

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

جواب مرحوم آخوند به راه دوم شیخ انصاری

ایشان می‌فرمایند که چرا تقیید، خلاف اصل است؟ این را برای ما روشن کنید که علت این که تقیید، خلاف اصل است، به‌طور کلی خلاف کدام اصل است؟ و آن اصلی را که می‌گویید: «التقیید خلاف الأصل»، برای ما معنا کنید؟

لا بد شما باید این‌طوری بگویید که با اصالة الظهور و اصالة الاطلاق مخالفت دارد، یعنی: لفظ مطلق يك ظهوری در اطلاق دارد و يك ظهوری در اطلاق برای آن منعقد شده است و این تقیید، آن ظهور را از بین می‌برد. مثلاً مولى گفته است: «اعتق رقبة» که ظهور در اطلاق پیدا کرده است؛ بعد دلیل دیگر می‌گوید: «لا تعتق رقبة كافرة» که این دلیل می‌خواهد با آن اصالة الاطلاق و اصالة الظهور در اطلاق مخالفت کند.

پس این که گفته می‌شود: «التقیید خلاف الاصل»، مراد از اصل، اصالة الظهور است، یعنی: لفظ يك ظهوری در اطلاق برای آن منعقد می‌شود و تقیید می‌خواهد بر خلاف این اصالة الظهور حکومت کند و لذا می‌گوییم: تقیید بر خلاف اصل است.

حالا که مطلب روشن شد که مقصود از اصل، اصالة الظهور در اطلاق است، آن وقت این سؤال پیش می‌آید که آیا ظهور در اطلاق يك ظهور وضعی است و یا ظهوری است که استناد به مقدمات حکمت دارد؟ آیا ظهور لفظ عام در عموم با ظهور مطلق در اطلاق، يك نحوه ظهور است یا فرق دارد؟

لفظ عام ظهورش در عموم به خاطر این است که لغت و واضع چنین بیان و دلالتی را دارد، مثلاً در اكرم كل عالم، کلمه «كل» برای عموم وضع شده است و به دلالت لفظیه دلالت بر عموم دارد. اما در «أعتق رقبة» که می‌گوید دلالت بر اطلاق می‌کند و ظهور در اطلاق دارد، ظهورش در اطلاق، ظهور وضعی و لغوی نیست؛ بلکه ظهوری است که از مقدمات حکمت ناشی می‌شود، یعنی: چون مولى در مقام بیان است و قرینه‌ای هم بر تقیید اقامه نکرده است و قدر متیقن در مقام مخاطب هم در کار نیست، عقل می‌گوید: پس لابد مطلق، مقصود مولى است.

پس ظهور مطلق در اطلاق از مقدمات حکمت ناشی می‌شود.

حالا سؤال دیگری می‌کنیم: اگر يك کسی نگذاشت این مقدمات حکمت تشکیل شود و جلوی تشکیل مقدمات حکمت را گرفت، آیا این کار، خلاف اصل است و یا خلاف اصل نیست؟ اگر مقدمات حکمت در کار نباشد لفظ اصلاً ظهور در اطلاق پیدا نمی‌کند، و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد این‌جا دیگر چه خلاف اصلی تحقق دارد و کجای تقیید، خلاف اصل خواهد بود؟

پس اگر يك مطلقى داشته باشیم که مقدمات حکمت در آن موجود باشد و ظهور اطلاق پیدا کرده باشد، این جا اگر به عنوان تقیید با يك چیزى که مثل تقیید است به جنگ اطلاق رفتیم، این خلاف اصل است.

ولى اگر از اوّل کارى کردیم که اصلاً مقدمات حکمت تأسیس نشد، مثل این که فرض کنیم که مولى در مقام بیان نبود، آیا این هم خلاف اصل است؟ خیر. پس اگر کارى کردیم که از اوّل قرینه بر تقیید در کار آمد، این خلاف اصل نیست؛ زیرا ما نگذاشتیم مقدمات حکمتى تشکیل بشود و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند و زمینه ظهور در اطلاق به طور کلی از بین رفته است. این جا دیگر چیزى نیست که مخالف با اصل و قاعده باشد.

در مانحن فیه این طور است که اگر ما «إن جاءك زيد» را به هیئت اُکرم بزنیم و بگوییم: قید برای وجوب اکرام است، شما گفتید که زمینه اطلاق در ماده از بین می رود، یعنی: دیگر امکان تأسیس مقدمات حکمت نیست و دیگر جا برای تشکیل مقدمات حکمت باقی نمی ماند. حال چنانچه در يك مورد، جایی برای تشکیل مقدمات حکمت باقی نماند، چرا خلاف اصل باشد؟ و با کدام اصل، مخالفت دارد؟ مگر ظهور اطلاقى برای ماده پیدا شده بود که حالا ما بخواهیم با این ظهور مخالفت کنیم؛ بلکه ما با زدن قید به هیئت، از اوّل نگذاشتیم ظهورى برای ماده در اطلاق پیدا شود؟!

- بله، اگر به جای «إن جاءك زيد فأکرمه» دلیل ما بدون هر گونه قید و شرطی و به صورت «أکرّم زیدا» بود؛ منتهى بعد از يك ماه دیگر این قید «مجىء زيد» را مولى آورد و گفت: در آن «أکرّم زیدا» که يك ماه قبل گفتیم: باید اکرم بعد از مجىء زيد باشد؛ در این صورت اگر ما مردّد شدیم که مجىء زيد آیا دخالت در اطلاق هیئت دارد و آن را از بین می برد یا مدخلیت در ماده دارد و اطلاق ماده را به هم می زند، در چنین موردی حرف شیخ درست است؛ زیرا «اکرم زیدا» که يك ماه قبل گفته شد دو ظهور اطلاقى پیدا کرد: يك ظهور اطلاقى از نظر هیئت و يك ظهور اطلاقى از نظر ماده. حالا این جمله ای که بعد از يك ماه به عنوان دلیل منفصل بیان شده است، اگر بخواهید آن را به هیئت برگردانید، نتیجتاً روی ماده هم اثر می گذارد و زمینه اطلاق ماده را از بین می برد با این که ظهور اطلاق ماده منعقد و ثابت شده بود.

ولى آن جا که دلیل، متصل باشد و در يك عبارت بگوید: «إن جاءك زيد فأکرمه»، این جا اگر ما قید را به هیئت زدیم معنایش این است که برای ماده اصلاً مقدمات حکمتى در کار نیست. حال اگر مقدمات حکمت برای ماده منعقد نشد، در این جا دیگر خلاف ظاهر و اصلی را مرتکب نشدیم.

بالتر از این که از نظر خود هیئت هم خلاف ظاهرى مرتکب نشدیم؛ زیرا نگذاشتیم در هیئت هم مقدمات حکمت تشکیل شود.

پس هیچ خلاف ظاهرى از نظر رجوع قید به هیئت یا به ماده نیست.

با توجه به این نکته، چه ترجیحی دارد که ما قید را به ماده برگردانیم و اطلاق هیئت را سر جای خودش حفظ کنیم؟

خلاصه جواب آخوند به راه دوّم شیخ: این کلام شیخ در جایی که تقیید به وسیله دلیل منفصل باشد، درست است؛ ولى جایی که تقیید در همان دلیل اوّل است و با يك عبارت هم قید و هم مقید بیان می شود در این جا هیچ گونه خلاف ظاهر و اصلی در کار نیست، چه قید به هیئت رجوع کند یا به ماده، و هیچ ترجیحی هم برای رجوع قید به هیئت و ماده وجود ندارد.

نتیجه این شد که دو وجهی را که شیخ بیان کردند، هر دو باطل شد و ما نمی توانیم قید را به هیئت و یا به ماده ارجاع بدهیم؛ بلکه در این موارد چاره ای جز مراجعه به اصول عملیه نداریم.

مولی که يك شیء را واجب می‌کند و مورد طلب خودش قرار می‌دهد، این ایجاب و طلب حتما برای يك هدف و برای تحقق يك غایت و رسیدن به يك هدفی است. آن وقت به هدف مولی که مراجعه کنید می‌بینید که مولی در واجبات، دو جور هدف دارد:

- گاهی مولی يك چیزی را واجب می‌کند به جهت این‌که مقصود او از واجب کردن این شیء این است که مکلف از راه این شیء بتواند واجب دیگر را در خارج اتیان کند؛ زیرا اگر این فعل تحقق پیدا نکند امکان ندارد آن واجب دیگر در خارج محقق شود، مثل آیه‌ای که در باب وضوء وارد شده است: {فاغسلوا وجوهکم وایدیکم إلی المرافق و...} که ایجاب این غسل و مسح را مولی به این جهت آورده است که چنانچه وضوء تحقق پیدا نکند، آن واجب دیگر که نماز است امکان تحقق ندارد و هدف مولی از ایجاب وضوء این است که مکلف بتواند از راه وضوء و تهیه طهارت، امکان پیدا کند که نماز را در خارج اتیان کند. پس چون‌که هدف از ایجاب وضوء، امکان رسیدن به واجب دیگر به نام نماز است ما از این وجوب وضوء به «وجوب غیری» تعبیر می‌کنیم، یعنی: برای خودش واجب نشده است و برای خاطر نماز وجوب پیدا کرده است.

- اما گاهی مولی يك چیزی را برای خاطر خود آن شیء واجب می‌کند، مثل نماز که مولی آن را برای خودش واجب کرده است، نه برای خاطر این‌که از راه نماز، مکلف قدرت پیدا کند بر این‌که يك واجب دیگری را انجام بدهد؛ بلکه نماز برای خودش واجب شده است و غایت و هدف عبارت از خود نماز است. و لذا وجوب نماز را به «وجوب نفسی» تعبیر می‌کنیم.

فرق بین وجوب غیری و نفسی: الواجب الغیری ما وَجِبَ لأجل التوصل إلی الغير والواجب النفسی ما وَجِبَ لنفسه لا لأجل التوصل إلی الغير.

- اشکال: گفته‌اند: روی بیان شما، نماز هم واجب غیری است؛ زیرا مولی نماز را برای آثارش واجب کرده است و نماز معراج مؤمن و ناهی از فحشاء و منکر است و نیز سایر آثار و خواصی که در نماز وجود دارد.

حال سؤال این است که آیا این آثار و خواصی که نماز دارد، آثار و خواص لازم التحصیل است یا مستحب التحصیل است؟

اگر آثار و خواص نماز، لازم التحصیل شد، نماز نسبت به این آثار مثل وضوء نسبت به نماز می‌شود. وضوء واجب غیری شد؛ زیرا برای رسیدن به نماز بود، نماز هم با این بیان واجب غیری می‌شود؛ زیرا برای رسیدن به آن آثار و خواص است که آن آثار و خواص هم لازم التحصیل بوده و امکان تحقق ندارند مگر از راه نماز.

اشکال این است که چه فرقی بین نماز و وضوء است؛ زیرا وضوء برای نماز است و نماز هم برای آن آثار است؟

إن قلت: اگر شما در مقام فرق بگویید که آن آثار را انسان مستقیماً نمی‌تواند ایجاد بکند و در حقیقت آن آثار خودش مقدور نیست، اما بر خلاف نماز که نماز، مقدور انسان است. پس فرق میان نماز نسبت به وضوء و آن آثار نسبت به نماز این است که نماز در مقام مقایسه با وضوء، خودش مقدور است ولی آن آثار در مقام مقایسه با نماز، مقدور نیستند.

قلت: آخوند می‌فرماید: این‌که شما می‌گویید آن آثار مقدور نیست، یعنی: مطلقاً، حتی با واسطه نماز هم مقدور نیست؛ یا مقدور با واسطه است؟

مسلم است که آن آثار بواسطه نماز، متعلق قدرت قرار می‌گیرند؛ و اگر متعلق قدرت قرار گرفتند واجب اصلی و واجب نفسی آنها هستند و نماز هم مقدمه رسیدن به آن واجبات نفسیه است.

پس همان‌طور که وجوبِ وضوء يك وجوبِ غیرى برای رسیدنِ به نماز است، وجوبِ نماز هم يك وجوبِ غیرى برای خاطر رسیدن به آن آثار و خواص است که آن آثار و خواص هم مقدور بالواسطه و هم واجب التحصیل هستند.

این اشکال مهمّ در باب واجبِ غیرى و نفسی شده است که فرق بین وضوء و نماز را بیان کنید. مرحوم آخوند در جواب این اشکال، واجبِ نفسی و غیرى را طورِ دیگرى معنا می‌کنند که باید دید مرحوم آخوند چگونه بیان می‌کنند.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين