

پیش گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي نور شجرة النبوة بأنوار الأئمة الهداة، و زين حدائق الولاية بازهار أسرار الكتمل الثقات، و الصلاة على مظهر جوامع الكلم المسلسلات محمد و آله و عترته عيون المعارف العينية المخصصات.

در تقسیمی دین مبین اسلام از سه بخش عقائد، احکام و اخلاق تقسیم شده و عقائد همان باورهای است که فکر و اندیشه انسان نسبت به اموری نظیر مبدا، معاد، نبوت، امامت و عدالت و صفات الهی را تشکیل می دهد و بر مسلمان لازم است به آن ایمان آورده و معتقد باشد، اخلاقیات نیز بایسته ها و نبایسته هایی را تشکیل می دهد که رعایت آن سزاوار هر مسلمانی است و بخش احکام یا فروع دین، وظایف انسان در مقام عمل را تشکیل داده و باید ها و نبایدهایی است که لازم است انسان بدان عمل ورزد.

فهم و استنباط احکام، مقدمه عمل به آن بوده و انسان در زمان حضور امامان معصوم (ع) از طریق مراجعه به امام (ع) و پرسش مساله از وی، به حکم آن دست می یابد ولی بسیاری از مسائل در زمان غیبت اتفاق می افتد که حکم آن از طریق کتاب و سنت بیان نشده و بر مجتهد لازم است به استنباط احکام مساله نشست و از طریق اصول و قواعد کلی موجود در کتاب و سنت حکم آن را به دست آورد چنان که در روایاتی آمده است «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ»^۱.

علم فقه عهده دار مباحثی است که جهت استنباط احکام شرعی از آن کمک گرفته می شود و اصول فقه قواعد کلی واقع شونده در طریق استنباط را بحث می کند از این رو بدون تسلط بر علم «اصول فقه» استنباط احکام و رسیدن به قله اجتهاد امری نشدنی است.

^۱ . وسائل الشیعة / ج ۲۷ / ۶۲ / ۶ - باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأی و الاجتهاد و المقایس و نحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية ص : ۳۵، ح ۳۳۲۰۲.

اهمیت دانش اصول فقه از آن جهت است که چنین دانشی نظیر علم منطق بوده و همانگونه که بدون تسلط بر علم منطق نمی توان به حل مشکلات علوم عقلی نشست و گره از معضلات آن گشود، بدون تسلط بر علم اصول فقه نیز نمی توان به استنباط احکام شرعی و تدبیر در متون نقلی دست یافت.

یکی از کتبی که در اصول فقه نوشته شده و مدت ها کرسی درس عالی ترین سطح حوزه را به خود اختصاص داده است «کفایه الاصول» آخوند خراسانی(ره) است که در نوع خود بوده، از این رو شرح ها و حواشی مختلفی بر آن نوشته شده و بسیاری از اصولیین، کتاب مزبور را متن درس خارج خود قرار داده اند و در اطراف آن به دقت و تعمق نشسته اند و می توان گفت بدون تدبیر در اطراف کتاب مزبور، رسیدن به اجتهاد میسر نیست بنابراین بر طلاب عزیز و دانشجویان رشته های مرتبط با فقه و اصول لازم است تمام تلاش خود را در فهم آن به کار گرفته و صرفا به مطالعه جزوات درسی و قبولی در امتحانات و اخذ مدرک آن اکتفا نکنند که چنین امری آسیبی جدی برای آینده حوزه و حوزویان، دانشگاه و دانشگاهیان به شمار می رود.

بر طلاب عزیز و دانشجویان گرامی لازم است در تمامی درس ها به خصوص کتاب کفایه بذل جهت و تلاش نموده و به مطالعه عمیق آن پردازند و در جهت فهم هر چه بیشتر آن از تمامی امکانات کمک آموزشی از قبیل شرح، نوار، جزوه و ... بهره گیرند ولی در عین حال بدان اکتفا نوزند.

حقیر برای آن که بتوانم خدمتی در جهت فهم کتاب مزبور ارائه کنم پس از تدریس آن در مدارسی نظیر موسسه امام خمینی(ره)، مدرسه آیت الله العظمی تبریزی(ره) و ... به نگارش تدوین نموداری اقدام نموده ام که از ویژگی هایی برخوردار است نظیر

ا: شرحی روان بر تمام ابحاث کتاب کفایه الاصول است و از تمامی مطالب کتاب برخوردار می باشد.

ب: مطالب کتاب به صورت پرسش و پاسخ ارائه داده شده و نوعی سهولت در یادگیری به شمار می رود.

ج: در برخی از موارد که عبارت کتاب مغلق بود به شرح و توضیح آن پرداخته شده است.

د: پس از چند دوره تدریس به مرحله تدوین رسیده از این رو به نظر می رسد که مورد مذاقه قرار گرفته و اشکالات موجود در آن در نهایت قلت باشد.

از آنجایی که هر نوشته‌ای از اشکالاتی برخوردار است از همه عزیزان خواستارم در صورت مشاهده هر گونه اشکالی بر حقیر منت نهاده و از باب « **الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ** »^۲ آینه‌ای گردند که عیوب ما را بیان می‌کنند و آن را به ما هدیه دهند تا در چاپ‌های بعدی کتاب، اشکالات کمتری مشاهده گردد.

در پایان ثواب این مختصر را به ارواح حضرات ائمه معصومین (ع)، فاطمه معصومه (س)، اساتید خویش حضرت آیت الله العظمی ملکوتی تبریزی و ایازی (ره) و همچنین روح پدر و مادر خویش و تمام عزیزانی که از دنیا رفته‌اند و بر گردن حقیر حقی دارند، هدیه نموده و از خداوند متعال علو درجات آنان را خواستارم.

حوزه علمیه قم

عبدالرحمن نجفی عمران

۱۳۹۳/۶/۳۰

^۲. بشاره المصطفی لشیعته المرتضی (ع)، ص ۲۶.

مقدمه

امر اول: موضوع علم، مسائل علم و موضوع علم اصول

۱: موضوع علم را تعریف کنید؟ موضوع علم همان چیزی است که درباره عوارض ذاتیه آن (چیزی که به واسطه در عروض نیازی ندارد) در علم بحث می شود به این بیان که واسطه در الحاق عرض بر معروض بر سه قسم است

۱: واسطه در عروض؛ چیزی که حقیقتاً عرض قائم به آن بوده و بالعرض و المجاز به معروض نسبت داده می شود نظیر «جالس السفینه متحرک که در حقیقت حرکت مربوط به کشتی بوده و کشتی واسطه در عروض حرکت برای کسی است که در آن نشسته است و جری المیزاب که در حقیقت جریان مربوط به آب بوده و آب واسطه در عروض حرکت برای ناودان است»؛ بر دو قسم است

۱: **واسطه جلی است؛** بگونه ای که نسبت عرض به غیر مجاز عرفی به شمار می رود نظیر حرکت و بیاض که واسطه در نسبت سرعت و شدت به جسم است؛ زیرا حتی عرف نیز می داند که در حقیقت سرعت و شدت مربوط به حرکت و بیاض بوده و به تبع آن به جسم نسبت داده می شود.

۲: **واسطه خفی است؛** بگونه ای که نسبت عرض به غیر از نظر عرف حقیقت به شمار می رود نظیر سطح که واسطه در نسبت سفیدی به جسم است؛ زیرا در حقیقت سفیدی مربوط به سطح است نه جسم ولی عرف نمی تواند به حقیقت مزبور آگاه شود.

ب: واسطه در ثبوت؛ چیزی که علت ثبوت عرض برای معروض می شود نظیر آتش و خورشید که علت ثبوت حرارت برای آب است و نظیر حرکت که علت عروض حرارت بر جسم می باشد.

ج: واسطه در اثبات؛ چیزی که علم به آن علت علم به امر دیگری بوده و در مقام اثبات و استدلال واسطه در اثبات عرض برای معروض می باشد نظیر حد وسط در قیاس همچون «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که حدوث هر امر متغیری واسطه در اثبات حدوث برای عالم می باشد.

۲: نسبت بین موضوع علم با موضوعات مسائل آن را بیان کنید؟ موضوع علم با موضوعات مسائل آن از نظر مصداق خارجی متحد بوده و تنها از نظر مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند نظیر کلی طبیعی و افراد آن، زیرا کلی طبیعی در خارج همان فرد است (انسان در خارج زید است) و تنها از نظر معنی و مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند (معنی انسان غیر از مفهوم زید می باشد) از این رو مثلا هرچند موضوع علم اصول «کلی منطبق بر موضوعات مسال علمی» است ولی چنین موضوعی تنها از نظر مفهوم با بحث حجیت ظواهر و یا حجیت خبر واحد فرق داشته و مصداقا متحدند.

۳: مسائل علم را تعریف کنید؟ مجموعه قضایای پراکنده ای که اشتراک در هدف خاص آنان را کنار یکدیگر گرد آورده است «مسائل علم» نام دارد.

۴: آیا تداخل علوم در یکدیگر ممکن است؟

! تداخل در برخی مسائل علمی ممکن است؛ زیرا برخی از مسائل می توانند جهات بحث مختلف داشته از این رو در علوم مختلفی مورد بررسی قرار گیرند نظیر مساله اجتماع امر و نهی که جهات بحث متعددی داشته از این رو می تواند در علوم مختلفی مورد بحث قرار گیرد

! از مسائل علم اصول است زیرا مساله اصولی در طریق استنباط احکام شرعیه واقع می شود که مساله اجتماع امر و نهی نیز چنین است به این بیان که الصلاة الواقعة فی المغصوب مما اجتماع فیه الامر و النهی و کلما اجتماع فیه الامر و النهی فهو باطل علی الامتناع فهذه الصلاة الواقعة فی المغصوب باطل علی الامتناع یا کلما اجتماع فیه الامر و النهی فهو صحیح علی الجواز فالصلاة الواقعة فی المغصوب صحیح علی الجواز.

ب: مساله ای کلامی است؛ زیرا بحث آن پیرامون این مساله است که آیا مولی حکیم می تواند از جهتی به شیئ واحد امر کرده و از جهت دیگر از آن نهی کند از این رو بحث آن به مبدا و معاد منتهی شده که علم اصول

عهدہ دار آن می باشد..

ج: مسالہ ای فقہی است؛ زیرا پیرامون صحت و یا بطلان عبادت مجتمع با نہی (نماز در مکان غضبی) بحث می کند.

ب: تداخل در تمام مسائل علمی؛ ممکن نیست زیرا

- ۱: وجود دو علمی کہ در تمام مسائل با یکدیگر اتحاد داشته باشند عادتاً محال است.
- ۲: لازمه تداخل در تمام مسائل آن است کہ تاسیس دو علم مستقل با دو نام و عنوان جداگانہ لغو بودہ و یک علم پایہ گذاری شود کہ از جہات مختلف مسائل در آن بررسی شود.

۵: وجہ تمایز بین علوم را بیان کنید؟

- ا: نظریہ مشہور: تمایز علوم بہ سبب اختلاف موضوع است.
- ب: نظریہ دوم: تمایز علوم بہ سبب اختلاف محمول است.
- ج: نظریہ آخوند خراسانی(رہ): تمایز علوم بہ سبب اختلاف اغراض و اہداف علمی است زیرا موضوع علم مجموعہ قضایای پراکنده بودہ کہ ہر قضیہ و مسالہ علمی می تواند موضوع و محمول مستقلی داشته باشد از این رو لازمه این کہ اختلاف علوم بہ سبب تمایز موضوع یا محمول باشد آن است کہ ہر مسالہ ای از مسائل علمی، دانشی مستقل و جداگانہ بہ شمار رود.

۶: آیا موضوع علم از نام معینی برخوردار است؟ آنچه کہ در مورد موضوع علم لازم است آن می باشد کہ موضوع علم کلی منطبق بر موضوعات مسائل باشد تا نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسال آن، نسبت بین کلی طبیعی و افراد باشد نہ برخوردار از نام و عنوان خاص، از این رو موضوع علم می تواند نام خاصی نداشته باشد.

۷: موضوع علم اصول چیست؟

ا: نظریه مشهور و محقق قمی (ره): ادله اربعه بما هی ادله و با وصف دلالت آن.

ب: نظریه صاحب فصول: ادله اربعه بما هی هی (ذوات الادله).

ج: نظریه آخوند خراسانی (ره): کلی منطبق بر موضوعات مسائل علم اصول؛ زیرا موضوع علم چیزی است که در علم پیرامون عوارض ذاتیه آن بررسی می شود در حالی که اکثر بحث های علم اصول، پیرامون عوارض ادله اربعه نیست نظیر مباحث تعادل و تراجیح و حجیت خبر واحد.

۸: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید «رجوع البحث فیهما فی الحقیقة الی البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد فی مسأله حجة الخبر و بای الخبرین فی باب التعارض فانه ایضا بحث فی الحقیقة عن حجة الخبر فی هذا الحال غیر مفید». شیخ انصاری (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه دانسته و گفته اند لازمه آن که موضوع علم اصول، ادله اربعه باشد خروج مباحث تعادل و تراجیح و حجیت خبر واحد از علم اصول نمی باشد زیرا حقیقت بحث در مباحث تعادل و تراجیح و حجیت خبر واحد، حجیت خبر واحد و احد الخبرین المتعارضین بوده که بحث از وارض سنت است زیرا چنین بحثی در حقیقت پیرامون آن است که سنت واقعه آیا به واسطه خبر واحد و احد الخبرین المتعارضین ثابت می گردد یا نه؟ از این رو بحث های فوق درباره عوارض سنت بوده و به ادله اربعه برگشت دارد.

جواب: مراد از ثبوت چیست؟

ا: ثبوت واقعی؛ از آنجایی که بحث از عوارض پیرامون مفاد کان تامه و هلیه مرکبه بوده و به معنی ثبوت شیئی لشیئی (نظیر بحث از حجیت خبر واحد که پیرامون ثبوت حجیت برای خبر واحد می باشد) است در حالی که بحث ثبوت واقعی، مفاد کان ناقصه و هلیه بسیطه است (نظیر بحث از ثبوت واقعی زید در خارج که بحث از وجود زید بوده و مفاد کان ناقصه است) لذا بحث از ثبوت واقعی، ارتباطی با عوارض سنت ندارد.

ب: ثبوت تعبدی (حکم شارع به حجیت خبر واحد و احد الخبرین المتعارضین و عمل تعبدی بر طبق آن و یا به عبارت

دیگر جعل حجیت شرعی برای خبر واحد و احد الخبرین المتعارضین؛ درباره برگشت بحث حجیت خبر واحد و تعادل و تراجیح به سنت باید گفت مراد از سنت چیست؟

۱: مراد از سنت خصوص قول، فعل و تقریر معصوم (ع) است؛ بحث حجیت خبر واحد و تعادل و تراجیح پیرامون خبر حاکی از سنت (قول، فعل و تقریر معصوم(ع)) بوده و جزو عوارض سنت به شمار نمی رود بلکه از عوارض خبر حاکی از سنت است.

۲: نظریه صاحب فصول: مراد از سنت اعم از قول، فعل و تقریر معصوم(ع) و خبر حاکی از آن می باشد؛ در این صورت هرچند بحث حجیت خبر واحد و تعادل و تراجیح به بحث از عوارض سنت برگشت داشته و از عوارض ادله اربعه است ولی در عین حال اگر موضوع علم اصول را «ادله اربعه» بدانیم لازمه اش آن است که بسیاری از مباحث نظیر الفاظ از مسال علم اصول خارج باشد زیرا چنین بحثی اختصاص به ادله اربعه نداشته و اعم از آن می باشد.

۹: علم اصول را تعریف کنید؟

۱: نظریه مشهور: علم به قواعدی که برای استنباط احکام شریه فراهم شده اند.

جواب: تعریف فوق اشکالات متعددی دارد نظیر

۱: در تعریف فوق واژه علم ذکر شده در حالی که علم اصول خود مسال است نه علم به آن.

۲: لازمه تعریف فوق خروج بسیاری از مسائل علم اصول از علم فوق است زیرا

۱: بر اساس تعریف فوق ملاک اصولی بودن مساله، فعلیت وقوع آن در طریق استنباط است در حالی که مسال اصولی صرفاً کبریاتی هستند که بدون انضمام صغریات موجب استنباط فعلی نمی گردند و بالفعل در طریق استنباط قرار نمی گیرند.

ب: اصول عملیه در طریق استنباط احکام واقع نشده بلکه وظیفه شاک در مقام عمل می باشد و ذاتاً حکم شری اند نه در طریق استنباط آن.

ج: در مورد مقدمات انسداد بنا بر قول به حکومت، علم به حکمی در کار نیست.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره): صنعتی که به سبب آن قواعدی که ممکن است در طریق استنباط احکام شرعیه واقع شده و یا در مقام عمل به آن مراجعه شود شناخته می شود.

امر دوم: وضع

۱: حقیقت وضع و اقسام آن را بیان کنید؟ وضع نوعی اختصاص لفظ به معنی و ارتباط خاص بین لفظ و معنی بوده که بر دو قسم است

- ا: وضع تعینی؛ واضع لغت بین لفظ و معنی نوعی اختصاص ایجاد نماید و برای لفظ معنایی خاص در نظر گیرد.
- ب: وضع تعینی؛ ارتباط بین لفظ و معنی که به جهت کثرت استعمال لفظ در معنی باشد.

۲: اقسام وضع به لحاظ موضوع له را بیان کنید؟ بحث اقسام وضع به لحاظ موضوع له لازم است در دو مقام بررسی گردد

! در مقام عقل و امکان؛ اقسام وضع به لحاظ موضوع له عبارتند از

ا: وضع عام و موضوع له عام؛ زیرا واضع می تواند معنایی عام و کلی را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل همان معنی وضع کند.

ب: وضع خاص و موضوع له خاص؛ زیرا واضع می تواند معنایی جزئی و خاص را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل همان معنی وضع کند.

ج: وضع عام و موضوع له خاص؛ زیرا واضع می تواند معنایی عام و کلی را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل برخی از افراد آن معنی وضع کند.

د: وضع خاص و موضوع له عام؛ در مورد امکان آن اختلاف نظر است

۱: برخی نظیر صاحب فصول (ره) آن را قبول دارند.

۲: آخوند خراسانی (ره) امکان آن را محال می داند زیرا در وضع عام و موضوع له خاص، واضع می تواند

معنایی عام و کلی را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل برخی از افراد آن معنی وضع کند زیرا معنای عام و کلی می تواند حاکی از بعض افرادی که واضع لفظ را در مقابل آن قرار داده، بوده باشد و حداقل به گونه اجمالی آن را ارائه دهد هرچند وجه و آئینه تمام نمای معنی فوق نگردد نظیر انسان که می تواند در صدی از حقیقت زید را ارائه دهد از این رو می توان انسان را بر زید حمل کرده و گفت «زید انسان است» به خلاف امکان وضع خاص و موضوع له عام، زیرا معنای خاص و جزئی هرگز نمی تواند حاکی از عام بوده و یا آن دسته از افراد عامی که لفظ شامل آن نمی گردد را حکایت نماید از این رو نمی توان خاص را بر عام حمل نموده و گفت «انسان زید است» بنابراین هرچند وضع عام و موضوع له خاص صحیح بوده ولی عکس آن ممکن نیست.^۳

ب: در مقام ثبوت و واقع؛ اقسام وضع به لحاظ موضوع له عبارتند از

۱: وضع خاص و موضوع له خاص نظیر وضع اعلام شخصیه همچون وضع زید برای شخص خارجی؛ زیرا هر یک از وضع (معنی ملحوظ: شخص خاص موجود در خارج) و موضوع له (لفظ نیز در مقابل همان معنی جزئی قرار داده شده است) خاص می باشد.

۲: وضع عام و موضوع له عام نظیر وضع اعلام شخصیه برای معانی خود نظیر گندم، آب، طیارات، سیارات و ...

۳: وضع عام و موضوع له خاص؛ در مورد وقوع آن اختلاف نظر بوده و صاحب فصول (ره) آن را قبول داشته و وضع حروف، اسماء اشاره و موصولات را از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می داند به خلاف تفتازانی و آخوند خراسانی (ره) که منکر آن بوده و هر یک از وضع و موضوع له را در حروف، اسماء اشاره و موصولات عام می دانند.

۳: عبارت زیر را توضیح دهید «ثم ان الملحوظ حال الوضع ... اما یکون معنی خاصا لا یکاد یصح الا وضع اللفظ له دون العام ... و ذلک لان العام یصلح لان یکون آله للحاظ افراده و مصادیقه بما هو کذلک فانه من وجوهها و معرفة وجه الشیء معرفته بوجه بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا یکون وجها للعام و لا لسائر الافراد فلا یکون معرفته و

^۳ . حق مطلب آن است که وضع خاص و موضوع له عام نیز امکان دارد زیرا همانگونه که معنای کلی می تواند حاکی از افراد خود باشد معنای جزئی به طریق اولی حاکی از معنای کلی است زیرا معنای خاص در حقیقت قیود معنای کلی را دارد علاوه بر وجود خصوصیات و مشخصات فردیه نظیر «زید» که تمام خصوصیات انسان را برخوردار بوده و لاوه بر آن از خصوصیات فردیه بجز منه می باشد.

تصوره معرفه له و لا لها اصلا و لو بوجه». آخوند خراسانی(ره) امکان وضع خاص و موضوع له عام را محال می داند زیرا در وضع عام و موضوع له خاص، واضع می تواند معنایی عام و کلی را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل برخی از افراد آن معنی وضع کند زیرا معنای عام و کلی می تواند حاکی از بعضی افرادی که واضع لفظ را در مقابل آن قرار داده، باشد و حداقل به گونه اجمالی آن را ارائه دهد هرچند وجه و آیینه تمام نمای معنی فوق نگردد نظیر انسان که می تواند در صدی از حقیقت زید را به انسان اراه کند از این رو می توان انسان را بر زید حمل کرده و گفت «زید انسان است» به خلاف امکان وضع خاص و موضوع له عام، زیرا معنای خاص و جزئی هرگز نمی تواند حاکی از عام بوده و یا آن دسته از افراد عامی که لفظ شامل آن نمی گردد را حکایت نماید از این رو نمی توان خاص را بر عام حمل نموده و گفت «انسان زید است» بنابراین وضع عام و موضوع له خاص امکان داشته ولی عکس آن (وضع خاص و موضوع له عام) ممکن نیست.

۴: اقوال در مورد وضع حروف، اسماء اشاره و موصولات را بیان کنید؟

ا: نظریه صاحب فصول(ره): وضع عام و موضوع له خاص می باشد و واضع معنی کلی را در نظر گرفته و لفظ را در مقابل بعضی از افراد آن وضع می نماید.

ب: نظریه تفتازانی(ره): هر یک از وضع و موضوع له عام بوده و تنها مستعمل فیه خاص است.

ج: نظریه آخوند خراسانی(ره): هر یک از وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام بوده و خصوصیت معنی ناشی از ناحیه استعمال می باشد.

۵: هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه را تعریف کنید؟ وضع به معنایی گفته می شود که در مقام وضع لفظ در مقابل آن قرار گرفته است، موضوع له نیز لفظی است که برای دلالت بر معنی خاص وضع شده و مستعمل فیه نیز معنایی است که در مقام استعمال، لفظ برای دلالت به آن استعمال شده است.

۶: دلیل مصنف در مورد وضع حروف را بیان کنید؟ به نظر آخوند خراسانی(ره) هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه در حروف عام بوده و جزئیت و خصوصیت تنها از ناحیه استعمال (نحوه استعمال لفظ در معنی) است به این بیان که در مثل «سرت من البصره الی الکوفه» واضع معنی «کلی ابتدا» را در نظر

گرفته و لفظ «من» را نیز در همان معنی کلی وضع کرده و مستعمل نیز «من» را در «کلی ابتدا» استعمال نموده ولی خصوصیت استعمال موجب جزئیت (آغاز سیر از نقطه خاصی از بصره) نشأت گرفته است زیرا اگر قائل شویم معنی، خاص و جزئی است دو وجه دارد

ا: خصوصیت متوهمه موجب جزئی خارجی شدن معنی می شود؛ صحیح نیست زیرا اکثراً مستعمل فیه حروف جزئی خارجی نبوده و کلی است نظیر «سرت من البصره الی الکوفه» که معنی هر یک از «من» و «الی» کلی بوده و مقید به نقطه خاصی از بصره یا کوفه نمی باشد از این رو «من» در معنی «کلی ابتداء» و «الی» در معنی «کلی انتها» استعمال شده و جزئی نمی باشد بنابراین هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه در حروف عام می باشد.

ب: خصوصیت متوهمه موجب جزئی ذهنی شدن معنی می شود (لحاظ ذهنی موجب جزئیت معنی ملحوظ می گردد) زیرا معنی حرفی آلی بوده و ابزار برای ارائه غیر می باشد و استقلالی ندارد بنابراین معنی حرفی همراه با لحاظ آلیت اعتبار شده و جزئی است و لحاظ آلیت در معنی مستعمل فیه دخیل می باشد؛ کلام فوق چند اشکال دارد

۱: اشکال نقضی؛ آلی بودن معنی حرفی نظیر استقلالی بودن معنی اسمی بوده و همانگونه که لحاظ استقلالی در اسماء، مقوم معنی نیست در حروف نیز لحاظ آلیت مقوم معنی نمی باشد از این رو معنی حروف، جزئی نبوده و مرکب از معنی و لحاظ آلیت نمی باشد.

۲: قوام استعمال به لحاظ معنی و لفظ بوده از این رو اگر معنی حروف نظیر «من» مرکب از ابتداء و لحاظ باشد تعدد لحاظ در استعمال لازم می آید (یک لحاظ که جزء معنی حروف است و لحاظ دیگری که مقوم استعمال می باشد) که بر خلاف وجدان است .

۳: ترکیب مستعمل فیه از معنی و لحاظ مستلزم آن است که معنی حروف بر خارج منطبق نشده و اوامری نظیر «سر من البصره» قابل امتثال نباشد زیرا لحاظ، امری ذهنی است و موجب تقید معنی به وجود ذهنی شده بنابراین از آنجایی که وجود ذهنی با خارجی فرق داشته و بر آن صدق نمی کند در اوامری نظیر «سر من البصره» باید معنی را

از خصوصیت لحاظ تجرید نماییم تا بر خارج منطبق شده و تکلیف بما لا یطاق لازم نیاید و ماموریه کلی شده و قابل انطباق بر مصادیق خارجی باشد.

۷: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید «علی هذا لم یبق فرق بین الاسم و الحرف فی المعنی و لزوم کون مثل کلمة «من» و لفظ «الابتداء» مترادفین صح استعمال کل منهما فی موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الاسماء المتضمنة لمعانیها و هو باطل بالضرورة». عبارت فوق در حقیقت اشکالی بر داخل نبودن لحاظ آلیت در معنی حروف، به این بیان که اگر هیچ یک از لحاظ استقلالی در اسماء و آلی در حروف، داخل در معنی نباشد لازم می آید بین اسم و حرف از نظر معنی اختلافی وجود نداشته و آن دو مترادف معنوی گردند و استعمالشان در جای دیگری ممکن باشد و مثلا مطلقا به جای اسم «ابتداء» بتوان از حرف «من» استفاده نمود.

جواب: از آنجایی که اسم دارای معنی استقلالی بوده و حرف، معنی آلی دارد استعمال اسم و حرف در مکان یکدیگر ممکن نمی باشد.

۸: نحوه اختلاف بین خبر و انشاء در مورد اخباریت و یا انشائی بودن معنی را بیان کنید؟ اخباریت و انشائیت از شئون استعمال بوده و دخالتی در موضوع له و مستعمل فیه ندارد از این رو اختلاف بین خبر و انشاء به قصد متکلم برگشت داشته و از کلمه واحد نظیر «بعث» اگر قصد حکایت از ثبوت معنی در ظرف اعتبار داشته باشیم (حکایت از معنی ایجاد شده در سابق و یعی که در سابق انجام شد) اخبار خواهد بود و چنانچه قصد ایجاد بیع داشته باشیم انشاء می باشد.

۹: نظر آخوند خراسانی(ره) درباره وضع اسماء اشاره و ضمائر را بیان کنید؟ وضع اسماء اشاره و ضمائر نظیر وضع حروف بوده و هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه در آن عام است و خصوصیت تنها از ناحیه استعمال نشات می گیرد زیرا اسماء اشاره برای اشاره به معانی وضع شده و ضمائر نیز برای اشاره یا تخاطب وضع شده اند که هر یک از اشاره و تخاطب اقتضاء جزئیت دارد.

۱۰: دلیل قائلین به جزئیت موضوع له یا مستعمل فیه در حروف را بیان نموده و نقد فرمایید؟ آنان پنداشته اند از آنجایی که حرف، معنی آلی داشته و ابزار ارائه غیر است و برای دلالت بر «معنی

فی غیره» وضع شده است لحاظ آلیت در معنی حروف دخیل بوده از این رو معنی حرفی ماخوذ به لحاظ آلی بوده و جزئی است در حالی که حقیقت مطلب آن است که هیچ یک از لحاظ آلیت و یا استقلالیت در اسماء و حروف دخیل در معنی نیست تا موجب جزئیت آن گردد از این رو هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه در حروف نظیر اسماء عام بوده و خصوصیت تنها از ناحیه استعمال نشات می گیرد.

امر سوم: استعمال لفظ در معنی مجازی

۱: دلیل صحت استعمال لفظ در معنی مجازی چیست؟

ا: نظریه اول: بالوضع بوده و مربوط به وضع واضح است.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره): بالطبع بوده و مربوط به طبع انسانی است زیرا وجدان آدمی می گوید استعمال لفظ در معنی مجازی مناسب با معنی حقیقی صحیح و حسن است حتی اگر واضع از آن منع کرده باشد و همچنین استعمال لفظ در معنی مجازی غیر مناسب با معنی حقیقی قبیح است حتی اگر واضع به آن رخصت داده باشد.

۲: مراد از بالوضع یا بالطبع بودن استعمال لفظ در معنی مجازی چیست؟ مراد از وضع، اذن واضع است در استعمال لفظ در معنی مجازی مناسب با معنی موضوع له نظیر جایی که معنی حقیقی «اسد» حیوان مفترس بوده و واضع به جهت شباهت بوی دهن شیر با بوی دهن انسانی که دهنش بد بو است و یا بدنش پشمالو است استعمال واژه «اسد» در چنین انسانی را جایز می داند به خلاف «بالطبع» بودن که نیازی به اجازه واضع نداشته و مستند به ذوق انسانی است.

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع، صنف، مثل و شخص

۱: اقسام اطلاق لفظ را بیان کنید؟

ا: اطلاق لفظ و اراده نوع؛ نظیر «ضرب فعل ماض» که به این معنی است که نوع «ضرب» فعل ماضی است.

ب: اطلاق لفظ و اراده صنف؛ نظیر «زید فی ضرب زید فاعل» در صورتی که مراد از آن شخص القول و خود زید موجود در کلام نبوده بلکه صنف اسمی که پس از فعلی قرار گرفته و فعل مزبور، قیام صدور (نظیر ضرب زید) یا حلولی (نظیر مرض عمرو) به آن داشته باشد فاعل است.

ج: اطلاق لفظ و اراده مثل؛ نظیر «ضرب در ضرب زید فعل ماض» در صورتی که مراد از آن شخص القول و خود ضرب موجود در «ضرب زید» باشد زیرا در این صورت «ضرب» اول در مثل خودش «ضرب دوم: ضرب موجود در ضرب زید» به کار رفته است.

د: اطلاق لفظ و اراده شخص؛ نظیر «زید لفظ» در صورتی که مراد از آن خود زید موجود در کلام باشد.

۲: آیا اطلاق لفظ و اراده نوع، صنف و مثل صحیح است؟ از چه بابی؟ بله، چنین وضعی بالطبع

است نه بالوضع و گرنه لازم می آید مهملات نیز برای دلالت بر نوع، صنف و مثل وضع شده باشند زیرا استعمال مهملات (نظیر دیز) در هر یک از نوع، صنف و مثل صحیح است از این رو لازم است وضع را به دو قسم مهمل و مستعمل تقسیم نمود در حالی که مهمل هیچ گونه وضع و معنی موضوع له ندارد.

۳: آیا اطلاق لفظ و اراده شخص صحیح است؟

ا: نظریه صاحب فصول (ره): اطلاق لفظ و اراده شخص صحیح نمی باشد به دو دلیل

۱: لزوم اتحاد دال و مدلول؛ در مثل «زید لفظ» اگر لفظ «زید» دلالت بر خودش داشته باشد از آن حیثی که هم خودش لفظ دال بوده و هم مراد از لفظ فوق، خودش می باشد اتحاد دال و مدلول لازم آمده که امری محال است.

۲: لزوم ترکیب قضیه از دو جزء؛ در مثل «زید لفظ» اگر لفظ «زید» دلالت بر خودش داشته نباشد ترکیب قضیه از جزئین لازم می آید زیرا فرض ما آن است که از استعمال لفظ، اراده خود آن نموده ایم و معنای دیگری برای آن در نظر نگرفتیم و از طرفی نیز لفظ فوق دال بر خودش نیست از این رو لفظ فوق معنایی ندارد تا موضوع قضیه

قرار گیرد بنابراین در قضیه فوق، محمول و نسبت وجود داشته ولی موضوعی تحقق نداشته و قضیه مرکب از دو جزء (محمول و نسبت) می شود.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ اطلاق لفظ و اراده شخص صحیح بوده ولی از قبیل استعمال لفظ در لفظ است نه استعمال لفظ در معنی زیرا

۱: لازمه اطلاق لفظ و اراده شخص اتحاد دال و مدلول نیست زیرا تعدد اعتباری وجود داشته و برای اختلاف دال و مدلول کفایت می کند، به این بیان که مثلاً «زید» در «زید لفظ» به اعتبار لفظی که از لافظ صادر شده است «دال» بوده و از آن حیث که مراد آن، خود لفظ مزبور می باشد «مدلول» است.

۲: لازمه اطلاق لفظ و اراده شخص ترکیب قضیه از دو جزء محمول و نسبت و فقدان موضوع نیست زیرا فقدان موضوع در صورتی است که خود لفظ نیز موضوع قضیه نباشد به خلاف مانحن فیه که لفظ در خودش استعمال شده و موضوع آن خودش می باشد بنابراین استعمال فوق صحیح بوده ولی چون در خودش استعمال شده و معنی دیگری برای لفظ مزبور وجود ندارد، چنین استعمالی از قبیل استعمال لفظ در معنی نمی باشد.

۴: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف آیا از قبیل استعمال لفظ در معنی می باشد؟ استعمال فوق دو حالت دارد

ا: اطلاق فوق به جهت دلالت بر فردیت لفظ موجود در ظاهر کلام برای کلی نوع و صنف است؛ از قبیل استعمال لفظ در معنی نمی باشد زیرا در چنین استعمالی، لفظ یکی از افراد صنف یا نوع مزبور می باشد نه آن که صنف یا نوع، معنی لفظ باشد از این رو همان حکم اطلاق لفظ و اراده شخصه داشته و از قبیل استعمال لفظ در لفظ است.

ب: اطلاق فوق به جهت اراده نوع یا صنف است؛ از قبیل استعمال لفظ در معنی می باشد زیرا در این صورت لفظ مزبور در ظاهر قضیه (ضرب فعل ماضی) هرچند فردی برای نوع خود (ضرب) است ولی اگر از لفظ مزبور، قصد حکایت از نوع یا صنف داشته باشیم در این صورت لفظ (ضرب) لفظ بوده و محکی آن، معنی به شمار رفته و از باب استعمال لفظ در معنی خواهد بود.

آخوند خراسانی(ره) می گوید اطلاعات متعارفه ظاهرا برای دلالت و حکایت از صنف و نوع بوده و از باب استعمال لفظ در معنی است.

۵: اطلاق لفظ و اراده مثل آیا از قبیل استعمال لفظ در معنی می باشد؟ بله، زیرا امثال با یکدیگر فرق دارند و علقه و ارتباطی بین آنان برقرار نیست لذا دو فرد مختلف به عنوان «لفظ مذکور در قضیه و معنی (مثل لفظ)» داریم و استعمال فوق، از قبیل استعمال لفظ در معنی خواهد بود.

امر پنجم: موضوع له الفاظ

۱: موضوع له الفاظ چیست؟ به نظر آخوند خراسانی(ره) الفاظ برای دلالت بر ذوات المعانی (معنی مجرد از اراده متکلم) وضع شده اند و موضوع له آن، معنی مراد و مقصود متکلم (المعنی المراده) نمی باشد به دلیل

۱: دلیل اول: قصد معنی از مقومات استعمال است و هر استعمالی مقوم به لفظ و معنی می باشد از این رو اگر قصد معنی از قیود مستعمل فیه بوده و در خود معنی دخیل باشد و الفاظ برای دلالت بر ذوات المعانی وضع شده باشند، تعدد لحاظ در مقام استعمال لازم می آید (یک لحاظ که جزء معنی حروف است و لحاظ دیگری که مقوم استعمال می باشد) که بر خلاف وجدان آدمی است زیرا هیچ انسانی هنگام استعمال لفظ در معنی دو لحاظ ندارد.

۲: دلیل دوم: اگر اراده به عنوان جزء یا شرط دخیل در معنی بوده و موضوع له الفاظ «المعنی المراده» باشد حمل و اسناد در قضیه حملیه (نظیر ضرب زید و نصر زید) بدون تجرید معنی از اراده متکلم ممکن نخواهد بود زیرا یقینا در قضایای حملیه خود مسند و مسند الیه به یکدیگر استناد دارند و اراده متکلم هیچ گونه نقشی در آن ندارد مثلا در «نصر زید» خود «نصر» و «زید» به یکدیگر نسبت داده شده اند نه با قید مقارنت با اراده.

۳: دلیل سوم: لازمه وضع الفاظ برای «المعنی المراده» آن است که وضع تمامی الفاظ، عام و موضوع له، خاص باشد زیرا اراده متکلم در معنی دخالت داشته و موجب جزئیت آن می گردد.

۲: آیا کلام ابوعلی سینا و خواجه نصیر(ره) مبنی بر «الدلالة تتبع الارادة» به معنی وضع الفاظ برای معنی مراده می باشد؟ هرچند صاحب فصول(ره) از کلام فوق، معنی وضع الفاظ برای معنی مراده را فهمیده اما به نظر آخوند خراسانی(ره) استفاده معنی فوق از کلام ابوعلی سینا و خواجه نصیر(ره) صحیح نبوده و کلام آنان به معنی تبعیت دلالت تصدیقیه از علم به اراده متکلم است زیرا دلالت بر دو قسم است

۱: دلالت تصویری (خطور معنی به ذهن با صرف شنیدن لفظ)؛ دلالتی قهری بوده و تابع علم به وضع یا اراده متکلم نیست.

۲: دلالت تصدیقیه (تصدیق به آن که معنی متبادر از لفظ، مراد متکلم می باشد)؛ تابع علم به اراده متکلم بوده و مادامی که علم به مراد متکلم نداشته باشیم نمی توان گفت مراد او چیست؟

اشکال: لازمه تبعیت دلالت تصدیقیه از اراده متکلم آن است که هنگام خطا، متکلم، علم و یقین به این که معنی مزبور مراد متکلم نیست و یا اعتقاد به اراده معنایی که در حقیقت مراد متکلم نمی باشد، دلالتی در کار نباشد؟

جواب: حق مطلب آن است که در موارد فوق دلالتی وجود نداشته بلکه جهالت و ضلالت موجود بوده و تنها انسان جاهلی که علم به معنی مراد متکلم ندارد آن را دلالت می پندارد.

امر ششم: وضع مرکبات

۱: مراد از وضع مرکبات چیست؟ در مرکبات یقیناً سه نوع وضع داشته و وضع چهارم محال است بدین بیان که

۱: وضع شخصی مفردات؛ مرکبات (نظیر زید قائم) از اجزاء ترکیبیه (زید و قائم) برخوردار بوده که هر یک از آن مرکب از ماده و صورت اند و دو نحوه وضع دارند

۱: **وضع مادی مفردات [وضع هر یک از زید و قائم برای معنایی مستقل]**؛ چنین وضعی یقیناً ثابت است زیرا مراد از زید «انسان مقید به خصوصیات فردیه» بوده و مراد از قائم نیز «ذات متلبس به قیام» است.

۲: **وضع صوری؛ وضع هیات زید [مرفوع و مبتدا بودن] و هیات قائم [مرفوع و خبر بودن]**؛ وضع فوق ثابت بوده و به سبب آن هیات مفردات شکل می گیرد.

ب: وضع نوعی مرکبات؛ هیات حاصله از انضمام اجزاء ترکیبیه (زید و قیام) به یکدیگر که جمله تشکیل داده و جزء صوری مرکبات به شمار می رود و به سبب آن ارتباط بین اجزاء ترکیبیه مرکبات ایجاد می شود؛ چنین وضعی نیز یقیناً ثابت بوده و عامل ارتباط اجزاء مرکبات با یکدیگر است و خصوصیات نسب و اضافات نظیر تاکید در جمله اسمیه و حصر در «ایاک نعبد و ایاک نستعین» و ... را افاده می کند .

ج: وضع دیگری برای مرکبات غیر از وضع شخصی مفردات (هر یک از وضع ماده و صورت مفردات) و نوعی مرکبات؛ آخوند خراسانی (ره) وضع فوق را قبول ندارند.

۲: دلیل آخوند خراسانی (ره) مبنی بر عدم وضع مرکبات را بیان کنید؟

۱: **الزوم لغویت**؛ زیرا وضع شخصی مفردات و نوعی مرکبات برای استیفاء غرض کافی بوده و نیازی به وضع سومی نیست.

ب: **لازمه وضع ثالث** آن است که لفظ دوبار بر معنی خود دلالت کند؛ زیرا لازمه چنین وضعی آن است که مثلاً در «زید قائم» یکبار به ملاحظه وضع مفردات و مرحله دیگر به اعتبار وضع هیات ترکیبیه خود، دلالت بر معنی وجود داشته باشد در حالی که چنین امری بر خلاف وجدان آدمی بوده و انسان با مراجعه به وجدان خود هنگام استعمال مرکبات می یابد که دو بار دلالت بر معنی وجود ندارد.

امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز

۱: علائم حقیقت و مجاز را بیان کنید؟

۱: تبادر

ب: اطراد

ج: صحت حمل و عدم صحت سلب.

۲: چه تبادری علامت حقیقت است؟ تبادر معنی به ذهنی که مستند به حاق و ذات لفظ بوده و قرینه ای در مورد آن وجود نداشته باشد علامت حقیقت است اما در موردی که شک در استناد تبادر به حاق و ذات لفظ داشته و احتمال وجود قرینه می رود، نمی توان با جریان اصل عدم قرینه، تبادر را علامت حقیقت دانست زیرا اصل عدم قرینه تنها در مورد شک در مراد متکلم حجیت داشته و دلیلی بر حجیت آن در مورد شک در حقیقی بودن معنی نداریم.

۳: اشکال دور در مورد علامت حقیقت بودن تبادر را توضیح داده و نقد فرمایید؟ از آنجایی که تبادر معنی به ذهن فرع آن است که علم به وضع لفظ برای معنی خاص داشته باشیم تا با شنیدن لفظ، ذهن به معنی آن متبادر شود و از طرفی نیز علم به وضع (در صورت قول به علامت حقیقت بودن تبادر) متوقف بر تبادر می باشد لذا علامت حقیقت بودن تبادر مستلزم دور بوده و محال است.

جواب: اشکال دور صحیح نیست زیرا مراد از تبادر چیست؟

ب: تبادر عند المستعلم؛ علامیت تبادر برای تشخیص معنی حقیقی مستلزم دور نیست زیرا تبادر متوقف بر علم اجمالی به وضع بوده در حالی که علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر می باشد زیرا مثلا به علم اجمالی ارتکازی می دانیم واژه «صعید» دارای معنایی است و ارتکازی بودن علم فوق نیز به جهت وجود ارتباط خاص بین لفظ و معنی در ذهن است بدون آن که ما به آن توجه داشته باشیم و وقتی به وجدان مراجعه کرده و التفات حاصل می کنیم معنی فوق از ذات لفظ به ذهن انبساط پیدا می کند از این رو گاهی علم به معنی، مورد التفات بوده و علم تفصیلی نام دارد، زمانی نیز مورد توجه نبوده و علم اجمالی نامیده می شود.

ب: تبادر نزد اهل محاوره (تبادر معنی از لفظ نزد اهل محاوره، علامت حقیقت و وضع برای جاهل است)؛ علامیت تبادر برای تشخیص معنی حقیقی مستلزم دور نیست زیرا تبادر متوقف بر علم عالم به وضع بوده در حالی که علم به وضعی که منوط به تبادر است، علم جاهل به وضع می باشد.

۴: آیا صحت حمل و عدم صحت سلب لفظ از معنی علامت حقیقت می باشد؟ حمل بر دو قسم است

۱: حمل ذاتی اولی؛ موضوع و محمول از نظر مفهوم واحد بوده و تنها تغایر اعتباری دارند نظیر «الانسان حیوان ناطق»؛ صحت حمل مزبور نشانه وضع و حقیقی بودن معنی است.

۲: حمل شائع صناعی؛ موضوع و محمول از نظر مفهوم با یکدیگر اختلاف داشته و وحدت خارجی دارند نظیر «زید انسان»؛ صحت حمل مزبور نشانه آن است که موضوع از افراد و مصادیق محمول می باشد.

۵: عبارت زیر را توضیح دهید «کما ان صحة سلبه كذلك علامة انه ليس منها و ان لم نقل بان اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة و ان التصرف فيه امر عقلي كما صار اليه السكاكي». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر می باشد به این بیان که صحت سلب تنها بر اساس مبنای مشهور (مجاز در کلمه) علامت مجازیت است زیرا در این صورت می گوئیم در کلمه (مثلا اسد) توسعه داده و مجازا آن را در معنی غیر موضوع له (رجل شجاع) استعمال کرده ایم ولی بنا بر مبنای سکاکی (ره) که قال به حقیقت ادعائیه بوده و می گوید در مورد استعمال لفظ در غیر موضوع له نیز استعمال مجازی وجود نداشته و ما در معنی معقول و متصور چنان توسعه دادیم که شامل معنی ثانوی (رجل شجاع) شده است از این رو (رجل شجاع) نیز از افراد حقیقی معنی «اسد» بوده و صحت سلب لفظ (اسد) از معنی مزبور (رجل شجاع) دلیل بر مجازیت آن نمی باشد.

جواب اشکال مزبور آن است که در علامیت صحت سلب برای مجازیت معنی فرقی بین مذهب مشهور و مسلک سکاکی (ره) وجود ندارد زیرا اگر لفظ (اسد) را با توجه به معنی حقیقی آن بتوان از معنی دیگری (رجل شجاع) سلب نمود بدین معنی است که معنی دوم (رجل شجاع) معنی حقیقی لفظ (اسد) نمی باشد هرچند سکاکی (ره) استعمال آن را به نحو حقیقت ادعائیه بداند.

۶: آیا علامیت صحت حمل و عدم صحت سلب برای حقیقی بودن معنی مستلزم دور

می باشد؟ ممکن است گفته شود علامت حقیقت بودن صحت حمل و عدم آن، مستلزم دور است زیرا از طرفی ما باید معنی لفظ را بدانیم تا پی ببریم سلب لفظ از آن ممکن می باشد یا نه؟ از طرفی نیز پی بردن به

معنی حقیقی لفظ فرع عدم صحت سلب است بنابراین دور لازم می آید زیرا علم به عدم صحت سلب، متوقف بر علم به معنی موضوع له بوده و علم به معنی موضوع له نیز متوقف بر علم به عدم صحت سلب می باشد.

جواب: اشکال دور صحیح نیست زیرا مراد از صحت حمل و عدم صحت سلب چیست؟

ا: صحت حمل و عدم صحت سلب عند المستعلم؛ علامیت آن برای تشخیص معنی حقیقی مستلزم دور نیست زیرا صحت حمل متوقف بر علم اجمالی به وضع بوده در حالی که علم تفصیلی به وضع متوقف بر صحت حمل می باشد.

ب: صحت حمل و عدم صحت سلب نزد اهل محاوره؛ علامیت آن برای تشخیص معنی حقیقی مستلزم دور نیست زیرا صحت حمل متوقف بر علم عالم به وضع بوده در حالی که علم به وضعی که منوط به صحت حمل است، علم جاهل به وضع می باشد.

۷: آیا اطراد علامت حقیقت است؟ اطراد به معنی شیوع استعمال لفظ در معنی خاص بوده و بر دو قسم است

ا: اطراد مبتنی بر نوع علائق (نظیر شیوع استعمال واژه اسد در حیوانات با توجه به نوع علاقه شجاعت نه تنها شخص شجاعت موجود در انسان)؛ علامت حقیقت است زیرا اگر معنایی که لفظ در آن استعمال می گردد معنی حقیقی نباشد شیوعی نسبت به آن وجود نخواهد داشت.

ب: اطراد مبتنی بر شخص علائق (نظیر شیوع استعمال واژه اسد در با توجه به شخص شجاعت موجود در انسان)؛ علامت حقیقت نیست.

۸: اشکال موجود در علامت حقیقت بودن اطراد را توضیح داده و نقد فرمایید؟ اطراد لازم

مساوی با وضع نیست تا اماره بر آن باشد بلکه اطراد، اعم از وضع بوده و استعمال لفظ در معنی مجازی (نظیر استعمال واژه اسد در رجل شجاع) نیز شیوع دارد و وجود علاقه مشابهت در بسیاری از اوصاف نظیر شجاعت بین شیر و رجل شجاع، عامل شیوع استعمال واژه «اسد» در «رجل شجاع» می باشد از این رو نمی

توان گفت اطراد علامت حقیقت است.

جواب

- ۱: جواب آخوند خراسانی(ره): اطراد بر دو قسم بوده و اطراد مبتنی بر نوع علائق نشانه حقیقت است بر خلاف اطراد مبتنی بر شخص علائق، در مثال شما نیز اطراد «اسد» در «رجل شجاع» با توجه به شخص علاقه بوده و دلیل بر وضع نمی باشد.
- ۲: جواب صاحب فصول(ره): اطراد علی وجه الحقیقه یا من غیر تاویل علامت حقیقت بوده و اطراهای دیگر علامیتی برای معنی حقیقی ندارند.

جواب: کلام صاحب فصول(ره) مستلزم دور است زیرا اطراد دال بر وضع و حقیقی بودن معنی را «اطراد علی وجه الحقیقه» بیان کرده اند از این رو برای پی بردن به معنی حقیقی، نیاز به اطراد داریم (بر اساس آن که اطراد علامت حقیقت باشد)، از طرفی نیز شناخت «علی وجه الحقیقه» بودن اطراد، فرع علم به معنی حقیقی بوده و مستلزم دور است.

امر هشتم: احوال لفظ

۱: احوال لفظ را بیان کنید؟

- ا: مجازیت؛ استعمال لفظ در غیر معنی موضوع له خود نظیر استعمال «اسد» در «رجل شجاع».
- ب: اشتراک؛ مشترک بودن لفظ بین دو یا چند معنی نظیر لفظ «عین» که معانی متعدد داشته و مشترک لفظی به شمار می رود.
- ج: تخصیص؛ استعمال لفظ و اراده بعضی از معانی آن نظیر «جانی القوم» که مراد برخی از افراد قبیله باشد نه همه آن.
- د: نقل؛ وضع لفظ برای معنایی جدید بشرط هجر و از بین رفتن معنی اول نظیر وضع «صلاة» برای ارکان مخصوصه پس از آن که در منی مطلق دا استعمال می شد.
- ه: اضممار؛ در تقدیر گرفتن لفظی در کلام بدون قول به مجاز در کلمه یا اسناد نظیر «زید عدل» با تقدیر «ذی» ای «زید ذی عدل».

۲: حکم تعارض امر بین اراده معنای حقیقی یا یکی از معانی فوق را بیان کنید؟ در صورت

تعارض امر بین اراده معنای حقیقی یا یکی از معانی فوق (نظیر دوران بین حقیقت و مجاز) دو صورت است

ا: قرینه صارفه لفظ از معنی حقیقی وجود دارد نظیر «رایت اسدا یرمی» که وجود قید «یرمی» دلیل بر آن است که مراد از «اسد» معنی حقیقی (حیوان مفترس) نمی باشد؛ حکم به یکی از معانی فوق که در مقابل معنی حقیقی قرار گرفته اند می شود.

ب: قرینه صارفه لفظ از معنی حقیقی وجود ندارد نظیر «رایت اسدا» که قرینه ای برای صرف واژه «اسد» از اراده معنی حقیقی (رجل شجاع) وجود ندارد؛ اصالة الحقیقه جاری شده و لفظ را بر معنی حقیقی آن حمل می نمایم.

۳: حکم تعارض امر بین اراده معانی فوق را بیان کنید؟ در صورت دوران امر بین معانی فوق

(نظیر دوران بین مجازیت و یا اشتراک لفظی) دو فرض وجود دارد

ا: دلیلی برای ظهور لفظ در معنای خاصی وجود دارد؛ تابع دلیل فوق بوده و لفظ را بر همان معنی حمل می نمایم.

ب: دلیلی برای ظهور لفظ در معنای خاصی وجود ندارد؛ هرچند بوسی از علماء اموری را از باب ترجیح برخی معانی ذکر کرده اند ولی حق مطلب آن است که وجوه ذکر شده صرفاً استحسان بوده و دلیلی برای حجیت آن نداریم از این رو در موارد فوق، لفظ مجمل شده و نمی توان اراده معنایی را بر دیگری ترجیح داد.

امر نهم: حقیقت شرعی

۱: اقسام وضع تعینی را بیان کنید؟

ا: وضع تعینی ناشی از تصریح واضح به انشاء لفظ برای اراده معنایی خاص؛ نظیر تصریح به انشاء وضع لفظ آب برای اراده مایع شفاف.

ب: وضع تعینی ناشی از استعمال لفظ در غیر ماضع له به قصد حکایت و دلالت بر معنی به واسطه لفظ مزبور؛ نظیر

موردی که فرزندی تازه متولد شده و پدر می گوید «ناولنی ولدی هذا علیا» و قصد دارد به این واسطه نام فرزند را علی بگذارد.

۲: عبارت زیر را توضیح دهید «و کون استعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز فلا یکون بحقیقة و لا مجاز غیر ضائر بعد ما کان مما یقبله الطبع و لا یستکره و قد عرفت سابقا انه فی الاستعمالات الشائعة فی المحاورات ما لیس بحقیقة و لا مجاز». عبارت فوق در حقیقت اشکال و جوابی است بر وجود وضع تعیینی ناشی از استعمال لفظ در غیر ماوضع له به قصد حکایت و دلالت بر معنی به واسطه لفظ مزبور به این بیان که لازمه وجود چنین وضعی آن است که استعمال فوق نه حقیقت باشد و نه مجاز، زیرا استعمال حقیقی به معنی استعمال لفظ در معنی موضوع له بوده و متوقف بر وجود وضع است در حالی که در مانحن فیه وضعی ثابت نبوده و واضع از طریق استعمال مزبور، اراده وضع دارد، استعمال مجازی نیز به منی استعمال لفظ در غیر معنی موضوع له با وجود قرینه است در حالی که در مانحن فیه، قرینه ای بر اراده منی مجازی وجود ندارد.

جواب: استعمالات منصر در حقیقت و مجاز نبوده بلکه بسیاری از استعمالات مورد پذیرش طبع بوده از این رو هر چند از اقسام حقیقت و مجاز فارغ اند ولی صحیح می باشند.

۳: آیا الفاظ متداوله در لسان شارع از حقیقت شرعی برخوردارند؟

ا: قائلیم که الفاظ فوق (نظیر صوم، صلاه، حج، زکات و ...) در شرایع سابق نیز در همین معنی موجود در شریعت اسلام استعمال شده اند؛ الفاظ متداول در لسان شارع از حقیقت لغویه برخوردار بوده و اختلاف شرایع در اجزاء و شروط، موجب اختلاف در حقیقت و ماهیت نشده بلکه از قبیل اختلاف در مصادیق و محققات به شمار می روند.

ب: قائلیم که معنی الفاظ فوق در شریعت اسلام با شرایع سابقه فرق دارد؛ الفاظ فوق در دین مقدس اسلام از وضع جدید برخوردار بوده و دارای حقیقت شرعی و یا متشرعی اند.

۴: در صورت قول به ثبوت حقیقت شرعی، الفاظ موجود در دین اسلام از چه نوع وضعی برخوردارند؟ احتمال هر یک از وضع تعیینی و یا تعیینی در مورد الفاظ مزبور می رود زیرا از طرفی می توان

گفت شار مقدس اسلام(ص) الفاظ فوق را در اراده معانی جدید وضع نموده است و از طرفی نیز می توان گفت کثرت استعمال الفاظ در معانی شرعیه موجب ثبوت وضع تعینی شده است هرچند وضع فوق در زمان پیامبر (ص) نبوده و مدت زمان آن حضرت برای تحقق چنین وضعی کافی نباشد و در زمان صحابه وضع فوق شکل گرفته باشد.

۵: ثمره قول به ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن را بیان کنید؟ در صورت قول به عدم ثبوت حقیقت شرعیه، الفاظی که بدون وجود قرینه در زبان شارع استعمال شده اند، بر اراده معانی لغوی حمل می شوند ولی بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیه، چند فرض وجود دارد

ا: یقین داریم استعمال قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده؛ الفاظ فوق بر اراده معانی لغوی حمل می شوند.

ب: یقین داریم استعمال پس از ثبوت حقیقت شرعیه بوده؛ الفاظ فوق بر اراده معانی شرعی حمل می شوند.

ج: جهل به تاریخ داریم؛ دو وجه است

۱: اصل تاخر استعمال جاری شده و الفاظی که بدون ذکر قرینه در زبان شارع وجود دارند بر اراده معانی شرعی

حمل می شوند. ۱: اصل تاخر استعمال با اصل تاخر وضع تعارض دارد زیرا احتمال هر یک از تاخر استعمال و وضع می رود.

جواب:

۲: اصل تاخر استعمال، اصل مثبت بوده و حجت نیست زیرا لازمه عقلی این که الفاظ مزبور تا زمان وضع، در اراده معنی استعمال

نشده اند آن است که استعمال متاخر از وضع باشد.

۲: اصل تاخر وضع و عدم نقل جاری شده و به سبب آن الفاظی که بدون ذکر قرینه در زبان شارع وجود دارند بر اراده معانی شرعی حمل می شوند.

۱: اصل تاخر وضع با اصل تاخر استعمال تعارض دارد.

۲: مورد جریان اصد عدم نقل، شک در اصل نقل است نه مانحن فیه که نسبت به اصل نقل یقین داشته و تنها

نسبت به تقدم و یا تاخر آن از وضع، شک داریم.

امر دهم: صحیح و اعم

۱: ارتباط بین بحث صحیح و اعم با مساله حقیقت شرعیه را بیان کنید؟

ا: در صورت قول به ثبوت حقیقت شرعیه می توان گفت الفاظ فوق در لسان شارع برای خصوص صحیح وضع شده اند یا برای اعم؟

ب: در صورت قول به عدم ثبوت حقیقت شرعیه؛ چند وجه است

۱: اصلا بحث صحیح و اعم مطرح نمی شود زیرا اگر ثابت شود شارع الفاظ فوق را مجازا در اعم استعمال نموده است، اعمی اعتراف به صحت استعمال مجازی الفاظ مزبور در صحیح دارد و در صورتی که شارع الفاظ فوق را مجازا در صحیح به کار برد، صحیحی اعتراف به صحت استعمال مجازی الفاظ در فاسده دارد از این رو نزاعی بین صحیحی و اعمی وجود ندارد.

۲: بحث صحیح و اعم جاری شده و پیرامون آن است که اصل در الفاظی که شارع آن را مجازا در معنی مجازی استعمال نموده، استعمال در خصوص صحیح است یا اعم؟ به این معنی که شارع برای اولین بار علاقه بین معنی حقیقی و عمل صحیح را در نظر گرفته و الفاظ را مجازا در صحیحی به کار برده و استعمال الفاظ در معنی اعم به تبع استعمال در صحیح است از این رو اگر قرینه بر صرف الفاظ از معنی حقیقی وجود داشته و قرینه دیگری بر اراده معنی اعمی در کار نباشد لازم است الفاظ فوق بر خصوص صحیحی حمل گردد یا عکس آن؟ (شارع برای اولین بار علاقه بین معنی حقیقی و عمل اعم از صحیح و فاسد را در نظر گرفته و الفاظ را مجازا در معنی اعم به کار برده و استعمال الفاظ در معنی صحیحی به تبع استعمال در اعم است از این رو اگر قرینه بر صرف الفاظ از معنی حقیقی وجود داشته و قرینه دیگری بر اراده معنی صحیحی در کار نباشد لازم است الفاظ فوق بر اراده معنی اعم حمل کنیم).

جواب: از آنجایی که دلیلی برای اثبات احتمال فوق (اعتبار علاقه ارتباط معنی حقیقی با یکی از معانی صحیح و اعم و استعمال تبعی الفاظ در معنی دیگر) وجود ندارد بنا بر قول به عدم ثبوت حقیقت شرعیه نمی توان بحث صحیح و اعم را مطرح دانست.

۲: آیا نزاع صحیحی و اعمی بر اساس نظریه باقلانی(ره) در مورد ثبوت حقیقت شرعیه جاری است؟ از آنجایی که باقلانی(ره) می گوید الفاظ عبادات در معنی لغوی خود استعمال شده و معانی شری تنها از راه قران موجود و از باب تعدد دال و مدلول فهمیده می شود (مثلا شارع مقدس لفظ صلوات را در معنی لغوی آن استعمال نموده و خصوصیات معتبره در متعلق امر را از طریق ادله دیگری اراده کرده است) نزاع صحیحی و اعمی بر اساس نظریه فوق نیز جاری است زیرا می توان گفت نزاع بین صحیحی و اعمی در مورد قرائن داله بر معانی شرعیه است به این بیان که قرینه داله بر خصوصیات زایده بر معنی لغوی آیا بر خصوصیات صحیحه دلالت دارد یا بر اعم؟

۳: صحت و فساد به چه معنی است؟ صحت به معنی تمامیت اجزاء و شرایط بوده و فساد نیز به معنی عدم تمامیت اجزاء و شرایط است هرچند فقهاء آن را به «اسقاط اعاده و قضاء» و متکلمین به «موافقت شریعت» تعریف نمایند ولی در عین حال معانی مزبور لازمه «تمامیت اجزاء و شرایط» می باشد زیرا لازمه عملی که از تمامی اجزاء و شرایط برخوردار باشد، موافقت با شریعت و سقوط اعاده و قضاء می باشد.

۴: نسبت موجود بین صحت و فساد را بیان کنید؟ صحت و فساد دو امر اضافی اند و امری می تواند نسبت به حالتی صحیح بوده (نظیر نماز غرقی که یک تکبیره الاحرام است) و نسبت به حالت دیگر (حالت عادی) فاسد باشد.

۵: آیا بر مبنای صحیحی می توان جامعی برای افراد مختلفه در نظر گرفت؟ از آنجایی که افراد مختلف نماز صحیح در اثر واحد مشترک بوده و علت آن می باشند و از طرفی نیز معلول واحد بیش از یک علت ندارد، اشتراک در اثر کاشف از وجود جامع واحد بین افراد مختلف آن (نماز غریق، نماز در حالت نشسته، ایستاده و ...) است که علت برای پیدایش اثر فوق می باشد و از آن جامع با عنوان «ناهی از فحشاء و منکر» و «ما هو معراج المومن» و ... می توان تعبیر نمود.

۶: اشکال مطرح شده بر تصویر جامع صحیحی را بیان نموده و نقد فرمایید. بر مبنای صحیحی تصویر جامع ممکن نیست زیرا جامع دو حالت دارد

ا: جامع، مرکب است؛ از آنجایی که صحت و فساد از امور اضافی است هر جامع مرکبی نسبت به حالتی صحیح بوده و در قیاس با حالت دیگر، فاسد خواهد بود نظیر صلوات غریق که نسبت به حالت غرق صحیح بوده ولی در حالت عادی، فاسد است از این رو تصویر جامع مرکب واحدی که در تمام حالات صحیح باشد ممکن نیست.

ب: جامع، بسیط می باشد؛ دو فرض دارد

ا: جامع، عنوان مطلوب باشد؛ چند اشکال دارد

۱.۱: معقول نیست زیرا عنوان مطلوب به سبب تعلق امر و طلب تحقق یافته و تاخر رتبی از آن دارد، از طرفی نیز متعلق و موضوع طلب بوده و رتبه بر آن مقدم است بنابراین لازمه عنوان مطلوب بودن جامع صحیحی، تقدم الشیء علی نفسه بوده و محال است.

۱.۲: لازمه عنوان مطلوب بودن جامع صحیحی آن است که عنوان صلوات و مطلوب مترادف بوده و استعمال هر یک از آن در مکان دیگری ممکن باشد در حالی که نمی توان به جای واژه صلوات، از واژه مطلوب استفاده نموده و از ارکان مخصوصه با عنوان «مطلوب» یاد کرد.

۱.۳: لازمه عنوان مطلوب بودن جامع صحیحی آن است که هنگام شک در جزئیت و شرطیت چیزی برای عبادت، اصل براءت جاری نشود زیرا در این گونه موارد در حقیقت شک در محصل مطلوب است (مثلا آیا مطلوب به واسطه نه جزء از اجزاء نماز حاصل می گردد یا با یازده جز؟) که اصل جاری در مورد شک در محصل غرض، اصالة الاحتیاط می باشد از این رو باید گفت در عبادات جایگاهی برای اصل براءت وجود ندارد در حالی که علماء در بسیاری از موارد شک در عبادت، اصل براءت را جاری می دانند.

۲: جامع امری ملازم با عنوان مطلوب است؛ لازمه اش آن است که هنگام شک در جزئیت و شرطیت چیزی برای عبادت، اصل براءت جاری نشود زیرا در این گونه موارد در حقیقت شک در محصل عنوان ملازم مطلوب است (مثلا آیا عنوان ملازم با مطلوب به واسطه نه جزء از اجزاء نماز حاصل می گردد یا با یازده جز؟) که اصل جاری در مورد شک در محصل غرض، اصالة الاحتیاط می باشد از این رو باید گفت در عبادات جایگاهی برای اصل براءت وجود ندارد در حالی که علماء در بسیاری از موارد شک در عبادت، اصل براءت را جاری می دانند.

جواب: جامع دو فرض دارد

ا: جامع، مصداق خارجی واحدی است که از مرکبیه بین اقل و اکثر نشانه می گیرد؛ شک در اجزاء و شرایط در واقع به شک در محصل غرض برگشت داشته و اصل برات جاری نیست.

ب: جامع، مفهوم واحدی است که از مرکبیه خارجییه ای که به حسب اختلافه حالاته مختلفه اند انتزاع می گردد و اتحاد خارجی با آنان دارد؛ در صورت شک در اجزاء و شرایط عبادات، اصل برات جاری شده و می توان گفت مثلا مفهوم صلات بر نماز خارجی واجد برخی اجزا صدق داشته و نسبت بمآزاد اصل برات جاری می شود از این رو اگر انسانی اقل اجزا را اتیان کند عبادت صحیح انجام داده و اتیان اکثر لازم نیست.

۷: جوامع ارائه شده اعمی ها را بیان نموده و نقد فرمایید.

ا: جامع اول: جامع ارائه شده توسط صاحب قوانین(ره): جامع دخیل در مسمی تنها جمله ای از اجزاء عبادت نظیر ارکان در نماز بوده و بقیه اجزا تنها در مأمور به دخیل و معتبر می باشند.

۱: لازمه آن که «صلات» اسم برای خصوص ارکان باشد آن است که بر فاقد ارکان اسم صلات صدق نکند در

حالی یقینا بر فاقد ارکان اسم نماز صدق دارد نظیر صلات غرقی که ارکان خمسه ندارد.

۲: لازمه آن که «صلات» اسم برای خصوص ارکان باشد آن است که بر چیزی که واجد ارکان بوده و اجزاء دیگر را

داشته باشد اسم نماز صدق کند در حالی که یقینا صدق فوق صحیح نیست.

۳: لازمه آن که «صلات» اسم برای خصوص ارکان باشد آن است که موضوع له صلات، خصوص ارکان بوده و مأمور

به جامع اجزاء رکنیه و غیر رکنیه باشد از این رو استعمال نماز در شریعت در مورد چیزی که علاوه بر ارکان، از اجزاء

دیگر نماز برخوردار است، استعمال مجازی و به جهت وجود علاقه جزء و کل خواهد بود در حالی که اعمی ها نیز

استعمال الفاظ عبادات در جامع اجزاء و شرایط را حقیقت می دانند.

ب: جامع دوم: الفاظ عبادات برای معظم الاجزائی که نامگذاری عبادات دائر مدار آن است (نظیر نماز اسم برای ده امر

مشمول جزء است) بوده و بقیه در مأمور به دخالت دارند از این رو صدق اسم (نماز) کاشف از وجود مسمی بوده چنان که

جواب

عدم صدق اسم حاکی از عدم وجود مسمی است.

۱: لازمه آن که «صلوات» اسم برای معظم الاجزاء باشد آن است که موضوع له صلوات، خصوص ارکان بوده و مامور به جامع اجزاء رکنیه و غیر رکنیه باشد از این رو استعمال نماز در شریعت در مورد چیزی که علاوه بر ارکان، از اجزاء دیگر نماز برخوردار است، استعمال مجازی و به جهت وجود علاقه جزء و کل خواهد بود در حالی که اعمی ها نیز استعمال الفاظ عبادات در جامع اجزاء و شرایط را حقیقت می دانند.

جواب

۲: از آنجایی که اجزاء دخیل در عبادت صحیح، بر حسب اختلاف حالات مختلف است (مثلا برای نماز در حالت عادی، معظم الاجزا اموری است که در نماز غرقی دخالتی ندارد) از این رو لازم می آید معظم الاجزا در حالات مختلفه اختلاف داشته باشد.

۳: از آنجایی که دلیل خاصی نداریم معظم الاجزاء عبادات نظیر نماز کدامیک از اجزاء آن است لذا دائما معظم الاجزاء مردد بین امور مختلفه بوده و ما نمی دانیم با وجود اجتماع چه اجزائی از نماز، اسم «صلوات» صدق می کند.

ج: جامع سوم: وضع الفاظ عبادات نظیر وضع اعلام شخصیه بوده و تبادل حالات مختلفه (نقص و زیاده اجزاء) دخالتی در اسم نداشته باشد همانگونه که مثلا وقتی اسم شخصی را «زید» گذاشته ایم هیچ یک از بچه بودن، جوانی، پیری، چاقی، لاغر، تغییر چهره، رنگ و شغل دخالتی در نامگذاری فوق نداشته و در تمام حالات مختلفه «زید» به عنوان نام وی باقی می ماند.

جواب: از آنجایی که اعلام شخصیه برای اشخاص وضع شده و تشخص تنها به سبب وجود خارجی است و شخص در تمامی حالات مختلفه موجود است، اختلاف در حالات و کیفیات موجب اختلاف اسم نخواهد شد به خلاف الفاظ عبادات که برای مرکبات و مقیدات شرعی وضع شده اند از این رو تنها بر فرد جامع آن صدق داشته و بر فاقد اجزاء و شرایط صادق نیست بنابراین باید اجزاء دخیله در جامع را بشناسیم تا به واسطه وجود آن، پی به وجود جامع برده و الفاظ عبادات را صادق بدانیم.

د: جامع چهارم: وضع الفاظ عبادات نظیر وضع معجونات بوده و الفاظ عبادات ابتداءً برای صحیح تام الاجزاء و شرایط وضع شده ولی عرف از باب تسامح و نازل منزله کردن فاقد بعض الاجزاء به منزله واجد آن، اسامی عبادات را بر فاقد نامگذاری می کند و از آنجایی که واجد و فاقد اجزاء مشابهت صوری و یا مشابهت در تاثیر با یکدیگر دارند استعمال لفظ در فاقد موجب انس لفظ با معنای فوق و حقیقت شدن لفظ در آن شده از این رو برای حقیقی شدن فاقد بعض الاجزاء و شرایط به عنوان موضوع له الفاظ عبادات نیازی به کثرت استعمال و شهرت نیست.

جواب: قیاس الفاظ عبادات به اسامی معاجین، مع الفارق است زیرا در مورد معاجین و مرکبات خارجی، صحیح تام الاجزاء و شرایط اولیه ای داریم که لفظ در مقابل آن وضع شده و آنگاه از باب تسامح و وجود مشابهت، الفاظ معاجین در فاقد نیز به کار رفته اند به خلاف الفاظ عبادات که فرد صحیح آن به حسب حالات مختلف، اختلاف داشته و فرد صحیح اولیه ای که موضوع له الفاظ عبادات قرار گیرد نداریم از این رو نمی توان گفت موضوع له الفاظ فوق، جامع تام الاجزاء و شرایط بوده و از باب تسامح الفاظ فوق در فاقد استعمال شده و حقیقت گشته اند چون می توان گفت آن فرد جامعی که اولین بار الفاظ عبادات برای آن وضع شده اند چیست؟ از آنجایی که عبادات صحیح نظیر نماز بر حسب حالات مختلفه، اختلاف دارند صحیح اولیه نداریم.

ه: جامع پنجم: موضوع له الفاظ عبادات نظیر موضوع له در اسامی مقادیر و اوزان است که جامع بین زائد و ناقص می باشد به این بیان که هر چند واضح در هنگام وضع، مقدار خاصی از اجزا و شرایط را در نظر گرفته ولی در عین حال، لفظ را برای خصوص همان مقدار مفروض وضع نکرده بلکه برای جامع بین آن و بین زائد و ناقص وضع نمود از این رو هر چند اولین بار الفاظ عبادات برای خصوص مقدار ملحوظ واضح وضع شده ولی به جهت شدت استعمال لفظ در زائد و ناقص لفظ حقیقت در اعم شده است.

جواب: قیاس الفاظ عبادات به اسامی مقادیر و اوزان، مع الفارق است زیرا در مورد مقادیر و اوزان، صحیح تام الاجزاء و شرایط اولیه ای داریم که لفظ در مقابل آن وضع شده و آنگاه از باب تسامح و وجود مشابهت، الفاظ در فاقد نیز به کار رفته اند به خلاف الفاظ عبادات که فرد صحیح آن به حسب حالات مختلف، اختلاف داشته و فرد صحیح اولیه ای که موضوع له الفاظ عبادات قرار گیرد نداریم از این رو نمی توان گفت موضوع له الفاظ

فوق، جامع تام الاجزاء و شرایط بوده و از باب تسامح الفاظ فوق در فاقد استعمال شده و حقیقت گشته اند چون می توان گفت آن فرد جامعی که اولین بار الفاظ عبادات برای آن وضع شده اند چیست؟ از آنجایی که عبادات صحیح نظیر نماز بر حسب حالات مختلفه، اختلاف دارند صحیح اولیه نداریم.

۸: وضع الفاظ عبادات را بیان کنید؟ در الفاظ عبادات هر یک از وضع و موضوع له عام است نه این که موضوع له خاص باشد زیرا در غیر این صورت لازم می آید الفاظ عبادات یا در جامع استعمال نشده و یا استعمال آن در جامع، مجاز باشد در حالی که یقیناً الفاظ فوق در جامع استعمال شده و استعمال فوق نیز حقیقی بوده و قرینه ای بر مجازی بودن آن وجود ندارد.

۹: ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی را بیان کنید؟

۱: ثمره اول؛ در مواردی که خطاب شارع مجمل بوده و ما در مورد جزئیت و شرطیت چیزی در مأموریه شک داشته باشیم (شارع بگونه مطلق گفته «اقیموا الصلاة») و ما درباره جزئیت سوره و یا شرطیت ستر عورت شک داریم) بنابر قول صحیحی نمی توان به اطلاق خطاب استدلال نمود و از طریق آن رفع جزئیت و شرطیت نمود زیرا احتمال دارد جزء و یا شرط مزبور در مسمی دخیل بوده و به فاقد آن عنوان صلات صدق نکند بر خلاف نظریه صحیحی که صلات را موضوع در اعم از واجد و یا فاقد جزء و شرط مشکوک دانسته از این رو در موارد شک در جزئیت و شرطیت می توان با استناد به اطلاق خطاب، رفع جزئیت و شرطیت نمود.

ب: ثمره دوم (نظریه صاحب قوانین (ره))؛ بر اساس نظریه اعمی دائماً در موارد شک در اقل و اکثر ارتباطی به اصالة البرائة رجوع می شود بر خلاف نظریه صحیحی که دائماً باید به اصالة الاشتغال مراجعه نمود زیرا بنا بر نظریه صحیحی در موارد شک در اقل و اکثر ارتباطی، احتمال دخالت مشکوک در عمل صحیح رفته از این رو باید احتیاط نموده و عمل را انجام داد به خلاف نظریه اعمی که یقیناً فاقد برخی اجزا و شرایط را نیز مسمی به عبادت دانسته از این رو در موارد شک اصل برائت جاری می کند.

جواب: رجوع به برائت و اشتغال در مساله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی با مساله صحیح و اعم ندارد از این رو می توان در مساله صحیح و اعم قائل به صحیح شده و در عین حال در مورد دوران امر بین اقل و اکثر، برائت جاری نمود زیرا علم اجمالی به علم تفصیلی به اقل و شک بدوی نسبت به مازاد انحلال یافته از این رو برائت جاری می شود.

ج: ثمره سوم (نظریه صاحب قوانین(ره)؛ ثمره بین قول صحیح و اعم در مورد نذر مشخص می گردد زیرا اگر کسی نذر کرده باشد به کسی که نماز بخواند ده هزار تومان بدهد و به اولین فردی که نماز خوانده و نذر کننده نیز یقین به فساد و اخلال مصلی به بعضی از اجزاء نماز دارد در این مورد اگر صحیحی بوده و واژه نماز را حقیقت در خصوص صحیح بدانیم نادر بره الذمه نمی شود (زیرا مصلی نماز صحیح نخوانده است) ولی چنانچه واژه صلات را حقیقت در اعم دانسته و نماز فاسد را نیز نماز بدانیم یقیناً شخص مزبور، برائت ذمه حاصل نموده است.

جواب: هرچند ثمره فوق صحیح است ولی درین حال مساله جزئیة فرعیة بوده و با مباحث فقهی ارتباط دارد از این رو نمی تواند ثمره بحث صحیحی و اعمی که از مباحث علم اصول بوده و کلی است قرار گیرد.

۱۰: ادله وضع الفاظ عبادات برای خصوص صحیح را بیان کنید؟

ا: دلیل اول؛ سلب الفاظ عبادات از فاسد ممکن است (صلاة الحاض لیست بصلاة) و صحت سلب نیز علامت مجازیت استعمال لفظ در معنی مزبور می باشد از این رو الفاظ عبادات حقیقت در خصوص صحیح بوده و استعمال آن در فاسد، مجازی است.

ب: دلیل دوم؛ روش و عادت تمامی واضعان لغت آن است که الفاظ را برای خصوص مرکبات تامه (صحیح تام الاجزاء و شرایط) وضع می نمایند هرچند در موارد نیاز به گونه استعمال مجازی، الفاظ فوق را در غیر صحیح تام الاجزاء و شرایط نیز به کار می برند و از آنجایی که شارع نیز یکی از عقلاء عالم است از روش فوق تبعیت نموده و الفاظ را در خصوص صحیح وضع کرده است.

ج: دلیل سوم؛ تبادر؛ زیرا از الفاظ عبادات خصوص فرد صحیح به ذهن تبادر پیدا می کند.

د: دلیل چهارم؛ روایات؛ بر چند دسته اند

ا: روایات مثبت خواص و آثار؛ نظیر «الصلاة عمود الدین»^۴، «الصلاة معراج المومن»^۵، «الصوم جنة من النار»^۶، زیرا

^۴ . کفای، ج ۳، ص ۹۹، باب النفساء، ح ۴.

یقیناً خواص و آثار فوق بر عبادات صحیح مترتب می شود و عمل فاسد اثری به دنبال ندارد.

۲: روایات نفی ماهیت و طبیعت؛ نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»^۷، زیرا یقیناً در موارد فوق نماز صحیح مراد است زیرا نماز فاسد بدون وجود فاتحة الكتاب تحقق دارد.

۱۱: عبارت زیر را توضیح دهید «احدها التبادر... و لا منافاة بین دعوی ذلک و بین کون الالفاظ لی هذا القول مجملات فان المنافاظ انما تكون فیما اذا لم تكن معانیها علی هذا الوجه مبینه بوجه و قد عرفت کونها مبینه بغير وجه». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر است به این بیان که ادعای تبادر صحیح نیست زیرا چنان که در ثمره اول نزاع بین صحیحی و اعمی گذشت الفاظ عبادات مجمل می باشند در حالی که ادعای تبادر با ادعای اجمال تناسب نداشته و نظیر جمع بین متنافیین است.

جواب: منافات بین ادعای تبادر با ادعای اجمال تنها در صورتی است که الفاظ عبادات کاملاً مجمل بوده و هیچ یک از مفهوم و مصداق آن معین نباشد ولی اگر مصداق الفاظ فوق مجمل بوده و ندانیم بر فاقد بعض الاجزاء و الشرايط صدق می کند یا نه؟ و مفهومشان معین باشد ادعای تبادر معنی و مفهوم ممکن خواهد بود و از طرفی اثر عبادات معین بوده و مفهوم آنان نیز تین دارد از این رو معانی آنان مشخص بوده و می توان ادعای تبادر نمود.

۱۲: عبارت زیر را توضیح دهید «ارادة خصوص الصحیح من الطائفة الاولى و نفی الصحة من الثانية لشیوع استعمال هذا التركيب فی نفی مثل الصحة او الکمال خلاف الظاهر لا یصار الیه مع عدم نصب قرینه علیه و استعمال هذا التركيب فی نفی الصفة ممکن المنع حتی فی مثل «لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد»^۸ مما یعلم ان المراد نفی الکمال بدعوی استعماله فی نفی الحقیقة فی مثله ایضا بنحو من العناية لا علی الحقیقة و الا لما دل علی المبالغة فافهم». استدلال به روایات مثبت خواص و آثار نظیر «الصلاة عمود الدین»^۹، «الصلاة معراج المومن»^{۱۰}، «الصوم جنه من النار»^{۱۱} و نفی ماهیت و طبیعت نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»^{۱۲} برای

^۵ . روضة المتقین، ج ۲، ص ۲۲۰. ملاذ الاحیاء، ج ۴، ص ۲۸۴. بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۳۰۳.

^۶ . من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۴، ح ۵ و ۱. کافی، ج ۴، ص ۶۲، ح ۱.

^۷ . فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۰۲.

^۸ . تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۶۱، ح ۵۵.

^۹ . کافی، ج ۳، ص ۹۹، باب النفساء، ح ۴.

^{۱۰} . روضة المتقین، ج ۲، ص ۲۲۰. ملاذ الاحیاء، ج ۴، ص ۲۸۴. بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۳۰۳.

وضع الفاظ عبادات در خصوص صحیح تنها در صورتی است که قرینه بر اراده معنایی خلاف حقیقت نداشته باشیم در حالی که قرینه مزبور وجود داشته و از روایات مثبت آثار، اراده خصوص صحیح شیوع داشته و استعمال روایات نافیه در نفی صفت و کمال شایع است از این رو شیوع مزبور موجب شهرت استعمال الفاظ در نفی کمال و صفت شده و شهرت قرینه مانع از اراده طبیعت است از این رو دو دسته روایات فوق دلالتی بر اراده طبیعت نداشته و نمی توان بر اساس آن استدلال نمود الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده است.

جواب

۱: ظاهر از اخبار مثبت آثار، ثبوت خواص و آثار برای مسببات و خصوص معانی صحیح است نه این که مراد از الفاظ فوق، خصوص صحیح بوده و لفظ برای آن وضع نشده باشد.

۲: اخبار نافیه ظهور در نفی طبیعت دارند نه تنها نفی صفت و کمال، زیرا در روایات فوق «لا» نفی جنس استعمال

شده که ظاهر در نفی طبیعت است از این رو روایات فوق ظاهر در معنی حقیقی اند بر یکی از دو طریق

۱-۲: نفی طبیعت و حقیقت ادعایه؛ نظیر «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد»^{۱۳}.

۲-۲: علی وجه الحقیقه؛ نظیر «لا صلاة الا بفتح الكتاب»^{۱۴} و «لارجل في الدار».

۱۳: ادله وضع الفاظ عبادات برای اعم را بیان کنید؟

ا: دلیل اول؛ تبادر معنی اعم از صحیح و فاسد از الفاظ عبادات و چون تبادر، علامت حقیقت است الفاظ عبادات در معنی اعم وضع شده اند.

جواب: از آنجایی که بر اساس مذهب اعمی تصویر جامع ممکن نمی باشد تبادر معنی اعم صحیح نیست.

ب: دلیل دوم؛ عدم صحت سلب الفاظ عبادات از فرد فاسد (نمی توان گفت نماز فاسد، نماز نیست) و چون عدم صحت سلب علامت وضع است از این رو الفاظ عبادات حقیقت در اعم بوده و برای معنی اعم وضع شده اند.

۱۱. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۴، ح ۵۱ و کفای، ج ۴، ص ۶۲، ح ۱.

۱۲. فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۰۲.

۱۳. تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۶۱، ح ۵۵.

۱۴. فقه القرآن، ج ۱، ص ۱۰۲.

جواب: سلب الفاظ عبادات از فرد فاسد صحیح بوده و می توان کفایت صلاة العائض لیست به صلاة.

ج: دلیل سوم؛ صحت تقسیم عبادات به فرد صحیح و فاسد.

جواب: تقسیم می تواند به لحاظ مقام استعمال بوده از این رو دلیلی برای وضع الفاظ عبادات در معنی اعم و حقیقت بودن آن نمی باشد زیرا می توان کفایت الفاظ عبادات مجازا در فاسد استعمال شده اند.

د: دلیل چهارم؛ استعمال الفاظ عبادات در فرد فاسد آن در بسیاری از روایات نظیر

۱: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوَيْبِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودَى بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ يَعْني الْوَلَايَةَ^{۱۵}؛ زیرا اگر عبادات منکر ولایت را باطل بدانیم الفاظ عبادات (نماز، زکات، روزه و حج) در روایت فوق در اعم استعمال شده است.

۲: دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ^{۱۶}؛ از آنجایی که زن حائض قدرت بر اتیان نماز صحیح ندارد اگر مراد از واژه «صلوات» در روایت فوق، نماز فاسد نباشد نمی از آن صحیح نخواهد بود زیرا حائض قدرت بر اتیان و یا ترک نماز فاسد ندارد در حالی که نمی نوعی تکلیف بوده و متوقف بر قدرت مکلف است.

جواب:

۱: الفاظ عبادات صرفا در روایات فوق در فرد فاسد استعمال شده اند ولی از آنجایی که استعمال اعم از حقیقت بوده و می تواند به گونه استعمال مجازی باشد چنین روایاتی دلیل بر آن نیست که الفاظ عبادات برای اعم وضع شده و حقیقت در اعم باشد.

۲: از آنجایی که الفاظ عبادات در روایت اول، در چیزی استعمال شده است که پایه های اساسی اسلام را تشکیل می دهد لذا مراد از آن خصوص فرد صحیح می باشد ولی مراد از آن می تواند صحت اعتقادیه بوده و صحت بر اساس اعتقاد منکرین ولایت از این رو هرچند مراد از الفاظ عبادات در روایت فوق، خصوص فرد صحیح است ولی چون مراد از آن صحت اعتقادیه می باشد با بطلان عبادات منکرین ولایت منافاتی ندارد.

^{۱۵} . محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۸۶ و ۲۸۸ - کافی، ج ۲، ص ۱۸، ح ۳.
^{۱۶} . کافی، ج ۳، ص ۸۸، ح ۱ - تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۸۴، ح ۶.

۳: نهی در روایت ثانیه (**دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ**^{۱۷}) ارشادی بوده و ارشاد به آن است که چنین شخصی قدرت بر انجام عبادات صحیح ندارد و گرنه اتیان به ارکان و اجزاء نماز بر زن حاض حرمت ذاتی دارد در حالی که اعمی ها قائل به حرمت ذاتیه عبادت و نماز بر زن حائض نمی باشند.

ه: دلیل پنجم؛ تعلق نذر به ترک صلات در امکانه مکروهه نظیر حمام، مقابر و ... صحیح است و اگر شخصی پس از نذر، در مکان های مزبور نماز بخواند حث نذر نموده و کفاره بر او واجب می شود از این رو باید گفت «صلات» اسم برای اعم است زیرا اسم بودن صلات برای خصوص صحیح دو اشکال به دنبال دارد

۱: عدم تحقق حث نذر؛ زیرا پس از نذر نمودن، نماز انسان در امکان فوق منهی عنه و فاسد بوده و قدرت بر اتیان فرد صحیح وجود ندارد تا حث نذر لازم آید.

۲: محال لازم می آید؛ زیرا صلاتی که انسان نذر ترک آن در امکان مکروهه نمود خصوص فرد صحیح است که به سبب نذر، حرام و فاسد شده و نمی توان آن را بگونه صحیح انجام داد از این رو نذر فوق منحل می شود و به سبب نهی مزبور، صلات از متعلق نذر (خصوص صحیح) بودن خارج می گردد بنابراین از وجود نذر، عدم آن لازم آمده و ما یلزم من فرض وجوده عدمه فهو محال بنابراین نذر فوق مستلزم امر محال بوده و محال است.

۱: هرچند تعلق نذر به عبادت صحیح مستلزم دو اشکال فوق است ولی مقتضایش آن نیست که الفاظ

عبادات برای خصوص صحیح وضع نشده باشد زیرا می توان گفت الفاظ عبادات برای خصوص

جواب: صحیح وضع شده ولی نذر به صلات صحیحه ممکن نیست.

۲: متعلق نذر چیست؟

۱-۲: ترک صلاتی که لولا النذر مطلوب و صحیح می باشد؛ نذر فوق مستلزم محال و حصول حث نذر نیست زیرا صلات در امکان مکروهه قبل از تعلق نذر به آن صحیح بوده و فساد تنها از ناحیه نذر نشات می گیرد و تاخر رتبی از آن داشته و در موضوع دخالتی ندارد از این رو نذر به صلاتی که لولا النذر صحیح می باشد تعلق گرفته و عامل بطلان آن شده است بنابراین از فرض وجود نذر، عدم نذر و محال لازم نمی آید.

^{۱۷} . کفای، ج ۳، ص ۸۸، ح ۱- تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۸۴، ح ۶.

۲-۲: ترک صلات مطلوب و صحیح بالفعل حتی پس از تعلق نذر به آن؛ محال لازم می آید زیرا در فرض تعلق نذر

به نماز، بادت فوق منهی نه شده و از صحت خارج می گردد و انسان هیچ گونه قدرتی بر اتیان فرد صحیح آن ندارد.

۱۴: آیا نزاع صحیح و اعم در مورد اسامی معاملات جاری است؟

ا: قائلیم که الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده است (مثلا مسبب از بیع که ملکیت است موضوع له الفاظ بیع است)؛ نزاع صحیحی و اعمی در آن جاری نمی شود زیرا مسببات اموری بسیط بوده و دارای دو فرد صحیح و فاسد نمی باشند بلکه امرشان دار بین وجود و عدم است.

ب: قائلیم که الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده است (مثلا الفاظ بیع برای ایجاب و قبول که سبب ملکیت می باشد وضع شده است)؛ در این صورت هر چند نزاع صحیحی و اعمی جای دارد (زیرا اسباب مرکب بوده و می تواند از دو فرد صحیح و فاسد برخوردار باشد) ولی می توان گفت الفاظ معاملات برای خصوص صحیح وضع شده اند زیرا تمامی عقلاء الفاظ را در مقابل مرکبات تامه صحیح وضع می نمایند و شارع نیز از طریقه فوق پیروی نموده است.

۱۵: عبارت زیر را توضیح دهید «و الاختلاف بین الشرع و العرف فیما يعتبر فی التأثير لایوجب الاختلاف بینهما فی المعنی بل الاختلاف فی المحققات و المصادیق و تخطئة الشرع للعرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تاثیرہ محققا لما هو المؤثر».

عبارت فوق جواب اشکال مقدر است به این بیان که چگونه معنی صحیح در عقد (اسباب معاملات) به نظر شرع و عرف واحد است در حالی که صحت عند الشرع با صحت نزد عرف فرق داشته و شر در بسیاری از موارد عرف را تخطئه می کند مثلا عرف، بیع صبی را صحیح دانسته ولی شرع آن را فاسد می شمارد از این رو صحت، نزد شر و عرف معنی واحدی نداشته و الفاظ معاملات برای صحیح شرعی و اعم عرفی وضع شده اند.

جواب: اختلاف بین شرع و عرف پیرامون معنی صحت نیست تا الفاظ معاملات برای صحیح شرعی و اعم عرفی وضع شده باشد بلکه اختلاف فوق درباره مصادیق و محققات است که امری را عرف مصداق معامله صحیح دانسته ولی شرع مصداق آن نمی شمارد و در صحت آن اموری را معتبر می داند.

۱۶: آیا لازمه وضع الفاظ معاملات برای صحیح، اجمال الفاظ فوق و عدم جواز تمسک به اطلاقات ادله خطاب است؟ هرچند ممکن است چنین تصور شود که لازمه وضع الفاظ معاملات برای صحیح، اجمال الفاظ فوق و عدم جواز تمسک به اطلاقات ادله خطاب است در حالی که یقیناً هنگام شک در جزئیت و شرطیت می توان به اطلاقات ادله خطاب تمسک نمود از این رو نمی توان موضوع له الفاظ معاملات را خصوص فرد صحیح دانست ولی صحیح آن است که شک در دخالت چیزی در معاملات دو وجه دارد

ا: شک داریم که عرفاً چیزی در مورد صحت معامله دخیل است یا نه؛ در این صورت موضوع (معامله عرفیه) محرز نبوده و استصحاب عدم ترتب اثر جاری می شود و نمی توان به اطلاق ادله خطاب تمسک نموده و معامله را صحیح دانست.

ب: شک در مورد دخالت چیزی در صحت شرعی معامله است؛ هرچند اشکال فوق درباره عبادات صحیح است ولی در معاملات صحیح نمی باشد زیرا معاملات اموری عرفی بوده و جزء مخترعات شرعیه نیست تا مفهومش عرفاً مشخص نباشد بلکه معانی الفاظ معاملات نزد عرف معین بوده و لازمه وضع الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، اجمال خطاب و عدم جواز تمسک به اطلاق آن نمی باشد و از راه مراجعه به عرف می توان به معانی الفاظ فوق پی برد.

۱۷: انواع دخالت امری در مسمی عبادات و معاملات و حکم هر یک از آن را بیان کنید؟

۱: به نحو جزئیت؛ نظیر سه بار و یا یکبار گفتن تسبیحات.

ا: امر دخیل در فردیت

۲: به نحو شرطیت؛ نظیر جماعت و دم جماعت در نماز معین.

۱: به نحو جزئیت؛ نظیر تکبیره الاحرام، رکوع و سجود.

ب: امر دخیل در ماهیت

۱: شرط متقدم، نظیر طهارت ثلاث نسبت به نماز

۲: به نحو شرطیت ۲: شرط مقارن نظیر استقبال قبله و ستر عورت نسبت به نماز

۳: شرط لاحق نظیر غسل استحاضه نسبت به روزه زن مستحاضه که در صحت روزه روز گذشته دخالت دارد.

۱: واجب در ضمن واجب نظیر جواب سلام در ضمن نمازواجب

۲: مستحب در ضمن واجب نظیر قنوت در ضمن نماز واجب

۳: مستحب در ضمن مستحب نظیر قنوت در ضمن نماز شب

۴: واجب در ضمن مستحب نظیر جواب سلام در ضمن نماز شب.

ج: امری که عبادت یا معامله به عنوان ظرف آن مطرح است

حکم امور فوق

۱: اموری که عبادات و معاملات ظرف آن می باشند دخالتی در تسمیه نداشته و بدون وجود آن نیز مسمی عبادات و معاملات صدق داشته و صحیح خواهند بود زیرا امور فوق در هیچ یک از فردیت و یا ماهیت عمل دخالت نداشته و ماموریه تنها ظرف وجود آن است و شیء فوق به عنوان وقوع در وسط ماموریه مطلوبیت نفسی دارد.

۲: امر دخیل در ماهیت مامور به؛ دو وجه است

ا: از آنجایی که بدون تحقق آن (جزء یا شرط ماهیت ماموریه) مسمی ماموریه صدق ندارد یقیناً اخلال به آن موجب فساد ماموریه می گردد.

ب: شرط ماهیت ماموریه می تواند امری جدا از ماموریه بوده و اخلال به آن، موجب اخلال به مسمس نشده و ابطال عمل را به دنبال نداشته باشد به خلاف جزء ماموریه که بدون وجود آن، ماهیت ماموریه تحقق نیافته لذا اخلال به آن مستلزم فساد و بطلان عمل خواهد بود.

۳: اخلال به جزء و شرط دخیل در فردیت ماموریه مستلزم اخلال به مسمی نبوده و ماموریه در قالب دیگری قابل امتثال است (اگر کسی نماز به جماعت نخواند می تواند فرادی بخواند) بنابراین اخلال به آن مستلزم بطلان ماموریه نمی باشد.

امریازدهم: اشتراک

۱: اشتراک را تعریف کنید؟ اشتراک به این معنی است که لفظ واحدی از طریق وضع تعیینی و یا تعیینی برای دو یا چند معنی وضع شده باشد نظیر لفظ عین که چندین معنی دارد

۲: اقوال در مورد وقوع اشتراک را بیان کنید؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ وقوع اشتراک در لغات

ب: نظریه دوم؛ استحاله وقوع اشتراک در لغات

ج: نظریه سوم؛ وقوع اشتراک در غیر قرآن و استحاله وقوع آن در قرآن.

نظریه چهارم؛ وجوب وقوع اشتراک در لغات

۳: ادله وقوع اشتراک در لغات را بیان کنید؟

۱: نقل اهل لغت.

۲: تبادر دو یا چند معنی از لفظ واحد نظیر تبادر معانی طهر و حیض از لفظ قرء.

۳: عدم صحت سلب لفظ از دو یا چند معنی نظیر عدم صحت لفظ قرء از معانی طهر و حیض.

۴: دلیل استحاله وقوع اشتراک را توضیح داده و نقد فرمایید؟ اشتراک امری محال بوده و در لغت

واقع نمی شود زیرا زیرا مخل به حکمت وضع (تفهیم و تفهم) خواهد بود زیرا اگر لفظی چند معنی داشته باشد انسان پی به معنی مستعمل فیه نخواهد برد.

۱: اشتراک موجب این نمی شود که انسان نتواند معانی الفاظ را درک کند زیرا از طریق نصب قرائن واضحه می توان به

معنی مستعمل فیه پی برد.

جواب

۲: اشتراک محل به وضع نمی باشد زیرا تنها هدف وضع تفهیم و تفهم نبوده بلکه گاهی هدف به اجمال گویی تعلق می

گیرد تا سامع از راه دقت و تفکر و تمرین ذهنی بتواند به معانی الفاظ دست یابد.

۵: دلیل استحاله وقوع اشتراک در قرآن را توضیح داده و نقد فرمایید؟ اشتراک در غیر قرآن واقع

شده ولی در قرآن محال می باشد زیرا اشتراک در قرآن دو حالت دارد

۱: با اتکال به قرائن موجوده است؛ مستلزم تطویل بلاطائل است که سزاوار کلام الهی نمی باشد.

۲: بدون توجه به قرائن می باشد؛ مستلزم اجمال بوده که سزاوار کلام خدا نیست.

۱: چنین نیست که مطلقاً لازمه استعمال الفاظ مشترک در قرآن با توجه به در نظر گرفتن قرائن موجوده،

جواب تطویل بلا طال باشد بلکه در بسیاری از موارد ممکن است اهداف دیگر در نظر گرفته شود.

۲: چنین نیست که اجمال لائق کلام الهی نباشد بلکه اجمال نظیر مشتبهات بوده که در قرآن واقع شده و آیاتی

نظیر «آیات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ»^{۱۸} بر وقوع آن دلالت دارد.

۶: ادله وجوب اشتراک در لغات را توضیح داده و نقد فرمایید؟ اشتراک در لغات واجب است زیرا

معانی الفاظ غیر متناهی بوده در حالی که الفاظ مرکبات متناهی اند از این رو ناچار به وقوع اشتراک می باشیم.

۱: از آنجایی که جعل لفظ در مقابل معنی نیازمند به وضع واضح است در صورتی که معانی الفاظ غیر متناهی

باشد محتاج به اوضاع نامتناهی لفظ در مقابل معنی بوده در حالی که اوضاع متناهی است و در زمان خاصی

انجام شده است.

جواب

۲: اگر هم واضح لغات را خدا دانسته و بگوئید واضح نامتناهی بوده و وضع او نیز غیرمتناهی است، وضع مزبور

فائده ای نخواهد داشت زیرا مستعمل، انسان بوده که متناهی است و نمی تواند از اوضاع غیر متناهی بهره برد.

۳: معانی کلیه متناهی بوده (هرچند معانی جزئی غیر متناهی است) و وضع لفظ در مقابل آن، موجب استغناء از وضع

^{۱۸}. آل عمران، ۷.

لفظ در مقابل معانی جزئی می گردد زیرا می توان الفاظ را در مقابل معانی کلی وضع نموده و توسط قرائن موجود در معانی جزئی استعمال نمود.

۴: از آنجایی که باب مجاز واسع است می توان گفت وضع الفاظ در مقابل معانی غیرمتناهی وجود نداشته بلکه الفاظ در مقابل معانی محدودی وضع شده و در معانی دیگر مجاز استعمال گشته اند از این رو لازمه غیر متناهی بودن معانی، وجوب وقوع اشتراک در لغت نیست.

امر دوازدهم: استعمال لفظ در بیش از معنی واحد

۱: مراد از استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنی چیست؟ مراد آن است که آیا لفظ واحد می تواند در دو معنی جداگانه و بگونه ای که هر یک از معانی فوق استقلالاً مراد متکلم باشد استعمال گردد نظیر موردی که متکلم «اشتریت العین» گفته و واژه عین را در دو معنی مستقل «طلا و نقره» به کار برد نه آن که لفظ را در قدر جامع بین دو معنی استعمال نموده و «اشتریت العین» گفته و مرادش «مسمی به عین» باشد تا بگوییم معنی مزبور معنایی واحد بوده و هر یک از طلا و نقره از افراد معنی واحد به شمار رفته و زیر چتر «مسمی به عین» وجود دارند.

۲: اقوال در مورد استعمال لفظ واحد در بیش از معنی واحد را بیان کنید؟

ا: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ استعمال لفظ واحد در بیش از معنی واحد عقلاً محال است زیرا حقیقت استعمال، فناء لفظ در معنی بوده و وجه و آئینه بودن لفظ برای معنی است از این رو حسن و قبح معانی به الفاظ سرایت می کند و چون لفظ واحد نمی تواند فانی در دو معنی باشد استعمال لفظ واحد در بیش از معنی واحد عقلاً محال است.

ب: نظریه میرزای قمی(ره)؛ استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنی محال است زیرا وضع لفظ در حال

وحدت معنی بوده و چون وضع امر توقیفی است استعمال نیز باید تابع وضع بوده و تنها در یک معنی باشد.

جواب: از آنجایی که وحدت قید هیچ یک از وضع و موضوع له نبوده و واضع شرط نکرد که مستعملین لفظ را تنها در یک معنی استعمال کنند تبیین از مقام وضع لازم نبوده و می توان لفظ واحد را در چند معنی استعمال نمود.

ج: نظریه صاحب معالم (ره)؛ در تشبیه و جمع استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنی به نحو حقیقت جایز بوده ولی در مفرد به نحو مجاز است زیرا تشبیه و جمع نظیر تکرار لفظ بوده بنابراین مثلا در گفتن «عینان» و اراده «طلا و نقره» نظیر آن است که متکلم گفته باشد «عین و عین» و از لفظ اول، معنی طلا و از لفظ دوم، نقره را اراده کرده باشد در حالی که مفرد برای اراده معنی به قید وحدت وضع شده و لازمه استعمال آن در اکثر از معنی واحد مستلزم الغاء وحدت بوده و به معنی استعمال لفظ در جزء معنی به قرینه جزء و کل بوده و مجازیت به دنبال دارد.

جواب ۱: الفاظ برای ذوات معانی وضع شده و هیچ یک از قید وحدت و کثرت در آن دخالت ندارد

۲: مراد از استعمال تشبیه و جمع (عینان) در دو معنی (طلا و نقره) چیست؟

۱: از تشبیه دو فرد از طلا و دو فرد از نقره اراده شده است؛ لازمه اش الغاء قید وحدت معنی بوده از این رو به منزله تکرار بودن تشبیه ثمره ای ندارد زیرا تکرار به معنی اراده دو معنی یا دو فرد مقید به قید وحدت از تشبیه است نه دو فرد از دو معنی.

۲: از تشبیه دو فرد از طلا و دو فرد از نقره اراده نشده؛ هر چند تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ می باشند ولی ظاهر آن است که لفظ آن تکرار شده و از هر لفظی فردی از افراد معنی اراده شده نه معنایی از معانی مثلا از «بئنی بعینین» دو فرد از طلا اراده شده نه فردی از طلا و فردی از نقره تا گفته شود استعمال تشبیه و جمع در اراده دو معنی مستقل و جداگانه جایز است یعنی هر چند تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ است ولی علامت تشبیه و جمع دال بر تعدد افراد مدفول است و از آنجایی که مراد از مفرد و مدفول (مثلا واژه عین که علامت تشبیه و یا جمع بر آن دافل شده) معنی واحد است تعدد تنها نسبت به همان معنی واحد بوده و مثلا اگر مراد از «عین» طلا باشد مراد از «عینان» تشبیه، دو فرد از طلا فواهر بود بنابراین تشبیه و جمع افکاره دو یا چند معنی مختلف از لفظ نمی کنند و نظیر مفرد خود تنها به معنی استقلالی به دنبال دارند.

۳: عبارت زیر را توضیح دهید «و التشبیه و الجمع فی الاعلام انما هو بتاویل المفرد الی المسمى بها مع انه لو قيل بعدم التاویل و کفایة الاتحاد فی اللفظ فی استعمالها بحیث جاز

ارادة عين جارية و عين باكية من تشية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر لان هيتهما انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و ارادة المتعدد من معانيه استعمالهما في معنى واحد كما اذا استعمالا و اريد المتعدد من معنى واحد منهما». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر است بدین بیان که لازمه آن که تشییه و جمع افاده معانی مختلف نکنند آن است که دخول علامت تشییه و جمع بر اعلام صحیح نباشد زیرا معنی علم در حالت تشییه و جمع، افراد مختلف نبوده بلکه معانی مختلف است و مثلا مراد از «زیدان» دو معنی مختلف است نه دو فرد از یک معنی.

جواب

۱: اعلام در حالت تشییه و جمع خود در دو معنی مستقل استعمال نشده بلکه در معنی مجازی (نظیر استعمال زیدان در مسمای به زیدیت) استعمال شده و تشییه و جمع بسته می شوند و مسمی از افراد مختلفی برخوردار است که تشییه و جمع در آن استعمال شده اند.

۲: اگر هم بگوییم هنگام تشییه و جمع بسته شدن اعلام، معنی مفرد به مسمی تاویل برده نمی شود، اتحاد لفظی برای دخول علامت تشییه و جمع بر اعلام کافی بوده و تشییه و جمع آن به اعتبار لفظ بوده و ارتباطی با معنی ندارد تا دلیل بر جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی باشد بلکه هیات تشییه و جمع بر اراده متعدد از یک معنی دلالت داشته و برای آن وضع شده است.

۳: اگر هم بگوییم تشییه و جمع بر اراده تعدد مطلق (نه خصوص دو فرد از یک معنی) دلالت دارد در این صورت نیز از آنجایی که تشییه و جمع در حکم تکرار لفظ است در حقیقت دو یا چند لفظ داریم که هر یک از آن در معنایی به کار رفته است نه آن که لفظ واحد در بیش از یک معنی استعمال شده باشد.

۴: عبارت زیر را توضیح دهید «و الفرق بینها و بین المفرد انما یکون فی انه موضوع للطبیعة و هی موضوعة لفردین منها او معینین». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر است مبنی بر آن که اگر هر یک از تشییه و جمع نظیر مفرد برای معنی مقید به قید وحدت وضع شده باشد لازمه آن است که وجه فرقی بین تشییه و جمع با مفرد وجود نداشته باشد؟

جواب اشکال فوق آن است که از آنجایی که مفرد برای طبیعت مقید به قید وحدت وضع شده در حالی که موضوع له تشبیه و جمع، دو فرد از یک طبیعت و یا معنی از معانی مقید به قید وحدت است و مثلاً مراد از «عینین» عین جاریه واحده و عین باکیه واحده و یا دو فرد از عین جاریه و یا دو فرد از عین باکیه است نه دو فرد از هر یک از جاریه و باکیه بنابراین مفرد با تشبیه و جمع فرق دارد.

۵: آیا اخبار برخورداری قرآن از بطون متعدد دلیل بر جواز استعمال لفظ در بیش از معنی واحد است؟ خیر، زیرا روایات بطون قرآن نمی رساند که اراده معانی متعدد از باب اراده معنی از لفظ بوده از این رو ممکن است مراد روایات، آن باشد که در حال استعمال لفظ در معنی بطون ذاتا به ذهن تبادر نموده و یا لازمه معنی مستعمل فیه می باشند بنابراین چنین روایاتی دلالتی بر جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنی ندارند.

امر سیزدهم: مشتق

۱: مراد از مشتق در عنوان بحث چیست؟

۱: نظریه صاحب فصول (ره)؛ نزاع مشتق به اسم فاعل و صفات مشبیه اختصاص داشته و شامل صفات دیگر نمی گردد زیرا در مورد شمول نزاع برای اسم فاعل و .. اتفاق نظر بوده و در صفات دیگر اختلافی است.

ب: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ مراد از مشتق، چیزی است که به اعتبار اتصاف ذات با مبدا و اتحاد بین آن دو بر ذات حمل می گردد (نظیر ضارب که به ذات متلبس به شرب اطلاق شده و به اعتبار اتحاد ذات با مبدا «شرب» به ذات حمل می گردد) و به سبب زوال آن، ذات از بین نمی رود (چنین نیست که با از بین رفتن ضاریت، ذات و اصل انسان ضارب نیز از بین رود) و به گونه ای با مبدا اتحاد دارند نظیر

۱: اتحاد حلولی نظیر مرض، حسن، قبح، سواد، بیاض و ...

۲: اتحاد انتزاعی نظیر فوقیت و تحتیت که از امور انتزاعی اند.

۳: اتحاد صدوری نظیر ضارب که ضرب از او صادر می گردد.

۴: اتحاد ایجادی نظیر آکل که اکل قائم به اوست.

۲: نسبت بین مشتق نحوی و مشتق اصولی را بین فرمایید؟ مشتق نحوی و مشتق اصولی نسبت

عموم و خصوص من وجه برقرار است زیرا

ا: قدر مشترک، برخی از اموری که هم در نحو و هم در اصول مشتق به شمار می روند نظیر اسم فاعل، اسم مفعول و ...

ب: اموری که مشتق اصولی بوده ولی در علم نحو جزو مشتقات به شمار نمی روند نظیر جوامدی همچون زوج، حر و ...

ج: اموری که در علم نحو مشتق بوده ولی مشتق اصولی به شمار نمی روند نظیر افعال و مصادر مزیدفیه.

۳: آیا نزاع مشتق در مورد اسم زمان جاری است؟ (عبارت زیر را توضیح دهید «و یمکن حل الاشکال بان انحصار مفهوم عام بفرد کما فی المقام لایوجب ان یکون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام و الا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیه تبارک و تعالی»). عبارت فوق جواب اشکال مقدر است که برخی گفته اند نزاع مشتق در مورد اسم زمان جاری نمی گردد زیرا ذات در چنین فرضی، خود زمان بوده که گذرا بوده و ثبوتی ندارد بنابراین نزاع در مورد حقیقت در خصوص متلبس بالمبدا فی الحال بودن مشتق و یا اعمیت نزاع برای متلبس بالمبدا فی الماضی معنی ندارد زیرا زمان ماضی در حال تحقیقی ندارد تا در مورد اتصاف آن به وصف نزاع داشته باشیم.

جواب کلام فوق آن است که

اولا کلام فوق تنها در صورتی است که نزاع در مورد مصداق زمان باشد (زیرا مصداق زمان گذشته، اکنون تحقیقی نداشته و از بین رفته است) نه مفهوم عام زمان زیرا در چنین فرضی می توان گفت موضوع له مشتق آیا مفهوم عام زمان مشتمل بر متلبس و ماضی است یا خصوص متلبس؟

ثانیا اگر هم بگویید هرچند مفهوم زمان عام بوده و دو فرد متلبس و مضی دارد ولی چون چنین مفهومی به فرد خاصی نظیر حال انحصار یافته (انحصار مصداق زمان در خصوص متلبس بالفعل) چنین انحصاری موجب وضع لفظ در مقابل فرد شده بنابراین نزاع مشتق در فرض مفهوم عام زمان نیز جاری نیست، خواهیم گفت چنین انحصاری تحقق ندارد زیرا انحصار مفهوم عام زمان به خصوص متلبس نظیر انحصار مفهوم عام واجب الوجود به خصوص ذات الهی بوده و موجب وضع لفظ برای خصوص معنی مزبور نشده و می توان نزاع نمود موضوع له لفظ «جلاله» چیست؟

۴: آیا فعل دلالت بر زمان دارد؟ هرچند نحویین فعل را دال بر زمان دانسته و گفته اند «الفعل ما يدل

علی زمان بنفسه» ولی چنین کلامی صحیح نبوده و فعل هیچ گونه دلالتی بر زمان ندارد زیرا

ا: امر و نهی صرفا دال بر انشاء طلب فعل یا ترک بوده و تنها انشاء آنم در حال بوده و زمان خاصی دارد.

ب: مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است که بیانگر آن است که مضارع از معنایی برخوردار می باشد که انطباق آن بر هر یک از حال و استقبال صحیح بوده و ذاتا دلالتی بر زمان خاص ندارد .

ج: در بسیاری از موارد فعل ماضی در معنی مضارع و فعل مستقبل در معنی ماضی استعمال می گردد و چنین امری تنها در صورتی صحیح است که فعل ذاتا دال بر زمان نباشد و گرنه اگر فعل ماضی دال بر زمان گذشته باشد دیگر در معنی مضارع استعمال نخواهد شد.

د: اگر فعل دال بر زمان باشد اسناد آن به زمان و امور مجرد دیگر نیازمند به تجرید خواهد بود زیرا مثلا اگر فعل ماضی به معنی گذشته باشد دیگر «مضی الزمان»، «خلق الله الزمان» معنی نخواهد داشت مگر با قید تجرید فعل از زمان، زیرا اگر «مضی الزمان» به معنی «زمان از بین رفت» باشد یعنی اکنون دیگر زمان وجود ندارد و مجردات نیز مقید به زمان نیستند بنابراین اسناد فعل به زمان و مجردات تنها در فرض تجرید آن از زمان ممکن بوده که وجدان آدمی بر خلاف آن دلالت داشته و فرقی بین اسناد فعل به زمان و مجردات با اسناد آن به زمانیات نمی بیند.

۵: عبارت زیر را توضیح دهید «فالمعنی فی کلیهما فی نفسہ کلی طبیعی یصدق علی کثیرین و مقیدا باللحاظ الاستقلالی او الآلی کلی عقلی و ان کان بملاحظه ان لحاظه وجوده ذهنا کان جزئیا ذهنا فان الشئی ما لم یتشخص لم یوجد و ان کان بالوجود الذهنی».

ا: کلی بر سه قسم است

۱: کلی منطقی، چیزی که قابلیت صدق بر کترین دارد نظیر انسان که قابل صدق بر افراد متعددی همچون زید، عمرو، بکر و ... می باشد.

۲: کلی طبیعی؛ چیزی که در ذهن کلی بوده و در خارج جزئی است نظیر انسان که در مقام ذهن کلی بوده و در خارج همان «زید، عمرو و ...» بوده و جزئی است.

۳: کلی عقلی؛ چیزی که فرض صدق آن بر افراد کثیره محال نیست حتی اگر حقیقتا هیچ فردی نداشته باشد نظیر «شریک الباری».

ب: معنی هر یک از اسم و حرف را به سه اعتبار می توان در نظر گرفت

۱: فی نفسه و بدون تقید به هیچ امر دیگری؛ کلی طبیعی بوده و قابلیت صدق بر افراد کثیر دارد نظیر معنی «من» که بر هر «ابتدایی» صدق می کند.

۲: مقید به لحاظ آلی و یا استقلالی؛ کلی عقلی است.

۳: به لحاظ وجود ذهنی؛ جزی ذهنی است زیرا امر مقید به لحاظ بوده و چنین امری موجب تشخیص آن می شود، علاوه بر آن که وجود ذهنی همراه آن اعتبار شده که اشیاء تنها در فرض تشخیص و جزئیت موجود می گردند بنابراین معنی مزبور، جزئی خواهد بود.

۴: اگر معنی حرفی، جزئی است پس چگونه قابلیت صدق بر کترین دارد؟ معنی هر یک از اسم

و حرف را به سه اعتبار می توان در نظر گرفت

۱: فی نفسه و بدون تقید به هیچ امر دیگری؛ کلی طبیعی بوده و قابلیت صدق بر افراد کثیر دارد نظیر معنی «من» که بر هر «ابتدایی» صدق می کند.

۲: مقید به لحاظ آلی و یا استقلالی؛ کلی عقلی است.

۳: به لحاظ وجود ذهنی؛ جزیی ذهنی است زیرا امر مقید به لحاظ بوده و چنین امری موجب تشخیص آن می شود، علاوه بر آن که وجود ذهنی همراه آن اعتبار شده که اشیاء تنها در فرض تشخیص و جزئیت موجود می گردند بنابراین معنی مزبور، جزئی خواهد بود.

بنابراین جزیی بودن معنی حرف و اسم در اعتبار لحاظ ذهنی بوده و قابلیت صدق بر کثیرین در لحاظ ذات معنی است از این رو تناقضی وجود ندارد.

۷: آیا اختلاف مبادی مشتقات موجب اختلاف انحاء تلبس ذوات به مبدا اشتقاق می گردد؟

توضیح دهید؟ برخی گفته اند اختلاف مبادی مشتقات موجب اختلاف انحاء تلبس ذوات به مبدا اشتقاق می گردد زیرا مثلا مبدا مشتق اگر حرفه، ملکه و یا قوه باشد (نظیر کاتب، مجتهد و مثمر) حتی در صورت زوال تلبس نیز مشتق صدق دارد از این رو مشتق فوق حقیقت در اعم است به خلاف مواردی که مبدا فعلی در نظر گرفته شود نظیر «ابيض» و «اسود» که به ذاتی گفته می شود که بالفعل متلبس به بیاض و سواد باشد از این رو تنها حقیقت در متلبس بالمبدأ بالفعل می باشد.

به نظر آخوند خراسانی(ره) اختلاف مبادی مشتقات تنها موجب اختلاف تلبس ذات به مبدا می گردد به این بیان که صدق مشتق در موردی که مبدا آن فعلیت باشد (قائم) متوقف بر تلبس فعلی ذات به مبدا است، در موردی که مبدا حرفه (تاجر) و یا صنعت (نجار) باشد صدق مشتق متوقف بر عدم اعراض ذات از حرفه و صنعت است حتی اگر بالفعل ممارست به آن نداشته باشد، در موردی هم که مبدا، قوه (مثمر) باشد تلبس به قوه فوق برای صدق مشتق کافی است، در مواردی هم که مبدا، ملکه (مجتهد) باشد حصول ملکه حتی بدون ممارست فعلی، کفایت می نماید از این رو تمامی موارد فوق، متلبس بالمبدأ بالفعل بوده ولی اختلاف مبادی تنها موجب اختلاف تلبس ذات به مبدا می شود.

۸: مراد از حال در عنوان مساله «المشتق حقیقة فی المتلبس بالمبدأ فی الحال» چیست؟

۱: حال تلبس؛ زمان اتصاف ذات به مبدا که بر سه قسم ماضی، حال و استقبال است.

ا: در مورد مشتق سه نوع حال داریم ۲: حال نطق؛ زمان تکلم متکلم که همان زمان حال در مقابل ماضی و استقبال می باشد.

۳: زمان جری و نسبت؛ زمان جریان مشتق بر ذات.

ب: حقیقت بودن مشتق تنها در زمانی است که بین زمان تلبس و جری و نسبت اتحاد برقرار باشد بنابراین

۱: در زمان اتحاد هر یک از زمان نطق، جری و تلبس یقیناً مشتق در معنی حقیقی استعمال شده است نظیر «زید عالم الآن».

۲: در صورتی که بین زمان تلبس و جری اتحاد برقرار بوده ولی دو زمان مزبور با زمان نطق فرق داشته باشند نیز مشتق در معنی حقیقی خود استعمال شده است نظیر «زید سیکون ضارباً غدا» که زمان نطق الآن بوده ولی زمان تلبس و جری، آینده است.

۳: در مثال هایی نظیر «زید ضارب غدا» دو احتمال است

۱-۳: جری در حال نطق و تلبس در آینده باشد؛ استعمال مشتق مجاز است.

۲-۳: وجود قید غدا قرینه بر تعیین زمان جری و نسبت و اتحاد آن با زمان تلبس بوده بنابراین جری و تلبس در آینده بوده و تنها زمان نطق، الآن است؛ استعمال مشتق حقیقی می باشد.

ج: مراد از حال در عنوان مساله «المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبدا فی الحال».

۱: مراد از حال، زمان تلبس است؛ زیرا اهل عرب اتفاق نظر دارند که اسم دلالت بر زمان نداشته و مشتقات جاری بر ذات از اقسام اسم به شمار می روند در حالی که اگر مراد از حال در عنوان مساله، زمان نطق باشد در مقابل ماضی و مستقبل بوده از این رو مشتق دال بر زمان خواهد بود.

۲: مراد از حال، زمان نطق است؛ زیرا ظاهر در مشتقات چنین زمانی است به دلیل تبادل عند الاطلاق و قرینه

حکمت که متکلم در مقام بیان بوده و قرینه ای بر اراده زمان دیگری غیر از زمان نطق وضع نکرده بنابراین «زمان نطق» مراد اوست.

جواب: از آنجایی که اراده زمان نطق از طریق اطلاق و مقدمات حکمه بوده و مستند به وجود قرینه اسم مستلزم آن نیست که موضوع له واژه حال در عنوان مساله مشتق نیز زمان نطق باشد.

۹: عبارت زیر را توضیح دهید «لا ینافیہ اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال او الاستقبال ضروره ان المراد الدلاله علی احدهما بقربنه کیف لا؟ و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر است مبنی بر آن که اگر اسم دلالت بر زمان ندارد پس چرا عمل برخی از اسماء نظیر اسم فاعل و مفعول مشروط به دلالت آن بر زمان حال بوده و در غیر آن صورت عمل فعل خود نمی کنند؟

جواب آن است که مراد از دلالت اسماء بر زمان حال دلالت ذاتی نبوده بلکه دلالت مستفاد از وجود قرینه است به همین جهت ادباء اتفاق نظر دارند که دلالت اسماء بر زمان استقبال حقیقت نبوده و مجاز است.

۱۰: اصل اولیه در موارد شک در معنی مشتق چیست؟

ا: آخوند خراسانی (ره)؛ اصل لفظی در مورد مساله وجود نداشته و اصل عملی نیز بر حسب اختلاف موارد، مختلف بوده و در مواردی نظیر «اکرم کل عالم» اگر تکلیف وجوب اکرام قبل از انقضاء تلبس از فردی تحقق داشته باشد اصل استصحاب جاری شده و اقتضاء وجوب اکرام دارد و چنانچه تکلیف وجوبی پس از انقضاء تلبس آمده باشد نسبت به من انقضی عنه المبدأ براءت جاری شده و قائل به عدم وجوب اکرام می شویم.

ب: برخی دو دلیل برای تقدم حقیقت بودن مشتق در من انقضی عنه المبدأ ذکر کرده اند

۱: استصحاب عدم ملاحظه خصوصیت؛ زیرا قبل از استعمال مشتق، خصوصیت تلبس معتبر نبود و پس از آن وقتی در مورد اشتراط تلبس شک نمودیم، استصحاب عدم اشتراط جاری می گردد.

۱: اصل عدم ملاحظه خصوصیت با اصل عدم ملاحظه عمومیت و حقیقت بودن مشتق در معنی اعم از

متلبس بالمبدأ فی الحال و من انقضی عنه المبدأ معارض بوده و قبل از استعمال مشتق، هیچ یک از آن

لحاظ نشده بود و هر دوی آن حالت سابقه دارند.

۲: دلیلی بر حجیت اصل عدم ملاحظه خصوصیت در تعیین معنی موضوع له نداریم.

جواب

۲: ترجیح اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز؛ از آنجایی که غلبه بر اشتراک معنوی وجود دارد بنابراین در موارد دوران امر بین

اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز، اشتراک معنوی مشتق در متلبس بالمبدأ فی الحال و من انقضی عنه المبدأ بر حقیقت بودن مشتق در متلبس و مجازیت آن در من انقضی عنه المبدأ تقدم دارد.

۱: غلبه اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز وجود ندارد و اکثریت اشتراک معنوی از حقیقت و مجاز

ثابت نیست.

۲: چنین غلبه ای حجت نیست و دلیلی برای ترجیح آن وجود ندارد.

جواب

۱۱: ادله آخوند خراسانی(ره) برای حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال را بیان کنید؟

ا: تبادر خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال از استعمال مشتق؛ زیرا متبادر از مشتق (ضارب) خصوص متلبس فی الحال (شخصی که تلبس به زندگی دارد) می باشد.

ب: صحت سلب مشتق از من انقضی عنه المبدأ؛ زیرا اگر شخصی قبلاً ایستاده بوده و اکنون نشست می توان گفت «انه لیس بقائم».

ج: لزوم اجتماع ضدین در فرض حقیقت بودن مشتق در معنی اعم از متلبس بالفعل و من انقضی عنه المبدأ؛ زیرا مثلاً قیام و قعود با یکدیگر تضاد دارد از این رو شخصی که نشسته است «قاعد» بر او صدق دارد و اگر به اعتبار حالت قیام او در زمان گذشته «قائم» نیز بر او صدق کند، اجتماع ضدین لازم می آید.

۱۲: عبارت زیر را توضیح دهید «لا یرد علی هذا التقرير ما اورده بعض الاجلة من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينهما». عبارت فوق در حقیقت اشکال میرزا حبیب الله رشتی(ره) بر دلیل سوم قائلین به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس (: لزوم اجتماع ضدین در فرض حقیقت بودن مشتق در معنی اعم از متلبس بالفعل و من انقضی عنه المبدأ) است مبنی بر آن که اگر در صدق مشتق تلبس فعلی را شرط ندانسته و مشتق را موضوع برای هر یک از متلبس و من انقضی عنه المبدأ بدانیم تضادی مطرح نمی شود.

آخوند خراسانی(ره) به اشکال فوق جواب داده اند از آنجایی که تضاد بین صفاتی نظیر «قائم و قاعد» امری ارتکازی است، قول به عدم اشتراط تلبس فعلی در مورد صدق مشتق نیز رافع تضاد نخواهد بود زیرا در چنین فرضی نیز اگر در مورد شخصی قبلاً ایستاده بوده و اکنون نشسته است هر یک از صفات «قائم و قاعد» صدق کند، تضاد مزبور مطرح بوده و لازم می آید شخص در زمان واحد متصف به صفات متضاد قیام و قعود باشد.

اشکال: ارتکازی بودن تضاد تنها در صورتی موجب وضع مشتق برای خصوص متلبس می گردد که ناشی از وضع باشد ولی چون احتمال نشأت گرفتن ارتکاز مزبور از اطلاق و مقدمات حکمت وجود دارد بنابراین دلیل بر وضع مشتق برای خصوص متلبس نخواهد بود.

جواب: یقیناً ارتکازی بودن تضاد معلول اطلاق و مقدمات حکمت نیست زیرا استعمال مشتق در من انقضی عنه المبدأ فراوان است و نمی توان تمامی استعمالات را معلول اطلاق دانست.

اشکال: لازمه کثرت استعمال مشتق در من انقضی عنه المبدأ آن است که غالباً مشتق در معنی مجازی استعمال گردد که چنین فرضی بعید است.

۱: استعمال مشتق در معنی مجازی غلبه داشته و به همین جهت شهرت بر مجازی بودن اکثر محاورات اقامه شده است.

۱: چنین نیست که اکثر محاورات، مجازی باشد.

۲: مجازیت اکثر محاورات به آن جهت است که هر لفظی تنها یک معنی فقیقی داشته ولی از معانی مجازی

متعددی برخوردار است نه آن که استعمال الفاظ در معانی مجازی غالب و یا اغلب باشد.

جواب

جواب:

۲: اشکال شما بر مبنای بعید بودن کثرت استعمال مشتق در من انقضی عنه المبدأ بوده در حالی که وقتی دلیلی بر مطلب فوق دلالت دارد صرف بعد نمی تواند مانع آن گردد.

۳: از آنجایی که استعمال مشتق در من انقضی عنه المبدأ می تواند به لحاظ حال تلبس باشد مستلزم مجازیت نیست مثلاً مراد از «جاء الضارب او الشارب نسبت به کسی که در گذشته زنده بوده و یا شراب آشامید» آن باشد شخص مزبور قبل از آمدنش و در حال زدن و یا شراب آشامیدن، «ضارب و یا شارب» بوده است نه آن که مراد اتصاف فعلی شخص در حال مجیی به عنوان ضاریت و شاریت باشد.

۱۳: اشکال مطرح شده در مورد دلیل دوم حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل «صحت سلب مشتق از من انقضی عنه المبدأ» را بیان نموده و نقد فرمایید؟ میرزا حبیب الله رشتی(ره) در مورد دلالت صحت سلب برای وضع مشتق در معنی خصوص متلبس بالفعل اشکال نموده اند که مراد از صحت سلب چیست؟

ا: صحت سلب مطلق مشتق از من انقضی عنه المبدأ و حتی به لحاظ حال تلبس؛ صحیح نیست زیرا یقیناً مشتق در حال تلبس متصف به صفت مزبور می باشد.

ب: صحت سلب مقید به حال انقضاء مبدأ؛ هر چند چنین سلبی صحیح بوده و ذات در حال انقضاء متصف به مبدأ نیست ولی چنین سلبی فایده ای نداشته و علامت مجازیت نمی باشد.

جواب: مراد از سلب مقید چیست؟

۱: مسلوب مقید است نظیر «زید لیس بضارب الآن» و ضاریت مقید به الآن باشد؛

۱۰۱: سلب مزبور اعم از سلب مطلق (زید لیس بضارب) است زیرا نقیض اخص از نقیض اعم عمومیت دارد و مثلاً نقیض انسان «لا انسان» بوده که از نقیض حیوان (لا حیوان) اعم بوده از این رو می توان گفت «کل لایحیوان لا انسان» ولی نمی توان گفت «کل لا انسان لا حیوان» زیرا بسیاری از حیوانات نظیر اسب، گاو و ... «لا انسان» بوده ولی «لا حیوان» نیستند.

در مقام ما نیز «کل ما لیس بضارب مطلقاً لیس بضارب فی حال الانقضاء» صحیح بوده ولی چنین نیست که عبارت «کل ما لیس بضارب فی حال الانقضاء لیس بضارب مطلقاً» صحیح باشد.

۱۰۲: هرچند صحت سلب مزبور علامت مجازیت استعمال مشتق در «من انقضی عنه المبدأ» نبوده ولی تقیید آن ممنوع بوده و دلیلی برای رجوع قید به مسلوب وجود ندارد.

۲: سلب مقید است «زید لیس بضارب الآن» که الآن قید لیس (سلب) باشد؛ علامت مجازیت اطلاق مشتق بر «من انقضی عنه المبدأ» می باشد زیرا اگر من انقضی عنه المبدأ» از افراد مشتق بود چنین سلبی ممکن نمی شد.

۳: سلب قید ذات بوده و تنها ذات مقید است نه سلب و یا مسلوب نظیر «زید الضارب فی الامس لیس بضارب الآن» و «الآن» قید اخبار بوده و قید هیچ یک از سلب (لیس) و یا مسلوب (ضاریت) نباشد؛ دو اعتبار دارد

ا: سلب به لحاظ حال تلبس؛ ممکن نمی باشد زیرا در حال تلبس، یقیناً ذات متصف به صفت مزبور (ضاریت) می باشد.

ب: سلب به لحاظ حال انقضاء؛ ممکن است زیرا شخصی که در گذشته زنده بود اکنون ضارب نمی باشد.

۱۴: آیا در مورد صحت سلب مشتق از «من انقضی عنه المبدأ» فرقی بین لازم و یا متعدی بودن مشتق وجود دارد؟ چرا؟ از آنجایی که سلب مشتق از ذاتی که قبلاً متصف به صفتی بوده و اکنون اتصاف خویش را از دست داده است (نظیر سلب ضارب از شخصی که قبلاً در حال زدن بوده و اکنون فاقد ضاریت می باشد) ممکن است در مورد صحت سلب مشتق از «من انقضی عنه المبدأ» فرقی بین لازم و یا متعدی بودن مشتق وجود نداشته و اطلاق مشتق در حال نطق دو حالت دارد

ا: به لحاظ حال تلبس؛ اطلاق حقیقی است.

ب: به لحاظ حال انقضاء؛ اطلاق و استعمال مجازی است.

۱۵: آیا در مورد صحت سلب مشتق از «من انقضی عنه المبدأ» فرقی بین تلبس ذات به ضد مبدأ و عدم آن وجود دارد؟ از آنجایی که سلب مشتق از ذاتی که قبلاً متصف به صفتی بوده و اکنون اتصاف خویش را از دست داده است (نظیر سلب ضارب از شخصی که قبلاً در حال زدن بوده و اکنون فاقد ضاریت می باشد) ممکن است در مورد صحت سلب مشتق از «من انقضی عنه المبدأ» فرقی بین تلبس ذات به ضد مبدأ و عدم آن وجود ندارد.

۱۶: ادله قائلین به وضع مشتق برای اعم از «متلبس و من انقضی عنه المبدأ» را بیان

کنید؟

ا: دلیل اول: تبادر؛ زیرا متبادر از مشتقاتی نظیر ضارب، کاتب و ... اعم از «متلبس و من انقضی عنه المبدأ» می باشد.

جواب: ادعای تبادر فوق صحیح نبوده و در مقابل آن ادعای تبادر مشتق در معنی متلبس بالفعل وجود دارد.

ب: دلیل دوم: عدم صحت سلب؛ زیرا سلب مشتقاتی نظیر مضروب و مقتول از «من انقضی عنه المبدأ» صحیح نیست و به کسی که قبلاً کتک خورده و یا کشته شده است نمی توان گفت «انه لیس بمضروب و لا مقتول».

جواب: صحت سلب در موارد مزبور دو حالت دارد

۱: مراد از مبدأ معنایی است که تلبس به آن در حال انقضاء و لو مجازاً نیز باقی است مثلاً مراد از مقتول «زهاق روح» بوده و مراد از مضروب نیز «کتک خوردن شخص» است؛ تلبس آن در حال نطق باقی بوده و اکنون نیز روح از بدن مقتول جدا شده و مضروب نیز کتک خورده است از این رو عدم صحت سلب به خاطر بقاء تلبس فعلی است و لازمه اطلاق مشتق بر «من انقضی عنه المبدأ» در موارد فوق، مجازیت در هیات مشتق نبوده و ما نحن فیه داخل در اطلاق مشتق بر «من انقضی عنه المبدأ» نمی باشد.

۲: مراد از مشتق «مقتول و مضروب» نفس وقوع ضرب و قتل بوده که تلبس آن در زمان گذشته بوده و اکنون از بین رفته است؛ سلب مشتق به لحاظ حال تلبس صحیح نبوده ولی به لحاظ حال انقضاء، جایز است.

ج: دلیل سوم: استدلال به آیه شریفه «**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**»^{۱۹} در برخی از روایات برای عدم خلفاء ثلاث برای تصدی منصب خلافت رسول الله (ص)^{۲۰}؛ از آنجایی که خلفاء ثلاث در حال تصدی منصب خلافت بت پرست نبودند

^{۱۹} . بقره، ۱۲۴.

^{۲۰} . الکافی (ط - الإسلامية) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۹۸ ، ح ۲: ابو محمد القاسم بن العلاء رحمه الله رفعه عن عبد العزيز بن مسلم قال: كُنَّا مَعَ الرِّضَا ع بِمَوَ فَاجْتَمَعْنَا فِي الْجَمَاعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي بَدْيِ مَقْدِمِنَا فَأَدَّأُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ وَ ذَكَرُوا كَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا فَدَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي ع فَأَعْلَمْتُهُ خَوْصَ النَّاسِ فِيهِ فَتَبَسَّمَ ع ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ جَهْلَ الْقَوْمِ وَ خُدْعُوا عَنْ آرَائِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَخْتِمْ نَبِيَّهُ ص حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ بَيِّنَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ بَيَّنَّ فِيهِ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ الْحُدُودَ وَ الْأَحْكَامَ وَ جَمِيعَ مَا يَخْتَّاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًّا فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا فَطَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ^۱ وَ أَنْزَلَ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ وَ هِيَ آخِرُ عُمْرِهِ ص الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا^۲ وَ أَمَرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ وَ لَمْ يَخُصَّ ص حَتَّى يَبَيَّنْ لِأَقْبَتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِمْ وَ أَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ وَ تَرَكَهُمْ عَلَى قَصْدِ سَبِيلِ الْحَقِّ وَ أَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا ع عَلِمَاءَ وَ إِمَامًا وَ مَا تَرَكَ لَهُمْ شَيْئًا يَخْتَّاجُ إِلَيْهِ إِلَّا بَيَّنَّهُ فَمَنْ زَعَمَ

استدلال به روایت فوق برای رد خلافت آنان تنها در صورتی است که مشتق حقیقت در اعم از «متلبس بالفعل و من انقضی عنه المبدأ» بوده و به شخصی که قبلاً از روی ب پرستی، ظالم به شمار می رفت پس از انقضای پرستش نیز عنوان «ظالم» صدق کند.

جواب: استدلال به روایت فوق برای رد استحقاق خلفاء ثلاث جهت تصدی خلافت، متوقف بر آن نیست که مشتق حقیقت در اعم از «متلبس بالفعل و من انقضی عنه المبدأ» باشد بلکه در فرض حقیقت بودن مشتق در خصوص «متلبس بالفعل» نیز استدلال مزبور تام است زیرا عناوین ماخوذ در موضوعات احکام بر سه قسم اند

ا: ذکر عنوان صرفاً جهت اشاره به موضوع حقیقی احکام ذکر شده اند و دخالتی در مورد اقتصاف موضوع به حکم ندارند نظیر «اکرم من فی الصحن» که اشاره به اشخاص موجود بوده و بودنشان در صحن موضوعیتی ندارد؛ یقیناً مراد از مشتق در آیه فوق، فرض مزبور نیست زیرا بهت آیه پیرامون تصدی منصب فلاحت بوده از این رو عنوان «ظالمین» در مورد نفی استحقاق خلفاء برای تصدی منصب فلاحت مردفلیت دارد.

ب: عنوان مزبور اشاره به علیت مبدأ برای حکم داشته و صرف صحت جری مشتق در زمانی ولو در زمان گذشته برای صدق مشتق کافی است نظیر موضوعیت سارق و سارقه، شارب خمر و جانی برای وجوب حد؛ مراد از آیه مزبور همین فرضی نمی باشد و کونه استدلال تام نیست زیرا استدلال امام (ع) بر عدم لیاقت خلفاء برای تصدی منصب فلاحت متوقف بر وضع مشتق برای اعم نبوده بلکه مبدأ به صرف حدوث خود برای آمدن حکم کافی است از این رو چون فاصم نیز می داند خلفاء قبل از اسلام، ظالم بودند نیازی به استدلال فوق ندارد.

ج: عنوان مزبور اشاره به علیت مبدأ برای حکم داشته و صرف صحت جری مشتق در زمانی برای صدق مشتق کافی نبوده بلکه صدق مشتق حدوثاً و بقاءً دائر مدار صحت جری و انتساب است؛ تنها در همین فرضی آیه شریفه می تواند دلیل بر نفی استحقاق خلفاء برای تصدی منصب فلاحت باشد زیرا در غیر این صورت خلفاء در زمان تصدی منصب فلاحت ظلمی ندارند و «من انقضی عنه المبدأ» به شمار رفته لذا آیه نافی استحقاق آنان برای تصدی منصب فلاحت نیست ولی چون صحت جری مزبور ثابت نبوده و امکان

أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَكْمُلْ دِينَهُ قَدَّمَ رَدَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ مَنْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ بِهِ هَلْ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الْإِمَامَةِ وَ مَحَلَّهَا مِنَ الْأُمَّةِ فَيَحُورُ فِيهَا اخْتِيَارُهُمْ إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَ أَكْثَمُ شَأْنًا وَ أَعْلَى مَكَانًا وَ أَمْنَعُ جَانِبًا وَ أَنْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِغُفْلِهِمْ أَوْ يَتَأَلَّوْهَا بِأَرَاهِمِهِمْ أَوْ يَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ إِنَّ الْإِمَامَةَ حَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا لِإِبْرَاهِيمَ الْحَلِيلِ ع بَعْدَ النَّبِيِّ وَ الْحَلَّةِ مَرْتَبَةً ثَالِثَةً وَ فَضِيلَةً شَرَفَهُ بِهَا وَ أَشَادَ بِهَا ذِكْرُهُ^۱ فَقَالَ إِبْنِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا^۲ فَقَالَ الْحَلِيلُ ع سُئِرُوا بِهَا- وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- لَا يَمَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فَأَبْطَلْتَ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

دارد که استدلال به لفاظ وجود قرینه مقامیه باشد (مقام استدلال برای تصدی منصب فلافت است که با هیچ نوع ظلمی در گذشته و حال تناسب ندارد) استدلال به آیه «**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**»^{۲۱} برای اثبات وضع مشتق للاعم صحیح نمی باشد.

اشکال: هر چند قرینه مقامیه در روایت فوق مقام استدلال برای تصدی منصب خلافت است که با هیچ نوع ظلمی در گذشته و حال تناسب ندارد (اقتضاء علیت مبدء برای ثبوت حکم (عدم جواز تصدی خلافت) حدوثاً و بقاء دارد و اطلاق ظالم بر «من انتقضی عنه المبدأ» مجاز است ولی ظاهر آن است که استدلال امام (ع) به مقتضی وضع باشد زیرا اصل، عدم عدول از حقیقت به مجازیت است بنابراین ظاهر آن است که مشتق برای افاده معنی اعم از «متلبس و من انتقضی عنه المبدأ» وضع شده باشد. ۱: چنین ظهوری وجود نداشته و قرینه مقامیه بر خلاف آن اقامه شده است.

جواب

۲: لازمه وجه ثانی (عنوان مزبور اشاره به علیت مبدء برای حکم داشته و صرف صحت جری مشتق در زمانی ولو در زمان گذشته برای صدق مشتق کافی است) مجازیت نیست بلکه جری می تواند به لحاظ حال تلبس بوده و معنی آیه «من كان ظالماً و لو آنا فی زمان سابق لا ینال عهدی ابداً» بوده و استعمال مشتق حقیقت است.

۱۷: آیا در مورد صدق مشتق فرقی بین محکوم علیه و محکوم به وجود دارد؟ برخی با تمسک به آیاتی نظیر «**وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**»^{۲۲} و «**الرَّانِيَةُ وَ الرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**»^{۲۳} گفته اند در مواردی که مشتق، محکوم علیه قرار گیرد حقیقت در اعم از «متلبس و من انتقضی عنه المبدأ» خواهد بود زیرا قطع دست فر تحقیق و تفحص قاضی و استکشاف حال بوده که یقیناً مدتی به خود اختصاص داده و مستلزم خروج ذات از اتصاف به صفت می گردد از این رو صدق عنوان سارق، سارقه، زانی و زانیه در آیه متوقف بر وضع مشتق برای اعم می باشد ولی چنانچه مشتق، محکوم به باشد حقیقت در خصوص متلبس است.

^{۲۱} . بقره، ۱۲۴.

^{۲۲} . مائده، ۳۸.

^{۲۳} . نور، ۲.

به نظر آخوند خراسانی(ره) آیات مزبور دلالتی بر آن ندارند که مشتق در صورت محکوم علیه واقع شدن، حقیقت در اعم «متلبس و من انقضی عنه المبدأ» می باشد زیرا

اولا استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس است نه آن که مشتق حقیقت در اعم باشد.

ثانیا لازمه تفصیل فوق، تعدد وضع برای مشتق است تا در صورت محکوم علیه واقع شدن از معنایی برخوردار بوده و در فرض محکوم به واقع شدن، معنی دیگری افاده کند در حالی که تعدد وضع برای مشتق ثابت نیست.

۱۸: اقوال در مورد بساطت و یا ترکیب مفهوم مشتق را بیان کنید؟

۱: نظریه اول؛ مفهوم مشتق بسیط است به دلیل

۱: استدلال محقق دوانی(ره)؛ ضرورت و وجدان آدمی حکایت از آن دارد که در قضایایی که مشتقی محمول قرار گرفته است نظیر «الانسان کاتب» تکرار موصوف وجود ندارد در حالی که اگر مفهوم مشتق مرکب باشد دو احتمال دارد

۱-۱: مصداق شیئی در مفهوم مشتق دخیل است؛ از آنجایی که مصداق شیء در مواردی که مشتق محمول قرار گیرد همان موضوع است باید موضوع تکرار شده و «زید الکاتب» در واقع «زید زید له الكتابة» باشد.

۱-۲: مفهوم شیئی در مفهوم مشتق دخیل است؛ باید موضوع تکرار شده و «زید الکاتب» در واقع «زید شیئی له الكتابة» باشد.

۲: استدلال سید شریف(ره)؛ اگر مفهوم مشتق مرکب بوده و مثلاً معنی ناطق «شیئی ثبت له النطق» باشد مراد از شیئی چیست؟

۱: مفهوم شیئی؛ عرض عام بوده و لازمه اش دخول عرض عام در فصل است در حالی که فصل جوهر، جوهر بوده و عرض نمی باشد.

۲: مصداق شیئی؛ از آنجایی که مصداق «شیئی ثبت له النطق» انسان است ماده امکان خاص به ضرورت مبدل

خواهد شد زیرا ثبوت انسان برای خودش امری ضروری است.

ب: نظریه دوم؛ مفهوم مشتق مرکب است به دلیل

۱: استدلال صاحب فصول (ره)؛ مفهوم مشتق مرکب «شیئی ثبت له النطق» است زیرا

۱: ناطق فصل حقیقی انسان نیست تا اگر مفهوم شیئی در «شیئی ثبت له النطق» مراد باشد دخول عرض عام در فصل لازم آید بلکه ناطق فصل منطقی انسان است و منطقیین ناطق را فصل انسان قرار دادند زیرا معنی مشتق را بسیط دانسته اند ولی از آنجایی که نزاع ما در مورد مفهوم لغوی بوده بنابراین مرکب بودن معنی ناطق نزد منطقیین مستلزم ترکیب معنی لغوی آن نمی باشد.

جواب:

۱: یقیناً بین معنی منطقی و لغوی انسان فرقی نبوده و منطقیین ناطق را بدون تصرف در معنی لغوی آن فصل انسان قرار داده اند بنابراین مرکب بودن معنی ناطق نزد منطقیین مستلزم ترکیب معنی لغوی آن می باشد.

۲: عروض و صدق مفهوم شیئی بر مصادیق ضروری است نظیر عروض مفهوم شینیت برای انسان، بنابراین لازمه دخول مفهوم شیئی در معنی مشتق، انقلاب ماده امکان به ضروری است.

جواب: مفهوم شیئی برای مصادیق مشتق دو حالت دارد

۱: مطلق بوده و مقید به چیزی نیست؛ انقلاب مزبور لازم می آید زیرا در تمامی مصادیق مفهوم مطلق شیئی دخالت دارد.

۲: مقید به قید است یعنی مراد از «شیئی» در مفهوم «ضاحک» در «الانسان ضاحک»، «شیئی له الضحک» است؛ انقلاب مزبور لازم نمی آید زیرا ممکن است برخی از مصادیق انسان، مفهوم «شیئی له الضحک» دخیل نباشد.

۲: لازمه دخیل بودن مصداق شیئی در مفهوم مشتق انقلاب ماده امکان به ضرورت نیست زیرا

۲-۱: نظریه ابتدائی صاحب فصول (ره)؛ انقلاب ماده امکان به ضرورت لازم نمی آید زیرا در مورد محمول در قضایای بی نظیر «الانسان ناطق» دو احتمال است

ا: محمول ذات مقید بوده و قید خارج بوده و تقید داخل است؛ یقیناً انقلاب ماده امکان به ضرورت لازم می آید زیرا ذات مقید همان موضوع بوده که ثبوت آن برای خودش ضروری است.

ب: محمول مجموع مقید و قید است؛ از آنجایی که هر یک از مقید و قید، خبر برای موضوع قرار می گیرند قضیه مزبور «الانسان ناطق» در حقیقت به دو قضیه منحل می گردد به نام «الانسان انسان» که قضیه ای ضروریه است و «الانسان له النطق» که قضیه ای ممکنه است

۲-۲: نظریه نهایی صاحب فصول (ره)؛ ذات ماخوذ در مفهوم مشتق . (انسان له ذالنطق) که در معنی «ناطق» در «الانسان

ناطق» اخذ شده . دو احتمال است

ا: در واقع و نفس الامر واجد قید است؛ مثلاً انسانی که در مفهوم ناطق اخذ شده در واقع واجد ناطقیت است؛ یقیناً ایجاب صادق و ضروری است زیرا معنایش «الانسان له النطق ناطق» می شود از این رو قضایای مزبور از ماده امکان به ضرورت مبدل می گردند.

ب: در واقع و نفس الامر فاقد قید است؛ صدق سلب ضروری بوده و یقیناً ماده امکان در قضایای فوق به ضرورت مبدل می شود زیرا معنای «الانسان ناطقی» که در واقع قید ناطقیت برایش ثابت نیست «الانسان غیر الناطق ناطق» شده که یقیناً جانب سلب قضیه مزبور ضروری بوده و ایجاب آن ممتنع است، بنابراین اگر مفهوم مشتق را مرکب دانسته مصداق شیئی را در مفهوم آن دخیل بدانیم، ماده امکان به ضرورت منقلب خواهد شد.

جواب: صاحب فصول (ره) بحث را در قضایای ضروری بشرط محمول و با توجه به در نظر گرفتن ثبوت و سلب محمول از موضوع در واقع مطرح کرده اند که مستلزم آن است که تمامی قضایا ضروریه بوده و اصلاً قضیه ممکنه ای نداشته باشیم زیرا ثبوت محمول در واقع و نفس الامر برای موضوع یا ضروری بوده و یا سلب آن ضروری است در حالی که ادعای انقلاب نسبت به ذات قضایا، بدون در نظر گرفتن واقع و نفس الامر می باشد.

۲: استدلال آخوند خراسانی (ره)؛ مفهوم مشتق، مرکب است و مفهوم شیئی در معنی مشتق دخیل بوده ولی مستلزم دخول عرض عام در فصل نیست زیرا در «الانسان ناطق» قید «ناطق» فصل حقیقی انسان نبوده بلکه از آنجایی که ما اطلاع بر فصل حقیقی انسان نداریم قید ناطق را در تعاریف حدی به جای فصل حقیقی وی قرار

می‌دهیم با آن که در حقیقت «ناطق» فصل مشهوری منطقی است، به همین جهت در بسیاری از موارد دو عرض لازم نظیر «حساس» و «متحرک بالاراده» در مکان «ناطق» استعمال می‌گردد در حالی که چیزی نمی‌تواند در مکان فصل حقیقی استعمال گردد.

۱۹: عبارت زیر را توضیح دهید «ثم انه لو جل التالی فی شرطیة الثانية لزوم اخذ النوع فی الفصل ضرورة ان مصداق الشیء الذی له النطق هو الانسان کان الیق بالشرطیة الاولی بل کان اولی لفساده مطلقا و لو لم یکن مثل الناطق بفصل حقیقی ضرورة بطلان اخذ الشیء فی لوازمه و خاصته». عبارت فوق در حقیقت تصحیح برهان سید شریف(ره) برای بساطت مفهوم مشتق است زیرا اگر در قضیه شرطیه دوم (از آنجایی که مصداق «شیء ثبت له النطق» انسان است در صورت دخول مصداق شیء در مفهوم مشتق، ماده امکان خاص به ضرورت مبدل خواهد شد) به جای اشکال لزوم انقلاب ماده امکان به ضرورت می‌گفت لازمه اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق، دخول نوع در فصل است زیرا در «الانسان ناطق» مصداق «شیء له النطق» همان نوع (انسان) بوده از این رو لازمه قول به ترکب معنوی و دخول مصداق شیء در مفهوم مشتق، دخول نوع در فصل است، بهتر بود زیرا
اولا با قضیه شرطیه اول «لازمه دخول مفهوم شیء در معنی مشتق، دخول عرض عام در فصل است» مناسب تر می‌باشد.

ثانیا شرطیه مزبور مطلقا فاسد بود (حتی اگر ناطق فصل حقیقی نبوده و فصل مشهوری باشد) زیرا دخول نوع در هر یک از فصول منطقی و حقیقی محال است.

۲۰: مراد از بساطت مفهوم مشتق چیست؟ مراد آن است که در مقام تصور و ادراک، معنی مشتق امری واحد است و هنگام تصور آن بیش از یک امر به ذهن خطور نمی‌کند نظیر انسان، شجر، حجر و ... هرچند با تعمل و دقت عقلی به جنس و فصل قابل تجزئه باشد.

۲۱: فرق بین مشتق و مبدأ آن را بیان کنید؟ (مراد از ان المشتق یکون لابشرط و المبدأ یکون بشرط لا چیست؟)

ا: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ مشتق قابل حمل بر ذات متلبس به مبدأ بوده و «الانسان ضارب» می توان «ضارب مشتق» را بر «انسان» حمل نمود زیرا بین مشتق و ذات متلبس به مبدا نوعی اتحاد برقرار است به خلاف مبدأ که قابلیت حمل مزبور نداشته و نمی توان گفت «الانسان ضارب».

ب: نظریه صاحب فصول(ره)؛ هر چند برخی مشتق و مبدأ آن ذاتا و مفهوما با یکدیگر فرقی نداشته و تفاوتشان تنها از نظر عوارض خارجی است نظیر مطلق و مقید همچون رقبه و رقبه مومنه که رقبه امری واحد بوده و اطلاق و تقید آن تنها در لحاظ عوارض خارجی ای نظیر ایمان، کفر و ... است که گاهی مطلق و بشرط لا بوده و هیچ قیدی (ایمان و ...) به دنبال ندارد و زمانی نیز مقید به امور مزبور است، فرق بین مشتق و مبدأ نظیر فرق بین مطلق و مقید بوده و مشتق «لابشرط» بوده در حالی که مبدأ «بشرط لا» می باشد ولی تفاوت مزبور صحیح نیست زیرا حمل علم و حرکت حتی در نگاه لابشرط بودن نیز بر ذات ممتنع بوده و نمی توان گفت «زید علم او حرکت».

جواب: کلام صاحب فصول(ره) صحیح نبوده و در حقیقت ایشان مراد از کلام اهل معقول در مورد تفاوت بین مشتق و مبدأ (ان) المشتق یکون لابشرط و المبدأ یکون بشرط لا) را نفهمیده اند.

۲۲: ملاک صحت حمل چیست؟

ا: نظریه صاحب فصول(ره)؛ ملاک حمل وحدت اعتباریه بوده و اگر دو چیز به لحاظ ظرف حمل با یکدیگر اتحاد داشته باشند حملشان صحیح است بنابراین در مورد حمل وجود سه امر شرط است

۱: اعتبار وحدت بین دو امر متغایر؛ به این بیان که دو امر متغایر باید به عنوان شیئی واحد در نظر گرفته شوند نظیر نفس و بدن انسان که اعتبار وحدت در وجود انسان نسبت به آن می شود.

۲: اعتبار لابشرطی نسبت به اجزاء؛ اجزاء حمل (انسان) لابشرط در نظر گرفته شود تا قابل حمل بر یکدیگر بوده و ابای از حمل نداشته باشند.

۳: اعتبار حمل نسبت به مجموع؛ محمول بر مجموع دو امر متغایر حمل گردد.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ برای صحت حمل صرف وجود اتحاد از جهتی (مفهوم یا مصداق) و اختلاف

از جهت دیگر کافی بوده و نیازی به شروط سه گانه فوق و اعتبار ترکیب بین متغیرین نمی باشد بلکه چنین امری مخل به صحت حمل است و موجب تغایر به جزئیت و کلیت بین موضوع و محمول می گردد مثلا اگر مجموع ناطق و جسم را امر واحدی (انسان) در نظر گیریم نمی توان هیچ یک از «جسم» یا «ناطق» را بر آن حمل نمود زیرا مجموع مرکب از جسم و ناطق، کلی بوده در حالی که هر یک از اجزاء فوق به تنهایی جزئی می باشند.

۲۳: حمل صفات کمال و جلال الهی بر ذات خدا از چه بابی است؟

ا: نظریه صاحب فصول (ره)؛ از آنجایی که صفات فوق عین ذات الهی بوده و مغایرتی با آن ندارند تنها در صورت قول به نقل صفات از معانی لغوی و یا مجازیت، حملشان بر ذات الهی صحیح بوده و گرنه حمل مزبور باطل است.

جواب: ادعای نقل مزبور صحیح نبوده و مستلزم لقلقه زبان است زیرا مثلا وقتی می گوئیم «الله عالم» در مورد معنی صفت «عالم» سه احتمال است

۱: کسی که معمولاتی را کشف نموده و به معانی آن پی برده است؛ همان منی عالم در غیر خدا بوده بنابراین ادعای نقل صفات ذاتیه خدا از معانی لغوی آن صحیح نیست.

۲: مقابل معنی کسی که معمولاتی را کشف نموده و به معانی آن پی برده است؛ لازمه اش نفی علم و دانش از خدا بوده و محال است.

۳: معنی عالم در خدا را نمی دانیم؛ مستلزم آن است که قضایایی نظیر «الله عالم» صرف لقلقه زبان باشد.

ب: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ از آنجایی که صفات مزبور از نظر مصداق، عین ذات الهی بوده ولی مفهومشان با ذات الهی فرق دارد و اختلاف مفهومی نیز برای حمل محمول بر موضوع کافی است، حمل صفات کمال و جلال بر ذات الهی جایز است.

۲۴: نوع قیام مبدأ به ذات در مورد صحت حمل مشتق و جری حقیقی آن بر ذات را بیان کنید؟

ا: نظریه اشاعره؛ در مورد صحت حمل مشتق و جری حقیقی آن بر ذات قیام حلولی شرط است.

ب: نظریه دوم؛ در مورد صحت حمل مشتق و جری حقیقی آن بر ذات هیچ نوع قیامی معتبر نیست زیرا

۱: اطلاق ضارب و مؤلم بر فاعل با قیام ضرب و ایلام به مفعول.

۲: اطلاق صفات ذاتیه بر خدا با عینیت مبادی آن با ذات الهی.

ج: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ قیام به معنی تلبس در مورد صدق مشتق شرط بوده که به حسب اختلاف هیئات

(اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه و ...) و مواد مختلف خواهد بود نظیر

۱: قیام حلولی نظیر مرض، جوع، شجاعت و ...

۲: قیام صدوری نظیر اعطاء، ضرب و ایلام نسبت به فاعل.

۳: قیام انتزاعی (مفهوما ذات منشأ انتزاع مبدأ بوده ولی مصداقا با آن متحد باشد)؛ بر دو قسم است

۳-۱: صفات انتزاعی وجود خارجی دارند نظیر علم منتزع از ذات الهی.

۳-۲: صفات انتزاعی وجود خارجی نداشته و تنها منشأ انتزاع آن در خارج موجود است نظیر ابوت، بنوت و ..

۴: قیام وقوعاً علیه نظیر ضرب و ایلام قائم به مفعول.

۵: قیام وقوعاً فیه نظیر اسم فاعل و مفعول همچون مجلس، مسجد و ...

اشکال: از آنجایی که در مواردی که صفات عین ذات خدا باشد عرف نمی تواند به تلبس ذات الهی به صفات مزبور پی برد بنابراین مشتق صدق نخواهد داشت.

جواب: عرف تنها در مورد تشفیص معانی و مفاهیم الفاظ مرع است نه در تطبیق مصادیق بنابراین تطبیق صفات مزبور بر ذات الهی بر عهده عرف نبوده و عرف اطلاع عرف مستلزم عرف صدق مشتق نیست.

۲۵: آیا در مورد صدق مشتق و جری آن بر ذات، تلبس حقیقی و بلا واسطه ذات به مبدأ شرط است؟ هرچند صاحب فصول (ره) تلبس حقیقی و بلا واسطه ذات به مبدأ را در مورد صدق مشتق و جری آن بر ذات شرط دانسته اند ولی نظریه صحیح عدم اشتراط امر فوق است و تلبس مجازی و با واسطه در

مورد صدق مشتق کافی است زیرا در مورد تلبس حقیقی نظیر «جری المیزاب» مشتق در معنی حقیقی (ذات متلبس بالمبدأ فی الحال) استعمال شده ولی اسناد آن مجازی بوده و تلبس را از آب مجازا به ناودان نسبت داده ایم ولی صاحب فصول (ره) بین استعمال حقیقی و اسناد حقیقی خلط کرده اند از این رو تلبس حقیقی به مبدأ را در مقام استعمال و صدق حقیقی مشتق شرط دانسته اند در حالی که تلبس حقیقی تنها در اسناد حقیقی شرط است نه در اسناد حقیقی، زیرا بدون وجود تلبس حقیقی نیز مشتق حقیقت در معنی متلبس بوده و استعمال مشتق در معنی مزبور حتی با واسطه نیز حقیقت است.

مقصد اول: اوامر

فصل اول: ماده امر

- ۱: معنی ماده امر را بیان کنید؟
- ۱: طلب نظیر امره بکذا.
- ۲: شأن نظیر شغله امر کذا.
- ۳: فعل نظیر «وَمَا أَمْرٌ فُرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ»^{۲۴}.
- ۴: فعل عجیب نظیر «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا بَجَيْنًا صَالِحًا»^{۲۵}.
- ۵: شیئی نظیر رایت الیوم امره عجیباً.
- ۶: حادثه نظیر «وقع فی البلد امر».
- ۷: غرض نظیر «جاء زید لامر کذا».
- ۱: معانی لغوی ماده امر (أ، ه، ر)

^{۲۴} هود، ۹۷.
^{۲۵} هود، ۶۶ و ۸۲.

ب: به نظر آخوند خراسانی (ره) معنی حقیقی امر، طلب بوده و معانی دیگر از باب اشتباه مفهوم با مصداق است زیرا

۱: در مواردی نظیر «جاء زید لامر کذا» واژه «امر» در معنی غرض استعمال نشده بلکه وجود «لام» در «لامر» دال بر غرض است و مدخول آن، مصداق غرض می باشد.

۲: در مواردی نظیر «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا بَجِينًا صَالِحًا»^{۲۶} «امر» مصداق تعجب است نه معنی آن تا واژه مزبور در معنی فعل عجیب استعمال شده باشد. **ا: نظریه صاحب فصول (ره)؛ ماده امر حقیقت در قول مخصوص و مجاز در غیر آن است.**

جواب: مراد چیست؟

۱: معنی حقیقی ماده امر «طلب به قول مخصوص» است و تنها با قول که دال

بر طلب به قول مخصوص است از آن تعبیر شده است؛ سخن صحیحی است.

۲: معنی حقیقی ماده امر «نفس قول مخصوص» است؛ صحیح نیست زیرا در این

ج: معنی اصطلاحی ماده امر

صورت واژه مزبور معنی حدثی نداشته و اشتقاق نخواهد داشت.

۲: حکم تعارض امر بین معانی ماده امر چیست؟

ا: یقین به ظهور ماده امر در معنی خاصی داریم؛ ماده مزبور را بر افاده معنی فوق حمل می کنیم.

ب: یقین به ظهور ماده امر در معنی خاصی نداریم؛ دلیلی بر ترجیح معنایی بر معنی دیگر نداشته و باید به اصول عملیه

مراجعه شود.

۳: آیا در صدق ماده امر به معنی طلب علو و استعلاء شرط است؟ در این باره چند نظریه

وجود دارد

ا: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ در صدق ماده امر وجود علو در امر شرط بوده ولی استعلاء معتبر نیست زیرا صدور طلب از عالی کافی است و در نزد عقلا، امر به شمار می رود هر چند امر انسان متواضعی بوده و اظهار علو نکرده و استعلاء نورزد، علاوه بر آن که سلب امر از طلب سافل مستعلی صحیح است.

ب: در صدق امر یکی از علو و استعلاء کافی است و اجتماع دو شرط مزبور لازم نمی باشد بلکه وجود هر یک از علویا استعلاء به تنهایی کافی است زیرا

۱: علو به تنهایی کافی است زیرا صدور طلب از عالی کافی است و در نزد عقلا، امر به شمار می رود هر چند امر انسان متواضعی بوده و اظهار علو نکرده و استعلاء نورزد.

۲: وجود استعلاء کافی است زیرا تقییح طالب سافل مستعلی عقلا صحیح می باشد.

جواب: از آنجایی که توبیخ مزبور مربوط به استعلاء شخص بوده و ارتباطی به امر او ندارد و سلب امر از طلب سافل مستعلی کافی است احد الامرین (علو یا استعلاء) در صدق امر شرط نمی باشد.

۴: آیا لفظ امر دلالت بر وجوب دارد؟ اگر در مواردی مولی با ذکر لفظ و ماده امر (آمرک بكذا) از عبدش چیزی طلب کند آیا دال بر وجوب خواهد بود؟ به نظر مصنف (مدظله العالی) اوامر فوق دال بر وجوب می باشند به دلیل

ا: ذهن سامع از شنیدن لفظ امر به لزوم امتثال و وجوب تبادر پیدا کرده و تبادر نیز علامت حقیقت می باشد.

ب: آیه شریفه «فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم»^{۲۷}؛ زیرا خدای متعال در آیه فوق انسان ها را نسبت به مخالفت امر تهدید کرده و تهدید نیز علامت وجوب می باشد.

ج: صحت احتجاج مولی بر عبد و مؤاخذه و توبیخ وی بر مخالفت امر نظیر آیه شریفه «ما منعک الا تسجد اذ امرتک»^{۲۸}؛ زیرا در آیه فوق ابلیس به جهت مخالفت امر الهی مذمت شده و مذمت نیز نشانه وجوب است.

^{۲۷} . نور، ۶۳.
^{۲۸} . اعراف، ۱۲.

د: روایت نبوی (ص) «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ لَا أَنْ أُشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»^{۲۹}؛ زیرا امر مستحب مشقتی به دنبال ندارد از این رو لزوم مشقت در روایت فوق، بیانگر وجوب می باشد.

اشکال

۱: از آنجایی که امر قابل تقسیم به دو قسم واجب و مستحب است بنابراین دلالت بر هر یک از وجوب و ندب خواهد داشت نه آن که معنی لفظ امر، خصوص وجوب باشد؟

جواب: استعمال، اعم از حقیقت بوده و دلیل بر آن نیست که معنی حقیقی ماده امر اعم از وجوب و استحباب باشد.

۲: از آنجایی که ماده امر در هر یک از معنی وجوب و استحباب استعمال شده است، لازمه عدم وضع واژه مزبور برای معنی مشترک و جامع بین وجوب و استحباب، قول به اشتراک و مجازی بوده که اصل بر عدم آن است بنابراین معنی حقیقی لفظ امر، قدر جامع بین وجوب و استحباب می باشد نه خصوص وجوب؟

جواب: استدلال فوق مبتنی بر ترجیح برخی از معانی مجازی بر برخی دیگر بوده و حجیتی ندارد.

۳: از آنجایی که فعل مندوب، مامور به بوده و هر طاعتی نیز مامور به است بنابراین فعل مندوب، مامور به بوده و لفظ امر برای هر یک از وجوب و استحباب وضع شده است؟

جواب: کبری استدلال مزبور صحیح نبوده و چنین نیست که هر نوع طاعتی، مامور به باشد زیرا بسیاری از طاعات نظیر نماز شب برخوردار از امر نمی باشند.

۵: مراد از واژه طلب در معنی لفظ امر چیست؟ هر چند در مورد واژه طلب در معنی لفظ امر دو احتمال طلب حقیقی (مصدق طلب) و طلب انشائی (انشاء طلب چه با صیغه امر، ماده امر، ماده طلب و ...)

^{۲۹} . المحاسن / ج ۲ / ۵۶۱ / ۱۲۳ باب الخلال و السواك ص : ۵۵۸ .

بوده ولی حقیقت آن است که معنی لفظ امر «طلب انشائی» بوده که با انشاء ایجاد می گردد.

۶: نسبت بین طلب و اراده را بیان کنید؟

ا: نظریه معتزله، امامیه و آخوند خراسانی(ره)؛ طلب و اراده حقیقتاً، انشاء و مصداقا متحد می باشند و تغایری ندارند به دلیل وجدان آدمی زیرا غیر از اراده نفسانی، صفت دیگری نداریم تا به عنوان «طلب» مطرح باشد از این رو طلب و اراده معنی واحدی دارند و به «شوق مؤکدی که در هنگام اراده فعل مباشری، مستلزم حرکت عضلات بوده و در هنگام انجام فعل غیر مباشری، مستلزم امر انسان های دیگری نظیر عبید است» گفته می شود آنگونه که صیغ انشائی و خبری اتحاد داشته و به صفاتی نظیر «ترجی، تمنی، علم و ...» گفته می شود.

ب: نظریه اشاعره؛ طلب و اراده دو امری متغایر از یکدیگرند زیرا در بسیاری از موارد نظیر صور اختبار و اعتذار از خلل و اشتباه، طلب وجود داشته ولی اراده ای ثابت نیست.

جواب: در مورد فوق تنها طلب انشائی وجود دارد نه طلب حقیقی از این رو اشاعره بین طلب انشائی و اراده حقیقی قائل به وجود اختلاف می باشید در حالی که کلام ما پیرامون آن است که طلب و اراده در مرتبه ای (انشاء، مصداق و حقیقت) با اراده در همان مرحله اتحاد دارد بنابراین می توان گفت اشاعره نیز قائل به اختلاف طلب و اراده در مرتبه واحد نبوده و قائل به همان نظریه معتزله بوده و تنها نزاعشان لفظی است.

۷: مراد از کلام الهی چیست؟ (دلیل اشاعره برای تغایر طلب و اراده الهی را توضیح داده و نقد فرمایید؟)

ا: نظریه اشاعره؛ اشاعره قائل به کلام نفسی بوده و آن را قدیم دانسته و متغایر با هر یک از علم، اراده، کراهت و دیگر صفات خدا می دانند، آنان مراد از کلام لفظی را در جمل خبریه «نسبت» و در جمل انشائیه «طلب، منع و ...» دانسته اند بنابراین می گویند کلام نفسی امری قدیم بوده و با طلب انشائی فرق دارد زیرا طلب انشائی قدیم نیست بنابراین نزاعشان با معتزله و امامیه در مورد اتحاد و یا تغایر بین طلب و اراده، صرفاً نزاع لفظی نیست زیرا واقعا آنان اراده الهی را جزو کلام نفسی دانسته و متغایر با کلام لفظی می دانند.

ب: نظریه معتزله و امامیه؛

۱: کلام لفظی بر دو قسم است

۱: **جمله خبریه؛** تنها بر ثبوت و یا نفی نسبت در واقع و نفس الامر و عالم اعتبار (در مقابل ذهن و خارج) دلالت دارند نظیر «الانسان نوع» و «الانسان کاتب» که بر ثبوت نوعیت و کاتبیت برای انسان در واقع و نفس الامر دلالت می نماید.

۲: **جمله انشائی؛** مفید ایجاد معانی در ظرف اعتبار و نفس الامر (قصد ثبوت و تحقق معانی در نفس الامر) می باشد بنابراین وجود انشائی، نوعی وجود در مقابل وجود ذهنی و خارجی بوده و آثاری به دنبال دارد نظیر انشاء تملیک در بیع، صلّه و هبه، انشاء زوجیت در نکاح، انشاء حریت در عتق و .. که مستلزم آثاری نظیر ملکیت، وجوب نفقه، جواز وطئ و آزادی عبد می باشد.

۲: جملی نظیر طلب، استفهام، ترجی و تمنی از یکی از دو طریق زیر دال بر وجود صفات در نفس می باشد

۱: دلالت وضعیه؛ زیرا جمل مزبور برای ایجاد صفات در نفس، در مواردی که هدف استعمال، ثبوت صفات مزبور باشد وضع شده اند.

ب: اطلاق و انصراف؛ زیرا استعمال جمل مزبور در انشاء مفاهیم به انگیزه وجود آن در نفس، کثرت داشته از این رو اطلاق جمل مزبور بر افاده معنی مزبور انصراف دارد.

۸: آیا اتحاد طلب و اراده با تکلیف کفار و گناهکاران به ایمان و عمل صالح منافات دارد؟
برخی گفته اند نظریه اتحاد طلب و اراده مستلزم آن است که نتوان تکلیفی متوجه کفار و گناهکاران نمود زیرا

۹: آیا در صورت قول به اتحاد طلب و اراده، تکلیف کفار و گناهکاران صحیح است؟ ممکن است گفته شود قول به اتحاد طلب و اراده مستلزم عدم صحت تکلیف کفار و عاصیان می باشد زیرا در مورد تکلیف کفار دو احتمال است

۱: تکلیف جدی وجود نداشته باشد زیرا اراده الهی به تکلیف کفار و عاصیان تعلق نگرفته است و از طرفی نیز وجود تکلیف و طلب جدی متوقف بر وجود اراده است.

۲: تخلف مراد از اراده ممکن نبوده و تمامی کفار و عاصیان به تکلیف الهی عمل کنند زیرا بر اساس آیاتی نظیر

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۰} اراده الهی قابل تخلف نیست.

جواب: استحاله تخلف مراد از اراده تنها در موارد اراده تکوینی است که اراده الهی همان «انجام کار در خارج و علم به نظام احسن» می باشد^{۳۱} نه اراده تشریحیه «علم به وجود مصلحت در فعل مکلف» تا تخلف مراد از آن محال باشد.

۱۰: آیا لازمه قول به اتحاد طلب و اراده، عدم صحت تکلیف می باشد؟ برخی گفته اند لازمه قول به اتحاد طلب و اراده و تعلق اراده الهی به افعال انسان، عدم صحت تکلیف است زیرا اگر اراده الهی به افعال انسان تعلق گرفته باشد صدور افعال واجب بوده و تخلف ممتن خواهد بود بنابراین انسان قدرتی بر ترک مراد نداشته و در نتیجه تکلیف که مستلزم وجود قدرت است صحیح نمی باشد.

جواب: از آنجایی که تعلق اراده الهی به افعال انسان، مسبوق به مقدمات اختیاری بوده (خدا در ازل اراده کرده است که انسان با اختیار و قدرت خویش در روز معین اهل اطاعت و یا عصیان باشد) بنابراین اگر انسان با اراده و اختیار خود، افعال معین را انجام ندهد مستلزم تخلف اراده الهی از مراد خواهد بود نه آن که موجب سلب اختیار انسان در انجام فعل و عدم صحت تکلیف باشد.

۱۱: آیا قول به اتحاد طلب و اراده مستلزم قبح مواخذه کفار و عصات می باشد؟ برخی گفته اند هرچند کفر و عصیان مسبوق به اراده انسانی است ولی به اراده، طلب و مشیئت الهی ختم شده بنابراین غیر اختیاری بوده و انسان اختیاری در فعل و ترک آن ندارد، از طرفی نیز مواخذه و عقاب بر عمل غیر اختیاری قبیح بوده بنابراین عقاب و مواخذه کفار و عصیان در فرض قول به اتحاد طلب و اراده صحیح نخواهد بود.

۳۰. نحل، ۴۰.

۳۱. در روایاتی آمده است أحمدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْخَلْقِ؟ قَالَ: «الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ: الصَّبْرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ، وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لِأَعْيُنِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَرَوْنَ، وَ لَا يَهْمُ، وَ لَا يَتَفَكَّرُ، وَ هَذِهِ الصَّمَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ، وَ هِيَ صِمَاتُ الْخَلْقِ؛ فَرَادَتُهُ اللَّهُ الْفِعْلَ لِأَعْيُنِ ذَلِكَ؛ يَقُولُ لَهُ: «كُنْ» فَيَكُونُ بِأَلَا لَفْظٍ، وَ لَا تُطْعَى بِلسانٍ، وَ لَا هِمَّةٍ، وَ لَا تَفَكُّرٍ؛ وَ لَا كَيْفَ لِيَذَلِكَ، كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» ر، ك: كافي (ط - دار الحديث)؛ ج ۱؛ ص ۲۶۸، ح ۳.

جواب: لازمه قول به اتحاد طلب و اراده، عدم صحت عقاب و مؤاخذه نیست زیرا عقاب و مؤاخذه بر کفر و عصیان کافران و گناهکاران بوده که امری اختیاری است و از مقدمات اختیاری نشات می گیرد و لازمه شقاوت ذاتی انسان است چنان که در روایاتی آمده است «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي شقي في بطن امه، و السعيد سعيد في بطن امه»^{۳۲}، «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَمَنْ كَانَ لَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَصْلٌ فَلَهُ فِي الْإِسْلَامِ أَصْلٌ»^{۳۳}.

۱۲: آیا لازمه اتحاد طلب و اراده آن است که منشأ به صیغه در خطابات الهی، علم باشد؟ برخی گفته اند لازمه قول به اتحاد طلب و اراده آن است که منشأ به صیغه در خطابات شرعی، علم به صلاح (علم به وجود مصلحت در فعل مکلف) باشد که امری باطل است زیرا تنها امور اعتباری (نظیر ملکیت، زوجیت و ...) قابل انشاء بوده و امور حقیقی خارجی نظیر علم که عین ذات الهی بوده و از وجود خارجی برخوردارند قابلیت انشاء ندارند.

جواب: تنها طلب انشائی قابلیت انشاء داشته و طلب حقیقی خارجی قابل انشاء نیست و از آنجایی که بین اراده و علم به وجود مصلحت در فعل مکلف، اتحاد خارجی و غیر مفهومی برقرار است قول به اتحاد طلب و اراده مستلزم آن نیست که منشأ به صیغه در خطابات الهی، علم باشد هرچند مصداق اراده و علم الهی واحد است و تمامی صفات به ذات الهی برگشت دارند.

فصل دوم: صیغه امر

۱: معنی صیغه امر را بیان کنید؟ هرچند معانی مختلفی نظیر تمنی و ترجی (لا ایها اللیل الطویل الا انجلی، بصبح و ما الاصبح منک بامثل)، تهدید (اعملوا ما شئتم)^{۳۴}، انذار (قل اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله

^{۳۲} . تفسیر نور الثقلین / ج ۲ / ۱۸ / [سورة الأعراف(۷): الآيات ۲۶ الى ۳۲] ص : ۱۵ .

^{۳۳} . الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۸ / ۱۷۷ / خطبة لأمر المؤمنین ع ص : ۱۷۳ .

^{۳۴} . فصلت، ۴۰ .

و المومنون)^{۳۵}، اهانت (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)^{۳۶}، احتقار (قَالَ لَهُمْ مُوسَى الْقَوَا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ)^{۳۷}، تعجیز «ان کتتم فی ریب مما نزلنا لی عبدنا فاتوا بسوره من مثله»^{۳۸}، تسخیر (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)^{۳۹}، تسویه (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)^{۴۰}، تکوین (إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)^{۴۱} ذکر شده ولی حق آن است که صیغه امر در تمام موارد فوق در انشاء طلب استعمال شده و تنها در دواعی و انگیزه های استعمال، اختلاف وجود دارد زیرا بعث گاهی به انگیزه تعجیز بوده نظیر آیه فوق و زمانی نیز به هدف تمنی است چنان که در شعر مزبور گذشت و زمانی نیز اهداف دیگری نظیر انذار^{۴۲} و ... به دنبال دارد.

۲: استعمال صیغی نظیر تمنی، ترجی، استفهام و ... در کلام الهی از چه بابی است؟ صیغ

مزبور در کلام الهی در معنی انشاء تمنی، ترجی، استفهام و ... استعمال شده اند نه در معنی حقیقی تمنی، استفهام و ... تا در حق خدا محال باشد (زیرا مثلاً خدا نسبت به چیزی جاهل نیست تا استفهام کند یا آرزوی رسیدن به چیزی ندارد تا از صیغه تمنی و ترجی استفاده نماید و ...) بنابراین لازمه استعمال صیغ مزبور در خدای متعال آن نیست که چنین صیغی از معانی انشاء خود منسلخ شده و از معنی دیگری برخوردار باشند.

۳: مفاد هیات امر (هیات افعل) را بیان کنید؟ در مورد آن اختلاف نظر بوده و معانی مختلفی برای

صیغه امر ذکر شده است نظیر

ا: وجوب

ب: ندب

ج: قدر جامع بین وجوب و ندب که به اصل طلب معروف است.

د: هر یک از وجوب و ندب.

۴: دلیل آخوند خراسانی(ره) راجع به تبادر معنی وجوب از صیغه امر را بیان کنید؟

^{۳۵} . توبه، ۱۰۵.

^{۳۶} . دخان، ۴۹.

^{۳۷} . یونس، ۸۰- شعراء، ۴۳.

^{۳۸} . بقره، ۲۳.

^{۳۹} . بقره، ۶۵.

^{۴۰} . طور، ۱۶.

^{۴۱} . بقره، ۱۱۷.

^{۴۲} . توبه، ۱۰۵: قل اعملوا فسیبری الله عملکم و رسوله و المومنون.

ا: تبادر وجوب هنگام استعمال بدون قرینه صیغه امر.

ب: در مواردی که مولی از عبد خود توسط استعمال صیغه امر چیزی طلبیده و عبد، احتمال استحباب می دهد نمی تواند مطلوب را ترک نموده و اعتذار آورد که احتمال استحباب می دادم و قرینه ای بر اراده وجوب نیز تحقق نداشت.

۵: ادله قائلین به وضع صیغه امر برای استحباب را توضیح داده و نقد فرمایید؟ صاحب

معالم (ره) گفته اند هر چند معنی لغوی صیغه امر، وجوب می باشد ولی از آنجایی که استعمال صیغه امر در کتاب و سنت در استحباب کثرت دارد کثرت استعمالی مزبور مستلزم نقل و یا حمل صیغه مزبور بر افاده معنی استحباب خواهد بود. ۱: صرف کثرت استعمال لفظ در معنی موجب نقل و حمل لفظ بر افاده معنی دوم و حقیقت شدن آن

در چنین معنایی نبوده بلکه نقل فرع مهجویت معنی اول و حمل لفظ بر معنی ثانی نیز متوقف بر آن است

که استعمال لفظ در معنی اول کمتر از استعمال آن در معنی دوم باشد در حالی که هیچ یک از شرایط

مزبور در مورد صیغه امر وجود ندارد.

۲: کثرت استعمال تنها در صورتی موجب نقل و یا حمل لفظ بر افاده معنی ثانی است که بدون وجود قرینه باشد

و گرنه کثرت استعمال لفظ در معنایی مستلزم هیچ یک از نقل و یا مجاز مشهور بودن معنی مزبور و ترجیح آن بر

معنی حقیقی نمی باشد.

۶: آیا جمل خبریه ای که در مقام بعث و طلب استعمال می گردند ظهور در وجوب دارند؟

ا: نظریه جماعتی نظیر محقق کرکی، اردبیلی و نراقی (ره)؛ جمل خبریه ای که در مقام بعث و طلب استعمال می گردند ظهوری در وجوب ندارند زیرا هر چند استعمال جمل مزبور در مقام انشاء موجب آن می گردد که حملشان بر ثبوت و حکایت از وقوع نسبت محال باشد ولی از آنجایی که مجازات در جمل خبریه ای که در مقام انشاء استعمال می گردند متعدد بوده و استفاده معنی وجوب بر معانی دیگر برتری ندارد جمل مزبور هیچ گونه ظهوری در وجوب نخواهند داشت.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ جمل مزبور ظهور در وجوب دارند زیرا

۱: چنین جملاتی در معانی خبریه خود به داعی و انگیزه بعث استعمال شده اند ولی از آنجایی که خبر از وقوع فعل در مقام طلب به این بیان که مولی راضی به ترک نیست می دهند ظهورشان در وجوب از صیغه امر بیشتر است.

۲: وقتی مولی در مقام بیان لزوم انجام عمل بوده و از جمل خبریه استفاده کند و قرینه ای بر فهم معنی خلاف وجوب نصب نکرده باشد در مقام انشاء و بیان بودن موجب تعیین معنی وجوب از بین معانی جمل خبریه و حمل جملات مزبور بر افاده وجوب می گردد.

اشکال: از آنجایی که مطلوب در جمل خبریه ای که در مقام بعث و طلب استعمال می گردند اکثرا در خارج تحقق نمی یابد ظهور جمل مزبور مستلزم کذب بوده که خدا و اهل بیت (ع) منزله از آن می باشند بنابراین باید گفت جمل مزبور هیچ گونه ظهوری در افاده وجوب ندارند.

جواب: از آنجایی که استعمال جملات خبریه استعمال شونده به داعی اخبار و اعلام نبوده و به داعی بعث است که با هر یک از وقوع و عدم وقوع فعل در خارج سازگار است ظهور جمل مزبور مستلزم کذب نبوده و استلزام کذب تنها در صورتی است که جمل مزبور به انگیزه اخبار و اعلام استعمال گردند.

۷: آیا صیغه امر ظهور در وجوب دارد؟ صیغه امر ظاهر در وجوب دارد به دلیل

۱: دلیل اول؛ غلبه استعمال صیغه امر در افاده معنی وجوب.

جواب: غلبه مزبور وجود نداشته و چنین نیست که استعمال صیغه امر در افاده وجوب از استعمال آن در ندب بیشتر باشد.

۲: دلیل دوم؛ غلبه وجودی صیغه امر در افاده معنی وجوب.

جواب: مزبور وجود نداشته و چنین نیست که وجود صیغه امر در افاده وجوب از ندب بیشتر باشد

۳: دلیل سوم؛ اکملیت معنی وجوب از ندب؛ از آنجایی که وجوب به معنی طلب شدید بوده و ندب، طلب ضعیف است استفاده معنی وجوب از صیغه امر نسبه به معنی استحباب اکملیت داشته و موجب ظهور صیغه امر در معنی وجوب می گردد.

جواب: اکملیت مزبور موجب ظهور ظهور صیغه امر در معنی وجوب نمی گردد زیرا ظهور لفظ در معنی معلول شدت انس لفظ با معنی بوده که اکملیت مستلزم چنین امری نیست.

۴: دلیل چهارم (دلیل آخوند خراسانی)؛ اگر مولی در مقام بیان بوده و در موارد استعمال صیغه امر، قرینه ای بر اراده ندب نصب نکند مقتضی اطلاق و مقدمات حکمت حمل صیغه امر بر افاده معنی وجوب است زیرا ندب نیازمند به بیان و تقيید امر به «عدم المنع من الترك» است زیرا ترک فعل مستحب، عقابی به دنبال ندارد.

۸: آیا اطلاق صیغه امر اقتضاء توصلی بودن ماموریه دارد؟

ا: تعریف واجب تعبدی و توصلی؛ واجب توصلی واجبی است که صرف انجام عمل، بدون داشتن قصد قربت موجب امتثال امر و سقوط آن می گردد نظیر دفن میت، تطهیر مسجد، پرداخت بدهی و جواب سلام به خلاف واجب تعبدی که متوقف بر قصد قربت بوده و بدون وجود آن، انجام واجب موجب امتثال و سقوط امر مولی نمی شود نظیر نماز، روزه، حج و ...

ب: عقلی و شرعی بودن اخذ قصد قربت در واجبات تعبدی؛

۱: اگر معنی قصد قربت «قصد امتثال و اتیان به واجب به انگیزه امر متعلق به آن» باشد اخذ قصد قربت در تعبدیات عقلی است نه شرعی، زیرا قصد امتثال امر متوقف بر وجود امر شرعی است بنابراین بر آن تاخر دارد و نمی تواند در متعلق امر دخیل باشد زیرا در این صورت بر امر شرعی تقدم داشته و در نتیجه بر خودش تقدم خواهد داشت و مستلزم دور و یا تقدم الشیء علی نفسه می گردد.

۲: اگر مراد از قصد قربت «اتیان فعل به انگیزه حسن، وجود مصلحت و ... باشد هرچند می توان اخذ قصد قربت در

تعبدیات را امری شرعی دانست ولی یقیناً چنین قصد قربتی در متعلق امر دخیل نیست زیرا قصد امتثال در مورد تعلق امر عبادی به اشیاء کافی است.

ج: اطلاق صیغه امر و اقتضاء توصلی بودن مامور به دو حالت دارد

۱: مولی در مقام بیان تمام امور دخیله در حصول غرض بوده و قرینه ای بر دخل قصد قربت و امتثال نصب نکرده است؛ اطلاق مزبور افاده توصلی بودن مامور به دارد زیرا در غیر این صورت بیان تعبدی بودن بر مولی لازم بوده و سکوت مستلزم نقض غرض است.

۲: مولی در مقام بیان تمام امور دخیله در حصول غرض نیست؛ از آنجایی که قصد قربت و امتثال امر متوقف بر وجود امر شرعی است بنابراین بر آن تاخر دارد و نمی تواند در متعلق امر دخیل باشد زیرا در این صورت بر امر شرعی تقدم داشته و در نتیجه بر خودش تقدم خواهد داشت و مستلزم دور و یا تقدم الشیء علی نفسه می گردد.

۹: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید «توهم امکان تعلق الامر بفصل الصلاة بداعی الامر و امکان الاتیان بها بهذا الداعی ضرورة امکان تصور الامر بها مقیده و التمكن من اتیانها كذلك بعد تعلق الامر بها و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فی صحة الامر انما هو فی حال الامتثال لا حال الامر واضع الافساد». اخذ قصد قربت در متعلق امر توسط شارع مستلزم دور و یا تقدم الشیء علی نفسه نمی باشد زیرا

۱: دور متوقف بر وجود خارجی متعلق است نه وجود ذهنی و تصویری آن زیرا مولی مثلا می تواند «نماز مقید به داعی الامر» را تصور کرده و به آن امر کند بنابراین قصد قربت در متعلق و موضوع امر دخیل بوده و چنین تصویری متوقف بر وجود خارجی مامور به نبوده و مستلزم دور نمی باشد.

ب: قدرت مکلف بر امتثال امر نیز وجود دارد زیرا وقتی امر «طبیعت مقید به داعی امر» را تصور کرده و بدان امر نمود، در مقام امتثال هر یک از «طبیعت نماز» و «داعی امر آن» تحقق داشته و مکلف قدرت بر امتثال خواهد داشت.

جواب: هرچند تصور فرض مزبور ممکن است ولی مستلزم امکان امتثال نیست زیرا امر مولی به ذات صلوات تعلق گرفته نه

«صلوات مقید به داعی الامر» بنابراین امر مولی انسان را به ذات نماز دعوت نموده ولی چون متصور «نماز مقید به امر» است و امری ندارد نمی توان آن را به داعی امر انجام داد زیرا چنین نمازی، ماموریه نبوده و اتیان آن به داعی الامر مستلزم تشریح خواهد بود.

۱۰: طرق بیان شده برای جواز اعتبار قصد قربت به معنی قصد امتثال امر در متعلق امر توسط شارع را بیان نموده و نقد فرمایید؟

ا: **طریقه اول؛** اگر امر مولی به «نماز مقید به امر» تعلق گیرد نماز نیز متعلق امر بوده (زیرا نماز مقید به امر از دو جزء نماز و قصد امر برخوردار بوده که هر یک از آن واجب و متعلق امر می باشند) و می توان آن را به داعی امر اتیان نمود.

جواب: از آنجایی که تحلیل «نماز مقید به امر» به دو جزء «نماز» و «قید امر» صرف تحلیل عقلی است در حالی که تکالیف به امور عقلی تعلق نگرفته و از طرفی نیز مجموع «نماز» و «قید امر» از امر و وجوب واحدی برخوردارند نماز به تنهایی متعلق امر و واجب نبوده و اتیان آن به داعی امر ممکن نمی باشد.

ب: **طریقه دوم؛** اعتبار قصد قربت در متعلق امر عبادی دو احتمال دارد

۱: **قصد قربت به عنوان شرط ملاحظه گردد؛** از آنجایی که تحلیل «نماز مقید به امر» به دو جزء «نماز» و «قید امر» صرف تحلیل عقلی است در حالی که تکالیف به امور عقلی تعلق نگرفته و از طرفی نیز مجموع «نماز» و «قید امر» از امر و وجوب واحدی برخوردارند نماز به تنهایی متعلق امر و واجب نبوده و اتیان آن به داعی امر ممکن نمی باشد.

۲: **قصد قربت به عنوان جزء ملاحظه گردد؛** از آنجایی که مامور به امری مرکب بوده و مرکب نیز همان اجزاء ترکیبیه است همانگونه که «نماز مقید به امر» از امر شرعی برخوردار است، هر یک از اجزاء آن «نماز» و «قید امر»، برخوردار از امر شرعی بوده بنابراین می توان نماز را به داعی امر آن اتیان نمود.

۱: از آنجایی که قصد امر، همان اراده امر است تعلق امر به آن محال است زیرا اراده، امری
 غیر اختیاری است و انسان هیچ گونه اراده و اختیاری در اراده نمودن کار ندارد و گرنه
 تسلسل لازم می آید در حالی که لازمه تعلق امر و تکلیف، وجود اختیار بر انجام مأموریه می باشد.
 ۲: اجزا واجب مرکب تنها در فرض اتیان مرکب به داعی امر قابلیت اتیان دارند نه به تنهایی
 و گرنه اگر مأموریه مرکب از ذات الفعل و قصد امر بوده و امری به آن تعلق گیرد، امر
 داعی به خودش بوده و توقف وجودی بر خود دارد که امری محال است و مستلزم تقدم الشیء
 علی نفسه خواهد بود.

ج: طریقه سوم؛ اعتبار قصد قربت در مأموریه دو حالت دارد

۱: با امر واحد است و تعدد امری وجود ندارد؛ نمی توان با آن امثال امر نمود و مستلزم توقف و بیوری شیء بر خودش می
 باشد.
 ۲: تعدد امر وجود دارد؛ مقرر توقف شیء بر خودش لازم نمی آید زیرا امر اولی که به ذات صلات تعلق گرفته موضوع و متعلق
 برای تعلق امر روم شده و امر روم به مرکب از نماز و امر تعلق می گیرد و مولی از طریق تعدد امر به تمام غرض و مقصدش دست
 می یابد.

۱: در تمامی عبادات فقط یک امر وجود داشته و تعدد امری تحقق ندارد.

۲: در فرض تعدد امر، امر اول دارای دو حالت است

۲-۱: غرض داعی به امر به صرف موافقت (حتی بدون قصد امثال) ساقط می گردد؛ محالی برای
 موافقت امر ثانی باقی نمی ماند زیرا یقیناً امر فرع وجود غرض است.

۲-۲: غرض داعی به امر به صرف موافقت (حتی بدون قصد امثال) ساقط نمی گردد؛ عقل حکم

استقلالی به لزوم اتیان مأموریه داشته و نیازی به امر دوم نداریم زیرا قل می گوید باید مأموریه را به گونه ای انجام

داد که موجب سقوط غرض مولی باشد.

۱۱: اصل عملی در موارد شک در توصلی و یا تعبدی بودن ماموریه چیست؟

إ: اصالة الاشتغال جاری می گردد زیرا یقین داریم که تکلیفی متوجه ما شده ولی در مورد سقوط آن به واسطه انجام عمل بدون داشتن قصد قربت شک نموده و شک ما در مورد خروج از ذمه تکلیف است بنابراین از آنجایی که اشتغال یقینی اقتضای براءت یقینیه داشته و تنها با قصد قربت نمودن ممکن است، اصالة الاشتغال جاری شده و باید عمل را با قصد قربت اتیان کنیم تا یقین به براءت ذمه حاصل گردد و دلیلی برای جریان براءت و قاعده «قبح عقاب بلا بیان» وجود ندارد زیرا علم به وجود تکلیف داریم که مستلزم صحت عقاب و مؤاخذه بر مخالفت تکلیف خواهد شد.

۱۲: آیا قصد وجه و تمییز در صحت عبادت دخالت دارند؟ می توان گفت در موارد اموری که غالبا

عامه مردم از آن غفلت می نمایند و احتمال دخالت آن در امثال امر مولی داده می شود بیان و نصب قرینه بر دخالت آن در امثال امر، بر مولی لازم است و عدم نصب قرینه کاشف از عدم دخالت محتمل در مورد امثال امر می باشد و از آنجایی که در روایات اسلامی دلیلی برای اعتبار قصد وجه و تمییز در امثال امر وجود نداشته و عامه مردم نیز از آن غفلت می ورزند چنین نتیجه ای به دست می آید که قصد وجه و تمییز در امثال امر معتبر نیست.

۱۳: عبارت زیر را توضیح دهید «ثم انه لا اظنک ان تتوهم و تقول ان ادلة البرائة الشرعية

مقتضية لعدم الاعتبار و ان كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح انه لا بد في عمومها من شئی قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا فان دخل قصد القرية و نحوها في الغرض ليس بشرعی بل واقعی و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كذلك الا انهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع يكشف انه ليس هناك امر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلى».

عبارت فوق دلیلی است برای عدم اعتبار قصد قربت و امر در متعلق امر به این بیان که هر چند مقتضای احتیاط، دخالت قصد امر است ولی مقتضای براءت شرعی، عدم اعتبار آن می باشد زیرا همانگونه که در مورد شک در جزئیت و شرطیت، احتیاط عقلی و براءت شرعی جاری می گردد، در مورد شک در اشتراط قصد امر در امثال نیز احتیاط عقلی و براءت شرعی جاری می شود بنابراین مقتضای براءت شرعی، عدم اعتبار قصد امر در امثال

امر مولی است.

جواب استدلال فوق آن است که قیاس مزبور مع الفارق است زیرا مجرای برائت شرعیه، شک در تکلیف بوده که در مورد شک در جزئیت و شرطیت، تام است به خلاف شک در قصد امتثال امر، زیرا دخالت شرعی قصد امر در متعلق تکلیف محال بوده و شارع مقدس نمی تواند قصد امر را در متعلق امر دخیل بداند و وضع آن به دست شارع نیست تا رفعش توسط شارع ممکن بوده و برائت شرعی جاری گردد.

۱۴: آیا اطلاق امر بر افاده وجوب نفسی تعیینی عینی حمل می گردد؟ مقتضی اطلاق صیغه امر افاده وجوب نفسی تعیینی عینی است زیرا افاده هر یک از وجوب غیره، تخییری و کفایی نیازمند به نصب قرینه بوده بنابراین وقتی مولی در مقام بیان باشد و قرینه ای بر اراده واجب خاصی نصب نکند از طریق اطلاق و مقدمات حکمت، استفاده وجوب نفسی تعیینی عینی از صیغه امر می گردد.

۱۵: امر واقع شده پس از حظر مفید چه معنایی است؟ اگر امری پس از حظر و منع قرار گیرد نظیر «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْجُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا الْقُلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^{۴۳} در مورد معنی آن اختلاف نظر وجود دارد

ا: نظریه بعضی العامه؛ اوامر فوق ظهور در وجوب دارند.

ب: نظریه مشهور؛ اوامر فوق ظاهر در اباحه اند.

ج: نظریه عضدی؛ اگر امر واقع شده پس از حظر معلق بر زوال علت نهی باشد، در افاده معنی خود تابع ماقبل نهی می باشد.

د: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ اوامر فوق فاقد ظهورند زیرا از طرفی تقدم حظر و منع می تواند قرینه بر آن باشد که امر فوق برای رفع حظر وارد شده است نه برای افاده وجوب، از این رو چنین اوامری صرفا مفید اباحه

^{۴۳} ماده، ۱-۲.

باشند و از طرفی دیگر مکن است گفته شود متکلم در کلام خود بر قرینه سبق حظر اعتنائی نکرده و اوامر فوق را برای افاده وجوب استعمال کرده باشد بنابراین از آنجایی که دو احتمال (اباحه و وجوب) در مورد اوامر واقع شده پس از حظر وجود دارد، چنین کلماتی مجمل شده و ظهور خود را از دست می دهند.

۱۶: آیا صیغه امر دلالت بر مره می نماید یا بر تکرار عمل؟ به این بیان که اگر صیغه امر (نظیر صل) در کلام مولی استعمال گردد آیا دال بر مره است یا تکرار؟ در این باره باید گفت اوامر فوق دو احتمال دارند

ا: قرینه ای بر وجود مره (نظیر *لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سیلاً*)^{۴۴} و یا تکرار (نظیر *فمن شهد منکم الشهر فلیصمه*)^{۴۵} که با توجه به تکرار ماه رمضان در هر سال، باید در هر سال روزه گرفت و یک مرتبه روزه گرفتن کافی نیست) وجود دارد؛ تابع قرینه بوده و از طریق آن حکم به مره و یا تکرار می نمایم.

ب: قرینه ای دال بر مره یا تکرار وجود ندارد؛ در این باره اختلاف نظر وجود دارد

ا: امر دال بر مره است.

ب: امر دال بر تکرار عمل است.

ج: نظر مصنف (مدظله العالی)؛ امر بر هیچ یک از مره و یا تکرار دلالت ندارد زیرا در امر دو چیز داریم

۱: هیات امر و صیغه امر که برای نفس بعث و طلب ایجاد طبیعت ماموربه وضع شده نه افاده مره و یا تکرار.

ب: ماده امر؛ برای صرف طبیعت وضع شده است نه یکبار یا چندین بار انجام دادن آن.

۱۷: آیا نزاع در دلالت امر بر مره و تکرار مختص به صیغه بوده و یا شامل ماده امر نیز می گردد؟ صاحب فصول (ره) گفته اند از آنجایی که مصدر ماده تمامی مشتقات (فعل ماضی، مضارع، امر و ...) بوده و از طرفی نیز اتفاق نظر وجود دارد که مصدر بدون «ال» و «تنوین» تنها دلالت بر ماهیت دارد نه مره و تکرار بنابراین نزاع دلالت امر بر مره و تکرار مختص به صیغه بوده و شامل ماده امر نمی گردد ولی حقیقت

^{۴۴} . آل عمران، ۹۷.

^{۴۵} . بقره، ۱۸۵.

مطلب آن است که

اولا مصدر ماده مشتقات دیگر نبوده و اختلاف معنوی با تمامی مشتقات دارد از این رو لازمه دلالت مصدر بدون «ال» و «توین» بر ماهیت آن نیست که نزاع دلالت امر بر مره و تکرار مختص به صیغه بوده و شامل ماده امر نگردد.

ثانیا اصل بودن مصدر برای کلام امری مسلم نبوده بنابراین دلیلی بر آن نیست که مصدر ماده مشتقات دیگر باشد.

ثالثا معنی اصل بودن مصدر برای کلام آن است که آنچه بار اول با وضع شخصی اعتبار شده و سپس با ملاحظه وضع نوی یا شخصی آن مشتقات دیگر وضع شده اند مصدر و یا فعل ماضی است.

۸: مراد از «مره و تکرار» در عنوان «دلالت امر بر مره و تکرار» چیست؟

إ: نظریه صاحب فصول (ره)؛ اگر مراد از «مره و تکرار» فرد و افراد باشد بهتر از آن است که «دفعه و دفعات» مراد باشد زیرا در صورت مراد بودن فرد و افراد بین مساله دلالت امر بر مره و تکرار با مساله تعلق امر به فرد یا طبیعت ارتباط وجود دارد به خلاف دفعه و دفعات بودن مراد از مره و تکرار که ارتباط بین مسالتین از بین می رود.

جواب: در صورت مراد بودن فرد و افراد از عنوان مره و تکرار نیز ارتباطی بین مساله دلالت امر بر مره و تکرار با مساله تعلق امر به فرد یا طبیعت وجود ندارد زیرا بنا بر قول به تعلق امر به طبیعت، طلب مولی به طبیعت موجود در خارج تعلق می گیرد نه به طبیعت من حیث هی، زیرا طبیعت من حیث هی صرف اعتبار عقلی بوده و تحقق خارجی ندارد تا متعلق امر قرار گرفته و مطلوب باشد یا نه؟ بنابراین می توان نزاع را در هر دو فرض تفسیر مره و تکرار مطرح نمود زیرا

إ: اگر مراد از «مره و تکرار» دفعه و دفعات باشد بدین معنی است که یک مرتبه تحقق طبیعت ماموریه مراد مولی و مطلوب است یا دفعات متعدد؟

ب: اگر مراد از «مره و تکرار» فرد و افراد باشد نیز مراد آن است که یک وجود از طبیعت ماموریه مراد مولی است یا چندین وجود از آن؟ ولی از وجود واحد به فرد تعبیر شده است زیرا وجود طبیعت در خارج ملازم با وجود

عوارض مشخصه بوده و تعیین پیدا می کند و فرد است.

۹: ثمره نزاع در مورد دلالت امر بر مره و تکرار را بیان کنید؟ اگر قائل به دلالت امر بر مره بوده و آن را موجب امتثال امر بدانیم، با یک مرحله انجام دادن ماموریه امر مولی ساقط شده و مجالی برای اتیان دوباره ماموریه نمی ماند زیرا لازمه اش امتثال بعد الامتثال خواهد بود ولی اگر بگوییم امر دال بر طلب طبیعت بوده و هیچ گونه دلالتی بر مره و یا تکرار ندارد

۱: هر چند در بدو نظر می توان دو حالت مطرح نمود

۱: اطلاق صیغه امر در مقام بیان است نه در مقام اجمال و اجمال است؛ در مورد اکتفاء به مره در مقام امتثال اشکالی نبوده و تنها در مورد جواز عدم اکتفاء بر مره اشکال است زیرا لازمه اطلاق طبیعت ماموریه، اتیان مره و یا مرات است نه لزوم اقتصار بر مره زیرا مثلاً در اوامری نظیر «ایتنی الماء» اصل لزوم آوردن آب استفاده می شود نه وجوب اقتصار بر یکبار آب آوردن.

۲: اطلاق صیغه امر در مقام اجمال و اجمال است؛ رجوع به اصول عملیه لازم است.

به: در نظر نهایی و تحقیقی باید گفته دو فرض وجود دارد

۱: امتثال امر علت تامه حصول غرض است؛ مقتضای اطلاق صیغه امر جواز اتیان ماموریه یک مرتبه در ضمن یک یا چند فرد است نه جواز اتیان ماموریه یک یا چند مرتبه، زیرا در صورتی که یکبار امتثال موجب حصول غرض باشد، پس از امتثال مزبور امر مولی ساقط شده و مجالی برای امتثال بعدی باقی نمی ماند.

۲: امتثال امر علت تامه حصول غرض نیست؛ تبدیل امتثال و انجام مرتبه بعدی جایز است نظیر آن که مولی به عبدش دستور دهد جهت شرب یا وضو آبی تهیه کند و عبد آب آورده و مولی از آن استفاده نکند که در این صورت عبد می تواند آب دیگری آورده و امتثال خود را از فرد اول به فرد دیگری مبدل سازد زیرا در چنین صورتی غرض مولی از امر صرف آوردن آب نبوده بلکه وضو گرفتن و یا آشامیدن بوده که صورت نگرفته بنابراین امر مولی باقی است و تبدیل امتثال آن به فرد دیگر ممکن است.

۱۰: آیا صیغه امر بر فور دلالت دارد یا بر تراخی؟ به این معنی که اگر مولی به عبدش دستور داده و فرمود «صل» آیا به این معنی است که فوراً عبد باید به امتثال آن اشتغال ورزیده و نماز بخواند یا آن که اگر کارهای دیگری دارد می تواند پس از فراغت از آن، مشغول نماز گشته و نماز را به تاخیر بیندازد؟ در این باره اختلاف نظر وجود دارد

ا: امر دال بر فوریت است.

ب: امر دال بر تراخی است.

ج: نظر آخوند خراسانی (ره)؛ امر بر هیچ یک از فور و تراخی دلالت ندارد زیرا در مورد امر دو چیز داریم

۱: هیات امر و صیغه امر که برای نفس بعث و وضع شده نه افاده فور و یا تراخی.

ب: ماده امر؛ برای صرف طبیعت وضع شده است نه افاده فور و تراخی.

۱۱: ادله قائلین به دلالت امر بر فور را بیان نموده و نقد فرمایید؟

ا: دلیل اول؛ آیه شریفه «**وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**»^{۴۶}؛ زیرا مغفرت کار خداست از این رو معنی سبقت جستن عبد به آن، مسارعت به اسباب مغفرت و انجام ماموریه بوده که با فوریت تناسب دارد.

ب: دلیل دوم؛ آیه شریفه «**وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**»^{۴۷}؛ از آنجایی که ظاهر آیه فوق وجوب سبقت جستن فوری به خیرات و اتیان به فرائض است آیه فوق دال بر فور خواهد بود.

جواب

^{۴۶} . آل عمران، ۱۳۳.

^{۴۷} . مائده، ۴۸.

۱: آیات فوق دلالتی بر وجوب فوریت ندارند زیرا مفاد آیه اول بعث انسان‌ها به انجام اعمال نیک بوده به این که بر انجام کارهای نیک بر یکدیگر سبقت جویند و ارتباطی با وجوب مبادرت هر مکلفی بر واجبات و فرائض (هرچند در مظنه سبق) نباشد ندارد تا استفاد از آن وجوب فوریت باشد، در مورد آیه دوم نیز اسباب مغفرت منحصر در واجبات نبوده و شامل مستحبات نیز می‌گردد از این رو در بسیاری از موارد نظیر اصل انجام کار و اسباب مغفرت، خود مسارعت نیز مستحب است نه واجب تا آیه فوق وجوب فور را برساند.

۲: از آنجایی که وجوب اکثر واجبات و مستحبات فوری نیست، اگر مراد از آیات مزبور وجوب فوریت در تمامی واجبات و مستحبات باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید.

۳: از آنجایی که عقل حکم استقلالی به حسن مسارعت و سبقت جستن در انجام واجبات و مستحبات دارد، آیات فوق ارشاد به حکم عقلی مزبور بوده و امر مولوی نمی‌باشند تا مفید وجوب فوریت باشند.

۱۲: آیا صیغه امر دلالت بر وجوب فوراً ففوراً دارد؟ مراد از فوراً ففوراً آن است که اگر عبد در زمان اول با امر مولی مخالفت ورزد، اتیان ماموربه در زمان ثانی بر او واجب است.

بحث دلالت صیغه امر بر وجوب فوراً ففوراً متوقف بر قول به وحدت و یا تعدد مطلوب است زیرا در صورت وحدت مطلوب، فوریت مقوم اصل مصلحت بوده و به واسطه فوات فوریت مصلحت امر نیز از بین رفته بنابراین صیغه امر دلالتی بر وجوب فوراً ففوراً نخواهد داشت ولی در فرض تعدد مطلوب در حقیقت دو نوع مصلحت وجود داشته که یکی از آن به اصل عمل و دیگری به اتیان آن در اول وقت تعلق گرفته از این رو فوت زمان اول تنها موجب فوت مصلحت متعلق به وقت اول شده ولی مصلحت اصل عمل وجود داشته از این رو بر مکلف واجب است برای درک مصلحت اصل عمل، فوراً ففوراً ماموربه را انجام دهد.

فصل سوم: اجزاء

۱: مراد از واژه «وجهه» در عنوان «الاتیان بالماموربه علی وجهه یقتضی الاجزاء» چیست؟

ا: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ مراد آن است که اتیان ماموریه بر نهج و روش شرعی و عقلی مستحق آن (با تمام اجزا و شرایطی که هر یک از عقل و شرع در صحت ماموریه دخیل می دانند) آیا موجب اجزاء می باشد؟
 ب: نظریه دوم؛ خصوص کیفیاتی که شرع مقدس در صحت ماموریه دخیل می داند

۱: لازمه نظریه فوق توضیحی بودن قید «علی وجهه» است زیرا عنوان «ماموریه» بر اعتبار اجزا و شرایطی که شرع

مقدس در صحت ماموریه معتبر می داند دلالت داشته و نیازی به ذکر قید «علی وجهه» نمی باشد، در حالی که

اصل در قیود، احترازی بودن است و توضیحیه بودن بر خلاف آن می باشد.

۲: لازمه اش خروج تعبدیات از مبحث اجزاء است زیرا تعبدیات متوقف بر قصد قربت اند در حالی که قصد قربت

توسط عقل در ماموریه اعتبار شده و شرع نمی تواند آن را اعتبار کند و گرنه مستلزم دور خواهد بود.

۲: مراد از واژه «اقتضاء» در عنوان «الاتیان بالماموریه علی وجهه یقتضی الاجزاء» چیست؟

ا: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ از آنجایی که اجزاء به اتیان نسبت داده شده است که علیت و تاثیر در اجزاء دارد نه به صیغه امر بنابراین مراد از اقتضاء، اقتضاء به نحو علیت و تاثیر می باشد نه صرف کشف و دلالت.

ب: نظریه دوم؛ اقتضاء نسبت به امر خودش به نحو علیت و تاثیر است نه نسبت به امر دیگری نظیر اجزاء ماموریه اضطراری و ظاهری از امر واقعی اولی، زیرا در این صورت سقوط ماموریه واقعی صرفا به خاطر دلالت امر دال بر تشریح وضوء اضطراری بر آن می باشد نه علیت و تاثیر بنابراین مراد از واژه «اقتضاء» در مبحث اجزاء فقط دلالت و کاشفیت است نه علیت و تاثیر.

جواب: نزاع در دلالت دلیل بر تنزیل ماموریه اضطراری و ظاهری با آن که مراد از «اقتضاء» علیت و تاثیر باشد منافاتی ندارد زیرا دلیل شرعی متکفل کیفیت تشریح ماموریه ظاهری و اضطراری بوده و عهده دار تعرض تنزیل و عدم تنزیل شرعی آن به جای ماموریه واقعی اولی می باشد بنابراین اگر دلیل مزبور دلالت بر تنزیل داشته باشد، اتیان ماموریه ظاهری و اضطراری علت سقوط امر واقعی خواهد بود و چنانچه دلالت بر تنزیل نداشته باشد، علت

عدم سقوط امر واقعی خواهد بود بنابراین مراد از «اقتضاء» همان علیت و تاثیر اتیان به ماموریه ظاهری و اضطراری از امر واقعی اولی خواهد بود.

۳: مراد از واژه «اجزاء» در عنوان «الاتیان بالمأموریه علی وجهه یقتضی الاجزاء» چیست؟ مراد از واژه «اجزاء» همان معنی لغوی کفایت است نه آن که اصطلاحی در مقابل معنی لغوی و به معنی «اسقاط تعبد و قضاء» باشد.

۴: فرق بین مساله اجزاء با مساله دلالت امر بر مره و تکرار را بیان کنید؟ بحث در مساله اجزاء پیرامون آن است که اتیان ماموریه آیا از نظر عقل مجزی است و کفایت از واقع می نماید یا نه؟ در حالی که بحث مساله دلالت امر بر مره و تکرار پیرامون تعیین ماموریه شرعی است و آن که آیا یک بار انجام دادن عمل متعلق امر است یا تعدد آن؟

۵: فرق بین مساله اجزاء با مساله تبعیت قضاء از اداء را بیان کنید؟ بحث مساله تبعیت قضاء از اداء پیرامون دلالت و عدم دلالت صیغه امر بر تبعیت قضاء از اداء بوده در حالی که بحث مساله دلالت امر بر مره و تکرار پیرامون تعیین ماموریه شرعی است و آن که آیا یک بار انجام دادن عمل متعلق امر است یا تعدد آن؟

۶: آیا بین مساله اجزاء با مساله تبعیت قضاء از اداء ارتباطی وجود دارد؟ از آنجایی که بحث مساله تبعیت قضاء از اداء پیرامون دلالت و عدم دلالت صیغه امر بر تبعیت قضاء از اداء بوده در حالی که بحث در مساله اجزاء پیرامون آن است که اتیان ماموریه آیا از نظر عقل مجزی است و کفایت از واقع می نماید یا نه؟ هیچ گونه ارتباطی بین دو مساله مزبور برقرار نمی باشد.

۷: آیا بین مساله اجزاء با مساله دلالت امر بر مره و تکرار ارتباطی وجود دارد؟ از آنجایی که بحث مساله دلالت امر بر مره و تکرار پیرامون تعیین ماموریه شرعی است و آن که آیا یک بار انجام دادن عمل متعلق امر است یا تعدد آن؟ در حالی که بحث در مساله اجزاء پیرامون آن است که اتیان ماموریه آیا از نظر عقل مجزی است و کفایت از واقع می نماید یا نه؟ هیچ گونه ارتباطی بین دو مساله مزبور برقرار نمی باشد.

۸: آیا اتیان ماموربه واقعی، ظاهری و اضطراری مجزی از تعبد دوباره به اوامر مزبور است؟ بله، زیرا عقل حکم استقلالی دارد که در صورت اتیان یک مرتبه ماموربه با تمام اجزا و شرایط معتبره، مجالی برای بقاء تکلیف و لزوم اتیان مجدد ماموربه باقی نمی ماند.

۹: اگر کسی ماموربه به امر ظاهری و یا اضطراری را انجام داد آیا مجددا می تواند ماموربه با امر واقعی را انجام دهد؟

ا: در مواردی که اتیان به ماموربه به امر ظاهری و یا اضطراری علت تامه حصول غرض نمی باشد؛ تبدیل امتثال ممکن بوده و عبد می تواند به جای ماموربه اول، ماموربه دیگری اتیان نماید نه آن که فرد اول و دوم هر دو را ماموربه بداند زیرا در چنین صورتی غرض مولی باقی است نظیر مواردی که مولی به عبدش دستور به تهیه آب جهت شرب یا وضو داده و عبد آب فراهم نمود ولی مولی از آن استفاده نکرد که در چنین صورتی عبد می تواند به جای ظرف آب اول، ظرف دیگری آب بیاورد.

ب: در مواردی که اتیان به ماموربه به امر ظاهری و یا اضطراری علت تامه حصول غرض می باشد؛ از آنجایی که غرض مولی حاصل شده و امر ساقط گشته است مجالی برای تبدیل امتثال نمی ماند نظیر مواردی که مولی به عبدش دستور دهد جهت رفع تشنگی آب در دهانش بریزد و عبد نیز عمل مزبور را انجام دهد.

ج: در مواردی که علم به حصول غرض توسط ماموربه اول نداریم؛ عبد می تواند تبدیل امتثال انجام داده و بگوید احتمال می دادم که اتیان ماموربه اول، علت تامه حصول غرض نباشد چنان که روایاتی که می رساند انسانی که نمازش را فرادی خوانده می تواند آن را مجددا به جماعت بخواند دلیل بر مطلب فوق می باشند.

۱۰: اجزاء امر واقعی اضطراری از امر واقعی اختیاری را در قالب مثال توضیح دهید؟ مثلا

بر اساس آیاتی نظیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ - فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^{۴۸} نماز یومیه با وضو در حالت اختیار بر انسان واجب است و در حالت اضطرار آیاتی نظیر «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ - أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا

^{۴۸} . مانند، ۶.

صَعِيداً طَيِّباً - فَاَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَ اَيْدِيكُمْ مِنْهُ»^{۴۹} تیمم به جای وضو قرار گرفته است، بنابراین بحث پیرامون آن است که آیا با انجام نماز با تیمم، نماز با وضو از انسان ساقط می گردد از این رو اگر پس از آنم که انسان با تیمم نمودن نماز خواند، به آب دست یابد اعاده و قضا بر او لازم نیست؟ یا آن که امر واقعی اضطراری (واقعی ثانوی) موجب سقوط امر واقعی اولی و اختیاری نمی گردد؟ در این باره باید گفت

۱۱: اقسام تکلیف اضطراری در حال اضطرار را بیان کنید؟

۱: **وافی به تمام غرض واقع است؛** مجزی است زیرا تمام هدف مولی از امر را تامین می کند.

۱: استیفاء بقیه غرض ممکن نیست؛ اتیان ماموریه اضطراری مجزی از واقع می باشد.

۱: استیفاء بقیه غرض واجب است؛

۲: استیفاء بقیه غرض ممکن می باشد؛ اتیان ماموریه اضطراری مجزی نمی باشد.

۲: استیفاء بقیه غرض واجب نیست؛

اتیان ماموریه اضطراری مجزی می باشد.

۲: **وافی به تمام غرض واقع نیست**

۱۲: صور بدار در مورد انجام ماموریه اضطراری را بیان کنید؟

۱: ماموریه اضطراری وافی به تمام غرض مولی نبوده و استیفاء بقیه غرض نیز ممکن نباشد؛ در چنین فرضی به خاطر استیفاء مصلحت موجود در بدار، عمل مزبور جایز است و گرنه بدار مستلزم تقویت مقداری از مصلحت بوده و جایز نیست.

ب: ماموریه اضطراری وافی به تمام غرض مولی است؛ جواز بدار دایر مدار آن است که ماموریه اضطراری به صرف اضطرار، بشرط انتظار و یا با یاس از طرو اختیار دارای مصلحت و وافی به غرض باشد که تنها در فرض آن که مصلحت ماموریه اضطراری مطلق بوده و مقید به انتظار و یاس از طرو اختیار نباشد، بدار جایز است.

ج: مامور به اضطراری وافی به تمام غرض مولی نبوده و استیفاء بقیه غرض ممکن بوده ولی واجب نباشد؛ بدار جایز است.

د: مامور به اضطراری وافی به تمام غرض مولی نبوده و استیفاء بقیه غرض ممکن و لواجب باشد؛ مکلف مخیر بین بدار و اتیان به عملین: عمل اضطراری در حال اضطرار و عمل اختیاری بعد از رفع اضطرار یا انتظار و اکتفاء به اتیان تکلیف اختیاری می باشد.

۱۳: آیا اتیان مامور به اضطراری از امر واقعی کفایت می نماید؟ (آیا اتیان مامور به اضطراری مجزی از امر واقعی است؟) یقیناً امر واقعی اضطراری مجزی از امر واقعی اختیاری است زیرا از آنجایی که مولی در مقام بیان وظیفه مکلف در حالت اضطرار بوده و بحث لزوم اعاده و قضا را مطرح نکرد به دست می آید که امر اضطراری مجزی بوده و اعاده و قضا لازم نیست به دلیل

۱: ظاهر آیات و روایاتی نظیر «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ - أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا - فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ»^{۵۰}، «یا اباذر یکنیک الصعید عشر سنین»^{۵۱} و «ان رب الما رب الصعید فقد فعل احد الطهورین»^{۵۲}.

ب: اصل عملی براءت؛ زیرا شک در وجوب اعاده و قضاء پس از انجام مامور به امر اضطراری در حقیقت شک در تکلیف بوده که جایگاه اصالة البرائة است.

۱۴: آیا اتیان مامور به ظاهری از امر واقعی کفایت می نماید؟ (آیا اتیان مامور به ظاهری مجزی از امر واقعی است؟) ادله احکام ظاهری بر دو قسم اند

۱: ادله ای که در متعلق تکلیف جاری می شوند؛ دارای دو قسم اند

^{۵۰} همان.

^{۵۱} . وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۱۴ از ابواب التیمم، ح ۱۲.

^{۵۲} . همان، ح ۱۵.

ا: ادله آن برای تشخیص موضوع تکلیف و تحقیق متعلق آن جاری شده و بلسان تحقق جزء و شرط آن در ظاهر می باشد نظیر قاعده طهارت و حلیت و استصحاب طهارت و حلیت؛ مجزی از امر واقعی است زیرا دلیل آن حاکم بر دلیل اشتراط امر مشکوک می باشد و دائره شرط را از امر واقعی توسعه داده و شامل ظاهری می گرداند بنابراین کشف خلاف آن (اگر انسان امری را در ظاهر جزء یا شرط دانسته و مامور به را بدون آن انجام دهد و بعد از آن کشف شود که امر مزبور در واقع جزئییت و شرطیتی نداشت) موجب انکشاف فقدان عمل برای جزء و شرط مزبور نیست بلکه در ظرف جهل به واقع، عمل او مجزی بوده بنابراین چنین اموری مجزی از واقع می باشند.

ب: ادله احکام ظاهری که بیانگر شرط واقعی اند نظیر امارات

۱: حجیت امارات از باب طریقیت است و دلیل حجیت آن طریق به شرط واقعی می باشد؛ در صورت ارتفاع جهل کشف می شود که عمل مزبور در واقع فاقد جزء و شرط بوده بنابراین عمل مزبور مجزی از واقع نمی باشد.

۲: حجیت امارات از باب سببیت باشد و آن که عمل به اماره [چیزی که اماره آن را واجد شرط و جزء دانسته و ما بر اساس آن عمل کردیم] عملی صحیح واقع شده و نظیر آن است که در واقع واجد شرط و جزء می باشد با آن که در واقع فاقد آن بود؛ مقتضای اطلاق دلیل حجیت امارات آن است که در فرض سببیت نیز عمل به مقتضای اماره مجزی از واقع باشد ولی در عین حال باید گفت سببیت امارات دو حالت دارد

۱: فاقد جزء و شرط مزبور واقعی به تمام تعرض بوده و از تمامی تعرض مامور به واقعی برخوردار است؛ مجزی از واقع می باشد.

۲: فاقد جزء و شرط مزبور واقعی به تمام تعرض مامور به واقعی برخوردار نیست؛ چند فرض دارد

۲-۲-۱: استیفاء اغراض باقیمانده ممکن نمی باشد؛ اتیان مجدد عمل لازم نیست؛ ا: استیفاء اغراض باقیمانده واجب است؛

۲-۲-۲: استیفاء اغراض باقیمانده ممکن می باشد

اعاده عمل واجب است.

ب: استیفاء اغراض باقیمانده واجب نیست؛

اعاده عمل مستحب است.

۳: اگر معلوم نباشد که حجتی امارات از باب طریقت و یا سببیت است؛ دو بحث دارد

۳-۱: اعاده در وقت؛ دو احتمال دارد

۱: نظر آفونده فراسانی (ره)؛ اعاده واجب است زیرا یقین به اشتغال ذمه داشته و شک داریم امر ظاهری موجب براءت ذمه می شود یا نه؟ بنابراین اگر وقت باقی است و می توان ماموریه واقعی را انجام داد لازم است اعاده صورت گیرد زیرا اشتغال یقینی اقتضای براءت یقینیه داشته که تنها از طریق اعاده عمل ممکن می باشد.

ب: اعاده لازم نیست زیرا استصحاب عدم فعلیت تکلیف واقعی در وقت جاری گشته و از طریق آن اثبات می گردد که ما مکلف به تکلیف واقعی نبودیم بدین بیان که در ظرف جهل یقین داشتیم تکلیف واقعی واجب نشده بود و دلیل نیز بر عدم وجوب آن دلالت داشت، پس از رفع جهل و انکشاف خلاف در مورد فعلیت تکلیف شک حاصل نموده از این رو استصحاب عدم فعلیت آن جاری می گردد.

جواب: استصحاب مزبور اصل مثبت بوده و حجت نیست زیرا سقوط اعاده اثر فلیت مؤدی اماره است نه اثر عدم فعلیت تکلیف واقعی (زیرا سقوط اعاده تنها در صورتی اثر عدم فعلیت تکلیف واقعی بود که حکم واقعی به سبب قیام اماره بر خلاف آن ساقط می شد تا قیام اماره موجب عدم فعلیت تکلیف واقعی باشد) بنابراین اثبات سقوط اعاده به سبب استصحاب عدم فعلیت تکلیف واقعی از قبیل اثبات اثر احد الضدین برای ضد دیگر بوده و اصل مثبت می گردد.

۳-۲: قضاء در خارج وقت؛ دو فرض دارد

۱: بنا بر آن که قضا به امر جدیدی بوده و تابع اداء نیست و اثباته فوتی که موضوع وجوب قضا است از طریق استصحاب عدم اتیان، اصل مثبتی بوده و ممکن نیست (زیرا فوت امری وجودی بوده و ترتیب آن بر عدم اتیان به فریضه در وقت امری قلی است)؛ قضا واجب نمی باشد.

ب: بنا بر آن که قضا به امر جدیدی نبوده و تابع اداء می باشد؛ قضا در حکم اعاده بوده و واجب است.

ب: ادله ای که در اصل اثباته تکلیف جاری می گردند نظیر قیام طریق یا اصل عملی بر وجوب نماز جمعه در زمان تحبب؛ اگر بر خلاف واقع در آید مجزی نخواهد بود بلکه تنها موجب مصلحت دار بودن نماز جمعه شده و با برخورداری نماز ظهر از مصلحت خود منافاتی ندارد بنابراین می توان گفت در چنین فرضی هر یک از ظهر و جمعه واجب می باشند مگر آن که دلیل خاصی بر عدم وجوب دو نماز در یک روز دلالت کند.

۱۵: عبارت زیر را توضیح دهید «و هذا بخلاف ما اذا علم انه مامور به واقعا و شك فى انه يجزئ عما هو المامور به الواقعي الاولى كما فى الاوامر الاضطرارية و الظاهرية بناء على ان تكون الحجية على نحو السببية ففضية الاصل فيها عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا و اصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف». عبارت فوق در حقیقت جواب اشکال مقدر است مبنی بر آن که همانگونه که در موارد شک در اجزاء ناشی از شک در وفا مامور به به امر ظاهری یا اضطرارینا بر سببیت اصالة البرائة جاری شده و ماتی به را مجزی از واقع می دانیم در موارد شک در اجزاء به خاطر شک در طریقت و یا سببیت امارات نیز اصالة البرائة جاری شده و ماتی به را مجزی از واقع بدانیم زیرا بین دو مورد فوق فرقی وجود ندارد.

جواب اشکال فوق آن است که شک در اجزاء به خاطر شک در طریقت و یا سببیت امارات با شک در اجزاء ناشی از شک در وفا مامور به به امر ظاهری یا اضطراری بنا بر سببیت فرق دارد زیرا بنا بر موضوعیت امارات، یقینا مامور به ظاهری و اضطراری، مامور به واقعی اولی است و تنها در مورد وجوب اتیان به مامور به واقعی اولی شک داریم از این رو در مورد اجزاء شک می نماییم زیرا نمی دانیم مامور به واقعی ثانوی، مجزی از مامور به واقعی اولی می باشد یا نه؟ از این رو در مورد وجوب اعاده (اصل تکلیف) شک نموده و اصل عدم وجوب اعاده جاری نموده، قائل به اجزاء می شویم به خلاف شک در اجزاء به خاطر شک در طریقت و یا سببیت امارات که نمی دانیم ماتی به، مامور به واقعی است یا نه؟ زیرا مامور به واقعی بودن ماتی به متوقف بر آن است که حجیت امارات از باب سببیت و موضوعیت باشد و این مشکوک است بنابراین در مورد اصل وجوب تکلیف یقین داشته ولی در مورد مامور به بودن ماتی به و در نتیجه سقوط تکلیف به واسطه انجام مامور به ظاهری و اضطراری شک داشته و اصالة الاشتغال جاری می گردد و بر اساس آن باید عمل را اعاده نموده و قائل به عدم اجزاء شد.

۱۶: آیا لازمه اجزاء در اوامر ظاهریه شرعیه، اجزاء در امر ظاهری عقلی در فرض کشف خلاف می باشد؟ چند فرض وجود دارد

۱: مامور به ای که از طریق قطع به آن رسیدیم مشتمل بر تمام مصلحت واقع است؛ مجزی از واقع است زیرا تمام مصلحت واقع درک شده و واقع ساقط گشته است.

ب: مامور به ای که از طریق قطع به آن رسیدیم مشتمل بر اکثر مصلحت واقع بوده و تدارک بقیه مصلحت واقع ممکن نمی باشد؛ مجزی از واقع است.

ج: مامور به ای که از طریق قطع به آن رسیدیم مشتمل بر مقداری از مصلحت واقع بوده و تدارک بقیه مصلحت واق ممکن می باشد؛ مجزی از واقع نمی باشد زیرا اجزاء به خاطر وجود امر شرعی است که در موارد امر ظاهری عقلی و قطع وجود ندارد (زیرا در موارد قطع تنها عذر عقلی در ترک واقع در ظرف قطع وجود داشته و پس از ارتفاع قطع، عذر عقلی از بین می رود) بنابراین اعاده و قضاء واجب است زیرا مامور به واقعی اتیان نشده است.

۱۷: اجزاء در فرض اقامه اماره و طرق بر مطابقت ماتی به با مامور به از چه بابی است؟
اجزاء مزبور به خاطر آن نیست که امر قطعی یا طریقی اقتضای اجزاء داشته باشد بلکه بدان جهت است که ماتی به وافی به تمام و یا اکثر مصلحت واقع بوده و تدارک مصلحت باقیمانده ممکن نیست بنابراین هر یک از اماره و طرق که مشتمل بر تمام و یا اکثر مصلحت واقع بوده و تدارک مصلحت باقیمانده ممکن نباشد مجزی از واقع خواهد بود.

۱۸: آیا لازمه اجزاء قول به تصویب است؟ از آنجایی که تصویب به معنی خلو واقع و لوح محفوظ از حکم و جعل مؤدای اماره به عنوان حکم واقعی و ثبت آن در لوح محفوظ می باشد در حالی که در مساله اجزاء یقیناً حکم واقعی در لوح محفوظ موجود بوده و حکم ظاهری زمانی مطابق با آن بوده و گاهی نیز با آن مخالفت دارد لازمه قول به اجزاء، تصویب نمی باشد بنابراین در موارد اجزاء حکم انشایی مفاد خطابات مبین احکام اولیه وجود دارد ولی چنین حکمی به مرحله فعلیت بعث و زجر نمی رسد به خلاف نظریه تصویب که منکر وجود حکم انشائی است.

فصل: مقدمه واجب

۱: آیا مساله مقدمه واجب مساله ای اصولی است؟ از آنجایی که حقیقت بحث در مقدمه واجب پیرامون ملازمه بین وجوب شیئی (نماز) و وجوب مقدمه آن (وضو) می باشد چنین مساله ای از مسائل علم اصول به شمار می رود نه آن که بحث در مساله مزبور پیرامون اصل وجوب مقدمه بوده و چنین مساله ای فقهی به شمار رود.

۲: آیا مساله مقدمه واجب مساله ای عقلی است؟ از آنجایی که حقیقت بحث در مقدمه واجب پیرامون حکم عقل به وجود ملازمه بین وجوب شیئی (نماز) و وجوب مقدمه آن (وضو) می باشد چنین مساله ای عقلی است هرچند ظاهر کلام صاحب معالم (ره) لفظی بودن بحث مقدمه واجب است زیرا
اولا ایشان برای نفی ملازمه بین وجوب شیئی و وجوب مقدمه آن از طریق انکار دلالات ثلاث (مطابقی، تضمینی و التزامی که جزو دلالات لفظیه اند) استدلال نمود.

ثانیا صاحب معالم (ره) مساله مقدمه واجب را در مباحث الفاظ ذکر نموده اند.

اشکال کلام صاحب معالم (ره) آن است که نزاع در وجود ملازمه عقلی بین وجوب شیئی و وجوب مقدمه و عدم آن فرع آن است که ملازمه مزبور در مقام ثبوت و واقع ثابت باشد در حالی که اگر وجود ملازمه مزبور در مقام ثبوت و واقع مشکوک باشد بحث اثبات ملازمه عقلی و استدلال بر آن از طریق دلالات ثلاث معنی نخواهد داشت.

۳: هر یک از مقدمه داخلی و خارجی را تعریف کنید؟ مقدمه داخلی همان جزء مرکب و اجزاء دخیل در ماهیت ماموریه است به خلاف مقدمه خارجی که وجود منحاز مستقل داشته و در عین حال وجود ذی المقدمه متوقف بر آن است نظیر وضو نسبت به نماز.

۴: اشکال مطرح شده بر مقدمه داخلی را بیان نموده و نقد فرمایید؟ شیخ محمد تقی (ره) صاحب هدایه المسترشدین گفته اند از آنجایی که مقدمه داخلی همان جزء مرکب و اجزاء دخیل در ماهیت

ماموریه است و مرکب نیز چیزی غیر از اجزاء نمی باشد (نظیر نماز که چیزی غیر از حمد، سوره، رکوع، سجده و ...) اجزاء نمی تواند مقدمه و سابق بر مرکب باشد.

جواب اشکال مزبور آن است که اجزاء مرکب دو اعتبار دارند

ا: بشرط الانفراد (هر یک از اجزاء جداگانه ملاحظه گردند)؛ مقدمه مرکب بوده و بر آن مقدم است.

ب: بشرط الاجتماع؛ همان مرکب بوده و نمی تواند تقدم وجودی بر آن داشته باشد.

۵: آیا نزاع در مورد ملازمه بین وجوب شیئی و وجوب مقدمه در مورد مقدمه داخلیه جاری است؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ نزاع در مورد ملازمه بین وجوب شیئی و وجوب مقدمه در مورد اجزاء داخلیه جاری نیست زیرا اجزاء داخلیه در حقیقت همان مرکب بوده و تنها تغایر اعتباری با یکدیگر دارند بنابراین اجزاء مزبور به عین وجوب ذی المقدمه واجب بوده و وجوب دیگری ندارند و گرنه اجتماع مثلین (دو وجوب) لازم آمده که محال است.

ب: نظریه شیخ انصاری (ره)؛ نزاع در مورد ملازمه بین وجوب شیئی و وجوب مقدمه در مورد اجزاء داخلیه جاری می شود زیرا اجزاء داخلیه دو نوع اعتبار داشته و از دو وجوب نفسی و غیری برخوردارند بدین بیان که

۱: اجزاء مزبور به اعتبار وجود در ضمن مرکب از وجوب نفسی برخوردارند.

۲: اجزاء مزبور به اعتبار مقدمه توسل و رسیدن به مرکب برخوردار از وجوب غیری می باشند بنابراین بحث می شود که وجوب ذی المقدمه به مقدمه آن سرایت نموده و مستلزم وجوب غیری مقدمه می گردد؟

جواب

۱: از آنجایی که اجزاء داخلیه در حقیقت همان مرکب بوده و تنها تغایر اعتباری با یکدیگر دارند بنابراین اجزاء مزبور به عین وجوب ذی المقدمه واجب بوده و وجوب دیگری ندارند و گرنه اجتماع مثلین (دو وجوب) لازم آمده که محال است.

۲: در مورد مقدمه داخلیه تعدد جهت وجود ندارد زیرا خود اجزاء هم از وجوب نفسی برخوردار بوده و هم مقدمه مرکب بوده و

و جوب غیری دارند نه آن که عنوان مقدمیت آن از وجوب غیری بهره مند باشد زیرا مصداق مقدمه راه رسیدن به ذی المقدمه بوده و مقدمه آن است نه عنوان مقدمیت آن تا چنین عنوانی از وجوب غیری برخوردار باشد.

۶: هر یک از مقدمه عقلیه، شرعیه و عادیه را تعریف کنید؟

ا: مقدمه شرعیه؛ مقدمه ای که ذی المقدمه از نظر شرع مقدس متوقف بر آن است نظیر توقف نماز بر طهارت.

ب: مقدمه عقلیه؛ مقدمه ای که عقلا و واقعا ذی المقدمه متوقف بر آن می باشد نظیر توقف حج بر قطع مسافت.

ج: مقدمه عادیه؛ مقدمه ای که عاداتا ذی المقدمه متوقف بر آن است نظیر توقف رسیدن به پشت بام بر نصب نردبان.

۷: آیا مقدمه عادیه داخل در نزاع ملازمه بین وجود مقدمه و ذی المقدمه می باشد؟ مقدمه

عادیه دو معنی می تواند داشته باشد

ا: مقدمه ای که عاداتا ذی المقدمه متوقف بر آن است به این بیان که هر چند تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه مزبور

ممکن است ولی عادت بر اتیان ذی المقدمه به واسطه مقدمه جاری شده است نظیر توقف رسیدن به پشت بام بر

نصب نردبان؛ هر چند مقدمه مزبور به مقدمه عقلیه برگشت نداشته ولی داخل در مبحث نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و

مقدمه آن نمی باشد زیرا حقیقتا نصب نردبان مقدمه صعود به پشت بام نبوده و تنها عادت توهم مقدمیت نموده است.

ب: مقدمه ای که عاداتا ذی المقدمه متوقف بر آن است به این بیان که هر چند توقف ذی المقدمه بر وجود مقدمه فعلی

بوده ولی توقف فعلی بدان جهت است که عقلا رسیدن به ذی المقدمه بدون وساطت مقدمه مزبور ممکن نمی باشد

نظیر رسیدن به پشت بام بدون نصب نردبان؛ چنین مقدمه ای در حقیقت به مقدمه عقلیه برگشت داشته و چیز جدایی از آن

نیست زیرا عقلا رسیدن به پشت بام بدون وجود نردبان ممکن نمی باشد.

۸: آیا مقدمه عادیه به مقدمه عقلیه برگشت دارد؟ مقدمه عادیه دو معنی می تواند داشته باشد

ا: مقدمه ای که عاداتا ذی المقدمه متوقف بر آن است به این بیان که هر چند تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه مزبور

ممکن است ولی عادت بر اتیان ذی المقدمه به واسطه مقدمه جاری شده است نظیر توقف رسیدن به پشت بام بر

نصب نردبان؛ هرچند مقدمه مزبور به مقدمه عقلیه برگشت نداشته ولی داخل در مبحث نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه آن نمی باشد زیرا حقیقتاً نصب نردبان مقدمه صعود به پشت بام نبوده و تنها عادت توهم مقدمیت نموده است.

ب: مقدمه ای که عادتاً ذی المقدمه متوقف بر آن است به این بیان که هرچند توقف ذی المقدمه بر وجود مقدمه فعلی بوده ولی توقف فعلی بدان جهت است که عقلاً رسیدن به ذی المقدمه بدون وساطت مقدمه مزبور ممکن نمی باشد نظیر رسیدن به پشت بام بدون نصب نردبان؛ چنین مقدمه ای در حقیقت به مقدمه عقلیه برگشت داشته و چیز جدایی از آن نیست زیرا عقلاً رسیدن به پشت بام بدون وجود نردبان ممکن نمی باشد.

۹: آیا مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه برگشت دارد؟ از آنجایی که استحاله شرعی وجود ذی المقدمه بدون وجود مقدمه تنها در صورتی است که مقدمه شرط و یا قید وجودی ذی المقدمه در نظر گرفته شود، از طرفی نیز وجود مشروط و مقید بدون وجود شرط و قید خود استحاله عقلی دارد بنابراین مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه برگشت دارد و امر جدایی از آن نمی باشد.

۱۰: هر یک از مقدمه وجود، صحت، وجوب و علم را تعریف کنید؟

ا: مقدمه وجود؛ مقدمه ای که وجود ذی المقدمه بر آن توقف دارد نظیر توقف وجود معلول بر وجود علتش.

ب: مقدمه صحت؛ مقدمه ای که وجود ذی المقدمه بر آن توقف دارد نظیر توقف صحت عقد فضولی بر اجازه مالک؛ مقدمه صحت در حقیقت به مقدمه وجود برگشت دارد زیرا بنا بر وضع الفاظ عبادات و مامعلات برای خصوص صحیح، فرد فاسد وجودی برای آن نبوده و بنا بر وضع الفاظ عبادات و مامعلات برای اعم نیز هرچند فاسد فردی برای وجود مسمی بوده ولی فرد ماموریه نیست (زیرا واجب و ماموریه خصوص صحیح می باشد) بنابراین مقدمه صحت به مقدمه وجود برگشت دارد تا مقدمه واجب بوده باشد.

ج: مقدمه وجوب؛ مقدمه ای که وجوب ذی المقدمه بر آن توقف دارد نظیر توقف وجوب حج بر استطاعت؛ از محل بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه آن خارج است زیرا وجوب ذی المقدمه متوقف بر مقدمه مزبور بوده بنابراین نمی توان گفت بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه وجوبیه ملازمه وجود داشته و وجوب ذی المقدمه به مقدمه اش سرایت می کند.

د: مقدمه علم؛ مقدمه ای که علم به تحقق ذی المقدمه متوقف بر آن است نظیر توقف لم و یقین به نماز سمت

قبله بر اتیان نماز در چهار سمت هنگامی که انسان قبله واقعیه را نمی داند؛ داخل در محل نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن نمی باشد زیرا حاکم به چنین مقدمه ای عقل بوده که از باب لزوم اطاعت از باب ارشاد به وجوب دفع عقوبت چنین حکمی دارد نه آن که وجوب مقدمه علمیه امری مولوی باشد تا بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه آن مطرح گردد.

۱۱: هر یک از مقدمه متقدم، متقارن و متاخر را تعریف کنید؟

ا: مقدمه یا شرط متقدم و سابق؛ مقدمه ای که تقدم وجودی بر ذی المقدمه دارد نظیر وضو نسبت به نماز.
 ب: مقدمه یا شرط متقارن؛ مقدمه ای که زمان وجودی اش همزمان با ذی المقدمه است نظیر استقبال قبله در ارتباط با نماز.
 ج: مقدمه یا شرط متاخر و لاحق؛ مقدمه ای که زمان وجودی اش متاخر از ذی المقدمه می باشد نظیر غسل استحاضه نسبت به صحت روزه که تاخر زمانی از آن دارد و غسل پس از افطار هر روزی موجب صحت روزه همان روز است و همچنین اجازه مالک در مساله بیع فضولی بنا بر کاشفیت که کاشف از وقوع عقد بیع از زمان عقد بوده ولی تاخر زمانی از آن دارد.

۱۲: اشکال مطرح شده در مورد شرط لاحق را بیان نموده و نقد فرمایید؟ (وجه تصحیح شرط متاخر توسط آخوند خراسانی(ره) را بیان کنید؟) از آنجایی که شرط همان علت ناقصه بوده و در مورد تحقق امر علیت دارد و از طرفی نیز تاخر علت از معلول خود محال است بنابراین تاخر شرط از مشروط محال می باشد.

جواب اشکال فوق آن است که شرط مقارن و یا متاخر بر سه قسم است

ا: شرط تکلیف؛ شرطیت امری برای تکلیف به معنی دخالت لحاظ شرط در تکلیف آمر است و بدون لحاظ آن انگیزه ای برای آمر نسبت به ایجاد تکلیف نمی ماند به عبارت دیگر از آنجایی که امر و دستور جزو افعال اختیاریه است، تصور کامل شیئی از مبادی آن بوده و بدون لحاظ مبادی مزبور هیچ گونه تصمیم و اراده ای برای آمر نسبت به ایجاد تکلیف حاصل نمی گردد و از آنجایی که تصور امری قلیل المؤمنه بوده و آمر می تواند هر یک از شرط مقارن و سابق و لاحق را همزمان با شیئی تصور کند تمامی

شروط مزبور در حقیقت شرط مقارن خواهند بود.

ب: شرط وضع؛ شرطیت امری برای وضع به معنی دخالت لحاظ شرط در وضع و اختراع مزبور بوده و تنها تصور شرط مقدمه وضع است و از آنجایی که تصور امری قلیل المؤونه بوده و امر می تواند هر یک از شرط مقارن و سابق و لاحق را همزمان با شیئی تصور کند تمامی شروط مزبور در حقیقت شرط مقارن خواهند بود.

ج: شرط ماموریه؛ شرطیت امری برای ماموریه بدین معنی است که ماموریه در اضافه با آن از وجه و عنوان خاصی برخوردار شده و حسن یا متعلق غرض قرار می گیرد و از آنجایی که ماموریه می تواند با هر یک از شرط متقدم، مقارن و لاحق اضافه و ارتباط برقرار کند بنابراین هر یک از شروط مزبور می توانند طرف اضافه برای ماموریه واقع شده و صحیح باشند هرچند برخی شرط متاخر را به خاطر اطلاق واژه شرط (علت ناقصه) بر آن انکار کرده اند ولی اطلاق شرط بر امر متاخر در حقیقت به جهت طرف اضافه واقع شدن امر متاخر بوده و از آنجایی که ماموریه می تواند با هر یک از شرط متقدم، مقارن و لاحق اضافه و ارتباط برقرار کند هر یک از آن صحیح می باشند.

تقسیمات واجب

واجب مطلق و مشروط

۱: هر یک از واجب مطلق و مشروط را تعریف کنید؟ هرگاه وجوب امر واجبی با چیز دیگری خارج از آن سنجیده شود دو حالت خواهد داشت

! : وجوبش متوقف بر تحقق آن چیز نمی باشد نظیر وجوب حج نسبت به قطع مسافت، واجب مطلق نام دارد. }
ب: وجوبش متوقف بر تحقق آن چیز می باشد نظیر وجوب حج نسبت به استطاعت شرعی، واجب مشروط نام دارد، زیرا اگر استطاعت تحقق نداشته باشد حج واجب نمی شود.

۲: دلیل نسبی بودن اطلاق و اشتراط وجوب را توضیح دهید؟ از آنجایی که شیئی واحد می تواند

از لحاظی مطلق بوده و از لحاظ دیگر مشروط باشد نظیر نماز که نسبت به بلوغ، عقل و قدرت مشروط بوده و بدون وجود امور فوق، نماز واجب نمی شود ولی نسبت به طهارت حدثیه و خبثیه مطلق است و انسان چه دارای طهارت باشد یا فاقد آن، نماز بر وی واجب می گردد، اطلاق و اشتراط امری نسبی است.

۳: اشتراط در واجب مشروط قید وجوب است یا واجب؟ (در واجب مشروط، وجوب حالی است یا استقبالی؟)

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ ظاهر خطاب تعلیقی نظیر «ان جاءک زید فاکرمه» آن است که وجوب، مشروط به شرط بوده و شرط از قیود هیات است بنابراین قبل از حصول شرط هیچ گونه طلب واقعی و وجوب حقیقی تحقق ندارد زیرا ظاهر قضایایی نظیر «ان جاءک زید فاکرمه» آن است که اصل وجوب اکرام مقید به مجیی است نه آن که طلب و وجوب امری فعلی و مطلق بوده و تنها واجب خاص و مقید (اکرام مقید به مجیی) بوده ولی وجوب آن قبل از آمدن زید تحقق داشته باشد) بوده باشد بنابراین طبق نظریه آخوند خراسانی (ره) هر یک از وجوب و واجب در واجب مشروط، استقبالی می باشد.

ب: نظریه شیخ انصاری (ره)؛ شرط از قیود ماده بوده و وجوب حالی است و مقید به شرط نبوده، تنها واجب امری مقید می باشد از این رو وجوب، حالی بوده و تنها واجب استقبالی است زیرا

۱: شرط قید هیات نیست چون هیات اطلاقی نداشته و معنی جزئی است از این رو قابلیت تقیید ندارد.

۲: شرط قید ماده است چون هر عاقلی هنگام توجه و التفات به امری دو حالت دارد

۲-۱: طلبش به آن چیز تعلق نمی گیرد؛ از محل بحث خارج است. ا: آن شیئی به گونه مطلق متعلق امر و طلب است

۲-۲: طلبش به آن تعلق می گیرد؛

۱: امر و قید مزبور جزو امور غیر اختیاری است.

ب: آن شیئی به گونه مقید و مشروط به فرض و تقدیر متعلق امر است

۲: امر و قید مزبور جزو امور اختیاری است تکلیف است

ب: قید مزبور متعلق

تکلیف نمی باشد.

جواب

۱: چنین نیست که قید بتواند در واجب مشروط به هیات آن برگردد زیرا

اولاً از آنجایی که هر یک از وضع، موضوع له و مستعمل فیه در حروف و هیئات عام بوده و خصوصیت تنها از ناحیه استعمال است، هیات واجب اطلاق داشته و قابلیت تقیید دارد و قید می تواند به آن برگردد

ثانیاً رجوع قید به هیات مستلزم تقیید آن نیست زیرا می توان گفت شارع مقدس از همان ابتداء واجب را با تمام خصوصیات دخیله لحاظ نموده و وجوب آن را انشاء نمود نه آن که ابتداء واجب را مطلق نهاده و آنگاه مقیدش کرده باشد تا گفته شود هیات از معنی حرفی و جزئی برخوردار بوده و قابلیت تقیید ندارد.

۲: چنین نیست که لازم باشد دائماً ماره امری مقید باشد زیرا

۱: بنا بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در نفس حکم؛ به خاطر مصلحتی که در طلب تعلیقی و مقید قبل از حصول قید و شرط وجود دارد و تکلیف فعلی قبل از حصول قید و شرط، مانع دارد شارع وجوب را معلق و مقید بر امر استقبالی انشاء نموده است زیرا تقیید حکم مصلحتی دارد که در اطلاق نیست و شارع جهت درک مصلحت مزبور، امر را تعلیقی انشاء نمود مثلاً در «ان جاءک زید فاکرمه» شارع مقدس طلب و وجوب اکرام را مقید به مجیی زید نمود نه آن که طلب مطلق و حالی بوده و قبل از وجود زید تحقق داشته و تنها متعلق آن «اکرام مقید به مجیی» باشد.

ب: بنا بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در ماموریه و منهی عنه؛ از آنجایی که مصالح و مفاسد در احکام واقعیه موجود است نه در احکام ظاهری و فعلی و در بسیاری از موارد وجود برخی امور مانع رسیدن احکام به مرحله فعلیت می شوند هرچند حکم به گونه مطلق جعل شده ولی رسیدن به مرحله فعلیت متوقف بر رفع موانع مزبور بوده و وجود موانع موجب واجب مشروط بودن امر می گردد.

اشکال

اشکال اول: اگر شرط، قید هیات باشد لازمه اش تفکیک زمانی بین انشاء و منشأ است زیرا طبق فرض، طلب تنها پس از حصول شرطش حاصل شده در حالی که انشاء حالی بوده و منشأ استقبالی است بنابراین لازمه رجوع شرط به هیات، تفکیک زمانی بین انشاء و منشأ بوده که امری محال است زیرا منشأ معلول انشاء بوده و به سبب آن تحقق می یابد و تخلف معلول از علت خود نیز محال می باشد.

جواب: انشاء دو حالت دارد

ا: انشاء علت تامه وجود منشأ است نظیر انشاء وجوب مطلق و غیر مقید برای نماز؛ تفکیک زمانی بین انشاء و منشأ محال است زیرا منشأ معلول انشاء بوده و به سبب آن تحقق می یابد و تخلف معلول از علت خود نیز محال می باشد.

ب: انشاء علت ناقصه وجود منشأ است نظیر انشاء وجوب حج مشروط به حصول استطاعت؛ از آنجایی که انشاء بر امر مقید وارد شده و حصول چنین امری به صرف انشاء و قبل از حصول قید، امری خلاف فرض مقید بودن آن می باشد لازم است انشاء تخلف زمانی از منشأ داشته و تنها پس از تحقق قید مزبور وجود یابد.

اشکال دوم: اگر منشأ بتواند طلب غیر فعلی باشد فائده انشاء چیست؟

۱: فائده انشاء در موارد مزبور آن است که بعد از حصول شرط، منشأ فعلی شده و نیازی به انشاء دیگر ندارد و چه

بسا در برخی موارد تحقق شرط، مانع خطاب شده و لازم است قبل از حصول شرط، خطاب و انشاء شکل گیرد.

۲: خطاب مزبور نسبت به واجد شرط فعلی بوده و تنها نسبت به فاقد آن مشروط است نظیر «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^{۵۳} که نسبت به واجد استطاعت، فعلی بوده و تنها نسبت به فاقد آن مشروط است.

۴: آیا مقدمات واجب مشروط داخل در نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن می باشد؟

ا: نظریه مشهور؛ مقدمات واجب مشروط داخل در نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن نمی باشد.

ب: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ مقدمات واجب مشروط داخل در نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن می باشد نظیر مقدمات واجب مطلق و بنا بر قول به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن، اطلاق و تقييد مقدمه تابع ذی المقدمه است.

۵: آیا شرطی که در ظاهر کلام ایجاب بر آن معلق شده (مقدمات وجوبیه) داخل در نزاع ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه است؟

ا: نظریه مشهور؛ شرط به هیات برگشته و چنین مقدمه ای در حقیقت علت ناقصه وجوب ذی المقدمه بوده بنابراین وجوب ذی المقدمه از آن نشأت می گیرد و ذی المقدمه معلول آن است و نمی توان قائل به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه شده و گفت وجوب از ذی المقدمه به مقدمه اش سرایت نموده و ذی المقدمه علت وجوب مقدمه است.

ب: نظریه شیخ انصاری(ره)؛ شرط به ماده بر می گردد از این رو هرچند شرط جزو مقدمات وجودیه بوده ولی در عین حال وجوب ذی المقدمه نمی تواند به مقدمه اش سرایت کند زیرا بنا بر نظر شیخ انصاری(ره) ذی المقدمه تنها در فرض وجود مقدمه واجب بوده و وجوب ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است بنابراین قبل از تحقق ذی المقدمه، مقدمه آن وجود داشته و سرایت وجوب از ذی المقدمه به مقدمه اش مستلزم طلب حاصل است که امری محال می باشد.

۶: وجوب علم و معرفت در هر یک از واجب مطلق و مشروط قبل از حصول شرط از چه بابی است؟ علم و معرفت در هر یک از واجب مطلق و مشروط قبل از حصول شرط واجب بوده ولی وجوب آن از باب ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه نبوده بلکه به حکم استقلالی عقل است زیرا عقل حکم استقلالی به منجزیت احکام به صرف وجود احتمال آن داشته و تنها بعد الفحص و الیأس قائل به برائت و قبح عقاب بلابیان می شود بنابراین باید جهت ایمنی از عذاب و عقوبت، علم و معرفت به احکام حاصل گردد.

۷: اطلاق واجب بر واجب مشروط از چه بابی است؟

ا: اطلاق واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال حصول شرط؛ بنا بر نظریه مشهور و شیخ انصاری (ره) (برگشت قید و شرط در واجب مشروط به هیات یا ماده) حقیقت است زیرا در چنین فرضی شرط حاصل بوده و هر یک از وجوب و واجب، حالی می باشد.

ب: اطلاق واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال قبل از حصول شرط

۱: بنا بر نظریه شیخ انصاری (ره)؛ حقیقت است زیرا وجوب حالی بوده و تنها واجب، استقبالی می باشد.

۲: بنا بر نظریه شیخ بهایی و آخوند خراسانی (ره)؛ مجاز است به دلیل علاقه

۱-۲: علاقه اول؛ از راه وجود مناسبت بین مسمین و چشم پوشی از زمان آن، تعدد آن دو حاصل شود نظیر گندمی که هنوز آسیاب نشده را می توان گفت «ماکول انسان است» به اعتبار آسیابی که بر آن عارض می گردد و نظیر اطلاق شراب بر انگور در آیه «وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَ قَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبَأًا بِنَأْوِيلِهِ إِنَّنَا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»^{۵۴} به اعتبار آن که انگور بعداً تبدیل به شراب می گردد و اطلاق واجب بر واجب مشروط به لحاظ حصول شرطش در آینده.

۲-۲: علاقه مشارفت؛ ملاحظه حالات عارضه بر شیئی در دو زمان نظیر اطلاق قتیل بر مصلوب مشرف به موت به اعتبار نزدیک به موت بودن وی و اطلاق واجب بر واجب مشروط به اعتبار نزدیکی زمان حصول شرط آن.

۸: صیغه واجب در واجب مشروط حقیقی است یا مجازی؟ یقیناً صیغه واجب در واجب مشروط

نظیر «حج ان استطعت» در معنی حقیقی خود استعمال شده است زیرا

ا: بنا بر نظریه شیخ انصاری (ره) مبنی بر برگشت قید به ماده؛ هیات و طلب مستفاد از صیغه اصلاً مشروط نمی باشد.

ب: بنا بر نظریه مشهور و رجوع قید به هیات؛ طلب از صیغه استفاده شده و تقیید آن از راه ادله دیگری به دست می آید مثلاً در مثال «حج ان استطعت»، وجوب از صیغه «حج» استفاده شده و تقیید از ذکر جمله «ان استطعت» به دست می آید.

واجب معلق و منجز

۱: هر یک از واجب معلق و منجز را تعریف کنید؟

ا: واجب معلق؛

۱: **نظریه صاحب فصول (ره)**؛ واجبی که وجوبش به مکلف تعلق گرفته ولی در عین حال حصولش متوقف بر امری غیر مقدور مکلف می باشد نظیر وجوب حج که از اول ازمنه استطاعت به مکلف تعلق گرفته ولی فعل آن متوقف بر آمدن ماه ذی الحجه است که مقدور مکلف نیست.

۲: **نظریه آخوند خراسانی (ره)**؛ واجبی که وجوبش به مکلف تعلق گرفته ولی در عین حال حصولش متوقف بر امری است چه آن امر متاخر مقدور مکلف باشد یا نه، زیرا در هر دو حالت تحصیل مقدمات واجب معلق قبل از حصول زمان واجب لازم بوده و ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه در هر دو قسم مقدمه غیر مقدور مکلف و مقدور تحقق دارد.

ب: واجب منجز؛ واجبی که وجوبش به مکلف تعلق گرفته و حصولش متوقف بر امری غیر مقدور مکلف نمی باشد نظیر معرفت و شناخت احکام دینی.

۲: **فرق بین واجب معلق و واجب مشروط را بیان کنید؟** شیخ انصاری (ره) گفته اند در واجب مشروط، قید به ماده برگشته و رجوع آن به هیات بر خلاف قواعد عربیه و ظاهر مشهور است بنابراین واجب معلق را جزو اقسام واجب مشروط (وجوب حالی بوده و واجب، استقبالی است) قرار داده و فرقی بین واجب معلق و مشروط نمی گذارند ولی می توان گفت فرق بین واجب معلق و مشروط دو حالت دارد

ا: معلق علیه و شرط به نحو شرط متاخر در واجب معلق در نظر گرفته شده و وجودش هنگام ایجاب و تکلیف فرض شده است؛ وجوب مشروط به آن حالی بوده و تنها واجب استقبالی است بنابراین وجوب سائر مقدمات وجودیه واجب معلق نیز حالی بوده و از این حیث با واجب مشروط فرقی ندارد و تنها فرق واجب معلق و مشروط در آن می شود که وجوب واجب مشروط مرتبط به شرط است به خلاف وجوب واجب معلق، زیرا ظرف واجب معلق، پس از حصول معلق علیه است نه آن که وجوبش مرتبط با شرط مزبور باشد.

ب: معلق علیه و شرط به نحو شرط متاخر در واجب معلق ملاحظه نشده؛ از آنجایی که در حقیقت شرط در واجب مشروط به هیات رجوع داشته و هر یک از وجوب و واجب، استقبالی می باشند واجب مشروط با معلق فرق دارد زیرا در واجب مشروط، اصل وجوب، استقبالی بوده و متوقف بر حصول شرط است به خلاف واجب معلق که وجوب در آن حالی بوده و تنها فعل آن توقف بر معلق علیه دارد.

۳: آیا تقسیم واجب به معلق و منجز صحیح است؟ تقسیم مزبور در واقع، تقسیم واجب مطلق است نه تقسیم مطلق واجب، زیرا هر یک از واجب معلق و منجز از اقسام واجب مطلق می باشند و معلق و منجزیت واجب در اثر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه آن فرقی ندارند و وجوب فعلی مقدمه و عدم آن، اثر اطلاق و حالیت وجوب و عدم اطلاق آن است نه اثر استقبالیّت واجب تا بگوییم در واجب معلق در واقع واجب، استقبالی بوده بنابراین مقدمه اش واجب نیست ولی در عین حال می توان گفت واجب معلق و منجز در ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه با یکدیگر فرق دارند زیرا مقدمه واجب معلق، وجوب فعلی نداشته و واجب نیست به خلاف مقدمه واجب منجز، زیرا وجوب آن فعلی بوده و تحصیل جمیع مقدمات آن واجب است.

۴: اشکالات مطرح شده بر واجب معلق را توضیح داده و نقد فرمایید؟

ا: اشکال اول (اشکال محقق نهایندی^(۱))؛ از آنجایی که طلب و ایجاب در مقابل اراده محرک عضلات بوده و اراده امری منفک از مراد نبوده و نمی شود اراده بالفعل تحقق داشته ولی مراد در آینده واقع شود انفکاک ایجاب و طلب از متعلق آن محال بوده و در نتیجه طلب به امر استقبالی تعلق نمی گیرد و وجود واجب معلق محال است.

۱: هرچند اراده همان شوق مؤکدی است که محرک عضلات بدن به سوی انجام مراد می باشد ولی در عین حال محرکیت آن می تواند بالفعل بوده و یا مقدمات قلیله و کثیره داشته باشد بنابراین اراده به معنی مرتبه شدید شوق به سمت مراد است هرچند فعلا تحریکی وجود نداشته باشد از این رو اراده می تواند به هر یک از امر حالی و استقبالی تعلق گیرد، به همین جهت در بسیاری از موارد، انسان سختی های زیادی را تحمل می کند تا به مراد و مطلوب خود دست یابد که در چنین مواردی یقینا مراد امری متاخر از اراده بوده و بین اراده و مراد، انجام مقدمات فراوانی واسطه شده است.

جواب

۲: بعث و طلب دائما به امری که تاخر زمانی از آن دارد تعلق می گیرد زیرا بعث به جهت ایجاد انگیزه در مکلف جهت انجام مکلف به صورت می گیرد و مکلف باید ثواب و عقاب مترتب بر بعث را در نظر گیرد و آنگاه عمل را انجام داده یا ترک نماید بنابراین بعث دائما به امر متاخر تعلق گرفته و پس از بعث مکلف تفکر نموده و متعلق آن را امتثال می ورزد.

ب: اشکال دوم؛ از آنجایی که واجب معلق بر امر استقبالی معلق بوده و قبل از حصول شرط معلق علیه، در حال بعث قدرتی برای مکلف بر انجام واجب مزبور تحقق ندارد در حالی که قدرت جزو شرایط عامه تکلیف می باشد بنابراین واجب معلق صحیح نیست.

جواب: قدرت بر انجام واجب در زمان امتثال جزو شرایط عامه تکلیف است نه قدرت در زمان ایجاب و تکلیف بنابراین از آنجایی که پس از حصول معلق علیه و در زمان امتثال قدرت بر انجام واجب معلق تحقق دارد چنین واجبی صحیح بوده و قدرت، شرط متاخر آن به شمار می رود.

۵: ملاک در فعلیت وجوب مقدمه وجودیه چیست؟ ملاک فعلیت وجوب مقدمه وجودیه آن است

که وجوب ذی المقدمه فعلی باشد هرچند واجب استقبالی باشد بنابراین در مواردی که وجوب ذی المقدمه فعلی بوده ولی واجب، استقبالی است مقدمه وجودیه واجب است بنابراین اغسال ثلاثه در لیل برای روزه فردا، تهیه آب قبل از وقت جهت صرف در طهارت برای کسی که می داند پس از دخول وقت، قدرت بر تحصیل آن ندارد و ... واجب است.

۶: آیا واجب معلق از وجوب فعلی برخوردار است؟ با سه شرط مقدمات واجب معلق از وجوب

فعلی برخوردار می باشد

ا: معلق علیه قید وجوب نباشد؛ در غیر این صورت قبل از تحصیل مقدمه، ذی المقدمه واجب نخواهد بود.

ب: معلق علیه عنوان برای مکلف نباشد نظیر «المسافر یجب علیه القصر، الحاضر یجب علیه الاتمام، المستطیع یجب علیه الحج و...»؛ زیرا در چنین فرضی تنها پس از عنوان معلق علیه، وجوب عمل ثابت شده و قبل از آن وجوبی تحقق ندارد.

ج: معلق علیه با وجود اتفاقی خود قید موضوع تکلیف نباشد نظیر «اذا سافرت فقصر، ان استطعت فحج و...»؛ زیرا در چنین صورتی شرط مزبور، قید موضوع بوده و تحقق وجوب به سبب آن محال است زیرا موضوع، علت ثبوت حکم بوده بنابراین قبل از تحقق موضوع، حکمی ثابت نبوده و پس از حصول آن نیز وجوب تحصیل آن مستلزم طلب حاصل بوده که محال است بنابراین اگر معلق علیه قید موضوع باشد تحصیلش واجب نمی باشد.

۷: در صورتی که پس از دخول وقت واجب مکلف قدرت بر اتیان مقدمه نداشته باشد آیا اتیان مقدمه قبل از دخول وقت واجب لازم است؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ در صورتی که وجوب واجب (ذی المقدمه) حالی و مطلق باشد (هرچند مشروط به شرط متاخر معلوم الوجودی باشد) اتیان مقدمه قبل از دخول وقت ذی المقدمه لازم است زیرا از آنجایی که مکلف به سبب قدرت بر انجام مقدمه، قدرت بر چنین ذی المقدمه ای دارد وجوب آن فعلی و منجز بوده و وجوب مقدمه به ذی المقدمه اش سرایت می کند و محذور وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه لازم نمی آید بلکه حتی اگر قائل به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه نباشیم، عقل حکم استقلالی به وجوب فعلی مقدمه مزبور قبل از وقت اتیان ذی المقدمه دارد.

ب: نظریه صاحب فصول (ره)؛ مقدمه مزبور وجوب تعلیقی دارد.

ج: نظریه شیخ انصاری (ره)؛ از آنجایی که قید و شرط در واجبات مشروط در حقیقت رجوع به ماده داشته و

هیات آن مطلق است، وجوب حالی بوده و واجب استقبالی است بنابراین وقتی وجوب ذی المقدمه، حالی باشد مقدمه آن نیز از وجوب فعلی برخوردار می باشد.

جواب: می توان قائل به شرط متاخر شد به نحوی که با فعلیت وجوب ذی المقدمه منافات نداشته باشد و در نتیجه مقدمه وجوب فعلی داشته باشد همچون مواردی که اتیان به مقدمه در شریعت قبل از زمان واجب، لازم است که چند حالت دارد

۱: علم به عدم سبق وجوب واجب از وقتش نداریم؛ از طریق برهان انی سبق وجوب واجب و تاخر زمان اتیان آن کشف شده و مفزوریتی ندارد.

۲: علم به عدم سبق وجوب واجب از وقتش داریم؛ مقدمه آن وجوب غیر نفی نفاذ داشت زیرا لازمه اش وجود معلول بودن علت می باشد (زیرا وجوب غیر مقدمه مترشح از ذی المقدمه بوده که واجب نیست) و اگر دلیلی بر وجوب مقدمه مزبور اقامه شود دل بر وجوب نفسی تهیوی بودن مقدمه است.

۸: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرماید «لو كان وجوب المقدمة فى زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته و لو موسعا و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر». عبارت مزبور در حقیقت اشکالی است بر برهان انی (از طریق برهان انی سبق وجوب واجب و تاخر زمان اتیان آن کشف شده و محذوریتی ندارد) به این بیان که لازمه برهان مزبور آن است که اتیان جمیع مقدمات وجودیه واجب، قبل از زمان ذی المقدمه واجب باشد (چه آن که ذی المقدمه واجب مضیق باشد یا موسع) زیرا بر اساس برهان مزبور وجوب واجب در سابق تحقق داشته و تنها زمان اتیان آن در آینده است در حالی که یقینا وجوب جمیع مقدمات صحیح نمی باشد و مبادرت به ایجاد سائر مقدمات قبل از وقت واجب، لازم نمی باشد مثلا تحصیل ساتر، طهارت لباس و بدن و ... قبل از دخول وقت واجب لازم نیست بلکه با مقدمه فائده معامله تراحم شده و از آنجایی که اهمیت درک وقت نماز از تمامی شرایط آن بیشتر است بدون شرایط مزبور نماز خوانده می شود.

جواب اشکال فوق آن است که در صورتی که قدرت خاصی در اتیان واجب از ناحیه مقدماتش دخیل نباشد، تمامی مقدمات آن قبل از دخول وقت ذی المقدمه واجب خواهند بود ولی چنانچه قدرت خاصی بر انجام واجب از ناحیه مقدماتش شرط باشد (نظیر قدرت بر نماز با وضو که تنها در وقت، مقدور مکلف بوده و قبل از آن، قدرتی بر اتیان عمل مزبور تحقق ندارد)، مقدمات چنین واجبی قبل از دخول وقت آن، واجب نمی باشند.

۹: حکم موارد شک در رجوع قید به ماده یا هیأت را بیان کنید؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ چنانچه در مقام اثبات دلیلی بر رجوع قید به یکی از ماده یا هیأت دلالت کند، تابع آن بوده و گرنه به اصول عملیه رجوع می شود.

ب: نظریه ابوالقاسم کلانتری نوری (ره)؛ قید به ماده برگشت داشته و اطلاق هیأت بر اطلاق ماده ترجیح دارد به دلیل

۱: در فرض دوران امر بین تخصیص عام شمولی و یا تقیید مطلق بدلی، تقیید مطلق بدلی مقدم است و مانحن فیه نیز از این قبیل است زیرا اطلاق هیأت، شمولی بوده و شامل ثبوت حکم در هر فرض و تقدیری می شود مثلاً در «اکرم العالم» وجوب اکرام که مفاد هیأت است در هر فرضی ثابت است چه عالم، فقیر باشد، غنی باشد، سید باشد و ... نظیر شمول «کل عالم» برای تمامی علماء ولی اطلاق ماده، بدلی است زیرا مقتضای تعلق امر به طبیعتی، مطلوبین صرف الوجود آن طبیعت بوده که بر افراد آن به گونه علی البدل صادق بوده و بر جمیع افراد در آن واحد منطبق نمی گردد.

جواب: هر چند مفاد اطلاق هیأت، شمولی بوده و اطلاق ماده، بدلی است ولی از آنجایی که اطلاق هر یک از ماده و هیأت ناشی از مقدمات حکمت است هیچ یک از آن بر دیگری ترجیح نداشته و مقدم نیست.

۲: اگر امر بین یک خلاف ظاهر و یا دو خلاف اصل و ظاهر دار باشد ارتکاب یک خلاف اصل مقدم بوده و مانحن فیه نیز از این قبیل است زیرا لازمه تقیید اطلاق هیأت، ارتکاب خلاف ظاهر در هر یک از ماده و هیأت است و مثلاً اگر وجوب حج در «حج ان استطعت» مقید به استطاعت شود اطلاق ماده آن نیز از بین می رود و حج بدون تحقق استطاعت نه واجب بوده و نه مصلحت دارد و در ظرف دم استطاعت، وجوبی باقی نمی ماند تا حج بدان متصف گردد به خلاف تقیید اطلاق ماده نظیر صلوات مقید به طهارت که لازمه تقیید آن، مقید شدن هیأت نبوده و هیأت می تواند اطلاق خود را داشته باشد و از آنجایی که تقیید خلاف اصالة الاطلاق است، اگر امر بین ارتکاب یک یا دو تقیید دائر باشد، تقیید واحد مقدم بوده که با رجوع قید به ماده تناسب دارد بنابراین باید گفت در موارد شک در رجوع قید به ماده یا هیأت، تنها مرتکب یک خلاف اصل شده و قید را به ماده

ارجاع می دهیم.

جواب: ارجاع قید به هیأت دو حالت دارد

ا: مقید دلیل منفصل بوده و پس از انعقاد اطلاق در هأت و ماده، موجب تقید آن می شود؛ در این صورت ارجاع قید به هیأت مستلزم دو خلاف اصل (از بین بردن اطلاق هر یک از ماده و هیأت) بوده در حالی که ارجاع قید به ماده تنها اطلاق آن را از بین برده و یک خلاف اصل به دنبال دارد از این رو ارجاع قید به ماده بر ارجاع آن به هیأت تقدم داشته بنابراین در موارد شک در رجوع قید به هیأت یا ماده، هیأت را مطلق دانسته و قید را به ماده بر می گردانیم.

ب: مقید دلیل متصل بوده و از همان اول مانع انعقاد اطلاق در هیأت و ماده می گردد؛ ارجاع قید به هیأت مستلزم ارتکاب دو خلاف اصل نیست تا ارتکاب خلاف اصل در آن بیش از ارتکاب خلاف اصل در موارد ارجاع قید به ماده بوده و ناچاراً در موارد شک در رجوع قید به ماده یا هیأت، قید را به ماده برگردانیم زیرا تقیید هیأت تنها اطلاق موجود در هیأت را از بین می برد نه اطلاق موجود در ماده را به این جهت که لازمه تقیید هیأت، وجود مانع از جریان مقدمات حکمت موجب اطلاق ماده و در نتیجه منعقد نشدن اطلاق در ماده می باشد که این به معنی ارتکاب خلاف اصل نیست زیرا مراد از اصل، اطلاق بوده و در صورت تقیید هیأت، ماده ظهوری در اطلاق پیدا نمی کند تا تقیید هیأت موجب از بین رفتن اطلاق آن و در نتیجه مستلزم مخالفت با اصل باشد.

۱۰: عبارت زیر را توضیح دهید «ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لاجل کون دلالتة بالوضع لا لکونه شمولیا بخلاف المطلق فانه بالحکمة فیکون العام اظهر منه فیکدم علیه فلو فرض انهما فی ذلک علی العکس فکان عام بالوضع دل علی العموم البدلی و مطلق باطلاقه دل علی الشمول لکان العام یقدم بلا کلام». عبارت مزبور در حقیقت جواب اشکال مقدر است مبنی بر آن که در موارد شک در رجوع قید به هیأت یا ماده، رجوع قید به ماده لازم است زیرا اطلاق هیأت شمولی بوده و بر اطلاق ماده که بدلی است مقدم است نظیر تقدم عموم عام بر اطلاق مطلق (مثلاً اگر مولى بگوید «شرب المسکرات حرام» و بعد از آن بگوید «شرب دواء لحفظ النفس واجب» و داروی حفظ جان انسان، مسکر باشد در چنین صورتی دلیل دال بر حرمت شرب مسکرات بر دلیل دال بر

و جوب شرب دواء مقدم است زیرا دلیل اول از عموم شمولی برخوردار بوده به خلاف دلیل دوم که بدلی بوده و یک داروی نجات بخش علی البدل مراد اوست نظیر تقدم «لاتکرم الفساق» بر «اکرم عالما» زیرا مراد از «لاتکرم الفساق» عموم شمولی بوده و شامل حرمت اکرام تمامی فاسقین می گردد به خلاف دلیل «اکرم عالما» که اکرام یک عالم علی البدل را واجب می داند.

جواب: تقدیم عموم عام بر اطلاق مطلق بدین جهت است که عموم عام بالوضع بوده و از طریق وضع به دست می آید به خلاف اطلاق مطلق که ناشی از مقدمات حکمت است و از آنجایی که دلیل وضعی اظهر از اطلاق و مقدمات حکمت است بر آن تقدم دارد از این رو اگر عامی از طریق وضع دال بر عموم بدلی بوده و مطلقاً از راه مقدمات حکمت بر اطلاق شمولی دلالت نماید، عموم عام چون مستند به وضع است بر اطلاق مطلق مقدم می باشد نه آن که جهت تقدم عموم عام بر اطلاق مطلق، شمولی بودن عموم عام و بدلی بودن اطلاق مطلق باشد تا بگوییم در تمامی موارد عموم شمولی بر بدلی مقدم است و چون اطلاق هیأت، شمولی است بر اطلاق بدلی ماده مقدم می باشد.

واجب نفسی و غیره

۱: هر یک از واجب نفسی و غیره را تعریف کنید؟

ا: واجب غیره؛ واجبی که انگیزه و جوب آن توصل به انجام واجب دیگری می باشد و واجب دیگری متوقف بر آن بوده و بدون تحقق واجب غیره قابل امتثال نیست نظیر وضو نسبت به نماز.

ب: واجب نفسی؛ واجبی که انگیزه و جوب آن توصل به انجام واجب دیگری نمی باشد؛ بر دو قسم است

۱: واجب بنفسه؛ واجبی که محبوبیت آن بنفسه اس نظیر معرفت و شناخت خدا.

۲: واجب بغیره؛ واجبی که به خاطر تحصیل فوائد مرتبه از صفت و جوب برخوردار است نظیر نماز، روزه، کفن و دفن میت.

۲: اشکال آخوند خراسانی (ره) بر تعریف واجب نفسی و غیره را بیان کنید؟ لازمه تعریف

مزبور دخول قسم دوم از واجبات نفسی در واجب غیره است زیرا واجب غیره برای توصل به واجب دیگری

متصف به وجوب شده و واجب نفسی بغیره نیز واجبی است که برای تحصیل فوائد مترتبه از صفت وجوب برخوردار است و فقدان فوائد مزبور موجب عدم اتصاف واجب نفسی بغیره، به صفت وجوب می گردد.

اشکال: هر چند فوائد مترتبه بر قسم دوم واجبات نفسی محبوب و مطلوب بوده و به خاطر رسیدن به آن، واجبات نفسی واجب شده اند ولی از آنجایی که مکلف هیچ گونه قدرتی بر فوائد مزبور نداشته و مثلاً فائده نماز «معراج کل مومن و قربان کل تقی» بودن است که انسان قدرتی بر آن ندارد از این رو فوائد مزبور واجب نبوده و در نتیجه چون قسم دوم واجبات نفسی، مقدمه توصل به امر واجب نیستند داخل در اقسام واجب گیری نخواهند بود.

۱: از آنجایی که مکلف قدرت بر تحصیل اسباب فوائد مزبور دارد (می تواند نماز بخواند تا فائده «معراج کل

مومن و قربان کل تقی» بودن بر آن مترتب شود) و قدرت بر سبب نیز همان قدرت بر مسبب است بنابراین

فوائد مزبور مقدور مکلف بوده و انجام قسم دوم از واجبات نفسی جهت توصل به چنین فائده هایی است از **جواب**

این رو قسم دوم واجبات نفسی در حقیقت داخل در اقسام واجب گیری خواهند بود.

۲: جواب آخوند خراسانی(ره)؛ واجب نفسی فعلی است که ذاتاً متصف به حسن شده و عقل حکم استقلالی به مدح

فاعل و ذم تارک آن دارد هر چند توجهی به فوائد مترتب بر آن نداشته باشد بنابراین نفسی بودن وجوب به اعتبار حسن ذاتی

آن است چه فائده ای بر آن مترتب شود یا نه؟ به خلاف واجب گیری که حسن ذاتی نداشته و مقدمه امری است که آن

امر از حسن ذاتی برخوردار است بنابراین وجوب واجب نفسی به اعتبار حسن ذاتی آن بوده در حالی که وجوب واجب

گیری به لحاظ مقدمیت آن برای حسن بالذات می باشد از این رو اجتماع وجوب نفسی و غیره ممکن بوده و شیئی واحد می

تواند هم ذاتاً حسن بوده و هم مقدمه توصل به حسن بالذات به شمار رود بنابراین واجب نفسی از دو قسم وجوب بنفسه و بغیره

برخوردار بوده و تداخل واجب نفسی در واجب گیری لازم نمی آید.

۳: حکم شک در نفسی و یا غیره بودن واجب را بیان کنید؟

۱: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ چند صورت دارد

۱: اطلاقی در کلام متکلم وجود دارد؛ هر چند هیأت واجب برای اصل طلب و بعث وضع شده و شامل هر یک از واجب نفسی و غیره می گردد ولی مقتضای اطلاق آن، نفسی بودن واجب است زیرا وقتی مولی در مقام بیان بوده و قرینه بر اشتراط امری و غیره بودن وجوب نصب نکرد، از اطلاق مزبور نفسی بودن وجوب استفاده می گردد چون وجوب غیره نیازمند به ذکر قرینه می باشد.

۲: اطلاقی در دلیل موجود نیست نظیر مواردی که دلیل لبی بوده و یا لفظی و مجمل است؛ اتیان به واجبی که در مورد نفسی و یا غیره بودن وجوب آن شک داریم لازم است زیرا اصل وجوب آن یقینی بوده و شک ما پیرامون کیفیت وجوب (نفسی و یا غیره بودن آن) می باشد.

ب: نظریه ابوالقاسم کلانتری نوری (ره)؛ از آنجایی که هیأت معنی حرفی داشته و قابلیت تقیید ندارد نمی توان به اطلاق آن تمسک نموده و از طریق آن وجوب نفسی را اثبات نمود بلکه اگر مفاد هیأت مفهوم طلب بود امری کلی بوده و قابلیت تقیید داشت بنابراین می توانستیم با تمسک به اطلاق آن قایل به نفسی بودن وجوب شویم ولی چنین امری از واقع بعید بوده و مفاد هیأت در واقع جزئی و فرد طلب است زیرا عقلاء به صرف تعلق طلب منشأ به صیغه حکم به مطلوبیت فعل می کنند و چنین حکمی تنها در صورتی صحیح است که مفاد هیأت فرد و مصداق طلب باشد تا متصف به مطلوبیت گردد نه مفهوم طلب، زیرا فعل به واسطه تعلق واقع و حقیقت اراده، مراد و مطلوب متکلم می شود نه توسط مفهوم اراده.

۱: مفاد هیأت، مفهوم طلب بوده که قابلیت انشاء دارد نه مصداق و فرد آن که صفت خارجی ناشی از اسباب

خاصه بوده و قابلیت انشاء ندارد.

۲: اتصاف فعل به مطلوبیت واقعیه و اراده حقیقیه که مستلزم ایقاع طلب و انشاء اراده جهت بعث به مطلوب

واقعی و تحریک به مراد واقعی می شود منافاتی با اتصاف آن به طلب انشائی ندارد زیرا طلب انشائی هر چیزی

همان قصد حصول آن توسط لفظ می باشد چه آن که طلب حقیقی تحقق داشته باشد یا نه؟

۳: متعارف بودن تعبیر از مفاد صیغه امر به طلب مطلق (غیر مقید به حقیقی یا انشائی) است موجب توهم طلب

جواب

حقیقی بودن مفاد هیأت و عدم قابلیت تقیید آن شده است زیرا طلب حقیقی فرد و مصداق برای طلب است ولی در حقیقت تعارف مزبور از باب اشتباه مفهوم به مصداق است زیرا طلبی که قابل تقیید نیست طلب حقیقی قائم به نفس بوده و مفهوم طلب که مورد انشاء واقع می شود قابلیت تقیید دارد از این رو قید می تواند به هیأت و وجوب برگردد.

۴: آیا واجبات غیری استحقاق ثواب و عقاب به دنبال دارند؟

۱: واجبات غیری استحقاق ثواب و عقاب به دنبال دارند؛ زیرا واجبات غیری در حقیقت امثال امر الهی اند.

ب: نظریه شیخ انصاری، آخوند خراسانی و جماعتی از محققین (ره)؛ واجبات غیری استحقاق ثواب و عقاب به دنبال ندارند؛ زیرا

۱: ماهیت واجبات غیری بعث به ایجاد واجب نفسی به سبب اتیان مقدمه وجودیه آن است و غیر از آن، مصلحت دیگری در واجبات غیری تحقق ندارد و موجب هیچ گونه قرب و بعدی به خدا نمی گردد در حالی که ثواب و عقاب از تبعات قرب و بعد است.

۲: عقل حکم استقلالی دارد در مواردی که واجبی از مقدمات متعدد برخوردار باشد در صورت امثال واجب با انجام تمامی مقدمات، تنها یک ثواب مترتب شده و در فرض مخالفت با واجب و ترک مقدمات تنها استحقاق عقاب واحدی وجود دارد هرچند ترک واجب غیری موجب استحقاق عقاب بر مخالفت امر نفسی از زمان مخالفت امر غیری می گردد (مکلف از زمان مخالفت امر غیری استحقاق عقاب بر مخالفت امر نفسی دارد) زیرا مخالفت امر غیری منجر به صیان امر نفسی از حیم مخالفت امر غیری شده است بنابراین روایات داله بر ترتب ثواب بر مقدمات بدین معنی است که هرچند واجب نفسی، مقدمات متعددی دارد ولی ثواب بر نفس واجب مترتب می شود یا آن که ترتب ثواب از باب تفضل می باشد.

۵: اگر واجبات غیری استحقاق ثواب و عقاب به دنبال ندارند مراد از روایات داله بر ترتب

ثواب بر مقدمات واجب نفسی چیست؟ روایات داله بر ترتب ثواب بر مقدمات بدین معنی است که هرچند واجب نفسی، مقدمات متعددی دارد ولی ثواب بر نفس واجب مترتب می شود یا آن که ترتب ثواب از باب تفضل می باشد.

۶: اشکال اعتبار قصد قربت و ترتب ثواب و عقاب بر طهارات ثلاث را بیان نموده و نقد فرمایید؟ در مورد طهارات ثلاث دو اشکال مطرح شده است

ا: اگر بگوییم امر غیرى موجب قرب و استحقاق ثواب نیست پس چطور مقدمات عبادیه نظیر طهارات ثلاث در عین مقدمیت خود، استحقاق ثواب به دنبال دارند.

ب: امر غیرى مقدمی توصلی است و غرض از آن، توصل به ذی المقدمه از طریق وجود مقدمه است و در امر مقدمی، قصد قربت شرط نیست پس چرا اتیان طهارات ثلاث بدون قصد قربت صحیح نیست؟

جواب

ا: جواب اول (نظریه آخوند خراسانی (ره))؛

۱: طهارات ثلاث در عین مقدمیت خود، مستحب نفسی اند و ذاتا استحباب دارند از این رو قصد قربت و ترتب ثواب بر امر غیرى طهارات مزبور نبوده بلکه بر امر نفسی استحبابی آن مترتب است.

۲: ممکن است گفته شود^{۵۵} اگر طهارات ثلاث ذاتا مستحب نفسی عبادی اند پس چرا در مورد اتیان آن، قصد امر نفسی نشده و به قصد امر غیرى اکتفاء می شود و مثلاً طهارات ثلاث را به قصد امثال امر غیرى آن انجام می دهند؟ در حالی که اکتفاء به امر غیرى کاشف از آن است که طهارات مزبور عبادات نفسی نبوده و عبادات غیرى اند؟ جواب چنین اشکالی آن است که اکتفاء به امر غیرى بدین جهت است که امر غیرى تنها به مقدمه واقعی تعلق گرفته و فرض ما نیز آن است که طهارات ثلاث با قید مقدمیت خود مطلوب و مستحب نفسی اند بنابراین قصد امر غیرى قصد اجمالی برای امر نفسی است که رتبه بر آن مقدم است و به بارت دیگر: امر غیرى به عبادت تعلق گرفته از این رو قصد امر غیرى ضمناً قصد امر نفسی عبادی بوده و مصحح عبادیت آن خواهد بود.

ب: جواب دوم (نظریه شیخ انصاری (ره))؛ اعتبار قصد قربت در طهارات ثلاث بدین جهت نیست که امر غیرى متعلق به طهارات مزبور اقتضاء تقرب داشته باشند بلکه از آنجایی که طهارات ثلاث متصف به مقدمیت بوده و مقدمیت نیز

^{۵۵} . کلام فوق در حقیقت اشکال شیخ انصاری (ره) می باشد.

عنوان واقعی قصدی است و متوقف بر قصد قربت می باشد نیاز به قصد قربت داریم، از طرفی نیز کنه و حقیقت مقدمیت نزد ما مجهول بوده بنابراین قصد امر آن، به جهت احراز و اشاره اجمالی است.

۱: وجه مزبور مصحح ترتب ثواب بر طهارات ثلاث نمی شود زیرا در چنین فرضی نیز امر طهارات مزبور، غیری و جهت احراز و اشاره به حقیقت مقدمیت بوده و امر غیری استحقاق ثواب و عقاب ندارد.

جواب

۲: قصد عنوان متوقف بر قصد امر نبوده وجه مزبور مستلزم آن نیست که طهارات ثلاث را به داعی الامر اتیان

کنیم بلکه می توان طهارات مزبور را به انگیزه های دیگری نظیر خنک شدن، نظافت و ... امتثال نمود در حالی که

فقهائ قائل به اشتراط اتیان مقدمه به داعی الامر می باشند بنابراین قصد امر به جهت عنوان اجمالی و مرآتیت آن برای

عنوان مقدمیت مقوم عبادت نمی باشد.

ج: جواب سوم (نظریه شیخ انصاری(ره))؛ عبادیت طهارات ثلاث به جهت اوامر غیری آن نبوده تا گفته شود امر غیری موجب عبادیت نمی شود بلکه به خاطر امر نفسی است که به غایات (نماز، روزه و ...) تعلق گرفته است.

۱: وجه مزبور مصحح ترتب ثواب بر طهارات ثلاث نمی شود زیرا در چنین فرضی نیز امر طهارات مزبور، غیری و جهت درک غایات می باشد و امر غیری استحقاق ثواب و عقاب ندارد.

جواب

۲: از آنجایی که غرض داعی به امر به غایات تنها در صورت قصد اطاعت نمودن در اتیان طهارات ثلاث ساقط می

گردد ناچاریم جهت سقوط غرض متعلق به غایات طهارات مزبور، چنین طهاراتی را به قصد تقرب انجام دهیم بنابراین

غرض متعلق به غایات موجب عبادیت طهارات ثلاث شده است نه امر غیری آن و در نتیجه امر غیری صلاحیت تقرب

نخواهد داشت.

د: جواب چهارم (نظریه شیخ انصاری(ره))؛ از ناحیه تعدد امر بادیات طهارات ثلاث را تصحیح کرده و می گوئیم امر

اول به ذات طهارات ثلاث تعلق گرفته و امر دوم به اتیان طهارات مزبور بداعی الامر تعلق گرفته است.

۱: از آنجایی که امر غیري مقدمی تنها به مصداق خارجی مقدمه تعلق گرفته و طهارات ثلاث بدون قصد قربت خود، مقدمه خارجی نیستند هیچ گونه امری ندارند.

۲: فرض مزبور محتاج به تعدد امر بوده که دلیلی برای اثبات آن نداریم.

جواب

۷: علت اشتراط قصد قربت در صحت طهارات ثلاث را بیان کنید؟ بنا بر نظریه آخوند خراسانی (ره) که طهارات ثلاث را مستحب نفسی دانسته اند و متعلق قصد قربت را استحباب نفسی طهارات مزبور دانسته اند بدون قصد توصل به ذی المقدمه نیز قصد قربت در صحت طهارات دخیل است ولی چنانچه قال به نظریه شیخ انصاری (ره) شده و قصد امر غیري را شرط بدانیم برای تصحیح طهارات ثلاث، قصد غایت شرط است زیرا عبادیت و امثال امر غیري تنها در صورت قصد توصل به ذی المقدمه ممکن است.

۸: علت اشتراط قصد توصل در عبادیت بودن مقدمه چیست؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ برای تصحیح طهارات ثلاث، قصد غایت شرط است زیرا عبادیت و امثال امر غیري تنها در صورت قصد توصل به ذی المقدمه ممکن است.

ب: نظریه صاحب معالم (ره)؛ اشتراط قصد توصل به جهت ماموربه بودن نوان مقدمیت است به گونه ای که موضوع امر غیري، عنوان مقدمیت است (وضو با عنوان مقدمیت خود متعلق امر غیري است نه بماهو هو و ذاتا) و امثال امر به عنوان مقدمیت نیز متوقف بر قصد چنین عنوانی می باشد.

۹: اطلاق و اشتراط وجوب مقدمه از چه ناحیه ای است؟

ا: نظریه آخوند خراسانی (ره)؛ در صورت قول به وجود ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه، اطلاق و اشتراط وجوب مقدمه از ناحیه ذی المقدمه به آن عارض شده و در صورتی که ذی المقدمه، مطلق باشد مقدمه آن نیز مطلق بوده و چنانچه ذی المقدمه مشروط باشد، مقدمه اش نیز مشروط خواهد بود.

ب: نظریه صاحب معالم (ره)؛ اطلاق و اشتراط وجوب مقدمه اراده مکلف برای ذی المقدمه است.

۱۰: شرط اتصاف مقدمه به وجوب چیست؟ (در چه صورتی مقدمه واجب، واجب خواهد بود؟)

ا: نظریه شیخ انصاری(ره)؛ شرط اتصاف مقدمه به وجوب آن است که اتیان به مقدمه به انگیزه توصل به ذی المقدمه باشد.

ب: نظریه صاحب فصول(ره)؛ شرط اتصاف مقدمه به وجوب آن است که ذی المقدمه بر آن ترتب یافته و مقدمه مزبور مقدمه موصله باشد.

ج: نظریه آخوند خراسانی(ره)؛ هیچ یک از اتیان به مقدمه به انگیزه توصل به ذی المقدمه و یا ترتب ذی المقدمه برای اتصاف مقدمه به وجوب شرط نمی باشد زیرا

۱: اتیان به مقدمه به انگیزه توصل به ذی المقدمه شرط اتصاف مقدمه به وجوب نیست زیرا وجوب مقدمه از باب حکم عقل به مقدمیت و توقف ذی المقدمه بر وجود مقدمه بوده و قصد توصل در آن مدخلیتی ندارد (بلکه قصد توصل تنها در حصول امتثال امر غیری و ترتب ثواب بر آن مدخلیت دارد) به همین جهت اگر در غیر مقدمات عبادیه، قصد توصل به ذی المقدمه وجود نداشته ولی ذی المقدمه بر آن مترتب شده و واجب حاصل گردد مجزی از واقع خواهد بود.

۲: ترتب ذی المقدمه برای اتصاف مقدمه به وجوب و موصله بودن مقدمه دو حالت دارد

۲-۱: ذی المقدمه جزو افعال تسبیبیه و تولیدیه است نظیر ملکیت، زوجیت، حریت و تذکیه که به صرف اسباب شرعی خود ایجاد شده و سبب مستقل ندارند؛ یقیناً مقدمه موصله است زیرا چنین افعالی معلول اسباب خویش بوده و تخلف معلول از علت محال است.

۲-۲: ذی المقدمه جزو افعال تسبیبیه و تولیدیه نمی باشد؛ فرقی بین مقدمه موصله و غیر موصله در مورد اتصاف به وجوب نیست زیرا هدف از مقدمه حفظ وجود ذی المقدمه است نه اصل ایجاد آن (زیرا ذی المقدمه فعل اختیاری بوده و مکلف می تواند پس از انجام مقدمه، ذی المقدمه آن را انجام داده و یا ترک نماید نظیر کسی که پس از وضو گرفتن در مورد خواندن نماز اختیار داشته و می تواند نماز بخواند و یا چنین عملی را ترک کند) و هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله هدف حفظ وجود ذی المقدمه را به دنبال دارند بنابراین هر یک از آن واجب می باشند.

اشکال: از آنجایی که هر واجبی دارای علت تامه بوده و وجود ممکن بدون علتش محال است تمامی واجبات از مقدمات موصله ای به نام علت برخوردار بوده و چنین نیست که موصله بودن مقدمه تنها در واجبات تولیدیه شرط اتصاف مقدمه به صفت وجوب باشد.

۱: واجبات غیر تولیدیه توسط اختیار انسان در خارج تحقق می یابند و اختیار و اراده و دیگر مبادی فعل اختیاری جزو مقدمات و علت تحقق واجبات مزبور می باشد و قابلیت اتصاف به وجوب ندارد زیرا اراده انسانی اختیاری نبوده و گرنه تسلسل لازم می آید (زیرا هر اراده ای باید معلول اراده دیگر باشد) در حالی که وجوب نوعی تکلیف بوده و متوقف بر اختیار آدمی است.

۲: اگر ترتب ذی المقدمه هدف از وجوب مقدمه باشد سقوط امر و طلب غیری متعلق به مقدمه باید متوقف بر وجود ذی المقدمه گردد در حالی که هر یک از وجدان آدمی و عرف، به صرف اتیان به مقدمه، وجوب آن را ساقط می دانند با آن که سقوط هر امری چند راه نظیر موافقت، عصیان و مخالفت امر و ارتفاع موضوع تکلیف داشته و اتیان مقدمه جزو هیچ یک از موارد مزبور نمی باشد.

اشکال: سقوط امر تنها از طرق موافقت، عصیان و مخالفت امر و ارتفاع موضوع تکلیف نبوده بلکه در بسیاری از موارد توسط انجام غیر مامور به ای که محصل غرض باشد و یا در توصلیات به سبب انجام غیر نیز امر ساقط می گردد.

جواب: هر چند سقوط امر طرق مختلفی دارد ولی محصل غرض اگر فعل اختیاری بوده و مانعی از اتصاف وجوب نداشته باشد واجب خواهد بود چه آن که مقدمه موصله باشد یا غیر موصله بنابراین هر یک از مقدمات موصله و غیر موصله ای که تحت اختیار مکلف بوده و ذاتا نیز حرام و مبتلی به مانع نباشند از وجوب غیری برخوردار خواهند بود نه آن که فقط مقدمه موصله متصف به وجوب گردد.

بیان چند نکته

۱: مقدمه واجب بر دو قسم است

ا: ذاتا مباح است؛ اتصاف آن به وجوب غیرى مزاحمی نداشته از این رو می تواند متصف به وجوب غیرى گردد
 نظیر تصرف در اماکن مشترکه، که ذاتا امری مباح بوده ولی اگر عامل رسیدن به کنار دریا و حفظ و نجات جان
 مومن غریق گردد متصف به وجوب غیرى می گردد.

ب: ذاتا حرام می باشد؛ اتصاف آن به وجوب غیرى مبتلى به مزاحم بوده و حرمت ذاتی آن مانع اتصافش به
 وجوب غیرى می گردد نظیر تصرف در ملک غصبی که ذاتا حرام بوده بنابراین اگر مقدمه نجات جان غریق
 گردد حرمت ذاتی آن مانع اتصاف به وجوب غیرى خواهد بود.

۲: قصد توصل به غیر مدخلیتی در وجوب مقدمه نداشته بلکه تنها در حصول امثال امر غیرى و ترتب ثواب بر
 آن دخیل است از این رو انجام مقدمه برای حصول امثال و ترتب ثواب بر ذی المقدمه شرط بوده از این رو
 مقدمه واجب، متصف به وجوب می گردد بنابراین علت اتصاف مقدمه به صفت وجوب، مدخلیت آن در
 حصول امثال و ترتب ثواب بر ذی المقدمه می باشد.

۱۱: ادله صاحب فصول (ره) مبنی بر اشتراط موصله بودن مقدمه برای اتصاف آن به صفت
 وجوب را بیان نموده و نقد فرمایید؟ صاحب فصول (ره) تنها مقدمه موصله را واجب دانسته و ادله ای
 برای اثبات آن اقامه کرده اند نظیر

ا: دلیل اول؛ وجوب مقدمه از باب ملازمه عقلیه بوده که قدر متیقن از حکم عقل به وجوب مقدمه تنها در مورد
 مقدمه موصله است.

جواب: عقل مطلق مقدمه را واجب دانسته و علت وجوب آن را نیز مقدمیت و توقف وجود ذی المقدمه بر وجود
 مقدمه می داند نه آن که حکم عقل، وجوب خصوص مقدمه موصله و عدم وجوب مقدمه غیر موصله باشد.

ب: دلیل دوم؛ عقل تصریح امر به عدم وجوب مقدمه غیر موصله را جایز دانسته و ضرورت عرفی نیز بر جواز
 تصریح مزبور اقامه شده است نظیر امر مولی به وجوب حج که می تواند بگوید «انی لا ارید المسیر غیر

الموصل الی مناسک الحج بل ارید خصوص المسیر الموصل الیها) در حالی که اگر مطلق مقدمه (هر یک از مقدمات موصله و غیر موصله) واجب باشد تصریح فوق معنی نداشته و باطل خواهد بود.

جواب: از آنجایی که مقدمیت مقدمه برای تحقق ذی المقدمه و توقف وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه در مورد هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله ثابت است، تصریح مزبور صحیح نبوده و وجود ضرورت عرفیه بر صحت آن ثابت نیست.

ج: دلیل سوم؛ امر و وجوب تابع ملاک و غرض بوده و از آنجایی که غرض از وجوب مقدمه، توصل به ذی المقدمه و حصول آن می باشد، موصله بودن مقدمه برای اتصاف آن به وجوب شرط بوده و مقدمه غیر موصله واجب نمی باشد. ۱: مطلوبیت مقدمه به خاطر توصل از مقدمه به ذی المقدمه و ترتب علی و معلولی بین آن نیست

زیرا در مقدمه موصله نیز چنین امری وجود نداشته و مثلا انسان می تواند مسیر حج را پیموده ولی

ذی المقدمه (انجام مناسک حج) بر آن ترتب نیابد بلکه مطلوبیت مقدمه به جهت عدم تمکن از ایجاد

ذی المقدمه بدون مقدمه مزبور بوده و چون بدون انجام هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله، اتیان

به ذی المقدمه محال است هر یک از آن واجب خواهند بود.

۲: لازمه اشتراط موصله بودن مقدمه برای اتصاف آن به وجوب آن است که ذی المقدمه قید مقدمه باشد

زیرا فرض اختصاص وجوب به مقدمه موصله آن است که مقدمه تنها پس از حصول ذی المقدمه، متصف

به وجوب گردد بنابراین دو اشکال مطرح می گردد

۱: اشکال دور؛ زیرا از طرفی مقدمه موصله بر ذی المقدمه مقدم بوده و علت تحقق آن می باشد، از طرفی دیگر مقدمه تنها پس از حصول ذی المقدمه، متصف به وجوب می گردد و وجود ذی المقدمه مقدم بر وجود مقدمه است.

۲: اشکال اجتماع مثلین؛ زیرا از طرفی ذی المقدمه متصف به وجوب نفسی بوده و از طرف دیگر شرط و مقدمه اتصاف مقدمه به موصلیت و وجوب بوده و از وجوب غیری برخوردار بوده است.

جواب

۱۲: فرق بین مقدمه موصله و غیر موصله را بیان کنید؟ فرقتان تنها در مورد حصول و دم حصول واجب و ذی المقدمه است زیرا در فرض مقدمه موصله، ذی المقدمه حاصل می گردد به خلاف مقدمه غیر موصله ولی چنین فرقی موجب عدم اتصاف مقدمه غیر موصله به صفت وجوب نمی گردد زیرا از آنجایی که اثر مقدمه، اقتدار بر ایجاد ذی المقدمه است نه تحقق خارجی آن که در هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله و حصول و دم حصول مطلوب نفسی تحقق دارد ترتب و عدم ترتب ذی المقدمه بر مقدمه از حسن و سوء اختیار مکلف ناشی می شود نه از مقدمه.

۱۳: عبارت زیر را توضیح دهید «لعل منشأ توهمه خلطه بین الجهة التقييدية و التعليلية هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا و ان الغاية انما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى». صاحب فصول(ره) بین جهت تعلیلیه و تقييدیه خلط کرده و در نتیجه وجوب مقدمه را مختص به مقدمه موصله دانسته اند با آن که توصل به ذی المقدمه در واقع علت وجوب مقدمه بوده در حالی که صاحب فصول(ره) آن را قید برای معروض وجوب قرار داده و گفته اند «ان المقدمه الواجبه هي المقيدة بالايصال» نظیر قیدیت ایمان برای رقبه در «اعتق رقبه مومنه» در حالی که بین جهت تعلیلیه و تقييدیه فرق بوده و جهت تعلیلیه از مبادئ و علت حکم به شمار می رود در حالی که جهت تقييدیه، متعلق و موضوع حکم است.

جواب کلام صاحب فصول(ره) آن است که خلط بین مقدمه موصله و غیر موصله تنها در موردی مفید فائده است که علت وجوب مقدمه، توصل از مقدمه به ذی المقدمه باشد نه صرف اقتدار بر ایجاد ذی المقدمه، زیرا در این صورت اقتدار برای اتصاف مقدمه به وجوب در هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله وجود داشته و هر یک از آن واجب می باشند.

۱۴: دلیل سید محمد کاظم یزدی(ره) برای اختصاص وجوب به خصوص مقدمه موصله را توضیح داده و نقد فرمایید؟ سید محمد کاظم یزدی(ره) گفته اند از آنجایی که شارع مقدس می تواند تمامی مقدمات غیر از مقدمه موصله را حرام بداند دلیل بر آن است که مقدمات غیر موصله در واقع واجب نمی باشند و ملاک وجوب مقدمه در مورد آن نحقق ندارد.

۱: عدم اتصاف مقدمات غیر موصله ای که شارع آن را حرام دانسته است به صفت وجوب به جهت وجود مانع و تحریم شارع است نه به خاطر فقدان مقتضی و ملاک وجوب، بنابراین هرچند مقدمات غیر موصله از مقتضی و ملاک وجوب (مقدمیت و توقف وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه) برخوردارند ولی چون در ظرف تحریم شارع، مبتلی به مانع می باشند متصف به وجوب نمی شوند و چنین امری دلیل بر انحصار وجوب در مقدمه موصله نیست زیرا مقدمات غیر موصله نیز در ظرف عدم ابتلاء به مانع، واجب می باشند.

۲: شارع مقدس نمی تواند از مقدمات غیر موصله، نهی کرده و آن را حرام بداند و گرنه محذوره‌های زیر لازم می آید

۱: ترک واجب نفسی مخالفت و عصیان امر مولی شمرده نشود زیرا ترک واجب نفسی و ذی المقدمه مرتبط به مانع شرعی (نهی از مقدمات) بوده و چون مانع شرعی نظیر مانع عقلی بوده و در فرض وجود آن، قدرتی بر انجام ذی المقدمه وجود ندارد بنابراین لازمه تحریم مقدمات غیر موصله آن است که ترک ذی المقدمه چنین مقدماتی موجب مخالفت با امر مولی و استحقاق عقاب نباشد.

ب: امر به ذی المقدمه مستلزم طلب تحصیل حاصل باشد زیرا

- ۱: مقدمه اول؛ بنا بر فرض مزبور جواز و عدم حرمت مقدمه تنها به مقدمات موصله اختصاص دارد.
- ۲: مقدمه دوم؛ موصله بودن مقدمه متوقف بر اتیان به ذی المقدمه بوده و تنها پس از اتیان ذی المقدمه، مقدمه آن متصف به موصلیت می گردد.
- ۳: مقدمه سوم؛ اتیان ذی المقدمه متوقف بر اتیان مقدمه است زیرا مقدمه تقدم و پیوری بر ذی المقدمه دارد.
- ۴: نتیجه؛ پس از اتیان ذی المقدمه ای که موجب تحقق عنوان موصلیت برای مقدمه است تعلق طلب به واجب نفسی و ذی المقدمه مستلزم طلب تمصیل حاصل بوده و ممال است.

۱۵: ثمره قول به مقدمه موصله را بیان کنید؟

۱: نظریه صاحب فصول و آخوند خراسانی (ره)؛ ثمره قول به مقدمه موصله تصحیح عباداتی است که فعل واجبی متوقف بر ترک آن می باشد نظیر نمازی که ازاله نجاست نمودن، متوقف بر ترک آن است؛ زیرا بنا بر قول به مقدمه

موصله ترک نماز مطلقا واجب نبوده و فعلش از حرمت مطلقه برخوردار نیست تا مستلزم فساد آن باشد، بلکه ترک نماز تنها در صورتی واجب است که مقدمه موصله ازاله نجاست بوده و ازاله نجاست بر آن مترتب شود بنابراین در مواردی که ترک نماز مقدمه موصله ازاله نجاست نباشد واجب نبوده و فعلش حرام نیست ولی اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شده و هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله را واجب بدانیم، از آنجایی که ترک نماز مقدمه ازاله نجاست بوده و بین آن دو تضاد برقرار است و امر به شیئی نیز اقتضاء نمی‌کند، نماز مطلقا منهی عنه بوده و فاسد خواهد بود (چه آن که فعل ازاله نجاست بر آن مترتب شود یا نه).

ب: نظریه شیخ انصاری (ره)؛ قول به مقدمه موصله ثمره ای نداشته و ثمره بیان شده توسط صاحب فصول (ره) صحیح نبوده و حتی در صورت قول به وجوب خصوص مقدمه موصله نیز ترک نماز واجب بوده و فعلش حرام خواهد بود؛ زیرا

ا: مقدمه اول؛ نقیض اخص اعم از نقیض اعم بوده و مثلا نقیض انسان (لا انسان) اعم از نقیض حیوان (لا حیوان) می‌باشد و دایره «لا انسان» اعم از «لا حیوان» بوده و شامل بسیاری از حیوانات می‌گردد بر خلاف «لا حیوان» که مستلزم خروج تمامی حیوانات از دایره آن می‌باشد.

ب: مقدمه دوم؛ نقیض ترک خاص، امر عدمی به نام «ترک ترک خاص» است نه فعل آن، زیرا نقیض هر چیزی، رفع آن بوده و رافع «ترک خاص» تنها «ترک ترک خاص» بوده و فعل آن، مصداق نقیض است و ملازم با آن، بنابراین نقیض ترک خاص، رفع چنین ترکی بوده که اعم از فعل ازاله نجاست و ترک غیر موصل به ازاله نجاست است بنابراین فعل نماز از لوازم نقیض و ترک ترک خاص می‌باشد و از این جهت، حرام و فاسد خواهد بود.

ج: نتیجه؛ بنا بر قول به حرمت نقیض، تمامی افراد نقیض حرام بوده و در نتیجه نماز حتی در فرض وجوب خصوص مقدمه موصله نیز حرام است و ثمره بیان شده توسط صاحب فصول (ره) تام نبوده و ترک ضد بنا بر وجوب هر یک از مقدمه موصله و غیر موصله، حرام بوده و چنانچه مصداق ترک ضد، عبادت باشد حتی بنا بر قول به وجوب خصوص مقدمه موصله، فاسد می‌باشد.

جواب آخوند خراسانی (ره) به شیخ انصاری (ره)؛ بین نفیض ترک مطلق و ترک مقید به ایصال فرق است زیرا نفیض ترک مطلق، فعل آن بوده، هر چند با عنوان «رفع ترک» از آن تعبیر شود، زیرا هر چند «نفیض کلشیی هو رفعه» بوده، بنابراین نفیض «ترک مطلق»، «ترک ترک مطلق» می شود ولی از آنجایی که مصداق چنین ترکی همان «فعل» می شود و «ترک ترک مطلق» عنوانی مشیر به فعل و مرآتی برای وجود خارجی و نفیض حقیقی بوده که هر یک از اجتماع و ارتفاعش با عدم محال است، بنابراین در فرض قول به وجوب مطلق ترک و مطلق مقدمه نیز، وجود نماز منهی عنه شده و فعلش باطل است.

بنا بر وجوب ترک خاص (خصوص مقدمه موصله) نیز نفیض آن، عدم ترک خاص بوده و فعل ازاله نجاست امری مقارن با چنین ترکی است نه ملازم با آن (زیرا در بسیاری از موارد چنین ترکی با ازاله نجاست مفارقت داشته و انسانی که نماز را ترک کرده، ازاله نجاست نمی کند) و از آنجایی که حرمت شیعی (ترک ازاله نجاست) به ملازم و مقارن آن (نماز) سرایت ندارد، نماز حرام نبوده و فعلش صحیح است ولی اگر ترک مطلق (موصل و غیر موصل) را واجب بدانیم فعل معاند و مناقض با آن بوده از این رو حرمت ترک به فعل آن سرایت کرده و فعل نیز بنا بر «اقتضای امر به شیعی للنهی عن ضده» حرام خواهد بود زیرا ترک نماز، مقدمه ازاله نجاست بوده و فعل نماز، ضد ازاله بوده بنابراین بر مبنای «اقتضای امر به شیعی للنهی عن ضده» منهی عنه و باطل خواهد بود از این رو یقیناً قول به مقدمه موصله دارای ثمره است.

واجب اصلی و تبعی

۱: هر یک از واجب اصلی و تبعی را تعریف کنید؟

ا: نظریه شیخ انصاری و آخوند خراسانی (ره)؛ واجب اصلی واجبی است که مراد به اراده استقلالیه بوده و تابع اراده دیگر نیست به خلاف واجب تبعی که مراد به اراده دیگری است نظیر اراده مقدمات که تابع اراده واجب نفسی اند.

ب: نظریه صاحب قوانین و صاحب فصول (ره)؛ واجب اصلی مدلول مطابقی دلیل بوده و از خطاب مستقلی برخوردار است نظیر دلالت الفاظ بر معانی منطوقی خود بر خلاف واجب تبعی که مدلول تبعی کلام بوده و

خطاب مستقلى ندارد نظیر دلالت الفاظ بر مفاهیم و استلزامات نظیر دلالت اشاره همچون دلالت آیه «الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»^{۵۶} و آیه «وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^{۵۷} بر شش ماه بودن اقل حمل که خطاب مستقل نداشته و لازمه دو آیه فوق است.

۲: اصلی و تبعی بودن واجب به لحاظ مقام واقع و ثبوت است یا اثبات و دلالت؟ از آنجایی واجب اصلی واجبی است که مراد به اراده استقلالی بوده و تابع اراده دیگر نیست به خلاف واجب تبعی که مراد به اراده دیگری است تقسیم واجب به اصلی و تبعی به اعتبار مقام واقع و ثبوت است نه اثبات و دلالت زیرا در غیر این صورت مادامی که مفاد دلیل وجود نداشته و دلالتی بر مقصود بالافاده استقلالی بودن و یا عدم آن نکند نمی توان واجب را به اصلی و تبعی تقسیم نمود.

۳: واجب اصلی و تبعی از اقسام واجب نفسی است یا غیرى؟

ا: واجب غیرى یقیناً از دو قسم اصلی و تبعی برخوردار می باشد زیرا واجب اصلی مراد استقلالی از کلام است نظیر وضو در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^{۵۸} که در عین واجب غیرى و مقدمی بودن، از وجوب اصلی و اراده استقلالی برخوردار است ولی نصب نردبان برای رسیدن به پشت بام، واجب غیرى تبعی بوده و اراده ای استقلالی غیر از اراده رسیدن به پشت بام به دنبال ندارد.

ب: واجب نفسی؛ چنانچه اصلی و تبعی بودن واجب به لحاظ مقام اثبات و دلالت باشد واجب نفسی به دو قسم مزبور تقسیم می گردد زیرا واجب نفسی می تواند مقصود بالاصاله و اصلی بوده یا آن که مقصود بالتبع بوده و به تبع شیئی دیگری مراد بوده و تبعی باشد ولی بنا بر نظریه آخوند خراسانی(ره) که اصالت و تبعی بودن وجوب به لحاظ مقام واقع و ثبوت است واجب نفسی منحصر در اصلی بوده و تبعی ندارد زیرا واجب نفسی از مصلحت نفسی برخوردار بوده و اراده استقلالی دارد و به جهت برخوردارى از مصلحت نفسی، مقدمه و لازم برای غیر قرار نمی گیرد و اراده تبعی ندارد بنابراین وجوب نفسی تبعی نداریم.

۴: حکم شک در اصلی و تبعی بودن واجب را بیان کنید؟ در مورد حکم شک در اصلی و تبعی بودن واجب می توان گفت دو احتمال است

^{۵۶} . بقره، ۲۳۳.

^{۵۷} . احقاف، ۱۵.

^{۵۸} . مائده، ۶.

۱: احتمال اول؛

ا: بنا بر آن که واجب تبعی مرکب از دو جزء «وجوبه المحرز عندنا» و «عدم تعلق اراده استقلالی به آن» باشد؛ در موارد شک در اصلی و تبعی بودن واجب، می توان اصاله عدم تعلق اراده استقلالی جاری نمود (زیرا قبل از وجوب عمل یقینا اراده استقلالی به آن تعلق نگرفته بود و پس از وجوب فعل، در مورد تعلق اراده استقلالی شک نموده بنابراین عدم آن استصحاب می گردد) و قائل به وجوب تبعی شد و آثار شرعی بر آن مترتب نمود زیرا چنین اصلی همان استصحاب و اصل عملی بوده که مقتضایش جواز ترتب آثار شرعیه است.

ب: بنا بر آن که واجب تبعی از قید عدمی برخوردار نبوده و صرفا امر وجودی خاص (بالتبع) است که لازمه آن «عدم تعلق اراده استقلالی» می باشد؛ ترتب آثار شرعیه مستلزم اصل مثبت بوده و صحیح نیست زیرا لازمه عدم تعلق اراده استقلالی به واجب، تعلق اراده تبعی می باشد.

۲: احتمال دوم؛ هر یک از اصل عدم تعلق اراده استقلالی و تبعی دارای حالت سابقه بودن و قبل از تعلق وجوب به فعل، هیچ یک از اراده استقلالی و تبعی بدان تعلق نگرفته بود از این رو هر یک از آن قابلیت استصحاب داشته و در نتیجه با یکدیگر تعارض نموده و هر دو اصل مزبور از حجیت ساقط می گردند.

۵: ثمره نزاع در وجوب و عدم وجوب مقدمه را بیان کنید؟

ا: ثمره اول؛ برائت ذمه از نذر به سبب اتیان مقدمه برای کسی که نذر واجبی کرده است بنا بر قول به وجوب مقدمه واجب و عدم برائت ذمه بنا بر قول به عدم وجوب مقدمه واجب؛ زیرا برائت ذمه از نذر به خاطر انطباق عنوان مندور بر ماتی به بوده و چون مندور (واجب) در فرض قول به وجوب مقدمه، بر چنین مقدمه ای منطبق می شود مستلزم برائت ذمه خواهد بود به خلاف قول به عدم وجوب مقدمه واجب که مستلزم عدم انطباق عنوان مندور بر مقدمه مزبور و در نتیجه موجب عدم برائت ذمه خواهد بود.

جواب: هر یک از برائت و عدم برائت ذمه تابع قصد ناذر بوده و اگر انسان هنگام نذرش قصد مطلق واجب (ولو به وجوب عقلی) کرده باشد به سبب اتیان مقدمه، برائت ذمه حاصل می گردد زیرا مقدمه مزبور از باب ملازمه عقلی بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه واجب بوده و عنوان مندور بر آن منطبق می گردد ولی چنانچه ناذر قصد وجوب نفسی داشته باشد حتی در صورت قول به وجوب شرعی مقدمه نیز برائت ذمه حاصل نمی شود زیرا مندور (واجب نفسی) بر مقدمه ای که متصف به وجوب غیری است منطبق نمی گردد.

ب: ثمره دوم؛ حصول و عدم حصول فسق به سبب ترک واجبی که مقدمات کثیره دارد؛ زیرا بنا بر قول به وجوب مقدمه در مورد ترک واجب دارای مقدمات کثیره، اصرار بر ارتکاب صغائر صدق داشته و موجب فسق می گردد ولی بنا بر قول به عدم وجوب مقدمه، ترک چنین واجبی مستلزم اصرار بر صغیره و حصول فسق نمی باشد.

جواب: لازمه قول به وجوب مقدمه، حصول فسق به سبب ترک واجبی که مقدمات کثیره دارد نمی باشد زیرا قدرت بر هر یک از فعل و ترک، شرط صحت تکلیف بوده که در مانحن فیه وجود ندارد زیرا واجبی که مقدمات کثیره دارد به سبب ترک اولین مقدمه خود، غیر مقدور مکلف شده و تکلیف به واجب و مقدماتش ساقط می گردد و در نتیجه اصرار بر صغائر موجب فسق حاصل نمی گردد زیرا در چنین فرضی تنها ترک مقدمه اول که منجر به ترک واجب و مقدمات دیگر می گردد حرام بوده و ترک آن نیز مستلزم اصرار بر صغائر و حصول فسق نیست زیرا تنها یک گناه صورت گرفته است نه اصرار بر آن.

ج: ثمره سوم؛ بنا بر قول به وجوب مقدمه، اخذ اجرت بر مقدمه جزو صغریات اخذ اجرت بر واجبات بوده و حرام خواهد بود ولی بنا بر نظریه عدم وجوب مقدمه، اخذ اجرت بر مقدمه مندرج در عنوان «اخذ اجرت بر واجبات» نبوده و حرام نخواهد بود.

جواب: اخذ اجرت بر مطلق واجبات، حرام نیست تا اخذ اجرت بر مقدمه واجب بنا بر قول به وجوب مقدمه، حرام باشد بلکه واجبات بر چند قسم می باشند

!؛ واجبات توصییه؛ دو قسم دارند

۱: اموری که انجام آن مجاناً و بدون رض واجب بوده و مملوکه خدا یا خیر می باشند نظیر دفن میت که ملکه میت بر زندگان است؛ اخذ اجرت در مقابل آن حرام بوده و مستلزم اکل مال به باطل است.

۲: اموری که انجامش مطلقاً و بدون تقید به مجانیت واجب می باشد نظیر واجبات کفایه که از باب حفظ و اقامه نظام واجب گشته اند؛ اخذ اجرت در مقابل آن جایز است.

ب: واجبات تعبدیه؛ در واجبات تعبدیه ای که منفعتی از آن به مستاجر عائد شده و معامله سفهی نبوده و اکل مال به باطل لازم نمی آید، اخذ اجرت جایز است زیرا اخذ اجرت در مقابل نفس واجب عبادی نیست تا با قصد قربت منافات داشته باشد بلکه اخذ اجرت به جهت احداث داعی بر ایجاد عمل به داعی امر آن بوده و عبادت مرتب با دعوت امر عبادی آن بوده و اخذ اجرت تنها داعی بر اتیان عبادت به داعی امر آن است و از قبیل داعی بر داعی بوده و جایز می باشد.

د: ثمره چهارم (ثمره بیان شده توسط وحید بهبهانی(ره)؛ بنا بر قول به وجوب مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت در چیزی که ذاتا حرام بوده ولی مقدمه واجب قرار گرفته، لازم می آید نظیر رکوب دابه غصبیه برای پیمودن مسیر حج که وجوبش مبتنی بر قول به جواز اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است فلذا چنین مقدمه ای مندرج در صغریات مسأله اجتماع امر و نهی بوده و در صورت قول به جواز اجتماع امر و نهی، مقدمه مزبور هم واجب بوده و هم حرام است ولی بنا بر قول به عدم وجوب مقدمه، چنین مقدمه ای فقط متصف به حرمت می گردد.

۱: مسأله مقدمه واجب و اجتماع امر و نهی از نظر موضوع با یکدیگر اختلاف دارند زیرا موضوع مسأله اجتماع

امر و نهی، چیزی است که دارای دو جهت تقییدیه باشد تا امر به یکی از آن و نهی به دیگری تعلق گیرد نظیر نماز در مغضوب که از حیث صلاتیت، ماموریه بوده و از حیث غصبیت، منهی عنه است به خلاف مقدمه واجب که عنوان مقدمیت جهت تعلیلیه بوده و جهت تقییدیه نیست و معروض وجوب مقدمی، ذات مقدمه است نظیر وضویی که ذاتا واجب غیری است نه به عنوان مقدمیت خود و عنوان مقدمیت علت عروض وجوب بر وضو می باشد و مقدمه واجب دو جهت متعلق امر و نهی ندارد تا مندرج در تحت مسأله اجتماع امر و نهی باشد بلکه در تحت مسأله اقتضاء النهی للفساد مندرج خواهد بود.

جواب ۲: بنا بر قول به وجوب مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت در مقدمه حرام لازم نیامده و چنین مقدمه ای در مسأله

اجتماع امر و نهی داخل نیست زیرا مقدمه دو حالت دارد

۱: منحصر در فرد حرام است نظیر انحصار مرکب جهت پیمودن مسیر حج در دابه غصبیه؛ بین وجوب ذی

المقدمه (حج) و حرمت مقدمه اش (رکوب دابه غصبیه) تراحم واقع شده و هر یک از دو حکم مزبور که اهمیت

بیشتری داشته باشد فعلی بوده و حکم دیگر از بین می رود بنابراین در فرض اهمیت وجوب حج، مقدمه اش حرام

نشده و واجب خواهد بود و در فرض اهمیت حرمت مقدمه نیز تنها مقدمه مزبور متصف به حرمت بوده و اتصاف به

وجوب ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت (امر و نهی) در مقدمه حرام لازم آید.

ب: منحصر در فرد حرام نیست نظیر وجود دو دابه غضبی و مباح برای پیمودن مسیر حج؛ مقدمه حرام

متصف به وجوب غیر می گردد زیرا حرمت مقدمه مانع از سرایت وجوب غیر می گردد.

۳: اگر مقدمه حرام صغری مساله اجتماع امر و نهی باشد ثمره عملیه ای نخواهد داشت زیرا مقدمه دو حالت دارد

۳-۱: توطییه است؛ توصل از مقدمه به ذی المقدمه ذاتی بوده و مستند به امر به مقدمه نیست از این رو فائده مقدمه (توصل از مقدمه به ذی المقدمه) که موجب سقوط امر به آن می گردد در هر حال بر مقدمه مترتب می گردد چه قائل به وجوب یا عدم وجوب مقدمه باشیم یا قائل به یواز و عدم یواز اجتماع امر و نهی.

۳-۲: تعبیه است؛ اگر مقدمه ذاتا حرام باشد فائده مقدمه (توصل از مقدمه به ذی المقدمه) بر آن مترتب نمی گردد زیرا در فرض قول به امتناع اجتماع امر و نهی، حرمت مقدمه مانع از تعبیه به آن بوده و توصل از آن به ذی المقدمه ممال می شود، پنانچه بنا بر قول به یواز اجتماع امر و نهی، توصل از مقدمه به ذی المقدمه ممکن خواهد بود و در این جهت قول به وجوب یا عدم وجوب مقدمه فرقی ندارد.

۴: اصل اولیه در مورد شک در وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه چیست؟

جریان اصل در دو مقام مورد بحث قرار می گیرد

ا: موضوع اصل، مساله اصولیه و ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه است؛ اصل مفروض استصحاب بوده که در چنین مساله ای جاری نیست زیرا ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه حالت سابقه نداشته و چنانچه ملازمه مزبور ثابت باشد ازلیه الوجود بوده و در فرض عدم ثبوت نیز، ازلیه العدم است بنابراین در مرحله حدوث، یقینی نسبت به احد الطرفين (وجود یا عدم وجود ملازمه) تحقق نداشته و استصحاب جاری نمی گردد زیرا یقین به حدوث از ارکان استصحاب است.

ب: موضوع اصل، مساله فقهی و نفس وجوب مقدمه است؛ استصحاب جاری می گردد زیرا وجوب مقدمه مسبوق به عدم بوده و قبل از وجوب ذی المقدمه یقینا مقدمه اش واجب نبود بنابراین وقتی پس از وجوب ذی المقدمه، در مورد وجوب مقدمه آن شک نمودیم استصحاب عدم وجوب مقدمه جاری می گردد.

۷: اشکالات مطرح شده در مورد جریان اصل استصحاب در مساله فقهی و نفس وجوب

مقدمه را توضیح داده و نقد فرمایید؟

۱: اشکال اول؛ وجوب مقدمه بر فرض ثبوت آن مجعول مستقل نبوده و از قبیل لوازم ماهیت است که از نفس ماهیت انتزاع می گردند و موضوع دارای اثر شرعی نیز نمی باشد بنابراین هیچ یک از وضع و رفع آن توسط شارع ممکن نبوده و قابلیت جعل ندارد.

جواب: وجوب مقدمه هرچند از قبیل لوازم ماهیت بوده و جعل استقلالی بسیط یا مرکب ندارد ولی به تبع جعل وجوب ذی المقدمه، قابل جعل بوده بنابراین می توان در مورد شک در جعل آن، استصحاب عدم جعل جاری نمود.

ب: اشکال دوم؛ لازمه جریان استصحاب عدم وجوب مقدمه، تفکیک بین لازم و ملزوم است زیرا مقتضای ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه، عدم انفکاک بین دو وجوب مزبور بوده زیرا اگر اصل در مقدمه جاری شده و عدم وجوب آن را اثبات کند لازمه اش تفکیک بین ملزوم (وجوب نفسی) و لازم (وجوب غیری مقدمی) و تفکیک بین وجوب واجب و مقدمه آن خواهد بود زیرا فرض ما آن می شود که ذی المقدمه واجب بوده ولی مقدمه آن واجب نیست.

جواب: مراد از ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه چیست؟

۱: **ملازمه مطلقه [حتی در مرتبه فعلیت حکم]**؛ جریان استصحاب با وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه منافات داشته و مستلزم تناقض خواهد بود زیرا مقتضای ملازمه، وجوب فعلی مقدمه در فرض وجوب مقدمه است در حالی که استصحاب عدم جعل مقدمه، اقتضای عدم وجوب فعلی مقدمه دارد بنابراین وجوب و عدم وجوب فعلی در مورد مقدمه اجتماع نموده و مستلزم تناقض خواهد بود.

۲: **ملازمه واقعی موجود بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه**؛ استصحاب عدم وجوب مقدمه با ملازمه واقعی موجود بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه منافاتی ندارد زیرا ظرف ملازمه، عالم واقع و نفس الامر و مرتبه حکم واقعی است در حالی که ظرف استصحاب در مرتبه حکم ظاهری می باشد.

۸: **دلیل مرحوم آخوند خراسانی(ره) مبنی بر وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه را بیان کنید؟** وجدان آدمی حاکم به وجود ملازمه بین اراده شیئی و اراده مقدمات آن است و در بسیاری از موارد نیز انسان به مقدمات امر مولوی می کند نظیر امر مولوی به ذی المقدمه همچون «ادخل السوق و اشتر اللحم» که امر به هر یک از دخول سوق (مقدمه خرید گوشت) و ذی المقدمه (خرید گوشت) مولوی

است، مؤید حکم وجدانی مزبور نیز وجود اوامر غیریه متعلق به بعض از مقدمات نظیر امر به وضو، غسل، طهارت خبثیه و ... برای نماز است.

۹: دلیل ابوالحسن بصری(ره) مبنی بر وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه را بیان نموده و نقد فرمایید؟ ابوالحسن بصری(ره) برای وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه استدلال کرده اند که اگر مقدمه واجب، واجب نباشد ترکش جایز بوده و در صورت جواز ترک مقدمه، ذی المقدمه دو حالت دارد

ا: ذی المقدمه از وجوب خود خارج می گردد؛ لازمه اش خلف (خروج وجوب نفسی مطلق از وجوب خود) است.
 ب: ذی المقدمه به وجوب خود باقی است؛ تکلیف بما لا یطاق لازم می آید زیرا لازمه ترک مقدمه، امتناع تحقق ذی المقدمه در خارج است از این رو در صورت ترک مقدمه، تکلیف به ایجاد ذی المقدمه، تکلیف به امر غیر مقدور بوده و قبیح است.

۱: استدلال فوق باید تصحیح شود زیرا بین شرط (عدم وجوب شرعی مقدمه) و جزا (جواز و اباحه شرعی ترک مقدمه) ملازمه ای نیست زیرا لازمه انتفاء وجوب مقدمه، ثبوت خصوص اباحه شرعی نبوده بلکه اباحه مطلقه است
جواب فلذا مراد از جواز ترک مقدمه، عدم وجود مانع شرعی است یعنی اگر مقدمه واجب نباشد مانع شرعی از ترک آن وجود نخواهد داشت.

۲: مراد از جواز ترک مقدمه در عبارت «لو لم یجب المقدمه لجاز ترکها» چیست؟

۲-۱: جواز شرعی و عقلی؛ هرچند لازمه جواز ترک مقدمه، محذور خروج ذی المقدمه از وجوب نفسی و یا تکلیف بمالایطاق بوده (زیرا در این صورت اتیان مقدمه، ملزمی نداشته و ترکش که منجر به ترک ذی المقدمه می شود عصیان امر واجب نفسی نبوده بنابراین عامل سقوط وجوب ذی المقدمه، اطاعت یا عصیان نبوده بلکه خلف و خروج واجب نفسی از وجوب خواهد بود ولی در عین حال بین شرط ﴿لو لم تجب المقدمه﴾ و جزا ﴿لجاز ترکها﴾ ملازمه ای نخواهد بود زیرا لازمه نفی وجوب شرعی مقدمه، جواز شرعی و عقلی ترک نبوده بلکه مقدمه می تواند خالی از حکم بوده و عقل حکم ارشادی به لزوم اتیان آن داشته باشد از این رو جواز عقلی و شرعی ترک مقدمه از مقتضیات عدم وجوب آن نیست تا جزو لوازمش به شمار رود از این رو قضیه شرطیه اول ﴿لو لم یجب المقدمه لجاز ترکها﴾ کاذب خواهد بود.

۲-۲: جواز ترک شرعی؛ لازمه ترک مقدمه هیچ یک از محذور خلف (خروج واجب نفسی از وجوب) و یا تکلیف بما لایطاق نیست زیرا هرچند مقدمه مزبور شرعا واجب نبوده ولی عقل از باب حسن اطاعت و بر حذر بودن از وقوع در عقاب ترک واجب، حکم ارشادی به وجوب مقدمه دارد از این رو لازمه ترک مقدمه آن است که امر به ذی المقدمه نیز به سبب عصیان آن ساقط گردد و ذی المقدمه واجب نباشد و لی در عین حال لازمه اش تکلیف بمالایطاق و یا خروج واجب نفسی از وجوب نبوده بلکه تکلیف به ذی المقدمه به سبب اطاعت و یا عصیان آن ساقط می گردد بنابراین قضیه شرطیه ﴿فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بمالایطاق و الا خرج الواجب المطلق عن وجوبه﴾ کاذب می باشد.

۱۰: نظریه تفصیلی پیرامون وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه را بیان نموده و نقد فرمایید؟ برخی نظیر سید مرتضی علم الهدی و صاحب معالم (ره) در مورد وجوب مقدمه قائل به تفصیل بین سبب و غیر آن شده و وجوب مقدمه را تنها در اسباب شرعیه برای حصول مسببات واجب دانسته اند به این دلیل که

ا: مقدمه اول؛ قدرت جزو شرایط عامه تکلیف بوده و تکلیف به امر غیر مقدور قبیح است.

ب: مقدمه دوم؛ مسببات نظیر جواز وطی و ... از تحت قدرت انسان خارج بوده و مقدور انسان تنها اسباب می باشد زیرا مسببات آثار قهری اسباب بوده و وضع و رفعشان در تحت اختیار و قدرت انسان نمی باشد.

ج: مقدمه سوم؛ اوامری که در شرع مقدس پیرامون مسببات وارد شده، دو حالت دارد

۱: به ظاهر آن اخذ شده و قائل شویم که دین اسلام انسان را به مسببات مکلف نموده است؛ مستلزم تکلیف به امر غیر مقدور و قبیح خواهد بود.

۲: از ظاهرش صرف نظر نموده و اوامر فوق را در حقیقت امر به اسباب بدانیم؛ چنین احتمالی صحیح است.

د: نتیجه؛ در دین تنها به اسباب امر شده و امر حقیقی به مسببات وجود ندارد از این رو مقدماتی که در واقع اسباب تحقق مسببات خویش در خارج می باشند واجب خواهند بود.

۱: هرچند مسببات شرعیه مقدور بلاواسطه انسان نبوده ولی به واسطه اسباب خود مقدور انسان می باشند و همین

جوابه وجود قدرت با واسطه بر اتیان مسببات موجب جواز امر و صحت تکلیف به آن است.

۲: مقتضای برهان مزبور انحصار تکلیف در واحد متعلق به سبب بوده و چون چنین تکلیفی، نفسی است سبب واجب

نفسی بوده و از وجوب ترشعی برخوردار نبوده و برای توصل به واجب دیگری نمی باشد (زیرا فرض آن است که غیر از

انجام اسباب، امر دیگری بر انسان واجب نبوده و تحقق مسببات به سبب چنین اسبابی، قهری است) از این رو اسباب

مزبور وجوب مقدمی نداشته و در نتیجه دلیل مزبور هیچ گونه دلالتی بر وجوب مقدمه نخواهد داشت.

۱۱: نظریه تفصیلی بین شرط شرعی و غیر آن در مورد وجوب مقدمه را توضیح داده و نقد فرمایید؟ شرطیت امور چند احتمال دارد

ا: شرط عقلی؛ اموری که عقل حاکم به لزوم اتیان آن می باشد.

ب: شرط عادی؛ اموری که عرف و عادت حاکم به لزوم اتیان آن می باشد.

ج: شرط شرعی؛ اموری که شرطیت آن متوقف بر وجوب شرعی است بنابراین از آنجایی که مقوم شرطیت امور مزبور، وجوب شرعی است ملتزم به وجوب چنین مقدمات و شروطی می گردیم.

۱: از آنجایی که شرط به معنی «ما ینتفی المشروط بانتفائه» بوده، تمامی شروط شرعی به عقلی برگشت داشته و

شرعیت آن تنها به این اعتبار است که عقل قدرت بر درک دخل چنین شروطی در مشروط خود را نداشته و تنبیه بر

شرطیت چنین شرایطی با بیان شارع است ولی در عین حال چون لازمه انتفاء شروط مزبور، انتفاء مشروط می باشد به

شرط عقلی برگشت دارند.

۲: لازمه دلیل مزبور دور است زیرا از طرفی وجوب غیری و مقدمی شرط شرعی، بر شرطیت و مقدمیت آن توقف دارد

(زیرا امر غیری تنها به مقدمه تعلق می گیرد) از طرفی دیگر فرض شرط شرعی بودن بدین معنی است که مقدمیت شروط

مزبور بر تعلق امر به آن متوقف است.

اشکال: هر چند شرطیت امری انتزاعی بوده و از ناحیه تکلیف منتزعی می شود ولی از آنجایی که از وجوب غیری مقدمی

انتزاع نشده و از وجوب نفسی متعلق به «شیئی مقید به شرط» انتزاع می گردد نظیر وجوب وضو که از امر به نماز

جواب

مقید به طهارت و وضو انتزاع می شود بنابراین هر چند وجوب غیرى و مقدمى شرط شرعى بر شرطیت و مقدمیت آن متوقف است ولی مقدمیت شرط مزبور متوقف بر تعلق امر به شرط نبوده بلکه بر تعلق امر به «واجب نفسی مقید به شرط» توقف داشته و دور لازم نمی آید.

جواب: از آنجایی که مقدمه و شرط شرعی نظیر طهارت در واجب نفسی (نماز) دخالت داشته و به این اعتبار، امر شارع به «نماز مقید به شرط وضو» تعلق می گیرد حتی اگر مقدمیت شرط شرعی را متوقف بر وجود امر به واجب نفسی مقید به شرط نظیر «نماز مقید به طهارت» بدانیم نیز طهارت جزء موضوع متعلق امر بوده و اشکال دور مطرح است.

۱۲: آیا مقدمه مکروه و حرام متصف به حرمت و کراهت می گردد؟ مقدمه مکروه و حرام دو قسم دارد

ا: علت تامه و یا جزء اخیر علت تامه تحقق حرام یا مکروه در خارج نبوده و انسان با انجام مقدمه مزبور نیز قدرت بر ترک فعل حرام و مکروه دارد؛ یقیناً چنین مقدماتی دخالت در ذی المقدمه حرام و مکروه نداشته و متصف به حرمت یا کراهت نمی گردند و از جهت حکم با ذی المقدمه خود فرق دارند.

ب: علت تامه و یا جزء اخیر علت تامه تحقق حرام یا مکروه در خارج بوده و انسان با انجام مقدمه مزبور نیز قدرت بر ترک فعل حرام و مکروه ندارد؛ از آنجایی که وجود ذی المقدمه حرام یا مکروه متوقف بر وجود مقدمات مزبور بوده و ترک مقدمات فوق منتهی به ترک حرام یا مکروه می گردند، مقدمات مزبور متصف به حرمت و یا کراهت می گردند و از جهت حکم متحد با ذی المقدمه خود می باشند.

۱۳: دلیل حرمت تمامی مقدمات فعل حرام را بیان نموده و نقد فرمایید؟ از آنجایی که هیچ چیزی بدون تحقق مقدمه و علت خود در خارج موجود نگشته و فرقی بین علت تامه و غیر تامه در این جهت نبوده و لازمه فقدان هر یک از تامه و غیر تامه، عدم معلول است بنابراین تمامی مقدمات فعل حرام، علت تحقق آن بوده و حرام خواهند بود.

جواب: هرچند تمامی افعال و اشیاء خارجی به علّت نیازمند به علّت بوده و بدون وجود علّت تامه تحقق نمی یابند ولی در عین حال اجزاء علّت تامه بر دو قسم می باشند

ا: تمامی اجزاء علّت تامه فعل اختیاری انسان می باشند نظیر خشک کردن چوب و انداختن آن در آتش؛ تمام اجزاء مزبور از حکم شرعی برخوردار بوده و در صورت حرمت معلول و ترتب حرام، اجزاء مزبور حرام خواهند بود.

ب: مرکب از فعل اختیاری و غیر اختیاری است نظیر اراده انسان بر انداختن چوب در آتش که اختیاری انسان نمی باشد (و گرنه هر اراده ای مستلزم اراده دیگر بوده و تسلسل لازم می آید)؛ هیچ یک از اجزاء علّت تامه متصف به حرمت نمی شوند زیرا اراده که فعل اختیاری انسان نبوده و تحت قدرت فعل نیست تا متعلق حرمت و تکلیف شرعی قرار گیرد، اجزاء دیگر علّت تامه نیز مادامی که منضم به اراده انسان نگردد عامل حصول و تحقق معلول در خارج نبوده و فعل حرام متوقف بر آن نیست تا متصف به حرمت شود.

فهرست مطالب

..... 1	پیش گفتار
..... 4	مقدمه
..... 4	امر اول: موضوع علم، مسائل علم و موضوع علم اصول
..... 9	امر دوم: وضع
..... 14	امر سوم: استعمال لفظ در معنی مجازی
..... 14	امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع، صنف، مثل و شخص
..... 17	امر پنجم: موضوع له الفاظ
..... 18	امر ششم: وضع مرکبات
..... 19	امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز
..... 23	امر هشتم: احوال لفظ
..... 24	امر نهم: حقیقت شرعی
..... 27	امر دهم: صحیح و اعم
..... 42	امر یازدهم: اشتراک
..... 44	امر دوازدهم: استعمال لفظ در بیش از معنی واحد
..... 47	امر سیزدهم: مشتق
..... 68	مقصد اول: اوامر
..... 68	فصل اول: ماده امر
..... 75	فصل دوم: صیغه امر

فصل سوم: اجزاء.....	89
فصل: مقدمه واجب.....	99
تقسیمات واجب.....	104
واجب مطلق و مشروط.....	104
واجب معلق و منجز.....	110
واجب نفسی و غیره.....	117
واجب اصلی و تبعی.....	131
فهرست مطالب.....	143