



مرکز تحقیقات اسلامی

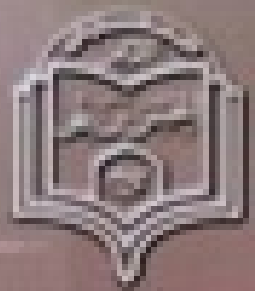
اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



شرح
کفایۃ الاصول

علی محمدی خراسانی

جلد دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح کفایه الاصول

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	شرح کفایه الاصول جلد ۲
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	فهرست مطالب جلد دوم
۱۳	[اتمه المقصد الأول فی الأوامر]
۱۴	[اتمه الفصل الثانی فیما يتعلق بصیغه الأمر]
۱۴	المبحث الثامن مَرّه و تکرار
۳۰	المبحث التاسع فور و تراخی
۳۸	الفصل الثالث فی الإجزاء
۳۸	اشاره
۳۹	[مقدماتی که مرحوم آخوند در بحث اجزاء بیان کرده اند]
۳۹	اشاره
۳۹	یکی از اموری که از باب مقدمه ذکر می شود، راجع به کلمه «علی وجهه» است.
۴۱	امر دوّم از امور مقدّمی درباره کلمه اقتضاء است.
۴۶	امر سوّم از امور مقدّمی درباره کلمه اجزاء است:
۴۸	امر چهارم از امور مقدّمی درباره تفاوت مسئله اجزاء با دو مسئله دیگر است.
۵۱	و تحقیق مقام به گونه ای که همه جوانب مطلب هویدا گردد، ایجاب می کند که در دو موضع و مرحله بحث کنیم:
۵۱	اشاره
۵۱	موضع اوّل از دو موضع درباره اجزاء هر عملی از امر خودش می باشد:
۵۶	موضع ثانی [مبحث اجزاء، درباره اجزاء یک امری از امر دیگر و مجزی بودن عملی از عمل دیگر است]
۵۶	اشاره
۵۷	مقام اوّل: مقام اوّل درباره این است که آیا امتثال امر اضطراری و اتیان مأمور به برطبق امر اضطراری از اعاده عمل برطبق امر اختیاری کفایت می کند
۶۵	مقام دوّم (امر ظاهری)

- ۷۷ دو تذنیب
- ۷۷ اشاره
- ۷۷ تذنیب اول درباره احکام قطع از حیث اجزاء است.
- ۸۱ تذنیب دوم: در باب اصول و امارات (اوامر ظاهری) به صورت موجه جزئیّه در بعض موارد قائل به اجزاء شدیم:
- ۸۴ فصل [الرابع] فی مقدمه الواجب
- ۸۴ اشاره
- ۸۴ قبل از ورود در اصل بحث بجا است چهار امر را به عنوان مقدمات و خطوط کلی ترسیم کنیم:
- ۸۴ اشاره
- ۸۴ امر اول از امور مزبور درباره دو مطلب است:
- ۸۴ مطلب اول: آیا مبحث مقدمه واجب از مسائل علم اصول فقه است یا از مسائل علم فقه؟
- ۸۶ مطلب دوم: [مسائل علم اصول دو صنف اند]:
- ۸۹ امر دوم: از اموری که پیش از ورود به مباحث اصلی مقدمه واجب، ترسیم می کنند، درباره تقسیمات گوناگون مقدمه است:
- ۸۹ اشاره
- ۸۹ الف) مقدمه داخلی و خارجی
- ۹۹ ب) مقدمه عقلی و شرعی و عادی
- ۱۰۳ ج) مقدمه وجوب و صحت و وجود و علم
- ۱۰۶ د) مقدمه متقدم و مقارن و متأخر
- ۱۱۶ جمع بندی:
- ۱۱۸ امر سوم تقسیمات واجب
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۱۸ الف) واجب مطلق و مشروط
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۴۲ تذنیب
- ۱۴۶ ب) واجب منجز و معلق

۱۴۶ اشاره
۱۶۹ تتمه
۱۷۹ (ج) واجب نفسی و غیره
۱۷۹ اشاره
۱۹۴ دو تذنیب
۱۹۴ اشاره
۱۹۴ تذنیب اول: تفاوت عمده امر نفسی و استقلالی
۲۰۷ تذنیب دوم در مورد این است که هریک از طهارات ثلاث غایاتی دارند،
۲۱۲ (د) چند تفصیل در مقدمه واجب
۲۵۳ (ه) واجب اصلی و تبعی
۲۶۵ ثمره مسئله مقدمه واجب
۲۶۵ اشاره
	۱- اولین و مهم ترین ثمره ای که به عنوان ثمره مسأله اصولی از این مبحث انتظار داریم آنست که نتیجه این مسئله در طریق استنباط حکم شرعی کلی
۲۶۶ ۲- یکی از این ثمرات، مسأله موافقت نذر و عدم موافقت آن است:
۲۶۶ ۳- یکی دیگر از ثمرات، حصول فسق و عدم حصول فسقی است:
۲۶۷ ۴- یکی دیگر از ثمرات جواز و عدم جواز اخذ اجرت است:
۲۷۳ ۵- پنجمین و آخرین ثمره ای که برای مسأله مقدمه واجب ذکر شده به شرح زیر است:
۲۷۸ تأسیس اصل
۲۷۸ اشاره
۲۷۸ مقام اول در اجراء اصل در مسأله اصولی یعنی بحث ملازمه است:
۲۸۰ مقام دوم در اجراء اصل در مسأله فقهی:
۲۸۵ مباحث اصلی مقدمه واجب
۲۹۹ فصل پنجم مسأله ضدّ
۲۹۹ اشاره

- ۳۰۰ امر اول: در عنوان مسئله دو واژه وجود دارد که باید تبیین شود. ۱- منظور از اقتضاء چیست؟
- ۳۰۳ امر ثانی: این امر درباره احکام ضدّ خاص است.
- ۳۰۳ اشاره
- ۳۰۳ مسلک مقدمیت
- ۳۱۵ مسلک تلازم
- ۳۱۷ امر ثالث: آیا امر به شیء (مثلا امر به نماز) مقتضی نهی از ضد عام آن شیء هست یا نه؟
- ۳۲۲ امر چهارم ثمره مسأله ضد
- ۳۲۶ امر پنجم مسأله ترتّب
- ۳۳۸ فصل ششم امر آمر با علم او به انتفاء شرط امر
- ۳۴۳ فصل هفتم تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد
- ۳۴۸ فصل هشتم نسخ وجوب
- ۳۵۴ فصل نهم واجب تخیری
- ۳۶۴ فصل دهم واجب کفائی
- ۳۶۶ فصل یازدهم واجب مضیق و موسّع
- ۳۶۹ فصل دوازدهم تبعیت قضا از اداء
- ۳۷۳ فصل سیزدهم امر به امر
- ۳۷۵ فصل چهاردهم امر بعد از امر
- ۳۷۷ المقصد الثانی باب نواهی
- ۳۷۷ اشاره
- ۳۷۷ فصل اول از فصول نواهی درباره پنج مطلب است.
- ۳۷۷ الف) ماده نهی
- ۳۷۸ ب) هیئت نهی
- ۳۷۸ ج) مطلوب به نهی چیست؟
- ۳۸۱ د) دلالت نهی بر مزه و تکرار

- ۳۸۲ (ه) سقوط نهی با معصیت
- ۳۸۶ فصل دوم اجتماع امر و نهی در شیئی واحد
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۸۷ مقدمات بحث
- ۳۸۷ اشاره
- ۳۸۷ امر اول از امور مقدماتی درباره کلمه واحد است.
- ۳۹۰ امر دوم از اموری که به عنوان مقدمه می آوریم، درباره بیان فرق میان مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است
- ۳۹۸ مقدمه سوم را با ذکر نکته ای شروع می کنیم و آن اینکه در آغاز کفایه فرمودند: گاهی علوم متعدّد در بعضی از مسائل با یکدیگر تداخل می کنند
- ۴۰۱ مقدمه چهارم در بیان این مطلب است که حال که مسأله اجتماع امر و نهی، از مسائل علم اصول قلمداد شد، آیا از مسائل عقلیه علم اصول است
- د مقدمه پنجم از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی، درباره این است که همان گونه که وجوب (در باب اوامر) تقسیماتی داشت همچنین حرمت هم تقسیماتی د
- ۴۰۷ مقدمه ششم از مقدمات اجتماع امر و نهی، درباره اعتبار قید مندوحه است:
- مقدمه هفتم از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی این گونه مطرح می شود: سابقا در باب اوامر این بحث مطرح شد که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرند
- ۴۱۲ مطالب مقدمه هشتم و نهم مکمل یکدیگر می باشند و لذا بهتر بود به صورت یک مقدمه بیان می شد.
- ۴۲۱ مقدمه دهم و آخرین مقدمه از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی، درباره ثمره و فایده این بحثها است.
- ۴۳۲ درباره مرکز

شرح کفایه الاصول جلد ۲

مشخصات کتاب

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: شرح کفایه الاصول / نویسنده علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر: قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام، ۱۳۷۹-

مشخصات ظاهری: ۵ ج.

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

شابک: ۶۵۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ چهارم)؛ ج. ۱: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۰؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)؛ ج. ۱، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۱۹-۸؛ ج. ۲: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۷-۱؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ج. ۲، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۰-۴؛ ج. ۳: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۸-X؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳؛ ج. ۳، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۱-۱؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ج. ۵، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳

یادداشت: ج. ۱ - ۵ (چاپ دوم: ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۲ - ۵ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۱ - ۳ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیا).

یادداشت: کتابنامه.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ ق.

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ک ۷۰۲۱۷۶ ۱۳۷۹

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۷-

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۲۳۶۲۶

ص: ۱

فهرست مطالب جلد دوم

المبحث الثامن (مرّه و تکرار) ۱

المبحث التاسع (فور و تراخی) ۱۷

الفصل الثالث فی الإجزاء ۲۵

دو تذیب ۶۴

فصل فی مقدّمه الواجب ۷۱

امر اول ۷۱

الف) مقدمه داخلی و خارجی ۷۶

ب) مقدمه عقلی و شرعی و عادی ۸۶

ج) مقدمه وجوب و صحّت و وجود و علم ۹۰

د) مقدمه متقدم و مقارن و متأخر ۹۳

امر سوّم (تقسیمات واجب) ۱۰۵

الف) واجب مطلق و مشروط ۱۰۵

تذیب ۱۲۹

ب) واجب منجز و معلق ۱۳۳

تتمّه ۱۵۶

ج) واجب نفسی و غیری ۱۶۶

دو تذیب ۱۸۱

تذیب اول ۱۸۱

تذنیب دوّم ۱۹۴

(د) چند تفصیل در مقدمه واجب ۱۹۹

(ه) واجب اصلی و تبعی ۲۴۰

ثمره مسئله مقدّمه واجب ۲۵۲

تأسیس اصل ۲۶۵

مباحث اصلی مقدمه واجب ۲۷۲

تتمّه ۲۸۳

فصل پنجم (مسأله ضدّ) ۲۸۶

احکام ضد خاص ۲۹۰

مسلك مقدمیت ۲۹۰

مسلك تلازم ۳۰۲

احکام ضد عام ۳۰۴

امر چهارم (ثمره مسأله ضد) ۳۰۹

امر پنجم (مسأله ترتّب) ۳۱۳

(فصل ششم) امر آمر با علم او به انتفاء شرط امر ۳۲۵

فصل هفتم (تعلّق اوامر و نواهی به طایع یا افراد) ۳۳۰

فصل هشتم (نسخ و جوب) ۳۳۵

فصل نهم واجب تخیری) ۳۴۱

فصل دهم (واجب کفائی) ۳۵۱

فصل یازدهم (واجب مضیق و موسّع) ۳۵۳

فصل دوازدهم (تبعیت قضا از اداء) ۳۵۶

فصل سیزدهم (امر به امر) ۳۶۰

فصل چهاردهم (امر بعد از امر) ۳۶۲

المقصد الثانی (باب نواهی) ۳۶۴

فصل اوّل ۳۶۴

الف) ماده نهی ۳۶۴

ب) هیئت نهی ۳۶۵

ج) مطلوب به نهی چیست؟ ۳۶۵

د) دلالت نهی بر مژه و تکرار ۳۶۸

ه) سقوط نهی با معصیت ۳۶۹

فصل دوّم (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد) ۳۷۳

مقدمات بحث ۳۷۴

مقدمه اول ۳۷۴

مقدمه دوم ۳۷۷

مقدمه سوم ۳۸۵

مقدمه چهارم ۳۸۸

مقدمه پنجم ۳۹۰

مقدمه ششم ۳۹۴

مقدمه هفتم ۳۹۶

مقدمه هشتم و نهم ۳۹۹

مقدمه دهم ۴۰۸

[تنمه المقصد الأوّل فی الأوامر]

[تتمه الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الأمر.]

المبحث الثامن مَرّه و تکرار

مبحث هشتم از مباحث باب صیغه افعال درباره مَرّه و تکرار است:

اینکه آیا مَرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات است یا به معنای فرد و افراد است؟ به زودی خواهد آمد و فعلا کاری به این جهت نداریم، الآن سخن در این است که: گاهی فعل امر به کمک قرینه بر خصوص مَرّه دلالت می کند مثلا صریحا بگوید: افعال مَرّه یا اجماع بر مَرّه دلالت کند و ... و گاهی بر خصوص تکرار دلالت می کند مثل «فَاسْتَجِئُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (۱) که به قول صاحب مدارک: الامر هنا للتکرار باتفاق العلماء (۲) در این گونه موارد تابع قرینه هستیم، انما الکلام در مواردی است که: صیغه افعال بطور مطلق و مجرد از هر نوع قرینه ای استعمال شود، مثلا بفرماید: اکرم زیدا یا اضرب خالدا و ... سؤال این است که: آیا فعل امر عند الاطلاق بر خصوص مَرّه دلالت دارد؟ یا بر خصوص تکرار؟ یا هیچ کدام؟ در این رابطه اقوالی است:

۱- گروهی بر آنند که: صیغه افعال بر طلب الفعل مَرّه دلالت دارد، و اضرب یعنی اضرب مَرّه.

۲- گروهی بر آنند که: فعل امر بر طلب فعل مکررا دلالت دارد، و اضرب ای اضرب مکررا.

۳- گروهی طرفدار اشتراک لفظی میان مَرّه و تکرارند.

۴- گروهی در مسئله توقّف کرده اند و ... ولی مرحوم آخوند کاری به این اقوال و بررسی

۱- سوره جمعه، آیه ۹.

۲- مدارک الاحکام، ج ۴، ص اول.

ص: ۲

آنها ندارد. [در کتابهای قبل از قبیل: قوانین - معالم و ... این اقوال با ذکر ادله بررسی شده و نیازی به تکرار مجدد نیست.] مختار خود آخوند ره به پیروی از مشهور این است که: صیغه افعال عند الاطلاق نه بر طلب فعل مژه دلالت دارد و نه بر طلب فعل مکررا، آنها مطلقا یعنی نه توسط هیئت امر بر این خصوصیات دلالت دارد و نه بواسطه ماده امر، بلکه بر طلب ایجاد اصل طبیعت دلالت دارد، اضرِب یعنی اطلب منک ایجاد الضرب، دلیل مطلب:

اما هیئت امر: فقط بر طلب وجوبی دلالت دارد اما یک بار یا چند بار در آن مطرح نیست.

و اما ماده امر: فقط بر اصل طبیعت و ماهیت دلالت دارد که عمل مخصوص زدن یا گرامی داشتن و ... باشد اما اینکه یک بار یا صد بار از ماده استفاده نمی شود. و وقتی هیئت و ماده را با هم جمع می کنیم و فعل امر می سازیم از مجموع هیئت و ماده غیر از طلب ایجاد طبیعت مأمور به چیزی استفاده نمی شود. [طلب ایجاد مربوط به هیئت، و طبیعت مأمور به یا عمل مربوط به ماده است] آنگاه دلالت بر مژه یا تکرار از کجای اضرِب زیدا مستفاد است؟

قوله: و اما الاکتفاء: بلی یک مطلب را می پذیریم ولی ضروری به مدّعی ما ندارد، و آن اینکه اگر مولی امر به ایجاد طبیعت کرد و فرمود: اضرِب زیدا، عبد در مقام امتثال اگر یک بار مأمور به را انجام دهد کفایت می کند و امتثال امر می شود و در نتیجه امر از عهده او ساقط می شود، ولی این نه از باب آن است که: فعل امر بر طلب الفعل مژه دلالت دارد و برای این معنی وضع شده بلکه از باب این است که: مطلوب مولی ایجاد طبیعت است و قانون عقلی ایجاد طبیعت - آن است که: الطبیعه توجد بوجود فرد ما، و این حکم عقلی است که ربطی به ظهور فعل امر و وضع واضح ندارد.

قوله: ثم لا یذهب: به عقیده مرحوم آخوند صیغه افعال نه به هیئت و نه به ماده اش و نه به مجموع مرکب از هیئت و ماده بر مژه و تکرار دلالت نمی کند، بلکه به ماده اش بر اصل طبیعت و حدث ضرب یا قتل و ... دلالت می کند و به هیئت بر طلب وجوبی و ایجاب ایجاد دلالت دارد و به مجموع مرکب هم بر طلب ایجاد طبیعت مأمور به دلالت می کند، و

ص: ۳

در هیچ کدام از این مراحل سخن از مَرّه یا تکرار نیست، دلیل ایشان هم مسئله تبادل بود که قبلاً ذکر شد. پس هر سه جنبه مورد نزاع است.

اما به عقیده صاحب فصول (۱) نزاع مَرّه و تکرار مخصوص مفاد هیئت امر است و امّا مفاد ماده اختلافی نیست بلکه ماده فعل امر حتماً بر اصل ماهیت و طبیعت دلالت می‌کند نه بر خصوصیت مَرّه یا تکرار، دلیل فصول آن است که: جناب سکاکی که اهل فن است ادّعی اجماع کرده بر اینکه: مصدر مجرّد از الف و لام و خالی از تنوین [یعنی الضرب نباشد ضرب هم نباشد بلکه ضرب باشد] بر اصل ماهیت دلالت دارد و نه بر خصوصیات آن (۲) به این دلیل فصول مدّعی شده که: نزاع در مفاد هیئت امر است و مفاد ماده امر وفاقی است.

قوله: لا یوجب: مرحوم آخوند این گونه جواب می‌دهند: [اولاً اصل ادّعی اجماع سکاکی قابل بحث است و ثانیاً بر فرض قبول می‌گوئیم که اجماع در احکام شرعیّه حجت است نه در احکام عقلی و لغوی و ... ثالثاً بر فرض قبول می‌گوئیم که اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست. حال از همه این‌ها صرفنظر کرده و جواب دیگری می‌دهیم که مرحوم آخوند فرموده: [اینکه مصدر بدون الف و لام و تنوین بالاجماع بر اصل ماهیت دلالت کند و این جهت اتّفاقی باشد، ربطی به ما نحن فیه ندارد و به ضرر ما نیست و با ادّعی اجماع بر دلالت ماده امر بر ماهیت ملازمه ندارد و عین او هم نیست. مصدر غیر از ماده امر است و حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند.

دلیل مطلب: ماده آنست که با وحدتی که دارد، در جمیع صور و هیئات محفوظ باشد و چیزی بر آن افزوده شود. [همان طوری که طرفداران هیولای اولی و ماده اولیه عالم مادی بر آنند که هیولی وحدت شخصی دارد و یک وجود واحد شخصی است که در جمیع مراتب تغییر و تحوّل عالم و فعلیات گوناگون وحدتش محفوظ است و علی البدل صور نوعیه گوناگون بر او وارد می‌شود و قوامش به صورتی از صور و فعلیتی از فعلیات است و از جمادی تا مرز تجرّد تام، یک موجود با حرکت جوهری سیر می‌کند. در تمام مراتب مادی

۱- الفصول الغرویّه، ص ۷۱.

۲- مفتاح العلوم، ص ۹۳.

ص: ۴

آن حقیقت واحد موجود و محفوظ است. چه طرفدار خلع و لبس شویم و چه معتقد به لبس بعد از لبس باشیم. [اما مصدر این چنین نیست. مصدر نه از حیث هیئت لفظی در مشتقات محفوظ است و نه از حیث هیئت معنوی:

اما لفظاً: هیئت و وزن مصدر، مثلاً فعل است (مثل ضرب) و در فعل ماضی و غیره این هیئت که ضاد مفتوح و راء و باء ساکن باشد، نیست بلکه ضرب، یضرب، اضرب و ... است که در تمامی این مشتقات آن اعراب و شکل خاص از میان رفته و هیئات لفظی دیگری آمده است.

و اما معنا: معنای مصدر، زدن یا کشتن و ... است که در آخرش دال و نون یا تا و نون است. درحالی که معنای مشتقات عبارتند از: زد، می زند، زنده، بزن، نزن و ... قبلاً- هم در مبحث مشتق گفتیم که مصدر با مشتق از حیث معنی متباین است، مصدر دارای معنایی است که به شرط لا از حمل است و نمی توان گفت که زید ضرب است. ولی مشتقات از حیث معنی لا بشرط از حمل بود و می گفتیم که زید ضارب است و ... حال که مصدر از لحاظ هیئت لفظی و معنوی غیر از مشتقات و مابین با آنهاست و هرگز به این صورت در مشتقات دیگر محفوظ نیست، پس امکان ندارد که مصدر ماده افعال و صفات و در یک کلام ماده مشتقات دیگر باشد. بلکه در واقع مصدر خود یکی از مشتقات است و دارای ماده و هیئتی مثل سایر مشتقات می باشد.

سؤال: پس ماده فعل امر یا سایر مشتقات چیست؟

جواب: ماده آنها در مثل اضرب عبارت است از: ضاد و راء و با و در مثل انصر عبارت است از: نون و صاد و راء و هکذا و هر موردی مبدأ و ماده با مورد دیگر فرق دارد. این ماده در جمیع مشتقات محفوظ و موجود است و هرگز جدای از هیئتی از هیئات موجود نیست و کلمه ای را تشکیل نمی دهد و اگر مصدر ماده بود که جدای از بقیه هیئات موجود نیست و کلمه ای را تشکیل نمی دهد، اگر مصدر ماده بود که جدای از بقیه هیئات و صور و اشکال و اوزان متحقق نمی شد. درحالی که ضرب استقلال دارد و محکوم به احکامی است.

نتیجه: اگر مصدر به اتفاق کلمه بر اصل ماهیت دلالت دارد، دلیل نمی شود که ماده هم

ص: ۵

چنین باشد. بلکه جای این بحث در ماده محفوظ است که دالّ بر مرّه است؟ یا تکرار؟

یا هیچ کدام.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید که ما از روز اول وارد مدرسه شدیم و امثله را شروع کردیم، به ما گفتند: بدان که مصدر اصل کلام است و از وی نه وجه بازمی گردد: ماضی - مستقبل و ... این مطلب در میان نحوی ها از مشهورات است و ظاهرش این است که مصدر اصل و ریشه تمام مشتقات است. شما چگونه با این سخن مشهور مقابله می کنید؟

قوله: قلت: به این اشکال دو جواب می دهیم:

۱- گرچه مطلب مذکور شهرت بسزایی کسب کرده است، ولی مطلب اجماعی نیست بلکه در میان خود نحویین مورد اختلاف است [در مجموع چهار نظریه در این رابطه عنوان شده است: (۱)]

الف) مذهب اکثر بصریین آنست که: مصدر اصل کلام است و افعال و صفات از او اشتقاق یافته و لذا در صیغه سازی می گویند: ضرب از ضرب گرفته شده است: دلیل مطلب: لَانَّ کُلَّ فِرْعٍ یَتَضَمَّنُ الاصل و زیاده و الفعل و الوصف بالنسبه الی المصدر کذلک.

ب) گروهی از بصریها می گویند: مصدر اصل فعل است و فعل اصل وصف است.

ج) بعض دیگر از بصریها گفته اند: هر یک از فعل و مصدر اصل مستقلی هستند و هیچ کدام از دیگری گرفته نشده است، نظر مرحوم آخوند با همین مسلک می سازد که ماده را ضاد و راء و با گرفت. و هر یک از مصدر و فعل و ... را در عرض هم مشتق از این حروف دانست.

د) عقیده کوفی ها بر آنست که که فعل اصل مصدر است و مصدر از فعل مشتق است [با این همه اختلاف سلیقه و نظر جای مطلب مشهور نیست.

۲- از آنجا که به حکم برهان نتوانستیم بپذیریم که مصدر ماده مشتقات است، پس نمی توانیم قبول کنیم که مصدر اصل کلام و ماده و مبدأ مشتقات است، به ناچار باید معنای صحیحی برای آن کلام مشهور بیابیم، فنقول: منظور این است که روز اول که واضع در مقام

۱- سیوطی، ص ۱۰۰، باب مفاعیل خمسّه، بحث مفعول مطلق یا مصدر.

ص: ۶

وضع گرفت و خواست برای فلان حدث معین لفظ و کلمه ای را قرار بدهد قطعا خود حروف مقطعه و بریده بریده [ضاد-راء-با] را برای حدث وضع نکرد، چون این ها کلمه و اسم نیستند، ناگزیر باید این حروف را در ضمن هیئت و وزنی منظور می کرد تا بتواند وضع کند، آن وزن خاصی که حین الوضع منظور نظر واضع قرار گرفت و آن را لحاظ کرد چه بود؟

به عقیده بصریها هیئت مصدری بود و ضرب را در نظر گرفت، به عقیده اهل کوفه: هیئت فعل ماضی را در نظر گرفت که ضرب باشد. و این ماده معین را در ضمن آن هیئت معین تصور کرد و سپس مجموع را برای حدث زدن وضع کرد و وضع هم شخصی است یعنی شخص این لفظ [ضرب] را با همین شکلی که دارد برای اصل حدث وضع کرد، سپس سایر صیغه ها و مشتقاتی که را که با این ماده و مصدر مناسبت دارند و از یک مقوله هستند و میان آنها حجت مشترک و قدر جامعی وجود دارد، با مصدر مقایسه نموده و هر کدام را برای دلالت بر حدث با خصوصیات خاص آن مشتق وضع کرد. مثلا فعل ماضی را برای دلالت بر تحقق حدث در گذشته وضع کرد، و فعل مضارع را برای بر وقوع نسبت در حال یا آینده قرار داد و ...

سؤال: قدر جامع سایر صیغه ها [ضرب، یضرب، اضرب و ...] با مصدر در چیست؟

جواب: وجه اشتراک در دو امر است:

۱- ماده لفظی: همه این ها در ضاد و راء و با اشتراک دارند و این سه حرف به عنوان حروف همه آنها مطرح است، و آن ماده در ضمن هر مشتقی صورت و شکل و هیئتی دارد.

ماده معنوی: همه این ها در دلالت بر کتک کاری و حدث مخصوص شریکند، منتهی آن معنی هر کجا قالب و شکلی دارد: در مصدر تعبیر به زدن و کتک کاری کردن می شود، در ماضی به معنای زد یا کتک کاری کرد و هکذا در می زند، زنده است، بز و ...

و سایر مشتقات هم دارای وضع نوعی هستند و هم وضع شخصی، در تفسیر این کلام دو احتمال ذکر شده است:

۱- وضع نوعی مال ماده مشتقات است و وضع شخصی مال هیئت آنها «مختار مرحوم مشکینی»

ص: ۷

۲- عکس احتمال قبلی: نوعی بودن از آن هیئت و شخصی بودن به لحاظ ماده است و این‌ها بر فرض این است که در عبارت به جای او واو باشد که مرحوم مشکینی این را ترجیح داده است ولی اگر کلمه او باشد که در متن است، تردید را می‌رساند. یعنی سایر مشتقات از دو حال خارج نیستند، یا وضع آنها نوعی است- اگر هیئت معین ماضی یا مضارع یا امر و ... منظور نشود و ماده در ضمن هر هیئتی که باشد- و یا شخصی است- اگر هیئت معین ماضی در نظر باشد که بر وقوع نسبت در زمان ماضی دلالت دارد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که وقتی برهان گفت: مصدر ماده بقیه مشتقات نیست، ناگزیریم جمله مشهور [مصدر اصل کلام است]. را به نحوی که آوردیم معنی کنیم.

قوله: ثم المراد: تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که صیغه افعال عند الاطلاق بر طلب ایجاد طبیعت دلالت می‌کند و بر خصوص مژه یا تکرار دلالت ندارد، حال وقت آن است که مژه و تکرار را معنی کنیم. در اینکه مراد از مژه و تکرار چیست دو احتمال وجود دارد:

۱- به معنای دفعه و دفعات باشند.

۲- به معنای فرد و افراد باشند

سؤال: فرق این دو معنی در چیست و ثمره کجا ظاهر می‌شود؟

جواب: فرق در اینجا ظاهر می‌شود که مولی به عبدش بگوید: «اعتق الرقبه» و عبد در مقام امتثال چندین رقبه با یکدیگر آزاد کند، در اینجا آنکه قائل به مژه است اگر مژه را معنای فرد بگیرد، باید بگوید که با یکی از این رقبه‌ها امتثال حاصل شد و ما زاد بر یکی موجب امتثال نیست. ولی اگر به معنای دفعه بگیرد می‌گوید که به تمام این‌ها امتثال حاصل می‌شود. زیرا همه را یک مرتبه آزاد کرده است. و نیز آنکه قائل به تکرار است اگر تکرار را به معنای افراد بگیرد باید گفت که با عتق چند رقبه امر مولی را امتثال کرده است. ولی آنکه طرفدار دفعات است باید بگوید با یک مرتبه امتثال حاصل نشده است باید دفعه با دفعات دیگر هم این عمل را تکرار کند، و تفاوت ندارد که در هر دفعه جمعی را آزاد کند و یا یک نفر را عتق نماید. پس کاملاً فرق دفعه با فرد و دفعات با افراد روشن شد.

با پاسخ به سؤال مذکور می‌گوئیم که سه قول در این رابطه مطرح است:

ص: ۸

۱- جناب محقق قمی فرد و افراد را استظهار کرده و مدعی شده است که مَرّه و تکرار در مسئله مورد بحث به معنای فرد و افراد است (۱).

۲- جناب صاحب الفصول دفعه و دفعات را استظهار کرده و فرموده است: مَرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات است نه فرد و افراد و برای این مطلب دو دلیل آورده است:

الف) متفاهم عرفی و متبادر وجدانی و ظاهر از مَرّه و تکرار در عربی دفعه و دفعات است، مَرّه یعنی دفعه و مکرراً یعنی به دفعات کاری را انجام دادن.

ب) مقدمه: در آینده بحثی داریم مبنی بر اینکه آیا اوامر و نواهی به طبایع و کلیات تعلق دارند یا به افراد و مصادیق خارجی؟ عدّه ای طرفدار تعلق امر به طبیعت شده اند و گروهی طرفدار تعلق امر به فرد و دلایل طرفین در باب خود خواهد آمد فرق یا ثمره نزاع هم در ادامه مَرّه و تکرار به زودی خواهد آمد. با توجه به این مقدمه فصول فرموده است:

آقایان مبحث مَرّه و تکرار را به عنوان یک مبحث مستقلّ و جدای از مبحث تعلق اوامر به طبایع یا افراد ذکر کرده اند و قانون افراد و جدا کردن مباحث آن است که این دو مسئله ربطی به یکدیگر ندارد و هر کس در هریک از دو مسئله هر مسلکی را برگزید، می تواند در مسئله دیگر شرکت کرده و هر مبنائی را که دلیل اثبات می کند اختیار کند.

حال اگر مَرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد مسئله مَرّه و تکرار هیچ ربطی به مسئله طبیعت و فرد نداشته و دو بحث مجزّا هستند، چه در مسئله آتیه طرفدار تعلق امر به فرد شویم و چه به طبیعت حق شرکت در این بحث داریم، اما بنا بر خود: آیا مطلوب فرد واحد است «مَرّه» یا افراد متعدّد است «تکرار» و امّا بنا بر طبیعت: آیا مطلوب وجود واحد از وجودات طبیعت است یا مطلوب وجودهای متعدّد است؟

ولی اگر مَرّه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، این مسئله تتمّه و شاخه ای از مسئله آتیه خواهد بود و کسانی که در آن مسئله طرفدار تعلق امر به طبیعت باشند در این بحث شرکت ندارند، ولی طرفداران تعلق امر به فرد حقّ شرکت دارند، به این نحو که اگر در آنجا طرفدار فرد شدیم، جا دارد به دنبالش بحث کنیم که آیا فرد واحد مطلوبست است؟ یا افراد کثیره؟

ص: ۹

پس بحث جدائی نخواهد بود. (۱) پس برای اینکه دو مسئله مذکور از یکدیگر جدا باشند می‌گوئیم که مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات است.

۳- مختار صاحب کفایه این است که مرّه و تکرار به هر یک از دو معنایش، قابلیت دارد که محل بحث و مورد نزاع باشد، اگرچه ظاهر کلام همان دفعه و دفعات است و سخن فصول صحیح است ولی به هر دو معنی قابل بحث و بررسی است و در هر حال مسئله مرّه و تکرار شعبه‌ای از مسأله طبیعت و فرد نیست بلکه دو مسئله مستقل می‌باشند و توهم صاحب فصول فاسد و باطل است.

بیان مطلب: دو نکته را به عنوان مقدمه باید منظور کرد.

الف) [این مقدمه در رابطه با مسئله آتیه یعنی طبیعت و فرد است] طبیعت و ماهیت از یک نظر دو گونه ملاحظه می‌شود:

۱- طبیعت من حیث هی و ماهیت بما هی: یعنی تمام نظر به خود ماهیت و مفهوم است. با قطع نظر از وجود آن در خارج.

۲- طبیعت به ملاحظه افراد و مصادیق و وجودات خارجیّه: یعنی منظور نظر وجود ماهیت در خارج است و احکام از آن ماهیت موجود است.

حال وقتی می‌گوئیم که اوامر به طبایع بار می‌شوند، منظور این است که طبیعت به ملاحظه وجودش در خارج مأمور به واقع می‌شود و در واقع وجود طبیعت مد نظر است زیرا قانون طبیعت من حیث هی آنست که «الماهیه من حیث هی لیست الا هی یعنی فقط خودش خودش است. انسان انسان است و حمل اولی ذاتی دارد و هیچ حکم دیگر ندارد.

نه موجود است و نه معدوم، نه مطلوب مولی است و نه غیر مطلوب، و هیچ محمولی به حمل شایع بر او حمل نمی‌شود. ذات ماهیت مصلحت یا مفسده‌ای ندارد تا تحت امر یا نهی برود، ملاکات یا مصالح و مفاسد از آن وجودات خارجیّه است، پس نفس طبیعت و عنوان کلی تحت امر نیست بلکه وجود طبیعت تحت امر است. و می‌دانیم که وجود طبیعت یا کلی طبیعی در خارج به عین وجود فرد است و گرنه طبیعت در خارج وجود

۱- الفصول الغرویّه، ص ۷۱.

ص: ۱۰

منحازی ندارد افراد در خارج موجودند و افراد هم که خصوصیات و مشخصات فردی دارند و «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» پس در حقیقت باز حکم برای فرد ثابت است، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود: پس میان تعلق امر به طبیعت با تعلق امر به افراد چه تفاوتی وجود دارد؟ در جواب می‌گوئیم که بنا بر تعلق امر طبیعت و وجود آن، خصوصیات و تشخصات فردی خارج از مأمور به و مطلوب است، و اصل وجود طبیعت مطلوب است.

منتها خصوصیات از لوازم لاینفک وجود خارجی است و مقوم مطلوب و مأمور به نیست و به گونه ای است که اگر در مقام امتثال و اتیان مأمور به در خارج امکان تفکیک وجود داشت هرآینه اصل وجود موجب امتثال بود و خصوصیات نقشی نداشت، ولی امکان انفکاک نیست.

اما بنا بر تعلق امر به فرد خصوصیات فردی مقوم است و داخل در مطلوب است. زیرا فرد چیزی غیر از همین تشخصها و خصوصیات نیست. به گونه ای که اگر وجود طبیعت یا فرد از این خصوصیات قابل تفکیک بود، اتیان اصل وجود موجب امتثال نبود و حتما باید با این مشخصات آورده شود.

(ب) [این مقدمه در رابطه با مبحث مژه و تکرار است.] فرد یا افراد در مبحث مژه و تکرار غیر از فرد و افراد در مبحث طبایع و افراد است: فرد در آن مسئله در مقابل طبیعت است که در طبیعت و لو وجودش منظور باشد، مشخصات فردی دخالتی ندارد ولی در فرد حتما این خصوصیات دخیل و مقدم است ولی فرد و افراد در ما نحن فیه به معنای وجود واحد و وجودات متعدد طبیعت است، منتهی از آن رهگذر که طبیعت در خارج به عین وجود فرد و افراد است، بجای وجود و وجودات تعبیر به فرد و افراد شده است و تفاوتها را در مقدمه اول آوردیم.

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: مژه و تکرار به هر معنایی که باشد، ربطی به طبیعت و فرد نداشته و از شعب آن مسئله نیست. بلکه بحث جداگانه و منفرد است:

اگر مژه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، خود جناب صاحب فصول هم قبول داشت و صریحا اعتراف کرد که بین مسألتین علقه و ارتباطی نیست و در مسئله آتیه هر

قول را اختیار کنیم در ما نحن فیه جای بحث و نزاع وجود دارد:

اما بنا بر طبیعت این گونه بحث می شود که آیا مطلوب ایجاد طبیعت یک بار است «مَرّه» یا چند دفعه «تکرار»؟ و اما بنا بر فرد این چنین بحث می شود که آیا مطلوب فرد واحد است «مَرّه» یا افراد کثیر «تکرار»؟ پس علی جمیع التقادیر در مسئله آتیه اینجا جای بحث موجود است. و اگر مَرّه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، باز بنا بر اینکه در مسئله آتیه معتقد به تعلق امر به فرد باشیم خود فصول هم قبول کرد که قائلین به فرد حقّ شرکت در بحث دارند که آیا یک فرد باید اتیان شود یا چند فرد؟ و بنا بر اینکه در آن مسئله طرفدار تعلق امر به طبیعت هم شویم در ما نحن فیه جای بحث است به اینکه مراد وجود طبیعت است و مراد از فرد او افراد هم وجود واحد و جودات متعدّد است. [در دو مقدمه بیان کردیم] آنگاه می پرسیم که آیا مطلوب وجود واحد طبیعت است یا وجودهای متعدّد آن؟

کاملا ملاحظه شد که در مسئله آتیه هر مسلکی داشته باشیم در ما نحن فیه جای نزاع در مَرّه و تکرار وجود دارد. پس این مسئله ربطی به آن مسئله ندارد.

قوله: غایه الامر: این فراز را در ضمن مقدمه اول بیان کردیم و نیازی به توضیح مجدد نیست.

قوله: تنبیه: این تنبیه در حقیقت بیان ثمره و نتیجه اقوال گوناگون در مسئله مَرّه و تکرار است، که از نظر مقام امثال فرق این اقوال چیست؟ ثمره عملی آنها کدام است؟ بنا بر قول به دلالت فعل امر بر مَرّه: [دفعه باشد یا فرد] اگر مولی فرمود: «اضرب زیدا» و ما در مقام امثال یک بار این عمل را انجام دادیم، قطعا بر این اتیان امثال امر صادق است و جای بحث ندارد. منتهی سخن در اتیان دوباره است و اینکه برای بار دوم اگر همین عمل را انجام دادیم چه می شود؟ اتیان مجدد یا بدون قصد امثال امر است که کاری لغو و بی حاصل است، و یا با قصد امثال امر است، این را اصطلاحا امثال بعد از امثال یا امثال عقیب امثال گویند که هم لغو است و نیازی بدان نیست و هم بالاتر از لغویت تحصیل حاصل است که محال ذاتی است و هم اساسا امثال مجدد امکان ندارد، زیرا با امثال اول غرض مولی حاصل شد و با حصول غرض، امر مولی ساقط شده و با سقوط امر چیزی نیست تا

ص: ۱۲

اتیان مجدد، به آن قصد و نیت باشد. پس معقول نیست، و ای چه بسا ضرر داشته باشد.

زیرا اگر اتیان اول و مرّه به شرط لا از زیادی باشد، مثل تکبیره الاحرام در نماز، رکوع در یک رکعت و ... تکرار آن موجب بطلان عمل می‌گردد و زیاده ای است که منجر به نقیصه می‌شود.

[بنا بر قول به تکرار: اگر معتقد شدیم که فعل امر عند الاطلاق دالّ بر تکرار است، بلا شکّ در مقام امتثال حق نداریم به یک بار اکتفا کنیم؛ بلکه لابدّ من التکرار و اتیان مجدد آن عمل ولی میزان و حدّ تکرار تا کجا است؟ در کلمات قوم مبین نیست، آیا مسمای تکرار کفایت می‌کند یعنی دو بار که انجام داد بس است؟ یا میزان صدق عرفی است که عرفا بگویند: عمل را تکرار کرد؟ یا باید به قدری تکرار کند که خود مولی بگوید: کافی است و بیش از این انجام نده؟ این ها جای بحث دارد، خوشبختانه در نوع واجبات دینی حدّ و مرز تکرار مشخص شده مثل نماز- روزه و ... و مشکلی نیست. مرحوم آخوند نتیجه قول به تکرار را متعزّض نشده است ولی ما آوردیم.]

و امّا بر قول مختار که می‌گفتیم: صیغه افعال عند الاطلاق نه دالّ بر مرّه است و نه دالّ بر تکرار بلکه بر طلب ایجاد طبیعت دلالت می‌کند، بر این مسلک در مقام امتثال چه باید کرد؟ آیا به ایجاد طبیعت یک مرتبه اکتفا کنیم؟ یا تکرار ایجاد لازم است؟ می‌فرماید که اگر خطاب مولی در مقام بیان نباشد و اطلاق نداشته باشد، بلکه اجمال یا اهمال داشته باشد [فرق اجمال و اهمال در این است که در اجمال نه تنها غرض به بیان بار نشده است بلکه در عدم بیان و سربسته سخن گفتن غرض وجود دارد و عمداً مجمل می‌گوید. مثل خطابات قرآنی که در مقام اصل تشریح حکم وارد شده و سربسته فرموده است: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»*. ولی اهمال در موردی است که غرض مولی نه به بیان تعلق گرفته و نه به عدم بیان، مثل طبیعی که به مریض می‌گوید: «اشرب الدواء» و فعلاً در صدد بیان کمّ و کیف مطلب نیست.]

در این صورت قدر مسلّم این است که یک بار انجام دادن واجب است. ولی آیا بیش از یک بار امتثال واجب است یا نه؟ اجمال خطاب موجب شکّ می‌گردد و وظیفه فقیه آن

ص: ۱۳

است که به اصول عملیه مراجعه نماید و اصل عملی، براءت از وجوب زائد بر یک مرتبه است.

و اما اگر خطاب اطلاق داشته باشد و در مقام بیان باشد و مع ذلک بطور مطلق بفرماید که اضرب زیدا و مقید به قید مژه یا مکررا نکند، از اطلاق چه چیز مستفاد است؟ در این رابطه دو سؤال و جواب مطرح است.

سؤال اول: آیا مکلف می تواند به یک مرتبه انجام دادن اکتفا کند و تکرار نکند؟

با واجب است تکرار نماید؟

جواب: قطعا اکتفا به مژه در مقام امثال جایز است و تکرار عمل واجب و لازم نیست.

زیرا که مطلوب ایجاد طبیعت است و طبیعت بر فرد واحد یا وجود واحد هم صادق است.

«الطبیعه توجد بوجود فرد ما» و اطلاق بر آن صدق می کند و محصل غرض است.

سؤال دوم: آنکه جای بحث و اشکال دارد این است که اکتفا به مژه در مقام امثال علاوه بر اینکه جایز شد، آیا واجب است در این مقام به یک مرتبه قناعت کنیم؟ یا اکتفاء به مژه لازم و واجب نیست و حق تعدی و تکرار داریم؟ ممکن است کسی توهم کند که اکتفا به مژه واجب و لازم است. از باب اینکه شاید مطلوب مولی ایجاد طبیعت به نحو بشرط لا از زیادی باشد و در نتیجه زیاده و تکرار تشریح و حرام باشد، متقابلا- ممکن است کسی توهم کند که اکتفا به مژه لازم نیست و تکرار یا اتیان دوباره و سه باره و چندباره هم جایز است، به این دلیل که مولی در مقام بیان به قول مطلق فرموده است: افعل کذا و مقید به قید مژه و تکرار نکرده بلکه اصل ایجاد طبیعت را خواسته است و به حکم عقل قانون این است که طبیعت همان طور که به وجود فرد واحد موجود می شود، هکذا به وجود افراد کثیره نیز موجود می شود، و نیز به حکم عقل عند الاطلاق مکلف آزاد و مخیر است و عمل را با خصوصیتی که خواست انجام می دهد. مثلا اگر اعتق رقبه گفت ما آزادیم که رقبه مؤمنه آزاد کنیم یا کافره، اگر اکرم عالم گفت: ما آزادیم که عالم عادل را گرامی بداریم و یا عالم فاسق را و ... و در ما نحن فیه هم اضرب زیدا گفته پس ما مخیریم که یک بار این طبیعت را ایجاد کنیم و یا چند بار، و هیچ کدام متعین نیست.

ص: ۱۴

قوله: و التحقیق: و مرحوم آخوند در قبال دو توهم مذکور تفصیل قائل شده و دو صورت تصویر کرده اند: قبل از آن، بیان این نکته ضروری است که مولای حکیم وقتی به عملی امر می کند، یقیناً غرض اصلی و هدف غائی و مقصد اعلائی دارد که می خواهد و به آن هدف برسد. حال ممکن است در بدو امر یا اواسط راه هدفهای مقدماتی و مقطعی هم داشته باشد، ولی داشتن هدف اقصی و نهائی مسلم است. با این مقدمه می گوئیم که دو صورت مطرح است:

گاهی با امتثال اول و اتیان عمل مرّه واحده [چه در ضمن یک دفعه یک فرد را بیاورد و چه افراد متعدد را در عرض هم و یک دفعه اتیان کند. مثلاً چندین رقبه را با هم آزاد کند.] غرض اصلی مولی جامه عمل می پوشد و در خارج متحقق می شود. در این فرض تکرار عمل و اتیان عمل دوباره معنی ندارد چرا که صدور امر از مولی به داعی وصول به آن غرض بود و با اتیان عمل مرّه واحده غرض حاصل شده است و در واقع این اتیان علت تامه حصول غرض است و حصول غرض علت تامه سقوط امر است و با سقوط امر، امتثال مجدد معنی ندارد. پس در چنین فرضی اکتفاء به مرّه در مقام امتثال واجب و لازم است، و تکرار به قصد امتثال جایز نیست چون تشریح است بلکه معقول نیست. چون امری نیست تا امتثال شود و تحصیل حاصل هم که محال است و آنجا که عمل به شرط لا عن التکرار واجب شده است چه بسا تکرار ضرر داشته باشد.

مثال شرعی: مقصود مولی از امر صلاتی ایجاد این طبیعت در خارج است، و مکلف آن را ایجاد کرد و غرض مولی حاصل شد، و دوباره اتیان ظهر و عصر به عنوان امتثال معقول نیست.

مثال عرفی: مولی برای رفع عطش یا نیاز دیگر از عبدش مقداری آب تقاضا می کند و عبد هم امتثال می کند و لیوان آبی آورده و به مولی می نوشاند و تشنگی مولی برطرف می شود. در اینجا اتیان مجدد و تبدیل امتثال اول به امتثال دوم معنی ندارد، چه اینکه اتیان مجدد به نیت انضمام عمل دوم به اول و موجب امتثال شدن مجموع هم معنی ندارد.

۲- و گاهی هم امتثال اول علت تامه حصول غرض و سقوط امر نیست و هنوز مولی به

ص: ۱۵

هدفش نرسیده است [البته تعبیر به امتثال مسامحه دارد، زیرا هر امتثالی موجب سقوط امر خود است، بهتر بود به جای امتثال تعبیر به اتیان می کردند] در اینجا گاهی تکرار لازم است و گاهی جایز و بلا مانع است.

مثال: شخصی بدون اذان و اقامه و با غفلت و نسیان آنها وارد نماز شد تا زمانی که به حد رکوع نرسیده است، اگر متذکر و ملتفت شد می تواند نماز را قطع کرده و با اذان و اقامه استیناف کند، و هکذا اگر به فرادا مشغول است و جماعتی برپا شد، و هکذا اگر به سوره ای مشغول است و سوره پرفضیلت تری را شروع کرد، در تمام این ها هنوز غرض اقصی حاصل نشده لذا تبدیل به احسن و اتیان به فرد دیگر مشروع بلکه راجح است.

یا مثلا مولائی به منظور وضو گرفتن یا آشامیدن، مقداری آب طلب می کند و بعد آب را می آورد، یا چای می طلبد و بعد می آورد، در اینجا آب گاهی زمین می ریزد یا مولی عمدا یا در اثر عصبانیت آن را زمین می ریزد، یا در اثر اشتغال آب خنک گرم می شود، و چای گرم سرد می شود، به حکم عقل و عرف اتیان دوباره لازم است و باید آب یا چائی را عوض کند. ولی گاهی آب اول کماکان موجود است و محدوری پیش نیامده است ولی هنوز مولی با آن آب وضو نگرفته و یا از آن نیاشامیده است. در اینجا عبد می تواند لیوان دیگری آورده و کنار آن بگذارد تا مولی از هر کدام خواست استفاده کند [انضمام] یا اولی را ببرد و لیوان دیگری بیاورد [تبدیل] آن هم چه تبدیل به احسن نماید و چه تبدیل به مثل نماید، در هر حال تکرار اتیان جایز است.

همان طور که از اول امر و قبل از اتیان مخیر بود که هر کدام از دو ظرف آب را بیاورد، یا هر دو را با هم در یک دفعه بیاورد. پس بستگی دارد که غرض اقصی حاصل بشود یا حاصل نشود.

[می توان مطلب را طرز دیگری هم مطرح ساخت که شاید بهتر باشد، و آن اینکه: در مواردی که امر به طبیعت بار می شود و مطلوب مولی ایجاد طبیعت است، دو احتمال وجود دارد:

۱- مطلوب صرف الوجود طبیعت است. یعنی هدف ایجاد شیء و خروج آن از ظلمت

ص: ۱۶

عدم به نور وجود است و تکرار مطلوب نیست. قانون صرف الشیء این است که به اوّل وجود صدق می کند. و قابل تنبیه و تکرار نیست، بر این مسلک اتیان دوباره معنی ندارد و مجالی برای آن نیست.

۲- مطلوب مطلق الوجود طبیعت است، و مطلق الوجود هم بر وجود اوّل صادق است و هم بر وجود دوّم و صدم و هزارم طبیعت. اگر به این نحو مطلوب باشد، تکرار بلامانع است و اگر تکرار کرد به تمام آنها امثال صدق می کند.

ص: ۱۷

المبحث التاسع فور و تراخی

آخرین مبحث از مباحث هیئت امر و صیغه افعال در فصل ثانی از فصول اوامر درباره فور و تراخی است. گاهی صیغه افعال به کمک قرینه بر خصوص فوریت دلالت دارد. مثلاً مولایی در حال هلاک شدن است و به عبدش می گوید: «مقداری آب برایم بیاور» در اینجا پیدا است که باید به فوریت اقدام شود. گاهی به کمک قرینه بر تراخی دلالت دارد. باز تابع قرینه هستیم و جای بحث نیست. انما الکلام در فرض اطلاق کلام و تجزّد صیغه افعال از هر نوع قرینه خاصّ است، سؤال این است که آیا صیغه افعال عند الاطلاق دالّ بر فور است یا تراخی، یا هیچ کدام؟ اقوال و احتمالاتی در مسئله وجود دارد:

- ۱- گروهی طرفدار فور هستند و شش دلیل دارند که در معالم الاصول مطرح و جواب داده شده است (۱).
- ۲- گروهی طرفدار تراخی هستند، این ها نیز دلالتی دارند. در اینکه مراد از تراخی چیست؟ دو گونه تفسیر شده است.
 - الف) همان طور که فور واجب بود در قبال آن تراخی هم واجب است.
 - ب) تراخی یعنی فوریت واجب نیست و تأخیر هم جایز است نه اینکه تأخیر واجب باشد.
- ۳- گروهی طرفدار اشتراک لفظی هستند و می گویند که فعل امر برای هر یک از فور و تراخی جداگانه وضع شده است.

۱- معالم الاصول، ص ۵۴-۵۲.

ص: ۱۸

۴- و برخی قائل به توقف شده و گفته اند که ما نمی دانیم مطلب از چه قرار است.

۵- مسلک مرحوم آخوند به پیروی از مشهور آنست که صیغه عند الاطلاق نه دالّ بر فور است و نه تراخی بلکه دالّ بر اصل طلب ایجاد طبیعت است. بعد فرموده آری اگر مولی در مقام بیان بود کلامش را مطلق آورد و مقتید به قید فور یا تراخی نکرد، مقتضای اطلاق فعل امر جواز تراخی است، یعنی انسان مخیر است که مأمور به را فی الفور انجام دهد یا با تاخیر البته تا حدّی که سبب بی اعتنائی به واجب نگردد، و گرنه بیش از آن قطعاً تاخیر جایز نیست.

از این کلمه «نعم...» استفاده می شود که منظور مرحوم آخوند از و لا علی التراخی همان تفسیر اول است. یعنی تراخی واجب باشد و این را نفی می کنند و گرنه جواز را با استدراک بعدی می پذیرند.

دلیل مرحوم آخوند همانند دلیل در مبحث مژه و تکرار است... و آن اینکه صیغه افعال نه به هیئت و نه به ماده و نه به مجموع مرکب از آن دو دالّ بر خصوص فور یا تراخی نیست بلکه دالّ بر طلب ایجاد اصل طبیعت است با قطع نظر از اینکه ایجاد فوری باشد یا با تاخیر.

اما هیئت امر: دالّ بر طلب ایجاد است و سخن از فور و تراخی و غیره نیست.

و اما ماده امر: این هم بر اصل طبیعت و ماهیت دلالت دارد ولی خبری از فور یا تراخی نیست.

و اما مجموع مرکب: مجموع هم بر طلب ایجاد طبیعت دلالت دارد، فاین الدلاله علی الفور او التراخی؟

نتیجه: برای استفاده خصوص فور یا تراخی نیازمند دلیل دیگری غیر از ظاهر امر هستیم.

قوله: کما ادّعی: آیا دلیل دیگر بر خصوص احدهما داریم یا خیر؟

بعضی ها مدعی شده اند که از دلیل خارجی وجوب فوریت مستفاد است، و منظورشان دو طائفه آیات است.

ص: ۱۹

۱- آیه مسارعت. ۲- آیه استباق.

۱- آیات مسارعت: قرآن می فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (۱) وجه استدلال کلمه «سارعوا» فعل امر است و قبلاً ثابت شد که امر ظهور در وجوب دارد. پس سارعوا ای یجب المسارعه. و کلمه «مغفرت» به معنای آمرزش است و آمرزیدن فعل الله است و مسارعت عبد به فعل خداوند معنی ندارد. پس باید چیزی در تقدیر باشد یعنی اسباب و عوامل مغفرت و آمرزش، به آنچه از اعمال که سبب آمرزش الهی می گردد، سرعت بگیرید و به سوی آنها بشتابید. سبب مغفرت عبارتست از: توبه از گناهان گذشته، انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات و ... پس فعل مأمور به یکی از علل آمرزش الهی است. آنگاه استدلال به قرار ذیل است:

مقدمه اول: یجب المسارعه الی اسباب المغفره.

مقدمه دوم: و فعل المأمور به من اسباب المغفره.

نتیجه: فیجب المسارعه الی فعل المأمور به، و معنای فوریت جز این نیست.

۲- آیات استباق: قوله تعالی: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»*(۲). وجه استدلال، «استبقوا» فعل امر است و ظهور در وجوب دارد. ای یجب الاستباق. و کلمه «الخيرات» جمع با الف و لام و مفید عموم است و هریک از واجب و مستحب را شامل است. پس از جمله خیرات فعل مأمور به است. آنگاه اصل استدلال این است.

مقدمه اول: یجب الاستباق الی الخیرات.

مقدمه دوم: و فعل المأمور به من الخیرات.

نتیجه: فیجب الاستباق الی فعل المأمور به و معنای فوریت جز این نیست که باید بشتابید و نباید معطل کنید، و در اولین فرصت ممکن آن را انجام دهید.

قوله: و فیه منع: مرحوم آخوند از این آیات به سه بیان جواب می دهند:

جواب اول: در این آیات امر دالّ بر وجوب نیست زیرا اگر مساعدت و استباق واجب بود، و لازمه اش آن بود که ترک آن دو ترک واجب باشد. و اگر ترک واجب شد لازمه اش این

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

۲- سوره بقره، آیه ۱۴۸؛ و سوره مائده، آیه ۴۸.

ص: ۲۰

است که موجب غضب الهی و شرّ و عقاب برای عبد شود. و اگر ترک آن دو سبب خشم و عقوبت بود مناسب تر این بود که به جای لسان تحریص و ترغیب و تشویق و دعوت، با لسان تهدید و تحذیر و انداز سخن بگویند و مکلف را از عقاب و کیفر و آتش جهنّم و بلاهای دنیوی بترسانند. آن گونه که آیه شریفه *فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱)* ترساننده است. چرا که برای اکثر مردمان تهدید به عذاب مؤثرتر است و موجب تحریک و انبعاث بیشتری می گردد پس بهتر بود از این اهرم استفاده کند. درحالی که استفاده نشده پس معلوم می شود ترک آن دو مستلزم غضب و شرّ نیست، و ترک آن دو ترک واجب نیست، و اساساً آن دو واجب نیستند. در نتیجه ناچار باید این امرها را استحبابی دانست نه وجوبی، یعنی سرعت و سبقت گرفتن مستحب است.

قوله: فافهم: اشاره به ضعف این جواب است، زیرا اگر این بیان قابل قبول باشد کثیری از امرها زیر سؤال می روند. پس باید بگوئیم که امر *«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* دالّ بر وجوب نیست، امر *«آتُوا الزَّكَاةَ»* هم كذلك، امر *«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»* هم كذلك، امر به حج هم كذلك و ... چرا که در نوع موارد بدنال امر سخن از عقاب و تحذیر و تهدید به میان نیامده است. در حالی که حضرات در همه این ها از ظاهر امر وجوب را استفاده کرده اند. پس بعث و تحریک به لسان امر خالی باشد یا به لسان تهدید بر ترک باشد در هر حال دالّ بر وجوب است.

جواب دوّم: قبول داریم که امر عند الاطلاق ظهور در وجوب دارد، ولی در خصوص امر مسارعت و استباق حمل بر وجوب و اراده ظاهر صیغه امکان ندارد چرا که مستلزم تخصیص اکثر می شود و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است و از مولای حکیم صادر نمی شود، و مستلزم المحال محال. بیان مطلب:

اگر اوامر مذکور حمل بر وجوب شود ناگزیر باید کلیه مستحبات از اطلاق یا عموم آن دو استثناء شود، چرا که در مندوبات اصل عمل واجب نیست تا چه رسد به فوریت آنکه به طریق اولی واجب نخواهد بود. و نیز بسیاری از واجبات از حکم آیات مذکور اخراج شوند. چرا که در واجبهای موقت مضیق که فوریت معنی ندارد و اگر کسی مثلاً روزه ماه

ص: ۲۱

رمضان یا حج واجب را در موسم و وقت خود انجام دهد. نمی گویند، او شتاب کرد و زودتر انجام داد، بلکه می گویند؛ در وقت خودش اتیان کرده در واجبه‌های موقت موسع مثل صلوات یومیّه هم که عند المشهور وقت وسیع است، می توان در اول وقت یا وسط وقت یا آخر وقت انجام داد و فوریت واجب نیست. در واجبه‌های غیر موقت هم برخی واجب غیر فوری است مثل اداء زکات و خمس علی قول، انجام قضاء نماز علی قول، اداء دین علی قول و ... تنها قسمتی از آنها عند المشهور و خوب فوری دارد، از قبیل: جواب سلام، ازاله نجاست عن المسجد، انقاذ غریق و ...

با این محاسبه کاملاً روشن شد که حمل اوامر مسارعت و استباق بر وجوب فوری تالی فاسد دارد و قابل قبول نیست. به ناچار یا باید این امرها را بر خصوص ندب حمل کرده و بگوئیم که مسارعت و استباق مستحب است. و یا بر مطلق الطلب - که قدر جامع میان وجوبی و ندبی است - حمل کنیم. آنگاه در موارد وجوب فوریت فرد وجوبی اراده شده و در سایر موارد فرد استحبابی اراده می شود. و در هر حال این آیات به درد مدعای شما نمی خورد و وجوب فور را اثبات نمی کند.

جواب سوّم: اصولاً بعید نیست که بگوئیم: همان طوری که آیات و روایات وارده در باب اطاعت و معصیت مولی صددرصد ارشادی است هکذا امر مسارعت و استباق هم امر مولوی و شرعی نیست و از شارع بما هو شارع صادر نشده، بلکه امر ارشادی است و از شارع بما هو عاقل و مرشد و ناصح صادر شده است و مؤکد حکم عقل است.

بیان مطلب: میزان در ارشادی بودن آن است که حکم شرعی در مورد حکم عقل وارد شود و لولا حکم شرعی هم عقل استقلال به حکم دارد، در چنین موردی اگر شارع چیزی فرمود، ارشاد به حکم عقل خواهد بود. مثل باب اطاعت و عصیان که عقل حاکم است و اطاعت مولی را لازم و معصیت مولی را ممنوع می کند، و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا خود عقل می گوید که اگر مولی به کاری امر کرد چه بهتر که فوراً اقدام کرده و آن را انجام دهیم. پس خود عقل حسن و رجحان اقدام فوری را ثابت می کند و در چنین مواردی شارع فرموده: «سارعوا - استبقوا - بادروا - عجلوا و ...» و این ها حتماً ارشادی هستند.

ص: ۲۲

مهم ترین خصیصه امر مولوی و ارشادی و تفاوت آن دو چیست؟ امر مولوی آن است که استقلالاً دارای اطاعت و معصیت و بدنبال آن موجب قرب و بعد و در نتیجه سبب ثواب و عقاب الهی گردد. و امر ارشادی آن است که دارای این ویژگی نیست و صرفاً برای تنبیه و ارشاد به خواص و آثار یعنی منافع و مضار عمل است به گونه ای که اگر امری هم نبود فی الواقع ارتکاب فلان عمل دارای فلان فائده یا ضرر بود. این امر برای تنبیه به آن اثر است. فی المثل اوامری که از اطباء به مرضی صادر می شود و طیب می گوید که فلان دارو را مصرف کن از فلان ماده غذایی بپرهیز و ... قطعاً طیب مولویتی ندارد و شرعاً واجب الاطاعه نیست ولی امر ارشادی دارد که اگر مصرف نکنی مریض می شوی، اگر مصرف بکنی به نفع خودت است و هکذا امر به اشهاد و شاهد گرفتن در معاملات که صددرصد برای ارشاد و تنبیه به این مطلب است که هیچ نزاعی واقع نشود، یا توصیه های که دوستی به دوستش می کند ...

حال که امر سارعوا و استبقوا و مانند آن ارشادی و تأکیدی شد می گوئیم: «امر ارشادی تابع حکم عقل است» اگر در موردی عقل حکم الزامی داشت امر ارشادی هم ارشاد و جویی خواهد بود مثل باب اطاعت و معصیت مولی که عقل می گوید: «تو باید از بعث مولی منبعث و از زجر او منزجر شوی» و شارع هم که فرموده: «أَطِيعُوا اللَّهَ...» * امرش ایجابی است. اگر موردی حکم عقل الزامی یعنی استحبابی و رجحانی بود امر ارشادی هم ارشاد ندبی خواهد بود، و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا به حکم عقل استباق و مسارعت راجح و حسن است، شارع هم که امر کرده امرش رجحانی و استحبابی است. در نتیجه باز هم این آیات مدعای طرفداران وجوب فور را اثبات نمی کند.

قوله: فافهم: مقدمه: بعضی از موارد صددرصد قابل حکم عقلی است و قابلیت پذیرش حکم شرعی را ندارد. مثل باب اطاعت و معصیت که عقل حاکم به لزوم آن دو است و به حکم برهان (۱) محال است که این وجوب یک حکم شرعی باشد. و بعضی موارد فقط قابلیت برای حکم شرعی دارد و امکان ندارد عقلی باشد و عقل مستقل به آن

ص: ۲۳

باشد. مثل تحریم صوم در عید فطر و قربان، آری وقتی شرع حکم به تحریم کرد عقل می گوید: «چون مولی حکیم است حتما در این کار حکمتی وجود دارد.» ولی آن حکمت چیست؟ نمی داند. در بعضی موارد هم قابلیت برای حکم عقلی دارند و هم قابل حکم شرعی هستند مثل ظلم که هم عقلا قبیح و هم شرعا حرام است و هکذا. ایذاء مؤمن.

تحقیر مؤمن، تعبیر مؤمن، سب مؤمن، و ... اینکه شنیده ایم که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد، «کَلِّمًا حکم به العقل حکم به الشرع» در موردی است که موضوع یا متعلق، قابلیت هر دو حکم را داشته باشد. مثل موارد مذکور، و متقابلا در جانب حسن هم عدالت و احسان و اعانت مؤمن و ... عقلا حسن و بایستنی و شرعا واجب یا مستحب هستند، و باز ملازمه وجود دارد.

با توجه به این مقدمه شاید وجه فافهم این باشد که ما نحن فیه از همین قسم سوم است و هیچ مانعی ندارد که مسارعت و استباق هم عقلا حسن و بایستنی باشد و هم شرعا راجح و مستحب باشد پس باز امر سارعوا و ... شرعی و مولوی است. جواب سوم هم منتفی نیست و بهترین جواب از آیات مذکور همان جواب ثانی است. پس نه از اطلاق صیغه افعَل و نه از دلیل خارجی، نتوانستیم قاعده کلی به دست آوریم و دلالت بر امر بر وجوب فور را ثابت کنیم.

قوله: تَمَّه: کسانی که در نزاع فور و تراخی طرفدار فور شدند و گفتند: «اضرب ای اضرب فورا» در نزاع دیگری شرکت می کنند و آن اینکه بر این مبنا اگر کسی فورا و بلافاصله بدنبال امر مولی دستور را اتیان کرد حتما امر مولی امثال شده و حتما موجب حصول غرض مولی است و حتما سقط امر است و اگر کسی بدون عذر و بهانه و عمدا در آن اول انجام نداد، قطعا معصیت کرده ولی سخن در این است که آیا به مجرد معصیت اول و عدم اتیان در آن اول امر مولی کاملا ساقط می شود. (سقوط امر یا در اثر امثال است، یا در سایه معصیت امر است و یا در سایه انتفاء موضوع آن) و در آن ثانی و ثالث تکلیفی ندارد؟ یا اینکه امر مولی کماکان باقی است و مکلف را به انجام اصل عمل دعوت می کند و تا قیامت هم که انجام ندهد امر ساقط نمی شود؟ به عبارت دیگر، آیا مفاد اضرب این است

ص: ۲۴

که اضرب فورا و در آن پس از امر و کاری به آنات بعد ندارد؟ یا مفادش این است که اضرب فورا ففورا یعنی و ان عصیت ففی الآن الثانی و ان عصیت ففی الآن الثالث و هلم جزا؟

مرحوم آخوند می فرماید: «در اینجا دو وجه وجود دارد که بر مطلب دیگری مبتنی هستند و آن اینکه در کلیه مواردی که مطلوب مولی مقید و مشروط است - چه شرطش وقت باشد و چه قیدش فوریت و مانند آن باشد - این بحث مطرح است که آیا مقید بما هو مقید یک مطلوب است؟ یا ذات مقید علی حده مطلوب است و تقید به این قید هم مطلوب دیگری است؟ به عبارت دیگر آیا وحدت مطلوب در کار است؟ یا تعدد مطلوب؟ اگر قائل به وحدت مطلوب شدیم باید بگوئیم که چنانچه فورا انجام نداد مطلوب که مقید بود حاصل نشده و معصیت شده و امر ساقط است و ذات عمل بدون قید فوریت که مطلوب نیست. ولی اگر طرفدار تعدد مطلوب شدیم می گوئیم، اگر فورا انجام نداد یک مطلوب معصیت شده ولی مطلوب دیگری که اصل عمل باشد و به قوت خود باقی است پس باید در آنات بعد هم فورا ففورا انجام دهد. حال از اطلاق صیغه کدام مستفاد است؟

می فرماید: بر فرض امر دال بر فور باشد ولی بر وحدت مطلوب یا تعدد مطلوب دلالتی ندارد و هر دو محتمل است و خطاب اجمال دارد و باید از خارج و به دلیل اجتهادی دیگر وحدت یا تعدد را بدست آوریم، و اگر دلیل خارجی هم نبود و نوبت به اصل عملی می رسد و باید دید که مورد مجرای کدام اصل است؟ آیا اصاله الاشتغال و الاحتیاط؟

یا استصحاب بقاء وجوب اصل عمل؟ یا براءت از وجوب؟ هر فقیهی باید بر اساس مبنای خود مشی کرده و اصلی را اختیار کند.

الفصل الثالث فی الإجزاء

اشاره

فصل سوّم از فصول سه گانه باب اوامر، درباره مسئله اجزاء است البته مجموع فصولی که از اینجا تا پایان باب اوامر مطرح خواهد شد یازده فصل است که سه فصل آن یعنی مبحث اجزاء و مقدمه واجب و مسئله ضد از مباحث ملازمات عقلیه است. ولی از آنجا که در کتاب کفایه مقصدی با عنوان ملازمات یا مباحث عقلی ذکر نشده لذا به تناسب این سه بحث را در باب اوامر آورده اند. چه اینکه بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد و مسئله دلالت نهی بر فساد نیز از مباحث عقلی است که به مناسبت در مقصد ثانی یعنی باب نواهی عنوان شده است.

ولی در اصول فقه مجموع این پنج مسئله را در بخش ملازمات عقلیه و قسمت غیر مستقلات عقلیه ذکر کرده است و با توجه به اینکه به اعتراف متأخرین از شیخ اعظم الی یومنا هذا این مباحث صددرصد عقلی است و ربطی به مدالیل الفاظ ندارد، حقّ این است که مثل مرحوم مظفر عمل شود تا هر بحثی جایگاه اصلی خود را پیدا کند. عنوان مسئله این است که آیا اتیان به مأمور به بر وجه خودش مقتضی اجزاء هست یا خیر؟ (توضیح یکایک اصطلاحات بکار رفته در این عنوان خواهد آمد.)

جواب مرحوم آخوند مثبت است و لذا می فرمایند که اتیان به مأمور به بر وجه آن مقتضی اجزاء است فی الجمله (با قطع نظر از اینکه اتیان مزبور فقط از امر خودش مجزی است و کفایت می کند و یا از امر دیگر هم کفایت می کند. مثل امر اضطراری نسبت به امر اختیاری، امر ظاهری نسبت به امر واقعی. توضیح بیشتر خواهد آمد.) بلا شبهه (یعنی در اقتضای اجزاء فی الجمله تردیدی نیست. زیرا اگر انجام عمل از هیچ امری مجزی نباشد، لغو و بیهوده خواهد بود و احدی بدان ملتزم نیست.) ولی پیش از هر توضیحی و نقض و

ابرامی بجا است اموری را تقدیم کنیم (در مجموع چهار امر وجود دارد که عمدتاً بیان واژه‌های بکار رفته در عنوان مسئله است نظیر کلمه «علی وجهه»، کلمه اقتضاء، لفظ اجزاء)

امقدماتی که مرموم آخوند در بحث اجزاء بیان کرده اند

اشاره

قوله احدها:

یکی از اموری که از باب مقدمه ذکر می‌شود، راجع به کلمه «علی وجهه» است.

مراد از این کلمه چیست؟ چهار احتمال در این رابطه وجود دارد

۱- مختار آخوند: مأمور به را بر وجه آن بیاوریم یعنی آن کیفیت و نحوه‌ای بیاوریم که عقلاً و شرعاً بایسته است که آن گونه اتیان شود. یعنی مأمور را با کلیه اجزاء و شرائط معتبر در آنچه آنها که شرعاً معتبرند (مثل رکوع و سجود و طهارت و استقبال و ... در نماز) و چه آنها که به حکم عقل معتبر می‌باشند (مثل قصد قربت به معنای قصد امتثال امر) بجا آوریم و هیچ نقص و کمبودی نداشته باشد. پس بحث در این است که آیا امتثال امر و انجام مأمور به با جمیع جهات و خصوصیات مزبور مجزی است یا نه؟ و این معنی خالی از هر اشکالی است.

۲- احتمال دوم اینکه مراد از علی وجهه خصوص کیفیت و جهت معتبر شرعی باشد.

یعنی مأمور به را با تمام اجزاء و شروط معتبر شرعی بیاوریم (و کاری به جهات عقلی ندارد) آیا چنین اتیانی کافی است یا نه؟ طبق فرمایش مرموم آخوند این احتمال دو اشکال دارد:

الف) بنابراین احتمال به نظر می‌رسد قید علی وجهه در عنوان مسئله توضیحی و بیانی باشد. یعنی صرفاً برای توضیح و تبیین کلمه قبلی (الاتیان بالمأمور به) آمده و چیز اضافه نیاورده است. به این صورت که خود اتیان به مأمور به یعنی انجام آنچه که به او امر شده ایم و تردیدی نیست که در مجموعه دارای اجزاء و شرائط شرعی، مأمور به غیر از همین اجزاء و شروط نیست. پس لفظ اتیان به مأمور به یعنی اتیان به آنچه شرعاً معتبر است بر همان نحوی که شرعاً معتبر است و نیازی به لفظ دیگر نیست، پس اگر قید علی وجهه هم به معنای مزبور باشد صددرصد تاکید و توضیح خواهد بود نه احترازی و مبین مطلب زاید.

درحالی که توضیحی بودن خلاف اصل است و اصل در قیود احترازی است به ویژه قیدهایی که در عنوان مسئله ذکر می‌شوند.

ب) احتمال مزبور مستلزم خروج واجبات تعبدی از محلّ بحث است زیرا در عبادات برفرض که همه اجزاء و شروط شرعی را بیاوریم ولی تا قصد قربت نباشد اجماعاً ذات عمل کافی نیست و حتّی دو نفر هم در آن اختلاف ندارند، و قصد قربت هم بر مسلک ما در باب تعبدی و توصلی، قید عقلی بود که عقلاً در کیفیت عبادت دخیل بود نه شرعاً، پس اگر علی وجه خصوص وجه معتبر شرعی باشد باید در عبادات بالاجماع بگوئیم مجزی نیست و آنها از حریم نزاع خارج باشند. درحالی که عمده مطالب آتیه در باب اجزاء پیرامون عبادات است و کسی حق ندارد این ها را از حریم بحث بیگانه فرض کند. پس احتمال مزبور لوازمی دارد که نمی توان بدانها ملتزم شد.

۳- در صورتی که مراد از «علی وجهه»، «علی عنوانه المأخوذ فی متعلق الامر» باشد و مأمور به را بر وجه آن بیاوریم یعنی با عنوان و اسمی که تحت امر رفته به جا آوریم- مثلاً اگر امر روی عنوان صلاه الظهر رفته، مکلف آن عمل را با همین عنوان بیاورد و ...- این احتمال هم مبتلا به اشکال اول احتمال قبل است یعنی لازمه اش آن است که قید علی وجهه توضیحی باشد. مضافاً به اینکه وجه به معنای مزبور به قصد تمیز برمی گردد و برخی از اشکالهای احتمال چهارم را که خواهد آمد دارد و قابل قبول نیست. البته در متن کفایه عین و اثری از این احتمال نیست ولی مرحوم مشکینی در حاشیه عنوان کرده است.

۴- مراد از علی وجهه، قصد وجه باشد. یعنی اگر عمل واجب است به قصد وجوب اتیان شود و اگر مستحب است به قصد استحباب اتیان شود که قصد وجه به معنای مزبور را بعضی الاصحاب یعنی متکلمان معتبر می دانند آنهم قصد وجه وصفی باشد یا غائی مورد اختلاف است- آنگاه اتیان به مأمور به بر وجه آن یعنی با قصد وجه آیا مجزی است یا نه؟

مرحوم آخوند به این احتمال سه اشکال وارد کرده اند:

۱- قصد وجه مزبور مورد اختلاف است و بعضی از متکلمین آن را معتبر دانسته اند. ولی نوع فقهاء و متکلمین آن را قبول ندارند و در عبادات معتبر نمی دانند. آن گاه اگر علی وجهه به معنای قصد وجه باشد لازمه اش آن است که نزاع موجود در مسئله اجزاء مخصوص

ص: ۲۸

گروه اندکی از متکلمین باشد و دیگران در این بحث حق شرکت نداشته باشند. درحالی که مسئله اجزاء مختص به گروهی نیست و همگان در آن شرکت دارند.

۲- تازه آن دسته از متکلمین هم که قصد وجه را معتبر می دانند، در خصوص عبادات معتبر می دانند نه در توصیئات. آنگاه اگر علی وجه به معنای مزبور باشد، لازمه اش این است که نزاع موجود در باب اجزاء مخصوص عبادات باشد و توصیئات از حریم نزاع خارج باشند. درحالی که نزاع اختصاصی نیست و توصیئات را نیز شامل می شود (و به زودی خواهد آمد) اگرچه عمده بحث در تعبدیات است.

۳- از همه اشکالات قبلی صرفنظر کرده و قبول می کنیم که قصد وجه در عبادات معتبر است. ولی اشکال این است که بفرض اعتبار، قصد وجه، مثل سایر اجزاء و شرایط خواهد بود و یکی از امور معتبره است و وجهی نداشت که از میان همه امور معتبره در مامور به تنها قصد وجه را بیاوریم و در عنوان بحث جای دهیم.

نتیجه: چاره ای نداریم که از کلمه علی وجه همان معنای اول را اراده کنیم که جامع تمام خصوصیات بوده و اعم از تمام معانی قبلی است و قصد وجه و هر آنچه که معتبر باشد همگی در آن معنای عام مندرج اند.

قوله: ثانیها:

امر دوم از امور مقدماتی درباره کلمه اقتضاء است.

این واژه در دو مقام کاربرد دارد.

۱- اقتضاء به معنای «دلالت و کشف» که مربوط به مقام علم و اثبات است. مثل اینکه بگوئیم: صیغه افعال آیا مقتضی فور است یا تراخی؟ اقتضای مژه دارد یا تکرار؟ و ... و منظور این باشد که، فعل امر بر کدامیک دلالت دارد؟ مخاطب و عرف عام از آنچه معنایی را می فهمد؟ ظهور در کدامیک دارد؟ که این ها یک مباحث لغوی و مربوط به وضع و استعمال و ظهور» و دلالت لفظی است.

۲- اقتضاء به معنای «علیت و تاثیر» که مربوط به مقام ثبوت و واقع است. یعنی واقعا و حقیقتا چیزی علت چیز دیگر و مؤثر در آن باشد. چه ما بدانیم و چه ندانیم ربطی به مقام علم و احراز ما ندارد. مثل اینکه بگوئیم: نار مقتضی حرارت است. یعنی علت آن است

و

در آن تاثیر می گذارد. نه این که کاشف از آن باشد (قبل از نار که در واقع حرارتی نبود تا این کاشف از آن باشد) و اقتضای به این معنی ربطی به عالم الفاظ و اوضاع لغوی ندارد بلکه امر صددرصد عقلی است.

حال مراد از اقتضاء در عنوان مسئله فور در تراخی، مژه و تکرار و ... که قبلاً ذکر شد به معنای دلالت و کشف بود می گفتیم آیا صیغه افعال ظهور در فور دارد با تراخی؟ آیا دال بر مژه یا تکرار؟ ... ولی منظور از اقتضاء در عنوان مسئله اجزاء چیست؟ آیا به معنای کشف و دلالت است؟ یا علّیت و تاثیر؟ مسأله اجزاء در کلمات قوم دو نوع عنوان شده که هر کدام با معنایی تناسب دارد.

۱- تا زمان شیخ اعظم این گونه عنوان می شد که صیغه افعال آیا اقتضای اجزاء دارد یا نه؟

و متناسب با این عنوان آن است که اقتضاء به معنای کشف و دلالت باشد، یعنی آیا فعل امر چنین دلالتی دارد یا نه؟

۲- از زمان شیخ اعظم الی یومنا هذا این گونه عنوان می شود که اتیان به مامور به علی وجهه آیا مقتضی اجزاء هست یا نه؟ (در کفایه هم همین طور عنوان شده) و متناسب با این عنوان آن است که اقتضاء به معنای علّیت و تاثیر باشد نه کشف و دلالت. زیرا اتیان به مامور به با همه خصوصیات و جهات معتبره کاشف از اجزاء نیست بلکه علّت اجزاء است و تازه با آمدن این اتیان و امثال، آن اجزاء هم می آید؟

سؤال: از دو احتمال مذکور کدام ارجح است؟

جواب: احتمال دوم که اقتضاء به معنای علّیت و تاثیر است. زیرا اولاً صیغه افعال ظهور در طلب فعل دارد و دال بر لزوم اتیان مأمور به با همه جهات معتبره است اما اینکه پس از اتیان عمل با همه خصوصیات، مجزی است یا نه؟ اعاده لازم دارد یا ندارد؟ ربطی به صیغه امر ندارد و مطلبی است که صددرصد عقلی است. عقل می گوید، اگر عمل را با همه جوانب آن را رعایت کرده ای مجزی است و گرنه، نه.

ثانیا نزاع مزبور در مسأله اجزاء اختصاص به واجباتی که مفاد دلیل لفظی و کتاب و سنت باشد، ندارد. تا سخن از مدلول لفظی و لغوی باشد بلکه در جمیع واجبات حتی آنها

ص: ۳۰

که از دلیل عقلی و اجماع و سیره عملی بدست می آیند، جاری است و قطعاً در این بخش اقتضاء به معنای دلالت و کشف نیست. زیرا اصلاً لفظی در میان نیست تا بحث از شئون لفظ باشد، و سالبه به انتفاء موضوع است.

قوله: ان قلت: ما سه نوع امر داریم:

۱- امر واقعی اختیاری: مثل امر به نماز با وضو که در حال اختیار وظیفه همین است.

۲- امر واقعی اضطراری: مثل امر به نماز با تیمم که در حال اضطرار و ناچاری و عدم دسترسی به آب، وظیفه همین است.

۳- امر ظاهری: مثل نماز با طهارت استصحابی که در حال جهل و شک در واقع، وظیفه ظاهری همین است. و در رابطه با این سه دسته اوامر دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- اتیان به مأمور به برطبق هر امری نسبت به همان امر مجزی باشد، یعنی عمل با وضو از امر اختیاری مجزی باشد. نماز با تیمم از امر اضطراری، نماز با طهارت مستصحبه هم از امر ظاهری کفایت کند.

۲- اتیان به مأمور به برطبق امری که مجزی از امر دیگر باشد، مثل اینکه در حال اضطرار نماز با تیمم انجام دادیم حال اضطرار مرتفع شده و دسترسی به آب پیدا کرده ایم باز هم بگوئیم اتیان مأمور به برطبق امر اضطراری ما را بی نیاز می کند از اتیان دوباره مأمور به برطبق امر اختیاری، یعنی امر اضطراری جانشین امر اختیاری شود و ما را از آن مستغنی کند، یا در حال جهل و شک نماز با استصحاب طهارت خواندیم، پس از نماز شک و جهل زائل شد و یقین به عدم طهارت حاصل شد، باز بگوئیم: امر ظاهری یا استصحابی ما را از امر واقعی بی نیاز می کند و نیازی به اعاده نیست.

با این مقدمه مستشکل می گوید: نسبت به مقام اول (اجزای هر امری نسبت به خودش) حق با شما است و اقتضاء به معنای علّیت و تاثیر است و صددرصد عقلی است عقل می گوید: این عمل مجزی است و گرنه اتیان به آن با همه اجزاء و شروط لغو و بیهوده بود.

ولی نسبت به مقام ثانی (اجزای امری از امر دیگر) که عمده مباحث اجزاء را همین مقام تشکیل می دهد، ما قبول نداریم نزاع در امر عقلی باشد و اقتضاء به معنای علّیت و تاثیر

باشد. بلکه نزاع در حقیقت در مقدار دلالت دلیل امر اضطراری و ظاهری است. یعنی وقتی بحث می‌کنیم که امر ظاهری و اضطراری ما را از امر واقعی بی‌نیاز می‌کنند یا نه، در واقع این سؤال پیش می‌آید که، مقدار دلالت دلیل امر ظاهری و اضطراری چقدر است؟ آیا اطلاق دارند و دلالت می‌کنند که همین عمل با تیمّم یا با استصحاب به قدری دارای ملاک و مصلحت می‌باشد که در عمل با وضوی واقعی برابری می‌کند و نیازی به اعاده نیست؟

اگر این چنین باشد نتیجه اش اجزاء است. یا اطلاق ندارند و مقتید به حال اضطرار و جهل هستند. یعنی قدر متیقّن در این حالات نماز با تیمّم یا با استصحاب طهارت را مجزی می‌دانند. نه مطلقاً (حتی پس از رفع عذر و رفع جهل)؟ که اگر این باشد نتیجه عدم اجزاء است. «بزودی این بحثها طرح خواهد شد» پس فی الواقع نزاع در مقدار دلالت دلیل «امر اضطراری و ظاهری فیتّموا، و لا تنقض الیقین» است.

و می‌توان اقتضاء را به معنای دلالت و کشف دانست. به عبارت دیگر نزاع در این است که آیا مفاد دلیل امر ظاهری و اضطراری این است که همین عمل اضطراری و یا نماز با استصحاب طهارت وافی به تمام غرض و مصلحت صلاتی است و یا وافی به بخش اعظم آن است و باقیمانده مهم نیست. یا وافی به ۶۰ درصد مصلحت است و ما بقی قابل جبران نیست؟ اگر مفاد امر اضطراری و ظاهری این‌ها باشند نتیجه اش اجزاء است. ولی اگر مفاد این‌ها آن باشد که فعلاً در حال اضطرار و جهل ۶۰ درصد مصلحت صلاتی با همین عمل جبران می‌شود و باقیمانده قابل توجه و قابل جبران باشد نتیجه اش عدم اجزاء است.

پس مسئله اقتضای اجزاء و عدم اقتضای آن بستگی دارد به مقدار دلالت دلیل و در نتیجه اقتضاء به معنای علّیت و تاثیر نیست بلکه به معنای دلالت و کشف است و بالاخره بحث لفظی است نه عقلی.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب اشکال می‌فرمایند که آری ما نیز این سخن را تایید می‌کنیم و نزاع را در مقدار دلالت دلیل امر اضطراری و ظاهری می‌دانیم ولی این مطلب منافاتی ندارد با اینکه ما اقتضاء را به معنای علّیت و تاثیر بگیریم و بگوئیم: طرح بحث عوض نمی‌شود و نمی‌گوئیم: صیغه افعال اقتضای اجزاء دارد تا بحث لفظی شود و اقتضاء

به معنای دلالت باشد، بلکه همان گونه که از اول عنوان کردیم، طرح بحث این است که اتیان به مأمور به علی وجه مقتضی اجزاء است یا نه؟ و مقتضی بودن را به خود اتیان نسبت می دهیم و اتیان کاشف از اجزاء نیست بلکه مؤثر و موجب اجزاء است، منتهی اگر پرسد که چرا چنین بحثی می کنید و ریشه این بحث کجاست؟ خواهیم گفت: ریشه بحث در یک مسئله دیگر است که مقدار دلالت امر ظاهری و اضطراری باشد اگر مفاد این دلالت آن باشد که همین عمل وافی به تمام مصلحت صلاتی است، نتیجه اش اجزاء است یعنی عقل مستقل است به اینکه چنین عملی موجب اجزاء و سبب آن است و اگر مفادش این است که این عمل وافی نیست نتیجه اش عدم اجزاء است و عقل مستقل به عدم اجزاء است. پس اینکه اتیان عمل اضطراری علت اجزاء هست یا نه مسبب از این است که مقدار دلالت دلیل چقدر است؟

به بیان دیگر، نزاع در مقام ثانی (مجزی بودن امر ظاهری و اضطراری از امر واقعی اختیاری) هم صغروی است یعنی «بحث در مقدار دلالت دلیل ها است» و هم کبروی است یعنی «سخن در اجزاء اتیان مذکور است» و بحث کبروی مبتنی بر بحث صغروی است. ولی نزاع در مقام اول (اتیان به مأمور به از امر خودش مجزی باشد) فقط کبروی است. یعنی در صغری و مقدار دلالت دلیل تردید نداریم. زیرا هر امری ما را به سوی متعلق خودش دعوت می کند. ولی در کبری بحث است که عملی که برطبق امرش انجام می شود آیا از همان امر مجزی است یا نه؟ البته اگر چنین نزاعی باشد (اشاره به اینکه: در اجزاء هر عملی از امر خودش و در نتیجه اسقاط آن امر تردیدی نیست و قطعاً مجزی است و گرنه اتیان لغو بود. پس جای نزاع نیست و برفرض هم باشد مهم نیست.) چنانچه از بعض عامه و اهل سنت چنین نزاع و مخالفتی نقل شده است (۱) پس طرح مسئله عوض نشد و در هر دو مقام سخن در این است که: «الاتیان بالمأمور به علی وجه هل یقتضی الاجزاء ام لا» نهایت در مقام دوم نزاع دیگری هم هست که ریشه و منشا نزاع موجود در

۱- مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول ص ۱۲۶ سطر ۹-۱۱. این نزاع را ابی هاشم جبائی و قاضی عبد الجبار معتزلی و پیروان آن دو نسبت داده است.

ص: ۳۳

مورد بحث است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه هیچ مانعی وجود ندارد که مسئله دارای دو یا چند مقام از بحث باشد مثلا در برخی مقامات فقط نزاع کبروی باشد و در بعض مقامات هم کبروی باشد و هم صغروی. یا اشاره به اینکه وقتی به اعتراف خود شما مقام اول محل نزاع نیست و اگر هم باشد مهم نیست، و در مقام ثانی هم که اصل و ریشه نزاع، در مقدار دلالت دلیل است، دیگر چه انگیزه ای دارید از اینکه اقتضاء را به معنای علّیت و تاثیر بگیرید؟ چرا به معنای کشف و دلالت نباشد؟ چه اصراری بر عقلی بودن مسئله دارید؟

چرا لفظی نباشد؟ پس اشاره به ضعف جواب مذکور است.

[نکته: انصاف این است که در هر حال بحث عقلی است زیرا قبول داریم که در مقام ثانی نزاع در مقدار دلالت دلیل است ولی در همان جا هم حاکم به اجزاء و عدم اجزاء عقل است. یعنی فرضا مفاد دلیل این باشد که نماز با تیمّم وافی به تمام مصلحت صلاتی است ولی در خود دلیل نیامده پس مجزی است، این را عقل استقلالا حکم می کند و ربطی به دلالت لفظی ندارد. و بهترین بیان همان کلام مرحوم مظفر در اصول فقه است که تحت عنوان ملازمه، این بحث را مطرح کرده که آیا اتیان به مأمور به برطبق امر ظاهری و اضطراری ملازمه عقلی دارد با مجزی بودن آنکه لازمه عقلی اش اجزاء باشد یا ملازمه ندارد؟ (۱) ولی در هر حال به نظر می رسد که بحث یک بحث عقلی است نه لفظی. منشا وجوب خطاب شارع باشد و یا دلیل لّبی باشد که قبلا هم اشاره شد.]

قوله: ثالثها:

امر سوّم از امور مقدّمی درباره کلمه اجزاء است:

متکلمین معمولا اجزاء را به معنای موافق امر بودن و اسقاط تعبّد گرفته اند. فلان عمل مجزی است. یعنی موافق با امرش می باشد و در نتیجه موجب سقوط تعبّد و وظیفه است یعنی آن امر را از دوش ما برمی دارد. نماز با وضو مجزی است یعنی امر خودش را از عهده مکلف برمی دارد نماز با تیمّم مجزی است، یعنی موافق امر اضطراری است و در نتیجه مسقط همان امر است. و هکذا عملی که طبق امر ظاهری انجام می گیرد که موجب سقوط نفس همان امر است.

۱- اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۴۵، اول بحث اجزاء.

فقها، معمولاً اجزاء را به معنای اسقاط قضا گرفته اند (منظورشان از قضاء معنای مصطلح آن یعنی مقابل اداء نیست که اداء اتیان عمل در وقت است و قضاء اتیان آن در خارج وقت، بلکه معنای لغوی آن یعنی مطلق تدارک کردن است. خواه در وقت تدارک شود و یا در خارج وقت. در قرآن هم واژه قضاء به همین معنی استعمال شده. آنجا که در سوره جمعه می فرماید: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ» (۱) یعنی هنگامی که نماز جمعه را ادا کردید و انجام دادید، نه یعنی وقتی نماز جمعه قضاء شد و فوت گردید. از نظر فقیه، فلان عمل (نماز با تیمم) مجزی است. یعنی بعدا هم اگر دسترسی به آب پیدا کردی قضاء و جبران لازم نیست. اگر وقت باقی باشد اعاده کردن اداء لازم نیست و اگر وقت تمام شده اعاده قضاء لازم نیست. در اینکه دو معنای مذکور از حیث مفهوم و مصداق با یکدیگر چه نسبتی دارند، مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: «این دو معنی و مفهوماً با یکدیگر تباین کلی دارند ولی مصداقاً با یکدیگر عام و خاص مطلق هستند و معنای دوم اعم از معنای اول است.» طالبین به حاشیه مشارالیها مراجعه کنند.

مرحوم آخوند می فرماید: اجزاء از نظر لغت عرب و عرف عام عربها یک معنی بیشتر ندارد و آن کفایت کردن و بی نیاز کردن است. اجزای ای کفی و اغنی عنه و قام مقامه و سدّ مسدّه (۲) و در ما نحن فیه به همین معنای لغوی بکار رفته است. منتهی متعلق آن حذف شده که از چه چیز مجزی است؟ از چه چیز بی نیاز می کند؟ ما یکفی عنه چیست؟ ما یقوم مقامه کدام است؟ ما اغنی عنه چیست؟ و این هم نیازی به ذکر نداشته و لذا نیامده و آن اینکه: بر حسب موارد فرق می کند، آنجا که در مقام اول خواهیم گفت: اتیان به مأمور به برطبق امر واقعی یعنی نماز با وضو مجزی است یعنی کفایت می کند، اما از چه چیزی کفایت می کند؟ از تعبّد دوباره که باز هم امر برعهده ما باشد و ما نسبت به آن موظف باشیم. پس موجب سقوط تعبّد دوباره است. (البته مرحوم آخوند فقط امر واقعی را مطرح کرده درحالی که اختصاص به آن ندارد و جا داشت تعمیم می دادند و می فرمودند: اتیان به مأمور به برطبق هر امری چه واقعی و چه اضطراری و چه ظاهری از امر خودش مجزی

۱- سوره جمعه، آیه ۱۰.

۲- قاموس، ج ۱، ص ۱۰، ماده جزاء.

است و کفایت می کند و در نتیجه موجب سقوط امر است.) و آنجا که در مقام ثانی خواهیم گفت: اتیان به مأمور به به امر اضطراری و ظاهری مجزی است یعنی کفایت می کند، از چه چیزی کفایت می کند؟ از قضاء و اعاده و تدارک، پس لازمه اش سقوط قضاء است و فقیه و متکلم به تناسب غرضی که داشته لازم المعنی را به جای خود معنی گرفته است. ولی اینکه واژه اجزاء اصطلاح جدیدی پیدا کرده باشد و در غیر معنای لغوی بکار رفته باشد، اولاً بعید است و دلیل ندارد و ثانیاً خلاف اصل است زیرا اگر اصطلاح جدیدی در کار باشد یا از باب نقل خواهد بود و یا از نوع استعمال مجازی و هر دو خلاف اصل می باشند.

ثانیاً معنای متکلم از اجزاء، مخصوص مقام اول است که هر مأمور به ای نسبت به امر خودش مجزی باشد و عمده بحث را که مقام ثانی باشد شامل نیست. پس اجزاء را نمی توان به این معنی گرفت. حق همان است که اجزاء به معنای لغوی و عرفی خود باقی بماند.

قوله: رابعها:

امر چهارم از امور مقدّمی درباره تفاوت مسئله اجزاء با دو مسئله دیگر است.

۱- تفاوت اجزاء با مَرّه و تکرار: ممکن است توهم شود که این دو مسئله باطناً یکی هستند، اجزاء مساوی با مَرّه است، چه اینکه عدم اجزاء مساوی با تکرار است، پس وجهی برای جدا آوردن آنها نیست. ولی مرحوم آخوند می فرمایند: وجود فرق میان آن دو بر کسی پوشیده نیست، و آن از دو جهت است:

الف) در مَرّه و تکرار سخن در اصل تعیین و تشخیص مأمور به است که آیا مأمور به ایجاد طبیعت است مَرّه و یک بار؟ یا ایجاد طبیعت مکرراً؟ و یا ایجاد اصل طبیعت؟ ولی در مسئله اجزاء در اصل مأمور به تردید نداریم و هر یک از امر واقعی و اضطراری و ظاهری متعلق امر و مفاد امر کاملاً واضح است. به عبارت دیگر، در آن مسئله نزاع صغروی است و در ما نحن فیه نزاع کبروی است و در مسئله اجزاء و عدم اجزاء مأمور به است.

ب- در مَرّه و تکرار سخن از دلالت صیغه افعال است و بحث لفظی است. ولی در مسئله اجزاء سخن از حکم عقل است و بحث عقلی و حاکم به آن عقل مستقل است. [در عبارت

آخوند کلمه او بدلاله اخری ذکر شده و منظور این است که صیغه افعال بنفَسها و بدون قرینه یا به سبب دلالت دیگر، یعنی قرینه خارجیّه دالّ بر مَرّه است؟ یا تکرار؟ و این کلمه مورد اعتراض محشّین واقع شده که در بحث مَرّه و تکرار سخن از دلالت دیگر نبود، آری در باب فور و تراخی سخن از دلالت خارجی بود که آیه مسارعت و استباق باشد و مرحوم آخوند خلط مبحث کرده است. با اینکه خیلی هم فاصله نشده و بعید العهد نگشته ایم، ولی می توان پاسخ داد که اگر مراد آخوند از دلالت اخری، قرینه خاصّه و شخصیه باشد، از بحث خارج است، ولی اگر مرادش قرینه عامّه باشد از قبیل: انصراف، اطلاق و ... مطلب جدیدی است که در باب مَرّه و تکرار نیاوردند و اینجا اضافه می کنند و جای اعتراض نیست، زیرا چه فعل امر بنفَسها دالّ بر مَرّه و تکرار و غیره باشد و چه به کمک قرینه عامّه در هر حال قاعده کلی بدست می آید.]

قوله: نعم: عملا تکرار و عدم اجزاء موافق هستند و نتیجه هر دو یکی است ولی ملاکا متفاوت هستند، ملاک تکرار ظهور امر است ولی ملاک عدم اجزاء حکم عقل است، و ربطی به یکدیگر ندارند.

۲- قوله: هكذا: تفاوت اجزاء با مسئله تبعیت قضاء از اداء: در آینده بحثی داریم تحت عنوان «آیا قضا تابع اداء است؟ یا تابع اداء نیست؟» معنای تبعیت آن است که از همان امر اوّل یعنی امر به اداء و جوب قضاء هم دانسته شود و نیازی به امر جدید نیست. به این صورت که امر اوّل که می گوید: فلان عمل را در فلان وقت باید انجام بدهی دالّ بر تعدّد مطلوب است یکی ذات عمل که مطلقا مطلوب است و اختصاص به وقت مزبور ندارد، و دیگری بودن آن در وقت که جداگانه مطلوب است. حال اگر کسی مامور به را در وقت تعیین شده انجام داد و به هر دو مطلوب جامه عمل پوشیده و اگر کسی عمل را در آن وقت خاص به جای نیاورد مطلوب ثانی فوت شده ولی مطلوب اوّل که ذات عمل باشد کماکان به قوت خود باقی است و تا انجام نشود از عهده ما رفع نمی شود. پس نیازی به امر جدید نیست در خارج وقت هم خود امر قدیم و اوّلی ما را به انجام عمل دعوت می کند و این معنای تبعیت است.

معنای عدم «تبعیت» آن است که وجوب قضاء نیازمند به امر جدید است و تابع اداء نیست و از امر اول دانسته نمی شود. به این صورت که امر اول یک مطلوب بیشتر ندارد و آن عمل در فلان وقت است که مقتید بما هو مقتید یک مطلوب است و ذات عمل بدون قید اصلا مطلوب نیست و آنگاه اگر کسی مأمور به را در همان وقت اتیان کرد همان یک مطلوب حاصل شده و اگر موفق به انجام نشد معصیت کرده و همان یک مطلوب فوت شده است و مطلوب دیگری نیست. پس اگر بخواهد وجوب قضاء ثابت گردد حتما باید به امر جدید باشد. این بود تصویر اجمالی از آن مسئله آتیه.

حال ممکن است کسی توهم کند که مسئله اجزاء با مسأله تبعیت و عدم تبعیت قضاء از اداء، فرقی ندارند و یکی هستند. به این نحو که اجزاء و عدم اجزاء مساوی با عدم تبعیت است یعنی عدم تبعیت هم یعنی یک مطلوب بیشتر نیست. اجزاء هم یعنی یک بار بیشتر لازم نیست. و متقابلا عدم اجزاء مساوی است با تبعیت قضاء از اداء زیرا عدم اجزاء یعنی یک بار کافی نیست و دوباره هم باید به جا آوریم و تبعیت هم یعنی خود امر قدیم و اول دلالت دارد که در خارج وقت هم باید بیاوری. این بود بیان عدم فرق.

مرحوم آخوند می فرماید: «تفاوت مسئله اجزاء با مبحث تبعیت واضح تر از آن است که بر کسی مخفی بماند زیرا مسئله تبعیت یک بحث لفظی و لغوی است و سخن در این است که صیغه افعال دال بر تبعیت است یا دال بر عدم تبعیت؟ آیا از ظاهر صیغه افعال و هر امر مقتیدی وحدت مطلوب مستفاد است یا تعدد مطلوب؟ و لا فرق که قید آن وقت باشد یا امور دیگر.

ولی مسئله اجزاء یک مطلب عقلی است و این سؤال پیش می آید که آیا عقلا اتیان به مأمور به با همه خصوصیات معتبره مجزی است و اتیان دوباره چه ادائا و چه قضاء و در خارج وقت لازم نیست؟ یا عقلا مجزی نیست و اتیان مجدد لازم است؟ پس این ها از دو وادی هستند و ربطی به هم ندارند. علاوه بر اینکه مسئله تبعیت و عدم تبعیت یا وجوب قضاء در خارج وقت و عدم وجوب آن در موردی است که مکلف مأمور به را در وقت خود یا اصلا انجام نداده و یا ناقص و باطل انجام داده است ولی مبحث اجزاء و عدم اجزاء در

ص: ۳۸

موردی است که مکلف مأمور به را علی وجهه یعنی با همه اجزاء و شرایط شرعی و عقلی بجا آورده و از این جهت کمبودی ندارد. آنگاه بحث از اجزاء عمل از امر خودش یا از امر دیگر مطرح می شود.

کاملاً روشن است که میان مسئله اجزاء که فعلاً مورد بحث ما است و دو مسئله دیگر که یکی مرّه و تکرار بود و قبلاً بحث شد، و دیگری تبعیت قضاء از اداء است که بعداً خواهد آمد، هیچ علقه و ارتباطی نیست و سه مسئله جدا از یکدیگر هستند.

قوله: اذا عرفت: پس از آشنایی با امور مقدماتی «که چهار امر شد» به اصل مبحث اجزاء وارد می شوم

و تحقیق مقام به گونه ای که همه جوانب مطلب هویدا گردد، ایجاب می کند که در دو موضع و مرحله بحث کنیم:

اشاره

موضع اول قوله: الاوّل:

موضع اول از دو موضع درباره اجزاء هر عملی از امر خودش می باشد:

آیا اتیان به هر مأمور به ای علی وجهه- با همه جهات و خصوصیات معتبره- مجزی از امر خود آن عمل هست یا نه؟ آیا این اتیان، همان امر را از عهده مکلف برمی دارد و مسقط تعبد به آن امر است یا نه؟ آیا بدنبال عمل جامع جمیع اجزاء و شرایط باز هم نسبت به آن امر و این عمل باید متعبد و موظف باشیم یا خیر؟ مثلاً در حال اختیار و تمکن به نماز با طهارت مائیه امر شدیم، بدنبال امر حرکت کرده و در خارج نمازی با همه اجزاء و شرائط با وضو و دقیقاً آن گونه که مطلوب مولی بود انجام دادیم. آیا این عمل خود آن امر اختیاری را از دوش ما برمی دارد یا کماکان بعد از عمل و حصول غرض هم آن امر باقی است و ما را به خود دعوت می کند و از ما امتثال می طلبد؟ (روشن است که در این مرحله کاری به امر دیگر نداریم، فقط امر خود این عمل مطرح است) یا مثلاً در حال اضطرار و عدم تمکن از آب، به نماز با طهارت تراپیه امر شدیم و بدنبال امر، اقدام کرده و نمازی با تیمم و مراعات سایر اجزاء و شرائط و بی کم و کاست انجام دادیم. آیا این عمل ما را از خود آن امر اضطراری بی نیاز می کند و آن امر را از دوش ما برمی دارد و مسقط تعبد آن امر است یا کماکان امر باقی است؟

ص: ۳۹

یا مثلاً- در حال شک و جهل نسبت به واقع، دو عادل شهادت دادند که این آب پاک است و ما به بی‌بینه اعتماد کرده و مجوز پیدا کرده و نمازی با وضوی با آب مزبور انجام دادیم. یا استصحاب بقاء طهارت کرده و نمازی با استصحاب مزبور و احراز طهارت ظاهری انجام دادیم. خلاصه عملی را برطبق امر ظاهری بجا آوردیم. آیا اتیان عمل صددرصد مطابق با امر ظاهری ما را از امر ظاهری بی نیاز می کند و مسقط امر ظاهری است؟ یا کماکان امر ظاهری باقی است و ما نسبت به آن موظف و متعبد هستیم؟

حال که طرح مسئله و محل بحث روشن شد، جواب مرحوم آخوند (مثل سایر فقهاء اصولیین) به سؤال مزبور مثبت است و می فرمایند: «اتیان به مأمور به برطبق امر خودش (اگر واقعی باشد یا اضطراری و یا ظاهری) از امر خودش مجزی است و ما پس از امثال مزبور دو مرتبه نسبت به آن امر و عمل متعبد و موظف نیستیم. و قطعاً آن امر ساقط شد و از بین رفت.

دلیل مطلب: عقل هر عاقلی استقلالاً در این موارد حکم به اجزاء می کند و می گوید: «با وجود موافقت امر و اتیان به مأمور به علی وجهه مجالی برای تعبد دوباره نسبت به همان امر و عمل نیست.» زیرا امر مولای حکیم تابع غرض و دایره مدار حکمت است؛ حدوثا و بقائاً و برای غرض ما را به آن عمل امر کرده و فرض این است که ما هم در خارج آن عمل را بطور کامل و بدون نقض انجام داده ایم و با این اتیان آن غرض حاصل شد و با حصول غرض امر هم قطعاً ساقط می شود و گرنه بقاء آن بدون غرض خواهد بود که برخلاف حکمت و لغو است و از مولای حکیم صادر نمی شود، و نیز بقاء امر از قبیل حصول معلول بدون علت است که آنهم از محالات قطعی است. مرحوم مشکینی در حاشیه استدلال جالبی دارند. آن اینکه اگر پس از اتیان مأمور به علی وجهه امر ساقط نشود و کماکان باقی باشد از دو حال خارج نیست.

۱- یا بقاء آن بلا غرض است که قطعاً باطل است چون مستلزم لغویت است و لغو بر مولای حکیم محال است.

۲- یا بقاء با غرض است، این نیز از دو حال خارج نیست.

ص: ۴۰

الف) یا غرض باقی غیر از غرض حاصل است که از فرض بحث خارج است و فرض ما در موردی است که یک غرض بیشتر نیست.

ب) یا همان غرض اول است که باقی است، این نیز دو صورت دارد:

۱- یا با اتیان اول غرض حاصل نشده که باقی است. این قطعا باطل و خلف فرض است. چون فرض ما آنجائی است که عمل اول محصل غرض مولی است.

۲- یا غرض حاصل شده است و مع ذلک می گوئیم: «باقی است» این هم که تحصیل حاصل یا طلب حاصل است که هر دو از محالات هستند. پس بقاء امر و عدم سقوط آن پس از اتیان اولی به یکی از چهار نوع مزبور است که همگی باطل و محال بودند، پس حتما امر ساقط می شود.

قوله: نعم: در اینجا مطلبی را استدراک می کنند و به صورت تبصره مطرح می کنند که در مسئله اسبق یعنی باب مزه و تکرار هم به بیانی گذشت و آن مطلب، تبدیل امثالی به امثال دیگر است. سؤال این است که؛ آیا مکلف می تواند امثال و اتیان اول را کنار گذاشته و به جای آن امثال و اتیان دیگری را بگذارد؟ یا حق تبدیل ندارد و حتما باید به اتیان اول بسنده کند؟ (در هر حال حق انضمام ندارد و نمی تواند امثال دوم را به اولی ضمیمه کند، زیرا مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت است نه مجموع دو یا چند نفر با هم، ولی سخن در حق تبدیل و جابه جایی است.) در جواب سؤال سه صورت از کلام مرحوم آخوند مستفاد است.

صورت اول: در مواردی که بعد یقین دارد که با امثال اولی غرض اصلی و اقصای مولی حاصل نشده و اتیان مزبور علت تامه برای حصول غرض نهایی و هدف اصلی مولی نیست. عقلا حق تبدیل دارد. اگرچه حق اکتفاء به اتیان اول هم دارد، زیرا آن نیز وافی به غرض مولی است. ولی منحصر به آن نیست و حق تبدیل دارد و می تواند امثال دوم را بدل از اتیان اول قرار دهد. به عقل که مراجعه کنیم مانع و محذوری نمی بیند.

مثال عرفی: مولایی به عبدش دستور می دهد که برای او آب بیاورد. هدف اصلی مولی از این دستور آن است که آب را بنوشد و رفع عطش کند یا با آن وضو بسازد و یا غسل کند و

ص: ۴۱

اهداف دیگر... بدنبال صدور فرمان، عبد رفت و کاسه آبی برای مولی آورد و پیش روی او گذاشت. در اینجا مادامی که غرض اصلی از امر حاصل نشده و مولی آن آب را نیشامیده، و مانعی از تبدیل نیست.» دلیل جواز تبدیل آن است که هنوز امر مولی به حقیقتش [طلبی که در نفس مولی موجود است و پشتوانه این امر قولی است]. و به ملاکش [که رفع عطش یا تحصیل طهارت باطنی و غیره باشد]. باقی است و ساقط نشده است و تا طلب و ملاک باقی است حق امتثال هم باقی است. چه بسا امتثال دوباره واجب باشد و آن در فرضی است که آب اول را آورد ولی هنوز مولی نیشامیده آب به زمین ریخت و از بین رفت و عبد هم صحنه را می بیند و از ما وقع مطلع است. آیا می تواند منتظر امر دیگری باشد و تا امریۀ ثانوی نشود اقدامی نکند؟ خیر صدور امر دیگر لازم نیست. ملاک امر اول باقی است و عقل عبد او را به امتثال مجدد ملزم می سازد و اگر صد بار هم این اتیان تکرار شود، کماکان حکم عقل به قوت خود باقی است و تا غرض اصلی حاصل نشده طلب هم باقی است. پس در این صورت همان طوری که از اول که رفت آبی بیاورد مخیر بود که این ظرف را بیاورد با آن ظرف را. پس از اختیار یکی و آوردن آن هم تا غرض اصلی حاصل نشده مخیر است و حق تبدیل دارد که این را ببرد و آب دیگری بیاورد. و محذوری به چشم نمی خورد.

صورت دومّ قوله: نعم: در مواردی که مکلف قاطع است و یقین دارد که با امتثال اول غرض اقصی حاصل شد و این اتیان علت تامّه برای تحقق آن غرض گردید، در اینجا عقلا جایگاهی برای تبدیل باقی نمی ماند و امتثال دوباره معنی ندارد و امتثال نیست بلکه لغو است و گاهی مضرّ است.

مثال عرفی: مولی آبی تقاضا کرد و هدفش شرب بود آب آوردند و او نوشید واضح است که هدف اصلی از امر تأمین شده و دوباره آب آوردن لغو است. یا امر کرد که آب را در گلویش بریزند، و غلامان او این کار را کردند و بدین وسیله غرض اصلی او که رفع عطش بود حاصل شد. دوباره نه تنها ریختن آب در گلوی مولی مطلوب و موجب امتثال نیست بلکه مبعوض و موجب انفجار مولی است.

ص: ۴۲

مثال شرعی: شارع مقدس ما را امر به صوم شهر رمضان فرمود و ما طبق دستور، امر صومی را با همه خصوصیات امتثال کردیم. یقین داریم که این عمل محصیل غرض مولی است. دوباره معنی ندارد که پس از ماه مبارک رمضان، روزه دیگری گرفته و بجای آن صوم اصلی و اولی قرار داده و این را امتثال حساب کنیم. این لغو است. یا امر به حجّه الاسلام شدیم و یک حج کامل در موسم حج بجا آوردیم قطعاً امر حج از دوش ما ساقط شد، و دوباره معنی ندارد که سال آینده به نیت حجّه الاسلام حج کنیم و این را بجای عمل اول امتثال حساب کنیم، آری حجّ مندوب، حجّ مندوب و ... می شود ولی حجّه الاسلام نمی شود. گاهی اتیان دوباره ضرر دارد و مبطل است. مثلاً- تکبیره الاحرام را یک بار با همه لوازمش گفتیم و یقین کردیم که این تکبیره محصّل غرض مولی است. آنگاه حق نداریم دوباره در یک نماز تکبیر دیگری به نیت تکبیره الاحرام گفته و این را امتثال حساب کنیم. اگر دو بار گفتیم تکبیر اولی هم خراب می شود و موجب بطلان نماز است.

صورت سوّم: بل لو لم يعلم: در مواردی که مکلف شک دارد که با اتیان اول غرض مولی حاصل شد یا نه؛ نه یقین به عدم حصول غرض دارد (صورت اول) و نه یقین به حصول غرض (صورت دوّم) بلکه مردّد است که آیا اتیان اول علّت تامّه حصول غرض است یا علّت تامّه نیست؟ در اینجا نیز مثل صورت اول حق تبدیل دارد و می تواند فرد دیگری را اتیان کند. با این تفاوت که در صورت اول می توانست به اتیان بدلی، جز ما قصد امتثال کند و آن را به عنوان امتثال امر مولی بیاورد. ولی در صورت سوّم حق ندارد به عمل ثانی قصد امتثال جزمی بکند چون شاید عمل اول موجب امتثال و حصول غرض اقصی شد. و لذا عمل ثانی را رجائاً و به امید و احتمال اینکه شاید به غرض نرسیده، انجام می دهد و خلاصه اینکه: دوّمی را احتیاطاً انجام می دهد و در همه موارد احتیاط، مطلب از این قرار است پس باز هم فی الجمله حقّ تبدیل دارد. [نکته: اگر بر عملی امتثال صدق کرد حتماً موجب حصول غرض است و تردید ندارد، و کلام در مواردی است که بر عمل ما اتیان صدق می کند. ولی امتثال صدق نمی کند و لذا خوب است همه جا تعبیر به اتیان اول و دوّم شود و تبدیل اتیان به اتیان بگوئیم نه تبدیل امتثال به امتثال.

ص: ۴۳

قوله: و يؤید: در پایان مؤید بلکه دلیلی برای اصل مطلب (اصل جواز تبدیل نه جواز آن در فرض شک) می آورند، و آن روایات باب نماز فرادا و جماعت است (۱) که اگر کسی نماز فریضه اش را فرادا بجا آورده بعدا جماعتی منعقد شد، آیا حق دارد در جماعت شرکت کند و دوباره همان نماز ظهر را به جماعت برگزار کند یا نه؟ در روایات است که اشکالی ندارد و تبدیل فردی به فرد دیگر جایز است. خداوند متعال از این دو عمل هر کدام را که محبوب تر باشد (ممکن است فرادا محبوب تر باشد چون توجه و حضور قلب و اخلاص بیشتری داشته، و یا جماعت محبوب تر باشد اگر این جهات در جماعت بیشتر باشد). اختیار می کند و همان را به عنوان امثال امر قرار می دهد. (۲) نکته: وجه تعبیر به یؤید آن است که ما نحن فیه با باب اعاده نماز به جماعت فرق دارد. در آنجا تعدد مطلوب در کار است و در ما نحن فیه وحدت مطلوب: وجه تعبیر به یدل آن است که بعضی از روایات آن باب ظهور در تبدیل دارد و می گوید: «يجعلها الفريضة» (۳) یعنی مکلف همین جماعت را فریضه و واجب خویش قرار داده و به آن قصد امثال کند، و ظهور دلیل است نه صرفا مؤید.

موضوع ثانی [مبحث اجزاء، درباره اجزاء یک امری از امر دیگر و مجزی بودن عملی از عمل دیگر است]

اشاره

قوله: الموضوع الثانی: مرحله دوم مبحث اجزاء، درباره اجزاء یک امری از امر دیگر و مجزی بودن عملی از عمل دیگر است، مثلا آیا نماز با تیمم ما را از نماز با وضو بی نیاز می کند یا خیر؟ آیا نماز با استصحاب طهارت ما را از نماز با طهارت واقعی مستغنی می سازد یا نه؟ در این موضع، در دو مقام بحث می شود.

۱- امرهای اضطراری: نماز با تیمم، نماز با حالت نشسته بودن و ... از حالات اضطراری.

۲- امرهای ظاهری: وضو گرفتن به اعتماد بینه و نماز خواندن، استصحاب طهارت کردن و نماز خواندن و ...

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۵۵، باب ۵۴، من ابواب صلاه الجماعه روایت یازده.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۵۶، باب ۵۴، من ابواب صلاه الجماعه، روایت دهم.

۳- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۵۵، باب ۵۴، من ابواب صلاه الجماعه، روایت ۱ و ۱۱.

مقام اول: مقام اول درباره این است که آیا امتثال امر اضطراری و اتیان مأمور به برطبق امر اضطراری از اعاده عمل برطبق امر اختیاری کفایت می کند

و جای آن را پر می کند. (تا در نتیجه پس از رفع عذر و اضطرار و متمکن شدن از آب اعاده نماز با وضو لازم نباشد نه به صورت ادائی، اگر هنوز که وقت باقی است عذر او مرتفع شد. و نه به صورت قضائی، اگر بعد از وقت رفع اضطرار شد.) یا عمل اضطراری از عمل اختیاری مجزی نیست و جای او را پر نمی کند در نتیجه پس از رفع اضطرار اگر وقت باقی باشد باید اعاده کند ادائا و اگر وقت سپری شده باید قضاء اعاده کند؟ مرحوم آخوند می فرماید تحقیق کلام در این مطلب مستدعی است که در دو مقام گفتگو شود تا همه جوانب قضیه روشن گردد.

۱- مقام امکان یا احتمالات یا مقام ثبوت: هدف در این مقام، بیان این مطلب است که چند احتمال وجود دارد و امر اضطراری به چند نوع ممکن الوقوع است. اما کدام احتمال و قسم صحیح و مطابق واقع است در این مرحله بحث نمی شود.

۲- مقام وقوع یا مقام اثبات: هدف در این مرحله آن است که از احتمالات و اقسام متصور کدام قسم در خارج واقع شده و قابل اثبات باشد. اوامر اضطراری که در شریعت وارد شده با کدام صورت سازگار است؟

اما مقام ثبوت: در این مقام مرحوم آخوند سه بحث دارند که هر کدام را مجزا از دیگری عنوان می کنیم.

الف) بیان اقسام و احتمالات و اینکه امرهای اضطراری به چند صورت قابل تحقق و امکان وجود دارند.

ب) بیان نتیجه هر احتمال از حیث اجزاء و عدم اجزاء.

ج) بیان نتیجه هر احتمال از حیث جواز بدار و عدم جواز بدار.

الف) مطلب اول: مرحوم مشکینی حد اکثر هشت قسم برای امر اضطراری بیان کرده اند، که ممکن است امرهای اضطراری که در شریعت وارد شده بر هریک از این هشت قسم حمل شود. ایشان در بیان دیگر و نیز سایر محشین کفایه از قبیل عنایه الاصول (۱) و

ص: ۴۵

منتهی الدراییه (۱) هر کدام به بیانی تا پنج قسم ذکر کرده اند؛ ولی آنچه در متن کفایه آمده چهار قسم است که ما همین اقسام را ذکر می کنیم.

صورت اول: امر اضطراری در حال اضطرار مثل امر اختیاری در حال اختیار باشد، یا تکلیف اضطراری مثل تکلیف اختیاری باشد. (بهتر آن است که بگوئیم مأمور به و مکلف به و عمل اضطراری مثل مأمور به و عمل اختیاری باشد زیرا استیفاء غرض و وافی بودن به مصلحت وصف فعل مکلف است.) یعنی همان طوری که عمل اختیاری تمام مصلحت صلاتی را (صددرجه مصلحت) تامین می کند هکذا عمل اضطراری هم وافی به تمام مصلحت صلاتی بود و کافی به تمام مهم و غرض باشد و از این حیث نقص و کمبودی نداشته باشد.

صورت دوم: امر اضطراری وافی تمام به مصلحت صلاتی نیست و تمام صددرجه را تامین نمی کند و کامل نیست بلکه ناقص است و کمبود دارد و قدری از مصلحت صلاتی باقی می ماند که بدین وسیله جبران نمی شود. ضمنا به گونه ای است که مقدار باقیمانده به هیچ وجه قابل جبران و تدارک نیست.

صورت سوم: امر اضطراری وافی به تمام غرض مولی از نماز نیست و نقص و کاستی دارد. ضمنا به گونه ای است که جبران آن نقص و کمبود ممکن است و مقدار فوت شده از مصلحت هم در حدی است که عقلا واجب التدارک و لازم الجبران است. مثلا امر اضطراری فقط پنجاه درصد از مصلحت صلاتی را جبران کرد و پنجاه درجه دیگر مصلحت کمی نیست که قابل اعتنا نباشد.

صورت چهارم: امر اضطراری تمام مصلحت را تامین نمی کند و مقداری از مصلحت صلاتی باقی می ماند و قابل تدارک هم هست؛ ولی در حدی نیست که جبرانش عقلا لازم باشد بلکه حد اکثر استجباب و رجحان دارد. مثلا عمل اضطراری یعنی نماز با تیمم در حدود نود درجه از مصالح صلاتی را تحصیل کند و ده درصد باقی مانده که خیلی مهم نیست و در حدی نیست که ملزم باشد و مکلف عقلا ملزم به جبران آن باشد. این بود صور

ص: ۴۶

چهارگانه ای که در کفایه تصویر شده، و می توان چهار قسم مذکور را به صورت تقسیم ثنائی و حصری- که امرش میان نفی و اثبات دور می زند- بیان کرد به این صورت:

امر اضطراری یا وافی به تمام مصلحت هست (شَقَّ اوَّل) و یا وافی و کافی نیست، در این صورت هم یا باقیمانده قابل استیفاء نیست (شَقَّ دوّم) و یا قابل تدارک هست، در این فرض هم یا باقیمانده مصلحت مهمّی است که واجب التدارک است (شَقَّ سوّم) و یا مصلحت مهمّی نیست و وجوب تدارک ندارد (شَقَّ چهارم) و در متن از این شیوه استفاده شده است.

مطلب دوّم: نتیجه هریک از اقسام مذکور از جهت اجزاء و عدم اجزاء

نتیجه صورت اوّل: حتما امر اضطراری مجزی از امر واقعی است و حتما به عمل اضطراری می توان بسنده کرد و نیازی به اعاده عمل اختیاری نیست. نه اداء لازم دارد و نه قضاء؛ زیرا که علی الفرض این عمل اضطراری تمام صددرجه مصلحت صلاتی را تامین کرده و کمبودی ندارد که جبران شود، خلائی نمانده تا پر شود، و در حقیقت این صورت مثل موضع اوّل است که هر عملی مجزی از امر خود بود و همان دلیل که آنجا بر اجزاء اقامه شد در اینجا هم جاری و ساری است نه اینکه بعد از حصول غرض، وجود امر اختیاری بلاغرض خواهد بود و امر بدون حکمت و غرض از مولای حکیم سزاوار نیست.

نتیجه صورت دوّم: باز هم قطعا عمل اضطراری مجزی است. زیرا اگرچه عمل مزبور نقص دارد و تمام مصلحت را تحصیل نکرده ولی فرض این است که باقیمانده به هیچ وجه قابل جبران نیست، پس وجهی ندارد که از پس از رفع اضطرار اعاده لازم باشد و امر اختیاری زنده شود، تشریح هر امری در گرو امکان استیفاء غرض از آن امر است و اینجا استیفاء غرض ممکن نیست پس جعل امر اختیاری معنی ندارد و کاری لغوی است.

نتیجه صورت سوّم: در این فرض به طور جزم عقل می گوید، عمل اضطراری مجزی نیست و اعاده عمل اختیاری لازم است؛ چه به صورت اداء یا قضاء زیرا فرض این است که بخش قابل توجهی از مصلحت باقی مانده است و قابل جبران هم هست، پس هیچ وجهی برای اجزاء نیست و ناگزیر باید اعاده نماز بعد از رفع عذر واجب گردد تا جبران

ما فات نماید.

نتیجه صورت چهارم: در این صورت هم عمل اضطراری مجزی است. زیرا بخش اعظم مصلحت صلاتی با همین عمل تامین شده و باقیمانده قابل اعتنا نیست. پس باز اعاده واجب نیست، و حد اکثر استحباب و رجحانی برای آن ثابت می گردد.

و اما مطلب سوّم: نتیجه اقسام مزبور از ناحیه جواز بدار: و عدم جواز بدار یک فرع فقهی است که اگر وقت نماز داخل شد و مکلف متمکن از آب نبود، آیا همان اول وقت می تواند نماز با تیمّم بجا آورد و به اصطلاح مبادرت کند و فوراً در اول وقت انجام دهد یا باید صبر کند و انتظار بکشد و تا اواخر وقت بدنبال آب باشد؟ اگر تا اواخر وقت دسترسی به آب پیدا نکرد و می تواند نماز با تیمّم بخواند و بدار جایز نیست؟ حال نتیجه اقسام مزبور از حیث جواز بدار و عدم جواز آن متفاوت است.

نتیجه صورت اول: مسئله جواز و عدم جواز بدارد در این صورت دایر مدار آن است که تکلیف اضطراری با چه خصوصیتی دارای مصلحت کامل شده و به تمام غرض مولی وفا می کند؟ و بستگی دارد به اینکه در چه شرائطی این عمل واجد تمام مصلحت صلاتی می شود. آیا به مجرد عروض عذر و اضطرار و لو در پاسی از وقت، نماز با تیمّم مطلقاً واجد صددرجه مصلحت می شود و مقید به هیچ قیدی و مشروط به هیچ شرطی نیست؟ اگر این باشد نتیجه اش جواز بدار است. یا اینکه تکلیف اضطراری به شرط انتظار کشیدن تا اواخر وقت دارای مصلحت کامل می گردد یعنی باید تا آخر وقت نماز منتظر باشیم و اگر در آن موقع عذرمان کماکان باقی بود، وظیفه نماز با تیمّم است و همین عمل کافی و وافی است.

وگرنه از اول وقت و به مجرد عذر واجد مصلحت نمی شود؟ اگر این باشد نتیجه اش عدم جواز بدار است. یا اینکه تفصیل در کار است یعنی اگر اول وقت به کلی از دسترسی به آب و عروض حالت اختیار مایوس و ناامید شدیم از همین اول وقت نماز با تیمّم دارای مصلحت کامل بوده و در نتیجه بدار جایز است. ولی اگر مایوس نیستیم بلکه رجاء واثق به وصول ماء داریم و احتمال می دهیم که یک ساعت بعد به آب برسیم، در این صورت بدار جایز نیست وظیفه صبر و انتظار و امید به آینده است.

ص: ۴۸

نتیجه صورت دوم: می فرمایند: در این صورت بدار و مبادرت جایز نیست، مگر یک مصلحتی در این بدار وجود داشته باشد که جبران مصلحت فوت شده را بنماید- مثل مصلحت اول وقت بودن- که جواز بدار به این منظور مشروع و حکیمانه می شود، و گرنه بدون وجود مصلحت مزبور هرگز بدار جایز نیست و مولای حکیم حکم به جواز آن نمی کند؛ زیرا جواز بدار در فرض مزبور نقض غرض است که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود. سؤال: چگونه نقض غرض است؟ جواب: چون مبادرت مذکور موجب تفویت قسمتی از مصلحت صلاتی می شود، که اگر تجویز نمی شد، مکلف صبر می کرد و به آب می رسید و تمام مصلحت را بدست می آورد، و حکم مولای حکیم نباید بگونه ای باشد که موجب تفویت مصلحت از بندگان یا موجب القاء آنان در مفسده شود. البته گاهی یک مصلحت اهمی در کار است که برای آن اهم فدا کردن این مهم منطقی است و خلاف حکمت نیست مثل مصلحت فضیلت اول وقت. برای این منظور تجویز بدار بلامانع و بلکه عین حکمت است. ولی با نبوء مصلحت اهم تجویز بدار غیر حکیمانه است.

قوله: فافهم: شاید اشاره به این باشد که لازم نیست مصلحت دیگر یک مصلحت اهم از مصلحت فائت باشد تا موجب جواز بدار گردد و بلکه مصلحت مساوی هم کفایت می کند.

قوله: لا یقال: اگر شما بفرمائید، حال که امر اضطراری ناقص است و تمام مصلحت را تامین نمی کند و علی الفرض با انجام آن هم باقیمانده قابل جبران نیست، اصلاً چرا چنین امری تشریح شده؟ آیا بهتر نبود بفرماید: اگر مضطر شدی صبر کن تا زمانی که مختار شوی و نماز با وضو بخوانی تا به تمام مصلحت برسی؟

قوله: فانه یقال: در جواب می گوئیم آری علی القاعده اشکال شما وارد است و نباید امر ناقص تشریح شود. ولی از یک مطلب حیاتی نباید غفلت کرد و آن قضیه مصلحت وقت است. که مصلحت اهمی است و همه مصالح را تحت الشعاع قرار می دهد. (در اوقات مقرر برای نماز اسرار و حکمی وجود دارد که اهل دل و اهل معرفت می دانند). و هرطور شده باید در آن وقت مقرر نماز خوانده شود و این ارتباط با خداوند جهان برقرار گردد، و به هیچ وجه نباید آن وقت مقرر از این عمل خالی باشد و به لحاظ وجود چنین مصلحت اهم

ص: ۴۹

و امر خطیری آن امر اضطراری تشریح می شود.

قوله: و امّا تسویغ البدار: این همان نتیجه صورت اول از حیث بدار و عدم بدار است که به ترتیب و قبل از صورت ثانی آوردیم. گرچه در کفایه ترتیب رعایت نشده است.

قوله: و ان لم یکن: نتیجه صورت سوّم و چهارم از حیث اجزاء و عدم اجزاء را بیان می کند که ما در مطلب دوّم به ترتیب آنها را بیان کردیم.

قوله: و لا مانع: نتیجه صورت سوّم و چهارم از حیث جواز و عدم جواز بدار: در هر دو صورت بدار جایز است و محذوری ندارد. با این تفاوت که در اول از این دو صورت (صورت سوّم از چهار صورت) مکلف مخیر است که مبادرت کند و دو عمل بجا آورد.

یکی عمل اضطراری که در اول وقت اتیان می شود و پنجاه درجه مصلحت را تامین می کند، و دیگری عمل اختیاری است که در آخر وقت و پس از رفع اضطرار بجا می آورد و بدان وسیله بقیه مصلحت را بدست می آورد. یا مبادرت نکند و دو عمل انجام ندهد بلکه صبر کند و انتظار بکشد و در اواخر وقت پس از رفع اضطرار یک نماز با وضو انجام می دهد و تمام مصلحت را با همان عمل کسب کند. البته فرض مرحوم آخوند صورتی است که هنوز وقت باقی باشد و عذر برطرف شود اینجا جای تخیر مزبور است، امّا در فرض زوال عذر پس از انقضاء وقت، جای تخیر نیست و در هر حال باید دو نماز بخواند. یک نماز با تیمّم در وقت تا مصلحت وقت از دست نرود و یک نماز با وضو در خارج وقت تا بقیه مصلحت را جبران کند. در صورت دوّم از این دو صورت (صورت چهارم از چهار قسم) مخیر میان آن دو کار نیست و چنین نیست که واجب تخیری باشد که یا دو عمل و یا یک عمل، بلکه معینا بدار جایز است. زیرا بخش اعظم مصلحت را تامین می کند و باقیمانده مهم نیست. چه بسا برای کسب فضیلت اول وقت بدار مستحب هم باشد. و اعاده هم لازم نباشد و حد اکثر مستحب است که پس از رفع عذر و اضطرار نماز را با وضو اعاده کند تا به ده درصد مصلحت باقیمانده برسد. این بود تمام مطالبی که در رابطه با مقام ثبوت و امکان مطرح شد.

قوله: و امّا ما وقع علیه: مقام اثبات و وقوع: در مقام ثبوت، چهار احتمال تصویر شد که

ص: ۵۰

سه احتمال نتیجه اش اجزاء بود و یک احتمال نتیجه اش عدم اجزاء. حال از ادله چه چیزی مستفاد است؟ اوامر وارده در شریعت کدام را دلالت دارد؟ مرحوم آخوند می فرماید در قدم اول وظیفه داریم به اطلاقات اوامر اضطراری مراجعه کنیم و ببینیم آیه شریفه که می فرماید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»*(۱) آیا اطلاق دارد یا نه؟ در روایات است که «التراب احد الطهورین(۲) و یکفیک عشر سنتین(۳) آیا اطلاق دارند یا خیر؟ اگر اطلاق ثابت شد به آن اخذ می کنیم و بیان اطلاق اینست که مولی در مقام بیان تمام غرض و مراد باشد و مع ذلک بفرماید که وظیفه شما تیمم است. اما اینکه بعد از رفع اضطرار اعاده لازم است یا نه؟ قضا واجب است یا نه؟ بیان نکرد، پس معلوم می شود این امور واجب نیستند و در غرض مولی دخالتی ندارند و گرنه مولای حکیم اخلاص به غرض نمی کرد. نتیجه اطلاق عبارت است از مجزی بودن عمل اضطراری و نماز با تیمم از عمل اختیاری و نماز با وضو. پس اگر وقت باقی است اعاده لازم نیست و اگر بعد از خروج وقت رفع اضطرار شد قضا لازم نیست. البته اینکه مورد از کدام احتمال از سه احتمال مزبور در مقام ثبوت است؟ آیا عمل اضطراری وافی به تمام غرض است و یا وافی به بخشی از آن ولی باقیمانده قابل جبران نیست یا قابل جبران هم هست ولی مهم نیست؟ تعیین نمی شود.

مهم هم نیست، فعلا- مهم برای مسئله ما اجزاء است که روشن شد. پس به حکم اطلاقات ادله عناوین ثانویه یعنی اوامر اضطراری اعاده و قضاء لازم نیست. مگر دلیل خاصی بر وجوب اعاده یا قضا داشته باشیم که علی الفرض چنین دلیلی نداریم.

در قدم دوم، اگر کسی در اطلاقات تشکیک کرد و گفت شرط اطلاق آن است که مولی در مقام بیان تمام مرادش باشد و ما این امر را احراز کنیم، و ما در ما نحن فیه این مقدمه محرز نیست، زیرا شاید امر اضطراری فقط این مقدار را دلالت دارد که فعلا در حال اضطرار چه تکلیفی دارید؟ از این حیث ساکت است و نفیا یا اثباتا چیزی را بیان نمی کند پس در

۱- سوره نساء، آیه ۴۳، سوره مائده، آیه ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۹۵۵، باب ۲۳، من ابواب التیمم، حدیث حدیث ۴ و ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۹۵۵، باب ۲۳، من ابواب التیمم، حدیث حدیث ۴ و ۵.

ص: ۵۱

حقیقت این امرهای اضطراری ابهام یا اجمال دارند نه اطلاق. نتیجه این تشکیک آن است که دست ما از اطلاق که دلیل اجتهادی است کوتاه می‌شود و نوبت می‌رسد به اصول علمیه که آخرین پناهگاه مجتهد است. اصلی که در ما نحن فیه جریان دارد اصل براءت است، زیرا با آمدن اضطرار آن امر اختیاری یا اصلا وجود نگرفت (در فرض اضطرار تمام وقت) و یا اگر در اول وقت هم آمده بود مجرد عروض اضطرار قبل از عمل، آن امر را رفع کرد (رفع ما اضطرّوا الیه) آنگاه عمل اختیاری که واجب نیست، عمل اضطراری را هم که انجام داده ایم. حال پس از رفع اضطرار در وقت شک می‌کنیم که آیا اعاده واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد واجب جدیدی است، و شک ما در این وجوب از مصادیق شک در اصل تکلیف وجوبی است و در شبهه وجوبیه بدویّه اخباری و اصولی براءتی هستند یا پس از رفع اضطرار در خارج وقت شک می‌کنیم که قضاء واجب است یا نه؟ باز هم شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل براءت است و اگر در مورد وجوب اعاده در وقت اصل براءت جاری شد و وجوبش برداشته شد، در مورد قضاء به طریق اولی براءت جاری کرده و وجوب را برمی‌داریم. (وجه اولویت آن است که حکم قضاء از حکم اداء آسان تر است و کسانی هستند که اعاده را در وقت واجب می‌دانند ولی قضاء را واجب نمی‌دانند. ولی همه متفق هستند در اینکه که اگر اعاده در وقت واجب نباشد قضاء در خارج وقت هم قطعاً واجب نخواهد بود.

قوله: نعم: این فراز استدراکی از عدم وجوب قضاء است و آن اینکه ادله‌ای که وجوب قضا را دلالت می‌کنند و می‌فرمایند: «اقض ما فات کما فات» یا می‌گویند: «من فاتته فریضه فلیقضها»^(۱) اگر مفادشان این باشد که تمام موضوع برای وجوب قضاء فوت واقع است چه فریضه فعلی مکلف باشد یا نه، در ما نحن فیه این موضوع هست زیرا نماز واقعی از آدم مضطر فوت شده و نماز با وضو انجام نداده، و هر جا موضوع باشد حکم هم که وجوب

۱- البته دقیقاً دو تعبیر مذکور در منابع حدیث نیست و این‌ها از تعابیر فقها و در کلمات آنها آمده است ولی مضمون آنها در روایات آمد از قبیل روایت مضمرة که می‌گوید: یقضی ما فاتته، و سائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۵۹، حدیث اول، باب ششم از ابواب قضاء نمازها.

ص: ۵۲

قضاء باشد مترتب می شود. در نتیجه طبق این احتمال باید گفت: و لو مکلف فریضه اش را انجام داده ولی تعبدا باید در خارج وقت قضاء هم بکند. ولی این معنی مجزّد فرض است و مفاد آن ادله این است که هر کس فریضه ای از او فوت شده و عنوان فریضه مشتق اصولی است که ظهور در فعلیت دارد یعنی هر کس فریضه فعلی از او فوت شده باید قضاء نماید، و در ما نحن فیه برای شخص مضطرّ، نماز با وضو فریضه و واجب فعلی نیست تا قضاء داشته باشد. پس نه اعاده لازم است نه قضا. نتیجه اینکه امرهای اضطراری در هر حال مجزی از امر واقعی هستند. چه از راه اطلاق پیش آئیم و چه از راه اصل عملی و نتیجه عملی هر دو یکی است. اگرچه از نظر فنی اول باید از دلیل اجتهادی استفاده کرد و اگر نشد نوبت به دلیل فقاهتی یا اصل عملی می رسد و این دو در طول یکدیگرند نه در عرض هم.

مقام دوم (امر ظاهری)

مقام اول از دو مقام بحث در موضع ثانی (اجزاء امری از امر دیگر) راجع به امرهای اضطراری بود که تا اینجا بیان شد، مقام دوم از دو مقام مزبور درباره اوامر ظاهری است.

حکم شرعی در تقسیمی دو قسم می شود: ۱- واقعی ۲- ظاهری. مقدمه:

حکم واقعی: حکمی است که میان عالم و جاهل مشترک است، و در حق همگان تشریح شده است.

حکم ظاهری: حکمی که مخصوص جاهل و شاک است و در ظرف جهل نسبت به واقع یا شک در واقع، تشریح و جعل شده است.

امر واقعی امری را گویند که دالّ بر حکم واقعی باشد چه حکم واقعی اختیاری و چه اضطراری که هر دو واقعی هستند.

امر ظاهری امری است که دالّ بر حکم ظاهری باشد. و فعلا همین امرها مورد بحث است.

با توجه به این مقدمه می گوئیم: خود اوامر ظاهری دو شعبه دارند ۱- اصول علمیه ۲- امارات ظنیه. اصل و اماره در این جهت مشترک هستند که هر دو مبین حکم ظاهری

ص: ۵۳

می باشند و در مورد جهل به حکم واقعی جاری می شوند کسی که علم به واقع دارد، معنی ندارد که از اصل یا اماره استفاده کند. اما تفاوت اماره و اصل در باب خود آمده و اجمال مطلب این است که اماره لسانش حکایت و کشف از واقع است و طریق به سوی واقع است و مؤدای خود را به عنوان واقع منجز می کند، البته ممکن است اماره مصیب باشد و یا خطا کند، ولی اصل عملی اصلاً نظر به واقع ندارد و صددرصد در مورد شک و جهل نسبت به واقع است و در جایی است که علم و ظن معتبری در میان نباشد و راه رسیدن به واقع صددرصد به روی ما مسدود باشد

درباره امرهای ظاهری - یعنی هر یک از اصول و امارت - دو مبحث منعقد می کنند.

۱- اوامر ظاهری یا اصول و اماراتی که در موضوعات و متعلقات تکالیف جاری می شوند و موضوع را برای ما احراز و منقح و محقق می کنند. (توضیح به زودی خواهد آمد)

۲- اوامر ظاهری یا اصول و اماراتی که در خود تکالیف و احکام جاری می شوند.

مبحث اول: این بحث را نیز در دو بخش تنظیم کرده اند.

۱- اصول علمیّه ای که در موضوعات و متعلقات مطرح می شوند.

۲- امارات ظنیّه ای که در موضوع متعلق تکالیف جاری می شوند.

بخش اصول عملیّه نیز دو شعبه دارد:

الف) اصول عملیّه ای که نقش اثباتی دارند و نتیجه آنها اثبات موضوع و احراز متعلق است.

ب) اصول عملیّه ای که نقش سلبی دارند و نتیجه آنها نفی موضوع و متعلق است.

شعبه اول یا اصولی که در رابطه با تنقیح موضوع و تحقیق متعلق جاری می شوند، یعنی تکلیفی داریم و اصل وجوب مسلم است که مثلاً نماز واجب است، ولی در ارتباط با موضوع و متعلق این تکلیف یعنی نماز، کما و کیفاً چیزهایی برای ما مشکوک است، مثلاً شک داریم که این نماز ما واجد شرط طهارت لباس و بدن هست یا نه؟ واجد طهارت بدنی هست یا نه؟ لباس مصلی باید از اجزاء حیوان مأکول اللحم باشد و شک داریم که این

ص: ۵۴

لباسی که پوشیده ایم از اجزاء حیوان حلال گوشت است یا نه و خلاصه شک در حلیت داریم. در چنین مواردی از قاعده طهارت و اصل حلیت استفاده کرده و می‌گوئیم ان شاء الله لباس و بدن ما پاک است پس واجد شرط هستیم. یا اگر شک ما حالت سابقه دارد از استصحاب طهارت و حلیت استفاده می‌کنیم. (البته بنا بر اینکه استصحاب از اصول علمیه باشد که احتمال قوی همین است، ولی اگر از امارت باشد مربوط به بخش امارت خواهد بود.) یا به برکت اصالة الصیحة در فعل مسلم حکم به کامل بودن این عمل می‌کنیم. یا شک در فلان جزء یا شرط داریم ولی پس از تجاوز از محل یا بعد از فراغ از عمل چنین شکی پیدا شده و به حکم قاعده تجاوز و فراغ بدان اعتنا نکرده و بنا را بر انجام آنها می‌گذاریم.

تمام این اصول در این جهت مشترک هستند که محقق موضوع هستند و دلالت دارند که این عمل ظاهراً کمبودی ندارد و اجزاء یا شرائط را واجد است. حال نماز را برطبق اصول مزبور انجام دادیم ولی بعد از عمل کشف خلاف شد و معلوم شد که عمل ما واجد فلان شرط یا جزء نبوده و آن را رعایت نکرده ایم و اصل عملی خطا کرد.

حال سؤال این است که امر ظاهری مجزی از امر واقعی هست یا نه؟ آیا اتیان به مأمور به برطبق امر ظاهری (اصل عملی) ما را از امر واقعی بی‌نیاز می‌سازد و پس از کشف خلاف اعاده و قضاء لازم نیست؟ یا مجزی نیست و باید عمل واقعی را اعاده کنیم و اگر در خارج وقت کشف خلاف شد باید قضاء کنیم؟ نظر مرحوم آخوند این است که امر ظاهری و اتیان مزبور مجزی است، و برای اثبات آن دلیلی دارند که مقدمه ای را می‌طلبند:

حکومت آن است که دلیل حاکم، ناظر به دلیل محکوم باشد، و دلیل حاکم از بدو صدور و ورود برای تبیین و تفسیر دلیل محکوم آمده و فلسفه وجودی اش همین است و اگر دلیل محکوم نبود دلیل حاکم لغو بود. و حکومت دو شعبه دارد.

۱- به نحو توسعه: دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تصرّف کرده و دائره آن را قدری گسترده تر می‌سازد. مثلاً دلیل محکوم می‌گوید «اکرم العلماء» عالم اصطلاحاً به کسی می‌گویند که درس خوانده و باسواد و ملّا باشد و افراد عامی و بی‌سواد را شامل نیست.

ولی دلیل حاکم می‌گوید «المتقی عالم» یعنی انسان باتقوی و لو بی‌سواد هم باشد عالم

ص: ۵۵

است. یعنی او را به چشم عالم بنگر و نازل منزله عالم فرض کن. یعنی هر حکمی برای عالم بود برای متقی هم هست. پس موضوع دلیل محکوم که «علماء» باشد، توسعه یافت و متقی بی سواد را نیز شامل شد.

۲- به نحو تضییق: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را مضیق و کوچک می کند. مثلاً دلیل محکوم می گوید: اکرم العلماء و این موضوع عام است و فاسق و عادل را شامل می شود. ولی دلیل حاکم می گوید «الفاسق لیس بعالم» یعنی فاسق و لو درس خوانده و خیلی ملاً باشد، عالم نیست، یعنی او را عالم حساب نکن، یعنی احکام عالم را بر او مترتب نکن. پس موضوع قدری محدودتر شد. با این مقدمه می گوئیم:

در مورد اجزاء و شرائط واجب و مأمور به دو دسته دلیل داریم.

۱- ادله اجزاء و شرائط مانند لا صلاه الا بظهور (۱) یا «لا يقبل الله تلك الصلاه الا فيما حلّ الله اكله (۲)» و هکذا ادله ای که می گوید: فاتحه الكتاب جزء باشد و باید در واقع باشد.

زیرا الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامری وضع شده اند. پس طهارت ظاهری کفایت نمی کند.

۲- ادله اصول علمیه: مثل کلّ شیء طاهر، کل شیء حلال، لا تنقض اليقين بالشك و ...

که مفادشان این است که هرکجا شك در طهارت و حلیت و ... کردی در ظاهر حکم به طهارت و حلیت و مانند آن بکن و ادله اصول علمیه بر ادله اجزاء و شروط حکومت دارند و دائره دلیل اشراط را توسعه می دهند و دلالت دارند بر اینکه طهوری که شرط نماز است خصوص طهارت واقعی نیست. بلکه اعمّ از واقعی و ظاهری است و آنگاه کسی که طبق امر ظاهری و اصل عملی در ظاهر احراز طهارت می کند و نماز می خواند و بعداً کشف خلاف می شود یعنی معلوم می شود که وی طاهر نبوده. عمل او ناقص نیست و کمبودی ندارد و فاقد شرط یا جزء نیست زیرا شرط اعمّ شد و این شخص فردی از آن اعم را که طهارت ظاهری باشد واجد بود پس وجهی برای اعاده و قضا نیست، چون عمل او تام و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۶، حدیث ۱ و ۶؛ و ص ۲۵۸، حدیث ۳ من ابواب الوضوء.

۲- وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۰، باب دوم از ابواب لباس مصلی حدیث اول.

کامل است و کاستی ندارد. آری پس از کشف خلاف و علم به اینکه طهارت ندارد، واجد فلان شرط نیست. از حالا به بعد و نسبت به نمازهای بعدی حتما باید کسب طهارت کند ولی ربطی به نماز قبلی ندارد و او مجزی است و نسبت به بعدی ها موضوع عوض شد، تا حالا جاهل و شاک بود وظیفه ای داشت و انجام داد و در آن کوتاهی نکرد. حالا هم عالم شده و نسبت به اعمال آتیه وظائفی دارد که باید انجام دهد. مثل اینکه شخص مسافر بود و در سفر وظائفی داشت و حال که به وطن رسیده و حاضر شده در حضر احکام دیگری دارد. هر موضوعی حکم خود دارد و ربطی به هم ندارد.

شعبه دوم یا اصولی که نقش منفی دارد و نافی جزء یا شرط هستند. مثلا شک در این باشد که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ به حکم حدیث حجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۱)» و حدیث «رفع ما لا يعلمون (۲)» و غیره. در ظاهر جزئیت را نفی کرد و نماز را بدون سوره انجام داد. و هکذا نسبت به شرط مشکوک نفی شرطیت کرد و عمل را بدون آن انجام داد و پس از مدتی در وقت یا در خارج وقت، کشف خلاف شد به حکم دلیل معتبر فهمید که سوره جزء نماز بوده، استقبال مثلا شرط نماز بوده و او رعایت نکرده، آیا چنین عملی مجزی است؟ یا خیر؟ همان محاسباتی که در شعبه اول و اصلهای اثباتی داشتیم که حکومت درست کردیم، همان محاسبات در این بخش نیز می آید. با این تفاوت که آنجا دلیل اصل دایره دلیل شرط را توسعه می داد و اینجا تضییق می کند و دلالت می کند که در حال شک و جهل فلان عمل جزء یا شرط نیست و جزء بودنش مخصوص به حال علم است. در نتیجه اگر بعدا کشف خلاف شد، عمل ما کمبودی نداشته و در حال جهل اصلا سوره جزء نبوده و برای جاهل آن عمل کامل بوده. آری پس از رفع جهل و کشف خلاف نسبت به اعمال آتیه باید سوره را مراعات کنیم. البته مرحوم آخوند این بخش را محاسبه نکرده اند و با استفاده از حواشی مرحوم مشکینی آن را آوردیم. در مبحث اجتهاد و تقلید در باب تبدل رأی مجتهد خواهند فرمود: «ادله براءت بر ادله واقعی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۹، روایت ۲۸، باب ۱۲ از ابواب صفات ماضی.

۲- خصال صدوق، ص ۴۱۷، ابواب التسعه، حدیث ۹.

ص: ۵۷

حکومت دارند(۱).

قوله: و هذا بخلاف: بخش امارت و ظنیه: اماراتی که در موضوعات و متعلقات احکام جاری می شوند و دلالت می کنند بر اینکه فلان عمل واجد شرط است. (چون اماره به لسان حکایت از واقع است و مؤدای خود را به عنوان حکم واقعی بیان می کند منتهی یقین آور نیست).

مثلا- دو عادل شهادت دادند که این آب پاک است. این جامه ظاهر است، این زمین مباح است. قبله میل به راست دارد و ... یا این نماز واجد رکوع یا واجد سوره است و شما فلان جزء را انجام داده اید، یا فلانی عادل است و شما به او اقتدا کردید و ... خلاصه اینکه در تمام موارد مزبور و مانند آنها به بینه اعتماد کردید و به خیال اینکه عملتان واقعا دارای اجزاء و شرائط است انجام دادید، ولی پس از مدتی که هنوز وقت باقی است یا پس از خروج وقت کشف خلاف شد و معلوم شد که بینه خطا کرده و دو عادل مرتکب کذب یا اشتباه شده اند و عمل شما در واقع دارای اجزاء یا شروط نبوده. آیا همان عملی که برطبق امر ظاهری و اماره یعنی بینه انجام داده اید مجزی است و نیازی به اعاده و قضاء نیست؟ یا حق ندارید به آن عمل بسنده کنید بلکه اگر وقت باقی است باید اعاده کنید و اگر وقت سپری شده باید در خارج وقت تدارک کنید؟ مرحوم آخوند این مسئله را بر مبنای دو نظریه معروف در باب امارات مبتنی می کنند.

۱- مسلک طریقیّت که مسلک مشهور امامیه است و همین مسلک از نظر ما اقوی است.

۲- مسلک سببیت محض که مختار مشهور اهل سنت است.

معنای «طریقیّت و سببیت» آن است که اگر اماره بر امری از امور قیام کرد، برطبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نمی شود و تمام مصلحت برای واقع است و اماره صددرصد طریق و راه به سوی واقع است. آنگاه اگر اماره مصیب بود و ما را به واقع هدایت کرد همان واقع در حق ما منجز می شود و اگر خطا کرد و ما را به بیراهه هدایت کرد

۱- کفایه الاصول، ج ۲، ص ۴۳۴، آخرین و جمله مبحث اجتهاد، و در آنجا اشاره کرده اند که: و قد مرّ فی مبحث الاجزاء تحقیق المقال فراجع هناک.

ص: ۵۸

که در واقع ظالمت است نه هدایت، در این صورت هیچ مصلحتی عاید ما نمی‌شود و نقش اماره عذر درست کردن است و ما فردای قیامت معذور بوده و مؤاخذه نمی‌شویم.

معنای سببیت آن است که قیام اماره همان و حدوث مصلحت در مؤدای اماره همان، یعنی اگر اماره ای بر امری قائم شد قیام اماره سبب می‌شود که در مؤدای اماره و آن عملی که اماره ما را بدان هدایت کرده مصلحتی حادث شود و قیام اماره تمام الموضوع برای حدوث مصلحت است. چه اماره مصادف با واقع در آید و چه خطا بکند، باز معنای سببیت این است که عمل فاقد شرط و جزء به منزله عمل واجد اجزاء و شرایط است و گویا هیچ جزئی کم نشده است. اما بر مسلک طریقت: نتیجه این مسلک عدم اجزاء است. زیرا پس از کشف خلاف مکلف می‌بیند که هیچ کار مصلحت داری نکرده و دست او از هر مصلحتی خالی است از طرفی امکان تدارک و جبران و رسیدن به مصلحت وجود دارد چون عمل دارای قضاء و اداء است پس عقل هیچ عاقلی او را آزاد نمی‌گذارد بلکه او را ملزم می‌سازد که مصلحت فوت شده را تحصیل کند.

اما بر مسلک سببیت: در دو مقام بحث می‌شود.

۱- مقام ثبوت و احتمالات: از نظر اینکه عمل مذکور تا چه میزان در سایه قیام اماره دارای مصلحت می‌شود و چه مقداری از غرض را تأمین می‌کنند، همان چهار احتمال مذکور در امرهای اضطراری، اینجا هم بیان می‌شود:

الف) مؤدای اماره واجد صددرصد مصلحت می‌شود که به اندازه مصلحت واقع است.

ب) مؤدای اماره واجد نود درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده تدارکش واجب و لازم نیست.

ج) مؤدای اماره واجد پنجاه درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده قابل تدارک و واجب التدارک است.

د) مؤدای اماره واجد پنجاه درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده قابل جبران نیست.

نتیجه احتمال اول و دوم و چهارم «اجزاء» است و نتیجه احتمال سوم «عدم اجزاء»

ص: ۵۹

است.

۲- قوله: و لا- یخفی: مقام اثبات: اطلاقات ادله حجیت بینه حکم به اجزاء می کند. بیان ذلک: مفاد ادله حجیت بینه این است که «صدق العادل» و معنای تصدیق عادل ترتیب اثر دادن به گفته او است. حال در زمانی که بینه قائم شد و هنوز کشف خلاف نشده بود. ادله حجیت بینه گفت این بینه در حق شما حجت است و باید از آن پیروی کنید. آن گاه این ادله در مقام بیان وارد شده و مع ذلک نفرموده اگر بعدا کشف خلاف شد چه بکنید از این عدم بیان می فهمیم که مطلب دنباله ندارد و اول و آخر وظیفه ما پیروی از اماره است که انجام داده ایم و وظیفه دیگری نداریم. و گرنه مولای حکیم بیان می کرد تا اخلال به غرض نشود.

نکته: در امرهای اضطراری در مقام اثبات دو قدم برداشتند. قدم اول اطلاقات و قدم دوم اصل عملی. ولی در ما نحن فیه یعنی امر ظاهری و قیام بینه فقط از اطلاق دلیل سخن گفتند و از مقتضای اصلی عملی حرفی نزدند. سر مطلب آن است که اینجا همیشه اطلاقات را داریم و جای تردی نیست. بعد از کشف خلاف هم اطلاقات حجیت بینه به حال خود باقی است و لذا نوبت به مقتضای اصل نمی رسد. ولی اگر کسی اهل تشکیک باشد و در اطلاقات مناقشه نماید همان حرف را می زنیم که از اصل براءت از وجوب اعاده و قضا استفاده می شود.

قوله: هذا فیما احراز: نتیجه طریقت و کشف عبارت شد از عدم اجزاء و نتیجه سببیت و موضوعیت عبارت شد از اجزاء حال اگر ما یقین داشتیم که حجیت امارت از باب طریقت است و این مبنا برای ما محرز بود نتیجه روشن است. و اگر یقین کردیم که مسلک سببیت صحیح است و حجیت امارت از این باب است، باز نتیجه روشن است. ولی اگر شک کردیم چه بکنیم. البته به اصل حجیت بینه یقین داریم. ولی نمی دانیم که از باب طریقت است یا از باب سببیت؛ در این فرض اگر از اماره پیروی کردیم و سپس کشف خلاف شد نتیجه چه می شود؟ آیا همین عمل مجزی است؟ یا مجزی نیست باید تدارک شود؟ مرحوم آخوند مبحث اعاده در وقت را جدا و مطلب قضا در خارج وقت را جدا مطرح می کنند.

ص: ۶۰

در مورد وجوب اعاده در وقت می فرمایند: حق این است که عمل مزبور مجزی نیست و پس از کشف خلاف باید اعاده شود. زیرا یقین داریم که امری به دوش ما آمد و ما ملزم شدیم که کاری بکنیم که مصلحت ملزمه صلاتی را تأمین کنیم و تا غرض حاصل نشده آن امر و تعبد باقی است و ساقط نمی شود. پس اشتغال یقینی مسلم است. آن گاه شک داریم که عملی که انجام دادیم و فاقد جزء یا شرط بوده و کشف خلاف شده آیا غرض را تحصیل کرد یا نه؟ آیا مسقط تکلیف و تعبد هست یا نه؟ اگر اماره طریق باشد این عمل محصل غرض نیست و اگر سبب باشد، محصل غرض هست ولی فرض این است که ما شک داریم. پس نمی دانیم که بدین وسیله غرض مولی و مصلحت صلاتی را تأمین کرده ایم یا نه؟ آیا امر صلاتی از دوش ما برداشته می شود یا نه؟ اینجا قاعده اشتغال جاری می شود و می گوئیم اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و فراغ یقینی به این است که عمل را با وجود شرط یا جزء فاقد اعاده و تکرار نمائیم تا مطمئن شویم که به غرض مولی دست یافته ایم. (منظور آخوند از اصاله عدم الاتیان همین قاعده اشتغال است که توضیح دادیم، و فرازهای بعدی کلام ایشان گواه این ادعا است.)

قوله: و استصحاب: اگر کسی بگوید، ما در اینجا اصل دیگری داریم که بر اصل احتیاط تقدم دارد و آن استصحاب است. بیان ذلک: تا زمانی که کشف خلاف نشده بود وظیفه ما پیروی از اماره و امر ظاهری بود و واقع (نماز با همه اجزاء و شروط) در حق ما فعلی و منجز نبود حال پس از کشف خلاف شک می کنیم که واقع فعلی شد یا نه؟ از استصحاب عدم فعلیت تکلیف به واقع استفاده می کنیم و نتیجه می گیریم که پس همان عمل مجزی است و نیازی به اعاده نیست. حال چرا از این اصل استفاده نکردید؟

مرحوم آخوند می فرماید این اصل مجزی و مفید نیست چرا که اصل مثبت است. و مستقیماً بر مستصحاب اثر شرعی بار نمی شود بلکه اثر عقلی و عادی و غیره بار می شود و اگر هم اثر شرعی دارد مع الواسطه است. زیرا اثری که بر عدم فعلیت تکلیف واقعی مترتب می شود عبارت است از: اجزاء و عدم لزوم اعاده. این یک اثر عقلی و به حکم عقل است.

پس استصحاب مذکور اصل مثبت است، و اصل مثبت حجت نیست.

ص: ۶۱

قوله: و هذا بخلاف: اگر کسی بگوید چرا همین مطالب را در رابطه با امر اضطراری مطرح نکردید و نگفتید پس از رفع اضطرار به حکم قاعده اشتغال اعاده لازم است؟ در جواب می‌گوئیم قیاس مع الفارق است. زیرا در باب امر اضطراری ما مأمور به انجام دادیم و به تمام یا بخشی از مصلحت رسیده بودیم و یقین داشتیم که چیزی عائد ما شده، لذا نوبت به اعاده نرسید ولی در ما نحن فیه اساساً شک داریم که به مصلحتی رسیده ایم یا نه؟ اگر طریقی باشد نرسیده ایم، ولی هیچ کدام محرز نیست. لذا اشتغال یقینی خواهان فراغت یقینی است. همچنین اگر کسی بگوید. چرا در باب امارت بر مسلک سببیت حکم به اجزاء کردید ولی در صورت شک حکم به اجزاء نمی‌کنید؟ باز جواب همان است که در فرض احراز سببیت ما به مصلحتی که باید برسیم رسیده ایم، و اگر بخواهد اعاده واجب شود باید به وجوب جدید باشد و اصل براءت آن را برمی‌دارد، آنچه را که وظیفه داشتیم و مشغول الدمه بودیم انجام دادیم و ما زاد بر آن شک در تکلیف جدید است که با اصل رفع می‌شود. ولی در ما نحن فیه و فرض شک اصلاً نمی‌دانیم که کاری کرده ایم یا نه؟ عمل ما محصل غرض مولی هست یا نیست؟ به ناچار باید اعاده کنیم زیرا اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

و اما وجوب قضاء در خارج وقت: ابتدا سه مطلب را باید در نظر بگیریم:

- ۱- آیا وجوب قضاء به امر جدید است یا تابع اداء و به امر اول؟ اختلافی است که در جای خود بررسی می‌شود.
- ۲- موضوع ادله وجوب قضاء فوت است ولی آیا فوت امر وجودی است (چیزی را از دست دادن) یا امر مدعی است (بجا نیوردن) معنای اثباتی و ایجابی دارد یا معنای سلبی؟ اختلافی است.
- ۳- آیا اصل مثبت حجت است یا نه؟ باز هم اختلافی است و در جای خود خواهد آمد، و حق این است که حجت نیست. حال اگر معتقد باشیم که وجوب قضاء به امر جدید است و فوت هم امر وجودی است و اصل مثبت هم حجت نیست، نتیجه این سه مطلب به ضمیمه یکدیگر آن است که «قضاء واجب نیست و همان عمل مجزی است.» زیرا در

ص: ۶۲

و خوب جدید شک داریم با اصل برائت برمی داریم، در صدق فوت هم (اگر وجودی باشد) شک داریم. چون نمی دانیم که واقعا چیزی را از دست داده ایم (علی الطریقته) یا چیزی را از دست نداده ایم (علی السببیه)؟ و تا موضوع محرز نشود، حکمی نیست. اصل مثبت را هم حجت نمی دانیم یعنی نمی توانیم با اجراء اصاله عدم الاتیان فوت را نتیجه بگیریم و سپس وجوب قضاء را بر آن مترتب کنیم. چون فوت اثر شرعی نیست، در نتیجه قضاء واجب نیست و همان عمل انجام شده مجزی است.

اما اگر آن سه امر را با هم معتقد نشدیم نتیجه عدم اجزاء است و باید قضا شود خواه هیچ کدام را قبول نکنیم که پرواضح است خواه اولی را به تنهایی قبول نکنیم یعنی قضا را به امر جدید ندانیم. بلکه تابع امر اول بدانیم، باید قضاء شود زیرا امر اول که امر به اداء است آمده و شک در اسقاط آن داریم. باید احتیاط کنیم - خواه اولی را قبول کنیم، یعنی قضا را به امر جدید بدانیم، ولی فوت را امر عدمی «عدم الاتیان» بدانیم که با استصحاب عدم اتیان قابل احراز است. و ما یک زمانی مأمور به انجام نداده بودیم، الآن شک داریم، الاصل عدم الاتیان، در نتیجه وجوب قضاء ثابت می شود و خواه فقط امر سوم را قبول کنیم یعنی بگوئیم، گرچه فوت امر وجودی است ولی با اصاله عدم الاتیان ثابت می شود زیرا ما اصل مثبت را حجت می دانیم. باز هم موضوع وجوب قضا احراز می شود و در نتیجه قضاء هم مثل اداء واجب می گردد.

قوله: ثم انّ هذا کله: مبحث اول درباره اصول و امارتی بود که در موضوعات و متعلقات احکام یعنی اعمال مکلفین جاری می شد و دلالت می کرد که فلان عمل واجد شرط یا جزء هست یا نیست. تا به حال شقوق گوناگون این مبحث را بیان کردیم. اما مبحث دوم درباره اصول و اماراتی است که در خود احکام و تکالیف کلی الهی جاری می شوند. مثلا شک داریم که در زمان غیبت هم مثل زمان ظهور معصوم (ع) نماز جمعه واجب است یا در عصر غیبت نماز ظهر واجب است. استصحاب بقاء وجوب جمعه می گوید: باز هم جمعه در ظاهر واجب است. یا خبر ثقه که اماره است می گوید در عصر غیبت هم نماز جمعه واجب است و ما مدّتی برطبق اصل یا اماره و امر ظاهری انجام وظیفه کردیم و بعدا کشف

ص: ۶۳

خلاف شد و به دلیل اجتهادی معتبرتری فهمیدیم که در عصر غیبت نماز ظهر واجب است نه نماز جمعه، آیا اعمالی را که تاکنون انجام داده ایم باید اعاده کنیم یا همان اعمال مجزی است و اعاده لازم نیست؟ یا مثلاً مجتهدی برای سالیان دراز فتوی می داد به وجوب نماز بدون سوره و دهها سال خود و مقلدینش نماز بدون سوره انجام داده اند و از اماره که رأی و فتوای مجتهد است پیروی کرده اند. حال در اثر برخورد با ادله محکم تر یک مرتبه برای مجتهد تبدیل رأی حاصل شد و فتوی وجوب سوره داد. آیا خود و مقلدینش باید تمام نمازهای گذشته را اعاده کنند یا لازم نیست؟ مرحوم آخوند می فرماید، علی القاعده این امرهای ظاهری مجزی نیستند و باید اعاده کند، آنهم مطلقاً یعنی خواه از اصلی از اصول (مثل استصحاب) پیروی کرده باشد و خواه از اماره ای از امارات (مثل خبر ثقه). اماره هم خواه طریق باشد و خواه سبب در هر حال پس از کشف خلاف باید اعاده کند. دلیل مطلب: مرحوم مشکینی در حاشیه صورت اصل و اماره و طریقت و سببیت را جداجدا محاسبه کرده اند، ولی مرحوم آخوند روی نقطه اساسی انگشت گذاشته و می فرمایند: فوقش این است که: نماز جمعه هم در اثر قیام اصل یا اماره دارای مصلحت می شود، آن هم مصلحتی صددرصد به اندازه مصلحت نماز ظهر، ولی این منافاتی ندارد با آنکه نماز ظهر هم واجب باشد و باید از عهده برآئیم. زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند و این ها دو عمل هستند. و چه مانعی دارد که یک وجوب ظاهری مصلحت دار به نماز جمعه بار شود و یک وجوب واقعی مصلحت دار هم به نماز ظهر بار شود و پس از کشف خلاف به فعلیت برسد؟ پس علی القاعده وجهی برای اجزا نیست، مگر اینکه دلیل به خصوصی (مثل اجماع، ضرورت دین و ...) داشته باشیم مبتنی بر اینکه دو نماز (هم ظهر و هم جمعه) در یک زمان واجب نمی شوند، و یک واجب است نه بیشتر اینجا است که اگر نماز جمعه صددرصد مصلحت داشت، نوبت به ظهر نمی رسد، و حتماً مجزی از آن است. ولی اصولی به موارد خاصه و دلیل خاص کاری ندارد، بحث اصولی قانونی و کلی است. از نظر قاعده و قانون دلیلی بر اجزاء نیست. و هر کجا دلیل خاص نبود به همین مقتضای قاعده برمی گردیم.

ص: ۶۴

دو تذنیب

اشاره

تذنیب اول: در پایان مبحث اجزاء دو مطلب را به عنوان تذنیب «دنباله و تتمه» ذکر می کنند.

تذنیب اول درباره احکام قطع از حیث اجزاء است.

به طور کلی مکلف نسبت به هر امری از امور (موضوع یا حکم) یا قاطع و جازم است و یا ظان است و یا جاهل و شاک است. فرض شک، مجرای اصول علمیّه است که اگر اصلی از اصول علمیّه بر موضوع یا متعلق حکم یا بر خود حکم شرعی قائم شد و طبق آن عمل کردیم و بعدا کشف خلاف شد. آیا امر ظاهری مستفاد از اصل عملی مجزی است یا خیر؟ این بخش با تمام شعبی که داشت مبسوطا بحث شد.

فرض ظن: مجرای امارات ظنیّه است، اگر اماره ای بر موضوع و متعلق یا بر خود حکم و تکلیف قائم شد و ما برطبق آن انجام وظیفه کردیم و بعدا کشف خلاف شد وظیفه چیست؟ آیا همین عمل کافی است؟ آیا اعاده لازم است؟ این قسمت نیز به تفصیل و براساس مبانی مختلف محاسبه شد.

فرض قطع: اگر انسان به موضوع یا متعلق تکلیف قاطع شد و یقین کرد که در این عملی که در خارج انجام می دهد کمبودی ندارد، واجد تمام اجزاء و شرایط می باشد. یا بر اصل حکم. و تکلیف قاطع شد، مثلا به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت جازم شد و سپس مدتی برطبق قطع خویش انجام وظیفه کرد، در اینجا سه صورت متصور است:

۱- بعدا معلوم شد که قطع او مطابق واقع و مصیب بوده و حقیقتا علم و یقین بوده در این صورت بحثی نیست زیرا به خود حکم واقعی واصل شده و نفس تکلیف واقعی را انجام داده و علی جمیع المبانی مجزی است.

۲- بعدا هیچ گاه معلوم نشد که آیا قطع او مطابق بوده یا مخالف واقع. و در قیامت معلوم شد که این نیز حکمش روشن است، زیرا اگر در واقع مصیب بوده، وی مثاب است اگر خطا کرده معذور است.

۳- بعدا کشف خلاف شد و معلوم گردید که عملش واجد فلان جزء یا شرط نبوده و مأمور به واقعی و تکلیفش نماز جمعه نبوده و نماز ظهر بوده و ... صورت اخیر محل بحث

ص: ۶۵

است و سؤال نیست: آیا عملی که در آن زمان برطبق قطع انجام داد، الآن پس از کشف خلاف مجزی است و اعاده لازم ندارد؟ یا مجزی نیست و باید واقع را مجدداً بجای آورد یا به نحو ادایی یا قضایی؟ می‌فرمایند در رابطه با قطع اصلاً جای توهم اجزاء هم نیست، یعنی سزاوار نیست که انسان حتی احتمال ضعیف هم بدهد که مجزی باشد بلکه باید به ضرس قاطع حکم به عدم اجزاء کرد.

دلیل عدم اجزاء: منشا توهم اجزاء وجود امر شرعی است که در مورد اماره یا اصل بود و می‌گفتیم از امر ظاهری متابعت کرده و مجزی است ولی در مورد قطع ما امر شرعی نداریم، زیرا حجیت قطع ذاتی و عقلی است نه جعلی و شرعی. و در باب خود گفته آمده که «القطع لا تکاد تناله ید الجعل نفیا و اثباتاً» و شخص قاطعی که از قطع خویش پیروی کرده و سپس کشف خلاف شده نه امر واقعی را مثلاً- «امر به نماز ظهر» امثال کرده- چون علی الفرض خلاف واقع و بیراهه رفته- و نه امر ظاهری و قائم مقام امر واقعی را امثال کرده، چون علی الفرض در مورد قطع امری و جعلی در کار نیست. فقط یک امر اعتقادی و تخیلی است که خیال می‌کرد امر دارد و انجام داد و بعد معلوم شد که خیالی بیش نبوده.

پس از خیال و پندار باطل خویش پیروی کرده نه از امر شرعی، پس وجهی برای اجزاء نیست.

به بیان دیگر هم می‌توان دلیلی آورد و آن اینکه قطع (مثل اماره بر مسلک طریقت) طریق محض به سوی واقع است و انکشاف واقع یا ذاتی و عین ذات او است (العلم هو الانکشاف) و یا از لوازم ذات او است (العلم له الانکشاف) در هر حال جز طریقت و حکایت مرآتیت و ارائه واقع نقشی ندارد. با این تفاوت که طریقت اماره جعلی و شرعی است و طریقت علم عقلی و ذاتی است و قابل جعل نیست. همان مطالبی که در باب اماره بر مسلک طریقت گفته شد. در باب قطع هم مطلب همان است. یعنی پس از کشف خلاف و دیدن این امر که وی صددرصد بیراهه رفته و هیچ مصلحتی نصیبش نشده وجهی برای اجزاء نیست و با امکان تدارک، عقل حکم به لزوم اعاده می‌نماید.

قوله: نعم: در این تبصره صوری برای فرض قطع پس از کشف خلاف تصویر می‌شود.

ص: ۶۶

الف) احراز می‌کنیم که مقطوع به مشتمل بر هیچ مصلحتی نیست. (احراز عدم اشتغال بر مصلحت) این همان فرض است که تا به حال مطرح بود و نتیجه اش عدم اجزاء بود.

ب) شک داریم و عدم الاحراز و العلم است. یعنی نمی‌دانیم که مقطوع به مشتمل بر مصلحتی بود تا مجزی باشد؟ یا نبود تا نباشد؟ در این فرض هم وجهی برای اجزاء نیست.

و اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

ج) احراز می‌کنیم که مقطوع به مشتمل بر مصلحتی بود. (احراز اشتغال بر مصلحت) خود این فرض دارای صور گوناگون است که دو صورت مهم و مد نظر مرحوم آخوند است که فهرست وار بیان می‌کنیم:

۱- عملی که مقطوع به است یعنی مکلف قاطع شده که آن عمل، مأمور به است. مثلاً نماز جمعه، مطلقاً چه در حال قطع و غیر این حال دارای صددرجه مصلحت است. این فرض گرچه مجزی است ولی از بحث خارج است، زیرا در این فرض مقطوع به (نماز جمعه) عدل و بدیل واجب واقعی (نماز ظهر) می‌شود و وجوب تخییری بین واقع و مقطوع به درست می‌گردد، سخن از اجزاء غیر واقع از واقع معنی ندارد.

۲- عمل مقطوع به اتفاقاً و تصادفاً در خصوص حال قطع - که یک زمان مقطوع بود - واجد صددرجه مصلحت می‌شود. (به اندازه مصلحت واقع) امر قطعی این ویژگی و خصوصیت را می‌یابد (اگر خواستی بگو: قطع بجای اینکه طریقی باشد، موضوعی می‌شود و تمام موضوع برای حدوث وجوب و مصلحت در متعلق خود می‌گردد). این صورت اولی است که آخوند ره مطرح کرده اند.

۳- عمل مقطوع به مشتمل بر مقداری از مصلحت است آنهم مطلقاً (در حال قطع یا غیر قطع) و باقیمانده از مصلحت، امکان تدارک دارد و لازم التدارک است. این نیز وضعش روشن است که مجزی نیست و از محلّ بحث خارج است. (مثل صورت اول).

۴- همان صورت سوم ولی با این تفاوت که اشتغال بر مقدار مصلحت مزبور مخصوص حال قطع است. این نیز وضعش روشن است که مجزی نیست.

۵- عمل مقطوع به مشتمل بر مقداری از مصلحت است مطلقاً (حال قطع و جعل) و

ص: ۶۷

باقیمانده با اینکه امکان تدارک دارد ولی لازم التدارک نیست. باز مجزی است. مثل صورت ۱ و ۳ جای بحث ندارد.

۶- صورت پنجم با این قید که اشتمال بر مقدار مصلحت مخصوص حال قطع باشد. باز هم مجزی است. مرحوم آخوند این فرض را هم متعزّض نیست ولی ثبوتاً این نیز محتمل است.

۷- عمل مقطوع به مشتمل بر مقداری از مصلحت است و باقیمانده (چه مصلحت مهم مثل ۵۰ درجه و چه غیر مهم مثل ۱۰ درجه) قابل تدارک نیست. ضمناً مطلقاً دارای مصلحت مزبور است (در حال قطع یا جهل) این نیز مجزی است و اعاده ندارد و مثل فرض ۱ و ۳ و ۵ مورد بحث نیست.

۸- مقطوع به مشتمل بر مقداری از مصلحت است آنهم در خصوص حال قطع و باقیمانده قابل تدارک نیست. اینجا هم عمل مجزی است و اعاده لازم نیست چون لغو است. مرحوم آخوند صورت ۷ و ۸ را با هم ذکر می کنند و یک فرض حساب می کنند و می فرمایند: و لوفی غیر الحال، چون عملاً فرقی ندارد.

۹- مقطوع به در حالت قطع اصلاً مشتمل بر مصلحت نیست ولی بگونه ای است که اگر انجام دادیم قطعاً مصلحت واقع قابل تدارک نیست. باز هم وجهی برای اعاده یا قضاء وجود ندارد مرحوم آخوند این فرض را نیز متعزّض نیست.

۱۰- مقطوع به مجزی از بخشی از مصلحت است و باقیمانده قابل جبران است ولی عسر و حرج یا ضرر دارد و به حکم قانون نفی عسر و حرج و نفی ضرر، اعاده واجب نیست. باز هم همان عمل مجزی است. حال صور مورد نظر صورت دوم و هفت و هشت بود که مرحوم آخوند در این تبصره متعزّض شده و می فرمایند: در هر سه فرض وجهی برای اعاده و امثال امر واقعی نیست و عمل مقطوع به مجزی است.

و وجه آن به دنبال هر صورتی اشاره شد. سپس توسعه داده می فرمایند صور مزبور اختصاص به قطع و امر قطعی ندارد و صورت اماره و امر طریقی را هم شامل می شود. (در امارت هم بر مسلک طریقیّت، اگرچه حکم به عدم اجزاء کردیم ولی همین تبصره در آنجا

ص: ۶۸

هم می آید که عمل مظنون و مؤدای اماره واجد تمام مصلحت شود در فرض ظن و قیام اماره یا واجد بخشی از مصلحت واقع شود و باقیمانده قابل جبران نباشد و ...)

اجزاء در دو یا سه صورت مزبور- یا صور دیگری که ما افزودیم- نه به خاطر این است که امثال امر قطعی یا امر طریقی خواهان اجزاء و قانونی است، بلکه به خاطر خصوصیتی است که به طور اتفاقی و تصادفی در موضوع و متعلق این دو امر پیدا شده و قطع یا ظن موضوعیت یافته و موجب پیدایش مصلحتی شده است. نظیر سه فرع فقهی ذیل که استثنائاً اعاده ندارند.

۱- اتمام در موضع قصر: اگر مسافری از روی جهل به حکم در سفر نمازهای ظهرین و عشاء را به جای دو رکعت، چهار رکعت بخواند و بعداً بفهمد، اعاده لازم نیست.

۲- جهل در موضع اخفات: اگر نمازگزار در نمازهای اخفاتی مثل ظهرین که باید با قرائت آهسته بخواند، اشتباه و بر اساس جهل جهرا بخواند، و بعد عالم شود، باز اعاده لازم نیست.

۳- اخفات در موضع جهل: عکس صورت قبلی است که حکم همان است.

تمام این ها اتفاقی و تصادفی و موارد خاص است که به دلیل خاص حکمی بیان شده و قاعده و قانونی نیست و به درد اصول نمی خورد.

نتیجه: علی القاعده اگر کسی از قطع پیروی کرد و بعداً کشف خلاف شد این عمل مجزی نیست.

تذنیب دوم: در باب اصول و امارات (اوامر ظاهری) به صورت موجه جزئیّه در بعض موارد قائل به اجزاء شدیم:

[۱- صورت قیام اصل عملی بر موضوع یا متعلق حکم. ۲- صورت قیام اماره بر موضوع یا متعلق آن هم بر مسلک سببیت] حال مرحوم شهید ثانی در تمهید القواعد (۱) دچار توهّمی شده و خیال کرده که قول به اجزاء در این بعض موارد مستلزم تصویب است «صغری» و تصویب به اجماع امامیه باطل است «کبری» پس قول به اجزاء هم باطل است «نتیجه» زیرا مستلزم الباطل باطل.

۱- تمهید القواعد، ص ۴۶، سطر ۲۳-۲۱.

ص: ۶۹

بیان استلزام: معنای اجزاء این است که همین عملی که برطبق امر ظاهری انجام شده مجزی است و واقع بی واقع و با وجود امر ظاهری دیگر واقع نیست. وجوب واقعی نیست تا اعاده شود و گرنه اجزاء معنی نداشت.

مرحوم شیخ اعظم هم در رسائل به پیروی از شهید، توهم مذکور را مطرح و محاسبه فرموده اند^(۱). مرحوم آخوند می فرماید: هرگز اجزاء مستلزم تصویب باطل نیست و ربطی به هم ندارد برای توضیح مطلب مقدمه ای لازم است: در حکم واقعی هر واقعه و حادثه و موضوعی احتمالاتی مطرح است که اهم آنها به قرار ذیل است:

۱- واقع و لوح محفوظ از هرگونه حکمی برای این واقعه، خالی است و خداوند منتظر است تا مثلاً ابو حنیفه فتوایی بدهد و آنچه را که ائمه المذاهب الاربعه فتوی دادند همان را ثبت کند. این تصویبی است که به اشعری منسوب است.

۲- خداوند از قبل می دانست که امام مذهب شافی چنین فتوی می دهد و امام مذهب حنفی چنان فتوی می دهد و ... لذا از قبل برای هر کدام همان حکم را ثبت کرده و حکم واقعه در واقع و عند الله و به تعدد آراء و مذاهب فقهاء، متعدّد و متنوع است. این تصویبی است که اشعری به معتزلی و معتزلی به اشعری نسبت داده و هر کدام از آن اجتناب کرده اند. به قول صاحب معالم: «نعم هاهنا مذهب تبری کل واحد من المعتزله و الاشاعره منه و نسبه کلّ منهم الی صاحبه و اتّفقوا علی فساد و هو انّ الواجب معین عند الله تعالی (از پیش می داند) غیر معین عندنا الاّ انه تعالی یعلم انّ ما یختاره المکلّف هو ذلك المعین عنده»^(۲)

۳- هر واقعه ای عند الله تعالی یک حکم شانی و اقتضائی بیشتر ندارد. منتهی اگر فتوای مجتهد با واقع منطبق بود، همان حکم شانی در حق او تشریح می شود و به فعلیت می رسد و باید انجام دهد ولی اگر رأی فقیه برخلاف واقع درآمد، خداوند آن حکم واقعی را از لوح محفوظ محو کرده و همین فتوای مجتهد را می نگارد. این رأی به معتزله منسوب است.

۱- فرائد الاصول، ص ۲۹.

۲- معالم الاصول، ص ۷۵-۷۴.

ص: ۷۰

۴- خداوند در واقع احکامی دارد و هر واقعه ای عند الله یک حکم دارد که بر اساس ملاکات و مقتضیات (مصالح و مفساد) جعل و تشریح شده و به پیامبر و به امام (ع) هم ابلاغ شده است و هرگز هم عوض نمی شود. در حق عالم و جاهل، غافل و ملتفت به طور یکسان ثابت است. آن گاه اگر فتوای مجتهد مطابق با واقع بود همان حکم انشائی به مرحله فعلیت و بعث و زجر و بلکه به درجه تنجز می رسید (بر مسلک آخوند در جلد ثانی کفایه) و اگر خلاف واقع بود آن حکم واقعی در مرحله انشاء و تشریح محفوظ است و از بین نمی رود، و مؤدای اماره یا اصل وظیفه فعلی است رأی امامیه همین است. با این مقدمه می گوئیم: قول به اجزاء مستلزم همین شق چهارم است. یعنی در موارد قیام اماره یا اصل و وجود امر ظاهری، آن حکم واقعی و امر واقعی در مرحله انشاء مانده و تبدیل به فعلیت نمی شود. نه اینکه واقعی از اول نباشد یا به کلی محو و نابود شود و یا متعدد باشد. این مطلب در کلیه موارد قیام اماره و اصل هست (چه مصادف در آید و چه غیر مصادف با واقع) فعلا وظیفه ما امر ظاهری است و مصادفت یا عدم مصادفت در اختیار ما نیست. و در موارد عدم اصابه به واقع چه قائل به اجزاء بشویم یا نه حکم واقعی در مرحله انشاء می ماند. پس فرق قول به اجزاء و عدم اجزاء در تصویب و عدم تصویب نیست. فرق در سقوط فعلیت واقع و عدم سقوط آن پس از کشف خلاف است. تصویبی که بالاجماع باطل است سه قسم اول است، و اجزاء مستلزم قسم رابع است که هیچ دلیلی بر بطلان آن نیست.

قوله: و کیف: چگونه در مورد اجزاء حکم واقعی نباشد. درحالی که موضوع امر ظاهری جهل و شک در واقع است. (چه جهل به خصوصیت واقعه مثل خمریت این مایع در شبهات موضوعیه و چه جهل به حکم شرعی واقعه مثل حرمت خمر در شبهات حکمیّه) و شک در امری فرع بر وجود آن امر است. تا چیزی در واقع نباشد و ما نسبت به آن جاهل نباشیم نوبت به حکم ظاهری نمی رسد. شک و ظن و علم و اراده و ... از صفات ذات الإضافة هستند و متعلق می خواهند. محال است شک باشد ولی مشکوکی نباشد که متعلق به شک شود. پس اجزاء ربطی به تصویب باطل ندارند.

پایان مبحث اجزاء

ص: ۷۱

فصل [الرابع] فی مقدّمه الواجب**اشاره**

یکی از مباحث مهمّ و طولانی باب اوامر، مسأله مقدّمه واجب است.

قبل از ورود در اصل بحث بجا است چهار امر را به عنوان مقدّمات و خطوط کلی ترسیم کنیم:

اشاره

امر اول

امر اول از امور مزبور درباره دو مطلب است:

مطلب اول: آیا مبحث مقدّمه واجب از مسائل علم اصول فقه است یا از مسائل علم فقه؟

از مسائل علم کلام است؟ یا از مبادی تصدیقیه علم اصول است؟ و یا از مبادی احکامیه آن؟

اهمّ احتمالات مزبور دو احتمال اول است که مرحوم آخوند در متن آن دو را دنبال کرده است (بقیّه احتمالات در حواشی کفایه مطرح است و مهمّ نیست) قبل از بیان جایگاه این مسئله لازم است ضابطه مسئله فقهی و اصولی را بیان کنیم.

ضابطه مسئله فقهی آن است که موضوع آن فعلی از افعال مکلفین و محمول آن حکمی از احکام شرعیّه باشد مانند: نماز واجب است، شرب خمر حرام است، صدقه دادن مستحب است و ... موضوعات فقهی دو دسته می باشند: دسته ای موضوعات خاصّه است از قبیل: نماز- روزه- حج و ... و دسته ای موضوعات عامّه است از قبیل: نذر، عهد، یمین، اجاره، ضرر، حرج و ... که نذر مثلاً هم قابل تعلّق به نماز است و هم به روزه و هم به واجبه یا مستحبات دیگر و ... و اختصاص به عمل خاصّی ندارد.

ضابطه مسأله اصولی آنست که نتیجه مسئله در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی الهی قرار گیرد. به عبارت دیگر نتیجه آن کبرای کلی قیاس استنباط قرار گیرد، و به تعبیری

ص: ۷۲

نتیجه آن جزء اخیر علت تامه استنباط واقع شود.

با توجه به این مقدمه از برخی عناوین و تعابیر (۱) چنین توهم می شود که مسأله مقدمه واجب یک مسأله فقهی است؛ زیرا سخن از وجوب مقدمه است. و مقدمه (قطع مسافت، نصب سلم، مشی الی السوق و ...) که موضوع این مسئله است فعلی از افعال مکلف است.

(مثل نذر و عهد و ... از موضوعات عامه است) زیرا به زودی خواهد آمد که مقدمه به حمل اولی (مفهوم مقدمه) مورد بحث نیست و مقدمه به حمل شایع (مصادیق آن) مطرح است که این ها همان افعال خارجی مکلف هستند و محمول مسئله هم وجوب است که حکم شرعی است، پس ضابطه مسئله فقهی بودن بر آن منطبق است. آنگاه طرح این مسئله در علم اصول استطرادی خواهد بود و جایگاه اصلی آن در علم فقه است؛ ولی به مناسبت در علم اصول هم مطرح شده است. ولی مشهور اصولیین بحث را به گونه ای عنوان کرده اند که مستقیماً مربوط به علم اصول بوده و ربطی به علم فقه ندارد. این ها دو گروه شده اند:

الف) تا زمان مرحوم آخوند، معمولاً به این صورت مطرح می شد که آیا امر به شیء و ذی المقدمه مقتضی وجوب مقدمات آن نیز هست یا نه؟ آیا صیغه افعال بر وجوب مقدمه واجب دلالت می کند یا نه؟ آیا امر به شیء امر به ما لا یتّم الواجب الا به هست یا نه؟ و ...

از این تعبیرات استفاده می شود که مسئله از مباحث الفاظ است و بحث در دلالت و ظهور صیغه است.

ب) از زمان مرحوم آخوند تا به امروز، معمولاً به این نحو عنوان می شود که آیا میان وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه آن ملازمه عقلیه وجود دارد یا نه؟

یعنی اگر در موردی شارع به ذی المقدمه ای (مثل حج) امر کرد و این عمل مقدماتی داشت (مثل قطع مسافت) و مستقیماً از شارع نسبت به مقدمه بیانی نرسید و حکمی نکرد، آیا عقل حکم به لزوم و وجوب آن می کند و به گردن شارع می گذارد، که لازمه ایجاب ذی المقدمه آن است که مقدمات آن را نیز واجب کنی یا چنین ملازمه ای نیست و عقل

۱- حواشی قوانین، ص ۹۹؛ بدائع الافکار، ص ۲۹۵، بالای صفحه.

ص: ۷۳

چنین حکمی ندارد. از این تعابیر به وضوح می فهمیم که مسئله عقلی است نه لفظی.

از این دو عنوان هر کدام که باشد نتیجه آنست که مسأله مقدمه واجب از مسائل اصولی است و ضابطه اصولی بودن بر آن منطبق است. منتهی طبق عنوان «الف» مسأله از مسائل الفاظ علم اصول است و نتیجه آن صغرای کبری کلی اصاله الظهور و حجیت ظواهر است.

مثلا امر به حج که شدیم این امر ظهور دارد در ایجاب مقدمه آن (قطع مسافت مثلا) «صغری» و هر ظاهری حجّت است «کبری» پس ظاهر امر به حج در وجوب مقدمه آن حجّت و متبع است «نتیجه» با این نتیجه به سراغ موارد مختلف فقه رفته و حکم شرعی را که وجوب مقدمه واجب باشد استنباط می کنیم.

و طبق عنوان «ب» مسئله از مسائل عقلیه علم اصول است و نتیجه آن صغرای کبری کلی حجیت عقل است. مثلا نماز واجب است «صغری» و میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدماتش ملازمه است «کبری کلی» پس میان وجوب نماز و مقدمات آن ملازمه است «نتیجه» در نتیجه مقدمه واجب، واجب است. پس مقدمات نماز شرعا واجب هستند.

حال هر کدام که باشد مسئله اصولی است و ذکر آن در علم اصول استطرادی نیست بلکه حقیقی است. و اصلا جای این بحث در علم اصول است. وقتی می توانیم مسأله ای را به نحوی مطرح سازیم که مستقیما با موازین مسئله اصولی سازگار باشد، نوبت به طرح استطرادی و مانند آن نمی رسد. البته مرحوم آخوند چون طرح مسئله را به صورت ملازمه می پسندد (کما هو الحق) لذا همین عنوان را آورده و نتیجه گرفته: «فتکون مسأله اصولیه» ولی از توضیحات ما روشن شد که طبق عنوان «الف» هم مسئله اصولی است.

مطلب دوم: [مسائل علم اصول دو صنف اند:]

قوله: ثم الظاهر. حال که اصولی بودن این مسئله روشن شد، می گوئیم، مسائل علم اصول دو صنف اند:

۱- مسائل الفاظ که مربوط به ظهور و دلالت لفظ امر و نهی و مشتق و مانند آن است.

۲- مباحث عقلیه که مربوط به حکم عقل است و کاری به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: مسأله مقدمه واجب از کدام صنف مسائل اصولی است؟

پاسخ: از مطلب اول جواب این سؤال اجمالاً روشن شد. و تفصیل مطلب این است:

(همان طور که در مبحث اجزاء این نزاع مطرح شد و مشهور می گفتند، صیغه افعال اقتضای اجزاء دارد یا نه؟ و گروهی به پیروی از شیخ اعظم می فرمودند: اتیان به مأمور به علی وجهه مجزی است یا نه؟ و طبق طرح مشهور آن مسئله با مباحث الفاظ سازگار بود، و طبق طرح متأخرین با مباحث عقلی سنخیت داشت.) همچنین در مسأله مقدمه واجب هم طبق تعبیر مشهور تا زمان مرحوم آخوند که می گفتند: آیا امر به ذی المقدمه امر به مقدمات آن هم هست یا نه، مسئله با مباحث الفاظ و باب اوامر دمساز است و سخن در دلالت امر است. و طبق تعبیر مرحوم آخوند و متأخرین که می گویند: آیا میان وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ملازمه عقلیه وجود دارد یا نه، عقل حکم به ملازمه می کند یا نه، کاملاً هویدا است که مسئله با مباحث عقلی مناسب تر است.

شواهدی که لفظی بودن آن را در کلام مشهور دلالت می کند عبارتند از:

(الف) طرح مسئله به عنوان مزبور (امر به ذی المقدمه ایجاب مقدمه را اقتضا می کند یا نه)

(ب) ذکر مسئله در ردیف مسائل الفاظ و در باب اوامر، ظهور در لفظی بودن آن دارد.

(ج) استدلال مشهور بر عدم وجوب شرعی مقدمه گواه صادقی بر لفظی بودن مسئله در نزد آنان است،

بیان ذلک: استدلالی که مشهور از زمان ابو الحسین بصری آورده اند و در کتابهای نظیر قوانین (۱) و معالم (۲) ذکر شده اینست که اگر امر به ذی المقدمه بر وجوب مقدمات آن دلالت کند، منحصرأ باید به یکی از دلالات ثلاث (مطابقه تضمّن التزام) باشد. و لازم به هر قسم آن منتفی است. پس ملزوم هم منتفی است.

دلالت امر بر وجوب مقدمه را منحصر به دلالتهای مزبور کرده اند که آنها هر سه، از نوع دلالت لفظیه هستند و با نفی کردن آنها نتیجه گرفته اند که دلالتی نیست، پس مقدمه

۱- قوانین الاصول، ص ۱۰۴.

۲- معالم الاصول، ص ۶۱.

ص: ۷۵

واجب، واجب نیست.

شواهدی که عقلی بودن مسئله را تأیید و تقویت می کند:

۱- در مسأله مقدمه واجب اصل وجود و عدم ملازمه در مقام ثبوت و واقع و نفس الامر مورد بحث است که آیا واقعا ملازمه ای هست یا نه. عقل ملازمه می بیند یا نه. آن را ادراک می کند یا نه. بدان حکم می کند یا نه. با وجود نزاع در مقام ثبوت، نوبت به نزاع در مقام اثبات و دلالت و ظهور امر نمی رسد؛ زیرا مقام اثبات فرع بر مقام ثبوت است.

و مقام ثبوت در رتبه مقدم است و تا بحث در رتبه سابق است نوبت به بحث ظواهر و وضع و لغت نمی رسد. (نظیر آنچه در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد گذشت که می گفتیم این استعمال عقلا محال است و با وجود امتناع عقلی نوبت به بحث از ظهور وضعی و استعمالی نمی رسد.)

۲- در استدلال مشهور بر نفی وجوب، دلالت بر وجوب را در دلالات ثلاث منحصر کرده و نتیجه گرفتند درحالی که دلالات دیگری هم هست از قبیل دلالت التزامیه ای که لزومش بین بالمعنی الأعمّ باشد، یا غیر بین بوده و با برهان ثابت شود، و دلالت وجوب ذی المقدمه بر وجوب مقدمه از دو قسم اخیر است. پس استدلال ناقص است.

۳- بحث ما منحصر به مواردی نیست که در آنها وجوب ذی المقدمه از ظاهر امر و صیغه افعال مستفاد باشد خلاصه اینکه، منحصر به واجبات مستفاد از کتاب و سنت نیست؛ بلکه هر گاه ذی المقدمه ای واجب شد- چه عقلا واجب شود و چه به حکم اجماع و سیره و یا با کتاب و سنت ولی ظهور نداشته باشد و اجمال داشته باشد، و یا دارای ظهور و صراحت باشد- آیا بالملازمه مقدمات آن هم واجب می شوند یا خیر؟ و در واجباتی که با اجماع و سیره و عقل اثبات شده اصلا لفظی و ظهوری نیست که مربوط به عالم الفاظ باشد. پس صددرصد مسئله عقلی و سخن در ملازمه عقلیه است. پس چرا خود مرحوم آخوند این مسئله را در باب اوامر آورده اند؟

از آنجاکه از طرفی در کلمات قوم باب جداگانه ای برای مباحث عقلی گشوده نشده است و از طرفی این مسئله بیشتر در مقدمه واجب و وجوب آن است و با باب اوامر

ص: ۷۶

مناسبت دارد، لذا در اینجا ذکر شده (در اوائل مبحث اجزاء نیز این نکته بیان شد.) ولی امثال مرحوم مظفر در اصول که بخش علی حده ای برای ملازمات عقلیه آورده اند، این مسئله را در بخش ملازمات و قسمت غیر مستقلات عقلیه آورده اند (۱).

امر دوم: از اموری که پیش از ورود به مباحث اصلی مقدمه واجب، ترسیم می کنند، درباره تقسیمات گوناگون مقدمه است:

اشاره

برای مقدمه چهار تقسیم ذکر کرده اند.

الف) مقدمه داخلی و خارجی

مقدمات داخلی عبارتند از اجزاء واجب و مأمور به. و اموری که در اصل ماهیت و حقیقت اخذ شده و دخیل هستند و قوام واجب به آنها است و هر کدام نباشد آن مرکب منتفی و نیست می باشد. مانند رکوع و سجود و ... نسبت به نماز، طواف و سعی و ... نسبت به حج.

مقدمات خارجی عبارتند از اموری که از حقیقت مأمور به خارج و از دایره ذات و ذاتیات طبیعت بیرون هستند؛ ولی واجب و مأمور به، به نحوی بر آن امور متوقف است و آنها یا در اصل وجود و تحقق مأمور به دخالت دارند و شرط وجود هستند، و یا شرط وجوب و تکلیف هستند و یا شرط واجب و مکلف به و شرط صحت هستند و ... که مبسوطا خواهد آمد.

قوله: و یشکل. در رابطه با مقدمات خارجی یا شروط واجب دو مطلب مسلم است.

۱- اطلاق مقدمه بر آنها جای تردید نیست، زیرا هم پیش از واجب هستند و تقدم دارند، و هم غیر از ذی المقدمه هستند و اثبیت و دوئیت در میان است نه اتحاد و عییت.

و هم ذی المقدمه بر آن امر سابق و مقدم توقف دارد، و از هر جهت نام شرائط را می توان مقدمه گذاشت.

۲- نزاعی که در مباحث اصلی مقدمه واجب خواهد که: «آیا ملازمه میان وجوب مقدمه و ذی المقدمه هست یا نه؟» قدر متیقن از آن نزاع همین باب شروط و مقدمات خارجی

ص: ۷۷

است.

اما درباره مقدمات داخلی هر دو مطلب مورد مناقشه و نزاع واقع شده:

مطلب اول: آیا اساسا بر اجزاء واجب، می توان عنوان مقدمات واجب را اطلاق کرد؟

آیا جزء هم مقدمه است. در این باره مرحوم صاحب حاشیه (۱) مناقشه کرده و فرموده: به اجزاء «مقدمات» اطلاق نمی شود؛ زیرا اولاً مقدمه همان گونه که از اسمش پیداست باید مقدم بر ذی المقدمه و پیش از آن محقق شود، درحالی که اجزاء مقدم بر کل نیستند. اجزاء همان کل و مرکب است.

ثانیا مقدمه باید غیر از ذی المقدمه باشد و از محالات است که هر دو یکی باشند و به یک وجود موجود باشند و عین یکدیگر باشند. (موقوف و موقوف علیه دو چیزند.) درحالی که اجزاء واجب غیر از کل واجب و خود مرکب چیزی دیگری نیست، و کل غیر از اجزاء نیست، و وجود منحازی ندارد؛ بلکه همان اجزاء به تمامها نامش کل است. پس بر اجزای واجب نام مقدمه واجب نمی توان گذاشت.

قوله: و الحّل: مجموعاً درباره اشکال مزبور سه جواب می دهیم.

۱- تعریف مقدمه (ما لا یتّم الواجب الا به، ما یتوقّف الواجب علیه) بر اجزاء نیز صادق است؛ زیرا روی هر جزئی که دست بگذاریم، مثل رکوع و سجود و ... هر کدام از اموری است که واجب یعنی نماز که کل است بدون آن تام نیست و بر آن متوقف است.

۲- درباره اینکه "مقدمه باید پیش از ذی المقدمه باشد،" می گوئیم که تک تک اجزاء، قطع نظر از جزء دیگر مقدمه و معروض هستند، و اجزاء به شرط انضمام و اجتماع ذی المقدمه و عارض هستند؛ زیرا وصف انضمام و اجتماع بر اجزاء عارض می شود، و معروض از لحاظ رتبی بر عارض تقدّم دارد و هم رتبه نیستند.

۳- درباره اینکه "مقدمه و ذی المقدمه دو چیزاند و غیر هم هستند." ما هم قبول داریم، و در ما نحن فیه آن مغایرت به دو اعتبار است، و بیش از تغایر اعتباری لازم نیست. هیچ دلیلی نداریم مبنی بر اینکه همیشه باید تغایر حقیقی باشد و حقیقتاً در خارج به دو وجود

ص: ۷۸

موجود باشند؛ بلکه اعتباری هم کافی است و در اینجا موجود است.

بیان ذلک: مقدمه، خود اجزاء و ذات هر جزء به نحو لا بشرط است، یعنی قطع نظر از اجتماع آن با بقیه و انضمام آن به سایر اجزاء، رکوع به نحو لا بشرط، سجود به نحو لا بشرط و ... مقدمیت دارند.

ذی المقدمه، همان اجزاء است به نحو بشرط شیء، یعنی به شرط انضمام به بقیه اجزاء، رکوع به شرط اجتماع با سایر اجزاء ذی المقدمه و کلّ و واجب است. و شکی نیست در اینکه اعتبار بشرط شیء با اعتبار لا بشرط تفاوت دارند. همین مقدار ما را بس است.

مرحوم آخوند همین جواب را وجه نظر قرار داده و محور مرکزی اشکال هم همین امر بود.

قوله: و بذلک: از جواب سوّم به یک ضابطه ای دست می یابیم، و آن اینکه:

هر گاه چیزی بخواهد جزء در مجموعه و مرکبی باشد، باید لا بشرط اعتبار شود، اعتبار جزئیت به نحو لا بشرط است. و اگر چیزی کلّ و مجموع باشد باید بشرط شیء یعنی بشرط الاجتماع اعتبار شود، و اعتبار کلّ بودن یک اعتبار بشرط شیء است.

قوله: و کون: ضابطه مزبور زمینه ساز اشکالی شده و آن اینکه اهل معقول می گویند:

ما دو دسته اجزاء داریم: ۱- اجزاء خارجی یا ماده و صورت.

۲- اجزاء تحلیلی ذهنی یا جنس و فصل.

به عقیده آنان، تفاوت این دو دسته با یکدیگر تفاوت ماهوی و حقیقی نیست؛ یعنی حقیقتاً جنس غیر از ماده نیست و فصل غیر از صورت نیست؛ بلکه در خارج به یک وجود موجود هستند؛ ولی تفاوت اعتباری دارند و آن اینکه اجزاء ذهنی به نحو لا- بشرط اعتبار می شوند (لا بشرط از حمل) لذا قابل حمل بر یکدیگر هستند و می گوئیم: «الحيوان ناطق یا الناطق حیوان»، و نیز قابل حمل بر کلی هستند و می گوئیم: «الانسان حیوان، الانسان ناطق، الانسان حیوان ناطق»، ولی اجزاء خارجی به نحو بشرط لا (نسبت به حمل) اعتبار می شوند. و لذا نه بر یکدیگر قابل حمل می باشند و نه بر کلّ، و نمی توان گفت که ماده همان صورت است یا صورت همان ماده است یا ماده و بدن همان انسان است، یا روح و

ص: ۷۹

نفس ناطقه همان انسان است، یا انسان همان بدن است. انسان همان نفس است. تمام این حملها غلط است. پس ماده خارجی با جنس ذهنی به دو اعتبار فرق دارند، حیوان همان ماده است که در محیط ذهن به نحو لا بشرط اعتبار شده و ماده همان جنس است که در خارج به نحو بشرط لا اعتبار شده است و هکذا در مورد صورت و فصل.

آنگاه این سخن اهل معقول ماده نقضی بر ضابطه شما است؛ زیرا شما به صورت ضابطه کلی گفتید: جزء آنست که به نحو لا بشرط اعتبار شود و ظاهرش اینست که فرقی میان اجزاء خارجی و ذهنی نیست؛ درحالی که نسبت به اجزاء خارجی این سخن نقض شد و دیدیم که آنها لا بشرط نیستند بلکه بشرط لا هستند.

قوله: لا ینافی: مرحوم آخوند در جواب اشکال می فرماید: آن کلام اهل معقول با این ضابطه ما تنافی ندارد و ماده نقضی به ضرر ما نیست؛ زیرا طرف مقایسه در کلام اهل معقول با کلام ما فرق دارد:

آنها کاری به کلّ و مرکب ندارند و دو دسته اجزاء را با یکدیگر مقایسه می کنند در حقیقت اجزاء خارجی را با اجزاء ذهنی می سنجند و در این سنجش می گویند که اجزاء خارجی بشرط لا هستند و اجزاء ذهنی لا بشرط؛ ولی ما جزء را با کلّ می سنجیم و طرف مقایسه ما کلّ و مرکب است، و اجزاء را نسبت به کلّ که می سنجیم می گوئیم: جزئیّت هر جزئی به نحو لا بشرط است. یعنی قطع نظر از هر جزء دیگر و در نظر گرفتن خود جزء من حیث هو، بدون عنایت به حیث اجتماع و انضمام آن با اجزاء دیگر، و بدون توجه به هیئت اجتماعیّه و اتصالیّه، و کل و مرکب همان اجزاء است؛ اما بشرط شیء، یعنی به شرط اجتماع و انضمام و با لحاظ کردن این هیئت اتصالیّه آنگاه وقتی که می گوئیم: جزء لا- بشرط است، یعنی نسبت به کلّ و مرکب چنین است و اهل معقول که می گویند: جزء خارجی بشرط لا است، یعنی نسبت به جزء ذهنی چنین است نه نسبت به مرکب و کلّ.

پس آن کلام ماده نقضی بر مطلب ما نیست.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه: بر فرض در کلام اهل معقول هم طرف مقایسه کلّ باشد و اجزاء را نسبت به کلّ محاسبه کنند. ولی باز هم حیثیّات و جهات بحث فرق دارد، آنها نظر

ص: ۸۰

به حمل دارند و وقتی می گویند: جزء ذهنی لا- بشرط است، یعنی لا- بشرط از حمل است و ابا و امتناعی از حمل ندارد، و بر یکدیگر و بر کلی قابل حمل می باشند. و اجزاء خارجی بشرط لا است یعنی بشرط لا از حمل بوده و امتناع از حمل دارند و هرگز بر یکدیگر یا بر کلّ حمل نمی شوند؛ ولی نظر ما به حیثیت اجتماع و انضمام است. و وقتی می گویند که جزء لا بشرط است، یعنی لا بشرط از اجتماع و انضمام به سایر اجزاء، و کلّ یا مجموع بشرط شیء است، یعنی بشرط الاجتماع. پس جهات بحث فرق دارد و آن سخن نقضی بر ما نیست اگر جهت بحث یکی شود، خواهیم دید که اختلافی میان اهل معقول و ما وجود ندارد.

بیان ذلک: اگر آنها اجزاء و کل را از زاویه اجتماع و عدم اجتماع با یکدیگر، لحاظ کنند یقیناً خواهند گفت که جزء لا بشرط از اجتماع است، لذا می تواند با اجزاء دیگر جمع شود و یا نشود. و کلّ بشرط شیء است. یعنی همان اجزاء است به شرط اینکه به یکدیگر ضمیمه شده و مجموع یک هیئت اتصالیه ای را تشکیل دهند.

مقابلاً اگر ما هم از زاویه حمل و عدم حمل بحث کنیم همان حرف را می زنیم که اجزاء نسبت به کل بشرط لا از حمل هستند و هیچ جزئی عین کلّ و خود کلّ نیست بلکه جزء آن است. پس هیچ اشکالی بر ضابطه ما دارد نیست.

قوله: ثم لا- یخفی: امّا مطلب دوم: بر مبنای کسانی که اساساً منکر اطلاق مقدمیت بر اجزاء بودند، دیگر این بحث که آیا مقدمه داخلی در مباحث آتیه در محلّ نزاع داخل است یا نه، معقول نیست و سالبه به انتفاء موضوع است، چون اجزاء اصلاً مقدمه نیستند؛ ولی بر مبنای ما که اصل مقدمه بودن اجزاء را قبول کردیم، این بحث مطرح می شود که آیا مقدمات داخلی هم در محلّ نزاع (مقدمه واجب واجب است یا نه؟ امر به شیء مقتضی امر به مقدمات آن هست یا نه؟ میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمات آن ملازمه هست یا نه؟ که اصل بحث در باب مقدمه واجب همین بحث است.) داخل اند و آنها نیز محلّ بحث می باشند؟ یا آنها بر فرض مقدمیت از محلّ بحث خارج می باشند؟

مرحوم آخوند به پیروی از بعضی اصولیین (۱) می فرمایند که بدون شک مقدمات داخلی از محلّ نزاع خارج هستند و وجوب غیری و مقدّمی ندارند، زیرا اگرچه ما میان اجزاء کلّ یک تغایر اعتباری فرض کردیم و بر همین اساس مقدمه بودن را ثابت کردیم؛ ولی باید نیک بدانیم که کلّ و اجزاء ذاتا و حقیقتا و در وجود خارجی با یکدیگر مغایرتی ندارند؛ بلکه کلّ همان اجزاء است. مأمور به همان اجزاء است و وجود منحاز و جدایی ندارد. وقتی کلّ همان اجزاء بود، در حقیقت امر به کلّ همان امر به اجزاء است.

(شبهه امرهای انحلالی که اکرم العلماء مثلا به تعداد افراد عالم منحل می شود و هر فردی وجوب اکرامی دارد.) در ما نحن فیه هم امر به مرکب به امر به اجزاء منحل می شود و در حقیقت هر جزئی امر دارد، با این تفاوت که در مثال «اکرم کل عالم» و مانند آن، مطلب از باب کلی و جزئی است و هر فردی حکم مستقلی دارد؛ ولی در ما نحن فیه، از باب کلّ و اجزاء است و هر جزئی حکم مستقلی ندارد، بلکه در ضمن کلّ واجب است و با این تفاوت که امر به کلّ امر نفسی استقلالی است و امر به هر جزء امر نفسی ضمن است. و همان امر که ما را به کلّ بعث و تحریک و دعوت می کرد همان امر ما را به اجزاء بعث و دعوت می کند و این همان امر به کلّ است که انبساط پیدا کرده و پخش به اجزاء واجب شده است.

در نتیجه هر جزئی از کلّ دارای یک وجوب نفسی ضمنی است. (نفسی است، یعنی اینکه از مصلحتی که در خود آن عمل است، سرچشمه می گیرد. پس خود رکوع دارای مصلحت است، و هکذا سجود و ... ضمنی است یعنی اینکه هر جزء مستقل از سایر اجزاء واجد مصلحت خودش نیست؛ بلکه به ضمیمه سایر اجزاء و در ضمن آنها دارای ملاک و مصلحت است و هیئت اتصالیه در این جهت دخیل و دارای نقش است.) و اگر هر جزئی این گونه باشد محال است که اجزاء در عین حال که وجوب نفسی دارند، وجوب غیری و مقدّمی هم داشته باشند؛ زیرا

اولا این مطلب مستلزم اجتماع مثلین در شیئی واحد است، یعنی مثلا رکوع هم واجب

۱- مرحوم محقق رشتی در بدائع الافکار ص ۲۹۹ فرموده: این بعضی سلطان العلماء است.

به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیره، و اجتماع مثلین محال است: زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است، یعنی رکوع در آن واحد هم دارای مصلحت هست و لذا واجب نفسی شده، و هم دارای مصلحت نیست و لذا واجب غیره شده و این تناقض و محال است.

ثانیا تحصیل حاصل است؛ زیرا امر و ایجاب به منظور ایجاد داعی است و فرض اینست که با آمدن وجوب نفسی روی اجزاء، در مکلف داعی به عمل پیدا شده، و مجددا آمدن امر غیره برای همین منظور تحصیل حاصل از عبد و طلب حاصل از مولی است و هر دو محال است.

در نتیجه امر غیره و مقدمی نسبت به اجزاء لغو است. پس مقدمه داخلی یا جزء بر فرض مقدمه بودن از محل نزاع در باب مقدمه واجب خارج است و قطعا وجوب غیره ندارد.

قوله: و لو قیل: در مباحث نواهی بحثی داریم درباره اجتماع امر و نهی در شیئی واحد.

مثل صلاه در زمین غضبی. در آنجا عدّه ای قائل به جواز اجتماع شده اند و مبنای قول به جواز را یکی از دو امر ذیل قرار داده اند.

۱- اوامر و نواهی به عناوین کلیه تعلق می گیرند. یعنی امر به عنوان صلاتی و نهی به عنوان غضبی تعلق می گیرد. و حکم هم از عنوان به معنوی سرایت نمی کند. نتیجه اینکه در نماز در زمین غضبی دو عنوان وجود دارد. و این عمل هرچند خودش واحد است ولی معنوی به دو عنوان است و مجمع العنوائین می باشد. آنگاه چه مانعی دارد که به یک عنوان امر داشته باشد و به عنوان دیگر نهی داشته باشد؟ عمل واحد به عنوانی مأمور به باشد و به عنوان دیگر منهی عنه؟

۲- اگر هم احکام از عناوین به معنونات سرایت می کند و خود نماز در دار غضبی در خارج هم امر پیدا می کند و هم نهی. لکن تعدّد عنوان موجب تعدّد معنوی می شود. در نتیجه اگرچه به دید عرف نماز در زمین غضبی یک عمل است ولی به دقت عقلی دو عمل است و هر کدام عنوان و اسمی دارند. باز هیچ مانعی ندارد که هر عملی حکمی داشته

ص: ۸۳

باشد. تنها هم زمان بودن دو عمل است و اجتماع موردی است نه حقیقی.

در ما نحن فیه، مبنای اول مطرح است و به نظر قائل به جواز اجتماع امر و نهی، و لو معنون واحد است ولی عنوان و جهت متعدّد است. همین تعدّد جهت و حیثیت کافی است که همان یک عمل از جهتی مأمور به باشد (جهت صلاتی) و از جهتی منهی عنه باشد (جهت غضبی) حال اشکال اینست که چه مانعی دارد در آنجا که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است، (و مفصّلاً خواهد آمد) در ما نحن فیه هم اجتماع دو وجوب نفسی و غیری در شیئی واحد جایز باشد. مثلاً رکوع به عنوان اینکه جزء و ذی المقدمه است واجب نفسی ضمنی باشد و به عنوان اینکه شرط و مقدمه و وسیله است واجب غیری باشد. هر کدام به یک عنوان، و بلکه اگر اجتماع وجوب و تحریم ممکن و جایز شد، باید اجتماع دو وجوب به طریق اولی جایز باشد.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: قیاس ما نحن فیه به باب اجتماع امر و نهی مع الفارق است؛ زیرا در آنجا تمام الموضوع برای وجوب و امر، حیثیت و جهت صلاتی است، و آن اکوان و حرکات و سکانات به عنوان اینکه صلاه هستند امر دارند و تمام الموضوع برای حرمت و نهی حیثیت غضبی است. و همان اکوان به عنوان اینکه مسمای به غضب می باشند نهی دارند و به اصطلاح علمی، دو حیثیت مزبور حیثیت تقییدی هستند و نفس این عنوان تمام موضوع است و لذا جهات متعدّد است. و شما که می گوئید، تعدّد جهت کافی است، پس عمل معنون به عنوان است و به هر عنوانی حکمی دارد؛

ولی در ما نحن فیه تمام موضوع وجوب نفسی و غیری خود رکوع و ذات رکوع خارجی است. نه اینکه رکوع به عنوان اینکه ذی المقدمه است واجب به وجوب نفسی باشد و به عنوان اینکه مقدمه است واجب به وجوب غیری باشد و حیثیت مقدمه بودن و ذی المقدمه بودن مثل حیثیت صلاتیت و غضبیت باشد یعنی حیثیت تقییدی باشد. بلکه تمام موضوع خود اجزاء یعنی خود رکوع و سجود و ... می باشند.

به عبارت دیگر، مقدمه به حمل اولی یعنی عنوان مقدمیت موضوع وجوب نیست، چون عنوان مقدمیت یا مقدمه مفهومی که مطلوبیتی ندارد و ما را به ذی المقدمه ای

ص: ۸۴

نمی رساند، آری مقدمه به حمل شایع یعنی مصداق آن موضوع وجوب است و موجب توشل و چاره جوئی و سبب سازی به سوی ذی المقدمه است.

آنگاه عمل واحد یعنی مثلا- رکوع به عنوان واحد یعنی به همین عنوان اولی اش که رکوع باشد محال است هم واجب به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیره، پس قیاسی مع الفارق است، در آن مسئله عمل به دو عنوان دارای دو حکم است ولی در ما نحن فیه به عنوان واحد است. و فرق دارند.

قوله: نعم. سؤال: اگر عنوان مقدمیت موضوعیتی ندارد پس چه نقشی دارد؟

جواب: عنوان مقدمیت فلان عمل برای یک واجب علت است برای اینکه وجوب از آن واجب به این مقدمه ترشح پیدا کند و این عمل هم به تبع مطلوب باشد، و به اصطلاح علمی حیثیت مقدمه بودن حیثیت تعلیلی است، یعنی وجوبی اگر باشد مال خود عمل خارجی و مصداق مقدمه است ولی اگر پرسند: چرا این عمل واجب شد؟ می گوئیم که چون مقدمه فلان واجب است نظیر: «اکرم زیدا لکونه عالما» که وجوب اکرام برای زید ثابت شده و عالمیت علت وجوب اکرام است و حیث تعلیلی آن است.

قوله: فانقدح. تا اینجا روشن شد که این توهم که کسی بپندارد که هر جزئی از اجزاء هم می تواند واجب به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیره و هر کدام به یک اعتبار: وجوب نفسی، به اعتبار اینکه آن جزء در ضمن کل است، و وجوب غیره به اعتبار اینکه به وسیله انجام آن جزء به کل می رسیم و کل را ایجاد می کنیم، توهمی فاسد و باطل است. و دو اعتبار و عنوان در کار نیست.

قوله: اللهم: مگر منظور متوهم این باشد که در مورد اجزاء واجب، آنکه بالفعل موجود می باشد یک وجوب است که وجوب نفسی ضمنی باشد، و وجوب غیره فعلی نیست ولی ملا-ک آن در این جزء هست پس منظور از اجتماع دو وجوب یعنی اجتماع دو ملا-ک، ملا-ک وجوبها موجود است نه خود وجوبها حال که دو وجوب محتمل است و جمع آن دو ممکن نیست، چرا معینا وجوب نفسی را پذیرفته و می گوئید که اجزاء فعلا وجوب نفسی دارند؟ چه مانعی دارد که برعکس بگوئیم که وجوب غیره فعلی است و وجوب نفسی

ملاکش در اینجا وجود دارد؟

در جواب می فرماید: وجوب نفسی پیش از وجوب غیره و سابق بر آن است، چرا که وجوب غیره تبعی بوده و از وجوب نفسی مترشح است و تا وجوب نفسی نباشد، غیره هم نیست و علی الفرض وجوب نفسی که آمد محال است همان عمل به همان عنوان واجب غیره هم باشد. اینست که وجوب نفسی ضمنی فعلی شده و وجوب غیره فعلی نمی شود و حد اکثر دارای ملاک است. (ملاک همان مقدمه بودن و وسیله برای نیل به کل است.)

قوله: فتأمل. در حاشیه «منه» مرحوم آخوند فرموده: امر به تأمیل اشاره به اینست که در ما نحن فیه حتی ملاک وجوب غیره هم وجود ندارد؛ زیرا ملاک در موردی است که مقدمه واقعا غیر از ذی المقدمه باشد و در ما نحن فیه تغایر اعتباری بود و حقیقتا مغایرتی نبود تا ملاک «یعنی توّسل به آن به ذی المقدمه» موجود باشد.

(در آینده از همین مطلب استفاده کرده و ثابت می کنیم که ملازمه ای نیست، و مقدمه واجب وجوب غیره شرعی ندارد، و گرنه باید مقدمه داخلی هم چنین بود.)

قوله: هذا كله. تمام مطالبی که تا به حال گفته شد، درباره مقدمه داخلی یا جزء بوده. اما مقدمات خارجیّه یا شرائط، عبارتند از اموری که خارج از دایره مأمور به و واجب هستند ولی به نوعی مأمور به بر آنها متوقف است و در تحقق واجب نقش دارند (در اصل وجودش یا در وجوبش یا در صحتش ... که مفصّلا در تقسیمات بعدی خواهد آمد.) در مورد مقدمه خارجی هر دو مطلب روشن است. یعنی هم صدق «مقدمه» بر آنها مسلم است و هم دخول آنها در محلّ نزاع روشن است.

قوله: وقد ذکر: اصولیین مقدمه خارجی را به پنج قسم تقسیم کرده اند.

۱- مقتضی ۲- شرط ۳- عدم المانع ۴- معدّ ۵- علت تامّه، درباره تحدید و تعریف هر یک از آنها به تفصیل بحث و نقض و ابرام کرده اند. (مرحوم مشکینی در حاشیه نخست تعریف مشهور از هر یک از این ها را آورده و نقضهای آنها را بیان کرده و سپس تعریفی را که خود اصلح دانسته ذکر کرده است.)

ص: ۸۶

مرحوم آخوند می فرماید: به نظر ما ورود در این مباحث مهم نیست. (زیرا ما در مباحث آتیه قائل به تفصیل نیستیم و مطلقاً قائل به ملازمه می شویم یا مطلقاً ردّ می کنیم. فرقی میان سبب و مقتضی و غیره نمی گذاریم.

کسانی که میان این ها فرق گذاشته اند که مرحوم مظفر در اصول فقه در این رابطه ده قول را ذکر کرده و نوع آنها تفصیلات است. آنها باید این اقسام را تعریف کنند).

(برای اینکه یک تصویر اجمالی از این اقسام در ذهن داشته باشید، فهرست گونه تعریف می کنیم.

«مقتضی» آن چیزی است که از شأن او تأثیرگذاری است مثل نار نسبت به احراق.

«شرط» آنست که خود مؤثر و موجد نیست ولی تأثیرگذاری مقتضی متوقف بر آن است، مثل محاذات و تماس بودن نار با فرش که شرط احراق نار است.

«عدم المانع» خود مانع چیزی است که جلو تأثیر مقتضی را می گیرد و از آن ممانعت می کند. مثل رطوبت فرش که مانع از احراق فرش است و عدم این مانع یکی از اجزاء علت تامه است.

«معدّ» آنست که نه خود مؤثر است و نه شرط تأثیر است؛ بلکه کارش نزدیک ساختن معلول به علت و زمینه سازی برای تأثیرگذاری علت است.

«علت تامه» هم مجموع مرکب از چهار امر مزبور است که وقتی همه با هم جمع شدند، علت تامه شده و معلولش را ایجاد می کند و تخلف بردار نیست).

ب) مقدمه عقلی و شرعی و عادی

قوله: و منها. نتیجه تقسیم قبلی این شد که "تنها مقدمات خارجی در محلّ نزاع داخل هستند و مقدمات داخلی یا اجزاء، قطعا از بحث خارج می باشند". تقسیم دیگر از تقسیمات مقدمه آنست که مقدمه در بیانی سه قسم می شود. ۱- عقلی ۲- شرعی ۳- عادی مقدمه عقلی عبارتست از، چیزی که عقلا وجود ذی المقدمه بدون آن محال و ممتنع باشد و به حکم عقل تحقّق ذی المقدمه، بدون آن ممکن نباشد. مانند کلیه اجزاء علت تامه

نسبت به معلول که وجود معلول بر هر جزئی از اجزاء علت تامه توقف دارد و بدون هریک از آنها تحققش محال است؟

(البته مرحوم آخوند به جای کلمه «عقلا» تعبیر به «واقعا» کرده اند. یعنی وجود ذی المقدمه بدون آن مقدمه واقعا محال است و تابع اعتبار و جعل کسی نیست منظور ایشان از «واقعا» همان «عقلا» است؛ ولی به قرینه مقابله که در مقدمه شرعی کلمه «شرعا» آمده اینجا هم مناسب تر بود که «عقلا» بفرمایند و احتمال دارد که «واقعا» و «عقلا» فرق داشته باشند به این نحو که مقدمه واقعی آن است که در واقع و نفس الامر چیزی بر چیزی متوقف باشد، چه عقول جزئی، مثل عقل ما انسانهای عادی آن مقدمه و جزء سبب را ادراک بکند یا نکند، آری عقول کلیه و وجودات عالیه که محیط بر همه علل و اسباب این وجودات مادی هستند، آن را درک می کنند.

و مقدمه عقلی آن است که نه تنها در واقع چیزی به چیز دیگر وابسته است، بلکه عقل ما هم این توقف را ادراک می کند و مقدمیت را می فهمد. مثل توقف مقتضا و اثر بر مقتضی «نار و حرارت» یا مشروط بر شرط و ... پس مقدمه یا واقعی است و یا عقلی به معنای مذکور.

مقدمه شرعی، عبارتست از چیزی که شرعا وجود ذی المقدمه بر آن وابسته است و بدون آن محال و ممتنع است. (به امتناع شرعی) مانند کلیه شروط شرعی واجبات از قبیل:

وضو و استقبال و اباحه مکان و ... نسبت به نماز. تعریف مذکور از مرحوم شیخ انصاری است (۱) ولی مرحوم آخوند عقیده دارند که در همین جا هم توقف عقلی است و عقلا وجود مشروط شرعی بدون شرط شرعی محال است و مقدمه شرعی به مقدمه عقلی برمی گردد.

با این تفاوت که، در مقدمه عقلی صغری و کبری هر دو را عقل ادراک نموده و بدان حکم می کند، و از موارد مستقلات عقلیه است، فی المثل عقل می فهمد که وضع و نسبت مکانی خاص، مقدمه و شرط تأثیر علل جسمانی و مادی است و بدنبال آن حکم می کند

که مشروط، بدون شرط محال است. تأثیر علت جسمانی نار در معلول مادی (احراق) بدون وضع مزبور (محاذات و مماس بودن) امکان ندارد؛ ولی در مقدمه شرعی اصل مقدمیت و صغری را عقل درک نمی‌کرد و نمی‌دانست که آیا مثلاً طهارت یا استقبال هم شرط نماز هست یا نه، این را به کمک شارع فهمید و درک کرد، آنگاه کبرای کلی را که اصل کار است خود عقل حکم می‌کند و می‌گوید؛ وجود مشروط بدون شرط یا مقید بدون قید عقلاً محال و ممتنع است.

زیرا شرط از اجزاء علت تامه است و علت تامه به جمیع اجزاء باید موجود باشد تا معلول موجود شود. پس اصل استحاله تحقق مشروط شرعی بدون شرط را عقل حکم می‌کند و مورد از موارد غیر مستقلات عقلیه است، و چون کبرای کلی سرنوشت ساز است پس باز عقلاً محال است.

اما مقدمه عادی: در اینکه منظور از مقدمه عادی چیست، مرحوم آخوند دو احتمال داده‌اند.

۱- مراد این است که ذی المقدمه عقلاً هیچ توقی بر مقدمه ندارد و اصلاً محالی پیش نمی‌آید و شرعاً هم توقفی نیست. نه ملازمه عقلی بینهما در میان است و نه ملازمه شرعی و نه حتی ملازمه عرفی، بلکه تحقق ذی المقدمه بدون آن مقدمه صددرصد ممکن و میسر و بلا محذور است و تنها عادتاً توقف در کار است، یعنی صرفاً بر اساس عادت چیزی بدنبال چیز دیگر می‌آید. مثل اینکه شخص عادت کرده که وقتی می‌خواهد از منزل خارج شود، عبا و قبا و عمامه می‌پوشد. یا وقتی می‌خواهد سخنرانی کند، بالای منبر می‌رود و حرف می‌زند که طبق عادت و سلیقه او خروج از منزل وابسته به تعمیم و تلبس است، و تکلم وابسته به استعلاء و تکیه زدن بر عرشه منبر است و گرنه واقعا و حقیقتاً هیچ گونه وابستگی در بین نیست.

اگر مقدمه عادی به این معنی باشد، البته قسم جدائی است و به مقدمه عقلی ارجاع نمی‌شود؛ ولی در مباحث آینده قطعاً این نوع مقدمه شرکت ندارد و مورد بحث نیست.

زیرا حقیقتاً مقدمیت و توقفی نیست تا امری از ذی المقدمه به این مقدمه ترشح بکند، و

این هم بالتبع واجب شود. پس این سنخ مقدمات یقیناً دارای وجوب شرعی غیر مولوی نیستند.

۲- مراد این باشد که، اگرچه ذاتا ذی المقدمه بر این مقدمه وابسته نیست و بدون آن محال نیست، بلکه امکان ذاتی دارد. ولی فعلا شرایط بگونه‌ای است که ذی المقدمه بدون این مقدمه محال است و در شرایط مزبور عقل هر عاقلی حکم به استحاله کرده و توقف را ادراک می‌کند. پس فعلا امتناع عقلی و واقعی دارد ولی منشأ آن امتناع ذاتی نیست؛ بلکه یک امر عادی است.

مثال: صعود کردن به قله دماوند، بدون طی طریق و استفاده از ابزارهایی از قبیل ریسمان و نردبان و غیره، ذاتا محال نیست و اگر انسان قدرت پرواز داشته باشد، با پریدن خود را به بالای کوه می‌رساند. یا اگر ولی خدا باشد با اراده کردن و بدون ابزار مادی بالا می‌رود؛ ولی فعلا- که انسان از پرواز کردن عاجز و ناتوان است، صعود کردن هم بدون نصب سلم میسر نیست و هم اکنون در شرایطی که او عاجز و ناتوان است، عقل می‌گوید تا پله یا نردبانی نباشد، صعودی هم نیست پس توقف عقلی است؛ اما فعلا نه ذاتا. حال اگر مقدمه عادی به این معنی باشد، قسم جدایی نخواهد بود و به مقدمه عقلی برمی‌گردد و عقل استحاله فعلی صعود بر پشت بام را ادراک می‌کند.

قوله: فافهم. توقف عقلی آنست که فعلا و ذاتا، ذی المقدمه بدون مقدمه محال باشد.

اگر پرواز ذاتا ممکن بود و لو فعلا به دلایلی ممکن نیست، این را مقدمه عقلی نمی‌گویند.

در نتیجه مقدمه عادی قسم مستقلی بوده و به مقدمه عقلی بر نمی‌گردد.

[نکته: می‌توان به بیان دیگر مقدمه را پنج قسم کرد.

۱- مقدمه واقعی ۲- مقدمه عقلی (البته با توضیحی که قبلا دادیم که از این دو فرق دارند) ۳- مقدمه شرعی ۴- مقدمه عرفی (عرف و عقل می‌گویند که فلان چیز بر فلان چیز متوقف است و بدون آن محال عرفی است).

۵- مقدمه عادی (باز هم بنا بر اینکه میان عرف و عادت فرق بگذاریم، ولی اگر آن دو را مترادف و یکی دانستیم قسم ۴ و ۵ هم جدا نخواهد بود و همان تقسیم ثلاثی

درست می شود.

(ج) مقدمه وجوب و صحت و وجود و علم

قوله: و منها. یکی دیگر از تقسیمات مقدمه آنست که مقدمه یا مقدمه اصل وجود است یا مقدمه صحت است، یا مقدمه اصل وجوب و تکلیف و یا مقدمه علم و یقین به مکلف به. پس چهار قسم است:

مقدمه وجود آن است که وجود و تحقق ذی المقدمه در خارج بر آن متوقف است و بدون آن محال است ذی المقدمه موجود شود. مانند حج نسبت به قطع مسافت که تا انسان در موسم حج به شکلی (زمینی - دریائی - هوائی، طئی الارض و ...) خود را به مکه نرساند محال است که حجتی از او موجود شود. تا به بازار نرود، محال است چیزی را خریده و به منزل بیاورد. تا اراده نکند، محال است نمازی از او یافت شود و ...

مقدمه صحت آن است که بدون آن نیز ذی المقدمه قابل وجود و تحقق است ولی محال است. بدون آن، این عمل صحیح و تام و مجزی و موجب ثواب باشد. مثل نماز نسبت به وضو، استقبال، اباحه مکان و ...

مقدمه وجوب آنست که بدون این مقدمه اصلاً ذی المقدمه واجب نیست و امری از سوی مولی نسبت به آن صادر نمی شود. مثل استطاعت برای حج، تمکن از نصاب برای خمس و زکات، وقت برای نماز، و عقل و بلوغ و قدرت برای کلیه واجبات.

مقدمه علم آن است که بدون این مقدمه علم به امتثال پیدا نمی شود و مکلف اگر بخواهد یقین به امتثال و فراغ ذمه پیدا کند، به ناچار باید این مقدمه را بیاورد. مثلاً امر به وضو از مرفق شده ولی برای یقین به اینکه به اندازه حد شرعی شسته شده، باید از باب مقدمه مقداری از بازو را نیز بشوید. یا در غسل سمت راست بدن مقداری از سمت چپ هم بشوید. یا در مثل ظهر و جمعه احتیاط کند و هر دو را بخواند، یا هر دو جامه نماز بخواند، یا هر چهار مهر نماز بخواند، به هر چهار طرف نماز بخواند و ... تا علم به امتثال تکلیف واقعی پیدا کند.

البته قسم پنجمی هم می‌توان افزود که مقدمه «فعلیت» و «تنجز» است. مثل علم یا ظن معتبر که اگر برای مکلفی علم به تکلیفی پیدا شد، آن تکلیف در حق او فعلی می‌شود و باید از عهده آن برآید و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است: یا بر واقع، اگر معصیت صدق کند، یا بر تجزی و اعتقاد، اگر علمش در واقع جهل مرکب بوده و مطابق با واقع نباشد.

حال از این اقسام چهارگانه، مقدمه وجود، قطعا در محلّ نزاع داخل است. مقدمه صحت هم به مقدمه وجود برمی‌گردد.

بیان ذلک: سابقا در یکی از مقدمات کفایه، بحثی با عنوان صحیح و اعم مطرح شد و اینکه آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادت صحیح و واجد همه اجزاء و شروط وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد، عدّه‌ای از جمله مرحوم آخوند صحیحی بودند و گروهی اعمی. حال در ارجاع مقدمه صحت به مقدمه وجود میان دو مبنای مزبور فرقی نیست. یعنی، چه در آن بحث پیشین صحیحی باشیم و چه اعمی، در هر حال مقدمه صحت به مقدمه وجود عودت می‌کند حال بر مبنای صحیحی، پرواضح است؛ زیرا بر این مسلک، نماز بدون وضو اصلا نماز نیست و ماهیت دیگری است. پس وجود نماز وابسته به وجود وضو است و وضو مقدمه وجود آن است و بنا بر اعمی هم اگرچه بر صلاه فاسد و بی وضو هم اسم نماز اطلاق می‌شود؛ ولی فعلا بحث ما در عنوان مقدمه المسمی باسم الصلاه نیست تا بگوئیم که بدون وضو هم این «المسمی» ... قابل تحقّق است و وجود دارد. پس وضو شرط وجود نیست و مقدمه صحت است، بلکه بحث ما در عنوان مقدمه الواجب و المأمور به است و به اتفاق صحیحی و اعمی واجب و مأمور به صلاه صحیح است نه اعم از صحیح و فاسد. وقتی عنوان این شد، نتیجه می‌گیریم که تا وضو نباشد، واجب و مأمور به هم نیست و محقّق نمی‌شود. پس باز هم وضو شرط وجود واجب بما هو واجب است. در هر حال مقدمه صحت به مقدمه وجود ارجاع می‌شود و هر دو در محلّ نزاع داخل هستند.

و اما مقدمه وجوب: این قسم از مقدمه قطعا از بحث خارج است؛ زیرا ویژگی شرط

ص: ۹۲

اصل وجوب آن است که تحصیل و ایجاد آن در خارج بر مکلف واجب نیست. اگر اتفاقاً و به مرور آن شرط به خودی خود بوجود آمد، وجوب ذی المقدمه و امر به آن هم می آید و به اصطلاح، این گونه مقدمات واجب التحصیل نیستند؛ بلکه مفروض الحصول هستند.

آنگاه تا زمانی که این مقدمه در خارج موجود نشده (مثلاً شخص مستطیع نگشته) که اصلاً امری نیست و ذی المقدمه (مثلاً حج) هم واجب نمی شود. پس از حصول و تحقق استطاعت حج واجب می شود و امر پیدا می کند؛ ولی معقول نیست که مجدداً یک امر غیر از امر به حج ترشح کرده و به استطاعت تعلق بگیرد و آن را از باب مقدمه در حق مکلف واجب سازد؛ زیرا چنین طلب و امری طلب حاصل است. (برای مولی) و تحصیل حاصل است (برای عبد) پس مقدمه وجوب قطعاً واجب به وجوب غیر مقدمی نیست.

مقدمه علم: این نیز از محل بحث خارج است. چرا که عقل هر عاقلی می گوید که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است. پس باید کاری کرد که یقین به امثال بیاید و این لزوم عقلی صددرصد ارشادی است، یعنی ارشاد به ایمنی از عقوبت است که اگر می خواهی مطمئن شوی که مؤاخذه نخواهی شد باید از باب احتیاط این مقدمه را انجام دهی، قدری زائد بر مرفق را بشویی، نماز را به چهار طرف بیاوری و ... و امر مولوی غیر شرعی تأسیسی نیست که از ناحیه امر مولی به ذی المقدمه ترشح کند. چرا که اصل وجود ذی المقدمه توقفی بر این مقدمه ندارد.

اگر از خود مرفق وضو گرفتی و اتفاقاً مطابق واقع بود و کمبودی نداشت، واجب موجود و امثال می شود، با اینکه مقدمه را نیاوردی. یا اگر به بعضی از جهات اربع نماز خواندی و از قضا مصادف واقع در آمد، ذی المقدمه و واجب واقعی موجود شده و نیازی به سایر اطراف نیست، با اینکه هنوز مقدمه علمی را نیاورده ای.

پس حاکم لزوم اتیان مقدمه مذکور، فقط عقل است که به مفاد اشتغال یقینی چنین حکمی می کند و ارشاد به نحوه اطاعت دارد که اصل اطاعت عقلی و ارشادی است و نحوه اطاعت هم در امثال مورد بحث عقلی است که احتیاطکاری برای ایمنی از عذاب باشد. پس عمده بحث در نزاع آتی، پیرامون مقدمه واجب است. چه مقدمه وجود واجب

و چه مقدمه صحت آنکه به مقدمه وجود برمی گردد.

د) مقدمه متقدم و مقارن و متأخر

قوله: و منها: یکی دیگر از تقسیمات مقدمه اینست که، وقتی ما مقدمه ای را از نظر زمانی با ذی المقدمه ای می سنجم، به نحو حصر عقلی از سه حال خارج نیست:

۱- یا «تقدم زمانی» دارد، یعنی مقدمه زمانا پیش از ذی المقدمه است که نامش «مقدمه متقدم» است مانند وضو نسبت به نماز، غسل استحاضه شبانگاهی نسبت به روزه روز بعد، غسل جنابت پیش از اذان صبح در ماه مبارک رمضان نسبت به صوم، عقد وصیت نسبت به ملکیت و ...

۲- یا «تقارن زمانی» دارد، یعنی مقدمه و ذی المقدمه هم زمان با یکدیگر هستند که نامش «مقدمه مقارن» است.

مانند طهارت باطنی نسبت به نماز، استقبال الی القبلة نسبت به نماز، اباحه مکان نسبت به نماز، عربیت و ماضویت و ترتیب نسبت به عقد، و ...

۳- یا «تأخر زمانی» دارد، یعنی ذی المقدمه پیش از مقدمه است و مقدمه پس از آن و در زمان بعد قرار می گیرد که نامش «مقدمه متأخر» است. مانند غسل استحاضه شب آینده که به فتوای بعضی ها، شرط صحت صوم روز گذشته است و متأخر از خود صوم است، یا اجازه مالک اصلی در بیع فضولی که البته در این باب چندین مبنا وجود دارد.

برخی اجازه را ناقله می دانند و گروهی طرفدار کشف هستند. قائلین به کشف، دو گروه هستند. عدّه ای تمایل به کشف حکمی دارند گروهی قائل به کشف حقیقی هستند.

طرفداران کشف حقیقی دو گروه اند. جمعی وصف تعقب را شرط می دانند و گروهی خود اجازه را به وجود خارجی اش که متأخر است شرط می دانند. این ها نیز دو گروهند. عدّه ای اجازه را صددرصد کاشف محض و علامت صرف می دانند و برخی برای اجازه متأخر اثر قائلند و معتقدند که، اجازه بعدی که می آید آن عقد سابق را از همان زمان سابق نافذ و ماضی و مؤثر قرار می دهد. حال بر همین مبنای اخیر، اجازه شرط متأخر می گردد آنهم از

نوع مصطلح که واقعا تا نباشد تأثیری نیست و وقتی آمد تأثیر از یک ماه قبل و از زمان عقد می آید.

قوله: و حیث آنها: درباره شرط متأخر یا مقدمه متأخر، اشکال معروفی است که مرحوم آخوند با بیان مقدمه ای کوتاه، آن اشکال را مطرح می کنند: از قواعد مسلم عقلی و فلسفی که جای هیچ شک و تردیدی ندارد، آن است که علت تامه به تمام اجزایش از لحاظ رتبه بر معلول تقدم دارد و در مقام بیان با فاء ترتیب می گوئیم که «وجدت العله فوجد المعلول» یعنی، چون علت تامه آمد پس معلول هم آمد. و از لحاظ زمانی تعاصر دارند، یعنی علت تامه و معلول هم عصر و هم زمانند، یعنی در همان زمانی که علت تامه هست معلول هم هست و بالعکس و محال است که الآن علت امری تام و تمام باشد ولی معلول آن یک ساعت بعد بیاید. یا الآن معلول موجود باشد ولی علت تامه نباشد. تخلف معلول از علت تامه محال است و میان آن دو ضرورت بالقیاس حاکم است.

امّا اشکال: شرط (اجازه در بیع فضولی و ...) از اجزاء علت تامه است و با توجه به مقدمه مذکور، علت تامه به تمام اجزاء خود بر معلول تقدم رتبی و تعاصر زمانی دارد، آنگاه چگونه معقول است که شرطی متأخر از مشروط باشد؟ جزء علتی پس از معلول محقق شود؟ موقوف علیه بعد از موقوف محقق شود؟ چنین چیزی عقلا محال است.

مرحوم آخوند دامنه اشکال را توسعه داده و می فرماید که اشکال اختصاص به مقدمه متأخر ندارد، بلکه در مقدمه متقدم هم جاری است. در آنجا هم می گوئیم که چگونه ممکن است مقتضی یا شرط که از اجزاء علت تامه هستند از حیث زمانی پیش از مقتضا و مشروط باشند و در زمانی که اثر محقق می شود این جزء علت قبل از آن موجود شده و از بین رفته باشد؟ پس مسأله تعاصر زمانی چه می شود؟

به عنوان مثال در مورد عقد وصیت، خود وصیت کردن یک سال قبل موجود شد و الفاظی بود که صادر شد و تدریجا معدوم شد؛ ولی اثر آنکه ملکیت باشد الآن پس از یک سال و با موت موصی محقق می شود، چگونه معقول است که مقتضی یک سال قبل موجود شده و از بین رفته باشد ولی مقتضا و اثر الآن موجود شود؟ قانون تعاصر چه

ص: ۹۵

می شود؟ آیا این تأثیر معدوم در موجود نیست؟ آیا این با ضوابط باب علت و معلول (سنخیت، اقوی بودن معلول از علت، اشرف بودن آن و ...) منافی نیست؟ یا مثلاً در بیع صرف و سلم مقتضی که خود عقد باشد الآن منعقد شد؛ ولی اثر آنکه ملک باشد، بلافاصله و بدنبال عقد نمی آید، بلکه پس از قبض و اقباض محقق می شود. چه بسا از لحظه عقد تا لحظه قبض یا تقابض در مجلس عقد، یک ساعت فاصله باشد و مقتضی آمد و معدوم شد ولی اثر بعداً می آید. این چگونه معقول است.

دایره اشکال از این هم وسیع تر است و در کلیه عقود و ایقاعات و امور متصرّم الوجود مطلب از این قرار است، یعنی معمولاً ایجاب و قبول هم زمان که انشاء نمی شوند، در طول یکدیگر و به ترتیب انشاء می شوند. آنگاه ایجاب موجود شد و از بین رفت، قبول هم که می آید اگر مشتمل بر چند کلمه باشد و ذکر همه لازم باشد باز کلمات پیشین مرتباً موجود و منقضی می شوند و آخرین جزء از قبول که آمد اثر و ملکیت یا زوجیت و ... می آید. پس باز هم نسبت به غالب اجزاء عقد اشکال باقی است که این ها تعاصر ندارند. تنها جزء اخیر است که تا محقق شد بلافاصله اثر هم می آید؛ و الاً اجزاء سابق این حکم را ندارند.

پس قانون عقلی که علت و معلول تعاصر دارند و انفکاک زمانی آن دو محال است، در موارد متعددی نقض می شود، و اختصاص به شرط متأخر شرعی (مثل اجازه و ...) ندارد.

در شرط و مقتضی متقدم هم جاری است. درحالی که قواعد عقلی تخصیص بردار نیست و ماده نقض ندارد اگر یک مورد هم برخلاف آن یافت شود آن قاعده را از اعتبار می اندازد.

[نکته: مقدمه متأخر منحصر در شرط است و گرنه مقتضی محال است که متأخر باشد؛ ولی مقدمه متقدم هم در شرط و هم در مقتضی قابل فرض و تصویر است]. و اما حل اشکال چیست؟

قوله: و التحقیق. مرحوم آخوند، در مقام حل اشکال با همه وسعتش می گوید، مواردی که به عنوان ماده نقض قاعده عقلی ذکر شده و شروط و مقدماتی که به عنوان شرط متقدم با مقارن آمده است، از سه حال خارج نیست. به عبارت دیگر، کلاً مقدمه از یک نظر سه قسم می شود.

ص: ۹۶

۱- مقدمه حکم تکلیفی: مقدماتی که تا نباشند مولی و آمر، تکلیف و امری ندارند، و این ها شرط اصل وجوب هستند. (البته در تقسیم سوم گفتیم که مقدمه الوجوب از نزاع خارج است؛ ولی فعلاً بحث در ملازمه و وجوب شرعی نیست، بلکه کلام در اصل تصویر مقدمیت است.)

۲- مقدمه حکم وضعی: مقدماتی که تا نباشد حاکم حکم وضعی ندارد و اثر وضعی مترتب نمی شود.

۳- مقدمه واجب و مأمور به و مکلف به: مقدماتی که با نبود آنها هم حکم و امر و تکلیف و وجوب هست در هریک از این سه قسم یا مقدمه، مقدمه متقدم است و یا «مقارن» و یا متأخر. در مجموع نه صورت پدید می آید که مثالهای هر صورتی را در جای خود می آوریم. این نه صورت را در سه مرحله بحث و تحقیق می کنیم.

اما مقدمه یا شرط اصل تکلیف: ابتدا سه مثال می آوریم.

۱- شرط تکلیف و زمانا مقدم بر خود تکلیف و امر باشد. مثل «إن جاءك زيد اليوم فيجب اكرامه غدا»، که مجی ء زید در ظرف امروز شرط برای اصل وجوب اكرام زید در فردا است.

۲- شرط تکلیف و زمانا با خود تکلیف و امر مولی مقارن باشد، مثل «إذا دخل الوقت فصل» که دخول وقت شرط اصل وجوب نماز است و مقارن هم هستند، یعنی دخول وقت نماز همان و آمدن امر صلاتی از سوی مولی همان.

۳- شرط اصل تکلیف و متأخر از امر مولی باشد. مثل: «ان سافرت يوم الاثنين فيجب عليك التصدق قبله بيومين». شرط، سفر در روز دوشنبه است و مشروط، امر به تصدق دو روز قبل از سفر است، پس شرط متأخر است.

حال حل اشکال در این مرحله، هریک از شرط متقدم و متأخر و مقارن، دو نحوه وجود دارند.

۱- وجود ذهنی که همان لحاظ تصور کردن این شروط و مقدمات باشد. یعنی آمر مجی ء زید را یا سفر یوم الاثنين را و ... را در ذهن بیاورد و تصور کند.

ص: ۹۷

۲- وجود خارجی که هر شرط در خارج و در ظرف زمان و مکان خودش محقق می‌شود. یعنی امروز مثلاً مجیء زید محقق شود، در روز دوشنبه مسافرت پدید می‌آید و نسبت دو سنخ وجود مذکور عموم و خصوص من وجه است.

چه بسا لحاظ و وجود ذهنی باشد؛ ولی وجود خارجی نباشد و در خارج مجیء یا مسافرتی پیش نیاید. و چه بسا وجود خارجی آنها باشد؛ ولی وجود ذهنی و لحاظ نباشد و اصلاً آمر به این خصوصیات توجه ندارد و آنها را لحاظ نمی‌کند و اصولاً در غرض او دخیل نیست تا لحاظ کند

چه بسا هم لحاظ و وجود ذهنی باشد و هم وجود خارجی یعنی مولی در مقام امر این مقدمات را لحاظ کرد و در نظر گرفت و امر کرد. بعد هم هر یک از آن شروط در ظرف زمانی خودش محقق شد.

حال آنکه در امر مولی دخیل است و شرط اصل تکلیف و امر است، آیا وجود خارجی این مقدمات است؟ یا وجود ذهنی یعنی لحاظ کردن این‌ها؟ قطعاً وجود خارجی، بدون لحاظ کردن شرط امر نیست. تا مولی چیزی را لحاظ نکند چگونه آن را شرط قرار می‌دهد.

پس لحاظ این امور مقدمه و شرط تکلیف است، یعنی مولی مجیء زید در امروز را در نظر می‌گیرد و ملاحظه می‌کند (چون وجوب اکرام در این فرض مصلحت دارد). و امر مشروط صادر می‌کند. کاری ندارد که شرط یعنی مجیء زید در خارج محقق می‌شود یا نه. اصولاً در قضایای حقیقیه مطلب از همین قرار است، یعنی فرض کرده و امر می‌کند.

خطابات شرعی هم از نوع قضایای حقیقی است. و اگر لحاظ شرط امر بود، می‌گوئیم که لحاظ همیشه و همواره، مقارن با تکلیف است، چه در مقدمه متقدم و چه مقارن و چه متأخر. آنکه تقدم و تاخر زمانی دارد وجود خارجی مقدمه است که شرط نیست. «فما وقع لم يقصد» و آنکه شرطیت دارد لحاظ این‌ها است، که مقارن است و تقدم و تاخیری از امر ندارد. «و ما قصد لم يقع» پس آنکه شرط حقیقی برای امر مولی است، لحاظ خصوصیات و جهاتی است که در غرض مولی دخالت دارند. و لحاظ همیشه، چسبیده به امر است،

یعنی بدنبال لحاظ بلافاصله امر می آید و فاصله زمانی نیست. ملحوظ و متصور ممکن است، امر حالی یا استقبالی یا مربوط به گذشته باشد؛ ولی لحاظ همیشه حالی و مربوط به حال امر و تکلیف است.

قوله: و بالجمله. به بیان کامل تر، امر کردن و تکلیف نمودن فعلی از افعال اختیاری مولی و آمر است و کار ارادی و اختیاری دارای مبادی و مقدماتی است. یکی از مبادی آن تصوّر و لحاظ است. تا لحاظی نباشد، میل و رغبتی هم نسبت به آن امر نیست. و داعی بر امر کردن هم نیست و در مقام لحاظ می بیند که فلان عمل وقتی مطلوب است که قبل از آن یا با آن یا پس از آن فلان کار دیگر هم انجام شود. لذا این کار دیگر را هم در ظرف امر لحاظ می کند و سپس امر می کند. و می دانیم که لحاظ همیشه مقارن با امر است. آری خود ملحوظ و وجود خارجی مقدمه ممکن است، مقارن با امر باشد یا پس از آن بیاید و یا پیش از آن آمده باشد.

پس در شروط تکلیف، آنکه در واقع و حقیقت شرط است لحاظ این شروط و مقدمات است و لحاظ هم از خود امر جدا نیست. پس نه محذور تأثیر معدوم در موجود فرض دارد و نه محذور تقدّم معلول بر علّت و نه تالی فاسد عدم تعاصر علّت و معلول پیش می آید.

قوله: و کذا الحال: مرحله دوّم یا شروط حکم وضعی. ابتدا سه مثال می آوریم.

۱- اگر شرط یا مقدمه متقدّم بر حکم وضعی باشد: مثل عقد وصیّت نسبت به ملکیت که خود وصیّت کردن الآن محقق می شود؛ ولی اثر و معلول آنکه ملک موصی له نسبت به موصی به باشد- بعد از مرگ موصی تحقّق می یابد. یا مانند، بیع صرف و سلم که خود بیع و سبب، الآن منعقد می شود؛ ولی اثر آنکه ملکیت باشد پس از قبض و اقباض حاصل می شود. یا بر مسلک شیخ طوسی، مقتضی و عقد الآن موجود می شود؛ ولی اثر آنکه ملک است پس از انقضاء مدّت خیار تحقّق می یابد. به هر حال مقتضی یا مقدمه، تقدم زمانی بر مقتضا و اثر و ذی المقدمه دارد.

۲- شرط وضع با خود وضع یا حکم وضعی مقارن و هم زمان باشد، مثل عربیّت و ماضویّت و ترتیب و موالات و ... که شرط صحّت عقد است و شرطیّت برای آنها جعل شده است. این شرط با مشروط- که خود عقد باشد- مقارن است.

۳- ممکن است شرط حکم وضعی باشد و زمانا متأخر از خود حکم وضعی باشد: مثل اجازه در بیع یا نکاح فضولی بنا بر کاشفیت که اجازه شرط ملکیت یا زوجیت است و مشروط که خود ملک یا نکاح باشد از زمان عقد در واقع محقق شده ولی شرط که اجازه باشد بعدا می آید.

و اما حل اشکال در این بخش: مرحوم آخوند می فرمایند که راه حل مشکل در شرط الوضع با راه حل مشکل در شرط التکلیف یکی است، یعنی حاکم به حکم وضعی (شارع مقدس باشد یا عرف و عقلاء باشند) در مقام حکم و جعل ملکیت و زوجیت و ... کاری به وجود خارجی آن شروط و مقدمات ندارد. تا شاید بگوئید که چگونه ممکن است امر متقدم، مقدمه یک امر متأخر باشد؟ این انفکاک معلول از علت تا مه است یا چگونه میسور است که امر متأخری، علت امر متقدم باشد؟ باز هم انفکاک معلول از علت تا مه است که عقلا محال است، بلکه آنکه در حکم حاکم و امر آمر و جعل جاعل دخیل است و از مبادی و مقدمات فعل اختیاری او است، لحاظ و تصوّر و وجود ذهنی این امور است، یعنی وجود اجازه را در ظرف زمانی خود و در آینده لحاظ می کند. به این لحاظ و در این فرض حکم به ملکیت می کند. وجود قبض و اقباض را در ظرف خودش لحاظ می کند و بدنبال آن حکم به ملکیت و نقل و انتقال می کند. وجود عربیت را در متن عقد در نظر می گیرد و حکم به شرطیت آن می نماید؛ اما وجود خارجی اجازه و قبض و اقباض و ... مربوط به حاکم و لاحظ نیست، مربوط به طرفین معامله است که به اختیار و طیب نفس آن را رعایت بکنند یا نه. اگر لحاظ مدخلیت پیدا کرد، می گوئیم که لحاظ همیشه مقرون به تکلیف یا وضع است بعبارتی، «یلاحظ فیحکم» و هیچ گاه از حیث زمانی تقدم یا تأخر ندارد تا محذوری پیش آید و قانون عقلی (انفکاک معلول از علت تا مه محال است) لطمه ای پیدا کند.

قوله: و اما الثانی. در «و التحقیق» شروط و مقدمات را سه دسته کردند. سپس فرمودند که الاوّل درباره شروط تکلیف بود ... و بجا بود که می فرمودند، و الثانی در شروط وضع است؛ ولی بجای آن با لفظ و کذا الحال فی شرائط الوضع ... مطلب را طرح کردند و جد ذکر نکردند؛ زیرا حکم شرط وضع و شرط تکلیف یکی بود و راه حل هر دو یکسان بود و در هر دو لحاظ مطرح بود. و اینک جا داشت که می فرمودند، و اما الثالث ... ولی چون دو قسم

ص: ۱۰۰

قبل را تفکیک نکردند، آنها را یکی حساب کرده و این قسم در مقابل آنها قسم ثانی محسوب می شود. و این بخش سوّم از تحقیق آخوند، درباره شروط واجب یا مأمور به و مکلف به است. در اینجا نیز نخست سه مثال می آوریم.

۱- شرط «واجب» و زمانا مقدّم بر خود واجب و مأمور به باشد: مثل وضو نسبت به نماز، غسل جنابت نسبت به صوم، غسل استحاضه شبانه نسبت به روزه فردا (بنا بر فتوای بعضی)

۲- شرط «مأمور به» و از جهت زمان مقارن با خود مأمور به باشد: مثل طهارت باطنیه نسبت به نماز، قصد قربت (بنا بر اینکه شرط باشد نه جزء) نسبت به کلّ عبادات که از آغاز تا انجام عبادت باید باشد و استقبال الی القبله، ستر عورت، اباحه مکان و ... نسبت به نماز.

۳- شرط «مکلف به» و زمانا متأخر از مأمور به باشد: مثل عجب و ریا پس از عمل که اگر آمد به قولی عبادت قبلی را باطل می سازد و عدم آن شرط است. مثل غسل استحاضه در شب که به فتوای بعضی در صحت روزه روز گذشته تأثیر دارد و شرط صحت آن است.

اما حلّ اشکال در این بخش: ابتدا نکاتی را به عنوان مقدمه یادآور می شویم.

الف) اشیاء و عناوین و افعال اختیاریّه ما از لحاظ اتّصاف به حسن و قبح سه دسته می شوند:

۱- برخی از عناوین، حسن یا قبح آنها ذاتی است، یعنی آن عنوان تمام موضوع برای حسن یا قبح است و مادامی که عنوان مزبور صادق است همیشه حسن یا قبیح است و محال است حسن یا قبح از آن منفک شود؛ مگر عنوان عوض شود. مثلاً عدل به عنوان اینکه عدل است همیشه شایسته است و ظلم بما هو ظلم، همیشه ناپسند ناشایست است.

۲- پاره ای از عناوین، دارای حسن یا قبح اقتضائی هستند، یعنی عنوان یک عنوانی است که لو خلی و طبعه مقتضی حسن یا قبح است؛ ولی گاهی با حفظ همین عنوان، جهات دیگری بر آن عارض می شود که باعث قبح حسن و حسن قبیح می گردد. مثلاً فی صدق فی نفسه شایسته و مطلوب است؛ ولی اگر همین صدق سبب هلاک نفس محترمه ای گردد، ناپسند است. و کذب خواهان قبح و زشتی است؛ ولی اگر همین کذب موجب نجات جان پیامبر یا امام یا ولی یا مؤمنی گردد، پسندیده خواهد بود مگر توریّه ممکن

باشد و دروغ مصلحت آمیز، بهتر از راست فتنه انگیز است.

۳- تعدادی از عناوین هم نظر به ذاتشان نه حسن و شایسته هستند و نه قبیح و ناپسند؛ بلکه حسن یا قبیح آنها صددرصد به وجوه و اعتبارات است، یعنی به یک اعتبار و با یک وجه و تحت یک عنوان ممکن است حسن باشند و به اعتبار دیگر و تحت عناوین دیگر ممکن است قبیح باشند. مثلاً ضرب الیتیم به عنوان خاصّ خودش نه حسن است و نه قبح در صورتی که معنون به عنوان تأدیب گردید حسن می شود و اگر به عنوان تشفی و انتقام گیری انجام گرفت، قبیح می گردد.

ب) افعالی که ما انجام می دهیم، دارای اضافات گوناگون هستند. مثلاً نماز اضافاتی به اجزاء دارد. اضافاتی به شروط دارد. اضافاتی به موانع دارد. اضافاتی به قواطع دارد.

اضافاتى به مبطلات دارد. فی المثل می گوئیم که نماز با وضو، نماز با رکوع، نماز بدون قهقهه و ... شکی نیست در اینکه، این اضافات نقش آفرین هستند، یعنی برخی از آنها باعث می شوند که عمل و مأمور به معنون به عنوان حسنی گردیده و دارای مصلحت شود و بدنبال آن مطلوب مولی واقع شود و بدنبال آن بدان امر کند. برخی از اضافات دیگر سبب می شوند که عمل دارای عنوان زشت و نامطلوبی گردد. فی المثل قیام کردن و از جای برخاستن به خودی خود کار مباحی است و حَبّ و بغضی ندارد؛ ولی اگر همین قیام اضافه و نسبت پیدا کرد مطلوب یا ناروا می شود.

مثلاً هنگام ورود عالمی به مجلس بخاطر او از جای برخاستیم، همین عمل معنون به عنوان تعظیم می شود و مطلوب می گردد. یا جلوس و نشستن، ذاتاً نه حسن و رجحانی دارد و نه قبح و مرجوحیتی؛ ولی اگر همین جلوس در ارتباط با ورود شخصیتی به مجلس منظور شد و اضافه و نسبی با آن پیدا کرد و به قصد کوچک کردن آن شخصیت انجام گرفت معنون به عنوان توهین و تحقیر گردید، مبعوض و ناپسند می شود. همچنین حرکت کردن و گام برداشتن بدون اضافه به عنوانی کار مباحی است؛ ولی اگر برای قدوم الحاج و الزائر باشد، عنوان استقبال پیدا می کند و مطلوب است. یا اگر برای جنازه ای باشد، عنوان مشایعت و تشییع پیدا می کند که مطلوب است. پس بی شک اضافات نقش آفرین هستند و موجب حسن یا قبح عمل می گردند.

ص: ۱۰۲

ج) در باب اضافات، لازم نیست که طرف اضافه هم در حال اضافه و بالفعل موجود باشد؛ بلکه خود اضافه می تواند موجود شود و لو طرف الإضافة نیست. مثلاً زمانی که جناب آدم ابو البشر (ع) بود و ما نبودیم، وی در همان زمان نسبت به ما متّصف به وصف تقدّم بود و اضافه تقدّم داشت. الآن هم که ما هستیم و آن حضرت نیست، باز ما نسبت به او متأخر محسوب می شویم و دارای اضافه تأخر هستیم. پس کاملاً ممکن است که طرف اضافه سابقاً بوده و الآن نباشد؛ ولی خود اضافه و نسبت خاص باشد، یا طرف اضافه بعداً موجود شود و الآن نباشد؛ ولی خود اضافه باشد.

د: مقدمات، گاهی مقدمه اصل وجود ذی المقدمه هستند. مثل محاذات که مقدمه احراق است و اگر نباشد احراقی محقق نمی شود. و قطع مسافت نسبت به حجّ و ... و گاهی مقدمه اصل وجود نیستند؛ بلکه مقدمه هستند برای تحقّق اضافه ای از اضافات مأمور به که در سایه آمدن این اضافه خاصه، مأمور به و عمل معنون به عنوان حسنی می شود و محصل غرض مولی می گردد و بدنبال آن متعلق طلب و اراده او می شود و بدنبال آن امر می کند.

مثلاً آمدن وضو پیش از نماز باعث می شود که برای نماز اضافه ای به وضو پیدا شود و این حصّه خاص از نماز حسن و مصلحت پیدا کند و از سوی مولی نماز خاص و دارای اضافه به وضو واجب گردد. یا آمدن غسل پس از روزه باعث می شود که صوم اضافه ای به آن پیدا کرده و صوم در آن رابطه مطلوب و موجب امتثال گردد.

با توجه به این نکات، در باب شروط و مقدمات مأمور به، مطلب از این قرار است که ممکن است، عمل به طور مطلق و بدون اضافه به چیزی مطلوب باشد در آن صورت مقدمه ای ندارد. یا امکان دارد با اضافه به امر مقارن، مطلوب باشد. مثل نماز با استقبال الی القبله. یا در اضافه به امر متقدّم مطلوب باشد، مثل نماز دارای وضو و مقید به طهارت.

یا در سایه اضافه به امر متأخر مطلوب باشد. مثل روزه ای که متعقب به غسل شبانگاهی باشد که این هیچ محذوری ندارد. اگر طرفهای اضافه (که بعضی جاها امر متقدم است و بعضی موارد امر متأخر) شرط و مقدمه بود، جای اشکال دارد که انفکاک زمانی معلول از علت تاّمه معقول نیست. ولی این اطراف اضافات، باعث می شود که برای مأمور به اضافه

ص: ۱۰۳

خاصه ای پیدا شود و آنکه در حقیقت شرط است همین اضافه خاصه است و این اضافه خاصه همیشه مقارن با مأمور به است و هیچ گاه متقدم یا متأخر نیست. در نتیجه قانون عقلی لطمه پیدا نمی کند. و منشأ توهم مزبور (که قانون عقلی نقض می شود.) آنست که، در ظاهر تعبیر به خود طرف اضافه اطلاق شرط می شود. مثلاً می گوئیم که وضو شرط نماز است. یا غسل استحاضه شرط روزه است و ... غافل از اینکه اطلاق مزبور مسامحی است و از باب اینکه وضو یا غسل طرف اضافه و منشأ تحقق اضافه خاصه هستند، نامشان را شرط می گذاریم و گرنه در واقع نفس اضافه شرطیت دارد که آنهم همیشه مقارن است.

قوله: کما کان فی الحکم. همان طور که در دو بخش قبلی یعنی شروط حکم تکلیفی و وضعی مطلب از این قرار بود که اگر بر خود اجازه و عقد و ... اطلاق شرط می شد مسامحی بود و آنکه فی الواقع شرط تکلیف و مقدمه حکم حاکم بود همان لحاظ و تصور اجازه و ...

در ظرف خودشان بود که همیشه مقارن بود.

قوله: و هذه. آنچه در «و التحقيق» کفایه آوردیم، خلاصه ای بود از آنچه که مبسوطاً در بعض فوائد خود آورده بودیم. (۱) و ما در این تحقیق پیشتاز هستیم و کسی را نمی شناسیم که پیش از ما این راه حل را ارائه کرده باشد.

قوله: و لا- یخفی. در مباحث آینده که سخن از وجوب شرعی مقدمه و وجود ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه مطرح خواهد شد، هر سه قسم (مقدمه متقدم و متأخر و مقارن) در محلّ نزاع داخل بوده و هر سه مورد بحث قرار می گیرد؛ زیرا هر کدام که نباشد غرض از امر به ذی المقدمه تأمین نمی شود پس اگر در آن مبحث قائل به ملازمه شدیم در اینجا می گوئیم که اگر صوم امروز بر مستحاضه واجب شد، لازمه اش آنست که غسل شب آینده هم (که شرط صحت صوم است) بر او واجب گردد.

جمع بندی:

از چهار تقسیمی که آوردیم، در تقسیم اول تنها مقدمه خارجی، داخل در نزاع بود. در تقسیم دوم مقدمه وجود و صحت، داخل در بحث بود. در تقسیم سوم مقدمه عقلیه و

ص: ۱۰۴

شرعیّه، در بحث داخل بود. در تقسیم چهارم، هر سه قسم مورد بحث است؛ البته به شرط اینکه این سه قسم شرط مأمور به و واجب باشند چون بحث ما در مقدمه واجب است؛ اما شرط اصل تکلیف از بحث خارج است چنانکه در تقسیم سوم گفته شد، شرط وضع نیز خارج است؛ زیرا در اینجا خود حکم وضعی و ملکیت که ذی المقدمه است واجب نیست تا چه رسد به مقدمات آن.

ص: ۱۰۵

امر سوّم تقسیمات واجب**اشاره**

امر سوّم از امور چهارگانه ای که به عنوان مقدمه در مبحث مقدمه واجب ذکر می شود، درباره برخی از تقسیمات واجب است. واجب، در شرع مقدّس تقسیمهای مختلفی دارد که برخی از آنها قبلاً در باب اوامر مطرح شد.

(نظیر واجب تعبّدی و توّصّی) و برخی بعداً در مباحث پایانی باب اوامر خواهد آمد (نظیر، واجب مضیق و موسّع) و بخشی هم فعلاً در باب مقدمه واجب مطرح است که با این بحث تناسب دارد. در این رابطه چهار تقسیم بیان می شود:

الف) واجب مطلق و مشروط**اشاره**

یکی از تقسیمات واجب آنست که واجب، یا مطلق است یا مشروط. در کلمات اصولیین تعریفهای مختلفی برای این دو قسم ذکر شده که هر فرد یا گروهی به سلیقه خویش قیدی بر تعریف افزوده یا از آن کاسته است.

[مرحوم مشکینی در حاشیه به سه تعریف اشاره کرده است.

۱- تعریف مشهور: واجب مطلق واجبی است که اصل وجوبش متوقف نیست بر چیزی که وجودش در خارج بر آن متوقف است. مثل نماز نسبت به تحصیل طهارت و استقبال و ستر عورت و ...

واجب مشروط، آن است که اصل وجوبش متوقف است بر آنچه که وجودش بر آن وابسته است، مثل حج نسبت به استطاعت، نماز نسبت به وقت، و زکات نسبت به تمکّن

ص: ۱۰۶

از نصاب و ... (۱)

۲- تعریف صاحب فصول: واجب مطلق واجبی است که «بعد از شرط عامّه تکلیف، یعنی بلوغ و عقل و قدرت و علم که وجوب هر واجبی بر آنها متوقف است» بر چیزی متوقف نباشد. مثل معرفت خداوند.

واجب مشروط، آن است که به چیزهای دیگری هم وابسته باشد. مثل حج و زکات و ... (۲)

۳- تعریف دیگر: واجب مطلق، آنست که وجوبش به امری که حاصل و موجود نیست وابسته نباشد. ممکن است بر امر دیگری غیر از شروط عامّه تکلیف «بلوغ و عقل و ...» متوقف باشد؛ ولی آن امر حاصل و موجود است. مثل حج پس از استطاعت. یا ممکن است بر چیز دیگری وابسته نباشد. مثل معرفه الله.

واجب مشروط آن است که وجوبش وابسته باشد به امری که بالفعل حاصل نیست.

مثل حجّ پیش از استطاعت (۳) طبق معمول، در اطراف این تعاریف نقض و ابرام زیاد شده و از لحاظ جامع افراد، بودن یا مانع اغیار بودن اشکالها، و جوابهایی مطرح شده است.

[باز مرحوم مشکینی در حاشیه برای هریک از سه تعریف مزبور، ماده نقضی آورده است که به عنوان نمونه نقضی را که بر تعریف مشهور وارد شده ذکر می کنیم. اما نقض تعریف واجب مطلق، نماز کاملترین و بارزترین مثال واجب مطلق است، درحالی که نسبت به دخول وقت هم وجوبش وابسته است و هم وجودش به طرز صحیح. پس تعریف واجب مطلق جامع افراد نیست و اظهر مصادیق خود را شامل نمی شود.

امّا نقض تعریف واجب مشروط، حج نسبت به استطاعت شرعیه که وجوب حج و امر به آن از سوی مولی وابسته به استطاعت مذکور در کتاب حج است؛ ولی وجود حج در خارج، از سوی مکلف وابسته به آن نیست بلکه استطاعت عرفی هم کافی است.]

مرحوم آخوند هم طبق معمول می فرمایند که اگر این تعاریف، حقیقی و ماهوی بود و

۱- قوانین، ج ۱، ص ۱۰۰؛ مطارح الانظار، ص ۴۳.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۷۹، سطر ۲۳-۲۱.

۳- الفصول الغرویّه، ص ۷۹، سطر ۲۵-۲۳.

ص: ۱۰۷

هدف از این‌ها شناخت حقیقت و کنه ذات شیء بود و تعریفهای حدّی (به جنس و فصل قریب) یا رسمی (به جنس قریب و عرض خاصّه) داشت، جای این بحثها بود؛ زیرا تعریف حقیقی باید جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ ولی خوشبختانه تعریفهایی که در رابطه با عناوین مطروحه در علم اصول (عام و خاص، مطلق و مقید، و...) ذکر می‌شود نوعاً تعریفهای لفظی است و هدف، تقریب معنای این الفاظ به ذهن مخاطبین است. در تعریفهای لفظی این گونه مناقشات جا ندارد و شروط مذکور در تعریف در کتب منطق، در این‌ها مطرح نیست.

[از نظر فنی تعریف لفظی با شرح الاسمی فرق دارد. با توجه به معنای لغوی لفظ و آشنایی با معنای آن؛ اگر اول از اصل وجود شیئی پرسیده شود و سپس از ماهیت آن، نامش «ماء حقیقیه» است. اگر اول از ماهیت و چیستی آن سؤال شود سپس از اصل وجودش، نام آن «ماء شارحه» است. تعریف در این مرحله شرح الاسمی است.

مرحوم آخوند لفظی و شرح الاسمی را مترادف می‌داند و البته در اصطلاح و نامگذاری تشاخی نیست. [و لذا مرحوم آخوند از خیر و شرّ ورود به این تعریفها صرفنظر می‌کنند.

اصولاً این گونه بحثها راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا خود تعریف کنندگان عالم الغیب که نیستند.

احاطه تامّ که ندارند. لذا دانشمندی تعریفی عرضه می‌کند. و دانشمند بعدی، در آن دقت بیشتری نموده و ماده نقضی می‌یابد. پس همین بهتر که از اطاله کلام و بگومگو در این باب بپرهیزیم.

قوله: و الظاهر. آیا اصولیون برای واجب مطلق و مشروط، اصطلاح خاصّ و جدیدی دارند یا آن را به همان معنای لغوی و عرفی استعمال می‌کنند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید که ظاهر قضیه این است که اصولی در این باب اصطلاح جدیدی ندارد و مطلق و مشروط را به معنایی که عرف می‌فهمند استعمال می‌کند. مطلق، یعنی مرسل و لا-قید. مشروط، یعنی دارای قید و شرط و خصوصیت.

قوله: کما انّ: هنگامی که می‌گوییم «واجب مطلق» و بدنبال آن چیزی نمی‌آوریم، در ذهن، واجب مطلق حقیقی تداعی می‌شود. یعنی واجبی که از هر جهت مطلق است و

ص: ۱۰۸

نسبت به جمیع خصوصیات بی قید است. و هنگامی که واجب مشروط گفته می شود، در ذهن واجب مشروط حقیقی، یعنی واجبی که از جهت مشروط باشد تداعی می کند و به ذهن می آید.

یعنی وصف مطلق و مشروط بودن دو وصف حقیقی هستند، نه اضافی و نسبی. در صورتی که ما در خارج (نه در شرع و نه عرف و نه عقل) هیچ واجبی پیدا نمی کنیم که از جهت مطلق باشد؛ زیرا کم قیدترین واجب در عالم «معرفه الله» است که این نیز نسبت به شروط عامه تکلیف مشروط است. سایر واجبات هم هر یک شروط خاصه ای دارند. پس هر واجبی، حدّ اقل نسبت به بلوغ و عقل و قدرت مشروط است.

پس در خارج هیچ واجبی را نخواهیم یافت که از هر حیث و نسبت به هر خصوصیتی که واجب را با آن می سنجیم، وجوبش مشروط به آن باشد. با توجه این مطلب، دو وصف مطلق و مشروط بودن، دو وصف حقیقی و مطلق نیستند، بلکه دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی شما روی هر واجبی که دست بگذارید، جز این نخواهد بود که نسبت به شروطی مطلق است و نسبت به اموری مقید و مشروط است، حج نسبت به قطع مسافت و تحصیل زاد و راحله مطلق و نسبت به استطاعت مشروط است. و وقتی دو واجب را با هم مقایسه می کنیم، امکان دارد واجبی نسبت به قیدی مطلق و نسبت به دیگری مشروط باشد و واجب دیگر به عکس آن باشد. مثلاً نماز نسبت به وقت مشروط است و نسبت به استطاعت شرعی مطلق است. حج نسبت به زوال شمس مطلق است ولی نسبت به استطاعت مشروط است.

قوله: ثمّ الظاهر: خطابی که از مولی صادر می شود، گاهی مطلق است و هیچ قید و شرطی ندارد. مثل، «اکرم زیدا» «احترم بکرا» و ... و گاهی مشروط و معلق است. مثل «إن جاءک زید فاکرمه» «ان کنت مستطیعاً فیجب علیک الحج» «ان دخل الوقت فصل» و ... نام این گونه خطابات «خطاب تعلیقی» است و آن واجبی که از این ها مستفاد می شود، «واجب مشروط» نام دارد. حال درباره خطابه‌های تعلیقی و واجبه‌های مشروط نزاع معروف و داغی است:

ص: ۱۰۹

این نزاع میان مشهور و مرحوم آخوند از یک طرف و مرحوم شیخ انصاری از طرف دیگر وجود دارد. و آن اینکه، قید و شرطی که در جمله شرطیه آمده به چه چیزی تعلق دارد؟ در ناحیه جزاء شرط مثل «فاکرمه یا فضل» و ... دو چیز وجود دارد:

۱- هیئت افعال و فعل امر که مفادش طلب و ایجاب است.

۲- ماده امر و واجب یا مکلف به که مفادش فعلی از افعال اختیاری مکلف است. از قبیل: اکرام، نماز و ... که با تعلق امر به آن متّصف به واجب می شود.

حال آیا شرط مذکور در خطاب تعلیقی به مفاد هیئت امر برمی گردد و قید هیئت امر است؟ تا در نتیجه اصل وجوب و امر و تکلیف از ناحیه مولی مشروط و معلق به این شرط باشد و تا شرط، یعنی مجی ء زید دخول وقت، استطاعت و ... حاصل نشده و در خارج موجود نگشته اصلاً امری نیست و حقیقتاً وجوبی و طلبی نیست.

یا اینکه شرط مزبور به مفاد ماده امر رجوع می کند و قید ماده امر است؟ تا در نتیجه اصل وجوب و امر و طلب، مطلق و فعلی باشد و مقید به هیچ قیدی نباشد. قبل از حصول شرط هم اصل وجوب و تکلیف از ناحیه مولی به اکرام زید تعلق گرفته باشد، و این واجب و مکلف به و امثال است که مقید به آن قید می باشد و ظرف امثال از سوی عبد مقید و محدود است و گرنه ظرف تکلیف از سوی مولی مطلق و نامحدود است. مثل نماز که به مجرد دخول وقت، امر به نماز می آید؛ ولی مکلف در مقام امثال باید وضو هم بگیرد تحصیل طهارت هم بکند. روبه قبله هم بایستد و ... تا بتواند عمل صحیح تحویل مولی بدهد

اگر قید هیئت باشد، در مقام تعبیر می گوئیم «اکرام زید واجب او یجب فی ظرف المجی ء او فی فرض المجی ء» که قید اصل وجوب است. اگر قید ماده باشد به منزله آن است که گفته شود «الاکرام علی تقدیر المجی ء واجب» که وجوب قید ندارد و اکرام زید قید دارد

نظر مشهور و مرحوم آخوند اینست که قید و شرط مزبور، قید اصل وجوب است و تا این قید نباشد، اصلاً امر و طلبی وجود ندارد دلیل این مطلب ظهور (متبادر به ذهن و

متفاهم عرفی) خطاب تعلیقی است.

بیان مطلب: هر جمله شرطیه دارای شرطی و جزایی است و جزء معلق بر شرط است ظاهر جمله آن است که شرط شرط اصل جزاء است نه شرط جزئی از جزاء و اصل جزاء در مثل «إن جاءك زید فاکرمه» خود «اکرمه» است که فعل امر می باشد و به معنای وجوب اکرام است. نه اکرام تنها که جزء جزاء و متعلق طلب است. و احتمالش بعید است. و اگر قید اصل جزاء و کلّ جزاء باشد، کلّ جزاء چیزی جز طلب و وجوب اکرام نیست. پس شرط مزبور شرط اصل وجوب و طلب است و تا نباشد طلبی هم نیست.

در قبال مشهور، رأی شیخ اعظم آن گونه که به وی نسبت داده شده است (۱). خلاف مشهور است، یعنی قید و شرط موجود در خطابه‌های تعلیقی را به خود واجب و اکرام زید زده و اصل وجوب را مطلق می داند.

البته شیخ اعظم، معترف است که مقتضای قواعد عربیت (متفاهم عرفی و متبادر از ظاهر جمله شرطیه) همان است که مشهور گفته اند و در ظاهر قید، به مفاد هیئت برمی گردد؛ ولی اخذ به این ظاهر محذور دارد و به حکم عقل باید از این ظاهر صرف نظر کرد و قید را به مفاد ماده ارجاع داد تا هیچ محذوری نداشته باشد، جناب شیخ دو ادعا دارد:

۱- ادعای سلبی: به حسب واقع و حقیقت محال است که قید قید هیئت باشد.

۲- ادعای اثباتی: به حسب لبّ مطلب و وجدانا باید قید قید ماده باشد.

اثبات ادعای سلبی: استحاله رجوع قید به هیئت بر مبنای مشهور و شیخ اعظم در باب حروف و هیئات است. به عقیده مشهور، حروف و اسماء اشاره و هیئات وضعشان عام است؛ ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاص و جزئی است. یعنی واضح در هنگام وضع مفهوم کلی ابتدائیت را (مثلا) لحاظ کرده و لفظ من را برای مصادیق و جزئیات آن مفهوم کلی قرار داده است که ابتدای سیر از بصره، از نجف و ... باشد.

هكذا هنگام وضع، مفهوم کلی طلب را در نظر گرفته و بعد هیئت امر و صیغه افعال را برای مصادیق آن قرار داده است. پس موضوع له هیئت، خاص و جزئی است. منظور همان

ص: ۱۱۱

طلب حقیقی موجود در نفس طالب است که در خارج و در نفس او موجود است. و واضح است که «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» پس آن طلب حقیقی جزئی و خاص است. و یا منظور طلبی است که با صیغه افعال انشاء می شود و می گوید: «اکرم زیدا» که طلب منشأ به صیغه نیز طلب جزئی است و بر کثیرین قابل صدق نیست، یک طلب انشائی است نه صدتا و جزئی و خاص تقییدبردار نیست. این کلی و عام است که توسعه دارد و قابل صدق بر کثیرین است و قیدبردار است و با هر قیدی می توان دایره اطلاق و شمول را کوچکتر کرد؛ ولی چیزی که از اول خاص و جزئی است و اصولاً توسعه و عموم ندارد چگونه می تواند قابل تقیید باشد؟ پس به صورت قیاس منطقی نتیجه می گیریم که:

مفاد هیئت جزئی است. «صغری»

جزئی تقییدبردار نیست. «کبری»

پس مفاد هیئت، تقییدبردار نیست.

فرقی هم ندارد که قید به صورت شرط بیان شود. (مثل إن جاءك زید فاکرمه) یا به صورت وصف و حال و غیره. در هر صورت قیدبردار نیست. پس هر قیدی در جمله شرطیه انشائیه ذکر می شود و احتمال دهیم که به هیئت برگردد، ناگزیریم آن را به ماده برگردانیم؛ زیرا امکان ارجاع به هیئت نیست.

قوله: و اما لزوم: اثبات ادعای دوّم شیخ اعظم: اینکه لبا و واقعا قید به ماده برمی گردد، دلیلش یک محاسبه سرانگشتی و مراجعه به وجدان است یا میان ذلک: به طور کلی هر عاقلی (مولی یا غیر مولی، خودش می خواهد فاعل مباشر باشد یا از دیگری کاری را بطلبد.) هنگامی که به امری از امور و کاری از کارها التفات و توجه پیدا می کند و آن را از ذهن می گذرانند، از دو حال خارج نیست.

۱- یا نسبت به آن عمل علاقه ای ندارد و آن چیز توجه او را به خود جلب نمی کند و متعلق قصد و غرض او واقع نمی شود. و مطلوب او نیست، چه مبعوض باشد و چه مباح.

این قسم از بحث خارج است.

۲- یا آن کار، مطلوب او است و متعلق غرض وی است. این قسم خودش دو شعبه دارد:

ص: ۱۱۲

۱- یا آن شیء به نحو مطلق و بدون هیچ قید و شرطی مطلوب مولی قرار می‌گیرد. این نیز از بحث خارج است؛ زیرا امر مطلق آورده و می‌گوید که «اعتق رقبه» و کاری به خصوصیت ایمان و کفر و ... ندارد

۲- یا آن امر با قید و شرط و خصوصیتی مطلوب واقع می‌شود. این نیز دو شعبه دارد

۱- یا آن خصوصیت از تحت قدرت مکلف بیرون است و مقدورش نیست، مثل مجیء زید، زوال شمس و ... که از بحث خارج است.

۲- یا خصوصیتی است که مقدور مکلف است. این نیز دو شعبه دارد.

۱- یا آن قید هم به گونه‌ای است که در متعلق امر مولی اخذ شده و مورد تکلیف است و به اصطلاح اهل فن، لازم التحصیل است. مثل تحصیل طهارت و استقبال و اباحه مکان و نسبت به نماز.

۲- یا آن خصوصیت مورد تکلیف نیست و تحصیل آن بر مکلف واجب نیست، بلکه مفروض الحصول است. یعنی اگر خودبه خود حاصل شد، مشروط به آن واجب می‌شود مثل استطاعت برای حج.

این تقسیم بندیها براساس اختلاف اغراض مختلف می‌شوند. گاهی غرض مولی به این تعلق می‌گیرد که آن را به نحو مطلق مطالبه کند و گاهی با قیدی و ... ضمنا در این تقسیمات میان مسلک عدلیه که احکام الهی را دایره مدار مصالح و مفاسد می‌دانند- و اشاعره- که احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند- فرقی نیست و بر جمیع مبانی مطلب همین است.

در نتیجه، همان طور که ملاحظه شد از اول تا آخر، خصوصیات و قیودی که مطرح شد، عموماً درباره فعل مکلف و متعلق امر و واجب بود. آن فعل است که گاهی با خصوصیتی تحت امر می‌شود و مطلوب واقع می‌شود و گاهی بدون آن ... پس قید قید ماده امر یعنی فعل مکلف است نه قید هیئت.

ضمناً از دیدگاه شیخ اعظم، کلیه شروط چه وقت و چه غیر وقت، چه شرایط خاصه و چه عامه تکلیف حتی مثل بلوغ و عقل و حیات و ... تماماً شرط الواجب هستند و اصل

ص: ۱۱۳

وجوب و امر مولی هیچ قید و شرطی ندارد.

قبل از بدنیا آمدن ما هم امر هست، قبل از بلوغ ما هم امر هست. قبل از دخول وقت و حصول استطاعت هم امر به نماز و حج و ... فعلی است و این واجب و امثال است که متأخر است. منتهی برخی از قیود واجب مفروض الحصول هستند و قسمی از آنها لازم التحصیل.

قوله: و لا یخفی مرحوم آخوند از هر دو قسمت کلام شیخ اعظم جواب می دهند.

ادّعی اول شیخ که دو جواب را در پی دارد که به شرح زیر است.

۱- جواب مبنایی: سابقا در دو مورد (یکی در مقدمه دوم کفایه و یکی در مقدمه سیزدهم در بحث مشتق) بطور مبسوط این مطلب بررسی شد که از دیدگاه ما فرقی میان حروف و اسماء اجناس نیست و هر دو از حیث وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام هستند و خصوصیت چه ذهنی و چه خارجی، در موضوع له و مستعمل فیه دخالتی ندارد.

و تفاوتها به غرض استعمالی و مقام استعمال مربوط می شود که واضح از روز اول با مستعملین شرط کرده که هرگاه همین معنای واحد را (مثلا ظرفیت، ابتدائیت و ...) استقلالاً و به عنوان طرف نسبت منظور کردید، آن را با اسم بفهمانید. هرگاه آن را آلت و حالتی برای غیر در نظر گرفتید، با حرف بیان کنید؛ ولی همان جا اشاره شد که لحاظ معنی، چه به نحو آلی و چه استقلالاً، شرط وضع و مصحح وضع یا استعمال است و در موضوع له یا مستعمل فیه دخیل نیست. در نتیجه معانی حروف همیشه عام و کلی است.

پس مفاد هیئت امر و طلبی که فعل امر بر آن دلالت می کند کلی و قابل تقیید است. و وقتی می توانیم قید را به خود هیئت ارجاع دهیم و مقتضای ظاهر جمله شرطیه نیز همین است، داعی نداریم که آن را به ماده ارجاع دهیم.

قوله: مع أنّه. ۲- جواب دوّم: برفرض این مبنای شما را پذیرفتیم که مفاد هیئت جزئی و خاص است. اگر اول بفرماید «اکرم زیدا» و بعدا، در کلام جدایی قیدش را آورده و بفرماید که آن وجوب اکرام برفرض مجعی است. جا دارد بگوئید که، آن طلبی که اول انشاء شد، جزئی بود و اصلاً قابل تقیید نبود تا شما قیدش را بیاورید. ولی اگر از اول این طلب را مقتیدا

ص: ۱۱۴

انشاء کند و بگوید که «إن جاءك زيد فاکرمه» محذوری ندارد و اطلاق و تقیدی نیست تا بگوئید که هیئت تقیدبردار نیست. بلکه از قبیل «ضیق فم الرکبه» است. یعنی دهانه چاه را از اول تنگ و باریک بگیر.

نه اینکه اول وسیع بگیری سپس آن را تنگ و کوچک کنی در بحث عام و خاص هم راجع به مخصیص متصل نظر مرحوم آخوند همین است که اصلاً عمومیتی نبوده تا تخصیص و تضییقی ایجاد شود.

منتهی این طلب مقید و خاص را با دو لفظ افاده کرده یکی با صیغه امر که طلب را فهمانده و دیگری با شرط که قید را فهمانده و این از باب تعدد دال و مدلول است و محذوری ندارد و غیر از اینست که اول منظور واقعی را مطلق انشاء کند و سپس با خطاب منفصل آن را مقید کند تا بگوئید که این نشدنی است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه، اگر چیزی تقیدبردار نباشد، اول و آخر ندارد که بگوئید، اگر اول مطلق بیورد و بعداً قیدش را بیورد صحیح نیست؛ ولی از اول مقید کند و به این نحو انشاء کند صحیح است. یا اشاره به اینکه، اگر شرط را تأخیر بیاندازد و بگوید که «اکرم زیدا إن جاءك» این هم نوعی تقید است و مبتلا به اشکال است، و لو مثل «إن جاءك زيد فاکرمه» محذوری نداشته باشد.

حقّ جواب آنست که، ما دو نوع اطلاق داریم.

۱- اطلاق افرادی ۲- اطلاق احوالی اطلاق افرادی آن است که مطلقاً دارای افراد کثیره است. مثل رقبه- انسان و ... و اطلاق احوالی آن است که افراد متعدّد در بین نیست، یک فرد است؛ ولی حالات گوناگونی دارد از حال رکوب و پیاده بودن، حال مجیء و عدم مجیء، حل علم و جهل و ... آنگاه آن اطلاق که در هیئت نیست اطلاق افرادی است؛ ولی از بحث خارج است. آنچه در بحث داخل است اطلاق احوالی است، که این هم موجود است؛ زیرا طلب اکرام زید گاهی قیدی ندارد و گاهی مقید به حالت خاصی است.

مثل حال مجیء و تقید طلب به این اعتبار هیچ معنی ندارد و میان دو نوع اطلاق نباید خلط کرد.

ص: ۱۱۵

قوله: فان قلت در کلیه واجباتی که به نحوی دارای قید و خصوصیتی هستند و واجب مقید نام دارند خواه قید آنها وقت باشد یا غیر وقت، خواه به صورت شرط بیان شود یا به نحو وصف و حال و ... رأی مشهور آن است که این قیود به اصل وجوب و مفاد هیئت برمی گردد و تا قید در خارج حاصل نشود وجوب و طلبی هم نیست؛ ولی رأی شیخ اعظم آن است که، تمام است قیود به واجب و مأمور به برمی گردد و قید واجب هستند و اصل وجوب، هیچ قید و شرطی ندارد و پیش از حصول شرط هم وجوب و طلب، فعلی و حالی است.

[مرحوم مشکینی در حاشیه، وجوهی را که به نفع شیخ اعظم قابل استدلال می باشند، تا هفت وجه برشمرده اند و عمده آن وجوه به صورت مستقیم و غیر مستقیم در متن کفایه هم عنوان شده است.]

۱- قبلا- از زبان شیخ آوردیم که، مفاد هیئت جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست. پس مفاد هیئت تقییدبردار نیست و لذا ناچار هستیم از اینکه قید را به ماده بزنیم.

از این وجه مرحوم آخوند دو جواب دادند که قبلا ذکر شد:

۲- وجهی که در ادعای اثباتی شیخ گذشت که مراجعه به وجدان بود ...

جواب این وجه در آینده خواهد آمد.

۳- وجهی که به صورت «ان قلت» مطرح است. این وجه را با مقدمه ای بیان می کنیم.

انشاء و منشأ در اعتباریات، همانند ایجاد و وجود در تکوینیات است. همان طور که در خارج تفکیک ایجاد و وجود محال است و فقط تقدّم و تأخر رتبی مطرح است که می گوئیم، فوجود فوجود ولی زمانا تعاصر دارند و ایجاد، علت تامّه وجود است و تفکیک آن دو از نوع انفکاک معلول از علت تامّه است که بالضروره از محالات است.

همچنین در اعتباریات هم تفکیک منشأ از انشاء محال است؛ زیرا انشاء علت تامّه منشأ است و فرقی میان احکام تکلیفی و وضعی نیست. در تکالیف، تا امر و ایجاب و انشاء بیاید، به دنبالش حتما وجوب و طلب و منشأ خواهد آمد. در وضعیات هم تا عقد جامع شرائط بیاید، حتما به دنبالش ملکیت و زوجیت و مانند آن خواهد آمد و تخلف پذیر

ص: ۱۱۶

نیست.

با توجه به این مقدمه، اگر در واجبات مشروط و مقید مسلک مشهور را اختیار کنیم و شرط را به اصل وجوب بزنیم، تالی فاسد دارد و آن اینکه، مستلزم تفکیک معلول یعنی منشأ از علت یعنی انشاء است که انشاء و امر فعلی باشد؛ ولی منشأ و وجوب استقبالی باشد و پس از تحقق شرط بیاید، و این محال است. ولی اگر مسلک شیخ را اختیار کنیم این تالی فاسد را ندارد؛ چرا که هم اکنون که انشاء و امر آمد منشأ و وجوب و طلب هم بالفعل و فی الحال موجود شد و تفکیکی در بین نیست. پس به ناچار مسلک شیخ را برمی‌گزینیم، تا دچار محذور نشویم.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که، منشأ تابع انشاء است؛ زیرا معلول تابع علت است. آنگاه اگر انشاء تنجیزی و مطلق و بدون قید و شرط باشد. (مثلاً بگوید:

اکرم زیدا) یقیناً منشأ هم تنجیزی و فعلی خواهد بود و از هم اکنون وجوب و طلب می‌آید و این واضح است. و اگر انشاء تعلیقی و تقدیری و برفرض حصول شرط شد و خطاب مقید بود و از اول گفت: «إن جاءك زيد فاکرمه» منشأ نیز تعلیقی خواهد بود. یعنی وجوب و طلب تقدیری و برفرض حصول شرط و در مورد منشأ تعلیقی نه تنها انفکاک محال نیست بلکه لا بد منه است و قانوناً باید چنین باشد، چرا که انشاء تعلیقی مستلزم منشأ تعلیقی است.

در این گونه موارد اگر بگوئیم که منشأ از حین انشاء می‌آید، درست نیست و تخلّف معلول از علت است، چرا که منشأ فعلی و مطلق انشاء نشده تا از حالا بیاید. پس قانوناً باید منشأ بعد باشد و محذوری هم ندارد. سنخیت علت و معلول نیز همین را ایجاب می‌کند.

جواب بهتر: وجود هر چیزی متناسب با خود او است. وجود واجب مطلق یک سنخ وجودی است و وجود واجب مشروط سنخ دیگری است. وجود تنجیزی و تعلیقی هر دو وجودند؛ ولی یکی قید دارد و دیگری ندارد. نه اینکه وجود تعلیقی اصلاً وجود نباشد و عدم محض باشد، بلکه آن نیز خطی از وجود دارد.

روی این اصل، اگر انشاء مطلق باشد، منشأ هم مطلق و حالی است و از حال انشاء بطور

ص: ۱۱۷

حتمی گردن گیر مکلف است. اگر انشاء معلّق شد، باز هم به دنبالش منشأ می آید و تفکیکی نیست؛ ولی منشأ تعلیقی نه تنجیزی. شیخ مدعی است که وجوب فعلی و حالی می آید و ما این را قبول نداریم پس علی کلّ حال تفکیکی در بین نیست.

۴- قوله: و انشاء امر: وجه چهارم به نفع شیخ اینست که کسی بگوید: انشاء تعلیقی و تقدیری و بر فرض حصول شرط را نمی توانیم هضم کنیم و بفهمیم و در ذهن مجسم کنیم.

(چرا که صدر و ذیل این کلمه متناهی است. ظاهر انشاء یعنی ایجاد فی الحال، و ظاهر تعلیقی و تقدیری بودن یعنی استقبالی و در آینده بودن و این دو یک بام و دو هوا است.) به ناچار باید گفت که انشاء همیشه تنجیزی است و منشأ هم باید تنجیزی و فعلی باشد و اگر قیدی هست به انشاء و ایجاب یا وجوب که کار مولی است بر نمی گردد، بلکه به واجب و متعلّق امر که کار عبد است عود نمی کند.

مرحوم آخوند در جواب، انشاء تعلیقی و علی تقدیر را به اخبار تعلیقی و علی تقدیر قیاس می کنند و می فرمایند: همان طور که خبر دادن از چیزی بر تقدیر و فرض خاصی ممکن و میسر و بلکه در مکالمات واقع و رایج است. مثلاً می گوئیم: «ان زرتنی زرتک» «ان اعطیتنی اعطیتک» «ان جئنی جئتک» و ... از آمدن و اعطاء و زیارت کردن خودمان خبر می دهیم؛ ولی خبرمان را مشروط و مقید می کنیم و می گوئیم: به یک شرط به منزل شما می آیم و آنهم اینکه شما هم به منزل ما بیایی و با یکدیگر رفت و آمد و مراد داشته باشیم. همچنین انشاء تعلیقی و علی تقدیر هم امری ممکن و بلکه موجود در خارج است و این همه در مکالمات جمالات شرطیه بکار می بریم.

و دلیل امکان حکم وجدان است و وجدانا چنین انشائاتی میسر است. نظیرش در مثل نذر معلّق، وصیت، تدبیر و ... فراوان است.

قوله: و اما حدیث به: وجه دوّم از وجوه شیخ اعظم که مسأله رجوع لئبی شرط به مادّه بود برمی گردیم. و از آن جواب می دهیم.

مقدمه: در رابطه با احکام شرعی، دو مسلک وجود دارد:

۱- عدلیّه بر آنند که احکام الهی، دائر مدار و تابع مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه

ص: ۱۱۸

است و آنچه در واقع مصلحت دارد خداوند به همان امر می‌کند و آنچه مفسده دارد از آن نهی می‌کند.

۲- اشاعره برآنند که احکام الله دائر مدار مصالح و مفاسد نیست، بلکه قضیه به عکس است. یعنی این مصلحت و مفسده است که تابع حکم الله است. به آنچه خداوند امر کند همان می‌شود حسن و بایستنی و از آنچه نهی فرماید همان قبیح و نبایستنی می‌گردد و پیش از امر یا نهی حسن و قبحی در میان نیست.

باز عدلیه دو گروه هستند:

۱- برخی برآنند که احکام تابع ملاک و حکمتی است که در خود حکم است و کاری به متعلق حکم یا فعل مأمور به نداریم. بر این مسلک، اگر خداوند به چیزی امر کرد حتما در نفس این امر و انشاء و اصدار حکم مصلحتی وجود داشته است و گرنه امر نمی‌کرد و کار لغو نمی‌کرد. خواه در عمل هم مصلحتی باشد که نوعا در اوامر شرعی چنین است مثل امر به نماز، روزه، حج، زکات و ... و خواه در نفس عمل مصلحتی نباشد مثل امرهای امتحانی؛ ولی خود امر مصلحت دارد (آگهی از یت عبد که آیا انسان رام و مطیعی است یا چموش و سرکش است. یا اظهار خوبی و بدی او بر خودش و دیگران است).

و نیز اگر از کاری نهی می‌کند در نفس این نهی کردن حکمت و مصلحتی وجود دارد و صلاح دانسته که نهی کند، و لو در عمل و منهی عنه هیچ قبح و مفسده ای نباشد. لذا طبق این مسلک می‌گوئیم: امر و نهی تابع مصلحتی است که در خود امر و نهی و حکم است.

سخن از مفسده نیست، نهی هم حکیمانه و دارای مصالح است.

۲- مشهور برآنند که احکام الهی دائر مدار، مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها یعنی در مأمور به و منهی عنه وجود دارد. اگر امر به نماز کرده برای آن است که در متعلق امر یعنی نماز مصلحت صددرجه ای وجود دارد که برای تحصیل آن امر می‌کند. اگر از شرب خمر نهی فرموده، بدان جهت است که در این عمل مفسده لازم الترك وجود دارد و برای اجتناب از آن نهی می‌کند. پس مصلحت و مفسده در امر و نهی تنها نیست بلکه در متعلقات است که موجب حسن و بجا بودن امر و نهی می‌شود.

مرحوم آخوند بر هر دو مسلک پاسخ داده اند:

اما بر مسلک بعض که احکام را تابع ملاک و مصلحت در خود حکم می دانند: بر این مسلک اصلا کاری به فعل مکلف و عمل خارجی او نداریم، بلکه تمام نظر روی امر و حکم شارع است. آنگاه گاهی هیچ مانعی از طلب فعلی و حالی وجود ندارد. مولی به صورت مطلق و منجز جعل حکم و امر می کند و می گوید: افعَلْ کَذَا. که خود بعث و انشاء و طلب، فعلی است؛ ولی گاهی مانع دارد از اینکه طلب و بعث فعلی داشته باشد و لذا به بعث تعلیقی متوسل می شود و انشائش را معلقا انجام می دهد و می گوید: «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَاکْرِمْهُ» این گونه موارد راه دیگری جز طلب و بعث مشروط ندارد و طلب به نحو مطلق و منجز مطلقا صحیح نیست (نه به این صورت که هم وجوب و هم واجب فعلی باشد و نه به صورت واجب معلق صاحب فصول که وجوب فعلی و واجب استقبالی باشد). پس حکم و امر و بعث و طلب و ایجاب دو قسم است: ۱- مطلق ۲- معلق و قید و شرط هم به خود حکم و طلب برمی گردد و قید اصل وجوب است و محذوری هم ندارد.

اما بر مسلک تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات، باز احکام الهی دو مرحله دارد:

۱- مرحله واقع و انشاء که مرحله مصلحت و مفاسد و به تبع آن جعل حکم است و لو به مرتبه عمل نرسیده باشد.

۲- مرحله فعلیت و تنجز که مرتبه عمل کردن و پیاده کردن است.

حال حکم واقعی و انشائی تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات هست و میان عالم و جاهل مشترک است.

در این مرحله یا واقعا آن متعلق بدون قید و شرطی مطلوب است یا با قید و شرط؛ ولی مرحله فعلیت حکم و بعث فعلی به سوی آن گاهی مانعی ندارد و بالفعل مکلف را به جانب عمل بعث و تحریک می کند و می گوید: افعَلْ کَذَا، گاهی موانعی جلو فعلیت حکم واقعی و مصلحت فعلی یافتن آن و به دنبالش جلو امر فعلی و بعث تنجیزی را می گیرد که اگر مانع نبود این بعث فعلی بود. پس باز قید شرط به خود حکم مولی برمی گردد که قید الحکم

ص: ۱۲۰

است؛ ولی قید مرتبه فعلیت حکم است نه مرتبه انشاء و واقع آن و لازم نیست که قید را به متعلق الحکم بزنیم.

سپس شواهدی می آورند مبنی بر اینکه گاهی مانع از فعلیت وجود دارد و این مرتبه از حکم، معلق است به یک امر متأخر و استقبالی که در آینده آن مانع مرتفع شود و حکم واقعی فعلی شود:

(الف) حکم واقعی، وقتی فعلی و منجز می شود و امر فعلی پیدا می کند که، اصلی از اصول عملیه بر خلاف آن قائم نشود و گرنه وظیفه پیروی از اصل است و واقع فعلی نمی شود. پس فعلیت حکم واقعی بر نبود اصل مزبور معلق می شود.

(ب) حکم واقعی زمانی به درجه فعلیت می رسد که اماره ای بر خلاف آن قیام نکند و گرنه وظیفه فعلی، تبعیت از اماره است. باز هم مرتبه فعلیت معلق بر نبود اماره بر خلاف می شود.

(ج) در صدر اسلام بسیاری از احکام واقعی بود و به پیامبر هم ابلاغ شده بود؛ ولی مصلحت تدرج احکام ایجاب می کرد که شارع به مردم ابلاغ نکند و در حق آنان فعلی نشود که اگر این مانع نبود، حتما ابلاغ می شد و حتما فعلی می گردید.

(د) نسبت به پاره ای از احکام واقعی، مانع از فعلیت آنها هنوز هم ادامه دارد و تا زمان ظهور حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ادامه خواهد یافت و در آن زمان است که موانع فعلیت برخی از احکام مرتفع می شود به فعلیت می رسند. پس نفس حکم و بعث و طلب به مرتبه فعلیتش معلق است و نیازی به ارجاع شرط به ماده و مطلوب و مبعوث الیه نیست.

قوله: مع انّ حلال: در واقع وجه الجمعی است میان دو دسته روایات:

۱- روایاتی که می گوید: حلال پیامبر اسلام (ص) تا دامنه قیامت حلال و حرامش هم تا قیامت حرام است. یعنی حلال و حرام واقعی همیشه هست و الآن هم در حق ما ثابت

ص: ۱۲۱

است و قید ندارد. (۱)

۲- روایاتی که می گوید: برخی از احکام در زمان امام زمان بیان می شود و تا ظهور حضرت مانع دارد. (۲)

خلاصه اینکه: دسته اول، احکام واقعی است که این احکام واقعی، همیشه ثابت است.

دسته دوم مرتبه فعلیت همان حکم واقعی است که گاهی فعلیت موانعی دارد و تا آن موانع برطرف نشود، این حکم فعلی نمی شود. پس علی کُلّ حال، قید و شرط به حکم و طلب ارجاع شد و در واجبات مشروط، اصل وجوب و طلب معلق است و اگر شرط نباشد، یا اصلاً امری نیست و یا فعلیت آن منتفی است.

۵- قوله: فان قلت: وجه پنجمی که می توان به نفع شیخ اقامه کرد اینست که: بر مسلک شیخ اعظم، انشاء تعلیقی و خطاب مشروط لغو و بی فایده نیست، بلکه کاملاً مفید و معنی دار است و آن اینکه از هم اکنون وجوب و طلب و امر می آید و باید مکلف به فکر فراهم کردن مقدمات باشد تا در آینده و پس از حصول شرط بتواند واجب را در ظرف خودش امثال نماید؛ ولی بر مسلک مشهور که قید را به اصل وجوب ارجاع داده و می گفتند تا شرط حاصل نشده اصلاً وجوب و طلبی نیست انشاء مزبور چه فایده ای دارد؟

آیا چنین خطابی لغو نیست؟ آیا بهتر نبود که مولی صبر می کرد و انتظار می کشید تا شرط حاصل شود و بدنبال آن یک امر مطلق و بدون قید و شرط می آورد؟ پس مسلک مشهور، تالی فاسد دارد و مستلزم لغویت خطاب مشروط است ولی مسلک شیخ این محذور را ندارد. پس باید رأی شیخ را اختیار کرد.

قوله: قلت. در جواب از وجه مزبور می گوئیم:

اولاً در این گونه موارد مولای امر میان دو امر مخیر است.

۱- از هم اکنون به صورت خطاب تعلیقی بگوید: «إن جاءك زيد فاکرمه».

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸، حدیث ۱۹، باب البدع و الرأی و المقاییس من کتاب فضل العلم؛ و نیز اصول کان، ج ۲، ص ۱۸-۱۷، حدیث.

۲- بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۵، باب ۲۷، حدیث ۳۹.

ص: ۱۲۲

۲- صبر کند و پس از مجیء زید جزما بگوید: «اکرم زیدا».

خطاب تعلیقی یک طرف تخیر است و فایده اش اینست که در آینده و پس از حصول شرط همین خطاب کافی و داعی و باعث بر انجام مأمور به است و نیازی به صدور فرمان جدید نیست. مولی می تواند به همین خطاب بسنده کند. پس صددرصد بی فایده نیست.

ثانیا گاهی شرایط بگونه ای است که اگر بخواهد صبر کند تا شرط حاصل شود، بعدا امکان امر کردن ندارد و متمکن از خطاب نیست و چاره ای ندارد، جز اینکه از حالا خطاب مشروطی صادر کند، مثلا مولی امروز به یک سفر ضروری می رود. ضمنا احتمال می دهد که فردا برای او میهمان بیاید و او نباشد که پذیرایی کند. لذا امروز که دسترسی دارد، به نوکرانش می گوید: اگر فردا میهمانان آمدند شما از آنها پذیرایی کنید تا من برگردم. یا عبد به مسافرت می رود و مولی به او دسترسی ندارد و از الآن به صورت تعلیقی و مشروط او امری را برای طول مسافرت او صادر می کند. در این گونه موارد از خیر امر کردن به کلی نمی تواند صرفنظر کند. امر تنجیزی هم که نمی تواند بکند؛ چون دسترسی ندارد. پس راهی جز امر تعلیقی و خطاب مشروط ندارد. در نتیجه گاهی خطاب تعلیقی ضروری و لازم هم می شود.

ثالثا چنین نیست که همیشه شرط بعدا بیاید و هنگام خطاب نباشد؛ بلکه گاهی نسبت به عدّه ای از مأمورین و مکلفین هم اکنون و حین الخطاب، شرط موجود است و آنان واجد شرط هستند. البتّه عدّه ای هم الآن فاقد شرط می باشند و در آینده واجد خواهند شد. فی المثل الآن که مولی می فرماید: «و لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا(۱)» عدّه ای فعلا مستطیع هستند و عدّه ای بعدا واجد شرط می شوند. حال چه باید کرد؟ آیا خطاب منجز و مطلق رواست؟ خیر؛ زیرا بدون استطاعت، حجّ مطلوب مولی نیست. آیا اصلا خطاب نکند؟ خیر؛ زیرا نقض غرض و تفویض غرض می شود. آیا دو یا چند خطاب صادر کند؟ خیر؛ زیرا بنای شارع مقدّس بر این نیست که در هر زمانی و نسبت به هر کسی خطابی بفرستد.

۱- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

ص: ۱۲۳

از طرفی همگان هم لایق ارتباط مستقیم با مبادی عالیه وجود و هستی نیستند. پس راهی جز این نمی ماند که به صورت خطاب مشروط حج را واجب کند. آنگاه کسانی که هم اکنون واجد استطاعت هستند، همین خطاب نسبت به آنها داعی و باعث می شود (هر مشروطی با حصول شرطش مطلق می شود.) و کسانی که بعدا مستطیع خواهند شد، نسبت به آنها هم بعث تقدیری دارد و در ظرف خودش تحریک فعلی صورت خواهد پذیرفت.

نتیجه: حامیان شیخ اعظم از هر راهی که وارد شدند و خواستند قید را به ماده و واجب ارجاع دهند، مرحوم آخوند جلو آنها را سد کرده و راه را بر آنها بست و ثابت کرد که قید به اصل وجوب برمی گردد و محذوری هم ندارد.

قوله: ثم الظاهر: آنچه از آغاز تقسیم اول تا اینجا بیان کردیم، پیرامون واجب مطلق و مشروط بود. اما اصل مطلب، بحث ما در باب مقدمه واجب درباره وجوب شرعی مقدمه است و اینکه آیا مقدمه واجب واجب است یا نه؟ آیا میان وجوب شرعی ذی المقدمه با وجوب شرعی مقدمه ملازمه عقلی وجود دارد یا خیر؟ حال واجب مطلق یک دسته مقدمات دارد که مقدمات وجودیه واجب هستند. مثل طهارت، استقبال، ستر عورت و ...

نسبت به نماز.

واجب مشروط دو دسته مقدمه دارد. الف) مقدمه اصل وجوب، مثل استطاعت نسبت به حج. ب) مقدمه وجود واجب در خارج، مثل قطع مسافت، تحصیل زاد و راحله و ...

برای حج. راجع به مقدمه وجوب در فراز بعدی بحث خواهیم کرد؛ اما راجع به مقدمات وجودیه واجب مطلق و واجب مشروط، سؤال اینست که آیا نزاع در باب مقدمه واجب (ملازمه هست یا نیست) مخصوص مقدمات وجودیه واجب مطلق است یا مقدمات وجودیه واجب مشروط را هم شامل می شود؟

از کلمات مشهور اصولیین حصر و اختصاص استفاده می شود. و می خواهند بگویند:

بحث ما در مقدمات واجب مطلق است نه واجب مشروط ولی مرحوم آخوند می فرماید:

هر دو دسته در محل نزاع داخلند، و در آینده که سخن از ملازمه بر زبان جاری خواهیم

ص: ۱۲۴

کرد، هم مقدمات واجب مطلق و هم مشروط هر دو مدّ نظر است و هیچ دلیلی بر اختصاص نزاع به باب مقدمات واجب مطلق نداریم.

قوله: غایه الامر: میان آن دو تفاوت دیگری هست که ربطی به اصل نزاع ندارد و آن اینکه از آن رهگذر که وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدّمه است و از آنجا سرچشمه می گیرد و مترشح می شود طبعا همان طور که در اصل وجوب تابع است. یعنی اگر ذی المقدّمه واجب باشد، مقدّمه آن نیز واجب می شود. (البته در صورتی که ملازمه را بپذیریم؛ چون هنوز راجع به اصل ملازمه بحثی نشده) همچنین در کیفیت وجوب یعنی مطلق و مشروط بودن هم تابع ذی المقدّمه است. اگر ذی المقدّمه (حج) واجب مشروط باشد، (به استطاعت) مقدمات وجودیّه آن (قطع مسافت و ...) نیز واجب مشروط خواهند بود و ما فرع زاید بر اصل نداریم. اگر ذی المقدّمه (نماز) واجب مطلق باشد، مقدمات آن (طهارت، استقبال و ...) نیز واجب مطلق خواهند بود (بر مبنای ملازمه) ولی در اصل دخول هر دو دسته در محل نزاع بحثی نیست.

قوله: و اما الشرط. در حقیقت اینجا ثمره نزاع معروف میان مشهور و شیخ اعظم را درباره واجب مشروط بیان می کنند. به طور کلی ما چهار دسته شرط داریم:

۱- مقدمات واجب مطلق: که در فراز قبلی بیان کردیم و معلوم شد که اگر در آینده مسأله ملازمه ثابت شد، قدر مسلم و مصداق اکمل ثبوت ملازمه و وجوب شرعی مقدّمه همین قسم از مقدمات است و مطلب میان شیخ و مشهور اتّفاقی است.

۲- مقدمات وجوبیه واجب مشروط یا شرط و مقدّمه ای که در ظاهر خطاب آمده و ایجاب بر آن معلق شده مانند استطاعت نسبت به حج که فرموده: «ان كنت مستطیعا یجب علیک الحج». این دسته از مقدمات هم (به اتفاق مشهور و شیخ) از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب، خارج هستند و قطعاً واجب به وجوب مقدّمی و شرعی نیستند؛

اما بر مسلک مشهور- که نزد آخوند، منصور و مورد نصرت و حمایت بود- شرط مذکور حقیقتاً مقدّمه اصل وجوب واجب است. در تقسیم سوّم از تقسیمات مقدّمه بیان کردیم که مقدّمه الوجوب از بحث خارج است؛ زیرا تا این مقدّمه (مثلاً استطاعت) حاصل نشده،

ص: ۱۲۵

اصلا ذی المقدمه (یعنی حج) واجب نیست تا امری از آن به مقدمه اش ترشح کند و پس از حصول استطاعت که امر به حج می آید و ذی المقدمه واجب می شود، معقول نیست که مجددا امری هم به خود استطاعت تعلق بگیرد و آن را واجب کند؛ زیرا طلب حاصل است و محال است.

و اما بر مسلک شیخ، اگرچه قبل از حصول استطاعت هم وجوب حج آمده و اصل وجوب مقید به قیدی نیست و استطاعت هم مثل قطع مسافت و ... شرط واجب و امثال است؛ لکن از نظر شیخ اعظم، شروط واجب دو دسته می باشند: دسته ای که لازم التحصیل هستند. مثل مقدمات وجودیه نظیر طهارت، استقبال و ... در نماز و دسته ای که مفروض الحصول هستند و اگر اتفاقا این مقدمه موجود شد، ذی المقدمه باید امثال شود و گرنه تحصیل و ایجاد آن بر مکلف واجب نیست. باز هم تا استطاعت حاصل نشده. وجوبی ندارد؛ چون مفروض الحصول است. وقتی که حاصل شد، معنی ندارد که از نو واجب بشود؛ چون طلب حاصل است. پس باز هم ثمره ای ظاهر نشد و بر هر دو مسلک استطاعت واجب نیست.

قوله: نعم. مقدمات وجودیه واجب مشروط: مقدماتی هستند که در وجود واجب مشروط دخالت دارند و در لسان دلیل هم ذکر نشده اند و ایجاب بر آنها معلق نشده است.

مثلا قطع مسافت و سایر مقدمات حج (غیر از استطاعت) در اینجا ثمره ظاهر می شود.

شخصی چهار ماه به موسم حج مانده، یقین دارد که سه ماه دیگر مستطیع خواهد شد. در اینجا بر مسلک مشهور، چون هنوز خود استطاعت در خارج موجود نشده (و لو علم به آن آمده) وجوب حج هم فعلی نشده، پس تحصیل مقدمات و آماده شدن برای حج از الآن لازم و واجب نیست. سه ماه دیگر که مستطیع شد، اگر ممکن بود حرکت کند و حج بجا آورد و اگر امکان نداشت، امسال از او ساقط است و به ذمه اش مستقر می شود و سال آینده باید بجا آورد؛ ولی بر مسلک شیخ اعظم، همان چهار ماه قبل از موسم حج، اصل وجوب حج فعلی و عملی می شود و واجب و امثال استقبالی می گردد.

اگر الآن وجوب ذی المقدمه فعلی است، پس انجام مقدمات وجودیه هم از هم اکنون

ص: ۱۲۶

واجب است. کسی که می‌داند که امسال مستطیع خواهد شد، باید از هم اکنون اسباب سفر را آماده سازد. این مقدمات لازم التحصیل هستند نه مفروض الحصول.

[نکته، فعلی بودن وجوب و استقبالی بودن واجب که بدان اشاره شد، مبسوطاً در تقسیم بعدی و واجب معلق خواهد آمد، زیرا واجب مشروط شیخ اعظم، همان واجب معلق صاحب فصول است (۱) با این تفاوت که فصول در خصوص شرط وقت طرفدار واجب معلق شده و وجوب حج را فعلی؛ ولی امتثال آن را استقبالی و در موسم حج دانسته است. در صورتی که شیخ اعظم «ره» توسعه داده و نسبت به کلیه شرطها و قیدها طرفدار وجوب فعلی و واجب استقبالی شده است.]

[می‌توان مثال دیگری آورد و آن در مثل نماز است که نماز هم نسبت به دخول وقت، واجب مشروط است.]

مثلاً اگر کسی تا ساعت هشت صبح جنب یا محدث باشد بخواند غسل کند یا وضو سازد، بر مسلک مشهور، تا وقت نماز داخل نشود، نماز واجب نیست و وی حق ندارد به نیت وجوب غسل یا وضو را بجا آورد؛ ولی بر مسلک شیخ از هم اکنون، وجوب نماز هست و امر به آن فعلی است. پس می‌تواند از حالا به نیت وجوب و امر مقدمه و برای رسیدن به نماز، وضو یا غسل را بجا آورد.]

۴- قوله: و امرًا المعرفه: آنچه تا به حال درباره مقدمات گفتیم، راجع به غیر از «معرفت و تعلم احکام» از سایر مقدمات (استطاعت، وقت، قطع مسافت و...) بود راجع به خود معرفت و تعلم، کسی که علم اجمالی کبیر دارد و می‌داند که در اسلام احکامی وجود دارد و واجبات و محرماتی هست، از باب مقدمه بر او واجب است که دنبال تحصیل احکام و شناخت و فراگیری آنها باشد. یا کسی که ابتدا به ساکن احتمال می‌دهد که فلان امر واجب یا حرام است، حق ندارد از اصل براثت استفاده کند. اصل براثت، پس از فحص و یأس موجه است. پس وظیفه او فحص و تحقیق پیرامون فلان امر است و برای این کار باید

ص: ۱۲۷

بکوشد و پس از یأس و نومیدی جای اصل برائت است. حال این مقدمه یعنی تعلّم احکام آیا واجب است یا نه؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: این قسم از مقدمه، واجب است؛ آنهم مطلقاً. یعنی چه نسبت به واجبات واقعیّه ای که مطلق و بدون قید و شرط هستند، و چه نسبت به واجباتی که مشروط و مقید هستند و هنوز شرط آنها حاصل نشده است؛ ولی فراگیری و شناخت آنها لازم است. اصل لزوم معرفت اجماعی است و کسی منکر نیست و جاهل مقصّر که نرفته و احکامش را نیاموخته معاقب است؛ ولی مرحوم آخوند می‌فرماید:

این وجوب یک وجوب شرعی نیست و آن وجوبی که در مبحث مقدمه واجب مطرح است (که از راه ملازمه وجوب شرعی غیر مولوی مقدمه را می‌خواهیم ثابت کنیم) اینجا مطرح نیست. [چرا که به قول مرحوم مشکینی: این مقدمه واجد ملاک وجوب غیر ملازمی نیست؛ زیرا ملاک وجوب غیر توقّف وجودی است و اینکه مقدمه از مقدمات وجودیه واجب باشد و معرفت و تعلّم، مقدمه وجودی نیست؛ زیرا بدون آنهم می‌توان ذی‌المقدمه را انجام داد. مثلاً احتیاط کند و جمع میان ظهر و جمعه نماید. یا یکی از احتمالات را انجام دهد و تصادفاً مطابق واقع درآید و ... پس وجوب شرعی ندارد.] بنابراین وجوب معرفت و تعلّم به حکم عقل است و عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه برای تأمین از عقاب و مؤاخذه و معذور بودن، هر جا احتمال تکلیف داد باید به جستجو و تحقیق و تعلّم پردازد و ارشاد به نجات از عقاب است و اگر هم از شارع خطابی صادر شود ارشادی و تأکیدی خواهد بود نه مولوی.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه در باب وجوب معرفت مبانی مختلفی وجود دارد:

- ۱- عده ای مثل صاحب مدارک به وجوب نفسی تهیّی ملتزم شده‌اند.
- ۲- گروهی مثل مرحوم آخوند به وجوب ارشادی عقلی برای ایمنی از عذاب (نه برای تحصیل غرض مولی) ملتزم شده‌اند.
- ۳- برخی طرفدار وجوب ارشادی عقلی به مناط حفظ غرض مولی، شده‌اند.

ص: ۱۲۸

۴- بعضی ها تعلّم را واجب به وجوب غیرى مولوى استقلالى دانسته اند و کارى به ملازمه ندارند، و از ظاهر اخبار هم همین مستفاد است. (۱)

حال با این همه مبانی نمی توان گفت که وجوب معرفت به اتفاق کلمه و به طور جزم و حتم از نوع وجوب ارشادى عقلى است و احتمالات دیگرى هم هست.

۱- اصول کافی، ج اول، کتاب فضل علم، باب اول، باب فرض علم و وجوب طلب علم، ص ۳۶-۳۵.

تذنیب

در این تذنیب پیرامون اطلاق واجب و اطلاق صیغه افعال گفتگو می کنیم، ضمناً ثمره دیگری میان رأی مشهور و رأی شیخ درباره واجب مشروط، روشن خواهد شد.

اما اطلاق واجب: می دانیم که کلمه واجب اسم فاعل و از مشتقات است. در بحث مشتق آمده است که مشتق ظهور در فعلیت دارد. آنگاه اطلاق کلمه واجب بر واجب مطلق و فعلی و بی قید و شرط، به اتفاق کلمه حقیقت است.

مثلاً- پس از دخول وقت بر نماز عنوان «واجب» حقیقتاً صادق است و احدی در آن تردید ندارد و نیز اطلاق «واجب» بر واجب مشروط پس از حصول و تحقق شرط حقیقت است. مثلاً- پس از استطاعت اگر بگوئیم که حج واجب است، این کلام قطعاً مجاز نیست و به اتفاق کلمه حقیقت است؛ زیرا هر واجب مشروطی پس از حصول شرط مطلق می گردد و در حقیقت این صورت به صورت قبلی برمی گردد.

و نیز اطلاق واجب بر واجب مشروط، پیش از حصول شرط ولی به لحاظ حل تلبس و اتصاف یعنی حال حصول شرط هم به اتفاق کلمه حقیقت است؛ زیرا در باب مشتق گفته شد که مشتق به لحاظ حال تلبس همیشه حقیقت است و فرقی میان گذشته و حال و آینده نیست. انما الکلام در اطلاق کلمه واجب است بر واجب مشروط، آن هم پیش از حصول شرط آنهم به لحاظ حال اسناد و نسبت و جری و حال نطق، یعنی هنوز استطاعت حاصل نشده از هم اکنون بگوئیم که حج واجب است و این عمل را متصّف به وجوب نمائیم. آیا چنین اطلاقی حقیقت است یا مجاز؟ اینجا است که مبانی فرق می کند.

بر مبنای شیخ اعظم که شرط و قید را به ماده و واجب ارجاع می داد و اصل وجوب حج را مقید به چیزی نمی دانست و معتقد بود که پیش از حصول شرط نیز اصل امر و تکلیف و وجوب حاصل است- باز اطلاق حقیقی است؛ زیرا حج واقعا امر دارد و متعلق

ص: ۱۳۰

طلب و وجوب است. لذا بی دغدغه می توان از هم اکنون آن را واجب نامید. اصل وجوب، فعلی و حالی است؛ اگرچه واجب و عمل استقبالی و در آینده و سپس از حصول شرط باشد؛

ولی بر مبنای مشهور و ما این اطلاق یک اطلاق مجازی است، چرا که شرط به اصل وجوب ارتباط دارد و تا شرط حاصل نشده اصلا وجوب و تکلیفی نیست و عمل متعلق امر واقع نشده تا بتوانیم نامش را حقیقتا واجب بگذاریم. اگر بر واجب مشروط قبل از حصول شرط اطلاق واجب کنیم، از باب مجاز خواهد بود. چنانکه شیخ بهائی ره صریحا فرموده: اطلاق لفظ واجب بر واجب مشروط مجاز است (۱) و قرینه مجاز هم علاقه اول یا مشارفت است.

[علاقه اول در موردی است که دو ذات باشد و میان آن دو مناسبتی باشد که اولی به دومی تبدیل شود و ما ذات انقلاب یابنده را در حالت اولی و پیش از انقلاب به نام ذات دوم و منقلب الیه نام گذاری کنیم. مثلا انسان را خاک بنامیم، به لحاظ اینکه در آینده به خاک بر خواهد گشت. انگور را شراب بنامیم، به اعتبار اینکه به زودی در اثر فشردن تبدیل به شراب خواهد شد.

علاقه مشارفت، در موردی است که یک ذات است و در دو زمان دو حالت دارد و مناسبت میان دو زمان است و ذات در زمان اول را به اسم همان ذات در زمان دوم نامگذاری کنیم. به خاطر اینکه زمان آن دو و نزدیک است و ذات در شرف رسیدن به این حالت است، مثل اینکه شخص در شرف دکتر شدن، مهندس، قاضی، مجتهد و شدن است و ما او را طیب و مهندس و ... خطاب می کنیم]

در ما نحن فیه هم این عمل در آینده و پس از حصول شرط معنون به عنوان وجوب خواهد شد و ما از هم اکنون آن را واجب می نامیم که چنین تسمیه ای مجاز خواهد بود.

و اما اطلاق صیغه: مقدمه: وقتی ما واجب یا طلب الزامی را تقسیم می کنیم و می گوئیم که واجب یا مطلق است یا مشروط، در اینجا مقسمی داریم که مطلق الوجوب یا مطلق

ص: ۱۳۱

طلب الزامی باشد و گاهی آن را طلب مبهم مقسمی هم می‌گویند، چون مبهم است و بدون تعیین به خصوصیت اقسام یافت نمی‌شود و مقسمی است، چون قدر جامع و مقسم دو قسم مزبور است.

قسمی داریم که وجوب و طلب مطلق باشد که مطلق بودن قید او است و به اصطلاح، اولی لا بشرط مقسمی است و این لا به شرط قسمی است. قسم دیگری هست که طلب مقید و مشروط باشد و به اصطلاح، به شرط شیء یا به شرط لا است؛ اگر مقید به وجود چیزی باشد به شرط شیء است و اگر به عدم چیزی مقید بشود به شرط لا است. با این مقدمه می‌گوئیم که صیغه افعال سه اطلاق دارد:

۱- صیغه اطلاق و استعمال شود و از آن همان قدر جامع و مقسم یعنی طلب الزامی اراده شود (با قطع نظر از خصوصیت اطلاق و اشتراط) چنین اطلاقی هم حقیقت است و هم نیازی به تعدد دال و مدلول نیست، زیرا یک دال است (صیغه افعال) و یک مدلول است (مطلق الطلب) ولی شاید در اطلاقات هیچ‌گاه صیغه افعال در مطلق الطلب استعمال نشده باشد (و شاید یکی از وجوه فافهم همین باشد)

۲- صیغه اطلاق شود و از آن خصوص طلب مطلق (که قسمی از مطلق طلب و قسیم طلب مقید است) اراده شود که در نوع جمله‌های انشائیه ای که مقید به قیدی نمی‌باشند، همین قسم اراده می‌شود مگر مولی در مقام بیان نباشد. اینجا نیز اطلاق صیغه حقیقت است. منتهی از باب تعدد و مدلول است، یعنی صیغه افعال بر خود طلب الزامی که کلی و قدر جامع می‌باشد، دلالت دارد و قرینه حکمت یا مقدمات حکمت بر اطلاق آن و عدم تقییدش دلالت دارد؛ زیرا مولی در مقام بیان بود و به طور مطلق فرمود: «اکرم زیدا» اگر خصوصیتی از قبیل مجیء زید و غیره در غرض مولی دخیل بود حتماً بیان می‌کرد تا اخلال به غرض نشود.

۳- صیغه افعال اطلاق شود و از آن خصوص طلب مقید (که قسم دیگری از مطلق طلب و قسیم طلب مطلق است) و مشروط اراده شود که در جمله‌های شرطیه انشائیه مطلب از این قرار است. در این فرض نیز مجازیته در اطلاق صیغه پیش نمی‌آید و فرقی میان مبانی

ص: ۱۳۲

نیست؛

اما بر مبنای شیخ اعظم که پرواضح است؛ زیرا صیغه افعال بر مسلک ایشان اصلاً در طلب مقید استعمال نشده است و در اصل طلب الزامی استعمال شده که پیش از شرط هم آن طلب کلی و جامع ثابت و مسلم است.

اما بر بنای ما نیز واضح است؛ زیرا صیغه افعال در خود طلب مقید استعمال نشده، بلکه صیغه در اصل طلب الزامی بکار رفته و اگر خصوصیت مجیء زید را از شرط مذکور در جمله استفاده کنیم باز از باب تعدد دالّ و مدلول است و هیچ کدام مجاز نیستند. در آینده هم در باب عام و خاص متصل و مطلق و مقید متصل، مثل «اکرم العلماء العدول» «اعتق رقبه مؤمنه» خواهیم گفت: مرحوم آخوند برخلاف مشهور طرفدار این است که تخصیص و تقیید موجب مجازیت نیست و از باب تعدد دالّ و مدلول است.

قوله: فافهم: شاید امر به دقت باشد و شاید اشاره باشد به اینکه، اگر خود صیغه در طلب مقید یا طلب مطلق استعمال شود مجاز خواهد بود. آری اگر به دالّ دیگری باشد مجاز نخواهد بود؛ ولی احتمال اول نیز هست و این بحثی است که در همه مجازات می آید که آیا خود لفظ در معنای مجازی به کار رفته و قرینه فقط کاشفیت دارد یا لفظ در معنای خودش و قرینه هم در مدلول خودش استعمال شده و تعدد دالّ و مدلول است.

ب) واجب منجز و معلق**اشاره**

تقسیم دوم از تقسیمات، واجب تقسیمی است که صاحب فصول اختراع کرده و در کتاب فصول (۱) فرموده:

واجب از جنبه دیگری به دو قسم تقسیم می شود: ۱- واجب منجز ۲- واجب معلق

در واجب منجز، هم اصل وجوب و تکلیف و امر به آن، فعلی و حالی است و حالت انتظار ندارد و موقوف به امر استقبالی نیست و هم واجب و امثال و عمل، فعلی است که اکنون باید امثال شود و بر یک امر استقبالی که مقدور مکلف نباشد، متوقف نیست.

(البته این قسمت کلام فصول قید امر غیر مقدور را دارد؛ ولی در فرازهای بعدی کلام او در فصول دامنه بحث توسعه دارد (۲) و فرازهایی را مرحوم مشکینی در حاشیه آورده است) مانند معرفت اصول دین و احکام که به محض بلوغ و عقل و قدرت بدون معطلی و فوت وقت باید درصدد کسب معارف دین برآید و معرفت تنها واجبی است که غیر از شرایط عامه تکلیف به هیچ قید و شرط دیگری وابسته نیست و صددرصد فعلی و تنجیزی است.

واجب معلق آنست که اصل وجوب و امر به آن فعلی و حالی است و حالت انتظار ندارد؛ ولی واجب و امثال استقبالی است و متوقف بر چیزی است که در آینده حاصل خواهد شد و هم اکنون موجود نیست، ضمناً امر غیر مقدوری هم هست، یعنی در اختیار ما نیست و باید به انتظار حصول آن امر بنشینیم تا پس از آن واجب را در ظرف خودش امثال کنیم. مثلاً حج به مجرد حصول استطاعت (بنا بر رأی مشهور) و یا پس از حصول استطاعت و به وسیله حرکت کاروانیان (بنا بر رأی دیگر) واجب می شود و امر به حج بر

۱- الفصول الغرویه، ص ۷۹، سطر ۳۸-۳۶.

۲- الفصول الغرویه، ص ۸۰.

ص: ۱۳۴

عاهده می آید؛ ولی چنین نیست که اگر کسی مثلاً ماه ذی قعدة به مکه رسیده، بتواند همان وقت حج را بجا آورد، بلکه ظرف امتثال، موسم حج که دهه اول ذی الحجّه است، باید تا آن موقع صبر کند. ضمناً آمدن وقت هم در اختیار ما نیست. پس واجب وابسته به امر استقبالی است.

تفاوت واجب معلق فصولی با واجب مشروط مشهوری در اینست که، در واجب مشروط اصل وجوب مشروط و استقبالی است و تا شرط نیاید اصلاً وجوبی نمی آید؛ ولی در واجب معلق اصل وجوب حالی و فعلی است و لذا از هم اکنون انجام مقدمات و تهیّه زاد و راحله واجب است. آری واجب استقبالی است. [فلسفه اختراع واجب معلق از سوی صاحب فصول خواهد آمد. خلاصه اینکه، برای حلّ مشکل مقدمات مفوّته آن را اختراع کرده اند.]

قوله: لا یخفی: مجموعه اشکالهایی که بر واجب معلق وارد شده شش اشکالی است که به ترتیب مطرح و مورد نقد و بررسی قرار می دهیم:

اشکال اول از شیخ انصاری (ره) می باشد. ایشان با توجه به مطالبی که در تقسیم قبلی پیرامون واجب مشروط داشتند [که فرمودند: کلیه شرایط و قیود به ماده برمی گردند و قید واجب هستند و اصل وجوب و تکلیف مشروط به هیچ شرطی نیست و فرقی نگذاشتند میان شرایط عامه تکلیف از قبیل: بلوغ- عقل- قدرت و ... و شرایط خاصه هر واجب. در شروط خاصه هم فرقی میان شروطی که لازم التحصیل می باشند، قائل نشدند از قبیل:

استقبال- ستر- طهارت و ... و در شروطی که مفروض الحصول هستند نیز فرقی نیست میان اموری که مقدور هستند از قبیل: استطاعت، تمکن از نصاب و ... و اموری که مقدور نیستند از قبیل: دخول وقت و فرارسیدن موسم حج و ... تمام این ها را از یک مقوله و شرط واجب دانستند و برخلاف مشهور و صاحب فصول که میان استطاعت و فرارسیدن موسم حج فرق قائل بودند، شیخ این دو را از یکی به حساب آورده و فرق نگذاشته است و معتقد است که، ثبوت و اثباتا محال است که قید به مفاد هیئت برگردد و لزوماً باید قیود را به مفاد ماده برگردانیم و دلائلی هم داشتند.] در اینجا به فصول اعتراض کرده و تقسیم واجب را به

ص: ۱۳۵

منجز و معلق قبول نکرده و فرموده که ما واجب معلق را تعقل نمی‌کنیم و واجب معلق فصولی به واجب مشروط شیخی (ره) برمی‌گردد و در حقیقت قسمی از آن است و جدا نیست [زیرا فصول تنها در امور غیر مقدور مثل مجیء وقت قائل به واجب معلق شده؛ ولی شیخ در شروط مقدور و غیر مقدور قائل به واجب مشروط به معنای خودش شده است].

پس واجب معلق قسمی واجب مشروط نیست، بلکه قسمی از آن است (۱). البته بر اساس عباراتی که مرحوم مشکینی در حاشیه از فصول نقل کرده و محاسباتی که کرده اند، میان واجب معلق فصولی با واجب مشروط شیخی، عموم و خصوص من وجه است نه عام و خاصی مطلق.

قوله: و من هنا: مرحوم آخوند می‌فرماید که در حقیقت شیخ اعظم، به صاحب فصول معترض نیست و اصل مطلب او را قبول دارد و بلکه توسعه هم داده است و ایشان به مشهور اعتراض دارند که در واجب مشروط شرط را به اصل وجوب و طلب ارجاع داده اند و می‌فرماید: باید قید را به واجب و مطلوب ارجاع دهیم نه به اصل وجوب. ولی) در تقسیم قبلی دیدیم که رأی مشهور صحیح است. مقتضای قواعد عربیت هم همین بود و تمام وجوه خمسه ای را که به نفع شیخ اقامه شده بود، جواب دادیم. پس این اعتراض به فصول وارد نیست و تنها نزاع در اسم گذاری است که شیخ این قسم را واجب مشروط نامیده و فصول واجب معلق.

اشکال دوم و سوم از خود آخوند (ره): این دو اشکال که به عنوان تبصره و با کلمه «نعم» بیان شده، ظاهراً یک اشکال است؛ ولی با تجزیه و تحلیل عبارت، به دو اشکال برمی‌گردد. یکی اینکه؛ قانون تقسیم آن است که وقتی ما چیزی را مقسم قرار داده و برای او دو یا چند تقسیم ذکر می‌کنیم و مقسم همه را شیئی واحد قرار می‌دهیم، باید این تقسیمات در عرض هم بوده و مستقل و مجزای از یکدیگر باشند به گونه ای که هر قسمی از هر تقسیمی با هر یک از اقسام تقسیم دیگر قابل جمع باشد و اجمالاً تصادق داشته

ص: ۱۳۶

باشند. مثل اینکه بگوئیم: انسان یا مذکر است یا مؤنث. انسان یا عالم است یا جاهل و ...

این دو تقسیم در عرض یکدیگر هستند و بجا است.

در صورتی که اگر تقسیم دوم، در طول تقسیم اول بود و شعبه‌ای از شعب تقسیم اول به اقسامی تقسیم می شد، اینجا نباید همان امری را که مقسم تقسیم مادر بود در تقسیم دوم مقسم قرار دهیم، بلکه باید قسمی از آن را مقسم قرار دهیم و تقسیم دوم فرعی است نه اصلی. مثلاً نمی توان گفت که انسان یا عالم است یا جاهل. انسان یا فقیه است یا فیلسوف؛ زیرا تقسیم دوم مخصوص انسان عالم است که جزئی از تقسیم اول بود و ربطی به مطلق انسان ندارد.

حال با توجه به این قانون می گوئیم: شما مطلق الواجب را مقسم قرار داده و گفتید که، واجب به یک اعتبار، یا مطلق است یا مشروط. همان واجب به اعتبار دیگر یا منجز است یا معلق؛ درحالی که تقسیم دوم ربطی به مطلق واجب ندارد و واجب مشروط مشهوری در این اقسام سهمی ندارد و این ویژگی واجب مطلق در مقابل مشروط است که دو شعبه فرعی دارد. یا منجز است، یعنی است، یعنی علاوه بر اینکه وجوبش فعلی است واجب هم فعلی است. یا معلق است، یعنی واجب استقبالی است. پس تقسیم شما فنی و منطقی نیست.

و دومی اینکه: هر شیئی می تواند هزاران جهت و خصوصیت داشته باشد؛ ولی تقسیم شیء به لحاظ هریک از خصوصیات که عقلانی نیست (مثل: انسان یا کوتاه است یا بلند یا متوسط، انسان یا ایستاده است یا نشسته، انسان یا خواب یا بیدار و ...) تقسیم باید هدفدار و برای رسیدن به غرضی باشد و گرنه لغو و عبث است و بدون هدف مرتب تکثیر و ازدیاد تقسیم است و تقسیم شما ثمره ندارد، زیرا واجب معلق در برابر واجب منجز ثمره جدائی ندارد تا تقسیم او باشد.

قوله: فانّ ما رتبه: البته صاحب فصول ثمره و فائده‌ای هم برای واجب معلق ذکر کرده و فرموده است که: اگر وجوب فعلی و حالی و واجب استقبالی شد، از هم اکنون باید مقدمات آن را انجام دهیم و مثلاً قطع مسافت و سایر مقدمات حج را بجا آوریم.

ص: ۱۳۷

ولی مرحوم آخوند می فرماید که وجوب مقدمات مزبور نتیجه استقبالی بودن واجب نیست تا میان واجب منجز و معلق فرق باشد، بلکه نتیجه فعلی بودن وجوب ذی المقدمه است که به تبع آن مقدمات هم واجب شده اند. و فعلیت وجوب میان واجب منجز و معلق مشترک است و از این حیث فرقی بینهما نیست. پس تقسیم شما بی فایده است.

قوله: فافهم: امر به دقت است، یعنی ثمره مزبور میان واجب مطلق و مشروط به معنای مشهور ظاهر می شود، نه میان منجز و معلق به معنای فصولی.

قوله: ثم: اشکال چهارم: مرحوم محقق نهایندی اشکال دیگری به واجب معلق فصول وارد کرده و آن قیاس مطلب و بعث در تشریحات به اراده در تکوینات است اشکال این است که: هر عاقلی و مولایی که می خواهد عملی در خارج تحقق یابد، نخست آن عمل را با همه اجزاء و شرایط تصور و لحاظ می کند، و سپس با مطالعه در اطراف آن، تصدیق به فایده پیدا می کند و بدنبال آن در وی شوق و اشتیاق به آن عمل پیدا می شود و کم کم این شوق مضاعف و مؤکد می شود تا می رسد به درجه ای که یا مستقیماً و بالمباشره خودش اراده می کند و در خارج آن عمل را انجام می دهد و یا دیگری را به آن کار امر می کند و او را به جانب این عمل تحریک می کند و سوق می دهد، در نتیجه طلب و بعث در تشریحات دقیقاً به جای اراده در تکوینات است. همان طور که اراده از مراد منفک نیست و محال است که اراده الآن بیاید؛ ولی مراد در آینده موجود شود، بلکه اراده کردن همان و تحقق مراد همان و اختلاف و تأخر رتبی دارند نه اختلاف زمانی و گرنه انفکاک معلول از علت تامه پیش می آید که محال است. هکذا طلب و بعث هم محال است از متعلق و واجب جدا باشند، یعنی وجوب و بعث فعلی و حالی باشد؛ ولی واجب و مبعوث الیه استقبالی و عمل در آینده باشد که انفکاک وجوب از واجب است و محال است.

پس یا وجوب و واجب هر دو فعلی است و یا هر دو استقبالی است و معقول نیست که وجوب فعلی و واجب استقبالی باشد، یعنی تحریک فعلی و تحرک استقبالی باشد، بعث فعلی و انبعاث استقبالی باشد، تأثیر فعلی ولی تأثر استقبالی، علت فعلی ولی معلول

ص: ۱۳۸

استقبالی باشد. (۱)

قوله: قلت: فیه: مرحوم آخوند به اشکال محقق نهانندی دو جواب داده اند که در جواب اول در مقیس علیه و خود اراده سخن فاضل معاصر خودشان را رد کرده اند و در جواب دوم در مقیس، یعنی طلب و ایجاب اشکال وی را پاسخ داده اند و ثابت کرده اند که:

قیاس مع الفارق است.

جواب اول: ما در اراده امتناع و استحاله انفکاک مراد از اراده را قبول نداریم و مدعی هستیم که اراده همان گونه که به امر حالی تعلق می گیرد، (مثلاً الآن اراده می کند و سخن می گوید،) مثلاً شخصی که امسال مستطیع شده و می خواهد حج برود، از هم اکنون قاصد و مرید حج است، ولی مراد که خود حج باشد، استقبالی است. یا شخصی که می خواهد در تعطیلات مسافرت برود از الآن عازم و جازم و مصمم است، مبلغی که می خواهد در ماه رمضان تبلیغ برود، از الآن قصد و اراده دارد.

و دلیل مطلب هم مراجعه به وجدان است. کسی که خود را به رنج و زحمت می اندازد و تمام مقدمات حج را فراهم می کند، یا شب و روز مطالعه می کند تا زوایای ناشناخته اسلام را برای مردم باز گو کند و ... به چه منظوری این همه مشقت را متحمل می شود؟ آیا جز این است که چون مرید حج و تبلیغ و ذی المقدمه است، این کارها را می کند؟ خیر، جز این نیست، تمام این کارها در راستای رسیدن به آن هدف و مقصد و مقصود است.

پس انکار تعلق اراده به امر استقبالی و انکار انفکاک اراده از مراد، انکار بدیهی و امر وجدانی است.

قوله: و لعل: منشأ اشتباه محقق نهانندی، کلماتی است که در تعریف اراده ذکر شده است. مشهور گفته اند: «اراده آن شوق مضاعف و دوچندانی است که موجب تحریک عضلات به سمت مراد و مطلوب می باشد) به گمان وی، محرک بودن باید فعلی و حالی باشد. (چون مشتق ظهور در فعلیت دارد) همچنین محقق، منظور از کلمه «نحو المراد» را مراد اصلی و مقصود بالذات دانسته و به عقیده وی محال است که تحریک فعلی به جانب

ص: ۱۳۹

مراد باشد؛ ولی تحریک و انبعاث فعلی نباشد، بلکه در آینده منبث شود، الآن اراده می کند ولی متحرک الیه و مراد در آینده، مثلاً یک ماه دیگر محقق می شود که این معقول نیست. غافل از اینکه تعریف را می توان حلّ کرد و به دو بیان آن را توجیه و تفسیر کرد.

اولاً- می پذیریم که مراد از (المحرک للعضلات) تحریک فعلی است؛ ولی می گوئیم که مراد از «نحو المراد» این نیست که، تحریک فعلی به خود مراد اصلی و واقعی باشد؛ بلکه تحریک فعلی به سوی مراد واقعی و به جانب او و در راستای رسیدن به او است و این بر حسب موارد فوق دارد. گاهی آن مراد واقعی، فعلی و حالی است و هیچ مقدمه ای ندارد.

مثل نفس حرکت عضلات برای رفع کسالت و خستگی که با اراده کردن تحریک عضلات می آید و با تحریک عضلات، تحریک عضلات هم می آید و تا نفس فعل تحریک را انجام داد اعضاء بدن قبول حرکت کرده و متحرک می شوند.

گاهی آن مراد واقعی دارای مقدماتی است. مقدماتش کم باشد یا زیاد فرقی ندارد. در اینجا هم اراده محرک عضلات است؛ اما نه مستقیماً به جانب مراد اصلی، بلکه بالمباشره و مستقیماً به جانب مراد تبعی و مقدمی است و غیر مستقیم و بالتسبیب به جانب مراد اصلی است. پس در تمام این موارد تحریک فعلی هست؛ ولی جامع همه این ها آن است که به سوی مراد هستند و در راستای رسیدن به مراد اصلی می باشند و منافاتی ندارد که خود مراد اصلی تدریجاً و در آینده محقق شود و استقبالی باشد و از اراده منفک باشد.

قوله: بل مرادهم. ثانیاً اصلاً قبول نداریم که در مورد اراده حتماً بالفعل تحریک عضلات باشد، بلکه آنچه در ماهیت اراده دخیل است همان شوق برای اراده می آورند، بدان جهت است که خود شوق مؤکد مراتبی دارد و مقول به تشکیک است و شوق مؤکد دوچندان یا صدچندان داریم و غرض اینست که مرتبه نازله شوق مؤکد و مراتب متوسطه آنکه هر لحظه در حال افزایش است، اراده نیست. اراده بالاترین مرتبه شوق مؤکدی است که اگر مانعی نباشد، حتماً به دنبالش تحریک عضلات صورت می گیرد.

حال اگر حرکت عضلات نقشی ندارد و تنها کاشف از اراده است می گوئیم که این شوق

ص: ۱۴۰

مؤکد همان طور که نسبت به امر حالی حاصل می شود، هکذا نسبت به امر استقبالی هم حاصل می شود، چه بسا آن امر استقبالی به لحاظ اهمیّت و ارزشی که وارد اشتیاق به او از امر حالی هم بیشتر است. آن امر استقبالی هم گاهی مثنونه و مقدماتی ندارد، مثل روزه گرفتن در ماه رمضان که ولی خدا و شخص عارف از اوّل ماه رجب، خود را برای ضیافت الهی آماده می کند و عشق به رمضان و روزه و ضیافت الهی از هم اکنون در دل او موج می زند و باید منتظر بماند تا زمان بگذرد و ماه مبارک رمضان از راه برسد و روزه بگیرد. گاهی هم مقدماتی دارد، مثل حج که از حالا باید مقدمات را انجام دهد؛ ولی تمام این ها به عشق حج است و به قول شاعر:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور

(۱) و شوق مؤکد از الآن در قلب او است. شوق زیارت امام معصوم از هم اکنون و قبل از حرکت از وطن در او مضاعف است. شوق زیارت والدین و صله ارحام و ... از مدّتها قبل در دل او وجود دارد. پس هیچ مانعی ندارد که هم اکنون شوق مؤکد و اراده باشد؛ ولی مراد و متعلّق اراده و مشتاق الیه در آینده متحقّق شود.

قوله: مع أنّه: امّا جواب دوّم، بر فرض در اراده سخن شما را بپذیریم و بگوئیم که انفکاک اراده از مراد محال است؛ ولی در باب طلب و بعث، سخن شما را قبول نداریم و می گوئیم که قیاس طلب و بعث در شرعیات به اراده در تکویّیات مع الفارق است و آن اینکه اصولاً- طلب و بعث محال است که به امر فعلی و حالی تعلّق بگیرد و حتماً باید به امر استقبالی تعلّق بگیرد. نه تنها انفکاک وجوب و امر از واجب و عمل. ممکن است، بلکه ضروری و حتمی است.

بیان مطلب: امر کردن و بعث و تحریک مکلف به جانب عمل به منظور ایجاد داعی و انگیزه در او است. آنگاه اگر در حال امر کردن و هم زمان با آن مکلف سرگرم انجام عمل باشد، امر کردن لغو و طلب حاصل است و اگر تا چند لحظه دیگر مشغول انجام کار خواهد شد (چه امری باشد یا نه) باز هم و لو بدنبال امر آن فعل انجام می شود، ربطی به امر ندارد

ص: ۱۴۱

و امر لغو است. امر آنجا وجود دارد که، مکلف انگیزه درونی ندارد و خودبه خود حرکت نمی کند و کاری انجام نمی دهد. در اینجا به منظور ایجاد داعی امر می آید؛ ولی چنین نیست که به مجرد صدور امر به صورت جبری و خودکار، بلافاصله عمل از عبد صادر شود، بلکه صدور عمل منوط به اراده و اختیار عبد است و فعلی اختیاری مقدماتی دارد از قبیل: بدنبال صدور امر باید مأمور به را با همه اطرافش تصور کند. سپس تصدیق به فایده پیدا کند، یعنی اینکه: انجام آن کار چقدر ثواب دارد و ترک آن موجب عقاب است. سپس شوق به آن کار در او ایجاد شود، سپس به مرز شوق مؤکد برسد و بعد اراده کند و احیانا اگر آن کار مقدماتی دارد، انجام دهد تا به فعل مأمور به برسد. این امور قطعا زمان می برد. پس طلب و بعث حتما و لا محاله باید به عملی باشد. که نه تنها از لحاظ رتبه (کیفی) پس از امر باشد، بلکه از حیث زمانی (کمی) هم متأخر از امر باشد.

این یک قاعده کلی است و در کلیه اوامر و واجبات وجود دارد، چه در واجب منجز که هم وجوب و هم واجب هر دو فعلی و حالی است، چه در واجب معلق که وجوب فعلی است ولی واجب استقبالی. از این حیث که همیشه عمل مدت زمانی پس از امر می آید، میان آن دو فرقی نیست.

فرق دیگری که دارند این است که، در واجب منجز میان امر و عمل فاصله و مدت زمان اندک و کوتاهی است. مثلا چند ساعت یا دقیقه یا ثانیه است. (به اختلاف موارد) و در واجب معلق فاصله زمانی طولانی تر است.

مثلا ممکن است از لحظه استطاعت تا لحظه انجام حج چهار ماه فاصله باشد؛ ولی کوتاه یا طولانی بودن این مدت، در ملاک حکم عقل به استحاله و امکان تفاوتی ایجاد نمی کند؛ زیرا اگر انفکاک واجب و عمل از وجوب و امر محال باشد، برای یک لحظه هم محال است، حکم عقل که تخصیص بردار نیست، در واجب منجز هم نباید این انفکاک باشد، در حالی که قطعا این تفکیک وجود دارد. پس انفکاک ایجاب و بعث از واجب و عمل محال نیست و قیاس آن به اراده غلط است.

۵- اشکال پنجم: و ربما اشکل: بعضی ها به واجب معلق فصولی، اشکال دیگری وارد

ص: ۱۴۲

کرده اند که آن را با مقدمه ای می آوریم: از دیدگاه عدلیه یکی از شرایط عامه و اولیّه تکلیف مسأله قدرت است. یعنی باید تکلیف به چیزی برای مکلف مقدور باشد و بتواند آن را انجام دهد، و گرنه تکلیف به ما لا یطلق و به غیر مقدور خواهد بود که صدور آن از مولای حکیم محال است.

با توجه به این مقدمه، واجب معلق مستلزم تکلیف بما لا یطاق است. «صغری» تکلیف به غیر مقدور محال است عمل است «کبری» پس واجب معلق، مستلزم محال است «نتیجه» و مستلزم المحال محال «کبرای مرحله دوّم» پس واجب معلق محال و ممتنع است. «نتیجه نهائی» عمده در این استدلال بیان صغری است. واجب معلق به معنای وجوب فعلی و حالی است؛ ولی هم اکنون مکلف قدرت بر امتثال ندارد و واجب استقبالی و موقوف به امری است که در آینده می آید و مقدور ما نیست. پس در حال امر و تکلیف، مکلف قدرت بر امتثال ندارد. در نتیجه چنین تکلیفی، تکلیف به غیر مقدور است.

اصل اشکال به بیان دیگر: قدرت از شروط عامه تکلیف است و در واجب معلق، هنگام امر و بعث این شرط منتفی است. قانون اینست که، «اذا انتفی الشرط انتفی المشروط». پس اصل تکلیف هم منتفی است و معنی ندارد که وجوب فعلی باشد.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند به اشکال فوق این گونه جواب می دهند: ما نیز قبول داریم که قدرت از شرایط عامه تکلیف است؛ اما کدام قدرت؟ آیا قدرت در حال امر و بعث شرطیت دارد یا قدرت در ظرف امتثال و زمان انجام واجب؟ حاکم به لزوم قدرت عقل است. عقل می گوید، بیش از این لازم نیست که قدرت باید در زمان امتثال باشد و اینکه در زمان امر هم باشد دلیلی ندارد و فرض این است که در ظرف امتثال و پس از فرارسیدن موسم حج وی قدرت برایتان به حج دارد و همین مقدار کافی است که از حالا یعنی از چهار ماه قبل از موسم و از لحظه استطاعت امر و ایجاب بیاید.

قوله: غایه الامر: اگر قدرت در زمان امتثال شرط تکلیف شد، از نوع شرط متأخر خواهد شد؛ زیرا زمان امتثال بعدا خواهد آمد و زمانا مدّتی پس از امر است. پس شرط متأخر است و تکلیف و امر مشروط به شرط متأخر است. و ممکن است کسی اشکال وارد کند که،

ص: ۱۴۳

چگونه ممکن است مشروط (امر ایجاب) قبل از شرط (قدرت در آینده)، تحقق یابد؟ آیا این انفکاک معلول از علت تامه نیست؟ آیا این تقدم بر معلول بر علت تامه نیست؟ آیا این تأثیر معدوم در موجود نیست؟ آیا جز این است که باید علت تامه به جمیع اجزایش بر معلول تقدم رتبی و با آن تعاصر زمانی داشته باشد؟ آیا شرط متأخر موجب نقض و لطمه خوردن این قواعد مسلم عقلی نمی شود؟

ولی سابقاً در تقسیم چهارم از تقسیمات مقدمه، به طور مبسوط جواب این اشکال را دادیم و مشکل شرط متأخر را در باب شروط اصل تکلیف حل کردیم و آن اینکه، خود وجود خارجی قدرت در آینده شرط امر فعلی کنونی نیست تا آن محاذیر پیش آید، بلکه وجود ذهنی و لحاظی و تصویری و فرضی آن در ظرف خودش شرط تکلیف است یعنی مولی در هنگام امر به حج فرا رسیدن موسم حج را هم لحاظ می کند و در نظر می گیرد (چون در غرض مولی و مصلحت حجی دخیل است) و با این لحاظ امر می کند و لحاظ مقارن با امر است نه متأخر از آن، ملحوظ در خارج متأخر است؛ ولی او که شرط امر نیست. پس از این حیث هم خیالمان راحت است و مانعی ندارد که امر فعلی باشد و قدرت آینده شرط متأخر آن باشد که در واقع مقارن است نه متأخر.

۶- قوله: ثم لا- وجه: اشکال ششم: آخرین اشکال واجب معلق که در متن کفایه عنوان شده از خود مرحوم آخوند است: برفرض قبول واجب معلق می گوئیم که در تعریف واجب معلق گفتید: وجوب فعلی است و واجب، استقبالی است و بر امری که فعلاً نیست و در آینده موجود خواهد شد، موقوف است. ضمناً امر آتی مقدور ما نیست. مثل مجیء موسم حج. اشکال ما اینست که چرا قید کردید که آن امر آینده مقدور نباشد؟ به چه دلیل باید حصول واجب بر امر غیر مقدور موقوف باشد؟ به نظر ما هیچ دلیلی بر این حصر و اختصاص وجود ندارد و چه خوب بود تعمیم می دادید و امر مقدور را هم شامل می شد مثل استطاعتی که هنوز نیامده و در آینده خواهد آمد و ضمناً مقدور عدّه ای هست یعنی می توانند آن را بدست خود ایجاد کنند. چه فرق است میان مجیء وقت و استطاعت. هر دو الآن نیستند، و هر دو در آینده می آیند. آری اولی مقدور نیست و به دست ما ایجاد

ص: ۱۴۴

نمی شود؛ ولی دوّمی مقدور ما هست. ولی دلیلی بر تخصیص واجب معلق به اوّلی نیست و باید از نظر شما وجوب حج قبل از استطاعت هم فعلی باشد و واجب، معلق به حصول استطاعت و مجیء وقت باشد.

قوله: علی نحو: در این قسمت دو نسخه مطرح شده است.

۱- نسخه مشهور اینست که کلمه یکون بدون «لا» می باشد و بدنبال کلمه من الواجب، کلمه «اولا» وجود دارد. برطبق این نسخه معنای عبارت اینست که، فرقی میان امر مقدور و غیر مقدور نیست و باز در امر مقدور هم فرقی نیست میان آن امری که مورد تکلیف است، یعنی لازم التحصیل است و وجوبی از ذی المقدمه به آن ترشح می کند. مثل قطع مسافت در حج، تحصیل استقبال در نماز و ... آن امری که مفروض الحصول است و وجوبی از ذی المقدمه به آن سرایت نمی کند، مثل استطاعت برای حج.

۲- نسخه مرحوم آیت الله شیخ علی قوچانی (ره) که شاگرد بلافصل مرحوم آخوند و استاد بزرگوار مرحوم مشکینی بوده است. به عقیده مرحوم مشکینی، این نسخه اولی است؛ زیرا شاگرد به مذاق استاد واردتر است و مرحوم قوچانی بهتر می دانسته که نظر مرحوم آخوند کدام است. آن نسخه اینکه، بر سر کلمه «یکون» حرف «لا» بیفزاییم و کلمه یترشح عطف بر یکون و «لا» در تقدیر باشد و پس از کلمه من الواجب هم «اولا» نباشد.

طبق این نسخه تعمیم فقط نسبت به امر مقدوری است که مورد تکلیف نیست و وجوبی از واجب بر آن امر ترشح نمی کند، یعنی مفروض الحصول است و مخصوص استطاعت و مانند او است.

[نکته: علاوه بر اشکالهای شش گانه ای که بر واجب معلق مطرح شد: چهار اشکال دیگر در حاشیه مرحوم مشکینی مطرح و بررسی شده است.]

قوله: لعدم تفاوت: این فراز دلیل ثم لا وجه لتخصیص ... است و آن اینکه، در غرض اصلی شما فرقی میان امر مقدور و غیر مقدور نیست. پس چرا اختصاص می دهید؟

[نکته: مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده: گویا مرحوم آخوند فقط صدر کلام فصول را دیده که در تعریف واجب معلق کلمه امر غیر مقدور را آورده و لذا اعتراض کرده که، لا وجه

ص: ۱۴۵

للتخصیص ... ولی اگر به خود زحمت می دادند و ذیل کلام فصول و ادامه آن را می دیدند، این اعتراض را نمی کردند؛ زیرا خود فصول در ادامه بحث، مطلب را توسعه و تعمیم داده و فرموده: اختصاص به غیر مقدور ندارد.

قوله: من وجوب تحصیل: هدف اصلی صاحب فصول از اختراع واجب معلق چیست؟

پاره ای از مقدمات، به نام «مقدمات مفوته» نامیده شده اند، یعنی مقدماتی که اگر پیش از زمان واجب انجام داده نشوند، موجب تفویض واجب در زمان خود می شوند. مثل قطع مسافت پیش از موسم حج که اگر انجام نشود، مکلف نمی تواند در موسم حج در مکه باشد و اعمال حج را انجام دهد. یا مثل غسل جنابت پیش از اذان صبح که اگر ترک شود، باعث می شود که روزه آن روز خراب شود و هكذا غسل استحاضه برای روزه روز بعد (به فتوای بعضی) و ... حال درباره مقدمات مفوته، مشکل و معضلی مطرح است این گونه که:

از طرفی به عقیده مشهور، وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است. تا ذی المقدمه وجوب فعلی پیدا نکند، وجوبی از آن به مقدمات ترشح نمی کند و مقدمه هم وجوب فعلی پیدا نمی کند که این مقتضای قانون تبعیت است.

و از طرفی در خصوص مقدمات مفوته فرض اینست که، پیش از وجوب فعلی ذی المقدمه و قبل از دخول وقت، این ها دارای وجوب فعلی هستند. حال این دو مطلب با هم تنافی دارند. اگر مقدمه تابع است، پس چگونه پیش از ذی المقدمه واجب شده؟

برای حل این مشکل راه حل هائی ارائه شده که یکی از این راهها طریق واجب معلق است که فصول پیشنهاد کرده است. ایشان فرموده اند که در این گونه موارد اصل وجوب ذی المقدمه، پیش از مجیء وقت هم فعلی است؛ یعنی سر شب هم وجوب حج بر مستطیع، فعلی است و واجب است که استقبالی است. اگر پیشاپیش وجوب ذی المقدمه و واجب فعلی باشد، مانعی ندارد که مقدمات آن نیز واجب فعلی شوند و مسأله تبعیت هم حفظ شده است. ولی اگر واجب را واجب مشروط مشهور در نظر بگیریم تا شرط آنکه دخول وقت باشد، حاصل نشده ذی المقدمه واجب نیست و مقدمات هم واجب نخواهد بود. اشکال مزبور کماکان لا ینحل باقی می ماند؛ ولی بر مبنای واجب معلق مشکل حل

ص: ۱۴۶

شده است.

مرحوم آخوند می فرماید: طبق این مبنا نباید میان امر مقدور و غیر مقدور فرق بگذارید ...

قوله: نعم: راه حل دوم از مرحوم آخوند است که فعلا به صورت پیشنهاد مطرح می کنند و بعدا همین را اختیار خواهند کرد و آن اینکه بگوئیم: اصل وجوب حج یا صوم یا صلاه نسبت به دخول وقت و مجیء موسم مشروط است، همان گونه که حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است. منتهی استطاعت، شرط مقارن است و به مجرد حصول آن وجوب می آید و مجیء موسم، شرط متأخر برای اصل وجوب و تکلیف است. (شیخ اعظم هم استطاعت و هم مجیء وقت را شرط واجب و امثال می داند. صاحب فصول استطاعت را شرط وجوب و مجیء وقت را شرط واجب می داند؛ ولی مرحوم آخوند هر دو را شرط اصل وجوب دانسته، منتهی یکی مقارن و دیگری متأخر است.) اما وجود خارجی مجیء موسم شرط امر نیست، بلکه وجود لحاظی آن شرط امر است. پس از هم اکنون یعنی زمان استطاعت، فرارسیدن موسم حج را لحاظ کرده و در نظر می گیرد و بدنبال این لحاظ هم اکنون امر به حج می کند که باز هم وجوب فعلی است و به تبع آن سایر مقدمات وجودیه آن (مثل قطع مسافت و ...) نیز واجب فعلی می شوند.

تنها فرق واجب مشروط کذائی با واجب معلق فصول در اینست که او مجیء وقت را به واجب مرتبط می دانست و شرط واجب قرار می داد؛ ولی ما به وجوب ارتباط داده و شرط وجوب قرار دادیم به نحو شرط متأخر.

تنبيه: در این تنبيه برای طرح يك مشکل و حل آن زمينه سازی می کنند.

اما تمهید و مقدمه چینی: در مباحث قبل روشن شد که مقدمات وجودیه واجب مورد بحث است و مقدمه صحت نیز به مقدمه وجود برگشت، اما مقدمه اصل وجوب یا مقدمه علم از محل نزاع اجنبی بود.

حال مناط و ضابطه فعلی شدن وجوب مقدمی و شرعی مقدمات وجودیه چیست؟

تحت چه شرایطی مقدمه وجودی واجب فعلی می شود و ایجاد آن پیش از ذی المقدمه بر

ص: ۱۴۷

مكلف واجب می گردد؟ در مجموع از عبارت مرحوم آخوند استفاده می شود که: با چهار شرط مقدمه وجودی واجب به وجوب فعلی می شود.

شرط اول: شرط به فعلیت رسیدن وجوب مقدمه عبارتست از: فعلی شدن وجوب ذی المقدمه یعنی اگر وجوب ذی المقدمه فعلی باشد، وجوب مقدمه وجودی فعلی خواهد بود، وگرنه وجوب مقدمه هم فعلی نخواهد بود.

دلیل این شرط: وجوب مقدمه تابع و معلول وجوب ذی المقدمه و برگرفته از آن است و واضح است که تا علت و متبوع و اصل نباشد، معلول و تابع و فرع هم نخواهد بود و محال است که باشد؛ زیرا تخلف معلول از علت و تقدم معلول بر علت محال است.

این همان مطلبی است که به صورت قاعده کلی مطرح می شود که وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه است؛ هم از حیث اطلاق و اشتراط که قبلا در پایان واجب مطلق و مشروط بیان شد و هم از حیث قوه و فعل که اینجا بیان می شود، یعنی اگر وجوب ذی المقدمه بالقوه باشد، وجوب مقدمه نیز بالقوه است و اگر وجوب ذی المقدمه بالفعل باشد وجوب مقدمه نیز بالفعل است. (مرحوم آخوند این به دلیل متعرض نشده اند.)

راههای فعلیت وجوب واجب و ذی المقدمه

الف) چون ذی المقدمه واجب مطلق منجز است، وجوبش فعلی است. مثل نماز پس از دخول وقت.

ب) چون ذی المقدمه واجب مطلق معلق است، وجوبش فعلی است و لو واجب استقبالی باشد. (قول صاحب فصول)

ج) چون ذی المقدمه واجب مشروط به نحو شرط متأخر است، وجوبش فعلی است.

(مختار مرحوم آخوند)

د: چون ذی المقدمه واجب مشروطی است که شرطش مربوط به ماده است، وجوبش فعلی است. (مختار شیخ اعظم)

حال مهم اصل فعلیت وجوب ذی المقدمه است که شرط وجوب فعلی مقدمه می باشد و نحوه فعلی بودن مهم نیست.

ص: ۱۴۸

شرط دوّم: رابطه مقدّمه الوجوب و مقدّمه الوجود از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر مقدّمه وجوبی مقدّمه وجود نیز هست. مثل استطاعت برای حج، قدرت برای همه واجبات و ... ولی چنین نیست که هر مقدّمه وجودی مقدّمه وجوب هم باشد، بلکه برخی از آنها مقدّمه وجوب هم هستند. مانند استطاعت، تمکن از نصاب و ... برخی از آنها مقدّمه وجوب نیستند. مثل قطع مسافت برای حج، تحصیل طهارت برای نماز و ...

با توجه به این مقدمه، شرط دوّم از شروط فعلیت یافتن وجوب مقدّمه وجودی آن است که فقط مقدّمه وجود باشد و علاوه بر آن مقدّمه اصل وجوب نباشد. پس اگر چیزی مقدّمه اصل وجوب هم بود، (مثل استطاعت) واجب فعلی نخواهد بود و تحصیل آن بر مکلف واجب نیست.

دلیل شرط دوّم: همان طور که سابقاً در تقسیمات مقدّمه گفته شد؛ اگر چیزی مقدّمه اصل وجوب شد، معنایش آن است که، تا این مقدّمه و شرط نیامده، اصلاً وجوبی نیست تا به این مقدّمه وارد شود. پس از حصول و تحقق این مقدّمه، وجوب ذی المقدّمه می آید (پس از استطاعت حج واجب می شود) ولی دوباره معقول نیست که وجوبی از این واجب به آن مقدّمه وارد شود و امری بدان تعلق بگیرد؛ زیرا طلب حاصل از مولی و تحصیل حاصل از عبد است و هر دو از محالات هستند.

شرط سوّم: برخی از شروط و مقدّمات در لسان دلیل به صورت قید و شرط ذکر می شوند. مثلاً می گوید: «صلّ عن الطهاره، صلّ مع الاستقبال و ...» یا اگر هم در لسان دلیل نیامده، خود عقل مقدّمیت و توقّف را درک می کند و آنها را مقدّمه قرار می دهد. مثل قطع مسافت و ... ولی گاهی مقدّمه و شرط در ظاهر خطاب به صورت یک عنوانی برای مکلف اخذ و اعتبار می شود، به گونه ای که تمام الموضوع برای حکم، نفس همین عنوان است.

مثل عنوان مسافر، حاضر، مستطیع، متمکن از نصاب و ... که می فرماید: «المسافر يجب عليه القصر و ...» در اینجا سفر مقدّمه وجوب قصر است. حضر مقدّمه وجوب اتمام است و ... ولی به صورت موضوع حکم ذکر شده. (و حیثیت مسافر بودن حیث تقیدی است نه تعلیلی). حال شرط سوّم از شروط فعلیت وجوب مقدّمه آن است که از این قبیل نباشد و

ص: ۱۴۹

عنوانی برای مکلف واقع نشده باشد و گرنه واجب التحصیل نخواهد بود.

دلیل این شرط: تا عنوان مسافر محقق نشده، اصلاً قصر وجوب ندارد تا وجوبش به مقدمه ترشح کند و تحصیل این عنوان را واجب کند، پس از تحقق این عنوان وجوب قصر می‌آید؛ ولی معنی ندارد که مجدداً امر و طلبی از آن به مقدمه اش، یعنی مسافر بودن ترشح کند و آن را واجب کند، زیرا باز هم طلب حاصل و تحصیل حاصل بوده و محال است.

شرط چهارم: طبق مسلک شیخ اعظم شرایط وجود یا قیود واجب و عمل دو دسته بودند:

الف) قیودی که مفروض الحصول بودند و تحصیل آنها بر مکلف لازم نبود، وجود اختیاری آنها ملاک نبود، بلکه وجود اتّفاقی و تصادفی آنها ملاک بود. مثل استطاعت برای حج.

ب) شروطی که لازم التحصیل بودند و باید مکلف آنها را ایجاد می‌کرد. مثل قطع مسافت، حال شرط چهارم این است که مقدمه الوجود از آن قسمی نباشد که واجب و مأمور به و عمل به وجود فرضی و اتّفاقی او مقید شده باشد.

مثلاً این طور نباشد که بگویند: «یجب علیک الحج علی تقدیر حصول الاستطاعه». یعنی اگر اتّفاقی مستطیع شدی، حج بجا بیاور! فرقی هم ندارد که فرض وجود استطاعت به نحو قهری و غیر اختیاری باشد. (مثل ارث بردن) یا به نحو اختیاری و ارادی باشد. (مثل کسب کردن) در هر حال وجود فرضی او مدّ نظر است.

مقدمه الوجود باید از آن قسمی باشد که لازم التحصیل باشد و عمل به وجود اتّفاقی او مقید نشده باشد بلکه به وجود ضروری او مقید باشد. مثل «صلّ عن الطهاره» و ...

دلیل این شرط: اگر مقدمه ای مفروض الحصول بود و تحصیل آن لازم نبود، قهراً تا آن مقدمه نیامده باشد، ذی المقدمه واجب فعلی نیست و امتثال نمی‌طلبند. تا سخن از ترشح وجوب به مقدمه باشد و پس از آمدن آن هم که ذی المقدمه واجب فعلی می‌شود، معقول نیست که وجوبی به این مقدمه سرایت کند؛ چرا که طلب حاصل است. قدر جامع شرط سوّم و چهارم آنست که: هیچ کدام مورد تکلیف و متعلق خطاب نیستند، بلکه هر دو

ص: ۱۵۰

مفروض الحصول هستند.

قوله: ضروره آنه: این فراز دلیل شرط دوّم است که بدنبال شرط ثانی ذکر شد.

قوله: كما انه اذا اخذ: این فراز دلیل شرط سوّم و چهارم است که بدنبال هر کدام ذکر شد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که، در شرط چهارم تعلق امر و ایجاب از قبیل طلب حاصل نیست؛ زیرا مولی می تواند حصول شرط را در آینده فرض کند و با فرض حصول هم اکنون و پیش از حصول شرط امر کند و آنگاه ترشح امر به مقدّمه از قبیل طلب حاصل نخواهد بود. آری شبیه طلب حاصل است، یعنی چون مقدّمه مزبور مفروض الحصول است و فرض وجودش می شود و تحصیل آن لازم نیست، لذا تعلق امر به آن شبیه طلب حاصل است. و کانّ است نه انّ.

قوله: اذا عرفت: تا اینجا تمهید و زمینه سازی بود؛ اما طرح اشکال، همان طور که قبل از تنبیه نیز اشاره شد، مقدّماتی در شریعت داریم به نام «مقدّمات مفوّته». یعنی مقدّماتی که اگر پیش از وقت واجب انجام نشوند، باعث می شوند که در زمان واجب قدرت بر امتثال واجب پیدا نکنیم و ترک آنها پیش از وقت، سبب تفویت واجب در وقت شود.

مثل قطع مسافت قبل از موسم حج یا غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان، مشکل این است که، از طرفی اجماعی است که این گونه مقدّمات پیش از وقت ذی المقدّمه واجب هستند و باید اتیان شوند. و از طرفی طبق قانون تبعیّت، تا ذی المقدّمه واجب نباشد، مقدّمه واجب نمی شود؛ چون وجوب مقدّمه معلول وجوب ذی المقدّمه است.

حال آیا مقدّمات مزبور مادّه نقضی بر این قانون عقلی است؟ آیا قانون عقلی بدین وسیله نقض می شود؟ اساسا مگر حکم عقلی تخصیص بردار و قابل نقض شدن است؟ چه باید کرد که هم وجوب این ها پیش از وقت محفوظ بماند که اجماعی است و هم گردی بر دامن قانون تبعیّت ننشیند؟ مرحوم آخوند می فرماید «با بیاناتی که داشتیم این مشکل حلّ شده است» و آن مسئله شرط متأخر بود که گفتیم.

در این گونه موارد چه مانعی دارد که بگوئیم که قبل از موسم حج، قبل از طلوع فجر و ...

ص: ۱۵۱

و جوب حج و صوم و ... فعلی است؛ منتهی مشروط به شرط متأخر است که دخول وقت و مجیء موسم باشد و آنهم لحاظش در امر مولی دخیل است. پس مولی از هم اکنون وجود شرط در ظرف خودش فرض کرده و امر صادر می‌کند. در نتیجه هم اکنون وجوب حج و صوم و ... فعلی است و در نتیجه مقدمات مفوته آنها نیز فعلی می‌شوند و هیچ محذوری پیش نمی‌آید و قانون تبعیت هم لطمه نمی‌خورد و منخرم نمی‌شود.

قوله: کان معلوم الوجود: البته شرط متأخری که فرض وجودش می‌شود، باید از اموری باشد که در آینده حتماً واقع شده و معلوم الوجود باشد، تا از الآن امر و ایجاب فعلی برای ذی المقدمه درست شود. و علی الفرض در ما نحن فیه آن امر استقبالی مسئله دخول وقت می‌باشد که قطعی الوقوع در مستقبل است.

قوله: ضروره فعلیه: ممکن است پرسید: «مگر پیش از وقت، ذی المقدمه مقدور ما است که از الآن وجوب فعلی پیدا می‌کند؟» در جواب می‌فرمایند: آری مقدور ما است.

منتهی مقدور بلاواسطه نیست. مقدور مع الواسطه است و آن واسطه تمهید و تهیة مقدمات است، تا در موسم حج در مکه باشد و خود واجب را اتیان کند.

و وقتی الآن مقدور بود، مانعی ندارد که از حالا وجوبش فعلی باشد. در نتیجه هیچ محذوری ندارد که از هم اکنون وجوبی از واجب به مقدمات آن ترشح کند و مقدمات مفوته آن هم از حالا واجب شوند. (البته بنا بر اینکه ملازمه ای باشد و مقدمه واجب وجوب شرعی داشته باشد که خواهد آمد.) با این محاسبات، محذور وجوب مقدمه پیش از ذی المقدمه حلّ شد.

قوله: و انما اللازم: در مورد مقدمه دو چیز مطرح است:

۱- اصل وجوب و امر به مقدمه از سوی مولی ۲- اتیان آن در خارج از سوی عید و آنکه تابع ذی المقدمه است و در رتبه متأخر از ذی المقدمه است. امر اول یعنی اصل وجوب مقدمه است؛ اما اتیان آن در خارج نه تنها متأخر نیست بلکه باید متقدم باشد و پیش از ذی المقدمه اتیان شود و حاکم به این لزوم و لابدیت عقل انسان است. (و ربطی به شارع ندارد و متوقف بر قول به ملازمه هم نیست.) چرا که مقدمیت، یعنی همین که مقدمه قبلا

ص: ۱۵۲

اتیان شود و ذی المقدمه وجودا بر او متوقف باشد. و اختصاص به مقدمات مفوته هم ندارد، در سایر مقدمات هم مطلب از این قرار است که قبل از اتیان به واجب باید آنها را اتیان کنیم. پس وجوبا مقدمه تابع ذی المقدمه است؛ ولی وجودا ذی المقدمه بر مقدمه متوقف است.

قوله: فانقذح: غیر از راه حلّ شرط متأخر که عنوان کردیم، راه‌های دیگری هم از معضل مقدمات مفوته ذکر شد. که به آنها اشاره می‌شود از قبیل واجب معلق فصولی، که وجوب را فعلی و واجب را استقبالی دانست و نتیجه گرفت که قبل از وقت هم (حج و صوم و ...) واجب به وجوب فعلی هستند و محذوری ندارد که مقدمات آن نیز واجب باشد و مسأله تبعیت به حال خود باقی است. واجب مشروط شیخ اعظم، که تمام شروط و از جمله دخول وقت و مجیء موسم و ... را شرط واجب و قید ماده دانست و معتقد بود که اصل وجوب در تمام این موارد قبل از وقت هم فعلی است و مانعی ندارد که مقدمات آن نیز واجب فعلی باشند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: راه تفصیی و فرار از معضل مزبور تنها منحصر به راه صاحب فصول یا شیخ اعظم نیست که ناچار باشیم و به آن مبانی تن دردهیم، بلکه راه سوّمی وجود دارد که راه شرط متأخر است و ما از این راه معضل را حلّ کردیم و گره کور را گشودیم.

قوله: فانقذح: اگر در شرع مقدّس به مواردی برخوردیم که مقدمه ای پیش از ذی المقدمه واجب شده، مثل وجوب غسل استحاضه یا جنابت در شب یا پیش از اذان صبح در ماه رمضان یا غیر ماه رمضان که روزه گرفتن برای فردا واجب باشد (مثل نذر معین، قضاء با ضیق وقت و ...)، دیگر احساس وحشت نمی‌کنیم؛ زیرا به حکم برهان ائی (از معلول پی به علت بردن) یقین می‌کنیم که پیشاپیش ذی المقدمه واجب بوده که این مقدمات واجب شده اند. (چون وجوب این‌ها معلول وجوب آن است و از معلول وجود علت را کشف می‌کنیم.) و اصل وجوب قبلا آمده و لو واجب و امتثال بعد است که هیچ محذوری ندارد.

ص: ۱۵۳

قوله: و لو فرض: گفتیم که از طریق وجوب مقدمه مفوتّه پیش از زمان واجب و ذی المقدمه کشف می کنیم که، ذی المقدمه نیز از قبل واجب بوده (برهان آنی) ولی حالا اگر چنین فرض شود که، ما یقین به عدم وجوب ذی المقدمه پیش از وقت داشته باشیم و قاطع باشیم به اینکه مثلاً روزه پیش از اذان صبح واجب نیست، که وقتی ذی المقدمه پیش از وقت واجب نباشد، مقدمات آن نیز پیش از وقت، واجب به وجوب غیری نخواهند بود و محال است که وجوب مقدمی پیدا کنند؛ چرا که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه و معلول آن است و انفکاک معلول از علت محال است. مع الوصف اگر دلیل خاص (مثلاً اجماع) بر وجوب (مثلاً غسل استحاضه) قائم شد، خواهیم گفت که چنین وجوبی قطعاً مقدمی و غیری نیست، بلکه وجوب نفسی است؛ یعنی غسل مزبور مستقلاً واجب و دارای مصلحت ملزمه است. منتها واجب نفسی دو گونه است:

۱- واجب نفسی غیر تهیّتی: واجبی است که زمینه را برای واجب دیگر فراهم نمی کند.

مثل زکات خمس، حج و ...

۲- واجب نفسی تهیّتی: واجبی است که زمینه ساز واجب دیگر است و مکلف را مستعدّ و مهیّای انجام واجب دیگر می نماید. مثل نماز ظهر که زمینه را برای امتثال عصر فراهم می کند و مغرب نسبت به عشاء و ...

حال ما نحن فیه از این قبیل است. یعنی خود غسل استحاضه پیش از اذان صبح واجب است. ضمناً مکلف را برای واجب مستقلّ دیگر یعنی صوم فردا مهیّا می کند. آنگاه اگر وجوب نفسی را هم اختیار کنیم، محذوری پیش نمی آید و قانون تبعیّت مقدمه از ذی المقدمه صدمه نمی بیند.

نتیجه: در رابطه با مقدمات مفوتّه مشکلی مطرح شد که برای آن مشکل، چهار راه حل ارائه شد.

۱- واجب مشروط به نحو شرط متأخر

۲- واجب مشروط به نحوی که شیخ اعظم فرمود.

۳- واجب معلق صاحب فصول

ص: ۱۵۴

۴- واجب نفسی تهیی

قوله: ان قلت: مقدمات وجودیه واجب دو گونه است.

۱- مقدمات مفوته: مقدماتی که پیش از وقت مقدور ما است و باید انجام شود، و گرنه موجب تفویت واجب می شود.

۲- مقدمات غیر مفوته: مقدماتی که پس از دخول وقت واجب هم می توان انجام داد، مثل تحصیل ساتر و استقبال و مکان مباح و تطهیر لباس و بدن برای نماز.

حال اشکال به برهان ائی است که گفتیم: «وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت واجب کاشف از وجوب ذی المقدمه است.» مستشکل می گوید: اگر وجوب مقدمه ای پیش از وقت واجب، کاشف از وجوب ذی المقدمه پیش از وقت باشد.

(مثلاً وجوب تحصیل طهارت مائی ساعت هشت صبح برای کسی که در وقت واجب تمکن از آن ندارد، کاشف از وجوب نماز از هشت صبح باشد)، لازمه اش آنست که جمیع مقدمات وجودیه آن واجب (مثل تحصیل قبله- ساتر و ...) پیش از وقت و از هشت صبح واجب باشند؛ زیرا علت آنها- که وجوب ذی المقدمه باشد- تحقق یافته و معلول هم از علت جدا نیست. پس این ها نیز باید از قبل واجب باشند؛ با این تفاوت که واجب دو قسم است.

۱- پاره ای از واجبات، مضیق هستند، یعنی وقت آنها تنگ است و باید فوری انجام شوند.

۲- برخی از واجبات موسع اند. یعنی وقت آنها وسیع است و فوریت ندارند. در نتیجه مقدمه مفوته باید از نوع واجب مضیق باشد و فوراً در هشت صبح باید انجام شود؛ ولی سایر مقدمات واجب باید موسع باشند و مکلف بتواند از هشت صبح تا پس از دخول وقت و پیش از واجب، هر زمان که مایل بود آنها را انجام دهد؛ ولی اصل وجوب حتمی است. پس اگر وجوب مقدمه ای، کاشف از وجوب ذی المقدمه بود، باید مقدمات دیگر واجب نیز و لو از نوع واجب موسع، از قبل واجب باشند. اگر سایر مقدمات هم واجب شدند، لازمه اش آنست که چنانچه یکی از آنها بالعرض مضیق شد، و لو بالذات موسع

ص: ۱۵۵

باشد (یعنی اگر تأخیر بیندازیم پس از دخول وقت مقدور ما نخواهد بود) باید مبادرت کرده و فوراً آن را نیز انجام دهیم. مثلاً همان هشت صبح مکان مباحی را پیدا کنیم، قبله واقعی را بدست آوریم و ... درحالی که کسی چنین فتوایی نداده. پس معلوم می شود که سایر مقدمات را قبل از وقت واجب نمی دانند. در نتیجه مشخص می شود که ذی المقدمه هم از قبل واجب نیست؛ زیرا از نبود معلول به نبود علت می رسیم.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: اتفاقاً همین طور است و چاره ای نداریم جز اینکه به آن سخن ملتزم شویم و راه گریزی نداریم از اینکه بگوئیم، سایر مقدمات هم از حالا واجب می شوند، و به آن لازم ملتزم می شویم، و لو مشهور نگفته باشند؛ ولی وقتی برهان ما را بدان هدایت کرد، ما می پذیریم.

قوله: ألا اذا: قدرت دو شعبه دارد. ۱- قدرت مطلقه ۲- قدرت خاصه

منظور از قدرت مطلقه قدرت بر انجام واجب، از ابتدای وجوب آن تا زمان انجام واجب و بالاخره امتثال و اتمام واجب است. (از هشت صبح که وجوب آمد، انجام واجب به وسیله انجام مقدمات آن مقدور باشد) منظور از قدرت خاصه، قدرت بر انجام واجب در زمان خود واجب است و کاری به زمانهای قبل نداریم.

حال قدرت بر واجب نسبت به مقدمات مفوّته باید قدرت مطلقه باشد، یعنی قدرت از آغاز وجوب واجب، و مقدور بودن واجب از ابتدا به این است که مقدمات مفوّته را انجام دهیم. آنگاه اگر نسبت به سایر مقدمات هم قدرت مطلقه معتبر باشد، مثل مقدمه مفوّته می شوند و مطلب همان است. یعنی از هشت صبح واجب می شوند و اگر مضیق شدند، فوریت پیدا می کنند؛ مگر کسی بگوید نسبت به این ها قدرت خاصه، یعنی قدرت بر واجب در زمان خود واجب شرط است. آنگاه اگر پیش از وقت هم مقدور باشند، انجام آنها لازم است. آری پس از دخول وقت واجب اگر مقدور بودند، باید انجام شوند و واجب مقید به آنها است و اگر مقدور نبودند، این شروط ساقط می شوند و واجب بدون آنها انجام می شود.

ص: ۱۵۶

تتمه

این تتمه با واجب مطلق و مشروط مناسب تر است تا با واجب منجز و معلق. ولی به هر حال به هر دو ارتباط دارد و لذا در پایان تقسیم واجب به معلق و منجز ذکر می کنند:

دانستیم که قیودی که در خطاب اخذ می شوند، متفاوت هستند.

برخی از آنها قید هیئت هستند و به اصل وجوب برمی گردند و تا نباشند اصلا وجوبی نیست. ضمنا فرقی ندارد که به نحو شرط متأخر باشند. (مثل فرا رسیدن موسم حج بر مسلک آخوند) یا به نحو شرط مقارن باشند (مثل استطاعت برای حج بر مسلک مشهور) و یا به نحو شرط متقدم باشند (مثل آمدن امروز که شرط وجوب اکرام فردا است). و برخی از آنها قید واجب و ماده هستند و بدون آن نیز اصل وجوب و تکلیف هست، ضمنا فرقی ندارد که این قیود لازم التحصیل و مورد تکلیف و امر غیري باشند (مثل تحصیل طهارت و ساتر و ... برای نماز) و یا مفروض الحصول باشند (مثل عنوان مسافر و حاضر و ... که قبلا در تنبیه گذشت و مثل استطاعت برای حج بر مسلک شیخ اعظم). حال که دو دسته قیود داریم، می گوئیم: در مواردی که یقین داریم، فلان قید به اصل وجوب و هیئت برمی گردد، به یقین عمل می شود و حکم می کنیم به اینکه، تا فلان قید نیامده اصلا امری و وجوبی از سوی مولی وجود ندارد و تحصیل مقدمات هم لازم نیست.

پس اگر الآن یقین هم داشته باشیم که دو ماه دیگر استطاعت خواهد آمد. (بنا بر احراز قید هیئت بودن) انجام مقدمات و قطع مسافت و ... لازم نیست؛ زیرا علم به استطاعت که شرط نیست، خود استطاعت شرط است و هنوز حاصل نشده است. در مواردی که یقین می کنیم، فلان قید به ماده و واجب برمی گردد و اصل وجوب قیدی ندارد، باز به یقین عمل می کنیم و می گوئیم که قبل از مجیء موسم هم وجوب حج آمده، پس باید مقدمات

ص: ۱۵۷

آن را فراهم کنیم یا اگر می‌دانیم که دو ماه دیگر استطاعت خواهد آمد و آن موقع دسترسی به حج نخواهیم پیدا کرد، باید از حالا دست به کار شویم. اما اگر ثبوتاً و در مقام احتمال و تصوّر به هیچ کدام یقین نداشتیم و امر دائر بود میان اینکه قید به هیئت برگردد یا به مادّه و هر دو هم محتمل بود، چه باید کرد؟ مثلاً وقتی می‌فرماید: «صلّ متطهّراً»، ما نمی‌دانیم که قید تطهّر، به اصل و جوب نماز برمی‌گردد یا به خود نماز؟ یا مثلاً وقتی می‌فرماید: «اکرم زیداً إن جاءك»، و ما مردّدیم که شرط و قیدی که در پایان جمله آمده، به اصل و جوب اکرام برمی‌گردد یا خود اکرام، مقتید به فرض مجیء است. در موارد شک و تردید و دوران امر بین این دو چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: در قدم اول به سراغ مقام اثبات و دلیل می‌رویم. اگر در مقام اثبات، دلیل قانع کننده ای یافتیم که بتواند یک احتمال را معین سازد، به همان مفاد دلیل عمل می‌شود. (چنانکه ما قبلاً مدّعی شدیم که قید به هیئت برمی‌گردد و دلیل ما ظهور جمله شرطیه بود به بیانی که گذشت.) اما اگر در مقام اثبات، این گونه دلیلی را نیافتیم و کماکان مردّد و دودل ماندیم، نوبت به اصول عملیه می‌رسد در اینجا وظیفه ما مراجعه به اصل عملی است. اصل عملی در چنین موردی، برائت از جوب قید است.

بیان مطلب: اگر مجیء زید قید هیئت باشد، قبل از مجیء زید اصلاً وجوبی نیست.

اگر قید مادّه باشد، قبل از آن هم وجوب هست. پس شک داریم که قبل از قید مزبور وجوب اکرام هست یا نه. آیا بدنبال آن، تحصیل و ایجاد مقدّمه و قید لازم است یا نه؟

شبهه وجوبیه و شک در اصل تکلیف است و در چنین موردی اخباری و اصولی متفق القول برائتی هستند و اصل برائت از جوب آن واجب، پیش از آن قید جاری می‌کنیم و نیز اصل برائت از جوب ایجاد آن قید (اگر مقدور اختیار باشد) جاری می‌شود.

قوله: و ربّما قیل: مرحوم شیخ انصاری در تقریرات (۱) راه دیگری را پیموده و آن اینکه در دوران امر میان تقیید اطلاق در جانب هیئت و ارجاع قید به هیئت و اصل وجوب، و یا تقیید اطلاق در جانب مادّه و ارجاع قید به واجب، به دو دلیل اطلاق هیئت را بر اطلاق

ص: ۱۵۸

ماده ترجیح داده است. و با حفظ مطلب، قید را به ماده و واجب برمی گردانیم و آن را تقیید می کنیم. (البته جناب ایشان قبلاً فرمودند: لبّاً و واقعا قید به ماده برمی گردد و محال است به هیئت برگردد و اصلاً در جانب هیئت، اطلاقی نیست و مفاد هیئت جزئی است؛ ولی حالاً- بر اساس ظاهر کلام و مقتضای قواعد عربیت و بر مبنای مشهور بحث می کنند، نه بر مبنای خودشان. پس یک بحث فرضی است.)

دلیل اول: در باب مطلق و مقید خواهد آمد که مطلق گاهی شمولی است، مثل «احلّ الله البیع ای کلّ بیع، حرّم الربا ای کلّ ربا و ...»- دلیل آن در جای خود خواهد آمد- و گاهی هم بدلی است، مثل «اعتق رقبه» یعنی فردی از افراد رقبه را باید آزاد کنی و اختیار تعیین بدست خود مکلف است. و در باب تعارض، خواهد آمد که هرگاه عامی مثل لا تکرم الفسّاق با مطلق مثل «اکرم العالم یا اکرم عالما» تعارض کرد، در ماده اجتماع عام بر مطلق، مقدّم می شود. به این دلیل که عموم عام شمولی است و اطلاق مطلق بدلی است و به همین مناسبت و علت، اطلاق شمولی از اطلاق بدلی قوی تر است و بر آن مقدّم می شود.

با توجه به این مقدمه، اگر مولی به طور مطلق می فرمود: «اکرم زیدا» دو اطلاق در کار بود:

۱- اطلاق هیئت که دالّ بر اصل وجوب اکرام است و اطلاق شمولی احوالی دارد، یعنی جمیع فروض و تقادیر و حالات ممکنه را- از قبیل: فرض مجی ء و عدم مجی ء، فرض راکب و راجل بودن، فرض عالم و جاهل بودن زید و ...- شامل می شود.

۲- اطلاق ماده، یعنی خود اکرام زید که دالّ بر واجب فعل مکلف است و اطلاق بدلی افرادی دارد. یعنی اکرام، مصادیق متنوعی دارد از قبیل: سلام کردن، از جای برخاستن، اطعام کردن و ... یکی از این ها که محقق شود، طبیعت اکرام در ضمن آن محقق می شود.

حال اگر بفرماید: «اکرم زیدا إن جاءك» و قید مجی ء زید را بیاورد، آیا این قید به هیئت برمی گردد؟ آیا مفاد هیئت را که اصل وجوب است، تقیید می کند؟ آیا این به آن معنی است که تا مجی ء زید (یا استطاعت یا مجی ء وقت و ...) حاصل نشده، اصلاً امری و تکلیفی نیست، پس وجوب بر فرض مجی ء است؟ یا به ماده برمی گردد و مفاد ماده را که

ص: ۱۵۹

واجب و فعل مکلف است، تقیید می کند؟ آیا این به آن معنی است که تا این قید نیامده امثال ممکن نیست و ظرف امثال واجب ظرف مجیء زید است؟

در چنین موردی شیخ اعظم می فرماید: اطلاق هیئت، اطلاق شمولی است. (چون در یک حال که حال مجیء زید باشد فقط یک مصداق اکرام کفایت می کند و لازم نیست جمیع مصادیق آن را انجام دهیم.) پس اطلاق شمولی قوی تر از اطلاق بدلی است. در نتیجه اطلاق هیئت را- که شمولی و اقوی است- حفظ می کنیم و اطلاق مادّه را- که بدلی و اضعف است- تقیید می کنیم. پس چه بهتر که در دوران امر میان رجوع قید به مادّه یا به هیئت، به مادّه برگردد و اطلاق او را تقیید بزند و اطلاق هیئت به حال خود باقی باشد. پس قبل از حصول قید اگر مقدماتی لازم است، باید آنها را فراهم کنیم. مثل قطع مسافت و تهیّه زاد و راحله برای حجّ و ...

دلیل دوّم: تقیید هیئت، موجب می شود تا زمینه و محلّی برای اطلاق مادّه نماند و مادّه نیز دارای اطلاق نباشد؛ ولی تقیید مادّه، باعث نمی شود که اطلاق هیئت از بین برود «صغری» و هرچا امر دائر باشد میان دو نوع تقییدی که یکی رافع موضوع دیگری است و دیگری چنین نقشی ندارد همین تقیید دیگر اولویّت دارد و چه بهتر که به آن ملتزم شویم «کبری» پس تقیید مادّه، اولویّت دارد و ما این را برمی گزینیم و اطلاق هیئت را حفظ می کنیم. «نتیجه»

بیان صغری: اگر ما قید را به خود هیئت برمی گردانیم و بگوئیم که مجیء زید قید اصل وجوب اکرام زید است و تا قید حاصل نشود، اصلاً وجوبی نیست. خودبه خود مادّه و واجب نیز مخصوص همین فرض خواهد بود؛ زیرا در غیر این فرض واجبی نیست و امثالی نخواهد بود. (فی المثل اگر وجوب حجّ، مشروط به استطاعت شد، امثال آن نیز مشروط به استطاعت خواهد بود و بدون حصول قید اگر کسی حجّ کند، امثال واجب نکرده است. در صورتی که اگر قید را به مادّه بزنیم و بگوئیم که امثال در ظرف مجیء زید یا حصول استطاعت است لازمه اش این نیست که حتماً اصل وجوب و مفاد هیئت هم مقید شود و زمینه برای او نماند و بحث کردن از اطلاق هیئت لغو باشد، بلکه مفاد هیئت قابلیت

ص: ۱۶۰

دارد که مطلق باشد و با نبود قید و عدم حصول آن نیز این مفاد موجود و بالنتیجه تحصیل مقدمات آن لازم باشد.

بیان کبری: وجه اولویت آن است که، تقييد هيئت که موجب بطلان اطلاق ماده نیز می شود مستلزم ارتکاب دو خلاف اصل است، (یکی اصاله عدم التقييد یا اصاله الاطلاق در خود هيئت، و دیگری در ماده) ولی تقييد ماده مستلزم یک خلاف اصل است (اصاله الاطلاق در ماده از بین رفته) و پرواضح است که ارتکاب یک خلاف اصل اولی و ارجح از ارتکاب دو خلاف اصل است. زیرا بنای عقلاء و ابناء المحاوره بر تحفظ به ظواهر و اجتناب از ارتکاب خلاف ظاهر و اصل است. البته نمی گوئیم که تقييد مستلزم مجازیت است و اصل عدم مجازیت است یا مجازیت خلاف اصل است، زیرا در باب اطلاق و تقييد خواهد آمد که تقييد باعث نمی شود که مطلق در معنای مجازی استعمال شود، بلکه از باب تعدد دال و مدلول است. سخن ما این است که، تقييد خلاف اصل است و حتی الامکان از ارتکاب آن باید اجتناب شود.

قوله: و لا فرق: ممکن است کسی بگوید: ارتکاب تقييد در ناحیه هيئت نیز موجب دو خلاف اصل نیست و مستلزم تقييد ماده نیست تا اشکالی داشته باشد، زیرا علی الفرض با تقييد هيئت محلی برای اطلاق ماده نمی ماند و اصلا اطلاق ندارد تا تقييد شود و از باب سالبه به انتفاء موضوع است. ولی مرحوم شيخ جواب می دهند که، ما هم قبول داریم که تقييد ماده، تقييد مصطلح نیست که اطلاقى باشد و ما آن را قید زدیم؛ ولی نتیجه التقييد هست، یعنی با ارجاع قید به هيئت کاری کردیم که عملا اطلاقى برای ماده نماند و آن نیز مخصوص و محدود به همین فرض و جوب (مثلا فرض مجیء زید) باشد. لذا در نتیجه و اثر، فرقی میان تقييد مصطلح با نتیجه التقييد نیست. خلاصه الکلام، ارجاع قید به ماده و حفظ اطلاق هيئت اولویت دارد.

قوله: و انت خبير: مرحوم آخوند به هر دو دلیل استاد علامه خود، یعنی شيخ اعظم انصاری اعتراض کرده و به هر دو بیان ایشان پاسخ می دهند:

پاسخ بیان اول: به بیانی که در وجه اول گفته شد، ما نیز قبول داریم که اطلاق هيئت،

ص: ۱۶۱

شمولی و اطلاق ماده، بدلی است؛ ولی قبول نداریم که اطلاق شمولی، قوی تر از اطلاق بدلی باشد و در نتیجه حفظ اطلاق هیئت و ارجاع قید به اطلاق ماده ارجح باشد، زیرا اطلاق، چه شمولی باشد و چه بدلی، نیازمند به قرینه حکمت و مقدمات حکمت است و به برکت آنها اثبات می گردد.

پس در عرض هم و برابر هستند و هیچ کدام در رتبه، مقدم بر دیگری نبود. و اولی نیست که جانب آن مراعات شود. البته نتیجه اطلاق و مقدمات حکمت جابه جا و مورد به مورد فرق می کند. در برخی موارد نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی افرادی است، مثل: احل الله البيع. در برخی موارد نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی احوالی است، مثل: اطلاق هیئت در ما نحن فیه و در برخی موارد نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق بدلی افرادی است، مثل: اعتق رتبه و در برخی موارد نتیجه آنها، اطلاق بدلی احوالی است. مثل اطلاق ماده در ما نحن فیه که اکرام زید بر فرض مجیء واجب و موجب امثال است یا بر فرض دیگر، و بر یکی از فروض که باشد کافی است. در پاره ای از موارد هم نتیجه مقدمات حکمت، تعیین و تضییق است؛ نه اطلاق و ارسال و توسعه. مثل اینکه سابقا می گفتیم، در دوران امر میان وجوب نفسی و غیر اطلاق صیغه اقتضای نفسی بودن می کند. در دوران امر میان وجوب تعیینی و تخیری، اطلاق صیغه وجوب تعیینی را مقتضی است. و در دوران امر میان وجوب عینی و کفائی، اطلاق مقتضی وجوب عینی است؛ ولی تمام این نتایج از راه مقدمات حکمت به دست می آید و هیچ کدام از دیگری برتر و بالاتر نیست.

نتیجه: به نظر ما وجهی برای ترجیح اطلاق هیئت بر اطلاق ماده نیست.

قوله: و ترجیح العموم: اگر کسی بگوید که شنیده ایم که اصولیین در باب تعارض وقتی به این مسئله می رسند که عامی (لا تکرم الفساق) با مطلق (اکرم عالما) در مورد عالم فاسق تعارض کرده، می گویند: عام برنده است و در ماده الاجتماع بر مطلق مقدم می شود، آیا این جز برای آن است که عموم عام نوعا شمولی و اطلاق مطلق نوعا بدلی است؟ آیا جز برای خاطر شمولی بودن و بدلی بودن است؟ آیا ما نحن فیه صغرای آن باب نیست؟ مرحوم آخوند می فرماید: هرگز تقدیم عام بر مطلق به خاطر شمولی بودن عام و بدلی بودن مطلق

ص: ۱۶۲

نیست، بلکه به مناط آنست که، عموم عام وضعی است و از راه وضع واضح ثابت می شود و لذا حالت منتظره ندارد؛ ولی اطلاق مطلق اطلاقی است، یعنی از راه مقدمات حکمت ثابت می شود و حالت تعلیقی دارد، یعنی اگر مقدمات حکمت فراهم باشد اطلاقی درست می گردد و گرنه نه. یکی از مقدمات حکمت آن است که قرینه و بیانی برخلاف آن نباشد و عام معارض صلاحیت دارد که بیانی برخلاف مطلق باشد و موجب از بین رفتن مطلق گردد. این است که با وجود عام، نوبت به مطلق نمی رسد.

پس مسأله وضعی و اطلاقی بودن، مطرح است نه مسأله شمولی و بدلی بودن. تازه وضعی بودن هم نیمه راه است و تمام مقصد نیست و موضوعیت ندارد، بلکه اظهر بودن مناط ترجیح است، یعنی هر کدام از متعارضین که از دیگری اقوی و اظهر باشد، بر دیگری مقدم است و چون وضعی بودن سبب اظهریت است موجب تقدیم است. (مبسوط این مناط در باب تعارض خواهد آمد.)

قوله: فلو فرض: مقدمه: عام و مطلق متعارض از لحاظ شمولی و بدلی بودن چهار قسم می شوند:

۱- هر دو شمولی باشند، مثل: لا تکرّم الفساق با اکرم العالم.

۲- هر دو بدلی باشند، مثل: اکرم ایّ عالم شئت با لا تکرّم فاسقا.

۳- عام شمولی و مطلق بدلی باشد، مثل: لا تکرّم الفساق با اکرم عالما.

۴- عام بدلی و مطلق بدلی باشد، مثل: اکرم ایّ عالم شئت با لا تکرّم الفاسق. حال شاهد بر اینکه مناط تقدیم، شمولی بودن و بدلی بودن نیست، آن است که در تمام موارد چهارگانه مزبور عموم عام بر اطلاق مطلق مقدم است؛ چون وضعی و اظهر است، در صورتی که اگر شمولی و بدلی بودن ملاک بود، می بایست در صورت چهارم مطلق برنده شود چون شمولی است و در فرض اول و دوم هیچ کدام مقدم نشوند، چون هر دو شمولی یا بدلی هستند، درحالی که اصولی ها چنین حکمی ندارند. پس مناط تقدیم، وضعی بودن و اظهریت است.

پاسخ وجه دوم: قبول داریم که تقیید برخلاف اصل (اصاله الاطلاق یا اصاله عدم

ص: ۱۶۳

التقیید) است؛ ولی دو مطلب هست:

۱- واقعا اطلاقی وجود دارد و منعقد شده است و ما می خواهیم آن را تقیید کنیم (تقیید مصطلح) چنین تقییدی برخلاف اصل است.

۲- یا اینکه کاری کرده ایم که اطلاقی منعقد نشود و اطلاق را در نطفه خفه کرده ایم و جلوی انعقاد آن را گرفته ایم. چنین عملی گرچه از لحاظ نتیجه و اثر عملی با تقیید مصطلح یکی است و در هر دو صورت به اطلاق عمل نشده است؛ ولی خلاف اصل نیست، زیرا اصلا اطلاقی نبوده تا عمل مزبور برخلاف آن باشد و مخالف اصل باشد (نتیجه التقیید)

قوله و بالجمله: اصولا- اینکه می گوئیم، تقیید برخلاف اصل می باشد، منظور کدام اصل است؟ منظور اصاله الظهور است و این اصل به برکت مقدمات حکمت درست می شود و با نبود مقدمات حکمت (تمام مقدمات حکمت منتهی باشد یا برخی از آنها) اصلا از ریشه ظهوری منعقد نشده تا با آن مخالفت شود. کاری که از اول اطلاق و ظهوری درست نشود. با آنکه اطلاق بود و ما تقیید کردیم از حیث نتیجه و اثر عملی مثل هم و مشترکند؛ ولی از حیث خلاف اصل بودن مثل هم نیستند.

نتیجه: ارجاع قید به هیئت گرچه موجب تضییق ماده نیز می گردد و زمینه اطلاق آن را از بین می برد؛ ولی تقیید مصطلح نیست. پس چه قید را به ماده برگردانیم و چه به هیئت ارجاع دهیم، در هر حال یک خلاف اصل بیشتر نیست و از این جهت هم آن دو در عرض هم و مساوی هستند و هیچ کدام اولویت ندارد که قید به آن ارجاع شود و اطلاق دیگری حفظ شود.

قوله: و کانه: منشأ توهم شیخ اعظم: گویا جناب شیخ چنین پنداشته اند که، اطلاق همانند عموم است و همان گونه که عموم عام (که وضعی بود- ثابت است و حالت منتظره ندارد، اطلاق مطلق هم ثابت و مسلم است و حالت منتظره ندارد. لذا فرموده: حال که دو اطلاق داریم، فرقی ندارد که کاری بکنیم که اطلاق دیگری خودبه خود از بین برود یا آن را تقیید بزنیم. در هر حال دو خلاف اصل و ظاهر را مرتکب شده ایم. و اذا دار الامر بین ارتکاب دو خلاف ظاهر یا یک خلاف ظاهر، ارتکاب یک خلاف اصل اولی است. غافل از

ص: ۱۶۴

اینکه نباید اطلاق را با عموم مقایسه کنیم. عموم وضعی است و لذا تا فرمود: «اکرم کل عالم» ظهور وضعی در عموم پیدا شد؛ ولی اطلاق، اطلاق و به برکت مقدمات حکمت است و حالت تعلیقی دارد، یعنی اگر مقدمات حکمت باشد، اطلاق هست و گرنه وجود ندارد و در ما نحن فیه نسبت به اطلاق ماده این مقدمات فراهم نیست، زیرا تقیید هیئت صلاحیت دارد که بیان و قرینه بر خلاف بوده و جلو اطلاق ماده را بگیرد و از اول دایره او را تنگ می کند. در نتیجه اطلاق منعقد نمی شود پس قیاس مع الفارق است.

قوله: نعم: در باب تقیید به متصل (مثل اکرم زیدا إن جاءك) که تا به حال مطرح بود، طرح مرحوم شیخ را نپذیرفتیم؛ اما در باب تقیید به منفصل قابل طرح است، یعنی ابتدا مولی فرمود: «اکرم زیدا» و قیدی نیاورد و برای کلام از حیث هیئت و ماده اطلاق منعقد شد و پس از مدتی قید مجعی و زید و مانند آن را آورد.

در چنین فرضی اگر امر دایر شود که قید را به ماده (اکرام) بزنیم یا به هیئت (وجوب اکرام) و فرض اینکه قابلیت هر دو را دارد، برای پیشنهاد مرحوم شیخ مجالی وجود دارد؛ زیرا که برای مطلق اطلاق منعقد و ظهوری محقق شده است (هرچند این ظهور وضعی نیست و اطلاق و به برکت مقدمات حکمت است؛ ولی آن مقدمات فراهم است). آنگاه ارجاع به ماده مستلزم یک خلاف ظاهر و به هیئت مستلزم دو خلاف ظاهر است. پس باید تفصیل داد.

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه در همین فرض (تقیید به منفصل) هم پیشنهاد شیخ اعظم نه بر مبنای ما قابل قبول است و نه بر مبنای خود ایشان. بیان مطلب: بر مبنای ما به محض صدور کلام و گفتن اکرم زیدا هر دو ظهور منعقد شد و ظهور استعمالی آمد و قابل رفع هم نیست (لأن الشیء لا ینقلب عما وقع علیه) و تقیید به منفصل با اصل ظهور مزاحمتی ندارد، بلکه با حجیت ظاهر منافی و معارض است. پس خلاف اصلی در بین نیست.

بر مبنای شیخ اعظم انعقاد ظهور برای مطلق در گرو این است که قرینه ای بر خلاف نیاید، آنهم چه متصل و چه منفصل. عدم القرینه الی الابد ملاک است. پس اگر قرینه ای آمد و لو منفصل باشد کاشف از آن است که از اول ظهوری منعقد نشده بود تا تقیید بر

ص: ۱۶۵

خلاف ظهور باشد.

نتیجه: هنگام دوران امر میان رجوع قید به هیئت یا به ماده، مرجحی برای ترجیح و تقدیم یکی از آن دو بر دیگری نیست و چون هر کدام محتمل است و در کلام ما یصلح للقرینیه وجود دارد، خطاب مجمل می شود و یکی از موارد رجوع به اصل عملی اجمال نص است. بر این اساس سابقا گفتیم که «المرجع هو الاصل العملی» و آن اصل برائت است به بیانی که ذکر شد.

ص: ۱۶۶

ج) واجب نفسی و غیره

اشاره

تا به حال دو قسم از تقسیمات واجب ذکر شد. ۱- واجب مطلق و مشروط ۲- واجب منجز و معلق.

اینکه تقسیم سوم از تقسیمات واجب این است که واجب، یا نفسی است یا غیره.

مرحوم آخوند برای تعریف این دو قسم مقدمه ای می آورند: از اصول مسلم و خدشه ناپذیر آن است که امری که از مولای حکیم صادر می شود و طلب و ایجابی که از او صدور می یابد، یقیناً برای حکمت و غرضی است و قطعاً چیزی داعی و محرک مولی بر این امر گردیده است و امر بدون داعی و حکمت حدوثاً و بقائاً از مولای حکیم محال وقوعی است؛ چون لغو و عبث است.

(البته ممکن است ما در خارج به تفصیل حکمت واقعی هر امری را ندانیم؛ ولی اجمالاً- می دانیم که در این اوامر حکمتی وجود دارد.) گاهی داعی مولی از این امر و ایجاب صرفاً توصل و چاره جویی به یک واجب دیگر است یعنی اگر به چیزی امر می کند نه برای وجود مصلحتی در خود آن چیز است بلکه برای این است که واجب دیگری بر این عمل وابسته ایت و تا این نباشد آن هم نخواهد بود. لذا به این شیء امر می کند تا آن را پلی برای رسیدن به مقصود، یعنی واجب دیگر قرار دهد. مثلاً حج بدون سیر و قطع مسافت موجود نمی شود و قطع مسافت مقدمه وجودی آن است و به سیر کردن امر می کند؛ ولی به منظور چاره جوئی به مقصود یعنی حج، نه برای اینکه نفس سیر کردن مطلوب و محبوب است و در خود این کار مصلحت ملزمی وجود دارد. چنین واجبی را «واجب غیره» گویند.

گاهی هم داعی مولی از امر به چیزی، خود آن چیز است و می خواهد همین عمل در خارج محقق شود و قصدش توصل و پل زدن به یک واجب دیگر نیست. مثلاً به نماز و

ص: ۱۶۷

حج و ... امر می کند، به خاطر مصالحی که در خود این اعمال وجود دارد این را «واجب نفسی و استقلالی» گویند و واجب نفسی دو قسم است.

۱- گاهی داعی مولی بر امر کردن، صددرصد به خاطر محبوبیت و مطلوبیت ذاتی و نفسی خود واجب است. مثل معرفه الله که اگر بدان امر شده ایم، نه به خاطر فواید و منافع و نتایج و غایاتی که دارد او خود غایه الغایات است و مقصدی بالاتر از او نیست تا معرفت او مقدمه ای برای رسیدن به هدف برتر باشد. «معرفه الله اعلى المعارف» (۱) البته معرفه الله کمال نفس است؛ ولی این دو از نظر مفهوم دو چیز می باشند و گرنه مصداقشان یکی هستند، یعنی کمال نفس عین معرفه الله و معرفه الله عین کمال نفس است و عارف بالله انسان کامل است و انسان کامل عارف بالله است که دو چیز نیستند، تا یکی مقدمه و سبب برای دیگری باشد.

این نفس ناقص آدمی است که در مسیر کمال یعنی معرفه الله است و هرچه بیشتر و پیشتر می رود عارفتی و کامل تر می شود و با عرفان الهی اتحاد پیدا می کند. البته فواید جنبی فراوانی بر معرفه الله وارد می شود؛ ولی معرفه الله مقدمه آنها نیست، بلکه خود، هدف است.

۲- گاهی انگیزه مولی از امر کردن، عبارتست از فواید و مصالح مهم و ملزومی که بر یک عمل مترتب می شود نه به خاطر محبوبیت آن عمل فی ذاته. مثلاً اگر امر به نماز می کند برای آن است که نماز منافع و مصالح زیادی دارد، معراج مؤمن است، مقرب است، ناهی از فحشاء و منکر است، مایه یاد خدا است و ... اگر به حج امر می کند، برای منافی است که در حج نهفته است و هکذا.

بیشتر واجبات عبادی و توصلی (از قبیل: دفن میت، انقاذ غریق، ازاله نجاست از مسجد، وفای به عقد و ...) این گونه می باشند، یعنی برای فوایدی که به آنها مترتب است، واجب شده اند و خودشان غایت و هدف نیستند، بلکه پلی برای غایات برتر و بالاتر می باشند.

۱- غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دانشگاه، ج ۶، ص ۱۴۸.

ص: ۱۶۸

قوله: و لکنه: با توجه به مقدمه مزبور این تعریف بدست می آید که «الواجب الغیری ما وجب لاجل التوصل الی واجب آخر. و الواجب النفسی ما وجب لا لاجل التوصل الی واجب آخر، بل وجب لنفسه.» (۱)

همه فقهاء و اصولیین متفقاً نماز و حج و روزه و ... را واجب نفسی می دانند. مرحوم آخوند می فرماید که اگر تعریف واجب غیره و نفسی این است که ذکر شد، باید بگوئیم که این تعریف، نه جامع افراد است و نه مانع اغیار، جامع افراد نیست، برای اینکه معظم واجبات - غیر از مسئله معرفه الله - طبق تعریف مذکور، غیره خواهند بود نه نفسی؛ زیرا برای فوایدی که بر آنها مترتب است واجب شده اند نه برای خود آن اعمال مادی و جسمانی. با توجه به اینکه مشهور بلکه جمهور، این ها را واجب نفسی می دانند، تعریف، جامع افراد نیست و قهراً مانع اغیار هم نخواهد بود. خلاصه اینکه طبق تعریف مزبور باید کلیه واجبات تعبدی و توضیلی - غیر از معرفت خداوند - واجب غیره و مقدمی باشند نه نفسی.

قوله: فان قلت: برای پاسخ به اشکال، دو راه حل در کفایه مطرح شده است:

راه حل اولی همین است که به صورت «ان قلت» مطرح شده و از کلام مرحوم شیخ انصاری در تقریرات مستفاد است (۲) که قبول داریم که یک سلسله آثار و فوائد و مصالح دنیوی و اخروی و مادی و معنوی و روحی و جسمی بر امثال نماز و روزه و حج ... مترتب می شود و این ها آثار ناچیزی نیستند، بلکه بسیار مهم و اساسی و لازم هستند؛ ولی در عین حال نمی توانیم بگوئیم که نماز و روزه و ... دارای وجوب غیره و امر مقدمی می باشند؛ زیرا وجوب غیره و مقدمی، تبعی و معلول ذی المقدمه می باشد. باید ذی المقدمه واجب باشد تا امری از آن به مقدماتش وارد شود و امر این مقدمات، امر غیره باشد. در ما نحن فیه، آن آثار و فوائدی که بر افعال ما مترتب می شود، واجب و متعلق امر نیست؛ زیرا این نتایج در اختیار مکلف و مقدر او نیست؛ بلکه قهراً و جبراً بر اعمال ما وارد می شوند و لازم لاینفک اعمال ما است. امر به چنین چیزی تکلیف به غیر مقدر است و آن قبیح

۱- مطارح الانظار، ص ۶۶.

۲- مطارح الانظار، ص ۶۶.

ص: ۱۶۹

است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس امر صلاتی امر مقدّمی و مترشّح از غیر نیست، بلکه واجب نفسی است. امر به وضو امر مقدّمی است؛ زیرا ذی المقدمه آنکه خود نماز باشد، از افعال اختیاری است و قابلیت دارد که متعلّق امر واقع شود و بدنال آن، امری هم به وضو وارد می شود و هیچ محذوری ندارد.

نتیجه: اگرچه نوع واجبات عبادی و توجّیلی دارای آثار و خواص و برکاتی است، ولی امر به آنها و ایجاب آنها از سوی مولی ایجاب غیره و مقدّمی نیست. پس اشکال رفع شد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند، راه حلّ شیخ اعظم را قبول ندارند و در ردّ آن می فرمایند: ما قبول نداریم که آثار و فوائد مقدور مکلف نباشد و مدّعی هستیم که این ها نیز تحت اختیار و قدرت مکلف هستند. منتهی اموری که مقدور ما است دو دسته اند:

۱- مقدور بلاواسطه: که مستقیماً و بالمباشره و بدون واسطه مقدور ما است.

۲- مقدور مع الواسطه: امری که مستقیماً مقدور ما نیست؛ ولی با یک یا چند واسطه مقدور می شود این ها را افعال تولیدی و تسبیبی می گویند. از دیدگاه عقلی آنچه مهم و شرط صحّت تکلیف است و با بودن آن تکلیف قبیح نیست، اصل قدرت است. از نظر عقلی، قدرت بلاواسطه باشد یا مع الواسطه فرقی ندارد. «المقدور مع الواسطه ایضاً مقدور»، «القدره علی السبب قدره علی المسبّب». در ما نحن فیه آن آثار و خواص، گرچه مستقیماً و بلاواسطه مقدور نیست؛ مع الواسطه و توسط خود این اعمال، مقدور است. پس از این حیث مانعی ندارد که به خود آن مسبّبات و لوازم امر شویم و به تبع آن به این اعمال نیز امر شویم. در نتیجه وجوب نماز و ... نیز امر مقدّمی و غیره می باشد. پس اشکال به قوّت خود باقی است.

قوله: و الّا: در شرع و عرف مواردی داریم که به مسبّب امر شده ایم و مسبّبی مورد حکمی از احکام تکلیفی (وجوب-استحباب، حرمت و ...) واقع شده است، نظیر موارد ذیل:

۱- امر به تطهیر: اگر تطهیر به معنای وضو گرفتن یا غسل کردن باشد، امر به آن، امر به

ص: ۱۷۰

سبب است که مستقیماً مقذور است؛ ولی اگر به معنای ایجاد طهارت باطنی و معنوی باشد، امر به آن از نوع امر به مسبب است که بدون سبب یعنی وضو یا غسل میسر نیست.

مع ذلک به آن امر شده ایم.

۲- تملیک: اگر تملیک به معنای ایجاد علقه مالکیت باشد، مستقیماً مقذور ما نیست؛ ولی به واسطه سببی از اسباب مملکه از قبیل: هبه- صلح- بیع و ... مقذور ما است و لذا قابلیت دارد که متعلق امر یا نهی واقع شود و بگوید که مملکه یا لا مملکه و ...

۳- تزویج: اگر به معنای ایجاد علقه زوجیت باشد، مستقیماً مقذور نیست ولی به سبب انشاء صیغه نکاح مقذور است و لذا می تواند متعلق حکم واقع شود.

۴- طلاق: به معنای ایجاد فراق و بینونت میان زوجین است و بالمباشره مقذور نیست؛ ولی توسط انشاء صیغه و اجراء آن مقذور است.

۵- عتق: به معنای حریت و آزادی برای عبد است و مستقیماً مقذور نیست، ولی توسط انشاء صیغه مقذور است.

۶- و ...

حال اگر قدرت به سبب قدرت بر مسبب نبود و مقذور مع الواسطه مقذور نبود و قدرت بدون واسطه و مستقیم لازم بود، در تمام موارد مزبور و نظائر آن حکم تکلیفی و امر یا نهی کردن از تطهیر و تملیک و ... صحیح و بایسته نبود و از مولای حکیم صادر نمی شد، درحالی که قطعاً صادر شده و عناوین مزبور در شرع مقدس، محکوم به احکام تکلیفی هستند. فی المثل طلاق، گاهی واجب است گاهی مستحب و گاهی حرام است گاهی مکروه. پس معلوم می شود قدرت بلاواسطه لازم نیست. آنگاه فوائد و آثار نماز و حج و ...

نیز به واسطه خود این اعمال مقذور ما است. پس قابلیت دارد که متعلق امر بوده و ذی المقدمه باشد و امر صلاتی امر مقدمی و غیره باشد و اشکال باقی است.

قوله: فالاولی: راه حلّ دوّم: مرحوم آخوند برای حلّ مشکل این راه را پیشنهاد می کنند.

درست است که نماز (مثلاً) آثار و برکاتی دارد که بر آن مترتب است و این آثار هم لازم و مهم می باشند- نه اینکه صرفاً مستحب یا جایز باشند- اما ترتب این آثار بر مثل نماز

ص: ۱۷۱

موجب نشده که مولی ما را به نماز امر کند داعی اصلی مولی از امر به نماز این آثار نیست.

گرچه این آثار هم لازمند و حتما هم مترتب می شوند؛ ولی این ها جنبی است و کاشف از وجود یک عنوان حسن و راجح و مطلوبی است که بر نماز منطبق و صادق است و نماز عند الله معنون به عنوان حسنی است که عقل اگر آن را درک می کرد، خودش استقلالاً به لازم بودن فعل نماز و غیر لازم بودن ترک آن حکم می نمود و فاعل آن را مدح و ستایش می کرد و مستحق ثبوت می دانست و تارک آن را مذمت و سرزنش کرده و مستحق عقوبت می دانست.

[اینکه فرموده: بل و بدمّ تارکه و با کلمه بل ترقی آورده برای آن است که گاهی عنوان حسن از قبیل احسان است که فعل آن ممدوح است، ولی ترک آن مذموم نیست؛ اما عنوان حسنی که منطبق بر نماز است هم فعل آن را ممدوح و هم ترک آن را مذموم ساخته است.]

آنگاه اگر امر به صلاه شده ایم، به خاطر وجود مصلحت ملزومه و ترتب منافع مهم بر آن نیست؛ بلکه به خاطر این است که صلاه واجد عنوان حسن می باشد و برای آن واجب شده است. البته ضمناً مقدمه امر مطلوب دیگر هم هست، یعنی اگر ما نماز خواندیم به مصالح و فوایدی هم می رسیم؛ ولی وجوب نماز برای نیل به آنها نیست، بلکه به خاطر تعنون آن به عنوان حسن و مطلوب است.

اما واجب غیره این گونه نیست. واجب غیره فقط و فقط برای رسیدن به غیر و تحقق بخشیدن به واجب نفسی، واجب شده است. البته ممکن است خود این عمل مقدمی فی نفسه و قبل از مقدمه بودنش برای واجب دیگر، دارای عنوان حسن و مطلوبی باشد و مستحب هم باشد؛ ولی این جهت در امر غیره و مقدمی دخیل نیست و نقشی ندارد.

چیزی که صددرصد در این امر دخیل است، همان جنبه مقدمیت و توصل به غیر است.

پس هر یک از ذی المقدمه و واجب نفسی (نماز) و مقدمه یا واجب غیره (وضو) هم دارای عنوان حسن هستند و هم مقدمه نتیجه دیگر؛ ولی داعی مولی از امر به نماز فقط عنوان حسن داشتن است. با قطع نظر از حیث مقدمیت آن برای هدفی برتر، و داعی بر امر به وضو فقط عنوان مقدمیت و توصل الی الغیر است با قطع نظر از وجدان عنوان حسن.

ص: ۱۷۲

قوله: و لعلّه: شاید منظور مشهور از تعریف واجب نفسی (ما وجب لنفسه) و واجب غیری (ما وجب لغيره یا لاجل غيره) همین معنا باشد، یعنی واجب نفسی آن است که به خاطر انطباق عنوان حسن واجب شده و واجب غیری آن است که صددرصد برای توصل به غیر واجب شده نه برای عنوان حسن.

قوله: فلا یتوجه: با راه حلّی که ما پیشنهاد کردیم، مشکل اصلی حلّ می شود. مشکل این بود که اکثر واجبات واجب غیری باشند نه نفسی؛ چون اکثر آنها برای خودشان واجب نیستند و خودشان مطلوب نمی باشند و برای غایات خارج از ذات خودشان واجب شده اند، پس غیری هستند. اشکال این گونه حل شد که اکثر واجبات برای خود واجب شده اند و خودشان دارای عنوان حسنی هستند که به خاطر آن امر پیدا کرده اند.

قوله: فتأمل: اشاره به اشکالاتی است که در راه حلّ مرحوم آخوند وجود دارد.

۱- می پرسیم که آن عنوان حسن چیست؟ جوابی ندارید. (البته مرحوم آخوند از این باکی ندارد؛ زیرا مکّرر فرموده اند که نامگذاری مهم نیست. در تصویر موضوع علم اصول همین را فرمودند. در تصویر قدر جامع بنا بر صحیحی همین را فرمودند. اینجا هم بفرمایند که اسم آن عنوان هرچه باشد، مهم نیست.)

۲- حالا- که هم عنوان حسنی در کار است و هم مصالح ملزمه و فواید لازم و مهمی بر آن عمل مترتب است، می پرسیم که چرا داعی بر ایجاب، خصوص عنوان حسن باشد؟ چرا خصوص مصالح ملزمه مترتبه نباشد؟ چرا هر دو به ضمیمه یکدیگر نباشند؟

(مرحوم آخوند ممکن است جواب دهد که عنوان حسن، بر خود عمل منطبق و بر فواید و لوازم، مقدم است. ذاتی بر عرضی تقدّم دارد و امر به نماز برای این عنوان متقدّم است و نوبت به عناوین بعدی نمی رسد.)

۳- مرحوم آخوند (ره در باب اجتماع امر و نهی، تصریح کرده اند که اکثر واجبات، دارای حسن ذاتی نیستند تا به خاطر آن واجب و لازم باشند. آنگاه چگونه اینجا از عنوان حسنی که موجب استقلال عقل باشد، دم می زنند؟

۴- شاید اشاره باشد به اینکه تطبیق این راه حلّ بر تعریف مشهور و اینکه منظور آنها از

ص: ۱۷۳

واجب نفسی این باشد که ما وجب لاجل انطباق عنوان حسن ...، بعید است و دلیلی ندارد.

حقّ مطلب این است که وجوب نفسی و غیره، مثل واجب مطلق و مشروط دو امر نسبی و اضافی هستند، چه بسا عملی نسبت به عمل دیگر، غیره و مقدّمی باشد؛ ولی همان عمل، فی نفسه ذی المقدمه عمل دیگر باشد، مثلاً تحصیل ماء مقدمه وضو است و وضو به نوبه خود مقدمه نماز است و نماز مقدمه آن غایات است و ...

قوله: ثم انه: در مواردی که یقین داریم. فلاّن واجب، واجب نفسی است، به یقین ترتیب اثر می دهیم. در مواردی که یقین داریم فلاّن واجب، واجب غیره است - مثل قطع مسافت، وضو و ... - تابع یقین هستیم. ولی در مواردی که شک می کنیم آیا واجب نفسی است یا واجب غیره چه کنیم؟ (مثلاً- پس از طواف، دو رکعت نماز واجب است؛ ولی نمی دانیم که این دو رکعت یک واجب مستقلی است یا شرط صحّت طواف است؟ یا مثلاً در نماز جماعت امر به متابعت از امام جماعت شده ایم؛ ولی نمی دانیم که متابعت یک واجب نفسی است یا غیره. مرحوم آخوند، تحقیقی دارند که طی آن چهار قدم برداشته شده است:

قدم اول: از نظر وضعی به نتیجه نمی رسیم؛ زیرا صیغه افعال برای مطلق طلب وجوبی وضع شده و مطلق طلب وجوبی قدر جامع میان طلب وجوبی نفسی و غیره است و تعیین هر مصداق و فردی نیاز به قرینه خارجی دارد و برای خصوص طلب نفسی یا غیره وضع نشده تا از راه وضع مشکل حل شود و شک دفع گردد.

قدم دوم: از نظر اطلاق و مقدمات حکمت به نتیجه می رسیم که اطلاق صیغه، وجوب نفسی را دلالت می کند؛ زیرا غیره بودن نیازمند بیان زائد است به اینکه بفرماید اگر فلاّن عمل واجب شد، این هم از باب مقدمه واجب است و الا فلا؛ ولی نفسی بودن نیازی به این بیان ندارد. آنگاه اگر مولی در مقام بیان بود و مقدمات حکمت فراهم بود.

مع ذلک شرطی و قیدی نیامد و به طور مطلق فرمود: «افعل کذا» می گوئیم که این عمل، مقدمه عمل دیگر نیست و گرنه مولای حکیم بیان می کرد تا اخلال به غرض نکند. پس

ص: ۱۷۴

اطلاق صیغه، خواهان نفسی بودن است.

قوله: و امّا ما قیل: در این مرحله که مهم ترین گام است، مرحوم شیخ در تقریرات با ما مخالف است و می گوید که از راه اطلاق هیئت نمی توانیم به نتیجه برسیم و در موارد شک جای تمسک به اطلاق صیغه نیست؛ زیرا با توجه به مطالبی که در باب واجب مطلق و مشروط بیان کردیم، به عقیده شیخ اعظم هیئت ها و حروف از حیث معنی مثل هم می باشند که وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص است، یعنی واضح در هنگام وضع، یک معنای کلی را در نظر گرفته و تصوّر کرده است؛ ولی لفظ را برای نفس آن معنای کلی وضع نکرده، بلکه برای مصادیق و افراد آن قرار داده است.

بر این مبنا، در مورد صیغه افعال هم واضح مفهوم کلی طلب را تصور کرده است؛ ولی هیئت امر را برای مصادیق آن، یعنی طلب های خاص و جزئی که از صفات حقیقیه نفسانیه بوده و قائم به نفس آمر است، وضع کرده است.

پس اگر هزاران طلب در نفس مولی وجود داشته باشد، هر کدام جزئی و شخصی است و اضرب برای یکی از آن طلبها و اکرم برای طلب دیگر و ... وضع شده است. و وقتی موضوع له، افراد و جزئیات بودند، اصلاً از اول جزئی اطلاق ندارد و قابل تقيید نیست تا بگوئیم: حال که قیدی نیاورده (مثلاً نفرموده: اذا وجبت الصلاه فتوضاً) معلوم می شود امر به وضو اطلاق دارد و وجوب نفسی دارد. جای تمسک به اطلاق نیست؛ چون اصلاً موضوع ندارد و جزئی قابل تقيید یا اطلاق نیست.

قوله: نعم: مرحوم شیخ، تبصره ای آورده است که اگر مفاد امر و موضوع له صیغه افعال مفهوم طلب بود و امر بر مفهوم طلب دلالت داشت، مفهوم طلب کلی است و قابل تقيید هست. اگر قید نیاورد، حمل بر اطلاق می شود و به اطلاق آن تمسک می شود؛ ولی این مبنا هزاران مرحله از واقع به دور است و مفاد فعل امر طلب جزئی و خاص و حقیقی است که مصداق طلب و طلب به حمل شایع است نه مفهوم طلب یا طلب به حمل اولی ذاتی.

دلیل این مدعا یک قیاس شکل سوّم منطقی است که حدّ وسط در هر دو مقدمه موضوع واقع شده است. به این بیان:

ص: ۱۷۵

سؤال: از دیدگاه عقلاء چه موقع فعلی از افعال مکلفین، متصف به وصف مطلوبیت می شود و می گوئیم که هذا الفعل مطلوب؟

جواب: هنگامی که از جانب مولی، طلبی به آن عمل تعلق بگیرد، به سبب متعلق طلب بودن است که عمل معنون به عنوان مطلوب می شود. طلب هم از امر مولی استفاده می شود، پس می توان گفت که ائتصاف فعل به مطلوب بودن، در سایه تعلق امر مولی است «صغری»

سؤال از نظر وجدانی، آیا تصاف فعل به مطلوبیت در سایه تعلق مفهوم اراده و طلب به آن است یا در سایه تعلق مصداق و واقع و حقیقت اراده است؟ به عبارت دیگر، آیا اراده حقیقی و طلب واقعی موجب ائتصاف عمل به مطلوبیت می شود یا اراده مفهومی؟

جواب: پرواضح است که اراده و طلب مفهومی که مفهومی بیش نیست، نمی تواند منشأ مطلوبیت یا مبعوضیت عملی گردد. این اراده و طلب خارجی و مصداقی و حقیقی است که اگر به فعلی وارد شد آن را حسن و مطلوب مولی می گرداند. پس ائتصاف فعل به مطلوبیت در سایه اراده و طلب حقیقی نفسانی قائم به نفس مولی است. «کبری»

آنگاه حدّ وسط که ائتصاف فعل به مطلوبیت است در نتیجه حذف می شود و می گوئیم:

پس امر به معنای طلب حقیقی است، و طلب کذائی جزئی و شخصی است (و اصلاً الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) و جزئی هم قابل تقیید نیست. پس از اطلاق هیئت نمی توان استفاده کرد. (۱)

قوله: ففیه: مرحوم آخوند به سخنان شیخ اعظم جواب داده است. این جواب را با مقدمه ای می آوریم.

واژه طلب و اراده سه نوع مصداق دارد.

۱- طلب حقیقی: طلب حقیقی و مصداقی عبارتست از طلبی که قائم به نفس مولی و صفتی از صفات نفسانیه او است مانند علم- شجاعت، کرم، و ... و حقیقتاً در خارج در نفس مولی موجود است. البته وجود مادی و محسوس ندارد تا قابل رؤیت باشد؛ بلکه

ص: ۱۷۶

همان گونه که نفس و روح مجرّد است، صفات و کمالات او نیز مجرّد می باشد. و شاهد بر وجود طلب حقیقی آن است که همه ما در نفس و جان خویش چیزهائی را طالب و خواهانیم و وجود این خواستن ها را وجدان می کنیم، و لو به زبان نیاوریم و ابراز نکنیم.

۲- طلب انشائی: طلبی است که به وسیله صیغه افعال انشاء می شود. انشاء عبارتست از قصد حصول معنی به وسیله همین لفظ، یعنی با همین گفتن، طلبی را انشاء و ایجاد و اعتبار می کند نه اینکه از واقعیتی حکایت کند.

۳- طلب ذهنی یا مصداق ذهنی: وجود ذهنی یا تصوّر طلب همان است که هر فردی از شنیدن کلمه طلب به آن منتقل می شود و معنای خواستن در ذهن او می آید و هر تصوّری یک وجود ذهنی است. و نسبت میان طلب حقیقی و طلب انشائی عموم و خصوص من وجه است:

گاهی طلب حقیقی هست و مولی در دل شوق مؤکّد به انجام کاری دارد؛ ولی طلب انشائی نیست، یعنی آن خواست قلبی را به زبان نیاورده و با صیغه افعال انشاء و ابراز نمی کند.

گاهی طلب انشائی هست و با اجراء صیغه افعال انشاء طلب می کند؛ ولی طلب حقیقی نفسانی نیست، یعنی هدفش واقعا انجام کار نیست، بلکه به قصد امتحان و آزمایش یا اعتذار و مانند آن امر می کند

گاهی هم طلب حقیقی هست و هم طلب انشائی، که غالبا در او امر موالی به عبید همین قسم وجود دارد، یعنی واقعا کاری را طالب است و بدان شوق مؤکّد دارد و بدنبال آن انشاء طلب می کند و بدان امر می نماید.

با توجه به این مقدمه، مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: (اولا- در مبحث معانی حرفیه و نیز در باب مشتق به مناسبت و نیز در بحث واجب مطلق و مشروط گذشت که به نظر ما حروف و هیئات از حیث وضع با اسماء اجناس فرقی ندارند و همگی دارای عموم وضع و عموم موضوع له هستند. بنابراین مفاد هیئات هم عام و کلی است و قابل اطلاق و تقیید هست. پس اگر قیدی نیاورد با اینکه می توانست بیاورد حمل بر اطلاق می شود.

ص: ۱۷۷

ثانیا بر فرض در باب حروف و هیئت جملات خبریه مبنای شما را بپذیریم؛ ولی در خصوص هیئت امر و صیغه افعال و هیئات انشائیه حرف شما را قبول نداریم و می گوئیم که) مفاد هیئت امر، مصداق طلب یا طلب حقیقی نیست تا جزئی و غیر قابل تقیید باشد بلکه مفاد هیئت مفهوم طلب است و مفهوم طلب کلی و قابل تقیید است.

قوله: و اَلَّا لَمَّا صَحَّ: دلیل اینکه، مفاد هیئت مفهوم طلب است نه طلب حقیقی، آن است که طلب قابل انشاء است و مولی می تواند با گفتن (افعل کذا) انشاء طلب نماید که انشاء، قصد حصول معنی به نفس همین لفظ است و مولی به نفس افعال گفتن انشاء طلب می کند «صغری» و طلب حقیقی قابل انشاء و ایجاد به توسط لفظ نیست؛ زیرا طلب حقیقی از صفات واقعی و خارجی و تکوینی است که مانند سایر صفات نفسانی (علم- شجاعت، سخاوت و ...) در خارج و در نفس پدید می آید و مسبب از اسباب و عواملی است که اگر آن اسباب در خارج و جهان تکوین یافت شود، این صفت هم یافت می شود و گرنه نمی شود، مثلا طلب حقیقی مسبب از تصوّر و تصدیق به فایده و شوق و شوق مؤکّد است که هرگاه این عوامل در نفس پدید آید، به دنبالش بلافاصله قصد و اراده و طلب هم پدید می آید و گرنه نمی آید. چنین نیست که از امور اعتباری و قابل جعل و تشریح و انشاء باشد پس طلب حقیقی انشاء بردار نیست. «کبری» پس مفاد صیغه افعال که جمله انشائیه است و معنای انشائی دارد، همان طلب مفهومی و کلی است که قابل انشاء است، نه طلب حقیقی و مصداقی و به حمل شایع. «نتیجه»

قوله: نعم: دواعی و انگیزه های مولی از امر کردن و انشاء طلب نمودن فرق دارد. گاهی داعی و سبب انشاء طلب و گفتن افعال کذا وجود طلب حقیقی است، یعنی واقعا کاری را از عبد می خواهد و تحقّق آن در خارج مطلوب مولی است و برای جامه عمل پوشیدن به آن خواسته، امر می کند و انشاء طلب می نماید که غالبا او امر موالی به عبید از این قبیل است.

گاهی محرّک و باعث مولی بر امر کردن و انشاء طلب نمودن، صرف اختبار و امتحان است و گرنه اصل انجام مأمور به مدّ نظر نیست. در اینجا طلب انشائی هست؛ ولی طلب

ص: ۱۷۸

حقیقی نیست.

گاهی انگیزه مولی از امر کردن اسباب و عوامل دیگری از قبیل: اعتذار، تعجیز و ...

است که در ابتدای باب او امر گذشت. پس مفاد امر طلب حقیقی نیست. طلب حقیقی پشتوانه امر کردن و انشاء طلب نمودن است. اگر مفاد افعال طلب انشائی یا انشاء طلب شد، می گوئیم که این معنی قابل تقیید است و مولی می توانست انشاء طلب را مقید کند و بگوید که «اذا وجبت الصلاه فتوضاً» و چون این قید و شرط را نیاورده و به طور مطلق فرموده: «توضاً» ما از اطلاق استفاده کرده و بر وجوب نفسی حمل می کنیم.

قوله: و اتّصاف: مرحوم شیخ در تبصره ای که آورده است مدّعی شد که مفهوم کلی طلب مفاد صیغه افعال نیست و سپس استدلالی کرد که در کبرای آن فرمود: «منحصراً اتّصاف فعل به مطلوبیت در گرو اراده و طلب حقیقی است»، تنها در این صورت است که مولی انشاء امر و طلب می کند و تنها این اراده است که داعی مولی بر امر می شود.

مرحوم آخوند می فرماید که قبول داریم که اگر اراده حقیقی به فعلی تعلق گرفت آن فعل به وصف مطلوبیت متّصف می شود؛ ولی می گوئیم که اتّصاف فعل به مطلوبیت منحصر به فرض مزبور نیست و منافاتی ندارد که در سایه تعلق طلب انشائی هم آن فعل متّصف به مطلوبیت شود. پس اگر طلب حقیقی نسبت به کاری باشد آن کار مطلوب مولی است؛ چه ابراز و اظهار بکند و انشاء و بعث داشته باشد یا نداشته باشد اگر طلب انشائی هم بود باز آن عمل مطلوب است؛ چه داعی بر این اظهار طلب حقیقی باشد یا سبب دیگری از اسباب (اختبار، اعتذار و ...) باشد.

قوله: و لعلّ: منشأ اشتباه مرحوم شیخ دو امر است.

۱- چون غالباً در اوامر موالی به عبید، انشاء طلب به داعی طلب حقیقی است و آمر واقعا خواهان مأمور به است، خیال کرده که اصلاً موضوع له امر همین است، غافل از اینکه غلبه موجب حصر نمی شود. وگرنه هر مطلقاً چه بسا فرد غالب و اکملی دارد؛ ولی موجب انصراف نیست.

۲- شیخ ملاحظه فرموده که در کلمات قوم مکرّر گفته می شود که صیغه افعال به معنای

ص: ۱۷۹

طلب است و کلمه طلب را مطلق می آورند، لذا خیال کرده که منظور آنان از طلب، همان طلب حقیقی و طلب به حمل شایع (مصدق طلب) است و مفهوم را به مصداق خلط کرده (مفهوم طلب انشائی را با مصداق طلب حقیقی خلط کرده) غافل از اینکه اصلاً مصداق و فرد طلب حقیقی انشاءبردار نیست و مفاد امر قابل انشاء است. پس طلب حقیقی مفاد امر نیست. آنگاه اگر طلب حقیقی تقییدپذیر نباشد. چون جزئی است دلیل آن نیست که مفاد هیئت هم (طلب مفهومی) تقییدبردار نباشد. پس مفاد هیئت کلی و قابل تقیید است و اگر در مقام بیان بود و قیدی نیاورد ما به اطلاق آن اخذ کرده و می گوئیم که وضو مثلاً واجب نفسی است، خواه نماز واجب باشد یا نباشد.

قوله: و ان تعارف: گویا کسی می پرسد که اگر منظور قوم از واژه طلب، طلب انشائی باشد پس چرا مطلق ذکر کرده و تقیید نمی کنند؟ در جواب می گوئیم که به خاطر وضوح مطلب قید نمی کنند (در اوائل باب اوامر فرمودند که اطلاق طلب، به طلب انشائی انصراف دارد چه اینکه اطلاق اراده به اراده حقیقی منصرف است و لذا نیازی به آوردن قید انشائی نیست). مضافاً به اینکه اساساً طلب حقیقی قابل انشاء نیست (زیرا یک امر تکوینی و مسبب از اسباب خاصه است ...) تا اطلاق کلام قوم بر این قسم حمل شود. پس ناچار باید بگوئیم که منظورشان طلب انشائی است و طلب انشائی، یعنی قصد حصول و تحقق مفهوم طلب به لفظ طلب یا صیغه افعال، و بیش از این لازم ندارد.

قوله: فانقدح: حال که مفاد هیئت، مفهوم طلب و کلی است؛ پس قابلیت دارد که به شرط و قیدی مقید شود و بگوید: «ان وجبت الصلاه فتوضاً» و مع ذلك اگر در مقام بیان بود و این قید را نیاورد به اطلاق صیغه تمسک می شود. پس از دیدگاه مرحوم آخوند در مواردی که در نفسی و غیره بودن، شک داریم، می توانیم از اطلاق صیغه استفاده کنیم.

ضمناً تفصیل مبحث طلب و اراده حقیقی و انشائی و ... را در باب اتحاد طلب و اراده، مباحث ماده امر ذکر کردیم.

قدم سوم یا استفاده از اطلاق ماده: مرحوم شیخ در تقریرات، پس از اینکه از اطلاق هیئت نتوانستند به نتیجه برسند و اساساً منکر اطلاق هیئت شدند، با یک تبصره به

استقبال اطلاق مادّه رفته و فرموده اند که از اطلاق مادّه (اطلاق احوالی) استفاده می‌کنیم.

این گونه که مولی در مقام بیان بود و می‌توانست مثلاً اکرام زید را به مجیء زید مشروط کرده و بگوید «اکرام زید علی تقدیر المجیء واجب» یا مثلاً وضو را به وجوب نماز مقتید کرده و بگوید «الوضوء علی تقدیر وجوب الصلاه واجب»؛ ولی این قید را نیاورده و به طور مطلق فرموده است که «اکرام زید» یا «اکرام زید واجب»، یا «توضاً یا الوضوء واجب و...» معلوم می‌شود که وجوب اکرام یا وضو و مانند آن، مشروط به شرطی نیست و مقدمه واجبی نیست، بلکه واجب نفسی و استقلالی است. پس شیخ اعظم از راه تمسک به اطلاق مادّه، وجوب نفسی را استنتاج کردند (۱)؛ ولی مرحوم آخوند چون اطلاق هیئت را قبول داشتند و از آن طریق رفع شک کرده و وجوب نفسی را استخراج کردند، نیازی به استفاده از اطلاق مادّه پیدا نکرده و آن را مطرح نکرده اند.

قوله: هذا اذا كان: قدم چهارم: اگر چنانچه دستمان از اطلاق هیئت و مادّه کوتاه شد و اطلاق در میان نبود، یا در اثر اجمال و ابهام و اهمال خطاب، یعنی مولی در مقام بیان به منظور عمل کردن نبود، بلکه در مقام اهمال و یا اجمال گوئی بود، یا اصلاً خطاب لفظی نداشتیم و از طریق اجماع و سیره و مانند آن، وجوب وضو را بدست آوردیم و شک کردیم که آیا نفسی است یا غیره، چه باید بکنیم؟ مرحوم آخوند دو صورت تصویر می‌کنند:

۱- گاهی یقین داریم که آن غیره که احتمال می‌دهیم این عمل مقدمه اش باشد (مثل نماز نسبت به وضو) خودش واجب فعلی است (مثلاً وقت نماز فرا رسید. و نماز واجب فعلی شد). در این صورت، این عمل (وضو) حتماً واجب است و باید اتیان شود. البته جهت وجوبش (نفسی و غیره بودن) معلوم نیست؛ ولی این مهم نیست. مهم علم به اصل وجوب است که علی الفرض اصل وجوب معلوم است؛ اما نحوه وجوبش مهم نیست، چون قصد نفسیت یا غیریت که لازم نیست. قصد امتثال امر خودش را می‌کنیم.

۲- گاهی آن غیر که احتمال می‌دهیم این عمل مقدمه اش باشد، واجب فعلی نیست مثلاً پیش از وقت نماز است و نماز فعلاً واجب نیست. در این صورت وضو هم واجب

ص: ۱۸۱

نخواهد بود؛ زیرا شک در اصل وجوبش داریم (اگر مقدّمه نماز نباشد، واجب است و اگر مقدّمه نماز باشد، واجب نیست.) و در شبهه وجوبیه بدویّه اصل براءت جاری می شود.

دو تذیب

اشاره

در خاتمه تقسیم واجب به نفسی و غیره، دو مطلب را به عنوان تذیب و دنباله و تتمّه مطلب اصلی عنوان می کنند:

تذیب اول: تفاوت عمده امر نفسی و استقلالی

- یا واجب نفسی با امر غیره و مقدّمی و واجب غیره- در این است که در واجبات نفسی و اوامر استقلالی (امر به نماز، روزه، حج و ...) اطاعت و موافقت و امثال آنها موجب استحقاق ثبوت است و متقابلاً- مخالفت و عصیان با آنها، موجب استحقاق عقوبت است.

دلیل مطلب حکم عقل مستقلّ است، حاکم در باب اطاعت و عصیان و استحقاق ثبوت یا عقوبت عقل است و عقل مستقلّ است به اینکه شخص مطیع و فرمانبردار مستحق مدح و ثواب است. چه اینکه شخص عاصی و سرکش مستحقّ ذمّ و عقاب است.

و تردیدی نیست که همه عقلاء عالم، عبد مطیع و فرمانبردار را ستایش کرده و بنده عاصی و متمرد و متجرّی را سرزنش می نمایند.

اما در واجبات غیره و اوامر مقدّمی، اختلاف است و در مجموع پنج وجه مطرح است.

۱- اوامر غیره، صددرصد با اوامر نفسی متفاوت است، به این معنی که نه موافقت و امثال امر غیره موجب استحقاق ثواب است و نه مخالفت و عصیان آن موجب استحقاق عقوبت است.

۲- اوامر مقدّمی، صددرصد مثل اوامر استقلالی است، به این معنی که امر غیره نیز

ص: ۱۸۲

امثالش موجب ثواب و عصیانش موجب عقاب است. از این جهت با امر نفسی فرقی ندارد.

۳- امر غیري در استحقاق مثبت مثل امر نفسی است و موافقت هر کدام جداگانه ثواب دارد؛ ولی در استحقاق عقوبت مثل هم نمی باشند، یعنی امر نفسی مخالفتش عقاب آور است؛ ولی در امر غیري این گونه نیست.

۴- عکس فرض قبلی، یعنی در استحقاق عقوبت بر مخالفت، مثل هم اند؛ اما در استحقاق مثبت فرق دارند. به این معنی که امر نفسی موجب استحقاق مثبت هست ولی امر غیري این طور نیست.

۵- اگر امر مقدّمی یک امر اصلی باشد، یعنی بالاصاله و مستقیماً از سوی مولی به آن امر شده ایم، مثلاً فرموده: «ادخل السوق و اشتر اللحم» که دخول به بازار، مقدّمه خریدن ما یحتاج زندگی است؛ ولی به صراحت به خود آن امر شده ایم. چنین امر مقدّمی، مثل امر نفسی است و دارای ثواب و عقاب است؛ ولی اگر امر غیري یک امر تبعی باشد، یعنی مولی مستقیماً بدان امر نکند و تنها به ذی المقدّمه امر کند؛ ولی عقل با ملازمه از امر به ذی المقدّمه امر به مقدّمه را استکشاف می کند و به تبع ذی المقدّمه برای مقدّمه امری درست می شود. چنین امری، مثل امر نفسی نیست و موجب استحقاق مثبت یا عقوبت نمی باشد.

منظور مرحوم آخوند وجه اول است، یعنی ایشان مدّعی است که امثال امر مقدّمی به عنوان اینکه امر مقدّمی می باشد، ثواب ندارد و عصیان امر مقدّمی هم به این عنوان عقاب آور نیست.

دلیل مرحوم آخوند باز هم استقلال عقل است. عقل هر عاقلی مستقلّ است به اینکه اگر مولی عبدش را به عملی امر کند که آن عمل هزار و یک مقدّمه داشته باشد و عبد آن عمل را با تمام مقدماتش ترک کند، یک استحقاق عقاب بیشتر نیست و آن بر ترک خود واجب و ذی المقدّمه است، نه بر مقدمات.

تبصره: همین که عبد اولین مقدّمه را ترک کرد، از همان لحظه می توان او را مستحق کیفر

ص: ۱۸۳

دانست؛ اما این استحقاق کیفر بر ترک مقدمه نیست، بلکه در این ظرف و در نزد ترک مقدمه است.

(کلمه علی نمی آید و نمی گوئیم که، استحق العقاب علی ترک المقدمه» کلمه فی یا عند می آید، یعنی در ظرف ترک مقدمه و در نزد آن و هم زمان با آن او را محکوم می کنیم و مستحق عقاب می دانیم؛ اما بر ترک واجب اصلی و اینکه یقین داریم که این ترک مقدمه به آن ترک ذی المقدمه منجر خواهد شد.)

متقابلاً عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه اگر واجبی دارای هزار و یک مقدمه باشد و مکلف، آن عمل را با تمام مقدماتش بجا بیاورد، یک استحقاق مثبت بیشتر نیست و آن بر انجام خود واجب و ذی المقدمه است و گرنه مقدمات آن ثواب ندارد.

تبصره: مکلفی که این همه مقدمه را انجام می دهد، دو صورت دارد.

۱- گاهی قصدش از انجام مقدمات، رسیدن به ذی المقدمه و درک واجب اصلی و نفسی نیست، بلکه اغراض و نیات دیگری دارد. مثلاً قطع مسافت می کند و به مکه می رود ولی برای تجارت یا سیاحت و تفریح و ... یا مثلاً تطهیر لباس و بدن می کند برای اینکه از آلودگی متنفر است و از تمیزی و پاکی لذت می برد و ...

در این فرض اگر بدنال مقدمات مزبور، ذی المقدمه را انجام دهد، فقط ثواب خود ذی المقدمه را دارد آن هم ثواب یک عمل معمولی که برای رسیدن به آن زحمتی متحمل نشده است.

۲- ولی گاهی از ابتدا که شروع به انجام مقدمات می کند، صددرصد چشم به مقصد دوخته و تمام هدفش رسیدن به ذی المقدمه و انجام آن است. در این فرض مقدمات هرچه زیادترباشند، ثواب واجب بیشتر می گردد، زیرا آن واجب «اشق و احمز الاعمال» می گردد و برحسب اساس روایات: «افضل الاعمال احمزها»^(۱)، یعنی عمل هرچه شاق تر باشد، فضیلت و ثوابش بیشتر است.

پس چنین مقدماتی در ازدیاد و فزونی ثواب ذی المقدمه نقش دارند و در هر حال به

۱- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۹۱، حدیث ۲، باب ۵۳.

ص: ۱۸۴

پای خود مقدمه ثوابی نوشته نمی شود.

قوله: و علیه ينزل آيات و روايات فراوان در ابواب مختلف داریم که دلالت دارند بر اینکه خود مقدمات موجب استحقاق مثبت می باشند، به عنوان نمونه موارد زیر را می آوریم.

۱- در روایات داریم که هر قدمی که برای زیارت حضرت سید الشهداء (ع) برداشته می شود، ثواب آزاد کردن بنده ای از اولاد حضرت اسماعیل را دارد.

عن ابی سعید القاضی قال: دخلت علی ابی عبد الله (ع) فی غرفه له فسمعته یقول: من اتی قبر الحسین ماشیا کتب الله له بکل خطوه و بکل قدم یرفعها و یضعها عتق رقبه من ولد اسماعیل. (۱)

همچنین روایات بسیار شیرین و جالبی در همان باب آمده است. (۲) از جمله اولین حدیث شریف آن باب که، عن الحسین بن ثویر بن ابی فاخته قال: قال لی ابو عبد الله (ع): یا حسین من خرج من منزله یرید زیاره الحسین بن علی بن ابی طالب (ع) ان کان ماشیا کتب الله له بکل خطوه حسنه، و حطّ بها عنه سیئه، و ان کان راکبا کتب الله له بکل حافر حسنه، و حطّ عنه بها سیئه، حتی اذا صار بالحاء کتبه الله من الصالحین، اذا قضی مناسکه کتبه الله من الفائزین، حتی اذا اراد الانصراف أتاه ملک فقال له: انا رسول ربک یقرئک السلام و یقول لک: استأنف فقد غفر لک ما مضی.

۲- روایتی درباره قدم برداشتن برای زیارت امیر المؤمنین (ع) آمده است که می فرماید:

عن ابی عبد الله (ع) قال: من زار امیر المؤمنین (ع) ماشیا کتب الله له بکل خطوه حجّه و عمره، فان رجع ماشیا کتب الله له بکل خطوه حجّتين و عمرتين. (۳)

۳- روایاتی که درباره پیاده رفتن به سوی حج وارد شده است؛ من جمله روایت ابو المنکدر از امام باقر (ع) قال: قال ابن عباس: ما ندمت علی شیء صنعته ندمی علی ان

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۴۱، ابواب المزار و ما یناسبه، ص ۳۴۳، حدیث ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۴۱، روایت ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۰، باب ۲۴، من ابواب المزور حدیث اول.

ص: ۱۸۵

لم أحيج ماشيا لأني سمعت رسول الله (ص) يقول: من حج بيت الله ماشيا كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قيل: يا رسول الله و ما حسنات الحرم؟

قال: حسنة الف الف حسنة، و قال فضل المشاه في الحج كفضل القمر ليله البدر على سائر النجوم، و كان الحسين بن علي (ع) يمشي الى الحج و دابته تقاد ورائه (۱) و روايات ديگري كه در همان باب آمده است.

۴- آیات شریفه ای که درباره قدم برداشتن برای جهاد آمده است، از قبیل:

ما كان لأهل المدينة و من حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله و لا يزعموا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ و لا نصب و لا مخمصة في سبيل الله و لا يطؤون موطئا يغيظ الكفار و لا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين، و لا ينفقون نفقة صغيرة و لا كبيرة و لا يقطعون واديا إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون (۲)

۵- روایاتی که درباره طی طریق و سلوک برای طلب علم آمده است از قبیل: روایت قداح از امام صادق از پدر بزرگوارش از اجداد طاهرينش از رسول خدا (ص) قال: من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة.

و ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، و انه ليستغفر لطالب العلم من في السماء و من في الارض حتى الحوت في البحر و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليله البدر، و ان العلماء ورثة الانبياء، ان الانبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر (۳)

۶- روایاتی که درباره سير و سلوک معنوی، برای تهذيب نفس و جهاد با نفس آمده است. از قبیل: قال الصادق (ع): طوبى لمن جاهد فى الله نفسه و هواه و من هزم جند هواه ظفر برضى الله تعالى و من جاوز عقله نفسه الامارة بالسوء بالجهد و الاستكانه و الخشوع على بساط خدمه الله فقد فاز فوزا عظيما و لا حجاب اظلم و اوحش بين العبد و بين الله

۱- وسائل الشيعه، ج ۸، باب ۳۲، من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ص ۵۶، حديث ۹.

۲- سوره توبه، آيه ۱۲۱-۱۲۰.

۳- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۶۴، حديث دوم.

ص: ۱۸۶

تعالی من النفس و الهوی و لیس لقطعهما و قتلهما سلاح و آله الافتقار الی الله تعالی و الخشوع و الجوع و الظمأ بالنهار و السهر باللیل فان مات صاحبه مات شهیدا و ان عاش و استقام آداه عاقبتہ الی رضوان الله الاکبر. (۱)

حال این سؤال مطرح است که اگر امثال مقدمه واجب و اتیان به آن موجب استحقاق مثبت نمی شود، پس این آیات و روایاتی که ثوابهای کلانی را به مقدمه بار کرده، چه جواب می دهید؟

مرحوم آخوند دو جواب می دهند:

۱- وقتی عقل قاطع و مستقل بود که مقدمه موجب ثواب نیست، باید این ظواهر را توجیه و تنزیل کرد و ما این ها را بر مطلبی که در فراز قبل گفتیم، حمل می کنیم و می گوئیم که اگر مقدمات به قصد توذیل به ذی المقدمه انجام شوند، موجب دشوارتر شدن واجب می گردند و به هر نسبت مشقت بیشتر باشد، ثواب خود واجب بیشتر می شود. پس در حقیقت ثواب مال ذی المقدمه است و مجازا به مقدمه نسبت داده شده است.

۲- این روایات و آیات بر ظاهرش ابقاء شده و به ظاهر آنها اخذ می شود و می گوئیم که خصوص مقدمات مزبور دارای ثواب هستند؛ ولی نه روی ضابطه و قاعده و استحقاق مثبت بلکه از باب تفضل است و خداوند فضل و کرم بی پایان دارد و دوست دارد که به بندگانش به هر بهانه ای ثوابی بدهد و اینکه محذوری ندارد، در ناحیه استحقاق عقوبت کاملا عدل و انصاف مراعات شده است. و یک گناه یک کیفر دارد؛ ولی در ناحیه ثواب یک حسنه ده پاداش دارد و این جز با تفضل سازگار نیست. و به قول قرآن: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۲)

قوله: و ذلك: شاید پرسید که فلسفه تنزیل و حمل مزبور چیست؟ چرا آیات و روایات مزبور را بر ظاهرش، ابقاء نکردید؟ مرحوم آخوند می فرماید: که سر مطلب آن است که ثواب و عقاب از تبعات و آثار و لوازم و معالیل قرب به مولی الموالی و بعد از مولای علی الاطلاق است، یعنی قرب به مولای حقیقی موجب استحقاق مثبت است و بعد از

۱- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲- سوره انعام، آیه ۶۰.

ص: ۱۸۷

جنابش سبب استحقاق عقاب است.

قرب و بعد، مخصوص اطاعت و معصیت واجب نفسی و امر استقلالی است و گرنه اطاعت امر غیرى و انجام مقدمات، قطع نظر از ذی المقدمه، اطاعت مولی و مقرب به سوی او نیست تا ثواب داشته باشد و معصیت و ترک مقدمه با قطع نظر از واجب نفسی، مبعّد از مولی نیست تا مؤاخذه و عقاب داشته باشد. از این رو ناگزیر شدیم از ظواهر آن آیات و روایات صرف نظر کرده و به تنزیل مزبور تن دردهیم.

قوله: اشکال و دفع: بدنبال مطلبی که در تذنیب اول گفته شد، دو اشکال مهم مطرح می شود که اشکال اول مستقیما مربوط به مطلب مزبور می باشد. اشکال دوم هم به موقع مطرح می شود.

اشکال اول: گفتیم که امر مقدمی استقلالاً دارای اطاعت و امتثال نیست (چه اینکه دارای معصیت و مخالفت هم نیست) و بدنبال آن استقلالاً دارای قرب نبوده و ما را به مولی نزدیک نمی کند (چه اینکه دارای بعد هم نبود) و بدنبال آن استقلالاً موجب ثبوت و استحقاق ثواب نیست (چنانکه موجب عقوبت هم نبود). مستشکل می گوید که اگر امتثال امر مقدمی و غیرى، موجب استحقاق ثواب نیست پس چگونه است که برخی از مقدمات که طهارت ثلاث باشد استقلالاً دارای ثواب هستند و بر اتیان آنها ثواب مترتب است؟ آیا درباره خصوص طهارت ثلاث (وضو و غسل و تیمم) قاعده مزبور نقض شده است؟

اشکال دوم: تردیدی نیست در اینکه امر مقدمی، یک امر توصیلی است و تمام غرض از این امر توصیل و رسیدن به ذی المقدمه است و اینکه به چه قصدی انجام شود، مهم نیست. حال اگر امر مقدمی توصیلی است، پس چگونه است که خصوص طهارت ثلاث تعبّدی هستند و عبادیت دارند و حتما باید به قصد قربت اتیان شوند؟ آیا قانون توصیلی بودن در این مورد نقض شده است؟

قوله: و اما الثانی: در جواب به دو اشکال مزبور، چهار راه حلّ ارائه شده است:

راه اول تحقیق خود صاحب کفایه است: اصولاً طهارات ثلاث پیش از آنکه مقدمه واجبى (از قبیل نماز و طواف و صوم و ...) قرار بگیرند، ذاتاً دارای استحباب نفسی بوده و

ص: ۱۸۸

یک امر استجابی عبادی نفسی به آنها تعلق گرفته بود، و همان طور که نافله شب مستحب نفسی است و جداگانه دارای ثواب است، طهارات ثلاث هم مستحب نفسی هستند. وضو نور است و وضو بر وضو، نور علی نور است. در نتیجه ترتب ثواب بر این اعمال از ناحیه همان امر نفسی است.

چه اینکه عبادیت و قصد قربت نیز از همان ناحیه است و ربطی به امر غیري ندارد. امر غیري و مقدمی که بعداً می آید (مثلاً پس از دخول وقت، وضو متعلق امر غیري واقع می شود و امری از نماز به وضو هم وارد می شود). به ذوات این اعمال و پیکره این افعال تعلق نمی گیرد تا مشکل ایجاد کند، بلکه به اعمال عبادی با وصف عبادی بودن تعلق می گیرد، یعنی وضوی عبادی مثلاً مقدمه نماز و متعلق امر غیري واقع می شود، نه ذات الوضوء.

آنگاه هر دو مشکل حل می شود؛ زیرا ترتب ثواب مربوط به امر غیري نیست، بلکه از آن امر نفسی استجابی است. و قصد قربت هم ربطی به امر غیري ندارد، بلکه مربوط به امر نفسی طهارات ثلاث است. پس قواعد مسلم امر غیري نقض نشد.

قوله: و الاکتفاء: به نظر مرحوم آخوند در خصوص طهارات ثلاث، دو نوع امر وجود دارد:

۱- امر استجابی نفسی که با قطع نظر از مقدمیت ثابت است.

۲- امر وجوبی غیري که به لحاظ مقدمیت و در این فرض ثابت است.

و این دو در طول هم هستند و منافاتی ندارند و مسئله ثواب و عبادیت مربوط به امر نفسی شد.

حال این تحقیق زمینه ساز طرح اشکالی شده است به این طور که اگر عبادیت و قصد قربت از ناحیه یک امر استقلالی نفسی است و ربطی به امر غیري ندارد، پس باید در مقام امثال، طهارت ثلاث را به قصد همان امر استجابی نفسی بجا آوریم تا موجب ترتب ثواب و تصحیح عبادیت برای آنها شود و نباید آنها را به قصد امر غیري بجا آوریم، درحالی که اجماعی است که اتیان به این اعمال به قصد امر غیري کافی است و قصد امر

ص: ۱۸۹

نفسی داشتن لازم نیست و بلکه پس از دخول وقت، به قول مشهور فقط باید به قصد امر غیری اتیان شوند و نه امر نفسی.

جواب مرحوم آخوند: اینکه اجماعاً اکتفا به قصد امر غیری کافی است، برای آن نیست که امر غیری اصالت و استقلال دارد و به تنهایی موجب ترتب ثواب و عبادیت می باشد بلکه برای آن است که امر غیری امری مرآتیی و طریقی و عنوان مشیر به آن امر نفسی استحبابی است. و در ضمن قصد امر غیری آن امر استحبابی هم شده است.

بیان مطلب: امر غیری به مقدمه وارد می شود و مقدمه در ما نحن فیه ذوات طهارات ثلاث نیست، بلکه اعمال عبادی است. قاعده کلی آن است که هر امری، فقط به جانب متعلق خود دعوت می کند. در ما نحن فیه، متعلق امر غیری عمل عبادی است. پس ما عمل عبادی را به قصد امر غیری می آوریم و عبادیت هم با امر نفسی درست شده است.

پس در ضمن امر غیری قصد امر نفسی هم شده است و از این جهت کفایت می کند، چرا که اجماع بر کفایت قائم شده و گرنه کافی نبود.

قوله: فافهم: شاید امر به دقت باشد و اشاره به این باشد که اگر کسی امر غیری را واسطه و عنوان مشیر و طریق قرار داده و به این عنوان عمل را انجام دهد، باید صحیح باشد؛ ولی اگر کسی برای امر غیری اصالت قائل شد (مثل نوع مردم عوام) نباید عمل او صحیح باشد؛ چون امر غیری را طریق قرار نمی دهد پس باید نوع مردم اعمالشان باطل باشد و این قابل التزام نیست.

قوله: و قد تفصی: مرحوم شیخ انصاری در تقریرات (۱) برای حلّ دو اشکال مزبور دو راه دیگر را آورده است.

راه اول، از دو راه حلّ مرحوم شیخ و راه دوم، از مجموع چهار طریق مبتنی بر ذکر مقدمه ای می باشد: عناوینی که تحت امر می روند دو دسته می باشند:

۱- عناوین قهری: عناوینی که قصد و اراده و اختیار مکلف در تحقق آنها نقشی ندارد، مثلاً عنوان قطع مسافت از باب مقدمه متعلق امر واقع شده است. (البته بنا بر ثبوت ملازمه)

ص: ۱۹۰

ولی لازم نیست که مکلف به قصد قطع مسافت حرکت کند تا عنوان مزبور صدق کند، بلکه با اختیار برود یا در حال خواب و مستی و بیهوشی او را ببرند یا کشان کشان و با اجبار او را ببرند، از ارض مباح باشد یا از اراضی غصبی باشد و ... در هر حال عنوان مزبور محقق می شود.

یا مثلاً عنوان تطهیر لباس و بدن به عنوان مقدمه نماز، تحت امر رفته؛ ولی لازم نیست که به قصد تحصیل طهارت لباس و بدن و امثال امر مقدمی، جامه یا بدن را بشوید، تا عنوان مزبور صدق کند، بلکه اگر حتی بادی هم بوزد و جامه را در آب بیاندازد و شسته شود کفایت می کند. و هکذا اباحه مکان، استقبال و ...

۲- عناوین اختیاری: عناوینی که قصد و اراده در آنها دخیل است و بدون قصد، عنوان مزبور صادق نیست. مثل عنوان تعظیم و تحقیر و ... که تا قیام و قعود به قصد تکریم و تحقیر نباشد عنوان تعظیم و تحقیر و ... محقق نمی شود. این دسته نیز دو گونه می باشد:

۱- عناوینی که برای مکلف به تفصیل معلوم است، مثل عنوان صلاتی، صومی و ...

۲- عناوینی که به تفصیل معلوم نیست و یک علم اجمالی به وجود عنوان واقعی در میان است.

با توجه به مقدمه مزبور، در باب طهارات ثلاث، حرکات خاصه (غسلات و مسحات در وضو، غسلات تنها در غسل، مسحات تنها در تیمم). موضوعیت ندارد، بلکه یک عنوانی در واقع و عند الله وجود دارد که او مطلوب و مقصود مولی از این حرکات است و این اعمال به آن عنوان مطلوب و تحت امر هستند. و اگر علم تفصیلی به آن عنوان داشتیم، حتما همان عنوان را قصد می کردیم و کاری به امر غیر نداشتیم؛ ولی چون از آن عنوان اطلاعی نداریم، چاره ای نیست، جز اینکه امر غیر و مقدمی را واسطه و عنوان مشیر و مرآت به سوی آن عنوان قرار داده و بگوئیم که این حرکات را باید به قصد امر غیر اتیان کرد؛ ولی نه برای اینکه امر غیر هدف است، بلکه برای اینکه امر غیر، وسیله ای برای رسیدن به آن عنوان و احراز آن عنوان واقعی است.

در نتیجه، ترتب ثواب به همان عنوان واقعی مربوط می شود، قصد قربت هم به اعتبار

ص: ۱۹۱

همان عنوان واقعی است و ربطی به امر غیري ندارد، پس باز هم هر دو اشکال برطرف شد.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند این راه حل را نپسندیده و به آن دو جواب می دهند.

الف) جواب اول: قصد امر دو گونه است:

۱- قصد امر غائی: یعنی وضو را به قصد امر غیري انجام می دهیم؛ ولی امر غیري موضوعیت ندارد بلکه غایت آن رسیدن به عنوان واقعی است، داعی و محرک بر فعل آن، احراز عنوان واقعی است و برای ایجاد آن عنوان، انجام می دهیم و در مقام نیت می گوئیم که وضو می گیرم به قصد امثال امر غیري به منظور احراز عنوان واقعی که داعی بر فعل این مطلب است.

۲- قصد امر وصفی: یعنی واجب و مأمور به بودن و قصد امر غیري داشتن را به صورت وصف در نظر بگیریم و در مقام نیت بگوئیم که وضوی واجب و مأمور به به امر غیري را بجا می آورم؛ ولی غایت این فعل چیست؟ و داعی و محرک ما بر این عمل واجب کدام است؟ مطرح نیست و لازم نیست که اتیان به وضوی واجب، برای خاطر احراز عنوان واقعی باشد، بلکه چه بسا امر دیگری داعی بر فعل مزبور گردیده است، مثلاً به داعی تبرید و خنک شدن با آب خنک وضو می گیرد، به داعی تسخین و گرم شدن با آب داغ وضو می گیرد یا غسل می کند، به انگیزه تنظیف وضو می گیرد و ...

هر کدام از دو قصد امری که ذکر شد، صلاحیت دارد که عنوان مشیر بوده و ما را به عناوین واقعی برسانند و خود قصد امر موضوعیت نداشته باشد، اما قصد امر غائی که پرواضح است؛ زیرا صریحاً در نیت رسیدن به عنوان واقعی را مد نظر دارد. و اما قصد امر وصفی هم عنوان مشیر است؛ زیرا وقتی می گوید «وضوی واجب و مأمور به را بجا می آورم» خود وصف واجب و مأمور به بودن، یعنی متعلق امر بودن و فرض این است که حرکات خاصه بدون عنوان واقعی مأمور به و متعلق امر نیست پس باز اشاره به عنوان واقعی دارد.

با توجه به این مطالب، راه منحصر نیست در قصد امر غائی که شیخ مطرح کرد و فرمود:

ص: ۱۹۲

اتیان به طهارات ثلاث به قصد امر غیرى لاجل احراز نفس العنوان ... است، بلکه راه دیگری هم هست که قصد امر وصفی باشد.

جواب دوم: با این بیان مشکل عبادت و قصد قربت را حلّ کردید و معلوم شد که قصد قربت بر طهارات ثلاث برای خاطر آن عنوان واقعی است نه به خاطر امر غیرى؛ ولی مشکل ترتب ثواب را حلّ نکردید؛ زیرا در بیان شما نبود که آن عنوان واقعی عبادی حتما یک عنوانی است که ثواب بر خود آن عنوان مترتب است یا بر ذی المقدمه، از این جهت بیان شما ناقص است.

قوله: و ثانیهما: وجه دوم از دو وجه مرحوم شیخ و وجه سوم از مجموع چهار راه حلّ، وجهی است که باز هم شیخ اعظم در تقریرات (۱) آورده و خود نیز آن را پسندیده است. و وجه مورد نظر این است که واجبات نفسی و غایات یا ذی المقدمه ها از یک نظر چهار دسته می شوند.

۱- واجباتی که در خود آنها هم قصد قربت لازم نیست چه رسد به مقدمات آنها که به طریق اولی معتبر نیست، مثل حجّ که از لحظه احرام، عملی عبادی است و باید با قصد قربت اتیان شود؛ ولی مقدمات آن از قبیل تهیه زاد و راحله، قطع مسافت، استطاعت و ...

همگی توصلی هستند.

۳- واجباتی که نه تنها در خود آنها قصد قربت معتبر است و بدون آن غرض مولی تحصیل نمی شود، بلکه در پاره ای از مقدمات آنها هم قصد قربت معتبر است، مثل نماز که خودش یک عمل صددرصد عبادی و قربی است. بخشی از مقدماتش هم از قبیل طهارات ثلاث قربی هستند.

۴- واجباتی که هم خود آنها عبادت هستند و در صحت آنها قصد قربت دخالت دارد و هم کلیه مقدمات آنها عبادت بوده و قصد قربت می طلبند. شاید برای این قسم مثالی در شریعت نیابیم و فعلا به این قسم نیز کاری نداریم.

حال راه سوم این است که طهارات ثلاث عبادت هستند و قصد قربت لازم دارند؛ ولی

ص: ۱۹۳

این قصد قربت مقتضای امر غیرى و مستفاد از آن نیست تا بگوئید که امر غیرى توصلی است و عبادت درست کن نیست.

بلکه قصد قربت مستفاد از امر نفسی است، یعنی مولی که امر به نماز کرده غرضی دارد که آن غرض صلاتی بدون قصد قربت به خود نماز و به برخی از مقدمات آن (طهارات ثلاث) حاصل نمی شود. برای تحصیل غرض صلاتی ناگزیر باید پاره ای از مقدمات آن را هم به قصد قربت بیاوریم و لزوم قصد قربت در طهارت از ناحیه امر نفسی به صلاه پیدا می شود نه از ناحیه امر غیرى، تا مشکل شود.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند به این وجه یک اشکال دارند. این گونه که شما با بیان مزبور، مشکل عبادیت و قصد قربت را حل کردید و ثابت کردید که قصد قربت از ناحیه امر غیرى نیامده است؛ ولی مشکل ترتب ثواب را حل نکردید نگفتید که چرا ثواب بر این ها مترتب است، با اینکه امر غیرى موجب ثبوت نیست؟

(البته جناب محشی یعنی مرحوم مشکینی فرموده: این اعتراض به مرحوم شیخ وارد، نیست، زیرا که شیخ مشکل ترتب ثواب را از راه دیگری که مسأله تفضّل و ... باشد حل کرده و فعلا با دو وجهی که مطرح کرده، درصدد حل مشکل عبادیت و قصد قربت است.

مضافا به اینکه ممکن است کسی به دفاع از مرحوم شیخ بگوید: وقتی عبادیت و قصد قربت درست شد بالمالزمه ترتب ثواب هم درست می شود؛ زیرا خود مرحوم آخوند قبلا فرمودند که ثواب و عقاب فرع بر قرب و بعد است و وقتی قرب پذیرفته شد؛ لازمه اش آن است که ثواب داشتن هم پذیرفته شود).

قوله: و امّا: راه حلّ چهارم: این راه نیز در تقریرات (۱) این گونه مطرح شده است که در مثل طهارات ثلاث به دو امر توصلی ملتزم می شویم: امر اول، همان امر غیرى و مقدماتی است که به ذات وضو و غسل و تیمم «بدون وصف قصد قربت» تعلق گرفته است. و طبعا در خود این امر سخن از عبادیت و قصد قربت مطرح نیست و مطلوب به آن، ذات العمل است.

ص: ۱۹۴

امر دوّم که متمّم الجعل است، به قصد قربت تعلق گرفته یعنی می گوید که «افعل وضوئک بقصد امره»، آن وضویی را که به امر مقدّمی بدان امر شدی با قصد امتثال همان امر اوّل بجا بیاور! این امر نیز توضیحی است و لازم نیست ما وضوی به قصد امر اوّل را به قصد امر ثانی بجا آوریم؛ بلکه به قصد امر اوّل کافی است.

حال اگر کسی این راه را بپیماید نتیجه آن است که هم امر مقدّمی توضیحی بوده و لطمه ای نخورده و هم عبادت این ها با امر طولی و ثانوی تکمیل و تتمیم شده است.

قوله: لا یکاد یجزی: از این راه سه جواب می توان داد:

۱- این راه نیز مثل دو راه قبل مشکل عبادت و قصد قربت را حلّ کرد؛ ولی مشکل ترتّب ثواب را حلّ نکرد. مگر کسی از راه ملازمه پیش آید که قبلا بدان اشاره شد.

۲- آیا ذات الوضوء مقدمیت دارد؟ خیر، ذات وضو بدون قصد قربت مقدمه نیست، و وقتی مقدمه نباشد، امر غیری هم ندارد؛ زیرا امر مقدّمی به چیزی تعلق می گیرد که حقیقتا و به حمل شایع مقدمه باشد. پس اصلا طلب غیری در کار نیست تا زمینه را برای امر ثانی و متمّم الجعل فراهم کند.

۳- در باب تعیّدی و توضیحی عدّه ای از همین راه وارد شدند و برای اثبات این مطلب که اشراط و اعتبار قصد قربت در عبادات، شرعی است نه عقلی، مسئله متمّم الجعل و وجود دو امر را مطرح کردند، آنجا جواب دادیم، حال نظیر آن جواب در ما نحن فیه هم می آید که وجدانا ما در باب مقدمات واجب دو امر توضیحی نداریم و این راه حلّ مجرّد فرض است و با واقعیت تطابق ندارد. (آری بر مسلک ما که برای وضو امر استحبابی نفسی قائل بودیم منافاتی ندارد که وضو قطع نظر از مقدمیت دارای امر استحبابی نفسی و عبادی باشد و پس از مقدمه شدن واجب به وجوب غیری باشد، بدون آنکه عبادت و ترتّب ثواب از راه امر غیری بیاید.)

نتیجه: بهترین راه حلّ دو مشکل مزبور، راه اوّل است که تحقیق آخوند بود.

تذنیب دوّم:

تذنیب دوّم در مورد این است که هریک از طهارات ثلاث غایاتی دارند،

مثلا یکی از

غایات وضو، اقامه نماز است و غایت دیگر آن طواف است.

غایت سوم قرائت قرآن است و غایت چهارم مس خط مصحف، یا مس نام خدا و اسماء حسناى الهی است و ... حال آیا حتما باید وضو را برای یکی از غایات مذکور انجام دهیم تا موجب امتثال امر مولی شود و بدنبال آن سبب قرب به مولی و بالاخره سبب استحقاق ثبوت گردد؟ یا بدون قصد توصل به غایتی از غایات مزبور هم می توان وضو گرفت و مستحق ثبوت گردید؟

مرحوم آخوند بر اساس مبانی و مسالکی که در تذنیب اول درباره حل اشکال مطرح شد، محاسبه می کنند؛ اما بر مبنای حق که تحقیق ما را به آن رهبری کرد، معلوم شد که اساسا مسأله عبادیت و قصد قربت کردن به طهارات ثلاث، ربطی به مقدمیت آنها ندارد، بلکه پیش از آن و با قطع نظر از اینکه مقدمه واجبی واقع شوند، ذاتا یک سلسله عبادات مستحبی هست که رجحان ذاتی دارند و مأمور به به امر نفسی هستند و گاهی بالعرض مقدمه واجبی هم قرار می گیرند.

بر این مبنا اگر مکلف وضو را به قصد امتثال امر نفسی بجا آورد، قطعاً صحیح و مجزی است و موجب امتثال امر است و عبادیت و قرب و ثواب هم دارد و اگر باقی بر وضو باشد، می تواند همان عمل را مقدمه نماز هم قرار دهد و لازم نیست وضو را به قصد توصل به غایتی از غایات و ذی المقدمه ای از ذی المقدمه ها انجام دهد. و نیز به قصد رجحان و مطلوبیت و محبوبیت ذاتی هم که ملاک امر نفسی هستند، می تواند بجا آورد.

پس از مقدمه واجب شدن هم می تواند به قصد امتثال امر غیرى بجا آورد که بالاجماع کافی بود، و یا به قصد ملاک و مناط امر (رجحان ذاتی) بجا آورد؛ ولی به قصد امر نفسی نمی تواند بجا آورد؛ زیرا با آمدن امر غیرى و وجوب فعلی پیدا کردن وضو، امر نفسی با حدّ خودش باقی نمانده بلکه در امر غیرى مندرک شده است.

پس بر مسلک حق که طهارات را ذاتا و قطع نظر از مقدمیت، عبادت می دانست، قصد همان امر ذاتی کافی است و قصد توصل به غایتی از غایات لازم نیست. پس اگر کسی ساعت هشت صبح وضو بگیرد، فقط برای مصلحت و مطلوبیتی که در خود وضوء است

قصد توصل به نماز و طواف و ... را نداشته باشد، آن وضو صحیح است.

اما بر مسالک دیگر که برای طهارت ثلاث رجحان ذاتی قائل نبوده و آنها را مأمور به به امر نفسی نمی دانستند، بلکه صرفاً مأمور به به امر غیر می دانستند و مصحح اعتبار و اشتراط قصد قربت را امر غیر می دانستند (البته امر غیر موضوعیت نداشت، بلکه طریق و عنوان مشیر به عنوان واقعی بود). بر این مبانی حتماً باید طهارات ثلاث را به قصد امر غیر بجا آوریم و به نیت توصل به غایتی از غایات انجام دهیم تا صحیح و عبادت و مقرب و موجب ثواب باشد، و گرنه امر غیر امثال نشده و این ها عبادت نشده اند؛ زیرا امثال امر غیر به این است که عمل به قصد توصل به غیر انجام گردد. پس اگر کسی بدون قصد غایتی از غایات وضو بگیرد باید باطل باشد.

قوله: بل: بلکه قصد امر غیر هم موضوعیت ندارد و تمام مناط و ملاک همان قصد توصل است. پس اگر کسی در حال وضو از امر غیر غافل بود؛ ولی به نیت رسیدن به نماز، وضو گرفت، کفایت می کند.

قوله: بل: تا به حال فرض بر این بود که مقدمه واجب دارای طلب و وجوب هست و امر غیر شرعی و مولوی دارد؛ ولی قصد خود امر لازم نیست و قصد ملاک امر غیر که توصل الی الغیر باشد، کافی است.

حالا فرض را بر این می گذاریم که حتی اگر مقدمه دارای امر هم نباشد و وجوب شرعی هم نداشته باشد، باز باید به قصد توصل اتیان شود تا عبادت گردیده و مقرب شود و موجب ثواب گردد. پس کاملاً ثمره مبنای ما با مبنای دیگر روشن شد.

قوله: و هذا هو السرّ: سَرّ اینکه بر مسالک دیگر قصد توصل لازم شد، این بود که بدون آن، عمل عبادت نمی شود و ارزشی ندارد ... مرحوم شیخ در تقریرات (۱) اگرچه از حیث نتیجه با ما موافق است و می گوید که مقدمه را باید به قصد توصل به غایتی از غایات انجام داد و گرنه عبادت نخواهد بود و موجب امثال نمی گردد؛ ولی در راهی که رفته ما مناقشه داریم، شیخ اعظم سه مقدمه را به ترتیب ذکر کرده و نتیجه گرفته است.

ص: ۱۹۷

الف) مقدمه واجب منحصرًا به عنوان مقدمیت، واجب می شود و امر به آن تعلق می گیرد. در حقیقت این عنوان مقدمیت است که که امر دارد نه عنوان وضوئی و غسلی و ...

ب) حال که مقدمه بما هی مقدمه مأمور به است، پس باید در مقام امثال هم همان مقدمیت را قصد کنیم و گرنه امر مولی امثال نمی شود.

ج) قصد مقدمیت هم بدون قصد توصل ممکن نیست، چون مقدمه یعنی چیزی که موصله است و ما را به ذی المقدمه می رساند و از انجام ذی المقدمه متمکن می سازد.

پس باید مقدمه واجب را به قصد توصل انجام دهیم. مثلاً وضو را به نیت رسیدن به نماز و ... انجام دهیم تا عبادیت و مقریبت و استحقاق ثواب محقق شود.

قوله: فانه فاسد جدًا: مرحوم آخوند به مقدمه اول شیخ اعظم اعتراض دارند که آن را با مقدمه ای می آوریم. بارها گفته شده است که عناوین و حیثیات و اوصاف و خصوصیات که در لسان دلیل و متعلق خطاب اخذ می شوند، به دو دسته تقسیم می شوند.

۱- حیثیات تقییدی: یعنی تمام موضوع برای حکم، نفس همین عنوان و حیثیت است و ذات و موصوف و معنون و متحیث به این حیثیت، بدون این حیثیت محکوم به حکمی نیست. مثلاً- عنوان خمریت تمام موضوع حرمت است و مادامی که خمریت بر مایعی صادق باشد، حرمت هست و همین که تبدیل به سرکه شد و عنوان خمریت منتفی شد، حرمت هم منتفی می شود. هکذا عنوان صلاتی و غصبی و ...

۲- حیثیات تعلیلی: یعنی تمام موضوع برای حکم، خود ذات و موصوف است و این وصف و عنوان و حیثیت هیچ دخلی به موضوع ندارد؛ ولی فلسفه ثبوت حکم برای موضوع و واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است. مثلاً وجوب اکرام برای زید ثابت شده و فرموده: «اکرم زیدا»؛ ولی وقتی می پرسیم: «چرا اکرام زید واجب شد؟». جواب می دهد که چون دانشمند است یا چون متقی است و ...

با توجه به این مقدمه از کلام شیخ اعظم استفاده می شود که عنوان مقدمه بما هی مقدمه موضوع و متعلق وجوب و امر است و حیث مقدمیت، حیث تقییدی است و مقدمه

ص: ۱۹۸

به حمل اولی ذاتی مأمور به است و اگر هم در ظاهر، امر به وضو شده ایم در واقع امر به مقدمه شده ایم؛ ولی این درست نیست. چرا که عنوان مقدمیت حقیقتاً و خارجاً و مصداقاً و به حمل شایع مقدمه و موقوف علیه نیست و ما را به واجب نمی رساند و واجب در خارج بر او توقف ندارد. اگر شما بارها، این عنوان را تلفظ یا تصوّر نمایید، به جایی نمی رسید و غرض از مقدمه را که موصلیت باشد، تأمین و تحصیل نمی کند. علاوه بر اینکه عنوان مقدمیت، یک عنوان قهری است که وقتی وضو گرفتیم بر آن منطبق می شود و یک عنوان قصدی و اختیاری نیست که مأمور به و موجب مثبت گردد. پس مقدمه بما هی مقدمه متعلق امر نیست، آنکه مقدمه واقعی است و حقیقتاً امر به آن تعلق گرفته و خارجاً هم غایت و ذی المقدمه بر آن وابسته است.

مصداق خارجی مقدمه یا مقدمه به حمل شایع است. معنونات به عنوان مقدمیت است، نه خود عنوان مقدمیت. معنونات یعنی وضو- غسل- تیمم- قطع مسافت، نصب سلم و ... که خود این ها سه نوع عنوان دارند. مثلاً وضو یک عنوانش غسل و شستن است که از عناوین قصدیه نیست و کاری با او نداریم و یک عنوان این حرکات خاصه وضو است که از عناوین اولیه یعنی اختیاریه است و یک عنوانش مقدمیت است و وضو به عنوان اینکه وضو است، واجب غیری و مقدمی است نه به عنوان اینکه مقدمه است.

سؤال: پس عنوان مقدمیت چه محلی از اعراب دارد؟

جواب: مقدمه بودن، علت وجوب وضو و ... است و حیثیت تعلیلی است نه تقیدی.

یعنی اگر برسید که چرا وضو واجب شده است، خواهیم گفت که چون مقدمه نماز است و بدون آن نماز میسر نیست.

د) چند تفصیل در مقدمه واجب

در آغاز مسأله مقدمه واجب گفته شد که اصل بحث بر محور ملازمه است؛ ولی پیش از آن و به عنوان مقدمات این مبحث، چهار امر را می آوریم که در امر اول جایگاه این مسئله تبیین شد و در امر دوم، چهار تقسیم از تقسیمات مقدمه واجب ذکر شد. در امر سوم، چهار تقسیم از تقسیمات خود واجب مطرح است و تا به حال سه تقسیم بیان شد:

۱- واجب مطلق و مشروط ۲- واجب منجز و معلق ۳- واجب نفسی و غیره. بجا بود که الآن وارد تقسیم چهارم شده و تقسیم واجب را به اصلی و تبعی بیان کنند؛ ولی پیش از آن به امر چهارم از امور مقدمه پرداخته اند و هدف اصلی در امر چهارم، بیان چند تفصیل از صاحب معالم و شیخ اعظم و صاحب فصول و نقد و بررسی آنها است قبل از ورود به تفصیل مزبور، مقدمه ای را ذکر می کنند:

مقدمه از هر حیث تابع ذی المقدمه است. در اصل وجوب تابع است، یعنی اگر ذی المقدمه واجب باشد، مقدمه هم واجب می شود. در کیفیت وجوب هم تابع است، یعنی اگر وجوب ذی المقدمه فعلی باشد، وجوب مقدمه هم فعلی است. اگر وجوب ذی المقدمه بالقوه باشد، وجوب مقدمه نیز بالقوه است. اگر وجوب ذی المقدمه مطلق باشد، وجوب مقدمه نیز مطلق است. مثل نماز و وضو. اگر وجوب ذی المقدمه مشروط باشد، وجوب مقدمه هم مشروط است. مثل حج و قطع مسافت نسبت به استطاعت. پس من جمیع الجهات، تبعیت محفوظ است.

دلیل مطلب: از دیدگاه مشهور، وجوب مقدمه معلول و مترشح از وجوب ذی المقدمه است. شکی نیست در اینکه معلول تابع علت است و تخلف و اختلاف ندارد. پس وجوب مقدمه هم تابع وجوب ذی المقدمه است. با توجه به این مقدمه، سه تفصیل مشار الیه را

ص: ۲۰۰

بیان می‌کنیم.

۱- تفصیل صاحب معالم (۱): از دیدگاه ایشان، وجوب مقدمه واجب و امر به مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است، یعنی اگر مکلف در خارج، با میل و رغبت ذی المقدمه را اراده کند در این صورت به مقدمات آن امر خواهد شد و اگر آن را اراده نکرد به این هم امر نخواهد شد.

[فروض متصوره چهار فرض است:

الف) اراده مقدمه شرط وجوب خود مقدمه باشد. این بالاجماع باطل است. چنین نیست که اگر مکلف به میل خودش تصمیم به انجام مقدمه گرفت، امر بیاید و مقدمه واجب شود. خیر، چه اراده بکند و چه نکند، امر به مقدمه می‌آید.

ب) اراده ذی المقدمه شرط وجوب خود ذی المقدمه شود. این نیز بالاجماع باطل است. مثلاً به محض دخول وقت، امر به نماز می‌آید، چه مکلف اراده بکند یا نه.

ج) اراده مقدمه، سبب وجوب ذی المقدمه شود. این نیز قطعاً باطل است.

د) اراده ذی المقدمه سبب وجوب و امر به مقدمه گردد، این فرض مدّ نظر معالم است.]

سؤال: از کجای کلام صاحب معالم، این تفصیل مستفاد است؟

جواب: ایشان در مبحث مقدمه واجب، سخنی در مورد تفصیل مزبور ندارد؛ ولی در اواخر مسأله ضدّ به مناسبت مطرح کرده و مناسبت این است که: قائلین به ملازمه میان وجوب شیئی و حرمت ضدّ آن یا طرفداران اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضدّ، دو مسلک دارند و از دو راه ملازمه و اقتضا را اثبات کرده اند.

۱- مسلک مقدمیت که گفته اند ترک ضد مقدمه فعل ضدّ دیگر یا مأمور به است و مقدمه واجب، واجب است ...

۲- مسلک تلازم: مرحوم صاحب معالم به مسلک مقدمیت اشکالاتی وارد کرده. یکی اینکه اصلاً ترک ضد مقدمه فعل مأمور به نیست ... بعد فرموده است که و ایضا ... یعنی اشکال دیگر این است که بر فرض قبول مقدمیت، دلیلی که بر وجوب مقدمه واجب اقامه

۱- معالم الدین، ص ۷۴.

ص: ۲۰۱

شده (دلیل مشهور که در مبحث مقدمه واجب معالم ذکر شده و در کفایه هم به زودی خواهد آمد) حدّ اکثر دلالت دارد بر اینکه مقدمه واجب، در صورتی واجب می شود که مکلف مرید فعل ذی المقدمه باشد و بیش از این را دلالت ندارد... از این جمله، تفصیل مزبور مستفاد است.

بعد هم فرموده است که اگر کسی خوب دقت کند و به بررسی دلیل پردازد، به تفصیل ما خواهد رسید. (تقریب مطلب این است که «لو لم یرد المكلف فعل ذی المقدمه کان ایجاب المقدمه لغوا، لأنّ ایجابها أنّما هو للتوصل و مع الصارف لا توصل قطعا فلا وجوب...»)

قوله: و انت خیر: مرحوم آخوند در ردّ تفصیل صاحب معالم می فرماید:

اولاً- نهضت و قیام حجّت و دلیل مشهور بر وجوب مقدمه (در آینده خواهد آمد) مورد مناقشه است و دلالت آن بر ملازمه خیلی واضح نیست (کما سیأتی) تا شما از آن تبعیت یا مشروط بودن به اراده را استفاده کنید.

ثانیا برفرض تمامیت و دلالت آن دلیل بر وجوب مقدمه، دلالتش بر اصل تبعیت وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه پرواضح است و سر تا پای استدلال به اعلا صوتش داد تبعیت سر می دهد زیرا وجوبش از امر به ذی المقدمه و وجوب ذی المقدمه بدست می آید و طبعا تابع خواهد بود و اگر تابع شد، از متبوعش تخلف نخواهد کرد.

آنگاه معقول نیست که وجوب ذی المقدمه نسبت به اراده مکلف مطلق باشد؛ ولی وجوب مقدمه نسبت به آن مشروط باشد. پس تفصیل صاحب معالم را قبول نداریم.

قوله: و هل یعتبر: تفصیل دوم از مرحوم شیخ انصاری در تقریرات (۱) است. ایشان مسأله قصد توصل را این گونه مطرح کرده است. بجا آوردن مقدمه دو گونه است.

۱- گاهی صددرصد به قصد توصل به ذی المقدمه انجام می دهیم و قصد هیچ امر دیگری در آن دخیل نیست. مثلا قطع مسافت را صرفا برای رسیدن به حجّ انجام می دهیم.

۲- گاهی به قصدها و نیات دیگر، از قبیل تجارت، سیر و سیاحت و تفریح، تبرید و ...

۱- مطارح الانظار، ص ۷۲.

ص: ۲۰۲

مقدمه ای را انجام می دهیم. مثلاً قطع مسافت می کنیم؛ اما نه برای رسیدن به حج، بلکه برای تجارت و ... آنگاه از میان دو قسم مذکور، خصوص قسم اول، یعنی مقدماتی که به قصد توصل انجام شده، متّصف به وصف وجوب می شود و قسم ثانی از دیدگاه شیخ واجب نیست.

تفاوت روش شیخ و صاحب معالم: در روش معالم اراده ذی المقدمه شرط اصل وجوب مقدمه است و تا اراده نباشد، اصلاً از سوی مولی امری به مقدمه وارد نمی شود؛ ولی در روش شیخ اعظم، قصد توصل شرط واجب و امثال است و در اصل وجوب و تکلیف دخیل نیست.

قوله: او ترتّب: تفصیل سوّم از مرحوم صاحب فصول است (۱) که مسئله ترتّب ذی المقدمه و موصله بودن را عنوان کرده و فرموده است که مقدماتی که در خارج اتیان می شود، دو قسم می باشند:

۱- مقدماتی که بدنبال انجام آنها، ذی المقدمه در خارج انجام می شود و به اصطلاح از مقدمات موصله هستند و ایصال الی المطلوب می کنند.

۲- مقدمه هائی که بدنبال انجام آنها، ذی المقدمه در خارج انجام نمی شود و موصله نیستند. از دیدگاه فصول، مقدمات موصله متّصف به وصف وجوب می شوند؛ ولی مقدمات غیر موصله متّصف به وجوب نمی شوند.

تفاوت روش شیخ و فصول: این دو روش عام و خاص من وجه هستند. آنجا که مقدمه را به قصد توصل انجام دهد؛ ولی بدنبال آن ذی المقدمه را نیاورد، بر مسلک شیخ این مقدمه واجب است، چون قصد توصل دارد ولی بر مسلک فصول واجب نیست، چون موصله نیست. و آنجا که به قصد توصل انجام نداد و به قصد دیگر انجام داد و بدنبال آن تصمیم جدا گرفت و ذی المقدمه را انجام داد. بر مسلک فصول واجب است ولی بر مسلک شیخ واجب نیست.

و آنجا که مقدمه را به قصد توصل آورد و بدنبال آن ذی المقدمه را هم انجام داد بر هر دو

ص: ۲۰۳

مسلك واجب است.

قوله: الظاهر: مرحوم آخوند به پیروی از مشهور می فرمایند که اگر ملازمه ای باشد و مقدمه واجب، واجب باشد، مطلقا واجب خواهد بود و اختصاص به مقدماتی که به قصد توصل اتیان شود یا مقدماتی که موصله باشند، نخواهد داشت و دو تفصیل مزبور باطل است.

قوله: اما عدم: اما ردّ تفصیل شیخ اعظم و اینکه قصد توصل معتبر نیست؟! به دو دلیل این تفصیل مردود است.

دلیل اول: این دلیل از چند سؤال و جواب تشکیل شده است.

سؤال اول: حاکم به ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه کیست؟

جواب: عقل بدان حکم می کند.

سؤال دوم: عقل به کدام مناط و ملاک حکم به ملازمه می کند؟

جواب: به مناط مقدمیت و توقف، یعنی چون تحقق ذی المقدمه در خارج وابسته به تحقق مقدمه است و بدون آن ممکن نیست، از این جهت عقل می گوید که اگر شارع ذی المقدمه ای را واجب کرد، لازمه اش آن است که مقدمات آن را نیز واجب کند.

سؤال سوم: آیا تحقق ذی المقدمه در خارج بر وجود واقعی و تکوینی مقدمه متوقف است یا بر وجود قصدی آن؟

جواب: پرواضح است که بر وجود واقعی توقف دارد نه بر وجود قصدی آن، یعنی اگر مکلف مقدمه را اتیان کرد، یقینا از انجام ذی المقدمه متمکن خواهد بود، خواه مقدمه را به قصد توصل بجا آورد یا بدون آن.

نتیجه: پس قصد توصل در ملاک وجوب دخیل نیست، پس در فعلیت وجوب و آمدن آن هم دخیل نخواهد بود؛ زیرا حکم شرعی از حیث سعه و ضیق تابع ملاک خود می باشد.

قوله: و لذا: از قضا، خود شیخ اعظم مطلبی دارد که مؤید گفتار ما است. (۱) در مقدمات عبادی قصد امثال امر غیری با قصد توصل، لازم است؛ (چنانکه در تذنیب ثانی گذشت)

ص: ۲۰۴

ولی در مقدمات توصلی، قصد توصل داشتن لازم نیست و بدون آن نیز کفایت می‌کند، چون مطلوب در توصلی، چون مطلوب در توصلیات ذات الواجب است؛ به هر نیتی که انجام شود، و فرضاً ذات واجب هم که اتیان شده است. پس به اعتراف خود شیخ، قصد توصل لازم نیست.

قوله: فیکون: با دلیل و مؤیدی که آوردیم، به این نتیجه می‌رسیم که تخصیص وجوب مقدمه به خصوص مقدمه با قصد توصل، بی‌وجه و بدون مخصّص و مجوّز است و قابل قبول نیست.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه اکتفا به مقدمه بدون قصد توصل و حصول غرض به سبب آن مستلزم این نیست که آن عمل متّصف به وصف وجوب هم باشد، بلکه به زودی خواهد آمد که چه بسا عملی حرام فعلی باشد و مع ذلک برای رسیدن به واجب به آن اکتفا شود. پس شاید تخصیص مرحوم شیخ، به خاطر اتّصاف به وصف وجوب باشد که این اتّصاف در گرو قصد توصل است نه آن مقدمات، در نتیجه تخصیص ایشان بلا مخصّص نخواهد بود.

قوله: نعم: قصد توصل، شرط اصل وجوب و صحت نیست و بدون آن هم مقدمه واجب است. آری شرط امتثال و مثبت است، یعنی اگر آن مقدمه را به این قصد بجا آوریم، ثواب هم می‌بریم. (کما اینکه در کلیه واجبات توصلی، قصد امتثال امر معتبر نیست؛ ولی اگر به قصد مزبور باشد، عمل رنگ عبادت پیدا کرده و موجب استحقاق مثبت می‌گردد.) دلیل مطلب همان است که در آغاز تذنیب اول ذکر شد.

این گونه که کسی که از اول به نیت توصل به ذی المقدمه، مقدمات را انجام می‌دهد، مثلاً به نیت حجّ قطع مسافت را شروع کند، عرفاً بر آن عمل عنوان احمز و اشقّ بودن صدق می‌کند و عرف می‌گوید که فلانی در راه حج خیلی زحمت کشید و کبرای کلی این است که «افضل الاعمال احمزها» از این حیث موجب مثبت می‌گردد.

قوله: فیقع: ثمره رای مشهور (مطلق مقدمه واجب است) و رأی شیخ اعظم (خصوص مقدمه ای که به قصد توصل اتیان شود، واجب است) در اینجا ظاهر می‌شود که اگر عملی

ص: ۲۰۵

ذاتا و با قطع نظر از مقدمیت حرام بود، و فعلا- و با نظر به مقدمه شدن واجب و مأمور به گردیده است. چنانچه ما این عمل را به قصد توصل بجا نیاوریم و به قصدهای دیگر اتیان کنیم، در روش مشهور، آن عمل چون در واقع مقدمیت دارد، فقط واجب است و فعلا حرمت و معصیتی نیست.

ولی در روش شیخ اعظم تا به قصد توصل نیاوریم، وجوب پیدا نمی کند. در نتیجه همان حکم سابق بر مقدمیت که حرمت بود، احیا می شود و این عمل حرام واقعی و معصیت است.

قوله: فیقع الدخول: این قسمت مثالی برای فراز قبلی است و در واقع در آن فراز کبرای کلی را بیان کردند و در این بخش مصداقی از مصادیق آن را بیان می کنند و کبری را بر آن منطبق می کنند. ورود در ملک دیگران بدون اذن و رضایت مالک اصلی، از باب غضب بودن حرام است. حال اگر همین عمل مقدمه یک واجب فعلی از قبیل انقاذ غریق، اطفاء حریق و ... واقع شد (مقدمه هم یا منحصره است و یا غیر منحصره، فعلا بحث ما در مقدمه منحصره است، یعنی راه رسیدن به آن واجب فعلی منحصر به این حرام شده و راه دیگری ندارد.) در اینجا چهار فرض مطرح است:

۱- شخصی که وارد در ملک دیگری می شود و می داند که این کار غضب است و نباید وارد شود؛ ولی وارد می شود، بدون اینکه التفات و توجهی به مقدمیت و توقف داشته باشد و اصلا خبر از غریق و حریق و ... ندارد تا به مقدمیت این ورود برای انقاذ یا اطفاء التفات یابد؛ ولی در واقع این ورود مقدمه واجب است.

آنگاه بر مسلک شیخ اعظم، این دخول در ارض غیر فقط حرام و معصیت است و از باب مقدمه متصف به وجوب نمی شود، زیرا به قصد توصل انجام نشده است.

ولی بر مسلک مرحوم آخوند و مشهور، این ورود در واقع مقدمیت دارد و مقدمه واجب، واجب است. پس این ورود فی الواقع واجب است و حرمت ندارد، زیرا جمع میان ضدین امکان ندارد. حد اکثر این است که چون وی التفات و توجه به مقدمیت نداشت و بی توجه به مقدمیت و به قصد سیر و سفر و تفریح و به زمین دیگری وارد شده از

ص: ۲۰۶

این نظر متجری است و احکام آن باب را دارد.

۲- التفات به مقدمیت هم دارد؛ ولی مع ذلک به قصد توصل وارد نمی شود، بلکه صددرصد به قصد تفریح و سیاحت وارد می شود. در این فرض بر مسلک شیخ اعظم این ورود فقط حرام و معصیت است و حکم سابق را دارد و از باب مقدمه واجب نمی شود، زیرا به قصد توصل اتیان نشده است. بر مسلک مشهور این عمل از باب مقدمه فقط واجب است و حتی بر ارتکاب این مقدمه هم تجزی نکرده آری بر ذی المقدمه تجزی کرده که قصد توصل به آن ندارد و به آن بی اعتنائی کرده است.

۳- قوله: و امّا اذ اقصده: صورت سوّم این است که به زمین دیگری وارد می شود و التفات به مقدمیت این عمل برای واجبی هم دارد و داعی اصلی او از ورود تفریح است؛ ولی قصد توصل هم ضمنا دارد و آن را مؤکد داعی اصلی قرار می دهد. در این فرض هم بر مسلک شیخ اعظم باز اصل ورود حرام و معصیت است چون صددرصد به قصد توصل نبوده؛ ولی بر مسلک ما نه ورود، حرام واقعی است و نه تجزی بر ورود دارد؛ چون ملتفت به مقدمیت است و نه تجزی بر انقاذ غریق است، چون ضمنا او را نیز قصد کرده. پس نه معصیتی صورت گرفته و نه تجزی محقق شده است.

۴- التفات به مقدمیت دارد و صددرصد هم به قصد توصل وارد می شود، چنین مقدمه هم بر مسلک مشهور و هم بر مسلک شیخ اعظم بالفعل متّصف به وصف وجوب است و حرام نیست.)

قوله: و بالجمله: قصد توصل داشتن یکی از فوائد و برکاتی است که بر انجام مقدمه واجب مترتب است. اگر کسی چنین قصدی داشت، ثواب هم می برد؛ ولی شرط اتّصاف مقدمه به وجوب نیست. زیرا چنانچه در دلیل اول گفتیم، ملاک وجوب که مقدمیت و توقّف تکوینی باشد، در نفس و ذات مقدمه و وجود واقعی آن است، نه در قصد توصل و وجود قصدی آن.

قوله: و الا: دلیل دوّم در ردّ شیخ: اگر قصد توصل شرط صحّت مقدمه باشد و مطلق مقدمه متّصف به وجوب و مأمور به بودن نشود، بلکه خصوص مقدمه با قصد توصل،

ص: ۲۰۷

متعلق امر و واجب باشد، لازمه اش آن است که اگر مکلف مقدمه را بدون قصد توصل انجام داد، امثال امر نکرده و واجب را انجام نداده باشد. و اگر واجب و مأمور به را انجام نداده، لازمه اش آن است که وجوب و امر به مقدمه ساقط نشود و کماکان برعهده وی باقی باشد (چون هنوز امثال نشده تا ساقط شود) و اگر امر به مقدمه کماکان باقی باشد، لازمه اش آن است که عمل مزبور (انجام مقدمه بدون قصد توصل) مجزی نبوده و کفایت نکند، در نتیجه باید مکلف این عمل را اعاده کند و از سر بگیرد و به قصد توصل بجا آورد تا مجزی باشد.

درحالی که این لازم باطل است و خود شیخ هم معترف است به اینکه همین عمل کافی است، چون محصل غرض مولی است. از راه بطلان لازم، یعنی عدم وجوب اعاده، بطلان ملزوم (یعنی بقاء امر و ایجاب مقدمه) را کشف می کنیم.

پس معلوم می شود که امر هم ساقط شده و از راه سقوط امر کشف می کنیم که مکلف واجب و مأمور به را انجام داده و گرنه امر ساقط نمی شد و از راه امثال خود واجب کشف می کنیم که پس معلوم می شود خصوص مقدمه به قصد توصل واجب نیست و قصد توصل شرط واجب نیست، بلکه مطلق مقدمه واجب است. و هو المطلوب. پس باز هم کلام شیخ رد شد.

قوله: و لا- یقاس: اگر شیخ انصاری به دلیل ما اعتراض کند و بفرماید که ما هم قبول داریم که ذات المقدمه و لو به قصد توصل نباشد، محصل غرض و در نتیجه مسقط امر و بدنال آن مسقط اعاده و قضاء است؛ زیرا ممکن است یک عمل غیر واجبی محصل غرض مولی بوده و وجوب را از عهده مکلف بردارد. فی المثل ممکن است عملی مستحب باشد، ولی اگر آن را انجام دادیم از انجام واجب کفایت می کند و نیازی به اعاده نیست، مثل زکات پیش از حلول حول که مستحب است و جای پرداخت زکات پس از گذشت یک سال را می گیرد و امر زکاتی را از دوش ما برمی دارد.

و بلکه چه بسا عملی مباح باشد و با انجام آن وجوب و امری از عهده ما برداشته شود.

یا که عملی فعلا حرام باشد و مع ذلك مسقط وجوب و امر هم باشد که مورد مقایسه و

ص: ۲۰۸

اشکال همین جا است. شیخ می فرماید: در جائی که ورود در ارض غصبی مقدمه منحصره نباشد و واجب یعنی انقاذ یا اطفاء دو راه داشته باشد؛ یکی راه حلال و مباح و دیگری راه حرام و غصبی. در اینجا اگر مکلفی به سوء اختیار، مقدمه حرام را اختیار کرد و از راه غصبی اقدام نمود و به نقطه انقاذ غریق یا اطفاء حریق رسید، این عمل محصل غرض مولی است و لازم نیست که دوباره برگردد و از طریق مباح حرکت کند و امر مقدمی از دوش او ساقط می شود، در حالی که مقدمه مزبور فعلا حرام است نه واجب. پس غیر واجب هم می تواند مسقط واجب باشد.

آنگاه در ما نحن فیه هم می گوئیم: مقدمه اگر به قصد توصل انجام شود هم واجب است و هم مسقط امر؛ ولی اگر بدون این قصد انجام شود و لو محصل غرض و مسقط امر باشد؛ ولی هرگز متصف به وجوب نمی باشد شرط اتصاف مقدمه ای به وصف واجب بودن آن است که به قصد توصل اتیان شود. پس قصد توصل شرط واجب است.

قوله: و ذلک: مرحوم آخوند در جواب اعتراض مزبور می فرماید: قیاس ما نحن فیه (مقدمه منحصره) در مورد مذکور در اشکال (مقدمه غیر منحصره) مع الفارق است؛ زیرا گرچه مقدمه منحصره و غیر منحصره هر دو مقتضی و ملاک امر را دارند و موجب محصول غرض مولی می شوند؛ ولی در مقدمه غیر منحصره مانع وجود دارد و جلو تأثیر مقتضی و ملاک را می گیرد و اجازه نمی دهد که آن امر مقدمه به فعلیت برسد و آن مانع عبارتست از مسأله حرمت فعلی، فرد حرام چون منحصر فیه نیست و ما شرعا به آن مضطر نیستیم، حرمتش که از باب غصب بود از بین نمی رود و بالفعل حرام است، آنگاه معقول نیست. که بالفعل واجب هم باشد، و گرنه اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد می شود که از مصادیق اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است. و چنین چیزی از محالات است که در باب نواهی مبسوطا خواهد آمد.

اما در مقدمه منحصره مانعی از فعلیت وجوب مقدمی نیست و حرمت آن در اثر تراحم با واجب اهمّ (انقاذ غریق) از بین رفته است. آنگاه ملاک و مقتضی وجوب و امر، که مقدمیت و توقف باشد، موجود است و مانعی هم از به فعلیت رسیدن وجوب نیست.

ص: ۲۰۹

«فیؤثر المقتضی اثره»، پس چنین مقدمه ای فعلاً فقط واجب است و فرقی میان قصد توصل و غیر قصد توصل نیست. به هر قصدی اتیان شود محصل غرض است و مانعی هم از امر بدان نیست. پس چنین مقدمه ای بالفعل واجب است.

قوله: و العجب: جناب شیخ در تقریرات (۱) تفصیل صاحب فصول را (که می فرمود، مقدمات موصله، یعنی مقدماتی که ما را ایصال الی المطلوب می کنند و بدنبال آنها ذی المقدمه محقق می شود، واجب هستند و مقدمه ای که به دنبالش ذی المقدمه محقق نشود، واجب نیست.) آورده است و شدیداً بر این تفصیل اعتراض کرده و فرموده که حاکم به وجوب مقدمه عقل است و از نظر عقل، ملاک حکم به ملازمه این است که اگر این مقدمه نباشد، ذی المقدمه هم نخواهد بود و اگر باشد، ذی المقدمه هم امکان وجود خواهد داشت. در این مناطق فرقی نیست میان مقدماتی که ذی المقدمه بر آنها مترتب شود و یا مقدماتی که به دنبالشان ذی المقدمه نیاید.

مرحوم آخوند می فرماید: ما از شیخ اعظم در شکفتیم که چگونه توجّه نکرده اند که دقیقاً همین اعتراض به تفصیل خود ایشان وارد است. جا دارد کسی بگوید که ملاک در حکم به ملازمه، مسأله توقّف و مقدمیت است و اینکه ذی المقدمه بر وجود واقعی و تکوینی مقدمه موقوف است و در این جهت میان قصد توصل داشتن یا نداشتن فرقی نیست و قصد مزبور در غرض امر به مقدمه نقشی ندارد.

قوله: و اما عدم: نقد و بررسی تفصیل صاحب فصول (۲) اصل تفصیل را مکرّر بیان کردیم. اجمال مطلب اینکه، اگر بدنبال انجام مقدمات، ذی المقدمه را هم انجام داد، این کاشف از اتّصاف آن مقدمات به وصف وجوب است و اگر انجام نداد کاشف از این است که مقدمات مزبور واجب نبوده اند.

مرحوم آخوند به دو دلیل تفصیل فصول را ردّ می کنند. به تعبیر بهتر به این تفصیل دو جواب می دهند:

جواب اول کبرای کلی: آنچه در غرض مولای حکیم دخالت دارد، در واجب هم به

۱- مطارح الانظار، ص ۷۵ و ۷۶.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۸۶.

ص: ۲۱۰

عنوان جزء یا شرط دخیل است و آنچه در غرض دخیل نیست، در واجب و مأمور به هم معتبر نیست. مولای حکیم بدون حکمت و غرض به چیزی امر نمی کند و سعه و ضیق دائره مأمور به به مقدار سعه و ضیق غرض است. و آن غرض و فایده هم باید مستقیماً بر خود مأمور به و متعلق امر وارد شود و معقول نیست برای غرضی که در آن عمل است، این عمل واجب شود.

مثلاً برای فایده ای که در روزه هست. نماز را واجب کند. یا برای آثار و برکاتی که در حج است، جهاد را واجب کند و ... باید بر خود مأمور به، فایده ای مترتب باشد تا امر به آن حکیمانه باشد و این فایده داعی و محرک و باعث بر امر به آن باشد.

با توجه به کبرای کلی، ایجاب مقدمه هم باید دارای حکمت و غرض باشد و آن فایده هم مستقیماً باید بر خود مقدمه مترتب شود تا امر به آن لغو نباشد و غرضی که بر انجام مقدمه وارد می شود، چیزی جز قدرت و تمکن بر ذی المقدمه و واجب نیست. یعنی اگر مکلف مقدمه را انجام داد، می تواند به ذی المقدمه برسد و آن را انجام دهد. اگر مقدمه یا مقدمات را کلاً ترک کرد، هرگز به ذی المقدمه نخواهد رسید (یلزم من عدمه العدم).

آنگاه در این غرض از امر به مقدمه که قدرت و توانائی بر ذی المقدمه بود، فرقی میان مقدمه موصله و غیر موصله نیست، چه بدنبال مقدمات، ذی المقدمه را بیاورد و ترتب حاصل شود و چه نیابد و ترتب حاصل نشود، در هر حال امر به مقدمه حکیمانه و دارای غرض و فایده بوده و عبث و لغو نیست.

قوله: و امّا ترتب: در روش صاحب فصول، فلسفه امر مولی به مقدمات عبارتست از ترتب ذی المقدمه بر این مقدمات حکمت و غرض و فایده امر به مقدمه مسأله ترتب است، داعی و باعث و محرک مولی بر امر به مقدمه مسأله ترتب است، مناط و ملاک و غایت امر مولی به مقدمه، ترتب ذی المقدمه است و بالجمله اگر از صاحب فصول پرسیم «لم أمرنا بالمقدمه؟» «چرا مولی ما را به مقدمه واجب امر کرده؟» در جواب می گوید: «انما امرنا بالمقدمه لاجل ترتب ذی المقدمه»، «یعنی امر به مقدمه فقط و فقط به منظور رسیدن به ذی المقدمه و ترتب و تحقق آن بدنبال این مقدمات است.»

ص: ۲۱۱

ولی در روش آخوند، فلسفه امر به مقدمه و غایت و ثمره و فایده این امر و داعی مولی بر این امر عبارتست از قدرت و تمکن مکلف از انجام ذی المقدمه که اگر مقدمه را نیاورد چنین تمکنی برایش حاصل نمی شود؛ ولی اگر آنها را انجام دهد، چنین قدرتی پیدا می کند. اگر از مرحوم آخوند پرسیم: «لما ذا امرنا المولی بالمقدمه؟» جواب خواهند داد:

«انما وجب المقدمه و امرنا به و صار مأمورا به لاجل التمکن من الاتیان بذی المقدمه.» اما مسأله ترتب ذی المقدمه بر این مقدمات به هیچ وجه نمی تواند غرض از امر به مقدمه بوده و داعی مولی بر ایجاب مقدمه و باعث و برانگیزاننده مولی بر طلب و امر به مقدمات باشد.

بیان مطلب: بطور کلی افعال اختیاری ما مکلفین و من جمله خصوص واجبات (چه واجب شرعی و چه واجب عرفی) در تقسیمی دو دسته می باشند:

۱- افعال مباحثی: افعالی که بالمباشره و مستقیما از ما صادر می شود و مقذور بلاواسطه است و ما با اراده و اختیار و قصد خود، آن افعال را با اعضاء و جوارح خودمان انجام می دهیم. مانند نماز و روزه و حج و ... (شرعیات) و رفتن به پشت بام، مشی الی السوق و ... (عرفیات) ویژگی این افعال آن است که هرچند مجموع مقدمات آنها را هم انجام دهیم، باز نسبت به ذی المقدمه مختار و مخیر هستیم و چنین نیست که ذی المقدمه جبرا و قهرا از ما صادر شود. غالب واجبات و افعال اختیاری ما از این قبیل است.

۲- افعال تسبیبی و تولیدی: افعالی که مستقیما از ما صادر نمی شود و مقذور بلاواسطه نیست، بلکه مع الواسطه مقذور ما است و ما فقط می توانیم بالمباشره، اسباب و مقدمات آن فعل را انجام دهیم و بدنبال آن ترتب مسبب قطعی و قهری است و در اختیار ما نیست، مثل احراق که اصل سوزاندن فلان شخص یا شیئی مستقیما مقذور ما نیست و این طور نیست که اگر ما خواستیم و اراده کردیم، آتش، فلان چیز را بسوزاند یا نسوزاند.

آری سبب و علت تامه آنکه القاء در نار باشد مقذور ما است و وقتی با اختیار و اراده فلانی را در آتش افکندیم، بدنبال آن حتما احراق خواهد آمد و خواهد سوخت. و هکذا عتی و طلاق و ملکیت و زوجیت و ... که به سبب اجراء صیغه مقذور ما است نه مستقیما،

تعداد کمی از افعال اختیاری ما از این قرار است.

با توجه به این مقدمه، مرحوم آخوند می‌فرماید که ترتب واجب در خارج بر مقدمه آن، غایت و غرض مولی از امر به مقدمات نیست، چرا که در غایت واجبات که افعال مباحثی هستند، واجب و ذی المقدمه بر انجام تمام مقدمات هم مترتب نمی‌شود و اثر و فایده مجموع مقدمات هم نیست، چه رسد به اینکه اثر و فایده یک یا چند مقدمه باشد (که منظور نظر صاحب فصول و جوب یکایک مقدمات است). سر مطلب آن است که در همان موارد کم و افعال مباحثی، چه در شرعیات و چه در عرفیات، پس از انجام کلیه مقدمات هم واجب یک فعل اختیاری است و بگونه‌ای است که ممکن است مکلف اراده نکند و آن را انجام دهد یا ممکن است اراده نکند و انجام ندهد.

فی المثل نماز، شش مقدمه دارد؛ ولی چنین نیست که اگر مکلف وضو گرفت و روبه قبله ایستاد، و اباحه مکان و تطهیر ثوب و بدن و ستر عورت و ... را تحصیل کرد، به دنبالش حتما نماز مترتب شود، بلکه اگر بخواهد و اراده کند وارد نماز می‌شود و اگر نخواست باشد، مشغول کار دیگری می‌شود (ان شاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل

نتیجه: ذی المقدمه بر انجام مجموع مقدمات هم مترتب نمی‌شود، چه رسد به اینکه بر انجام یکایک مقدمات مترتب شود تا شما بگوئید که خصوص فلان مقدمه و یا مقدمه دیگر واجب هستند، آنهم به مناط ترتب ذی المقدمه. پس ایجاب مقدمه به این منظور باید لغو و عبث و غیر حکیمانه باشد.

آری نسبت به افعال تولیدی و تسبیبی، این مطلب قابل قبول است؛ زیرا بدنبال انجام سبب و علت و مقدمه، مسبب و معلول و ذی المقدمه حتما بر آن مترتب می‌شود، آنهم نه نسبت به جزء علت و علت ناقصه و یک یا چند مقدمه، بلکه نسبت به علت تامه و مجموع مقدمات، مطلب از این قرار است و معلول بر آن مترتب می‌شود و تخلف معلول از علت تامه محال است.

قوله: و من هنا: از نظر مشهور این فراز، نتیجه بیانات قبل است. این گونه که اگر ما خصوص مقدمات موصله را واجب بدانیم و بگوئیم که مقدمه‌ای واجب است که

ص: ۲۱۳

ذی المقدمه بر آن مترتب شود، لازمه اش آن است که نسبت به واجبات و افعال مباحثی به کلی منکر وجوب مقدمه شویم، حتی نسبت به مجموع مقدمات هم منکر وجوب شویم، و در افعال تولیدی هم نسبت به خصوص یک یا چند مقدمه منکر وجوب مقدمه شویم، چون باز هم ترتبی نیست و تنها نسبت به علت تامه واجبات تولیدی که بدنبال آن حتما معلول یعنی خود واجب متحقق و مترتب می شود، قائل به وجوب مقدمه شویم و بگوئیم که تنها این سنخ از مقدمات دارای امری غیر هستند.

هرگز صاحب فصول به چنین لازمی ملتزم نیست. وی در فرض موصله بودن و ترتب ذی المقدمه، یکایک مقدمات را واجب و مأمور به می داند نه خصوص علت تامه واجبات تولیدی را. (و از نظر مرحوم مشکینی فراز مزبور جواب دوّمی است، از سخنان فصول که جواب اول، مسأله تمکن و ترتب بود، و جواب دوّم، مسئله تخصیص امر مقدمی به خصوص علت تامه در افعال تسبیبی است.)

قوله: فان قلت: مستشکل می گوید که وجهی برای نتیجه گیری مزبور و تخصیص وجوب علت تامه به خصوص واجبات تولیدی نیست و چه خوب بود این گونه تعمیم می دادید که از میان مقدمات، خصوص علت تامه واجب است اما مطلقا یعنی چه سبب تام در افعال مباحثی و چه در افعال تولیدی، و سرّ این تعمیم آن است که هر فعل اختیاری و از جمله افعال واجبی که از ما صادر می شوند، ممکن الوجود هستند و هر ممکنی هم محتاج به مؤثر و علت تامه است و بدون آن تحقق ممکن از محالات است. پس در افعال مباحثی هم علت تامه وجود دارد و تا نباشد، معلول محال است و همین که بود شد، معلول حتمی و واجب است پس چرا به علت تامه واجبات تولیدی اختصاص دادید؟

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب، اول کبرای کلی را تصدیق کرده و اعتراف نموده است که ما نیز قبول داریم که افعال اختیاری مکلفین ممکن الوجود هستند و هر ممکن هم علت می خواهد و بدون علت تامه محال است؛ ولی میان افعال تولیدی و تسبیبی با افعال اختیاری و مباحثی این فرق وجود دارد که در افعال مباحثی، یکی از اجزاء علت تامه و بلکه جزء اخیر آن، اراده و اختیار خود انسان است و این اراده مبادی و مقدماتی دارد

ص: ۲۱۴

(تصور و تصدیق و شوق و ...) و متأسفانه این مبادی قابلیت تعلق امر به آنها را ندارند.

لذا در افعال مابشری مجموع مقدمات و علت تامه واجب که در ضمن آن اراده هم هست، هرگز واجب نخواهد بود و تحت امر نمی رود و سایر مقدمات بدون اراده هم که نتیجه بخش نیست و موجب ترتب واجب و ذی المقدمه نمی باشد تا به این مناط واجب شوند.

سؤال: چرا اراده و مبادی آن قابل اتصاف به وجوب نیستند؟

جواب: برای اینکه این مبادی، خودشان امر اختیاری و مقدور نیستند و تکلیف به آنها تکلیف به غیر مقدور است که از مولای حکیم صادر نمی شود.

سؤال: چرا این مبادی، غیر مقدور هستند؟

جواب: زیرا اگر مقدور و اختیاری باشند لازمه اش آن است که مسبوق به اراده و اختیار دیگری باشند که آن نیز مبادی خود را دارد و مبادی نیز اگر اختیاری باشند، باید مسبوق به اراده سومی باشند «و هلمّ جزاً» در نتیجه اختیاری بودن خود اختیار و اراده و مبادی آن مستلزم تسلسل است که محال قطعی است.

(البته این مبنای آخوند ناتمام است که در جای خود بحث شده)

(اما در افعال تولیدی جزء اخیر علت تامه اراده نیست، بلکه القاء در نار، اجراء صیغه و ... می باشد که آنها مقدور ما است. پس امر به مجموع مقدمات یا علت تامه، امر به مقدور است و بدنبال آن هم ترتب واجب هست و مناط را دارد. این وجه تخصیص است، پس تخصیص بلاوجه نیست.)

قوله: و لانه: جواب دوم مرحوم آخوند از تفصیل فصول، سه مقدمه دارد.

۱- اگر مکلف در خارج مقدمه ای را آورد، فی المثل قطع مسافت کرد، نصب مسلم نمود، مشی الی الشوق داشت و ... آیا وجدانا و نزد عقلاء انسان حق ندارد حکم به سقوط امر مقدمی کند و بگوید که این امر از دوش مکلف برداشته شد، حتما باید منتظر ترتب ذی المقدمه باشد و اگر بدنبال آن حج و کون علی السطح و ... محقق شد، بگوید که امر مقدمی ساقط شد؟ یا اینکه جای انتظار کشیدن نیست و از هم اکنون جازمانه (قاطعانه)

ص: ۲۱۵

می توان گفت که امر مقدّمی ساقط شد و تنها امر به ذی المقدمه و طلب و ایجاب ذی المقدمه است که باقی می ماند؟ وجدانا جا دارد بگوئیم که امر و ایجاب مقدمه با انجام مقدمه ساقط شد و در این حکم حالت منتظره ای هم نداریم. عقلا هم جای سقوط است، زیرا بقاء امر مقدمه از قبیل طلب حاصل خواهد بود که از محالات قطعی است.

تنظیر: ما نحن فیه که قطع مسافت مثلا مقدمه بود و انجام دادیم، نظیر آنجائی است که اصلا قطع مسافت مقدمه نباشد که قطعاً امر نخواهد داشت، یا مقدمه هست ولی پیش از امر به واجب و به تبع آن به این مقدمه، ما آن را انجام داده بودیم که باز هم قطعاً امر نخواهد آمد، زیرا لغو و عبث و طلب حاصل است. حال اینجا هم که امر آمد و مقدمه را واجب کرد و ما آن را انجام دادیم، باز بقاء امر معقول نیست و حتماً ساقط می شود، چه بدنبال آن ذی المقدمه مترتب بشود یا نشود.

۲- عوامل سقوط وجوب و امر سه عامل است:

الف) موافقت و اطاعت و امتثال: اگر امری را آن گونه که هست، امتثال کردیم و غرض مولی را تحصیل کردیم، یقیناً آن امر ساقط می شود، زیرا بقاء آن از این پس، بلا غرض و لغو خواهد بود.

ب) مخالفت و عصیان: اگر با امری مخالف بودیم و در ظرف خود انجام ندادیم، معصیتی محقق شده و آن امر هم ساقط می شود. مثلاً- امر ادائی مخصوص وقت معینی است و اگر در آن وقت این واجب را انجام ندادیم، آن امر معصیت شد و ساقط شد و امر قضائی امر دیگری است.

ج) ارتفاع موضوع تکلیف: اگر تکلیفی موضوعش از بین رفت و سالبه به انتفاء موضوع شد باز بقاء امر نامعقول است.

مثلاً میّتی بود و امر به تجهیز آن (تغسیل و تکفین و تدفین) شدیم؛ اما قبل از هر اقدامی، سیلی آمد و میّت را با خود به قعر دریا برد، یا صاعقه ای آمد و او را به خاکستر تبدیل کرد.

در این فرض اصلاً میّتی نیست تا امر به غسل و کفن و دفن باقی باشد.

۳- اینکه پس از اتیان به مقدمه، امر به آن ساقط می شود (وجدانا و به حکم عقل) به

ص: ۲۱۶

خاطر کدام عامل است؟ آیا به خاطر معصیت و مخالفت امر است؟ قطعاً نه، چون علی الفرض مخالفتی صورت نگرفته است. آیا به خاطر ارتفاع موضوع است؟ قطعاً نه، چون موضوع که مثلاً حج باشد، به قوت خود باقی است پس معیناً به خاطر امتثال و موافقت امر مقدمی است.

نتیجه: اگر ترتب ذی المقدمه در اتصاف مقدمه به وجوب معتبر باشد، نباید به مجرد انجام مقدمه به ضرس قاطع حکم به سقوط امر کنیم، بلکه باید منتظر ترتب بمانیم، در حالی که منتظر نماندیم پس ذی المقدمه، مترتب بشود یا نشود، مقدمه واجب بوده و انجام آن موجب امتثال امر و واجب شده و سبب سقوط امر می گردد. پس باز هم مسأله ترتب نقشی ندارد.

قوله: ان قلت: معترض می گوید: شما در بیان دوّم خود، با اشاره به سه مطلب، نتیجه گرفتید که ترتب در اتصاف مقدمه به وجوب نقشی ندارد. در مطلب دوّم عوامل سقوط امر و تکلیف را در سه چیز خلاصه کردید و ... ولی به عقیده ما عوامل سقوط امر، تنها منحصر به سه عامل مزبور نیست، بلکه عامل چهارمی هم وجود دارد.

مثلاً گاهی عملی واجب و مأمور به نیست و مع ذلک چون محصل غرض مولی است، موجب سقوط امر می گردد و این مخصوص توصیّات است که قصد قربت لازم ندارند و دو مورد دارد.

الف) گاهی بواسطه فعل دیگران، امری از عهده انسان برداشته می شود. فی المثل بر زید تطهیر ثوب از باب مقدمه برای نماز، واجب بود؛ ولی بکر این کار را انجام داده، یا بادی وزید و جامه نجس را داخل آب کر انداخت و خودبه خود پاک شد که بدین وسیله غرض مولی از امر به تطهیر ثوب و ایجاب آن بر زید، حاصل شد و امر مزبور از دوش زید برداشته شد؛ با اینکه فعل غیر، مأمور به و واجب بر زید نیست و معنی ندارد که مولی بگوید، بر زید واجب است که دیگری لباس او را تطهیر کند. فعل دیگری در اختیار زید نیست که بر زید واجب شود. پس موردی یافتیم که عملی که مأمور به و واجب نیست، موجب حصول غرض مولی و بدنبال آن باعث سقوط امر مولی شود.

ص: ۲۱۷

ب) گاهی واجبی به سبب فعل خود انسان ساقط می‌شود؛ ولی فعل نفسی که بالفعل واجب و مأمور به نیست، بلکه فعلاً حرام است و مع ذلک چون محضیل غرض مولی است، مسقط امر است. فی المثل ورود در ارض غصبی برای انقاذ غریق اگر مقدمه نحصره نباشد و راه حلالی هم وجود داشته باشد، حرام فعلی است. با این حال اگر کسی از این راه رفت و به مقصد رسید و غرضی که توصل به انقاذ غریق یا اطفاء حریق باشد حاصل شد، امر مقدمی از عهده او ساقط می‌شود. یا کسی که با مرکب غصبی قطع مسافت می‌کند و خود را به مکه می‌رساند، اگرچه این طی طریق، غضب و حرام است؛ ولی بالاخره او را به مکه می‌رساند و موجب حصول غرض مولی می‌شود. در نتیجه موجب سقوط امر مقدمی به قطع مسافت می‌گردد.

پس مواردی هست که غیر واجب، کار واجب را می‌کند و مسقط امر می‌گردد. حال چه مانعی دارد که در ما نحن فیه هم بگوئیم که درست است که به مجرد اتیان به مقدمه، حکم به سقوط امر مقدمی می‌شود و منتظر نمی‌مانیم که آیا ذی المقدمه بر آن مترتب می‌شود یا نمی‌شود؛ ولی این حکم به سقوط امر، به خاطر امثال امر مقدمی و اتصاف این مقدمه به وجوب نیست، بلکه به خاطر حصول غرض مولی می‌باشد و اتصاف مقدمه به وجوب و مطلوبیت، فقط در گرو ترتب ذی المقدمه است.

(نکته: اینکه معترض از توصلیات مثال زد و این‌ها را مطرح کرد، بدان جهت است که در تعبدیات اولاً به فعل غیر، امر تعبدی و لو مقدمی باشد ساقط نمی‌شود و فعل النفس بالمباشره لازم است. ثانیاً باز امر تعبدی با فعل حرام هم ساقط نمی‌شود؛ ولی در توصلیات چنین نیست.)

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که درست است که گاهی فعل الغیر یا عمل محرّمی محضیل غرض مولی می‌شود و مسقط امر است؛ ولی این موارد از بحث ما دور است، زیرا نسبت به فعل غیر، اصلاً امری متوجه ما نمی‌شود، چون فعل غیر، مقدور ما نیست و مربوط به اراده و اختیار غیر است و معنی ندارد بگوئیم که ما نسبت به آن امر داشتیم و با فعل غیر این امر ساقط شد. فعل حرام هم گرچه مقدور ما است و مقتضی

ص: ۲۱۸

موجود است؛ ولی در سایه حرمت فعلی مانع دارد و هرگز وجوب فعلی پیدا نمی‌کند (وگرنه اجتماع ضدین می‌شود) پس باز فعلا نسبت به مقدمه کذائی امری نیست تا با فعل حرام ساقط شود.

و بحث ما در موردی است که عملی که محصل غرض مولی است، اولاً فعل اختیاری خود ما باشد (مثل نصب سلم برای کون علی السطح، و قطع مسافت برای حج و ...) ثانياً مانعی از ائتصاف آن به وجوب و از تعلق طلب به آن در میان نباشد. (مثل مقدمه ای که ذاتاً مباح یا مستحب بوده و حالا مقدمه واجب شده) نسبت به چنین عملی ملاک و مقتضی برای وجوب غیری و مقدمی موجود است و مانع هم از به فعلیت رسیدن وجوبش نیست، پس حتماً واجب می‌شود و در این مناطقی که ما گفتیم فرقی میان موصله بودن و نبودن نیست. به زودی خواهد آمد که مقدمه نقضی ندارد و مسئله ترتب هم ربطی به مقدمیت ندارد.

نتیجه: به عقیده ما، مطلق مقدمه واجب است و مسأله ترتب و عدم ترتب ذی المقدمه در این ائتصاف نقشی ندارد.

قوله: و قد استدلل: تاکنون اصل تفصیل فصول را آورديم و از آن دو جواب دادیم. در اینجا به بیان ادله صاحب فصول بر تفصیل مذکور می‌پردازیم و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم در مجموع چهار دلیل به نفع صاحب فصول اقامه شده. فعلا سه دلیل مطرح است که مستقیماً از زبان فصول عنوان شده است.

صاحب فصول اول فرموده است که مسأله توصل و ترتب یا موصله بودن، شرط واجب و امثال است و در اصل وجوب و امر نقشی ندارد، یعنی امر مولی به مقدمه، مشروط به ترتب ذی المقدمه نیست، بلکه امر و تکلیف مطلق است؛ ولی امثال این امر و تحقق آن در خارج، مشروط به ترتب است و ترتب شرط صحت است. سپس سه دلیل برای این مطلب می‌آورد:

دلیل اول: حاکم به ملازمه، عقل انسان است و ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه عقلی است (اگرچه ملزوم یعنی وجوب ذی المقدمه، شرعی است و لازم و

ص: ۲۱۹

نتیجه این ملازمه هم که وجوب مقدمه باشد، شرعی است.)

و عقل ما بر بیش از وجوب مقدمه موصله دلالت نمی کند، یعنی وقتی ما به عقل خود مراجعه می کنیم، عقل ما فقط میان ذی المقدمه با مقدمات موصله ملازمه را درک می کند، نه در غیر آن. (به قول مرحوم مشکینی: این استدلال همان قدر متیقن است، یعنی دوران امر میان اقل و اکثر است و اینکه آیا مطلق مقدمه واجب است یا خصوص مقدمه موصله؟

شکی نیست در اینکه قدر متیقن که علی کل حال ملازمه در آن محرز است. خصوص مقدمه موصله است و ما زاد مشکوک است، لذا ما به قدر متیقن اکتفا می کنیم.)

دلیل دوم: عدم اباء عقل، بلکه قضاء ضرورت است. ایشان سه فرض را در نظر گرفته است:

۱- آیا مولای حکیم می تواند بگوید که من از شما ذی المقدمه (مثلا حج) را می خواهم و حج، مطلوب من است؛ ولی مقدمات آن مطلقا مطلوب من نیست، چه موصله و چه غیر موصله، حتی به تبع ذی المقدمه هم، اراده ام به مقدمات وارد نشده است؟ به نظر فصول، از ضروریات و بدیهیات است که چنین تصریحی قبیح است، از مولای حکیم صادر نمی شود. او نمی تواند از مقدمات به کلی قطع نظر کند؛ مگر ملتفت نباشد و غافل باشد.

۲- آیا امر حکیم می تواند صریحا بگوید که من از شما حج را می طلبم؛ ولی خصوص مقدمات موصله آن را نمی خواهم و این ها مطلوب من نیستند؟ جواب فصول این است که چنین تصریحی به طریق اولی قبیح است و از حکیم صادر نمی شود.

۳- آیا مولای حکیم می تواند چنین بگوید که من از شما ذی المقدمه و حج را می خواهم و به آن امر می کنم؛ ولی نسبت به مقدمات آن تفکیک قائل هستم و خصوص مقدمات موصله را خواهانم و به آنها نیز امر می کنم؛ ولی مقدمات غیر موصله را نمی خواهم و آنها برای من وجودشان کالعدم است؟ فصول در جواب می فرماید: آری عقل ابا و امتناعی از این تصریح ندارد و آن را زشت نمی شمارد، بلکه ضرورت و بداهت به جواز چنین تصریحی حاکم است.

سپس صاحب فصول چنین نتیجه گیری کرده است که این جواز تصریح در فرض سوم و

ص: ۲۲۰

آن قبح تصریح در دو فرض قبلی آیه و نشانه آن است که میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه موصله، ملازمه هست؛ ولی میان ذی المقدمه و مقدمات غیر موصله، ملازمه ای وجود ندارد و این ها واجب و مطلوب و مراد و مأمور به نیستند و گرنه هرگز تصریح به خلاف جایز نمی شد، در حالی که بالوجدان جایز است.

قوله: لا یأبی العقل ... اشاره به فرض سوّم است.

قوله: بل الضروره ... باز هم اشاره به فرض سوّم است به بیان بهتر و قاطع تر.

قوله: کما أنّها قاضیه: اشاره به فرض اوّل است.

قوله: او علی تقدیر: اشاره به فرض دوّم است.

(ما برای چینش طبیعی بحث، در مقام توضیح، ترتیب مزبور در کفایه و کلام فصول را مراعات نکردیم.)

قوله: و ایضا: دلیل سوّم: فلسفه وجودی مقدمه چیست؟ اصلا ما در افعالمان مقدمات را برای چه چیز می خواهیم و انجام می دهیم؟ مولی چرا از ما مقدمات را می طلبد؟ تمام حکمت و غرض از مقدمه، مسأله توصیل و وسیله سازی و رسیدن به ذی المقدمه و حصول ذی المقدمه است و غرض این است که به دنبال این مقدمات، آن ذی المقدمه در خارج متحقق شود و بر این ها مترتب شود. مقصد و مقصود دیگری در میان نیست.

حال اگر فلسفه وجودی مقدمه این باشد، پس ناگزیر مسأله توصیل و ترتب و حصول ذی المقدمه بدنبال آن؛ در مطلوبیت مقدمه و متعلق امر واقع شدن مقدمه دخیل خواهد بود و ایفای نقش خواهد کرد و مقدمه جدای از آن مطلوب نخواهد بود. (زیرا مطلوب بالذات که نیست.) این مطلب دو تا چهارتاست. که هرگاه کسی چیزی را (مثلا پل را، بلیط اتوبوس را، خود کار را) صرفا برای رسیدن به چیز دیگر (مثلا عبور از رودخانه، مسافرت، کتابت و ...) بخواهد، و قصد دیگری نداشته باشد، یقینا اگر آن کارها بدون رسیدن به این اهداف و خالی از این ها باشد، مطلوب فاعل نخواهد بود.

در نتیجه: مقدمه ای مطلوب مولی است و به وصف وجوب متّصف است که ما را به

ص: ۲۲۱

ذی المقدمه برساند، بدنبال آن ذی المقدمه بیاید. نه هر مقدمه ای. انتهی کلامه (۱).

قوله: و قد عرفت: مرحوم آخوند به هر سه دلیل صاحب فصول جواب می دهند:

جواب دلیل اول: ما هم با شما هم عقیده ایم که، حاکم به ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمات آن عقل است؛ ولی مدعی هستیم که عقل به وجوب مطلق مقدمه حکم می کند و ملازمه را میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مطلق مقدمات آن ادراک می کند، نه خصوص مقدمات موصله (البته باز تاکید می کنیم که اگر مانعی در میان نباشد، مثل اینکه بالفعل فلان مقدمه حرام نباشد و گرنه و لو ملاک دارد ولی وجوب فعلی ندارد تا جمع میان ضدین نشود) و مناط وجوب، مسأله مقدمیت و توقف است و اینکه از نبود این مقدمات، نبود ذی المقدمه پیش می آید و این مناط در مطلق مقدمه است چه مقدمه ای که با قصد توصل اتیان شود و یا بدون این قصد (که تفصیل شیخ اعظم بود و قبلا رد شد) و نیز چه مقدمات موصله و چه غیر موصله (که تفصیل فصول است). در تمام این موارد و صور، مقدمه نقش خود را ایفاء می کند و نقضی ندارد و مسأله ترتب و عدم ترتب، هیچ ربطی به مقدمیت ندارد و نقشی در مناط وجوب مقدمه ندارد و منوط به اراده مکلف است (۲).

نتیجه: هیچ دلیلی بر اختصاص وجوب مقدمه به خصوص مقدمات موصله نداریم و مسأله قدر متیقن هم درست نیست، زیرا تردیدی نداریم تا به قدر متیقن اخذ کنیم، ما قاطع هستیم که از نظر عقلی ملاک وجوب در مطلق مقدمات وجود دارد و حکم عقل به ملازمه هم به مقدار سعه ملاک است و در مطلق مقدمه است.

قوله: و قد انقدح: جواب دلیل دوم: صاحب فصول برای دلیل دومش، سه فرض را در نظر گرفته است و در فرض سوم دارد که عقلا مانعی وجود ندارد که مولای حکیم چنین بگوید که ذی المقدمه را از شما می خواهیم و مقدمات موصله را نیز می طلبیم؛ ولی مقدمات غیر موصله مطلوب من نیستند. سپس فرمود که نه تنها عقلا مانعی ندارد، بلکه ضرورت و

۱- الفصول الغرویّه، ص ۸۶.

۲- به زودی در تحت عنوان: نعم این مطلب تشریح خواهد شد.

ص: ۲۲۲

بدهت به جواز چنین تصریحی حاکم است

مرحوم آخوند می فرماید که از جواب دلیل اول، جواب این دلیل هم روشن می شود این گونه که ملاک وجوب و مقتضی امر به مقدمه در مطلق مقدمه موجود است و حکم عقل هم دائر مدار ملاک است. پس عقلا میان مطلق مقدمه با ذی المقدمه ملازمه است و بدنبال آن مطلق مقدمه، واجب است و وجهی برای تخصیص وجوب، به مقدمه موصله وجود ندارد.

با این حساب قبول نداریم که عقلا- تصریح مزبور بلامانع باشد، بلکه مولای حکیمی که گزافه گوی نیست، نمی تواند چنین تصریحی بکند (زیرا برخلاف حکمت است و امتناع وقوعی دارد.) و اینکه فصول ادعای ضرورت و بدهت کرد و گفت: بالضروره چنین تصریحی روا است، ادعائی گزاف و خالی از دلیل است؛ زیرا ملاک وجوب در هر دو صورت (موصله و غیر موصله) وجود دارد. پس حکم به وجوب مقدمه هم در هر دو فرض خواهد بود، و از این حیث تفاوتی میان مقدمه ها نیست.

قوله: نعم: تنها تفاوتی که میان مقدمه موصله و غیر موصله وجود دارد آن است که بدنبال مقدمه موصله، مطلوب نفسی و ذی المقدمه حصول و تحقق می یابد؛ ولی بدنبال مقدمات غیر موصله، مطلوب نفسی حاصل نمی شود، اما قضیه حصول یا عدم حصول مطلوب نفسی ربطی به مقدمه نداشته و سبب تفاوت در ماهیت مقدمه نمی شود و مقدمه را به دو قسم تقسیم نمی کند، بلکه تفاوت مذکور، به حسن اختیار مکلف مربوط می شود، یعنی اگر مکلف یک انسانی باشد که روحیه اطاعت و انقیاد و تسلیم، در او قوی و بالا- است حتما بدنبال انجام مقدمات، اراده خواهد کرد و خود واجب را انجام خواهد داد (حسن استفاده از اختیار) و اگر روحیه طاعتش ضعیف و لرزان و متزلزل باشد، چه بسا شیطان او را فریب دهد و بدنبال انجام مقدمات، عزم و اراده و تصمیم به انجام ذی المقدمه نگیرد و آن را انجام ندهد (سوءاستفاده از اراده) ولی نه حصول ذی المقدمه به سبب اراده و اختیار، موجب مزیت و کمالی برای مقدمه است، و نه عدم حصول آن به سبب عدم اراده، باعث منقصت و عیبی در مقدمه است.

ص: ۲۲۳

قوله: و جاز: مرحوم آخوند در ادامه سه فرض را ذکر می کنند.

۱- با توجه به آنچه که در فراز قبلی تحت عنوان «نعم» مطرح شد، مولای آمر می تواند چنین تصریح کند که در مورد مقدمه موصله مطلوب نفسی من حاصل شد و در مورد مقدمه غیر موصله مطلوب نفسی من حاصل نشد ولی این ها ربطی به مقدمه ندارد و تأثیری در مطلوبیت یا عدم مطلوبیت ندارد.

۲- با توجه به مطلبی که در تقسیم چهارم از تقسیمات واجب خواهد آمد (اصلی و تبعی) که وجوب مقدمه بر فرض ثبوتش، یک وجوب تبعی و ضمنی و به تبع امر به ذی المقدمه است و گرنه استقلالاً و اصاله ملحوظ و متصور نیست و هیچ مصلحتی را تأمین نمی کند، اگر مکلفی تمام یا بعض مقدمات را انجام داد؛ ولی به ذی المقدمه نرسید و آن را انجام نداد، مولی می تواند تصریح کند که مطلوب و مقصود من اصلا حاصل نشده است.

اگر بگوئید که مقدمات را که فی الجمله انجام داده ایم، می گوئیم که آنها اصلا مورد التفات و توجه و لحاظ مولی نبوده اند تا مطلوب باشند یا نباشند.

۳- در صورتی که در فرض دوم التفات به مقدمیت پیدا کند، می تواند بگوید که مقصود غیری حاصل شد و شخص، مقدمات را انجام داد، ولی فایده ای ندارد. اما بلافاصله می فرمایند: «فافهم» اشاره به اینکه فایده مقدمه، تمکن مکلف از اتیان به ذی المقدمه بود و این فایده حاصل شده، پس نمی تواند بگوید که فایده ای ندارد.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید که بالاخره این مطلب قابل انکار نیست که برخی مقدمات به وصف موصله بودن متصف هستند و برخی به وصف غیر موصله بودن، و بالجمله تقسیم مقدمه به دو قسم موصله و غیر موصله که جای بحث ندارد. حال چه مانعی دارد که همین اتصاف، سبب تفاوت آن دو شود، یعنی مقدمه موصله، چون موصله است، مطلوب است و تصریح به عدم مطلوبیت آن جایز نیست. مقدمه غیر موصله، چون موصله نیست، مطلوب هم نیست و تصریح به عدم مطلوبیت آن هم جایز است؟ البته ما هم قبول داریم که در اثر و نتیجه که تمکن از ذی المقدمه باشد فرقی ندارند؛ ولی در اتصاف به دو وصف مزبور فرق دارند و همین موجب فرق آن دو در وجوب و عدم وجوب،

ص: ۲۲۴

مطلوبیت و عدم مطلوبیت باشد.

قوله: قلت: اگر دو وصف مذکور حقیقتاً وصف به حال خود مقدمه بود و مقدمه دو نوع یا دو وصف داشت، حق با شما بود؛ ولی وصفهای مزبور، وصف به حال متعلق است و ربطی به مقدمه ندارد و تفاوتی در ناحیه مقدمه ایجاد نمی‌کند، بلکه وصف موصله بودن را از وجود ذی المقدمه در خارج انتزاع می‌کنیم و به مقدمه نسبت می‌دهیم و وجود ذی المقدمه هم مربوط به اراده ماست و وصف غیر موصله بودن را از عدم ذی المقدمه بدنبال مقدمه، انتزاع می‌کنیم و عدم وجود ذی المقدمه هم به عدم اراده ما مربوط می‌شود، و گرنه مقدمه در هر دو صورت مقدمه است و یک خصوصیت بیشتر ندارد، یک اثر بیشتر ندارد و ماهیت آن عوض نشده است.

قوله: و اما ما افاده: جواب از دلیل سوم فصول: وی در دلیل سوم فرمود که فلسفه مطلوبیت و امر به مقدمه از سوی مولی و ایجاد آن از سوی مکلف، تماماً توصل به ذی المقدمه و ترتب و حصول ذی المقدمه در خارج است. پس توصل و ترتب و حصول در اصل مطلوبیت و وجوب دخیل است و تا مقدمه ای موصله نباشد، مطلوب مولی نخواهد بود.

مرحوم آخوند می‌فرماید که هرگز غایت و فایده امر به مقدمه مسأله توصل نیست، بلکه مسأله تمکن است بدلیل اینکه غایت و فایده باید چیزی باشد که همیشه بر این عمل مترتب شود تا بتواند داعی مولی بر امر به آن باشد و چیزی که همیشه بر انجام مقدمه مترتب است، مسأله تمکن از ذی المقدمه می‌باشد.

اما مسأله توصل و ترتب همیشگی نیست، بلکه گاهی در سایه اراده کردن و انجام دادن ذی المقدمه این توصل و ترتب حاصل می‌شود و گاهی در اثر اراده نکردن و عدم اتیان به ذی المقدمه، توصل حاصل نمی‌شود و چنین چیزی نمی‌تواند داعی بر امر مقدمه باشد.

پس غایت از امر به مقدمه، تمکن است و این فایده و مناط در مطلق مقدمه است، پس باید مطلق مقدمه واجب باشد نه خصوص مقدمه موصله. (البته سخن آخوند و صاحب فصول به این نحو قابل جمع است که تمکن از وصول به ذی المقدمه، غرض اولی و مستقیم از

ص: ۲۲۵

مقدمه است و آخوند روی این تکیه کرده و توصل به واجب غرض اقصی و نهائی از مقدمه است که فصول روی آن تکیه کرده) قوله: و صریح الوجدان: در حقیقت دلیل سوم صاحب فصول از دو مقدمه (صغری و کبری) تشکیل شده بود، صغری این بود که هدف از امر به مقدمه و غرض از مطلوبیت آن صرفاً توصل به ذی المقدمه و ترتب ذی المقدمه است.

کبری هم این بود که صریح وجدان حاکم است به اینکه کسی که چیزی را برای چیز دیگری می خواهد، نه برای خودش. اگر شیئی دیگر محقق نشود، این شیء نیز مطلوب او نیست. نتیجه هم این بود که، پس اگر بدنبال مقدمه ذی المقدمه بیاید، آن مقدمه هم مطلوب خواهد بود و گرنه مطلوب نخواهد بود.

مرحوم آخوند در مقام جواب دو بیان دارند:

بیان اول ردّ صغری است که فرمودند: اساساً مطلوبیت مقدمه و داعی مولی بر امر به مقدمه به خاطر توصل و ترتب ذی المقدمه نیست، بلکه برای تمکن است که نتیجه وجوب مطلق مقدمه است.

بیان دوم ردّ کبری است و در مجموع به دو بیان آن را ردّ می کنند:

بیان اول: تجرّد مقدمه و ذی الغایه یعنی قطع مسافت، از ذی المقدمه و غایت یعنی حج اگر به سبب عدم حصول قطع مسافت باشد، یعنی چون قطع مسافت نکرد، حج بجا نیامورد، جا دارد کسی بگوید که مطلوب غیره حاصل نشد. ولی اگر نیاموردن غایت (حج) به خاطر تحقق نیافتن سایر مقدمات (اراده و مبادی آن) باشد، در این فرض جا ندارد کسی بگوید که قطع مسافت مطلوب نیست و مطلوب غیره حاصل نشده است؛ زیرا قطع مسافت قصور و نقصی ندارد و نرسیدن به حج به قصوری در قطع مسافت مستند نیست، بلکه به نبود اراده و مبادی آن مستند است.

و به عقیده ما در چنین فرضی صریح الوجدان حاکم و قاضی است به اینکه مقدمه بر صفت مطلوبیت غیره واقع شده و مطلوب غیره حاصل شده است. پس در اتصاف مقدمه به وصف مطلوبیت، عنوان ایصال و ترتب دخیل نیست.

ص: ۲۲۶

قوله: کیف: در واقع این فراز دلیلی بر وقوع مقدمه بر صفت مطلوبیت است. اگر ذات المقدمه و مطلق المقدمه (قطع مسافت) مطلوب نباشد و مقدمه موصله- یا مقدمه ای که ذی المقدمه بر آن مترتب شود و بدنبال آن حاصل شود و وجود پیدا کند- مطلوب باشد، لازمه اش این است که مقدمه با قیدی (وجود و ترتب ذی المقدمه بر آن) مطلوب باشد، پس در حقیقت وجود ذی المقدمه از قیود مقدمه است. وجود ذی المقدمه، مقدمه وجود مقدمه است و می توان به صورت جمله شرطیه و ملازمه گفت که اگر غایت و ذی المقدمه حاصل شود، ذی الغایه و مقدمه واجب می شود و گرنه نمی شود یا می توان به صورت و صفتیه گفت که مقدمه ای که ذی المقدمه بر آن مترتب شود، واجب و مطلوب است و چنین چیزی «کما تری» یعنی باطل است؛ زیرا مطلوب نیست و گرنه تقیید لغو بود.

فی المثل نماز مقید به طهارت و استقبال، مطلوب مولی است، حال اگر نماز باشد ولی قید طهارت نباشد، مطلوب نیست. در ما نحن فیه هم ذات مقدمه که مطلوب غیری نیست، مقدمه ای که به دنبالش ذی المقدمه بیاید مطلوب است و مسئله حصول و توصل قید است و مقید بما هو مقید مقدمیت و مطلوبیت دارد. پس حصول و وجود غایت به لحاظ اینکه قید مقدمه است، مطلوب به طلب نفسی است. پس غایت، هم واجب غیری است و هم نفسی و این اجتماع مثلین است که منجر به اجتماع نقیضین می شود و آنهم محال بدیهی است. (بعضی ها دلیل مزبور را به صورت دور بیان کرده اند که آن نیز صحیح است و بیان دور به این صورت است که وجود ذی المقدمه، مقدمه باشد برای مقدمه، و خود مقدمه هم که مقدمه وجود ذی المقدمه است و این دور است و محال، یا وجوب غایت متوقف بر وجوب ذی الغایه و مقدمه باشد و وجوب ذی الغایه هم معلول و موقوف به وجوب غایت است و این دور است.)

قوله: و لعل: بارها گفته شد که حیثیت تقییدی داریم و حیثیت تعلیلی:

حیث تقییدی آن است که خود حیثیت و جهت و عنوان در موضوع و متعلق حکم به عنوان تمام موضوع یا جزء موضوع یا قید موضوع دخیل است. مثل عنوان صلاحیت که تمام موضوع برای وجوب است و حرکات و سکانات و اقوال و افعال و هیئات، اگر معنون

ص: ۲۲۷

به عنوان صلاتی نباشند حکمی ندارند و مثل تصرف غصبی که قید غصبیت دخیل در موضوع حکم است و تصرف غصبی حرام است و نه مطلق تصرف.

حیث تعلیلی آن است که تمام موضوع خود ذات و موصوف است و حیثیت مزبور در اصل موضوع و متعلق دخیل نیست؛ ولی فلسفه حکم را بیان می کند. مثل تنجس که بر آب عارض می شود؛ ولی سبب عروض آن، تغییر یکی از اوصاف ثلاثه آب در سایه ملاقات با نجس است و ...

حال جناب فصولی پنداشته است که حیث موصله بودن و توصیل به ذی المقدمه توسط مقدمه، حیث تقییدی است و در اصل موضوع دخیل است و مقدمه ای مطلوب است که موصله باشد. غافل از اینکه تقیید مزبور مستلزم محذور دور و اجتماع مثلین است. و حق این است که حیث مزبور حیث تعلیلی است، یعنی امر گیری روی ذات مقدمه رفته؛ ولی اگر پرسیده شود که چرا مولی این مقدمه را واجب کرده است و هدف از ایجاب آن چیست، در جواب می گوئیم که فلسفه و علت امر به مقدمه عبارتست از: توصیل و رسیدن به ذی المقدمه، و جناب فصول میان دو حیثیت مذکور خلط کرده است.

(نظیر خلطی که سابقا برای شیخ اعظم پیش آمده بود که خیال می کرد امر مقدمه روی عنوان مقدمیت و مقدمه به حمل اولی وارد شده، غافل از اینکه امر روی معنون به این عنوان رفته و خود وضو امر دارد و عنوان مقدمیت حیث تعلیلی است نه تقییدی.)

قوله: مع ما عرفت: بیان دوم: در بیان اول قبول می کردیم که غرض توصیل و ترتب است؛ ولی می گفتیم که این عنوان حیث تقییدی نیست، بلکه حیث تعلیلی است؛ ولی در این بیان می گوئیم که اصولا مسأله ترتب ذی المقدمه حتی به عنوان غرض و غایت و حیث تعلیلی هم مطرح نیست، بلکه حیث تعلیلی از امر به مقدمه عنوان تمکن است، یعنی امر گیری روی خود مقدمه (بدون قید و شرط) رفته ولی اگر سؤال شود که چرا مولی مقدمه را واجب کرده، یا چرا عقل مقدمه را لازم کرده است، جوابش این است که چون بدون آن تمکن حاصل نمی شود و مکلف نمی تواند واجب نفسی را انجام دهد. (آری غرض اقصی توصیل است، ولی غرض ادنی و مستقیم، تمکن است) این هم که مربوط به مطلق مقدمه

ص: ۲۲۸

است و اختصاص به مقدمه موصله ندارد.

قوله: ثم إنّه: دلیل چهارمی که به نفع فصول اقامه شده است. (البته این دلیل در کلام خود فصول نیست؛ ولی ممکن است کسی بدان استشهاد کند، باید جواب دهیم.) در کلام فصول، در دلیل دوم آمده بود که عقلا مانعی ندارد، بلکه ضرورت حاکم است به اینکه مولای حکیم می تواند بگوید که حج را از شما می خواهم و مقدمه موصله را نیز می طلبم؛ ولی مقدمات غیر موصله مطلوب من نیست و وجودش کالعدم است.

ولی آنچه الآن مطرح است، این است که وجدانا صحیح است مولی بگوید که من از شما حج را می خواهم، مقدمه موصله را هم واجب می کنم؛ ولی سایر مقدمات را تماما منع و تحریم می کنم (چون فایده ای بر آنها مترتب نیست.) و این جواز تصریح به منع و حرمت، دلیل آن است که مقدمات غیر موصله مطلوب نیست و گرنه امکان نداشت که مولی صریحا آنها را تحریم کند و باعث جمع میان وجوب و حرمت شود چون اجتماع ضدین و محال است. پس صحت تصریح مزبور، دلیل بر تفصیل فصول است.

مرحوم آخوند به این دلیل هم دو جواب می دهند:

جواب اول: برفرض بپذیریم که تصریح مزبور صحیح است و مولای حکیم می تواند بگوید که سایر مقدمات را کلا تحریم کردیم و بدنبال آن بپذیریم که سایر مقدمات بالفعل واجب به وجوب غیری نیستند و فقط حرمت دارند؛ ولی می پرسیم که سبب عدم مطلوبیت فعلی سایر مقدمات چیست؟ آیا به علت اینکه واجد مناط و ملاک و مقتضی وجوب نیستند و فاقد آن هستند، واجب نشده اند؟ یا به دلیل اینکه فعلا مبتلا به مانع شده اند، واجب نیستند؟ قطعاً به خاطر فقد مقتضی نیست، چرا که مقتضی و ملاک، یعنی مقدمیت و توقف در این ها نیز موجود است. پس به سبب ابتلاء به مانع، امری نیامده است (نظیر ورود در ارض غصبی، اگر مقدمه غیر منحصره انقاز غریق باشد، با اینکه مقدمیت دارد و ما را به ذی المقدمه می رساند، مع ذلک چون راه منحصر به آن نیست، حرمت فعلی غصب مرتفع نشده و وجوب نمی آید.) و بحث ما در جائی است که مانعی در میان نباشد.

قوله: مع انّ: جواب دوم: در جواب اول فرض را بر تسلیم و قبول صحت منع و تحریم

ص: ۲۲۹

گذاشتیم؛ ولی در این جواب می گوئیم که اساسا قبول نداریم که مولی بتواند از سایر مقدمات نهی کرده و آنها را تحریم کند و بگوید: لا تفعل کذا و کذا.

مولای حکیم نمی تواند چنین کاری بکند، چرا که دو محذور بزرگ دارد (البته مرحوم آخوند اول مطلبی دارند و سپس با و بالجمله مطلبی دارند که ظاهرش این است که خلاصه مطلب اول است و در مجموع یک جواب بیش نیست؛ ولی محشّین از جمله مرحوم مشکینی از این عبارت دو جواب استفاده کرده اند، و ما هر دو را می آوریم).

محذور اول: نهی و تحریم سایر مقدمات مستلزم آن است که اگر کسی واجب را ترک کند معصیت و مخالفتی صورت نگیرد، این لازم بالاجماع باطل است. پس ملزوم هم باطل است.

بیان مطلب: مکلف در خارج از دو حال خارج نیست. یا واجب نفسی را می آورد که بحثی نیست، یا آن را ترک می کند.

در این صورت که ترک کرده (مثلا حج را نیاورده) مقدمات آن (چه بجا آورده باشد و چه نیاورده باشد) موصله نخواهند بود و وقتی موصله نبودند، حرام و منهی خواهند بود و وقتی حرام شدند، مانع شرعی پیدا می کنند و مانع شرعی، مثل مانع عقلی است. همان طور که اگر عقلا مکلف قدرت انجام واجب و ذی المقدمه نداشت، عدم اتیان، معصیت و مخالفت شمرده نمی شود، هکذا اگر شرعا هم قدرت بر انجام آن نداشته باشد نباید معصیت کار و معاقب باشد. درحالی که قطعاً مؤاخذه دارد و مستحق عقوبت است، پس وجهی برای تحریم سایر مقدمات نیست.

محذور دوم: نهی مزبور مستلزم طلب حاصل است و این لازم محال است، پس نهی مزبور محال است.

بیان مطلب: ایجاب ذی المقدمه و واجب نفسی، متوقف است بر جواز اتیان به مقدمه شرعا (زیرا اگر اتیان به مقدمه جایز نباشد و ممنوع باشد، ما راهی بسوی ذی المقدمه و واجب نفسی نخواهیم داشت) و جواز مقدمه هم متوقف بر موصله بودن آن است (زیرا اگر موصله نباشد مشمول نهی و تحریم فرضی می شود) و موصله بودن هم متوقف بر حصول

ص: ۲۳۰

و ترتب ذی المقدمه است (چون تا ذی المقدمه محقق نشود وصف موصله بودن برای مقدمه انتزاع نمی شود). پس باید ذی المقدمه را بیاوریم تا مقدمه موصله شود تا انجامش جایز شود و ایجاب ذی المقدمه هم بجا باشد. این همان محذور مزبور است که طلب حاصل و موجود باشد، یعنی پس از وجود و تحقق ذی المقدمه، تازه امر و ایجاب به آن صادر می شود و طلب حاصل محال است، زیرا طلب همیشه به امر استقبالی تعلق می گیرد، نه به حالی. پس اصل صحت نهی از سایر مقدمات را قبول نداریم.

نتیجه: به عقیده ما همان طور که تفصیل صاحب معالم و شیخ انصاری (ره) باطل بود، تفصیل صاحب فصول هم باطل است. مقدمه واجب اگر واجب باشد، مطلقا واجب است، چه موصله باشد و چه غیر موصله. (البته مرحوم مشکینی در حاشیه، رأی فصول را اختیار کرده و از ادله فصول حمایت کرده و به اشکالات مرحوم آخوند جواب داده است).

قوله: بقی شیء: ثمره نزاع در مقدمه موصله

مباحث اصولی بایستی دارای ثمرات فقهی و عملی باشند و گرنه بحث اصولی نخواهد بود. حال بحث درباره اینکه آیا مطلق مقدمه واجب است؟ یا خصوص مقدمه موصله؟

چه ثمره ای دارد؟ به عبارتی، ثمره قول مشهور با قول صاحب فصول کجاها ظاهر می شود؟

صاحب فصول (۱) فرموده است که، ثمره در ضدّ خاص عبادی ظاهر می شود، بیان اجمالی مطلب، فرض کنید اول وقت نماز وارد مسجد شدیم و آنجا را ملوث و آلوده به نجاست یافتیم، بلافاصله امر به تطهیر مسجد و ازاله نجاست از مسجد، به ما متوجّه شد.

پس مأمور به ای خواهیم داشت، به نام ازاله نجاست از بیت الله و خانه خداوند.

این مأمور به اضدادی دارد که با آن قابل جمع نیستند. ضدّ عام دارد که ترک ازاله باشد و ضدّ خاص دارد که افعال وجودی از قبیل تحصیل علم- تجارت- عبادت و ... باشند. یکی از اضداد خاصّه مأمور به، ضدّ خاص عبادی یعنی نماز است. حال اگر کسی مأمور به را رها کرد و مشغول نماز شد، بر مسلک فصول، این نماز صحیح و مجری است؛ ولی بر مسلک

۱- الفصول الغرویّه، ص ۱۰۰؛ و تحقیق المقام.

ص: ۲۳۱

مشهور در باب مقدمه واجب، باید حکم به بطلان و فساد این عبادت نمود.

بیان تفصیلی مطلب: نخست باید پنج مطلب را به عنوان مبانی این ثمره، مفروض و مسلم بگیریم:

۱- در مسأله ضد خواهد آمد که آیا ترک یکی از دو ضد مقدمه فعل ضد دیگر است، یا ملازمه دارد با فعل ضد دیگر و متلازمان هستند، یا مقارنت اتقاقیه دارند؟ فعلا بنا را بر مقدمیت گذاشته و مسلک مقدمیت را اختیار کرده و می گوئیم که ترک ضد عبادی مقدمه فعل مأمور به است.

۲- به زودی خواهد آمد که آیا اساسا مقدمه واجب، واجب است یا نه؟ آیا ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه هست یا نه؟ اقوالی مطرح است و فعلا بنا را بر وجوب گذاشته و می پذیریم که مقدمه واجب، فی الجمله - قطع نظر از وجوب مطلق مقدمه یا وجوب مقدمه موصله - واجب است.

۳- باز در مسأله ضد خواهد آمد که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟ آیا میان وجوب شیئی و حرمت ضد آن ملازمه وجود دارد یا نه؟ اقوالی مطرح است و فعلا بنا را بر اقتضای گذاشته و می گوئیم که امر به شیء هم مقتضی نهی از ضد می باشد.

۴- در باب نواهی مسأله ای است این گونه که آیا نهی از عبادت یا معامله ای دال بر فساد و بطلان آن است یا نه؟ باز اقوالی است و فعلا بنا را بر اقتضای فساد نسبت به عبادات گذارده و می گوئیم که نهی از عبادت مستلزم فساد آن عبادت است.

۵- در جای خود بحثی است که آیا عبادت یک عمل در گرو وجود امر فعلی و قصد امتثال آن امر است یا وجود امر فعلی لازم نیست و ملاک امر هم که باشد (مطلوبیت و محبوبیت ذاتیه و رجحان ذاتی و دارای مصلحت ملزمه بودن) کفایت می کند و می توان آن را به قصد ملاک بجای آورد؟ به عقیده مشهور باید امر فعلی باشد و عمل را به نیت امتثال آن امر بجا آوریم تا عبادت باشد؛ ولی به عقیده محققین از متأخرین وجود ملاک هم کافی است. فعلا بنا را بر این می گذاریم که وجود ملاک هم کافی است.

با توجه به این مبانی، بر مسلک مشهور - که مطلق مقدمه را واجب می دانند - اگر کسی

ص: ۲۳۲

فعل مأمور به (ازاله نجاست) را کنار گذاشت و ضد خاص عبادی (نماز) را انجام داد عملش، (نماز) باطل است. به دلیل اینکه ترک ضد خاص، مقدمه فعل مأمور به است (مبنای اول) و مقدمه واجب مطلقا واجب است (مبنای دوم) پس ترک ضد خاص عبادی، واجب است، یعنی امر به ترک آن داریم و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است (مبنای سوم) پس ضد ترک ضد که خود فعل ضد باشد منهی است و نهی در عبادات هم دال بر فساد است (مبنای چهارم) پس اگر مکلف به جای ازاله مشغول نماز شود، نمازش باطل و فاسد خواهد بود.

بر مسلک صاحب فصول، درست است که ترک ضد، (یعنی ترک نماز) مقدمه فعل مأمور به (یعنی فعل ازاله) است؛ ولی هر مقدمه ای که واجب نیست تا فعلش حرام باشد، بلکه مقدمه موصله واجب است و در ما نحن فیه کسی که ازاله را ترک می کند و نماز می خواند، ترک نماز او را به ازاله نخواهد رساند. زیرا که وی چه نماز بخواند و چه بیکار بنشیند به ازاله نخواهد رسید؛ چون صارف درونی و کراهت باطنی دارد و ذاتا از ازاله متنفر است و خودبه خود تارک است. پس با این فرض ترک ضد، مقدمه موصله نیست و وقتی موصله نبود، در نتیجه از باب مقدمه واجب نیست و وقتی واجب نبود، ضد ترک هم که خود فعل نماز باشد، حرام نخواهد بود (چون امر به شیئی نیست تا مقتضی نهی از ضد باشد) و وقتی فعل ضد حرام و منهی نماز باشد، حرام نخواهد بود (چون نهی از شیئی دال بر فساد است که فعلا نهی نیست) پس برای کسی که صادف دارد و به ازاله نمی رسد، ترک نماز واجب نیست و فعل نماز حرام و منهی نیست، البته مأمور به به امر فعلی هم نیست؛ زیرا در سایه مزاحمت با واجب اهم امر فعلی و مهم از فعلیت می افتد؛ ولی ملاک امر را دارد (مبنای پنجم) پس اگر نماز را به قصد ملاک امر اتیان کرد، باید این عمل صحیح باشد و وجهی برای فساد و بطلان آن نیست. این بود بیان ثمره.

قوله: و ربّما آورد: مرحوم شیخ انصاری در تقریرات (۱) به ثمره مزبور این گونه اعتراض کرده است که این ثمره را قبول نداریم، بلکه یا مطلقا باید حکم به بطلان ضد خاص عبادی

ص: ۲۳۳

نمود- چه بر مسلک مشهور و چه فصول- یا بر هر دو مبنا باید حکم به صحت کرد. چون خود فصول قبول دارد که بر مسلک مشهور ضد خاص عبادی باطل است، پس باید بر مسلک خودش هم حکم به بطلان کند، باز برای بیان مطلب نکاتی را از باب مقدمه می آوریم.

۱- قانون قطعی و بدیهی و اولی آن است که اجتماع دو نقیض محال و ارتفاع آن دو نیز محال است.

۲- مناطق می گویند: «نقیض کلّ شیء رفعه»، یعنی نقیض هر چیزی رفع و برداشتن آن چیز است. مثلاً نقیض انسان، لا انسان است و نقیض لا-انسان، لا-لا-انسان است یا نقیض وجود، رفع وجود است. اینکه در السنه متداول است که نقیض وجود، عدم است مسامحه دارد، عدم نقیض وجود نیست، بلکه «لازم النقیض» است؛ یعنی نقیض وجود رفع وجود است و رفع وجود با عدم عینان نیستند و دارای یک معنی نمی باشند؛ ولی متلازمان هستند و میانشان در مصداق ملازمه است و بر هر مصداقی که عدم صدق کند، رفع وجود هم صادق است و بالعکس.

کما اینکه نقیض عدم هم وجود نیست، بلکه «رفع العدم» است و رفع عدم با وجود ملازمه دارد و تصادق مصداقی دارند، نه تطابق مفهومی. اینکه در السنه مشهور است که سلب سلب، ایجاب است یا نفی نفی، اثبات است، باز مسامحه دارد و این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند، نه عین همدیگر پس نقیض مستقیم هر چیزی، رفع آن چیزی است.

۳- قانون متناقضین این است که اگر یکی از آنها واجب شد، دیگری حتما حرام خواهد بود و بالعکس.

۴- حکم مزبور مخصوص نقیض مستقیم نیست، بلکه نقیض غیر مستقیم یا لازم النقیض یا فرد النقیض نیز همین حکم را دارد. اگر نقیضی واجب شد، نقیض دیگر یا لازم نقیض دیگر حرام خواهد بود.

۵- به قول مناطقه دو کلی که میان آنها از نسبت اربع عموم و خصوص مطلق باشد (انسان و حیوان) میان دو نقیض (لا انسان و لا حیوان) نیز عموم و خصوص مطلق خواهد

ص: ۲۳۴

بود و لکن برعکس خود دو کلی یعنی نقیض اخصّ اعم و نقیض اعم اخص خواهد بود.

(که لا انسان اعمّ از لا حیوان است با اینکه خود انسان اخصّ از خود حیوان بود.)

۶- قانون متلازمان آن است که هر حکمی یکی از آن دو داشت دیگری هم محکوم به همان حکم باید باشد که اگر یکی از آن دو واجب بود دیگری هم باید واجب باشد. و اگر حرام بود دیگری هم حرام خواهد بود.

با حفظ مطالب مزبور، بر مسلک شما که مطلق ترک ضدّ را مقدمه فعل مأمور به ندانستید و خصوص ترک موصل را از باب مقدمه واجب دانستید، فعل ضدّ (نماز) اگرچه نقیض ترک موصل نیست تا بگوئیم که ترک موصل که واجب شد نماز که نقیض آن است، باید حرام باشد و حرمت مقتضی فساد است...، خیر آن دو نقیضان نیستند؛ زیرا اگر نقیضان بودند ارتفاع آنها محال بود، درحالی که ارتفاع ممکن است یعنی در موردی هم ترک موصل نباشد و هم فعل ضدّ، به اینکه مجرّد ترک باشد، یعنی صرفاً نماز نمی خواند؛ ولی چون صارف و رادع قلبی دارد، ازاله را هم انجام نمی دهد و فارغ البال نشسته یا ایستاده است.

پس فعل ضدّ، نقیض ترک موصل نیست؛ ولی لازم نقیض یا فردی از افراد نقیض می باشد (در عبارت آمده است که لازم لما هو من افراد النقیض. این تعبیر کاملی نیست و بجا بود بفرماید که «لازم لما هو النقیض» یا «فرد من افراد النقیض» بیان لازم نقیض بودن:

نقیض ترک موصل، عبارتست از رفع ترک موصل؛ یعنی ترک موصلی نباشد و از آنجا که ترک موصل نسبت به مطلق التّرك اخصّ است، نقیض ترک موصل، یعنی رفع ترک موصل اعمّ از نقیض مطلق ترک خواهد بود. نقیض ترک مطلق رفع ترک مطلق است و یک فرد بیشتر ندارد که فعل ضدّ باشد (کما سیأتی در ادامه) ولی نقیض ترک موصل، رفع ترک موصل است و دو فرد یا دو «لازم» دارد؛ زیرا وقتی می گوئیم که ترک موصل نیست، اعمّ از این است که ترکی نباشد؛ ولی موصل نباشد. یا اصلاً ترکی نباشد، بلکه فعل ضدّ باشد و هر دو را شامل است. پس نقیض اخصّ اعم است.

بنابراین لازم نیست فعل ضدّ نقیض مستقیم ترک موصل باشد تا حرام باشد، بلکه کافی

ص: ۲۳۵

است که لازم النقیض باشد که هست و همین که لازم النقیض شد، خود ترک موصل از باب مقدمه واجب، واجب است و به حکم اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از نقیض، نقیض ترک موصل یا لازم النقیض حرام است. پس فعل ضد که لازم نقیض است، حرام است و حرمت در عبادت مستلزم فساد است. پس باز هم باید حکم به بطلان نماز بکنیم و وجهی برای صحت آن نیست.

قوله: و الّا: مرحوم شیخ در ادامه دلیلی آورده است و می‌فرماید که اگر لازم نقیض بودن کافی نباشد و برای فعل ضدّ (یعنی نماز) حرمت را ثابت نکند و بدنبال آن فساد را بر ایمان روشن نکند، لازمه اش آن است که، بر مسلک مشهور هم فعل ضدّ حرام و فاسد نباشد؛ زیرا بر مسلک مشهور هم که ترک مطلق - چه موصل باشد و چه نباشد - را از باب مقدمه، واجب می‌دانند، فعل ضدّ نقیض ترک ضدّ نیست، بلکه لازم النقیض است.

چرا که به حکم قانون «نقیض کلّ شیء رفعه» نقیض ترک مطلق عبارتست از رفع ترک مطلق یا ترک ترک مطلق. و رفع التّرك با فعل الضدّ عینان نیستند که دو لفظ و یک معنی داشته باشند تا در نتیجه فعل ضدّ هم نقیض مستقیم ترک مطلق باشد، بلکه متلازمان در مصداق هستند، یعنی در خارج بر آنچه که عنوان رفع التّرك صدق می‌کند، عنوان فعل ضدّ هم صدق می‌کند. پس بر مسلک مشهور هم فعل ضدّ نقیض مستقیم ترک مطلق نیست [تا بگوئید که ترک مطلق از باب مقدمه واجب است و امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ و نقیض آن است، پس نقیض ترک مطلق حرام و منهی است و نهی در عبادت دالّ بر فساد است، پس فعل ضدّ (نماز) باطل است] بلکه فعل ضدّ لازم النقیض است اگر لازم النقیض بودن کافی باشد برای اینکه فعل ضدّ خاص حرام و فاسد باشد، باید بر هر دو مسلک (مشهور و فصول) ضدّ خاص عبادی باطل باشد، چون این فعل ضدّ لازم النقیض است.

اگر لازم نقیض بودن کافی نیست و باید نقیض مستقیم باشد، پس باید بر هر دو مسلک، ضدّ عبادی صحیح باشد؛ زیرا نقیض مستقیم نیست تا حرام باشد. پس حرام نیست و چون ذاتا عبادت است و واجد ملاک امر است پس به قصد ملاک قابل اتیان است و باید صحیح باشد و از آنجا که بر مسلک مشهور وجود ملازمه و لازم النقیض بودن کافی بود،

ص: ۲۳۶

برای اثبات حرمت فعل ضدّ، همچنین بر مسلک فصول هم باید کافی باشد، چون از این حیث فرقی ندارند.

البته فرق دیگری دارند که تأثیری در ما نحن فیه ندارد: بر مسلک مشهور لازم النقیض منحصرأ فعل ضدّ است و به عبارت دیگر، نقیض یعنی رفع التّرك فقط يك مصداق و فرد دارد که فعل ضد باشد؛ ولی بر مسلک فصول، نقیض مذکور (رفع ترک موصل) دو لازم و دو فرد دارد. یکی مجرد ترک غیر موصل است و دیگری فعل ضدّ است؛ ولی این مقدار فرق موجب تفاوت در ما نحن فیه نمی شود، یعنی باعث نمی شود که بر مسلک مشهور فعل ضد فاسد و باطل باشد؛ ولی بر مسلک فصول صحیح باشد.

نتیجه: از دیدگاه شیخ اعظم، ثمره ای که فصول برای قول مشهور و قول خودش ذکر کرد، ناتمام است.

قوله: قلت: مرحوم آخوند به دفاع از صاحب فصول و در ردّ اعتراض شیخ اعظم می فرماید که اتفاقاً همین دو لازم و مصداق داشتن یا یک لازم داشتن موجب فرق است.

بیان مطلب: اما بر مسلک فصول که خصوص ترک موصل را از باب مقدمه واجب می دانست و نقیض آن رفع ترک موصل بود، به دو بیان ثابت می کنیم که ضد خاص عبادی حرام نیست:

۱- اساساً فعل ضدّ لازم النقیض نیست و میان فعل ضد با نقیض مستقیم (رفع ترک موصل) ملازمه ای نیست تا بگوئید که هر حکمی «احد المتلازمین» داشت، ملازم دیگر هم دارد، یا هر حکمی ملزوم داشت لازم هم دارد؛ زیرا اگر ملازمه ای بود و فعل ضد لازم نقیض بود، قانون ملازمه این است که انفکاک لازم از ملزوم محال است و جدائی یکی از متلازمان از دیگری ممتنع است. درحالی که تفکیک فعل ضدّ از رفع ترک موصل ممکن است به اینکه فعل ضد نباشد و مجرد ترک باشد. در اینجا رفع ترک موصل صدق می کند، چون بالاخره ترک موصل رفع شده و محقق نشده؛ ولی فعل ضدّ صدق نمی کند؛ پس این دو متلازمان نیستند، بلکه مجرد مقارنت اتفاقیه اند که گاهی با یکدیگر هستند. به اینکه ترک موصل نیست و رفع شده ضمناً فعل ضد هم هست.

ص: ۲۳۷

گاهی با هم نیستند، مثل مجزّد ترک و هیچ دلیلی نداریم که دو امری که احیاناً و گاهی با یکدیگر مجتمع می‌شوند و بر موردی صدق می‌کنند، هر حکمی احدهما داشت، حتماً دیگری هم واجد آن حکم باشد.

پس هیچ محذوری ندارد که رفع ترک موصل حرام باشد؛ ولی مقارن اتّفاقی آن حرام نباشد. وقتی حرمت نبود، فساد و بطلان هم نیست و به قصد ملاک امر، قابل اتیان است و اگر آوردیم صحیح خواهد بود.

۲- برفرض که ملازمه ای در بین باشد و واقعا فعل ضد لازم النقیض باشد؛ ولی به زودی در مسأله ضد خواهد آمد که هیچ دلیلی عقلی یا شرعی نداریم مبنی بر اینکه هر حکمی یکی از دو متلازم داشت. حتماً ملازم دیگر هم باید بالفعل واجد همان حکم باشد، بلکه آنچه مسلم است این است که اگر یکی از متلازمان محکوم به حکمی شد- مثلاً- واجب بود- ملازم دیگر محال است که بالفعل محکوم به ضد آن باشد، یعنی مثلاً حرام باشد.

فی المثل اگر استقبال به سمت مشرق واجب شد، استدبار به سمت مغرب حرام باشد، چنین چیزی تکلیف بما لا- یطاق است و مکلف نمی‌تواند در آن واحد هم کاری بکند که استقبال الی المشرق مراعات شود و هم کاری بکند که استدبار الی المغرب نداشته باشد.

و بالعکس. یعنی اگر یکی از متلازمان حرام شد، دیگری محال است که بالفعل واجب باشد. فی المثل اگر رفع ترک موصل حرام باشد؛ ولی فعل ضد واجب باشد. اما اینکه حتماً هر کدام هر حکمی داشت دیگری هم واجد همان حکم باشد را قبول نداریم. هیچ مانعی ندارد که احدهما فعلاً محکوم به حکمی باشد و دیگری هیچ حکمی نداشته باشد (و لو واقعا داشته باشد، ولی فعلاً ندارد). با این حساب، گیرم که فعل ضد لازم نقیض باشد؛ ولی دلیلی ندارد که اگر نقیض حرام شد، فعل ضد هم حرام باشد.

آری واجب فعلی نیست؛ ولی ملاک امر را دارد و می‌توان به قصد امر اتیان کرد. پس صاحب فصول می‌تواند به دو بیان از اعتراض شیخ جواب داده و تصحیح ضد عبادی را بر مسلک خود به کرسی بنشانند.

و اما بر مسلک مشهور که مطلق ترک را از باب مقدمه واجب می‌دانستند، به دو بیان

ص: ۲۳۸

ثابت می‌کنیم که فعل ضد حرام و باطل است.

۱- اصولاً ما قاعده «نقیض کل شیء رفعه» را قبول نداریم. چون در جای خود مبتلا به اشکالهائی است. بر اساس همین اشکالها، بعضی قاعده را به این صورت تغییر داده اند که «رفع کل شیء نقیضه» و برخی تعمیمی ایجاد کرده و گفته اند که «نقیض کل شیء رفعه او مرفوعه» به قول حاجی سبزواری (۱):

«نقیض کل رفع او مرفوع تعمیم رفع لهما مرجوع»

مدعی هستیم که فعل ضد، نقیض مستقیم ترک مطلق است، نه اینکه لازم النقیض باشد؛ زیرا مناط تناقض آن است که متناقضین با یکدیگر معاندت و منافات ذاتی داشته باشند و ایجاب با سلب از این قبیل هستند و تعاند ذاتی دارند.

پس فعل ضد، نقیض مستقیم ترک مطلق است و ترک مطلق از باب مقدمه واجب است و امر به شیء مقتضی نهی از نقیض است، پس فعل الضد منهی است و نهی در عبادات دالّ بر فساد است. پس اگر مکلف ازاله نجاست نکرد و مشغول نماز شد، این نماز باطل است.

۲- بر فرض قاعده مزبور را بپذیریم که فعل ضد نقیض مستقیم ترک مطلق نیست، بلکه لازم النقیض است و نقیض مستقیم ترک ضد، رفع ترک ضد است و رفع الترك با فعل الضد مفهوماً یکی نیستند و مصداقاً اتحاد دارند و ملازمه دارند؛ ولی باز هم مدعی هستیم که اگر ترک مطلق، از باب مقدمه، واجب شد، حتماً فعل ضد منهی و حرام و بدنبال آن فاسد خواهد بود، زیرا مصداق یا لازم منحصر به فرد است و عنوان رفع ترک مطلق، مرآت و عنوان مشیر بسوی آن است و حکم در ظاهر از آن عنوان است ولی در واقع از آن معنون است، پس واقعا این فعل ضد است که حرام است و لو در ظاهر رفع ترک مطلق حرام باشد، و اگر فعل ضد حرام شد نهی در عبادات مفسد هم هست پس باید فاسد باشد. پس ثمره مزبور بجا است و اعتراض شیخ اعظم وارد نیست.

(نکته: در اوائل کلام شیخ سخن از ملازمه و لازم النقیض بودن مطرح شد که معنای

۱- شرح منظومه، بخش منطق، ص ۶۰.

ص: ۲۳۹

ملازمه اینست که دو چیز باشند ولی متلازم باشند ولی در اواخر کلام، سخن از فرد و مصداق نقیض بودن مطرح شد که فلان نقیض دو فرد دارد، آن دیگری یک فرد دارد، که معنای فرد و کلی اینست که در خارج متحدند و به یک وجود موجودند و حکمی که برای احدهما بود برای دیگری هم هست. حال اگر مرحوم شیخ از اول بجای لازم نقیض، مصداق نقیض بودن را مطرح می کرد اعتراض شیخ اعظم وارد بود و دفاعیه آخوند ره ناتمام بود و در نتیجه حق این بود که ثمره ای نیست. و در هر حال اصل ظهور ثمره بر مبنای مقدمیت ترک احد ضدین برای ضد دیگر مبتنی شد و در مسأله ضد خواهد آمد که مقدمیتی نیست، پس ثمره ای هم نیست.)

ه) واجب اصلی و تبعی

تقسیم چهارم از تقسیمات واجب که به مناسبت مقدمه واجب مطرح شده به صورت زیر است: واجب یا اصلی است و یا تبعی (البته جا داشت این تقسیم را در امر ثالث و به دنبال تقسیم سوم از تقسیمات واجب یعنی واجب نفسی و غیره می آورند. ولی گویا غفلتی شده و یا به هر دلیل دیگر آن را تأخیر انداخته و پس از اتمام امر رابع به فکر جبران افتاده و آن را در اینجا آورده اند). مکرر در جای خود گفته شده که هر واجبی برای اینکه به مرحله فعلیت و تنجز برسد، مراحل را طی می کند.

اولین مرحله مربوط به خطوط و تصوّر واجب در نفس مولی است. یعنی به آن عمل التفات و توجه پیدا کرده و آن را با همه خصوصیات در دل تصوّر کند و ملاحظه نماید.

مرحله دوم مرحله تصدیق به فایده است. یعنی مولی به این نتیجه برسد که فلان کار دارای مصلحت ملزمه است و به حال عباد سودمند است.

مرحله سوم شوق و میل قلبی به آن کار پیدا کردن است.

مرحله چهارم شوق مؤکد پیدا کردن یا اراده نفسانی و طلب قلبی به آن کار است.

مرحله پنجم: در این مرحله اگر موانعی سر راه نباشد، مسئله جعل و تشریح و امر کردن به آن کار است.

مرحله ششم: در این مرحله اگر مکلف علم و اطلاعات پیدا کرد، مرحله فعلیت و تنجز فرامی رسد.

حال از مراحل مزبور، چهار مرحله اول مربوط به مقام ثبوت و واقع و نفس الامر است و مرحله اصلی ما مرحله چهارم یعنی مرحله اراده و طلب نفسانی می باشد. و دو مرحله اخیر مربوط به مقام اثبات و دلالت است. حال بحث در این است که آیا تقسیم واجب به

ص: ۲۴۱

اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و آیا پیش از اینکه واجب متعلق خطاب واقع شود و دلیلی بر آن دلالت کند و خطابی از مولی نسبت به آن صادر شود، به دو قسم مزبور تقسیم می شود؟ یا به اعتبار مقام اثبات و دلالت است و پس از صدور خطاب و دلالت دلیل بر وجوب امری این تقسیم مطرح می شود که آیا این واجبی که مفاد خطاب و مدلول دلیل می باشد، اصلی است یا تبعی؟

در مجموع تا زمان مرحوم آخوند سه ضابطه و تعریف از واجب اصلی و تبعی عرضه شده که هر کدام نتیجه ای دارد:

ضابطه اول: مشهور اصولیین و من جمله مرحوم صاحب معالم^(۱) و مرحوم محقق قمی^(۲) فرموده اند:

«الواجب الاصلی ما كان مقصودا بالافاده من الخطاب»، یعنی واجب اصلی آن است که افاده و تفهیم آن از خطاب و کلام، مراد و مقصود متکلم باشد. یعنی متکلم از اول که فلان کلام را می گوید، قصدش تفهیم و رساندن همین واجب است به گونه ای که عرف و اهل اطلاع که کلام را می شنوند، فوراً قضاوت می کنند که مراد متکلم فلان امر است.

مثال: معمولاً در کنایات که ذکر ملزوم و اراده لازم می کنند، مخاطب می فهمد که مراد متکلم افاده لازم است، در مجازات که برخلاف حقیقت قرینه می آورند، شنونده می فهمد که مراد معنای مجازی است و در کلمات دیگر مدلول مطابقی مقصود بالافهام است، مدلول تضمینی و مدلول التزامی لفظی که لزومش بین به معنای اخص است، نیز این گونه است. یعنی مقصود بالافهام است و لذا تا مولی می گوید: «إن جاءك زید فاکرمه» قضاوت عرف این است که «ان لم یجئک فلا- تکرمه» و این را به گردن متکلم گذاشته و می گویند:

کلام شما و جمله شرطیه شما ظهور در این مفهوم دارد و ... پس این ها نیز مقصود بالافهام هستند.

و نیز قسمتی از دلالات که نه منطوق صریح نام دارند و نه مفهوم، بلکه منطوق غیر صریح می باشند و دلالت سیاقی نام دارند از قبیل دلالت اقتضا و تنبیه نیز از این باب

۱- معالم الاصول، ص ۶۷.

۲- قوانین الاصول، ص ۱۰۱.

ص: ۲۴۲

هستند و آن معنا مراد متکلم است و بدون آن صحت و یا صدق کلام مورد خدشه است و ... تمام موارد مذکور طبق تعریف مزبور، در واجب اصلی داخل می باشند.

ضمناً واجب اصلی به معنای مذکور، گاهی یک واجب نفسی است که برای مصلحتی در خودش واجب شده است.

مثل وجوب نماز که مستقیماً از امر اَقِمُوا الصَّلَاةَ مستفاد است و مقصود به افاده است و مصلحت ملزومه هم در خود نماز است. و گاهی یک واجب غیری است و برای مصلحت در غیر واجب شده است.

مثل اینکه مولائی به عبدش می گوید که همین الان برمی خیزی و لباسهایت را می پوشی و سوار ماشین می شوی و از مغازه فلان امانت را برمی داری و می بری به فلان کس تحویل می دهی و برمی گردی. در اینجا غرض اصلی رد امانت به صاحب آن است، ولی تمام کارهای مقدماتی را یک به یک ذکر کرده و هر کدام را با خطابی فهمانیده است از این جهت این مقدمات واجب اصلی هستند ولی چون مصلحت در خود آنها نیست و آنها مقدمه هستند نامشان واجب اصلی غیری است.

«و الواجب التبعی ما لم یکن مقصوداً بالافاده من الخطاب»، یعنی هدف متکلم از فلان کلام و خطاب، افاده کردن این واجب نیست، بلکه هدف افاده واجب دیگری است، ولی این واجب لازم الخطاب است و با ملازمه عقلی و محاسبه و تجزیه و تحلیل وجوب، این نیز فهمیده می شود؛ و گرنه از نظر عرف و اهل لسان هرگز آن کلام ظهوری در این ندارد.

مثال: دلالت اشاره که نوعی از دلالت‌های سیاقی می باشد از این قبیل است، مثلاً در آیه ای می فرماید:

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۱) که در صدد بیان مدّت ارضاع است که باید نوزاد دو سال تمام از شیر مادر تغذیه کند. در آیه دیگر می خوانیم: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (۲). یعنی مجموع مدّت بارداری و فصال و جدائی نوزاد از شیر سی ماه است.

هیچ کدام از دو آیه مذکور مستقیماً در صدد بیان اقل الحمل نمی باشند، ولی وقتی این دو

۱- سوره بقره، آیه ۲۳۳.

۲- سوره احقاف، آیه ۱۵.

ص: ۲۴۳

آیه را کنار هم گذاشته و محاسبه می‌کنیم و ۲۴ ماه را که دوران رضاع و سپس فصال است از ۳۰ ماه کم می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که کمترین مدّت حمل شش ماه است.

یا مثلاً- در آیه ای فرموده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (۱) این آیه مستقیماً دلالت دارد بر اینکه قرآن مجید در ماه مبارک رمضان نازل گردیده است و کاری به شب قدر و غیره ندارد. و آیه دیگر فرموده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (۲) یعنی ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم و کاری به ماه رمضان ندارد.

ولی وقتی این دو آیه را کنار یکدیگر گذارده و به صورت قیاس منطقی بیان می‌کنیم، یک نتیجه سوّمی بدست می‌آید و آن اینکه شب قدر در ماه مبارک رمضان و یکی از شبهای این ماه است.

مثال دیگر: کلیه استلزامات عقلیه از قبیل مقدمه واجب، مسئله اجزاء، مسأله ضد و دلالت نهی بر فساد و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، همگی از نوع واجب تبعی می‌باشند. یعنی مقصود متکلم از امر به ذی المقدمه، افاده وجوب خود ذی المقدمه است نه افاده وجوب مقدمه.

ولی وجوب مقدمه لازم الخطاب است و عقل از راه ملازمه حکم می‌کند که اگر ذی المقدمه ای واجب شد، به ناچار باید مقدمات آن نیز واجب شود، و هكذا در سایر ملازمات عقلیه.

حال در موردی شارع فرمود: اگر به فلان نقطه از سفر رسیدی باید نماز را قصر بخوانی، که مستقیماً درصدد افاده وجوب قصر است و مقصود بالافهام وجوب قصر است. ولی بالتبع و به حکم ملازمه شرعی می‌گوئیم لازمه کلام مولی آن است که در آن نقطه روزه هم باطل شود و افطار واجب گردد.

حال واجب تبعی به معنای مذکور هم گاهی واجب نفسی است و گاهی واجب غیری.

واجب نفسی مثل همین مثال اخیر یعنی وجوب افطار که مصلحت در خود آن است و مقدمه چیزی نیست.

۱- سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۲- سوره قدر، آیه ۱.

ص: ۲۴۴

واجب غیرى هم مثل مثال قبلى يعنى وجوب مقدمه كه از امر به ذى المقدمه به تبع دانسته مى شد.

كاملا- ملاحظه شد كه طبق ضابطه و تعريف مذكور، تقسيم واجب به اصلى و تبعى به لحاظ مقام اثبات و دلالت است و پس از اينكه خطابتى و كلامى صادر شد، آنگاه سخن از مقصود به افهام بودن و نبودن مطرح مى شود.

ضمنا هريك از واجب اصلى و تبعى قابل انقسام به نفسى و غيرى و هريك از واجب نفسى و غيرى قابل اتصاف به اصلى و تبعى بودند.

ضابطه دوم: مرحوم صاحب فصول (۱) فرموده است:

«الواجب الاصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أى غير لازم لخطاب آخر»، يعنى واجب اصلى آن است كه وجوبش توسط خطاب مستقل و جداگانه اى فهميده شود و دليل مستقلى بر آن دلالت كند نه اينكه لازمه خطاب ديگر و تابع او باشد. خود واجب اصلى دو شعبه دارد:

گاهى واجب اصلى نفسى است. مانند اقيموا الصلاه، كن على السطح و ... كه وجوب نماز و كون على السطح هريك از خطاب على حده اى بدست مى آيد و ضمنا مصلحت هم در خود اين عمل است.

و گاهى واجب اصلى غيرى است. مانند اغسلوا وجوهكم، انصب السيلم و ... كه وجوب وضو و نصب سلم هر كدام به خطاب مستقلى است و هيچ كدام از امر به ذى المقدمه آنها بدست نيامده است ولى وجوبشان غيرى است. يعنى براى مصلحتى كه در نماز و كون على السطح است اين ها واجب شده اند.

«و الواجب التبعى ما لم يفهم وجوبه بخطاب مستقل يا ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر» يعنى واجب تبعى آن است كه وجوبش تابع خطاب ديگر است و خود داراى يك خطاب مستقلى نيست. واجب تبعى نيز دو شعبه دارد:

گاهى واجب تبعى نفسى است. مانند وجوب افطار در هنگام وجوب قصر كه قبلا

ص: ۲۴۵

آوردیم.

و گاهی واجب تبعی غیری است. مانند وجوب مقدمه به تبع امر به ذی المقدمه که آن را هم قبلا آوردیم. و مانند مفهوم شرط که مدلول تبعی است و به تبع منطوق است و خطاب مستقل ندارد، بلکه لازم الکلام است.

طبق این ضابطه نیز کاملا روشن است که تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت است و ربطی به مقام ثبوت و واقع ندارد.

ضمنا هر کدام از واجب اصلی و تبعی به واجب نفسی و غیری قابل تقسیم است که در ضمن بیان با مثال توضیح داده شد.

فرق و ثمره دو ضابطه مذکور:

اولا منظور محقق قمی و مشهور از کلام یا خطاب، خصوص دلیل لفظی است و لفظ خطاب و مخاطبه در این معنی ظهور دارد. پس آن دسته از واجباتی را که با دلیل لَبّی (اجماع و عقل) ثابت می شود، شامل نیست. ولی مراد فصول از خطاب، طبق تصریح خودش (۱) مطلق دلیل است، چه لفظی و چه لَبّی.

ثانیا در مثل مفاهیم (مفهوم شرط و وصف و غایت و حصر و ...) ثمره روشن می شود که طبق تعریف میرزای قمی این ها از مدالیل اصلی کلام و واجب اصلی هستند. زیرا مقصود به افهام هستند، ولی طبق تعریف فصول این ها مدلول تبعی اند و در واجب تبعی داخل می باشند. زیرا با خطاب مستقل فهمیده نشده اند.

ضابطه سوم: مرحوم شیخ در تقریرات (۲) سخنی دارد که مرحوم آخوند در کفایه از ایشان پیروی کرده و همان سخن را آورده است. طبق این تعریف، تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و ربطی به مقام اثبات ندارد. البته به لحاظ مقام اثبات هم این تقسیم ممکن است، ولی از حیث رتبه مقام ثبوت جلوتر است و ما به این لحاظ تقسیم را می آوریم:

«الواجب الاصلی ما تعلقت به اراده مستقلّه»، یعنی واجب اصلی آن است که، یک

۱- الفصول الغرویّه، ص ۸۲.

۲- مطارح الانظار، ص ۷۸.

ص: ۲۴۶

اراده نفسانی و طلب باطنی و قلبی مستقل به آن تعلق گرفته و واقعا آن امر مطلوب و مراد مولی از عبد است.

اگر سؤال شود که منشأ این اراده مستقل چیست؟ خواهیم گفت: منشأ آن التفات و توجه تفصیلی به آن واجب است.

یعنی مولی آن عمل را تصور کرده است و ملاحظه کرده که خصوصیات که موجب طلب می شود، (ملاک و مناط وجوب که در واجب نفسی مصلحت ملزمه است و در واجب غیري مقدمیت و توقف است.) در این عمل وجود دارد و عملی ذات الملاک است. لذا آن را خواسته و متعلق طلب قرار داده است.

واجب اصلی را نیز می توان به این صورت دسته بندی کرد:

گاهی واجب نفسی است، یعنی مستقلاً متعلق اراده و طلب واقع شده و مولی خود آن عمل را اراده کرده است و مصلحت هم در خود آن عمل است. مثل نماز، حج و ... و گاهی واجب غیري است، یعنی گرچه مولی به آن التفات تفصیلی پیدا کرده و آن را طلبیده و خود آن عمل متعلق اراده واقع شده است، ولی مصلحت در خود آن کار نیست، بلکه مصلحت در عمل دیگری است و این را که لحاظ کرد و از ما خواسته است برای رسیدن به واجب دیگری است. مثل قطع مسافت، وضو، نصب سلم و ...

«و الواجب التبعی ما لم يتعلّق به اراده مستقلّه بل متعلّق للاراده تبعاً لاراده غیره».

یعنی یک اراده و خواست قلبی جداگانه ای به آن تعلق نگرفته است (زیرا اصلاً مولی به آن التفات و توجهی پیدا نکرده است و اگر توجه می کرد حتماً آن را می خواست و مطلوبش بود.) و صددرصد به تبع اراده چیز دیگر، این عمل هم متعلق اراده واقع شده است. یعنی عقل با ملازمه به گردن مولی می گذارد که اگر ذی المقدمه را اراده کرده، لازمه اش آن است که مقدمه را هم اراده بکند و لو خود مولی توجهی به مقدمه ندارد، یا اگر عملی را واجب کرده، لازمه اش آن است که اضداد آن را تحریم کند، و لو مولی توجهی به اضداد نداشته و آنها را تحریم نکرده است.

قوله: و منها تقسیم: این فراز اشاره به ضابطه سوّم یعنی ضابطه خود آخوند است.

ص: ۲۴۷

قوله: لا بلحاظ الاصاله: این فراز اشاره به ضابطه اول یعنی ضابطه مشهور است. و ضابطه فصول در کفایه مطرح نشده است.

قوله: و علی ذلک: این فراز در حقیقت بیان ثمره دو ضابطه قبل از ضابطه سوم است.

بنا بر دو ضابطه قبلی - همان طوری که در ضمن خود آنها بیان شد - هر یک از واجبات اصلی و تبعی قابل انقسام به واجب نفسی و غیره هستند، یعنی واجب اصلی یا نفسی است یا غیره، واجب تبعی هم یا نفسی است یا غیره - چنانکه با مثال گذشت - ولی بنا بر ضابطه سوم واجب اصلی قابل اتصاف به نفسی و غیره است و می توان آن را به دو قسم تقسیم کرد. ولی واجب تبعی این گونه نیست. یا به بیان کفایه می توانیم از این طرف شروع کرده و بگوئیم که واجب غیره قابل انقسام به اصلی و تبعی هست. به این بیان که عملی که مقدمه واجب دیگری هست، گاهی در مقام تصور، مورد التفات و توجه تفصیلی مولی واقع می شود و مولی آن را تصور می کند و می بیند که واجد ملاک است، و حتماً آن را برای رسیدن به مقصدی می خواهد و می طلبد و متعلق اراده قلبی او است. این واجب نامش واجب غیره اصلی است.

و گاهی اصلاً به این مقدمه التفات و توجهی نکرده و در نتیجه اراده مستقلاً به آن تعلق نمی گیرد، بلکه فقط به ذی المقدمه ملتفت بوده و همان مورد اراده اش واقع شده، و نسبت به مقدمه یک اراده اجمالی تبعی در میان است که بنا بر ملازمه به گردن مولی گذاشته می شود و می گوئیم که لازمه اراده ذی المقدمه و امر به آن، اراده مقدمه هم هست. نام این قسم واجب غیره تبعی است.

ولی واجب نفسی قابل اتصاف به اصلی و تبعی نیست، زیرا واجب نفسی آن است که مصلحت ملزمه در خود آن عمل باشد. اگر چنین بود آن عمل حتماً متعلق طلب و اراده استقلالاً خواهد بود، چه غیر واجب باشد و چه نباشد. و تبعیت معنی ندارد. پس طبق ضابطه آخوند باید گفت که در حقیقت تقسیم واجب به اصلی و تبعی تقسیمی در عرض تقسیم واجب به نفسی و غیره نیست، بلکه در طول آن بوده و قسمی از آنکه خصوص واجب غیره باشد، به این دو قسم تقسیم می شود.

ص: ۲۴۸

قوله: نعم: ولی بر مبنای نظریه محقق قمی و صاحب فصول که تقسیم را به لحاظ مقام اثبات و دلالت می دانستند، هر یک از واجب نفسی و غیره قابل انقسام و اتصاف به اصلی و تبعی هستند- به بیانی که در ضمن دو ضابطه گذشت و نیازی به اعاده نیست- پس طبق این دو ضابطه تقسیم واجب به اصلی و تبعی در عرض تقسیم قبل بوده و تقسیم مستقلی است و در طول آن نیست.

قوله: لکن الظاهر: مرحوم آخوند مجدداً ادعای خویش را تکرار کرده و می فرمایند: به عقیده ما واجب فی نفسه و با قطع نظر از دلالت دلیل و خطاب، دو قسم می شود و متّصف به وصف اصلی و تبعی می گردد، و این گونه نیست که به لحاظ مقام اثبات و دلالت این دو قسم را دارا باشد.

دلیلی هم اقامه می کنند و آن اینکه، قانون تقسیم این است که اگر تقسیمی بخواهد کامل و بی نقص باشد، باید حاصر باشد و هیچ فردی از افراد مقسم از یکی از اقسام آن خارج نباشد. بلکه اگر به دو قسم یا ده قسم تقسیم می شود، این اقسام کلیه مصادیق آن را شامل شود و گرنه تقسیم ناقص خواهد بود. آنگاه اگر تقسیم به لحاظ مقام اثبات و دلالت باشد حاصر نخواهد بود، زیرا آن واجبی که در واقع و نفس الامر هست ولی هنوز مدلول دلیلی واقع نشده و به مقام اثبات نرسیده است، از این اقسام خارج است و نه اصلی به لحاظ مقام اثبات است و نه تبعی.

اما اگر به لحاظ مقام ثبوت باشد تقسیم حاصر است و کمبود ندارد. زیرا هر عملی یا مستقلاً مورد التفات و توجه و تصور مولی قرار می گیرد و یا مورد التفات و در نتیجه متعلق اراده مستقل نیست، اولی واجب اصلی و دومی واجب تبعی است و شقّ ثالث ندارد چون ارتفاع نقیضین محال است. پس ما صلاح می دانیم که تقسیم به لحاظ مقام ثبوت باشد.

[البته این مطلب قابل مناقشه است زیرا ظاهر تقسیم واجب به اصلی و تبعی در قبال نفسی و غیره آن است که این یک تقسیم مستقلّ و جداگانه ای است و در عرض تقسیمات قبلی است. در حالی که طبق بیان مرحوم آخوند، تقسیم واجب به اصلی و تبعی در طول تقسیم قبلی بوده و به قسمی از اقسام آن یعنی واجب غیره مربوط می شود و گرنه واجب

ص: ۲۴۹

نفسی این دو قسم را ندارد.

ولی طبق بیان محقق قمی و صاحب فصول یک تقسیم جدائی است و هریک از نفسی و غیره قابل اتصاف به هریک از اصلی و تبعی می باشند. و اینکه مرحوم آخوند فرمودند:

اگر به لحاظ مقام اثبات باشد، لازم می شود تقسیم حاصر نباشد ما قبول نداریم.

زیرا اولاً- مقسم در کلام مشهور عنوان واجب است و واجب ظهور در فعلیت دارد، یعنی واجب فعلی است و تا به درجه خطاب و دلالت و صدور و ابلاغ نرسد، واجب فعلی نمی شود، هرچند که شأنی و اقتضائی باشد و در جای خود خواهد آمد که مرحله شأنیّت و اقتضاء را نباید از مراحل حکم شمرد. مراحل حکم مرحله انشاء و فعلیت و تنجز است.

پس تا به مرحله اثبات نرسد اصلاً واجبی نیست تا اشکال شود که تقسیم این مرحله را شامل است یا نه. ثانیاً به قول مرحوم مشکینی: «مع انّ ما لم یکن مفاد دلیل داخل فی التبعی لکونه ما لم یکن مفاد خطاب مستقل او لم یکن مقصوداً من اللفظ فالاقوی تقسیمه الیهما بحسب ما انعقد اصطلاحهم علیه.» [

قوله: ثمّ انه: گاهی یقین می کنیم که فلان واجب اصلی است. در اینجا احکام و آثار واجب اصلی بر آن مترتب می شود. و گاهی یقین می کنیم که فلان واجب تبعی است. در اینجا هم آثار تبعی بودن بار می شود. ولی گاهی در اصل وجوب واجبی تردید نداریم، اما در کیفیت آنکه آیا اصلی است یا تبعی، شک داریم.

حال در مقام شک وظیفه چیست؟ آیا اصلی داریم که از آن استفاده کنیم؟

مرحوم آخوند می فرماید: بستگی دارد که ما واجب تبعی را چگونه معنی کنیم؟ سلبی و عدمی یا اثباتی و وجودی؟ اگر برای واجب تبعی یک معنای سلبی و نفسی قائل شویم و بگوئیم که واجب تبعی آن است که یک اراده مستقلی بر آن تعلق نگرفته باشد (ما لم یعلق اراده مستقله، یا ما لیس متعلقاً للاراده المستقله که لم و لیس برای نفی است).

طبق این تعریف در مقام شک از اصاله العدم استفاده می کنیم و می گوئیم که قطعاً یک زمانی (در ازال و قبل از شریعت) این واجب متعلق اراده مستقل نبود و الآن شک می کنیم که متعلق اراده مستقل واقع شده یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم تعلق اراده مستقل (عدم

ص: ۲۵۰

ازلی) جاری کرده و نتیجه می‌گیریم که فلان واجب مشکوک یک واجب تبعی است، آنگاه هر اثر شرعی که وجوب تبعی داشت، بر این مستصحب مترتب می‌شود. (اصلی عملی باید دارای اثر عملی باشد و گرنه جاری نمی‌شود).

قاعده کلی: در کلیه موضوعاتی که (موضوعات و متعلقات احکام) به یک امر عدمی متقوم باشند و قوام آنها به امر عدمی باشد (یعنی مرکب از دو جزء وجودی و عدمی باشند. شکی نیست که قوام مرکب به اجزاء او است و یک جزء آن عدمی است، پس فلان موضوع متقوم به امر عدمی است) اگر جزء وجودی وجدانا محرز باشد، جزء عدمی را با اصل عدم می‌توانیم احراز کنیم و بعد آثار شرعی این عدمی مترتب شود. برای روشن شدن مطلب چند مثال می‌آوریم:

۱- میته از موضوعاتی است که محکوم به حرمت و نجاست است و برخی آن را امر عدمی دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: «المیته عباره عما لم ینذک»، یعنی میته آن حیوانی است که تذکیه نشده و با شرائط ذبح نشده باشد، آنگاه در خارج به حیوانی برخورد می‌کنیم که کشته شدن آن برای ما محرز است، ولی نمی‌دانیم که تذکیه شده یا نه؟ میته است یا نه؟ با استصحاب عدم تذکیه (از حال حیات به حال ممات) نتیجه می‌گیریم که میته است. پس حرام و نجس است.

۲- آب قلیل موضوع است برای اینکه به مجرد ملاقات با نجس متنجس شود، و ما قلیل را امر عدمی می‌گیریم یعنی آبی که به حد کثر نرسیده است.

حال مقدار آبی است که تدریجا مجتمع شده و ما یقین داریم که تا لحظه قبل در حد کثر نبود، الآن شک می‌کنیم که به این حد رسیده یا نه؟ از استصحاب عدم کثرت استفاده می‌کنیم و نتیجه اش قلیل بودن و اثرپذیری و انفعال است.

۳- غضب حرام است، ولی غضب عبارتست از تصرف در ملک دیگران بدون اذن مالک، حال در موردی جزء اول وجدانا محرز است و مشاهده می‌کنیم که زید در ملک دیگران راه می‌رود ولی جزء دوم مشکوک است و نمی‌دانیم که آیا اذن و رضایت حاصل شده یا نه؟ از استصحاب عدم اذن و رضا مدد می‌گیریم و نتیجه اش اثبات غضبیت و

ص: ۲۵۱

حرمت است.

قوله: نعم: امّا اگر برای واجب تبعی یک معنای اثباتی قائل شدیم و گفتیم که واجب تبعی هم یک امر وجودی خاصّ (در قبال واجب اصلی) است و قوامش به امر عدمی نیست (جزء عدمی ندارد) و لو لازم یک امر عدمی هست.

(مثلا بگوئیم: «الواجب التبعی ما تعلّق به اراده غیر مستقلّه» که سخن از تعلّق اراده غیر مستقل است نه عدم تعلّق، و تعلّق امر اثباتی است.) اینجا جای استصحاب عدم تعلّق اراده مستقل نیست و نمی توانیم بگوئیم که زمانی اراده مستقلی در کار نبود، پس الآن هم نیست. زیرا که عدم تعلّق اراده مستقل مستقیماً دارای اثر شرعی نیست. بلکه لازمی دارد که چون اراده غیر مستقل بدان تعلّق گرفته، پس واجب تبعی است، و چنین اصلی مثبت است و حجّت نیست.

قوله: فافهم: اشاره به این است که برفرض حجّیت اصل مثبت، در ما نحن فیه این اصل مبتلا به معارض است و حجّت نیست. زیرا همان طوری که اصل عدم تعلّق اراده مستقل است هکذا اصل عدم تعلّق اراده غیر مستقل است و لازمه اولی تعلّق اراده غیر مستقل است و لازمه دومی تعلّق اراده مستقل و تعارضاً و تساقطاً. پس نوبت به استفاده از استصحاب نمی رسد.

(البته راه دیگری مطرح می شود که اصل براءت می باشد. یعنی آن گیری که احتمال می دهیم این عمل تابع آن و آن غیر متبوع این باشد، اگر آن غیر واجب باشد، این عمل قطعاً واجب است یا به عنوان واجب اصلی و یا تبعی، ولی اگر آن غیر واجب نداشته باشد، این عمل مشکوک الوجوب می شود یعنی اگر اصلی باشد واجب است و اگر تبعی باشد واجب نیست و در باب شبهه وجوبیه و شک در اصل تکلیف اصل براءت جاری می شود.)

ص: ۲۵۲

نمبره مسئله مقدمه واجب

اشاره

آنچه از آغاز مسأله مقدمه واجب تاکنون مطرح شد تماماً مربوط به چهار امر مقدماتی بود.

اینک پیش از ورود در اصل مبحث (ملازمه) ثمره نزاع را تحت عنوان «تذنیب» بیان می‌کنند که جا داشت این بحث را تحت عنوان امر خامس مطرح می‌کردند. علی‌ای حال مرحوم آخوند پنج ثمره را متعرض شده و مورد بحث و بررسی قرار داده اند:

۱- اولین و مهم ترین ثمره ای که به عنوان ثمره مسأله اصولی از این مبحث انتظار داریم آنست که نتیجه این مسئله در طریق استنباط حکم شرعی کلی الهی باشد.

زیرا ضابطه مسئله اصولی آن است که نتیجه اش در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و کبرای کلی قیاس استنباط و اجتهاد حکم فرعی کلی قرار بگیرد.

خوشبختانه این ثمره بر مبحث مقدمه واجب مترتب است. زیرا اصل بحث در این مسئله بر محور ملازمه دور می‌زند، عده ای ملازمه را قبول ندارند، بر این مسلک ثمره ای ظاهر نمی‌شود و عده ای بلکه مشهور ملازمه را قبول دارند، آنگاه بر این مسلک نتیجه مسئله (که ثبوت ملازمه بود) کبرای قیاس استنباط واقع می‌شود و به ضمیمه صغری حکم شرعی کلی را نتیجه می‌دهد. فی المثل می‌گوئیم:

نماز در اسلام واجب است. (صغری).

میان وجوب چیزی و وجوب مقدمات آن ملازمه عقلیه وجود دارد. (کبری)

پس میان وجوب نماز و وجوب مقدمات نماز ملازمه وجود دارد. (نتیجه)

پس مقدمات نماز هم واجب به وجوب شرعی هستند. (نتیجه نهائی)

از طریق ملازمه به وجوب شرعی مقدمه رسیدیم که یک حکم فرعی کلی است و بر

ص: ۲۵۳

همه مصادیقش صادق است.

(از عبارت کفایه این گونه فهمیده می شود که تشکیل صغری و کبری به این سبک است:

فلان شیء (مثلا قطع مسافت) مقدمه واجب (مثلا حج) است. (صغری)

هر مقدمه واجبی واجب است. (کبری) پس فلان شیء واجب است. (نتیجه)

ولی این کبری مستقیما قاعده یا مسأله فقهی است که موضوعش فعلی از افعال مکلف و محمولش حکمی از احکام شرعی است و با مبحث فقهی بودن تناسب دارد، و اگر منظور آخوند (ره) این باشد که فلان شیء مقدمه واجب است (صغری) و میان وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه ملازمه است. (کبری) پس فلان شیء واجب است. «نتیجه» خیلی جالب نیست، زیرا ظاهر کبری می رساند که وجوب مقدمه ملزوم و وجوب ذی المقدمه لازم است. به هر حال بیانی که ما آوردیم اظهر است.)

قوله: و منه قد انقدح: در این فراز به سه ثمره دیگر اشاره می کنند:

۲- یکی از این ثمرات، مسأله موافقت نذر و عدم موافقت آن است:

شخصی نذر کرده که واجبی را انجام دهد. آنگاه در مقام عمل مقدمه ای از مقدمات واجبی را انجام می دهد.

در اینجا اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه اش موافقت نذر است و ناذر به نذر خویش عمل کرده است. ولی اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم، نتیجه اش عدم موافقت نذر است. پس ثمره وجوب و عدم وجوب مقدمه در موافقت و عدم موافقت نذر ظاهر می شود.

۳- یکی دیگر از ثمرات، حصول فسق و عدم حصول فسقی است:

از دیدگاه اسلام ارتکاب کبیره موجب سقوط از عدالت و حصول فسق است و نیز اصرار بر حرام هم سبب فسق است. روی این اصل اگر شخصی واجب و ذی المقدمه ای را با همه مقدمات آن (مثلا ده مقدمه) عمدا ترک کرد، اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم در نتیجه وی یازده واجب را ترک کرده و یقینا به کار او اصرار بر حرام صدق می کند و موجب حصول فسق است. ولی اگر مقدمه واجب را واجب ندانیم. وی تنها یک واجب را ترک

ص: ۲۵۴

کرده و یک حرام را مرتکب شده و با ارتکاب یک حرام اصرار محقق نمی شود و سبب حصول فسق نمی شود.

۴- یکی دیگر از ثمرات جواز و عدم جواز اخذ اجرت است:

می دانیم که به عقیده مشهور فقهاء اخذ اجرت بر واجبات حرام است و این مبحث مبسوطاً در کتب فقهی بیان شده است. حال اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه اش حرمت اخذ اجرت در مقابل مقدمه واجب است و اگر واجب ندانیم، نتیجه اش جواز اخذ اجرت است.

مرحوم آخوند به این سه ثمره یک اشکال مشترک دارند و سپس به هر کدام یک اشکال اختصاصی دارند:

اشکال مشترک: از ضابطه ای که برای مسئله اصولی ذکر کردیم و از بیان ثمره اولی روشن شد که آن ضابطه بر این موارد منطبق نیست و این سه مورد به عنوان ثمره مسئله اصولی نخواهند بود:

اما مسئله موافقت نذر و عدم موافقت آن: این مطلب ربطی به مسئله اصولی ندارد و نتیجه یک صغری و کبرای فقهی است. به این بیان که اگر ملازمه را که مسئله اصولی است پذیرفتیم، نتیجه آن وجوب شرعی مقدمه است و خود این نتیجه یک مسئله فقهی و یک حکم شرعی فرعی کلی الهی است و کبرای کلی هم این است که وفاء به نذر واجب است که این نیز حکم کلی و قاعده فقهی است. و اگر کسی عمل منذور را مطابق با نذر انجام داد موافقت نذر حاصل می شود. که این هم به حکم عقل است. و اگر کسی نذر کرد که واجبی را انجام دهد، امر و لَیُؤْفُوا نُذُورَهُمْ (۱) دامن گیرش می شود و باید بدان وفا کند.

آنگاه اگر ناذر مقدمه واجب را انجام داد و ما مقدمه را واجب می دانستیم نتیجه اش وفاء به نذر و حصول موافقت است ولی این نتیجه نه خودش حکم شرعی است (عقل حکم به اجزاء و امثال می کند) و نه نتیجه مستقیم مسئله اصولی است بلکه مسئله اصولی یعنی ملازمه موجب تنقیح موضوع و تمهید صغرای کبرای کلی گردید و کبرای کلی بر آن

۱- سوره حج، آیه ۲۹.

موضوع و مصداق منطبق شد و انطباق کلی بر مصادیق شأن مسأله فقهی است و ربطی به اصول ندارد.

و اما مسئله حصول فسق و عدم آن: این نیز ربطی به مسأله اصولی ندارد و نتیجه مستقیم آن نیست. بلکه نتیجه یک صغری و کبرای فقهی است که بر آنها مترتب می شود و مسأله فقهی است آری مسأله اصولی تنقیح موضوع کرد و پس از تمهید مصداق و صغری، انطباق کبرای فقهی بر آن قهری و عقلی است و ربطی به مسأله اصولی ندارد. به این بیان که با مسأله اصولی ملازمه، وجوب شرعی مقدمه ثابت شد- که مسئله ای فقهی است- کبرای کلی هم این است که اصرار بر حرام موجب فسق می گردد. آنگاه اگر مکلف واجبی را با همه مقدماتش ترک کرد و ما مقدمه را واجب می دانستیم، نتیجه اش تحقق یافتن اصرار بر حرام است و اصرار که آمد، فسق را بدنبال دارد. و تطبیق کبری بر صغری عقلی است و از شئون قاعده فقهی است که فقیه آن را بر مصادیقش منطبق می سازد.

و اما مسأله جواز و عدم جواز اخذ اجرت: این مسئله نیز ربطی به ملازمه ندارد، بلکه ما یک کبرای کلی فقهی داریم که اخذ اجرت بر واجبات حرام است و این کبری مصادیقی می طلبد که بر آنها صدق کند و منطبق شود. حال اگر ملازمه را انکار کردیم و وجوب شرعی مقدمه را رد کردیم، نتیجه اش جواز اخذ اجرت بر مقدمه است. ولی اگر ملازمه را اثبات کردیم (مسئله اصولی) نتیجه اش وجوب شرعی مقدمه است (مسئله فقهی) و این نتیجه به نوبت خود صغرای کبرای کلی فقهی قرار می گیرد که حرمت اخذ اجرت بر واجبات باشد.

و نتیجه اش حرمت اخذ اجرت بر مقدمه است. ولی این نتیجه مستقیماً مربوط به انطباق کبرای مذکور بر صغرای مزبور بوده و شأن مسأله فقهی را دارا است.

قوله: مع ان: اشکالهای اختصاصی: مرحوم آخوند به هریک از سه ثمره مزبور یک اشکال اختصاصی می کنند:

اشکال مخصوص موافقت و عدم موافقت نذر: این ثمره ربطی به ملازمه و وجوب یا عدم وجوب مقدمه ندارد، بلکه صددرصد وابسته به قصد و نیت شخص ناذر است که فروض مختلف دارد:

ص: ۲۵۶

۱- قصد ناذر از نذر واجب، نذر خصوص واجب نفسی است و این را از نیت گذرانده است. در این فرض بدیهی است که اگر وی مقدمه واجبی را بجا آورد، مطلقا وفاء به نذر نکرده است.

یعنی خواه ملازمه را بپذیریم یا نه، مقدمه واجب را واجب بدانیم یا نه وی وفاء به نذر نکرده است. زیرا اگر ملازمه را نپذیریم و مقدمه را واجب ندانیم، پرواضح است که انجام مقدمه موجب موافقت نذر نیست. چون نذر واجب کرده نه غیر واجب، و اگر مقدمه را واجب بدانیم، باز با انجام مقدمه، نذر امثال نشده است. چرا که وی خصوص واجب نفسی را نذری کرده و وجوب مقدمه «برفرض قبول» یک وجوب غیری است نه نفسی.

۲- ناذر در مقام نذر فقط قصد واجب کرده و گفته است: «لله علی ان افعل واجبا» و واجب را مطلق آورد. و مقید به خصوص نفسی نکرده است. در این فرض هم اطلاق واجب به واجب نفسی منصرف می شود، آنگاه با انجام دادن مقدمه واجب وفاء به نذر حاصل نمی شود.

۳- اگر مقصود و منوی ناذر یک عنوان عامی باشد که مقدمه را هم شامل می شود، (مثلا نذر کرده که یک عمل لازمی را انجام دهد، کاری را که لا بد منه است انجام دهد و...) در این فرض اگر مقدمه واجبی را انجام داد نذر موافقت شده است. زیرا وی یک عمل لازم و حتمی را نذر کرده و مقدمه واجب هم و لو شرعا لازم و واجب نباشد، ولی قطعا از نظر عقلی لازم و لا بد منه است، ولی باز هم ثمره ای ظاهر نمی شود و فرقی میان قول به وجوب مقدمه و عدم آن یا قول به ملازمه و عدم آن نیست. زیرا اگر ملازمه را بپذیریم، مقدمه لازم شرعی هم می شود و موجب موافقت نذر است و اگر نپذیریم هم باز مقدمه وجوب و لزوم عقلی که دارد و مشمول عموم نذر می باشد و انجام آن سبب وفاء به نذر است.

(البته فرض پنجم و ششمی هم مطرح است که مرحوم آخوند متعرض نشده و در آن دو فرض ثمره ظاهر می شود:

الف) اگر خصوص وجوب غیری را نذر کند، در اینجا ثمره ظاهر می شود. یعنی اگر مقدمه واجب واجب باشد، نذر موضوع پیدا کرده و منعقد می شود و گرنه اصلا منعقد

ص: ۲۵۷

نمی شود.

ب) اگر مطلق وجوب شرعی مولوی را (اعم از نفسی و غیره) نذر کند، باز ثمره ظاهر می شود. یعنی اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، با انجام آن موافقت نذر شده و گرنه نه.

قوله: و لا یکاد: اشکال اختصاصی ثمره دوّم: اگر فرضاً مقدمه واجب را واجب و ترک آن را حرام بدانیم، باز ترک یک واجب با همه مقدماتش موجب اصرار و حصول فسق نمی شود. زیرا اگر واجبی دارای دهها مقدمه باشد و ما همه آنها را واجب بدانیم، به مجرد ترک اولین مقدمه معصیت مولی محقق می شود به دنبال این ترک عمده قطعاً مکلف از انجام ذی المقدمه متمکن نیست و با نبود تمکن قطعاً وجوب ذی المقدمه منتفی می شود.

چون در غیر این صورت تکلیف به غیر مقدور خواهد بود. با رفتن وجوب ذی المقدمه وجوب سایر مقدمات هم که تبعی و به تبع وجوب ذی المقدمه بود، ساقط می شود، در نتیجه این مکلف یک حرام و معصیت بیشتر مرتکب نشده است. یک حرام هم اصرار بر حرام نیست و تا اصرار نباشد، فسق نیست.

(جواب مرحوم آخوند چندان جالب نیست. زیرا می توان گفت درست است که با ترک اولین مقدمه شخص بر انجام ذی المقدمه قدرت ندارد، ولی این عدم قدرت با این اضطرار به سوء اختیار خود او است و اضطراری که از سوء الاختیار ناشی شود، منافاتی با اختیار و اراده ندارد و مسقط تکلیف نیست. پس کماکان وجوب واجب باقی است و مخالفت آن حرام و معصیت است، پس وجوب سایر مقدمات هم باقی است و در نتیجه اگر وجوب مقدمات را پذیرفتیم، عنوان اصرار بر حرام و به دنبال آن حصول فسق مرتب می شود. و حقّ در جواب این است که اصرار و ارتکاب هر حرامی موجب حصول فسق نیست، بلکه ارتکاب حرامهای نفسی که عقاب و مؤاخذه دارند موجب فسق است و مقدمه واجب بر فرض که فعلش واجب و ترکش حرام باشد، موجب عقوبت نیست و در نتیجه موجب فسق هم نیست.)

قوله: و اخذ الاجره: و امّا اشکال اختصاصی ثمره سوّم: ما اصل کبرای کلی (حرمت اخذ اجرت بر واجبات) را قبول نداریم و معتقدیم که اخذ اجرت بر واجبات مطلقاً (چه توصلی

ص: ۲۵۸

و چه تعیدی) جایز است. آنگاه برفرض که مقدمه واجب، واجب باشد، نتیجه اش حرمت و عدم جواز اخذ اجرت نیست و ثمره مزبور مترتب نمی شود چون صغری بدون ضم کبری منتج نیست و در کبری حرمت اخذ اجرت بر واجب را قبول نداریم. بیان مطلب به شرح زیر است:

اما واجبات توصلی: در این مورد سه فرض وجود دارد:

۱- واجب عملی است که وجود مجانی و بلاعوض آن واجب است و با قید مجانی بودن واجب است مثل تجهیز میت که برحسب روایات حقی است که میت بر گردن احیاء دارد و واجب کفائی است که باید گروه یا فردی آن حق را ادا کنند و حق ندارند در برابر آن مزد بگیرند. تنها در این قسم اخذ اجرت بر واجب جایز نیست.

۲- واجب عملی است که اصلاً وجود عوض دار آن واجب است. مثل مواردی که من به الکفایه نیست و به یک نفر منحصر شده است. آن فرد هم راهی برای امرارمعاش ندارد و اگر به این واجب مشغول شود زندگی او مختل می شود، در اینجا برای جمع میان دو حق، عوض گرفتن جایز بلکه لازم است. البته این فرض را مرحوم مشکینی در حاشیه آورده است ولی در متن کفایه نیست.

۳- واجب عملی است که خصوص وجود مجانی آن مطلوب نیست، بلکه مطلق وجود و اصل وجود مطلوب است خواه با عوض و خواه مجانی. مانند صناعاتی که مورد نیاز جامعه است و به عنوان واجب کفائی مطرح است (خیاطت، بنایی، کارگری، کشاورزی، مهندسی، طبابت و ...) و اگر این صناعات نباشد، نظام زندگی مردم مختل می شود. در این قسم چیزی که بر صاحب فن واجب است، اصل طبابت و نجاری کردن و ... می باشد نه طبابت مجانی، و در اینجا هیچ مانعی ندارد که اخذ اجرت جایز باشد و چه بسا می توان گفت که اخذ اجرت واجب است.

به خاطر اینکه اگر طبیب تمام وقت طبابت کند و اجرت هم نگیرد، نظام زندگی خودش مختل می شود. اگر مهندس علی الدوام مشغول مهندسی باشد و مزدی دریافت نکند، زندگی خود او از بین می رود

ص: ۲۵۹

(و اصولاً- کسی رغبت نمی کند که این همه زحمت بکشد و مجانی کار کند. آری ممکن است عدّه معدودی به عنوان علاقه و عشق، طبابت و ... کنند و عدّه قلیلی به خاطر شهرت و آوازه کار کنند. ولی نوع انسانها برای درآمد و تأمین زندگی و رفاه آن کار می کنند و دست به کارهای سنگین می زنند، و اگر اخذ اجرت حرام باشد کسی حاضر نمی شود کارهای شاقّ را انجام دهد و راحت و آسایش خود را فدا کند.) (مرحوم آخوند فی الجمله و نسبت به قسم اوّل ظهور ثمره را قبول کردند. چون در آن بخش کبرای کلی داریم که اخذ اجرت بر آن واجبات حرام است و مقدمه آنها هم کذلک، یا خود آنها اگر مقدمه واجبی باشند اخذ اجرت حرام است.)

قوله: و اما الواجبات التعبدیه: اخذ اجرت بر واجبات تعبدی نیز محذوری ندارد و به عقیده ما جایز است. زیرا عمدۀ مانعی که مطرح شده است، مسأله منافات اخذ اجرت با قصد قربت است و اینکه عبادت باید صددرصد به قصد قربت باشد و اگر صددرصد برای اخذ اجرت شد یا قصد قربت با اخذ اجرت مشترکاً در قصد انسان دخیل بودند، عبادت باطل است. به همین دلیل مشهور فتوی به حرمت اخذ اجرت بر واجبات عبادی داده اند.

لکن به عقیده ما این مشکل قابل حلّ است. زیرا اگر اخذ اجرت بر نفس اتیان عبادت باشد و اصلاً نیتی جز اجاره و وفای به آن و رسیدن به اجرت نداشته باشد، این با عبادت و قصد قربت منافی است و با هم جمع نمی شوند. ولی ما می گوئیم که اصل انجام عبادت به قصد قربت است و داعی مستقیم او تقرب به مولی است، ولی اگر از او بپرسیم که چرا این نماز یا روزه یا حجّ با قصد قربت را انجام می دهد؟

در جواب خواهد گفت: چون پول گرفته و اجیر شده ام. داعی بر انجام عبادت به قصد قربت، مسأله اجاره است و این از قبیل داعی بر داعی یا داعی به سوی داعی است که دو داعی متفاوت و در طول هم وارد؛ داعی اصلی و مباشری قصد قربت است و داعی بر این اتیان قربی اخذ اجرت است.

(نظیر نماز حاجت که داعی بر اصل نماز قصد قربت است ولی داعی بر این عبادت با قصد قربت، مسأله قضاء حاجت است. و نظیر عبادات بسیاری از مردمان که با قصد قربت

ص: ۲۶۰

انجام می دهند، ولی محرک آنها بر این عبادات به قصد قربت مسأله ترس از جهنم یا طمع در بهشت است.) پس هم قصد قربت موضوعیت دارد و هم اخذ اجرت، و از این ناحیه مشکلی نیست و این مقدار مسلم است که اجاره بر عبادات هم بسان اجاره بر توصیلات باید دارای شروط صحت اجاره باشد یعنی در مورد اجاره، منفعت حلال قابل اعتنائی وجود داشته باشد که به شخص مستأجر برمی گردد و گرنه اجاره از طرف مستأجر سفیهانه و از طرف اجیر اکل مال به باطل خواهد بود.

پس می توان متعلق اجاره را (چه عبادتی از عبادات باشد و چه عمل غیر عبادی باشد.) به دو بخش تقسیم کرد: بخشی از آنها مواردی است که در آن عمل منفعتی به دهنده عوض عود کند. مثل صوم و صلاه و حج استیجاری و استنابی و ... بر این امور اجاره صحیح است. و بخشی از آنها مواردی است که از عمل اجیر منفعتی به مستأجر عود نمی کند. مثل اجاره بر واجبات شخصی که زید اجیر شود و پول بگیرد تا نماز یومیّه خود را بخواند، روزه های خود را بگیرد، حج خویش را بجای آورد و ... بر این ها اجاره باطل است و مخصوص واجبات هم نیست. در مستحبات عبادی هم قصه چنین است. مثل اجیر شدن برای نماز شب خواندن و ... پس واجب یا مستحب بودن. عبادی یا توصلی بودن ملاک نیست، بلکه منفعت حلال داشتن مهم است.

نتیجه: چه ملازمه را بپذیریم و چه نپذیریم، چه وجوب مقدمه را قبول کنیم و چه قبول نکنیم، در هر صورت نمره این نیست که علی الوجوب اخذ اجرت بر آن حرام می باشد و علی عدم الوجوب جایز باشد.

۵- قوله: و ربّما يجعل:

۵- پنجمین و آخرین نمره ای که برای مسأله مقدمه واجب ذکر شده به شرح زیر است:

اگر فرض کنیم مقدمه ای که ذاتا و با قطع نظر از مقدمیت حرام باشد، فعلا مقدمه واجبی قرار گرفته است، (مثل ورود در زمین غیر بدون رضایت مالک که غصب و حرام است. ولی همین ورود مقدمه انقاز غریق یا اطفاء حریق و مانند آن می باشد.) در چنین فرضی گفته شده که نمره ظاهر می شود:

به این بیان که اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم و ملازمه را بپذیریم، در ورود در زمین

ص: ۲۶۱

غیر، اجتماع وجوب و حرمت پیش می‌آید که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است و احکام آن باب را خواهد داشت در این صورت اگر اجتماعی شدیم، احکامی دارد و اگر امتناعی شدیم باز احکامی دارد که تمام آنها بر این مقدمه حرام مترتب می‌شود.

ولی اگر مقدمه واجب را واجب ندانیم و ملازمه قائل نشویم، در نتیجه ورود در ملک دیگران فقط حرام است و حکم دیگری ندارد. آنگاه این مورد از موارد و مصادیق باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد نخواهد بود و احکام آن مسئله را هم نخواهد داشت.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند به این نمره سه جواب می‌دهند:

جواب اول: چه قائل به ملازمه بشویم و چه نشویم، چه وجوب مقدمه را بپذیریم و چه نپذیریم، در هر حال ما نحن فیه از مصادیق باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد نخواهد بود و از این حیث ثمری ندارد. زیرا که در باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد ویژگی و خصوصیتی مطرح است و آن اینکه امر به عنوان مستقلاً بنام نماز و نهی به عنوان مستقلاً دیگری بنام غضب تعلق گرفته است و دو عنوان مزبور حیثیت تقییدی هستند. یعنی تمام موضوع برای وجوب، عنوان صلاتی است و تمام موضوع برای حرمت، عنوان غضبی است. آنگاه مکلف به سوء اختیار یا به غیر سوء اختیار میان آن دو را در عمل واحد یعنی نماز در مکان غضبی جمع کرده و عمل واحد مجمع دو عنوان و مورد تصادق دو کلی گردیده است. آنگاه بحث می‌شود که آیا در چنین موردی اجتماع امر و نهی جایز است که عمل مزبور هم واجب باشد و هم حرام؟ یا جایز نیست؟

و خوشبختانه یا متأسفانه این ویژگی در ما نحن فیه نیست، زیرا ورود در زمین غیر اگرچه به عنوان غضبیت حرام است، ولی به عنوان مقدمیت واجب نیست، چرا که تا به حال دو بار گفته شد (یکی در بحث مقدمه داخلی یا اجزاء، و دیگری در بحث اعتبار قصد توصل از زبان شیخ اعظم) که عنوان مقدمیت، عنوان تقییدی نیست و وجوب روی مقدمیت نیامده است زیرا عنوان مقدمیت ما را به ذی المقدمه نمی‌رساند بلکه مصادیق مقدمه است که موجب توصل می‌شوند. مقدمه به حمل اولی نقشی ندارد بلکه مقدمه به حمل شایع است که موصله است و حیث مقدمیت یک حیث تعلیلی است و مصداق

ص: ۲۶۲

مقدمه در ما نحن فيه همان ورود در زمین غیر است که به همین عنوان اصلی و اولی اش مقدمه واجب قرار گرفته است. پس دو عنوان در کار نیست تا ما نحن فيه از مصادیق باب اجتماع امر و نهی شود. اگر بخواهیم ما نحن فيه را در بابی از ابواب داخل کنیم می توانیم آن را در باب نهی از عبادت یا معامله داخل کنیم و بگوئیم که این عمل مقدمه عبادی بود (مثل وضو) و حال حرام هم هست (وضو با آب غصبی) آیا نهی در عبادت دال بر فساد آن است یا نه؟ این احکام بر آن مترتب می شود. یا فلان عمل مقدمه توصلی بود و حرام هم هست. (ورود در ملک غیر) آیا نهی در معاملات (به معنای اعم کلمه یعنی مطلق امور توصلی) چه احکامی دارد؟ و آن احکام در مورد این مقدمه مترتب می شود. (و در بحث اجتماع امر و نهی میان شیئی واحد، فروق گوناگون دو مسأله اجتماع امر و نهی با دلالت نهی بر فساد خواهد آمد.)

جواب دوم: (این جواب در بعض نسخه های کفایه نیست و خط بطلان بر آن کشیده شده است. ولی در بعض نسخ هست و لذا ما مطرح می کنیم:) چه قائل به ملازمه بشویم و چه نشویم باز ما نحن فيه از مصادیق آن باب نیست و اصلاً اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد پیش نمی آید تا جایز باشد یا نه.

بیان مطلب: بنا بر عدم ملازمه جواب واضح است. زیرا ورود در زمین غیر فقط حرام است و وجوبی نیست تا سخن از اجتماع باشد. و اما بنا بر ملازمه اگر ورود در ملک غیر که حرام است مقدمه منحصره واجب (انقاذ غریق) نباشد، بلکه مقدمه مباحی هم داشته باشد، باز این مقدمه حرام به حرمت خود باقی است و وجوبی ندارد. (البته مانع دارد نه اینکه مقتضی ندارد. کما مرّ) و اگر مقدمه منحصره واجب باشد و ما هم ملازمه را بپذیریم و چنین مقدمه ای واجب باشد باز هم اجتماع پیش نمی آید. زیرا دوران امر میان یک حرام (مقدمه یا غصب) و یک واجب (انقاذ غریق) پیش می آید و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد. پس مسئله از مصادیق باب تراحم می شود و احکام آن باب این است که اگر حرام مفسده قویتری داشته باشد، همان فعلی می شود و واجب از فعلیت می افتد. در این فرض اصلاً ذی المقدمه واجب نیست تا مقدمه آن واجب شود. پس اجتماعی در کار نیست. و

ص: ۲۶۳

اگر واجب مصلحت اقوی داشته باشد همان فعلی می شود و حرمت مقدمه از فعلیت می افتد و مقدمه فقط واجب می شود و باز هم اجتماعی در کار نیست. اگر هم هر دو مساوی بودند، باز جای تخییر عقلی است و یکی را اختیار می کنیم و همان فعلی می شود و دیگری از فعلیت می افتد. فاین الاجتماع!!؟

جواب سوّم: بر فرض ملازمه را بپذیریم و مقدمه واجب را واجب بدانیم، و بر فرض که این مورد از مصادیق باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد باشد، ولی مسأله وجوب و عدم وجوب مقدمه و نیز مسأله اجتماع امر و نهی یا عدم اجتماع آن در غرض اصلی از مقدمه که مسأله توصل به ذی المقدمه باشد، دخیل نیست و در این جهت نقشی ندارد.

چرا که مقدمه واجب یا توصلی است و قصد قربت لازم ندارد و یا تعبّدی است و قصد قربت می طلبد.

اگر توصلی باشد (مثل قطع مسافت با مرکب غضبی، ورود در زمین غیر و ...) با انجام این مقدمه، غرض که امکان توصل است مطلقا حاصل می شود، یعنی چه مقدمه واجب را واجب بدانیم و چه واجب ندانیم، بر فرض وجوب چه در مسأله اجتماع امر و نهی داخل بشود و چه نشود، و بر فرض دخول در آن مسأله چه در آنجا اجتماعی شویم و چه امتناعی، این جهات فرقی به حال ما نداشته و منافاتی با رسیدن به غرض ندارد. پس در این قسم از مقدمات (توصلیات) ثمره ای ظاهر نشد. (نه از زاویه نزاع در اجتماع و امتناع در آن باب، و نه از ناحیه نزاع در وجوب مقدمه)

اما اگر مقدمه ای تعبّدی باشد (وضو یا غسل با آب غضبی، تیمّم به خاک نجس و ...) و علی الوجوب در مسئله اجتماع داخل شود، ولی باز اگر در آن مسئله امتناعی شویم و بگوییم که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال است (و ضمنا جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهیم) با انجام چنین مقدمه ای غرض حاصل نمی شود و امکان توصل به ذی المقدمه مطلقا وجود ندارد، یعنی چه ملازمه را بپذیریم و چه نپذیریم، چه مقدمه واجب را واجب بدانیم و چه ندانیم، در هر حال خصوص این مقدمه محصل غرض نیست.

ص: ۲۶۴

ولی اگر در آن مسئله اجتماعی شویم و بگوییم: هیچ مانعی ندارد که امر و نهی در شیئی واحد اجتماع کنند، در نتیجه با وضوی کذائی به مقصد می‌رسیم و غرض مطلقاً تأمین می‌شود یعنی چه ملازمه را قبول داشته باشیم یا نه، مقدمه واجب را واجب بدانیم یا نه، (سرّ مطلب آن است که مقدمات عبادی خودش امر مستقل دارد، مثل امر فَاعْسَلُوا(۱) و فَاطْهَرُوا(۲) و فَتَيَمَّمُوا(۳) که به قصد امتثال امرش می‌آوریم و وجوب شرعی مولوی از این امر استفاده می‌شود و نیازی به ملازمه و مانند آن نیست) پس از نقطه نظر بحث مقدمه واجب ثمره ای پیدا نشد، بلکه از نظر اجتماع و امتناع ثمره داشت که با مباحث اجتماع امر و نهی مناسب است نه با باب مقدمه واجب.

نتیجه: از میان پنج ثمره ای که ذکر شد، تنها ثمره اول به عنوان ثمره اصلی و مستقیم مسأله اصولی پذیرفته شد که نتیجه اش وجوب شرعی مقدمه بود. البته آنهم از لحاظ عملی ثمره مهمی نداشت زیرا نه ثوابی بود و نه عقابی، ولی در عین حال گمان نشود که مبحث طولانی و دقیق مقدمه واجب کلاً بی‌فایده است. بلکه فواید بسیاری از قبیل شرط متأخر، مقدمات مفوته، مقدمات عبادی و ... در ضمن آن مطرح شد.

۱- سوره مائده، آیه ۶.

۲- سوره مائده، آیه ۶.

۳- سوره مائده، آیه ۶.

ص: ۲۶۵

تأسیس اصل

اشاره

درحقیقت مطالبی که در کفایه به عنوان مقدمات این مسئله (مقدمه واجب) ذکر شده شش مطلب است. چهار مطلب مستقیماً تحت عنوان امر اول و ثانی و ثالث و رابع مطرح شد، و مطلب پنجم که بیان ثمره بود، به عنوان تذنیب ذکر شد. و اینک مطلب ششم که درباره تأسیس اصل است.

فایده تأسیس اصل این است که در صورت شک و تحیر از آن استفاده می شود. اگر از راه ادله و استدلالهای بعدی یقین به ملازمه پیدا کردیم به قطع عمل می شود و حکم به وجوب شرعی مقدمه می کنیم و تردیدی هم نخواهیم داشت و جای مراجعه به اصل نیست. و نیز اگر از راه استدلال به عدم ملازمه قاطع شدیم باز طبق قطع عمل می شود و جای مراجعه به اصل نیست ولی اگر ادله طرفین قانع کننده نبود و خود ما هم دلیلی بر یک طرف نتوانستیم اقامه کنیم و مردد ماندیم که آیا ملازمه هست یا نه؟ آیا مقدمه واجب واجب است یا نه؟ در اینجا آیا اصلی داریم که مرجع و ملاک ما باشد و با اجرای آن تکلیف خود را در ظاهر روشن کنیم یا نه؟ مرحوم آخوند در دو مقام بحث می کنند که قبل از آن مقدمه ای می آوریم:

در مباحث استصحاب خواهد آمد که اصل سببی (اصلی که در ناحیه سبب جاری می شود و تکلیف را روشن می کند) بر اصل مسببی (اصلی که در جانب مسبب جاری می شود) تقدم دارد و مادامی که اصل سببی قابل جریان باشد نوبت به اصل مسببی نمی رسد، آری اگر به هر دلیل اصل سببی جاری نشد آنگاه نوبت به اصل مسببی می رسد.

با حفظ این مقدمه می گوئیم:

مقام اول در اجراء اصل در مسأله اصولی یعنی بحث ملازمه است:

آیا می توان گفت:

ص: ۲۶۶

اصل اینست که میان وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد؟ یا اصل عدم ملازمه است؟ یا جای چنین اصلی نیست؟ مرحوم آخوند می فرماید که جای چنین اصلی نیست؛ زیرا اصل مزبور یا اصل برائت است که قطعاً اینجا جای اصل برائت نیست؛ نه برائت عقلی و نه برائت شرعی. ملازمه که در اختیار ما نیست و فعل اختیاری ما نیست که بگوئیم: شما از این ملازمه «بریء الذمه» هستید یا نه. ملازمه ای بر ذمه شما آمد یا نه.

چنین چیزی معقول نیست. و یا استصحاب است، خوشبختانه این هم در مورد ملازمه جاری نیست و نمی توان گفت که زمانی ملازمه بود و الآن مشکوک است. پس بقاء ملازمه را استصحاب می کنیم، یا زمانی عدم ملازمه ثابت بود و الآن مشکوک است. استصحاب عدم جاری می شود، جای این اصلها نیست؛ چون که اولاً در استصحاب یقین سابق و شک لاحق لازم است و این ارکان در ما نحن فیه ناتمام است؛ زیرا حالت سابقه یقینی نیست، بلکه اگر در واقع ملازمه ثابت باشد، این ملازمه ازلی است و همیشه بوده و هست و خواهد بود و شکی در بقاء آن نیست که مجرای استصحاب باشد و اگر در واقع ملازمه ای نباشد، عدم آن ازلی است و هیچ گاه ملازمه نبوده و نیست و نخواهد بود. پس یقین سابقی بر یک طرف نداریم تا استصحاب جاری می شود.

(اگر بگوئید که چگونه ملازمه یا عدم آن را ازلی می دانید درحالی که طرفین ملازمه، یعنی وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه حادث هستند و بعد از شریعت پیدا شده اند؟

در جواب می گوئیم که در قضایای شرطیه صدق و کذب تالی و مقدم، امکان و امتناع آنها نقشی در صدق و کذب ملازمه ندارد، ممکن است مقدم و تالی هر دو کذب باشند؛ ولی ملازمه صدق باشد مثل این است که بگوئیم: اگر الآن شب بود، هوا تاریک بود، که فعلاً نه شب است و نه هوا تاریک است؛ ولی قضیه شرطیه و به صورت اگر و اما صادق است. یا مقدم و تالی محال باشند؛ ولی ملازمه حق و واقع و صادق باشد. مثل «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱) پس مانعی ندارد که طرفین ملازمه حادث و مسبوق به عدم باشند؛ ولی خود ملازمه بر فرض ثبوت قدیم و ازلی باشد).

ص: ۲۶۷

(و ثانياً مسأله ملازمه و عدم ملازمه هر کدام که باشد يك مسأله عقلی است و حاکم به آن عقلی است و در مباحث استصحاب خواهد آمد که استصحاب در احکام عقليه جاری نمی شود و مخصوص احکام شرعیه و موضوعات آنها است. این دلیل در متن کفایه نیامده)

مقام دوم در اجراء اصل در مسأله فقهی:

اگر در مقام اول اصل جاری شد، نوبت به این اصل نمی رسید، زیرا اصل سببی مقدم است و ملازمه سبب و وجوب مقدمه و مولد آن است. ولی چون در آن مرحله اصلی نداریم، نوبت به اصل مسببی می رسد. آیا در شك در وجوب مقدمه اصلی داریم یا نه؟

مرحوم آخوند می فرماید که آری در این مقام اصل عملی داریم (البته اصل برائت جاری نیست، چون برفرض مقدمه واجب باشد عقابی نیست و ...) و آن استصحاب عدم وجوب است که ارکانش تام است به این بیان: زمانی مقدمه واجب دارای وجوب شرعی نبود و آن وقتی بود که هنوز به ذی المقدمه امر نشده بودیم و در حق ما واجب نشده بود؛ ولی الآن و پس از امر به ذی المقدمه شك داریم که آیا مقدمه هم شرعاً واجب شد یا خیر؟

از اصل عدم وجوب مقدمه استفاده می کنیم.

قوله: و توهم: در رابطه با جریان اصل در مسأله فرعی و فقهی توهم اشکالی شده که اصل اشکال مبتنی بر چند نکته است و باید به این نکات توجه کنیم:

الف) در باب استصحاب خواهد آمد که مستصحب، یا باید مستقیماً خودش حکم شرعی و مجعول شارع باشد. مثل وجوب نماز جمعه. یا باید موضوع حکم شرعی و دارای اثر شرعی باشد، مثل خمریت که موضوع حرمت است، کزیت که موضوع طهارت ملاقی است، عدالت که موضوع قبول شهادت است و ...

ب) ذاتیات شیء دارای جعل مستقل نیست، لوازم ذات نیز به تبع ذات مجعولند و جعل استقلالی ندارند. تنها اعراض مفارق هستند که قابل جعل به جعل جدا هستند. مثل سیاهی و سفیدی برای جسم.

ج) عوارض لازمه، یا لازم ذات و ماهیت هستند که در هر وعائی ماهیت باشد آنها هم

ص: ۲۶۸

هستند مثل زوجیت برای اربعه و فردیت برای ثلاثه و یا لازم وجود خارجی هستند که پس از اینکه ملزوم و ماهیت در خارج موجود شد این لوازم را دارد. مثل حرارت که لازم وجود نار در خارج است. یا لازم وجود ذهنی هستند، مثل کلیت که در ذهن بر انسان عارضی می شود و هکذا نوعیت و جنسیت و ... از معقولات ثانیه منطقی.

با حفظ این نکات، متوهم می گوید که در ناحیه وجوب مقدمه هم در فرض شک، اصل عدم وجوب جاری نمی شود؛ چونکه وجوب مقدمه از لوازم ذات و ماهیت وجوب ذی المقدمه است و لوازم ذات مستقلاً مجعول نیستند، پس خود وجوب مقدمه مستقیماً مجعول شارع نیست تا قابل استصحاب باشد و نیز دارای اثر شرعی هم نیست (نه ثوابی و نه عقاب‌ی و نه چیز دیگری) و اگر هم وجوب مقدمه موضوع اثر شرعی باشد در ما نحن فیه و در مسأله اصولی مهم نیست (مثلاً نذر کرده که اگر مقدمه دارای وجوب باشد یک درهم صدقه بدهد که این ثمره مهمی نیست و به در اصولی نمی خورد.) و وقتی مستصحب ما نه خود مجعول شرعی است و نه دارای اثر شرعی پس جای استصحاب نیست.

قوله: مدفوع: مرحوم آخوند توهم مزبور را دفع می کنند که این نیز مبتنی بر نکاتی است.

۱- جعل یا تکوینی است، یعنی در عالم تکوین و خارج چیزی را ایجاد کردن. مثل خلق ارض و سماء و ... و یا تشریحی است، یعنی در عالم اعتبار چیزی را ایجاد کردن. مثل جعل وجوب و ...

۲- جعل یا جعل بسیط است که مفاد کان تامه است، یعنی اصل ایجاد یک شیئی. مثل ایجاد جسم. یا جعل تألیفی است که مفاد کان ناقصه است یعنی ایجاد چیزی برای چیز دیگر مثل اعطاء بیاض به جسم.

۳- جعل یا اصلی و استقلالی و بالذات است. مثل جعل ذات و ماهیت و ایجاد آن، و یا تبعی است. مثل جعل لوازم ذات و ...

با حفظ این نکات درست است که وجوب مقدمه از لوازم ذات وجوب ذی المقدمه است و مجعول بالذات نیست نه به جعل بسیط که اصل ایجاد مقدمه یا وجوب مقدمه

ص: ۲۶۹

باشد و نه به جعل تألیفی که ایجاب آن برای رسیدن به ذی المقدمه باشد؛ ولی مجعول به جعل تبعی که هست و به تبع جعل وجوب برای ذمه المقدمه، برای مقدمه هم جعل می شود (البته تعبیر بالعرض و بتبع ... خیلی مناسب نیست؛ زیرا کلمه بالعرض این معنی را تداعی می کند که اسناد وجوب به مقدمه مجازی و ثانیاً و بالعرض است. در حالی که چنین نیست، مقدمه گرچه تابع ذی المقدمه است؛ ولی علی الملازمه حقیقتاً واجب است و اسناد وجوب به آن اسناد الی ما هو له است نه اینکه مجازی باشد). به عقیده ما مهم اصل مجعول شرعی بودن است و اما اینکه استقلال باشد یا تبعی، مهم نیست.

خوشبختانه اصل مجعولیت در مورد مقدمه هست و به تبع می تواند مجعول باشد. پس مستصحب ما مجعول شرعی است و عند الشک از استصحاب عدم وجوب استفاده می شود. و از این حیث مشکلی ندارد.

قوله: و لزوم: توهم دیگر: به نظر مرحوم آخوند، در مسأله اصولی ملازمه، اصلی نداریم که توسط آن عدم ملازمه را احراز کنیم. متوهم می گوید که ما از راه اجراء اصل در مسأله فقهی می رسیم به اصل در مسأله اصولی و احراز عدم ملازمه.

بیان مطلب: اصل عدم وجوب مقدمه در فرض شک در وجوب مقدمه جاری می شود و گرنه با یقین به وجوب یا به عدم وجوب مقدمه که جای اصل نیست و اصل موضوع ندارد. و شک در وجوب مقدمه هم در فرض وجوب ذی المقدمه است، یعنی اگر وجوب ذی المقدمه مسلم شد، جای بحث از وجوب مقدمه است و گرنه با یقین به عدم وجوب ذی المقدمه یا با شک در وجوب آنکه نوبت به شک در وجوب مقدمه نمی رسد.

و نتیجه اجراء اصل عدم وجوب مقدمه با فرض احراز وجوب ذی المقدمه، عبارتست از تفکیک دو وجوب از یکدیگر، یعنی اینکه ذی المقدمه واجب باشد؛ ولی مقدمه واجب نباشد و تفکیک این دو از یکدیگر مساوی است با قول به نفی ملازمه، زیرا اگر ملازمه بود که انفکاک محال است و هیچ گاه لازم از ملزوم جدا نمی شود، احد المتلازمین از دیگری جدا نمی شود. پس از راه جریان اصل عدم وجوب مقدمه به نفی ملازمه رسیدیم و عدم ملازمه را احراز کردیم و وضع مسأله اصولی هم در فرض شک روشن شد. پس چگونه

ص: ۲۷۰

می‌گفتید که در مسأله اصولی اصلی نداریم؟

قوله: لا ینافی: مرحوم آخوند در جواب توهم مزبور می‌فرماید که نتیجه بخش بودن اصل مزبور و احراز عدم ملازمه به سبب آن، بستگی دارد به اینکه ملازمه مربوط به چه مرتبه‌ای از حکم باشد؟ در مجموع سه احتمال وجود دارد.

۱- نزاع در ملازمه میان دو حکم واقعی (وجوب واقعی ذی‌المقدمه و وجوب واقعی مقدمه) باشد و ربطی به حکم ظاهری و وظیفه فعلی نداشته باشد. طبق این احتمال هرگز با اصل عدم وجوب مقدمه، نفی ملازمه میان دو حکم واقعی احراز نمی‌شود، زیرا اصل عملی کاری با واقع و حکم واقعی ندارد و صرفاً یک وظیفه ظاهری و عملی برای ما معین می‌کند و دلالت می‌کند که مقدمه وجوب فعلی ندارد و اما اینکه وجوب واقعی هم ندارد، ربطی به اصل ندارد، تا از راه نفی آن به نفی ملازمه واقعی برسیم.

۲- نزاع در ملازمه میان دو حکم فعلی و ظاهری باشد. عدّه‌ای می‌گویند که میان وجوب فعلی ذی‌المقدمه با وجوب فعلی مقدمه ملازمه است و عدّه‌ای آن را انکار می‌کنند. اگر نزاع در این مرحله باشد، اصل عدم وجوب فعلی مقدمه این نتیجه را می‌دهد که پس ملازمه فعلیه هم منتفی است و به درد احراز نفی ملازمه می‌خورد، به همان بیانی که متوهم گفت.

۳- نزاع و دعوا در ملازمه مطلقه باشد، یعنی قائل به ملازمه می‌گوید که هم میان وجوب واقعی مقدمه و ذی‌المقدمه ملازمه هست و هم میان وجوب فعلی آن دو و منکرین هم هر دو را انکار می‌کنند. در این فرض عبارت کفایه دو نسخه دارد:

الف) عبارت این باشد که: «الصَّحَّ التَّمَسُّكُ...»، یعنی باز هم از راه اصل عدم وجوب مقدمه می‌توانیم به بطلان ملازمه برسیم و احراز عدم ملازمه در مرتبه فعلیت برسیم که مستقیماً نتیجه اصل است (و بعد هم از راه عدم الفصل به نفی ملازمه واقعی برسیم).

ب) عبارت این باشد که: «لما صحَّ...»، یعنی در این فرض تمسک به اصل، برای نفی ملازمه واقعی به درد می‌خورد. نه برای نفی ملازمه فعلی. (شاید به این دلیل که طرفدار ملازمه مطلقه می‌گوید که قاطع هستم و شک ندارم تا اصل جاری کنم، منکر ملازمه

نیز

ص: ۲۷۱

همین را می‌گویید، پس جای اصل نیست.) ولی عبارت اول صحیح است و منظور روشن شد و علی الظاهر از سه احتمال مزبور، احتمال اول صحیح است که طبق آن در مسأله اصولی اصلی نداریم.

نتیجه: در مسئله اصولی ملازمه اصلی نداریم؛ ولی در مسأله فقهی وجوب مقدمه اصل عدم وجوب داریم و در فرض شک از آن استفاده می‌کنیم.

ص: ۲۷۲

مباحث اصلی مقدمه واجب

قوله: اذا عرفت: حال که مطالب مقدماتی را عموماً طی شش بحث آوردیم، وارد در اصل بحث می شویم. آیا میان وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمات آن، ملازمه عقلیه وجود دارد یا خیر؟ در نتیجه آیا مقدمه واجب، شرعاً واجب است یا نه؟ اقوال و نظریات در مسئله زیاد است و به ترتیب کفایه تا به حال سه نظریه را در امر رابع از امور مقدماتی آورده و نقد کرده ایم.

۱- تفصیل صاحب معالم که اراده ذی المقدمه را شرط وجوب مقدمه می دانست.

۲- تفصیل صاحب فصول که مقدمه موصله را واجب و غیر موصله را غیر واجب می دانست.

۳- تفصیل شیخ اعظم که قصد توصل را دخالت می داد.

۴- اینک نظریه چهارمی مطرح است که رأی مشهور و مختار صاحب کفایه است.

مقدمه واجب، مطلقاً واجب است و ملازمه را میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مطلق مقدمه قبول دارند. حضرات مشهور برای اثبات مدّعی خود به براهین متعددی استدلال کرده اند. شیخ اعظم در تقریرات (۱) دوازده دلیل از قول بزرگان آورده است. مع الاسف هیچ کدام از آن ادله خالی از عیب و نقص نیست. (و به زودی مهم ترین دلیل مشهور را که پایه و اساس ادله دیگر است، از قول ابو الحسین بصری آورده و نقد می کنیم تا حساب سایر ادله تصفیه شود.) به عقیده ما قوی ترین دلایل بر وجوب مقدمه واجب، دو دلیل است.

دلیل اول- مراجعه به وجدان: هر انسانی به وجدان خود مراجعه کند، خواهد یافت که وقتی ذی المقدمه ای متعلق اراده او قرار می گیرد (مثلاً حج را می خواهد، تحصیل علم را

۱- مطارح الانظار، ص ۸۳.

ص: ۲۷۳

می خواهد، تجارت را می خواهد و ...) و این ذی المقدمه، مقدماتی دارد که بدون این ها آن نیز قابل انجام نیست. یقیناً این مقدمات نیز مورد اراده و قصد و خواست او خواهند بود و محال است که نباشد، منتهی اگر التفات و توجه تفصیلی به این مقدمات پیدا کند، اراده تفصیلی به آنها خواهد داشت و اگر التفات اجمالی داشته باشد اراده اجمالی خواهد داشت به گونه ای که اگر نسبت به همین مقدمات توجه تفصیلی پیدا می کرد حتماً یکایک آنها را می خواست (منتهی اراده این ها برای رسیدن به ذی المقدمه است نه برای خودشان) و نه تنها مقدمات را هم اراده می کند، بلکه گاهی و بلکه خیلی از جاها مستقیماً امر به مقدمات هم می کند. مثلاً می گوید: «برخیز و لباسهایت را بپوش و برو منزل فلانی و فلان امانت را از او بگیر و به فلانی که صاحب امانت است تحویل بده در اینجا یکایک مقدمات را ذکر کرده و به آنها امر کرده است. یا می گوید: ادخل السوق (امر به مقدمه) و اشتر اللحم (امر به ذی المقدمه) که به خود مقدمه نیز امر کرده که قطعاً دالّ بر وجوب است، منتهی اگر امر مستقلّ جداگانه به مقدمه تعلق بگیرد، نامش واجب غیری اصلی است و اگر از راه ملازمه بدست آید، نامش واجب غیری تبعی است.

ممکن است کسی تصور کند که در این موارد که امر به مقدمه شده است، این امر مولوی شرعی نیست تا دالّ بر وجوب شرعی بوده و نتیجه بخش باشد، بلکه یک امر ارشادی بوده و مکلف را راهنمایی می کند که مثلاً دخول سوق هم مقدمه خریدن گوشت است و ...

ولی این تصور باطل است. زیرا اولاً نیازی به ارشاد نیست و خود مکلف می فهمد.

ثانیاً اصل در اوامر آن است که مولوی باشند نه ارشادی و تا امکان حمل بر مولویت باشد، نوبت به ارشادیت نمی رسد. و ثالثاً امر به مقدمه پرتوی از امر به ذی المقدمه است و از امر به ذی المقدمه امری به مقدمه ترشح کرده است و امر به ذی المقدمه قطعاً مولوی شرعی است. پس امر به مقدمه هم که معلول آن است حتماً باید مولوی باشد، و امر مولوی هم بر وجوب شرعی دلالت دارد. پس وجداناً مولی نسبت به مقدمات واجب اراده و طلب دارد و آنها را هم می خواهد و مادامی که در صدد آن است که ذی المقدمه انجام شود، هرگز راضی به ترک مقدمات نیست و معنای وجوب مقدمه جز این نیست.

ص: ۲۷۴

قوله: و يؤید: دلیل دوّم: ابتدا این امر را به عنوان مؤید ذکر می کنند و سپس ترقّی کرده و آن را به صورت یک دلیل بلکه از واضح ترین براهین ملازمه ذکر می کنند: تردیدی نیست که هم در شرعیات و هم در عرفیات اوامر غیرى و مقدّمی بسیار است (مثلا در شرعیات امر به وضو و غسل و تیمّم و تطهیر ثوب و ... و در عرفیات امر به دخول سوق، نصب سلّم و ...) و این امر بی جهت و بدون ملاک به این مقدّمات تعلق نمی گیرد، بلکه حتماً روی ضابطه و ملاک است. ملاک امر به این مقدّمات، مسأله مقدمیت و توقّف است. حال به سه بیان ثابت می کنیم که کلیه مقدّمات این گونه هستند: (حتّی مقدّماتی که امر مستقلّی ندارند ولی به تبع امر به ذی المقدمه آنها نیز امر دارند و از راه ملازمه به گردن مولی می گذاریم که به آنها نیز امر دارد).

۱- به ضمیمه عدم قول به فصل می گوئیم که مقدّمات دیگر هم واجب است.

۲- از راه وحدت مناط: ملاک وجوب و امر غیرى که مسأله توقّف و مقدمیت باشد، در این ها نیز هست. پس امر به آنها هم صحیح و بلا مانع است.

۳- حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء، مقدّمات دیگر مثل این مقدّمات هستند. پس آنها نیز واجب به وجوب غیرى می باشند.

قوله: و التفصیل: در این فراز دو توهم را دفع می کنند.

توهم اوّل: اگر کسی بگوید که مناط وجوب، مطلق مقدمیت و توقّف نیست تا بگوئید که همه مقدّمات واجب هستند، بلکه مناط وجوب، سببیت و علیت تامّه است و مقدّمه چون سبب است، واجب است. پس مقدّماتی که چنین نباشند (مقتضی تنها، شرط تنها، معدّ تنها و ...) واجب نیستند.

جواب این است که توهم مذکور، تفصیل میان مقدّمات سببی و غیر سببی را نتیجه می دهد و به زودی خواهد آمد که این تفصیل باطل است و از حیث ملازمه و وجوب فرقی میان مقدّمات سببی و غیره نیست.

توهم دوّم: اگر کسی بگوید که مناط وجوب مطلق مقدمیت نیست، بلکه خصوص مقدمیت شرعیه بودن است و فلان مقدّمه چون شرعی است، واجب است؛ پس

ص: ۲۷۵

مقدمه ای که شرعی نباشد، بلکه عقلی و عادی باشد، واجب نیست. جواب این است که نتیجه توهم مزبور عبارتست از تفصیل میان مقدمه شرعی و غیر شرعی و به زودی خواهد آمد که این تفصیل نیز باطل است و فرقی میان مقدمات نیست.

نتیجه: به عقیده ما ملاک وجوب مقدمه، مسأله مقدمیت و توقف است و این مناط در کلیه مقدمات (سببی و غیره، شرعی و غیره) وجود دارد. پس به حکم این مناط کلیه مقدمات، وجوب شرعی دارند و تفصیل در کار نیست.

قوله: «لا بأس: با مشهور در اصل مدعا اتفاق نظر داریم و مطلق مقدمه واجب را واجب می دانیم؛ ولی در طرز استدلال بر آن مدعا و طی طریق به سوی آن مقصد، تفاوت داریم به اعتقاد ما عمده دلیل ملازمه، مسأله مراجعه به وجدان است به بیانی که گذشت. ولی دیگران دلائل متعدّد و متنوّعی دارند. ما آن ادله را قبول نداریم. اینک مهم ترین دلیل مشهور را که به منزله پایه و اساس سایر ادله و استدلالات می باشد، نقل و نقد می کنیم و سایر ادله هم که از این دلیل گرفته شده است، اعتبار خود را از دست می دهد، و آن دلیل اصلی، استدلالی است که ابو الحسین بصری آورده است. این دلیل از دو قضیه شرطیه تشکیل شده است:

(الف) «لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها». یعنی اگر مقدمه واجب، شرعا واجب نباشد، لازمه اش آن است که ترک آن و عدم اتیان به مقدمه جایز باشد. بیان ملازمه روشن است؛ زیرا در میان احکام خمسّه تنها واجب است که ترکش ممنوع است و منع من الترتک دارد و گرنه سایر احکام این گونه نیستند. وقتی ویژگی مذکور مخصوص، واجب شد؛ اگر فلان امر واجب نشد پس منع از ترک هم ندارد و جایز الترتک است.

(ب) شرطیه دوّم یک قضیه منفصله است که به دو متّصله منحلّ می شود، به این بیان:

«و حينئذ ای حین از جاز ترکها فاما ان یبقی الواجب بوجوبه و اما ان یخرج الواجب المطلق عن وجوبه و یصیر مشروطا»، یعنی اگر مقدمه جایز الترتک شد، از دو حال خارج نیست. یا باز هم کماکان ذی المقدمه و واجب به وجوبش باقی است و یا واجب از واجب مطلق بودن، خارج شده و مشروط می گردد (مشروط به اراده مقدمه و اتیان آن در خارج) و

ص: ۲۷۶

هر دو شق منفصله مبتلا به اشکال است. به این بیان: فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التکلیف بما لا يطاق، یعنی اگر باز هم واجب به وجوبش باقی باشد (با توجه به اینکه این واجب بر مقدماتی توقف دارد و آن مقدمات هم جایز التکرک گردیده است) تکلیف بما لا يطاق و به غیر مقدور و به محال لازم می شود. (چون واجب و ذی المقدمه بدون آن مقدمات مقدور مکلف نیست و محال است انجام شود.) که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود. «و ان لم یبق الواجب على وجوبه بل خرج عن وجوبه المطلق يلزم الخلف»، یعنی اگر با جواز ترک مقدمه، ذی المقدمه هم از واجب مطلق بودن خارج شود، خلف فرض لازم می شود، یعنی آنچه را فرض کردیم که واجب مطلق است، مطلق نباشد بلکه مشروط به اتیان به مقدمه باشد و خلف و محال و باطل است.

پس در شرطیه دوم لازم به هر دو قسم آن باطل گردید و وقتی لازم باطل شد از ابطال لازم به ابطال ملزوم همین شرطیه می رسیم که جواز ترک بود و نتیجه می گیریم که پس جواز ترک هم باطل است و این ملزوم به نوبه خود لازم و تالی شرطیه اول بود که ابطال شد و از راه ابطال این لازم به بطلان ملزوم در شرطیه اول می رسیم که عدم وجوب مقدمه باشد و وقتی عدم وجوب باطل شد نقیض آنکه خود وجوب مقدمه باشد ثابت می شود و هو المطلوب.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در رد استدلال مذکور می فرمایند که در قدم اول، استدلال مذکور به ظاهرش قابل مناقشه است و ملازمه ها خیلی روشن نیست و نیاز به دو اصلاح دارد که نخست باید این دو اصلاحیه را انجام دهیم تا قدری استدلال سروسامانی پیدا کند.

اصلاح اول: در شرطیه اول گفتند که «لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها» منظورتان از این جواز ترک چیست؟ جواز دو معنی دارد:

الف) به معنای اخص که خصوص اباحه باشد و جواز ترک یعنی مباح است.

ب) به معنای اعم که عبارتست از عدم منع از ترک، یعنی ترک ممنوع نیست خواه ترک مباح باشد یا مستحب و یا مکروه و یا اصلا حکمی فعلا نداشته باشد.

ص: ۲۷۷

ظاهر تعبیر آن است که مرادتان اباحه باشد و می‌خواهید بگوئید که اگر مقدمه واجب نباشد لازمه اش آن است که مباح باشد و این درست نیست و هیچ ملازمه ای میان عدم وجوب با اباحه نیست، مگر احکام منحصر در وجوب و اباحه است که اگر چیزی واجب نشد، حتما مباح باشد. ممکن است واجب نباشد و مباح هم نباشد، بلکه مستحب باشد.

و ممکن است اصلا محکوم به حکم فعلی نباشد، نظیر متلازمین که ممکن بود یکی از آنها واجب باشد و ملازمه دیگر فعلا محکوم به هیچ حکمی نباشد و نظیر اهمّ و مهم که با وجود امر فعلی به اهمّ، مهم هیچ حکمی ندارد. حال چه مانعی دارد که ذی المقدمه واجب باشد؛ ولی مقدمه واجب، نه واجب باشد، نه مباح و نه مستحب و فعلا هیچ حکم شرعی نداشته باشد. آنچه لازم است، این است که محال است ذی المقدمه واجب باشد و مقدمه حرام باشد، چون قابل امتثال نخواهد بود؛ اما اینکه مقدمه هم فعلا محکوم به حکم شرعی باشد دلیل ندارد.

پس اگر مراد اباحه شرعی باشد، ملازمه را قبول نداریم و لذا ناچاریم بگوئیم منظور شما از جواز ترک مجرد عدم منع شرعی است «و جاز ترکها ای لا یمنع شرعا ترکها»، تا ملازمه درست شود.

اصلاح دوّم: در شرطیه دوّم گفتید که «و حینئذ» که کلمه حین، ظرف است به کلمه «اذ» اضافه شده و تنوین آخر جای مضاف الیه است. ای حین اذ کان کذا و منظور از کان کذا همان جواز ترک است، یعنی «حین اذ جاز ترکها فاما ان یبقی ...» باز اگر ظاهر تعبیر را بگیریم، شرطیه ثانی ناتمام است؛ زیرا مجرد جواز ترک مستلزم آن محذورات نمی باشد.

برای اینکه ممکن است ترک جایز باشد؛ ولی مکلف در خارج عملا- مقدمه را ترک نکنند و بجا آورد. اگر بجا آورد نمی توان گفت «اما ان یبقی ...»؛ زیرا در این فرض واجب به وجوبش باقی است و محذور تکلیف به محال نیست. پس برای سروسورت دادن به شرطیه ثانی، باید بگوئیم که مراد شما از جواز ترک، همان ترک عملی و خارجی است، یعنی حین اذ جاز ترکها و ترکها یا و حین اذ ترکها ...

قوله: ما لا یخفی: پس در قدم اوّل دو اصلاح مرتکب شدیم و اینک در قدم دوّم به نقد

ص: ۲۷۸

و رد آن می پردازیم. شما که در تالی شرطیه اولی و مقدم شرطیه دومی سخن از جواز ترک (عدم منع از ترک یا ترک خارجی) به میان آوردید، منظورتان چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

۱- منظورتان خصوص جواز ترک یا عدم منع شرعی باشد، یعنی اگر مقدمه شرعا واجب نبود، شرعا جایز الترتک خواهد بود، شرعا ممنوع الترتک نخواهد بود، اگر مرادتان این باشد، هیچ کدام از دو قضیه شرطیه متصله ای که در شرطیه دوم مطرح کردید صادق نبوده و هیچ کدام از دو محذور پیش نمی آید. بیان ذلک:

اولا شق اول را اختیار کرده و می گوئیم که بفرض مقدمه، شرعا جایز الترتک باشد، باز هم واجب و ذی المقدمه به وجوبش باقی است.

گفتید که بقاء وجوب مستلزم تکلیف بما لا- یطاق است. می گوئیم که خیر تکلیف به محال پیش نمی آید؛ زیرا عقل که حجت باطنی است، مستقل است به لزوم و لابدیت اتیان مقدمه و همان برای ما کافی است. لابدیت عقلی تکلیف به محال پیش نمی آید و اگر به حرف عقل گوش نکرد و مقدمه را به سوء الاختیار ترک کرد خودش مقصر است و مستحق عقوبت است.

ثانیا شق دوم را برگزیده و می گوئیم که با جواز ترک مقدمه، واجب از وجوبش خارج می شود. شما گفتید که مستلزم خلف است و اینکه واجب مطلق واجب مطلق نباشد، بلکه مشروط باشد، جواب این است که نگران نباشید، هیچ مطلقى مشروط نمی شود، زیرا خروج واجب از وجوب و سقوط وجوب در سایه امثال که نیست. در سایه ارتفاع موضوع هم که نیست، بلکه در سایه عصیان است. با اینکه عقل او را ارشاد به انجام مقدمه می کرد و او هم متمکن از انجام ذی المقدمه در سایه انجام مقدمه بود، مع ذلک نخواست و نکرد.

پس مقصر و عاصی است و واجب مطلق، کماکان مطلق است که موجب معصیت است، نه اینکه مشروط شود.

۲- اگر منظورتان از جواز ترک، جواز ترک شرعی و عقلی هر دو باشد و بخواهید بگوئید که اگر چیزی شرعا واجب نشد، لازمه اش آن است که شرعا و عقلا جایز الترتک باشد،

ص: ۲۷۹

خواهیم گفت که در این فرض شرطیه ثانی صحیح است و آن دو محذور پیش می آید، زیرا وقتی مقدمه شرعا و عقلا جایز الترتک بود، هیچ ملزمی ندارد و کاملاً قابل ترک است و اگر ترک شد، همان دو تالی فاسد را دارد؛ ولی شرطیه اولی را نمی پذیریم.

چه کسی گفته است که اگر مقدمه شرعا واجب نبود، لازمه اش این باشد که شرعا و عقلا جایز الترتک باشد؟ خیر حد اکثر این است که شرعا جواز ترک دارد و شارع آن را واجب نکرده است، ولی عقل که داریم. عقل هر عاقلی این حکم ارشادی را دارد که وقتی در صدد انجام و امتثال ذی المقدمه هستی، از انجام دادن مقدمه ناگزیری و اصولاً معنای مقدمیت همان لابدیت و لزوم عقلی است.

نتیجه: اساس استدلال را دو ملازمه یا دو شرطیه تشکیل می داد و هرگونه که محاسبه کردیم، نتوانستیم صدق هر دو ملازمه را ثابت کنیم و وقتی دو شرطیه ناتمام باشد، استدلال هم ناتمام است. ما این دلیل مشهور را قبول نداریم.

قوله: و اما التفصیل: تا به حال چهار نظریه درباره مقدمه واجب بیان شد.

۱- تفصیل معالم ۲- تفصیل فصول ۳- تفصیل شیخ اعظم ۴- رأی مشهور و مرحوم آخوند.

اینک به سه رأی دیگر هم اشاره می کنیم که در مجموع هفت نظریه می شود.

۱- گروهی از متأخرین از مرحوم آخوند، مثل مرحوم مظفر در اصول فقه (۱) برآنند که مقدمه واجب، مطلقاً واجب به وجوب شرعی نیست و دقیقاً برعکس مشهور تا زمان آخوند نظر داده اند. این رأی در کفایه مطرح نشده و ما هم تعقیب نمی کنیم.

۲- عدّه ای میان مقدمه سببی و غیر سببی تفصیل داده و گفته اند که از میان مقدمات، مقدمه سببی واجب است (منظور از سبب عبارتست از علت تامه و به تعبیری. جزء اخیر علت تامه در فرضی که علت تامه مرکب باشد و خلاصه اینکه سبب آن است که بدنبال تحقق آن مسبب که اثر او است به طور قهری و جبری برآن مترتب می شود و منوط به اراده و اختیار کسی نیست. مانند عقود و ایقاعات و کلیه افعال تولیدی و تسبیبی و منظور از غیر

۱- اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۹۳-۲۹۲.

ص: ۲۸۰

سبب عبارتست از مقتضی، شرط، عدم المانع، معدّ و کلیه مقدماتی که بدنبال آنها با اراده مکلف ذی المقدمه انجام می گیرد، و خلاصه، مقدمات فعل مباشری و ارادی) و مقدمات غیر سببی واجب نیستند.

دلیل این تفصیل: ابتدا نکته ای را به عنوان اصل مسلم مطرح می کنند: از دیدگاه عدلیه و امامیه تکلیف باید به فعلی باشد که مقدور مکلف است و تکلیف به ما لا یطاق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود. با توجه به این اصل، مستدل می گوید: در مواردی که در ظاهر شرع و در خطاب شارع مقدّس، امری به مسبب تعلق گرفته است - مثلاً امر به ایجاد ملکیت، زوجیت، فراق، حریت، طهارت و ... نموده است - با توجه به اینکه مسبب مستقیماً مقدور ما نیست و آنچه مقدور ما می باشد، نفس سبب است و با توجه به اینکه تکلیف هم باید به امر مقدور باشد، به ناچار اوامری را که روی مسببات وارد شده است از مسببات گرفته و به اسباب می دهیم و می گوئیم که در واقع این امر، به سبب تعلق گرفته.

پس خود اسباب فی الواقع دارای امر مولوی و شرعی هستند. پس واجب می باشند؛ ولی در غیر این موارد دلیلی بر وجوب شرعی مقدمه نداریم.

قوله: و لا یخفی ما فیه: مرحوم آخوند به این تفصیل و استدلال آن، دو جواب می دهند.

جواب اول: اصولاً استدلال شما از ما نحن فیه دور است و ربطی به تفصیل مزبور ندارد؛ زیرا سخن در وجوب غیری مقدمه است که کدام مقدمه، واجب به وجوب غیری است و کدام مقدمه واجب نیست؛ ولی طبق بیان شما ثابت نشد که مقدمه سببی وجوب غیری دارد، بلکه ثابت کردید که امری که به مسبب وارد شده بود، در واقع به سبب وارد شده و امر مسبب امر نفسی و استقلال بود نه غیری. پس سبب امر نفسی دارد و این چه ربطی به وجوب مقدمی و غیری دارد؟!

جواب دوم: اصولاً دلیل شما نادرست و باطل است؛ زیرا چه کسی گفته است که مسببات مقدور نیستند تا ناگزیر شویم به اینکه امر آنها را به اسباب بدهیم؟ خیر مسببات هم مقدور هستند و امر هم در ظاهر به آنها تعلق گرفته و تا می توانیم حفظ ظاهر کرده و امر را به خود مسبب می دهیم و نیازی به توجیه و تأویل و انصراف نیست و اگر بگوئید که

ص: ۲۸۱

چگونه مسبب مقذور ما است، خواهیم گفت که مقذور دو نوع است: گاهی بلاواسطه چیزی مقذور است و گاهی مع الواسطه، و مسببات مقذور باواسطه هستند که بواسطه اسباب باشد و قدرت شرط عقلی است و بیش از این لازم ندارد. پس تفصیل مزبور از ریشه فاسد است.

۳- قوله: و اما التفصیل: آخرین تفصیل آن است که بعضی ها میان مقدمات شرعی و غیر شرعی فرق قائل شده و این گونه تفصیل داده اند که شرایط شرعی و خوب غیری و شرعی دارند (نظیر وضو، غسل، تیمم و ...) ولی شروط عقلی و عادی و در یک کلام شروط غیر شرعی، و خوب شرعی غیری ندارند. مثل قطع مسافت، نصب سلم، مشی الی السوق و ...

دلیل این تفصیل: مقدمات عقلی را خود عقل ادراک می کند و حکم به لزوم و لابدیت آن می نماید و نیازی به بیان شارع و امر شرعی ندارد. مقدمات عادی هم بر حسب عادت، به خوبی قابل درک است و هر انسانی می فهمد که برای کون علی السطح باید نصب سلم کرد و ... و نیازی به خطاب شارع نیست؛ ولی مقدمات شرعی را ما نمی فهمیم.

مثلا- اینکه نماز حتما با وضو و روبه قبله و ... باشد، برای عقل به تنهایی قابل درک نیست و نیاز به امر شارع و بیان مولی دارد. لذا مفصل می گوید: «لو لا الایجاب الشرعی لما کان شرطا» یعنی اگر مقدمه دارای امر و وجوب شرعی نباشد، لازمه اش آن است که اصلا شرط نباشد، پس برای احراز شرطیت نیاز به امر شرعی است. پس مقدمه شرعی امر دارد؛ ولی مقدمات دیگر ندارند.

قوله: و فیه: به این تفصیل هم سه جواب می توان داد.

الف) چه کسی گفته که لو لا الایجاب الشرعی لما کان شرطا؟ خیر ممکن است امر شرعی نباشد و شرطیت معلوم بشود. البته خطاب شرعی لازم است؛ ولی حتما به صورت امر و ایجاب بودن لزومی ندارد. فی المثل با خطاب لا- صلاه الا بطهور، لا صلاه الا مع الاستقبال و ... شرطیت احراز شود، با اینکه امری هم نیست. پس چنین نیست که اگر ایجاب شرعی نبود، شرط هم نباشد، مگر کسی بگوید از نفس این تعابیر وجوب شرعی طهور و استقبال و ... مستفاد است که خیلی بعید است)

ص: ۲۸۲

ب) در تقسیم دوّم از تقسیمات مقدمه گفته شد که کلیه مقدمات، اعم از شرعی و عادی و غیره به مقدمه عقلی برمی گردد و مقدمه یک قسم بیشتر ندارد و آن مقدمه عقلی است.

آنگاه تفصیل مزبور موضوعیت ندارد. یا باید مطلق مقدمه را واجب بدانید و یا اینکه آن را واجب ندانید.

ج) سبک استدلال شما مستلزم دور است. بیان ذلک: موضوع نسبت به حکم به منزله علت نسبت به معلول است. بدین معنی که اگر موضوع نباشد، حکم هم قطعاً نیست و رتبه علت مقدم بر رتبه معلول است. پس موضوع از حیث رتبه پیش از حکم است و حکم وابسته به آن است. آنگاه اگر موضوع هم وابسته به حکم باشد، دور پیش می آید که محال و باطل است.

با توجه این مقدمه، ایجاب و امر شرعی، موضوعش مقدمه و شرط است که تا موضوع محرز نشود، حکمی هم نیست. پس ایجاب بر شرطیت وابسته است. آنگاه اگر بنا باشد به حکم استدلال شما شرطیت هم از راه همین امر ثابت شود و موضوع هم وابسته به این حکم باشد، دور لازم می آید که محال است.

قوله: و الشرطیه: اگر مستدل بگویند که در شروط شرعی، شرطیت از امر و تکلیف انتزاع می شود و طبعاً وابسته به امر است، و چاره ای نداریم جز تسلیم به این مطلب و لو مستلزم دور باشد.

مرحوم آخوند می فرماید که آری شرطیت از تکلیف انتزاع می شود (بر مبنای انتزاعی بودن احکام وضعی فی الجمله یا بالجمله از احکام تکلیفی)، اما نه از تکلیف غیر و امر شرطی که مستلزم دور بود، بلکه از تکلیف نفسی و امر استقلالی، یعنی مولی که امر به نماز می کند، مطلق نماز که مأمور به نسبت. حصّه ای از نماز متعلق امر است و آن صلاه مقید به قید و شرط است بما هو مقید، یعنی نماز مقید به وضو و استقبال واجب است و از این امر به مقید، قید و شرط بودن وضو انتزاع می شود نه از امر غیر تا دور باشد.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه شرطیت را از امر نفسی هم انتزاع کنیم دور است؛ زیرا که امر نفسی موضوعش مقید بما هو مقید است و قید هم در این موضوع دخیل است. پس امر

ص: ۲۸۳

وابسته به آن است و از طرفی قیدیت را هم از همین امر بدست می آوریم. پس قید هم وابسته به امر می باشد و این دور است (راه حل دور از زبان مرحوم مشکینی در حاشیه آن است که در مقام ثبوت و تصور و لحاظ، امر و ایجاب وابسته به قید است و در مقام اثبات و کشف و دلالت قیدیت و شرط بودن از راه امر منکشف می شود پس دو مقام است و دوری پیش نمی آید).

تتمه: همان طور که احکام تکلیفی نفسی به پنج دسته تقسیم می شود که شامل واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح است، مقدمات افعال اختیاری نیز پنج دسته می شوند.

۱- مقدمه واجب ۲- مقدمه مستحب ۳- مقدمه مباح ۴- مقدمه مکروه ۵- مقدمه حرام.

تا به حال درباره مقدمه واجب به تفصیل بحث شد و رأی ما عبارت شد از قبول ملازمه و فتوی به وجوب شرعی مقدمه.

اما راجع به مقدمه مستحبات (از قبیل مقدمات نافله شب، مقدمات قضاء حاجت مؤمن، مقدمات زیارت امام حسین (ع) و ...) مرحوم آخوند می فرماید که مقدمه مستحب، مثل مقدمه واجب است و اقوالی که در آنجا بود در اینجا صدق می کند. بر مسلک ما که ملازمه را پذیرفتیم، مقدمه مستحب هم مستحب غیر شرعی است و دلیل ملازمه همان مسأله مراجعه به وجدان است که مبسوطا گذشت.

راجع به مقدمه مباح هم بحثی نداریم چرا که وقتی ذی المقدمه مباح بود قطعا مقدمه هم مباح خواهد بود و فرع زائد بر اصل نداریم.

اما راجع به مقدمات حرام و مکروه: آیا مقدمه مکروه هم شرعا مکروه است؟ آیا مقدمه حرام هم شرعا حرام است؟ مرحوم آخوند تفصیل می دهد و می گوید: اگر مقدمه حرام یا مکروه از آن مقدماتی باشد که با انجام تمام آنها هم انسان قدرت دارد که حرام یا مکروه را بجا نیاورد و چنین نیست که جبرا حرام از او صادر شود، چنین مقدمه ای قطعا حرام نیست؛ زیرا هیچ دخالتی در حصول مطلوب (ترک حرام یا مکروه مطلوب است) ندارد.

آنکه دخیل در ترک حرام و مکروه می باشد، اراده و کراهت باطنی است و ربطی به مقدمات ندارد و وقتی مقدمات مزبور در حصول غرض دخالتی نداشتند، پس معنی ندارد

که طلب ترکی از این حرام یا مکروه به آن مقدمات وارد شود و فعل آنها را حرام و ترک آنها را مطلوب سازد.

مثلا زنا یا شرب خمر مقدماتی دارد که اگر همه آنها هم فراهم باشد، تا مکلف نخواهد، در حرام نمی افتد. پس آن مقدمات نقشی ندارد. تفاوت واجب و حرام همین جا است که در واجبات، اگر مقدمات واجب انجام نگیرد، مکلف قدرت بر انجام واجب و ذی المقدمه و امتثال آن ندارد، ولی در محرمات اگر همه مقدمات را هم انجام دهد، باز ترک حرام که مطلوب است مقدور او است و چنین نیست که باید آنها را ترک کند تا بتواند حرام را ترک کند. خیر آنها را بیاورد یا نیارد از ترک حرام توانمند است.

اگر مقدمه حرام از مقدماتی باشد که بدنبال انجام آنها جبرا حرام صادر شود و مکلف قدرت بر ترک حرام نداشته باشد، به عبارت دیگر، مقدمه، علت تامه صدور حرام باشد، چنین مقدمه ای حتما حرام است. فی المثل القاء در نار سبب احراق است و خصوص این مقدمه حرام است و طلب ترکی از ذی المقدمه به این مقدمه ترشح می کند.

به عبارت دیگر، در باب حرام و مکروه آن دسته از محرمات که فعل مباشری باشند به این معنی که پس از انجام تمام مقدمات هم باز باید اراده کند و مباشرتا انجام دهد، این مقدمات حرام نیستند. ولی اگر حرام از افعالی تولید و تسبیبی باشد، مقدمه آن هم حرام است. آنهم جزء اخیر علت تامه که بدنبال آن مسبب حتما خواهد آمد.

قوله: لا یقال: مستشکل می گوید که افعال اختیاری ما اعم از واجب و حرام، اموری ممکن الوجود هستند و هر ممکنی نیازمند به علت است و تا علت تامه نشود، معلول محقق نمی شود و فعل صادر نمی گردد؛ زیرا در قانون فلسفی داریم که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» روی این اصل، کلیه افعال، اعم از فعل تولیدی و تسبیبی یا فعل مباشری، دارای مقدمه ای هستند که جزء اخیر از علت تامه را تشکیل می دهد و تا نیاید، فعل هم نمی آید و با آمدن آن فعل حتما می آید. منتهی در فعل تولیدی جزء اخیر از علت تامه عبارتست از القاء از بلندی، القاء در نار، القاء در دریا، شلیک گلوله، فرود آمدن شمشیر و ... و در فعل مباشری جزء اخیر اراده انسان است. حال که در همه جا علت تامه مطرح است پس چرا

ص: ۲۸۵

جزء اخیر از علت تا مه فعل تولیدی را حرام دانسته و می گوئید که این گونه مقدمه های حرام، حرام می باشند؛ ولی جزء اخیر از علت تا مه فعل مباشری را حرام نمی دانید و فرق می گذارید؟

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در مقام جواب نخست اعتراف می کنند که در هر ممکنی، مقدمه ای هست (جزء اخیر از علت تا مه) اگر نباشد صدور فعل ممکن نیست؛ ولی فرق افعال تولیدی و مباشری در آن است که در فعل تولیدی، آخرین مقدمه چیزهایی از قبیل: القاء در نار و دریا و ... است که مقذور و اختیاری است و قابلیت دارد که متعلق نهی و تحریم واقع شود. لذا این گونه سبب الحرام ها، حرام اند.

ولی در فعل مباشری، آخرین مقدمه صدور فعل، اراده و مبادی آن است و به عقیده مرحوم آخوند، اراده و مبادی آن، اختیاری و تحت قدرت و اراده مکلف نیستند و گرنه تسلسل لازم می آید (اگر اراده اختیاری باشد، یعنی مسبوق به اراده دیگری باشد و آن نیز اختیاری باشد، یعنی مسبوق به اراده ثالثی باشد هکذا، تسلسل می شود و آن محال است). روی این اصل سایر مقدمات فعل مباشری که نقشی در حصول مطلوب (ترک حرام و مکروه) ندارند تا از باب مقدمه حرام باشند و این مقدمه هم که نقش دارد، مقذور نیست تا مورد نهی و تحریم واقع شود. بر این اساس ما تفصیل داده و مقدمات فعل تولیدی را حرام دانستیم؛ ولی مقدمات فعل مباشری را حرام ندانستیم. البته مبنای مرحوم آخوند ناتمام است و برخی از مبادی اراده در اختیار ما است که در جای خود بیان شده است.

فصل پنجم مسأله ضدّ

اشاره

یکی از مباحث دقیقی که در باب اوامر به مناسبت مطرح می شود، مسأله ضدّ است.

قبل از هر سخنی، مقدمه ای لازم است. آیا مبحث ضدّ از مباحث علم فقه است یا علم اصول فقه؟ بستگی دارد که چگونه این مسئله عنوان شود. اگر عنوان مسئله این باشد که ضدّ واجب و مأمور به حرام است یا نه، مسأله ای فقهی خواهد بود که موضوع آن فعلی از افعال مکلف (فعل ضدّ) و محمول آن حکمی از احکام شرعیه است و طرح آن در علم اصول استطرادی خواهد بود. ولی اگر به دو صورت ذیل عنوان شود مستقیماً مسأله ای اصولی بود. و نیازی به استطرادی بودن ندارد.

۱- آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ هست یا نیست؟

۲- آیا میان وجوب شیئی (مثلاً ازاله نجاست از مسجد) با حرمت ضدّ آن (مثلاً نماز اوّل وقت) ملازمه وجود دارد یا نه؟ سرّ اصولی بودن آن طبق این دو عنوان این است که ضابطه مسأله اصولی بر آن منطبق است و آن وقوع نتیجه این مسئله است در طریق استنباط حکم شرعی و کبرای کلی قیاس استنباط بودن است. به این بیان:

«ازل النجاسه عن المسجد» فعل امر است و ظهور در وجوب ازاله دارد. پس ازاله واجب است (صغری) و بر مبنای اقتضاء که خواهد آمد، امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است (کبری) پس امر به ازاله مقتضی نهی از ضدّ است یا پس ضدّ مأمور به حرام است.

(نتیجه)

ازاله نجاست از مسجد واجب است (صغری)

میان وجوب شرعی ازاله (مأمور به) با حرمت شرعی صلاه اول وقت (ضد مأمور به) ملازمه عقلی وجود دارد (کبری) پس ضد مأمور به حرام است «نتیجه»

حال که مسأله ضد از مسائل اصولی شد، آیا از مباحث الفاظ است یا از مباحث عقائیه؟

از برخی عناوین و ادله استفاده می شود که از مباحث الفاظ است؛ زیرا در مقام بیان گفته اند که امر به شیء اقتضای نهی از ضد دارد یا نه که سخن از اقتضاء و دلالت امر است و امر از الفاظ است پس کلام در مدلول لفظ است و لذا این را در ردیف مباحث الفاظ و باب اوامر آورده اند و نیز در مقام استدلال گفته اند که اگر اقتضائی باشد، یا به نحو مطابقه خواهد بود یا تضمّن و یا التزام. از مجموع این مطالب استفاده می شود که مسئله از مباحث الفاظ است. ولی از تعابیر دیگر و استدلالهای دیگر استفاده می شود که از مباحث عقائیه است؛ زیرا سخن از ملازمه عقلی است و در مقام استدلال هم سخن از مسلک مقدمیت و تلازم به میان آمده است که با عقلی بودن مسئله می سازد.

با توجه به این مقدمه، سخن در این است که آیا امر به چیزی (مثلاً- به ازاله) مقتضای نهی از ضد آن (مثلاً- نماز) است یا نه؟ آیا ملازمه میان وجوب شیئی و حرمت اضداد آن است یا نه؟ به نظر آخوند، تحقیق مطلب ایجاب می کند که چهار امر را ترسیم کنیم و در این چهار امر ابعاد گوناگون مسئله را بررسی کنیم.

امر اول: در بیان واژه اقتضاء و کلمه ضد است.

امر دوم: در بیان اقتضاء نسبت به ضد خاص است.

امر سوم: در بیان اقتضاء نسبت به ضد عام است.

امر چهارم: در بیان ثمره فقهی و عملی این مسئله است.

در پایان هم مسأله ای به نام ترتب مطرح است.

امر اول: در عنوان مسئله دو واژه وجود دارد که باید تبیین شود. ۱- منظور از اقتضاء چیست؟

می فرمایند: «اقتضاء در اینجا اعم است از اینکه به نحو عینیت باشد که- خود دو احتمال دارد.

الف) عینیت مفهومی، یعنی امر به شیء با نهی از ضد مترادفان و دو لفظ باشند که یک

ص: ۲۸۸

معنی دارند و مانند انسان و بشر هستند. مثلاً «ازل النجاسه عن المسجد» با «لا تترك الإزالة» مترادف باشند و یکی بالمطابقه بر دیگری دلالت کند و نهی از ضد مدلول مطابقی امر به شیء باشد.

ب) عینیت مصداقی، یعنی امر به شیء با نهی از ضد هر کدام مفهومی دارند و در خارج بر آنچه «ازل النجاسه» صدق می‌کند، «لا تترك الإزالة» نیز صادق است. احتمال اول منظور قائلین به عینیت است.

یا ممکن است به نحو جزئیت باشد، یعنی امر به شیء به دلالت لفظیه تضمینی بر نهی از ضد دلالت می‌کند و نهی از ضد لا تترك الصلاة جزء معنای امر به شیء (اقم الصلاة) است. و یا به نحو استلزام لفظی باشد که امر به شیء به دلالت لفظیه التزامیه - که شرطش آن است که لزومش لزوم بین بالمعنی الاخص باشد - بر نهی از ضد دلالت می‌کند و به مجرد تصور امر به شیء نهی از ضد هم تصور می‌شود.

یا به نحو استلزام عقلی باشد که لزومش غیر بین است، یعنی به حکم برهان امر به شیء مستلزم نهی از ضد است و ربطی به عالم الفاظ ندارد. و آن برهان یا مسلک تلازم است که میان امر به شیء با حرمت ضد آن یا طلب فعل یکی از دو ضد با طلب ترك ضد دیگر ملازمه است و حکم از احد المتلازمین به دیگری سرایت می‌کند.

یا مسلک مقدمیت است که نهی از ضد و ترك ضد، مقدمه فعل مأمور به است. (که مبسوطا خواهد آمد.) دلیل بر تعمیم اقتضاء آن است که عنوان مسئله همه اقوال را شامل شود؛ زیرا عدّه ای طرفدار دلالت لفظی هستند با شعبی که داشت؛ مطابقی - تضمینی - التزامی. عدّه ای هم طرفدار دلالت عقلیه هستند و اگر اقتضاء را فقط به معنای اثباتی و دلالت لفظی معنی کنیم، برخی اقوال را شامل نیست. چه اینکه اگر ثبوتی هم معنی کنیم، برخی دیگر را شامل نیست و لذا ناچاریم از تعمیم دادن.

۲- منظور از ضد چیست؟ ضد در اصطلاح علوم عقلی، یکی از اقسام متقابلان بوده و تقسیم نقیض می‌باشد؛ زیرا نقیضان، دو امری را گویند که یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی است و میان آن دو کمال منافات و منافرت وجود دارد. به گونه ای که نه اجتماع آنها

ص: ۲۸۹

در شیئی واحد. در آن واحد ممکن است و نه ارتفاع آن دو. مثل زید انسان است، یا زید انسان نیست.

ضدّان دو امری را گویند که هر دو وجودی باشند و میانشان کمال منافرت و معاندت باشد، به طوری که اجتماع آنها محال باشد؛ ولی ارتفاع آن دو گاهی ممکن است. اگر ضدّان ثالث داشته باشد، مثل سیاهی و سفیدی که ثالث آنها رنگهای دیگر است و محال است که جسمی هم سیاه باشد و هم سفید؛ ولی ممکن است نه سفید باشد و نه سیاه، بلکه قرمز، زرد، خاکستری، بنفش و ... باشد. گاهی ارتفاع نیز محال است، اگر ضدّان ثالث نداشته باشند، مثل حادث و قدیم که محال است موجودی هم حادث و هم قدیم باشد یا نه حادث و نه قدیم باشد.

امّا در علم اصول در خصوص مسأله ضدّ، این واژه به معنای اعمّی اطلاق می شود و منظور از ضدّ عبارتست از مطلق چیزی که با مأمور به معاند و منافی است. خواه امری از امور وجودی باشد که نامش ضدّ خاص است، مثل فعل صلاه نسبت به ازاله و یا امری عدمی باشد، یعنی عدم مأمور به و ترک آنکه نامش ضد عامّ است. مثل ترک ازاله نجاست و این ترک اعمّ این است که با فعلی از افعال وجودی همراه باشد یا مجرّد ترک باشد.

ص: ۲۹۰

احکام ضد خاص

امر ثانی: این امر درباره احکام ضد خاص است.

اشاره

آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه؟

در مسئله پنج قول وجود دارد.

۱- آری، مقتضی است، به نحو عینیت و به دلالت مطابقه.

۲- آری مقتضی است، به نحو دلالت تضمینی.

۳- آری مقتضی است، به نحو دلالت التزامیه لفظیه.

۴- آری مقتضی است، به نحو لزوم عقلی و برهانی.

۵- خیر، اصلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست و بر حرمت شرعی آن دلالت ندارد. از میان اقوال مذکور قول ۴ و ۵ مطرح است و اقوال دیگر چون مهم نیست و بدیهی البطلان است و در کتبی از قبیل معالم (۱) و قوانین (۲) و ... مطرح شده است. لذا مرحوم آخوند به آنها متعرض نیستند.

آنان که طرفدار اقتضای عقلی هستند، از دو راه استدلال کرده اند: ۱- مسلک مقدمیت ۲- مسلک تلازم، از این دو مسلک نیز مسلک مقدمیت مهم تر است و طرفدار زیاد دارد که مرحوم آخوند همت کرده و اول از همه این راه را نقل و نقد می کنند.

مسلک مقدمیت

تردیدی نیست در اینکه ضدان (نماز و ازاله) تنافی و تعاند دارند، و لازمه تنافی، تمناع

۱- معالم الاصول، ص ۶۷-۶۲.

۲- قوانین الاصول، ص ۱۰۸ به بعد.

ص: ۲۹۱

وجودی است یعنی هر کدام مانع از وجود و تحقق دیگری است. پس وجود هر یک از قبیل وجود مانع برای تحقق دیگری است، و عدم هر کدام از قبیل عدم مانع برای دیگری خواهد بود، و عدم مانع از مقدمات است (مقتضی، سبب، شرط، معد، عدم المانع) و مقدمه واجب، واجب است. پس عدم المانع هم واجب است و وقتی عدم ضد به عنوان عدم المانع واجب شد وجود آن حرام می شود و هو المطلوب. پس میان وجوب شیئی با حرمت ضد آن ملازمه عقلی وجود دارد.

قوله: و هو توهم فاسد: مرحوم آخوند از مسلک مقدمیت سه جواب می دهند:

جواب اول: ما نیز قبول می کنیم که ضدان (مثلا سواد و بیاض) با یکدیگر تنافی و تعاند و تنافر وجودی دارند و در آن واحد اجتماعشان محال است و معقول نیست که در آن واحد و در حال واحد هر دو موجود باشند و یافت شوند.

پس وجودها با یکدیگر تنافی دارند؛ ولی وجود هر کدام با عدم دیگری (مثلا سفیدی با عدم سیاهی) هیچ منافاتی نداشته، بلکه کاملا-ملائم و سازگار هستند. پس هر کدام با عدم دیگری قابل اجتماع و تصادق هستند و وجدانا بیش از این مستفاد نیست، اما اینکه وجود یکی بر عدم دیگری وابسته باشد و عدم دیگری مقدمه وجود این یکی باشد و از لحاظ رتبه تقدم داشته باشد، هیچ دلیلی ندارد، بلکه معیت و هم رتبه بودن مستفاد است. و برهانا نیز مقدمیت و توقف استفاده نمی شود به این بیان:

خود ضدان قطعا در عرض هم هستند و از قواعد مسلم ضدان در عرض هم بودن و در رتبه واحده بودن است و اجتماع آنها در شیئی واحد در آن واحد محال است و گرنه در دو زمان که مانعی ندارد (مثلا در آن قبل جسم سفید باشد و در آن بعد سیاه باشد که گیر ندارد یا مثلا در اول وقت مشغول ازاله نجاست باشد و رد وسط وقت نماز بخواند که محذور و محالی لازم نمی آید.) و نیز از مسلمات است که هر یک از ضدان دارای نقیضی هستند (مثلا نقیض سیاهی، نبود سیاهی است و نقیض سفیدی عدم آن است.) و باز از مسلمات است که هر کدام از سفیدی و سیاهی با نقیض خودش در عرض هم بوده و اجتماع آنها محال است. و گرنه در این زمان یا محل سفیدی باشد و در زمان یا محل دیگر عدم سفیدی

ص: ۲۹۲

باشد که محالی پیش نمی آید. آنگاه به حکم قیاس مساوات می گوئیم.

سفیدی مثلا هم رتبه با سیاهی است «صغری»

و سیاهی در عرض نقیض خود، یعنی عدم سیاهی است «کبری»

پس سفیدی هم رتبه با چیزی است که او هم رتبه با عدم سیاهی است «نتیجه»

و کبرای کلی قیاس مساوات هم این است که هم رتبه بودن با چیزی که او هم رتبه با چیز دیگر است، باعث می شود که شیئی اول هم هم رتبه با شیء سوم باشد.

نتیجه اینکه سفیدی هم رتبه با عدم سیاهی است و این دو در عرض هم هستند و عدم سیاهی، عدم مجامع است که با سفیدی اجتماع می کند. در نتیجه وجود احد الضدین با نقیض ضدّ دیگر در عرض هم می باشند و مقدمیت و توقّفی در کار نیست و هیچ کدام از لحاظ رتبه مقدّم بر دیگری نیستند.

قوله: فکما انّ: جواب دوم: این جواب در حقیقت یک قیاس اولویت است بدین گونه که تنافی میان دو ضدّ قوی تر و شدیدتر است یا تنافی دو نقیض با یکدیگر؟ تردیدی نیست که منافات و معاندت میان متناقضین قوی تر است و به همین دلیل در جای خود بیان شده که استحاله اجتماع ضدّین، اجتماع مثلین، دور، تسلسل و ... به امتناع تناقض برمی گردد و این اصل و اساس همه آنها است.

آنگاه در باب متناقضین که تنافی شدیدتر است، احدی تفوّه نکرده به اینکه مثلا انسان بر رفع لا انسان وابسته باشد، بلکه هم می گویند که انسان با لا انسان متناقض است و اجتماع آن دو محال است (مثلا نمی توان گفت که زید انسان است و زید انسان نیست) ولی با عدم لا انسان منافاتی ندارد و با او جمع می شود و تصادق دارند. و گرنه ارتفاع نقیضین پیش می آید که آن نیز محال است. حال اگر در متناقضین مطلب از این قرار است در ضدّین که تنافی به آن پایه نیست به طریق اولی مطلب چنین خواهد بود که عدم یکی مقدمه وجود دیگری نیست بلکه هم رتبه با وجود دیگری است.

قوله: کیف: جواب سوم: گاهی مانع یک طرفه است، یعنی یک مانع و یک ممنوع بیشتر نداریم، مثل رطوبت که مانع از تأثیر نار است و سپر که مانع از تأثیر تیر و نیزه و شمشیر

ص: ۲۹۳

است و ... گاهی مانع طرفینی است، یعنی دو چیز تمانع وجودی دارند. و ضدّان از این قبیل هستند که هر کدام از تحقّق دیگری ممانعت و جلوگیری به عمل می آورد.

با توجه به این مقدّمه همان طور که در ما نحن فیه (ضدّان) مطارده و معاندت طرفینی است، اگر بنا باشد وجود یکی از دو ضدّ بر عدم ضدّ دیگر متوقّف باشد، لازمه اش آن است که عدم ضدّ دیگر هم بر وجود این ضدّ متکی و متوقّف باشد؛ زیرا همان گونه که عدم المانع از مقدّمات وجود ضدّ دیگر است، وجود مانع هم از مقدّمات عدم ضدّ دیگر است، چرا که اگر ضدّ دیگر موجود نمی بود مانعی از تحقّق این ضدّ نبود، پس اگر سخن از توقّف به میان آید، توقّف طرفینی است.

در نتیجه مسلک مقدمیت و توقّف مستلزم دور است، و دور محال و باطل است، و مستلزم المحال محال، پس مسلک مقدمیت محال و باطل است.

قوله: و ما قیل: مرحوم محقق خوانساری (۱) از اشکال دور جوابی داده اند که با بیان مقدمه ای بیان می شود.

و آن اینکه اگر چیزی بخواهد موجود و متحقّق شود و جامه هستی بپوشد حتما باید پیشاپیش علت تامّه آن با همه اجزایش (مقتضی، شرط، عدم المانع، معدّ) موجود باشد و بدان ضرورت وجود بدهد تا بدنال آن، معلول متحقّق شود و تا زمانی که یکی از هزاران جزء از اجزاء علت تامّه معدوم باشد، معلول وجوب وجود نیافته و موجود نمی شود.

«الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ ولی در ناحیه عدم و نیستی اگر چیزی بخواهد معدوم شود، کافی است که یکی از اجزاء علت تامّه آن معدوم شود، آنگاه با نبود تمام اجزاء علت تامّه معلول نابود است و با نبود بعض اجزاء هم معدوم و ممتنع الوجود است.

و اصولاً بودن هر جزئی از اجزاء علت وجود علت تامّه عدم آن شیء است. منتها اگر دو یا چند جزء یا همه اجزاء علت تامّه معدوم باشد باید محاسبه کرد. اگر این اجزاء در عرض یکدیگر باشند، عدم معلول به همگی آنها منتسب است، چرا که ترجیح بلامرجح محال است و اگر بعضی از حیث رتبه یا زمان جلوتر از بعضی دیگر بودند، عدم به

۱- به نقل مطارح الانظار، ص ۱۰۹.

آنها مستند است و تا به عامل اسبق می توان مستند کرد نوبت به عوامل متأخر نمی رسد.

با توجه به این مقدمه محقق خوانساری می گوید: توقّف فعلی طرفینی نیست تا دور پیش آید، بلکه یک جانبه و از سوی وجود است. بیان ذلک: وجود یکی از دو ضدّ در خارج قطعا در گرو وجود و تحقّق علّت تامّه آن است و یکی از اجزاء علّت تامّه، عدم المانع است و تا عدم المانع نباشد، آن ضد موجود نمی شود و عدم ضدّ دیگر از قبیل عدم المانع است و تا ضد دیگر باشد این ضد موجود نمی شود. پس توقّف وجود ضد بر عدم ضد دیگر یک توقّف فعلی است، ولی توقّف عدم ضد دیگر بر وجود این ضد فعلی و تنجیزی نیست، بلکه شأنی و تعلیقی و بالقوه است، به این معنی که ضدّ دیگر اگر مقتضی برای وجود داشته باشد، کلیه شرایط وجود را هم دارا باشد. تنها در این فرض نبودش مستند به وجود ضد دیگر می شود؛ ولی این یک احتمال است، و احتمالات فراوانی به تعداد شروط مختلف موجود است که به هر کدام می تواند مستند باشد. پس از طرف وجود، توقّف فعلی و حتمی است؛ ولی از طرف عدم، توقّف فعلی و حتمی نیست و لذا دور مصطلح محقق نمی شود.

قوله: و لعلّه: این جمله در واقع به منزله ترقّی از مطلب قبلی است و لذا بهتر بود با کلمه «بل» ذکر شود، و آن اینکه نه تنها در ناحیه عدم، احتمال استناد عدم به نبود مقتضی یا شرط وجود دارد، بلکه همیشه عدم ضد مستند به نبود مقتضی است (و رتبه مقتضی از رتبه عدم المانع یا وجود المانع جلوتر است و ارجح آن است که عدم، مستند به آن باشد). و در ما نحن فیه نبود ضد (مثلا ازاله نجاست از مسجد) مستند به وجود مانع (مثلا نماز اوّل وقت) نیست، بلکه مستند به نبود مقتضی (یعنی اراده ازاله) است که چون شخصی از ازاله متنفر است و صارف قبلی دارد، اصلا آن را اراده نمی کند تا محقق شود. (البته مرحوم آخوند طبق مبنای خودش در باب طلب و اراده که جبری می اندیشد، مسئله عدم تحقّق ضد دیگر را به عدم تعلق اراده ازلی الهی مستند و منتهی می کند و می فرماید که از ازل اراده الهی به این فعل ضد بار نشده و وقتی خدا نخواهد، حتما آن فعل موجود نمی شود (مفهوم جمله شرطیه اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون، آن است که اذا لم یرد الله شیئا فلا

ص: ۲۹۵

یکون و لا- یتحقّق...) قطع نظر از این مسائل، فعلا- جزء اخیر علت تامّه در افعال مباحثی اراده شخص مکلف است و وقتی مکلف اراده نکرد، شیئی موجود نمی شود. چه ضدش را انجام بدهد یا نه. در نتیجه عدم ضد همیشه مستند به نبود مقتضی است و هیچ گاه مستند به وجود مانع، یعنی ضد دیگر نیست تا مستلزم دور باشد.

قوله: فان قلت: محقّق خوانساری در ادامه به خودش اشکالی وارد کرده و جواب داده است. اما اشکال، گاهی شخص واحد و اراده واحده در کار است و گاهی دو شخص و دو اراده.

حال مطالبی که تا به حال ذکر شد، بر این اساس بود که مکلف یک نفر است و یک اراده بیشتر ندارد و در آن واحد وقتی نماز را اراده کرد، دیگر محال است که ترک آن را یا فعل ضد دیگر، یعنی ازاله را هم در همان آن اراده کند و لذا عدم ضد دیگر همیشه به نبودن اراده (که مقتضی می باشد) مستند است و دوری پیش نمی آید. ولی فرض را می بریم به مواردی که دو ضد متعلق دو اراده باشد. فی المثل جسمی در نقطه ای ساکن است و یک انسان خواهان حرکت و انتقال آن جسم است و بدان فشار وارد می کند تا به حرکت درآورد و انسان دیگر خواهان سکون آن است و لذا در مقابل با تمام قدرت دفاع می کند و اجازه نمی دهد که جسم از جای خود منتقل شود. از قضا در این کشمکش و آزمون قدرت، آنکه مرید حرکت بود، غلبه کرده و جسم حرکت می کند. در چنین موردی نمی توان گفت که نبود ضد دیگر یعنی سکون، مستند به نبود مقتضی یعنی اراده سکون است. چرا که اراده سکون هم موجود است و مقتضی دارد و نبود سکون صددرصد به وجود مانع مستند می شود و دور پیش می آید، یعنی وجود حرکت متوقف بر عدم سکون به عنوان توقّف شیئی بر عدم المانع است، و متقابلا نبود سکون هم مستند به وجود حرکت به عنوان وجود مانع است و این دور است و همین که فی الجمله مسلک مقدمیت مستلزم دور باشد، کافی است که باطل گردد و لازم نیست به صورت بالجمله و در همه موارد مبتلا به این محذور باشد.

[نکته: حرکت و سکون از نظر اصطلاح منطق و فلسفه، ضدّان نیستند، بلکه از نوع ملکه

و عدم ملکه هستند؛ ولی از نظر اصطلاح اصولی در مبحث ضد، این‌ها از اضرار هستند، چون با یکدیگر تنافی دارند و قابل جمع نیستند و مطلق معاندت منظور است.]

قوله: قلت: محقق خوانساری این‌گونه جواب می‌دهد که در همین جا که پای دو نفر در میان است، چنین نیست که عدم ضد (سکون) مستند به وجود ضد دیگر (حرکت) باشد، بلکه باز هم مستند به نبود یا کمبودی در ناحیه مقتضی است؛ زیرا مقتضی که فقط اراده نیست تا بگوئید که در مثال مزبور اراده نسبت به هر دو ضد موجود است، بلکه مقتضی مجموع اراده و قدرت است و در فرض مزبور شخصی که خواهان سکون بود، مغلوب شد و قدرت او تأثیر نکرد. پس مقتضی ضعف دارد و تا عدم ضد قابل استناد به عامل اسبق (ضعف مقتضی) است. از نظر فنی نوبت به استناد آن به عامل متأخر (وجود مانع) نمی‌رسد. پس همیشه و همه جا نبود ضد مستند به نبود مقتضی است و ربطی به وجود مانع ندارد و دوری هم پیش نمی‌آید و مسلک مقدمیت تام است.

قوله: غیر سدید: به نظر مرحوم آخوند، فرمایشات محقق خوانساری در جواب از اشکال دور، سدید، و مستحکم و متقن نیست؛ زیرا گرچه با بیانات ایشان اشکال دور مصطلح مرتفع شد و انصافاً ما نیز با ایشان هم عقیده ایم که بالفعل همه جا نبود ضد مستند به نبود یا کمبود در ناحیه مقتضی است نه متوقف بر وجود ضد دیگر؛ ولی سخن ما آن است که مسلک مقدمیت مستلزم ملاک و مناط دور است (ملاک استحاله دور عبارتست از توقف دو چیز بر یکدیگر که منجر می‌شود به تقدم شیئی بر خودش و از زاویه ای موجب تاخیر شیء از خودش می‌گردد و تمام این‌ها تناقض و محال است.) همین کافی است برای بطلان این مسلک.

بیان ذلک: خود شما قبول دارید که وجود ضد وابسته به نبود ضد دیگر است. پس می‌توان گفت که وجود ضد موقوف است و عدم ضد دیگر موقوف علیه است.

از طرف دیگر شما نیز معترف بودید که عدم ضد دیگر هم در شرایط خاصی (وقتی که مقتضی برای وجودش باشد، شرایط وجودش نیز باشند و ...) مستند به وجود ضد است.

پس عدم ضد هم صلاحیت دارد که وابسته به وجود ضد دیگر باشد (و لو فعلاً مستند به آن

ص: ۲۹۷

نباشد) و همین مقدار کافی است، برای حکم به اینکه عدم ضد موقوف و وجود ضد دیگر موقوف علیه است، آنگاه وجود ضد دیگر از آن حیث که موقوف بر عدم دیگری است، متأخر است و از آن جهت که موقوف علیه است (هرچند بالقوه باشد) متقدم است. این تقدم شیئی بر خودش یا تأخر شیء از خودش می باشد که هر دو تناقض و محال است، یعنی این شیء در رتبه متقدم هم هست و هم نیست.

و این محذور قابل مناقشه نمی باشد. ما به این دلیل مسلک دور را باطل می دانیم.

قوله: و المنع عن صلوحه: اگر محقق خوانساری یا هرکسی که طرفدار مسلک مقدمیت است در جواب بگوید که از ناحیه وجود ضد توقف حتمی است؛ ولی از ناحیه عدم ضد دیگر نه. توقف فعلی در کار است و نه توقف شأنی و بالقوه و بگوید که وجود ضد حتی صلاحیت آن را هم ندارد که عدم بر او مستند باشد، به این بیان، وابستگی عدم ضد بر وجود ضد دیگر به صورت قضیه شرطیه بیان می شود، یعنی گفته می شود که اگر فلان ضد (سیاهی، حرکت، نماز و ...) مقتضی برای وجود داشته باشد، شرائط وجود را هم دارا باشد، در این فرض نبود آن مستند به وجود ضد دیگر (سفیدی، سکون، ازاله و ...) خواهد بود. خاصیت جمله شرطیه این است که صدق ملازمه تابع صدق و کذب یا امکان و استحاله طرفین قضیه، یعنی مقدم و تالی نیست، بلکه چه بسا طرفین قضیه دروغ محض باشد یا از محالات باشد مع ذلک، قضیه شرطیه صادق باشد. فی المثل در وسط روز بگوئیم که اگر الآن شب باشد، هوا تاریک است. این قضیه راست است و ملازمه میان مقدم و تالی مسلم است، درحالی که الآن شب نیست، هوا هم تاریک نیست و مقدم و تالی هر کدام جدای از دیگری کذب است.

یا مثلاً به قول قرآن: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱) این شرطیه نیز صدق محض است و ملازمه قطعی است. درحالی که مقدم و تالی از محالات است، یعنی وجود آلهه و خدایان متعدّد به حکم برهان محال است، فساد و بی نظمی و فروپاشی ارض و سماء هم به حکم حسّ و تجربه قطعاً نیست. (البته نظام فعلی مدّ نظر است و نظام نزدیکی قیامت

ص: ۲۹۸

بحث دیگری است) حال در ما نحن فیه هم قضیه شرطیه صادق است و ملازمه واقعا میان وجود مقتضی و شروط ضد با استناد عدم آن به وجود مانع محرز است؛ ولی خود مقدم از محالات است و هیچ گاه ضدّ دیگر مقتضی ندارد. کما اینکه تالی نیز باطل است، یعنی عدم ضد به خاطر وجود ضد دیگر نیست.

پس در شرطیه حتی امکان و شأئیت و صلاحیت و بالقوه بودن هم مطرح نیست، بلکه اگر از محالات هم باشد به صورت شرطیه صادق است. پس عدم مانع همیشه مستند به عدم مقتضی است و محال است مستند به وجود مانع باشد.

قوله: مساوق: مرحوم آخوند می فرماید که اگر شما صلاحیت و قابلیت را هم انکار کنید ناخودآگاه یا ناخواسته اساس مطلب را انکار کرده اید و تیشه به ریشه زده اید؛ زیرا اساس مسلک مقدمیت را تمایع ضدان تشکیل می داد و اینکه ضدان اجتماع در وجود پیدا نمی کنند؛ ولی لازمه منع صلاحیت آن است که اصلا عدم ضد ربطی به وجود ضد دیگر ندارد، بلکه صرفا چون مقتضی ندارد موجود نشده که اگر مقتضی می داشت موجود می شد. خواه ضد دیگر موجود باشد یا نه. این یعنی این دو تا ضدیتی با هم نداشته باشند، تمایع وجودی ندارند، و خود شما هم ملتزم به چنین مطلبی نیستید.

نتیجه: صلاحیت توقف عدم بر وجود حتمی است و محذورات شبه دور هم قطعی است و به این دلیل مسلک مقدمیت را در اینجا قبول نمی کنیم.

قوله: ان قلت: مستشکل در اینجا دو سؤال مطرح می کند.

۱- آیا تمایع میان دو ضد قابل انکار است؟

جواب: هرگز قابل انکار نیست و مانند آتشی است که بر بلندای مناره ای برافروخته باشد، بلکه مانند خورشیدی است که در هوای صاف در وسط آسمان قرار گرفته باشد. که همگان آن را می بینند و باور می کنند، پس تمایع ضدان از بدیهیات است و جای تردید ندارد. معنای تمایع این است که وجود هر کدام مانع از وجود دیگری است و قهرا عدم هر کدام از قبیل عدم المانع برای وجود دیگری خواهد بود.

۲- آیا عدم المانع از مقدمات هست یا نه؟

ص: ۲۹۹

جواب: این نیز قابل انکار نیست و از مسلمات است و وقتی مقدمات را تقسیم می کنند می گویند که مقدمه یا مقتضی است یا شرط است یا معد است یا عدم المانع است و یا سبب و علت تا مه.

حال که به دو مطلب مزبور اقرار کردید، ما از این دو مطلب قیاس شکل اولی ترتیب داده و می گوئیم که عدم ضد از قبیل عدم المانع برای وجود ضد دیگر است «صغری»

و عدم المانع از مقدمات است «کبری»

پس عدم ضد از مقدمات وجود ضد دیگر است «نتیجه»

مقدمه واجب هم مطلقا واجب است. پس عدم ضد واجب است و قهرا وجود ضد حرام و منهی است و هو المطلوب. آنگاه استدلال ما یک قیاس شکل اول و بدیهی الانتاج است و قابل خدشه نیست و شبهات دور و شبه دور و مانند آن از قبیل شبهه در یک امر بدیهی است. گیریم، نتوانیم به آنها جواب دهیم؛ ولی خودبه خود قابل اعتنا نیست و مسلک مقدمیت تام است.

قوله: قلت: از شروط مسلم انتاج هریک از اشکال اربعه، به ویژه شکل اول آن است که اوسط در هر دو مقدمه (صغری و کبری) تکرار شود و به یک معنی تکرار شود و گرنه قیاس عقیم خواهد بود. با توجه به این مقدمه، در ما نحن فیه حد وسط که کلمه عدم المانع باشد، در صغری و کبری به یک معنی نیست، بلکه در صغری که سخن از تمنع ضدان بود، منظور تمنع وجودی بود، یعنی هر ضدی مانع از وجود ضد دیگر است و عدم هریک از قبیل عدم المانع از وجود ضد دیگر است. سابقا در جواب اول از مسلک مقدمیت مبسوطا بیان شد که وجود هر ضدی با عدم ضد دیگر ملایمت و سازگاری دارند و با یکدیگر جمع می شوند و بیان شد که این ها هم رتبه هستند و تقدّم و توقّفی در میان نیست؛ ولی در کبری که سخن از مقدمیت عدم المانع بود، منظور عدم المانع از اصل وجود نبود، بلکه عدم المانع از تأثیر مقتضی موجود بود که چیزی موجود است مثل نار و اگر رطوبتی نباشد تأثیر هم می گذارد و رطوبت مزاحم تأثیر او است این ها دو مرحله جداگانه است که نباید خلط شود.

ص: ۳۰۰

پس استدلال شما نه تنها شکل اول و بدیهی الانتاج نیست، بلکه مغالطه ای بیش نیست. قوله: نعم: گفتیم در مورد ضدان تمنع وجودی است و هر ضدی مانع از تحقق مقتضی برای ضد دیگر است؛ ولی این مطلب تبصره ای هم دارد. گاهی علت و مقتضی برای ضدان هر دو موجود است؛ ولی علت تامه یکی از آنها مانع می شود از تأثیر علت دیگری و جلو تأثیر مقتضی موجود را می گیرد. فی المثل شخصی هم فرزندش در حال غرق شدن است و هم برادرش و نسبت به هر دو حالت شفقت و مهرورزی دارد؛ ولی شفقت او نسبت به فرزند بیشتر است و این مانع می شود از اینکه به نجات برادر اقدام کند و به نجات فرزند می پردازد. در این موارد عدم هر کدام از قبیل عدم المانع از تأثیر است. (ولی همیشه این طور نیست و نوعاً یکی از دو ضد مقتضی ندارد و لذا موجود نیست. مثل ما نحن فیه که وجود صارف و کراهت باطنی مانع از اقدام به ازاله شده نه وجود ضد، ضمن اینکه بحث ما در باب ضدان در مانعیت خود ضدین است نه در مانعیت علت ها. مضافاً اینکه می توان گفت مقتضی در یکی ناقص است و تنها شفقت و خواستن که نیست، باید قدرت هم باشد که نیست و لذا عدم ضد دیگر مستند به نقصان مقتضی است نه به وجود مانع.)

قوله: و ممّا ذکرنا: این فراز زمینه سازی برای فراز بعدی، یعنی قول مصنف «فانقدح...» می باشد ما مطلب را به این شکل عنوان می کنیم که در مورد مقدمیت عدم ضد یا وجود ضد پنج مسلک وجود دارد.

۱- مسلک فصول (۱) و صاحب حاشیه (۲) و دیگران آن است که عدم هر ضدی از مقدمات وجود ضد دیگر است و این همان نظریه ای است که تا به حال مطرح بود و رد شد.

۲- محقق خوانساری (۳) در نظریه اول تقیید و تفصیلی داده و فرموده است که اگر ابتدا به ساکن هیچ کدام از دو ضد موجود نباشند و یکی از آنها بخواهند موجود شود، وجود یکی وابسته به عدم ضد معدوم نیست؛ ولی اگر اول ضدی موجود شد (مثلاً سفیدی در جسم

۱- الفصول الغرویّه، ص ۹۹.

۲- هدایه المسترشدين، ص ۲۳۰.

۳- به نقل مطارح الانظار، ص ۹۲.

ص: ۳۰۱

هست) و بعدا ضد دیگر می خواهد موجود شود، اینجا متوقف بر عدم و ارتفاع ضد موجود است (رفعا توقف هست، ولی دفعا نیست) این همان نظریه ای است که الآن مطرح است و مرحوم آخوند آن را رد کرده و می فرماید که مطلقا مقدمیت و توقفی در میان نیست و در این جهت فرقی میان ضد موجود و ضد معدوم وجود ندارد و همان جا هم که ضدی موجود شده و ضد دیگر بعدا می خواهد موجود شود، متوقف بر عدم ضد موجود نیست، بلکه به بیانی که سابقا در جواب اول داشتیم از آنجا که وجود ضد حادث، با ضد قبلی تنافی دارد، قهرا با عدم آن جمع می شود و وجود و عدم در یک مرتبه می باشند، نه اینکه طولیت و ترتب و توقفی در میان باشد.

۳- عدّه ای (۱) مطلب را این گونه معکوس کرده اند که عدم هر ضدی وابسته به وجود ضد دیگر است و وجود مقدمه عدم است. این نیز به همان بیان که دو نظر قبل مردود شد، مردود است.

۴- عدّه ای (۲) گفته اند که توقف طرفینی است، یعنی هم وجود هر ضدی وابسته به عدم ضد دیگر است و هم عدم هر ضدی وابسته به وجود ضد آخر است. این نظریه نیز باطل و مردود است، ضمن اینکه محذور دور در اینجا حتمی است.

۵- رأی مشهور و مرحوم آخوند آن است که از هیچ طرف مقدمیتی نیست. نه وجود ضد مقدمه عدم ضد دیگر است و نه عدم ضد دیگر مقدمه وجود این ضد است، بلکه ضدان در عرض هم بوده و هر کدام با نقیض دیگری هم در عرض هم می باشند و مقدمیتی در بین نیست.

نتیجه: مسلک مقدمیت به بیانات مختلف رد شد و تماما مربوط به صغری بود که عدم ضد مقدمه وجود ضد دیگر باشد و اشکال کبروی نکردند، چون خود آخوند کبری را قبول دارند که مقدمه واجب، واجب است؛ ولی متأخرین فرموده اند که برفرض مقدمیتی در میان باشد، اصلا قبول نداریم که مقدمه واجب، واجب باشد تا نتیجه بگیرید. مضافا اینکه

۱- به نقل مطارح الانظار، ص ۱۰۸، از قول کعبی.

۲- مطارح الانظار، ص ۱۰۸، از حاجبی و عضدی نقل کرده.

ص: ۳۰۲

بر فرض قبول وجوب شرعی مقدمه نتیجه آن است که عدم ضد واجب است؛ ولی بدنبال آن باید ثابت کنید که وجود ضد حرام است. این باز از باب امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و مبتنی بر قبول اقتضاء در ضد عام است که بحثش خواهد آمد و آنهم مورد مناقشه است. پس این مسلک به بیانات عدیده مورد مناقشه واقع شد.

مسلك تلازم

عده ای از طرفداران اقتضای عقلی، مسلک مقدمیت را نپذیرفته و از راه مسلک تلازم طئی طریق کرده و گفته اند که تردیدی نیست در اینکه وجود ضد (ازاله نجاست) با عدم ضد دیگر (صلاه) متلازمان می باشند و هر جا احدهما بود، دیگری هم هست. «صغری» و قانون متلازمین این است که هر حکمی یکی از آن دو داشت، حتما دیگری هم باید داشته باشد و حکم از احدهما به دیگری سرایت می کند «کبری»

پس وجوب ازاله به عدم صلاه هم سرایت کرده و عدم صلاه واجب می شود «نتیجه» آنگاه عدم صلاه که واجب شد، قهرا وجود آن حرام و منهی خواهد بود و مطلوب ما هم همین است که ضد خاص منهی عنه باشد و امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که ما صغری را قبول داریم که هر ضدی با عدم ضد دیگر متلازمان هستند، ولی کبری را قبول نداریم که هر حکمی یکی از آن دو داشت، حتما و لزوما باید دیگری هم داشته باشد، بلکه آنچه مسلم است و دلیل عقلی دارد این است که نمی شود یکی از متلازمین بالفعل واجب باشد و ملازم دیگر بالفعل حرام باشد و محکوم به حکمی برخلاف حکم ملازم خود باشد؛ زیرا در این صورت امتثال ممکن نخواهد بود؛ اما اینکه حتما ملازم دیگر فعلا همان حکم ملازم خود را داشته باشد، دلیل ندارد بلکه هیچ مانعی ندارد که ملازم دیگر خالی از حکم باشد.

قوله: و عدم خلؤ: اگر برسید که ما روایاتی (۱) داریم مبنی بر اینکه هیچ واقعه ای فعلا- یا ترکا خالی از حکم الهی نیست، مع الوصف چگونه می گوئید که ملازم دیگر هیچ حکمی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، باب ۱۲، ابواب صفات قاضی.

ص: ۳۰۳

ندارد؟

جوابش آن است که آن روایات نظر به حکم واقعی دارد، یعنی در واقع و عند الله هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، بلکه احکامی دارد که میان عالم و جاهل مشترک است و این منافاتی ندارد با اینکه آن واقعه بالفعل محکوم به هیچ حکمی نباشد. پس از ناحیه تلازم هم حرمت ضد مأمور به ثابت نشد، بلکه حکم واقعی ضد همان است که قبل از ابتلاء به مضاده داشته و الآن هم همان است (مثلاً نماز واجب بوده) ولی فعلی نمی شود.

در اثر ابتلاء به مزاحم اقوی

نتیجه: به عقیده مرحوم آخوند در مقام اول یا ضد خاص امر به شیء مقتضی نهی از ضد نمی باشد.

ص: ۳۰۴

احکام ضد عام

امر ثالث: آیا امر به شیء (مثلا امر به نماز) مقتضی نهی از ضد عام آن شیء هست یا نه؟

منظور از ضد عام عبارتست از ترک مأمور به که اعم از اینکه با فعلی از افعال وجودی همراه باشد که همان ضد خاص خواهد بود و در امر ثانی یا مقام اول گذشت و یا با فعلی همراه نباشد و مجرد ترک مأمور به باشد که فعلا این مطرح است، آیا میان وجوب شیئی (نماز مثلا) با حرمت ترک آن شیء ملازمه وجود دارد و اگر نماز شرعا واجب شد، لازمه اش این است که ترک نماز شرعا حرام باشد. یا چنین ملازمه ای نیست؟

آیا امر به شیء مقتضی نهی از ترک آن شیء هست یا نه؟ آیا اقم الصلاة بر لا تترك الصلاة دلالت دارد یا نه؟ وجوه و احتمالات هفت امر است.

۱- عدم اقتضاء رأسا، یعنی اصلا امر به شیء بر نهی از ترک دلالتی ندارد و چنین نیست که در کنار وجوب شرعی نماز، حرمت شرعی ترک نماز هم مطرح باشد، حد اکثر یک حرمت و نباید عقلی است و رأی جماعتی از متأخرین این وجه است.

۲- اقتضاء به نحو دلالت مطابقی یا عیثیت، یعنی امر به شیء عین نهی از ضد عام آن است و صل عین لا تترك الصلاة است که خود دو شعبه دارد.

الف) عیثیت مفهومی، یعنی آن دو مثل انسان و بشر بوده و مترادفان هستند.

۳- ب) عیثیت مصداقی، یعنی بر آنچه در خارج امر به شیء صادق است، نهی از ترک هم صدق می کند و لو مفهوما متحد نیستند. مثل ضاحک و ناطق.

۴- اقتضا به نحو دلالت تضمینی، یعنی امر به شیء به دلالت تضمینی بر نهی از ضد عام دلالت دارد.

۵- اقتضا به نحو دلالت التزامی لفظی، یعنی به مجرد تصوّر امر به شیء نهی از ضد عام

ص: ۳۰۵

هم تصوّر می شود. مثل حاتم و سخاوت که لزوم بین به معنای اخصّ دارند.

۶- اقتضاء به نحو دلالت التزامی عقلی که لزومش بین به معنای اعمّ باشد.

۷- اقتضاء به نحو استلزام عقلی آنهم از نوع لزوم غیر بین که نیازمند به استدلال و برهان است.

مرحوم آخوند در متن، سه نظریه را صریحاً عنوان کرده؛ ولی از همین مقدار، وضع احتمالات دیگر هم روشن می شود و ما به ترتیب کتاب پیش می رویم.

۱- مرحوم صاحب معالم قائل به دلالت لفظیه تضمّنی شده و فرموده است که: امر به شیء به دلالت تضمّنی بر نهی از ضد عام آن شیء دلالت می کند. صلّ به تضمّن بر لا تترك الصلاة دلالت دارد. دلیل صاحب معالم: صیغه افعال (مثلاً صلّ) به دلالت مطابقی بر وجوب دلالت دارد (چنانکه در مباحث اولیه ماده و صیغه امر گذشت) و وجوب از دیدگاه مشهور مرکّب از دو جزء است. ۱- طلب فعل یا اذن در فعل یا رجحان فعل ۲- منع یا نهی از ترک.

وجوب یعنی از شما می خواهم که انجام بدهی و می خواهم که ترک نکنی. یا می خواهم که انجام دهی و نمی خواهم که ترک کنی، کراهت دارم ترک را، تو را از ترک آن زجر و ردع می کنم (بر اساس اختلاف مبانی که نهی طلب ترک باشد یا زجر و ردع از فعل) و یک جزء وجوب همان نهی از ترک است. آنگاه امر به فعل که به دلالت مطابقی بر وجوب دلالت دارد به دلالت تضمّنی هم بر نهی از ترک دلالت می کند. (۱)

قوله: و التحقيق: حقّ آن است که رأی صاحب معالم باطل است؛ زیرا

[اولاً اصل وضع صیغه افعال برای وجوب قابل بحث است، آنچه مسلم می باشد آن است که امر مولی بر طلب عالی از دانی دلالت می کند و اما الزام و باید و وجوب، به حکم عقل و از لوازم عقلی دلالت امر بر طلب مذکور است، نه اینکه مدلول وضعی فعل امر باشد تا سخن از دلالت وضعی تضمّنی به میان آید. مرحوم آخوند این گونه جواب نمی دهند. چرا که ایشان در این جهت با مشهور و صاحب معالم هم عقیده بوده و معتقد

ص: ۳۰۶

هستند که فعل امر دالّ بر وجوب است و برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است و قبلاً این مطلب گذشت. [۱]

ثانیا اصولا مجعولات و معتبرات عرفی و شرعی خواه وضعی باشند (ملکیت، زوجیت، رقیّت و ...) خواه تکلیفی، (وجوب، حرمت و ...) یک سلسله امور بسیطه ای بیش نیستند. ملکیت علقه و رابطه خاصّی میان مالک و مملوک است. زوجیت هم رابطه مخصوصی میان زوجین است و ... وجوب هم عبارتست از طلب الفعل، منتهی طلب فعل از اموری است که مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب است، مرتبه نازل آن استحباب است که رجحان فعل می باشد و مراتب متوسطه آن، مستحبهای مؤکد است و مرتبه عالیّه آن، وجوب و طلب الزامی است.

دلیل بر بساطت وجوب از دیدگاه فلسفی آن است که طلب و اراده از کیفیات نفسانیّه است و کیفیات نفسانیّه از اعراض هستند و اعراض از بسائط می باشند. البته در مورد واجب الوجود لذاته مطلب از این قرار نیست و آن ذات، محلّ عروض عوارض نیست، بلکه آنجا اراده از سنخ وجود است و وجود هم از دیدگاه فلسفی حقیقتی بسیط است نه مرکّب. از نقطه نظر فقهی و اصولی هم اگر وجوب مرکّب از دو طلب (طلب فعل و طلب ترک ترک) یا یک طلب و یک زجر و ردع باشد، یعنی مرکّب از دو باید یا یک باید و یک نباید باشد، لازم می آید. هر تکلیفی دو تکلیف باشد و بدنبال آن دو امثال و عصیان در بین باشد و بدنبال آن دو ثواب و عقاب مطرح باشد، درحالی که احدی از فقهاء به این لوازم ملتزم نیستند و همه برآنند که یک تکلیف، یک تکلیف است و یک امثال یا عصیان دارد و یک ثواب یا عقاب دارد. پس اصلا وجوب مرکّب نیست تا سخن از دلالت تضمّنی مطرح شود و قضیّه دلالت تضمّنی سالبه به انتفاء موضوع است. پس سخن صاحب معالم مردود است.

قوله: نعم: اگر کسی پرسد که چرا از قدیم الاتّیام وجوب را، طلب الفعل به ضمیمه منع از ترک تعریف کرده اند؟ آیا از این تعریف، مرکّب بودن وجوب مستفاد نیست؟ در جواب

ص: ۳۰۷

می‌گوییم:

طبق مطلبی که بیان کردیم و مبرهن ساختیم (بساطت و جوب) باید گفت که تعریف مذکور، تعریف حدی و به اجناس و فصول نیست تا منع از ترک فصل و جوب و داخل در ذات و جوب بوده و قوام و جوب به آن دو بوده و جوب ماهیتی مرکب از آن دو باشد، بلکه تعریف رسمی و به عرض خاصه لازمه است. لازم عقلی - که جوب طلب اکید و شدید بود - عبارتست از منع از ترک، یعنی از نظر عقلی حالا که مولی این فعل را از تو خواسته، نباید ترک کنی و مخالفت نمائی و حق مولویت را مراعات نکنی. مشهور لازم شیء را به جای خود آن شیء گرفته اند و در تعریف اخذ کرده اند و از این گونه اشتباهات فراوان پیش می‌آید.

قوله: بمعنی: حال که منع از ترک از لوازم و جوب شد، باید دید چه نوع لزومی در میان است؟

آیا لزومش از نوع لزوم بین به معنای اخص است که به مجرد تصور طلب فعل و امر به فعل، نهی از ترک هم حتما تصور می‌شود؟ قطعاً این نیست، زیرا ما می‌توانیم در مقام امر کردن تمام توجه خود را به جانب فعل عطف کرده و از ترک به کلی قطع نظر کنیم، چه رسد به تصور منع از ترک. درحالی که اگر لزومش بین به معنای اخص بود، این تفکیک محال بود آری لزومش لزوم بین بالمعنی الاعم است که اگر مولی و آمر به جانب ترک متوجه و ملتفت شود، هرآینه حتما ترک مأمور به مبعوض او خواهد بود و هرگز راضی به ترک نخواهد شد و به مجرد لحاظ و تصور، این نهی و مبعوضیت می‌آید؛ ولی ابتدا به ساکن ممکن است اصلاً توجه و تصویری پیدا نکند. ضمناً نوبت به لزوم غیر بین و استدلال و برهان نمی‌رسد.

در فراز قبلی دلالت تضمینی رد شد. در این فراز هم لزوم بین بالمعنی الاخص و لزوم غیر بین رد شد.

مختار آخوند (ره) همین است که لزوم بین بالمعنی الاعم باشد، پس اصل اقتضاء و استلزام را ایشان قبول دارند. ضمناً احتمال اول هم که عدم اقتضاء بود، از دید مرحوم آخوند مردود است.

ص: ۳۰۸

قوله: و من هنا: صاحب فصول طرفدار عیبت شده و فرمود امر به شیء عین نهی از ضد عام است و صلّ عین لا تترك الصلاة است (۱) (عیبت مفهومی یا حدّ اقلّ اتحاد مصداقی) مرحوم آخوند می فرماید که با توجه به مطالب گفته شده- که منع از ترک، لازم عقلی و جوب است نه جزء آن- ابطال نظریه عیبت هم روشن شد، چرا که عیبت به معنای اتحاد و این همانی است. درحالی که لزوم و ملازمه و لازم و ملزوم بودن (که ثابت شد) فرع بر اثبیت و دوئیت است و لازم و ملزوم دو چیز هستند نه یک چیز، پس اتحاد و یگانگی باطل است.

قوله: نعم: آری به یک معنی می توان عیبت را پذیرفت: منظور فصول و دیگران از عیبت این باشد که در موارد امر به شیء، یک طلب بیشتر نیست که حقیقتاً و اولاً- و بالذات به فعل و وجود نسبت داده می شود و بعث و تحریک به سمت فعل است و ثانیاً و بالعرض و مجازاً به ترک نسبت داده می شود و طلب ترک ترک یا زجر و ردع از ترک (بر اساس اختلاف مبانی در معنای نهی) نامیده می شود و گرنه در جانب ترک حقیقتاً طلبی نیست.

قوله: فافهم: ظاهر کلام قائلین به عیبت یا دلالت مطابقی آن است که حقیقتاً در جانب ترک مأمور به، نهی وجود دارد و طلب ترک حقیقی یا زجر حقیقی از ترک در کار است نه صرف مجازیت. پس توجیهی که در نعم به بعد آوردیم قابل قبول نیست و همان اشکالی که در «و من هنا» داشتیم وارد است.

نتیجه: مرحوم آخوند در مقام ثانی، یعنی درباره با ضد عام، اقتضاء را پذیرفته و از نوع اقتضاء عقلی آنهم لزوم بین بالمعنی الأعم دانستند.

امر چهارم ثمره مسأله ضد

هر مسأله ای از مسائل اصولی بایستی دارای یک یا چند ثمره فقهی و عملی باشد و گرنه طرح آن در علم اصول بی فایده خواهد بود. بر این اساس ثمره و فایده عملی مسأله ضد چیست؟ چندین ثمره برای آن ذکر شده (۱) که ما دو ثمره را مطرح می کنیم.

۱- اصلی ترین و عام ترین ثمره مسأله ضد عبارتست از حرمت و عدم حرمت شرعی ضد بیان مطلب: همان گونه که در مسأله مقدمه واجب گفته شد که بنا بر ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، وجوب شرعی مقدمه استنتاج می شد و بنا بر عدم ملازمه هم حد اکثر یک لابدیت عقلی درست می شد و وجوب شرعی استفاده نمی شد و ...

همچنین در مسأله ضد هم می گوئیم که بنا بر ملازمه میان وجوب شیئی و حرمت اضرار آن و به عبارت دیگر، بنا بر اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد، نتیجه حرمت شرعی ضد است و بنا بر عدم ملازمه و عدم اقتضا، ضد مأمور به تنها ممنوعیت عقلی پیدا می کند و حرمت شرعی ندارد. این ثمره مستقیمی است که از یک مسأله اصولی انتظار می رود که نتیجه آن مسئله در طریق استنباط حکم شرعی (حرمت ضد) واقع شود. این ثمره مترتب است و کسی با آن مخالفتی ندارد؛ ولی چندان ثمره مهمی نیست، زیرا بر فرض ثبوت حرمت، یک حرمت تبعی ثابت می شود که مستقلاً دارای اطاعت و عصیان و بدنبال آن دارای ثواب و عقاب نیست. مرحوم آخوند این ثمره را در کفایه نیآورده اند.

۲- ثمره مهمی که مورد بحث و بررسی واقع شده و جناب شیخ بهائی آن را انکار کرده و

ص: ۳۱۰

مشهور (۱) پذیرفته اند و این ثمره مخصوص ضد خاصّ عبادی (از قبیل نماز نسبت به ازاله نجاست) می باشد، آن است که اگر در مسأله ضد خاصّ قائل به اقتضا شدیم و گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، لازمه اش آن است که در مثال ازاله و صلاه، صلاه اول وقت متعلق نهی گردیده و شرعا حرام و مبغوض باشد، آنگاه دو مطلب دیگر هم به این اضافه می کنیم.

۱- در باب نواهی خواهد آمد که نهی در عبادات دالّ بر فساد و بطلان عبادت است.

۲- نهی هم گاهی اصلی است مثل: «لا تصلّ فی الدار المغصوبه» و گاهی تبعی است مثل «ما نحن فیه» که به تبع امر به شیء، نهی از ضد درست می شود و گرنه مستقیما نهی در کار نیست. حال بپذیریم که نهی مطلقا دالّ بر فساد است، خواه اصلی و خواه تبعی. آنگاه به ضمیمه این امور می گوئیم که اگر مکلف در اول وقت ازاله را ترک کرد و مشغول نماز شد، چنین نمازی منهی و باطل است؛ اما اگر قائل به عدم اقتضا شدیم و گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، لازمه اش آن است که اگر مکلف ازاله را ترک کرد و مشغول نماز شد، نمازش صحیح باشد، چون نهی که ندارد تا موجب مبغوضیت عمل شود و از طرفی نماز عبادت است و رجحان ذاتی دارد و به قصد مصلحت انجام می شود و محکوم به صحت است.

قوله: و عن البهائی: مرحوم شیخ بهائی ثمره مذکور را انکار و ردّ کرده و مدعی شده که ضد خاصّ عبادی مطلقا فاسد و باطل است، چه بر مسلک اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد و چه بر مبنای عدم اقتضا. پس ثمره ای میان این دو مبنا ظاهر نمی شود. بیان مطلب: اما بنا بر اقتضا که مشهور هم فرمودند: «ضد عبادی باطل است، زیرا متعلق نهی تبعی است و نهی در عبادات هم دالّ بر فساد و بطلان است.» اما بنا بر عدم اقتضا: درست است که ضد عبادی نهی شرعی ندارد تا حرام باشد؛ ولی این مقدار کافی نیست، حتما باید دارای امر فعلی باشد و به قصد امتثال امر اتیان شود تا عبادت گردیده و محکوم به صحت شود و در ما نحن فیه، نماز اول وقت در سایه ابتلا به مانع و مزاحم اقوی (امر به

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵؛ مطارح الانظار، ص ۱۱۸.

ص: ۳۱۱

ازاله) دارای امر فعلی نیست و تا امر نباشد، عبادتی نیست، پس باز هم محکوم به بطلان است. پس میان قائل به اقتضاء و عدم آن در ضد عبادی ثمره ظاهر نشد. (۱)

قوله: و فیه: مرحوم آخوند ثمره مزبور را قبول دارند و لذا در صدد دفاع از آن برآمده و اشکال شیخ بهائی (ره) را پاسخ می دهند. در باب صحت عبادت دو مبنا وجود دارد:

۱- عبادت در گرو امر فعلی و قصد امر است و قوام عبادت به این است که امر فعلی داشته باشد و مکلف آن را به قصد امتثال امر فعلی انجام دهد تا صحیح و مجزی باشد و گرنه عبادت نخواهد بود. مبنای مشهور در صحت عبادت همین است.

۲- وجود امر فعلی و قصد امتثال آن لازم نیست، بلکه کافی است که ملاک امر باشد و مکلف عبادت را به قصد ملاک و مقتضی (مصلحت ملزمه و غیر ملزمه بر مبنای عدلیه که احکام را دائر مدار مصالح و مفاسد در متعلقات می دانند، و غرض یا هر چیز دیگری بر مبنای اشاعره که احکام را دائر مدار مصالح و مفاسد نمی دانند.) انجام دهد. مبنای جمله ای از متأخرین همین است و دلیل کفایت قصد ملاک، رجوع به وجدان است که اگر عبدی مشاهده می کند که فرزند دلبند مولی در حال غرق شدن است یا منزل مولی در حال آتش گرفتن است و فعلا مولی در آنجا حضور ندارد تا امر به انقاذ غریق یا اطفاء حریق بکند؛ ولی عبد به مقتضای عقل فطری یقین دارد که این انقاذ یا اطفاء مطلوب مولی است و ملاک را احراز کرده است، در اینجا لازم نیست منتظر بماند تا امری بیاید، بلکه ملاک امر را دارد و باید اقدام کند و گرنه نزد عقلاء هیچ عذر و بهانه ای نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمه مرحوم آخوند می فرماید: بر مسلک اقتضا مطلب همان است که مشهور گفتند و شیخ بهائی (ره) نیز پذیرفتند که ضد عبادی محکوم به بطلان است؛ ولی بر مسلک عدم اقتضاء این عبادت باطل نیست؛ زیرا متعلق نهی نیست تا موجب مبعوضیت و حرمت و بطلان شود. البته همان طور که شیخ بهائی فرمود متعلق امر فعلی هم نیست، چون با واجب اهم تراحم پیدا کرده و اهم مانع شده از اینکه امر به مهم فعلی شود و گرنه طلب ضدین و تکلیف بما لا-یطاق می شود؛ ولی ملاک امر (که مصلحت و رجحان و

ص: ۳۱۲

مطلوبیت باشد) در این نماز وجود دارد و مقتضی برای صحت موجود است، آنگاه اگر فعلا و بالعرض نهی بدان تعلق می‌گرفت، موجب مبعوضیت و مبعودیت می‌گردید؛ ولی بر مسلک عدم اقتضا فرض این است که نهی در کار نیست، پس مقتضی موجود و مانع مفقود است، و اگر نماز را به قصد ملاک امر انجام دادیم، حتما صحیح و مجزی است. پس ثمره ای که مشهور فرمودند کماکان به قوت خود باقی است.

ص: ۳۱۳

امر پنجم مسأله ترتب

قوله: ثمَّ اِنَّه: گروهی از بزرگان (از قبیل محقق ثانی، کاشف الغطاء^(۱) و میرزای کبیر شیرازی) مدعی شده اند که حتی بر مسلک مشهور هم (که صحت عبادت در گرو امر فعلی و قصد امتثال آن می دانند) کاری می کنیم که ضد عبادی امر فعلی پیدا کند و ثمره مزبور ظاهر شود، یعنی بر مبنای قول به اقتضا، ضد عبادی باطل باشد و بر مسلک قول به عدم اقتضا، ضد عبادی صحیح باشد، حتی اگر امر لازم باشد، ما کاری می کنیم که امر درست شود، منتهی نه امر عرضی و در عرض امر به اهم، بلکه یک امر طولی و ترتبی.

بیان مطلب:

فرض این است که ابتدا به ساکن دو امر مطلق داریم. ۱- امر به ازاله که می گوید: «ازل النجاسه عن المسجد» و کاری به امر صلاتی ندارد، یعنی ازاله مطلقا واجب است چه نماز واجب باشد یا نه. ۲- امر به نماز که می گوید: «اقم الصلاه» و کاری به امر دیگر ندارد و ظاهرش این است که نماز مطلقا واجب است چه ازاله بکند یا نه، و به اطلاق هر دو نمی توان عمل کرد؛ زیرا مستلزم طلب ضدین در آن واحد است که تکلیف به محال می باشد.

پس ناچاریم از خیر یکی از آنها بگذریم و به حکم عقل امر به اهم را (ازاله در سایه فوری بودن و ضیق وقت واجب اهم است). که نمی توان نادیده گرفت، ناگزیر باید از امر به مهم (امر صلاتی که در اثر وسعت وقت مهم است) صرفنظر کنیم. حال امر به مهم را به کلی

۱- کشف الغطاء، ص ۲۷.

ص: ۳۱۴

نادیده بگیریم یا از اطلاق آن صرف نظر کرده و معلق و مقید سازیم؟ قانون این است که «الضرورات تنقذ بقدرها»، و مقدار ضرورت عبارتست از صرف نظر از اطلاق امر به مهم.

پس امر به مهم را مقید می‌سازیم تا در طول امر به اهم قرار گرفته و محذوری نداشته باشد و در مقام تقیید دو راه پیشنهاد شده

۱- یا امر به مهم را به معصیت و عدم اطاعت امر به اهم مقید می‌سازیم و می‌گوئیم که در واقع منظور شارع مقدس این است که «ازل النجاسه عن المسجد» و «ان عصیت فاقم الصلاه» که امر به نماز مقید به عصیان امر به ازاله شده و در رتبه متأخر است، ضمناً شرط عصیان از قبیل شرط متأخر است؛ زیرا همین اول وقت که معصیتی نیست، در ثانی و ثالث وقت (مثلاً در ظرف نیم ساعت آنی) اگر ازاله نکرد، معصیت محقق می‌شود؛ ولی قبل از آن و از اول وقت می‌گوید که اگر در آینده معصیت کردی، از هم اکنون امر به نماز داری و در طول امر به ازاله است و تا امر به ازاله را معصیت نکند نوبت به امر صلاتی نمی‌رسد.

۲- یا امر به مهم را به بنا و عزم بر معصیت امر اهم مقید می‌کنیم و می‌گوئیم که در واقع منظور شارع این است که «ازل النجاسه و ان بنیت علی المعصیه او عزمت علیها فاقم الصلاه» که امر به نماز مقید به بنا و عزم بر معصیت امر به اهم است و تا این بنا نباشد امر به مهم هم نیست و چنین شرطی یا از نوع شرط متقدم است. اگر یک آن بناگذاری بر معصیت، کافی باشد، و لو بقاء و استمرار نداشته باشد. یا شرط مقارن است، اگر بقاء و تداوم این بناگذاری تا آخر نماز باشد که از قبیل استقبال الی القبله نسبت به نماز می‌شود.

حال جماعتی از بزرگان از راه امر طولی و ترتبی به دو نحو مذکور در صدد برآمده‌اند که برای ضد عبادی امر طولی و ترتبی درست کرده و نتیجه بگیرند که حتی اگر عبادت قصد امر بطلد ما در اینجا امر داریم و اگر کسی نماز را به قصد امر مذکور انجام دهد قطعاً صحیح است. و در صدد تقریب امر ترتبی مدعی شده‌اند که آنکه محذور دارد و محال است، امر به ضدین در عرض هم می‌باشد که تکلیف به محال است و جمع بین ضدین نشاید. اما امر به ضدین در طول هم و به نحو ترتبی به یکی از دو وجه مذکور مانعی ندارد و محال نیست، چون هیچ گاه امر به مهم در رتبه امر به اهم نیست تا محال پیش آید و تا امر به

ص: ۳۱۵

اهم فعلی است، نوبت به امر به مهم نمی رسد. آری وقتی امر به اهم ساقط شد، امر به مهم می آید. و نه تنها مانع عقلی ندارد و عقلا ممکن است و امکان وقوعی دارد، بلکه در عرفیات کثیرا چنین اوامر طولی و ترتیبی واقع شده و وجود خارجی دارد (مولائی به عبدش می گوید که فلان کار را بکن و اگر نکردی لافل فلان کار دیگر را انجام بده). و اگر محال بود هرگز واقع نمی شد. ادلّ دلیل علی امکان شیء و وقوعه الخارجی.

قوله: قلت: مرحوم آخوند قضیه ترتب و امر طولی را قبول ندارد و در مجموع دو اشکال به این مطلب دارند.

۱- اشکال اصلی ترتب آن است که به همان دلیل که امر به دو ضد و طلب دو ضد در عرض هم و در آن واحد محال و ممتنع است (مناطق استحاله آن است که طلب ضدین در حقیقت طلب محال است و از مولای حکیم صادر نمی شود و در حقیقت برمی گردد به اجتماع نقیضین در اراده مولی که اجتماع نقیضین مطلقا محال است. همچنین تکلیف به محال و غیر مقدور است و عبد قدرت بر جمع میان ضدین و امتثال هر دو در آن واحد ندارد که چنین تکلیفی هم از مولای حکیم صادر نمی شود.) دقیقا به همین مناطق و ملاک امر به ضدین و طلب آن دو در طول هم و به نحو ترتب محال است.

بیان مطلب: بحث در موردی است که ضدان اهم و مهم هستند، یعنی ازاله نجاست که مأمور به می باشد، اهم است و صلاه اول وقت که ضد عبادی می باشد، مهم است و جمع میان آنها در آن واحد شدنی نیست، آنگاه اگرچه امر به مهم (اقم الصلاه) در مرتبه امر به اهم (ازل النجاسته) نیست و دو مرتبه از آن متأخر است (اول باید امر به اهم باشد و سپس مکلف آن را معصیت کند یا بنا را بر معصیت آن بگذارد تا نوبت به امر به مهم برسد و تا مادامی که معصیت یا عزم بر معصیت اهم نباشد امر به مهم فعلی نمی شود، پس رتبه امر به مهم پس از امر به اهم است) و در مرتبه امر به اهم چیزی مانع فعلیت نیست و اجتماع طلب ضدین پیش نمی آید؛ اما در مرتبه امر به مهم امر به اهم کماکان فعلی است و در این مرحله اجتماع پیش می آید، بیان مطلب:

فرض این است که امر به اهم از فعلیت نیفتاده و کماکان باقی است، زیرا سقوط امر یا

ص: ۳۱۶

در سایه امتثال آن است که علی‌الغرض امر به ازاله امتثال نشده و یا در سایه ارتفاع موضوع است، یعنی شخص دیگر ازاله نجاست کرد و این واجب کفائی را انجام داد و از عهده من ساقط شد که علی‌الغرض این هم نیست. یا در سایه معصیت امر به اهم است که آنهم حاصل نشده، چون معصیت در ظرف نیم ساعت آینده محقق می‌شود و هنوز محقق نشده تا مسقط امر باشد. و صرف بناگذاری و تصمیم بر معصیت و عدم اتیان هم که مسقط امر نیست. پس در مرتبه امر به مهم، امر به اهم همچنان فعلی است. از طرفی هم امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم یا عزم بر عصیان آن بود و این شرط حاصل شده و قانون این است که هر واجب مشروطی با حصول شرطش فعلی و منجز و مطلق می‌شود. پس امر به مهم هم در این مرتبه فعلی می‌شود. در نتیجه الآن و در مرتبه امر به مهم، امر به اهم نیز فعلی است و همان محذور عود می‌کند که اجتماع طلب دو ضد در آن واحد باشد و طلب ضدین در آن واحد طلب محال و تکلیف به محال است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس ترتب مستلزم محال است و مستلزم المحال، محال. پس ترتب محال و باطل است.

قوله: لا- يقال: مستشکل قبول دارد که در مرتبه متأخر، یعنی مرتبه امر به مهم امر به اهم هم فعلی است و طلب ضدین و امر فعلی به دو ضد پیش می‌آید؛ و لکن اجتماع دو طلب که به دو ضد متعلق شده اند، در آن واحد دو گونه است.

۱- گاهی ابتدا به ساکن و بدون دخالت اراده و اختیار مکلف است. مثل اینکه ابتدا به ساکن مولای حکیم یا عاقل و ملتفت هم بگوید تحزک و هم بگوید «اسکن» هم بگوید «قم» و هم بگوید: «اجلس» و ... چنین چیزی از محالات است و از حکیم امتناع صدوری دارد.

۲- گاهی امر به دو ضد به سبب سوء اختیار مکلف است و از اراده و آزادی او سرچشمه می‌گیرد و خودش مقصّر است در اینجا جمع میان دو امر و طلب، به دو ضد و فعلیت یافتن هر دو امر محذوری ندارد و هیچ برهانی بر امتناع و استحاله آن نیست و ما نحن فیه از این قبیل است، زیرا اگر مکلف امر به اهم را معصیت نمی‌کرد یا بنا را بر عصیان آن نمی‌گذاشت نوبت به امر مهم نمی‌رسید و این امر درباره او فعلی نمی‌شد؛ ولی از اختیار و آزادی سوء استفاده

ص: ۳۱۷

کرد و اهم را نادیده گرفت و امر به مهم هم در حق او فعلی شد. البته هم زمان امر به اهم هم فعلی است و طلب ضدین است؛ ولی چون از سوء اختیار مکلف سرچشمه می‌گیرد، اشکالی ندارد و محالی هم پیش نمی‌آید. به قول بزرگان: «الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار.»

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند به اشکال مذکور دو جواب می‌دهند:

۱- جواب حلی: قاعده کلی: اگر چیزی عقلا- محال بود قانون عقلی تخصیص بردار نیست و همیشه و در همه حال محال است. نه اینکه در حالی و در ظرفی محال باشد؛ ولی در حال دیگر محال نباشد. با توجه به این قاعده می‌گوئیم که فلسفه استحاله امر به دو ضد و طلب ضدین عبارتست از اینکه طلب دو ضد و جمع میان آن دو در حقیقت طلب یک امر محال و ممتنع است و طلب محال از مولای حکیم (که غافل هم نیست و توجه به محال بودن آن دارد) و کار لغو و عبث و قبیح انجام نمی‌دهد، محال است. این استحاله عقلی کلی است و چنین نیست که در فرض سوء اختیار این طلب محال حکیمانه باشد و در فرض دیگر غیر حکیمانه. علی کل حال در مرتبه متأخره اجتماع دو طلب نسبت به دو ضد محال است.

۲- جواب نقضی: اگر به صرف سوء اختیار، اجتماع طلب ضدین در مرتبه متأخر جایز باشد، لازمه اش آن است که ابتدا به ساکن هم مولی بتواند امر به ضدین را بر یک امر اختیاری و ارادی معلق کرده و در عرض هم به دو ضد امر داشته باشد. مثلاً بگوید: «افعل کذا و ان عصیت بسوء الاختیار فاجمع بین الضدین یا فتحرك و اسکن» بیان ملازمه: ما نحن فیه و لو در صورت و ظاهر دو امر طولی است، یعنی فرموده: «ازل النجاسه و ان عصیت فاقم الصلاه»، ولی با توجه به اینکه امر به اهم در مرتبه امر به مهم همچنان فعلی است، گویا فرموده که «ازل النجاسه (یا افعل کذا) و ان عصیت فازل النجاسه و اقم الصلاه (یا فاجمع بین الضدین)» اگر چنین چیزی جایز و ممکن شد، دیگر نوبت به امر طولی و ترتبی نمی‌رسد همان دو امر عرضی را دارد و محذوری هم ندارد و اساس ترتب باطل می‌شود.

بیان بطلان لازم: چنین طلب دو ضدی در عرض هم با تعلیق بر امر اختیاری قطعاً باطل

ص: ۳۱۸

است و شما هم قائل به استحاله آن هستید. پس ملزوم هم که اجتماع امر اهم و مهم در رتبه بعد باشد باید محال باشد، چه فرقی دارد که شما ما نحن فیه را تجویز می کنید؛ ولی افعال کذا و ان عصیت فاجمع بین الضدین را منع می کنید؟

قوله: ان قلت: در حقیقت به جواب نقضی اشکال وارد شده است. (و لذا مرحوم آخوند جواب نقضی را به تأخیر انداخت و گرنه علی القاعدة باید جواب نقضی پیش از جواب حلی باشد) مستشکل می گوید که ما نحن فیه (امر طولی) با ماده نقضی که شما ذکر کردید (امر عرضی) فرق دارند و قیاس مع الفارق است.

فرق این است که در مورد ماده نقض اجتماع دو طلب به دو ضد در عرض هم است و چون متعلق دو امر تضاد دارند و ضدان تمنع وجودی دارند و هر کدام طارد دیگری است.

لذا اجتماع آنها ممکن نیست؛ ولی در ما نحن فیه مطارده ای نیست، زیرا امر به مهم در رتبه امر به اهم نیست تا مطارده و تمنع در میان باشد، بلکه در طول آن است و معلق به عصیان و عدم اتیان امر به اهم است و بر این تقدیر فعلی می شود. آنگاه مادام که مکلف مرید انجام اهم است، نوبت به مهم نمی رسد تا مطارده ای باشد. وقتی اراده معصیت کرد و بنا را بر ترک اهم گذاشت، نوبت به مهم می رسد پس قیاس ناتمام است و ما نحن فیه جایز است و لو ماده نقض مذکور جایز نباشد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند به این اشکال هم دو جواب می دهند.

۱- چه کسی به شما گفته که در ما نحن فیه مطارده نیست؟ معیار مطارده آن است که دو چیز در یک آن امرشان فعلی باشد همچنین متضادین هم باشند. همین مقدار برای مطارده کافی است که این معیار در ما نحن فیه وجود دارد، زیرا اگرچه امر به مهم در رتبه امر به اهم و بر فرض اراده اتیان به اهم نیست؛ ولی امر به اهم در رتبه امر به مهم هست و الآن که مکلف بنا را بر ترک اهم گذاشته، هم امر صلاتی فعلی است و هم امر به ازاله فعلی است. ضمناً صلاه و ازاله با هم جمع نمی شوند و تمنع دارند و معنای مطارده همین است. پس در اینجا هم تمنع هست و ملاک استحاله را دارند.

۲- بر فرض در ما نحن فیه مطارده طرفینی در میان نباشد و امر به مهم طارد امر به اهم

ص: ۳۱۹

نباشد. (چون در مقام او نیست) ولی از طرف اهم که طاردیت هست و امر به اهم علی کل حال طاردیت دارد (چه انجام شود و امثال گردد و چه معصیت شود) و چون اهم و اقوی است، با وجود فعلیت امر به اهم هرگز امر به مهم فعلی نمی شود تا امر ترتبی درست کنید و عبادت را به قصد امر بیاورید. اگر روزی امر به اهم ساقط شود، نوبت امر به مهم فرامی رسد؛ ولی تا ساقط نشده جای فعلیت امر به مهم نیست.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید که تا اینجا با دلیل عقلی ثابت کردید که امر ترتبی محال است، درحالی که ما در خارج، چه در عرفیات و چه شرعیات موارد فراوانی داریم که ظهور در وقوع و تحقق خارجی امر ترتبی و طولی دارند و نشانه وقوع ترتب هستند. (اما در عرفیات: مولائی به عبدش می گوید: «انقذ ولدی و ان عصیت فانقذ اخی» یا پدری به فرزندش می گوید: «باید به مدرسه بروی و اگر نرفتی باید فلان مقدار قرآن تلاوت کنی و...» و اما در شرعیات: در ماه مبارک رمضان که روزه واجب است مسافرت مهمی به منظور حفظ جان یا آبرو و مانند آن پیش آمده که سفر هم بر او واجب شده است شارع می فرماید:

«سافر و ان عصیت فصم و...») بهترین دلیل بر امکان چیزی، تحقق خارجی آن شیء است؛ زیرا اگر ممکن نبود که واقع نمی شد. وقوع فرع بر امکان است. حال شما که ترتب را مستحیل دانستید، این موارد را که ظهور در وقوع امر ترتبی دارند چگونه حل می کنید؟ و چاره در این موارد چیست؟

قوله: قلت: قاعده کلی: وقتی چیزی به حکم برهان عقلی محال و ممتنع شد و یقین به استحاله آن پیدا کردیم، وظیفه آن است که مفاد برهان را اخذ کنیم و ظواهری را که برخلاف برهان قاطع است، به نوعی توجیه کنیم و به حکم این قانون کلی، ترتب محال است و مواردی که در شرع و عرف خلاف آن را نشان می دهد، به دو نحو توجیه کنیم.

۱- یا می گوئیم که در موارد مذکور و مانند آن، امر به مهم پس از اعراض و رفع ید و صرف نظر کردن از امر به اهم است، یعنی مولی در قدم اول به اهم امر می کند و در قدم دوم که می گوید: «و ان عصیت فافعل کذا» از امر اهم تجاوز کرده و آن را نادیده گرفته و امر به مهم می کند و اینکه محذوری ندارد و جمع بین ضدین نمی شود. بحث ما در فرض بقاء امر

ص: ۳۲۰

به اهم است که محذور داشت.

۲- و یا امر به مهم یک امر مولوی نیست، بلکه ارشادی است؛ یعنی ارشاد به حکم عقل است که عقل هم می فهمد حالا که اهم را معصیت کردی، وقت خود را تلف نکن و بیهوده نگذران، بلکه لااقل مهم را انجام بده تا مستحق ثبوت شوی و قدری از کیفر واجب اهم کاسته شود و به کلی بی نصیب و محروم نمایی. امر مولی هم ارشاد به همین مطلب است و آنکه محذور دارد جمع میان دو امر مولوی است و گرنه یک مولوی و یک ارشادی محذوری ندارد چون امر ارشادی امر و طلب نیست تا طلب ضدین پیش آید.

۲- قوله: ثم ان اشکال دومی که مرحوم آخوند بر مسأله ترتب دارند این است که قول به ترتب لازمی دارد که قابل التزام نیست و طرفداران ترتب هم بدان ملتزم نیستند. بیان مطلب:

معنای ترتب این شد که در فرض عصیان بعدی یا عزم بر معصیت هم امر به اهم فعلی است و هم امر به مهم فعلی می شود و طلب ضدین در این مرحله مانعی ندارد. از شما می پرسیم که اگر مکلف در اول وقت هر دو امر را مخالفت کرد، یعنی نه ازاله نجاست یا انقاذ غریق و ... کرد و نه نماز خواند، آیا یک عقاب دارد یا دو عقاب؟ وحدت عقاب است یا تعدد عقاب؟ اگر بگوئید که یک عقاب بیشتر نیست، خلاف قاعده است؛ زیرا وقتی تکالیف متعدّد بود، عقاب هم متعدّد خواهد شد. تعدّد اسباب موجب تعدّد مسببات است (مرحوم آخوند به این بخش متعرض نیست) و اگر بگوئید که دو عقاب در کار است، این با حکمت مولی سازگار نیست؛ زیرا مکلف در آن واحد قدرت بر امتثال هر دو را ندارد و نمی تواند جمع بین ضدین کند و عقاب بر چنین امری، عقاب بر کاری است که مقدور نیست و عقلاء عقاب کردن کذائی را ناپسند می شمارند و مولائی را که عبدش را بر امر غیر مقدور مؤاخذه کند، تویخ می کنند. پس قول به ترتب مستلزم تعدّد عقاب است و این لازم باطل است. ملزوم هم باطل خواهد بود.

(البته مرحوم آخوند از یک نکته غافل شده که قائل به ترتب می گفت که چون به سوء اختیار است لذا جمع بین هر دو طلب می شود و این گرچه مقدور نیست؛ ولی منشأش

ص: ۳۲۱

سوء اختیار خود مکلف است. و الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار، و لذا عقاب کردن بر هر دو خلاف حکمت نیست و مکلف با دست خودش خود را در این مخمضه انداخته، نظیر اینکه انسان مقدمه را به اختیار خود ترک کند و در نتیجه در زمان واجب، قدرت بر امتثال واجب نداشته باشد. که کسی نگفته که عقابی نیست و نظیر کسی که از بلندی خود را پرت می کند که ما بین زمین و آسمان قدرت ندارد که جلو هلاکت خویش را بگیرد؛ ولی کسی نگفته این کار هلاکت نیست و عقاب ندارد و مشمول نهی و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه نیست، بلکه حتما خودکشی کرده و حتما خسر الدنیا و الآخره گردیده است.)

قوله: و لذا: مرحوم آخوند در تأیید اشکال مذکور می فرماید که استاد ما میرزای شیرازی (ره) از مسأله ترتب جانبداری می کرد و آن را قبول داشت و ما همین اشکال را وارد می کردیم که ترتب لازمی دارد که قابل التزام نیست ... و استاد در صدد تصحیح ترتب و حلّ مشکل بود؛ ولی بالاخره هم راه حلّی پیدا نشد و به عقیده ما اشکال دوم هم وارد است.

قوله: فقد ظهر: در مسئله ضد خاص عبادی که مورد نزاع بود و مشهور فرمودند: ثمره مسأله ضد در اینجا ظاهر می شود و شیخ بهائی آن را انکار کرد و فرمود علی کلّ حال ضد عبادی باطل است ... و ما هیچ راهی نداریم برای تصحیح عبادت و حکم به صحّت آن، مگر از راه ملاک امر و قصد ملاک را کافی دانستن (راهی که آخوند طی کرد.) و گرنه از راه ترتب و امر فعلی درست کردن موفق نشدیم و نتیجه ای نگرفتیم.

قوله: نعم: این فراز در واقع استدراک و تبصره ای از فراز قبلی است. در فراز قبلی تنها راه صحّت ضد عبادی را داشتن ملاک امر و قصد ملاک کردن دانستیم؛ ولی حالا می خواهیم بگوئیم که در بعضی موارد راهی برای تصحیح عبادت از راه امر فعلی و قصد امر کردن وجود دارد و به شیخ بهائی می گوئیم که بر فرض عبادت محتاج به امر فعلی باشد، ما امر فعلی درست می کنیم آنهم نه امر ترتبی که مردود شد.

بیان مطلب: گاهی ضد عبادی یک واجب مضیقی است و با واجب اهم تراحم پیدا کرده و در اینجا که بلاشک امر به مهم (ضد عبادی) به فعلیت نمی رسد و قصد امر کردن

ص: ۳۲۲

معنی ندارد. گاهی ضد عبادی یک واجب موسع است. مثل نماز ظهر و عصر که وقتش وسیع است. در اینجا هم گاهی مزاحمت ضد خاص با یک واجب اهم در تمام وقت واجب موسع است. باز امر به مهم به کلی ساقط می شود و هرگز به فعلیت نمی رسد و قصد امر ممکن نیست و تنها به قصد ملاک می توانیم بجا آوریم؛ ولی گاهی مزاحمت در بعضی از اوقات واجب موسع است نه در تمام آن وقت. مثلاً نماز در اول وقت به انقاز غریق مبتلا شده و مزاحم اقوی دارد، ولی نماز وسط وقت و آخر وقت مزاحمی ندارد. در چنین فرضی امر به طبیعت صلاه ساقط نشده و از بین نمی رود. آری نسبت به روزهای دیگر قدری دایره این امر کوچکتر می شود، چرا که فرد اول وقت این واجب در اثر ابتلا به مزاحم اقوی از تحت طبیعت مأمور به خارج شده؛ ولی از حیث ملاک و مصلحت داشتن و وافی به غرض بودن فرقی میان این فرد مبتلا به مزاحم با سایر افراد وجود ندارد و هر دو محض غرض مولی هستند. آنگاه اگر ما می خواستیم این فرد اول را به قصد امر خصوص همین فرد اتیان کنیم جا داشت بگوئید که خصوص این فرد که امر ندارد؛ ولی ما این فرد را به قصد امر به کلی و طبیعت اتیان می کنیم و طبیعت صلاه امر دارد و این طبیعت بر فرد اول هم منطبق می شود. «فالانطباق قهری و الا- جزاء عقلی» یعنی وقتی انطباق و صدق آمد به حکم عقل این عمل مجزی است، چون کمبودی ندارد. پس برفرض عبادت، نیاز به امر فعلی داشته باشد. ما به بیان مذکور امر درست کردیم و عبادت را به قصد این امر می آوریم.

قوله: و دعوی: قاعده کلی: هر امری ما را به سوی متعلق خود دعوت و تحریک می کند.

مثلاً- امر به نماز فقط ما را به سوی نماز دعوت می کند و به سوی چیزی که متعلق امر نیست داعویت ندارد با حفظ این قاعده می گوئیم که در اینجا دو عنوان وجود دارد: ۱- طبیعی صلاه قطع نظر از اینکه تحت امر رفته باشد یا نه ۲- طبیعت صلاه با لحاظ ویژگی تحت امر بودن و موصوف به این وصف بودن. آنگاه فرد اول از نماز اگرچه در طبیعت صلاه داخل است- زیرا نماز اول وقت هم نماز است نه اینکه ماهیت دیگری باشد- ولی این مقدار کفایت نمی کند چیزی که مفید فایده است، آنست که نماز اول وقت در طبیعت صلاتی که مأمور به است داخل باشد تا امر صلاتی ما را بدان دعوت کند و بتوانیم آن را به قصد امر

ص: ۳۲۳

بیاوریم. مع الاسف در اثر ابتلا به مزاحم اقوی این فرد از نماز در نماز متعلق امر و مأمور به داخل نیست. «فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» پس امر صلاتی فعلا مضیق شده و ما را به فرد اول وقت دعوت نمی کند تا بتوانیم آن را به قصد امر بیاوریم.

قوله: فاسده: مرحوم آخوند می فرماید که ادعای مزبور فاسد و باطل است، زیرا خروج یک فرد از تحت امر گاهی تخصیصاً و موضوعاً است. مثل جاهل که از تحت امر «اکرم العالم» خارج است و اکرام جاهل به قصد امر به اکرام عالم نقشی ندارد. و گاهی تخصیصاً و حکماً است مثل زید عالم که از وجوب اکرام علماء استثناء شده است و تخصیص کاشف از اینست که این فرد از آغاز واجد ملاک نبوده و اکرام او مصلحت نداشته است. باز هم اکرام زید عالم به قصد امتثال امر «اکرم العلماء» بی فایده است. ولی گاهی خروج به وسیله مزاحمت و تزاحم است؛ یعنی این فرد هم مثل سایر افراد دارای ملاک است و مقتضی دارد ولی در سایه ابتلا به مزاحم اقوی فعلاً از تحت امر خارج است و مانع دارد. ما نحن فیه از این قبیل است زیرا نماز اول وقت از لحاظ مصلحت و رجحان با نمازهای دیگر فرقی ندارد و قصوری در این فرد از لحاظ فردیت و وجدان ملاک وجود ندارد. در چنین فرضی ما اگر به عقل (که در باب اطاعت و عصیان مستقل و حاکم است) مراجعه کنیم، فرقی میان این فرد با سایر افراد نمی بینیم. عقل در مقام امتثال آنها را برابر می بیند چون هر دو واجد ملاک هستند و مصلحت ملزمه صلاتی را تأمین می کنند، یعنی هر دو فرد طبیعی صلاه هستند و انطباق صلاه بر هر دو قهری است و اجزاء هر کدام عقلی است. پس می توان فرد اول وقت را به قصد امر به طبیعت و کلی انجام داد.

قوله: هذا علی القول: در پایان به دو مبنا اشاره می کنند:

بحث اول اینکه آیا اوامر (صل، صم و ...) به طبایع و عناوین کلیه (صلاه، صوم و ...) تعلق می گیرند یا به افراد و معنونات خارجیّه با مشخصات فردی که دارند؟ تفصیل مطلب دو فصل دیگر خواهد آمد. فعلاً می گوئیم که در ما نحن فیه مکلف می تواند نماز اول وقت را به قصد امر بجا آورد بدون اینکه میان دو مبنای مذکور تفاوتی باشد. اما بر مبنای تعلق اوامر به طبایع که پرواضح است، زیرا طبیعت صلاه کماکان دارای امر فعلی است و لو

ص: ۳۲۴

قدری مضیق شده و ما فرد اول وقت را به قصد امر به کلی و طبیعی انجام می دهیم. و اما بر مبنای تعلق امر به فرد هم باز اتیان به فرد مزاحم به قصد امر صحیح است. منتهی خود این فرد که امر ندارد تا به قصد امرش اتیان شود. ولی سایر افراد که مزاحم ندارند دارای امر هستند و ما این فرد را به قصد امر باقی افراد بجا می آوریم، به لحاظ اینکه این فرد و سایر افراد در ملاک و مقتضی و داشتن مصلحت صلاتی متحد و مثل هم هستند و لذا یکی را به قصد امر دیگری می آوریم.

قوله: فتأمل: شاید اشاره به دقت مطلب باشد و شاید اشاره به ضعف مطلب باشد. زیرا این فرد با فرد دیگر مابین هستند و انجام دادن فردی به قصد امر فرد دیگر که مابین با او است مشکل است.

قوله: ثم لا یخفی: تا به حال همه تلاش مرحوم آخوند صرف اثبات امتناع ترتب بود و به دو بیان ثابت کردند که ترتب محال و باطل است. ولی حالا می فرمایند که اگر بنا را بر امکان ترتب بگذاریم و بگوئیم که برفرض محال ترتب امری ممکن و معقول است و ثبوت محذوری ندارد در مقام اثبات نیازی به دلیل جداگانه ای نیست بلکه خود اطلاق دو دلیل کافی است برای قول به ترتب، به این بیان که امر به اهم (ازل النجاسه) اطلاق دارد، امر به مهم نیز (اقم الصلاه) اطلاق دارد و اخذ به اطلاق هر دو ممکن نیست زیرا جمع بین ضدین است. به ناچار باید از خیر یکی بگذریم و چون از اهم نمی توان صرفنظر کرد باید از مهم صرفنظر کنیم. آنگاه امر دائر است که از دلیل مهم به کلی صرفنظر کنیم یا از اطلاق آن رفع ید کنیم؟ قانون اینست که «الضرورات تتقدّر بقدرها» مقدار ضرورت رفع ید از اطلاق است یعنی اطلاق امر به مهم را مقید سازیم و بگوئیم که اگر اهم انجام نشد مهم را انجام بده و این همان امر ترتبی است که محذوری ندارد. آری اجتماع آن دو در عرض هم محال است نه در طول هم. آنگاه در جواب شیخ بهائی عرض می کنیم که برفرض عبادت محتاج به امر باشد و قصد ملاک کافی نباشد، ما برای صحت عبادت امر درست کردیم و آن همین امر ترتبی است. ولی چه کنیم که ثبوت ترتب محال بود و نوبت به بحثهای اثباتی نمی رسد.

فصل ششم امر با علم او به انتفاء شرط امر

فصل اول در رابطه با ماده امر بود که مشتمل بر چهار مبحث بود.

فصل دوم در مورد هیئت امر یا صیغه افعال بود که دارای نه مبحث بود.

فصل سوم درباره مبحث مهم اجزاء بود.

فصل چهارم در مورد مبحث مهم مقدمه واجب بود که طولانی ترین بحث بود.

فصل پنجم مربوط به مبحث مهم ضد بود.

و اینک فصل ششم در این باره است که آیا امر با علم او به انتفاء شرط امر جایز است یا خیر؟ مقدمه - شرایط دو دسته می باشند:

۱- شروط مأمور به از قبیل: اراده کردن که شرط اتیان به هر مأمور به ای است و طهارت و استقبال که شرط صحّت نماز می باشند و ... این گونه شرائط مورد بحث نیست زیرا و لو مولی یقین داشته باشد که بسیاری از انسانها اراده نمی کنند، نماز نمی خوانند و واجبات را انجام نمی دهند مع ذلک امر کردن از مولی صحیح و بایسته و برای اتمام حجّت است.

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ (۱) وَلِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (۲)

۲- شروط امر و تکلیف از قبیل: حیات، قدرت و ... که عمده بحث در مورد قدرت است.

این بخش چهار فرض پیدا می کند:

۱- سوره انفال، آیه ۴۲.

۲- سوره نساء، آیه ۱۶۵.

ص: ۳۲۶

الف) هر یک از آمر و مأمور علم به وجود شرط تکلیف دارند. یعنی هر دو می دانند که فردا مکلف زنده است و قدرت بر انجام فلان عمل هم دارد در این فرض امر کردن به فلان کار جایز است:

ب) هر دو نسبت به بود و نبود شرط تکلیف جاهل هستند و نمی دانند که فردا مکلف خواهد مرد و نخواهد توانست فلان کار را انجام دهد، باز امر کردن بلامانع است.

ج) مولی و آمر جاهل به نبود شرط است ولی مکلف و مأمور عالم است، باز امر کردن قبیح نیست.

د) کلام در فرضی است که مولای آمر می داند که فلان شرط از شروط تکلیف منتفی است (عبد هم به این امر عالم باشد یا جاهل) مثلاً می داند که مکلف فردا صبح می میرد مع ذلک می گوید: فردا باید مسافرت بروی، یا می داند که فردا مکلف قدرت بر روزه گرفتن نخواهد داشت مع ذلک به او امر می کند که: صم غذا. سخن در اینست که آیا چنین امری از مولای حکیم جایز و ممکن و معقول است یا خیر؟

عدلیه و به ویژه امامیه اتفاق نظر دارند که چنین امری جایز نیست، به این دلیل که تحقق معلول بدون علت تامه از محالات است. بیان مطلب: شرط (مثلاً- قدرت) از اجزای علت تامه امر مولی است و در ما نحن فیه این جزء از علت ینتفی است و قانون علت تامه مرکب آنست که «المرکب ینتفی بانتفاء بعض اجزائه»، پس علت تامه امر منتفی است پس صدور امر هم منتفی و محال است و گرنه لازم می آید که چیزی بدون علت تامه متحقق شود که این هم از محالات قطعی است.

در مقابل امامیه، به اکثر عامه و اهل سنت (به ویژه اشاعره) نسبت داده شده که آنان طرفدار جواز و امکان چنین امری هستند و می گویند که امر آمر با علم وی به نبود شرط امر جایز است.

ولی دلیلی که ما بر امتناع این امر اقامه کردیم پاسخگوی ادعای آنان است.

قوله: و کون: از آنجا که سخن اشاعره به ظاهرش واضح البطلان است و مستلزم تحقق معلول بدون علت تامه است و سخنی است که هیچ عاقلی بدان تفوه نمی کند. لذا عده ای

در صدد توجیه و موجه جلوه دادن این سخن برآمده اند و در مجموع دو توجیه در متن کفایه ذکر شده است:

۱- توجیه اول: جواز در عنوان مسئله (هل يجوز...) به معنای امکان است و امکان دو شاخه دارد:

الف- امکان ذاتی در مقابل امتناع ذاتی: برخی از امور از نظر ذات و طبیعت از محالیت هستند، مثل اجتماع دو نقیض، ارتفاع آن دو، سلب شیء عن نفسه و...، بسیاری از امور نظر به ذاتشان ممکن هستند. اگرچه فعلا- و بالعرض و نظر به نبود علت تامه از محالات هستند ولی ذاتا امری ممکن و شدنی هستند، مانند همه ممکناتی که هنوز موجود نشده اند و در آینده موجود می شوند و اگر ممکن نبودند در آینده هم هرگز موجود نمی شدند. همچنین ممکناتی که هم اکنون موجودند و نظر به علت تامه خود، واجب الوجود هستند و گرنه نظر به ذات ممکن الوجودند و هكذا.

ب- امکان وقوعی در قبال امتناع وقوعی: بعضی از چیزها ممتنع الوجود هستند و بر وقوع آنها تالی فاسد مترتب می شود و لو ذاتا ممکن است. مثلا امر فعلی به مهم با وجود امر فعلی به اهم از محالات است چون مستلزم اجتماع ضدین می شود ولی ذاتا و قطع نظر از تراحم امری ممکن است. همه ممکنات نظر به نبود علت تامه آنها ممتنع الوجود بالغیر می باشند ولی نظر به ذات ممکن الوجود بالذات هستند. صدور ظلم از خداوند ذاتا ممکن است ولی به علت حکیم و عادل بودن خداوند، ممتنع الوجود است. ولی بعضی از امور دارای امکان وقوعی هستند یعنی از وقوع آنها تالی فاسد و محال پیش نمی آید. مثل عنقاء، غول، دریائی از جیوه، کوهی از یاقوت. انسان دوسر و ...

حال توجیه اول اینست که مراد از جواز در عنوان مسئله جواز به معنای امکان ذاتی است، یعنی آیا چنین امری ذاتا ممکن است یا مثل امر به جمع بین نقیضین ذاتا محال است؟ و کاری به امکان وقوعی نداریم و واضح است که امکان وقوعی ندارد چون هیچ معلولی بدون علت تامه ممکن نیست. مرحوم آخوند می فرماید که این توجیه از محلّ نزاع بزرگان به دور است زیرا بحث از صرف امکان و امتناع ذاتی به درد مباحث منطقی و

ص: ۳۲۸

فلسفی می خورد و کاملاً در آن مباحث کاربرد دارد، ولی به درد مباحث اصول نمی خورد.

اصولی دنبال امکان وقوعی و وقوع است تا ثمره عملی مترتب کند، نه دنبال امکان ذاتی با قبول امتناع وقوعی.

۲- قوله: نعم: توجیه دوّم از خود صاحب کفایه است و آن اینکه حکم شرعی یا امر مولی که مبین حکم شرعی است مراتبی دارد. فعلاً دو مرتبه آن مدّ نظر است:

۱- مرتبه انشاء و جعل و تشریح حکم که امری از مولی صادر می شود و قانونی تشریح می گردد.

۲- مرتبه فعلیت و بعث و زجر که مکلف هم باید آن را بکار بندد و عملاً پیاده کند.

حال می گوئیم: در عنوان مسئله، از کلمه امر در امر الامر بعض مراتب امر یعنی مرتبه انشاء اراده شود و از ضمیر شرطی که به کلمه امر برمی گردد بعض مراتب دیگر یعنی مرتبه فعلیت اراده شود. (این را استخدام گویند که از مرجع ضمیر چیزی و از خود ضمیر چیز دیگری اراده شده است)

ممکن است منظور این باشد که آیا مولی با اینکه می داند این دستور هیچ گاه به مرحله فعلیت نخواهد رسید، آیا نفس انشاء این امر و اصدار فرمان و امر از مولی جایز است یا خیر؟

اگر منظور از عنوان مسئله این باشد ما هم طرفدار جواز و امکان عقلی هستیم و می گوئیم که چنین چیزی ممکن الوقوع است. و بهترین دلیل بر امکان این امر عبارتست از وقوع خارجی آن در شرعیات و عرفیات و اگر ممکن نبود، واقع نمی شد.

در شرعیات: امر خداوند به ابراهیم که اصل امر صادر شد ولی هرگز به فعلیت نرسید، و خداوند هم می دانست که این امر به فعلیت نمی رسد و مسأله ذبح تحقّق نمی یابد ولی مع ذلک امر کرد.

در عرفیات: مولائی به عبدش می گوید که ادخل النار. با این وجود می داند که این کار محقّق نخواهد شد و قبل از ورود در آتش، ممانعت خواهد کرد ولی امر می کند. پس نمونه زیاد دارد و ادلّ دلیل علی امکان شیء و قرعه.

ص: ۳۲۹

قوله: و قد عرفت: این فراز هم در واقع تأییدی بر توجیه مزبور است. در اوائل مبحث اوامر گذشت که صدور امر از مولی، دواعی و انگیزه‌های گوناگونی دارد: گاهی اوقات و بلکه اکثر اوقات به داعی بعث و تحریک حقیقی است. گاهی به انگیزه اختبار و امتحان است. گاهی به هدف اعتذار و بهانه جوئی است. و گاهی به قصد تهدید و تعجیز و تسخیر و ... است.

پس چنین نیست که صدور امر پیوسته به انگیزه بعث حقیقی باشد و امر به فعلیت برسد و انجام شود، گاهی هم به انگیزه‌های دیگر است که اصل انشاء امر بجا و بایسته است اگرچه در سایه فقدان شرط هرگز به درجه فعلیت نرسد. البته در این گونه موارد صدق و اطلاق امر، یک اطلاق مسامحی و توسعی است ولی با وجود قرینه بر اختبار و اعتذار و ...

اطلاق امر بلامانع است.

قوله: و قد ظهر: ضمناً با توجیهی که ما آوردیم، نزاع از میان برداشته می‌شود و میان طرفین صلح و آشتی ایجاد می‌شود. به این صورت: عدلیه که قائل به عدم جواز شدند منظورشان عدم جواز است با حفظ وحدت مرتبه. انشاء امر با نبود شرط همین مرتبه یا فعلیت امر با عدم شرط همین مرتبه جایز و ممکن نیست و معلول بدون علت است و این را مخالفین اثبات نمی‌کنند. اشاعره که طرفدار جواز شدند منظورشان جواز با اختلاف مرتبه است (به بیانی که در توجیه آوردیم) و این را عدلیه نفی نمی‌کنند. پس با حفظ اتحاد رتبه هر دو می‌گویند جایز نیست و با حفظ اختلاف مرتبه هر دو مجوز هستند، پس نزاع معنوی در میان نیست. فتأمل چیدا.

فصل هفتم تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد

یکی از مباحثی که در باب اوامر مطرح می شود آنست که آیا اوامر (از قبیل اقم الصلاة، اتوا الزکاه و ...) و نواهی (از قبیل لا تغصب، لا تشرب الخمر و ...) به طبایع و عناوین کلی (عنوان صلاتی و غصبی و ...) تعلق می گیرند، یا به مصادیق و افراد و معنونات؟ در ظاهر خطاب (که به صورت قضیه حقیقیه است، حکم شرعی «وجوب یا حرمت») به عناوین و ماهیات شده است ولی آیا واقعا و در باطن هم حکم به عناوین تعلق دارد یا از عناوین به معنونات سرایت کرده و در واقع به مصادیق و افراد بار شده است؟ مجموع احتمالاتی که مرحوم آخوند مطرح کرده، پنج احتمال است که به ترتیب طبیعی پیش می رویم و کاری با ترتیب کتاب نداریم.

احتمال اول: طبیعت و ماهیت من حیث هی هی متعلق طلب قرار گرفته باشد. این احتمال باطل است زیرا که «الماهیة من حیث هی لیست ألما هی» یعنی طبیعت و ماهیت از آن جهت که طبیعت و ماهیت است، تنها حکمی که دارد اینست که خودش خودش می باشد. هر ماهیتی خودش خودش است. مفهوم انسان مفهوم انسان است. مفهوم فرس مفهوم فرس است و ... و محکوم به هیچ حکم دیگری نیست، نه مطلوب است و نه مبغوض، نه مصلحت دارد و نه مفسده و ... و اصولا ماهیت با حیثیت مزبور (من حیث هی هی) قابل ایجاد در خارج نیست و مفهومی ذهنی بیش نیست. پس طبیعت من حیث هی متعلق طلب فعل (در باب امر) یا طلب ترک (در باب نهی) واقع نمی شود.

قوله: نعم: آری طبیعت من حیث هی متعلق امر واقع می شود زیرا امر به معنای طلب

ص: ۳۳۱

ایجاد است و وقتی به طبیعت تعلق می‌گیرد، به معنای طلب ایجاد طبیعت است. و اینکه محذوری ندارد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که طبیعت من حیث هی همان گونه که متعلق طلب واقع نمی‌شود، همچنین متعلق امر نیز قرار نمی‌گیرد. چرا که اساساً طبیعت من حیث هی قابل ایجاد در خارج نیست تا توسط امر وجود آن طلب شود.

احتمال دوم: طبیعت من حیث هی متعلق امر یا نهی واقع شود و وجود یا عدم آن غایت و هدف از این امر و نهی یا طلب فعل و ترک باشد. یعنی اگر سؤال شود چرا به طبیعت من حیث هی امر شده ایم، در جواب بگوئیم که لتوجد، یعنی به منظور اینکه این طبیعت در خارج ایجاد شود، یا اگر سؤال شود چرا از طبیعت من حیث هی نهی شده ایم، در جواب بگوئیم که لتترک، یعنی برای اینکه طبیعت مزبور در خارج ترک شود.

این احتمال نیز باطل است زیرا اصولاً طبیعت من حیث هی قابل ایجاد در خارج نیست تا متعلق طلب وجود یا طلب عدم قرار بگیرد و به منظور وجود یافتن یا ترک شدن قابل تعلق طلب نیست. خلاصه اینکه افزودن لتوجد یا لتترک مشکلی را حل نمی‌کند.

احتمال سوم: طبیعت موجوده در خارج متعلق طلب واقع شود و از ما بخواهند که آن را ایجاد کنیم. این احتمال نیز باطل است زیرا طلب و امر بر طبیعت موجوده عارض نمی‌شود، چون طلب حاصل است که محال است و همیشه بر طبیعتی که معدوم است و قابل ایجاد است عارض می‌شود. و لو صاحب فصول چنین توهمی کرده است. (۱)

احتمال چهارم: مطلوب مولی طبیعت است و اوامر به طبایع بار می‌شود اما نه طبیعت من حیث هی و نه طبیعت موجوده بلکه به ایجاد طبیعت در خارج تعلق می‌گیرند و مطلوب مولی از اوامر؛ صرف ایجاد طبایع است، یعنی مولی طبیعتی از طبایع (مثلاً نماز) را با همه خصوصیات و قیود و اجزاء و شرایطی که در آن دخیل است و محصل غرض مولی و موجب مصلحت پیدا کردن آن می‌شود، در نظر می‌گیرد و ما را به ایجاد آن طبیعت امر می‌کند. خصوصیات و مشخصات فردیه در غرض مولی دخالتی ندارد. البته طبیعی و

ص: ۳۳۲

کلی بدون این ویژگیهای فردی در خارج یافت نمی شود و به قول حکماء «الشئی ء ما لم یتشخص لم یوجد»، ولی منظور اینست که اگر برفرض محال امکان انفکاک وجود داشت و کلی بدون این خصوصیات قابل تحقق بود، هرآینه ایجاد همان کلی مطلوب مولی بود نه این خصوصیات.

(همان گونه که در قضایای طبیعیه که حکم روی ذات و طبیعت رفته از قبیل: «الانسان کذا و کذا» و سور قضیه بیان نشده مطلب از این قرار است که احکام مال طبیعت و ماهیت انسان است قطع نظر از خصوصیات فردی، اگرچه انسان بدون خصوصیات فردی قابل تحقق نباشد. و بلکه در قضایای محصوره هم که سور قضیه ذکر شده از قبیل: «کل انسان ضاحک» و ... مشهور گمان کرده اند که این قضیه به تعداد افراد انسان منحل می شود و حکم مال افراد است. باز به عقیده ما حکم روی افراد با خصوصیات فردی بار نشده بلکه حکم روی طبیعت بار شده است و منظور اینست که «کل ما وجد فی الخارج و اتصف بالإنسانیه فهو ضاحک» خواه زید باشد یا بکر و خواه از این نژاد باشد یا آن نژاد و ... پس خصوصیات فردی دخالتی ندارد.)

مختار مرحوم آخوند همین احتمال است و لذا در اول فصل می فرمایند که اوامر و نواهی به طبایع بار شده اند.

قوله: و فی مراجعه الوجدان: دلیل مرحوم آخوند مراجعه به وجدان است: هر انسانی اگر در رابطه با اوامر و طلبهای خود دقت کند و به وجدانش مراجعه کند، خواهد یافت که وقتی می گوید: «اعتق رقبه» یا «اشتر اللحم» و ... مطلوبش اصل ایجاد طبیعت عتق رقبه یا اشتراء لحم است و به خصوصیات خارجی و عوارض مشخصه نظر ندارد، اگرچه ایجاد طبیعت بدون هیچ تشخیصی امکان پذیر نیست، ولی اگر امکانش بود تمام نظر طالب و آمر به اصل ایجاد طبیعت بود نه به خصوصیات فردی.

احتمال پنجم: مطلوب مولی افراد است یعنی طبیعت با ملاحظه خصوصیات و مشخصات فردی نه قطع نظر از آن. فرق احتمال چهارم با پنجم در این است که در احتمال چهارم مطلوب طبیعت با قطع نظر از خصوصیات بود یعنی طبیعت با وجود سعی (گسترده

ص: ۳۳۳

و توسعه دار) آن متعلق امر بود ولی در احتمال پنجم مطلوب مولی طبیعت با ملاحظه خصوصیات است که خصوصیات فردی در اصل مطلوب دخیل است و در واقع امر روی طبیعت با آن خصوصیات رفته و مطلوب ایجاد طبیعت با این خصوصیات است.

بطلان این احتمال هم با بیانی وجدانی که برای اثبات احتمال چهارم داشتیم روشن می شود.

قوله: الحق انّ... اشاره به احتمال چهارم است.

قوله: و فی مراجعه الوجدان: اشاره به دلیل احتمال چهارم است.

قوله: قبالا لخصوص: اشاره به احتمال پنجم و رد آن است.

قوله: لا أنّها بما هی هی: اشاره به احتمال اول و رد آن است.

قوله: لا أنّه یرید: اشاره به احتمال سوم و رد آن است.

قوله: ولا جعل الطلب: اشاره به احتمال دوم و رد آن است.

(ثمره بحث: یک ثمره فرضی دارد و آن اینکه اگر امکان داشت طبیعت بدون ویژگیهای فردی اتیان شود، بنا بر قول به طبایع صحیح بود و بنا بر قول به افراد صحیح نبود. و یک ثمره واقعی دارد- که قبلا در ذیل قضیه ترتب مطرح شد- و آن اینکه فرد اول نماز با ازاله مزاحمت داشت و اتیان آن فرد به قصد امر محلّ بحث بود و گفتیم که بنا بر تعلق امر به طبایع ما می توانیم فرد مزاحم را هم به قصد امر به طبیعت انجام دهیم و صحیح باشد، ولی بنا بر تعلق امر به افراد کار مشکل بود و خصوص فرد اول وقت، امر نداشت تا بشود آن را به قصد امرش انجام داد و به قصد امر افراد دیگر هم محلّ تأمل بود.)

قوله: هذا بناء علی اصالة الوجود: یکی از مسائل اساسی فلسفه که بسیاری از مسائل فلسفی بر آن مبتنی می باشد، مسأله اصالت وجود یا ماهیت است. مشائین و پیروان حکمت متعالیه طرفدار اصالت وجود هستند. یعنی می گویند: آنکه اصیل است و واقعیت دارد و صحنه خارج را پر کرده و منشأ همه آثار می باشد و این همه آوازه ها در گیتی از آن اوست، هستی اشیاء است و چیستی یا ماهیت اشیاء یک امر اعتباری است که به تبع وجود در خارج متحقق می گردد و گرنه اصالتی ندارد.

ص: ۳۳۴

اشراقیون و میر داماد(۱) طرفدار اصالت ماهیت هستند و می گویند: آنکه اصیل و واقعیت دار است و تمام آثار از اوست، ماهیت و چستی اشیاء است و وجود امری اعتباری است. هر کدام از دو گروه براهین و اشکال و جوابهای فراوانی دارد که در مباحث فلسفی مطرح است. ولی هدف از طرح این دو مبنا در ما نحن فیه طرح این سؤال است که آیا این اختلاف نظر فلسفی تأثیری در تعلق امر به طبیعت یا فرد دارد یا نه؟ ممکن است توهم شود که آری تأثیر دارد. یعنی اگر کسی در آن مسأله فلسفی طرفدار اصالت وجود شد، در ما نحن فیه باید بگوید که اوامر به طبایع به ملاحظه وجود آنها تعلق می گیرد و مطلوب مولی ایجاد طبیعت و وجود بخشیدن به آن است. ولی اگر کسی در آنجا ماهیت را اصیل دانست در ما نحن فیه باید بگوید که اوامر به طبایع من حیث هی هی تعلق می گیرند و مطلوب مولی طبیعت من حیث هی است.

ولی مرحوم آخوند می فرماید: دو مبنای مذکور تأثیری در بحث ما ندارد و موجب اختلاف نظر نمی شود. اما بنا بر اصالت وجود که پرواضح است، زیرا مطلوب مولی وجود بخشیدن به طبیعت است و ایجاد آن در خارج مصلحت دارد و منشأ آثار است. و اما بنا بر اصالت ماهیت هم مطلوب، ماهیت من حیث هی نیست، زیرا خود طرفداران اصالت ماهیت تصریح دارند که منظورشان ماهیت من حیث هی نیست بلکه ماهیت متحققه و متحصّله است و در ما نحن فیه می گویند که مطلوب مولی ماهیت متحققه است. البته نه به این معنی که ماهیت پس از متحقق شدن متعلق طلب واقع شود تا طلب حاصل پیش آید بلکه به این معنی که امر مولی به نفس طبیعت بار می شود و از مکلف می طلبد که آن طبیعت را در خارج ایجاد کند و تحقق بخشد، با این تفاوت که بنا بر اصالت وجود، ماهیت به تبع وجود در خارج متحقق می شود و بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت بنفسها و استقلالاً و مستقیماً در خارج متحقق می شود. پس هر دو گروه قبول دارند که مطلوب مولی ماهیت من حیث هی نیست بلکه یا وجود طبیعت است (بنا بر اصالت وجود) و یا طبیعت موجوده و ماهیت متحققه است (بنا بر اصالت ماهیت).

ص: ۳۳۵

فصل هشتم نسخ و جوب

فصل هشتم از فصولی که در باب اوامر مطرح می باشد آنست که هرگاه مولی عملی را برای مدّتی بر بندگانش واجب کند و سپس جوب را نسخ کرده و از عهده بندگان بردارد، پس از نسخ و جوب، چه حکمی برای آن عمل ثابت می شود؟

مثال معروف مسئله: در صدر اسلام مدّتی بر مسلمین واجب شده بود که به سمت بیت المقدس نماز بگذارند و قبله مسلمانان بیت المقدس بود. سپس به خاطر مصالحی قبله تغییر کرد و مسلمین مأمور شدند به سمت کعبه نماز بگذارند، و جوب نماز به سوی بیت المقدس نسخ شد، آیا پس از نسخ و جوب اصل جواز نماز به آن سوی به قوّت خود باقی است؟ یا آنهم از بین می رود؟ در این مسئله احتمالاتی وجود دارد:

۱- پس از نسخ و جوب، در مورد فلان عمل حکم اسبق زنده می شود. یعنی حکمی که پیش از جوب داشت عود می کند. اگر حکم شرعی داشته همان برمی گردد و گرنه حکم عقلی آن احیا می شود.

۲- با نسخ و جوب: منع از ترک متنتفی می شود ولی اصل جواز به معنای اعمّ (اذن در فعل که قدر مشترک میان جوب و ندب و اباحه و کراهت است) کماکان باقی است و از بین نرفته است.

۳- پس از نسخ و جوب، جواز به معنای اخصّ یعنی خصوص اباحه باقی می ماند و عملی که تا به حال واجب بود و فعل آن الزامی بود از حالا به بعد مباح است و فعل و ترکش مساوی است.

ص: ۳۳۶

۴- با نسخ و جوب، استحباب زنده می شود و فلان عمل مستحب می گردد.

۵- پس از نسخ و جوب، حکم فلان عمل مجمل می شود و قدر مسلم اینست که از حالا به بعد واجب نیست و اما اینکه آیا مستحب یا مباح یا مکروه و یا حرام است، هر کدام محتمل است و دلیلی بر تعیین هیچ کدام نیست. و این در صورتی است که واقعه خالی از حکم شرعی نباشد. ولی اگر قائل به جواز خلّو واقعه از حکم شرعی شدیم هیچ مانعی ندارد که احتمال پنجمی هم بیاید که فلان عمل در واقع محکوم به هیچ حکم شرعی نباشد.

تحقیق مطلب همین قول پنجم است و مختار آخوند هم همین است. دلیل ایشان که دو بار هم تکرار می کنند آنست که هیچ کدام از دلیل منسوخ و دلیل ناسخ بر خصوص هیچیک از چهار احتمال مذکور (ندب- اباحه- کراهت- حرمت) به هیچ یک از دلالات (مطابقه- تضمن- التزام لفظی و التزام عقلی) دلالتی ندارد. دلیل منسوخ در زمان خودش بر وجوب فلان عمل دلالت داشت. اما اگر وجوب رفت چه می شود؟ از دلیل منسوخ مستفاد نیست. دلیل ناسخ هم فقط بر رفع و نسخ وجوب دلالت دارد و اینکه از حالا به بعد فلان عمل واجب نیست. اما اینکه محکوم به چه حکمی از احکام اربعه باقیمانده است، از دلیل ناسخ دانسته نمی شود، و نیازمند دلیل دیگری هستیم که آنهم نیست.

[ان قلت: دلیل منسوخ که امر به فلان عمل بود بر وجوب دلالت داشت و وجوب مرکب از جواز و اذن در فعل با منع از ترک بود. با آمدن دلیل ناسخ قدر مسلم منع از ترک مرتفع شد. امّا اینکه اصل جواز و اذن در فعل (که جنس است و قدر جامع میان چهار حکم) هم از بین رفته باشد، مسلم نیست. زیرا المركب یتنفی بانتفاء بعض اجزائه، پس کماکان خود دلیل منسوخ یا امر، بر بقاء جواز به معنای اعمّ کلمه دلالت دارد.

قلت: اولاً- همان گونه که در امر ثالث از امور مربوط به مسأله ضد گفته شد، احکام شرعی و من جمله وجوب مرکب نیست بلکه حقیقتی بسیط است که همان الزام و باید باشد. و قانون بساطت اینست که تا ناسخ نیامده بود الزام بود و همین که ناسخ آمد الزام مرتفع شد و اجزائی در میان نیست تا سخن از بقاء بعض اجزاء مطرح شود.

ص: ۳۳۷

ثانیا بر فرض مرکب بودن وجوب از اذن در فعل با منع از ترک. وقتی ناسخ آمد و وجوب را برداشت قانون مرکبات اینست که «المرکب قد ینتفی بانتفاء بعض اجزائه و قد ینتفی بانتفاء جمیع اجزائه.» حال شاید کل وجوب از بین رفته باشد و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.»

و ثالثا اصولا- جواز به معنای اعم جنس است و جنس بدون فصلی از فصول تحقق و تحصیلی ندارد، پس محال است که با نسخ وجوب، جواز به معنای اعم یا جنس وجوب به حال خود باقی باشد.

ان قلت: چه مانعی دارد که بگوئیم: تا نسخی نبود جواز که جنس بود- در ضمن منع از ترک و با این فصل (فصل وجوب) موجود و متحصّل بود. ولی حالا که نسخ آمد و منع از ترک را برداشت، به جای آن فصل دیگری که اذن در ترک است (فصل اباحه) بیاید و اذن در فعل در کنار اذن در ترک محقق شود و در نتیجه جواز به معنای اخص یا اباحه ثابت شود.

قلت: اولاً چنانکه گفتیم احکام، مرکبات نیستند بلکه بساطت‌اند. ثانیا چنانکه گفتیم:

«المرکب قد ینتفی بانتفاء جمیع اجزائه»، پس از کجا جواز باقی مانده تا با فصل دیگری جمع شود. و ثالثا از کجا جواز با فصل اباحه متحقق شود؟ چرا با فصل کراهت نباشد؟ چرا با فصل ندب نباشد؟ همه این‌ها محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». دو «ان قلت» و «قلت» که آوردیم در متن کفایه نیامده ولی ما به جهت تکمیل بحث آوردیم.

قوله: و لا مجال: ممکن است کسی از راه استصحاب پیش آید و بگوید که ما دلیل دیگری بر بقاء جواز به معنای اعم داریم و آن دلیل استصحاب است. به این بیان که بالاخره وجوب اگر مرکب باشد که جواز و اذن در فعل جزء است و قبل از نسخ ثابت بود، و اگر هم بسیط باشد باز اذن در فعل ملازم با وجوب است و تا اذن در فعل نبود که نوبت به وجوب نمی رسید در هر حال قبل از نسخ، جواز به معنای اعم متیقن بود و حالا پس از نسخ شک می کنیم که آیا جواز مذکور هم مرتفع شد و یا کماکان باقی است؟ بقاء جواز به معنای اعم را استصحاب می کنیم و می گوئیم که کماکان فلان عمل جایز است و حرام نیست.

ص: ۳۳۸

مرحوم آخوند می فرماید: این استصحاب هم قابل جریان نیست. (به چند دلیل: اولاً جواز مذکور نه جزء و جوب است - چون دیدیم که و جوب بسیط است - و نه لازم و جوب است - چون با رفتن ملزوم، لازم هم قطعاً می رود و شک نداریم تا استصحاب کنیم - ثانیاً بقاء جنس بدون فصل معنی ندارد. و ثالثاً: در جای خود خواهد آمد که استصحاب فرد داریم و استصحاب کلی. استصحاب کلی هم یا کلی قسم اول است یا کلی قسم ثانی و یا کلی قسم ثالث. کلی قسم ثالث آنست که اگر یقین کردیم که فردی از کلی مثلاً زید در منزل موجود است و کلی انسان هم در ضمن آن موجود است و پس از مدتی آن فرد اول قطعاً از منزل خارج شده ولی احتمال می دهیم که هم زمان با رفتن زید، بکر وارد منزل شده است، الآن کلی طبیعی انسان به وجود بکر موجود است. در جای خود خواهد آمد که در کلی قسم ثالث نه استصحاب فرد قابل جریان است و نه استصحاب کلی. ما نحن فیه از این قبیل است یعنی کلی و قدر جامع جواز در ضمن منع از ترک بود و در ضمن و جوب محقق بود و با نسخ، این فرد یا نوع قطعاً مرتفع شد، ولی شک داریم که کلی در ضمن فرد یا نوع دیگر موجود شد و کماکان باقی است یا نه؟ در اینجا نه استصحاب فرد جاری می شود و نه استصحاب کلی.

قوله: ما لم یکن: البته استصحاب کلی قسم ثالث دو شعبه دارد:

۱- گاهی فرد جدیدی که حادث مشکوک الحدوث است مباین با فرد متیقن است. مثل زید و بکر در مثال مذکور، در این قسم به دلیلی که بعداً خواهد آمد قطعاً استصحاب فرد یا کلی جاری نیست.

۲- گاهی فرد مشکوک الحدوث از مراتب قویّه یا ضعیفه فرد متیقن است که عرفاً و عقلاً از مراتب محسوب می شود و مباین نیست. مثلاً سیاهی قوی یا متوسطی در جسم بود و الآن شک داریم که کلاً مرتفع شده یا هنوز مرتبه ضعیفه ای از آن وجود دارد که اگر باشد چیزی غیر از سیاهی قبلی نیست بلکه عرف می گوید: این همان است که قدری ضعیف تر و کم رنگ تر شده است در چنین فرضی استصحاب بقاء کلی سیاهی جاری می شود و ارکان استصحاب تام است و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه هم محفوظ است. ولی ما نحن فیه

ص: ۳۳۹

از این قسم هم نیست، زیرا احکام شرعیه عقلا و عرفا با یکدیگر متباین و متضاد هستند و هیچ کدام از مراتب دیگری نیست و جوب غیر از اباحه است پس نمی توان استصحاب کرد.

قوله: غیر الوجوب: ممکن است کسی بگوید که وجوب و استحباب از مراتب یک حقیقت هستند که آن حقیقت طلب فعل می باشد. یعنی طلب که حقیقت واحدی است، مرتبه ضعیفه آن استحباب و طلب ندبی است و مرتبه اکیده و شدید آن وجوب و طلب ایجابی است. (همانند سیاهی جسم که مرتبه ضعیفه و کم رنگ دارد تا مرتبه قویّه و پررنگ) آنگاه تا وجوب نسخ نشده بود طلب فعل در ضمن مرتبه قویّه متحقق بود، ولی حالا- که وجوب نسخ شده شک می کنیم که آیا بطور کلی طلب فعل منتفی شده و یا اصل طلب و لو در ضمن مرتبه ضعیفه (استحباب) باقی است؟ اگر باقی باشد این همان طلب است که قبلا بود و طلب حادث و جدیدی نیست. حال چه مانعی دارد که از استصحاب بقاء اصل طلب استفاده کنیم؟ ارکان استصحاب که کمبودی ندارد، یقین سابق داریم. شک لا-حق در بقاء داریم، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را داریم، چرا استصحاب نکنیم؟ ما از استصحاب طلب استفاده می کنیم. نتیجه آنست که اگر در موردی وجوب نسخ شد استحباب باقی می ماند و عمل مزبور از این به بعد مستحب خواهد بود.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: اگرچه به دقت عقلی وجوب و استحباب دو مرتبه از مراتب یک حقیقت (طلب) می باشند و از یک مقوله هستند، ولی در دید عرف و عقلاء عالم آن دو متباین و متغایر هستند. عرف، وجوب را غیر از ندب می داند و هرگز نمی گوید که این آن است. معیار در استصحاب هم دید عرف است که از دیدگاه عرف قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد داشته باشند و شک ما در بقاء ما کان باشد نه به دقت عقلی و در ما نحن فیه عرفا وحدت مذکور منتفی است، پس استصحاب نیست. بلکه سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع دیگر و اجراء حکم موضوعی بر موضوع دیگر است که قیاس است نه استصحاب.

نتیجه: وقتی وجوب نسخ شد حکم آن عمل مجمل می شود و دارای پنج احتمال است:

ص: ۳۴۰

۱- محکوم به هیچ حکم شرعی نباشد. (بنا بر جواز خلّوّ واقعه از حکم شرعی)

۲- محکوم به استحباب باشد.

۳- محکوم به اباحه باشد.

۴- محکوم به کراهت باشد.

۵- محکوم به حرمت باشد.

تعیین هر یک از احتمالات محتاج به دلیل خاصّ است و اگر از خود دلیل ناسخ یا منسوخ یا دلیل اجتهادی دیگر و یا از راه استصحاب یکی از احتمالات تعیین شد که چه بهتر و اگر ره به جایی نبردیم نوبت به اصل عملی می رسد و چون شبهه تحریمیّه بعد الفحص و الیّاس است به قول اصولیین مجرای اصل براءت است و به گفته اخباریها مجرای اصاله الاحتیاط است.

فصل نهم واجب تخییری

فصل نهم از فصول باب اوامر درباره اینست که گاهی مولای آمر معینا به عمل معینی امر می کند، مثلاً می فرماید: «أقیموا الصلاه» در اینجا تکلیف روشن است که مشخصاً همین عمل مصلحت دارد و فقط به همان امر داریم و در مقام امتثال هم باید همان را بجا آوریم و عدل یا بدیلی در عرض او نیست و حتی در خصوص نماز بدیل طولی ندارد. و گاهی مولی به دو یا چند عمل امر می کند، آنهم به گونه ای که مطلوب مولی انجام دادن همه آنها است حال به صورت مجموعی و هر کدام جزء علت باشند و یا به نحو انحلالی که هر کدام جداگانه واجب هستند. ولی گاهی به یکی از دو یا چند عمل امر می کند و می گوید: «افعل احد الامرین او الامور»، «افعل هذا او ذاك»، «افعل اما هذا و اما ذاك» که تمام این ها دال بر تخییر می باشند.

مثال معروف مسئله خصال کفاره است: اگر کسی در ماه رمضان عمداً و بدون مجوز شرعی روزه اش را بخورد باید کفاره بپردازد. این فرد میان یکی از این سه کار مغیر است:

۱- عتق رقبه ۲- صیام شهرین متتابعین ۳- اطعام ستین مسکینا حال در رابطه با ماهیت و حقیقت واجب تخییری اقوالی وجود دارد که در معالم الاصول (۱) پنج قول ذکر شده است و در کفایه چهار قول از آن اقوال ذکر شده است که عبارتند از:

۱- امامیه بر آنند که در این گونه موارد تمام آن دو یا چند عمل متّصف به وجوب می باشند و همه واجب اند منتهی علی البدل و به نحو واجب تخییری که سنخی از واجب

ص: ۳۴۲

است و معنای وجوب جمیع علی البدل آنست که انجام دادن همه آنها لازم نیست و ترک همه نیز جایز نیست و هر کدام را که بخواهد ترک کند حتما باید به جای آن دیگری را بجا آورد.

۲- اشاعره می گویند که در این گونه موارد همه آن چند کار واجب نیست بلکه یکی از آنها بطور غیر معین واجب است (در اینکه مراد از واحد لا بعینه چیست، سه احتمال وجود دارد که در ادامه خواهد آمد).

مرحوم صاحب معالم از قول علامه نقل کرده که نزاع گروه اول و دوم در این مسئله نزاع لفظی است و تنها اختلاف در تعبیر دارند و خود معالم هم این را تایید کرده است (۱) ولی در واقع نزاع معنوی است و ثمره در مثل نذر و عهد و یمین ظاهر می شود که اگر کسی نذر کرد سه واجب را انجام دهد و سه عدل واجب تخییری را انجام داد بنا بر قول اول سه واجب را انجام داده و به نذرش وفا کرده ولی بنا بر قول دوم هر سه را هم که انجام دهد یک واجب انجام شده و هنوز به نذرش وفا نکرده است.

۳- معتزله می گویند که در این گونه موارد هر دو یا سه یا چند عمل واجب می باشند و هر کدام دارای مصلحت ملزمه است و معینا واجب است. منتهی به گونه ایست که جمع میان آنها ممکن نیست. و با انجام یکی از آنها بقیه از دوش انسان ساقط می شوند (شبهه واجب کفائی که بر چند نفر واجب است و اگر همه ترک کنند همه عقاب دارند ولی با انجام بعضی از عهده دیگران ساقط می شود).

۴- در این گونه موارد واجب واقعی یکی از این کارها است، که عند الله معین و مشخص است ولی عندنا مبهم و مجهول است. آنگاه اگر در مقام عمل تصادفا عمل ما مصادف با واجب واقعی بود و همان را انجام دادیم فهو المطلوب و گرنه عمل مباح و غیر واجبی را انجام داده ایم که موجب سقوط واجب از عهده ما می گردد.

۵- در این گونه موارد واجب واقعی یکی است که نه نزد مکلف معلوم است و نه خداوند از پیش آن را تعیین کرده است. بلکه تابع اختیار و انتخاب مکلف است و هر کسی

ص: ۳۴۳

هر فردی را اختیار کرد همان در حقّ وی ثبت و ضبط و واجب می گردد. صاحب معالم فرموده است: این قولی است که هر کدام از معتزله و اشاعره آن را به دیگری نسبت داده اند و خودشان از آن قول تبرّی جسته اند (۱) البته با مبانی اشاعره بهتر می سازد.

قوله: و التحقیق: پس از ذکر اقوال، خود مرحوم آخوند تحقیقی دارند و آن اینکه امر به یکی از دو یا چند کار به صورت تخییری در مقام ثبوت و تصوّر از دو حال خارج نیست:

۱- یا به ملاک غرض واحد است، یعنی مولی یک غرض و هدف بیشتر ندارد و یک مصلحت ملزمه بیشتر نیست. این غرض واحد با هر یک از آن اعمال قابل تحصیل است و هر کدام از این ها می توانند بدان قیام کنند و با انجام همان یکی تمام غرض و مطلوب حاصل می شود. در نتیجه اصل امر مولی و ایجاب تخییری هم ساقط می شود، زیرا با حصول غرض، بقاء امر عبث و بدون حکمت است و از مولای حکیم صادر نمی شود. حال اگر امر به یکی از دو یا چند کار از این قبیل باشد باید گفت: در این گونه موارد واجب واقعی و حقیقی همان قدر جامع و قدر مشترک میان چند کار است (چه جامع ماهوی باشد مثل انسان که قدر جامع میان زید و بکر است، و چه جامع انتزاعی باشد مثل عنوان احدهما یا احدها که قدر مشترک میان عتق و اطعام و صیام است. و لو این ها هر کدام از مقوله ای هستند.) و وقتی قدر جامع واجب شد تخییر میان آنها هم تخییر عقلی خواهد بود نه شرعی و از بحث ما خارج است.

قوله: و ذلک: در اینجا سه سؤال به ترتیب مطرح می شود:

۱- چرا می گوئید که واجب واقعی قدر جامع میان آن دو است؟ چه مانعی دارد که هر کدام بخصوصه واجب باشد؟

جواب: برای اینکه غرض واحد بما هو واحد از دو یا چند عمل به عنوان اینکه متعدّد و کثیر هستند هرگز صادر نمی شود. یعنی از کثیر بما هو کثیر، بدون اینکه میان این کثیر جهت اشتراک و وحدتی باشد و قدر جامع داشته باشند فرض واحد صار نمی شود. زیرا از قوانین مسلم عقلی آنست که میان علّت و معلول سنخیت باشد، و گرنه هر چیزی از هر چیزی

ص: ۳۴۴

می تواند صادر شود و هرج و مرج پیش می آید که معقول نیست. به حکم قانون سنخیت می گوئیم که واحد بما هو واحد با کثیر بما هو کثیر سنخیت ندارد و لذا صدور آن از کثیر محال است، مگر اینکه میان کثیر و متعدّد جهت وحدتی باشد که از آن حیث دو یا چند امر در یک چیز بتواند تأثیر کند. پس در واقع همان قدر جامع و ویژگی مشترک واجب است.

۲- چرا تخییر عقلی است نه شرعی؟

جواب: قانون کلی آنست که هرگاه مولی ما را به یک کلی و قدر جامعی امر کند که دارای دو یا چند فرد است و خصوصیات فردی در غرض مولی دخیل نباشد، حتماً به حکم عقل ما مخیر هستیم که هر فردی را اتیان کنیم و هر کدام را آوردیم کلی بر آن صدق می کند و منطبق می شود و غرض مولی حاصل می شود.

۳- پس چرا مولی در ظاهر به قدر جامع میان آن دو امر نکرده بلکه خود آن دو یا چند کار را متعلق امر و خطاب شرعی قرار داده است؟ مثلاً فرموده است: «اطعم أو صم أو اعتق»

جواب: گاهی اگر مولی امر به کلی و قدر جامع بکند، خود مکلف به حکم عقلش مصادیق را می شناسد و خود را میان آنها مخیر می بیند. مثل اکرم انسانا، اعتق رقبه و ... ولی گاهی مصادیق را نمی شناسد و نمی داند که قدر جامع بین چه چیزهایی منظور است؟ مثلاً اگر بگویند: «افعل احد الامور»، انسان نمی داند که مراد از این امور کدام است؟ و لذا نام می برد و بیان می کند تا بفهمیم که قدر جامع این دو یا چند عمل منظور است.

۲- قوله: و ان كان: و یا امر به یکی از دو یا چند کار به ملاک اغراض متعدّد است. یعنی در هر کدام از آن کارها غرض و حکمتی وجود دارد و هر کدام جداگانه دارای مصلحت ملزمه هستند و بر این اساس بدانها امر کرده است منتهی این اغراض بگونه ای است که با یکدیگر قابل جمع نیستند و مکلف نمی تواند همه را تحصیل کند، بلکه بگونه ای است که با انجام یکی از آنها و رسیدن به غرض آن، باقی کارها بی فایده است و محل آنها فوت شده و هرگز مکلف نخواهد توانست به آنها برسد. چنین تخییری شرعی بوده و در این فصل مورد بحث ما است. سخن در بیان ماهیت و حقیقت این نوع از واجب است که آیا قسم مستقلّ و سنخ جدائی است و قسیم واجب تعیینی است. یا قسمی از آن است؟ و آیا همه

ص: ۳۴۵

این چند کار معینا واجب می باشند یا یکی از آنها واجب و بقیه غیر واجب می باشند؟

همان گونه که در اوّل فصل ملاحظه شد، پنج نظریه در این رابطه مطرح بود، مرحوم آخوند نظریه اوّل را که منسوب به امامیه بود، اختیار می کند و می فرماید که در حقیقت هر یک از چند کار واجب هستند، آنهم سنخ خاصّی از وجوب که وجوب علی البدل باشد. یعنی اتیان همه آنها واجب نیست و ترک همه نیز جایز نیست و ربطی به واجب تعیینی ندارد، بلکه قسمی از مطلق واجب و قسمی برای واجب تعیینی است. دلیل مطلب فرض این است که واجب تخییری سنخ دیگری از واجب است. این سنخ آثار و مزایای خاصّی دارد که از راه این آثار به آن مؤثره پی می بریم و از این لوازم آن ملزوم را کشف می کنیم، و آنها سه اثر و لازم می باشند:

۱- ترک هر کدام از کارها جایز نیست مگر الی البدل باشد، یعنی قصد مکلف این باشد که اگر هم این کار را ترک می کند آن کار دیگر را بجای این انجام دهد. این ویژگی در واجب تعیینی نیست.

۲- ثواب بر فعل یکی از آن دو مترتب است نه بر فعل هر دو.

۳- عقاب بر ترک هر دو مترتب می شود نه بر ترک یکی از آنها.

پس از راه آثار و تبعات مذکور کشف می کنیم که واجب تخییری و امر به یکی از چند کار، سنخ خاصّی از وجوب است و واجب دو قسم است: ۱- تعیینی ۲- تخییری

قوله: فلا- وجه: همان گونه که گفتیم نظریه اشاعره در این گونه موارد این است که واجب واقعی یکی از آن دو کار است، آنهم بصورت لا علی التعیین و غیر مشخص. این نظریه باطل است زیرا اگر منظور از احدهما، احدهمای مفهومی باشد (یعنی مفهوم یکی از آن دو واجب است) که قطعا باطل است، زیرا یکی مفهومی نه واجب است نه حرام، نه مصلحت دارد و نه مفسده و مفهومی بیش نیست. و اگر منظور احدهمای مصداقی است (مصداق احدهما واجب است) باز هم قطعا باطل است زیرا عنوان احدهما در خارج مصداقی ندارد، در خارج خصوص این فرد معینا موجود است، و خصوص آن فرد هم معینا موجود است و چیزی به نام احدهما در خارج نداریم.

ص: ۳۴۶

قوله: الا ان يرجع: با بیانی که گذشت سخن اشعری به ظاهرش واضح الفساد است (چه احد مصداقی مراد باشد و چه مفهومی) و لذا مرحوم آخوند در صدد توجیه برآمده و احتمال سوّمی ذکر می کنند که شاید مراد اشاعره این باشد که در واقع قدر جامع میان آن دو و جهت مشترک بینهما واجب است (منتهی جامع انتزاعی که عنوان احدهما باشد.) و اگر منظور اشاعره این باشد، برمی گردد به قسم اول از دو شقّ مذکور در تحقیق آخوند و تخییر هم عقلی می شود و از بحث ما خارج است (اصولا تخییر عقلی با واجب تعیینی منافاتی ندارد و هر واجب تعیینی اگر کلی بود. مثل: اعتق رقبه تخییر عقلی را بدنبال دارد و عقل می گوید: شما آزادید که عتق رقبه را در ضمن هر فردی از افراد رقبه که خواستید انجام دهید.)

قوله: و لا احدهما: نظریّه بعض معتزله که قبلا به صورت قول چهارم ذکر شد، این است که در این گونه موارد واجب واقعی یکی از دو کار است که نزد خداوند کاملا معین و مشخص است ولی نزد ما مبهم است. مرحوم آخوند می فرماید: این رأی هم باطل است، زیرا در ظاهر خداوند به هر دو کار امر کرده است و حکمت کار از دو حال خارج نیست، یا کار دوّم و سوّم و ... در واقع دارای غرض و حکمت نیست و یا کارهای دیگر هم محصل غرض است. اگر این کارها دارای غرض نیست، پس چرا در ظاهر بدان امر کرده است؟ چرا معینا امر به واجب واقعی نکرده است؟ آیا این امر به یکی از دو کار در ظاهر خطاب عبث نیست؟ و اگر کارهای دیگر هم محصل غرض است، در این صورت وجهی برای تعیین احدهما نیست و ترجیح بدون مرجح است.

قوله: و لا کلّ واحد: نظریّه سوّم از پنج نظریّه رأی معتزله بود که می گفتند: «در این گونه موارد تمام چندین کار واجب هستند و به صورت تعیینی هم واجب اند نه علی البدل، منتهی با انجام یکی از واجبات، سایر واجبات ساقط می شوند.»

مرحوم آخوند می فرماید: این نظریّه هم باطل است زیرا از دو حال خارج نیست یا استیفاء مصلحت از بقیّه واجبات هم ممکن است و مکلف می تواند آنها را انجام داده و به مصالح آنها دست یابد و یا ممکن نیست. اگر ممکن است وجهی برای سقوط نیست و اگر

ص: ۳۴۷

ممکن نیست وجهی برای وجوب تعیینی هر کدام نیست و لغو است.

نظریه پنجم هم که به وضوح باطل است و هر کس از آن براءت می جوید و به دیگری نسبت می دهد.

پس نظریه اول حق است و واجب تخییری سنخ خاصی از وجوب است.

قوله: فتدبر: امر به دقت است.

قوله: بقی الکلام: گاهی خصال و افراد و اطراف واجب تخییری با یکدیگر متباین هستند و دوران بین متباینان یا متباینات است، در این بخش هم تخییر عقلی معقول و ممکن است و هم تخییر شرعی، تخییر عقلی مثل تخییر میان اکرام زید و بکر در مقام امتثال امر به اکرام انسان. و تخییر شرعی مانند تخییر میان عتق رقبه و اطعام شصت مسکین و صیام شهرین متتابعین که هر کدام از یک مقوله جدا می باشند و تخییر میان آنها شرعی است و تا به حال در این قسمت بحث شد. ولی گاهی اطراف واجب تخییری اقل و اکثر می باشند نه متباینین، مانند یک تسبیحه یا سه تسبیحه در رکعت ۳ و ۴ در نماز یا رسم خط قصیر و خط طویل و ... سؤال اینست که آیا میان اقل و اکثر هم تخییر معقول است؟ آیا واجب تخییری داریم که بین اقل و اکثر مخیر باشیم؟ عقلا ممکن است (رسم الخط)، شرعا ممکن است (سه یا یک تسبیحه)؟

ممکن است کسی بگوید: چنین تخییری از محالات است زیرا یک طرف تخییر اقل است که پیش از اکثر موجود می شود و همین که اقل موجود شد غرض مولی حاصل می شود.

(چون فرض ما اینست که اقل هم این نقش را دارد و گرنه معینا اکثر واجب خواهد بود نه اقل) و وقتی غرض حاصل شد، امر مولی هم ساقط می شود و گرنه بقاء آن بدون غرض و حکمت می شود، و وقتی امر ساقط شد پس اکثر و ما زاد واجب نخواهد بود بلکه زیاده بر واجب و یک عمل مستحبی خواهد بود. پس علی کل حال (چه اقل را به تنهایی بجا آوریم و چه در ضمن اکثر) معینا اقل واجب است و تخییری در کار نیست.

قوله: لکنه: مرحوم آخوند رأی مذکور را نمی پذیرند و معتقدند که تخییر میان اقل و اکثر هم قابل تصویر و ممکن است و دو فرض درست می کنند:

ص: ۳۴۸

۱- گاهی هر کدام از اقل و اکثر با حدّ وجودی خود محصّل غرض مولی هستند که حدّ اقلّ عبارتست از بشرط لا بودن، یعنی اقلّ به شرط اینکه اکثر بدان ضمیمه نشود. و حدّ اکثر بشرط شیء بودن است یعنی بشرط ضمیمه شدن اکثر. حال عقلا چه مانعی دارد که اقلّ با حدّ وجودی اش محصّل غرض باشد و اکثر هم با حدّ خودش محصّل غرض باشد؟

فی المثل اگر خط دو سانتی ترسیم کنیم و دست برداریم همین موجب امتثال امر (ارسم خطّ) است و اگر خط نیم متری ترسیم کنیم عرفاً این مجموعه با همه اجزایش محصّل غرض و موجب امتثال امر است نه اینکه دو سانت آن محصّل غرض باشد و زاید بر آن دخیل در اصل غرض نباشد. و وقتی چنین تصویری ممکن و معقول شد، دلیلی ندارد که معیناً اقل را واجب بدانیم و وجوب را بدان اختصاص دهیم چه اینکه تخصیص وجوب به اکثر هم بی دلیل است به ناچار باید حکم به تخییر کرده و بگوئیم که یکی از آن دو علی البدل واجب هستند و هر کدام انجام شد، همان محصّل غرض و مسقط امر است.

قوله: ان قلت: معترض می گوید: در باب اقلّ و اکثر گاهی اکثر یک دفعه و به یکباره موجود می شود و گاهی تدریجاً و اندک اندک پدید می آید. و وجود دفعی دو گونه است: گاهی دفعه عقلی است مثل اینکه چوبی یک متری را داخل مرکبی کرده و به صورت افقی بر روی زمین یا تخته و لوحی بگذارد و بردارد که در آن واحد یک خط یک متری پدید می آید. و گاهی دفعه عرفی است که مورد نظر معترض است و در مقابل تدریجی عرفی است و منظور آنست که گچی را بر روی تخته سیاهی بگذارد به طور مستمر و مداوم و بی وقفه آن را بکشد تا خطی یک متری تولید شود که از نظر عقلی این کار تدریجاً و در چندین آن صورت گرفته است. ولی از لحاظ عرفی آن را دفعی حساب می کنند. در مقابل تدریجی که در لابلای ترسیم خط یک متری وقفه یا وقفه هائی حاصل شده و به هر دلیل لختی درنگ کرده و مجدداً آن را ادامه داده است. یا مثل گفتن سه تسیحه در رکعت سوم و چهارم که وقتی تسیحه اولی را گفت نفسی می کشد و تسیحه دوم را می گوید و هكذا.

حال معترض می گوید: فرض شما را در بخش اول (وجود دفعی اکثر) قبول می کنیم که در اینجا از دیدگاه عرف و عقلاء امتثال به وجود اکثر است و اکثر محصّل غرض مولی

ص: ۳۴۹

است نه اقل، چون اقل و لو در ضمن اکثر هست ولی وجود جدائی ندارد تا آن را محصل غرض بدانیم. اما در بخش دوم فرض شما را (وجود تدریجی اکثر) قبول نمی‌کنیم، زیرا به محض اینکه مثلاً خطی پنج سانتی ترسیم کرد و قلم را برداشت یا متوقف شد یا به محض اینکه تسبیحه اول را گفت و سکوت کرد، اقل با حد وجودی اش موجود شد و به محض تحقق اقل غرض حاصل شد (زیرا فرض بحث ما در اینست که هر کدام از اقل و اکثر با حد خودشان محصل غرض باشند، پس اقل هم محصل غرض می‌باشد و گرنه از بحث خارج است و بی‌تردید اکثر واجب تعیینی است و باید اکثر اتیان شود). و به مجرد حصول غرض، امر مولی ساقط شد و بدنبال آن معنی ندارد که اکثر هم واجب باشد، چون بقاء وجوب و امر بلاغرض و عبث خواهد بود. در نتیجه در این گونه موارد معینا اقل واجب است و اکثر اضافه بر سازمان بوده و واجب نیست بلکه در مواردی مستحب است (دو تسبیحه دیگر) و در مواردی مباح است (رسم خط طویل)

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب معترض می‌فرماید که قضیه تدریجی بودن وجود اکثر یا دفعی بودن آن در مطلب ما فرقی ندارد و تأثیری نمی‌گذارد، زیرا وجدانا اگر کسی یک تسبیحه گفت و بدان اکتفا کرد و به رکوع رفت یا خط کوتاهی ترسیم کرد و دست برداشت و رفت سر جای خود نشست، در اینجا همین اقل است که محصل غرض است.

(اقل به شرط لا) اما اگر کسی بنا را بر گفتن هر سه تسبیحه گذاشته و تسبیحه اول را که گفت نفسی کشید و بعد ادامه داد تا سه تسبیحه را کامل کرد اینجا قضاوت عقل و وجدان اینست که اکثر محصل غرض است (اکثر بشرط شیء) و یا چند سانتی که رسم خط نمود، مرکب قلمش تمام شد و مجدداً قلم را به مرکب زد یا از قلم دیگری بهره گرفت و خط یک متری کشید و بعد دست برداشت، باز اقل را محصل حساب نمی‌کنند و می‌گویند که مولی از او خواسته بود که خطی ترسیم کند او هم خط یک متری ترسیم کرد که مصداق کلی رسم الخط است. خلاصه اینکه اگر اقل بشرط لا و بدون انضمام باشد، همان محصل غرض است و اگر بشرط شیء و مع الانضمام باشد این اکثر است که محصل غرض است و غرض بر کل اکثر مترتب است.

ص: ۳۵۰

قوله: و بالجمله: همان طوری که در فراز «لکنه لیس کذلک» ... پیش از طرح «ان قلت» ...

گفتیم، اقل و اکثر دو فرض دارد. تا به حال فرض اول را گفتیم و از آن دفاع کردیم و آن اینکه هرگاه هر یک از اقل و اکثر با حدّ وجودی خود محصل غرض باشند، حتماً جای تخییر است و تخصیص و جوب به یکی از آن دو بدون مخصّص و مجوّز است. منتهی این سؤال مطرح می شود که آیا تخییر مزبور یک تخییر عقلی است یا شرعی؟ مرحوم آخوند مطلب را بر تحقیقی که قبلاً داشتند مبتنی می کنند و می فرمایند که اگر مولی یک غرض بیشتر ندارد و هر کدام از اقل و اکثر به تنهایی می توانند آن مصلحت واحده را جبران و تأمین کنند در این فرض به ناچار و به حکم قانون الواحد (قبلاً بیان شد) باید گفت که واجب واقعی قدر جامع میان اقل و اکثر است (ذکر تسبیحه، رسم خطّ) و تخییر هم عقلی است نه شرعی. و اگر دو فرض در میان است و بر این اساس به هر دو (اقل و اکثر) امر کرده ولی جمع میان آن دو ممکن نیست، در این صورت تخییر، شرعی است و همان اقوال خمس در ماهیت واجب تخییری مطرح است.

۲- قوله: نعم: فرض دوم اینست که غرض مولی فقط و فقط بر اقل مترتب شود و اقل مطلقاً محصل غرض باشد چه به تنهایی موجود شود و چه در ضمن اکثر حتّی در فرضی هم که در ضمن اکثر موجود می شود این اقل است که نقش دارد و اکثر در مصلحت صلاتی دخیل نیست. البته در اینجا تخییر معنی ندارد و معیناً اقل واجب است و اکثر واجب نیست بلکه به اختلاف موارد مختلف می شود یعنی گاهی اکثر مستحب است و گاهی مباح است. (البته تشخیص اینکه کجاها اقل و اکثر از قبیل فرض اول است و کجاها از قبیل فرض دوم می باشد؟ این ها برعهده فقیه است که در ابواب مختلف فقهی وقتی با اقل و اکثر برخورد می کند، دقت کرده و تشخیص دهد)

فصل دهم واجب کفائی

فصل دهم از فصول باب اوامر پیرامون واجب کفائی است، واجب در تقسیمی دو قسم می باشد:

۱- واجب عینی: آنست که بر همه مکلفین واجب می شود با انجام بعضی از دوش دیگران ساقط نمی شود مثل نمازهای یومیه، روزه ماه مبارک رمضان و ...

۲- واجب کفائی: آنست که بر همه مکلفین واجب می شود ولی با انجام فرد یا دسته ای از افراد از عهده بقیه مکلفین ساقط می شود. مانند تجهیز میت، ازاله نجاست از مسجد، انقاذ غریق، جواب سلام و ...

حال بحثی است در رابطه با ماهیت واجب کفائی که چه سنخ واجبی است؟ اگر بر همه واجب است چرا با انجام بعضی از بعض دیگر ساقط می شود؟ آخوند (ره) می فرماید:

همان طوری که واجب تخییری در قبال واجب تعیینی سنخ خاصی از واجب است، واجب کفائی نیز در قبال واجب عینی سنخ معینی از وجوب است و واجبات دین ما دو دسته می باشند: ۱- عینی ۲- کفائی. خصایص واجب کفائی آنست که:

الف) ابتدا بر همه مکلفین واجب می شود، زیرا واجب کردن آن بر خصوص فردی یا گروهی از واجدین شرایط، ترجیح بلا مرجح است. مثلا همگان مخاطب به خطاب تجهیز میت هستند.

ب) با انجام بعضی از بعض دیگر ساقط می شود، زیرا با فعل بعض غرض مولی حاصل می شود و با حصول غرض امر هم ساقط می شود و گرنه بقاء آن لغو و غیر حکیمانه

ص: ۳۵۲

خواهد بود.

ج) هر فرد یا گروهی که سبقت گرفت و واجب را انجام داد، همان گروه ثواب عمل را می برد. ثواب نیت مال کسی است که نیت انجام واجب را داشته است.

د) اگر همه باهم واجب را انجام دادند، همه مستحق ثواب هستند. مثل جواب سلام از سوی ده نفر، نماز بر میت به جماعت و ... از قبیل موارد دو یا چند علت بر معلول واحد است که مشترکا تأثیر می گذارند. و ما نمی توانیم معلول را به یکی از آنها مستند کنیم.

ضمناً هر کدام ثواب کامل را می برند نه اینکه یک ثواب میان همه آنها تقسیم شود.

(و اگر همگان آن را واجب را ترک کنند، همه معاقب خواهند بود، چون بر همه واجب بود و همگی مخاطب به این خطاب بودند.

(باز تشخیص اینکه در چه مواردی واجب کفائی است، به عهده فقیه در فقه است و از راههای متعددی می توان به نتیجه رسید از قبیل: عدم قابلیت فعل برای تکرار. مثلاً اگر فرمود: «اقتلوا فلانا» و یک نفر پیدا شد و فلانی را به قتل رساند، دیگر موضوع حکم باقی نیست تا دیگران هم قتل را تکرار کنند. یا از راه اینکه با انجام بعضی موضوع منتفی می شود و غریقی نیست تا انقازش واجب باشد، یا از راه اجماع و مانند آن کفائی بودن فهمیده می شود.)

فصل یازدهم واجب مضیق و موسع

یکی از فصولی که در باب اوامر مطرح می شود، آنست که هر واجبی به حکم عقل، زمان خاصی دارد و ناگزیر در زمانی انجام می گیرد. به عبارت دیگر هر واجبی ظرف زمانی دارد (زیرا واجب فعل ما است و ما چون جنبه جسمانی و مادی داریم افعالمان در پوشش زمان و مکان است و بالاخره هر کاری را در زمانی انجام می دهیم و انفکاک افعال ما از زمان محال است) ولی سخن در اینست که در پاره ای از واجبات علاوه بر اینکه زمان عقلا دخالت دارد (به عنوان ظرفیت) شرعا هم دخالت داده شده است و در لسان دلیل و خطاب شارع در متعلق حکم اخذ شده است (به عنوان قیدیت) و حتما باید فلان واجب را در فلان وقت خاص انجام دهیم. مثل نمازهای یومیّه، روزه ماه رمضان، حجّ و ... چنین واجباتی را واجب موقت می نامند. یعنی دارای وقت معین می باشند. و در برخی از واجبات، زمان در خطاب شارع اخذ نشده و قیدیت ندارد و بگونه ای است که اگر ممکن بود عمل را از زمان منفک کنیم، اصل عمل واجب بود. مثل جواب سلام، تجهیز میت، انقاد غریق و ...

واجب موقت از نظر مقدار زمانی که در آن اخذ شده به حسب مقام تصوّر و ثبوت سه قسم دارد:

۱- گاهی مقدار زمانی که برای آن منظور شده کمتر از مقدار زمانی است که انجام واجب طول می کشد. مثلا عمل یک روز طول می کشد ولی مولی برای آن نصف روز را منظور کرده است. چنین فرضی محال و تکلیف بما لا یطاق است و از مولای عاقل هم صادر نمی شود تا چه رسد به مولای حکیم.

ص: ۳۵۴

۲- گاهی مقدار زمان تعیین شده به اندازه مدّتی است که عمل طول می کشد، نه سرسوزنی کمتر است و نه ذرّه ای افزونتر. مثل روزه ماه مبارک که از اوّل طلوع فجر صادق تا اذان مغرب است. نام این واجب را واجب مضیق گویند که وقت آن ضیق است.

۳- و گاهی مقدار زمان تعیین شده بیش از مدّتی است که انجام عمل طول می کشد یعنی انجام کار از سوی مکلف نیم ساعت طول می کشد ولی وقتی که از سوی مولی تعیین شده شش ساعت است مانند نمازهای یومیّه که وقت آنها وسیع است. چنین واجبی را واجب موسع گویند. در رابطه با واجب موسع چند بحث کوتاه مطرح است:

الف) واجب موسع از آن رهگذر که کلی است، دارای دو دسته افراد و مصادیق می باشد:

۱- افراد دفعی یا در عرض هم، مانند اینکه در همان اوّل وقت می توان نماز را در منزل خواند یا در مسجد، می توان به جماعت خواند یا فرادا، می توان در صف اوّل ایستاد یا صفوف بعدی و ...

۲- افراد تدریجی یا در طول هم، مثل اینکه می توان نماز ظهر را در اوّل وقت آن بجا آورد یا در وسط وقت یا در آخر وقت، حال نسبت به افراد عرضی قطعاً تخییر عقلی است یعنی ما امر به کلی شدیم و عقل ما را میان افرادش مخیر می کند (مثل اعتق رقبه) ولی نسبت به افراد طولی و تدریجی محل بحث است که آیا تخییر شرعی است؟ یا عقلی؟

مرحوم آخوند می فرماید که تخییر عقلی است و جای توهم شرعی بودن نیست، زیرا نسبت افراد طولی به خود واجب نسبت افراد به طبایع است که وقتی به طبیعت و کلی امر شدیم و دارای افرادی بود، عقل ما را مخیر می سازد. (و به قول مرحوم مشکینی در حاشیه: «لأنّ طریق احرازه اما القطع بتعدّد الغرض بحسب الخصوصیات و اما تعدّد الامر و کلاهما مفقودان.» و در معالم الاصول از راه برهان سبر و تقسیم پیش آمده بود که طریق مطلوبی است.»^(۱))

ب) آیا واجب موسع عقلاً ممکن است یا محال است؟

۱- معالم الاصول، ص ۷۶-۷۷.

ص: ۳۵۵

ج) برفرض امکان آیا واقع شده است یا نه؟

در رابطه با این دو مبحث در کتابهای مطوّله (معالم الاصول (۱) قوانین (۲) و ...) سخنان فراوانی مطرح شده است. مرحوم آخوند می فرماید: به نظر ما وقوع واجب موسع (در شرعیات مثل نمازهای یومیّه، و در عرفیات هم مثل اینکه مولائی به عبدش می گوید: در ظرف امروز باید فلان کار را انجام دهی درحالی که آن کار نیم ساعت طول می کشد.) هم قطعی و جای تردید نیست تا چه رسد به امکان آن و وقتی هر دو مسئله مقطوع است، نوبت به طرح مطالب مطوّلات نمی رسد و ما به این شبهات و وساوس اعتنائی نداریم.

۱- معالم الاصول، ص ۷۵ به بعد.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۱۸؛ و هدایه المسترشدين، ص ۲۵۷-۲۵۶.

فصل دوازدهم تبعیت قضا از اداء

قوله: ثمَّ اِنَّهٗ: یکی از فصولی که در باب اوامر مطرح می شود و در برخی از کتب به صورت یک اصل یا فصل جدا مطرح شده و در برخی کتب مثل کفایه در دنباله مبحث واجب موقت مطرح شده است، مسأله تبعیت قضا از اداء است. در صورتی که انسان واجب موقت را در وقت خودش انجام دهد، قطعاً امتثال حاصل شده است. ولی اگر به هر دلیلی واجب موقت در وقت خودش فوت شود و انجام نگیرد، چنانچه دلیل خاص بر وجوب قضا و اتیان به آن در خارج وقت دلالت کند باز بحثی نیست و ما تابع دلیل هستیم، کما اینکه اگر دلیل خاص بر عدم وجوب قضا دلالت کند، باز تابع دلیل می باشیم.

انَّما الکلام در فرض نبود دلیل خاص است. یعنی ما هستیم و امر به اداء یا امر به موقت، و بحث در این است که آیا قضا تابع اداء است و آیا همان امر اول برای قضا کفایت می کند؟ آیا خود امر به موقت بر این دلالت می کند که اگر واجب را در وقتش انجام ندادی حتما باید در خارج وقت انجام دهی و نیازی به امر جدید نیست؟ یا قضا تابع اداء نیست و نیازمند به امر جدید است و هر کجا دلیل جدیدی نداشتیم حکم به عدم وجوب قضا می کنیم؟

مرحوم آخوند می فرماید: امر به موقت (مثل امر «اقم الصلاة لدلوك الشمس الی غسق اللیل» که بر وجوب نماز در وقت معین دلالت دارد.) به هیچ وجه (نه به دلالت مطابقه و نه تضمّن و نه التزام لفظی و نه عقلی) بر وجوب این واجب موقت در خارج وقت دلالت ندارد، یعنی از خود این امر فقط وجوب نماز در وقت معین استفاده می شود. اما اینکه اگر

ص: ۳۵۷

نماز در وقت خودش فوت شد، در خارج وقت واجب باشد از این امر مستفاد نیست. بلکه چه بسا کسی بتواند ادعا کند که امر به موقت نه تنها بر وجوب نماز در خارج وقت دلالت ندارد، بلکه بر عدم وجوب دلالت دارد (نه تنها مثبت نیست که نافی است) به این صورت که جمله وصفیه و مقید بما هو مقید هم دارای مفهوم باشد و وقتی می گوید که نماز در این وقت واجب است مفهومی این باشد که نماز در خارج از این وقت واجب نیست. حالا اگر هم ما این سخن بالاتر را ادعا نکنیم (چون جمله وصفیه مفهوم ندارد) ولی حد اقل این مقدار مسلم است که امر به موقت بر وجوب موقت در بیرون از آن وقت دلالتی ندارد.

نتیجه: پس قضاء تابع اداء نیست و به امر اول نمی باشد بلکه محتاج به امر جدید است.

قوله: نعم: فقط در یک صورت قضاء تابع اداء بوده و به امر اول است و آن صورتی است که دارای سه خصوصیت باشد:

۱- دلیل توقیت منفصل باشد: دلیل دال بر توقیت گاهی متصل به امر است مثل اقم الصلاة لدلوك الشمس ... و گاهی منفصل از امر است مثلاً- دلیلی فرموده: «اقم الصلاة» و دلیل دیگری فرموده است: «اجعل صلاتك في وقت كذا.» شرط اول آنست که این دلیل منفصل باشد، زیرا اگر متصل باشد از اول جلوی اطلاق امر صلاتی را می گیرد.

۲- این دلیل توقیت اطلاق نداشته باشد و بقول مطلق بر لزوم مراعات وقت و تقیید واجب به وقت دلالت نکند. یعنی مفادش این نباشد که علی کل حال و هر جا بخواهد واجب محقق شود. حتما باید همراه وقت باشد بلکه فی الجملة بر مراعات وقت دلالت کند. (بعدا وجه فی الجملة خواهد آمد.)

۳- دلیل اصلی که اصل وجوب نماز را دلالت می کند و نامش دلیل واجب است (اقم الصلاة) اطلاق داشته باشد و مقید به وقت خاصی نباشد و معنایش این باشد که علی ای حال اصل وجوب نماز ثابت است چه در این وقت و چه در غیر این وقت.

نتیجه سه ویژگی مذکور: هر جا چنین بود به اطلاق بلا معارض دلیل واجب اخذ کرده و می گوئیم که پس از انقضاء وقت مزبور هم اصل نماز واجب است و این را اطلاق امر اول ثابت می کنیم. و در این فرض قضاء تابع اداء است. (البته این هم در واقع قضاء نیست که تابع

ص: ۳۵۸

اداء باشد یا نه) اگر سؤال شود پس دلیل توقیت را که بر تقیید نماز به وقت دلالت می‌کرد، چه می‌کنید؟ در جواب خواهیم گفت: این تقیید برحسب تمام و کمال مطلوب است نه اصل مطلوب. یعنی اگر نماز بخواید نماز تام و کامل و دارای صددرجه مصلحت شود، باید در وقت انجام شود، و گرنه در خارج وقت واجد نود درجه مصلحت خواهد بود. و این اندازه مصلحت هم قابل اغماض نیست.

قوله: و بالجمله: مبنای بحث مذکور (قضاء تابع اداء است یا نه؟) عبارتست از وحدت یا تعدد مطلوب: یعنی در مواردی که امر به مقتیید بما هو مقتیید تعلق می‌گیرد (قید و شرط هرچه که می‌خواهد باشد) و من جمله در ما نحن فیه که امر به موقت بار شده است، یعنی نماز مقتیید به این وقت، آیا مقتیید بما هو مقتیید یک مطلوب است یا دو مطلوب است که یکی ذات عمل و دیگری بودن عمل در وقت می‌باشد؟ اگر یک مطلوب باشد، نتیجه آنست که اگر کسی نماز را در وقت خودش انجام ندهد، کل مطلوب مولی معصیت می‌شود و امر به سبب عصیان ساقط می‌شود و در خارج وقت این امر نیست که داعی باشد و لذا نیاز به امر جدید داریم. اما اگر دو مطلوب باشد، نتیجه آنست که اگر نماز در وقت خودش انجام شد هر دو مطلوب حاصل می‌شود و اگر در وقت انجام نشد مطلوب دوم فوت می‌شود ولی مطلوب اول که اصل نماز باشد به قوت خود باقی است و باید اتیان شود. لذا نیاز به امر جدید نداریم و همان امر اول در خارج وقت هم داعیوت دارد. این مقام ثبوت بود که دو احتمال دادیم و نتیجه هر یک را بیان کردیم.

و امّا در مقام اثبات آیا مقتضای قاعده وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب؟ و آیا قضاء تابع اداء است یا به امر جدید است؟ در جواب می‌گوئیم: چیزی که به ذهن متبادر می‌شود، این است که وحدت مطلوب است، یعنی مقتیید بما هو مقتیید یک مطلوب است که آنهم معصیت شد و ساقط شد و اثبات اینکه به نحو تعدد مطلوب باشد، دلیل می‌طلبد. اما از خود دلیل واجب، وجوب در خارج وقت استفاده نمی‌شود مگر در تبصره ای که ذکر کردیم. (که دلیل توقیت منفصل باشد...) اگر دلیلی از خارج تعدد مطلوب را اثبات کرد، حکم به وجوب ذات عمل در خارج وقت می‌کنیم و گرنه شک می‌کنیم که قضاء واجب

ص: ۳۵۹

است یا نه؟ شبهه وجوبیه و شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل برائت است.

ان قلت: چه مانعی دارد از استصحاب بقاء وجوب استفاده کنیم و بگوئیم: وقت معینی برای ادای نماز وجود داشت و الآن که آن وقت سپری شده، شک در بقاء وجوب نماز می‌کنیم و استصحاب بقاء وجوب جاری می‌کنیم.

قلت. آخوند (ره) می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست، زیرا از ارکان مسلم استصحاب آنست که قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت داشته باشند. اما در ما نحن فیه تغایر دارند. قضیه متیقنه عبارت است از نماز در فلان وقت که وقت قیدش بود، یعنی عمل واجد قید. و قضیه مشکوکه عبارتست از نماز در خارج آن وقت یعنی عمل فاقد قید. مقید با وجود قید با مقید بدون وجود قید عقلا و عرفا دو چیز محسوب می‌شوند و حکم یکی را به دیگری سرایت دادن از نوع قیاس است نه استصحاب.

ص: ۳۶۰

فصل سیزدهم امر به امر

یکی از مباحثی که در باب اوامر مطرح می‌باشد مبحث امر به امر است:

گاهی مولائی مستقیماً و بلاواسطه عیدش را بر انجام کاری امر می‌کند، چنین امری حتماً دالّ بر وجوب است و عید باید آن را امتثال کند. ولی گاهی غیر مستقیم و باواسطه یا واسطه‌هایی امر می‌کند و به دیگری می‌گوید: تو به فلانی امر کن که فلان کار را انجام دهد.

این را امر به امر می‌گویند، یعنی مولی عبد اولّ را امر می‌کند که او عبد ثانی را به انجام کاری امر کند.

سؤال اینست که آیا امر به امر هم مثل امر مستقیم است و بر مأمور ثانی امتثال آن واجب است یا نه؟ در این مورد مرحوم آخوند سه صورت فرض می‌کنند:

۱- گاهی امر به امر طریق محض است، یعنی غرض مولی از این امر به امر، صرفاً حصول مأمور به در خارج است. ولی به دلائلی مستقیماً امر نمی‌کند و کسی را واسطه می‌کند که او بیاید و بندگان را به فلان کار امر کند. در اینجا وسائط، جز تبلیغ و ابلاغ امر مولی نقش دیگری ندارند مثل رئیس جمهوری که به نخست وزیر می‌گوید که به وزیر کشور امر کند؛ یا نخست وزیری که به وزیر کشور می‌گوید که به استانداران امر کند و ... (امر به امر از باب مثال است و گاهی ممکن است امر به امر به امر به امر و ... باشد و چندین واسطه پیدا کند که همه آنها مبلغ پیام و دستور مولی هستند.) یا مثل اوامر و نواهی انبیاء و رسولان الهی که امر و نهی خداوند را به مردم ابلاغ می‌کنند و از روی هوا و هوس سخن نمی‌گویند. (و ما یطق عن الهوی ان هو الاّ وحی یوحی).

ص: ۳۶۱

حکم این قسم آنست که بر مأمور دوّم که غرض مولی صدور فعل از او است از هر راهی که یقین به امر مولی پیدا کرد امتثال امر واجب است چه از راه امر مأمور اوّل باشد چه از راه دیگر.

۲- گاهی امر به امر صرفاً موضوعیت دارد و تمام غرض مولی اینست که آن واسطه یا مأمور اوّل راه و رسم امارت و امر و نهی کردن را یاد بگیرد. مثل سلطانی که می خواهد فرزندش را عادت دهد تا وقتی بزرگ شد و جانشین پدر شد شیوه زمامداری بداند. حکم این قسم این است که اگر مأمور دوّم یقین کرد که امر به امر موضوعیت دارد، امتثال واجب نیست.

۳- و گاهی امر به امر طریقت دارد، ولی طریق خاص است. یعنی منظور مولی اینست که مأمور ثانی دستور را اجرا کند ولی نه مطلقاً بلکه تنها در صورتی که از کانال مأمور اوّل این امریّه به او رسید، امتثال دارد.

نتیجه این صورت هم آنست که اگر مأمور ثانی از طرق دیگر یقین به امر کرد، امتثال واجب نیست.

قوله: و قد انقدح: تا به حال مقام ثبوت و احتمالات بیان شد و سه صورت تصویر شد، و امّا مقام اثبات و دلالت: گاهی امر به امر به کمک قرینه وضعش روشن می شود که از نوع اوّلی است یا دوّم یا سوّم و ما تابع قرینه هستیم. ولی اگر دلیل و قرینه ای بر هیچ کدام نبود، آیا از اطلاق امر به امر حکمی مستفاد است؟ مرحوم آخوند می فرماید که از امر به امر عند الاطلاق هیچ کدام از سه صورت مستفاد نیست و مجمل است و در نتیجه مأمور ثانی شک می کند که امتثال این امر و انجام مأمور به آیا واجب است یا نه؟ شبهه وجوبیه و شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل برائت است.

ص: ۳۶۲

فصل چهاردهم امر بعد از امر

آخرین فصل از فصول باب اوامر درباره امر پس از امر است. گاهی مولی دو بار به انجام کاری امر می کند. مثلاً بار اول می گوید: اضرب زیدا، بار ثانی هم همین را تکرار می کند و دوباره به همان عمل هم امر می کند، این را امر بعد از امر گویند که خود دو شعبه دارد:

۱- امر ثانی پس از امتثال امر اول صادر می شود. در اینجا قطعاً امر ثانی هم جداگانه امتثال می طلبد و باید عمل تکرار شود.

۲- پیش از امتثال امر اول امر ثانی هم صادر می شود. این فرض محل بحث است که آیا امر ثانی حمل بر تأسیس می شود و مکلف باید هر دو امر را جداگانه امتثال کند یا امر دوم حمل بر تاکید می شود و تکرار عمل لازم نیست، بلکه یک بار امتثال کند کفایت می کند؟

امر پس از امر به چهار نوع متصور است:

۱- هر دو امر اطلاق داشته باشند، مثل اضرب زیدا، اضرب زیدا. در اینجا امر ثانی حمل بر تاکید امر اول می شود و یک بار که زید را بزند امر مولی را امتثال کرده است (زیرا که امر مولی به اصل ایجاد طبیعت بار شده است و صرف ایجاد به اولین وجود صدق می کند و قابل تنبیه و تکرار نیست) به قول مرحوم آخوند: مقتضای اطلاق ماده ضرب که دال بر اصل طبیعت است تاکید است. یعنی امر ثانی مؤکد امر اول می باشد چرا که طلب جدید و تأسیسی دو بار به یک طبیعت بار نمی شود و صرف وجود، دو بار قابل ایجاد نیست. اگر منظور مطلق الوجود بود، حتماً قیدی و قرینه ای می آورد و لااقل می فرمود: اضرب زیدا مژه اخری و مانند آن مقتضای اطلاق هیئت که هر کدام طلب جدائی می باشد، عبارتست

ص: ۳۶۳

از تأسیس بودن نه تأکید. ولی ظاهر اطلاق ماده بر ظاهر اطلاق هیئت تقدّم دارد زیرا وجدانا در این گونه موارد عرف تکرار و تعدّد را نمی فهمد و تأکیدی بودن و اهتمام به این امر را می فهمد.

(۲- یکی مطلق باشد و دیگری مقید باشد. مثل اعتق رقبه، "ان ظاهر فاعتق رقبه" در این فرض قانون مطلق و مقید پیاده می شود و مطلق بر مقید حمل می شود و یک مطلوب بیشتر نیست که مقید باشد.)

۳- هر دو مشروط و مقید باشند و شرط هر دو یک چیز باشد. مثل: ان افطرت فاعتق رقبه، ان افطرت فاعتق رقبه. باز حمل بر تأکید می شود به بیان صورت اول.

۴- هر دو مقید باشند و هر کدام دارای سبب و شرط جدا باشند، مثل: ان ظاهر فاعتق رقبه، ان افطرت فاعتق رقبه "که در اینجا قطعاً به تعداد شرطها و سببها مشروط و مسبب تکرار می شود و تعدّد اسباب موجب تعدّد مسببات است. مگر اینکه دلیل خاصی بر تداخل داشته باشیم و گرنه علی القاعده جای تکرار و تعدّد مسببات است.

پایان مبحث اوامر

ص: ۳۶۴

المقصد الثانی باب نواهی**اشاره**

مقصد اول از مقاصد ثمانیه کفایه الاصول درباره اوامر بود که به تفصیل بحث شد.

مقصد دوم از مجموعه هشت مقصد کفایه الاصول درباره نواهی است و در این مقصد سه فصل مطرح است که عمده آنها فصل دوم و سوم است.

(فصل اول)

فصل اول از فصول نواهی درباره پنج مطلب است.**الف) ماده نهی**

مطلب اول: تمام بحثهایی که در مورد ماده امر (ا-م-ر) مطرح بود درباره ماده نهی (ن-ه-ی) نیز مطرح است و آن چهار بحث بود:

۱- ماده امر در موارد مختلفی استعمال می شد که شاخص ترین آنها امر به معنای طلب بود، واژه نهی نیز چنین است و مثل امر بر طلب دلالت می کند. با این تفاوت که در مورد امر، اقوال مختلفی وجود داشت و رأی آخوند (ره) این بود که ماده امر مشترک لفظی است و برای دو معنای طلب و شیئی جداگانه وضع شده است. ولی در باب نهی از این اقوال مطرح نیست و ظاهراً همه قبول دارند که نهی حقیقت در خصوص طلب است.

۲- ماده امر به معنای طلب، ظهور در طلب الزامی (وجوبی) داشت، ماده نهی نیز

ص: ۳۶۵

عند الاطلاق ظهور در طلب الزامی (تحریمی) دارد و اطلاق آن بر کراهت قرینه می خواهد.

۳- در باب امر علو واقعی معتبر بود، در صدق نهی نیز علو واقعی معتبر است. البته اقوال دیگری هم وجود داشت.

۴- آنجا سخن از اتحاد طلب و اراده بود و اینجا سخن از اتحاد طلب و کراهت است.

ب) هیئت نهی

مطلب دوّم: تمام بحثهایی که درباره هیئت امر (صیغه افعال) مطرح بود در رابطه با هیئت نهی (صیغه لا تفاعل) نیز مطرح است. از قبیل معانی مختلف داشتن، در تمام آنها در طلب انشائی استعمال شدن و دواعی و انگیزه ها مختلف بودن، عند الاطلاق در طلب الزامی استعمال شدن، ظهور جمله های خبریّه در مقام انشاء و ...

بنابراین نهی مثل امر دالّ بر طلب است با این تفاوت که امر به معنای طلب فعل است و متعلّق طلب در باب اوامر، وجود شیئی است یعنی مطلوب مولی آن است که عبد این شیء را در خارج ایجاد کند. ولی نهی به معنای طلب ترک است و مطلوب مولی در این باب، عدم و ترک متعلّق است و می خواهد که مکلف شرب خمر نکند، غیبت نکند و ...

وقتی امر و نهی مثل هم شدند پس آنچه در امر معتبر بود (علو یا استعلاء، الزام و ...) در نهی نیز همان خصوصیات معتبر و شرط است.

(نکته: بر مسلک مشهور، نهی نیز مثل امر دارای معنای طلبی است و دالّ بر طلب است.

با این تفاوت که یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک است و مرحوم آخوند بر این مسلک مشی کرده اند. ولی بر مسلک عدّه ای از متأخرین اصلاً نهی به معنای طلب نیست بلکه به معنای زجر و ردع و منع از فعل است و لازم عقلی این منع از فعل عبارتست از طلب ترک و الزام به ترک، و تفصیل مطلب در جای خود باید عنوان شود.)

ج) مطلوب به نهی چیست؟

قوله: نعم: مطلب سوّم: بنا بر اینکه نهی هم دالّ بر طلب باشد (بر مبنای دلالت نهی بر

ص: ۳۶۶

زجر و ردع، این بحث بی موضوع است.) این پرسش عنوان می شود که متعلق طلب در باب نواهی چیست؟ مطلوب مولی از نهی کردن چیست؟ آیا مطلوب مولی کفّ النفس از فعل است؟ یا مقصد مولی مجرّد ترک و بجا نیاروردن است؟

(تفاوت کفّ نفس و مجرّد ترک این است که اولاً- کفّ نفس یک امر وجودی است و به معنای خودداری کردن است. ولی مجرّد ترک امر عدمی و به معنای انجام ندادن است. ثانیاً مجرّد ترک اعمّ از کفّ نفس است. زیرا کفّ نفس در موردی است که مکلف قدرت بر ارتکاب حرام داشته باشد و همچنین میل باطنی به ارتکاب هم در او باشد. ثالثاً با وجود قدرت و میل و داشتن مقتضی برای انجام حرام، با اراده و اختیار خویش از آن خودداری کند. ولی مجرّد ترک اعمّ است یعنی اگر قدرت نداشته باشد و انجام ندهد ترک صدق می کند. اگر قادر باشد ولی مایل نباشد و قلباً از حرام متنفر باشد و انجام ندهد، باز ترک صادق است. و اگر قدرت و میل دارد ولی کفّ نفس کرده و انجام ندهد، باز هم ترک صادق است. پس مجرّد ترک یا عدم فعل و اتیان، اعمّ است.)

مشهور اصولیین می گویند: مطلوب به نهی مجرّد ترک است و مرحوم آخوند هم فرموده است: «و الظاهر هو الثانی» یعنی به عقیده ما هم متعلق نهی مجرّد ترک است. در کلمات بزرگان دلایل فراوانی اقامه شده که بهترین دلیل، مسأله فهم عرف و قضاوت عقلاء است و شاید آخوند (ره) با کلمه «و الظاهر» به این دلیل اشاره دارند که اگر مولایی عبدش را از کاری نهی کند و عبد در خارج آن عمل را انجام ندهد، خردمندان او را مطیع و ممتثل می شمارند و از اینکه آیا او میل باطنی هم داشت و خودداری کرد یا نداشت او را تفتیش نمی کنند. یعنی کف نفس ملا-ک نیست بلکه مجرّد ترک ملا-ک است. و شاید منظور آخوند قضیه تبادر باشد که بازگشت به متفاهم عرفی دارد.

ولی عده ای گفته اند که مطلوب به نهی باید کفّ نفس باشد و محال است که مجرّد ترک مطلوب باشد. عمده شبهه ای که موجب توهم مزبور شده و به عنوان دلیل این گروه مطرح می باشد، آنست که از طرفی نهی مثل امر تکلیف است و به اعتقاد عدلیّه تکلیف باید به امر مقدور بار شود و تکلیف بما لا یطاق از محالات است. از طرف دیگر مجرّد ترک امر عدمی

ص: ۳۶۷

است (عدم اتیان) و امور عدمی مقذور ما نیستند. زیرا اولاً عدم چیزی نیست و شیئیتی و ذاتی ندارد تا مقذور ما باشد یا نباشد. و ثانیاً عدم الفعل سابق بر ما است و قبل از بدنیا آمدن ما نیز بوده و چگونه مقذور ما باشد؟ مگر ممکن است متأخری در متقدمی تأثیر بگذارد؟ و ثالثاً نه تنها عدم سابق بر ما است، بلکه ازلی است و از ازل استمرار داشته و امر ازلی نمی تواند مقذور ما باشد، قدرت اثر متجدّد و حادث و نو می طلبد. و از طرف دیگر کفّ نفس امر وجودی است و مقذور ما است و ما می توانیم با اختیار و اراده خود، از حرام خودداری کنیم.

نتیجه: ناگزیر باید مطلوب به نهی کفّ نفس باشد نه مجرد ترک و گرنه تکلیف به محال خواهد بود که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

جواب: مرحوم آخوند می فرماید: ما به مقدمه دوّم استدلال شما اعتراض داریم و می گوئیم که عدم نیز مقذور ما است و هر سه بیان شما را جواب می دهیم:

بیان اول: همین قدر به شما بگویم که اگر عدم و ترک چیزی مقذور نباشد، وجود و فعل آن نیز مقذور نخواهد بود، زیرا قدرت به هر دو طرف وجود و عدم یا فعل و ترک نسبت دارد و صحت فعل و ترک است و قادر کسی است که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد. خود شما هم قبول دارید که فعل حرام (شرب خمر، غیبت و ...) مقذور مکلف است به ناچار باید پذیرید که ترک نیز مقذور است. وجود فعل در گرو وجود اراده و اختیار است و عدم آن در گرو عدم اراده است، «عدم العله علّه العدم»، پس ترک نیز مقذور است.

بیان دوّم و سوّم: اگر منظور ما این باشد که مطلق عدم و ترک حرام مطلوب مولی است، (اعمّ از عدم سابق و لاحق، عدم ازلی و ابدی) جا دارد شما بگوئید که مطلق عدم مقذور ما نیست. و نیز اگر منظور ما این باشد که خصوص عدم ازلی یا عدم سابق بر ما مطلوب مولی است، باز جای اشکال باقی است. ولی منظور ما آنست که بقاء و استمرار آن عدم سابق و عدم ازلی مقذور ما است و در این مقطع زمانی که ما مکلف هستیم، زمام امر آن عدم ازلی در اختیار ما است که اگر خواستیم آن را ابقاء کرده و تداوم می بخشیم و اگر نخواستیم، آن را

ص: ۳۶۸

قطع کرده و مرتکب حرام می شویم و عدم به این اعتبار محلّ تکلیف است نه به اعتبارات دیگر، و به این اعتبار وجدانا مقدور ما است و ما هستیم که آن را ادامه می دهیم یا قطع می کنیم.

نتیجه: هیچ الزامی در میان نیست تا ما طرفدار کفّ نفس شویم پس حقّ با مشهور است و مطلوب مولی از نهی، مجزّد ترک است.

(نکته: این مقدار را می پذیریم که استحقاق مثبت در گرو کفّ نفس است، یعنی اگر کاری مقدور ما نبود و ترک کردیم یا میل نداشتیم و انجام ندادیم، ثوابی به ما نمی دهند ولی اگر با وجود میل و قدرت، برای رضای خداوند از حرام اجتناب کردیم حتما ثواب هم داریم، مثل تروک احرام یا تروک صوم و یا ترک هر حرامی به قصد قربت.)

د) دلالت نهی بر مژه و تکرار

قوله: ثمّ انه: مطلب چهارم: در باب اوامر این بحث مطرح بود که آیا صیغه افعال عند الاطلاق بر مژه (یک بار انجام دادن) دلالت می کند؟ یا بر تکرار و دوام؟ یا بر هیچ کدام دلالت ندارد و برای طلب ایجاد طبیعت وضع شده است؟ یا بر هر دو دلالت می کند و مشترک لفظی است؟ و یا توقّف کرده و نمی دانستیم کدام است؟ همان گونه که گفتیم رأی محققان این بود که فعل امر وقتی بدون قرینه بکار می رود، بر اصل طلب فعل و ایجاد طبیعت دلالت می کند و خصوصیت مژه یا تکرار از مفاد آن بیرون است؛ حال در باب نواهی نیز این بحث مطرح است که صیغه لا- تفاعل وقتی که بدون قرینه بکار می رود، آیا از آن مژه استفاده می شود؟ یا تکرار و دوام؟ یا هیچ کدام؟ قدر مسلم این است که کسی در باب نواهی قائل به مژه نشده است ولی عدّه ای از بزرگان از قبیل صاحب معالم^(۱) و محقق قمی^(۲) تکرار را اختیار کرده و مدّعی شده اند که نهی ظهور وضعی در دوام و تکرار دارد و برای طلب ترک مکررا و دائما وضع شده است.

ولی مرحوم آخوند به حق مدّعی هستند که صیغه لا تفاعل مثل صیغه افعال وقتی که بطور

۱- معالم الاصول، ص ۹۶.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۸.

ص: ۳۶۹

مطلق و بدون هیچ قرینه ای استعمال می شود، بر اصل طبیعت دلالت دارد و مطلوب مولی در امر، طلب ایجاد طبیعت و در نهي، طلب ترك طبیعت است و از نظر وضعی دلالتی بر دوام و تکرار یا مرّه ندارد. آری از نقطه نظر عقلی یک فرق اساسی دارند و آن اینکه در باب اوامر مطلوب ایجاد طبیعت است و به حکم عقل قانون ایجاد طبیعت آنست که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما» یعنی کلی طبیعی با وجود یک فرد از افرادش هم موجود می شود و مطلوب مولی حاصل می شود و لذا با مرّه و یک بار هم امتثال حاصل می شود. ولی در باب نواهی مطلوب مولی اعدام طبیعت است و به حکم عقل قانون اعدام طبیعت آنست که «الطبیعه تترك بترك جميع افرادها و تنعدم بانعدام جميع افرادها»، و چون مطلوب مولی ترك اصل طبیعت است، عقل می گوید که شما ناگزیرید کلیه افراد طولی (این زمان، زمان بعد، زمان سوّم و ...) و عرضی (این مکان یا آن مکان، این ظرف یا آن ظرف و ...) یا تدریجی و دفعی طبیعت را ترك کنید. تا مطلوب حاصل شود. این تفاوت به حکم عقل است و ربطی به وضع واضح و ظهور لفظی ندارد.

نکته: نهي گاهی مطلق است یعنی به زمان یا حال خاصی مقید نیست. مثل نوع نواهی وارده در کتاب و سنّت (لا تشرب الخمر، لا یغتب، لا تقربوا الزنا و ...) و گاهی مقید به زمان خاصی است مثل نهي خانمها از نماز و روزه در ایام عادت و قاعدگی، و یا مقید به حال خاصی است مثل حال صحّت و مرض و ... که در این حالات کارهای خاصی منهي واقع شده نه مطلقا. حال مطلوب مولی ترك طبیعت است و ترك طبیعت هم به ترك تمام افراد آن است، و لا- فرق که طبیعت مطلقه باشد یا مقید. اگر مطلقه باشد، مطلوب ترك تمام افراد طولی و عرضی آن تا آخر عمر است. و اگر مقیده باشد، مطلوب ترك تمام افراد دفعی و تدریجی آن در همان زمان یا حال معین می باشد. پس بستگی به سعه و ضیق دائره طبیعتی دارد که تركش طلب شده است.

ه) سقوط نهي با معصيت

قوله: ثم انه: مطلب پنجم: دو بار نظیر این مطلب در باب اوامر ذکر شد:

ص: ۳۷۰

۱- در مسأله فور و تراخی که بر مسلک فور این بحث عنوان شد که اگر مکلف دستور مولی را به فوریت امتثال نکرد و عمداً تأخیر انداخت، در اصل گناهکار بودن او تردیدی نیست. ولی آیا به مجزّد معصیت و مخالفت، امر هم از دوش او ساقط می شود؟ یا امر مولی کماکان به قوت خودش باقی است و در آنات بعدی هم مکلف را به انجام کار دعوت می کند؟ مسئله بر وحدت و تعدّد مطلوب مبتنی بود که گذشت.

۲- در مسأله تبعیت قضا از اداء که اگر مکلف مأمور به را در وقت خودش انجام نداد آیا همان امر اول بر وجوب این عمل در خارج وقت (قضا) دلالت می کند؟ یا لزوم قضا و تدارک در خارج از وقت مقرّر، نیاز به امر جدید دارد و از امر اول مستفاد نیست؟ به بیانی که گذشت، مسئله مبتنی بر وحدت یا تعدّد مطلوب بود.

ما گفتیم که نهی دالّ بر دوام و تکرار است و مطلوب مولی ترک کلیه افراد طولی و عرضی عمل حرام است. (البته به حکم عقل نه به دلالت وضعی) اینک در باب نواهی این بحث مطرح می شود که اگر مکلف یک بار با نهی مولی مخالفت کرد و عمل منهی را انجام داد، آیا پس از این هم کماکان نهی مولی به قوت خود باقی است و بر طلب ترک و مطلوب بودن ترک آن عمل در زمانهای بعدی دلالت دارد و مفاد نهی این است؟ یا با یک بار مخالفت و معصیت، نهی ساقط می شود و از این پس آن عمل حرام نیست و ترک آن مطلوب مولی نیست؟ (همان مسأله وحدت و تعدّد مطلوب است)

از نظر مقام ثبوت، دو فرض وجود دارد:

۱- مجموع تروک من حیث المجموع یک مطلوب باشد و هیچ کدام استقلال نداشته باشند، مثل تروک صوم که در ماه مبارک رمضان مکلف باید در ظرف زمانی معین (از اذان صبح تا اذان مغرب) از مفطرات اجتناب کند و اکل و شرب و ... را ترک کند و چنین نیست که اگر نصف روز ترک کرد و بعد مرتکب اکل شد، به همان اندازه ثواب ببرد. بلکه مجموع ترک اکل از آغاز تا انجام زمان مزبور، یک مطلوب است و مثل مبطلات نماز که در نماز باید ترک شوند و از آنها اجتناب کنیم و ترک آنها از اول تا آخر مطلوب مولی است و به صورت مجموعی هم مطلوب است نه به صورت جدا جدا.

ص: ۳۷۱

۲- هر ترکی از تروک جداگانه یک مطلوب است و نهی به تعداد افراد طولی و عرضی انحلال و تعدّد پیدا می‌کند و در نوع محرّمات مطلب از این قرار است؛ مثلاً در باب غیبت و شرب خمر و کذب و زنا و قمار و ... چنین نیست که اگر یک بار مکلف این نهی را مخالفت کرد، برای همیشه آزاد باشد. بلکه هرباری حساب جداگانه‌ای داشته و استقلالاً حرام است و اگر هزار بار غیبت کند، باز بار هزارویکم غیبت حرام است و نهی لا یغتب در حقّ او فعلی است. و در مقام اثبات چهار مرحله بحث داریم:

۱- ظهور وضعی: آیا صیغه نهی ظهور وضعی در فرض اول دارد و دلالت می‌کند بر اینکه پس از مخالفت و معصیت، ترک آن عمل مراد و مطلوب نیست و فعلش حرام نیست؟ یا ظهور وضعی در فرض دوم دارد و دلالت می‌کند بر اینکه اگر هم یک بار مخالفت کنی، باز باید در بارهای بعدی از آن عمل اجتناب کنی؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، چنین دلالتی و ظهور وضعی‌ای ندارد و در مطلب چهارم هم قبلاً دیدیم که صیغه لا تفعل بر طلب ترک طبیعت دلالت دارد و کاری به مَرّه و تکرار و مخالفت یک بار و چند بار و مطلوبیت پس از آن یا عدم مطلوبیت و ... ندارد.

۲- ظهور اطلاقی: ممکن است از اطلاق صیغه لا تفعل استفاده کرده و بگوئیم که مولی در مقام بیان بود و نفرمود: لا تفعل مادامی که مخالفت و معصیت نکنی، بلکه بطور مطلق فرمود: «لا- تفعل» که اطلاقش فرض مخالفت را هم می‌گیرد. یعنی «لا- تفعل» و ان خالف»، یعنی حتی اگر یک بار هم مخالفت کردی، برای مراتب بعدی نباید مخالفت کنی، پس کماکان نهی به قوّت خود باقی است، آیا از این ظهور می‌توان استفاده کرد؟ می‌فرماید: این بستگی دارد که نهی مولی از این جهت در مقام بیان باشد و مقدمات حکمت فراهم باشد و گرنه جای تمسک به اطلاق نیست.

نکته: هر خطابی ممکن است دارای جهات عدیده باشد و از بعضی جهات در مقام بیان نباشد و ما باید از همان جهتی که در مقام بیان است، به اطلاقش تمسک کنیم. مثلاً «اعتق رقبه» از لحاظ ایمان و کفر در مقام بیان است و قابل استناد است، ولی ممکن است از لحاظ عالم و عامی بودن در مقام بیان نبوده و قابل استناد نباشد. در ما نحن فیه نیز باید خطاب

ص: ۳۷۲

لا- تفاعل از همین زاویه (مخالفت و عدم آن) در مقام بیان باشد و اطلاقش احراز شود تا قابل استناد باشد و گرنه جای تمسک به اطلاق نیست.

۳- دلیل خاص: اگر توسط اجماع یا ضرورت دین و یا هر دلیل خاص دیگری طرف ثابت شد، باز ما تابع دلیل هستیم و حکم به بقاء نهی بر قوت خودش و مطلوبیت ترک کماکان می‌کنیم یا حکم به عدم بقاء می‌نمائیم.

۴- اگر دستمان از تمام ادله اجتهادی و اصول لفظی کوتاه شد و خطاب لا تفاعل مجمل بود و ندانستیم که پس از یک بار مخالفت آیا باز هم ترک مطلوب است و نهی به قوت خود باقی است؟ یا نهی ساقط شده و از این پس ترک مطلوب نیست؟ و شک در این معنا کردیم، نوبت به اصول عملیه می‌رسد. در اینجا دو اصل مطرح است:

۱- اصل برائت: شک داریم که آیا پس از یک بار مخالفت، الآن این عمل حرام و ترکش مطلوب است یا خیر؟ شبهه تحریمی و شک در اصل تحریم، مجرای اصل برائت است.

۲- استصحاب بقاء طلب ترک: قبل از یک بار مخالفت، ترک مطلوب مولی بود. ولی پس از آن شک داریم که مطلوبیت ترک باقی است یا خیر؟ استصحاب بقاء جاری کنیم و اگر استصحاب قابل جریان باشد، بر برائت مقدم است. [ولی به فرموده مرحوم مشکینی در حاشیه این استصحاب قابل جریان نیست: «لأنه ان كان المراد استصحاب كلی الطلب فهو من قبیل القسم الثانی من اقسام استصحاب الكلی، و یأتی فی بابه عدم حجیته اذا كان من قبیل المجعولات، و ان كان المراد استصحاب شخصی المرء- نظیر استصحاب الكریه فیما اذا شكنا ان الكرّ ألف و مائتا رطل او تسعمائه و كان هنا ماء بقدر الاوّل و نقص عنه- فلا مجرى له؛ لعدم تعلّق الشكّ بما تعلّق به الیقین علی كلّ تقدیر.» (۱)]

۱- کفایه الاصول مع حواشی المحقق المشکینی، ج ۲، ص ۹۷، چاپ حکمت.

فصل دوم اجتماع امر و نهی در شیئی واحد

اشاره

فصل دوم از فصول باب نواهی، درباره مبحث معروف اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است. آیا اجتماع امر و نهی در شیئی واحد ممکن است؟ یعنی در آنجا هم امر فعلی باشد و امتثال بطلد و هم نهی فعلی باشد؟ یا چنین اجتماعی از محالات است و امکان ندارد که یک عمل معین هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی و معینا یکی از آن دو فعلی شده و دیگری به فعلیت نمی رسد؟ مثال معروف مسئله نماز در مکان غضبی است که اکوان و بودنهای در ضمن نماز، حرکتها و سکونهای ضمن نماز در مکان غضبی امر واحدی است و بخوهد به عنوان اینکه عنوان صلاتی بر او منطبق است، امر داشته باشد و به لحاظ انطباق عنوان غضبی، نهی داشته باشد.

اقوال در مسئله: سه نظریه اساسی در مسئله وجود دارد:

- ۱- مشهور امامیه و معتزله می گویند که چنین اجتماعی از محالات است، آنها مطلقا؛ یعنی هم از دیدگاه دقیق عقلی و هم به دید سطحی عرفی محال است.
- ۲- جمهور اشاعره می گویند که چنین اجتماعی عقلا و عرفا جایز و ممکن است و محذوری ندارد.
- ۳- عدّه ای از محققان از قبیل محقق اردبیلی (۱) و غیره می گویند که به دقت عقلی اجتماع جایز است و مانعی ندارد که شیئی واحد هم امر داشته باشد و هم نهی، ولی به دید عرف و عقلا جایز نیست.

۱- مجمع الفوائد و البرهان، ج ۲، ص ۱۱۰.

ص: ۳۷۴

مقدمات بحث

اشاره

مرحوم آخوند می فرماید که پیش از هر گونه سخن و بحثی پیرامون اقوال در مسئله و بیان اصل مطلب، لازم است اموری را به عنوان مقدمات مسئله ذکر کنیم:

مقدمه اول قوله: الاوّل: ده امر را به عنوان مقدمات مسئله می آورند:

امر اول از امور مقدماتی درباره کلمه واحد است.

اینکه در عنوان مسئله گفته شد اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، منظور از این واحد چیست؟ به طور کلی واحد گاهی واحد شخصی است، یعنی شخص واحد است که قابل صدق و حمل بر کثیرین نیست. مثلا زید یک شخص است، نماز زید در مکان غضبی در زمان خاص یک شخص است. و گاهی واحد کلی است. یعنی یک کلی است، و افراد گوناگونی دارد و قابل صدق بر کثیرین است ولی خود کلی، واحد است. یک کلی است نه صد کلی. و واحد کلی هم گاهی واحد نوعی است یعنی یک نوع است مثل انسان که نوع واحد است و ده نوع نیست. و گاهی واحد جنسی است یعنی یک جنس است نه صد جنس، مثل حیوان، البته از دیدگاه منطق و فلسفه نوع و جنس هر کدام احکامی دارند، ولی از دیدگاه اصولی کلی بودن مهم است و نوع یا جنس بودن مهم نیست. پس واحد یا شخصی است یا نوعی و یا جنسی.

از طرفی واحد یا واحد حقیقی است و یا واحد مجازی است. واحد حقیقی، یعنی حقیقتا واحد است و اسناد وحدت به آن یک اسناد حقیقی و از باب وصف به حال خود شیء است. سه قسم مزبور همگی از این سنخ بودند. یعنی وقتی می گوئیم: شخص واحد، نوع واحد، جنس واحد، واقعا وحدت بر خود آنها حمل می شود. ولی واحد مجازی حقیقتا واحد نیست و اسناد وحدت به او واقعی نیست. بلکه از باب وصف به حال خود متعلق و اسناد شیء الی غیر ما هو له است. مثلا اگر کسی بگوید که زید و بکر وحدت دارند، منظور این نیست که زید و بکر یک چیزند و در خارج به یک وجود موجودند. خیر آن دو قطعا متعدّد و در خارج متباین و به دو وجود جدا موجودند. بلکه منظور آنست که آن دو در یک

ص: ۳۷۵

نوع داخل اند و این را واحد بالنوع می گویند، در مقابل واحد نوعی. خود انسان واحد نوعی است یعنی یک نوع است؛ ولی افراد آن واحد بالنوع هستند یعنی در تحت یک نوع داخل اند. و مفهوم انسان بر آن دو صادق است و اتحاد در این مفهوم جامع دارند ولی اتحاد مصداقی ندارند. یا مثلاً اگر کسی بگوید: انسان و فرس وحدت دارند، منظور این نیست که این دو نوع حقیقتاً در خارج یکی شده اند. چنین چیزی از محالات است. منظور آنست که این ها در تحت یک جنس داخل می باشند که حیوان باشد و حیوان را واحد جنسی و انواع آن را واحد بالجنس گویند که در تحت جنس داخل اند و مفهوم واحدی جامع آن دو است؛ و گرنه مصداق آنها مباین است. پس اسناد وحدت به زید و بکر یا انسان و فرس یک اسناد مجازی و غیر واقعی است.

همچنین وحدت گاهی مصداقی است و گاهی مفهومی است.

وحدت مصداقی یعنی دو عنوان در یک وجود خارجی اتحاد و تصادق دارند. مثل عنوان صلاّیت و غصیّیت که در اکوان و حرکات و سکّات صلاتی تصادق دارند.

وحدت مفهومی یعنی دو چیز در مفهوم واحد شرکت دارند و در تحت آن داخل می باشند و از لحاظ مصداق خارجی هرگز تصادفی ندارند. بلکه تباین کلی دارند، مثلاً سجده برای خداوند با سجده برای بت هر دو در تحت مفهوم کلی سجود مندرج هستند، ولی در خارج آنجا که مصداق سجده برای خداست، هرگز سجده برای بت در آنجا صادق نیست و بالعکس آنچه مصداق سجده برای بت باشد مصداق سجده برای الله نیست.

با توجه به این نکات می گوئیم: گاهی عمل واحد به عنوان واحد و جهت واحده می خواهد هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی، مثلاً نماز به عنوان نمازی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. به اتفاق کلمه مسلمین چنین اجتماعی از محالات است و از مواردی است که اجتماع نقیضین در اراده مولی پدید می آید و محال است که خداوند در لحظه معینی هم طالب فعل نماز باشد و هم طالب ترک آن. به قول صاحب معالم^(۱) این مورد از مواردی است که نفس تکلیف از جانب مولی محال است.

۱- معالم الدین، ص ۹۸-۹۷.

ص: ۳۷۶

و گاهی عمل واحدی به دو عنوان و از دو جهت می‌خواهد تحت امر و نهی برود. یعنی دو عنوان بر این یک عمل منطبق است که به یک عنوان مأمور به و به عنوان دیگر منهی عنه می‌شود. مثل اکوان صلاتی که به عنوان نماز بودن امر دارد و به عنوان غضب بودن نهی دارد. بحث ما در باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، چنین مواردی است که شیئی واحد دارای دو وجه و حیثیت و جهت و عنوان باشد که به یک عنوان امر و به عنوان دیگر نهی پیدا کند.

صاحب فصول(۱) واحد در عنوان مسئله را واحد شخصی دانسته و بحث را به آن اختصاص داده است. مثل نماز زید در مکان غضبی در زمان خاص. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ما هیچ دلیلی نداریم که مراد از واحد، واحد شخصی باشد بلکه مراد از واحد مطلق امر واحدی است که دارای دو عنوان و وجه است چه واحد شخصی باشد مثل نماز زید در دار غضبی و چه واحد کلی (نوعی یا جنسی) باشد که قابل صدق بر کثیرین است مثل نماز در مکان غضبی یا حرکت و سکون یا کون صلاتی در مکان مغضوب که بر نماز زید و بکر و حسن و خالد و ... صدق می‌کند و عنوان کلی صلاتی و غضبی هم بر آن حرکت و سکون یا کون کلی منطبق و صادق است. (از قضا این قسم با بحثهای اصولی مسانخ تر است که از قواعد کلی بحث دارد و مثال به نماز زید در مکان غضبی با بحثهای فقهی انطباق است.)

قوله: و انما ذکر: گویا صاحب فصول از مرحوم آخوند می‌پرسد: اگر واحد در عنوان مسئله اعم از شخصی و کلی است، پس چرا کلمه واحد را آورده اند که ظهور در واحد شخصی دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: مواردی وجود دارد که متعلق امر و نهی متعدّد است و دو عنوان در کار است، ولی هرگز تصادق نداشته و اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند و در خارج بر مورد واحدی صدق نمی‌کنند آوردن کلمه واحد برای این است که چنین مواردی را از بحث خارج کند. مثل سجده برای خدا و برای بت که دو عنوان است که یکی تحت امر رفته و دیگری تحت نهی، و اتحاد مفهومی هم دارند یعنی در تحت یک مفهوم

ص: ۳۷۷

داخل اند و واحد بالنوع یا بالجنس هم هستند ولی اتحاد مصداقی ندارند و هرگز در خارج سجده معینی مصداق هر دو نیست تا سخن از اجتماع امر و نهی مطرح شود. آوردن کلمه واحد بدین منظور است، و این گونه نیست که واحد مخصوص واحد شخصی شود و واحد نوعی و جنسی را شامل نشود، بلکه واحد کلی را هم شامل است. مثل حرکت و سکون کلی یا اکوان کلیه که بر حرکت و سکون زید و خالد و تقی و ... صادق است و ضمناً این اکوان کلی معنون به عنوان صلاتی و غصبی هستند و مورد بحث است که آیا اجتماع امر و نهی در چنین واحدی جایز است یا محال و ممتنع است.

مقدمه دوم قوله: الثانی:

امر دوم از اموری که به عنوان مقدمه می آوریم، درباره بیان فرق میان مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است

(که فعلاً- مورد بحث ما است) با مسأله دلالت نهی بر فساد (که مسأله بعدی است): از نظر تاریخچه این دو مسئله و اینکه از چه زمانی این ها به عنوان دو مسأله جدا مطرح شده، اجمالاً باید بدانیم که در کلمات سید مرتضی در الذریعه و شیخ طوسی در عده الاصول و محقق اول در معارج مسأله ای با عنوان «اجتماع امر و نهی در شیئی واحد» اصلاً مطرح نشده، و این بزرگان تنها به طرح مسأله دلالت نهی بر فساد اکتفا کرده اند. در کلام علامه در مبادی بطور مختصر فقط چند سطری در این رابطه مطرح شده و به صورت یک فصل جدا عنوان نشده است. ولی وقتی به معالم الاصول و قوانین و فصول و کفایه و متأخرین از آخوند تا زمان ما می رسیم، می بینیم این دو بحث را به عنوان دو مسأله جداگانه عنوان کرده اند و هر روز که از طرح مسأله اجتماع می گذرد منقح تر و واضح تر می گردد.

حال این سؤال مطرح می شود که فرق این دو مسئله چیست؟ چرا به صورت جداگانه عنوان شده اند؟ (در باب معاملات فقط جای دلالت نهی بر فساد است که اگر معامله ای متعلق نهی واقع شده، مثل نهی از بیع در وقت نماز جمعه، آیا فاسد و باطل است یا نه؟ و مسأله اجتماع امر و نهی در اینجا موضوع ندارد، چون معاملات امری ندارند تا سخن از

ص: ۳۷۸

اجتماع امر و نهی به میان آید. ولی در عبادات جای هر دو باب است، چون عبادت حتما امر دارد یا ندبی یا ایجابی، از طرفی ممکن است همین عبادت متعلق نهی شود مثل نماز در مکان غضبی که هم مصداق باب اجتماع امر و نهی است که صلاتیت و غضبیت یکجا جمع شده اند و هم مصداق دلالت نهی بر فساد است. حال جای این توهم است که چرا هر دو را تبدیل به یک مسئله نکنیم؟ و مثل قدماء فقط دلالت نهی بر فساد را بیان نکنیم؟ یا فقط مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد را عنوان نکنیم؟ چه فرق اساسی دارند که موجب شده تا دو مسئله عنوان شود؟)

در جواب می گوئیم که تفاوت‌های متعدّد و متنوعی میان دو مسئله ذکر شده وجود دارد که اهم آنها چهار وجه الفرق است که مرحوم آخوند در کفایه عنوان کرده و مورد بررسی قرار داده است:

۱- وجه الفرق اول از خود صاحب کفایه است که آن را با مقدمه ای ذکر می کنیم:

در اول کفایه آنجا که سخن از تمایز و تعدّد علوم بود، مرحوم آخوند فرمودند: تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات آنها نیست و نیز به محمولات آنها نیست و به مجموع موضوعات و محمولات (مسائل) هم نیست. بلکه تمایز علوم به اغراض است که هر علمی غرض خاصی را تعقیب می کند (غرض از علم نحو صیانت زبان از خطای گفتاری است، غرض از علم منطق صیانت فکر از خطای در اندیشه است و ...) بر همین اساس علوم از یکدیگر ممتاز می باشد. حال نظیر آن مطلب را اینجا در رابطه با اختلاف و تنوع مسائل یک علم از یکدیگر بیان می کنند و آن اینکه اختلاف مسائل یک علم و تمایز آنها از یکدیگر به اختلاف موضوعات آنها نیست زیرا چه بسا موضوع، واحد باشد ولی مسائل، متعدّد باشد. مثلا- ماده امر یک موضوع است ولی چهار مسئله داشت که گذشت. صیغه افعل موضوع واحدی است ولی آن همه مسائل متنوع داشت. جسم طبیعی موضوع واحدی است ولی از زوایای گوناگون در فلسفه طبیعی مورد بحث واقع می شود و هر کدام مسأله جداگانه ای را تشکیل می دهند. و چه بسا موضوع متعدّد باشد ولی مسئله یک مسئله باشد.

مثلی شرط و وصف و استثناء و حال و ظرف و غایتی که عقیب جمله های متعدّد باشند که

ص: ۳۷۹

همه آنها در یک مسئله در علم اصول مطرح می شود و در همه یک بحث مطرح است که آیا موجب تخصیص جمله اخیر می شوند؟ یا به جمیع جمله های ما قبل عود می کنند؟ پس مناط وحدت یا تعدد مسئله؛ وحدت و تعدد موضوع نیست. و نیز اختلاف مسائل به اختلاف محمولات هم نیست زیرا چه بسا محمول واحد باشد و مع ذلک مسائل متعدّد باشد. مثلاً در فقه مسائل فراوانی داریم که محمول آنها وجوب است، مثل: الصلاة واجبه، الصوم واجب، الحجّ واجب و ... یا محمول آنها حرمت است، مثلاً: خمر حرام است، غیبت حرام است و ... از مکاسب محرّمه و چیزهای حرام دیگر، و شکی نیست که هر کدام از این ها مسئله جدایی است. و نیز تعدد مسائل تنها به تفاوت مجموع موضوعات و محمولات آنها نیست زیرا چه بسا با وحدت موضوع یا محمول هم مسائل متعدّد باشد که قبلاً مثالی زده شد. آری حق این است که تمایز مسائل علمی از یکدیگر مثل تمایز خود علوم از یکدیگر، به اغراض و جهات و حیثیات است. یعنی در هر مسئله ای از زاویه خاصّی بحث می شود و غرض خاصّی دنبال می شود که همین غرضهای مختلف، موجب اختلاف و تعدد مسائل می گردد.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: جهت و حیثیت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی با جهت و حیث بحث در مسأله دلالت نهی بر فساد، فرق دارد، از هر کدام غرض خاصّی منظور نظر است.

جهت مورد بحث در مسأله اجتماع امر و نهی: مرحوم آخوند در اینجا دو بیان دارند

۱- تعدد الوجه و العنوان ... ۲- فالنزاع فی سرایه ... به نظر می رسد خیلی عبارت سلیسی (روان) نیست و لذا برای توضیح این بخش عنان سخن را به مرحوم مظفر در اصول می سپاریم که دو مقام از بحث درست کرده و اساس دعوا را در مسأله اجتماع امر و نهی بر آن دو مبتنی کرده است:

۱- همیشه در ظاهر خطاب، حکم (وجوبی یا تحریمی) روی عنوان و طبیعت کلیّی بار می شود. مثل عنوان صلاتی و عصبی و ... ولی آیا حکم از عنوان به معنون و مصداق خارجی سرایت می کند یا نه؟ اگر عدم سرایت را اختیار کردیم، نتیجه جواز اجتماع است.

ص: ۳۸۰

زیرا دو عنوان مستقل در میان است و هیچ مانعی ندارد که یکی امر داشته باشد و دیگری نهی داشته باشد. ولی اگر سرایت را اختیار کردیم بحث دیگری مطرح می شود:

۲- فرض بحث ما در مورد واحدی است که دارای دو عنوان باشد و مجمع العنوانین باشد. حال آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود (و لو به دقت عقلی) یا موجب تعدد معنون نمی شود؟ اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود، باز محذوری نیست و اجتماع جایز است. چون درحقیقت در خارج دو کار هم زمان صورت می گیرد و اجتماع موردی دارند و یکی واجب و دیگری حرام است (مثل نماز خواندن و غیبت شنیدن، نماز و نظر به نامحرم و ...) و اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون نشود، می گوئیم و لو دو عنوان در کار است ولی معنون یکی است و حکم هم در واقع به همان یکی تعلق دارد. همان طوری که شیئی واحد به عنوان واحد محال است هم امر داشته باشد و هم نهی (اجتماع نقیضین در اراده مولی می شد) همچنین شیء واحد دارای دو عنوان هم محال است هم امر و هم نهی داشته باشد. پس مجرد تعدد عنوان کاری از پیش نمی برد و نزاع در حقیقت در اصل سرایت هر یک از امر و نهی به متعلق دیگری است. اصل توجه نهی و تعلق آن و فعلیت آن مورد بحث است و غرض آنست که چیزی که متعلق امر است (به عنوان صلاتی) آیا ممکن است متعلق نهی نیز باشد (به عنوان غضبی) یا امکان ندارد؟ و درحقیقت بحث صغروی است.

جهت بحث در مسأله دلالت نهی بر فساد: در اینجا سخن از اصل سرایت و توجه نهی نیست زیرا قطعاً نهی به عبادتی (نماز در مکان غضبی) متوجه شده و مولی فرموده است:

«لا تصل فی الدار المغصوبه»، بلکه نزاع در مفسد بودن آن نسبت به عبادت است یعنی این نهی که مسلم و مفروغ عنه است و حتماً به عبادت تعلق گرفته، آیا دال بر فساد و بطلان آن عبادت هست؟ یا صرفاً دال بر تحریم و حکم تکلیفی است؟ و درحقیقت بحث کبروی است. پس کاملاً روشن شد که جهات و حیثیات دو مبحث، متفاوت است و جا دارد که دو مسئله عنوان شود.

قوله: نعم: در باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد چهار احتمال مطرح است:

ص: ۳۸۱

۱- اجتماعی شده و بگوئیم که هیچ مانعی ندارد که در این گونه موارد هم امر فعلی باشد و امتثال بطلد و هم نهی.

۲- امتناعی شده و بگوئیم که اجتماع محال است و ضمنا در این گونه موارد هر یک از امر و نهی از فعلیت ساقط می شوند. و هیچ کدام امتثال نمی طلبند.

۳- امتناعی شده و جانب امر را بر جانب نهی ترجیح دهیم (به یکی از مرجحات باب تراحم که خواهد آمد) و بگوئیم که در این گونه موارد، نهی به فعلیت نمی رسد و تنها امر است که فعلی شده و امتثال می طلبد.

۴- امتناعی شده و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهیم (مرجحات خواهد آمد). و بگوئیم که در چنین مواردی تنها نهی است که به فعلیت می رسد و باید امتثال شود و امر ساقط می شود.

حال بنا بر احتمال اول مسأله اجتماع ربطی به مسئله دلالت نهی بر فساد ندارد، زیرا وقتی امر و نهی هر دو فعلی بودند قطعاً نماز صحیح است و نوبت به بحث از فساد و بطلان نمی رسد. البته در سایه غضب کار حرامی هم کرده که عقاب دارد ولی مبطل نماز نیست و اعاده و قضا را ایجاب نمی کند.

و بنا بر احتمال دوم نیز مسئله ما ربطی به مسأله آن ندارد و اصلاً نهی نیست تا سخن از فساد باشد. و بنا بر احتمال سوم نیز مسأله ما جدای از مسأله آتی است، چرا که تنها امر فعلی است و امتثال می طلبد. و نماز صحیح است و نهی نیست که سخن از مفسد بودن آن به میان آید. پس تنها بنا بر احتمال چهارم است که مسأله ما صغریایی از صغریات و مصداقی از مصداقی باب دلالت نهی بر فساد می گردد. چون اصل توجه نهی محرز است و سخن از مفسد بودن آن مطرح است.

نتیجه: با توجه به مطالب مذکور تفاوت دو مسئله به روشنی مشخص می شود.

۲- قوله: و امّا ما افاده: وجه الفرق دوم از مرحوم صاحب فصول است که با ذکر مقدمه ای آغاز می کنیم: نسبت میان دو عنوان و طبیعت و مفهومی که یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی است از چهار حال خارج نیست:

ص: ۳۸۲

(الف) یا تباین کلی است و بر هیچ فردی در خارج تصادق ندارد. مثل نماز و شرب خمر، چنین چیزی قطعاً از بحث خارج است و مانعی ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد.

(ب) و یا تساوی کلی است و بر جمیع افراد یکدیگر صدق می کنند. باز قطعاً از بحث خارج است و به منزله شیئی واحد به عنوان واحد است.

(ج) و یا تباین جزئی یعنی عموم و خصوص من وجه است مثل صلاه و غضب که گاهی نماز هست و غضب نیست (نماز در مکان مباح) و گاهی غضب بدون نماز است و گاهی هر دو با هم اجتماع می کنند و نماز در مکان غضبی.

(د) و یا عموم و خصوص مطلق است. مثل حرکت و تدانی به فلان مکان که اولی مطلق و عام است و دومی خاص و مقید است. و محلّ بحث در دو قسم اخیر است. پس از بیان این مقدمه به ادامه بحث می پردازیم.

صاحب فصول فرموده: فرق دو مسئله در معاملات پرواضح است. (چون معاملات امر ندارند تا سخن از اجتماع و عدم اجتماع امر و نهی مطرح باشد. و تنها مصداق مسأله دلالت نهی بر فساد می باشد.) و امّا در عبادات، فرق آنست که در مسأله اجتماع امر و نهی، متعلّق امر و نهی دو طبیعت و موضوع جدا است و هر کدام به طبیعت خاصّی بار شده اند، ضمناً فرقی ندارند که آن دو موضوع از حیث نسبت عام و خاص من وجه باشند، مثل نماز و غضب، یا عام و خاصّ مطلق باشند، مثل حرکت و تدانی (نزدیک شدن) به فلان مکان.

(تعریض به محقق قمی است که بعداً رأی ایشان خواهد آمد) ولی در مسأله نهی در عبادات، متعلّق امر و نهی یک طبیعت و ذات است. منتها همین طبیعت به نحو مطلق، تحت امر رفته و به نحو مقید به قیدی متعلّق نهی شده است. مثل صلّ و لا تصلّ فی الدار المغصوبه. پس فرق موضوعی دارند یعنی در باب اجتماع، متعلّق و موضوع دو طبیعت است و در باب نهی در عبادات، موضوع یک طبیعت است. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: این وجه الفرق فاسد است و صرف تعدّد موضوعات و طبایع

۱- الفصول الغرویّه، مبحث دلالت نهی بر فساد، ص ۱۴۰، و مبحث اجتماع امر و نهی.

ص: ۳۸۳

یا وحدت آنها باعث نمی شود که دو مسأله جدا عنوان شود. بلکه باید تعدد جهتی و غرضی در میان باشد، و با وجود تعدد غرض هم نیازی به فرض تعدد موضوع نیست. بلکه اگر غرض متعدّد بود، مسئله متعدّد می شود. چه موضوع واحد باشد چه متعدّد باشد.

و برعکس اگر غرض واحد بود مسئله یکی می شود چه موضوع واحد باشد چه متعدّد باشد. (مبسوطا این مطالب را در مقدمه وجه الفرق آخوند (ره) با ذکر مثال آوردیم.) پس مناط، وحدت و تعدد جهت و حیثیت بحث است نه وحدت و تعدد موضوع و طبیعت.

۳- وجه الفرق سوم از مرحوم محقق قمی است (۱) که مرحوم آخوند به صورت جداگانه آن را نیاورده و در کلام فصول تعریضی بود که مرحوم آخوند هم با سکوتش آن را امضاء کرده، و سخن محقق قمی اینست که در مسأله اجتماع امر و نهی، نسبت میان متعلق امر و نهی از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است. (مثل صلاه و غضب به بیانی که گذشت) ولی در مسئله نهی در عبادت، نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است (مثل نماز و نماز در دار غضبی).

مرحوم صاحب فصول در ردّ این وجه الفرق فرمودند که ملاک، دو عنوان یا یک عنوان بودن است. و اما اینکه نسبت میان آن دو چه نسبتی باشد، مهم نیست. چه بسا در باب اجتماع امر و نهی نسبت دو عنوان، عموم و خصوص من وجه باشد، مثل نماز و غضب، یا عموم و خصوص مطلق باشد، مثل حرکت و تدانی، و هر دو از باب اجتماع هستند، درحالی که طبق بیان میرزای قمی، باید دومی از باب دلالت نهی بر فساد باشد. مرحوم آخوند هم گویا این را قبول دارند.

۴- قوله: و من هنا انقدح: وجه الفرق چهارم از مدقق شیروانی در حاشیه بر معالم است. (۲) و آن اینکه مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد از مسائل عقلیه علم اصول است و کلام در این است که آیا عقلا اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است یا خیر؟

ولی مسأله دلالت نهی بر فساد از مسائل الفاظ علم اصول است و کلام در اینست که آیا نهی به دلالت لفظیه التزامیه بر فساد و بطلان منهی عنه دلالت می کند یا خیر؟ پس این دو مسئله

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲- معالم الاصول، ص ۱۰۰.

ص: ۳۸۴

از دو مقوله بوده و ربطی به هم ندارند و دو مسأله جداگانه محسوب می شوند.

مرحوم آخوند به دو بیان وجه الفرق مذکور را ردّ می کنند:

جواب اول: ما اصل تفریق شما را قبول نداریم. به نظر ما همان طور که مسأله اجتماع امر و نهی صددرصد عقلی است، (و در امر رابع خواهد آمد) مسأله دلالت نهی بر فساد را هم می توانیم بگونه ای عنوان کنیم که عقلی باشد و آن اینکه نهی دالّ بر تحریم است و تحریم نشانه مبعوضیت است. آنگاه آیا میان مبعوضیت عبادت یا معامله ای با فاسد و باطل بودن آن ملازمه عقلیه وجود دارد یا نه؟ می بینیم که سخن از حکم عقل و ملازمه عقلی است. پس مسأله دلالت نهی بر فساد هم قابلیت دارد که عقلی باشد و چنان نیست که نزاع در آن مسئله منحصر به دلالت لفظ و ظهور باشد و صددرصد لفظی باشد. پس هر دو عقلی هستند و از این زاویه فرقی ندارند.

(البته مرحوم آخوند چون آن مسئله را از مباحث الفاظ می دانند و می گویند که نزاع در دلالت لفظ نهی است، لذا در جواب شیروانی این گونه جواب دادند که نزاع اختصاص به دلالت لفظ ندارد و امکان طرح مسئله به صورت عقلی هم وجود دارد. ولی حقّ اینست که نزاع در آن مسئله هم مربوط به ملازمه عقلی است و صددرصد عقلی می باشد و از این حیث فرقی میان دو مسئله وجود ندارد.)

جواب دوم: برفرض قبول کنیم که نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی، در یک امر عقلی است و در مسأله دلالت نهی بر فساد، در یک امر لفظی است؛ ولی صرف این مطلب کافی نیست که ما دو مسئله منعقد ساخته و آن دو را از یکدیگر تفکیک کنیم. بلکه یک مسئله عنوان کرده و در آن، میان حکم عقل و دلالت لفظ فرق می گذاریم. (چه اینکه مسأله دلالت نهی بر فساد قطعاً یک مسئله است، ولی برخی در آنجا میان دلالت و ظهور لفظ با حکم عقل تفصیل داده اند همچنین مسأله اجتماع امر و نهی یک مسئله است، ولی مقدّس اردبیلی میان حکم و عقل و عرف در همین یک مسئله، تفصیل قائل شده است.) پس اگر بخواهیم دو مسئله عنوان کنیم، چاره ای نداریم جز اینکه مسئله تعدّد جهات و حیثیات را مطرح کنیم. و بگوئیم که چون جهت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی (اصل سرایت و توجه نهی)

ص: ۳۸۵

با جهت بحث در مسئله دلالت نهی بر فساد (بعد از فراغ از اصل سرایت، مفسد بودن آن مطرح است) فرق دارد، همین امر موجب طرح دو مسئله می شود که هر کدام غرضی را تعقیب می کنند.

(ترتیب طبیعی بحث ایجاب می کرد که ما دو جواب را به گونه مذکور بیاوریم و گرنه در کفایه اول جواب دوم را ذکر کرده اند و سپس جواب اول را.)

مقدمه سوم قوله: الثالث:

مقدمه سوم را با ذکر نکته ای شروع می کنیم و آن اینکه در آغاز کفایه فرمودند: گاهی علوم متعدد در بعضی از مسائل با یکدیگر تداخل می کنند

یعنی یک مسئله هم از مسائل این علم است و هم از مسائل علم دیگر، زیرا هر علمی غرض و جهت عامه ای دارد و چون این مسئله غرض از هر دو علم را تأمین می کند و صغرای هر دو جهت عامه می باشد، لذا در هر دو علم مطرح می شود و در هر کدام به منظوری طرح می گردد. با حفظ این نکته می گوئیم که یکی از این مسائل، مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است. سؤال اینست که آیا مسأله اجتماع از مسائل علم اصول است؟ یا از مسائل علم فقه است؟ یا از مسائل علم کلام است؟ یا از مبادی تصدیقیه علم اصول است؟ یا از مبادی احکامیه است؟ در جواب می فرمایند که ضابطه هر یک از علوم و امور مذکور بر این مسئله منطبق است و قابلیت دارد که مصداق هر یک از پنج امر مذکور باشد.

۱- مسئله اصولی باشد: ضابطه مسئله اصولی آنست که نتیجه آن مسئله در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی الهی واقع شود و با انضمام آن به صغری مجتهد بتواند به یک حکم شرعی کلی دست یابد و آن را استنباط کند. به دیگر سخن نتیجه آن مسئله کبرای کلی قیاس استنباط واقع شود. این ضابطه در مسأله ما وجود دارد، زیرا اصل مسئله اینست که آیا اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است یا خیر؟ در این مسئله پس از بحث و بررسی، عدّه ای جواز اجتماع را نتیجه می گیرند و عدّه ای امتناع و عدم جواز را. آنگاه هر یک از این نتایج در طریق استنباط واقع می شود. به این بیان:

بنا به قول به جواز می گوئیم که نماز در مکان غضبی از افعالی است که مجمع دو عنوان است یعنی هم عنوان مأمور به بر آن منطبق است و هم عنوان منهی عنه. و در یک کلام از اموری است که امر و نهی در آن مجتمع شده اند «صغری» و اجتماع امر و نهی جایز است «کبری» پس نماز مذکور بالفعل هم امر دارد و هم نهی دارد، پس صحیح است و اعاده و قضا واجب نیست «نتیجه» صحت نماز و عدم وجوب اعاده همان حکم کلی است که از قیاس مذکور بدست می آید.

و بنا بر قول به امتناع و عدم جواز هم می گوئیم که نماز در مکان غضبی از کارهایی است که امر و نهی هر دو در آنجا جمع شده اند «صغری» و اجتماع امر و نهی محال است «کبری» پس نماز در خانه غضبی محال است که بالفعل دارای امر و نهی هر دو باشد. آنگاه اگر جانب امر را ترجیح دادیم، یک نتیجه می گیریم و اگر جانب نهی را ترجیح دادیم، نتیجه دیگری می گیریم.

۲- مسئله فقهی باشد: ملاک فقهی بودن یک مسئله آنست که موضوع آن فعلی از افعال مکلفین و محمول آن حکمی از احکام شرعی باشد، و این ضابطه در مسأله ما وجود دارد، زیرا می توانیم آن را این گونه مطرح کنیم: آیا نماز در مکان غضبی هم واجب است و هم حرام یا نه واجب است و نه حرام یا فقط واجب است و یا فقط حرام است؟ آیا نماز کذائی صحیح است یا باطل؟ آیا نماز کذائی وجوب اعاده و قضا دارد یا خیر؟ اگر با این عناوین مطرح شود، حتماً فقهی خواهد بود.

۳- مسئله کلامی باشد: ضابطه کلامی بودن یک مسئله آنست که در آن مسئله از احوالات مبدأ و معاد، صفات مبدأ، افعال مبدأ و ... گفتگو شود. این ضابطه در مسأله ما وجود دارد و می توانیم بگوئیم که آیا خداوند می تواند به طبیعتی مثل نماز امر کند و از طبیعتی مثل غضب نهی کند. با توجه به اینکه می داند که این دو عنوان در مثل نماز در مکان غضبی مجتمع خواهند شد و محذور و تالی فاسد ایجاد خواهد کرد، آیا با این ویژگی می تواند امر و نهی کند یا نمی تواند؟ چنین چیزی از ممکنات است و مقدور باری تعالی است یا از محالات است و مقدور الهی نیست؟ اگر این گونه مطرح شد، بحث از احوال مبدأ

ص: ۳۸۷

خواهد بود.

۴- مسئله از مبادی تصدیقیه باشد: مبادی تصدیقیه عبارتند از مبادی و مقدماتی که در رابطه با اصل وجود موضوع و تصدیق به وجود آن بحث می کند. مثل بحث از اصل وجود کتاب و سنت و اجماع و ... و این ضابطه در مسأله ما وجود دارد، زیرا موضوع علم اصول نزد مشهور ادله اربعه است و یکی از آنها عقل است. در اینجا سخن از وجود حکم عقل است که آیا عقل حکم به جواز یا امتناع می کند یا نه؟

۵- مسئله از مبادی احکامیه باشد: مبادی احکامیه عبارتند از مبادی و مقدماتی که از برخی از احوالات و عوارض و شئون احکام شرعی بحث می کند، مثلاً حکم شرعی یا تکلیفی است یا وضعی. آیا احکام تکلیفیّه تماماً با یکدیگر تضاد دارند یا خیر؟ آیا حکم وضعی مستقلّ بالجعل است یا از حکم تکلیفی انتزاع می شود؟ و ... که این امور نه مستقیماً مسأله فقهی است و نه اصولی، ولی ابتدا باید این مبانی روشن شود تا به درد فقیه در فقه و اصولی در اصول بخورد. این ضابطه در مسئله ما وجود دارد. به این صورت که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحدی که دارای دو عنوان است مثل اجتماع امر و نهی در شیئی واحد دارای عنوان واحد، از محالات است و اجتماع ضدین است؟ یا محال نیست؟ بدین گونه از مبادی کلامی خواهد بود.

پس ملاکات و ضوابط هریک از پنج امر مذکور، در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد، بر همین اساس سلاقی مختلف شده و عدّه ای از قبیل محقق قمی (۱) این مسئله را از مسائل علم کلام دانسته اند و عدّه ای از قبیل شیخ بهائی (۲) از مبادی احکامیه دانسته اند و عدّه ای مثل شیخ انصاری (۳) و میرزای نائینی (۴) از مبادی تصدیقیه دانسته اند.

مرحوم آخوند می فرماید: اگرچه جهات و حیثیات همه این علوم در مسأله ما وجود دارد و در هر علمی قابل طرح است، ولی جهت و ضابطه و غرض مسأله اصولی هم در آن موجود است (به بیانی که گذشت) و ما این مسئله را مستقیماً از مسائل اصولی می دانیم و

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹.

۲- زبده الاصول.

۳- مطارح الانظار، ص ۱۲۶.

۴- فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۳۹۸.

ص: ۳۸۸

ذکر آن در اصول بجا است؛ نه اینکه کلامی یا فقهی باشد و ذکر آن در اصول استطرادی باشد. آری اگر مسئله در فقه ذکر شود، از مسائل فقه خواهد بود و اگر در کلام ذکر شود، از مسائل کلام خواهد بود و چنانچه در صدر این امر ثالث آوردیم، منافاتی ندارد که مسأله واحده ای در چندین علم مطرح شود. چون غرض هر کدام را تأمین می کند و علوم با یکدیگر در پاره ای از مسائل تداخل می کنند.

مقدمه چهارم قوله: الرابع:

مقدمه چهارم در بیان این مطلب است که حال که مسأله اجتماع امر و نهی، از مسائل علم اصول قلمداد شد، آیا از مسائل عقلیه علم اصول است

و سخن از حکم عقل و ملازمه عقلیه است؟ یا از مباحث الفاظ علم اصول است و در ظهور و دلالت لفظ بحث داریم؟ مرحوم آخوند می فرماید: از لابلای مطالبی که در امر ثانی آوردیم (که نزاع در سرایت هر کدام و در تعدد عنوان ... بود) کاملاً روشن شد که این مسئله صددرصد عقلی است زیرا سخن از این است که آیا حکم از عنوان به معنوی سرایت می کند یا نه؟ و بر فرض سرایت آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا نه؟ و این هر دو مبحث صددرصد عقلی و به حکم عقل است و ربطی به عالم الفاظ و ظهورات ندارد.

و ثمره عقلی بودن آنست که در عنوان مسئله توسعه قائل شویم و به جای اجتماع امر و نهی در شیئی واحد (که کلمه امر و نهی ظهور در طلب فعل یا ترک با قول دارند) بگوئیم:

اجتماع وجوب و تحریم در شیئی واحد جایز است یا نه؟ خواه این وجوب و تحریم از طریق دلیل لفظی یعنی امر و نهی بدست آید و خواه از طریق دلیل لبی یعنی اجماع و سیره و حکم عقل اما کسانی که گمان می کنند نزاع اختصاص به ظهور لفظی دارد و مسئله یک مسأله لفظی است، منشأ توهم آنان دو امر است که هر دو قابل جواب است:

۱- تعبیر به اجتماع امر و نهی در عنوان مسئله: این تعبیر آنان را به اشتباه انداخته و گمان می کنند کلام در دلالت امر و نهی است و مسئله از مسائل الفاظ است.

مرحوم آخوند می فرماید: قطعاً چنین توهمی باطل است و چنانکه گفتیم، نزاع

ص: ۳۸۹

صددرصد عقلی و در سرایت است. و اما تعبیر به امرونهی در عنوان مسئله از باب غلبه است یعنی از آنجا که غالباً و خوب و تحریم از راه امرونهی لفظی بدست می آید، لذا تعبیر به آن دو کرده اند و دالّ را به جای مدلول بکار برده اند، و گرنه مختص به ایجاب و تحریم حاصله از امرونهی لفظی نداشته و نزاع تعمیم دارد.

۲- تفصیل مقدّس اردبیلی(۱): ایشان فرمودند که عقلاً اجتماع امرونهی در شیئی واحد جایز است ولی عرفاً محال است. حال ممکن است کسی توهم کند که چون پای عرف به میان آمده و عرف با ظواهر و مدالیل الفاظ سروکار دارد پس مسئله یک مسأله لفظی است و نزاع مختص به ایجاب و تحریم مستفاد از امرونهی لفظی است.

ولی مرحوم آخوند می فرماید: اصلاً مقدّس اردبیلی کاری به الفاظ و ظهورات و مدالیل آنها ندارد، بلکه سخن او این است که ما در خارج یک عملی داریم به نام نماز در مکان غصبی که دو عنوان نماز و غصب بر او منطبق است، آنگاه اگر از زاویه دید عقلی (که اهل دقت و موشکافی است) به این شیء واحد بنگریم، باید بگوئیم دو عمل است و تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود. و وقتی دو چیز بود مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی اگر از زاویه دید مسامحی عرفی (که ظاهربین و سطحی نگر است) به آن نگاه کنیم عرف می گوید: وجدانا این یک عمل است، هرچند که دو عنوان دارد ولی یک معنوی بیشتر نیست و محال است که شیئی واحد هم واجب باشد و هم حرام، اجتماع ضدّین است. پس اصلاً صحبت از ظهور و دلالت لفظی نیست.

قوله: غایه الامر: تفسیر دیگر برای تفصیل مقدّس اردبیلی: ایشان هم قبول دارند که مسئله صددرصد عقلی است و نزاع در حکم عقل به جواز و امتناع اجتماع امرونهی است، و خود ایشان در این مسئله طرفدار جواز و امکان عقلی شده و می فرماید: چون تعدّد عنوان در میان است و موجب تعدّد معنوی می شود، لذا مانعی ندارد که امرونهی در شیئی واحد اجتماع کنند. تا اینجا مسأله اصولی اجتماع امرونهی تکلیفش روشن شد، منتهی پس از اثبات جواز و امکان عقلی، این بحث مطرح می شود که آیا چنین اجتماعی

۱- مجمع الفائده و البرهان، ج ۲، ص ۱۱۰.

ص: ۳۹۰

واقع شده یا خیر؟ (چون خیلی چیزها ممکن هستند ولی هنوز واقع نشده اند) و منظور محقق اردبیلی از امتناع عرفی عدم وقوع است. یعنی می خواهد بگوید ادله لفظی بر عدم وقوع دلالت دارند و این مطلبی زائد بر مبحث اصولی اجتماع امر و نهی است. (ولی این تفسیر صحیح نیست. زیرا کدام لفظ دال بر عدم وقوع است؟ خود امر صل و نهی لا- تعصب چنین دلالتی دارند؟ آیه و روایت دیگری چنین دلالتی دارد؟ هیچ کدام چنین دلالتی ندارند. و شاید امر به تدبیر، اشاره به همین مطلب باشد.)

مقدمه پنجم قوله: الخامس:

مقدمه پنجم از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی، درباره این است که همان گونه که وجوب (در باب اوامر) تقسیماتی داشت [همچنین حرمت هم تقسیماتی دارد]

(از قبیل: وجوب نفسی و وجوب غیری، وجوب تعیینی و تخییری، وجوب عینی و کفائی) همچنین حرمت هم تقسیماتی دارد، از قبیل: حرمت نفسی و غیری، (با این تفاوت که در وجوب غیری به عقیده آخوند هر مقدمه ای واجب بود، ولی در حرمت غیری هر مقدمه حرامی حرام نیست بلکه خصوص مقدمه سببی یا مقدمه ای که علت تامه وقوع حرام باشد، یعنی جزء اخیر از علت تامه حرام است.) حرمت تعیینی و حرمت تخییری مثل نهی از یکی از دو کار، یا ورود در مکان غضبی حرام است و یا مجالست با اغیار، و نیز حرمت عینی و حرمت کفائی (البته برای حرمت کفائی مثالی در شرعیات نیست و می توان این گونه مثال زد که ترک امر به معروف یا جهاد و ... حرام است یعنی همگان حق ندارند ترک کنند بلکه اقلًا بعضی می توانند ترک کنند، یا مثال دیگر: مولائی ده تا عبد دارد و به آنها می گوید: انجام فلان کار بر همه شما حرام است و همگی حق ارتکاب ندارند و لااقل یکی از شما باید ترک کند که از دیگران کافی باشد. به هر حال وجود مثال مهم نیست.)

حال این بحث مطرح می شود که آیا محل نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی یا ایجاب و تحریم در شیئی واحد، به امر و نهی نفسی تعیینی عینی اختصاص دارد و شامل غیری و تخییری و کفائی نمی شود؟ یا نزاع تعمیم دارد و هر یک از نفسی و غیری، تعیینی و

تخیری، عینی و کفائی را شامل می‌شود؟ این بحث دارای دو وجه است:

۱- مرحوم آخوند می‌فرماید: نزاع تعمیم دارد و مختص به وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی نیست. بلکه بحث در اینست که آیا اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد جایز است یا نه؟ چه وجوب و حرمت هر دو نفسی باشند یا هر دو غیری یا یکی نفسی باشد و دیگری غیری، و باز چه هر دو تعیینی باشند یا تخیری یا مختلف، و نیز چه هر دو عینی باشند یا کفائی و یا مختلف، و برای اثبات این عمومیت به سه مورد استشهاد می‌کنند:

شاهد اول: ملاک نزاع در مسئله عام است و هر یک از اقسام مذکور را شامل می‌شود.

بیان مطلب: مناط نزاع عبارتست از لزوم اجتماع ضدین که طرفداران جواز اجتماع می‌گویند. چون دو عنوان در کار است پس اجتماع جایز است و غائله اجتماع ضدین پیش نمی‌آید. و طرفداران امتناع می‌گویند: چون معنون واحد است، محذور اجتماع ضدین پیش می‌آید و تعدد عنوان هم نقشی ندارند (تفصیل مطلب در آینده، و در مقام ذکر ادله طرفین) حال این ملاک عام است و فرقی نیست میان اینکه امرونی یا وجوب و حرمت هر دو نفسی باشند یا هر دو غیری باشند یا مختلف باشند، قائل به امتناع می‌گوید: در تمام این‌ها آن محذور هست. و قائل به جواز می‌گوید در هیچ کدام آن محذور نیست. و هكذا در تعیینی و تخیری و کفائی و عینی.

شاهد دوم: لفظ امرونی یا ایجاب و تحریم هم که در عنوان مسئله آمده اطلاق دارد یعنی اصولیون نگفته‌اند: اجتماع امرونی نفسی یا وجوب و تحریم تعیینی و عینی، تا شامل غیری و تخیری و کفائی نشود بلکه به صورت کلی ذکر کرده‌اند که هر کدام از امرونی نفسی و غیری و مختلف و ... را شامل است، و وجهی برای تخصیص نیست.

شاهد سوم: در آینده هم که ادله طرفین و نقض و ابرام از سوی طرفین مطرح خواهد شد باز خواهیم دید که آن ادله عام هستند و شامل هر یک از اجتماع امرونی نفسی و غیری و تعیینی و تخیری و ... می‌شوند.

۲- ولی جناب صاحب فصول قائل به اختصاص شده و فرموده است: امرونی مذکور

ص: ۳۹۲

در محلّ بحث در این مسئله، به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی اختصاص دارد و شامل وجوب و حرمت غیره یا تخیری یا کفائی و اجتماع آن دو، نمی شود.

عمده دلیل فصول مسئله انصراف است و مدّعی است که امر و نهی در عنوان به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی انصراف دارد و شامل بقیه نمی شود. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: منظورتان از انصراف امر و نهی به نفسی ها و تعیینی ها و کفائیها چیست؟ آیا مراد انصراف ماده امر یعنی همین لفظ امر و نهی در عنوان بحث است و مدّعی هستید که کلمه امر و نهی عند الاطلاق به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی انصراف دارند؟ یا منظور، انصراف هیئت امر و نهی یعنی صیغه لا تفعل و افعال است و می گوئید که فعل امر و نهی عند الاطلاق بر خصوص وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی حمل می شوند؟ هر کدام را اراده کنید، محذور دارد:

امّا انصراف ماده: انصراف منشأ لازم دارد، منشأ انصراف مورد ادّعی شما چیست؟ آیا غلبه وجود، منشأ انصراف است؟ یا غلبه استعمال؟ اگر غلبه وجود را منشأ انصراف دانسته و می گوئید که در خارج در اوامر و نواهی موالی به عبید، امر و نهی نفسی بیشتر از امر و نهی غیره است. و این بیشتر بودن موجب انصراف است، در جواب خواهیم گفت:

اولاً- اصل غلبه وجود را قبول نداریم و امر و نهی غیره هم فراوان است. ثانیاً بر فرض غلبه وجود، ارزشی ندارد و موجب انصراف نیست، باید انصراف ظهوری و در سایه کثرت استعمال و انس ذهن باشد نه انصراف بدوی. و اگر غلبه و کثرت استعمال را منشأ انصراف می دانید، می گوئیم که اصل کثرت استعمال را قبول نداریم و لفظ امر و نهی در امر و نهی غیره و تخیری هم کثیر الاستعمال است و اختصاص به نفسی و تعیینی و عینی ندارد.

و اما انصراف صیغه افعال و لا تفعل به وجوب و حرمت نفسی تعیینی عینی:

مرحوم آخوند ابتدا می فرماید: «و ان سلّم» یعنی بسیار خوب در باب صیغه این انصراف را می پذیریم (در باب اوامر گفتیم که اطلاق صیغه مقتضی عینیت و نفسیت و تعیینی بودن است.) ولی در رابطه با ماده امر و نهی پذیرفتیم. بعد بلافاصله جبران کرده و می فرماید:

ص: ۳۹۳

در ما نحن فیه هیئت امر و نهی هم به امر و نهی نفسی تعیینی عینی انصراف ندارد، زیرا انصراف یا لفظی و ظهوری است که در سایه کثرت استعمال پدید می‌آید و یا انصراف و انسباق و تبادر، حاقی و از متن لفظ است که در سایه وضع بدست می‌آید و یا انصراف اطلاقی است که در سایه اطلاق و مقدمات حکمت پیدا می‌شود و در مورد بحث ما هیچ کدام وجود ندارد:

اما انصراف لفظی: اصل کثرت استعمال صیغه امر و نهی را در وجوب و حرمت نفسی قبول نداریم بلکه این صیغه‌ها در غیره هم فراوان بکار رفته‌اند و هکذا در تخییری و ...

و امّا انصراف وضعی: صیغه امر و نهی برای اصل طلب فعل یا ترک به نحو الزامی (وجوب یا تحریم) وضع شده‌اند نه خصوص ایجاب نفسی یا تحریم نفسی یا خصوص تعیینی و ... و این خصوصیات از متن لفظ به ذهن تبادر نمی‌کند.

و امّا انصراف اطلاقی: سابقاً در رابطه با دلالت صیغه افعال بر نفسیت و عینیت و تعیینیت از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کردیم، ولی در ما نحن فیه جای این انصراف هم نیست چون فرع بر اطلاق و مقدمات حکمت است (که نتیجه آنها حمل بر فرد خاص می‌باشد) و در مورد بحث ما مقدمات حکمت فراهم نیست، زیرا یکی از مقدمات حکمت آنست که قرینه‌ای برخلاف نباشد و در مورد بحث ما قرینه داریم بر اینکه مراد خصوص نفسی و تعیینی و عینی نیست، بلکه اعم است و آن قرینه عبارتست از شاهدی که در بالا ذکر شد که عمومیت ملاک نزاع نسبت به جمیع اقسام بود.

قوله: و کذا ما وقع: این بیان، شاهد سوم بر وجه اول است که قبلاً در جای خود ذکر کردیم.

قوله: مثلاً: در این فراز مثالی از وجوب و حرمت تخییری می‌آورند و آن را توضیح می‌دهند که این مطلب نیز در محل بحث داخل است: از طرفی مولی به صورت واجب تخییری به نماز و روزه امر کرده و فرموده است: «صلّ او صم» و از طرف دیگر به نحو حرام تخییری یکی از دو کار را تحریم کرده و فرموده است: «لا تدخل الدار او لا تجالس الاغیار».

(ویژگی واجب تخییری آنست که با انجام یکی از دو فرد آن واجب محقق می‌شود و

امثال حاصل می‌شود. ولی حرام تخییری آنست که با ارتکاب یکی، حرام محقق نمی‌شود بلکه با ارتکاب هر دو به حرام می‌افتد. حال به دنبال این امرونی تخییری، مکلف وارد همان مکان منهی می‌شود و نماز را در آن مکان می‌خواند و ضمناً مجالست با اغیار هم می‌کند، در اینجا بر این نماز در مکان منهی هم امر تخییری صدق می‌کند و هم نهی تخییری؛ هم واجب تخییری است و هم حرام تخییری؛ و همان بحثهایی که در حرام و واجب تعیینی (صلّ و لا تغصب) مطرح است در واجب و حرام تخییری هم مطرح است.

این موضوع نیز در محل نزاع داخل است. اینجا نیز ادله طرفین و نقد و ایراد و جوابهای آتی، جاری و ساری است. و وجهی برای اختصاص نزاع به امرونی نفسی تعیینی عینی نیست.

مقدمه ششم قوله: السادس:

مقدمه ششم از مقدمات اجتماع امرونی، درباره اعتبار قید مندومه است:

مکلفی که میان امرونی در شیئی واحد جمع می‌کند، گاهی این جمع لا بسوء الاختیار است. یعنی در اثر اضطرار و ناچاری چنین جمعی صورت گرفته است. مثل کسی که در دار غصبی محبوس است و ناگزیر نماز را در مکان غصبی بجا می‌آورد. و گاهی بسوء الاختیار است، یعنی مکلف در وسعت بود و راه فرار داشت و می‌توانست نماز را در مکان غیر غصبی بخواند، ولی عمداً وارد زمین غصبی شده و جمع میان کرده است. که از این حالت تعبیر به مندوحه شده است که به معنای در وسعت بودن و راه چاره داشتن می‌باشد. مرحوم صاحب فصول (۱) مدعی شده است که باید در عنوان مسئله، قید مندوحه افزوده شود و بگوئیم: «اجتماع امرونی در شیئی واحد با وجود مندوحه و تمکن در مقام امثال» ایشان فرموده اند: آنهایی هم که این قید را نیاورده اند، به خاطر عدم قبول آن نیست بلکه بر وضوح و بداهت آن اکتفا کرده اند و نیازی به ذکرش ندیده اند. دلیل اعتبار این قید را مسأله تکلیف به محال ذکر کرده و فرموده اند: اگر مکلف مندوحه نداشته باشد و مضطرّ به

جمع بین امرونی شود در این صورت اجتماع امرونی مستلزم تکلیف به ما لا یطاق است که از مولای حکیم صادر نمی شود و بر مسلک عدلیه محال است و جای اختلاف نیست. آن چیزی که محلّ نزاع است، فرض وجود مندوحه و تمکن در مقام امتثال است که آیا با این وجود، اجتماع امرونی جایز است یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید: در اینجا دو مقام از بحث مطرح است: مقام اول در رابطه با اینکه نفس تکلیف از ناحیه مولی محال و ممتنع است. این تکلیف اجتماع ضدّین یا نقیضین در اراده مولی است و چنین چیزی استحاله ذاتی دارد. مقام دوم در رابطه با اینکه اصل تکلیف از سوی مولی محال ذاتی نیست و اجتماع نقیضین نمی شود، ولی متعلّق تکلیف مقدور مکلف نیست و در مقام امتثال نمی تواند آن را انجام دهد. چنین چیزی تکلیف به محال است و امتناع وقوعی از مولای حکیم دارد نه امتناع ذاتی.

حال بحث ما در مسأله اجتماع امرونی در شیئی واحد، مربوط به مقام اول است و اینکه آیا چنین چیزی ممکن است یا محال؟ آنها که می گویند محال است به این دلیل محال می دانند که اجتماع ضدّین در اراده مولی می شود و به نظر آنان تعدّد عنوان هم کاری از پیش نمی برد. و آنها که اجتماع را جایز می دانند، دلیلشان این است که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنوی می شود و در نتیجه اجتماع ضدّین پیش نمی آید و نفس تکلیف و امر و نهی بلامانع است. مقصد اصلی لزوم اجتماع ضدّین و عدم آن است و در این مرتبه وجود مندوحه و عدم آن نقشی ندارد، و سخن از مقام امتثال نیست تا مندوحه معتبر باشد. پس از اینکه در مقام اول جواز اجتماع را ثابت کردیم، نوبت می رسد به اینکه اگر این امرونی بخواهد فعلی شود و امتثال بطلبد، باید موردی فرض کنیم که مکلف مندوحه داشته باشد و تمکن از امتثال هر کدام باشد و بسوء الاختیار میان آن دو جمع شود. در این مرحله وجود مندوحه شرط است و البته منحصر به آن هم نیست، بلکه وجود عقل و بلوغ و غیره نیز شرط است چون اگر غیر از این باشد تکلیف به محال و غیر مقدور می شود که از مولای حکیم صادر نمی شود. (البته بر مسلک عدلیه محال است و گرنه بر مسلک اشاعره اشکالی ندارد.)

ص: ۳۹۶

و بالجمله: اعتبار مندوحه مربوط به مقام امثال است تا تکلیف به محال پیش نیاید و محلّ نزاع ما مربوط به مقام تشریح و اصل تکلیف و توجّه امرونی از ناحیه مولی به شیء واحد است و در این مرحله وجود و عدم مندوحه نقشی ندارد.

مقدمه هفتم قوله: السابع:

مقدمه هفتم از مقدمات مسأله اجتماع امرونی این گونه مطرح می‌شود: سابقاً در باب اوامر این بحث مطرح شد که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟

عدّه ای قائل به طبایع بودند و عدّه ای قائل به افراد. که اصل دعوا در بحثهای پیشین مطرح شد اینک این سؤال مطرح می‌شود که آیا مسأله اجتماع امرونی در شیئی واحد، مبتنی بر مسأله تعلّق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد است (اگر کسی در آن مسأله قائل به طبایع شد، در اینجا قائل به جواز اجتماع شود، و اگر کسی در آن مسأله قائل به افراد شد در اینجا طرفدار امتناع اجتماع شود). یا ربطی به آن مسأله ندارد و مبتنی بر آن نیست؟ (پس قائل به طبایع یا افراد هر کدام در این مسأله می‌توانند اجتماعی یا امتناعی شوند). در رابطه با مبتنی بودن مسأله اجتماع امرونی بر مسأله تعلّق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد دو توهم وجود دارد:

توهم اوّل: قول به جواز یا امتناع در مسأله ما، مبتنی بر قول به طبایع در مسأله سابقه است. یعنی اگر در آن مسأله قائل به تعلّق اوامر و نواهی به طبایع شدیم، در اینجا جا دارد که بحث از جواز و امتناع داشته باشیم پس عدّه ای طرفدار جواز اجتماع می‌شوند. به این دلیل که دو طبیعت و عنوان در میان است و مانعی ندارد. که یکی از آن دو تحت امر برود و دیگری تحت نهی برود. همچنین عدّه ای طرفدار امتناع می‌شوند. به این دلیل که و لو دو طبیعت است ولی مطلوب مولی طبیعت من حیث هی نیست، مطلوب مولی وجود طبیعت است و فرض اینست که هر دو طبیعت در خارج به یک وجود موجود می‌شوند و یک وجود نمی‌تواند هم مطلوب باشد و هم مبغوض باشد. ولی اگر در آن مسأله طرفدار تعلّق اوامر و نواهی به افراد شدیم، در اینجا جای نزاع نیست بلکه همه اصولیون باید

به

ص: ۳۹۷

اتّفاق کلمه طرفدار امتناع باشند و بگویند که اجتماع امرونی در شیئی واحد محال است، زیرا محال است که فرد واحد، متعلّق دو حکم ایجابی و تحریمی واقع شود، چه دارای عنوان واحد باشد که قطعاً محال است و چه دارای دو عنوان باشد که علی‌الغرض عناوین نقشی ندارد و خود فرد و معنون متعلّق امرونی است که آنهم شیء واحد است و اجتماع وجوب و حرمت در آن موجب اجتماع ضدّین در واحد شخصی است و از مصادیق نفس التکلیف محال است. خلاصه توهم اوّل این شد که بنا بر قول به طبایع در آن مسئله، جای اختلاف و نزاع در مسأله ما هست. ولی بنا بر قول به افراد در آن مسئله، جایی برای نزاع و اختلاف نیست و همگان متّفقا باید فتوی به امتناع بدهند.

توهم دوّم: مسأله اجتماع امرونی کاملاً بر مسأله طبایع و افراد مبتنی است و از فروعات آن باب است، بدین صورت که اگر کسی در آن مسئله قائل به طبایع شد، در اینجا طرفدار جواز می‌شود. چرا که (صلاه و غضب) دو طبیعت است و یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی واقع شده است. این دو طبیعت گرچه اتّحاد وجودی دارند و در خارج به یک وجود موجود می‌شوند، ولی ما کاری به وجود خارجی آن دو نداریم، متعلّق امرونی خود طبایع و ماهیات هستند که ذاتاً با یکدیگر مغایرت دارند و هیچ مانعی ندارد که امر به طبیعتی و نهی به طبیعت دیگری بار شود و هر دو هم به فعلیت برسند.

ولی اگر کسی در آن مسئله قائل به افراد شد، در مسأله ما حتماً باید امتناعی شود. چرا که امرونی به فرد خارجی یعنی طبیعت با خصوصیات فردیه بار می‌شوند و فرد خارجی یک شخص واحد است و محال است که شیئی واحد شخصی خارجی هم امر داشته باشد و هم نهی، هم مطلوب مولی شود و هم مبغوض مولی گردد. چون در این صورت اجتماع ضدّین در اراده مولی می‌شود و استحاله ذاتیه دارد. خلاصه توهم دوّم این شد که بنا بر طبایع در آن مسئله، باید در مسأله خودمان قائل به جواز شویم و بنا بر افراد در آنجا باید در اینجا امتناعی شویم.

قوله: و انت خبیر: دو توهم فوق نقطه مشترکی داشتند و آن اینکه بنا بر قول به افراد باید قائل به امتناع شویم و جایی برای قول به جواز وجود ندارد. و مرحوم آخوند همین قدر

مشترک را نشانه‌گیری کرده و دفع می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: هر دو توهم فاسد است، زیرا همان طور که در مقدمه اول ذکر شد، بحث ما در شیء واحدی است که دارای دو وجه و عنوان باشد. (وگرنه واحد دارای وجه واحد که بحثی ندارد و قطعاً اجتماع امر و نهی در چنین واحدی محال است.) در این صورت یا این تعدد عنوان مجدی و مفید است و موجب تعدد معنوی می‌شود و غائله اجتماع ضدین را مرتفع می‌کند. و یا تعدد عنوان مفید نیست و موجب تعدد معنوی نمی‌شود و حکم هم مال معنوی است که علی‌الغرض واحد است و لو معنوی به صد عنوان باشد. اگر تعدد وجه و عنوان مجزی و کافی است (یا بر مسلک عدم سرایت حکم از عنوان به معنوی و یا بر مسلک سرایت ولی تعدد عنوان موجب تعدد معنوی باشد) باید مطلقاً مفید باشد، یعنی مطلقاً حکم به جواز اجتماع بکنیم چه در آن مسأله قبلی طرفدار طبایع باشیم و چه طرفدار افراد باشیم. و فرقی میان آن دو نیست:

بنا بر قول به تعلق امر به طبایع، مسأله پرواضح است و متوهم نیز تصریح به جواز کرد زیرا دو عنوان مستقل در کار است و حکم هم مال عناوین است و کاری به مصادیق ندارد و هیچ محذوری ندارد که یک طبیعت و عنوان کلی امر داشته باشد (مثل نماز) و طبیعت کلی دیگر نهی داشته باشد. (غصب).

بنا بر قول به تعلق امر به افراد هم می‌گوئیم: درست است که این موجود خارجی یعنی صلاه در مکان غضبی که مجمع‌العنوانین است، در ظاهر و به دید عرفی یک وجود شخصی است؛ ولی با دقت عقلی دو وجود و دو فرد است که هم زمان موجود می‌شوند یکی فرد صلاه و دیگری فرد غضب، زیرا بر این نماز در مکان غضبی یا همان اکوان و بودنها در حالات مختلف نماز، هم عنوان صلاتی منطبق است و فردی از افراد صلاه است زیرا ویژگیهای صلاتی را دارد و هم عنوان غضبی منطبق بوده و فردی از افراد غضب است و ویژگیهای غضبی را دارد. حال اگر بگوئیم که این موجود خارجی فقط مصداق نماز است، ترجیح بلامرجح می‌شود و اگر بگوئیم که فقط مصداق غضب است باز ترجیح بلامرجح می‌شود. به ناچار باید گفت هم فرد نماز است و هم فرد غضب و هر دو در خارج به وجود واحد عرفی موجود می‌شوند ولی به دقت عقلی دو فرد هم زمان موجود می‌شوند و هیچ

ص: ۳۹۹

مانعی ندارد که یکی واجب باشد و تمام احکام نماز بر او مترتب شود. و دیگری حرام و غضب باشد و تمام احکام غضب بر او مترتب شود.

قوله: و الّا: یعنی اگر تعدّد عنوان مفید نیست و محذور اجتماع نقیضین را بر نمی دارد (بر مسلک سرایت و عدم اقتضای تعدّد وجه و عنوان نسبت به تعدّد معنون) باید مطلقاً مفید نباشد یعنی چه بر مسلک طبایع و چه بر مسلک افراد، باید فتوی به امتناع اجتماع بدهیم و فرق میان دو مبنا نیست:

اما بنا بر تعلق امر ونهی به افراد مسئله پرواضح است، زیرا علی الفرض فرد واحد و وجود واحد و لو صد عنوان داشته باشد، فایده ای ندارد و معنون واحد است، و محال است که عمل واحد هم مطلوب باشد و هم مبعوض.

و امّا بنا بر قول به طبایع: درست است که دو طبیعت در کار است ولی طبیعت من حیث هی که متعلق امر ونهی نیست تا بگوئیم محذوری ندارد. مطلوب مولی وجود و ایجاد طبیعت است. (فرق اعتباری است، زیرا وجود فی نفسه لحاظ می شود و ایجاد در رابطه با فاعل منظور می شود.) و عناوین، عنوان مشیر و مرآت هستند و وجود طبیعت هم که واحد است. وجود واحد چگونه ممکن است هم مطلوب باشد و هم مبعوض؟

نتیجه: مسأله اجتماع امر ونهی مسأله ای مستقل است و مبتنی بر مسأله قبلی نیست.

بلکه چه در آنجا قائل به طبایع شویم و چه قائل به افراد در اینجا جای بحث از جواز و امتناع وجود دارد.

قوله: فکما انّ: این فراز تا آخر مثال مسئله است و جواب مذکور را روی مثال محاسبه می کنند که ما در ضمن جواب مثال را هم قدم به قدم آوردیم و نیازی به توضیح مجدد نیست.

مقدمه هشتم و نهم قوله: الثامن و التاسع:

مطالب مقدمه هشتم و نهم مکمل یکدیگر می باشند و لذا بهتر بود به صورت یک مقدمه بیان می شد.

ولی مرحوم آخوند، آن دو را تفکیک کرده اند و

ص: ۴۰۰

غرض از این دو مقدمه بیان مناط و ملاک مسأله اجتماع امر و نهی و تفاوت آن با دو باب تعارض و تراحم است. بطور کلی دو دلیل (مثلاً صلّ و لا تغصب) را که در نظر می گیریم از پنج فرض خارج نیست:

۱- هیچ کدام دارای ملاک و مناط و مقتضی (ملاک امر مصلحت ملزمه و ملاک نهی مفسده ملزمه است، بر مبنای عدلیه که احکام را دایر مدار ملاکات یعنی مصالح و مفاسد می دانند) نیستند و هر دو کذب بوده و از مولی صادر نشده اند. در این صورت هر دو خطاب طرح می شود.

۲- یکی از آن دو معینا دارای ملاک است و دیگری فاقد ملاک بوده و کذب است، باز تکلیف روشن است و آن را که ذات الملائک است اخذ نموده و دیگری را طرح می کنیم.

۳- یکی از آن دو به صورت غیر معین، دارای ملاک نیست. یعنی اجمالا می دانیم که یکی از دو خطاب کلاً کذب است و از شارع مقدّس صادر نشده و حتّی نسبت به ماده افتراق هم ارزشی ندارد؛ ولی تفصیلا نمی دانیم و آن یکی برای ما معین نیست. (البته احتمال کذب دیگری هم هست ولی ما که از واقع خبر نداریم و تنها علم اجمالی به کذب احدهما داریم). چنین موردی از مصادیق باب تعارض است که در تعریف آن گفته اند:

«التعارض تکاذب الدلیلین فی مقام التشریح»، یعنی هر کدام دیگری را تکذیب کرده و مدلول التزامی اش آنست که دیگری از مولی صادر نشده است. و احکام تعارض را دارد.

۴- هر دو خطاب دارای ملاک می باشند، یعنی امر صلاتی دارای صددرجه مصلحت است و نهی غضبی هم دارای صددرجه مفسده است ولی فی الجمله یعنی نسبت به ماده های افتراق دارای مناط هستند و ماده تصادق را شامل نیست، باز تکلیف روشن است و نسبت به ماده اجتماع هر دو خطاب را طرح می کنیم و سراغ حکم ثالثی می رویم.

۵- هم امر صلاتی و هم نهی غضبی بطور مطلق دارای ملاک می باشند، حتّی نسبت به ماده اجتماع و مورد تصادق. صلاه در دار غضبی هم مثل سایر افراد صلاتی واجد مصلحت است و کمبودی ندارد، کما اینکه غضب در ضمن نماز هم مثل سایر افراد غضب دارای مفسده است. خطابها به اطلاقشان این مورد را هم شامل می شوند. حال چنین

ص: ۴۰۱

موردی از مصادیق اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است و بحث ما در همین قسم است.

در چنین فرضی قائل به جواز می‌گوید: اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است (چون تعدّد عنوان موجب تعدّد معنوی می‌شود کما سیأتی) و صدور چنین امر و نهی از مولای حکیم محال نیست و اجتماع ضدّین نمی‌شود و حتی اگر شرائط دیگر (بلوغ، عقل، مندوحه، و ...) وجود داشته باشد، به درجه فعلیت هم می‌رسد. آنگاه امر امتثال می‌طلبد و نهی هم طالب ترک است و هر کدام اطاعت و عصیان جدا دارد.

اما قائل به امتناع می‌گوید: این اجتماع محال است. (به دلالتی که خواهد آمد) حال باید دید کدامیک از امر و نهی مناطش اقوی است؟ (تراحم مقتضی و مناط) مرجحان جانب امر می‌گویند: در ماده اجتماع ملاک امر قوی تر است و در نتیجه تنها امر مولی به فعلیت می‌رسد و باقی می‌ماند و نهی در سایه مزاحمت با مناط قوی تر از فعلیت می‌افتد. مرجحان جانب نهی که مشهور می‌باشند می‌گویند: مناط نهی اقوی است و در نتیجه نهی به فعلیت می‌رسد و امر سقوط می‌کند و ادله طرفین در جای خود خواهد آمد. و اگر هیچ کدام از حیث مناط قوی تر نبودند و هر دو مساوی بودند نوبت به این می‌رسد که ایجاب و تحریم را کنار گذاشته و حکم دیگری را (مثلا اباحه) ملتزم شویم.

قوله: و اما اذا: اما اگر متعلق امر و نهی هر دو دارای ملاک نباشند، به گونه ای که ماده اجتماع را هم شامل شوند (و از یکی از چهار فرض قبل باشند) چنین مواردی قطعا از باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود و این احکام را ندارد، بلکه باید ملاحظه کرد که آیا در ماده اجتماع یکی از آن دو بصورت معین یا غیر معین دارای ملاک هست یا نیست؟ اگر یکی دارای مناط باشد، باید به همان اخذ کرد و اگر هیچ کدام دارای ملاک نباشند باید هر دو را کنار گذاشت و در این جهت فرقی میان قول به جواز یا امتناع در مسئله اجتماع نیست، چون آن موارد ربطی به این مسئله ندارند.

قوله: هذا بحسب: از آنجاکه مجموع مطالب امر هشتم و نهم، صدر و ذیل یک مطلب است لذا قدری ترتیب کتاب را بر هم زده و با نظم و ترتیب طبیعی پیش می‌رویم تا تکرار مکررات پیش نیاید و مطالب هم انسجام لازم را داشته باشند. در مجموع سه نکته عمده

ص: ۴۰۲

وجود دارد:

نکته اول یا مقام ثبوت: تا به حال مقام ثبوت بیان شد و خلاصه مطلب این است که مورد اجتماع امر و نهی موردی است که دو عنوان متعلق امر و نهی دارای ماده اجتماع باشند و در موردی تصادق داشته باشند. مثل نماز در مکان غضبی که مجمع دو عنوان غضب و صلاه است. و یکی از موارد باب تعارض هم موردی است که متعارضین عام و خاص من وجه باشند. مثل «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» یا «صلّ و لا تغصب» که در عالم فاسق یا نماز در مکان غضبی تصادق دارند. لذا با توجه به مطالب فوق ممکن است مطلب بر انسان مشتبه شود و نداند که فلان مورد، از موارد باب اجتماع امر و نهی است یا از مصادیق باب تعارض؟ از این روی لازم است ضابطه و ملاک این دو باب را بیان کنیم:

ضابطه باب اجتماع امر و نهی آنست که هر دو خطاب دارای ملاک و مقتضی باشند، یعنی در متعلق امر مصلحت ملزمه وجود داشته باشد و در متعلق نهی مفسده ملزمه موجود باشد. آنهم مطلقا یعنی حتی نسبت به ماده اجتماع؛ یعنی امر صلاتی می گوید:

حتی نماز در مکان غضبی هم دارای مصلحت است و نهی غضبی می گوید: حتی غضب در ضمن نماز هم دارای مفسده است. چنین موردی مربوط به باب اجتماع امر و نهی است.

و ضابطه باب تعارض آنست که دو دلیل هر دو واجد ملاک نیستند، بلکه قدر متیقن یکی از آن دو واقعا فاقد ملاک و کذب است و از مولی صادر نشده است. ولی ما به تفصیل این یکی را نمی شناسیم و تنها علم اجمالی داریم. (البته دیگری هم ممکن است کذب باشد ولی ما نمی دانیم و از واقع خبر نداریم.) حال یا احدهما لا علی التعین مطلقا کذب است و حتی نسبت به ماده افتراقش جعل و تشریح نشده است. و یا فی الجملة یعنی نسبت به ماده اجتماع و تصادق کذب است اما نسبت به ماده افتراق معارضی ندارد. چنین موردی از باب تعارض است.

نکته دوم یا مقام اثبات: (البته ظاهر بلکه صریح این تعبیر از مرحوم آخوند می فهماند که ایشان در همین نکته، مقام اثبات و دلالت را تبیین می کنند. ولی چنانکه خواهیم دید، در

ص: ۴۰۳

اینجا هم دو جمله شرطیه و دو فرض ذکر می کنند و می گذرند و در حقیقت در نکته سوم که در مقدمه نهم خواهد آمد، مقام اثبات را بیان می کنند. اگر از خارج و به برکت ادله احراز کردیم که دو خطاب از قبیل قسم ثانی هستند و ضابطه تعارض را دارند، یعنی یکی از آن دو بصورت غیر معین دارای مناط و ملاک نیست و کذب است، در این فرض دو دلیل متعارضین می شوند و باید عملیات و معالجات آن باب روی این دو انجام پذیرد. یعنی از نظر مشهور نخست باید به سراغ مرجحات برویم و اگر یکی از آن دو از جهتی (سندی، دلالتی، مضمونی، خارجی و...) بر دیگری رجحان داشت، معینا راجح را حفظ کرده و مرجوح را طرح کنیم و اگر دو دلیل از جمیع جهات مساوی بودند، نوبت به تخییر می رسد و مجتهد مخیر است که هر کدام را خواست اخذ کند و طبق آن فتوی دهد.

حال اگر از خارج احراز کردیم که خطابه از قبیل اول هستند یعنی در متعلق هر دو ملاک و مقتضی (مصلحت و مفسده) وجود دارد آنهم مطلقا یعنی حتی نسبت به ماده اجتماع نیز هر دو واجد ملاک هستند، در این صورت میان آن دو تعارضی نیست و هر دو حق و صدق هستند و چنین دو خطابی از مصادیق تراحم میان مقتضاها و ملاکها خواهد بود. یعنی ملاک امر که مصلحت ملزمه است با ملاک نهی که مفسده ملزمه است، تراحم پیدا کرده اند.

(و مسئله اجتماع امر و نهی در این فرض داخل است) حال قواعد باب متزاحمین پیاده می شود و قانون آن باب اینست که در قدم اول هر کدام از حیث مناط و ملاک قوی تر باشد، همان را باید اخذ کرد و همان فعلی می شود. مثلا اگر امر دارای صددرجه مصلحت و نهی دارای ۱۲۰ درجه مفسده باشد، در اینجا نهی مقدم است و امر از فعلیت می افتد، و لو از نظر مرجحات باب تعارض، امر را حجج باشد. [از حیث سندی یا قوت دلالتی و...] ولی در اینجا کاری با مرجحات باب تعارض نداریم، بلکه مرجحات باب تراحم ملاک است. (و باب تراحم یک مرجح کلی دارد که اقوی بودن از حیث مناط می باشد و مصادیق متنوعی دارد، از قبیل اینکه مضیق و لو ازاله نجاست باشد اهم از موسع است و لو نماز باشد، تعیینی اهم از تخییری است، مقطوع الاهمیه یا محتمل الاهمیه اهم از طرف مقابل است که دارای این احتمال نیست و...)

ص: ۴۰۴

قوله: نعم لو كان: این فراز استدراک از فلا تعارض فی البین است و چون به نحو مبسوط در نکته سوم خواهد آمد لذا در اینجا از تشریح آن خودداری می کنیم.

قوله: التاسع: فراز اول این مقدمه تکرار ضابطه مسأله اجتماع امرونی است که در مقام ثبوت در نکته اول آوردیم و نیازی به اعاده نیست.

قوله: فلو كان: از اینجا در حقیقت، بیان مقام اثبات و دلالت به عنوان نکته سوم شروع می شود:

اینکه در نکته دوم بصورت قضیه شرطیه گفتیم: «اگر احراز کنیم...» جای این سؤال باقی می ماند که چگونه و از چه راهی احراز مناط می کنیم؟ جوابش اینست که برای این مسئله دو راه وجود دارد:

۱- راه خصوصی: یعنی دلیل خاصی از قبیل اجماع و غیره داشته باشیم مبنی بر اینکه این دو خطاب هر دو واجد ملاک می باشند و هر یک از طبیعت مأمور بها (مثلا نماز) و طبیعت منهی عنها (مثلا غضب) مشتمل بر مناط و ملاک وجوب و حرمت هستند، آنهم مطلقا یعنی حتی در حال اجتماع. اگر دلیل خاصی برای این موضوع داشتیم مشکلی نیست و مسئله حتما از باب اجتماع امرونی است و قواعد و احکام این باب را دارد.

۲- راه عمومی: اگر دلیل خاصی در کار نباشد و فقط ما باشیم و اطلاق دو دلیل امرونی، باز اگر اطلاق و مقدمات حکمت فراهم نشود و شمول دو خطاب نسبت به ماده اجتماع محرز نگردد، به قدر متیقن اکتفا کرده و هر کدام را بر ماده افتراقشان حمل می کنیم، ولی فعلا بنا را بر این گذشته ایم که اطلاق موجود است و خطابهها به اطلاقشان ماده اجتماع را هم شامل می شوند. (مهم ترین دلیل هم همین اطلاقها است و گرنه دلیل خاصی از قبیل اجماع و غیره نداریم و مجرد فرض است.) مرحوم آخوند اینجا قائل به تفصیل شده و دو صورت تصویر می کنند ولی حق این بود که سه صورت تصویر می کردند که ما این سه صورت را می آوریم:

۱- هر کدام از دو اطلاق دلیل امر و دلیل نهی در مقام بیان حکم اقتضائی باشند و کاری به مرحله فعلیت و تنجز نداشته باشند. (در جای خود خواهد آمد که حکم شرعی مراتبی

ص: ۴۰۵

دارد از قبیل: شأنیّت و اقتضا، تشریح و جعل، فعلیّت، تنجّز) یعنی دلیل امر فقط دلالت می کند که طبیعت مأمور بها یعنی نماز دارای مصلحت ملزمه است و این ملاک در تمام افراد آن وجود دارد. دلیل نهی هم دلالت دارد که غضب دارای مفسده ملزمه است و این مناط در کلیه افراد آن حتی در فردی که ضمن نماز باشد هم وجود دارد. اما اینکه امتثال بطلبد و بعث و زجر فعلی داشته باشد، چنین نیست.

حکم این صورت آنست که به حکم اطلاعاتها وجود مناط و مقتضی را مستقیماً بدست آوردیم و معلوم شد که ماده اجتماع هر دو را دارد و قطعاً از باب اجتماع امر و نهی خواهد بود و ربطی به باب تعارض ندارد چه ما در مسأله خودمان اجتماعی شویم و چه امتناعی. [البته شاید چنین فرضی فعلاً واقعیت نداشته باشد، زیرا الآن همه خطابات شرعی در حقّ ما فعلی است. ولی برای صدر اسلام و نزول تدریجی احکام، فرض خوبی است.]

۲- یکی از دو اطلاق در مقام بیان حکم شأنی و اقتضائی باشد و فقط دلالت کند که ماده اجتماع هم دارای ملاک است. و اطلاق دیگر در مقام بیان حکم فعلی و تنجیزی باشد. باز تکلیف روشن است، زیرا حکم فعلی را گرفته و طبق آن امتثال می کنیم. حکم اقتضائی هم در جای خود محفوظ است ولی مزاحمتی ندارد. [مرحوم آخوند این صورت را متعزّض نشده اند.]

۳- هر دو اطلاق در مقام بیان حکم فعلی باشد، یعنی امر به اطلاقش دلالت کند که این فرد ماده اجتماع هم واجب و موجب امتثال است و نهی به اطلاقش دلالت می کند که این هم حرام است و باید اجتناب شود، که غالباً و بلکه نسبت به اطلاقات شرعی نوعاً از این قبیل است. حال با چنین وضعی فرضی باز اگر از خارج علم اجمالی به کذب احدهما پیدا کردیم. دو اطلاق گرچه بالذات از متزاحمین بودند ولی بالعرض از متعارضین خواهند شد. (البته این هم فرض نادری است.)

ولی بحث ما در موردی است که چنین علم اجمالی ای در بین نباشد و در اینجا می فرمایند: اگر در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم می توانیم بگوئیم که

ص: ۴۰۶

هم امر و هم نهی هر دو فعلی هستند و بالفعل نماز در مکان غضبی هم واجب است و هم حرام (تعدد عنوان موجب تعدد معنون است) از راه اثبات دو حکم فعلی، وجود دو مناط و ملاک و مقتضی را هم اثبات می کنیم. یعنی به حکم از اثر به مؤثر رسیدن و از معلول علت را کشف کردن. (برهان آئی) از راه وجود حکم فعلی به وجود حکم شأنی و اقتضائی پی می بریم زیرا رسیدن به فعلیت پس از عبور از مرحله شأنیّت و اقتضا است پس با همین اطلاقها مناطها را کشف می کنیم و گرنه راه دیگری نداریم.

ولی اگر در مسأله اجتماع امر و نهی، امتناعی شدیم و گفتیم محال است هر دو فعلی باشند، در این صورت دو اطلاق در حکم فعلی متنافیان می شوند. آنگاه اگر بگونه ای توفیق و جمع میان آن دو میسر بود، جمع مقدم است و نوبت به قواعد تعارض نمی رسد. و جمع به اینست که اگر هر دو اطلاق از حیث ظهور اطلاق مساوی بودند، هر دو را بر حکم اقتضائی حمل می کنیم، یا اگر یکی از اظہر از دیگری است اظہر را حفظ کرده و ظاهر را بر مرتبه شأنیّت و اقتضاء حمل می کنیم تا هر دو حفظ شود. و اگر توفیق رفیق راه نشد و نتوانستیم جمع کنیم، نوبت به تعارض می رسد. بر مسلک امتناع، امر و نهی مذکور که بالذات از متزاحمین بودند، بالعرض و در اثر قول به امتناع از متعارضین هستند و احکام آن باب را دارند. و وجه متعارض بودن آنست که وقتی یکی از فعلیت می افتد، از دو حال خارج نیست: یا مقتضی و ملاک دارد ولی در سایه ابتلاء به مزاحم قوی تر، از فعلیت افتاده است، و یا اصلاً مقتضی و ملاک ندارد و کذب است و لذا صادر نشده است. چون هر دو احتمال وجود دارد نتیجه آنست که ما وجود ملاک و مناط را در هر دو احراز نکرده ایم و اطلاق جهت احراز آن مناسب نیست و نمی تواند از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد، بلکه از مصادیق متعارضین است و احکام آن باب را دارد. پس اینکه در اواخر مقدمه هشتم فرمودند: «نعم لو كان كل منها متكفلاً للحکم الفعلی لوقع بينهما التعارض»، باید اضافه کنیم که علی الامتناع این تعارض وجود دارد ولی علی الاجتماع نوبت به تعارض نمی رسد، مگر در فرض علم اجمالی مذکور که فرض بعید و نادری بود.

قوله: فتلخص: در پایان یک بار دیگر ضابطه مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد و

ص: ۴۰۷

مسئله تعارض را بطور خلاصه بیان می‌کنیم: هرگاه خطابها (امرونی) هر دو دارای ملاک و مقتضی باشند و دلیل (اجماع، دلیل خاص دیگر، اطلاق خود امرونهی) بر وجود مقتضی و ملاک در هر دو حکم (ایجاب و تحریم) دلالت کند، آنهم مطلقا یعنی حتی نسبت به ماده اجتماع (که عمده همین است و کلمه هناک اشاره به همین دارد). چنین موردی از مصادیق مسئله اجتماع امرونهی در شیئی واحد خواهد بود و احکام این مسئله را خواهد داشت. و هرگاه دو خطاب هر دو واجد ملاک نباشند و دلیلی نداشته باشیم بر اینکه هر دو خطاب در ماده اجتماع دارای مناط هستند، دو صورت تصویر می‌شود:

۱- اگر دلیل بر انتفاء مناط در یکی از دو خطاب داشته باشیم، (نه تنها دلیلی بر ثبوت مناط نیست، بلکه دلیل بر انتفاء آن در یکی از دو خطاب بصورت غیر معین است) چنین موردی مطلقا از مصادیق باب تعارض خواهد بود، یعنی و لو علی الجواز، یعنی چه در مسئله اجتماع امرونهی، قائل به جواز اجتماع بشویم و چه قائل به امتناع اجتماع بشویم، بنا بر هر دو مسلک اینجا جای تعارض است چون قطع به نبود مناط در یکی از آن دو داریم.

۲- اگر دلیل خاصی بر انتفاء مناط در یکی از دو خطاب نسبت به ماده اجتماع نداشته باشیم، (همان طوری که دلیلی بر اثبات نداریم) در اینجا باید تفصیل داد: اگر در مسئله اجتماع امرونهی، طرفدار جواز اجتماع شدیم، این مورد را داخل در این مسئله می‌کنیم و از راه اطلاقها دو حکم فعلی درست می‌کنیم و از این راه هم به وجود مناط و ملاک یا حکم شأنی و اقتضائی می‌رسیم و آن را کشف می‌کنیم. (این مطلب در قسمتهای قبلی به تفصیل گذشت)

ولی اگر طرفدار امتناع اجتماع شویم، باز مورد مزبور از موارد تعارض خواهد بود. زیرا دو اطلاق در حکم فعلی با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تنافی دارند و یکی از آن دو حتما فعلی نیست. ولی نمی‌دانیم که این فعلی نبودن بخاطر اینست که مناط دارد ولی مزاحم اقوی مانع شده و جلو فعلیت را گرفته؟ یا اصلا دارای مناط نیست و کذب است؟ و چون راهی برای احراز مناط و مقتضی نداریم، پس از باب اجتماع امرونهی نخواهد بود و در باب تعارض داخل است.

ص: ۴۰۸

خلاصه اینکه سه صورت برای بحث فوق متصور است:

۱- علم به وجود مناط و احراز وجود مناط در هر دو خطاب از راه علم یا علمی؛ اینجا از مسأله اجتماع است.

۲- علم به عدم مناط و احراز انتفاء آن از راه دلیل قطعی یا ظنی معتبر؛ اینجا از باب تعارض است.

۳- عدم العلم و عدم احراز وجود مناط در هر دو؛ اینجا بود که بر مسلک جواز از باب اجتماع شد و بر مسلک امتناع از باب تعارض دانسته شد.

مقدمه دهم قوله: العاشر:

مقدمه دهم و آخرین مقدمه از مقدمات مسأله اجتماع امر ونهی، درباره ثمره و فایده این بحثها است.

مسأله اصولی باید ثمره یا ثمرات فقهی و عملی داشته باشد و نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود. روی این اصل این سؤال مطرح می شود که بحث از جواز اجتماع یا امتناع اجتماع، و بر فرض امتناع، بحث از ترجیح جانب امر یا ترجیح جانب نهی، چه ثمرات فقهی دارد؟ در این مقدمه ثمره بحثها بیان می شود:

بطور کلی مواردی که امر ونهی در شیئی واحد اجتماع می کنند و مکلف مجمع العنوانین را بجای می آورد، گاهی امر مولی یک امر تعبیدی است و ماده اجتماع یک عمل عبادی است، مثل صلوات در دار غضبی که مثال معروف مسئله است. و گاهی یک امر توصلی است و قصد قربت در آن دخیل نیست، مثلا مولایی به عبدش می فرماید:

«حدّث». یعنی باید حدیث کنی و سخن بگوئی. و جای دیگر می فرماید: «لا تؤد» یعنی مبدا باعث ایداء کسی شوی که ایداء حرام است. مکلف میان آن دو را جمع می کند یعنی حدیثی می گوید که موذی باشد. این سخن از آن جهت که حدیث کردن است واجب می باشد و از آن زاویه که باعث آزار کسی است حرام می باشد و امر هم توصلی است. یا مثلا یکجا می فرماید که باید برای نماز تطهیر ثوب کنی که امر توصلی است. و در جای دیگر می فرماید که نباید مرتکب غضب شوی حال اگر مکلف میان آن دو را جمع کند، و با

ص: ۴۰۹

آب غصبی تطهیر ثوب کند، این عمل از آن جهت که تطهیر ثوب است واجب می باشد و از این جهت که غصب است حرام می باشد. حال نتیجه و ثمره مسئله را در هر دو بخش عبادیات و توصلیات محاسبه می کنیم:

۱- بر مسلک جواز: اگر در آینده به این نتیجه رسیدیم که اجتماع امرونی در شیئی واحد جایز است و مانعی ندارد که امرونی هر دو فعلی باشند، بر این مسلک اگر کسی ماده اجتماع را اتیان کند، باید بگوئیم که این عمل هم صحیح و موجب امتثال امر مولی است (اگر به قصد امر اتیان شود) و هم بدنبال آن موجب سقوط امر است و اعاده و قضا لازم نیست و فرقی ندارد که آن عمل واحد یک عمل توصلی از قبیل تطهیر ثوب یا سخن گفتن و ... باشد (که قطعاً مجزی است) و یا یک عمل عبادی از قبیل نماز باشد که باز هم مسقط امر صلاتی است. زیرا بر مسلک جواز در حقیقت تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می گردد. در نتیجه بدقت عقلی دو کار هم زمان واقع می شود و هیچ مانعی ندارد که یکی واجب و موجب امتثال امر مولی باشد و دیگری حرام و معصیت باشد. این را اجتماع موردی می نامند. نظیر نماز خواندن و استماع غیبت که اولی واجب و دومی حرام است و یا نظیر نماز و نظر به اجنبیه و ... پس بر مسلک جواز امر به صلوه در ماده اجتماع فعلی است و انجام آن به قصد امرش موجب امتثال امر و ثواب و سقوط امر است و در کنار آن چون نهی لا تغصب را مخالفت کرده، معصیتی هم محقق شده و عقاب خودش را دارد.

پس نتیجه قول به جواز عبارت است از صحت نماز در مکان غصبی و سقوط امر مولی (عبادی یا توصلی) بوسیله انجام دادن مجمع العنوانین.

۲- بر مسلک امتناع: اگر در مباحث آینده امتناعی شدیم و به این نتیجه رسیدیم که اجتماع امرونی در شیئی واحد محال است در این صورت ممکن است در یکی از دو دسته امتناعی ها قرار گیریم: ۱- عده ای جانب امر را ترجیح می دهند و می گویند که در ماده اجتماع فقط امر به فعلیت می رسد و نهی از درجه فعلیت می افتد. ۲- مشهور جانب نهی را ترجیح داده اند و امر را کنار گذاشته اند که مبسوطاً خواهد آمد. حال بر این دو مبنا نتیجه مسئله را محاسبه کنیم:

ص: ۴۱۰

الف) بر مسلک ترجیح جانب امر: بر این مسلک اگر مکلف مجمع العنوانین را برگزیند و مثلاً نماز را در مکان غضبی بجای آورد، یا مثلاً حدیث موذی بگوید و ... باز حق این است که این عمل صحیح است و امر مولی را از عهده او ساقط می شود و اگر به قصد امرش بیاورد موجب امتثال امر هم می شود و ثواب هم دارد و اعاده و قضا هم لازم نیست و فرقی ندارد که آن ماده اجتماع یک عمل توصلی باشد یا تعبدی. از این جهت این مسلک شبیه مسلک جواز است، با این امتیاز که بر مسلک جواز در کنار طاعت و ثواب یک معصیت و عقابی هم محقق می شد، ولی بر این مسلک تنها اطاعت و ثواب است و معصیتی هم محقق نخواهد شد، زیرا فرض این است که نهی از فعلیت افتاده و امتثال نمی طلبد و مخالفت آن حرام نیست تا معصیت باشد. پس نتیجه قول به امتناع و ترجیح جانب امر هم عبارت است از: صحت نماز در مکان غضبی.

ب) بر مسلک مشهور یعنی ترجیح جانب نهی: بر این مسلک اگر مکلف عمل واحدی را که جامع هر دو عنوان (مأمور به و منهی عنه) است اختیار کرد و انجام داد، آیا آن عمل صحیح است یا باطل؟ مسقط امر هست یا نه؟ باز باید تفصیل دهیم و توصلیات را از تعبدیات جدا کنیم:

اگر مجمع العنوانین یک عمل توصلی باشد و قصد قربت لازم نداشته باشد، نتیجه آنست که باز با این عمل (و لو حرام و معصیت و مخالفت نهی باشد) امر توصلی ساقط می شود. (و مثل دو مسلک قبل است) زیرا در توصلیات غرض مولی به ذات العمل و پیکره کار تعلق می گیرد و اینکه به چه قصدی انجام پذیرد مهم نیست و فرض اینست که با انجام فرد حرام هم پیکره محقق می شود. (حدیث کردن، تطهیر ثوب و ... محقق می شود) و با حصول آن، غرض مولی هم که اصل ایجاد بود، حاصل می شود و با حصول غرض مولی امر هم ساقط می شود و گرنه بقاء امر بدون غرض خواهد بود که عبث و قبیح است و از حکیم صادر نمی شود.

ولی اگر مجمع دو عنوان یک عمل عبادی از قبیل نماز در مکان غضبی باشد، آیا بر مسلک مشهور (ترجیح جانب نهی) باید حکم به بطلان آن کنیم؟ یا باز هم محکوم به

ص: ۴۱۱

صحت است؟ آیا این عمل هم مسقط امر است یا خیر؟

باز باید صور مختلف مسئله را محاسبه را کرد. مرحوم آخوند در این موارد سه صورت بیان می کنند:

۱- مکلف با علم و التفات به حرمت غضب در اسلام، از روی عمد و اختیار ماده اجتماع را برگزیده و نماز را در مکان غضبی انجام داده است. چنین نمازی قطعاً باطل است و مشهور باید به بطلان آن فتوی بدهند. (که فتوی هم داده اند) زیرا چنین عملی بالفعل مبعوض مولی و مبعید از مولی است، و صلاحیت ندارد که توسط آن قرب به مولی حاصل شود. روح عبادت هم که قصد قربت است و وقتی قصد قربت میسر نشد. عمل باطل خواهد بود.

۲- کسی که میان آن دو را در یک عمل جمع می کند، ملتفت و عامد و عالم نیست بلکه غافل و ناسی و جاهل است و اصلاً نمی دانست که غضب در شریعت اسلام حرام است و از روی جهالت در مکان غضبی نماز خوانده در اینجا جاهل مقصیر است یعنی دسترسی داشت و می توانست از عالم و فقیه حکم مسئله را پرسد ولی سهل انگاری کرد و نپرسید و با جهل به حرمت غضب، در مکان غضبی نماز خواند. باز بر مسلک ترجیح جانب نهی چنین عبادتی باطل است و مسقط امر نیست. زیرا صحت عبادت در گروه سه شرط است:

الف) عمل انجام شده عملی باشد که قابلیت داشته باشد که بوسیله آن به مولی نزدیک شویم و صلاحیت مقربیت داشته باشد.

ب) مکلف هم فعلاً از قصد قربت متمکن باشد. ج) عملاً هم در خارج قصد قربت فعلی بکند و عمل را به نیت قربت بجای آورد. در مورد جاهل مقصیر شرط دوم و سوم (ب و ج) وجود دارد، زیرا او در اثر جهل به حرمت و مبعوضیت می توانست قصد قربت بکند، در خارج هم چنین کرده است. ولی شرط اول وجود ندارد، زیرا در حق جاهل مقصیر هم تکالیف فعلی است و با ترجیح جانب نهی، بالفعل این نماز منهی است و نهی دال بر حرمت و مبعوضیت فعلیه آن است و عمل مبعوض مبعید است، حالا چگونه ممکن است همین عمل صلاحیت مقربیت هم داشته باشد؟! و وقتی مقرب نبود پس عبادت انجام

ص: ۴۱۲

نشده وقتی عبادت انجام نشود، غرض مولی از امر صلاتی حاصل نشده و وقتی غرض باقی باشد، امر هم باقی است و وجهی برای سقوط آن نیست.

۳- مکلفی که مجمع دو عنوان را اختیار کرده و نماز را در مکان غضبی خوانده است، جاهل قاصر بوده یعنی اصلاً احتمال نمی داد که این مکان غضبی باشد (جهل به موضوع) یا اصلاً به مخیله اش خطور نکرد که غضب در اسلام حرام باشد و یا اگر احتمال هم می داد، دسترسی به عالم و فقیه نداشت و در اقصی نقاط عالم بود و اگر دسترسی به منابع هم داشت، بعد الفحص و الیاس به این نتیجه رسید که غضب جایز است، غافل از اینکه غضب در واقع حرام است. تمام این ها جاهل قاصر هستند. حال این سؤال مطرح می شود که بر مسلک امتناع و ترجیح جانب نهی، اگر شخصی از روی جهل قصوری نماز را در مکان غضبی خواند چه حکمی دارد؟

می فرماید: چنین کسی نمازش صحیح است و امر مولی از عهده او ساقط می شود، زیرا سه شرط مذکور در صورت دوم را دارا است. یعنی هم اصل عمل صلاحیت مقرریت دارد (زیرا در فرض جهل قصوری در حق جاهل قاصر نهی لا تغصب فعلی نمی شود و در نتیجه نماز فعلاً مبعوض نیست تا مبعید از مولی باشد. پس قابلیت تقرب در آن هست.) و هم مکلف در اثر جاهل قاصر بودن متمکن از قصد قربت است و چنین قصدی از او متمشی است، و هم بالفعل در خارج قصد قربت کرده و نماز را به این نیت بجا آورده است. پس عمل هم حسن و حجان ذاتی دارد و هم حسن صدوری و با اعتقاد به رجحان و حسن؛ انجام شده است و نقصی ندارد که مجزی و مسقط امر نباشد. چنین عملی محصل غرض مولی از عبادت است و با حصول غرض امر هم ساقط می شود، چون هر امری حدوثا و بقائاً و سقوطاً و ثبوتاً تابع غرض امر است.

قوله: و ان لم یکن امثالاً: ولی بحثی که مطرح می باشد اینست که آیا این عمل صادره از جاهل قاصر موجب امثال امر مولی هم هست؟ یا بر این عمل عنوان امثال امر صادق نیست؟ مرحوم آخوند این بحث را بر دو مبنا مبتنی می کنند، و آن اینکه افعال اختیاریه ما که متعلقات احکام شرعیّه واقع می شوند، دارای دو دسته صفات هستند:

ص: ۴۱۳

۱- اتصاف برخی از افعال به مصالح و مفاسد واقعیّه و نفس الامریه و اینکه فلان کار در واقع مفسده دارد و فلان کار دیگر در واقع و عند الله مصلحت دارد. این اوصاف، اوصاف واقعی و نفس الامر هستند و تکوینا برای افعال ما ثابت می باشند و تابع علم و جهل ما نیستند.

۲- اتصاف برخی افعال به حسن و قبح عقلی می باشد. یعنی فلان کار حسن و شایسته و فاعلش مستحق تحسین است، و فلان کار قبیح و ناشایست و فاعلش مستحق مذمت و تقبیح است. این اوصاف، اوصاف علمی هستند. یعنی اگر کسی با علم به حسن کاری آن را انجام داد، قابل تحسین و مدح است و اگر با علم به قبح کاری آن را مرتکب شد، مستحق مذمت و توبیخ است و گرنه بدون علم و اطلاع مدح و ذم و تحسین و تقبیح ندارد. حال این سؤال مطرح می شود که آیا احکام شرعیّه تابع جهات و ملاکات و مصالح و مفاسد واقعیّه است و علم و جهل ما در آن نقشی ندارد؟ اگر در واقع فلان کار مفسده دارد، حرام خواهد بود چه بدانیم و چه ندانیم، و اگر یکی از دو مناط قوی تر بود همان فعلی می شود چه بدانیم و چه ندانیم.

بنابراین در ما نحن فیه: باید بگوئیم: فرض اینست که بر مسلک ترجیح جانب نهی، ملاک نهی در واقع قوی تر است و با وجود مناط قوی تر نوبت به امر نمی رسد. پس این عمل فعلا امر ندارد و بر انجام آن، امثال امر صدق نمی کند. ولی اگر گفتیم احکام شرعیّه تابع جهات فعلی است، یعنی هر جهت و ملاکی که بالفعل مؤثر باشد و موجب حسن یا قبح شود حکم تابع او است اگر جهت امر قوی تر باشد همان زنده می شود. منظور از جهات فعلی یعنی حسن و قبح یا مصلحت و مفسده معلومه که تا علم به حسن نباشد بالفعل حکم به مدح و وجوب نمی شود و تا علم به قبح نباشد حکم به حرمت نمی شود. در فرض جاهل قاصر چنین علمی نیست و چون علم به مفسده و قبح و نهی ندارد، پس نهی در حق او فعلی نیست. از طرفی اعتقاد به حسن عمل دارد پس امر در حق او فعلی می شود و بر نماز در مکان غصبی امثال امر هم صدق می کند.

قوله: مع آنه: راه دیگری هم وجود دارد که نتیجه اش به این شرح است: نماز در مکان

ص: ۴۱۴

غصبی اگر از جاهل قاصر صادر شود نه تنها مسقط امر است و اعاده و قضا ندارد، بلکه امتثال امر هم محسوب می شود و موجب استحقاق مثبت است؛ آنهم مطلقاً یعنی چه بر مبنای تبعیت احکام از حسن و قبح فعلی که در گرو علم است و چه بر مبنای تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعیه که میان عالم و جاهل مشترک است.

بیان مطلب: بحث بر مبنای تبعیت احکام از جهات و ملاکاتی که موجب حسن و قبح فعلی می شوند، واضح است و در راه قبلی هم بیان شد. امّا بر مبنای تبعیت احکام از ملاکات واقعی (کما هو المشهور) می گوئیم: از نظر عقل میان این فرد از عبادت که مجمع العنوانین است یعنی نماز در مکان غصبی، با سایر افراد آن یعنی نماز در مکانهای مباح، هیچ فرقی از جهت وافی بودن به غرض مولی از طبیعت نقصی وجود ندارد و هر دو وافی به غرض و محصل غرض مولی هستند. با این تفاوت که نماز در مکان غصبی را طبیعت نماز بما هی مأمور بها شامل نمی شود و خصوص این فرد امر ندارد، امّا نمازهای دیگر را شامل می شود. ولی عدم شمول طبیعت مأمور بها نسبت به این فرد دو گونه است:

۱- گاهی عدم شمول بخاطر نبود ملاک و مقتضی است و اصلاً این فرد واجد ملاک نیست و رجحان ذاتی ندارد.

۲- گاهی عدم شمول بخاطر وجود مانع (مزاحم قوی تر) است، و گرنه در این فرد هم ملاک و مقتضی موجود است. ما نحن فیه از این قسم است. یعنی بر مسلک امتناع و ترجیح جانب نهی، فعلاً ملاک نهی اقوی است و این عمل در واقع منهی است و نهی مانع فعلی شدن امر به آن شده است. حال اگر جاهل قاصر این فرد خاص را به قصد امتثال امر خودش بجا آورد، جا دارد پرسیم: خصوص این فرد امر ندارد تا امتثال امر صدق کند. ولی طبیعت و کلی صلاه که امر دارد، چه مانعی دارد که مکلف این نماز در مکان غصبی را به قصد امتثال امر به طبیعت و کلی انجام دهد؟ محذوری ندارد «بلکه الانطباق قهری و الاجزاء عقلی». پس از پایان راه امتثال امر بودن هم درست به نظر می رسد.

قوله: و من هنا: بر مسلک تحقیق صلاه در مکان غصبی در حق جاهل قاصر دارای ملاک و مقتضی است و مکلف می تواند این نماز را به قصد رجحان ذاتی بجای آورد که

ص: ۴۱۵

همین کفایت می کند و قصد امر فعلی کردن در صحت عبادات دخیل نیست. ولی از نظر مشهور صحت عبادت در گرو وجود امر فعلی و قصد امتثال آن امر است و گرنه عبادت محسوب نمی شود. حال اگر کسی در ما نحن فیه اصرار کند که این نماز در مکان غصبی عبادت نیست و دلیل بیاورد که چون امری ندارد تا قصد امتثال امر کنیم و عبادت محسوب شود، خواهیم گفت: از مطالبی که در دو راه مذکور بیان شد به این نتیجه رسیدیم که این عمل در حق جاهل قاصر امر فعلی هم دارد که امر به طبیعت می باشد و قصد امتثال امر هم میسر است و از این ناحیه هم مشکلی نداریم.

قوله: کما یکون: نظیر این مطلب، سابقا در مسأله ضدّ، در ضد خاص عبادی ذکر شد و آن اینکه برای مثال از طرفی در اوّل وقت نماز ظهر، امر به ازاله نجاست از مسجد شده ایم و از طرف دیگر نماز اوّل وقت، ضدّ این مأمور به است، آنهم ضد خاص عبادی، حال اگر کسی اوّل وقت مأمور به را ترک کرد و مشغول ضدّ خاص (نماز) شد آیا این نماز صحیح است؟ راههای مختلفی برای صحت نماز بیان شد: یک راه این بود که مکلف به قصد ملاک و محبوبیت ذاتیه اتیان می کند و همین مقدار کافی است.

راه دیگر این بود که بر فرض امر لازم باشد، ما امر طولی و ترتیبی درست می کنیم که مرحوم آخوند این بیان را نپذیرفت. و راه سوم این بود که بگوئیم: درست است که نماز اوّل وقت در سایه ابتلاء به مزاحم اقوی و واجب اهمّ (یعنی ازاله) امر فعلی ندارد، ولی ملاک و مقتضی در او نیز هست و عقلا این فرد با سایر افراد در وفاء به غرض مولی فرقی ندارند.

مکلف این فرد را به قصد امر به طبیعت و کلی (که قطعاً امر دارد) اتیان می کند و بدین وسیله قصد امتثال امر هم درست می شود.

قوله: و بالجمله: در مورد جاهل قاصر چه جاهل به موضوع باشد (یعنی اصلاً توجه نداشته باشد که این مکان، مکان غصبی است.) و چه جاهل به حکم باشد (یعنی بداند که اینجا ملک غیر است و غصبی است، ولی اصلاً احتمال حرمت ندهد و خیال کند که غصب در اسلام حرام نیست) نمازی که در مکان غصبی می خواند، نه تنها صحیح است و مسقط امر مولی است و اعاده و قضا ندارد، بلکه موجب امتثال امر هم می باشد. چه بر

ص: ۴۱۷

مبنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه انجام شود و چه بر مبنای تبعیت احکام از جهات و ملاکات فعلیه، با این تفاوت که بر مبنای اول، طبیعت مامور بها از این حیث که مامور به است این فرد را شامل نیست و باید به قصد امر به طبیعت اتیان شود و گرنه خودش امر ندارد. ولی بر مبنای دوم، امر به طبیعت این فرد را هم شامل است و اتیان آن به قصد امتثال امر خودش بلامانع است. (و در حقیقت در حق جاهل قاصر مطلب وارونه است. یعنی بجای اینکه نهی فعلی شود این امر است که در ظاهر فعلی شده و قصد امتثال پیدا کرده است.)

قوله: و قد انقدح: از بیانات مذکور یک تفاوت عمده میان باب تعارض و باب اجتماع امرونی مشخص می شود و آن اینکه اگر مثلا مورد «صلّ و لا تغصب» از موارد تعارض باشد و دو خطاب متعارضین باشند و ما خطاب نهی را بر امر مقدم بداریم، [حال از جهت ترجیح آن بر امر، به آن اخذ شده و یا متعارضین متکافئین بودند و ما مخیر بودیم و جانب نهی را برگزیدیم.] در این فرض نماز در دار غصبی مطلقا باطل است، چه در حق عالم عامد و چه جاهل مقصر و چه جاهل قاصر و هیچ راهی برای صحت آن وجود ندارد، زیرا بر فرض تقدیم نهی، یقینا امر فاقد ملاک است و عملی که دارای ملاک و مقتضی نیست، صلاحیت مقرئیت هم ندارد پس نمی توان آن را بجا آورد.

ولی اگر مورد از موارد باب اجتماع امرونی باشد و ما هم امتناعی شویم و جانب نهی را مقدم بداریم، باز در موارد فراوانی می توان حکم به صحت این نماز داد، از قبیل: جهل قصوری به موضوع، جهل قصوری به حکم، جهل قصوری به هر دو، و نسیان حکم یا موضوع یا هر دو. قبلا گفتیم که این نماز از جاهل قاصر صحیح است چون محصل غرض مولی است و حتی بدین وسیله امتثال امر هم محقق می شود. (البته امر به طبیعت نه امر به خصوص این فرد)

قوله: و من هنا: ثواب گاهی به اطاعت واقعی (موافقت امر حقیقی) تعلق می گیرد و گاهی به اطاعت حکمی و انقیاد. (موافقت با امر اعتقادی به گونه ای که شخص در اثر جهل مرکب گمان کند این کار واجب است و آن را انجام دهد و بعدا معلوم شود که امر نبوده)

ص: ۴۱۸

کما اینکه عقاب هم گاهی به معصیت حقیقی تعلق می‌گیرد و گاهی به تجزی یا معصیت حکمی. حال آیا ثوابی که بابت نماز در مکان غصبی به جاهل قاصر می‌دهند، ثواب بر انقیاد و اعتقاد به موافقت است یا بر اطاعت است؟ می‌فرماید: از ما ذکرنا (که گفتیم این نماز موافق با غرض مولی و بلکه موافق امر واقعی است) معلوم می‌شود که این ثواب بر اطاعت است نه بر انقیاد. (البته انقیاد از نظر لغوی معنای وسیعی دارد و اطاعت حقیقی هم نوعی انقیاد و تسلیم است. ولی در اصطلاح آقایان قسیم اطاعت است و بر موافقت اعتقادی صدق می‌کند).

قوله: و قد ظهر: فقهاء عظام با اینکه نوعاً در مسئله اجتماع امر و نهی، امتناعی شده و ضمناً جانب نهی را بر جانب امر مقدم داشته‌اند و علی القاعده باید فتوی به بطلان این نماز در مکان غصبی بدهند، ولی مع ذلک در کتب فقهی در موارد فراوانی که موارد عذر است و جاهل قاصر معذور می‌باشد، حکم به صحّت کرده‌اند. مثل موارد نسیان، جهل به حکم یا موضوع یا هر دو اگر قصوری باشد و ... و در موارد عدم عذر (مثل فرض التفات و عمد و فرض جهل تقصیری) فتوی به بطلان نماز داده‌اند. حال وجه این فتاوی چیست؟

می‌فرماید: از مطالبی که در امر دهم آوردیم، وجه این فتاوی روشن می‌شود و معلوم می‌شود که چرا در فرض علم و عمد فتوی به بطلان داده‌اند؟ و هکذا در فرض جاهل مقصّر: چرا در مورد جاهل قاصر حکم به صحّت کرده‌اند؟ و جهش همان است که گذشت که این نماز از جاهل قاصر واجد همه شروط صحّت عبادت (سه شرط بود که قبلاً ذکر شد). هست پس صحیح است و بلکه موجب امتثال نیز می‌باشد.

قوله: اذا عرفت: تا اینجا مطالبی را که در مسأله اجتماع امر و نهی به عنوان مقدمات مسئله لازم بود، طیّ ده امر بیان کردیم. و اینک وقت آن رسیده که با بصیرت وارد اصل مسئله شویم.

پایان جلد دوم شرح کفایه

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

