

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض شد در مسئله دوران امر بین الاقل و الاکثر چند وجه ذکر شده برای اینکه برائت جاری نشود و اخذ به اکثر بشود.

وجه سومی، وجه سومی که در مقام به اصطلاح متعرض شدند، عرض کردیم کمی طولانی شد، لکن دیگر خب چون گاهی فواید جانبی دارد متعرض می شویم.

در این که احکام شرعی تابع ملاکات است، از مصالح و مفاسد علی ما هو الحق و المذهب العدلیه؛ و حیث انه يجب تحصیل الغرض المولی بحکم العقل، البته این ملاکات را ایشان آورده بر مسئله غرض، مسئله غرض اعم از ملاکات است. ظاهرا ایشان یکی گرفته است. این مبنایی است که حالا در اینجا به کفایه نسبت داده شده. این مبنا در کفایه هست، راست است. که احکام تابع اغراض هستند ثبوتا و سقوطا. یعنی فرض کنید تکلیفی را انجام داد و می داند که غرض مولا حاصل نشده باز دو مرتبه باید انجام بدهد، احتیاج به تکلیف نیست. همان مثال معروف، مولا گفت تشنه ام است آب بیاور، قبل از اینکه آب بخورد ریخت مثلا آب را. می گویند دو مرتبه باید آب بیاورد؛ چون غرض که رفع تشنگی بود حاصل نشد.

در اینجا چون غرض مولا روشن نیست الا باتیان باکثر، اکثر را باید انجام بدهد. عرض کردم در عبارت کفایه یک جوری تعبیر آمده که مثلا اگر بدانیم با اقل غرض حاصل می شود، احتیاج به اکثر نیست. و اما اگر نداریم باید اکثر را انجام بدهیم. این اگر مگرش را گذاشتند روی اینکه اگر بدانیم یعنی در ۲:۳۷

لکن من فکر می کنم هر دوش در ارتباطی هم قابل تصور است. حالا خیلی بحث راجع به کفایه نمی کنیم.

و مرحوم شیخ هم در مقام دو تا جواب داده؛ یکی اینکه این مسئله برائت مبتنی بر مذهب عدلیه نیست. ثانی اینکه غرض مما لا یمکن القطع بحصوله فی المقام علی کل تقدیر؛ هر فرضی شما بکنید مشکل غرض دارد. اما علی تقدیر الاتیان بالاقل، فالاحتمال دخل الاکثر فی حصوله و غرض. و اما علی تقدیر الاتیان بالاکثر، فالاحتمال دخل قصد الوجه فی حصوله، غرض. چون باید واجب را به قصد واجب انجام بدهد.

فلو اتینا بالزائد علی المتیقن بقصد الامر الجزمی فهو تشریع محرم؛ چون هشت تا که مسلم است، مسلم به این معنا واضح است، دلیل دارد، آن دو تا دلیل ندارد. خب اگر گفتند آن دو تا را انجام بدهیم، به چه نکته ای باشد.

لایحصل معه الغرض قطعا، این تشریع اثبات نشده.

حالا راجع به این دو تا، یا تصویر بکنیم حمل به خود دو تا باشد و ایشان شک می کند و نمی تواند این دو تا را به عنوان امر یا قصد وجه انجام بدهد. یا بنابر اینکه در باب مرکبات امر به کل خورده، اجزاء خودش امر ندارد آن مرکب است به اصطلاح.

پس این تشریع محرم است. لایحصل معه الغرض جزما؛ چون باید قصد وجه باشد.

عرض کردم یک اصطلاحی است قصد وجه که این کمی همچنین خالی از ابهام نیست؛ چون یک مقدار مصطلح کلامی هم در آن وارد شده. از آن جاهایی است که اصول کاملاً متأثر به کلام است. قصد وجه را گاهی به معنای اینکه علت تشریع احکام گرفتند. مثلاً می گوید من نماز ظهر می خوانم بمصلحة جعل له، فرض الله صلاة مثلاً تنهی عن الفحشاء والمنکر. بعضی وقتها قصد وجه به معنای قصد وجوب و استحباب مثلاً این نماز مستحبی نمی دانم. بعضی وقت ها هم قصد وجه را قصد وجوب استحباب در کل؛ اگر قصد وجوب استحباب در کل باشد، قصد وجه است، در اجزاء باشد قصد تمیز. چیزهای دیگر هم گفته شده، اینجا هم گفته شده.

به هر حال شاید نظر مرحوم شیخ در این مسئله بر این قسمت باشد که آن جزء هم باید به قصد وجوب باشد.

و ان اتینا به بقصد الامر الاحتمالی فلا یقطع معه بحصول الغرض لاحتمال اعتبار قصد الوجه؛ چون اعتبار قصد وجه داریم. فاذا لا یجب علینا تحصیل القطع بتحقیق الغرض؛ یعنی به عبارت اخری این که می گویند غرض مولا این در جایی است که راهی داشته باشیم. بعضی جاها راه نداریم دیگر چرا غرض مولا. مثل موارد شک؛ در موارد شک چون مبتلا می شویم به مشکلاتی راهی نداریم. خلاصه اش این است. این هم خلاصه مطلب. روشن شد؟

بله، ما می دانیم نماز صبح واجب است، اینجا قصد وجه معتبر است. اما وقتی اقل و اکثر شد، چون یا متباین شد، دیگر ما در آنجا قصد وجه نمی توانیم مراعات کنیم. پس چون نمی توانیم پس تحقیق غرض لازم نیست. این که بگوییم حتماً باید غرض مولا...

لعدم امکانه فلا یبقی فی البین الا الحذر من العقاب و تحصیل المومن منه و هو یحصل باتیان الاقل المعلوم وجوبه. و اما الاكثر فاحتمال العقاب علی ترکه یدفع بالاصل وقاعده قبح عقاب بلا بیان؛ ظاهراً اصل همان قاعده بود.

این دو اشکال مرحوم شیخ که خودش این وجه را آورده و جواب داده است.

بعد مرحوم استاد می گوید که هر دو وجه اشکال دارد. اولاً که این مبنیه بگوییم یا آن، جدلی است، لان الجواز الی البرائه لا یجدی القائل بیطلانه. حالا اگر رجوع می کنیم ربطی به من که قائل به بطلانش هستم ندارم.

و اما الثانی که قصد وجه؛ ایشان چهار تا اشکال به ترتیب در قصد وجه فرمودند. اولاً، ما ذکره من عدم امکان القطع بحصول الغرض لم تم فانما یتم فی التعبدیات دون التوصلیات؛ دیگر تا آخرش خودتان بخوانید.

ثانیاً، ان اعتبار قصد الوجه علی القول به یختص بصورة الامکان دون ما لو لم یمکن قصد الوجه اصلاً؛ اصلاً اینجا بحث این نکنید حصول وجه، این جور قصدها اصلاً معتبر نیست. لعدم المعرفه بالوجه كما فی المقام، و این توضیحش را چون عرض کردم من بیشتر نمی خوانم. این را عرض کردم اگر کسی قائل بشود که در تمام جاها حتی موارد مشهور، باید قصد وجه پیدا بشود، پس باید باب احتیاط را ببندد. خلاصه این یک اشکال معروفی است. این اشکال معروف هم در ذهنتان باشد. این خیلی معروف است آقای خویی به عنوان ثانی آورده.

اگر بنا بشود شما قصد وجه را حتی در موارد دوران مثل همین جا دوران امر بین اقل و اکثر، بگویید بابا قصد وجه هنوز معتبر؛ پس شما بگویید ما در شریعت احتیاط امکان ندارد؛ چون در تمام موارد احتیاط قصد وجه معتبر است. روشن شد؟ اشکال معروفی است. شاید هم چند بار هم از زبان ما جاری شده است. یکی از اشکالات استاندارد است.

ما بر فرض هم قصد وجه را قائل بشویم جایی که امکان دارد. جایی که امکان دارد جایش نیست دیگر. چون اگر بگوییم در اینجا قصد وجه هست، دیگر اصلاً احتیاط معنا ندارد. خب بلا اشکال در شریعت مقدسه احتیاط بوده، در روایات هست، در کلمات اصحاب خود ما، سنی، شیعه، و الا اگر قصد وجه، هیچ وقت احتیاط ندارد.

لان معنی الاحتیاط هو الاتیان بما یحصل معه العلم بفراغ الذمه؛ عرض کردم این اتیان را اسمش را احتیاط ما هم السوای عقل نظری گذاشتیم. چون جمیع احتمالات را انجام دادیم، پس فراغ ذمه می شویم.

و هذا مما لا یمکن العلم به بناء علی اعتبار قصد الوجه مطلقاً؛ این مطلقاً مهم است. یعنی بگوییم قصد وجه معتبر است چه معلوم باشد چه مشهور. الی آخره دیگر آقایان خودشان مراجعه بکنند.

وجه سوم؛ ان احتمال اعتبار قصد الوجه مما لم يدل علیه دلیل؛ این هم خیلی می آورند. هم آقای خویی هم دیگران، که اصولاً دلیلی برای اعتبار قصد وجه نیست. این دلیل البته ۰۹:۲۹

گفت چرا تیز نزدی، گفت به هفتاد تا دلیل، گفت اول، گفت فشنگ نداشتیم. خوب بس است دیگر شصت و نه تا دلیل دیگر نمی خواهد. وقتی خود قصد وجه دلیلی ندارد دیگر این فروعش را ما نحن فیه و اینها نمی خواهد.

و رابعاً، ان اعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله...؛ یعنی قصد وجهی که ثابت نیست. به نظرم آن قصه‌ای که گفتم، گفت گرگی که حضرت یوسف (ع) را نخورده اسمش چه بود؟

قصد وجهی که ثابت نیست تازه در واجبات استقلالیه است. دون الواجبات الضمنية ای الاجزاء؛ نه این درست نیست، این بحث‌ها دیگر شما درست نیست.

فراجع الادله التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه؛ عرض کردم این ادله نکته‌اش نکته عقلی است، ایمانی است، نکته‌های لفظی نیست. و عرض کردم حالا این جواب چهارم ایشان، عده‌ای گفتند به نظرم نائینی هم دارد، چون آقای بجنوردی هم نقل می‌کرد. البته مرحوم آقای بجنوردی از نائینی نقل می‌کردند. چون آقای بجنوردی می‌فرمود. ما غالباً منزل ایشان بودیم. به نظرم ایشان از ناحیه آقا ضیاء نقل می‌کند. حالا چون حافظه ما هم کمی خراب شده.

علی ای حال قصد وجه را به تمیز واجب از مستحب در کل می‌زنند. قصد تمیز را در اجزاء می‌زدند. فقط تعبیر به وجه نمی‌کردند، اما، چرا بعضی را هم روی قصد وجه می‌گذاشتند. لکن ایشان می‌فرمودند قصد وجه می‌خورد به کل، قصد تمیز می‌خورد به اجزاء. از این مطلبی که آقای خویی فرمودند فی الاجزاء الضمنية، نه این طور نیست.

بله، ممکن است کسی اشکال بکند که مثلاً اجزاء ضمنية چون امرشان قابل جعل نیست، چون اجزاء قابل جعل نیستند به لحاظ منشأ انتزاعشان. درست است همان به لحاظ منشأ انتزاع می‌شود حساب کرد مشکل ندارد.

این راجع به جواب شیخ به دو وجه از اشکال غرض و ثبوت غرض و اشکالاتی که مرحوم استاد به شیخ داشتند.

س: قصد وجه به هیچ نحوش ثابت نیست؟

ج: می‌گویند نماز ظهر می‌خوانم قربه الی الله، دلیل ندارد بر اینکه از روی وجوب، نماز ظهر واجب مثلاً،

س: نیتشان را نمی خواهد لحاظ کند؟

ج: نه، همان که نماز ظهر بخواند کافی است.

و اجاب المحقق النائینی قدس سره؛ البته اینجا یک اشکالی هم به اصطلاح محقق کتاب به اشکال سوم آقای خویی دارند. دیگر آقایان مراجعه بکنند دیگر خیلی طولش ندهیم که طولانی می شود.

و اجاب المحقق النائینی الاصل الاشکال، بان الغرض تارة تكون نسبته الى الفعل المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة؛ گاهی غرض نسبتش نسبت معلول، مثل قتل بالنسبة الى قطع الاوداج؛ مثل اینکه آدم تیری به مغز کسی بزند، خب این تیر زدن علت تامة برای قتل است. این غرض این.

و اخرى تكون نسبته اليه نسبة المعلول الى العلة الاعدادية؛ نسبت تامة نیست. مثلاً فرض کنید کسی شاهرگ کسی را ببرد. معروف است می گویند امیر کبیر را این جووری کشتن دیگر. امیر کبیر را سرش را نبریدند که، دستور دادند بنشین شاهرگش را زدند این قدر خون رفت تا افتاد و مرد. چون شاهرگ بریده می شود نبندند می کشد انسان را.

بله، غرض اینکه لا اخرى تكون نسبته اليه نسبة المعلول، پس گاهی اوقات تیر می زند به سرش و رگ های گردنش به قول ایشان، اوداج اربعة را می برد. خب این علت تامة است. گاهی اوقات نه، رگ رازده، رگ دست رازده، رگ شریانش را یا سرخرگ به قول ایرانی ها یا شریان رازده، و این دارد خون می آید، این همین جور خون برود می میرد. اما اگر ببندد نمی میرد. زمینه هست کلی، و الفرق بینهما واضح.

فان الغرض على الاول مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط امر خارج عن قدرة المكلف؛ یعنی گردنش را سرش را گردنش را رگ های گردنش را برید می میرد دیگر.

و على الثاني لا يترتب على الفعل بل يتوقف على مقدمات اخرى خارجة عن قدرة المكلف؛ این مثل حصول سنبل به قول ایشان من الحبه؛ وقتی شما مثلاً دانه ای را در زمین می کارید، این شما علل اعدادی هستید، علت اعدادی هستید. علت تامة که نیستید، شما بعد این آب می خواهید، بعد باران می خواهید، بعد آفتاب می خواهید، بعد خاک می خواهید، قضایایی می خواهد تا این ادامه پیدا کند. به قول امروزی ها چه می گویند، یک کاشت داریم، یک داشت داریم. داشت همیشه از کاشت مشکل تر است. کاشت یک لحظه روی زمین می کاریم آب می دهیم، مشکل ندارد. عمده قسمت آن دومی است که این در طول چند ماه، حالا سبزیجات باشد، خیار باشد فرق می کند، چند ماه و چند سال باید این را نگهداری بکند تا این بتواند از آن استفاده بکند.

فان الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي؛ بله این کاری که او می کند یا کاشتن است یا آب دادن است.

من المقدمات الاعدادیه و اما حصول السنبیل فیتوقف علی مقدمات اخرى؛ سعدی هم دارد دیگر، ابر و باد و مه و خورشید و فک در کارند، جمع کرده. غرض یک مقدمات دیگر هم باید اضافه بشود تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری.

غرض این مجموعه امور باید باشد. ابر باشد، باد باشد، مه باشد، ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند.

خارجة عن قدرة كحرارة الشمس و هبوب الريح؛ و این شعر سعدی را هم که خواندیم دیگر راحت تر.

فلو علمنا بان الغرض من القسم الاول؛ ایشان می فرماید اگر غرض می دانیم از قسم اول است، يجب القطع بحصوله. بلا فرق بین ان يكون الامر في مقام الاثبات متعلقا بنفس الغرض او بعلمته. فرق نمی کند در مقام، مثلا اگر گفت بکش یا گفت رگ هایش را بزن، گردنش را بزن، یکی است فرق نمی کند.

ففي مثله لو دار الامر بين الاقل و الاكثر كان موردا للاحتياط؛ مثلا اگر احتمال دادیم که رگ ها را اگر بخواهیم بزنیم، با یک مثلا چاقو باید بزنیم، اما اگر فرض کنید من باب مثال با شیشه زدیم، شیشه تیز، این ممکن است درست نبرد، يجب الاتيان بالاكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى؛ در این جور جاها باید ما تحصیل غرض مولا را بکنیم.

ولو علمنا كون الغرض من القسم الثاني؛ اما اگر فهمیدیم که غرض از قبیل مقدمات اعدادی است، فلا اشكال في حصول الغرض ليس متعلقا بالتكليف؛ دیگر غرض به تکلیف نمی خورد. عرض کردم دیروز هم عرض کردیم اشاره ای کردیم، من دقیقا چون نمی دانم حالا مرحوم آقای نائینی اینجا چه فرمودند، چون ایشان هم از چیز نقل کرده، عرض کنم این که ما یعنی مطلبی را که مرحوم نائینی در مقام اثبات دارد، آن مطلبی را که ما از مرحوم آقای بجنوردی شنیدیم، شاید در کتابش هم نوشته باشد آقای بجنوردی. به نظرم در قواعد دارد. شاید در منتهی هم یک جایی دارد. شاید هم حضورا خیلی از ایشان شنیدیم رضوان الله تعالی علیه. ایشان می فرمودند نائینی که اگر یک چیزی به عنوان علت در روایت ذکر بشود، اگر جوری باشد این همین حرفی که اینجا آقای خویی گفته، این که ایشان می گوید ولو علمنا این اولی، يكون الامر في المقام متعلقا بنفس الغرض او بعلمته؛ این عبارت. مرحوم آقای بجنوردی از ایشان نقل می فرمودند که اگر علت باشد آن چه که در لسان دلیل آمده، می شود از آن تعدی کرد. اگر حکمت باشد نمی شود تعدی کرد.

آن وقت یک ضابطه ای را ایشان برای فرق بین علت و حکمت نقل کردند آقای بجنوردی از آقای نائینی. حرف قشنگی است انصافا حالا یک توضیحی هست بعدا دنبال بکنیم. خلاصه اش این است که مرحوم نائینی می فرمودند اگر آن که به عنوان است بتوانیم بگذاریم به جای

خود موضوع حکم و درست باشد، این علت است. مثلاً گفت لا تشرب الخمر فانه مسکر من باب مثال. ما می توانیم بگوییم لا تشرب المسکر. دقت می کنید؟ لا تشرب الخمر فانه مسکر، می توانیم بگوییم لا تشرب المسکر. آن علت را برداریم به جای موضوع بگذاریم. این معلوم می شود که علت بوده است.

این مراد این عبارت است. بلا فرق بین ان یکون الامر فی مقام الاثبات، این که در مقام اثبات، متعلقاً بنفس الغرض، مثلاً من باب مثال بگوید لا تشرب الخمر او بعلته یا بگوید لا تشرب المسکر، این مطلبی که ایشان نقل کردند، این عبارتی را که اینجا مرحوم استاد از آقای نائینی در درس نقل می فرمودند این اجمالاً درست است؛ لکن من به این نگاه. اما اگر نتوانیم که بعد ایشان می گوید. مثلاً می گوید آقا زن باید عده بگیرد تا اختلاط میاه نشود، تا نسب به هم نخورد. ایشان می گوید نمی تواند بگوید مثلاً می تواند بگوید زن عده بگیرد، نمی تواند بگوید اختیاط میاه نکنید؛ چون اختیاری نیست، انسان اطلاع دقیق به آن پیدا نمی کند. آن اختیاری نیست. حالا اینجا را ایشان می گوید حکمت است. اگر توانستیم حالا اینجا شاید مرحوم آقای خویی در درس از ایشان شنیدند علل اعدادی. علت تامه و علل اعدادی. شاید، دقت فرمودید؟ آن جوری که ما از آقای بجنوردی شنیدیم از مرحوم نائینی این طوری بود؛ آن چه را که در مقام اثبات به تعبیر آقای خویی در لسان دلیل، به عنوان دلیل آورده به عنوان علت آورده، اگر آن جوری باشد که می تواند به جای موضوع قرار بگیرد، این می شود علت. اگر نشد می شود حکمت. حالا ظاهراً آقای خویی شاید در اینجا از ایشان به جای علت و حکمت یا آقای خویی خودشان تفصیل فرمودند، نمی دانم حالا آقای بجنوردی که اینجا نقل می کنند. این نکته را می خواستم در کلمات...

و لذا این در فقه خیلی کارگشا است که فرق بین حکمت، حالا من یک مثال عرفی بزنم که روشن بشود. اگر مثلاً گفت آقا شما روزی سیصد گرم هویج بخورید تا چهل گرم مثلاً یا چهل واحد ویتامین در بدن شما تأمین بشود. اما اگر گفت مثلاً سیصد هویج بخورید تا رگ پوستتان شاداب بشود، این می خواهد دلیل بیاورد این دو تا فرق می کند. چون آنجا گفت سیصد گرم هویج برای تأمین مثلاً چهل واحد ویتامین، معلوم می شود که ایشان می گوید آقا شما روزانه چهل واحد ویتامین در بدنتان تأمین بکنید. می تواند همین را بگوید دیگر. به جای اینکه دستور به هویج بدهد. این معقول است.

و لذا خوب دقت کنید، این که مشهور شده در عبارات متأخرین ما، من عرض کردم اینها را می خوانم به خاطر نکات جانبی اینها خیلی مهم است. العلة توسع من جهة و تضيق من جهة، این تعبیر هست، این نکته اش همین است. می گوید وقتی گفت شما روزی سیصد گرم هویج بخورید برای اینکه تأمین چهل واحد مثلاً ویتامین در بدنتان بشود من باب مثال عرض می کنم. این اولاً مهم تأمین چهل واحد

ویتامین است. در غیر هویج هم بود. حالا هویج از یک منطقه خشکی بود، هویج بدی بود، یا یک نوعی از هویج بود که سیصد گرمش چهل واحد ویتامین ندارد، پانصد گرمش، خوب باید پانصد گرم بخورد. یا اصلا آن ویتامین را درست مثلاً یک جوری هستند ژنتیکش را دستکاری کردند، آن هویج را دستکاری کرده اصلاً ویتامین ندارد. هویج است اما ویتامینش را گرفته به جایش آهن اضافه کرده. فرض کنید من باب مثال، خوب این معنایش این است که شما هویج نخورید؟

گفت العلة توسع من جهة و تضيق من جهة؛ پس گفت سیصد گرم هویج، لکن چون آورد برای تأمین ویتامین، اما اگر گفت سیصد گرم هویج بخورید پوستان، این کنترلش مشکل است. ممکن است شادابی پوست با چیزهای دیگر بشود. یک حد معینی ندارد. مرحوم نائینی می خواهد بین این دو تافرق بگذارند که سیصد گرم هویج برای تولید چهل ویتامین، این از قبیل به قول آقای خویی علت تامه است در اینجا. و به تعبیر باز آقای خویی آن دومی از قبیل اعداد است، مقدمات اعدادیه است.

س: اگر این بیان باشد باید اینجا حکمت مقتضی باشد دیگر

ج: همان دیگر علل اعدادیه است دیگر

س: در واقع خوب حکمت مقتضی هست یا نه؟

ج: هست اما علت تامه نیست. علت تامه نیست، تأثیر دارد.

س: همین اختلاط میاه اصلاً جزو موضوع هم شاید نباشد؛ چون اگر کسی مطمئن است اختلاط میاه پیش نمی آید،

ج: نمی شود، می گوید وقتی شارع آمد گفت معلوم می شود آن اطمینان کافی نیست.

ولو علمنا كون الغرض من القسم الثاني؛ پس بنابراین ظاهراً مرحوم استاد از عبارت مرحوم نائینی علت تامه و اعدادی فهمیدند. ظاهراً مرادشان همان علت و حکمت بوده است.

فلا اشكال في ان حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف؛ از این، ببینید، می گوید حصول غرض متعلق تکلیف نیست. این همان نکته ای که الان نقل کردم. مولا نمی گوید لا تخلط الميا؛ می گوید لا تتزوج في العدة، من باب مثال. لعلا، امر نمی خورد به اختلاط میاه. حالا به نظرم شاید حالا آقای خویی شاید مثلاً معجل کلام نائینی را، عبارتی که من نقل کردم دقت کردید؟

دقت کنید، فان حصول الغرض ليس متعلقا للتكليف؛ آن عبارت روشن شد؟ اگر این عبارتی که من از آقای بجنوردی نقل نمی کردم، به نظرم شاید خیلی عبارت روشن نمی شد. ایشان می خواهد این را بگوید که فرق بین علت و حکمت. آقای بجنوردی که این طور نقل کردند. حالا اینجا آقای خویی نقل کرده علل تامه و علل اعدادیه. یکی است. فرقی این است؛ اگر توانستیم او را متعلق تکلیف بکنیم می شود علت تامه. اگر نتوانستیم می شود علت اعدادی. این تعبیر آقای خویی. تعبیر آقای بجنوردی هم فرق بین علت و حکمت. این استظهار لطیفی است به نظر ما از مرحوم نائینی. حالا بعد توضیحاتی را عرض می کنیم.

ليس متعلقا للتكليف بعدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف الا الاتيان بما امر به المولى؛ آن دیگر کاری به حکمت ندارد. مولا گفته ازدواج در عده نکن، ازدواج در عده نکند. آن اختلاط میاه در اختیارش نیست که تکلیف به آن بخورد.

و هو نفس الفعل المأمور به و فی مثله لو دار الامر بين الاقل و الاكثر وجب الاتيان؛ من مخصوصا اینجا دیگر تقریبا از عبارات مرحوم آقای خویی چیزی کم نکردم به خاطر آن نکات فنی. چون اینجا هم فرمودند که انسان فکر می کند علل اعدادیه و علل تامه، علت تامه، یک دفعه چرا ایشان گفت متعلق تکلیف. ظاهرا نکته همان بود که من الان عرض کردم.

دیروز عرض کردم که مقداری از عبارات ایشان بعضی از نکاتی است که باید از خارج توضیح بدهم، ظاهرا همان باشد که ما از مرحوم آقای بجنوردی شنیدیم.

و فی مثله لو دار الامر بين الاقل و الاكثر وجب الاتيان بالاقل للعلم بوجوبه على كل تقدير و كان وجوب الاكثر موردا للاصل لعدم العلم به. و اما لو شككنا فی ذلك و لم نعلم بان الغرض من القسم الاول لیجب الاتيان او من القسم الثاني لیرجع الى اصالة البرائه عن الاكثر فلا مناص من الرجوع ال الامر؛ فان كان متعلقا بالغرض، امر رفت به خود غرض، كالاوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث فی مثل قوله تعالى «ان كنتم جنبا فاطهروا»؛ نگفت و ان كنتم جنبا فاغتسلوا، گفت فاطهروا.

س: این فاطهروا به معنای غسل استعمال نمی شود؟ فاطهروا به معنای غسل استعمال نمی شود؟

ج: چرا، حالا از ایشان البته بعید است. سنی ها تصادفا همین را می گویند. سنی ها می گویند فاطهروا یعنی طهارت نه غسل. اصلا سر اختلاف بین سنی و شیعه، چون تعجب ما، در بحث های اصول مثلا برویم در مقام دیگر فقه که اصلا ربطی، در باب فقه اهل سنت قائلند که با غسل جنابت حتما باید وضوء باشد. چون می گوید و ان كنتم جنبا فاطهروا؛ و طهارت وضوء است. باید وضوء بگیرد. ما معتقدیم فاطهروا یعنی فاغتسلوا؛ اینجا فاطهروا به معنای فاغتسلوا است نه به معنای وضوء.

البته آقای نائینی خیلی تعجب است ایشان به طهارت زده. دلیل ما هم آن آیه که می فرماید ولا جنبا الا عابری السبیل حتی یغتسلوا،

س: مصداق نیست؟ مصداق طهارت برای عمل نمی شود؟

ج: دلیل را بعدش می خوانیم

و ان کنتم ۲۷:۳۰

پس فاطهروا یعنی تغتسلوا؛ چون آیه مبارکه دیگر هم واضح است. ولا جنبا الا عابری السبیل حتی یغتسلوا، اینجا یطهروا که ندارد که. دو تا آیه که با هم ضمیمه بکنیم، خوب دقت کنید، معلوم می شود فاطهروا یعنی فاغتسلوا. یکی از نکات اختلافی بین ما و اهل سنت که مشهور است دیگر و قدیمی هم هست، آنها بیشتر روایت دارند به نظرم روایت ابو هریره باشد حالا اگر حافظه ام درست بکند، که لابد من الوضوء، پیغمبر (ص) وضوء می گرفتند برای غسل جنابت، پیش ما ثابت نیست.

علی ای حال یستکشف منه کون الغرض مقدورا لنا، لانه لو لم یکن مقدورا لم یأمر المولی الحکیم به، لقبیح التکلیف فیجب الاحتیاط عند دوران الامر بین الاقل و الاکثر تحصیلا للعلم بغرض المولی، و ان کان متعلقا بفعل المأمور به کالاولامر؛ البته اینجا هم روشن شد خیلی روشن نیست که آقای نائینی اینجا فرمودند به غرض خورده. البته فکر نمی کنم، شاید هم از باب مثال و جدلا ضمیمه کردند و الا اصلا من فکر می کنم حالا در ذهنم نیست، بعضی از روایات ما هم هست که سنی ها گفتند فاطهروا یعنی فتوضوء، در روایات ما آمده که نه فاطهروا یعنی فاغتسلوا اصلا. نه فاطهروا یعنی ایجاد طهارت می کند. و توضیحش را هم عرض کردیم که این سرش این بود که این سه تا وظیفه ای که در این آیه مبارکه در سوره مائده هم هست. که وضوء باشد و غسل باشد و تیمم باشد، یکی قبل از اسلام هم بود. شواهدش را عرض کردم. آن هم غسل جنابت. اصلا توی یک روایت داریم که یک عربی به اصطلاح به یک معجوشی زردشتی گفت یا به یهودی گفت ما از جنابت غسل می کنیم شما نمی کنید. سر اینکه تعبیر فاطهروا شده چون خود غسل در آن زمان بود؛ یعنی در قبل از اسلام بود. متعارفشان بود. تا می گفتند فاطهروا یعنی فاغتسلوا، اصلا به ذهنشان این بود. به قرینه آن آیه دیگر. دقت کردید؟

البته عرض کردم دیگر حالا ما فعلا با مرحوم نائینی مناقشه نمی کنیم. و الا این مثال ایشان خالی از مناقشه نیست.

اصولا اگر فاطهروا را به معنای طهارت بگیریم و دوران امر بین امر، این حق با سنی ها می شود چون دوران امر بین اینکه غسل تنها باشد یا غسل با وضوء. خب باید جدا حساب بکنیم. فکر می کنم مرحوم نائینی ملتفت نشده که این لازمه کارش این است که حرف سنی ها درست باشد.

.....
علی ای حال وارد بحث فقهی نشویم. ظاهرا انشاء الله تعالی یا نظر مبارک ایشان نبوده یا حالا مثلا نظر ایشان این است که روایت گفت وضو نمی خواهد. و الا اگر ما باشیم و آیه مبارکه وضوء باید اضافه بشود. مثلا شاید نظر ایشان این بوده است. دیگر کتاب طهارت ایشان در این بحث اینجا در ذهن من نیست.

علی ای حال این مثالی را که ایشان زدند خیلی روشن و واقعی نیست.

و ان كان متعلقا بفعل المأمور به كالاوامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا والا كان تعلق الامر به اولى من تعلقه بالمقدمه فلا يجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر والمقام من هذا القبيل فان الامر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به؛ یعنی اگر امر آمد به فعل مأمور به دیگر آنجا شما دنبال غرض نباید بروید.

این مورد، مورد اختلاف بین همین معروف مسئله قیاس است. الان با این مثالی که من تا حالا زدم، سه مورد برایتان روشن شد. سه مورد. یک، اگر گفت مثلا شما روزی سیصد گرم هویج بخورید، دقت می کنید؟ اهل سنت معقولشان گفتند خب هویج یک امر واقعی است، امر تکوینی است، آثاری دارد، تحلیل قدیم آثاری دارد، تحلیل جدید آثاری دارد، حالا امروزی ها می گویند ویتامین، سابق می گفتند مثلا فرض کنید مثلا مقوی اعضاء رئیسی مثلا این جور چیزی می گفتند. بالاخره آثاری دارد، آن وقت ما می توانیم از مورد هویج تعدی کنیم. فرض کنید مثلا هویج دارای سه اثر اساسی است. حالا در طب قدیم، فرض کنید من باب مثال. این سه اثر اساسی در لوییا سبز هم هست. این اسمش شد قیاس. پس این یک مورد.

اصحاب ما گفتند نه، روی همان هویج می ایستیم، بعد کسانی که از اهل سنت مثل ظاهری ها آنها هم منکر قیاس هستند. اینکه شما از هویج تعدی بکنید به لوییا سبز، روشن شد مثال؟ این مثال های عرفی می زنم که ببینید در دنیای اسلام چه شد.

پس یک مثال اگر گفت روزی شما سیصد گرم هویج بخور؛ مخالف عامه اهل سنت، و لذا اسمش را قیاس گذاشتند و اعتقاد کردند که این آیه مبارکه، فاعتبروا یا اولی الابصار، یکی از ادله قیاس پیش آنها این است دیگر؛ فاعتبروا؛ فاعتبروا یعنی عبور بکنید. یعنی از هویج عبور کن به لوییا سبز. آن هم فرض کنید مثلا سه تا اثر دارد، این هم همان سه تا اثر را دارد. من باب مثال می خواهم عرض کنم.

دوم اینکه اگر گفت هویج سیصد گرم گفتیم برای تحصیل چهل واحد ویتامین. این را خب عده زیادی از فقهای ما قائلند که تعدی بکنیم. هر چه که ایجاد این چهل واحد ویتامین بکند. لکن این هم شبهه دارد. این هم خالی از شبهه نیست. شبهه این، این است که شاید مراد چهل واحد ویتامینی که در ضمن هویج است نه چهل واحد ویتامین مطلقا. ولو ویتامین آفرض کنید. شاید چهل واحد ویتامین آ که

در ضمن هویج است تأثیر دارد. چهل واحد ویتامین آ که در غیر ضمن هویج است این تأثیر را ندارد. چون هویج مواد دیگر هم دارد دیگر منحصر به ویتامین آ نیست. پس اینجا هم شبهه. این هم شبهه.

از مطلبی که از نائینی نقل کردیم می گوید نه اینجا دیگر شبهه نکنید؛ چون اینجا علت تامه است. چون رأساً می تواند بگوید روزی شما چهل واحد ویتامین مصرف بکنید. این را می شود گفت اشکال ندارد.

سوم، مثال سوم، روزی سیصد گرم هویج بخورید تا پوست شادابی داشته باشید. می شود تعدی کرد؟ مرحوم نائینی اینجا می گوید نمی شود، چون تکلیف به آن نمی خورد.

پس این سه جور؛ معلوم شد که هر سه مثال دارای مشکل هستند. امروزه به طور متعارف الان در قوانین این است که نباید هیچ کلام مجملی صحبت کرد. اعتبارات قانونی یکی از شؤونش صراحتش است. مجاز، کنایه، محتمل، مجمل، مشتبّه نباید باشد. مثلاً اگر شما مرادتان فقط نگویند روزی سیصد گرم هویج بخور تا سنی بیاید قیاس بکند. باید بگوید روزی سیصد گرم فقط هویج بخور. روزی فقط هویج سیصد گرم. این فقط را باید بیاورد تا شبهه پیدا نشود. نباید بگوید روزی سیصد گرم هویج بخور تا چهل واحد ویتامین تأمین بشود. باید بگوید آقا شما سعی کن روزانه چهل واحد ویتامین تأمین کنی، و می شود در هویج هم تأمین کرد با سیصد گرم. این باید به این تعبیر بگوید. آن مال شادابی پوست هم همین طور.

پس یک مشکل الان که ما داریم، خوب دقت کردید؟ ما در مقام تعبیرات روایی ما این ابهام ها هنوز هست. یکی از مشکلات کار این است. این راهی را که ما الان گفتیم یک راه هایی متعارفی بود، یک راه هایی که بحث برانگیز بود بین به اصطلاح آقایان اهل سنت، اهل شیعه، روشن شد که الان به طور متعارف، نه اینکه الان، اصولاً به طور متعارف باید قوانین شفاف باشند. نباید قابل تأویل، قابل مجاز، ابهام، متشابه، این جور چیزها باشند. باید کاملاً شفاف و روشن باشند.

پس اگر خواست این سه تعبیر را به کار ببرد، به عنوان تعبیر قانونی باید دقیقاً تعبیری را به کار ببرد که همان مراد جدی است و بتواند متن قانونی قرار بگیرد. مثلاً بگویند روزی سیصد گرم هویج یا بگویند که چهارصد گرم لوبیا سبز چون همان آثار را دارد. نه این را نمی شود گفت. آن وقت در روایات ما این جور است؛ اگر آمد روزی سیصد گرم هویج بخور، این معنایش فقط است. اختلاف ما با سنی ها اینجا است. در روایات ما روشن شد؟ اگر در دلیل آمد روزی سیصد گرم هویج بخور، یعنی روزی فقط سیصد گرم، چیز دیگری نه. قیاس حجت نیست. مرحوم نائینی هم بین آن دو مثال در روایات ما فرق گذاشته، اجمالاً فرقی بد نیست، اما به هر حال احتیاج به کار دارد.

و فيه ما تقدم في بحث الصحيح والاعم، اين حالاحاشيه محشى كه به اصطلاح محقق كتاب، گفته اين بحث صحيح و اعم نيست، بحث مقدمه واجب است.

من ان المترتب على المأمور به غرضان، مأمور به دو تا غرض دارد. احدهما الغرض الاقصى، تعبير ايشان غرض اقصا است. الذي نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى العلة الاعداديه؛ فليس مقدورا للمكلف ولا متعلقا للتكليف. مثلا ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، دقت می کنید؟ اين تنهى عن الفحشا و المنكر، اين به اصطلاح نسبت به علل اعداديه است. ممكن است نماز هم بخواند، لكن به اصطلاح نهى از فحشا و منكر نكند.

ثانيا الغرض الاعدادى الذى نسبته الى الفعل المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة و يعبر عنه فى كلام بعض الاساطين بسد باب العدم من ناحية هذه المقدمة؛ اين از اصطلاحات مرحوم آقا ضياء است. آقاى بجنوردى هم نقل می کنند. چون برای اينكه يك شئى وجود پيدا بکند بايد سد ابواب عدم بکنيم. يکى ايجاد انگيزه؛ چون در انسان اگر انگيزه نباشد خب انجام نمی دهد. اگر بخواهد اين عمل انجام بشود، باب عدم را از لحاظ انگيزه بايد ببنديم به قول ايشان. و آن اينكه ما ايجاد انگيزه در طرف بکنيم. اين ايجاد انگيزه الان هم می گوييم ايجاد انگيزه، ايجاد انبعاث؛ اين به اصطلاح اى الفعل الفعل المأمور به، انگيزه، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الاتيان بالاكثر تحصيلاً للعلم بهذا الغرض، اين غرض اعدادى به تعبير ايشان. الذى تكون نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة؛ اين ديگر علت تامة است و تا گفت كه شما اين كار را انجام بدهيد ايجاد انگيزه. ظاهراً مرادش اين باشد.

فكون الغرض الاقصى كه خود آن عمل باشد، خارجاً عن قدرة المكلف لا يفيد فى دفع الاشكال، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط فى ما اذا كان الغرض مترتباً على المأمور به ترتب المعلول على العلة التامة لان الغرض الاعدادى الذى نشك فى حصوله باتيان الاقل يكفى لوجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر.

البتة حالاً من هم خيلى ما يك غرض اقصا و ادنا داريم. ايشان ظاهراً مرادش از غرض اقصا و ادنا در اينجا غير از آن مصطلح است. شايد هم مراد ايشان غيره باشد. يك غرض، آن سد باب العدم لهذه المقدمة، خب آن مال غرض اقصا است. على اى حال هو اعلم بما افاد. غرض اقصا و ادنا در مأمور به نيست. نمی دانم حالا ايشان شايد مرادشان خود اتيان عمل باشد.

.....
به هر حال غرض اقضا و ادنایی که ما داریم، که به اصطلاح سد باب عدم از این جهت، آن نسبت به امر است نه مأمور به. یعنی غرض ما از امر دو چیز است؛ یک، ایجاد انگیزه برای طرف؛ دو، اینکه این طرف کار را انجام بدهد. نسبت به اول علت تامه است، نسبت به دوم علت تامه نیست. این خلاصه بحثی که هست.

این حالا من نمی فهمم مراد مرحوم استاد اگر این باشد در اینجا که این ربطی به این عبارت ایشان ندارد. و اگر چیز دیگری مراد مبارک ایشان است که چه عرض کنم.

لذا می فرمایند و الصحيح فی الجواب ان يقال، انه ان كان الغرض بنفسه متعلقا للتكليف كما اذا امر المولى بقتل زيد، ففي مثل ذلك يجب على المكلف احراز حصوله والاتیان بما يكون محصلا له یقینا. و اما ان كان التكليف متعلقا بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد الا الاتیان بما امر به المولى و اما كون المأمور به وافیا بغرض فهو من وظائف المولى؛ وافیا، فعليه ان يأمر العبد بما یفی بغرضه، فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تقویت الغرض مستندا الى العبد، فلا يكون العبد مستحقا للعقاب.

تا بعد از این چند سطر دیگر، هذا كله بناء على ما هو المشهور من مذهب العدلیه من تبعية الاحكام للملاکات فی متعلقاتها. و اما على القول بكونها تابعة للمصالح فی نفسها كما مال اليه صاحب الكفاية فی بعض كلماته، و كما هو الحال فی الاحكام الوضعیه مثل المملکيه و الزوجیه و نحوهما فالاشكال مندفع من اصله؛ دیگر دنبال ملاکات و غرض نیستیم.

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين