

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا أبى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در این جمع عرفی بود که عرف در بعض موارد به خاطر خصوصیت موجود در دو دلیل یا چند دلیل که با هم تهافت ظاهری و تنافی ظاهری دارند، در یکی از آن‌ها تصرف می‌کند به این که یکی از آن‌ها را حمل می‌کند بر حکم اقتضایی و دیگری را بر حکم فعلی که این جمع به نظر محقق خراسانی مطرد است در مواردی که ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه با هم تعارض پیدا می‌کنند که به نظر ایشان ادله‌ی داله بر احکام اولیه حمل می‌شود بر حکم اقتضایی در موارد معارضه‌اش با آن حکم ثانوی و البته اگر چه عرض کردیم که ایشان در بحث تعادل و ترجیح فرمودند این جمع مطرد است در مواردی که ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه با هم تعارض پیدا می‌کنند اما در بحث لاضرر اطراد را قبول ندارند. می‌فرمایند که معمولاً این چنین است اما گاهی هم برعکس ممکن است بشود یعنی آن که حکم اولی است حمل می‌شود بر فعلی و آن حکمی که بر روی عنوان اضطراری رفته بر عنوان اقتضایی حمل می‌شود.

سؤال: اطراد را شیوع نمی‌شود معنا کرد؟

جواب: خلاف ظاهر کلمه اطراد است.

خب این کبرای مطلب است.

عرض کردیم در این جا دو تا بحث هست. یک بحث کبروی است که آیا یک چنین جمع عرفی و چنین طریقه عرفیه‌ای هست و صحیح است، حجت است ام لا؟ و بحث دوم این است که آیا تطبیق این کبری بر موارد احکام اولیه و ثانویه، تمام است یا تمام نیست. بحث دوم که بسیاری از فرمایشات آقایان و اشکالاتی که آن جا کردند براساس آن فرمایش دوم مرحوم محقق آخوند است، آن خیلی در این بحث تعادل و ترجیح اهمیت ندارد. آن بحث دوم در حقیقت باید هر کدام در مواضع خودش بحث بشود. در حدیث لاضرر، در لاضرر، در حدیث اضطرار، در اکراه، در یمین، در نذر، در عهد و این مواردی که احکام ثانویه داریم. در هر جا باید فقیه ادله‌اش را محاسبه کند و ببیند باید چه بگوید. آن که مهم است و مربوط به بحث این جا می‌شود همان بحث کبروی است که آیا چنین چیزی حجت هست یا نیست.

در این جا سه اشکال مهم وجود دارد.

اشکال اول: فرمایش مرحوم محقق اصفهانی (3:57)

اشکال اول از محقق اصفهانی رضوان الله علیه حسب ما نستفیض من کلماته قدس سره.

ایشان فرمودند که این طریقه به یک معنا غیرمعقول است و به یک معنا غیرعرفی است. بنابراین این راه به عنوان یک جمع عرفی، یک طریقه عرفیه باطل است. چرا؟ برای این

که مقصود از این که می‌فرمایید حمل می‌کنیم حکم را در یکی از این دو تا دلیل، بر اقتضایی سؤال می‌کنیم مقصود از این اقتضایی چیست؟ دو احتمال در آن هست. یکی اقتضایی ثبوتی و یکی اقتضایی اثباتی. مقصود از اقتضایی ثبوتی این است که یعنی در واقع این حکم وجود ندارد، این حکم تحقق پیدا نکرده از طرف جاعل اما چون امر آخری که این حکم مرتبط با اوست به نحو من الارتباط، حقیقتاً وجود دارد، وجود او را مجازاً و عرضاً به این حکم نسبت می‌دهیم. نظیر این که گفته می‌شود که مقتضی در مرحله‌ی مقتضی موجود است. در معقول و در غیرمعقول این جمله معروف است. گفته می‌شود مقتضی در مرتبه‌ی مقتضی موجود است. آن جا معنایش این نیست که مقتضی در مرتبه‌ی مقتضی واقعاً وجود دارد. یعنی آن وجودی که تناسب با آن مقتضی دارد به حسب عالم وجود که حالا یا جوهر است یا عرض است یا وجود رابطی است، آن، لباس آن وجود را به خود نبوشیده است بلکه آن که محقق است وجود مقتضی است اما این وجود مقتضی را عرضاً و مجازاً به آن مقتضی هم نسبت می‌دهند مثل آن مثالی که دیروز عرض کردیم. خب در این جا هم شما می‌خواهید بفرمایید که عرف می‌آید می‌گوید این دلیل دالیه بر احکام عناوین اولیه می‌خواهد بگوید این احکام وجود دارد اما وجود اقتضایی. اگر گفتیم که «الخمر حرام» و در قبالش حالا یک جا اضطراری پیدا شده، اکراهی پیدا شده یا از عدم نوشیدنش ضرر بر کسی وارد می‌شود، بگوییم خب لاضرر یا ما اضطرروا الیه یا ما استکروه علیه می‌گوید الان حکم فعلی این است که حلال است آشامیدن این خمر و آن دلیلی که گفت: «الخمر حرام»، بالنسبه به این مورد می‌خواهد بگوید در همان جایی که اضطرار است حرمت وجود دارد، همان جایی که اکراه است حرمت وجود دارد اما به وجود اقتضایی، نه به وجود واقعی. به وجود اقتضایی یعنی یک وجود عرضی و مسامحه‌ای. بنابراین تعارضی ندارند. چون آن که واقعاً وجود دارد حلیت است و آن دیگری واقعاً وجود ندارد بلکه دارد به مسامحه و بالعرض گفته می‌شود وجود دارد فلذا تعارض بدوی بین این دو تا به این شکل حل می‌شود و با هم هماهنگ می‌شوند.

مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید اگر این مقصود است، این غیر معقول است. چرا؟ به دو دلیل.

دلیل اول: (8:17)

دلیل اول این است که فرض بحث ما همین طور که از کلمات خود مرحوم محقق آخوند استفاده می‌شود این است که حداقل دو تا دلیل داریم. آن دلیل که دال بر احکام موضوعات به عناوین اولیه‌شان هست، فرض این است که دارد دلالت می‌کند بر وجود حکم و وجود انشاء. و با این جمعی هم که می‌خواهد بشود، نمی‌خواهیم به قرینه آن دلیل بگوییم که این مورد واقعاً از تحت آن دلیل خارج است و مشمول آن دلیل نیست. مثل موارد تخصیص نیست. مثل موارد حکومت نیست. می‌خواهیم بگوییم واقعاً حکم هست و آن دلالت می‌کند بر وجود یک حکمی. آن وقت آیا معنا دارد با این که وجود حکم مفروغ عنه است، مسلم است، بیایم بگوییم که حمل می‌کنیم بر این که می‌خواهد بگوید این حکم بالعرض است. این خلف فرضش است که دارد می‌گوید و ما فرض کردیم. پس بنابراین به این وجه نمی‌شود بگوییم این جمع معقول است. چیزی که بالذات موجود است، معنا ندارد بگوییم حملش می‌کنیم بر وجود بالعرض. علاوه بر این که عرض کردیم چنین کاری چه فایده‌ای دارد. ما بیایم بگوییم این کتابی که بالذات موجود است، بالعرض موجود است، خب وجود بالذاتش را که از بین نبردیم. و علاوه بر این که اشکال دیگر هم این بود که این، عرفیت هم ندارد. این اشکال اول بود.

اشکال دوم این است که ما این جا یک چیزی نداریم که وجود بالذات برای آن باشد و بعد آن وجود بالذات را بخواهیم بالعرض به این حکم نسبت بدهیم. چون چیزی که در این جا متصور است دو امر است. یا مقتضی به معنای فاعل و جاعل حکم است یا به معنای ملاک است. و حالا این احتمال را هم اضافه می‌کنم لذا به جای دو تا احتمال، می‌گوییم سه تا احتمال وجود دارد و آن غایت حکم است که البته در این جا چون غایت حکم همان مصلحت است، از این جهت گفتیم دو تا ولی برای این که توضیح بهتری داده بشود می‌گوییم مقتضی یا به معنای جاعل حکم است یا به معنای ملاک حکم یا به معنای غایت حکم است.

اگر جاعل مقصود است، جاعل خدای متعال است. یعنی بگوییم عرف این جوری می‌گوید که این که شارع گفته الخمر حرام، در حقیقت شارع این جوری می‌خواهد بگوید که این حرمت وجود دارد بالعرض چون من خدا وجود دارم. آن وجود بالذات برای من است و چون من وجود دارم و آن حکم هم معلول من هست و از من خلق می‌شود، وجود بالذات خودم را می‌خواهم به آن حکم نسبت بدهم. و عرف این جوری می‌گوید. پس این که حمل می‌کنیم بر حکم اقتضایی به این معنا است که آن دلیل متکفل حرمت خمر می‌خواهد بگوید در موارد اضطرار و اکراه و ضرر و امثال این‌ها، این حرمت وجود دارد ولی نه بالوجود الواقعی بلکه بالوجود الاقتضایی که مبّرر این وجود اقتضایی هم وجود باریتعالی شده. وجود باری تعالی باعث شده آن را هم بگوییم وجود دارد مجازاً و بالعرض. این معقول نیست. چرا؟ چون این اسناد در جاهایی است که مقتضی در مرتبه مقتضی وجود دارد و کأنّ از آن تراوش می‌کند. مثل نخل خرما که گفتیم از هسته بیرون می‌آید. موادش در هسته هست و از آن تراوش می‌کند. اما جایی که این چنینی نیست مثل مخلوقات خدای متعال که از ذات خدای متعال تراوش نمی‌کنند و بیرون بیایند، در آن جا این حرف‌ها نیست. علاوه بر این که آن وجود بالذات واجب الوجود آن چنانی را آن وقت بخواهیم به لحاظ آن نسبت بدهیم به یک امر اعتباری که آن هم نه جوهر است، نه عرض است بلکه یک امری اعتباری است. حکم، یک امری اعتباری است. مثل یک امر توهمی و فرضی است یعنی حتی این، مبّرر عرفی ندارد تا ما به لحاظ آن بگوییم این موجود است.

سؤال: معقول نیست یا عرفی نیست؟

جواب: نه ایشان می‌فرماید که اصلاً معقول نیست و بنده مطلبی را اضافه کردم. حالا بیان ایشان فعلاً همین مقدار است.

سؤال: اگر ما خودمان داریم می‌گوییم این اسناد مجازی است معنا ندارد بگوییم معقول نیست. شما نهایت می‌توانید بگویید عرفی نیست. خودمان داریم می‌گوییم که این وجودش به خاطر وجود مقتضاش است و الا موجود حقیقی نیست پس معنا ندارد بگوییم معقول نیست. نهایتاً می‌شود گفت که عرفی نیست. ذوق سلیم نمی‌پسندد. یک اسناد مجازی است که عرفی نیست و غلط است نه این که معقول نیست. کاملاً معقول است و نهایتاً ذوق عرف نمی‌پسندد این اسناد را.

جواب: به خدمت شما عرض شود که همین هم کفایت می‌کند بگوییم برای عدم. بین عدم معقول یعنی این صحیح نیست، درست نیست. چون مجاز و اسناد هم مبّرر می‌خواهد و الا غلطه.

سؤال: معقول نیست، یک چیز دیگر است. معقول است و کاملاً متصوره.

جواب: ببینید معقول یعنی شما این لفظ را می‌توانید به کار ببرید. این که مقتضی را در مرتبه مقتضی تصور می‌کنید یعنی موادی که آن‌ها رشد می‌کند، حرکت می‌کند و می‌شود نخل، در آن جا وجود دارد، اما در فاعل ما منه الوجود که این چینی نیست که مواد در آن جا وجود دارد و از آن جا حرکت کند و رشد بکند فلذا از این جهت می‌فرماید غیر معقول است.

سؤال: یعنی تصورش اجتماع نقیضین دارد؟

جواب: آره. چرا؟ برای این که اگر بخواهی بگویی به این جهت استناد بدهیم، باید این در آن جا وجود داشته باشد. موادی که حرکت می‌کند و رشد می‌کند، در آن جا وجود داشته باشد و حال این که این سازگار نیست با صفات باری تعالی که آن مادی نیست.

خب این همین مقدار دارند.

«اذ ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلى للحكم الا الحاكم.» [1]

و این جا هم که معقول نیست.

و اما اگر می‌خواهید به لحاظ مصلحت بگویید. به لحاظ این که مصلحت کأن قابل است و حکم، مقبول است و وقتی قابل وجود دارد، مجازاً عرضاً گفته می‌شود مقبول هم وجود دارد. خب مثلاً یک کسی رفته بیرون برنج خریده، سبزی خریده، نخود و لوبیا خریده، چه خریده، می‌گوید غذای ظهر داریم، چرا؟ چون این موادی است که بعد از یک عملیاتی صورت غذای ظهر را با خودش می‌پذیرد. چون قابل وجود دارد و این قابل تا تقبل آن صورت هم فاصله چندانی ندارد، گفته می‌شود که درسته در این جا بگویم غذا موجود است. خیالت راحت غذا موجود است. وقتی همه چیزهایش آماده است، هنوز باید بپزند، هنوز باید درست کنند اما مهمان دارد و می‌گوید خیالت راحت غذا موجود است. کجا موجوده؟ این اسناد که داده می‌شود که غذا موجود است، به لحاظ وجود قابل است. آن وجود قابل را به مقبول هم که آن غذا باشد، نسبت می‌دهند. چوب‌هایی در نجاری ریخته و می‌گویند که صندلی موجوده، چرا؟ از باب این که آن مواد و چوب‌هایی که قریب است با انجام یک عملیاتی بر رویش بشود سریر، بشود کرسی، وجود دارد.

آیا در این جا این چنین است؟ یعنی ملاکات، صورت حکم را می‌پذیرد تا ما از این باب بگویم چون ملاک وجود دارد، بنابراین از باب اسناد و وجود بالعرض مقبول بعد از وجود قابل، بگویم الان حکم وجود دارد و عرف می‌آید می‌گوید بله آن روایتی که دارد می‌گوید الخمر حرام و صورت اضطرار و صورت اکراه خمر را هم شامل می‌شود، می‌خواهد بگوید خمر در آن صورت‌ها چون مفسده وجود دارد، بنابراین حکم حرمت را هم به لحاظ این که قابلش وجود دارد، می‌گویم وجود دارد ولی واقعاً وجود ندارد.

خب این هم که باطل است چرا؟ چون مصلحت مثل ماده که قبول صورت می‌کند، نیست. حکم، صورت برای مصلحت نیست.

«أن المصلحة ليست كالمادة القابلة للحكم حتى يكون الحكم ثابتاً بثبوتها بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل.» [2]

حالا در تعبیر من قابل را به آن ماده می‌گوییم، به آن مصلحت و مفسده می‌گوییم، به آن ملاکات می‌گوییم. مقبول می‌شود خود حکم و قابل می‌شود آن ملاکات و مصالح و این‌ها.

پس این درست نیست. از این راه هم مطلب تمام نیست.

امر سومی که این جا وجود دارد غایت است. غایت چیست؟ غایت در این جا همان مصالح است، همان ملاکات است. خب غایت البته وجود علمی‌اش و تقرر ماهوی‌اش یک دخالتی در تحقق حکم دارد. وقتی مولی و مقتن تصور کرد و تصدیق کرد وجود یک مصلحتی را، آن مصلحت ولو وجود واقعی‌اش بعد از این است که شما متعلق حکم را بیاورید، وقتی نماز خواندیم آن معراج إن شاء الله حاصل می‌شود. اما قبل از این که نماز خوانده بشود و در خارج محقق بشود، تصور معراج المؤمنی که می‌تواند تراوش کند از نماز این داعی می‌شود و انگیزه می‌شود بر این که مولی وجوب جعل کند. پس بنابراین خود غایت، آن تقرر ماهوی‌اش و آن تصورش هر جا وجود داشته باشد، کأن در آن جا ایجاب هم وجود دارد. چرا؟ چون وقتی که آن وجود داشت، آن عاملی است که تحریک می‌کند ذهن مولی را و داعی مولی را تحریک می‌کند تا این که انگیزه پیدا بکند برای جعل حکم، ایجاب جعل کند. قهراً آن نماز هم، آن فعل هم وجوب شأنی پیدا می‌کند. ایجاب وجود شأنی پیدا می‌کند از طرف مولی و آن نماز و آن صوم و آن عمل دیگر هم وجوب شأنی پیدا می‌کند. پس بنابراین می‌توانیم بگوییم این واجب است. به چه لحاظ بگوییم واجب است؟ به لحاظ این که آن مصلحت، آن غایت، وجود دارد به تقرر ماهوی و آن، شأنیست این دارد که مولی بر اثر تصدیق به او، انگیزه پیدا کند که حکم جعل کند بنابراین کأن وجود دارد. ایشان می‌فرماید که این تقریر خوبی است ولی اشکالش این است که آن غایت الان وجود ندارد تا ما وجود و ثبوت بالذات آن را بخواهیم نسبت بدهیم. آن غایت چه موقع وجود پیدا می‌کند؟ بعد العمل. اما قبل العمل که غایت وجودی ندارد بلکه یک تقرر ماهوی دارد. پس بنابراین شما می‌خواهید بگویید که وجود بالذات آن را می‌خواهیم نسبت بدهیم به این بالعرض و حال آن که غایت که وجود بالذات ندارد بلکه وجودش متأخر است از متعلق که متعلق هم وجودش متأخر است از حکم. پس بنابراین، اگر به این لحاظ هم باشد، تمام نیست.

ممکن است کسی بگوید این اشکالی که الان گفتیم اگر توجه به آن بفرمایید، این اشکال در آن قبلی هم می‌آید. یعنی کسی بخواهد بگوید ملاک قابل است و می‌خواهیم وجود قابل را به مقبول نسبت بدهیم. ایشان در آن جا این نکته‌ای را که در غایت فرمودند در آن جا نفرمودند در حالی که این نکته در آن جا هم می‌آید. چون ملاک که قابل باشد وجود واقعی که ندارد و وقتی قابل وجود حقیقی نداشت، چگونه می‌خواهید وجود بالذات آن را به مقبول نسبت بدهید بالعرض.

سؤال: ...

جواب: در ... نفس مولی محقق است یا نه می‌خواهیم بگوییم این دلیلی که گفته الخمر حرام، می‌خواهد بگوید بله یک حرمتی این جا وجود دارد ولی به چه نحو وجود دارد؟ چون تصور مفسده در ذهن مولی وجود دارد و ما وجود تصور مفسده را نسبت می‌دهیم به حرمت، به این حکم. چون چیزی که در راستای تحقق این حکم است وجود پیدا کرده که آن تصور و تصدیق مولی باشد. آن را به این نسبت بدهیم. خب این اولاً ملاک نشد. آن، وجود الملاک نیست. یعنی ما هو بالحمل الشایع ملاک نیست. آن که در ذهن مولی هست به حمل اولی ملاک است ولی نه به حمل شایع. آن که در ذهن مولی است که مصلحت

نیست.

سؤال: چطور مقنن اول تصور ملاک می‌کند و بعداً جعل حکم می‌کند، نه این که ملاک محقق می‌شود بعداً جعل حکم می‌کند؟

جواب: پس ملاک وجود ندارد که شما ...

سؤال: لازم نیست برای ایجاب.

جواب: شما ملاک موجود نداری تا وجود آن را به حکم نسبت بدهید. بله تصور ملاک دارید. تصوّر الملائک ملاک نیست. آن به حمل اولی ملاک است اما به حمل شایع که ملاک نیست.

سؤال: اما برای ایجاب کافی است.

جواب: نیست.

سؤال: می‌خواهیم یک قانونی را بگذاریم، تصور می‌کنیم ملاک را و بعداً جعل قانون می‌کنیم نه این که ملاک در خارج محقق می‌شود و بعداً جعل وجوب یا حرمت می‌کنیم.

جواب: پس حضرتعالی خوبه یک چیز را بفرمایید. می‌فرمایید که شریک الباری وجود دارد چرا؟ چون ما شریک الباری را که تصور می‌کنیم. اصلاً تناقض وجود دارد. چرا؟ چون ما تناقض را که تصور می‌کنیم. تصور که کردیم پس وجود ذهنی دارد تناقض. یعنی مفهوم تناقض وجود ذهنی پیدا می‌کند چون شما تصور می‌کنید تناقض را، و بعد آن وجود واقعی و حقیقی تصور تناقض را نسبت بدهید به خود تناقض مجازاً و بگویید تناقض هست.

سؤال: ... قانون گذاری‌اش همین است که اول تصور می‌شود یک چیزی و بعداً که تصور شد یک ایجابی یک حرمتی می‌آید و بعداً در خارج عمل مکلف محقق می‌شود و ملاک محقق می‌شود.

جواب: مقصود ایشان از ملاک، واقع الملائک است، نه صورت الملائک، نه وجود ذهنی. مقصود خود ملاک است یعنی ملاک عمل که آن غایت است. غایت، خود واقع الملائک است. شما یا از راه مقتضی می‌خواهید بگویید یا از راه ماده می‌خواهید بگویید یا از راه غایت می‌خواهید بگویید. غایت خود واقع الملائک است، نه صورت ذهنیه ملاک.

سؤال: از راه چهارم می‌خواهیم بگوییم. بگوییم از راه

جواب: خب حالا کسی بیاید بگوید که ما از راه صورت ذهنیه می‌گوییم. آن اگر آن جوری گفتید، می‌گوییم که آن‌ها دیگر خارج از این چارچوب می‌شود و آن اشکالش همین است که عرفیت ندارد.

خب حالا این حرف‌هایی که زدیم یک نتیجه‌ای بگیریم در نهایت از آن. حالا این‌ها را فرض کن درست هم باشد. آیا واقعاً فهم عرفی این جوری است که می‌آید می‌گوید آن که گفته الخمر حرام یا گفته الصلاة واجبة شامل صورت اکراه و صورت اضطرار هم می‌شود، نه این که این جا را مقصود نیست. الان در این جا هم حکم هست اما می‌خواهد بگوید در این جا حکمش به چه نحو است؟ آن دلیل می‌خواهد بگوید وجوب در این جا وجود دارد بالعرض چرا؟ به خاطر این که خدای متعال وجود دارد یا به خاطر این که ملاک وجود دارد

و این حکم مقبول است و آن ملاک قابل است یا به خاطر آن ملاکاتی که آن غایت است و این حکم ذو الغایه هست و به لحاظ آن داریم می‌گوییم وجود دارد. خب روشن است که این‌ها یک حرف‌های غیر عرفی است و عرف هرگز این حرف‌ها را در این جا این جور جمع نمی‌کند.

خب پس بنابراین اگر این مقصود است از این که مرحوم محقق آخوند فرموده حکم حمل می‌شود بر حکم اقتضایی، این که باطل است حالا إما غیر معقول که ما اضافه کردیم که اگر از غیر معقولیتش هم صرف‌نظر بکنیم، این حتماً عرفی نیست. همان اشکالی که ایشان بعد در شق ثانی می‌فرماید.

اما اگر مقصود از این اقتضایی این باشد که نه، واقعاً یک حکمی را شارع جعل می‌کند ولی مقصودش از جعل این حکم این است که اگر مانعی نبود این حکم ایجاد داعی در نفس عبد بکند و اگر مانعی بود این حکم ایجاد داعی در نفس عبد نمی‌کند ولی اقتضایش را دارد، این صلاحیت را دارد.

توضیح ذلک:

شارع می‌تواند جعل حکم کند به داعی ایجاد داعی در نفس عبد بالفعل که معمولاً همین جوره. امر می‌کند، نهی می‌فرماید به داعی ایجاد داعی در نفس عبد که اصلاً ایشان تعریف حکم را هم همین می‌کند. حکم یعنی جعل ما یمكن أن یکون داعیاً فی نفوس العباد. إما داعی به رفتن به طرف کاری و یا داعی اجتناب از کاری. ایشان می‌فرماید ممکن است که یک حکمی را بیاید جعل کند به این داعی که اگر مانعی نبود این، داعی ایجاد کند در نفس عبد و اگر مانعی بود این، داعی ایجاد نمی‌کند ولی مقتضایش را دارد، صلاحیتش را دارد. کما این که در همان جاهایی هم که بالفعل می‌گوییم همین جوره یعنی معمول اوامر و نواهی مولا را که شما نگاه کنید، مولی امر می‌کند به داعی این که اگر در نفس عبد مانعی نبود آن عبد را تحریک کند، ایجاد داعی در او بکند که فعل را انجام بدهد. اگر او بناء بر تمرد و طغیان به مولی را نگذاشته باشد، اگر شهواتش غالب نشده بود، امر می‌کند تا این که اگر چنین آدمی است ایجاد انگیزه در او بشود و برود آن کار را انجام بدهد. حالا آن اوامر معمولی به داعی این است که اگر اسباب طغیان، شهوات، این‌ها در او نبود در او ایجاد داعی بکند. در این جا آن مانعی که می‌خواهد لولا او این حکم ایجاد داعی در آن عبد بکند، همین عناوین ثانویه است. اگر اضطراری نبود، اگر اکراهی نبود، اگر ضرری نبود، اگر چه نبود، این حکم در آن عبد ایجاد داعی می‌کرد. خب این را ایشان می‌فرمود معقول است.

بنابراین بیایم این جوری بگوییم که در این موارد «الخمير حرام» با «رفع ما اضطرروا الیه» درسته یک تهافت ظاهری دارد چون آن می‌گوید خمر حرام است چه اضطرار داشته باشی، چه اضطرار نداشته باشی چون اطلاق دارد و این می‌گوید که آن چه ما اضطرروا الیه شد حکمش، حرمتش برداشته شد و الان در این موردی که اضطرار به شرب خمر پیدا شده، قهراً آن می‌گوید حرام است و این می‌گوید حرام نیست و این یک تهافت بدوی دارد. اما عرف می‌آید چه می‌کند؟ عرف می‌گوید این‌ها تهافت با هم ندارند. این که می‌گوید رفع ما اضطرروا علیه یعنی بالفعل الان اشکالی ندارد و آن که گفت الخمر حرام، می‌خواهد بگوید در این جا این، حرام اقتضایی است به این معنا که من این حرمت را این جا گذاشتم که اگر آن نبود تأثیر بکند. حرمتی هست نه این که نیست. مثل تخصیص نیست که این مراد من نیست. این جمع، این است که حرمت هست حتی در همان فرض

اضطرار اما این حرمت، حرمت اقتضایی است یعنی حرمتی است که جعل شده که اگر مانعی نبود تأثیر بکند و الان چون مانع هست تأثیر نمی‌کند. ایشان می‌گویند این معقول است. اگر مرحوم محقق آخوند این را می‌خواهد بگوید معقول است اما اشکالش این است که عرفی نیست. این یک امر دقیقی است. فلذا ایشان می‌فرمایند که:

«نعم الانشاء بهذا المعنى دقيق لا معنى لجعله مقتضى الجمع و التوفيق عرفاً.» [3]

پس بنابراین نتیجه این شد که ایشان می‌گویند این جمع عرفی را ما بخواهیم بگوییم وجود دارد و این حوزه‌ی وسیع را پوشش می‌دهد، تمام موارد احکام مجعوله بر عناوین اولیه و احکام مجعوله بر عناوین ثانویه، در تمام این موارد به این جمع عرفی، جمع می‌شود، نه از راه حکومت، و نه از راه‌های دیگر. راه حلش این است. در همه جاها این جوری می‌شود جمع کرد. و این‌ها علاوه بر این که حل می‌کند مسأله راع باز یک آثاری هم دارد. چون ما اگر بگوییم این جا حکم واقعاً وجود دارد، مصلحت واقعاً وجود دارد، اگر کسی روزه گرفت با این که لاضرر گفت روزه واجب نیست، روزه درست است. چرا؟ چون مصلحت روزه هست. ولو آن امرش فعلی نیست بلکه اقتضایی است اما مصلحت آن جا وجود دارد. ولو کار حرام هم کرده باشد و کتک بخورد ولی روزه درست است چون مصلحت روزه است. اگر قصد قربت متعمشی بشود که عوام بعضی‌هایشان هستند که می‌گویند دلم نمی‌آید روزه نگیرم، قصد قربت از آن‌ها متعمشی می‌شود.

سؤال: ...

جواب: نه نه، حکم هست. ایشان که می‌گویند دقیق است یعنی همین. یعنی یک چیزی وجود دارد، یک حکمی الان وجود دارد، نه این که کان موجوداً و حالا دیگر برطرف شد. همین الان یک حکم وجود دارد، اما وجود دو قسم است. یک وجود فعلی است و یک وجود اقتضایی. وجود اقتضایی یعنی چه؟ یعنی به عبارت دیگر یک حکمی وجود دارد که الان فاعلیت ندارد. مثل کجا؟ مثل جایی که حکم هست و یک کسی شهوتش نمی‌گذارد که آن حکم انگیزه در او ایجاد بکند. آن حکم وجود دارد ولی فاعلیت ندارد کارآمدی ندارد، کارایی ندارد، نه این که نیست. در این جا این جمع می‌خواهد این را بگوید که وقتی اضطرار هست، اکراه هست، چه هست، چه هست، آن حکمی که روی مکره علیه رفته، روی مضطرّ علیه رفته، آن وجود دارد اما آن حکم موجود اقتضایی است. یعنی چه؟ یعنی الان چون مانعی سرش آمده فاعلیت ندارد ولی هست. مثل چه می‌ماند؟ مثل حشرات که در زمستان خواب هستند نه این که نیستند. خواب هست. فاعلیت ندارد.

سؤال: امثالش هم صحیح است.

جواب: امثال ولی لایتنلف الامثال.

سؤال: قابلیت ندارد یا اصلاً نمی‌شود امثالش کرد؟

جواب: خب حالا تا چه بگوییم. عقل چه حکمی را می‌گوید امثال دارد. عقل هر حکمی را نمی‌گوید امثال دارد. این حکم را عقل نمی‌گوید امثال دارد.

سؤال: استاد قائل شدن به چنین وجود اقتضایی چه فایده‌ای برای عید دارد، چه فایده‌ای برای خدا دارد که حالا این باشد ولو حالا به معنای اقتضایی ...

جواب: این آثاری که عرض کردم که بر آن بار می‌شود، یکی‌اش این است که وقتی چنین حکم اقتضایی وجود دارد، نمی‌شود حکم بدون ملاک وجود داشته باشد. وقتی حکم بدون ملاک نمی‌شود وجود داشته باشد، پس شما می‌فهمید که در این جا ملاک الحکم هست. وقتی ملاک الحکم بود، اثرش این است که اگر روزه گرفت و قصد قربت از آن متمشی شد پس روزه‌اش صاحب ملاک است. مثل حرفی که مرحوم محقق آخوند در باب ترتب می‌فرماید. مرحوم محقق آخوند قائل به ترتب نیست و ترتب را محال می‌داند اما می‌فرماید اگر دو واجب با هم تزامم کردند و کسی اهم را ترک کرد و رفت مهم را آورد آن نمازش درسته. وارد مسجد شد و در توسعه وقت دید مسجد متنجس شده. خب صلّ که دارد و از آن طرف هم ازل النجاسة عن المسجد را هم دارد. خب قائلین به ترتب می‌گویند این دو امر باقی هستند. امر ازل النجاسة و ان لم تزل فصلّ. صلّ هم وجود دارد. حالا اگر کسی برود نماز بخواند اشکالی ندارد چون صلّ وجود دارد. این را قائلین به ترتب می‌گویند. مرحوم محقق آخوند می‌گوید این محال است چون بازگشتش به طلب الضدین می‌شود و طلب الضدین محال است. اما در عین حال می‌فرماید ادله‌ای که می‌گوید الصلاة واجبة، اطلاق ماده‌اش می‌گوید این صلات حتی در این صورت تزامم ملاک را دارد. بنابراین اگر این آقا ازاله نجاست نکند و برود نماز بخواند چون ملاک دارد قصد قربت هم اگر بکند، درسته. بله قصد امتثال نمی‌تواند بکند یعنی بگوید من نماز می‌خوانم برای فرمانبرداری از خدا، غلط است چون به نظر ایشان فرمانی نیست، امر نیست. پس به قصد امتثال امر غلط است و تشریع است. اما اگر به قصد این که محبوب خدا است، مصلحت دارد، اشکالی ندارد و نمازش هم درسته. حالا در این جا هم همین جور. در این جا وقتی حکم اقتضایی بود، شارع می‌گوید بدان که من در این جا حکم اقتضایی دارم، و وجود هم دارد پس یعنی مصلحت در این جا وجود دارد لذا آن آثار بر آن مترتب می‌شود و بی‌فایده نخواهد شد.

حالا این کلام این محقق بزرگوار است و ببینیم آیا تمام است یا تمام نیست.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

[1]. نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ج4، ص: 455

[2]. نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ج4، ص: 455

[3]. نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ج4، ص: 457