاحب فصول استفاده کرده و فرموده چیزی که بر آن حکم معصیت جاری می شود حرام است پس این خروج حرام است. پس اشکال دوم این است که آقای صاحب فصول لازمه ی کلام شما این است که خروج بما هو خروج هم واجب باشد و هم حرام. در حالی که کسانی که می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است، می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحدی که دو عنوان دارد جایز است و احدی از علما نمی گوید که اجتماع امر و نهی در شی واحدی که یک عنوان دارد جایز است.

جواب صاحب فصول به اشکال دوم صاحب کفایه:

مرحوم صاحب فصول در کتاب فصول متوجه شده است که این اشکال بر او وارد است لذا دو جواب به این اشکال داده است . صاحب کفایه ، هر دو جواب را نقل و بعد هر دو را نقد می کند .

۱. جواب اول صاحب فصول به اشکال دوم : صاحب فصول می فرماید این که می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد با عنوان واحد محال است ، در جایی است که زمان واجب کردن و حرام کردن که کار مولی است یکی باشد یعنی در یک زمان شارع یک عمل را واجب بکند و در همان زمان ، همان عمل را حرام بکند . لکن در ما نحن فیه ، ما تعدد زمان داریم یعنی زمان واجب کردن با زمان حرام کردن مختلف است . شارع قبل از دخول ، خروج را حرام کرده است و بعد از دخول ، خروج را واجب کرده است .

اشکال صاحب کفایه بر این جواب : صاحب کفایه می فرماید این جواب باطل است . ایجاب که کار مولی است و تحریم دو صورت دارد :

- گاهی زمانا متحد اند یعنی هر دو در یک زمان هستند
- گاهی ایجاب و تحریم زمانا مختلف اند .

هر یک از این دو صورت ، دو حالت دارد :

❖ یکبار متعلق واحد است یعنی متعلق وجوب و حرمت یک چیز است و وجوب و حرمت روی یک چیز می روند .

❖ یکبار متعلق متعدد است یعنی ایجاب رفته روی یک چیز و تحریم رفته روی یک چیز دیگر .

یک مثال : در روز سه شنبه ، شارع اکرام زید در روز جمعه را واجب می کند و روز سه شنبه شارع اکرام زید را در روز سه شنبه حرام می کند . این جا زمان ایجاب و تحریم واحد بود یعنی هر دو سه شنبه اند اما متعلق ها متعددند . متعلق وجوب ، اکرام زید در روز جمعه و متعلق حرمت ، اکرام زید در روز سه شنبه است . (شما باید برای هر یک از این ۴ حالت ، یک مثال بزنید)

صاحب کفایه می گوید اگر متعلق متعدد بود ، اجتماع جایز است مطلقا ، اعم از این که زمان ایجاب و تحریم یکی باشد یا متعدد باشد . و اگر متعلق یکی باشد این جا اجتماع امر و نهی ممتنع است یعنی ملاک جواز و امتناع ، وحدت و تعدد متعلق است . صاحب کفایه می فرماید آقای صاحب فصول : الحاصل لایفید و المفید لا یحصل . این جوابی که شما می دهید که زمان ایجاب و زمان تحریم را متعدد کردی ، مفید نیست و نمی تواند اشکال را حل کند . و اونوی که مفید (تعدد متعلق ها) است این جا حاصل نشده است چون این جا متعلق ها یکی است چون وجوب ، بعد از دخول رفته روی خروج و حرمت بازم بعد از دخول رفته روی خروج چون موطن خروج ، بعد از دخول است پس اینی

که صاحب فصول می فرماید زمان تحریم و حرام کردن ، قبل از دخول است ، این فقط روی زبان است اما موطن آن بعد از دخول است .

۲. جواب دوم صاحب فصول به اشکال دوم : صاحب فصول می فرماید نهی مطلق است و فرموده لاتغصب شامل غصب دخولی و بقایی و خروجی هم می شود اما امر مقید است یعنی مشروط است یعنی امر شارع رفته روی خروج بعد از دخول پس متعلق نهی مطلق است و متعلق امر مقید است . و در این صورت متعلق متعدد می شود پس اشکال وارد نیست .

اشکال صاحب کفایه به این جواب : این کلام شما باطل است . مطلق و مقید است که باشد ، شما در آن خروج ، آن قید را بیاورید ، اگر قید را بیاورید می شود خروج بعد از دخول ، و روی این خروج بعد از دخول ، هم مطلق می آید و هم مقید لذا هم واجب است و هم حرام لذا اشکال سر جای خودش باقی می ماند (رجوع کنید به عنایه الاصول) .

نظر میرزای قمی : میرزای قمی می فرماید این خروج هم واجب است و هم حرام است .

مرحوم صاحب کفایه ۲ اشکال بر میرزای قمی می گیرند :

۱. لازمه ی کلام شما ، اجتماع امر و نهی در شی واحد به عنوان واحد است یعنی خروج بما هو خروج هم واجب است و هم حرام .

توضیح : عقیده ی میرزای قمی این است که خروج بما هو خروج حرام است اما خروج به عنوان این که مقدمه است برای تخلص از غصب واجب است . ممکن است کسی تصور کند همین مقدمه برای تخلص بودن بشود یک عنوان یعنی خروج از جهت خروج بودن حرام است اما به عنوان مقدمه بودن بشود واجب . که جواب داده شده است که وقتی که می گویند مقدمه ی واجب ، واجب است ، یعنی المقدمه به حمل شایع واجب است یعنی فرد مقدمه واجب است نه مقدمه به حمل اولی یعنی خود عنوان مقدمه ، واجب نیست بلکه فرد مقدمه واجب است و در این جا فرد مقدمه ، خود خروج است .

۲. سلمنا که اجتماع امر و نهی در شی واحد به عنوان واحد جایز باشد . یک اشکال دیگری بر شمای میرزای قمی وارد می شود و آن این که شما مندوحه را شرط می دانید و حال آنکه این جا مندوحه وجود ندارد یعنی شارع نمی تواند هم خروج را بخواهد و هم عدم خروج را زیرا می شود تکلیف به مالایطاق .

تطبیق :

مع (صاحب فصول می فرماید خروج هم واجب است و هم حرام . مرحوم آخوند می فرماید لازمه ی این حرف شما این است که خروج بمأهو خروج هم واجب است و هم حرام . مرحوم آخوند این حرمت از این جا آورد که صاحب فصول فرمود حکم معصیت بر خروج بار می شود ^{۱۵} - بیان اشکال دوم) ما (اشکالی که) فیه (در کلام صاحب فصول است) من لزوم اتصاف فعل واحد (خروج) بعنوان واحد (بمأهو خروج) بالوجوب و الحرمة و (جواب اول صاحب فصول است که زمان ایجاب با زمان تحریم متفاوت است لذا آن اجتماع امر و نهی باطل لازم نمی آید . مرحوم آخوند می فرماید این جواب فایده ندارد) لا یرتفع غائلته (مشکل اتصاف) - باختلاف زمان التحريم (قبل از دخول) و الإيجاب (بعد از دخول) قبل الدخول و بعده كما فی الفصول - (یعنی صاحب فصول آن اشکال را به این طریق حل کرده است که زمان ایجاب با زمان تحریم دو زمان است و متعددند لذا اشکال حل می شود) مع اتحاد زمان الفعل (خروج) المتعلق لهما (با وحدت زمان خروجی که متعلق ایجاب و حرمت است ، اشکال حل نمی شود به عبارت دیگر هرچند زمان ۲ حکم مختلف است اما زمان متعلق ها مختلف نیست لذا اشکال سر جای خودش باقی است) و إنما المفید (برای ارتفاع اشکال و غائله) اختلاف زمانه (مختلف بودن زمان فعل و متعلق ایجاب و تحریم است) و لو مع اتحاد زمانهما (خود ایجاب و تحریم - این همان مطلقایی است که بیان کردیم) و هذا (مفید) أوضح من أن یخفی .

کیف (چگونه اختلاف زمان ایجاب و تحریم مفید است) و (در حالی که) لازمه (قول صاحب فصول با این توجیهش که زمان ایجاب و تحریم مختلف است) وقوع الخروج بعد الدخول عصیانا للنهی السابق و إطاعة للأمر اللاحق فعلا (قید لاحق - چون امر به خروج بعد است) و مبعوضا و محبوبا كذلك (بالفعل) بعنوان واحد و هذا (اتصاف خروج به دو حکم) مما لا یرضی به (ما) القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.

كما (اشاره به جواب دوم صاحب فصول که سعی کرد متعلق ها را دو تا بکند به این صورت که متعلق نهی مطلق است و متعلق امر مقید است) لا یجدی (فایده ندارد) فی رفع هذه الغائلة (اتصاف خروج به وجوب و حرمت به عنوان واحد) کون النهی مطلقا و علی کل حال (یعنی نهی شامل ورود و بقاء و خروج می شود) و کون الأمر مشروطا بالدخول (یعنی امر رفته روی خروج بعد از دخول) ضرورة (علت برای لایجدی)

^{۱۵} این برداشت مرحوم آخوند از صاحب فصول دقیق نیست چون صاحب فصول فرموده که معصیت حقیقیه است بلکه فرموده حکم معصیت را دارد .

منافاة حرمة شيء (خروج) كذلك (مطلقا) مع وجوبه (منافات دارد حرمت خروج مطلق با وجوب آن شی در بعض احوال یعنی بعد از دخول) .

و (اشاره به قول میرزای قمی) أما القول بكونه (خروج) مأمورا به و منهيا عنه (خروج هم واجب است و هم حرام است) ففيه (۲ اشکال وارد است اول اجتماع امر و نهی شده در شی واحد به عنوان واحد) مضافا إلى ما عرفت (در جایی که مرحوم اخوند نظر خودش را بیان کرد که قائل به امتناع شد و فرمود اجتماع امر و نهی در شی واحدی که دارای دو عنوان است ممتنع است) من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلا عما إذا كان (متعلق) بعنوان واحد كما في المقام (ما نحن فيه که خروج باشد به عنوان واحد است) حيث (این خروج به عنوان این که خروج است حرام است چون مالک اذن نداده ، این خروج به عنوان این که خروج است واجب است) كان الخروج بعنوانه (خروج) سببا (مقدمه می شود) للتخلص و كان بغير إذن المالك (علت برای حرمت خروج) و ليس (یک نفر می گوید خروج به عنوان خروج حرام است اما خروج به عنوان تخلص می شود واجب . مرحوم اخوند جواب می دهد که تخلص هیچ ربطی به خروج ندارد . به این بیان که خروج سبب می شود برای ترک حرام ، ان وقت این ترک حرام منشا می شود برای انتزاع تخلص یعنی از ترک حرام ، تخلص انتزاع می شود یعنی خروج مع الواسطه منشا است برای انتزاع تخلص و یک چیز نمی تواند برای سبب منشاش عنوان باشد) التخلص إلا متزعا عن ترک الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له (تخلص عنوانی برای خروج نیست) أن (اشکال دوم - شما قید مندوحه را شرط می دانید در حالی که این جا قید مندوحه وجود ندارد) الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان و (عطف بر تعدد) كونه مجديا في رفع غائلة التضاد كان (اجتماع) محالا لأجل كونه طلب المحال (غیر مقدور است - تکلیف مالا یطاق است - تکلیف به محال است) حيث لا مندوحة هنا (که تخلص منحصر به خروج محرم است)

نوار ۳۷ : نظر میرزای قمی ، دلیل میرزا و اشکالات بر میرزا

عقیده ی میرزای قمی این است که خروج هم واجب است و هم حرام است . یعنی این مکلفی که دارد خارج می شود هم دارد فعل واجب را انجام می دهد و هم دارد فعل حرام را انجام می دهد .

دلیل میرزای قمی : ایشان میفرماید مقتضی برای واجب و حرام شدن موجود و مانع هم مفقود است .

- توضیح موجود بودن مقتضی : میرزای قمی می فرماید ما دو دلیل داریم که به وسیله ی اطلاقی که دارند خروج را می گیرند . دلیل داریم لاتغصب یعنی غصب حرام است و این دلیل به واسطه ی اطلاقی که دارد شامل خروج می شود و دلیل داریم که تخلص عن الغصب و این اطلاق دارد و شامل

تمام تخلص های از غضب می شود من جمله خروج در این جا را نیز شامل می شود لذا واجب می شود . پس مقتضی وجوب و حرمت موجود است .

- توضیح مفقود بودن مانع : در این جا به نظر می رسد ۲ چیز ، بتواند مانع باشند :

۱. اجتماع ضدین

۲. تکلیف به غیر مقدور

میرزای قمی می فرمایند این جا اجتماع ضدین لازم نمی آید چون متعلق ها متعدد است یک عنوان تخلص است و یک عنوان غضب (خروج) است لذا تعدد عنوان سبب می شود اجتماع ضدین لازم نیاید . در مورد تکلیف به غیر مقدور هم می فرمایند این جا جایز است چون این جا تکلیف به غیر مقدور به واسطه ی سوء الاختیار است .

با این توضیحات روشن شد که مقتضی برای وجوب و حرمت ، خروج هست و مانع هم نیست پس خروج هم واجب است و هم حرام .

صاحب کفایه اولاً این جا عنوان متعدد نیست یعنی خروج بما هو خروج هم واجب است و هم حرام . میرزا سوال می کند که پس تخلص چیست ؟ جواب می دهد که تخلص رابطه اش با خروج این است که خروج علت است برای ترک حرام بعد این ترک حرام منشا می شود برای انتزاع تخلص پس این خروج مقدمه است برای تخلص و ذی المقدمه نمی تواند عنوان مقدمه باشد . اما این که فرمودید تکلیف به غیر مقدور است اما اشکالی ندارد این را جواب خواهیم داد که اصلاً تکلیف شارع روی امر غیر مقدور نمی رود .

صاحب کفایه ۲ اشکال می گیرد بر میرزای قمی :

۱. صغری : اجتماع وجوب و حرمت در خروج ، اجتماع امر و نهی در شی واحد به عنوان واحد است

کبری : اجتماع امر و نهی در شی واحد به عنوان واحد باطل است یعنی شارع به عملی که یک عنوان بیشتر ندارد هم امر بکند و هم نهی بکند باطل است
نتیجه : اجتماع وجوب و حرمت در خروج ، باطل است .

۲. اجتماع امر و نهی در خروج از ناحیه ی عدم المندوحه هم باطل است . فرض بحث ما جایی است که خروج مضطر الیه است یعنی مکلف با اراده و اختیار خودش ، خودش را مجبور کرده است به خروج و هیچ راه دیگری برای این که خودش را از حرام خلاص کند ، وجود ندارد جز خروج . صاحب کفایه می فرماید :

صغری : خروج مورد بحث ضروری الوجود و ترک خروج ممتنع الوجود است .

توضیح : خروج مورد بحث ، خروج مضطر الیه به سوء اختیار است یعنی شما مجبور به این خروج هستید و این مجبور بودن به سوء اختیار است یعنی شما می مکلف با اراده و اختیار خودت ، خودت را مجبور کردی به این خروج حالا این خروج مورد بحث ضروری الوجود است یعنی انجامش ضروری است (نه شرعا) و ترک خروج ممتنع است چون مکلف باید این خروج را انجام بدهد تا خودش را از غضب زائد نجات دهد .

کبری : و هر امری که ضروری الوجود و ترکش ممتنع الوجود باشد ، متعلق تکلیف قرار نمی گیرد . چون تکلیف در ظرف امکان هست یعنی تکلیف در چه ظرف و در چه فضایی از طرف شارع صادر می شود ؟ در ظرف امکان یعنی در آن فضایی که انجام فعل و ترک فعل هم ممکن است . ظرف امکان عبارت اخیری قدرت است یعنی تکلیف در ظرف قدرت می آید یعنی مکلف قادر بر انجام تکلیف باشد و قادر بر ترک آن هم باشد حالا که تکلیف در ظرف امکان می آید ، پس معنایش این است که تکلیف در ظرف ضرورت و امتناع نمی آید .

نتیجه : خروج مورد بحث متعلق تکلیف قرار نمی گیرد چون این خروج فعلش ضروری است و ترکش هم ممتنع است . و وقتی که نمی تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد نمی تواند واجب و حرام باشد .

بیان یک اشکال : هدف مستشکل از این اشکال این است که بگوید خروج در این جا هم می تواند واجب و هم می تواند حرام باشد .

مستشکل می گوید امر غیر مقدور (امر ضروری الوجود و امر ممتنع الوجود) ۲ صورت دارد :

- ❖ صورت اول : گاهی یک امری با سوء الاختیار غیر مقدور شده یعنی یک مکلف با سوء اختیار و با اراده ی خودش ، سبب شده یک امری بشود ضروری الوجود . یک شخصی با اراده ی خودش ، خودش را از پشت بام می اندازد پایین . وسط آسمان و زمین ، حفظ نفس ممتنع الوجود است و امر غیر مقدور است اما غیر مقدوری که با سوء الاختیار است یعنی مکلف آمده با اراده و اختیار خودش این حفظ النفس را بر خودش ممتنع الوجود کرده است یعنی غیر مقدور کرده است . و الوقوع علی الارض ضروری الوجود و غیرمقدور است این جا هما غیر مقدور بودن به خاطر سوء اختیار .
- ❖ صورت دوم : گاهی امری غیر مقدور است لابسوء الاختیار یعنی یک امری غیر مقدور است اما این غیر مقدور بودن به سبب اختیار و اراده ی مکلف نبوده است مثل مثال بالا با این فرق که یک شخصی او را از پشت بام انداخته پایین .

حالا مستشکل می گوید تکلیف در صورت اول جایز است و شارع می تواند تکلیفش را ببرد روی غیر مقدور . سوال : چرا شارع می تواند چنین کاری بکند و در این صورت تکلیف جایز است ؟ جواب می دهد

که الايجاب (ضروری الوجود شدن) و الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار ، یعنی ضروری الوجود شدن یا ممتنع الوجود شدن به واسطه ی اختیار یعنی یک نفر بیاید با اختیار و اراده ی خودش یک فعلی را بکند ضروری الوجود یا ممتنع الوجود ، یعنی با اختیار منافات ندارد ، در مثال این می شود که این آقای که بین زمین و آسمان است در همین حین می توانیم بگوییم مختار است .

جواب صاحب کفایه به مستشکل :

صاحب کفایه می فرماید این قاعده ی ((الايجاب و الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار)) ۲ خصوصیت دارد :

۱. اولاً این قاعده در قبال استدلال اشاعره است بر مدعی خودشان

توضیح : اشاعره یک مدعی دارند و برای این مدعی ، یک دلیل دارند و عدلیه با این قاعده ، دلیل اشاعره را رد می کنند . اشاعره می گویند تما این افعال و تروکی که از انسان صادر می شود ، این ها اجباری است و اختیاری نیست . سوال می کنیم دلیل شما چیست ؟ می گویند دلیل ما ۲ قاعده است .

❖ قاعده اول اشاعره : الشی ما لم یجب لم یوجد .

توضیح : یعنی شی تا علت تامه اش موجود نشود ، به وجود نمی آید . شی کی به وجود می آید ، زمانی که علت تامه ی ان موجود باشد ، علت تامه که آمد ، شی هم می آید .

❖ قاعده دوم اشاعره : الشی ما لم ینعدم لم یعدم

توضیح : شی تا زمانی که علتش معدوم نشود خودش معدوم نمی شود پس معدوم شدن شی به معدوم شدن علتش است .

علت دایر مدار بین وجود و عدم است یعنی مردد بین یود و نبود است یعنی یا علت هست یا علت نیست . اگر علت بود معدوم ضروری است و اگر علت نبود معلول ممتنع است حالا اشاعره می گویند این افعال و تروکی که از ما صادر می شود یا علتشان هست یا علتشان نیست اگر علتشان هست این افعال و تروک می آیند و اختیار ما این جا کاره ای نیست و اگر علت این ها نباشد این فعل و ترک نمی آید و اختیار ما این جا کاره ای نیست بنابراین ما در افعال و تروکمان مجبوریم و اختیار نداریم .

جواب عدلیه به اشاعره :

عدلیه می گویند ضمام تمامیت علت و عدم تمامیت علت دست مکلف است حال که دست مکلف است پس فعل و ترک دست مکلف است . عدلیه می گویند الايجاب و الامتناع بالاختیار (با اختیار خودت علت را بیاوری یا نیاوری) لا ینافی الاختیار . یعنی این ضروری

الوجود شدن این فعل با اختیار خود مکلف ضروری شده به این صورت که مکلف ، علت را اختیار کرده است .

۲. این قاعده هیچ ربطی به ما نحن فیه ندارد .

صاحب کفایه می فرماید بحث ما این است که تکلیف به غیر مقدور (امری که ضروری الوجود یا ممتنع الوجود است) محال است مطلقا ، اعم از این که این غیر مقدور به سوء الاختیار باشد یا با غیر سوء الاختیار باشد .

سوال : چرا تکلیف به غیر مقدور محال است مطلقا ؟

جواب : چون هدف از تکلیف این است که ایجاد انگیزه بکند برای انجام عمل یا ترک عمل ، یعنی شارع مقدس وقتی که امر می کند هدف شارع از این امر کردن چیست ؟ هدف این نیست که تو را تکوینا مجبور کند به ایجاد صلاه ، بلکه هدف شارع از امر کردن این است که در دل شما ایجاد انگیزه بکند تا شما عمل را انجام بدهید . هدف شارع از نهی کردن چیست ؟ هدف از نهی کردن این است که شارع در دل مکلف ایجاد انگیزه بکند تا مکلف آن عمل را انجام ندهد و آن را ترک بکند . حال یک امری غیر مقدور بود یعنی با ضروری الوجود بود یا ممتنع الوجود و شارع روی این عمل وجوب یا حرمت ببرد ، نمی تواند ببرد چون هدفش محقق نمی شود زیرا مولا ، حکیم است و هدفش از تکلیف ، ایجاد انگیزه است و در امر غیر مقدور یا انگیزه هست لذا امر و نهش لغو می شود و یا انگیزه نیست لذا امر و نهی که می کند به آن غرضش نمی رسد . لذا این قاعده ربطی به بحث ما ندارد .

تطبیق :

و ذلك (رد دوم صاحب کفایه بر میرزای قمی - محال بودن اجتماع در صورت عدم مندوحه - جمع شدن وجوب و حرمت در خروج از ناحیه ی عدم المندوحه هم محال است چون خروج در این جا فعلش ضروری الوجود است و ترکش ممتنع الوجود است و روی چنین خروجی امر و نهی نمی تواند برود) **لضرورة** (دلیل محال بودن - چون بدیهی است) **عدم صحة تعلق الطلب و البعث حقيقة** (صحیح نیست طلب و بعث حقیقتا تعلق بگیرد) **بما** (فعلی که) **هو واجب** (مراد از واجب ، ضروری الوجود است) **أو ممتنع** (ضروری العدم) (و خروج هم در این جا ، فعلش ضروری الوجود است و ترکش ممتنع الوجود است) **و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.**

و ما قيل (می خواهد بگوید روی این خروج می شود که امر و نهی برود به این بیان که درست است که خروج ، انجامش ضروری است و ترکش ممتنع است لکن ضروری شدن فعل و ممتنع شدن ترک آن به سوء اختیار است لذا امر و نهی می تواند به روی آن برود) **(أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار)**

إنما هو (ما قيل - قاعده) في قبال استدلال (الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية بقضية) دليل عقيدته (اشاعره) أن الشيء ما لم يجب لم يوجد).

فانقدح بذلك (عدم صحت تعلق طلب و بعث حقيقي به فعل ضروري الوجود يا ممتنع الوجود) فساد الاستدلال لهذا القول (قول ميرزای قمی - وجوب و حرمت خروج) بأن الأمر بالتخلص و النهی عن الغصب دليلان يجب إعمالهما (واجب است عمل کردن به آنها) و لا موجب للتقييد عقلا (یعنی لاتغصب نمی آید تخلص عن الغصب را قيد بزند و بگوید تخلص شامل خروج نیست و یا تخلص هم لاتغصب را قيد نمی زند) لعدم (دليل لا موجب) استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارین (تخلص و غصب) مختلفین (از این جا می خواهد یفرماید مانع مفقود است) إذ منشأ الاستحالة (واجب و حرام بودن خروج) إما لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم مع تعدد الجهة (تعدد عنوان - غصب و تخلص) و إما لزوم التكليف بما لا يطاق و هو (تكليف به مالایطاق) ليس بمحال إذا كان (ما لا یطاق) مسببا عن سوء الاختيار.

و ذلك (بیان فساد استدلال - رد استدلال میرزای قمی اولاً این جا تعدد عنوان نداریم ثانياً تکلیف به غیر مقدور در هر حالتی که می خواهد باشد تکلیف به آن محال است) لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا (یعنی یکی از این دو دلیل می گوید دلیل دیگر شامل خروج نیست) و لو كانا (امر و نهی) بعنوانین و أن اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها (جهة و عنوان) هاهنا (در خروج مضطر اليه) و (رد قسمت دوم دلیل میرزا) التكليف بما لا يطاق محال على كل حال (چه به سوء اختیار و چه لابسوء الاختيار) .

نوار ۳۸ : ثمره الاقوال فی المساله، صحت صلاه در دار غصبی

سوال ؟ صلاه در دار غصبی صحیح است یا خیر ؟ اگر بگوئیم اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است نماز در دار غصبی صحیحی است و کنارش یک معصیتی هم کرده است و اگر گفتیم اجتماع جایز نیست و ممتنع است در ۴ صورت صلاه صحیح است .

- صورت اول : اضطرار به غصب به سوء اختیار نباشد . مثل این که یک نفر شما را مجبور می کند و می اندازد داخل یک خانه ای که مالک آن راضی نیست . اینجا مجبور به غصب شدید و این اجبار به سوء اختیار خودتان نیست لذا نمازتان صحیح است .
- صورت دوم : اضطرار به سوء اختیار باشد اما صلاه شما در حال خروج انجام بگیرد . شما با اختیار و اراده ی خودت وارد زمین غصبی شدید . ما هم عقیدمون این است اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است . حالا نماز می خواهیم بخوانیم آیا این نماز صحیح است یا خیر ؟ اگر این نماز در حال خروج انجام بگیرد صحیح است اما دو نکته را توجه داشته باشید . اول این که شما دارید در حال

راه رفتن نماز می خوانید پس رکوع و سجده با اشاره انجام می گیرد و طمانینه نیز به عقیده ی ما واجب است و بلکه جزء ارکان نماز است اما این جا بخشیده شده است . دوم این که این مکلف دارد خارج می شود و دارد نماز هم می خواند . این جا فقط بنابر نظر شیخ در خروج ، نمازش صحیح است که شیخ می فرمود ، خروج فقط واجب است اما اگر کسی بگوید این خروج حرام است ، نمازش صحیح نیست زیرا این خروج متحد با صلاه شده است و ما مبعود نمی تواند قصد قربت کند .

- صورت سوم : امتناعی هستیم و بگوییم ماده ی اجتماع فقط امر دارد یعنی مصلحت امری مقدم بر مفسده ی نهی است . این جا هم نماز صحیح است به شرط این که در ضیق وقت باشد یعنی اگر مکلف صبر کند تا زمانی که اگر بخواهد از زمین غصبی خارج شود ، نماز قضا می شود ، این جا نماز صحیح است .

- صورت چهارم : امتناعی هستیم و مجمع هم فقط امر دارد یعنی مصلحت امر مقدم بر مفسده ی نهی است و صلاه هم وسیع است یعنی وقتش وسیع است . این جا نماز صحیح است اما یک شرط دارد و آن این است که امر به شی مقتضی نهی از ضدش نباشد .

شارع امر کرده به صلاه در مکان مباح . این در مکان مباح یک ضدی دارد که اگر آن ضد را انجام دادی نمی توانی صلاه در مکان مباح را انجام بدهید . ضدش صلاه در مکان غصبی است . اگر ما بگوییم امر به شی (امر به صلاه در مکان مباح) مقتضی نهی از ضد است ، نهی می خورد به صلاه در دار غصبی و نهی هم موجب فساد است پس نماز هم فاسد می شود . پس در سعه ی وقت بنابر امتناع و بنابر تقدیم امر به نهی ، نماز صحیحی است به شرط این که امر به شی مقتضی نهی از ضدش نباشد . اگر گفتیم امر به شی مقتضی نهی از ضدش است ، این نهی که زاییده شده مقدم می شود بر امر .

تطبیق :

نعم (اگر یک امری غیر مقدور بود یعنی ضروری الوجود بود یا ممتنع الوجود بود حکم به ان تعلق نمی گیرد حالا این امر غیر مقدور چه می خواهد با سوء اختیار غیر مقدور شده باشد یا با غیر سوء الاختیار غیر مقدور شده باشد و هیچ فرقی بین بسوء الاختیار با لابسوء الاختیار نیست مگر در این که در بسوء الاختیار عقاب هست اما در لابسوء الاختیار عقاب نیست) **لو كان (تکلیف بما لا یطاق) بسوء الاختیار لا یسقط العقاب بسقوط التکلیف بالتحريم أو^{۱۶} الإیجاب .**

^{۱۶} استاد حیدری فسائی : بهتر بود از او استفاده نکند زیرا ظاهرش این می شود که یا وجوب و یا حرمت یعنی یکی از این دو ساقط می شود لکن مرحوم اخوند معتقد است که هر دو ساقط می شوند.

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً^{١٧} في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع . و أما على القول بالامتناع فكذلك (نماز صحيح است) مع (صورت اول) الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار أو (صورت دوم) معه (سوء الاختيار یعنی اضطرار به سوء الاختيار باشد یعنی با دست خودت و اراده ی خود ، خودت را مجبور به غصب کردی) و لكنها (صلاه) وقعت في حال الخروج على القول بكونه (خروج) مأموراً به (واجب باشد) بدون إجراء حكم المعصية عليه (قول شيخ انصاری) أو (صورت سوم - عطف بر مع الاضطرار) مع غلبة ملاك الأمر (مصلحت) على النهي (ملاك نهی) مع ضيق الوقت أما (صورت چهارم) مع السعة (نماز با سعه وقت) فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد و اقتضائه (لف و نشر مرتب) فإن الصلاة في الدار المغصوبة و إن كانت مصلحتها (صلاه) غالباً على ما فيها من المفسدة (غالب است بر آن چیزی که در صلاه است و ان چیز مفسده است - چون فرض این است جانب امر را مقدم کردیم) إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها (دار غصبی) تضادها (صلاه در دار غصبی) بناء (قید برای تضاد) على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما (صلاه در دار غصبی) للأخرى (صلاه در مکان مباح) مع كونها (صلاه در مکان مباح) أهم منها (صلاه در دار غصبی) لخلوها (دليل اهم بودن - اخرى - صلاه در مکان مباح) من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب لكنه عرفت عدم الاقتضاء (در مبحث ضد) بما لا مزيد عليه (به مقداری که زائد بر آن مقدار نیست) فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة و إن لم تكن مأموراً بها (چون اهم امر دارد و این امر داشتن اهم یک صلاه در مکان مباح باشد سبب می شود امر به صلاه در دار غصبی تعلق نگیرد) .

نوار ۳۹ : صغرویت مقام برای تراحم یا تعارض

در بحث امروز دو مطلب داریم .

مطلب اول : اگر ما قائل به امتناع شدیم (یعنی اگر قائل شدیم که اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است) این دو دلیل یعنی صل و لاتغصب بما هما حاکیان عن المناط یعنی این دو دلیل با این عنوان که دارند

^{۱۷} استاد حیدری : مرحوم حکیم این مطلقاً را زده به در حال اضطرار به غصب و اختیار یعنی شما مضطر به غصب باشید یا نباشید ، مرحوم فیروزآبادی این مطلقاً را زده به معنای ، در مقابل صور بعدی یعنی اضطرار به غصب باشد یا نباشد ، ضیق باشد یا نباشد ، امر به شی مقتضی نهی از ضد باشد یا نباشد .

حکایت می کنند از مناط و مناط یعنی مصلحت و مفسده ، داخل در باب تزاحم می شوند و لذا دو صورت پیدا می کنند .

❖ صورت اول : یکبار برای ما احراز می شود که احدهما اقوی ملاکا نسبت به دیگری هست . یعنی یکی از این دو دلیل ، مناطش از دلیل دیگری قویتر است .

مثلا شارع فرموده : صل بعد فرموده لاتغصب و ما هم قائل به امتناع هستیم و نگاه ما به این دو دلیل به این صورت است که صل و لاتغصب دارند از مناط حکایت گری می کنند یعنی صل دارد می گوید صلاه مصلحت دارد و لاتغصب در مقام بیان این است که غضب مفسده دارد . این جا صل و لاتغصب وارد باب تزاحم می شوند و متزاحمان می شود . وارد باب تزاحم که شدند دو صورت پیدا می کنند . صورت اول این بود که برای ما معلوم می شود یکی از آنها ملاکش قوی تر است مثلا شارع فرموده صل و بعد فرموده لاتغصب و بعد برای ما معلوم می شود که مفسده ی غضب بیشتر از مصلحت صلاه است (حالا از کجا احراز می شود در مقدمه ۸ و ۹ بیان شد)

حکم این صورت : وظیفه ی ما این است که به اقوا ملاکا عمل کنیم و لو آن دلیل دیگر ترجیح سندی یا دلالتی داشته باشد . چون اگر وارد تزاحم شد ، ما می رویم سراغ مرجحات باب تزاحم و مرجحات تزاحم یعنی مصلحت این بیشتر است یا مفسده ی آن و کاری با مرجح سندی و دلالتی نداریم .

❖ صورت دوم : یکبار برای ما احراز نمی شود که از بین این دو دلیل کدام یک اقوی مناطا است . در این جا ۳ صورت داد:

- دو دلیل در مقام بیان حکم فعلی هستند . مثلا شارع فرموده صل و این صل در مقام بیان این است که نماز واجب است و بعد فرموده لاتغصب و این لاتغصب در مقام بیان این است که غضب حرام است . این جا احکام متعارضین پیاده می شود . یعنی هر دو دلیل با اطلاقی که دارند شامل صلاه در دار غضبی می شوند و این جا احکام متعارضین پیاده می شود یعنی باید رفت سراغ مرجحات سندی یا دلالتی و اگر مرجح نداشتند نوبت به تخییر یا تساقط می رسد .
- یکی از دلیل ها در مقام بیان حکم فعلی و دیگری در مقام بیان حکم اقتضایی است . مثلا صل در مقام بیان حکم اقتضایی است یعنی صلاه در مقام بیان این نیست که صلاه واجب است بلکه می خواهد بگوید صلاه مصلحت دارد ولی لاتغصب در مقام بیان حکم فعلی است یعنی می خواهد بگوید غضب حرام است . این جا عمل می کنیم به آن دلیلی که در مقام بیان حکم فعلی است .
- هر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضایی هستند . هم صل و هم لاتغصب در مقام بیان حکم اقتضایی هستند یعنی صل می گوید صلاه مصلحت دارد و لاتغصب می گوید غضب مفسده دارد . در این جا باید هر دو دلیل را کنار می گذاریم بعد باید برویم سراغ قواعد دیگر .

مطلب دوم : ترجیح احد الدلیلین بر دلیل دیگر دو صورت دارد :

۱. گاهی ترجیح احد الدلیلین بر دلیل دیگر در مساله ی اجتماع نیست . یعنی مساله از مسائل اجتماع امر و نهی نیست یعنی دو مساله با هم تعارض کردند و تعارض هم تعارض اصطلاحی است آن وقت ما می آییم یکی را بر دیگری ترجیح می دهیم . این جا ماده ی اجتماع ، از آن دلیل که ترجیح پیدا نکرده هم فعلیتا و هم اقتضائیتا خارج می شود . یعنی ماده ی اجتماع حکم فعلی آن دلیل را ندارد و مناط آن دلیل را نیز ندارد یعنی از ریشه آن دلیل را کنار می گذاریم . مثلا مولا فرمود اکرم العلما و بعد فرمود لا تکرّم الشعراء . درعالم شاعر تعارض می کنند اکرم العلما می گوید اکرامش واجب و لا تکرّم الشعراء می گوید اکرامش حرام است . اگر ما ، لا تکرّم الشعراء را ترجیح دادیم . یعنی در این مورد اجتماع گفتیم فقط لا تکرّم حرف می زند . در این جا حکم فعلی و مصلحت اکرام ساقط می شود یعنی این مورد اجتماع نه وجوب فعلی اکرام را دارد و نه اصلا مصلحت اکرام را . این مثالی که زدیم در مساله اجتماع امر و نهی نبود زیرا حیثیت در آن حیثیت تعلیله است ، در مساله اجتماع امر و نهی حیثیت باید تقییدیه باشد .

۲. گاهی ترجیح احد الدلیلین بر دلیل دیگر در مساله ی اجتماع است . مثلا شارع فرمود صل و این صل با اطلاقش شامل صلاه در دار غصبی می شود و یکبار فرمود لا تغصل که با اطلاقش شامل صلاه در دار غصبی می شود . حالا اگر آمدیم لاتغصب را ترجیح دادیم یعنی گفتیم صلاه در دار غصبی حرام است . در این جا فقط حکم فعلی صلاه که وجوب باشد می افتد اما مصلحت دارد و حکم اقتضایی اش بر سر جایش باقی است . سوال : این که مصلحتش باقی بماند چه اثری دارد ؟ اثرش این است که اگر مانعی پیدا شد که این دلیلی که شما ترجیح دادید افتاد ، مناط زنده می شود .

تطبیق :

قد مر فی بعض المقدمات (مقدمه ی ۸ و ۹) أنه (بیان مر - چه چیزی مر) لا تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب علی الامتناع (یعنی اگر امتناعی شدیم بین این دو دلیل تعارض نیست) تعارض الدلیلین بما (به چه عنوانی بین این دو دلیل تعارض نیست) هما دلیلان حاکیان (عن المناط) کی یقدم

الأقوى منهما (دو دلیل) دلالة أو سندا بل إنما هو (هر یک از دو خطاب بنا بر امتناع) من باب تزاحم المؤثرين و المقتضيين (مصلحت و مفسده - مناطین) فيقدم الغالب منهما و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما و إلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهم دلالة أو سندا و بطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضيا هذا لو كان كل من الخطابين متكفلا لحكم فعلى و إلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان و إلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية .

[تطبيق ملاك التزاحم على الاجتماع]

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضية التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين .

نوار ۴۰ : اشکال شیخ بر صحت صلاه در موارد عذر ، ابتدای وجوه تقدیم

نهی

خلاصه ی درس دیروز :

در بحث دیروز دو مطلب داشتیم . مطلب دوم این بود که زمانی که یک دلیل را بر دلیل دیگر ترجیح می دهیم ، این ترجیح احد الدلیلین بر دلیل دیگر ۲ صورت دارد ، صورت اول این است که گاهی ترجیح احد الدلیلین در مساله ی اجتماع امر و نهی نیست و خارج از مساله ی اجتماع امر و نهی است . دو دلیل با هم تعارض کردند و یک دلیل را بر دلیل دیگر ترجیح می دهیم ، در این صورت گفتیم آن دلیل دیگر ساقط می شود هم فعلیتا و هم مناطا یعنی هم حکم فعلیش از بین می رود ، هم مناط حکم از بین می رود مثل اکرم العلماء و بعد فرموده لاتکرم الفساق یا لاتکرم الشعراء در عالم شاعر تعارض می کنند حال اگر لاتکرم الشعرا را ترجیح دادیم معنایش این است که وجوب اکرام ندارد و حتی مناط وجوب اکرام را نیز ندارد . صورت دوم این بود که ترجیح احد الدلیلین بر دیگری داخل در مساله ی اجتماع امر و نهی است مثلا شارع فرموده صل و بعد فرموده لاتغصب و بعد این دو در صلاه در دارغصبی سازگاری ندارند چون صلاه می گوید این صلاه واجب است و لاتغصب می گوید حرام است . حال اگر اینجا لاتغصب را ترجیح دادیم این جا صل فقط فعلیتا ساقط می شود یعنی فعلی که انجام می دهید واجب نیست اما مصلحت دارد . اثرش این است که اگر نهی را ترجیح دادید اما یک مانعی برای نهی پیدا شد در این جا آن مصلحت زنده می شود در نتیجه امر درست می شود اما در صورت اول از ریشه از بین رفته است . (از این جا به بعد درس امروز است)

حالا با حفظ این نکته ، اشکالی که شیخ در مطارح الانظار گرفته است باطل است .

اشکال شیخ انصاری : شیخ فرموده است که اگر در مساله اجتماع امر و نهی شما آمدید نهی را ترجیح دادید ، لاتغصب را بر صل ترجیح دادید و قائل به امتناع هم شدیم ، معنی ندارید در موارد عذر مثل جهل و اضطرار ، صلاه صحیح باشد . سوال می کنیم که چرا نماز صحیح نیست ؟ شیخ می فرماید چون این نماز نه وجوب دارد و نه مصلحت و مناط وجوب . پس صلاه باطل می شود .

جواب : از بیانات ما روشن شد که این کلام باطل است زیرا اگر امتناعی شدیم و جانب نهی را گرفتیم ، نماز فقط وجوب ندارد اما مصلحت دارد .

تطبیق :

بل قضیته (مقتضای ترجیح در مساله اجتماع یعنی لا تغصب را ترجیح دادیم بر صل) **لیس إلا خروجه** (مورد اجتماع - صلاه در دار غصبی)^{۱۸} **فیما** (می خواهد بگوید اگر لا تغصب را ترجیح دادیم این صل ، حکم فعلیش ساقط می شود یعنی صلاه در دار غصبی ، وجوب فعلی ندارد اما مصلحتش باقی است . یعنی اگر ما لاتغصب را ترجیح دادیم این صلاه در دار غصبی ، از حکم فعلی صل خارج می شود و از مصلحت و مناط صل خارج نمی شود - در کجا مورد اجتماع از حکم فعلی خارج می شود ؟ در جایی که دلیل دیگر هم در مقام بیان حکم فعلی باشد) **کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیا** (بوده باشد آن حکمی که مفاد آن دلیل دیگر است (صل) فعلی باشد) . **و ذلک** (عدم خروج مجمع از دلیل دیگر راسا - چرا اگر جانب نهی را گرفتید و لاتغصب را ترجیح دادید ، صلاه در دار غصبی راسا از دلیل دیگر که صل باشد خارج نیست) **لثبوت** (در مجمع و صلاه در دار غصبی) **المقتضی فی کل واحد من الحکمین فیها** (یعنی مناط و مصلحت و مفسده ی هر دو حکم در مجمع وجود دارد و اصلا شرط مساله اجتماع هم همین است که ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد) **فإذا** (اگر نهی را ترجیح دادیم ، صلاه در دار غصبی مصلحت دارد اما واجب نیست . سوال : این مصلحت داشتن او چه فایده ای دارد ؟ فایده اش این است که اگر یک مانعی جلوی نهی را گرفت . این نهی می افتد . نهی که افتاد مصلحت زنده می شود و امر را با خودش می آورد) **لم یکن المقتضی**

^{۱۸} مرحوم فیروز آبادی این جا یک اشکال عبارتی به مرحوم اخوند گرفته است و می فرماید این عبارت بد است و نباید این گونه باشد . عبارت مرحوم فیروز آبادی این است : ((لیس الا خروجه عن فعلیه الحکم الذی هو مفاد الاخر)) . ما یک جوری بیان می کنیم که این اشکال فیروز آبادی وارد نباشد و آن این است که خارج می شود مورد اجتماع از حکم فعلی دلیل دیگر که در مثال ما وجوب بود بعد از فیما به بعد مطلب جدید می گوید و ان این که اگر شما لاتغصب را ترجیح دادید این صلاه در دار غصبی از حکم فعلی دلیل دیگر خارج می شود اگر دلیل دیگر در مقام بیان حکم فعلی باشد .

لحرمة الغصب (زمانی که مقتضی برای حرمت غصب نبود) **مؤثرا لها** (یعنی این مفسده حرمت آور نیست بخاطر وجود مانع) **لاضطرار أو جهل أو نسيان كان** (جواب اذا) **المقتضى** (مصلحت) **لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا** (مصلحت صلاه تاثیر می گذارد صحت را بالفعل یعنی نماز را صحیح می کند). **كما** (می خواهد بگوید که قبل از **كما** گفتیم که صلاه صحیح است چون نهی را ترجیح دادید اما مانع پیدا شد و نهی افتاد لذا مصلحت ای که وجود داشت تاثیر می گذارد ، حال می فرماید در این دو موردی هم که الان بیان می کنیم نماز صحیح است مورد اول جایی است که نهی اقوی از امر نباشد که در این جا مساله دو صورت پیدا می کند :

- صورت اول : امر اقوی باشد . در این صورت بدون شک نماز صحیح است .
- صورت دوم : با هم مساوی باشند . در این صورت ، در صورتی که عذر پیدا بشود برای نهی ، نماز صحیح است

و مورد دوم جایی است که هر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضایی باشند . در این جا هم اگر عذر باشد برای نهی ، صلاه صحیح است (**إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا**) یعنی هر دو دال بر حکم اقتضایی هستند البته در این صورت هم در صورتی نماز صحیح است که نهی عذر داشته باشد) .

فانقدح (می فرماید اشکالی که شیخ در مطارح بیان فرموده است باطل است - شیخ می فرماید که اگر در مساله اجتماع امر و نهی شما آمدید نهی را ترجیح دادید . معنی ندارید در موارد عذر مثل جهل و اضطرار ، صلاه صحیح باشد . که مرحوم آخوند می فرماید این کلام باطل است زیرا اگر جانب نهی را ترجیح دادیم ، فقط حکم فعلی ساقط می شود ام مصلحت و ملاک موجود است) **بذلك** (عدم خروج مجمع از امر راسا یعنی این گونه نیست که صلاه در دار غصبی از امر راسا خارج شود . راسا یعنی هم فعلیتا و هم ملاکا) **فساد الإشکال فی** (متعلق به اشکال) **صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان و نحوهما** (اضطرار) **فيما إذا قدم خطاب لا تغصب . كما** (تمثیل است برای اشکال یعنی شیخ می خواهد یک مثالی بزند که در این مثال ، صلاه باطل است . کلام را می برد روی تعارض و می فرماید چگونه اگر دو دلیلی باهم متعارض شدند مثل این مثال که صل و لا تصل فی المغصوب ، اگر شما نهی را ترجیح دادید و بعدا یک عذری پیدا بشود برای نهی ، صلاه صحیح نیست چون صل هم فعلیا و هم اقتضائیا ساقط می شود ، شیخ آمده مساله ی اجتماع را قیاس کرده به باب تعارض و فرموده چگونه در باب تعارض اگر شما نهی را ترجیح دادید و بعدا یک مانعی برای نهی پیدا شد ، صلاه صحیح نیست ، در این جا هم صلاه صحیح نیست . صاحب کفایه می فرماید قیاس ، قیاس صحیحی نیست) **هو** (اشکال در صحت صلاه) **الحال** (وضعیت می باشد) **فی ما إذا كان الخطابان** (مثل صل و لا تصل فی دار المغصوب) **من أول الأمر متعارضين و لم يكونا من باب الاجتماع أصلا . و ذلك** (بیان فساد اشکال) **لثبوت المقتضى** (مقتضی در مجمع) **فی هذا الباب** (اجتماع امر و نهی) **كما**

همان طوری که اگر این دو دلیل در مقام بیان حکم فعلی نبودن بلکه در مقام بیان حکم اقتضایی بودند ، هر دو تا مقتضی در ماده ی اجتماع ثابت بود ، این کما می خواهد مثال بزند برای جایی که هر دو مقتضی ثابت هستند) **إذا لم يقع بينهما (۲ خطاب) تعارض و لم یكونا متکفلین للحکم الفعلی** (هر ۲ دلیل در مقام بیان حکم اقتضایی باشند) . **فیکون وزان التخصیص** (وقتی که نهی را ترجیح دادیم ، امر تخصیص می خورد یعنی امر شامل مورد اجتماع نمی شود ، معنای تخصیص این است) **فی مورد الاجتماع وزان التخصیص العقلی** (تخصیص عقلی یعنی عقل حکم می کند به این که اهم مقدم است . اگر عقل حکم کرد که اهم مقدم است ، فعلیت مهم ساقط می شود اما مقتضی و ملاک مهم بر سر جایش باقی است . مثلاً فرض کنید گاوی افتاده است در آب . خب گاو حیوان محترمی است لذا نجاتش واجب است . فرض کنید یکی انسانی هم در آب افتاده است و فرض این است که من نمی توانم هر دو را نجات بدهم . این جا عقل می گوید اهم مقدم می شود . اهم انسان است . مهم که نجات گاو باشد فعلیتش ساقط می شود اما مصلحتش باقی است . حال وقتی امدی بروی انسان را نجات بدهی مانعی برای شما پیدا شد و نمی توانی انسان و اهم را نجات بدهی ، در این جا مهم فعلیت پیدا می کند و باید بروی گاو را نجات بدهید - می فرماید ما نحن فیه عین تخصیص عقلی است) **الناشی من جهة تقديم أحد المقتضیین** (مصلحت نجات انسان) و **تأثیره فعلا المختص** (اگر گفتم مفسده ی غضب مقدم است و تاثیر مال مفسده ی غضب است ، این تقدیم مفسده ی غضب مربوط به جایی است که مانع نداشته باشد چون اگر مانع وجود داشته باشد عقل حکم به تقدیم آن نمی کند . حال اگر مانع پیدا شد صلاه صحیح است . سوال این صلاه را به چه قصدی بخوانیم ؟ در بعض موارد به قصد امر بخوان و در بعض موارد به قصد مصلحت و ملاک - صفت تقدیم یعنی تقدم مربوط به جایی است که) **بما إذا لم یمنع عن تأثیره مانع** (به جایی است که منع نکند از تاثیر آن احد مانعی و الا اگر مانع باشد عقل حکم به تقدیم نمی کند) **المقتضی** (صفت دوم تقدیم) **لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فیما** (لف و نشر مرتب - بیان این که کجا با امر صحیح است و کجا بدون امر صحیح است) **کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنهی له** (با امر - مانع است از تاثیر مقتضی نهی و وقتی ملاک نهی تاثیر نگذاشت ملاک امر که مصلحت باشد تاثیر می گذارد و امر را می آورد) **أو عن فعلیته** (بدون امر - مانع ، نمی تواند تاثیر مفسده و ملاک نهی را کم کند و ملاک نهی تاثیر دارد اما مانع سبب می شود که حکم مفسده فعلی نشود و وقتی که مفسده ی نهی موثر باشد دیگر امر درست نمی شود لذا صلاه با قصد مصلحت صحیح می شود نه با قصد امر) **کما مر تفصیله** .

و کیف (می خواهد بگوید این امر و نهی چه داخل در باب تزاحم باشد و چه در باب تعارض باشد) **کان** (هو : هر یک از دو خطاب) **فلا بد فی ترجیح أحد حکمین من مرجح** (کسی که قائل به امتناع هستند و می گویند اجتماع امر و نهی محال است در ماده ی اجتماع یکی از این ها حرف می زند زیر هر دو که نمی توانند باشند چون امتناعی هستیم . ۳ دلیل بیان شده است برای این که نهی مقدم می شود و صاحب کفایه هر ۳ دلیل را رد می کند و وقتی ۳ دلیل را رد کند نتیجه این می شود که امر مقدم می شود) .

نوار ۴۱: بیان وجوه تقدیم نهی بر امر - بیان وجه اول

بعضی از علما امتناعی هستند و جانب نهی را مقدم می کنند یعنی می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است و شی واحد نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی داشته باشد و فقط یکی را دارد و آن یکی نهی است. دلیل این ها برای مقدم کردن نهی چیست؟ در کفایه ۳ دلیل برای تقدیم کردن نهی بیان شده است.

۱. صغری: دلالت نهی بر حرمت صلاه در دار غصبی بالعموم و دلالت امر به وجوب صلاه در دار غصبی بالاطلاق البدلی و مقدمات حکمت است.

توضیح: نهی یعنی لاتغصب به واسطه ی عمومی که دارد دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی حرام است اما صل به واسطه ی اطلاق بدلی و به واسطه ی مقدمات حکمت دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی واجب است. یکی بالعموم و یکی بالاطلاق بدلی. این لاتغصب دو مدلول و معنی دارد: یک معنا مطابقی و یک معنای التزامی. معنای مطابقی لاتغصب، طلب ترک غضب است چون لاتغصب، نهی از غضب است و نهی یعنی طلب ترک پس معنای مطابقی لاتغصب طلب ترک غضب است. اما معنای التزامی آن طلب ترک تمامی افراد غضب است. چرا معنای التزامی لاتغصب این است؟ چون الطبیعه تترک بترک جمیع افرادها یعنی اگر طبیعت بخواهد ترک شود، ترک طبیعت به این است که انسان تمام افراد طبیعت را ترک بکند. پس این لاتغصب به واسطه ی عمومیتی که پیدا کرد دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی حرام است. اما صل به واسطه ی اطلاق بدلی (یعنی یک فرد لاعلی التعمین نماز واجب است) دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی واجب است یعنی شما اول باید مقدمات حکم را پیاده بکنی بعد که پیاده کردی صل دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی واجب است. مولا در مقام بیان است در صل و صلاه قابلیت تقیید و اطلاق دارد یعنی می تواند صلاه را تقیید زد مثلا شارع بگوید صلاتی که در دار غصبی نباشد واجب است یا صلاه در فلان مکان یا فلان زمان واجب است و قرینه ای بر تقیید نیست و قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود ندارد پس صلاه در ضمن هر فردی از افراد انجام بگیرد کافی است پس این صل به واسطه ی اطلاق بدلی شامل ماده ی اجتماع می شود و می گوید صلاه در دار غصبی، واجب است.

کبری: دلالت بالعموم اقوی از دلالت اطلاق بدلی هست یعنی اگر دو دلیل داریم و یک مورد اجتماع و یکی از ادله بالعموم شامل ماده ی اجتماع می شود و دیگری با اطلاق بدلی مورد اجتماع را می گیرد، اونی که بالعموم شامل می شود قویتر است از دلیلی که با اطلاق بدلی شامل مورد اجتماع می شود. سوال: چرا بالعموم قوی تر است؟ این جا اختلاف است مثلا آقای فیروز آبادی می فرماید چون عموم بالوضع است و اطلاق به وسیله ی مقدمات حکمت است. ولی آقای خوئی در محاضرات ۳ علت دیگر آورده هرچند ۳ دلیل را رد کرده است.

نتیجه : دلالت نهی بر حرمت صلاه در دارغصبی اقوی از دلالت صل بر وجوب صلاه در دار غصبی است . اقوی که بود مقدم می شود .

خلاصه : نهی عام است و امر مطلق و عام بر مطلق مقدم می شود .

یک مستشکلی می آید به این دلیل اشکال می گیرد و هدف او این است که نهی و امر را مساوی بکند چون ما در دلیل گفتیم نهی اقوی از امر است پس نهی مقدم می شود حالا مستشکل می خواهد امر و نهی را با هم مساوی کند .

اشکالی بر دلیل اول : دلالت نهی بر عموم و دلالت امر بر اطلاق بدلی هر دو به واسطه ی مقدمات حکمت است فیتساویان فی قوه الدلاله و ضعفها . مستشکل می گوید نهی دال بر عموم است . با چی دال بر عموم است ؟ با مقدمات حکمت . می گوید امر هم دال بر اطلاق بدلی است . با چی دال بر اطلاق بدلی است ؟ با مقدمات حکمت . پس هر دو مساوی می شوند و اگر یکی قوی بود دیگری هم قوی می شود .

توضیح : می خواهیم در نهی مقدمات حکمت را پیاده کنیم . مولا در مقام بیان است و نهی هم قابلیت تقیید را دارد یعنی مولا می تواند غضب را قید بزند و مثلا بگوید غضب غیر صلاتی حرام است . قرینه ای هم در کار نیست و قدر متیقنی در مقام تخاطب در کار نیست پس نهی دال بر عموم است . در امر هم همین گونه است یعنی مولا در مقام بیان است و امر هم قابل تقیید است و قرینه ای در کار نیست و قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود ندارد پس امر دلالت می کند بر این که امر در ضمن هر فردی که صورت بگیرد کافی است . پس عمومیت نهی از مقدمات حکمت پیدا شده و اطلاق بدلی امر هم از مقدمات حکمت پیدا شده است .

اشکالی بر اشکال : یک نفر پیدا شده می خواهد به مستشکل اشکال بگیرد تا دلیل اول را ثابت کند . ایشان می خواهد بگوید دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست .

• صغری : اگر دلالت نهی بر عموم به واسطه مقدمات حکمت باشد لازمه اش این است که استعمال لاتغصب در بعضی از افراد غضب و لو بالقرینه ، حقیقه باشد

توضیح : اشکال گیرنده می گوید دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست . سوال می کنیم چرا ؟ می گوید چون لازمه اش این است که اگر لاتغصب به کار برود در بعض افراد غضب هر چند با قرینه ، باید حقیقت باشد چون اگر دلالت لاتغصب بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت باشد لازمه اش این است که حرام شدن بعضی از افراد غضب به واسطه ی لاتغصب ، حقیقت باشد چون اگر بگوییم لاتغصب برای عموم وضع شده است یعنی واضع لاتغصب را وضع کرده برای عموم و صحبتی از مقدمات حکمت نیست . اگر گفتیم لاتغصب برای عموم وضع شده ، در این صورت اگر لاتغصب در بعض افراد غضب به کار برود ، استعمال مجازی خواهد بود اما اگر بگوییم به کمک مقدمات حکمت دلالت بر عموم می کند ، استعمال لاتغصب در بعض افراد حقیقت است چون ما بر طبق

مقدمات حکمت می چرخیم اگر مقدمات حکمت نسبت به عام تمام نبود بلکه نسبت به بعضی افراد تمام بود، این سبب مجاز بودن نیست چون ما طبق مقدمات حکمت می چرخیم.

- کبری: و الازم باطل یعنی استعمال لاتغصب در بعضی از افراد غصب ولوبالقرینه حقیقت نیست. یعنی استعمال عام در بعضی افراد مجاز است.
- نتیجه: فلملزوم مثله: این که دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت باشد، باطل است.

بیان صاحب کفایه: ایشان در این بحث دو بیان دارند:

❖ بیان اول: اگر لاتغصب بخواهد دلالت بر عموم بکند یعنی بخواهد دلالت بر طلب ترک تمامی افراد غصب بکند، این مستند به دو چیز است:

الف: مقدمات حکمت. سوال می کنیم این مقدمات حکمت کجا بدرد می خورد؟ می گوید برای اطلاق متعلق یعنی ما باید اول اثبات کنیم متعلق و غصب اطلاق دارد. اطلاقش را از مقدمات حکمت بدست می آوریم چون اول باید گفت غصب مطلق است تا بگوییم لاتغصب دلالت دارد بر طلب ترک تمامی افراد غصب.

ب: احتیاج به حکم عقل دارد. یعنی عقل باید بگوید الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها. وقتی این دو به همدیگر ضمیمه شدند، آن وقت نهی دلالت بر عمومیت دارد پس نه حرف مستشکل اول و نه حرف مستشکل دوم صحیح نیست. مستشکل اول می گفت دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت است. خیر به واسطه ی مقدمات حکمت تنها نیست بلکه به واسطه ی مقدمات حکمت است به علاوه ی حکم عقل. مستشکل دوم هم که می گفت دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست، حرفش باطل است.

تطبیق:

و قد ذکرنا لترجیح النهی وجوها

. منها (وجوه): أنه (نهی - لاتغصب) أقوى دلالة (قوی تر است از حیث دلالت بر حرمت مجمع بر دلالت امر و صل بر وجوب مجمع) لاستلزامه (نهی مستلزم می باشد) انتفاء جمیع الأفراد (منتفی بودن تمامی افراد را یعنی لاتغصب می گوید طلب ترک تمامی افراد غصب من جمله این صلاه در دار غصبی) بخلاف الأمر (امر اطلاق بدلی دارد و به واسطه ی اطلاق بدلی شامل مورد اجتماع هست).

و قد أورد علیه (وجه اول - به این اشکال شده که دلالت نهی بر حرمت صلاه در دار غصبی هم به واسطه ی مقدمات حکمت است) بأن ذلك (انتفاع جمیع افراد) فیه (نهی) من جهة إطلاق متعلقه (متعلق

نهی که غضب باشد - یعنی شما اول باید مقدمات حکمت را پیاده بکنی ، پیاده که کردی نتیجه بگیری غضب مطلق است بعد بگویی پس نهی دلالت دارد بر طلب ترک تمامی افراد غضب (بقرینة الحکمة) مقدمات حکمت (کدلالة الأمر علی الاجتزاء) (اکتفا کردن) بأی فرد کان (این صل دلالت دارد بر این که این صلاه واجب است در ضمن هر فردی از افراد که باشد . از کجا می گوید در ضمن هر فردی از افراد؟ با مقدمات حکمت - کدلاله یعنی چگونه دلالت امر بر هر فرد از افراد با مقدمات حکمت است ، دلالت نهی هم بر انتفاع جمیع افراد با مقدمات حکمت است) .

و قد آورد علیه (اشکال اول - اشکال شده بر این اشکال) بأنه (می خواهد بگوید دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست چون اگر به واسطه ی مقدمات حکم باشد لازمه اش این است که استعمال لا تغصب در حرمت بعضی از افراد غضب حقیقت باشد و حال آنکه حقیقت نیست) لو کان العموم (عموم یعنی طلب ترک تمامی افراد غضب) المستفاد من النهی بالإطلاق بمقدمات الحکمة و غیر مستند إلی دلالت (نهی) علیه (عموم) بالالتزام لکان استعمال مثل لا تغصب فی بعض أفراد الغضب حقیقه و هذا (حقیقی بودن استعمال مثل لا تغصب در بعض افراد) واضح الفساد.

فتكون دلالت (نهی - لا تغصب) علی العموم من جهة (دلالت نهی بر عموم بخاطر خود نهی است بدون کمک گرفتن از مقدمات حکمت) أن وقوع الطبیعة (غضب) فی حیز النفی أو النهی یقتضی عقلا سریان الحکم (حرمت) إلی جمیع الأفراد (چون الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افراد) ضرورة عدم الانتهاء عنها (نهی نشدن از طبیعت) أو انتفائها (منتفی نشدن طبیعت) إلا بالانتهاء عن الجمیع أو انتفائه (مگر به منهی شدن از جمیع یا منتفی شدن جمیع افراد).

قلت (قضاوت صاحب کفایه) دلالتهم علی العموم و الاستیعاب ظاهرا مما لا ینکر^{۱۹} (نفی و نهی دلالت بر عموم می کند و این اتفاقی است و بحثی در آن نیست ولی بحث در این است که دلالت بر عموم از کجا سرچشمه می گیرد . صاحب کفایه می فرماید از ۲ چیز سرچشمه می گیرد که اولی اطلاق متعلق است و دوم حکم عقل است . این دوتا را ضمیمه می کنیم به هم بعد آنها را به نهی ضمیمه می کنیم و بعد نهی دلالت بر عموم دارد) لکنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما (نفی و نهی) كذلك (عموم استیعابی ، عموم استغراقی) إنما هو بحسب ما یراد من متعلقهما (به حسب آن چیزی که اراده می شود از نهی و نفی یعنی اگر متعلق غضب بود لا تغصب یعنی تمامی افراد غضب و اگر متعلق غضب خاص بود می شود تمامی افراد آن غضب خاص) فیختلف (عموم) سعة و ضیقا (از حیث سعه و ضیق متعلق) فلا یکاد یدل (نهی) علی استیعاب جمیع الأفراد إلا (زمانی لا تغصب دلالت دارد بر طلب ترک تمامی افراد غضب که متعلق غضب

^{۱۹} این که فرموده ممالاینکر باطل است . مراجعه شود به آقای حکیم .

مطلق باشد و مطلق از طریق مقدمات حکمت بدست می آید (إذا أريد منه (متعلق) الطبيعة مطلقه و بلا قيد و لا يكاد يستظهر ذلك (ظاهر نمی شود اطلاق) مع عدم دلالت عليه بالخصوص (با دلالت نکردن متعلق بر اطلاق بخاطر نبودن قرینه ی خاص یعنی اگر قرینه ی خاص دلالت نکرد بر این که متعلق مطلق است ، ظاهر نمی شود ان اطلاق مگر به وسیله ی قرینه حکمت) إلا بالإطلاق و قرینه الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن (بیان موردی می کند که قرینه ی حکمت نباشد) يكون الإطلاق (استعمال نهی) فی غیر مقام البيان لم یکد (جواب لو) يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة .

نوار ۴۲ : ادامه ی وجه اول تقدیم نهی ، بیان وجه دوم تقدیم نهی

خلاصه ی درس دیروز : بعضی از علما امتناعی هستند یعنی می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است و جانب نهی را بر امر مقدم می کنند . این ها ۳ دلیل دارند و دلیل اولشان این است که می گویند لاتغصب دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی حرام است ولیی به واسطه ی عمومیتی که دارد دلالت بر حرمت صلاه در دار غصبی دارد لذا لاتغصب عام است . لکن این صل دلالت دارد بر این که صلاه در دار غصبی واجب است اما به وسیله ی اطلاق بدلی (یعنی یک فرد علی البدل) و مقدمات حکمت و این معنایش این است که ما مقدمات حکمت را پیاده می کنیم و می گوییم مولا در مقام بیان است و صلاه قابلیت تقیید و اطلاق را دارد یعنی مولا می تواند صلاه را قید بزند و بگوید صلاه در فلان مکان و زمان ، و قرینه ای بر تقیید صلاه نیست و قدر متیقن در مقام تخاطب نیست پس صلاه در ضمن هر فردی از افراد من جمله این فرد (صلاه در دار غصبی) انجام بگیرد کافی است . آن وقت عام بر مطلق مقدم است پس نهی بر امر مقدم می شود . یک نفر آمد اشکال گرفت و گفت دلالت نهی بر عموم (یعنی اگر نهی بخواهد بشود عام) به کمک مقدمات حکمت است و دلالت امر بر اطلاق هم به واسطه ی مقدمات حکمت است . یعنی این به کمک مقدمات حکمت شامل ماده ی اجتماع می شود و امر هم به کمک مقدمات حکمت شامل ماده ی اجتماع می شود . یک نفر به اشکال مستشکل اشکال می گیرد و می گوید دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست . چون اگر دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت باشد لازمه اش این است که اگر عام در بعض الافراد به کار باشد مجازی نباشد و حقیقت باشد ، چرا چنین لازمه ای دارد ؟ چون اگر گفتیم دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکم است یعنی به واسطه ی وضع نیست چون اگر گفتیم دلالت نهی بر عموم به واسطه ی وضع است یعنی بگوییم نهی برای عموم وضع شده حال اگر نهی در بعض الافراد استعمال شود ، مجازی است اما اگر گفتیم دلالت نهی بر عموم به واسطه ی وضع نیست بلکه به واسطه ی مقدمات حکمت است ، می گوییم مقدمات حکمت نسبت به کل تمام نیست بلکه نسبت به وضع تمام است فلاموجب لتجاوز ، و حال آن که استعمال عام در بعض افراد مجاز است و حقیقت نیست پس معلوم می شود دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست .

صاحب کفایه وارد بحث می شود . ایشان دو بیان دارد :

❖ بیان اول : اگر نهی بخواهد دلالت بر عموم بکند ، این مستند به دو چیز است :

الف : مقدمات حکمت . اگر نهی بخواهد دلالت بر عموم بکند اول باید اثبات شود که متعلق نهی مطلق است و اطلاق متعلق از مقدمات حکمت استفاده می شود یعنی شما اول باید مقدمات حکمت را پیاده بکنید سپس نتیجه بگیرید که غضب مطلق است . وقتی که غضب مطلق شد می گوییم لا تغصب دلالت بر تمامی افراد غضب دارد .

ب : حکم عقل : باید قبول کنیم که الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها .

آن وقت این دو تا به هم ضمیمه می شوند و نتیجه اش این می شود که نهی دلالت بر عموم دارد یعنی دلالت بر حرمت جمیع افراد غصب دارد . پس نه حرف مستشکل اول و نه حرف مستشکل دوم هیچکدام صحیح نیست . مستشکل اول می گفت دلالت نهی بر عموم ، به واسطه ی مقدمات حکمت است که در جواب می گوییم خیر دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت فقط نیست بلکه حکم عقل هم باید به آن ضمیمه شود و مستشکل دوم می گفت دلالت نهی بر عموم به واسطه ی مقدمات حکمت نیست که در جواب می گوییم خیر به واسطه ی مقدمات حکمت هم هست .

سوال : با این بیان اول صاحب کفایه چه نتیجه ای می گیریم ؟ آیا دلیل اول صحیح است یا باطل است ؟ نتیجه این است که صاحب کفایه آن دلیل را قبول نکرد زیرا اشکال را پذیرفت .

اول درس امروز : نکته : صاحب کفایه می فرماید ما دو جمله داریم که این دو جمله با هم هیچ تنافی ندارند . جمله ی اول این است : اگر نهی بخواهد دلالت کند بر تمامی افراد طبیعت ، احتیاج به مقدمات حکمت هست . یعنی اگر لاتغصب بخواهد دلالت کند بر این که تمامی افراد غضب ، حرام است ، احتیاج به مقدمات حکمت است . و جمله ی دوم : نهی بدون کمک از مقدمات حکمت دلالت دارد بر تمامی افراد مراد (مراد از متعلق) . این جمله یعنی چی ؟ یعنی اگر مراد از متعلق مطلق بود ، نهی دلالت دارد بر حرمت تمامی افراد غضب و اگر متعلق مقید بود ، این نهی دلالت بر حرمت تمامی افراد غضب مقید مثل غضب در روز جمعه دارد . سوال چرا تنافی بین این دو جمله نیست ؟ می فرماید چون در این جمله ی دوم که گفتیم نهی بدون کمک دلالت بر تمامی افراد مراد دارد ، این جا خود نهی ، افراد مراد را مشخص نمی کند بلکه اول باید به وسیله ی چیزهای دیگری من جمله مقدمات حکمت ، مراد مشخص بشود و بعد خود نهی دلالت دارد بر تمامی افراد مراد . در صورتی بین این دو جمله تنافی ایجاد می شود که خود نهی مراد را مشخص کند . اگر خود نهی مراد را مشخص کند معنایش این است که خود نهی بدون کمک از مقدمات حکمت دلالت دارد بر تمامی افراد طبیعت . اما در جمله ی اول گفتیم خود نهی دلالت بر تمامی افراد ندارد بلکه با مقدمات

حکمت دلالت دارد پس بین این دو تنافی می شود . لکن خود نهی دلالت ندارد که متعلق طبیعت و مطلق است یا مقید بلکه نهی دلالت بر تمامی افراد مراد دارد .

❖ بیان دوم : اگر نهی بخواهد دلالت بر عموم بکند احتیاجی به مقدمات حکمت ندارد . یعنی لازم نیست اول شما مقدمات حکمت پیاده بکنی بعد نتیجه بگیری متعلق یعنی غضب ، مطلق است تا بعدا نهی به کمک اطلاق متعلق دلالت بر عموم بکند ، خیر احتیاجی به این نیست که اول ثابت کنید متعلق مطلق است . این متعلق با هر معنایی که دارد اگر نهی برش وارد شد مفید عموم است . یعنی می گوید که نهی اگر بخواهد دلالت بر عموم بکند نیازی به مقدمات حکمت ندارد و همان حکم عقل کافی است یعنی نهی به دلالت التزامیه ی عقلیه خودش دلالت بر تمامی افراد دارد .

سوال : صاحب کفایه ، دلیل اول را پذیرفت یا خیر ؟ پذیرفت یعنی اثبات کرد که خود نهی مفید عموم است و اگر قبول کند نهی هم از اطلاق اقوی است پس نهی اقوی می شود از امر .

۲. دلیل دوم بر این که نهی باید مقدم شود . می گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و این سبب می شود که ما در ماده ی اجتماع یعنی صلاه در دار غضبی ، نهی را ترجیح بدهیم چون اگر شما صلاه در دار غضبی را انجام بدهید ، جلب منفعت کردید ولی دفع مفسده نکردید ولی اگر صلاه در دار غضبی را انجام ندهید ، دفع مفسده کردید هر چند جلب منفعت نکرده اید و دفع مفسده (که با ترک صلاه در دار غضبی محقق می شود) اولی از جلب منفعت است .

بر این دلیل ۶ اشکال وارد است :

۱. اشکال میرزای قمی : ما نحن فیه (صلاه در دار غضبی) مصداق برای این قاعده نیست . سوال چرا مصداق نیست ؟ چون حرام مفسده دارد اما ترک واجب هم مفسده دارد پس در صلاه در دار غضبی امر دائر نیست بین دفع مفسده و جلب منفعت بلکه امر دائر بین دو مفسده است زیرا در این جا اگر صلاه را انجام بدهید دچار غضب و مفسده شدید و اگر انجام ندهید باز هم ترک واجب کردید و دچار مفسده شدید .

اشکال صاحب کفایه بر میرزای قمی^{۲۰} : این اشکال شما وارد نیست . ایشان می فرماید ترک واجب مفسده ندارد . یعنی واجب انجامش مصلحت دارد دیگر ترکش مفسده ندارد . دیگر دلیل را بیان نکرده است . اما دلیلش این است که اگر گفتید ترک واجب مفسده دارد لازمه اش این است که هر حکمی منحل بشود به دو حکم مثلا یک عملی مثلا واجب است که این خودش یک حکم است و ترکش هم مفسده دارد یعنی حرام است و این می شود دو حکم لذا اگر شما یک

^{۲۰} در این جا آقای خوئی خیلی خوب بیان کرده است

واجبی را ترک کنید شما مستحق دو عقاب هستید زیرا یکبار ترک واجب کردید و یکبار هم حرام را انجام دادید .

تطبيق :

و ذلك (احتیاج به مقدمات حکمت در دلالت نهی بر عموم افراد طبیعت یعنی اگر نهی بخواهد دلالت بکند بر تمامی افراد غصب ، احتیاج به مقدمات حکمت هست - می خواهد بفرماید این حرف با اون حرف که گفتیم که خود نهی بدون کمک دلالت دارد بر تمامی افراد مراد ، تنافی ندارد چون در جمله ی دوم می گوییم دلالت دارد بر افراد مراد، خب اول مراد را با مقدمات حکمت ثابت بکن تا نهی دلالت داشته باشد بر تمامی افراد) لا ینافی دلالتهما (خود نفی و نهی) علی استیعاب أفراد ما یراد (خود نهی دلالت دارد بر عموم افراد مراد و اراده شده از متعلق چون خود نهی مراد را مشخص نمی کند زیرا اگر مراد را هم خود نهی مشخص کند تنافی لازم می آید) من المتعلق إذ الفرض عدم الدلالة علی أنه (متعلق) المقید أو المطلق.

اللهم إلا أن یقال (بیان دوم - در بیان اول مرحوم اخوند فرمود اگر نهی بخواهد دلالت بر عموم بکند نیازمند دو چیز است اما این جا می فرماید نهی برای دلالت بر عموم نیازمند یک چیز است نه دو چیز) إن فی دلالتهما (خود نهی دلالت بر عموم می کند بدون احتیاج به مقدمات حکمت و خود نهی دلالت دارد بر این که متعلقش مطلق است چون نهی دلالت بر عموم دارد و این عموم با چه چیزی سازگاری دارد ؟ با این سازگاری دارد که متعلق مطلق باشد یا غیر مطلق ؟ واضح است که با مطلق می سازد) علی الاستیعاب (عموم) کفایة و دلالة (همین که نهی دلالت بر عموم دارد این دلالت بر این دارد که متعلق نهی مطلق است^{۲۱}) علی أن المراد من المتعلق هو المطلق.

كما ربما یدعی ذلك (کفایت) فی مثل کل رجل (یعنی اگر کلمه ی کل رجل اگر بخواهد دلالت بر عموم بکند احتیاجی به اجرای مقدمات حکمت نیست) و أن مثل لفظة کل تدل علی استیعاب (شمول و عموم) (جمیع أفراد الرجل من غیر حاجة إلى ملاحظة إطلاق) بدون احتیاج به در نظر گرفته اطلاق مدخول کل یعنی لازم نیست اول ثابت شود که رجل مطلق است تا بعد ثابت کنیم کل دلالت بر عموم می کند (مدخوله (مدخول کل) و (عطف بر اطلاق - عطف ملزوم بر لازم یعنی لازمه ی قرینه ی حکمت اطلاق است) قرینه الحکمة (احتیاجی نیست به در نظر گرفتن مقدمات حکمت بلکه همین رجل با همین معنایی که دارد اگر کل بیاید روی آن افاده ی عموم می کند) بل یکفی إرادة ما هو معناه (اراده می کند ان

^{۲۱} در شرح بگردید ببینید چگونه نهی ای که دلالت بر عموم دارد دال بر این است که متعلق مطلق است ؟

چیزی را که آن چیز معنای مدخول است - مدخول رجل است ، معنای مدخول یعنی طبیعت مهمله و طبیعت مهمله یعنی طبیعت لابشرط) من الطبیعة المهملة و لا بشرط فی دلالتہ علی الاستیعاب.

و (شما گفتید این کلمه ی رجل با معنای خودش اگر کلمه ی کل بیاید روش افاده ی عموم می کند . سوال اگر قید آوردیم آیا باز هم افاده ی عموم می کند ؟ می گوید بله بازهم افاده ی عموم می کند و این مجاز هم نیست زیرا کل در معنای خودش به کار رفته است و رجل هم در معنای خودش از باب تعدد دال و مدلول (**إن كان لا يلزم مجازاً أصلاً**) نه در کلمه کل مجاز لازم می آید و نه در کلمه ی رجل (**لو أريد منه**) مدخول - رجل) خاص (یعنی بگوییم مراد از رجل ، مثلاً رجل عالم است) **بالقرينة لا** (توضیح اصلاً) فیه (نه در مثل کل مجاز نیست - چرا در کل مجاز نیست ؟ چون کل در معنای خودش به کار رفته است . کل یعنی همه ، حال چه عالم بیاید و چه نیاید) **لدلالتہ علی استیعاب أفراد ما یراد من المدخول** (مراد از مدخول) **و لا فیه** (و نه در مدخول مجاز نیست زیرا مدخول هم در معنای خودش به کار رفته است - چون کلمه ی عالم ، معنایش از کلمه ی رجل استفاده نشده که بگوییم مجاز است) **إذا كان** (اراده ی خاص) **بنحو تعدد الدال و المدلول لعدم** (تعلیل عدم مجاز در مدخول که رجل باشد) **استعماله** (مدخول - رجل) **إلا فیما وضع له و الخصوصیة** (علم) **مستفادہ من دال آخر** (از لفظ عالم) **فتدبر.**

نوار ۴۳ : بیان وجه دوم تقدیم نهی

دلیل دوم برای ترجیح جانب نهی : بعضی از علما می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است یعنی عمل نمی تواند هم امر داشته باشد و هم نهی را و فقط یکی از این دو را دارد . بعضی از علما می گویند این عمل فقط نهی دارد یعنی صلاه در دار غصبی فقط نهی دارد . دلیل اول این ها را بیان کردیم . حال دلیل دوم را بیان می کنیم .

دلیل دوم آنها این قانون است که دفع مفسده اولی من جلب منفعت است . این قانون می آید نهی را بر امر ترجیح می دهد . چگونه این قانون نهی را بر امر ترجیح می دهد ؟ به این صورت که اگر مکلف صلاه در دار غصبی را انجام بدهد حساب کنیم و اگر هم انجام ندهد حساب کنیم . اگر مکلف صلاه در دار غصبی را انجام بدهد ، در مفسده می افتد چون این صلاه در دار غصبی که دارد انجام می دهد خودش غصب است لکن جلب منفعت هم کرده است چون صلاه را که واجب است انجام می دهد . پس اگر کسی صلاه در دار غصبی را انجام داد هم جلب مفسده کرده است و هم جلب منفعت . ولی اگر کسی صلاه در دار غصبی را ترک کرد ، دفع مفسده کرده است لکن جلب منفعت نکرده است . حالا اگر کسی صلاه در دار غصبی را ترک بکند به قصد دفع مفسده این اولی است از این که صلاه در دار غصبی را انجام بدهد به قصد جلب منفعت . حالا که دفع

مفسده اولی شد ، این قانون می آید نهی را ترجیح می دهد به این صورت که می گوئیم ماده ی اجتماع نهی دارد پس مکلف انجامش ندهد تا در مفسده نیافتد^{۲۲} .

بر این دلیل ۵ اشکال وارد است :

۱. اشکال میرزای قمی : ایشان می فرماید همان طوری که انجام حرام مفسده دارد ، ترک حرام هم مفسده دارد . لذا در صلاه در دار غصبی امر دائر بین مفسدین است یعنی امر دائر بین دو مفسده است زیرا اگر مکلف صلاه در دار غصبی را انجام بدهد ، غصب است و مفسده دارد و اگر صلاه در دار غصبی را ترک کند ، ترک واجب کرده و ترک واجب مفسده دارد پس انجام بدهد داخل مفسده می شود و انجام هم ندهد داخل مفسده می افتد و وقتی که امر دائر بین دو مفسده شد ، انسان باید بررسی کند که بین این دو مفسده کدام یک مهمتر است و انی که مهمتر است را انجام ندهد . یعنی میرزای قمی می خواهد ، صلاه در دار غصبی را از تحت این قانون خارج بکند .

اشکال صاحب کفایه بر میرزای قمی :

ایشان می فرماید ترک واجب مفسده ندارد ، چون اگر ترک واجب مفسده داشته باشد لازمه اش این است که هر حکمی منحل بشود به دو حکم ، به این صورت که یک عملی هست که مصلحت دارد و واجب می شود و اگر ترکش هم مفسده داشته باشد ، ترکش حرام می شود پس این عمل واجب ، وجوب می رود روی فعلش و حرمت می رود روی ترکش . در نتیجه اگر یک مکلفی یک واجبی را ترک کرد ، باید دوبار عقاب بشود چون یکی ترک واجب کرده و یکی فعل حرام انجام داده و بالضروره مکلف در قبال ترک واجب فقط یکبار عقاب می شود نه دوبار . پس این که میرزای قمی می فرمایند امر دائر مدار دو مفسده است و پای دو مفسده در میان است خیر چنین حرفی باطل است . بنابراین اگر کسی ترک واجب کرد معنایش این است که ، مصلحت از او فوت شده است نه این که داخل مفسده شده است .

۲. این قانون کلیت ندارد یعنی این که می فرمایید دفع مفسده اولی از جلب منفعت است کلیت ندارد چون گاهی واجب یکی واجب اهم است و مصلحتش بیشتر از اهم است و وقتی که یک واجب اهم کنار یک حرام مهم قرا بگیرد قضیه بالعکس می شود و این جا جلب منفعت اولی از دفع مفسده است یعنی واجب را انجام بده تا به آن مصلحت کثیره برسی . حالا اگر در ضمن انجام این واجب ، حرام را

^{۲۲} مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه ی خود بر کفایه می فرمایند این یک حکم عقلی است .

هم انجام دادی ، مهم نیست چون جلب منفعت اولی است از دفع مفسده مثل جایی که یک نفر در آب افتاده است و دارد غرق می شود و اگر ما بخواهیم آن را نجاب بدهیم باید غصب کنیم خب نجات دادن واجب است و غصب حرام لکن نجات دادن ، واجب اهم است .

۳. بر فرض این که این قانون کلیت داشته باشد (صاحب کفایه این اشکال را با دو بیان ذکر کرده است : یک بیان یک حاشیه ای است که خود ایشان این جا بیان کرده است و یک توضیحاتی هم در کتاب فوائد الاصول بیان کرده است) : این قانون ربطی به ما نحن فیه ندارد زیرا این قانون مربوط به تردد در مقام امتثال است اما بحث ما تردد در مجعول و حکم جعل شده است . این قانون مربوط به تردد در مقام امتثال است . تردد در مقام امتثال یعنی چی ؟ یعنی یک عملی واجب است و یک عمل دیگر حرام است ، مکلف نمی تواند بین این دو عمل تفکیک بدهد یعنی واجب را انجام دهد به گونه ای که حرام را ترک کند ، نمی تواند این کار را بکند یعنی اگر واجب را انجام بدهد ، مجبور است حرام را نیز انجام بدهد و اگر حرام را ترک کند مجبور است واجب را نیز ترک کند ، به این می گویند تردد در مقام امتثال . این جا می گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و دفع مفسده به این است که حرام را ترک کنی . اما بحث ما این جا ، تردد در مجعول است . تردد در مجعول یعنی این که ما امتناعی هستیم و می گویم اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است . حالا که امتناعی هستیم این حکمی که برای ماده ی اجتماع جعل شده چیست ؟ ما در این گیر افتاده ایم ؟

۴. سلمنا که این قاعده مطلق باشد و هم مربوط به مقام امتثال و هم مقام جعل باشد . اشکال دیگری که وارد است این است که الحاصل لاینفع و النافع لایحصل . در صورتی این قاعده نافع است که اولویت ، اولویت قطعی باشد یعنی قطع داشته باشیم که دفع مفسده اولی من جلب منفعت است و این حاصل نیست یعنی قطع به اولویت نداریم نهایتا ما ظن به اولویت داریم .

۵. این قاعده در موردی جاری می شود که برائت یا احتیاط نتواند انجا جاری بشود . مثل در دوران بین محذورین مثل این که من شک دارم دفن کافر واجب است یا حرام ، که این جا برائت جاری نمی شود زیرا برائت در هر یک از اطراف که جاری کردی با برائت در طرف دیگر تعارض می کند . اگر کسی بگوید اصل عدم وجوب دفن است ، جواب می دهند که خب اصل هم عدم حرمت دفن است . احتیاط هم جاری نمی شود زیرا هدف از احتیاط رسیدن به واقع است و در این جا احتیاط ممکن نیست لذا این قاعده در این جا جاری می شود . اما در ما نحن فیه که شک داریم صلاه در دار غصبی واجب است یا حرام ، نسبت به حرمتش برائت جاری می شود یعنی اصل این است که حرام نیست بنابراین راحت نماز را بخوان و صحیح هم هست اما نسبت به وجوب برائت جاری نمی شود چون این وجوب ، وجوب تخییری است یعنی بحث ما در جایی است که مندوحه هست یعنی مکلف می تواند صلاه در دار غصبی را ترک بکند و برود جای دیگری نماز بخواند پس شما مخیر هستید بین این نماز

یعنی صلاه در دار غصبی و غیر آن . پس صلاه در دار غصبی واجب تخییری است و در واجب تخییری برائت جاری نمی شود چون برائت برای این است مکلف را در گشایش و سعه بیاندازد و این جا اگر هم برائت جاری نشود ، مکلف در توسعه و گشایش هست پس اجرای برائت لغو می شود . و وقتی که برائت جاری شد ، این قاعده جاری نمی شود .

سوال : چرا صاحب کفایه این مطلب را بیان فرمود که این قاعده در جایی جاری می شود که برائت یا احتیاط در آنجا جاری نشود ؟ دلیلش این است که با وجود قاعده ی شرعی که برائت یا احتیاط باشد ، نوبت به قاعده ی عقلی نمی رسد .

تطبیق :

و منها (وجوه ترجیح نهی) **أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة** (توضیح دادیم که اگر کسی صلاه در دار غصبی را انجام بدهد در مفسده می افتد هرچند که منفعت هم گیرش می آید و اگر آن را ترک کند در مفسده نمی افتد لکن منفعت هم گیرش نمی آید حالا اگر کسی به قصد دفع مفسده نماز را ترک کند اول است از این که نماز را بخواند به قصد جلب منفعت)

. و قد أورد عليه (وجه دوم – اولویت) **فی القوانین بأنه مطلقا ممنوع** (این اولویت به نحو کلیت ممنوع است یعنی کلیت ندارد) **لأن فی ترک الواجب أيضا (مثل فعل حرام) مفسدة إذا تعین (هنگامی که واجب متعین باشد یعنی فرد دیگری نداشته باشد مثل صلاه در دار غصبی عند ضیق وقت)** ۲۳ .

و لا يخفى ما فيه فإن الواجب و لو كان معينا ليس إلا لأجل أن فی فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون فی ترکه مفسدة كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة فی فعله بلا مصلحة فی ترکه.

و لكن يرد عليه أن الأولوية مطلقا ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقایسه فعل بعض المحرمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة و ما يتلو تلوها.

و لو سلم فهو أجنبي عن المقام [۱] فإنه فيما إذا دار بين الواجب و الحرام.

و لو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع.

۲۳ محشین این جا اشکال گرفته اند که این لان دلیل برای ممنوع بودن مطلقا نیست

و لو سلم أنه يجدي و لو لم يحصل فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين لا فيما تجرى كما في محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته و لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء و الشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا.

نوار ۴۴ : بیان یک نکته ، وجه سوم تقدیم نهی

خلاصه ی درس دیروز : بعضی از علما معتقدند که نهی بر امر ترجیح دارد این آقایان ۳ دلیل دارند ، دلیل دوم آنها این بود که دفع مفسده اولی از جلب منفعت است . بر این دلیل ۵ اشکال وارد است که اشکال اول ، اشکال آقای میرزای قمی بود که مرحوم آخوند ان را نپذیرفتند و لکن خودشان ۴ اشکال بر این دلیل وارد کردند . در پایان بحث یک نکته دارند که این اول درس امروز است .

نکته : این نکته درباره ی این است که اگر برای ما ثابت نشود که نهی بر امر ترجیح دارد یا امر بر نهی ترجیح دارد و ما هم قائل به امتناع هستیم یعنی می گوییم اجتماع امر و نهی در شی واحد محال است . آیا در این فرض صلاه در دار غصبی صحیح است یا باطل است . این نکته در این مورد است . یعنی می خواهیم بررسی کنیم که صلاه در دارغصبی در این فرض (امتناعی هستیم و ترجیح امر بر نهی یا بعکس برای ما ثابت نشده است) صحیح است یا باطل ؟ .

در باب اقل و اکثر ارتباطی دو نظریه ی معروف است مثل این که من شک دارم سوره جزء نماز هست یا جزء نماز نیست . این شک من بازگشت می کند به این که من شک می کنم که نماز ۱۰ جزء است یا نماز ۱۱ جزء است . به این می گویند اقل و اکثر . در این باب دو نظریه ی معروف وجود دارد :

- قیل : بالاحتیاط یعنی بعضی از علما احتیاطی هستند و احتیاط با انجام اکثر محقق می شود یعنی با خواندن نماز با سوره . دلیل این آقایان این است که اگر سوره در واقع جزء نماز باشد ، جزء واقعی است یعنی جزئیت واقعیه دارد و این یعنی چه بدانی و چه ندانی باید سوره را انجام بدهی . خب اگر سوره جزء نماز باشد جزئیت واقعیه دارد و وقتی که جزئیت واقعیه داشت الحاصل لاینفع و النافع لایحصل یعنی اونی که به وسیله ی اصاله البرائه حاصل می شود مفید نیست و اونی که مفید است به وسیله ی اصاله البرائه حاصل نمی شود پس باید احتیاط کرد . عرض شد که اگر سوره جزء نماز باشد ، این سوره چه نوع جزئیتی دارد ؟ جزئیت واقعیه . حالا می گویند اونی که به وسیله ی اصاله البرائه حاصل می شود که برداشتن جزئیت سوره در ظاهر است یعنی اصاله البرائه جزئیت سوره را در ظاهر بر می دارد ، این مفید نیست و اونی که مفید است که عبارت است از این که اصاله البرائه بیاید جزئیت در واقع را بردارد و اصاله البرائه نمی تواند جزئیت در واقع را بردارد لذا اگر کسی نماز را بدون

سوره بخواند ، یقین به براءت الذمه پیدا نمی کند چون احتمال دارد سوره جزء باشد و این اصاله البرائت جزئیت سوره را برنداشت . و وقتی که این احتمال وجود دارد که ما بری الذمه نشده باشیم ، الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی .

• قیل : بالبرائت ما شک داریم که سوره واجب هست یا نیست . اصاله البرائت جاری می کنیم و نماز را بدون سوره می خوانیم . دلیل این ها این است که در اقل و اکثر ارتباطی ، شک در اعتبار سوره هست و شک در اعتبار سوره ، مجرای براءت است پس شک در اقل و اکثر ، مجرای براءت است . می گویند که در باب اقل و اکثر ارتباطی ما شک داریم در اعتبار سوره یعنی اعتبار سوره واجب هست یا نیست و شک در اعتبار سوره ، شک در تکلیف است و شک در تکلیف مجرای براءت است پس شک در باب اقل و اکثر ارتباطی مجرای براءت است . لذا اگر کسی به استناد اصاله البرائت نماز بدون سوره بخواند ، بری الذمه شده است چون شک شما ، شک بدوی بوده است بنابراین براءت جاری می شود .

با حفظ این مقدمه ، جواب می دهیم که درباره ی مفسده ی واقعیه غالبه (یعنی یک عملی در واقع مفسده دارد و مفسده ی آن هم غالب بر مصلحت است) دو نظریه است :

۱. بعضی از علما می گویند مفسده ی واقعیه غالبه در صورت احراز ، موثر در مبعوضیت فعلی است . یعنی مفسده ی واقعیه ی غالبه در صورتی که احراز بشود مفسده غلبه دارد ، مبعوضیت فعلی را می آورد به صورتی که عمل بشود مبعوض . طبق این نظریه صلاه در دار غصبی در این فرض (امتناعی هستیم و نتوانستیم امر یا نهی را ترجیح بدهیم) صلاه در دار غصبی صحیح است . چون ما این غلبه مفسده را از کجا احراز می کنیم یعنی از کجا احراز می کنیم که مفسده بر مصلحت غلبه دارد ؟ می گویند از حرمت فعلیه یعنی اگر یک عملی حرمت فعلیه داشت از این حرمت فعلیه می فهمیم که مفسده غلبه پیدا کرده است . پس راه احراز غلبه ، نهی و حرمت فعلی است . و ما حرمت فعلیه را با اصاله البرائت برمی داریم چون ما شک داریم که حرام است یا نیست ، مبعوضیت فعلیه دارد یا ندارد و ما به وسیله ی اصاله البرائت حرمت فعلیه را بر می داریم و وقتی حرمت فعلی را برداشتیم مانعی برای صحت صلاه وجود ندارد . این جا با براءت ، صلاه را صحیح کردیم یعنی در این جا قائل به براءت می شویم ولو در باب اقل و اکثر ارتباطی قائل به احتیاط بشوید چون این جا حرمت فعلیه ما را اذیت می کند و براءت می تواند حرمت فعلی را بر دارد اما در اقل و اکثر ، جزئیت واقعیه اذیت می کرد و اصاله البرائت نمی توانست جزئیت واقعیه را بردارد .

۲. مفسده واقعیه غالبه مطلقا ، موثر در مبعوضیت فعلیه است یعنی اگر یک عملی در واقع مفسده داشت و این مفسده غالب بر مصلحت بود حال چه شما بدانید یا ندانید ، این با خودش مبعوضیت فعلیه می آورد و طبق این نظریه صلاه در این فرض باطل است . چون شخصی که نماز را می خواند در آن فرض ، احتمال غلبه می دهد یا نمی دهد ؟ احتمال غلبه می دهد و با وجود احتمال غلبه ، احتمال

مبغوضیت فعلیه می دهد و کسی که احتمال مبغوضیت فعلیه می دهد نمی تواند قصد قربت بکند .
لذا اگر کسی بخواهد این جا یقین به برائت ذمه پیدا بکند ، باید صلاه را در خارج از زمین غصبی
انجام بدهد یعنی باید احتیاط کند .

صاحب کفایه می فرماید این جا ما قائل به احتیاط می شویم و لو در اقل و اکثر ما برائتی باشیم چون اون
جا شک ما در این بود سوره واجب است یا نه ، معتبر است یا نه و شک در اعتبار سوره ، شک در تکلیف
است و شک در تکلیف مجرای برائت است اما در این جا ، این اقای که می خواهد نماز بخواند ، شک در
اعتبار قصد قربت نداریم که ایا قصد قربت واجب است یا نیست که بشود مثل اقل و اکثر ، بلکه یقین
داریم قصد قربت لازم است اما شک ما در این است که ایا این عمل در این فرض (امتناع و عدم ترجیح
) ما را بری الذمه می کند یا نمی کند .

تمام آن چه که بیان شد یا قطع نظر از این است که صاحب کفایه فرموده است فتامل . و خود صاحب
کفایه وجه تامل را در حاشیه بیان فرموده است .

دلیل سوم بر تقدیم نهی : استقرا . ما جست و جو کردیم در فقه و دیدیم که هر جا امر دائر شده بین وجوب
و حرمت شارع مقدس ، حرمت را ترجیح داده است لذا این استقراء دلیل بر این است که در صلاه در دار غصبی
، نهی ترجیح دارد . سوال : کجا استقرا کردید ؟ جواب می دهد ۳ جا :

❖ دو تا آب جلوی ما هست . مشتبه هستند یعنی یکی طاهر و یکی نجس است . آیا وضو
گرفتن با این دو آب واجب است یا حرام . شارع مقدس در روایات فرموده است باید تیمم
کنی و این یعنی حرمت را ترجیح داده است .

❖ در ایام استظهار اول ، یک دختر بالغ شده است . برای اولین بار خون می بیند . به این
دختر می گویند مبتدئه . حیض بودن این خون امکان دارد . حالا نماز خواند بر او واجب
است یا حرام ؟ شارع فرموده نماز بر او حرام است یعنی تا سه روز نماز نخواند اگر این ۳
روز پشت سرهم آمد (

❖ در ایام استظهار بعد ، مثلا یک زنی از یکم تا هفتم ماه همیشه خون می دیده است . این
خانم می شود ذات العاده الوقتیه و العدویه . این خانم اگر هشتم خون دید ، ایا این خون
روز هشتم حیض هست یا نیست ، نماز روز هشتم حرام است یا واجب . شارع فرموده نماز
حرام است . باید صبر کند تا ۱۰ روز . اگر از ۱۰ روز گذشت کاشف از این است که این
خون ، استحاضه است لذا باید نماز را قضا کند اما اگر از ده روز نگذشت و سر ۱۰ روز تمام
شد معنایش این است که ان خون ، حیض بوده است .

صاحب کفایه ۳ جواب می دهد :

۱. استقراء زمانی مفید است ، که مفید قطع باشد . یعنی باید استقراء تام است و این استقراء تام نیست لذا مفید قطع نیست بلکه نهایتا ظن می دهد و ظن حجت نیست
۲. بر فرض که استقرا مطلقا (چه مفید قطع و چه مفید ظن) حجت باشد ، در استقراء انسان باید موارد کثیره ببیند و با دو مورد استقراء محقق نمی شود .
۳. سلمنا که استقرا حتی با دو مورد هم محقق شود و حجت باشد ، لکن این دو مورد ربطی به محل بحث ما ندارد چون در مثال دوم ، این دختر بچه ای که برای اولین بار خون می بیند اگر شارع می گوید نماز بر او حرام است بخاطر ترجیح نهی بر امر نیست . بلکه بخاطر قاعده ی امکان است که مفادش این است : هر خونی که شرعا حیض بودن آن امکان دارد وظیفه ی مکلف این است که آن را حیض بگذارد . و این اولین خون هم امکان دارد حیض باشد پس وظیفه اش این است که با این خون ، معامله ی حیض بکند پس به استناد این قاعده ، بنا را بر حیض می گذارد نه بخاطر این که شارع نهی را بر امر ترجیح داده است . اما در استظهار دوم ، بخاطر ترجیح نهی بر امر نیست بلکه با بخاطر قاعده ی امکان است یا بخاطر استصحاب حیضیت است . اما جواب دوم این است که حرمت صلاه بر زن حائض را حرام ذاتی می دانندی یا حرام تشریح ؟ اگر حرام ذاتی می دانید جواب همین است که بیان کردیم . و اگر حرام تشریحی می دانید دیگر قطعاً ربطی به بحث ما ندارد چون صلاه زن حائض در صورتی حرام می شود که آن را به قصد قربت انجام دهد ، حرام متشریحی معنایش این است و این جا دورانی نیست زیرا اگر با قصد قربت نماز بخواند قطعاً حرام است و اگر بدون قصد قربت بخواند قطعاً حرام نیست و بحث ما در دوران بین حرمت و وجوب است .

تطبیق :

نعم (استدراک از حکم به صحت بخاطر براءت از حرمت فعلی یعنی می خواهد بگوید در یک صورت نماز صحیح نیست و آن صورتی است که بگوییم مفسده واقعیه غالبه مطلقاً موثر است در مبعوضیت فعلی . چرا در این فرض نماز باطل است زیرا ما احتمال غلبه مفسده می دهیم و احتمال غلبه مفسده با خودش احتمال مبعوضیت فعلی را می آورد و با این احتمال کسی نمی تواند قصد قربت قطعی بکند) **لَوْ قِيلَ بِأَنَّ الْمَفْسَدَةَ الْوَاقِعِيَّةَ الْغَالِبَةَ (غالبه بر مصلحت) مُؤَثِّرَةً فِي الْمَبْعُوضِيَّةِ (مبعوضیت فعلیه) وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْغَلْبَةُ بِمَحْرُزَةٍ (اگر چه این غلبه برای فاعل محرز نباشد - بیان قول دوم که مفسده واقعیه غالبه مطلقاً موثر در مبعوضیت فعلی است) فَأَصَالَةُ الْبِرَاءَةِ غَيْرَ جَارِيَةٍ (چون اصاله البرائه جایی جاری می شود که شک در اعتبار یک چیزی باشد مثل شک در اعتبار سوره در حالی که ما این جا شک در اعتبار قصد قربت نداریم بلکه یقین داریم قصد قربت معتبر است اما شک داریم در این که با انجام این صلاه ، از واجب ، بری الذمه می شویم یا خیر) بَلْ كَانَتْ أَصَالَةُ الْإِشْتِغَالِ بِالْوَأْجِبِ (صلاه با قصد قربت) لَوْ كَانَتْ عِبَادَةً (چون اگر واجب توصلی باشد انجام بدهید و هیچ مشکلی ندارد چون نیاز به قصد قربت ندارد) ، مُحْكَمَةٌ (خبر کانت - مقدم می شود) وَ لَوْ**

قیل بأصالة البراءة في الأجزاء و الشرائط لعدم (علت برای جریان احتیاط) تأتي قصد القرية مع الشك في المبعوضة. فتأمل (اشاره دارد به این که هر چیزی که از نعم به بعد بیان کردیم باطل است) .

و منها الاستقراء

فإنه (استقراء) يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار (اول و دوم) و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين (دو ظرف مشتبه جلوی ماست . وضو گرفتن با آنها واجب است یا حرام . شارع امر کرده است که هر دو ظرف را بریز و تیمم کن یعنی جانب نهی را مقدم کرده است) .

و فيه أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع (دلیلی بر حجیت استقراء نیست تا زمانی که قطع را افاده نکند - منظور از ما لم يفد القطع این است که تا زمانی که تام نباشد حجت نیست چون اگر مراد از قطع معنایی باشد که محشین بیان کرده اند با اشکال سومش تداخل می کند) . و لو سلم (اگر قبول بشود حجیت استقراء) فهو (استقراء چه قطعیش و چه ظنیش) لا يكاد يثبت بهذا المقدار .

و لو سلم (اگر قبول بشود ثبوت استقراء با این مقدار) ليس حرمة الصلاة في تلك الأيام (ایام استظهار) و لا عدم جواز (حرمت) الوضوء منهما مربوطا بالمقام (ترجیح نهی بر امر) لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان (متى امکان کونه حیضا فهو حیض یحکم به) و الاستصحاب (استصحاب فقط در ایام استظهار دوم می آید) المثبتين لكون الدم حیضا (قاعده ی امکان و استصحاب ثابت می کنند که خون مشتبه حیض است) فیحکم بجمیع أحكامه و منها (احکام حیض) حرمة الصلاة علیها لا (حرام بودن نماز در ایام استظهار نیست بخاطر غلبه دادن جانب حرمت) لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو لأجل غلبه دادن جانب نهی (المدعی) .

نوار ۴۵: رفع یک اشکال

اشکال: اگر وضو گرفتن با دو ظرف مشتبه حرام تشریحی باشد، خب انسان می تواند با دو ظرف مشتبه وضو بگیرد احتیاطا. چرا امام علیه السلام فرموده هر دو ظرف را بریز و تیمم بکن. پس کسانی که قائل به حرمت تشریحی هستند یک اشکال نسبت به روایت در ذهنشان می آید. صاحب کفایه دو جواب می دهد:

۱. می فرماید کلام امام (علیه السلام) تعبد محض است یعنی بشنو چیزی نگو. یعنی فلسفه ی آن را نمی دانیم.

۲. این کلام امام، علی القاعده است و اصلا قاعدتا باید این گونه باشد چون اگر مکلف با این دو آب وضو بگیرد، بدنش نجس می شود و وقتی بدنش نجس شد، با بدن نجس نمی شود نماز خواند لذا فرموده هر دو ظرف را بریز و تیمم کن. چطوری بدنش نجس می شود؟ این اقا با آب اول وضو می گیرد و بعد می خواهد با آب دوم هم وضو بگیرد، این آب دوم را که روی صورتش که ریخت، همین که ریخت یقین پیدا می کند که صورتش نجس شده است و این نجس شدن صورتش یا بخاطر آب اول بوده یا به خاطر آب دوم بوده است. آب ریخته شد و بعد وضو گرفت بعد از وضو شک می کند که بدنش طاهر شد یا نشد و یا نجاست صورتش از بین رفت یا نرفت، استصحاب نجاست می کنیم. بدن نجس می شود و بعد با بدن نجس نمی تواند نماز بخواند. به بیان دیگر

من وضو می گیرم با آب اول، و تمام شد، حالا می خواهم با آب دوم وضو بگیرم، یک مشت آب برداشتم و ریختم روی صورتم، تا هنوز آب صورتم نریخته پایین، یقین پیدا می کنم به نجاست صورت چون از دو حال خارج نیست زیرا یا آب اول طاهر بوده و آب دوم نجس یا بلعکس، اگر آب اول نجس بوده، این آبی که رختم روی صورتم هنوز طاهرش نکرده است (چون فرض در جایی است که هنوز آب روی صورت نریخته پایین) و اگر هم آب دوم نجس بوده که واضح است. بعد از این که آب ریخت پایین من شک می کنم که نجاست صورت از بین رفت یا خیر، این جا استصحاب نجاست می کنم. لکن اگر هر دو آب یا آب دوم کر باشد، یقین به نجاست پیدا نمی کنیم زیرا با آب اول وضو گرفتم و بعد آب دوم را که کر یا جاری است ریختم روی صورتم، یقین پیدا نمی کنم که نجس است زیرا اگر آب جاری بخواهد چیزی را طاهر بکند لازم نیست که حتما به پایین صورت هم برسد یعنی همین که بریزد روی صورت کافی است.

تطبیق:

هذا (دوران بین وجوب و حرمت در صلاه - یعنی در صلاه زن حائض شک می کنیم که واجب است یا حرام ، این دوران در صورتی است که صلاه زن حائض حرام ذاتی باشد) لو قیل بحرمتها (صلاه) الذاتیه فی

أيام الحيض و إلا (اگر حرمت صلاه ذاتی نباشد یعنی تشریحی باشد) **فهو** (مثال) **خارج عن محل الكلام** (محل کلام عبارت است از دوران امر بین وجوب و حرمت ذاتی است نه حرمت تشریحی . سوال چرا بحث در حرمت تشریحی نیست ؟ چون حرمت تشریحی بستگی به قصد مکلف دارد ، اگر قصد تشریح بیاور حرام می شود و اگر نیاورد حرام نیست پس اصلاً دورانی نیست) .

و من هنا (از این جا که حرمت تشریحیه از محل بحث خارج است) **انقذح أنه ليس منه** (محل کلام - دوران امر بین وجوب و حرمت ذاتیه) **ترك الوضوء من الإتيان** (حرمت وضو از هر دو ظرف حرمت ذاتی نیست یعنی این که امام فرموده هر دو ظرف را بریز و تیمم بکن از محل بحث ما نیست) **فإن** (چرا محل بحث نیست ؟ اگر بگویند وضو گرفتن با آب نجس حرمت ذاتی دارد لازمه اش این است که اگر یک نفر شکل وضو را انجام دهد بدون این که قصد قربت را انجام دهد ، این کارش حرام است ولی اگر بگوییم حرمت تشریحی دارد در صورتی که به قصد امر انجام دهد ، حرام است) **حرمة الوضوء من الماء النجس** (نجس تفصیلی) **ليس إلا تشریحياً و لا تشریح فیما** (موردی که اگر وضو بگیرد مکلف از این دو ظرف احتیاطاً) **لو توضأ منهما احتیاطاً** .

فلا حرمة (با احتیاط ، چون حرمت در صورت تشریح بود و فرض این است که تشریح نیست) **فی البین غلب جانبها** (حرمت) . **فعدم** (بیان جواب به اشکال - اگر حرمت وضو گرفتن با دو آب مشتبه تشریحی است به یک نحوی می توان آن را درست کرد پس چرا امام فرموده هر دو آب را بریز و تیمم کن) **جواز الوضوء منهما** (جایز نبودن وضو از دو ظرف مشتبه) **و لو كذلك** (و لو احتیاطاً) **بل إراقتهما** (ریختن دو آب) **كما فی النص ليس إلا** (بیان جواب اول) **من باب التبعيد أو** (جواب دوم - کلام امام علیه السلام علی القاعده است زیرا اگر با دو آب وضو بگیرد ، بدنش می شود نجس و با بدن نجس نمی تواند نماز بخواند) **من جهة الابتلاء** (یا از جهت مبتلی شدن مکلف است به) **بنجاسة البدن ظاهراً** (یعنی موقعی که آب ریخت صورت من می شود دارای نجاست ظاهری . نجاست ظاهری ای که با استصحاب بدست آمده . استصحاب نجاستی که ثابت شد قبل از این که آب به پایین صورت بریزد) **بحکم الاستصحاب للقطع** (علت برای اجرای استصحاب) **بحصول النجاسة** (قبل از این که آب بریزد به پایین صورت یعنی به مجرد ریختن آب دوم بر روی صورتش) **حال ملاقاء المتوضئ من الإتيان الثانية** (وضو گیرنده ملاقات بکند با ظرف دوم) **إما** (علت برای قطع به حصول) **بملاقاتها** (اناء ثانیه) **أو بملاقاة الأولى** . و (می فرماید بحث ما جایی است که بعد از وضو گرفتن با آب اول بخواهد بلافاصله با آب دوم هم وضو بگیرد و الا اگر با آب اول وضو گرفت و بعد رفت سراغ یک آب ثالثی و با آب ثالث خودش را آب کشید و بعد با آب دوم وضو گرفت این جا یقین به نجاست ندارد لذا قاعده ی طهارت جاری می شود) **عدم استعمال مطهر** (آب ثالث) **بعده** (بعد از وضو گرفتن با آب اول) **و لو طهر بالثانية مواضع الملاقاة بالأولى** .

نوار ۴۶: نکته ی آخر تنبیه دوم ، تنبیه سوم ، شروع بحث دلالت نهی در

عبادت بر فساد

بحث ما در رابطه با وضو گرفتن با دو آب مشتبه بود . دو نکته از این بحث باقی مانده است .

نکته ی اول : وضو گرفتن با دو آب مشتبه دو صورت دارد :

- صورت اول : شخص با آب اول وضو می گیرد ، بعد می رود با آب دوم وضو می گیرد یعنی بین این دو وضو هیچ عملیاتی انجام نمی دهد : موقعی که دستش را زد در این آب ، زمانی که هنوز آب از دستش نچکیده ، یقین پیدا می کند که دستش نجس شده است . این یقین پیدا کردن به نجاست دست بخاطر نجس بودن آب اول یا بخاطر نجس بودن آب دوم است . حالا که یقین پیدا کرد دستش نجس است بعدا این نجاست دستش را استصحاب می کند .
- صورت دوم : یک بار با آب اول وضو می گیرد ، بعد می رود اعضای وضو را با آب دوم تطهیر می کند بعد با بقیه ی آب دوم وضو می گیرد .

فرق صورت اول با صورت دوم : در صورت اول بین دو وضو هیچ عملیاتی انجام نداده است اما در صورت دوم بعد از وضو گرفتن با آب اول ، اعضا را با آب دوم تطهیر و سپس با باقی مانده ی آب دوم وضو می گیرد.

این اقا وقتی که دستش را می زند در آب دوم به خاطر تطهیر ، این جا یقین پیدا می کند که دستش نجس شده است چون یا آب اول نجس بوده و هنوز این آب تطهیرش نکرده یا بخاطر آب دوم . چون یکی از این دو آب نجس است . بعدا می آید همین نجاست ای که یقین دارد به آن را استصحاب می کند . این نکته ی اول . پس در این نکته فرقی بین دو صورت نیست ، اما اگر هر دو آب یا آب دوم کر بود (خصوصیت آب کر این است که اگر بخواهد چیزی را تطهیر کند لازم نیست غسل از آن چیز جاری بشود و احتیاجی به تعدد غسل ندارد) این جا شخص با آب اول وضو گرفت رفت سراغ آب دوم برای تطهیر ، دستش را داخل آب زد . سوال : آیا این جا مکلف یقین دارد دستش نجس است ؟ خیر یقین ندارد چون یحتمل آب اول نجس بوده که با آب دوم تطهیر شود و یحتمل هم آب دوم نجس بوده پس این جا یقین نداریم . این جا یک علم اجمالی دارد و آن این که اجمالا می داند در یکی از دو زمان دستش نجس شده است ، یا زمانی که از آب اول استفاده کرده یا زمانی که از آب دوم استفاده کرده است . ولی این علم اجمالی موثر نیست چون در کنار این علم اجمالی یکی علم اجمالی دیگر هست و آن این که اجمالا می دانم در هنگام استفاده از یکی از این دو آب دست من طاهر بوده است . حالا که دو علم اجمالی درست شد دو نظریه است . صاحب کفایه نظریه این است که در چنین حالتی می گویند تعاقب الحالتین ، این جا استصحاب جاری نمی شود . هر چند مشهور

می گویند استصحاب جاری می شود اما با تعارض سقوط می کند . پس اگر یکی از دو آب کرد بود وقتی که دستمان را به منظور تطهیر داخل آب می گذاریم ، یقین به نجاست دست نخواهیم داشت . بلکه اجمالا می دانیم در یکی از دو زمان دست ما نجس است و این علم اجمالی موثر نیست . از این زمان به بعد حق استصحاب نجاست ندارد چون یقین به نجاست ندارد لذا از این زمان به بعد اگر شک کرد بدنش نجس است یا نه ، کل شی لک طاهر حتی تعلم انه قدر .

تنبیه سوم :

مقدمه : باید بیان کنیم تعدد عنوان یعنی چی ؟ و تعدد اضافه یعنی چی ؟ تعدد عنوان یعنی متعلق امر و نهی متعدد باشد یعنی امر رفته روی یک چیز و نهی رفته روی یک چیز دیگر . مثل این که مولا می فرماید صل و بعد می فرماید لا تعصب . این جا متعلق ها متعدد است . سوال تعدد اضافه چیست ؟ این است که متعلق یکی است اما متعلق المتعلق متعدد است . یعنی چیزی که متعلق رفته روی آن متعدد است ، این جا می گویند تعدد اضافه . مثل اکرم العلماء ، لاتکرم الفساق . این جا متعلق امر و نهی ، هر دو اکرام است اما در اکرم العلماء ، این اکرام اضافه شده است به علما ، به این علما می گویند متعلق متعلق و در لاتکرم الفساق ، اکرام اضافه شده است به فساق . این جا می گویند تعدد اضافه وجود دارد .

درباره ی مثال اکرم العلماء و لاتکرم الفساق ، و امثال این مثال (تعدد اضافه دارند و بین متعلق متعلق ها نسبت عام و خاص من وجه است چون بین عالم و فاسق ، عام و خاص من وجه است) دو نظریه است :

۱. مشهور : می گویند در چنین مثال هایی در ماده ی اجتماع (عالم فاسق) ، قواعد تعارض جاری می شود .

۲. صاحب کفایه : در چنین مثال هایی ، داخل در مساله ی اجتماع امر و نهی است . حال که داخل در مساله ی اجتماع امر و نهی شد ، اگر گفتیم تعدد عنوان نافع است ، این جا هم می گوییم تعدد اضافه نافع است ، و اگر بگوییم تعدد عنوان نافع نیست ، این جا هم می گوییم تعدد اضافه نافع نیست . بعد مرحوم آخوند می آید عملکرد مشهور را توجیه می کند و می فرماید از نظر ما این مثال ، داخل رد مساله ی اجتماع امر و نهی است و اگر می بینید مشهور ، احکام تعارض را این جا جاری می کنند بخاطر یکی از دو علت زیر می باشد :

۱. یا بخاطر این است که قائل به امتناع هستند .

۲. یا بخاطر این است مشهور ملاک هر دو حکم را در ماده ی اجتماع احراز نکردند بلکه ملاک احد الحکمین را احراز کردند . چون شرط این که مساله ، داخل اجتماع باشد این است که ماده ی اجتماع هر دو ملاک را داشته باشد . حالا صاحب کفایه می فرماید این مساله ی اکرم العلماء و لاتکرم الفساق داخل در مساله ی اجتماع امر و نهی است و اگر می بینید

مشهور قواعد تعارض را جاری می کنند یا بخاطر این است که امتناعی هستند یا بخاطر این است که ملاک هر دو حکم (وجوب اکرام ، حرمت اکرام) احراز نکردند .
نکته : این اکرم العلماء و لاتکرم الفساق داخل در تعارض اصطلاحی است بنابر قول مشهور و اصلا داخل در مساله ی اجتماع نیست تا توجیه لازم بیاید زیرا اشکالات متعددی لازم می آید و یک اشکال این است که حیثیت عالم و فاسق ، حیث تعلیلیه است در حالی که در مساله ی اجتماع حیثیت باید حیثیت تقییدیه باشد .

فصل : نهی از عبادت موجب فساد عبادت هست یا نیست

مثلا شارع نهی کرده است از صلاه در دار مغضوبه ، ایا این نهی موجب فساد است یا نه یعنی اگر کسی نماز بخواند ، نماز فاسد است یا نیست . صاحب کفایه اول ۶ نکته می گویند و بعد وارد بحث می شود .

نکته اول : فرق بین این مساله با اجتماع امر و نهی

این را قبلا مطرح کرده بود که در مساله ی اجتماع امر و نهی بحث در اصل سرایت نهی است که آیا نهی سرایت به متعلق امر می کند یا خیر . اگر بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون است نمی کند و اگر بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست سرایت می کند . اما این جا صحبت از اصل سرایت نیست بلکه صحبت است از مفسدت نهی ساری . یعنی نهی سرایت می کند حال بحث می کنم که ایا مفسد عبادت هست یا نیست .

تطبیق :

و لو (وضو با دو آب مشتبه که هر دو قلیل اند ، دو صورت دارد :

- صورت اول این که : شخص با آب اول وضو بگیرد و بعد با آب دوم وضو بگیرد و بین این دو وضو چیزی در کار نباشد.
- صورت دوم : اول با آب اول وضو می گیرد ثم اعضای وضو را با آب دوم تطهیر می کند ثم با بقیه ی آب دوم وضو می گیرد .

صاحب کفایه می فرماید بین این دو صورت هیچ فرقی نیست چون وقتی که دستش را زد در آب دوم حال چه به منظور وضو و چه به منظور طهارت اعضاء ، در هر دو حال علم تفصیلی پیدا می کند که دستش نجس شده است . (طهر بالثانیة مواضع الملاقاة بالأولی .

نعم (بیان نکته - یعنی اگر هر دو آب کرباشند یا یکی از آنها که دومی باشد کر باشد ، طرح متن کفایه از این جا به بعد روی این فرض است که وضو گرفته با آب اول ثم اعضا را تطهیر می کند با آب دوم ثم با بقیه ی آب دوم وضو گرفت ، وقتی که دستش را به نیت تطهیر اعضا زد در آب ، ایا علم تفصیلی پیدا می کند که دستش نجس است ؟ خیر بله احتمال می دهد نجس و احتمال هم می دهد طاهر باشد) **لو طهرت** (مواضع ملاقات یا آب اول) **علی تقدیر نجاستها** (به فرض نجس شدن آن مواضع - چرا گفته علی تقدیر ؟ چون ما یقین نداریم . می خواهد بگوید آب دوم یکی آبی است که اگر و بالفرض اگر دست با آب اول نجس شده بود ، این آب دوم قدرت تطهیر دارد) **بمجرد ملاقاتها** (اناء دوم) **بلا** (تفسیر مجرد ملاقات) **حاجه إلی التعدد و انفصال الغسالة لا یعلم تفصیلا بنجاستها** (اعضاء) **و إن علم بنجاستها** (علم پیدا می شود به نجاست اعضاء فی احد الزمانین در هنگام ملاقات با ظرف اول یا هنگام ملاقات با ظرف دوم) **حین ملاقاء الأولی أو الثانیة إجمالاً . فلا مجال** (نتیجه ی لایعمل تفصیلا) **لاستصحابها** (استصحاب نجاست اعضاء - یعنی وقتی که دستت را زدی به آب دوم که کر است از این به بعد حق استصحاب نجاست را نداری چون علم تفصیلی به نجاست نداری بلکه علم اجمالی داری و در مقابل آن هم یک علم اجمالی دیگر هم داری) **بل كانت قاعدة الطهارة محكمة .**

الأمر الثالث

الظاهر (متبادر به ذهن این است که) **لحوق تعدد الإضافات** (علما و فساق) ، **بتعدد العنوانات** (صلاه و غضب) **و الجهات فی أنه** (متعلق به لحوق یعنی در چی ملحق می شود) **لو كان تعدد الجهة و العنوان كافیاً مع وحدة المعنون وجوداً فی جواز** (متعلق به كافیاً) **الاجتماع كان** (جواب لو) **تعدد الإضافات مجدیا** (در جواز اجتماع) **ضرورة** (دلیل لحوق - چرا تعدد اضافات به تعدد عنوانات ملحق می شود ؟ می گویند چگونه اونجا عنوان متعدد بود این جا هم مضاف به وسیله ی مضاف الیه متعدد می شود . درست است که مضاف یکی است و آن اکرام است ولی به وسیله ی تعدد مضاف الیه متعدد می شود) **أنه** (**تعدد اضافات**) **یوجب أيضا** (مثل تعدد عنوانات) **اختلاف المضاف** (اکرام) **بها** (اضافات) **بحسب المصلحة** (اکرام به وسیله ی مضاف الیه خود که علما باشد مصلحت دارد حسن دارد و وجوب و اکرام به وسیله ی مضاف الیه خود که فساق باشد مفسده دارد و قبح هم دارد و حرمت هم دارد مثل غضب) **و المفسدة و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا .**

فیکون مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل و لا تغضب لا من باب التعارض إلا إذا لم یكن للحکم فی أحد الخطابین فی مورد الاجتماع مقتض (ماده ی اجتماع مقتضی احد الاحکمین را نداشته باشد) **كما هو** (تعارض در اذا لم یکن الی ...) **الحال أيضا** (مثل تعدد اضافه) **فی تعدد العنوانین**

فما يتراءى منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع .

فصل في أن النهى عن الشيء هل يقتضى (علاوة بر حرمت) فساد أم لا

و ليقدم أمور

. الأول [الفرق بين هذه المسألة و مبحث الاجتماع]

أنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها (مساله سابقه - اجتماع امر و نهى) و بين هذه المسألة و أنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها بما هو جهة البحث في الأخرى و أن البحث في هذه المسألة في دلالة النهى بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدى في رفع غائلة اجتماع الأمر و النهى في مورد الاجتماع أم لا .

نوار ۴۷ : مقدمه ی دوم ، لفظی بودن دلالت نهی بر فساد

خلاصه ی درس دیروز : از دیروز این بحث را شروع کردیم که آیا نهی از عبادت ، دلالت بر فساد عبادت می کند یا خیر . مثلاً شارع فرموده لا تصل فی دار المغصوبه ، شارع نهی کرده است از صلاه و صلاه هم که عبادت است آیا این نهی از صلاه ، موجب فساد صلاه هست یا موجب فساد صلاه نیست . یا مثل این که شارع فرموده لا تبع بالبیع الربوی ، این جا شارع از یک معامله نهی کرده است می خواهیم ببینیم نهی از معامله موجب فساد معامله هست یا خیر .

صاحب کفایه فرمودند قبل از این که وارد بحث اصلی بشویم ، ۶ نکته بیان می کنیم و بعد وارد بحث اصلی می شویم .

• نکته ی اول : چه فرقی بین این مساله یعنی نهی از عبادت و معامله با مساله ی اجتماع امر و نهی است .

صاحب کفایه در اوایل مساله ی اجتماع امر و نهی فرق این دو مساله را مطرح کردند . و ان این است که در این مساله بحث روی مفسدیت این نهی ساری است یعنی نهی به عبادت و معامله سرایت کرده و بعد بحث می کنیم حالا این نهی سرایت کرده ، موجب فساد معامله و عبادت می شود یا خیر پس در این مساله اصل سرایت مسلم است اما در مساله اجتماع امر و نهی بحث ما در اصل سرایت است که آیا نهی سرایت به متعلق امر که عبادت است می کند یا سرایت نمی کند . اگر بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود ، این جا امر رفته روی متعلق خودش و نهی هم رفته روی متعلق خودش و نهی سرایت به متعلق امر نمی کند اما

اگر بگوییم تعدد عنوان موجب تعدد معنون و عمل خارجی نیست و عمل خارجی یک دانه است این یک عمل هم عبادت است و هم نهی به آن تعلق گرفته است .

● نکته ی دوم : مساله ی نهی از عبادت و یا معامله از مسائل لفظیه ی علم اصول است نه از مسائل عقلیه . سوال : چگونه بحث از صیغه ی امر از مسائل لفظیه ی علم اصول است این مساله هم همین گونه است . دلیل صاحب کفایه چیست ؟ صاحب کفایه می فرماید یکی قولی در این مساله هست که می گویند نهی از معامله موجب فساد معامله هست و لکن همین فردی که می گوید نهی از معامله موجب فساد معامله هست ، می گوید که از نظر من بین حرمت که مفاد نهی است و فساد ملازمه نیست . حالا صاحب کفایه می فرماید دلیل ما این است که :

صغری : اگر بحث در این مساله (نهی از عبادت و معامله) بحث از ملازمه باشد (اگر بگوییم بحث در این مساله بحث از ملازمه است مساله عقلی می شود) لازمه اش این است که این قول (نهی از معامله موجب فساد است اما بین حرمت و فساد ملازمه نیست) قول به نفی شمره شود نه قول به اثبات .

توضیح : صاحب کفایه می فرماید اگر بحث ما در این مساله ، بحث از ملازمه باشد باید بگوییم این قول قائل به نفی است چون ملازمه را قبول ندارند چون ایشان می گوید بین حرمت که مفاد نهی است و فساد ملازمه ای وجود ندارد . پس باید بگوییم قائلین به این نظریه ، قائل به نفی هستند نه اثبات .

کبری : والایم باطل یعنی تمام علما می گویند این قول ، قول به اثبات است . یعنی این قائل از قائلین به اثبات است .

نتیجه : فللملزم مثله . پس معلوم می شود در این مساله ، بحث از ملازمه نیست^{۲۴} . اشکال^{۲۵} : یک نفر می گوید (هدف این مستشکل این است که این مساله را یک مساله ی عقلی بکند) علما بحث از ملازمه می کنند یعنی می گویند بیایید بحث کنیم که آیا بین مفاد نهی و فساد ملازمه هست یا ملازمه نیست . شیخ می فرماید علما بحث از ملازمه می کنند یعنی یک گروهی می گویند ملازمه هست و گروه دیگری می گوید ملازمه نیست . بنابراین بحث ، بحثی عقلی است .

^{۲۴} با این بیانی که ما بیان کردیم ، اشکالات مرحوم فیروزآبادی باطل می شود چون ایشان فکر کرده اند صاحب کفایه می خواهد بفرماید که مساله ، لفظی است چون یک قولی در مساله است که می گوید نهی دال بر فساد است بعد ایشان فرموده که صرف این که یک قولی در مساله هست که می گوید نهی دال بر فساد است سبب نمی شود که مساله لفظی شود .

^{۲۵} این اشکال از کلام شیخ انصاری ظاهر می شود

جواب صاحب کفایه : ایشان می فرماید این که علما بحث از ملازمه می کنند ، تنافی با لفظی بودن مساله ندارد چون کلمه ی دلالتی که در عنوان بحث است (البته صاحب کفایه در عنوان بحث از دلالت استفاده نکرده بلکه کلمه ی یقتضی را آورده است که بیان شد که یقتضی دو معنی دارد که یک به معنای اقتضا و علیت و دیگری به معنای دلالت است) که آیا نهی از معامله دلالت بر فساد معامله دارد یا ندارد ، مراد از دلالت اعم از این است که دلالت تطابقی باشد یا التزامی . و شرط دلالت التزامی لزوم است یعنی اگر نهی بخواهد دلالت التزامی بر فساد داشته باشد لازمه اش این است که بین مفاد نهی و فساد ملازمه باشد . و اگر علما بحث از ملازمه می کنند بخاطر این است که در مقام بیان این نکته هستند که بیابند اول بحث بکنند که آیا شرط دلالت التزامی این جا هست یا نیست چون اگر بین حرمت و فساد ملازمه باشد ، شرط دلالت التزامی هست و اگر نباشد شرط دلالت التزامی نیست و بعد بروند سراغ بحث اصلی در مساله .

● نکته سوم : اول اقسام نهی مطرح می شود بعد از هر اقسامی بحث می کنیم که این که علما بحث می کنند نهی دلالت بر فساد دارد یا خیر ، بحثشان در کدام یک از اقسام نهی است . تقسیم اول : نهی بر دو نوع است : تحریمی و کراهتی : صاحب کفایه می فرماید هر دو داخل در بحث است و لو عنوان بحث ظهور دارد در نهی تحریمی لکن جهت بحث عام است . جهت بحث این است که بین مرجوحیت و صحت ، تنافی هست یا تنافی نیست . اگر گفتی تنافی هست معنایش این است که نهی دال بر فساد است و اگر گفتی تنافی نیست معنایش این است که نهی دال بر فساد نیست . حالا که جهت بحث این است می گوئیم که نهی کراهتی هم دال بر مرجوحیت هست پس داخل در محل بحث می شود.

تقسیم دوم : نهی بر دو نوع است : نهی نفسی و نهی غیری . صاحب کفایه می فرماید هر دو محل بحث است چون جهت بحث عام است و نهی غیری هم دال بر مرجوحیت است .

تقسیم سوم : نهی غیری دو قسم است : نهی غیری اصلی و نهی غیری تبعی . نهی غیری اصلی به آن نهی می گویند که خطاب علی حده دارد یعنی شارع مستقلا درباره ی آن خطاب دارد و نهی غیر تبعی به آن نهی ای می گویند که خطاب مستقل و علی حده ندارد . مثلا امام معصوم (علیه السلام) وارد مسجد شد و دید مسجد نجس است ، خطاب می کند به افراد در مسجد و می فرماید : لاتصل این نهی غیری است زیرا ترک صلاه مقدمه است برای ازاله نجاست . اما هرچند که نهی غیری است اما نهی غیر اصلی است چون خطاب مستقل و علی حده دارد . یا مثلا امام معصوم (علیه السلام) می فرماید : ازل النجاسه عن المسجد . می دانیم که ترک صلاه مقدمه است برای ازاله . این جا صلاه نهی دارد ، نهی غیری که این نهی از امر به ازاله ناشی شده است . لکن این نهی غیری تبعی است یعنی خطاب مستقل ندارد . صاحب کفایه می فرماید هر دو داخل در بحث است .

تقسیم چهارم : نهی بر دو نوع است : نهی مولوی و نهی ارشادی (این ارشادی ، منظور ارشاد به هر چیزی نیست بلکه مقصود ، ارشاد به فساد است ، مثل این که مولا عبدش را نهی می کند از نکاح بدون اذن خودش ، و این جا در مقام بیان این است که اذن مولا شرط صحت نکاح است لذا اگر این شرط نبود ، مشروط هم منتفی می شود .) در این جا فقط نهی مولوی محل بحث است زیرا نهی ارشادی دلالتش بر فساد بدیهی است و احتیاجی به بحث ندارد .

تطبيق :

الثانی : أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة (دلالت نهی بر فساد) من مباحث الألفاظ إنما هو (این شمردن) لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته (نهی) على الفساد في المعاملات مع إنكار (با این که این قول انکار می کند) الملازمة بينه (فساد) و بين الحرمة (یعنی این قول می گوید نهی دال بر فساد هست اما بین محتوای نهی و فساد ملازمه نیست و علما بر اساس ، است در این مساله بحث کرده اند بنابراین روشن می شود که نزاع در نیست ، نیست) التي هي مفادة (حرمتی که آن حرمت مفاد نهی است) فيها (معاملات) و (بیان اشکال - یک نفر اشکال می گیرد که بحث را برده اند روی ملازمه و این با عقلی بودن این مساله سازگاری دارد که مرحوم اخوند جواب می دهد که این که علما بحث را برده اند روی ملازمه تنافی ای با این که این بحث یک بحث لفظی باشد منافاتی ندارد) لا ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلولة بالصيغة و على تقدير عدمها تكون منتفية بينهما لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيدا.

الثالث [شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعية]

ظاهر لفظ النهي و إن كان هو النهي التحريمي إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي و معه لا وجه لتخصيص العنوان و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي فيعم الغيري إذا كان أصليا و أما إذا كان تبعيا فهو و إن كان خارجا عن محل البحث لما عرفت أنه في دلالة النهي و التبعية منه من مقولة المعنى إلا أنه داخل فيما هو ملاك

نوار ۴۸ : مقدمه ی رابع

تطبیق درس روز گذشته :

فإن (علت است برای فیعم الغیری . سوال می کنیم چرا نهی غیری محل بحث است ؟ نهی غیری ، نهی است که شارع امر کرده به یک چیزی ، از این امر شارع یک نهی زائیده می شود مثل این که شارع امر کرده به ازاله نجاست از مسجد ، از این امر شارع نهی از صلاه هم زائیده می شود . به این نهی از صلاه ، نهی غیری می گویند حال بحث می کنیم این نهی ای که به صلاه خورده ، موجب فساد صلاه هست یا نیست . چرا نهی غیری داخل در بحث است ؟ می فرماید چون دال بر حرمت است و هر چیزی که دال بر حرمت و کراهت بود ، داخل در محل بحث هست . میرزای قمی فرموده است که نهی غیری داخل در محل بحث نیست چون می فرماید آن نهی ای داخل در محل بحث است که مخالفتش عقاب داشته باشد و نهی غیری مخالفتش عقاب ندارد . صاحب کفایه می فرماید کلام میرزای قمی باطل است و ما کاری به عقاب و عدم عقاب نداریم (دلالت نهی) **علی الفساد علی القول به** (بنا بر قائل شدن به فساد - یعنی ما هنوز به این بحث نرسیدیم که آیا نهی موجب فساد هست یا نیست حالا فرض کنید موجب فساد هست چرا موجب فساد است چون دال بر حرمت یا کراهت است و نهی غیری هم دال بر حرمت و کراهت است پس داخل در بحث می شود) فیما صاحب کفایه با این فیما دارد تقسیم چهارم را بیان می فرماید و می گوید آن نهی هم از محل بحث خارج شد) **لم یکن للإرشاد إلیه** (در موردی که نبوده باشد نهی برای ارشاد به فساد یعنی بحث ما در موردی که نهی ارشاد به فساد است نیست) **إنما یکون** (دلالت بر فساد) **لدلالته** (نهی) **علی الحرمة من غیر** (این من غیر ، رد بر میرزای قمی است که ایشان می گفت نهی ای این جا مورد بحث قرار می گیرد که اگر مکلف آن نهی را مورد مخالفت قرار داد ، عقاب شود) **دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته** (در مقابل مخالفت با نهی) **فی ذلک** (در دلالت بر فساد) **کما توهمه** (توهم کرده است دخل را ، دخل استحقاق عقاب در فساد) **القمی قدس سره** . و (صاحب کفایه یک مویدی می آورد که نهی غیری هم داخل در محل بحث است . ایشان می فرماید : علما در بحث آیا امر به شی مقتضی نهی از ضد آن است ، ثمره ی این مساله را فساد عبادت قرار داده اند یعنی گفته اند که اگر کسی قائل شود که امر به شی مقتضی نهی از ضد است ، اگر آن ضد عبادت باشد ، آن عبادت فاسد می شود . شارع امر کرده به یک چیزی و بگوییم این امر مقتضی نهی از ضدش است . این نهی ، نهی غیری است و از این جا روشن می شود که نهی غیری هم موجب فساد است - چرا یوید فرموده است ؟ چون احتمال دارد فساد عبادت بخاطر عدم امر باشد لوجود النهی و معتقد است که عبادت عبادت به امر است نه به ملاک) **یؤید ذلک** (تعمیم نزاع به نهی غیری) **أنه جعل ثمره النزاع فی أن الأمر بالشیء** (امر به ازاله) **یقتضی النهی عن ضده** (نهی از صلاه) **فساده** (فساد ضد - صلاه) **إذا کان** (ضد) **عبادة فتدبر جيدا** .

درس امروز: این رابع یک اشکال است و با یک جواب و یک نکته و بهترین کسانی که توضیح داده اند، میرزای قمی، شیخ انصاری و صاحب فصول است لذا این حرف ها از صاحب کفایه نیست. اما بیان اشکال:

- صغری: عبادت چیزی است که امر به آن تعلقه است
- کبری: چیزی که امر به آن تعلق گرفته است، متعلق نهی قرار نمی گیرد
- نتیجه: پس عبادت متعلق نهی قرار نمی گیرد. حالا که متعلق نهی قرار نمی گیرد، جای این بحث نیست که آیا نهی از عبادت موجب فساد هست یا نیست. یعنی همین که می گوئید نهی از عبادت این تناقض دارد.

جواب صاحب کفایه: می خواهد امر را از عبادت جدا بکند یعنی می گوید عمل عبادت هست اما در حال حاضر امر ندارد پس اگر نهی به آن خورد اشکالی وارد نیست. ایشان می فرماید: مراد از عبادت یکی از دو چیز است و هر کدام را که بگیریید بالفعل امر ندارد تا حرف شمای مستشکل لازم بیاید:

- عملی که ذاتا (بدون احتیاج به امر) عبادت است. یعنی عملی که خودش عبادت است و عبادت بودنش از ناحیه ی امر نیست مثل سجده برای رضای الهی یا مثل ذکر و تسبیح. اگر مراد این شد بالفعل امر ندارد چون اصلا عبادتش متوقف بر امر نیست و بدون امر هم عبادت است. اگر نهی به این عمل و عبادت بخورد مثلا نهی به سجده ای خورد که ریائی باشد، این سبب نمی شود که عمل، عبادت نباشد بلکه باعث تقرب به خدا نمی شود یعنی نهی تقرب را خراب می کند.

- عبادت لولایی یا تعلیقی یعنی مراد از عبادت این است که عبادت عملی است که اگر امر به آن تعلق بگیرد، آن امر، عبادی است یعنی شما باید آن عمل را به قصد قربت انجام بدهی تا سبب سقوط آن امر شود. اگر مراد از عبادت این معنی باشد، تعلق نهی به آن صحیح است یا غلط؟ درست است زیرا ما که نگفتیم بالفعل امر دارد بلکه گفتیم اگر امر بخورد به آن، مثل صوم العیدین که ما بحث می کنیم نهی از صوم العیدین سبب فساد صوم می شود یا خیر لکن این صوم اگر امر به آن تعلق بگیرد این امر امری عبادی است و مکلف باید آن را به قصد قربت انجام دهد.

نکته: ۳ تعریف برای عبادت شده است که صاحب کفایه هر ۳ تعریف را رد می کند. چون صاحب کفایه عبادت را این گونه تعریف کرد که یا عملی است که ذاتا عبادت است یا عملی است که اگر امر به آن بخورد باید آن امر، امر عبادی است یعنی آن عمل را به قصد قربت باید انجام دهد.

۱. عبادت یعنی ما امر به لاجل تعبد به، عبادت به عملی گفته می شود که امر به آن شده است تا این عمل را به عنوان عبادت انجام بگیرد.
۲. عملی که برای ما معلوم نیست که مصلحت آن منحصر در یک چیز باشد.

۳. عملی که صحت آن عمل محتاج به قصد قربت است .

صاحب کفایه می فرماید هر ۳ تعریف غلط است اما دلیل غلط بودن آنها را بیان نمی کند^{۲۶}.

تطبیق :

الرابع [تعیین المراد من العبادة فی المسألة] (ما این جا به صورت اشکال و جواب وارد شدیم - چون اساس این رابع ، جواب به اشکال است لذا مثل شیخ و صاحب فصول ، صاحب کفایه در جواب به اشکالی که به ایشان شده مطرح کرده اند)

ما يتعلق به النهی (چیزی که نهی رفته روی آن) إما أن يكون عبادة أو غيرها (غیر عبادت مثل معامله) و المراد بالعبادة هاهنا (در مساله ی نهی از عبادت) ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى (چیزی است که می باشد خود ان چیز و عنوان عمل عبادت برای واجب تعالی) موجبا (گفتیم که اگر به این عمل که خودش عبادت است نهی بخورد ، این عمل را از عبادت نمی اندازد بلکه از تقرب می اندازد) بذاته (یعنی خود آن عمل ، نه با امر) للتقرب حضرته لولا (قید تقرب ، یعنی موجب تقرب است البته اگر نباشد حرمت ان عمل) حرمة كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقدیسه أو ما (عملی که) لو تعلق الأمر به (عملی است که اگر امر به آن عمل تعلق بگیرد) كان أمره أمرا عباديا (یعنی باید این عمل را با قصد قربت انجام بدهید تا امر ساقط شود) لا يكاد يسقط (ساقط نمی شود آن امر) إلا إذا أتى به (امر) بنحو قربی كسائر أمثاله (مثل آن اعمالی که) نحو صوم العیدین و الصلاة فی أيام العادة.

(بیان نکته - رد ۳ تعریف عبادت) لا (عبادت این نیست) ما أمر به لأجل التعبد به (عملی که مولا به آن امر کرده تا مکلف این عمل را به عنوان عبادت انجام دهد - مراد از عبادت این نیست) و (تعریف دوم) لا

^{۲۶} بعضی از اشکالات این تعاریف را بیان می کنیم :

اشکال تعریف اول : ظاهر این عبارت این است که عبادت امر فعلی دارد ، یعنی بالفعل امر رفته روی آن ، اشکال این است که اگر بالفعل امر رفته روی آن دیگر نمی شود نهی به آن بخورد .

اشکال تعریف دوم : این تعریف نه جامع الافراد است و نه مانع الاغیار . جامع الافراد نیست چون مصالح بعضی از عبادات را کاملا می دانیم مثلا معصوم علیهم السلام مشخص کرده که مصلحت این عبادت چیست مثل وضو که روایت مشخص کرده است که مصالح وضو چیست و مانع اغیار هم نیست زیرا بعضی از توصیلات هم مصالحشان مشخص و معلوم نیست مثل توجیه المیت الی القبلة .

اشکال تعریف سوم : دور حاصل می شود چون عبادت متوقف است بر شناختن صحت ، صحت عبادت هم متوقف است بر شناختن عبادت یعنی شما اول باید عبادت را بشناسید تا بعد بگوییم صحیح است یعنی مسقط القضاء است.

ما يتوقف صحته على النية و (تعريف سوم) لا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء كما عرف بكل منها العبادة (همان طور که عبادت به هر یک از این ۳ تعریف ، تعریف شده است) . (علت است برای این که مراد از عبادت فقط دو تعریف اول است و ۳ تعریف بعدی نیست) ضروراً آنها بواحد منها (زیرا عبادت به واسطه ی هیچ یکی از این ۳ تعریف ، امکان ندارد که نهی به آنها تعلق بگیرد) لا یکاد يمكن أن يتعلق بها النهی مع ما (اشکالی که) آورد علیها بالانتقاض طرداً (مانع اغیار نیست) أو عكسا (جامع افراد نیست) أو بغیره (غیر انتقاض طردی و عکسی مثل دور) كما يظهر من مراجعة المطولات (فصول و مطارح) و إن (صاحب کفایه می فرماید این اشکالات صحیح نیست زیرا این تعریف ها شرح الاسمی است و کسی به تعاریف شرح الاسمی اشکال نمی گیرد) كان الإشکال بذلک (انتقاض و غیر انتفاض) فیها (در این تعریفات) فی غیر محله لأجل كون مثلها (مثل این تعریفات) من التعریفات لیس بحد و لا برسم بل من قبیل شرح الاسم^{۲۷} كما نبهنا علیه (از قبیل شرح الاسم بودن) غیر مره فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض و الإبرام فی تعریف العبادة و لا فی تعریف غیرها كما هو العادة .

نوار ۴۹ : مقدمه ی خامس ، شروع مقدمه ی سادس

در عنوان^{۲۸} بحث این عبارت بود که النهی عن الشی یقتضی فساد ام لا یعنی کلمه ی شی به کار رفته است . مراد از این شی چیست ؟ در الخامس مراد از الشی مشخص می شود . صاحب کفایه می فرماید مراد از شی عملی است که دو تا ویژگی دارد (عملی است که این دو ویژگی را دارد ان وقتی نهی به آن می خورد بعد بحث می کنیم که آیا این نهی موجب فساد و بطلان این عمل هست یا نیست)

۱. آن عمل باید مرکب باشد (مرکب یعنی دارای اجزاء باشد) نه بسیط . اگر یک عملی دارای اجزاء بود گاهی تمام اجزاء عمل هست و تمامی شرایطش هم هست می گویند این عمل صحیح است . صحیح یعنی کامل الاجزاء و شرایط . اگر این عمل یک قسمتی از اجزایش بود و یکی قسمت دیگر از اجزایش نبود ، می گویند این عمل فاسد است اما اگر یک عملی بسیط بود یعنی اجزاء ندارد . خصوصیت امر

^{۲۷} هر جا صاحب کفایه اول یک بحثی می آید ، تعریف شرح الاسم یا تعریف لفظی را یک چیز می داند لذا محقق اصفهانی اشکال گرفته است که خلاف اصطلاح حکماست و تعریف لفظی غیر از تعریف شرح الاسمی است . حکما به حد و رسم می گویند تعریف شرح الاسمی و تعریف لفظی این است که شما طالب یک تصور اجمالی از معنای یک لفظی هستید یعنی یک لفظی به گوشتان می خورد طالب این هستید که اجمالا بدانید معنای این لفظ چیست . سوال می کنید معنای اجمالی این لفظ چیست ؟ به جواب این سوال می گویند تعریف لفظی .

^{۲۸} شیخ انصاری این مقدمه ی خامس را خیلی خوب بیان کرده است

بسیط این است که امرش همیشه دائر مدار بین وجود و عدم است یعنی یا هست یا نیست و نمی توان گفت هست اما به صورت فاسد .

۲. ان عمل باید اثر داشته باشد . چرا آن عمل باید اثر داشته باشد ؟ برای این که اگر عمل صحیح شد (یعنی کامل الاجزاء و الشرايط بود) این صحیح بودن بخاطر این است که بر آن اثر مترتب بشود و وقتی می گوییم فاسد است برای این است که اثر بر آن مترتب نشود .

مثل بیع بنابر این که وضع شده باشد برای اسباب نه مسببات . در کلمه ی بیع دو نظریه است :

۱. کلمه ی بیع وضع شده برای اسباب . اسباب یعنی بعث و قبلت گفتن . این بعث و قبلت گفتن سبب است برای ملکیت . اگر بایع بگوید بعث و مشتری بگوید قبلت ، ثمن ملک بایع و مئمن ملک مشتری می شود . حالا اگر گفتیم بیع وضع شده برای بعث و قبلت ، بعث و قبلت مرکب است و اجزاء دارد ، یک جزئش بعث است و جزء دیگرش قبلت است و اثر هم دارد و ان ملکیت است . لذا اگر نهی به بیع بخورد محل بحث است ، فرموده لا تبع بالبیع الربوی ، ما بحث می کنیم نهی دال بر فساد هست یا نیست . اگر دال بر فساد است بخاطر این است که اثر بر آن مترتب نشود و اگر گفتیم دال بر فساد نیست معنایش این است که صحیح است تا اثر بر آن بار شود .

۲. کلمه ی بیع وضع شده برای مسببات یعنی کلمه ی بیع وضع شده برای ملکیت که این ملکیت مسبب از بعث و قبلت است . حالا اگر این را گفتیم ، ملکیت بسیط است و اجزاء ندارد و وقتی که اجزاء نداشت ، امرش دائر مدار وجود و عدم است . یعنی اگر سببش بود ملکیت است و اگر سببش نبود ، ملکیت نیست . نه این که ملکیت هست ولی به صورت فاسد .

نکته : دو نوع عمل هست که داخل در تحت عنوان نیست و عنوان مساله این دو عمل را نمی گیرد :

- عملی که اثر ندارد . چرا این نوع عمل را نمی گیرد ؟ چون اگر می گوییم فساد است این عمل بخاطر این است که اثر بر آن مترتب نشود لذا گفتن فساد عنوان مشیر است برای عدم ترتب اثر . و اگر بگوییم صحیح است این صحیح بودن که خودش موضوعیت ندارد ، این بخاطر این است که اثر بر آن مترتب بشود حالا اگر عملی اثر نداشت ، عنوان مساله آن را نمی گیرد چون اثر که نداشت متصف به صحت و فسادی که محل بحث است نمی شود . شیخ انصاری برای عملی که اثر ندارد ، شرب الماء را مثال زده است اما ما می گوییم مثل نگاه کردن به بیابان ، دریا .
- عملی که اثر دارد اما اثرش منفک از عمل نیست یعنی هر جا که عمل آمد ، این اثر هم به ان چسبیده است . مثل ضمان . اتلاف سبب است برای ضمانت . اگر کسی مال یک شخصی را تلف بکند ، اتلاف

که آمد ضمانت هم می آید^{۲۹}. و مثل غضب که سبب است برای ضمان یعنی اگر یک شخصی مال یک شخص دیگر را غضب کرد، به مجرد این که غضب کرد، ضمان هم می آید. این گونه عملی هم از محل بحث خارج است بنابراین این که بحث می کنند نهی از شی آیا اقتضای فساد را دارد شامل امثال غضب که اثرشان منفک از عمل نمی شود، نمی شود. چرا شامل امثال غضب نیست؟ چون چنین عملی متصف به فساد نمی شود به عبارت دیگر تحمل دو قول ندارد چون اگر نهی خورد به این غضب بعد بحث کنیم که آیا این نهی موجب فساد هست یا نیست؟ یک نفر بگویید نهی از غضب موجب فساد نیست. یعنی اثر بر غضب مترتب نمی شود. در حالی که بر غضب اثر مترتب می شود^{۳۰}.

مقدمه ی سادس :

بیان ۳ نکته :

۱. صحت و فساد دو امر نسبی هستند. یعنی یک عمل نسبت به یک اثر صحیح و همین عمل نسبت به اثر دیگر فاسد. یک عمل نسبت به یک نظریه صحیح و نسبت به نظریه ی دیگر فاسد است. اگر کسی نماز می خواند با طهارت استصحابیه (شک می کند طهارت دارد یا ندارد استصحاب طهارت می کند) ثم انکشف خلاف یعنی روشن می شود که طهارت نداشته است. این طهارت استصحابی نسبت به یک اثر صحیح است و نسبه به اثر دیگر فاسد است. این طهارت استصحابی نسبت به قضاء صحیح است یعنی اگر کسی در خارج از وقت، بفهمد طاهر نبوده، احتیاجی به قضاء ندارد پس طهارت استصحابی نسبت به قضاء می شود صحیح. اما همین عمل نسبت به اداء فاسد است یعنی اگر کسی در داخل وقت برایش کشف خلاف شود، عملش فاسد است یعنی باید اعاده کند. حالا همین صلاه با طهارت استصحابیه نسبت به یک نظریه صحیح است و آن قائلین به اجزاء است اما همین عمل نسبت به قائلین به عدم اجزاء، فاسد است.

۲. فقها یا متکلمین برای صحت دو معنی کرده اند :

۱. فقها صحت را این گونه معنا کرده اند : اسقاط القضاء او الاداء یعنی وقتی می گویند فلان عمل صحیح است یعنی فلان عمل احتیاجی به قضاء یا اداء ندارد. و در مقابلش وقتی می گویند فلان عمل فاسد است یعنی احتیاج به قضاء یا اداء دارد.

^{۲۹} این جا محشین اشکال گرفته اند که گاهی اتلاف هست اما ضمانت نیست

^{۳۰} این دلیل که چرا امثال غضب داخل در محل بحث نیستند را آخوند آورده و مرحوم شیخ دلیل دیگری بیان کرده است. دلیل شیخ این است که چون این ها مرکب نیستند بلکه بسیط اند.

۲. متکلیم صحت را به معنای موافقت با شریعت و امر گرفته اند . فلان عمل صحیح است یعنی با شریعت موافق است ، موافق با امر است . و فلان عمل فاسد است یعنی موافق با شریعت و امر نیست .

صاحب کفایه می فرماید صحت یک معنی بیشتر ندارد و آن تمامیت است . فلان عمل صحیح است یعنی فلان عمل تمام است لکن این تمامیت یک لوازم و یک آثاری دارد . ان وقت هر عالمی از صحت تعبیر کرده است به آن اثری که برایش مهم است مثلا برای فقیه ، اسقاط القضاء و الاداء مهم است ، چون بحثش درباره ی فعل مکلف است و اسقاط و اداء هم فعل مکلف است لذا فرموده معنایش اسقاط القضاء و الاداء است . در حالی که این اسقاط القضاء و الاداء ، اثر المعنی است نه خود معنی . متکلمین هم برایشان موافقت با دین مهم است چون آنها از این بحث می کنند که چه چیزی موجب تقرب هست و چه چیزی موجب تقرب نیست . صاحب کفایه می فرماید موافقت یا عدم موافقت با دین لازمه ی تمامیت و عدم تمامیت است . یعنی اگر عملی تمام بود اثرش این است که با دین موافق است . بنابراین متکلمین اثر را با معنی اشتباه کرده اند .

تطبیق :

الخامس [تحریر محل النزاع]

أنه (مراد از شی در عنوان اولای این است که مرکب باشد یعنی اجزاء داشته باشد و ثانیاً اثر داشته باشد) لا یدخل فی عنوان النزاع (النهی عن الشی هل یقتضی الفساد ام لا - شیخ انصاری این جا مطلب را خوب دسته بندی کرده است و فرموده که افعال ۳ نوع اند : بعضی از افعال متصف به صحت و فساد می شود . و بعضی دیگر از افعال متصف به صحت و فساد نمی شوند و اثر ندارند و بعضی از افعال دیگر متصف به صحت و فساد نمی شود اما اثر دارند) إلا ما (عملی که) کان قابلاً للاتصاف بالصحة (کامل الاجزاء و الشریط - از این که می گوید قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد ، مرکب بودن فهمیده می شود چون مرکب است که اگر اجزایش کامل بود متصف به صحت می شود و اگر اجزایش کامل نبود متصف به فساد می شود و از همین عبارت هم اثر در می آید چون وقتی می گویی صحت ، این صحت به اعتبار اثر است) و الفساد بأن یکون (می باشد ان عمل) تارةً تاماً یترتب علیه (عمل) ما (چیزی که - اثری) یترقب عنه (عمل) (تام که شد خصوصیتش این است که مترتب می شود بر این عمل آن چیزی که انتظار می رود از آن عمل که آن اثر است یعنی اگر عمل تام بود اثر بر آن مترتب می شود) من الأثر و آخری لا كذلك (تام نیست ، کامل الاجزاء و الشریط نیست) لاختلال (علت برای عدم تمامیت) بعض ما یتعتبر فی ترتبه (چون مختل شده است بعض چیزهایی که معتبرند در ترتب اثر یعنی بعضی از اجزایش مختل شده است) أما ما (عملی که) لا اثر له شرعاً (اثر شرعی ندارد - نگاه به آسمان) أو کان (عملی که اثر آن عمل از آن مواردی است

که از عمل منفک نمی شود (اثره مما (از آن اثری که) لا یکاد ینفک عنه کبعض أسباب الضمان (مثل اتلاف و غضب) فلا یدخل فی عنوان النزاع لعدم (تعلیل عدم دخول) طرو الفساد علیه (چون فساد بر چنین عملی عارض نمی شود چون فساد یعنی این عمل اثر ندارد و در قسم دوم معنا ندارد زیرا تا خود عمل آمد اثر هم می آید) کی ینزع فی أن النهی عنه (نهی از آن عمل) یقتضیه (فساد را) أو لا.

(نتیجه ی بحث) فالمراد بالشیء فی العنوان هو العبادة بالمعنی الذی تقدم (عبادت ذاتیه و عبادت تقدیریہ) و المعامله بالمعنی الأعم (به غیر عبادت می گویند معامله ی بالمعنی الاعم چه عقد باشد و چه ایقاع و چه نه عقد باشد و نه ایقاع مثل غسل و رضاع و شیر دادن) مما (از آن معاملاتی که) یتصف بالصحة و الفساد عقدا کان أو إیقاعا أو غیرهما فافهم .

السادس [تفسیر وصفی الصحة و الفساد]

أن (صحت و فساد امری نسبی هستند یعنی یک عمل نسبت به یک اثر صحیح و نسبت به اثر دیگر فاسد است) الصحة و الفساد وصفان إضافیان (دو صفت نسبی است) یختلفان بحسب الآثار (مثلا نماز با طهارت استصحابی نسبت به یک اثر که قضا باشد صحیح است اما نسبت به اثر دیگر که اعاده و اداء فاسد است و احتیاج به اعاده دارد) و الأنظار (اقوال - صلاه با طهارت استصحابی به نسبت قائلین به اجزاء صحیح و به نسبت به قائلین به عدم اجزاء فاسد است) فرما یكون شیء واحد صحیحا بحسب أثر (قضاء) أو نظرا (قائلین به اجزاء) و فاسدا بحسب آخر (اداء و عدم اجزاء) و من هنا (از این جا که صحت و فساد دو امر نسبی است) صح أن یقال (صحیح است که گفته شود صحت یک معنی بیشتر ندارد و آن تمامیت است و فساد یعنی عدم تمامیت و اگر متکلمین و فقها دو معنای مختلف کرده اند برای صحت و فساد بخاطر این است که آنها در واقع اثر تمامیت است لکن هر دانشمندی آمده از تمامیت تعبیر کرده به اثری که آن اثر برایش مهم است) إن الصحة فی العبادة و المعامله لا تختلف بل فیهما بمعنی واحد و هو التمامیه و إنما الاختلاف (اختلاف در اثر) فی ما هو المرغوب (در آن چیزی است که انتظار می رود از معامله و عبادت - ان چیز عبارت است از آثار) منهما من الآثار التي بالقیاس علیها (آثار) تتصف بالتمامیه و عدمها و هكذا الاختلاف بین الفقیه و المتکلم فی صحة العبادة (اختلاف بین فقیه و متکلم در معنای صحت نیست بلکه در نزد هر دو صحت یعنی تمامیت لکن اختلاف آنها در اثر است) إنما یكون لأجل الاختلاف فیما (در اثری است) هو المهم لكل منهما (فقیه و متکلم) من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا علی أنها (صحت) بمعنی التمامیه كما هی معناها لغه و عرفا .

نوار ۵۰: ادامه ی مقدمه سادس

خلاصه ی درس دیروز: اول عرض کردیم این که در این مساله بحث می کنیم که النهی عن الشی هل یقتضی فساد ام لا ف مراد از این شی عملی است که اولاً مرکب باشد نه بسیط و ثانیاً دارای اثر باشد که اگر گفتیم این عمل صحیح است به اعتبار این گفتیم صحیح است که اثر بر آن مترتب بشود و اگر گفتیم فاسد است به این اعتبار به او گفتیم فاسد است که اثر بر او مترتب نشود مثل بیع بنابراین که بگوییم وضع شده برای اسباب . در پایان الخامس گفتیم که دو نوع عمل در این بحث ، مورد بحث قرار نمی گیرد . عمل اول عملی است که اصلاً اثر ندارد این عمل اصلاً مورد بحث قرار نمی گیرد چون ما می خواهیم ببینیم نهی ای که به عمل خورده آیا دال بر فساد است تا اثر بار نشود یا دال بر فساد نیست تا اثر بار نشود ، و این در جایی است که اثر باشد . عمل دوم عملی است که اثر دارد اما این اثر هرگز از عمل منفک نمی شود . این هم از محل بحث خارج است زیرا این عمل متصف به فساد نمی شود چون می گوییم عمل فساد است از این جهت که اثر بر آن مترتب نمی شود . ما می بینیم این عمل اگر در خارج واقع شد حتماً اثر دارد . وارد السادس شدیم . در این السادس سه نکته داریم . در نکته ی اول گفتیم که صحت و فساد دو امر نسبی است یعنی یک عمل ممکن است نسبت به یک اثر صحیح و نسبت به اثر دیگر فاسد باشد . نسبت به یک نظریه صحیح و نسبت به نظریه ی دیگر فاسد باشد . نکته دوم این بود که صحت یک معنی بیشتر ندارد و آن تمامیت است پس وقتی می گویند فلان عمل صحیح است یعنی فلان عمل تام و کامل است لکن این تمام بودن یک آثار و لوازمی دارد که در هر علمی ، از صحت تعبیر به اثری کرده اند که آن اثر در آن علم مهم است .

نکته ی سوم: اول دو مقدمه بیان می شود و بعد از بیان این دو مقدمه وارد نکته ی سوم می شویم .

• مقدمه ی اول: امری که در دین اسلام وجود دارد ۳ صورت دارد:

۱. امر واقعی اولی: به امری می گویند که رفته روی عمل ، چه مکلف علم داشته باشد یا نداشته باشد یعنی مع قطع نظر از علم و جهل مکلف و با قطع نظر از هر چیز دیگری . مثل امری که رفته روی صلاه با وضو . اگر هیچ چیزی مثل اضطرار عارض نمی شد ، امر رفته بود روی صلاه با وضو یعنی وظیفه ی اولی انسان با قطع نظر از عروض عوارض (اضطرار ، جهل و) نماز با وضو است . به این امری که رفته روی نماز با وضو ، امر واقعی اولی می گویند .
۲. امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری: مثل امری که رفته روی نماز با تیمم که به امری که رفته روی نماز با تیمم می گویند امر واقعی ثانوی . چرا به آن ، امر واقعی ثانوی می گویند؟ چون وظیفه ی اولی انسان این نیست که ، بلکه اون وظیفه ای که اگر عوارض عارض نشده بود ، صلاه با وضو بود ، این که امر رفته روی نماز با تیمم بخاطر این است که یک چیزی عارض شده است مثل اضطرار (نبود آب)

۳. امر ظاهری : مثل امری که رفته روی نماز با طهارت استحبابیه . شما دو ساعت پیش وضو داشتی . الان شک می کنی . استحباب وضو می کنی بعد نماز می خوانی . این می شود نماز با طهارت استحبابی . این نماز هم امر دارد چرا امر دارد ؟ چون جاهل به واقع هستی و اگر جاهل نبودید سراغ استحباب نمی رفتید .

• مقدمه ی دوم : ایا مامور به اضطراری (نماز با تیمم) و مامور به ظاهری (نماز با طهارت استحبابیه) مجزی هست یا نیست ؟ بعضی می گویند مجزی است و بعضی هم می گویند مجزی نیست . اگر کسی نماز با تیمم خواند و بعد آب پیدا کرد ، بعد از این که آب پیدا کرد آیا این نمازی که با تیمم خواند مجزی است یا خیر . اگر مجزی بود احتاجی به اعاده ندارد و اگر مجزی نیست باید نماز با وضو بخواند . یا کسی نماز خواند با طهارت استحبابیه بعد انکشاف الخلاف که طهارت نداشته . ایا این نمازی که با طهارت استحبابیه خوانده مجزی است یا خیر .

با حفظ این دو مقدمه وارد بحث می شویم :

شیخ انصاری در مطرح انظاری یک مطلبی بیان فرموده است که مرحوم آخوند به این مطلب شیخ گیر داده است . ابتدا مطلب مرحوم آخوند را بیان و سپس مطلب شیخ را ذکر می کنیم .

مطلب آخوند : اگر کسی مامور به ظاهری را انجام داد یعنی نماز با طهارت استحبابیه را انجام داد ، این نماز دو صورت دارد :

۱. در این صورت این عملی که انجام داده عند المتکلم و الفقیه صحیح است و لکن متکلم در صورتی به این صلاه با طهارت استحبابی صحیح می گوید که مرادش از امری که در تعریف صحیح کرد ، مطلق امر باشد چون متکلم فرمود عمل صحیح عملی است که مطابق با امر است ، اگر مراد متکلم از این امر ، مطلق امر باشد در این صورت این نماز صحیح خواهد بود زیرا متکلم می گوید صحیح عملی است که موافق با امر است و این نماز با طهارت استحبابیه ، موافق با امر ظاهری است و متکلم هم می گوید مراد من از امر ، هر امری است . صحیح عند الفقیه است در صورتی که فقیه قائل به اجزاء باشد . چون وقتی که قائل له اجزاء باشد می گوید این عملی که انجام دادی مسقط قضاء و اداء است .
۲. همین عمل در نزد متکلم و فقیه صحیح نیست . در صورتی پیش متکلم صحیح نیست که مراد متکلم از این امری که در تعریف صحیح آورده است ، خصوص امر واقعی باشد و این صلاه با طهارت استحبابی موافق با امر واقعی نیست پس نزد متکلم غیر صحیح است . و در صورتی نزد فقیه غیر صحیح است که فقیه قائل له اجزاء نباشد که در این صورت بعد از کشف خلاف ، فقیه می گوید من قائل به اجزاء نیستم . وقتی قائل به اجزاء نبود ، مسقط اعاده و قضاء نیست .

نکته (خارج از کفایه) : مراد متکلم از امر چیست ؟ دو احتمال است

- مرادش مطلق الامر است
- مرادش خصوص امر واقعی است .

در هر صورتی فقیه یا قائل به اجزاء هست یا نیست . اگر گفتیم قائل به اجزاء هست معنایش این است که فقیه می گوید هر مامور بهی را که انجام دادید مجزی است و اگر بگوییم قائل به اجزاء نیست ، یعنی می خواهد بگوید ، خصوص ماموره به واقعی مجزی است . این جا مساله ۴ صورت پیدا کرد که باید تک تک صور را بررسی کنیم .

صورت اول : مراد متکلم از امر ، مطلق الامر باشد و فقیه هم قائل به اجزاء باشد . این جا بین این دو نظریه تساوی است یعنی هر عملی را که متکلم به آن صحیح می گوید ، فقیه هم به آن صحیح می گوید و بالعکس . صورت دوم : مراد متکلم از امر ، مطلق امر باشد اما فقیه فقط در خصوص مامور به واقعی قائل به اجزاء است . در این جا نسبت ، عام و خاص مطلق است یعنی هر عملی که عند الفقیه صحیح بود (عملی که موافق با امر واقعی باشد صحیح است) نزد متکلم هم صحیح است اما هر عملی که پیش متکلم صحیح بود ، نزد فقیه صحیح نیست .

صورت سوم : اگر مراد متکلم از امر ، خصوص امر واقعی باشد و فقیه هم قائل به اجزاء باشد مطلقا یعنی هر مامور به ای که انجام دادید مجزی است . این جا نسبت عام و خاص مطلق به وجود می آید اما برعکس صورت دوم .

صورت چهارم : اگر متکلم مرادش از امر ، امر واقعی بود و فقیه هم فقط در مامور به واقعی قائل به اجزاء بود ، نسبت تساوی پیدا می شود . پس با این توضیحی که دادیم نسبت بین کلام متکلم و فقیه ۳ صورت دارد بعضی جاها تساوی است بعضی جاها عام و خاص است به گونه ای که متکلم عام و فقیه خاص و در بعضی جاها بالعکس است یعنی فقیه عام و متکلم خاص است . در نتیجه آن مطلبی که در مطرح انظار آمده باطل است زیرا مرحوم شیخ فرموده نسبت بین این دو ، عام و خاص مطلق است . مرحوم اخوند می فرماید باید تفصیل داد .

تطبیق :

فلما (هدف صاحب کفایه از این فلما تا سر و حیث ، این است که بیان کند که چرا فقیه صحت را این گونه معنا می کند که صحت یعنی اسقاط القضاء و الاعاده یا متکلم صحت را این گونه معنا می کند . می گوید چون غرض فقیه بحث کردن از حکم فعل مکلف است . حالا که غرض فقیه این شد ، وقتی که صحت وارد فقه شد ، صحت یعنی تمام و تمام یعنی اعاده واجب نیست یعنی از صحت در فقه به چیزی تعبیر می کند

که آن چیز غرضش است. و متکلم در مورد اموری صحبت می کند که مکلف با انجام این امور یا مستحق ثواب یا عقاب است. غرض متکلم این است. سوال چه چیزی سبب می شود که مستحق ثواب بشود؟ موافقت با امر و چه چیزی سبب می شود که مستحق عقاب باشد؟ مخالفت با امر. حالا صحت که به معنای تمامیت است وقتی وارد کلام می شود، متکلم می گوید صحت یعنی موافقت با امر و موافقتش ثواب دارد (**کان غرض الفقیه هو**) از انجایی که می باشد غرض فقیه، آن غرض - غرض فقیه این است که بگوید چه چیزی واجب است و چه چیزی حرام (**وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب**، فسر) جواب لما - چون فقیه دنبال این است که بداند چه چیزی واجب است و یا واجب نیست (**صحة العبادة بسقوطهما**) تفسیر کرده است فقیه صحت عبادت را به سقط قضاء و اعاده - و هکذا فساد) و **کان غرض المتکلم** (و چون که می باشد غرض متکلم) **هو** (غرض) **حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة**^{۳۱} (این امثالی که موجب می شود عقلا، استحقاق ثواب را) **فسرها** (تفسیر کرده است متکلم صحت را) **بما یوافق الأمر تارة و بما یوافق الشریعة** (عملی که موافق با دین است) **آخری**.

و **حيث** (بیان نکته ی سوم) **إن الأمر** (مقدمه ی اول) **فی الشریعة یكون علی أقسام من الواقعی الأولى** (امری که رفته روی صلاه با وضو) و **الثانوی** (امری که رفته روی صلاه با تیمم) و **الظاهری** (امری که رفته روی صلاتی که با طهارت استحبابیه خوانده شده است) و (مقدمه ی دوم) **الأنظار تختلف فی أن الأخيرین** (امر واقعی ثانوی و امر ظاهری) **یفیدان الإجزاء** (فایده می دهند اجزاء از واقع را - اضطرار از بین رفت و آب پیدا شد، حالا که آب پیدا شد آیا نمازی که با تیمم خوانده شد مجزی هست یا خیر) **أو لا یفیدان. کان** (جواب **حيث**) **الإتیان** (اگر کسی عملی انجام بدهد که موافق امر ظاهری است مثلا صلاه را با طهارت استحبابیه انجام داد، این دو صورت دارد :

۱. صحیح عند المتکلم و الفقیه

۲. غیر صحیح عند المتکلم و الفقیه)

بعبادة موافقه لأمر و مخالفة لآخر (می باشد اتیان به یک عبادتی مثلا صلاه با طهارت استحبابیه، موافق با یک امری است که آن امر ظاهری است و مخالف است با امر دیگری که آن امر واقعی باشد) و **مسقطا** (عطف بر موافقه - اتیان بر اون عبادت، یعنی آن صلاتی که با طهارت استحبابی انجام دادید، مسقط قضا و اعاده است به یک نظر و آن قول به اجزاء است و مسقط نیست به نظر دیگر یعنی عدم اجزاء) **للقضاء و الإعادة بنظر** (قائل شدن به اجزاء) و **غیر مسقط لهما بنظر آخر** (قائل شدن به عدم اجزاء

^{۳۱} شیخ مفید قائل به این است که اگر کسی امتثال امر را کرد، مستحق ثواب نمی شود چون وظیفه اش را انجام داده است.

(نتیجه ی حیث) فالعباده الموافقة للأمر الظاهری (مثل صلاه با طهارت استحبابیه) تكون (صورت اول) صحیحة عند المتكلم و الفقیه بناء علی أن الأمر فی تفسیر الصحه بموافقة الأمر أعم من الظاهری (این صلاتی که با طهارت استحبابیه انجام دادید متکلم به آن صحیح می گوید به این شرط که مقصود متکلم از امری که در تعریف صحت آورده مطلق امر و اعم از امر ظاهر باشد) مع (و) فقیه هم در صورتی به این صلاه صحیح می گوید که قائل به اجزاء باشد) اقتضائه (امر) للإجزاء و (صورت دوم) عدم (مبتدا - عطف است بر تكون صحیحه عند المتكلم و الفقیه) اتصافها (متصف نمی شود عبادت) بها (به صحت) عند الفقیه (در صورتی که قائل به اجزاء نباشد) بموافقته بناء (خبر) علی عدم الإجزاء و كونه (مبتدا - اتصاف به صحت منوط باشد به موافقت امر واقعی نزد متکلم - و غیر صحیح است عند المتكلم - در صورتی صحیح نیست که مراد متکلم از امر ، امر واقعی باشد) مراعی بموافقة الأمر الواقعی عند المتكلم بناء (خبر كونه - این منوط بودن مبتنی بر این است که) علی كون الأمر فی تفسیرها خصوص الواقعی .

نوار ۵: تنبیه مقدمه ی سادس

برای صحت و فساد دو تفسیر و دو معنی شده است . یکی تفسیر متکلمین و یکی تفسیر فقها .

- متکلمین می گویند صحت یعنی موافقت با امر و فساد یعنی مخالفت با امر . فلان عمل صحیح است یعنی با امر موافق است . می خواهیم ببینیم صحت در نزد متکلمین از چه نوع احکامی است ؟ صاحب کفایه می فرماید صحت متکلمین از امور انتزاعیه است . حالا این صحت از چه چیزی انتزاع می شود ؟ از موافقت ماتی به با مامور به . یعنی اگر این عملی که انجام دادید مطابق باید با مامور به و عملی که مولا امرش را برده روی آن ، اگر مطابق باشد بدون کم و زیادی ، صحت انتزاع می شود و می گوئیم این عمل موافق با امر است .
- فقها می گویند صحت یعنی اسقاط قضاء و الاعاده . وقتی می گویند فلان عمل صحیح است یعنی مسقط قضاء و اعاده است . صحت عند الفقها دو شاخه دارد :

۱. مامور به واقعی اولی : این را نسبت به امر خودش می خواهیم بسنجیم یعنی یک نفر نماز با وضو را انجام می دهد این را می خواهیم بسنجیم نسبت به امر خودش یعنی امری که به نماز با وضو خورده است . حالا اگر مکلف نماز با وضو را انجام داد ، می گوئیم این نماز صحیح است یعنی مسقط اعاده و قضاء است . یعنی انجام دوباره ی این عمل در وقت یا بعد از وقت لازم نیست . می خواهیم ببینیم وقتی که مامور به واقعی اولی را نسبت به امر خودش سنجیدیم ، و گفتیم صحیح است ، این صحت از نوع کدام احکام است ؟ صاحب کفایه می فرماید از نوع احکام عقلیه است . چون بعد از این که مکلف نماز با وضو را انجام

داد ، عقل می گوید غرض مولا از امری که داشته حاصل شده است ، و امتثال امر شد و عقل می گوید امتثال بعد از امتثال محال است چون بعد از این که غرض مولا حاصل شد ، امر امتثال شده و وقتی امر امتثال شد ، امر ساقط می شود و وقتی امر ساقط شد ، چیزی باقی نمی ماند که بخواهید این عمل را به اسم الامتثال بعد الامتثال ، تکرار کنید .

۲. ماموربه اضطراری یا ظاهری : خود این صورت دو بررسی دارد که بررسی اول نسبت به امر خودش است و بررسی دوم نسبت به امر واقعی اولی است .

❖ بررسی اول : بررسی نسبت به امر خودش . یعنی نماز با تیمم را انجام می دهیم و این نماز با تیمم را با امر خودش یعنی امر به صلاه با تیمم می سنجیم . یا شما نماز با طهارت استصحابیه را انجام می دهیم ، می خواهیم این را با امر خودش بسنجیم ، یعنی امر به صلاه با طهارت استصحابیه . حالا یک نماز با تیمم انجام دادیم ، می خواهیم بگوییم این نماز صحیح است و مسقط امر خودش است یعنی انجام دوباره ی نماز با تیمم در وقت یا بعد از وقت لازم نیست . ای صحت از احکام عقلیه است چون وقتی که مکلف صلاه با تیمم را انجام داد عقل می گوید غرض مولا حاصل شده است (غرض مولا از امر به صلاه با تیمم حاصل شده است (غرض که حاصل شد ، امر امتثال شد و وقتی امر امتثال شد ، امر ساقط می شود و بعد عقل می گوید امتثال بعد از امتثال محال است .

❖ بررسی دوم : یک بار ماموربه ظاهری یا اضطراری را می سنجیم نسبت به امر واقعی اولی و می خواهیم ببینیم آیا مسقط امر واقعی اولی هست یا نیست . مثلا شما نماز با تیمم خواندید ، بعد از مدتی آب پیدا کردید ، می خواهیم ببینیم این صلاه با تیمم نسبت به امر واقعی اولی که صلاه با وضو بود ، صحیح است یا خیر؟ این جا هم دو بررسی دارد :

بررسی اول : یک بار این ماموربه اضطراری یا ظاهری ، وافی به تمام غرض از امر واقعی اولی است یعنی ماموربه اضطراری (نماز با تیمم) و ماموربه ظاهری (نماز با طهارت استصحابیه) تمام مصلحت نماز با وضو را می رساند بدون کم و زیاد : اگر این جور بود ، این که می گوییم مامور به ظاهری یا اضطراری صحیح است و مسقط امر واقعی اولی است ، این صحت از کدام احکام است ؟ می فرماید از احکام عقلیه است چون بعد از این که ماموربه ظاهری یا اضطراری ای که وافی به تمام مصلحت امر واقعی اولی است را انجام دادید ، عقل می گوید غرض مولا حاصل

شد ، امر امتثال شد ، امر ساقط شد ، بعد می گوید امتثال بعد از امتثال محال است .

بررسی دوم : یکبار این مأمور به ظاهری و اضطراری ، وافی به یک مقداری از مصلحت مأمور به واقعی اولی است نه تمام مصلحت آن . حالا اگر به این مأمور به ظاهری یا اضطراری صحیح بگوییم این صحت از کدام انواع احکام است ؟ این جا که عقل حکم به صحت نمی کند زیرا کم دارد و عقل موقعی حکم به صحت می کند که کم و کاستی در کار نباشد . لذا صحت در این جا (اگر بگوییم صحیح است) می شود حکم شرعی وضعی ، یعنی شارع مقدس بر ما منت گذاشته ، کار را بر ما آسان کرده و فرموده صحیح است و انجام دوباره ی عمل نه در وقت و نه بعد از وقت لازم نیست .

نکته : صاحب کفایه می فرماید ما گفتیم مأمور به اضطراری (نماز با تیمم) و مأمور به ظاهری (نماز با طهارت استصحابیه) نسبت به امر واقعی اولی صحیح است و گاهی این صحت به حکم عقل است (اگر وافی به تمام مصلحت باشد) و گاهی به حکم شرع است (اگر وافی به مقداری از مصلحت باشد) ، این که ما این را بیان فرمودیم در صورت است که کلی و طبیعت مأمور به اضطراری و ظاهری را در نظر بگیریم . کلی یعنی مأمور به اضطراری و ظاهری ای که هنوز در خارج نیامده است . یعنی بحث ما در باره ی نماز با تیممی که مکلف در خارج انجام می دهد ، نیست . یعنی طبیعت نماز با تیمم که هنوز در خارج نیامده گاهی صحتش حکم عقلی و گاهی صحتش حکم شرعی است . حال اگر کلام را بردید روی فرد خارجی ، یعنی می خواهیم این صلاه با تیممی که این فرد انجام داده در خارج را بررسی کنیم ، صاحب کفایه می فرماید در این صورت صحت از احکام عقلیه است چون چرا می گوئید این صلاه با تیممی که در خارج هست صحیح است ؟ چون این فرد منطبق بر کلی اش است و بخاطر انطباق این فرد با کلی اش می گوئید صحیح است و کلی آن طبیعت مأمور به اضطراری است و حاکم بر انطباق عقل است^{۳۲} .

^{۳۲} این کلام صاحب کفایه مردود و باطل است زیرا ایشان یک چیزی را خلط فرموده اند . فرد خارجی دو حیثیت دارد : حیثیت وجود جامع در آن و حیثیت فردیه و خصوصیت فردیه . و اگر امر روی فرد می رود ، از حیث اون حیثیت جامع داشتن فرد است نه از حیث خصوصیات فردیه . به عبارت دیگر اگر امر می رود روی فرد ، باز در حقیقت روی کلی و طبیعت رفته است چون اگر می رود روی فرد ، می رود روی فرد با توجه به این که این فرد ، جامع آن کلی است می رود .

اما صحت در معامله : اگر شارع اشاره کند به یک معامله ای و بگوید صحیح است و یا بگوید فاسد است ، صحت در این جا از احکام شرعیه ی وضعیه ی امضائیه است . امضائیه یعنی این که کار شارع که تاسیس معامله نیست ، نهایتا اگر بخواهد بگوید صحیح است ، آن معامله ای که بوده را امضاء می کند .

نکته : صاحب کفایه می فرماید صحت در معامله ، از احکام شرعیه وضعیه ی امضائیه است مگر این که کلام را ببرید روی فرد خارجی ، یعنی الان این آقا دارد در خارج یک معامله ای انجام می دهد ، اگر می گوئید این معامله ای که در خارج انجام می گیرد صحیح است ، این صحت ، از احکام عقلیه است زیرا چرا می گوئید صحیح است ؟ چون کلی آن بر این فرد منطبق است و حاکم بر انطباق عقل است .

تطبیق :

و هو أنه لا شبهة في أن الصحة و الفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان (انتزاعيان) ينتزعا من مطابقة المأني به مع المأمور به و عدمها (انتزاع می شود این دو وصف از مطابقت ماتی به با مأمور به و از عدم مطابقت) و أما (بحث ما در مأمور به واقعی اولی است نسبت به امر خودش ، اگر کسی نماز با وضو انجام داد می گوئیم این نماز صحیح است نسبت به امر به نماز با وضو و صحیح یعنی مسقط است و حاکم به صحت هم عقل است) الصحة بمعنى سقوط القضاء (در بعد از وقت) و الإعادة (در وقت) عند الفقيه فهی من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى (نماز با وضو) عقلا (قید لوازم) حیث (علت است برای این که صحت از لوازم عقلیه است) لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه (معقول نیست ثبوت اعاده که یعنی یک نماز با وضوی دیگر در وقت ، یا یک نماز با وضوی دیگر در خارج از وقت ، با این اتیان قطعا جزما . فالصحة بهذا المعنى (به معنای سقوط اعاده و قضاء) فیه (مأمور به به امر واقعی اولی) و إن كان ليس بحکم وضعی مجعول بنفسه (هرچند که این صحت حکم وضعی ای که خودش جعل شده باشد نیست) أو بتبع تکلیف (صحت حکم وضعی ای نیست که جعل شده باشد به تبع تکلیف مثل جایی که شارع امر می کند به سوره ، شما از این امر ، جزئیت را انتزاع می کنید) إلا أنه (صحت به این معنی) ليس بأمر اعتباری ينتزع (امر اعتباری ای نیست که انتزاع بشود) كما توهم (شیخ انصاری) بل (می گوید صحت از احکام عقلیه است) مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة به (اتیان مأمور به)

و فی غیره (در غیر مأمور به واقعی اولی - یعنی مأمور به اضطراری یا ظاهری که دو شاخه داشت چون ان دو مأمور به را یکبار نسبت به امر خودش می سنجیم و یک بار نسبت به امر واقعی اولی می سنجیم) فالسقوط (صحت) ربما يكون مجعولا (چه بسا صحت حکم شرعی می باشد) و كان الحكم به (حکم به سقوط) تخفيفا و منه على العباد (جایی را دارد بیان می کند که مأمور به اضطراری و ظاهری مقداری از مصلحت امر واقعی اولی را می رساند که این جا عقل حکم به صحت نمی کند زیرا کم و نقصان دارد و لذا شرع این جا حکم به صحت می کند) مع ثبوت المقتضى لثبوتهما (با این که ثابت است مقتضی برای ثبوت اعاده و

قضاء - مقتضى كمبودى است كه در ماموربه ظاهرى و اضطرارى وجود دارد (كما عرفت فى مسألة الإجزاء كما ربما يحكم) بنا بر عدم اجزاء .

بثبوتهما فيكون الصحة و الفساد فيه (غير مامور به واقعى اولى) حكيمين مجعولين (از ناحيه ى شارع) لا وصفين انتزاعيين .

نعم (بيان نکته - اين مطالبى كه گفتيم در ماموربه ظاهرى و اضطرارى گاهى صحت حكم عقل است و گاهى حكم شرع ، در جايى است كه نگاه ما به طبيعت ماموربه ظاهرى و اضطرارى باشد نه فرد خارجى زيرا اگر گفتى اين فرد خارجى صحيح است اين صحت فقط حكم عقلى است) الصحة و الفساد فى الموارد (افراد) الخاصة (شخصيه) لا يكاد يكونان مجعولين (مجعول شرعى نيست) بل إنما هي (موارد خاصه) تتصف بهما (صحت و فساد) بمجرد الانطباق (و عدم انطباق) على ما هو المأمور به . هذا فى العبادات .

و أما الصحة فى المعاملات فهى (صحت) تكون مجعولة (حكم شرعى وضعى امضائى است) حيث كان ترتب الأثر (صحت) على معاملة أنه هو (ترتب اثر بر معامله به جعل شارع است) بجعل الشارع و ترتيبه (مترتب كردن صحتو اثر است) عليها (بر آن معامله) و لو إمضاء (قيد براى جعل) ضرورة أنه لو لا جعله (اگر جعل اثر نباشد) لما كان يترتب عليه (اثر بر معامله مترتب نمى شود) لأصالة الفساد (اصل در معاملات فساد است) .

نعم (صاحب كفايه فرمود صحت در معامله ، حكم شرعى وضعى امضائى است . اين در صورتى است كه ما كلام را ببريم روى طبيعت و كلى معامله اما اگر كلام را ببريم روى فرد خارجى يعنى اين فرد از معامله كه توسط مكلف انجام مى گيرد ، در اين صورت صحت حكم عقلى است چون صحت يعنى انطباق بر كلى و حاكم بر انطباق عقل است - نعم استدراك است از حكم شرعى وضعى امضائى بودن صحت) صحة كل معاملة شخصية (جزئيه - يعنى معامله اى كه توسط مكلف در خارج انجام مى گيرد) و فسادها (معامله ى شخصيه) ليس (صحت و فساد نيست) إلا لأجل انطباقها (مگر بخاطر انطباق معامله) مع ما (كلى) هو المجعول سببا (كه آن كلى جعل شده به عنوان سبب براى اثر) و عدمه (عدم انطباق - در صورت فساد) كما هو الحال (اين نمازى كه در خارج انجام مى دهيد و مى گوييد نماز واجب مى خوانم ، اين به اين اعتبار اين است كه وجوب رفته روى كلى آن يعنى اين گونه نيست كه وجوب رفته روى تك تك افراد . مى گويد حكم تكليفى هم مثل معامله است - همان طورى كه اين انطباق وضعيت مى باشد در احكام تكليفى يعنى احكام تكليفى هم كه روى افراد مى رود به اين اعتبار است كه افراد منطبق بر كلى مى شوند) فى التكليفية من الأحكام ضرورة أن اتصاف المأني به (نماز در خارج) بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس (اتصاف نيست) إلا لانطباقه (مائى به) مع ما (كلى - طبيعت) هو الواجب أو الحرام .

نوار ۵۲: مقدمه ی سابع و مقدمه ثامن

خلاصه ی درس دیروز: دیروز عرض کردیم که برای صحت دو تفسیر شده است. تفسیر اول، تفسیر متکلمین است که می گویند صحت یعنی موافقت با امر و فساد یعنی مخالفت با امر. صحت در نزد متکلمین از امور انتزاعیه است یعنی اگر ماتی به موافق با ماموریه بود این جا ما، موافقت با امر را انتزاع می کنیم. و صحت عند الفقها که یعنی اسقاط اعاده و قضا که در مقابل آن فساد است که یعنی عدم اسقاط قضاء و اعاده. گفتیم که باید دو بررسی کنیم که بررسی اول نسبت به ماموریه به امر واقعی اولی است و بررسی دوم نسبت به مامور به امر اضطراری یا ظاهری. اما مامور به واقعی اولی نسبت به امر خودش صحیح است این صحت حکم عقلی است و اما ماموریه امر اضطراری یا ظاهری که این هم دو بررسی دارد زیرا این ماموریه را یک بار نسبت به امر خودش می سنجند و یکبار هم نسبت به امر واقعی اولی می سنجیم. اگر ماموریه به اضطراری یا ظاهری را نسبت به امر خودش مقایسه کردیم. صحت به معنای اسقاط اعاده و قضاء، حکم عقلی است اما اگر نسبت به امر واقعی اولی مقایسه کردیم، دو صورت دارد که یا این ماموریه امر اضطراری یا ظاهری وافی به تمام مصلحت هست یا وافی به تمامی مصلحت نیست که اگر وافی به تمام مصلحت بود، صحت حکم عقلی است و اگر وافی به تمام مصلحت نبود صحت، حکم شرعی وضعی امتنانی. در پایان نکته ای عرض کردیم که این که می گوییم ماموریه امر اضطراری و ظاهری، صحتش گاهی حکم عقلی و گاهی حکم شرعی وضعی است در صورتی است که ما طبیعت عمل را در نظر بگیریم. اما اگر کلام را بردیم روی فردی از عمل که توسط مکلف در خارج انجام می گیرد، صحت این فرد حتما عقلی است چون صحت این فرد به معنای انطباق کلی بر این فرد است. حاکم بر انطباق عقل است.

اما صحت در معاملات، بیان شد که صحت در معاملات، حکم شرعی وضعی امضائی است. حکم شرعی است یعنی شارع مقدس حکم به صحت می کند، وضعی است یعنی تکلیفی نیست و امضائی است بخاطر معاملات از اموری نیستند که شارع آنها را آورده باشد بلکه قبل از شارع هم بوده لذا نهایتا شارع آنها را امضاء می کند.

نکته: صاحب کفایه می فرماید این که گفتیم صحت در معاملات، حکم شرعی وضعی است در صورتی است که ما کلی معامله و طبیعت معامله را در نظر بگیریم. اما اگر کلام را بردیم روی فرد معامله، صحت این جا حکم عقلی است بخاطر این که صحت این فرد یعنی این فرد منطبق بر کلی است و حاکم بر انطباق عقل است.

در مقدمه ی سابع دو نکته مطرح شده است:

۱. در باره ی دلالت نهی بر فساد ، که آیا نهی دال بر فساد هست یا نیست ، ما ۳ صورت داریم یعنی ما مکلفین ۳ صورت پیدا می کنیم :

۱. با دلیل و برهان برای ما ثابت شده که نهی دال بر فساد هست . در این صورت تکلیف واضح است.

۲. گاهی با دلیل و برهان ثابت شده که نهی دال بر فساد نیست . در این صورت هم تکلیف واضح است .

۳. گاهی شک می کنیم (یعنی نه دلیل و برهانی داریم بر این که نهی دال بر فساد هست و نه دلیلی داریم که ثابت کند نهی دال بر فساد نیست) آیا در خصوص این مساله که نهی دال بر فساد هست یا نیست ؟ آیا اصل عملی ای وجود دارد یا ندارد ؟ صاحب کفایه می فرماید در خود این مساله که آیا نهی دال بر فساد هست یا نیست ، اصلی وجود ندارد . نه اصلی هست که بگوید دال بر فساد هست و نه اصلی هست که بگوید دال بر فساد نیست .

۲. آیا در باره ی متعلق نهی (عبادت یا معامله) اصلی وجود دارد که بگوید متعلق فاسد هست یا نیست

❖ اول برویم سراغ معامله یعنی شارع نهی کرده از معامله ما شک داریم این نهی دال بر فساد هست یا نیست . می خواهیم ببینیم اصلی در رابطه با معامله هست یا نیست . می فرماید معامله دو صورت دارد :

- یکبار عموم و اطلاقی وجود دارد که این عموم و اطلاق دال بر صحت معامله است . در این صورت وظیفه ی ما رجوع به این عموم و اطلاق است یعنی به اصل لفظی رجوع می شود .
- یکبار عموم و اطلاقی وجود ندارد . در این صورت ، اصل در معامله فساد است یعنی اگر در یک معامله ای شک کردید که صحیح است یا خیر ، اثر بر آن مترتب نمی شود یعنی اصل این است که ثمن از جیب مشتری خارج نشده و مئمن هم از جیب بایع خارج نشده است . مثلاً این بایع کتابش را می فروشد به مشتری با فعل مضارع یعنی به جای این که بگوید بعت ، گفته است ابیع و مشتری هم به جای این که بگوید قبلت ، گفته است اقبل بعد شارع نهی کرده است از بیع با فعل مضارع ، ما شک می کنیم این نهی دال بر فساد هست یا نیست . این جا عموم و اطلاق داریم مثل ((احل الله البیع)) یا ((اوفوا بالعقود)) . حالا فرض کنید شرایط برای تمسک به این عمومات و اطلاقات نیست . آیا این جا اصلی وجود دارد یا خیر ؟ اصل فساد معامله است . یعنی اصل این است که مئمن از جیب بایع و ثمن از جیب مشتری خارج نشده است .

❖ در عبادات ، شارع نهی کرده است از یک عبادتی بعد شک داریم که نهی از عبادت موجب فساد هست یا نیست . نسبت به این عبادت آیا اصلی وجود دارد یا نه ، آیا قانون در عبادت صحت است

الا ما خرج بالدليل یا قانون فساد است؟ صاحب کفایه می فرماید، فاسد است چون وقتی که شارع مقدس نهی کرده است از یک عبادتی و بعد شک می می کنیم فاسد هست یا نیست، لکن در حرمت آن که شک نداریم و این که علما بحث می کنند عبادت فاسد است یا نیست در واقع بحثشان این است که آیا علاوه بر حرمت، فاسد هم هست یا خیر؟ حرمت مسلم است. اصل فساد است چون با وجود حرمت، این عبادت امر ندارد تا شما این عبادت را به قصد امر انجام بدهید تا عمل بشود صحیح^{۳۳}.

مقدمه ی ثامن: نهی از عبادت ۵ صورت دارد:

۱. صورت اول: گاهی نهی می شود از خود عبادت مثل لاتصم یوم العیدین. این صورت داخل در محل بحث است.

۲. صورت دوم: گاهی نهی شده از جزء العبادت مثل نهی از سوره عظیمه در نماز. جزء العباده، عباده. لذا نسبت به خود این جزء، نهی از عبادت است لذا محل بحث است. بنابراین بحث می شود که آیا نهی دال بر فساد هست یا نیست. اما ایا فساد الجزء، دلالت بر فساد الكل هم دارد یا ندارد یعنی این جزء عظیمه خودش فاسد است اما ایا فساد جزء عظیمه دلالت دارد بر این که کل نماز فاسد است یا خیر؟ صاحب کفایه می فرماید در دو صورت کل عبادت باطل است:

❖ در صورتی که مکلف اکتفاء کند به همین جزء منهی و جزء صحیح را نیاورد. در این صورت کل عبادت فاسد می شود چون اذا فسد الجزء، فسد الكل.

❖ در صورتی که علاوه بر این جزء فاسد، جزء صحیح را هم بیاورد یعنی اول جزء فاسد را می آورد و بعد جزء صحیح را یعنی اول سوره عظیمه را می خواند و بعدش بلافاصله یک سوره ی دیگر را هم می آورد. این هم بخاطر محذورات دیگری سبب بطلان کل عبادت می شود. محذورات دیگر مثل فوات موالات.

۳۳ سوال: این عبادت امر ندارد. اما آیا مصلحت هم ندارد؟! تا بشود با قصد ملاک و مصلحت ان را صحیح کرد؟ کسانی که می گویند مصلحت دارد، حرف آقای حکیم را می زنند اما کسانی که می گویند مصلحت ندارد، حرف آقای فیروز آبادی را می زنند. اما حق این است که مصلحت هم ندارد چون به نظر می رسد آقای حکیم دو نکته را با هم خلط فرموده است. می دانید کجا عمل مصلحت دارد؟ زمانی که شارع نهی بکند از عبادتی، اما این عبادت در اثر تراحم با اهم، برود کنار. اگر در اثر تراحم رفت کنار، اگر مانعی برای اهم پیدا شد، مصلحت عبادت سرجای خودش است لذا مصلحت زنده می شود اما بحث ما جایی نیست که مصلحت عبادت بخاطر یک اهمی کنار رفته باشد. یعنی ابتدا به ساکن، نهی رفته روی عبادت و چنین نهی ای، امر را از ریشه می کند یعنی با مصلحتس امر را می اندازد دور.

۳. صورت سوم : گاهی نهی از شرط عبادت است مثل این که نهی شده از تطهیر بدن با آب غصبی .
۴. صورت چهارم : گاهی از وصف عبادت نهی شده است که خود این وصف دو نوع است :
- ❖ (صورت چهارم) گاهی این وصف لازمه ی عبادت است یعنی هیچ وقت از عبادت منفک نیست مثل این که نهی شده از جهر در قرائت در نماز ظهر ، جهر وصف عبادت است که این وصف از صلاه جدا نمی شود .
 - ❖ (صورت پنجم) گاهی این وصف ملازم نیست یعنی گاهی در عبادت هست و گاهی نیست مثل نهی از غصب که گاهی همراه با صلاه است در جایی که یک نفر نماز بخواند در دار غصبی و گاهی هم همراه صلاه نیست .

تطبیق :

السابع [تحقیق حال الأصل فی المسأله]

لا يخفى أنه لا أصل في المسأله (اصلی در این مساله نیست) يعول عليه (که تکیه بشود بر ان اصل) لو شك في دلالة النهی على الفساد . نعم (می خواهد برود سراغ متعلق . چون تا الان بحث ما روی دلالت) كان الأصل في المسأله الفرعية (مساله ی فقهیه) الفساد لو لم يكن هناك (اگر نباشد در معامله) إطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعامله .

و أما العباده فكذلك (اصل با فساد است) لعدم الأمر بها (امری به عبادت نیست) مع النهی عنها كما لا يخفى.

الثامن [أقسام متعلق النهی]

أن متعلق النهی إما أن يكون نفس العباده (لاتصم يوم العیدین) أو جزءها (نهی از سوره عظیمه در نماز) أو شرطها (تطهیر بدن با آب غصبی) الخارج عنها أو وصفها (وصف عبادت - لذا مثال صاحب کفایه دقیق نیست) الملازم لها كالجهر و الإخفات (جهر و صف الجزء است نه وصف العباده) للقراءه أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاه المنفكه عنها (غصبیتی که منفک می شود از صلاه) .

لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع و كذا (و شکی در دخول در محل نزاع نیست) القسم الثاني بلحاظ أن جزء العباده عباده إلا أن بطلان (فساد) الجزء لا يوجب بطلانها (كل) إلا (مگر در دو صورت فساد جزء موجب فساد کل می شود) مع الاقتصار عليه (با اکتفاء بر جزء منهی) لا (یعنی اگر بعد از جزء منهی ، جزء صحیح را بیاورد نمازش صحیح می شود) مع الإتيان بغيره (نه با اتیان جزء غیر

منه‌ی (مما) از اجزائی که (لا نه‌ی عنه إلا) این‌الا می‌خواهد بگوید اگر مکلف هم جزء منه‌ی و هم جزء غیر منه‌ی را بیاورد در یک صورت با کل عبادت فاسد و باطل می‌شود (آن‌یستلزم) اتیان به غیر جزء منه‌ی و جزء منه‌ی (محذورا آخر فوت مولات .

و أما القسم الثالث فلا یكون حرمة الشرط و النهی عنه موجبا لفساد العبادة إلا فی ما كان (شرط) عبادة کی تكون حرمته (شرط) موجبة لفساده (شرط) المستلزم (فساد شرط ای که مستلزم فساد مشروط است) لفساد المشروط به (مشروط به آن شرط) .

نوار ۵۳: ادامه‌ی مقدمه‌ی ثامن

قسم سوم: نه‌ی از شرط بود، نه‌ی از شرط دو صورت دارد:

۱. گاهی شرط خودش عبادت است یعنی شارع نه‌ی می‌کند از شرطی که عبادت است مثل این که شارع نه‌ی می‌کند از وضو گرفتن با آب غصبی. وضو گرفتن شرط صلاه است و خودش هم عبادت است. این نه‌ی از شرط است و چون شرط عبادت است نه‌ی از عبادت می‌شود، و نه‌ی از عبادت هم موجب فساد است یعنی اگر وضو بگیرد با آب غصبی فاسد و باطل است. و وقتی که شرط فاسد شد اذا فسد الشرط، فسد المشروط چون وقتی که این شرط فاسد شد، مثل این است که مشروط را انجام دادید بدون شرط.

۲. گاهی شرط عبادت نیست یعنی شارع مقدس نه‌ی می‌کند از شرط عبادت که خود این شرط، عبادت نیست مثل تطهیر لباس برای نماز. تطهیر لباس برای نماز شرط نماز است اما عبادت نیست. یعنی می‌تواند به قصد ریا هم آن را انجام داد. حالا اگر کسی تطهیر لباس را با آب غصبی انجام داد. این نه‌ی، نه‌ی از عبادت نیست لذا داخل بحث نه‌ی از معامله می‌شود و نه‌ی از معامله هم موجب فساد نیست هرچند گناه کرده است.

بنابراین زمانی نه‌ی از شرط منجر به فساد کل عبادت می‌شود که خود شرط عبادت باشد.

قسم چهارم (نه‌ی از وصف ملازم): یعنی شارع نه‌ی می‌کند از یک وصفی که این وصف ملازم با عبادت است. ملازم با عبادت یعنی هرگز از عبادت منفک نیست مثل این که شارع نه‌ی کند از جهر در قرائت. این جهر در قرائت هرگز از قرائت منفک نمی‌شود یعنی محال است که جهر باشد اما قرائت نباشد. شارع اگر نه‌ی کند از جهر در قرائت، این‌جا صاحب کفایه می‌فرماید نه‌ی از وصف ملازم، بازگشت دارد به نه‌ی از موصوف یعنی اگر شارع نه‌ی می‌کند از این وصف ملازم و غیر منفک، بازگشت می‌کند به نه‌ی از موصوف که قرائت باشد

یعنی قرائت نهی دارد و قرائت هم جزء عبادت است و جزء العبادت ، عبادت است . نهی که رفت روی قرائت ، قرائت فاسد می شود و اذا فسد الجزء ، فسد الكل پس تمام عبادت باطل می شود .

سوال : چگونه نهی از وصف ، بازگشت می کند به نهی از موصوف ؟ چون جهر بالقرائه صفت است و این جهر به قرائت از قرائت منفک نیست . اگر دو چیز بودند که از همدیگر منفک نبودند نمی شود این دو چیز دو حکم مخالف داشته باشند یعنی نمی شود جهر بالقرائت حرام باشد اما خود قرائت حرام نباشد .

نکته مهم : در ذهن صاحب کفایه این بوده است که موصوف ، کلی قرائت نیست بلکه این فرد از قرائت است یعنی قرائت مجهوره است . لذا نمی شود جهر بالقرائه حرام باشد اما قرائت مجهوره حرام نباشد .

قسم پنجم (نهی از وصف غیر ملازم) : وصف غیر ملازم دو صورت دارد :

۱. گاهی این وصف غیر ملازم ، متحد با صلاه است یعنی این وصف با صلاه ، موجود می شوند به یک وجود . مثل نهی از غضب که این غضب گاهی با صلاه متحد است (البته بنا بر امتناعی شدن نه بنا بر جواز زیرا بنا بر جواز ما دو عمل داریم که روی یکی امر و روی دیگری نهی رفته است) اگر امتناعی شدیم این جا غضب و صلاه به یک وجود موجود می شوند و در این صورت اگر جانب نهی را ترجیح دادیم ، نهی به خود صلاه می خورد ، و نهی از صلاه موجب فساد صلاه موجب می شود .

۲. گاهی این وصف غیر ملازم متحد با صلاه نیست که در این صورت نهی از وصف به عبادت سرایت نمی کند و در نتیجه عبادت فاسد نیست مثل اجتماع موردی ، شخص در حال نماز خواند ، به نامحرم نگاه می کند . الان این نگاه به نامحرم می گویند صفت این نماز است اما صفت ملازم نیست .

نکته :

مقدمه : واسطه بر سه نوع است :

۱. واسطه در عروض : به آن واسطه ای می گویند که عرض حقیقتا مال واسطه است لذا اسناد عرض به معروض ، مجازی است مثل جری المیزاب .

۲. واسطه در ثبوت : به واسطه ای می گویند که واسطه می شود برای این که عرض حقیقتا قائم به معروض بشود یعنی این عرض حقیقتا مال معروض است اما این واسطه سبب شده است که عرض مال معروض بشود . الماء حار . این جا آتش سبب شده که بگوییم الماء حار . این گرما حقیقتا قائم به آب است اما آتش سبب شده است .

۳. واسطه در اثبات :

نهی از عبادت به واسطه ی نهی از یکی از این امور (جزء و یا شرط و وصف) دو صورت دارد : مثلا شارع فرموده است : لاتصل و انت تقر العظیمه . این جا نهی کرده است از عبادت اما نهی از عبادت بخاطر نهی از جزء است . این جا دو صورت دارد :

- گاهی اون امور واسطه در عروض اند یعنی نهی حقیقتا مال واسطه است (نهی مال خود شرط یا جزء و یا وصف است) و بالعرض نهی خورده به عبادت . بحث این صورت گذشت . تا حالا هرچی بحث کردیم ناظر به این صورت بود .
- گاهی اون امور واسطه در ثبوت اند یعنی نهی حقیقتا مال خود عبادت است اما این امور سبب شده است که نهی برود روی این عبادت . بحث از این صورت هم گذشت و بیان شد که نهی از عبادت موجب فساد است .

سوال : از کجا بفهمیم این امور ، واسطه در عروض اند یا واسطه در ثبوت اند ؟ اگر دلیل ، دلیل لبی باشد نمی فهمیم اما اگر دلیل ، دلیل لفظی باشد دو صورت دارد :

- ❖ گاهی برای ما کاملا روشن است که واسطه ای که در این دلیل آمده ، از کدام واسطه است ، که مشخص است
- ❖ گاهی برای ما روشن نمی شود . این جا دلیل مجمل است و لذا کنار می گذاریم ان را و سراغ اصل می رویم و اصل هم با فساد است .

تطبیق :

و بالجملة (در نهی از شرط ، اگر شرط عبادت بود ، نهی از عبادت موجب فساد است یعنی شرط فاسد است و اذا فسد الشرط ، فسد المشروط یعنی کل عبادت) **لا یکاد یکون النهی عن الشرط موجبا لفساد العبادة** (نمی باشد نهی از شرط موجب فساد عبادت) **المشروطة به** (عبادتی که مشروط به شرط) **لو لم یکن موجبا لفساده** (اگر نباشد نهی موجب برای فساد شرط یعنی اگر نهی از شرط موجب فساد شرط شد ، سبب فساد کل عبادت هم می شود اما اگر نهی از شرط موجب فساد شرط نشد ، سبب فساد کل عبادت هم نمی شود) **کما** (مثال برای جایی که نهی از شرط موجب فساد شرط و در نتیجه فاسد شدن کل عبادت است) **إذا کانت (شرط) عبادة.**

و أما القسم الرابع (نهی از وصف ملازمه (جهر بالقرائه) - صاحب کفایه فرمود نهی از وصف بازگشت می کند به نهی از موصوف و موصوف جزء است لذا نهی می رود روی جزء و جزء العباده عبادت است لذا جزء فاسد می شود و وقتی جزء فاسد شد ، کل عبادت فاسد می شود) **فالنهی عن الوصف اللازم مساوق** (تساوی) **لنهی عن موصوفه** (می خواهد بگوید نهی از وصف در حقیقت نهی از خود موصوف است ، تعبیر

به مساوق به کار برده است یعنی وصف را جهر بالقرائه گرفته و موصوف را قرائت مجهوره گرفته است (فیکون النهی عن الجهر فی القراءه مثلا مساوقا للنهی عنها) نهی از قرائت - یعنی اگر نهی خورد به جهر در قرائت ، نهی می خورد به خود قرائت چون این جهر منفک از قرائت نیست و اگر دو عمل بودند که از هم منفک نبودند نمی شود یکی از آنها حرام باشد و دیگری حرام نباشد و وقتی که جهر بالقرائه حرام شد ، خود قرائت هم حرام می شود (لاستحاله کون القراءه التی یجهر بها مأمورا بها) قرائت مأمور به باشد (مع کون الجهر بها) با این که جهر به قرائت حرام باشد یعنی محال است که صفت حرام باشد اما موصوف واجب باشد ، این اجتماع ضدین است (منهیها عنه فعلا) یعنی بالفعل جهر به قرائت حرام باشد و بالفعل قرائت مجهوره واجب باشد (کما لا یخفی .

و هذا (این وصف ملازم) بخلاف ما إذا کان مفارقا (جایی که وصف ملازم نیست) کما فی القسم الخامس فإن النهی عنه (وصف - غضب) لا یسری إلى الموصوف (صلاه) إلا فیما إذا اتحد معه وجودا (مگر زمانی که یکی باشد وصف (غضب) با موصوف (صلاه) از جهت وجود یعنی با یک وجود موجود بشوند) بناء (قید یسری ، قید لا یسری نیست ، دقت شود) علی امتناع الاجتماع (چون اگر امتناعی شدیم پای یک عمل درمیان است و این بحث شکل می گیرد - این را هم باید اضافه کرد که ، در صورت تقدیم نهی) و أما بناء علی الجواز (طبق جواز پای دو عمل در میان است) فلا یسری (نهی سرایت نمی کند) إلیه (موصوف - صلاه) کما عرفت فی المسأله السابقه .

(بیان نکته) هذا (این مطالب) حال النهی المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف .

و أما النهی عن العباده لأجل (این لاجل یعنی واسطه) أحد هذه الأمور (جزء و شرط و وصف) فحاله (حال نهی از عبادت لاجل احد هذه الامور) حال النهی عن أحدها (حال نهی از یکی از این امور است در صورتی که اگر این امور واسطه در عروض باشد . چون اگر این امور واسطه در عروض باشند ، نهی واقعا مال این امور است و مجازا رفته روی موصوف که صلاه باشد) إن کان (نهی) من قبیل الوصف بحال المتعلق (وصف به حال متعلق یعنی نهی حقیقتا مال صفت است و مجازا اسناد داده می شود به متعلق) و بعبارة أخرى کان النهی عنها (عبادت) بالعرض (والمجاز) و إن کان النهی عنها (عبادت) علی نحو الحقیقه و الوصف بحاله (وصف به حال موصوف باشد) و إن کان بواسطه أحدها (هرچند که نهی به واسطه ی یکی از این امور است) إلا أنه (این احد الامور) من قبیل الواسطه فی الثبوت لا العروض کان حاله حال النهی فی القسم الأول فلا تغفل .

و مما ذکرنا فی بیان أقسام النهی فی العباده ینظر حال الأقسام فی المعامله (همان طوری که نهی در عبادت ۵ قسم بود در معاملات هم ۵ قسم است) فلا یكون بیانها (اقسام معامله) علی حده بمهم)

مهم نیست) كما أن تفصيل (و توضیح) الأقوال في الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل (طبق آن چیزی که شیخ انصاری بیان فرموده است) كذلك (ليس بهمهم) إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة و لا بد في تحقيقه (حق) على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين .

نوار ۵۴ : دلالت نهی بر فساد در عبادات

نهی از عبادت : صاحب کفایه می فرمایند نهی از عبادت دال بر فساد عبادت است . یعنی اگر شارع مقدس نهی کرد از یک عبادتی این عبادت فساد و باطل است . دلیل صاحب کفایه :

- صغری : مدلول نهی از عبادت (لوخلی و نفسه) حرمت ذاتیه ی عبادت است .
- کبری : و حرمت ذاتیه قابل جمع با صحت نیست .
- نتیجه : مدلول نهی از عبادت قابل جمع با صحت نیست .

توضیح :

توضیح صغری : معنای نهی از عبادت حرمت ذاتیه ی عبادت است یعنی اگر شارع مقدس از یک عبادتی نهی کند ، این نهی معنایش این است که این عبادت ذاتا حرام است . البته اگر ما باشیم خود این نهی چون ممکن است شارع نهی بکند از یک عبادتی اما این نهی دلالت بر حرمت ذاتی عبادت نکند (بخاطر وجود قرائنی) . حرمت ذاتیه ی عبادت در مقابل حرمت تشریحیه است یعنی اگر شارع مقدس نهی کرد از یک عبادتی ، انجام این عبادت حرام است چه این عبادت با قصد قربت انجام بگیرد و چه بدون قصد قربت . که در مقابل حرمت تشریحیه است که حرمت تشریحیه وقتی می آید که مکلف با قصد قربت انجام بدهد . حالا شارع مقدس نهی کند از یک عبادتی ، اگر ما باشیم و خود این نهی ، این نهی دلالت بر حرمت ذاتیه دارد .

توضیح کبری : و حرمت ذاتیه با صحت قابل جمع نیست بخاطر این که برای صحت دو معنی شد ، که یکی معنای متکلمین بود که گفتند صحت یعنی ((موافقت با امر)) خب اگر شارع مقدس نهی کند از یک عبادتی و این عبادت حرمت ذاتی پیدا بکند ، با وجود حرمت ذاتی دیگر امری وجود ندارد با بشود صحیح به معنای موافقت با امر . و معنای دوم معنایی بود که فقها بیان کرده بودند که این بود ((اسقاط قضاء و اعاده)) یعنی وقتی می گوئید فلان عمل صحیح است یعنی نیازی به اعاده ی ان عمل به صورت قضاء یا اداء نیست . اگر بخواهد یک عملی صحیح بشود پیش فقها یعنی عند الفقها مسقط قضاء و اداء باشد دو شرط دارد :

۱. شرط اول این است که این عمل صلاحیت مقربیت را داشته باشد یعنی صلاحیت داشته باشد ما را به مولا مقرب کند .

۲. شرط دوم این است که این عمل را به قصد قربت انجام دهد . اگر عمل را با این دو شرط انجام بدهد ، عند الفقیه صحیح است یعنی مسقط اعاده و قضاء است .

حالا اگر شارع مقدس از یک عملی نهی کند و آن عمل ، حرام ذاتی بشود ، آن دو شرط منتفی می شود یعنی دیگر این عمل صلاحیت مقربیت را ندارد زیرا معصیت است و مبعود است و چگونه مبعود ، مقرب می تواند باشد .

اشکال به دلیل مرحوم اخوند :

صغری : شرط دلالت نهی بر فساد ، دلالت نهی بر حرمت ذاتیه ی عبادت است کما اعترف المستدل (اخوند) کبری : دلالت نهی بر حرمت ذاتیه ی عبادت منتفی است یعنی نهی دال بر حرمت ذاتیه ی عبادت نیست . نتیجه : شرط دلالت نهی بر فساد ، منتفی است .

توضیح : مستشکل می گوید اگر نهی از عبادت بخواهد دلالت بر فساد بکند ، یک شرطی دارد و آن این است که این نهی دلالت کند بر حرمت ذاتی عبادت همان طوری که مستدل یعنی مرحوم اخوند بیان کردند . و نهی دلالت بر حرمت ذاتیه ی عبادت ندارد . چرا ندارد ؟ اگر شارع نهی کرد از یک عبادتی و مکلف این عبادت را انجام داد ، دو صورت وجود دارد :

۱. یک بار این عبادت را مکلف بدون قصد قربت انجام می دهد . در این صورت اصلا عبادت را انجام نداده است چون قوام عبادت به قصد قربت است . پس اصلا عبادت را انجام نداده است تا بگوییم نهی از این عبادت دلالت بر حرمت ذاتیه عبادت دارد و در نتیجه این عبادت فاسد است . اصلا این جا موضوع که عبادت باشد محقق نیست .

۲. یک بار این عبادت را مکلف با قصد قربت انجام می دهد . این هم مقدور مکلف نیست یعنی مکلف نمی تواند این عبادت منهی را با قصد قربت انجام دهد . چون عبادت منهی را نمی شود با قصد قربت انجام داد زیرا عبادت منهی یعنی معصیت یعنی مبعودیت و چیزی که مبعود است را نمی توان به قصد قربت انجام داد لذا مقدور مکلف نیست و وقتی که مقدور مکلف نبود اگر مکلف بخواهد این عبادت منهی را با قصد قربت انجام بدهد باید ، خودش یک قصد قربتی را درست بکند که به آن قصد قربت تشریحی می گویند و بعد با این قصد قربتی که خودش درست کرده ، عبادت را انجام بدهد . مثلا بگویند خدایا من این عبادت را انجام می دهم به قصد امتثال امر تو به این عبادت . اگر مکلف این عبادت را با قصد امر انجام داد ، این عبادت حرام تشریحی می شود و حرام تشریحی که شد دیگر معقول نیست از باب حرمت ذاتیه هم بشود حرام چون می شود اجتماع مثلین که محال است .

پس نهی از عبادت دال بر حرمت ذاتیه ی عبادت نیست .

جواب صاحب کفایه بر اشکال : ایشان چند جواب می دهد :

۱. عبادت مورد بحث دو نوع است :

❖ عبادت تعلیقیه یا لولاییه یعنی عملی که اگر شارع به آن امر بکند ، آن امر ، امر عبادی است یعنی شما باید این عمل را با قصد قربت انجام بدهید تا عمل ساقط بشود . صاحب کفایه می فرماید چه اشکالی دارد که نهی از عبادت تعلیقیه موجب حرمت ذاتی عبادت تعلیقیه بشود .

❖ عبادت ذاتیه مثل سجود باز می فرماید چه اشکالی دارد که نهی از عبادت ذاتیه موجب حرمت ذاتی عبادت ذاتیه باشد . اگر می گوئید با وجود نهی قصد قربت نمی شود کرد ، ما که نمی گوئیم باید قصد قربت بکند . شما می گوئید نهی از عبادت دال بر حرمت ذاتیه عبادت نیست . ما می گوئیم صوم حائض ، یک عبادتی است که اگر شارع به آن امر بکند امرش عبادی است (حالا که امر نکرده است) اما الان نهی کرده است و این نهی دال بر حرمت ذاتی است و ظاهر روایت هم همین است که نهی دال بر حرمت ذاتیه است .

تطبیق :

المقام الأول فی العبادات

فنقول و علی الله الاتکال إن النهی المتعلق بالعبادة بنفسها (نهی ای که تعلق گرفته است به خود عبادت مثل لا تصم یوم العیدین - قسم اول) و لو كانت (عبادت متعلقه نهی - یعنی آن عبادتی که نهی به آن تعلق گرفته است) جزء عبادة (قسم دوم - نهی بخورد به جزء عبادت) بما هو عبادة (قید جزء عباده - یعنی به لحاظ این که آن جزء عبادت است) كما عرفت (مربوط به این است که گفت جزء عبادت ، عبادت است) مقتض لفسادها (نهی ای که تعلق گرفته به عبادت دال بر فساد عبادت است) لدلالته (دلیل برای اقتضای فساد - می فرماید نهی از عبادت معنایش حرمت ذاتیه عبادت است و حرمت ذاتیه با صحت جمع نمی شود) علی حرمتها ذاتا (قید حرمت است) و لا یکاد (بیان کبری که حرمت ذاتی با صحت به معنای متکلمین و فقها قابل جمع نیست) یمکن اجتماع الصحة بمعنی موافقة الأمر أو الشریعة (صحت متکلمین) مع الحرمة (حرمت ذاتیه) و کذا (لا یکاد یمکن اجتماع الصحة) بمعنی سقوط الإعادة فإنه (چرا جمع نمی شود ؟ زیرا سقوط اعاده مترتب بر دو چیز است) مترتب علی إتیانها (عبادت) بقصد القربة و کانت (عبادت) مما (از اموری باشد) یصلح لأن یتقرب به (صلاحیت مقربیت را داشته باشد) و مع الحرمة (و با حرمت ذاتیه ی عمل) لا تکاد تصلح (صلاحیت ندارد عبادت) لذلك (لتقرب بها)

عمل صلاحیت ندارد که مقرب باشد) و (عطف بر تصلح) **یتأتی قصدها** (ممکن نیست قصد قربت با وجود حرمت ذاتیه) **من الملتفت إلی حرمتها** (از کسی که به حرمت عبادت ملتفت باشد اما کسی مثل جاهل قاصر می تواند قصد قربت بکند) **کما لا یخفی**.

لا یقال (بیان اشکال - می گوید شرط دلالت نهی بر فساد این است که نهی دال بر حرمت ذاتیه ی عبادت باشد و نهی دلالت بر حرمت ذاتیه ندارد چون در بعضی از صور اصلا عبادت نیست و در بعضی از صور عبادت هست اما تحمل حرمت ذاتیه ندارد چون تشریحیه دارد) **هذا** (دلالت نهی بر فساد) **لو کان** (دلالت نهی بر فساد در این صورت است که نهی از عبادت دال بر حرمت ذاتیه باشد) **النهی عنها دالا علی الحرمة الذاتیه و لا یکاد یتصف بها** (حرمت ذاتیه) **العبادة** (عبادت به حرمت ذاتیه متصف نمی شود) **لعدم** (چون اگر این عبادت را بدون قصد قربت انجام بدی اصلا عبادت نیست تا بعد بگویی حرام ذاتی است و اگر هم با قصد قربت انجام می دهی، حرمت تشریحی دارد لذا بازم معقول نیست که بگویی حرمت تشریحی دارد) **الحرمة بدون قصد القربة** (بدون قصد قربت حرمت ذاتیه ای نیست چون اصلا موضوعش که عبادت باشد موجود نیست) **و عدم القدرة علیها** (قدرت بر عبادت ندارد با قصد قربت) **مع قصد القربة بها إلا تشریعا و معه** (با تشریح) **تکون محرمة بالحرمة التشریحیة لا محالة و معه** (با این تشریح یعنی وقتی متصف به حرمت تشریحی شد) **لا تتصف بحرمة أخرى** (متصف به حرمت ذاتیه نمی شود) **لامتناع اجتماع المثلین** (چون لغو است) **کالضدین**.

فإنه یقال (جواب به اشکال: عبادت دو نوع است که یک نوع عبادت تعلیقیه است حال در عبادت تعلیقیه چه اشکالی دارد نهی از عبادت سبب حرمت ذاتیه ی عبادت تعلیقیه شود؟! و یا در عبادت ذاتیه چه اشکالی دارد نهی دال بر حرمت ذاتیه باشد) **لا ضیر** (اشکالی نیست) **فی اتصاف ما یقع عبادة** (آن چیزی که واقع می شود عبادت) **لو کان مأمورا به** (اگر مأمور به بشود) (عبادت تعلیقیه - اشکالی نیست در متصف شدن عبادت تعلیقیه) **بالحرمة الذاتیه**. مثلا **صوم العیدین کان عبادة منہیا عنها** (صوم العیدین عبادتی است که نهی شده از این عبادت) **بمعنی أنه لو أمر به کان عبادة** (صوم عملی است که اگر شارع به آن امر بکند صوم می شود عبادت) **لا یسقط الأمر به** (امر به این صوم ساقط نمی شود) **إلا إذا أتى به بقصد القربة کصوم سائر الأيام** (وقتی صوم یوم العیدین ساقط می شود که آن را با قصد قربت انجام دهد مثل بقیه ی صوم ها) **هذا** (عدم ضیر - نبود اشکال) **فیما إذا لم یکن ذاتا عبادة کالسجود لله تعالی** (مثال برای جایی است که ذاتا عبادت باشد) **و نحوه و إلا** (اگر عمل ذاتا عبادت بود) **کان محرما مع کونه فعلا عبادة** (این عمل عبادت است با این که حرام است زیرا نهی عبادیت آن را خراب نمی کند بلکه مقربیت آن را از بین می برد) **مثلا إذا نهی الجنب و الحائض عن السجود له تبارک و تعالی کان عبادة محرمة ذاتا حیئنذ** (هنگام حیض و جنابت) **لما فیہ من المفسدة و المبعوضیة** (بخاطر مفسده ای که در سجده است در حال جنابت و حیض) **فی هذا الحال**.

نوار ۵۵ : جواب دوم به اشکال ، نهی از معاملات

جواب دوم مرحوم اخوند به مستشکل : می فرماید اجتماع مثلین نیست . دلیل :

- صغری : شرط اجتماع مثلین ، وحدت موضوع است
- کبری : وحدت موضوع در ما نحن فیه (اجتماع حرمت تشریعی با حرمت ذاتیه) منتفی است
- نتیجه : شرط اجتماع مثلین در ما نحن فیه منتفی است .

توضیح : صاحب کفایه می فرماید اجتماع مثلین در جایی است که یک موضوع باشد بعد دو حکم مثل هم برود روی همین موضوع اما در ما نحن فیه یک موضوع نداریم یعنی حرمت تشریعیه رفته روی یک موضوع و حرمت ذاتیه هم رفته روی یک موضوع دیگر . حرمت تشریعیه رفته روی اعتقاد که فعل قلبی است یعنی این اعتقاد حرام است . یعنی اگر شارع نهی بکند از صوم حائض بعد حائض بیاید به اعتقاد این که امر خورده به این صوم و به این اعتقاد صوم را انجام بدهد ، این اعتقادش حرام است چون اعتقاد دارد به یک امری که یقین دارد که این امر نیست یا یقین ندارد که هست ، در هر دو صورت حرام است چون تشریح دو نوع است پس حرمت تشریعیه رفته روی اعتقاد که فعل قلبی است .

اما حرمت ذاتیه موضوعش فعل خارجی است یعنی همین که می آید شکل نماز را انجام می دهد ، این فعل خارجی حرام است . پس اجتماع مثلین محقق نیست . فافهم^{۳۴} .

جواب سوم : مستشکل می گفت که اگر نهی از عبادت بخواهد دلالت بکند بر فساد ، شرطش این است که این نهی دلالت بر حرمت ذاتیه ی عبادت بکند . صاحب کفایه می فرماید نهی دال بر فساد عبادت است و لو این نهی دال بر حرمت ذاتیه ی عبادت هم نباشد . دلیل :

- صغری : شرط صحت عبادت ، وجود امر فعلی یا ملاک امر است .
- کبری : وجود امر فعلی و ملاک امر ، در عبادت منهی منتفی است
- نتیجه : پس شرط صحت عبادت در عبادت منهی منتفی است .

توضیح : اگر عبادت بخواهد صحیح باشد یا باید امر فعلی باشد تا مکلف این عبادت را به قصد امر فعلی انجام دهد یا حداقل باید ملاک امر یعنی مصلحت باشد . حالا اگر عبادت مورد نهی قرار گرفته است ، این جا نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر ، هیچکدام نیست ، امر فعلی که نیست چون با وجود نهی ، امر نیست چون اگر همراه با نهی ، امر هم باشد می شود اجتماع ضدین . ملاک امر

^{۳۴} محشین اشاره زده اند به این که حرمت تشریعی هم موضوعش فعل است .

هم نیست چون این نهی از ریشه امر را از بین می برد یعنی حتی ملاکش را می برد چون اگر امر نبود ، محرز ملاک هم نیست یعنی اگر امر نبود چیزی که به وسیله ی ان چیز ملاک را احراز کنیم وجود نخواهد داشت . حالا که نبود عبادت فاسد می شود . اگر عبادت مورد نهی قرار گرفت این نهی می آید امر را از ریشه (یعنی با ملاکش) از بین می برد ، چون باب تزاحم که نیست که بگویید امر که از بین رفت اما مصلحتش باقی است . این جا نهی خورده به عبادت . فقط در باب تزاحم و اجتماع امر و نهی است که اگر نهی به عبادت خورد ، فقط امر را از بین می برد و ملاک سر جایش هست .

پس این جا نه امر داریم و نه ملاک امر . حالا می گوییم مکلف بیاید به قصد امر انجام بدهد ، اگر به قصد امر انجام بدهد می شود حرام تشریحی و همین حرام تشریحی یکفی برای این که عبادت را فاسد بکند . پس اگر نهی بخواهد عبادت را فاسد بکند لازم نیست که حتما این نهی دال باشد بر این که عبادت حرمت ذاتیه دارد بلکه اگر دال بر حرمت ذاتیه هم نباشد باز عبادت را فاسد می کند چون نهی که امد ، امر و ملاک می رود ، امر و ملاک که رفت اگر مکلف عمل را با قصد امر انجام دهد می شود حرام تشریحی و این حرام تشریحی کار را خراب می کند .

نکته : نهی بر دو نوع است :

۱. نهی حقیقی : اگر بخورد به عبادت موجب فساد عبادت است .
۲. نهی عرضی و مجازی : یعنی در واقع نهی مال چیز دیگری بوده است اما مجازا نسبت داده می شود به عبادت . چنین نهی ای دال بر فساد عبادت نیست . شما وارد مسجد می شوید و می بینید مسجد نجس است . ازل النجاسه عن المسجد می آید روی گردن شما . اگر قائل بشویم که ترک ازاله حرام است (چون عده ای مثل خود صاحب کفایه قائل به حرمت ترک ازاله نیستند) این ترک ازاله ملازم با صلاه است یعنی اگر کسی صلاه را انجام داد دیگر نمی تواند ازاله را انجام بدهد . اون وقت اون نهی ای ترک ازاله داشت می رود روی صلاه نه این که با هم ملازم هستند بخاطر همین نهی از ترک ازاله روی صلاه هم می رود لکن نهی از صلاه ، نهی عرضی و مجازی است (البته بعضی می گویند این نهی ، حقیقی است) در این صورت موجب فساد عبادت نیست .

نهی از معاملات : می خواهیم ببینیم آیا نهی از معامله موجب فساد معامله هست یا نیست . قبل از ورود به بحث ، یک مقدمه بیان می کنیم .

مقدمه : در معاملات پای ۳ چیز در میان است :

۱. سبب

۲. مسبب

۳. تسبیب (نه سبب و نه مسبب) یعنی ، این سبب را سبب قرار دادن برای این مسبب به قرار دادن می گویند تسبیب . مثلا در بیع ، بعت و قبلیت ، سبب است و ملکیت مسبب است . و تسبیب عبارت است از این که ما بعت و قبلیت را سبب قرار می دهیم برای ملکیت ، این قرار دادن می شود تسبیب .

با حفظ این مقدمه ، نهی از معامله ۳ صورت دارد :

۱. گاهی نهی می خورد به سبب مثلا فرموده لا تبع وقت النداء یعنی در وقت نداء همین بعت و قبلیت گفتن نهی دارد .

۲. گاهی نهی می خورد به مسبب مثلا فرموده لا تبع بالكافر المصحف ، نهی خورده به بیع مصحف به کافر ، این جا نهی به بعت و قبلیت نخورده است یعنی یک نفر مثلا می رود پیش کافری و هی تکرار می کند بعت و قبلیت ، این که اشکال ندارد . نهی خورده به ملکیت کافر مصحف را یعنی کافر نباید مالک مصحف بشود .

۳. گاهی نهی به تسبیب می خورد مثلا کسی بیاید بیع را سبب قرار بدهد برای این که طرف مقابلش را مالک زیادی بکند ، لا ربا الا فی ما یکال او یوزن ، تخم مرغ جزء موزونات است بعد شما در بیع ۴ تخم مرغ بدهید و در مقابلش ۲ تا تخم مرغ بگیرید . این جا خود بعت و قبلیت اشکال ندارد ، ملکیت زیادی هم اشکالی ندارد ، چیزی که اشکال دارد این است که شما بیع را سبب برای تملیک زیادی قرار بدهی . قسم سوم محل بحث ما نیست چون هیچ کسی نگفته معامله تسبیب است . در معامله فقط دو نظریه است که عده ای می گویند معامله یعنی سبب و عده ی دیگر می گویند یعنی مسبب . تازه مسبب هم محل بحث ما نیست زیرا مسبب امری بسیط است در حالی که بحث ما روی مرکب است .

لکن صاحب کفایه می فرماید نهی از معامله ، مطلقا موجب فساد معامله نیست . چون معامله ی نهی ، حرمت است و بین حرمت و فساد ملازمه ای وجود ندارد . بین حرمت عبادت با فساد ملازمه هست چون با وجود حرمت ، دیگر قصد قربت متمشی نمی شود اما معامله که قصد قربت ندارد .

بعد می فرماید نعم که گاهی اوقات نهی از معامله موجب فساد است . انجایی که نهی بخورد به یک عملی که این عمل با صحت معامله تنافی دارد ، این جا نهی دال بر فساد معامله است مثل این که شارع نهی بکند از اکل ثمن و مثنی یعنی به بایع و مشتری بگوید این معامله ای که انجام دادید ، خوردن ثمن و مثنی حرام است ، این نهی دال بر فساد است چون اگر معامله بخواهد صحیح باشد ، اثر آن اکل ثمن و مثنی است لذا این جا نهی با صحت تنافی دارد .

تطبیق :

مع (جواب دوم - شمای مستشکل گفتید که اگر زن حائض صلاه را انجام بدهد به قصد قربت این صلاتش حرام تشریعی می شود و وقتی که حرام تشریعی شد دیگر نمی تواند حرام ذاتی باشد چون لازمه اش اجتماع

مثلین است . صاحب کفایه می فرماید لازمه اش اجتماع مثلین نیست زیرا اجتماع مثلین در جایی است که موضوع واحد باشد در حالی که موضوع این جا دوتاست زیرا حرمت تشریحی رفته روی اعتقاد و حرمت ذاتی رفته روی عمل) **أنه لا ضیر فی اتصافه** (اشکالی نیست در متصف شدن عمل) **بهذه الحرمة** (حرمت ذاتیه) **مع الحرمة التشريعیة بناء** (قید لاضریر - یعنی اشکالی نیست در اتصاف بنابراین که موضوع حرمت تشریحیه اعتقاد باشد و موضوع حرمت ذاتیه عمل باشد) **على أن الفعل فیها** (فعل در حرمت تشریحیه) **لا یكون فی الحقیقة متصفا بالحرمة** (درحقیقت نمی باشد متصف به حرمت تشریحیه یعنی عمل خارجی متصف به حرمت تشریحیه نمی شود) **بل إنما یكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب** (بلکه می باشد متصف به حرمت تشریحیه (یعنی چیزی که متصف به حرمت تشریحیه می شود) چیزی است که (اعتقادی است که) از افعال قلب است) **كما هو** (اتصاف فعل قلب) **الحال** (وضعیت می باشد) **فی التجری و الانقیاد** (تجری صفت فعل قلبی است که تجری صفت قصد المعصیت است و انقیاد صفت قصد الاطاعة است - می خواهد مثالی بزند که صفت رفته روی یک فعل قلبی) **فافهم** .

هذا (جواب سوم - مستشکل گفت در صورتی نهی از عبادت دال بر فساد عبادت است که این نهی دال بر حرمت ذاتی باشد . صاحب کفایه می فرماید حتی اگر این نهی هم دال بر خدمت ذاتی عبادت نباشد باز دال بر فساد عبادت هست چون این نهی لااقل دلالت دارد بر این که امر نیست حالا که امر نیست اگر مکلف این عبادت منهی را با قصد امر انجام دهد می شود تشریح و این تشریح کار را خراب می کند) **مع أنه لو لم یکن النهی فیها** (اگر هم نبوده باشد نهی در عبادت (صلاه حائض)) **دالا علی الحرمة** (حرمت ذاتیه) **لکان دالا علی الفساد لدلالته** (تعلیل برای دلالت بر فساد) **علی الحرمة التشريعیة فإنه** (دلیل این که چرا نهی دلالت دارد بر حرمت تشریحیه) **لا أقل من دلالتة** (نهی) **علی أنها لیست بمأمور بها و إن عمها** (هرچند شامل می شود ان عبادت منهی را) **إطلاق دلیل الأمر بها أو عمومه** (یکبار شارع می فرماید صل این مطلق است و یکبار می فرماید صل کل صلاه که این عام است . حال اگر نهی نرفته بود روی صلاه حائض ، این دلیل با اطلاقش یا عمومش این صلاه حائض را می گرفت ولی این نهی می آید این عام را تخصیص و یا این اطلاق را تقیید می زند) **نعم** (بیان نکته) **لو لم یکن النهی عنها** (مگر نباشد نهی از عبادت) **إلا عرضا** (نهی عرضی) **كما** (مثال برای نهی عرضی) **إذا نهی عنها** (مثل جایی که نهی بشود از عبادت مثلا نهی شود از صلاه در مسجد) **فیما کانت** (در جایی که عبادت یعنی صلاه ضد واجب باشد) **ضد الواجب** (واجب ازاله است) **مثلا لا یكون مقتضیا للفساد بناء علی عدم اقتضاء الأمر بالشیء** (امر به ازاله) **للنهی عن الضد** (صلاه) **إلا كذلك أی عرضا** . فیخصص به أو یقید .

المقام الثاني في المعاملات

و نخبه القول أن النهي الدال على حرمتها، لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها (چون ملازمه ای نیست در معامله نه ملازمه ی لغوی و نه ملازمه ی عرفی) لغة و لا عرفا بین حرمتها و فسادها أصلا كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة (سبب) بما هو فعل بالمباشرة (به عنوان این که معامله فعلی است مباشری یعن مستقیم) أو بمضمونها (یا نهی بخورد به مضمون معامله به عنوان این که مضمون معامله فعلی است با واسطه) بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب (عطف بر بنفس المعامله) بها إليه (تسبب به واسطه ی معامله به مضمون) و إن لم يكن السبب و لا المسبب (اگر چه نباشد سبب و مسبب) بما هو (به عنوان این که هر یک از سبب و مسبب) فعل من الأفعال بحرام .

نوار ۵۶: ادامه ی بحث نهی از معاملات، استدلال بر فساد عبادت با روایت

صاحب کفایه می فرماید معاملات بر دو نوع است :

۱. معاملات بالمعنی الاخص : یعنی عقود و ایقاعات . مثلا به بیع که عقد است یا به طلاق که ایقاع است می گویند معامله بالمعنی الاخص . صاحب کفایه می گوید نهی از معاملات بالمعنی الاخص دال بر فساد و بطلان معامله است .

مثلا اگر شارع مقدس از بیع نهی کرد و فرمود لا تبع وقت النداء . این نهی دال بر فساد این بیع . دلیل صاحب کفایه این است که نهی ظهور در ارشاد به فساد دارد .

صاحب کفایه می فرماید وقتی که شارع از یک عقد یا ایقاعی نهی می کند ، این نهی ظهور در ارشاد به فساد عقد و ایقاع دارد و این ظهور در ارشاد به فساد دال بر فساد عقد است . سوال از کجا می گویند این نهی ظهور در ارشاد به فساد دارد . (این را صاحب کفایه نفرموده است اما ما در ضمن دو مرحله بیان می کنیم) .

- مرحله ی اول : معاملاتی که مردم انجام می دهند به منظور ترتب اثر است . مردم وقتی با هم خرید و فروش انجام می دهند غرض مردم از این خرید و فروش ، این است که می خواهند اثر این معامله را مترتب بکنند مثلا فردی کتابش را می فروشد به شخص دیگری . هدف این دو نفر از این خرید و فروش این است می خواهند اثر این خرید و فروش را بار کنند ، یعنی بایع می خواهد آثار ملکیت ثمن را مترتب کند و با این ثمن چیز دیگری بخرد و مشتری می خواهد آثار ملکیت مثن را بار کند .

- معاملات امور مستحدثه نیستند یعنی شارع این معاملات را مثل عبادات اختراع نکرده است یعنی معاملات قبل از شارع هم بوده است . کار شارع نسبت به معاملات ، امضاء همان معامله است یا رد آن معامله یعنی شارع آن معامله ای که بوده است را رد می کند .

در نتیجه شارع وقتی که امر می کند به یک معامله ای ، معنایش این است که شارع دارد آن معامله را امضاء می کند یعنی می خواهد با این امر بگوید همان روندی که تا الان بودن صحیح است (روندی که بوده است عبارت است از ترتب آثار معامله بر معامله یعنی شارع وقتی که امر می کند یعنی اثر بر معامله مترتب می شود) یعنی این امری که از شارع صادر شده است به انگیزه ی طلب نیست بلکه به انگیزه ی این است که ما را به صحت راهنمایی کند چون معنای این که ، اون روندی که بوده صحیح است ، صحت معامله ، است و آثار بر آن مترتب می شود . حالا عین همین حرف که در امر زدیم در نهی هم می آید . شارع نهی می کند مثلا از بیع ربوی . این نهی یعنی رد معامله و رد معامله یعنی روندی که بوده ، صحیح نیست (روندی که بوده که عبارت است از ترتب اثر بر معامله) لذا این یعنی نهی ای که از شارع صادر شده به انگیزه ی طلب ترک نیست ، بلکه به انگیزه ی این بوده است که روندی که بوده صحیح نیست و این عبارت اخیری فساد معامله است .

۲. معاملات بالمعنی الاعم : مراد از بالمعنی الاعم یعنی هر چیزی که قصد قربت در آن معتبر نیست . به بیع ، طلاق ، غسل ثوب معامله ی بالمعنی الاعم می گویند اما در این جا مراد غیر از عقد و ایقاع است . صاحب کفایه می فرماید اگر از چنین معامله ای نهی بشود مثلا نهی کند از غسل ثوب با آب غصبی ، این نهی ۳ صورت دارد

- گاهی یقین داریم نهی ، ارشاد به فساد است یعنی به انگیزه ی طلب ترک نیست . تکلیف مشخص است و معامله فاسد است . مثلا لاتاکلو مما لم یذکروا اسم الله علیه الان نهی کرده است از اکل و اکل معامله ی بالمعنی الاعم است و از قرائن علم پیدا شد که این نهی ، ارشاد به فساد است یعنی اکل حیوانی که بسم الله بر آن خوانده نشده ، صحیح نیست .
- گاهی یقین داریم نهی از معامله بالمعنی الاعم ، نهی ارشادی نیست . نهی می شود مولوی و نهی مولوی دال بر حرمت است و قبلا بیان کردیم که حرمت تلازمی با فساد ندارد .
- گاهی نهی می شود از یک معامله ای (بالمعنی الاعم) بعد شک می کنیم این نهی ارشاد به فساد است یا ارشاد به فساد نیست و مولوی است . عند الشک وظیفه ی ما چیست ؟ مثلا شارع نهی کرده است از غسل ثوب با آب غصبی ؟ این غسل ثوب معامله است الان شک داریم ای نهی ، ارشادی هست یا نیست ؟ جواب این است که نهی ظهور در مولوی بودن دارد لذا این نهی را

حمل بر مولوی بودن می کنیم و وقتی که حمل بر مولوی کردیم ، این غسل ثوب با آب غصبی می شود حرام لکن مرحوم اخوند فرمود بین حرمت و فساد ملازمه نیست^{۳۵} .

توهم : بعضی از علما می گویند نهی از معامله دال بر فساد است و از راه روایت وارد شدند یعنی می گویند ما روایت داریم که از این روایت در می آید که نهی از معامله دال بر فساد است .

آن روایت این است که زراره به امام باقر (علیه السلام) عرض می کند که یابن رسول الله ، اگر یک عبدی ازدواج بکند ، این ازدواج صحیح هست یا خیر ؟ امام باقر (علیه السلام) می فرماید : ذالک الی سیده یعنی مولایش اگر اجازه داد ، صحیح است و اگر اجازه نداد ، صحیح نیست . زراره می گوید که بعضی از اهل عامه می گویند این نکاح از ریشه باطل است . امام باقر می فرماید این عبد در این نکاح معصیت خدا نکرده است بلکه معصیت مولا کرده لذا باید برویم سراغ مولای او .

حالا این روایت را دلیل گرفته اند که نهی از معامله دال بر فساد است . گفتند امام باقر (علیه السلام) فرموده اند این نکاح فاسد نیست و دلیل آورده است که این عبد معصیت خدا نکرده است یعنی مرتکب حرامی نشده است . مفهوم این کلام این است که اگر کسی در یک معامله ای معصیت خدا را کرده باشد ، این معصیت خدا را کرده باشد اثر حرام بودن معامله است پس یعنی اگر کسی در یک معامله ، مرتکب حرام شده باشد ، این معامله فاسد است . پس مفهوم حرف امام (علیه السلام) این است اگر کسی در یک معامله مرتکب حرام شد مثلاً رفت با یک زنی که در عده است ازدواج کرد ، این معامله (نکاح) باطل است .

تطبیق :

وإنما (گاهی شارع مقدس نهی می کند از عملی که منهی بودن این عمل با صحت معامله سازگاری ندارد) **یقتضی الفساد** (اقتضاء می کند نهی فساد را) **فیما** (در موردی که) **إذا كان دالا** (نهی دلالت بکند) **علی حرمة ما** (بر حرام بودن چیزی که ، مثل حرمت اکل ثمن و مثنی) **لا یکاد یحرم مع صحتها** (حرام نمی شود آن چیز با صحت معامله یعنی اگر معامله صحیح باشد نباید آن چیز حرام باشد یعنی حرمت آن چیز با صحت معامله منافات دارد و قابل جمع نیستند) **مثل النهی عن أكل الثمن أو المثلین فی بیع** (مثل بیع ربوی) **أو بیع شیء** (مثل بیع خمر مثلاً شارع فرموده اکل ثمن و مثنی در خرید و فروش خمر حرام است ، این معنایش این است که خرید و فروش خمر فاسد است) .

^{۳۵} این جا محشین به مرحوم اخوند اشکال گرفته اند که تفکیک بین این دو قسم صحیح نیست و حرف هایی که در معامله ی بالمعنی الاخص زدید در بالمعنی الاعم هم می آید .

نعم (این نعم استدراک از عدم دلالت نهی بر فساد است) لا یبعد دعوی ظهور النهی عن المعاملة فی الإرشاد إلی فسادها (بعید نیست که ما ادعا کنیم که ظهور دارد نهی از معامله در ارشاد به فساد معامله چنان که امر ظهور دارد در ارشاد به صحت معامله - صاحب کفایه دیگر منشا ظهور را بیان نکرد اما ما بیان کردیم) كما أن الأمر بها (معامله) یکون ظاهرا فی الإرشاد إلی صحتها من دون دلالتها (بدون این که امر به معامله دلالت داشته باشد بر وجوب یا استحباب معامله و همچنین بدون این که نهی دال بر حرمت معامله باشد) علی إيجابها أو استحبابها كما لا یخفی (مخفی نیست این ظهور).

لکنه (لکن این ظهور در معاملات به معنای عقود و ایقاعات است یعنی در معاملات بالمعنی الاخص) فی المعاملات بمعنی العقود و ایقاعات لا المعاملات بالمعنی الأعم المقابل للعبادات (هر عملی که عبادت نبود می شود معامله ی بالمعنی الاعم ، مراد از معامله بالمعنی الاعم اینجا ، چیزی است که عقود و ایقاع نباشد چون حکم این دو گذشت) فالمعول (می خواهد بگوید نهی از معامله بالمعنی الاعم ۳ صورت دارد . اگر قرینه داریم بر ارشادیت که معلوم است و اگر قرینه داریم بر مولویت که باز معلوم است اما اگر قرینه نداریم ، حمل بر مولویت می کنیم و بین حرمت و فساد ملازمه نیست - پس تکیه گاه) هو ملاحظه القرائن فی خصوص المقامات (در هر موردی باید قرائن را ملاحظه کرد) و مع عدمها (یعنی اگر قرینه نبود) لا محیص عن الأخذ بما (راه فراری نیست از اخذ به چیزی که) یعنی حرمتی که (این چیز مقتضای صیغه ی نهی است) هو قضیه صیغه النهی من الحرمة و قد عرفت أنها (حرمت) غیر مستتبعه للفساد (به دنبال نمی آورد فساد را یعنی حرمت با فساد ملازمه ندارند) لا لغة و لا عرفا.

الاستدلال علی اقتضاء الحرمة للفساد بالأخبار نعم (بعضی گفته اند که نهی از معامله دال بر فساد معامله است . سوال می کنیم چرا ؟ جواب می دهد که از روایت در می آید که بین نهی و فساد ملازمه است - این نعم استدراک از این است که حرمت مستلزم فساد نیست) ربما یتوهم استتباعها له شرعا (مستتبع می شود حرمت ، فساد را شرعا - شرعا قید استتباع است یعنی ملازمه ، ملازمه ی شرعی است) من جهة دلالة غیر واحد من الأخبار علیه (استتباع)

منها (از آن روایات است) ما رواه فی الکافی و الفقیه (مرحوم صدوق در من لا یحضر الفقیه) عن زرارة عن الباقر علیه السلام : سأله عن مملوک (عبدی که) تزوج بغير إذن سیده فقال (امام باقر علیه السلام) ذلک (این تزوج) إلی سیده (مربوط به سید و مولای ان عبد است) إن شاء أجازة و إن شاء فرق بینهما . قلت أصلحک الله تعالی (إن الحکم بن عتیبة و إبراهیم النخعی و أصحابهما یقولون إن أصل النکاح فاسد و لا یحل إجازة السید له (و حلال نمی کند اجازه ی سد نکاح را)) فقال أبو جعفر علیه السلام إنه لم یعص الله إنما عصی سیده (معصیت خدا را نکرده بلکه فقط معصیت مولایش را کرده است) فإذا أجازة فهو له جائز. حیث (بیان نحوه ی استدلال به این روایت - امام علیه السلام برای عدم

فساد نکاح این علت را بیان کرد که چون در این نکاح معصیت خدا صورت نگرفته است پس فاسد نیست . مفهوم این حرف این است که اگر در نکاح معصیت خدا صورت گرفته باشد (معصت کردن به این است که انسان مرتکب حرام بشود) نکاح ان فاسد است پس معلوم می شود که حرمت دال بر فساد است (**دل بظاهره**) (به مفهومی) **أَنَّ النِّكَاحَ لَوْ كَانَ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ**) اگر نکاح از مواردی باشد که خداوند آن را بر عبد حرام کرده بود مثل این که رفته با زنی که در عده است ازدواج کرده است (**كَانَ فَاسِدًا**) ان نکاح فاسد خواهد بود) .

نوار ۵۷: جواب مرحوم اخوند به روایت

بعضی از علما معتقدند که بین حرمت معامله و فساد معامله ملازمه هست . دلیل این ها روایات زیادی هست که از جمله ی این روایات ، روایت زراره از امام باقر (علیه السلام) است . امام باقر (علیه السلام) می فرماید اگر یک عبدی بدو اذن مولایش ازدواج بکند چون در این ازدواج معصیت خداوند نکرده ، این ازدواج فاسد نیست . مفهوم این کلام این است که اگر یک عبدی نکاحی بکند و در این نکاح مرتکب معصیت خدا شده باشد این نکاح فاسد است . معلوم می شود نهی از نکاح موجب فساد است .

جواب صاحب کفایه به این روایت : این جواب را در ضمن ۳ مرحله بیان می کنیم :

❖ مرحله ی اول : عصیان ، بر دو نوع است :

۱. عصیان تکلیفی : به آن عصیانی گفته می شود که مسبوق به نهی شارع است . اگر شارع از یک عملی نهی کرد بعد مکلف این عمل را انجام بدهد ، این جا می گویند این مکلف معصیت خداوند را کرده است ، معصیت تکلیفی مثل این که شارع مقدس از بیع ربوی نهی می کند بعد مکلف بیاید این بیع ربوی را انجام دهد این جا مکلف معصیت تکلیفی کرده است .
۲. عصیان وضعی : به آن عصیانی که مسبوق به عدم الاذن و الامضاء هست ، می گویند . اگر شارع مقدس اذن ندهد به یک معامله و معامله ای را امضاء نکرد و مکلف بیاید این معامله ای را که امضاء نشده است را انجام بدهد ، این جا می گویند مکلف معصیت خداوند کرده است به عصیان وضعی .

بحث ما در کدام قسم است ؟ بحث ما در قسم اول است یعنی عصیان تکلیفی . و گرنه عصیان وضعی حتما دال بر فساد است چون صحت معامله امضاء می خواهد و وقتی که امضاء نبود دال بر فساد است .

❖ مرحله ی دوم : در این مرحله می خواهیم ببینیم مراد از لم یعص که در روایت آمده است ، کدام عصیان است . درباره ی عصیان که در روایت آمده است ، دو احتمال وجود دارد :

۱. یحتمل مراد از عصیان ، عصیان وضعی باشد . در این صورت ، اول باید روایت را ترجمه کنیم بعد باید ببینیم این روایت مفهومی چیست .

معنای روایت : فعلا لم را نادیده بگیریم . ببینیم که یعص الله یعنی چی طبق این احتمال . یعنی این که این مکلف عملی را که خدا اذن نداده و امضاء نفرموده انجام داد . حالا لم را بیاوریم روش . یعنی این که این عبد عملی را که خداوند امضاء نکرده ، مرتکب نشده است . یعنی مثلا نکاح با محارم نکرده است یا در عده نکاح نکرده است . حالا مفهوم این جمله چه می شود ؟ این می شود که اگر این عبد نکاحی را که خداوند اذن نداده ، انجام دهد ، فاسد است . چون امام دارد علت بیان می کند برای عدم فساد و می فرماید علت عدم فساد این است که این عبد عملی را که خداوند امضاء نکرده است را انجام نداده پس مفهومی این است که اگر این عبد عملی را که خدا

امضاء نکرده انجام دهد ، این عمل فاسد است .

طبق این احتمال ، این روایت دال بر فساد نکاح هست .

۲. . یحتمل مراد از عصیان ، عصیان تکلیفی باشد . در این صورت اول روایت را ترجمه می کنیم . ابتدا لم را کنار می گذاریم و یعص الله را ترجمه می کنیم . یعص الله در این صورت یعنی عبد عملی را انجام داده است که شارع مقدس از این عمل نهی کرده است . حالا لم را بیاورید یعنی این عبد عملی را که شارع نهی کرده است ، انجام نداده است . مفهومی این است که اگر عبد عملی را انجام داد که مورد نهی شارع واقع شده است ؛ این عمل فاسد است .

محل بحث روی همین احتمال است . اگر مستدل بتواند ثابت کند که مراد از یعص الله ، عصیان تکلیفی است ثابت می شود که نهی از نکاح ، دال بر فساد نکاح است . چون امام (علیه السلام) برای عدم فساد ، علت آورده است به لم یعص الله .

❖ مرحله ی سوم : از بین این دو احتمال ، احتمال اول متعین است یعنی مراد از عصیان ، عصیان وضعی است . در نتیجه اگر مراد از عصیان ، عصیان وضعی بود ، این عصیان دال بر فساد معامله هست . و در نتیجه برای مستدل مفید نیست چون محل بحث ما این نیست چون بحث ما جایی است که مکلف مخالف با نهی بکند که تکلیفی است یعنی مرتکب عصیان تکلیفی شده باشد .

سوال : به چه قرینه ای می گوئید مراد از یعص الله ، عصیان وضعی است ؟

جواب : به قرینه بعد از روایت که فرموده است و انما عصی السید . این عبد عصیان مولایش را کرده است . این جا یک سوال وجود دارد :

سوال : آیا مولای این عبد اذن به نکاح نداده بوده است و این عبد مرتکب شده بود یا مولای این عبد نهی کرده بود از این نکاح ؟ جواب این است که اذن نداده بود نه این که نهی کرده باشد بنابراین عصیان ، عصیان وضعی است . در نتیجه به قرینه ی مقابله مراد از لم یعص الله هم عصیان وضعی است . یعنی این عبد عملی را که خدا اذن نداده ، انجام نداده پس فاسد نیست .

نکته : کلام فخر المحققین و ابوحنیفه و شیبانی

می گویند که نهی از معامله دال بر صحت معامله است یعنی اگر شارع نهی از یک معامله ای بکند و مکلف آن را انجام بدهد ، این معامله صحیح است . یعنی اثر بر آن مترتب می شود . دلیل آنها به شکل زیر است :

- صغری : نهی تکلیف است
- کبری : متعلق تکلیف باید مقدر مکلف باشد
- نتیجه : پس متعلق نهی باید مقدر مکلف باشد

حالا اگر متعلق نهی ، معامله شد این معامله باید مقدر باشد . معامله چه زمانی مقدر است ؟ زمانی معامله مقدر است که مکلف بتواند این معامله را با تمامی اجزاء و شرایطش انجام دهد اما اگر بتواند با تمامی اجزاء و شرایطش انجام دهد ، این معامله مقدر نیست . پس اگر مکلف معامله ای را انجام دهد که نهی خورده است به آن ، این نهی کاشف از این است که این معامله مقدر است و مقدر کاشف از این است که صحیح است . پس فساد می آید در متعلق اخذ نمی شود .

صاحب کفایه می فرماید نهی از معامله ۳ صورت دارد :

۱. گاهی نهی از معامله ، نهی از مسبب است مثل ملکیت
۲. گاهی نهی از معامله ، نهی از تسبیب است مثل سبب قرار دادن معامله برای یک شی دیگر
۳. گاهی نهی از معامله نهی از سبب است .

در قسم اول و دوم ، کلام این اقایان صحیح است چون در قسم اول نهی شده از ملکیت و این نهی از ملکیت کاشف از این است که ملکیت مقدر است و الا اگر ملکیت مقدر نبود ، نهی از آن نمی شد . پس اگر مکلف بیع انجام بدهد ، ملکیت حاصل می شود . در قسم دوم یعنی نهی از تسبیب هم کلامشان صحیح است چون اگر شارع نهی کرد از سبب قرار دادن شی برای این شی ، معلوم می شود شی می تواند سبب بشود برای این شی ، و الا اگر نمی توانست سبب بشود معنا نداشت نهی بکند .

اما در قسم سوم کلامشان صحیح نیست .

تطبیق :

و لا یخفی (رد مرحوم اخوند که این رد را از مرحوم وحید بهبهانی گرفته است) **أَنْ الظاهر** (متبادر به ذهن) **أَنْ یكون المراد بالمعصية المنفیة** (ظاهر این است که مراد از معصیتی که نفی شده - معصیت نفی شده یعنی لم یعص الله) **هاهنا** (در این روایت) **أَنْ النکاح لیس مما لم یمضه الله و لم یشرع** (عصیان وضعی - یعن مراد از معصیت نفی شده ، عصیان وضعی است - نکاح عبد از آن مواردی نیست که امضا نکرده است

ان موارد را خداوند متعال و تشریح نکرده است ان موارد را (کی يقع فاسدا) تا این نکاح فاسد باشد (و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى) (مسبوق به عدم امضاء یا معصیت وضعی) للفساد كما لا يخفى (و معلوم و بدیهی است که معصیت به این معنی مستلزم فساد است) لا بأس (می خواهد بگوید یا اساسا به عدم امضاء معصیت می گویند یا خیر ؟ می فرماید بله می گویند و اشکالی ندارد) بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به (اذن نداده است خداوند به این عمل) كما أطلق (در عسی السید به عدم الامضاء ، عصیان گفته اند چون این مولا نکاح را امضاء نکرده بود نه این که آن را نهی کرده بود) علیه (بر ان عمل) بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية (اطلاق شده بر عمل بخاطر عدم اذن سید ، معصیت یعنی به نکاحی که بدون اذن سید انجام شده معصیت اطلاق شده است) .

و بالجمله لو لم يكن (ما رواه فی الكافي یعنی اگر این روایت ظاهر در عصیان وضعی نباشد) ظاهرا في ذلك (عصیان وضعی) لما كان ظاهرا فيما توهم (اگر ظاهر در عصیان وضعی نباشد یعنی ظاهر در عصیان تکلیفی باشد باز دال بر فساد نیست) و هكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب . فراجع و تأمل .

تذنیب [هل يدل النهی على صحة متعلقه]

حكي عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهی على الصحة و عن الفخر أنه وافقهما في ذلك (دلالت نهی بر صحت) و التحقيق أنه (نهی) في المعاملات كذلك (دال بر صحت است) إذا كان (نهی) عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدرة في متعلق النهی كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما (مسبب و تسبیب) إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة .

نوار ۵۸ : جواب مرحوم اخوند به فخر المحققين و ابوحنيفه

صاحب كفایه در جواب فخر المحققين و شیبانی و ابوحنیفه چنین می فرماید :

صاحب كفایه می فرماید متعلق نهی دو صورت دارد :

۱. متعلق نهی یکبار معامله است . در این صورت :

- یا نهی رفته روی مسبب
- یا نهی رفته روی تسبیب
- یا نهی رفته روی سبب

۲. متعلق نهی عبادت است . در این صورت :

- یا عبادت ، عبادت ذاتیه است

• یا عبادت ، عبادت فعلیه است .

باید تک تک این ۵ صورت را بررسی کنیم که آیا نهی دال بر فساد هست یا نیست .

صاحب کفایه می فرماید نهی در صورت یک و دو (یعنی نهی از مسبب و تسبیب) دال بر صحت معامله است .
دلیل : در ضمن دو مرحله این دلیل را بیان می کنیم .

❖ مرحله ی اول :

صغری : مسبب و تسبیب متعلق نهی است .

کبری : و متعلق نهی باید مقذور باشد .

نتیجه : مسبب و تسبیب باید مقذور باشد .

یعنی شارع اگر از مسبب نهی کرد باید این مسبب مقذور مکلف باشد .

❖ مرحله ی دوم :

اگر معامله (بعث و قبلت) صحیح بود (صحیح بود یعنی اثر دارد) مکلف قادر بر مسبب و تسبیب هست . اما اگر معامله صحیح نباشد (یعنی اثر نداشته باشد) مسبب و تسبیب مقذور مکلف نیست . چرا مقذور مکلف نیست ؟ چون اگر معامله صحیح نباشد ، معنایش این است که معامله سبب نیست . آن وقت چگونه می شود که با نبود سبب ، مکلف قادر بر مسبب و تسبیب باشد؟! اگر کسی قادر بر مسبب است به واسطه ی قدرت بر سبب است . لذا با عدم سبب مکلف قادر بر مسبب و تسبیب نیست .

اما در صورت سوم (نهی از سبب) صاحب کفایه می فرماید نهی ، نه دال بر صحت معامله است و نه دال بر فساد معامله است . چون اگر شارع از سبب نهی کرد (سبب یعنی بعث و قبلت) این نهی از ما ، این را می خواهد که سبب مقذور باشد (یعنی بعث و قبلت باید مقذور باشد) . حالا این سبب صحیح باشد مقذور است و اگر هم فاسد باشد مقذور است چون اگر صحیح باشد معنای صحت سبب این است که اثر دارد و ما چه کار به اثر داریم ، آن چیزی که نهی می خواهد این است که متعلق مقذور باشد و این دو مقذور هستند و لو صحیح نباشند .

اما در صورت چهارم (نهی از عبادت شده و عبادت عبادت ذاتیه است مثل سجده که عبادیتش احتیاج به امر ندارد) اگر شارع از سجده نهی کرد ، آیا این نهی دال بر صحت سجده هست یا نیست ؟ صاحب کفایه می فرماید دال بر صحت سجده هست چون اگر شارع از عبادت ذاتیه نهی کرد ، این نهی تکلیف است و متعلق تکلیف باید مقذور باشد و مقذور بودن عبادت ذاتیه مساوی است با صحت آن . یعنی همین که شما قادر بر انجام آن عبادت هستید ، می شود صحیح . و نهی مانع از صحت عبادت نیست و فقط مانع از تقرب آن می شود .

اما در صورت پنجم (نهی از عبادت شده و عبادت ، عبادت غیر ذاتیه است) صاحب کفایه می فرماید با وجود نهی چنین عبادتی مقدور نیست . چون نهی که امد ، امر می رود و امر که رفت ، قصد قربت هم می رود لذا عبادت نیست . مگر کسی قائل بشود که اجتماع امر و نهی در شی واحد به عنوان واحد جایز است .

اشکال : شما می گوئید با وجود نهی ، عبادت غیر ذاتیه مقدور نیست چون امر نیست پس این بحث (نهی از عبادت) چیست که شما ان را مطرح می کنید .

صاحب کفایه می فرماید قبلا جواب دادیم که مقصود ما از عبادت ، یا عبادت ذاتیه است یا عبادت تعلیقیه .

تطبیق :

و أمّا إذا كان عن السبب (اما هنگامی که بوده باشد نهی از سبب یعنی از خود سبب نهی شده باشد) فلا (پس دال بر صحت نیست - صاحب کفایه می فرماید : نه دال بر صحت است و نه دال بر فساد) ، لكونه (سبب) مقدورا (بخاطر این که سبب یعنی بعث و قبلیت ، مقدور است اگر چه این سبب صحیح و موثر نباشد) و إن لم يكن صحيحا .

نعم (از این جا می خواهد بگوید همان طور که نهی دال بر فساد هم نیست) ، قد عرفت (در اول المقام الثانی) أن النهی عنه (سبب) لا ینافیها .

و أمّا العبادات : (قسم اول - عبادات ذاتیه) فما كان منها عبادة ذاتية (آن چه بوده است از عبادات ، عبادت ذاتیه) كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له (تبارک و تعالی) فمع النهی عنه یکون (عبادت) مقدورا (پس با وجود نهی از آن چیز (یعنی عبادت ذاتی) می باشد مقدور) ، كما إذا كان مأمورا به (همان طور که بوده باشد آن عبادت ذاتیه مامور به - چگونه اگر به این عبادت ذاتیه امر شده بود ، این امر دال بر مقدور بودن عبادت ذاتیه بود و مقدور بودن هم دال بر صحت است همان طور هم اگر نهی از آن شده بود دال بر مقدور بودن عبادت ذاتیه است) . (قسم دوم - عبادات غیر ذاتیه) و ما كان منها عبادة (و آن چه که بوده است از آن عبادات ، عبادت بخاطر معتبر بودن قصد قربت در آن یعنی عبادیت این عبادت بخاطر قصد قربت است) لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأمورا به (عبارت لو كان مأمورا به ، قید است برای قصد القرية یعنی می خواهد بگوید عملی که عبادت است بخاطر قصد قربت ، باید این عمل مامور به باشد یعنی قصد قربت مشروط به وجود امر است) ، فلا یکاد یقدر علیه (پس با وجود نهی قادر نیست مکلف بر این عبادت - چون نهی که امد ، امر می رود و امر که رفت ، قصد قربت هم می رود) إلیا إذا قیل باجتماع الأمر و النهی فی شیء و لو بعنوان واحد ، و هو محال .

و (اشاره به اشکال) قد عرفت أنّ النهی فی هذا القسم (عبادت غیر ذاتیه) إنّما یکون نهیا عن العبادۃ، بمعنی أنّه لو کان مأمورا به کان الأمر به أمر عبادۃ لا یسقط إلّا بقصد القربۃ، فافهم .

نوار ۵۹: مقصد الثالث: فی المفاهیم

تعریف منطوق و مفهوم :

برای مفهوم و منطوق تعاریف زیادی ذکر شده است . هم میرزای قمی در قوانین دارد و هم شیخ در مطارح الانظار دارد و هم صاحب فصول در فصول دارد و دیگران . حالا صاحب کفایه دو تعریف ذکر می کند . که تعریف اول ، تعریف عضدی است (همان تعریفی که در اصول علامه مظفر آمده بود) .

• تعریف اول (تعریف عضدی) :

تعریف منطوق : حکم لمذکور یعنی عبارت است از حکمی که این حکم مال یک موضوعی هست که این موضوع در جمله ذکر شده است .

مثل ان جاءک زید فاکرمه . حکم وجوب اکرام است و موضوع آن زید است . این می شود منطوق .

تعریف مفهوم : حکم لغیر مذکور یعنی مفهومی عبارت است از حکمی که این حکم مال یک موضوعی هست که این موضوع در جمله ذکر نشده است .

در مثال ما : مفهوم این است که اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست . الان این عدم وجوب یک حکمی است برای یک موضوعی (زید) که این موضوع در جمله ذکر نشده است .

صاحب کفایه می فرماید این تعریف ، تعریف دقیقی نیست . یکی از اشکالات آن این است که موضوع که زید است ، هم در منطوق ذکر شده و هم در مفهوم یعنی به عبارت دیگر موضوع مفهوم و منطوق زید است ^{۳۶} .

• تعریف دوم (تعریف صاحب کفایه)

تعریف منطوق : عبارت است از : حکم مذکور یعنی منطوق به آن حکمی گفته می شود که در جمله ذکر شده باشد . مثلا در مثال بالا ، وجوب اکرام منطوق است .

تعریف مفهوم : عبارت است از : حکم غیر مذکور یعنی مفهوم به آن حکمی گفته می شود که در جمله ذکر نشده لذا مفهوم مثال ما ، عدم وجوب اکرام است .

^{۳۶} بعضی آمده اند گفته اند موضوع زید خالی نیست بلکه مجی قید زید است یعنی موضوع می شود زید الجائی ، آن وقت موضوع مفهوم می شود زید الغیر الجائی . اما عده ی دیگری جواب داده اند که مجیی و عدم مجی از حالات است نه از قیود . بعد صاحب کفایه می فرماید این نقض ها مربوط به تعریف حقیقی است نه تعریف شرح الاسمی

نکات: صاحب کفایه در پایان دو نکته را بیان می کند که عبارتند از:

✓ **نکته ی اول:** می خواهیم ببینیم این منطوق و مفهوم، آیا صفت مدلول است یا صفت دلالت است. اگر گفتیم صفت مدلول است این گونه می شود که مدلول یا معنی، یا منطوقی است یا مفهومی و اگر بگوییم صفت دلالت است، این گونه می شود که دلالت یا منطوقی است یا مفهومی. صفت کدام است؟ این ها با هم فرق دارند زیرا ما یک دال داریم و یک مدلول و یک دلالت. دلالت آن نسبت و ان رابطه ی بین دال و مدلول است.

صاحب کفایه می گوید این بحث، ثمره ندارد اما به نظر می رسد صفت مدلول باشد اشبه و بهتر است. چرا؟ چون از تعاریفی که علما برای منطوق و مفهوم بیان کرده اند، روشن می شود که مفهوم و منطوق صفت برای مدلول و معنی است. مثلا این گونه تعریف کرده اند که المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق. ما یعنی معنی، معنی ای که لفظ بر آن دلالت می کند، ظاهر این تعریف این است که منطوق را صفت برای معنی و مدلول گرفته اند.

✓ **نکته ی دوم:** در بحث مفهوم، دو بحث مطرح می شود یکی بحث صغروی و یک بحث کبروی. بحث صغروی: این است که بحث کنیم که آیا جمله ی شرطیه مفهوم دارد یا ندارد. جمله ی وصفیه مفهوم دارد یا ندارد. یعنی کلام را ببریم روی اصل مفهوم داشتن یا نداشتن.

بحث کبروی: مثلا بعد از این که ثابت شد، این جمله مفهوم داشت، این مفهوم حجت هست یا نیست یعنی آیا انسان می تواند به واسطه ی این مفهوم استدلال بکند یا نمی تواند. صاحب کفایه می فرماید این بحث کبروی باید از مباحث مفاهیم حذف بشود و همیشه بحث صغروی باید داشته باشیم. چون اگر یک جمله ای ثابت شد که مفهوم دارد، این جمله ظهور پیدا می کند در مفهوم و ظهور همیشه حجت است لذا جای این بحث وجود ندارد که مفهوم حجت هست یا نیست.

بحث اول: مفهوم شرط

اولین مفهوم از مفاهیم مفهوم شرط است یعنی آیا جمله ی شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟ در معالم خوانده اید که دو نظریه وجود دارد. مرحوم سید مرتضی و گروهی قائل اند که مفهوم ندارد و ادله هم دارند که صاحب کفایه ادله ی آنها را ذکر می کند و آن ها را رد می کند. مشهور قدما و متاخرین می گویند مفهوم دارند اما متاخرین یک کم ضابطه مندش کرده اند و گفته اند که اگر جمله ی شرطیه دال بر ۴ چیز باشد قطعاً دال بر مفهوم هست و می گوییم جمله ی شرطیه دال بر ۴ چیز هست پس مفهوم دارد.

تطبيق :

المقصد الثالث في المفاهيم [و فيه فصول]:

مقدمه [في تعريف المفهوم]

و هي (ان مقدمه) : أن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه (همان طور که ظاهر می شود از موارد استعمالات مفهوم - یعنی جاهایی که علما کلمه ی مفهوم را به کار بردند ، ما وقتی این جاها را بررسی می کنیم یک معنی از مفهوم ظاهر می شود) - هو (مفهوم) عبارة عن حکم إنشائي (عبارت است از یک حکم انشائي مثل عدم وجوب اکرام) أو إخباري (مثل عدم ضرب متکلم - ان ضربت ضربت اگر بزنی من هم می زنم که مفهومی این است که اگر زنی من هم نمی زنم پس نزدن متکلم که یک حکم خبری است) تستتبعه خصوصية المعنى (که به دنبال می آورد ان حکم انشائي یا اخباری را ، خصوصیت معنی - منظور از معنی یعنی معنای منطوقی ، مراد از خصوصیت ، یعنی علیت تامه ی منحصره ی شرط برای جزاء - مثلا ان جاءک زيد فاکرمه معنای منطوقیش این است که اگر زيد آمد اکرامش واجب است . حالا این معنای منطوقی یک خصوصیت دارد و ان این است که شرط علت تامه منحصره است برای جزاء) الذي ارید من اللفظ بتلك الخصوصية^{۳۷} (الذي صفت المعنى است - معنایی که اراده شده است از لفظ (جمله) همراه با ان خصوصیت - یعنی همین جمله ی ان جاءک زيد فاکرمه این هم دال بر معنی است و هم دال بر آن خصوصیت است - چگونه دال بر آن خصوصیت است ؟ اختلاف است بعضی می گویند با مقدمات حکمت دال بر خصوصیت است و بعضی هم می گویند با وضع دال بر خصوصیت است و بعض دیگر می گویند با انصراف و عقیده ی صاحب کفایه این است که با مقدمات حکمت دال بر خصوصیت است .

یک نفر به شما می گوید ان جاءک زيد فاکرمه . شما می گوئید مولا در مقام بیان است و کلام هم قابلیت تقیید دارد و مولا می توانست بگوید اگر زيد آمد یا درس خواند اکرامش بکن . که علت وجوب اکرام یکی از این دو مورد باشد اما مولا قید نزده و از طرفی قدر متیقن در مقام تخاطب وجود ندارد پس معلوم می شود آمدن زيد علت تامه ی منحصره است برای وجوب اکرام) ، و لو بقرينة الحکمة (اگر چه باشد دلالت بر خصوصیت ، به واسطه ی قرینه ی حکمت) ، و (عطف بر تستتبعه) کان (وباشد آن حکم انشائي یا اخباری

^{۳۷} این خصوصیت ای که در معنای منطوقی اعتبار دارد باید باشد ، باید مدلول لفظ باشد تا مفهوم از مدلول های التزامی مثل وجوب مقدمه و حرمت ضد ، خارج شود زیرا لفظ فقط بر ذی الخصوصیت دلالت دارد و آن وجوب ذی المقدمه است اما وجوب مقدمه دیگر از لفظ فهمیده نمی شود . (منتهی الدرایه ، ج ۳ ، ص ۴۰۲)

(يلزمه لذلك) لازم می باشد آن معنا را ، بخاطر آن خصوصیت (و ، وافقه) موافق باشد آن حکم انشائی یا اخباری با معنای منطوقی (فی الإيجاب و السلب) مفهوم موافق (أو خالفه) مفهوم مخالف (.

فمفهوم (ابتدای نوار ۶۰) «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلا- لو قيل به (یعنی اگر قائل بشویم جمله ی شرطیه مفهوم دارد)- قضیة شرطیة سالبة (مفهوم قضیه ی شرطیه ، یک قضیه ی شرطیه ی سالبه است هم شرطش و هم جزائش - ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه) بشرطها و جزائها لازمة (صفت برای قضیه شرطیه) للقضية الشرطیة (منطوقیه) التي تكون معنى القضية اللفظیة (قضیه ی شرطیه ی منطوقیه ای که می باشد معنای قضیه ی لفظیه) و یكون لها خصوصیة (و می باشد برای آن قضیه ی شرطیه ی منطوقیه ، یک خصوصیتی - ان خصوصیت این بود که آمدن زید علت تامه منحصره هست برای اکرام زید) بتلك الخصوصیة کانت مستلزمة لها (که به واسطه ی آن خصوصیت می باشد قضیه ی شرطیه ی منطوقیه مستلزم قضیه ی شرطیه ی مفهومیه سالبه) .

فصح (نتیجه ی مطالبی که تا الان بیان شد - صاحب کفایه فرمود مفهوم لازمه ی خصوصیت معنای منطوقی است . می گوید حالا که مفهوم لازمه ی خصوصیت معنای منطوقی است پس نتیجه اش این است که باید مفهوم را این گونه تعریف کنیم : به آن حکمی گفته می شود که ذکر نشده است . سوال : چگونه معنای مفهوم نتیجه ی مطالبی است که صاحب کفایه بیان کرد ؟ ما تا الان این را گفتیم که مفهوم معنای لفظ نیست بلکه لازمه ی خصوصیت معنای لفظ است . حالا که این را گفتیم پس معنایش این است که مفهوم معنای لفظ نیست پس مفهومی را باید این گونه معنی کنیم که حکمی که ذکر نشده است . چون اگر مفهوم معنی خود لفظ باشد ، آن معنی ذکر شده است) أن یقال : «إن المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور» ؛ لا أنه حکم لغیر مذکور (نه این که عبارت است از حکم برای موضوعی است ذکر نشده) - كما فسّر به (همان طور که تفسیر شده است مفهوم به این تعریف) ؛ و قد وقع فيه النقض و الإبرام (واقع شده است در این تفسیر دوم ، نقض (جامع الافراد و مانع الاغیار نیست) و دفع نقض (بین الأعلام) مرحوم شیخ انصاری در مطارح الانظار آمده است و مفصلا این تعریف را نقد کرده و فرموده است این تعریف جامع الافراد و مانع الاغیار نیست . جامع الافراد نیست زیرا شامل مفهوم شرط نمی شود چون مفهوم جمله ی ان جاءك زید فاکرمه این است ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه و موضوع مفهوم و منطوق در هردو زید است و زید ذکر شده است در حالی که شما می گوید مفهوم به آن حکمی گفته می شود که موضوعش ذکر نشده است و حال آنکه مفهوم شرط موضوعش ذکر شده پس این تعریف شامل مفهوم شرط نمی شود و مانع الاغیار هم نیست مثل واسئل القریه . اسئل حکم است اما موضوعش ذکر نشده است . موضوع آن اهل است یعنی واسئل اهل القریه پس شما باید به این واسئل القریه هم بگویید مفهوم و حال آنکه هیچکس به این مفهوم نمی گویند

بلکه به آن دلالت اقتضاء می گویند^{۳۸}، مع آنکه لا موقع له (حالا صاحب کفایه می فرماید این اشکال که جامع افراد نیست و مانع اغیار نیست مربوط به تعریف های حقیقی است نه تعریف های لفظی - با این که نیست جایی برای نقض و ابرام)، کما أشرنا إليه في غير مقام (همان طور که ما اشاره کردیم به این عدم الموقع در جاهای زیادی)، لانه (تعلیل برای لاموقع) من قبیل شرح الاسم، کما فی التفسیر اللغوی (همان طور که در تفسیر لغوی از قبیل شرح الاسم است مثل جایی که می گویم سعدانه نبت).

و منه (از این که این تعریف من قبیل شرح الاسم است) قد انقدح حال غير هذا التفسیر (روشن می شود وضعیت غیر این تفسیر - یعنی تفسیر های دیگر هم از قبیل شرح الاسم هستند) مما ذكر في المقام (از آن تفاسیری که ذکر شده است در تعریف منطوق و مفهوم)، فلا يهمننا التصدي لذلك (پس مهم نمی باشد برای ما، تصدی برای غیر این تفسیر یعنی مهم نیست که تفاسیر دیگر را این جا ذکر کنیم)، کما لا يهمننا (نکته ی اول - همان طور که مهم نیست برای ما این بحث که مفهوم صفت مدلول است یا صفت دلالت است) بیان آنکه (مفهوم) من صفات المدلول أو الدلالة؛ وإن كان بصفات المدلول أشبه (اگرچه مفهوم به صفات مدلول اشبه می باشد) و (سوال می کنیم که اگر مفهوم و منطوق به صفت مدلول اشبه است، چرا می گویند دلالت بر دو نوع است یا منطوقی است یا مفهومی؟ می گوید این منطوق و مفهوم صفت به حال موصوف نیست یعنی این طور نیست که منطوق و مفهوم صفت خود دلالت باشد بلکه صفت به حال متعلق است مثل زید قائم ابوه است.) توصیف الدلالة به (مفهوم) أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق (متعلق یعنی متعلق دلالت یعنی چیزی که مرتبط با دلالت است و ان چیزی که با دلالت مرتبط است مدلول و معنی است).

و قد انقدح من ذلك^{۳۹} (روشن شد از تعریف مفهوم): أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه (می خواهد بگوید نزاع، در صغری است نه در کبری) في الحقيقة إنما يكون (نزاع در ثبوت مفهوم و عدم ثبوت مفهوم

^{۳۸} موارد دیگر از مانع نبودن این تعریف:

الف: بیان کرده اند که ایماء و اشاره هم جزء منطوق به حساب می آیند و به دو آیه ی مدت حمل مثال زنده اند که دلالت دو آیه بر این است که اقل مدت حمل ۶ ماه است و این دلالت، با منطوق است با این که موضوع که اقل مدت حمل است در آیه نیامده است پس باید طبق تعریف جزء مفاهیم باشد اما خودشان هم می گویند جزء منطوق است.

ب: مدلول های التزامی را هم که خودشان جزء مفاهیم نمی دانند، اکثرا موضوعشان ذکر نشده است. (منتهی الدرايه، ج ۳، ص ۴۰۶)

^{۳۹} مشار اليه ذالك: كون المفهوم ناشئا عن خصوصية المعنى المنطوقى و لازما لها (منتهى الدرايه، ج ۳، ص ۴۱۰)

در حقیقت در صغری است) فی أنّ القضيّة الشرطيّة أو الوصفيّة أو غيرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرينه العامّة^{۴۰} (مقدمات حکمت) علی تلك الخصوصيّة (شرط علت تامه منحصره است برای جزاء) المستتبعه لتلك القضيّة الاخری (مفهوم) أم لا (یا دلالت ندارد بر آن خصوصیت)؟

نوار ۶۰: مفهوم شرط

جمله ی شرطیه ۳ صورت دارد :

۱. **صورت اول :** بعضی از جملات شرطیه ما یقین داریم که مفهوم ندارد (به واسطه ی قرائن یقین داریم که مفهوم ندارد) مثل این جمله : ان كان هذا انسانا ، لكان حیوانا . اگر اینی که دارد می آید انسان باشد ، حتما حیوان است . این جا قرینه داریم که این جمله مفهوم ندارد . اگر این جمله مفهوم داشته باشد مفهومی این است که : اگر این انسان نباشد ، حیوان هم نیست . لذا یقین داریم این جمله مفهوم ندارد . زیرا قرینه داریم و قرینه این است که با نفی اخص ، نفی اعم لازم نمی آید .
۲. **صورت دوم :** بعضی از جملات شرطیه را یقین داریم که مفهوم دارد مثل این مثال : ان تمكنت من الصوم يجب عليك الصوم که مفهومی این است که اگر قادر نبودی صوم بر تو واجب نیست . این جمله قطعاً مفهوم دارد و این را از قرائن خارجی بدست می آوریم که شرط وجوب صوم ، قدرت است .
۳. **صورت سوم :** بعضی از جملات شرطیه مشکوک هستند و نمی دانیم که مفهوم دارند یا خیر . در این جملات باید بحث کنیم که آیا جمله ی شرطیه بالوضع یا با مقدمات حکمت دال بر آن خصوصیت هست (شرط علت تامه منحصره است برای جزاء) یا نیست . اگر اثبات کنیم که جمله ی شرطیه وضع شده برای آن خصوصیت یا به کمک مقدمات حکمت دال بر آن خصوصیت هست ، اثبات می شود که جمله ی شرطیه مفهوم دارد الا ماخرج بالدلیل . لذا موارد مشکوک را حمل می کنیم بر مفهوم داشتن .

^{۴۰} در مقابل قرینه ی عامه و وضع ، قرینه ی خاصه قرار دارد . اگر دلالت بر آن خصوصیت از طریق ، وضع یا قرینه ی عامه باشد اشکالی در ثبوت مفهوم وجود ندارد اما اگر دلالت بر خصوصیت از طریق قرینه ی خاصه باشد ، مفهوم در تمام موارد مترتب نمی شود زیرا قرینه ی خاصه اختصاص به همان مورد دارد . (منتهی الدرایه ، ج ۳ ، ص ۴۱۱)

فصل [مفهوم الشرط] [املاک ثبوت المفهوم]

الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء (انتفاء جزاء) عند الانتفاء (مفهوم - هنگام انتفاء شرط) كما تدلّ (همان طور که دلالت دارد جمله ی شرطیه) على الثبوت (جزاء) عند الثبوت (شرط - منطوق) بلا كلام - أم لا؟ فيه (در این دلالت) خلاف بين الأعلام.

لا شبهة في استعمالها (جملة ی شرطیه) و إرادة الانتفاء عند الانتفاء (انتفای جزاء را هنگام انتفای شرط - یعنی شکی در مفهوم داشتن جمله ی شرطیه نداریم) في غير مقام، إنما الإشكال و الخلاف في أنه (استعمال و اراده) بالوضع (یعنی جمله ی شرطیه وضع شده برای مفهوم) أو بقرينة عامة (مقدمات حکمت) بحيث لا بدّ من الحمل عليه (به گونه ای که ناچاریم از حمل بر انتفاء عند الانتفاء) لو لم تقم على خلافه (اگر قائم نشود بر خلاف مفهوم) قرينة من حال أو مقال (قرینه ی لفظیه)؟

فلا بدّ للقائل بالدلالة (دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم) من إقامة الدليل على الدلالة (پس کسی که قائل به دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم است لابد از این که باید دلیلی بر دلالت اقامه کند) بأحد الوجهين (به واسطه ی یکی از دو وجه یعنی وضع یا مقدمات حکمت) على تلك الخصوصية المستتبعة (خصوصیتی که مستلزم می باشد ترتب جزاء بر شرط را) لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

نوار ۶۱: ادامه ی مفهوم شرط ، قائلین به مفهوم داشتن جمله ی شرطیه باید

۴ نکته را ثابت کنند تا اثبات شود ، مفهوم دارد ، بیان دو دلیل برای مفهوم

داشتن جمله ی شرطیه

در بحث امروز ، دو نکته داریم .

نکته ی اول : کسانی که می گویند جمله ی شرطیه مفهوم دارد باید ۴ نکته را اثبات کنند . اگر بتوانند این ۴ نکته را اثبات کنند ، اثبات می شود که جمله ی شرطیه مفهوم دارد . در مقابل ، کسانی که می گویند جمله ی شرطیه مفهوم ندارد برای آنها کافی است که در یکی از این نکات خدشه وارد نکنند . و همین که در یکی از این نکات خدشه وارد کردند اثبات می شود که جمله ی شرطیه مفهوم ندارد .

این ۴ نکته عبارتند از :

- **اول :** باید اثبات شود که جمله ی شرطیه لزومیه است نه اتفاقیه . لزومیه یعنی بین شرط و جزاء ملازمه باشد (عدم الانفکاک) و اتفاقیه یعنی در خارج اتفاق افتاده است که گاهی شرط ثابت شده و بعد جزاء هم ثابت شده است . مثلا فرض کنید در خارج این اتفاق افتاده که موقعی که زید صحبت می کند ، این اسب بکر ، صدا می زند . چون اگر قضیه ی شرطیه اتفاقیه بود ، ممکن است شرط منتفی بشود اما جزاء منتفی نشود . مثلا در همین مثال ، ممکن است زید تکلم نکند اما در عین حال اسب صدا بکند . پس نمی توان گفت با انتفاء شرط ، جزاء هم منتفی می شود بلکه ممکن است جزاء منتفی بشود و ممکن هم هست منتفی نشود .
- **دوم :** باید اثبات شود که جمله ی شرطیه دال بر ترتب است . ترتب یعنی چی ؟ یعنی باید اثبات شود که در جمله ی شرطیه ، جزاء متفرع بر شرط است . یعنی این که این جزاء و شرط هر دو موجود می شوند طولاً . یعنی اول شرط موجود می شود و سپس جزاء .
در مقابلش این است که شرط و جزاء هر دو عرضاً موجود بشوند . یعنی این شرط و جزاء هر دو معلولان لعله ثالثه باشند . در این صورت اگر علت ثالثه آمده ، آن شرط و جزاء در عرض هم موجود می شوند . چون اگر جزاء و شرط عرضاً موجود بشوند ، ممکن است شرط منتفی شود اما جزاء به حال خودش باقی باشد .
- مثال :** ان كان الخمر حراما ، كان بيعه باطلا . الان شرط حرمت خمر است و جزاء بطلان بیع است . این دو عرضاً موجود می شوند یعنی معلولان لعله ثالثه هستند و علت ثالثه اسکار است . این جا جزاء و شرط عرضاً موجود می شوند . این جا ممکن است شرط منتفی بشود اما جزاء منتفی نشود . مثل جائی که یک نفر مریض است ، خمر برش حرام نیست (شرط منتفی شد) اما بطلان خرید و فروش به حال خودش باقی است .
- **سوم :** باید اثبات شود که ترتب بالعلیه وجود دارد نه ترتب بالطبع .
در فلسفه خوانده اید که ترتب ۵ نوع است :
 ۱. ترتب بالعلیه
 ۲. ترتب بالطبع
 ۳. ترتب بالشرف : مثل تقدم عالم بر متعلم
 ۴. ترتب بالزمان
 ۵. ترتب بالرتبه که دو نوع است یا حسی است مثل تقدم امام بر ماموم یا عقل است مثل تقدم جنس بر نوع .

۳ قسم آخر محل بحث ما نیست . در محل بحث ما امر دائر بین دو نوع ترتب است یکی ترتب بالعلیه و دیگری ترتب بالطبع . ترتب بالعلیه در جایی است که شرط علت تامه باشد برای جزاء . یعنی اگر شرط علت تامه برای جزاء بود می گویند جزاء مترتب بر شرط است به ترتب بالعلیه . اما ترتب بالطبع در جایی است که شرط علت ناقصه باشد برای جزاء . اگر شرط علت ناقصه ی جزاء بود این جا می گویند ترتب جزاء بر شرط از نوع ترتب بالطبع است .

مثلا چوب نسبت به تخت ، علت ناقصه است . لذا می گویند تخت مترتب بر چوب است اما از نوع ترتب بالطبع .

باید اثبات شود که ترتب جزاء بر شرط ، از نوع ترتب بالعلیه است نه ترتب بالطبع . چون اگر ترتب ، ترتب بالطبع بود ، این جا ثبوت شرط ، مستلزم ثبوت جزاء نیست تا بگوییم ثبوت شرط مستلزم ثبوت جزاء هست و این ثبوت عند الثبوت یک خصوصیتی دارد که این خصوصیت مستلزم مفهوم است .

• **چهارم :** باید اثبات بشود که در جمله ی شرطیه ، شرط علت منحصره است . یعنی باید اثبات شود یگانه علت برای تحقق جزاء ، شرط است زیرا اگر شرط علت منحصره ی جزاء نبود ، یعنی برای تحقق جزاء یک علت دیگری هم وجود دارد ، در این صورت با انتفاء این شرط ، جزاء منتفی نمی شود زیرا امکان دارد علت دیگرش وجود داشته باشد .

صاحب کفایه می فرماید نکته ی اول (جمله ی شرطیه دال بر لزوم است) قابل خدشه نیست و کسی نمی تواند در این نکته خدشه کند زیرا متبادر از جمله ی شرطیه ، لزوم است و تبادر علامت وضع و حقیقت است و این نشان می دهد که جمله ی شرطیه وضع شده است برای لزوم . لذا به تعبیر مرحوم خوئی هر موقع به جمله ی شرطیه ی اتفاقیه می گویند جمله ی شرطیه ، دارای تسامح است . اما در سایر نکات ، جای خدشه وجود دارد .

نکته ی دوم :

۵ راه بیان شده برای این که ثابت شود جمله ی شرطیه مفهوم دارد (صاحب کفایه هیچکدام را نمی پذیرد):

❖ **راه اول : تبادر :** گفته اند که متبادر از جمله ی شرطیه ، هر ۴ نکته است (لزوم ، ترتب ، ترتب بالعلیه ، انحصار) یعنی جمله ی شرطیه وضع شده برای چنین لزومی . چه گونه لزومی ؟ ترتب معلول بر علت تامه منحصره .

صاحب کفایه به این راه ۳ اشکال می گیرد :

اشکال اول : می فرماید جمله ی شرطیه کثیرا در جایی به کار می رود که شرط علت منحصره نیست و کثیرا در جایی به کار می رود که لزومیه هست اما شرط و جزاء ، معلولان لعله ثالثه (یعنی مترتب

طولا بر هم نیستند) هستند . مثلا چنین آمده که : اذا قلت فتوزا (هنگامی که بول کردی ، وضو بگیر . می دانیم که بول کردن علت منحصره برای وضو گرفتن نیست) ایشان می فرماید حالا که جمله ی شرطیه کثیرا در این دو مورد به کار می رود ، دیگر نمی شود ادعای تبادل غیر این دو مورد کرد ^{۴۱} .

اشکال دوم : جمله ی شرطیه کثیرا در مواردی به کار می رود که شرط علت تامه منحصره نیست و کثیرا در مورد به کار می رود که شرط و جزاء هر دو معلولان لعله ثالثه هستند . شما که می گوئید جمله ی شرطیه وضع شده برای لزوم و تمام آن ۴ نکته ، پس باید بگوئید استعمال جمله ی شرطیه در این دو مورد مجازی است که می شود کثره المجاز . در حالی که مجاز نیاز به قرینه دارد و قرینه در این موارد منتفی است . پس معلوم می شود استعمال جمله ی شرطیه ، در جایی که شرط علت منحصره نیست و در جایی که شرط و جزاء معلولان لعله ثالثه هستند ، مجازی نیست .

اشکال سوم : عدم الالزام و صحه الجواب .

در مخاصمات و دعواها و مباحثات کسی که جمله ی شرطیه به کار می برد ، طرف مقابل من را ملزم به مفهوم نمی کند و نمی گوید که جمله ی شرطیه مفهومش این است . همین که ما را ملزم نمی کند به مفهوم ، معلوم می شود که جمله ی شرطیه برای آن ۴ نکته وضع نشده است . چون اگر جمله ی شرطیه برای ۴ نکته ، وضع شده باشد این عبارت اخری این است که جمله ی شرطیه برای مفهوم وضع شده است و در این صورت طرف مقابل باید من را به مفهوم جمله ی من ، ملزم کند چون موضوع له جمله ی من است .

و اگر طرف مقابل در محکمه ، یعنی اگر در مقابل جدل ، جمله ی شرطیه به کار بردیم و طرف مقابل بگوید مفهوم کلامت این است ، ما می توانیم بگوئیم من مفهوم کلامم را اراده نکردم . عقلای عالم این جواب را می پسندند و حال آنکه اگر جمله ی شرطیه ، وضع شده باشد برای آن ۴ نکته ، معنایش این است که جمله ی شرطیه وضع شده برای مفهوم و جواب من نباید مورد قبول باشد .

❖ راه دوم : انصراف :

یک نفر می گوید ، جمله ی شرطیه وضع شده برای لزوم . لکن اما لزوم دارای دو فرد است : فرد اول : لزوم این گونه که جزاء مترتب بر شرط است از نوع ترتب معلول بر علت تامه منحصره .

^{۴۱} استاد حیدری : این اشکال صاحب کفایه وارد نیست زیرا در ذهن صاحب کفایه این بوده است که بین تبادل و کثرت تنافی است در حالی که تنافی وجود ندارد چنانکه کثیرا اسد در رجل شجاع به کار می رود ، اما متبادر از اسد ، حیوان مفترس است یا این که کثیرا صیغه ی امر در استحباب به کار می رود با این که حقیقت در وجوب است پس کثرت استعمال در معنای مجازی سبب رفع ید از معنای حقیقی نمی شود . (رجوع به منتهی الدرایه ، ج ۳ ، ص ۴۱۷ تعلقه)

فرد دوم : لزوم این گونه که جزاء مترتب بر شرط است اما از نوع ترتب معلول بر علت تامه منحصره نیست .

از بین این دو فرد ، اکمل افراد ، فرد اول است . و لزوم انصراف دارد به اکمل الفردین لذا مفهوم ثابت می شود .

اشکال به راه دوم : صاحب کفایه دو اشکال می گیرد یکی صغروی و یکی هم کبروی .

اشکال کبروی : اکمل الفردین بودن موجب انصراف نیست یعنی سلمنا که لزوم دو فرد دارد و اکمل افرادش ، فرد اول است . اما اکمل الافراد بودن موجب انصراف نیست و عاملی که سبب انصراف است ، کثرت استعمال است .

اشکال صغروی : اصلا ما قبول نداریم که فرد اول ، اکمل افراد باشد . یعنی اکمل باشد از فرد دوم ، این را قبول نداریم زیرا ما در باب علت و معلول ، ارتباط می خواهیم و این ارتباط کم و زیاد بردار نیست . همان ارتباطی که بین معلول با علت تامه منحصره هست همان ارتباط بین معلول با علت تامه غیر منحصره هم وجود دارد .

تطبیق :

و أمّا القائل بعدم الدلالة (کسی که قائل است به عدم دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم) **ففي فسحة** (در گشایش است یعنی دستش باز است چون کفایه بگوید یکی از این ۴ نکته ، وجود ندارد تا مفهوم خراب بشود بر خلاف کسی که می گوید جمله ی شرطیه مفهوم دارد ، چنین کسی باید هر ۴ نکته را با دلیل اثبات کند) ، **فإن له منع دلالتها على اللزوم** (برای قائل است که منع بکند دلالت جمله ی شرطیه را بر لزوم یعنی بگوید جمله ی شرطیه دال بر لزوم نیست) - **بل على مجرد الثبوت** (جزاء) **عند الثبوت** (شرط) **و لو من باب الاتفاق** - **أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة** (علت تامه) ، **أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم و العلية** .

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفاقية (اما منع دلالت جمله ی شرطیه بر لزوم یعنی بگوییم جمله ی شرطیه دال بر لزوم نیست ، و ادعا کنیم که جمله ی شرطیه اتفاقية است) **في غاية السقوط** (یعنی قابل منع نیست و حتما جمله ی شرطیه دلالت بر لزوم دارد) **لانسباق** (بدلیل تبادر) **اللزوم منها** (جمله ی شرطیه) **قطعا** (و تبادر علامت وضع است) **و أما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة** (اما این که منع بکند از این که ترتب جزاء بر شرط به نحو ترتب بر علت است) **فله** (برای این منع است) **مجال واسع** .

و (یک نفر ادعا می کند که متبادر از جمله ی شرطیه ، لزوم با تمام نکات است . یعنی جمله ی شرطیه وضع شده است برای مفهوم . صاحب کفایه این را رد می کند) دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العلة (علت تامه) المنحصرة مع (بیان اشکال اول این ادعا) كثرة استعمالها (جمله ی شرطیه) فی الترتب علی نحو الترتب علی الغير المنحصرة منها (یعنی جمله ی شرطیه کثیرا در جایی به کار می رود که شرط ، علت تامه منحصره نیست) بل فی مطلق اللزوم (کثیرا به کار می رود در مطلق لزوم و بدون ترتب - مثال : معلولان لعله ثالث) بعیده (اشکال دوم - این ادعا بعید است و عهده ی این ادعا بر مدعی آن است) عهدتها علی مدعیها کیف (چگونه متبادر از جمله ی شرطیه ، تمام نکات است) و لا یری فی استعمالها فیهما (در حالی که دیده نمی شود در استعمال جمله ی شرطیه در جایی که شرط علت تامه منحصره نیست و در مطلق اللزوم) عناية و رعاية علاقة (دیده نمی شود عنایت و مجازی) بل إنما تكون إرادته (بلکه می باشد اراده ی این دو) إرادة الترتب علی العلة المنحصرة (یعنی هیچ فرقی بین این ها نیست یعنی همان طور که در اراده کردن ترتب بر علت منحصره هیچ عنایت و مجازی نیست ، در این دو مورد هم مجازی نیست) بلا عناية كما يظهر (همان طور که ظاهر می شود بعید بودن تبادر) علی (این در واقع تکرار اشکال اول است) من أمعن النظر (بر کسی که فکرش را به کار بیاندازد) و أجال البصر فی موارد الاستعمالات و فی عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب (عطف بر عدم الزام) بأنه لم یکن لكلامه (نمی باشد برای کلام متکلم به جمله ی شرطیه) مفهوم و (و حال آنکه اگر بود برای جمله ی شرطیه ، مفهوم ، صحیح نبودن این جواب معلوم بود) عدم صحته لو کان له ظهور فیه معلوم.

و (ابتدای نوار ۶۲) أما دعوی الدلالة (دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم) بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومیة (علاقه ی لزومیه بین شرط و جزاء) إلی ما (به فردی که) هو أكمل أفرادها (علاقه لزومیه) و هو (اکمل افراد) اللزوم بین العلة (علت تامه) المنحصرة و معلولها (جزاء) ففاسدة (خبر دعوی) جدا لعدم كون الأکملیة موجبة للانصراف إلی الأکمل لا سیما مع كثرة الاستعمال فی غیره (مخصوصا که کثیرا جمله ی شرطیه در غیر علت منحصره استفاده می شود) كما لا یكاد یخفی . هذا مضافا إلی منع كون اللزوم بینهما (بین معلول و علت تامه منحصره) أكمل مما (موردی که) إذا لم تكن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا یوجب أن یكون ذاک الربط الخاص (ارتباط شدید) الذی لا بد منه فی تأثیر العلة فی معلولها أكد و أقوى (خبر ان یكون - انحصار سبب نمی شود که ارتباط شدید ، اكد و اقوی باشد) .

نوار ۶۲: مفهوم شرط ، دلیل سوم برای مفهوم داشتن جمله ی شرطیه

❖ راه سوم (برای اثبات مفهوم) : مقتضای اطلاق ادوات شرط یا علاقه ی لزومیه . این را در ضمن دو مرحله توضیح می دهیم .

• **مرحله ی اول** : ادوات شرط یا هیات جمله ی شرطیه وضع شده برای علاقه ی لزومیه و علاقه ی لزومیه دو فرد دارد که عبارتند از :

۱. علاقه ی لزومیه بین معلول و علت تامه منحصره .

۲. علاقه ی لزومیه بین معلول و علت تامه غیر منحصره . مثل اذا نمت فتوضوا .

بعضی از علما معتقدند که ادوات شرط مثل کلمه ی ان ، اذا و لو شرطیه برای علاقه ی لزومیه وضع شده اند . علاقه یعنی ارتباط و لزومیه یعنی ملازمه یعنی ادوات شرط وضع شده اند برای آن ارتباط ملازمه ای که بین شرط و جزاء است .

بعضی علما می گوید هیات و شکل جمله ی شرطیه برای علاقه ی لزومیه .

• **مرحله ی دوم** : مقتضای اطلاق علاقه ی لزومیه نوع اول است چنانکه مقتضای اطلاق صیغه ی امر وجوب نفسی است .

موقعی که مولا به شما می گوید : ان جاءک زید فاکرمه . این کلمه ان یا هیات جمله ی شرطیه وضع شده اند برای علاقه ی لزومیه . در این جمله علاقه ی لزومیه مطلق است یعنی مقید نشده به این که وجوب اکرام معلول یک چیز دیگری غیر از مجی زید هست . چون اگر مقید شده بود این گونه می آمد : ان جاءک زید او اکرمک ، اکرمه اما چنین قیدی وجود ندارد . مقتضای اطلاق این است که منظور از علاقه ی لزومیه فرد اول است .

صاحب کفایه بر این حرف دو اشکال می گیرند و اشکال اول بر طبق مبنای خودشان نیست بلکه بر طبق مبنای مشهور است :

اشکال اول : علقه ی لزومیه معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی است پس علقه ی لزومیه معنای جزئی است و معنای جزئی قابل تقیید نیست پس قابل اطلاق هم نیست (چون رابطه ی اطلاق و تقیید ، ملکه و عدم ملکه است) تا از اطلاق آن استفاده بشود .

صاحب کفایه می فرماید علاقه ی لزومیه معنای حرفی است . چون علاقه ی لزومیه یعنی ارتباط ملازمه ای و این ارتباط قوامش به شرط و جزاء است و این می شود معنای حرفی زیرا اصلا معنای حرفی به آن معنایی می گویند که حداقل قوامش به دو چیز است .

و معنای حرفی بنابر مشهور ، جزئی ذهنی است یعنی مشهور می گویند ادوات شرط یا هیات جمله ی شرطیه وضع شده برای ان ارتباطی که متکلم در ذهنش تصور کرده که این ارتباط

بین شرط و جزاست . به مجردی که گفתי ، ارتباط ذهنی ، می شود ذهنی جزئی زیرا الشی ما لم یتشخص لم یوجد ، زیرا شی تا جزئی نشود موجود نمی شود و وقتی که در ذهن موجود شد و متصور شد ، می شود جزئی .

و جزئی ذهنی قابل تقييد نیست . آن چیزی قابلیت تقييد دارد که افراد متعدده دارد تا شما قیدش بزنیید و بفهمانید که مراد من ، این فرد آن است نه آن فرد . و جزئی حقیقی ، افراد متعدده ندارد لذا قبل تقييد نیست .

و هر چیزی که قابل تقييد نیست ، قابلیت اطلاق هم ندارد و اطلاق موجود نیست تا بخواهید از آن استفاده بکنید .

اما صاحب کفایه این را قبول ندارد که معنای حرفی ، جزئی ذهنی است زیرا ایشان قائل است که وضع عام ، موضوع له عام و مستعمل فیه هم عام است .

اشکال دوم : این فرد یک مقایسه کرده بود و گفته بود مقتضای اطلاق علاقه ی لزومیه ، نوع اول است چنانکه مقتضای اطلاق صیغه ی امر وجوب نفسی است . مرحوم صاحب کفایه این مقایسه را قبول ندارد و آن را باطل می داند .

در صیغه ی امر ، ما سه چیز داریم : بی قید و بی قید و باقید اما در مانحن فیه ما ۳ چیز داریم : بی قید ، با قید و با قید .

برویم سراغ صیغه ی امر ، صیغه ی امر وضع شده برای وجوب (بی قید) قید ندارد . حالا این وجوب دو فرد دارد یکی وجوب نفسی و دیگری وجوب غیر . وجوب نفسی هم بی قید است زیرا اگر یک چیزی واجب نفسی شد یعنی این عمل واجب باشد حالا چه عمل دیگری واجب باشد یا نباشد . وجوب این عمل مقید به وجوب عمل دیگری نیست . اما وجوب غیر با قید است یعنی اگر یک عملی بخواهد به وجوب غیری ، واجب باشد مقید به این است که یک عملی واجب بشود که این (واجب غیری) چون از باب مقدمه است برای آن واجب ، واجب بشود . پس صیغه ی امر ، مقتضای اطلاقش وجوب نفسی است زیرا خود صیغه ی امر وضع شده برای وجوب بی قید و وجوب نفسی هم بی قید است .

اما در ما نحن فیه ، جمله ی شرطیه وضع شده برای علاقه ی لزومیه و این علاقه ی لزومیه قید ندارد . اما این علاقه ی لزومیه دو فرد دارد . یکی علاقه ای که بین معلول و علت تامه منحصره است و این فرد معلوم است که قید دارد و فرد دوم علاقه ای که بین معلول و علت

تامه غیر منحصره است . و این هم قید دارد . لذا جمله ی شرطیه که وضع شده برای علاقه ی لزومیه ی بدون قید اگر بخواهد بر فرد اول یا دوم دلالت بکند ، هر دو احتیاج به قید دارند^{۴۲} .

تطبیق :

إن قلت (جمله ی شرطیه برای ترتب معلول بر علت تامه منحصره وضع نشده است) نعم و لکنه (ترتب معلول بر علت تامه منحصره) قضیه الإطلاق (مقتضای اطلاق علاقه ی لزومیه است) بمقدمات الحکمة (مولا در مقام بیان بود و می توانست قید بزند و این گونه بگوید که : ان جاءک زید او اکرمک ، فاکرمه . اما این گونه نفرموده است و قید نزده است لذا کلامش مطلق است) كما أن قضیه إطلاق صیغه الأمر هو الوجوب النفسی .

قلت : أولا هذا (تمسک به اطلاق) فیما تمت (در موردی است که تمام باشد) هناک (در این مورد) مقدمات الحکمة و لا تکاد تتم فیما هو مفاد الحرف (و تمام نیست مقدمات حکمت در موردی که ان مورد مفاد حرف است یعنی در معنای حرفی مقدمات حکمت تمام نیست) كما هاهنا (علاقه ی لزومیه مفاد حرف است) و إلا (اگر مقدمات حکمت در این جا (علاقه ی لزومیه که یک معنای حرفی است) تمام باشد) لما کان معنی حرفیا (لازمه اش این است که علاقه ی لزومیه از معنای حرفی دست بکشد و بشود معنای اسمی) كما یظهر وجهه (همان طور که ظاهر می شود وجه انقلاب نسبت) بالتأمل .

و ثانيا تعینه (متعین شدن لزوم بین معلول و علت منحصره) من بین أنحاء (از بین انحاء لزوم – زیرا لزوم دو نحوه داشت) بالإطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معین (بدون تعیین کننده است) و مقایسته (و مقایسه کردن تعیین لزوم با تعیین وجوب نفسی) مع تعین الوجوب النفسی بإطلاق صیغه الأمر مع الفارق (مقایسه مع الفارق است) فإن النفسی هو الواجب علی کل حال (یعنی عمل دیگری واجب بشود یا نشود یعنی وجوبش بدون قید است) بخلاف الغیری فإنه واجب علی تقدیر دون تقدیر (غیری در یک فرض) ان فرض : وجوب شی دیگر است) واجب و در فرض دیگر (عدم وجوب شی دیگری) واجب نیست پس

^{۴۲} بیان محقق مروج از اشکال دوم : به فرض که بپذیریم مقدمات حکمت در معنی حرفی جاری می شود ، اما با این حال تعیین علت منحصره توسط مقدمات حکمت ممکن نیست زیرا علت منحصره بودن خودش یک قید و خصوصیتی است در مقابل سایر خصوصیات و فردی از افراد علت مطلقه می باشد و نسبت علت مطلقه با افرادش یک نسبت مساوی است لذا اثبات یکی از خصوصیات توسط اطلاق ای که نسبتش با تمام این خصوصیات مساوی استدر واقع تعیین یکی از افراد متساوی النسبه است بدون معین و تعیین کننده . (منتهی الدرایه ، ج ۳ ، ص ۴۲۴)

وجوبش مقید است (فیحتاج بیانہ) (احتیاج دارد بیان گیری) (إلى مؤنثة التقييد) (به مونه ی مقید کردن به قید ، هنگامی که غیر واجب شد) (بما إذا وجب الغير فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه) (نفسی) (نفسی) (واجب نفسی) (بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة) (چون هر دو فرد لزوم ، نیاز به قید دارند) (ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى) .

نوار ۶۳: ادامه مفهوم شرط ، دلیل چهارم

❖ راه چهارم : اطلاق شرط یعنی قید نزدن به شرط (منظور از شرط ، شرط نحوی است)
صغری : اگر این شرط مذکور (مثلاً مولا فرموده است ان جاءك زيد فاکرمه) علت تامه منحصره نباشد لازمه اش تقييد شرط است . مستدل می گوید این مجی زيد علت تامه منحصره برای اکرام است یعنی وجود اکرام فقط یک علت دارد و آن آمدن زيد است .
کبری : والازم (تقييد شرط) منتفی . چون مولا فرموده ان جاءك زيد دیگر چیزی اضافه نکرده است نتیجه : فلملزوم مثله یعنی علت تامه منحصره نبودن منتفی است پس علت تامه منحصره است ۴۳ .
توضیح :

اگر این شرط مذکور (مجی زيد) و غیر این شرط علت برای جزاء (وجوب اکرام) می بود چه به صورت مقارن و چه به صورت پس و پیش ، بر مولا تقييد لازم بود در حالی که مولا قید نزده است . از این جا روشن می شود که تنها علت برای وجوب اکرام ، مجی زيد است .
مولا تمام کلامش این است : ان جاءك زيد فاکرمه
اگر در درجه ی اول علت وجوب اکرام ، سلام کردن زيد بود و در صورتی که سلام نمی کرد در درجه ی دوم ، مجی زيد علت برای وجوب اکرام بود (صورت پس و پیش) باید مولا قید می زند و این چنین می فرمود : اکرم زيدا ان سلم عليك و الا ان جاءك فاکرمه
یا اگر به صورت مقارن علت برای وجوب اکرام بود باید مولا قید می زد و این گونه می فرمود : اکرم زيدا سلم عليك او جاءك .

۴۳ مصب و محل جریان اطلاق در این راه ، شرط (مجیء) است اما در راه سابق محل جریان اطلاق ، معنای ادوات شرط است . (منتهی الدرایه ، ج ۱ ، ص ۴۲۶)

اما الان قید نزده است لذا از این قید نزدن می فهمیم که تنها علت برای وجوب اکرام ، مجی زید است. در نتیجه اگر مجی زید بود ، وجوب اکرام هست و اگر مجی زید نبود ، وجوب اکرام هم نیست و این عبارت اخری مفهوم است ^{۴۴} .

اشکال صاحب کفایه بر این دلیل چهارم :

صاحب کفایه می فرماید اطلاق شرط (قید نزدن به شرط) دو صورت دارد :

۱. گاهی متکلم با اطلاق شرط در مقام بیان علت منحصره است . یعنی متکلم به این شرط قید

نزده است و با این قید نزدن می خواهد به ما بفهماند که تنها علت برای وجوب اکرام این است و وجوب اکرام هیچ دلیل دیگری ندارد .

۲. گاهی اطلاق شرط در مقام بیان علت تامه مستقله است . یعنی متکلم با قید نزدن به شرط

در مقام بیان علت تام مستقل است . یعنی متکلم می خواهد بگوید این شرط علت تامه مستقل است نه این که این شرط به ضمیمه ی چیز دیگر ، تا این دو تا با هم بشوند علت تامه مستقل که این شرط بشود جزء العله .

مثال : مولا می فرماید النار عله للحراره . متکلم در مقام بیان این است که آتش علت تام

مستقل است یعنی این گونه نیست که آتش به ضمیمه چیز دیگر ، کنار هم قرار بگیرند و علت بشوند برای حرارت . و در مقام بیان علت منحصره نیست . آتش علت منحصره حرارت نیست ، خورشید هم علت حرارت است .

صاحب کفایه می فرماید النافع للمستدل قلیل و الكثير غیر نافع للمستدل . آن چیزی که نافع برای

مستدل است این است که اطلاق در مقام بیان علت منحصره باشد و این نوع در کلام بسیار نادر است و بلکه نیست و موردی ندارد . پس النافع للمستدل قلیل . آن چیزی که کثیر است در استعمالات ، این است که در مقام بیان علت مستقله است و این بدرد مستدل نمی خورد . چون اگر ثابت شود که مجی زید علت تامه مستقل است برای وجوب اکرام ، نفی علت دیگر نمی کند .

^{۴۴} استاد حیدری : این بیان از دلیل چهارم که من آن را بیان کردم ، این بیان را از اشکالی که صاحب کفایه بر دلیل چهارم گرفته ، گرفته ام . یعنی مرحوم صاحب کفایه به دلیل چهارم یک اشکالی گرفته ، و از این اشکال این بر می آید که صاحب کفایه دلیل چهارم را این گونه که من بیان کردم فهمیده است اما از عبارت مرحوم شیخ در مطارح الانظار و از بیان مرحوم خوئی یک بیان دیگری روشن می شود . و اگر شما بیان مرحوم شیخ و محقق خوئی را بگیرید ، دیگر اشکال صاحب کفایه وارد نیست .

صاحب کفایه می فرماید تا الان برای جمله ی شرطیه ، اثبات مفهوم نشد ، بله در چند مورد اتفاقی ثابت می شود که این جمله ی شرطیه مفهوم دارد . اما موارد اتفاقی به درد ما نمی خورد و ما باید اثبات کنیم که جمله ی شرطیه مفید مفهوم است الا ما خرج بالدلیل .

❖ **راه پنجم :** مقتضای مطلق بودن صیغه ی امر این است که واجب ، واجب تعیینی باشد چون واجب تخییری احتیاج به بیان زائد دارد . مستدل می گوید همان طور که مقتضای مطلق بودن صیغه ی امر این است که واجب ، واجب تعیینی باشد ، مقتضای مطلق بودن شرط ، این است که شرط علت تامه منحصره باشد .

موقعی که مولا به شما می گوید اطعم یعنی اطعام بر تو واجب است . ما شک می کنیم که این اطعام واجب تعیینی است یا تخییری . اطلاق می گوید واجب تعیینی است زیرا واجب تخییری احتیاج به بیان زائد دارد . یعنی اگر مولا می خواهد بگوید اطعم واجب تخییری است باید عدلش هم بیاورد مثلا چنین بگوید اطعم او صم . این که عدل نیاورده معلوم می شود که تعیینی است . حالا مولا فرموده است که ان جاءک زید فاکرمه ، مقتضای مطلق بودن شرط و قید نزدن مولا این است که تنها علت وجوب اکرام ، مجی زید است و اگر علت دیگری بود ، مولا قید می زد . در نتیجه اگر مجی زید بود ، وجوب اکرام هم هست و اگر مجی زید نبود ، وجوب اکرام هم نیست و این عبارت آخری مفهوم است .

دو اشکال صاحب کفایه بر این دلیل پنجم :

اشکال اول : صاحب کفایه می فرماید قیاس این جا (اطلاق شرط) با اطلاق صیغه ی امر ، قیاس مع الفارق است . چون ، وجوب تعیینی یک نوع وجوبی است که ثبوت و اثباتا مغایر با وجوب تخییری است . ثبوتاً یعنی در واقع ، وجوب تعیینی در واقع مغایر با وجوب تخییری است چون در وجوب تعیینی مصلحت قائم به شی معین اما در وجوب تخییری مصلحت قائم به جامع و احد الامرین است . اما اثباتاً هم مغایر با هم هستند . اثباتاً یعنی در لسان دلیل یعنی اگر مولا بخواهد وجوب تعیینی را بیان کند ، یک گونه بیان دارد و اگر بخواهد وجوب تخییری را بیان کند به گونه ی دیگری بیان دارد . برای وجوب تعیینی باید بگوید ، اطعم اما برای وجوب تخییری باید بگوید اطعم او صم . پس وجوب تعیینی یک نوع وجوبی است که کاملاً مغایر با وجوب تخییری است . اما در ما نحن فیه ، ترتب معلول بر علت منحصره با ترتب معلول بر علت غیر منحصره ، ثبوتاً و اثباتاً مغایر با هم نیستند .

اما ثبوتاً مغایر نیستند (ثبوت یعنی در واقع) چون در واقع باید بین علت و معلول ارتباط باشد چون اگر ارتباط نباشد ، این علت ، معلول را ایجاد نمی کند . و هر ارتباطی که بین علت منحصره با معلول هست دقیقاً همان ارتباط بین علت غیر منحصره با معلول وجود دارد .

اما اثباتا هم عین هم اند (اثباتا یعنی در مقام بیان کردن و گفتن) یعنی اگر متکلم می خواهد بگوید این شرط ، علت منحصره هست ، باید قید بزند و اگر هم بخواهد بگوید که این شرط ، علت منحصره نیست بازهم باید قید بزند .

در نتیجه وقتی وجوب تعیینی ثبوتا و اثباتا با وجوب تخییری مغایر است اما ترتب معلول بر علت منحصره با ترتب معلول بر علت غیر منحصره ثبوتا و اثباتا مغایرتی ندارند ، قیاس مانحن فیه با اطلاق صیغه ی امر ، قیاس مع الفارق خواهد بود .

صاحب کفایه می فرماید شما راحت از اطلاق صیغه ی امر می توانید ، وجوب تعیینی را استفاده کنید چون وجوب تخییری نیاز به بیان زائد دارد اما از اطلاق شرط نمی توانید استفاده کنید که جزاء مترتب بر شرط است از نوع ترتب معلول بر علت منحصره زیرا هر دو احتیاج به بیان دارند .

تطبیق :

ثم (دلیل چهارم بر ثبوت مفهوم - اطلاق شرط) **إنه ربما يتمسك للدلالة** (دلالت جمله ی شرطیه) **علی المفهوم بإطلاق** (قید نزدن) **الشرط** (به واسطه ی مطلق بودن شرط - شرط یعنی شرط نحوی یعنی مقدم) **بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده** (اگر نبوده باشد شرط ، علت منحصره ، لازم بود تقیید شرط) **ضرورة** (می خواهد بگوید اگر این شرط و غیر این شرط به صورت پس و پیش یا به صورت مقارن علت برای وجوب اکرام بود ، مولا باید قید می زد و چون قید نزده معلوم می شود شرط ، علت منحصره است) **أنه (شرط) لو قارنه** (اگر مقارن بود این شرط را) **أو سبقه الآخر** (یا سابق بود این شرط را ، شرط دیگری) **لما أثر وحده** (هر آینه تاثیر نمی گذاشت این شرط به تنهایی - وحده در مقابل غیرمنحصر است) **و قضية إطلاقه** (و مقتضای مطلق بودن و قید نزدن به شرط) **أنه يؤثر كذلك** (شرط تاثیر می گذارد به تنهایی) **مطلقا** (مقارنی باشد یا نباشد - امر سابقی باشد یا نباشد - یعنی می خواهد بگوید اون امر مقارن یا سابق هیچ دخالتی ندارد و تنها علت وجوب اکرام و جزاء ، شرط (مجی زید) است) .

و فيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة علی المفهوم (انکار نمی شود دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم) **مع إطلاقه** (شرط) **كذلك** (وحده مطلقا - اگر چنین اطلاقی را پیدا کردید ما هم قبول داریم) **إلا أنه من المعلوم ندره تحققة** (اطلاقه كذلك) **لو لم نقل بعدم اتفاهه** (اگر نگوییم که اتفاق نیافتاده) .

فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل (قائم نشده دلیلی) **علی وضع مثل إن** (ادات شرط) **علی تلك الخصوصية** (علت تامه منحصره) **المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء** (بر این که امثال ان یعنی ادات شرط وضع شده باشد بر خصوصیتی که بدنبال می آورد ، مفهوم را) **و لم تقم عليها** (و قائم نشده است بر آن

خصوصیت (قرینه عامه^{۴۵} أما قیامها) اما قائم شده قرینه بر خصوصیت در بعضی اوقات (أحيانا كانت مقدمات الحکمة أو غيرها (مثل انصراف) مما لا یکاد ینکر (یعنی قیام قرینه بر خصوصیت احيانا و در بعض موارد قابل انکار نیست اما بدرد نمی خورد) فلا یرجى القائل بالمفهوم (پس نافع نیست کسی را که قائل به مفهوم است) أنه قضیه الإطلاق فی مقام (این که مفهوم ، مقتضای اطلاق باشد در یک مقام از باب اتفاق) من باب الاتفاق.

و أما (دلیل پنجم) توهم أنه قضیه إطلاق الشرط (توهم این که مفهوم مقتضای قید نزدن به شرط است) بتقريب أن مقتضاه تعينه (مقتضای اطلاق شرط ، متعین بودن شرط است یعنی شرط این است و جز این نیست) كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب .

ففيه أن التعین (انحصار) ليس فی الشرط نحو (نیست در شرط یک نحوه ای) یغایر (که مغایر باشد آن نحوه با نحوه ی شرط در صورت غیر انحصار) نحوه (شرط) فیما إذا كان (شرط) متعدد (غیر منحصر) كما كان (همان طور که بود تعین و انحصار در وجوب) فی الوجوب كذلك (نحو المغایر) و كان الوجوب فی کل منهما (وجوب تعیینی و تخییری) متعلقا بالواجب بنحو آخر .

لا بد فی التخییری منهما (از دو واجب) من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنه (شرط) واحدا كان (منحصر باشد) أو متعدد (نحوه واحدا (نحوه ی شرط یکی است) و دخله فی المشروط بنحو واحد (و دخالت شرط در مشروط به نحو واحد است) لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا (و تفاوت پیدا نمی کند وضعیت

^{۴۵} اما انصاف خلاف این مطلب است . اگر بخواهیم به نسبت وضع ادوات شرط برای مفهوم (انتفاء عند الانتفاء) نگاه کنیم ، در تعلقه های سابق گذشت که منکر شدن تبادر و انسباق علت منحصره از ادوات شرط ، خلاف انصاف است . و مجرد کثرت استعمال در غیر علت منحصره ، با تبادر مذکور منافاتی ندارد . حتی اگر وضع لغوی هم منکر بشویم اما ظهور عرفی کافی است زیرا که شایسته نیست که شک کنیم در این که بناء اهل محاوره بر این که قضیه ی شرطیه در قضایایی مثل وصیت و اقرار و دعوی ، مفهوم دارد ، بلکه ما علم داریم به این که اهل محاوره چنین بنائی دارند .

فرض کنید شخص وصیت می کند که از اموالش به فلان شخص مقداری بدهند به شرط این که فقیر باشد . در این جا هیچ شکی وجود ندارد که اگر طرف غنی شد و دیگر فقیر نبود ، اعطاء مال به او جایز نیست . حتی اگر بپذیریم که وضع نشده است برای مفهوم و ظهور عرفی را نیز قبول نکنیم . مطلق بودن شرط برای ما کافی است .

و ادعای این که محرز نیست برای ما که متکلم در مقام بیان است ، این ادعا را نمی پذیریم زیرا ممکن است که ما در مقام بیان بودن را با اصل عقلائی احراز کنیم . بنابراین حق این است که راهی برای انکام مفهوم برای قضیه ی شرطیه نیست . (منتهی الدرایه ، ج ۳ ، ص ۴۲۸ و ۴۲۹)

در شرط ثبوتاً (کی تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً و كان الإطلاق مثبتاً لنحو) و اطلاق در واجب می باشد مثبت یک نحوی که نمی باشد برای آن واجب عدلی (لا يكون له عدل لاحتیاج ما له العدل إلى زيادة مؤنثة و هو ذكره بمثل أو كذا .

و احتیاج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال .

نوار ۶۴ : مفهوم شرط ، ادامه ی اشکال اول به دلیل پنجم و بیان اشکال دوم ، ادله نافیین مفهوم شرط

اشکال : یک نفر می گوید علت غیر منحصره مثل واجب تخییری است . صاحب کفایه فرمود که از اطلاق شرط علیت منحصره را بدست نمی آوریم . حالا مستشکل می خواهد بگوید ما از اطلاق شرط علیت منحصره را بدست می آوریم .

در واجب تخییری ، احتیاج به بیان زائد دارد (اطعم او صم) لذا اگر بیان زائد نبود مقتضای اطلاق این است که بشود واجب تعیینی . مستشکل می گوید علیت غیر منحصره هم احتیاج به بیان زائد دارد و باید این گونه بیان شود : ان جاءك زيد او سلم عليك ، فاکرمه . پس اگر بیان زائد نبود و شرط مطلق بود ، مقتضای اطلاق این است که ، شرط بشود علت منحصره و وقتی علیت منحصره شد ، مفهوم هم ثابت می شود .

جواب صاحب کفایه : ما یک چیز را قبول می کنیم و آن این است که علیت غیر منحصره ، احتیاج به بیان دارد و واجب تخییری هم احتیاج به بیان دارد لکن باید بررسی کنیم که این بیان بخاطر چیست هم در علیت غیر منحصره و هم در واجب تخییری باید این را بررسی کنیم که بیان بخاطر چیست ؟ صاحب کفایه در نهایت می خواهد بگوید قیاس ما نحن فیه به اطلاق صیغه ی امر ، قیاس مع الفارق است .

ایشان می فرماید : واجب تخییری بیان زائد می خواهد لکن این بیان زائد بخاطر بیان نحوه ی وجوب است . یعنی صاحب کفایه می خواهد بگوید وجوب تعیینی ثبوتاً و اثباتاً مغایر با وجوب تخییری است . یعنی وجوب تعیینی یک نوعی از وجوب است که ثبوتاً و اثباتاً مغایر با نحوه ی وجوب واجب تخییری است . لذا اگر ما در واجب تخییری می گوییم احتیاج به بیان زائد داریم بخاطر این است که این بیان زائد آن نحوه ی وجوب را مشخص بکند که اگر مراد شارع از وجوب ، وجوب تخییری باشد اما آن بیان زائد را نیاورد ، این جا مولا در بیانش تقصیر دارد چون وجوب تعیینی ثبوتاً و اثباتاً مغایر با وجوب تخییری است و این یعنی هر کدام از این وجوب ها یک بیان خاصی را می طلبد .

اما در علیت غیر منحصره این بیان زائد برای بیان تعدد است لالحنو الشرطیت . یعنی می خواهد بگوید این جزاء دو علت دارد اما برای بیان نحوه ی علیت نیست . یعنی علیت منحصره ثبوتا و اثباتا عین علیت غیر منحصره است یعنی در مقام بیان هم عین هم اند و این گونه نیست که علیت منحصره یک بیان خاصی بطلبد و علیت غیر منحصره ، بیان خاص دیگری بطلبد و بعد بگوییم آن بیان زائد برای بیان نحوه ی علیت غیر منحصره است . خیر این گونه نیست .

اگر شارع شرط را بیورد (ان جاءک زید فاکرمه) شارع در مقام بیان نحوه ی شرطیت است یا در مقام بیان اصل شرطیت است ؟ در مقام بیان اصل شرطیت است . زیرا نحوه ی بیان شرطیت منحصره و غیر منحصره ، عین هم هستند . یعنی همان طور که اطلاق می تواند علیت منحصره را برساند می تواند علیت غیر منحصره را نیز برساند .

اشکال دوم : ما این اطلاق شرط را قبول داریم اما این اطلاق شرط اثبات مفهوم می کند فی مورد یعنی در بعضی از موارد . و این نافع به حال کسی که مثبت مفهوم شرط است نیست . زیرا مثبتین مفهوم شرط می گویند قضیه ی شرطیه به طور کلی مفهوم دارد .

ادله ی کسانی که می گویند قضیه ی شرطیه مفهوم ندارد : (۳ دلیل بیان شده است)

• **دلیل اول (دلیل سید مرتضی رحمه الله علیه) :**

فائده ی شرط چیست و چرا متکلم از شرط استفاده می کند ؟ یکبار متکلم می گوید اکرم زیدا یعنی بدون شرط بیان می کند و یکبار می گوید ان جاءک زید فاکرمه . سید می فرماید فائده ی شرط تعلیق الحکم است یعنی میخواهد بگوید حکم و جزاء متوقف بر این شرط است و منوط به این شرط است . تا همین حد . اما گاهی برای تحقق جزاء اگر شرایط دیگر هم باشد ، جزاء محقق می شود ، به عبارت دیگر این شرط جانشین دارد و حالا که جانشین داشت ، با نبود این شرط ، جزاء منتفی نمی شود چون شرط های دیگری جای آن شرط منتفی شده را می گیرد .

مثال اول : اگر بخواهد یک مرد حرفش به عنوان شاهد قبول بشود ، شرطش این است که یک مرد دیگر هم به آن اضافه شود پس شرط قبولی شاهد واحد ضمیمه شدن شاهد واحد دیگری است . این را اگر بخواهیم در قالب جمله ی شرطیه بگوییم چنین می شود : ان النضم شاهد آخر قبلت الشهادت . حالا اگر این شرط منتفی شد یعنی مرد دیگری پیدا نشد ، شرط منتفی شده اما جزاء منتفی نمی شود زیرا این شرط جانشین دارد و آن ، ضمیمه شدن دو زن است .

یعنی این گونه می شود ان النضم امرتان قبلت الشهاده . حالا آمدیم این شرط هم منتفی شد و دو زن ضمیمه نشد ، باز جزاء منتفی نمی شود و قسم به جای آن می آید .

مثال دوم :

آمده است که : اذا كانت النار موجودتا كانت الحرارة موجودتا . حرارت دو علت دارد (از باب مثال)
یک علتش نار است و علت دیگرش خورشید است . اگر آتش نبود ، حرارت منتفی نمی شود زیرا
ممکن است خورشید باشد .

تطبيق :

و احتیاج ما إذا كان الشرط متعددا (احتیاج داشتن موردی که می باشد شرط متعدد - علت غیر منحصره
(إلى ذلك (بیان) إنما يكون (احتیاج به بیان می باشد) لبيان التعدد (برای بیان این است که جزاء دو
علت دارد) لا لبيان نحو الشرطية (علیت) فنسبة إطلاق الشرط (مقید نبودن شرط اثباتا) إليه (نحو
شرطیت) لا تختلف (می خواهد بگوید مقید نبودن شرط ، نسبتش به علت منحصره بودن با نسبتش به
علت غیر منحصره بودن ، یکی است و متفاوت نیست) كان هناك (بوده باشد در رابطه با جزاء) شرط آخر
أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته (زیرا اطلاق آورده شده است برای بیان اصل شرطیت نه برای بیان
نحوه ی شرطیت و انحصار یا عدم انحصار علت از خارج فهمیده می شود) بلا إهمال و لا إجمال (اگر مولا
به این شرط قید نزد و در مقام بیان علیت منحصره هم نبود و بیان گر علیت غیر منحصره هم نبود ، ایا این
جا مولا در بیانش تقصیر کرده یا نکرده ؟ ایا بیانش بیانگر چیزی هست تا از اهمال و اجمال بیرون بیاید یا
بیانگر چیزی نیست ؟ بیانگر چیزی هست و آن چیز ، اصل شرطیت است) .

بخلاف إطلاق (مقید نبودن) الأمر فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني فلا محالة (چون
اگر با اطلاق در مقام بیان واجب تعیینی نباشد قطعاً در مقام بیان واجب تخییری هم نیست لذا کلام مولا
مجمل یا مهمل می شود) يكون في مقام الإهمال أو الإجمال . تأمل تعرف .

هذا (اشکال دوم بر طریق پنجم) مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم لما عرفت أنه لا يكاد ينكر
فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق .

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه

أحدها (ما عزی إلى السيد) آن چیزی که نسبت داده شده است به سید) من أن تأثير الشرط إنما هو
تعليق الحكم به (متوقف کردن جزاء به شرط است) و ليس بممتنع أن يخلفه (و ممتنع نیست که
جانشین بشود شرط اول را) و ينوب منابه شرط آخر بجري مجراه (بمنزله ی شرط اول) و لا يخرج عن
كونه شرطا فإن قوله تعالى **وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ** يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد
الأول شرط في القبول ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه (شاهد دیگر) أيضا فنيابة بعض الشروط

عن بعض أكثر من أن تحصي مثل الحرارة فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها و الأمثلة لذلك كثيرة شرعا و عقلا .

نوار ۶۵: رد دلیل سید مرتضی ، دلیل دوم و سوم نافین مفهوم و رد صاحب

کفایه ، بیان ۳ امر

جواب صاحب کفایه به مرحوم سید مرتضی :

ایشان به سید می فرمایند که شما فرمودید و لیس بممتنع ان یخلفه شرط (یعنی ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین شرط مذکور بشود) ، مراد شما از این عبارت چیست ؟ در این عبارت دو احتمال است :

- **احتمال اول :** یحتمل مراد شما ، امکان در عالم ثبوت باشد .
اگر مراد ، امکان در عالم ثبوت (یعنی در عالم واقع امکان دارد این جزاء ، علت های متعدد داشته باشد) باشد ، است در این صورت کلام شما رد بر قائلین به مفهوم نیست (المرود لیس بمراد و المراد لیس بمرود یعنی اون چیزی که شما رد می کنید مراد مثبتین مفهوم نیست و آن چیزی که مراد آنها هست ، طبق احتمال اول آن را رد نمی کنید) چون قائلین به مفهوم هم همین حرف شما را می زنند یعنی می گویند در واقع امکان وجود دارد که جزاء علت های متعددی داشته باشد . قائلین به مفهوم می گویند ظاهر ادله ی شرطیه دال بر حصر است یعنی کاری به واقع ندارند .
- **احتمال دوم :** یحتمل مراد شما ، امکان در عالم اثبات باشد . عالم اثبات یعنی عالم ظاهر یعنی عالم جمله . یعنی شما می خواهید این را بگویید که در جمله ی شرطیه احتمال عدم الحصر است . زمانی که به جمله ی شرطیه نگاه می کنیم احتمال عدم الحصر می دهیم یعنی احتمال می دهیم که این شرط منحصر نباشد و برای جزاء علت های متعدد باشد .
اگر مراد این باشد ، کسانی که می گویند جمله شرطیه مفهوم دارد ادعای ظهور می کنند و می گویند جمله ی شرطیه ظهور دارد در این که تنها علت برای جزاء ، این شرط است و شرط دیگری ندارد . در حالی که شما احتمال عدم الحصر می دهید . این احتمال چه زمانی ، ظهوری را که آنها ادعا می کنند را از بین می برد ؟ زمانی که احتمالی که می دهید قوی باشد یا حداقل مساوی باشد . لذا شما باید اثبات کنید که این احتمالی که می دهید ، یا قوی است یا مساوی است و حال آنکه در

کلامتان اشاره نکرده اید که این احتمال چه نوع احتمالی است . و مجرد الاحتمال ظهور را از بین نمی برد ^{۴۶} .

• **دلیل دوم (کسانی که قائل به عدم مفهوم شرط هستند) :**

صغری : اگر جمله ی شرطیه دلالت بر مفهوم بکند ، لازمه اش این است که این دلالت به یکی از ۳ دلالت باشد (دلالت تطابق ، تضمنی و التزامی)

کبری : و الازم باطل (جمله ی شرطیه به هیچ نوع دلالتی دلالت بر مفهوم ندارد - دلالت مطابق ندارد که واضح است زیرا معنای مطابق ی آن الثبوت عند الثبوت است . دلالت تضمنی هم ندارد و دلالت التزامی هم ندارد)

نتیجه : فلملزوم مثله . این که جمله ی شرطیه دال بر مفهوم باشد باطل است .

اشکال صاحب کفایه به دلیل دوم :

کسانی که می گویند جمله ب شرطیه دال بر مفهوم است ، می گویند به دلالت التزامی دال بر مفهوم است . شرط دلالت التزامی ، لزوم عقلی یا عرفی است و مثبتین ادعای لزوم عرفی می کنند . شما اگر جمله ی شرطیه را بدهید دست یک نفر (اگر زید آمد به سوی تو ، اکرامش واجب است) بلافاصله لازمه ی این معنی این است که اگر به سوی تو نیامد ، اکرامش واجب نیست . اما لزومش عرفی است .

• **دلیل سوم :**

• **صغری :** اگر جمله ی شرطیه دال بر مفهوم باشد لازمه اش این است که در آیه (و لا تکرهوا فتیاتکم عَلَی الْبِغَاءِ إِنِ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) در صورت انتفاء شرط ، اجبار بر زنا جایز باشد .

• **کبری :** و الازم باطل (اجبار بر زنا جایز نیست بالضرورة)

• **نتیجه :** فلملزوم مثله پس جمله ی شرطیه دال بر مفهوم نیست .

توضیح : اگر کنیزان اراده ی عفت دارند ، جایز نیست شما این ها را مجبور به زنا بکنید . اگر این جمله مفهوم داشته باشد این گونه می شود که اگر کنیزان اراده ی عفت نداشتند ، اجبار بر زنا حرام نیست .

^{۴۶} استاد حیدری : می توان به این دلیل سید جواب های دیگری هم دارد . صاحب معالم جواب های دیگری داده مراجعه کنید .

اشکال صاحب کفایه به دلیل سوم :

ایشان می فرماید از محل بحث خارج شدید زیرا محل بحث آن جملات شرطیه ای هستند که قرینه همراه آنها نباشد ، نه قرینه باشد که این جمله مفهوم دارد و نه قرینه باشد که این جمله مفهوم ندارد .
ما در این جمله قرینه داریم که مفهوم ندارد .

بیان ۳ امر : صاحب کفایه ۳ امر را مطرح می کند :

- **امر اول :** ما مفهوم را انتفاء حکم عند انتفاء شرط معنی کردیم . حالا در این امر صاحب کفایه می فرماید مراد از حکم ، شخص الحکم نیست بلکه نوع الحکم است و نسخ الحکم است . چرا شخص الحکم نیست ؟ شخص الحکم یعنی این وجوب اکرامی که توسط اکرمه در آن جاءک زید فاکرمه ، انشاء شده است . چون تمامی علما بدون استثناء (چه کسانی که قائل به مفهوم هستند و چه کسانی که قائل به مفهوم نیستند) می گویند جمله ی شرطیه دال بر انتفاء شخص الحکم هست . لذا مقصود نوع الحکم است و نوع الحکم یعنی وجوب اکرام . یعنی می خواهیم ببینیم با نیامدن زید وجوب اکرام به طور کلی منتفی می شود یا نمی شود . قائلین به مفهوم می گویند نوع الحکم باقی نیست و منفین مفهوم می گویند نوع الحکم باقی هست .

تطبيق :

و الجواب أنه قدس سره إن (بیان احتمال اول) كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع فهو (امکان نیابت بعض شروط از بعض شروط دیگر در مقام ثبوت) مما لا يكاد ينكر (از مواردی است که انکار نمی شود و قائلین به مفهوم هم ان را انکار نمی کنند) ضرورة أن الخصم (قائلین به مفهوم) يدعی عدم وقوعه (امکان نیابت) في مقام الإثبات (یعنی قائلین به مفهوم می گویند ظاهر جمله ی شرطیه این است که شرط ، علت منحصره است) و (عطف بر عدم) دلالة القضية الشرطية عليه (عدم نیابت) و إن (احتمال دوم) كان بصدد إبداء احتمال وقوعه (نیابت - این که گفته وقوع یعنی رفتیم در عالم اثبات) فمجرد الاحتمال لا يضره (صرف احتمال ضرر نمی رساند خصم را) ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا و ليس فيما أفاده (و نیست در کلامی که افاده کرده است سید آن کلام را) ما يثبت (نیست کلامی که اثبات کند) ذلك (رجحان یا مساوات را) أصلا كما لا يخفى .

ثانيها (دومین وجه از نفی مفهوم) : أنه (شرط) لو دل (اگر بر مفهوم دلالت بکند) لكان بإحدى الدلالات و الملازمة (ملازمه ی در صغری که اگر دال باشد باید به واسطه ی یکی از دلالات باشد) كبطلان التالي

ظاهرة . و قد أجيب (جواب داده شده است - از اجیب معلوم می شود که صاحب کفایه این جواب را قبول ندارد) عنه (وجه ثانی) بمنع بطلان التالی (یعنی جمله ی شرطیه دال بر مفهوم هست به دلالت التزامیه آنها از نوع عرفیش) و أن الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزيد علیه (و شناختی تو آن چیزی که زائد بر آن چیز نیست یعنی ما هر چه بوده و نبوده را گفتیم) ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته (تلازم) أو منعه فلا تغفل .

ثالثها : قوله تبارك و تعالی **و لا تُكْرَهُوا** (اجبار نکنید) **فَتَيَاتِكُمْ** (کنیزانتان را) **عَلَى الْبِغَاءِ** (بر زنا) **إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا** (اگر اراده ی عفت دارند) .

و فيه ما لا يخفى ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما (در معنایی که) لا مفهوم له (نیست برای آن معنی مفهومی) أحيانا و بالقرينة لا يكاد ينكر (چنین استعمالی قابل انکار نیست) كما في الآية و غيرها و إنما القائل به (مفهوم) إنما يدعى ظهورها (ادعا می کند ظهور جمله ی شرطیه را) فيما (در معنایی که) له المفهوم (برای آن معنی مفهوم است) وضا أو بقرينة عامة كما عرفت .

بقی هاهنا أمور

الأمر الأول [ضابط أخذ المفهوم]

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم (نوع الحكم - وجوب اكرام) المعلق على الشرط (سنخ الحكمی كه متوقف شده بر شرط) عند انتفائه (شرط) لا انتفاء شخصه (نه انتفاء شخص الحكم یعنی منتفی شدن شخص الحكم مراد نیست) ضرورة انتفائه (زیرا بدیهی می باشد منتفی شدن شخص الحكم) عقلا (اشاره دارد به این كه منتفی شدن شخص الحكم ربطی به جمله ی شرطیه ندارد) بانتفاء موضوعه (موضوع شخص الحكم - كه مجی زید است) و لو ببعض قيوده (مجی) فلا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم إلا في مقام كان هناك (مگر در جائی كه بوده باشد در آن جا) ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا و إنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة .

نوار ۶۶: ادامه ی امر اول

در وقف و مشابهاهت وقف با انتفاء شرط ، وقف و مشابهاهت منتفی می شود اما درباره ی این انتفاء دو نظریه است :

یک نفر می آید اموالش را وقف می کند ، صیغه ی وقف می خواند و این گونه صیغه ی وقف را می خواند :
وقف علی اولادی ان کانوا فقرا . در این جا شرط ، ان کانوا فقرا ، است و جزاء وقف علی اولادی است . اگر این جا شرط منتفی بود یعنی اولاد فقیر نیستند ، وقف هم منتفی می شود . اما درباره ی این انتفاء دو نظریه است که این انتفاء از چه بابی است .

- **نظریه ی اول^{۴۷}** : انتفاء وقف با انتفاء شرط از باب دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم است .
 - **نظریه ی دوم (صاحب کفایه)** : ایشان می فرماید انتفاء وقف با انتفاء شرط از باب دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم نیست بلکه انتفاء وقف عقلی است . یعنی اگر اولاد فقیر نبودند ، وقف منتفی است اما این انتفاء از این باب نیست که جمله ی شرطیه بمفهومه دال بر این مطلب است .
- دلیل :**

صغری : معلق در این امور ، شخص الحکم است .

کبری : شخص الحکم با انتفاء شرط منتفی می شود بدون ارتباط به وقف .

نتیجه : معلق در این امور ، با انتفاء شرط منتفی می شود بدون ارتباط به وقف .

توضیح :

صاحب کفایه می فرماید اگر واقف بگوید وقف علی اولادی ان کانوا فقرا ، اگر فقر اولاد منتفی بود ، وقف هم منتفی می شود اما انتفاء وقف از چه بابی است و از چه بابی نیست ؟ از باب عقل است و از باب دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم نیست . چرا ؟

صاحب کفایه می فرماید معلق در این موارد شخص الحکم است . یعنی چی ؟ مثلا در همین جمله ، معلق بر کانوا فقرا ، شخص الحکم است یعنی این وقف شخصی نه حکم کلی و وقف کلی . چرا این وقف ، وقف شخصی است ؟ چون اگر انسان یک مالی داشته باشد و بیاید این تمام این مال را وقف یک شخصی بکند ، دیگر نمی تواند این تمام این مال را وقف شخص دیگری هم بکند ، و این خصوصیت شخص الحکم است و هر موقع حکم این طور بود ، بهش می گویند شخص الحکم .

^{۴۷} نظریه ی شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد

اما در مثال ان جاءك زيد فاکرمه ، این وجوب اکرام بر فرض مجی هست . و بر فرض عدم مجی ممکن است وجوب اکرام باشد و ممکن است نباشد .

اما این وقف نمی تواند هم در فرض فقر اولاد باشد و هم در فرض عدم فقر .
و شخص الحکم با انتفاء شرط منتفی می شود اما این انتفاء به حکم عقل است . چون موضوع منتفی شده لذا عقل می گوید اگر موضوع منتفی شد ، حکم هم منتفی می شود . و این انتفاء هیچ ربطی به عالم الفاظ ندارد و دلیلش هم این است که کسانی که می گویند جمله ی شرطیه مفهوم ندارد ، می گویند شخص الحکم به انتفاء شرط منتفی می شود .

اشکال : یک نفر می گوید مناط در مفهوم ، شخص الحکم است نه نوع الحکم .

دلیل :

- **صغری :** با انتفاء شرط ، حکم موجود در قضیه منتفی می شود .
- **کبری :** و حکم موجود در قضیه حکم شخصی است .
- **نتیجه :** در نتیجه با انتفاء شرط حکم شخصی منتفی می شود .

توضیح :

مستشکل می گوید این حکمی که در قضیه وجود دارد ، حکم شخصی است . این وجوب اکرامی که به وسیله ی اکرمه ، موجود می شود یک حکم و وجوب شخصی است . سوال می کنیم چرا ؟ می گوید چون معنای اکرمه ، وجوب اکرام است اما کدام وجوب اکرام ؟ یا وجوب اکرام انشائی منظور است یا وجوب اکرامی که قائم به نفس است (یعنی وجوب اکرامی که متکلم آن را در ذهن به وجود می آورد) منظور است . اگر معنای اکرمه وجوب اکرامی باشد که قائم به نفس است ، همین که گفتیم وجوب اکرام ، در ذهن تصور کردید می شود جزئی و اگر گفتید معنایش وجوب اکرام انشائی است ، به مجرد این که گفتید اکرمه ، این وجوب اکرام انشاء شد و این وجوب اکرام انشاء شد یعنی موجود شد و الشی ما لم یتشخص لم یوجد لذا به مجردی که این وجوب اکرام انشاء شد می شود جزئی . حالا که وجوب اکرام شخصی بود ، حکمی که در قضیه است ، وجوب اکرام شخصی است و لذا با انتفاء شرط باید این حکم منتفی بشود بخاطر این که شرط ، شرط این حکم است نه حکم کلی و نوع الحکم .

جواب صاحب کفایه :

ایشان می فرماید معنای اکرمه ، وجوب اکرام است . و این وجوب کلی است . شما گفتید این وجوب به واسطه ی انشاء یا تصور جزئی می شود ، در حالی که تصور یا انشاء جزء معنی نیست . مفاد اکرمه وجوب

است و وجوب کلی است پس این شرط ، شرط وجوب است انهم وجوب کلی پس با انتفاء شرط وجوب کلی منتفی می شود . زیرا اعتقاد صاحب کفایه این است که هیات ، وضعش عام و موضوع لهش عام و مستعمل فيه آن نیز عام است . یعنی واضح وقتی می خواهد هیات را وضع بکند یک معنای کلی را تصور می کند و هیات را وضع می کند برای همین معنای کلی و هیات هم در همین معنای کلی استعمال می شود .

البته معنای کلی به واسطه ی یک چیزی جزئی می شود و آن تصور و انشاء است لکن تصور و انشاء خارج از معنی هستند .

تطبیق :

و من هنا (نزاع در جایی است که ثبوت حکم و انتفاع حکم در جزاء هنگام انتفاء شرط ممکن باشد) **انقدح** (روشن می شود که انتفاء وقف از باب دلالت جمله ی شرطیه بر مفهوم نیست زیرا با انتفاء شرط قطعاً وقف منتفی می شود) **أنه ليس من المفهوم دلالة القضية** (وقفت علی اولادی ان كانوا فقراء) **على الانتفاء** (منتفی شدن وقف) **عند الانتفاء** (هنگام منتفی شدن شرط) **في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان** **كما توهم** (شیخ انصاری) **بل** (**عن الشهيد في تمهيد القواعد أنه لا إشكال في دلالتها**) قضیه در این موارد) **على المفهوم** (و ذلك) علت برای باطل بودن کلام شیخ و شهید ثانی) **لأن انتفاءها** (وصایا و وقوف و ایمان و نذور) **عن غير ما هو المتعلق** (اولاد فقیر) **لها** (بدلیل این که انتفاء این امور از غیر چیزی که آن چیز متعلق است برای این امور) (او چیزی که متعلق این امور است اولاد فقیر است) (من) این من می خواهد همان اولاد فقیر را بگوید - از اشخاصی که می باشد اون اشخاص به واسطه ی القابشان ، یا می باشند به وصف چیزی مثل این جمله وقفت علی اولادی الفقراء ، یا می باشند به شرط چیزی مثل وقفت علی اولادی ان كانوا فقراء) **الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة في العقد** (اخذ شده اند در عقد وصیت یا وقف یا قسم) **أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط** (خبرلان انتفاء ها) **أو الوصف أو اللقب عليه** (بر انتفاء یعنی انتفاء این امور از باب دلالت شرط) (جمله ی شرطیه) یا وصف (جمله ی وصفیه و مفهوم وصف) و یا جمله ی لقبیه بر مفهوم نیست) **بل** (انتفاء این امور بخاطر این است که) **لأجل أنه إذا صار شيء وقفا** (بلکه بخاطر این است که وقتی چیزی بر کسی وقف می شود) **على أحد** (مثل اولاد فقیر) **أو أوصى به أو نذر له** (احد) **إلى غير ذلك** (اقرار) **لا يقبل** (قبول نمی کند آشی وقف شده) **أن يصير وقفا على غيره** ^{۴۸} (تا این که وقف بشود آن شی بر غیر آن احد) **أو وصية أو نذرا له و**

^{۴۸} استاد حیدری : این جا صاحب کفایه چه می خواهد بگوید : آیا می خواهد بگوید یک مال تاب تحمل دو وقف ندارد یا می خواهد بگوید با انتفاء وقف ، شخص الوقف منتفی می شود و وقف دوم هم نیست زیرا مقتضی برای وقف

انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غيره مورد المتعلق (مورد متعلق اولاد فقير هستند و غير مورد متعلق اولاد غير فقير هستند) قد عرفت أنه (انتفاء) عقلي مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له (در جائي كه صلاحيت مفهوم هست) .

[توهم جزئیة الحكم المعلق على الشرط و دفعه]

إشكال (می خواهد بگوید مناط در مفهوم شخص الحكم است) و دفع : لعلك تقول كيف يكون المنط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية و (و حال آنکه) كان الشرط في الشرطية (در قضیه ی شرطیه) إنما وقع (واقع شده است ان شرط) شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه (و حکم حاصل به انشاء جزئی است زیرا ایجاد که شد جزئی خواهد بود زیرا الشی ما لم يتشخص لم يوجد) دون غيره (غير حکم حاصل به انشاء) فغاية قضيتها (پس نهایت مقتضای جمله ی شرطیه) انتفاء ذاك الحكم (شخص الحكم) بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هكذا الحال في سائر القضايا (قضایای وصفیه و عددیه و لقبیه) التي تكون مفيدة للمفهوم.

نوار ۶۷: جواب به اشكال ، منظور از حکم شخص الحكم است

جواب به اشكال (اشكال می گفت منظور از حکم ، شخص الحكم است نه نوع الحكم) :

- جواب صاحب کفایه : ایشان می فرماید کلام مستشکل باطل است . دلیل : صغری : معلق بر شرط ، مفاد هیات است . یعنی معنای اکرمه (وجوب اکرام) بر شرط معلق شده است . کبری : و مفاد هیات ، وجوب کلی است . نتیجه : پس معلق بر شرط ، وجوب کلی است . در نتیجه اگر زید آمد ، وجوب اکرام هست و اگر زید نیامد ، وجوب کلی اکرام هم نیست . توضیح کبری :

صاحب کفایه می فرماید در جمله ی : ان جاءك زید فاکرمه ، معلق بر شرط معنای فاکرمه است . ایشان می فرماید معنای اکرمه کلی است . چون هیات اکرمه ، وضع شده است برای وجوب اکرام و درست است که آقای متلکم قبل از گفتنش آن را تصور کرده است ، اما این تصور جزء معنی نیست .

دو نیست زیرا صیغه ای ندارد . قطعا می خواهد حرف اول را بزند . لذا مرحوم خوئی که بیان دوم را دارند اگر این بیان را به عنوان ، توضیحی آورده اند که غلط محض است

معنای اکرمه وجوب اکرام است که کلی است . ایشان می فرماید واضع هیات اکرمه را برای وجوب اکرام وضع کرده است .

• **جواب شیخ انصاری :**

ایشان می فرماید : وجوب معلق بر شرط دو صورت دارد :

۱. گاهی وجوب اخباری است . مثل این که بگوید ان جاءک زید یجب اکرامه . یعنی از جمله ی خبریه استفاده می کند . این جا می گویند وجوب اخباری بر شرط معلق شده است . مرحوم شیخ می فرماید اگر وجوب اخباری معلق شده باشد ، اشکال شما وارد نیست زیرا این وجوبی که معنای خبر است ، وجوب کلی است . زیرا یجب یک هیات دارد و یک ماده و ماده ی آن برای وجوب خبری وضع شده است و وجوب اسم است و اسم وضع و مستعمل فیه اش عام است . پس آن چیزی که معلق بر شرط شده ، وجوب کلی است لذا اشکال شما مستشکل وارد نیست .

۲. گاهی وجوب انشائی است . مثل این که بگوید ان جاءک زید فاکرمه . شیخ می فرماید این وجوب ، وجوب جزئی است زیرا به عقیده ی شیخ هیات وضع شده برای جزئی . ایشان معتقد است هیات اکرمه وضع شده برای وجوب متصور یا برای وجوب انشائی . اما باز هم اشکال مستشکل وارد نیست . چرا وارد نیست ؟

شیخ می فرماید حتما باید در مفهوم بگویید که کلی وجوب اکرام منتفی شد حتی در همین صورت (همین صورتی که وجوب جزئی معلق بر شرط است) . ایشان می فرماید اگر با انتفاء شرط ، کلی وجوب اکرام منتفی نشود لازمه اش این است که تعلیق بر شرط بی فایده باشد و لازم باطل ، فلملزوم مثله . ایشان می فرماید زیرا اگر وجوب کلی منتفی نشود ، در هر حال وجوب جزئی منتفی می شد .

اشکال صاحب کفایه به جواب شیخ انصاری :

ایشان می فرماید معنای یجب اکرامه و معنای اکرمه ، فقط وجوب کلی است . یعنی چه وجوب اخباری و چه وجوب انشائی ، هر دو کلی هستند . قبلا توضیح داده شده است که هیچ فرقی بین جمله ی انشائی و خبریه وجود ندارد .

تطبیق :

و لکنک (جواب اشکال) غفلت عن أن المعلق علی الشرط (آن چیزی که متوقف شده است بر شرط)
إنما هو نفس الوجوب (وجوب کلی است) - از نفس الوجوب کلی بودن در می آید زیرا نفرمود وجوب المتصور
یا وجوب الانشائی بلکه فرمود نفس الوجوب (الذی هو مفاد الصیغۃ و معناها) وجوبی که معنای صیغه است

(و أما الشخص (جزئیت) و الخصوصية (خاص بودن) الناشئة من قبل استعمالها فيه (این جزئیتی که ناشی می شود از ناحیه ی استعمال صیغه در معنی – این کسانی که می گویند مفاد هیات ، و جوب جزئی است ، این جزئیت را از کجا می آورند ؟ یا از انشاء می آورند یا می گویند متلکم قبل از این که تلفظ کند به اکرم ، این وجوب را تصور کرده است . این عبارت منطبق بر هردو هست زیرا فرموده که ناشی می شود از استعمال و این با انشاء می سازد زیرا انشا همان استعمال است و با تصور هم می سازد زیرا قبل از هر استعمالی (تصوری هست) لا تکاد تكون من خصوصیات معناها (این جزئیت از خصوصیت معنی نیست) المستعملة فيه (معنایی که استعمال شده است صیغه در آن معنی) كما لا يخفى .

كما (نظیر می زند به جمله ی خبریه) لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به (همان طور که نمی باشد آن جزئیت و خاص بودنی که ناشی می شود از خبردادن به معنی- زیرا قبل از این که شما خبر بدهید ، آن را تصور می کنید و تصور سبب جزئیت و خاص بودنش می شود) من خصوصیات ما أخبر به (نمی باشد خاص بودن از ویژگی های معنایی که خبر داده شده به آن معنی یعنی این طور نیست که معنی خاص و جزئی بشود) و استعمال فيه (و معنایی که استعمال شده است لفظ در آن معنی) إخبارا لا إنشاء .

و بالجملة (خلاصه) كما (آن جاءک زید يجب اكرامه . چگونه يجب وجوب جزئی نیست ، معنای اكرمه هم وجوب جزئی نیست . دارد زمینه سازی می کند برای رد شیخ انصاری) لا يكون المخبر به (معنایی که خبر داده می شود به آن معنی) المعلق على الشرط (و معلق بر شرط شده است) خاصا (آن خبر خاص و جزئی نمی باشد – خبر لایکون) بالخصوصیات (این خصوصیات باید مفرد باشد یعنی باید خصوصیت باشد – همان طور که آن معنی جزئی نیست و خاص نیست به واسطه ی خاص بودنی که ناشی شده است از ناحیه ی خبر دادن به آن معنی – زیرا قبل از خبر دادن باید تصور بشود و وقتی که متصور شد ، می شود خاص) الناشئة من قبل الإخبار به كذلك (خاص نیست و جزئی نیست) المنشأ بالصیغة (معنایی که انشاء شده است توسط صیغه) المعلق عليه

و قد عرفت بما حققناه فی معنی الحرف و شبهه (هیات ، ضمیر ، موصول) أن ما استعمال فيه الحرف (معنایی که استعمال می شود حرف در آن معنی یعنی مستعمل فيه حرف عام است) عام كالموضوع له و أن خصوصية (ویژگی مستعمل فيه) لحاظه بنحو الآلية و الحالية لغيره من (خبر آن خصوصیه) خصوصية الاستعمال (می خواهد بگوید جزئی بودن و خاص بودن از ویژگی استعمال است و ربطی و موضوع له ندارد) كما أن خصوصية (همان طور که ویژگی تصور معنی به نحو استقلال) لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فی الاسم كذلك (از خصوصیات استعمال است) فيكون اللحاظ (تصور) الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه .

و بذلك (عدم الفرق بين الاخبار و الانشاء) قد انقده فساد (حرف شيخ انصارى) (ما يظهر من التقارير فى مقام التفصلى عن هذا الإشكال) اشكالى كه مى گفت ملاك شخص الحكم است نه نوع الحكم) من (بيان ما ظهر) التفرقة بين الوجوب الإخبارى و الإنشائى بأنه كلى فى الأول و خاص فى الثانى حيث دفع الإشكال بأنه (اشكال) لا يتوجه فى الأول (وجوب اخبارى) لكون الوجوب كليا و (و متوجه نمى شود اشكال بنابر وجوب انشائى) على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب (از بين رفتن كلى وجوب) فيه (قسم دوم) من فوائد العلية المستفاده من الجملة الشرطية . حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة (شرط) المأخوذة فيها (جمله ى شرطيه) فإنه يرتفع (شخص الوجوب مرتفع و منتفى مى شود) و لو لم يوجد فى حىال أداة الشرط (هر چند موجود نباشد شخص الوجوب در جنب ادات شرط - يعنى ولو قبلش ادات شرط نباشد مثل جملات لقبية و وصفيه) كما فى اللقب و الوصف .

نوار ۶۸ : دو نکته از شيخ در رابطه جواب بعض علما به اشكال ، امر دوم

شيخ انصارى در مطرح الانظار ، اين اشكال (همين اشكالى كه مى و گويد ملاك در مفهوم ، شخص الحكم است) را مطرح کرده است و بعد به اين اشكال جواب داده است . بعدا آمده جواب بعضى از علما را به اين اشكال مطرح کرده است . اين جواب بعضى از علما همين جوابى است كه صاحب كفايه ، در كفايه داده است . بعد شيخ درباره ى اين جواب بعض علما دو نکته را مطرح فرموده اند .

- نکته ى اول : جواب به اين اشكال ، منحصر به اين جواب نيست . و مى توانيم جواب ديگرى هم بدهيم . مى توانيد جواب من را بدهيد . مى شود گفت كه با اين كه معنای هيات وجوب جزئى است اما باز در مفهوم بايد گفت وجوب كلى منتفى شده تا شرط فايده پيدا بکند .
- نکته ى دوم : ايشان به اين جواب اشكال گرفته است . شيخ مى فرمايد ما هيچ دليلى نداريم كه مفاد هيات وجوب كلى است . بلكه دليل داريم كه مفاد هيات وجوب كلى نيست .
دليل شيخ :

اصلا وجوب انشائى يا وجوب ملحوظ ، از خود صيغه استفاده مى شود پس معلوم مى شود وجوب انشائى و ملحوظ معنای خود صيغه است . در نتیجه معنای صيغه مى شود وجوب جزئى . صاحب كفايه مى فرمايد با بياناتى كه ديروز عرض كرديم روشن مى شود كه كلام شيخ باطل است . صاحب كفايه مى فرمايد معنای صيغه وجوب انشائى يا ملحوظ نيست بلكه معنای آن وجوب است . دليل صاحب كفايه در اول كفايه است و اين جا دليل نمى آورد . ايشان اول كفايه ثابت كرد كه اگر تصور وارد معنى شود ما دچار مشكل مى شويم .

امر دوم : اذا تعدد الشرط و التحد الجزاء :

گاهی دو جمله ی شرطیه می آید ، شرط این ها متعدد است اما جزایشان یکی است . مثلا آمده اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر . اگر قائل بشویم جمله ی شرطیه مفهوم دارد ، مفهوم هر یک از این جملات با منطوق دیگری تعارض می کند .

در روایت آمده است که : اذا خفی الاذان فقصر یعنی اگر از شهر امدی بیرون و اذان مخفی است و نمی شنوی ان را ، قصر واجب است . مفهومش این است که اگر اذان مخفی نبود ، قصر واجب نیست . این مفهوم اطلاق دارد چه دیوار مخفی باشد و چه مخفی نباشد . این اطلاق مفهوم با منطوق جمله ی دیگر تعارض پیدا می کند .

برای حل این اشکال ۶ راه حل وجود دارد که صاحب کفایه ۵ تا راه را بیان کرده است ^{۴۹} . ما باید ۵ تا راه را بیان بکنید (این مال مقام ثبوت) بعد از بین این ۵ راه یکی را انتخاب بکنید و می شود مقام اثبات .

❖ راه اول : رفع ید از عموم مفهوم .

اذا خفی الاذان فقصر مفهومش این است که اگر اذان مخفی نبود قصر واجب نیست مطلقا یعنی چه دیوار مخفی بشود و چه مخفی نشود . حال به واسطه ی منطوق دومی دست از اطلاق مفهوم برداریم و بگوییم اگر اذان مخفی نبود قصر واجب نیست مگر این که دیوار مخفی شود که در این صورت قصر واجب می شود . عین همین حرف را در شرطیه ی دیگر بزنید .

❖ راه دوم : رفع ید از مفهوم

یعنی اگر ما دچار دو جمله ی شرطیه این گونه شدیم ، این جا اصلا جمله ی شرطیه مفهوم ندارد و وقتی مفهوم نداشتند باهم تعارض ندارند .
فرق وجه اول با وجه دوم این است که در وجه اول ، نفی ثالث می شود یعنی امر سومی علت برای وجوب قصر مثلا نیست اما در وجه دوم نفی ثالث نمی شود .

❖ راه سوم : رفع ید از ظهور شرط در علت تامه مستقله

یعنی بگوییم اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر ، این دو همراه با هم می شوند علت برای قصر یعنی هر کدام جزء العله هستند . در این صورت تعارض از بین می رود زیرا در این صورت این دو جمله ی شرطیه ، بمنزله ی جمله ی شرطیه واحده می شوند و این گونه می شوند : اذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر . که مفهومش این است که اگر هر دو نبودند ، قصر واجب نیست .

^{۴۹} استاد حیدری : ششمین راه را در حاشیه ی مرحوم مشکینی ببینید .

تطبيق :

و آورد (اشكال گرفته است شيخ انصاری) علی ما تفصی به (بر جوابی که خلاصی پیدا شده است به واسطه ی آن جواب) عن الإشكال بما (متعلق به تفصی - به جوابی که) ربما يرجع إلى ما ذكرناه (چه بسا رجوع می کنید این جواب ، به جوابی که ما آن را ذکر کردیم) بما (متعلق به آورد - اشكال گرفته است به اشکالی که) حاصله أن التفصی (خلاصی پیدا کردن از آن اشكال) لا یبتنی علی کلیة الوجوب لما (تعلیل لایبنتی) أفاده (بخاطر چیزی که شيخ انصاری ان را افاده کرده است - شيخ فرموده است : مفاد هیات جزئی است اما در عین حال در مفهوم می گوئیم وجوب کلی منتفی می شود) و كون الموضوع له فی الإنشاء عاما (واین که موضوع له انشاء عام باشد یعنی معنای اکرمه ، وجوب کلی باشد) لم یقم علیه (كون الموضوع له فی الانشاء عاما) دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث (دلیل برای قیام دلیل علی خلافه) إن الخصوصیات بأنفسها مستفاده من الألفاظ (صیغه) .

و ذلك (علت برای انقذح فساد) لما عرفت من أن الخصوصیات (خاص و جزئی بودن که) فی الإنشاءات و الإخبارات إنما تكون ناشئة من الاستعمالات (و داخل در معنی نیست) بلا تفاوت أصلا بینهما و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی (تمام نمی شود تعجب من) کیف تجعل خصوصیات الإنشاء (چگونه قرار داده می شود ویژگی های انشاء) من خصوصیات المستعمل فیہ (معنای مستعمل فیہ) مع أنها كخصوصیات الإخبار تكون ناشئة من الاستعمال و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیہ ما (خصوصیتی که) ینشأ من قبل الاستعمال كما هو (عدم امکان) واضح لمن تأمل .

الأمر الثاني [إذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل یخصص مفهوم کل بمنطوق الآخر]

أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفی الأذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر ، فبناء علی ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور^{۵۰}.

^{۵۰} استاد حیدری : کلمه ی ، الظهور با ال است و قبلش هم ظهور آمده است وقتی دو اسم شبیه به هم هستند ۴ حالت دارند اولین حالت این است که اولی ال ندارد اما دومی دارد . در این صورت دومی همان اولی است یعنی صاحب کفایه می خواهد بگوید ما از ظهور رفع ید می کنیم . و مرادش از ظهور ، ظهور جمله ی شرطیه در مفهوم است . و حال آنکه در تمامی این ۵ راه ، ما از مفهوم دست بر نمی داریم بلکه فقط در بعضی از ان راه ها از مفهوم دست بر می داریم در حالی که این طوری که صاحب کفایه پیش آمده است ، معنایش این است که ما در تمامی این راه ها از مفهوم دست بر داریم در حالی که فقط در بعضی از راه ها از مفهوم دست بر می داریم . پس عبارت دقیق نیست .

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

و إما برفع اليد عن المفهوم فيهما (دو جمله ی شرطیه) فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فيهما الدلالة على ذلك (عدم مدخليت).

و إما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفيا وجب القصر و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما .

نوار ۶۹: ادامه ی امر دوم

❖ راه چهارم : شرط قدر جامع بین الشرطین است .

یعنی این که علت و جوب قصر ، یک معنای کلی است که هر یک از این دو شرط (خفاء اذان و خفاء جدران) یک فردی هستند برای آن معنای کلی . پس هر یک از این شرط ها به عنوان این که خصوصیت دارند ، علت برای وجوب قصر نیست بلکه هر یک از این شرط ها به عنوان این که فردی از آن کلی هستند ، علت می شوند برای وجوب قصر .

یعنی این خفاء اذان به عنوان این که خفاء اذان است ، علت برای وجوب قصر نیست و همین طور خفاء جدران . اگر می گویند خفاء اذان علت برای وجوب قصر است بخاطر این است که خفاء اذان فرد ان معنای کلی است .

ایا می شود قدر جامع درست کرد ؟ بله و ان قدر جامع عبارت است از دور شدن یک مقدار خاصی از شهر .

صاحب کفایه می فرماید که عقل مساعد وجه چهارم است به دلیل قاعده ی الواحد . این را در ضمن دو مرحله توضیح می دهیم . یعنی عقل می گوید تنها راه برای حل تعارض همین راه چهارم است . چرا عقل این را می گوید ، به دلیل قاعده ی الواحد .

ما پارسال توضیح دادیم که دو تا قاعده ی الواحد داریم که یکی مربوط به معلول است (الواحد لایصدر الا من الواحد) و یکی هم مربوط به علت است (الواحد لایصدر منه الا الواحد) . حالا می گوییم عقل به دلیل قاعده ی الواحد مساعد وجه چهارم است . فرض این است که فقط یک معلول داریم و آن وجوب قصر است . یعنی معلول واحد است و معلول واحد باید از علت واحد صادر شود در حالی که

لکن جمله ی شرطیه ظهورات متعددی دارد : ظهور در مفهوم ، ظهور در عمومیت مفهومی ، ظهور در این که شرط علت مستقله است . که گاهی از اولی دست بر می داریم و گاهی از دومی و گاهی از سومی .

فرض این است که این جا پای دو شرط در میان است لذا باید این دو شرط را ارجاع بدهیم به یک چیز که ان یک چیز می شود قدر جامع و معنای کلی .

❖ **مرحله ی اول :** بین علت و معلول باید سنخیت باشد و الا لصدر کل شی من کل شی .

بین علت و معلول باید سنخیت باشد و سنخیت یعنی تناسب . سنخیت یعنی ارتباط پس باید بین علت و معلول تناسب و ارتباط باشد . چون اگر بین علت و معلول تناسب و ارتباط نبود ، مشککش این است که هر چیزی صادر بشود از هر چیزی و هر چیزی معلول باشد برای هر چیزی مثلا آتش علت بشود برای سرما . آب علت می شود برای حرارت .

❖ **مرحله ی دوم :** بین امر واحد بما هو امر واحد ، و امور متعدده بماهی امور متعدده سنخیت نیست و لذا امور متعدده را باید برگردانیم به امر واحد و امر واحد همان قدر جامع بین امور متعدده است .

امر واحد بما هو امر واحد یکی یک چیز به عنوان این که یک چیز است و امور متعدده بماهی امور متعدده یعنی چند امر به عنوان این که چند امر هستند . یعنی به عنوان این که این امور با هم مختلف اند . یعنی با هم متباین اند و قدر جامعی بین آنها نیست .

حال بین امر واحد بما هو امر واحد و امور متعدده بما هی متعدده هیچ سنخیتی وجود ندارد . چون شما یک معلول دارید (امر واحد بما هو امر واحد) و دو علت (علت الف و علت ب- امور متعدده بما هی امور متعدده) . اگر این معلول ، معلول بود برای علت الف . از این جا معلوم می شود که یک ارتباطی در علت الف وجود دارد که ان ارتباط در علت الف سبب شده ، این معلول به وجود آید . قطعاً این ارتباطی که در علت الف است ، در علت ب نیست . چون فرض این است که نگاه ما به این دو علت ، بما هی امور متعدده است یعنی بما این که این ها با هم متباین هستن و هیچ جهت اشتراکی ندارند .

در نتیجه اگر علت الف ، علت معلول است دیگر علت ب نمی تواند علت باشد برای معلول . چون در این صورت دیگر تناسب و سنخیتی نیست . چون فرض ما این است علت الف و ب هیچ قدر جامعی ندارند .

حالا اگر معلول ، معلول علت ب شد معنایش این است که سنخیت بین آنها برقرار است که قطعاً این ارتباط بین علت الف و معلول نیست چون فرض این است که نگاه ما به این دو علت بما هی امور متعدده و متباینه است . در این صورت معلول واحد نمی تواند دو علت داشته باشد.

لذا عقل موید وجه چهارم است یعنی ما باید این دو علت را برگردانیم به یک چیز که ان یک چیز در وجود آن دو علت و این یک چیز علت شده برای وجود معلول^{۵۱}.

نکته: این وجه چهارم در حقیقت همان وجه اول است بخاطر این که شما در وجه اول تخصیص می زدید و این جا هم شما باید تخصیص بزنید، چون شما می گوید اذا خفی الاذان فقصر مفهومش این است که اگر اذان مخفی نشد، قصر لازم و واجب نیست. در حالی که خفای جدران هم فرد است برای قدر مشترک لذا اگر خفای جدران بیاید قصر واجب است لذا باید تخصیص زد. لکن بیان وجه اول با وجه چهارم فرق دارد.

❖ **راه پنجم^{۵۲} (روش ابن ادریس حلی):** ما اخذ می کنیم به مفهوم یکی از این دو جمله ی شرطیه و از مفهوم دیگری دست برمی داریم البته به علاوه ی تقیید.

ابن ادریس می گوید به یکی از مفاهیم جمله ی شرطیه عمل می کنیم و مفهوم جمله ی دیگر را طرح می کنیم لکن باید قید بزنیم که آن دیگری که مفهومش را انداختیم دور (مفهومش طرح شده و گرنه منطوقش که سرجایش هست) باید با منطوق آن، مفهوم جمله ای که به مفهومش عمل کردیم را، قید بزنیم.

مثلا: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر. ما مفهوم اولی را می گیریم و مفهوم این است که اگر اذان مخفی نشد، قصر واجب نیست. آن وقت مفهوم اذا خفی الجدران فقصر را طرح می کنیم اما منطوقش به حال خودش باقی است آن وقت با منطوق این، مفهوم دیگری را تخصیص می زنیم. می گوئیم اگر خفاء اذان نشد قصر واجب نیست مگر این که خفاء جدران بشود.

صاحب کفایه می فرماید اگر ما دلیل خارجی داشتیم که باید یکی از این دو دلیل را بگیریم و به آن عمل کنیم که هیچ. و یا اگر از بین این دو جمله ی شرطیه یکی اظهر بود که این هم مشخص است. اما اگر دلیل خارجی نداشتیم یا یکی اظهر نبود، گرفتن یکی و طرح دیگری می شود ترجیح بلا مرجح.

تطبیق:

^{۵۱} استاد حیدری: این جا چند اشکال وجود دارد:

❖ اولاً قاعده ی الواحد مربوط به امور حقیقی و تکوینی است نه اعتباری

❖ ثانیاً در فاعل بالجبر دچار مشکل می شویم

❖ ثالثاً: در قدرت واجب الوجود مشکل پیدا می شود

^{۵۲} آقای خوئی این وجه پنجم را بیان کرده و یک اشکالی به آن گرفته است لکن با بیان ما از این وجه، اشکال محقق خوئی وارد نیست

و إما (راه چهارم - بگوئیم علت وجوب قصر ، قدر جامع بین دو شرط است) بجعل الشرط (شرط وجوب قصر) هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط (خفاء اذان و خفاء جدران) قرينة على أن الشرط في كل منهما (دو شرط) ليس (شرط نیست) بعنوانه الخاص (به عنوان خاصی که هر یک از این دو شرط دارند) بل بما هو (هر یک از دو شرط) مصداق لما (برای چیزی که - قدر جامعی که) يعمهما من العنوان (پس به چه عنوان هر یک از دو شرط ، علت می شوند برای وجب قصر ؟ به عنوان این که فرد هستند برای آن کلی) .

و لعل العرف يساعد على الوجه الثاني (عرف وجه دوم را می پسندد - رفع ید از مفهوم یعنی هیچکدام مفهوم ندارد) كما أن العقل ربما يعين (به دلیل قاعده ی الواحد) هذا الوجه (وجه چهارم) بملاحظة أن الأمور المتعددة (خفاء اذان و خفاء جدران) بما هي مختلفة (به عنوان این که این ها با هم متباین هستند و قدر جامعی ندارند) لا يمكن أن يكون كل منها (امور متعدده) مؤثرا في واحد (وجوب قصر) فإنه (دلیل برای لایمکن) لا بد من الربط الخاص (سنخیت و تناسب) بين العلة و المعلول و (و حال آنکه بین امر واحد و امور متعدده سنخیتی نیست) لا يكاد يكون الواحد (و نمی باشد معلول واحد) بما هو واحد مرتبًا بالاثنين بما هما اثنان .

و لذلك (لابد من الربط الخاص بين العلة و المعلول) أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد . فلا بد (نتیجه ی لعل العرف يساعد على الوجه ثانی كما ان العقل ربما يعنى هذا الوجه ، است) من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد (باید متمایل بشویم که شرط در واقع یک چیز است) و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم (بعد از این که عرف بنا می گذارد بر رفع ید از مفهوم - اگر این را گفتیم که عرف بنا را بر وجه دوم می گذارد ، وجه اول کنار می رود زیرا وجه اول بنا بر این بود که جملات شرطیه مفهوم داشته باشند) و (عطف بر رفع) بقاء إطلاق الشرط (یعنی می گوئیم هر یک از این شرط ها ، علت مستقل هستند و جزء العله نیستند - با این عبارت وجه سوم طرح می شود زیرا در سومی هر یک از شرط ها جزء العله بود) في كل منهما على حاله (کل منهما) و (استدراک از فلا بد) إن كان بناء العرف و الأذهان العامية على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم . (تا این جا وجه اول و سوم طرح شد و باقی ماند وجه دوم و چهارم - النظر العرفی ملغی فی قبال البرهان العقلي یعنی ملاحظه ی عرفی در قبال برهان عقلی ملغی می شود لذا می ماند وجه چهارم)

أو أما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فتدبر جيدا]

نوار ۷۰: امر ثالث

بحث ما درباره ی دو جمله ی شرطیه است که شرط ها در این دو جمله مختلف است اما جزاء ها در این دو جمله یکی است .

مثال اول : اذا خفی الاذان فقصر . اذا خفیه الجدران فقصر .

مثال دوم : اذا نمت فتوزا . اذا بلت فتوزا . در چنین جملاتی دو احتمال وجود دارد :

- **احتمال اول :** یحتمل مجموع دو شرط ، علت باشد برای جزاء . یعنی مثلاً مجموع نوم و بول علت است برای وضو . در این احتمال بحثی نیست (یعنی آن مباحثی که در احتمال دوم هست ، در این جا نیست) چون اگر مجموع دو شرط بود جزاء هست و اگر مجموع نبود ، جزاء نیست .
- **احتمال دوم :** یحتمل هر شرطی مستقلاً علت برای جزاء باشد . نه این که هر شرطی جزء السبب باشد و مجموع هر دو شرط علت باشد برای جزاء . یعنی این که اگر مکلف خوابید ، خوابیدن علت است برای وجوب وضو . حالا آمدیم یک مکلف هم خوابید و هم بول کرد ، هر یک از این دو شرط مستقلاً علت است برای جزاست .

در این احتمال دوم ۳ نظریه ی معروف وجود دارد (در مجموع ۴ نظریه وجود دارد) :

❖ نظریه ی مشهور و صاحب کفایه :

می فرمایند قاعده ، عدم تداخل جزاء ها هست . بحث روی این است که اگر مکلف هم بول کرد و هم خوابید آیا این جا دو وجوب وضو روی گردن مکلف می آید یا یک وجوب وضو . صاحب کفایه و مشهور می گویند قاعده عدم تداخل است یعنی روی گردن مکلف دو وضو می آید .

❖ نظریه ی جماعتی از علما (مثل مرحوم محقق خوانساری) :

می فرمایند قاعده ، تداخل جزاء هاست یعنی اگر مکلف بول کرد و هم خوابید ، این مکلف فقط یک وجوب وضو می آید روی گردنش .

❖ نظریه ی ابن ادریس حلی^{۵۳} :

^{۵۳} استاد حیدری : مرحوم حکیم آمده است به مرحوم ابن ادریس یک اشکالی گرفته است اما اگر شما بیان من را از ابن ادریس بگیرید دیگر اشکال مرحوم حکیم وارد نیست . مرحوم حکیم می گوید از محل بحث خارج شده اید اما با این بیان من از بحث خارج نمی شویم . من کلام را بردم روی خارج

ایشان می فرماید شرط هایی که به وسیله ی مکلف در خارج انجام می گیرد ، دو صورت دارد :

۱. یکبار شرط ها ، جنس آنها یکی است . مثل این که مکلف ساعت ۸ خوابید . بعد ساعت

۹ بیدار شد و دوباره خوابید . الان این دو شرط ، که در عالم خارج توسط مکلف ایجاد

شده جنسشان یکی است و هر دو خواب هستند . در این جا قاعده تداخل است .

۲. یکبار شرط ها جنس آنها مختلف است . مثل این که مکلف ساعت ۸ می خوابد و بعد

ساعت ۹ بلند می شود و بول می کند . هر کدام از این شرط ها علت مستقل است برای

وجوب وضو . این جا مرحوم حلی می فرماید قاعده عدم تداخل جزاء ها هست . یعنی بر

گردن مکلف ، دو وضو هست ^{۵۴} .

حالا صاحب کفایه شروع می کنند به یک تحقیق . هدف صاحب کفایه از این تحقیق ، این است که می خواهند

با این تحقیق ، قول به تداخل را رد بکنند . در نتیجه دو قول باقی می ماند یکی قول خودشان و دیگری قول

ابن ادریس و در آینده قول ابن ادریس را رد می کنند در نتیجه می ماند قول خودشان لذا قاعده می شود عدم

تداخل .

این تحقیق را در ضمن ۳ مرحله بیان می کنیم :

❖ مرحله ی اول :

ظاهر جمله ی شرطیه از الحدوث (حدوث جزاء) عند الحدوث (حدوث شرط) است اما اخذ به این

ظاهر محال است .

ظاهر جمله ی شرطیه این است که شرط که موجود شد ، جزاء هم موجود می شود . در مثال اذانت

فتوا ظاهرا این جمله این است که وقتی که خواب از مکلف صادر شود و خوابید ، وجوب وضو موجود

می شود . و ظاهر جمله ی اذا بلت فتوا نیز همین است .

دیگر صاحب کفایه نمی گوید این ظاهر از کجا آمده است . ما قبلا خواندیم که ظاهر جمله ی شرطیه

این است که شرط علت مستقل است برای جزاء و وقتی که علت آمده ، معلولش هم می آید .

اما اخذ به این ظاهر محال است و کسی نمی تواند به این ظاهر عمل بکند . چرا؟؟ دلیل :

صغری : اخذ به این ظاهر لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد است .

کبری : والایم باطل (یعنی اجتماع دو حکم متمثل در شی واحد باطل است)

^{۵۴} استاد حیدری : البته مثال به وضو که می زنیم از باب تقریب به ذهن است زیرا بحث ما جائی است که دلیل

خارجی بر تداخل یا عدم تداخل نباشد اما در باب وضو ما روایت داریم و روایت می گوید اگر تمامی اسباب وضو

صادر بشود ، فقط یک دانه وضو گردن مکلف می آید .

نتیجه : فملمزوم مثله

توضیح : عمل کردن به ظاهر جمله ی شرطیه ، لازمه اش اجتماع حکمین متمائلین است در شی واحد . چون این مکلف بول کرد ، وقتی که بول کرد ، وجوب وضو موجود می شود . این مکلف بعد از بول خوابید ، بعد از خوابیدن ، وجوب وضو موجود می شود . حقیقتا واحده ای داریم به نام وضو که دو حکم وجوب در آن جمع شده است . می شود اجتماع دو وجوب در حقیقت واحده . منظور از شی واحد وضو است . و اجتماع دو حکم متمائل باطل است همان طور که اجتماع دو حکم متضادین هم باطل است هرچند دلیل بطلانشان با هم فرق دارد .

چرا اجتماع دو حکم متمائل در شی واحد باطل است ؟ چون لغو است . در نتیجه اخذ به ظاهر هم باطل است .

❖ مرحله ی دوم :

ظاهر جمله ی شرطیه بر خلاف قول به تداخل است (چون ظاهر جمله ی شرطیه این است که دو وجوب می رود روی وضو اما قائل به تداخل می گوید یک وجوب داریم) و لذا قائلین به تداخل باید یکی از ۳ تصرف را در جمله ی شرطیه بکنند :

• تصرف اول :

بگویند جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت نه الحدوث عند الحدوث . اگر قائلین به تداخل چنین تصرفی بکنند ، از دو جمله ی شرطیه می رسند به یک وجوب و یک وضو .

(فرق بین ثبوت و حدوث : ثبوت اعم از حدوث و بقا است . یک چیزی نبود بعد موجود شد به این حدوث می گویند البته ثبوت هم به آن می گویند . یک چیزی قبلا بودن . الان می خواهیم بگوییم چیزی که قبلا بوده الان هم باقی است . به این می گویند بقاء البته به این ثبوت هم می گویند)

حالا این کسانی که قائل به تداخل هستند ، باید بگویند این دو جمله ی شرطیه که شرط هایشان متعدد اما جزاء هایشان واحد است دلالت دارند بر الثبوت عند الثبوت .

حالا این یعنی چی ؟ مکلف اول بول کرد ، به مجرد این که بول کرد ، جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت یعنی ثبوت وضو عند ثبوت بول اما این الثبوت عند الثبوت در قالب حدوث است زیرا وجوب وضو نبود و با بول ، وجوب وضو آمد . حالا بعد از این که بول کرد ، خوابید جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت اما در قالب بقاء ، یعنی می گوید همان وجوب وضوئی که بوده (که به وسیله ی بول بوده) همان وجوب وضو باقی است

. در این صورت اجتماع مثلیین لازم نمی آید زیرا اجتماع مثلیین زمانی لازم می آید که پای دو وجوب در میان باشد اما فرض این است که طبق این تصرف دیگر فقط یک وجوب داریم.

نکته : ما گفتیم ظاهر جمله ی شرطیه ، الحدوث عند الحدوث است . ما گفتیم که قائلین به تداخل باید در ظاهر جمله ی شرطیه تصرف بکنند . این ظاهر این عبارت این است که هر ۳ تصرف ، تصرف در الحدوث عند الحدوث است . اما این ظاهر درست نیست و فقط تصرف اول است که تصرف در الحدوث عند الحدوث است . اما در تصرف های بعدی ، تصرف در ظاهر های دیگر جمله ی شرطیه است .

• تصرف دوم :

هدف قائلین به تداخل از این تصرفات این است که کاری کنند که اجتماع مثلیین لازم نیاید و یک کاری بکنند که برسند به یک وجوب و یک وضو .

تصرف دوم این است که ما دست به ظاهر جمله ی شرطیه نمی زنیم و دلالت دارد بر الحدوث عند الحدوث . یعنی مکلف بول که کرد ، وجوب وضو حادث می شود و وقتی که خوابید باز وجوب وضو حادث می شود . یعنی پای دو وجوب در میان است . اما دست می بریم در متعلق جزاء (فتوضوا) . می گوئیم این وضو حقائق متعدده است یعنی این وضوئی که بول علت شده برای آن ، یک حقیقتی است غیر از آن وضوئی که خواب علت شده برای آن . در نتیجه فلا یلزم اجتماع المثلیین زیرا مکلف بول که کرد ، این یک وضوئی دارد مخصوص به بول و بعد که خوابید این یک وضوئی مخصوص به خوابیدن دارد و این جا دو حقیقت است و وجوب رفته روی دو حقیقت .

سوال : پس قول به تداخل کجا رفت ؟ می گویند وضو حقائق متعدده است لکن این حقائق متعدده بر یک فرد منطبق هستند . لذا یصدق الامتثال .

بعد صاحب کفایه یک نظیر می زند که این چیز عجیبی نیست و ممکن است دو حقیقت منطبق بشوند بر یک عمل خارجی و با این یک عمل خارجی ، اطاعت دو حقیقت شده باشد.

تطبیق :

الأمر الثالث [تداخل المسببات]

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشكال (اشکالاتی که در احتمال دوم می آید) علی الوجه الثالث (توجیه سوم در مبحث قبل یعنی مجموع دو شرط علت است برای جزاء) و أما علی سائر الوجوه (اما بنابر سایر توجیهاات که قدرمشرکشان این بود که مجموع شرط علت برای جزاء نباشد بلکه هر شرطی علت مستقل

باشد برای جزاء) فهل (نظریه ی اول - عدم تداخل جزاء) اللزوم لزوم الإتیان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط أو يتداخل (تداخل می کند جزاء) و یکتفی یاتیانه (جزاء) دفعة واحدة.

فیه (در تداخل و عدم تداخل) أقوال و المشهور عدم التداخل و عن جماعة منهم المحقق الخوانساری التداخل و عن الحلی التفصیل بین اتحاد جنس الشروط (در این صورت تداخل) و تعدده (در این صورت عدم تداخل) .

و التحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط (چون که می باشد ظاهر جمله ی شرطیه ، حدوث جزاء هنگام حدوث شرط است) بسببه (شرط) أو بكشفه عن سببه (اشاره دارد به یک اختلافی و آن این است که علت وجوب وضو نوم است یا یک چیز دیگری است که این نوم کاشف از ان است اما خود نوم علت واقعی وجوب وضو نیست) و كان (و چون که می باشد مقتضای ظاهر ، متعدد بودن جزاء یعنی متعدد بودن وجوب وضو است هنگام متعدد بودن شرط) قضیته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان (جواب لما - می باشد عمل کردن به ظاهر جمله ی شرطیه ، محال) الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة (مثل نوم و بول) أو وجودا (مثل جائی که مکلف دوبار خوابید ، در ماهیت یکی هستند اما دو وجودند) محالا (چون که لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین فی شی واحد است) ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل إذا بليت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً (مثال برای اذا تعدد الشرط حقیقه) أو فيما إذا بال مكررا أو نام كذلك (مثال برای اذا تعدد الشرط وجودا) محکوما بحکمین متمثلین و هو واضح الاستحالة كالمضادين .

فلا بد (حالا که ظاهر جمله ی شرطیه الحدوث عند الحدوث شد ، این ظاهر بر خلاف قول به تداخل است چون قول به تداخل می گوید یک وجوب و یک وضو اما ظاهر می گوید دو وجوب و دو وضو ، در نتیجه قائلین به تداخل باید در ظاهر جمله ی شرطیه تصرف کنند) علی القول بالتداخل من التصرف فيه (در ظاهر جمله ی شرطیه) إما بالالتزام بعدم دلالتها (جمله ی شرطیه) فی هذا الحال (اذا تعدد الشرط) علی الحدوث عند الحدوث بل علی مجرد الثبوت أو (نوار ۷۱) الالتزام (بیان تصرف دوم - یا ملتزم می شویم) بكون متعلق الجزاء (وضو) و إن كان واحدا صورة (ظاهرا) إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط (اما متعلق جزاء ها حقائق متعدده هستند) متصادقة علی واحد (صادق می باشند بر وضوی واحد) فالذمة و إن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط (پس ذمه ی مکلف هرچند مشغول می باشد به تکالیف متعدده بخاطر تعدد شروط) إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها (مگر این که اکتفا کردن به یک وضو (وضوی خارجی) بخاطر این است که این واحد (وضوی خارجی) مجمع است برای آن تکالیف متعدد) كما فی أكرم هاشميا و أصف عالما فأكرم (اکرام می کند مکلف یک عالم هاشمی را با ضیافت) العالم الهاشمی بالضيافة ضرورة (علت برای اجتزاء به واحد) أنه بضيافته (زیرا مکلف با ضیافت

کردن عالم هاشمی (بداعی الأمرین) به قصد هردو امر (یصدق أنه) مکلف (امتثلهما) هردو امر را (و لا محالة) قهرا (یسقط الأمر بامتناله و موافقته و إن کان له) اگر چه می باشد یعنی جایز می باشد برای مکلف (امتثال کل منهما) هر یک از این دو امر را (علی حده كما إذا أکرم الهاشمی بغير الضیافة و أضاف العالم الغير الهاشمی .

نوار ۷۱: ادامه ی امر سوم

صاحب کفایه برای تصرف دوم یک مثال می زند . فرض کنید مولا به شما می گوید اکرم هاشمیا . یک جمله دیگر هم مولا می فرماید و ان این که : اصف عالما (مهمان بکن عالمی را) . این جا دو حقیقت داریم یکی اکرام هاشمی و یک ضیافت عالم . در تصرف دوم می گفتیم دو حقیقت وجود دارد و این جا هم همین طور است یعنی پای دو حقیقت در میان است .

حالا مکلف می آید ضیافت می کند عالم هاشمی را ، بعد از این ضیافت ، مکلف هم اکرام هاشمیا را و هم اصف عالما را اطاعت کرده است . چون مکلف در خارج که عالم هاشمی را ضیافت می کند این عمل هم عنوان اکرام هاشمی دارد و هم عنوان ضیافت عالم .

عین بحث ما که دو حقیقت است یکی وضوئی که مربوط به بول است و یک وضوئی که مربوط به نوم است . بعد می گفتیم که این دو حقیقت منطبق می شود بر فرد خارجی . چگونه اگر مکلف ضیافت کند عالم هاشمی را این دو حقیقت را اطاعت کرده است ، در ما نحن فیه هم اگر مکلف در خارج وضو بگیرد ، هردو وضو را اطاعت کرده است .

اشکال به تصرف دوم :

می گوید این تصرف دوم ، اشکال اجتماع حکمین متمثلین را بر طرف نمی کند . چون قائلین به تداخل می خواهند یک کاری بکنند که اشکال اجتماع حکمین متمثلین لازم نیاید . چگونه بر طرف نمی کند :

صغری : تصرف دوم لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد است .

کبری : والازم باطل .

نتیجه : فملزوم مثله

سوال : چگونه این تصرف دوم ، لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد است ؟

چون در تصرف دوم گفت این وضوئی که مربوط به بول است ، شد واجب . این یک حقیقت .

و آن وضوئی که مربوط به نوم است ، شد واجب . این هم یک حقیقت . ولی کسی که این تصرف را کرد گفت این دو حقیقت منطبق بر یک وضوی خارجی می شود . پس این جا دو عنوان واجب ، منطبق شد بر فعل خارجی . خب اگر دو عنوان واجب منطبق بشود بر فعل خارجی لازمه اش این است که فعل خارجی به دو وجوب متصف بشود .

دو جواب صاحب کفایه به اشکال :

❖ **جواب اول :** ما قبول داریم که دو عنوان واجب (وضوئی که مربوط به بول است و وضوئی که مربوط

به نوم است) بر فعل خارجی منطبق شده است . اما این انطباق سبب نمی شود که فعل خارجی

متصف به دو وجوب بشود تا لازمه اش بشود اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد .

سوال : چرا موجب نمی شود ؟ بخاطر این که اجتماع حکمین متمثلین ، عقلا محال است و این

انطباق موجب امری که عقلا محال است نمی شود .

پس این انطباق موجب چه چیزی می شود ؟ موجب می شود که این فعل خارجی متصف بشود به

یک وجوب آنهام یک وجوب شدید و اکید . این شدت و موکدیت از این جا آمده است که پای دو

عنوان در میان است .

❖ **جواب دوم (این جواب دوم بر مبنای خود صاحب کفایه نیست یعنی صاحب کفایه این جواب را**

خودش قبول ندارد و شاید فافهمی که بعد از این جواب دارد اشاره به همین مطلب داشته باشد) :

ایشان می فرمایند در مساله ی اجتماع امر و نهی در شی واحد بعضی می گویند جایز است . این

کسانی که می گویند اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است . چرا می گویند اجتماع جایز است ؟

دو علت دارد :

۱. می گویند امر و نهی می رود روی عنوان (امر ذهنی) آن وقت این امر و نهی از عنوان به

فرد خارجی سرایت نمی کند .

این جا دو عنوان در کار است یکی صلاه و یکی هم غصب که روی یکی امر و روی دیگری

نهی رفته است . اجتماع حکمین متضادین در شی واحد لازم نمی آید .

۲. می گویند امر و نهی رفته روی عنوان و آن وقت امر و نهی از عنوان به عمل خارجی سرایت

هم می کند لکن این عمل خارجی چون دو عنوان دارد ، با دقت عقلی سبب می شود چون

این فعل دو عنوان دارد ، بشود دو عمل و لو در ظاهر یک عمل است . لذا اجتماع دو حکم

متضاد در شی واحد لازم نمی آید .

صاحب کفایه می فرمایند که ما در مساله ی اجتماع امر و نهی گفتیم دو عنوان داشتن سبب می شود که فعل بشود دو عمل حالا عین همان حرفی را انجا زدیم این جا هم می زنیم در نتیجه اشکال اجتماع حکمین متمثلین لازم نمی آید .

این کسی که تصرف دوم را انجام می داد می گفت که وضوئی که بول سبب آن شده یک حقیقت است و وضوئی که نوم سبب آن شده است سبب دیگری است . لکن این دو حقیقت منطبق می شود بر فعل خارجی .

صاحب کفایه می فرماید این جا اجتماع حکمین متمثلین لازم نمی آید . همان حرفی را که جوازی ها در مساله ی اجتماع امر و نهی می زدند ، شما هم این جا بزنید . یعنی بگوئید این دو وجوب می روند روی دو عنوان یا این که دو وجوب می روند روی دو عنوان و از عنوان سرایت می کنند روی عمل خارجی ولی چون این عمل خارجی دو عنوان دارد این دو عنوان داشتن سبب می شود که این فعل خارجی بشود دو عمل و دو فعل لذا سبب نمی شود که اجتماع حکمین متمثلین لازم بیاید ^{۵۵} .

• تصرف سوم :

تصرف سوم این است که مکلف وقتی بول را انجام داد ، سبب وجوب وضو می شود اما وقتی بعد از بول ، نوم را انجام داد ، دیگر سبب وجوب وضوی دیگر نمی شود تا لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین شود . این سبب تاکید می شود یعنی همان وجوبی که بوده تاکید می شود . پس این جا روی وضو یک وجوب رفته لکن یک وجوب موکد .

تطبیق :

إن قلت (اشکال بر تصرف دوم) : کیف یمكن ذلک (چگونه ممکن می باشد) آی الامتثال (امتثال دو امر) بما (به واسطه ی چیزی که - در مثال ضیافت عالم هاشمی) تصادق علیه العنوانان (صدق می کند بر آن چیز ، دو عنوان یعنی اکرام هاشمی و ضیافت عالم) مع استلزامه (با این مستلزم می باشد این امتثال بما تصادق علیه العنوانان) محذور اجتماع حکمین المتمثلین فیه .

^{۵۵} استاد حیدری : این جواب سرتاسر اشکال دارد . حتی جوازی ها هم این جواب را قبول ندارند زیرا جوازی ها در چه موردی می گویند که اجتماع امر و نهی در شی واحد جایز است ؟ در صورتی که شی واحد دو عنوان داشته باشد مثل صلاه در دار غصبی که دارای دو عنوان صلاه و غصب است اما در ما نحن فیه پای یک عنوان در میان است و ان وضو است .

قلت : انطباق (جواب اول) عنوانین واجبین (اکرام هاشم و ضیافت عالم) علی واحد (ضیافت عالم هاشمی) لا یستلزم اتصافه بوجوبین (مستلزم نیست متصف شدن آن واحد را به دو وجوب چون اتصاف واحد به دو وجوب عقلا محال است و وقتی عقلا محال شد انطباق سبب یک محال عقلی نمی شود) بل غایتہ (انطباق دو عنوان) آن انطباقہما (دو عنوان) علیہ (واحد) یکون منشأ لاتصافہ (می باشد منشا برای متصف شدن آن واحد) بالوجوب (وجوب واحد اکید) و (عطف بر الاتصافہ یعنی این انطباق می شود منشا برای) انتزاع صفتہ له (انتزاع صفت وجوب برای آن واحد) مع (جواب دوم) أنه علی القول بجواز الاجتماع (اجتماع امر و نہی) لا محذور فی اتصافہ (واحد) بہما (دو وجوب) بخلاف ما إذا کان بعنوان واحد فافہم.

نوار ۷۲ : ادامه ی امر سوم (بیان تصرف سوم و اشکالات صاحب کفایہ بر این ۳ تصرف)

• **تصرف سوم :** وقتی که شرط اول موجود شد یعنی وقتی که مکلف بول کرد ، با شرط اول اصل وجوب وضو می آید و وقتی که شرط دوم موجود شد یعنی بعد از این که مکلف خوابید ، بعد از این خوابیدن ، یک وجوب دیگر نمی آید بلکه همان وجوب اول تاکید می شود . در این صورت پای یک وجوب در میان است لذا لایلزم اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد.

❖ **مرحلہ ی سوم :** تحقیق صاحب کفایہ را گفتیم که در ضمن ۳ مرحلہ است و مرحلہ ی سوم یک قیاس است و قیاس این است که :

- **صغری :** این ۳ تصرف بر خلاف ظاهر جملہ ی شرطیہ است .
 - **کبری :** هر چیزی که بر خلاف ظاهر جملہ ی شرطیہ باشد ، محتاج به دلیل است .
 - **نتیجہ :** پس این ۳ تصرف محتاج به دلیل است و دلیل ہم منتفی است .
- سوال :** چگونه این ۳ تصرف بر خلاف ظاهر جملہ ی شرطیہ است ؟
- در تصرف اول می گفتیم جملہ ی شرطیہ را حمل می کنیم بر الثبوت عند الثبوت و این خلاف ظاهر است زیرا ظاهر جملہ ی شرطیہ ، الحدوث عند الحدوث است .
- در تصرف دوم می گفتیم متعلق جزاء ، حقائق متعدده است و این خلاف ظاهر است زیرا ظاهرش این است که حقیقہ واحده هست .
- در تصرف سوم می گفتیم هنگام تحقق شرط دوم ان را حمل بر تاکید می کنیم و تاکید ہم خلاف ظاهر است و ظاهر این است که حمل بر تاسیس بشود .
- این جا دو اشکال مطرح می شود :

اشکال اول :

ما بر این تصرفات دلیل داریم . ما دلیل داریم که باید یکی از این ۳ تصرف را در جمله ی شرطیه انجام داد . دلیل این است که اگر شما این تصرفات را انجام ندهید لازمه اش اجتماع حکمین متمثلین فی شی واحد است . لذا برای این که این محذور لازم نیاید ما مجبور هستیم که یکی از این ۳ تصرف را انجام بدهیم .

جواب صاحب کفایه :

اگر بخواهیم مشکل اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد را حل بکنیم ، راه حل این مشکل منحصر در این ۳ راه نیست . بلکه یک تصرف دیگر هم می توانیم انجام بدهیم که این می شود تصرف چهارم که این تصرف چهارم مورد پسند عرف است .

سوال : این تصرف چهارم چیست ؟

می گوید مراد از متعلق ها را ماهیت وضو نگیریم ، زیرا اگر مراد از متعلق ها را ماهیت وضو بگیریم ، ماهیت وضو یک چیز است لذا اجتماع حکمین متمثلین در شی واحد لازم می آید . ایشان می فرماید مراد از فتوزا اول یک فرد از وضو است و مراد از توزا دوم یک فرد دیگری از وضو است .

اشکال دوم : این تصرفی که شما انجام دادید که گفتید مراد از متعلق ها ، افراد از یک ماهیت هستند هم ، خلاف ظهور است زیرا این دو فتوزا مطلق است و توزا دوم قید ندارد که مثلا فتوزا مره اخری . شما اگر می خواهید بگویید توزا اول رفته روی یک فرد و توزا دوم رفته روی فرد دیگری از وضو ، باید قید داشته باشد و این گونه گفته شود که ، باید در توزا دوم این گونه گفته شود (فتوزا فرد اخر یا فتوزا مره اخری) لذا این چیزی هم که شما می گوید بر خلاف اطلاق است و ظاهر است .

جواب صاحب کفایه :

این جا اصلا اطلاقی در کار نیست . چرا در کار نیست ؟

سوال : شما در چه صورتی می گوید که وضو مطلق است . در صورتی که مقدمات حکمی را پیاده کنید . مقدمات حکمت عبارتند از این که مولا در مقام بیان باشد و قرینه یا ما یصلح للقرینه برای تقیید نباشد و دو شرط دیگر هم هست . اما این جا ما قرینه داریم که توزا دوم مطلق نیست و توزا دوم یعنی وضوی دیگر . قرینه آن ، این است که جمله ی شرطیه ظهور دارد در الحدود عند الحدوث . یعنی ایجاد می کند یعنی ایجاد وجوب می کند برای یک چیز و ایجاد وجوب دیگری می کند برای یک چیز دیگر .

تطبيق :

أو (تصرف سوم) الالتزام بحدوث الأثر (ظاهر جمله ی شرطیه ، الحدوث عند الحدوث است . ما در این تصرف سوم به این ظاهر عمل کردیم . چون می گوییم با شرط اول ، وجوب وضو حادث می شود و با شرط دوم ، تاکید موجود می شود . تاکید هم یک امر حادث است زیرا قبلا موجود نبود) عند وجود كل شرط إلا أنه (اثر) وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر (شرط دوم) .

ولا يخفى (مرحله ی سوم - می خواهیم بگوییم این ۳ تصرف باطل است . قبلا بیان شد که صاحب کفایه با این تحقیق می خواهد برسد به قول به عدم تداخل و این ۳ تصرف بر مبنای قول به تداخل بود یعنی اگر کسی قائل به تداخل بشود باید یکی از این ۳ تصرف را انجام بدهد . حالا صاحب کفایه می گوید این ۳ تصرف باطل است) أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها (دلیلی نیست برای این که تمایل پیدا بشود به یکی از این تصرفات ثلاث) فإنه (دلیل برای لوجه) رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع (این جا باید به دو نکته توجه داشته باشید . اول : ظاهر این عبارت (مع ما فی الاخيرين) این است که می خواهد اشکال دوم بگیرد . چون قبل از این مع یک اشکالی گرفت به هر ۳ تصرف و به وسیله ی این مع می خواهد یک اشکال دیگر بگیرد به تصرف دوم و سوم ، اما این جا باید خلاف ظاهر مرتکب بشویم زیرا با این مع چیزی جدای از قبل از مع ، بیان نمی شود . نکته ی دوم این است ظاهر این عبارت این است که در تصرف دوم و سوم یک اشکال دیگری هم هست . اما ما می خواهیم بگوییم این اشکال در تصرف اول هم هست لذا وجهی ندارد که صاحب کفایه کلام را ببرد روی تصرف دوم و سوم فقط . مرحوم حکیم یک توضیحی داده که با این توضیح کلام و عبارت صاحب کفایه درست می شود اما جواب مرحوم حکیم هم انصافا صحیح نیست لذا خود ایشان بعد از بیان توجیهشان می فرمایند فتامل (ما فی الأخيرين) (با آن چه که در دو تصرف آخر است) من الاحتياج إلى إثبات أن (مربوط به تصرف دوم) متعلق الجزاء (وضو) متعدد متصادق (صدق می کند این متعدد) علی واحد و إن كان (اگر چه می باشد متعلق جزاء صورتها و ظاهرا واحد) صورة واحد اسمی باسم واحد (که به یک اسم نامیده شده است) كالغسل (می خواهد مثال بزند برای جائی که حقیقت واحده است . اذا مسست میتا فاغسل . و لذا اجنبت فاغسل) و إلى إثبات (مربوط به تصرف سوم - باید ثابت کنید که) أن الحادث (اثری که موجود می شود) بغير الشرط الأول (به واسطه ی شرط دوم) تؤكد ما حدث بالأول (تاکید این چیزی است که موجود می شود به واسطه ی شرط اول زیرا تاکید برخلاف اصل است و اصل این است که هر جمله ای برای تاسیس باشد) و مجرد الاحتمال لا یجدي (نافع نیست) ما لم یکن فی البین (تا زمانی که نبوده باشد در این بین) ما یثبتنه (چیزی که ثابت کند این احتمال را) .

إن قلت وجه ذلك (دلیل ان تصرف) هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم (دلیل برای لزوم تصرف) إمكان الأخذ بظهورها حيث (حيث تعلیلیه - دلیل برای عدم امکان اخذ ظهور جمله ی

شرطیه (إن قضیته) زیرا مقتضای این ظهور جمله ی شرطیه (اجتماع حکمین فی الوضوء فی المثال
کما مرت الإشارة إلیه) (اجتماع حکیم) .

قلت نعم (بله یکی از این ۳ تصرف لازم است اگر تصرف دیگری در کار نباشد) إذا لم یکن المراد بالجمله
(زمانی که نباشد مراد از جمله ی شرطیه) - فیما إذا تعدد الشرط كما فی المثال - هو وجوب وضوء
مثلا بكل شرط غیر ما (غیر از وضوئی که) و جب بالآخر (شرط آخر) و لا ضیر (اشکالی نیست که)
فی کون فرد محکوما (در این که یک فرد از ماهیت محکوم بشود به حکمی که) بحکم فرد آخر (فرد
دیگر از همان ماهیت هم محکوم به هما حکم شده است) أصلا (قید لاشکال) كما لا یخفی .

إن قلت نعم (بله متعلق حکم متعدد است) لو لم یکن تقدیر تعدد الفرد (البته اگر نباشد فرض تعدد فرد
(علی خلاف الإطلاق (منظور از اطلاق ، اطلاق متعلق جزاء است) .

قلت نعم (بله فرض تعدد فرد خلاف اطلاق است) لو لم یکن ظهور الجمله [الشرطیه] فی کون الشرط
سببا أو کاشفا عن السبب مقتضیا لذلك أي لتعدد الفرد و الا (اگر ظهور مقتضی بود) و بیاناً (ظهور
بیان می باشد) لما هو المراد من الإطلاق .

نوار ۷۳ : نتیجه ی نهائی تحقیق ، بیان مبنای قول به تداخل

نتیجه نهائی تحقیق :

قول به تداخل بر خلاف ظاهر جمله ی شرطیه است و قول به عدم تداخل بر طبق ظاهر جمله ی شرطیه است
(بنابر عدم تداخل تصرفی در جمله ی شرطیه لازم نمی آید جز تقیید متعلق به مره اخری و این تقیید هم
لازمه ی خود ظهور جمله ی شرطیه در حدوث عند الحدوث است) .

صاحب کفایه این جا یک مطلب می گوید که این مطلب جمله ی معترضه است . بعد از این که این مطلب
تمام شد می رود سراغ رد قول سوم (چون اگر یادتان باشد بحث ما در این مورد بود که ای اجزاء ها تداخل
می کنند که بگوییم یک وضو بر گردان ما هست یا تداخل نمی کنند لذا دو وضو بر گردن ما می آید . که این
جا گفتیم در مساله ۳ نظریه است : تداخل ، عدم تداخل ، تفصیل) حالا صاحب کفایه قول به تداخل را رد
کرد .

در این که مبنای قول به تداخل چیست ، دو نظریه است یعنی راه رسیدن به تداخل چیست ؟ در این جا دو
نظریه وجود دارد :

❖ **نظریه ی صاحب کفایه :** ایشان می فرماید مبنای قول به تداخل یا به عبارت دیگر راه رسیدن به تداخل یکی از ۳ تصرفی است که گفته شد یعنی اگر کسی قائل به یکی از ۳ تصرف بشود ، به تداخل می رسد .

تصرف اول این بود که جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت . الثبوت عند الثبوت یعنی مکلف بول کرد وضو برش واجب می شود و بعد از بول خوابید ، این خوابیدن معنایش این است که همان وجوب وضوئی که بوده ، باقی است لذا می شود تداخل .

تصرف دوم این بود که ان وضوئی که ناشی می شود از بول یا وضوئی که ناشی می شود از نوم ، این ها حقائق متعدده هستند . لکن این حقائق متعدده چون منطبق بر یک وضوی خارجی هست ، با این یک وضوی خارجی مکلف خودش را بری الذمه می کند .

تصرف سوم این بود که مکلف بول کرد ، وضو برش واجب می شود . بعد از بول کردن ، خوابید ، همان وجوب وضوئی که بوده تاکید می شود . لذا یک وجوب وضو بر گردن مکلف می آید .

پس صاحب کفایه می فرماید راه رسیدن به تداخل ، یکی از این ۳ تصرف است .

❖ **نظریه ی فخر المحققین^{۵۶} :** ایشان می فرمایند مبنای قائل شدن به تداخل این است که اسباب و شروط شرعیه ، معرفات هستند نه موثرات .

مرحوم فخر المحققین می فرمایند این شرط های شرعی مثلا شارع فرموده اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا . شرط ها بول کردن و خوابیدن است و شرط شرعی هم هستند یعنی شارع آنها را شرط قرار داده است . ایشان می فرمایند این شرط های شرعی یعنی بول و نوم معرفات هستند . معرفات یعنی این دو کاشف هستند از یک سبب حقیقی برای وجوب وضو یعنی این دو در واقع دو علامت هستند برای سبب حقیقی برای وجوب وضو . در نتیجه ما یک سبب حقیقی داریم و یک سبب ، یک وجوب وضو می طلبد و اشکالی هم ندارد که یک شیء علائم متعدده داشته باشد .

جواب های صاحب کفایه بر مرحوم فخرالمحققین :

❖ **جواب اول :** ایشان می فرمایند ابتناء فاسد است . یعنی ما قبول داریم اسباب و شروط شرعیه

کاشف و علامت هستند اما لازمه ی این که اسباب و شروط شرعیه کاشف هستند ، این نیست

که همه علامت باشند برای یک سبب حقیقی . یحتمل هر کدام کاشف باشند از یک سبب

^{۵۶} استاد حیدری : البته مرحوم فخر المحققین ابتدا به ساکن وارد این بحث نشده است . فخر المحققین در مقام رد بر علامه حلی است . علامه حلی یک حرفی زده بعد فخر المحققین با حرفش که صاحب کفایه این جا آن را آورده است ، دارد مرحوم علامه حلی را رد می کند . اگر کسانی می خواهند به عمق کلام مرحوم فخر المحققین برسند باید به مرحوم نائینی در فوائد الاصول مراجعه کنند .

حقیقی یعنی به تعداد علامت ، سبب حقیقی داشته باشیم و اگر چنین باشد به عدم تداخل می
رسیم .

❖ **جواب دوم :** ایشان می فرمایند اسباب شرعیه مثل اسباب غیر شرعیه دو صورت دارد :

▪ **صورت اول :** گاهی معرف هستند .

▪ **صورت دوم :** گاهی موثر هستند .

لذا شما نیم توانید بگویید حتما معرف هستند و از راه معرف به تداخل برسید .

مثال اول : سبب غیر شرعی است و کاشف است .

اذا وجد الدخان فقد احترق الحطب (زمانی که دود پیدا شد پس هیزم سوخته است)
الان این پیدا شدن دود ، کاشف است از سوختن هیزم و از طرفی هم سبب غیر شرعی
است .

مثال دوم : سبب شرعی و کاشف

اذا اذن المودن فصل . اذان مودن شرط شرعی است . ایا اذان گفتن مودن سبب است
برای وجوب نماز ؟ خیر سبب وجوب نماز یک چیز دیگر است که اذان مودن کاشف از
این است که ان چیز دیگر (دخول وقت) پیدا شده است .

مثال سوم : سبب غیر شرعی و موثر

اذا طلعت الشمس فانهار موجود . طلوع شمس سبب غیر شرعی است و موثر هم هست
نه کاشف .

مثال چهارم : سبب شرعی و موثر

اذا دخل الوقت فصل – اذا شككت فبن علی الاكثر
صاحب کفایه در پایان یک نکته می گوید و با این نکته حرف فخرالمحققین را درست
می کند .

تطبیق :

و بالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء (و این ظهور مقتضی تعدد است) و ظهور
الإطلاق (یعنی اطلاق متعلق – و ظهور اطلاق متعلق مقتضی وحدت است چون خود به خود مقید می شود
به مره اخری – حالا این لادوران چه می خواهد بگوید ؟ ظهور جمله ی شرطیه در تعدد است و متعلق دال بر
وحدت است . حالا صاحب کفایه می فرماید دورانی بین این دو ظهور نیست که شما بگویید یا باید این ظهور
را گرفت یا ان را . وجهی ندارد که یک ظهور را بر ظهور دیگر مقدم کنیم چون دورانی نیست) **ضرورة** (علت
بر لادوران) **أن ظهور الإطلاق (در وحدت) يكون معلقا (ظهور معلق می باشد) علی عدم البيان (بر**

این که مراد از متعلق بیان نشده باشد (و ظهورها (جمله ی شرطیه) فی ذلک (حدوث الجزاء) صالح لأن یکون بیانا (صلاحیت دارد برای این که بیانی باشد بر مراد از متعلق) فلا ظهور له (اطلاق متعلق - در وحدت) مع ظهورها (جمله ی شرطیه در تعدد) فلا یلزم علی القول بعدم التداخل تصرف أصلا (سوال : چرا تصرف لازم نیامد !! در حالی که جزاء دوم مقید شد به مره اخری بنابراین در این جا هم تصرف لازم آمد ؟ صاحب کفایه می فرماید این تصرف مخالف با ظهور جمله ی شرطیه نیست لذا کلاتصرف است) بخلاف القول بالتداخل كما لا یخفی^{۵۷}.

فتلخص بذلک (عدم دلیل بر تصرفات ثلاث) أن قضیة ظاهر الجملة الشرطیة هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط .

و قد انقدح مما (از تحقیق) ذکرناه أن المجدی للقول بالتداخل (آن چه که نافع می باشد برای قول به تداخل) هو أحد الوجوه التي ذکرناها (نافع یکی از وجوهی است که ما آن را ذکر کردیم) لا (عطف بر احد - نافع برای تداخل اون است نه این - نه صرف این که اسباب و شرط ها ، معرفات و کاشف هستند - اشکال اول بر فخر المحققین) مجرد كون الأسباب الشرعیة معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء المسألة (تداخل) علی أنها (اسباب شرعیه) معرفات (در این جا جزاء ها تداخل می کنند) أو مؤثرات (در این صورت جزاء ها تداخل نمی کنند) ، مع (اشکال دوم بر فخر المحققین) أن الأسباب الشرعیة حالها (با این که حال اسباب شرعیه) حال غیرها (حال غیر اسباب شرعیه است) فی کونها (در این که اسباب شرعیه) معرفات تارة و مؤثرات أخرى (یکبار معرفات هستند و یکبار هم مؤثرات هستند) ضرورة (علت برا حالها حال غیرها) أن الشرط للحکم الشرعی (که در جزاء آمده است) فی الجمل الشرطیة ربما یکون (چه بسا می باشد شرط) مما له (از اموری که برای ان امور دخالتی است در مترتب شدن حکم) دخل فی ترتب الحكم بحيث لولاه (به گونه ای که اگر شرط نبود) لما وجدت له علة (یافت نمی شد برا حکم ، علتی) كما أنه (شرط) فی الحكم الغير الشرعی قد یکون أمارة (مثل اذا وجدت الدخان فقد احترق الحطب) علی حدوثه (شرط می باشد علامت برای حدوث حکم) بسببه (حادث شدن حکم بخاطر سبب حکم) و إن كان ظاهر التعليق أن له (شرط) الدخل فیهما (حکم شرعی و غیر شرعی) كما لا یخفی.

^{۵۷} استاد حیدری : صاحب کفایه این جا یک حاشیه دارد و می فرماید این حرفی که ما زدیم بر طبق عقیده ی مرحوم شیخ صحیح است اما بر طبق مبنای ما صحیح نیست .

نوار ۷۴: نکته (دو احتمال در کلام فخرالمحققین ، نظریه ی سوم) ابن

ادریس حلی (در تداخل یا عدم تداخل جزاء)

نکته : در این که مراد فخرالمحققین از این که معرف چیست ، دو احتمال است :

❖ **احتمال اول :** یحتمل مراد از معرف ، این باشد که شروط شرعیه کاشف از سبب حقیقی حکم هستند.

مثال : اذا نمت فتوضا . الان شرط شرعی نوم است . فخرالمحققین می گوید نوم معرف است و منظور از معرف این است که این نوم کاشف از سبب حقیقی وجوب وضو است .

اگر مراد فخرالمحققین این باشد ، اشکال دومی که دیروز به ایشان گرفتیم وارد است . اشکال این بود که شرط شرعی گاهی معرف و گاهی موثر است و این گونه نیست که شرط شرعی همیشه معرف و کاشف از سبب حقیقی حکم باشد و گاهی خودش سبب حقیقی حکم است .

❖ **احتمال دوم :** یحتمل مراد از معرف ، این باشد که شرط شرعی دخالت دارد در موضوع علت حکم .

علت حکم یعنی مصلحت و مفسده . پس موضوع علت حکم یعنی موضوع مصلحت یا مفسده . فخرالمحققین وقتی می گوید شرط شرعی دخالت دارد در موضوع حکم یعنی شرط شرعی دخالت دارد در موضوع مصلحت و مفسده . یعنی کنار آن موضوع باید شرط شرعی باشد تا آن موضوع مصلحت یا مفسده پیدا نکند .

مثال : شارع فرموده اذا شککت فابن علی اکثر ، این جا حکم وجوب بناء بر اکثر است و موضوع بناء بر اکثر است . این موضوع بنا بر عقیده ی عدلیه مصلحت دارد زیرا اگر مصلحت نداشت ، وجوب روی آن نمی رفت . این شک که شرط شرعی است دخالت دارد در این موضوع . یعنی این طور نیست که بناء بر اکثر خالی مصلحت داشته باشد . بلکه بناء بر اکثر با قید شک ، دارای مصلحت است .

پس اگر مرحوم فخرالمحققین می گویند شروط شرعی معرف هستند ، منظور از معرف کاشفیت نیست تا از دستش کاری بر نیاید زیرا کاشف اثری ندارد و کاری از دستش بر نمی آید . بلکه منظور از معرف این است که شرط شرعی دخالت دارد در موضوع مصلحت و این دخالتش یا به این صورت است که جزء موضوع است یا به این است که شرط موضوع است .

اگر مراد فخرالمحققین از معرف ، این احتمال باشد ، اشکال دومی که دیروز به ایشان گرفتیم بر ایشان وارد نیست چون تمامی شروط شرعی معرف هستند . چون تمامی شروط شرعی به نحوی در موضوع علت حکم و موضوع مصلحت یا مفسده دخالت دارند زیرا اگر دخالت نداشتند وجهی برای ذکر آنها نبود .

بنابراین اشکال دومی که دیروز مطرح کردیم وارد نیست لکن یک اشکال دیگری بر ایشان وارد است .

اشکال : مرحوم فخرالمحققین فرمود اگر شرط معرف باشد ، قائل به تداخل جزاء هستیم .

اگر مراد فخرالمحققین از معرف ، احتمال دوم باشد به هدفش که تداخل جزاء هست ، نمی رسد . احتمال دوم این بود که شرط شرعی معرف است و معرف یعنی این شرط در موضوع علت حکم دخالت دارد . و نتیجه ی این تداخل نمی شود چون یحتمل موضوع مصلحت در هر شرط غیر از موضوع مصلحت در شرط دیگر باشد . و وقتی که احتمال دارد موضوع مصلحت دوتا باشد ، دوتا موضوع مصلحت است لذا دو جزاء می طلبد .

مثال : شارع فرموده است : اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا . این جا حکم شرعی وجوب وضو است و موضوع وضو است . این وضو مصلحت دارد و آن تطهیر نفس است .

موضوع و مورد تطهیر نفس ، ظلمت نفس است چون نفس تا ظلمت پیدا نکند تطهیرش معنی ندارد . آن وقت این بول ، دخالت دارد در این ظلمت نفس یعنی محقق ظلمت نفس است . یعنی ظلمت نفسانیه ی بولیه علت می شود برای وجوب وضو .

یعنی یحتمل ان ظلمت نفسی که مربوط به بول است غیر از ظلمت نفسی است که مربوط به نوم است . پس مکلف اگر بول کرد ، یک ظلمت نفس پیدا می شود و اگر خوابید ، با این خوابیدن یک ظلمت نفس دیگر پیدا می شود . پس این جا دو موضوع مصلحت پیدا شد و وقتی دو موضوع مصلحت پیدا شد ، دوتا تطهیر مصلحت پیدا می کند و در نتیجه دو وضو واجب می شود . در نتیجه مرحوم فخرالمحققین به تداخل نمی رسد .

❖ **نظریه ی سوم (ابن ادریس حلی) :** این شروط دو حالت دارند :

▪ **حالت اول :** گاهی این شروط جنسا یکی هستند . در این جا ، قائل به تداخل هستیم .

دلیل :

صغری : ماده ی شرط (بول) ، اسم جنس است .

کبری : اسم جنس بر شروط متعدده صادق است (همان طور که بر شرط واحد هم صادق است) . یعنی آقای مکلف یک بار بول بکند می گویند بول کرده و اگر هم ۱۰۰ بار بول کند باز می گویند یک بول .

نتیجه : ماده ی شرط صادق بر شروط متعدده است . یعنی اگر مکلف ۱۰۰ بار هم بول بکند ، یکبار اسم جنس یعنی بول بر او صادق است . در نتیجه وقتی که پای یک اسم جنس در میان است یعنی پای یک سبب در میان است و وقتی یک سبب موجود بود ، پای یک مسبب در میان است .

▪ **حالت دوم :** گاهی این شروط جنسا یکی نیستند . در این جا ، قائل به عدم تداخل

هستیم .

دلیل :

در این جا چون جنس ها متعدد صادق است ، جنس های متعدد هر یک یک جزائی را می طلبد . مثلا اگر مکلف بول کرد بعد خوابید . بول یک جنس است و نوم یک جنس دیگر است لذا پای دو جنس در میان است و دو جنس دو مطلوب و دو وضو می طلبد.

اشکالات صاحب کفایه بر مرحوم ابن ادریس :

- ❖ **اشکال اول :** جمله ی شرطیه ظهور دارد در الحدوث عند الحدوث و این ظهور مطلق است یعنی اعم از این که این شروط جنسا یکی باشد یا یکی نباشد و متعدد باشد .
 - ❖ **اشکال دوم :** می فرماید اگر ابن ادریس حلی در مواردی که جنسشان یکی است بگوید که یکی بودن جنس مانع می شود از تعدد جزاء ، لازمه اش این است که در مواردی که شرط ها جنسشان متفاوت است بگوید جزاء متعدد نمی شود و یکی است .
- علت این است که شارع فرموده اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا . این مکلف هم بول کرده و هم خوابیده است . در ظاهر بدوی^{۵۸} این دو جمله ی شرطیه ، یک چیز مستند شده به دو چیز و ان یک چیز ، وجوب وضو است که مستند شده به دو چیز که عبارتند از : بول و نوم و الواحد لایصدر الا من الواحد لذا حتما باید این دو چیز را به یک چیز برگردانیم و آن یک چیز قدر جامع است و قدر جامع ، جنس است لذا هم بر بول اطلاق می شود و هم بر نوم .

تطبیق :

نعم (استدراک از اشکال دوم - یعنی می خواهیم بگوییم در یک جا اشکال دوم وارد نیست) **لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب (شرط های) الشرعية أنها ليست بدواعي (مصلحت و مفسده) الأحكام (این اسباب نیستند انگیزه های احکام) التي (صفت دواعی - انگیزه هایی که ان انگیزه ها در حقیقت علل احکام هستند) هي في الحقيقة علل لها (احکام) و إن كان لها (اسباب شرعیه) دخل في تحقق موضوعاتها (هرچند که می باشد برای اسباب شرعیه ، دخالتی در تحقق پیدا کردن موضوعات دواعی) بخلاف الأسباب الغير الشرعية (یعنی اسباب غیر شرعیه غالبا موثر و سبب هستند) فهو (جواب لو كان المراد - پس این مراد) و إن كان له وجه (هرچند که می باشد برای این مراد وجه و یک نیکویی) إلا أنه (جز این که این مراد) مما لا يكاد يتوهم (از ان چیزهایی است که سزاوار نیست که توهم بشود که این مراد ، نافع است)**

^{۵۸} استاد حیدری : چرا گفتم ظاهر بدوی ؟ زیرا ظاهر مستقر این است که دو وضو در میان است و وقتی پای دو وضو در میان باشد یعنی پای دو سبب در میان است یعنی هر وضویی مستند به یک سببی است و لذا تنافی با قاعده ی الواحد ندارد .

أنه يجدي فيما هم و أراد (نافع است در چیزی که قصد و اراده کرده است ان را فخر المحققين - ان چیز تداخل جزاء است) .

ثم إنه (نظریه ی سوم - ابن ادريس حلی - در تداخل یا عدم تداخل جزاء) لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه (عدم اختلاف شروط به حسی اجناس یعنی یکی بودن شروط از جهت جنس) و اختیار عدم التداخل فی الأول (اختلاف به حسب جنس) و التداخل فی الثاني (یکی بودن جنس شروط) إلا توهم (نیست وجهی برای تفصیل مگر این توهم) عدم صحة التعلق (صحیح نیست تمسک کردن) بعموم اللفظ (به عموم ماده ی شرط) فی الثاني (اتحاد شروط جنسا - چون عمومی در کار نیست زیرا اسم جنس است و به تمام این بول ها ، یک فرد از بول می گویند) لأنه (لفظ) من أسماء الأجناس (و اسم جنس عموم نیست زیرا با یک فرد سازگاری دارد با افراد متعدد هم سازگاری دارد) فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد (جنس بول) بخلاف الأول (شروط جنسا مختلف باشد) لكون كل منها (اجناس) سببا فلا وجه لتداخلها (اسباب) و هو فاسد (و این توهم فاسد است) .

فإن قضية إطلاق الشرط (عدم تقييد به مره) فی مثل إذا بليت فتوضاً هو (مقتضی این است) حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات و إلا (اشکال دوم) فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها (اجناس مختلف) إلى واحد فيما جعلت (در جائی که قرار داده شده اجناس مختلف) شروطاً و أسباباً لواحد لما مرت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد .

هذا (نوار - ۷۵ بحث تداخل و عدم تداخل جزاء) كله فيما إذا كان موضوع الحكم (وضو) فی الجزاء قابلاً للتعدد . و أما ما (موضوع حکمی که) لا يكون قابلاً لذلك (قابلیت تعدد را ندارد مثل قتل و قصر) فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب (در موردی که مسبب قابلیت تاکید ندارد) و من التداخل فيه (در مسبب) فيما يتأكد (در جائی که مسبب تاکید می شود) .

نوار ۷۵ : نکته ی پایانی مفهوم شرط ، مفهوم وصف

صاحب کفایه در پایان بحث مفهوم شرط یکی نکته می گوید که این نکته همان نکته ای است که مرحوم علامه مظفر و محقق خوئی بیان فرموده اند . اما فرق بیان صاحب کفایه با علامه مظفر و آقای خوئی در یک چیز ظریف است .

▪ نکته : موضوع حکم در جزاء دو صورت دارد :

❖ **صورت اول:** گاهی موضوع قابل تعدد است . مثل این که شارع فرموده اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا . در فتوضا ، موضوع وضو است . مسبب وجوب است . وضو هم قابل تعدد است و انسان می تواند دو وضو بگیرد .

صاحب کفایه می فرماید این بحث که ای اجزاء ها تداخل می کنند یا نه ، در همین جا است یعنی در جایی است که موضوع قابل تعدد باشد .

❖ **صورت دوم:** گاهی موضوع قابل تعدد نیست . مثل قتل و نجاست و اباحه و طهارت . این صورت نیز خودش دو حالت دارد :

❖ **حالت اول:** یک مرتبه مسبب قابل تاکید نیست .

مثل این که شما به کربلا مسافرت می کنید (می دانید چند نقطه هست که شما در آن مخیر هستید بین قصر و تمام ،) روایت می گوید آن سافرت الکربلا فیجوز القصر . در این جا قصر موضوع است و جواز مسبب است .

شما وارد کربلا شدی بعد یک سربازی شما را مجبور می کند که شما حق خواندن نماز تمام نداری بلکه باید قصر بخوانی . از محتوای روایات در می آید که ، ان الضطرتم فیجوز القصر . الان موضوع قصر و مسبب جواز است . این جا موضوع که قصر باشد قابل تعدد نیست یعنی یک قصر بخواند کافی است و نماز تمام شده و جواز قابل تاکید نیست . در چنین جایی حکم تداخل اسباب است .

❖ **حالت دوم:** یک مرتبه مسبب قابل تاکید هست .

مثل این که زید یک نفر را می کشد ، آن قتل زید ، فاقتله . حالا زید مرتد هم می شود . آن ارتد زید فاقتله . این جا موضوع قتل است که قابل تعدد نیست و مسبب وجوب است که وجوب قابلیت تاکید را دارد . در این جا حکم ، تداخل مسبب است یعنی دو وجوب جمع می شود روی قتل .

مفهوم وصف :

بحث در این است که وصف و ما فی حکمه ، مفهوم دارد یا ندارد .

مراد از وصف چیست ؟ مراد از وصف همان صفت نحوی است مثل اکرم زیدا العالم

مراد از ما فی حکمه چیست ؟ مراد از این ، دو چیز است .

اول: هر چیزی که صلاحیت دارد که دایره ی موضوع را تنگ بکند . این را که گفتیم شامل حال و جارو مجرور و تمییز و می شود مثل اکرم زیدا راکبا .

دوم : وصف ضمنی است . یعنی در عبارت صحبتی از صفت نیست اما از مجموع این روایت یک صفت و موصوف در می آید مثل روایتی که می گوید اگر شکم مرد پر از چرک و خون بشود بهتر از این است که از شعر پر بشود . مضمون این روایت این است که شعر کثیر مضموم است . پر شدن شکم کنایه از شعر کثیر است .

اصل بحث : آیا وصف مفهوم دارد یا ندارد ؟

در این مساله ۳ نظریه ی معروف است :

۱. **نظریه ی اول (جماعتی از علما مثل شهید اول)** : وصف مفهوم دارد .

این نظریه چندین دلیل دارد . صاحب کفایه اول ۳ دلیل این نظریه را بیان می کند و بعد نظریه ی دوم را نقل می کند و بعد نظریه ی دوم را رد می کند و دوباره شروع می کند برای نظریه ی اول دلیل می آورد .

ادله ی نظریه ی اول :

❖ **دلیل اول : وضع**

شهید اول می فرماید وصف در جمله ی وصفیه ، وضع شده است برای علیت منحصره یعنی اکرم زیدا العالم ، کل این جمله ، جمله ی وصفیه است و در این جمله ، العالم وصف است بعد شهید اول می فرماید این وصف وضع شده برای علیت منحصره یعنی تنها علت وجوب اکرام ، عالم بودن است . و وقتی این طور بود معنایش این است که اگر عالم بود ، وجوب اکرام هست و اگر عالم نبود وجوب اکرام هم نیست و این مفهوم است .

اشکال صاحب کفایه به دلیل اول :

وضع احتیاج به دلیل دارد و دلیلی بر وضع نداریم^{۵۹} .

❖ **دلیل دوم : لغویت**

^{۵۹} بلکه می توان ادعا کرد که عدم وضع ثابت است زیرا اولاً بنا بر این که وضع ثابت شود ، لغویت لازم می آید زیرا استعمال وصف در تعلیق سنخ الحکم در نهایت قلت است لذا اگر برای تعلیق سنخ الحکم وضع شود لازمه اش لغو بودن حکمت وضع است و این لازم می آید که اکثر استعمالات مجازی شوند

ثانیاً نیم توان ادعای وضع برای مفهوم کرد زیرا دلالت وصف بر مفهوم منوط بر این است که وصف قید حکم باشد نه قید موضوع ولی ظهور قضیه ی وصفیه در این است که وصف قید برای موضوع و موصوف است . منتهی الدرایه ،

ج ۳ ، ص ۵۰۳

صغری : اگر وصف در جمله ی وصفیه مفهوم نداشته باشد لازمه اش این است که آوردن وصف لغو باشد .

کبری : و الازم باطل (زیرا گاهی واجب الوجود وصف می آورد)
نتیجه : فلملزوم مثله .

اشکال صاحب کفایه به دلیل دوم :

ایشان می فرمایند که اگر وصف در جمله ی وصفیه مفهوم نداشته باشد لازمه اش لغویت نیست بلکه فوائد دیگری دارد . مرحوم فیروزآبادی ۴ یا ۵ فایده را بیان کرده اند که من یکی از ان فوائد را بیان می کنم .

یکی از فوائد این است : لشدت الاهتمام بمورد الوصف یعنی چون مورد وصف برای متکلم مهم بوده ان را بیان کرده است .

مثال : ایاک و الغیبه العلهما می گوید برحذر باش از غیبت علما . این کلمه ی العلهما مفهوم ندارد زیرا اگر مفهوم داشته باشد معنایش این است که غیبت غیرعلما جایز است . پس چرا این وصف با این که مفهوم ندارد ذکر شده است ؟ بخاطر این که علما نسبت به دیگران مهم تر هستند

❖ **دلیل سوم : انصراف**

یعنی شهید اول می فرماید وقتی یک جمله ی وصفیه را بدست شما می دهند ، این وصفی که در این جمله است انصراف دارد به علیت منحصره یعنی انصراف دارد به این که تنها علت برای حکم همین است .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل سوم :

انصراف منشا می خواهد و منشا انصراف کثرت استعمال است یعنی کثیرا وصف باید به کار برود در علت منحصره و کثرت استعمال منتفی است یعنی این انصراف منشا ندارد .

❖ **دلیل چهارم :**

وصف قید است

اصل در قید ، احترازیت است .

۶۰ یکی دیگر از فایده های ذکر وصف ، دفع توهّم عدم شامل شدن حکم ، مورد را ، است . مثل ایه ی شریفه (ولاتقتلوا اولادکم خشیه اطلاق) اگر تصریح به خشیت نبود ممکن بود کسی توهّم کند در صورت وجود خشیت قتل اولاد جایز است لذا خشیت را ذکر کرد تا بگوید در صورت وجود خشیت هم قتل اولاد حرام است . منتهی الدرایه ،

ج ۳ ، ص ۵۰۴

پس اصل در وصف این است که احترازی باشد . یعنی مولا وقتی می گوید اکرم زید العالم ، اصل در این العالم این است که احترازی باشد یعنی متکلم دارد پرهیز می کند از بودن حکم برای غیر وصف و این عبارت اخری مفهوم است .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل چهارم :

بله ما احترازیت را قبول داریم . این جمله اگر در آن وصف باشد معنایش این است که این حکم با این وصف هست و اگر وصف نبود معنایش این است که این حکمی که برای این موضوع با این وصف بود ، دیگر نیست . ما این را قبول داریم ولی این ربطی به مفهوم ندارد چون در مفهوم باید سنخ الحکم منتفی بشود اما این جا شخص الحکم منتفی شده است .

۲. نظریه ی دوم (علامه حلی) : ایشان می فرمایند وصف دو صورت دارد :

❖ **صورت اول :** گاهی وصف علت است مثل این که مولا بگوید اکرم زیدا لانه عالم . الان این جا وصف علت است . این جا وصف مفهوم دارد .

❖ **صورت دوم :** گاهی وصف علت نیست . این جا وصف مفهوم ندارد مثل این که مولا بگوید اکرم زیدا العالم .

اشکال صاحب کفایه بر نظریه ی دوم :

ایشان می فرماید آن چیزی که وصف آن را اقتضا می کند ، مفید نیست و آن چیزی که مفید است ، وصف آن را اقتضا نمی کند .

آن چیزی که وصف آن را اقتضا می کند این است که عالم ، علت است و این مفید مفهوم نیست زیرا ممکن است این علت ، علت منحصره نباشد . و آن چیزی که مفید است (یعنی علت ، علت منحصره باشد) وصف آن را اقتضا نمی کند مگر این که از قرائن خارجیه برای ما ثابت شود که این علت ، علت منحصره است لکن این از محل بحث خارج است زیرا محل بحث ما جایی است که ما قرینه خارجی نداشته باشیم .

تطبیق :

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف (مراد وصف نحوی است) و ما بحكمه (مرحوم فیروز آبادی این را مفصلا توضیح داده) ^{۶۱} مطلقا (چه موصوف مذکور باشد و چه نباشد مثل اكرم العالم - البته در این که مراد از این مطلقا چیست ، اختلاف است) لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغویة بدونه (مفهوم) لعدم انحصار الفائدة به (زیرا فایده منحصر به مفهوم نیست) و عدم قرینة أخرى ملازمة له (بخاطر نبود قرینه ی دیگری که این قرینه ملازم با مفهوم باشد - از کجای این عبارت انصراف در می آید ؟ از کلمه ی اخرى . قبل از نبود قرینه اخر ، لغویت و وضع امد ، لغویت و وضع قرینه ی عامه هستند حالا می گوید قرینه ی دیگری نیست لذا منظورش این است که قرینه ی عامه ی دیگری نیست یعنی می خواهد نفی قرینه ی عامه بکند و آن قرینه ی عامه انصراف است) و (اشاره به کلام علامه حلی) علیته (علت بودن وصف) فیما إذا استفیدت (در جایی که علت وصف استفاده بشود) غیر مقتضیة له (مقتضی نمی کند مفهوم را) كما لا یخفی (زیرا اگر این وصف علت بود ، علت مطلقه است و علت مطلقه مفهوم نمی آورد بلکه علت منحصره مفهوم می آورد) و مع کونها بنحو الانحصار (و با بودن علت به نحو انحصار) و إن كانت مقتضیة له (هرچند این علت به نحو انحصار اقتضاء دارد مفهوم را) إلا أنه لم یکن من مفهوم الوصف (زیرا بحث ما در جایی است که قرینه ی خارجی در کار نباشد) ضرورة (دلیل برای لم یکن من مفهوم الوصف) أنه (مفهوم) (قضیة العلة الكذائیة) (منحصره - علت منحصره مستفاد از قرینه ی خارجی) المستفادة من القرینة علیها (علت منحصره) فی خصوص مقام (مورد خاص) و هو (مفهوم با قرینه) مما لا إشكال فیهِ و (پس صاحب کفایه می خواهد بگوید مطلقا مفهوم ندارد وصف) لا کلام فلا وجه لجعله (پس نیست وجهی برای قرار دادن کلام علامه) تفصیلا فی محل النزاع (بدون قرینه) و موردا للنقض و الإبرام .

و لا ینافی ذلك (با عدم المفهوم برای وصف) ما (دلیل چهارم) قیل من أن الأصل فی القید أن ینافی احترازا لأن (علت است برای لاینافی) الاحترازیة لا توجب إلا تضییق دائرة موضوع الحكم (همان حکمی که در منطوق است - اشاره به شخص الحكم دارد) فی القضیة مثل ما إذا كان (موضوع الحكم) بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق أن یقال جنئی یا انسان أو بحیوان ناطق .

نوار ۷۶ : ادامه ی مفهوم وصف

❖ دلیل پنجم ^{۶۲} (برای نظریه اول ، وصف مفهوم دارد) :

^{۶۱} و سواء اكان الوصف مثبتا كقوله (فی الذهب و الفضة المسكوكین زكاه) ام منفيا كقوله (لاتصل فی اجزاء الحيوان غیر ماکول اللحم) منتهی الدرایه ج ۳ ص ۵۰۲
^{۶۲} این دلیل را شیخ انصاری در مطراح ، به شیخ بهائی نسبت داده است .

صغری : اگر وصف در جمله ی وصفیه مفهوم نداشته باشد ، لازمه اش این است که مطلق بر مقید حمل نشود .

کبری : و الازم بالطل (حمل نشدن مطلق بر مقید باطل است)

نتیجه : فلملزوم مثله یعنی مفهوم نداشتن وصف باطل است .

توضیح : اگر ما یک مطلق داشته باشیم و یک مقید . مولا به عبدش می فرماید اعتق رقبه . هنوز عبد اعتق رقبه نکرده مولا می فرماید ، اعتق رقبه مومنه . این جا یک مطلق هست و یک مقید . اگر شما بگویید این کلمه ی مومنه که وصف است ، مفهوم ندارد ، این مطلق و مقید با هم تنافی ندارند و وقتی که تنافی نداشتند لازم نیست برا حل تنافی ، بیاییم مطلق را حمل بر مقید کنیم .

اما اگر مفهوم داشت تنافی پیدا می کردند زیرا اعتق رقبه اطلاق دارد یعنی هم می توانید اعتق رقبه مومنه کنید و هم می توانید اعتق رقبه غیر مومنه کنید . یعنی اعتق رقبه غیر مومنه مجزی است اگر مومنه در اعتق رقبه مومنه ، مفهوم داشته باشد معنایش این است که خصوص اعتق رقبه مومنه واجب است و رقبه ای که این صفت را ندارد (رقبه غیر مومنه) وجوب اعتق ندارد در نتیجه اگر اعتق رقبه غیر مومنه بکنید مجزی نیست لذا تنافی پیدا می شود زیرا اطلاق می گفت اعتق رقبه غیر مومنه نیز مجزی است در حالی که مقید می گوید مجزی نیست . بعد حمل مطلق بر مقید می کنیم .

شیخ بهائی این را می خواهد بگوید که مشهور می گویند وصف مفهوم ندارد ، از این طرف مطلق را حمل بر مقید می کنند . بین این دو کار سازگاری نیست زیرا اگر مفهوم ندارد ، وجهی ندارد که مطلق را حمل بر مقید کنیم چون دیگر تنافی ای وجود ندارد .

اشکالات صاحب کفایه بر دلیل پنجم :

• اشکال اول ۶۳ :

مقدمه : تنافی بین دو دلیل ، دو صورت دارد :

۱. **صورت اول :** گاهی تنافی ، تنافی بالذات است . تنافی بالذاتی تنافی ای است که

منشاء تنافی خود دو دلیل هستند .

مثلا مولا بفرماید اکرم العلما بعد بفرماید لاتکرم العلما . این تنافی بین این دو دلیل

تنافی بالذات است .

۶۳ استاد حیدری : در این که اشکال اول چیست بین محشین اختلاف است لکن ما بیان مرحوم محقق اصفهانی را مطرح می کنیم .

۲. صورت دوم: گاهی تنافی، تنافی بالعرض است. تنافی ای است که منشاء آن قرائن خارجی است. مثل این که یک دلیل می گوید نماز جمعه واجب است و دلیل دیگری می گوید نماز ظهر واجب است. خود این دو دلیل با یکدیگر تنافی ندارند. لکن یک قرینه ی خارجی سبب می شود این دو دلیل با یکدیگر تنافی پیدا کنند. قرینه ی خارجی این است که ما اجماع داریم در روز جمعه یک نماز بیشتر واجب نیست.

اشکال: صاحب کفایه می فرماید اگر می بینید علما مطلق را بر مقید حمل می کنند، بله باید بین مطلق و مقید تنافی باشد تا حمل کنیم مطلق را بر مقید. لکن تنافی بین مطلق و مقید از طریق مفهوم نیست. بلکه منشاء تنافی از طریق قرائن خارجی است. یعنی وقتی که مولا می گوید اعتق رقبه بعد بلافاصله می گوید اعتق رقبه مومنه، این جا قرینه ی خارجی داریم بر وحدت تکلیف یعنی قرینه داریم که تکلیف یکی است یعنی یک وجوب عتق رفته است روی گردن مکلف. لکن اعتق رقبه می گوید موضوعش وسیع است اما اعتق رقبه مومنه می گوید موضوعش ضیق است.

اگر وصف مفهوم داشته باشد، تنافی این دو دلیل می شود تنافی بالذات اما اگر وصف مفهوم نداشته باشد، قطعاً بین این دو دلیل تنافی هست (ما در تنافی بین این دو دلیل هیچ شکی نداریم) علت این که می گوییم بین این دو دلیل تنافی است، این است که علما می آیند مطلق را حمل بر مقید می کنند و حمل مطلق بر مقید فرع بر وجود تنافی است. اما اگر وصف مفهوم داشته باشد، تنافی می شود تنافی بالذات اما اگر وصف مفهوم نداشته باشد تنافی می شو تنافی بالعرض.

حالا صاحب کفایه می خواهد بگوید که کلام شمای شیخ بهائی، اعم از مدعی است یعنی شما می گوید حمل مطلق بر مقید فرع بر تنافی است. و تنافی فرع بر مفهوم است. صاحب کفایه می گوید خیر تنافی فرع بر مفهوم نیست. منشا تنافی ممکن است مفهوم باشد که می شود تنافی بالذات و ممکن است قرینه ی خارجی باشد که می شود تنافی بالعرض. فتامل^{۶۴}

^{۶۴} استاد حیدری: چاره ای نداریم از این که بگوییم، در موارد حمل مطلق بر مقید، وصف مفهوم دارد والا تنافی پیدا نمی شود چون شما اگر قرائت خارجی را ضمیمه بکنید، قرائن خارجی می گویند وحدت تکلیف و از وحدت تکلیف مفهوم نداشتن در نمی آید (رجوع کنید به فیروزآبادی)

• اشکال دوم :

صغری : اگر حمل مطلق بر مقید به لحاظ مفهوم باشد (تقدیم مقید بر مطلق) لازمه اش این است که حمل صحیح نباشد .

کبری : و الازم باطل (صحیح نبودن حمل باطل است یعنی حمل صحیح است)

نتیجه : فلملزوم مثله در نتیجه حمل مطلق بر مقید به لحاظ مفهوم نیست .

توضیح : صاحب کفایه می فرماید شما می آید مطلق را بر مقید حمل کنید . چرا این کار را انجام می دهید ؟ اگر تقدیم مقید بر مطلق بخاطر مفهوم مقید باشد ، حمل صحیح نیست چون اولاً این مفهوم اقوی از منطوق نیست تا شما بخواهید مفهوم مقید را بر منطوق مطلق مقدم کنید . ثانیاً بر فرض بگیریم که یکی اقوی از دیگری است ، در این صورت مطلق اقوی است بر مقید زیرا ظهور مطلق منطوقی است ولی ظهور مقید مفهومی است . و حال آنکه علما حمل می کنند لذا روشن می شود ملاک حمل ، مفهوم داشتن نیست .

تطبیق :

کما (رد شیخ بهائی) **أنه لا يلزم (لازم نمی باشد) فی حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه (در مواردی که یافت می شود شرایط حمل - یکی از شرایط حمل وحدت تکلیف است) إلا ذلك (تضييق دائره ی موضوع حکم - از قرائن خارجیه معلوم شده است که تکلیف واحد است . ان وقت شارع تکلیف را با دو جمله بیان کرده است جمله ی اول رفته روی موضوع موسع و جمله ی دوم می گوید تکلیف رفته روی موضوع مضیق لذا می شود تنافی . می گوید همین که می گوید در مقید ، موضوع ضیق است برای حمل مطلق بر مقید ، همین ضیق بودن کافی است یعنی می شود تنافی لکن تنافی بالعرض . چون وقتی موضوع ضیق شد بعد شما قرینه ی خارجی را به این موضوع ضیق ضمیمه کنید تنافی پیدا می شود انهم تنافی بالعرض) من دون حاجة فيه إلى دلالة علی المفهوم (بدون این که احتیاجی باشد در این حمل ، دلالت قید بر مفهوم - می خواهد بگوید همین که قید بیاید موضوع را ضیق کند تنافی پیدا می شود چون قرینه ی خارجی قائم شده که تکلیف واحد است) **فإنه (علت برای حمل مطلق بر مقید) من المعلوم أن قضية الحمل (مقتضای حمل مطلق بر مقید این است که ما فقط یک دلیل داریم) ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقید و كأنه لا يكون فی البین غیره (مقید) .****

بل (جواب دوم که جواب شیخ است) **ربما قيل إنه لا وجه للحمل لو كان (اگر بوده باشد حمل) بلحاظ المفهوم فإن ظهوره (مقید) فيه (مفهوم) ليس أقوى من ظهور المطلق فی الإطلاق کی يحمل (تا حمل بشود مطلق) علیه (مقید) لو لم نقل بأنه الأقوی (تازه اگر نگوییم ظهور مطلق اقوی است از ظهور مقید) لكونه (ظهور مطلق) بالمنطوق كما لا يخفى .**

نوار ۷۷: بیان نظریه سوم در مفهوم وصف، بیان دلیل و رد صاحب کفایه

۳. نظریه سوم (مشهور و صاحب کفایه): وصف مفهوم ندارد.

حالا یک نفر یک دلیل می آورد بر این که وصف مفهوم ندارد لکن صاحب کفایه این دلیل را قبول ندارد. دلیل این فرد یک آیه ی قرآن است.

دلیل: یکی از آیات قران این است (ربائبکم الاتی فی حجورکم) می گوید یکی از زنانی که بر شما حرام هستند ربیبه های شما هستند. ربیبه این است که یک زنی از شوهر اولش یک دختر دارد بعد این زن شوهر دوم می کند. به این دختری که از شوهر اول است می گویند ربیبه شوهر دوم. ولی چه نوع ربیبه ای بر شما حرام است؟ واجب الوجود صفت می آورد و می فرماید الاتی فی حجورکم، ان ربیبه هایی که در دامان شما بزرگ شده اند و ان دختری که با مادرش می رود در خانه ی شوهر دوم. چنین ربیبه ای بر شوهر دوم حرام است.

حال اگر بگوییم صفت مفهوم دارد، مفهوم آیه این است که آن ربیبه ای که در دامان شوهر دوم بزرگ نشده، بر شوهر دوم حرام نیست. و این مفهوم بر خلاف اجماع بلکه خلاف ضرورت است.

دلیل به عبارت دیگر:

صغری: اگر وصف دارای مفهوم باشد، لازمه اش این است که ربیبه ای که در خانه ی شوهر دوم بزرگ نشده، حرام نباشد.

کبری: و الازم باطل. نتیجه: فلملزوم مثله

اشکال صاحب کفایه بر دلیل:

۱. این آیه از محل بحث خارج است زیرا در این آیه قرینه داریم که وصف مفهوم ندارد. و حال آنکه محل بحث ما جائی است که قرینه نباشد چه قرینه بر وجود مفهوم و چه قرینه بر عدم المفهوم.

۲. این آیه رد بر کسانی که می گویند وصف مفهوم دارد، نمی شود. چرا نمی شود؟ زیرا کسانی که می گویند وصف مفهوم دارد، با چند شرط می گویند مفهوم دارد که یکی از شرایط این است که آن وصف، وصف غالبی نباشد. و حال آنکه این وصفی که در این آیه هست، وصف غالبی است زیرا ربیبه ها غالبا با مادرشان و در منزل شوهر دوم زندگی می کنند.

سوال: چرا کسانی که می گویند وصف مفهوم دارد، می گویند که یکی از شرایط مفهوم داشتن وصف این است که وصف غالبی نباشد؟

جواب: صاحب کفایه می فرماید دلیل این شرط روشن است.

قدم اول : این کسانی که می گویند وصف مفهوم دارد این را می گویند که وصف در صورتی مفهوم دارد که وصف علت منحصره حکم باشد و علت منحصره معنایش این است که اگر این وصف بود ، حکم هست و اگر وصف نبود حکم هم نیست .

قدم دوم : حالا اگر خواستیم بدست بیاوریم و بفهمیم که این وصف علت منحصره است برای حکم ، این موصوف باید دو حالت داشته باشد :

الف : حالت وجود وصف : حالتی که در آن موصوف ، وصف را داشته باشد .

ب : حالت عدم الوصف : حالتی که در آن موصوف وصف را نداشته باشد .

ان وقت شما بگویید در حالت اول حکم هست و در حالت دوم حکم نیست . از این در میاد که این وصف علت منحصره است برای حکم .

قدم سوم : حالا اگر وصف ، وصف غالبی بود معنایش این است که این موصوف فقط یک حالت دارد و آن وجود الوصف است .

سوال : این وصف ، وصف غالبی است پس حالت عدم الوصف هم دارد .

جواب : این وصف چون غالبی است موارد عدم الوصف می شود نادر و النادر کالمعدوم .

حالا که این موصوف فقط یک حالت دارد ، برای شما کشف نمی شود که این وصف ، علت منحصره است . **فافهم** (اشاره به این دارد که کسانی که می گویند وصف مفهوم دارد هرگز چنین شرطی نکرده اند) .

تا این جا به این رسیدیم که وصف مفهوم ندارد اما بخاطر این دلیلی که الان بیان شد بلکه بخاطر ، عدم الدلیل دلیل علی عدم یعنی چون دلیل بر وجود مفهوم نداریم پس مفهوم ندارد . لذا اول مفهوم وصف فرمود : الظاهر انه لا مفهوم للوصف .

مطلب جدید :

وصف ۴ حالت دارد :

- ❖ **حالت اول :** وصف مساوی با موصوف است مثل اکرم انسانا ناطقا . این صورت محل بحث نیست .
- ❖ **حالت دوم :** گاهی وصف اعم مطلق از موصوف است مثل اکرم انسانا ماشی . این صورت محل بحث نیست .
- ❖ **حالت سوم :** گاهی وصف اخص مطلق از موصوف مثل اکرم انسانا ضاحکا . این صورت قطعاً محل بحث است .

❖ **حالت چهارم:** گاهی وصف اخص من وجه از موصوف است یعنی بین وصف و موصوف نسبت اخص و اعم من وجه است مثل فی الغنم السائمه زکاه یعنی در گوسفندی که از علف مالک نمی خورد ، زکات است . الان بین غنم و سائمه نسبت عام و خاص من وجه است . که این حالت خودش ۳ صورت دارد :

- **صورت اول:** گاهی افتراق از ناحیه ی موصوف است یعنی موصوف هست اما صفت نیست (مثلا غنم هست اما سائمه نیست مثل گوسفند معلوفه) . این صورت قطعاً محل بحث است.
- **صورت دوم:** گاهی افتراق از ناحیه ی وصف است یعنی وصف هست اما موصوف نیست مثل ابل سائمه . این صورت محل بحث نیست .
- **صورت سوم:** گاهی افتراق از هر دو جهت است یعنی نه وصف است و نه موصوف مثل ابل معلوفه . اختلاف است که این صورت ، آیا داخل در محل بحث هست یا نیست . در این جا دو نظریه وجود دارد :

- **نظریه اول (صاحب کفایه):** داخل در محل بحث نیست .
 - **نظریه ی دوم (بعض شافعیه):** داخل در محل بحث است . یعنی اگر مولا می فرماید فی الغنم السائمه زکاه ، حکم ابل معلوفه نیز فهمیده می شود که در ان زکات نیست . حالا شیخ آمده یک وجهی برای این حرف بعض شافعیه ذکر کرده است و ان این است که دلیل انها این است که آنها درک می کنند که این وصف علت منحصره برای حکم است .
- صاحب کفایه به شیخ می فرمایند که اگر درک کرده اند که وصف علت منحصره است ، خب همین حرف را در صورت تساوی بزنید . و حال آنکه شمای شیخ اعتقاد دارید که صورت تساوی داخل محل بحث نیست .

تطبیق :

و أما الاستدلال علی ذلك أي عدم الدلالة (وصف) علی المفهوم بآیه **وَرَبَّائِبِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ** ففیه (در استدلال به آیه است) **أن الاستعمال (استعمال وصف) فی غیره (مفهوم) أحيانا مع القرينه** مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعاً (همان طور که در آیه قرینه ی خارجیه هست که وصف مفهوم ندارد) مع أنه يعتبر فی دلالته عليه (با این که شرط می باشد در دلالت وصف بر مفهوم) **عند القائل بالدلالة (یعنی نزد کسانی که می گویند وصف دال بر مفهوم هست) أن لا يكون وارداً مورد الغالب (این است که نباشد وصف وارد در مورد غالب یعنی وصف غالبی نباشد) كما في الآية (همان طور که وصف در آیه ، وصف غالبی می باشد) و وجه الاعتبار (دلیل شرط بودن این که وصف نباید غالبی باشد) واضح لعدم دلالته**

بخاطر این دلالت ندارد وصف (معه) با ورود مورد غالب یعنی اگر وصف غالبی باشد (علی الاختصاص) اختصاص حکم به مورد وصف - علت منحصره بودن وصف (و بدونها) دلالت (لا یکاد یتوهم دلالت علی المفهوم فافهم .

تذنیب [تحریر محل النزاع]

لا یخفی أنه لا شبهة فی جریان النزاع (نزاع در مفهوم وجودا و عدما یعنی مفهوم دارد یا ندارد) فیما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه (ولو اخص ، اخص من وجه باشد) فی مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فی غیره (افتراق از ناحیه ی موصوف - غیر این مورد ، دو مورد است که عبارتند از افتراق از ناحیه ی وصف و از ناحیه ی هر دو اما آنجا که افتراق از ناحیه ی وصف است قطعا محل بحث نیست لذا مراد از غیره فقط جائی است که افتراق از ناحیه ی هردوست) ففی جریانہ إشکال (دو وجه است) أظهره (اشکال) عدم جریانہ (نزاع) و إن كان یظهر مما (عن بعض الشافعیة حیث قال قولنا فی الغنم السائمة زکاة یدل علی عدم الزکاة فی معلوفة الإبل) جریانہ فیہ (فاعل یظهر - جاری شدن نزاع در آن غیر) و لعل وجهه (علت جریان نزاع در غیر) استفادة العلیة المنحصرة منه (وصف) .

و علیه (بنابر این وجه) فیجری (جاری می شود نزاع) فیما كان الوصف مساویا أو أعم مطلقا أيضا (مثل جریان نزاع در غیر - افتراق از ناحیه ی هردو باشد) فیدل (دلالت می کند وصف مساوی و اعم مطلق) علی انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه (یعنی دلالت می کند بر مفهوم) فلا وجه فی التفصیل بینهما (وصف مساوی و اعم مطلق) و بین ما إذا كان (موردی که بوده باشد در آن مورد وصف) أخص من وجه فیما إذا كان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف بأنه لا وجه للنزاع فیهما (وصف مساوی و اعم مطلق) معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانہ من بعض الشافعیة فیہ (غیر - افتراق از ناحیه ی هردو باشد) كما لا یخفی فتأمل جيدا .

نوار ۷۸ : مفهوم غایت

جمله دو صورت دارد :

۱. گاهی در جمله غایتی به کار نرفته است . مثل این که شارع می فرماید صم یوم الاثنین . در این گونه جملات بحثی وجود ندارد .
۲. گاهی در جمله غایتی به کار رفته است . مثل این که شارع بفرماید صم یوم لاثنین الی یوم العاشر . این یک جمله است که در آن غایت (الی یوم العاشر) به کار رفته است .

در این گونه از جملات دو بحث وجود دارد^{۶۵} :

بحث اول : یک بحث منطوقی

بحث دوم : بحث مفهومی

• **بحث منطوقی :**

بحث منطوقی یعنی این که آیا غایت (به ما بعد ادات ، غایت می گوید که در مثال یوم العاشر غایت است) در حکم مغیی (یوم الاثنین) است یا داخل در حکم مغیی نیست . این یک بحث منطوقی است زیرا بحث ما درباره ی شخص حکم است . می خواهیم ببینیم همین صومی که شارع فرمود واجب است ، آیا خود همین صوم ، روی غایت هم می آید یا نمی آید .

در این مساله نظریات زیادی وجود دارد . در مغنی درباره ی الی ۳ نظریه مطرح شده بود. اما عقیده ی مرحوم رضی و ابن هشام و مرحوم صاحب کفایه این است که غایت خارج از حکم مغیی است . یعنی اگر شارع بفرماید صم یوم الاثنین الی یوم العاشر ، یوم العاشر وجوب صوم ندارد . یعنی غایت خارج از حکم مغیی است و مقصود هم شخص الحکم است. **دلیل :** (دلیل صاحب کفایه با مرحوم رضی یک چیز است اما دلیل ابن هشام یک چیز دیگر است)

صغری : غایت (یوم العاشر) حد مغیی است .

کبری : حد مغیی ، خارج از مغیی است حکما یعنی یک حکم دیگری دارد غیر از حکم مغیی.

نتیجه : غایت خارج از مغیی است حکما .

مثال : در شرح لمعه درباب مکروهات بول و غائط ، می گفت یک جایی که بول و غائط در آنجا کراهت دارد ، حریم خانه است . اگر انسان یک خانه ای دارد ، تا ده متری آن خانه ملک خودش است . اگر کسی در این محدوده ی ده متری غائط بکند ، حرام است مگر این که صاحب خانه اجازه بدهد . اما از ده متر که بگذرید ، که می گویند خارج از ملک صاحب

^{۶۵} استاد حیدری : این گونه که من بحث را مطرح کردم به همان صورتی است که شما در اصول فقه علامه مظفر خوانده اید اما صاحب کفایه اول آمده بحث مفهومی را مطرح کرده و بعد آمده بحث منطوقی را مطرح کرده و این صحیح نیست زیرا بحث مفهومی مبتنی بر بحث منطوقی است یعنی اول باید در بحث منطوقی شما موضع خودت را مشخص بکنی بعد بر اساس آن موضعی که مشخص کردی ، بحث مفهومی مطرح می شود .

خانه است به انجا حریم و حد می گویند . می گویند در حریم خانه غائط کردن کراهت دارد . پس حریم به ان بعد از ده متری می گویند که خارج از ملک صاحب خانه است . دلیل صاحب کفایه و مرحوم رضی این است که غائط خارج از حکم مغیی است .

• بحث دوم : بحث مفهومی

اگر شما در بحث منطوقی بگوئید غایت داخل در حکم مغیی است ، بحث مفهومی یک جور مطرح می شود و اگر در بحث منطوقی بگوئید غایت خارج از حکم مغیی است ، بحث مفهومی یک گونه ی دیگری مطرح می شود .

حالا اگر در بحث منطوقی قائل شدید که غایت خارج از حکم مغیی است ، بحث مفهومی این طور می شود که ایا جملاتی که در انها غایت به کار رفته است ، دلالت دارند بر انتفاء صوم از غایت و ما بعد غایت یا دلالت ندارد .

اما اگر در بحث منطوقی گفتید که غایت داخل در مغیی هست حکما و یوم العاشر هم وجوب صوم دارد ، در این صورت در بحث مفهومی کلام را می بریم روی ما بعد غایت یعنی بحث مفهومی این گونه مطرح می شود که ، ایا این جمله ای که در آن غایت به کار رفته است ، دلالت دارد بر انتفاء حکم از ما بعد غایت .

در مساله نظریات زیادی وجود دارد که ۳ نظریه معروف است :

نظریه ی اول : جمله ی غایبه مفهوم ندارد

نظریه ی دوم : جمله ی غایبه مفهوم دارد .

نظریه ی سوم (صاحب کفایه) : تفصیل

ایشان می فرمایند که غایتی که در جمله وارد شده است ، دو صورت دارد :

۱. **گاهی این غایت قید حکم است .** در این صورت جمله مفهوم دارد مثل این

جمله : کل شی لک طاهر حتی تعلم انه قدر . الان حتی تعلم قید حکم است و حکم طهارت است یعنی طهارت هست تا علم به نجاست .

سوال : چرا قید حکم است ؟ قاعده ی ادبیه اقتضا دارد که قید حکم باشد . مرحوم

حکیم از دو قاعده ی ادبی اسم می برد :

حکم نزدیک به ان است و الاقرب یمنع الابد .

دلیل مفهوم داشتن :

❖ **دلیل اول :** تبادر .

یعنی متبادر از جعل شی ، غایت برای حکم این است که با حصول آن شی حکم مرتفع شود .

❖ دلیل دوم :

صغری : اگر با حصول غایت (علم به نجاست) حکم مرتفع نشود لازمه اش این است که غایت ، غایت حکم نباشد (غایت ، غایت و آخر عمر حکم نباشد)

کبری : والازم باطل (لانه خلف زیرا خلاف فرض است)

نتیجه : فلملزوم مثله

۲. گاهی این غایت قید موضوع (عین خارجی) یا متعلق (فعل مکلف) است.

مثل این مثال : سر من البصره الی الکوفه . این الی الکوفه متعلق به سر است و سر ، متعلق است زیرا فعل مکلف است . لذا الی الکوفه قید سر است نه وجوب . لذا انگار این طور گفته شده است : السیر من البصره الی الکوفه واجب . صاحب کفایه می فرماید در این صورت مفهوم ندارد . یعنی این جمله دلالت ندارد بر این که سیر در خود کوفه و ما بعد ان واجب نیست .

دلیل مفهوم نداشتن:

دلیلی بر مفهوم نیست و عدم الدلیل ، دلیل علی عدم .

تطبیق :

فصل هل الغایة فی القضية (یوم العاشر) تدل علی ارتفاع الحکم (سنخ الحکم) عما بعد الغایة (از ما بعد غایت - یازدهم به بعد) بناء علی دخول الغایة فی المغیا أو عنها (غایت - یوم العاشر) و بعدها بناء علی خروجها (غایت از حکم مغیی) أو لا (دلالت ندارد بر ارتفاع الحکم) .

فیه (در این دلالت) خلاف و قد نسب إلی المشهور الدلالة (غایت) علی الارتفاع (ارتفاع سنخ الحکم یعنی دلالت بر مفهوم دارد) و إلی جماعة منهم السید و الشیخ (طوسی) عدم الدلالة علیه (دلالت نکردن غایت بر ارتفاع یعنی دال بر مفهوم نیست) .

و التحقیق أنه إذا كانت الغایة بحسب القواعد العربیة (بهتر بود بگوید به حسب قرینه) قیدا للحکم كما فی قوله (: کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام) (: و کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر) كانت دالة

علی ارتفاعه (می باشد غایت دال بر ارتفاع حکم یعنی دال بر ارتفاع طهارت و حلیت) **عند حصولها** (غایت - علم به حرمت و علم به نجاست) **لانسبق** (علت برای کانت داله - به دلیل تبادر) **ذلک** (ارتفاع حکم) **منها** (غایت) **کما لا یخفی** و (دلیل دوم - بعضی محشین آمده اند این عبارت را توضیح انسباق گرفته اند خلاف ظاهر است) **کونه** (و بخاطر این که ارتفاع حکم) **قضیه تقییده بها** (مقتضای تقیید حکم به غایت است) **و إلا** (اگر مقتضای تقیید ، ارتفاع حکم نباشد) **لما کان ما جعل غایه له بغایه** (نمی بوده باشد چیزی که قرار داده شده غایت برای حکم ، غایت برای حکم و این خلف است) **و هو** (نبودن غایت ، غایت یعنی این که غایت ، غایت نباشد) **واضح إلى النهایه**.

و أما إذا کانت بحسبها (زمانی که بوده باشد غایت به حسب قواعد عربیه - مراد از قاعده ای عربی این است که متعلق نمی تواند وجوب باشد زیرا وجوب معنای حرفی است و معنای حرفی نمی تواند متعلق باشد اما سیر معنای اسمی دارد) **قیدا للموضوع** (مراد از موضوع متعلق است) **مثل سر من البصره إلى الکوفه** **فحالها** (پس وضعیت غایت) **حال الوصف فی عدم الدلاله** (عدم دلالت بر مفهوم) و (می گوید اگر غایت قید موضوع بود ، نتیجتا قید حکم هم می شود اما حکم شخصی را محدود می کند) **إن کان تحدیده بها** (اگر چه مقید کردن موضوع به غایت) **بملاحظه حکمه** (می خواهد بگوید اگر موضوع محدود شد ، قهرا حکمش هم محدود می شود) **و تعلق الطلب به** (و به ملاحظه ی تعلق گرفتن طلب است به موضوع) و **قضیته** (و مقتضای تقیید موضوع به غایت) **لیس إلا عدم الحکم فیها** (نیست حکم در قضیه مگر در معنی یعنی حکم فقط در معنی هست) **إلا بالمغیا من دون دلالة لها أصلا** (بدون این که دلالتی باشد برای غایت) **علی انتفاء سنخه عن غیره** (بر انتفاء سنخ حکم از غیر معنی یعنی جمله مفهوم ندارد) **لعدم** (علت برای عدم دلالت) **ثبوت وضع لذلک** (چون ثابت نشده است وضع برای مفهوم) و **عدم قرینه ملازمه لها** (و نیست قرینه ای که لازم داشته باشد آن مفهوم را) **و لو غالباً دلت علی اختصاص الحکم به** و (سوال می شود که اگر غایت مفهوم ندارد پس فایده ی آن چیست ؟ می گوید فائده ی غایت منحصر به مفهوم نیست) **فائده التحدید بها** (غایت) **کسائر أنحاء التقیید غیر منحصره بإفادته** (منحصر نیست به افاده کردن مفهوم) **کما مر فی الوصف**.

[دخول الغایه فی المغیا و عدمه]

ثم (ابتدای نوار ۷۹) **إنه فی الغایه خلاف آخر كما أشرنا إليه** (ایا غایت داخل در معنی هست حکما یا داخل نیست) **و هو** (آن خلاف دیگر) **أنها هل هی** (آیا ان غایت) **داخله فی المغیا بحسب الحکم** (یعنی ایا غایت حکم معنی را دارد یا ندارد) **أو خارجه عنه** (یا غایت خارج است از معنی حکما یعنی حکم معنی را ندارد) **و الأظهر خروجها** (غایت از حکم معنی) **لکونها من حدوده** (زیرا غایت از حدود معنی است) **فلا تكون محکومه بحکمه** (پس نمی باشد غایت محکوم به حکم معنی) **و دخوله فیه** (و داخل شدن

غایت در معنی حکما (فی بعض الموارد إنما یکون بالقرینه) این دخول به واسطه ی قرینه است (و علیه) بنابر خارج بودن غایت از حکم معنی (تکون کما بعدها) می باشد غایت مثل مابعد غایت یعنی هردو داخل در محل بحث هستند یعنی ما در مفهوم ، کلام را روی هردو می بریم (بالنسبة إلى الخلاف الأول) بحث مفهومی (کما أنه علی القول الآخر) دخول غایت در حکم معنی (تکون) می باشد غایت (محکومه بالحکم منطوقا . ثم لا یخفی) می خواهد بفرماید این بحث منطوقی که کردیم در جایی است که غایت قید حکم نباشد به عبارت دیگر معنی حکم نباشد زیرا اگر غایت قید حکم بود قطعاً غایت از حکم معنی خارج است (أن هذا الخلاف) اختلاف منطوقی که ایا غایت دخال در حکم معنی هست یا نیست (لا یکاد یعقل جریانہ) معقول نیست جریان این اختلاف (فیما إذا کان قیدا للحکم) در موردی که غایت باشد قید برای حکم (فلا تغفل .

نوار ۷۹: عبارت خوانی جلسه قبل ، مفهوم استثناء

بحث درباره این است که ایا استثناء مفهوم دارد یا ندارد یا به عبارت دیگر استثناء دلالت دارد بر انتفاء نوع حکم از مستثنی یا دلالت ندارد .

مثال اول : فرض کنید مولا فرموده است اکرم العلماء الا زیدا . ایا این الا مفهوم دارد یا ندارد . اگر بگوییم مفهوم دارد ، معنایش این است که وجوب اکرام از زید منتفی است به طوری که اگر دلیل دیگری بگوید اکرام زید واجب است با این دلیل اکرم العلماء الا زید تعارض می کنند . اگر بگوییم مفهوم ندارد یعنی این اکرم العلماء الا زیدا دلالت ندارد بر این که اکرام زید واجب نیست . و منظور از وجوب ، سنخ الوجوب است .

مثال دوم : مولا فرموده لاتکرم الفساق الا زیدا یعنی اکرام تمام فساق حرام است جز زید . ایا الا زیدا مفهوم دارد یا ندارد . اگر بگوییم مفهوم دارد معنایش این است که زید حرمت اکرام ندارد و اگر هم بگوییم مفهوم ندارد ، حرمت اکرام از زید منتفی نیست .

در مساله دو نظریه است :

۱. **نظریه ی مشهور و صاحب کفایه :** استثناء مفهوم دارد یعنی استثناء دلالت دارد بر انتفاء سنخ

الحکم از مستثنی . یعنی وقتی که مولا می فرماید اکرم العلماء الا زید یعنی زید وجوب اکرام ندارد و مراد هم نوع وجوب است .

ادله صاحب کفایه و مشهور :

❖ **دلیل اول : تبادل**

صاحب کفایه می فرماید وقتی که مولا می فرماید اکرم العلماء الا زیدا ، متبادر به ذهن این است که زید شخص الحکم ندارد و ما فوق شخص الحکم (سنخ الحکم) هم ندارد . یعنی

متبادر به ذهن ما این است که این اکرمی که روی علما رفته است روی زید نرفته و کلی و جوب اکرام هم روی زید نرفته است .

❖ دلیل دوم : قبول کردن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

ایشان وقتی که یک نفر می آمد پیش ایشان و می گفت لا اله الا الله . پیامبر اسلام این اقا را قبول می کردند و همین قبول اسلام از طرف ایشان دلیل بر این است که استثناء مفهوم دارد . چگونه ؟

اسلام با توحید حاصل می شود یعنی اگر کسی بخواهد مسلمان بشود باید تمامی آلهه را نفی کند و واجب الوجود را ثابت کند .

اگر این لا اله الا الله مفهوم داشته باشد ، مفهومش این است که تمامی آلهه معدوم اند مگر واجب الوجود که موجود است . و این معنای توحید است . در نتیجه دال بر اسلام قائل است . پس این که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اسلام قائل را قبول می کرد دال بر این است که استثناء مفهوم دارد .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل دوم :

این جمله دال بر توحید است اما نه به واسطه ی مفهوم بلکه یحتمل^{۶۶} دال بر توحید است به وسیله ی قرینه . اگر این جمله با قرینه دال بر مفهوم بود ، این دلیل نمی شود که استثناء به طور کلی دال بر مفهوم است .

۲. نظریه دوم (ابوحنیفه) : ایشان می فرماید استثناء مفهوم ندارد .

دلیل ما این روایت است که می فرماید لاصلاه الا بطهور (منطوق این است که اگر طهارت نبود صلاه نیست) . اگر این جمله مفهوم داشته باشد ، مفهوم این است که اگر طهارت بود ، صلاه هست و این مفهوم غلط است زیرا به صرف طهارت خالی ، صلاه نیست .

اشکالات صاحب کفایه بر ابوحنیفه :

^{۶۶} استاد حیدری : یحتمل را گفتیم تا کسی اشکال نگیرد که اصل عدم قرینه است . این جا جای اصل عدم قرینه نیست .

• **اشکال اول:** مراد از کلمه ی صلاه در این تراکیب (لا صلاه الا بطهور ، لا صلاه الا بفاتحه الكتاب) این است که یعنی صلاتی که تمامی اجزاء و شرایط را دارد جزء طهارت لذا منطوق روایت این گونه می شود : صلاتی که تمامی اجزاء و شرایط را دارد بدون طهارت صلاه نیست (بنابر قول صحیحی) یا صلاه صحیحه نیست (بنابر قول اعمی) . و مفهوم این است که اگر صلاه با تمامی اجزائش و شرائطش بود و طهارت هم داشت ، صلاه هست یا صلاه صحیحه است .

• **اشکال دوم:** سلمنا که این جمله مفهوم نداشته باشد اما مفهوم نداشتن این جمله بخاطر قرینه است زیرا اگر مفهوم داشته باشد طبق ادله ی دیگر باطل است . لذا وقتی این جمله با قرینه دلالت بر مفهوم ندارد دال بر این نخواهد بود که استثناء کلا دال بر مفهوم نیست.

تطبیق :

فصل : لا شبهة فی دلالة الاستثناء (شکی نیست در این که دلالت می کند استثناء) **علی اختصاص** (دال بر مفهوم است) **الحکم** (سنخ الحکم) **سلبا** (لاتکرم الفساق الا زیدا) **أو إيجابا** (اکرم العلماء الا زیدا) **بالمستثنی منه و لا یعم** (و ان حکم مستثنی را شامل نمی شود) **المستثنی و لذلك** (بخاطر دلالت استثناء) **یکون الاستثناء من النفی إثباتا و من الإثبات نفیا .**

و ذلك (دلالت - بیان دلیل اول) **للا نسباق** (این دلالت بخاطر تبادر است) **عند الإطلاق** (مراد از اطلاق ، اطلاق استثناء یعنی گفتن استثناء است) **قطعا . فلا یعبأ** (پس اعتناء نمی شود) **بما عن أبي حنیفه من عدم الإفاده** (عدم افاده ی استثناء ، مفهوم را) **محتجا** (در حالی که ابوحنیفه استدلال کرده است) **بمثل** (: لا صلاه إلا بطهور) **ضرورة** (دلیل لایعبا) **ضعف احتجاجه أولا یكون المراد من مثله** (ترکیب) **أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها و شرائطها المعتبرة فیها صلاة** (خبر لاتکون) **إلا إذا كانت واجدة للطهارة و بدونها** (طهارت) **لا تكون** (نمی باشد آن صلاه ، صلاه) **صلاة علی وجه** (بنابر قول صحیحی) **و صلاة تامه مأمورا بها** (و نمی باشد ان صلاه ، صلاه تامه ماموربها یعنی صلاه صحیح نیست) **علی آخر** (بنابر اعمی) .

و ثانيا بأن الاستعمال (استعمال استثناء) **مع القرینه** (با وجود قرینه بر مفهوم نداشتن) **كما فی مثل** **الترکیب مما علم فیہ الحال** (از ان تراکیبی که معلوم می باشد در آن تراکیب وضعیت - مراد از حال ، عدم المفهوم است) **لا دلالة له** (نیست دلالتی برای این استعمال) **علی مدعاه** (بر مدعی ابوحنیفه - عدم دلالت استثناء بر مفهوم کلا و اصلا) **أصلا كما لا یخفی .**

و منه (از جواب دوم) قد انقدح أنه لا موقع (جایگاهی نیست) للاستدلال على المدعى (مفهوم داشتن استثناء) بقبول رسول الله (صلى الله عليه و آله) إسلام من قال كلمة التوحيد (قبول می کنند اسلام کسی را که کلمه ی توحید را می گوید) لإمكان^{۶۷} دعوى أن دلالتها (کلمه ی توحید) على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال .

نوار ۸۰: دلالت کلمه ی توحید بر توحید ، دلالت جمله ی استثنائی بر انتفاع

سنخ الحكم از مستثنی به وسیله ی مفهوم است ، دلالت انما بر حصر

صاحب کفایه دو نکته را بیان می کنند که با بیان این دو نکته بحث مفهوم استثناء تمام می شود .

نکته ی اول : این نکته یک اشکال است و یک جواب .

• اشکال : کلمه ی لا اله الا الله دال بر توحید نیست . چرا دال بر توحید نیست ؟ مستشکل می گوید درباره ی خبر لا (لای نفی جنس) دو احتمال است . بعد طبق هر احتمالی ثابت می کند این جمله دال بر توحید نیست .

❖ احتمال اول : یحتمل خبر لا ، ممکن مقدر باشد یعنی جمله این گونه باشد ، لا اله ممکن الا الله یعنی هیچ الهی ممکن نیست جز الله یعنی الله ممکن است . جمله در این صورت دال بر توحید نیست . چرا ؟ چون جمله ای دال بر توحید است که دلالت بکند بر این که واجب الوجود موجود است نه این که ممکن است زیرا امکان اعم از وجود است چون ممکن است شی ای ممکن باشد اما موجود نباشد مثل دریایی از جیوه .

❖ احتمال دوم : یحتمل خبر لا ، موجود باشد (حق هم همین است) یعنی جمله این گونه می شود لا اله موجود الا الله . در این صورت هم این جمله دال بر توحید نیست . چرا ؟ ترجمه ی آن این می شود که هیچ الهی موجود نیست مگر خداوند . چون اگر این جمله بخواهد دال بر توحید باشد ، باید بر دو چیز دلالت بکند :

۱. باید دلالت کند که خداوند موجود است . که این جمله دلالت بر این امر

دارد .

^{۶۷} استاد حیدری : این استدلال دوم را شیخ انصاری در مطارح بیان فرموده است و بعد فرموده اند که اگر کسی بگوید دلالت این کلمه ی توحید بر مفهوم با قرینه است ، حرف بسیار سخیفی زده است بعد مرحوم صاحب کفایه همین دلیلی را که شیخ فرموده سخیف است ، رد بر شیخ گرفته است

۲. باید دلالت بکند بر این که اله دیگر ممکن نیست به عبارت دیگر باید دلالت کند بر این که اله دیگر ممتنع است. و اگر خبر این جمله موجود باشد، جمله دلالت بر امر دوم ندارد زیرا اگر خبر لا، موجود باشد معنا این است که هیچ الهی موجود نیست مگر خداوند. یعنی نفی وجود اله شده و نفی وجود اعم از نفی امکان است یعنی ممکن است یک چیزی موجود نباشد اما ممکن باشد.

مستشکل می خواهد بگوید اگر خبر را ممکن بگیرد، در ناحیه ی واجب الوجود کار مشکل پیدا می کند چون می گوید واجب الوجود ممکن است و نمی گوید موجود است و اگر خبر را موجود بگیرد در ناحیه ی لا اله مشکل پیدا می شود چون نفی وجود اله می شود در حالی که باید نفی امکان اله بشود.

• جواب صاحب کفایه به اشکال :

ایشان می فرماید خبر لا، موجود است و این جمله دال بر توحید هست. چرا؟ صاحب کفایه می فرماید مراد از کلمه ی اله، واجب الوجود است. بنابراین لا اله موجود یعنی لا واجب الوجود موجود. در نتیجه معنا این می شود؛ هیچ واجب الوجودی موجود نیست جز این فرد از واجب الوجود که الله باشد و این دال بر توحید است. یعنی دال بر این است که هیچ فرد دیگری از واجب الوجود به عنوان شریک برای خداوند ممکن نیست زیرا اگر یک فرد دیگری از واجب الوجود به عنوان شریک برای خداوند ممکن بود، حتما باید موجود می شد چون فرض این است که واجب الوجود است. اما فرد دیگری موجود نیست پس فرد دیگری از واجب الوجود به عنوان شریک برای خداوند ممکن نیست.

مستشکل گفت اگر خبر موجود باشد، نفی وجود می شود و نفی وجود اعم از نفی امکان است و ما نفی امکان می خواهیم بعد صاحب کفایه اول فرمود مراد از اله، واجب الوجود است بعد ثابت کرد نفی وجوب مساوی با نفی امکان است.

نکته ی دوم: درباره ی انتفا سنخ حکم از مستثنی، دو احتمال و بلکه دو نظریه ی معروف است:

مثل این که مولا می فرماید اکرم العلماء الا زیدا. حکم وجوب اکرام و مستثنی زید است. اصلا کلی وجوب اکرام از زید منتفی است یعنی اصلا وجوب اکرام ندارد به این می گویند انتفا سنخ حکم از مستثنی. حالا این جا دو نظریه ی معروف است:

• **نظریه ی اول:** این انتفاء لازمه ی خصوصیت حکم مستثنی منه در جمله ی استثنائیه است.

توضیح : یعنی این جمله ی استثنائیه که می بینید ، (اکر المء الا زیدا) این یک جمله ی استثنائیه است . حکم مستثنی منه ، وجوب اکرام است . این حکم مستثنی منه در این جمله ، یک خصوصیتی دارد که لازمه ی ان خصوصیت ، انتفاء سنخ حکم از مستثنی است . و ان خصوصیت عبارت است از حصر . یعنی حکم مستثنی منه مفید حصر است یعنی وجوب اکرام فقط و فقط مال مستثنی منه و علماست . ان وقت این خصوصیت که حصر باشد اقتضا می کند که وجوب اکرام مال زید نیست .

طبق این احتمال ، دلالت جمله ی استثنائیه بر این انتفاع بالمفهوم است .

- **نظریه ی دوم (میرزای قمی) :** این انتفاء معنای مطابقی کلمه ی الا است یعنی کلمه ی الا وضع شده است برای این معنی (انتفاء سنخ الحکم از مستثنی) . طبق این نظریه ، دلالت جمله ی استثنائیه بر این انتفاع بالمنطوق است . صاحب کفایه می فرماید الظاهر احتمال اولی است ولی بعد می فرماید نعم دومی هم بعید نیست . به نظر من باید گفت عقیده ی صاحب کفایه احتمال اول است . در نتیجه مرحوم صاحب کفایه مفهوم استثناء را قبول کردند .

مطلب جدید :

مبحث استثناء تمام شد . بحثی که می خواهیم شروع کنیم این است که :

از جمله کلماتی که دال بر حصر است ونتیجتا دال بر مفهوم است کلمه ی انما است . فخر رازی می گوید انما مفید حصر نیست چون در آیه ی انما ولیکم الله و رسوله دچار مشکل می شود لذا قانون مسلم ادبی را رد کرده است و گفته انما مفید حصر نیست و البته گفته اند این نفی حصر از روی عناد است .

به چه دلیل کلمه ی انما دال بر حصر است ؟ به دو دلیل :

۱. تصریح اهل لغت و تصریح اهت لغت حجت است .

۲. تبادر .

اشکال شیخ انصاری به تبادر :

این تبادر اشکال دارد چون کلمه ی انما استعمالش مختلف است گاهی در حصر به کار می رود و گاهی در غیر حصر . حالا با حفظ این نکته ، می گوییم که شرط تبادر وجود یک مرادف

حصری برای انماست و وجود یک مرادف حصری برای انما منتفی است لذا شرط تبادل منتفی است .

شیخ می گوید اگر شما بخواهید ادعای تبادل بکنید ، باید این کلمه ی انما یک مرادفی داشته باشد که این مرادفش مفید حصر باشد تا شما ادعا کنید با شنیدن انما ، ان مرادف حصر می آید در ذهنمان تا بعد ادعای تبادل کنید .

شما می گوید کلمه ی ان وضع شده برای شرطیت . و ان مرادف شرطی دارد و ان اگر است . جواب صاحب کفایه به اشکال شیخ :

تبادل منحصر به سبقت گرفتن به ذهن ما ها نیست . ما می رویم سراغ عرب و می پرسیم که متبادل به ذهن شما از کلمه ی انما چیست ؟ می گویند حصر .

تطبيق :

و الإشکال فی دلالتها (کلمه ی توحید) علیه (توحید) بأن خبر لا إما يقدر ممکن أو موجود و علی کل تقدير (لا اله ممکن - لا اله موجود) لا دلالة لها علیه أما علی الأول (خبر لا ممکن باشد) فإنه حينئذ (ممکن مقدر باشد) لا دلالة لها (نیست دلالتی برای توحید) إلا علی إثبات إمكان وجوده تبارک و تعالی لا وجوده (و دلالت بر وجود خداوند ندارد) و أما علی الثانی (موجود مقدر باشد) فلأنها و إن دلت علی وجوده تعالی إلا أنه لا دلالة لها (نیست دلالتی برای این کلمه) علی عدم إمكان إله آخر (بر ممکن نبودن اله اخر) مندفع (خبر اشکال) بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفی ثبوته (واجب الوجود) و وجوده فی الخارج و إثبات فرد منه (واجب الوجود) فیه (در خارج) و هو (ان فرد) الله يدل بالملازمة البینه (لزوم بین بالمعنی الاخص) علی امتناع تحققه (واجب الوجود) فی ضمن غیره تبارک و تعالی ضرورة أنه (زیرا آن غیر) لو لم یکن ممتنعا لوجد لکونه (غیر) من أفراد الواجب .

ثم (نکته ی دوم) إن الظاهر أن دلالة الاستثناء علی الحكم (سنخ الحكم) فی طرف المستثنی بالمفهوم (دلالت به واسطه ی مفهوم است) و أنه (حکم) لازم خصوصیه (حصر) الحكم فی جانب المستثنی منه التي دلت علیها (خصوصیتی که دلالت دارد بر آن خصوصیت) الجملة الاستثنائية .

نعم (احتمال دوم - استدارک از ثم ان الظاهر) لو كانت الدلالة فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت (می باشد ان دلالت) بالمنطوق كما هو (همان طور که دلالت بر منطوق) لیس ببعید و إن کان تعیین ذلك (دلالت حکم بر طرف مستثنی را مشخص کنیم با مفهوم است یا با منطوق) لا یکاد یفید .

دلالة كل من إنما و بل على الحصر

و مما يدل على الحصر و الاختصاص إنما و ذلك (علت برای دلالت انما بر حصر) لتصريح أهل اللغة بذلك (دلالت انما بر حصر) و تبادره (حصر) منها (انما) قطعاً عند أهل العرف و المحاوره .

و دعوى (اشكال شيخ و جواب به ان) أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك (تبادر حصر از انما) فإن موارد استعمال هذه اللفظة (انما) مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا (و معلوم نیست برای ما ، چیزی که آن چیز مرادف است برای انما در عرف غیر عرب) حتی يستكشف منها (تا کشف بشود از انما) ما هو المتبادر منها (چیزی که ان چیز متبادر از انما است) غير مسموعه فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا (مثل انسباق به اذهان ما) سبيل .

نوار ۸۱: دلالت بل بر حصر ،

مطلب اول: از جمله کلماتی که گفته شده دال بر حصر است و نتیجتاً دال بر مفهوم است ، کلمه ی بل است .
مثال : مولا می فرماید اکرم زیدا بل عمروا . گفته شده که این بل دال بر مفهوم است . معنایش این است که وجوب اکرام برای عمرو ثابت است و کلی وجوب اکرام از زید منتفی است .

صاحب کفایه می فرماید کلمه ی بل ۳ صورت معروفه دارد :

۱. گاهی آوردن کلمه ی بل بخاطر این است که ما قبل بل خطا یا غفله از متکلم صادر شده است . در این صورت کلمه ی بل دال بر حصر و دال بر مفهوم نیست . مثل این که متکلم می خواست بگوید اکرم عمروا و یک اشتباه کرد و گفت اکرم زیدا و ان وقت برای تصحیح کلام و برای این که مقصود درونش را به مخاطب بفهماند می گوید اکرم زیدا بل عمروا . این جا دلالت ندارد که وجوب اکرام برای عمرو هست اما برای زید نیست .
۲. گاهی آوردن کلمه ی بل صرفاً بخاطر تأکید است که به این ، بل ترقی می گویند . مثل این مثال : یک متکلم می گوید : طهارت ماء الغساله مشهور بل اجماعی . هدف متکلم از آوردن این بل ، تأکید طهارت آب غساله است . در این صورت هم کلمه ی بل دال بر حصر و مفهوم نیست . چون متکلمی که این جمله را بیان کرده انگار که این طور بیان کرده است که ؛ ماء الغساله طاهر موکدا . این مفهومش این نیست که غیر آب غساله طاهر نیست .

۳. گاهی آوردن بل برای ابطال ما اثبات اولاست یعنی متکلم اول یک مطلبی را اثبات می کند سپس به وسیله ی بل ، ان چیزی که ثابت کرده بود را باطل می کند . در این صورت کلمه ی بل دال بر حصر و مفهوم هست .

مثل این مثال : شما وصیت می کنید که زید را اکرام کنید بعد می فرمایید بل عمرو . این جا بل یعنی وجوب اکرام برای عمرو هست و کلی وجوب اکرام برای زید نیست .

حالا صاحب کفایه می فرماید اگر یک قرینه در عبارت بود که به ما بگوید این بل از نوع سوم است ، حتما دال بر حصر و مفهوم هست اما اگر قرینه ای نبود ما می گوییم بل دال بر حصر و مفهوم نیست.

مطلب دوم :

گفته اند که یکی از اموری که دال بر حصر و مفهوم است ، تعریف مسند الیه به ال است . مراد علمای بلاغت از مسند الیه ، خصوص مبتدا است . مثلا الانسان زید .

صاحب کفایه می فرماید اگر مسند الیه با ال بیاید ، مفید حصر نیست . چرا مفید حصر نیست ؟

صاحب کفایه دو قانون درست می کند و از این دو قانون نتیجه می گیرد که اگر مسند الیه با ال بیاید مفید حصر نیست .

❖ **قانون اول** ^{۶۸} : اصل در ال ، این است که برای جنس باشد . یعنی اگر در عبارت ال را دیدید اگر قرینه ای بر خلاف جنس بود ، تابع قرینه هستیم و اگر قرینه ای نبود ، ال را حمل بر جنس می کنیم.

❖ **قانون دوم** : قانون در حمل ، این است که حمل ، حمل شایع صناعی باشد نه حمل ذاتی اولی . یعنی زمانی که یک چیز را بر چیز دیگر حمل می کنید اصل در حمل این است که حمل شایع صناعی است . چون آن حملی که در علوم ارزش دارد و علما به آن اهمیت می دهند حمل شایع صناعی است .

حالا این دو قانون را به هم متصل کنید . الانسان زید . صاحب کفایه می فرماید اگر مسند الیه معرف به ال باشد مفید حصر نیست زیرا چون نهایتا محتوای این جمله با توجه به این دو قانون این است که جنس انسان و زید در وجود خارجی اتحاد دارند . یعنی هر دو موجود می شوند به یک وجود و این

^{۶۸} استاد حیدری : این قانون اول تنافی دارد با عقیده ی صاحب کفایه در مطلق و مقید . مرحوم مشکینی به این تنافی تذکر داده است . صاحب کفایه در بحث مطلق و مقید می فرماید اصل در ال ، تزیین است .

منافاتی ندارد که انسان با یک وجود دیگر هم متحد بشود . شما می گوئید الانسان زید یعنی انسان و زید در وجود خارجی متحد می شوند یعنی هردو موجود می شوند به یک وجود و این تنافی ندارد که انسان با غیر زید هم اتحاد وجودی پیدا کنند .
صاحب کفایه در پایان یک نکته می گوید :

نکته : ایشان می فرماید در ۳ صورت اگر مسند الیه با ال بود مفید حصر و مفهوم است :

❖ **صورت اول :** قرینه قائم بشود بر این که ال ای که روی مسند الیه آمده است ، استغراق است

. چگونه دال بر حصر است ؟ الانسان زید بعد قرینه قائم شد بر این که این ال که روی انسان آمده ، ال استغراق است معنایش این طور می شود که هر فردی از افراد انسان زید است و این معنایش این است که انسان در غیر زید نیست .

❖ **صورت دوم :** قرینه قائم بشود که مدخول ال ، جنس مطلق و مرسل است نه جنس مهمل.

در مثال الانسان زید ، مدخول ال ف انسان است بعد قرینه قائم بشود که این انسان ، جنس مطلق و مرسل است . جنس مرسل یعنی چه ؟ جنس مرسل یعنی انسان پخش شده در همه افراد به عبارت دیگر یعنی جنسی که ساری در تمام افراد است . به جنسی که روی همه پخش می شود واطلاق بر تمام افراد می شود ، جنس مرسل می گویند . یعنی جنسی که شامل تمامی افراد می شود . اینجا هم مفید حصر و مفهوم است زیرا دراین صورت معنای الانسان زید این می شود که آن انسانی که در ضمن تمام افراد هست ، زید است و این مفهومش این است که انسان در غیر زید نیست .

فرق این با اولی چیست ؟ فرقی این است که اگر ال ، استغراق باشد خصوصیات فردیه ملحوظ هستند اما اگر مدخول جنس مطلقه باشد دیگر خصوصیات فردیه ملحوظ نیستند .

❖ **صورت سوم :** اگر قرینه قائم بشود که مراد از حمل ، حمل اولی ذاتی است ، اگر مسند الیه

ال داشت مفید حصر و مفهوم است . زیرا اگر حمل ، حمل اولی ذاتی بود موضوع از محمول هرگز منفک نمی شود یعنی این محمول فقط با این موضوع هست . مثل الانسان حیوان ناطق و مفهوم این جمله این است که انسان از غیر حیوان ناطق منتفی است .

تطبیق :

و ربما يعد مما دل علی الحصر (چه بسا شمره می شود از آن چیز هایی که دلالت بر حصر دارند) کلمه بل الإضرابیة (اضراب یعنی اعراض) و التحقیق أن الإضراب علی أنحاء .

منها (اضراب) ما (اضرابی که) کان لأجل أن المضرب عنه (می باشد ان اضراب بخاطر این که آن چیزی که از ان اضراب شده ، آورده شده است غفله یا اشتباها – در مثال ما مضرب عنه ، وجوب اکرام زید است)

إنما أتى به (مضرب عنه) غفلة أو سبقه (یا سبقت گرفته است متکلم را به این مضرب عنه ، زبانش) به لسانه فیضرب بها (پس اعراض می کند متکلم به وسیله ی بل) عنه (از مضرب عنه) إلى ما قصد بیانہ (به چیزی که آن چیز را متکلم قصد کرده است - در مثال ما وجوب اکرام عمرو است) فلا دلالة له (بل) على الحصر (در نتیجه دلالت بر مفهوم هم ندارد) أصلا فكأنه (مثل این که متکلم) أتى بالمضرب إليه (بعد از بل - یعنی انگار متکلم از همان ابتدا گفته است اکرم عمرو) ابتداء كما لا يخفى.

و منها (اضراب) ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه (طهارت آب غسله علی المشهور) كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه (طهارت آب غسله اجماعا) فلا دلالة له (بل) عليه (حصر) أيضا (مثل قسم اول) .

و منها ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا فيدل (دلالت می کند بلی که در مقام ابطال گذشته است) عليه (حصر) و هو واضح .

إفادة المسند إليه المعرف باللام للحصر

و مما يفيد الحصر على ما قيل^{٦٩} تعريف المسند إليه باللام .

و التحقيق أنه (تعريف مسند اليه به لام) لا يفيد (فايده نمی دهد حصر را) إلا فيما اقتضاه المقام (مگر در جایی که اقتضا بکند حصر را مقام - مقام یعنی قرینه ی مقامیه) لأن (دليل برای عدم افاده ی حصر) الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة (بين مردم ودر علوم) هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود فإنه (بخاطر این که این حمل) الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شيء على جنس و ماهية كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به (شی) و حصرها (ماهیت) عليه (شی) نعم (استدراک از دلالت نداشتن تعريف مسند اليه به لام بر حصر) لو قامت قرينة على (مورد اول) أن

^{٦٩} استاد حیدری : جناب صاحب کفایه چرا فرموده اید ما قیل . این از اجماعات علمای بلاغت است که اگر مسند اليه دارای ال باشد ، افاده ی حصر می کند .

اللام للاستغراق أو (مورد دوم) أن مدخوله (لام) أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو (مورد سوم) على أن الحمل عليه (مدخول لام) كان ذاتيا (ذاتی اولی) لأفید (جواب لوقامت) حصر مدخوله (در این ۳ صورت رسانده می شود حصر مدخول لام) على محموله (محمول مدخول - زید) و اختصاصه به .

و قد انقدح بذلك (عدم دلالت لام و حمل بر حصر) الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام (در مبحث مفهوم حصر) و ما وقع منهم من النقص و الإبرام (یعنی با توضیحاتی که دادیم روشن می شود که اشکالات و دفع اشکالاتی که علما بیان کرده اند این جا ، همه اشکال دارند) و لا نطیل بذکرها فإنه بلا طائل كما يظهر للمتأمل فتأمل جيدا .

نوار ۸۲ : مفهوم لقب و عدد

بحث اول : آیا لقب مفهوم دارد یا ندارد .

مراد از لقب چیست ؟ لقب به اسمی گفته می شود که انسان به وسیله ی این اسم تعبیر می کند از چیز دیگری . چه این اسم جامد یا مشتق باشد ، رکن باشد یا غیر رکن ، لقب نحوی باشد یا نباشد^{۷۰} .

اکرم زیدا . این زید لقب است زیرا به وسیله ی زید تعبیر می کنیم از این اقا . آیا مفهوم دارد یا ندارد . اگر گفتید مفهوم دارد ، مفهومش این است که غیر زید و جوب اکرام ندارد .

صاحب کفایه می فرماید لقب مفهوم ندارد زیرا اثبات شی نفی ماعدا نمی کند . اکرام زید واجب است و این مفهومش این نیست که اکرام غیر زید واجب نیست .

بحث دوم : مفهوم عدد

آیا عدد مفهوم دارد یا ندارد . عدد ۳ صورت دارد اما در متن کفایه ۲ صورت بیان شده است :

۱. گاهی عدد نسبت به اقل و اکثر به شرط لا است . مثل این مثال : یجب علیکم رکعتا الصبح . حالا

این عدد (دو) نسبت به اقل به شرط لا است یعنی نباید کمتر بشود و نسبت به اکثر هم به شرط لا است یعنی نباید بیشتر بشود .

در این صورت عدد مفهوم ندارد . اگر کسی کمتر انجام داد یا بیشتر ، مجزی نیست چون عملی که شما آوردید مامور به نیست و آن عملی که مامور به است ، شما نیاورده اید .

^{۷۰} استاد حیدری : با این توضیحاتی که دادیم بطلان کلام مرحوم حکیم روشن می شود .

۲. گاهی عدد از ناحیه ی قلت به شرط لا است اما از ناحیه ی کثرت لایبشرط است . یعنی نباید کمتر بشود اما نسبت به بیشتر مشکلی نیست که بیشتر بشود یا نشود .

مثل این مثال : مثل یک قطره خمر افتاد در آب چاه . بنابر قول قدما آب چاه نجس می شود . باید تمام آب چاه کشیده شود . خب شما دارید آب چاه را می کشید بالا لکن از پایین هم هی آب می جوشد . چه باید کرد ؟ این جا می گویند یک روز کامل باید با ۴ مرد آب را بکشید . حالا روایت داریم تراوحوا باربعه رجال . حالا اربعه رجال عدد است که در خطاب آمده است . و از حیث قلت به شرط لا است یعنی نباید از ۴ مرد کمتر بشود . اما از ناحیه ی کثرت لایبشرط است . یعنی اشکال ندارد بیشتر از ۴ مرد باشند .

حالا اگر کسی با کمتر از ۴ مرد تراوح بکند ، مجزی هست یا نیست ؟ نیست زیرا الماتی به لیست بماموربه و المامور به لیست به ماتی به .

۳. گاهی عدد از ناحیه ی کثرت به شرط لا است یعنی بیشتر از این عدد نباید باشد اما نسبت به قلت لایبشرط است .

مثال کی فرماید از هر ما ۳ روز ، روزه مستحب است . اگر مفهوم داشته باشد این است که غیر از ۳ روز مستحب نیست لذا اگر روایت دیگری بگوید در هر ماه ۸ روز مستحب است با این روایت تنافی پیدا می کند . صاحب کفایه می فرماید عدد مفهوم ندارد مطلقا . (صاحب کفایه این صورت را ذکر نکرده است)

نتیجه : نظر صاحب کفایه در مفاهیم (شرط مفهوم ندارد ، وصف ندارد ، غایت در یک صورت دارد ، استثناء دارد ، عدد و لقب هم مفهوم ندارد)

تطبیق :

فصل لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غیر موردهما (لقب و عدد) أصلا (قید لا دلالة یعنی اصلا دلالتی نیست) و قد عرفت أن انتفاء شخصه (در لقب اگر لقب منتفی شد ، شخص حکم هم منتفی می شود اما انتفاء شخص حکم اسمش مفهوم نیست – اکرم زیدا و این یعنی وجوب اکرام بر فرض موضوع بودن زید . حالا کلام را ببریم روی عمرو . بله آقای عمرو ان وجوب اکرام بر فرض موضوع بودن زید را ندارد زیرا موضوع عوض شد اما این اسمش انتفاء شخص حکم است اما انتفاء شخص حکم مفهوم نیست) **لیس بمفهوم كما أن قضیة التقیید بالعدد** (همان طور که مقتضای مقید کردن خطاب به عدد) **منطوقا عدم جواز الاقتصار علی ما دونه** (جایز نیست اکتفا کردن بر کمتر از آن عدد – این جا دارد حکم هر دو صورت را از ناحیه ی قلت می گوید) **لأنه (مادون) لیس بذاک الخاص و المقید (عدد) و أما الزیادة** (بیان حکم دو صورت از ناحیه ی زیادت) **فکالانقیصه** (یعنی حق زیاد کردن ندارید) **إذا کان**

التقييد به (زمانی که بوده باشد تقييد به عدد) للتحديد (برای محدود کردن تکلیف است) بالإضافة إلى كلا طرفيه (نسبت به دو طرف عدد - دو طرف عدد یعنی طرف قلت و زیاده)

نعم لو كان (اگر بوده باشد تقييد به عدد) لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل (بخاطر مجرد محدود کردن تکلیف فقط به نسبت طرف اقل یعنی عدد از ناحیه ی اقل بشرط لا است) لما كان في الزيادة ضير أصلا بل ربما كان فيها (زیاده) فضيلة و زیاده كما لا يخفى .

و كيف كان (و هر گونه که بوده باشد تحديد به عدد یعنی از هر کدام از این دو قسم که بوده باشد) فليس عدم الاجتزاء بغيره (نیست عدم اکتفاء به غیر عدد یعنی عدد که امد اکتفاء به غیر عدد جایز نیست اما این عدم جواز از باب مفهوم نیست - غیر عدد در صورت اول قلت و کثرت است و در صورت دوم قلت است) من جهة دلالة (عدد) على المفهوم بل إنما يكون (بلکه عدم الاجتزاء می باشد) لأجل عدم الموافقة (بخاطر موافق نبودن غیر عدد) مع ما أخذ في المنطوق (مامور به) كما هو معلوم .