ایضاح الکفایة

در شرح متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

جلد اول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ایضاح الکفایة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۵۵۴۶
تاریخ ثبت:

ایضاح الکفایة

در بحثهای متن کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

جلد دوم

تقلم: سید محمد حسینی قمی

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ -
ایضاح الکفایة. درسهای متن کفایة الاصول حضرت آیة الله فاضل لنکرانی /
به قلم محمد حسینی قمی - قم : نوح، ۱۳۷۴ -
ج . : نمونه.
۳۶۰۰۰ ریال (ج. ۲).
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرحی است بر کفایة الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی.
کتابنامه .
ج . ۲ (چاپ سوم : ۱۳۷۸) ISBN 964 - 92112 - 2 - 5
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول - نقد وتفسیر. ۲. اصول فقه شیعه. الف. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول. شرح. ب: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵، گردآورنده. ج: عنوان. د: عنوان: کفایة الاصول. شر.
BP ۱۵۹/ ۸ / آ۳ ک۷۰۲۶ ۱۳۷۴ ۲۹۷/۳۱۲
م ۷۵ - ۲۵۶۰

● اسم کتاب:	ایضاح الکفایة (ج ۲) ●
● موضوع کتاب:	درس‌های متن کفایة الاصول حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی ●
● به قلم:	سیّد محمّد حسینی قمی ●
● مباحث:	«صیغهٔ امر تا ابتدای بحث نواهی» ●
● ناشر:	انتشارات نوح - قم - تلفن: ۷۷۱۷۴۴۴ ●
● نوبت چاپ:	پنجم ●
● چاپ:	چاپخانهٔ امیر - قم ●
● تاریخ چاپ:	۱۳۸۵ ●
● تیراژ:	۱۶۰۰ نسخه ●

شابک ۵ - ۲ - ۹۲۱۱۲ - ۹۶۴
ISBN 964 - 92112 - 2 - 5

کلیهٔ حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است

بسم الله الرحمن الرحیم



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمه :

با سپاس بی‌کران به درگاه ایزد منّان و درود فراوان به روان تابناک خاتم پیامبران و اهل بیت معصومینش «علیهم صلوات الملک المنّان» که بر این حقیر، منّت نهاد به دنبال تقدیم جلد اوّل، چهارم و پنجم کتاب ایضاح الکفایة، جلد دوّم آن را هم در آستانهٔ میلاد مسعود حضرت ختمی مرتبت «صلّی الله علیه و آله» به شاگردان مکتب حضرت بقیّة الله «ارواح العالمین له الفداء» عرضه نمایم امید است که این اثر ناچیز برای دست یافتن به مطالب کتاب کفایة الاصول استاد اعظم و محقّق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی «علیه رضوان الباری» موثّر و مفید واقع شود و این حقیر از این راه بتواند در شمار شاگردان مکتب آن حضرت «عجّل الله تعالی فرجه الشّریف» قرار گیرد.

چند تذکّر :

۱ ـ همان طور که قبلاً متذکّر شدم، محتوای کتاب، تدریس و تحقیق متن کفایة الاصول هست که در ششمین دوره از سلسله بحث‌های کفایه، توسّط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «مدّ ظلّه العالی» انجام شده.

همان طور که از متن کتاب برمی‌آید، مطالب به شیوهٔ گفتاری بیان شده که سعی نموده‌ام آن را در حدّ توان به صورت نوشتار عرضه نمایم.

۲ ـ پوزش و درخواست: از آن جاکه امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه، بسیار کم است بـه ویـژه از ایـن حـقیر لذا امـید مـی‌رود چـنانچه بـه اشـتباهی برخورد نمودید بر نویسنده، منّت گذاشته و تذکّر دهـید تـا در چـاپ‌های بـعد، اصلاح گردد.

۳ ـ از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خـود، لازم مـی‌دانـم از زحمات عزیزانی که به طرق مختلف در این جلد از کتاب با اینجانب، هـمکاری صمیمانه داشته‌اند تشکّر نمایم.

الف : صدیق معظّم و دوست باوفا حضرت حجّة الاسلام، جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشردوست «دامت افاضاته.»

ب : برادر مهربان، حضرت حجّة الاسلام جناب آقـای سیّد عـلی حسـینی «دامت افاضاته.»

ج : سرور معظّم و متّقی، جناب آقای مهندس راشدی «دامت توفیقاته.»

د : صدیق معظّم جناب آقای موحّدیان «دامت تأییداته» که پیوسته در این امر، با حقیر، همکاری نموده‌اند.

امید است که در هنگام مطالعه و مظانّ استجابت، حقیر و سایر عـزیزان را از دعای خیر فراموش نفرمائید.

و لا حول و لا قوّة الا بالله العلیّ العظیم و السّلام علی عباد الله الصّالحین

سیّد محمّد حسینی قمی

الفصل الثّاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر و فيه مباحث: الأوّل: إنّه ربما يذكر للصّيغة معان قد استعملت فيها، و قد عدّ منها: التّرجي، و التّمني، و التّهديد، و الإنذار، و الإهانة، و الاحتقار، و التّعجيز، و التّسخير، إلى غير ذلك، و هذا كما ترى، ضرورة أنّ الصّيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطّلب، إلا أنّ الدّاعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى [۱].

فصل دوّم

«در صيغهٔ امر ـ هيأت افعل ـ»

[۱] ـ بحث ما، در فصل اوّل، راجع به مادّهٔ امر ـ الف، ميم و راء ـ بود امّا در فصل دوّم دربارهٔ صيغهٔ امر ـ هيأت افعل ـ از جهات متعدّدی بحث می‌کنيم.

مبحث اوّل

معانی صيغهٔ امر ـ هيأت افعل ـ

بديهی است که هيأت ماضی و مضارع، هر کدام دارای معنا و «وضعی» مخصوص به خود هستند و همچنين هيأت امر، دارای معنای مخصوص به خود می‌باشد.

سؤال : آيا هيأت افعل، دارای معنای واحدی است يا اين که معانی متعدّد دارد و بر

.....

فرض آن که دارای معانی متکثّری باشد، آیا تمام آن‌ها موضوع‌له صیغهٔ امر هستند به نحوی که استعمال هیأت امر در آن معانی به نحو حقیقت است؟

در کلمات اصولیّین، معانی متعدّدی برای صیغهٔ امر دیده می‌شود به نحوی که در حاشیهٔ کتاب معالم، پانزده معنا برای آن ذکر شده.

بعضی از معانی صیغهٔ امر عبارتند از:

۱ ـ تمنّی : مانند «**الا ایّها اللیل الطّویل الا انجلی**» در مثال مذکور، هیأت امر در تمنّی استعمال شده و شاعر تمنّی می‌کند که تاریکی شب از بین برود.

۲ ـ تهدید : مانند قول خداوند متعال در آیهٔ چهلم سورهٔ فصّلت که فرموده است: « **. . . اعملوا ما شئتم انّه بما تعملون بصیر .** »

در زبان فارسی هم گاهی انسان در مقام تهدید به کسی می‌گوید «هر کاری می‌خواهی بکن.»

۳ ـ انذار : شبیه کلام پروردگار متعال در آیهٔ شصت و پنج سورهٔ هود که گفته‌اند: در مقام انذار، استعمال شده است « **فعقروها فقال تمتّعوا فی داركم ثلاثة ایام ذلك وعد غیر مكذوب** » یعنی: «آن‌ها آن را از پای درآوردند و او به آن‌ها گفت: (مهلت شما تمام شده) سه روز در خانه‌هایتان متمتّع گردید (و بعد از آن عذاب الهی فرا خواهد رسید) این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود[1].»

٤ ـ اهانت : برای آن به قول خداوند متعال ـ آیهٔ چهل و هشت سورهٔ دخان ـ مثال زده‌اند: « **ثم صبّوا فوق راسه من عذاب الحمیم ذق انّك انت العزیز الكریم .** »

۵ ـ احتقار : برای آن به آیهٔ هشتاد سورهٔ یونس، مثال زده‌اند: « **فلمّا جاء السّحرة قال لهم موسی القوا ما انتم ملقون** » یعنی: «هنگامی که ساحران آمدند موسی علیه‌السلام به آن‌ها

---

۱ ـ ر.ک: تفسیر نمونه ۹ / ۱۵۳.

.....

گفت: آنچه (از وسایل سحر) می‌توانید بیفکنید، بیفکنید[۱].

۶ ـ تعجیز : مانند « **و ان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله . . .** » ـ سورهٔ بقره، آیهٔ بیست و سه ـ گفته‌اند هیأت افعل ـ فأتوا ـ در تعجیز استعمال شده یعنی شما عاجز هستید که سوره‌ای مانند قرآن بیاورید.

۷ ـ تسخیر : مانند « **و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السّبت فقلنا لهم کونوا قردةً خاسئین** » ـ سورهٔ بقره آیه شصت و پنج ـ یعنی: «به طور قطع، حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، دانستید، ما به آن‌ها گفتیم به صورت بوزینه‌های طرد شده‌ای درآئید[۲].»

همان طور که اشاره کردیم برای هیأت امر، پانزده معنا بلکه تا بیست و چهار معنا، ذکر کرده‌اند[۳].

اکنون به بیان پاسخ سؤالی راکه اخیراً مطرح کردیم می‌پردازیم که: اوّل باید معلوم شود که آیا هیأت افعل در معانی مذکور «استعمال» شده، سپس تعیین کنیم که بر فرض استعمال آیا به نحو حقیقت در آن معانی بکار رفته یا مجاز؟

مرحوم آقای آخوند ﷺ معتقدند که اصلاً هیأت افعل در آن معانی استعمال نشده و

---

۱ ـ ر.ک : تفسیر نمونه ۸ / ۳۶۰.

۲ ـ ر.ک : تفسیر نمونه ۱ / ۳۹۶.

۳ ـ «الاول: الوجوب نحو «اقیموا الصلاة». الثانی: النّدب نحو «فکاتبوهم» فانّ الکتابة لماکانت مقتضیة للثواب و لیس فی ترکها عقاب، کانت مندوبة الثالث: الاباحة نحو « کلوا و اشربوا» . . . الخامس: الاشارد: نحو «فاستشهدوا» فان الله تعالی ارشد العباد عند المداینة الی الاستشهاد رعایة لمصلحتهم قیل الفرق بینه و بین الندب ان الندب لثواب الاخرة و الارشاد لمنافع الدنیا . . . السادس: الامتنان نحو « کلوا مما رزقکم الله» بالامر یدل علی الامتنان علیهم السابع: الاکرام للمأمور نحو «ادخلوها بسلام آمنین» فان ضم السلام و الامن عند الامر بدخول الجنة قرینة الاکرام . . . الحادی عشر: التسویة نحو «اصبروا او لا تصبروا» الثانی عشر: الدّعا نحو «اللهم اغفرلی» . . . الخامس عشر: التکوین و هو الایجاد نحو « کن فیکون» . ر.ک : معالم الدین ۳۹.

.....

هیچ کدام از معانی مذکور، مستعمل فیه هیأت امر نیست مثلاً هیأت افعل در تمنّی، احتقار یا تهدید استعمال نشده تا این که بحث کنیم آیا استعمالش حقیقی است یا مجازی ـ در حالی که ظاهر کلام مشهور، این است که هیأت امر در آن معانی استعمال شده.

مصنّف معتقدند در تمام موارد مذکور، مستعمل فیه هیأت امر، طلب انشائی است.

توضیح ذلک : همان طور که در جلد اوّل کتاب ایضاح الکفایة مفصّلاً بیان کردیم[۱]. «طلب» دارای مفهوم کلّی، وجود حقیقی، وجود ذهنی[۲] و وجود انشائی می‌باشد که:

طلب حقیقی : صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیهٔ نفس انسان هست مثلاً فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما می‌باشد یعنی طلب باطنی و واقعی شما به آن تعلّق گرفته و چه بسا مبرز و مشعری برای آن نباشد.

طلب انشائی : بعضی از مفاهیم دارای وجود انشائی هستند یعنی قابلیّت آن را دارند که انشا به آن‌ها تعلّق گیرد مانند طلب، تمنّی، ترجّی و امثال آن‌ها.

مثلاً در مورد نکاح، انسان به وسیلهٔ انکحت و قبلت، علقهٔ زوجیّت را که امری اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کند.

مصنّف، معتقدند که صیغهٔ امر در تمام موارد پانزده گانه در طلب انشائی استعمال شده و معنای طلب انشائی این است که انسان، اراده کند و مفهوم و ماهیّت طلب به وسیلهٔ صیغهٔ افعل، تحقّق پیدا کند.

مثلاً صیغهٔ امر در «اقیموا الصّلاة و اتوا الزکاة» در طلب انشائی استعمال شده و «فأتوا بسورة من مثله» را هم که گفته‌اند در تعجیز، استعمال شده به نظر مصنّف در طلب انشائی استعمال گشته و همچنین مستعمل فیه صیغهٔ امر در آیهٔ شریفهٔ «... کونوا قردة خاسئین»

---

۱ - ر.ک : ایضاح الکفایة ۱ / ٤۱٥.

۲ - وجود ذهنی طلب، این است که انسان، طلب را تصوّر کند مانند وجود ذهنی انسان که عبارت از تصوّر ماهیّت انسان می‌باشد.

و قصاری ما یمکن أن یدعی، أن تکون الصّیغة موضوعة لإنشاء الطّلب، فیما إذا کان بداعي البعث و التحریك، لا بداعٍ آخر منها، فیکون إنشاء الطّلب بها بعثاً حقیقة، و إنشاؤه بها تهدیداً مجازاً، و هذا غیر کونها مستعملة في التّهدید و غیره، فلا تغفل [۱].

طلب انشائی است نه تعجیز و ...

سؤال : مستعمل فیه صیغهٔ امر در «اقیموا الصّلاة» ، «فأتوا بسورة من مثله» و « کونوا قردة خاسئین» ـ و سایر موارد ـ هیچ گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند؟

جواب : صیغهٔ امر در تمام موارد، در طلب انشائی استعمال شده و تنها فرقشان این است که دواعی و اهداف آن‌ها متفاوت است مثلاً هدف از طلب انشائی در «اقیموا الصّلاة» تحقّق نماز در خارج و بعث مکلف‌به خواندن نماز است و داعی از طلب انشائی در «اتوا الزکاة» تحریک مکلف‌به ایتاء زکات می‌باشد و هدف از طلب انشائی در فأتوا بسورة من مثله این است که بیان کند که شما از اتیان مثل قرآن، عاجز و ناتوان هستید نه این که صیغهٔ امر در تعجیز استعمال شده باشد و معنایش چنین باشد: «انتم عاجزون من الاتیان بمثله» زیرا کسانی که می‌گویند «فأتوا» در تعجیز استعمال شده لازمهٔ کلامشان این است که بتوان «فأتوا» را حذف نمود و به جای آن «انتم عاجزون» را قرار داد.

نتیجه : به نظر مصنّف، مستعمل فیه صیغهٔ امر در «اقیموا الصّلاة» ، «فأتوا بسورة من مثله» و سایر موارد، همان طلب انشائی است منتها اهداف و اغراض از آن‌ها متفاوت است.

[۱] ـ نهایت چیزی که ممکن است کسی ادّعا کند و انسان بتواند ادّعایش را بپذیرد، این است که:

مستعمل فیه صیغهٔ امر در تمام موارد ـ معانی پانزده گانه ـ یکسان می‌باشد ـ یعنی طلب انشائی است ـ امّا تمام آن‌ها جنبهٔ حقیقت ندارد بلکه فقط در اقیموا الصلاة، اتوا الزّکاة و امثال آن دو، عنوان حقیقت، تحقق دارد.

توضیح ذلک : وضع، هیأت افعل را برای طلب انشائی وضع کرده لکن قیدی هم به

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر، جار في سائر الصّيغ الإنشائيّة، فكما يكون الدّاعي إلى إنشاء التّمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصّفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، و استعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك و تعالى، ممّا لازمه العجز أو الجهل، و أنّه لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي، الذي يكون بمجرّد قصد حصوله بالصّيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعيّة الإنشائيّة أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة أو الإنكار أو التّقرير إلى غير ذلك، و منه ظهر أنّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً [١].

آن اضافه نموده و گفته است:

هیأت افعل را در طلب انشائی استعمال کنید منتها در مواردی که داعی و محرّک شما از آن، بعث و انجام مأموربه در خارج باشد یعنی داعی خاصّی را در مقام وضع در موضوع‌له مدخلیّت داده است در نتیجه اگر آمر، هدف و غرض دیگری از صیغهٔ امر داشته باشد، مجاز است منتها نه از جهت این که مستعمل فیه، عوض شده است بلکه علّت مجازیّت، این است که آن قیدی راکه واضع، مدخلیّت داده بود اکنون وجود ندارد و بدیهی است که آن قید در مثل «اقیموا الصّلاة» و «اتوا الزکاة» تحقّق دارد امّا در «اعملوا ما شئتم» ـ که گفته‌اند: امر در معنای تهدید استعمال شده ـ و « کونوا قردة خاسئین» و «فأتوا بسورة من مثله» و امثال آن‌ها وجود ندارد.

نتیجه : اگر کسی چنان ادّعائی بکند با او موافقت می‌کنیم امّا ادّعای مذکور، غیر از این است که از اوّل بگوئیم: صیغهٔ امر مثلاً دارای پانزده معنا و مستعمل فیه است بلکه در تمام موارد، مستعمل فیه صیغهٔ امر، همان طلب انشائی است به نحوی که توضیح دادیم.

[١] ـ مصنّف رحمه‌الله اکنون محدودهٔ بحث را وسیع‌تر نموده و نتیجه‌ای می‌گیرند که تا

. . . . . .

حدّی در علم تفسیر هم کار ساز است: آنچه راکه در صیغهٔ امر بیان کردیم در سایر صیغ انشائیه هم جاری می‌باشد.

بیان ذلک : استفهامات و تمنّیاتی که در قرآن شریف آمده به چه صورت است و چگونه و به چه کیفیّت خداوند متعال، استفهام می‌کند و . . . ؟

می‌دانید کسی استفهام و تمنّی ـ و امثال آن ـ می‌کند که جاهل و یا عاجز باشد با توجّه به این که جهل و عجز دربارهٔ خداوند متعال، راه ندارد، پس چگونه خداوند در قرآن کریم، استفهامات فراوان نموده است از جمله: **الف: «و ما تلك بيمينك يا موسى قال هى عصائى اتوكّؤ عليها و اهشّ بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرىٰ[1].» ب: «اذهبا الى فرعون انّه طغى فقولا له قولاً ليّناً «لعلّه» يتذكّر او يخشى[2].»**

بعضی از مفسّرین فرموده‌اند: استفهامات، تمنّیات و ترجّی‌های قرآنی جنبهٔ مجازیّت دارند و آن صیغ در موضوع‌له خود، استعمال نشده‌اند زیرا صحیح نیست که خداوند متعال به نحو حقیقت از چیزی استفهام نماید، لذا قائل به انسلاخ شده و گفته‌اند: صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی از معانی خود، خارج شده‌اند لذا باید ملتزم به مجاز شد.

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: نظیر آنچه راکه دربارهٔ هیأت امر و صیغهٔ افعل ذکر کردیم دربارهٔ صیغ انشائی و استفهامات قرآنی بیان می‌کنیم که:

اصلاً مستعمل فیه استفهامات قرآنی، استفهام حقیقی نیست و بدیهی است که استفهام حقیقی مربوط به کسی است که جاهل است و در مقام پرسش و طلب رفع جهل برمی‌آید ولی اصلاً موضوع‌له ادوات استفهام، استفهام حقیقی نیست بلکه موضوع‌له آن‌ها استفهام انشائی ـ و همچنین موضوع‌له صیغ تمنّی هم تمنّی انشائی است ـ و معنای استفهام انشائی، این است که مثلاً انسان، صیغهٔ استفهام را استعمال و اراده کند که: مفهوم استفهام

---

۱ ـ سوره طه، ۱۷ .

۲ ـ سوره طه، ۴۳ و ۴۴ .

.....

به وسیلهٔ آن لفظ، تحقق پیداکند و لازمهٔ استفهام و تمنّی انشائی، جهل و عجز نیست که دربارهٔ خداوند، مستحیل باشد ـ بلکه مصداق واقعی مفهوم استفهام دربارهٔ خداوند، مستحیل است ـ نه وجود انشائی و استفهام انشائی، البتّه دواعی و اغراض در مورد استفهام انشائی، متفاوت است.

اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، این ملازم با جهل است امّا اگر مثلاً داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد نسبت به حضرت موسی علیه‌السلام اظهار لطف و محبّت کند لذا از او سؤال می‌نماید که: «ما تلك بيمينك يا موسى» در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم: صیغهٔ استفهام از معنای خود منسلخ شده و قائل به مجازیّت شویم.

گاهی داعی بر استفهام انشائی اظهار تقریر ـ «**ألم نشرح لك صدرك**» ـ یا انکار ـ مانند «**آفأصفاكم ربكم بالبنين**» ـ و امثال آن هست مانند اظهار تعجّب ـ «ألم تر الى ربك كيف مدّ الظّل.»

پس واضح شد که: موضوع‌له صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست بلکه موضوع‌له آن‌ها استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی می‌باشد لکن اهداف و دواعی آن‌ها متفاوت است و هیچ‌گاه غرض از استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی در مورد خداوند متعال، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست و صیغ مذکور از معانی خود، منسلخ نشده‌اند بنابراین نتیجه می‌گیریم که:

معانی چندگانه‌ای که برای صیغ استفهام در کتب نحوی، ذکر کرده‌اند، وجهی برای آن‌ها نیست، بلکه آن معانی، دواعی بر استفهامات انشائی هستند و هیچ‌گاه داعی بر استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی ـ واقع در کلام خداوند متعال ـ استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نمی‌باشد.

المبحث الثّاني: في أن الصّيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، و يؤيّده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النّدب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال [۱].

مبحث دوّم

آیا صیغهٔ امر، حقیقت در وجوب است؟

[۱] ـ در مبحث اوّل، بیان کردیم که مستعمل فیه هیأت افعل، طلب انشائی است ـ منتها طلبی که غرض و داعی از آن، بعث و تحریک مکلّف باشد ـ در مبحث فعلی در این جهت، بحث می‌کنیم که: آن طلب انشائی که مفاد صیغهٔ افعل هست، آیا خصوص طلب وجوبی می‌باشد؟ ـ بدیهی است که طلب، افراد و اقسامی دارد ـ یا چیز دیگری است.

مصنّف ﷺ به چهار وجه بلکه چهار قول اشاره نموده‌اند، لکن صاحب معالم، اقوال دیگری هم در این زمینه بیان کرده‌اند:

۱ ـ مفاد صیغهٔ امر، خصوص طلب وجوبی است ـ حقیقت در وجوب است.

۲ ـ مفاد صیغهٔ امر، خصوص طلب استحبابی است ـ حقیت در ندب است.

۳ ـ هم طلب وجوبی و هم طلب ندبی ـ هر دو ـ مفاد و موضوع‌له صیغهٔ امر هست منتها دو صورت برای آن، تصوّر می‌شود:

الف : به صورت مشترک لفظی که باید قائل به تعدّد وضع شد، یعنی یک مرتبه صیغهٔ امر را برای طلب وجوبی وضع کرده‌اند و بار دیگر برای طلب ندبی.

ب : به صورت مشترک معنوی، یعنی هیأت امر را برای مطلق و کلّی طلب انشائی، وضع کرده‌اند که هم شامل طلب وجوبی می‌شود و هم شامل طلب ندبی می‌گردد و هر دو به صورت حقیقت است نه مجاز.

کدامیک از اقوال مذکور، دارای ترجیح هست و دلیلش چیست؟

همان قول اوّل که بگوئیم: مفاد صیغهٔ امر، طلب انشائی وجوبی است یعنی اگر هیأت

و كثرة الاستعمال فيه في الكتاب و السّنّة و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً [۱].

افعل را در آیه یا روایتی مشاهده کردیم و قرینه‌ای بر خلاف نیافتیم، می‌گوئیم ظهور در وجوب دارد، فرضاً اگر در روایتی آمد که: «اغتسل للجمعة» و قرینه‌ای دلالت بر استحباب ننمود، می‌گوئیم ظهور در طلب وجوبی دارد یعنی «یجب غسل الجمعة».

به چه دلیل صیغهٔ امر، ظهور در طلب وجوبی دارد؟

دلیلش «تبادر» است یعنی: هنگامی که مولا صیغهٔ امری را استعمال می‌نماید، متبادر به ذهن مردم و عرف، این است که او به نحو طلب وجوبی، انشاء طلب نموده و عبد باید مأموربه را در خارج اتیان نماید.

مؤید تبادر، این است که: اگر مولائی امری صادر کند و عبد با آن مخالفت نماید سپس مولا از او سؤال کند که چرا مأموربه را اتیان نکردی چنانچه عبد در مقام عذرخواهی برآید و بگوید من احتمال می‌دادم که «طلب» شما وجوبی نبوده بلکه استحبابی بوده است و به خاطر احتمال استحبابی بودن آن، مخالفت کردم، از نظر عقلا، اعتذار عبد، پذیرفته نیست و او را معذور نمی‌دانند ـ در حالی که عبد هم معترف است که قرینه‌ای بر استحباب وجود نداشته است ـ پس:

متبادر از صیغهٔ امر، طلب وجوبی است و تا وقتی قرینه‌ای بر خلاف مطرح نباشد، حقّ مخالفت وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام صاحب معالم [۱] رحمه‌الله

[۱] ـ صاحب معالم، ابتدا ثابت کرده‌اند که صیغهٔ امر از نظر لغت و عرف، حقیقت در وجوب است سپس مطلبی را بیان کرده‌اند که: در قرآن، اخبار و محاورات بین موالی و عبید، بسیار آمده که صیغهٔ امر در غیر از طلب وجوبی ـ ندب ـ استعمال شده و عنوان مجاز

---

۱ ـ ر.ک: معالم الدّین: ۴۸.

.....

راجح یا مجاز مشهور پیدا کرده، بدیهی است که مجاز مشهور، آن است که: لفظ به اندازه‌ای در غیر معنای موضوع‌له استعمال شود که شهرت استعمال پیدا کند و به مرحله‌ای برسد که وقتی انسان، لفظ را بدون قرینه بشنود، حالت تردید برایش پیدا بشود و نداند که آیا معنای حقیقی اراده شده یا معنای مجازی مشهور.

هیأت امر هم آن قدر در روایات در استحباب، استعمال شده که اگر امری صادر شود و ندانیم که مقصود از آن، وجوب است یا استحباب، به صِرف این که معنای صیغهٔ امر، وجوب است، نمی‌توان آن را بر وجوب حمل نمود، و نتیجهٔ کلام صاحب معالم، این می‌شود که:

صیغهٔ امر در عین حال که حقیقت در وجوب است لکن اثر عملی نمی‌تواند پیدا کند و اگر بخواهد وجوب را افاده نماید، محتاج به قرینه است تا مانع معنای مجازی مشهور شود.

مصنّف ﷺ دو جواب در برابر کلام صاحب معالم بیان کرده‌اند:

الف: این که شما می‌گوئید صیغهٔ امر، کثرت استعمال در ندب دارد آیا منظورتان این است که صیغهٔ امر در وجوب، کثرت استعمال ندارد یا این که مقصود، این است که هم در ندب و هم در وجوب کثرت استعمال دارد؟

به عبارت دیگر، شما که در صدد اثبات استعمال صیغهٔ امر در ندب می‌باشید، آیا در این مقام هستید که بگوئید صیغهٔ امر در وجوب، قلّت استعمال دارد یا نه؟

اگر بفرمائید استعمال هیأت امر در وجوب، قلّت استعمال دارد، این ادّعا را از شما نمی‌پذیریم بلکه صیغهٔ امر، هم کثرت استعمال در وجوب دارد و هم در ندب، یعنی صیغهٔ افعل، پنجاه درصد در وجوب، استعمال شده و پنجاه درصد از استعمالات آن در ندب است و اگر چنین چیزی باشد پاسخ ما این است که:

چنین کثرت استعمال، ضربه‌ای به معنای حقیقی ـ وجوب ـ وارد نمی‌کند و این امر،

مع أنّ الاستعمال و إن كثر فيه، إلا أنّه كان مع القرينة المصحوبة، و كثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجّح أو يتوقّف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ و قد كثر إستعمال العامّ في الخاصّ، حتّى قيل: (ما من عامّ إلا و قد خصّ) و لم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص[1] [۱].

سبب نمی‌شود که نَقْلی[2] تحقّق پیدا کند به نحوی که معنای حقیقی ـ وجوب ـ کنار رود و یک معنای حقیقی جدیدی ـ ندب ـ پیدا شود و همچنین آن کثرت استعمال، سبب نمی‌شود که صیغهٔ امر را بر معنای مجازی ـ مجاز مشهور و راجح ـ حمل نمود زیرا حمل بر مجاز مشهور، مربوط به جائی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی، قلّت داشته باشد مثلاً لفظ و صیغهٔ امر، هشتاد درصد در معنا مجازی استعمال شود و بیست درصد در معنای حقیقی به کار رود، امّا در مواردی که هر دو معنا کثرت استعمال داشته باشد، نمی‌توان لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود بنابراین، نه مسألهٔ نقل، صحیح است و نه حمل بر معنای مجازی، و اصلاً نباید توقّف و تردیدی نمود، بلکه باید لفظ را بر معنای حقیقی، حمل نمود ـ «هذا اوّلاً».

[۱] ـ **ب** : ثانیاً اگر در برابر کلام صاحب معالم، تسلیم شویم و قبول کنیم که هیأت افعل مثلاً به نحو صدی هشتاد در طلب ندبی، استعمال شده، باز هم سبب نمی‌شود که بگوئیم در محلّ بحث، مجاز مشهور، تحقّق دارد.

---

۱ - اقول و فيه (اوّلاً) ان قياس المقام بالعام و الخاص مما لا وجه له فان العام و ان كثر استعماله في الخاص لكن ليس في خاص معين كي يصير ذلك مجازاً مشهوراً له بل في خواص مختلفة فقد يخرج الفساق مثلاً عن العلماء و قد يخرج الشعراء منهم و قد يخرج النحويون و هكذا (و ثانياً) ان العام حسب ما ستعرفه و يعترف به المصنّف من عدم كون التخصيص مجازاً لا يكاد يكون مستعملا في الخاص بل مستعمل دائماً في العموم على التقريب الآتي في موضعه انشاء الله تعالى (و عليه) فلم يستعمل العام في الخاص كي يصير الخاص بسبب ذلك مجازاً مشهوراً ينثلم به ظهور العام في العموم. ر. ك. عناية الاصول: ۱ / ۲۰۷.

۲ - البتّه صاحب معالم، ادّعای نقل نکرده‌اند امّا مصنّف، این مطلب را هم نفی می‌کند.

.....

بیان ذلک : در مورد مجاز مشهور، دو نظر هست. بعضی معتقدند که: با تحقّق مجاز مشهور، انسان، مردّد و متوقّف می‌شود و نمی‌تواند لفظ را بر معنای حقیقی، حمل کند و همچنین نمی‌تواند آن را بر معنای مجازی، حمل نماید ولی بعضی معتقدند که: اصلاً معنای مجازی بر معنای حقیقی، ترجیح دارد و باید لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود.

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: خصوصیّت مجاز مشهور، این است که کثرتِ استعمالِ در معنای مجازی، باید با قرینهٔ منفصله باشد امّا اگر تمام استعمالات یا اکثر آن‌ها با قرینهٔ متّصله ـ قرینهٔ مصحوبه ـ همراه باشد، سبب ایجاد و تحقّق مجاز مشهور نمی‌گردد مثلاً اگر هزار مرتبه، کلمهٔ اسد را در معنای مجازی ـ رجل شجاع ـ با قرینه متّصله ـ یرمی ـ استعمال کنیم، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود بلکه اگر الآن بگوئیم «رأیت اسداً» و هیچ گونه قرینهٔ متّصله، همراه آن نیاوریم امّا با قرینه منفصله، متوجّه شویم که مقصود از «اسد»، رجل شجاع است ـ و آن استعمال تکرر و تکثّر داشته باشد ـ موجب پیدایش مجاز مشهور می‌گردد و معنای مجازی بر حقیقی، رجحان پیدا می‌کند و یا لااقل معنای حقیقی در عرض معنای مجازی قرار می‌گیرد و باید توقّف نمود ـ طبق همان اختلافی که بیان کردیم ـ در محلّ بحث ما چون قرینهٔ متّصله، مطرح است اصلاً مجاز مشهوری، تحقق ندارد تا بگوئیم ترجیح بر حقیقت دارد یا باید توقّف نمود.

نتیجه : اگر تمام استعمالات مجازی، همراه با قرینه متّصله باشد در این صورت نه تنها صدی هشتاد، حتی اگر صد در صد استعمالات هم مجازی باشد، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود که معنای مجازی بر معنای حقیقی، رجحان پیدا کند و یا این که هر دو معنا در عرض هم باشند و باعث توقف گردد.

مرحوم مصنّف، شاهدی هم بر مدّعای خود اقامه نموده‌اند که: شما شنیده‌اید می‌گویند اکثر عمومات، تخصیص خورده‌اند ـ ما من عامّ الا و قد خصّ ـ و معنای حقیقی اوّلی خود را از دست داده‌اند، حال اگر عامّی وارد شود و قرینه‌ای هم بر تخصیص وجود نداشته باشد، وظیفه چیست؟

المبحث الثّالث : هل الجمل الخبريّة التي تستعمل في مقام الطلب و البعث ـ مثل : يغتسل، و يتوضّأ، و يعيد ـ ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأقواها، بعد تعذّر حملها على معناها من الأخبار، بثبوت النّسبة و الحكاية عن وقوعها[1] الظّاهر الأوّل، بل يكون أظهر من الصّيغة، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبريّة الواقعة في ذلك المقام ـ أي الطّلب ـ مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصّيغة، كما هو الحال في الصّيغ الإنشائيّة، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعيّة لكن بدواعي أخر، كما مرّ [۱].

آیا باید آن عام را بر عمومش، حمل نمود یا این که می‌گوئید چون اکثر عمومات، تخصیص خورده باید توقّف نمود؟

هر عامّی که قرینه‌ای بر تخصیص، همراهش نباشد، بلا اشکال به مقتضای اصالت العموم، حمل بر عمومش می‌شود اگر چه اکثر و نود درصد عمومات، تخصیص خورده باشند و کثرت تخصیص عمومات، مانع ظهور عام در عموم نمی‌شود و نکته‌اش این است: آن تخصیصاتی که مستلزم تجوّز در عام است، تخصیصات و مخصّصات متّصله است و اگر مخصّصات، منفصل بود و با قرائن خارجیّه، نوع عمومات، معنای ظاهرش را از دست می‌داد، آن وقت ما نمی‌توانستیم با شنیدن عامّی مانند «اکرم العلماء» آن را بر عموم، حمل کنیم بلکه باید متوقف بشویم و...

مبحث سوّم

جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند «ظهورشان» در چیست؟

[۱] ـ می‌بینیم در روایات ـ مخصوصاً اخباری که در باب عبادات وارد شده ـ گاهی از

---

۱ ـ کی تندرج تحت قاعدة اذا تعذرت الحقيقة و تعددت المجازات فاقربها متعيّنة فلابد من الوقف. ر.ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۹۹.

.....

اوقات به جای این که هیأت اِفعل را استعمال کنند، فعل مضارع به کار برده‌اند، مثلاً سائلی از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند که من نمازم را با فلان کیفیّت خواندم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟ امام علیه‌السلام در جواب به جای هیأت اِفعل و صیغهٔ امر، فعل مضارع، استعمال نموده و فرموده‌اند: «**تعید صلاتک**» ـ نمازت را اعاده می‌کنی ـ و یا در سایر موارد، گاهی فرموده‌اند: «**یغتسل**» ، «**یتوضّأ**» و «**یحجّ**».

سؤال : آیا جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال شده‌اند، «ظهور» در وجوب دارند یا نه؟

جواب : در مسأله، دو وجه بلکه دو قول مطرح است:

الف : جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند و معنای «یغتسل» وجوب غسل نیست زیرا:

«یغتسل» ـ و امثال آن ـ دارای یک معنای حقیقی هست ـ اِخبار به ثبوت نسبت و حکایت از وقوع نسبت ـ و آن عبارت از اِخبار به غُسل کردن است. واضح است که امام علیه‌السلام در این گونه موارد درصدد اخبار به غسل کردن نمی‌باشند[1]، پس حمل بر معنای حقیقی، تعذّر دارد، لذا معنای حقیقی مراد نیست.

امّا معنای مجازی «یغتسل» این است که: «غسل»، دارای محبوبیّت هست. ولی آیا مطلوبیّت آن به نحو وجوب است یا به نحو استحباب؟ برای ما مشخّص نیست که کدامیک از آن دو معنای مجازی اراده شده ـ و صِرْف این که «وجوب» طلبش مؤکّد است، مجازیّت اقوا برای ما درست نمی‌کند ـ لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای هم بر تعیین یکی از معانی مجازی بر دیگری نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست،می‌گوئیم جملهٔ خبریّه «یغتسل» دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد و هیچ گونه دلالتی بر

---

۱ ـ امّا وقتی شما می‌گوئید «یجیء زید من السفر» در صدد اخبار از آمدن زید می‌باشید به خلاف محل بحث که چنین نیست.

.....

وجوب ندارد.

ب : مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: ظاهر، این است که جمل خبریّه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت هیأت افعل بر وجوب بالاتر و مؤکّدتر است.

سؤال : آیا جمل خبریّه و هیأت فعل مضارع برای انشاء طلب، وضع شده؟

جواب : خیر، هیأت فعل مضارع، وضع شده که شما اخبار نمائید که فلان نسبت در زمان حال یا آینده، تحقّق پیدا می‌کند، معنای جملهٔ «یضرب زید» این است که شما اخبار می‌کنید که نسبت بین زید و ضرْب در زمان حال یا آینده، محقّق خواهد شد و مصنّف هم این مطلب را قبول دارند و کسی انکار ننموده و این که فرموده‌اند جمل خبریّه ظهور در وجوب دارند، خیال نشود که منظور، این است که مثلاً معنای «یغتسل» ، «اِغتسل» می‌باشد و جمله خبریّه‌ای که در طلب استعمال شده در غیر معنای موضوع له استعمال گشته بلکه جمل مذکور و امثال آن در معنا و موضوع‌له خودشان استعمال شده لکن دواعی، مختلف است. مثلاً گاهی مخاطب شما مطلبی را نمی‌داند، شما به او اعلام و اخبار نموده، می‌گوئید «یجیء زید من السّفر» و گاهی هم انسان، فعل مضارع را استعمال می‌کند امّا داعی از آن بعث و تحریک است و می‌خواهد مکلّف را نسبت به غسل کردن، برانگیزد، لذا می‌گوید: «یغتسل»، «یعید الصّلاة» یا «یتوضّأ».

سؤال : چرا گاهی در مقام طلب، جمل خبریّه را استعمال می‌کنند؟

جواب : زیرا جمل خبریّه برای بعث و تحریک، قوی‌تر و آکد از صیغهٔ افعل هستند در هیأت امر، کأنّ نحوه‌ای تقاضا و تمنّا هست، به خلاف جمل مذکور، مثلاً معنای «یغتسل و یتوضّأ»، که در مقام طلب استعمال می‌شود، این است که: من اصلاً قلبم راضی نمی‌شود که صفحهٔ واقع را خالی از آن‌ها ببینم و باید جامهٔ عمل بر آن افعال پوشاند.

مثال عرفی : زید و عمرو، دارای یک دوست مشترکی هستند که فرضاً برای زیارت به قم آمده، زید با صیغهٔ اِفعل، به عمرو می‌گوید به احترام آن دوست، ضیافتی ترتیب

.....

بده، معنایش این است که: از او احترام و پذیرائی کن امّا در همین مورد، ممکن است زید، چنین تعبیر کند: شما قاعدتاً به احترام آن دوست، یک ضیافت، ترتیب می‌دهید، مفهوم این گونه، تعابیر، این است که: زید و متکلّم اصلاً راضی نیست و نمی‌خواهد صفحهٔ واقع را از آن مهمانی خالی ببیند، یعنی آن ضیافت، خیلی مهم و لازم است و باید در خارج، محقّق شود. بنابراین با مثال مذکور، واضح شد که:

جملهٔ «اقیموا الصّلاة»، مکلّف را به اقامهٔ نماز، تحریک می‌کند و تحریک و بعث آن هم علی القاعده هست زیرا با صیغهٔ افعل صورت گرفته امّا اگر مولا فرمود «یتوضّأ»، «یغتسل» یا «یعید الصّلاة» معنایش این است که آن عمل در ظرف خودش حتماً تحقّق پیدا خواهد کرد و گوینده و آمر آن، کأنّ راضی نمی‌شود که صفحهٔ واقع را از آن عمل، خالی ببیند پس جمل خبریه، علاوه بر آن که دلالت بر وجوب می‌کند، بعث و تحریک آن‌ها هم قوی‌تر و آکد از صیغهٔ افعل و هیأت امر می‌باشد.

نتیجه : جمل خبریه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند در معنا و موضوع له خود استعمال شده ـ نه در غیر موضوع‌له ـ امّا داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلّف است، نه اعلام و رفع جهل از مخاطب.

بدیهی است که ما در هیأت افعل ـ و صیغ تمنّی، ترجّی و استفهام ـ هم همین مطلب را گفتیم که:

صیغهٔ امر در تمامی موارد در ایقاع طلب و طلب انشائی استعمال می‌شود امّا دواعی آن، مختلف است، گاهی داعی، بعث و تحریک واقعی مکلّف است و گاهی داعی، تعجیز مخاطب است و ...[1]

---

۱ ـ برای توضیح بیشتر در این زمینه به: «الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغة الامر و فیه مباحث» رجوع نمائید.

لا يقال : كيف؟ و يلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوّاً كبيراً [١].

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام، لا لداعي البعث، كيف؟ و إلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرّماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، و إنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطّلب بالخبر في مقام التّأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال [٢].

---

[١] ـ **اشكال** : شما ـ مصنّف ـ فرموديد: جمل خبريّه‌ای كه در طلب استعمال می‌شوند، در موضوع‌له خود ـ حكايت از وقوع و ثبوت نسبت ـ استعمال شده‌اند، مثلاً معنای «يغتسل»، حكايت از وقوع غسل در زمان حال يا آينده است، اكنون مستشكل می‌گويد: هميشه آن واقعيّت و آن موضوع، تحقّق پيدا نمی‌كند، آری اگر مكلّف، مطيع و فرمان‌بردار باشد كه بحثی نداريم امّا اگر او بر خلاف وظيفه، رفتار كند و غسل ننمايد يا وضو نسازد، در اين صورت، شما ـ مصنّف ـ چگونه می‌گوئيد آن جمله، حكايت از بيان نسبت و تحقّق غسل می‌كند؟ و معنای «يغتسل» چيست؟ و نعوذ بالله مستلزم كذب است و آيا می‌توان درباره خداوند متعال يا ائمّه اطهار عليهم‌السلام چنين احتمالی را داد؟ «تعالى الله و اولياؤه عن ذلك علواً كبيرا»

نظر مستشكل، اين است كه: اصلاً جملهٔ يغتسل و امثال آن در معنای واقعی، استعمال نشده بلكه در معنای مجازی، استعمال گشته و مقصود از «يغتسل» ، «اغتسل» می‌باشد و در مقام بيان نسبت و حكايت از واقعيّت نيست تا اين كه در بعضی از موارد، مستلزم كذب باشد.

[٢] ـ **جواب** : اصولاً صدق و كذب، مربوط به جمله‌های خبريّه‌ای هست كه مخبر در مقام اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب باشد مثلاً شما از مسافرت زيد و مراجعت او خبر نداريد، دوست شما می‌گويد: «يجيء زيد من السّفر.»

.....

امّا در جمل خبریّهٔ محلّ بحث، کسی در مقام اخبار نمی‌باشد بلکه جمل مذکور در مقام بعث و تحریک مکلّف صادر می‌شود و اصلاً صدق و کذبی در آن‌ها مطرح نیست و معنای جملهٔ خبری «یغتسل» همان «اغتسل» می‌باشد.

در جملهٔ امری «اغتسل»، کسی صدق و کذب، تصوّر نمی‌کند زیرا در جملهٔ انشائی، محلّی برای تصوّر صدق و کذب، وجود ندارد و صِرف این که جمله‌ای خبری است، عنوان صدق و کذب در آن، راه نمی‌یابد بلکه باید دید داعی از آن جملهٔ خبری چیست اگر انگیزهٔ از آن، اعلام و اخبار باشد، صدق و کذب در آن جمله راه می‌یابد مانند جملهٔ «یجیء زید من السّفر» اما اگر مانند محلّ بحث، داعی از آن جملهٔ خبری، بعث و تحریک مکلّف باشد، در آن صدق و کذب مطرح نیست، شبیه جمل انشائیّه، و اوامر و نواهی وارده در کتاب و سنّت و همچنین مانند اوامر و نواهی که در محاورات عرفیّه استعمال می‌شود.

قوله: «کیف[1] و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات . . .»

مصنّف ﷺ تنظیری نموده‌اند که: گاهی برای بیان جود و سخاوت فردی، جملات کنائی را استعمال می‌کنند مثلاً در مورد کسی که دارای جود و بخشش هست، چنین می‌گویند: «زید مهزول الفصیل» ، «زید کثیر الرّماد» یا «زید جبان الکلب» جملات مذکور، کنایه از این است که زید، فرد سخاوتمندی هست و مهمان‌های زیادی دارد و بدیهی است که فردی که زیاد، مهمان در منزلش رفت و آمد می‌کند، آشپزخانهٔ منزل او دائر است و خاکستر فراوان دارد.

سؤال : اگر زید، واقعاً سخی باشد و خاکستر منزلش هم زیاد نباشد و یا حتّی اگر خاکستری در خانه نداشته باشد، قضیهٔ مذکور در مورد زید کاذب است؟

جواب : خیر، جملهٔ مذکور در معنای مطابقی خود، استعمال گشته منتها لازم آن،

---

۱ - یعنی: کیف یکون الاخبار بداعی البعث مستلزماً للکذب ولو کان کذلك لزم الکذب فی غالب الکنایات . . . ر.ک : منتهی الدرایة ۱ / ٤٤٩ .

هذا مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإنّ تلك النّكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقلّ من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره [۱].

اراده شده و صدق و کذب آن قضیّه بر محور معنای کنائی است یعنی اگر زید، بخشنده باشد، می‌توان گفت: «زید کثیر الرّماد» گرچه خاکستری در منزل او نباشد و اگر او سخی نباشد، جملهٔ کنائی مذکور، کذب است بنابراین، صدق و کذب قضیّه بر مبنای معنای کنائی است نه طبق معنای مستعمل فیه لفظ که ببینیم آیا خاکستر منزل او زیاد است یا نه پس مانعی ندارد که:

لفظی در معنائی استعمال شود امّا آن معنای مستعمل فیه، ملاک صدق و کذب جمله نباشد بلکه مناط صدق و کذب، همان هدف و منظور از آن جمله باشد پس واضح شد که تفاوت ما نحن فیه با باب کنایات، این است که:

در مثال کنائی مذکور، معنای مقصود، جنبهٔ خبری و احتمال صدق و کذب دارد امّا در محلّ بحث، مقصود از جمله خبری «یغتسل و یتوضّأ» بعث و تحریک مکلّف است ـ نه اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب ـ و محتمل صدق و کذب نمی‌باشد لکن وجه اشتراکی هم بین آن دو مثال هست که: معنای مستعمل فیه جملهٔ خبریّه، اصلاً ملاک در صدق و کذب جملهٔ خبری قرار نگرفته است.

نتیجه : جملات خبریّه‌ای که در «طلب» استعمال می‌شود، دلالت بر وجوب می‌کند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغهٔ «افعل»، اقوا می‌باشد به نحوی که مشروحاً بیان کردیم و وجه اقوائیّت را هم در همین فصل توضیح دادیم.

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله فرمودند: ظاهر، این است که جمل خبریّهٔ مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغهٔ افعل بر وجوب، آکد است، اکنون می‌فرمایند: اگر کسی بیان ما را نپذیرد، از طریق دیگر، بیان خواهیم کرد که جمل خبریّه، دلالت بر

.....

وجوب دارند.

توضیح ذلک : یک وجه یا یک قول در ما نحن فیه این بود که جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند زیرا جملهٔ «یغتسل» و امثال آن، دارای یک معنای حقیقی می‌باشند ـ اخبار به ثبوت نسبت به و حکایت از وقوع نسبت ـ و آن عبارت از: اخبار از غسل کردن است و مسلماً امام علیه‌السلام در صدد اِخبار نبوده‌اند پس حمل بر معنای حقیقی، متعذّر است و معنای مجازی «یغتسل» این است که: غسل، دارای محبوبیّت هست ولی برای ما مشخّص نیست که آن مطلوبیّت به نحو «وجوب» است یا به نحو «استحباب» لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای بر تعیین نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم: جملهٔ مذکور، دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد نه «وجوب» غسل.

کأنّ مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: از شما می‌پذیریم که جملهٔ «یغتسل» ـ و نظایر آن ـ در معنای حقیقی استعمال نشده بلکه در معنای مجازی به کار رفته و معانی مجازی هم متعدّد هست ـ وجوب، یک معنای مجازی و استحباب هم معنای مجازی دیگر است ـ امّا این که گفتید «وجوب» دارای امتیاز نیست، مورد قبول ما نمی‌باشد بلکه برای «وجوب» امتیاز ارائه می‌دهیم که:

جمل مذکور در مقام بیان صادر شده نه در مقام اجمال و اهمال و حقیقتاً مولا در مقام تفهیم غرض خود به مکلّف است و مقدّمات حکمت، اقتضا می‌کند که حتماً مراد مکلّف «وجوب» است زیرا قرینه‌ای بر استحباب، اقامه ننموده و مکلّف نمی‌تواند مردّد بماند.

به عبارت دیگر: وجداناً و انصافاً آن معنای مجازی که با معنای حقیقی مناسبت دارد آیا وجوب است یا استحباب؟

معنای حقیقی، این است که جملهٔ مذکور، حکایت از واقعیّت می‌کند و شما گفتید آن معنا، مراد نیست و مانعی هم بر این مطلب نمی‌بینیم امّا آن مطلوبیّت غسل که با معنای حقیقی تناسب دارد آیا مطلوبیّت غسل به نحو وجوب است یا مطلوبیّت به نحو استحباب؟

فافهم[1] [۱].

بدیهی است که اگر آن لفظ ـ یغتسل ـ در معنای مجازی هم استعمال شده باشد، معنای مجازی مناسب با معنای حقیقی، همان طلبی است که مکلّف را وادار می‌کند «غسل» را در خارج انجام دهد امّا طلبی که منافاتی با ترک غسل ندارد و بعث و تحریک وجوبی در آن نیست چندان مناسبتی با واقعیّت غسل و حکایت از واقعیّت ندارد لذا نکته‌ای راکه اکنون ذکر کردیم اگر کلام و مدعای ما را ثابت نکند و در نتیجه نوبت به تعدّد مجاز برسد، لااقل نکتهٔ مذکور، این ارزش را دارد که: «وجوب» را از بین معانی مجازی انتخاب کند و شدّت مناسبت وجوب با بیان واقعیّت، سبب می‌شود که وجوب از بین معانی مجازی، تعیّن پیدا کند و نتیجه، این می‌شود که جملهٔ «یغتسل» و «یتوضّأ» علی أیّ حال، دلالت بر وجوب وضو و غسل دارد خواه به صورت حقیقت باشد[2] یا به نحو مجاز.

[۱] ـ شاید اشاره به این است که: نکته‌ای راکه ما ذکر کردیم، یک نکتهٔ ذوقی و عقل پسند می‌باشد لکن در مطالبی که با عرف مرتبط است باید دید آن نکته از نظر عرف، مقبول است یا نه، اگر عرف هم آن نکته را پسندید در این صورت، جملهٔ خبریهٔ «یغتسل» و

---

۱ - الف : یمکن أن یکون اشارة الی ما عرفت من ان الوجوب منتزع من الطلب و عدم الترخیص فی ترکه و انه یکفی فی الحکم بعدم الترخیص مجرد عدم ثبوت الترخیص. ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۱۶۳؛ ب : و لعله اشارة الی ان مقدمات الحکمة من شأنها ان تقتضی الشیوع و السریان کما فی اعتق رقبة او تقتضی العموم و الشمول کما فی احل الله البیع علی ما سیأتی التصریح به فی آخر المطلق و المقید و لا تکاد تقتضی تعین احد المحتملات الا اذا کان سایر المحتملات مما فیه تقیید و تضییق کما فی اقتضائها کون الوجوب نفسیاً تعیینیاً عینیاً لاجل کون کل واحد مما یقابله من الغیری و التخییری و الکفائی مما فیه تقیید الوجوب و تضییق دائرته کما سیأتی تحقیقه فی المبحث السادس و المقام لیس من هذا القبیل فان الندب و ان کان یصرح المصنف فی المبحث الآتی بانه طلب کانه یحتاج الی مؤنة التقیید بعدم المنع من الترک ولکن الوجوب ایضاً طلب کانه یحتاج الی مؤنة التقیید بالمنع من الترک و الیه یشیر فی آخر المبحث الآتی بقوله فافهم فانتظر. ر. ک : عنایة الاصول ۱ / ۲۱۰.

۲ - که قبلاً توضیح دادیم.

المبحث الرابع : إنّه إذا سلّم أنّ الصّيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إمّا لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليّته [۱].

«یتوضّأ» و امثال آن‌ها را بر وجوب، حمل می‌کنیم ولی اگر عرف آن نکته را نپذیرفت، نتیجه می‌گیریم نکته مذکور، ارزشی ندارد زیرا عقلیّات و ذوقیّات، خارج از مدالیل الفاظی است که به عرف القا می‌شود.

مبحث چهارم

«آیا صیغهٔ امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»

[۱] ـ اگر ما ـ مصنّف ـ از مبنای خود، صرف نظر کنیم و قائل نشویم که صیغهٔ افعل حقیقت در خصوص وجوب است بلکه ادّعا کنیم صیغهٔ افعل از نظر «وضع» و لغت، حقیقت در مطلق طلب است که هم شامل طلب وجوبی شود و هم شامل طلب استحبابی گردد ـ یعنی حقیقت در اعم باشد ـ آیا می‌توان گفت صیغهٔ افعل ظهور در خصوص طلب وجوبی دارد به نحوی که اگر هیأت افعل را بدون قرینه شنیدیم، آن را حمل بر طلب وجوبی نموده و بگوئیم انصراف به طلب وجوبی دارد یا نه؟

جواب : بعضی گفته‌اند: مانعی ندارد، یعنی در عین حال که معنای لغوی آن، مطلق طلب است لکن به سبب انصراف، ظهور در طلب وجوبی دارد و سه دلیل یا سه وجه برای منشأ انصراف بیان کرده‌اند:

۱ ـ غلبهٔ استعمال : گفته‌اند: اکثر استعمالات هیأت افعل در طلب وجوبی است و غلبه و کثرت استعمال در وجوب، باعث انصراف صیغهٔ افعل به وجوب شده است.

۲ ـ غلبهٔ وجود : گفته‌اند: مطلوب‌های به طلب وجوبی بیش از مطلوب‌های به طلب استحبابی است یعنی تعداد واجبات، بیش از مستحبات می‌باشد و غلبهٔ وجود و کثرت افراد واجب، سبب می‌شود که هیأت افعل به غالب الوجود، انصراف پیدا کند.

و الكلّ كما ترى، ضرورة انّ الاستعمال في النّدب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. و أما الأكملية فغير موجبة للظّهور، إذ الظّهور لا يكاد يكون إلا لشدّة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، و مجرّد الأكمليّة لا يوجبه، كما لا يخفى [۱].

۳ـ اکملیّت مرتبهٔ وجوب : گفته‌اند: استحباب، یکی از مراتب طلب است لکن مرتبه کامل‌تر و بالاتر آن، طلب وجوبی است ـ زیرا وجوب، طلب شدید و ندب، طلب ضعیف می‌باشد ـ و همین اکملیّت مرتبهٔ وجوب، اقتضا می‌کند، صیغهٔ امری که برای مطلق طلب، وضع شده انصراف به طلب وجوبی پیدا کند.

[۱] ـ مصنّف ﷺ فرموده‌اند: هر سه وجه مذکور، باطل است امّا ملاک بطلان آن‌ها متفاوت است که اینک به ترتیب به توضیح مطلب می‌پردازیم:

۱ ـ جواب از غلبهٔ استعمال : صغرای قضیه، ممنوع و کبرای آن صحیح است.

توضیح ذلک : اگر مطلقی نسبت به بعضی از مصادیق، غلبه استعمال پیدا کند، غلبهٔ مذکور، موجب انصراف می‌شود و اگر آن مطلق، عاری از قرینه، اطلاق شود بر فرد غالب الاستعمال حمل می‌شود پس قبول داریم که غلبهٔ استعمال، موجب انصراف می‌شود لکن در محلّ بحث، صغرای قضیه، ممنوع است، دلیلی ندارد که بپذیریم صیغهٔ افعل، غلبه استعمال در وجوب دارد آیا شما فرمایش صاحب معالم را فراموش کردید که ادّعا می‌کردند که: هیأت افعل غلبهٔ استعمال در طلب استحبابی دارد لکن ما ـ مصنّف ـ کلام ایشان را هم نمی‌پذیریم امّا این چنین نیست که معتقد به نقطهٔ مقابل کلام ایشان شده و بگوئیم صیغهٔ امر، غلبه استعمال در طلب وجوبی دارد.

نتیجه : غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود ـ کبرای قضیّه، مقبول است ـ لکن از شما نمی‌پذیریم که صیغهٔ اِفعل غلبه استعمال در طلب وجوبی داشته باشد، صغرای قضیّه، مردود است.

۲ ـ پاسخ از غلبه وجود : مصنّف ﷺ در این بخش، صغرای قضیّه را رد می‌کنند لکن باید گفت صغرا و کبرا هر دو ممنوع است:

نعم فيما كان الآمر بصدد البيان، فقضيّة مقدّمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإنّ النّدب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التّحديد و التّقييد بعدم المنع من التّـرك، بـخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطّلب و لا تقييد، فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه [۱].

اوّلاً قبول نداریم که غلبهٔ وجود، موجب انصراف شود مثلاً اگر مولا فـرمود «اکـرم العلماء» امّا تعداد علمای غیر سیّد، بیش از علمای سیّد بود در این صورت می‌گوئید چون تعداد غیر سادات، بیش از سادات هست پس عامّ مذکور به غیر سادات، انصراف دارد؟

ثانیاً بر فرض که غلبه وجودی، موجب انصراف شود صغرای قضیّه را قبول نداریم که تعداد واجبات بیش از مستحبّات باشد چه بسا ممکن است انسان، عکس قـضیّه را ادّعـا نموده و بگوید تعداد مستحبّات بیش از واجبات است و آن قدر تعداد مستحبّات، زیـاد است که انسان نمی‌تواند آن‌ها را انجام دهد و تعداد واجـبات شـاید بـه مـراتب کـمتر از مستحبّات باشد.

نتیجه : مصنّف در ردّ استدلال دوّم مستدل، فقط صغرا را رد نمودند لکن هـم صـغرا ممنوع است و هم کبرا.

۳ ـ جواب مصنّف، نسبت به اکملیّت مرتبهٔ وجوب نسبت به استحباب: صغرای قضیّه، صحیح است یعنی: وجوب از استحباب اکمل و مرتبهٔ شدید و کامل طلب می‌باشد لکـن اکملیّت، موجب انصراف نمی‌شود زیرا «ظهور» مربوط به عالم دلالت و انس لفظ با معنا می‌باشد امّا اکملیّت، یک مسألهٔ خارجی است و ارتباطی به عالم لفظ و معنا ندارد که سبب ظهور لفظ در معنائی بشود. آیا اگر کسی کلمه «وجود» را اطلاق کند شما مـی‌گوئید بـه واجب الوجود انصراف دارد چون فرد اکمل است؟

نتیجه : اکملیّت را قبول داریم امّا اکملیّت، موجب انصراف و ظهور لفظ نمی‌شود.

[۱] ـ مصنّف ﷺ وجوه سه گانه قبل را ابطال نموده و اینک به بیان دلیل و راه مورد نظر خویش ـ برای «ظهور صیغه امر در طلب وجوبی» پرداخته‌اند که:

.....

مقتضای مقدّمات حکمت، این است که: اگر آمر و متکلمی هیأت افعل را استعمال کرد و احراز کردیم که او در مقام بیان مراد خود هست یعنی نمی‌خواهد ابهام و اجمال‌گوئی کند که مخاطب خود متوجّه نشود که آن طلب، وجوبی است یا استحبابی و از طرفی قرینه‌ای هم بر وجوب یا استحباب اقامه ننموده و همچنین قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نداشت یعنی قبلاً راجع به آن بحثی ننموده بود تا مکلّف، مقصود متکلّم را بفهمد، در این صورت چون مقدّمات حکمت، تمام است، لازمه‌اش این است که ما آن صیغه را بر وجوب، حمل نمائیم.

سؤال : در حالی که وجوب، یک قسم از طلب و استحباب هم یک نوع از طلب هست چرا صیغهٔ افعل را بر «وجوب» حمل کنیم؟

جواب : وقتی ما وجوب و استحباب را کنار هم گذاشته و می‌خواهیم آن دو را روی مراحل و مراتب طلب پیاده کنیم کأنّ می‌بینیم که استحباب، نیاز به قیدی دارد که وجوب، آن قید و آن مؤونهٔ زائده را لازم ندارد.

بر «وجوب» طلب اطلاق می‌شود امّا استحباب «طلب الفعل مع تجویز الترك» هست و قید مذکور ـ تجویز الترك ـ یک قید و مؤونهٔ زائده است البته در باب وجوب هم که می‌گویند وجوب، عبارت از «طلب الفعل مع المنع من الترك» هست نیازی به آن قید ـ منع از ترک ـ نیست و اصلاً «وجوب» یعنی طلب الفعل منتها اگر قید «تجویز الترك» همراه آن باشد، مراد، استحباب است ولی اگر قید مذکور، همراه آن نباشد، می‌گوئیم: منظور، همان وجوب است.

خلاصه : وجوب، نیازی به قید و مؤونه زائده ندارد ولی استحباب است که محتاج به مؤونهٔ اضافی می‌باشد لذا می‌گوئیم مقتضای مقدّمات حکمت، این است که شما با شنیدن صیغه اِفعل آن را بر طلب وجوبی حمل کنید.

نتیجه : وجوب، همان مطلق طلب است و استحباب است که قید و مؤونهٔ زائده

فافهم[۱] [۱].

المبحث الخامس : إنّ إطلاق الصّيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليّاً، فيجزي إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القربة، أو لا؟ فلابد من الرّجوع فيما شكّ في تعبّديّته و توصّليّته إلى الأصل. لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمات : [۲].

لازم دارد و چون مولا آن قید زائد را بیان نکرده، مقتضای مقدمات حکمت، این است که شما با شنیدن و دیدن صیغهٔ اِفعل، آن را بر وجوب حمل نمائید پس مصنّف ﷺ به روش مذکور، مدّعای خود را ثابت کردند.

[۱] ـ اشاره به این است که: وجوب، بالاخره کلّی طلب هست یا یک قسمی از طلب می‌باشد؟ اگر قسمی از طلب شد باید قید داشته باشد، رقبهٔ مؤمنه. قیدش ایمان است و رقبهٔ کافره، قیدش کفر است و مطلق الرّقبه با هر دو سازگار است چگونه می‌شود، «وجوب» هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد؟ آنچه که قید ندارد مقسم است و مقسم، مطلق طلب است امّا قسم باید قید داشته باشد و نمی‌توان گفت معنای وجوب، عبارت از مطلق طلب است بدون قید و بدون مؤونه زائده، لذا بیان مذکور نمی‌تواند مدّعا و مطلب ما را ثابت کند.

مبحث پنجم

«واجب تعبّدی و توصّلی»

[۲] ـ یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی، بحث واجب توصّلی و تعبّدی است.

اگر مولا صیغه افعل را به نحو اطلاق، صادر کرد و صحبتی از قصد قربت ننمود، آیا مقتضای اطلاق صیغه، این است که قصد قربت در هنگام اتیان واجب، معتبر نیست و آن واجب، توصّلی است یا این که اطلاق صیغه، هیچ اقتضائی ندارد ـ نه اقتضای توصّلیّت دارد و نه اقتضای تعبّدیّت.

---

۱ ـ ان مقدمات الحكمة هنا قد اقتضت التعيين لا العموم بقسميه و سيتضح لك هذا بعد ذلك. ر. ك : شرح كفاية الاصول، مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي، طبع نجف ۱ / ۱۰۰.

إحداها : الوجوب التّوصّلي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التّعبّدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابد ـ في سقوطه و حصول غرضه ـ من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى [۱].

مثال : اگر شارع مقدّس، صیغه اِفعل را به نحو اطلاق، متوجّه عبد کرد، مثلاً فرمود: «اتوا الزّکاة» لکن نمی‌دانیم که آیا «زکات» یک واجب توصّلی است و در مقام اتیان، نیازی به رعایت قصد قربت نیست یا این که یک واجب تعبّدی است و هنگام اتیان آن باید قصد قربت را رعایت نمود به نحوی که اگر بدون قصد قربت، آن واجب را اتیان کنیم اصلاً مأموربه در خارج، واقع نشده و مجزی نیست پس بحث ما این است که:

اطلاق «اتوا الزکاة» اقتضا می‌کند که واجب، توصّلی باشد یا این که اطلاق صیغهٔ امر، هیچ‌گونه اقتضائی ندارد و توصّلیّت یا تعبّدیّت واجب را باید از دلیل خارج، استفاده نمود ـ اگر دلیلی هم نداشته باشیم باید به اصول عملیّه تمسّک نمود.[۱]

خلاصه : کسی ادّعا نکرده و احتمال نداده است که اطلاق صیغه، دلالت بر تعبّدیّت واجب می‌کند بلکه بحث، این است که آیا اطلاق صیغهٔ امر، اقتضاء توصّلیّت دارد یا این که اصلاً هیچ‌گونه اقتضائی ندارد؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلاً مقدّماتی را بیان کنیم تا در پایان بحث، جواب سؤال، مشخص گردد و اینک به بیان آن مقدّمات می‌پردازیم.

مقدّمه اول

«معنای واجب تعبّدی و توصّلی»

[۱] ـ واجب توصّلی آن است که: اتیان ذات مأموربه ـ به هر انگیزه و قصدی ـ در

---

۱ - در پایان بحث خواهیم گفت که اگر دلیلی نداشته باشیم و شک در تعبّدیّت نمائیم آیا اصل برائت جاری نموده، می‌گوئیم رعایت قصد قربت لازم نیست یا این که اصالت الاشتغال باید جاری نمود و گفت قصد قربت معتبر است.

ثانيتها : إنّ التّقرب المعتبر في التّعبّدي، إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطّاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الامر مطلقاً شرطاً أو شطراً، فما لم تكن نفس الصّلاة متعلّقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها [۱].

حصول غرض مولا و سقوط تکلیف، کفایت می‌کند مانند ادای دین که یک واجب توصّلی است یعنی پرداخت دین به دائن به هر نیّتی ولو ریاءً کفایت می‌کند و مسقط ذمّه است بدون این که قصد قربت در آن معتبر باشد. امّا واجب تعبّدی، آن است که اتیان ذات عمل به تنهائی مجزی نیست بلکه باید مأموربه را با قصد قربت، اتیان نمود و باید داعی و محرّک مکلّف بر اتیان مأموربه اطاعت امر مولا و تقرّب به خداوند متعال باشد به نحوی که اگر واجب، بدون قصد قربت تحقّق پیدا کند نه غرض مولا حاصل شده و نه امر او ساقط می‌شود مانند نماز که باید با قصد قربت اتیان شود و اگر ریاءً و یا به منظور دیگری خوانده شود هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمهٔ دوّم

«معنای قصد قربت»

[۱] ـ مقدّمه مذکور یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی است که مصنّف ﷺ هم آن را نقد و بررسی نموده‌اند.

آیا قصد قربتی که در واجبات تعبّدی معتبر است مانند سایر اجزا و شرایط، شارع مقدّس آن را معتبر کرده یا این که مانند سایر اجزا و شرائط نیست که شارع، آن را اعتبار کند بلکه عقل، آن را در مأموربه معتبر و دخیل می‌داند.

به عبارت دیگر آیا همان طور که شارع فرموده است: نماز، دارای رکوع، سجود، طهارت و امثال آن‌ها هست، او حکم به اعتبار قصد قربت در نماز نموده است یا این که

.....

عقل، حکم می‌کند که در نماز، قصد قربت معتبر است؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا باید معنای قصد قربت را بیان کرد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

در معنای قصد قربت، چند احتمال است که آن احتمالات از نظر حکم با یکدیگر تفاوت دارند.

معنای اوّل قصد قربت ـ احتمال اوّل[1] ـ قصد قربت، این است که مکلّف، مأموربه را به قصد امتثال انجام دهد و معنای قصد امتثال، عبارت است از «الاتیان بالمأموربه ـ بالواجب ـ بداعی امره» فرضاً اگر از مکلّف، سؤال کنند که چرا نماز می‌خوانی در پاسخ می‌گوید محرّک من بر اتیان صلات، امر مولا و امر «اقیموا الصّلاة» است که در کتاب و سنّت وارد شده است.

تذکّر: اگر مکرّراً کلمه «قصد قربت» را ذکر می‌کنیم مقصودمان همان معنای اوّل است نه سایر معانی.

مثلاً شارع مقدّس، اجزا و شرائط نماز ـ مانند تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود، طهارت و قبله ـ را اعتبار نموده، آیا قصد قربت ـ که در واجبات تعبّدی معتبر است ـ هم در ردیف اجزا و شرائط است و شارع مقدّس باید اعتبار آن را بیان کند یا این که اصلاً معقول نیست که شارع بتواند آن را بیان نماید آری باید عقل، این مطلب را بیان کند و مستحیل است که شارع بتواند اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

چرا مستحیل است که شارع بتواند قصد قربت را در مأموربه معتبر کند، به عبارت دیگر، قصد قربت چه خصوصیّتی دارد که شارع نمی‌تواند مانند سایر اجزا و شرائط، آن

---

۱ ـ برای قصد قربت، معانی دیگری احتمال داده شده که در پایان همین بحث توضیح خواهیم داد، از جمله: اتیان واجب به خاطر مصلحتی که در آن هست یا به علّت حُسنی که در آن تحقق دارد یا برای این که خداوند متعال، اهلیت پرستش دارد و ...

.....

را بیان کند؟

جواب : قبل از پاسخ مسأله، متذکّر می‌شویم که: ظاهر عبارت مصنّف، این است که یک دلیل برای جواب مسأله بیان کرده‌اند لکن صدر و ذیل عبارت، بیانگر دو مطلب و دو دلیل است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اوّل ـ بیان استحاله‌ای که مربوط به وضع «مولا» می‌باشد ـ اجزا و شرائط واجبات عبادی ـ به استثنای قصد قربت ـ اموری هستند که از نظر تحقّق، تابع امر نیستند مثلاً رکوع، سجود، استقبال و تکبیرة الاحرام از اموری هستند که اصل تحقّق آن‌ها متوقّف بر امر شارع نیست ـ البتّه شارع آن‌ها را به صورت شرطیّت یا جزئیّت در مأموربه معتبر دانسته ـ لکن اگر اصلاً امری به نماز متعلّق نشده بود، سجود و تکبیرة الاحرام باز هم می‌توانست تحقّق پیدا کند امّا در مورد قصد قربت ـ به معنای اوّل، یعنی اتیان عمل به داعی امر ـ اگر امری نباشد چگونه می‌توان عمل را به داعی امر انجام داد و چنانچه امری به نماز، متعلّق نشده باشد چگونه می‌توان نماز را به داعویّت امر، اتیان کرد بنابراین فرق قصد قربت با سایر اجزا و شرائط، این است که در تحقّق و وجود سایر اجزا و شرائط، نیازی به امر شارع نیست امّا قصد قربت به معنای اوّل، بدون تحقّق امر، امکان‌پذیر نیست پس قصد قربت از توابع امر است و چیزی که از توابع امر است تا امر نباشد، آن چیز تحقّق پیدا نمی‌کند آن وقت چگونه مولا می‌تواند آن را در مأموربه، اخذ نماید؟ چیزی را می‌توان در مأموربه اخذ کرد که با قطع نظر از امر، امکان تحقّق داشته باشد به عبارت واضح‌تر:

همیشه متعلّق امر، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد آن وقت اگر موضوع بخواهد مقیّد به یک قیدی شود تا حکم نیاید، آن قید، امکان تحقّق پیدا نمی‌کند و در محلّ بحث، چگونه ممکن است چنین قیدی در ناحیهٔ موضوع اخذ شود؟

موضوعِ متقدّمِ بر حکم، نمی‌شود مقیّد باشد به قید داعی الحکم که داعی الحکم بعد از تحقّق حکم، محقّق می‌شود، بنابراین، مستحیل است چیزی که تأخّر از امر دارد و در

.....

دنبال امر، تحقّق پیدا می‌کند در موضوع امر اخذ شود، آن را در یک رتبه، قبل از امر بیاورند و در متعلّق امر اخذ نمایند و فرقی هم ندارد که آن را به صورت شرطیّت اخذ نمایند یا به نحو شطریّت و جزئیّت.

خلاصه: مأموربه تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّرِ از حکم دارند، مستحیل است که در موضوع، اخذ شوند ضمناً:

استحاله‌ای که در دلیل اوّل ذکر شده مربوط به مولا و وضع او می‌باشد.

دلیل دوّم: «قوله فما لم تکن نفس الصّلاة متعلّقة...».

ظاهر عبارت مذکور، این است که ادامهٔ عبارت قبل و دنبالهٔ همان دلیل اوّل است امّا می‌توان آن را دلیل دیگر دانست که:

نه تنها مولا نمی‌تواند چیزهائی را که متأخّر از امر است، در متعلّق امر خود اخذ کند بلکه از نظر مکلّف هم این مسأله، مستحیل است زیرا:

تا وقتی که «امر» تحقّق پیدا نکند اصلاً مکلّف نمی‌تواند نماز را به داعی امرش اتیان کند.

به عبارت دیگر: مثلاً اکنون که مولا نماز بداعی الامر را در نظر می‌گیرد، هنوز امری به نماز بداعی الامر متعلّق نشده و مقدور مکلّف نیست زیرا تا امر، تحقّق پیدا نکند چگونه مکلّف می‌تواند نماز را به داعی امرش انجام دهد؟

به عبارت دیگر: اگر نماز، مأموربه نشود چطور مکلّف می‌تواند نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند پس در محلّ بحث دو نکته و دو اشکال هست:

یک اشکال مربوط به امر مولا و اشکال دیگر مربوط به مکلّف است.

خلاصه: اشکال هم در ناحیهٔ مولا ـ مقام امر ـ هست و هم در ناحیهٔ امتثال مکلّف ـ از لحاظ عدم قدرت مکلّف بر این که نماز را به داعی امر اتیان کند، قبل از آن که امر به آن متعلّق شود.

وتوهم[1] إمكان تعلّق الأمر بفعل الصّلاة بداعي الأمر، و إمكان الاتيان بها بهذا الدّاعي، ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقيّدة، و التّمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلّق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر [١].

---

[١] ـ توهّم : متوهّم و مستشكل درصدد است که هر دو اشکال را جواب دهد.

توضیح ذلک : امّا این که گفتید مولا نمی‌تواند قصد قربت را در مأموربه اخذ نماید، جوابش این است که: فرض کنید مولا هنوز امر ننموده، آیا او نمی‌تواند صلات بداعی الامر را «تصوّر» کند؟ مقام تصوّر که چندان مؤونه‌ای ندارد فرضاً چیزهائی را که بنا هست هزار سال بعد تحقّق پیدا کند، شما می‌توانید اکنون تصوّر کنید، الآن مولا نماز، اجزا و شرائط ـ رکوع، سجود، استقبال و طهارت ـ آن را در نظر می‌گیرد و هیچ مانعی از تصوّر آن‌ها نیست هنوز هم آن را مأموربه قرار نداده، بعد از تأمّل در می‌یابد که یکی از خصوصیّات آن واجب، این است که باید به داعی امرش اتیان شود و اگر به داعی امر، محقّق نشود اثری ندارد آیا در مقام تصوّر ـ تا امری صادر نکرده ـ برای او محال است چنین معنائی را تصوّر نماید؟ خیر، مانعی ندارد که مولا سایر اجزا و شرائط را تصوّر کند و همچنین قصد قربت به معنای مذکور را هم در ردیف آن شرائط و اجزا، تصوّر نماید و در مقام امر، بیش از «تصوّر» مولا چیزی لازم نداریم و باید مأموربه با تمام خصوصیّات، متصوَّر مولا قرار گیرد.

امّا این که گفتید مکلّف قدرت ندارد مأموربه را با قصد قربت، امتثال کند، پاسخش این است که:

چه زمانی او قدرت ندارد و ظرف عدم قدرت او چه وقت هست؟

آری مکلّف در حال امر و قبل از تعلّق امر، قدرت ندارد امر را اتیان کند ولی قدرت در آن حال، شرط نیست بلکه در ظرف عمل، قدرت مکلّف شرط است اگر مولائی به عبدش دستوری دهد که یک ماه بعد، فلان عمل را انجام بده، آن عبد باید یک ماه بعد و هنگام

---

٦ ـ و «توهّم» مبتدا و خبر آن «واضح الفساد» است که به زودی خواهد آمد.

واضح[1] الفساد؛ ضرورة أنّه و إن كان تصورّها كذلك بمكان من الإمكان، إلا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلّق به، لا الى غيره [١].

عمل، قدرت بر انجام مأموربه را داشته باشد نه در حال امر، شما می‌گوئید مکلّف در حال امر، قدرت ندارد که مأموربه را به داعی امر اتیان کند ـ چون امری نیست ـ پاسخ می‌دهیم که مشکلی ندارد بعد از آن که مولا امر کرد، و فرضاً ظهر فرا رسید او قدرت دارد که مأموربه و نماز را به داعی امرش امتثال کند زیرا قدرتی که در توجّه تکلیف، معتبر است قدرت در حال امر نمی‌باشد بلکه قدرت در حال امتثال معتبر است بنابراین متوهم می‌گوید:

نه در مقام تصوّر مولا اشکالی هست و نه از نظر موافقت مکلّف و قدرت او بر امتثال مشکلی وجود دارد و چرا شما ـ مصنّف ـ این قدر بر نظر خود اصرار می‌ورزید.

[١] ـ دفع توهّم: ما از نظر مقام تصوّر با شما ـ متوهم ـ موافق هستیم لکن مکلّف، قدرت ندارد ـ ولو بعداً ـ مأموربه را به داعی امرش اتیان کند.

بیان ذلک : مصنّف ﷺ نسبت به یک نکته، اصرار دارند که: وقتی مکلّف، می‌خواهد نماز را اتیان نماید چه چیز را به داعی امرش اتیان می‌کند؟ نماز را به داعی امر انجام می‌دهد.

اگر قصد قربت در مأموربه دخیل باشد، نماز به تنهائی که امر ندارد تا به داعی امرش اتیان شود.

به عبارت واضح‌تر: آن عملی راکه مکلّف در خارج اتیان می‌کند ـ مثلاً ده جزء و شرط با قطع نظر از قصد قربت ـ روی مبنای شما امری ندارد تا مکلف به داعی امرش امتثال کند زیرا امر فقط به ده جزء و شرط، متعلّق نشده بلکه امر به ده جزء با قصد قربت، تعلّق گرفته در حقیقت، امر به یازده جزء و شرط متعلّق شده و مکلّف از یازده جزء و شرط، ده جزء آن را

---

١ ـ خبر مبتدای قبلی اکنون بیان شد و معنا چنین می‌شود: ای «و توهّم امکان تعلّق الامر . . . واضح الفساد.»

إن قلت : نعم، ولكن نفس الصّلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيّدة [۱].

به داعی امر اتیان می‌کند. آن وقت این سؤال پیش می‌آید که ده جزء و شرط، مأموربه نیست تا مکلّف آن را به داعی امرش اتیان کند، شما اشکال کنید که چرا آن ده جزء و شرط مأموربه نیست، آن ده جزء و شرط، نماز و صلات هست منتها یک قیدی هم دارد و آن عبارت از قصد قربت است.

اگر مقیّد به یک قیدی مأموربه واقع شد، آیا ذات مقیّد، مأموربه نیست؟

خیر، ذات مقیّد، مأموربه نیست زیرا مقیّد و قید دو جزء عقلی هستند نه دو جزء خارجی و فرق بین مرکّب و مقیّد، این است که اجزای مرکّب، اجزاء وجودیّه و خارجیّه است ـ رکوع یک جزء نماز است و سجود جزء دیگر می‌باشد و . . . ـ یعنی اجزاء مرکّب هر کدام حیثیّت مستقل دارند امّا در مقیّد که اجزا را تصوّر می‌کنید، ذات مقیّد یک جزء است و تقیّد هم جزء دیگر است امّا آن دو جزء، چیزی نیستند که شما بتوانید نشان دهید و بگوئید آن، ذات مقیّد است و این هم تقیّد است بلکه آن‌ها دو جزء تحلیلی و عقلی هستند و اگر دو جزء، مأموربه واقع شد معنایش این نیست که هر جزء، مأموربه است بلکه مفهومش این است که آن مجموع، مأموربه است و هر یک از دو جزء تحلیلی و عقلی نمی‌تواند عنوان مأموربه پیدا کند پس نماز، مقیّداً بقصد القربة مأموربه واقع شد در حالی که شما خارجاً نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید و کلام ما این است که نماز، مأموربه نیست تا شما به داعی امر، اتیان کنید زیرا این جا مسأله (مقیّد و قید) و ترکّب عقلی مطرح است و در مرکّب عقلی، چنین نیست که هر کدام از اجزا، عنوان مأموربه پیدا کند پس شما چگونه نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید، نماز که مأموربه نیست بلکه نماز با قصد قربت مأموربه است.

[۱] ـ **اشکال :** مستشکل در مقام تأیید کلام متوهّم است که: قبول داریم مقیّد، مأموربه است و صلات بداعی الامر، متعلّق امر قرار گرفته لکن اگر مقیّد، متعلّق امر شد معنایش این است که نفس صلات هم مأموربه است و به اصطلاح دائرهٔ امر، شامل نماز

قلت : كلّا ؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فإنّه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النّفسي، كما ربما يأتي في باب المقدّمة [١].

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أمّا إذا أخذ شطراً، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه [٢].

هم می‌شود پس صلات هم مأموربه است، ـ بالامر بالصّلاة مقيّدةً ـ اگر مقيّدی متعلّق امر گشت، نماز بداعی الامر مأموربه شد، می‌توان گفت نفس صلات هم مأموربه است، این هم ذات مقيّد است، ذات مقيّد هم متعلّق امر شده است.

[١] ـ **جواب :** مطلب آن چنان که شما ـ مستشکل ـ می‌گوئید نیست و اصلاً نفس صلات، مأموربه نیست زیرا: مقيّد و تقيّد ـ یا قید ـ گرچه دو جزء هستند امّا دو واقعيّت و دو وجود مستقلّ عرفی نیستند بلکه دو جزء عقلی می‌باشند و به تعبیر دیگر، ترکّبشان با تجزیه و تحلیل عقلی است به عبارت واضح‌تر: اگر مرکّب عقلی، مأموربه شد، مفهومش این نیست که اجزائش هم مأموربه هست، نمازِ مقيّد به داعی امر، یک چیز است، و همان نماز مقيّد، مأموربه هست و فقط یک وجود و یک وجوب نفسی[1] واحد دارد که مربوط به همان صلات مقيّد به داعی امر است ـ مسأله مقدمیّت، مطرح نمی‌باشد ـ و شما ـ مستشکل ـ نفرمائید که نفس صلات هم مأموربه می‌باشد، اصلاً نماز، عنوان مأموربه ندارد بلکه مأموربه یک چیز است «و هو الصّلاة المقيّدة بداعی الامر.»

[٢] ـ **اشکال :** مستشکل می‌گوید: ما کلام شما را در باب قید و مقيّد پذیرفتیم لکن

---

١ - در بحث مقدمهٔ واجب خواهیم گفت که: وجوب نفسی در مقابل وجوب غیری است که وجوب غیری به مقدمه متعلّق است اما وجوب نفسی به ذی المقدمه تعلق می‌گیرد و در ما نحن فیه اصلاً مقدمه‌ای مطرح نیست بلکه یک عنوان، متعلق یک وجوب نفسی استقلالی هست.

.....

صورت اشکال خود را عوض کرده، به این صورت بیان می‌کنیم که:

قصد قربت به صورت شرطیّت در مأموربه ـ نماز ـ اخذ نشده، نماز مقیّد به داعی امر ـ مرکّب عقلی ـ مأموربه نمی‌باشد و قید و مقیّدی مطرح نیست بلکه مأموربه عبارت از یک مرکّب واقعی و عرفی است که دارای دو جزء می‌باشد: **الف**: صلات **ب**: قصد قربت یعنی داعی الامر ـ صلات مقیّد به قصد قربت، مأموربه نیست تا این که دو جزء تحلیلی عقلی پیدا شود.

سؤال: آیا در این صورت می‌توان گفت: صلات به تنهائی مأموربه است؟

آری، در باب مرکّبات خارجی و عرفی مطلب چنین است فعلاً مسألهٔ داعی الامر را کنار بگذارید به عنوان مثال، نماز به تنهائی یک مرکّب است و اجزاء آن، رکوع، سجود، تشهّد و امثال آن است، آیا کسی می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد؟

آری مانعی ندارد زیرا صلات، واقعیّتی غیر از اجزاء مذکور نیست و این چنین نیست که وقتی در خارج، اجزاء مذکور اتیان شد، صلات یک عنوان دیگری باشد و به دنبال آن اجزا حاصل شود. صلات همان اجزاء مذکوره هست و در بحث مقدّمهٔ واجب خواهیم گفت که توهّم نشود رکوع، سجود و سایر اجزاء، برای نماز، مقدّمیّت دارند و وجوبشان غیری است بلکه رکوع و سجود و اجزا، همان نماز است و وجوب متعلّق به نماز عبارة اخرای وجوب رکوع و وجوب سجود است[1] و آن‌ها با شرائط، تفاوت دارند، وجوب شرائط، مقدّمی است امّا در باب اجزا، مطلب، این چنین است.

بنابر آن چه گفتیم واضح شد که: امری که متعلّق به یک مرکّبی شده کأنّ متعلّق به اجزا هم هست و مکلّف می‌تواند مثلاً رکوع را به داعی امر متعلّق به نماز یا امر متعلّق به رکوع، اتیان نماید، هیچ فرقی ندارد، امر متعلق به رکوع، همان امر متعلق به نماز است و امر متعلّق به صلات، همان امر متعلّق به رکوع است ـ وکذا در سایر اجزاء ـ پس در باب مرکّبات خارجیّه و عرفیّه می‌توان بعضی از اجزا را به داعی امر متعلّق به کُل

---

۱ ـ بین مرکّب و اجزاء آن، مغایرت واقعیّه، تحقق ندارد.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريّاً، إلا أنّ إرادته ـ حيث لا تكون بإرادة أخرى، و إلا لتسلسلت ـ ليست باختياريّة، كما لا يخفى. إنّما يصح الإتيان[1] بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الدّاعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره [١].

انجام داد. مسأله در قصد قربت، همين طور است يعنى: مى‌گوئيم مأموربه دو جزء دارد ـ الف: نماز ب: قصد قربت ـ و مسألهٔ قيد و مقيّد هم مطرح نيست بلكه مسألهٔ جزئيّت و تركّب واقعيّه، مطرح مى‌باشد و مكلّف مى‌تواند نماز را با اين كه بعض المأموربه است به داعى امر متعلّق به مجموع اتيان كند همان طور كه مى‌توانست ركوع را به داعى امر متعلّق به نماز، اتيان نمايد و مانعى در ميان نيست و چرا شما ـ مستشكل ـ گفتيد چنين چيزى امكان ندارد و . . .

خلاصه : مانعى ندارد كه ما قصد قربت را به عنوان جزئيّت در مأموربه اخذ نمائيم و بگوييم امر، به نماز و قصد قربت، متعلّق شده نه «بالصّلاة المقيّدة بقصد القربة.»

[١] ـ **جواب :** مصنّف رحمه‌الله دو جواب از اشكال مذكور، بيان كرده‌اند:

١ ـ در بحث جبر و تفويض هم گفتيم كه: نفس «اراده» يک امر غير اختيارى است ـ البتّه عمل خارجى به سبب اراده، عنوان اختياريّت پيدا مى‌كند ـ امّا اگر اراده بخواهد اختيارى باشد بايد قبل از آن اراده، يک ارادهٔ ديگرى باشد، سپس نقل كلام در آن اراده مى‌كنيم، آن هم بايد قبلش يک اراده باشد همين طور الى آخر و مستلزم تسلسل است در

---

١ - هذا مقول قوله: «قلت» فهو الجواب عن الاشكال و ما تقدّمه ضميمة اليه (و توضيحه) ان انحلال الامر بالكل الى الامر بكل واحد من الاجزاء من جهة ان الكل عين الاجزاء يقتضى ان تكون داعوية كل من الاوامر الضمنية التحليلية المتعلقة بالاجزاء عين داعوية الامر بالكل، و يمتنع ان يكون الامر بالكل داعيا الى ذات الصلاة و الى الاتيان بها بداعى امرها لانه يلزم منه ان يكون الامر داعيا الى داعوية نفسه و قد عرفت ان الشيء لا يكون علة لعليته فتتوقف صحته على تعلق امر بذات الصلاة غير الامر بالكل و المفروض عدمه . ر . ک : حقائق الاصول ١ / ١٧٠ .

.....

محلّ بحث، داعی القربة به معنای قصد قربت است و قصد از سنخ اراده هست و شما که در صدد هستید قصد قربت را جزء المأموربه قرار دهید، معنایش این است که امر به قصد قربت هم متعلّق شود ولی قبلاً بیان کردیم که اراده نمی‌شود متعلّق تکلیف و امر قرار گیرد زیرا اراده، یک امر غیر اختیاری است و چیزی که غیر اختیاری است، امکان ندارد متعلّق تکلیف، واقع شود[1].

۲ ـ ما از مسأله غیر اختیاری بودن صرف نظر می‌کنیم لکن اشکال دیگری داریم که: شما از طریق تصویر مرکّب واقعی برای مأموربه دو جزء ـ **الف : صلات ب : قصد قربت** به معنای داعی الامر ـ ترتیب داده و گفتید: صلات هم مأموربه است لکن شما صلاتی را که می‌خواهید به داعی امرش اتیان کنید معنایش این است که بعض مأموربه را به داعی امر، اتیان می‌نمائید و این فایده‌ای ندارد زیرا شما نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید در حالی که نماز، بعض المأموربه می‌باشد و بعض دیگرش عبارت از قصد قربت است و شما مجموع را به داعی امر اتیان نمی‌کنید و اگر یک جزء مرکّبی به داعی امرش اتیان شود و سایر اجزا، اتیان نشود هیچ اثری بر آن مترتب نمی‌شود.

ممکن است شما جواب دهید که جزء دیگرش را هم به داعی امر می‌آوریم در این صورت، پاسخ ما این است که: این مسأله، محال است زیرا نماز را می‌توان به داعی امر انجام داد امّا قصد قربت را که معنایش داعی امر است، نمی‌توان به داعی امر، اتیان نمود و اصلاً چنین کاری معقول نیست که انسان داعی امر را به داعی امر، اتیان نماید و آنچه که معقول می‌باشد، این است که مکلّف، نماز را به داعی امر اتیان کند و آن هم تمام المأموربه نیست

---

۱ ـ ما هم در جلد اول کتاب ایضاح الکفایة در بحث جبر و تفویض، پاسخ مصنّف ﷺ را بیان نموده و ثابت کردیم که اراده، یک امر اختیاری می‌باشد و معنای اختیاریت آن، به این نیست که مسبوق به اراده باشد بلکه اختیاریت آن، مربوط به خلاقیت نفس هست که خداوند متعال به انسان عنایت کرده و انسان، خلق اراده می‌کند و نیز ر.ک : ایضاح الکفایة ۱ / ۴۹۱.

إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كان إعتباره في المأمور به بأمر واحد، و أما إذا كان بأمرين: تعلّق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. فللآمر أن يتوسّل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعة[1] [١].

بلكه بعض المأموربه می‌باشد و اتیان بعض المأموربه، به داعی امر به کل. فاقد اثر است.

سؤال : آیا به عنوان مثال نمی‌شود و نمی‌توان رکوع یا تشهّد را به داعی امر به نماز اتیان نمود؟

جواب : خیر، این که شما شنیده‌اید اجزاء مأموربه را می‌توان به داعی امر به کل انجام داد در صورتی است که همهٔ اجزاء را بخواهند اتیان نمایند امّا اگر فرضاً کسی بخواهد از نماز، رکوع یا تشهّد را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد، بی‌اثر است. اتیان رکوع به داعی امر به صلات در صورتی مفید است که قبلش تکبیرة الاحرام ـ و سایر اجزا ـ و بعدش هم تشهّد و تسلیم واقع شود.

نتیجه : در محلّ بحث نمی‌توان مجموع صلات و داعی الامر را به داعی امر اتیان نمود بلکه آنچه اتیانش معقول می‌باشد، این است که صلات را به داعی امر انجام داد که بعض المأموربه می‌باشد نه تمام المأموربه، امّا صلات و داعی الامر را اصلاً نمی‌توان و معقول نیست به داعی امر انجام داد پس:

مسألهٔ ترکیب و جزئیّت هم مانند تقیید و تقیّد بی‌اثر شد و داعی الامر را نمی‌توان به صورت قیدیّت یا جزئیّت یا شرطیّت در مأموربه اخذ نمود.

[١] ـ اشکال : کأنّ مستشکل می‌گوید: کلام شما را پذیرفتیم لکن راه دیگری ارائه می‌دهیم که بیان شما ـ مصنّف ـ را بی‌اثر نماید که:

چه مانعی دارد که مولا دو امر به این ترتیب صادر نماید که: ابتدا، صلات به تنهائی را

---

١ - هی کما عن الزمخشری فی المصباح مصدر، و المناسب ان یکون مبنیاً للفاعل ای بلا مانع، و فی بعض النسخ ـ بلا تبعة ـ ای بلا محذور، و المعنی علی التقدیرین واضح . ر.ک : منتهی الدرایة ١ / ٤٧٠ .

قلت: مضافاً إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبّات، غاية الأمر[1] يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها[2]، فيدور فيه خصوص المثوبات، و أمّا العقوبة فمترتّبة على ترك الطّاعة و مطلق الموافقة [۱].

متعلّق امر خود قرار دهد بدون این که صحبتی از قصد قربت نماید سپس امر دیگری صادر نماید و بگوید: ایّها المکلّف، آن نمازی راکه مأموربه قرار دادم، باید به داعی امرش اتیان نمائی بنابراین، دو امر و دو مأموربه داریم که امر اوّل به ذات صلات متعلّق شده و امر دوّم، مربوط به این است که آن نماز را باید به داعی امرش اتیان نمود.

در این صورت اگر مکلّف، نماز را به داعی امر متعلّق به نفس صلات بخواند با هر دو امر، موافقت و امتثال نموده زیرا: مولا در ابتدا فرموده بود نماز بخوان، او صلات را اتیان نمود، در امر دوّم، مولا دستور داد آن نماز را به داعی امرش بخوان، مکلّف هم امتثال نمود یعنی نماز مأموربه به امر اوّل را به داعی امرش انجام داد لذا با «تعدّد امر» اشکالی باقی نمی‌ماند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۱] ـ جواب : مصنّف ﷺ تقریباً دو پاسخ برای اشکال مذکور، بیان کرده‌اند که جواب اوّل، چندان مهمّ نیست و عمده، همان جواب دوّم است که اینک به بیان آن دو پاسخ می‌پردازیم:

الف : آنچه را مستشکل بیان کرد ـ تعدّد امر ـ صِرف یک فرض می‌باشد، اگر مولا بخواهد غرض خود را به وسیلهٔ دو امر، بیان کند، امکان دارد، لکن خارجاً می‌بینیم ـ در عبادات، واجبات و مستحبات ـ در هر مورد، بیش از یک امر وجود ندارد و چنین نیست که در هر عبادتی دو امر از ناحیهٔ مولا صادر شده باشد که یک امر آن، متعلّق به ذات عبادت و دیگری مربوط به این باشد که آن عبادت را باید به داعی امرش اتیان نمود حتّی

---

۱ ـ مصنّف ﷺ به فرق بین عبادات و توصلیّات اشاره نمودند.

۲ ـ به خلاف ما عدای عبادات یعنی واجبات و مستحبّات توصّلی.

.....

در روایات، مشاهده نشده که مولا آن امر دوّم را به صورت کلّی و عام، بیان کرده باشد.

ضمناً مصنّف ﷺ در عبارت مذکور، فرق واضح و معروفی که بین عبادات و توصّلیات هست بیان نموده‌اند که:

در واجبات عبادی اگر قصد قربت، رعایت شود هم امتثال امر مولا شده و هم استحقاق ثواب، حاصل گشته و چنانچه قصد قربت رعایت نشود، امر مولا امتثال نشده و مسألهٔ استحقاق عقوبت هم مطرح است پس استحقاق ثواب و عقاب در عبادات، تابع وجود قصد قربت و عدم قصد قربت است امّا در واجبات و مستحبّات توصّلی، چنین نیست یعنی: اگر کسی بخواهد ثواب، نصیبش شود باید واجب توصّلی را با قصد قربت اتیان کند و چنانچه کسی قصد قربت ننماید، مستحق ثواب نیست امّا عقابی هم ندارد مانند ادای دین که اگر مدیون، دین خود را با قصد قربت، ادا کند مستحقّ ثواب هم می‌باشد و چنانچه بدون قصد قربت دین خود را پرداخت، مستحق عقاب نیست لکن امر مولا موافقت شده بنابراین در واجبات توصّلی، سه حالت متصور است:

۱ ـ انجام واجب با قصد قربت، موجب امتثال امر و استحقاق مثوبت است.

۲ ـ انجام واجب بدون قصد قربت، موجب امتثال امر مولا می‌باشد امّا ثواب و عقابی ندارد.

۳ ـ مخالفت با واجب توصّلی، موجب استحقاق عقاب است.

در واجبات تعبّدی، دو حالت متصور است:

۱ ـ اگر قصد قربت، تحقّق پیدا کرد، موافقت امر مولا حاصل گشته و استحقاق ثواب حاصل می‌گردد.

۲ ـ چنانچه قصد قربت، رعایت نشود، مخالفت امر مولا تحقّق پیدا کرده و استحقاق عقوبت هم حاصل شده است.

أنّ الأمر الأول إن كان يسقط بمجرّد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيّة الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثّاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسّل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة، و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجباً لحدوثه، و عليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره. هذا كلّه إذا كان التّقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال [۱۰].

---

[۱] ـ ب : پاسخ اصلی مصنّف ﷺ از اشکال مذکور، این است که: شما ـ مستشکل ـ به تعدّد امر، تمسّک کرده گفتید: یک امر به ذات عبادت ـ صلات ـ تعلّق گرفته و امر دیگر، این است که باید مأموربه به امر اوّل را به داعی امر، اتیان نمود، سؤال ما این است که: آیا آن دو امر هر دو توصّلی هستند یا تعبّدی و یا این که بین آن دو، فرق هست؟

امر دوّم که می‌گوید مأموربه به امر اوّل را به داعی امرش اتیان کنید، بلا اشکال و مسلماً توصّلی است یعنی: لزومی ندارد که وقتی شما مأموربه را به داعی امر اوّل، اتیان می‌کنید، مجموع آن را هم به داعی امر دوّم، اتیان نمائید و اگر امر دوّم، تعبّدی می‌بود باید قصد قربت در متعلّقش معتبر باشد، نباید بدون قصد قربت، امکان تحقّق داشته باشد در حالی که امر دوّم، لازم نیست داعویت داشته باشد، امر دوّم فقط دلالت می‌کند که مأموربه به امر اوّل را به داعی امر خودش اتیان نمائید پس امر دوّم، بلا اشکال، یک امر توصّلی است.

اکنون که مشخّص شد امر دوّم توصّلی است به پاسخ ایراد مستشکل می‌پردازیم: امر اوّل که متعلّق به ذات صلات گشته، تعبّدی است یا توصّلی به عبارت دیگر، امر اوّل به ذات صلات متعلّق شده، حال اگر مکلّف، ذات صلات را بدون قصد قربت، اتیان نماید، آیا امر اوّل ساقط می‌شود یا نه؟

.....

اگر امر اوّل، ساقط می‌شود، معنای سقوط امر هم این است که غرض مولا حاصل شده زیرا اگر غرض آمر و مولا حاصل نشود، سقوط امر، مفهومی ندارد و اصلاً قاعدهٔ کلّی، این است: تا وقتی که غرض مولا از امر حاصل نشود، معنا ندارد که امر، ساقط شود زیرا امر برای تحصیل غرض صادر می‌شود با توجّه به مقدّمهٔ مذکور نتیجه می‌گیریم که:

اگر امر اوّل که به ذات صلات تعلّق گرفته ـ و به قول شما در آن امر، صحبتی از قصد قربت نشده ـ امتثال شد، مکلّف، صلات را بدون قصد قربت، انجام داد، در این صورت اگر غرض مولا تأمین و حاصل شده پس امر دوّم چه نقشی دارد و زمینه‌ای برای آن باقی نمی‌ماند.

به عبارت واضح‌تر: اگر نماز بدون قصد قربت، غرض مولا را تحصیل و تأمین می‌کند، اگر امر اوّل هم مانند امر دوّم، توصّلی است و قصد قربت در حصول غرض مولا مدخلیّت ندارد، دیگر هیچ وجه و زمینه‌ای برای امر دوّم، باقی نمی‌ماند.

امّا اگر بگوئید: با اتیان نماز بدون قصد قربت، غرض مولا از امر اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، پاسخ ما ـ مصنّف ـ این است که اگر غرض مولا به وسیله امر اوّل و نماز بدون قصد قربت نتوانست حاصل شود در این صورت چه نیازی به امر دوّم داریم و در این حالت، عقل به طور استقلال، حکم می‌کند که باید غرض مولا را تحصیل نمائیم، اگر می‌دانید که نماز بدون قصد قربت، محصّل غرض مولا نیست و یا حتی نمی‌دانید که آن نماز، محصّل غرض مولا هست یا نه در این فرض باید یقین به حصول غرض مولا پیدا کنید و یقین به حصول غرض مولا در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که مکلّف، نمازش را به قصد «امر» اتیان نماید پس حکم عقل، وظیفهٔ ما را مشخص نموده و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

خلاصهٔ جواب مصنّف : شما ـ مستشکل ـ دو امر تصوّر کردید، ما گفتیم امر دوّم بلا اشکال، توصّلی است حال اگر شما بگوئید: در امر اوّل هم قصد قربت، معتبر نیست در

و أمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً[1]، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهة تأمّل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام [۱].

این صورت، زمینه‌ای برای امر ثانی باقی نمی‌ماند و اگر بگوئید با عدم قصد قربت، غرض مولا از امر، حاصل نمی‌شود در این صورت، عقل، جانشین امر دوّم است و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

نتیجهٔ مباحث قبل: اگر قصد قربت به معنای قصد امتثال و اتیان مأموربه به داعی امر باشد، این مسأله نمی‌تواند در ردیف سایر اجزا و شرائط در مأموربه و متعلّق امر اخذ شود.

[۱] ـ سایر معانی قصد قربت: به سه معنای دیگر در این زمینه، اشاره می‌کنیم:

الف : این که عبادت و نماز را اتیان می‌کنیم به خاطر این که یک امر حَسَن و نیکوئی می‌باشد.

ب : عبادت را اتیان می‌کنیم و انگیزهٔ ما، این است که اصلاً نماز، دارای مصلحت کامل هست.

---

۱ - لان كل واحد من الامور المذكورة: إما ان يعتبر تعييناً فهو باطل، للعلم بكفاية الاقتصار على قصد الامتثال او يعتبر تخييراً بينه و بين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدّور و سلب القدرة لعدم الفرق بين كونه مأخوذاً تعيينا او تخييراً.

اقول: لو كان التخيير شرعياً لزم المحذوران وكذا لو كان عقلياً و فرض الاطلاق نظريا، اما اذا كان طبيعياً فلا يلزم الدور.

و أما سلب القدرة فلا يلزم بالنسبة الى تمام وجودات الطبيعي، نعم يكون بعض وجوداته غير مقدور فح يتوجه الامر الى المقدور، مع ان الاجماع على الصحة اذا اتى بقصد الامتثال ينافيه. الا ان يقال: ان غير المأموربه قام مقامه الا انه ـ أيضاً ـ مخالف له، فح يقطع بعدم اعتباره مطلقاً، و لما كان المحذور عنده سلب القدرة اطلق القول بعدم اعتبار واحد من الامور المتقدمة. «مشكيني» ﷺ . ر . ك : كفاية الاصول محشى ۱ / ۱۱۲ .

.....

ج : اتیان عبادت به خاطر این که آن عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد، برای رضایت و خوشنودی او انجام می‌دهیم.

در هیچ یک از سه معنای مذکور، مسألهٔ «داعویّت» مطرح نیست ـ البتّه مانعی ندارد که مولا بگوید «**صل بداعی کون الصّلاة ذات مصلحة**» یا «**صل بداعی کون الصّلاة حسنة**» یا «**صل لله تبارك و تعالی**» ـ و قصد قربت اگر به آن معانی باشد، امکان دارد که به صورت شرطیّت یا قیدیّت در متعلّق امر، اخذ شود و مستلزم استحاله یا اشکالاتی که در مقدّمهٔ دوم به نحو مشروح، بیان کردیم، نمی‌باشد[1] لکن اخذ قصد قربت در متعلّق امر به آن معانی، کارساز نیست و فایده‌ای ندارد زیرا:

از نظر فقها، مسلّم است و هیچ کس در این مسأله، مخالفت نکرده که اگر مکلّفین عبادات را به داعی امرشان انجام دهند و مسألهٔ واجد مصلحت یا حَسَن بودن یا ارتباط و اضافه به الله تبارک و تعالی را نادیده بگیرند، هیچ اشکالی ندارد و به نحو مذکور، قصد قربت نمودن کفایت می‌کند و کفایت مذکور، دلیل بر این است که: احتمالات سه گانهٔ اخیر در متعلّق عبادات، اعتبار ندارد زیرا فرضاً اگر قصد قربت به معنای واجدیّت مصلحت در متعلّق، اخذ شده بود، شما نمی‌توانستید نماز را به داعی امر، اتیان کنید زیرا در این صورت، نماز به تنهائی مأموربه نبود بلکه صلات مع کونها ذات مصلحةٍ، مأموربه بود در حالی که شما نماز را به داعی امرش اتیان می‌کنید و مجزی هم هست و اجماع هم قائم شده که: می‌توان عبادات و از جمله، نماز را به داعی امر متعلّق به آن‌ها اتیان نمود لذا ما ازاین مطلب، کشف می‌کنیم که قصد قربت به معانی سه گانهٔ مذکور در متعلّق امر معتبر نیست:

جمع بندی : اتیان عبادت به داعی امرش کافی و مجزی است و اتیان به داعی امر،

---

۱ ـ تذکّر: معانی سه گانه مذکور را ولو این که ما از راه امر کشف می‌کنیم امّا حقیقتش این است که تابع امر مولا نیست به خلاف معنای اوّل ـ داعی الامر ـ که حقیقتاً متفرع بر امر است.

ثالثتها : إنّه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه ـ ولو كان مسوقاً في مقام البيان ـ على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التّمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه [۱].

نمی‌شود در متعلّق امر اخذ شود ـ نه به صورت شرطیّت و نه به صورت جزئیّت ـ.

مصنّف رحمه‌الله در پایان مقدّمهٔ دوم چنین فرموده‌اند: «**تأمّل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام.**»[1]

بعضی خیال کرده‌اند که قصد قربت به هر معنائی باشد ـ ولو به معنای قصد امتثال می‌شود در متعلّق مأموربه اخذ شود امّا شما ملاحظه کردید که چنین نیست.

«مقدمهٔ سوّم»

«آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسّک کرد؟»

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله در مقدّمهٔ دوّم، ثابت کرده‌اند که قصد قربت به آن معنائی که مسلماً کافی و مجزی است ـ یعنی اتیان مأموربه بداعی الامر ـ عنوانی نیست که در ردیف سایر اجزا و شرائط، بتوان در مأموربه اخذ نمود اکنون در بحث فعلی ـ مقدمهٔ سوم ـ نتیجه و ثمرهٔ مهمّی از آن می‌گیرند که:

سؤال : اگر مولا امری را به نحو مطلق، متوجّه عبد کرد و مثلاً فرمود «اتوا الزكاة» و

---

۱ ـ حيث ذهب بعضهم في تصحيح المطلب الى تعدد الامر و بعضهم الى ان غاية ما دل عليه الدليل العقلي و النقلي هو التمكن من الفعل عند ايجاده لا التمكن في زمان الامر به و المكلف قادر على اتيان العبادات بقصد الاطاعة و امتثال الامر في زمان الفعل المتأخر عن زمان الامر و لا امتناع في تأثير الامر في القدرة على متعلقه في زمان وجوده اذ لا دليل يقتضي استحالته و اما حديث كون الموضوع مقدما على المحمول فمحفوظ هيهنا ايضاً و لا دور اصلاً لان المقدم هو الفعل الذي يوجد بقصد القربة في الزمان المتأخر بحسب مقام التصور و هذا امر معقول و ان توقف وجوده الخارجي على سبق الامر نظير العلل الغائية للافعال الاختيارية حيث انها متقدمة تصوراً و إن كانت متأخرة تحققاً و بعضهم ذهبوا الى ان معنى القربة هو خصوص قصد كون الفعل ذا مصلحة او ذا عنوان يكون بذاك العنوان مأموراً به او كونه لله تعالى. ر. ك: شرح كفاية الاصول، مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتي، طبع نجف ۱ / ۱۰۴.

.....

عبد نمی‌داند که در زکات هم مانند صلات، قصد قربت معتبر است یا نه، به عبارت دیگر، عبد نمی‌داند که زکات، واجب توصّلی است یا تعبّدی، در این صورت آیا به لحاظ این که در آن دلیل، بحثی از قصد قربت نشده می‌توان به اطلاق دلیل، تمسّک کرد و گفت زکات، یک واجب توصّلی است یا نه؟

جواب : اگر قصد قربت را بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط، در مأموربه و متعلّق امر، اخذ نمود ـ مانند رکوع، طهارت و استقبال قبله ـ در محلّ بحث هم چون مولا بحثی از قصد قربت نکرده و در مقام بیان بوده، می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در زکات، معتبر نیست لکن ما ـ مصنّف ـ گفتیم قصد قربت از اموری نیست که بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط در متعلّق امر، اخذ نمود، لذا می‌گوئیم در فرض سؤال، تمسّک به اطلاق هم صحیح نیست.

اشکال : اگر مولائی در مقام بیان ـ تمامیت مقدّمات حکمت ـ بگوید «اعتق رقبة» و شما شک در اعتبار قید ایمان نمائید، می‌توانید برای نفی اعتبار قید به اطلاق خطاب، تمسّک نمائید و بگوئید چون مولا در مقام بیان بوده و به قید مذکور، اشاره ننموده، پس قید ایمان اعتبار ندارد و عتق مطلق رقبه، مکفی و مجزی است، پس چرا در محلّ بحث به اطلاق «اتوا الزکاة» تمسّک نمی‌کنید تا بگوئید قصد قربت در مأموربه معتبر نیست؟

جواب : قیدی را که احتمال می‌دهیم در مأموربه معتبر است، در موردی می‌توان برای نفی آن به اطلاق تمسّک کرد که امکان داشته باشد، مولا، مأموربه را مقیّد به آن قید کند مانند مثال مذکور ـ اعتق رقبة ـ یعنی: مولا می‌تواند عتق رقبه را مقید به «ایمان» بکند یا مقیّد ننماید امّا اگر قید از قیودی بود که حتّی خود مولا هم نمی‌توانست آن را در متعلّق امر، اخذ نماید، در این مورد، ما هم حقّ تمسّک به اطلاق نداریم و نمی‌توان به اطلاق کلام مولا تمسّک کرد و گفت: چون او مأموربه را مقیّد ننموده پس معلوم می‌شود که آن قید، مدخلیّتی در مأموربه ندارد. در محلّ بحث هم مطلب، این چنین است که: ما ثابت کردیم

فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التّوصليّة من إطلاق الصّيغة بمادتها، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشيء من قبل الامر، من إطلاق المادّة في العبادة لو شكّ في اعتباره فيها [۱].

که قصد قربت از اموری نیست که مولا بتواند آن را در متعلّق امر، اخذ نماید و گفتیم ممتنع است «داعی الامر» در متعلّق امر، اخذ بشود لذا تمسّك به اطلاق برای نفی اعتبار قصد قربت، صحیح نیست به خلاف مثال «اعتق رقبةً» و امثال آن.

[۱]ـ با توجّه به توضیحات اخیر، واضح شد که با شک در تعبّدیّت و توصّلیّت، کسی نمی‌تواند از طریق تمسّک به اطلاق صیغه، توصّلیّت را استظهار نماید.

بدیهی است که صیغهٔ امر، دارای هیأت و مادّه‌ای هست و مسألهٔ قصد قربت، ارتباط به مادّه، پیدا می‌کند و معلوم است که نمی‌توان گفت چون در متعلّق امر ـ یعنی ایتاء زکات که از آن به مادّه تعبیر می‌شود ـ اشاره‌ای به قصد قربت نشده پس به اطلاق صیغه، تمسّک نموده و می‌گوئیم قصد قربت در آن واجب، معتبر نیست.

نه تنها در مورد قصد قربت، مطلب چنین است بلکه در امور دیگری که مانند قصد قربت، متأخّر از امر و به دنبال امر هستند، مطلب به همان نحو است که بیان کردیم. به عنوان مثال قصد وجه[۱]، عنوانی است که متأخّر از امر می‌باشد.

مثلاً تا مولا نسبت به یک شیء، امری صادر نکند، آن شیء، عنوان وجوب، پیدا نمی‌کند، همان طور که «داعی الامر» تأخّر از امر دارد، عنوان وجوب هم چه به صورت غایت باشد یا به نحو دیگر، متأخّر از امر است لذا کسی نمی‌تواند به اطلاق «اتوا الزکاة» تمسک کند و بگوید چون مولا بحث و اشاره‌ای به قصد وجه نکرده و مأموربه را مقیّد به

---

۱ ـ «برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی این که مکلف، عمل عبادی را مفیّا کند به غایت آن و مثلاً بگوید: «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» یا «اصلی صلاة اللیل لاستحبابه» و دیگر، این که مکلف، عنوان صفتیّت را در عبادت، اخذ نماید و بگوید: «اصلی صلاةً واجبة» یا «اصلی صلاة مستحبّة». ر.ک: ایضاح الکفایة ٤ / ١٤٩.

نعم إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلّق أمره، و معه سكت في المقام، و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوته نقضاً له و خلاف الحكمة، فلابد عند الشّك و عدم إحراز هذا المقام، من الرّجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل [۱].

وجوب یا استحباب ننموده پس قصد وجه در آن معتبر نیست.

مولا اصلاً نمی‌توانسته چنان قیدی را در مأموربه ذکر کند پس تمسّک به اطلاق نه برای رفع اعتبار قصد قربت، کارساز است نه برای نفی اعتبار قصد وجه ـ و نه برای آن چیزهائی که مانند قصد قربت و قصد وجه، تأخّر از امر دارند.

[۱] ـ سؤال : با توجّه به این که شما ـ مصنّف ـ فرمودید: در صورت شک در تعبّدیّت و توصّلیّت مأموربه، نمی‌توان به «اطلاق لفظی» تمسّک نمود و اصلاً قصد قربت را نمی‌توان در متعلّق امر، اخذ نمود، راه دیگری برای حل مشکل، وجود ندارد؟

جواب : در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم داریم و در مثال «اعتق رقبة» که گفتیم می‌توان برای نفی قید «ایمان» به اطلاق، تمسّک کرد، منظور، این بود که جای تمسّک به اطلاق لفظ «رقبه» بود ـ البته در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت ـ در محلّ بحث گرچه به اطلاق لفظی نمی‌توان تمسّک نمود امّا تمسّک به اطلاق مقامی ـ در صورت احراز ـ مانعی ندارد یعنی:

اگر احراز کردیم که مولا در یک مقامی هست که می‌خواهد تمام اموری را که در حصول غرض و تحقّق هدفش مدخلیّت دارد ـ چه آن اموری که بتواند متعلّق امر، واقع بشود و چه آن چیزهائی که نتواند متعلّق امر، قرار گیرد ـ بیان کند امّا در عین حال بحثی از قصد قربت ننمود، می‌توان به اطلاق مقامی تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در مأموربه معتبر نیست. مثلاً اگر احراز کردیم که مولا درصدد است نمازی را معرّفی کند که «قربان کلّ تقی» و «معراج مؤمن» است و عنایتی ندارد که کدام قسم از اجزا و شرائط نماز

فاعلم : أنّه لا مجال ـ ها هنا ـ إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيّين، و ذلك لأن الشّك ها هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب ـ مع الشّك و عدم إحراز الخروج ـ عقاباً بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنّه بالعلم بالتّكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة [۱].

می‌تواند متعلّق امر، واقع شود و کدام قسمش نمی‌تواند مورد تعلّق امر، واقع شود و صحبتی از قصد قربت به میان نیاورد، در حالی که برای او مانعی نداشت که مسألهٔ قصد قربت را متعرض شود[۱]، در این صورت می‌توان به اطلاق مقامی مولا تمسّک نمود و گفت: فرضاً در فلان عمل، قصد قربت، معتبر نیست و اگر قصد قربت، معتبر می‌بود وظیفهٔ مولا بود که در مقام بیان آن واجب، ذکری از قصد قربت به میان آورد.

نتیجه : اگر دست ما از تمسّک به اطلاق لفظی کلام مولا کوتاه است اما با تحقّق شرائط مذکور، مانعی از تمسّک به اطلاق مقامی او نیست لکن شرطش این است که مکلّف، احراز نماید که مولا در چنان مقام و موقعیتی بوده و می‌خواسته تمام اموری را که در حصول غرضش مؤثّر هست، بیان کند امّا اگر چنان موقعیّت مقامی مولا را احراز ننمودیم، باید به عقل مراجعه نمائیم تا وظیفهٔ خود را مشخّص نمائیم. اینک باید ببینیم حکم عقل در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت چیست؟

در صورت شک در تعبّدیّت و توصلیّت، حکم عقل چیست؟

[۱] ـ در هر واجبی که شک در تعبّدیّت و توصلیّت آن بشود «**العقل يستقل بلزوم**

---

۱ - لازم به تذکر است که بنا به عقیدهٔ مصنّف ﷺ اعتبار قصد قربت در متعلّق امر، مستحیل است امّا چنین نیست که مولا اصلاً مجاز نباشد و حق نداشته باشد ذکری و صحبتی از قصد قربت بکند بلکه می‌تواند بگوید: قصد قربت در نمازی که معراج مؤمن است دخالت دارد.

.....

رعایة قصد القربة. . .»

مقدّمه : در جلد دوم کتاب کفایة الاصول[1] ـ و همچنین در کتاب رسائل شیخ اعظم ـ بحثی تحت عنوان اقلّ و اکثر ارتباطی داشتیم که: مثلاً اگر مکلّف در جزئیّت شیء برای مأموربه تردید نماید، وظیفه‌اش چیست؟

در آن بحث گفتیم بین اصولیین، اختلافی هست که آیا عقل، حکم به برائت می‌کند یا اشتغال؟

فرضاً اگر در جزئیّت سوره برای نماز، تردید نمائیم، بعضی قائل هستند که عقل، حکم به اشتغال می‌نماید و عدّه‌ای معتقدند که برائت عقلی جاری می‌شود.

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: چه در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی به جریان اصل برائت، قائل شوید و چه بگوئید اصالت الاشتغال، جاری می‌شود در محلّ بحث ـ در مورد قصد قربت ـ باید قائل به جریان اصالت الاشتغال شد.

سؤال : اگر در آن بحث، قائل به اشتغال شدیم در بحث فعلی و در اعتبار قصد قربت ـ شک در تعبّدیّت و توصّلیّت مأموربه ـ هم اصالت الاشتغال جاری می‌کنیم امّا اگر در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی، گفتیم: با شکّ در جزئیّت سوره برای نماز، عقل، حکم به برائت می‌کند، طبق مبنای مذکور ـ جریان اصل برائت در اقلّ و اکثر ارتباطی ـ چرا در مورد قصد قربت ـ شکّ در تعبّدیّت و توصّلیّت مأموربه ـ می‌گوئید اصل برائت جاری نمی‌شود و باید اصالت الاحتیاط را جاری نمود و گفت قصد قربت باید رعایت شود؟

به عبارت دیگر چه فرقی بین آن دو مسأله هست و چرا با شکّ در جزئیّت سوره می‌گوئید برائت[2]، جاری می‌شود امّا در مسألهٔ شک در اعتبار قصد قربت در مأموربه اشتغال، جاری می‌شود؟

---

۱ ـ صفحهٔ ۲۲۷ و نیز ر. ک : ایضاح الکفایة ۵ / ۵۷.

۲ ـ طبق یک مبنا که اشارهٔ بیان کردیم.

.....

جواب : علّتش این است که: در اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضاً شک در جزئیّت سوره برای نماز، اگر سوره جزء نماز باشد از آن اجزائی است که متعلّق امر، واقع شده یعنی همان امر به صلات، شامل سوره هم می‌شود به عبارت دیگر: نفس امر صلاتی، متوجّه سوره شده و لذا شکّ شما در جزئیّت سوره، مفهومش این است که: آیا امر صلاتی متعلّق به سوره شده یا نه؟ آیا بعض الامر متوجّه سوره، گشته یا نه؟ پس شما در تعلّق امر، تردید و شک در تکلیف دارید لذا اصل برائت جاری می‌کنید خواه تکلیف، کلّی باشد یا بعض الامر باشد به خلاف محلّ بحث که: دائرهٔ مأموربه برای شما مشخص است و شما در تعلّق امر، شک ندارید، شما می‌دانید که قصد قربت معتبر هم باشد، نمی‌تواند متعلّق امر قرار گیرد[1] و مأمور به واقع شود پس شما در تعلّق تکلیف، تعلّق امر، تردید ندارید بلکه شکّ شما در این جهت و به این نحو است که:

یقین دارید امری به ایتاء زکات، تعلّق گرفته و می‌دانید که قصد قربت در متعلّق آن امر، داخل نیست امّا در عین حال، شک دارید که آن امر مسلّمی که به ایتاء زکات، تعلّق گرفته، اگر شما بدون قصد قربت، ایتاء زکات نمودید، آن امر، ساقط می‌شود یا نه پس «شکّ» شما در سقوط امر است که آیا با اتیان مأموربه و عدم رعایت قصد قربت، امر مولا ساقط می‌شود یا نه در حالی که می‌دانید، اشتغال یقینی نیاز به برائت یقینی دارد. شما یقین دارید که مکلف‌به ایتاء زکات هستید لذا باید یقین حاصل کنید که آن تکلیف از عهدهٔ شما ساقط شده و یقین به سقوط تکلیف در موردی است که قصد قربت در مأموربه رعایت شود لذا اگر قصد قربت، رعایت نشود مولا می‌تواند بر مخالفت و عدم خروج مکلّف از عهدهٔ تکلیف، عقاب نماید و عقابش هم بلا بیان نمی‌باشد پس:

«بین قصد قربت» و «اقلّ و اکثر ارتباطی و جزئیّت سوره» فرقی هست: در اقلّ و اکثر

---

۱ - که مشروحاً بیان کردیم.

و هكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في الطّاعة، و الخروج به عن العهدة، ممّا لا يمكن اعتباره في المأموربه كالوجه و التّمييز [١].

ارتباطی، شما شک در تعلّق تکلیف دارید امّا در محلّ بحث، شما شک در سقوط یک امر مسلّم دارید لذا باید اصالت الاحتیاط را جاری نمائید.

نتیجه : اگر اطلاق مقامی مولا برای ما احراز نشد و نوبت مراجعه به حکم عقل رسید، عقل حکم می‌کند که در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت باید اصالت الاشتغال، جاری نمود و گفت: رعایت قصد قربت هم در مأموربه معتبر است.

[١] ـ مصنّف ﷺ شاهدی بر مطلب خود آورده‌اند که: گفتیم با شکّ در تعبّدیّت و توصّلیّت و مراجعه به اصل عملی، عقل، حکم به اشتغال و رعایت قصد قربت می‌کند. اکنون می‌گوئیم این مطلب، اختصاص به قصد قربت ندارد بلکه هر چیزی که امکان نداشته باشد ـ در مأموربه اخذ شود ـ به نحو شرطیّت یا جزئیت ـ و مکلّف، شک داشته باشد که در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه، دارای همین حکم است مانند:

١ ـ قصد تمیز : که معنایش این است که: مأموربه «بعنوان انّه مأموربه» مشخّص باشد.

سؤال : در چه مواردی مأموربه «بعنوان انّه مأموربه» مشخّص نیست و مکلّف نمی‌تواند قصد تمیز نماید؟

جواب : مثلاً مکلّفی دو لباس دارد که یکی متنجّس و دیگری پاک هست امّا با یکدیگر مشتبه شده و می‌تواند یکی از آن دو لباس را تطهیر نماید و علم تفصیلی به طهارت لباس حاصل کند امّا می‌گوید: چه لزومی بر این کار هست من جمعاً دو نماز صبح ـ چهار رکعت ـ در هر یک از آن دو لباس می‌خوانم تا یقین حاصل کنم نماز صبح در لباس طاهر، واقع شده که در این مورد، بعضی گفته‌اند: از نظر معتبر بودن «تمیز» آن عمل، صحیح نیست[١] زیرا مکلّف، نماز اوّل راکه قرائت می‌کند، نمی‌داند آیا آن نماز، مأمور به

---

١ ـ لذاطبق مبنای مذکور گفته‌شده: کسی که‌بتواند اجتهاد یاتقلید کند،طریق‌احتیاط برایش مسدوداست.

نعم: يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما ربما يحتمل بدواً دخله في امتثال أمر كان مما يغفل[1] عنه غالباً للعامّة، كان على الآمر بيانه، و نصب قرينة على دخله واقعاً، و إلّا لأخلّ بما هو همّه و غرضه و أما إذا لم ينصب دلالة على دخله؛ كشف عن عدم دخله، و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التّمييز في الطّاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار، و كانا ممّا يغفل عنه العامّة، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّة[2]، فتدبّر جيّداً [۱].

هست یا نه و بعد که نماز دوّم را اتیان می‌کند، باز هم نمی‌داند آن صلات، مأمور به می‌باشد یا نه لذا در احتیاط به طریق مذکور، مأموربه «بعنوان انّه مأموربه» مشخّص نیست پس قصد «تمیز» رعایت نشده.

نتیجه : قصد تمیز هم از اموری است که امکان ندارد در متعلّق امر، اخذ شود زیرا مانند قصد قربت به دنبال امر شارع و متأخّر از امر می‌باشد لذا در صورتی که مکلّف، شک نماید و نداند که قصد تمیز در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه عقل، مستقلاً حکم به اشتغال و در نتیجه، اعتبار آن می‌کند.

۲ ـ قصد وجه هم مانند قصد تمیز یکی از اموری است که شاهد و مثال برای ما نحن فیه است، معنای قصد وجه را در همین مقدّمه بیان کردیم و با شک در آن و مراجعه به عقل، باید احتیاط رعایت شود.

[۱] ـ مصنّف ﷺ فرموده‌اند: بین قصد قربت از یک طرف و سایر موارد ـ مانند قصد

---

۱ - اذ الغفلة مانعة من اتكال الشارع الاقدس على حكم العقل ح اذ لا حكم للعقل ح فاما ان لا يكون غرض الشارع يتوقف على ما ذكر او يكون له غرض و لم يعتن هو بفوته و حيث ان الثانى ممتنع فيتعين الاوّل (اقول) يتم هذا فى حق الغافل لا فى حق الملتفت ولو كان نادراً فاستكشاف عدم الغرض مطلقاً غيرظاهر الا ان يعد ذلك طريقاً عرفاً الى عدمه و هو كما ترى . ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۱۷۸ .

۲ - و هو السيد الاجل علم الهدى ﷺ على ما قيل . ر.ک : منتهى الدراية ۱ / ۴۹۲ .

.....

وجه و تمیز ـ فرقی هست که: قصد قربت موضوعی است که مورد توجّه عموم و تودهٔ مردم هست و عوام هم می‌دانند که امتیاز واجبات تعبّدی به قصد قربت است، آن‌ها می‌دانند در بعضی از واجبات مانند نماز و خمس تا مکلّف، قصد قربت ننماید، هدف وغرض مولا حاصل نمی‌شود به خلاف واجبات توصّلی مانند ادای دین که عوام هم می‌دانند در آن‌ها قصد قربت معتبر نیست ولو ریاءً مأموربه اتیان و دین، ادا شود، کافی است و غرض مولا حاصل می‌شود بنابراین:

قصد قربت از اموری هست که مورد توجّه تودهٔ مردم می‌باشد به خلاف عناوینی مانند قصد وجه و تمیز که تودهٔ مردم اصلاً به نفس آن عناوین و موضوعات، توجّهی ندارند و نمی‌دانند که قصد وجهی هم در عبادات، مطرح هست.

عناوین مذکور، مانند قصد وجه و تمیز که مغفول‌عنه تودهٔ مردم هست اگر مولائی بخواهد آن‌ها را هم مانند قصد قربت برایشان مدخلیّتی در حصول غرض، قائل شود، وظیفهٔ مولا هست که برای مردم، بیان کند البتّه نه این که در متعلّق امر خود، اخذ نماید ـ چون امکان ندارد ـ بلکه باید به صورت اعلام و اخبار بیان کند که قصد وجه هم در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد ـ و تمیز هم کذا ـ و چون می‌بینیم در روایات و اخبار اصلاً صحبت و ذکری، نسبت به قصد وجه و تمیز نشده لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که: آن دو در عبادات، معتبر نیستند و اگر معتبر می‌بود چرا در یک روایت، اشاره‌ای به آن‌ها نشده پس:

از عدم بیان مولا، عدم مدخلیّت را کشف می‌کنیم امّا در باب قصد قربت، مطلب، چنین نیست زیرا مولا می‌داند که مردم، توجّه و در نتیجه، شک می‌کنند که قصد قربت در فلان مأموربه معتبر است یا نه و وقتی هم شک برای آن‌ها حاصل شد، عقلشان مستقلاً حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود لذا لزومی ندارد که مولا اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

ثمّ إنّه لا أظنّك أن تتوهّم و تقول : إنّ أدلّة البراءة الشّرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار، و إن كان قضيّة الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنّه لابدّ في عمومها من شيء قابل للرّفع و الوضع شرعاً، و ليس ها هنا، فإن دخل قصد القربة و نحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك، إلا أنّهما قابلان للوضع و الرّفع شرعاً، فبدليل الرفع ـ ولو كان أصلاً ـ يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلاً ، بخلاف المقام ، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي ، كما عرفت ، فافهم [۱].

پس بین (قصد قربت) و بین (قصد وجه و تمیز) فرق مذکور را می‌توان قائل شد امّا در اصل مسأله که اگر مورد شک و التفات واقع شد و جهت مغفولیّت نزد عامّه هم مطرح نبود و نوبت به حکم عقل رسید، عقل، مستقلاً حکم به اشتغال می‌کند و در حکم عقلی ـ نسبت به اشتغال ـ فرقی بین قصد قربت و این‌ها دیده نمی‌شود.

[۱] ـ در باب اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضاً شك در جزئیّت سوره برای نماز، دو بحث واقع شده[۱]: **الف :** از نظر عقل، اشتغال جاری می‌شود یا برائت. **ب :** آیا ادلّهٔ برائت شرعی ـ مانند حدیث رفع و امثال آن ـ در اقلّ و اکثر ارتباطی و در مورد سورهٔ مشکوک الجزئیه، جاری می‌شود یا نه که بحث دوّم، ارتباطی به برائت و اشتغال عقلی ندارد.

در محلّ بحث، یعنی در مورد قصد قربت دو بحث مذکور مطرح است یعنی:

۱ ـ تا کنون بحث کرده و گفته‌ایم با شک در تعبدیّت و توصّلیّت ـ شک در اعتبار قصد قربت و عدم آن ـ و رجوع به اصل عملی، عقل حکم به اشتغال و اعتبار قصد قربت می‌کند به عبارت دیگر: در محلّ بحث، برائت عقلی ـ قاعدهٔ قُبح عقاب بلا بیان ـ جاری نمی‌شود بلکه از نظر عقل حکم به اشتغال می‌شود.

---

۱ ـ و نیز ر.ک : ایضاح الکفایة ۵ / ۵۸.

.....

۲ ـ بحث دیگری که این جا مطرح می‌باشد، عبارت است از این که: با شک در تعبّدیّت و توصّلیّت ـ شک در اعتبار قصد قربت ـ آیا حدیث رفع[1]، جاری می‌شود یا نه مثلاً اگر تردید نمودیم که در زکات، قصد قربت معتبر است یا نه آیا می‌توان به حدیث رفع، تمسّک نمود و گفت یکی از چیزهائی را که امّت نمی‌داند این است که آیا قصد قربت در ادای زکات، معتبر است یا نه؟

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: ولو این که در مورد جزئیّت سوره ـ در اقلّ و اکثر ارتباطی ـ اگر مورد شک، واقع شود و برائت شرعی جاری بشود، در محلّ بحث نمی‌توان برائت شرعی جاری کرد و گفت قصد قربت در مأموربه معتبر نیست زیرا حدیث رفع در موردی جاری می‌شود که شیء مشکوک هم قابلیّت داشته باشد شارع، آن را اثبات کند و هم قابلیّت داشته باشد آن را نفی نماید. ـ به عبارت دیگر: شیء مشکوک هم قابلیّت رفع داشته باشد و هم قابلیّت وضع ـ یعنی «ما لا یعلمون» باید چیزی باشد که شارع بما هو شارع هم بتواند آن را وضع و ثابت کند و هم بتواند آن را رفع نماید امّا در باب قصد قربت، طبق مبنائی که ما ذکر کردیم، شارع نمی‌تواند قصد قربت را در متعلّق امر، اخذ نماید، او نمی‌تواند قصد قربت را وضع کند تا در نتیجه، رفع آن هم در اختیار خودش باشد به خلاف جزئیّت سوره که اختیارش با شارع مقدّس است.

اشکال : بین قصد قربت و «سوره» فرقی نیست، زیرا اگر به حسب واقع، سوره در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد پس به شارع مقدّس، مربوط نیست و اگر مدخلیّت ندارد پس چرا شارع، آن را در مأموربه ذکر می‌کند پس مسألهٔ مدخلیّت سوره و جزئیّت آن،

---

۱ ـ عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء و النسیان و «ما لا یعلمون» و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرة و الوسوسة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید. ر.ک: اصول کافی، باب ما رفع عن الامة ۲ / ٤٦٣.

. . . . . .

یک امر واقعی است، بنا هست که صلات، معراج مؤمن باشد، واقعاً چه چیز در معراجیّت، دخالت دارد اگر سوره، جزء نماز هست، مدخلیّت آن هم مدخلیّت واقعی هست و قصد قربت هم اگر دخالت در حصول غرض مولا دارد، مدخلیّتش، مدخلیّت واقعی است.

خلاصه : بین قصد قربت و بین جزئیّت سوره از نظر دخالت واقعی در حصول غرض مولا و عدم دخالت چه تفاوتی هست؟

جواب : ما آن قدر هم مقیّد و گرفتار غرض واقعی مولا نیستیم این که به شما گفتیم باید غرض مولا را تحصیل کنید، نسبت به آن چیزهائی است که مولا نمی‌تواند در متعلّق امر بیاورد امّا اگر در موردی دست مولا باز بود و توانست چیزی راکه در حصول غرضش دخیل هست در متعلّق امر بیاورد، مثلاً بگوید: نماز، مأموربه است و ارکان و اجزائش تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود و سلام است امّا مع ذلك مشاهده کردیم که در موردی شارع، صحبتی از سوره ننموده و آن را در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نداده، در این صورت، معنا ندارد که بگوئیم: حدیث رفع، دلالتی ندارد و جاری نمی‌شود چون که اگر سوره دخالت داشته باشد، یک دخالت واقعی دارد.

مانعی ندارد دخالت واقعی داشته باشد.

چرا مولا آن را در متعلّق امر اخذ ننمود؟

علّتش برای ما مشخّص نیست، ما نمی‌دانیم که آیا سوره، جزء مأموربه هست یا نه، حدیث رفع، جریان، پیدا می‌کند و می‌گوئیم: شک داریم که آیا از ناحیهٔ مولا امر فعلی به صلات مع السّورة متعلّق شده یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» امر فعلی به صلات مع السّورة متعلّق نشده امّا به خلاف قصد قربت که ما می‌دانیم امر فعلی به غیر از قصد قربت متعلّق شده، قصد قربت در دائره مأموربه و متعلّق امر نیست تنها شکّ ما این این است که: آیا غرض مولا با نماز بدون قصد قربت، حاصل می‌شود یا نه در این صورت

.....

نمی‌توان به حدیث رفع، تمسک و برائت شرعی، جاری نمود.

آنچه که مربوط به مولا هست، مسأله تعلّق امر است و گفتیم قصد قربت در مقام تعلّق امر نمی‌شود جزء مأموربه یا شرط آن باشد و آنچه هم که مربوط به مولا نیست که واقعیت مطلب است، حدیث رفع، نفی واقعیت نمی‌کند، او مربوط به عمل مولا و تکلیف متوجه به عبد از ناحیهٔ مولا هست پس:

قصد قربت و سوره ولو این که مدخلیتشان ـ بر فرض مدخلیت ـ یک مدخلیت واقعی است و در حصول غرض واقعی دخالت دارند امّا حدیث رفع در باب جزئیت سوره، جاری می‌شود و حکم می‌کند که سوره، جزء مأموربه نیست و امر فعلی به صلات مع السّورة متعلّق نشده امّا در باب قصد قربت، حدیث رفع نمی‌تواند جاری شود و ...

نتیجه : در مورد اعتبار قصد قربت در بحث عقلی، هم عقل، حکم به اشتغال و اعتبار می‌کند و هم ادلّهٔ برائت شرعی، جریان ندارد و تقریباً راهی برای فرار و تخلّص از قصد قربت به وسیلهٔ ادلّهٔ لفظی هم نداریم.

تذکّر : اگر عقل حکم به اعتبار شیء کرد و دلیل برائت شرعی حکم به عدم اعتبار آن نمود کدام یک از آن‌ها را باید اخذ کرد؟

می‌توان دلیل برائت شرعی را اخذ نمود زیرا حکم عقل به اعتبار، با قطع نظر از رفع شارع است فرضاً اگر شارع بگوید: قصد قربت در فلان عمل معتبر نیست، معنا ندارد که عقل استقلال به اشتغال داشته باشد پس قاعدهٔ کلّی، این است که:

اگر در موردی عقل حکم به اشتغال نمود لکن در مقابلش، دلیل برائت شرعی، حکم به برائت کرد، می‌توان برائت شرعی را اخذ نمود چون حکم عقل به اشتغال با قطع نظر از تجویز و ترخیص شارع است اگر شارع مقدّس فرمود «رفع ما لا یعلمون» معنا ندارد که عقل حکم به اشتغال کند، بدیهی است که احتیاط در هر حال حَسَن است.

المبحث السّادس : قضيّة إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسيّاً تعينيّاً عينيّاً، لكون كلّ واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، و لم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا[1]، أتى بشيء آخر أو لا[2] أتى به آخر أو لا[3] كما هو واضح لا يخفى [١].

مبحث ششم

«مقتضای اطلاق صیغهٔ امر، چه نوع واجبی است؟»

[١] ـ مصنّف ﷺ به سه نکته، اشاره کرده‌اند:

١ ـ باید قبلاً متذکّر شویم که: به یک اعتبار، واجب به نفسی و غیری تقسیم می‌شود.

واجب غیری، مانند وجوب مقدّمات نماز، وجوب وضو که به خاطر وجوب ذی المقدّمه ـ مانند نماز که دارای وجوب نفسی می‌باشد ـ وجوب دارد و در صورتی وضو، واجب است که ذی المقدّمه، واجب باشد فرضاً ساعت یازده صبح، تحصیل وضو برای نماز ظهر، واجب نیست زیرا هنوز نماز ظهر واجب نشده، وقتی ظهر فرا رسید ونماز واجب شد، از وجوب نماز، وجوب غیری به تحصیل طهارت، ترشح می‌شود.

سؤال : اگر اجمالاً بدانیم فلان شیء، واجب است لکن ندانیم که وجوبش مانند وجوب نماز، نفسی و استقلالی هست یا این که وجوب آن، مانند وجوب وضو، غیری و تابع ذی المقدّمه هست، راه تشخیص چیست؟

خلاصه : اگر اصل وجوب را احراز کردیم لکن نفسیّت یا غیریّت آن احراز نشد، راه تعیین چیست؟

[١ – هذا في الوجوب الغيري، اذ لوكان وجوبه لاجل الغير فلا محالة يصير غيرياً.

٢ – هذا في الوجوب التخييري، فان لم يكن له عِدل فالوجوب تعييني، و الا فهو تخييري، فجعل العِدل قيد ينفيٰ بالاطلاق.

٣ – هذا في الوجوب الكفائي، فان الوجوب فيه مقيد بعدم اتيان الغير بالواجب، و هذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العيني فانه ثابت مطلقا سواء اتى به الغير ام لا و سواء وجب هناك شيء آخر ام لا .] ر.ک : منتهى الدراية ١ / ٤٩٦ .

.....

جواب : اگر مولا فرموده باشد فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده، قرینه‌ای هم اقامه ننموده، در این صورت از اطلاق وجوب ـ اطلاق صیغهٔ امر ـ استفادهٔ نفسیّت می‌کنیم زیرا: وجوب نفسی، قیدی ندارد امّا واجب غیری، دارای قید هست مثلاً می‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» چون وجوبش متوقّف بر وجوب دیگری نیست، متوقّف بر وجوب یک ذی المقدّمه نیست به خلاف واجب غیری که فرضاً نمی‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» بلکه باید گفت «هذا الشّیء واجب اذاکان ذو المقدّمة واجبة» پس: اگر مولا فرموده باشد: فلان شیء، واجب است، در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفادهٔ نفسیّت نموده و می‌گوئیم آن وجوب، نفسی است نه غیری زیرا اگر قیدی، لازم بود بایست مولا آن را بیان می‌نمود و چون بیان نکرده درمی‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی است نه غیری.

۲ ـ بدیهی است که به یک اعتبار، واجب به عینی ـ مانند نماز ـ و کفائی ـ مانند تجهیز میّت مسلمان ـ تقسیم می‌شود. حال اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا عینیّت یا کفائیّت آن برای ما مشخص نبود راه تشخیص مسأله چیست؟

مقتضای اطلاق صیغهٔ امر ـ البتّه در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت ـ این است که آن واجب، کفائی نباشد زیرا واجب کفائی دارای قید هست ـ به خلاف واجب عینی.

فرضاً در چه صورتی تجهیز میّت مسلمان بر شما واجب است؟ در صورتی که دیگران بر آن امر، اقدام نکنند امّا اگر دیگران، پیش قدم شدند، بر من و شما لزومی ندارد که اقدام نمائیم به خلاف واجب عینی که بر تک تک افراد، لازم است مثلاً خواندن نماز ظهر بر شما واجب است خواه سایر مسلمین، نماز بخوانند یا نخوانند.

خلاصه : با شکّ در عینیّت و کفائیّت می‌گوئیم: مقتضای اطلاق ـ در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت ـ کلام مولا، این است که آن واجب، عینی باشد زیرا واجب عینی، قیدی ندارد به خلاف واجب کفائی که مقیّد هست.

المبحث السّابع: إنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهّمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة. و إلى بعض العامّة ظهورها في الوجوب، و إلى بعضٍ تبعيّتها لما قبل النهي، إن علّق الأمر بزوال علّة النّهي، إلى غير ذلك [۱].

---

۳ ـ واضح است که به یک اعتبار، واجبات به تعیینی و تخییری[1] تقسیم می‌شود، حال اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینیت و تخییریت آن برای ما معلوم نبود وظیفه و راه تشخیص چیست؟

در صورت تمامیّت مقدمات حکمت از اطلاق کلام مولا استفادهٔ تعیینیّت می‌کنیم زیرا واجب تخییری، دارای قید هست امّا واجب تعیینی قیدی ندارد. در واجب تخییری در صورتی اوّلین عِدل بر شما واجب است که عِدل دیگر را اتیان نکرده باشید و اگر طرف دوّم را اتیان نمودید، عِدل اوّل بر شما واجب نیست پس وجوب طرف اوّل در صورتی است که عِدلش اتیان نشده باشد بنابراین می‌توان گفت: واجب تخییری، مقیّد است، به خلاف واجب تعیینی که قیدی ندارد.

نتیجه : در دَوَران امر، بین تعیینیّت و تخییریّت ـ و تمامیّت مقدمات حکمت ـ مقتضای اطلاق، تعیینیّت است.

جمع‌بندی : مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسیِ تعیینیِ عینی باشد لا غیر.

مبحث هفتم

«وقوع امر، عقیب حظر»

[۱] ـ عدّهٔ کثیری قائل شدند که: صیغهٔ امر، ظهور در وجوب دارد ـ البتّه در مواردی

---

۱ ـ فالتعیینی هو وجوب فعل بخصوصه. و التخییری: هو وجوب فعلین او الافعال علی البدل، کما لو ورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستین مسکیناً او صم شهرین متتابعین، و یتصور التخییری علی وجوه ذهب الی کل منها فریق . . . ر. ک : اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۲ .

.....

که قرینه‌ای بر خلاف نباشد ـ و از آن، طلب وجوبی استفاده می‌شود منتها مشهور، معتقد بودند که: طلب وجوبی، معنای حقیقی و موضوع‌له هیأت اِفعل می‌باشد ولی بعضی گفته‌اند موضوع‌له صیغهٔ افعل، مطلق طلب است امّا به طلب وجوبی، انصراف دارد بنابراین:

هر دو گروه، متفق هستند که: صیغهٔ امر اگر همراه قرینه نباشد «ظهور» در وجوب دارد منتها مشهور می‌گفتند: ظهور «وضعی» دارد ولی بعضی معتقد بودند ظهور «اطلاقی و انصرافی» دارد.

دو گروه مذکور که برای صیغه امر، ظهور وضعی یا اطلاقی ـ در وجوب ـ قائل هستند در این مسأله، اختلاف نظر دارند که:

آیا اگر صیغه اِفعل عقیب حظر[1] ـ در دنبال یک منع مسلّم ـ یا در مقام رفع توهّم[2] حظر، استعمال شود، ظهوری برایش باقی می‌ماند یا نه و یا این که باید قائل به تفصیل شد؟

توضیح ذلک : الف : اگر چیزی ابتداءً و قبلاً حرام بوده لکن بعداً که در صدد رفع حظر و منع آن برآمدند با صیغه افعل، رفع ممنوعیّت نمودند در این صورت باید دید مفاد صیغهٔ اِفعل چیست؟

---

۱ ـ نحو قوله تعالی «فاذا حللتم فاصطادوا.» [المائدة : ۲] بعد قوله تعالی «یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و انتم حرم.» [المائدة : ۹۵] فان الامر بالاصطیاد، واقع عقیب حرمة الاصطیاد فی حال الاحرام . . . و لا یخفی ان التمثیل بقوله «فاذا انسلخ الاشهر الحرم.» [التوبة : ۵] الایة للامر الواقع عقیب الحظر محل تأمل.

قال المحقق السلطان: و المراد من الامر الواقع عقیب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهی. لا الامر الباقی الحاصل قبل النهی الشامل بعمومه او اطلاقه لما بعد النهی، بحیث یکون نسبة النهی الی ذلك الامر نسبة التخصیص او التقیید فیخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالی: «فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین» فان عموم قوله تعالی «و اقتلوهم حیث وجدتموهم» [النساء : ۸۹] مخصص بحرمة القتل فی الاشهر الحرم بناء علی کون العموم عموماً ازمانیاً ـ انتهی . ر . ک : الوصول الی کفایة الاصول ۱ / ۴۶۸ .

۲ ـ مثال آن در پاورقی صفحهٔ بعد ذکر شده.

.....

ب : و یا این که اگر شیء محظور و ممنوع نبوده لکن دربارهٔ آن، توهّم حظر می‌شده لکن اکنون برای رفع آن توهّم، مطلب را با صیغهٔ اِفعل بیان کرده‌اند[1] در این صورت هم مانند فرض قبل باید بررسی کرد که مفاد صیغهٔ اِفعل چیست.

در این زمینه گفته شده که: ده قول، مطرح است لکن مصنّف ﷺ به سه قول اشاره نموده‌اند که:

۱ ـ به مشهور نسبت داده شده که در دو فرض مذکور ـ وقوع امر عقیب حظر یا وقوع امر در مقام توهّم حظر ـ صیغهٔ امر، ظهور در اباحه دارد.

تذکّر : مشهور در عین حال که معتقدند صیغه امر ظهور در وجوب دارد لکن در دو مورد مذکور گفته‌اند صیغهٔ امر، ظهور در اباحه دارد البتّه نه به این معنا که واضع، دو مورد مذکور را به عنوان استثنا، بیان کرده باشد بلکه مقصودشان این است که:

وقوع امر در مقام حظر یا توهّم حظر، دو قرینهٔ عامّه هست بر این که آن ظهور وضعی یا اطلاقی صیغهٔ امر از بین برود و یک ظهور ثانوی برای آن بوجود آید پس نتیجه می‌گیریم که:

اگر چیزی حرام بود، بعد که خواستند حرمتش را بردارند در مقام برداشتن حرمت،

---

۱ ـ بعضی از اساتید محترم برای امر عقیب توهم حظر به آیهٔ سی و ششم سورهٔ حج، مثال زده‌اند که: متن فرمایش ایشان را بدون دخل و تصرّف نقل می‌کنیم: و البُدْنَ جعلناها لکم من شعائر الله لکم فیها خیر فاذکروا اسم الله علیها صواف فاذا وجبت جنوبها «فکلوا» منها و اطعموا القانع و المعترّ کذلك سخرناها لکم لعلکم تشکرون. شاهد در «فکلوا» می‌باشد که: در زمان جاهلیت خوردن از هَدیْ و قربانی را حرام می‌دانستند و چون توهم حظر، مطرح بوده، صیغهٔ امر «فکلوا» عقیب توهم حظر، واقع شده است. در پایان، توجه شما را به ترجمهٔ آیه از کتاب تفسیر نمونه جلب می‌کنیم:

«و شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم در آنها برای شما خیر و برکت است نام خدا را (هنگام قربانی کردن آن‌ها) در حالی که به صف ایستاده‌اند ببرید هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت (و جان دادند) از گوشت آن‌ها بخورید و مستمندان قانع و فقیران معترض را نیز از آن اطعام کنید این گونه ما آن‌ها را مسخرتان ساختیم تا شکر خدا را بجای آورید» ـ نگارنده.

.....

صیغهٔ افعل را استعمال نمودند، مفهوم آن عمل، این نیست که آن حرام، واجب گشته بلکه معنایش این است که حرمت و ممنوعیّت از بین رفته و به جایش اباحه قرار گرفته.

تنظیر عرفی: گاهی پزشک به بیمار، دستور می‌دهد فلان غذا را نخور بعد که بیمار، بهبود پیدا می‌کند او می‌گوید فلان غذا را بخور، دستور اخیر پزشک به آن معنا نیست که حتماً باید آن غذا را بخوری بلکه مفهومش این است که آن ممنوعیّتی که به علّت کسالت، پیش آمده بود، اکنون بر طرف شده و می‌توانی از آن غذا مصرف بکنی.

۲ ـ به بعضی از عامّه، نسبت داده‌اند که صیغهٔ افعل، همه جا ظهور در وجوب دارد و در دو فرض مذکور هم ظهور صیغهٔ امر در وجوب، محفوظ است.

۳ ـ قوله «و الیٰ بعض[1] تبعیتها[2] لما قبل النّهی ان علّق الامر بزوال علّة النّهی الی غیر ذلك[3] . . .».

بعضی هم، چنین تفصیلی در مسأله قائل شده‌اند که: صیغهٔ افعل که در دنبال حظر می‌آید، گاهی قید و شرطی همراه آن هست و شرطش زائل شدن علّت حرمت و ملاک نهی می‌باشد، در این صورت، صیغهٔ امر، تابع حکم قبل از نهی است ـ یعنی وجوب، اباحه و یا غیر از آن دو.

---

۱ ـ کالعضدی، فانه نفیٰ البعد عن هذا التفصیل، و هو: ان الامر یفید الوجوب ان لم یکن معلقا بزوال علّة عروض النهی، و الرجوع الی ما قبل الحظر من الحکم ان کان معلقاً بذلك کما فی قوله تعالی: «و اذا حللتم فاصطادوا» و قوله تعالی: «فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین» فان الامر فی الاول علّق علی الاحلال المضاد للإحرام الذی هو علّة عروض النهی عن الصید، فیفید الامر الاباحة التی هی حکم الصید قبل النهی عنه.

و فی الثانی بالانسلاخ الذی هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التی هی علّة النهی، فیفید الوجوب الذی کان قبل الحظر. ر. ک: منتهی الدرایة ۱ / ٤۹۷.

۲ ـ . . . و لا یذهب علیك ان هذا التفصیل انما هو فیما اذا کان الحظر محققا، اما اذا کان توهم الحظر فلا یستقیم هذا التفصیل ـ فتدبر. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۱ / ٤٦۸.

۳ ـ یعنی سایر تفاصیل.

و التّحقيق: انّه لا مجال للتّشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب، أو الإباحة، أو التّبعيّة، و مع فرض التّجريد عنها، لم يظهر بعدُ كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلّا بقرينة أخرى، كما أشرنا [۱].

امّا اگر صیغهٔ افعل، مشروط و معلّق به زائل شدن علّت و ملاک نهی نگردیده در این صورت، آن صیغه در ظهور خود ـ یعنی وجوب ـ باقی است.

[۱] ـ بیان مختار در مسأله: مصنّف ﷺ فرموده‌اند: در اقوال مذکور ـ مانند مشهور که قائل به اباحه شده یا قائلین به تفصیل ـ موارد استعمال، ملاحظه شده و اگر شما هم بخواهید موارد استعمال را ملاحظه کنید، متوجّه خواهید شد که قرینه‌هائی وجود دارد که آن قرائن، مطلب و مسأله را حل کرده است مثلاً گاهی قرینهٔ شخصیّه، دلالت می‌کند که آن امر، دالّ بر اباحه است و گاهی قرینهٔ خاصّه، دلالت بر همان وجوب اوّلیّه می‌کند و ممکن است گاهی قرینه بر تفصیل ـ قول سوّم ـ دلالت کند، این‌ها کأنّ از محلّ بحث ما خارج است بلکه بحث ما در موردی است که هیچ گونه قرینهٔ شخصیّه در موارد استعمال نباشد و عنوان کلّی بحث ما این است که: «**وقوع صيغة الامر عقيب الحظر المسلّم او الحظر المتوهّم**» دلالت بر چه چیزی می‌کند لذا مصنّف ﷺ نظر نهائی خود را به این نحو بیان کرده‌اند که:

صیغهٔ افعل که در دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، واقع می‌شود، وقوعش به دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، سبب می‌شود که آن ظهور اولی ـ وجوب ـ خود را از دست بدهد و ظهور دیگری پیدا نمی‌کند که جای ظهور اوّل را پر کند و در نتیجه در این موارد، اجمال[۱] پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت ظهور در وجوب دارد، نمی‌توان گفت ظهور در اباحه دارد و نمی‌توان آن قول سوّم ـ تفصیل ـ را پذیرفت.

---

۱ ـ و عليه فلا تحمل على الوجوب بناء على وضعها له الا بناءً على كون حجية اصالة عدم القرينة من باب التعبد لا من باب حجّية الظهور. ر.ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۸۱.

المبحث الثّامن: الحقّ أنّ صيغة الأمر مطلقاً، لا دلالة لها على المرّة و لا التّكرار، فإنّ المنصرف[1] عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطّبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها و لا بمادّتها، و [امّا] الاكتفاء بالمرّة، فإنّما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطّبيعة، كما لا يخفى [۱].

مختار مصنّف: وقوع صیغهٔ امر، عقیب حظر مسلّم یا متوهّم، اثرش این است که ظهور اوّلیهٔ صیغهٔ افعل هم از بین می‌رود و حالت ظاهر بودن به حالت اجمال کشیده می‌شود ـ مانند مشترکی که مجمل است، مانند سایر الفاظ مجمل که باید قرائن شخصیّه باشد تا مراد را بیان کند.

مبحث هشتم

«مرّه و تکرار»

[۱] ـ سؤال : آیا هیأت امر ـ یا مادّه آن ـ دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند یا نه[2]؟ مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «اضرب»، گاه گفته است: «اضرب مرّةً» یا این که معنای آن جمله «اضرب مکرّراً» می‌باشد؟

جواب : نه هیأت امر و نه مادّهٔ آن ـ هیچ کدام ـ دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنند زیرا آنچه که از صیغهٔ امر به ذهن انسان، متبادر می‌شود، فقط طلب ایجاد طبیعت است.

بیان ذلک : صیغهٔ امر، مانند «اضرب» دارای هیأت و مادّه‌ای هست. امّا مادّهٔ «اضرب» عبارت از «ضاد، راء و باء» می‌باشد که دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کند بلکه معنای مادّه، عبارت از طبیعت الضّرب هست و امّا در مورد هیأت افعل ـ و اضرب ـ هم بیان کرده‌ایم که دلالت بر انشاء طلب و طلب انشائی می‌کند یعنی همان طبیعت به وسیلهٔ هیأت افعل، مقصود مولا به طلب انشائی قرار می‌گیرد پس معنای «اضرب» عبارت است

---

۱ ـ ای المتبادر.

۲ ـ به زودی بیان خواهیم کرد که مقصود از مرّه و تکرار آیا دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

ثم لا يذهب عليك: أنّ الاتّفاق على أن المصدر المجرّد عن اللام و التّنوين، لا يدلّ إلّا على الماهية ـ على ما حكاه السّكاكي ـ لا يوجب كون النّزاع هاهنا في الهيئة ـ كما في الفصول ـ فإنّه غفلة و ذهول عن انّ كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أنّ مادّة الصّيغة لا تدلّ إلا على الماهيّة، ضرورة أنّ المصدر ليست مادّة لسائر المشتقّات، بل هو صيغة مثلها [۱].

از «اطلب منك طبيعة الضّرب» پس شما ملاحظه می‌کنید که هیچ گونه دلالتی بر مرّه یا تکرار در آن نیست.

اشکال : پس چرا وقتی مولا می‌گوید «اضرب» یا «اسقنی ماءً»، عبد به یک دفعه، ضرب، به یک ظرف آب و به یک مرتبه آب آوردن، اکتفا می‌کند؟

جواب : علّتش این است که وجود طبیعت به وجود یک فرد هم تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر بنا باشد طبیعت، منعدم شود، لازم است که تمام افراد آن، منعدم باشد اگر بنا باشد در خانه، انسان موجود باشد، با یک انسان هم مسأله، حل می‌شود و چنانچه بَنا باشد انسان در خانه نباشد، لازم است که هیچ یک از افراد انسان در خانه موجود نباشد.

تذکّر : از این که گفتیم نه مادّه أمر و نه هیأت امر ـ هیچ کدام ـ دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنند، معلوم می‌شود هر دو، محلّ کلام بوده، یعنی کسانی که قائل به مرّه یا تکرار هستند، ممکن است از طریق هیأت افعل، استدلال کنند و امکان دارد از طریق مادّهٔ افعل، مدعای خود را بیان نمایند.

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول ﷺ»

[۱] ـ بیان صاحب فصول ﷺ : ایشان کأنّ چنین فرموده‌اند: این که ما اصولیّین، بحث می‌کنیم که صیغهٔ اِفعل آیا دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار، نزاع و بحث مذکور فقط مربوط به هیأت اِفعل ـ و اِضرب ـ هست و هیچ ارتباطی با مادّه ـ ضاد، راء و باء ـ ندارد و دلیل و شاهد مدّعای خود را از کلام سکّاکی استفاده کرده‌اند که:

.....

سکّاکی، ادعای اتّفاق ـ اجماع اهل ادب ـ کرده که: مصدر اگر مجرّد از لام و تنوین باشد، مفادش فقط ماهیّت و طبیعت است ـ دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

معنای «ضَرْب» طبیعت الضّرب و معنای «قصد» طبیعت القصد می‌باشد.

سپس صاحب فصول، ادّعای اتّفاق سکّاکی را قرینه قرار داده که اختلاف اصولیین در باب مرّه و تکرار، مربوط به مادّهٔ اِفعل نیست زیرا مادّهٔ اِفعل، همان مصدر است ـ که سکّاکی در آن، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد مصدر مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است ـ در نتیجه، نزاع اصولیّین در باب مرّه و تکرار فقط مربوط به هیأت اِفعل هست و هیچ ارتباطی به مادّه ندارد.

ردّ کلام صاحب فصول رحمه‌الله : سکّاکی، نسبت به مصدر، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد «مصدر» مجرد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است و دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

ادّعای او ارتباطی به مادّهٔ اِفعل ندارد زیرا مصدر که مادّهٔ مشتقات نیست[1]. مادّهٔ افعل، غیر از مصدر است مصدر هم خودش مادّه و هیأتی دارد که به مجموع آن دو، مصدر گفته می‌شود.

همان طور که «ضَرَبَ» دارای مادّه و هیأت هست ـ که به مجموع آن دو، صیغه ماضی گفته می‌شود ـ «ضَرْب» هم مستقلاً دارای مادّه و هیأتی هست، همان طور که اسم فاعل و اسم مفعول، دارای مادّه و هیأت هستند مصدر هم دارای هیأت و مادّه می‌باشد منتها بین آن‌ها یک مادّهٔ مشترک هست که آن مادّه در مصدر هم موجود است. حال اگر فردی مانند سکّاکی، اتّفاق و اجماعی را نسبت به مصدر ادّعا نماید که: مصدر فقط دلالت بر طبیعت و ماهیّت می‌کند ـ نه مرّه و تکرار ـ این دلیل و قرینه‌ای بر این نیست که مادّهٔ افعل ـ که با مادّهٔ مصدر، مشترک است ـ هم دلالت بر مرّه و تکرار ندارد به عبارت دیگر ادّعای اتّفاق

---

۱ ـ مادّهٔ فعل امر، فعل ماضی، اسم فاعل و سایر مشتقات، مصدر نیست بلکه مصدر هم خودش صیغهٔ خاصی است که دارای ماده و هیأت می‌باشد.

کیف؟ و قد عرفت في باب المشتقّ مباينة المصدر و سائر المشتقّات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادّة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التّكرار في مادّتها، كما لا يخفى [۱].

سکّاکی، نسبت به مجموع مادّه و هیأت مصدر است، مصدر ـ ضَرْب ـ دارای مادّه و هیأتی هست که از آن به صیغه، تعبیر می‌شود و مادّهٔ آن «ضاد، راء و باء» است و هیأت آن «فَعْل» می‌باشد، «ممکن» است «ضاد، راء و باء» دلالت بر مرّه و تکرار بکند امّا وقتی هیأت مصدری ـ هیأت فَعْل ـ پیدا کرد، دلالت بر مرّه و تکرار از آن سلب شود و در نتیجه، ادّعای اتّفاق سکّاکی، صحیح است ـ در حالی که در مادّهٔ اِفعل هم مرّه و تکرار بوده.

نتیجه : اگر مصدر، دلالت بر مرّه و تکرار نکند، دلیل بر آن نیست که نزاع اصولیّین، مربوط به هیأت است نه مادّهٔ اِفعل.

[۱] ـ مصنّف ﷺ شاهد خوبی اقامه نموده‌اند که: مصدر، مادّهٔ مشتقّات نیست.

توضیح ذلک : در بحث مشتق گفتیم بین «ضَرْب» و «ضارب» فرقی هست که: ضَرْب، دارای معنائی هست که آبی از حمل بر ذات است و نمی‌توان گفت: «زیْد ضَرْبٌ»[1] امّا ضارب ـ مشتق ـ دارای معنائی هست که قابل تطبیق و حمل بر ذات هست و می‌توان گفت: «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است و ضارب، همان زید است یعنی بین آن دو، اتّحاد و هوهویّت هست به خلاف «زیدٌ ضَرْبٌ» پس بین ضَرْب و ضارب، تباین معنوی برقرار است. «**الضّرب لا يكون قابلاً لِلحمل و الضّارب يكون قابلاً لِلحمل**».

از بحثی که در باب مشتق داشتیم اکنون نتیجه می‌گیریم: چگونه می‌توان گفت «ضَرْب» به معنای مصدری مادّهٔ ضارب باشد؟

«ضَرْب» از نظر معنا با ضارب، مباینت دارد، مباینی چگونه می‌تواند «مادّه» برای مباینی قرار گیرد «ضَرْب» که از نظر معنا، آبی از حمل است و امکان اتّحاد با ذات ندارد،

---

۱ ـ اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا «عدل» و عدالت را نمی‌توان بر زید، حمل نمود.

.....

چگونه می‌تواند مادّهٔ «ضارب» باشد در حالی که ضارب، قابل حمل و تطبیق بر ذات هم هست.

تباین مصدر با مشتق، دلیل بر این است که مصدر، مادّهٔ آن مشتق نیست، مفهوم «مادّه» عبارت است از این که: معنای مادّه، محفوظ باشد منتها در ضمن هیأت جدید، یک معنای اضافه و زائدی هم پیدا می‌کند امّا نمی‌شود که مادّه از نظر معنا با آن صورت ـ مشتق ـ مباینت داشته باشد.

پس دلیل بر این که مصدر، مادّهٔ مشتقات نیست، عبارت است از این که:

بین ضَرْب و ضارب، اختلاف معنوی به نحو تباین، موجود است و اَحَد المتباینین نمی‌تواند مادّهٔ مباین دیگر قرار گیرد پس:

معقد اتّفاق ـ ادّعای اتّفاق ـ سکّاکی مصدر است ـ و ارتباطی به مادّهٔ امر ندارد ـ و مصدر هم خودش یک صیغه هست که مانند سایر صیغ، دارای مادّه و هیأت می‌باشد.

قوله: «. . . فعلیه[1] یمکن دعوی اعتبار المرّة او التکرار فی مادّتها کما لا یخفی.»

تذکّر: بعد از آن که ایراد مصنّف بر صاحب فصول قدس سره بیان شد، توجّه شما را به عباراتی از کتاب حقائق الاصول جلب می‌نمائیم[2].

---

۱ - یعنی: فبناءً علی ما ذکر ـ من عدم کون المصدر مادة للمشتقات ـ یمکن دعوی اعتبار المرة و التکرار فی مادة الصّیغة، لا فی هیئتها کما زعمه صاحب الفصول. ر.ک: منتهی الدرایة ۱ / ۵۰۲.

۲ - قال فی الفصول: الحق ان هیئة الامر لا دلالة لها علی مرّة و لا علی تکرار . . . الی آن قال: و انما حررنا النزاع فی الهیئة لنص جماعة علیه و لان الاکثر حرروا النزاع فی الصیغة و هی ظاهرة بل صریحة فیها و لانه لاکلام فی ان المادة و هی المصدر المجرد عن اللام و التنوین لا تدل الا علی الماهیة من حیث هی علی ما حکی السکاکی وفاقهم علیه . . . الخ فاشکل علیه المصنّف رحمه الله بان الاتفاق علی عدم دلالة المصدر المجرد الا علی الماهیة لا یدل علی کون النزاع فی المقام فی الهیئة لا فی المادة إذ المصدر لیس مادة للمشتقات التی منها صیغة الامر بل هو مشتق مثلها و المادة هی الامر المشترک بینه و بینها حسبما حققه «اقول»: ما فی الفصول یرجع الی امرین: احدهما ان المصدر مادة للمشتقات و ثانیهما ان الاتفاق علی عدم دلالته علی المرة والتکرار یقتضی الاتفاق علی عدم دلالة مادة (افعل) علیه و یکون النزاع فی مدلول الهیئة ←

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام [۱].

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أن الذي وضع أوّلاً بالوضع الشّخصي، ثم بملاحظته وضع نوعيّاً أو شخصيّاً سائر الصيغ التي تناسبه، ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصوّرة في كلّ منها و منه، بصورة و معنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم [۲].

---

[۱] ـ **اشکال :** شما ـ مصنّف ـ فرمودید: مصدر، خصوصیّتی ندارد بلکه «هو صیغة کصیغة الماضی» یعنی مصدر هم خود، دارای مادّه و هیأتی هست در حالی که ما از ابتدا در ادبیّات خوانده‌ایم «المصدر اصل فی الکلام» یعنی مصدر، اصل کلام است و نسبت به مشتقّات، اصالت دارد باید ابتدا، مصدر، تحقّق پیدا کند تا سایر مشتقّات از آن اخذ شود امّا طبق بیان شما، مصدر هم در ردیف سایر مشتقّات و دارای مادّه و هیأتی هست.

[۲] ـ **جواب :** اوّلاً مسلّم نیست که مصدر، اصل کلام باشد بلکه بعضی فعل را اصل کلام دانسته‌اند، بر فرض که مصدر، اصل کلام باشد، معنای جملهٔ «المصدر اصل فی الکلام» چنان نیست که شما خیال کرده‌اید که: مصدر، مادّهٔ مشتقّات است.

مصدر بنابراین که مادّهٔ مشتقّات باشد، اصالت پیدا نکرده بلکه منظور، این است که: هنگامی که واضع درصدد وضع و جعل لغات بوده ـ مثلاً برای زدن و طبیعت ضَرْب می‌خواسته لغت وضع کند ـ اصالت را برای مصدر قرار داده یعنی اوّلین لغتی را که واضع به عنوان پایهٔ لغات در نظر گرفته، مصدر بوده است که خود، دارای وضع شخصی می‌باشد زیرا هم مادّهٔ آن مورد نظر بوده و هم هیأت آن، مورد توجّه واقع شده مانند وضع لفظ زید که هم مادّه‌اش منظور واضع بوده و هم هیأت آن، او مصدر را هم به این کیفیّت وضع کرده سپس آن را معیار و میزان قرار داده و سایر مشتقات را متناسب با مصدر، وضع نموده ـ البتّه عقیدهٔ مصنّف، این است که: هیأت، دارای وضع شخصی لکن مادّهٔ مشتقّات، دارای

← اما الاول فیمکن ان یکون جاریا علی المشهور و اما الثانی فلا غبار علیه لان المصدر اذا لم یدل علی المرة و التکرار دل ذلك علی عدم دلالة مادته علیهما فیصح الاستدلال به علی عدم دلالة مادة «إفعل» علیهما فیلزم الاتفاق علی الاول الاتفاق علی الاخیر. ر.ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۸۲.

.....

وضع نوعی هست ـ مقصود از اصالت مصدر، اصالت در مقام جعل لغت است نه این که مصدر با تمام خصوصیّات، مادّهٔ مشتقّات باشد، مصدر هم با مشتقّات در این جهت، مشترک هست که تمامشان دارای یک مادّهٔ لفظی و یک مادّهٔ معنوی هستند، مادّهٔ لفظی آن‌ها عبارت از «ضاد، راء و باء» هست ـ که هم در مصدر و هم در سایر مشتقّات وجود دارد ـ و مادّهٔ معنوی آن‌ها، همان است که در زبان فارسی «کتک» گفته می‌شود که در تمام الفاظ و مشتقّات، محفوظ است لکن در هر مشتق، یک معنا و اضافه‌ای دارد مثلاً هنگامی که می‌خواهید فعل ماضی ـ ضَرَبَ ـ را معنا کنید به کلمهٔ «کتک»، لفظ «زد» اضافه نموده و می‌گوئید «کتک زد»، هنگامی که فعل مضارع ـ یضرب ـ را معنا می‌کنید، می‌گوئید «کتک می‌زند» و در مقام بیان اسم فاعل می‌گوئید «زننده» حتّی در خود مصدر هم یک معنای اضافه‌ای دارد و مفهومش «کتک» نیست بلکه معنای آن «کتک زدن» می‌باشد که «زدن» معنای مصدری زائدی هست که در مادّه ـ کتک ـ وجود دارد، با توجّه به توضیحات اخیر نتیجه می‌گیریم که:

آن مادّه‌ای که هم در مصدر و هم در تمام مشتقّات از نظر لفظ، وجود دارد، عبارت از «ضاد، راء و باء» هست و از نظر مفهوم به معنای «کتک» هست و در تمام آن‌ها اضافه‌ای پیدا می‌کند ـ هم اضافه لفظی از نظر هیأت و هم اضافه معنوی از طریق این که چیزی به آن اضافه می‌شود و حتّی در خود مصدر هم اضافه‌ای بر معنای مادّه موجود است و این اضافه، همان است که شما در فارسی می‌گوئید در آخر معنای مصدر «دال و نون» یا «تاء و نون» هست که آن دو علامت، مربوط به هیأت مصدر است که اضافهٔ بر مادّهٔ مصدر می‌باشد و الا در مادّه، معنای «دال و نون» یا «تاء و نون» اصلاً وجود ندارد پس معنای «المصدر اصل فی الکلام» این است که واضع در مقام وضع، اول، مصدر را جعل کرده، سپس به ملاحظه مصدر، سایر مشتقات را را وضع نموده.

ثم المراد[1] بالمرّة و التّكرار، هل هو الدّفعة و الدّفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟ و التّحقيق: أن يقعا[2] بكلا المعنيين محلّ النّزاع، و إن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل [۱].

تذکّر: مصنّف ﷺ در عبارت اخیر خود، چنین فرمودند: «**قلت: مع انّه محل الخلاف معناه ان الذی وضع اوّلاً . . . هو المصدر او الفعل**».

جواب اوّل ایشان، این بود که: معلوم نیست مصدر، اصل کلام باشد سپس در جواب دوّم فرمودند: قبول کردیم که مصدر اصل کلام است و . . .

هنگامی که مصنّف پذیرفتند که مصدر، اصل کلام است، به حسب سیاق عبارت نباید بفرمایند: انّ الذی وضع اوّلاً . . . هو المصدر او «الفعل».

قوله : «فافهم.»[3]

مقصود از مرّه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

[۱] ـ بحث قبلی ما، این بود که آیا صیغهٔ امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار؟ مصنّف ﷺ فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه دارد و نه دلالت بر تکرار امّا بحث فعلی این است که مقصود از مرّه و تکرار، «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

دو احتمال در محلّ بحث وجود دارد: **الف:** ممکن است مقصود از «مرّه» یک فرد از

---

۱ - و تظهر الثمرة بين الدفعات و الافراد فيما لو قال مثلاً اعتق رقبة و قد اعتقنا رقاباً متعددة دفعة واحدة فعلى الدفعات لا يجزى و على الافراد يجزى بل تظهر الثمرة بين الدفعة و الفرد ايضاً فى المثال المذكور فعلى القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبية و على القول بالفرد لا يكون المطلوب الا واحداً منها و الباقى زائد على المطلوب. ر. ک: عناية الاصول ۱ / ۲٤۰.

۲ - اى المرة و التكرار، و صاحب القوانين استظهر المعنى الثانى و هو الفرد و صاحب الفصول المعنى الاول و هو الدفعة. ر. ک: منتهى الدراية ۱ / ۵۰٦.

۳ - لعله اشارة الى وجوب حمل كلامهم على ما ذكر بقرينة دعوى الكوفيين انّ الفعل هو الاصل اذ لا يراد منه ان الفعل مادة للمشتقات بالمعنى الحقيقى، ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۸۳. ـ مقصود از «ما ذکر» در عبارت مزبور، همان است که در پاورقی، نقل کرده‌ایم.

.....

افراد طبیعت و منظور از «تکرار» چند فرد از افراد طبیعت باشد یعنی مقصود از «مرّه و تکرار» فرد واحد و افراد متعدّد است.

ب : محتمل است مقصود از «مرّه و تکرار» «دفعه[1] و دفعات» باشد، «مرّه» یعنی یک مرتبه ـ نه یک فرد ـ و منظور از «تکرار» چند مرتبه باشد ـ نه چند فرد ـ بنابراین اگر مولائی به عبدش دستور دهد که آب بیاورد و او یک دفعه، پنج ظرف آب حاضر نماید در این صورت، بنابراین که مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، امتثال مذکور از مصادیق تکرار است و چنانچه مرّه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات فرض کنیم. آوردن پنج ظرف آب «مرّه» محسوب می‌شود زیرا عبد، یک دفعه چند ظرف آب برای مولای خود آورده است.

سؤال : بالاخره کدام یک از دو احتمال مذکور، مورد بحث و نزاع هست؟

جواب : گرچه ظهور دو لفظ مذکور ـ در معنای اوّل ـ دفعه و دفعات هست و حمل آن‌ها بر «فرد و افراد» خلاف ظاهر هست لکن حق مطلب، این است که مرّه و تکرار، طبق هر دو معنا می‌تواند محلّ نزاع و بحث واقع شود.

ما ـ مصنّف ـ که گفتیم صیغهٔ امر، دلالت بر مرّه و تکرار نمی‌کند، یعنی بر هیچ کدام از آن دو معنا ـ «فرد و افراد» و «دفعه و دفعات» ـ دلالت ندارد و مشکلی نداریم امّا کسانی که می‌گویند: صیغهٔ امر، دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند به هر یک از دو معنا می‌توانند ادّعای دلالت نمایند و نزاع در هر دو معنا قابل جریان هست.

---

۱ - المراد بها الوجود الذی لا یتعاقبه وجود آخر و بعبارة اخری: المراد بالدفعة هو وحدة الایجاد. کعتق عبید او تملیکهم بانشاء واحد فانه لا یصدق علیها المرة بمعنی الفرد و یصدق علیها المرة بمعنی الدفعة. و بین الدفعة و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما علی مثل انشاء عتق عبد واحد، فان کلاً من الدفعة و الفرد صادق علیه، و تفارقهما فی عتق عبید بانشاء واحد، فانه یصدق علیها الدفعة، و لا یصدق علیها الفرد، لکونها افراداً عدیدة، و فی الکلام الممتد المتصل و غیره من التدریجیات، فان المرة بمعنی الفرد الواحد تصدق علیه، بخلاف الدفعة، فانها لا تصدق علیه، لکونه من التدریجیات. ر.ک: منتهی الدرایة ۱ / ۵۰۵.

و توهم[۱] أنّه لو أُريد بالمرّة الفرد، لكان الأنسب[۲]، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي، من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطّبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد، هل يقتضي التّعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد؟ أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ و لم يحتجّ[۳] إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، و أمّا لو أُريد بها الدّفعة، فلا علقة بين المسألتين، كما لا يخفى [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول ﷺ

[۱] ـ صاحب فصول، انصافاً نکتهٔ جدید و خوبی را بیان کرده‌اند و در عین حال کلامشان قابل جواب و دارای پاسخ هست که اینک فرمایش ایشان را با توضیحات، بیان می‌کنیم:

توهم : اصولیین در باب اوامر، دو بحث را تقریباً به دنبال هم ذکر نموده‌اند:

۱ ـ آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار ـ بحث فعلی ما.

۲ ـ آیا امر مولا به طبیعت متعلّق می‌شود یا به فرد؟ مثلاً وقتی مولا می‌گوید «اضرب» آیا مطلوب او طبیعت ضرب است یا افراد ضرب ـ بحث آیندهٔ ما.

تذکّر : اگر دو بحث را جدا، مطرح کردند معنایش این است که آن دو، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هر کدام، مستقل هستند و چنین نیست که یکی تابع دیگری باشد و اصالت و تبعیّت مطرح باشد به عبارت واضح‌تر: وقتی دو مسأله، عنوان شد، ظاهرش این است که: جمیع اقوال در مسأله اوّل، می‌توانند در تمام اقوال در مسأله دوّم، دخالت داشته باشد یعنی اگر کسی قول اوّل را انتخاب کرد در مسأله دیگر، مختار است که هر قول را که

---

۱ ـ کلمهٔ «توهم» مبتدا هست و بزودی خبر آن در ادامهٔ عبارت، ذکر خواهد شد.

[۲ ـ هذا عين كلام الفصول الى قوله: «كما فعلوه».

۳ ـ معطوف على قوله: «لكان الانسب»] ر.ک : منتهى الدراية ۱ / ۵۰۷ و ۵۰۶.

.....

بخواهد انتخاب کند ـ و بالعکس.

صاحب فصول ﷺ کأنّ فرموده‌اند: این که اصولیین، آن دو بحث را عنوان کرده‌اند، ظاهرش این است که آن‌ها، دو بحث مستقل هستند یعنی جمیع اقوال در بحث اوّل ـ بحث مرّه و تکرار ـ با هر یک از اقوال در بحث دوّم ـ بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد ـ سازگار است و در نتیجه، استقلال داشتن دو بحث، قرینه بر این است که: مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه فرد و افراد زیرا:

الف : اگر مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد باشد، باید مسألهٔ محلّ بحث، دنبالهٔ مسألهٔ دوّم، قرار گیرد به این کیفیت که:

ابتدا باید این مسأله را مطرح کنیم که: آیا اوامر به طبایع، متعلّق است یا به افراد؟ اگر کسی قائل شد اوامر به طبایع متعلّق است در این صورت نمی‌تواند در بحث فعلی شرکت کند ولی اگر کسی قائل شد که اوامر به افراد متعلّق است، به دنبال آن قول، مسألهٔ محلّ بحث ـ مرّه و تکرار ـ مطرح می‌شود که:

حال که اوامر به طبایع، تعلّق نمی‌گیرد بلکه متعلّق به افراد می‌شود، منظور، این است که امر به فرد واحد متعلّق می‌شود ـ که قائلین به مرّه می‌گویند ـ یا به افراد تعلّق می‌گیرد ـ که قائلین به تکرار می‌گویند ـ و یا این که به مطلق الفرد، تعلّق می‌گیرد و دلالت بر فرد واحد یا افراد ندارد[1].

پس اگر مقصود از «مرّه و تکرار»، «فرد و افراد» باشد بحث مرّه و تکرار، اصالت پیدا نمی‌کند، از فروع مسألهٔ تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود و نمی‌تواند استقلال داشته باشد یعنی کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلّق می‌شود، حقّ شرکت در این بحث را ندارند ولی آن‌ها که قائلند اوامر به افراد، متعلق می‌شود، می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند

---

۱ - قول کسانی که می‌گویند صیغهٔ امر نه دلالت بر مرّه می‌کند نه تکرار.

.....

ـ به همان نحو که بیان کردیم.

ب : چنانچه مقصود از «مرّه و تکرار» ، «دفعه و دفعات» باشد، یک مسألهٔ مستقل هست در آن مسأله، بحثی از فرد و افراد نیست بلکه صحبت از دفعه و دفعات هست و دفعه و دفعات هم با فرد، سازگار است ـ در این مسأله ـ هم با طبیعت و قائلین به هر دو قول می‌توانند در این بحث، شرکت کنند، یعنی کسانی که معتقدند امر به طبیعت، متعلّق است، می‌توانند بحث کنند که:

آیا طبیعت، دفعهٔ واحده، متعلّق امر است یا طبیعت به دفعات، متعلّق امر، قرار گرفته و یا این که «طبیعت»، متعلّق امر است بدون این که عنوان دفعه و دفعات مطرح باشد.

و همچنین کسانی که می‌گویند امر، متعلّق به فرد هست در این بحث می‌توانند شرکت نمایند و بگویند آیا فرد، «دفعهٔ واحده» متعلّق امر است یا این که فرد «به دفعات» متعلّق امر است و یا این که «فرد» متعلّق امر است، دیگر دفعه و دفعات در متعلّق امر، مدخلیّت ندارد.

خلاصه : اگر بحث «مرّه و تکرار» بخواهد اصالت و استقلال داشته باشد، مجبور هستیم که مقصود از آن دو را دفعه و دفعات بگیریم ولی چنانچه مقصود از آن دو را فرد و افراد بدانیم، مسألهٔ مرّه و تکرار در دنبال مسألهٔ تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود ـ البتّه طبق بعضی از اقوال در آن مسأله که بیان کردیم ـ در حالی که ظاهر قضیّه، این است که بحث مذکور، استقلال دارد نه این که مرتبط به بحث دوّم و دنبال آن باشد پس نظر صاحب فصول، این است که مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه «فرد و افراد.»

فاسد، لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإنّ الطّلب على القول بالطّبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أنّ الطّبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، و بهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة و التّكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النّزاع في دلالة الصيّغة على المرّة و التّكرار بالمعنيين و عدمها.

أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، و أمّا بالمعنى الثّاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، و إنّما عبّر بالفرد[1] لأنّ وجود الطّبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر[2] خصوصيّته و تشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطّبائع يلازم المطلوب و خارج عنه[3]، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه[4] ممّا يقوّمه [۱].

پاسخ مصنّف به مدّعای صاحب فصول

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: کلام صاحب فصول، تمام نیست و باید یک نکته، راجع به مسألهٔ «مرّه و تکرار» و یک نکته هم راجع به «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» ذکر کنیم تا مشخّص شود که توّهم صاحب فصول، باطل است و بحث مرّه و تکرار به هر دو

[۱ - یعنی فی نزاع دلالة الصیغة علی المرة و حاصله: ان التعبیر عن المرة بالفرد ـ مع ان المراد بها وجود الطبیعة و خروج لوازم الوجود عن حیّز المطلوب ـ انما هو لاجل کون الفرد نفس وجود الطبیعة فی الخارج.

۲ - غرضه: ابداء الفرق بین الفرد الذی هو بمعنی المرّة فی هذا المبحث، و بین الفرد الذی هو فی قبال الطبیعة فی البحث الآتی. و محصل الفرق بینهما: ان الفرد فی هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه و فی المبحث الآتی هو الوجود مع لوازمه، فقوله: «غایة الامر» هو الجواب عن توهم کون نزاع المرة و التکرار بمعنی الفرد و الافراد من تتمة البحث الآتی علی القول بتعلق الامر بالفرد اذ حاصله: مغایرة معنی الفرد فی المسألتین.

۳ - ای: المطلوب، و لذا لو قصد القربة بلوازم الوجود کان تشریعاً محرماً.

٤ - ای: التشخص، فانه ح مقوّم للمطلوب، فیصح قصد القربة به، و لا یکون ذلك تشریعاً.] ر. ک: منتهی الدرایة ۱ / ۵۱۲ ـ ۵۰۹.

.....

معنا[1] قابل بحث و نزاع می‌باشد.

نکتهٔ اوّل : آیا کسانی که می‌گویند امر به طبیعت تعلّق می‌گیرد، مقصودشان این است که: امر به نفس طبیعت «من حیث هی هی» تعلّق می‌گیرد بدون این که حتّی وجود طبیعت، متعلّق امر باشد؟

به دو جهت، آن‌ها چنان منظوری ندارند:

الف : کسانی که می‌گویند طبیعت، متعلّق امر هست منظورشان این است که: طبیعت در خارج، وجود و تحقّق پیدا کند، مقصود واقعی آمر، وجود طبیعت در خارج است نه نفس طبیعت من حیث هی هی ولو این که وجود هم پیدا نکند.

ب : از علمای معقول هم شنیده‌اید که می‌گویند: «الطّبیعة من حیث هی لیست الا هی» یعنی وقتی نفس طبیعت را در نظر می‌گیریم، صرف نظر از جهات خارجی و صرف نظر از وجود می‌کنیم در عالم طبیعت فقط خودش هست ـ **«انّ الطّبیعة من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة لا موجودة و لا معدومة.»**

توجّه : کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلّق است مقصودشان وجود طبیعت است نه نفس طبیعت بما هی طبیعة که جز، خودش هیچ نیست.

سؤال : اگر مقصود آن‌ها ـ در آن قول ـ وجود طبیعت است پس چرا بحث می‌کنند که امر به طبیعت متعلّق است یا به فرد؟ شما که طبیعت را به معنای وجود الطبیعة می‌دانید، وجود طبیعت در خارج، چیزی غیر از افراد نیست.

جواب : اگر دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که بین وجود طبیعت و فرد، تفاوتی هست که: فرد، عبارت از وجود با یک سری اضافات، خصوصیّات و تشخّصات فردی است به خلاف وجود الطّبیعة، لذا می‌گوئیم خصوصیّات فردی در معنای فردیّت، مدخلیّت دارد امّا در وجود الطّبیعة مدخلیّت ندارد، لازم به تذکّر است که: کسانی که معتقدند امر به وجود

---

۱ ـ به معنای «دفعه و دفعات» و به معنای «فرد و افراد.»

.....

طبیعت، متعلّق است، می‌گویند ـ فرضاً ـ مولا وجود انسان را طالب است امّا عوارض فردی، خصوصیّات زمانی و مکانی، خارج از دائرهٔ طلب مولا هست ـ گرچه وجود انسان، همیشه همراه با خصوصیّات فردیّه هست ـ امّا قائلین به تعلّق امر به فرد می‌گویند، خصوصیّات مذکور در متعلّق امر، مدخلیّت دارد بنابراین هم قائل تعلّق امر به طبیعت و هم قائل تعلّق امر به فرد، قبول دارد که متعلّق امر، عبارت از وجود طبیعت است ولی نزاعشان در این است که: آن عوارض و خصوصیّات زائدهٔ بر وجود که لا محاله همراه وجود طبیعت هست، آیا در متعلّق امر دخالت دارد یا ندارد به نحوی که بیان کردیم[1].

نکته‌ای که در مسأله آینده باید مورد نظر باشد، این است که: قائلین به تعلّق امر به طبیعت، مقصودشان از آن طبیعت، ذات طبیعت نیست بلکه منظور، وجود طبیعت است.

نکتهٔ دوّم : مطلبی راکه باید متذکّر شویم، این است که: اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، مقصود از فرد و افراد چیست؟

مقصود از «فرد»، آن فرد در مسألهٔ «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» نیست بلکه منظور از فرد در محلّ بحث، یعنی «وجود واحد» و منظور از افراد «وجودات متعدّد» است در نتیجه، کسانی که می‌گویند مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد است، منظورشان این است که آیا امر، اقتضا دارد که طبیعت، یک وجود پیدا کند یا چند وجود، آن‌ها گرچه تعبیر به فرد کرده‌اند و فرد، یعنی وجودِ همراه با خصوصیّات فردیّه لکن منظورشان از فرد، آن فرد در مقابل وجود طبیعت ـ در مسأله آینده ـ نیست بلکه مقصودشان از «فرد و افراد» وجود واحد و وجودات متعدّد است.

جمع‌بندی : در مسألهٔ آینده ـ تعلّق امر به طبیعت یا فرد ـ مقصود از طبیعت، وجود طبیعت است ـ نه نفس طبیعت بما هی هی ـ و منظور از فرد و افراد ـ در بحث مرّه و تکرار ـ

---

۱ ـ قائلین به تعلّق امر به طبیعت می‌گویند: خصوصیات فردیه، دخالت ندارد اما قائلین به تعلق امر به فرد، معتقدند تشخصات فردی دخالت دارد.

تنبيه : لا إشكال بناءً على القول بالمرّة في الامتثال، و أنّه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً، على أن يكون أيضاً به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال [۱].

وجود واحد و وجودات متعدّد هست.

حال‌که آن دونکته برای شمامشخّص شد، پاسخ صاحب‌فصول راچنین‌بیان‌می‌کنیم که:

توهم صاحب فصول باطل است : شما ـ صاحب فصول ـ فرمودید: اگر مقصود از مرّه و تکرار، «فرد و افراد» باشد بحث فعلی استقلال ندارد و دنبال مسألهٔ آینده است، پاسخ ما این است که: شما خیال کردید مقصود از فرد و افراد ـ در محلّ بحث ـ فرد و افراد در بحث آینده است در حالی که منظور از فرد و افراد ـ در محلّ بحث ـ وجود واحد و وجودات متعدّد است که در این صورت، تمام کسانی که در آن مسأله، شرکت نمودند در بحث فعلی هم‌می‌توانند شرکت‌کنند، همان‌طورکه قائل به تعلّق امر به فرد می‌توانست شرکت کند ـ که صاحب فصول هم قبول داشت ـ قائلین به تعلّق امر به طبیعت هم می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند زیرا: قائل به تعلّق امر به طبیعت می‌گوید: مقصود من از «طبیعت» وجود طبیعت است لذا او می‌تواند در بحث فعلی شرکت کند و بگوید، آیا این وجود طبیعت که متعلّق امر هست وجود واحد طبیعت است ـ که قائل به مرّه می‌گوید ـ یا وجودات متعدّد است ـ که قائل به تکرار می‌گوید ـ یا این که نه، فقط «وجود طبیعت» است و مسأله وحدت و تعدّد مطرح نیست ـ قول کسانی که هم مرّه و هم تکرار را نفی می‌کردند.

نتیجه : مرّه و تکرار به هر معنائی که باشد، یک بحث اصیل و مستقّلی هست و تمام اقوال و قائلین در آن بحث می‌توانند در بحث فعلی شرکت کنند بنابراین، توهم صاحب فصول ﷺ فاسد است.

بنا بر قول به مرّه، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱] ـ اگر قائل شویم امر، دلالت بر مرّه می‌کند ـ خواه معنای «مرّه» فرد باشد یا دفعه ـ در این صورت اگر یک فرد از مأموربه در خارج تحقّق پیدا کند، امتثال امر مولا شده

.....

ـبنابراین که مقصود از مرّه، فرد باشد ـ و چنانچه مأموربه، یک دفعه، تحقّق پیداکند خواه در ضمن یک فرد باشد یا ضمن چند فرد، باز هم امتثال امر مولا حاصل شده بنابراین در دو فرض مذکور، امتثال با امر مولا تحقّق پیداکرده زیرا فرض ما این بود که در مأموربه عنوان مرّه، معتبر است و چون عنوان مزبور، تحقّق پیداکرده پس قطعاً امتثال، حاصل شده، غرض مولا محقّق گشته و امر او ساقط شده است.

سؤال : آیا برای مرتبهٔ دوّم می‌توان امر مولا را امتثال نمود یا این که چون غرض مولا حاصل شده و امر او ساقط گشته، امتثال ثانوی، مفهومی ندارد؟

جواب : وقتی امتثال ـ مرّةً ـ حاصل شد، دیگر محلّی برای امتثال امر مولا نیست زیرا مأموربه با امتثال اوّل، تحقّق پیداکرد و امری وجود ندارد تا امتثال ثانوی شود و قاعدهٔ کلّی، این است که امتثال بعد الامتثال، تعقّل و تصوّری ندارد.

نتیجه : بنابر قول به مرّه، کیفیّت امتثال مشخّص است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بنابر قول به تکرار، کیفیّت امتثال چگونه است؟

بنابر قول به تکرار[1]، باید ملاحظه کرد که تا چه مقدار، تکرار، کفایت می‌کند آیا مسمّای تکرار، کافی است یا نه؟

به عبارت دیگر باید مشخّص شود که آیا قائل به تکرار، حدّاقل تکرار را لازم می‌داند یا نه؟

اگر حدّاقل تکرار راکافی بداند در این صورت با دو مرتبه، اتیان مأموربه، امتثال حاصل می‌شود امّا چنانچه قائل به تکرار بگوید: باید مکلّف، آن قدر، مأموربه را اتیان نماید تا مولا بگوید کافی است، در این صورت هم وضع امتثال مشخّص است یعنی باید آن قدر، مأموربه، اتیان شود تا از ناحیهٔ مولا ترخیص در ترک برسد و تا وقتی ترخیص

---

۱ ـ مصنّف ﷺ متعرض فرع مذکور نشده‌اند.

و أمّا على المختار من دلالته على طلب الطّبيعة من دون دلالة على المرّة و لا على التّكرار، فلا يخلو الحال: إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصّيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل [۱].

نیامده باید در حال امتثال و اتیان مأموربه بود.

خلاصه : باید دید که منظور قائلین به تکرار چیست و به همان اکتفا نمود.

بنابر مختار مصنّف، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱] ـ تذکّر : مصنّف ﷺ فرمودند: صیغهٔامر نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دالّ بر تکرار است ـ لابمادّتها ولابهیئتها ـ بلکه مفاد صیغه، عبارت از طلب ماهیّت است، حال باید ببینیم بنابر مختار ایشان، کیفیّت امتثال، چگونه است و آیا می‌توان بیش از یک امتثال نمود یا نه؟

بیان ذلک : مسأله، دارای دو فرض است: ۱ ـ گاهی صیغهٔ افعل که در مقام امر، واقع شده فاقد اطلاق است یعنی مولا درصدد بیان تمام مراد خود[۱] نبوده بلکه در مقام اهمال[۲] و اجمال[۳] گوئی بوده و مقدّمات حکمت هم تمام نیست، در این صورت برای جواز امتثال ثانی نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسّک کرد بلکه می‌توان به وسیلهٔ اصل عملی[۴] وظیفهٔ خود

---

۱ ـ او فقط در مقام بیان مطلوبیّت و مشروعیّت مأموربه بوده.

۲ ـ یعنی غرض مولا نه متعلّق به بیان شده و نه متعلّق به عدم البیان گشته.

۳ ـ نه تنها غرض مولا به بیان، تعلّق نگرفته بلکه به یک معنا غرض او به عدم البیان متعلق شده، مانند متشابهات قرآنی که بنابر مصالحی، غرض به تشابه و عدم البیان تعلّق گرفته.

٤ ـ الف : ای اصالة التعیین و هو الاتیان بالمرة فقط بناء علی انه هو الاصل عند دوران الامر بینه و بین التخییر او اصالة التخییر بناء علی ان التعیین کلفة زائدة لا بیان من الشارع بالنسبة الیها فینفی بالاصل ر.ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی، طبع نجف ۱ / ۱۱۰.

ب : ... فیقول المصنف ما حاصله ان الامر ان کان وارداً فی مقام البیان فنتمسك لدفع احتمال وجوب ما زاد علی المرة باطلاق الصیغة بمادتها فاذا قال مثلاً اطعم زیداً و احتمل وجوب الاطعام اکثر من مرة فنتمسك لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علینا اکثر من مرة لکان علیه تقیید الاطعام بمرتین او اکثر (وان لم یکن الامر وارداً فی مقام البیان فنتمسك لدفع احتمال الزائد بالاصل العملی ای بالبرائة) ر.ک: عنایة الاصول ۱/۲٤۳.

وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال [١].

را مشخص نمود که:

آیا بعد از این که امر مولا را امتثال نمودیم، امتثال ثانی جایز است یا نه، در این فرض که شک در جواز و عدم جواز داریم، مقتضای اصل برائت، این است که ممنوعیّتی برای امتثال ثانی وجود ندارد.

[١] ـ ٢ ـ امّا چنانچه مولا درصدد بیان تمام خصوصیّات مراد خود بوده و صیغهٔ افعل در مقام بیان وارد شده باشد ـ وجود اطلاق لفظی ـ در این صورت در دو مقام باید بحث کرد:

الف : بر مکلّف، چه مقدار لازم است که امتثال کند؟

مصنّف ﷺ فرموده‌اند تردیدی نیست که اگر مکلّف، اکتفای به مرّه بکند، امتثال امر مولا حاصل شده یعنی اگر مأموربه را یک دفعه به هر کیفیّتی اتیان نماید، کافی است خواه در ضمن آن یک دفعه، یک فرد را اتیان نماید یا چند فرد را در عرض هم ایجاد نماید بالاخره در این صورت، ملاک «دفعه» می‌باشد و با اتیان آن، عبد به وظیفهٔ خود عمل کرده و ملزِمی برای تکرار ندارد زیرا مولا طبیعت مأموربه را طلب کرده و بحثی از تکرار نکرده بود و عبد هم همان را اتیان نمود.

یادآوری : در فرض مذکور، نظر مصنّف با عقیدهٔ قائلین به مرّه، متّحد است، همان طور که قائلین به مرّه، اتیان یک مرتبه از مأموربه را کافی می‌دانستند ما هم مکفی می‌دانیم منتها علّت کفایت به نظر قائلین به مرّه، این بود که عنوان «مرّه» به صورت قید در مأموربه مأخوذ است ولی علّت کفایت به نظر ما، این است که صیغهٔ امر دلالت بر ماهیّت و طبیعت می‌کند و «الطبیعة یوجد بوجود فردما.»

نتیجه : اکتفای به مرّه در ضمن یک فرد یا چند فرد عرضی بلا اشکال جائز و مکفی

و إنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق الطّبيعة المأمور بها، هو الإتيان بها مرّة أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرّة، كما لا يخفى [۱].

و التّحقيق : إنّ قضيّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مرّة و مرّات، فإنّه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال و يسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً [۲].

است و امتثال با امر مولا حاصل می‌شود.

[۱] ـ **ب :** فرض دوّم، این است که آیا مکلّف می‌تواند به یک مرتبه، امتثال، اکتفا نکند، به عبارت دیگر: آیا برای او جائز است که ثانیاً و ثالثاً مأموربه را به قصد امتثال، اتیان کند یا نه؟

بدواً چنین به نظر می‌رسد که: لازمهٔ اطلاق کلام مولا، این است که مکلّف تا روز قیامت هم می‌تواند مأموربه را به قصد امتثال، اتیان نماید ـ اتیان افراد در طول هم ـ زیرا فرض مسأله در موردی است که قید و عنوان «مرّه» در مأموربه مأخوذ نیست.

مصنّف رحمه‌الله ابتداءً نظر مذکور را ابراز کرده‌اند امّا بعداً تحت عنوان «**و التحقيق انّ قضيّة . . .**» قائل به تفصیل شده و دو صورت برای آن ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۲] ـ ۱ ـ مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: در مورد بعضی از اوامر، چنین است که به مجرّدی که مأموربه در خارج اتیان شد، غرض مولا

و إمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض[۱]، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتي به، و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً، فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الإجزاء [۱].

حاصل می‌شود و حالت انتظاری هم باقی نمی‌ماند.

مثال : مولا به عبدش دستور می‌دهد که آن بچّه را سیراب کن در این صورت با آوردن آب و سیراب کردن کودک، غرض مولا حاصل می‌شود.

در فرض مذکور، تحقیق مطلب، این است که: مقتضای اطلاق صیغهٔ امر، آن است که عبد می‌تواند فقط یک دفعه ـ مرّةً ـ مأموربه را اتیان نماید منتها در آن یک دفعه، جائز است که یک فرد از مأموربه را اتیان کند یا این که چند فرد[۲] را در عرض هم بیاورد امّا مقتضای اطلاق لفظی کلام مولا، جواز اتیان مأموربه ثانیاً[۳] ـ ثالثاً و رابعاً ـ نیست زیرا وقتی یک دفعه ـ مرّة ـ مأموربه اتیان شد، لا محاله، امتثال امر مولا حاصل و در نتیجه، امر او ساقط می‌شود و مجالی برای امتثال، باقی نمی‌ماند و امتثال بعد الامتثال مشروعیّت ندارد.

[۱] ـ ۲ ـ مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی مولا نیست: مقدمه: گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود نزدیک شود.

مثال : مولائی به عبد خود، دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدفش این

---

۱ - «الف و لام» در کلمهٔ «الغرض» الف و لام عهد ذکری است یعنی «اذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصی»، در غیر این صورت، معنا ندارد که «امتثال»، غرض از امر را حاصل ننماید، چگونه می‌شود که امتثال باشد ولی غرض مولا حاصل نشده باشد.

۲ - لازم به تذکّر است که ایجاد طبیعت مأمور به در ضمن افراد ـ دفعةً ـ نوعی از امتثال است یعنی ایجاد دفعی در ضمن افراد متعدّد هم یک نوع امتثال می‌باشد.

۳ - خواه به عنوان این که اتیان دوّم، استقلال داشته باشد یا این که ضمیمهٔ اوّلی باشد.

.....

است که با آن وضو بگیرد پس در مثال مذکور باید دو غرض، تصوّر کرد:

الف : غرض نهائی مولا، این است که با آن، وضو بگیرد، بدیهی است به مجرّد این که عبد، برای مولا آب را حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصیٰ حاصل می‌شود که مولا با آن آب، وضو بگیرد.

ب : غرض دیگر مولا، این است که دسترسی به آب پیدا کند لکن تمکّن از آب، هدف اصلی مولا نیست.

در صورت اخیر ـ که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض اقصیٰ نیست ـ هنگامی که عبد، امتثال امر کرد، آب را در اختیار مولا قرار داد و او تمکّن از آب پیدا کرده، ولی هنوز حالت انتظار مطرح است و غرض نهائی مولا ـ توضّی ـ حاصل نشده، بعید نیست صحّت تبدیل امتثال به اتیان فرد دیگر به این کیفیّت: عبد می‌تواند آن ظرف آبی را که در اختیار مولا قرار داده، بردارد و یک ظرف دیگر نزد او بگذارد، خواه آب ظرف دوّم، بهتر و نظیف‌تر باشد خواه بهتر نباشد کما این که به نظر ما می‌تواند یک ظرف آب به ظرف اوّل، ضمیمه کند و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان طور که آن عبد، قبل از امتثال، مختار بود و می‌توانست هر ظرفی را انتخاب نماید ـ تکمیل و تفصیل این مسأله در بحث اجزاء خواهد آمد.

جمع‌بندی : در صورتی که کلام مولا، دارای اطلاق هست اگر با امتثال اوّل، غرض نهائی مولا، حاصل می‌شود نه تبدیل امتثال، جائز است و نه امتثال بعد الامتثال ولی چنانچه غرض نهائی مولا با امتثال اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، تبدیل امتثال و امتثال بعد الامتثال جائز است.

سؤال : از چه طریقی متوجّه می‌شویم که غرض نهائی مولا حاصل شده یا نه؟

جواب : بحث مذکور، صغروی است و فعلاً بحث ما در کبرای قضیّه است.

المبحث التّاسع: الحقّ أنّه لا دلالة للصّيغة، لا على الفور و لا على التّراخي، نعم قضيّة إطلاقها جواز التّراخي، و الدّليل عليه تبادر طلب إيجاد الطّبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما [۱].

مبحث نهم

«فور و تراخی»

[۱] ـ سؤال : آیا صیغهٔ امر، دلالت بر فور می‌کند یا تراخی یا هیچ کدام؟

مثلاً وقتی مولا می‌گوید «اِضرب» معنایش «اطلب منك الضّرب فوراً»، می‌باشد یعنی آن طبیعتی که مطلوب من هست، ایجاد آن، مقیّد به فوریّت است یا این که مقیّد به نقطهٔ مقابل آن، یعنی تراخی می‌باشد؟

و آیا کسانی که قائل به تراخی هستند، مقصودشان این است که تراخی «جائز» است و عبد می‌تواند اتیان مأموربه را مؤخّر کند یا این که منظورشان، این است که تراخی «واجب» است و حتماً باید موافقت، مؤخّر از صیغهٔ امر باشد.

جواب : حقّ مطلب، این است که نه مادّهٔ صیغه امر و نه هیأت آن، هیچ کدام، دلالت بر فور یا تراخی ندارند.

دلیل بر عدم دلالت صیغه امر بر «فور و تراخی» این است که: وقتی صیغهٔ افعل را می‌شنویم، متبادر از آن، طلب ایجاد طبیعت است نه قید فوریّت مطرح است نه تراخی.

یادآوری : از عبارت مصنّف ـ **بلا دلالة على تقييدها باحدهما** ـ استفاده می‌شود که: منظور قائلین به تراخی «لزوم تراخی» است نه «جواز تراخی» یعنی: همان طور که قائل به فوریّت می‌گوید معنای اِضرب، «اطلب منك الضّرب فوراً» هست، مقصود قائل به تراخی هم «اضرب متراخیاً» هست یعنی صیغه را مقیّد به تراخی می‌داند لکن ما ـ مصنّف ـ در مقابل آن‌ها می‌گوئیم، هیچ‌گونه تقییدی مطرح نیست.

قوله: «نعم قضيّة اطلاقها جواز التراخي.»

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: مقتضای اطلاق صیغهٔ افعل ـ در صورت تمامیّت مقدّمات

فلابد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادّعي دلالة غير واحد من الآيات على الفوريّة [۱].

حکمت ـ جواز تراخی هست.

بدیهی است که جواز تراخی با قول به تراخی، فرق می‌کند زیرا قائلین به تراخی، معتقد به «وجوب» آن هستند ولی ما از اطلاق صیغه، «جواز» تراخی را استفاده می‌کنیم یعنی اگر مولا گفت اضرب و مقدّمات حکمت، تمام بود لزومی ندارد که «ضرب» فوراً تحقّق پیدا کند بلکه مکلّف هم مخیّر است که بلافاصله، مأموربه را اتیان کند و هم می‌تواند مع التّراخی آن را انجام دهد امّا هیچ کدام ـ فوریّت و تراخی ـ قید در مأموربه، یا طلب و یا مطلوب نیست.

[۱] ـ بعضی گفته‌اند: صیغهٔ اِفعل دلالت بر فوریّت نمی‌کند لکن آیاتی از قرآن کریم، دلالت بر فوریت می‌کند. بدیهی است که آن‌ها از طریق دلالت صیغهٔ افعل ـ لغت، وضع، مادّه و هیأت افعل ـ چنان برداشتی نکرده‌اند. آن آیات عبارت است از:

الف : «و سارعوا الى مغفرة من ربّكم و جنّة عرضها السّموات و الارض اعدّت للمتقين»[1].

تقریب استدلال: قبلاً ثابت کردیم که هیأت افعل، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر، یعنی «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت می‌کند، و سارعوا الی «مغفرة» من ربّکم، مغفرت، فعل پروردگار متعال است و ما نمی‌توانیم به عمل پروردگار، مسارعت داشته باشیم پس مقصود از مغفرت «سبب مغفرت» هست و برای موجب مغفرت چه کاری مهم‌تر از امتثال اوامر خداوند متعال هست بنابراین، معنای «و سارعوا الی مغفرة» چنین است: «**يجب المسارعة الى سبب المغفرة و اتيان المأمور به من اسباب المغفرة فيجب المسارعة اليها**» پس به مقتضای آیهٔ شریفه، اتیان مأموربه، مسارعت و وجوب فوری دارد.

---

۱ ـ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۳.

و فیه منع، ضرورة أنّ سیاق آیة «و سارعوا إلی مغفرة من ربّکم» و کذا آیة «فاستبقوا الخیرات» إنّما هو البعث نحو المسارعة إلی المغفرة و الاستباق الی الخیر، من دون استتباع ترکهما للغضب و الشرّ، ضرورة أنّ ترکهما لو کان مستتبعاً للغضب و الشرّ، کان البعث بالتّحذیر عنهما أنسب، کما لا یخفی، فافهم [۱].

ب : «. . . فاستبقوا الیٰ الخیرات» الی الله مرجعکم جمیعاً فینبّئکم بما کنتم فیه تختلفون.[1]

تقریب استدلال : «استبقوا» صیغهٔ امر و دالّ بر وجوب است و کلمهٔ «الخیرات» هم جمع مُحلّیٰ به الف و لام و شامل تمام خیرات می‌شود و چه چیزی بالاتر از امتثال امر مولا و انجام دستورات او می‌باشد لذا معنای «استبقوا الی الخیرات» یعنی «یجب الاستباق الی کلّ خیر» و اتیان مأموربه از مصادیق استباق به خیر است پس: «**یجب الاستباق الی الاتیان بالمأمور به الذی هو من جملة الخیرات.**»

نتیجه: با توجّه به دو آیهٔ مذکور باید در شرعیّات قائل به «وجوب مسارعت و استباق» و «فوریت» آن دو بشویم.

[۱] ـ مصنّف ﷺ سه اشکال و در حقیقت سه جواب نسبت به استدلال مذکور بیان کرده‌اند:

۱ ـ آری[2] آیات مذکور در مقام تحریک مکلف‌به «مسارعت» و «استباق» می‌باشد و گرچه با هیأت افعل آن را بیان کرده و صیغهٔ امر، «ظهور» در وجوب دارد لکن سیاق آن آیات، دلالت بر بعث وجوبی نمی‌کند زیرا اگر مسارعت و استباق، دو امر «واجب» بودند به نحوی که بر ترک و مخالفتشان عذاب و عقابی مطرح بود، مناسب بود که در مقام بعث، مکلّفین را متوجّه آن عذاب نمایند و بگویند: اگر مسارعت و استباق ننمائید، مستحق

---

۱ - سوره مائده، آیهٔ ۴۸.

۲ - پاسخ اوّل مصنف، چندان قابل توجه نیست و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همین مطلب دارند.

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبّات، و كثير من الواجبات بل أكثرها، فلابد من حمل الصّيغة فيهما على خصوص النّدب أو مطلق الطّلب [۱].

عذاب خواهید بود مثلاً چنین بگویند «**احذروا من الغضب و الشرّ بالمسارعة و الاستباق**» لذا از این که بحثی از عذاب نشده و مستقیماً بعث، نسبت به استباق و مسارعت نموده‌اند کأنّ استفاده می‌شود که بعث «وجوبی» مطرح نیست که بر ترکش استحقاق عقوبت مترتّب شود بلکه آن دو آیه درصدد بیان یک حکم استحبابی هستند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به این است که: اشکال ـ جواب ـ مذکور در تمام واجبات شرعیّه که با صیغهٔ امر، بیان شده جاری است.

[۱] ـ ۲ : با قطع نظر از جواب اوّل، پاسخ دیگری هم در برابر مستدلّین به آیات داریم که: قرینه‌ای وجود دارد که منظور از «طلب»، طلب وجوبی نیست زیرا «سبب مغفرت» که اختصاص به واجبات ندارد بلکه مستحبّات ـ مانند صلاة اللیل ـ هم از اسباب مغفرت است و در آیهٔ دوّم هم کلمهٔ «الخیرات» استعمال شده که جمع مُحلّیٰ به الف و لام هست و شامل تمام خیرات می‌شود و اختصاصی به واجبات ندارد، نماز شب هم یکی از خیرات است، در نتیجه وقتی آن دو آیه، شامل مستحبّات هم شد، چگونه می‌توان گفت: «**سارعوا**» دلالت بر وجوب مسارعت دارد آیا در مستحبّات، وجوب مسارعت، مطرح است و آیا در مستحبّات، وجوب استباق مطرح است؟

بنابر آنچه که گفته شد اگر «**سارعوا**» و «**استبقوا**» را بر ظاهرشان حمل کنیم لازمه‌اش این است که مستحبّات هم وجوب مسارعت و استباق دارند در حالی که واجباتی داریم که چنین نیستند. آیا نماز که از اهمّ فرائض هست در اوّل وقت، وجوب مسارعت دارد یا این که اوّل وقت، دارای فضیلت هست؟ آری اگر وقت ضیق شود از باب تنگی وقت باید

و لا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة و الاستباق، و كان ما ورد من الآيات و الرّوايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كالآيات و الرّوايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتّب على المادّة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشّأن في الأوامر الإرشاديّة [۱].

نماز را فوراً اتیان نمود.

نتیجه : اگر آنْ دو صیغهٔ امر را بر ظاهرشان حمل نمائیم، مستلزم تخصیص اکثر هست و تخصیص اکثر مستهجن می‌باشد پس یا باید آن‌ها را حمل بر خصوص «ندب» نمائیم و یا این که بگوئیم دالّ بر مطلق طلب هستند که در این صورت باید دلیل و قرینه‌ای باشد و دلالت کند که در فلان مورد، مسارعت و استباق، واجب است.

[۱] ـ ۳ : اصلاً آیهٔ مسارعت و استباق، دلالت بر حکم مولوی ندارند تا بحث کنیم آیا آن حکم مولوی، وجوبی است یا استحبابی یا اعمّ از وجوبی و استحبابی می‌باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سؤال : از کجا و به چه طریقی می‌گوئید ارشادی است؟

جواب : آن دو آیه، سنخ آیه شریفهٔ «**يا أيّها الّذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرّسول و اولى الامر منكم . . .**»[1] هست، آیهٔ مذکور، مکلّفین را ارشاد می‌کند به همان اطاعتی که «عقل» مستقلاً حکم به اطاعت پروردگار متعال می‌نماید و همان ملاکی که در آیهٔ اطاعت، وجود دارد در آیهٔ استباق و مسارعت، موجود است.

سؤال : ملاک ارشادی بودن «امر» و ویژگیهای آن چیست؟

اگر در موردی عقل، مستقلاً حکم به «حُسْن» شیء نماید به نحوی که اگر دلیل شرعی هم نباشد، عقل به نحو استقلال، حاکم بر آن مورد باشد، در این صورت اگر از شارع

---

۱ ـ سوره نساء، آیهٔ ۵۹.

.....

مقدّس، حکمی و امری صادر شود، ظهور در ارشاد به حکم عقل دارد در محلّ بحث هم، چنین است که: با قطع نظر از امر شارع، عقل مستقلاً حکم به استباق به خیرات و مسارعت به امور معنوی می‌کند، مانند اطاعت الله که اگر آیهٔ شریفهٔ «اطیعوا الله . . .» هم نباشد، عقل مستقلاً می‌گوید: اطاعت پروردگار متعال، لازم است و ما نتیجه می‌گیریم در مواردی که عقل مستقلاً حکمی دارد «ظاهرش» این است که ارشادی می‌باشد. بدیهی است که احکام و اوامر ارشادی، اصالت و موضوعیّت ندارند، بر نفس موافقت و مخالفت با آن‌ها ثواب و عقابی مطرح نیست و به اصطلاح علمی، امر ارشادی تابع مرشد الیه خود هست، اگر مرشد الیه آن، یک حکم لزومی باشد امر ارشادی هم همان چهره را به خود می‌گیرد و اگر مرشد الیه آن، حکم استحبابی باشد، امر ارشادی هم تابع همان است به عبارت دیگر: اوامر ارشادی، خودشان چندان نقشی ندارند بلکه نقش اصلی مربوط به مادّه ـ مرشد الیه ـ می‌باشد و «امر» در تمام آیات مذکور برای آن اثری است که بر مادّه، مترتّب می‌شود یعنی آن اثری که بر «اطاعت، استباق و مسارعت» مترتّب است در محلّ بحث با قطع نظر از آن دو آیه «عقل» حکم به حُسن مسارعت و استباق می‌کند ولی این طور نیست که اگر کسی مسارعت را ترک کند مرتکب قبیحی شده باشد یا موجب عذابی از او صادر شده باشد.

جمع‌بندی : اوامر وارده در دو آیهٔ محلّ بحث، اصلاً مولوی نیست تا بحث کنیم آیا مسارعت و استباق، مستحب است یا واجب بلکه اوامر مذکور، ارشادی هستند و نفس اوامر ارشادی، اثری ندارند بلکه باید دید با قطع نظر از آن اوامر، استباق و مسارعت، لزوم دارند یا نه و گفتیم عقل حکم به «حُسْن» آن‌ها می‌کند.

خلاصه : دلیلی که دلالت بر فوریّت بکند، نداریم.

فافهم[۱] [۱].

---

[۱] ـ دو احتمال در امر به «فهم» داده می‌شود: ۱ ـ امر به دقّت در مطلب نموده‌اند. ۲ ـ اگر بنا باشد در مواردی که عقل مستقلاً حکمی و مطلبی را بیان نموده، شرع هم نهی یا امری نسبت به آن صادر نموده باشد، شما بگوئید امر و نهی شارع، ارشادی هست، مشکلی پیش می‌آید که:

مثلاً عقل مستقلاً حکم به قبح ظلم می‌کند و از طرفی آیات و روایات هم با لحن شدید و غلیظی نهی از ظلم نموده‌اند آیا شما می‌توانید ملتزم شوید که تمام آن احکام و اوامر صادره از طرف شارع مقدّس، ارشادی هست و خودشان ثواب و عقابی ندارند بلکه باید به عقل مراجعه کرد و دید عقل چه می‌گوید؟

صِرف این که عقل در موردی حکمی دارد، سبب نمی‌شود ما اوامر واردهٔ از طرف شارع را بر ارشاد، حمل نمائیم.

اشکال : پس چرا «امر» در آیه اطاعت را حمل بر ارشاد می‌کنید؟

جواب : علّت حمل بر ارشاد، این نیست که عقل مستقلاً حکم به وجوب اطاعت می‌کند، بلکه علّتش این است که: اگر آن را حمل بر ارشاد نکنیم، مستلزم دور و تسلسل است زیرا اگر آیهٔ شریفهٔ «**یا ایّها الّذین آمنوا اطیعوا الله . . .**» درصدد باشد که بگوید: «یجب اطاعة الله» می‌دانید که نفس کلمهٔ «اطیعوا»، یک امر است، کدام دلیل می‌گوید «لزوم اطاعت»، وجوب دارد آیا نفس آیهٔ «**اطیعوا . . .**» شامل خودش می‌شود؟ خیر، لذا برای این که مستلزم دور نباشد مجبور هستیم بگوئیم امر در آن آیه، ارشادی هست به خلاف آیهٔ «**و سارعوا . . .**» و «**استبقوا . . .**» که چنان مشکلی در آن‌ها مطرح نیست و

---

۱ - لعله اشارة الی: أن الحمل علی الارشادیة منوط بعدم کون الفور علی تقدیر اعتباره من قیود المأموربه شرعاً، اذ یکون ح کالطهارة المعتبرة فی الصلاة من حیث کون دخله شرعیاً لا عقلیاً. او اشارة الی: ان کون نفس الاطاعة بحکم العقل لا یستلزم کون کیفیاتها ایضاً کذلك، بل تناط عقلیة کیفیة الاطاعة بعدم تصرف الشارع فیها، لان حکم العقل فی کیفیتها تعلیقی لا تنجیزی کاصلها. ر. ک: منتهی الدرایة ۱ / ۵۲۳.

تتمّة : بناء على القول بالفور، فهل قضيّة الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، في الزّمان الثّاني، أو لا؟ وجهان: مبنيّان على أنّ مفاد الصّيغة على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدّده، و لا يخفى أنّه لو قيل بدلالتها على الفوريّة، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده، فتدبّر جيّداً [۱].

وجهی ندارد که از «ظاهر» آن‌ها صرف نظر نموده و حمل بر ارشاد کنیم.

[۱] ـ مصنّف ﷺ بنابر قول به فوریّت، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: از نظر قائلین به فوریّت، معنای جملهٔ «اضرب» چیست؟ آیا مفهومش این است که اگر مکلّف فوراً مأموربه را اتیان نکرد در زمان ثانی، هم تکلیف «اضرب» متوجّه او هست یا این که در زمان دوّم، مکلّف به «ضرب» نیست زیرا «ضرب» فوری بود و آن هم که واقع نشد پس دیگر تکلیفی متوجّه عبد نیست؟ و همچنین اگر در زمان ثانی مخالفت کرد، در زمان سوّم هم «ضرب» مأموربه هست یا نه؟

دو وجه در مسأله هست: وقتی مولا امری را صادر می‌کند و فرضاً می‌گوید: «اضرب» آیا او دو مطلوب و دو غرض دارد که یک مطلوب او اصل ضرب و مطلوب دوّمش، وقوع الضّرب فی الزّمان الاوّل هست به نحوی که اگر مکلّف با مطلوب دوّم، مخالفت کرد، خواسته اوّل ـ اصل ضرب ـ به قوّت خود باقی است، یا این که خیر، مقیّد و قید، مجموعاً مطلوب مولا هست و خواستهٔ مولا «ضَرْب فوری» هست و چنانچه با قید آن، مخالفت شود دیگر او مطلوبی ندارد و اصل ضرب به تنهائی متعلّق طلب او نیست بنابراین، مسأله، مبتنی بر وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب است، اگر قائل به فوریّت، معتقد به تعدّد مطلوب باشد با مخالفت در لحظهٔ اوّل، باید در زمان دوّم با امر مولا موافقت نماید و چنانچه او معتقد به وحدت مطلوب باشد، با مخالفت در زمان اوّل، دیگر برای مولا مطلوبی وجود ندارد تا اتیان شود.

الفصل الثّالث

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة[1] بلا شبهة[2]، و قبل الخوض في تفصيل المقام و بيان النّقض و الإبرام، ينبغي تقديم أمور : [١].

سؤال : راه تشخيص تعدّد يا وحدت مطلوب چيست؟

جواب : در صورتى كه قائل به فوريّت شويم، جهت مذكور را نمى‌توان از صيغهٔ امر، استفاده كرد، بايد به وسيلهٔ دليل خارجى، آن را تشخيص دهيم كه آيا مطلوب مولا متعدّد است يا واحد؟

فصل سوّم

«مبحث إجزاء»

[١] ـ يكى از مباحث اصولى، اين است كه: «**الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا**» يعنى: آيا اگر كسى مأمور به را با تمام خصوصيّاتش اتيان نمايد، مقتضى كفايت هست يا نه؟

اجمالا بايد بگوئيم كه اتيان مأموربه به وجه مذكور فى الجملة ـ يعنى: نسبت به امر خودش ـ مقتضى اِجزا هست گرچه نسبت به امر واقعى، مجزى نباشد ـ البتّه تفصيل مسأله را ضمن بحث فعلى بيان خواهيم كرد.

قبل از شروع در بحث بايد امورى را در رابطه با الفاظ وارده در عبارت مذكور ـ الاتيان بالمأموربه . . . ـ بيان كنيم كه مثلاً منظور از: عناوين «**على وجهه**»، «**يقتضى**» و «**اِجزاء**» چيست كه اينک به بيان آن امور مى‌پردازيم.

[١ - يعنى: ولو بالنسبة الى امره لا امر اخر، كما اذا اتى بالمأموربه بالامر الاضطرارى فانه مسقط لهذا الامر بلا اشكال و إن لم يكن مجزياً بالنسبة الى الامر الواقعى الاولى.

٢ - اذ لو لم يكن مجزياً فى الجملة ايضاً لكان لغواً، اذ مرجعه ح الى كون الاتيان بمتعلقه كعدمه، لان المفروض بقاء الامر على حاله فى صورتى الاتيان و عدمه] ر. ك : منتهى الدراية ٢ / ٣.

أحدها : الظّاهر أنّ المراد من (وجهه) ـ في العنوان ـ هو النّهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذالك النّهج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التّقرب في العبادة [۱].

امر اوّل

مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟

[۱] ـ لازم به تذکّر است که معنای کلمهٔ «الاتیان» واضح است و مقصود از کلمهٔ مذکور، این است که مکلّف، مأمور به را در خارج بیاورد و جامهٔ عمل به آن بپوشاند.

بحث اصلی در امر اوّل، راجع به عنوان **«علی وجهه»** هست که سه معنا یا سه احتمال دربارهٔ آن، ذکر می‌کنیم:

۱ ـ مقصود از عنوان مذکور، این است که مکلّف، مأموربه را به آن کیفیّت و به آن نهجی که لازم است، تحقّق بخشد به عبارت دیگر: مراد، این است که باید مأموربه، واجد خصوصیّاتی باشد که از طرف شرع یا عقل، معتبر شده.

خصوصیّات شرعی، مانند اَجزا و شرائط مأموربه و خصوصیّت عقلی مانند اعتبار و رعایت قصد قربت در مأموربه می‌باشد، البتّه به آن معنائی که ما در مبحث پنجم ـ در مقدّمهٔ دومش ـ بیان کرده و گفتیم: اگر قصد قربت به معنای «داعی الامر»[1] باشد، شارع مقدّس نمی‌تواند آن را به صورت شرطیّت یا جزئیّت در متعلّق امر خود، اخذ نماید[2]، بلکه قصد قربت از کیفیّات و شؤون اطاعت است و در باب اطاعت، عقل حکم به اعتبار قصد قربت می‌کند، البتّه در مواردی که غرض مولا بدون قصد قربت، حاصل نمی‌شود و یا در مواردی که شک در حصول غرض او داریم.

---

۱ ـ نه به معنای «اتیان مأموربه به خاطر حُسْن آن» یا «به انگیزهٔ این که مأموربه دارای مصلحت هست» و یا «به خاطر این که عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد و موجب خوشنودی او می‌شود.»

۲ ـ زیرا مأموربه، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّر از حکم دارد ـ از جمله، قصد قربت ـ مستحیل است که در مأموربه و موضوع، اخذ شود.

لا خصوص الكيفيّة المعتبرة في المأموربه شرعاً، فإنّه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحيّاً، و هو بعيد، مع أنّه يلزم خروج التّعبّديّات عن حريم النّزاع، بناءً على المختار، كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأموربه شرعاً [۱].

خلاصه : مقصود از عنوان «علی وجهه» تمام خصوصیّات معتبرهٔ «شرعیّه» و «عقلیّه» هست.

[۱] ـ ۲ : مقصود از عنوان «علی وجهه»، این است که مکلّف، مأموربه را با همان خصوصیّات معتبرهٔ «شرعیّه» اتیان نماید که در این صورت، خصوصیّات «عقلیّه» شامل و داخل در عنوان «علی وجهه» نیست.

مصنّف ﷺ دو اشکال به تفسیر مذکور دارد:

الف : لازمهٔ تفسیر مزبور، این است که: قید مذکور، یک قید توضیحی باشد زیرا عنوان «الاتیان بالمأمور به» معنایش این است که: مکلّف، مأمور به را با تمام اَجزا و شرائط انجام دهد مثلاً نماز را با تکبیرة الاحرام شروع و با سلام ختم کند ولی کسی که فرضاً نماز را بدون رکوع می‌خواند او «لم یأت بما هو المأموربه» پس طبق تفسیر دوّم، معنای «الاتیان بالمأموربه» این است که: مأمور به با اَجزا و شرائطش انجام شود در این صورت، فائده‌ای بر قید «علی وجهه» مترتّب نیست و یک قید توضیحی محسوب می‌شود در حالی که «ظاهر» این است که قیود واردهٔ در بحث، توضیحی نباشند.

ب : طبق مبنای ما باید «عبادات» از دائرهٔ بحث اِجزا خارج شود در حالی که عمدهٔ بحث اِجزا، مربوط به عبادات است زیرا: اگر نماز با تمام اَجزا و شرائط شرعیّه خوانده شود ولی فاقد قصد قربت باشد ـ که به نظر ما عقل، حکم به اعتبار قصد قربت در عبادات می‌کند نه شرع ـ کسی نمی‌تواند بحث کند آیا آن نماز، مقتضی اِجزا هست یا نه زیرا عبادت و نماز بدون قصد قربت، مسلّماً مجزی نیست در حالی که طبق تفسیر دوّم از عنوان «علی وجهه» : «یصدق انّه اتی بالمأموربه بتمام خصوصیّاته الشرعیّة» لکن بعضی از

و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه ـ مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ـ لا وجه لاختصاصه بالذّكر على تقدير الاعتبار، فلابدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، و هو ما ذكرناه، كما لا يخفى [۱].

خصوصیّات عقلیّه از جمله قصد قربت در آن رعایت نشده و بدیهی است که نماز بدون قصد قربت، مقتضی اجزا نیست بنابراین باید بگوئیم عبادات از بحث اِجزا، خارج هست و بحث مذکور فقط شامل توصّلیّات[1] می‌شود در حالی که عمدهٔ بحث اِجزا، مربوط به تعبّدیات است نه توصّلیّات.

[۱] ـ ۳ : احتمال دیگری که دربارهٔ عنوان «علی وجهه» داده شده، این است که: مقصود از آن، همان قصد وجه[2] است ـ که در نزد بعضی از اصحاب، معتبر است ـ یعنی عنوان مذکور، ناظر به قصد وجه است، اگر کسی مأموربه را با قصد وجه، اتیان کند آیا مقتضی اِجزا، هست یا نه؟

مصنّف ﷺ سه اشکال، نسبت به تفسیر سوّم از عنوان «علی وجهه» دارند.

الف : قصد وجه، نزد تمام اصحاب، معتبر نیست بلکه بعضی رعایت آن را در مأموربه معتبر دانسته‌اند در حالی که عنوان مسألهٔ اصولیّهٔ فعلی، نزد همهٔ اصحاب مورد بحث و نقض و ابرام قرار گرفته و چگونه می‌شود کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه نیستند آن را در عنوان محلّ نزاع قرار دهند.

ب : کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه هستند فقط آن را در عبادات، معتبر می‌دانند و عنوان بحث ما همان طور که اختصاص به توصّلیّات ندارد، اختصاص به تعبدیّات هم

---

۱ - بدیهی است که در توصّلیّات قصد قربت، معتبر نیست ولی چنانچه مکلّف آن‌ها را با قصد قربت، اتیان نماید مأجور است.

۲ - مجدداً متذکّر می‌شویم که برای قصد وجه، دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی این که مکلّف، عمل عبادی را مغیّا به غایب آن بکند مثلاً بگوید «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» و دیگر این که عنوان صفتیّت را در مأموربه اخذ نموده و بگوید «اصلی صلاة واجبة» ـ و به همین طریق در مستحبات.

ثانیها : الظّاهر أنّ المراد من الاقتضاء ـ ها هنا ـ الاقتضاء بنحو العلّیّة و التّأثیر، لا بنحو الکشف و الدّلالة، و لذا نسب إلی الإتیان لا إلی الصّیغة [۱].

ندارد، بلکه یک عنوان کلّی است که شامل عبادات و توصّلیّات می‌شود، آن‌گاه چگونه می‌توان در عنوان کلّی بحث، قیدی را ذکر نمود که آن قید تنها دربارهٔ عبادات، امکان اعتبار دارد و در توصّلیّات، کسی قائل به اعتبار آن نشده.

ج : مگر قصد وجه دارای چه خصوصیّتی است که در عنوان بحث فعلی ذکر شود، اگر قصد وجه در مأموربه معتبر باشد، در ردیف سائر اَجزا در مسأله، معتبر است چرا از بین تمام خصوصیّات معتبره، قصد وجه را در عنوان بحث، ذکر کرده‌اند لذا از نکتهٔ مذکور، کشف می‌کنیم که مقصود از عنوان «علی وجهه» قصد وجه نیست و در نتیجه می‌گوئیم:

مقصود از عنوان مذکور، همان است که به عنوان احتمال و معنای اوّل، ذکر کردیم یک عنوان عام و کلّی است تا این که اگر قصد وجه، معتبر هم هست، مندرج در آن عنوان کلّی شده باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خلاصه : منظور از عنوان «علی وجهه» این است که مکلّف، مأمور به را با تمام خصوصیّات معتبرهٔ شرعیّه و عقلیّه اتیان نماید.

امر دوّم

مقصود از کلمهٔ «اقتضا» چیست؟

[۱] ـ برای کلمهٔ اقتضا دو معنا ذکر می‌کنیم:

۱ ـ گاهی کلمهٔ «اقتضا» در موردی استعمال می‌شود که مقتضی در ثبوت واقعی شیء، اثر می‌کند در این صورت، معنای اقتضا، عبارت از «علّیّت» است مثال: «**النّار مقتض للحرارة**» یعنی نار، تأثیر واقعی در حرارت واقعی دارد و ارتباطی به علم و آگاهی من و شما ندارد، نار، علّیّت دارد واقعاً، برای ثبوت حرارت واقعاً، در این فرض، کلمهٔ اقتضا به

.....

معنای علّیت و تأثیر در ثبوت واقعی شیء، استعمال شده.

۲ ـ گاهی کلمهٔ اقتضا در علّیتِ در علم به ثبوت شیء، استعمال می‌شود که معلول، ثبوت واقعی شیء نیست، معلول، اطّلاع و علم به آن شیء است مثل این که گفته می‌شود: آیا فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه؟ در مثال مذکور که کلمهٔ اقتضا را استعمال کرده‌اند، مقصود، این است که آیا آن دلیل، اقتضا می‌کند وجوب نماز جمعه را یا نه، مادّهٔ اقتضا که در مثال اخیر استعمال شده با مادّه اقتضا که در مثال «النّار مقتضٍ للحرارة» استعمال گشته تفاوت دارد زیرا دلیل که اقتضای وجوب واقعی نماز جمعه را ندارد، وجوب واقعی نماز جمعه، تابع و مربوط به مصالح خودش است نه مربوط به روایت زراره، پس استعمال کلمهٔ اقتضا در مورد دوّم به این لحاظ است که تأثیر در علم من و شما می‌کند و معنای این که فلان دلیل، مقتضی وجوب است یا نه، این است که آیا آن دلیل، موجب می‌شود مجتهد، علم به وجوب پیدا کند و فتوا به وجوب بدهد یا نه، آیا کشف از وجوب و دلالت بر وجوب می‌کند یا نه پس مفهوم اقتضا ـ معنای دوّم ـ عبارت از کشف و به معنای تأثیر در علم و اطّلاع است.

سؤال : در عبارت «الاتیان بالمأموربه علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» منظور از کلمهٔ اقتضا چیست؟

جواب : گاهی می‌گویند: «هل الصّیغة تقتضی الاجزاء ام لا» معنای اقتضا در مثال اخیر، عبارت از «کشف و دلالت» است زیرا صیغهٔ امر از مقولهٔ لفظ هست و اگر کلمهٔ اقتضا به لفظ، نسبت داده شود، معنایش کاشفیّت و دلالت است امّا در عبارات اصولیین، کلمهٔ «اقتضا» به صیغه، نسبت داده نشده بلکه به «اتیان مأموربه» نسبت داده شده ـ یعنی به خواندن نماز و انجام دادن مأموربه در خارج ـ و خواندن و انجام دادن مأموربه، معنایش کشف و دلالت نیست، در محلّ بحث، معنای «اقتضا» مانند معنای کلمه و مادّهٔ «اقتضا» در

إن قلت : هذا إنّما يكون كذلك بالنّسبة إلى أمره ، و أمّا بالنّسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأموربه بالأمر الاضطراري أو الظّاهري بالنّسبة إلى الأمر الواقعي، فالنّزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيده [۱].

مثال «النّار مقتض للحرارة» هست یعنی آیا انجام دادن مأمور به در خارج، علّیّت برای کفایت دارد، ـ آیا اعاده و قضا لازم دارد یا نه ـ یا علّیّت برای إجزا ندارد، بنابراین چون فاعل کلمه «یقتضی» ضمیری است که به اتیان مأموربه برمی‌گردد و لذا کلمهٔ اقتضا به معنای علّیّت و تأثیر است مانند «النّار مقتض للحرارة»، نه به معنای کاشفیّت و دلالت که از شؤون الفاظ و کلمات است.

[۱] ـ قبل از بیان اشکال، لازم است مقدّمه‌ای را بیان کنیم که: سه نوع امر و در نتیجه سه قسم، مأموربه داریم که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱ ـ امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری[۱] : آن است که امری متوجّه مکلّف می‌شود و شؤون واقعی اختیاری در آن ملحوظ است مانند امری که به مکلّفین به عنوان اتیان صلات با طهارت مائیه شده که به آن امر واقعی اوّلی می‌گویند و علّت این که به آن واقعی می‌گویند، عبارت است از این که: در آن، حالت شک و تردید ملاحظه نشده بلکه روی واقع، آن حکم بار شده و علّت این که به آن واقعی «اوّلی» یا واقعی «اختیاری» می‌گویند: این است که حالت اختیار مکلّف در نظر گرفته شده یعنی همان حالت واجدیّت، نسبت به آب، ملحوظ بوده و حالت عدم اضطرار در آن لحاظ شده لذا از امر متعلّق به صلات با وضو، تعبیر به امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری می‌شود.

---

۱ - الحکم و قسّموه بتقسیمات . . . الثالث تقسیمه الی الواقعی الاولی و الواقعی الثانوی و الظاهری. فالاول هو الحکم المجعول علی الافعال و الذوات بعناوینها الاولیة الخالیة عن قید طرو العنوان الثانوی و قید الشك فی حکمه الواقعی کالوجوب المترتب علی صلوة الصبح و الحرمة المترتبة علی شرب الخمر . ر . ک : اصطلاحات الاصول ۱۲٤ .

.....

۲ ـ امر واقعی ثانوی یا امر واقعی اضطراری[۱]: در امر مذکور، حالت شک و جهل مکلّف، لحاظ نشده بلکه حالت اضطرار در آن، مورد نظر است مانند: امر در آیهٔ شریفهٔ «... **فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیباً ...**»[۲] یعنی اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، اگر حالت اضطرار برای شما پیش آمد، نماز را با تیمّم بخوانید پس امر به صلات مع التیمّم، یک امر اضطراری است و از آن به امر واقعی ثانوی تعبیر می‌شود.

۳ ـ امر ظاهری[۳] که حالت شک، تردید و جهل به واقع در آن ملاحظه شده، مثل این که اگر شما در بقاء طهارت، شک کنید، استصحاب و «لا تنقض الیقین بالشّك» برای شما وضوی ظاهری، ترتیب می‌دهد و در نتیجه، شما با جریان استصحاب، نماز می‌خوانید و به آن نماز می‌توان گفت مأموربه به امر ظاهری، زیرا شما یقین ندارید که وضو، دارید بلکه شاکّ در واقع هستید ـ مثال مذکور در مورد اجرای اصل عملی بود ـ حال اگر یک بیّنهٔ شرعیّه، قائم شود که لباس شما طاهر هست شما به استناد شهادت عدلین می‌توانید در آن لباس طاهر ظاهری نماز بخوانید.

---

۱ - ... و الثانی: هو الحکم المرتب علی الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الاکراه و نحوهما من العناوین الثانویة غیر عنوان مشکوك الحکم فاذاکان صوم شهر رمضان ضرریاً او حرجیاً علی احد اوکره علی الافطارکان جواز الافطار او حرمة الامساك حکماً واقعیاً ثانویاً و الموضوع المعنون بتلك العناوین موضوعاً ثانویاً وکذا .... ر.ک: اصطلاحات الاصول ۱۲٤.

۲ - سورهٔ نساء، آیهٔ ٤۳.

۳ - و الثالث [ای الحکم الظاهری] هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشك فیه کالحکم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات و ادلة الاصول العملیة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة او حرمة العصیر و حکم الشارع بتصدیقه فان قلنا فیه بالسببیة و ان مرجع وجوب التصدیق الی جعل الوجوب التکلیفی للصلوة و الحرمة التکلیفیة للعصیر کان المجعول حکماً تکلیفیاً ظاهریا لکونه مجعولاً لدی الجهل بالواقع. و ان قلنا فیه بالطریقیة و ان مفاد دلیل الاعتبار جعل الحجیة او الطریقیة لقول العادل کان ذلك حکماً وضعیاً ظاهریاً. ر.ک: اصطلاحات الاصول ۱۲٤.

.....

بیان اشکال : در موارد سه گانه مذکور اگر هر مأموربه را نسبت به امر خودش بسنجیم در این صورت، کلمهٔ «اقتضا» به معنای علّیت است مثلاً می‌گوئیم آیا اتیان نماز با وضوی واقعی، اقتضاء اِجزا دارد یا نه ـ و اقتضایش به معنای علّیت است ـ و همچنین آیا نماز با تیمّم، اقتضاء اِجزا، نسبت به صلات مع التیمّم دارد یا نه در این صورت هم اقتضا به معنای علّیت است.

اساس بحث ما در باب «اِجزا» این است که: مثلاً کسی که فاقد الماء بود و نماز را مع التیمّم اتیان نمود سپس متمکّن از آب شد آیا لازم است مجدّداً نمازش را بخواند یا نه، ریشه و اساس لزوم خواندن مجدّد نماز در چیست، نماز مع التیمّم که نقصی ندارد، بلکه اشکال و بحث ما این جا هست که: آن دلیلی که دالّ بر تجویز اتیان نماز مع التیمّم بود، چه مقدار دلالت دارد آیا مدلولش این است که تا وقتی مکلّف فاقد الماء هست نمازش مجزی است یا این که مفادش این است که صلات مع التیمّم برای همیشه مکفی است؟

نتیجه : مأمور به به امر اضطراری را اگر نسبت به امر واقعی، ملاحظه کنیم، در این صورت «کلمهٔ اقتضا» لا محاله باید به معنای «دلالت» باشد نه علّیت و همچنین در مورد امر ظاهری، وقتی شما نماز را با وضوی استصحابی اتیان نمودید دو بحث مطرح می‌شود که: آیا نماز با وضوی استصحابی از نظر نفس «امر ظاهری» مقتضی اِجزا هست یا نه در این صورت، معنای اقتضا، همان علّیت است امّا اگر بعد از آن نماز، برای شما کشف شد که وضو و طهارت نداشتید، آیا در این صورت، واجب است نماز را با وضو، بخوانید یا نه، در حقیقت، مأموربه به امر ظاهری را نسبت به امر واقعی اوّلی می‌سنجیم که آیا اتیان نماز با وضوی استصحابی ـ و کشف خلاف ـ مکفی از نماز با وضوی واقعی هست یا نه؟ در این فرض هم معنای «اقتضا» علّیت نیست بلکه باید دلیل استصحاب را ملاحظه نمود که آیا

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النّزاع فيهما[1]، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم، غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما[2]، إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثّر فيه، و عدم دلالته؟ و يكون النّزاع فيه صغرويّاً أيضاً، بخلافه[3] في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فانّه لا يكون إلاكبرويّاً، لو كان هناك[4] نزاع، كما نقل عن بعض. فافهم [۱].

از آن استفاده می‌شود که وضوی استصحابی برای همیشه ـ ولو بعد از کشف خلاف ـ مفید هست یا این که وقتی کشف خلاف شد آن وضو و نمازی که با آن خوانده شده، اثری ندارد لذا طبق بیان اخیر باید معنای کلمهٔ «**اقتضا**» را «**کشف**» و «**دلالت**» بدانیم نه «علّیت».

جمع‌بندی : اگر بحث و نزاع ما، مربوط به مفاد دلیل شد، در این صورت، معنای کلمهٔ «اقتضا»، علّیت و تأثیر نیست بلکه معنایش «دلالت» است و بحث در این است که مقدار «دلالت» و «کاشفیّت» آن دلیل چقدر است و ...

[۱] ـ جواب: مصنّف ﷺ فرموده‌اند: منکر اشکال مذکور نیستیم که در آن جا نزاع و بحث در مقام دلالت و کاشفیّت است نه علّیت لکن مانعی ندارد که بگوئیم: نزاع ـ در امر ظاهری[5] و اضطراری ـ در کلمه و مادّهٔ «اقتضا» به معنای علّیت هم هست که در صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری ـ ابتداءً بحث می‌کنیم که اگر مکلّفی نمازش را با تیمّم اتیان کرد آیا اتیان الصلات مع التیمّم، علّیت و تأثیر در اجزا دارد یا نه منتها ممکن است سؤال شود که چرا شما بحث می‌کنید نماز مع التیمّم تأثیر در اجزا می‌کند یا نه، پاسخ

---

۱ - یعنی در مأموربه به امر ظاهری و اضطراری.

[۲ - ای فی اقتضاء اتیان المأموربه الاضطراری و الظاهری للاجزاء ...

۳ - ای: النزاع فی الاجزاء بالاضافة الی امر المأموربه الواقعی.

٤ - ای: فی الکبریٰ، و هذا اشارة الی عدم کون النزاع فی الکبریٰ مهمّاً بعد استقلال العقل باجزاء الاتیان بمتعلق کل امر بالنسبة الی ذلك الامر.] ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۱۲ ـ ۱۱ ـ ۱۰.

۵ - در مأموربه به امر ظاهری ـ و مأموربه به امر اضطراری.

.....

می‌دهیم: اساس اختلاف و نزاع مذکور در مفاد دلیل مشروعیّت صلات مع التیمّم است که مفاد و میزان دلالت آن چقدر است پس در حقیقت، نزاع اوّل، نسبت به همان «اقتضا» به معنای تأثیر و علّیت است لکن ابتداءً و هنگام طرح مسأله چنین می‌گوئیم که: **«هل الاتیان بالصّلاة مع التیمّم مؤثّرٌ فی الإجزاء ـ علّة للإجزاء ـ أم لا».**

به عبارت واضح‌تر: در مأموربه به امر ظاهری و اضطراری، کأنّ در دو جهت بحث و نزاع واقع شده ـ یک نزاع صغروی و یک نزاع کبروی ـ که یک جهت مبتنی بر جهت دیگر است امّا در مأموربه به امر واقعی اوّلی، یک نزاع و در یک جهت، بحث هست و آن نزاع هم فقط کبروی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

الف : در صلات مع الوضو ـ مأموربه به امر واقعی اوّلی[1] ـ یک نزاع کبروی وجود دارد که ارتباطی به مفاد و مضمون دلیل ندارد و آن بحث در رابطه با حکم عقلی است که: مولا فرموده بود صلات مع الوضو را اتیان نمائید، عبد هم امتثال کرد، و در آن نماز، نقصی هم نیست لکن نزاع کبروی ما در حکم عقل است که آیا آن صلات، کافی و مجزی هست یا این که باید تکرار شود و نزاع مذکور چندان اهمّیّتی ندارد و جز بعضی[2] از عامّه، مخالفی در مسأله وجود ندارد.

ب : در صلات مع التیمّم ـ مأمور به به امر اضطراری[3] ـ دو بحث مطرح است:

۱ ـ یک نزاع، مربوط به صغرا و مفاد دلیل نماز مع التیمّم هست که: باید بررسی نمود، دلیل دالّ بر مشروعیّت نماز مع التیمّم برای آن نماز، چقدر ارزش قائل است؟ آیا صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضو، وافی به تمام مصالح است یا این که به اندازهٔ صلات مع الوضو نمی‌تواند مصلحت ملزمه را تأمین کند بدیهی است که نزاع مذکور، صغروی است.

---

۱ ـ و همچنین در مأموربه به امر ظاهری.

۲ ـ و هو القاضی عبدالجبار، راجع المعتمد ۱ / ۹۰. ر.ک: کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت، ۸۲.

۳ ـ و همچنین در مأموربه به امر ظاهری.

ثالثها: الظّاهر أنّ الإجزاء ـ ها هنا ـ بمعناه لغة ، و هو الكفاية ، و إن كان يختلف ما يكفي عنه، فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يكفي، فيسقط به التّعبّد به ثانياً، و بالأمر الاضطراري أو الظّاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، لا أنّه يكون ـ ها هنا ـ اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التّعبّد أو القضاء، فإنّه بعيد جدّاً [۱].

---

۲ ـ بعد از آن که مفاد دلیل، مشخّص شد که مثلاً صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضو هست و نقصی ندارد، بحث کبروی مطرح می‌شود که: آیا آن نماز وافی به تمام مصلحت، اقتضاء «علّیّت» برای اجزا دارد یا نه که نزاع اخیر، کبروی و مانند نزاع در باب صلات مع الوضو می‌شود.

قوله: «فافهم»[۱].

شاید اشاره به این است که: منافاتی ندارد که یک عنوان، مورد بحث واقع شود لکن بعضی از مصادیق آن عنوان از دو نظر قابل نزاع باشد و بعضی از مصادیقش از یک جهت، قابل بحث باشد، در بعضی از جهات آن فقط نزاع کبروی مطرح باشد و در بعضی از مصادیق، هم نزاع صغروی مطرح باشد و هم نزاع کبروی و دلیلی نداریم که در تمام مصادیق یک عنوان فقط از یک جهت باید نزاع و بحث باشد.

امر سوّم

مقصود از کلمهٔ «اِجزا» چیست؟

[۱] ـ ۱ ـ اسقاط التعبد: یعنی عمل اتیان شده به نحوی است که عهدهٔ مکلّف را از تکلیف، خارج نموده و تعبّد ثانوی، لازم نیست.

---

۱ – یمکن ان یکون اشارة الی ان النزاع فی مثل هذه الصغری لیس نزاعاً فی المسألة الاصولیة لان شأن المسائل الاصولیة تنقیح الکبریات و اما الصغریات فوظیفة الفقیه لذا لم یتعرض فی هذا المبحث لصغریات الافعال الاضطراریة و الظاهریة تفصیلاً فلاحظ . ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۱۹۳.

.....

---

۲ ـ اسقاط القضاء: بعضی دیگر گفته‌اند معنای «اِجزا» این است که: قضا را از عهدهٔ انسان، ساقط می‌کند و تکرار عمل در خارج از وقت لازم نیست.

نظر مصنّف ﷺ : معنای کلمه اجزا از نظر لغت، عبارت از «کفایت» می‌باشد، فلان عمل، مجزی هست یعنی کافی است، در اوّل رساله‌های علمیّه هم نوشته شده عمل به این رساله، مجزی می‌باشد یعنی عمل به آن کفایت می‌کند منتها باید دید «ما یکفی عنه» آن چیست؟

«ما یکفی عنه» به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است.

اگر شما دربارهٔ صلات مع الوضو ـ مأموربه به امر واقعی اوّلی ـ بحث نموده و گفتید صلات مع الوضو، کافی است، معنایش این است که لازم نیست آن نماز، ثانیاً تکرار شود و آن تکلیف، ثانیاً گریبان‌گیر شما نیست پس معنای کفایت صلات مع الوضو، این است که: «**الصّلاة مع الوضوء کافٍ عن التّعبّد به ثانیاً.**»

امّا اگر گفتید صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری[1] ـ کافی است معنای کفایتش این نیست که: کافی از اتیان مجدّد نماز مع التیمّم است بلکه معنایش این است که: صلات مع التیمّم، کافی از اتیان صلات مع الوضو در خارج از وقت است ـ حتّی اگر خارج از وقت، واجد الماء گشتید لزومی ندارد نماز مع الوضو قضا و تکرار شود.

نتیجه: معنای کفایت به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است اگر گفتیم صلات مع الوضو، کافی است، کفایتش به معنای اسقاط تعبّد ثانی است و چنانچه بگوئیم صلات مع التیمّم کافی است کفایتش به این معنا است که لزوم ندارد حتّی وقتی واجد الماء شدید ـ در خارج وقت ـ آن را قضا نمائید. پس اصل لغت اجزا در تمام موارد به معنای کفایت است منتها «ما یکفی عنه» در موارد مختلف، تفاوت می‌کند.

---

۱ ـ و همچنین در مأموربه به امر ظاهری.

رابعها: الفرق بين هذه المسألة، و مسألة المرّة و التكرار، لا يكاد يخفى، فإنّ البحث، ـ هاهنا ـ في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه في تلك المسألة، فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصّيغة بنفسها، أو بدلالة[1] أخرى[2]. نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لكنّه لا بملاكه [۱].

امر چهارم

چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟

[۱] ـ سؤال : آیا بحث «اجزا» و بحث «مرّه و تکرار» هر کدام بحث مستقل و جداگانه هستند؟

بحث ما در باب مرّه و تکرار، این بود که آیا صیغهٔ امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار و یا هیچ کدام؟

آیا می‌توان گفت بحث اجزا هم همان بحث مرّه و تکرار است یعنی: کسی که می‌گوید اتیان مأموربه مکفی است، منظورش این است که اتیان یک مرتبه، کافی است و کسی که می‌گوید مجزی نیست، مرادش این است که باید مأموربه مستمراً و مکرّراً واقع شود؟

جواب : خیر، زیرا: ۱ ـ بحث ما در «مرّه و تکرار» در تشخیص اصل مأموربه و دلالت صیغهٔ امر بود امّا در بحث اجزا، نزاعی در تشخیص مأموربه نداریم بلکه مأموربه مشخّص است و بحث می‌کنیم آیا اتیان به مأموربه که مشخّص و معیّن است

---

۱ ـ معطوف على قوله: ـ بنفسها ـ يعنى ان النزاع هناك فى دلالة الصيغة بنفسها او بقرينة عامة او خاصة، فعلى التقديرين يكون محط النزاع الصيغة، لا غيرها، و لذا جعلوه من مباحث الصيغة، و من هنا يظهر ضعف احتمال عطفه على ـ دلالة الصيغة ـ كما لا يخفى. ر.ك: منتهى الدراية ۱ / ۱٤.

۲ ـ لم يكن الكلام فى بحث المرّة و التكرار الا فى دلالة نفس الصيغة على المرة او التكرار او بهيئتها او بمجموع هيئتها و مادتها على الخلاف المتقدم بين الفصول و المصنف لا فى دلالتها بمعونة دليل آخر نعم فى الفور و التراخى كانت الدلالة بمعونة دليل آخر عند من استدل على الفور بآيتى المسارعة و الاستباق دون بحث المرة و التكرار وكأن المصنف قد اشتبه البحثين احدهما بالاخر و العهد بهما قريب. ر.ك: عناية الاصول ۱ / ۲۵۹.

و هكذا الفرق بينها و بين مسألة تبعيّة القضاء للأداء، فإنّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصّيغة على التّبعيّة و عدمها، بخلاف هذه المسألة؛ فإنّه ـ كما عرفت ـ في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجزي، فلا علقة بين المسألة و المسألتين أصلاً [۱].

کفایت می‌کند یا نه پس: بحثِ در باب مرّه و تکرار، نزاع در یک امر متقدّم بر مسألهٔ اجزا هست.

۲ ـ نزاع در باب مرّه و تکرار، مربوط به لفظ ـ مفاد هیأت افعل بود ـ امّا در بحث اجزا، نزاع در امر «عقلی» است که آیا اتیان به مأموربه از نظر عقل، مجزی است یا نه؟

آری کسانی که در مسألهٔ قبل، قائل به تکرار شدند با کسانی که در بحث فعلی، قائل به عدم اجزا هستند از نظر «عمل» مانند یکدیگر می‌باشند، فرضاً قائل به تکرار، معتقد است باید پیوسته، نماز مع الوضو را اتیان نمود و قائل به عدم اجزا هم، چنان عقیده‌ای دارد که صورت ظاهرشان متّحد است لکن ملاکشان مختلف است. فرضاً ده نماز مع الوضو می‌خوانیم، قائل به عدم اجزا نمی‌گوید مأموربه، ده نماز است بلکه او معتقد است مأموربه، نماز مع الوضو است لکن اتیان به مأموربه مجزی نیست باید صلات مع الوضو، تکرار شود امّا قائل به تکرار می‌گوید: ده نماز بخوان زیرا مأموربه ده نماز است و هیأت امر، دالّ بر تکرار است.

خلاصه : هیچ ارتباطی بین مسألهٔ «مرّه و تکرار» و بحث «اجزا» وجود ندارد.

فرق مسأله «اجزا» با بحث «تبعیّت قضا للادا»[1] چیست؟

[۱] ـ بحثی در فقه یا اصول، مطرح است که آیا قضا، نیاز به امر جدید دارد یا این که تابع ادا هست؟

---

۱ ـ یا عدم تبعیّت.

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين: الأوّل: إنّ الإتيان بالمأموربه بالأمر الواقعي ـ بل بالأمر الاضطراري أو الظّاهري أيضاً ـ يجزي عن التّعبّد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأموربه على وجهه، لاقتضائه التّعبّد به ثانياً [۱] .

معنای تبعیّت، این است که: همان امر به ادا، دلالت بر لزوم قضا در خارج از وقت می‌کند.

بعضی فرموده‌اند: قضا، ارتباطی به ادا ندارد بلکه نیازمند به امر جدید است و اگر امر جدیدی در باب قضا نباشد، اصلاً قضا وجود ندارد.

آیا مسألهٔ تبعیّت قضا، للادا ـ یا عدم تبعیّت آن ـ همین مسأله اجزا هست که اکنون محلّ بحث ما می‌باشد؟

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: آن دو مسأله، ارتباطی به یکدیگر ندارد و عمدهٔ جهت اختلاف در این است که:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در بحث اجزا نزاع در یک امر عقلی است که آیا اتیان به مأموربه از نظر عقل، مجزی است یا نه امّا در مسألهٔ تبعیّت، نزاع، مربوط به «لفظ» است که آیا آن امری[۱] که ادا را واجب نموده، دلالت لفظی دارد که اگر مکلّف، مأموربه را در ظرف خودش انجام نداد در خارج از وقت انجام دهد یا دلالت ندارد؟

جمع‌بندی : هیچ ارتباطی بین مسأله «إجزا» و «تبعیّت قضا . للاداء» ـ و یا عدم تبعیّت ـ وجود ندارد.

[۱] ـ تا کنون مقدّماتی را در بحث اجزا، بیان کردیم، اینک برای این که تحقیقی در بحث اجزا کرده باشیم، در دو موضع بحث مذکور را ادامه می‌دهیم.

---

۱ - یعنی: هیأت إفعل.

.....

موضع اوّل

قیاس هر مأموربه[۱]، نسبت به امر خودش از نظر اِجزا

در این بخش، هر مأموربه را نسبت به امر خودش مقایسه نموده و می‌گوئیم: آیا اتیان مأموربه به امر واقعی اوّلی کافی است یا نه، یعنی اگر مولا بفرماید در حالت اختیار، نماز را با طهارت مائیّه بخوانید و مکلّف هم امتثال نمود، آیا لازم است ثانیاً نماز مع الوضو را تکرار کنیم یا نه به عبارت دیگر: وقتی مأموربه با تمام خصوصیّات و شرائط معتبره، اتیّان شد باز هم حالت انتظار، مطرح است و باید همان نماز را مجدداً خواند یا همان نماز مع الوضو، کفایت می‌کند؟

و همچنین اتیان مأموربه به امر اضطراری[۲] را نسبت به امر خودش سنجیده و می‌گوئیم اگر مولا فرمود: در حالت فقدان آب، نماز را با تیمّم بخوانید و مکلّف هم نماز را با خصوصیّات معتبره، اتیان نمود باز هم همان نماز، لازم است تکرار شود یا همان کافی است؟

خلاصه : بحث ما در موضع اوّل، این است که هر مأموربه را نسبت به امر خودش بسنجیم و بحث در اجزا و کفایتش بکنیم.

پاسخ مسأله را در موضع اوّل، عقل بیان نموده و به نحو استقلال، حکم به اجزا و کفایت نموده زیرا کسی که مأموربه را با شرائط معتبره‌اش اتیان کرد وجهی برای تکرار آن عمل وجود ندارد چون غرض مولا حاصل شده و با حصول غرض، امر او ساقط گشته و با سقوط امر، دیگری مفهومی برای امتثال مجدد باقی نمی‌ماند مثلاً صلات مع الوضو تا زمانی عنوان مأموربه داشت که امری به او تعلّق گرفته بود ولی هنگامی که مکلّف،

---

۱ - مأموربه به امر واقعی اوّلی نسبت به امر خودش، مأموربه به امر اضطراری نسبت به امر خودش و کذا در مأموربه به امر ظاهری.

۲ - و کذا اتیان مأموربه به امر ظاهری.

نعم لا يبعد أن يقال: بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال و التّعبد به ثانياً، بدلاً عن التّعبد به أولاً، لا منضمّاً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السّابقة، و ذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض، و إن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطّلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الدّاعي إليه، و إلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ، يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه [۱].

مأموربه را با شرائط معتبره، اتيان نمود، غرض مولا حاصل شد و امر او ساقط گشت و در نتيجه «امرى» وجود ندارد تا اين كه صلات مع الوضو، مأموربه باشد.

[۱] ـ مصنّف ﷺ مطلبى را در امر هشتم ـ بحث مرّه و تكرار ـ تحت عنوان «و **التحقيق انّ قضيّة الاطلاق انّما هو . . .**» بيان كردند و اينك با عبارات ديگر، تكرار نموده‌اند كه ما چنين بيان مى‌كنيم:

۱ ـ مجرّد امتثال امر، علّت تامّه براى حصول غرض مولا نيست: گاهى از اوقات، آن چيزى كه باعث امر مولا مى‌شود، اين است كه مولا يک مرتبه و يک مرحله به غرض خود، نزديک شود مثلاً مولائى به عبد خود دستور مى‌دهد كه برايش آب حاضر كند و هدف نهائى او، اين است كه از آن آب بنوشد، در مثال مذكور، دو غرض براى مولا تصوّر مى‌شود: **الف:** غرض نهائى از ايتان ظرف آب «شُرْب» مى‌باشد و بديهى است كه به مجرّد اين كه عبد، ظرف آب را براى مولا حاضر كند، هدف نهائى مولا حاصل نمى‌شود بلكه در صورتى غرض اقصا، حاصل مى‌شود كه مولا از آن آب بنوشد. **ب:** غرض ديگر مولا تمكّن و دسترسى به آب بود لكن هدف مذكور، غرض اصلى نيست.

در مثال و فرض مذكور هنگامى كه عبد، امتثال كرد و آب را در اختيار مولا قرار داد ولى او هنوز از آن، استفاده نكرده، بعيد نيست كه عبد بتواند امتثال اوّل را مبدّل به امتثال ثانى بكند ـ بدون اين كه امتثال ثانى، لازم باشد ـ و ظرف آب ديگرى را در اختيار مولا

.....

قرار دهد. بدیهی است که با امتثال اوّل، امر مولا ساقط شد لکن ملاک امر ـ رفع عطش مولا ـ هنوز باقی است و شاهد بقاء ملاک امر، این است که: اگر قبل از رفع عطش مولا، آن آب، روی زمین ریخت و او موفّق نشد رفع عطش نماید و عبد هم ناظر بر قضیّه بود، آیا لازم است که امر دیگری از مولا صادر شود تا رفع عطش کند یا این که باز هم ملاک امر اوّل، باقی است و عبد، موظّف است ظرف آب دیگری برای مولای خود حاضر کند؟

بدیهی است که از نظر عقل، عبد موظّف است با این که امر ثانی از ناحیهٔ مولا صادر نشده، ظرف دوّمی برای او حاضر نماید و همین مطلب، دلیل بر بقاء ملاک امر است لذا نتیجه می‌گیریم که گرچه با آوردن ظرف اوّل، امر مولا ساقط شده ولی ملاک و حقیقت امر باقی است.

نتیجه : در مواردی که مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا نیست، عبد می‌تواند امتثال اوّل را به امتثال ثانی مبدّل کند لکن نکته‌ای را مصنّف در بحث فعلی بیان کرده‌اند که در بحث قبل به آن اشاره ننموده‌اند که:

در فرض مذکور، تبدیل امتثال، جائز است لکن «انضمام» جائز نیست یعنی عبد نمی‌تواند یک ظرف دیگر، کنار ظرف اوّل قرار دهد به نحوی که مجموعاً امتثال واحد شناخته شود[1] لکن به نظر ما ـ استاد معظّم ـ فرقی بین تبدیل امتثال و انضمام، وجود ندارد زیرا اگر ملاک و حقیقت امر، باقی هست چه مانعی دارد که عبد بتواند ظرف دوّم را هم نزد مولا بگذارد و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان طور که از ابتدا می‌توانست به جای یک ظرف، دو ظرف آب در اختیار مولا قرار دهد.

---

۱ - و شاید وجه بیان مصنف، این باشد که: امتثال اول، کامل بود و لذا چگونه می‌شود چیزی که تمام الامتثال است، بعض الامتثال قرار گیرد کأنّ چیزی که بر یک حقیقتی واقع شد، نمی‌تواند تغییر حالت و صفت پیدا کند امّا در تبدیل امتثال، چنین اشکالی وجود ندارد زیرا وقتی عبد، ظرف اوّل را برداشت و از اختیار مولا خارج کرد، این دیگر عنوان امتثال نمی‌تواند داشته باشد لذا با آوردن ظرف دوم، عنوان امتثال تحقق پیدا می‌کند.

نعم فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتّبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل، فله التّبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، و يؤيّد ذلك ـ بل يدلّ عليه ـ ما ورد من الرّوايات في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة، و أنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه [۱].

---

[۱] ـ ۲ : مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: مثلاً امر مولا، این بود که «برای رفع عطش، جرعه‌ای آب در دهان من بریز» و عبد هم امتثال نمود در این صورت، نه محلّی برای تبدیل امتثال باقی است نه برای انضمام.

۳ : اگر برای عبد، مشخّص نبود که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا هست یا نه در این صورت، تبدیل امتثال جائز است «**فله التّبديل باحتمال ان لا يكون علّة فلهُ اليه سبيل.**»

صِرف احتمال این که غرض اقصا حاصل نشده، همین کفایت در جواز تبدیل امتثال می‌کند زیرا امر دائر بین این هست که امتثال ثانی، لغو باشد ـ بدون این که اثر سوئی بر آن مترتّب گردد ـ یا این که امتثال ثانی هم صلاحیّت برای اطاعت امر مولا داشته باشد و در دوران بین لغویّت و صلاحیّت امتثال، مانعی برای تبدیل امتثال وجود ندارد.

تذکّر : مصنّف ﷺ در پایان موضع اوّل، مؤیّد[۱] بلکه دلیلی برای تبدیل امتثال ذکر کرده‌اند که:

مستفاد از بعضی روایات[۲]، این است که اگر کسی نمازش را فُرادا خواند و سپس

---

۱ ـ ... و لعل التعبير بالتأييد، لاحتمال كون مورد الروايات المشار اليها من صغريات تعدد المطلوب فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبية نفس طبيعة الصلوة فباب الصلوة المعادة ح اجنبي عن المقام، و هو تبديل الامتثال الذي مورده وحدة المطلوب و الامر. ر.ک : منتهى الدراية ۲ / ۲۱.

۲ ـ كرواية ابي بصير قلت لابي عبدالله عليه السلام : اصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلوة و قد صليت فقال عليه السلام صل معهم يختار الله احبهما اليه، و رواية هشام عنه عليه السلام : في الرجل يصلي الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال عليه السلام يصلي معهم و يجعلها الفريضة انشاء الله، و نحوها رواية حفص، و في مرسلة الصدوق: يحسب له افضلهما و اتمهما. ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۱۹۶.

الموضع الثّاني: و فيه مقامان: المقام الأوّل: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً*[1]، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادةً، و في خارجه قضاءً، أو لا يجزي؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التّكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، و بيان ما هو قضيّة كلّ منها من الإجزاء و عدمه، و أخرى في تعيين ما وقع عليه [١].

نماز جماعت، تشكيل شد، می تواند همان نماز را به جماعت بخواند و بعد از آن که نماز را به جماعت خواند هر کدام از آن دو نماز که نزد خداوند متعال، محبوب تر باشد، پروردگار جهان، همان را انتخاب می کند و چه بسا که نماز فرادا از باب این که در آن، عُجب و ریا نیست، محبوب تر باشد.

موضع دوّم

[١] ـ در موضع دوّم در دو مقام، بحث می کنیم:

مقام اوّل

آیا اتیان مأموربه، به امر اضطراری، مکفی از مأموربه، به امر واقعی اوّلی هست؟

بحث ما در مقام اوّل، این است که: آیا اتیان مأموربه به امر اضطراری، کفایت از اتیان مأموربه به امر واقعی اوّلی ـ امر واقعی اختیاری ـ می کند یا نه؟ مثلاً کسی که فاقد الماء بود

[* ـ لا يخفى الاستغناء عنه بل اخلاله ، لان معناه ح : ان الاتيان بالمأموربه الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأموربه الواقعى الاولى ثانياً ام لا، فالنزاع على هذا انما هو فى إجزائه عن الوجود الثانى للمأموربه الواقعى، لا وجوده الاول، مع ان النزاع كله فى الوجود الاول، فينبغي ان تكون العبارة هكذا: ـ هل يجزى الاتيان بالمأموربه بالامر الاضطرارى عن الاتيان بالمأموربه الواقعى الاولى اعادة فى الوقت، و قضاءً فى خارجه ام لا؟ و الحاصل: ان عبارة المتن توهم كون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانى للمأمور به الواقعى الاولى و عدمه و من المعلوم عدم كونه كذلك .

١ ـ قيد لقوله : ـ عن الاتيان ـ ...] . ر . ك : منتهى الدراية ٢ / ٢٨ .

فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحة، وكافياً فيما هو المهمّ و الغرض، و يمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقىٰ منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحبّ [۱].

و نمازش را با تیمّم خواند سپس واجد الماء شد، آیا لازم است نماز مع الوضو را اداءً ـ در وقت ـ یا قضاءً ـ در خارج از وقت ـ اتیان کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا صلات مع التیمّم، مانع اعاده و قضا می‌شود یا نه؟

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: بررسی و تحقیق دربارهٔ مقام اوّل، استدعا دارد که در دو جهت بحث کنیم، یک جهت در مقام ثبوت و بحث دیگر در مقام اثبات است.

۱ ـ بحث مقام ثبوتی، این است که ببینیم احتمالات و تصوّراتی که دربارهٔ امر اضطراری ـ مأمور به به امر اضطراری ـ وجود دارد کدام است و نتیجهٔ هر احتمال از نظر «اجزا» و عدم اجزا چیست؟

۲ ـ بحثی هم در مقام اثبات باید نمود که دلالت و مفاد ادلّهٔ امر اضطراری با کدام یک از آن احتمالات، تطبیق می‌کند.

[۱] ـ درباره مأموربه به امر اضطراری و صلات مع التیمّم[1] به ذکر چهار احتمال می‌پردازیم:

الف : صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضو، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا هست، فرضاً اگر نماز مع الوضو، دارای صد درجه، مصلحت لازم الاستیفاء باشد، نماز مع التیمّم هم، همان مصلحت را دارد و کسی که فاقد الماء هست و با تیمّم، نماز می‌خواند، عمل او دارای صد درجه، مصلحت هست بدون این که نقصانی داشته باشد.

---

۱ ـ بدیهی است که صلات مع التیمّم یک مثال برای محل بحث هست و امثلهٔ دیگری هم می‌توان ذکر کرد از جمله: کسی که قدرت ندارد نمازش را قائماً بخواند، وظیفهٔ او خواندن نماز جالساً می‌باشد که مثال مذکور هم یکی از مصادیق مأموربه به امر اضطراری هست.

.....

ب : احتمال دوّم، این است که مأموربه به امر اضطراری، وافی به تمام مصلحت مأموربه به امر واقعی اوّلی نباشد به عبارت دیگر: محتمل است که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت ملزمه نباشد بلکه قسمتی از مصلحت آن، باقی می‌ماند که فرض مذکور -ب- خود به دو قسم، تقسیم می‌شود:

۱ ـ آن مقدار از مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران نیست، فرضاً کسی که فاقد الماء بود و نمازش را با تیمّم خواند، پنجاه درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس در خارج از وقت ـ یا حتّی در وقت ـ دسترسی به آب پیدا کرد، در این صورت، اتیان الصلات مع الوضوء، آن مصلحت باقی مانده را جبران نمی‌کند. فرضاً کسی که تشنه است ولی مقداری آب شور برای رفع عطش به او داده‌اند و او هم نوشیده و مقداری رفع عطش کرده است سپس برای او آب گوارا حاضر کنند ولی او اصلاً تمایلی به نوشیدن آب نداشته باشد، در این صورت، محلّی باقی نمانده که غرض آن فرد به وسیله آب گوارا تدارک شود.

۲ ـ اگر آن مقدار مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران باشد، خود، دارای دو صورت است:

الف : مصلحت باقی مانده، واجب الاستیفا هست مثل این که فرضاً کسی نماز را با تیمّم خواند و پنجاه درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس واجد الماء شد در این صورت باید با اتیان صلات مع الوضو، پنجاه درصد باقی مانده از مصلحت را استیفا نماید.

ب : مصلحت باقی مانده واجب الاستیفا نیست: فرضاً کسی نمازش را با تیمّم خواند و نود درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس که واجد الماء شد، لزومی ندارد ده درصد، مصلحت باقی مانده را استیفا نماید بلکه استیفاء مصلحت باقی مانده، مستحب است.

تا کنون چهار احتمال در مسأله، بیان نموده‌ایم و اینک باید دید نتیجهٔ هر احتمال از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

و لا يخفى أنّه إن كان وافياً به فيجزى، فلا يبقىٰ مجال أصلاً للتدارك، لا قضاءً و لا إعادةً [۱].

نتیجهٔ احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

[۱] ـ ۱ : اگر صلات مع التیمّم[1]، مانند صلات مع الوضو، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا باشد و عبد هم ـ در حالت فقدان آب ـ آن را اتیان کند، او تمام و صد درجه مصلحت نماز مع الوضو را استیفا نموده و در نتیجه، نماز او نقصی ندارد لذا مجالی برای عدم اجزا، وجود ندارد گرچه در وقت یا خارج از وقت، تمکّن از آب پیدا کند.

سؤال : آیا در اوّل وقت، جایز است که عبد، مبادرت به اتیان نماز مع التیمّم نماید یا این که لازم است تا آخر وقت، صبر کند چنانچه تمکّن از آب، پیدا نکرد، مبادرت به اتیان مأموربه نماید؟

جواب : مصنّف ﷺ پاسخ مسأله را بعد از چند سطر، چنین بیان کرده‌اند که: **«و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار فى الصّورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافياً بالغرض.»**

برای سهولت امر، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و فعلاً به بیان پاسخ سؤال مذکور ـ جواز یا عدم جواز بدار ـ می‌پردازیم که:

باید بررسی نمود که: صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری ـ که وافی به تمام مصلحت و غرض مولا هست، دارای چه خصوصیّات و در چه حالی، وافی به تمام مصلحت هست که مسأله، دارای سه صورت می‌باشد:

الف : صلات مع التیمّم، نسبت به کسی فاقد الماء هست به طور کلّی، وافی به تمام

---

۱ ـ بدیهی است که بحث ما در مقام اوّل، این است که: اتیان مأموربه به امر اضطراری، مکفی از مأموربه به امر واقعی اولی هست یا نه و صلات مع التیمم و همچنین صلات مع الوضو فقط مثالی برای مأموربه به امر اضطراری و مأموربه به امر واقعی اولی هستند لذا برای سهولت امر مرتّباً، آن دو مثال را تکرار می‌کنیم.

و كذا لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصّورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، و تفويت مقدارٍ من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم.

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لامكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمة بمصلحة الوقت [۱].

مصلحت هست یعنی گرچه بداند یک ساعت بعد، واجد الماء می‌شود و مأیوس از دسترسی به آب نیست، در این صورت، برای او جائز است که مبادرت به اتیان صلات مع التیمّم نماید ـ البته به شرط دخول در وقت.

ب : مکلّف باید تا آخر وقت در حالت انتظار، بسر ببرد، اگر دسترسی به آب، پیدا نکرد آن وقت، مبادرت به نماز مع التیمّم کند و ایتان الصّلات به نحو مذکور، نسبت به او وافی به تمام مصلحت است که در فرض مذکور در اوّل وقت، جائز نیست به اتیان مأموربه، مبادرت نماید، به جای جواز «بدار» وجوب «انتظار» مطرح است.

ج : در اوّل وقت برای مکلّف، دو حالت متصوّر است: یکی این که از اوّل دخول وقت، مأیوس است که حتّی تا پایان وقت نماز، متمکّن از آب شود، در فرض مذکور، صلات مع التیمّم در همان اوّل وقت، وافی به تمام مصلحت هست. و فرض دیگرش این است که: مکلّف از دسترسی به آب مأیوس نیست بلکه رجاء تمکّن از آب را دارد که در فرض مزبور در اول وقت، مبادرت به اتیان نماز، جائز نیست.

جمع‌بندی : احتمال اوّل از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» جمعاً دارای چهار صورت بود.

[۱] ـ ۲ : صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری ـ وافی به تمام مصلحت صلات مع الوضو ـ مأموربه به امر واقعی اوّلی ـ نیست به نحوی که اگر صلات مع التیمّم، اتیان شد و بعد از آن، مکلّف، تمکّن از آب پیدا کرد و تصمیم گرفت نمازش را مع الوضو بخواند،

.....

آن مصلحت باقی مانده، قابل استیفا نباشد، در فرض مذکور هم باید قائل به اجزا بشویم زیرا راهی برای امکان تدارک مصلحت باقی مانده، وجود ندارد لذا اعاده و قضا هم اثری ندارد پس در فرض دوّم هم باید قائل به اجزا شد.

سؤال : حکم مسأله، از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب : برای مکلّف، جائز نیست که مبادرت به خواندن نماز مع التیمّم کند زیرا اگر نماز را با تیمّم خواند، نه تمام مصلحت را استیفا نموده و نه راهی برای استیفا و تدارک مصلحت باقی مانده، وجود دارد لذا او باید در حالت انتظار بسر برد، چنانچه تا آخر وقت، دسترسی به آب پیدا نکرد، نمازش را با تیمّم بخواند.

قوله: «لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة الا لمصلحة کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحة لولا مراعات ما فیه من الاهم فافهم.»[1]

در فرض دوّم «بدار» جائز نیست مگر این که نفس «بدار» دارای مصلحت باشد. البته باید قیدی هم به آن، اضافه نمود که: مصلحت بدار بتواند مصلحت باقی مانده را جبران نماید و الا اگر مصلحت بدار نتواند مصلحت باقی مانده را جبران کند «بدار» جائز نیست مگر در آخر وقت.

اشکال : طبق احتمال دوّم، نه تنها بدار، جائز نیست بلکه صلات مع التیمّم حتّی در آخر وقت، مشروعیّت ندارد زیرا شما می‌گوئید آن صلات، وافی به تمام غرض نیست و با اتیان آن، مصلحت باقی مانده‌اش امکان استیفا هم ندارد پس چرا شارع مقدّس، صلات مع التیمّم را مشروع نموده؟

---

۱ - الف : لازم نیست که مصلحت «بدار»، اهم باشد، همین قدر که مصلحت باقی مانده را تدارک کند، کفایت می‌نماید.

ب : لعله اشارة الی: انه مجرد فرض فی مقام الثبوت، اذ لم نظفر فی مقام الاثبات بما یدل علی اشتمال البدار فی شیء من الابدال الاضطراریة علی مصلحة تکون اهم من المقدار الفائت من مصلحة المأموربه الواقعی الاولی. ر.ک منتهی الدارية ۲ / ۳۱.

و أمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصّورة الأولىٰ، فيدور مدار كون العمل ـ بمجرّد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروّ الاختيار ـ ذا مصلحة و وافياً بالغرض [۱].

و إن لم يكن وافياً، و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزي، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء، و إلا فيجزي، و لا مانع عن البدار في الصّورتين، غاية الأمر يتخيّر في الصّورة الأولى بين البدار و الإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، و في الصّورة الثّانية يتعين عليه البدار و يستحب اعادته [يتعيّن عليه استحباب البدار و اعادته][1] بعد طروّ الاختيار هذا كلّه فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء [۲].

جواب : شما تمام محاسبات را نسبت به نماز مع التیمّم ـ مأمور به به امر اضطراری ـ ننمائید زیرا مسأله «وقت»، تمام مصالح را تحت الشعاع قرار می‌دهد و اگر مسأله‌ای به نام «وقت» مطرح نباشد، اصلاً موضوع اضطرار، مفهومی پیدا نمی‌کند.

آیا می‌توان گفت کسی که فعلاً تمکّن از آب ندارد نمازش را نخواند، بعداً که واجد الماء شد، تمام نمازهای خود را قضا کند؟ خیر، زیرا مصلحت رعایت وقت از اهمّ مسائل است، پس با این که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نیست و در صورت اتیان، امکان استیفاء مصلحت باقی مانده، وجود ندارد مع ذلک بر مکلّف، واجب است که در وقت، نمازش را مع التیمّم بخواند به نحوی که بیان کردیم.

[۱] ـ برای سهولت امر، توضیح عبارت مذکور را همراه با احتمال اوّل از احتمالات چهارگانه بیان کردیم.

[۲] ـ ۳ : فرض دیگر، این است که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نباشد

---

۱ ـ ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۱۹۹.

.....

لکن مصلحت باقی مانده ـ در صورت اتیان مأموربه ـ هم «امکان»[1] استیفا دارد و هم دارای «لزوم» استیفا هست، فرضاً صلات مع التیمّم، دارای پنجاه درجه، مصلحت هست لکن پنجاه درجه، مصلحت باقی مانده، امکان و لزوم استیفا دارد.

بدیهی است که در فرض مذکور باید قائل به عدم اجزا شد و لازم است که مکلّف در وقت یا خارج از وقت نمازش را مع الوضو بخواند.

سؤال : حکم مسأله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب : مکلّف، بین دو امر، مخیر است: **الف :** ابتداءً نمازش را مع التیمّم بخواند، چنانچه در وقت، واجد الماء شد آن را اعاده نماید و اگر در خارج از وقت، تمکّن از آب پیداکرد آن را قضا نماید. **ب :** ابتداءً مبادرت به خواندن نماز مع التیمّم ننماید بلکه تا آخر وقت، منتظر بماند تا عذرش بر طرف شود و فقط مأموربه ـ فرضاً یک نماز ـ را اتیان نماید.

٤ : آخرین فرض، این است که: صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نباشد لکن مصلحت باقی مانده گرچه «امکان» استیفا دارد لکن «لزوم» استیفا ندارد فرضاً صلات مع التیمّم، نود درصد از مصلحت را تأمین می‌کند امّا مصلحت باقی مانده‌اش گرچه ممکن الاستیفا هست امّا وجوب استیفا هم ندارد.

در فرض مذکور باید قائل به اجزا شد زیرا صلات مذکور، نقصانی ندارد و چنانچه بعداً واجد الماء شد اعاده و قضا هم لازم نیست.

سؤال : حکم مسأله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب : قوله: «**و فی الصّورة الثانیة یتعیّن علیه البدار و یستحبّ اعادته [یتعین علیه**

---

۱ ـ در وقت یا مطلقا، یعنی مکلّف در خارج از وقت هم می‌تواند به وسیلهٔ «قضا» مصلحت باقی مانده را جبران نماید.

و أمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى «فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً» و قوله عليه السلام : (التّراب أحد الطّهورين) و: (يكفيك عشر سنين) هو الإجزاء، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص. و بالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان، و إلا فالأصل، و هو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التّكليف، و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى [١].

استحباب[1] البدار و اعادته] بعد طروّ الاختيار.»

مانعی برای مکلّف، تصوّر نمی‌شود که در اوّل وقت، مبادرت به خواندن نماز نماید منتها بعد از آن که واجد الماء شد، تکرار نماز برایش مستحب است.

تذکّر: معنای کلمهٔ «یتعیّن» در عبارت مذکور، این نیست که «بدار» واجب و متعیّن هست بلکه بدار، جائز است.

یادآوری: بحث[2] ما در مقام ثبوت با بیان چهار احتمال و تعیین هر یک از احتمالات از نظر «اِجزا» و جواز یا عدم جواز «بِدار» پایان پذیرفت و اکنون باید بحث مذکور را در مقام اثبات ادامه دهیم تا مشخّص شود، مقتضای ادلّه چیست.

آیا مقتضای ظواهر ادلّهٔ اوامر اضطراری «اِجزا» هست؟

[١] ـ بحث قبلی ما این بود که: آیا اتیان مأموربه به امر اضطراری، مجزی از اتیان مأموربه به امر واقعی اوّلی هست یا نه. از نظر مقام ثبوت، چهار احتمال برای آن، تصوّر نمودیم و نتیجهٔ آن احتمالات از نظر «اِجزا» مختلف بود. اینک در مقام اثبات باید بررسی کنیم که: آیا ظواهر ادلّهٔ اوامر اضطراری مقتضی اجزا هست یا نه. به عبارت دیگر:

---

١ - هذا الاستحباب بنحو الكلية غير ظاهر الوجه الا ان يستند فيه الى مثل آيتى المسارعة و الاستباق فتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ١٩٩.

٢ - در مأموربه به امر اضطراری.

.....

آیا ظواهر ادلّهٔ مشروعیّت صلات مع التیمّم، مقتضی اجزا هست به نحوی که اعاده و قضا، لازم نباشد یا این که مقتضی عدم اجزا هست.

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: ابتداءً باید به اطلاقات ادلّهٔ تیمّم[۱]، رجوع کرد که بعضی از آن ادلّه، عبارتند از:

۱ ـ ... و ان کنتم مرضیٰ او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لٰمستم النّساء «فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً ...»[۲].

۲ ـ عن ابی جعفر علیه السلام قال: «انّ التیمّم احد الطّهورین».[۳]

۳ ـ ... انّ النبّی صلی الله علیه و آله و سلم قال: «یا اباذر یکفیك الصعید عشر سنین»[۴]. یعنی: اگر فرضاً ده سال هم فاقد الماء باشید خاک هم مانند آب، عنوان «طهوریت» دارد.

سؤال: آیا مقتضای ادلّهٔ مذکور، این است که وقتی عذر انسان بر طرف شد و حالت فقدان ماء به واجدیّت ماء، مبدّل گشت، همان صلات مع التیمّم که خوانده بودیم، کافی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست؟

جواب: ظاهر اطلاق[۵] آیهٔ شریفه، این است که اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، وظیفهٔ شما اتیان الصّلات مع التیمّم هست و بحثی از این ننموده که اگر بعداً واجد الماء شدید، وظیفهٔ شما صلات مع الوضو است و همچنین روایات مذکور[۶]، دلالتی ندارند که اگر بعداً

---

۱ ـ البته در هر یک از موارد باید به ادلهٔ مربوط به آن‌ها مراجعه کرد.

۲ ـ سوره نساء، آیهٔ ۴۳.

۳ ـ وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ۵.

۴ ـ وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ٤.

۵ ـ [الف: اگر اطلاق را بپذیرید و در آن مناقشه نکنید.

ب: و المراد من الاطلاق ها هنا هو الاطلاق المقامی لا اللفظی بمعنی ان المولی اذاکان فی مقام بیان وظیفة المضطر اعنی فاقد الماء ... ر.ک: عنایة الاصول ۱ / ۲۶۵].

۶ ـ ان التیمم احد الطّهورین ـ التراب احد الطّهورین.

.....

.....

تمکّن از آن پیدا کردید، آن صلاتی که با طهارت ترابیّه، اتیان شده مکفی نیست و باید اعاده و قضا شود لذا از اطلاق ادلّهٔ مذکور، نتیجه می‌گیریم: وظیفهٔ فردی که دسترسی به آب ندارد، اتیان الصّلات مع التیمّم هست، با این که ادلّهٔ مذکور در مقام بیان وارد شده و مولا در صدد بیان وظیفهٔ مکلّفین بوده، بحث و اشاره‌ای به قضا و اعاده ننموده لذا از طریق سکوت آن‌ها از جهت اعاده و قضا و اکتفا نمودن به همان صلات مع التیمّم، استفاده می‌کنیم که: «**لا یجب علیکم الاداء و لا القضاء.**»

اشکال : ممکن است کسی در اطلاق ادلّهٔ مذکور، مناقشه نماید که: متکلّم و مولا فقط در مقام بیان وظیفهٔ فعلی مکلّفین بوده که در صورت عذر، وظیفهٔ آن‌ها اتیان الصّلات مع التیمّم است امّا این که بعد از رفع عذر، اعاده و قضا لازم نیست، درصدد بیانش نبوده در نتیجه نمی‌توان به اطلاقات مذکور، تمسّک کرد.

جواب : اگر نتوانستیم به ادلّهٔ لفظیه و اطلاقات، تمسّک نمائیم، به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم، فرضاً کسی فاقد الماء بود، نماز عصرش را با تیمّم خواند امّا یک ساعت به غروب مانده، واجد الماء شد در نتیجه شک نمود که آیا اعادهٔ صلات مع الوضو بر او واجب است یا نه؟ در فرض مذکور، مانعی از تمسّک به اصل برائت، وجود ندارد زیرا او شک در اصل تکلیف نموده و همان طور که در سائر شبهات وجوبیّه و شک در تکلیف می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع کنیم در محلّ بحث هم به اصل برائت رجوع نموده و می‌گوئیم تکلیفی نسبت به صلات مع الوضو ـ اعادهٔ نماز ـ نداریم.

قوله: «وکذا عن ایجاب القضاء بطریق اولیٰ.»

اگر مکلّف در خارج از وقت، تمکّن از آب پیدا کرد، در این صورت هم اصل برائت به طریق اولیٰ[1]، وجوب قضا ـ اتیان الصلاة فی خارج الوقت ـ را برمی‌دارد لکن

---

۱ – لان القضاء تابع للاداء و لا عکس فاذا جاز ترک الاعادة فی الوقت جاز ترک القضاء بطریق اولیٰ . ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۲۰۲.

نعم لو دلّ دليله على أنّ سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجباً عليه، لتحقّق سببه، و إن أتى بالغرض [بالفرض][1] لكنّه مجرّد الفرض [۱].

مرحوم مشکینی فرموده‌اند[2]: وجه اولویت را نفهمیدیم و حق هم با ایشان هست.

نتیجه : اگر نتوانستیم به ادلّهٔ لفظیّه، تمسّک کنیم به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم و اصل مذکور، هم وجوب اعاده را برمی‌دارد و هم وجوب قضا را.

[۱] ـ مصنّف ﷺ در مورد قضا به مطلبی اشاره نموده و در پایان هم فرموده‌اند: این مطلب، واقعیّتی ندارد و مجرّد فرض است.

بیان ذلک : در دلیل قضا چنین آمده: «اقض ما فات»، شما «فائت» را چگونه معنا می‌کنید؟

ظاهر «ما فات»، این است که: آن واجبی که از شما فوت شده، قضا کنید و در محلّ بحث واجبی از مکلّف، فوت نشده بلکه واجب و وظیفهٔ او اتیان الصّلات مع التیمّم بود، او هم امتثال کرده است.

اگر کسی بگوید معنا و برداشت مذکور از دلیل قضا، صحیح نیست بلکه منظور، این است که: اگر «واقعی» از شما فوت شده باشد، گرچه آن «واقع»، واجب و وظیفهٔ شما نبوده، باید آن «واقع» را قضا نمائید، در این صورت باید گفت: نماز مع الوضو از مکلّف، فوت شده گرچه وظیفهٔ او اتیان الصّلات مع الوضو نبوده لکن چون تکلیف واقعی اوّلی او صلات مع الوضو، بوده، لذا در خارج از وقت و تمکّن از آب باید نمازش را با وضو، قضا نماید.

جمع‌بندی : اگر چنان فرض و معنائی از جمله «اقض ما فات» بکنیم، لازم است در

---

۱ - اگر «بالفرض» باشد، عبارت، جالب‌تر است.

۲ - لم نفهم وجه الاولوية. و التحقيق: انه ان كان تابعاً للاداء فحاله كحال الاداء فی جميع ما تقدم، لكونه مدلولاً بالدليل الدال عليه، فيجری فيه الوجوه المتقدمة غير توهم الاشتغال، و ان كان بامر جديد فلابد من ملاحظة دليله . . . ر. ک: كفاية الاصول محشی ۱ / ۱۳۱.

مقام الثّاني[1]: في إجزاء الإتيان بالمأموربه بالأمر الظّاهري و عدمه. و التّحقيق: انّ من منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التّكليف و تحقيق متعلّقه، و كان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطّهارة أو الحلّيّة، بل و استصحابهما في وجه قوي، و نحوها بالنّسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّيّة يجزي، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، و مبيّناً لدائرة الشّرط، و أنّه أعمّ من الطّهارة الواقعيّة و الظّاهريّة، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنّسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل [۱].

خارج از وقت، عمل را قضاء نمود لکن بدیهی است که این مطلب، مجرّد فرض می‌باشد و نمی‌توان چنان برداشت و استفاده‌ای از دلیل قضا نمود بلکه معنایش همان است که بیان کردیم.

مقام دوّم

آیا اتیان مأموربه، به امر ظاهری، مجزی از مأموربه، به امر واقعی اوّلی هست؟

[۱] ـ بحث ما در مقام دوّم ـ که بسیار دقیق می‌باشد ـ مربوط به این است که: آیا اتیان مأموربه به امر «ظاهری» مجزی از اتیان مأموربه به امر واقعی اولی هست یا نه[2]؟

---

۱ - یقع الکلام فی هذا المقام الثانی ایضاً من ناحیتین «الاولی» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارة علی تحقق شرط او جزء فی الواجب ثم انکشف الخلاف و ان الشرط او الجزء لم یکن متحققاً واقعاً فهل یجزی العمل الفاقد للشرط او الجزء عن المأموربه الواقعی اعادة او قضاء ام لا «الثانیة» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارة علی اثبات واجب ثم انکشف الخلاف و ان الواجب کان امراً آخر غیر ما قام علیه الاصل او الامارة فهل یجزی المأتی به عن المأموربه الواقعی ام لا «و قد اشار المصنّف» الی الناحیة الثانیة بقوله الآتی «و امّا ما یجری فی اثبات اصل التکلیف . . . الخ» وکیف کان حاصل ما للمصنف من التحقیق فی هذه الناحیة . . . ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۲۶۸.

۲ - بحث مفصّل فعلی در مورد اصول و اماراتی است که: در حدود اجزاء و شرائط تکلیف ـ متعلق تکلیف ـ جاری می‌شود لکن در پایان «المقام الثانی» دربارهٔ اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

.....

اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند که یک شعبهٔ آن‌ها مربوط به اصول عملیّه، مانند قاعدهٔ طهارت[۱]، قاعدهٔ حلّیت و استصحاب[۲] طهارت و حلّیت می‌باشد و شعبه دیگرش مربوط به امارات است مانند خبر واحد و بیّنه. اینک بحث مذکور را در شعبهٔ اوّل و سپس در شعبهٔ دوّم ادامه می‌دهیم که:

۱ ـ در بخش اصول عملیّه، مانند قاعدهٔ طهارت، حلّیّت و استصحاب حلّیّت و طهارت، نظر مصنّف ﷺ این است که: اتیان مأموربه به امر ظاهری، اقتضاء اجزا دارد یعنی: بعد از کشف خلاف، لزومی ندارد که عمل را اعاده ـ در وقت ـ و قضا ـ در خارج از وقت ـ نمود. مثلاً اگر کسی نسبت به لباس خود، استصحاب طهارت یا قاعدهٔ طهارت، جاری نمود و در همان لباس، نماز خواند بعد از یک ساعت، متوجه شد که لباسش متنجّس بوده در این فرض، اعاده یا قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی[۳] است و دلیل و نکته‌اش را چنین بیان کرده‌اند که:

اصول عملیّه، مانند «**کل شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر**» که مفادش قاعدهٔ طهارت است و همچنین «**کلّ شیء لك حلال**» که مفادش قاعدهٔ حلّیت است و همچنین «**لا تنقض الیقین بالشك**» که مفادش همان استصحاب و دلیل حجّیّت استصحاب می‌باشد، تمام آن‌ها ناظر بر ادلّهٔ اوّلیّه هستند و جنبهٔ توضیحی و تفسیری نسبت به ادلّهٔ اولیّه دارند.

---

۱ ـ اصول عملیّه به چهار اصل مهمّ و معروف ـ برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر ـ منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است و اصول عملیّهٔ دیگری هم مانند قاعدهٔ طهارت داریم.

۲ ـ مصنّف در مورد استصحاب چنین فرموده‌اند: «فی وجه قوی» که به زودی نکته‌اش را بیان خواهیم کرد.

۳ ـ امّا اگر بیّنه، قائم شد که لباسش طاهر است و در آن نماز خواند ولی بعداً کشف خلاف شد که آن لباس پاک نبوده باید نمازش را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نماید.

.....

یعنی: ظاهر ادلّهٔ اوّلیّه، مانند «**لا صلوة الا بطهور**»[1] این است که شرط نماز، طهارت واقعی هست و بدون آن، صلات تحقّق پیدا نمی‌کند لکن بعد از آن به قاعدهٔ طهارت و ادلّه‌ای مانند آن، توجّه می‌کنیم، می‌بینیم قاعدهٔ طهارت، کانّ نظارت بر دلیل اولی ـ لا صلوة الا بطهور ـ دارد و درصدد توسعهٔ آن هست و معنای توسعه، این است که:

گرچه ظاهر دلیل اوّلی، این است که طهارت واقعی، شرط نماز هست لکن دلیل حاکم و مفسّر ـ کلّ شیء طاهر ـ توسعه‌ای می‌دهد که شرط نماز، خصوص طهارت واقعیّه نیست بلکه اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی، شرط است در نتیجه اگر شرط، اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی شد، نمازی راکه شما با اجرای قاعدهٔ طهارت، نسبت به لباس مشکوک خوانده‌اید یا با استصحاب طهارت، اتیان نموده‌اید، نقصی ندارد، الآن که متوجّه شدید لباستان متنجّس بوده و نماز در آن لباس واقع شده صلات شما نقصانی ندارد چون شرط نماز، طهارت واقعی نبوده بلکه طهارت، اعمّ از ظاهری و واقعی شرط بوده و صلات شما حقیقتاً واجد شرط بوده لذا باکشف خلاف و با علم به این که در حال نماز، لباس شما متنجّس بوده، آن علم، سبب نمی‌شود که نماز شما باطل باشد بلکه علم مذکور، نسبت به نمازهای بعد، اثر دارد و باید بعد ازکشف خلاف، نمازهای بعد را در لباس طاهر بخوانید.

نتیجه: اگر به استناد اصول عملیّه، مانند قاعدهٔ طهارت بگوئید فلان لباس، طاهر است و با آن نماز بخوانید و بعد از نمازکشف خلاف شود، نماز شما مجزی است امّا اگر به استناد اماره‌ای مانند بیّنه گفتید آن لباس، طاهر است و با آن نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، نماز شما مجزی نیست.

مصنّف رحمه‌الله در عبارت متن کتاب، نسبت به استصحاب، قیدی را به این صورت بیان

---

۱ ـ فرض کنید «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشّرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإنّ دليل حجّيّته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً [۱].

کردند که: . . . **كقاعدة الطّهارة او الحلّيّة بل و استصحابهما «في وجه قوي.»**[۱]

در بحث استصحاب خواهیم گفت آیا استصحاب ـ لا تنقض اليقين بالشّك ـ مانند قاعدهٔ طهارت در مقام جعل حکم است یا این که فقط نهی از نقض یقین به شک می‌کند و درصدد جعل حکم نیست؟

فرضاً شک دارید که نماز جمعه، واجب است یا نه، آیا مفاد «لا تنقض اليقين بالشّك» این است که: «تجب صلاة الجمعة» یعنی جعل حکم مماثل می‌کند یا این که فقط نهی از نقض یقین به شک می‌نماید و حکمی را به نام وجوب صلات جمعه، جعل نمی‌کند.

نظر مرحوم آقای آخوند، این است که: «لا تنقض . . .» مانند قاعدهٔ طهارت و حلّیت جعل حکم می‌کند یعنی حکم مستصحب را بعینه در زمان شک به صورت حکم ظاهری جعل می‌نماید پس مفاد آن با شک در وجوب نماز جمعه این است که: «تجب صلاة الجمعة.»

[۱] ـ ۲ : مجدداً متذکّر می‌شویم که بحث ما در مقام دوم این هست که: آیا اتیان مأموربه به امر ظاهری، مجزی از اتیان مأموربه به امر واقعی اوّلی هست یا نه[۲]؟

---

۱ ـ الظاهر انه اشارة الى الخلاف الآتى فى محله من كون الاستصحاب امارة او اصلاً كما اشرنا قبلاً و ان الاقوى بنظره كما فى نظر غيره هو كونه اصلاً لا امارة على خلاف نظر القدماء و يحتمل ان يكون اشارة الى الخلاف فيه من ناحية اخرى و هى كون المجعول فى مورده هل هو الحكم الظاهرى كما سيأتى اى الحكم المماثل للمستصحب فيما قام على الحكم او المماثل لاثار المستصحب فيما قام على موضوع ذى حكم او ان المجعول فى مورده هو مجرد تنجيز الواقع عند الاصابة و عذريته عند الخطأ كما قيل فى الطرق و الامارات ايضاً دون الحكم الظاهرى. ر.ک: عناية الاصول ۱ / ۲۷۱.

۲ ـ همان طور که اخیراً اشاره کردیم بحث بسیار مفصّل فعلی دربارهٔ اصول و اماراتی است که در متعلّق تکلیف جاری می‌شود لکن در پایان همین بحث دربارهٔ اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

.....

گفتیم اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند یک قسم از آن‌ها مربوط به اصول عملیه می‌باشد ـ که آن را توضیح دادیم ـ و قسم دیگرش مربوط به امارات هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مثال: اگر بیّنه‌ای ـ اماره‌ای ـ قائم شد که فلان لباس، طاهر است و شما با آن لباس، نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، آیا آن نماز مجزی هست یا نه؟

مصنّف رحمه‌الله در باب امارات، قائل به عدم اجزا شدند یعنی در عین حال که مقام و ارزش امارات، بالاتر از مقام اصول است لکن از نظر اجزا، قضیّه، برعکس است زیرا:

چنین نیست که امارات، توسعه‌ای در دلیل شرط بدهند بلکه امارات، جنبهٔ طریقیّت و عنوان راهنما دارند و هنگامی که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود جنبهٔ هدایت و راهنمائی به واقع نداشته بلکه اشتباه کرده‌اند.

به عبارت دیگر: دلیل حجّیت بیّنه یا دلیل حجّیت خبر واحد[1] در مقام توسعه و توضیح نیستند، فرضاً خبری دلالت می‌کند: «لا صلوة الا بطهور»[2]: یعنی در صلات، طهارت واقعیّه، شرط است و بیّنه هم مفادش این است که من شما را به واقع، راهنمائی می‌کنم و در لباس مشکوک شما طهارت واقعیّه، وجود دارد و شما هم با آن لباس، نماز خواندید، بعداً که کشف خلاف شد، متوجّه می‌شوید که آن نماز، فاقد شرط واقعی بوده لذا عمل شما مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمائید.

تذکّر: مسألهٔ عدم «اجزا» طبق مبنای مشهور است که: می‌گویند حجّیت امارات از باب طریقیّت است.

---

۱ ـ که دلالت بر حجّیت خبر واحد ـ در احکام ـ می‌کند.

۲ ـ فرض کنید عنوان «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

هذا[1] على ما هو الأظهر الأقوى في الطّرق و الأمارات، من أنّ حجّيّتها ليست بنحو السّببيّة، و أمّا بناءً عليها، و أنّ العمل بسبب إدّاء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره، يصير حقيقة صحيحاً كأنّه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد معه[2] [له][3] ـ في هذا الحال ـ كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، و لا يجزي لو لم يكن كذلك، و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ـ إن وجب ـ و إلا لاستحبّ هذا مع إمكان استيفائه، و إلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطراري [۱].

---

[۱] ـ مسألهٔ عدم اجزا ـ در باب امارات ـ راکه اخیراً بیان کردیم، طبق مبنای مشهور است که: امارات را از باب طریقیّت، حُجّت می‌دانند نه از باب سببیّت.

بیان ذلک : در باب حجّیّت امارات، دو مبنا[4] هست:

الف : مشهور از اصولیّین، معتقدند که امارات از باب طریقیّت و کاشفیّت، حُجّت می‌باشند که لازمه‌اش این است که: اگر بر طبق اماره‌ای عمل کردیم و بعداً کشف خلاف شد یعنی ما را به واقع هدایت ننمود، کمترین اثری بر آن، مترتّب نمی‌شود[5].

ب : ممکن است کسی حجّیّت امارات را از باب سببیّت بداند لذا لازم است بدانیم معنای سببیّت چیست و احتمالاتی که در آن داده شده کدام است:

---

۱ ـ ای: عدم الاجزاء فیماکان الامر الظاهری بلسان انه ما هو الشرط واقعاً. ر.ک : منتهی الدرایة ۲ / ۷۶.

۲ ـ ای مع کونه فاقداً.

۳ ـ ای للشرط او الشطر.

٤ ـ . . . فاختلفوا فی ان الامارة هل هی حجة مجعولة علی نحو «الطریقیة» او انها حجة مجعولة علی نحو «السببیة» ای انها طریق او سبب. و المقصود من کونها «طریقاً»: انها مجعولة لتکون موصلة فقط الی الواقع للکشف عنه، فان اصابته فانه یکون منجزاً بها و هی منجزة له و ان اخطأته فانها ح تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفة الواقع. و المقصود من کونها «سبباً»: انها تکون سبباً لحدوث مصلحة فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحة الاحکام الواقعیة علی تقدیر الخطأ فینشیء الشارع حکماً ظاهریاً علی طبق ما ادّت الیه الامارة «والحق انها مأخوذة علی نحو الطریقیّة». ر.ک : اصول الفقه ـ مرحوم مظفر ـ ۳ / ۳۹.

۵ ـ مثل این که کسی درصدد بوده شما را به منزل دوستتان راهنمائی کند امّا نتوانسته و اشتباه کرده، آیا اثری بر آن هدایت و راهنمائی مترتّب است؟

.....

یکی از احتمالاتی که شاهد بحث ما می‌باشد این است که: عملی که به عنوان متابعت و پیروی از اماره در خارج، تحقّق پیدا می‌کند ـ گرچه آن اماره، مخالف با واقع هم باشد ـ دارای مصلحت و حُسنی هست که آن مصلحت، اقتضای پیروی از اماره را دارد.

قوله: «امّا بناء علیها... [ای علی السّببیّة]... فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیاً بتمام الغرض.»

بنابر سببیّت اگر اماره‌ای مخالف واقع هم باشد دارای مصلحت هست لذا باید بررسی کرد که آن مصلحت به چه میزان هست، همان چهار احتمالی که به حسب مقام ثبوت در صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری ـ بیان کردیم در محلّ بحث جاری است که:

الف: عملی که بر طبق اماره، اتیان شده ـ عمل فاقد جزء یا شرط ـ وافی به تمام غرض و دارای صد درجه، مصلحت هست در این صورت، مجزی می‌باشد، فرضاً بیّنه‌ای بر طهارت لباس، قائم شد و شما با آن لباس، نماز خواندید، گرچه بیّنه، خلاف واقع باشد و لباس شما طهارت واقعی نداشته باشد لکن نفس خواندن نماز بر طبق آنچه را که بیّنه شهادت داده، دارای مصلحت وافی و کافی هست[1] لذا می‌گوئیم چون تمام مصلحت را تحصیل کرده‌اید، وجهی برای اعاده و قضا ـ در صورت کشف خلاف ـ وجود ندارد.

ب: عملِ بر طبق اماره[2]، وافی به تمام مصلحت نماز با طهارت واقعیّه نیست که خود دارای دو قسم است:

۱ ـ مصلحت باقی مانده، قابل استیفا نیست: در این صورت باید قائل به اجزا شد و

---

۱ - مثل این که نماز شما با طهارت واقعی اتیان شده.

۲ - خواندن نماز به استناد طهارتی که با بیّنه ثابت شده.

ولا يخفى أنّ قضيّة إطلاق دليل الحجّيّة ـ على هذا ـ هو الاجتزاء بموافقته أيضاً، هذا فيما إذا أحرز أن الحجّيّة بنحو الكشف و الطّريقيّة، أو بنحو الموضوعيّة والسببية [۱].

همان عملی که بر طبق اماره، اتیان شده کافی هست و مجالی برای اتیان مجدد عمل[1] نیست زیرا اتیان مجدد، لغو و بدون ملاک می‌باشد پس اعاده و قضا مفهومی ندارد.

۲ ـ مصلحت باقی مانده، قابل استیفا هست: که دارای دو شق می‌باشد:

الف : مصلحت باقی مانده، وجوب استیفا دارد، در این صورت، اعاده و قضاء عمل واجد جزء و شرط، لازم است ـ در صورت کشف خلاف.

ب : مصلحت باقی مانده، استحباب استیفا دارد، در فرض مذکور، تکرار عمل واجد جزء و شرط هم مستحب است.

[۱] ـ همان طور که در مأموربه به امر اضطراری و نماز مع التیمّم گفتیم از نظر مقام اثبات، مقتضای اطلاق آیه[2] و روایت[3]، اجزا هست در محلّ بحث هم اگر قائل به حجّیّت امارات از باب سببیّت بشویم، ظاهر اطلاق ادلّهٔ حجّیّت امارات، این است که بعد از متابعت از اماره و کشف خلاف، لزومی ندارد که مأموربه را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود.

تذکر : مطالب مذکور در صورتی است که محرز شود که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت»[4] است یا از باب «سببیّت»[5] و اینک باید به توضیح صورت شک ـ عدم احراز ـ بپردازیم.

---

۱ - عمل واجد جزء و شرط.

۲ - «... فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً ...».

۳ - «التراب احد الطهورين.»

٤ - که قائل به عدم اجزاء شدیم.

۵ - که باید قائل به اجزاء شد.

و أمّا إذا شكّ [فيها] و لم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التّكليف مقتضية للإعادة في الوقت، و استصحاب عدم كون التّكليف بالواقع فعليّاً في الوقت لا يجدي، و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلا على القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمّته بما يشكّ في فراغها عنه بذلك المأتي [١].

«یک فرع اصولی»

[١] ـ اگر برای ما احراز نشد که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت و کاشفیّت» است یا از باب «سببیّت و موضوعیّت» وظیفه چیست؟

به عبارت دیگر: می‌دانیم بیّنه، حجّت است امّا برای ما معلوم نیست که آیا حجّیّت آن از باب طریقیت است تا این که لازمه‌اش عدم اجزا باشد[١] یا این که حجّیّت آن از باب سببیّت است تا لازمه‌اش اجزا باشد[٢]، وظیفه چیست؟

در فرض مسأله به اصول عملیّه، مراجعه می‌کنیم. ضمناً باید متذکّر شویم که بحث مذکور را در دو بخش ادامه می‌دهیم: **الف**: راجع به لزوم یا عدم لزوم اعاده **ب**: راجع به لزوم قضا، زیرا هر یک از آن دو، دارای حکم مستقلّی هستند که اینک به ترتیب به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

الف[٣]: مثال: بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهرش را در آن لباس، اتیان نمود، یک ساعت به غروب مانده، کشف خلاف[٤] شد، در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت است تا نماز ما مجزی نباشد ـ لزوم اعاده در وقت ـ یا این که حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا این که صلات اتیان شده، مجزی باشد ـ عدم لزوم اعاده در وقت ـ وظیفه چیست؟

آیا اعادهٔ نماز، لازم است یا نه؟

---

١ و ٢ - به نحوی که مشروحاً همراه با مثال توضیح دادیم.

٣ - بحث فعلی راجع به «ادا» می‌باشد.

٤ - مثلاً مشخص شد که آن دو شاهد، عادل نبوده‌اند.

.....

چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال نداریم.

در بحث فعلی نمی‌توان اصل برائت را جاری نمود زیرا: کسی که صلات را اتیان نموده امّا حلّیّت یا طهارت لباسش به استناد بیّنه بوده و فعلاً برایش کشف خلاف شده، نمی‌داند عملی راکه انجام داده، مأموربه بوده است یا نه؟

به عبارت دیگر: او نمی‌داند آن عمل خارجی، مبرء ذمّه بوده یا نه لذا اصالت الاشتغال، حکم می‌کند که اشتغال یقینی، نیاز به فراغ یقینی دارد و هنوز که وقت صلات باقی مانده است باید اعاده شود.

به عبارت واضح‌تر: آن مکلّف، اوّل زوال شمس، یقین داردکه تکلیفی متوجّه او شده و نمازی را به استناد بیّنه[1] خوانده سپس برایش کشف خلاف شده و در عین حال، احتمال می‌دهد که حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت باشد و اگر حجّیّت بیّنه از باب طریقیت باشد، او مأموربه واقعی را اتیان ننموده لذا آن عمل خارجی که به استناد بیّنه، واقع شده چه عنوان و اثری دارد؟

آن مکلّف می‌داند، تکلیفی متوجّه او شده و شک داردکه آن عمل خارجی، مبرء ذمّه هست یا نه لذا اصالت الاحتیاط می‌گوید: اشتغال یقینی به فراغ یقینی نیاز دارد و باید آن صلات را در وقت، اعاده نماید.

نتیجه : فرق بحث فعلی با صلات مع التیمّم ـ مأموربه به امر اضطراری ـ این است که: در بحث قبل، آن عملی که اتیان شده بود حقیقتاً مأموربه بود ولی شک در تکلیف مستقل و وظیفهٔ جدید، پیدا شده امّا در ما نحن فیه شک در تکلیف فعلی نداریم لذا باید در وقت، آن عمل را اعاده نمود به نحوی که بیان کردیم.

اشکال : به جای اجرای اصالت الاشتغال، استصحاب جاری نموده و می‌گوئیم اعاده، لازم نیست.

---

۱ - بیّنه بر طهارت یا حلّیّت لباس مصلّی، قائم شده.

.....

توضیح ذلک : فرضاً مکلّفی به استناد بیّنه، نماز عصرش را اتیان نمود و یک ساعت به غروب مانده برایش کشف خلاف شد که مستند طهارت لباسش ـ بیّنه ـ صحیح نبوده، او به جای اجرای اصالت الاشتغال می‌تواند استصحاب جاری نماید.

بیان ذلک : هنگامی که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، می‌گوئیم: آن مکلّف، وقتی دو ساعت به غروب مانده بود، وظیفه و تکلیف «فعلی» نسبت به نماز با طهارت واقعی نداشته، به عبارت دیگر: آیا وظیفهٔ فعلی او بوده که با طهارت واقعی نماز بخواند در حالی که هنوز کشف خلاف نشده؟

مسلّماً و بلا اشکال، هنگامی که دو ساعت به غروب مانده، آن تکلیف واقعی، «فعلیّت» نداشته امّا اکنون که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، شک می‌کند که: آیا تکلیف به واقع، الآن که کشف خلاف شده، فعلیّت پیدا کرد یا نه؟ استصحاب عدم فعلیّت، جاری می‌شود و می‌گوئیم: دو ساعت به غروب مانده ـ قبل از کشف خلاف ـ یقیناً آن تکلیف، فعلیّت نداشته پس الآن هم که کشف خلاف شده و شک در فعلیّت آن داریم، استصحاب عدم فعلیّت تکلیف واقعی، جاری می‌شود. بدیهی است که اگر در موردی استصحاب، جاری شود، اصالت الاشتغال نمی‌تواند جریان پیدا کند زیرا استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد.

جواب : آری استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد لکن استصحاب از نظر مثبتیّت، اعتبار ندارد زیرا گفتیم: فرضاً اوّل ظهر، ذمّهٔ مکلّف، نسبت به تکلیف واقعی اشتغال پیدا کرده و شک داریم آن نمازی که به استناد بیّنه، واقع شد، برائت ذمّه ایجاد کرد یا نه؟ شما اگر بتوانید ثابت کنید نماز اتیان شده، مبرء ذمّه است نیازی به اعاده ـ در صورت کشف خلاف ـ ندارید.

استصحاب عدم فعلیّت تکلیف ـ نسبت به صلات واقعی ـ اگر بتواند ثابت کند که آن

و هذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأموربه واقعاً، و شكّ في أنّه يجزي عما هو المأموربه الواقعي الأولي، كما في الأوامر الاضطراريّة أو الظّاهريّة، بناءً على أن يكون الحجّيّة على نحو السّببيّة، فقضيّة الأصل فيها ـ كما أشرنا اليه ـ عدم وجوب الإعادة؛ للاتيان بما اشتغلت به الذّمّة يقيناً، و أصالة عدم فعليّة التّكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف [۱].

نماز، عنوان مبرئیت دارد، کارساز است و الا خیر و تقریباً بدیهی است که استصحاب مذکور نمی‌تواند چنان نتیجه‌ای را بدهد، نه از باب این که مبرئیت، لازم عدم فعلیّت نیست، بلکه لازمهٔ عدم فعلیّت تکلیف واقعی، این است که نماز خوانده شده ـ به استناد بیّنه ـ مبرء ذمّه هست لکن اشکالی مطرح است که:

استصحاب هیچ‌گاه نمی‌تواند لوازمش را ثابت نماید بلکه استصحاب فقط در مجرای خود و در همان متن و محدوده‌ای که جریان پیدا کرده، می‌تواند مفید باشد امّا به وسیلهٔ استصحاب نمی‌توان لوازم، ملزومات یا ملازمات مستصحب را اثبات نمود. در محلّ بحث، استصحاب می‌گوید تکلیف واقعی، فعلیّت ندارد، امّا لازمهٔ عدم فعلیّت، مبرئیّت آن نماز قبلی باشد، چنین لازمی را استصحاب نمی‌تواند ثابت کند و در نتیجه، وقتی آن لازم، ثابت نشد، شما یقین به اشتغال و شک در مبرئیّت آن نمازی که خواندید، دارید، چاره‌ای غیر از اجرای اصالت الاشتغال ندارید.

تذکّر: اگر کسی قائل شود که اصل مثبت، حجّت است و به وسیله استصحاب می‌توان لوازم، ملزومات و ملازمات مستصحب را هم ثابت نمود، در محلّ بحث هم می‌تواند به استصحاب تمسّک کند لکن قول مذکور، خلاف تحقیق است[1].

[۱] ـ عبارت مذکور را به صورت یک اشکال و جواب بیان می‌کنیم که:

---

۱ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۵ / ۴۳۴.

.....

اشکال : در بحث قبل ـ اجزا یا عدم اجزاء اتیان مأموربه بـه امـر اضـطراری از اتـیان مأموربه به امر واقعی اوّلی ـ گفتید: مقتضای اصل، برائت از وجوب اعاده است[1]، پس چرا در بحث فعلی فرمودید: چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال و لزوم اعاده، نداریم؟

جواب : در بحث قبلی شک در اصل تکلیف داشتیم ـ شک در این که آیا تکلیفی نسبت به صلات مع الوضو داریم یا نه ـ لذا مانند سائر شبهات وجوبیّه می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع نمائیم[2].

به عبارت دیگر: در مورد مأموربه به امر اضطراری، آن نمازی راکه مکلّف در حال فقدان ماء با تیمّم خوانده، واقعاً مأموربه بوده و هیچ تردیدی نیست که تا زمانی که واجد الماء نشده وظیفه‌اش همان نماز بوده بنابراین، عملی که در خارج واقع شده، وظیفهٔ واقعی مکلّف بوده ـ منتها واقعی ثانوی ـ امّا یک ساعت به غروب مانده که واجد الماء شده، شک می‌کند که آیا تکلیف ثانوی، نسبت به صلات مع الوضو دارد یا نه، همان طور که در سائر شبهات وجوبیّه، اصل برائت جاری می‌شود در فرض مذکور هـم مکـلّف، اصـل بـرائت جاری نموده و می‌گوید تکلیف واقعی، نسبت به صلات مـع الوضـو نـدارم ـ اعـاده لازم نیست.

بدیهی است که در اوامر ظاهریّه هم بنابراین که حجّیّت امارات از باب سببیّت[3] باشد بعد از کشف خلاف، اصالت عدم فعلیّت تکلیف جاری می‌شود.

---

۱ ـ یعنی کسی که نمازش را با تیمّم خوانده ولی بعداً ـ در وقت ـ واجد الماء شده بود، گفتیم لزومی ندارد که نمازش را مع الوضو، اعاده کند.

۲ ـ برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: الموضع الثانی . . . المقام الاوّل . . . «و الا فالاصل هو یقتضی البرائة من الایجاب و الاعادة.»

۳ ـ نه طریقیّت و کاشفیّت.

و اما القضاء [به][1] فلا يجب بناء على أنّه فرض جديد، وكان الفوت المعلّق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمّل، فتأمّل جيّداً [۱].

---

[۱] ـ ب[2] : مثال ـ بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهر و عصرش را در آن لباس، اتیان نمود، بعد از غروب شمس، کشف خلاف شد که آن لباس، طاهر نبوده در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیّت امارات و بیّنه از باب طریقیّت است که نماز ما مجزی نباشد ـ لزوم قضا ـ یا این که حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا در نتیجه، نماز ما مجزی باشد ـ عدم لزوم قضا ـ وظیفه چیست؟

باید دقّتی در دلیل قضا نمود که:

۱ ـ آیا قضا به امر جدید است یا این که قضا تابع ادا می‌باشد؟

۲ ـ فرضاً کلمهٔ «فوت» که در دلیل قضا اخذ شده ـ اقض مافات ـ آیا امر وجودی هست یا این که «فوت» امر عدمی و همان نیاوردن مأموربه است؟

اگر «فوت»، یک امر عدمی باشد، امر عدمی به وسیلهٔ استصحاب عدم اتیان، ثابت می‌شود فرضاً اگر کسی ساعت هشت صبح، شک کند که نماز صبحش را خوانده یا نه استصحاب عدم اتیان صلات صبح، عنوان «فوت» را ثابت می‌کند.

لکن احتمال دیگر، این است که «فوت» امر وجودی باشد که در این صورت باید بحث کرد: که آیا استصحاب عدم اتیان، می‌تواند امر وجودی را ثابت کند یا این که چون اصل مثبت است نمی‌تواند آن را اثبات نماید؟

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: **اما القضاء فلا يجب بناءً على انه فرض جديد . . .الا على القول**

---

۱ ـ ای بسبب کشف الخلاف.

۲ ـ بحث فعلی، راجع به قضا هست.

.....

.....

بالاصل[۱] المثبت «و الا فهو واجب.»[۲]

اگر قضا به امر جدید و «فوت» هم امر وجودی باشد و امر وجودی به وسیله استصحاب عدم، ثابت نشود و در این صورت شما شک می‌کنید که: آیا امر «اقض ما فات» فرضاً شامل شما می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم قضا واجب نیست.

اما اگر شرائط مذکور، موجود نبود، قضا واجب است.

توضیح ذلک : یعنی اگر قضا، تابع ادا باشد، در این صورت، قضا هم مانند اعاده، لازم است، همان طور که بعد از کشف خلاف ـ در وقت ـ ادا لازم بود، در خارج از وقت هم قضا، لازم است یا اگر «فوت» را امر عدمی دانستیم، به وسیلهٔ استصحاب عدم اتیان، عنوان «فوت» ثابت می‌شود، یا اگر فوت را امر وجودی دانستیم لکن اصل مثبت، حجیّت پیدا کرد، در نتیجه، عنوان فوت تحقق پیدا می‌کند و باید آن صلات را قضا نمود.

قوله : فتأمّل جیّداً[۳].

---

۱ - فان عدم الاتیان فی تمام الوقت یلازمه عدم امکان التدارک فی الوقت فیثبت المعنی الکنائی للفوت «أقول»: موضوع القضاء لا یختص بالفوت بل المذکور فی جملة من نصوصه نسیان الفریضة أو النوم عنها أو نحو ذلك مما یفهم منه کون الموضوع ترکها فی تمام الوقت فلو جرت اصالة عدم الاتیان فی نفسها کفت فی وجوب القضاء فراجع. ر. ک : حقائق الاصول ۱ / ۲۱۲.

۲ - ای و ان کان تابعاً للاداء أو قلنا بان الفوت عبارة عن عدم الاتیان أو ان المثبت حجة کان القضاء واجباً... ر. ک : کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۳۵.

۳ - لعله اشارة الی: عدم کفایة مجرد کون القضاء بالفرض الاوّل فی وجوب القضاء بل لابد من احراز الفوت و ح فان کان الفوت امراً عدمیاً أمکن إحرازه بالاصل، کما عرفت آنفاً، فلا یجب القضاء. و ان کان وجودیاً فاحرازه بالاصل مبنی علی حجیة الاصل المثبت و حیث لا نقول بها فلا یجب القضاء ایضاً. ر. ک : منتهی الدّرایة ۲ / ۸۵.

ثمّ إنّ هذا[1] كلّه فيما يجري في متعلّق التّكاليف، من الأمارات الشّرعيّة و الأُصول العمليّة، و أما ما يجري في إثبات أصل التّكليف، كما إذا قام الطّريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظّهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها ـ أيضاً ـ ذات مصلحة لذلك، و لا ينافي هذا بقاء صلاة الظّهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد [۱].

---

[۱] ـ بحث ما از ابتداء «المقام الثّاني» تا كنون دربارهٔ اصول و اماراتی بود كه در آجزا و شرائط متعلّق و موضوع تكليف جاری می‌شد كه در مورد اصول عمليّه و امارات ـ حجيّت امارات از باب سببيّت ـ قائل به اجزا شديم امّا در مورد امارات ـ حجيّت امارات از باب كاشفيّت ـ قائل به عدم اجزا شديم لكن بحث فعلی ما اين است كه:

اگر اصول عمليّه يا امارات، نسبت به نفس تكليف، جريان پيدا كرد و تكليفی را ثابت نمود سپس كشف خلاف شد، حكم مسأله چيست و آيا عمل اتيان شده مجزی هست يا نه؟

مثال: فرضاً مكلّفی، ترديد پيدا كرد كه آيا در زمان غيبت، نماز جمعه، واجب است يا نه، در نتيجه گفت: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بوده و الآن كه زمان غيبت است و شک در وجوب آن داريم به وسيله استصحاب، بقاء وجوبش را ثابت می‌كنيم و روزهای جمعه به جای نماز ظهر، صلات جمعه می‌خوانيم لكن بعد از مدّتی برای او كشف خلاف

---

۱ ـ ای ما ذكرناه كان راجعاً الى الاوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت اصل التكليف. ر.ك: منتهى الدراية ۲ / ۸٦.

.....

و معلوم شد که وظیفه‌اش در زمان غیبت، خواندن نماز جمعه نیست بلکه باید نماز ظهر بخواند، در این صورت آیا آن نماز، مجزی هست یا نه؟

مثال دیگر: اماره و روایتی دلالت نمود که در عصر غیبت در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، مکلّف هم طبق آن، عمل کرد سپس کشف خلاف شد آیا نماز اتیان شده، مجزی هست یا نه؟

آن نماز مجزی نمی‌باشد، خواه قیام دلیل بر وجوب صلات جمعه از طریق اصل باشد یا از طریق اماره، خواه حجّیت امارات را از باب کاشفیّت[1] بدانید یا از باب سببیت و موضوعیّت زیرا:

حدّ اکثر فائدهٔ آن اماره ـ بنابر سببیّت و موضوعیّت ـ این است که بگوئیم: با قیام اماره[2]، نماز جمعه، واجد صد درجه، مصلحت می‌شود لکن ثمره‌ای بر آن مترتّب نمی‌شود زیرا وجود صد درجه مصلحت در نماز جمعه، معنایش این نیست که نماز ظهر، مصلحت ندارد بلکه نماز ظهر، دارای مصلحت کامله هست و از آن مکلّف، فوت شده لذا باید استیفا نماید.

قوله: «**الا ان یقوم دلیل بالخصوص.**»

مگر این که دلیل خاصی، قائم شود که در یک روز، دو نماز ـ یعنی ظهر و جمعه ـ واجب نیست.

جمع‌بندی : در مورد اصول و اماراتی که مربوط به اَجزا و شرائط تکلیف بود ـ در اَجزا و شرائط متعلَق و موضوع تکلیف جاری می‌شد ـ از نظر «اِجزا» قائل به تفصیل شدیم امّا اصول و اماراتی که در رابطه با «نفس تکلیف» هست قائل به عدم اجزا شدیم.

---

۱ - علّت عدم اجزا، بنا بر طریقیت واضح است.

۲ - یا با جریان اصل عملی.

تذنيبان : الأوّل[1]: لا ينبغي توهّم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها، و بقي الأمر بلا موافقة أصلاً، و هو أوضح من أن يخفى [۱].

حکم خطای قطع ـ از نظر اِجزا ـ

[۱] ـ اگر کسی قاطع شد که وظیفه‌اش در روز جمعه، خواندن نماز جمعه است، باید طبق آن عمل کند زیرا قطع، دارای حجیّت ذاتی هست[2] اما چنانچه بعداً کشف خلاف شد که تکلیفش خواندن نماز جمعه نبوده، وظیفه‌اش چیست؟

آیا آن قطع و اتیان عمل بر طبق آن مجزی هست؟

سزاوار نیست که کسی در فرض مذکور، توهّم اجزا نماید زیرا قطع، واقع را که تغییر نمی‌دهد شما یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و آن را اتیان نمودید، سپس کشف خلاف شد، وجهی برای اجزا وجود ندارد آنچه را که اتیان نمودید، مأموربه نبوده و آن عملی که مأموربه بوده در خارج اتیان نشده.

البته بدیهی است که مولا شما را بر ترک مأموربه واقعی، مؤاخذه نمی‌کند زیرا بالاخره بر طبق قطع خود که حجّیّت ذاتی دارد، عمل کرده‌اید.

---

۱ ـ الغرض من عقد هذا التذنيب: دفع توهم التلازم فی الاجزاء بين الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالامارات و الاصول، و بين الامر الظاهری العقلی الثابت بالعلم، و حاصله: ان الاجزاء فی الاوامر الظاهرية الشرعية على القول به لا يلازم الاجزاء فی الامر الظاهری العقلی مع انكشاف الخلاف، ضرورة ان منشأ توهم الاجزاء هو الامر الشرعی و ذلك مفقود فی موارد القطع اذ ليس فيها الّا العذر العقلی فی ترك الواقع مادام قاطعاً و بعد ارتفاع القطع يرتفع العذر فتجب الاعادة او القضاء لعدم الاتيان بنفس المأموربه الواقعی و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء. ر.ک : منتهی الدّراية ۲ / ۸۸.

۲ ـ اگر مقلّدی یقین به حکمی پیدا کرد که بر خلاف فتوای مرجع تقلیدش هم هست باید طبق آن عمل نماید ـ البته نسبت به احکام لزومی نه استحبابی و ....

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه و معه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، و هكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقيّ للإجزاء ـ بل إنّما هو لخصوصيّة اتّفاقية في متعلّقهما، كما في الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر [١].

---

[١] ـ ممكن است چنين تصوّراتی كرد كه:

١ ـ امكان دارد كه قطع فردی كه يقين به وجوب صلات جمعه پيدا كرده، اين اثر را پيدا كند كه: نماز جمعه‌ای را كه فاقد مصلحت بود، واجد مصلحت كامل و وافی نمايد، يعنی: نماز جمعه‌ای را كه مكلّف، قطع پيدا كرده مأموربه هست مشتمل بر صد درجه، مصلحت ـ در همين حال، يعنی در حال قطع ـ باشد.

٢ ـ ممكن است چنين فرض كرد كه: نماز جمعه به طور كلّی، برای هر كس و در هر حال[1]، دارای پنجاه درجه مصلحت هست به نحوی كه اگر كسی آن پنجاه درجه مصلحت را استيفا كرد، در نتيجه، استيفای مصلحت باقی مانده برايش ممكن نباشد.

مثلاً اوّل ظهر روز جمعه، امر، دائر باشد بين اين كه: مكلّف، نماز ظهر بخواند كه دارای صد درجه مصلحت هست يا اين كه نمازجمعه‌ای بخواند كه دارای پنجاه درجه مصلحت هست و مصلحت باقی مانده‌اش قابل استيفا نباشد يعنی حتّی كسی كه قطع به وجوب نماز ظهر دارد اگر نماز جمعه بخواند پنجاه درجه مصلحت، نصيب او می‌شود و مصلحت باقی مانده‌اش را نمی‌تواند استيفا كند.

اگر ما دو فرض[2] به نحو مذكور، تصوّر نموديم و مكلّفی نماز جمعه را خواند سپس

---

١ ـ حتی در غير از حال قطع.

٢ ـ ... «اقول» بل اذا لم يكن ما قطع بكونه واجباً مشتملاً على شيء من المصلحة اصلاً ولكن لم يمكن مع الاتيان به استيفاء المصلحة من الواقع اصلاً ففي هذه الصورة ايضاً لامجال لامتثال الامر الواقعي و عليه فالحكم المذكور مما لا يختص بالصورتين المذكورتين فقط بل ثابت في صور ثلاث . ر . ك : عناية الاصول ١ / ٢٧٩.

.....

برایش کشف خلاف شد، باید قائل به اجزا شویم و مجالی برای امتثال امر واقعی و خواندن نماز ظهر، باقی نمی‌ماند و اگر نماز ظهر را اعاده یا قضا کند، اثری ندارد بلکه باید قائل به اجزا شد منتها آن مکلّف در فرض اوّل، تمام مصلحت را استیفا نموده و در فرض دوّم، پنجاه درجه از مصلحت راکسب نموده و بقیّه‌اش امکان استیفا ندارد.

قوله: «و هکذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی او الطّریقی ... .»

در مورد امارات و طرق[1] هم اگر چنان تصوّر و فرضی[2] بکنیم باید قائل به اِجزا شویم.

سؤال: علّت اِجزا در فرض[3] مذکور چیست؟

آیا امتثال امر قطعی یا امر طریقی مقتضی اجزا هست؟

جواب: خیر، زیرا امر قطعی نداریم، صرف تخیّل و اشتباهی مطرح بوده و همچنین امر طریقی، خصوصیّتی ندارد که در محلّ بحث ـ و کشف خلاف ـ مقتضی اجزا باشد و نمی‌توان گفت: الامر القطعی اقتضی الاجزاء یا الامر الطّریقی اقتضی الاجزاء.

بالاخره علّت اجزا چیست؟

علّت «اجزا» به خاطر همان خصوصیّتی است که در متعلّق امر قطعی و طریقی اتّفاق افتاده ـ یعنی واجدیّت مصلحت تامّه در حال قطع یا واجدیّت مقداری از مصلحت و عدم امکان استیفای بقیّهٔ مصلحت.

علّت اِجزا به خاطر همان خصوصیّتی است که بر حسب تصادف و اتفاق در «متعلّق» امر قطعی و امر طریقی پیدا شده و الا امر قطعی و طریقی هیچ‌گونه مدخلیّتی در اجزا ندارند.

---

۱ - بنابراین که حجیّت امارات از باب سببیّت باشد نه کاشفیّت.

۲ - یعنی همان دو فرضی راکه در مورد قطع، تصوّر کردیم.

۳ - بلکه ٤ فرض.

.....

مصنّف ﷺ دو شاهد به نفع خود اقامه نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم گرچه ایشان همان دو مثال را در جلد دوّم کتاب کفایة الاصول بیان کردند و ما هم در جلد پنجم کتاب ایضاح الکفایهٔ آن را آورده‌ایم که:

دلیلی بر صحّت و اجزای عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

۱ ـ اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نمازش را قصر و شکسته بخواند اما جهلاً[۱] نمازش را تمام[۲] خواند در این صورت، عملش صحیح است و لزومی به اعاده و قضا نمی‌باشد.

۲ ـ اگر کسی جهلاً[۳] نماز جهری را اخفاتاً خواند یا نماز اخفاتی را جهراً قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعادهٔ آن لازم نیست.

در دو فرض مذکور، هم روایت صحیحه، دلالت بر صحت عمل می‌کند و هم مشهور بر طبق آن روایت فتوا داده و از آن اعراض ننموده‌اند لازم به تذکّر است که در آن دو فرض اگر جهل مکلّف، «تقصیری» بوده مستحقّ عقوبت هم هست[۴].

علّت حکم به «اِجزا» در دو فرض مذکور چیست؟

علّت اجزا، این نیست که جاهل مقصر بودن دارای خصوصیّتی هست بلکه علّتش این است که عمل اتیان شده، دارای خصوصیّتی هست که امکان ندارد تدارک شود فرضاً کسی که نماز ظهرش را جهراً خواند، زمینه‌ای باقی نمی‌ماند که نمازش را اخفاتاً تکرار کند و تمام مصلحت را استیفا نماید و ....

خلاصه : آن خصوصیّتی که در متعلّق تکلیف هست باعث اِجزا شده نه این که جاهل مقصّر بودن یا قطع به خلاف داشتن باعث اجزا شده باشد.

---

۱ ـ گرچه جهلش عن تقصیرٍ باشد.

۲ ـ اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

۳ ـ گرچه جهلش عن تقصیرٍ باشد.

٤ ـ برای توضیح بیشتر رجوع کنید به ایضاح الکفایة ٥ / ١٥٤.

الثّاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول و الطّرق و الأمارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التّصويب المجمع على بطلانه [۱] في تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّليّة، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، و هو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، و إنّما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعليّ البعثيّ، و هو منفي في غير موارد الإصابة، و إن لم نقل بالإجزاء، فلافرق بين الإجزاء و عدمه، إلا في سقوط التّكليف بالواقع بموافقة الأمر الظّاهري، و عدم سقوطه بعدانكشاف عدم الاصابة، وسقوط التّكليف بحصول غرضه،أو لعدم إمكان تحصيله غير التّصويب المجمع على بطلانه، و هو خلوّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الامارة [۱].

آیا لازمهٔ اِجزا «تصویب» است؟

[۱] ـ تا کنون بحث مفصّلی دربارهٔ اِجزا داشتیم در مواردی، قائل به اجزا و در بعضی

---

۱ ـ دفع لما يفهم من ظاهر الرسالة [فرائدالاصول: ۲۹ / سطر ۵ ـ ۸] تبعاً لما نقله عن تمهيد القواعد [القواعد: ٤٦ /سطر ۲۱ـ۲۳، فراجع]من ان الاجزاء لازم مساوٍ للتصويب الباطل و عدمه لازم مساوٍ للتخطئة و بيانه: ان التصويب على اقسام: «منها» ان لا يكون حكم واقعي اصلاً بحسب العناوين الاولية للافعال بل الحكم الواقعي هو المجعول على طبق مؤديات الطرق. و «منها»: ان يتعدد الحكم الواقعي من الاول بحسب تعدد الطرق، بحيث يكون كلّ واحد مؤدياً الى واحد منها و «منها»: ان يكون المجعول في كل واقعة واحداً الّا انه اذا قام الطريق اضمحل الحكم المذكور و صار المجعول في حق ذي الطريق مؤاده. و «منها»: ان يكون هنا حكم واقعي مشترك بين الكل و قد جعلت مؤديات الطرق احكاماً ظاهرية مطلقة او في صورة المخالفة فقط، غاية الامر انه حيث لا يمكن اجتماع حكمين فعليين في موضوع واحد، فلا جرم يبقى الواقع انشائياً صرفاً او فعلياً تعليقياً، و الفعلي الحتمي هو مؤدّى الامارة و لا بأس باجتماعهما كذلك كما سيأتي في جعل الامارات و الباطل من التصويب ماكان مستلزماً لعدم الاشتراك في الحكم الواقعي كما في غير الاخير من الصور المذكورة او غيرها و امّا هو فلا دليل على بطلانه لا شرعاً، من الاجماع و الاخبار لانّ غاية مدلولهما لزوم اشتراك الكل في الحكم الواقعي، و هو محفوظ فيه و لا عقلاً، لعدم لزوم محال منه، من الدور، او الخلف او غيرهما كما بيّن في محله بل ظاهر ما نسب الى المشهور من ان ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم ـ هو الالتزام به.

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بالاجزاء على ما عرفت تفصيله في موردين: فيما جعل فيه حكم ظاهري و فيما لا يمكن استيفاء الفائت، جعل حكم ام لا «فظهر انّ الاجزاء ليس لازماً مساوياً للتصويب الباطل بل لمطلق التصويب ايضاً». ر.ک: کفاية الاصول محشّى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱ / ۱۳۷.

.....

از موارد، قائل به عدم اجزا شدیم که شرحش گذشت لکن فعلاً مرحوم آقای آخوند، درصدد رفع یک شبهه هستند که:

توهّم: قول به اجزا[1] و عدم لزوم اعاده و قضا ـ در صورت کشف خلاف ـ کأنّ بی‌اعتنائی نسبت به حکم واقعی است یعنی با این که معلوم شده فلان اصل یا اماره بر خلاف واقع بوده مع ذلک می‌گوئید «لا تجب الاعادة و لا القضاء».

قول به اجزا به کیفیّت مذکور، مستلزم تصویب است و تصویب اگر محال هم نباشد اجماع بر بطلانش قائم شده لذا باید قائل به عدم اجزا شد.

دفع توهّم: مقدّمتاً باید مشخص شود که کدام قسم از تصویب، اجماع بر بطلانش قائم شده؟

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: تصویبی که اجماع بر بطلانش قائم شده این است که: «**. . .هو**[2] **خلو الواقعة عن الحکم غیر ما أدّت الیه الامارة . . .**» یعنی در واقع اصلاً حکمی نداشته باشیم، در لوح محفوظ، نسبت به وقایع و عناوین، اصلاً حکمی وجود ندارد بلکه تابع قیام امارات یا اصول است فرضاً اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، در لوح محفوظ هم «وجوب» ثبت می‌شود و اگر اماره بر عدم وجوب، قائم شد در لوح محفوظ هم همان حکم ضبط می‌شود لذا دیگر نمی‌توان بحث کرد که: آیا اماره، مخالف با واقع هست یا موافق، زیرا «واقعی» مطرح نیست تا این که اماره، موافق یا مخالف آن باشد بلکه «واقع»، تابع اماره هست.

تذکّر: روایات متواتر و اجماع بر بطلان تصویب به نحو مذکور قائم شده زیرا مفاد

---

۱ - در همان مواردی که تفصیلش را بیان کردیم.

۲ - «فی هذا البیان نظر لان التصویب المجمع علی بطلانه هو تعدد حکم الله علی حسب تعدد آراء المجتهدین و معقده اجماع الامة علی ان حکم الله واحد و بیان المصنف انما هو شامل لتصویب المحال. کذا قرر الاستاد الشارح دام ظله فی اثناء البحث ـ «محی الدین المامقانی». ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۲۱.

روایات متواتر، این است که احکام واقعیّه‌ای داریم که برای عناوین اوّلیه، ثابت شده و تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، علم، جهل و غفلت مکلّف هیچ‌گونه مدخلیّتی نسبت به آن‌ها ندارد مثلاً نماز جمعه به حسب مصلحتی که در آن هست، دارای حکمی هست خواه اصل یا اماره‌ای بر طبق آن، قائم بشود یا نشود و مکلّفین توجّهی به آن پیدا کنند یا این که اصلاً متوجّه آن نشوند و به تعبیر اصطلاحی، احکام واقعیّه، عبارت از احکام انشائیّه[1] است که در مرحلهٔ جعل و قانون‌گذاری، حدود آن‌ها مشخص شده منتها گاهی یا بسیاری از اوقات، اماره‌ای بر طبق آن برای مکلّفین، وجود دارد و به آن حکم، توجّه پیدا می‌کنند و گاهی اماره‌ای وجود دارد که مخالف آن قانون واقعی و حکم انشائی هست بنابراین، احکام واقعیّه برای عالم، جاهل و عموم طبقات مشترک است.

اگر کسی مدّعی شود که چنان حکم واقعی نداریم بلکه حکم واقعی، تابع قیام امارات است و آنچه را که اماره بر طبق آن، قائم شود، واقعیّت پیدا می‌کند و در نتیجه، مسألهٔ موافقت و مخالفت با حکم واقعی تصوّر نشود، مستلزم تصویبی است که اجماع بر بطلانش قائم شده.

سؤال : اگر ما قائل به اجزا شده[2] و گفتیم امتثال امر ظاهری، موجب اجزا هست، آیا لازمه‌اش این است که قائل به تصویب شده و منکر حکم واقعی گشته‌ایم؟

و آیا لازمه‌اش این است که بگوئیم: در مقام جعل و تقنین، قانون و حکمی وجود ندارد؟

جواب : معنا و لازمهٔ قول به اجزا، این نیست که لوح محفوظ، خالی از حکم باشد[3]

---

۱ - برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایة ٤ / ٤٩.

۲ - به همان تفصیلی که بیان شد.

۳ - کما این که در مواردی که قائل به عدم اجزاء شدیم، آن حکم واقعی لوح محفوظی، ثابت است، در مواردی هم که قائل به اجزاء هستیم، آن حکم واقعی تحقق دارد.

.....

بلکه معنای اجزا، این است که اکنون که کشف خلاف شده لازم نیست آن واقع لوح محفوظی را امتثال ـ اعاده یا قضا ـ نمائید زیرا غرض از آن، استیفای صد درجه مصلحت بوده و فعلاً با امتثال امر ظاهری، آن مصلحت و آن غرض، تأمین شده و ....

اگر هدف از حکم واقعی در خارج تحقق پیدا کرد و به خاطر حصول غرض، توجهی به حکم واقعی نشد، آیا لازمه‌اش این است که ما اصلاً حکم واقعی نداریم؟

خیر، زیرا می‌گوئیم چون هدف و غرض از حکم واقعی، حاصل شده نیازی به قضا و اعادهٔ عمل نیست.

در بعضی از شقوقی که قائل به اجزا[1] شده، گفتیم علّت اجزا، این است که با امتثال امر ظاهری فرضاً پنجاه درصد از مصلحت، تأمین شده و مصلحت باقی مانده به نحوی است که امکان استیفا ندارد و اگر مکلّف، عمل اتیان شده را اعاده و قضا هم نماید اثری ندارد.

اگر ما در فرض مذکور که تکلیف واقعی را به جهت عدم استیفای مصلحت باقی مانده، ساقط کردیم و قائل به اجزا شدیم لازمه‌اش تصویب و انکار حکم واقعی است؟

خیر، حکم واقعی در مرحلهٔ انشا و قانون‌گذاری به قوت خود باقی است و چون اماره بر خلاف آن، واقع شده، نتوانسته، فعلیّت پیدا کند و به مرحلهٔ بعث و زجر برسد و ...

تذکّر : توهّم نشود که فقط در مورد اِجزا ـ قول به اِجزا ـ حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی‌کند بلکه موارد دیگری هم داریم که حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند از جمله:

اگر اماره‌ای بر خلاف واقع، قائم شد و فرضاً تا روز قیامت هم برای شما کشف خلاف نشد[2]، حکم انشائی به قوّت خود باقی هست امّا فعلیّت ندارد مثل این که اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه قائم شود در حالی که نماز جمعه واجب نبوده ـ بلکه نماز ظهر، واجب

---

۱ ـ که شرحش گذشت.

۲ ـ در فرض مذکور، بحث اجزا مطرح نمی‌شود زیرا بحث اجزا و عدم اجزا، مربوط به جائی است که کشف خلاف شود.

كيف؟ وكان الجهل بها ـ بخصوصيتها أو بحكمها ـ مأخوذاً في موضوعها، فلابد من أن يكون الحكم الواقعيّ بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى [۱].

بوده ـ در این صورت، حکم انشائی نماز ظهر به قوّت خود، باقی است لکن فعلیّت پیدا نکرده.

خلاصه : قائلین به اجزا می‌گویند بعد از کشف خلاف، اعاده و قضا لازم نیست و حکم واقعی لوح محفوظی به مرحلهٔ فعلیّت نرسیده و قائلین به عدم اجزا می‌گویند آن عمل باید اعاده یا قضا شود.

به عبارت دیگر: قول به اِجزا، مستلزم تصویب نیست زیرا معنای تصویب ـ المجمع علی بطلانه ـ انکار حکم واقعی هست و «اجزا» هیچ‌گونه ملازمه‌ای با انکار حکم واقعی ندارد بلکه معنای اجزا، عدم وجوب «اعاده و قضا» و سقوط حکم واقعی می‌باشد ـ به علّت حصول غرض و یا به خاطر عدم امکان استیفای مصلحت باقی مانده.

[۱] ـ چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد و گفت قول به اِجزا، مستلزم تصویب است؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اگر از ما سؤال کنند معنای حکم ظاهری چیست جواب می‌دهیم: آن حکمی است که برای شخص جاهل به واقع، جعل شده پس موضوع حکم ظاهری جهل به حکم واقعی هست اگر شما می‌دانستید که نماز جمعه واجب هست تمسّک به اماره و استصحاب می‌کردید؟

خیر، کسی به اماره و اصل، تمسّک می‌کند که جهل به حکم واقعی دارد لذا باید حکم واقعی باشد تا جهل به آن تصوّر شود، سپس زمینهٔ رجوع به اماره یا اصل پیش بیاید پس حکم ظاهری، فرع حکم واقعی می‌باشد.

با این که حکم ظاهری، متفرع بر ثبوت حکم واقعی هست چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد؟

اگر اصلاً حکم واقعی، مطرح نیست پس حکم ظاهری و همچنین جهل به حکم واقعی

.....

چه مفهومی دارد؟

اگر جهل به حکم واقعی مفهومی ندارد دیگر قاعدهٔ طهارت، حلّیت و اماره هم مفهومی ندارد، تمام آن‌ها مربوط به شخص جاهل ـ غیر عالم ـ به حکم واقعی می‌باشد لذا باید حکم واقعی مسلّمی، داشته باشیم تا جهل به آن تصوّر شود و در نتیجه برای مکلّفین، حکم ظاهری جعل شود.

تذکّر : بدیهی است که حکم ظاهری، گاهی در شبهات حکمیّه، مطرح است و گاهی در شبهات موضوعیّه.

در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است یعنی حکم کلّی، مشخّص است لکن موضوع خارجی، مشکوک است فرضاً نمی‌دانید فلان مایع خارجی، «خمر» است تا این که حرام باشد یا این که «خِلّ» است تا در نتیجه حلال باشد، لذا می‌توانید به قاعدهٔ حلّیت، تمسّک کنید پس در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در شبهات حکمیّه، جهل به «حکم واقعه» مطرح است فرضاً نمی‌دانید حکم شرب تتن در شریعت مقدّس، حلیت است یا حرمت، در این صورت می‌توانید به اصل برائت تمسّک کنید و بگوئید: حکم شرب تتن، حلّیت است. البتّه حکم ظاهری.

قوله: «. . . فلابد من ان یکون الحکم الواقعی بمرتبته محفوظاً فیها[1]، کما لا یخفی.»

---

١ - ای فی الامارات و المراد بالمرتبة هی الانشائیة، و من المعلوم: ان وجود الحکم الانشائی المشترک بین العالم و الجاهل فی موارد الامارات و الاصول یضاد التصویب الذی هو خلوّ الواقعة عن الحکم و انحصار الحکم فیها فی مؤدی الامارة او الاصل. ر.ک: منتهی الدرایة ٢ / ٩٥.

فصل في مقدّمة الواجب

و قبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور: الأوّل: الظّاهر أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشّيء و وجوب مقدّمته، فتكون مسألة أصوليّة، لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهّم من بعض العناوين، كي تكون فرعيّة، و ذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الاصوليّ، و الاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصوليّة [١].

مقدّمهٔ واجب

[١] ـ یکی از بحث‌های مفصّل علم اصول، بحث مقدّمهٔ واجب است. برای بیان اصل مطلب، لازم است قبلاً مقدّماتی را بیان کنیم.

امر اوّل

«بحث مقدّمهٔ واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

آیا عنوان محلّ بحث، چنین است که: «**هل المقدّمة واجبة ام لا**»؟

یعنی در حقیقت، نزاع ما دربارهٔ محمول است که آیا مقدّمهٔ واجب، وجوب دارد یا نه؟

اگر عنوان بحث، نفس عنوان وجوب مقدّمه باشد، در این صورت، بحث مذکور، یک مسألهٔ فرعی و فقهی[1] می‌شود ـ نه مسأله اصولی، مثل این که در فقه، بحث می‌کنند آیا نماز جمعه در عصر

---

١ ـ موضوع مباحث فقهی فعل مکلّف و محمولش یکی از احکام خمسه هست.

ثمّ الظّاهر أيضاً أنّ المسألة عقليّة، و الكلام في استقلال العقل بالملازمة و عدمه، لا لفظيّة كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدل على النّفي بانتفاء الدّلالات الثّلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ، ضرورة أنّه إذاكان نفس الملازمة بين وجوب الشّيء و وجوب مقدّمته ثبوتاً محلّ الاشكال، فلا مجال لتحرير النّزاع في الإثبات و الدّلالة عليها بإحدى الدّلالات الثّلاث، كما لا يخفى [١].

غیبت واجب است یا نه ـ و در نتیجه باید گفت: اصولیین، استطراداً آن را در کتب اصولی آورده‌اند.

آیا مانعی دارد که بحث مقدّمهٔ واجب، یک بحث فقهی باشد و استطراداً آن را در کتب اصولی آورده باشند؟

وقتی می‌توان بحث مذکور را به نحوی مطرح کرد که یک مسأله اصولیّه باشد، انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم بحث مقدّمهٔ واجب از مسائل فقهی است و استطراداً در علم اصول آورده‌اند.

عنوان بحث ما این است که: (آیا بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه «ملازمه» هست یا نه)، اگر مولا ذی المقدّمه را واجب کرد آیا مقدّمه هم واجب است یا نه؟ مثلاً اگر مولا خطاب «کن علی السّطح» را متوجّه عبدش کرد، فرضاً نصب سُلّم، واجب است یا نه؟

بدیهی است که بحث مذکور، اصولی است زیرا دارای ملاک مسألهٔ اصولی هست و مکرّراً گفته‌ایم که ملاک مسألهٔ اصولی، این است که: وقتی مجتهدی برای استنباط احکام خمسه، قیاسی تشکیل می‌دهد، مسألهٔ اصولی، کبرای آن قیاس قرار می‌گیرد.

مثال : «الحجّ واجب»، «و كلّ واجب تجب مقدّماته» پس نتیجه می‌گیریم که: **«فالحجّ تجب مقدماته.»**

بحث مقدمهٔ واجب، لفظی است یا عقلی؟

[١] ـ بدیهی است که مباحث اصولی، دو قسم هستند: **الف :** مسائل اصولیّه لفظیّه، مانند تمام یا اکثر مطالبی که در جلد اوّل کتاب کفایه، تحت عنوان مباحث الفاظ می‌خوانیم. **ب :** مسائل اصولیّهٔ عقلیّه، مانند مطالب جلد دوّم کتاب کفایه که مربوط به قطع، ظن و امثال آن‌ها می‌باشد.

.....

سؤال : بحث مقدّمهٔ واجب از مباحث لفظیّه علم اصول است یا عقلیّه؟

جواب : از ظاهر[1] کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که ایشان بحث مقدّمهٔ واجب را جزء مباحث الفاظ می‌دانند زیرا:

اولاً صاحب معالم در مقام استدلال فرموده‌اند: قبول نداریم که مقدّمهٔ واجب، وجوب داشته باشد زیرا به هیچ یک از دلالات سه گانه ـ مطابقه، تضمّن و التزام ـ وجوبی برای مقدّمهٔ ثابت نمی‌شود.

ازاین که ایشان درمقام‌استدلال‌به‌دلالات ثلاث، ـ دلالات‌لفظیّه ـ تمسّک‌کرده‌اند،معلوم می‌شود که به نظر صاحب معالم، بحث مقدّمهٔ واجب، یکی از مباحث لفظیّهٔ علم اصول است نه عقلیّه.

ثانیاً از این که ایشان، بحث مذکور را در مباحث الفاظ، مطرح کرده‌اند معلوم می‌شود که بحث مقدّمهٔ واجب را از مباحث الفاظ می‌دانستند.

مصنّف ﷺ فرموده‌اند بحث مذکور، جزء مباحث «عقلیّه» می‌باشد و نزاع، این است که آیا عقل، استقلال در ملازمه دارد یا نه؟ آیا عقل، حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

سؤال : چرا بحث مقدّمهٔ واجب، جزء مباحث عقلیّه است نه لفظیّه؟

جواب : امری که مقام ثبوتش مسلّم نیست، چگونه می‌توان در مقام اثبات آن، بحث کرد که آیا دلالت التزامیّه تحقّق دارد یا نه و ...

اشکال : شما ـ مصنّف ـ هم مانند صاحب معالم، بحث مقدّمهٔ واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اید پس آن را جزء مباحث الفاظ بدانید.

جواب : ماکه بحث مذکور را در مباحث الفاظ بیان کردیم، تذکّر هم داده‌ایم که بدانید بحث مقدّمهٔ واجب، جزء مباحث عقلیّه است امّا صاحب معالم چنین تذکّری نداده‌اند.

---

۱ ـ وجه کونه ظاهراً فیه لا صریحاً: انه یحتمل ان یکون ذکره فی مباحث الالفاظ من باب الاستطراد و ان یکون الاستدلال المذکور جزءً للدلیل لاتمامه اذ المنکر لابد ان یثبت عدم مطلق الملازمة کان منشأً للدلالة اللفظیّة أو لا . ر.ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۳۹.

الأمر الثّاني : إنّه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات : [١].
منها : تقسيمها إلى الدّاخلية و هي الاجزاء المأخوذة في الماهيّة المأمور بها، و الخارجيّة و هي الأمور الخارجه عن ماهيّته ممّا لا يكاد يوجد بدونه [٢].

امر دوّم

«تقسيمات مقدّمه»

[١] ـ برای مقدّمه، تقسیماتی ذکر شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدمهٔ داخليّه و خارجيّه

[٢] ـ مقدّمه داخليّه: «**و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهيّة المأموربه ـ ای الاجزاء الّتی يتركّب منها المأموربه دون الشّرائط.**» مقدمهٔ داخلیّه، عبارت از اجزائی هست که در تشکیل ماهیّت مأموربه و ذی المقدّمه مدخلیّت دارد مانند رکوع، سجود و سائر اجزای نماز.

مقدّمهٔ خارجیّه: **و هی الامور الخارجة عن ماهيّة المأموربه ممّا لا يكاد يوجد بدونه.** مقدّمهٔ خارجیّه، عبارت از آن چیزهائی است که در تشکیل ماهیّت مأموربه مدخلیّت ندارد امّا در عین حال اگر بنا باشد ماهیّت مأموربه در خارج، تحقّق پیداکند، بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ندارد مانند شرائط مأموربه، مثلاً صلات، بدون شرائط، ممکن نیست در خارج تحقّق پیداکند.

تذكّر : نسبت به مقدّمات خارجیّه از نظر عنوان «مقدّمیّت» و از جهت «داخل بودن در بحث مقدّمهٔ واجب» اشکالی نشده، مثلاً طهارت، مقدّمهٔ نماز هست، اگر «مقدّمهٔ واجب» واجب شد، مصداق بارزش طهارت است که شرط نماز می‌باشد.

امّا نسبت به مقدّمات داخلیّه از چند جهت، نزاع و بحث هست که:

١ ـ نسبت به مقدّمات داخلیّه، مانند رکوع و سجود آیا می‌توان گفت آن‌ها عنوان مقدّمیّت دارند و آیا می‌توان گفت: رکوع و سجود، مقدّمهٔ نماز هستند به عبارت دیگر: اطلاق عنوان مقدّمیّت بر اجزاء مأموربه صحیح است یا نه؟

٢ ـ بر فرض که توانستیم مقدّمیّت اجزا را ثابت نمائیم آیا اجزا هم داخل در بحث مقدّمهٔ واجب هستند یا نه؟

و ربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له و سابقة عليه، بأنّ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحلّ: انّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، و بذلك ظهر أنّه لابد في اعتبار الجزئيّة أخذ الشّيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلّيّة من اعتبار اشتراط الاجتماع [۱].

آیا «اَجزا» عنوان مقدّمیّت دارند یا نه؟

[۱] ـ **اشکال :** اجزا، عنوان مقدّمیّت ندارند زیرا کلمه و عنوان مقدّمه ـ در بحث ما ـ یعنی چیزی که سابق بر مأموربه است و اجزا، تقدّمی بر مأموربه ندارند، اجزا، عین کل و عین مأموربه هستند فرضاً اگر از ما سؤال کنند «نماز» چیست جواب می‌دهیم، عبارت از: تکبیر، رکوع، سجود و تسلیم است لذا می‌گوئیم اجزا اصلاً عنوان سبقت و تقدّمی نسبت به مأموربه ندارند بلکه خودشان مأموربه و به عبارت دیگر «ذی المقدّمه» هستند.

آیا می‌توان گفت: اجزا، هم ذی المقدّمه هستند و هم مقدّمه؟ خیر، لذا می‌گوئیم اجزا، عنوان مقدمیّت ندارند.

جواب : لازم نیست بین ذی المقدّمه و مقدّمه، تغایر وجودی و حقیقی باشد، لزومی ندارد که مقدّمه، یک وجود، داشته باشد و ذی المقدّمه، وجود دیگر، همین که بین آن دو، تغایر اعتباری باشد کفایت می‌کند.

بین اجزا و بین مرکّب ـ یا کل ـ چنین تغایری هست: اجزائی که عنوان مقدّمیّت دارند، بدون شرط هستند، فرضاً نفس رکوع، سجود، تشّهد و تسلیم، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هستند و شرط و ضمیمه‌ای ندارند. امّا ذی المقدّمه، عبارت است از اجزا ـ مانند رکوع و سجود و . . . ـ به شرط انضمام و اجتماع. و شرط مذکور، «کلّ» و ذی المقدّمه را درست می‌کند پس فرق بین مقدّمه و ذی المقدّمه در باب اجزاء ماهیّت مأموربه، به این اعتبار است که: اجزا، بدون شرط هستند ولی ذی المقدّمه بشرط شیء ـ یعنی به شرط انضمام هست ـ و لزومی ندارد که دارای دو وجود خارجی باشند بلکه همان تغایر

و كون الأجزاء الخارجيّة كالهيولى و الصّورة، هي الماهيّة المأخوذة بشرط، لاينافي ذلك، فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيّة و التّحليليّة، من الجنس و الفصل، و أنّ الماهيّة إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركّب، فافهم [۱].

«لا بشرطی» و «بشرط شییء» کفایت می‌کند.

نتیجه : رکوع، بدون لحاظ اجتماع و انضمام با سائر شرائط، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هست امّا به لحاظ اجتماع با سائر شرائط، عنوان جزئیّت ندارد بلکه دارای عنوان کلّیّت هست.

از بیان مصنّف ﷺ یک قاعدهٔ کلّیه در باب جزئیّت و کلّیّت مشخص می‌شود که: اگر شییء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود، باید آن شیء را بدون قید و شرط، اخذ کنند تا انضمام و اجتماع در آن پیاده نشود. **«کما لابدّ فی اعتبار الکلّیّة من اعتبار اشتراط الاجتماع.»**

[۱] ـ از این که ملاک جزئیّت را «لا بشرطی» ذکر کردیم اشکالی تولید شده که:

مقدمه : اهل معقول، مطلبی دارند که در بحث مشتق هم به آن اشاره کردیم که:

ماهیّت از نظر «اجزا» دارای دو قسم و دو نحو «جزء» هست: **الف :** اجزای تحلیلیهٔ عقلیه، به نام جنس و فصل. **ب :** اجزای واقعیهٔ خارجیّه به نام هیولا و صورت.

مثلاً برای ماهیّت انسان، دو قسم جزء به نام جنس و فصل ـ حیوان و ناطق ـ تصوّر می‌شود که از اجزای تحلیلیهٔ عقلیه هستند زیرا عقل با تجزیه، تحلیل و دقّت، ماهیّت انسان را به دو جزء، تقسیم می‌کند که یک جزئش بین انسان و سائر حیوانات، مشترک است و جزء دیگرش مختصّ به انسان هست.

قسم دیگر از اجزای انسان: اجزای خارجیّه به نام هیولا و صورت هست که فرضاً از آن به جسم و روح، تعبیر می‌کنیم.

اهل معقول گفته‌اند: اجزای تحلیلیهٔ عقلیه، عنوان «لا بشرطی» دارند ـ که مورد قبول

.....

مصنّف هم هست ـ امّا اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند ـ نه لا بشرط.

اشکال : شما ـ مصنّف ـ در مقام بیان جزئیّت، یک ضابطهٔ کلّی بیان کرده و فرموده‌اید: هر کجا عنوان جزئیّت، تحقّق داشته باشد باید عنوانش لا بشرط باشد پس چرا معقولیین گفته‌اند: اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند؟

به عبارت دیگر: اگر قوام و ملاک جزئیّت، عبارت از لا بشرطیّت هست همان طور که در اجزای عقلیّه، عنوان «لا بشرطی» را ذکر کرده‌اند در اجزای خارجیّه هم باید عنوان لا بشرط را بیان کنند در حالی که در اجزای خارجیّه، عنوان «بشرط لا» که یک عنوان سوّمی [1] هست را ثابت کرده‌اند پس بیان اهل معقول، دلیل بر این است که ضابطهٔ کلّی شما در مقام بیان جزئیّت، صحیح نیست.

جواب : پاسخ فعلی مصنّف رحمه‌الله چندان جالب نیست لکن جواب بهتری در بحث مشتق بیان کرده‌اند و شاید با جملهٔ «فافهم» اشاره به همان مطلب دارند.

پاسخ فعلی مصنف: بین کلام ما با بیان اهل معقول، منافاتی نیست زیرا شما به طرف سنجش و مقایسه، دقّت کنید تا متوجّه شوید منافاتی بین آن دو نیست.

ما «جزئیّت» و «کلّیّت» را دو طرف سنجش قرار داده و گفتیم: اگر شیء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود باید آن را بدون قید و شرط، ملاحظه و اخذ نمود به خلاف کلّیّت که باید به شرط شیء و به شرط اجتماع اعتبار شود یعنی رکوع راکه جزء نماز هست با مجموع نماز، مقایسه کرده و گفتیم فرق بین جزئیت و کلّیّت، این است که کلّیّت به شرط اجتماع هست لکن جزئیّت لا بشرط می‌باشد، پس طرف حساب و سنجش ما در باب جزئیّت، نفس «مرکّب و کلّ» بود امّا اهل معقول، اجزای خارجیّه را نسبت به کل، ملاحظه نمی‌کنند آن‌ها در مقام قیاسِ اجزای خارجیّه با اجزای تحلیلیّه هستند یعنی دو قسم از

---

۱ ـ نه لا بشرط است و نه بشرط شیء.

.....

جزئیت ـ جزئیت خارجیه[۱] و تحلیله[۲] ـ را با هم مقایسه نموده‌اند نه این که اجزا را با «کل» مقایسه نموده باشند لذا نباید بین آن دو بحث، برای شما خلط و اشتباه رخ دهد.

امّا پاسخ جالبی را که مصنّف در بحث مشتق، بیان کردند: در هر موردی که عناوین «لا بشرط، بشرط لا یا بشرط شیء» مطرح می‌شود باید ملاحظه شود که مقصود از «لا بشرط» چیست و باید مشخّص شود که منظور از «بشرط لا» یعنی بشرط لای از کدام عنوان و همچنین باید ملاحظه شود که منظور از کلمهٔ «شیء» در عنوان بشرط شیء چیست.

مثال : «انسان» را اگر نسبت به «بیاض» ملاحظه کنید «لا بشرط» است زیرا لازم نیست که هر انسانی دارای رنگ سفید باشد و چنانچه انسان را نسبت به حجریّت ملاحظه کنید «بشرط لای» از حجریّت است چون انسان نمی‌تواند عنوان حجریّت پیدا کند و اگر انسان را نسبت به نطق ملاحظه کنید عنوان «بشرط شیء» دارد.

با توجّه به نکتهٔ مذکور، مشخّص شد که: این که گفتیم اجزای خارجیه «بشرط لا» و اجزای تحلیلیه «لا بشرط» هستند، منظور، این است که اجزای خارجیه، بشرط لای از «حمل» هستند ولی اجزای تحلیلیه، لا بشرط از حمل می‌باشند مثلاً می‌توان گفت «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» اما اجزای خارجیه، قابل حمل بر انسان نیست و نمی‌توان گفت «الانسان بدنٌ» زیرا انسان، «بدن» نیست بلکه مرکّب از بدن و شیء دیگر هست.

در محلّ بحث که می‌گوئیم فرق بین جزء و کل در لا بشرطی و بشرط شیء هست، مقصودمان از کلمهٔ «شیء» انضمام و اجتماع هست یعنی اگر رکوع را به شرط اجتماع با سایر اجزا، ملاحظه کنید عنوان مرکّب، پیدا می‌کند و اگر لا بشرط از انضمام با سایر اجزا،

---

۱ ـ که بشرط لا هست.

۲ ـ که لا بشرط هست.

ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النّزاع، كما صرّح به بعض و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، و إنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، و مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة، و جواز اجتماع الأمر و النّهي معه، لعدم تعدّدها ها هنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميّتها و التّوسّل بها إلى المركب المأموربه؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشّائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون. فانقدح بذلك فساد توهّم اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي و الغيري، باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، و باعتبار كونه مما يتوسّل به إلى الكلّ واجب غيري [۱].

لحاظ نمائید، عنوان جزئیّت، پیدا می‌کند پس در محلّ بحث، مسألهٔ انضمام و اجتماع مطرح است ولی در آنجا، مسألهٔ حمل، و نباید آن دو بحث با هم خَلْط شود زیرا هیچ‌گونه ارتباطی بین مسألهٔ حمل و مسألهٔ اجتماع ـ انضمام ـ نیست.

یادآوری : نتیجهٔ بحث در جهت اوّل[1]، این شد که: همان طور که شرائط، عنوان مقدّمیّت دارند اجزا هم دارای عنوان مقدّمیّت می‌باشند.

قوله : «فافهم.»

شاید اشاره به جواب اخیر است که بیان کردیم.

اجزای داخلیّه[2] از نزاع و بحث مقدّمهٔ واجب، خارج هستند

[۱] ـ جهت دیگری که در امر دوّم، محلّ بحث هست: با این که اجزای داخلیّه،

---

۱ ـ در امر دوّم.

۲ ـ مقدّمات داخلیّه.

.....

دارای عنوان مقدّمیّت هستند امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمهٔ واجب نیستند[1] زیرا در بحث مذکور، قائلین به ملازمه ـ قائلین به وجوب مقدّمه ـ برای مقدّمه، یک وجوب غیری ثابت می‌کنند و اگر بنا باشد، «اجزا» وجوب غیری هم داشته باشند، لازمه‌اش اجتماع مثلین هست زیرا اجزا از جهت این که ذی المقدّمه هستند دارای وجوب نفسی می‌باشند و اگر بخواهند از باب مقدّمیت هم وجوب غیری داشته باشند، لازمه‌اش این است که «اجزا» دارای دو وجوب باشند. به عنوان این که جزء ماهیّت مأموربه هستند وجوب نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته و به عنوان مقدمیت هم که وجوب غیری پیدا کرده‌اند در حالی که در یک مورد، اجتماع مثلین تحقّق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، کسانی که مقدّمه را واجب نمی‌دانند مشکلی از این جهت ندارند امّا قائلین به وجوب مقدّمه، معتقدند که مقدّمه، دارای وجوب غیری هست.

حال اگر بنا باشد رکوع و سجود ـ اجزای داخلیّه ـ هم داخل بحث مقدّمهٔ واجب باشند، قائلین به وجوب مقدّمه باید بگویند رکوع و سجود، دارای وجوب غیری هستند و این جا است که ما سؤال می‌کنیم:

آیا مانعی دارد که اجزا ـ مانند رکوع و سجود ـ دارای وجوب غیری باشند؟

قبل از پاسخ سؤال مذکور، سؤال دیگری مطرح می‌کنیم که: وجوب نفسی، مربوط به چیست؟

همان رکوع و همان سجود، دارای وجوب نفسی هستند و امر «اقیموا الصّلوة»[2] شامل آن‌ها می‌شود پس آن‌ها مأموربه و دارای وجوب نفسی می‌باشند. در نتیجه اگر بنا باشد، وجوب غیری هم داشته باشند لازمه‌اش این است که رکوع، دارای دو وجوب، به نام

---

۱ - بدیهی است که اگر کسی بگوید اجزای داخلیّه، دارای عنوان مقدمیّت نیستند، قهراً بحث از آن اجزا هم داخل در نزاع مقدمه واجب نیست.

۲ - که وجوب نفسی را برای صلات، ثابت کرده، شامل اجزا هم می‌شود.

.....

نفسی و غیری باشد و این اجتماع مثلین است و در یک مورد، اجتماع مثلین، تحقّق پیدا نمی‌کند.

اشکال : ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم و می‌گوئیم اجتماع امر و نهی جائز هست، مثلاً نماز در دار غصبی در عین حال که از نظر خارج، یک وجود و یک حقیقت هست امّا دارای دو حکم می‌باشد. از نظر صلاتی، محکوم به وجوب و از جهت غصبیّت، محکوم به حرمت است. در محلّ بحث هم آجزا، دارای دو حیث هستند. بما انّها هی الکل، وجوب نفسی دارند و بما انّها مقدّمة للکل، دارای وجوب غیری می‌باشند بنابراین:

اگر امر و نهی توانستند در یک مورد، جمع شوند مانعی ندارد که دو وجوب ـ نفسی و غیری ـ هم در یک مورد جمع شوند و فرضاً بگوئیم رکوع، هم وجوب نفسی دارد و هم وجوب غیری.

جواب : بین محلّ بحث و مسألهٔ اجتماع امر و نهی تفاوتی هست که: در آن جا حکم بر دو عنوان مستقل، بار شده، کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هست، اساس کلامش این است که: مثلاً صلات، یک عنوان کلّی و مستقل هست و حکم وجوب بر آن، بار شده، غصب هم یک عنوان کلّی هست که حکم حرمت بر آن مترتب شده منتها صلات وغصب در یک وجود خارجی، متّحد شده‌اند و این امر، سبب نمی‌شود که دو حکم در یک مورد، جمع شوند.

به عبارت دیگر: بحث اجتماع امر و نهی در موردی است که دو عنوان، اصالت داشته باشد و به اصطلاح علمی، محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که آن دو حیث و آن دو عنوان، حیث تقییدی باشد، آن عنوان، خودش موضوعیّت داشته باشد، عنوان واسطه نداشته باشد، علّت نباشد تا این که حکم را دریافت کند و نسبت به شیء دیگر، ثابت کند، مانند عنوان صلات که خودش موضوع وجوب اقامه و همچنین مانند عنوان غصب که خودش موضوع برای نهی و حرمت هست امّا اگر هر دو عنوان یا یکی از

اللهم إلا أن يريد أنّ فيه ملاك الوجوبين، و إن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه، فتأمل [۱].

آن‌ها، عنوان تقییدی و حیث تقییدی نباشد ـ بلکه یکی از آن‌ها تعلیلی باشد[۱] ـ حتّی در باب اجتماع هم گفته‌اند داخل در محلّ بحث نیست و همه قائل به امتناع هستند.

اما در محلّ بحث: عنوان مقدّمیت، یک عنوان اصیل نیست، مقدّمیت، انسان را قادر بر «کونِ علی السّطح» نمی‌کند به عبارت دیگر: عنوان مقدّمیت، موقوف علیه «کون علی السّطح» نمی‌باشد. آن چیزی که موقوف علیه، هست، و بدون آن «کون علی السّطح» تحقّق پیدا نمی‌کند، نصب سلّم خارجی است و همچنین آن چیزی که برای نماز، مقدّمیت و شرطیّت دارد، طهارت خارجیّه هست و الا نفس عنوان مقدّمیت با قطع نظر از طهارت خارجی، انسان را قادر بر انجام نماز نمی‌کند پس حیث مقدّمیت، حیث تعلیلی هست و مقدّمیت، سبب می‌شود که وجوب غیری نسبت به مصادیق مقدّمه، ثابت شود ـ نصب سُلّم و طهارت، وجوب غیری پیدا می‌کنند ـ و در نتیجه اگر رکوع ـ جزء ـ بنا باشد به عنوان مقدمیّت، وجوب داشته باشد، خودش واجب است نه عنوان «المقدّمه» و آن زمان است که خودش، هم وجوب غیری پیدا می‌کند و هم وجوب نفسی و هذا مستحیلٌ امّا به خلاف نماز در دار غصبی که در آن جا دو عنوان اصیل و مستقل، مطرح است.

نتیجه : تا کنون بیان کردیم که اجزا با این که مقدمیتشان محرز است امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمهٔ واجب نیستند چون عنوان مقدّمیت دارای حیث تعلیلی می‌باشد، این چنین نیست که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز شد در بحث فعلی هم بتواند دو حکم را برای جزء، ثابت کند لذا جای این توهّم نیست که کسی بگوید رکوع ـ جزء داخلی ـ نسبت به دو عنوان، دارای دو وجوب ـ نفسی و غیری ـ هست.

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: مگر این که نظر متوهّم چنین باشد که در «جزء» دو

---

۱ ـ معنای تعلیلیّت، این است که واسطهٔ در ثبوت هست و نفس واسطه، اثر و حکمی ندارد فقط واسطه می‌شود تا این که حکم را برای ذی الواسطه و معنون، ثابت کند.

هذا كلّه في المقدّمة الدّاخليّة، و أمّا المقدّمة الخارجيّة، فهي ما كان خارجاً عن المأموربه، و كان له دخل في تحقّقه، لا يكاد يتحقّق بدونه، و قد ذكر لها أقسام، و أُطيل الكلامُ في تحديدها بالنّقض و الابرام، إلا أنّه غير مهمّ في المقام [۱].

«ملاک» وجوب تحقّق دارد نه دو حکم و دو وجوب فعلی، فرضاً در رکوع، دو ملاک هست امّا خارجاً یک حکم دارد که همان وجوب نفسی است زیرا وجوب نفسی بر وجوب غیری تقدّم و سبقت دارد و تا وجوب نفسی نباشد، وجوب غیری مفهومی ندارد، وجوب غیری، مترشّح از وجوب نفسی است پس ممکن است گفته شود نظر متوهّم، این است که مثلا رکوع، دارای وجوب نفسی و ملاک وجوب غیری می‌باشد ـ البتّه ملاک وجوب غیری، مقدّمیت است.

قوله: «فتأمّل.»[1]

توجیه مذکور هم مورد قبول نیست که در حاشیه به این مطلب هم اشاره شده.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقسام مقدّمهٔ خارجیّه

[۱] ـ در کتب اصولی قدیم، شرح مفصلی برای اقسام مقدّمهٔ خارجیّه ـ همراه با نقض و ابرام ـ بیان کرده‌اند که آن تفاصیل چندان اهمّیّتی ندارد زیرا ملاک، مقدّمیت است، خواه آن مقدّمه به صورت مقتضی باشد یا به صورت شرط و عدم المانع ـ یا سایر اقسام مقدّمه داخلیّه.

---

۱ - وجهه: انه لا يكون فيه ـ ايضاً ـ ملاك الوجوب الغيرى، حيث لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكلّ يتوقف على وجوده و بدونه لا وجه لكونه مقدمة كى يجب بوجوبه اصلاً كما لا يخفىٰ . «و بالجملة» : لا يكاد يجرى تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الاجزاء و الكلّ فى هذا الباب و حصول ملاك الوجوب الغيرى المترشح من وجوب ذى المقدمة عليها، لو قيل بوجوبها، فافهم. منه ﷺ . ر . ک : كفاية الاصول محشیٰ به حاشیه مشکینی ۱ / ۱٤۱ .

و منها : تقسيمها إلى العقليّة و الشّرعيّة و العاديّة[1] : فالعقليّة هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدّمة بدونه [۱].

بی‌تناسب نیست که به بیان و تعریف اقسام مقدّمهٔ خارجیّه اشاره‌ای بکنیم[2].

بدیهی است که مقدّمهٔ خارجیّه، آن است که در تشکیل و ماهیّت مأموربه مدخلیّت ندارد امّا در عین حال اگر بنا باشد ماهیّت مأموربه در خارج، تحقّق پیدا کند بدون آن مقدّمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأموربه.

[۱] ـ به یک اعتبار، مقدّمه به عقلیّه، شرعیّه و عادیّه تقسیم می‌شود.

مقدّمهٔ عقلیّه

مقدّمهٔ عقلیّه: چیزی است که تحقّق ذی المقدّمه به حسب واقع، بدون آن، امکان پذیر نیست و هر قدر، انسان تلاش کند که ذی المقدّمه، بدون آن حاصل شود، سعیش

---

۱ - کان التقسیم المتقدم باعتبار انحاء الدخل و کیفیة تأثیر المقدمة من کونها علة، او جزءً لها او شرطاً لتأثیرها، کما ان هذا التقسیم یکون باعتبار الحاکم بالاناطة و المقدمیة کما اشرنا الیه فی التعلیقة . ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱۲۲ .

۲ - کان اللازم علی المصنف ذکر اقسام المقدمة الخارجیّه ولو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائدة و علی کل حال انها علی اقسام منها «المقتضی» و یقال له السبب و هو المؤثر فی المقتضی بالفتح کالنار فی الاحراق و منها «الشرط» و هو الدخیل فی تأثیر المقتضي فی المقتضیٰ کالمحاذاة للاحراق فان النار ما لم تکن محاذیة لشیء لم تحرقه و منها «عدم المانع» ای عدم ما یمنع عن تأثیر المقتضي فی المقتضیٰ کعدم الرطوبة للاحراق فان الرطوبة مانعة عن تأثیر النار فیه فعدمها یکون من مقدمات وجوده اعنی وجود الاحراق و منها «المعد» و هو الّذی یوجب الاعداد و التهیأ من دون ان یکون له تأثیر فی المقتضی بالفتح و لا فی تأثیر المقتضي فی المقتضی بالفتح و ذلك کاحضار الحطب و احضار ما یقدح به النار و حفر الحفیرة و اشباه ذلك للاحراق او کالزاد و الراحلة و تحصیل الرفقة و السیر معهم فی الطریق و اشباه ذلك للحج و بالجملة کل امر توقف علیه وجود الشیء فی الخارج من دون ان یکون له تأثیر فیه و لا فی تأثیر المقتضی فیه فهو المعد و منها «العلّة التامّة» و هی مجموع المقتضی و الشرط و عدم المانع و المعد فاذا اجتمع الجمیع حصل المقتضی بالفتح قهراً بلا فصل زمانی و ان کان یتأخر المعلول عن العلة رتبة هذه تمام اقسام المقدّمة الخارجیة فاضبطها و اغتنم. ر . ک : عنایة الاصول ۱ / ۲۸۷ .

و الشّرعیّة علی ما قیل: ما استحیل وجوده بدونه شرعاً، ولکنّه لا یخفی رجوع الشّرعیّة إلی العقلیّة؛ ضرورة أنّه لا یکاد یکون مستحیلاً ذلك شرعاً، إلا إذا أُخذ فیه شرطاً و قیداً، و استحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده، یکون عقلیّاً[1] [۱].

بی‌فایده‌هست و به عبارت دیگر: «**المقدّمة العقلیّة[2] هی ما ادرك العقل بنفسه توقّف ذی المقدّمة علیه من دون حاجة الی بیان الشّارع له.**»[3]

مقدّمهٔ شرعیّه

[۱] ـ گفته شده، مقدّمهٔ شرعیّه، آن است که: در محیط شرع، ممتنع است، ذی المقدّمه، بدون آن، وجود پیداکند مانند طهارت، نسبت به نماز ـ که یک شرط شرعی است.

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: مقدّمهٔ شرعیّه به مقدّمهٔ عقلیّه، برگشت پیدا می‌کند زیرا:

به عنوان مثال، شارع مقدّس با جملهٔ «صلّ مع الطّهارة» صغرای قضیّه را بیان کرده و فرموده است: نماز، مشروط به طهارت است امّا کبرای قضیّه را باید عقل، بیان کند که: مشروط و مقیّد نمی‌تواند بدون شرط و قید، تحقّق پیداکند و بدیهی است که استحالهٔ تحقّق مشروط، بدون شرط، یک امر عقلی هست.

نتیجه: چون کبرای قضیّه، یعنی: عدم تحقّق مشروط، بدون شرط را عقل بیان می‌کند،

---

۱ - لا یخفی ان ما اخذه الشارع شرطاً و قیداً لشیء و ان کان یستحیل عقلاً وجوده بدونه لاستحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده کما ذکر المصنف ولکن مع ذلك لا یکون مرجع الشرعیة الی العقلیة و ذلك لما اشیر آنفاً من ان العقلیة هی ما ادرك العقل بنفسه توقف ذی المقدمة علیه من دون حاجة الی بیان الشارع له و هو مفقود فیما اخذه الشارع شرطاً و قیداً و ان حکم العقل بعد ما اخذه الشارع شرطاً و قیداً باستحالة وجود المشروط بدونه . ر . ک : عنایة الاصول ۱ / ۲۸۸ .

۲ - کالمقدمات الخارجیة المذکورة سابقاً من الشرط و المعد و نحو ذلك . ر . ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۲۵ .

۳ - ر . ک : عنایة الاصول ۱ / ۲۸۸ .

و أما العاديّة، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي و إن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلا أنّه لا ينبغي توهّم دخولها في محلّ النّزاع، و إن كانت بمعنى أنّ التّوقف عليها و إن كان فعلاً واقعياً، كنصب السّلّم و نحوه للصّعود على السّطح، إلا أنّه لأجل عدم التّمكن من الطّيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة إلى العقليّة؛ ضرورة استحالة الصّعود بدون مثل النّصب عقلاً لغير الطّائر فعلاً، و إن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم [۱].

لذا می‌گوئیم مقدّمات شرعیّه به مقدّمات عقلیّه برگشت می‌کند.

مقدّمهٔ عادیّه

[۱] ـ در معنای مقدّمهٔ عادیّه، دو احتمال داده شده:

الف : مقدّمهٔ عادیّه، آن است که اگر هم نباشد، امکان تحقّق ذی المقدّمه هست لکن عادت و عمل مردم بر این جاری شده که هر وقت بخواهند ذی المقدّمه را اتیان کنند، قبلاً فلان شیء ـ آن مقدّمه ـ را در خارج ایجاد می‌نمایند[۱].

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: طبق احتمال مذکور، مقدّمهٔ عادیّه برگشت به مقدّمهٔ عقلیّه نمی‌کند زیرا مقدّمهٔ عقلیّه، آن است که تحقّق ذی المقدّمه به حسب واقع، بدون آن، امکان پذیر نیست. لازم به تذکر است که نمی‌توان مقدّمهٔ عادیّه ـ به معنای مذکور ـ را داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب دانست زیرا آن مقدّمه نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند و آیا چیزی که به حسب واقع، مقدّمیّت ندارد می‌تواند داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب باشد؟ خیر.

---

۱ ـ . . . کامکان الوعظ و التدریس بغیر المنبر مع جریان العادة علی القائهما علی المنبر. ر. ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱۲۵.

.....

ب : مقدّمه عادیّه، آن است که با وصف فعلی ـ با خصوصیّت فعلیّه ـ بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ذی المقدّمه وجود ندارد لکن نفس آن خصوصیّت فعلیّه، لزوم عقلی ندارد و ممکن است تغییر پیدا کند.

مثال : فرضاً بدون نصب سُلّم، امکان رفتن بر بالای بام وجود ندارد امّا عدم امکانش با در نظر گرفتن یک وصف فعلی است، یعنی چون ما قدرت بر طیران نداریم، بدون نصب سلّم، امکان صعود بر بام وجود ندارد. امّا مسألهٔ عدم قدرت بر طیران، یک مسألهٔ عقلی نیست، این چنین نیست که اگر ما فرضاً قدرت بر طیران پیدا کنیم، محال عقلی پیش آید، مستلزم اجتماع یا امتناع نقیضین باشد بلکه عدم قدرت ما استناد به عادت دارد یعنی اکنون در شرائطی هستیم که عادتاً نمی‌توانیم طیران کنیم امّا اگر فرضا انسانی بتواند طیران کند، مستلزم اجتماع نقیضین یا امر محالی نیست پس با توجّه به این که عادتاً طیران برای انسان، محال است فعلاً صعود بر بام، بدون نصب سلّم، امتناع عقلی دارد امّا مقدّمه و مبنایش عبارت از یک محال عادی است نه محال عقلی.

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: طبق احتمال اخیر، مقدّمهٔ عادیّه از اقسام مقدّمهٔ عقلیّه هست. همان طور که تحقّق صلات، بدون طهارت، ممتنع[1] است اکنون هم با وضع فعلی که قدرت طیران برای ما وجود ندارد، صعود علی السّطح، بدون نصب سُلّم، محال عادی هست. پس نتیجه می‌گیریم که: مقدّمهٔ شرعیّه و عادیّه ـ طبق معنای دوّم ـ به مقدمیّهٔ عقلیّه، رجوع می‌کنند و چنین نیست که مقدّمهٔ شرعیّه و عادیّه، دو قسم از اقسام مقدّمه ـ در مقابل مقدّمهٔ عقلیّه ـ باشند.

قوله : «فافهم.»[2]

---

۱ ـ البتّه مقدّمیّت طهارت را شارع، بیان کرده است.

۲ ـ لعله اشارة الی : منع رجوع المقدمة العادیة الی العقلیة، لان المناط فی المقدمة هو کون التوقف عقلیاً، و مع فرض امکان الطیران عقلاً کما نبه علیه بقوله: ـ و ان کان طیرانه ممکنا ذاتاً ـ لا یکون توقف الصعود علی نصب السلم عقلیاً، بل عادیاً. ر.ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱۲۷.

و منها : تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصّحّة، و مقدّمة الوجوب، و مقدّمة العلم. لا يخفى رجوع مقدّمة الصّحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعمّ؛ ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب[1]، لا في مقدّمة المسمّى بأحدها، كما لا يخفى [۱].

اشاره به دقّت در مطلب است.

[۱] ـ به یک اعتبار، مقدّمه به چهار قسم، تقسیم می‌شود یعنی: مقدّمهٔ وجودیّه، مقدّمهٔ صحّت، مقدّمهٔ وجوبیه و مقدّمهٔ علمیّه.

مقدّمهٔ وجودیّه

گاهی چیزی زمینه و مقدّمهٔ وجود ذی المقدّمه هست و اگر تحقّق پیدا نکند، ذی المقدّمه ، وجود پیدا نمی‌کند مثلاً نصب سلّم، مقدّمهٔ وجودی «کونِ علی السّطح» می‌باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدر مسلّم از نزاع و بحث مقدّمهٔ واجب، همان مقدّمات وجودیّه هست که تحقّق ذی المقدّمه بدون آن‌ها ممکن نیست.

مقدّمهٔ صحّت

مقدّمهٔ صحّت، آن است که در اتّصاف ذی المقدّمه به صحت، اعتبار دارد، مانند شرائط نماز، مثلاً وضو، مقدّمهٔ صحّت نماز هست اگر طهارت نباشد، صلات، صحیحاً واقع نمی‌شود.

سؤال : آیا مقدّمهٔ صحّت، داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب هست یا نه؟

---

۱ - «و الواجب لا يكون الا الصحيح و ان كان المسمى اعم. منه دام ظله» ر .ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۲۶.

.....

جواب : مقدّمهٔ صحّت هم به مقدّمهٔ وجودیّه، برگشت می‌کند[1]، گرچه بگوئید الفاظ و اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده.

توضیح ذلک : در بحث صحیح و اعم گفتیم: آیا اسامی عبادات برای خصوص عبادات صحیح، وضع شده یا برای اعمّ از صحیح و فاسد ـ آیا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا این که بر صلات فاسد هم حقیقتاً می‌توان عنوان نماز را اطلاق نمود، قبلاً دو قول در مسأله ذکر کردیم.

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: هر کدام از دو قول مذکور را انتخاب کنید، در جهت بحث ما تفاوتی نمی‌کند زیرا اگر صلات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد، می‌توان گفت طهارت، مقدّمهٔ وجودی نماز هست ـ گرچه مقدّمهٔ صحّت هست ـ لکن صحیح هم موضوع‌له می‌باشد. «صلات»، یعنی نماز صحیح، در نتیجه، اگر معنای صلات، نماز صحیح شد، پس طهارت هم مانند نصب سلّم، مقدّمهٔ وجودی می‌شود زیرا اگر طهارت نباشد، نماز وجود پیدا نمی‌کند زیرا لفظ صلات برای نماز صحیح وضع شده. و همین طور اگر لفظ صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشد[2] و بگوئید بر نماز فاسد هم حقیقتاً عنوان صلات، اطلاق می‌شود، در عین حال، طهارت، مقدّمهٔ وجودیّه می‌شود و نکته‌اش این است که: بحث ما در مقدّمهٔ نماز نیست بلکه بحث ما در مقدّمهٔ واجب هست یعنی مأموربهی که متعلّق امر قرار گرفته.

کدام صلات می‌تواند مأموربه واقع شود؟

صلات متعلّق امر، نماز صحیح است خواه شما لفظ صلات را برای خصوص صحیح، موضوع بدانید خواه برای اعم. کسانی هم که معتقدند الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده، نمی‌گویند شما نماز بخوانید، خواه صحیح باشد یا فاسد زیرا در متعلّق امر، صلات صحیح،

---

۱ ـ که گفتیم قدر مسلّم از نزاع در باب مقدّمهٔ واجب، همان مقدمات وجودیّه هست.

۲ ـ اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشند.

و لا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النّزاع، و بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدّمة العلميّة، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز، لا مولويّاً من باب الملازمة، و ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدّمة [۱].

اخذ شده و بحث ما در مقدّمهٔ واجب، در مورد مقدّمهٔ آن عبادتی است که متعلّق امر قرار گرفته، لذا طبق مبنای اخیر هم مقدّمهٔ صحّت به مقدّمهٔ وجودیّه، برگشت می‌کند و داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب هست.

مقدّمهٔ وجوبیّه

[۱]ـ گاهی امری مقدّمهٔ وجوب ذی المقدّمه هست، یعنی: اگر بنا باشد ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب پیدا کند، آن مقدّمه در تعلّق وجوب، مدخلیّت دارد مانند استطاعت، نسبت به حج.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سؤال : آیا مقدّمهٔ وجوبیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب هست یا نه؟

جواب : بدون شک، مقدّمهٔ وجوبیّه، خارج از محلّ بحث ما هست زیرا تا مقدّمهٔ وجوبیّه نباشد و خارجاً انسان، مستطیع نشود، حج، وجوب پیدا نمی‌کند و هنگامی که حج، دارای وجوب شد، مفهومی ندارد که وجوبی ـ وجوب غیری و مقدّمی ـ هم از وجوب حج، نسبت به مقدّمه، ترشّح پیدا کند و استطاعت را وجوب غیری بخشد.

مقدّمهٔ علمیه

مقدّمهٔ علمیه، آن است که اگر مکلّف بخواهد، علم به تحقّق مأموربه پیدا کند باید آن را رعایت کند و چه بسا آن مقدّمه، نسبت به حقیقت و واقع ذی المقدّمه، دخالتی ندارد لکن برای علم مکلّف به تحقّق ذی المقدّمه باید رعایت شود.

.....

مثال : در هنگام وضو اگر بخواهید یقین به تحقّق مأموربه پیدا کنید، قسمت بالای مرفق را هم «غَسْل» می‌کنید تا این که علم پیدا کنید که با امر «**اذا قمتم الی الصّلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق . . .**» موافقت و در نتیجه، مأموربه را یقیناً اتیان کرده‌اید.

آیا مقدّمهٔ علمیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب هست یا نه؟

مقدّمهٔ علمیّه هم مانند مقدمهٔ وجوبیّه، خارج از نزاع و بحث در مقدّمهٔ واجب هست. و عقل مستقلاً حکم به لزوم رعایت مقدّمهٔ علمیّه نموده که: چون مولا دستور داده هنگام وضو، دست‌های خود را تا مرفق بشوئید باید برای اطمینان از تحقّق مأموربه قسمت بالای مرفق را هم بشوئید.

تذکّر: بین «وجوب مقدّمهٔ علمیّه» با «وجوب درمقدّمهٔ واجب»، دوفرق موجود است:

الف : وجوب مقدّمهٔ واجب، مولوی است یعنی همان طور که نماز، دارای وجوب مولوی هست، طهارت هم وجوب مولوی دارد منتها وجوب صلات، مولوی نفسی هست اما مقدّمه، وجوب مولوی غیری دارد.

امّا در مورد مقدّمهٔ علمیّه با این که عقل، حکم به وجوب می‌کند لکن وجوبش ارشادی است و عقل می‌گوید اگر مایل هستید که یقین حاصل کنید که عقوبتی بر مخالفت با مأموربه مطرح نیست باید مأموربه را به نحوی انجام دهید که علم به تحقّق آن در خارج پیدا کنید.

ب : فرق دوّم راگرچه مصنّف بیان نکرده‌اند اما فرق خوبی است و در سایر مباحث مقدّمهٔ واجب، کارساز است.

در مقدّمهٔ واجب گرچه عقل، حکم به ملازمه می‌کند امّا وجوب مقدّمه، عقلی نیست بلکه شرعی هست، منتها ملازمهٔ بین دو حکم شرعی را عقل، درک می‌کند به عبارت دیگر: مولا می‌گوید نماز، واجب است «و یشترط فی الصّلوة الطّهارة» عقل هم ملازمه را درک می‌کند لکن سؤال، این است که:

آیا وجوب طهارت، عقلی است یا شرعی؟

و منها : تقسيمها إلى المتقدّم، و المقارن، و المتأخّر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة[١]، و حيث انّها كانت من أجزاء العلّة، و لابدّ من تقدّمها[٢] بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة، كالأغسال الليلية المعتبرة في صحّة صوم المستحاضة عند بعض، و الاجازة في صحّة العقد على الكشف كذلك، بل في الشّرط أو المقتضي المتقدّم على المشروط زماناً المتصرّم حينه، كالعقد في الوصيّة و الصّرف و السّلم، بل في كلّ عقد بالنّسبة إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشكال انخرام القاعدة العقليّة مختصّاً بالشّرط المتأخّر في الشّرعيّات ـ كما اشتهر في الألسنة ـ بل يعمّ الشّرط و المقتضي المتقدّمين المتصرّمين حين الأثر [١].

وجوب مقدّمه، شرعی است یعنی: شارع به نحو وجوب غیری، حکم به لزوم تحصیل طهارت نموده منتهاما وجوب غیری مقدّمه را از طریق ادراک عقل، نسبت به ملازمه، کشف می‌کنیم، فرضاً عقل می‌گوید من درک می‌کنم که: آن مولائی که نماز را به وجوب نفسی، واجب نموده، او مقدّمه را هم به وجوب غیری، واجب کرده است پس در عین حال که بحث در مقدّمهٔ واجب، نزاع در ملازمهٔ عقلیّه هست لکن اشتباه نشود که وجوب مقدمه، شرعی است نه عقلی.

مقدّمهٔ متقدّمه، مقارنه و متأخره

[١] ـ یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه شده و بسیار طولانی و مورد نقض و ابرام

---

١ - فالاول كالوضوء للصلوة و غسل الجنابة كذلك للصوم و الثانى كالرضاء و طيب النفس للمتعاقدين المقارن للعقد و الثالثة كالاغسال الليلية المعتبرة فى صحة صوم المستحاضة عند بعض و كالاجازة من المالك الحاصلة بعد عقد الفضولى عند من يرى صحته و مما يجب ان يعلم ان هذا التقسيم انما هو بالنسبة الى المقدمة الخارجية التى قد عرفت انها امور خارجة عن حقيقة المطلوب موقوف هو عليها والامور الخارجة المذكورة اما مانع عنه او معد او علة موجبة او شرط لان حصول ذلك الشيء اما موقوف على عدمه فقط و هو المانع او على وجوده فقط و هو اما العلة الموجبة ان كان وجوده جميع ما يتوقف عليه و اما الشرط ان لم يكن كذلك او على وجوده ثم عدمه و هو المعد فاحفظ ذلك و لا تكن من المخلطين كى ينفعك فى كثير من المقامات. ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ١ / ١٢٦.

٢ - لزومی ندارد که علّت، متقدم بر معلول باشد بلکه علّت باید تقارن وجودی با معلول داشته باشد البتّه بدیهی است که علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد.

.....

می‌باشد، تقسیم مذکور است که:

گاهی از اوقات، مقدّمه بر ذی المقدّمه تقدّم زمانی دارد فرضاً مقدّمه باید یک ساعت، زودتر از ذی المقدّمه، وجود پیداکند مانند وضو و غسل[1] که بر ذی المقدّمه ـ نماز یا طواف ـ تقدّم دارند.

بعضی از اوقات، مقدّمه با ذی المقدّمه مقارنت زمانی دارد یعنی هر دو از نظر زمان با هم وجود پیدا می‌کنند مانند «ستر» و «استقبال» نسبت به نماز.

گاهی از اوقات هم مقدّمه از ذی المقدّمه، تأخّر دارد، ابتدا، ذی المقدّمه موجود می‌شود سپس مقدّمه، تحقّق پیدا می‌کند که مثالهائی هم در شریعت مقدّس برای آن وجود دارد.

الف : مانند اغسال لیلیّهٔ[2] مستحاضه که در صحّت صوم روز قبل، معتبر است، فرضاً مستحاضه‌ای در روز شنبه، روزه گرفت، همان طور که غسل شب گذشتهٔ او در صحّت صوم روز شنبه، مدخلیّت دارد، غسل شب آینده در صحّت صوم گذشته، دخیل است یعنی اگر شب یک شنبه، وظیفهٔ غسلی خود را انجام ندهد، صوم روز شنبه او صحیح نمی‌باشد. ـ البتّه بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

ب : در باب بیع فضولی، اختلافی هست که آیا اجازه، کاشف است یا ناقل، اگر کاشف باشد، کشفش به نحو حقیقی است یا حکمی؟

کسانی که اجازه را کاشف و کشفش را هم حقیقی می‌دانند، چنین می‌گویند:

اگر بیع فضولی یک ماه قبل، واقع شد لکن مالک، امروز آن را اجازه نمود، اجازهٔ مذکور، کاشف از این است که یک ماه قبل، نقل و انتقال و ملکیّت، تحقّق پیدا کرده، در حقیقت،

---

۱ ـ بناءً علی کون المقدمة نفس الوضوء و الغسل لا الطهارة المسببة عنهما و الا فیخرجان عن المقدمة المتقدمة الی المقارنة. ر.ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱۳۰.

۲ ـ الغسل للعشائین.

.....

ملکیّت یک ماه قبل ـ حین حدوث البیع ـ توقّف بر اجازهٔ لاحقه دارد یعنی اجازه، مقدّمه و شرط متأخّر برای تأثیر در بیع یک ماه قبل است.

خلاصه، این که چگونه می‌توان تصوّر نمود که ذی المقدّمه قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا کند؟

مصنّف ﷺ درصدد توسعهٔ اشکال مذکور بوده و فرموده‌اند: نه تنها آن ایراد در مقدّمات متأخّره هست بلکه در مقدّمات متقدّمه هم موجود هست.

بیان ذلک : مقدّمه، یکی از اجزای علّت تامّه هست و علّت تامّه اگر بخواهد در معلول تأثیر کند باید وجود داشته باشد، حال اگر علّت تامّه، تحقّق پیدا کرد و منقضی شد و اثری از آن، باقی نماند، چگونه معلول می‌تواند تحقّق پیدا کند[1]، در حالی که بزرگان و محقّقان فرموده‌اند: باید علّت تامّه، مقارنت زمانی با معلول داشته باشد ـ گرچه علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد ـ پس چگونه می‌توان تصوّر کرد که: فرضاً مقدّمه‌ای دو ساعت قبل تحقّق پیدا کرده و منقضی شده لکن معلولش فعلاً حاصل شده است و امثله‌ای هم در شرعیّات برای آن وجود دارد.

الف : فرضاً کسی ده سال قبل از فوت خود، وصیّت نموده که از ثلث اموالم فلان خانه را به زید بدهید، امروز که موصی فوت نمود، آن خانه، ملک زید می‌شود.

اشکال : شما چگونه بین علّت و معلول ـ فرضاً ده سال ـ فاصله انداختید، عقد وصیّت از مقولهٔ لفظ است «و الالفاظ توجد و تنعدم» یعنی به مجرّدی که لفظ وجود پیدا کرد، منعدم می‌شود، در مثال مذکور، عقد وصیّت، مربوط به ده سال قبل بوده و منعدم گشته، چگونه می‌تواند در ملکیّت زید، نسبت به آن خانه، تأثیر کند و چگونه آن را با قواعد عقلیّه، تطبیق می‌دهید؟

ب : در باب بیع سَلَم و صَرف می‌گویند ملکیّت، توقف بر قبض و تقابض دارد فرضاً

---

۱ ـ اگر علّت تامّه باقی بماند بحث و مشکلی نداریم.

و التّحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التي توهّم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو إما يكون المتقدّم أو المتاخّر شرطاً للتّكليف، أو الوضع، أو المأموربه [۱].

یک ساعت قبل، عقد صرف واقع شد لکن قبض، الآن تحقق پیدا کرد، شما می‌گوئید ملکیّت از الآن، حاصل شده در حالی که در حین حصول ملکیّت، عقدی مطرح نیست، عقد بیع «صار موجوداً و انعدم بعد وجوده».

مرحوم آقای آخوند، اشکال مذکور را توسعهٔ بیشتری داده و فرموده‌اند: در سایر عقود ـ نسبت به غالب اجزا[1] ـ اشکال مذکور، وارد است. فرضاً در عقد بیع، بایع و مشتری با الفاظ بعت و اشتریت، مقصود خود را ابراز می‌کنند امّا بدیهی است تا زمانی که کلمهٔ «اشتریت» از دهان قابل، خارج نشده ملکیّتی برای او حاصل نشده و هنگامی که او در پاسخ بایع، جملهٔ «اشتریت» را بیان کرد، «بعت» وجود پیدا کرده و منعدم شده پس چگونه «اشتریت»[2] تأثیر در ملکیّت می‌کند. و همچنین علت تامّه باید وجود داشته باشد تا این که اثر کند نه این که موجود و منعدم شود، معدوم که نمی‌تواند تأثیری در معلول و مقتضا نماید، پس چگونه می‌گوئید «بعت» و «اشتریت» در ملکیّت، تأثیر می‌کنند.

خلاصه : نوعاً اشکال مذکور را نسبت به شرط متأخّر بیان کرده‌اند امّا دائرهٔ اشکال، بسیار وسیع است و همان طور که شرائط متاخّره، موجب اشکال عقلی مزبور شده، شرائط متقدّمه هم باعث ایجاد آن اشکال هستند لذا باید جواب اشکال را نسبت به هر دو طرف، بیان کرد.

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: تحقیق در رفع اشکال به این نحو است که: مواردی ـ در شرط متأخّر و متقدّم ـ که توهّم شده، نسبت به قاعدهٔ عقلیّه، لطمه و ضربه‌ای خورده، آن

---

۱ ـ . . . و التقييد بالغالب لاخراج الجزء الاخير من القبول لما عرفت من مقارنته للأثر. ر . ک : منتهى الدراية ۲ / ۱۳۲.

۲ ـ حتّی در کلمه «اشتریت» هم اشکال، وارد است زیرا وقتی متکلّم، «تاء» مضموم «اشتریت» را آدا کرد، اجزای اوّلیه «اشتریت» موجود و منقضی شده پس چگونه می‌تواند در ملکیّت، تأثیر کند.

أمّا الأوّل: فكون أحدهما شرطاً له، ليس إلا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمر، كالشّرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوّره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الدّاعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم أو المتأخّر.

و بالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريّة، كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشّيء بأطرافه، ليرغب في طلبه و الأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أراده و اختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخل في حصول الرّغبة فيه و إرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدّماً أو متأخّراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما كذلك، فلا إشكال [۱].

موارد تقریباً بر سه گونه هستند در دو قسم از آن‌ها یک راه حل مشترک برای اشکال هست و قسم سوّم از آن‌ها راه حلّ جدا گانه‌ای دارد.

بیان ذلک ـ ۱ : مقدّمهٔ متأخّره یا متقدّمه ـ شرط متقدّم یا متأخّر ـ گاهی مربوط به نفس حکم تکلیفی هست به عبارت دیگر، شرط حکم می‌باشد یعنی ذی المقدّمه‌اش عبارت از حکم مولا هست. ۲ ـ و گاهی ارتباط به حکم وضعی[۱] دارد[۲] و ذی المقدّمه‌اش غیر از احکام تکلیفیّهٔ پنج‌گانه هست. ۳ ـ گاهی هم شرط متقدّم یا متأخّر، ارتباطی به حکم تکلیفی یا وضعی ندارد بلکه مربوط به واجب و مأموربه هست[۳].

[۱] ـ ۱ : در مواردی که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به نفس تکلیف و حکم هست،

---

۱ - مثلاً در باب بیع فضولی، اجازهٔ مالک، بنابر کاشفیت، مقدّمهٔ صحّت است. و سایر امثله را هم به زودی بیان خواهیم کرد.

۲ - اشکال: مقدّمهٔ حکم، خارج از نزاع در باب مقدّمهٔ واجب هست چرا بحث از آن را مطرح کردید.
جواب: بحث فعلی ما در تصویر مقدّمیّت شرط متقدّم و متأخّر هست به عبارت دیگر: بحث در تصویر مقدّمیّت است که چگونه یک شیء متقدّم یا متأخّر، مقدّمیت پیدا می‌کند امّا این که کدام قسم از آن‌ها داخل در نزاع مقدّمهٔ واجب هست، بعداً بحث از آن، مطرح می‌شود.

۳ - در حقیقت شش قسم مطرح است که می‌توان آن‌ها را به سه قسم برگرداند.

.....

راه حلّ اشکال، این است که:

مثال : ـ در مورد شرط متأخّر ـ اگر فردا به مسافرت می‌روی امروز صدقه بده[1].

مثال : ـ در مورد شرط متقدّم ـ مولائی به عبدش چنین گفته: «ان جائك زید فی هذا الیوم یجب علیك اکرامه غداً.» اگر زید، امروز، نزد تو آمد، فردا او را اکرام کن. یعنی مجیء زید در امروز، شرط وجوب اکرام فردا می‌باشد.

شما چگونه بین شرط و مشروط[2]، تفکیک و جدائی تصوّر می‌کنید ـ آن اشکال را چگونه حل می‌نمائید؟

سؤال : ایجاب اکرام، مربوط به چه کسی هست؟

جواب : از افعال اختیاری مولا هست، همان طور که من و شما دارای اعمال اختیاری هستیم، نفس «حکم» و ایجاب هم یکی از افعال اختیاری مولا هست و تا مبادی و مقدّماتش موجود نشود، آن عمل اختیاری تحقق پیدا نمی‌کند.

در بحث اوامر، مفصّلاً بیان کردیم که وقتی انسان، اراده می‌کند یک عمل اختیاری را انجام دهد، اوّل، آن را تصوّر، سپس تصدیق به فائده و میل و رغبت به آن پیدا می‌کند و عزم و جزم در او حاصل می‌شود و سپس اراده ـ شوق مؤکّد ـ حاصل می‌گردد و مراد را در خارج، اتیان می‌کند.

بدیهی است که ایجاب اکرام از اعمال اختیاری مولی هست و او در ایجاب اکرام مجبور نبوده، همان طور که سایر اعمال اختیاری، دارای مبادی و مقدّمات هست، نفس ایجاب هم مبادی و مقدّماتی دارد، تا مولا اکرام زید را تصوّر نکند و خصوصیّات آن را در نظر نگیرد، معنا ندارد که اکرام زید را واجب کند. اکنون باید بررسی کرد که آیا آن مبادی

---

۱ ـ یا مانند «ان سافرت یوم الاثنین فتصدق قبله بیوم».

۲ ـ بیان مصنف در مورد شرط متقدم و متأخر هست لکن ما برای سهولت امر، تا پایان، بحث را دربارهٔ شرط متقدم ادامه می‌دهیم.

.....

و مقدّمات از امور «خارجیّه» هست یا این که عبارت از «لحاظ» و «تصوّر» مولا هست.

به عبارت دیگر: آیا مجیيء زید ـ در خارج ـ در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد گرچه مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند؟

خیر، آنچه که واقعاً در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد لحاظ و تصوّر مولا نسبت به مجیيء زید هست[1] و الا اگر هزار مرتبه، مجیيء زید در خارج، محقق شود امّا مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند، ایجابی از ناحیهٔ مولا نسبت به اکرام، تحقّق پیدا نمی‌کند پس:

تصوّر و لحاظ مجیيء زید که یکی از اعمال اختیاری مولا هست در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد.

تذکّر: این که می‌گوئیم «تصوّر» مجیيء زید در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد، «تصوّر» به معنای تخیّل نمی‌باشد و مقصود این نیست که مولا مجیيی را که واقعیت ندارد تصوّر می‌کند بلکه او مجیيء واقعی را تصوّر می‌کند اما مجیيء واقعی، نقشی در ایجاب اکرام ندارد بلکه تصوّر مجیيء واقعی در ایجاب اکرام، مؤثّر هست.

سؤال: آیا تصوّر مجیيء خارجی واقعی با ایجاب اکرام فاصله‌ای دارد؟

جواب: مجیيء زید با وجوب اکرام، فاصله دارد، زید امروز می‌آید امّا وجوب اکرام، فردا تحقّق پیدا می‌کند ولی تصوّر مجیيء خارجی واقعی با ایجاب اکرام، هیچ‌گونه فاصله و انفکاکی ندارد بلکه مقارن با آن هست یعنی: آن لحظه‌ای که مولا بر کرسی جعل، نشسته و اکرام زید را ایجاب می‌کند، در همان موقع، لحاظ و تصوّر مجیيء خارجی واقعی، تحقّق دارد و انفکاک و جدائی بین آن دو نیست.

خلاصهٔ بیان مصنّف، راجع به شرائط مربوط به تکلیف، این شد که: آنچه را که شما خیال کردید، بین آن و بین ذی المقدّمه، جدائی و فاصله افتاده، آن مجیيء خارجی زید

---

۱ - مثال ما تا آخر بحث، مربوط به شرط متقدّم هست اما بدیهی است که شما می‌توانید بیان مذکور را در مورد شرط متأخّر هم جاری نمائید.

و كذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً، فإنّ دخل شيء في الحكم به و صحّه انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ماكان بلحاظه يصحّ انتزاعه، و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن و غيره بتصوّره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقليّة في غير المقارن؟ فتأمّل تعرف [۱].

است و مجیء خارجی زید، مقدّمیّت برای تکلیف ندارد بلکه آنچه که مقدّمیّت دارد، عبارت از تصوّر مجیء خارجی واقعی است ـ نه تصوّر و لحاظ بی‌مورد و مخالف واقع ـ و آن تصوّر، مقرون به ایجاب اکرام هست و بین آن لحاظ و بین حکم مولا، هیچ‌گونه جدائی و فاصلهٔ زمانی نیست.

تذکّر : نه تنها در شرط متقدّم و متأخّر، مطلب به کیفیت مذکور هست بلکه در مورد شرط مقارن هم همان مطالب، جاری است که: مثلاً «وقت» برای ایجاب نماز ظهر، شرط مقارن است. این که گفته می‌شود زوال شمس، آورندهٔ وجوب نماز ظهر است یعنی چه؟

اگر مولا اصلاً زوال شمس را لحاظ نکند پس چگونه ایجاب نماز ظهر تحقّق پیدا می‌کند، ایجاب نماز ظهر که یک امر تکوینی نیست بلکه عملی است که مربوط به مولا هست و معنایش این است که:

مولا زوال شمس را «لحاظ» و به دنبال آن، حکم به وجوب نماز ظهر می‌کند پس خیال نکنید که در شرائط مقارن هم وجود خارجی، مدخلیّت دارد بلکه در آن جا هم «لحاظ» وجود خارجی در حکم به وجوب نماز ظهر، مدخلیّت دارد.

[۱] ـ در مواردی هم که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به حکم تکلیفی نیست بلکه مربوط به حکم وضعی ـ شرط حکم وضعی ـ هست بیان مذکور، جریان دارد.

مثال : حکم به صحّت در باب بیع فضولی از ناحیهٔ کیست؟

بدیهی است که حکم به صحّت، مربوط به مولا و یکی از اعمال اختیاری او هست،

.....

مولا می‌تواند حکم به صحّت بکند و یا این که اصلاً حکم به صحّت ننماید و هر عمل اختیاری، محتاج به مبادی و مقدّماتی هست که اخیراً بیان کردیم و یکی از چیزهائی که در حکم مولا به صحّت، مدخلیّت دارد، اجازهٔ مالک است.

سؤال : آیا اجازهٔ خارجی مالک در حکم به صحّت، مدخلیّت دارد به نحوی که اگر مالک، آن بیع را اجازه نماید امّا مولا آن اجازه را لحاظ نکند، باز هم می‌گوئید اجازه خارجی در حکم به صحّت، دخیل است؟

به عبارت دیگر: آیا با عدم لحاظ مولا اجازهٔ مالک را باز او حکم به صحّت می‌کند؟

جواب: مولا اجازهٔ مالک را تصوّر نموده سپس حکم به صحّت بیع فضولی کرده است.

بدیهی است که منظور از لحاظ مولا، لحاظ تخیّلی نیست بلکه منظور تصوّر اجازهٔ خارجی واقعی است.

سؤال : آیا بین تصوّر اجازه و بین حکم به صحّت بیع فضولی، فاصله و انفکاکی هست؟

جواب : بدیهی است که بین نفس بیع فضولی و نفس اجازه، فاصله هست امّا بین «لحاظ اجازهٔ خارجی واقعی» و «حکم به صحّت»، هیچ گونه فاصله‌ای نیست حتّی در همان لحظه‌ای که مولا حکم به صحّت می‌کند در همان لحظه، اجازه را هم لحاظ نموده و با لحاظ اجازه، حکم به صحّت نموده است.

نتیجه : در مواردی که شرط متأخر یا متقدّم، مربوط به حکم وضعی یا نفس حکم تکلیفی است، اشکال مذکور، مندفع هست زیرا آن تقدّم و تأخّر، مربوط به خارج است و آنچه که در حکم مولا، مدخلیّت دارد، عبارت از لحاظ و تصوّر مولا می‌باشد[1] و لحاظ مولا در تمام موارد مذکور، مقارن با حکم او هست نه تقدّمی مطرح است نه تأخری و لطمه‌ای به قاعدهٔ عقلیّه، وارد نشده.

---

۱ - به علاوه در مورد شرائطی که همراه بیع هست ـ شرط مقارن ـ «واقع»، مدخلیتی در حکم مولا ندارد بلکه لحاظ واقعیت در حکم مولا دخیل است که ... .

و أمّا الثّاني: فكون شيء شرطاً للمأموربه ليس إلا ما يحصل لذات المأموربه بالإضافة إليه وجهاً و عنوان، به يكون حسناً أو متعلّقاً للغرض[۱]، بحيث لولاها لما كان كذلك، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات النّاشئة من الإضافات، ممّا لا شبهة فيه و لا شكّ يعتريه، و الإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون اضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناً و متعلّقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم؛ بداهة أنّ الاضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخّر في محلّه، لما كانت للمتقدّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، و لذلك أطلق عليه الشّرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأنّ[۲] المتقدّم أو المتاخّر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصيّة الموجبة للحسن، و قد حقّق في محلّه أنّه بالوجوه و الأعتبارات، و من الواضح أنّها تكون بالإضافات [۱].

---

[۱] ـ ۲: [۳] در مواردی که شرط متأخر یا متقدم، مربوط به مأموربه ـ واجب ـ می‌باشد،

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱ ـ قد يقال انّ قوله «او متعلقاً للغرض» اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة من انكارهم الحسن و القبح ولكن يبعده ان الاشعرى المنكر للحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فى متعلقات الاحكام هو ينكر الغرض ايضاً كما سيأتى فى المطلق و المشروط لا انه ينكر الاول و يعترف بالثانى «و عليه» فالصحيح في عبارة المصنف هكذا به يكون حسناً و متعلقاً للغرض فيكون الغرض معطوفاً على الحسن «بواو» لا «بأوْ» و يؤيده قوله الآتى و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه... الخ و هكذا قوله الآتى يكون بذلك العنوان حسناً و متعلقاً للغرض... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۲۹۸.

۲ ـ تعليل لعدم انخرام القاعدة العقلية ومحصله: انّ الشرط المتأخر أو المتقدم للمأموربه ليس هو نفس المتأخر او المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأموربه حتى يستلزم تأثير المعدوم المتأخر او المتقدم فى المأموربه، و يلزم تأخر الشرط الّذى هو جزء العلة عن المشروط او تقدمه زماناً عليه بل الشرط هو الوصف المنتزع عن اضافة المأموربه الى ذلك المتقدم او المتأخر و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأموربه زماناً لاتقدمه عليه ولاتأخره عنه كذلك فلا يرد اشكال تأخر الشرط او تقدمه ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۱۴۸.

۳ ـ تذكر ضرورى: توضيح عبارات مذكور ـ و اما الثانى ... ـ تا صفحه (۲۰۶) ـ اما امتناع كونه من قيود الهيئة ـ مربوط به افاضات حضرت استاد، «مدظله» نيست بلكه نگارندهٔ حقير با استفاده از درس ساير اساتيد معظم و شروح مختلف به رشته تحرير درآورده است.

.....

راه حلّ اشکال چنین است:

قبلاً به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اتّصاف اشیا به حُسن یا قبح، خارج از این سه حالت نیست که:

الف : گاهی شیء «علّت تامّه» برای حُسن یا قبح می‌باشد و با عروض عناوین و حالات مختلف، تغییر نمی‌کند مانند حسن عدالت و قبح ظلم. مثلاً عدالت از هر کسی و در هر حالی، سر بزند حَسَن است خواه از کافر باشد یا مؤمن و ... .

ب : گاهی شیء «مقتضی» برای حسن یا قبح است ـ مانند صدق یا کذب ـ و ممکن است با عروض حالات و عناوین متفاوت، تغییر پیدا کند. مثلاً اگر کذبی باعث نجات یک مؤمن از شرّ ظالمی گردد در این صورت، قبیح نیست و همچنین اگر کلام صدقی موجب هلاکت یا گرفتاری مؤمنی شود در این صورت، آن صدق، حُسنی ندارد بلکه لازم است آن مؤمن را از هلاکت، نجات داد.

ج : ممکن است شیء نه علّت تامّه برای «حسن یا قبح» باشد و نه مقتضی آن دو، بلکه اتّصاف آن شیء به حسن یا قبح با وجوه و اعتبارات مختلف، تفاوت کند.

مثال: راه رفتن فی نفسه اتّصاف به حسن یا قبح ندارد امّا اگر به قصد فعل راجحی مانند قضای حاجت یا تشییع جنازهٔ مؤمنی صورت گیرد، حسن است و چنانچه به قصد فعل مرجوحی مانند قتل نفس محترم یا سرقت، انجام شود، قبیح است پس حسن و قبح اشیا بالوجوه و الاعتبارات است و آن وجوه، ناشی از اضافات و نسبت‌ها می‌باشد مثلاً «ضرب» به عنوان «تعذیب» قبیح و حرام است امّا به عنوان «تأدیب» حَسَن است ـ در حدّ مجاز.

.....

اکنون به حلّ اشکال ـ در موردی که شرط متأخر یا متقدّم، مربوط به مأموربه یعنی واجب می‌باشد ـ می‌پردازیم و قبل از آن به ذکر یک مثال، اکتفا می‌کنیم.

مستحاضهٔ کثیره‌ای که تصمیم دارد روز شنبه، روزه بگیرد باید شب قبل آن، غسل[۱] نماید و همچنین باید شب یکشنبه، مجدّداً غسل[۲] نماید تا این که صوم روز شنبه او صحیح باشد[۳].

اشکال : چگونه می‌توان گفت که ذی المقدّمه و صوم، قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا می‌کند ـ در شرط متأخر ـ به عبارت دیگر: چگونه بین شرط و مشروط، انفکاک قائل می‌شوید؟

لازم به تذکّر است که نوعاً اشکال مذکور را در مقدّمات و شرائط متأخر، مطرح کرده‌اند لکن مصنّف، آن را به شرائط متقدّمه هم سرایت دادند که قبلاً بیان کردیم[۴].

جواب : وقتی فرضاً مستحاضه، شب بعد برای صوم روز گذشته، غسل می‌کند، می‌گویند: آن روزه، صومی هست که بعد از آن، غسل، تحقّق پیدا کرده و آن صوم، مضاف و منسوب به غسل لیلی شده و همان اضافه و نسبت، باعث می‌شود که صوم،

---

۱ ـ شرط متقدّم.

۲ ـ شرط متأخر.

۳ ـ مسأله مذکور محل کلام است و برای تفصیل آن به کتب فقهی مراجعه شود و بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

٤ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ۲ / ۱۸۹.

.....

معنون به عنوان حَسَن [۱] یا متعلّق غرض [۲] واقع شود به نحوی که اگر صوم، مضاف به غسل لیلی نشود و آن عنوان را پیدا نکند حَسَنْ نمی‌شود یا متعلّق غرض واقع نمی‌گردد پس آنچه که در صحّت صوم، معتبر است «اضافه» مأموربه ـ روزه ـ به غسل لیلی است که بعد از آن صوم، واقع شده.

بدیهی است که اضافه و نسبت، قائم به دو طرف ـ منسوب و منسوب الیه ـ هست در محلّ بحث هم یک طرف اضافه، صوم است و طرف دیگرش غسل می‌باشد.

آیا «اضافه» مقارن با صوم است یا متأخّر از آن می‌باشد؟

«اضافه»، مقارن با مأموربه ـ صوم ـ است ولی غسل لیلی ـ طرف اضافه ـ متأخّر است هنگامی که مستحاضه، شب بعد غسل کرد، کشف می‌کنیم که آن اضافه و نسبت از ابتدا بوده ولی ما نمی‌دانستیم. در این صورت، آیا بین شرط و مشروط، انفکاکی واقع شده و ضربه‌ای به قاعدهٔ عقلیّه، واقع شده؟

خیر، زیرا شرط متقدّم و متأخّر هم مانند شرط مقارن است که: مثلاً استقبال قبله، شرط مقارن صحّت نماز است و باید صلات از ابتدا تا انتها، مستقبل القبله، اتیان شود که در آن شرط هم مؤثّر حقیقی، اضافهٔ صلات به استقبال قبله است و مثلاً می‌گویند نماز فلانی، مستقبل القبله، واقع شد و آن اضافه، یک جهت حُسنی در صلات به وجود آورده که حَسَن گشته یا متعلّق غرض واقع شده و امر از ذمّه مکلّف ساقط گشته است. همان طور که در شرط مقارن «اضافه و نسبت»، دخالت در حسن دارد در شرط متأخّر و متقدّم هم، همان «اضافه»، موجب حسن مأموربه شده یا موجب تعلّق غرض به مأموربه شده.

[۱ - بناء علی التحسین و التقبیح العقلیین کما هو مذهب العدلیّة.

۲ - بناءً علی مذهب الاشعری من عدم التحسین و التقبیح العقلیین فان الوفاء بالغرض منوط بتلك الاضافة المحصلة لعنوان یفی بالغرض .] ر ـ ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱٤٦ .

فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشّرط على المتأخّر، و قد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه، الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً و مطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوّره فيه، كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود، التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التّكليف، أو لما صحّ عنده الوضع[1]. و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال، في بعض فوائدنا، و لم يسبقني[2] إليه أحد فيما أعلم، فافهم و اغتنم [۱].

---

[۱] ـ منشأ این که بعضی توهم کرده‌اند، به قاعدهٔ عقلیه، ضربه خورده، این است که دیده‌اند بر بعضی از امور متاخرِ از ذی المقدمه ـ مانند غسل لیلی مستحاضه ـ شرط، اطلاق شده در حالی که غسل بعد از صوم ـ ذی المقدمه ـ واقع می‌شود با این که نباید بین شرط و مشروط، انفکاک واقع شود لذا گفته‌اند این امر، موجب انخرام قاعدهٔ عقلیه هست و ما بیان کردیم که: اغسال لیلیّه، دخالت در صحّت

[۱ - ... و كذلك العقد الخاص الذى انتزعت خصوصيّته من ملاحظة رضاء لاحق كالرضاء المقارن فان دخل الرضاء المقارن ليس الا ان بملاحظته جعل المولىٰ العقد سبباً، كذلك الرضاء اللاحق فلو لحقه الرضاء فيما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فانه لم يأت بما هو السبب و ما أتى به لم يوافق ما جعل سبباً فيحكم بفساده.

۲ - و ان سبقه بعض بالجواب بان الشرط فى هذه الموارد ليس المتقدّم و المتأخّر بالوجود الكونى الزمانى بل بالوجود الدهرى المثالى ولا تقدم ولاتأخر هناك فان المتفرقات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر فلا تزاحم و لا تقدم و لا تأخر و ليس عند ربك صباح و لا مساء نسبه المصنف الى استاده قدس سره و بعضهم بان الشرط ليس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً و معه لا تأخر للشرط فيها اذا الفرض انه بدونه ليس بشرط و كذلك الحال فيما جعل المتقدم المتصرم شرطاً نسب ذلك الى الشيخ الانصارى رحمه الله على ما فى التقريرات و بعضهم بان الشرط فى امثال هذه الموارد انما هو الوجود فى الجملة سواء كان سابقاً او مقارناً او لاحقاً نسب ذلك الى النراقى ...] ر.ک : شرح مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۳۰.

ولا يخفى أنّها بجميع [۱] أقسامها داخلة في محلّ النزاع، و بناء على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السّابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعىً بإتيانه، فلولا اغتسالها في اللّيل ـ على القول بالاشتراط ـ لما صحّ الصّوم في اليوم [۱].

صوم ندارد بلکه غسل لیلی مستحاضه، موجب اضافه و إسنادی می‌شود که آن اضافه هم مقارن با صوم است ولی یک طرف اضافه که غسل باشد، متأخّر از صوم می‌باشد نه نفس اضافه، ضمناً گفتیم: آن اضافه، باعث می‌شود، صوم، معنون به عنوان حسن گردد یا متعلّق غرض واقع شود.

قوله: «**كما كان في الحكم لاجل دخل تصوّره فيه . . .**»

در شرط حکم هم اعمّ از شرط تکلیف و وضع تصوّر [۲] و لحاظ واقعی مولا نسبت به شرط، مدخلیّت در حکم دارد، نه وجود خارجی شرط.

[۱] ـ بدیهی است که: بنابر ملازمهٔ بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، جمیع اقسام مقدّمه و شرائط مأموربه ـ واجب ـ داخل در بحث و نزاع می‌باشد، خواه مقدّمه و شرط، متقدّم یا مقارن یا متأخّر باشد، مثلاً مقدّمهٔ متأخّره، مانند مقدّمه مقارن و متقدّم، متصف به وجوب است و باید غسل لیلی مستحاضه به صوم روز قبل، ملحق شود تا این که امر مولا موافقت شود و تکلیف از ذمّه مکلّف، ساقط گردد ـ طبق بعضی از فتاوا، زیرا مسئله، محلّ بحث می‌باشد.

---

۱ ـ المراد من الجميع ليس جميع الاقسام التسعة المتقدمة كما قد يوهمه العبارة بل المراد اقسام خصوص شرط المأموريه و اما شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتي و شروط الوضع خارجة ـ ايضاً ـ لعدم وجوبه حتى تتصف مقدّماته به على الملازمة نعم ربما يتعلق به الامر فيدخل في محل النزاع . . . ر. ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیهٔ مرحوم مشکینی ۱ / ۱۴۸.

۲ ـ که توضیح آن در صفحه ۱۹۰ گذشت.

الأمر الثّالث: في تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط، و قد ذكر لكلّ منهما تعريفات و حدود، تختلف بحسب ما أُخذ فيها من القيود، و ربما أُطيل الكلام بالنّقض و الإبرام في النّقض على الطّرد و العكس، مع أنّها ـ كما لا يخفى ـ تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، و ليست بالحدّ و لا بالرّسم، و الظّاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط، بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفي [۱].

امر سوم: اقسام واجب

واجب مطلق و مشروط

[۱] ـ برای «واجب»، تقسیمات متعدّدی ذکر کرده‌اند از جمله، این که آن را به مشروط و مطلق، تقسیم نموده‌اند.

در کتب اصولی، تعاریف[۱] مختلفی برای آن دو، ذکر شده و در نتیجه، آن تعاریف، مورد نقض و ابرام، واقع شده امّا مرحوم آقای آخوند، پیوسته در مباحث مختلف کتاب

---

۱ ـ من التعاریف ما نسبه فی التقریرات الی التفتازانی و المحقق الشریف و تبعهما المحقق القمی و هو ان الواجب المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده و المشروط کالحج بخلاف ذلك فیتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده کالاستطاعة (و یرد علی الاول) بعدم العکس فان الصلاة مثلاً هی من الواجبات المطلقة فی الاصطلاح و لیست هی کالحج المشتهر بالواجب المشروط و مع ذلك یتوقف وجوبها علی الوقت الذی یتوقف علیه وجودها فما لم یتحقق الزوال مثلاً لم تتحقق صلاة الظهر او العصر و ما لم یتحقق المغرب لم یتحقق العشائین و هکذا فاذا اختل تعریف المطلق بعدم العکس اختل تعریف المشروط قهراً بعدم الطرد فیدخل فی تعریفه ما لا ینبغی دخوله فیه (بل یمکن ان یقال) ما من واجب الا و یشترط وجوبه لا محالة بالقدرة و هی مما یتوقف علیه وجود الواجب کما یتوقف علیه وجوبه (و منها) ما نسبه فی التقریرات و البدایع الی السید عمید الدین و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق ما لا یتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الاربعة من البلوغ و العقل و العلم و القدرة علی شیء و المشروط بخلافه فیتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة علی امر آخر ما ورائها و یرد علی الاول بعدم العکس ایضاً . . . ر. ك : عنایة الاصول ۱ / ۲۹۹.

كما أنّ الظّاهر أنّ وصفي الإطلاق و الاشتراط، وصفان إضافيّان لا حقيقيّان، و إلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشّرائط العامّة، كالبلوغ و العقل. فالحريّ أن يقال: إنّ الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إليه، و إلا[1] فمشروط كذلك، و إن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس [۱].

فرموده‌اند: تعاریف اصولیین، لفظی و عنوان شرح الاسم دارد، مثل این که از ما سؤال کنند: «سعدانه» چیست؟ در جواب بگوئیم: معنای آن جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف به «حد» و «رسم» نمی‌باشد تا این که مورد نقض و ابرام، واقع شود[2].

مصنّف ﷺ فرموده‌اند: «ظاهر» این است که بین علما، اصطلاح جدیدی برای واجب مطلق و مشروط وجود ندارد بلکه آن دو عنوان در معنای عرفی خود باقی هستند یعنی وجوب، آزاد است، اطلاق دارد و منوط به چیزی نیست به خلاف واجب مشروط که وجوبش مشروط به شرطی هست.

[۱] ـ سؤال : آیا «مطلق» و «مشروط» که دو صفت از صفات واجب هستند، از اوصاف حقیقیّه می‌باشند یا اضافیّه؟

جواب : آن‌ها دو وصف اضافی هستند نه حقیقی، اگر صفت «اطلاق» برای واجب، یک وصف حقیقی باشد، باید نسبت به هر چیزی مطلق باشد و لازمه‌اش این است که

---

۱ ـ ای : و ان لم یکن وجوبه غیر مشروط به بان کان وجوبه مشروطاً.

۲ ـ این که مصنف فرموده‌اند: تعاریف مذکور، جنبهٔ شرح الاسم دارند، آیا آن تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده‌اند تا بگوئیم عنوان شرح الاسم دارند و مثلاً از قبیل «سعدانة نبت» هست یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی را بدانند؟ ـ نگارنده.

.....

اصلاً واجب مطلق نداشته باشیم زیرا تمام واجبات، لااقل، مشروط به شرائط عامّة[1] تکلیف هستند.

و همچنین اگر وصف اشتراط برای واجب مشروط، یک صفت حقیقی ـ نه نسبی ـ باشد، لازمه‌اش این است که واجب مشروط به هر چیزی که به نظر انسان می‌رسد، مشروط باشد مثلاً حج که یک واجب مشروط است باید نسبت به تمام اشیا، مشروط باشد در حالی که بدیهی است در شریعت مقدس، واجبی نداریم که مشروط به تمام اشیا باشد پس نتیجه می‌گیریم که دو وصف مذکور از اوصاف اضافیّه هستند نه حقیقیّه، مثلاً نماز، نسبت به طهارت، واجب مطلق است یعنی: وجوب صلات، مشروط به طهارت نیست امّا همان صلات، نسبت به وقت و «دلوک شمس»، یک واجب مشروط است بنابراین سزاوار است آن دو واجب را چنین تعریف کنیم: **«ان الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافة الیه و الا فمشروط کذلك و ان کانا بالقیاس الی شیءٍ آخر کانا بالعکس.»**

هر واجب، نسبت به هر چیزی که با او ملاحظه شود اگر وجوبش مشروط به آن نباشد می‌گوئیم نسبت به آن، واجب مطلق است و اگر وجوبش مشروط به آن شیء باشد، می‌گوئیم نسبت به آن، مشروط است مثلاً وجوب صلات، نسبت به طهارت، مشروط نیست بنابراین، نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق است امّا وقتی صلات را با «دلوک شمس» مقایسه کنیم مشخّص می‌شود که نماز، نسبت به آن، واجب مشروط است و قبل از آن واجب نیست.

---

۱ ـ یعنی: بلوغ، عقل، علم و قدرت.

ثمّ الظّاهر أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه[١]، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، و لا طلب واقعاً قبل حصول الشّرط، كما هو ظاهر الخطاب التّعليقي؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشّرط من قيود الهيئة، و أنّ طلب الإكرام و إيجابه معلّق على المجيء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيداً به، بحيث يكون الطّلب و الإيجاب في الخطاب فعليّاً و مطلقاً، و إنّما الواجب يكون خاصّاً و مقيّداً، و هو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشّرط من قيود المادّة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، مدعياً لامتناع كون الشّرط من قيود الهيئة واقعاً[٢]، و لزوم[٣] كونه من قيود المادّة لبّاً[٤]، مع الاعتراف بأنّ قضيّة القواعد العربيّة أنّه من قيود الهيئة ظاهراً [١].

---

[١] ـ مصنّف ﷺ درصدد بيان اختلافشان با شيخ اعظم هستند كه: آيا در قضايای شرطيه، شرط، قيد هيأت است يا مدخليت در مادّه دارد؟ مرحوم شيخ فرموده‌اند: شرط، قيد مادّه، واجب و مأموربه می‌باشد نه قيد هيأت و وجوب.

از بيان گذشته مصنّف، ظاهر شد كه در واجب مشروط، اصل وجوب و طلب مولا مشروط به حصول شرط است به نحوی كه قبل از آن، طلب و وجوب فعلی تحقّق ندارد زيرا ظاهر قضايای تعليقيه و شرطيه مانند «ان جائك زيد فاكرمه» اين است كه «وجوب» اكرام، مشروط به مجيیء زيد است.

---

١ - يعنی: الی ذلك الظاهر، زيرا ايشان در اوّل بحث فرمودند: (ضرورة اشتراط «وجوب» كلّ واجب ببعض الامور).

[٢ - ای: فی نفس الامر و حاصله: ان امتناع كون الشرط من قيود الهيئة انما يكون لمانع ثبوتی و هو عدم قابلية الهيئة للتقييد لكون معناها جزئياً حقيقياً لا لمانع اثباتی و هو قصور اللفظ عن افادة تقييد الهيئة.

٣ - معطوف على ـ امتناع ـ يعنی: بعد ان ثبت امتناع رجوع الشرط الی الهيئة فلابد من رجوعه الی المادة للعلم الاجمالی بكونه قيداً لاحداهما.

٤ - يعنی: و ان كان بحسب القواعد العربية ظاهراً فی الرجوع الی الهيئة] ر.ك: منتهی الدراية ١ / ١٦٠.

.....

توضیح ذلک : چرا ظاهر قضیهٔ شرطیه، این است که قبل از حصول شرط، وجوبی تحقّق ندارد؟

جواب : در قضایای شرطیه باید بین شرط و جزا، ارتباط و علاقه‌ای باشد که گاهی شرط، نسبت به جزا جنبهٔ علّیت دارد، مانند «**ان کانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود**» و گاهی هم جزا نسبت به شرط، جنبهٔ علّیت دارد مانند «**ان کان النّهار موجوداً فالشّمس طالعة**» البته لزومی ندارد که شرط، علّت تامّه و منحصرهٔ جزا باشد. ـو بالعکس ـ امّا به هر حال باید رابطه‌ای[1] بین آن دو باشد.

امّا در محلّ بحث: با توجّه به لزوم ارتباط، بین شرط و جزا، می‌گوئیم: ظاهر[2] خطاب تعلیقی در قضایای شرطیه مانند «ان جائك زید فاکرمه» ـ ان استطعت فحجّ ـ این است که: مجیء زید، شرط وجوب اکرام است و کأنّ مجیء زید، سبب وجوب اکرام می‌باشد و قبل از حصول شرط، وجوب اکرام ـ جزا ـ مطرح نیست.

امّا به عقیدهٔ مرحوم شیخ ـ بر خلاف نظر مشهور و مصنّف ـ در واجبات مشروط، قید، مربوط به مادّه می‌باشد و ممتنع است که شرط، قید هیأت باشد در حالی که ایشان معترفند، مقتضای قواعد عربیّت، این است که شرط، قید هیأت باشد نه قید مادّه بنابراین، طبق نظر ایشان، مجیء زید، قید مادّه و اکرام است امّا وجوب، قیدی ندارد و مطلق است یعنی: «یجب الاکرام بعد المجیء» وجوب، «حالی» امّا واجب و مأموربه بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند و مقیّد به شرط است.

---

۱ ـ قضایای اتفاقیه، مانند «ان کان زیدٌ ناطقاً فالحمار ناهق» که هیچ‌گونه ارتباطی بین شرط و جزا نیست، باید به صورت دو قضیه مستقل، بیان شود و بگویند زیدٌ ناطق و الحمار ناهق.

۲ ـ و مسألة مفهوم الشرط مبنیة علی هذا الظاهر حیث انه اذا کان قید الحکم فبانتفائه ینتفی الحکم . ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۳۳ .

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة، فلأنّه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطّلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط و نحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطّلب الذي يدلّ عليه الهيئة، فهو عند التّحقيق راجع إلى نفس المادّة [۱].

نقد و بررسی نظریّهٔ شیخ اعظم در واجب مشروط

[۱] ـ بحث[1] ما در نزاع بین شیخ اعظم و مرحوم آقای آخوند بود که: آیا در قضایای شرطیّه مانند «ان جائك زيدٌ فاكرمه» یا «اذا زالت الشّمس فقد وجب صلاة الظّهر» آن قیود، مربوط به «وجوب» است به نحوی که تا مجیء زید، محقّق نشود «وجوب» اکرام، فعلیّت، پیدا نمی‌کند یا این که مربوط به واجب ـ مأموربه ـ هست امّا نفس طلب، هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و قبل از مجیء زید هم «وجوب» تحقّق دارد؟

ابتدای بحث، اشاره کردیم که: شیخ اعظم آن، قیود را دخیل در مادّه می‌دانند نه هیأت و لذا طبق عقیدهٔ ایشان یک ساعت به ظهر مانده، انسان، مکلّف به نماز ظهر هست ـ چنین نیست که وجوب صلات، بعد از زوال، محقّق شود ـ ولی «مکلّف‌به» و نماز، مقیّد به زوال شمس است امّا به عقیدهٔ مشهور و همچنین مصنّف، قیود قضایای شرطیّه، مربوط به هیأت است.

لازم به تذکّر است که مرحوم شیخ، معتقدند ظاهر قضایای شرطیّه از نظر قواعد عربیّت، همان است که مشهور، عقیده دارند امّا با توجّه به دو نکته می‌گوئیم: قیود، مربوط به مادّه هست نه هیأت. که اینک به بیان آن دو نکته می‌پردازیم.

بیان اوّل شیخ اعظم ـ امتناع ارتباط قید به هیأت ـ وجوب و طلب، مستفاد از هیأت افعل می‌باشد و «اکرِم» دلالت بر وجوب دارد، همان طور که حروف ـ من و الی ـ استقلالی ندارند، متمّم و تابع سایر جملات[2] و کلمات هستند، هیأت افعل هم چون که استقلال ندارد، بدون مادّه ـ اکرام ـ تحقّق، پیدا نمی‌کند و دارای عنوان حرفی هست لذا

---

۱ ـ اینک به ادامهٔ افاضات حضرت استاد «مدظله» می‌پردازیم ... و نیز به صفحه ۱۹۵ رجوع کنید.

۲ ـ مانند سرت «من» البصرة «الی» الکوفة.

.....

همان بیانی راکه مشهور در باب معانی حروف دارند ما هم باید در باب هیأت، همان را بیان کنیم که:

مشهور، معتقدند: «وضع» حروف، عام هست امّا «موضوع‌له» آن‌ها خاص می‌باشد و چنین نیست که آن‌ها برای معانی کلّیه، وضع شده باشند بلکه برای جزئیّات، وضع شده‌اند منتها واضع، یک معنای کلّی را در نظر گرفته امّا لفظ را برای مصادیق آن کلّی، وضع کرده بنابراین با توجّه به این که معنای کلّی منظور است، وضعشان عامّ است و به لحاظ این که لفظ برای کلّی، وضع نشده بلکه برای مصادیق معنای کلّی وضع شده، موضوع له آن‌ها خاصّ است.

به نظر شیخ اعظم باید همین مطلب را دربارهٔ هیأت افعل هم جاری بدانیم. واضع، کلّی طلب وجوبی را در نظر گرفته امّا هیأت افعل را برای کلّی طلب وجوبی وضع نکرده بلکه برای افراد و مصادیق طلب وجوبی، وضع نموده پس موضوع‌له آن، عبارت از یک فرد از طلب و یک مصداق از طلب وجوبی هست در نتیجه اگر موضوع‌له، جزئی، ـ فرد و یک مصداق ـ شد قابلیّت تقیید ندارد زیرا تقیید، یکی از عوارضی هست که برای کلّی حاصل می‌شود. شما می‌توانید کلّی رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا جزئی که خودش یک موجود مشخّص و محدودی هست، قابل تقیید نمی‌باشد بنابراین اگر مجیء زید را قید هیأت بدانید، معنایش این است که: آن فرد طلب وجوبی ـ که مفاد هیأت است ـ را مقیّد نموده‌اید در حالی که فرد مشخّص و معین را نمی‌توان محدود و مقیّد نمود.

خلاصه : چگونه می‌توان مفاد هیأت راکه یک فرد از طلب وجوبی هست، مقیّد به مجیء زید نمود امّا اگر قید را ارجاع به مادّه نمائید، مادّه عبارت از زید نیست بلکه اکرام زید، مادّه می‌باشد که کلّی و قابل تقیید هست یعنی می‌توان اکرام زید را مقیّد به مجیء نمود تا در نتیجه، اکرام علی غیر تقدیر المجیء خارج شود مثل این که می‌توان رقبه را مقیّد به ایمان نمود تا این که رقبهٔ کافره، خارج شود.

و أمّا لزوم كونه من قيود المادّة لبّاً، فلأنّ العاقل إذا توجّه الى شيء و التفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به، أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لاكلام على الثّاني. و على الأوّل: فإمّا أن يكون ذاك الشّيء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، و ذلك التّقدير، تارة يكون من الأمور الاختياريّة[١]، و أُخرىٰ لا يكون كذلك[٢]، و ماكان من الأمور الاختياريّة، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتّكليف[٣]، و قد لا يكون كذلك[٤]، على اختلاف الأغراض الدّاعية إلى طلبه و الأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد، و القول بعدم التّبعيّة، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت [١].

---

[١] ـ **بيان دوّم مرحوم شيخ :** مولای عاقل وقتی شیء و مسأله‌ای ـ مانند اکرام زید ـ را مورد توجّه و التفات، قرار می‌دهد، دو صورت دارد:

١ ـ ممکن است اصلاً اکرام او مورد علاقهٔ مولا نباشد، این فرض، خارج از بحث می‌باشد.

٢ ـ ممکن است اکرام زید، مورد علاقه و رغبت مولا باشد که این فرض دارای دو صورت هست:

الف : گاهی اکرام زید به حدّی مطلوب مولا هست که هر خصوصیّت، حالت و عارضی پیش آید، اکرام زید، محبوب مولا هست.

ب : ممکن است اکرام زید در آن حدّ وسیع، محبوب مولا نباشد بلکه آن اکرامی مورد علاقه او هست که همراه با یک حالت خاصّی باشد که این فرض هم دارای دو صورت هست:

[١ ـ كالافطار بالأكل و الجماع الاختياريين الموجبين للكفارة.

٢ ـ ... كالبلوغ و الوقت كما مرّ آنفاً.

٣ ـ ... كالصلوة المقيدة بالطهارة و استقبال القبلة ...

٤ ـ ... كالاستطاعة لمن تمكن من تحصيلها] ر.ك : منتهى الدراية ٢ / ١٦٢.

.....

۱ ـ ممکن است آن خصوصیّت در اختیار عبد و مکلّف نباشد مثلاً مجیء زید، تحت قدرت خود زید است نه تحت اختیار عبدی که مورد خطاب مولا هست.

۲ ـ آن حالت و آن خصوصیّت، ممکن است مانند نفس اکرام از امور اختیاری و تحت قدرت مکلّف باشد یعنی همان طور که عبد می‌تواند اکرام را ایجاد نماید، انجام و ایجاد آن خصوصیّت هم برای عبد، مقدور است که این فرض هم دارای دو صورت است:

الف : مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید در صورتی است که آن ویژگی به طور طبیعی حاصل شود نه این که لازم باشد، عبد، آن را ایجاد نماید.

ب : مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید به نحوی است که اگر خودش هم در خارج، موجود نشود، باید عبد آن را ایجاد نماید.

سؤال : سبب اختلافات مذکور که گاهی شیء مطلقا محبوب است و گاهی مقیّداً چیست؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جواب : علّتش اختلاف اغراض و اهداف مولا می‌باشد که گاهی شیء در فلان شرائط، مطلوبیّت دارد و گاهی با فلان خصوصیّت، مورد علاقهٔ مولا می‌باشد و...

تذکر : در صور مختلفی که بیان شد، تفاوتی نمی‌کند که شما احکام را تابع مفاسد و مصالح بدانید یا قائل به عدم تبعیّت احکام نسبت به مصالح و مفاسد شوید بلکه نکتهٔ کلام و توجّه ما نسبت به غرض و مطلوب مولا بود به نحوی که بیان کردیم.

سؤال : مرحوم شیخ، چه نتیجه‌ای از تقسیمات مفصّل مذکور گرفته‌اند؟

جواب : تمام خصوصیّات و قیود مذکور در آن تقسیمات، مربوط به مطلوب مولا و اکرام زید بود و شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که قید، مربوط به وجوب و طلب باشد، هر قیدی را که در نظر بگیرید بالاخره، ارتباط با واجب و مکلّف به پیدا می‌کند.

و لا يخفى ما فيه. امّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة، فقد حقّقناه سابقاً، إنّ كلّ واحد من الموضوع‌له و المستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، و إنّما الخصوصيّة من قبل الاستعمال كالأسماء، و إنّما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل و تقصد بها المعنى بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارىء المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدّراية و النهى. فالطّلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيّد [۱].

---

[۱] ـ مصنّف ﷺ نسبت به بیان اوّل شیخ اعظم، دو پاسخ بیان کرده‌اند:

الف : فرمایش شما ـ مرحوم شیخ ـ بر این مبنا بود که موضوع‌له حروف، جزئی و خاص است، در باب هیأت افعل هم که مشابه حروف می‌باشد، شما موضوع‌له را جزئی می‌دانید لکن ما در باب وضع حروف، تحقیقات خود را بیان کرده و اثبات نمودیم که: همان طور که در اسماء اجناس ـ مانند رجل و مرئه ـ وضع و موضوع‌له، عامّ است در باب حروف هم وضع، موضوع‌له و مستعمل فیه عام می‌باشد، مثلاً کلمه «مِن» و «الی» برای کلّی «ابتدا» و «انتها» وضع شده‌اند امّا موارد استعمال آن‌ها متفاوت است و به تعبیر دیگر، مشخّصات استعمال، مختلف است.

واضع، کلمهٔ الابتدا و الانتها را برای کلّی، وضع کرده امّا برای موارد استعمالش شرطی در نظر گرفته که فرضاً آن دو کلمه باید در موردی استعمال شوند که لحاظ آن‌ها استقلالی باشد و نفس آن عناوین را لحاظ نمایند، نه این که به عنوان وصف و حالت برای یک معنای دیگر مثلاً در جملهٔ «الابتداء خیر من الانتهاء» شما آن دو را اصالتاً و استقلالاً ملاحظه می‌کنید امّا اگر در موردی مفهوم کلّی ابتدا و انتها را در نظر گرفتید امّا نه به صورت استقلال بلکه به این عنوان که ارتباط به سیر و بصره دارد و به عنوان تبعیّت، آن دو را لحاظ کردید در این صورت است که دو کلمهٔ من و الی را استعمال می‌کنید نه «الابتدا» و «الانتها» را بنابراین، اسماء اجناس و حروف، فرقی در موضوع‌له ندارند بلکه

مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فانّما يمنع عن التقيد لو أنشىء أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أنشىء من الأوّل مقيّداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، و هو غير إنشائه أوّلاً ثم تقييده ثانياً، فافهم [۱].

موارد استعمال آن‌ها متفاوت است پس مبنای شیخ اعظم با مبنای ما متفاوت است زیرا ایشان موضوع‌له حروف را خاص می‌دانند امّا ما اصل مبنا را نپذیرفته و قبلاً[۱] به نحو مشروح بیان کردیم که موضوع‌له حروف هم عام است.

شما در محلّ بحث فرموده‌اید: واضع، هیأت افعل را برای یک فرد از طلب وجوبی وضع کرده و اطلاق ندارد امّا عقیدهٔ ما، این است که: هیأت افعل هم برای کلّی طلب وجوبی و مفهوم عامّ طلب لزومی وضع شده و مانند کلّی رقبه، قابل تقیید و تضییق هست.

خلاصه : اوّلین پاسخ مصنّف، این بود که شما طبق مبنای خود فرمودید هیأت قابل تقیید نیست. و قید، مربوط به مادّه است امّا ما اصل آن مبنا را نپذیرفته‌ایم.

[۱] ـ ب : فرض کنید مبنای شما ـ شیخ اعظم ـ را قبول کرده و گفتیم مفاد و موضوع‌له هیأت، جزئی و خاص هست امّا بدانید که تقیید بر دو گونه است:

الف : گاهی به وسیلهٔ هیأت افعل یک فرد از طلب وجوبی انشا می‌شود، مانند اکرم زیداً امّا بعد از مدّتی درصدد تقیید آن برآمده، می‌گوئیم آن فرد از طلب وجوبی که دیروز به وسیله هیأت افعل بیان شد، امروز مقیدش می‌کنیم در این صورت، شما بفرمائید آن طلب، قابل تقیید نیست زیرا آن فرد ـ که به وسیله جملهٔ «اکرم زیداً» وجوب پیدا کرد ـ خودش مضیّق هست و ممتنع است مجدّداً مقیّد شود، دراین فرض، حق با شما است ولی ما مرتکب چنان تقییدی نشدیم.

ب : ما از ابتدا، وجوبی را که «اکرم زیداً» دلالت بر آن می‌کند، مضیّقاً ایجاد کرده و حتّی قید آن را قبل از «اکرم زیداً» با یک عبارت به این صورت، بیان نموده و گفتیم: «**ان جائك زيد فاكرمه**» یعنی آن فردی را که به وسیلهٔ صیغهٔ افعل، انشا کردیم از ابتدا، مقیّداً

---

۱ ـ ر.ک : ایضاح الکفایة ۱ / ۵۳.

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشّرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطّلب على تقدير حصوله، فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث، و إلا لتخلّف عن إنشائه، و إنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمّل جيّداً [۱].

ایجاد شد و «**هو الوجوب المقيّد بمجيىء زيد**». آیا در این فرض هم شما می‌گوئید «الفرد لا یمکن ان یقید»، این مسأله به هیچ وجه، امتناعی ندارد. آری اگر آن فردیّت، تحقّق پیدا می‌کرد و بعداً در مقام تقییدش برمی‌آمدیم شما می‌توانستید، بگوئید این امر، مستحیل است.

تقیید هیأت افعل به بیان ما، شبیه همان مثال معروف «**ضيّق فم الرّكية**» هست یعنی: دهانهٔ چاه را از ابتدا، مضیّق کن نه این که اول، آن را توسعه بده سپس مضیّق نما.

خلاصه: مولا از ابتدا گفته است: «ان جائك زيدٌ فاكرمه» و آن وجوبی را که «اکرِم» دلالت بر آن می‌کند از ابتدا، یک وجوب مقیّد به مجیىء زید است و ما فرد را مقیّد ننمودیم تا این که شما بگوئید تقیید فرد، ممتنع است بلکه از اوّل، فرد را مقیّداً انشا نمودیم و هیچ‌گونه استحاله و امتناعی ندارد.

قوله: «**فافهم**[1].»

دقّت کنید تا این که فرق بین دو صورت مذکور، واضح شود و خلطی واقع نگردد.

[۱] ـ **اشکال**: کأنّ مستشکل، ایرادی نسبت به مصنّف دارند که: بنابر عقیدهٔ شما که شرط، قید وجوب و هیأت باشد ـ نه قید مادّه که عقیده شیخ اعظم بود ـ بین انشا و مُنشأ،

---

۱ ـ الف: و لعله اشارة الی انه لو سلم ان الطلب اذا انشأ اولا مطلقا فلا یقبل التقیید بعدا فما الحیلة فی مثل قوله اکرم زیداً ان جائك بحیث أخّر الشرط عن الطلب و لم یقل ان جائك زید فاکرمه فان الطلب قد انشأ اولا مطلقا فکیف یقید بالشرط بعدا. ر.ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۰۷.

ب: لعله اشارة الی: ان المعنی الحرفی علی مذهب الشیخ ﷺ بذاته جزئی حقیقی لا ان جزئیته من ناحیة الانشاء فلا اطلاق له فی حدّ ذاته حتی یصح انشاؤه مقیداً. ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۱۶۷.

.....

جدائی و تفکیک حاصل می‌شود و گویا استحاله‌ای تحقّق پیدا می‌کند، فرضاً مولائی که اکنون می‌گوید «ان جائك زید فاکرمه»، او الآن ـ قبل از مجیء زید ـ انشاء ایجاب اکرام علی تقدیر المجیء می‌کند امّا طبق بیان شما[1] «مُنشأ» که عبارت از «وجوب» می‌باشد بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند امّا طبق نظر شیخ اعظم[2] هیچ‌گونه تفکیکی بین انشا و منشأ لازم نمی‌آید زیرا اکنون که مولا انشاء وجوب می‌کند، وجوب هم الآن تحقّق پیدا می‌کند امّا واجب، قید مجیء زید است.

خلاصه: طبق بیان شیخ اعظم، تفکیکی بین انشا و منشأ وجود ندارد ولی به عقیدهٔ مصنّف، تفکیک، بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

جواب: لازم است دقّت کنید که «مُنشأ» ـ وجوب ـ چه خصوصیّتی دارد و در چه مواردی، تفکیک بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

اگر مُنشأ، یک وجوب مطلق و بدون قید باشد، در این صورت، عدم تفکیک بین انشا و منشأ چنین است که: بلافاصله بعد از انشاء مولا وجوب، تحقّق پیدا کند و هیچ‌گونه تفکیکی بین آن دو نباشد امّا در محلّ بحث ـ واجب مشروط ـ مُنشأ یک وجوب مطلق نیست بلکه معلّق و علی تقدیر المجیء می‌باشد و معنای عدم تفکیک، این نیست که به مجرّدی که مولا جملهٔ «ان جائك زید فاکرمه» را بیان کرد، بلافاصله، وجوب، تحقّق پیدا کند زیرا او وجوب مطلق را انشا نکرده بلکه وجوب علی تقدیر مجیء را انشا نموده و کأنّ چنین گفته است: «**انّی اوجبت الاکرام و الوجوب معلّق علی المجیء**» و اگر بخواهید تفکیکی بین انشا و مُنشأ ایجاد نشود باید «وجوب» بعد المجیء، تحقّق پیدا کند امّا اگر بعد از انشاء مولا ـ یعنی قبل از تحقّق مجیء زید ـ «وجوب»، تحقّق پیدا کند، بین انشا و منشأ، تفکیک لازم می‌آید زیرا مولا چنان وجوبی را انشا ننموده بلکه او وجوب علی

---

۱ ـ که شرط را قید وجوب می‌دانید نه واجب.

۲ ـ که شرط، قید واجب و مادّه است نه قید هیأت و وجوب.

و أمّا حديث لزوم رجوع الشّرط إلى المادّة لبّاً ففيه: إنّ الشيء إذا توجّه إليه، و كان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة[١] أو غيرها[٢]، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه و يطلبه حالاً؛ لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلّقاً، و يطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطّلب و البعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصحّ منه إلا الطّلب و البعث معلّقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلّقاً بذاك على التّقدير، فيصحّ منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، و لا يصحّ منه الطّلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء، هذا بناء على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح [١].

تقدير المجيء را انشا كرده.

اشكال : ما اصلاً نمى‌توانيم مُنشأ تقديرى تصوّر كنيم به عبارت ديگر: نمى‌توان تصوّر نمود كسى امر تعليقى، انشا كند بلكه انشا بايد به امر مطلق، متعلّق شود نه امر تعليقى.

جواب : همان طور كه إخبار تعليقى[٣]، يک مسألهٔ متداولى هست انشاء امر تعليقى هم متداول است، فرضاً همان طور كه مى‌توان گفت «ان ضربتنى ضربتك»، به صورت امر تعليقى مى‌توان گفت «ان جائك زيدٌ فاكرمه» خلاصه، اين كه هيچ فرقى نمى‌كند كه جملهٔ شرطيّه، جزاى يک امر انشائى معلّق بر شرط باشد يا اين كه جملهٔ خبرى، معلّق بر شرط باشد.

[١] ـ اينک بيان دوّم شيخ اعظم ـ در رجوع قيد به مادّه ـ را نقد و بررسى مى‌نمائيم: خلاصهٔ بيان ايشان اين بود كه: چنانچه وضع قيود را تجزيه و تحليل نمائيد، مشخص مى‌شود كه تمام قيود و شرائط، ارتباط به مادّه ـ يعنى همان چيزى كه متعلّق غرض مولا مى‌باشد ـ دارد.

تذكّر : دربارهٔ احكام شرعيّه، دو احتمال مطرح است كه بايد طبق هر يک از آن دو

---

١ - بنا بر قول، غير اشاعره.

٢ - اى غير المصلحة ـ بنا بر قول اشاعره.

٣ - تمام إخبارها مطلق نيست بلكه اخبارهاى تعليقى فراوانى هم در عرف، مشاهده مى‌شود.

.....

احتمال پاسخ مرحوم شیخ را بیان نمائیم:

الف : ممکن است کسی بگوید احکام شرعی به طور کلّی تابع «مصالحی» هستند که در نفس آن احکام، موجود است و ارتباطی به (مصالح و مفاسد) در مأموربه و منهی عنه ندارند، یعنی تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در آن‌ها موجود است و اصلاً مسألهٔ مفسده، مطرح نیست.

سؤال : چرا نماز ظهر، دارای وجوب است؟

برای این که نفس وجوب و ایجاب، دارای مصلحت هست.

چرا شرب خمر حرام است؟

چون که نفس تحریم «مصلحت» دارد و مسألهٔ مفسده مطرح نیست[1].

طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم کاملاً واضح است زیرا: تمام احکام، تابع مصالحی هستند که در نفس آن احکام وجود دارد، ممکن است مولا ملاحظه نموده که اگر اکرام زید را به نحو واجب مطلق، ایجاب نماید، مصلحتی ندارد امّا اگر آن را به نحو واجب مشروط، ایجاب کند آن حکم معلّق و مشروط، دارای مصلحت هست یعنی: وجوب اکرام زید، علی تقدیر المجیء، دارای مصلحت هست.

سؤال: آیا در همین فرض، مانعی دارد که مولا اکرام زید را به نحو واجب مطلق، بیان کند و شرط ـ مجیء ـ را قید واجب و اکرام بداند و بگوید: اکرام زید، علی تقدیر المجیء، وجوب دارد که در نتیجه «وجوب» قید و شرطی نداشته باشد.

پاسخ ما این است که: از نظر تصوّر آیا امکان ندارد که بین آن دو صورت به لحاظ مصلحت، فرقی باشد؟

مولا ملاحظه نموده که اگر حکم را به نحو واجب مطلق، بیان نماید ولو این که شرط را

---

۱ ـ لم جعل المولی الصلوة واجبة؟ لان فی وجوبها مصلحة. لم جعل المولی شرب الخمر حراماً؟ لان فی حرمتها مصلحة.

و أمّا بناء على تبعيّتها للمصالح و المفاسد في المأموربه، و المنهيّ عنه فكذلك؛ ضرورة أنّ التّبعيّة كذلك، إنّما تكون في الأحكام الواقعيّة بما هي واقعيّة، لا بما هي فعليّة، فإنّ المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول و الأمارات على خلافها، و في بعض الأحكام في أوّل البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجّل الله فرجه، مع أنّ حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة، و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعليّة بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي و الأيّام، إلى أن تطلع شمس الهداية و يرتفع الظّلام، كما يظهر من الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام [١].

قید مأموربه قرار دهد، آن حکم، هیچ‌گونه مصلحتی ندارد امّا اگر حکم را به نحو واجب مشروط و معلّق بیان کند، آن حکم، مشتمل بر مصلحت هست.

آیا بیان و تصوّر مذکور، مستحیل است و دلیلی بر خلاف آن، قائم شده.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که اگر حکم وجوبی را به نحو اطلاق بیان کند گرچه متعلّقش مقّید باشد، خالی از مصلحت هست امّا اگر شرط را قید حکم بداند یعنی مجیء زید را قید نفس وجوب، قرار دهد، مشتمل بر مصلحت هست و فرض مسأله هم در موردی است که احکام، تابع مصالحی باشند که در نفس آن‌ها وجود دارد نه مصالح و مفاسدی که در مأموربه و منهیّ عنه هست.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که «ایجاب» نماز ظهر، قبل از زوال، هیچ‌گونه مصلحتی ندارد امّا ایجاب آن، معلّقاً علی الزّوال، دارای مصلحت هست یعنی: اگر ایجاب، معلّق بر زوال نباشد، خالی از مصلحت هست بنابراین، طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان مرحوم شیخ، بسیار واضح است، زیرا مولائی که محیط به تمام حقائق است می‌داند که: مثلاً «الحکم المطلق خالٍ عن المصلحة لکنّ الحکم المقیّد و المشروط یکون واجداً للمصلحة» و حکم هم تابع مصلحت در نفس خود هست.

[١] ـ ب : احتمال معروف دیگر، این است که: احکام، تابع مصالح و مفاسدی باشند

.....

که در متعلقات[۱] آن‌ها هست، مثلاً وجوب نماز، تابع مصلحت لازم الاستیفائی هست که در نفس صلات هست و حرمت شرب خمر، تابع مفسدهٔ لازم الاجتنابی می‌باشد که در شرب آن، وجود دارد.

طبق مبنای اخیر، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم، این است که: احکام واقعیّه، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود و تغییرناپذیر می‌باشند یعنی: اگر در متعلّق حکم، مصلحت تامّه باشد، وجوب واقعی و چنانچه مفسدهٔ تامّه و لازم الاجتناب داشته باشد، حرمت واقعی دارد.

سؤال : آیا احکام واقعیّه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود هستند، در تمام موارد به مرحلهٔ فعلیّت و تنجّز می‌رسند؟

جواب : ممکن است به علل و موانع مختلف، آن احکام به مرحله فعلیّت نرسند، در حقیقت، ممکن است مانع از فعلیّت و تنجّز برای آن‌ها پیش آید امّا اصل حکم واقعی، محفوظ است.

سؤال : آن موانع کدامند؟

جواب : الف : مثلاً در مواردی که اصول یا امارات بر خلاف احکام واقعی، قائم می‌شوند، حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند فرضاً اگر اماره‌ای قائم شد که نماز، واجب نیست در این صورت با تمام مصلحتی که در آن هست، وجوبش به مرحله فعلیّت نمی‌رسد. و یا مثلاً اگر شارع مقدّس، استصحاب را حجّت قرار داد و اتّفاقاً بر خلاف واقع، جریان پیداکرد در این صورت، حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی‌کند.

ب : بدیهی است که تمام احکام شرعیّه در روز اوّل بعثت، نازل نشده و فعلیّت پیدا نکرده بلکه تدریجاً در ظرف بیست و سه سال، یکی پس از دیگری به مرحله فعلیّت

---

۱ . یعنی مأموربه و منهی عنه نه نفس ایجاب و تحریم.

فان قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلّياً، و بعثاً حاليّاً.

قلت: كفى فائدة له أنّه يصير بعثاً فعليّاً بعد حصول الشّرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكّناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنّسبة إلى الواجد للشّرط، فيكون بعثاً فعليّاً بالإضافة إليه، و تقديريّاً بالنّسبة إلى الفاقد له، فافهم و تأمّل جيّداً [۱].

رسیده است بنابراین، احکامی که در سال دهم، فعلیّت پیدا کرده، قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانع نموده و همچنین آن حکمی که در سال آخر بعثت، فعلیّت پیداکرده قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانعی نموده. اگر به روایات معصومین علیهم‌السلام مراجعه شود، مشخص می‌شود که بعضی از احکام هنوز هم به مرحلهٔ فعلیّت، نرسیده[1] بلکه در زمان ظهور حضرت مهدی «ارواحنا له الفداء» فعلیّت پیدا می‌کند. بنابراین در عین حال که احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند ولی چنین نیست که فعلیّت آن‌ها برخورد به مانع ننموده باشد به نحوی که بیان کردیم.

امّا در محلّ بحث، ممکن است چنین بگوئیم: اکرام زید، دارای مصلحت تامّهٔ لازم الاستیفا هست امّا اگر بنا باشد وجوب آن، فعلیّت پیدا کند باید مجیء زید محقّق شود.

نتیجه : طبق مبنای اخیر، آنچه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات می‌باشد، احکام واقعیّه هست اما فعلیّت آن‌ها شرائط و موانعی دارد، فرضاً ممکن است مجیء زید، یکی از شرائط فعلیّت حکم به وجوب اکرام زید باشد ـ در واجب مشروط ـ و هیچ‌گونه تالی فاسدی بر آن مترتّب نمی‌شود.

[۱] ـ اشکال : مولائی که درصدد است اکرام زید را به صورت واجب مشروط و بعد

---

۱ ـ در عین حال که در روایت، چنین آمده: «حلال محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» آن را حمل بر احکام انشائی می‌نمائیم. تا این که با فرض عدم فعلیّت به قوت خود باقی باشند ـ نگارنده.

.....

از مجیء، واجب نماید، چه مانعی دارد که صبر کند، اگر مجیء زید، محقّق شد، همان موقع، اکرام زید را به صورت واجب مطلق، بیان کند و اگر شرطش حاصل نشد که حکمی مطرح نیست پس چرا او به صورت معلّق و مشروط، حکمی را بیان می‌کند؟

جواب : الف : ممکن است برای مولا در آن هنگام، شرائط انشای حکم، موجود نباشد و دسترسی به عبد خود نداشته باشد، فرضاً اکنون در آستانهٔ مسافرت می‌باشد امّا بنا هست فردا مهمان‌هائی به منزل او بیایند، در این صورت به عبد خود، دستور می‌دهد اگر فردا دوستان من آمدند از آن‌ها پذیرائی کن. آیا باز هم می‌گوئید او صبر کند و دستور خود را به صورت واجب مطلق، بیان کند؟ او هنگام ورود مهمان‌ها دسترسی به عبد ندارد تا دستوری صادر کند بلکه چاره‌ای ندارد جز این که امروز به صورت مشروط بگوید: اگر فردا مهمان‌ها آمدند تو از آن‌ها پذیرائی کن.

ب : در مواردی که مخاطب مولا، افراد متعدّدی می‌باشد، ممکن است شرط، نسبت به بعضی از آن‌ها محقّق باشد و نسبت به بعضی از آن‌ها تحقّق پیدا نکرده باشد، مثلاً بعضی از آن‌ها اکنون مستطیع هستند و تعدادی از آن‌ها بعداً مستطیع می‌شوند در این صورت آیا راهی بهتر از این، وجود دارد که مولا یک حکم، جعل نماید و به نحو واجب مشروط بگوید: «**اذا کنتم مستطیعین یجب علیکم الحج**» در این صورت، حکم مولا دربارهٔ کسانی که بالفعل مستطیع هستند، فعلیّت دارد و کسانی هم که بعداً مستطیع می‌شوند، بعد از استطاعت، حج بر آن‌ها واجب می‌شود، بنابراین، نتیجهٔ خطاب انشائی مذکور، این است که لزومی ندارد مولا دو حکم صادر کند بلکه با یک خطاب و یک قضیّه شرطیّه، وظیفهٔ واجد و فاقد شرط را معیّن می‌کند.

ثمّ الظّاهر دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط، في محلّ النّزاع أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لذي المقدّمة كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمة [۱].

---

[۱] ـ در بحث مقدّمهٔ واجب ـ که آیا مقدّمه، وجوب دارد یا نه، بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه‌ای هست یا نه ـ بعضی از اصولیّین، نزاع مذکور را مختص به واجب مطلق دانسته و فرموده‌اند: نزاع در باب مقدّمهٔ واجب تنها در واجبات مطلقه هست و ظاهر آن تخصیص، این است که:

مقدّمات واجب مشروط، خارج از محلّ نزاع هست، اگر ما حج را ـ نسبت به استطاعت ـ واجب مشروط دانستیم، نباید در باب مقدّمات وجودیّه حج، بحث کنیم که آیا وجوب دارد یا نه؟

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: به چه مناسبت، نزاع را به واجب مطلق، اختصاص داده‌اند بلکه در واجب مشروط هم نسبت به مقدّمات وجودیّه، فرقی با واجب مطلق، مطرح نیست.

مثال : اگر شما در باب صلات ـ واجب مطلق ـ برای طهارت و وضو ـ بنابر قول به وجوب مقدّمه ـ وجوبی را قائل شده و گفتید وضو هم وجوب غیری و مقدّمی دارد، در باب حج ـ واجب مشروط ـ نسبت به مقدّمات وجودیّه چرا همان مطلب را نمی‌گوئید؟

آیا اگر کسی مستطیع شد، لازم نیست که مقدّمات حج ـ از قبیل تهیّهٔ وسائل، اخذ گذرنامه و ... ـ را مهیّا کند؟

آیا چون نماز، واجب مطلق و حج، مشروط است، تفاوت مذکور، سبب می‌شود که مقدّمات وجودیّه آن دو متفاوت شود؟

هیچ فرقی در این جهت، بین آن‌ها نیست، تنها فرقی که می‌توان بین آن دو، ذکر کرد، این است که:

و أمّا الشّرط[۱] المعلّق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبهة فيه، و لا ارتياب: امّا على ما هو ظاهر المشهور و المتصور، لكونه مقدّمة وجوبيّة [۱].

مقدّمات در دو وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه هستند، همان طور که در اصل وجوب ـ موصوف ـ تابع ذی المقدّمه بودند در دو وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت برای ذی المقدّمه دارند[۲]. همان طور که نماز، واجب مطلق است، وضو هم وجوبش مطلق می‌باشد، همان طور که حج، واجب مشروط است و توقف بر استطاعت دارد، مقدّمات وجودیّه آن هم وجوبشان متوقف بر استطاعت هست یعنی قبل از استطاعت، لازم نیست کسی مقدّمات حج را فراهم کند[۳] امّا بعد از آن که استطاعت، حاصل شد، وجوب، فعلیّت پیدا کرد مانند وجوب صلات باید تمام مقدّمات وجودیّه را فراهم کرد ـ البتّه بنابر قول به وجوب مقدّمه.

[۱] ـ مصنّف ﷺ مطلبی را دربارهٔ واجبات مشروط، بیان نموده‌اند، در حقیقت به بیان ثمرهٔ اختلاف بین خود و مرحوم شیخ ـ که قبلاً بحث کردیم ـ پرداخته‌اند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

توضیح ذلک : در واجبات مشروط، سه نحو، مقدّمه وجود دارد، باید ملاحظه شود که ثمرهٔ نزاع بین مصنّف و شیخ اعظم «اعلی الله مقامهما» در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

تذکر : مثال ما در مباحث قبل دربارهٔ مجیئ زید، نسبت به اکرام بود امّا فعلاً مثال را

---

۱ - اشارة الی ما قد یتخیل فی المقام من ان المقدمات الوجوبیة ای التی علق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب یشکل خروجها عن محل النزاع بناء علی ما تقدم من تقریرات الشیخ اعلی الله مقامه من انکار الواجب المشروط و رجوع الشروط کلها الی الفعل لبا دون الطلب بل یجب القول ح بوجوبها بناء علی الملازمة (فیجیب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبیة المعلّق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع علی کل حال سواء قلنا بمقالة المشهور من تعقل الواجب المشروط او قلنا بمقالة الشیخ من عدم تعقله و رجوع الشروط کلها الی المادة. ر.ک : عنایة الاصول ۱ / ۳۱۱.

۲ - بدیهی است که اگر کسی در بحث مقدّمهٔ واجب، ملازمه را نپذیرفت دیگر نه در وجوب، نه در اطلاق و نه در اشتراط اصلاً تبعیّتی مطرح نیست.

۳ - قبل از استطاعت، تهیّهٔ مقدّمات حج، طبق مبنای مشهور ـ و ما ـ اصلاً لزومی ندارد.

و أما علی المختار لشیخنا العلامة ـ أعلی الله مقامه ـ فلأنه و إن کان من المقدّمات الوجودیّة للواجب، إلا أنّه أخذ علی نحو لا یکاد یترشّح علیه الوجوب منه، فانه[1] جعل الشّیء واجباً علی تقدیر حصول ذاك الشّرط، فمعه[2] کیف یترشّح علیه الوجوب و یتعلّق به الطّلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟ [۱].

باید در موردی بیان کنیم که معلّق علیه و مقدّمه، یک امر اختیاری باشد زیرا مجیء زید در اختیار خود او می‌باشد نه در اختیار مکلف ـ یعنی کسی که خطاب و تکلیف، متوجه او شده. ـ مثلاً مولا فرموده است: «ان استطعتم یجب علیکم الحج»، حج و استطاعت، مثال خوبی برای بحث ما هست و سه نوع مقدّمه در آن، تصوّر می‌شود. حال باید ببینیم ثمرهٔ نزاع بین مصنّف و شیخ اعظم رحمه‌الله در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

۱ ـ یک مقدّمه، همان است که در ظاهر دلیل، وجوب حج بر آن متعلّق و متوقّف شده که شیخ اعظم رحمه‌الله آن را مربوط به مادّه امّا مشهور ـ و ما ـ آن را مربوط به هیأت می‌دانند. که آن عبارت از استطاعت است.

آیا در نفس استطاعت ـ شرط ـ که در ظاهر دلیل، خطاب بر آن معلّق شده، بین نظر شیخ اعظم و عقیدهٔ مشهور، ثمره‌ای ظاهر می‌شود؟

نسبت به استطاعت، ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود زیرا: طبق مبنای ما که استطاعت را قید هیأت و مربوط به وجوب می‌دانیم، استطاعت، مقدّمهٔ وجوبیّه حج است و قبلاً هم در تقسیمات مقدّمه گفتیم که مقدّمات وجوبیه، مسلّماً خارج از نزاع در باب مقدّمهٔ واجب هست و لزومی ندارد کسی استطاعت را تحصیل نماید.

[۱] ـ امّا طبق مبنای شیخ اعظم[3]، ممکن است کسی بگوید: الآن حج وجوب دارد،

[۱ - و حاصله: ان الشیء ـ کالحج ـ علی تقدیر حصول الشرط ـ کالاستطاعة ـ واجب لا انّ الحج المقید بالاستطاعة واجب حتی یجب تحصیل الشرط کسائر المقدمات الوجودیة التی یجب تحصیلها.

۲ - ای مع حصول الشرط کیف یترشح علیه الوجوب الغیری، لان وجوب تحصیله بعد حصوله لیس الا طلب الحاصل المحال] ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۱۷۸.

۳ - که قید را مربوط به مادّه می‌دانند.

.....

منتها کدام حج، واجب است؟

حج، عن استطاعةٍ، حجّ مقیّد به استطاعت، واجب است مانند نماز مقیّد بـه طـهارت، همان طور که در نماز مقیّد به طهارت، شما موظّف هستید طهارت را تحصیل کنید در حجّ مقیّد به استطاعت هم ممکن است کسی بگوید طبق مبنای شیخ اعظم، تحصیل استطاعت، واجب است و فرقی بین استطاعت و طهارت نیست و آن دو در «واجب» اخذ شده و قید مأموربه و مکلّف‌به هست.

در جواب، چنین می‌گوئیم که: بین آن دو، فرق هست و در کلام شیخ ﷺ هم بـه آن اشاره شده که:

آن امر اختیاری کـه قـید بـرای مکـلّف بـه قـرار داده مـی‌شود، گـاهی بـه ایـن نـحو است که:

نظر مولا، این نیست که شما قید و شرط را در خـارج، تـحصیل کـنید[1] بـلکه مـنظور او، این است که اگر قید و استطاعت، خـود بـه خـود، حـاصل شـد، شـما مکـلف‌به، را اتیان نمائید.

بنابر مبنای شیخ اعظم با این که استطاعت، مانند طهارت، جنبهٔ مقدّمهٔ وجودیّه دارد و مقدّمات وجودیّه از باب مقدّمهٔ واجب، دارای وجوب هستند امّـا در عـین حـال، وضـع استطاعت با طهارت، مـتفاوت است و استطاعت، واجب التّـحصیل نـیست بـه خـلاف طهارت که تحصیلش لازم است.

نتیجه : در مسأله حج، نسبت به استطاعت، بین نظر ما و عـقیدهٔ شـیخ ﷺ هـیچ‌گونه تفاوتی نیست.

---

۱ - وگاهی نحوهٔ اخذ قید در مأموربه به نحوی است که مکلّف باید آن را تحصیل کند مانند «صلّ مع الطّهارة.»

نعم على مختاره ﷺ لو كانت له مقدّمات وجوديّه غير معلّق عليها وجوبه، لتعلّق بها الطّلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشّرط في الاستقبال، و ذلك لأنّ إيجاب ذي المقدمّة على ذلك حاليّ، و الواجب إنّما هو استقباليّ، كما يأتي في الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلّق، فلا تغفل. هذا في غير المعرفة و التّعلّم من المقدّمات [١].

---

[١] ـ ٢ : قسم دیگر از مقدّمات [1] حج، عبارت از مقدّمات وجودیّه حج و تهیّهٔ وسائل مسافرت هست. در این نوع مقدّمات، بین نظر مشهور ـ که مختار ما هم هست ـ و عقیدهٔ شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر کسی فعلاً مستطیع نیست امّا می‌داند که چهار ماه دیگر، مستطیع می‌شود، لزومی ندارد که مقدّمات حج را فراهم کند «و الحجّ لا یکون واجباً علیه الا بعد الاستطاعة».

اما طبق مبنای مرحوم شیخ: اگر کسی بداند چهار ماه دیگر استطاعت، پیدا می‌کند و در نتیجه، حجّ او «حجّ عن استطاعةٍ» هست، اکنون بر او لازم است مقدّمات حج را آماده کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد، وجوب، متوقّف بر استطاعت نیست، الآن وجوب، تحقّق دارد و «حجّ عن استطاعةٍ» واجب است یعنی وجوب، فعلی [2] امّا واجب ـ حج ـ استقبالی و در موسم حج است.

تذکّر : به زودی، بحثی دربارهٔ واجب معلّق خواهیم داشت که: در واجب معلّق، وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی هست و طبق مبنای شیخ اعظم، واجب مشروط، همان واجب معلّق است و این مطلب، نیاز به توضیح مفصّل دارد که به زودی مطرح می‌کنیم. لازم به تذکّر است که در مثل صلات هم ثمره‌ای بین قول ما و نظر شیخ اعظم، ظاهر می‌شود که:

اگر کسی قبل از زوال شمس بخواهد وضو بگیرد یا غسل نماید، آن وضو و غسل،

---

١ ـ که از سنخ استطاعت نباشد ـ در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده باشد.

٢ ـ اگر ذی المقدّمه، وجوب فعلی پیدا کرد، تهیّهٔ مقدّمات هم الآن وجوب فعلی دارد.

و أمّا المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتّى في الواجب المشروط ـ بالمعنى المختار ـ قبل حصول شرطه، لكنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص و اليأس عن الظّفر بالدّليل على التّكليف، فيستقلّ بعده بالبراءة، و إنّ العقوبة على المخالفة بلا حجّة و بيان، و المؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم[1] **[۱].**

واجب نیست زیرا زوال شمس، محقّق نشده و زوال شمس، مقدّمهٔ وجوبی نماز هست تا زوال تحقّق پیدا نکند، نماز، واجب نیست امّا طبق مبنای مرحوم شیخ اگر شما ساعت یازده صبح بخواهید به نیّت وجوب، وضو بگیرید، هیچ مانعی ندارد چون که در آن موقع، صلات، وجوب فعلی دارد.

سؤال : در آن لحظه، چه چیز بر مکلف، واجب است؟

جواب : صلات مقیّد به زوال. پس وجوب، فعلی هست امّا واجب، استقبالی می‌باشد ـ نظیر واجب معلّق که به زودی دربارهٔ آن، بحث خواهیم کرد.

خلاصه : در قسم دوّم از مقدّمات ـ که در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده ـ بین قول مصنّف و عقیدهٔ شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که بیان کردیم.

[۱] ـ ۳ : قسم سوّم از مقدّمات، عبارت از معرفت و تعلّم احکام الهی می‌باشد، عدم علم، مانع از این است که حکم الهی وقوع پیدا کند پس کأنّ معرفت و علم هم یکی از مقدّمات هست.

سؤال : آیا معرفت احکام ـ به عنوان یک مقدّمه برای تعلّم احکام الهی ـ داخل نزاع در باب مقدّمهٔ واجب هست یا نه؟

---

۱ ـ فلا تجری قاعدة قبح العقاب بلا بیان بالنسبة الی الملتفت القادر علی الاستعلام . . . «بل یستکشف من اجماعهم علی استحقاق الجاهل المقصر فی تعلم المسائل حتی المتعلقة بالتکالیف الموقتة و المشروطة ان المعرفة و التعلم و التفحص لم تؤخذ فی التکالیف علی نحو لا یجب تحصیلها فلو حصل ح فوت المعرفة و التعلم من جهة تقصیر المکلف لم یکن معذوراً فیها. (منه دام ظله) ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۳۶.

.....

جواب : معرفت احکام الهی چه در واجبات مطلق و چه در واجبات مشروط[۱]، واجب است امّا باید متذکّر شد که:

علم به «حکم» و وجوب «معرفت» از نزاع در باب مقدّمهٔ واجب، خارج است زیرا تعلّم و معرفت به خاطر «ملازمه»، وجوب غیری و شرعی پیدا نمی‌کند بلکه: عقل مستقلاً حکم به لزوم معرفت نموده، و من و شما را موظّف کرده که به دنبال فحص و تتبّع، نسبت به احکام الهی برویم تا این که احکام الهی را تعلّم و عمل نمائیم و چنانچه بررسی نمودیم و مطلبی و حکمی برای ما مشخّص نشد آن وقت می‌توانیم برائت عقلی و قبح عقاب بلا بیان را جاری نمائیم و نباید توهّم شود که به مجردی که شک و تردید پیدا کردیم که آیا شارع مقدّس در فلان زمینه، حکمی دارد یا نه می‌توان برائت عقلی جاری نمود.

خلاصه : وجوب تعلّم و معرفت احکام از باب مقدّمه، واجب نیست بلکه عقل، مستقلاً حکم به لزوم تعلّم احکام می‌نماید و مکرّراً گفته‌ایم که: وجوب مقدّمه[۲]، یک وجوب عقلی نیست بلکه شرعی[۳] و حاکم به ملازمه، عقل هست ولی طرفین ملازمه، شرعی است مثلاً وجوب صلات و طهارت، هر دو شرعی هست امّا طریق و راه استفادهٔ وجوب طهارت، همان ملازمهٔ عقلیّه است که بحث کرده‌ایم.

قوله: «فافهم.»

اشاره به همان نکته‌ای است که بیان کردیم: کسی به ما اشکال نکند که در باب مقدّمهٔ واجب، نزاع در حکم عقل است و شما هم که در مسألهٔ معرفت و تعلّم احکام می‌گوئید عقل، حکم به لزوم تحصیل معرفت می‌کند.

بین آن دو مسأله، تفاوتی هست که: مقدّمهٔ واجب، وجوب شرعی دارد نه عقلی امّا

---

۱ - حتّی طبق تفسیر ما از واجب مشروط که گفتیم قبل از شرط، وجوبی تحقّق ندارد.

۲ - در بحث مقدّمهٔ واجب .

۳ - امّا وجوب معرفت و تعلّم احکام یک وجوب عقلی هست.

تذنيب : لا يخفى أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشّرط على الحقيقة مطلقاً، و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره ﷺ في الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب و إن كان أمراً استقباليّاً عليه، إلا أنّ تلبّسه بالوجوب في الحال، و مجاز على المختار، حيث لا تلبّس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي[1] ﷺ تصريحه بأنّ لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الأوْل أو المشارفة [۱].

ملازمه، عقلیه هست امّا در باب معرفت، عقل مستقلاً حکم به لزوم معرفت نموده و مکلّفین را ملزم کرده که احکام الهی را یاد بگیرند.

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟

[۱] ـ مصنّف ﷺ در ذیل بحث واجب مشروط، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» به صورت حقیقت است یا مجاز؟

مثال : وجوب حج، متوقّف بر استطاعت هست حال اگر بگوئیم: «الحجّ واجبٌ» آیا اطلاق کلمهٔ «واجب» ـ که یکی از مشتقات هست ـ بر «واجب مشروط» به نحو حقیقت است یا مجاز؟

کلمهٔ «واجب» هم مانند عنوان «ضارب» مشتق است و در بحث مشتق در این زمینه، مفصّلاً بحث کرده‌ایم که:

---

۱ ـ هو بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الجبعى العاملى ولد فى بعلبك عام ۹۵۳ هـ انتقل به والده و هو صغير الى الديار العجمية، اخذ عن والده و غيره من الجهابذة، ولي بها شيخ الاسلام ثم اخذ فى السياحة ثلاثين سنة، و اجتمع فى اثناء ذلك بكثير من ارباب الفضل، ثم عادو قطن بارض العجم، له كتب كثيرة منها «الحبل المتين» و «الزبدة» فى الاصول و «حاشية الشرح العضدى على مختصر الاصول» و غيرها له شعر كثير بالعربية و الفارسية قال تلميذه العلامة المولى محمد تقى المجلسى: ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علوّ مرتبه احداً توفى سنة ۱۰۳۱ (امل الآمل ۱ / ۱۵۵ رقم ۱۵۸) ر . ک : كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت ص ۱۰۰.

.....

اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال بعد از حصول شرط و بعد از حصول استطاعت باشد، هم طبق مبنای ما و هم طبق عقیدهٔ مرحوم شیخ[۱] ـ نسبت به واجب مشروط ـ آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

به عبارت دیگر: وقتی می‌گوئیم «الحجّ واجبٌ»، یعنی: بعد از حصول استطاعت، حج واجب است، حالِ نسبت و حالِ تطبیق عنوان مذکور بر واجب مشروط به لحاظ همان حال بعد از حصول شرط و استطاعت است لذا اطلاق هم، حقیقی[۲] است زیرا در بحث مشتق هم گفتیم که مقصود از کلمهٔ «حال» در نزاع مشتق، حال نطق و تکلّم نیست بلکه منظور، حال نسبت و حال «جَرْی» می‌باشد.

امّا چنانچه اطلاق عنوان اشتقاقی «واجب» بر واجب مشروط به لحاظ قبل از حصول شرط ـ مانند استطاعت، نسبت به حج ـ باشد، یعنی: فرضاً هنوز استطاعت، حاصل نشده، امّا بگوئیم «الحجّ واجبٌ» در این صورت، ثمره‌ای بین کلام شیخ و مصنف ﷺ ظاهر می‌شود که:

طبق مبنای شیخ اعظم، آن اطلاق، حقیقی است زیرا استطاعت، قید واجب و مأموربه هست ـ نه قید وجوب ـ و قبل از استطاعت هم «وجوب»، ثابت هست لذا اطلاق کلمهٔ واجب بر واجب مشروط به نحو حقیقت است نه مجاز.

امّا طبق نظر مشهور که مختار ما هم هست آن اطلاق، مجازی می‌باشد زیرا: استطاعت در «وجوب» حج مدخلیّت دارد لذا اگر قبل از تحقّق استطاعت گفته شود: «الحجّ واجبٌ» از مواردی بشمار می‌رود که مشتق، استعمال شده «فیما یتلبّس بالمبدأ فی الاستقبال» و استعمال مشتق «فیما یتلبّس بالمبدأ فی الاستقبال» مجازی است نه حقیقی.

---

۱ - وجه آن، بنا بر نظر شیخ ﷺ بسیار واضح است.

۲ - اگر زید، فردا اتصاف به ضرب پیدا می‌کند لکن شما اکنون عنوان ضارب را به لحاظ ضرب فردا بر او تطبیق کنید آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

و امّا الصيّغة مع الشّرط، فهي حقيقة على كلّ حال لاستعمالها على مختاره ﷺ في الطلب المطلق[۱]، و على المختار في الطّلب المقيّد، على نحو تعدّد الدالّ و المدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد، لا المبهم المقسم فافهم [۱].

حکایت شده که مرحوم شیخ بهائی هم به آن تصریح کرده و فرموده‌اند: علاقهٔ آن استعمال مجازی یا «أوْل[۲]» است یا «مشارفت[۳]» ـ بنابراین که «أول و مشارفت» دو علاقهٔ نزدیک به هم باشند.

آیا استعمال صیغهٔ امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟

[۱] ـ سؤال: اگر صیغهٔ اِفعل و هیأت امر را در واجب مشروط، استعمال کرده و گفتیم «**اكرم زيداً ان جائك**»، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

جواب: آن استعمال، حقیقی هست زیرا موضوع‌له هیأت «اکرِم» ـ هیأت افعل ـ به مقتضای وضع اوّلی، طلبی هست که هم با واجب مطلق، سازگار است و هم با واجب مشروط و شما آن را در مطلق طلب که مقسم واجب مطلق و مشروط هست، استعمال می‌کنید و «اشتراط» را از قید «اِن جائك» استفاده می‌کنید.

به عبارت دیگر: ما هیچ‌گاه هیأت افعل و «اکرم» را در واجب مشروط، استعمال نمی‌کنیم، مفاد «اکرم» طلب اکرام وجوبی زید هست امّا این که عنوان آن طلب وجوبی «مطلق» هست یا «مشروط»، باید از دالّ دیگری ـ قرینهٔ مقامیّه یا لفظیّه ـ استفاده شود نه از قرینهٔ مجاز، لذا می‌گوئیم: هیأت افعل در مقسم، استعمال شده و دلالتی بر قسم ندارد امّا تطبیق کردن مقسم بر بعضی از اقسام به وسیلهٔ دوالّ دیگری هست. مثلاً این که

---

۱ ـ ای بدون تقیّده بالشرط، اذ المفروض رجوع الشرط علی مسلك الشیخ الی المادة، لا الهیئة کما هو مذهب المشهور. ر. ک: منتهی الدرایة ۲ / ۱۸٤.

۲ ـ به اعتبار این که در آینده، تلبّس به «وجوب» حاصل می‌شود.

۳ ـ به اعتبار این که مشرف به «وجوب» و در آستانه وجوب قرار گرفته.

.....

می‌بینیم به دنبال صیغهٔ امر «إن جائك»، ذکر شده از آن قید، اشتراط را استفاده می‌کنیم و اگر آن قید، همراه صیغهٔ امر و هیأت «اکرِم» نمی‌بود، نمی‌توانستیم اشتراط را استفاده کنیم.

بلکه اگر شما جملهٔ «اکرم زیداً» را اطلاق و از آن، واجب مطلق را اراده کنید ـ بدون قید مذکور ـ در این صورت هم هیأت افعل در واجب مطلق، استعمال نشده بلکه در «**مطلق الواجب**» استعمال شده وبین «**مطلق الواجب**» و «**الواجب المطلق**» تفاوت هست زیرا «الواجب المطلق»، یک قسمی است در برابر واجب مشروط و بدیهی است که «الواجب قسمان امّا ان یکون مطلقا و امّا ان یکون مشروطاً». پس همان طور که واجب مشروط، قسمی از واجب است، واجب مطلق هم قسمی از واجب است و مقسم آن دو، «مطلق الواجب» می‌باشد که مطلق الواجب گاهی در ضمن واجب مطلق هست و گاهی در ضمن واجب مشروط، تحقق پیدا می‌کند و ما معتقدیم که همیشه هیأت افعل در مطلق الواجب استعمال می‌شود و اگر بنا باشد واجب مشروط از آن استفاده شود غیر از هیأت افعل به دالّ دیگری نیاز است و اگر بخواهیم از آن مقسم، واجب مطلق را اراده نمائیم، آن هم غیر از هیأت امر، نیاز به دالّ دیگری دارد منتها دوال، متفاوت هست، اگر قیدی مانند «ان جائك»، همراه آن بیاید، دلالت بر اشتراط می‌کند و چنانچه قیدی همراهش نباشد صِرْف نبودن قید، دالّ بر واجب مطلق هست فرضاً با «عدم قید مجیء» قرینیّت بر واجب مطلق پیدا می‌کند.

خلاصه، این که هیأت افعل نه در واجب مطلق استعمال می‌شود و نه در واجب مشروط بلکه در قدر جامع ـ مقسم ـ استعمال می‌شود و معنای «اکرم» این است که: اکرام، مطلوب مولا می‌باشد امّا این که طلبش به نحو واجب مطلق است یا مشروط، نیاز به قرینه و دالّ دیگری دارد.

و منها : تقسيمه إلى المعلّق و المنجّز، قال في الفصول: «إنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كـالمعرفة، ولْيُسمَّ منجّزاً، و إلى ما يتعلّق وجوبه به، و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، ولْيُسمَّ معلّقاً كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة، أو خـروج الرّفقة، و يتوقّف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له، و الفرق بين هذا النّوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التّوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل.» انتهى كلامه رفع مقامه [۱].

نتیجه : استعمال صیغهٔ امر چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط به نحو حقیقت است ـ به لحاظ این که هیأت افعل در «مطلق الوجوب» استعمال می‌شود ـ و فـرقی بـین واجب مطلق و مشروط از نظر استعمال هیأت افعل وجود ندارد.

قوله: «فافهم[1].»

شاید اشاره به این است که: بین «**مطلق الواجب**» و «**الواجب المطلق**» خلط و اشـتباه نشود، «مطلق الواجب» عنوان مقسمی دارد و صیغهٔ امر، همیشه در آن مقسم، اسـتعمال می‌شود و اقسام را باید از دوالّ دیگـری اسـتفاده کـرد کـه مـمکن است آن دوال، امـور وجودی باشند یا عدمی.

«واجب معلّق و منجّز»

[۱] ـ صاحب فصول ﷺ مبتکر یکی از تقسیمات واجب است، ایشان فرموده‌اند: به

---

۱ ـ لعله اشارة الی احتمال ان لا تکون الصیغة مستعملة فی کل من الطلب المقید و الطلب المطلق المقابل للمقید بنحو تعدد الدال و المدلول بل تکون الصیغة بنفسها مستعملة فی الطلب المقید اوفی الطلب المطلق المقابل للمقید غایته ان الشرط او مقدمات الحکمة یکون قرینة علیه (و علی هذا) فلا یکون استعمالها علی نحو الحقیقة بل یکون مجازاً لکونه فی غیر ما وضع له ای فی غیر المبهم المقسم و هی الطبیعة اللا بشرط المقسمی. ر.ک : عنایة الاصول ۱ / ۳۱۷.

.....

یک اعتبار، واجب به معلّق و منجّز تقسیم می‌شود.

۱ ـ واجب منجّز : آن است که تکلیف، اکنون به مکلّف، توجّه پیدا کرده و فعلیّت دارد، واجب ـ مأموربه ـ هم الآن برای مکلّف، مقدور است و او می‌تواند آن را اتیان کند زیرا مأموربه متوقف بر چیزی نیست که برای مکلّف، مقدور نباشد مانند «معرفت» ـ خواه در مسائل اعتقادی باشد خواه در مسائل عملی و فرعی ـ که وجوبش به نحو فعلی و منجّز است، یعنی اکنون تحقق دارد و معرفت، متوقّف بر امر غیرمقدور نیست.

۲ ـ واجب معلّق : آن است که وجوبش فعلیّت دارد، فرضاً الآن وجوب، تحقّق دارد امّا واجب ـ مکلّف‌به ـ متوقّف بر امری است که آن امر فعلاً برای مکلّف، مقدور نیست. مثلاً توقّف بر گذشت زمان دارد، مانند حج که از هنگام استطاعت[1]، وجوب، متوجّه مکلّف هست امّا او واجب را نمی‌تواند اتیان کند زیرا مناسک حج باید در موسم خاصّی، انجام شود و مکلف هم که نمی‌تواند، خلق زمان نماید.

سؤال : چه تفاوتی بین واجب مشروط و معلّق هست؟

جواب : در واجب مشروط، نفس «وجوب» توقّف بر شرط دارد امّا در واجب معلّق، «فعل» توقّف بر شرط دارد، آن جا «وجوب» مشروط است ولی در واجب معلّق مأموربه مشروط است به عبارت صریح‌تر: در واجب مشروط، اصل تکلیف، مشروط است ولی در واجب معلّق، مکلّف‌به، مشروط است بنابراین در واجب معلّق: «**الوجوب فعلی و الواجب استقبالی.**»

---

۱ ـ بنابراین که از زمان استطاعت، وجوب، متوجّه مکلف شود، البتّه بعضی هم معتقدند که هنگامی که وسائل، فراهم شد و کاروان حج، حرکت کرد، حج «وجوب» دارد.

لا يخفى أنّ شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى، و جعل الشّرط لزوماً من قيود المادّة ثبوتاً و إثباتاً، حيث ادّعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أي إثباتاً و ثبوتاً، على خلاف القواعد العربيّة و ظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدّم آنفاً عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التّقسيم، ضرورة أنّ المعلّق بما فسّره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلّق المقابل للمشروط. و من هنا انقدح أنّه في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربيّة، لا الواجب المعلّق بالتّفسير المذكور. و حيث قد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ امكان رجوع الشّرط إلى الهيئة، كما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه [۱].

---

[۱] ـ **تذكّر :** قبلاً به نحو مشروح، بحث كرديم كه نظر شيخ اعظم ـ بر خلاف مشهور ـ در واجب مشروط، چنين است كه: ايشان قيد و شرط را به نحو لزوم، مربوط به مادّه ـ نه هيأت ـ مى‌دانستند ـ ثبوتاً و اثباتاً[۱] ـ زيرا ممتنع است قيد، مربوط به هيأت باشد ـ ثبوتاً و اثباتاً[۲] ـ در حالى كه ايشان قبول داشتند كه آن ادّعا بر خلاف قواعد عربى و بر خلاف نظر مشهور است.

ضمناً به نظر شيخ اعظم در واجب مشروط «وجوب» فعلى ولى «واجب» استقبالى بود.

[۱ - يعنى: لباً و دليلاً، و اشار بهذين اللفظين الى الوجهين اللذين افادهما الشيخ ﷺ فى رجوع القيد الى المادّة و هما: امتناع رجوعه الى الهيئة، لعدم كون مفادها قابلاً للتقييد و شهادة الوجدان برجوع القيد الى المادّة.

۲ - اما الاثبات فلكون الاطلاق و التقييد من صفات الالفاظ الموضوعة للمعانى الكلّية الاستقلالية دون الالفاظ الموضوعة للمعانى الجزئية كالهيئات على مذهب الشيخ ﷺ من كون الوضع فى الحروف عاماً و الموضع له فيها خاصّاً و امّا الثبوت فلعدم قابلية الارادة كغيرها من الامور التكوينية للاناطة، بل هى امّا موجودة و امّا معدومة]. ر.ك : منتهى الدراية ۲ / ۱۸۷.

.....

واجب مشروطی راکه مرحوم شیخ تفسیر و معناکرده، نزدیک و قریب به آن واجب معلّقی است که صاحب فصول ﷺ بیان کرده‌اند و به تعبیر مصنّف ﷺ واجب معلّق صاحب فصول، قسمی از واجب مشروط شیخ اعظم است زیرا «وجوب و تکلیف» در واجب مشروط، به نظر شیخ اعظم هم فعلیّت دارد یعنی وجوب حج، قبل از استطاعت، ثابت و محقّق است.

تنها فرقی که بین واجب مشروط ـ طبق تفسیر مرحوم شیخ ـ و واجب معلّق صاحب فصول ﷺ وجود دارد این است که: معلّق علیه در واجب معلّق، یک امر غیر مقدور هست مانند زمان، نسبت به حج امّا در واجب مشروط شیخ اعظم، معلّق علیه، ممکن است برای مکلّف، مقدور باشد مانند استطاعت، نسبت به حج و امکان دارد غیر مقدور باشد مانند زمان، نسبت به حج.

به عبارت دیگر: به نظر شیخ اعظم، هنگامی که نه استطاعت، تحقّق دارد و نه موسم حج فرا رسیده، حج دارای وجوب فعلی است. «الحج واجبٌ»، منتها در حج، دو خصوصیّت، مطرح است که تا آن دو ویژگی حاصل نشود شما نمی‌توانید واجب را اتیان کنید: ۱ ـ استطاعت ۲ ـ زمان خاص مناسک حج.

پس از نظر مرحوم شیخ، مدخلیّت استطاعت با مدخلیّت زمان، مساوی هست در حالی که استطاعت، یک امر مقدوری هست، به خلاف زمان که مقدور مکلّف نیست و او نمی‌تواند خلق زمان نماید لذا می‌گوئیم به نظر ایشان فعلاً حج واجب است، اما کدام حج؟ «الحجّ عن استطاعةٍ فی زمان خاص»، امّا صاحب فصول، بین آن دو مسأله، فرق، قائل شدند به لحاظ این که استطاعت، امر مقدور و زمان، یک امر غیرمقدور است و ایشان واجب معلّق را چنین تعریف کرده‌اند: «**ما یتعلّق وجوبه به ـ ای بالمکلّف ـ و یتوقّف حصوله علی امرٍ غیر مقدور له . . . کالحج.**» پس به نظر ایشان، معلّق علیه، یک امر غیرمقدور است و الا اگر صاحب فصول، مبنای شیخ اعظم را هم بپذیرند، حج را نسبت به

.....

استطاعت، واجب معلّق نمی‌دانند.

قوله: «لا یخفی انّ شیخنا العلامة حیث اختار فی الواجب المشروط ذاك المعنی . . . انکر[1] علی الفصول هذا التّقسیم ضرورة انّ المعلّق بما فسّره یکون (من) المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلك کما هو واضح حیث[2] لا یکون ح هناك معنی آخر معقول . . .»

چون که شیخ انصاری ﷺ واجب مشروط را به آن نحو تفسیر کرده، تفسیر صاحب فصول را انکار کرده که واجب معلّق چه صیغه‌ای است بلکه آن هم یک قسم از همان واجب مشروط است که ما بیان کردیم.

تذکّر : می‌توان انکار شیخ اعظم ـ نسبت به تقسیم صاحب فصول ـ را به امر دیگری ارجاع داد که: مرحوم شیخ، واجب معلّق فصولی را انکار نکرده‌اند، ایشان واجب معلّق را پذیرفته و دائرهٔ آن را توسعه داده، به عبارت دیگر: واجب معلّق صاحب فصول از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است یعنی: واجب مشروط ایشان، عام است امّا واجب معلّق فصولی از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است.

سؤال : آیا شیخ اعظم با تقسیم صاحب فصول مخالفت ننموده و آن را انکار نکرده؟

جواب : خیر، مرحوم شیخ در مورد واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است، کأنّ ایشان باید به مشهور بفرمایند که ما واجب مشروطی را که شما تفسیر کردید نمی‌پذیریم امّا نباید به صاحب فصول بفرمایند ما واجب معلّق شما را نمی‌پذیریم زیرا واجب معلّق فصولی، یک قسم از واجب مشروط شیخ اعظم است و در حقیقت، ایشان واجب معلّق را به نحو وسیع‌تری پذیرفته‌اند و تنها مخالفت مرحوم شیخ با مشهور است نه

---

۱ ـ کلمه انکر «خبر» «انّ» می‌باشد ـ لا یخفی ان شیخنا العلامة . . . انکر علی الفصول . . .

۲ ـ هذا تقریب اتّحاد المعلّق الفصولی مع المشروط الشیخی و حاصله: انّه لا یکون حین رجوع القید الی المادّة فی تقسیم الواجب الی المعلّق و المنجّز معنی آخر معقول غیر نفس الواجب یکون هو المعلّق المقابل للمشروط فی تقسیم الواجب الی المطلق و المشروط . ر.ک : منتهی الدرایة ۲ / ۱۸۹ .

نعم يمكن أن يقال: إنّه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصيّة كونه حاليّاً أو استقباليّاً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهمّ، و إلا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيّات، و لا اختلاف فيه، فإنّ ما رتّبه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً ـ كما يأتي ـ إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حاليّته، لا من استقباليّة الواجب، فافهم[1] [۱].

با صاحب فصول ﷺ.

سؤال : چه قرینه‌ای وجود دارد که کلام مشهور در مورد واجب مشروط ـ که قید را مربوط به هیأت می‌دانستند ـ در مقابل فرمایش شیخ اعظم هست ـ که ایشان قید را مربوط به مادّه می‌دانستند.

جواب : شاهدش[2] فرمایش شیخ بهائی ﷺ می‌باشد که اخیراً بیان کردیم.

اکنون باید ببینیم که آیا طبق تفسیر مشهور ـ و مصنّف ـ نسبت به واجب مشروط، ایرادی بر تقسیم صاحب فصول هست یا نه؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اشکالات مصنّف بر تقسیم واجب، به معلّق و منجّز

[۱] ـ مشهور و همچنین مصنّف ﷺ در واجب مشروط، قید و شرط را مربوط به هیأت می‌دانستند.

سؤال : آیا ـ طبق تفسیر مصنّف از واجب مشروط ـ تقسیم نمودن صاحب فصول، واجب را به معلّق و منجّز صحیح است یا نه؟

---

۱ - یمکن ان یکون اشارة الی ان التقسیم کان لدفع الخلط بین المعلق و المشروط و عدم التمییز بینهما المؤدی ذلك الی الاشکال فی وجوب بعض المقدمات قبل الوقت. ر.ک: حقائق الاصول ۱ / ۲٤٥.

۲ - ای یشهد بکون رجوع القید الی المادة خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائی من تصریحه بان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط مجاز بعلاقة الأوّل او المشارفة، و من المعلوم: ان المجازیة انما تکون فی صورة اناطة الوجوب بالشرط، لا اناطة الواجب به اذ لا مجازیة ح بعد کون الوجوب مطلقا غیر مشروط بشیء. ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۱۸۷.

.....

جواب : آن تقسیم به حسب ظاهر، معقول و صحیح است زیرا در واجب منجّز و معلّق، تکلیف «فعلی» است منتها در واجب معلّق» «مکلّف‌به» استقبالی هست امّا در منجّز، «حالی» می‌باشد لذا طبق مبنای مشهور و مصنّف نمی‌توان تقسیم فصولی را انکار کرد امّا در عین حال ممکن است دو اشکال به آن تقسیم وارد نمود[1] و گفت تقسیم ایشان موضوعیّت و ارزش چندانی ندارد.

الف : مقدمّه: اگر برای موضوعی یا شیء تقسیمات متعدّد ذکر کردند، در چه صورتی می‌توان گفت آن تقسیمات، مستقل هست؟

تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر ـ در آن مورد ـ سازگار باشد.

مثال: فرضاً برای انسان، دو تقسیم به این ترتیب ذکر می‌کنیم که: الف: «الانسان امّا عالم و امّا جاهل» ب: «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض.»

در صورتی تقسیمات مذکور، مستقل است که انسان ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین انسان غیر ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و هچنین در تقسیم اوّل ـ الف ـ «عالمیت» هم با ابیضیّت سازگار باشد وهم با غیر ابیضیّت و کذا جاهل بودن.

امّا به عنوان مثال اگر گفتیم «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض» لکن از باب فرض، آن خصوصیّت فقط در انسان عالم بود و انسان جاهل، عنوان ابیض و غیر ابیض نداشت، می‌گوئیم آن تقسیم، غیر صحیح است.

امّا در محل بحث: ابتداءً تقسیمی برای واجب ذکر کرده‌اند که: **«الواجب امّا مطلق و امّا مشروط»** سپس صاحب فصول، واجب منجّز و معلّق را مطرح و ابداع کرده‌اند، در صورتی

---

۱ ـ با صرف نظر از این که اصل مبنای شیخ اعظم ـ در تفسیر واجب مشروط ـ را نپذیرفتیم، طبق تفسیر خودمان از واجب مشروط، ممکن است دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد کنیم.

.....

تقسیم فصولی، مستقل است که واجب منجّز، هم بتواند مطلق باشد هم مشروط و همچنین واجب مطلق هم بتواند مطلق باشد و هم مشروط در حالی که آن خصوصیّت در تقسیم مذکور موجود نیست زیرا:

واجب منجّز و معلّق از اقسام واجب مطلق است و در واجب مشروط، منجّز و معلّق، تصوّر نمی‌شود، «**الواجب المطلق امّا منجّز و اما معلّق**» در حقیقت، تقسیم صاحب فصول، یک تقسیم فرعی و نسبت به یک شعبه از واجب هست.

در تقسیم اوّل گفتیم: «الواجب امّا مطلق و امّا مشروط»، آن وقت به صورت فرعی بگوئیم: «الواجب المطلق امّا منجّز و امّا معلّق». شما ملاحظه کردید که صاحب فصول فرمودند: در هر دو تقسیم واجب ـ منجّز و معلّق ـ وجوب، فعلیّت دارد و تکلیف، بالفعل ثابت است و این مطلب تنها در واجب مطلق است امّا در واجب مشروط، تکلیف، فعلیّت ندارد. پس فعلیّت تکلیف در واجب منجّز و معلّق، مفروض است و اگر فرض فعلیّت تکلیف، شده باشد پس آن دو تقسیم، مربوط به واجب مطلق است و اگر مربوط به واجب مطلق شد آن تقسیم، یک تقسیم مستقلّی نیست زیرا تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر، سازگار باشد نه این که بعضی از اقسام یک تقسیم، «مقسم» برای تقسیم دیگر باشد.

ب : هر تقسیم باید به لحاظ نتیجه و آثاری باشد به عبارت دیگر: در هر تقسیم باید اقسام از نظر آثار و احکام، مختلف باشند فرضاً اگر بگوئیم «الواجب امّا صلاة و امّا صوم و اما زکاة و ...» آن تقسیم صحیح است امّا چون در بحث اصولی ما ـ مقدّمهٔ واجب ـ اثری نمی‌گذارد می‌گوئیم آن تقسیم، بی‌فائده هست.

اکنون باید از صاحب فصول رحمه‌الله سؤالی شود: شما که واجب را به منجّز و معلّق، تقسیم کردید چه فائده و اثری بر آن، مترتّب است به عبارت دیگر: واجب معلّق، چه اثری دارد که واجب منجّز ندارد و بالعکس، خلاصه این که از نظر آثار، چه فرقی

.....

بین آن دو واجب هست؟

وقتی به کلام ایشان مراجعه کنیم، می‌بینیم ایشان اثری بر آن مترتّب کرده که: در عین حال که «حج» توقف بر زمان خاص دارد، قبل از فرارسیدن آن موسم خاص، تحصیل مقدّماتش لازم است[1] و باید وسائل رفتن به حج را فراهم نمود.

سؤال : علّت وجوب تهیّهٔ مقدّمات چیست؟

آیا علّتش این است که حج در آینده و در موسم خاص واقع می‌شود یا علّت وجوبش این است که وجوب حج «فعلیت» دارد به عبارت دیگر: آیا این اثرِ وجوبِ مقدّمات وجودیّه، مربوط به استقبالی بودن حج است یا مربوط به فعلیّت وجوب حج می‌باشد؟

چون مکلّف، مستطیع شده و وجوب فعلی تحقّق پیدا کرده، فعلیّت وجوب حج، گریبان گیر مکلّف می‌شود و می‌گوید باید مقدّمات آن را فراهم کنی امّا توقف داشتن حج بر زمان خاصّی، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد.

به عبارت واضح‌تر: کسانی که قائل به وجوب مقدّمه هستند، معتقدند: وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه ترشّح می‌شود نه از این که ذی المقدّمه، یک امر استقبالی هست، استقبالی بودن ذی المقدّمه، دخالتی در وجوب مقدّمه ندارد لذا می‌گوئیم ثمره‌ای که صاحب فصول بر تقسیم ابتکاری خود مترتّب کرده و خواسته در واجبات معلّق برای مقدّمات وجودیّه، اثبات وجوب کند، آن تقسیم بی‌مورد است. البتّه بدیهی است که ما هم قبول داریم که بعد از تحقّق استطاعت، تهیّهٔ مقدّمات حج، واجب است لکن منشأ وجوب، «فعلیّت» وجوب حج است نه استقبالی بودن نفس ذی المقدّمه.

خلاصه : مصنّف ﷺ تاکنون دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد نموده‌اند:

۱ ـ تقسیم باید استقلالی باشد ولی تقسیم شما یک تقسیم مستقلی نیست.

۲ ـ اثری بر تقسیم شما مترتّب نیست.

---

۱ - البته در صورت حصول استطاعت.

ثمّ إنّه ربما حكي عن بعض أهل النّظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلّق، و هو أن الطلب و الإيجاب، إنّما يكون بازاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقباليّ؟ فلا يكاد يصحّ الطّلب و البعث فعلاً نحو أمر متأخّر [۱].

نقد و بررسی کلام محقّق نهاوندی [۱] رحمه‌الله

[۱] ـ مصنّف رحمه‌الله دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول داشتند امّا اکنون در مقام بیان و دفع اشکالی هستند که حکایت از بعضی اهل نظر ـ محقّق نهاوندی ـ دربارهٔ واجب معلّق شده.

کأنّ محقّق نهاوندی فرموده‌اند: اصلاً واجب معلق، قابل تصور نیست.

اشکال : اوامر و ایجاب‌هائی که از ناحیهٔ مولا نسبت به عبد، صادر می‌شود، به منزلهٔ همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری خودش دارد به عبارت دیگر: گاهی مطلوب مولا اتیان یک ظرف آب است در این صورت، ممکن است شخصاً و مباشرتاً به آن اقدام کند و امکان دارد دستور و ایجابی نسبت به عبد خود صادر کند تا این که ظرف آب را حاضر نماید پس «ایجاب» و «بعث» به منزلهٔ همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری و مباشریهٔ خود دارد، منتها گاهی اراده می‌کند و به دنبال آن، شخصاً اقدام می‌نماید و گاهی به جای ارادهٔ انجام، بر عبد خود واجب می‌کند که فلان عمل را انجام دهد. خلاصه این که: ایجاب و بعث، جانشین ارادهٔ افعال اختیاریه هست.

سؤال : معنای اراده چیست؟

جواب : «**الارادة هو الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد**»، اراده، همان شوق

---

۱ ـ عالم فاضل محقق مدّقق مؤسس، استاد کثیر من العلماء، کان من تلامذة الشیخ الانصاری غیر انه لم ینهج منهجه فی علمی الاصول و الفقه بل کان یشنع علی طریقة المشهور له تشریح الاصول وکتاب الطهارة فی الفقه قال کنت برهة من الزمان علی طریقة شیخی المرتضی فی الاصول حتی زرت الامام الرضا علیه‌السلام ففتح الله علی هذا النهج و المسلك الذی انا علیه وکان مبتلی بمرض الرعشة و مع ذلك لا یکل عن التدریس و التصنیف توفی غرة شهر ربیع‌الاول سنة ۱۳۲۲ و دفن بمقبرته باول وادی السلام ر. ک: فوائد الرضویة ۳۱۹.

قلت: فيه أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ، كما تتعلّق بأمر حالي، و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أنّ تحمّل المشاق في تحصيل المقدّمات ـ فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة و كثير المؤونة ـ ليس إلا لأجل تعلّق إرادته به، و كونه مريداً له قاصداً إياه، لا يكاد يحمله على التحمّل إلا ذلك، و لعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و توهّم أنّ تحريكها نحو المتأخّر ممّا لا يكاد، و قد غفل عن أن كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه ممّا لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مؤونة و مقدّمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، و الجامع أن يكون نحو المقصود [۱].

کامل و مؤکّدی هست که به دنبال آن، عضلات و قوای جسمانی انسان به جانب مراد تحریک می‌شود.

اکنون که مفهوم اراده برای شما مشخّص شد، می‌گوئیم انسان نمی‌تواند الآن اراده کند امّا فرضاً یک ماه دیگر مراد را اتیان نماید زیرا معنا «**الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات...**» این است که الآن و بالفعل انسان را وارد به انجام مراد کند و چگونه تصوّر می‌شود که اکنون انسان، اراده کند امّا یک ماه دیگر مراد را انجام دهد؟

در این صورت به دنبال اراده، تحریک عضلات تحقّق پیدا نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم: همان طور که اراده نمی‌تواند متعلّق به یک امر استقبالی شود، ایجاب و بعث هم که جانشین اراده هست، نمی‌تواند به یک امر استقبالی، متعلّق شود، چگونه می‌توان گفت حجّی که موسم خاصّی در آن دخالت دارد، الآن وجوب داشته باشد؟ **كيف يعقل ان يكون واجباً فعلياً.**

[۱] ـ **دفع اشکال :** مصنّف ﷺ نسبت به بیان محقّق نهاوندی دو اشکال دارند به عبارت دیگر به دو نحو، دفع ایراد نموده‌اند:

الف : مناسب است که ابتدا، مقداری درباره نفس اراده، صحبت کنیم سپس بحث را

.....

مرتبط با ایجاب و بعثی نمائیم که جانشین اراده هست.

بدیهی و و جدانی است که: همان طور که ارادهٔ انسان می‌تواند به یک امر حالی، متعلّق شود، امکان هم دارد که اراده به امر استقبالی، تعلّق گیرد و شاهدش این است که: فرضاً شما تصمیم دارید در فصل تابستان به مشهد، مسافرت کنید، اکنون که یک ماه به آن فصل باقی مانده، شما قاطع هستید و ارادهٔ قطعی، نسبت به آن مسافرت دارید و درصدد تهیّهٔ وسائل سفر می‌باشید امّا مسافرت، یک امر استقبالی هست و این مطلب، وجدانی و انکارش خلاف بداهت است.

سؤال : با ادّعای بداهتی که شما ـ مصنّف ـ دارید پس چرا محقّق نهاوندی، منکر آن شده و به عبارت دیگر، منشأ توهّمش چه بوده؟

منشأ توهّم محقّق نهاوندی، این بوده که شنیده‌اند اراده را چنین تعریف کرده‌اند: «**الارادة هو الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد**» و توهّم نموده است که تحریک اراده به جانب امر متأخّر «مما لا یکاد» می‌باشد به نحوی که اخیراً بیان کردیم.

مصنّف رحمه‌الله به دو وجه یا به دو بیان توهّم مزبور را دفع نموده‌اند:

۱ ـ کأنّ از عبارت مرحوم آقای آخوند، چنین استفاده می‌شود که معنای کلمهٔ «المحرّک»[1] را به ظاهرش اخذ نمائیم و بگوئیم مقصود از آن، محرّک فعلی هست.

سؤال : در فرض مسأله که تحریک فعلی برای تحقّق مراد وجود ندارد؟

جواب : عبارت «نحو المراد» را چنین معنا می‌کنیم که مشکل، حل شود.

مقصود از تحریک فعلی، نحو المراد، این است که اگر مراد شما مقدّماتی دارد فعلاً فراهم می‌کنید ـ اگر برای رفتن به مشهد در فصل تابستان، مقدّماتی لازم هست، اکنون آن را مهیّا می‌کنید ـ پس مقصود از محرّک، همان محرّک فعلی است امّا معنایش این نیست که مراد هم الآن حاصل شود بلکه منظور، این است که محرّک فعلی به جانب تهیّه مقدمات و

---

۱ ـ که در تعریف اراده آورده‌اند.

بل مرادهم من هذا الوصف ـ في تعريف الارادة ـ بيان مرتبة الشّوق الذي يكون هو الإرادة، و إن لم يكن هناك فعلاً تحريك؛ لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقباليّاً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدّمة[1]، ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشّوق المحرّك فعلاً نحو أمر حاليّ أو استقباليّ، محتاج إلى ذلك [۱].

وسائل مراد هست منتها برای رسیدن به مراد گاهی اصلاً نیاز به مقدّمه‌ای نیست « کحرکة نفس العضلات» که به محض اراده، دست انسان حرکت می‌کند و هیچ فاصله‌ای با آن شوق مؤکّد ندارد و گاهی نیاز به تهیّهٔ مقدّمات هست که ممکن است آن مقدّمات، کم و کوتاه باشد یا فراوان بنابراین:

فحركة العضلات تكون اعمّ من ان تكون بنفسها مقصودة[2] او مقدّمة له و «الجامع» ان يكون نحو المقصود[3].

[۱] ـ اطلاق عنوان «المحرّک للعضلات» که در تعریف اراده آمده، موضوعیّت ندارد، اراده، همان شوق کامل مؤکّد هست منتها چون خواسته‌اند آن را معرفی کنند که کدام مرتبه از شوق مؤکّد، مراد هست، در بیان مرتبهٔ شوق، عنوان «المحرّک للعضلات» اخذ شده و الا نفس تحریک عضلات، مدخلیّتی در باب اراده و تعریف آن ندارد، لذا اگر مراد شما یک امر استقبالی باشد و اکنون ارادهٔ شما به آن تعلّق گیرد و هیچ‌گونه مقدّمه‌ای هم برای تهیّهٔ مراد لازم نباشد لکن شوق مؤکّدی که از آن تعبیر به اراده می‌شود در نفس شما تحقّق پیدا کرد، همین مطلب در تحقّق عنوان اراده کافی هست ـ گرچه در صورت نیاز به تهیّهٔ مقدّمات، اشتغال به آن‌ها پیدا نکنید.

جمع‌بندی : همان طور که اراده، متعلّق امر حالی می‌شود، ممکن است به امر استقبالی

---

۱ ـ ليكون التحريك الفعلي نحو مقدماته موجوداً فعلي هذا تنفك الارادة عن التحريك الفعلي نحو كل من المراد و مقدماته لفرض استقبالية المراد و عدم احتياجه الى مقدمات . ر.ک : منتهى الدراية ۱ / ۱۹۶ .

۲ ـ در آن جائی که اراده به «نفس» تحریک عضلات تعلق گیرد.

۳ ـ «نحو المراد» که در تعریف اراده آمده به منزله جامعی هست و مقصود، این است که انسان، جنب و جوش به طرف مراد پیدا کند خواه مقدّمه‌اش کم باشد یا زیاد.

هذا مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الدّاعي للمكلّف إلى المكلّف‌به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة، و على تركه من العقوبة، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزّمان، و لا يتفاوت طوله و قصره، فيما هو ملاك الاستحالة و الإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، و لعمري ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، والإطناب إنّما هولأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطّلاب [١].

هم تعلّق گیرد.

[١] ـ ب : پاسخ دیگر مصنّف، نسبت به کلام محقّق نهاوندی، این است که شما اصلاً نباید بعث و ایجاب تکلیف را با «اراده» مقایسه کنید.

سؤال : هدف مولا از ایجاب و بعث، نسبت به یک شیء چیست؟

جواب : منظورش این است که اطاعت و مقدّمات آن در عبد، تحقّق پیدا کند، فرضاً اگر دستور کتبی از ناحیهٔ مولا صادر شده، آن را مطالعه کند و اگر شفاهی است در آن دقّت نماید و سپس ملاحظه کند که اگر با آن، مخالفت نماید، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند و چنانچه با آن موافقت نماید، مستحقّ مثوبت است و در نتیجه در مقام اطاعت و فرمان برداری برآید و مأموربه را اتیان کند بنابراین:

در واجبات غیر معلّق ـ منجّز ـ هم بین «ایجاب» و بین «موافقت»[1] انفکاک هست، موردی نداریم که «ایجاب»، علّت تامّه برای تحقّق مأموربه باشد حتّی در واجبات منجّز که هیچ‌گونه تعلیقی، مطرح نیست، بین ایجاب مولا و بین تحقّق مأموربه، فاصلهٔ زمانی هست منتها در واجبات منجّز، آن فاصلهٔ زمانی کوتاه است ـ فرضاً دو یا سه دقیقه ـ امّا در واجبات معلّق، فاصلهٔ زمانی طولانی هست[2] و ممکن است بین ایجاب و تحقّق واجب، دو

---

١ - بین بعث و مبعوث الیه.

٢ - وکم یا زیاد بودن فاصله بین ایجاب و تحقق مأموربه نباید موجب فرقی بین واجب منجّز و معلّق شود.

و ربما أشكل على المعلّق أيضاً، بعدم القدرة على المكلّف به في حال البعث، مع أنّها من الشّرائط العامّة. و فيه: إنّ الشّرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب و التّكليف، غاية الأمر يكون من باب الشّرط المتأخّر، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقليّة أصلاً، فراجع [۱].

ماه فاصله باشد و در نتیجه در جواب محقّق نهاوندی می‌گوئیم: اگر انفکاک بین «ایجاب» و «واجب» از نظر عقل، مستحیل است، حتّی یک لحظه نباید فاصله شود[۱].

دو اشکال دیگر بر واجب معلّق

[۱] ـ ۱ : با این که قدرت مکلّف بر اتیان مأموربه یکی از شرائط عامّهٔ تکلیف است، چگونه می‌گوئید در واجب معلّق، وجوب «فعلی» است امّا واجب «استقبالی» هست؟ ممتنع است که وجوب حج[۲]، «فعلی» باشد لکن واجب ـ حج ـ در ماه ذی حجّه، تحقّق پیداکند زیرا قدرت، یکی از شرائط چهارگانهٔ[۳] عامّهٔ تکلیف است و در تمام تکالیف و اوامر باید تحقّق داشته باشد در حالی که در واجبات معلّق، هنگام توجّه تکلیف، مکلّف، قادر بر اتیان مأموربه نیست.

جواب : قدرت مکلّف بر اتیان مأموربه ـ واجب ـ در حین «ایجاب» و «صدور خطاب»، شرط نیست بلکه قدرت در حال موافقت، معتبر است یعنی قدرت بر اتیان مأموربه در ظرف خودش شرط است نه در حین ایجاب مولا و لذا اگر مکلّف در هنگام توجّه تکلیف، قادر امّا در هنگام فعل و عمل، عاجز باشد، خطاب مولا نسبت به او ساقط است.

---

۱ ـ و این که شنیده‌اید علت تامه، تقدم بر معلول دارد، آن تقدم، مربوط به رتبه است یعنی رتبهٔ علت، تقدم بر معلول دارد اما از نظر زمان، بین علت و معلول، مقارنت هست و حتی یک لحظه، فاصله‌ای بین آن دو نیست.

۲ ـ نسبت به زمان.

۳ ـ قدرت، بلوغ، عقل و علم.

ثمّ لا وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر، أُخذ على نحو يكون مورداً للتّكليف، و يترشّح عليه الوجوب من الواجب أو لا لعدم تفاوت فيما يهمّه من وجوب تحصيل المقدّمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلّق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدّمه، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشّرط [١].

سؤال : قدرت بر اتیان مأموربه که در آینده و مثلاً در ماه ذی حجّه برای عبد حاصل می‌شود و متأخّر از ایجاب است چگونه شرط تکلیف فعلی هست؟

جواب : مصنّف ﷺ تحقیقات خود را در بیان و توضیح شرط متأخر و متقدّم تکلیف بیان کرده و فرموده‌اند[1] : آنچه که برای تکلیف، شرط است، نفس قدرت خارجیّه نیست بلکه لحاظ قدرت خارجیّه هست که در حین ایجاب هم تحقّق دارد مثلاً مولا قدرت بر اتیان حج در ماه ذی حجّه را لحاظ نموده و آن را در تکلیف و ایجاب، مدخلیّت داده است و لحاظ مذکور، مقارن با ایجاب هست و در آن بحث، مشروحاً بیان کردیم که لطمه‌ای به قاعدهٔ عقلیّه، وارد نمی‌شود.

[١] ـ ٢ : مصنّف ﷺ اشکال دیگری بر تقسیم صاحب فصول ـ تصویر واجب معلّق ـ دارند که: شما به چه میزان و ملاکی فرمودید واجب معلّق، آن است که وجوب، فعلیّت دارد لکن «واجب» متوقّف بر امر غیر مقدوری هست که در آینده، حاصل می‌شود به عبارت دیگر: چرا واجب مطلق را اختصاص به موردی می‌دهید که معلّق علیه آن، غیرمقدرو ـ و متوقف بر زمان ـ باشد شما واجب معلّق را توسعه دهید که حتّی اگر معلّق علیه آن، امر مقدوری هم باشد، اطلاق عنوان واجب معلّق بر آن بلامانع باشد، فرضاً نسبت به فرد غیر مستطیع بگوئید: اکنون وجوب حج، فعلیّت دارد ـ منتها حجّ بعد الاستطاعت ـ و صِرف این که استطاعت، یک امر اختیاری است، سبب نمی‌شود که بین

---

١ ـ ر.ک : ایضاح الکفایة ٢ / ١٩٠.

.....

«زمان»[1] و «استطاعت»، تفاوتی باشد.

ممکن است سؤالی مطرح شود که: اگر معلّق علیه، یک امر غیر مقدور باشد، مکلّف، موظّف نیست که آن را ایجاد کند امّا اگر امر مقدور باشد بر او لازم است که معلّق علیه را ایجاد کند، فرضاً مانند خطاب «صلّ مع الطّهارة» که بر مکلّف، تحصیل طهارت واجب است.

تذکّر: پاسخ مصنّف ﷺ بر طبق نسخهٔ فعلی کتاب کفایه که محشّی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی می‌باشد، نیست زیرا:

مرحوم مشکینی از استاد خود ـ محقّق قوچانی که از شاگردان بلا واسطهٔ مرحوم آقای آخوند و دارای حواشی دقیق بر کتاب کفایه هست ـ نقل کرده که: استاد ما فرموده‌اند: آن نسخه غلط است و باید عبارت، چنین باشد: «... **بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متأخّر اخذ علی نحوٍ (لا یکون) مورداً للتکلیف و یترشّح علیه الوجوب من الواجب**» [او لا[2]]...

جواب: اگر معلّق علیه ـ استطاعت ـ یک امر مقدوری هم باشد، ممکن است مولا آن را به این نحو، اخذ نماید و بگوید: حج، عن استطاعةٍ بر شما واجب است امّا نه به کیفیّتی که تحصیل استطاعت بر شما لازم باشد بلکه اگر استطاعت، خود به خود، تحقّق پیدا کرد باید حج را اتیان نمائید و صِرف این که استطاعت، یک امر اختیاری هست سبب نمی‌شود، تحصیلش بر شما لازم باشد بلکه باید دید نحوهٔ اخذ آن در مکلّف‌به، به چه کیفیّتی است.

---

۱ ـ که غیر اختیاری است و مکلف نمی‌تواند خلق زمان نماید.

۲ ـ ... و امّا بناءً علی سقوط کلمة ـ لا ـ و ثبوت کلمة ـ اولا ـ فملخص اعتراض المصنف علی الفصول هو: انه ینبغی تعمیم المعلّق لامرٍ مقدور سواء أ وقع فی حیز الوجوب کالطهارة للصلوة و غیرها ممّا یجب تحصیله، ام لم یقع فی حیّزه بان یکون ملحوظاً بوجوده الاتفاقی کالاستطاعة بالنسبة الی الحج. ر. ک: منتهی الدرایة ۲ / ۲۰۰.

.....

آیا استطاعت در باب حج، مانند طهارت در باب صلات، اخذ شده که بر شما تحصیلش لازم است؟

خیر، در عین حال که استطاعت، امر اختیاری است امّا به نحوی در مأموربه اخذ شده که تحصیل آن بر مکلّف لازم نیست.

خلاصهٔ اشکال ما به صاحب فصول: چرا شما معلّق علیه را به امر غیر مقدور، اختصاص دادید بلکه اگر معلّق علیه یک امر مقدور هم باشد، اطلاق واجب معلّق بر آن، مانعی ندارد.

اشکال مهمّی که به صاحب فصول داریم این است که:

هدف شما از تقسیم مذکور و تصویر واجب معلّق چیست؟

ایشان ملاحظه کرده‌اند که: اگر کسی مستطیع شد، حج بر او واجب است و از طرفی دیده‌اند که حج، متوقف بر زمان خاصّی هست لذا تصوّر کرده‌اند که:

اگر بگوئیم قبل از فرا رسیدن آن موسم خاص، حج، وجوب ندارد پس لازم نیست که مکلّف، مقدّمات حج را فراهم کند و چنانچه بخواهد صبر کند تا ماه ذی حجّه فرا رسد، زمان، اجازه نمی‌دهد که انسان، مقدّمات حج را فراهم کند. مگر امکان دارد فردی که مثلاً روز نهم ذی حجّه در ایران بسر می‌برد، وسائل و امکانات انجام مناسک حج را مهیّا کند. خلاصه این که ایشان دچار مشکله‌ای شده‌اند که:

آیا حجّی که متوقّف بر زمان هست و فرضاً سه ماه دیگر، موسم آن می‌رسد، الآن واجب است یا نه؟ اگر بگوئیم واجب نیست و در زمان خاص واجب می‌شود، پس مکلّف، مقدّمات آن را چه زمانی تحصیل کند و چنانچه بگوئیم واجب است در نتیجه باید الآن مقدّمات آن را مهیّا کند پس بین وجوب و واجب باید فاصله، قائل شویم لذا فرموده‌اند: چاره‌ای نیست که شما بین آن دو فاصله، قائل شوید و نام آن را هم واجب معلّق بگذارید برای این که اکنون وجوب، فعلیّت پیدا کند و در نتیجه، باید مستطیع، قبل از

نعم[۱] لو كان الشّرط على نحو الشّرط المتأخّر، و فرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حاليّاً أيضاً[۲]، فيكون وجوب سائر المقدّمات الوجوديّة للواجب أيضاً[۳] حاليّاً، و ليس الفرق بينه و بين المعلّق حينئذ إلا كونه مرتبطاً بالشّرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب [۱].

موسم، مقدّمات حج را فراهم کند.

خلاصه : آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصوّر واجب معلّق نموده این است که: باید مستطیع، قبل از فرا رسیدن ایّام حج، مقدّمات آن را تهیّه کند و وجوب تهیّه مقدّمات، جز از طریق تصویر واجب معلّق، امکان ندارد.

[۱] ـ ما راه دیگری را می پیمائیم که تهیّهٔ مقدّمات حج، فعلاً واجب باشد و شما هم به هدف و مقصود خود از تصوّر واجب معلّق برسید و در عین حال، نام آن، «واجب معلّق» نباشد.

به عبارت دیگر : اگر چنان طریقی به شما ارائه دهیم باز هم مجبورٌ هستید که ملتزم به واجب معلّق شوید؟

مصنّف ﷺ : شما ارتباط زمان را از حج ـ واجب ـ قطع کنید و بگوئید زمان، مربوط به وجوب حج است یعنی وجوب حج، متوقّف بر زمان و موسم خاصّی هست.

اشکال : طریق شما مشکل زیادتری تولید می‌کند.

---

۱ ـ استدارك عن قوله دونه يعنى دون المشروط لعدم ثبوته فيه الا بعد الشرط . . . الخ (و حاصل الاستدراك) انه كما يكون الوجوب فى الواجب المعلّق حاليّاً فيترشح منه الوجوب الى مقدماته الوجوديّة من قبل مجيىء وقت الواجب فكذلك اذاكان الوجوب مشروطاً بشرط متأخر قد فرض وجوده فى موطنه فيكون الوجوب فعلياً ايضاً فيترشح منه الوجوب الى المقدمات من قبل مجيىء وقت الواجب فنستفيد ايضاً من هذا القسم من المشروط عين ما نستفيده من المعلّق من حاليّة وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب . ر . ك : عناية الاصول ۱ / ۳۲۶.

۲ و ۳ ـ مانند واجب معلّق نباشد.

.....

جواب : زمان به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد، زمان آینده و موسم خاص، شرط وجوب فعلی هست ولی واجب ـ حج ـ توقّفی بر زمان ندارد و ما در تصویر شرط متأخّر، تحقیقات خود را بیان کرده[1] و گفتیم : آنچه که دخالت در وجوب دارد، نفس زمان خارجی نیست بلکه لحاظ[2] زمان خارجی در آن، مدخلیّت دارد منتها لحاظی که مطابق با واقع باشد نه لحاظی که صِرف تخیّل و تصوّر باشد پس در نتیجه می‌گوئیم اکنون «الحجّ واجب لوجود شرطه المتأخّر» که وجود شرط متأخّرش عبارت از لحاظ زمان آینده و موسم خاص هست و در نفس تکلیف، دخیل است و هیچ ارتباطی به واجب و مکلّف‌به ندارد و در نتیجه اکنون بر مستطیع، لازم است مقدّمات حج را فراهم کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد و واجب معلّقی هم مطرح نیست، «واجب» توقّف بر زمان ندارد بلکه نفس «وجوب» متوقّف بر زمان هست و ...

جمع‌بندی : با ارائه طریق مذکور، شما ـ صاحب فصول ـ به هدف خود که عبارت از وجوب تهیّهٔ مقدّمات حج، قبل از موسم خاص هست، می‌رسید و نپندارید که راه آن، منحصر به تصویر واجب معلّق است در حالی که از طریق واجب مشروط ـ به صورت شرط متأخّر به کیفیّتی که بیان کردیم ـ می‌توان به آن هدف رسید بدون این که واجب معلّقی، مطرح باشد.

سؤال : فرق بین واجب مشروطی که مصنّف بیان کردند با واجب معلّق صاحب فصول چیست؟

جواب : بنابر قول صاحب فصول، زمان در «واجب»، مدخلیّت دارد امّا طبق بیان مصنّف، زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است نه در واجب.

---

۱ ـ ر.ک : ایضاح الکفایة ۲ / ۱۹۰.

۲ ـ لحاظ و تصوّر واقعی مولا.

تنبيه[1]: قد انقدح ـ من مطاوي ما ذكرناه ـ أنّ المناط في فعليّة وجوب المقدّمة الوجوديّة، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلّف تحصيلها، هي فعليّة وجوب ذيها، ولو كان أمراً استقباليّاً، كالصّوم في الغد و المناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخّراً، أو مطلقاً، منجّزاً كان أو معلّقاً، فيما إذا لم يكن مقدّمة للوجوب أيضاً [۱].

ملاک وجوب غیری فعلیِ مقدّماتِ وجودیّه چیست؟

[۱] ـ همان طور که قبلاً بیان کردیم، محلّ نزاع در مقدّمهٔ واجب، مقدّمات وجودیّه است نه وجوبیّه و علمیّه.

سؤال : اگر بنا باشد مقدّمهٔ وجودیّهٔ یک ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی و تحصیل آن بر مکلّف، لازم باشد، ملاکش چیست؟

جواب : تقریباً از عبارات مصنّف، استفاده می‌شود که اگر چهار شرط[2]، تحقّق داشته باشد

---

۱ - المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو التخلص عن العويصة التى قد اشرنا اليها غير مرة و هى مذكورة فى غير واحد من الكتب الاصولية كالفصول و تقريرات الشيخ و البدايع و غيرها «و حاصل العويصة» انه لا اشكال فى انهم قد صرحوا بتبعية المقدمة لذى المقدمة فى الاطلاق و الاشتراط بل لا يمكن عقلاً اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذى المقدمة بالوجوب النفسى و مع ذلك قد حكموا فى موارد عديدة بوجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة «منها» حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالاكبر فى الليل من قبل ان يطلع الفجر مقدمة للصوم المتعيّن فى الغد «و منها» حكمهم بوجوب السعى الى الحج على المستطيع الثانى من قبل هلال ذى الحجة «و منها» حكمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلوة اذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت (قال فى التقريرات) و هو صريح الاستاذ الاكبر فى شرح المفاتيح على ما حكى عنه انتهى «و منها» حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائيه (قال فى التقريرات) كما يظهر من الشهيد الثانى فيما حكى عن الروض (انتهى) الى غير ذلك من الموارد التى يجدها المتتبع فى مطاوى كلمات الفقهاء و قد ذكر فى كل من الفصول و البدايع للتخلص عن هذه العويصة وجوه عديدة غير قوية حتى انه فى التقريرات لم يذكر منها سوى وجهين لا غيرهما. (الاول) ما نسبه الى المحقق صاحب الحاشية من الالتزام بالوجوب النفسى (الثانى) ما افاده فى الفصول من الالتزام بالواجب المعلق و تفصيله . . . ر.ک : عناية الاصول ۱ / ۳۲۷.

۲ - ظاهراً سه شرط ـ نگارنده.

.....

مقدّمات وجودیّه، دارای وجوب فعلی غیری می‌شود که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

۱ ـ باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد، چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متصف به وجوب غیری شود زیرا وجوب مقدّمه، اثر وجوب ذی المقدّمه و ترشّحی از آن وجوب است.

مثال: معقول نیست که وجوب نماز ظهر، بعد از زوال، فعلیّت پیدا کند امّا فرضاً طهارت در ساعت یازده صبح، وجوب غیری داشته باشد پس در هر موردی که وجوب مقدّمه، فعلیّت دارد باید در همان ظرف و در همان حال، ذی المقدّمه هم وجوب فعلی داشته باشد.

سؤال: فعلیّت وجوب ذی المقدّمه از چه طریقی ثابت می‌شود؟

جواب: تاکنون تقریباً چهار راه برای آن ذکر شده:

الف: ممکن است ذی المقدّمه، واجبِ «مطلقِ منجّز» باشد که در نتیجه، وجوبش فعلی هست.

ب: امکان دارد ذی‌المقدّمه، واجبِ «معلّقی» باشد که صاحب فصول تصویر کردند که دارای وجوب فعلی هست.

ج: ممکن است ذی‌المقدّمه، واجبِ «مشروطِ» شیخ اعظم باشد که رجوع به واجب مطلق می‌کند و طبق آن مبنا ذی المقدّمه وجوب فعلی دارد.

د: امکان دارد ذی المقدّمه، واجب مشروطی باشد که مراد و مورد تفسیر مشهور است منتها به این کیفیّت: آن شرطی که در آینده، تحقّق پیدا می‌کند به نحو شرط متأخّر، اخذ شده و معنای شرط متأخّر، این است که شرط در آینده و استقبال، تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروطش وجوب فعلی دارد.

مثال اوّل: قبلاً چنین مثالی بیان کردیم: حج در عین حال که مقیّد به زمان خاصّی هست و با این که باید در ماه ذی حجّه، تحقّق پیدا کند امّا اگر کسی مستطیع شد باید بعد از استطاعت، مقدّماتش را فراهم کند، لزوم تحصیل مقدّمات در صورتی است که وجوب

.....

حج، فعلیّت داشته باشد امّا اگر حج، نسبت به زمان، مانند نماز نسبت به زوال شمس باشد ـ نماز، قبل از زوال شمس وجوب ندارد ـ هیچ یک از مقدّمات آن، معقول نیست وجوب داشته باشد. پس باید ذی المقدّمه و حج در صورت استطاعت، وجوب فعلی داشته باشد تا تهیّهٔ مقدّماتش وجوب غیری پیدا کند گرچه زمان تحقّق آن واجب در آینده و ماه ذی حجّه باشد، خواه وجوب ذی المقدّمه از طریق واجب معلّق صاحب فصول باشد یا واجب مشروط شیخ اعظم باشد یا از باب واجب مشروط به شرط متأخری که ما بیان کردیم.

مثال دوّم : فردی که در شب ماه رمضان، جنب شده باید قبل از طلوع فجر، غسل جنابت کند.

سؤال : در حالی که طلوع فجر نشده و هنوز صوم، وجوب ندارد چگونه می‌گوئید غسل مذکور، وجوب مقدّمی و غیری دارد به عبارت دیگر: چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده؟

جواب : چاره‌ای نیست و باید ذی المقدّمه، قبل از تحقّق طلوع فجر، واجب باشد خواه از طریق معلّق صاحب فصول ـ که زمان، قید برای واجب و صوم باشد نه این که ارتباط به وجوب داشته باشد ـ یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم یا به طریق واجب مشروطی که ما بیان کردیم که: وجوب صوم در اوّل شب هم ثابت است لکن شرط وجوب، طلوع فجر است ـ منتها به نحو شرط متأخّر.

نتیجه : یکی از شرائط وجوب مقدّمهٔ وجودیّه، این است که باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد و چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متّصف به وجوب غیری شود به نحوی که بیان کردیم.

مناسب است مقداری هم به توضیح عبارت مصنّف بپردازیم که:

قوله : انّ المناط فی فعلیّة وجوب المقدّمه الوجودیّه . . . هی فعلیة وجوبها ذیها ولو کان امراً استقبالیّاً کالصّوم فی الغد و المناسك فی الموسم کان وجوبه «مشروطاً»[الف] **بشرطٍ**

.....

موجودٍ اخذ فیه ولو «متأخّراً»[ب] او «مطلقاً»[ج] منجّزاً کان او معلّقاً.

الف : وجوب ذی المقدّمه ممکن است مشروط به شرطی باشد که آن شرط فعلاً موجود است مانند حج، نسبت به استطاعت.

ب : طبق بیانی که ما ذکر کردیم: اگر حج را نسبت به استطاعت در نظر بگیرید، شرطش، شرط «مقارن» هست یعنی باید استطاعت، تحقّق پیداکند تا وجوب، فعلیّت داشته باشد و اگر همان حَجّ مشروط به استطاعت به شرط مقارن را با زمان، مقایسه کنید وجوبش مشروط است امّا زمان، به نحو شرط «متأخّر» مدخلیّت دارد.

ج : ممکن است ذی المقدّمه، واجب مطلق باشد، منجزاً کان او معلّقاً.

به هر حال باید ذی المقدّمه، وجوب فعلی داشته باشد تا این که مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیداکند.

قوله : «فیما اذا لم یکن مقدّمة للوجوب[۱] ایضاً[۲].»

۲ ـ شرط دوّم وجوب فعلی غیری مقدّمهٔ وجودیّه، این است که: مقدّمهٔ وجودی نباید عنوان مقدّمهٔ وجوبی هم داشته باشد به عبارت دیگر اگر شییء هم مقدّمهٔ وجودیّه باشد هم مقدّمهٔ وجوبیّه، در این صورت، آن مقدّمه، وجوب غیری پیدا نمی‌کند.

سؤال : کدام یک از مقدّمات، ممکن است مجمع العنوانین باشد؟

جواب : «وقت»[۳] نسبت به نماز، در دو جهت، دخالت دارد، هم در وجوب نماز، مدخلیّت دارد هم در وجود نماز، دخیل هست مثلاً نماز ظهر، قبل از زوال هم باطل است

[۱ - لم یظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض کون الوجوب مطلقاً اذ لوکانت مقدمة وجود الواجب مقدمة لوجوبه ایضاً لخرج ذو المقدمة عن کونه واجباً مطلقاً. و «بالجملة»: حقیقة اطلاق الوجوب عدم تقیده بشرطٍ.

۲ - یعنی: کما تکون مقدمة لوجود الواجب اذ لوکانت مقدمة للوجوب لماکان وجوب ذی المقدمة فعلیاً حتی یسری منه الی مقدماته] ر.ک : منتهی الدرایة ۲ / ۲۰٤.

۳ - وقت ـ زمان ـ از امور غیر اختیاری هست.

او مأخوذة[1] في الواجب على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف، كما إذا أُخذ عنواناً للمكلّف، كالمسافر و الحاضر و المستطيع إلى غير ذلك [۱].

و هم واجب نیست پس زوال شمس در دو جهت، دخالت دارد ـ وجوداً و وجوباً.

پس اگر مقدّمه‌ای بنا باشد، وجوب فعلی غیری داشته باشد، باید مقدّمهٔ وجوبی نباشد مانند طهارت، نسبت به نماز که در وجود نماز، دخیل است امّا در وجوب نماز مدخلیت ندارد.

سؤال : علّت اعتبار شرط دوّم چیست؟

جواب : اگر مقدّمات وجوبیّه هم وجوب داشته باشند، مستلزم تحصیل حاصل است ـ که قبلاً در بیان مقدّمات وجوبیّه به آن اشاره کردیم ـ و مصنّف ﷺ بعد از چند سطر به آن اشاره می‌کنند ـ **ضرورة انّه لو كان مقدّمة الوجوب ايضاً . . . يكون وجوبه طلب الحاصل.**

[۱] ـ ۳ ـ شرط دیگر، این است که مقدّمهٔ وجودیّه نباید در لسان دلیل به صورت «عنوان» برای مکلّف، اخذ شده باشد.

بدیهی است که بعضی از مقدّمات در لسان دلیل به صورت «عنوان مکلّف»[2] اخذ شده مثلاً شارع مقدّس به «مسافر» خطاب می‌کند که تو باید نمازت را شکسته بخوانی، خارجاً هم می‌دانیم که سفر، مقدّمهٔ نماز قصر هست و شخص حاضر اگر نمازش را قصر بخواند اصلاً نماز تحقّق پیدا نمی‌کند پس سفر در صحّت نماز قصر، مدخلیّت دارد امّا در عین حال بر انسان، لازم نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند زیرا آن مقدّمهٔ وجودیّه در لسان دلیل به صورت عنوان مکلّف اخذ شده و معنایش این است که تا آن عنوان در خارج، تحقّق پیدا نکند اصلاً حکم به نماز قصر، ثابت نمی‌شود بلکه باید عنوان مذکور، تحقّق پیدا کند تا این که مسألهٔ ثبوت تکلیف، نسبت به نماز قصر، مطرح شود و . . .

---

۱ ـ معطوف بر «مقدمه» هست یعنی : «و لم تكن المقدمة مأخوذة فی الواجب . . .».

۲ ـ خواه به نحو قضیّهٔ شرطیّه باشد مانند «ان استطعت فحج» یا به نحو قضیّهٔ حملیّه باشد مانند «المستطيع يحج.»

أو جعل[١] الفعل المقيّد باتّفاق حصوله، و تقدير وجوده ـ بلا اختيار أو باختياره ـ مورداً للتّكليف؛ ضرورة أنّه لو كان مقدّمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنّه إذا أخذ على أخذ النّحوين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتّكليف، و مع حصوله لا يكاد يصح تعلّقه به، فافهم [١].

سؤال : بعد از آن‌که عنوان «المسافر» موجود شد و مسألهٔ تکلیف به نماز قصر، ثابت گشت، آیا معنا دارد که یک وجوب غیری و مقدّمی از صلات قصر به «مقدّمه» ـ که عنوان «المسافر» هست ـ سرایت و آن را لازم التحصیل نماید؟

جواب : خیر، زیرا تحصیل حاصل است، اگر عنوان مذکور، تحقّق پیدا نکرده که تکلیفی نسبت به نماز قصر نیست و اگر آن عنوان، موجود و در نتیجه، وجوب قصر، ثابت شد معنا ندارد که یک وجوب غیری از ذی المقدّمه[٢] به مقدّمه[٣] ترشّح و سرایت کند و حکم به لزوم تحصیل آن عنوان نماید.

[١] ـ ٤ ـ شرط چهارم تقریباً نظارت بر واجب مشروط شیخ اعظم دارد که: ایشان فرموده‌اند واجب مشروط ـ حج ـ قبل از حصول شرط ـ استطاعت ـ وجوب فعلی دارد لکن استطاعت در واجب ـ حج ـ مدخلیّت دارد نه در وجوب.

چه فرقی بین «استطاعت» و «زمان» در باب حج هست؟

زمان، نسبت به مکلّف، یک امر غیرمقدور است امّا استطاعت، یک امر مقدور می‌باشد.

---

١ ـ معطوف على قوله: ـ اخذ ـ «و لا يخفى» : ان المصنف ذكر موردين لامتناع وجوب المقدمة: احدهما: كونها عنواناً للموضوع و الآخر: كون وجودها الاتفاقى قيداً للواجب سواء أكان اختيارياً كالسفر، أم غير اختيارى كالوقت و البلوغ مثلاً. و قوله: ـ أو جعل ـ اشارة الى الشرط الثالث. ر. ك : منتهى الدراية ٢ / ٢٠٥.

٢ ـ صلات قصر.

٣ ـ عنوان «المسافر».

.....

چگونه است که استطاعت، دخالت در واجب و حج دارد و وجوبش هم قبل از آن فعلی هست در عین حال، بنا بر عقیدهٔ شیخ اعظم، لازم نیست که مکلّف، استطاعت را تحصیل کند؟

و همچنین فرق بین استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز چیست که طهارت، بنابر عقیدهٔ مرحوم شیخ، لازم التحصیل هست امّا استطاعت حتّی بنا به عقیدهٔ ایشان وجوب تحصیل ندارد ـ علّتش چیست؟

تحصیل استطاعت برای مکلّف، یک امر مقدور هست و مانند زمان، نسبت به حج نیست، پس چرا لزوم تحصیل ندارد؟

جواب : علّتش همان شرط چهارمی است که اکنون در مقام بیانش هستیم که: گاهی مقدّمات وجودیّه به نحوی است که مولا درصدد مکلّف نمودن عبد به تحصیل مقدّمه نیست بلکه منظورش این است که اگر مقدّمه به نحو طبیعی و خود به خود حاصل شد، آن وقت، ذی المقدّمه به دنبالش تحقّق پیدا کند به خلاف طهارت، نسبت به نماز که مولا می‌خواهد مکلّف، طهارت را تحصیل نماید. امّا در باب استطاعت، چنین فرض شده: اگر استطاعت، خود به خود حاصل شد آن گاه بر مکلّف، لازم است که حج را عن استطاعةٍ انجام بدهد نه این که «لزوم»، مشروط به استطاعت باشد، لزوم و وجوب، فعلی هست اما در «حج عن استطاعةٍ»، یک استطاعت خاصّی ملحوظ است.

پس شرط چهارم وجوب غیری مقدّمهٔ وجودیّه، این است که: دخالت آن در مأموربه، به نحوی نباشد که مولا فرض وجودش را کرده باشد و برای وجود طبیعی آن، مدخلیّت قائل شده باشد که در این صورت آن مقدّمه، واجب نیست.

تذکّر : مصنّف رحمه‌الله علّت اعتبار شرائط اخیر را چنین بیان کرده‌اند[1]:

«ضرورة انّه لو کان مقدّمة الوجوب ایضاً لا یکاد یکون هناك وجوب الا بعد حصوله و

---

۱ ـ که ما قبلاً اشاره کردیم.

.....

بعدالحصول یکون وجوبه طلب‌الحاصل کما انّه اذا اخذ علی احد النّحوین یکون کذلك[1]...»

قوله: «**فافهم**» اشاره به همان مطلبی هست که مرحوم مشکینی هم بیان کرده‌اند و ما آن را در پاورقی آورده‌ایم.

جمع‌بندی : ضابطه و قاعدهٔ کلّی در وجوب مقدّمهٔ وجودیه، این است که باید چهار شرط مذکور، مجتمع باشد تا آن مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند و تطبیق شرائط مذکور در موارد مختلف با قارئین کرام است.

یادآوری : آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصویر واجب معلّق و شیخ اعظم ﷺ را وادار به تفسیر واجب مشروط به آن معنای خاص کرده است: مشکلهٔ حج[2] بوده که چگونه قبل از فرا رسیدن موسم حج، تهیّهٔ مقدّمات آن، لازم است؟ اگر ذی المقدّمه و حج، واجب نیست پس چگونه مقدّمهٔ آن، واجب است و اگر حج، واجب است پس نحوهٔ وجوب آن به چه کیفیّتی هست که هر کس برای خود راهی و طریقی انتخاب کرده:

صاحب فصول، متمسّک به تصویر واجب معلّق شده، شیخ اعظم هم واجب مشروط را به نحو خاصّی معنا کرده و ما هم واجب مشروط به نحو شرط متأخّر را برای شما بیان کردیم تا این که معلوم شود راه حلّ مشکل، منحصر به آن دو طریق نیست بلکه می‌توان راه سوّمی را هم ارائه کرد.

---

۱ - الف : هذا یتم فیما اخذ عنواناً للمکلف لرجوعه الی الشرط المقارن و اما الذی اخذ وجوده الاتفاقی فانما یلزم فیه شبه طلب الحاصل لا نفسه کما فی الشرط المتأخر و منه یظهر: ان اطلاق لزوم طلب الحاصل فی مقدمة الوجوب فیما قبل هذه العبارة لیس فی محله و لعله لذا امر بالفهم. ر.ک: کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۶۵.

ب : یعنی وجوب مقدّمه، همان طلب حاصل است به این کیفیت که: فرضاً اگر عنوان «المسافر» حاصل نشده که نماز قصر مورد تکلیف و واجب نیست و اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا کرده و نماز قصر، واجب شده، دیگر معنا ندارد یک وجوب مقدّمی برای عنوان «المسافر» داشته باشیم.

۲ - و امثال آن.

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنّه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حاليّاً مطلقاً[1]، ولو كان مشروطاً بشرط متأخّر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى [۱].

وجوب اتیان مقدّمات، قبل از وقت

[۱] ـ بعد از آن که ضابطهٔ کلّی در باب وجوب مقدّمه واضح گردید، هیچ‌گونه اشکالی در لزوم اتیان مقدّمه، قبل از فرا رسیدن زمان واجب ـ مانند حج ـ وجود ندارد ـ اذا لم یقدر علیه بعد زمانه ـ کما این که در مورد حج، معمولاً چنین است که: وقتی موسم حج، فرا رسید، انسان نمی‌تواند مقدّمات حج را تهیّه کند، فرضاً کسی که در ایران زندگی می‌کند، صبح روز نهم ذی حجّه، امکان فراهم کردن مقدّمات حج و درک مناسك آن را ندارد پس باید قبلاً مقدّمات آن را فراهم کند.

سؤال : در چه مواردی تهیّهٔ مقدّمات، قبل از فرا رسیدن زمان واجب، لازم است؟

جواب : در آن مواردی که ذی المقدّمه، دارای وجوب «فعلی» هست خواه وجوب ذی المقدّمه به نحو واجب معلّق صاحب فصول باشد یا به نحو واجب مشروط شیخ اعظم و یا به نحو واجب مشروطی که ما بیان کردیم، مثلاً در مورد حج، «زمان»[2] به نحو شرط متأخّر، شرط وجوب است امّا به هر حال، وجوب، فعلی می‌باشد. بنابراین اگر وجوب، فعلیّت پیدا کرد چرا تحصیل مقدّمات، واجب نباشد، زمان واجب گرچه بعداً تحقّق پیدا می‌کند امّا ربطی به وجوب مقدّمه ندارد، وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدّمه هست نه تابع زمان «واجب» لذا اگر الآن استطاعت، حاصل و حج، واجب شد تهیّهٔ مقدّماتش لازم است.

---

۱ ـ کلمهٔ «مطلقاً» در برابر واجب مشروط نیست بلکه منظور، این است که شما برای ذی المقدّمه، وجوب فعلی ترتیب دهید به هر نحوی که می‌خواهید گرچه به نحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد یا به نحو واجب معلق صاحب فصول یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم قدس سره .

۲ ـ زمان، یک امر استقبالی و مسلّم الثبوت است و تحقّق پیدا می‌کند.

ضرورة فعليّة وجوبه و تنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، و لا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، و إنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به [۱].

بل لزوم الإتيان بها عقلاً، ولو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان و مؤونة برهان، كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه [۲].

---

[۱] ـ مصنّف ﷺ در عبارت مذکور، علّت نفی اشکال در لزوم اتیان مقدّمه را بیان کرده‌اند که: «وجوب»، فعلیّت دارد ـ «بالقدرة عليه اى على الواجب.»

سؤال : چگونه و به چه کیفیّت، قدرت بر اتیان واجب، تحقّق دارد؟

جواب : الآن مکلّف می‌تواند مقدّمات آن واجب را فراهم کند، بنابراین، وجوبی از ذی المقدّمه به مقدّمه، ترشّح می‌شود البته بنابراین که ما در بحث مقدّمه واجب، قائل به وجوب مقدّمه شویم.

اشکال : چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه، وجوب پیدا کرده.

جواب : ما نگفتیم مقدّمه، قبل از «وجوب» ذی المقدّمه، واجب است بلکه گفتیم وجوب ذی المقدّمه «فعلی» است و مقدّمه هم اکنون وجوب غیری دارد اما نفس واجب و مأموربه بعداً تحقّق پیدا می‌کند و هیچ مانعی ندارد زیرا وجوب مقدّمه، تابع نفس ذی المقدّمه نیست بلکه وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد و این که ذی المقدّمه، چه زمانی تحقّق پیدا می‌کند، ارتباطی به وجوب مقدّمه ندارد.

[۲] ـ کسانی هم که مقدّمهٔ واجب را واجب نمی‌دانند، قائل به لزوم عقلی مقدّمه هستند همان طور که مکرّراً بیان کرده‌ایم، قائلین به ملازمه می‌گویند: مقدّمه، وجوب غیری «شرعی» دارد و بین آن و وجوب ذی المقدّمه، ملازمه هست اما منکرین ملازمه که وجوب شرعی مقدّمه را قبول ندارند، معتقدند: نفس مقدّمه، لزوم عقلی دارد اگر مولا فرمود: «کن علی السّطح»، عقل، مستقلاً حکم به لزوم تهیّهٔ مقدّمه و نصب سلّم می‌کند. طبق مبنای اخیر هم چنانچه اکنون وجوب حج، فعلیّت پیدا کند ـ گرچه زمانش در آینده

فانقدح بذلك[1]: أنّه لا ينحصر التّفصي عن هذه العويصة[2] بالتعلّق بالتّعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشّرط من قيود المادّة في المشروط [۱].

هست ـ در عین حال، عقل، حکم به لزوم تهیئهٔ مقدّمات آن می‌کند زیرا اگر انسان صبر کند در موسم حج، قدرت ندارد واجب را درک کند لذا اکنون باید مقدّمات آن را فراهم نماید.

قوله: «کالاتیان بسائر المقدّمات فی زمان الواجب قبل اتیانه». مانند لزوم عقلی در باب طهارت ـ نسبت به نماز.

اگر طهارت، وجوب شرعی نداشت چه کسی انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کرد؟

همان عقلی که بعد از زوال شمس و بعد از ظهر، انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کند، همان عقل حکم می‌کند: اکنون که وجوب حج، فعلیّت پیداکرده باید مقدّماتش را تحصیل کنید.

[۱] ـ از بیانات اخیر برای شما واضح شد که برای اثبات وجوب مقدّمه، سه راه، وجود دارد:

الف: از طریق تصویر واجب معلّق فصولی که زمان را قید حج و واجب می‌دانستند ولکن وجوب، فعلی بود.

ب: از طریق واجب مشروط شیخ اعظم ـ که شرط را قید مادّه می‌دانستند نه هیأت ـ که آن هم در حقیقت، واجب معلّق فصولی هست.

ج: راهی هم ما بیان کردیم که: زمان حج، ارتباطی به حج ـ واجب ـ نداشته بلکه مانند استطاعت در وجوب حج، مدخلیّت داشته باشد منتها فرق بین استطاعت و زمان، این

---

۱ ـ ای فعلیة وجوب ذی المقدّمة اذاکان مشروطاً بشرط متأخر، فان هذه الفعلیّة کافیة فی فعلیة وجوب المقدمات.

۲ ـ یعنی وجوب مقدّمه، قبل از وجوب ذی المقدمه.

فانقدح بذلك[1]: أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشّريعة الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغسل في اللّيل في شهر رمضان و غيره ممّا وجب عليه الصّوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الانّ عن سبق وجوب الواجب، و إنّما المتأخّر هو زمان إتيانه، و لا محذور فيه أصلاً [۱].

است که استطاعت به نحو شرط مقارن، مدخلیّت دارد امّا زمان به نحو شرط متأخّر در «وجوب» دخیل است به این طریق که تا خارجاً استطاعت، محقّق نشود وجوبی برای حج، مطرح نمی‌گردد به خلاف مسألهٔ «زمان»، زمان آینده و آن موسم خاص به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد که بحث آن گذشت.

خلاصه: راه تفصّی از اشکال مذکور، منحصر به دو طریقی که شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما ارائه کردند، نیست بلکه راه سوّمی هم وجود دارد که بیان کردیم.

[۱] ـ مصنّف رحمه الله از بیانات گذشته، نتیجهٔ فقهی می‌گیرند که:

در مواردی که قبل از زمان واجب و مأموربه، اتیان مقدّمه، واجب شده از نظر قواعد، اشکالی ندارد، «**کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره[2] ممّا وجب علیه الصّوم فی الغد اذ یکشف به بطریق الانّ . . .**» زیرا از طریق معلول، علّت را کشف می‌کنیم ـ برهان انّی ـ یعنی از طریق وجوب مقدّمه، کشف می‌کنیم که علّت ـ وجوب ذی المقدّمه ـ اکنون تحقّق دارد مثلاً صوم ماه رمضان در اوّل شب، واجب است و همچنین در عین حال که چهار ماه به موسم حج، باقی مانده، حج، وجوب دارد ـ در صورت استطاعت ـ و توقّف بر زمان ندارد البتّه زمان انجام واجب و مأموربه، متأخّر است امّا وجوبش فعلی است و لا محذور فیه اصلاً.

---

۱ ـ ای بفعلیة وجوب ذی المقدمة الموجبة لفعلیة وجوب مقدماته و ان کان مشروطاً بشرط متأخر. ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۲۱۰.

۲ ـ ای و غیر شهر رمضان مما وجب علیه الصوم فی الغد بنحو التعیین کما فی النذر المعین او فی قضاء شهر رمضان عند ضیق الوقت و نحو ذلك اذ لو لم یکن الصوم فی الغد واجباً علی التعیین لم یجب الغسل فی اللیل تعییناً. ر.ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۳۳.

ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً[1] ولو تهيّؤا، ليتهيّأ بإتيانها و استعدّ [ليستعدّ] لإيجاب ذي المقدّمة عليه، فلا محذور أيضاً[2] [۱].

---

[۱] ـ اگر کسی اصرار ورزد که مثلاً صوم ـ ذی المقدّمه ـ قبل از طلوع فجر، واجب نیست[3] و یقین به عدم وجوبش داریم در این صورت به او پاسخ می‌دهیم پس باید یقین پیدا کنید که غسل جنابت ـ مقدّمه ـ هم نمی‌تواند وجوب مقدّمی و غیری[4] داشته باشد زیرا وجوب مقدّمی بدون وجوب ذی المقدّمه، مستحیل است.

قوله: «فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيّؤا ...»

راه دیگری برای وجوب مقدّمه، وجود دارد که: اگر شما بگوئید غسل جنابت ـ و امثال آن مقدّمه ـ قبل از طلوع فجر، وجوب مقدّمی دارد، طریق ثبوت وجوبش همان است که مفصّلاً بیان کرده‌ایم و لا غیر.

ممکن است راه دیگری برای وجوب مقدّمه و غسل جنابت، ارائه کرد که: اگر دلیلی اقامه شد که فرضاً مقدّمه و غسل جنابت، قبل از طلوع فجر، واجب است در این صورت می‌گوئیم آن وجوب، غیری و مقدّمی نیست بلکه عنوان نفسی دارد منتها وجوب نفسی بر دو گونه هست:

---

۱ ـ کما این که از محقق اردبیلی و سید صاحب مدارک ﷺ در مسألهٔ وجوب تعلم احکام، نقل شده و نیز ر.ک: ایضاح الکفایه ۵ / ۱۴۷.

۲ ـ همان طور که محذوری در وجوب مقدمه نیست ـ اگر وجوب ذی المقدمه، مشروط به شرط متأخر معلوم الوجود باشد.

۳ ـ البته اگر بگوئید کسی که اکنون مستطیع شده، حج برایش واجب است، این مطلب شایع و معروف است امّا در باب صوم، ممکن است کسی این حرف را نپذیرد که روزه، قبل از طلوع فجر، واجب باشد.

۴ ـ و لذا لا یجب المسیر الی الحج قبل الاستطاعة ولو علم بوجودها فیما بعد، کما لا یحرم اجناب نفسه قبل وقت الصلوة و الصّوم و ان علم بعدم التمکن من الغسل، بل عن بعض نفی الاشکال عنه ظاهراً. ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۲۱۲.

إن قلت[1] : لو كان وجوب المقدّمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذى المقدّمة لزم وجوب جميع مقدّماتها ولو موسّعاً، و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر [١].

الف : گاهی واجب نفسی، استقلال دارد و عنوان تهیّؤ و آمادگی برای امر دیگری ندارد مانند اکثر واجبات معروفه.

ب : بعضی از واجبات نفسی، عنوان تهیّؤ و آمادگی برای واجب مهم‌تری دارند فرضاً دلیلی که می‌گوید «یجب غسل الجنابة» مقدّمیتی برای غسل، قائل نشده بلکه درصدد است که زمینه را برای واجب مهم‌تر ـ که عبارت از صوم در روز هست ـ مهیّا کند منتها هم غسل به عنوان واجب نفسی تهیّؤئی واجب است بدون این که مقدّمیتی داشته باشد و هم صوم.

[١] ـ اشکال : اگر به عقیدهٔ شما، وجوب مقدّمه ـ قبل از رسیدن زمان واجب ـ کاشف[2] از سبق وجوب ذی المقدّمه باشد، لازمه‌اش وجوب تمام مقدّمات است به عبارت دیگر: اگر گفتید صوم شهر رمضان از اوّل شب و قبل از طلوع فجر، واجب است پس نه تنها غسل جنابت که یکی از مقدّماتش هست وجوب دارد باید بگوئید تمام مقدّماتش واجب است ـ حتّی مقدّماتی که بعد از طلوع فجر هم می‌تواند تحقّق پیدا کند.

همچنین در مورد حج اگر ذی المقدّمه قبلاً وجوب دارد پس چرا می‌گوئید آن مقدّمه‌اش واجب است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب ـ حج ـ نمی‌شود انجام داد بلکه

---

١ - هذا اشکال علی «الفصول» و الشیخ غیر الاشکال المتقدم و هو عدم انحصار الدفع فیما ذکراه، اورده فی «التقریرات» علی نفسه و حاصله : انه یلزم ـ ح ـ وجوب سائر مقدّمات الواجب غیر المقدمة التی قام الدلیل علی وجوبها قبل الوقت اما موسعاً لو کانت مقدورة فی زمان الواجب ایضاً او مضیقاً لو لم تکن مقدورة الا قبله . ر . ک : کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ﷺ ١ / ١٦٧ .

٢ - به کشف «انی» .

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرة خاصّة، و هي القدرة عليه[1] بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جدّاً [۱].

باید تمام مقدّمات حج واجب باشد منتها به نحو واجب موسّع.

قوله: «**وليس كذلك[2] بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض[3] عدم تمكنه منها[4] لو لم يبادر.**»

[۱] ـ **جواب :** مانعی ندارد، وقتی وجوب ذی المقدّمه، «فعلیّت» داشت، می‌گوئیم تمام مقدّماتش واجب است منتها مقدّماتی که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، امکان تهیّه‌اش نیست به نحو واجب مضیّق است و باید قبلاً فراهم شود امّا مقدّماتی را که در زمان واجب و موسم حج می‌توان تهیّه کرد، وجوبش موسّع است و هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد مگر این که:

اگر مولا در سائر مقدّمات، یک نحو، قدرت خاصّی را در واجب، مدخلیّت داده و گفته فلان واجب را باید انجام دهید و شرط انجامش این است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، قدرت بر انجام مقدّمات داشته باشید ـ «**لا القدرة عليه في زمانه من[5] زمان وجوبه**» در این صورت: اگر برای عبد، قبل از زمان واجب، امکان تهیّهٔ سائر مقدّمات هست امّا بعد از زمان، مقدور نیست، چنان قدرتی اثبات تکلیف نمی‌کند بلکه آن قدرتی بر عبد، انجام واجب را تحمیل می‌کند که قدرت بر اتیان واجب و مقدّمات آن بعد از زمان واجب باشد.

نتیجه : اگر مولا چنان بیانی داشته باشد دیگر مفهومی ندارد که سائر مقدّمات، وجوب فعلی داشته باشد و اگر چنان بیانی از مولا صادر نشده و صِرف قدرت بر واجب را

---

۱ ـ مرجع ضمیر در کلمهٔ «علیه» و چهار ضمیر بعد از آن، کلمه «واجب» است.

[۲ ـ یعنی : و لیس یجب جمیع المقدمات حتی ما لم یقم دلیل علی وجوب الاتیان بها قبل زمان ذیها.

۳ ـ یعنی: لا تجب المبادرة الی ما لم یقم دلیل بالخصوص علی وجوب الاتیان به قبل ذیها ولو فرض عدم تمکنه منها فی وقت الواجب .

٤ ـ ای : المقدمات لو لم یبادر الی الاتیان بها قبل زمان الواجب] ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۲۱۳ .

۵ ـ کلمهٔ «من» برای «ابتدا» هست .

تتمّة : قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التّحصيل، و كونه مورداً للتّكليف و عدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، و إن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة، نحو الشّرط المتأخّر أو المقارن، و أن يكون راجعاً الى المادّة على نهج يجب تحصيله أولا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعيّن حاله، و أنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيّة فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العمليّة [١].

می‌طلبد، وقتی وجوب حج، فعلیّت پیدا کرد، تمام مقدّماتش واجب می‌شود خواه مقدّماتی باشد که بعد از زمان واجب، مقدور نیست یا مقدّماتی باشد که بعد از زمان واجب هم مقدور است.

اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل

[١] ـ از بیانات ما روشن شد که قیودی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده، مختلف است.

١ ـ بعضی از قیود، مربوط به هیأت ـ وجوب و نفس تکلیف ـ هست که اقسامی دارند:

الف : برخی از آن‌ها به نحو شرط مقارن در تکلیف، مدخلیّت دارند مانند استطاعت، نسبت به حج، استطاعت، شرط نفس تکلیف است و شرطیّت آن به نحو شرط مقارن می‌باشد یعنی تا خارجاً استطاعت، تحقّق پیدا نکند، حج، «وجوب» ندارد حتّی اگر کسی بداند یک ماه دیگر، مستطیع می‌شود در عین حال، حج، «وجوب» ندارد.

ب : بعضی از قیود هم به نحو شرط متأخّر در نفس تکلیف دخیل هستند مثل زمان، نسبت به حج که قبل از فرا رسیدن موسم خاص، وجوب حج «فعلیّت» دارد.

٢ ـ بعضی از قیود هم مربوط به مادّه ـ واجب و مکلّف‌به ـ هست که بر چند قسم می‌باشند:

الف : برخی از آن‌ها غیر اختیاری می‌باشند که خارج از محلّ بحث ما هست.

ب : بعضی از آن قیود، اختیاری می‌باشند که خود بر دوگونه است:

.....

۱ ـ برخی از آن قیود، لازم التّحصیل هستند مانند طهارت که قید صلات هست ـ صلّ مع الطهارة.

۲ ـ بعضی از قیود، لازم التّحصیل نیستند مانند استطاعت، نسبت به حج، بنابر عقیده شیخ اعظم، استطاعت در عین حال که یک امر اختیاری، مقدور مکلّف و قید حج ـ واجب ـ هست امّا در عین حال، لزوم تحصیل ندارد.

حال اگر خطابی از ناحیهٔ مولا صادر شد و قیدی در آن ذکر شده بود که طبق قواعد عربیت[1] و ظواهر کلام مولا، مشخّص شد که آن قید، مربوط به مادّه است و یا این که معلوم شد که آن قید، مربوط به هیأت هست، در دو صورت مذکور، بحث و مشکلی نداریم.

سؤال : اگر مشخّص نشد، قیدی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده آیا مربوط به هیأت هست که در نتیجه تا زمانی که آن قید، تحقّق پیدا نکرده، تکلیفی مطرح نباشد[2]، یا این که آن قید، مربوط به مادّه هست و در نتیجه، تکلیف فعلیّت داشته باشد، وظیفه و راه تشخیص چیست؟

جواب : مرجع ما اصول عملیّه است و آن اصول، حکم مسأله را مشخّص می‌کند، فرضاً شما شک دارید که فلان قید، مربوط به هیأت است یا مادّه، در حقیقت، اکنون ـ قبل از تحقّق قید ـ تردید دارید که آیا تکلیفی ثابت است یا نه؟ اگر قید، مربوط به هیأت باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیفی نیست و اگر مربوط به مادّه باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیف ثابت است پس شما شک دارید که آیا تکلیفی تحقّق دارد یا نه لذا با رجوع به اصل برائت یا استصحاب عدم ثبوت تکلیف، حکم به عدم ثبوت تکلیف می‌شود.

---

۱ ـ گرچه افادهٔ علم نکند لکن باعث «ظهور» می‌شود و ظواهر، حجیّت دارد.

۲ ـ زیرا اگر قیدی مربوط به هیأت و شرطش هم مثلاً شرط مقارن باشد، معنایش این است: تا زمانی که شرط محقق نشده، تکلیفی وجود ندارد.

و ربما قيل في الدّوران بين الرّجوع إلى الهيئة و المادّة، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، و تقييد المادّة، بوجهين: أحدهما : إنّ إطلاق الهيئة يكون شموليّاً، كما في شمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، و إطلاق المادّة يكون بدليّاً غير شامل لفردين في حالة واحدة [۱].

نقد و بررسی بیان[1] شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیأت، نسبت به مادّه

[۱]ـمثال : مولائی چنین گفته است: «ان جائك زيد فاكرمه» در نتیجه برای ما سؤالی مطرح شده که: آیا مجیء زید در وجوب اکرام، مدخلیّت دارد یا در نفس اکرام، دخیل است به عبارت دیگر: آیا قید مذکور، ارتباط به هیأت اکرم دارد ـکه دالّ بر وجوب است ـ یا مربوط به مادّه و نفس اکرام ـواجب ـ می‌باشد؟

جواب : از تقریرات شیخ اعظم رحمه‌الله استفاده می‌شود که: باید هیأت بر اطلاق خود باقی بماند و مادّه را مقیّد نمود یعنی: اطلاق هیأت بر اطلاق مادّه ترجیح دارد، ایشان به دو دلیل ـدو وجه ـبر مدّعای خود، تمسّک نموده‌اند.

وجه اوّل : قبل از بیان وجه اوّل به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه : گاهی از اوقات از طریق مقدّمات حکمت، اطلاقی ثابت می‌شود منتها نتیجهٔ اطلاق در موارد مختلف، گوناگون است.

الف : گاهی نتیجهٔ اطلاق، عبارت از شمول هست یعنی مطلق، شامل تمام افراد و مصادیق می‌گردد که نتیجهٔ این نوع اطلاق با عموم اَفرادی متّحد است.

مثال : «... احلّ الله البيع[2] و ...» در آیهٔ مذکور «مفرد معرّف»، افادهٔ عموم نمی‌کند بلکه مقدّمات حکمت در آن، جریان پیدا می‌کند و اثبات اطلاق می‌نماید[3] و کأنّ نتیجهٔ

---

۱ - بنابر آنچه در تقریرات ایشان آمده.

۲ - سورهٔ بقره، آیه ۲۷۵.

۳ - و خصوصیّت مورد، اقتضای «شمول» دارد و نمی‌توان گفت اطلاق آن، بدلی است و خداوند متعال، یک بیع غیر معلوم را حلال نموده است.

.....

اطلاق آیه، چنین است: «احلّ الله کلّ بیع» و به اصطلاح، اطلاق مذکور، شمولی می‌باشد و از نظر شمول جمیع افراد، فرقی با عام، ندارد.

ب : گاهی هم مقدّمات حکمت جاری می‌شود ولی نتیجه‌اش بدلیّت است نه شمول، یعنی: مکلّف، هر یک از مصادیق آن را اتیان نماید، کفایت می‌کند.

مثال : مولائی گفته است: «اعتق رقبة» و دلیلی بر تقیید نداریم در این صورت، آن دلیل، دارای اطلاق بدلی هست و معنایش این است که فرقی در عتق رقبهٔ کافره و مؤمنه نیست و لزومی ندارد که تمام افراد رقبه، آزاد شوند بلکه عتق یک فرد، کفایت می‌کند بنابراین: اطلاق احلّ الله، شمولی و اطلاق اعتق رقبة، بدلی هست.

اکنون که معنای دو نوع اطلاق، همراه با مثال واضح شد به بیان وجه اوّل شیخ اعظم می‌پردازیم: اگر مولا بگوید «اکرم زیداً» و قیدی برای آن ذکر نکند در این صورت آیا هیأت اکرم، اطلاق دارد یا این که اطلاق در ناحیهٔ مادّه هست به عبارت دیگر، دو اطلاق فرض می‌کنیم:

الف : یک اطلاق، مربوط به هیأت هست یعنی: وجوب اکرام، قیدی ندارد.

ب : اطلاق دیگر، مربوط به مادّه هست یعنی: نفس اکرام ـ واجب ـ قیدی ندارد.

سؤال : آیا آن دو اطلاق، هر دو شمولی هستند یا هر دو بدلی و یا این که یکی از آن‌ها شمولی و دیگری بدلی هست؟

جواب : بنابر آنچه که در تقریرات شیخ اعظم آمده، اطلاق موجود در جانب هیأت «شمولی» هست یعنی وجوب اکرام زید در هر زمان، مکان و هر خصوصیّتی ثابت است ـ خواه مجیء زید، تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود ـ و جانشین آن اطلاق، کلمهٔ «کل» هست و می‌توان گفت «وجوب الاکرام ثابت فی کلّ حال.»

در جانب مادّه هم اطلاقی تحقّق دارد لکن آن اطلاق، بدلی هست نه شمولی یعنی:

.....

اتیان یک مصداق از آن طبیعت بر مکلّف، لازم است و اتیان تمام مصادیق اکرام، لزومی ندارد مانند اطلاق موجود در جملهٔ «اعتق رقبة» که توضیح دادیم.

خلاصه : اگر مولائی بگوید: «اکرم زیداً» و قیدی برای آن ذکر نکند دو اطلاق در آن موجود است: یک اطلاق شمولی در جانب هیأت و یک اطلاق بدلی در ناحیهٔ مادّه.

سؤال : اگر مولا بگوید: «اکرم زیداً ان جائك» در این صورت آیا او درصدد تقیید اطلاق شمولی هیأت می‌باشد یا این که منظورش تقیید اطلاق بدلی مادّه هست.

جواب : در فرض مذکور، ترجیح با این است که اطلاق شمولی هیأت باقی باشد و قید مزبور را به مادّه، ارجاع دهیم زیرا:

اطلاق شمولی هیأت، قوی‌تر از اطلاق بدلی مادّه هست لذا اگر قیدی در کلام، ذکر شود، می‌گوئیم آن قید، اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید بنابراین در مثال مورد بحث، اطلاق بدلی مادّه، مقیّد به مجیء زید می‌شود. بنابر آنچه گفتیم: به نظر شیخ اعظم در دوران امر، بین تقیید هیأت و تقیید مادّه که امر، دائر بین این است که اطلاق شمولی، مقیّد شود یا اطلاق بدلی، می‌گوئیم: ترجیح با اطلاق بدلی است و باید آن را مقیّد نمود و اطلاق شمولی به قوّت خود، باقی می‌ماند پس قید را باید به مادّه، ارجاع داد.

سؤال : مرحوم شیخ از کسانی بودند که فرمودند: ممتنع است قید، مربوط به هیأت باشد پس چرا در بحث مذکور، مسأله دوران امر بین تقیید «هیأت» و تقیید مادّه را مطرح کرده و فرموده‌اند قید را به مادّه ارجاع می‌دهیم؟

جواب : باید بگوئیم مسألهٔ استحاله رجوع قید به هیأت، فعلاً مطرح نیست و ایشان طبق مسلک مشهور که قید هم می‌تواند مربوط به هیأت باشد و هم امکان دارد ارتباط با مادّه داشته باشد، بحث مذکور را عنوان کرده‌اند.

تذکّر : بهتر است که فعلاً ترتیب متن کتاب را رعایت ننمائیم و پاسخ مرحوم آقای

.....

آخوند را نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم، بیان نمائیم سپس به بیان وجه دوّم، همراه با پاسخ مصنّف بپردازیم.

قوله : «و انت خبیر بما فیهما امّا فی الاوّل . . .»

شمولی بودن اطلاق هیأت، موجب ترجیح آن بر اطلاق مادّه ـ که بدلی هست ـ نمی‌شود، وجهی هم ندارد که بگوئیم اطلاق شمولی، قوی‌تر از اطلاق بدلی هست بلکه بین اطلاقین، هیچ گونه تفاوتی نیست زیرا هر یک از دو اطلاق از طریق تمامیّت مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود منتها مقدّمات حکمت در موارد مختلف، نتایج مختلف می‌دهد.

گاهی مقدّمات حکمت، اثبات اطلاق شمولی می‌کند مانند مثال «احلّ الله البیع» و گاهی اثبات اطلاق بدلی می‌نماید مانند «اعتق رقبة» که شرحش گذشت بعضی از اوقات هم مقتضای مقدّمات حکمت، «تعیین» است و شرح این مطلب در مبحث ششم از فصل دوّم بیان شد که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تعیینیّت و تخییریّت آن برای ما مشخّص نبود، مقتضای اطلاق و مقدّمات حکمت، تعیینیّت است زیرا واجب تخییری، نیاز به قید و مؤونهٔ زائده دارد به خلاف واجب تعیینی، لذا می‌گوئیم ترجیحی بین نتایج مقدّمات حکمت نیست خواه نتیجهٔ مقدّمات حکمت، اطلاق شمولی باشد یا بدلی یا غیر از آن دو زیرا کلّیّهٔ اطلاقات به وسیله مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود.

قوله : « و ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لاجل کون دلالته بالوضع . . .»

در بحث تعارض ادلّه، مسأله‌ای مطرح است که: گاهی عامّی مانند «**اکرم کلّ عالم**» با مطلقی فرضاً مانند «**لا تکرم الفاسق**» تعارض می‌کند مثلاً زید هم عالم است و هم فاسق، عموم عام، مقتضی وجوب اکرام است امّا «لا تکرم» می‌گوید او نباید اکرام شود پس اکرام

.....

زید عالم فاسق، مورد تعارض عموم و اطلاق است، در فرض مذکور، نظر مشهور، این است که عموم بر اطلاق تقدّم دارد.

ممکن است اشکال شود که: علّت تقدّم عموم بر اطلاق، همان مسألهٔ «شمولیّت» است که در این صورت پاسخ می‌دهیم:

خیر، زیرا در تعارض بین عموم و اطلاق اصلاً مسأله شمولیّت و بدلیّت مطرح نیست بلکه علّت تقدم عموم عام بر اطلاق، این است که عموم، دلالت وضعی و لفظی دارد به خلاف اطلاق که مستند به مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت، این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد و چه قرینه‌ای بالاتر از عموم اکرم کلّ عالم هست لذا می‌گوئیم با وجود دلیل لفظی بر خلاف، مقدّمات حکمت، جریان پیدا نمی‌کند، بنابراین عامّی که از طریق وضع، ثابت می‌شود نسبت به مطلق اظهر است و بر آن، تقدّم پیدا می‌کند ـ علّت تقدّم عام، شمولی بودن آن نیست.

قوله: «فلو فرض انّهما فی ذلك علی العکس...»

اگر عامّ بدلی مانند «**اکرم ایّ عالم شئت**» با اطلاق شمولی مانند «**لا تکرم الفاسق**» ـ ای لا تکرم فرداً من افراد الفاسق اصلاً ـ تعارض کند در این صورت هم می‌گوئیم عامّ «بدلی» بر اطلاق «شمولی» تقدّم دارد و «لا تکرم الفاسق» را مقیّد به غیر عالم می‌نماید لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که ملاک تقدّم عموم بر اطلاق، مسألهٔ شمولیّت و بدلیّت نیست بلکه مسأله اقوائیّت و اظهریّت عموم است و هر کجا در برابر مقدّمات حکمت، یک دلیل لفظی بر خلاف باشد، می‌گوئیم آن دلیل بر اطلاق و مقدّمات حکمت، تقدّم دارد.

خلاصهٔ جواب مصنّف، نسبت به کلام شیخ اعظم: می‌پذیریم که اطلاق هیأت، شمولی و اطلاق مادّه بدلی هست امّا قبول نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم داشته باشد بلکه هر دو در یک رتبه هستند.

ثانيهما: إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التّقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى. أمّا الصّغرىٰ[1]، فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة و بيان لإطلاق المادّة، لأنّها[2] لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله[3]، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه. و أمّا الكبرى[4]، فلأنّ التّقييد و إن لم يكن مجازاً إلا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، و بين أن يعمل عملاً يشترك مع التّقييد في الأثر، و بطلان العمل به. و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرّري بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه [۱].

---

[۱] ـ وجه دوّم : اگر ما قید را ارجاع به هیأت داده، یعنی بگوئیم مجیيء زید، قید وجوب اکرام است و اطلاق هیأت را مقیّد نمائیم، نتیجه‌اش این است که: هم «اطلاق هیأت» را مقیّد نموده‌ایم و هم «زمینه و محلّ اطلاق مادّه» را از بین برده‌ایم زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجیيء، ثابت شود، نفس اکرام هم بعد از مجیيء، تحقّق پیدا می‌کند زیرا اکرام که عبارت از موافقت تکلیف است، بعد از تکلیف، واقع می‌شود و عبد، قبل الوجوب در مقام موافقت تکلیف برنمی‌آید.

[۱ - و هی کون تقیید الهیئة مبطلاً لمحل الاطلاق فی المادّة . . .

۲ - ای المادة، حاصله ان المادة لا تنفك عن وجود قید الهیئة لما مر آنفاً من استلزام تقیید اطلاق الهیئة تضیّق دائرة المادة.

۳ - کما عرفت فی مثل الصلوة مع الطهارة، حیث ان تقیید الصلوة بها لا یستلزم تقیید اطلاق الوجوب، فیمکن الحکم بوجوب الصلوة مع وجود الطهارة و عدمها کما اشار الیه بقوله: ـ فیمکن الحکم بالوجوب ... الخ ـ ولو لم یکن اطلاق الهیئة باقیاً علی حاله بعد تقیید المادة لم یترتب الوجوب مع عدم القید مع انه یترتب معه ایضاً.

٤ - و هی: اولویّة تقیید لا یوجب بطلان اطلاق الاخر من تقیید یوجب ذلك . . .] ر . ک : منتهی‌الدرایة

.....

قوله : «بخلاف العکس.»

اگر گفتیم قید ـ مجیيء زید ـ مربوط به مادّه هست و اکرامِ بعد از مجیيء، الآن ـ در عین حال که مجیيء محقّق نشده ـ وجوب دارد، مادّه را مقیّد کرده امّا اطلاق هیأت، محفوظ است یعنی اکنون که مجیيء، محقّق نشده دستور مولا و «وجوب» فعلیّت دارد[1].

جمع‌بندی : اگر قید را ارجاع به هیأت دهیم هم اطلاق هیأت را مقیّد نموده‌ایم و هم زمینهٔ اطلاق مادّه را از بین برده‌ایم[2] ـ بخلاف العکس ـ که تقیید اطلاق مادّه، موجب بطلان محلّ اطلاق هیأت نمی‌شود.

مرحوم شیخ فرموده‌اند: **«کلّما دار الامر بین تقییدین کذلك کان التّقیید الّذی لا یوجب بطلان الآخر أولی.»**

هرگاه دوران امر، بین دو تقیید به نحو مذکور گردد ـ که یکی از آن‌ها تقیید به تنهائی است و دیگری تقیید یک اطلاق و ابطال محلّ اطلاق دیگر می‌باشد ـ اکتفا بر تقیید واحد، اولویّت دارد.

اشکال : تقیید مطلق که مستلزم مجاز نیست بلکه تقیید بر خلاف اصل[3] و قاعده هست و اگر قید را ارجاع به هیأت نمائیم، مادّه را که مقیّد نکرده‌ایم بلکه زمینهٔ اطلاق آن را از بین برده‌ایم.

جواب : ما هم قبول داریم که تقیید، مستلزم مجاز نیست بلکه بر خلاف اصل است امّا

---

۱ ـ در باب حج هم، چنین است که: اگر حجِّ مقید به زمان خاص، واجب شد، معنایش این نیست که «وجوب» آن هم در موسم خاص و ماه ذی حجّه هست بلکه «وجوب» بعد الاستطاعت، ثابت است اما زمان در واجب و حج، دخیل است نه در وجوب ـ مجیيء زید هم نسبت به وجوب اکرام، به همین نحو است.

۲ ـ زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجیيء ثابت شود، نفس واجب و اکرام هم از بعد از مجیيء، تحقق پیدا می‌کند زیرا موافقت با تکلیف بعد از تکلیف، واقع می‌شود.

۳ ـ ای الظّاهر.

و أنت خبير بما فيهما: أمّا في الأول: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة و إن كان شموليّاً بخلاف المادّة، إلا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارة تقتضي العموم الشّموليّ، و أخرى البدليّ، كما ربما تقتضي التّعيين أحياناً، كما لا يخفى. و ترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شموليّاً، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العامّ أظهر منه، فيقدّم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عامّ بالوضع دلّ على العموم البدليّ، و مطلق بإطلاقه دلّ على الشمول، لكان العام يقدّم بلا كلام [۱].

فرقی بین تقیید و از بین بردن زمینهٔ اطلاق نیست زیرا هر دو در اثر و نتیجه، مشترک می‌باشند به عبارت دیگر، فرق نمی‌کند که شما مستقیماً اطلاق مادّه را مقیّد نمائید یا این که عملی[1] انجام دهید که آن عمل در اثر و نتیجه با تقیید، مشترک است به عبارت واضح‌تر: همان طور که تقیید بر خلاف قاعده هست اگر شما کاری کنید که زمینهٔ اطلاق را از بین ببرد آن هم حکم تقیید را دارد بنابراین اگر قید را ارجاع به مادّه دهید، اطلاق هیأت محفوظ است ولی اگر آن را به هیأت ارجاع دهید هم هیأت را مقیّد نموده و هم زمینهٔ اطلاق مادّه را از بین برده‌اید و محلّی برای اطلاق آن، باقی نمی‌ماند پس در حقیقت در تقیید هیأت، دو خلاف قاعده، مرتکب می‌شوید امّا در تقیید مادّه، مرتکب یک خلاف قاعده می‌گردید و اگر امر، دائر شد که انسان، مرتکب دو خلاف قاعده شود یا یک خلاف قاعده، مسلّماً ارتکاب یک خلاف، تقدّم بر ارتکاب دو خلاف قاعده دارد.

[۱] ـ عبارت مذکور، ایراد و به عبارت دیگر، پاسخ مصنّف، نسبت به وجه اوّل از کلام شیخ اعظم است که اخیراً شرح آن، همراه با بیان وجه اوّل گذشت.

---

۱ - یعنی تقیید اطلاق هیأت که مانع وجود اطلاق در ناحیه مادّه می‌شود که شرحش گذشت.

و أمّا في الثّاني: فلأن التّقييد و إن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة، و انتفاء بعض مقدّماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التّقييد الذي يكون على خلاف الأصل. و بالجملة لا معنى لكون التّقييد خلاف الأصل، إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، و مع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التّقييد في الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً [۱].

---

[۱] ـ **پاسخ مصنّف، نسبت به وجه دوّم:** این که فرمودید تقیید بر خلاف اصل است، معنای «اصل» را برای ما بیان کنید.

لابد می‌گوئید تقیید با اصالت الظّهور و اصالت الاطلاق مخالفت دارد، یعنی برای مطلق، ظهوری در اطلاق، منعقد شده و تقیید، آن ظهور را از بین می‌برد مثلاً ابتداءً مولا فرموده است «اعتق رقبةً» و ظهور در اطلاق محقّق شده سپس دلیل دیگر به صورت «لا تعتق رقبة كافرة» با اصالت الظّهور در اطلاق مخالفت نموده است پس این که شنیده‌اید تقیید بر خلاف اصل است، منظور، این است که بر خلاف اصالت الظّهور است.

اکنون که این مطلب، واضح گردید، سؤالی مطرح می‌شود که:

آیا ظهور در اطلاق، یک ظهور وضعی است یا این که مستند به مقدّمات حکمت می‌باشد؟

ظهور عام در عموم، وضعی و لغوی هست. وقتی می‌گوئیم «اکرم کلّ عالم» بدیهی است که کلمهٔ کل، «وضع للعموم و يدلّ بالدّلالة اللفظيّة على العموم» امّا جملهٔ «اعتق رقبة» که ظهور در اطلاق دارد، ظهورش وضعی نیست بلکه ناشی از جریان مقدّمات حکمت است، چون مولا در مقام بیان بوده، قرینه‌ای بر تقیید نیاورده و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم مطرح نیست، عقل می‌گوید پس «مطلق»، متعلّق اراده مولا بوده.

.....

سؤال : اگر کسی مانع تشکیل مقدّمات حکمت شود آیا عمل او خلاف اصل است؟

جواب : اگر تمام یا بعضی از مقدّمات حکمت، تشکیل نشد اصلاً لفظ ظهور در اطلاق پیدا نمی‌کند و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد، کسی مرتکب خلاف اصل نشده بنابراین: اگر مطلقی داشته باشیم و مقدّمات حکمت در آن، موجود باشد و ظهور اطلاقی پیدا کرده باشد در این صورت اگر ما دلیلی را به عنوان تقیید ذکر کردیم و مطلق را مقیّد نمودیم، خلاف اصل، تحقّق پیدا کرده، امّا اگر از ابتدا، اصلاً مقدّمات حکمت، تشکیل نشد ـ فرضاً مولا در مقام بیان نبود ـ آیا باز هم خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده؟ به عبارت دیگر اگر کاری کردیم که از ابتدا، قرینه بر تقیید مطرح شد آیا این هم خلاف اصل است؟

خیر، زیرا ما از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند، زمینهٔ ظهور در اطلاق به طور کلّی از بین رفته لذا در فرض مذکور، مخالفتی با اصل، تحقّق پیدا نکرده. در محلّ بحث و در مثال «اکرم زیداً ان جائك» اگر بگوئیم قید، مربوط به هیأت و وجوب اکرام[1] هست شما ـ مرحوم شیخ ـ می‌فرمائید نتیجه‌اش این است که زمینهٔ اطلاق مادّه از بین می‌رود و مقدّمات حکمت نمی‌تواند تشکیل شود.

سؤال : اگر زمینه‌ای برای تشکیل مقدّمات حکمت، باقی نماند چه خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده و با کدام اصل مخالفت کرده‌ایم و آیا ظهور اطلاقی برای مادّه حاصل شده بود که اکنون کسی بخواهد با آن ظهور مخالفت کند؟

ما از ابتدا نگذاشتیم ظهوری برای مادّه در اطلاق، پیدا شود.

---

۱ - یعنی هیأت را مقیّد نمائیم نه مادّه را.

و كأنّه[۱] توهم أنّ إطلاق المطلق كعموم العامّ[۲] ثابت، و رفع اليد عن العمل به[۳]، تارة لأجل التّقييد، و أخرى بالعمل المبطل[۴] للعمل به، و هو[۵] فاسد، لأنّه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هنالك المقدّمات [۱].

نعم إذا كان التّقييد بمنفصل، و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة كان لهذا التّوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقرّ له ظهور و لو بقرينة الحكمة، فتأمّل [۲]

---

[۱] ـ **توهم :** گویا شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده‌اند اطلاق مطلق هم مانند عموم عام، دلیل لفظی و دلالتش وضعیّه است و کأنّ اصلاً تابع مقدّمات حکمت نیست و در نتیجه، آن ظهور اطلاقی را در محلّ خود، محفوظ نگاه داشته و فرموده‌اند: شما به هر طریق با آن ظهور اطلاقی، مخالف نمائید در حقیقت با «ظاهر» و «ظهور» مخالفت کرده‌اید.

دفع توهم : اساس و ریشهٔ توهّم، بی‌مورد و فاسد است زیرا «اطلاق»، مربوط به موردی است که مقدّمات حکمت باشد و ما در فرض مسأله، اصلاً نمی‌گذاریم مقدّمات حکمت، تحقّق پیدا کند لذا خلاف قاعده‌ای هم محقّق نشده.

[۲] ـ **مصنّف** رحمه‌الله نسبت به قولشان که‌فرموده‌اند: «**وهو فاسد**» ،استدارک‌نموده‌اند که:

[۱ - هذاتوجيه ما فی التقريرات: من كون تقييد الهيئة مستلزماً لبطلان العمل باطلاق المادّة و حاصل التوجيه: توهم ثبوت الاطلاق للمادّة كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئة شمولياً معارضاً لاطلاق المادّة بدليّاً.

۲ - المراد بالعام هنا هو الهيئة، و بالمطلق هو المادّة.

۳ - ای: اطلاق المطلق اعنی المادّة.

٤ - و هو فی المقام تقييد الهيئة، و ضمير ـ به ـ راجع الی الاطلاق.

٥ - يعنی: و التّوهم المزبور فاسد «توضيح وجه الفساد»: انّه لا اطلاق للمادة حتی يكون تقييد الهيئة مبطلاً له و ذلك لتوقفه علی جريان مقدمات الحكمة و المفروض عدم جريانها حيث انّ تقييد الهيئة مانع عنه لكونه بياناً للمادة و مضيقاً لدائرتها، فتقييد الهيئة يكون كقرينة علی عدم الاطلاق فی المادة و قد قرر فی محله: عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينية. «و عليه» : فلا اطلاق للمادة ح حتی يكون تقييد الهيئة مبطلاً له] ر.ک : منتهی الدراية ۲ / ۲۲٥ و ۲۲٦.

.....

اگر مولا به جای جملهٔ «اکرم زیداً ان جائك»[1] چنین می‌گفت: «اکرم زیداً» یعنی هیچ‌گونه قید و شرطی ذکر نمی‌کرد فرضاً بعد از یک روز گفت «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید»[2] و ما مردّد شدیم که آیا مجیء زید، دخالت در اطلاق هیأت دارد و اطلاق آن را مقیّد می‌کند یا این که قید مادّه هست و اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید در چنین موردی، بیان مرحوم شیخ، صحیح بود زیرا روز قبل که او فرموده «اکرم زیداً» دو ظهور اطلاقی محقّق شد. یک ظهور اطلاقی از نظر هیأت و یک ظهور اطلاقی از نظر مادّه، بعد از بیست و چهار ساعت که یک دلیل منفصل آورده و گفته است: «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» اگر کسی بخواهد آن قید را ارجاع به هیأت دهد نتیجتاً نسبت به مادّه هم تأثیر می‌کند یعنی در عین حال که ظهور اطلاقی برای مادّه ثابت شده، زمینهٔ اطلاق مادّه را از بین می‌برد امّا در موردی که قید را متّصلاً بیان کرده و فرضاً با یک عبارت گفته است: «ان جائك زیدٌ فاکرمه» اگر ما قید را ارجاع به هیأت دهیم معنایش این است که: اصلاً نسبت به مادّه، مقدّمات حکمت مطرح نیست و اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت برای مادّه منعقد نشد هیچ‌گونه خلاف اصلی تحقّق پیدا نکرده.

بلکه امر، دائر است بین این که آن قید را ارجاع به هیأت دهیم یا ـ مادّه حتّی اگر قید را ارجاع به هیأت دهیم، مرتکب خلاف ظاهر واصل نشده‌ایم زیرا از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم ـ نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به هیأت مطرح است و نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به مادّه، لذا چه ترجیحی دارد که بگوئیم قید را ارجاع به مادّه می‌دهیم و اطلاق هیأت را محفوظ می‌داریم.

---

۱ - اتّصال قید.

۲ - یعنی قید منفصلی را بیان کرد.

.....

.....

قوله: «فتأمّل.»[۱]

استدراک و توجیه مذکور، نسبت به بیان شیخ اعظم، صحیح نیست زیرا: یکی از مقدّمات حکمت، این است که قرینه‌ای بر تقیید، مطرح نباشد، امّا اختلافی هست که منظور از نبودن قرینه بر تقیید، این است که قرینهٔ متّصل موجود نباشد یا این که اصلاً قرینه‌ای نباشد ولو منفصلاً؟

شیخ اعظم از کسانی هستند که معتقدند نبودن قرینه، اعمّ از قرینهٔ متّصل و منفصل است یعنی اگر مولا فرضاً بعد از یک ماه، قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نمود، کشف می‌کنیم که از اوّل، مقدّمات حکمت، تمام نبوده زیرا نبودن قرینه، اختصاصی به قرینهٔ متّصل ندارد لذا طبق مبنای شیخ اعظم در فرض اخیر مسأله که مولا بعد از بیست و چهار ساعت، مقیّد منفصلی ذکر کرده و فرموده «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» ظهور اطلاقی، ثابت نشده زیرا...

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمع‌بندی: هر دو وجهی را که شیخ اعظم ﷺ برای رجوع قید به مادّه، ذکر کردند، باطل است، نمی‌توان قید را به هیأت ارجاع داد و نمی‌توان آن را مربوط به مادّه دانست بلکه در صورت شک می‌توان با رجوع به اصول عملیّه و اصل برائت ـ به همان کیفیّتی که بیان کردیم ـ وظیفه را مشخص نمود.

---

۱ - الف: یمکن ان یکون اشارة الی ان تحکیم اصالة الاطلاق فی الهیئة لا یجدی فی اثبات کون القید قیداً للمادة لعدم ثبوت بناء العقلاء علیه و اذا لم یثبت ذلك لا یجب فعله عقلاً لاصالة البراءة فلا ثمرة ح لتقدیم اطلاق الهیئة اللهم الا ان یجب فعله للعلم بعدم الاثر بدونه کما سبق. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۲۵۷.

ب: و لعله اشارة الی ضعف ما ادعاه من عدم کون العمل المشارك مع التقیید فی الاثر علی خلاف الاصل و ذلك لما اوردناه علیه نقضاً و حلاً کما عرفت آنفاً فلا نعید. ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۴۲.

و منها: تقسيمه إلى النّفسيّ و الغيريّ، و حيث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داعٍ، فإن كان الداعي فيه هو التّوصّل به إلى واجب، لا يكاد [يمكن]التّوصّل بدونه إليه، لتوقّفه عليه، فالواجب غيريّ، و إلا فهو نفسيّ، سواء كان الدّاعيّ محبوبيّة الواجب بنفسه، كالمعرفة بالله، أو محبوبيّته بماله من فائدة مترتّبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات و التّوصّليّات هذا [۱].

واجب نفسی[۱] و غیری

[۱] ـ یکی دیگر از تقسیمات واجب، عبارت است از: این که آن را به: ۱ ـ نفسی. ۲ ـ غیری، تقسیم نموده‌اند.

مولا که شیء را واجب نموده و مورد طلب خویش قرار داده، مسلّماً هدفی از آن دارد مثلاً اگر سؤال کنیم که چرا صوم و صلات، واجب شده، پاسخش این است که برای تحقّق یک غایت و رسیدن به هدفی مطلوب من قرار گرفته.

اگر دقّت کنیم، مشخص می‌شود که در واجبات، دو نوع هدف، منظور مولا هست. گاهی شیء را واجب می‌کند که اگر از او سؤال کنیم چرا فلان شیء را واجب نموده‌ای پاسخ مولا، این است که مقصود من از ایجاب آن شیء، این است که شما از آن طریق، فلان واجب را در خارج، اتیان نمائید زیرا اگر شیء اوّل، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد واجب دیگر محقق شود.

مثال: در سورهٔ مبارکهٔ «مائده» چنین آمده است: «**یا ایها الذین امنوا اذا قمتم الی الصّلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا بروسکم وارجلکم الی الکعبین ...**»

---

۱ ـ . . . «فالنفسی»: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعی غیر داعی ایصال المکلف الی واجب آخر، کوجوب الصلوة والصوم و نحوهما و «الغیری» هو الوجوب بداعی ایصاله المکلف الی واجب آخر، کوجوب غسل الثوب و الوضوء و نحوهما و ان شئت فعبر عن النفسی بانه الارادة المستقلة و عن الغیری بانه الارادة المترشحة و الطلب المتولد عن الطلب الاستقلالی لمقدمیة متعلقه لمتعلق الاستقلالی. ر.ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۱.

لكنّه لا يخفى أنّ الدّاعي لو كان هو محبوبيّته كذلك ـ أي بماله من الفائدة المترتّبة عليه ـ كان الواجب في الحقيقة واجباً غيريّاً، فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً، لما دعي إلى ايجاب ذي الفائدة [۱].

فرضاً اگر سؤال کنیم علّت ایجاب غسل، مسح و وضو چیست، جوابش این است که: اگر وضو، تحصیل نشود، آن واجب دیگر که عبارت از نماز هست، امکانی برای تحقّق و رسیدن به آن، وجود ندارد پس هدف از ایجاب وضو و تحصیل طهارت، این است که شما بتوانید نماز را در خارج، اتیان نمائید. خلاصه این که چون هدف از ایجاب وضو، امکان رسیدن و اتیان واجب دیگری به نام صلات هست ما از وجوب وضو به «وجوب غیری» تعبیر نموده و می‌گوئیم وضو، بنفسه و برای خودش واجب نشده بلکه برای واجب دیگر به نام نماز، وجوب پیدا کرده.

خلاصه: واجب غیری، آن است که غایتش توصّل به واجب دیگر است.

امّا اگر سؤال کنیم که چرا نماز، واجب شده، پاسخش این است که: نماز را برای خودش ـ بنفسه ـ واجب کرده‌اند نه به خاطر این که شما به وسیلهٔ نماز قدرت بر اتیان واجب دیگری پیدا کنید و هدف و غایت من از ایجاب نماز، نفس صلات است لذا از وجوب نماز به وجوب نفسی تعبیر می‌کنیم بنابراین:

«الواجب الغيري ما وجب لاجل التّوصل الى الغير و الواجب النّفسي ما وجب لنفسه.»

تذکّر : در واجب نفسی، ممکن است داعی و انگیزهٔ مولا این باشد که: «واجب»، بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله که مافوق آن، غایتی تصوّر نمی‌شود و نمی‌توان گفت: معرفت الله برای آثارش واجب شده؛ ممکن است مولا شیء را به خاطر آثارش واجب کرده باشد مانند اکثر واجبات تعبّدی و توصلی.

[۱] ـ **اشکال :** در واجبات نفسیّه‌ای که به خاطر آثار و فوائدشان وجوب، پیدا کرده‌اند[1] ـ مانند نماز و امثال آن ـ اشکال شده که: طبق تعریف مذکور از واجب غیری،

---

۱ ـ نه واجبی که بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله.

فإن قلت: نعم و إن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنّه حيث كانت من الخواصّ المترتّبة على الأفعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلّق بها الإيجاب [۱].

قلت : بل هي داخلة تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، و القدرة على السبب قدرة على المسبّب، و هو واضح، و إلا لما صحّ وقوع مثل التّطهير و التّمليك و التّزويج و الطّلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسبّبات، مورداً لحكم من الأحكام التّكليفيّة [۲].

باید نماز ـ و امثال آن واجب ـ هم واجب غیری باشد زیرا مولا نماز را برای آثارش که عبارت از معراجیّت مؤمن، قربان کلّ تقی و نهی از فحشا و منکر هست، واجب کرده.

سؤال : آیا تحصیل آثار مذکور، لازم است یا مستحب؟

اگر تحصیلش لازم نیست پس چرا مولا نماز را برای رسیدن به آن آثار، واجب کرده به عبارت دیگر: اگر آثار مذکور، واجب التحصیل نباشد، داعی به ایجاب نماز هم نمی‌شود پس ناچار هستید، بگوئید: آن آثار، لزوم تحصیل دارد، در این صورت است که مستشکل می‌گوید: پس نماز هم نسبت به آن آثار، مانند وضو، نسبت به طهارت است و وجوب غیری دارد نه وجوب نفسی.

[۱] ـ دفع اشکال : آن آثار و خواص، محبوبیّت لزومی دارد امّا در عین حال (بین نماز و آثارش) و (بین وضو و نماز) تفاوت هست، وضو، واجب غیری هست و ذی المقدّمه‌اش ـ نماز ـ هم تحت قدرت مکلّف هست و هر دو از افعال مکلّف می‌باشد امّا نماز، نسبت به آثارش ـ نفس نماز ـ مقدور مکلّف هست ولی آثارش که عبارت از معراجیّت و نهی از فحشا و امثال آن باشد، فعل مکلّف و تحت قدرت او نیست و نمی‌شود حکم و تکلیف لزومی به آن تعلّق گیرد.

[۲] ـ این که می‌گوئید آن آثار، مقدور مکلّف نیست آیا اصلاً و مطلقا مقدور نیست یعنی حتّی با واسطهٔ نماز هم مقدور مکلّف نیست یا این که به وسیله نماز، مقدور مکلّف است؟ قطعاً با واسطهٔ نماز، آثار مذکور، متعلّق قدرت، قرار می‌گیرد و در نتیجه، واجب اصلی

فالأولى أن يقال : إنّ الأثر المترتّب عليه و إن كان لازماً، إلا أنّ ذا الأثر لما كان معنوناً بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل و بذّم تاركه، صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيري، لتمحّض وجوبه في أنه لكونه مقدّمة لواجب نفسي. و هذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه، إلا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيريّ [١].

و نفسی، همان آثار هستند و صلات هم وجوب غیری دارد و مقدّمهٔ توصّل به آن واجب نفسی و آن آثار هست.

به عبارت دیگر: آن آثار مستقیماً مقدور مکلّف نیست امّا غیر مستقیم، تحت قدرت مکلّف می‌باشد و نظایری هم برای آن مطرح است:

الف : در باب وضو، بحثی هست که وضو، شرط نماز نیست بلکه طهارت معنوی، شرط نماز است که مثلاً به وسیلهٔ وضو یا غسل حاصل می‌شود و بدیهی است که آن طهارت معنوی و حالت نفسانی، مقدور مکلّف نیست بلکه انسان، قدرت بر ایجاد سبب آن ـ یعنی وضو ـ دارد و قدرت بر سبب، قدرت بر مسبّب هست.

ب : اگر مولا عبد خود را امر به تملیک فلان خانه برای زید نمود آیا می‌توان گفت تملیک، مقدور عبد نیست؟

عبد مستقیماً قدرت بر تملیک ندارد امّا تملیک با واسطهٔ اسباب مملّکه مانند بعت، اشتریت و امثال آن، مقدور مکلّف هست.

ج : در امر به تزویج، طلاق و عتاق هم عبد مستقیماً قدرت بر تزویج و عتاق ندارد بلکه اسباب آن‌ها تحت قدرت مکلّف است.

جمع‌بندی : تا کنون اشکال مذکور بر تعریف واجب نفسی، ثابت است لکن مصنّف خودشان راه حلّی را ارائه کرده‌اند که چندان جالب هم نیست و اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[١] ـ بهتر است برای حلّ اشکال مذکور ـ در واجبات نفسی مانند نماز ـ چنین

.....

بگـوئیم: در نـماز و امـثال آن واجب نـفسی، عـلاوه بـر آثـار و خـواص مـذکور، یک عنوان «حَسَـن» هـم مـنطبق بـر نـفس صـلات هست کـه در کـمال حُسـن مـی‌باشد بـه نـحوی کـه اگـر مکـلّف، آن را تـحصیل کـند، عـقل مستقلاً حکـم بـه استحقاق مـدح فـاعل آن مـی‌کند و چـنانچه کسـی آن را تـرک نـماید، استحقاق مـذمّت دارد البـته عنوان مذکور، مانند عنوان «احسان» نیست زیرا اگر کسی احسـان و نـیکی کـند مـورد ستایش قرار می‌گیرد امّا چنانچه آن را ترک نماید مورد مذّمت، واقع نمی‌شود به خلاف آن عنوان «حَسَن» که در نماز وجود دارد که فاعلش مستحقّ مـدح و تـارکش مستحقّ ذم است.

سؤال : انگیزه و داعی بر ایجاب صلات چیست؟

جواب : محرّک بر ایجاب صلات، همان عنوان «حسن» می‌باشد البته آثار و خواصّ نماز، مانند معراجیّت مؤمن و نهی از فحشا، محرّک بر ایجاب نماز نبوده یعنی در عین حال که آثار مذکور درکمال اهمیّت و لازم التّحصیل است امّا در ایجاب نماز، مدخلیّت نداشته بلکه آن عنوان، محرّک و انگیزهٔ ایجاب صلات بوده.

امّا در مورد وضو، مطلب این طور نیست یعنی دربارهٔ وضو یا اصلاً آن عنوان «حسن» تحقّق ندارد و یا اگر وجود داشته باشد داعی بر وجوب وضو، آن عنوان نبوده بلکه انگیزه بر ایجاب وضو، امکان توصّل و رسیدن به نماز بوده.

پس فرض کنید که هم در صلات و هم در وضو، دو جهت موجود است و در هر یک از آن دو، عـــنوان حَســـنِ لازمُ التّـحصیل وجـود دارد و هـر یک از آن دو، خواص و آثاری دارند که اثر وضو، امکان تـوصّل بـه صـلات است و اثـر صـلات هـم مـعراجـیّت مـؤمن مـی‌باشد و هـر دو اثـر، لازم التّحصیل است امّـا فـرقشان در ایـن جهت است: چیزی که در ایجاب وضو، مدخلیّت داشته همان آثار و خواصّ هست کـه

و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات ـ لولا الكلّ ـ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإن المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، فتأمّل [١].

عبارت از رسیدن به ذی المقدّمه و نماز می‌باشد امّا در باب صلات، آنچه که در ایجاب، دخیل بوده همان عنوان «حسن» می‌باشد امّا آثاری مانند معراجیّت مؤمن با این که لازم التّحصیل است ولی مدخلیّتی در ایجاب صلات نداشته پس فارق بین وضو و صلات، این است که وضو را واجب غیری می‌دانیم امّا نماز را واجب نفسی.

[١] ـ بعضی تعریفی از واجب نفسی وغیری کرده‌اند که شاید مرادشان همان بیانی باشد که ما اخیراً عنوان کرده‌ایم که: آن‌ها واجب نفسی و غیری را به این نحو، تفسیر و تعریف کرده‌اند که: «**ما امر به لنفسه و امر به لاجل غیره**» یعنی واجب نفسی، آن است که برای خودش امر شده پس باید در خودش جهت امر داشته باشد و جهت امرش همان عنوان «حَسَن» است امّا واجب غیری، آن است که برای خاطر غیر، مأموربه واقع شده، برای توصّل به ذی المقدّمه، واجب شده و اگر خودش هم عنوان حَسنِ لازم التّحصیل داشته باشد، مدخلیّتی در ایجابش ندارد.

اگر مراد آن‌ها به بیان ما ـ مصنّف ـ رجوع کند، اشکالی که راجع به واجبات نفسیّه شده، حل می‌شود و چنانچه کسی بگوید اکثر[1] واجبات ـ جلّ الواجبات لولا الکل ـ مانند نماز، آثاری مانند معراجیّت دارد که لازم التّحصیل هست و نماز، نسبت به آن آثار، جنبهٔ

---

١ ـ نه تمام واجبات زیرا واجبی مانند معرفت الله، خودش غایت الغایات است و اثر دیگری ندارد.

ثمّ إنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، و أمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، فالتّحقيق أنّ الهيئة، و إن كانت موضوعة لما يعمّهما، إلا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسيّاً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التّنبيه عليه على المتكلّم الحكيم [۱].

مقدّمیّت دارد، در جوابش می‌گوئیم: ما هم قبول داریم که نماز، آثاری دارد امّا به چه دلیل، ایجاب نماز برای خاطر آن آثار و خواص هست بلکه شاید ایجابش برای خودش و برای همان عنوان «حَسن» باشد که بیان کردیم.

قوله: «فتأمّل[1].»

اشاره به دو اشکال است: **الف :** آثار و خواصّ واجبات را آیات و روایات بیان کرده امّا آن عنوان «حَسن» از کجا ناشی شده و چه کسی بیان کرده است.

ب : چگونه ممکن است یک شیء هم عنوان «حَسن» و هم «آثار لازم التّحصیل» داشته باشد امّا آن عنوان «حسن» مدخلیّتی در ایجابش نداشته باشد به عبارت دیگر: این چه امتیازی است که برای عنوان مذکور، قائل می‌شوید.

[۱] ـ اگر برای ما احراز شد که مثلاً فلان شیء، واجب نفسی هست، مشکلی نداریم و

[۱ - الف : قد ذكرنا آنفا وجهاً لقوله فتأمّل و يحتمل ان يكون اشارة الى ضعف قوله «و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لاجل غيره . . .» اذ من المستبعد جداً ان يكون المراد مما امر به لنفسه اى قد امر به لكونه معنوناً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و بذم تاركه. ر. ک : عناية الاصول ۱ / ۳٤٦.

ب : «اما» اشارة الى عدم تماميته فى بعض الواجبات النفسية التوصلية كدفن الميت و كفنه و اىّ عنوان حسن منطبق عليهما و ليس ايجابهما الا لاجل المصالح المترتبة عليهما مثل حفظه عن تغيّر ريحه و غيره بل فى بعض العبادات الذى ليس فيه حسن ابداً و القرب فيه يحصل باتيانه بقصد الامر او لاجل المولى كما اعترف به فى هامش اجتماع الامر و النهى [الكفاية ۱ / ۲۷۸] قال: ان اكثر العبادات ليس فى ذاته راجحاً . «او اشارة» الى انه . . . ر . ک : كفاية الاصول محشىٰ به حاشيه مرحوم مشكينى ۱ / ۱۷۲].

.....

.....

همچنین اگر مسلّم شد که واجب غیری هست بحثی نداریم امّا:

سؤال : اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا آن شيء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا این که وجوبش به نحو واجب غیری[1] است در این صورت راه حلّ مشکل چیست؟

جواب : تحقیق مطلب، این است که: گرچه هیأت امر برای جامع طلب، وضع شده که هم بر واجب نفسی، صادق است هم غیری امّا در عین حال، مقتضای اطلاق هیأت امر، این است که بگوئیم: آن شیء و آن موضوع، دارای وجوب نفسی می‌باشد نه غیری.

مثال : اگر مولائی در مقام بیان باشد و بگوید «اکرم زیداً» امّا آن را مقیّد نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق مفاد هیأت، اقتضا می‌کند که وجوب، علی جمیع التّقادیر، ثابت باشد و می‌دانید که وجوب علی جمیع التّقادیر، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیری علی جمیع التّقادیر، وجوبی ندارد بلکه تنها در صورتی واجب است که ذی المقدّمهٔ آن، وجوب داشته باشد. بدیهی است که: صحیح نیست بگوئیم «الوضوء واجب» بلکه باید گفت «الوضوء واجب اذا کانت الصّلوة واجبة» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه : اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر نیاورد، اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیأت، وجوب نفسی است.

---

۱ - کصلوة الطواف، لدوران وجوبها بین النفسیة، و بین الشرطیة لصحة الطواف. ر. ک: منتهی الدرایة ۲ / ۲۳۹.

و أمّا ما قيل من أنّه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشّك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التّقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطّلب، صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل من الواقع، إذ لا شكّ في اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطّلب المستفاد من الأمر، و لا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطّلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الارادة و حقيقتها، لا بواسطة مفهومها، و ذلك واضح لا يعتريه ريب [۱].

شک در نفسیّت و غیریّت واجب

«نقد و بررسی کلام شیخ اعظم[۱]»

[۱] ـ مرحوم شیخ، طبق همان مبنائی که در واجب مشروط دارند ـ که شرط، قید مادّه هست و اصولاً هیأت امر، اطلاقی ندارد تا مقیّد شود ـ فرموده‌اند: در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیأت تمسّک نمود و گفت نفسیّت

---

۱ - هو الشيخ مرتضى بن محمد امين الدزفولى الانصارى النجفى، ولد فى دزفول ۱۲۱٤، قرأ أوائل عمره على عمه الشيخ حسين ثم خرج مع والده الى زيارة مشاهد العراق و هو فى العشرين من عمره، بقى فى كربلاء آخذاً عن الاستاذين السيد محمد مجاهد و شريف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الى وطنه، ثم رجع الى العراق و اخذ من الشيخ موسى الجعفرى سنتين، عزم زيارة مشهد خراسان ماراً فى طريقه على كاشان، فاز بلقاء استاذه النراقى مما دعاه الى الاقامة فيها نحو ثلاث سنين، ورد دزفول سنة ۱۲٤۱ ثم عاد الى النجف الاشرف سنة ۱۲٤۹ فاختلف الى مدرسة الشيخ على بن الشيخ جعفر، ثم انتقل بالتدريس و التأليف، و وضع اساس علم الاصول الحديث، تخرج عليه الميرزا الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهما له مؤلفات منها «الرسائل» فى الاصول و «المكاسب» انتهت اليه رئاسة الامامية. توفى فى ۱۸ جمادى الاخرة سنة ۱۲۸۱ و دفن فى المشهد الغروى (اعيان الشيعة ۱۰ / ۱۱۷) ـ اقتباس از كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام ۱ / ۹۵.

.....

را استکشاف می‌نمائیم.

توضیح ذلک : همان طور که «وضع» حروف، عام و «موضوع له» آن‌ها خاص است[1] در باب هیأت هم وضع، عام و موضوع له خاص هست یعنی:

واضع، هیأت امر را برای مفهوم طلب ـ کلّی طلب ـ وضع ننموده بلکه کلّی طلب را در نظر گرفته امّا هیأت امر را برای جزئیات، مصادیق و افراد طلب وضع کرده و جزئی، اطلاق ندارد تا این که قابل تقیید باشد، اطلاق و تقیید از شؤون کلّیّات است، جزئی که عبارت از یک مصداق خارجی و ذهنی است قابل تضییق و توسعه نیست.

بدیهی است که در مثال «اعتق رقبة» می‌توانید رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا در مثال «اکرم زیداً» نمی‌توان زیدی را که یک مصداق خارجی هست مقیّد نمود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خلاصه: چگونه می‌توان از اطلاق هیأت، نفسیّت را استکشاف نمود؟

مرحوم شیخ، استدارکی نموده‌اند که عمدهٔ تکیه کلامشان هم همین است که: اگر موضوع له هیأت را مفهوم طلب بدانیم در این صورت هیأت، قابلیّت تقیید دارد، مسألهٔ اطلاق هیأت و استکشاف نفسیّت هیأت از طریق اطلاق هیأت، مطرح می‌شود امّا این مطلب با واقعیّت، فاصله فراوانی دارد «. . . **لکنّه بمراحل من الواقع.**»

سؤال : چرا نمی‌توان گفت هیأت امر برای مفهوم طلب وضع شده؟

جواب : پاسخ سؤال را همراه با مثالی بیان می‌کنیم که: مولا فرموده است

---

۱ - برای توضیح بیشتر: ر.ک : ایضاح الکفایة ۲ / ۵۳.

.....

«اقیموا الصّلوة» شما به لحاظ این که هیأت امر، دارای مادّه‌ای به نام صلات هست، وصفی برای آن، ترتیب داده، می‌گوئید «الصّلوة مطلوبة للمولی» وبدیهی است که عنوان مطلوبیّت، بعد از تعلّق امر، نسبت به صلات، تصوّر و حاصل می‌گردد بنابراین، تعلّق امر نسبت به صلات، موجب تحقّق وصفی بنام «مطلوبیّت» شده.

سؤال : معنای مطلوبیّت چیست و از کجا ناشی شده؟

جواب : بدیهی است که مطلوبیّت نماز به خاطر تعلّق مفهوم طلب، نسبت به آن نیست زیرا مفهوم طلب، موجب تحقق عنوان مطلوبیّت نمی‌شود بلکه: چون حُب، طلب و ارادهٔ[1] حقیقی مولا به صلات تعلّق گرفته، شما عنوان مطلوبیّت را به آن می‌دهید.

اکنون از مطالب گذشته نتیجه می‌گیریم که: آن طلب حقیقی که قائم به نفس مولا هست، یک فرد و یک مصداق از مفهوم طلب می‌باشد بنابراین، مفاد صیغهٔ امر و هیأت افعل، همان فرد و جزئی طلب است ـ به مجرّدی که مولا امری صادر می‌کند شما می‌گوئید مأموربه و اکرام زید، محبوب مولا هست ـ و آن طلب، کلّیّت ندارد لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که مفاد هیأت امر، جزئی و یک فرد از طلب هست، کلّی نمی‌باشد تا این که اطلاق داشته باشد و قابل تضییق و تقیید باشد پس در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیأت، تمسّک نمود. «**الهیئة لا تدلّ علی الکلّی حتّی یکون مطلقاً و حتّی یکون قابلاً للتّقیید.**»

---

۱ ـ بنابراین که «طلب» و «اراده» یک شیء و متحد باشند.

ففيه: إنّ مفاد الهيئة ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطّلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، و لا يكاد يكون فرد الطّلب الحقيقيّ، و الذي يكون بالحمل الشائع طلباً، و إلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورة أنّه من الصّفات الخارجيّة النّاشئة من الأسباب الخاصّة. نعم ربما يكون هو السّبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً. و اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة الواقعيّة و الإرادة الحقيقيّة ـ الدّاعية إلى إيقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقيّ و تحريكا إلى مراده الواقعي ـ لا ينافي اتّصافه بالطّلب الإنشائي أيضاً، و الوجود الإنشائي لكلّ شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقيّ أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر. و لعلّ منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصّيغة بالطّلب المطلق، فتوهّم منه أنّ مفاد الصّيغة يكون طلباً حقيقيّاً، يصدق عليه الطّلب بالحمل الشائع، و لعمري إنّه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطّلب الحقيقيّ إذا لم يكن قابلاً للتّقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، و إن تعارف تسميته بالطّلب أيضاً، و عدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه، و إنّ الطّلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى. فانقدح بذلك صحّة تقييد مفاد الصّيغة بالشّرط، كما مرّ ها هنا بعض الكلام و قد تقدّم في مسألة اتّحاد الطّلب و الإرادة ما يُجدي في المقام [۱].

ايراد[1] مصنّف بر كلام شيخ اعظم

[۱] ـ مقدّمه: در بحث طلب و اراده، بيان كرديم[2] كه: مفهوم «طلب»، داراى سه مصداق هست:

۱ ـ مصداق حقيقى طلب: همان خواست واقعى، باطنى و از اوصاف حقيقيّه نفس انسان هست به عبارت ديگر: همان اشتياقى كه بالاترين مرحلهٔ شوق مؤكّد هست، و از آن به «اراده» تعبير مى‌شود. فرضاً شوق مؤكّدى كه در نفس مولا نسبت به اكرام زيد

---

۱ - در تمسّک به اطلاق هيأت براى استكشاف نفسيّت واجب ـ در صورت شک در نفسيّت و غيريّت.
۲ - ر.ک: ايضاح الكفاية ۱ / ٤١٦.

.....

هست، مصداق حقیقی طلب و به تعبیر دیگر مصداق خارجی طلب می‌باشد و خارجیّت هر شیء، متناسب با خود آن شیء هست و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیّات را بالعین مشاهده کند.

۲ ـ مصداق ذهنی طلب: همان «تصوّر الارادة» می‌باشد فرضاً شما که اکنون مشغول نظر به این مطالب هستید، هنگامی که کلمهٔ طلب را مشاهده می‌کنید ـ یا می‌شنوید ـ آن را در ذهن خود، تصوّر می‌نمائید بنابراین مصداق ذهنی طلب، همان تصوّراتی است که من و شما راجع به مفهوم طلب داریم.

۳ ـ مصداق انشائی طلب: این است که انسان مفهومی را در نظر می‌گیرد و اراده می‌کند آن مفهوم به وسیلهٔ لفظی، تحقّق پیدا کند و غالباً در باب عقود و ایقاعات متصوّر است.

مثال: در مورد نکاح، انسان به وسیلهٔ «انکحت» و «قبلت»، علقهٔ زوجیّت را که یک امر اعتباری هست، ایجاد می‌کند، در محل بحث هم مولا اراده می‌کند به وسیله هیأت افعل، مفهوم طلب، انشا شود.

کأنّ مصنّف در پاسخ شیخ اعظم، چنین می‌فرمایند: شما که معتقد هستید هیأت برای قسم اوّل، یعنی طلب حقیقی و افراد واقعی طلب ـ . . . **فرد الطّلب الحقیقی و الّذی یکون بالحمل الشّائع**[1] **طلباً** . . . ـ وضع شده، اگر این مطلب، صحیح باشد، بفرمائید که منشأ

---

۱ ـ مفهوم طلب در عین حال که دارای سه مصداق ـ حقیقی، ذهنی و انشائی ـ هست امّا حمل شایع تنها در مصادیق حقیقیه هست. لازم به تذکر است که این مطلب، طبق مبنای صدرالمتألهین ﷺ می‌باشد که فرموده‌اند: حمل شایع، نسبت به تمام مصادیق، صحیح نیست بلکه تنها در مصادیق واقعیه، صحیح می‌باشد. اگر شما بگوئید «زید انسان» حمل مذکور، حمل شایع هست امّا اگر «انسان» را در ذهن خود، تصوّر نموده و بگوئید: «الانسان المتصور انسان» در عین حال که انسان متصوّر، مصداق ذهنی انسان هست اما حمل مذکور، حمل شایع صناعی نیست و آن حمل تنها در مصادیق حقیقیه هست.
در محل بحث هم مصادیق حقیقیّه مفهوم طلب، عبارت از طلب‌های حقیقی است که قائم به نفس مولا می‌باشد و حمل شایع تنها در همان مصادیق ثابت است امّا نسبت به وجودات ذهنیه یا انشائیه طلب، عنوان حمل شایع معروف، تحقّق ندارد.

.....

اراده واقعی مولا چیست؟

باید بگوئید که منشأ آن، مبادی خارجیّه است مثلاً مولائی که اکرام زید را واجب نموده، ابتداءً آن را تصوّر و فوائدش راکسر و انکسار و ملاحظه نموده که اکرام او محبوب است پس ارادهٔ حقیقیّه، ناشی از اسباب خاصّه هست.

امّا در باب هیأت: آنچه راکه هیأت بر آن، دلالت می‌کند، عبارت از طلب انشائی هست و ارتباطی به طلب حقیقی ندارد و اصلاً آیا ارادهٔ حقیقی، قابلیّت انشا دارد؟

خیر، بدیهی است که طلب انشائی، قابلیّت انشا دارد و ارادهٔ واقعی به تبع مبادی خود، یعنی تصوّر، تصدیق به فائده و عزم و جزم، قهراً تحقّق پیدا می‌کند.

امّا اگر گفتیم مفاد هیأت، عبارت از طلب حقیقی هست، معنایش این است که انشاء مولا مربوط به آن طلب حقیقی می‌باشد در حالی که طلب حقیقی، قابل انشا نیست بلکه اگر مقدّماتش موجود شد، قهراً تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه مبادی آن حاصل نشود، اصلاً وجود پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم مفهومی ندارد که انشا به طلب حقیقی تعلّق گیرد بلکه انشا به مفهوم طلب، متعلّق است، وجود انشائی، وجود مفهوم طلب هست و هیأت افعل هم برای همان معنا وضع شده لذا می‌گوئیم «**وضعت هیئة افعل لانشاء الطّلب**» پس موضوع‌له هیأت، عبارت از ایجاد مفهوم طلب است.

سؤال : چرا انسان، مفهوم طلب را ایجاد می‌کند به عبارت دیگر، چرا به مفهوم طلب، وجود انشائی می‌دهد؟

جواب : معمولاً اراده و طلب حقیقی، محرّک و علّت انشاء مفهوم طلب هست امّا طلب حقیقی، معنای امر نمی‌باشد.

قوله: «**و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصّیغة بالطّلب المطلق فتوهم منه . . .**»

.....

با توجه به مطالب گذشته، واضح شد که: کأنّ برای شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشّریف» خلطی واقع شده و نزد ایشان، اشتباه مفهوم به مصداق، رخ داده است که:

ایشان ملاحظه کرده‌اند: در نوع اوامر، طلب حقیقی، تحقّق دارد و گفته می‌شود هیأت امر، دلالت بر طلب می‌کند ـ مفادش طلب مطلق است ـ و در نتیجه، توهم نموده‌اند، طلب حقیقی[1]، مفاد هیأت است در حالی که طلب حقیقی، محرّک امر مولا هست و مفاد امر و هیأت افعل، انشاء مفهوم طلب[2] ـ وجود انشائی مفهوم طلب ـ می‌باشد.

تذکّر: همان طور که قبلاً بیان کردیم گاهی هم حقیقتاً هیأت افعل، استعمال می‌شود امّا مولا اصلاً اراده و طلب حقیقی ندارد مانند اوامر امتحانی و اعتذاری، و اگر هم بگوئید عنوان مجاز دارد، ممکن است چنین عنوان کنید که: واضع، هیأت افعل را برای انشاء مفهوم طلب، وضع کرده امّا در صورتی که محرّک طلب حقیقی باشد. بنابراین در هر موردی که طلب حقیقی، تحقّق داشته باشد، عنوان «محرّک» و «داعی» دارد. ـ نه عنوان موضوع‌له ـ و مفاد هیأت، مفهوم طلب است و مفهوم طلب هم، به وسیلهٔ، هیأت ایجاد می‌شود، کلّی و دارای اطلاق هست و اطلاق هم قابل تقیید می‌باشد، اگر مولا قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نکند از طریق اطلاق ـ در صورت شک در نفسیّت و غیریّت ـ استفادهٔ نفسیّت می‌شود پس جواب مصنّف ﷺ نسبت به کلام شیخ اعظم، این است که:

ایشان توهم کرده‌اند وجود طلب حقیقی ـ در مورد امر ـ دلیل بر این است که موضوع‌له امر، طلب حقیقی هست در حالی که طلب حقیقی، ارتباطی به آن ندارد و موضوع‌له هیأت، همان مفهوم طلب است و...

---

۱ ـ که قائم به نفس انسان و غیر قابل تقیید هست.

۲ ـ که قابل تقیید می‌باشد.

هذا اذا كان هناك إطلاق، و أما إذا لم يكن، فلابد من الإتيان به فيما اذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً، للعلم بوجوبه فعلاً، و إن لم يعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصيرورة الشّك فيه بدوياً، كما لا يخفى [۱].

قوله: «... و قد تقدّم[1] فی مسألة اتّحاد الطّلب و الارادة ما يجدی فی المقام.»

[۱] ـ گفتیم اگر اصل وجوب شیء، محرز باشد امّا نفسیّت و غیریّت آن، مشکوک باشد، از طریق اطلاق هیأت، نفسیّت آن را ثابت می‌کنیم گرچه نظر شیخ اعظم بر خلاف مصنّف بود.

اکنون متذکّر می‌شویم که آن مطلب در صورتی است که مقدّمات حکمت، تمام باشد، مثلاً مولا در مقام بیان تمام خصوصیّات بوده و قرینه‌ای هم بر تقیید اقامه نکرده امّا چنانچه در موردی مقدّمات حکمت، تمام نباشد، فرضاً مولا درصدد است که اصل وجوب شیء را بیان کند، نه نفسیّت یا غیریّت آن را، در این صورت نمی‌توان به اطلاق تمسّک نمود.

سؤال: در مواردی که اصل وجوب شیء مسلّم است امّا نفسیّت و غیریّت آن، مردّد است آیا آن شیء، لازم الاتیان هست یا نه؟

جواب: مسأله دارای دو صورت است:

۱ ـ اگر آن ذی المقدمه‌ای[2] راکه احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیری پیدا کرده، وجوبش فعلی[3] باشد، باید آن شیء را اتیان نمود زیرا آن شیء راکه نمی‌دانید وجوب نفسی دارد یا غیری، اگر وجوبش نفسی باشد که لازم الاتیان هست و چنانچه واجب غیری باشد چون ذی المقدّمه آن، اکنون وجوب فعلی دارد باید اتیان شود[4].

---

۱ - ای تقدم هناك ان الطلب و الارادة موضوعان لمعنی واحد غیر، ان المعنی علی صنفین حقیقی ثابت فی النفس و انشائی یحصل بالصیغة و لفظ الطلب، اظهر فی الثانی و لفظ الارادة اظهر فی الاوّل مع کون کل من لفظی الطلب و الارادة حقیقة فی کلا الصنفین جمیعاً. ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۵۱.

۲ - شیء و موضوعی.

۳ - فرضاً واجب مطلق باشد یا اگر واجب مشروط و مقیّد هست شرطش حاصل شده.

٤ - کما اذا علم بوجوب الصلوة و بوجوب الطهارة مردداً بین کونه نفسیا او غیریاً. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱٤۸.

تذنيبان : الأوّل : لا ريب في استحقاق الثّواب على امتثال الأمر النّفسيّ و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلاً، و أما استحقاقهما على امتثال الغيريّ و مخالفته، ففيه إشكال، و إن كان التّحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقة و مخالفة؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بماله من المقدّمات [۱].

---

۲ ـ اگر آن ذی المقدّمه‌ای راکه احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیری داشته باشد، وجوبش فعلی نباشد[1] در حقیقت، شما شک دارید که آیا آن شیء که مردّد بین واجب نفسی و غیری هست اکنون اتیان آن واجب است یا نه.

اگر واجب نفسی باشد و ارتباطی با آن غیر نداشته باشد، اکنون لازم التّحصیل است امّا اگر واجب غیری باشد چون ذی المقدّمه‌اش فعلاً وجوب ندارد، مقدمهٔ آن هم واجب نیست پس کسی که شاکّ در نفسیّت و غیریّت هست در نتیجه، مردّد است که: آیا الآن اتیان آن شیء، واجب است یا نه و شکّ او در وجوب فعلی و عدم وجوب فعلی آن شیء هست و در شبههٔ وجوبیّه بدویّه، مقتضای اصل برائت، این است که «لا یجب الاتیان به.»

آیا موافقت و مخالفت با امر غیری، موجب استحقاق ثواب و عقاب است

[۱] ـ تردیدی وجود ندارد که اگر امر نفسی، امتثال شود، عقل، حکم به استحقاق مثوبت می‌کند و چنانچه با آن، مخالفت شود، حکم به استحقاق عقوبت می‌نماید. ضمناً این مطلب، تقریباً مورد تعرّض و بیان تمام اصولیین می‌باشد امّا آنچه که محلّ بحث، واقع شده، این است که:

آیا امتثال امر غیری، موجب استحقاق مثوبت می‌شود و همچنین آیا مخالفت با امر غیری، باعث استحقاق عقوبت می‌گردد؟

---

۱ ـ مثلاً نماز، قبل از زوال، وجوب فعلی ندارد.

.....

جواب : ابتداءً مصنّف فرموده‌اند: «**ففیه اشکال**» امّا سپس تحقیق مطلب را چنین بیان کرده‌اند:

مخالفت و موافقت امر غیری، موجبی برای استحقاق ثواب و عقاب نیست.

توضیح ذلک : واجبات غیریّه، همان واجبات مقدّمیه هستند که یکی از آثارشان این است که ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتشان مترتّب نمی‌شود یعنی: مقدّمه در عین حال که وجوب غیری دارد اگر کسی آن را اتیان کند مستحق ثواب نیست و چنانچه آن را ترک نماید از نظر ترک واجب غیری، استحقاق عقوبت ندارد و علّتش این است که: مسألهٔ استحقاق مثوبت و عقوبت، مربوط به قرب و بُعد از مولا می‌باشد، آنچه که موجب قرب به مولا شود به تَبعش استحقاق ثواب حاصل می‌گردد و آنچه که باعث بُعد از او گردد، مقتضی استحقاق عقوبت است بنابراین استحقاق ثواب و عقاب از آثار و تبعات قرب و بُعد از مولا می‌باشد.

سؤال : آیا اتیان «مقدّمه»، موجب قرب به مولا و ترک آن، سبب بُعد از مولا هست؟

جواب : خیر، البته بدیهی است که ترک مقدّمه، سبب می‌شود ذی المقدّمه ترک شود و ترک ذی المقدّمه، موجب بُعد از مولا می‌شود امّا فعل و ترک مقدّمه ـ بما هی مقدّمة ـ اقتضای قرب و بُعد از مولا ندارد بنابراین، واجبات غیری نه بر موافقتشان استحقاق مثوبت، ترتّب پیدا می‌کند و نه بر مخالفتشان استحقاق عقوبت حاصل می‌شود، فرضاً کسی که وضو را ترک کرد و به تَبعش ترک نماز، تحقق پیدا کرد به او خطاب نمی‌شود «هلا توضّأت» بلکه به او می‌گویند «هلا صلّیت.»

اگر ذی المقدّمه با انجام ده مقدّمه، اتیان شود، انسان، استحقاق یک ثواب پیدا می‌کند که آن هم مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد و چنانچه ذی المقدّمه با ده مقدّمه‌اش ترک شود فقط یک عقوبت بر آن مترتّب می‌شود که مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدّمة، و بزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدّمات بما هي مقدّمات له، من باب أنّه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها، و عليه ينزّل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدّمات، أو على التّفضّل فتأمّل جيّداً، و ذلك لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيريّ ـ بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النّفسيّ ـ لا توجب قرباً، و لا مخالفته ـ بما هو كذلك ـ بُعداً، و المثوبة و العقوبة إنّما تكونان من تبعات القُرب و البعد [۱].

---

[۱] ـ معنای عبارت مذکور، این است که: استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدّمه مترتب می‌شود امّا زمان استحقاق عقوبت، موقعی است که مکلّف، مقدّمه را ترک می‌کند زیرا با ترک مقدّمه، معقول نیست که ذی المقدّمه وجود پیدا کند مثلاً کسی که مستطیع هست و می‌تواند مقدّمات سفر حج را فراهم کند امّا آن را ترک نمود، استحقاق عقوبت او بر ترک حج از زمان ترک مقدّمه، ثابت است و چنانچه شخص عادلی بوده «یصیر فاسقاً» در عین حال که زمان انجام مناسک حج نرسیده امّا چون او مقدّمات را ترک نموده و در ظرف خودش نمی‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند از هم اکنون استحقاق عقوبت دارد.

اشکال : اگر بر موافقت «مقدّمه»، ثوابی مترتّب نمی‌شود پس چرا در بعضی از روایات، مثوبات فراوانی برای بعضی از مقدّمات، ذکر شده از جمله:

الف : . . . عن ابی سعید القاضی قال : دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام «فی غرفة له فسمعته یقول: من أتی قبر الحسین ماشیاً کتب الله له بکلّ خطوة و بکلّ قدم یرفعها و یضعها عتق رقبة من ولد اسماعی الحدیث[1].»

ب : . . . عن أبی المنکدر، عن ابی جعفر علیه السلام قال : قال ابن عبّاس: ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی ان لم احجّ ماشیاً لانّی سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول من حجّ بیت الله ماشیاً کتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قیل: یا رسول الله و ما حسنات الحرم؟ قال حسنة الف الف حسنة و قال: فضل المشاة فی الحج کفضل القمر لیلة

---

۱ ـ ر. ک : وسائل الشیعة، ۱۰ / ۳۴۳ باب ۴۱ از ابواب مزار، حدیث ۶.

.....

البدر علی سایر النجوم[۱] ...»

جواب : ۱ ـ طبق قواعد و از نظر عقل، بر هیچ یک از مقدّمات، ثوابی[۲] مترتب نمی‌شود امّا پروردگار متعال از باب تفضّل و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد برای بعضی از مقدّمات، مثوبات فراوانی قرار داده است.

۲ ـ کسی که مقدّمه‌ای را اتیان می‌کند باید بررسی کنیم که هدف او چیست؟ مثلاً گاهی فردی لباسش را تطهیر می‌کند امّا تطهیر لباس به خاطر خواندن نماز نیست بلکه به نظافت و طهارت لباس خود، علاقه دارد. امّا گاهی انسان، اوّلین مقدّمه‌ای را که انجام می‌دهد، منظورش توصّل به ذی المقدّمه و نماز هست.

در دو مورد مذکور باید قائل به فرق شد: کسی که به تطهیر لباس، علاقه دارد و نظری به ذی المقدّمه ندارد هیچ گونه ثوابی بر عملش مترتّب نیست و استحقاق مثوبت و عقوبت فقط بر فعل و ترک ذی المقدّمه، مترتّب می‌شود امّا کسی که فرضاً ده مقدّمه را برای توصّل به ذی المقدّمه انجام می‌دهد و ساعت‌ها وقت خود را مشغول می‌کند، عنوان دیگری به نام شروع در موافقت واجب نفسی و عنوان «اشقّ الاعمال» محقّق می‌شود لذا برای تحقّق عنوان شروع در اطاعت امر نفسی و عنوان «افضل الاعمال احمزها[۳]»، مسألهٔ زیادی مثوبت مطرح می‌گردد و این مطلب، طبق قاعده و از نظر عقل هم صحیح است.

این که در روایات برای مقدّمات مثوباتی ذکر شده، آن مثوبات، مربوط به مقدّماتی هست که برای تحقّق ذی المقدّمه باشد، هر قدمی را که انسان برای زیارت سیدالشّهدا علیه‌السلام برمی‌دارد، دارای اجر جزیل می‌باشد امّا فرضاً کسی که برای سیاحت به عراق و کربلا می‌رود و ضمناً به زیارت ابا عبدالله علیه‌السلام مشرّف می‌شود، زیارت او با زیارت کسی که از

---

۱ ـ ر.ک : وسائل الشیعة، ۸ / ۵۶ باب ۳۲ از ابواب وجوب حج، حدیث ۹.

۲ ـ استحقاق ثواب.

۳ ـ فی‌حدیث ابن‌عباس «افضل‌الاعمال احمزها» ای اشقها وامتنها واقواها ر.ک: مجمع‌البحرین ۱۶/۴.

اشکال و دفع : امّا الأوّل[1] : فهو أنّه إذا كان الأمر الغيريّ بما هو لا إطاعة له، و لا قرب في موافقته، و لا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدّمات؟ كالطّهارات، حيث لا شبهة في حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها [۱].

ابتدای سفر، هر قدمش به منظور رسیدن به آن مرقد مطهّر بوده، متفاوت است و بین آن دو زیارت فاصلهٔ کاملاً مشهودی وجود دارد.

سؤال : چرا می‌گوئید بر امتثال و مخالفت امر غیری ثواب و عقابی[2] مترتّب نمی‌شود و چرا روایات را بر آن معنا حمل می‌کنید؟

جواب : بدیهی است که موافقت امر غیری «بما هو امر غیری» ـ نه به عنوان شروع در اطاعت امر نفسی ـ موجب قرب الی المولی نمی‌شود و همچنین مخالفت امر غیری باعث بُعد از مولا نمی‌گردد در حالی که استحقاق مثوبت و عقوبت از تبعات قرب و بُعد از مولا هست و تا وقتی که قرب الی المولی حاصل نشود استحقاق مثوبتی وجود ندارد و همچنین تا بُعد عن المولی محقّق نشود، استحقاق عقوبت مطرح نمی‌گردد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بیان دو اشکال در مقدمات عبادیّه

[۱] ـ دو اشکال در باب مقدّمات عبادیّه، مانند طهارات ثلاث ـ وضو، غسل و تیمم ـ شده:

۱ ـ شما ـ مصنّف ـ فرمودید امر غیری[3] ـ بما هو امر غیری ـ ثواب و عقابی[4] بر موافقت و مخالفتش مترتب نمی‌شود به عبارت دیگر، امتیاز و فرق امر غیری با امر نفسی، این است که در موافقت و مخالفت امر غیری، مسألهٔ استحقاق عقوبت و مثوبت،

---

۱ - ای الاشکال.

۲ - استحقاق عقاب.

۳ - موجب قرب به مولا نمی‌شود و همچنین باعث بُعد از مولا نمی‌گردد.

٤ - استحقاق عقاب و ثواب.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الغيريّ لا شبهة في كونه توصّليّاً، و قد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة [۱].

مطرح نیست در حالی که بیان شما دربارهٔ طهارات ثلاث، صادق نیست و چنانچه کسی آن‌ها را اتیان نماید، موجب قرب الی المولی را فراهم نموده و در بعضی از روایات، نسبت به وضوی تجدیدی، تعبیر به «نورٌ علی نور» شده پس آن‌ها موجب قرب الی المولی و استحقاق مثوبت هستند.

خلاصهٔ اشکال[1] : چرا فرمودید بر امر غیری، اثری مترتّب نمی‌شود در حالی که موافقت امر غیری و تحصیل طهارت، موجب قرب به مولا و استحقاق مثوبت است؟

[۱] ـ ۲ ـ تردیدی نیست که تمام اوامر غیری، توصّلی هستند و منظور از امر توصّلی، این است که در موافقت و اطاعت آن‌ها نیازی به قصد قربت نیست، لزومی ندارد که مأموربه، به امر غیری به داعی امر و قصد قربت، اتیان شود بلکه صِرف اتیان مأموربه به هر نیّتی، کفایت می‌کند مثلاً پرداخت دین، یکی از واجبات توصّلیّه شرعیّه هست که به هر قصدی ـ ولو ریاءً ـ ادا شود، کافی است و ذمّهٔ مدیون بری می‌شود. اوامر غیریّه هم توصّلی هستند مثلاً طهارت لباس مصلّی یکی از شرائط نماز هست، شما به هر نیّتی لباس خود را تطهیر نمائید، کفایت می‌کند.

اشکال: اوامر غیری بدون تردید، توصّلی هستند و در اوامر توصّلی، نیازی به رعایت قصد قربت نیست امّا این مطلب در مورد طهارات ثلاث ـ وضو، غسل و تیمّم ـ صحیح نیست زیرا آن‌ها حتماً باید به داعی امر و به قصد قرب، اتیان شوند مثلاً اگر کسی بدون

---

۱ - و لا سبیل الی دفع الاشکال بما تقدم فی مثل مقدمات الجهاد او نقل الاقدام الی زیارة الحسین علیه السلام من احتمال التفضل او التوزیع اذ لعله قد یأباه مساق الاخبار الدالة علی ذلك. ر. ک : عنایةالاصول ۱ / ۳۸۵.

و أمّا الثّاني[1] : فالتّحقيق أن يقال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة و عبادة، و غاياتها[2] إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلابد أن يؤتى بها عبادة، و إلا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديّة و مستحبّات نفسيّة، لا لكونها مطلوبات غيريّة [۱].

قصد قربت وضو بگیرد، عملش صحیح نیست و چنانچه با آن حالت، نماز بخواند نمازش مانند صلات بدون قصد قربت و باطل می باشد.

خلاصه : چه سبب شده که طهارات ثلاث در عین حال که امر غیری دارند و اوامر غیری، توصّلی هستند، مع ذلک در آن‌ها قصد قربت معتبر شده و باید به داعی امر، اتیان شوند؟

جمع بندی: در مقدّمات عبادی مانند طهارات ثلاث، دو اشکال به نحو مذکور وجود دارد که باید پاسخ آن را بیان کرد.

تذکّر : مصنّف ﷺ برای حلّ اشکال، یک طریق، ارائه نموده و مرحوم شیخ دو راه حل بیان کرده‌اند، ضمناً راه حلّ چهارمی هم از بعضی دیگر نقل شده.

طریق دفع اشکال به نظر مصنّف

[۱] ـ دفع اشکال : بین طهارات ثلاث و سائر مقدّمات، فرقی هست که: طهارات ثلاث با قطع نظر از مقدمیّتشان ذاتاً از عبادات مستحبّه هستند، وضو، غسل، و تیمّم[3] ذاتاً عبادت مستحب هستند[4] و با همان کیفیّت ـ با وصف مستحب ذاتی بودن ـ مقدّمهٔ نماز و

---

۱ ـ ای الدّفع.

۲ ـ الف : الی الطهارات.

ب : مقصود مصنف از عبارت مذکور و بعد از آن، دفع اشکال دوّم، می‌باشد.

۳ ـ البته مصنف فرموده‌اند «تیمم» هم مانند وضو، عبادت مستحب هست. ولی این مطلب نیاز به بحث دارد.

٤ ـ مخصوصاً اگر قائل شویم که وضو، برای انسان، یک طهارت معنوی ایجاد می‌کند اگر چه تصمیم خواندن نماز و انجام طواف ـ اموری که مشروط به طهارت هستند ـ را هم نداشته باشد.

و الاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث أنّه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدّمة، فافهم[1] [١].

امثال آن، واقع شده‌اند.

با توجه به نکتهٔ مذکور، هر دو اشکال قبلی دفع می‌شود زیرا: علّت ترتّب ثواب بر موافقت و اتیان آن‌ها این است که عبادت و مستحبّ نفسی هستند و همان مستحبّ نفسی با حفظ استحباب نفسی، مقدّمیّت برای نماز دارد به نحوی که اگر کسی جنبهٔ استحباب و عبادیّت آن را رعایت نکند اصلاً مقدمه را در خارج اتیان نکرده، غسلات و مسحات که مقدّمهٔ نماز نیست بلکه آن عمل عبادی، مقدّمهٔ نماز هست و برای حفظ عبادیّت آن، لازم است قصد قربت را هم رعایت نمود و وضو را به داعی امرش اتیان کرد، عبادت نیاز به قصد قربت دارد و بر آن، مثوبت هم مترتّب می‌شود بنابراین هر دو اشکال ـ مسألهٔ عدم استحقاق مثوبت و اعتبار قصد قربت ـ دفع شد.

[١] ـ اشکال : اگر شما طهارات ثلاث و وضو را به خاطر عبادیّت ذاتی، مستحب نفسی می‌دانید بنابراین، نباید به داعی امر غیری آن را اتیان کنید بلکه باید به داعی امر استحباب نفسی آن را تحصیل کنید ـ زیرا عبادیّت آن‌ها به خاطر استحباب نفسی هست ـ در حالی که فقها فرموده‌اند: تحصیل طهارت و وضو به داعی امر غیری کافی هست و قصد امر نفسی در آن‌ها معتبر نیست و این مطلب، کاشف از این است که طهارات ثلاث،

---

١ ـ لعله اشارة الى: ان الموجب لعبادية شيء اذاكان دعوة امره العبادى بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الامر تفصيلاًاو اجمالاً، فهو مفقود فى المقام، اذ مع الجهل بعباديته أو الغفلة عنها لا يكون الداعى الى اتيانه الا الامر الغيرى المغاير للامر العبادى، فكيف يكون الداعى ح ـ ولو اجمالاً ـ الامر العبادى، مع عدم انطباق الامر الغيرى عليه، لمغايرتهما بالتضاد. فالامر النفسى ليس داعياً لا تفصيلاً و لا اجمالاً الى عبادية الشيء، لانه مجهول او مغفول عنه حسب الفرض، فلا محيص ح عن الالتزام ببطلان الطهارات. ر. ك: منتهى الدراية ٢ / ٢٦٥.

.....

دارای امر غیری می‌باشند «**فیعود المحذور**».

جواب : این که دیده‌اید از نظر فقها، تحصیل وضو به داعی امر غیری، کفایت می‌کند، جهتش این است که امر غیری مقدّمی، علّت و واسطه‌ای برای رسیدن به آن استحباب نفسی هست، شما وضو را به داعی امر غیری اتیان می‌کنید، امر غیری هم شما را هدایت و دعوت به مقدّمه می‌کند، بعد از دقّت مشخّص می‌شود که عبادت، مقدّمهٔ نماز، قرار داده شده پس در حقیقت، امر غیری شما را به یک عبادت می‌خواند و اگر امر غیری را نیّت کردید کأنّ با واسطه، آن امر استحبابی نفسی نیّت شده و او شما را تحریک به اتیان متعلّقش نموده.

نتیجتاً[1] طبق نظر مصنّف اگر کسی وضو را صرفاً به داعی امر غیری، اتیان کند ـ آن امر غیری، عنوان طریقیّت و واسطیّت نداشته باشد ـ عملش باطل است امّا اگر کسی وضو را به داعی امر غیری تحصیل نماید ولی امر غیری را به منزلهٔ مرآتی ببیند، برای رساندن انسان به آن امر استحبابی نفسی، عملش صحیح است.

خلاصه : امتیاز طهارات ثلاث، این است که ذاتاً عبادت هستند و امر استحبابی نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته منتها این عبادتی که دارای استحباب نفسی هست با حفظ عبادیّت و استحباب نفسی، برای نماز و امثال آن، مقدّمیّت دارد به نحوی که باید برای تحقّق مقدّمه، عبادیّت و قصد قربتش رعایت شود و در نتیجه بر موافقت آن، ثوابت مترتّب می‌شود و این همان راه حلّی بود که مصنّف رحمه‌الله انتخاب نموده و پاسخ هر دو اشکال را به نحو مذکور، بیان کرده‌اند. اینک به بیان شیخ اعظم رحمه‌الله می‌پردازیم.

---

۱ ـ مصنّف رحمه‌الله با جملهٔ «فافهم» اشاره به این مطلب دارند.

و قد تُفصّي عن الإشكال بوجهين آخرين: أحدهما ما ملخّصه: إنّ الحركات الخاصّة ربما لا تكون محصّلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذلك العنوان مقدّمة و موقوفاً عليها فلابد في إتيانها بذلك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجماليّاً و مرآة لها، فإتيان الطّهارات عبادة و إطاعة لأمرها ليس لأجل أنّ أمرها المقدّمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الذي يكون بذلك العنوان موقوفا عليها [١].

طريق دفع اشكال[1] به نظر شيخ اعظم

[١] ـ مرحوم شيخ به دو طريق، اشكال مذكور را حل كرده‌اند كه با توضيحاتى به بيان آن مى‌پردازيم:

الف : عناوينى كه متعلّق امر ـ اعم از نفسى و غيرى ـ قرار مى‌گيرند بر دو گونه هستند:

١ ـ عناوين غير قصديه : عناوينى مى‌باشند كه نيازى نيست، مكلّف، آن‌ها را قصد و اراده نمايد مثلاً اگر غسل ثوب، مأمور به واقع شد، لزومى ندارد كه انسان، هنگام تطهير لباس، نيّت غسل ثوب نمايد بلكه به هر كيفيّتى ثوب انسان، مغسول شود، كافى است گرچه با وزش باد، لباس انسان در ميان حوضى قرار گيرد و قهراً غَسل ثوب، محقق شود.

٢ ـ عناوين قصديه: كه لازم است، انسان، هنگام اتيان عمل، آن‌ها را قصد نمايد مانند عنوان تعظيم و توهين، مثلاً صِرف قيام نمودن در هنگام ورود فردى به مجلسى، عنوان تعظيم ندارد بلكه اگر انسان، به قصد تعظيم، قيام كند آن عنوان محقّق مى‌شود و ...

تمام يا اكثر عبادات از امور قصديه هستند مثلاً صلات، صِرف تحقّق آن حركات و

---

١ - در مقدمات عباديه مانند طهارات ثلاث .

.....

افعال نیست بلکه باید آن افعال به قصد صلات اتیان شوند.

گاهی یا اکثر اوقات، عناوین قصدیه برای ما مشخّص است مانند عنوان صلات امّا گاهی از اوقات، یکی از عناوین قصدیه، متعلّق امر، قرار می‌گیرد امّا مستقیماً برای ما مشخص نیست تا آن را قصد نمائیم بلکه باید بالواسطه، طریقی پیداکنیم تا به آن عنوان قصدی برسیم و آن عنوان، تحقّق پیداکند.

طهارات ثلاث از امور قصدیه هستند امّا صِرف وضو، غسل و تیمّم، یعنی همان غَسلات و مسحات، محصِّل مقدّمه نیستند بلکه بر آن اعمال، عناوینی متعلّق است که محصِّل و مؤثّر در حصول مقدّمه هست امّا آن عناوین برای ما مشخّص نیست و اگر می‌دانستیم، مستقیماً آن‌ها را قصد می‌نمودیم امّا طریق و راه مشخّص شدن و قصد نمودن عناوین مزبور، این است که:

مثلاً وضو را به داعی امر غیری تحصیل نمائیم، شما هم اشکال نکنید که امر غیری، توصّلی هست و لزومی ندارد انسان، آن را به داعی امرش انجام دهد زیرا پاسخ ما، این است که:

کأنّ مجبور هستیم آن اعمال را به قصد قربت و به داعی امر غیری، انجام دهیم، البته نه به خاطر این که امر غیری، عبادت است ـ عبادیّت از طریق مذکور، درست نمی‌شود ـ بلکه علّتش این است که امر غیری، مکلّف را دعوت به متعلّق خود می‌کند و متعلّقش همان عنوان قصدی مجهول می‌باشد بنابراین اگر انسان، آن حرکات و افعال را به داعی امر غیری اتیان نمود، کأنّ بالواسطه، آن عنوان متعلّق امر غیری را قصد و ایجاد کرده.

خلاصه : کأنّ برای توصّل به آن عنوان مجهول که از عناوین قصدیه می‌باشد، مجبور هستیم امر غیری را در نظر بگیریم و ...

و فيه[1] : مضافاً إلى أنّ ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك، لامكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية و داعياً، بل كان الدّاعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها [انّه] غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها، كما لا يخفى[2] [۱].

---

[۱] ـ مصنّف ﷺ دو اشکال، نسبت به کلام مرحوم شیخ دارند:

۱ ـ شما فرمودید: امر غیری، طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد و افعال و حرکات وضوئی را به داعی امر غیری اتیان می‌کنیم تا ما را به عنوان مذکور برساند امّا اشکال ما این است که:

طریق توصّل به آن عنوان مجهول، منحصر به راه شما نمی‌باشد بلکه از طریق دیگر می‌توان به آن عنوان، اشاره کرد، مثلاً هنگام وضو به نحو توصیف می‌گوئیم:

آن وضوی مأموربه ، به امر غیری اتیان می‌کنیم و لزومی ندارد قصد قربت و داعی امر را مطرح نمود، شما به هر انگیزه‌ای ـ ولو خواهش دل ـ می‌توانید تحصیل وضو نمایید و همان توصیف، شما را به آن عنوان مجهول قصدی می‌رساند زیرا وضوی مأموربه، به امر غیری، دارای همان عنوان قصدی هست که برای شما مجهول می‌باشد، خلاصه این که از طریق توصیف به نحو مذکور، می‌توان آن عنوان مجهول را اجمالاً تیت کرد.

۲ ـ بر فرض که از اشکال قبل، صرف نظر نمائیم، طریق شما برای حلّ مشکل عبادیّت[3] ـ به معنی قصد امر ـ صحیح است امّا مشکلهٔ ترتّب ثواب بر مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث را حل ننمود، خلاصه، این که به چه مناسبت بر تحصیل وضو، ثواب

---

۱ - خبر مقدّم است و مبتدای آن در پایان عبارت مذکور آمده یعنی: «و فیه انه غیر واف...».

۲ - (وفیه) ان التقریرات کما تقدم آنفا قد اجاب عن اشکال ترتب المثوبة بقوله الاخیر ان الثواب من جهة عموم فضله و سعة رحمته او احتمال التوزیع و هذه الوجوه الثلاثة انما ذکرها لخصوص التفصی عن اشکال اعتبار قصد القربة فقط لا لغیره (و علیه) فلا وجه للا یراد علیها بانها غیر وافیة بدفع اشکال ترتب المثوبة فافهم جیداً. ر.ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۶۲.

۳ - در مورد مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث.

ثانيهما : ما مُحصّله أن لزوم وقوع الطّهارات عبادة، إنما يكون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التّقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيري.

و بالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة، إنّما هو لأجل أنّ الغرض في الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطّهارات من بين مقدّماتها أيضاً، بقصد الإطاعة. و فيه أيضاً: انّه غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها [۱].

مترتّب می‌شود؟

اشکال : قصد امر غیری ـ قصد قربت ـ موجب می‌شود که مکلّف، استحقاق ثواب پیدا کند، همان طور که در واجبات توصّلی و ادای دین می‌توان قصد قربت نمود و مستحق ثواب شد.

جواب: شما ـ شیخ اعظم ـ برای امر غیری اصالتی قائل نشدید بلکه فرمودید آن امر غیری، جنبهٔ طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد.

اگر عنوانی به نحو مذکور مطرح بود به چه دلیل بر تحقّق عنوان مذکور، ثواب مترتّب می‌شود؟

به عبارت واضح‌تر: در مواردی که امر غیری اصالت پیدا می‌کند و شما نفس آن را در نظر می‌گیرید، در این صورت، مسألهٔ استحقاق مثوبت، صحیح است ـ مانند تمام واجبات توصّلیه ـ امّا در مواردی که امر غیری، اصالت ندارد بلکه طریقی برای رسیدن به آن عنوان مجهول قصدی هست به چه دلیل بر عنوان مذکور، ثواب مترتّب است. بیان شما ثابت نکرد که عنوان مذکور، یک عنوان عبادی و مستحبّ نفسی هست. شما فقط فرمودید امر غیری، طریقی به عنوان مذکور است، امّا آیا بر هر عنوانی ثواب مترتّب می‌شود؟

[۱] ـ ب : طریق دوّمی راکه شیخ اعظم برای حلّ اشکال مذکور ـ در طهارات ثلاث ـ

.....

.....

ارائه و اختیار کرده‌اند این است که: عبادیّت طهارات، ارتباطی به امر غیری آن‌ها ندارد و آن امر، مقتضی عبادیّت برای آن‌ها نیست بلکه جنبهٔ عبادیّت طهارات، مربوط به ذی المقدّمه، ـ مانند نماز و طواف ـ هست به این نحو که:

همان طور که امر متعلّق به ذی المقدّمه و صلات ـ غایات طهارات سه گانه ـ عبادی هست و تا وقتی که به نحو عبادیّت، تحقّق پیدا نکند «غرض» از آن، حاصل نمی‌شود[1]، در باب طهارات ثلاث هم امر غیری مربوط به آن‌ها، اقتضای عبادیّت ندارد امّا حصول «غرض» از امر به ذی المقدمهٔ آن‌ها متوقّف بر این است که: از میان مقدمات صلات و طواف، آن سه مقدّمه ـ وضو، تیمّم و غسل ـ باید به عنوان عبادیّت، اتیان شوند مثلاً اگر وضو و غسل به نحو عبادیّت و با قصد قربت، تحصیل نشوند، «غرض» از نماز ـ معراجیّت مؤمن، نهی از فحشا و منکر و ... ـ حاصل نمی‌شود بنابراین، نفس امر مربوط به آن‌ها نقشی ندارد[2].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خلاصه : ملاک و مناط عبادیّت طهارات، مسألهٔ وجود امر غیری نمی‌باشد بلکه ارتباطی هست که آن‌ها با غرض از نماز و هدف از امر به صلات، دارند و آن خصوصیّت، این است که: اگر طهارات ثلاث و وضو به نحو عبادی، اتیان نشوند، نهی از فحشا و منکر، تحقّق پیدا نمی‌کند. و ...

مصنّف رحمه‌الله فقط یک اشکال بر بیان شیخ اعظم دارند که: حلّ اشکال به نحو مذکور، مشکلهٔ ترتّب ثواب بر طهارات ثلاث را حل نمی‌کند بلکه فقط مصحّح عبادیّت آن‌ها می‌باشد.

---

۱ - مثلاً نهی از فحشا و منکر در صورتی حاصل می‌شود که صلات به عنوان، یک عبادت، تحقّق پیدا کند.

۲ - زیرا امر مربوط به آن‌ها غیری و توصّلی هست نه تعبّدی.

و أمّا ربّما قيل[۱] في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات، من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلّقاً بذات العمل، و الثّاني بإتيانه بداعي امتثال الأوّل، لا يكاد يجزي [يجدى] في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطّلب الغيري متعلّق بذاتها، ليتمكّن به من المقدّمة في الخارج. هذا مع أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطّاعة في العبادة على ما عرفته مفصّلاً سابقاً، فتدكّر [۱].

تذكّر : ايراد مصنّف، وارد نيست زيرا مرحوم شيخ درصدد حلّ اشكال عباديّت طهارات سه گانه بوده‌اند نه مسألهٔ ترتّب ثواب بر آن‌ها.

دفع اشكال به طريق[۲] ديگر

[۱] ـ طريق ديگرى براى حلّ اشكال ـ در مقدّمات عبادى، مانند طهارات[۳] ثلاث ـ ارائه شده كه: در مورد هر يک از طهارات سه گانه، دو امر مطرح هست:

الف : يک امر به ذات وضو ـ مسحات و غَسلات ـ تعلّق گرفته.

ب : امر دوّمى هم وجود دارد كه مفادش اين است: وضو و مأموربه به امر اوّل را با قصد قربت و به داعى امر، اتيان كنيد.

سؤال : آن دو امر، تعبّدى هستند يا توصّلى؟

جواب : آن دو امر، توصّلى مى‌باشند. علّت توصّلى بودن امر دوّم، اين است كه قصد امر دوّم، لزوم ندارد و لازم نيست كه وضوى به داعى امر را مجموعاً به داعى امر دوّم، اتيان كنيد. و علّت توصّلى بودن امر اوّل، اين است كه: اگر امر ثانى نبود، اصلاً مسألهٔ قصد

---

۱ ـ ر.ک : مطارح الانظار / ۷۱.

۲ ـ نظير اين مطلب را در بحث واجب تعبدى و توصلى ـ المبحث الخامس ان اطلاق الصيغة ... «و توهم امكان تعلّق الامر» ... ـ بيان كرديم.

۳ ـ بلكه براى تصحيح اعتبار قصد اطاعت در تمام عبادات، ـ نه عباداتى كه جنبهٔ مقدميت دارند.

.....

.....

قربت هم مطرح نبود، نتیجهٔ آن دو امر، عبادیّت وضو می‌باشد.

اشکال : مصنّف ﷺ اشکالاتی به بیان مذکور دارند که در بحث تعبّدی و توصّلی مفصلا بیان کردیم و همان اشکالات در بحث فعلی هم جریان دارد لکن ایشان در بحث فعلی، اشکال خاصی دارند که:

امر اوّلی که به ذات وضو ـ با قطع نظر از قصد قربت ـ متعلّق شده چگونه امری هست؟

مسلّماً می‌گوئید، امر غیری هست.

در پاسخ شما می‌گوئیم: امر غیری به مقدّمه، تعلّق می‌گیرد امّا ذات وضو که مقدّمیّتی برای نماز ندارد بلکه وضوی عبادی، مقدّمهٔ صلات هست، وقتی ذات وضو، مقدّمیّت نداشت، امر اوّل به چه مناسبت به آن متعلّق شده؟

اگر بگوئید: ذات وضو هم مقدّمة المقدمة یا جزء المقدّمه هست، پاسخ ما این است که نمی‌توان جزء مقدّمه را مأموربه به امر غیری دانست زیرا در این صورت باید ده‌ها بلکه صدها امر غیری در مورد وضو، تصوّر نمود که مثلاً یک امر غیری، مربوط به غَسْل فلان نقطه از دست هست، یک امر غیری، مربوط به یک سانت بالاتر از آن هست، یک امر غیری مربوط به قسمتی پائین‌تر از آن می‌باشد در حالی که چنین مطلبی، واقعیّت ندارد بلکه یک امر غیری، مربوط به وضوی عبادی داریم، پس چگونه می‌توان گفت به وضوی غیر عبادی ـ ذات وضو ـ امر غیری، متعلّق شده و علّت تعلّق امر غیری به آن چیست؟

خلاصه : ذات وضو[1] نمی‌تواند متعلّق امر غیری شود زیرا ملاک امر غیری در آن نیست.

---

۱ - و ذات طهارات ثلاث.

الثاني[1] : إنّه قد انقدح ممّا هو التّحقيق، في وجه اعتبار قصد القربة في الطّهارات صحّتها ولو لم يؤت بها بقصد التوّصل بها إلى غاية من غاياتها، نعم لو كان المصحّح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيري، لكان قصد الغاية ممّا لابد منه في وقوعها صحيحة، فانّ الأمر الغيري لا يكاد يمتثل إلا إذا قصد التّوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادة، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلّق الطّلب بها أصلاً [۱].

---

[۱] ـ «تذنيب» دوّم هم دربارهٔ طهارات سه گانه هست.

سؤال : آیا کسی که طهارات ثلاث، مانند وضو را تحصیل می‌کند باید یکی از غایات آن‌ها را در نظر داشته باشد. به عنوان مثال آیا لازم است تحصیل وضو برای خواندن نماز، طواف و مسّ قرآن مجید و امثال آن باشد به نحوی که اگر هیچ یک از آن غایات، منظور نباشد، وضوی انسان، باطل است؟

جواب : بنابر مبنای ما ـ در دفع اشکال عبادیّت طهارات ـ که گفتیم آن‌ها مستحب نفسی و عبادت ذاتی می‌باشند[2] در هر لحظه‌ای انسان، بخواهد تحصیل وضو نماید، مانعی ندارد گرچه منظورش اتیان غایات آن، مانند صلات نباشد امّا طبق مبنای کسانی[3] که عبادیّت وضو را از طریق امر غیری، تصحیح و بیان نمودند، چگونه می‌توان گفت تحصیل وضو، بدون نظر به غایت و ذی المقدّمه صحیح است؟

---

۱ - هذا هو التذنيب الثاني .

۲ - این مطلب، نسبت به وضو، مشکلی ندارد و همچنین نسبت به غُسل چندان مؤونه‌ای ندارد امّا در مورد تیمّم، خیلی مشکل است که انسان، تیمّم را در هر زمان و شرایطی مستحب نفسی بداند ـ استاد معظم دام‌ظلّه.

۳ - مانند شیخ اعظم ـ مخصوصاً طبق وجه اوّلی که ایشان در دفع اشکال، بیان کردند و ما اخیراً توضیح دادیم.

.....

طبق مبنای ایشان ـ شیخ اعظم ـ تقریباً دو اشکال، مطرح است که مصنّف ﷺ یکی از آن‌ها را بیان کرده‌اند که:

اگر عبادیّت وضو به خاطر امر غیری مربوط به آن هست، حتّی بعد از زوال که انسان، تحصیل وضو می‌کند باید ارادهٔ خواندن نماز[1] ظهر را داشته باشد زیرا کسی که امر غیری را در نظر می‌گیرد و وضو را به داعویّت امر غیری، اتیان می‌کند، نباید نسبت به ذی المقدّمه، غافل و بی‌توجّه باشد و آیا صحیح است که او وضو را برای غیر از ذی المقدّمه، اتیان کند؟

داعی او عبارت از امر غیری می‌باشد و امر غیری از نماز، ترشّح شده آن وقت چگونه انسان می‌تواند امر غیری مترشّح از نماز را اراده کند در حالی که وضو را برای نماز، تحصیل نمی‌کند لذا طبق مبنای مذکور باید در حال اتیان طهارات ثلاث، مانند وضو، ذی المقدّمه را منظور و وضو را به قصد توصّل به آن، تحصیل نمود.

مصنّف ﷺ : آن امری غیری، اصالت و چندان نقشی ندارد بلکه حقیقت مقدّمیّت ـ توصّل به ذی المقدّمه از طریق مقدّمه ـ اصالت دارد. بلکه کسانی که امر غیری را انکار نموده و در بحث مقدّمهٔ واجب، اصلاً ملازمهٔ بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه را قبول ندارند، قصد توصّل و حقیقت مقدمیّت ـ که حافظ عبادیّت طهارات هست ـ را پذیرفته‌اند.

جمع بندی : طبق مبنای ما، تحصیل وضو در تمام حالات، مستحبّ نفسی و عبادت ذاتی هست امّا طبق سائر مبانی چنین نیست که تقریباً شرح آن،

---

۱ - یا سائر غایات.

و هذا[1] هو السرّ في اعتبار قصد التّوصّل في وقوع المقدّمة عبادة، لا ما توهّم[2] من أنّ المقدّمة إنّما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمية، فلابد عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان، و قصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التّوصّل إلى ذي المقدّمة بها، فإنّه فاسد جدّاً؛ ضرورة أنّ عنوان المقدمية ليس بموقوف عليه الواجب، و لا بالحمل الشّائع مقدّمة له، و إنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأوّليّة، و المقدّميّة إنّما تكون علّة لوجوبها [۱].

بیان شد.

[۱] ـ **توهّم** : گفته‌اند مقدّمه در عین حال که وجوب غیری دارد امّا آن وجوب به لحاظ عنوان مقدّمیّت هست و اگر از عنوان مذکور، صرف نظر کنید اصلاً وجوب غیری، مطرح نیست در نتیجه:

اگر شما در مورد وضو از عنوان مقدمیّت، صرف نظر کنید، وجوب غیری ندارد در حالی که عبادیّت وضو از طریق وجوب غیری، بیان و تصحیح شده پس برای این که عبادیّت آن مشکلی نداشته باشد، نیاز به وجوب غیری دارد و برای تصحیح وجوب غیری باید عنوان مقدمیّت که یکی از عناوین قصدیّه هست، وجود داشته باشد و هنگامی که درصدد قصد عنوان مقدّمیت هستید، لا محاله باید به «ذی المقدّمه» ـ نماز یا سائر غایات ـ توجّه داشته باشید.

دفع توهّم ـ مقدّمه : پاسخ متوهّم را ابتدای بحث مقدّمه واجب، بیان کردیم که: عناوین

---

۱ - یعنی: وکون التوصل الی الغیر ملاك عبادیة الطهارات هو السر فی اعتبار قصد التوصل الی الغیر فی وقوع الطهارات عبادة. لا ما نُسب الی تقریرات شیخنا الاعظم ﷺ ـ و ان کان فی النسبة تأمل . . . ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۲۷۷.

۲ - المتوهم هو التقریرات و هو یتوقف علی مقدمات . . . ر . ک : کفایة الاصول محشیٰ به حاشیه مشکینی ﷺ ۱ / ۱۸۰.

.....

بر دو قسم هستند:

الف : عنوان تقییدی، مثلاً «خمر» یک عنوان تقییدی هست و حکم شارع بر عنوان مذکور مترتب شده و در هر موردی آن عنوان، ثابت شود، حکم شارع هم ثابت است و هنگامی که عنوان خمریّت، زائل شد ـ فرضاً آن خمر، مبدل به سرکه شد ـ آن حکم هم منتفی می‌شود.

ب : عنوان تعلیلی: نفس آن عنوان، موضوعیّت ندارد بلکه شبیه دلال و واسطه‌ای بین بایع و مشتری می‌باشد.

در باب تعلّق احکام، عناوینی داریم که احکام را برای موضوعات، ثابت می‌کنند، بدون این که دخالتی در موضوعیّت آن‌ها داشته باشند مثلاً اگر یکی از اوصاف سه گانهٔ آب ـ بو، رنگ و طعم ـ به خاطر نجاست متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را برای آن آب، ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست، بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم «عنوان» مقدّمیّت که علّت وجوب غیری هست، موضوعیّت ندارد زیرا: آنچه که انسان را بر «کون علی السّطح» قادر می‌کند، «عنوان» مقدمیّت نیست بلکه کون علی السّطح، بر نصب سلّم، توقّف دارد نه بر عنوان مقدّمه و همچنین عنوان مقدّمه، انسان را نسبت به صلات، قادر نمی‌کند بلکه وضو، مقدّمهٔ نماز هست و قدرت بر نماز را ایجاد می‌کند بنابراین:

عنوان مقدّمیّت، نقشی ندارد بلکه دارای حیث تعلیلی هست یعنی: سبب می‌شود که جوب غیری را نسبت به آن چیزهائی که به حمل شایع، مقدّمه هستند، ثابت کند. خلاصه این که: نمی‌توان از طریق عنوان مقدّمیت، مسألهٔ عبادیّت را تصحیح نمود.

الأمر الرّابع : لا شبهة في أنّ وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة، يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدّمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، و لا يكون مشروطا بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم ﷺ في بحث الضد [حيث] قال: «و أيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب، في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النّظر» [۱].

وجوب مقدّمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدّمه هست

«نقد و بررسی کلام صاحب معالم»

[۱] ـ تذکّر : فعلاً هم بحث ما در مقدّمات مقدّمهٔ واجب هست و هنوز بحث نکرده‌ایم که آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

یکی دیگر از مقدّمات بحث مقدّمهٔ واجب، این است که: اگر قائل به وجوب غیری مقدّمه شده ـ ملازمهٔ بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه را پذیرفتیم ـ همان طور که مقدّمه، در اصل وجوب، تابع ذی المقدمه هست[1] در وصف وجوب ـ اطلاق و اشتراط ـ هم تابع ذی المقدّمه می‌باشد یعنی اگر وجوب مقدّمه، مطلق باشد، مقدّمه هم واجب مطلق است و چنانچه ذی المقدّمه، واجب مشروط باشد، مقدّمه هم واجب مشروط می‌باشد.

مثال : نماز ظهر نسبت به وقت، واجب مشروط است یعنی قبل از زوال وجوبی برای آن ثابت نیست، وجوب وضو هم همان طور است یعنی باید چنین بگوئیم: «یجب الوضوء اذا زالت الشّمس» و نمی‌توان گفت: وجوب نماز، مشروط به زوال هست

---

۱ - یعنی هر زمانی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب می‌شود، زیرا وجوب مقدمه، غیری هست و از ناحیهٔ وجوب ذی المقدمه، ترشح می‌شود.

.....

امّا وجوب وضو، مشروط به زوال نمی‌باشد و همچنین اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق بود، مقدّمه‌اش هم واجب مطلق است مثلا اگر «کون علی السّطح» به نحو واجب مطلق، وجوب پیدا کرد، مقدّمه‌اش هم که نصب سلّم باشد، واجب مطلق است.

خلاصه : همان طور که مقدّمه در اصل وجوب، تابع ذی المقدّمه هست در وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت دارد.

سؤال : آیا در مسألهٔ مذکور، مخالفی هم وجود دارد؟

جواب : ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه‌الله مخالف آن مطلب است.

بیان ذلک : ایشان در کتاب معالم[1] در بحث «ضد[2]» به مناسبت این که یکی از پایه‌های آن بحث، مسألهٔ مقدّمیّت هست ـ ترک ضد، مقدّمهٔ وجود ضد دیگر است ـ ضمن جواب‌هائی که در برابر مخالفین، بیان کرده، عبارتی آورده‌اند که:

این که می‌گوئید مقدّمهٔ واجب، وجوب دارد مورد قبول ما نیست مسألهٔ مذکور محلّ اختلاف هست و ما هم فعلاً بحثی با صاحب معالم نداریم امّا عمدهٔ اختلاف ما با ایشان، این است که:

صاحب معالم فرموده‌اند: بر فرض که مقدّمه، واجب باشد خیال نکنید وجوب آن «مطلق» است بلکه همیشه وجوب مقدّمه، مشروط هست و شرطش ارادهٔ انجام ذی المقدّمه می‌باشد، اگر آن اراده در شما تحقّق پیدا کرد، مقدّمه، واجب می‌شود و اگر آن اراده، موجود نشد، مقدّمه هم واجب نمی‌شود[3].

مثال: اگر شما «کون علی السّطح» را اراده کنید، نصب سلّم، واجب می‌شود و اگر ارادهٔ

---

۱ ـ ر.ک: معالم الدین / ۷٤.

۲ ـ که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟

۳ ـ بنابر ظاهر عبارت صاحب معالم، ارادهٔ ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه و قید حکم هست.

و أنت خبير بأنّ نهوضها على التّبعيّة واضح لا يكاد يخفى، و إن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى [۱].

انجام آن را نداشته باشید اصلاً مقدّمه، وجوب ندارد پس همیشه و به طور کلّی، مقدّمه به نحو واجب مشروط می‌باشد و شرطش ارادهٔ انجام ذی المقدّمه هست.

تذکّر : مخفی نماند که وجوب ذی المقدّمه، مشروط به ارادهٔ نفس آن نمی‌باشد و چنین نیست که وجوب نماز، مشروط به ارادهٔ صلات باشد ـ بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است یعنی باید اراده کنید و خارجاً نماز را اتیان نمائید ـ به نحوی که اگر مکلّف، ارادهٔ انجام نماز را ننماید، کسی نگفته است صلات هم وجوب ندارد بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است امّا از کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که وضو ـ مقدّمه ـ در صورتی واجب است که مکلّف، ارادهٔ انجام صلات را داشته باشد و چنانچه اراده‌ای نسبت به آن نداشته باشد اصلاً وضو، واجب نیست. بنابراین طبق بیان و عبارت ایشان، بین نماز و وضو از نظر اراده، تفاوتی هست که: ارادهٔ صلات، شرط وجوب نماز نیست امّا ارادهٔ صلات شرط وجوب وضو می‌باشد.

خلاصه : همیشه مقدّمه به نحو واجب مشروط، وجوب دارد و شرطش هم ارادهٔ انجام ذی المقدّمه می‌باشد.

[۱] ـ مصنّف ﷺ فرموده‌اند: بیان مذکور، واضح البطلان است زیرا: اصل وجوب مقدّمه ـ مسألهٔ ملازمهٔ بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه ـ مورد اختلاف و اشکال هست امّا اگر کسی قائل به ملازمه شد، بدیهی است که وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه با یکدیگر تفاوتی ندارد و مقدّمه در وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه می‌باشد، اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق هست، مقدّمه، وجوب مطلق دارد و بالعکس ـ به عبارت دیگر: ذی المقدّمه، نسبت به هر چیزی که مطلق باشد، مقدّمه‌اش هم نسبت به آن چیز، مطلق است و علّتش این است که مقدّمه،

و هل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصّل بها إلى ذي المقدّمة؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ بعض أفاضل مقرّري بحثه، أو ترتّب ذي المقدّمة عليها؟ بحيث لو لم يترتّب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول ﷺ أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما [۱].

وجوب ترشّحی و تبعی دارد و وجوب ترشّحی نمی‌تواند با «ما یترشّح منه» مخالفتی پیدا کند.

خلاصه : همان طور که وجوب صلات و وجوب کون علی السّطح. نسبت به ارادهٔ صلات و ارادهٔ صعود بر بام، اطلاق دارد و مشروط به اراده نیست، وجوب وضو و همچنین وجوب نصب سلّم از نظر ارادهٔ ذی المقدّمه، وجوب مطلق است.

تذکّر : احتمالات دیگری هم در عبارت و کلام صاحب معالم، داده شده[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قصد توصّل

«نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ﷺ »

[۱] ـ مصنّف ﷺ بحث دیگری با شیخ اعظم و صاحب فصول ﷺ دارند که هر یک از آن دو بزرگوار، نظری مخالف با یکدیگر دارند و مصنّف هم با آن دو نظر، مخالفت نموده است.

بیان ذلک : بنا بر وجوب مقدّمه ـ بنابر ملازمه ـ چه چیزی واجب می‌شود و وجوب مقدّمی، نسبت به چه امری تحقّق پیدا می‌کند؟

برای پاسخ مسأله، به بیان سه قول می‌پردازیم:

---

۱ ـ محتمل است مقصود ایشان، با نظر شیخ اعظم که در متن بعدی آورده‌ایم ـ متحد باشد یعنی به نظر صاحب معالم هم ارادهٔ انجام ذی المقدّمه، قید واجب باشد نه شرط وجوب مقدمه.

.....

۱ ـ بنابر آنچه که از تقریرات شیخ اعظم، استفاده می‌شود، ایشان فرموده‌اند: ذات مقدّمه، واجب نیست بلکه مقدّمه‌ای که همراه با «قصد توصّل» به ذی المقدمه باشد، وجوب دارد[1] مثلاً نصب سلّم به تنهائی واجب نیست بلکه نصب سلّم با قصد توصّل به ذی المقدّمه، واجب است به نحوی که اگر نصب سلّم به عنوان مقدّمیّت برای کون علی السّطح، واقع نشد، وجوب مقدّمی ندارد. البتّه اگر بعداً مانعی هم پیش آید و انسان نتواند ذی المقدّمه را اتیان کند، اشکالی ندارد و همین که مکلّف، مقدّمه را به داعی توصّل به ذی المقدّمه، انجام دهد، کفایت می‌نماید.

۲ ـ صاحب فصول ﷺ فرموده‌اند: مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجاً بر آن مقدّمه، ذی المقدّمه، مترتّب شود به نحوی که اگر مقدمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه؟ اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدّمه هست. فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه «علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست. خلاصه این که به نظر ایشان «**مقدّمهٔ موصله**» واجب است.

۳ ـ مشهور از علما، معتقدند که: «ذات مقدّمه» بدون قید و شرط، واجب است مثلاً

---

۱ - بنابر عقیدهٔ شیخ اعظم، قصد توصل ـ ارادهٔ انجام ذی المقدمه ـ قید «واجب» هست یعنی باید مکلف، قصد توصل را ایجاد کند پس به نظر ایشان دو چیز واجب است: الف: ایجاد نصب سلم. ب : قصد توصل، نسبت ذی المقدمه.

الظّاهر عدم الاعتبار: أمّا عدم اعتبار قصد التّوصّل، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدّميّة و التّوقّف، و عدم دخل قصد التّوصّل فيه واضح[1]، و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العباديّة، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التّوصّل من المقدّمة بلا مخصص[2]، فافهم.

نعم انّما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من انّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلاً لأمرها، و آخذاً في امتثال الأمر بذيها، فيُثاب بثواب أشقّ الأعمال [۱].

نصب سلّم، بدون هیچ قیدی برای کون علی السّطح، واجب است.

[۱] ـ **سؤال :** بالاخره بنا بر وجوب مقدّمه، وجوب مقدّمی نسبت به چه چیز، تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر: کدام یک از اقوال سه گانهٔ مذکور صحیح است؟

جواب : «ظاهر»، این است که قول سوّم، صحیح و بیان شیخ اعظم و صاحب فصول، مردود است و اینک به ترتیب به ردّ آن دو قول می‌پردازیم.

بیان مرحوم شیخ، مردود است، زیرا از نظر عقل، ملاک وجوب مقدّمه[3]، همان مقدّمیت هست یعنی بدون مقدّمه نمی‌توان ذی المقدّمه را اتیان نمود زیرا اگر نصب سلّم، تحقّق پیدا نکند، کون علی السّطح محقّق نمی‌شود و اگر وضو تحصیل نشود،

---

۱ - اذ مع انه خلاف الوجدان انه لو كان دخيلاً لزم الدور لان قصد التوصل ايضاً موقوف على المقدمية اذ لا معنى للتوصل بما ليس بمقدمة فلو توقفت المقدمية على قصد التوصل كان دوراً. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۲۷۱.

۲ - اذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل فى التوقف و المقدمية و وجود ملاك الوجوب الغيرى فى صورتى قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة المقيدة بقصد التوصل. ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۲۸۸.

۳ - بنابر وجوب مقدمه.

.....

امکان تحقّق نماز، وجود ندارد پس ملاک ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقدّمه، همان «مقدمیة المقدّمه» هست و قصد توصّل، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد[1] و لذا مرحوم شیخ هم اعتراف نموده‌اند که: اگر کسی فرضاً مقدّمه[2] و نصب سلّم را بدون قصد توصّل اتیان کرد، کافی و مجزی هست[3] ـ لحصول ذات الواجب.

سؤال: علّت کفایت چیست؟ اگر هدفِ مقدّمیّت و وجوب مقدّمه را تحصیل نمی‌کند پس چرا مجزی هست و اگر تحصیل می‌نماید پس معلوم می‌شود قصد توصّل، مدخلیّتی ندارد و ملاک، نفس مقدّمیّت است، بنابراین: تخصیص وجوب مقدّمه به خصوص آن مقدّمه‌ای که «قُصِد به التوصّل من المقدّمة». بلا مخصّص است زیرا وقتی هدف و ذات واجب، تحقّق پیدا کرد، نباید گفت آن مقدّمه، واجب نیست.

قوله: «فافهم.»[4]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ آری اگر قصد توصّل، همراه مقدمه باشد و مکلّف، مقدمات را به خاطر ذی المقدمه انجام دهد، عنوان اشق الاعمال و احمز الاعمال بر آن ذی المقدمه، مترتب می‌شود لذا به آن جهت، ثواب بیشتری نصیب مکلّف می‌شود لکن مسألهٔ استحقاق مثوبت با مسألهٔ وجوب مقدّمه، دو بحث مستقل هست و ما فعلاً بحثی دربارهٔ ثواب نداریم بلکه مقصودمان این است که: آن وجوب مقدّمی که برای مقدّمه، ثابت است آیا موضوعش ذات مقدّمه هست یا این که ذات مقدّمه به ضمیمهٔ قصد توصل، مقدّمه می‌باشد؟

۲ ـ البته مقدّمهٔ غیر عبادی، امّا مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، بحث خاصی داشتند که اخیراً بیان کردیم.

۳ ـ گرچه واجب نیست چون قصد توصل در آن، مطرح نبوده.

٤ ـ و لعلّه اشارة الی ان مجرد الاجتزاء بما لم یقصد به التوصل مما لا یکشف عن اتصافه بالوجوب الغیری و هذا کما فی المقدمة المحرمة حیث یجتزی بها و لیست هی متصفة بالوجوب قطعاً الا ان عدم الاتصاف بالوجوب فیها کما سیأتی لیس الا لاجل المانع عنه و هو الاتصاف بالحرمة لا لفقد المقتضی ای الملاك کما لا یخفی و علیه فلا یبقی وجه لقوله «فافهم»، فافهم جیداً. ر.ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۷۰.

فيقع الفعل المقدّمي على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصّل، كسائر الواجبات التوصّليّة، لا على حكمه السّابق الثّابت له، لولا عروض صفة توقّف الواجب الفعلي المنجّز عليه، فيقع الدّخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعليّ لا حراماً، و إن لم يلتفت إلى التوقّف و المقدّميّة، غاية الأمر يكون حينئذ متجرّئاً فيه [١].

---

[١] ـ بنابر مبنای[1] ما هر مقدّمه‌ای در هر حال، واجب است خواه مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد یا این که اصلاً توجّهی به قصد توصّل، نداشته باشد. به عبارت دیگر: همان طور که در سائر واجبات توصّلی[2]، ذات واجب، مقصود است و قصد توصّل در آن‌ها مدخلیّتی ندارد، در محلّ بحث هم ذات مقدّمه و نصب سلّم، واجب است خواه قصد توصّل، مطرح باشد یا نباشد بنابراین: فعل مقدّمی بر صفت وجوب، واقع می‌شود نه بر حکم سابقش مثلاً وقتی نصب سلّم، مقدّمهٔ «کون علی السّطح» واقع شد، وجوب غیری، پیدا می‌کند و حکم قبلی آن، منتفی می‌شود ـ خواه حکم قبلی آن، اباحه باشد یا غیر از آن. این مطلب، زمینه‌ای برای بیان یک فرع فقهی هست.

« فرع فقهی »

ثمرهٔ بین نظریهٔ شیخ اعظم و عقیدهٔ مصنّف ﷺ در این فرع فقهی، ظاهر می‌شود که: فرض کنید مسلمانی در معرض غرق شدن یا مال او در معرض آتش، قرار گرفته و مکلّفی نسبت به آن، توجّه پیدا کرده در این صورت مسلّماً انقاذ غریق و اطفاء حریق، وجوب فعلی پیدا می‌کند امّا اگر مقدّمهٔ انقاذ و اطفا، دخول در ملک غیر باشد و طریقی غیر از عبور از ملک مردم نداشته باشد، آن مقدّمه ـ دخول در ملک غیر ـ چه حکمی دارد؟

---

١ ـ که ذات مقدمه، واجب است.

٢ ـ در واجبات توصّلی ـ مانند غسل ثوب، دفن میّت و ادای دین ـ ذات واجب، مقصود است و حتی اگر مکلّف، دین خود را ریاءً اداکند، کفایت می‌نماید.

كما أنّه مع الالتفات يتجرّأ بالنسبة إلى ذي المقدّمة، فيما لم يقصد التوصّل إليه أصلاً و أمّا إذا قصده، ولكنّه لم يأت بها بهذا الدّاعي، بل بداعٍ آخر أكّده بقصد التّوصّل، فلا يكون متجرّئاً أصلاً [۱].

مسأله، دارای صوری هست و طبق نظر شیخ اعظم و مصنّف، احکام مختلفی پیدا می‌کند:

الف : ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود اصلاً توجّهی به مقدّمیت دخول در ملک غیر ـ برای انقاذ غریق ـ ندارد[۱] و در عین حال، وارد آن ملک می‌شود، در این صورت طبق مبنای مرحوم شیخ، ورود در آن ملک بر حرمت اصلی و قبلی خود، باقی هست زیرا او توجّهی به مقدمیّت ندارد تا قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد و در نتیجه، آن عمل، واجب غیری نیست و چون واجب غیری نیست بر حکم سابق خود ـ حرمت محض ـ باقی هست. امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد، نفس دخول در ملک غیر، دارای وجوب مقدّمی هست ـ خواه مکلّف، نسبت به مقدّمیت، التفات داشته باشد، خواه توجّهی به آن نداشته باشد ـ در نتیجه، ورود در ملک غیر، حرام نیست بلکه دارای وجوب غیری می‌باشد منتهی اگر آن مکلّف، توجّه به مقدمیّت، پیدا نکرده و در ذهنش بوده که دخول در ملک غیر، حرام است ـ با این که به حسب واقع، حرام نبوده ـ در این صورت از نظر حرمت ورود در ملک غیر، متجرّی محسوب می‌شود مانند کسی که فلان مایع خارجی را به عنوان خمر، شرب نموده لکن به حسب واقع، خمر نبوده، در این صورت، آن فرد، متجرّی محسوب می‌شود.

[۱] ـ ب : ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود، التفات به مقدّمیّت دخول نسبت به انقاذ غریق ـ داشته و می‌دانسته که طریق منحصر انقاذ، ورود در ملک غیر است

---

۱ ـ به عبارت دیگر: قبلاً دخول در ملک غیر، حرام بود امّا اکنون به علّت مزاحمت با یک واجب اهمّی، عنوان حرمت، منتفی شده لکن آن مکلّف به این مسأله، توجّهی ندارد.

.....

.....

امّا منظور او از دخول در ملک غیر، انقاذ غریق نبوده[1] بلکه به منظور تفریح، وارد آن ملک شده، در فرض مذکور، طبق مبنای شیخ اعظم، دخول در ملک غیر، حرام و عصیان واقعی هست زیرا به نظر ایشان، آن مقدّمه‌ای واجب است که مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه آن داشته باشد و چون مکلّف، چنان قصدی نداشته پس آن مقدّمه هم وجوب غیری ندارد و هنگامی که وجوب مقدّمی نداشت، حرمت قبلی و اصلی ورود به ملک غیر به قوّت خود، باقی هست امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب مقدّمی دارد گرچه انسان، قصد توصّل به ذی المقدّمه را نداشته باشد، دخول در ملک غیر، وجوب غیری دارد و حرمت سابقش منتفی می‌شود امّا آن مکلّف به خاطر عدم قصد امتثال، نسبت به ذی المقدّمه ـ واجب فعلی و انقاذ غریق ـ متجرّی محسوب می‌شود زیرا مسلمان مکلّف، وقتی توجه به تکلیف پیدا کرد باید عزم بر امتثال داشته باشد و ...

ج: اگر داعی و انگیزهٔ دخول در ملک غیر، توصّل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق نباشد بلکه انسان به منظور دیگری مانند تفریح، وارد ملک غیر می‌شود لکن در عین حال، قصد توصّل، محرّک و مؤکّد آن داعی هست، به عبارت دیگر: قصد توصّل، اصالت ندارد بلکه اصالت، مربوط به همان داعی ـ تفریح ـ می‌باشد منتها قصد توصّل هم مؤیّد آن داعی بوده به نحوی که اگر قصد توصّل، مطرح نبود، وارد آن ملک نمی‌شد در فرض مذکور، حکم مسأله، چنین است که:

طبق نظر شیخ اعظم که فرموده‌اند: مقدّمه باید به قصد توصّل به ذی المقدّمه، اتیان شود، دخول در ملک غیر که به منظور تفریح بوده بر حکم اصلی و قبلی خود ـ حرمت ـ باقی هست و آن فرد به سبب ورود در ملک دیگری، مرتکب حرام شده امّا طبق نظر مصنّف رحمه‌الله نه تنها او مرتکب حرام نشده بلکه هیچ گونه تجری ـ نسبت به مقدّمه یا ذی المقدّمه ـ از او تحقّق، پیدا نکرده.

---

۱ ـ البتّه او می‌دانسته که انقاذ غریق، واجب فعلی هست.

و بالجملة[۱] : يكون التّوصّل بها إلى ذي المقدّمة من الفوائد المترتّبة على المقدّمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيداً و شرطاً لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، كما لا يخفى. و لا يقاس[۲] على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنّه ليس بواجب، و ذلك لأنّ الفرد المحرّم انما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به[۳]، بلا تفاوت أصلاً، إلا أنّه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب، و هذا بخلاف [ما] ها هنا، فإنّه إن كان كغيره مما يقصد به التّوصّل في حصول الغرض، فلابد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، و إلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، و التّالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، و انتظر لذلك تتمّة توضيح [۱].

علّت عدم تجزّی، نسبت به مقدّمه، این است که: آن مقدّمه، اتّصاف به مقدّمیّت و وجوب غیری، پیداکرده و علّت عدم تجزّی، نسبت به ذی المقدّمه، این است که: مکلّف، قصد توصل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق هم داشته امّا قصد توصّل، عامل اصلی انجام مقدّمه نبوده.

[۱] ـ تذکّر : مصنّف ﷺ مجدّداً به تعقیب بحث خود با مرحوم شیخ، پرداخته‌اند که:

[۱ - بمعنی ان التوصل بها الی ذی المقدمة هو الغرض الاقصی الذی یترتب علی المقدمة غالباً و یجوز انفکاکه عن الواجب احیاناً فی قبال الغرض الادنی الباعث للامر الذی لا یکاد ینفك عن الواجب اصلاً و لیس قصد التوصل قیداً و شرطاً لوقوع المقدمة علی صفة الوجوب و الا لم یتجز بما لم یقصد به التوصل و لم یسقط به الوجوب الغیری ابداً و قد اعترف التقریرات بالاجتزاء بذلك کما تقدم منه قبلاً فتذکر.

۲ - اشارة الی ما قد یقال من ان سقوط الوجوب بما لم یقصد به التوصل و حصول الاجتزاء به لا یکاد یکشف عن اتصافه بالوجوب و هذا کما فی الفرد المحرم من المقدمة حیث یجتزی به و یسقط به الوجوب و لیس بواجب (فیقول) کما اشیر قبلاً ان عدم اتصافه بالوجوب لیس الا لمانع عنه و هو الحرمة لا لفقد المقتضی فیه ای الملاك من التوقف و المقدمیة فلولا المانع لاتصف الفرد المحرم بالوجوب کغیره من الفرد المباح قطعاً] ر.ک : عنایة الاصول ۱ / ۳۷۳ و ۳۷۲.

۳ - مرجع ضمیر مذکور و سه ضمیر قبل از آن، «الفرد المحرم» می‌باشد.

.....

.....

مرحوم آقای آخوند کأنّ از ایشان سؤال می‌کنند که: آیا مقدّمه‌ای که بدون قصد توصّل، اتیان شود کافی هست یا نه؟ به عبارت دیگر: نصب سلّمی که قصد توصّل، همراهش نباشد، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: شیخ اعظم، اعتراف کرده‌اند که: اگر مقدّمه، بدون قصد توصّل، اتیان شود، کافی هست[1].

قاعدتاً هم باید کافی باشد زیرا اگر نصب سلّم، بدون قصد توصّل هم اتیان شود، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» می‌نماید.

سؤال: اگر اتیان مقدّمه، بدون قصد توصّل، کفایت می‌کند پس چرا به نظر شما ـ شیخ اعظم ـ وجوب غیری ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر بر یک عمل اختیاری و غیر حرام، همان اثر واجب، مترتّب می‌شود[2]، چرا آن عمل اختیاری و غیر حرام، وجوب پیدا نکند و نقص آن چیست که وجوب غیری نداشته باشد؟

به عبارت واضح‌تر: نصب سلّم بدون قصد توصّل اگر تمام هدف واجب غیری را تأمین می‌کند پس چرا دارای وجوب غیری نباشد؟

جواب: ممکن است مرحوم شیخ یا دیگران چنین پاسخی را بیان کنند که: ما مورد ـ یا مواردی ـ را به شما ارائه می‌دهیم که یک شیء، هدف واجب را تأمین کند، بدون این که وجوب داشته باشد.

مثال: مورد واضح و روشن مسأله، همان مثال قبل است که: فرض کنید، مسلمانی در معرض غرق و هلاکت است امّا شما از دو طریق می‌توانید او را نجات دهید: یکی این که وارد ملک غیر شوید و بدون رضایت مالک از آن جا عبور کنید و دیگر این که از زمین

---

۱ ـ گرچه به نظر ایشان واجب نیست، چون قصد توصل به آن نشده.

۲ ـ همان نتیجه‌ای که بر واجب، مترتّب می‌شود بر آن عمل اختیاری هم همان اثر، مترتّب می‌شود.

.....

مباح، عبور نمائید و باعث انقاذ غریق شوید.

در فرض مذکور اگر شما طریق دوّم را اختیار کرده و آن غریق را نجات دادید که بحث و مشکلی نداریم امّا اگر کسی از طریق اوّل و راه حرام عبور کرد و غریق را نجات داد، از شما سؤال می‌کنیم که: آیا آن حرمت قبلی، باقی هست یا نه؟

چون طریق انقاذ، منحصر به آن راه نبوده، مسلّماً حرمت دخول در ملک غیر به قوّت خود باقی هست.

در فرض مذکور، دخول در ملک مردم ـ عبور از راه حرام و غصبی ـ در عین حال که حرمتش محفوظ است[1]، مع ذلک نتیجهٔ مقدّمه ـ تمکّن و دسترسی به انقاذ غریق ـ بر آن، مترتّب شده[2].

ممکن است مرحوم شیخ یا طرفداران نظریهٔ ایشان، چنین نقضی بر ما وارد نمایند که: ما یک عمل حرامی را به شما ارائه دادیم که نتیجهٔ واجب را می‌دهد و در عین حال، حرام است پس چرا شما می‌گوئید هر چیزی که نتیجهٔ واجب را می‌دهد باید واجب باشد؟ در فرض مذکور با این که مسألهٔ حرمت، مطرح است امّا نتیجهٔ واجب بر آن بار شده، در این صورت است که ما هم ادّعا می‌کنیم، نصب سلّمی که قصد توصّل به آن نشده «لیس بواجبٍ» امّا اثر واجب[3] بر آن بار شده بنابراین، شما به صورت اعتراض و انتقاد به ما نگوئید که چگونه ممکن است یک شیء غیر واجب، اثر واجب را داشته باشد.

سؤال : آیا طرفداران نظریهٔ شیخ اعظم می‌توانند چنان ادّعائی علیه مصنّف ﷺ

---

۱ ـ چون مقدّمه، غیر منحصره بوده.

۲ ـ مثلاً اگر کسی با مرکب غصبی هم به مکّه برود، قدرت بر انجام مناسک حج را دارد. در محل بحث هم آن فرد از زمین غصبی عبور کرده لکن فعلاً قدرت بر انقاذ غریق پیدا کرده است.

۳ ـ قدرت بر انجام ذی المقدمه.

.....

داشته باشند یا نه؟

جواب : در فرض مذکور که طریق حرامی هم مطرح است، علّت این که آن راه حرام[۱] در عین حال که اثر واجب بر آن بار هست ـ وجوب غیری ندارد، این است که آن حرمت، مانع وجوب غیری هست ـ و ما هم که نمی‌توانیم آن را دفع نمائیم[۲] ـ زیرا طریق انقاذ، منحصر به راه حرام نیست بلکه دو طریق ـ حرام و مباح ـ دارد و حرمت طریق حرام، مانع می‌شود که دخول در ملک غیر، وجوب مقدّمی، پیدا کند امّا اگر در موردی چنان مانعی نداشتیم مانند نصب سلّم مورد بحث و قصد توصّل به آن نشد و اثر واجب هم بر آن، مترتّب شد، ملاک وجوب غیری هم در آن بود، چه چیز، مانع وجوب غیری نصب سلّم می‌شود؟

آری اگر وجوب غیری، مبتلا به مانع ـ حرمت ـ بود آن حرمت، ممانعت از وجوب غیری می‌نمود ـ همان طور که شما در آن مثال، بیان کردید ـ امّا اکنون که نصب سلّم مباح، گرفتار مانع نیست، و اثر واجب بر آن، مترتّب است امّا مکلّف، قصد توصّل به آن ننموده چرا وجوب غیری نداشته باشد و عمدهٔ بحث ما ـ مصنّف ـ با ایشان در همین مطلب است که:

«وجوب غیری» با تحقّق ملاک و عدم ابتلا به مانع، چرا نباید ثابت باشد.

خلاصه : علّت عدم تحقّق وجوب غیری در مثال شما ـ طرفداران نظریهٔ شیخ اعظم ـ ابتلاء به مانع هست امّا در محلّ بحث چون ابتلاء به مانع، مطرح نیست، حتماً باید نصب سلّم ـ و امثال آن مقدّمه ـ وجوب غیری پیدا کند.

---

۱ ـ دخول در ملک غیر.

۲ ـ فرض مسأله در موردی است که مکلف از طریق حرام، انقاذ غریق نموده ـ طریق، غیر منحصر بوده.

و العجب أنّه[۱] شدّد النكير على القول بالمقدّمة الموصلة، و اعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب[۲]، على ما حرّره بعض مقرري بحثه ﷺ بما[۳] يتوجّه على اعتبار قصد التّوصّل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه، و تأمّل في نقضه و إبرامه [۱].

قوله: «و انتظر لذلك[۴] تتمة توضيح[۵].»

[۱] ـ مصنّف ﷺ : عجب این است که شیخ اعظم ﷺ در جواب صاحب فصول ـ که به زودی بیان می‌کنیم ـ برای انکار مقدّمهٔ موصله، اشکالاتی دارند که عین همان‌ها بر کلام خودشان وارد است مثلاً در پاسخ صاحب فصول فرموده‌اند: موصله بودن مقدّمه، چه دخالت و خصوصیّتی دارد بلکه ملاک، «مقدّمیّت» ـ ذات مقدّمه ـ هست در حالی که ما به ایشان ـ مرحوم شیخ ـ پاسخ می‌دهیم که: قصد توصّل، چه مدخلیّتی دارد که شما آن را اعتبار کردید بلکه ملاک، «مقدّمیّت» هست و مقدّمیّت، هم با قصد توصّل موجود است و هم بدون قصد توصّل، وجود دارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱ ـ ای الشیخ ﷺ .

۲ ـ که مختار صاحب فصول است.

۳ ـ جار و مجرور، متعلّق به «شدد النكير» می‌باشد.

[٤ ـ ای: لعدم اعتبار قصد التوصل فی اتصاف المقدمة بالوجوب، فلاحظ قول المصنف فی الاشكال علی الفصول فی قوله: ـ ان قلت ـ الثانی.

۵ ـ لا یخفی انه قد یوجّه ما عن الشیخ ﷺ من: «اشتراط قصد التوصل فی اتصاف المقدمة بالوجوب» بان المراد اعتباره فی مقام المزاحمة، لا مطلقاً كما اذا كان واجب نفسی كانقاذ غریق. او اطفاء حریق متوقفاً علی ارتكاب حرام، كالسلوك فی ارض الغیر بدون اذنه فیقع المزاحمة بین الوجوب الغیری للمقدمة و بین الحرمة النفسیة، و لا ترفع الحرمة عن التصرف فی ارض الغیر الا بقصد التوصل به الی الواجب النفسی و هو الانقاذ او الاطفاء الذی هو اهم من حرمة التصرف، فان لم یقصد المكلف التوصل بالسلوك فی ارض الغیر الی الواجب النفسی بل قصد التنزه و نحوه لم یتصف السلوك بالوجوب، بل كانت الحرمة باقیة. «و بالجملة»: فبناء علی كون معروض الوجوب الغیری ذات المقدمة من دون دخل لقصد التوصل فیه یلزم وجوب السلوك فی الارض المغصوبة و ان لم یكن قاصداً للانقاذ او الاطفاء الواجب، هذا. «و انت خبیر» بان المقام من صغریات الترتب، توضیحه . . .] . ر . ك : منتهی الدرایة ۲ / ۲۹۵ .

و أمّا عدم اعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه الدّاعي إلى إيجابه و الباعث على طلبه، و ليس الغرض من المقدّمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتّب عليه من فائدته و أثره، و لا يترتّب على المقدّمة إلا ذلك، و لا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب، و ما لا يترتّب عليه أصلاً، و أنّه لا محالة يترتّب عليهما، كما لا يخفى. و أما ترتّب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الدّاعي إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات فإنّ الواجب إلا ما قلّ في الشّرعيّات و العرفيّات فعل اختياري، يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، و أخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتّبه على تمامها [تامها] فضلاً عن كلّ واحدة منها؟ [۱].

بحث ما با شیخ اعظم، پایان پذیرفت و ثابت کردیم که: ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد و «قصد توصّل»، مدخلیّتی در آن ندارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمهٔ موصله

« نقد و بررسی کلام صاحب فصول ﷺ »

[۱] ـ به لحاظ مفصّل بودن بودن بحث ما با صاحب فصول، مجدّداً نظر ایشان را بیان می‌کنیم که: به عقیدهٔ ایشان، مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان «**ایصال**» باشد یعنی خارجاً بر آن، ذی المقدّمه مترتّب شود به نحوی که اگر مقدّمه‌ای اتیان شد. نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه درخارج، واقع می‌شود یا نه اگر ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کرد، کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد، کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدّمه،

.....

«علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست و خلاصه، این که: به نظر ایشان «**مقدّمهٔ موصله**»، واجب است.

سؤال : آیا بیان و نظر صاحب فصول، صحیح است یا نه؟

جواب : بیان ایشان مردود است منتها مصنّف، ابتدا خودشان دو دلیل بر بطلان کلام صاحب فصول، اقامه و سپس دلیل ایشان را بیان کرده و بعد از آن، جواب از دلیل صاحب فصول را ذکر کرده‌اند.

دلیل اوّل مصنّف بر بطلان کلام صاحب فصول: مقدّمه: «ابتداءً باید ملاحظه نمود که غرض و هدف از ایجاب یک شیء[1] چیست، به عبارت دیگر: باید توجّه نمود که چه امری سبب شده که نماز را واجب نمایند؟

بعد از دقّت درمی‌یابیم آن چیزی که بنا هست داعی بر ایجاب یکی شیء باشد، مسلّماً فائده و خاصیّتی هست که در نفس آن شیء، وجود دارد فرضاً اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرّک بر ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

نتیجه : شیء واجب، بدون جهت وجوب پیدا نکرده بلکه به خاطر غرضی بوده و آن غرض هم مربوط به اثر و خاصیّتی هست که در نفس واجب بوده است.»

سؤال : خاصیّت و اثر واجب غیری ـ مقدّمه ـ چیست؟

جواب : اثری که بر مقدّمه و نصب سلّم، مترتّب می‌شود، این است که اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السّطح» و ذی المقدّمه پیدا نمی‌کند پس با نصب سلّم، تمکّن بر انجام ذی المقدّمه، حاصل می‌شود. در مقدّمات شرعی هم مطلب، چنین است که: مثلاً مکلّف، بدون تحصیل طهارت، متمکّن از اتیان نماز صحیح نیست و

---

۱ - خواه آن شیء، واجب نفسی باشد یا غیری.

.....

خاصیّت مقدّمیّت وضو، این است که: با تحصیل آن، قدرت بر ایجاد نماز صحیح، حاصل می‌شود.

خلاصه : اثر مقدّمه، این است که انسان عاجز را قادر بر انجام ذی المقدّمه می‌نماید.

سؤال : خاصیّت و اثر مذکور در چه حالتی در مقدّمه، موجود است؟

جواب : در تمام حالات[۱]، اثر مزبور وجود دارد، خواه مکلّف به دنبال اتیان مقدّمه، ذی المقدّمه را ایجاد نماید یا این که اصلاً آن را موجود نکند. فرضاً به دنبال نصب سلّم، قدرت بر «کون علی السطح» تحقّق پیدا می‌کند خواه مکلّف از آن قدرت، استفاده کند خواه استفاده ننماید.

نتیجه : فائده و خاصیّت اتیان مقدّمه، اختصاص به صورت خاصّی ندارد بلکه آن اثر، پیوسته در مقدّمه، موجود است و ایجاب مقدّمه هم به همان منظور است پس باید مقدّمه، وجوب غیری داشته باشد.

اشکال : اثر و فائدهٔ مقدّمه، این است که به دنبال آن، ذی المقدّمه حاصل شود ـ شاید منظور صاحب فصول هم همین مطلب بوده.

جواب : در اغلب[۲] واجبات[۳] شرعی و عرفی با اتیان یک یا تمام مقدمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام تمام مقدّمات، مدخلیّت دارد، ارادهٔ فاعل هست یعنی: ممکن است او ارادهٔ انجام ذی المقدّمه را بنماید یا این که اصلاً ارادهٔ اتیان آن را ننماید، مثلاً کسی که مستطیع بوده، تمام مقدّمات سفر حج را فراهم نموده و وارد مکّهٔ معظّمه شده، مخیّر است که مناسک حج را انجام دهد[۴] یا این که از انجام آن،

---

۱ - خواه مقدمه، موصله باشد یا غیر موصله.

۲ - به استثنای واجبات تولیدی ـ تسبیبی ـ که به زودی در این زمینه، توضیح خواهیم داد.

۳ - خواه یک مقدّمه داشته باشد یا این که هر کدام از آن‌ها دارای چند مقدّمه باشد.

٤ - البته بدیهی است که شرعاً باید مناسک حج را اتیان نماید.

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التّسبيبيّة و التوليديّة، كان مترتّباً لا محالة على تمام مقدّماته، لعدم تخلّف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلّة التّامّة في خصوص الواجبات التّوليديّة [۱].

خودداری کند و چنین نیست که با انجام تمام مقدّمات، مجبور به اتیان مناسک حج باشد و ارادهٔ او مدخلیّتی در آن نداشته باشد.

خلاصه : اثر و خاصیّت مقدّمه، محقّق شدن واجب و ذی المقدّمه نیست به عبارت دیگر: غرض اصلی از ایجاب مقدّمه، ترتب واجب نمی‌باشد.

[۱] ـ آری در تعداد قلیل ونادری از واجبات ـ افعال تولیدی[۱] و تسبیبی ـ به مجرّد اتیان جمیع مقدّمات ـ اتیان آخرین مقدّمه و آخرین جزء علت تامّه ـ قهراً ذی المقدّمه، موجود می‌شود[۲]. فرضاً وقتی القاء حطب در آتش، تحقّق پیدا کرد، قهراً احراق محقّق می‌شود و چنین نیست که احراق هم نیاز به ارادهٔ مستقیم فاعل داشته باشد بنابراین تنها در افعال و واجبات تولیدی، خاصیّت اتیان مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست نه در تمام واجبات شرعی و عرفی.

تذکّر : با توضیحات اخیر، مشخّص شد که لازمهٔ بیان صاحب فصول ـ پذیرش مقدّمهٔ موصله ـ این است که: مقدّمات اغلب واجبات، خارج از دائره وجوب باشد و فقط مقدّمات[۳] واجبات تولیدی و تسبیبی که موصلیّت قهریّه دارند، واجب غیری باشد.

---

۱ ـ کفری الاوداج بشرائطه لحصول التذکیة فالترتب لیس من آثار طبیعة المقدمیة بل من آثار خصوصیّة فیها و هی العلة التامة. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۵۸.

۲ ـ زیرا نباید معلول از علت خود تخلف نماید.

۳ ـ که عنوان علّت تامّه دارند.

فإن قلت: ما من واجب إلا وله علّة تامّة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها. فالتّخصيص بالواجبات التّوليديّة بلا مخصص [۱].

قلت : نعم و إن استحال صدور الممكن بلا علّة، إلا أنّ مبادىء اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علّته، و هي لا تكاد تتّصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار. و إلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمّل [۲].

---

[۱] ـ **اشکال :** شما ـ مصنّف ـ بالاخره پذیرفتید که در واجبات تسبیبی، علّت تامّه، عنوان موصلیّت دارد ولی ایراد ما این است که: «شیء» هم یکی از مصادیق «ممکن» هست و هر ممکنی نیاز به علّت دارد. همان طور که وجود من و شما محتاج به علّت هست، افعال و اعمال ما هم از ممکنات و محتاج به علّت می‌باشد و شما ـ مصنّف ـ که علّت تامّه را از نظر کلام صاحب فصول پذیرفتید باید آن را در تمام موارد، قبول کنید. هر واجبی نیاز به علت تامّه دارد و هر فعلی، «ممکن» و محتاج به علّت هست پس چرا شما فرمودید: خصوص مقدّمات واجبات تسبیبی، وجوب غیری دارد؟ وجهی برای آن تخصیص، وجود ندارد.

[۲] ـ **جواب :** کلّی مطلب را قبول داریم که: هر ممکنی محتاج به علّت تامّه هست امّا در محلّ بحث و در اغلب واجبات ـ به استثنای واجبات تسبیبی ـ جزء اخیر علّت تامّه، نفس ارادهٔ مکلّف هست یعنی: او بعد از اتیان تمام مقدّمات باید ارادهٔ انجام ذی المقدّمه را بنماید و چنانچه آن را اراده نکند، ذی المقدّمه، حاصل نمی‌شود مثلاً بعد از اتیان تمام مقدّمات نماز باید مکلّف، ارادهٔ صلات نماید و الا نماز، محقّق نمی‌شود پس در اغلب واجبات، ارادهٔ مکلّف، متمّم علّت تامّه هست به خلاف افعال و واجبات تولیدی که هنگامی که القاء حطب در آتش، محقّق شد، قهراً احراق، حاصل می‌شود، خواه مکلّف، ارادهٔ احراق نماید یا ننماید پس فرق بین واجبات تولیدی با سائر واجبات، این است که در اکثر افعال،

.....

ارادهٔ مکلّف، آخرین جزء علّت هست امّا در افعال تسبیبی ارادهٔ انسان، چنان مدخلیّتی ندارد.

سؤال : آیا مانعی دارد که اراده هم در ردیف سائر مقدّمات ـ مانند وضو و غسل ـ وجوب غیری داشته باشد؟

جواب : ایشان همان پاسخی راکه در موارد مختلف، بیان کرده فعلاً هم به ذکر آن پرداخته‌اند که:

اراده، دارای مبادی و مقدّماتی هست که نمی‌توان گفت آن مبادی، اختیاری هستند و لذا وجوب غیری هم به آن، تعلّق نمی‌گیرد زیرا اگر بنا باشد مبادی اراده، اختیاری باشد، نقل کلام در آن مبادی می‌شود که آیا مسبوق به اراده هست یا نه؟ اگر مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده، می‌شود و در نتیجه، مستلزم تسلسل می‌گردد لذا برای این که گرفتار تسلسل نشویم، می‌گوئیم: مبادی اراده، اختیاری نیست و به همین علّت نمی‌توان برای اراده در ردیف سائر مقدمات، وجوب غیری، ثابت نمود زیرا واجب، خواه نفسی باشد یا غیری باید از امور اختیاری باشد و همان طوری که امر غیر اختیاری نمی‌تواند متعلّق وجوب نفسی، واقع شود، نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری هم قرار گیرد[1].

خلاصهٔ بیان مصنّف در جواب از صاحب فصول: فائدهٔ مقدّمیّت، قدرت بر اتیان ذی المقدّمه هست یعنی: انسان همیشه به دنبال اتیان مقدّمه، قدرت بر انجام ذی المقدّمه پیدا می‌کند، خواه ذی المقدّمه بر آن مترتّب شود یا نشود.

---

۱ ـ لکن ما در بحث جبر و تفویض به نحو مشروح، ثابت کردیم که بیان مصنف صحیح نیست و نیز ر.ک: ایضاح الکفایة ۱ / ٤٤٧.

و لأنّه[1] لو كان معتبراً فيه التّرتّب، لما كان الطّلب يسقط بمجرّد الإتيان بها، من دون انتظار لتّرتّب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه و إيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدّمة، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع أن الطّلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميّت احياناً أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها بالضّرورة من هذه الأمور غير الموافقة [۱].

---

[۱] ـ **دلیل دوّم مصنّف بر بطلان کلام صاحب فصول :** سؤال اوّل: اگر مکلّف، مقدّمه را اتیان ـ و فرضاً نصب سلّم نمود ـ لکن هنوز ذی المقدّمه را ایجاد نکرده، در این صورت آیا وجوب غیری مقدّمه، ساقط شده یا نه؟

جواب : از نظر مقدّمه، و تحقّق نصب سلّم، هیچ‌گونه نقصی وجود ندارد و بدون تردید، تکلیف متعلّق به مقدّمه، ساقط و وجوب غیری، منتفی شده و غیر از تکلیف به ذی المقدّمه، وجوب دیگری وجود ندارد. اگر مقدّمه، قبل از امر مولا نسبت به ذی المقدّمه ـ کون علی السّطح ـ حاصل شده بود، وجوب غیری در آن مورد، مطرح نبود اکنون هم که مکلّف، نصب سلّم نموده، وجوب غیری مقدّمه، ساقط شده و چنانچه اصلاً نصب سلّم، مقدمیّتی برای ذی المقدّمه نمی‌داشت، غیر از وجوب مربوط به ذی المقدّمه، تکلیف دیگری مطرح نبود پس اکنون هم که مکلّف، مقدّمه را اتیان نموده، غیر از وجوب ذی المقدّمه، طلب و تکلیف دیگری وجود ندارد.

خلاصه : به مجرّد اتیان مقدّمه، مسلّماً وجوب غیری آن، ساقط می‌شود امّا طبق نظر صاحب فصول نباید آن وجوب ساقط گردد[2].

سؤال دوّم : علّت سقوط وجوب غیری مقدّمه چیست؟

جواب : سقوط تکلیف به یکی از این سه طریق ممکن است که:

---

۱ ـ معطوف بر قول مصنّف ـ فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب الا ما له دخل . . . ـ می‌باشد.

۲ ـ بدیهی است که به نظر صاحب فصول، مقدّمهٔ موصله واجب است.

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصّليّات بفعل الغير، أو المحرّمات [۱].

---

۱ ـ گاهی علّت سقوط تکلیف، اتیان مأموربه و موافقت با آن هست.

۲ ـ ممکن است علّت سقوط تکلیف، عصیان مکلّف، نسبت به آن باشد مثلاً اگر کسی از زوال شمس تا غروب آفتاب، نماز ظهر را نخواند، تکلیف ادائی او نسبت به نماز ظهر، ساقط می‌شود البتّه بدیهی هست که وظیفهٔ او نسبت به قضاء نماز، تکلیف دیگری می‌باشد.

۳ ـ گاهی علّت سقوط تکلیف، منتفی شدن موضوع آن می‌باشد مثلاً انسان، مکلّف به تجهیز، کفن و دفن میّت مسلمان هست حال اگر قبل از تجهیز، آن میّت، طعمه حریق و مبدّل به خاکستر شد و یا این که بر اثر سیل، ناپدید گردید و مأیوس از دسترسی به آن شدیم، در فرض مذکور چون موضوع تکلیف، منتفی شده، تکلیف انسان هم ساقط می‌گردد.

سؤال سوّم : علّت سقوط تکلیف در محلّ بحث ـ اتیان مقدّمه و نصب سلّم ـ چیست؟

جواب : مسلّماً علّت سقوط تکلیف به خاطر عصیان یا منتفی شدن موضوع تکلیف نیست زیرا عبد، با آن مقدّمه، مخالفتی ننموده و همچنین موضوع آن تکلیف، منتفی نشده بلکه باید گفت علّت سقوط تکلیف، موافقت با آن هست زیرا عبد، آن را اتیان و سلّم را نصب نموده پس نتیجه می‌گیریم که: وجوب غیری، مربوط به نصب سلّم و ذات مقدّمه هست، ترتّب و انجام ذی المقدّمه، مدخلیّتی در وجوب غیری آن نداشته و این مطلب، همان دلیل دوّم مصنّف در برابر صاحب فصول است که فرموده مقدّمهٔ موصله واجب است.

[۱] ـ **اشکال :** راه‌های سقوط تکلیف، منحصر به سه طریق مذکور نیست بلکه راه چهارمی هم برای آن مطرح است که: اگر در موردی، هدف از تکلیف، تحقّق پیدا کرد امّا حصول غرض، ارتباطی به فعل مکلّف نداشت، آن تکلیف ساقط می‌شود.

قلت : نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختياري للمكلّف متعلّقاً للطّلب فيما لم يكن فيه مانع، و هو كونه بالفعل محرّماً، ضرورة أنّه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر؟ [١].

مثال : لباس مصلّی باید طاهر باشد حال اگر در موردی، لباس نمازگزار، غیر طاهر بود، لازم است که غَسْل ثوب، محقّق شود چنانچه تطهیر لباس به وسیلهٔ فعل شخص دیگری حاصل شود، وظیفهٔ مکلّف، نسبت به غَسل ثوب، ساقط می‌شود[1] و حتّی اگر غرض از یک تکلیف وجوبی به وسیلهٔ فعل محرّمی، حاصل شود، تکلیف ساقط می‌گردد مثلاً اگر برای انقاذ غریقی[2] دو راه ـ طریق حلال و طریق حرام، مانند عبور از ملک غیر بدون رضایت او ـ وجود داشت امّا مکلّفی عمداً از طریق حرام، عبور کرد در این صورت، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه، ساقط می‌شود لکن سقوطش به وسیلهٔ فعل محرّمی بوده[3] بنابراین، ممکن است بگوئیم محلّ بحث هم از این قبیل است که: وقتی مقدّمه و نصب سلّم، تحقّق پیدا کرد ـ در زمانی که ذی المقدّمه، حاصل نشده ـ چون هدف از واجب غیری، محقّق شده، لذا وجوب غیری مقدّمه، ساقط می‌شود.

[١] ـ **جواب :** راه اخیر ـ طریق چهارم سقوط تکلیف ـ مورد قبول ما هست امّا فائده‌ای برای محلّ بحث ما ندارد.

بیان ذلک : در محلّ بحث، بین (مسألهٔ نصب سلّم) و (مسألهٔ فعل غیر و فعل محرّم)، تفاوتی هست: در موردی که شخص دیگری لباس شما ـ مصلّی ـ را تطهیر می‌کند، معقول نیست و معنا ندارد که فعل غیر، متعلّق تکلیف شما قرار گیرد ـ یعنی شما موظّف باشید که لباستان را دیگری غَسل نماید ـ به عبارت دیگر : صحیح نیست که شارع مقدّس بفرماید: بر شما واجب است که شخص دیگری لباستان را تطهیر نماید بلکه بر خود

---

١ ـ بدیهی است که فعل غیر، واجب نیست.

٢ ـ حفظ نفس محترم.

٣ ـ نه به خاطر منتفی شدن موضوع تکلیف یا موافقت با تکلیف یا مخالفت و عصیان، نسبت به آن.

و قد استدلّ صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أنّ التّوصّل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: «و الذي يدلّك على هذا ـ يعني الاشتراط بالتّوصّل ـ أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور [۱].

مصلّی، واجب است که لباسش را غَسل نماید بنابراین، صحیح نیست فعل غیر، متعلّق تکلیف قرار گیرد و همچنین در موردی که انقاذ غریق، دارای دو طریق ـ حلال و حرام ـ هست آن طریق حرام و فعل محرّم در عین حال که غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، به خاطر وجود مانع ـ حرمت ـ نمی‌شود وجوب غیری داشته باشد.

در محلّ بحث، نصب سلّم که فعل اختیاری مکلّف هست ـ نه فعل غیر ـ و ابتلاء به مانع [۱] ندارد و غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، چرا وجوب غیری نداشته باشد لذا باید بگوئیم: دارای وجوب غیری هست و اتیان آن، مسقط وجوب غیری می‌باشد [۲].

نتیجه : اتیان مقدّمه و نصب سلّم، خواه موصله باشد یا غیر موصله، محصّل غرض هست و نمی‌توان گفت مقدّمهٔ موصله، متعلّق طلب و دارای وجوب غیری هست امّا غیر موصله، فاقد وجوب غیری می‌باشد.

تذکّر : مصنّف دو دلیل در برابر بیان صاحب فصول، اقامه و کلام ایشان را رد نمودند.

ادلّهٔ صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله

[۱] ـ صاحب فصول رحمه‌الله ابتدا، این مطلب را بیان کرده‌اند که: عنوان موصلیّت از قبیل شرط وجود هست و باید تحصیل شود مثلاً: «الواجب نصب السّلّم بضميمة كونه موصلا الى الكون على السّطح»، نه این که از قبیل شرط وجوب باشد به عبارت دیگر: موصلیّت، مانند طهارت برای نماز هست که بر مکلّف، لازم است آن را تحصیل نماید و مانند

---

۱ ـ حرمت.

۲ ـ نه به خاطر این که خودش مأموربه نیست ولی هدف از مأموربه را تحصیل می‌کند.

و أيضاً لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ، و أريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضّرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التّصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً، أو على تقدير التّوصّل بها إليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدّماته على تقدير عدم التّوصّل بها إليه [۱].

استطاعت[1]، نسبت به حج نیست.

صاحب فصول بعد از بیان این مطلب به ذکر سه دلیل بر مدّعای خود پرداخته‌اند که:

۱ ـ اساس بحث ما در مقدّمهٔ واجب، ملازمهٔ بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه هست و حاکم به آن ملازمه، عقل هست و عقل حکم به وجوب غیری مطلق مقدّمه نمی‌کند بلکه از دید عقل، حکم به ملازمه، بین وجوب مقدّمه و ذی المقدّمه، مربوط به خصوص مقدمات موصله هست.

خلاصه : عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمهٔ موصله را طرف ملازمه می‌داند و مقدّمهٔ غیر موصله را خارج از طرف ملازمهٔ عقلی می‌داند.

[۱] ـ ۲ : عقل، تجویز می‌کند که: مولای حکیم می‌تواند تصریح کند که: ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» مطلوب من هست و همچنین آن مقدّمه و نصب سلّمی مطلوبیّت دارد که به دنبالش ذی المقدّمه محقّق شود و همچنین اگر از آن مولا سؤال شود که اگر به دنبال نصب سلّم، «کون علی السّطح» واقع نشد، آیا آن مقدّمه، مطلوب شما هست یا نه، او می‌تواند بگوید چنان مقدّمه‌ای از نظر من مطلوبیت[2] ندارد[3].

سؤال : اگر مطلق مقدّمه، واجب باشد، آیا صحیح است که مولای حکیم چنان

---

۱ - تحصیل استطاعت بر مکلّف لازم نیست امّا اگر حاصل شد، حج هم واجب می‌شود.

۲ - ولو مطلوبیّت غیری.

۳ - و همچنین مولا می‌تواند بگوید: «اريد الحج و اريد المسير الذی يتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه . . .».

و أيضاً حيث أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التّوصّل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التّوصّل بها إليه و حصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، و صريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً بمجرّد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله». انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه [۱].

تصریحی نماید؟

جواب : نه تنها عقل، چنان تصریحی را تجویز، می‌نماید بلکه بداهت و ضرورت عرفی حکم به جواز آن می‌نماید که: مولا می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدّمهٔ موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد.

البتّه ضرورت عرفیّه، نسبت به این مطلب هم حکمی دارد که: قبیح است مولای حکیم، تصریح وبیان نماید که مثلاً «کون علی السّطح» مطلوب من است امّا هیچ کدام از مقدمات آن، مطلوبیّتی ندارد و از این مطلب قبیح‌تر، این که بگوید: مقدّمهٔ موصله، مطلوب من نیست امّا غیر موصله برای من مطلوب است.

نتیجه : جواز تصریح و قبح تصریح به نحو مذکور، دلیل و اماره‌ای بر این است که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه بر فرض عدم توصّل، ملازمه نیست.

[۱] ـ ۳ : دلیل دیگر صاحب فصول مراجعه به وجدان هست که: آیا اگر شییء برای خاطر غایتی، مورد طلب و اراده، واقع شد و تحقّق هم پیدا کرد امّا آن هدف بر آن، مترتّب نشد، باز هم آن شیء، مورد طلب و علاقهٔ انسان هست یا نه؟

خیر، ذات مقدّمه و نصب سلّم برای مولا مطلوبیّتی[1] ندارد بلکه ارادهٔ متعلّق به نصب سلّم برای غایت و «کون علی السّطح» می‌باشد و چنانچه آن هدف بر مقدّمه، مترتّب نشود، وجود و عدم مقدّمه از نظر مولا مساوی هست لذا می‌گوئیم: اگر مقدّمه و نصب سلّم به منظور حصول غایتی، متعلّق اراده، واقع شد، وجود آن غایت در مراد مولا مدخلیّت

---

۱ - مطلوبیّت غیری.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه، أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة، لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها [١].

دارد و ذات مقدّمه، مطلوب او نبوده بلکه مقدّمه‌ای مطلوب است که به دنبالش ذی المقدّمه، تحقق پیداکند و این مسأله، یک امر وجدانی می‌باشد.

پاسخ مصنّف، نسبت به ادلّهٔ صاحب فصول[1]

«بطلان دلیل اوّل»

[١] ـ خلاصهٔ دلیل اوّل: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمهٔ موصله را طرف ملازمه می‌داند و غیر موصله را خارج از جانب ملازمه می‌شمارد.

پاسخ دلیل اوّل: مناط حکم عقل، مجرّد مقدّمیّت است یعنی: اگر مقدّمه موجود نشود، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیداکند و ملاک مذکور در تمام مقدّمات، اعمّ از موصله و غیر موصله، تحقّق دارد لذا از نظر عقل، وجوب غیری، عارض تمام مقدّمات می‌شود.

البتّه گاهی بعضی از مقدّمات، مبتلا و گرفتار مانع هستند و لذا نمی‌توانند وجوب غیری پیداکنند.

مثال : در موردی که انقاذ غریق[2]، دارای دو طریق ـ راه حلال و طریق حرام، یعنی: عبور از ملک غیر، بدون رضایت او ـ باشد، آن طریق حرام، در عین حال که دارای ملاک مقدّمیّت هست امّا به خاطر ابتلاء به مانع ـ حرمت ـ نمی‌تواند متّصف به وجوب غیری

---

١ - در رابطه با وجوب مقدّمهٔ موصله.

٢ - حفظ نفس محترم.

و قد انقدح منه، أنّه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التّصريح، و أنّ دعوى أنّ الضّرورة قاضية بجوازه مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصّورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت. نعم إنما يكون التّفاوت بينهما في حصول المطلوب النّفسي في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، من دون دخل لها في ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلّف و سوء اختياره، و جاز للآمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، بل من حيث أنّ الملحوظ بالذّات هو هذا المطلوب، و إنّما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدّمة على الملازمة تبعيّ، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النّفسي التّصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً؛ لعدم الإلتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلاً عن كونها مطلوبة، كما جاز التّصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت اليها، كما لا يخفى، فافهم [۱].

شود[1] امّا در مواردی که مانعی وجود ندارد و حرمت فعلیه‌ای نسبت به مقدّمه تحقّق ندارد ـ مانند مقدّمهٔ غیر موصله[2] ـ چرا متّصف به وجوب غیری نشود؟ به عبارت دیگر: وقتی مقتضی در آن، موجود است و مانعی هم مطرح نیست، نمی‌توان گفت بین مقدّمهٔ موصله و غیر موصله، تفاوتی وجود دارد و مقدّمهٔ غیر موصله، وجوب مقدّمی ندارد.

خلاصه : چون که از نظر عقل، ملاک و مناط در هر دو قسم مقدّمه، موجود است و فرقی بین آن دو، وجود ندارد، هر دو متّصف به وجوب غیری هستند.

بطلان دلیل دوّم صاحب فصول رحمه‌الله

[۱] ـ خلاصهٔ دلیل دوّم: برای مولای حکیم، جائز است که تصریح کند: مقدّمهٔ

---

۱ - بدیهی است که در فرض مسأله اگر طریق انقاذ غریق، منحصر به راه حرام باشد، حرمت آن، منتفی می‌شود و مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند.

۲ - در محل بحث ما.

.....

غیرموصله، مطلوب من نیست و همچنین قبیح است که او تصریح نماید: ذی المقدّمه، مطلوب من می‌باشد امّا هیچ یک از مقدّمات آن، مطلوبیّتی ندارد و...

پاسخ دلیل دوّم : از جواب[1] ما نسبت به دلیل اوّل برای شما مشخّص شد که: اگر مولا، حکیم باشد، اهل گزاف‌گوئی نباشد و بخواهد بر مبنای حکمت سخن بگوید، حق ندارد که مقدّمهٔ غیر موصله را از دائرهٔ مطلوبیّت، خارج و تصریح کند که مقدّمهٔ غیرموصله، وجوب غیری ندارد[2]. و علّتش این است که: عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت، وصف مقدّمه نیست و ارتباطی به آن ندارد و نمی‌توان گفت «مقدّمه»، موصله و غیرموصله هست و آن صفتی را که صاحب فصول برای مقدّمه عنوان کرده، موجب شده به ذهن انسان، خطور کند که مقدّمه بر دو قسم هست و کأنّ غیرموصله، مرتکب جرمی شده که عنوان ایصال بر آن، مترتّب نیست.

سؤال : معنای مقدّمهٔ موصله و غیرموصله چیست؟

جواب : مقدّمهٔ موصله، آن است که در دنبالش ذی المقدّمه، واقع شود امّا باید توجّه نمود که چه کسی ذی المقدّمه را ایجاد می‌کند؟

بدیهی است که مکلّف، آن را اتیان می‌نماید و علتش این است که او عبد مطیعی بوده و بررسی کرده که اگر بعد از انجام مقدّمه، ذی المقدّمه را اتیان نکند، موجب مخالفت با مولا و استحقاق عقوبت می‌شود لذا آن را اتیان نموده، امّا شما بعد از انجام مقدّمه، صفتی به نام

---

۱ - که گفتیم ملاک حکم عقل - یعنی مقدمیت - در مطلق مقدمه، موجود است و اختصاصی به مقدمهٔ موصله ندارد.

۲ - اشکال : صاحب فصول، ادعای ضرورت عرفیه نمود که مولای حکیم می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدمهٔ موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد.
جواب: نفس آن ادعا هم جزاف‌گوئی و بدون دلیل هست. در عین حال که ملاک وجوب غیری در هر دو قسم مقدّمه، موجود است، چگونه مولای حکیم، مجاز به چنان تصریحی هست؟

.....

«موصله» برای آن مقدّمه ترتیب دادید در حالی که عنوان مذکور، حقیقتاً ارتباطی به مقدّمه ندارد بلکه مربوط به حُسن اختیار مکلّف می‌باشد.

البته همین نکته در مقدّمهٔ غیرموصله هم موجود است که: موصله نبودن، ارتباطی به مقدّمه ندارد بلکه مربوط به مکلّف هست، چون او خوفی از استحقاق عقوبت نداشته و روح اطاعت در او قوی نبوده، ذی المقدّمه را اتیان نکرده و در نتیجه شما عنوان «غیرموصله» را برای آن مقدّمه انتخاب کردید در حالی که نقصی در مقدّمه نبوده و هر چه هست، مربوط به سوء اختیار مکلّف می‌باشد.

نتیجه : عنوان موصلیّت و عدم موصلیّت، ارتباطی به مقدّمه و مقدمیّت ندارد بلکه نصب سلّم در هر دو صورت یکسان و مساوی هست.

با توجّه به نکتهٔ مذکور، چگونه مولای حکیم می‌تواند چنان تفکیکی بین اقسام مقدّمه قائل شود و بگوید مقدّمهٔ غیرموصله برای من مطلوبیّتی ندارد. آیا در نصب سلّم، نقصی وجود دارد که در یک صورت، مطلوب غیری مولا باشد و در صورت دیگر، مطلوب او نباشد؟

خلاصه : مولای حکیمِ غیرِ مجازف نمی‌تواند چنان تفکیکی قائل شود.

آری مولا در مورد مقدّمهٔ غیرموصله می‌تواند چنین تصریحی به عبد نماید که: به هدف اصلی و مطلوب نفسی که فرضاً «کون علی السّطح» بود، نرسیدی لکن این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد و صحبت ما دربارهٔ مطلوب و واجب نفسی نمی‌باشد بلکه بحث ما دربارهٔ مقدّمه و واجب غیری هست.

تذکّر : از یک جهت می‌توان با صاحب فصول، مماشات نمود که برای بیان آن به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم:

مقدّمه : در مباحث آینده خواهیم گفت که واجب، دارای اقسامی هست:

.....

الف: واجب تبعی. ب: واجب اصلی.

واجب اصلی[۱]: آن است که مولا آن را مورد التفات قرار داده، به خصوصیّاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب و ارادهٔ مستقل به آن متعلّق نموده.

واجب تبعی: آن است که نفس شیء اصلاً مورد توجّه مولا قرار نگرفته اما در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمهٔ تعلّق اراده به آن چیز، این است که آن شیء ـ غیر ملحوظ ـ هم مراد باشد یعنی ارادهٔ اجمالی و تبعی به آن تعلّق گرفته.

مثال : مولا «کون علی السّطح» را واجب نموده بدون این که توجّهی به مقدّمهٔ آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلاً خارج از ارادهٔ مولا باشد بلکه ارادهٔ او به آن، تعلّق گرفته، منتها ارادهٔ تبعی که مبادی آن به نحو تفصیل حاصل نشده. بنابراین، معنای واجب تبعی، چنین است که اگر مولا توجّهی به آن می‌نمود، تصریح به وجوبش می‌کرد امّا فعلاً هم که توجّهی به آن ننموده، عقل، حکم به وجوب آن می‌کند و این مطلب در تمام واجبات غیری، صادق است.

با توجّه به مقدّمهٔ مذکور، نتیجه می‌گیریم که: واجب غیری و مقدّمی، دارای دو عنوان می‌باشد: الف: واجب غیری. ب : واجب تبعی ـ که مورد التفات مولا نیست لکن در حقیقت، اتّصاف به وجوب دارد.

طبق مبنا و بیان مذکور می‌توان با صاحب فصول، مماشات کرد و چنین گفت که: اگر مولا صحنهٔ خارج را بررسی کرد و دید ذی‌المقدّمه، وجود خارجی پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید که: اصلاً مطلوب من در خارج، محقّق نشده زیرا آنچه که مطلوب نفسی او

---

۱ – در تعریف واجب اصلی و تبعی اشکالاتی هست که در محل خودش بیان خواهیم کرد.

إن قلت: لعلّ التّفاوت بينهما في صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبية و عدمها، و جواز التّصريح بهما، و إن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مرّ [۱].

بوده، وجود پیدا نکرده و مطلوب غیری او هم گرچه در خارج، واقع شده لکن اصلاً مورد التفات او نبوده و لذا به خاطر عدم توجّه او به اصل مقدّمه، می‌تواند تصریح نماید که: اصلاً مطلوب من درخارج، واقع نشده پس با فرض تبعیّت، چنان تصریحی از ناحیهٔ مولا جائز است امّا فائده‌ای ندارد[۱].

قوله: «كما جاز التّصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت اليها كما لا يخفى فافهم[۲].»

اگر مولا به مقدّمه، توجّه و مشاهده نمود که حاصل شده امّا ذی المقدّمه تحقّق پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید مطلوب غیری من حاصل شده البته فائده‌ای بر آن، مترتّب نیست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۱] ـ اشکال: بالاخره مقدّمه بر دو قسم ـ موصله و غیر موصله ـ هست و شاید آن دو قسم از نظر مولا متفاوت باشد.

---

۱ - آنچه که برای بحث ما مفید می‌باشد، این است که: اگر مولا توجه به مقدمه و مقدمیت پیدا کرد [و حتی مقدمه هم تحقق پیداکرد]، می‌تواند تصریح کند که مطلوب غیری من حاصل نشده؟
به نظر ما ـ مصنف ـ مولای حکیم، مجاز نیست چنان تصریحی نماید زیرا موصلیت و غیرموصلیت، فضیلت و نقصی نیست که مربوط به مقدّمه باشد بلکه مربوط به حُسن و سوء اختیار مکلّف است به نحوی که اخیراً توضیح دادیم.

۲ - و لعله اشارة الی ضعف قوله کما جاز التصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته فان الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب اذا لم تکن فیه فائدة کان الحق اذاً مع الفصول فلا وجه لاتصافه بالوجوب اصلاً بل الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب فیه فائدة جداً و هو الغرض الادنی ای حصول القدرة بوسیلته علی الاتیان بالواجب النفسی و بها قد اتصف بالوجوب الغیری و ان لم یکن فیه الغرض الاقصی و هو ترتب الواجب علیه خارجاً. ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۸۱.

قلت: إنّما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدّمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً ـ كما ها هنا ـ ضرورة[1] أنّ الموصليّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، و ترتّبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، و كونها في كلا الصّورتين على نحو واحد و خصوصية واحدة، ضرورة أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الإتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى [۱].

به عبارت دیگر: شاید تفاوت بین دو قسم مقدّمه در این جهت که صحیح است یکی از آن‌ها اتّصاف به موصلیّت پیداکند و دیگری نتواند متّصف به عنوان موصلیّت شود، سبب شده که مولا بگوید: مقدّمهٔ موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد گرچه در نتیجهٔ مقدّمیّت هم حق با شما هست ـ فرقی بین آن دو قسم نیست ـ لکن نفس عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت از نظر مطلوبیّت و عدم مطلوبیّت، موجب تفاوت است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۱] ـ **جواب :** اگر مقدّمه بر دو قسم ـ موصله و غیرموصله ـ باشد، عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت، موجب تفاوت در مطلوبیّت وعدم مطلوبیّت می‌شود لکن به عقیدهٔ ما هیچ‌گونه تفاوتی در ناحیهٔ مقدّمه، وجود ندارد و موصلیّت و غیر موصلیّت، مربوط به حُسن و سوء اختیار مکلّف است و ارتباطی به مقدّمه ندارد.

---

۱ - و محصل التعليل: ان الموصلية ليست من الاوصاف المنوّعة حتى تكون الموصلة نوعاً مغايراً للمقدمة غير الموصلة، و ذلك لان الموصلية ـ كما تقدم ـ من الامور الانتزاعية و ليست الا منتزعة عن وجود الواجب و ترتبه على المقدمة، فالموصلية تكون فى المرتبة المتأخرة عن نفس المقدمة، و غاية لها، و ليست فى رتبتها حتّى تكون متنوّعة لها و تنقسم بها الى قسمين: موصلة و غيرها. و الصفات المنوّعة للشيء لابد ان تكون مقارنة له فى الوجود، و ليس الغاية منها، لتأخرها عن ذيها، كتأخر وجود ذى المقدّمه ـ الذى هو غاية المقدمة كما هو المفروض ـ عن نفس المقدمة نظير سائر الغايات المتأخرة عن ذواتها. ر. ك : منتهى الدراية ۲ / ۳۲۱.

و أمّا ما أفاده ﷺ من أنّ مطلوبيّة المقدّمة حيث كانت لمجرّد التّوصّل بها، فلا جرم يكون التّوصّل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: إنّه إنّما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التّمكن من التّوصّل بدونها، لا لأجل التّوصّل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل مما يترتّب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات أخرى، و هي مبادىء اختياره، و لا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيّتها و داعياً إلى إيجابها [۱].

بطلان دليل سوّم صاحب فصول ﷺ

[۱] ـ دليل سوّم: مطلوبيّت مقدّمه، غيری و برای توصّل به ذی المقدّمه هست پس می‌توان چنين گفت كه: غايت و نتيجهٔ مطلوبيّت مقدّمه. ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه می‌باشد و صاحب فصول به دنبال آن صغرا، ضابطه‌ای بيان كرده‌اند كه: نفس تحقّق غايت در مطلوبيّت، مدخليّت دارد و اگر شيیء برای غايتی واجب شد، معنايش اين است كه آن شیء به تنهائی وجوب و مطلوبيّت ندارد بلكه وجود آن غايت به صورت قيد و شرط در دائرهٔ مطلوبيّت، دخيل است و اگر از ما سؤال كنند چه چيز مطلوب هست، نمی‌توانيم آن شیء را خالياً عن الغاية به عنوان مطلوبيّت، بيان كنيم بلكه بايد بگوئيم آن شیء مقيّد به ترتّب غايت، مطلوبيّت دارد پس نتيجه می‌گيريم: ذات مقدّمه، مطلوبيّت ندارد بلكه آن غايت، ترتّب ذی المقدّمه هست و ترتّب آن در مطلوبيّت، دخيل است لذا به صورت قيد در دائرهٔ مطلوبيّت، وارد می‌شود يعنی بايد بگوئيد مطلوب غيری: عبارة عن المقدّمة المقيّدة بترتّب ذی المقدّمة عليها.

پاسخ دليل سوّم: مصنّف ﷺ دو جواب از استدلال صاحب فصول، بيان كرده‌اند، گرچه ظاهر عبارت ايشان، چندان ظهوری در بيان و ارائهٔ دو پاسخ ندارد امّا چنانچه

.....

دقّت کنیم، مشخّص می‌شود که ایشان ابتداءً، صغرا را منع نموده و در جواب دوّم به منع کبرا پرداخته‌اند.

الف : منع صغرا: اصلاً قبول نداریم که مقدّمه برای توصّل به ذی المقدّمه، واجب شده باشد و در دلیل اوّلی که خودمان، علیه صاحب فصول، اقامه نموده، بیان کردیم که: هر واجبی باید برای اثر و فائده‌ای که بر خودش مترتّب می‌شود، واجب باشد[1].

شما وجداناً ملاحظه کنید که چه اثری بر وجوب مقدّمه، مترتّب هست؟

اثر وجوب مقدّمه، تحقّق ذی المقدّمه نیست بلکه اثر و فائده‌اش این است که مکلّف بعد از تحقّق مقدّمه می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان نماید و به تعبیر علمی، شما به وسیلهٔ مقدّمه، «تمکّن» از ایجاد ذی المقدّمه، پیدا می‌کنید[2]، فرضاً اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السّطح» پیدا نمی‌کند و همچنین اگر مکلّف، طهارت را تحصیل ننماید، متمکّن از اتیان نماز صحیح نمی‌شود.

خلاصه : شما ـ صاحب فصول ـ نباید بگوئید مقدّمه برای «توصّل»، واجب شده بلکه باید گفت مقدّمه برای تمکّن از توصّل، واجب گشته و بین آن دو، کاملاً تفاوت است.

---

۱ ـ اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرک ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیّتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

۲ ـ قبلاً هم بیان کردیم که در اغلب واجبات شرعی و عرفی ـ به استثنای واجبات تولیدی و تسبیبی ـ با اتیان مقدّمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام مقدمات، مدخلیّت دارد «ارادهٔ» فاعل آن هست یعنی: ممکن است او ارادهٔ انجام ذی المقدّمه را بنماید یا این که اصلاً ارادهٔ اتیان آن را ننماید و ...

و صريح الوجدان إنّما يقضي بأنّ ما أريد لأجل غاية، و تجرّد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها[۱]، يقع على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، كيف؟ و إلا[۲] يلزم أن يكون وجودها من قيوده، و مقدّمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النّحو و وجوبها. و هو كما ترى[۳]، ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، و إلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصّفة منوطاً بحصولها، كما أفاده [۱].

---

[۱] ـ **ب :** منع کبرا: بحث قبلی مصنّف، با صاحب فصول رحمه‌الله در رابطه با منع صغرا بود یعنی: قبول نداریم که غایت از ایجاب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه باشد امّا بحث فعلی ایشان این است که: می‌پذیریم که غایت، توصّل باشد لکن شما ـ صاحب فصول ـ چه استفاده‌ای از آن می‌نمائید؟

آیا مقصودتان این است که اگر شیء به خاطر غایتی واجب شد. وجود آن غایت هم به نحو قیدیّت در واجب، اخذ می‌شود، یعنی اگر مقدّمه‌ای به خاطر ترتّب ذی المقدّمه، واجب شد، معنایش این است که: مقدّمه به تنهائی واجب نیست بلکه مقدّمهٔ مقیّد به ترتّب

---

۱ - تا کنون عنوان «مقدّمه» و «واجب»، مطرح بود که ضمیر راجع به «مقدّمه» مؤنث و ضمیر مربوط به «واجب»، مذکر بود. از این قسمت عبارت به بعد، مطلب عکس شده زیرا ذی المقدّمه. عنوان غایت پیداکرده و ضمیر مربوط به آن، مؤنّث است و مقدّمه، عنوان ذی الغایه پیداکرده لذا ضمیری که به مقدّمه رجوع می‌کند ـ به عنوان ذی الغایه ـ مذکر می‌باشد.

۲ - ای کیف و ان لم یکن کذلك بل کان التجرد عن الغایة مغیراً له عما هو علیه من المطلوبیة الغیریة . . . ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۶۰.

۳ - ای کون الغایة من قیود المقدمة و مقدمة لوقوع المقدمة علی نحو تکون الملازمة بین وجوبها الغیری و وجوبها النفسی امر مستحیل لاستلزامه الدور فان الواجب النفسی الذي هو الغایة اذا صار من قیود المقدمة یصیر مقدمة للمقدمة واجباً بوجوب مترشح من المقدمة علیه و الحال ان وجوب المقدمة ناش من وجوب ذی المقدمة فلو نشأ وجوب ذی المقدمة من وجوبها لزم الدور و الی هذا اشار بقوله «ضرورة ان الغایة . . .» ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۶۰.

.....

ذی المقدّمه، وجوب دارد؟

پاسخ ما ـ مصنّف ـ این است که چه دلیلی بر آن، وجود دارد، آنچه که روی تسلّم، ثابت می‌باشد، عبارت از این است که: «المقدّمة صارت واجبة» و غایت وجوبش هم بنا بر قول شما ترتّب ذی المقدّمه هست، امّا چرا ترتّب ذی المقدّمه در ردیف نفس مقدّمه، مدخلیّت در واجب داشته باشد به نحوی که واجب مقدّمی، مقیّد شود و بگوئید «لیست المقدّمة بذاتها واجبة» بلکه مقدّمهٔ مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه، واجب است. ـ چه دلیلی بر آن دارید؟

اگر «ترتّب» عنوان غائیّت، پیداکرد چه ملازمه‌ای هست بین این که غایت باشد و بین این که در واجب، مدخلیّت داشته باشد، یعنی واجب، مقیّد باشد، مانند صلات که مقیّد به طهارت هست ـ در محلّ بحث هم مقدّمه، مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه باشد و به آن مقیّد، وجوب غیری تعلّق گرفته باشد.

مصنّف رحمه‌الله: علاوه بر این که بین آن دو، ملازمه‌ای نیست، اصلاً چنان مطلبی، غیرممکن و مستحیل است و علّتش این است که: اگر ترتّب ذی المقدّمه به عنوان غایت و قیدیّت در وجوب مقدّمه، مدخلیّت داشته باشد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند واجب غیری کدام است، جواب می‌دهید که: مقدّمه به قید ترتّب و به قید تحقّق ذی المقدّمه، واجب است. و نتیجهٔ بیان مذکور، این است که نفس تحقّق ذی المقدّمه به عنوان قید واجب غیری، وجوب غیری پیداکند یعنی همان طور که نصب سلّم، وجوب غیری دارد ـ چون ذات مقیّد هست ـ اگر ذات مقیّد، وجوب غیری پیداکرد، قید آن هم که عبارت از تحقّق ذی المقدّمه هست، دارای وجوب غیری و نتیجه‌اش این می‌شود که: نفس ذی المقدّمه به عنوان این که ذی المقدّمه هست، وجوب نفسی دارد و در عین حال دارای وجوب غیری[1] هم هست.

---

۱ - به عنوان این که قید مقدّمه‌ای هست که مقدّمه با این قید، وجوب غیری پیداکرده.

و لعلّ منشأ توهمه، خلطه بين الجهة التّقييديّة و التّعليليّة، هذا مع ما عرفت من عدم التّخلف ها هنا، و أنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التّوصّل إلى المطلوب النّفسي، فافهم و اغتنم [۱].

سؤال : آیا امکان دارد که ذی المقدّمه، هم وجوب غیری داشته باشد و هم وجوب نفسی؟

جواب : مستحیل است، زیرا اگر ترتّب ذی المقدّمه، غایت شد، وجود آن غایت نمی‌تواند در واجب غیری، دخیل باشد به نحوی که وجوب غیری، شامل وجود قید هم بشود و تحقّق ذی المقدّمه، وجوب غیری پیدا کند بنابراین، نتیجهٔ اخذ غایت در وجوب مقدّمه، این می‌شود که: ذی المقدّمه، دارای دو وجوب شود، به عنوان ذی المقدّمه، واجب نفسی شود و در عین حال، واجب غیری هم باشد[۱]

[۱] ـ **سؤال :** منشأ توهم صاحب فصول چه بوده است؟

جواب : شاید برای ایشان بین جهت تعلیلی و تقییدی، خلطی واقع شده.

بیان ذلک : در جواب دوّم ـ منع کبرا ـ فرضاً قبول کردیم که مقدّمه، برای ترتّب ذی المقدّمه واجب شده امّا عنوان ترتّب، تعلیلی هست یعنی: علّت وجوب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست لکن شما نمی‌توانید به ترتّبی که دارای عنوان تعلیلی هست، عنوان تقییدی بدهید، ترتّب را در دائرهٔ واجب غیری قرار دهید و بگوئید واجب غیری، مقیّد است.

مثلاً اگر یکی از اوصاف سه گانهٔ آب ـ بو، رنگ و طعم ـ به خاطر نجاست، متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را برای آن ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم مسألهٔ ترتّب ذی المقدّمه، حیث و جهت تعلیلی دارد یعنی: «ترتّب

---

۱ ـ به عنوان این که قید مقدّمه‌ای هست که آن مقدّمه، وجوب غیری دارد و لازمهٔ این که مقیّدی وجوب غیری پیدا کرد، این است که قیدش هم واجب غیری شود و ...

ثمّ إنّه[١] لا شهادة على الاعتبار[٢] في صحّة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتّب عليه الواجب لو سلم أصلاً، ضرورة أنّه و إن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدّمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتّصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى [١].

ذي المقدّمة صار علّة لوجوب المقدّمة» امّا وجوب، عارض نفس مقدّمه هست نه اين كه عارض مقدّمهٔ مقيّدهٔ به ترتّب ذي المقدّمه باشد.

خلاصه : صاحب فصول ﷺ خيال كرده‌اند كه اگر چيزى جهت تعليلى پيدا كرد، به صورت قيديّت در موضوع و متعلّق حكم، مدخليّت پيدا مى‌كند در حالى كه هيچ مدخليّتى در متعلّق حكم ندارد بلكه آن شيء فقط واسطه‌اى براى ثبوت حكم هست.

قوله : «**. . . مع ما عرفت من عدم التخلّف ها هنا . . .**»

كأنّ مصنّف، پاسخ اوّل ـ منع صغرا ـ را تكرار نموده‌اند كه: اشتباه نكنيد، مطالبى را كه ما بيان كرديم فرضى بود و الاغايت، ترتّب ذي المقدّمه نيست بلكه هدف از مقدّمه، اين است كه مكلّف با اتيان آن، قدرت بر انجام ذي المقدّمه پيدا كند كه اين مطلب را قبلاً[٣] به نحو مشروح، بيان كرديم.

دليل ديگر بر وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله

[١] ـ دليل چهارمى به نفع صاحب فصول ـ بر وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله ـ بيان شده.

توضيح ذلك : آيا جائز است مولا مقدّمات غير موصله را تحريم كند يا نه؟

---

١ - الضمير للشأن و هذا اشارة الى دليل آخر على وجوب خصوص المقدمة الموصلة منسوب الى السيد الفقيه صاحب العروة ﷺ ر. ك : منتهى الدراية ٢ / ٣٢٧.

٢ - يعنى: اعتبار ترتّب مطلوب نفسى ـ ذى المقدّمه ـ بر مقدّمه.

٣ - ر. ك : ايضاح الكفاية ٢ / ٣٣٣.

.....

به نظر مستدل، مانعی ندارد که مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم نماید و مثلاً بگوید: هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، تحقّق پیدا نکند، حرام است و تحریم مولا دلیل بر این است که مقدّمات غیر موصله، واجب نیست.

سؤال : چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

جواب : جائز و معقول نیست که مولا مقدّمات موصله را تحریم نماید ـ و بگوید: هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، اتیان شود، حرام است ـ امّا تحریم مقدّمات غیرموصله، مانعی ندارد و تحریم مولا، دلیل بر این است که: ملاک وجوب مقدّمی در مقدّمات موصله، تحقّق دارد امّا غیر موصله، فاقد ملاک وجوب هست.

سؤال : آیا دلیل مذکور از نظر دلالت بر وجوب مقدّمهٔ موصله، تمام است یا نه؟

جواب : الف : اگر قبول کنیم که جائز است مولا مقدّمات غیرموصله را تحریم نماید و کلام شما ـ مستدل ـ را بپذیریم، نتیجهٔ دلخواه شما بر آن، مترتّب نمی‌شود.

توضیح ذلک : اگر مولا بگوید مقدّمات غیر موصله، حرام است ما هم می‌گوئیم فقط مقدمات موصله، واجب است امّا ثمرهٔ آن با نتیجهٔ بیان شما، مختلف است زیرا در فرض مذکور، مقدّمهٔ موصله، واجب می‌شود و غیر موصله واجب نمی‌شود امّا علّتش این است که مولا آن را تحریم کرده نه، «به خاطر این که ملاک وجوب غیری در آن، تحقّق ندارد.»

همان طور که قبلاً بیان کردیم اگر انقاذ غریق وحفظ نفس محترم، دارای دو طریق ـ حلال و حرام، یعنی عبور از ملک غیر، بدون رضایت او ـ باشد، آن طریق حرام، وجوب غیری و مقدّمی ندارد امّا علّتش، نداشتن ملاک مقدّمیّت نیست بلکه به خاطر ابتلاء به مانع ـ حرمت ـ وجوب مقدّمی پیدا نمی‌کند[1].

در محلّ بحث هم اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید ما هم می‌گوئیم

---

۱ ـ فرض مسأله در موردی هست که طریق انقاذ، منحصر به عبور از ملک مردم نیست بلکه دارای دو طریق ـ حلال و حرام ـ هست.

مع أنّ في صحّة المنع عنه كذلك نظراً[1]، وجهه أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة و عصياناً، لعدم التّمكن شرعاً منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به. و بالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان، لاختصاص جواز المقدّمة بها و هو محال[2] فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبّر جيّداً [۱].

مقدمات غیر موصله حرام است لکن علّتش این است که آن حرمت، مانع تحقّق وجوب غیری می‌شود و الا ملاک مقدّمه در تمام اقسام، اعمّ از موصله وغیر موصله، وجود دارد.

[۱] ـ ب[3]: اصلاً قبول نداریم که صحیح باشد مولا مقدمات غیرموصله را ـ به عنوان غیرموصله ـ تحریم نماید.

گاهی مولا مقدّمه‌ای را به عنوان دخول در ملک غیر، تحریم می‌کند که بحث و مشکلی نداریم. امّا او حق ندارد و صحیح نیست که بگوید: «المقدمة الغير الموصلة حرامٌ» زیرا

---

۱ - و حاصل وجه النظر انه لو منع المولى عن تمام المقدمات الا الموصلة منها يلزم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة و عصياناً لان وجوب الواجب يتوقف على جواز المقدمة لئلا ينسد طريق الوصول الى الواجب و جواز المقدمة يتوقف على الاتيان بالواجب اذ مع الاتيان به تكون المقدمة موصلة جائزة بخلاف ما اذا لم يأت به فاذاً يتوقف وجوب الواجب على الاتيان به فاذا لم يأت به فلا وجوب و لا مخالفة و لا عصيان و هو عين ما ذكرناه من لزوم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة و عصياناً و ان اتى به فعند ذلك يجب الواجب اذ فى هذا الفرض يجوز مقدمته و ينفتح طريق الوصول اليه و هو محال لاستحالة طلب الحاصل (و من هنا يظهر) ان فى صحة المنع عن المقدمات الا الموصلة منها محذورين احدهما على تقدير و الآخر على تقدير آخر و قد اشار المصنف فى الكتاب الى كلا المحذورين بعبارة مضطربة و له عبارة اخرى فى تعليقته على الكتاب يشير فيها الى المحذور الثانى فقط (و على كل حال) يرد على المصنف ان وجوب الواجب و ان كان يتوقف على جواز المقدمة ولكن جواز المقدمة فى المقام مما لا يتوقف على الاتيان بالواجب فان الاتيان به ليس شرطاً لجواز المقدمة بل هو شرط متأخر لوجود المقدمة و قد اخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب و قد اشير الى تفصيل الاخذ كذلك آنفاً فى ذيل التعليق على قوله و صريح الوجدان انما يقضى ... الخ . ر . ک : عناية الاصول ۱ / ۳۸۵.

۲ - «حيث كان الايجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً، و جوازها كذلك كان متوقفاً على ايصالها المتوقف على الاتيان بذى المقدمة بداهة، فلا محيص الا عن كون ايجابه على تقدير الاتيان به و هو من طلب الحاصل الباطل» منه قدس سره ر . ک : كفاية الاصول محشىٰ به حاشيهٔ مرحوم مشكينى ۱ / ۱۹۲.

۳ - پاسخ مصنف، بسیار دقیق می‌باشد و امید است که بتوان آن را « کما هو حقّه» بیان نمود ـ نگارنده.

.....

مستلزم تالی فاسد می‌باشد. که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک : تذکّر : خارجاً می‌دانیم که مقدّمه‌ای می‌تواند وجوب غیری داشته باشد که «جائز» باشد اگر مقدّمه‌ای حرام و مبتلای به مانع شد، نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند پس شرط وجوب غیری مقدّمه، این است که حرام نباشد و الا آن حرمت، مانع وجوب غیری می‌شود.

اکنون مولا فرموده، مقدّمهٔ غیر موصله حرام است، ما درصدد هستیم که ابتدا، برای سائر مقدّمات، جواز اتیان، ترتیب دهیم سپس وجوب غیری، تحقّق پیدا کند، به عبارت دیگر: مقدّماتی که غیر موصله نیستند ـ مقدّمات غیرِ غیرموصله ـ باید ابتداءً جواز اتیان داشته باشند سپس وجوب غیری آن‌ها تحقّق پیدا کند، اکنون که بنا هست یک مقدّمه، جواز اتیان داشته باشد از شما سؤال می‌کنیم در چه صورتی، مقدّمه، جواز اتیان دارد؟ مسلّماً می‌گوئید شرطش این است که غیرموصله نباشد یعنی اوّل باید موصله باشد تا جواز اتیان پیدا کند، سؤال دیگر ما این است که در چه صورتی مقدّمه، موصله می‌شود؟ پاسخ شما این است: باید بعد از آن، ذی المقدّمه حاصل شود بنابراین باید مقدّمه، تحقّق پیدا کند و به تبع آن، ذی المقدّمه، موجود شود، عنوان موصلیّت، پیدا کند تا این که مقدّمه، جائز الاتیان شود و بعد از جواز اتیان، وجوب غیری پیدا کند.

سؤال : آیا بعد از این که مقدّمه، حاصل شد و ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کرد شما درصدد هستید که وجوب غیری، ترتیب دهید؟

وجوب غیری برای چه منظوری هست؟ این تحصیل حاصل می‌باشد ـ و تحصیل حاصل اگر محال هم نباشد با مقام حکمت مولا سازگار نیست ـ نه تنها مقدّمه حاصل شده بلکه ذی المقدّمهٔ آن هم تحقّق پیدا کرده وخلاصه این که به چه منظوری وجوب غیری تحقّق پیدا کند.

به عبارت دیگر : اگر مولا مقدمات غیرموصله را تحریم نمود، معنایش این است که

بقي شيء و هو أنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة، هو تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب، بناءً على كون ترك الضّدّ مما يتوقّف عليه فعل ضدّه، فإنّ تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً، ليكون فعلها محرّماً، فتكون فاسدة، بل فيما يترتّب عليه الضّدّ الواجب، و مع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتّب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهيّا عنه، فلا تكون فاسدة [۱].

ترک ذی المقدّمه نباید عنوان مخالفت و عصیان داشته باشد. اگر مکلّف «کون علی السطح» را ایجاد ننمود، استحقاق عقابی بر آن، مترتّب نمی‌شود زیرا او تمکّن شرعی از انجام آن ندارد و علّتش این است که شارع مقدّس فرموده است: مقدّمهٔ غیر موصله و فرضاً نصب سلّم، حرام است و اگر نصب سلّم، حرام شد، چگونه مکلّف می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند؟

ممکن است گفته شود: او نصب سلّم نماید و سپس «کون علی السّطح» را اتیان کند. پاسخ ما این است که همان مسألهٔ تحصیل حاصل، پیش می‌آید.

سؤال : برای این که مکلّف، گرفتار تحصیل حاصل نشود. چه کند؟

جواب : فعلاً مکلّف، قدرت شرعی بر «کون علی السّطح» ندارد زیرا مولا فرموده، مقدمات غیر موصله، حرام است و می‌دانیم که مانع شرعی هم مانند مانع عقلی می‌باشد لذا می‌گوئیم: «فعل الواجب»، مقدور مکلّف نیست و هنگامی که فعل واجب، مقدور نشد، ترک آن هم مقدور نیست و در نتیجه، عقاب، عصیان و سائر عناوین بر آن، مترتّب نمی‌شود.

ثمرهٔ عملیّهٔ پذیرش مقدّمهٔ موصله چیست؟

[۱] ـ بین صاحب فصول و مشهور، بحثی واقع شده که: آیا مقدّمه، مقیّداً بالایصال ـ مقدّمهٔ موصله ـ واجب است یا این که مطلق مقدّمه، واجب می‌باشد؟

گفتیم عقیدهٔ صاحب فصول بر خلاف نظر مشهور، این است که مقدّمهٔ موصله، واجب است.

. . . . . .

سؤال : آیا ثمرهٔ عملیّه بر کلام صاحب فصول ـ وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله ـ مترتّب است یا نه؟

بر نزاع مذکور، ثمره‌ای مترتّب کرده‌اند و در نتیجه، مورد نقض و ابرام هم واقع شده که:

مقدّمه : بدیهی است که ضدّین، دو امر وجودی و در آنِ واحد، غیرقابل اجتماع هستند لکن این مسأله، محلّ کلام است که: آیا بنا بر مضادّه و عدم امکان اجتماع ضدّین، اگر بنا باشد یک ضد، تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات آن، ترک ضدّ دیگر هست یا نه؟

مثلاً سواد و بیاض، دو امر وجودی و متضاد می‌باشند که قابل اجتماع نیستند. حال اگر بنا باشد، جسمی اتّصاف به سواد پیدا کند، آیا یکی از مقدّماتش این است که ضدّ دیگرش ترک شود و وجود نداشته باشد که در حقیقت، ترک یکی از دو ضد، «مقدّمهٔ» وجود ضدّ دیگر باشد؟

مسأله، محلّ کلام است و بعداً به نحو مشروح دربارهٔ آن بحث می‌کنیم لکن بنابراین که ترک احد الضّدّین، مقدّمهٔ فعل ضدّ دیگر باشد، بین نظر صاحب فصول و مشهور ـ مقدّمهٔ موصله و غیرموصله ـ ثمره‌ای مترتب می‌شود که:

مثلاً فردی دو ساعت بعد از زوال شمس به منظور خواندن نمازِ ظهر، وارد مسجد شد و مشاهده نمود که آن مکان مقدّس، متنجس شده در فرض مذکور که وقت اتیان نماز ظهر، موسّع هست، وظیفهٔ اوّلی مکلّف، این است که ازالهٔ نجاست نماید سپس نماز ظهر را بخواند. بدیهی است که تطهیر مسجد، واجب «اهم» و «فوری» می‌باشد امّا اتیان صلات به لحاظ این که وقتش توسعه دارد، واجب «مهم» محسوب می‌شود[1].

صلات و ازاله، دو امر وجودی و متضاد هستند و امکان ندارد که مکلّف در آنِ واحد

---

۱ ـ صلات از اهمّ واجبات است ولی در فرض مذکور به لحاظ توسعهٔ وقتش واجب مهم، محسوب می‌شود.

.....

هم اشتغال به نماز داشته باشد هم مشغول تطهیر مسجد باشد[۱] و گفتیم ازاله، واجب اهم و صلات، واجب مهم هست پس به مجرّدی که آن مکلّف، وارد مسجد و متوجّه شد که آن جا متنجّس شده، امر شارع ـ یجب علیك ازالة النّجاسة عن المسجد ـ متوجّه او شد و ترک یکی از ضدّین هم مقدّمهٔ وجود ضدّ دیگر است[۲] و ازاله، دارای مقدّماتی می‌باشد که یکی از آن‌ها ترک الصلات هست، مشهور در مقابل صاحب فصول می‌گویند مقدّمهٔ واجب، مطلقا واجب است بنابراین وقتی ازاله، واجب شد، ترک صلات هم واجب می‌شود[۳] پس لا محاله، فعل صلات، حرام است[۴] و هنگامی که فعل صلات حرام شد، نتیجه‌اش این است که: اگر مکلّف، ازاله را ترک و ابتداءً نماز را اتیان کند، طبق مبنای مشهور، نمازش باطل است زیرا فعل صلات، حرام و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است[۵].

سؤال : طبق مبنای صاحب فصول، حکم فرع مذکور چیست؟

جواب : به نظر ایشان که خصوص مقدمات موصله، واجب است، صلات، محکوم به بطلان نیست بلکه صحیح می‌باشد زیرا به عقیدهٔ صاحب فصول هم ازالهٔ نجاست ـ تطهیر مسجد ـ واجب[۶] می‌باشد لکن تمام مقدّمات، وجوب ندارد بلکه آن ترک نمازی واجب است که بعد از آن، ازاله، تحقّق پیدا کند امّا اگر بعد از ترک صلات، ازالهٔ نجاست، محقّق نشود و ذی المقدّمه، ترتّب پیدا نکند، آن مقدّمه، واجب نیست در فرع مذکور هم ترک

---

۱ - تطهیر مسجد و اتیان صلات در آنِ واحد ـ بدون فعل منافی با صلات ـ از محل بحث ما خارج است.

۲ - فرض مسأله در صورتی است که ترک احد الضدّین، مقدّمهٔ فعل ضدّ دیگر باشد.

۳ - و آن مکلّف، قبل از ازاله نباید نماز بخواند زیرا ترک صلات، مقدّمهٔ ازالهٔ نجاست است و مقدّمهٔ واجب، بنا بر قول مشهور، مطلقا واجب است.

٤ - اگر ترک شیء واجب شد، نقیض ترک ـ فعل ـ حرام می‌شود همان طور که اگر فعل شیء واجب شد، ترکش حرام می‌شود مثلاً ترک نماز در مواقع عادی، اتصاف به حرمت دارد.

٥ - بدیهی است که اگر نهی ـ حرمت ـ متعلّق معاملات شود، اقتضای فساد ندارد که در مباحث آینده، درباره آن بحث خواهیم کرد.

٦ - واجب اهم.

و ربما أورد[1] على تفريع هذه الثّمرة بما حاصله بأنّ فعل الضّدّ، و إن لم يكن نقيضاً للتّرك الواجب مقدّمة، بناءً على المقدّمة الموصلة، إلا أنّه لازم لما هو من أفراد النّقيض، حيث أنّ نقيض ذاك التّرك الخاصّ رفعه، و هو أعمّ من الفعل و الترك الآخر المجرّد، و هذا يكفي في إثبات الحرمة، و إلا لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأنّ الفعل ايضاً ليس نقيضاً للتّرك، لأنّه أمر وجودي، و نقيض التّرك إنّما هو رفعه، و رفع التّرك إنّما يلازم الفعل مصداقاً، و ليس عينه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أنّ ما هو النّقيض في مطلق التّرك، إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، و أمّا النّقيض للتّرك الخاصّ فله فردان، و ذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى [۱].

نماز، مقدّمهٔ فعل ازاله، واقع نشده زیرا آن مکلّف، ازاله را ترک نموده و ذی المقدّمه را خارجاً اتیان نکرده است پس چون که ذی المقدّمه ـ ازاله ـ در خارج، تحقّق پیدا نکرده، بنابراین، مقدّمهٔ آن هم وجوب نداشته و ترک صلات، واجب نبوده.

آری اگر بعد از ترک صلات، ازاله محقّق می‌شد، وجوب، پیدا می‌کرد امّا چون ازاله، محقّق نشده پس ترک نماز هم واجب نیست و اگر ترک صلات، واجب نباشد پس فعل صلات هم حرام نیست و اگر فعل الصّلات حرام نباشد، وجهی برای بطلان نماز، وجود ندارد.

خلاصه : طبق مبنای صاحب فصول که تنها مقدّمات موصله، واجب است، در فرض مذکور، باید قائل به صحّت نماز شد نه بطلان آن امّا طبق مبنای مشهور باید بگوئیم: صلات، محکوم به فساد است و باید در وقت، اعاده و خارج از وقت، قضا شود.

آنچه راکه بیان کردیم ثمرهٔ مهمّی است که بین نظر صاحب فصول و مبنای مشهور، وجود دارد لکن بعضی به آن اشکال کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده‌اند.

[۱] ـ اشکال : ایرادی بر ثمرهٔ مذکور شده که: اگر شما اِعمال دقت نمائید، هم طبق

---

۱ ـ المورد شیخنا الاعظم ﷺ علی ما فی التقریرات . ر . ک : حقائق الاصول ۱ / ۲۸۵ .

.....

مبنای مشهور و هم طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نماز، صحیح هست و چنانچه دقّت نظر ننمائید، طبق هر دو مبنا، آن نماز، محکوم به بطلان هست و نباید بین آن دو مبنا، قائل به فرق شد.

توضیح ذلک : در فرع مذکور، طبق مبنای مشهور، ما هم قبول داریم که ترک نماز، واجب است امّا وقتی ترک صلات واجب شد، چرا فعل آن، حرام باشد؟ شما می‌گوئید فعل صلات، نقیض ترک صلات هست لکن قبول نداریم که فعل نماز، نقیض ترک باشد زیرا معنای نقیض[1] را در علم منطق برای ما بیان کرده‌اند که: «**نقیض کلّ شیء رفعه**» یعنی نقیض هر چیزی از بین بردن و بر طرف کردن آن چیز است، نقیض ترک الصّلات مسلّماً، فعل الصّلات نیست بلکه نقیض ترک صلات، رفع و بر طرف کردن ترک صلات هست منتها باید توجّه داشت که: اگر بنا باشد خارجاً ترک صلات برطرف شود، لا محاله در ضمن فعل صلات، تحقّق پیدا می‌کند امّا مستقیماً نمی‌توان گفت: فعل الصّلات، «نقیضٌ للترك»، نقیض ترك، رفع و اعدام ترک هست منتها بر طرف کردن آن، خارجاً با وجود صلات، محقّق می‌شود امّا وجود صلات، نقیض ترک نیست و چون به حسب دقّت، نقیض نیست، اگر ترک الصّلات واجب شد، چرا فعل الصّلات، طبق مبنای مشهور، حرام شود، حرمت نقیض، ارتباطی به فعل صلات ندارد بنابراین، با اِعمال دقّت، طبق مسلک مشهور هم فعل صلات، محرّم نیست و لذا عبادت که همان صلات باشد، فاسد و محکوم به بطلان نمی‌باشد.

اگر از اِعمال دقّت، صرف نظر نموده و تا حدّی نظر عرف را ملاک، قرار داده و

---

١ - «نقیض کل رفع او مرفوع * تعمیم رفع لهما مرجوع» ـ محقق حکیم سبزواری ﷺ .

.....

بگوئید: فعل صلات، نقیض ترک صلات هست و چون ترک الصّلات، واجب هست، فعل الصّلات حرام است در این صورت می‌گوئیم طبق مبنای صاحب فصول هم، چنین است که: ترک نمازی که موصل به ازاله باشد، واجب است و نقیض آن ترک صلات موصل ـ الی الازالة ـ حرام است و آن نقیض، طبق مبنای ایشان دارای دو فرد هست: **الف :** آن مکلّف نه نماز بخواند و نه ازالهٔ نجاست نماید. **ب :** نماز بخواند و ازاله ننماید.

صِرف این که طبق مبنای صاحب فصول، نقیض دارای دو فرد هست و طبق مبنای مشهور، یک فرد دارد، سبب اختلاف حکم نمی‌شود، اگر نقیض، حرام است هر دو فرد آن حرام است و اگر نفس نقیض، حرام است و به فرد سرایت نمی‌کند، در آن موردی که فردش منحصر باشد ـ طبق مبنای مشهور ـ ارتباطی به فرد ندارد، «رفعُ ترک الصّلوة حرامٌ» امّا به چه دلیل، فعل صلات، اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه : اگر تمام خصوصیّات را با دقت ملاحظه کنید، طبق مبنای مشهور و طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نمازی که به جای ازاله، اتیان شده، حرام و فاسد نیست و چنانچه از اِعمال دقّت، صرف نظر کنید و تا حدّی نظر عرف را ملاک قرار دهید، طبق هر دو مبنای مذکور، آن عبادت و نماز، حرام و فاسد است زیرا عبادت، نقیضِ «ما هو الواجب» است منتها طبق نظر مشهور، فرد منحصر نقیضِ «ما هو الواجب» هست امّا بنابر مبنای صاحب فصول، یکی از دو فرد نقیضِ «ما هو الواجب» هست و این مسأله، مدخلیّتی در حکم ندارد و موجب تفاوتی بین نظر مشهور و عقیدهٔ صاحب فصول نمی‌شود.

قلت : و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأوّل لا يكون إلا مقارناً لما هو النّقيض، من رفع التّرك المجامع معه تارة، و مع التّرك المجرد أخرى، و لا يكاد يسري حرمة الشّيء إلى ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً. نعم لابد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، و هذا بخلاف الفعل في الثّاني، فإنّه بنفسه يعاند التّرك المطلق و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً، فإذا كان التّرك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبّر جيّداً [١].

---

[١] ـ **جواب :** مصنّف رحمه الله : به استثنای قسمت اخیر کلام مستشکل، سایر مطالب ایشان مورد قبول ما هست زیرا: می‌توان بین یک فرد و دو فرد، قائل به فرق شد. بیان مصنّف در تفاوت بین یک فرد و دو فرد، چنین است که:

در موردی[1] که نقیض، منحصر به فعل صلات هست که ترک صلات واجب و نقیض ترک صلات ـ رفع ترک ـ حرام و مصداق رفع ترک، منحصر به فعل صلات هست، چنین می‌گوئیم: نفس فعل صلات و نفس امر وجودی اگر به حسب اصطلاح هم نقیض ترک صلات نباشد لکن به علّت این که: اگر بنا باشد در خارج، وجود پیدا کند، جُز در ضمن فعل صلات، امکان تحقّق ندارد و لا محاله اتحاد وجودی با فعل صلات پیدا می‌کند، می‌توان ادّعا نمود که: چون نقیض با فعل صلات، کاملاً متّحد است و جُزْ در ضمن آن فعل نمی‌تواند، تحقّق پیدا کند، فعل صلات یا به عنوان این که نقیض هست یا به عنوان این که نقیض، جُزْ در ضمن آن نمی‌تواند، تحقّق پیدا کند، «یصیر حراماً» و چون عبادتِ محرّمی هست، طبق مبنای مشهور، فاسد است امّا بنابر عقیدهٔ صاحب فصول، آن چنان نیست بلکه: نقیض، عنوان عامّی هست که عنوان مذکور گاهی اتّحاد و ارتباط با فعل صلات پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن ترک صلات و ترک ازاله، تحقّق پیدا می‌کند و نتیجهٔ داشتن دو فرد، این است که: گاهی نقیض، مقارن با فعل صلات هست و گاهی با فرد دیگر،

---

١ ـ مانند نظر مشهور که . . .

.....

ارتباط و مقارنت پیدا می‌کند لذا وجهی ندارد که اگر «رفع الترك الموصل»[1]، حرام شد ما حکم به حرمت فعل صلات نمائیم که گاهی رفع الترک با آن، مقارنت دارد. چرا فعل صلات حرام باشد؟ و آیا اگر سؤال کنند، علّت حرمت فعل صلات چیست می‌توان جواب داد که، چون نقیض التّرک الموصل، حرام است و نقیض التّرک گاهی مقارنت با فعل صلات پیدا می‌کند.

تذکّر : آنچه گفتیم در صورت، مقارنت بود لکن اگر دو فعل خارجی داشتیم که: با یکدیگر متلازم بودند و شارع مقدّس، یکی از آن دو را واجب نمود، در این صورت ـ آیا چون احد المتلازمین واجب شده ـ، حکم ملازم دیگر هم وجوب است؟

خیر، مجرّد تلازم بین دو فعل، مقتضی سرایت نیست و اقتضا نمی‌کند که اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر هم واجب باشد.

آری آنچه که ثابت می‌باشد این است که: اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر نمی‌تواند حکم مخالفی با آن داشته باشد و امکان ندارد احد المتلازمین، واجب و دیگری حرام باشد امّا مانعی ندارد که احدهما واجب و دیگری مستحب یا مباح باشد. خلاصه این که: «تلازم» اقتضای سرایت ندارد و در محلّ بحث که تلازم هم نیست بلکه مسألهٔ مقارنت اتّفاقی مطرح هست یعنی: گاهی نقیض ترک صلات موصل، مقارنت با فعل صلات، پیدا می‌کند و گاهی هم ارتباط به فعل صلات ندارد و در ضمن ترک صلات و ترک ازاله ـ معاً ـ تحقّق پیدا می‌کند بنابراین، مسألهٔ ملازمه، مطرح نیست بلکه مقارنت، مطرح است و با وجود مقارنت، وجهی ندارد که اگر نقیض، حرام شد، مقارن آن هم اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه : به نظر مصنّف ﷺ، ثمرهٔ علمیه‌ای که بنا بر پذیرش مقدّمهٔ موصله بیان شده صحیح است.

---

۱ - یعنی : نقیض الترك الموصل.

و منها[1]: تقسيمه إلى الأصلي و التّبعي، و الظّاهر أن يكون هـذا التّـقسيم بـلحاظ الأصالة و التّبعيّة في الواقع و مقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة و الطّلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيّاً أو غيريّاً، و أخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته [١].

واجب اصلی و تبعی

[١] ـ برای واجب، تقسیمات متعدّدی بیان نـموده‌انـد از جـمله، ایـن کـه آن را بـه «اصلی» و «تبعی» تقسیم کرده‌اند.

سؤال : آیا تقسیم مذکور، مربوط به واقع و مقام ثبوت هست[2] یا این که مربوط به مقام دلالت و لفظ می‌باشد[3].

جواب : مختار مصنّف رحمه‌الله این است که: تقسیم مزبور، ارتباطی به مقام لفظ و دلالت ندارد، بلکه مربوط به واقع و مقام ثبوت می‌باشد[4]. یعنی هنگامی که واجب در قالب لفظ، ریخته نشده، مفاد دلیل قرار نگرفته و مولا مطلب خود را بیان ننموده. در همان عالم اراده و طلب، تقسیم مذکور تحقق دارد.

طبق مبنای ایشان به ذکر تعریف آن دو واجب می‌پردازیم:

١ ـ واجب اصـلی : آن است کـه مـولا آن را مـورد التـفات خـود قـرار داده، بـه

---

١ ـ كان اللازم ذكر هذا التقسيم في الامر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب من المطلق و المشروط و المعلق و المنجز و النفسي و الغيري لا في هذا الامر الرابع المنعقد لبيان تفصيل المعالم و الشيخ و الفصول المتقدم شرح كل منها على حدة وكانه نسيه هناك و تذكره هيهنا . . . ر. ك: عناية الاصول ١ / ٣٩٠.

٢ ـ یعنی واجب واقعی و آنچه که متعلق طلب حقیقی هست بر دو قسم می‌باشد: ١ ـ واجب اصلی ٢ ـ واجب تبعی.

٣ ـ یعنی واجب اصلی، آن است که از نظر مقام دلالت و لفظ، اصالت داشته باشد به خلاف واجب تبعی ـ شرح این مطلب بزودی بیان می‌شود.

٤ ـ دلیل آن را هم به زودی بیان می‌کنند.

لا بلحاظ[1] الأصالة و التّبعيّة في مقام الدّلالة و الإثبات، فإنّه يكون في هذا المقام أيضاً تارةً مقصوداً بالإفادة، و أخرى غير مقصود بها على حدّة، إلا أنّه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة[2] و نحوها[3] [۱].

خصوصیّاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب حقیقی و ارادهٔ مستقل به آن متعلّق نموده[4]، البته فرقی ندارد که مولا نفس آن شیء را طالب باشد یا این که آن شیء «بما انّه مقدّمة للواجب» مطلوبش باشد، فرضاً او به نصب مسلّم، توجّه نموده، جهات وجوبیش را در نظر گرفته و ارادهٔ استقلالی ـ طلب حقیقی ـ خود را متعلّق آن نموده.

۲ ـ واجب تبعی : آن است که نفس شیء، اصلاً مورد توجّه مولا قرار نگرفته امّا در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمهٔ تعلّق اراده به آن شیء، این است که آن شیء ـ غیر ملحوظ ـ هم مراد باشد یعنی ارادهٔ اجمالی و تبعی به آن، تعلّق گرفته.

مثال: مولا «کونِ علی السّطح» را واجب نموده بدون این که توجّهی به مقدّمهٔ آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلاً خارج از ارادهٔ مولا می‌باشد بلکه ارادهٔ مولا به آن تعلّق گرفته منتها ارادهٔ تبعی، اراده‌ای که مبادی آن به نحو تفصیل، حاصل نشده.

[۱] ـ ظاهر[5]، این است که تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه این که ارتباطی به عالم لفظ و دلالت داشته باشد، بدیهی است که طبق این مبنا، عنایت و توجّهی به اراده و

---

۱ - معطوف بر کلام قبلی مصنف ـ بلحاظ الاصالة . . . ـ می‌باشد یعنی: ان الظاهر کون هذا التقسیم بلحاظ الاصالة و التبعیة فی مقام الثبوت لا بلحاظهما فی مقام الاثبات.

۲ - مانند این دو آیه: الف: «و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة». ب: «وحمله و فصاله ثلاثون شهراً.»

دو آیه مذکور درصدد بیان افادهٔ اقلّ حمل نیستند امّا وقتی آن دو را به یکدیگر ضمیمه و توأمان ملاحظه نمائیم از آن، استفاده می‌شود که اقلّ حمل شش ماه می‌باشد.

۳ - کدلالة المفاهیم کما صرح به فی الفصول. ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۲۸۹.

٤ - که تمام مسائل، مربوط به قلب و نفس مولا می‌باشد و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت ندارد.

۵ - وجه «ظهور» به زودی بیان می‌شود.

.....

طلب حقیقی مولا نیست.

لازم است، تعریف آن دو واجب را طبق مبنای کسانی که می‌گویند تقسیم مزبور، مربوط به مقام دلالت می‌باشد، بیان کنیم.

۱ ـ واجب اصلی : آن است که مقصود اصلی به افاده از کلام می‌باشد به عبارت دیگر واجب اصلی، آن است که جمله و لفظ ریخته شده برای افادهٔ وجوب و برای دلالت بر ایجاب آن ـ صیغ لافادة بیانه.

۲ ـ واجب تبعی : اگر جمله‌ای برای مقصود دیگری ـ مقصود اصلی متکلّم ـ بیان شود ولی لازمهٔ افادهٔ آن مقصود اصلی، این است که دلالت بر شیء و واجب دیگر هم می‌کند در این صورت به آنچه که اصالتاً لفظ، دلالت بر آن نمی‌کند، واجب تبعی می‌گوئیم.

استاد[1] مرحوم مشکینی، مثال جالبی ذکر کرده‌اند که: فرضاً دلیلی، دلالت می‌کند که اگر شما چهار فرسخ، مسافت را پیمودید ـ و از ابتدای سفر، قصد پیمودن چهار فرسخ و مراجعت را داشتید ـ در این صورت، نماز شما قصر می‌شود.

منظور اوّلی و اصلی از دلیل مذکور، بیان موضوع قصر صلات هست امّا شما طبق یک ملازمهٔ شرعی می‌دانید که بین نماز قصر و عدم وجوب صوم، ملازمه هست یعنی در هر مکانی که نماز، قصر باشد، روزه، واجب نیست و هر کجا نماز، تمام باشد روزه هم واجب است پس با توجه به آن ملازمه از دلیل مذکور دو مطلب، استفاده می‌شود: ۱ ـ شکسته شدن نماز فردی که چهار فرسخ مسافت به نحو مذکور پیموده. ۲ ـ عدم وجوب صوم بر آن مسافر.

با توجّه به دلیل مذکور، از نظر افادهٔ قصر صلات می‌گوئیم: نماز، واجب اصلی هست و از جهت دلالتش بر عدم وجوب صوم گفته می‌شود عدم وجوب روزه به نحو تبعیّت از آن استفاده می‌شود یعنی دلیل مزبور برای بیان عدم وجوب صوم ریخته نشده بلکه آن دلیل

---

۱ ـ محقق قوچانی ﷺ .

و على ذلك، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما، و اتّصافه بالأصالة و التّبعيّة كليهما، حيث يكون متعلّقاً للإرادة على حدّة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، و أخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة. كما لا شبهة في اتّصاف النّفسي أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتّبعيّة، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطّلب النّفسي، ما لم يكن فيه المصلحة النّفسيّة، و معها يتعلّق الطّلب بها مستقلاً، ولو لم يكن هنالك شيء آخر مطلوب أصلاً، كما لا يخفى [۱].

به مسألهٔ شکسته شدن و قصر نماز، دلالت دارد.

[۱] ـ **سؤال :** آیا بر اختلاف مزبور ـ در بیان واجب نفسی و تبعی ـ ثمره‌ای هم مترتّب می‌شود؟

جواب : آری، اگر تقسیم مزبور به حسب مقام ثبوت باشد، ثمره‌اش این است که:

واجبات غیریّه ـ مقدّمات ـ هم امکان دارد واجب نفسی باشند و هم ممکن است واجب تبعی باشند.

بیان ذلک : مولا «نصب سلّم» را که مقدّمه «کونٍ علی السّطح» می‌باشد در نظر گرفته، مقدّمیّت و وجوب غیری آن را ملاحظه می‌نماید، طلب حقیقی و ارادهٔ مستقل به آن شیء متعلّق می‌کند، بدیهی است که منظور از ارادهٔ مستقل، ارادهٔ ذی المقدّمه نمی‌باشد بلکه مقصود، این است که ارادهٔ حقیقی به آن مقدّمه ـ نصب سلّم ـ متعلّق شده ـ ارادهٔ حقیقی، نسبت به واجب غیری ـ او توجّه نموده که نصب سلّم، دارای ملاک وجوب هست لذا طلب حقیقی و ارادهٔ مستقل متوجه آن نموده بنابراین می‌گوئیم عنوان نصب سلّم «**الواجب الغیری الاصلی**» هست.

ممکن است واجب غیری، «تبعی» باشد و آن در موردی هست که مولا اصلاً التفاتی

.....

به نصب سلّم و مقدّمیّت آن نداشته، در فرض مذکور، نصب سلّم، «وجوب غیری تبعی[1]» دارد.

نتیجه : واجبات غیری هم امکان اصلیّت در آن‌ها متصوّر است و هم تبعیّت.

امّا واجبات نفسیّه که تعدادشان هم فراوان است، فقط اصالت می‌توانند، داشته باشند مثلاً مولا «کونِ علی السّطح» را ملاحظه و وجوب نفسی آن را لحاظ کرده، طلب حقیقی مستقل، متوجّه آن نموده پس واجب نفسی اصلی هست.

امّا سؤال ما این است که: آیا واجب نفسی تبعی هم داریم یا نه به عبارت دیگر آیا یک شیء می‌تواند هم واجب نفسی باشد و هم تبعی؟

جواب : جمع بین نفسیّت و تبعیّت، ممکن نیست زیرا واجب نفسی. آن است که دارای جهات موجبه و مصلحت ملزمه باشد خواه در کنارش شیء دیگری واجب باشد یا نباشد مانند صلات که واجب نفسی است خواه روزه، واجب باشد یا نباشد.

سؤال : اگر گفتیم «کون علی السّطح» دارای وجوب نفسی هست در عین حال می‌توان گفت که آن وجوب نفسی، تبعی هم می‌باشد؟

جواب : خیر، زیرا معنای تبعیّت، این است که ارادهٔ متعلّقهٔ به آن، لازمهٔ تعلّق اراده به شیء دیگر است به نحوی که اگر اراده به شیء دیگر، متعلّق نشود به آن شیء هم تعلّق نمی‌گیرد.

آیا می‌توان گفت واجب نفسی، تابع غیر است به نحوی که اگر اراده به آن غیر، متعلّق نشود به این هم تعلّق پیدا نمی‌کند.

خیر، واجب نفسی نمی‌تواند لازمهٔ ارادهٔ متعلّقهٔ به شیء دیگر باشد به نحوی که اگر آن شیء، متعلّق اراده نشود به این هم اراده‌ای تعلّق نگیرد و این مطلب با نفسیّت واجب، سازگار نیست.

---

۱ - بدیهی است که تبعیّت، بنابر مبنای ملازمه هست ـ یعنی کسانی که مقدّمه واجب را واجب می‌دانند ـ امّا بنابر عقیدهٔ منکرین ملازمه اصلاً تبعیّتی مطرح نیست کما این که وجوب غیری هم تحقّق ندارد.

نعم لو كان الاتّصاف بهما بلحاظ الدّلالة، اتّصف النّفسي بهما أيضاً، ضرورة أنّه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أُفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظّاهر ـ كما مرّ ـ أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدّلالة عليه، و إلا لما اتّصف بواحد منهما، اذا لم يكن بعد مفاد دليل، و هو كما ترى [۱].

جمع‌بندی : طبق بیان مصنّف، واجب غیری هم ممکن است اصلی باشد و هم تبعی امّا واجب نفسی تنها می‌تواند اصلی باشد بنابراین «واجب نفسی تبعی»، متصوّر نیست.

[۱] ـ بنا بر عقیدهٔ کسانی که می‌گویند تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام دلالت و لفظ هست ـ نه مقام ثبوت ـ ثمره‌اش این است که: همان طور که واجب غیری می‌توانست اصلی و تبعی باشد، واجب نفسی هم ممکن است تبعی باشد[1].

مانند مثال قبل، فرضاً مفاد دلیلی این است که اگر شما از ابتدا، قصد پیمودن چهار فرسخ، مسافت را دارید نمازتان مقصور است در این صورت، شما به ملازمهٔ خارجیّه، استفاده می‌کنید که روزه هم واجب نیست در حالی که روزه و نماز، دو واجب نفسی مستقل هستند ـ و مسألهٔ ذی المقدّمه و مقدّمه، مطرح نیست ـ امّا مانعی ندارد که روزه در عین حال که واجب نفسی هست از نظر برداشت از دلیل به صورت تبعیّت، آن را استفاده کنید یعنی آن دلیل درصدد بیان مسأله و حکم نماز هست امّا شما بالتّبع، حکم روزه را هم از آن دلیل، استفاده می‌کنید.

قوله : «لكن الظّاهر كما مرّ[2] انّ الاتّصاف بهما انّما هو فی نفسه . . .»

---

۱ ـ البته اصلی هم می‌تواند باشد که امثله فراوانی دارد.

۲ ـ یعنی: فی صدر البحث، حیث قال: ـ و الظاهر ان یکون هذا التقسیم . . . الخ.

«و لعل» وجه الظهور: ان کون الوصف بحال الموصوف اولی من ان یکون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم: ان جعل الاصالة و التبعیة بحسب مقام الثبوت یوجب کون الوصف ـ و هو الاصلی و التبعی ـ بحال الموصوف، اعنی: نفس الوجوب کقولنا: الوجوب الاصلی و الوجوب التبعی. بخلاف ما اذا جُعلتا بحسب مقام الاثبات فان الوصف ح یکون بحال المتعلق، و هو الدلیل کقولنا: الوجوب الاصلی دلالة دلیله، و الوجوب التبعی دلالة دلیله. ر. ک : منتهی الدرایة ۲ / ۳۵۹.

ثم انّه إذا كان الواجب التّبعيّ ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شكّ في واجب أنّه اصليّ أو تبعيّ، فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به يثبت أنّه تبعيّ، و يترتّب عليه آثاره إذا فرض له اثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمور عدمية. نعم لو كان التّبعيّ أمراً وجودياً خاصّاً غير متقوّم بعدميّ، و إن كان يلزمه[1]، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم [١].

سؤال : به چه دليل، تقسيم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه مقام دلالت؟

جواب : اگر تقسيم مذكور به لحاظ مقام دلالت لفظ باشد، لازمه‌اش اين است كه تا زمانی كه واجب، مفاد دليل، واقع نشده و لفظی دلالت بر وجوبش نكرده، نه اصلی باشد و نه تبعی در حالی كه نمی‌توان به آن مطلب، ملتزم شد زيرا واجب از لحظه‌ای كه مورد طلب و ارادهٔ مولا واقع می‌شود و اتّصاف به وجوب[2] پيدا می‌كند، عنوان اصليّت يا تبعيّت همراه آن هست.

[١] ـ سؤال : اگر اصل وجوب شیء برای ما محرز شد امّا اصالت و تبعيّت آن مردّد بود، راه تشخيص مسأله چيست؟

جواب[3] : مسأله، دارای دو صورت است: **الف :** گاهی شما واجب تبعی را به نحوی معنا می‌كنيد كه قوام آن به يک امر عدمی هست[4] مثلاً می‌گوئيد واجب تبعی، آن است كه:

---

١ - يعنی: و ان كان التبعی امراً وجودياً، لكنه يلزم العدمی، اعنی به: عدم اللحاظ الاستقلالی، فالضميران المستتران فی ـ كان ـ و ـ يلزمه ـ راجعان الی الامر الوجودی. و الضمير البارز المتصل الذی هو مفعول ـ يلزم ـ راجع الی العدمی. ر.ک : منتهی الدرّاية ٢ / ٣٦٢.

٢ - يعنی مطلوبيّت حقيقيه نه بعث و تحريک.

٣ - مصنّف، پاسخ مسأله را طبق مبنای خود بيان كرده‌اند ـ كه تقسيم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام ثبوت است نه دلالت و لفظ.

٤ - مانند بعضی از موضوعات كه قيد اصلی آن‌ها يک امر عدمی هست مثلاً اگر بگوئيد «ميته»، آن است كه «لم يقع عليه التذكية الشرعية» در اين صورت با شكّ در تذكيه و عدم تذكيه می‌توان با استصحاب عدم وقوع تذكيه، عنوان «ميته» را ثابت كرد زيرا ميته «ما لم يقع عليه التذكية الشرعية» هست و قوامش به يک قيد عدمی می‌باشد.

.....

«**ما لم یتعلّق به ارادة مستقلّة**» یعنی واجب تبعی، آن است که ارادهٔ مستقلّه به آن تعلّق نگرفته و عنوان «لم یتعلق...» یک عنوان عدمی و مقوّم واجب تبعی هست در فرض مذکور، در صورت شک در اصالت و تبعیّت واجب می‌توان به استصحاب، تمسک نمود و گفت: قبل از آن که شیء مذکور واجب شود، مسلماً ارادهٔ مستقلّه به آن متعلّق نشده بود، اکنون که وجوب پیدا کرده و شک در تعلّق ارادهٔ مستقلّه به آن داریم، استصحاب عدم تعلّق ارادهٔ مستقلّه، جاری می‌شود و نتیجه می‌گیریم که آن شیء، واجب تبعی هست و چنانچه واجب تبعی مذکور، آثار شرعیّه‌ای داشته باشد، همان آثار را بر آن مترتّب و ثابت می‌نمائیم.

ب : ممکن است شما قید و قوام واجب تبعی را یک امر وجودی بدانید و آن را چنین تعریف کنید که «**ما تعلّق به ارادة غیر مستقلّة**» یعنی واجب تبعی، آن است که: اراده‌ای به آن تعلّق گرفته امّا وصفش «غیر مستقلّه» هست[1]، طبق تعریف مذکور از واجب تبعی، نمی‌توان به استصحاب، تمسّک نمود زیرا مستصحب شما یک امر عدمی هست و با استصحاب امر عدمی اگر بخواهید شیء وجودی را ثابت کنید، مبنی بر این است که اصل مثبت، حجّت باشد، یعنی استصحاب هم بتواند مستصحب را ثابت کند و هم لوازم آن را امّا اگر کسی اصل مثبت را حجت ندانست و گفت استصحاب فقط برای اثبات مستصحب، کارساز است ـ لوازم و ملزومات مستصحب بر آن ترتّب پیدا نمی‌کند ـ در این صورت نمی‌توان به وسیلهٔ استصحاب عدم تعلّق ارادهٔ مستقلّه، امر وجودی را ثابت کرد و گفت اکنون که ارادهٔ غیر مستقلّه

---

۱ ـ «تعلّق به ارادة موصوفة بانّه غیر مستقلّة.»

.....

به آن، تعلّق نگرفته پس لازمه‌اش این است که ارادهٔ مستقلّه به آن متعلّق شده.

قوله: «فافهم[1].»

در تعریف اخیر از واجب تبعی که گفتید قید واجب تبعی یک امر وجودی هست در عین حال، قوام آن امر وجودی به همان قید عدمی آن می‌باشد.

توضیح ذلک: گفتید واجب تبعی، آن است که «ما تعلّق به ارادة موصوفة بانّه غیرمستقلّة»، بدیهی است که اراده‌ای به آن، تعلّق گرفته امّا قید و عنوان «غیرمستقلّه» را هم در آن اخذ نمودید، اشکال و سؤال ما این است که چرا نتوانیم به وسیلهٔ استصحاب، عنوان «غیرمستقلّه» را ثابت کنیم.

همان طور که در تعریف اوّلی، اصل عدم تعلّق ارادهٔ مستقلّه، جریان پیدا می‌کرد، طبق تعریف دوّم هم که اصل تعلّق اراده، مسلّم است امّا استقلالی و عدم استقلالی بودن آن، مشکوک است، مانعی از جریان استصحاب عدم استقلال، وجود ندارد و می‌توان استصحاب مذکور را جاری نمود.

---

۱ - الف: (اقول) و الظاهر أن استصحاب عدم تعلق الارادة المستقلة به بعد العلم الاجمالی بتعلق الارادة به لا محالة اما ارادة مستقلة او ارادة غیر مستقلّة مشکل جداً سواء کان التبعی عبارة عما لم یتعلق به ارادة مستقلة او کان عبارة عما تعلقت به ارادة اجمالیة تبعاً لارادة غیره غایته ان الاصل علی الاول معارض بمثله وعلی‌الثانی معارض ومثبت ولعله الیه اشاراخیراً بقوله«فافهم»، فافهم جیداً. ر . ک: عنایةالاصول ۱ / ۳۹۵.

ب : اشارة الی عدم جریان الاصل المذکور علی المثبت ایضاً لان القائل به لا یقول بترتب اثر الملزوم کما هو المفروض فی العبارة علی ما استظهرناه او اشارة الی منع کون الوجوب التبعی ملزوماً للعدم المذکور کما فی ظاهر العبارة، بل هما متلازمان ... ر . ک: کفایةالاصول،محشیٰ به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۹۶.

تذنيب : في بيان الثّمرة، و هي في المسألة الأصوليّة ـ كما عرفت سابقاً ـ ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، و استنباط حكم فرعيّ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب يستنتج انّه واجب [۱].

ثمرهٔ بحث مقدّمهٔ واجب

[۱] ـ **سؤال :** در اصل نزاع و در این که آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه تحقّق دارد یا نه، چه ثمره‌ای مترتّب می‌شود به عبارت دیگر، نزاع در مسألهٔ اصولی مذکور، چه ثمره‌ای دارد؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید بررسی نمود که به طور کلّی، ثمرهٔ مسألهٔ اصولیّه چیست و اگر شیء بخواهد عنوان مسألهٔ اصولی پیدا کند، باید چه ثمره‌ای داشته باشد.

مکرّراً گفته‌ایم که ثمرهٔ مسأله اصولی، این است که: نتیجهٔ آن مسأله باید بتواند در قیاس استنباط، قرار گیرد یعنی مجتهدی که درصدد استنباط حکم فرعی الهی هست برای استنباط آن، یک قیاس ـ کبرا و صغرا ـ ترتیب می‌دهد که کبرای آن، نتیجهٔ مسأله اصولیّه هست و نتیجهٔ آن قیاس، استنباط یک حکم شرعی می‌باشد بنابراین، ملاک در ثمرهٔ مسألهٔ اصولی، این است که آن مسأله در قیاس مذکور به عنوان کبرا واقع شود و نتیجهٔ قیاس هم یک حکم کلّی الهی باشد بنابراین، ثمرهٔ بحث مقدّمهٔ واجب ـ علی القول بالملازمة ـ بسیار واضح است که:

اگر شما قائل به ملازمه شده و گفتید بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست[۱] و در نتیجه درصدد برآمده که آیا وضو ـ حکم کلّی الهی ـ واجب هست یا نه، قیاسی ترتیب می‌دهید که کبرای آن، نتیجهٔ مسألهٔ اصولیه، واقع می‌شود به این شکل: «**الوضوء**

---

۱ - بدیهی است که اصل ملازمه، عقلی می‌باشد امّا طرفین وجوب، شرعی هست یعنی وجوب ذی المقدّمه شرعی و همچنین وجوب مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها وجوب شرعی مقدّمه از طریق ملازمهٔ عقلی استفاده می‌شود.

و منه قد انقدح، أنّه ليس منها مثل برء النّذر بإتيان مقدّمة واجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة، لصدق الإصرار على الحرام بذلك، و عدم جواز أخذ الأجرة على المقدّمة، مع أنّ البرء و عدمه إنّما يتبعان قصد النّاذر، فلا برء بإتيان المقدّمة لو قصد الوجوب النّفسي، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة، و ربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدّمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى. و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدّمات غير عديدة، لحصول العصيان بترك أوّل مقدّمة لا يتمكّن معه من الواجب، فلا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً، لسقوط التّكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى [۱].

مثلاً **مقدّمة لواجب و كلّ ما هو مقدّمة لواجب واجب**» و از آن نتیجه می‌گیرید: «**انّ الوضوء واجب لوجوب ذيها كالصلوة.**»

با تشکیل قیاس مذکور، آن مجتهد در رسالهٔ عملیهٔ خود می‌نویسد: «**الوضوء واجب شرعاً**» یا «**الوضوء محكوم بالوجوب.**»

با توجّه به بیان ما واضح شد که نزاع در باب مقدّمهٔ واجب. دارای ثمرهٔ مذکور هست امّا کسی که منکر ملازمه هست، نمی‌تواند چنان قیاسی تشکیل دهد و استفادهٔ وجوب «شرعی» نماید بلکه او می‌تواند، بگوید:

«**الوضوء مقدّمة للصّلوة**» امّا برایش ثابت نشده که مقدّمهٔ واجب به خاطر ملازمه، واجب است، یا بگوئید آن طرف مسأله، برایش ثابت شده که «**المقدّمة ليست بواجبة**» و او نتیجه می‌گیرد که «**الوضوء ليس بواجب**» یعنی در عین حال که وضو، مقدّمیّت دارد امّا چون او قائل به ملازمه نیست، نتیجه‌ای که می‌گیرد، این است که:

مقدّمه ـ وضو ـ وجوب شرعی ندارد.

ثمره‌ای که بر نزاع در باب مقدّمهٔ واجب، مترتّب می‌شود همان است که تفصیلاً بیان کردیم، اکنون ببینیم سائر اصولیین چه ثمراتی بر آن مترتّب کرده‌اند.

[۱] ـ در کلمات علما، چندین ثمره بر نزاع در باب مقدّمهٔ واجب ذکر شد، که مصنّف

.....

به بیان بعضی از آن‌ها پرداخته و در عین حال، مورد اشکال قرار داده‌اند.

تذکّر : مصنّف برای آن ثمرات ـ سه ثمره ـ یک ایراد مشترک[1] بیان کرده و در عین حال نسبت به هر کدام از آن‌ها یک اشکال اختصاصی ذکر نموده، ما هم برای سهولت تبیین مطلب، ترتیب متن کتاب را رعایت ننموده و به این ترتیب آن را بیان می‌کنیم که: ابتدا، اصل ثمره و سپس اشکال مشترک و بعد از آن به ذکر اشکال اختصاصی مربوط به هر یک از آن‌ها می‌پردازیم.

بیان ثمرهٔ اوّل : گفته‌اند اگر انسان، نذر کند که یک واجبی را انجام دهد در این صورت اگر مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم، نتیجه‌اش در نذر مذکور هم ظاهر می‌شود که: اگر آن مکلّف، مقدّمهٔ یک واجب را انجام دهد به نذر خود، عمل کرده است زیرا «مقدّمة الواجب واجبة» امّا چنانچه قائل به ملازمه نشده و گفتیم مقدّمهٔ واجب، وجوب ندارد، مکلّفی که مقدّمهٔ یک واجب را انجام می‌دهد به نذر خود موافقت ننموده «لانّ مقدّمة الواجب لیست بواجبة.»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اشکال مشترک[2] : مسألهٔ موافقت و مخالفت با نذر و این که در چه موردی موافقت با نذر حاصل شده و در کجا مخالفت تحقّق پیدا کرده، حکم شرعی نیست و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

سؤال : اگر مکلّفی نماز ظهرش را صحیحاً اتیان نمود چه کسی حکم می‌کند که مأتیّ‌به با مأموربه موافقت و انطباق دارد؟

جواب : اگر نماز انسان از نظر اجزا و شرائط مطابق دستور شارع باشد، عقل حکم می‌کند آن نماز، مطابق با حکم خداوند متعال است.

---

۱ - به نحو اختصار.

۲ - مصنف ﷺ اشکال مشترک را تحت عنوان «و منه قد انقدح . . .» بسیار مختصر و به نحو اشاره بیان کرده‌اند لذا ما همراه با ذکر هر ثمره، آن اشکال را توضیح می‌دهیم.

.....

در محلّ بحث و مسألهٔ نذر هم، همین طور است، کسی که نذر کرده یک واجبی را اتیان کند و فرضاً مقدّمهٔ واجب هم واجب می‌باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند که موافقت با نذر حاصل شده، یا این که موافقت حاصل نشده. اما موافقت و مخالفت با نذر، حکم شرعی نیست که بتواند ثمرهٔ مسألهٔ اصولیه قرارگیرد و بدیهی است که مسألهٔ اصولیه باید در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و ...

اشکال اختصاصی : اگر از اشکال قبل هم صرف نظر کنیم، ایراد دیگر، این است که: اساس ثمرهٔ مذکور را قبول نداریم زیرا کسی که چنان نذری کرده باید ببینیم مقصود او از انجام «واجب» چه بوده است.

۱ ـ ممکن است مقصود ناذر، اتیان یک واجب نفسی[1] بوده در این صورت اگر او مقدّمهٔ یک واجب را اتیان کند و شما هم مقدّمهٔ واجب را واجب بدانید، اتیان «مقدّمهٔ» واجب» نمی‌تواند اثری برای موافقت نذر داشته باشد.

۲ ـ امکان دارد مقصود ناذر از انجام «واجب» اتیان یک واجب ـ اعمّ از شرعی و عقلی ـ باشد مثلاً گفته است: «لله علیّ» که یک امر لزومی را اتیان نمایم خواه الزام آن از ناحیهٔ شارع باشد یا از جانب عقل، در فرض مذکور اگر او مقدّمهٔ یک واجب را انجام دهد، موافقت نذر حاصل شده، خواه مقدّمه، واجب باشد[2] یا نباشد زیرا:

اگر مقدّمه، واجب هم نباشد، کسی که ملازمه را انکار کرده، منکر لزوم عقلی مقدّمه نیست بلکه معتقد است که عقل، حکم می‌کند با وجود امر « کن علی السّطح» نصب سلّم، وجوب عقلی دارد و تفاوت بین قول به ملازمه و عدم ملازمه در همین جهت است که قائلین به ملازمه، برای مقدّمه، وجوب شرعی، اثبات می‌کنند امّا منکرین ملازمه، لزوم

---

۱ ـ کما این که اطلاق لفظ واجب ـ بدون قید ـ انصراف به واجب نفسی دارد.

۲ ـ یعنی وجوب شرعی داشته باشد یا فاقد وجوب شرعی باشد.

.....

عقلی مقدمه را قبول دارند[۱]. پس مقدّمه، علیٰ ایّ حال لزوم دارد منتها بنابر ملازمه، لزوم شرعی و بنا بر انکار ملازمه، لزوم عقلی دارد.

خلاصه : ممکن است مقصود ناذر از انجام واجب، اعمّ از واجب شرعی و عقلی باشد در این صورت، فرقی نمی‌کند که مقدّمهٔ واجب، وجوب شرعی داشته باشد یا اصلاً فاقد وجوب شرعی باشد لذا باید ملاحظه نمود که منظور او چه بوده است و ...

بیان ثمرهٔ دوّم : گفته‌اند اگر ذی المقدّمه‌ای دارای چند مقدّمه باشد و فردی آن واجب را با تمام مقدّماتش ترک کند، در این صورت اگر قائل به وجوب مقدّمه باشیم نتیجه‌اش این است که آن فرد «یصیر فاسقاً» و عنوان فسق بر او منطبق می‌شود زیرا او چند واجب را ترک کرده در حقیقت اصرار بر حرام و گناه دارد و نفس اصرار بر گناه ـ ولو صغیره باشد ـ عنوان کبیره پیدا می‌کند پس کسی که ذی المقدّمه‌ای را با چند مقدّمه‌اش ترک کرده، عادل نیست.

امّا اگر گفتیم مقدّمات واجب، وجوب ندارد، فردی که یک واجب را با مقدّماتش ترک کرده او فقط یک واجب ـ ذی المقدّمه ـ را ترک نموده و بر ترک یک واجب، عنوان اصرار بر گناه صغیره، تحقّق پیدا نمی‌کند و فسق، محقّق نمی‌شود.

اشکال مشترک : این مطلب هم ارتباطی به ثمرهٔ مسألهٔ اصولیّه ندارد. فاسق شدن و فاسق نشدن که یک مسأله شرعی نیست[۲]، وظیفهٔ شارع، بیان ملاک کلّی فسق و عدالت هست امّا این که در چه موردی فسق، محقّق می‌شود و در کجا فسق تحقّق پیدا نمی‌کند از شؤون شارع نیست بلکه این مطلب یک حکم جزئی و مربوط به عقل است که از حکم

---

۱ ـ که قبلاً هم آن را توضیح داده‌ایم.

۲ ـ این که زید به خاطر فلان عمل، فاسق شده و عمرو به علت ارتکاب فلان فعل از عدالت خارج شده مربوط به شارع نیست بلکه شارع مقدّس فرموده است شرب خمر، حرام و از گناهان کبیره است و ارتکاب کبیره با عدالت سازگار نیست امّا این که فلانی شرب خمر نموده و فاسق شده، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

.....

کلّی شارع استفاده می‌کند و در حقیقت، عقل آن را بر مواردش منطبق می‌نماید.

اشکال اختصاصی : فرض کنید واجبی دارای سه مقدّمه هست و با ترک یک مقدّمه، قدرت مکلّف از انجام آن واجب، سلب می‌شود، آیا در این صورت، اصرار بر حرام واقع شده؟

مسلّماً اصرار بر گناه، تحقّق پیدا نکرده. وقتی مکلّف، اوّلین مقدّمه را ترک کرد، به تبع آن، قدرت بر انجام ذی المقدّمه ندارد لذا به خاطر عدم قدرت بر اتیان ذی المقدّمه، اصل تکلیف، نسبت به واجب، ساقط می‌شود و به تبع آن چون سائر مقدّمات هم وجوب غیری داشته، آن تکلیف نسبت به مقدّمات هم ساقط می‌شود لذا از آن مکلّف، فقط یک عصیان و مخالفت، تحقّق پیدا کرده و بر عصیان واحد، عنوان اصرار، صادق نیست و موجب فسق هم نمی‌شود.

ایراد بر مصنّف رحمه‌الله : بیان مذکور، قابل مناقشه هست زیرا سلب قدرت مکلّف، نسبت به ذی المقدّمه در اثر سوء اختیار بوده و امتناع به سوء اختیار، موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و منافاتی با مسألهٔ اختیار ندارد.

در عین حال، غیر از اشکال مصنّف، ایراد دیگری به اصل ثمرهٔ دوّم داریم که: مخالفت با مقدّمات، موجب معصیت نیست زیرا معصیت آن است که باعث استحقاق عقوبت شود و ما در بحث واجبات غیریّه و طهارت ثلاث گفتیم بر مخالفت واجب غیری، استحقاق عقوبت، مترتّب نمی‌شود و ترک آن‌ها موجب فسق نمی‌گردد که در دنبالش استحقاق عقوبت مطرح باشد و صِرف ترک یک یا دو واجب غیری بدون این که استحقاق عقوبتی بر مخالفت آن مترتّب گردد، موجب فسق نمی‌شود.

بیان ثمرهٔ سوّم : گفته‌اند اگر مقدّمهٔ واجب، دارای وجوب باشد، اخذ اجرت برای انجام مقدّمهٔ واجب، جائز نیست امّا اگر مقدّمه، واجب نباشد مانعی از اخذ اجرت در برابر مقدّمهٔ واجب، وجود ندارد خلاصه این که: یکی از ثمرات مقدّمهٔ واجب را چنین

و أخذ الأجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلّف مجاناً و بلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصّناعات الواجبة كفائيّة التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أي لزوم الاختلال و عدم الانتظام لولا أخذها، هذا في الواجبات التّوصليّة [۱].

بیان کرده‌اند که: «**اذا قلنا بوجوب المقدّمة لا يجوز اخذ الاجرة عليها و اذا لم نقل بوجوب المقدّمة يجوز اخذ الاجرة عليها.**»

اشکال مشترک : عدم جواز اخذ اجرت برای انجام مقدّمه، حکم شرعی نیست، همیشه حکم الهی، کلّی هست مثلاً «عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب» می‌تواند حکم الله باشد امّا عدم جواز اخذ اجرت در برابر نماز، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

ثمرهٔ مذکور هم ارتباطی به شارع ندارد به عبارت دیگر، مسألهٔ اصولیّه باید مولّد و مستنبط حکم شرعی باشد نه این که مسألهٔ اصولی برای تطبیق و پیاده کردن احکام باشد.

شما معتقدید که: شارع مقدس فرموده است «لا يجوز اخذ الاجرة على الواجب» و اگر قائل به وجوب مقدّمه شویم آن حکم خدا بر ما نحن فیه[۱]، منطبق است، اشکال ما این است که: تطبیق و پیاده کردن حکم نمی‌تواند ثمرهٔ مسألهٔ اصولی واقع شود لذا ثمرهٔ سوّم هم از ثمرات مسألهٔ اصولیّه نیست.

[۱] ـ **اشکال اختصاصی :** مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، مسألهٔ اخذ اجرت در مقابل واجبات را مشروحاً بیان کرده لکن مصنّف هم اشارتاً به بیان آن پرداخته‌اند که: اصلاً قبول نداریم که اخذ اجرت در برابر واجبات، جائز نباشد.

بیان ذلک : به یک اعتبار، واجبات بر دوگونه هستند: ۱ ـ توصّلی ۲ ـ تعبّدی، لازم است بحث مذکور را نسبت به هر یک از آن دو قسم ادامه دهیم.

الف : واجبات توصّلی : اگر مولا شیء را واجب نمود و مقصودش صِرف وجود آن واجب بود ـ خواه کسی در مقابل آن، اجرت بگیرد یا مجانی انجام دهد ـ در این صورت،

---

۱ ـ اخذ اجرت بر مقدّمهٔ واجب.

و أما الواجبات التعبديّة، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا على نفس الإتيان، كي ينافي عباديّتها، فيكون من قبيل الدّاعي إلى الدّاعي، غاية الأمر يعتبر فيها ـ كغيرها ـ أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر، كي لا يكون المعاملة سفهيّة، و أخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل [١].

چه مانعی برای اخذ اجرت در برابر آن، وجود دارد؟

مولای حکیم به منظور عدم اختلال نظام جامعه، مردم را بر انجام واجبات کفائیهٔ صناعیّه، الزام نموده که عدّه‌ای از آن‌ها طبیب و بعضی نجّار و عدّه‌ای سائر صناعات را بیاموزند و نیاز جامعه را برطرف کنند، معنای واجب کفائی صناعی، این نیست که طبیب نتواند در مقابل طبابت خود، اخذ اجرت نماید یا بنّا مجاز نباشد در برابر عمل خود، مزد بگیرد بلکه اگر بگوئیم آن‌ها مجبور هستند رایگان، کارکنند گاهی موجب نقض غرض و اختلال نظام می‌شود اگر بنّا باشد طبیب و نجّار، مجّاناً کار کنند پس زندگی آن‌ها از چه طریقی تأمین شود.

خلاصه : صِرف وجوب یک شیء، باعث نمی‌شود که انسان نتواند در برابر انجام آن، اجرت بگیرد بلکه باید نحوهٔ وجوب و فرض آن را ملاحظه کرد، اگر منظور مولا این بوده که فلان شیء مجّاناً در خارج، ایجاد شود در این صورت نمی‌توان در برابر آن پول گرفت امّا اگر او عنایتی به مجّانی بودن آن نداشته بلکه مقصودش این بوده که آن واجب در خارج، عملی شود در این صورت، مانعی از اخذ اجرت در مقابل آن، وجود ندارد.

[١] ـ ب : واجبات تعبّدی : قبل از بیان مسأله و حلّ اشکال به ذکر مقدمهٔ کوتاهی می‌پردازیم که: عقد اجاره باید مانند سائر عقود و معاملات، شرائطش کامل باشد مثلاً یکی از شرائط اجاره این است که عمل مستأجر علیه، نفع دنیوی یا اخروی برای مستأجر داشته باشد و چنانچه هیچ گونه نفعی برای او نداشته باشد، سفهی و اخذ اجرت برای آن، اکل مال به باطل و مشمول آیهٔ شریفهٔ «**و لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل . . .**» می‌باشد.

فرضاً اگر انسان، فردی را اجیر کند که فلان مبلغ بگیرد و نماز ظهرش را بخواند،

.....

صحیح نیست زیرا نفعی برای مستأجر ندارد و نسبت به دهندهٔ پول، یک عمل عقلائی محسوب نمی‌شود امّا مثلاً اگر همان معامله و عقد اجاره را با فرزند خود منعقد کند که فلان مبلغ بگیرد و روزانه نماز خود را بخواند و در نتیجه نسبت به اتیان صلات، اعتیاد پیدا کند، صحیح و نفعی هم برای پدر، متصوّر است زیرا او علاقه دارد فرزندش متدیّن باشد، خلاصه این که نباید معامله، سفهی باشد.

نحوهٔ حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات[1] : این مسأله از مشکلات فقه است و دربارهٔ آن، نظرات و راه حل‌های مختلفی بیان شده.

نظر مصنّف: ایشان مشکله را از طریق داعی بر داعی حل نموده‌اند، فرضاً کسی که اجیر شده برای فلان میّت، یک سال نماز بخواند، او به این کیفیت عمل می‌نماید که: نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلاتِ با قصد قربت را به تحریک و انگیزهٔ پول انجام می‌دهد به عبارت دیگر، اخذ اجرت در عرض قصد قربت نیست به نحوی که او هنگامی که نماز استیجاری می‌خواند، توجّهی به قصد قربت داشته باشد و نگاهی به آن وجه ـ پول ـ مأخوذه نماید، بلکه مسألهٔ اخذ اجرت و قصد قربت در طول یکدیگر هستند یعنی نماز را با قصد قربت می‌خواند و نماز با قصد قربت را به داعی اجرت انجام می‌دهد و در نتیجه، لطمه‌ای به آن عبادت، وارد نمی‌شود.

اگر بنا باشد عملی که به نحو مذکور اتیان می‌شود، باعث ضربه‌ای به عبادت شود، نتیجه‌اش این است که عبادات ما باطل باشد[2] زیرا مردم، عبادات را «**خوفاً من النّار و طمعاً فی الجنّة**» انجام می‌دهند، عبادات ما به خاطر همان مزایائی هست که مربوط به خودمان می‌باشد، شما این مسأله را چگونه با قصد قربت جمع و حل می‌کنید؟

جمعش به این است که مکلّف، نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلاتِ با قصد قربت را برای طمع در بهشت و خوف از دوزخ، اتیان می‌کند.

---

۱ - مانند اجیر نمودن فردی برای این که فرضاً یک سال نماز برای میّتی بخواند.

۲ - البته مصنف، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند.

و ربما يجعل[1] من الثّمرة، اجتماع الوجوب و الحرمة ـ إذا قيل بالملازمة ـ فيما اذا كانت المقدّمة محرمة، فيبتنى على جواز اجتماع الأمر و النّهي و عدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها [١].

گفته‌اند همان طور که عبادات ما به نحو مذکور صحیح است، بین مسألهٔ (طمع در جنّت و خوف از دوزخ) با مسألهٔ (اخذ اجرت بر واجبات) فرقی نیست.

آری امیرمؤمنان و مولای متقیان علیه السلام فرموده است: «**الهی ما عبدتك خوفاً من نارك، و لا طمعاً فی جنّتك بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك**»[2].

اگر به عمق عبادات خود، توجّه کنیم، آن عباداتی که خالی از ریا و آلودگی‌های دنیوی هست برای طمع در بهشت و ترس از جهنّم می‌باشد و این مطلب با مسألهٔ اخذ اجرت در مقابل واجبات از نظر ملاک، متّحد است.

خلاصه : مصنّف رحمه الله از طریق داعی بر داعی در واجبات عبادی، مسألهٔ اخذ اجرت در برابر آن‌ها را حل نموده‌اند.

[١] ـ بیان ثمرهٔ چهارم : اگر شیء ـ مقدّمه‌ای ـ قبل از آن که مقدّمهٔ واجب، قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته باشد و آن شیء محرّم، مقدّمهٔ واجبی، واقع شود، در فرض مذکور اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدّمه شویم، نسبت به آن مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت[3]، تحقق پیدا می‌کند یعنی: از مصادیق و صغریات اجتماع امر و نهی، محسوب می‌شود ـ مانند صلات

---

١ - الجاعل هو الوحيد البهبهاني رحمه الله. «توضيح هذه الثمرة»: انه ـ بناءً على وجوب المقدمة ـ يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمة المحرمة كركوب الدابة الغصبية لقطع طريق الحج فيبتنى وجوبها ح على القول بجواز الاجتماع الامر و النهى فى واحد ذى جهتين، لان المقدمة على هذا تندرج من صغريات مسألة اجتماع الامر و النهى، فان قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف بالوجوب كما هى متصفة بالحرمة و ان قلنا: بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب. كما انه بناءً على عدم وجوب المقدمة لا تتصف الا بالحرمة (و بالجملة) بناءً على وجوب المقدمة يتوقف اتصافها بالوجوب فيما اذاكانت محرمة على جواز اجتماع الامر و النهى و بناءً على عدم وجوبها لا تتصف الا بالحرمة . ر. ک : منتهى الدراية ٢ / ٣٧٤.

٢ - ر. ک : مرآت العقول ٢ / ١٠١.

٣ - حرمت به خاطر عنوان اوّلی آن شیء، و وجوب هم برای عنوان مقدّمیّت هست.

و فيه: أوّلاً: إنّه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنية عليه، لما أشرنا إليه غير مرّة، إنّ الواجب[1] ما هو بالحمل الشّائع مقدّمة، لا بعنوان المقدّمة[2]، فيكون على الملازمة من باب النّهي في العبادة و المعاملة [۱].

در دار غصبی که از مصادیق اجتماع امر و نهی هست ـ و اقوال، اشکالات و جواب‌هائی که در آن بحث، جاری هست در محلّ بحث هم جریان پیدا می‌کند امّا اگر قائل به ملازمه نشویم و وجوب مقدّمه را انکار نمائیم، مسألهٔ مذکور، هیچ گونه ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

[۱] ـ مصنّف ﷺ سه اشکال بر ثمرهٔ مذکور، وارد نموده‌اند:

اشکال اوّل : مقدّمه: در بحث اجتماع امر و نهی، آن دو عنوانی که یکی از آن‌ها متعلّق نهی و دیگری متعلّق امر است، باید عنوان تقییدی و همچنین موضوعیّت داشته باشد امّا چنانچه آن دو یا یکی از آن‌ها موضوعیّت نداشته باشد و جهت ـ حیث ـ آن، تعلیلی باشد، ارتباطی به نزاع در باب اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

علّت این که صلات در دار غصبی، مرتبط به نزاع در باب اجتماع امر و نهی می‌باشد، این است که دارای دو جهت تقییدی و دارای دو عنوان هست که موضوع و متعلّق حکم می‌باشند نه این که: علّیّت و واسطیّت داشته باشند به عبارت دیگر: نفس صلات، موضوع و متعلّق حکم است و شارع مقدّس فرموده: «اقیموا الصّلوة» پس عنوان صلات، تقییدی هست و همچنین عنوان غصب هم خودش موضوعیّت دارد و متعلّق نهی، قرار گرفته.

امّا در محلّ بحث: آیا اگر مقدّمه‌ای واجب شد ـ در حالی که قبلاً حرام بوده ـ آن مقدّمه هم مانند صلات در دار غصبی هست؟

---

۱ - و هو المقدّمة، یعنی: ان معروض الوجوب الغیری هو ما یحمل علیه المقدمة بالحمل الشائع و من المعلوم : انه ذات الشیء، لا بعنوان کونه مقدمة . ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۳۷٦ .

۲ - یعنی: نه این که عنوان مقدمیّت، جهت تقییدی باشد بلکه مقدمیّت، «حیث» تعلیلی دارد.

.....

خیر، آن حرمتی که اوّلاً نسبت به مقدّمه، تحقّق پیدا کرده، مربوط به ذات آن شیء بوده امّا آیا وجوبی که از ناحیهٔ مقدّمیّت، تحقّق پیدا می‌کند، مربوط به «عنوان» مقدّمه هست؟

مکرّراً بیان کرده‌ایم که عنوان مقدّمیّت، حیث تعلیلی هست یعنی: مقدّمیّت، سبب می‌شود که حکم به وجوب غیری، نسبت به نفس نصب سلّم ـ یا وضو ـ بار شود مثلاً وضو، مقدّمهٔ نماز هست امّا نمی‌توان گفت: وضو واجب نیست، مقدّمه، واجب هست، عنوان مقدّمیّت، سبب می‌شود که وضو، متّصف به وجوب غیری شود پس: عنوان وجوب، عبارت از مقدّمیّت نیست و عنوان حرمت هم عبارت از یک شیء دیگر و آن دو با یکدیگر جمع شده باشند.

اگر شما مقدّمهٔ محرّمی را فرض کردید و قائل به ملازمه هم شدید، همان چیزی که حرام است، وجوب پیدا می‌کند، همان چیزی که متعلّق حرمت است، متعلّق وجوب مقدّمی و داخل در بحث «نهی در عبادات و معامله[1]» می‌باشد. ـ نه، نزاع اجتماع امر و نهی.

اگر معامله یا عبادتی حرام شد، همان چیزی که متعلّق وجوب قرار گرفته، نهی هم به آن، متعلّق شده امّا در باب اجتماع امر و نهی، آن دو عنوان، متفاوت و جدای از هم هستند یعنی: «الصّلوة واجبة، الغصب حرام» منتها آن دو عنوان در یک وجود خارجی، اجتماع و ائتلاف کرده‌اند امّا اگر وضو ـ مقدّمه ـ فرضاً حرام شد، چنین نیست که دو شیء مطرح باشد، یکی متعلّق وجوب و دیگری متعلّق حرمت قرار گیرد بلکه همان چیزی که متعلّق تحریم است، وجوب هم به آن تعلّق گرفته و همان چیزی که متعلّق وجوب است، حکم تحریمی هم به آن متعلّق شده پس ارتباطی به مسألهٔ اجتماع امر و نهی ندارد.

---

۱ - یعنی: «کل ما هو غیر عبادة». ـ مقصود، معامله بالمعنی الاخص نمی‌باشد.

و ثانیاً: لا یکاد یلزم الاجتماع اصلاً، لاختصاص الوجوب بغیر المحرّم فی غیر صورة الانحصار به. و فیها اما لا وجوب للمقدمة؛ لعدم وجوب ذی المقدّمة، لاجل المزاحمة، و اما لا حرمة لها لذلك، کما لا یخفی [۱].

---

[۱] ـ **اشکال دوّم :** سؤال : در کدام مورد، مقدّمه در عین حال که محرّم هست، وجوب هم دارد تا این که از مصادیق بحث اجتماع امر و نهی باشد؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که مقدّمهٔ محرّم، وجوب هم داشته باشد.

توضیح ذلک : مقدّمه‌ای راکه می‌گوئید حرام است[۱]، آیا مقدّمهٔ منحصرهٔ ذی المقدّمه هست یا غیر منحصره؟ نسبت به هر کدام، پاسخ جداگانه‌ای برای شما بیان می‌کنیم.

الف : اگر مقدّمه، غیر منحصره باشد ـ مثلاً انقاذ غریق و نفس محترمی، دارای دو طریق باشد، راه مباح و طریق حرام، یعنی عبور از ملک غیر بدون رضایت او ـ در این صورت، اصلاً عقل، حکم به وجوب مقدّمهٔ حرام نمی‌کند و وجوب غیری مقدّمی مستقیماً، عارض مقدّمهٔ مباح می‌شود و مقدّمهٔ حرام، وجوبی ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت، مطرح شود.

ب : گاهی آن مقدّمه، منحصره می‌باشد، مثلاً مسلمانی در حال غرق شدن هست و راه انقاذ او منحصر به عبور از ملک غیر است، در این صورت باید بین حرمت مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه مقایسه‌ای نمود که اهمیّت کدام یک، بیشتر است. به عنوان مثال، آیا از نظر شارع مقدّس، حرمت تصرّف در مال غیر اهمّ است یا انقاذ نفس محترم؟

اگر اهمیّت ذی المقدّمه، بیشتر باشد، این مطلب، دلیل بر آن است که مقدّمه، حرام نیست و چگونه می‌شود که مقدّمه‌ای حرام[۲] باشد و مع ذلک اهمیّت وجوب ذی المقدّمه، بیش از حرمت مقدّمه باشد؟، در صورت تزاحم، حرمت مقدّمه، رفع می‌شود و در نتیجه،

---

۱ - یعنی: شیء قبل از آن که مقدّمهٔ واجب قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته و آن شیء محرّم، مقدّمهٔ واجبی قرار گرفته.

۲ - در صورت انحصار.

و ثالثاً[1] : إنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له في التّوصّل بالمقدّمة المحرّمة و عدمه أصلاً، فإنّه يمكن التّوصّل بها إن كان توصّليّة، ولو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم[2] جواز التّوصّل بها إن كانت تعبّديّة على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، و جواز التّوصّل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التّوصّل بها، و عدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى [۱].

آن مقدّمه، واجب می‌باشد و حرمتی ندارد تا کسی بگوید وجوب و حرمت، اجتماع نموده‌اند.

گاهی هم ممکن است حرمت مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه، مهم‌تر باشد که در فرض مذکور، ذی المقدّمه از وجوب، ساقط می‌شود و اگر ذی المقدّمه از وجوب، ساقط شد، مقدّمه هم وجوبی ندارد و اگر وجوب نداشته باشد، اجتماع وجوب و حرمت در مقدّمه، لازم نمی‌آید.

خلاصه : در صورت انحصار نمی‌توان تصوّر اجتماع حرمت و وجوب نمود.

[۱] ـ **اشکال سوّم :** سومین جواب یا اشکالی که مصنّف رحمه‌الله بیان نموده، این است که:

آنچه که در باب مقدّمه برای ما اهمیّت دارد، این است که از طریق اتیان مقدّمه، تمکّن به اتیان ذی المقدّمه پیدا کنیم به عبارت دیگر، این که: بتوان از طریق مقدّمه، ذی المقدّمه را در خارج انجام داد لذا باید بررسی نمود که: مسألهٔ ملازمه و عدم ملازمه‌ای را که شما

---

۱ - قد حکی عن بعض اعاظم تلامذة المصنّف قدس‌سره : ان الماتن قد ضرب فی الدورة الاخیرة من البحث علی الایراد الثانی و جعل الایراد الثالث مکانه و لذا قال: «و ثانیاً ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمة المحرمة . . . الخ» و لا بأس بما صنعه قدس‌سره، اذا لا وجه لاختصاص الوجوب بغیر المحرم فی صورة عدم الانحصار الا عدم جواز الاجتماع، فالاولی اسقاط الایراد الثانی، فتدبر. ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۳۸۰.

۲ - اگر عبارت به صورت : «کما لا یمکن التوصّل بها ان کانت تعبدیة . . .» ذکر می‌شد، مناسب‌تر بود.

.....

درصدد بودید صغرای برای اجتماع امر و نهی، قرار دهید ـ به نحوی که بیان کردیم ـ آیا تأثیری در آن «مهم» در باب مقدّمه می‌گذارد یا نه؟

مصنّف ﷺ معتقدند که هیچ‌گونه اثری در آن «مهم» نمی‌گذارد.

توضیح ذلک : بدیهی است که مقدّمه گاهی تعبّدی هست یعنی: قصد قربت در آن، معتبر است و گاهی توصّلی می‌باشد که قصد قربت در آن، اعتبار ندارد لذا برای توضیح مطلب باید نسبت به هر دو نوع مقدّمه، مسأله را بررسی نمود که:

الف : اگر مقدّمهٔ واجب، توصّلی شد، آن مقدّمهٔ توصّلیِ خالی از قصد قربت به هر صورت و به هر کیفیّت، اتیان شود، می‌توان به ذی المقدّمه، توصّل پیدا کرد، خواه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماعی شوید یا قائل به امتناع[1] شوید.

فرضاً اگر مقدّمه، توصّلی و مقصود، رسیدن به مکّه و انجام مناسک حج شد، از نظر درک مناسک، فرقی نمی‌کند که انسان با مرکب غصبی به مکّه رفته باشد یا غیر غصبی زیرا مسألهٔ عبادیّت در مسیر حج، اعتبار ندارد.

خلاصه : در مقدّمهٔ توصّلی باید ذات مقدّمه، اتیان شود خواه آن مقدّمه، واجب باشد یا حرام، قائل به اجتماع شوید یا امتناع، جانب وجوب را غلبه دهید یا جانب حرمت را غلبه دهید، فرقی ندارد پس: مسألهٔ اجتماع امر و نهی یا امتناع آن در مقدّمات توصّلیه، اثری ندارد.

ب : اگر مقدّمه‌ای عبادی، و قصد قربت در آن معتبر بود، ما هم قبول داریم که مسألهٔ اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در آن مسألهٔ عبادی، اثر می‌گذارد امّا مسألهٔ وجوب و عدم وجوب مقدّمه، اثری ندارد، فرضاً شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید و می‌گوئید صلات در در دار غصبی صحیح است، اکنون ما این مبنا را در مورد یک مقدّمهٔ عبادی، جاری و پیاده می‌کنیم که:

طبق مبنای مذکور، آن مقدّمهٔ عبادی، صحیح است امّا علّت صحّت، این نیست که

---

۱ ـ و اگر امتناعی شدید، خواه جانب وجوب را بر حرمت، غلبه دهید یا بالعکس.

.....

اجتماع وجوب و حرمت شده، شما خواه قائل به ملازمه بشوید یا نشوید، در عین حال، بنابر اجتماع امر و نهی، آن عبادت، صحیح است.

اگر ما در مورد صلات در دار غصبی، حکم به صحّت نموده ـ گفتیم اجتماع، جائز است ـ در مورد مقدّمهٔ عبادی هم آن عبادت، صحیح و فاقد نقص می‌باشد و فرقی نمی‌کند که شما قائل به وجوب مقدّمه شوید یا قائل به وجوب آن نشوید به هر حال، عبادت شما صحیح است یعنی: اگر قائل به وجوب مقدّمه هم نشوید، چنانچه در آن مسأله، اجتماعی باشید، عبادت مذکور، صحیح است. بنابراین، در صحّت و بطلان، بین وجوب و عدم وجوب مقدّمه، بنابراین که در آن مسأله اجتماعی شوید، هیچ فرقی نمی‌کند.

اگر کسی در آن مسأله، قائل به امتناع شد[1]، صلات در دار غصبی را باطل می‌داند، بدیهی است آن فردی که در بحث مذکور، امتناعی هست، می‌گوید در بحث فعلی که آن مقدّمه، عبادیّت، پیدا کرده، باطل است.

سؤال: آیا بطلان آن بنابر ملازمه و عدم ملازمه، فرق می‌کند؟

خیر، چه شما قائل به ملازمه شده، آن مقدّمه را واجب بدانید و بگوئید باطل است یا قائل به ملازمه نشوید، آن را واجب ندانید و بگوئید باطل است ـ فرقی ندارد.

خلاصه این که بین قول به وجوب و عدم وجوب، فرقی مطرح نیست.

جمع‌بندی: اگر مقدّمه‌ای عبادیّت پیدا کرد، مسألهٔ اجتماع امر و نهی ـ اجتماعاً و امتناعاً ـ در محلّ بحث، جاری می‌شود لکن هیچ ارتباطی به باب ملازمه ندارد چه کسی قائل به ملازمه بشود یا نشود، اثری ندارد یعنی: کسی که در آن مسأله، قائل به اجتماع هست، عبادت در محلّ بحث را مطلقا صحیح می‌داند و کسی که در آن مسأله، قائل به امتناع هست، در محلّ بحث، آن عبادت را مطلقا باطل می‌داند.

---

۱ - قائلین به امتناع، صلات در دار غصبی را باطل می‌دانند و می‌گویند جمع بین وجوب و حرمت، قابل تعقل نیست.

في تأسيس الأصل في المسألة

إعلم أنّه لا أصل في محلّ البحث في المسألة، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذي المقدّمة و عدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة [۱].

ـ سواء قلنا بالملازمة ام لم نقل به.

خلاصه : آن چهار ثمره‌ای را که دیگران ذکر کرده‌اند، بی‌مورد و بدون فائده هست و ثمره‌ای که در باب مقدّمهٔ واجب، مترتّب می‌شود، همان است که ما ابتداء بحث ـ تحت عنوان «تذنیبٌ» ـ تفصیلاً بیان کردیم[۱].

در تأسیس اصل

[۱] ـ بحث بسیار طولانی ما در شُرف اتمام است، تاکنون مقدّمات بحث مقدّمهٔ واجب را بررسی نموده‌ایم لکن مطلبی دربارهٔ اصل بحث ـ که آیا ملازمه ثابت است یا نه ـ بیان نکرده‌ایم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لازم به تذکّر است که قبل از ذکر ادلّهٔ قائلین به ملازمه باید ببینیم آیا در صورت شک، اصلی در مسأله، وجود دارد که حالت تردید را بر طرف کند یا نه؟ یعنی: اگر برای ما مشخّص نشد که ملازمه، حقیقت دارد یا نه، اصلی هست که به آن رجوع نمود یا نه، و بر فرض وجود اصل آیا آن اصل، موافق قول به ملازمه هست یا موافق قائلین به عدم ملازمه می‌باشد؟

بیان ذلک : سؤال : محلّ نزاع در بحث مقدّمهٔ واجب چیست؟

جواب : نزاع و بحث ما در مورد وجوب یا عدم وجوب مقدّمه نیست زیرا وجوب یا عدم وجوب مقدّمه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می‌باشد اگر بحث ما

---

۱ ـ که نتیجهٔ نزاع در مسألهٔ اصولی، کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد و در نتیجه، یک حکم فرعی کلّی الهی استنباط می‌شود.

.....

در این جهت باشد که: «هل المقدّمة واجبة ام لا»، بحث مذکور، مانند بحث: «هل صلوة الجمعة واجبة ام لا»، یک بحث فقهی هست و ارتباطی به مسائل اصولیّه ندارد لذا اوّل بحث مقدّمهٔ واجب هم بیان کردیم که:

نزاع در باب مقدّمه، این است که: آیا بین وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه، ملازمهٔ «عقلیّه» هست یا نه؟ بنابراین، نفی و اثبات، مربوط به ملازمهٔ عقلیّه هست که آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟

سؤال: اگر شک کردیم که آیا ملازمه‌ای مطرح است یا نه، اصلی وجود دارد که به آن، رجوع کنیم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا در صورت شک می‌توان اصل و استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود یا نه؟

جواب: خیر، زیرا استصحاب، نیاز به حالت سابقه دارد، ملازمه و عدم ملازمه، هر کدامشان حقیقت و واقعیّت داشته باشد، چنین نیست که دارای حالت سابقهٔ عدمی یا وجودی باشد. اگر ملازمه، واقعیّت دارد از ازل واقعیّت دارد و چنانچه عدم ملازمه، حقیقت دارد از ازل حقیقت دارد زیرا «ملازمه»، حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد تا بتوان گفت قبل از این که دین اسلام و شریعت، تأسیس شود لابد آن حکم نبوده و حالت سابقهٔ عدمیّه داشته پس...

ملازمه و عدم ملازمه از احکام عقلی هست و حکم عقلی، حادث نیست.

از باب مثال اگر کسی تردید کند که آیا ظلم، قبیح است یا نه، می‌تواند استصحاب عدم قبح ظلم را جاری کند؟

خیر، زیرا آن استصحاب، حالت سابقه ندارد و ظلم، عقلاً از ازل، قبیح بوده منتها فرقی که بین مسألهٔ ظلم و ملازمه، وجود دارد، این است که می‌دانیم ظلم از ازل، قبیح بوده امّا در محلّ بحث نمی‌دانیم که آیا عقل، حکم به ملازمهٔ از ازل تا ابد می‌کند یا حکم به عدم

نعم نفس وجوب المقدّمة يكون مسبوقا بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها [۱].

و توهّم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهيّة، غير مجعولة، و لا أثر آخر مجعول مترتّب عليه، ولو كان لم يكن بمهمّ ها هنا[1]، مدفوع بأنّه و إن كان غير مجعول بالذّات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التّامّة، و لا بالجعل التّأليفي الذي هو مفاد كان النّاقصة، إلا أنّه مجعول بالعرض، و بتبع جعل وجوب ذي المقدّمه، و هو كافٍ في جريان الأصل [۲].

ملازمهٔ از ازل تا ابد می‌نماید یعنی: مُدرَک عقلی برای ما مشخّص نیست پس نمی‌توان استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود.

خلاصه : در محلّ نزاع ـ ملازمه ـ نمی‌توان تأسیس اصل نمود و اصل نمی‌تواند هیچ یک از طرفین را اثبات نماید.

[۱] ـ گفتیم در محلّ نزاع ـ ملازمه ـ نمی‌توان اصلی را تأسیس و به آن، تمسّک نمود.

سؤال : آیا نسبت به نفس وجوب مقدّمه ـ اثر ملازمه ـ می‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود و چنین گفت: قبل از آن که وضو[2] برای نماز، تشریع شود مسلّماً واجب نبوده زیرا ذی المقدّمهٔ آن، وجوب نداشته تا بفهمیم مقدّمه‌اش واجب بوده است یا نه پس قبل از تشریع وجوب ذی المقدّمه، مقدّمه، واجب نبوده امّا اکنون که ذی المقدّمه، وجوب شرعی پیدا کرده و شک در وجوب وضو داریم، آیا استصحاب عدم وجوب شرعی وضو را می‌توان جاری نمود؟

جواب : مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد و نتیجهٔ جریان آن، عدم وجوب وضو ـ مقدّمه ـ می‌باشد.

[۲] ـ **توهّم :** همان طور که استصحاب عدم ملازمه، جریان پیدا نمی‌کند، استصحاب

---

۱ ـ ای : فی المسألة الاصولیة .

۲ ـ البتّه وضو، خصوصیّتی ندارد و این مطلب در مورد سائر مقدّمات هم جریان دارد.

.....

عدم وجوب مقدّمه هم جاری نمی‌شود زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، این است که: مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد ـ مانند استصحاب وجوب صلات جمعه ـ و یا چنانچه مجعول شرعی نیست، باید اثر و حکمی داشته باشد که آن حکم، مجعول شرعی باشد. مثلاً اگر شما در موردی استصحاب خمریّت را جاری نمودید، مستصحب شما ـ خمریّت ـ مجعول شرعی نیست لکن اثری به نام حرمت دارد که آن را شارع مقدّس جعل نموده.

متوهّم می‌گوید: عدم وجوب مقدّمه ـ و همچنین وجوب مقدّمه ـ نه مجعول شرعی هست و نه موضوع برای اثر شرعی می‌باشد زیرا وجوب مقدّمه، مانند لازم ماهیّت می‌باشد، همان طور که زوجیّت، لازم ماهیّت اربعه هست و کسی آن را جعل ننموده، مسألهٔ وجوب مقدّمه هم، چنین است یعنی: اگر ملازمه، واقعیت داشته باشد، وجوب مقدّمه، لازم ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست و از لوازم لا ینفكّ اصل ماهیّت، محسوب می‌شود لذا وجوب مقدّمه و وضو را شارع مقدّس، جعل نمی‌کند اگر او فرمود: اقیموا الصّلوة، و خارجاً برای ما مشخص شد که وضو، مقدّمهٔ نماز هست، آن وجوب وضو، لازم ماهیّت وجوب صلات می‌باشد و ربطی به شارع مقدّس ندارد پس توهّم نکنید که هر کجا کلمهٔ وجوب، مطرح شد، آن وجوب، مجعول شرعی هست. در محلّ بحث، مقدّمهٔ واجب در عین حال که واجب است لکن ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه لازمهٔ ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست بنابراین، وجوب وضو ـ وجوب مقدّمه ـ نه مجعول شرعی هست و نه موضوع یک اثر شرعی می‌باشد. آری اگر کسی نذر کند که چنانچه وضو واجب باشد، فلان مبلغ صدقه می‌دهم، در فرض مذکور وجوب وضو، موضوع اثر شرعی هست امّا اثری نیست که چندان اهمیّت داشته باشد.

خلاصه : متوهّم می‌گوید: استصحاب عدم وجوب مقدّمه را هم نمی‌توان جاری نمود زیرا فاقد ضابطهٔ کلّی استصحاب می‌باشد.

.....

دفع توهم : آن ضابطهٔ کلّی در باب استصحاب، مورد قبول ما هم هست لکن باید دربارهٔ آن، توضیح داد که: شما گفتید یا مستصحب باید مجعول شرعی باشد یا موضوع برای اثر مجعول شرعی باشد لکن توضیحی دربارهٔ کلمهٔ «مجعول» می‌دهیم که:

گاهی شییء به جعل بسیط، مجعول است که مفاد «کان» تامّه می‌باشد و نیازی به اسم و خبر ندارد مانند: «کان زیدٌ ای: تحقّق زید.»

و گاهی هم شییء مجعول به جعل تألیفی و ترکیبی می‌باشد که مفاد «کان» ناقصه هست و نیاز به اسم و خبر دارد مانند «کان زیدٌ قائماً.»

تذکّر: اشیائی که به دو نحو مذکور، جعل می‌شوند، جزء مجعولات «ذاتیه» هستند. مثلاً شارع مقدّس، مستقیماً وجوب را برای صلات و حرمت را برای خمر، جعل نموده پس آن وجوب و حرمت، مجعول بالذّات هستند.

قسم دیگر از جعل، عبارت از جعل «تبعی» می‌باشد یعنی: ممکن است جاعل و شارع مستقیماً شییء را جعل نکند لکن چیزی را جعل نماید که لازمهٔ جعل آن مجعول ذاتی، این است که یک مجعول تبعی هم تحقّق پیدا کند. خلاصه این که مجعولات بر دو قسم هستند: الف: ذاتی . ب : تبعی.

در جریان استصحاب، فرقی نمی‌کند که مستصحب ما مجعول ذاتی[1] باشد یا تبعی لذا در محلّ بحث می‌توان گفت: نفس وجوب مقدّمه، مجعول شرعی هست منتها نه مجعول ذاتی و استقلالی بلکه مجعول تبعی، یعنی: هنگامی که شارع مقدّس، وجوب را برای نماز، جعل نمود، به تبع آن هم وجوبی برای وضو ـ و سائر مقدمات ـ جعل شد پس می‌توان گفت: وجوب وضو، مجعول شرعی هست ـ منتها مجعول تبعی ـ و چون مجعول تبعی هست، می‌توان استصحاب عدم وجوب را نسبت به آن، جاری نمود و گفت: قبل از آن که شارع مقدّس، نماز را واجب نماید، وضو واجب نبوده اکنون که او نماز را واجب کرده و

---

۱ ـ خواه جعل تألیفی داشته باشد یا بسیط.

و لزوم التّفكيك بين الوجوبين مع الشّك لا محالة، لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيّين، و إنّما ينافي الملازمة بين الفعليّين، نعم لو كانت الدّعوى هي الملازمة المطلقة حتّى في المرتبة الفعليّة لصح التمسك بذلك في اثبات بطلانها [لما صحّ التّمسك بالأصل]كما لا يخفى [۱].

شک در وجوب وضو داریم، استصحاب عدم وجوب وضو جاری می‌شود.

خلاصه : مانعی ندارد که استصحاب عدم وجوب وضو در مرحلهٔ ظاهر، جاری شود.

[۱] ـ مصنّف ﷺ درصدد هستند که از جریان استصحاب عدم وجوب وضو ـ مقدّمه ـ نتیجه‌ای بگیرند.

توضیح ذلک : بدیهی است که به وسیلهٔ استصحاب، بین وجوب نماز ـ ذی المقدّمه ـ و وجوب وضو ـ مقدّمه ـ تفکیک و نتیجه‌اش این شد که: نماز واجب[1] است امّا وضو، واجب نمی‌باشد و دلیلش استصحاب عدم وجوب وضو هست.

سؤال : آیا نتیجهٔ استصحاب، نفی قول به ملازمه هست یا این که منافاتی با آن ندارد؟

جواب : باید ببینیم قائلین به ملازمه در چه مرحله‌ای ادّعای ملازمه نموده‌اند.

۱ ـ اگر آن‌ها فقط بین دو حکم «واقعی»[2]، قائل به ملازمه هستند ـ یعنی می‌گویند بین حکم واقعی وجوب ذی المقدّمه و حکم واقعی وجوب مقدّمه، ملازمه تحقّق دارد ـ در فرض مذکور، استصحاب عدم وجوب وضو نمی‌تواند ملازمه را نفی کند زیرا استصحاب، حکم ظاهری را ثابت می‌کند و فقط می‌گوید: «الوضوء ليس بواجب» و ارتباطی به حکم واقعی ندارد.

خلاصه : اگر قائل به ملازمه، چنان ادّعائی کند، استصحاب عدم وجوب در عین حال که جاری می‌شود امّا منافاتی با قول به ملازمه ندارد.

۲ ـ ممکن است قائلین به ملازمه، دائرهٔ ملازمه را توسعه دهند و بگویند: هم بین دو

---

۱ ـ به خاطر دلیل آن، یعنی: «اقیموا الصّلوة».

۲ ـ نه بین دو حکم «واقعی» و دو حکم «فعلی».

.....

حکم «واقعی» و هم بین دو حکم «فعلی» ملازمه هست[۱].

سؤال : حکم فرض مذکور چیست؟

جواب : نُسخ کتاب کفایة الاصول مختلف است و گویا مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشّریف» هم در دوره‌های مختلف، حکم مسأله را به دو صورت متفاوت، بیان کرده‌اند که شاگرد ایشان یعنی محقّق قوچانی ـ صاحب حواشی دقیق بر کفایه ـ فرموده‌اند: در دورهٔ اخیر به فلان نحو بیان کرده و نوشتند و من با ایشان ـ مصنّف ـ بحث کردم و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند، قبول کردند و آن را تغییر دادند. لذا لازم است ما هم طبق هر دو نسخه، حکم مسأله را بیان نمائیم.

الف : قوله : نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لصحّ»[۲] التّمسّك بذلك فی اثبات بطلانها.

اگر قائل به ملازمه، دائرهٔ آن را توسعه دهد و بگوید هم بین دو حکم واقعی و هم بین دو حکم فعلی، ملازمه هست، در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی کرد زیرا: استصحاب، دالّ بر نفی ملازمه ـ در مقام فعلیّت ـ هست[۳] امّا قائلین به ملازمه می‌گویند حتّی در مقام فعلیّت و ظاهر، ملازمه، ثابت است.

ب : قوله : نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لما صحّ»[۴] التّمسّك بالاصل . . .

اگر قائلین به ملازمه، دائرهٔ آن را توسعه داده و بگویند هم بین دو حکم «واقعی» و

---

۱ ـ یعنی: امکان ندارد که نماز به حسب مقام فعلیّت، واجب باشد ولی وضو، وجوب نداشته باشد، در هر موردی که ذی المقدّمه، وجوب فعلی دارد، مقدّمه هم در مقام فعلیّت، دارای همان حکم هست.

۲ ـ و فی بعض النسخ «لما صح» التمسك بالاصل و هو غیر صحیح و الصحیح لصح التمسك بالاصل ای لنفی الملازمة الفعلیة. ر.ک : عنایة الاصول ۱ / ۴۰۶.

۳ ـ در حالی که صلات، واجب است، استصحاب عدم وجوب وضو می‌گوید: «الوضوء لیس بواجب»، یعنی: وضو از نظر حکم فعلی، وجوب ندارد.

۴ ـ بیان مطلب، طبق نسخهٔ مذکور، نیاز به توجیه دارد، به خلاف نسخهٔ قبل که مطلب واضح بود.

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث أنّه أقوى شاهد على أنّ الانسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطّلب مثله، و يقول مولوياً (أدخل السّوق و اشتر اللحم) مثلاً، بداهة أنّ الطّلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (إشتر) في كونه بعثاً مولوياً، و أنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السّوق، بعد الالتفات إليه و أنّه يكون مقدّمة له، كما لا يخفى [١].

هم بين دو حكم «فعلى»، ملازمه هست، نمى‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفى نمود و لازم است كه عبارت مذكور را به اين نحو، توجيه نمود:

اگر قائل به ملازمه، دائرهٔ ملازمه را توسعه داد، معنايش اين است كه: من يقين دارم در تمام مراتب[1]، ملازمه ثابت است يعنى: هم بين واقعيين و هم بين فعليين، ملازمه تحقّق دارد در نتيجه او اصلاً شک ندارد تا اين كه استصحاب عدم وجود مقدّمه را جارى نمايد، استصحاب، مربوط به فرد شاک هست و او ترديدى ندارد كه آيا وضو وجوب دارد يا نه تا اين كه استصحاب عدم وجوب وضو را جارى نمايد.

[١] ـ مقدّمات بحث مقدّمهٔ واجب، پايان پذيرفت فعلاً بايد به اصل بحث بپردازيم.

مصنّف رحمه‌الله فرموده‌اند: ادلّهٔ فراوانى براى اثبات ملازمه، ذكر شده لكن تمام آن‌ها مورد مناقشه هست لذا ايشان ابتداءً دليل خود را بر اثبات ملازمه، بيان نموده و سپس مهم‌ترين دليل قائلين به ملازمه را ذكر كرده و مورد اشكال قرار داده‌اند.

---

١ ـ حتّى در ظاهر و مقام فعليّت.

.....

ادلّهٔ مصنّف بر اثبات ملازمه:

الف : «مراجعه به وجدان»

مهم‌ترین دلیل در باب ملازمه، مسألهٔ مراجعه به وجدان هست که: اگر کسی به وجدان خود، مراجعه کند، متوجّه می‌شود که اگر ارادهٔ مولا فرضاً به ذی المقدّمه‌ای مانند «کون علی السّطح» تعلّق گرفت و توجّه به نفس «نصب سلّم» و «مقدّمیّت» آن نمود ـ با توجّه به آن دو[1] جهت ـ مسلّماً و بلا اشکال از اراده‌ای که به ذی المقدّمه، متوجّه شده، اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه و نصب سلّم، مترشح می‌شود[2].

اگر شما به مثال‌های عرفی، دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که گاهی مولا ذی المقدّمه و «مقدّمه» را متعلّق امر، قرار می‌دهد مثلاً گاهی انسان به فرزندش دستور می‌دهد که نردبان را بیاور و بالای بام خانه برو و...

مثال عرفی و مشهور دیگر: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، در مثال مذکور، دو امر مطرح است ـ امر به اشترا و امر به دخول سوق ـ که آن دو در یک ردیف و هر دو مولوی می‌باشند و چنین نیست که امر «ادخل السّوق»، یک امر ارشادی باشد و مولا بخواهد عبدش را متوجّه نماید که دخول سوق، مقدّمهٔ اشتراء لحم هست بلکه دخول سوق هم مأموربه می‌باشد منتها تفاوتی هم بین آن دو امر مولوی، وجود دارد که: امر «اشتر اللحم» مولویِ نفسی امّا امر متعلّق به دخول سوق، یک امر مولویِ غیری هست یعنی دخول سوق به خاطر اشتراء لحم، مطلوب مولا هست.

خلاصه : اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند و آن را حاکم و شاهد، قرار دهد، مشخّص می‌شود که حق با قائلین به ملازمه هست یعنی: همان طور که ارادهٔ مولا متعلّق به

---

۱ ـ نصب سلم و مقدمیت آن، یعنی: مقدمه و مقدمیت آن.

۲ ـ ما هم قبول داریم که گاهی مولا به مقدّمه و نصب سلّم توجه ندارد و گاهی عنایتی به مقدمیت آن ندارد ولی نکتهٔ اساسی کلام ما، این است که: وقتی مولا به آن دو جهت، توجه و التفات پیداکرد مسلّماً و وجداناً یک ارادهٔ غیری هم متوجّه مقدّمه و نصب سلّم می‌شود.

و يؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيريّة في الشّرعيّات و العرفيّات؛ لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيريّ، إلا إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه و مناطه، و التّفصيل بين السّبب و غيره و الشّرط الشّرعي و غيره سيأتي بطلانه، و أنّه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدّمة و مقدّمة [١].

ذی المقدّمه شده، یک ارادهٔ ترشّحی و غیری هم به مقدّمه تعلّق گرفته و . . .

مجدّداً متذکّر می‌شویم که قائلین به ملازمه، ملازمه را «عقلی» می‌دانند و اصلاً نزاع در باب مقدّمهٔ واجب، نزاع در یک امر عقلی هست لکن طرفین ملازمه، شرعی می‌باشد یعنی قائلین به ملازمه می‌گویند: همان طور که وجوب متعلّق به ذی المقدّمه، شرعی هست، وجوب متعلّق به مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها عقل، بین آن دو امر شرعی، ملازمه را درک می‌کند.

ب[1]: وجود اوامر غیریّه در شرعیّات و عرفیّات

[١] ـ مؤیّد بلکه دلیل دوّم مصنّف بر «ملازمه» این است که: بعضی از مقدّمات در شرعیّات و همچنین در عرفیّات، مورد تعلّق امر مولوی، قرار گرفته در حالی که آن مقدّمات، نسبت به سائر مقدمات، خصوصیّتی ندارد لذا کشف می‌کنیم که تمام مقدمات، مورد تعلّق امر غیری، قرار گرفته‌اند.

بیان ذلک : مثال شرعی: شما آیهٔ شریفهٔ : ـ« **یا أیّها الّذین آمنوا اذا قمتم الی الصّلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین . . .**»[2] ـ را در نظر بگیرید، بدیهی است که وضو، متعلّق امر قرار گرفته لکن امر مربوط به آن، غیری می‌باشد نه نفسی، زیرا برای تمکّن از اتیان صلات صحیح، امر، متوجّه آن شده و

---

١ - دلیل دوّم مصنف بر اثبات ملازمه.

٢ - سورهٔ مائده، آیه ٦.

.....

همچنین امر مذکور، مولوی هست نه ارشادی زیرا وجهی برای حمل بر ارشاد وجود ندارد[1] بلکه آیهٔ شریفه در مقام ایجاب غَسل و مسح، می‌باشد ـ... «فاغسلوا» وجوهکم و ایدیکم الی المرافق... ـ بنابراین، امر متعلّق به وضو، «امر مولوی غیری» می‌باشد.

سؤال : چرا نسبت به وضو، امر مولوی غیری متوجّه شده و آیا وضو با سائر مقدمات تفاوتی دارد و مقدّمیّت آن به نحو خاصّی هست؟

خیر، ملاک آن امر غیری، عبارت از مقدّمیّت وضو هست، چون وضو برای نماز، مقدّمیّت دارد، متعلّق امر، واقع شده و امر غیری به آن تعلّق گرفته بنابراین، وقتی ملاک تعلّق امر غیری، نسبت به وضو، مسألهٔ مقدّمیّت وضو برای نماز شد، می‌گوئیم ملاک مذکور در تمام مقدّمات جریان دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که:

از تعلّق امر غیری ـ در شریعت ـ ولو نسبت به یک مقدّمه، کشف می‌کنیم که تمام مقدّمات، دارای امر غیری مولوی هستند.

مثال عرفی: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، امر به دخول سوق، مولوی هست نه ارشادی زیرا نیازی به ارشاد نیست و ظاهر امر، این است که مولوی باشد نه ارشادی پس مولا درصدد ایجاب دخول سوق بوده.

سؤال : دخول سوق، نسبت به سائر مقدّمات، چه خصوصیّتی دارد که متعلّق امر واقع شده و آیا هنگامی که عبد برای اشتراء لحم از خانه خارج می‌شود فرضاً نباید لباس بپوشد و سائر مقدّمات را فراهم کند؟

دخول سوق، موضوعیّتی ندارد، جُز این که به خاطر مقدّمیّت، مأموربه واقع شده لذا می‌گوئیم اگر دخول سوق به خاطر مقدّمیّت، مأموربه واقع شد، تمام مقدّمات اشتراء لحم، واجد آن ملاک و متعلّق امر غیری هستند.

---

۱ ـ ظاهر، این است که امر، مولوی باشد نه ارشادی.

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالاصل [١] لغيره ـ ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات ـ و هو ما ذكره أبو الحسن البصري، و هو أنّه لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها، و حينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً [١].

خلاصه : با توجّه به بیانات مذکور، نتیجه می‌گیریم که: تمام مقدّمات ـ در عرفیّات ـ مأموربه موالی عرفیّه هست و جمیع مقدّمات ـ در شرعیّات ـ مأموربه شارع مقدّس می‌باشد و این مطلب فقط منطبق با قول به ملازمه هست زیرا آن‌ها تمام مقدّمات را مأموربه شرعی می‌دانند امّا منکرین ملازمه می‌گویند «الوضوء لیس بواجب» و همچنین معتقدند هیچ یک از مقدّمات، وجوب ندارد تنها یک لزوم و لابدیّت عقلیّه در باب مقدّمات، ثابت است.

تذکّر : سائر اصولیّین مانند صاحب معالم و قوانین، تفصیلاتی در باب مقدّمه، ذکر کرده‌اندکه بعضی بین سبب و غیر سبب و بعضی بین شرط شرعی و غیر شرط شرعی تفاوت‌هائی قائل شدندکه هیچ یک از آن تفاصیل، صحیح نیست و همان دو دلیلی راکه ما ذکر کردیم، نسبت به تمام مقدّمات، جریان دارد ضمناً به زودی اشاره‌ای به آن دو تفصیل هم خواهیم نمود.

دلیل ابوالحسن بصری بر ملازمه

[١] ـ برای این که بحث ما خالی از ادلّهٔ سائر قائلین به ملازمه نباشد به ذکر دلیلی

---

١ ـ لان سائر الادلة مشتقة منه كاشتقاق المشتقات من المصدر ـ بناءً على القول به ـ حيث ان تلك الادلة مشتملة على بعض ما تضمنه دليل ابى الحسن البصرى كالمحكى عن المحقق الدوانى: من انه لو لم تجب المقدمة لجاز التصريح بجواز تركها و كالمحكى عن السبزوارى من: «انه لو لم تكن واجبةً بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً» و كقول «ابى الحسين» البصرى: من: «انه لو لم تجب لجاز تصريح الآمر بتركها، و التالى باطل، فالمقدم مثله» الى غير ذلك. ر. ك : منتهى الدراية ٢ / ٣٩٨.

.....

.....

می‌پردازیم که بمنزلهٔ اصل و ریشهٔ سائر ادلّه هم هست و آن دلیل، مربوط به ابوالحسن بصری[1] می‌باشد که ایشان چنین استدلال نموده‌اند: مقدّمه، واجب است زیرا اگر مقدّمهٔ واجب، وجوب نداشته باشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد[2]، مسأله، دارای دو صورت هست:

آیا با ترک مقدّمه، وجوب ذی المقدّمه ـ وجوب مطلق ـ به حال خود، باقی هست یا نه به عبارت دیگر: وقتی مکلّف به احتمال این که فرضاً شارع، نصب سلّم را واجب ننموده، آن را ترک کرد، وجوب مطلق «کون علی السّطح» باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید وجوب آن، باقی هست، مستلزم تکلیف «بما لا یطاق» می‌باشد زیرا در صورت ترک نصب سلّم، مکلّف قدرت بر کون علی السّطح ندارد چون او سلّم را نصب ننموده و مستند ترکش هم عدم وجوب شرعی نصب سلّم بوده.

اگر بگوئید وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» باقی نیست، نتیجه‌اش این می‌شود که آن واجب مطلق از واجب مطلق بودن، خارج شود و مشروط به اختیار مکلّف باشد یعنی: اگر او سلّم را نصب نمود، ذی المقدّمه واجب است امّا اگر او مقدّمه را ترک کرد اصلاً ذی المقدّمه هم وجوب ندارد.

سؤال: آیا وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح»، وجوبی هست که تابع ارادهٔ مکلّف و انجام مقدّمه باشد یا این که واجب مطلق است و ارتباطی به ارادهٔ مکلّف ندارد؟

جواب: بدیهی است که «کون علی السّطح» واجب و بر اطلاق خود، باقی هست خواه

---

۱ - هو «ابوالحسن الاشعری ... کان مولده بالبصرة و منشاؤه ببغداد و هو امام الاشاعرة و الیه تنسب الطائفة الاشعریة توفی سنة ۳۳٤، و دفن بین الکرخ و باب البصرة. قال ابن شحنة فی روضة الناظر: فی سنة ۳۲۹ توفی ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر الاشعری و دفن ببغداد بشرعة الزوایا ثم طمس قبره خوفاً ان تنبشه الحنابلة فانهم کانوا یعتقدون کفره و یبیحون دمه و ذکر: ان ابا علی الجبّائی کان زوج امه.»
ر.ک: الکُنیٰ و الالقاب، ٤۵.

۲ - و مقدّمه، ترک شد.

و فيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشّرعي من التّالي في الشّرطيّة الأُولى، لا الإباحة الشّرعيّة، و إلا كانت الملازمة واضحة البطلان، و إرادة التّرك عمّا أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجرّد الجواز بدون التّرك، لا يكاد يتوهّم [معه] صدق القضيّة الشّرطيّة الثّانية [۱].

مکلّف، نصب سلّم نماید یا آن را ترک کند و همچنین «الصّلوة واجبة»، خواه مکلّف، تحصیل طهارت و وضو نماید یا آن را ترک کند.

جمع‌بندی : مستدل می‌گوید: اگر مقدّمه، واجب نباشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد، اگر ذی المقدّمه بر وجوب خود، باقی باشد. تکلیف «بما لا یطاق» است و اگر باقی نباشد، لازمه‌اش این است که واجب مطلق از «اطلاق»، خارج شود و «هذا خلف» در حالی که باید واجب مطلق بر وجوب خود، باقی باشد و آن دو تالی فاسد از عدم وجوب مقدّمه، ناشی می‌شود امّا چنانچه مقدّمه، واجب باشد، مستلزم هیچ‌گونه تالی فاسدی نیست.

تذکّر : دلیل مذکور، تقریباً بهترین دلیل قائلین به ملازمه هست لکن باید ببینیم آن دلیل، خالی از ایراد هست یا نه؟

[۱] ـ مصنّف ﷺ ابتداءً ظاهر دلیل مذکور را اصلاح نموده سپس اشکال خود را نسبت به آن بیان کرده‌اند لذا ما هم ابتدا اصلاحات ایشان را بیان و سپس اصل ایراد مصنّف را توضیح می‌دهیم.

۱ ـ مقصود از «جواز» در قضیّهٔ شرطیّهٔ اوّل ـ لو لم تجب المقدمة «لجاز» ترکها ـ چیست؟

اگر مقصود، جواز بالمعنی الاخص ـ اباحه ـ باشد آن قضیّه، کذب هست زیرا هر چیزی که واجب نباشد، حکمش اباحه نیست بلکه شاید مکروه یا مستحب باشد بنابراین اگر مقصود از جواز، «جواز بالمعنی الاخص» باشد ملازمهٔ بین مقدّم و تالی ـ شرط و جزا ـ صحیح نیست لذا باید قضیّهٔ شرطیّهٔ اوّل را اصلاح کرد و گفت: مقصود از «لجاز ترکها»،

.....

این است که: ترک آن، منع شرعی ندارد یعنی اگر مقدّمه، واجب نشد ـ و همچنین هر چیزی که وجوب نداشت ـ ترکش منع شرعی ندارد زیرا منع شرعی در مورد آن چیزی ثابت است که فعلش واجب باشد و ترکش ممنوعیّت شرعیّه داشته باشد پس هر چیزی که وجوب نداشت، ترکش نمی‌تواند ممنوعیّت شرعیّه داشته باشد بنابراین، اصلاح اوّل ما نسبت به دلیل ابوالحسن بصری، این شد که: مقصود از «جاز» ترکها، این است که: «لا یکون الترك ممنوعاً شرعاً.»

۲ ـ مستدل در قضیّهٔ شرطیّهٔ دوّم، چنین گفت که: و **«حینئذٍ» فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التّکلیف بما لا یطاق . . .**

سؤال : مقصود از کلمه «حینئذٍ» چیست به عبارت دیگر: کلمهٔ «اذ»، ظرف هست و اضافه شده لذا باید ببینیم مضافٌ الیه آن چیست به عبارت واضح‌تر: آیا مقصود: «و حین اذ جاز ترك المقدّمة» هست یا این که منظور: «حین اذ تُرِك المقدّمة» می‌باشد؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بدیهی است که آن دو معنا با یکدیگر متفاوت هستند زیرا ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشد امّا مکلّف، خارجاً آن را انجام دهد و آیا هر چیزی که ترکش جائز است، انسان، آن را انجام نمی‌دهد؟

پس اگر «حینئذٍ» را چنین معنا کنیم: «و حین اذ جاز ترك المقدّمة»، مستلزم تالی فاسد نیست، ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشد امّا در عین حال، مکلّف، مقدّمه را اتیان کند و اگر آن را اتیان نمود، تکلیف «بما لا یطاق» مطرح نیست لذا باید اصلاحی هم راجع به کلمهٔ «حینئذ» نمود و آن را چنین معنا کرد: «و حین اذ ترك المقدّمة»، یعنی: وقتی مقدّمه را ترک کرد ـ منتها به استناد این که ترک مقدّمه، جائز است.

نتیجه : مصنّف دو اصلاح در آن دلیل به عمل آوردند امّا در عین حال، دلیل مذکور به خاطر وجود نقاط ضعف، ناتمام است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

ما[1] لا يخفى؛ فانّ التّرك بمجرّد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشّرطيتين، و لا يلزم أحد المحذورين، فإنّه و إن لم يبق له وجوب معه، إلا أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكناً من الإطاعة و الإتيان، و قد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشاداً[2] إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب [١].

---

[١] ـ اشکال مصنّف ﷺ نسبت به دلیل ابوالحسن بصری: شما معنای جملهٔ شرطیهٔ اوّل ـ لو لم تجب المقدّمة «لجاز» ترکها ـ را برای ما بیان کنید زیرا: گفتید اگر شرعاً مقدّمه، واجب نباشد، ترکش جائز هست، آیا مقصود، این است که: «شرعاً» ترک آن، جائز است یا این که «شرعاً و عقلاً» ترک آن جائز می‌باشد؟

به عبارت دیگر: گفتید اگر وضو و نصب سلّم، وجوب شرعی نداشته باشد، لازمه‌اش این است که ترک آن‌ها جائز است، آیا مقصود، این است که فقط «شرعاً» ترک آن جائز است یا این که «شرعاً و عقلاً» ترک آن جواز دارد؟

تذکّر : قبلاً بیان کردیم که: مقصود از «جواز»، جواز به معنای اعم است ـ لجاز ترکها ای لکان ترکها غیر ممنوع ـ فعلاً سؤال ما از شما ـ مستدل ـ این است که مقصود از «لکان ترکها غیر ممنوع»، این است که فقط شرعاً، غیرممنوع است یا این که «شرعاً و عقلاً»، غیرممنوع می‌باشد؟

اگر مقصود، این است که: «لو لم تجب المقدّمة شرعاً، لکان ترکها غیر ممنوع «شرعاً»، ما هم آن را قبول داریم، واقعاً همین طور است که اگر چیزی وجوب شرعی نداشته باشد،

---

١ - ای : و فیه بعد اصلاحه . . . ما لا یخفی.

٢ - هذا اعتراف من المصنّف ﷺ بکون امر المقدّمة ارشادیاً اذ لا مصلحة فیها الا امتثال امر ذی المقدمه فلو ترکها لا یترتب علی ترکها غیر عصیان امر ذیها الموجب لاستحقاق العقوبة و هذا الاعتراف ینافی ما افاده سابقاً من قوله: «و الاولی احالة ذلك الی الوجدان . . . الخ» لان غرضه من التمسك بالوجدان اثبات الوجوب المولوی للمقدمة فلاحظ و تأمل . ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٤٠٤.

.....

ترک آن، منع «شرعی» ندارد لکن شما بعد از آن، دو[1] تالی فاسد، بیان کرده و گفتید یکی از آن دو تالی فاسد ـ احد المحذورین ـ ثابت و مسلّم است.

اما به نظر ما هیچ گونه تالی فاسدی، لازم نمی‌آید زیرا ما قائل می‌شویم که مقدّمه، وجوب شرعی ندارد و همچنین می‌گوئیم، ترک آن، منع شرعی ندارد و چنانچه نخواهید تحصیل وضو نمائید، شرعاً منعی ندارد، امّا در عین حال اگر تحصیل وضو ننمودید و مقدّمه را ترک کردید، ذی المقدّمه از وجوب خود، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط وجوب آن، تحقّق عصیان هست زیرا شما ـ مکلّف ـ به سوء اختیار خود، ذی المقدّمه را ترک کردید، اگر شما نصب سلّم ننمائید، تکلیف به «کون علی السّطح»، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط، مسألهٔ موافقت با امر یا انتفاء موضوع تکلیف نیست بلکه علّت آن، تحقق عصیان، نسبت به آن هست.

اگر شما اشکال کنید که: چرا مولا، ترک وضو و ترک نصب سلّم را شرعاً ممنوع نکرد، پاسخ ما این است که: لزومی ندارد شارع مقدّس، نسبت به ممنوعیّت ترک، حکمی بیان کند بلکه در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عقل می‌باشد و عقل، انسان را راهنمائی می‌کند که برای قدرت بر انجام ذی المقدّمه، مقدّمه را اتیان کنید و لزومی ندارد که شارع مقدّس، نسبت به مقدّمه، وجوداً یا عدماً حکمی داشته باشد و فرضاً اگر از او سؤال کنیم: آیا نسبت به ترک نصب سلّم، حکمی مطرح است، پاسخ می‌دهد که ممنوعیّت شرعی، نسبت به آن، وجود ندارد امّا باب اطاعت، مسدود نیست و عقل، حکم می‌کند که باید مقدّمه را خارجاً اتیان کنید و لا بدیّت مقدّمه، از نظر هیچ کس ـ حتّی منکرین ملازمه ـ قابل انکار نیست.

---

۱ ـ الف: مسألهٔ تکلیف «بما لا یطاق». ب: خروج واجب مطلق از اطلاقش و ...

نعم لو كان المراد من الجواز جواز التّرك شرعاً و عقلاً، يلزم أحد المحذورين، إلا أنّ الملازمة على هذا في الشّرطيّة الأُولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً و عقلاً؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعاً، و إن كان واجباً عقلاً إرشاداً، و هذا واضح [١].

---

[١] ـ آری اگر مقصود شما این است که: لو لم تجب المقدّمة شرعاً، لجاز ترکها «شرعاً و عقلاً»، یعنی: اگر مقدّمه، شرعاً واجب نباشد، ترک آن هیچ‌گونه منعی ندارد ـ لا عقلاً و لا شرعاً ـ طبق احتمال مذکور، یکی از آن دو تالی فاسد، تحقّق پیدا می‌کند لکن ما مقدّمه و شرطیهٔ اوّل ـ ملازمهٔ بین شرط و جزا ـ را قبول نداریم. به چه دلیل اگر مقدّمه، شرعاً واجب نباشد، لازمه‌اش این است که ترک آن شرعاً و عقلاً جائز باشد؟

آیا اگر مقدّمه، شرعاً واجب نباشد باید ترک آن، نه از نظر شارع و نه از نظر عقل، ممنوعیّت نداشته باشد؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ما که انکار ملازمه و فعلاً در مقابل شما استدلال می‌کنیم، معتقدیم که مقدّمه، شرعاً واجب نیست امّا در عین حال، ترک آن، ممنوعیّت «عقلی» دارد نه منع «شرعی» لذا می‌گوئیم ملازمه‌ای راکه شما بین شرط و جزا ـ مقدّم و تالی ـ ادّعاکردید[1]، صحیح نیست بلکه لازمهٔ عدم وجوب شرعی مقدّمه، این است که ترک آن، منع شرعی نداشته باشد نه این که ممنوعیّت عقلی هم مطرح نباشد بلکه عقل، حکم به لزوم اتیان آن می‌کند زیرا اگر مقدّمه، ترک شود، ذی المقدّمه هم ترک می‌شود و در نتیجه، عصیان و استحقاق عقاب، تحقّق پیدا می‌کند.

---

١ ـ لو لم تجب المقدمة شرعاً لجاز تركها شرعاً و عقلاً.

و أما التّفصيل بين السّبب و غيره[1]، فقد استدلّ على وجوب السّبب، بأنّ[2] التّكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلا هو السّبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، و لا يكون من أفعال المكلّف و حركاته أو سكناته، فلابد من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه [١].

بعضی از تفاصیل در وجوب مقدّمه

تفصیل بین «سبب و مسبّب» و سائر مقدّمات

[١] ـ گفته‌اند اگر مقدّمه، سببیّه باشد، یک حکم دارد امّا اگر غیر سببیّه باشد ـ مانند شرط، عدم المانع، مُعد و سائر مقدّمات ـ حکم دیگری دارد.

سؤال : مقدّمهٔ سببیّه، چه خصوصیّتی دارد که از سائر مقدّمات، ممتاز گشته؟

جواب : بدیهی است که معنای سبب، این است که بعد از آن، مسبّب، تحقّق پیدا می‌کند و حقیقتش این است که در باب سبب و مسبّب، امر اصلاً به مسبّب، تعلّق نمی‌گیرد و اگر ظاهراً شما ملاحظه می‌کنید که امر به مسبّب، تعلّق گرفته، باطناً، متعلّق به سبب شده زیرا در باب سبب و مسبّب، آنچه که مقدور مکلّف هست، عبارت از سبب می‌باشد به عبارت دیگر: القاء حطب در نار، مقدور مکلّف هست امّا احراق ـ مسبّب ـ یک امر

[١ - بالوجوب فی السبب و عدمه فی الشرط و هذا التفصیل منسوب الی علم الهدی قدس سره و قد نقل هو و التفتازانی و البیضاوی و بعض شرّاح المختصر: «الاجماع علیه» و انت خبیر بما فی هذا الاجماع.

٢ - هذا ثالث الوجوه المذکورة فی البدائع و هو مؤلف من امرین: «احدهما»: انه لا ریب فی اعتبار القدرة فی متعلّق التکلیف فیقبح تعلقه بغیر المقدور لقبح مطالبة العاجز عقلاً. «ثانیهما»: ان المسببات خارجة عن حیّز القدرة و انما المقدور هو الاسباب، و المسببات تعدّ من آثارها المترتبة علیها قهراً.

و نتیجة هذین الامرین: لزوم صرف الامر المتعلّق بالمسبّب فی ظاهر الخطاب الی السبب لامتناع الاخذ بظاهره وهو تعلّق التکلیف بغیر المقدور فان هذا قرینة عقلیة علی صرف هذا الظاهر، کالقرینة اللفظیة الحافّة بالکلام الصارفة للظهور. «و علیه»: فاذا امر الشارع بالتزویج او بتحصیل الطهارة الحدثیة ونحو ذلک فلا محیص عن صرفه الی الاسباب المحصّلة للزواج کالعقد و للطهارة کغَسل البدن او غَسل الوجه و الیدین و مسح مقدم الرأس والرّجلین، لعدم القدرة علی الزواج والطهارة بل المقدور اسبابهما.] ر. ک: منتهی الدرایة ٤٠٦/٢.

و لا يخفى ما فيه، من أنّه ليس بدليل على التّفصيل، بل على أنّ الأمر النّفسيّ إنّما يكون متعلّقاً بالسّبب دون المسبّب، مع وضوح فساده، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، و هو متمكّن عنه بواسطة السّبب، و لا يعتبر في التّكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى [١].

غیراختیاری هست و مقدور مکلّف نیست لذا می‌گوئیم امری که متعلّق به مسبّب شده در حقیقت به سبب، تعلّق دارد امّا در سائر مقدّمات ـ مانند شرط و عدم المانع ـ این مسأله، مطرح نیست.

[١] ـ دو اشکال بر تفصیل مذکور، وارد است: **الف :** اگر کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش این است که: سبب[1]، امر غیری ندارد و همان امر نفسی که متعلّق به مسبّب هست، متعلّق به سبب می‌شود، شما می‌گوئید: صورتاً امر، متعلّق به مسبّب هست امّا در باطن به سبب، تعلّق گرفته، سؤال ما این است که: کدام امر به سبب تعلّق گرفته؟ لابد همان وجوب ذی المقدّمی، همان امر نفسی، متعلّق به سبب شده بنابراین، شما در بحث مقدّمهٔ واجب، قائل به تفصیل نشدید زیرا تفصیل در بحث مذکور، تفصیل در وجوب غیری هست، باید بگوئید: فلان مقدّمه، وجوب غیری دارد و فلان مقدّمه، فاقد وجوب غیری هست امّا لازمهٔ بیان شما، این است که: وجوب غیری راکنار گذاشتید و می‌گوئید آن امر نفسی متعلّق به مسبّب، حقیقتاً تعلّق به مقدّمهٔ سببیّه دارد پس مقدّمهٔ سببیّه، وجوب نفسی و ذی المقدّمی دارد و این مطلب، مربوط به بحث مقدّمهٔ واجب نیست زیرا در بحث مذکور، شما باید نسبت به وجوب غیری، قائل به تفصیل شوید.

خلاصه : اگر بیان شما را بپذیریم، نتیجه‌ای در بحث مقدّمهٔ واجب ندارد.

ب : اصل بیان شما باطل است. چرا اگر امر، متعلّق به مسبّب شود، بگوئیم مربوط به سبب هست؟

شما که می‌گوئید مسبّب، مقدور مکلّف نیست، مقصودتان از مقدوریت چیست؟

---

١ - در باب سبب و مسبّب.

و أما التّفصيل بين الشّرط الشّرعي و غيره، فقد استدلّ على الوجوب في الأوّل بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث أنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادة [١].

اگر مقصودتان این است که بدون واسطه، مقدور باشد، این مطلب مورد قبول ما نیست، آنچه که لازم می‌باشد، این است که: باید مکلّف‌به، مقدور انسان باشد، خواه با واسطه، مقدور باشد یا بدون واسطه.

در مثال مذکور، احراق، مقدور شما هست ولو این که مقدوریّت آن به مقدوریّت سبب است، همان مقدوریّت سبب، کافی هست که مسبّب را مقدور کند و در نتیجه، مسبّب که مقدور شد، امر به نفس آن، متعلّق می‌شود.

چرا امرِ متعلّق به مسبّبِ مقدورِ مع الواسطه را ما از مسبّب، حذف نمائیم و بگوئیم مربوط به سبب هست؟ لازم نیست، مقدوریّت بلا واسطه، تحقّق داشته باشد.

خلاصهٔ دو اشکال: اوّلاً بیان شما فائده‌ای ندارد و ثانیاً اصل کلام شما باطل هست پس تفصیل بین سبب و مسبّب که در کتاب معالم و قوانین، مفصّلاً بحث شده، اثری ندارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی

[١] ـ مفصّل می‌گوید: اگر شرائط مأموربه، شرعیّه باشد، وجوب غیری دارد امّا اگر آن شرائط، عقلی یا عادی باشد، فاقد وجوب غیری هست.

دلیل مفصّل : نیازی نیست که شارع مقدّس، شرائط عقلی و عادی را برای ما ایجاب نماید زیرا خودمان نسبت به آن‌ها آگاهی داریم امّا شرائط شرعی را باید برای ما ایجاب نماید. اگر شارع مقدّس، وضو را ایجاب ننماید، طریقی نداریم تا بدانیم وضو، نسبت به نماز، شرطیّت دارد در حقیقت اگر دلیل شرعی، وجوب وضو را بیان نکند، نمی‌توان برای وضو، انتزاع شرطیّت نمود امّا به خلاف شرائط عقلی وعادی که در آن‌ها نیازی به ایجاب شارع نیست پس علّت این که شرط شرعی، امتیاز پیدا کرده، این است که: عقول ما نمی‌تواند شرائط شرعیّه را درک نماید و عقل انسان، قادر نیست که ارتباط بین وضو ونماز

و فيه ـ مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشّرط الشّرعيّ إلى العقليّ ـ أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدّميّته متوقفة على تعلّقه بها لدار [۱].

را درک کند لذا باید شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید تا این که ما شرطیّت وضو، نسبت به نماز را استفاده و انتزاع نمائیم.

[۱] ـ سؤال : آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب : تفصیل مذکور، صحیح نیست، مصنّف، متذکّر چند نکته یا اشکال شده‌اند که:

۱ ـ اگر نظرتان با باشد ابتدای بحث مقدّمهٔ واجب، ـ در تقسیم مقدّمه به شرعی و عقلی ـ بیان کردیم که: تمام مقدّمات، برگشت به مقدّمات عقلیه می‌نمایند. شرط شرعی به شرط عقلی برمی‌گردد و همچنین شرائط عادیه هم یک قسمش که اصلاً جنبهٔ مقدّمیّت ندارد و قسم دیگرش که دارای جنبهٔ مقدّمی هستند، رجوع به شرط عقلی می‌نماید.

بنابر تقسیمی که ابتدای بحث مقدّمهٔ واجب، ذکر کردیم، تمام مقدّمات را به مقدّمات عقلیه برگشت دادیم[۱] بنابراین، تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی، بی‌مورد است.

۲ ـ شما ـ مفصّل ـ گفتید[۲] اگر وضو ـ مقدّمه ـ شرعاً واجب نباشد، مقدّمیّت و شرطیّت ندارد. سؤال ما این است که معنای استدلال و عبارت مذکور چیست؟

معنای عبارت شما این است که: شرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب وضو هست یعنی شارع مقدّس، وضو را ایجاب نموده و به دنبال وجوب وضو، مسألهٔ شرطیّت، حاصل می‌شود پس شرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب غیری وضو هست در حالی که قضیه برعکس است یعنی: وجوب غیری وضو، متوقّف بر شرطیّت وضو هست.

چرا وضو، وجوب غیری و لزوم شرعی دارد؟

به خاطر شرطیّتش وجوب غیری دارد، ملاک وجوب غیری، شرطیّت هست پس اگر

---

۱ ـ و الشروط العقلية كلها واجبة.

۲ ـ «لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً...».

و الشرطيّة[1] و إن كانت منتزعة عن التّكليف، إلا أنّه[2] عن التّكليف النّفسي المتعلّق بما قيّد بالشّرط، لا عن الغيري[3] [١].

بخواهیم دلیل شما را بپذیریم، مستلزم «دور» می‌باشد زیرا می‌دانیم که ابتدا، مسألهٔ شرطیّت، مطرح می‌شود سپس وجوب غیری، به شرط، متعلق می‌شود پس: مسلّماً وجوب غیری، متوقّف بر شرطیّت هست امّا دلیل شما عکس آن را بیان می‌کند زیرا مفادش این است که شرطیّت هم متوقّف بر وجوب غیری هست زیرا عبارت شما چنین بود: «لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً . . .» پس شرطیّت، متوقّف بر وجوب غیری هست، وجوب غیری هم که متوقّف بر شرطیّت هست پس شرطیّت، متوقّف بر شرطیّت می‌باشد بنابراین، دلیل شما رجوع به یک «دور محض» می‌نماید.

[١]ـ ٣ـ ممکن است مفصّل چنین اشکالی داشته باشد که: شما ـ مصنف ـ مسألهٔ دور را مطرح کردید امّا برای ما بیان کنید که شرطیّت مقدّمه و وضو را از چه طریقی استفاده کنیم؟ و آیا شرطیّت مقدمه را از وجوب غیری، استفاده نمی‌کنیم؟

خیر، شرطیّت از وجوب غیری، انتزاع نمی‌شود بلکه شرطیّت به این نحو،

[١ - غرضه: انه يمكن للمستدل ان يلزمنا بالدور، كما الزمناه به، بان يقول: انكم تلتزمون باستحالة جعل الشرطية مستقلة و تقولون بانها منتزعة عن التكليف فلو توقف التكليف على الشرطية كما هو قضية توقف كل حكم على موضوعه لدار. نعم بناءً على كون الشرطية مجعولة بالاستقلال لا يلزم الدور.

٢ - هذا دفع اشكال دور الخصم على المصنف و محصله: عدم لزوم الدور بناءً على مبنى عدم الجعل بالاصالة للشرطية وكونها منتزعة عن التكليف. «توضيحه»: ان الشرطية و ان كانت منتزعة لكنها ليست منتزعة عن الوجوب الغيرى المقدمى حتّى يلزم الدور، بل هى منتزعة عن الوجوب النفسى المتعلق بالشيء المقيد بالشرط الشرعى، مثلاً اذا امر الشارع بالصلوة عن طهارة فينتزع للطهارة عنوان الشرط فمنشأ انتزاع الشرطية لها هو هذا الامر النفسى لا الامر الغيرى حتى يلزم الدور بل الامر الغيرى دليل انّىٌ على كونه شرطاً لا لِمَىٌ حتّى يلزم الدور. نعم الامر الغيرى يكون بحسب الظاهر و مقام الاثبات علّة للشرطية فقد اشتبه على المستدل مقام الاثبات بمقام الثبوت.

٣ - يعنى: حتّى يتوهم تمامية كلام المستدل و هو: «انه لو لم يكن واجباً لما كان شرطاً» و حتّى يلزم علينا الدور ايضاً.] ر. ک: منتهى الدراية ٢ / ٤١٣ و ٤١٢.

فافهم[1].

تتمّة : لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبّة ـ لو قيل بالملازمة ـ [٢].

انتزاع می‌شود که: به صلات مقیّد به طهارت، تکلیف نفسی، متعلّق می‌شود در نتیجه از تعلّقِ تکلیفِ نفسیِ به صلات مقیّد به طهارت، شرطیّت را برای طهارت انتزاع می‌کنید در غیر این صورت، معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیّت طهارت، انتزاع شود، نفس وجوب غیری، متفرّع بر شرطیّت و متأخّر از شرطیّت هست، آن وقت چگونه از وجوب غیری، شرطیّت را انتزاع می‌کنید پس باید شرطیّت از وجوب نفسی، انتزاع شود. فرضاً دلیلی می‌گوید: «یجب الصّلوة مقیّدةٌ بالطّهارة» شما از وجوبِ نفسیِ متعلّقِ به صلات مقیّد به طهارت، انتزاع می‌کنید که: «الطّهارة شرط للصّلوة» پس معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیّت را انتزاع نمود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

«مقدّمهٔ مستحب»

[١]ـ بحث مقدّمهٔ واجب، پایان پذیرفت، مختار مصنّف رحمه‌الله این شد که: حق با قائلین به ملازمه هست، بین وجوب نفسی ذی المقدّمه و وجوب شرعی غیری مقدّمه، ملازمه، محقّق است و بهترین دلیل ایشان، مسألهٔ مراجعهٔ به وجدان بود که مشروحاً بیان شد مصنف می‌فرمایند:

در باب مقدّمات مستحب هم مطلب به همان کیفیّت است یعنی: اگر کسی قائل به

---

١ ـ لعله اشارة إلى: عدم اندفاع اشكال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطية الامر النفسي، «توضيحه»: ان الطهارة مثلاً ما لم يكن لها دخل في الصلوة او الطواف لم يتعلق الامر النفسي بالصلوة عن طهارة، فالشرطية ثابتة قبل تعلّق الامر النفسي، لانها حينئذٍ جزءٌ من موضوعه فاذا فرض انتزاعها عن الامر النفسي لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطية الامر النفسي لا يحسم اشكال الدور. و هنا بحث يأتي ان شاء الله تعالى في الاحكام الوضعية. ر. ك: منتهى الدراية ٢ / ٤١٣.

و أمّا مقدّمة الحرام و المكروه فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما، نعم ما لا يتمكّن معه من التّرك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب التّرك، و يترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته [١].

ملازمه شد، مقدّمات مستحب هم مانند نفس مستحب، استحباب دارد یعنی ذی المقدّمه، استحباب نفسی دارد و مقدّمات مستحب هم استحباب غیری پیدا می‌کند.

خلاصه : بنا بر قول به ملازمه، مقدّمات واجب و مستحب، یکسان می‌باشند یعنی: آن‌ها وجوب غیری و این‌ها استحباب غیری دارند.

«مقدّمهٔ حرام و مقدّمهٔ مکروه»

[١] ـ سؤال : آیا مقدّمهٔ حرام هم حرام است به عبارت دیگر: اگر در باب مقدّمهٔ واجب، قائل به ملازمه شدیم در مقدّمات حرام هم مطلب به همان کیفیّت است[1]؟ یعنی: «مقدّمة الحرام حرامٌ كنفس الحرام؟» یا این که وجهی برای حرمت مقدّمات حرام، وجود ندارد؟

جواب : کأنّ مصنّف ﷺ تفصیلی بین مقدّمات حرام، قائل شده‌اند که: اگر مقدّمات حرام به نحوی باشند که بعد از اتیان آن‌ها لامحاله، ذی المقدّمه هم محقّق شود در این صورت، آن مقدّمات هم حرام هستند[2].

به عبارت دیگر: اگر مقدّمهٔ حرام، علّت تامّهٔ تحقّق حرام باشد به نحوی که بعد از انجام

---

١ ـ البته بنا بر قول به ملازمه.

٢ ـ در پایان همین بحث، راجع به مقدّمهٔ مکروه توضیح خواهیم داد.

لا يقال: كيف؟ و لا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد [١].

مقدّمه، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کند، ـ مثل همان افعال تولیدیّه و تسبیبیّه که قبلاً[1] بحث کردیم ـ در این صورت، مقدّمات حرام هم حرام می‌باشند لکن نوع و اکثر مقدّمات حرام، به آن کیفیّت نیستند زیرا ممکن است فردی تمام مقدّمات فعل محرّمی را مهیّا کند امّا بعد از اتیان جمیع مقدّمات، ارادهٔ ارتکاب حرام ننماید بلکه می‌تواند مرتکب حرام شود یا این که آن را ترک نماید مثلاً فردی، تمام مقدّمات شرب خمر را مهیّا می‌کند امّا بعد از آن، لازم نیست که شرب خمر، تحقّق پیدا کند زیرا اختیار و ارادهٔ مکلّف، آخرین جزء علّت هست، اگر بعد از تمامیّت مقدّمات، او اراده نماید، شرب خمر، تحقّق پیدا می‌کند لذا وجهی ندارد که آن مقدّمات، متّصف به حرمت شود مقدّماتی که وجود و عدمشان تأثیری در حصول حرام ندارد به چه علّت دارای حرمت باشد[2]؟

خلاصه: مقدّمات اکثر افعال محرّم ـ که جنبهٔ تولیدی و تسبیبی ندارند ـ اتّصاف به حرمت پیدا نمی‌کنند زیرا مقدّماتی که وجود و عدمشان در تحقّق حرام، یکسان هست وجهی برای حرمت آن‌ها تصوّر نمی‌شود.

[١] ـ اشکال: چگونه می‌شود که حرام، علّت تامّه نداشته باشد، در حالی که هر «ممکنی» محتاج به علّت تامّه هست و تمام شؤون آن، نیاز به علّت تامّه دارد.

---

١ ـ ر.ک: ایضاح الکفایة ٢ / ٣٣٥.

٢ ـ به عبارت دیگر: در محلّ بحث، ترک «حرام» مطلوب است امّا ترک حرام، متوقّف بر ترک آن مقدّمات نیست بلکه ممکن است فردی، تمام مقدّمات حرام را اتیان نماید امّا در عین حال، حرام را ترک کند و فارق بین «واجب» و «حرام» این است که: در واجب ـ کون علی السطح ـ اگر مکلّف، نصب سلّم ننماید، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند امّا در محلّ بحث نمی‌توان گفت اگر فلان مقدّمه ترک نشود، «ترک حرام»، غیر ممکن است زیرا امکان دارد مکلّف، تمام مقدّمات را اتیان کند و مع ذلك ترک حرام که مطلوب مولا واقع شده تحقّق پیدا کند ـ از طلب ترک حرام، «طلبی» نسبت به ترک مقدمات آن، ترشح پیدا نمی‌کند.

فإنّه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختياريّة، بل من المقدّمات الغير الاختياريّة، كمبادىء الاختيار التي لا تكون بالاختيار، و الا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل [۱].

توضیح ذلک : مسلّماً شما قبول دارید که هر شیء ـ هر ممکنی ـ محتاج به علّت هست و تا وقتی علّت تامّهٔ آن، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد که وجود پیدا کند به عبارت دیگر: تمام ممکنات، چه در اصل وجود و چه در شؤونی که مربوط به ممکن هست، محتاج به علّت تامّه هستند و در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی: هر شیء ممکنی ابتدا باید وجوب وجود، پیدا کند سپس موجود شود و این وجوب وجود، همان وجوبی هست که از ناحیهٔ علّت، حاصل می‌شود، هنگامی که علّت تامّهٔ یک شیء، تحقّق پیدا کرد، آن شیء، واجب الوجود می‌شود ـ منتها واجب الوجود بالغیر ـ و فرق بین «واجب» و «ممکن»، این است که: «واجب»، واجب الوجود بالذّات هست امّا «ممکن»، واجب الوجود بالغیر هست یعنی از ناحیهٔ علّت، وجوب وجود پیدا می‌کند، اگر علّت ممکن، حاصل شد مسلّماً تحقّق پیدا می‌کند و اگر علّت آن تحقّق پیدا نکند، آن ممکن هم موجود نمی‌شود پس: «الشیء ما لم یجب لم یوجد.»

نتیجهٔ بیان مذکور، این است که هر ممکن، هر شیء و هر اثری باید علّت تامّه داشته باشد تا به استناد آن، وجوب وجود پیدا کند پس چرا شما ـ مصنّف ـ بین محرّمات، قائل به فرق شدید؟ تمام محرّمات، نیاز به علّت دارند و فرقی بین آن‌ها نیست[1] به عبارت دیگر: چرا فرمودید بعضی از محرمات، علّت تامّه ندارند.

[۱] ـ جواب : ما هم قبول داریم که تمام محرّمات، دارای علّت تامّه هستند لکن بعضی از علل تامّه با بعض دیگر، متفاوت است و باید علّت تامّه و آخرین جزء آن را ملاحظه نمود که:

---

۱ ـ حرامی نداریم که فاقد علّت تامّه باشد.

.....

گاهی اراده، آخرین جزء علّت نیست بلکه ارادهٔ مکلّف، همان است که متعلّق به علّت تامّه می‌شود، یعنی: مکلّف، علّت تامّه را اراده می‌نماید و به تبعش معلول هم تحقّق پیدا می‌کند امّا بسیاری از محرّمات، چنین هستند که: نفس ارادهٔ حرام و نفس اراده ذی المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه هست یعنی: بعد از اتیان تمام مقدّمات، باید ارادهٔ حرام وارادهٔ ذی‌المقدّمه به آن مقدّمات، ضمیمه شود تا این که حرام، تحقّق پیدا کند پس نفس ارادهٔ حرام و ارادهٔ ذی‌المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه می‌باشد و اگر آخرین جزء علّت تامّه شد، همان بیان سابق خود را تکرار می‌نمائیم[1] که: اراده نمی‌تواند متعلّق حکم، قرار گیرد چون نفس اراده، یک امر غیر اختیاری هست زیرا امر اختیاری، آن است که مسبوق به اراده باشد و چنانچه بنا باشد اراده هم مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن ارادهٔ دوّم می‌شود که آیا اختیاری هست یا نه؟ اگر بنا باشد اختیاری باشد آن هم باید مسبوق به ارادهٔ سوّمی باشد و بالاخره منجر به تسلسل خواهد شد لذا برای عدم تحقّق تسلسل از ابتدا می‌گوئیم: اراده، یک امر غیر اختیاری هست و نمی‌شود تکلیفی ـ وجوباً یا تحریماً ـ به آن، تعلّق گیرد پس در مواردی که اراده، جزء اخیر از علّت هست، نمی‌توان بحث کرد که آیا مقدمهٔ حرام، حرام هست یا نه امّا به خلاف سائر موارد ـ مانند افعال تولیدی و تسبیبی ـ که به دنبال تحقّق علّت تامّه، ذی المقدّمه، موجود می‌شود.

خلاصه : تفصیل[2] مصنّف ـ در مقدّمات حرام ـ به نحوی که بیان شد، به قوّت خود، باقی هست.

---

۱ - ما هم مکرّراً پاسخ مصنف را بیان کرده‌ایم و برای توضیح بیشتر به بحث جبر و تفویض مراجعه کنید. ایضاح الکفایة ۱ / ۴۴۷.

۲ - یعنی: تفصیل بین مواردی که نفس مقدّمه، علّت تامّه هست و اراده، واسطیّت ندارد و بین مواردی که اراده، جزء اخیر علّت تامّه می‌باشد.

فصل

الأمر بالشّيء هل يقتضي النّهي عن ضدّه، أو لا؟ فيه أقوال[1]، و تحقيق الحال يستدعي رسم أمور : [١].

تذكّر : همان تفصیلی که در مقدّمات حرام، بیان شد در مقدّمات مکروه هم به این نحو جاری هست که: علّت تامّهٔ فعل مکروه، اتّصاف به کراهت پیدا می‌کند امّا در نوع مکروهات ـ که فعل تولیدی و تسبیبی نیستند ـ مقدّماتشان متّصف به کراهت نمی‌باشد.

مبحث «ضد»

[١] ـ بحث دقیقی در کتب اصولی مطرح است که: آیا امر به شیء، «اقتضاء» نهی از ضد دارد یا این که مقتضی نهی از ضد نیست.

لازم به تذکّر است که اقوال مختلفی در مسألهٔ مزبور ذکر شده امّا فعلاً به مقدّمات بحث می‌پردازیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ و هی: فی (الضد العام) خمسة: احدها: نفی الاقتضاء رأساً . . . ثانیها: الاقتضاء علی وجه العینیة، بمعنی ان الامر بالشیء کالصلوة، و النهی عن ترکه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله: «صلّ» حرمة ترکها. ثالثها: الاقتضاء علی وجه التضمن ـ بناءً علی کون المنع من الترك جزءاً من ماهیة الوجوب ـ فقوله: «صلّ» مثلاً ینحل الی: وجوب الصلوة، و النهی عن ترکها . . . رابعها و خامسها: الالتزام اللفظی و العقلی و هما منسوبان الیٰ جماعة من المحقّقین. (و اما الضد الخاص)، فالاقوال المذکورة جاریة فیه الا القول بالتضمن و یزید علی تلك الاقوال هنا قولان آخران: احدهما: ما عن صاحب المقابیس: من التفصیل بین کون فعل الضد رافعاً للقدرة علی الواجب عقلاً، کرکوب السفینة فراراً عن الغریم او شرعاً کالاشتغال بالصلوة المانع عن اداء الشهادة فقال فی الاول بالاقتضاء و فی الثانی بعدمه. ثانیهما: قول الشیخ البهائی ﷺ ـ علی ما فی البدائع ـ : «و هو: ان الامر بالشیء یقتضی عدم الامر بضده الخاص دون النهی عنه، فیبطل لمکان عدم الامر». ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٤٢١ .

الأوّل : الاقتضاء في العنوان أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة، أو الجزئيّة، أو اللزوم من جهة التّلازم بين طلب أحد الضّدّين، و طلب ترك الآخر، أو المقدّميّة على ما سيظهر [١].

امر اوّل

مقصود از «اقتضا» چیست

[١] ـ **سؤال :** مقصود از کلمهٔ «اقتضا» در عنوان بحث چیست؟

جواب : الف : ممکن است مقصود از اقتضا، «**عینیّت**» باشد یعنی: ممکن است کسی ادّعا کند[1] که امر به شیء، عین نهی از ضد هست مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «یجب علیك الصّلوة»، عین این است که بگوید: «یحرم علیك ترك الصّلوة» ـ مسألهٔ ملازمه، مطرح نیست.

ب : ممکن است مقصود از اقتضا، «**جزئیّت**» باشد یعنی: امکان دارد کسی بگوید امر به شیء به دلالت تضمن، دالّ بر نهی از ضد هست[2].

ج : ممکن است کسی ادّعا کند که مسألهٔ عینیّت و جزئیّت ـ دلالت مطابقه و تضمّن ـ مطرح نیست بلکه «تلازم»، مطرح است و هنگامی که مسألهٔ ملازمه به میان آمد در ملازمه دو راه و دو طریق مطرح است که:

١ ـ بین نفس ایجاب یک شیء و حرمت ضدش، ملازمه، تحقّق دارد یعنی: هنگامی که مولا می‌گوید «یجب الصّلوة»، وجوب نماز، ملازم با حرمت ترک صلات هست، بین دو حکم، ملازمه هست که یکی از آن دو، وجوبی و دیگری تحریمی هست.

خلاصه : بین نفس حکمین، ملازمه هست، اگر ضدّی واجب شد، وجوب آن ضد، ملازم با حرمت ضد دیگر است.

٢ ـ وجود هر یک از متضادّین، متوقّف بر عدم دیگری هست و عدم هر کدام برای فعل دیگری، مقدمیّت دارد، اگر احد المتضادین، واجب شد ـ در بحث مقدّمهٔ واجب هم گفتیم که مقدّمهٔ واجب، وجوب دارد ـ یکی از مقدّمات وجود ضد، نبودن ضدّ دیگر و

---

١ ـ در تمام فروع یا بعضی از فروع.

٢ ـ این مطلب را ضمن مباحث آینده، توضیح می‌دهیم.

كما أنّ المراد بالضّدّ ها هنا، هو مطلق المعاند و المنافي وجوديّاً كان أو عدميّاً[1] [١].

نبودن ضدّ مخالف هست پس نبودن ضدّ مخالف به عنوان مقدّمهٔ این ضد، واجب می‌شود، آن وقت اگر نبودن ضدّ دیگر، واجب شد، وجوب ترک یک شیء، معنایش حرمت وجود آن شیء هست که وجوب ترک را از ناحیهٔ مقدّمیّت، استفاده می‌کنیم سپس می‌گوئیم نبودن این ضد به عنوان مقدّمهٔ ضدّ دیگر، وجوب مقدّمی دارد و اگر شیء عدمش واجب شد، معنایش این است که فعلش حرام است ـ معنای وجوب ترک شیء، حرمت وجود آن هست ـ در این صورت می‌توان گفت: امر به ضدّ اوّل به دلالت التزامی، دالّ بر حرمت ضدّ دیگر هست زیرا این امر، مقدّماتش را واجب می‌کند و یکی از مقدّمات آن، نبودن ضدّ دیگر است و در نتیجه، عدم ضدّ دیگر، واجب می‌شود و اگر عدم چیزی واجب شد، فعلش حرام است پس امر به این ضد، اقتضاء حرمت ضدّ دیگر را می‌نماید ـ بنا بر وجوب مقدّمهٔ واجب.

مقصود از کلمهٔ «ضد» چیست

[١] ـ بدیهی است که گاهی «ضد» به معنای ضدّ خاص هست که در نتیجه، یک امر

---

١ ـ لا ما هو المصطلح عند اهل المعقول من ان الضد هو الامر الوجودی الذی لا یجتمع مع ضده فی موضوع واحد من جهة واحدة و ذلك لان الاقوال فی المسألة مختلفة فمنهم من ذهب الی ان الامر بالشیء عین النهی عن الضد و اراد الضد العام بمعنی الترك و قال ان قول المولی صلّ هو عین طلب ترك ترك الصلوة و بعضهم الی ان النهی عن الضد جزء للامر بالشیء و اراد بالضد ما ذكرناه و بعضهم الی انه لازم له اما من باب المقدمیة او من باب امتناع اختلاف المتلازمین فی الحكم و بعضهم فسر الضد بالضد العام كما اشرنا الیه و بعضهم بالضد الخاص و بعضهم اطلقوه و ما فسروه بشیء مع ان الكل عنونوا المسألة بعنوان واحد و هو ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن الضد ام لا فیستكشف من وحدة العنوان ان المراد من الاقتضاء و الضد هو ما ذكرناه من الامرین اما الاول فلان القول بالعینیة او الجزئیة ناظر الی مقام الاثبات و مقام كیفیة دلالة اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعاً و القول الاخیر سیما علی الوجه الاخیر ناظر الی مقام الثبوت و الواقع بل هو ظاهر فیه و اما الثانی فواضح اذ مع وجود تفسیر الضد بالترك كیف یمكن ان یراد به خصوص ما هو المصطلح ر.ك: شرح كفایة الاصول، مرحوم حاج عبدالحسین رشتی ١ / ١٧٥.

الثاني[1] : إنّ الجهة المبحوث عنها في المسألة، و إن كانت أنّه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة، إلا أنّه لمّا كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضّدّ الخاصّ، إنّما ذهبوا إليه لأجل توهّم مقدّميّة ترك الضّدّ، كان المهمّ صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال و تحقيق المقال، في المقدّميّة و عدمها، فنقول و على الله الاتّكال:

إنّ توهّم توقّف الشّيء على ترك ضدّه، ليس إلا من جهة المضادّة و المعاندة بين الوجودين، و قضيّتها الممانعة بينهما، و من الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات [١].

وجودی متضادّ با مأموربه هست و گاهی هم به معنای ضدّ عام هست که ضدّ عام، یعنی ترک مأموربه، لذا عنوان وجودی ندارد بلکه دارای عنوان عدمی هست.

نتیجه : ضدّ خاص، دارای عنوان وجودی و ضدّ عام، دارای عنوان عدمی هست و کلمهٔ «ضد» که در عنوان بحث، ذکر شده هم شامل ضدّ خاص می‌شود و هم ضدّ عام پس مراد از «ضد»، مطلق منافی و معاند شیء هست خواه امر وجودی باشد یا عدمی.

امر دوّم

[١] ـ شما ملاحظه کردید که: «اقتضا»، تقریباً به چهار نحو هست، اقتضاء به نحو عینیّت، جزئیّت و ملازمه ـ ملازمه به دو طریق، بیان شد که نوع دوّم آن، مربوط به مقدّمهٔ واجب بود.

کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانند، نوعاً بر مسألهٔ مقدّمیّت، اتّکا کرده‌اند لذا ما هم باید آن را تعقیب و بحث کنیم.

---

١ - الغرض من عقد هذا الامر دفع شبهة، و هی ان جُلّ القائلين بالاقتضاء فی الضد الخاص ـ كاقتضاء الامر بالصلوة للنهی عن ازالة النجاسة مثلاً ـ استندوا فی هذا الاقتضاء الی «مقدمية» ترك احد الضدين لوجود الآخر، فلابد اولاً من بيان الشبهة و ثانياً من تقريب دفعها . . . ر . ك : منتهى الدراية ٢ / ٤٢٦ .

و هو توهّم فاسد؛ و ذلك لأنّ المعاندة و المنافرة بين الشّيئين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التّحقّق، و حيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى [١].

ما هم قبول کرده‌ایم که مقدّمهٔ واجب، وجوب دارد لکن نزاع ما صغروی هست که آیا در محلّ بحث، مقدّمیّتی تحقیق دارد یا نه، آیا سفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند، اگر بنا باشد، احدهما تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات تحقّق آن ضد، این است که ضدّ دیگر، وجود نداشته باشد و آیا ترک یکی از دو ضد، برای فعل دیگری مقدّمیّت دارد یا نه؟

قائلین به ملازمه، ادّعای مقدّمیّت دارند لکن مرحوم آقای آخوند، آن را انکار نموده و فرموده‌اند مقدّمیّتی مطرح نیست، پایهٔ استدلال قائلین به اقتضا، تقریباً بر کلامی هست که ظاهراً قابل قبول و بسیار واضح است که:

ضدّین با یکدیگر تمانع دارند یعنی فرضاً این ضد، مانع وجود دیگری هست و آن ضد هم مانع وجود این می‌باشد پس هر کدام از آن‌ها نسبت دیگری، عنوان مانعیّت دارد و عدم المانع هم یکی از مقدّمات هست ـ زیرا شما در تقسیم مقدّمات گفتید: یکی از مقدّمات، مقتضی و مقدّمهٔ دیگر عدم المانع هست و . . . ـ در بحث فعلی، وجود این ضد، مانع از ضدّ دیگر است پس عدم این ضد، عنوان عدم المانع پیدا می‌کند و عدم مانع هم یکی از مقدّمات هست لذا چرا شما ـ مصنّف ـ انکار و مخالفت می‌کنید که ترک یکی از ضدّین، مقدّمهٔ وجود ضدّ دیگر باشد.

[١] ـ مصنّف ﷺ مسألهٔ مقدّمیّت را انکار و آن را از طرق متعدّد، ابطال کرده‌اند که اینک به بیان آن طرق می‌پردازیم:

دلیل اوّل : مصنّف کأنّ مسأله را به وجدان، احاله نموده‌اند: آنچه که بین دو ضد،

.....

ثابت می‌باشد، مسألهٔ معاندت و منافرت هست پس امکان ندارد که ضدّین در آنِ واحد، اجتماع نمایند و بین آن‌ها کمال بینونت، تحقّق دارد، لازمهٔ بیان مذکور، این است که هر کدام از آن‌ها چون با وجود دیگری، معاندت دارد لابد با نقیض و بدیل دیگری ـ عدم دیگری ـ معاندت ندارد بلکه کمال ملائمت و ائتلاف بین آن‌ها محقّق است امّا بحث، این است که: آیا ارتباط و ملائمت مذکور به نحوی هست که هر دو در عرض واحد باشند یا این که شما می‌گوئید یکی بر دیگری تقدّم دارد، معنای مقدّمیّت هم این است که: از نظر رتبه، تقدّم داشته باشد مثلا مقدّمه بر ذی المقدّمه ـ ولو در یک لحظه، وجود پیدا کنند ـ تقدّم رتبی دارد پس معنای مقدّمیّت، تقدّم رتبی هست.

سؤال: تقدّم رتبی مذکور، در کجا و چه موردی تحقّق دارد؟

وقتی بین این ضد با ضدّ دیگر، معاندت بود، معنایش این است که این ضد با عدم دیگری، ارتباط و ملائمت دارد و با عدم او تحقّق پیدا می‌کند امّا به چه دلیل که عدم او تقدّم رتبی بر وجود این داشته باشد بلکه وجداناً قضیه بر عکس هست و هر دو در یک رتبه می‌باشند، وجود این ضد با عدم ضدّ دیگر در یک مقام هستند و اگر مقدّمیّت، مطرح باشد، معنایش این است که عدم این، تقدّم رتبی بر وجود دیگری، دارد، سؤال ما این است که چه دلیلی بر آن تقدّم رتبی هست؟

وقتی شما دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که سفیدی و سیاهی، قابل اجتماع نیستند، سفیدی با عدم سیاهی باید تحقّق پیدا کند امّا آیا عدم سیاهی هم تقدّم رتبی بر وجود سفیدی دارد؟

نتیجه: چه دلیلی بر مقدّمیّت مذکور، وجود دارد و این مطلب، خلاف آن چیزی هست که شاید وجدان هم بر آن دلالت می‌کند بلکه هر دو در عرض هم و در رتبهٔ واحد هستند ـ چون با وجودش مخالف است با عدم آن موافق است امّا تقدّم و تأخّری، مطرح نیست.

خلاصهٔ دلیل اوّل مصنّف: کأنّ وقتی به وجدان مراجعه و معنای مضادّه و تضاد را

فكما[1] أنّ قضيّة[2] المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين [۱].

ملاحظه می‌کنیم، بیش از این نیست که آن دو وجود با یکدیگر جمع نمی‌شوند، هر وجودی با عدم دیگری، اجتماع پیدا می‌کند امّا عدم، مقدّمیّتی برای وجود، ندارد.

[۱] ـ دلیل دوّم : مصنّف ﷺ، متضادّین را به متناقضین، تشبیه نموده و فرموده‌اند: تنافر و معاندت در متناقضین، شدیدتر از متضادّین هست به عبارت دیگر از نظر امتناع اجتماع، رتبهٔ متناقضین، بالاتر از متضادّین هست ولی آیا کسی در متناقضین، تصوّر و تفوّه مقدّمیّت نموده است؟

مثلاً وجود زید و عدم زید با یکدیگر متناقض هستند، وقتی بین وجود و عدم، تناقض، مطرح است، لابد بین وجود و عدم العدم، ملائمت و ارتباط برقرار است، اکنون سؤال ما، این است که وقتی بین آن دو، ارتباط و ملائمت مطرح شد، باید مقدّمیّت هم باشد یعنی عدم العدم، مقدّمهٔ وجود ضد هست یا این که مقدّمیّتی مطرح نیست بلکه وجود زید با عدم زید، امتناع اجتماع دارد بنابراین، وجود زید با عدم زید، سازگار نیست بلکه با عدمِ عدمِ زید، ملائمت دارد امّا امکان ندارد که عدمِ عدمِ زید، نسبت به وجود زید، مقدّمیّت داشته باشد.

در باب متناقضین با این که امتناع اجتماعشان قوی‌تر از امتناع اجتماع متضادّین هست، کسی تفوّه به مقدّمیّت، ننموده آن وقت شما چگونه در بحث «ضدّین» مقدّمیّت را مطرح کردید؟

---

۱ - الف : غرضه: توضیح اتحاد رتبة عدم احد الضدین مع وجود الآخر، و لیس هذا برهاناً آخر، بل هو مثبت لقوله: «لان المعاندة ... الخ». ر. ک : منتهی الدرایة ۲ / ۴۲۹.

ب : یمکن ان یکون توضیحاً للبرهان السابق بالتنظیر و هو واضح و یمکن ان یکون اشارة الی برهان آخر علی عدم التمانع توضیحه ... ر. ک : شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۷۷.

۲ - جمع بین کلمهٔ «قضیة» و «لا تقتضی»، چندان جالب نیست اگر کلمهٔ «قضیة» نباشد، معنای عبارت، واضح‌تر است.

کیف؟ ولو اقتضی التّضادّ توقّف وجود الشّيء علی عدم ضدّه، توقّف الشّيء علی عدم مانعه، لاقتضی توقّف عدم الضّدّ علی وجود الشّيء توقّف عدم الشّيء علی مانعه، بداهة ثبوت المانعيّة في الطّرفين، و كون المطاردة من الجانبين، و هو دور واضح[1] [۱].

خلاصهٔ دلیل دوّم: شما مسألهٔ مقدّمیّت را بر اساس معاندت بنا کردید و این معاندت در متناقضین به نحو قوی‌تر، تحقّق دارد و مع ذلك اصلاً مسألهٔ مقدّمیّت، مطرح نیست پس چرا در باب متضادّین که معاندت کمتری تحقّق دارد، شما مسألهٔ مقدّمیّت را مطرح نمودید؟

[۱] ـ دلیل سوّم : مقدّمیّت، مستلزم «دور» هست زیرا شما که می‌گوئید وجود این ضد، توقّف بر عدم آن ضد دارد، اگر از شما سؤال کنیم، علّت توقّف چیست، پاسخ می‌دهید که این ضد، مانع هست و عدم المانع هم یکی از مقدّمات وجود شیء هست پس وجود این ضد ـ بنا بر قول شما ـ متوقّف بر عدم ضد دیگر هست ـ همان توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد ـ سپس توجّه خود را به عدم المانع جلب نموده، می‌گوئیم: عدم مانع هم توقّف بر وجود این ضد دارد، چرا این ضد و این مانع، تحقّق پیدا نکرده، علت عدم تحقّق این ضد چیست؟ علّتش وجود این مانع هست زیرا مسألهٔ مانعیّت، یک طرفه و مانند مانع در سائر موارد نیست مثلاً شما که می‌گوئید رطوبت، مانع از تحقّق احراق هست، در آن مثال، مانعیّت، یک جانبه و یک طرفه هست ولی در محلّ بحث، «تمانع» مطرح است یعنی: همان طور که این ضد، مانع برای آن ضد هست، عکس آن هم صادق است، بدیهی است که تمانع از باب تفاعل هست و شما هم در بیان قبلی خود،

---

۱ - لتوقف فعل الواجب ـ كالصلوة ـ على ترك ضدها و هو الازالة، اذ المفروض كون الازالة ضداً للصلوة، و الضدان لا يجتمعان، فلابد فی تحقق الصلوة من ترك الازالة، فالواجب موقوف على عدم الازالة، وكذلك وجود الازالة منوط بترك الصلوة لمضادتها للازالة، ففعل الواجب موقوف على ترك ضده، و ترك ضده ايضاً موقوف على فعل الواجب، لكون المطاردة و التضاد من الطرفين و هذا دور، و بطلانه يكشف عن عدم مقدمية ترك احد الضدين لوجود الآخر. و .ک : منتهی الدراية ۲ / ٤٣٢.

و ما قيل [١] في التّفصّي عن هذا الدّور من أنّ التّوقّف من طرف الوجود فعلي، بخلاف التّوقّف من طرف العدم، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه، و لعلّه كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضّدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به، و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدّور [١].

اعتراف کردید که مقتضای معاندت، ممانعت هست یعنی: هر کدام اتّصاف به مانعیّت دارد و اگر هر یک اتّصاف به مانعیّت، پیدا کرد، می‌گوئیم: اگر بنا باشد، این ضد، تحقّق پیدا کند، متوقف بر عدم آن مانع ـ و آن ضد ـ هست، علّت نبودن آن ضد چیست و چرا آن ضد، موجود نشده، لابد منشأش، وجود این مانع هست و وجود این مانع، سبب شده که آن ضد، تحقّق پیدا نکرده پس وجود این ضد، متوقف بر عدم آن و عدم آن ضد هم متوقف بر وجود این هست «فهذا دور محض»، یعنی: اگر بنا باشد قائل به مقدّمیّت شویم، مستلزم دور است و: «**وجود هذا الضّدّ متوقّف على عدم ذاك الضّدّ و عدم هذا الضّدّ يتوقّف على وجوده**»، و الّا چرا این ضد، تحقّق پیدا نکرده؟ این مانع نمی‌گذارد که آن ضد، وجود پیدا کند پس در حقیقت: «وجود هذا الضّدّ يتوقّف على نفسه فهذا دور محض».

[١] ـ **اشکال :** مستشکل، ایراد دقیق و مفصّلی را بیان کرده و می‌گوید: مسألهٔ

---

١ ـ اصل التفصی للمحقق الخونساری و قد تفصی به عما اورده المحقق السبزواری من الدور غیر ان المصنف تصرف فی التفصی بما یؤکده و یؤیده (و حاصله) ان التوقف من طرف الوجوب فعلی بمعنی ان وجود احد الضدین یتوقف علی عدم الضد الاخر علی کل تقدیر فلا یعقل ان یوجد هذا و لا یکون ذاك معدوماً ابداً الا ان التوقف من طرف العدم تقدیری بمعنی انه لو فرض المقتضی لذلك الضد موجوداً مع بقیة شرائطه غیر عدم المانع کان عدمه حینئذٍ مستنداً الی وجود هذا الضد و متوقفاً علیه . . .» ر . ک : عنایة الاصول ١ / ٤٢٤ .

.....

«دور» به کیفیّت مذکور، نیست زیرا آن، دو «توقّفی»[1] راکه شما بیان کردید، با یکدیگر متفاوت هستند.

بیان ذلک : توقّف اوّل، فعلی، منجّز و بدون قید و شرط است یعنی: اگر بنا باشد، این ضد، وجود پیداکند، باید تمام مقدّماتش موجود شود، اگر ذی المقدّمه‌ای بخواهد موجود شود، باید علّت تامّه ـ بتمام اجزائه و خصوصیّاته ـ وجود پیداکند و تمام موانع آن، مفقود باشد تا یک شیء، تحقّق پیداکند بنابراین اگر گفتید وجود این ضد، توقّف بر عدم ضدّ دیگر دارد، آن توقّف، حقیقی، فعلی و بدون قید و شرط هست، اگر بخواهد این ضد، وجود پیداکند باید مقتضی و شرائط آن، موجود و موانعش مفقود باشد، یکی از موانع، وجود آن ضد هست که این هم نباید تحقّق داشته باشد تا این که ذی المقدّمه ـ به قول شما ـ و این وجود، تحقّق پیداکند پس: در توقّف اوّل، مسألهٔ فعلیّت و تنجّز مطرح است یعنی: «**وجود هذا الضّدّ یتوقّف بالفعل علی عدم ذاك الضّدّ**» ـ آن توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد.

امّا توقّف دوّم: شما گفتید عدم آن ضد، متوقّف بر وجود این ضد هست که این مطلب، مورد قبول ما نیست به عبارت دیگر: از شما نمی‌پذیریم که آن توقّف، فعلی باشد.

اگر شیء بنا باشد، تحقّق پیدا نکند، آیا حتماً باید مستند به وجود مانع باشد؟

اگر ذی المقدّمه، تحقّق پیدا نکرد، معنایش این است که مانعی برای تحقّق آن، وجود داشته یا این که نه، در جانب عدم تحقّق، صدها مسأله و راه، وجود دارد، یک علّتش این است که مقتضی، وجود نداشته باشد، راه دیگرش این است که شرائط وجود، نبوده و یک راهش این است که مبتلای به مانع بوده.

---

۱ – وجود هذا الضد «یتوقّف» علی عدم ذاك الضد و عدم هذا الضد «یتوقّف» علی وجوده.

.....

اگر «کون علی السّطح»، تحقّق پیدا نکرد، نمی‌توان گفت عدم تحقّق آن به علّت وجود مانع بوده بلکه ممکن است مقتضی برای آن، تحقّق نداشته و شرائطش مفقود بوده و محتمل است که مستند به وجود مانع باشد.

خلاصه : در توقّف اوّل، مسأله بر محور وجود بود، «وجود هذا الضد یتوقّف علی عدم ذاك الضد»، اگر بخواهد وجود پیدا کند باید تمام مقدّمات آن، تحقّق داشته باشد و چنانچه بنا باشد این ضد، تحقّق پیدا نکند، عدم تحقّق آن، استناد به وجود مانع ندارد، ممکن است مستند به عدم وجود مقتضی باشد که در این صورت، عدم تحقّقش متوقّف بر وجود مانع نیست بلکه متوقّف بر عدم مقتضی و مستند به نبودن شرط هست پس چرا شما آن دو توقّف را یکسان بحساب آورده و می‌گوئید وجود این، متوقّف بر عدم آن و عدم آن، متوقّف بر وجود این می‌باشد، نه، عدم آن، متوقّف، بر وجود این نیست بلکه عدم آن ممکن است مستند به عدم مقتضی باشد.

قوله : «و لعلّه کان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود احد الضّدّین . . .».

شاید اصلاً ثبوت مقتضی و شرائط آن ضد، استحاله دارد ـ از جهت تعلق نگرفتن ارادهٔ ازلیه به وجود یکی از ضدین و تعلق گرفتن آن به وجود ضد دیگر.

سؤال : در موردی که ارادهٔ ازلیّه، تعلّق گرفته که این ضد موجود نشود، عدم وجود ضد، استناد به چه چیز دارد و آیا می‌توان گفت مستند به وجود مانع هست؟

خیر، مستند به ارادهٔ ازلیّهٔ الهیّه هست[1] که متعلّق به وجودش نشده و لذا استحاله دارد که این ضد موجود شود ـ ارتباطی به مانع و وجود ضدّ دیگر ندارد.

خلاصهٔ ایراد مستشکل : می‌توان گفت مسألهٔ «دور» باطل است و آن دو توقّف، یکسان نیست، توقّف در ناحیهٔ وجود، تنجیزی ولی د رناحیهٔ عدم، تعلیقی هست یعنی

---

۱ ـ مستند به عدم مقتضی هست.

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، و أمّا إذا كان كلّ منهما متعلّقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحد الشّخصين حركة شيء، و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكلّ منهما حينئذ موجوداً، فالعدم ـ لا محالة ـ يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع [١].

امکان دارد که استناد به وجود مانع، پیدا کند.

[١] ـ تذکّر : مستشکل ـ ما قیل ـ ایرادی بر خورد، وارد نموده و سپس پاسخش را بیان کرده است.

اشکال : شما ـ مصنّف ـ درصدد هستید که عدم ضد را به عدم مقتضی، مستند نمائید، ما موردی را به شما ارائه می‌دهیم که به وجود مانع استناد دارد به عبارت دیگر: مثالی به شما ارائه می‌نمائیم که «توقّف» از هر دو طرف، فعلی باشد، چنین نباشد که به عدم مقتضی ـ یا عدم شرط ـ استناد پیدا کند و آن در موردی است که:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فرض کنید شخص واحد در مقام ایجاد ضد بر نیامده بلکه دو اراده و دو نفر به این کیفیّت، فعالیّت می‌کنند: یک نفر، تلاش می‌کند که فلان جسم را حرکت دهد و شخص دیگر هم اراده می‌کند، همان جسم، سکون داشته باشد ـ حرکت و سکون هم دو امر متضاد هستند ـ و در نتیجه، آن کسی که ارادهٔ حرکت جسم را داشت بر حریف خود، غلبه پیدا کرد.

مستشکل : در مثال مذکور، توقّف از هر دو طرف، فعلیّت دارد زیرا: «حرکت»، متوقّف بر عدم سکون است و این مسأله را شما هم در توقّف اوّل، قبول کردید که وجود این بر عدم آن، متوقّف است پس حرکت، متوقّف بر عدم سکون هست.

چرا «عدم سکون» تحقّق پیدا کرد و سکون، محقّق نشد و آیا علّت عدم تحقّق سکون، عدم مقتضی بود؟

قلت : هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، و هي ممّا لابدّ منه في وجود المراد، و لا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضّدّ، لكونه مسبوقاً بعدم قدرته ـ كما لا يخفى [١].

خیر، زیرا فرض ما این بود که مقتضی نسبت به آن هم موجود بود چون یکی از آن دو نفر، سکون جسم مذکور را اراده کرده بود، مقتضی سکون ـ ارادهٔ حریف مغلوب ـ تحقّق داشته پس چرا با این که مقتضی سکون وجود داشت امّا تحقّق پیدا نکرد؟ لابد به وجود حرکت و مانع، استناد دارد بنابراین در فرض مذکور، حرکت، مستند به نبودن سکون هست و عدم سکون هم استناد به حرکت ـ مانع ـ دارد پس توقّف از هر دو طرف، فعلیّت پیدا می‌کند و شما در فرض مذکور، چه جوابی دارید؟

اگر در یک مورد هم «دور» تحقّق پیدا کند، اساس کلام، باطل خواهد شد و لزومی ندارد «دور» در تمام موارد، محقّق شود زیرا اگر در یک مورد، «دور»، لازم آید، کاشف از بطلان مطلب هست، در مثال مذکور «دور» لازم آمد و ...

[١] ـ **جواب :** مستشکل، پاسخ ایراد خود را به این نحو بیان کرده که: در مثال مذکور هم کمبود و نقصان از ناحیهٔ مقتضی هست و ارتباطی به مانع ندارد زیرا نباید مقتضی را صِرف «اراده» بحساب آورد و اراده به تنهائی «مقتضی» سکون نیست بلکه باید قدرت هم به آن، ضمیمه شود و الّا اگر کسی اکنون ارادهٔ «طیران الی السّماء» نماید، شما می‌گوئید، مقتضی طیران، تحقّق دارد؟

خیر، قدرت هم در دریف اراده ـ در باب مقتضی ـ مدخلیّت دارد و آن کسی که اراده‌اش مغلوب شده از نظر قدرت، ضعیف بوده و لذا عدم تحقّق سکون ـ عدم تحقّق مراد او ـ استناد به ضعف مقتضی و نبودن بعضی از اجزاء آن دارد نه این که مستند به وجود مانع باشد.

غير[١] سديد، فإنّه و إن كان قد ارتفع به الدّور، إلا أنّ غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها، لاستحالة[٢] أن يكون الشّيء الصّالح لأن يكون موقوفا عليه الشّيء موقوفا عليه، ضرورة أنّه[٣] لو كان في مرتبة[٤] يصلح[٥] لأن يستند إليه، لما كاد يصحّ أن يستند فعلاً إليه [١].

خلاصه : مستشکل می‌گوید در هیچ موردی نمی‌توانید مسألهٔ «دور» را مطرح کنید و از طریق دور، مسألهٔ مقدّمیّت عدم احد ضدّین را برای وجود ضد دیگر، تصحیح و تثبیت نمائید.

[١] ـ خلاصهٔ ایراد قبلی ـ «ما قیل» ـ: علّت این که فرضاً ضدّ «الف»، وجود پیدا نمی‌کند و ضدّ «ب»، موجود می‌شود، این است که: پیوسته، مقتضی وجود در ضد «الف» نبوده و آن مقتضی به ارادهٔ ازلیّهٔ الهیّه، برگشت می‌کند که: متعلّق به وجود ضد «الف» نشده امّا متعلّق به ضدّ دیگر شده پس همیشه موجود نشدن یک ضد، استناد به

---

١ - ای : «و ما قیل فی التفصی . . . غیر سدید.»

[٢ - تعلیل لبقاء الغائلة. «و محصل تقریبه»: انه یستحیل ان یکون الشیء الصالح للعلیة معلولاً. و المراد بقوله: «الشیء الصالح» هو وجود الضد کالازالة التی فرضت صلاحیتها للعلیة لعدم الصلوة فیستحیل ان یکون وجود الازالة معلولاً لعدم الصلوة کما هو مقتضی مقدمیة عدم احد الضدین لوجود الآخر.

٣ - هذا تقریب الاستحالة، «و حاصله» الذی تقدم تقریبه فی التوضیح المتقدم هو: ان الشیء ـ کوجود الازالة ـ اذا کان بذاته صالحاً لان یکون علة لغیره ـ کعدم الصلوة ـ امتنع ان یکون هو معلولاً لذلك الغیر فعلاً کما هو المفروض فی المقام من مقدمیة ترك احد الضدین لوجود الآخر، لان وجود الازالة اذا کان صالحاً لان یستند الیه عدم الصلوة امتنع ان یکون مستنداً الی عدم الصلوة فعلاً کما هو قضیة مقدمیة ترك احد الضدین لوجود الآخر فیبطل توقف وجود الضد علی عدم ضده.

٤ - و هی: مرتبة العلیة التی لا تجتمع مع مرتبة المعلولیة و علی هذا، فقوله: «یستند» الاول مبنیّ للمجهول و قوله: «یستند» الثانی مبنیٌّ للمعلوم.

٥ - کاستناد عدم الصلوة الی وجود الازالة فلا یصح استناد وجود الازالة الی عدم الصلوة فعلاً. و ضمیرا ـ کان ـ و ـ یصلح ـ راجعان الی: الشیء الصالح ـ] ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٤٤٠ ـ ٤٣٩.

.....

عدم مقتضی دارد نه استناد به وجود مانع، پس چرا می‌گوئید اگر مسألهٔ ممانعت مطرح است، همان طور که وجود این بر عدم آن، توقّف دارد، عدم آن هم بر وجود این متوقف است، خیر، این مسأله از نظر ما پذیرفته نیست، وجود این ضد بر عدم آن، متوقّف است امّا عدم آن متوقّف بر وجود این نمی‌باشد بلکه عدم آن به علّت نبودن مقتضی وجود هست لذا چرا شما مسألهٔ «دور» را مطرح کرده و از طریق دور، مسألهٔ مقدّمیّت را ابطال کردید.

قوله: **غیر سدید فانّه و ان کان قد ارتفع به الدّور الا انّ . . .»**

مصنّف ﷺ : با بیان شما مسألهٔ «دور»، منتفی می‌شود و ما هم از شما می‌پذیریم لکن مطلب دیگری داریم که آن هم مانند «دور»، ممتنع است و شما هم نمی‌توانید آن را انکار نمائید.

بیان ذلک : شما ـ مستشکل ـ می‌گوئید: وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن ضد هست و ما خواستیم اشکال کنیم که: عدم آن ضد هم توقّف بر وجود این ضد دارد تا مستلزم دور باشد امّا شما با بیان صحیح خود، مانع تحقّق دور شدید لکن سؤال ما این است که: عدم آن ضد گرچه به وجود این ضد، متوقّف نیست ـ به قول شما مستند به عدم مقتضی هست ـ امّا آیا امکان دارد که عدم آن ضد ـ ولو به صورت قضیّهٔ شرطیه[1] ـ به وجود این ضد، مستند باشد؟

آری، فعلاً آن ضد، وجود ندارد و عدمش هم پیوسته، استناد به عدم مقتضی دارد امّا

---

۱ ـ مانند قضیّهٔ شرطیّهٔ : «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا»، هیچ‌گاه در زمین و آسمان، پروردگاری، جز ذات احدیّت، وجود ندارد امّا قضیّهٔ مذکور، صادق و دالّ بر ملازمهٔ بین شرط و جزا هست و اصلاً دلالتی بر تحقّق طرفین قضیّه ندارد.

.....

می‌توان چنین قضیهٔ شرطیه‌ای ترتیب داد و گفت: آری عدم آن، مربوط به عدم مقتضی هست لکن اگر فرض کنید مقتضی و شرائط آن ضد، وجود دارد و مع ذلك آن ضد، وجود پیدا نمی‌کند، لا محاله ـ در این صورت فرضی ـ عدم آن ضد به وجود ضدّ اوّل ـ مانع ـ استناد پیدا می‌کند و شما در صدق قضیهٔ فرضی و تعلیقی مذکور نمی‌توانید، تردید کنید.

اگر شما بیان مذکور را پذیرفتید، مسألهٔ دیگری ـ غیر از «دور» ـ مطرح می‌کنیم که مانند دور، مستحیل است.

توضیح ذلک : شما می‌گوئید وجود این ضد بر عدم آن ضد، متوقّف است، بدیهی است که معنای توقّف، این است که: عدم آن ضد، تقدّم رتبی بر وجود این ضد دارد و شما قضیهٔ شرطیهٔ مذکور را هم که نمی‌توانید، انکار نمائید یعنی: قبول دارید که عدم آن ضد به صورت قضیهٔ شرطیه می‌تواند بر وجود این ضد، توقّف داشته باشد در این صورت است که می‌گوئیم لازمهٔ کلام شما این است که وجود این ضد[1] در مرتبه و مرحله‌ای قرار گرفته که امکان دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند[2] ـ وقوعش در این مرحله، قابل انکار نیست ـ در نتیجه اگر «امکان» به نحو مذکور، ثابت شد، معنایش این است که وجود این ضد، تقدّم رتبی بر آن عدم دارد و تقدّم مزبور، الآن ثابت است گرچه استناد و توقّفی، مطرح نیست تا این که مستلزم دور باشد، آری اگر استناد و توقّف، مطرح بود، مستلزم دور بود لکن ما بیان مستشکل

---

۱ ـ گرچه فعلاً نقشی ندارد و این عدم به این وجود، ارتباطی ندارد بلکه به عدم مقتضی، مستند هست.

۲ ـ به عبارت دیگر: قضیهٔ شرطیه، چنین حکمی دارد که: «ممکن» است روزی فرضاً عدم ضد، استناد به وجود این ضد، پیدا کند.

.....

ـ مـا قـبیل ـ را پـذیرفتیم کـه اسـتناد و تـوقّفی مـطرح نـیست امّـا ایـن مـعنا را کسـی نـمی‌توانـد انکـار کـند که: وجـود ایـن ضـد، در مـرتبه‌ای قـرار گـرفته کـه «امکان» دارد، عدم ضد دیگـر بـه او استناد پـیداکـند و بـر او مـتوقّف شـود و هـمین مقدار که شما امکان، صلاحیّت و شایستگی وجود این ضد را برای استناد عدم ضد دیگر ـ به او ـ پذیرفتید، استحاله، تحقّق پیدا می‌کند زیرا معنای صلاحیّت، این است که: وجـود این، تـقدّم رتـبی بـر عـدم آن داشـته بـاشد، عـدم را هـم کـه مـی‌گوئید تـقدّم رتـبی بـر وجود دارد پس وجود، متوقّف بر عدم آن هست و عدم آن هم، تأخّـر رتـبی از وجـود این ضد دارد. بنابراین: «عدم»، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد دارد و هـم تأخّـر رتـبی از وجود ضد دارد و چگونه می‌شود که عدم، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد، پیداکـند و هـم تأخّر رتبی[1]؟

همچنین «وجود» ضد، هم تأخّر رتبی از عدم دارد ـ زیرا متوقّف بر عدم هست ـ و هم تقدّم رتبی بر عدم دارد، چون امکان و صلاحیّت دارد که عدم به او استناد پیداکند و همین صلاحیّت و شایستگی، موضوع تقدّم رتبی را تصحیح می‌کند گـرچـه بـالفعل، تـوقّف و استنادی، محقّق نباشد.

نتیجه : اگر ما از مسألهٔ «دور» صرف نظر و با شـما مـوافـقت کـردیم، غـائلهٔ اخـیر را چگونه حل می‌کنید ـ که شیء نسبت به شیء دیگـر هـم تـقدم رتـبی داشـته بـاشد و هم تأخّر؟

---

۱ ـ علّت تقدّم رتبی، این است که فعلاً وجود ضد بر او متوقّف است و تأخّر رتبی هم برای این است که «امکان» دارد، این عدم، استناد به وجود مانع پیداکند و امکان استناد به وجود مانع، عدم را از وجود مانع، متأخّر می‌کند.

و المنع[1] عن صلوحه لذلك بدعوى : أنّ قضيّة كون العدم مستنداً إلى وجود الضّدّ، لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي، و إن كانت صادقة، إلا أنّ صدقها لا يقتضي كون الضّدّ صالحاً لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشّرطيّة صدق طرفيها [١].

---

[١] ـ ممكن است شما همان طور كه مسألهٔ توقف را منع كرديد، مسألهٔ «امكان» و «صلاحيّت» را هم منع كنيد و بگوئيد: وجود اين ضد، متوقف بر عدم آن هست امّا عدم آن، همان طور كه «بالفعل»، بر وجود اين، متوقف نيست، «بالامكان» هم توقّف بر وجود اين ندارد و اصلاً وجود اين ضد، صلاحيّت ندارد كه آن عدم ـ ولو فرضاً ـ به او استناد، پيدا كند.

اگر شما چنان ادعائی نمائيد و مستندش هم اين باشد كه: صدق قضايای شرطيّه، تابع ثبوت ملازمه هست امّا لزومی ندارد كه طرفين آن هم صادق باشد، همان طور كه می‌گوئيد: قضيّهٔ شرطيّهٔ «لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا»، صادق است و ملاک صدق آن، ملازمهٔ بين شرط و جزا هست، تعدّد الهه با فساد آسمان و زمين، ملازمه دارد امّا نفس شرط و جزا، تحقّق ندارد[2] پس صدق قضيّهٔ شرطيّه، متوقّف بر صدق و تحقّق طرفين آن نيست و در نتيجه بگوئيد در محل بحث هم به همين نحو است كه: اگر مقتضی و شرائط وجود آن ضد، تحقق داشته باشد عدم آن ضد، به وجود مانع، استناد پيدا می‌كند. بين وجود مقتضی ضد و استناد عدم وجودش به مانع، ملازمه هست گرچه هيچ‌گاه استناد به مانع تحقق پيدا نمی‌كند و همیشه عدم ضد، مستند به نبودن مقتضی هست نه وجود مانع پس چرا شما ـ مصنّف ـ مسألهٔ صلاحيّت

---

١ - . . . و لماكان هنا مظنة سؤال و هو انه قد قرر فی محله ان صدق القضية الشرطية انما هو بصدق الربط بين المقدم و التالي لا بصدق الطرفين و لهذا قد تتركب من كاذبتين نحو قوله تعالى: «لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا» اذا عرفت هذا فنقول يصدق هيهنا انه لوكان المقتضی لوجود احد الضدين موجوداً بشراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه لكان عدمه حينئذٍ لا محالة مستنداً الى وجود الآخر لكنه لا يستلزم صدق التالي و هو كون وجود الضد مما يصلح ان يكون موقوفاً عليه كی يلزم غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالی فاجاب عنه بقوله: «و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان . . .» ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتی ١ / ١٧٨.

٢ - تعدّد الهه، تحقّق ندارد و همچنين فساد آسمان و زمين هم تحقّق ندارد.

مساوق[1] لمنع مانعيّة الضّدّ و هو يوجب رفع التوقّف رأساً من البين؛ ضرورة أنّه لا منشأ لتوهّم توقّف أحد الضّدين على عدم الآخر، إلا توهّم مانعيّة الضّدّ ـ كما أشرنا إليه ـ و صلوحه لها[2] [١].

و شايستگى را مطرح كرديد ـ به نحوى كه بيان كرديم.

[١] ـ مصنّف ﷺ : اگر شما مسألهٔ صلاحيّت را هم منع كنيد ـ و بگوئيد وجود ضد، نسبت به عدم، هيچ‌گونه ارتباطى ندارد، نه توقّف فعلى مطرح است و نه صلاحيّت و شايستگى ـ لازمه‌اش اين است كه: اساس كلام خودتان را از بين ببريد زيرا: پايهٔ كلام شما

---

١ ـ اى : «و المنع» عن صلوحه . . . «مساوق» لمنع مانعية الضد. . .

٢ ـ توضيح الجواب ان ما ذكرته من عدم توقف صدق الشرطية على صدق المقدم و لا على صدق التالى بل على صدق الربط مسلم بحسب طبيعة القضية الشرطية من حيث هى هى الا ان خصوصية المقام اقتضت صدق التالى لا ان القضية الشرطية بطبعها اقتضت ذلك فانه لو لم يكن الضد صالحاً للمانعية عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضى المذكور يلزم ان لا يكون الضد مانعاً فان عدم اللازم يكشف عن عدم الملزوم و اذا لم يكن مانعاً فلا توقف اصلاً لا من طرف الوجود و من لا طرف العدم و هذا خلف و قد علق المصنف فى هذا المقام تعليقاً هذا لفظه: «مع ان حديث اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها و ان كان صحيحاً الا ان الشرطية هنا غير صحيحة فان وجود المقتضى للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده و لا يكون الاستناد مترتباً على وجوده ضرورة ان المقتضى لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه اصلاً كما لا يخفى فليكن المقتضى لاسناد عدم الضد الى وجود ضده فعلاً عند ثبوت مقتضى وجوده هى الخصوصية التى فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه كما هو الحال فى كل مانع و ليست فى الضد تلك الخصوصية كيف و قد عرفت انه لا يكاد يكون مانعاً الا على وجه دائر نعم انما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده لاقتضائها ما يعانده و ينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً اليها فافهم» انتهى كلامه، «حاصله»: ان الجواب المذكور فى المتن مبنى على تسليم الربط و الملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة و الاغماض عما فيه و لنا ايضاً ان نمنع صدق الربط فى الشرطية القائلة بانه لو كان وجود المقتضى لاحد الضدين ثابتاً لكان وجود الضد الآخر مانعاً عنه بان نقول ان كون وجود الضد الآخر مانعاً ليس من آثار وجود المقتضى لاحد الضدين و مترتباً عليه و انما المقتضى من شأنه و آثاره طلب وجود المقتضى بالفتح و استدعائه له و المانعية انما جائت من قبل العلة التامة للضد اللآخر لاقتضائها الضد الآخر الذى يعاند و ينافى الضد فلا تكون هذه الشرطية صادقة و قوله: «ان قلت التمانع بين الضدين . . .». ر . ك : شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ١ / ١٧٩.

إن قلت : التّمانع بين الضّدّين كالنّار على المنار، بل كالشّمس في رابعة النّهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقّف عليه، مما لا يقبل الإنكار ، فليس ما ذكر[1] إلا شبهة في مقابل البديهة [١] .

«تمانع» بود یعنی : «**كلّ ضدّ متّصف بانّه مانع عن الآخر**»، همان طوری که آن ضد، مانعیّت دارد، این ضد هم مانعیّت دارد پس چگونه امکان دارد که: این ضد، نسبت به آن ضد، مانعیت داشته باشد امّا هیچ ارتباطی با عدم آن ضد، پیدا نکند؟ به عبارت دیگر: آیا مانعیّت از یک طرف، دارای اثر هست امّا از جانب دیگر بی‌اثر است؟

اگر مسألهٔ مانعیّت، مطرح شد بالاخره ارتباطی هم مطرح است و کمترین ارتباط، امکان استناد عدم آن ضد به وجود این ضد ـ مانع ـ هست ـ گرچه در خارج هم اصلاً استنادی حاصل نشود ـ لکن صلاحیّت را هم اگر بنا باشد انکار کنیم، معنایش این است که لقب مانعیّت را از این ضد برداریم و اگر مانعیّت را برداشتیم، آن ضد هم مانعیّت ندارد که در فرض مذکور، وجود این ضد، بر عدم آن ضد، توقفی ندارد در حالی که شما توقف را مسلم می‌دانستید.

خلاصه : اگر مسألهٔ صلاحیّت را ـ به نحوی که بیان کردیم ـ انکار نمائید، اساس کلام شما ـ مستشکل ـ متزلزل می‌شود زیرا پایهٔ کلام شما بر مسألهٔ تمانع و اتّصاف هر ضد به مانعیّت نسبت به ضدّ دیگر بود و . . .

جمع بندی : مسألهٔ «دور» مطرح نیست لکن مطلب دیگری نظیر دور از نظر استحاله و محال بودن باقی می‌ماند.

[١] ـ اشکال : بالاخره شما ـ مصنّف ـ در برابر بیان واضح و بدیهی ما ـ که مفصّلاً بیان کردیم ـ چه جوابی دارید بالاخره شکّی وجود ندارد که بین ضدّین، تمانع هست و همچنین عدم المانع هم یکی از مقدّمات می‌باشد پس چرا شما انکار می‌کنید که: عدم این ضد، مقدّمهٔ وجود ضدّ دیگر باشد.

---

١ ـ ای : فلیس ما ذکر «من منع التمانع بین الضدین و رفع التوقف رأساً من البین» الا شبهةٌ فی مقابل البداهة.

قلت : التّمانع بمعنى التّنافي و التّعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه، إلا أنّه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الأخر، الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبه لا مقدّماً عليه ولو طبعاً[1]، و المانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ماكان ينافي و يزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يُعاند الشّيء و يزاحمه في وجوده [١].

به عبارت دیگر: ادلّهٔ شما، شبهه‌ای در برابر یک مطلب واضح و آشکار است و فرض کنید که ما نتوانیم پاسخ کلام شما را بیان کنیم لکن شما در برابر آن مطلب بدیهی، چه پاسخی دارید.

به عبارت صریح‌تر: کدام یک از این دو مطلب را می‌توانید، انکار نمائید: ١ ـ بین ضدّین تمانع هست. ٢ ـ عدم المانع، یکی از مقدّمات می‌باشد ـ ما با توجّه به دو نکتهٔ اخیر گفتیم «عدم ذاك الضّدّ يكون مقدمة لوجود هذا الضد.»

[١] ـ جواب : کلمهٔ «مانع» و «تمانع» ـ در محلّ بحث ـ با کلمهٔ «مانعی» که عدم المانع، یکی از مقدّمات هست، متفاوت می‌باشند و گویا بین آن دو، خلطی واقع شده و لذا شما در ما نحن فیه، چنان نتیجه‌ای گرفتید.

سؤال : معنا و مفهوم مانعی که عدمش یکی از مقدّمات می‌باشد، چیست؟

جواب : «مانع» یعنی: چیزی که با مقتضی وجود، مزاحمت می‌کند و نمی‌گذارد مقتضی در مقتضا تأثیر نماید مثلاً «رطوبت» ـ نسبت به احراق ـ مانعیّت دارد یعنی: رطوبت، مانعی هست برای این که مقتضی در مقتضا اثر نماید به عبارت دیگر، رطوبت، مانع تحقّق احراق هست یعنی در عین حال که نار ـ مقتضی ـ موجود هست امّا مانع ـ رطوبت ـ سدّ راه مقتضی می‌باشد بنابراین، معنای «مانع»: «المانع عن تأثير المقتضى» می‌باشد. امّا در محل بحث، آن تمانعی راکه شما برای ضدّین، بیان کرده و مثلاً گفتید

---

١ ـ التقدّم الطبعی فی الاصطلاح تقدّم العلة الناقصة علی المعلول و اما تقدّم العلة التّامة فهو التقدم بالعلیّة. ر.ک : حقائق الاصول ١ / ٣١٠.

نعم العلّة التّامة لأحد الضّدّين، ربما تكون مانعاً عن الآخر، و مزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً يكون شدّة الشفقة على الولد الغريق و كثرة المحبّة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبّة و الشّفقة، لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه، فتأمّل جيّداً.

و ممّا ذكرنا[1] ظهر أنّه لا فرق بين الضّدّ الموجود و المعدوم، في أنّ عدمه[2] الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لابد أن يجامع معه من غير مقتضٍ لسبقه، بل[3] قد عرفت[4] ما يقتضي عدم سبقه [١].

سفیدی و سیاهی، متضاد هستند و در نتیجه، تمانع دارند، معنایش این است که: بین آن دو، عدم امکان اجتماع برقرار هست و آن دو در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند بلکه امتناع اجتماع دارند ـ وجود یکی با عدم دیگری در یک رتبه هست، نه این که تقدّم رتبی و طبعی، مطرح باشد، هر دو در یک رتبه می‌باشند ـ پس معنای تمانع ـ در محلّ بحث ـ معاندت در وجود و عدم امکان اجتماع وجودی هست و این غیر از آن مانعی هست که عدم المانع، یکی از مقدّمات می‌باشد. آن مانع، با مقتضی، مزاحمت دارد و مانع تأثیر مقتضی می‌شود امّا در محلّ بحث، مسألهٔ مقتضی، مطرح نیست بلکه مسأله، این است که سفیدی و سیاهی در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند.

خلاصه : مانعیّت و تمانع ـ در محلّ بحث ـ با آن مانعی که عدمش یکی از مقدّمات هست، هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

[١] ـ آری می‌توان مطلبی نظیر آن جا تصوّر نمود لکن آن تنظیر، لطمه‌ای به بیان

[١ - من عدم مقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر . . .

٢ - اى عدم الضد مطلقاً، كعدم البياض الملائم للشيء كوجود السواد المناقض عدم البياض لوجوده بالضرورة المعاند هذا الوجود لذلك الشيء ـ اعنى السواد ـ، لوضوح التضاد بين السواد و البياض.

٣ - هذا اشارة الى: برهان الدور المترتب على مقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر.

٤ - حيث قال فى اوائل بحث الضد: «كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده . . . الخ.»] ر.ک : منتهى الدراية ٢ / ٤٥٣ ـ ٤٥٠ .

.....

ما، وارد نمی‌کند.

توضیح ذلک : شما از توجّه به نفس ضدّین، صرف نظر و به علّت تامّهٔ احدهما توجّه نمائید، گاهی علّت تامّهٔ یکی از ضدّین می‌تواند، نسبت به ضد دیگر، مانعیّت پیدا کند یعنی مانع تأثیر مقتضی ضد دیگر شود.

مثال : فرض کنید، فرزند و برادر شخصی در حال غرق شدن هستند و آن فرد، درصدد انقاذ آن‌ها برآمده امّا می‌داند که نجات آن دو، غیر ممکن است لذا مسألهٔ تضاد، مطرح می‌شود یعنی: انقاذ ولد، مضادّ با انقاذ برادر و انقاذ برادر، مضادّ با انقاذ ولد هست و جمع بین آن دو، میّسر نیست لذا آن فرد، مشغول نجات فرزند خود می‌شود زیرا علّت تامّهٔ انقاذ ولد، یعنی: کثرت شفقت، نسبت به فرزند، بلا نظیر هست و علّت مذکور، مانع می‌شود که محبّت برادری، تأثیر در انقاذ اخ نماید و اگر این مسأله مطرح نبود، محبّت برادری تأثیر در انقاذ او می‌نمود امّا کثرت علاقه به فرزند، سدّ راه محبت برادری می‌شود و نمی‌گذارد آن محبّت در انقاذ اخ، تأثیر نماید.

در مثال مذکور، چنان مانعی تصوّر نمودیم لکن آن مانع، ارتباطی به انقاذ ندارد بلکه مربوط به علّت تامّهٔ انقاذ ولد هست، علّت تامّهٔ انقاذ ولد، مانعیّت پیدا می‌کند و بحث ما در مانعیّت نفس ضدّین هست نه مقتضی و علّت تامّهٔ آن‌ها به عبارت دیگر: ما مسألهٔ مانعیّت را در نفس ضدّین، بررسی می‌کنیم و شما به هیچ وجه نمی‌توانید آن مانعیّتی را که رطوبت، نسبت به احراق دارد در باب ضدّین، جاری نمائید بلکه در باب ضدّین، «تمانع» به معنی عدم امکان اجتماع، مطرح است و نتیجه‌اش این است که: وجود این ضد با عدم آن ضد، ملازمند، در رتبهٔ واحد قرار دارند و مسألهٔ تقدّم و تأخّر که معنای مقدمیّت هست، مطرح نمی‌باشد.

نتیجه : در آن دلیلی که به نظر شما بسیار واضح ـ و کالشّمس فی رابعة النّهار ـ بود، خلطی واقع شده و شما خیال کردید، کلمهٔ مانع ـ در محلّ بحث ـ با مانعی که عدمش یکی از

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام، حيث قال بالتّوقّف على رفع الضّدّ الموجود، و عدم التّوقّف على عدم الضّدّ المعدوم، فتأمّل في أطراف ما ذكرناه، فإنّه دقيق و بذلك حقيق. فقد ظهر عدم حرمة الضّدّ من جهة المقدّميّة [۱].

مقدّمات هست، با یکدیگر ارتباط دارند، در حالی که چنین نیست.

[۱] ـ بعضی چنین تفصیلی داده‌اند که: در یک مورد، مسألهٔ مقدّمیّت، صحیح و در مورد دیگر، غیر صحیح است.

بیان ذلک : گاهی ضدّی تحقّق دارد، مثلاً جسمی متّصف به سفیدی هست لکن شما درصدد هستید که ضدّ دیگر را موجود و به جای سفیدی، سیاهی را محقّق نمائید، مفصّل فرموده است: مسألهٔ مقدّمیّت در فرض مذکور، کاملاً واضح است زیرا اگر بنا باشد سواد به جای بیاض قرار گیرد، آیا متوقّف بر این نیست که بیاض برداشته شود و آیا رفع ضدّ موجود اوّل، مقدّمهٔ تحقّق ضدّ ثانی نیست؟

آری، در فرض مذکور نمی‌توان مقدّمیّت را انکار نمود امّا به خلاف آن فرضی که از اوّل، ضدّی، وجود نداشته تا شما بخواهید ضدّ دوّم را جانشین ضدّ اوّل قرار دهید. در فرض و مثال اخیر، بنابر قول شما ـ مصنّف ـ مقدّمیّتی مطرح نیست امّا به خلاف فرض قبل که یک ضد، وجود دارد و فردی درصدد هست که ضدّ دیگر را جانشین او نماید.

در چه صورت می‌توان ضدّ دوّم را به جای ضدّ اوّل، قرار داد و آیا با وجود ضدّ اوّل، امکان دارد که ضدّ دوّم، تحقّق پیدا کند یا این که باید ابتداءً ـ ابتداء رتبی نه زمانی ـ ضدّ اوّل، رفع و کأنّ زمینه، خالی شود سپس ضدّ دوّم، به جای آن، تحقّق پیدا کند لذا مفصّل می‌گوید: می‌توان چنین تفصیلی داد که: اگر ضد ـ وجود ضد ـ مسبوق به ضدّ اوّل باشد، متوقّف بر رفع و عدم ضدّ اوّل هست و معنای توقّف[1] هم، مقدّمیّت هست امّا در موردی که ضد، مسبوق به وجود ضدّ دیگر نبوده، کلام شما ـ مصنّف ـ صحیح است و مقدّمیّتی مطرح نیست.

---

۱ ـ توقف به معنای تقدم رتبی می‌باشد.

و أمّا[1] من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود، في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوماً بحكمه [١].

سؤال : آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب : خیر، علّت این که عدم ضدّ اوّل برای تحقق ضدّ دوّم، لازم است، مسألهٔ مقدّمیّت ـ و توقّف ـ نمی‌باشد بلکه علّتش معاندت هست، معاندت ضدّ دوّم با ضدّ اوّل، چنان اقتضائی دارد، امتناع اجتماع، دارای آن اثر هست و امکان ندارد ضدّین در یک لحظه، اجتماع پیدا کنند. هنگامی که ضدّ اوّل، موجود است چگونه امکان تحقّق ضدّ دوّم، وجود دارد، همیشه ضدّ دوّم باید با عدم ضدّ اوّل، تحقق پیدا کند، آن هم به نحو تلازم نه، مقدّمیّت، که عدم ضدّ اوّل، مقدّمهٔ ضدّ ثانی باشد، به عبارت دیگر: چه دلیلی بر مقدّمیّت دارید و ملاک توقّف و مقدّمیّت، چیست و چرا نبودن ضدّ اوّل، تقدّم بر وجود ضدّ دوّم داشته باشد؟ هیچ‌گونه تقدّمی، مطرح نیست بلکه همان مسألهٔ امتناع اجتماع ضدّین هست، اگر بنا باشد جسمی، معروض ضدّ ثانی شود، آن ضد با ضدّ اوّل، امکان اجتماع ندارد.

خلاصه : در مسألهٔ منع مقدّمیّت، بین رفع ضدّ موجود و عدم ضدّ معدوم، فرقی وجود ندارد و اصلاً عنوان مقدّمیّت، تحقّق ندارد.

تذکّر : کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانند، نوعاً بر مسألهٔ مقدّمیّت تکیه کرده‌اند لذا ما هم همان مسأله را تعقیب و اثبات نمودیم که مقدّمیّتی مطرح نیست.

[١] ـ شما ـ مصنّف ـ مسألهٔ مقدّمیت را انکار و ابطال کردید امّا آیا می‌توان مسألهٔ

---

١ ـ . . . و توضیحه: ان عدم الضد ان لم یکن مقدمة لفعل الآخر فلا اقل من کونه ملازماً له، کعدم الصلوة الذی هو ملازم لوجود الواجب، اعنی: الازالة، و المتلازمان فی الوجود متلازمان فی الحکم، فعدم الصلوة الملازم للواجب ـ کالازالة ـ واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلوة من باب التلازم یقتضی النهی التحریمی عن وجودها فالامر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه لاجل التلازم . ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٤٥٤.

.....

«تلازم» را هم نادیده گرفت؟

به عبارت دیگر: ممکن است قائلین به اقتضا ـ کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می‌دانند ـ مسألهٔ ملازمه را مطرح نموده و بگویند: متلازمین باید در حکم، متّحد باشند اگر وجود این ضد، واجب شد ـ که معنای امر به شیء هست ـ و وجود این ضد هم ملازم با عدم آن ضد شد، نتیجهٔ ملازمه، این است: همان طور که این وجود، واجب است آن عدم هم باید واجب باشد، متلازمین نباید اختلاف در حکم داشته باشند، اگر وجود این ضد، واجب است ترک ضدّ دیگر هم واجب است و اگر ترک ضدّ دیگر واجب شد، معنایش این است که وجودش حرام است زیرا اگر ترک، واجب شد، معنای وجوب ترک، حرمت فعل و حرمت وجود است پس لازم نیست که تنها از طریق «مقدّمیّت»، مسأله را حل کرد و شما ـ مصنّف ـ هم ملازمهٔ بین وجود احد ضدّین و ترک ضدّ دیگر را قبول دارید.

مصنّف رحمه‌الله : «تلازم» را نباید با «مقدّمیت» مقایسه نمود ما در مسألهٔ مقدّمیت، صغرا را منع نمودیم ـ یعنی: مقدمیّت تحقّق ندارد تا شما از آن، نتیجه‌ای بگیرید ـ امّا در مسألهٔ تلازم، نمی‌توان صغرا را منع نمود، تلازم، یک مسألهٔ غیر قابل انکار هست لکن در کبرای قضیّه به این نحو، مناقشه می‌کنیم که:

به چه دلیل، متلازمین باید در حکم، متّحد باشند و این مسأله از چه طریقی ثابت شده که اگر دو شیء ـ یا این که یک شیء، وجودی و یک شیء، عدمی ـ با یکدیگر متلازم شدند، سپس احد متلازمین، واجب شد، حتماً باید ملازم دیگر هم واجب باشد و آیا تلازم، اقتضای اتّحاد در حکم دارد؟

خیر، مقتضای تلازم، این است که: نباید متلازمین از نظر حکم، مختلف باشند به نحوی که امکان اجتماع نداشته باشند، مثل این که احد متلازمین، واجب و ملازم دیگر، حرام باشد.

و عدم خلوّ الواقعة[1] عن الحكم، فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعيّ لا الفعليّ، فلا حرمة للضّدّ من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه، لولا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعلي، من الحكم الواقعيّ[2] [١].

چگونه می‌شود که یکی از متلازمین واجب و ملازم دیگرش حرام باشد؟

اگر مکلّف بخواهد واجب را اتیان نماید، آن حرام تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه تصمیم داشته باشد حرام را ترک نماید، آن واجب، ترک می‌شود پس نباید متلازمین، تغایر حکمی داشته باشند امّا دلیلی نداریم که اگر یکی از آن‌ها واجب شد، باید ملازم دیگر هم واجب باشد پس ممکن است وجود این ضد ـ شیء مأموربه ـ واجب باشد امّا ترک ضدّ دیگر ـ که ملازم با آن هست ـ متّصف به وجوب نباشد.

[١] ـ سؤال : اگر وجود ضدّی، مأموربه واقع شد در این حالت، عدم آن، چه حکمی دارد؟

جواب : لزومی ندارد که آن عدم ـ بالفعل ـ واجد حکمی باشد.

اشکال : هر واقعه‌ای باید دارای یکی از احکام خمسهٔ تکلیفیّه باشد پس چرا شما می‌گوئید: لازم نیست که آن عدم، حکمی داشته باشد.

جواب : روایات و همچنین اجماع، دلالت می‌کنند که به حسب واقع و لوح محفوظ،

---

١ - على ما هو مذهب الخاصة خلافاً للعامة و يشهد لما ذكرنا من ان عدم الخلو انما هو فى الاحكام الواقعية لا الفعلية ما نقل عن سيد الموحدين عليه السلام: ان الله تعالى سكت عن اشياء و لم يسكت عنها نسياناً الخبر فان نسيانها كناية عن عدم بلوغها الى المرتبة الفعلية. ر. ك: كفاية الاصول محشىٰ به حاشيه مرحوم مشكينى ٢ / ٢١٠.

٢ - فربما يكون الضد محبوباً عند المولى الا ان محبوبية الضد الآخر عنده و بعثه اليه يمنعه أن يبعث اليه ايضاً و ذلك لا يستلزم كونه مبغوضاً عنده حتى ينتهى عنه و ان كنت فى ريبٍ من ذلك فوازن بين بعث المولى و بين انبعاث من نفسك نحو الضد فانك تجد فى نفسك ان انبعاث نفسك نحو الضد ربما لا يستلزم مبغوضية الضد الآخر بل ربما يكون محبوباً ايضاً لكن المضادّة قد منعت عن انبعائها اليه فلولا هذه المضادة لكانت تنبعث اليه ايضاً. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ١ / ١٨١.

الأمر الثالث : إنه قيل[١] بدلالة الأمر بالشّيء بالتّضمّن على النّهي عن الضّدّ العامّ، بمعنى التّرك، حيث أنّه يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل و المنع عن الترك. و التّحقيق أنّه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً، و مرتبة وحيدة أكيدة من الطّلب، لا مركباً من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه أنه يذكر له حداً، فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب و مقوّماته، بل من خواصّه و لوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الآمر الى التّرك لما كان راضياً به لا محالة، و كان يبغضه البتّة [١].

هر واقعه‌ای دارای یکی از احکام خمسه هست امّا در مقام فعلیّت و از نظر خارج، لزومی ندارد که تمام وقایع، دارای حکمی باشند و دلیلی بر آن، قائم نشده پس ممکن است وجود ضدی، واجب و مأموربه باشد امّا ترک ضدّی که ملازم با آن هست به حسب ظاهر، هیچ حکمی از احکام را نداشته باشد.

خلاصه : استدلال قائلین به اقتضا ـ از طریق ملازمه ـ به این نحو مخدوش شد که: ما صغرای قضیّه ـ ملازمه ـ را پذیرفتیم لکن کبرای قضیّه را قبول نکردیم یعنی: لزومی ندارد که متلازمین در حکم هم متّحد باشند.

جمع بندی : مسألهٔ اقتضای امر به شیء، نسبت به نهی از ضدّ خاص ـ چه از طریق ملازمه و چه از طریق مقدّمیّت ـ بی‌اساس است و : «الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن الضد.»

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟

[١] ـ تذکّر : ضدّ عام به معنی ترک مأموربه ـ عدم مأموربه ـ می‌باشد و عدم مأموربه

---

١ ـ ر. ک : معالم الدین ، ٦٣ .

.....

گاهی در ضمن اضداد خاص هست ـ مثلاً صلات، ضدّ خاص ازالهٔ نجاست می‌باشد ـ و گاهی هم به این نحو هست که مکلّف، مأموربه را انجام نمی‌دهد امّا مشغول انجام ضدّی هم نمی‌شود فرضاً او وارد مسجد و متوجّه می‌شود که آن جا متنجّس شده و امر به «ازاله» گریبانش راگرفته لکن نه اشتغال به تطهیر مسجد پیداکرد و نه مشغول فعل دیگری شد به عبارت دیگر: او ازالهٔ نجاست از مسجد را ترک نمود بدون این که اشتغال به ضدّی پیداکند.

سؤال : آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست یا نه؟

جواب : الف : گفته شده که امر به شیء به دلالت تضمّن، دالّ بر نهی از ضدّ عام هست زیرا معنای وجوب از دو امر، مرکّب شده: **۱ :** طلب الفعل. **۲ :** المنع من الترک.

به عبارت دیگر: معنای وجوب ازاله، این است که فعل آن، مطلوبیّت و ترکش ممنوعیّت دارد و معنای ممنوعیّت ترک، نهی از ضدّ عام هست پس می‌توان گفت: امر به شیء به دلالت تضمّن، مقتضی نهی از ضدّ عام هست، **«لانّ الوجوب مرکّب من امرین: طلب الفعل و المنع من الترک فالمنع من الترک جزء الواجب و ضمن الوجوب.»**

مصنّف ﷺ : استدلال مذکور باطل است و دلیلی نداریم که وجوب، از دو جزء، مرکّب باشد بلکه وجوب، عالی‌ترین و مؤکّدترین مرتبهٔ طلب هست و معنای بسیط دارد که گاهی برای توضیح و تشریح آن امر بسیط می‌گویند معنایش «طلب الفعل مع المنع من الترک» هست تا این که فارقی بین وجوب و استحباب باشد لکن حقیقتاً وجوب، دارای دو جزء نیست بلکه یک امر بسیط و غیر قابل تجزّی ـ از طلب ـ هست.

و من هنا[١] انقدح أنّه لا وجه لدعوى العينيّة، ضرورة أنّ اللزوم يقتضي الاثنينية، لا الاتّحاد و العينيّة. نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أن يكون هناك طلب واحد، و هو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود و بعثاً إليه، كذلك[٢] يصحّ أن ينسب إلى التّرك[٣] بالعرض و المجاز و يكون زجراً و ردعاً عنه، فافهم [١].

---

[١] ـ ب : بعضی به جای دلالت تضمّن، مسألهٔ عینیّت را مطرح کرده و گفته‌اند: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست[٤] و فرقی ندارد که شارع مقدّس بفرماید «الازالة واجبة» یا این که بگوید «ترك الازالة حرام»، وجوب ازاله، عین حرمت ترک ازاله هست و دلالت تضمّن هم مطرح نیست، چه شما بگوئید «الفعل واجبٌ» و چه بگوئید «الترك حرامٌ»، فرقی بین آن دو نیست، بنابراین وقتی شارع مقدّس فرمود: «الازالة واجبة» عین این است که بگوید «ترك الازالة محرّم» ترک ازاله، «ضدّ عام» و حرمت هم که همان «نهی» هست پس امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - ای : من ابطال الدلالة التضمنية.

٢ - ففی مثل قوله تعالی: «اقم الصلوة لدلوك الشمس» يكون طلب واحد و هو كما صح اَنْ ينسب الى الوجود حقيقة كذلك صح اَن ينسب الى الترك بالعرض و المجاز بتقدير ترك آخر يكون هو المتعلق الحقيقی للطلب ای طلب ترك الترك كما صح اسناد الجری الی الميزاب او اسناد السؤال الی القرية بالعرض و المجاز بتقدير الماء فی الاول و تقدير الاهل فی الثانی (و فيه) انه يشترط فی الاستعمال الغير الحقيقی احدی العلائق المعهودة من المجاورة او الحال و المحل و نحو ذلك مما اعتبروه اهل العربية و لا اقل من حسن الاستعمال بالطبع الذی اشترطه المصنف فی صدر الكتاب فی صحة استعمال اللفظ فی غير ما وضع له و فی المقام لا يوجد شیء من الامرين كما لا يخفی فلا يصح الاستعمال ح قطعاً و لعله اليه اشار اخيراً بقوله «فافهم» ر. ك : عناية الاصول ١ / ٤٣٢.

٣ - الطلب لا ينسب الى الترك اصلاً بل المنسوب اليه المنع و الزجر، فالعبارة لا تخلو من مسامحة و كأن المراد ان الطلب المتعلق بالفعل بما انه متعلق بالفعل منسوب الى الترك فيكون زاجراً عنه لما عرفت من ان الزجر عن الترك ينتزع من مقام اظهار الارادة كما ينتزع الوجوب للفعل. ر. ك : حقائق الاصول ١ / ٣١٤.

٤ - لذا مصنف، ابتدای بحث ضد فرمودند: باید «اقتضا» را به معنای اعمی لحاظ کنیم که حتی اقتضاء به نحو عینیّت را هم شامل شود.

.....

مصنّف ﷺ : استدلال مذکور هم باطل است.

چگونه می‌توان گفت: وجوب، عین حرمت است آیا امکان دارد که وجوب با حرمت، عینیّت پیدا کند، گرچه، آن، متعلّق به فعل و این، متعلّق به ترک است امّا حرمت و وجوب، دو صنف از طلب و دو نوع از تکلیف هست[1]، آن هم دو نوعی که به تمام معنا، متضاد هستند لذا معنا ندارد که امر به شیء، عین نهی از ضد باشد.

قوله : «نعم[2] لا بأس بها بان یکون المراد بها . . .»

ممکن است کسی چنین توجیهی نماید و بگوید: یک طلب اجمالی داریم که نمی‌دانیم چیست لکن خصوصیّتش این است که: اگر به جانب فعل، نسبت داده شود، چهرهٔ وجوب به خود می‌گیرد و چنانچه به جانب ترک، سوق داده شود، قیافهٔ حرمت پیدا می‌کند.

سؤال : آیا توجیه مذکور، صحیح است؟

جواب : خیر، ما طلبی که دارای دو چهره باشد، نداریم گرچه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

طلب وجوبی، همان طلب وجوبی است و امکان ندارد تحریمی شود، طلب وجوبی، همان «بعث و تحریک» و طلب تحریمی هم زجر و ردع است، آیا امکان دارد چیزی که عنوان بعث و تحریک دارد، عنوان رادعیّت پیدا کند؟

خلاصه : معقول و صحیح نیست که بگوئیم وجوب و تحریم، عینیّت دارند.

نظر مصنف در بحث «ضد» : امر به شیء نه اقتضاء نهی از ضدّ خاص دارد و نه مقتضی نهی از ضد عام است.

---

۱ - اگر کسی بین آن دو، ادّعای ملازمه کند، تصوّرش امکان‌پذیر هست امّا ادّعای عینیّت، خیر.

۲ - غرضه: توجیه دعوی العینیة بما یرجع الی العینیة عنایة، لا حقیقة، بان یقال: ان قوله: «ازل النجاسة» مثلاً و ان کان طلباً واحداً نحو الفعل حقیقیة، الا انه تصح نسبته الی الترك ایضاً مسامحة، بحیث یصح التعبیر عن طلب فعل الازالة بقوله: «لا تترك الازالة» مجازاً، اذ الطلب تعلق حقیقة بالفعل، فتعلقه بالترك لابد ان یکون بالعرض و المجاز . ر . ک : منتهی الدرایة ۲ / ۴۶۲ .

الأمر الرّابع[1] : تظهر الثّمرة في أنّ نتيجة المسألة، و هي النّهي عن الضّدّ بناء على الاقتضاء، بضميمة أنّ النّهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة [۱].

ثمرهٔ مسألهٔ «ضد»

[۱] ـ چندین ثمره برای بحث ضد، ذکر کرده‌اند لکن مهم‌ترین و مشهورترین ثمره‌اش این است که: فرض کنید ضدّ یک واجب، عمل «عبادی» باشد ـ نظیر صلات، نسبت به ازاله که متضادّین می‌باشند و صلات هم یک امر عبادی هست ـ، اگر ما قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضدهست پس امر به ازاله، اقتضا می‌کند که صلات، منهی‌عنه باشد و نهی در عبادت هم که موجب فساد است ـ پس آن صلات، فاسد است ـ زیرا نهی در عبادت با قصد قربت، منافات دارد، نمی‌توان با اتیان چیزی که منهی عنه هست و مولا نهی از آن نموده، قصد قربت نمود.

خلاصه : امر به شیء، مقتضی نهی از ضد ـ صلات ـ هست[2] و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است پس صلات، فاسد است و چنانچه مکلّفی، ازالهٔ نجاست و تطهیر مسجد را ترک نماید و مشغول اتیان صلات شود، عملش فاسد است[3].

امّا اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم ـ امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد ـ پس آن صلات هم منهی عنه نیست بلکه دارای «امر» می‌باشد و چنانچه مکلّف، ازاله را ترک و نماز را اتیان کند عبادتش صحیح است.

نتیجه : ثمرهٔ این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه در صحّت و عدم صحّت عبادت، ظاهر می‌شود ـ البتّه در صورتی که عبادت، ضدّ یک واجب اهمّی باشد.

---

۱ ـ تذکّر : توضیح عبارات مذکور یعنی از: «الامر الرابع» تا «ثم انه تصدی جماعة» ـ حدود یک صفحه از متن کتاب ـ مربوط به افاضات حضرت استاد، «مد ظلّه» نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سائر اساتید معظّم به رشتهٔ تحریر درآورده است.

۲ ـ بر فرض اقتضا، بحث می‌کنیم.

۳ ـ در صورتی که وقت صلات، موسّع باشد.

و عن البهائي ﷺ أنّه أنكر الثّمرة، بدعوى أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النّهي عن الضّدّ، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج العبادة إلى الأمر [١].

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمرهٔ مسألهٔ «ضد»

[١] ـ بعضی از بزرگان، صحّت ثمرهٔ مذکور را انکار و کأنّ چنین فرموده‌اند: اگر شما قائل به اقتضا شوید، آن عمل عبادی باطل است و چنانچه قائل به اقتضا هم نشوید عمل مذکور باطل است.

اگر بگوئید امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، وجه بطلان عمل، بدیهی هست امّا چنانچه قائل به اقتضا نشویم، علّت بطلان صلات ـ عمل عبادی ـ این است که: اگر صلات، منهی‌عنه هم نباشد، وجوب و امر «فعلی» ندارد به عبارت دیگر: امر به ضدّین، محال است و نمی‌توان در آنِ واحد، هم امر به ازاله نمود و هم امر به صلات، مولای حکیم، ضدّین را مورد طلب خود، قرار نمی‌دهد پس با اهمّیّت ازاله ـ واجب اهم ـ نمی‌توان به صلات ـ واجب مهم[١] ـ امر نمود[٢].

سؤال : آیا صحّت عبادت، متوقّف بر وجود امر نیست؟

جواب : اگر عمل عبادی، فاقد امر باشد صحیح نیست و نمی‌توان قصد قربت نمود.

خلاصه : صلات بنا بر هر دو قول، باطل است خواه امر به شیء، اقتصاء نهی از ضد داشته باشد یا فاقد اقتضا باشد.

---

١ ـ چون فرض مسأله، این است که وقت صلات، موسّع است و الا صلات از ازاله، اهم می‌باشد.

٢ ـ البتّه امر واقعی و شأنی صلات به قوّت خود باقی هست.

و فيه : إنّه يكفي مجرّد الرّجحان و المحبوبيّة للمولى، كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لايخفى، و الضّدّ بناءً على عدم حرمته يكون كذلك، فإنّ المزاحمة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدليّة، أو غيرها أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، و عدم حدوث ما يوجب مبغوضيته و خروجه عن قابليّة التّقرّب به كما حدث، بناءً على الاقتضاء [١].

---

[١] ـ **اشكال :** كلام شيخ بهائى ﷺ مردود و آن ثمرهٔ مشهور، صحيح است.

بيان ذلك : اگر نماز، منهى عنه نباشد ـ امر به ازاله، مقتضى نهى از صلات نباشد ـ قبول داريم كه نماز، فاقد امر است امّا مصلحت، مطلوبيّت و حُسن واقعى آن به قوّت خود باقى هست و همان مطلوبيّت، براى رعايت قصد قربت ـ هنگام اتيان عمل ـ كفايت مى‌كند.

تذكّر : بنابر مذهب عدليّه كه احكام، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند، ملاك امر ـ مصلحت ـ در نماز به قوّت خود باقى هست و با ابتلاء به تزاحم با ازاله، آن مصلحت از بين نمى‌رود و مكلّف مى‌تواند ـ بنا بر عدم اقتضا ـ ازاله را ترك و مشغول خواندن نماز شود و بگويد: «اصلّى صلوة الظّهر لحسنه قربةً الى الله». و بنا بر مذهب اشاعره هم ـ كه منكر مصالح و مفاسد هستند ـ بالاخره صلات، داراى ملاكى هست و خداوند متعال طبق آن ملاك، نسبت به صلات، امر نموده كه آن ملاك، باقى هست و مشكلى از نظر رعايت قصد قربت، وجود ندارد و چيزى بر آن عمل عبادى، عارض نشده كه آن را مبغوض مولا نمايد.

نتيجه : ثمرهٔ مذكور، صحيح است يعنى: اگر قائل به اقتضا شويم، آن صلات، باطل است ـ نماز، منهى عنه و نهى در عبادت، موجب فساد است ـ و چنانچه قائل به اقتضا نشويم، نماز، فاقد امر هست لكن مى‌توان ازاله را ترك و صلات را به داعى مطلوبيّت واقعى، اتيان نمود.

ثمّ انّه تصدّى جماعة من الأفاضل، لتصحيح الأمر بالضّدّ بنحو التّرتّب على العصيان، و عدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشّرط المتأخّر، أو البناء على المعصية بنحو الشّرط المتقدّم، أو المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضّدّين كذلك، أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، و الأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر، أو البناء و العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً [١].

«ترتّب»

[١] ـ **تذكّر :** ثمرهٔ مشهوری برای مسألهٔ اقتضای امر به شیء نهی از ضد، بیان کردیم؛ مرحوم شیخ بهائی، آن را انکار نموده که: اگر مکلّفی به جای اشتغال به ازاله، مشغول خواندن نماز شود آن صلات، علی کِلا القولین[1]، باطل است و علّت بطلان آن عمل عبادی بنا بر اقتضا، این است که صلات، منهی عنه و نهی در عبات، مقتضی فساد است و علّت بطلان عمل، بنابر عدم اقتضا، این است که نماز در فرض مسأله، مأموربه نیست زیرا واجب اهم ـ و فوری ـ دیگری به نام ازاله، متعلّق امر است و وقتی ازاله، مأموربه شد در این صورت، صلات، مأموربه نیست زیرا مستلزم امر به ضدّین و امر به دو شیء هست که در آنِ واحد، قابل اجتماع نیستند پس صلات، مأموربه نیست و صِرف نداشتن امر، کفایت در بطلان آن می‌کند لکن مصنّف فرمودند: در صحّت عبادت، نیازی به وجود امر نیست بلکه ملاک امر ـ محبوبیّت و مقربیّت ـ کفایت می‌کند.

عدّه‌ای از افاضل درصدد برآمدند که اثبات نمایند، صلات، بنا بر قول به عدم اقتضا، مأموربه هست یعنی هم ازالهٔ مأموربه می‌باشد و هم صلات.

سؤال : چگونه ضدّین در آنِ واحد، مأموربه هستند؟

جواب : آن‌ها مسألهٔ «ترتّب» را مطرح کرده و فرموده‌اند: آن دو امر در رتبهٔ واحد و در عرض یکدیگر نیستند بلکه یکی از آن دو در طول دیگری و در رتبهٔ متأخّر از آن

---

١ ـ بنابر اقتضا و همچنین بنا بر عدم اقتضا.

.....

هست یعنی: امر متعلّق به ازاله در رتبهٔ اوّل، واقع شده ـ واجب مطلق است ـ، هیچ قید و شرطی ندارد[1] امّا امر به صلات، مشروط به شرطی هست که تأخّر از امر به ازاله دارد و آن شرط، عبارت از عصیان نسبت به ازاله هست، و بدیهی است که عصیان تکلیف، تأخّر از تکلیف دارد، تا تکلیفی نباشد، عصیان، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین امر به صلات، معلّق بر عصیان امر به ازاله هست منتها برای حفظ این جهت که هنگامی که امر به صلات، محقّق است امر به ازاله هم تحقّق داشته باشد، گفته‌اند عصیان به نحو شرط متأخّر، شرطیّت دارد.

مثلاً چنین گفته‌اند: اگر در آینده و یک ساعت بعد، امر به ازاله را عصیان می‌کنید، اکنون امر به صلات، متوجّه شما هست، «**ازل النّجاسة عن المسجد و ان کنت عصیت فی ساعةٍ آتیةٍ فامر الصّلوة محقّقٌ فی هذا الحال**»، نتیجهٔ بیان مذکور، این است که فعلاً دو امر، تحقّق دارد[2] و چون امر به صلات در طول و در رتبهٔ متأخّر از امر به ازاله هست، هیچ مانع عقلی در آن تصوّر نمی‌شود[3].

تذکّر: اگر شرط متأخّر را نپذیرید، می‌توان قید امر به صلات را چنین تصوّر نمود که: به جای عصیان، بنای بر معصیت را شرط، قرار داده و می‌گوئیم: «**ازل النّجاسة عن المسجد و ان بنیت علی عصیان الامر بالازالة فصلِّ**»، بدیهی است که بنای بر معصیت، اکنون محقّق است یا قبلاً تحقّق پیدا کرده ـ به نحو شرط مقارن یا متقدّم ـ در نتیجه، اکنون دو امر، تحقّق دارد که امر اوّل، بدون قید و شرط و امر دوّم، معلّق بر تصمیم بر معصیت هست و فرض ما

---

۱ - یجب الازالة عن المسجد.

۲ - علت تحقق امر به ازاله، این است که فعلاً معصیت، تحقق پیدا نکرده و علت وجود امر به صلات، این است که: عصیان بعدی، سبب می‌شود که صلات، فعلاً مأموربه باشد.

۳ - بین موالی عرفی ـ و پدران نسبت به فرزندان ـ چنان اوامر «طولیّه» هست مثلاً پدری به فرزندش دستور می‌دهد که فلان عمل اهم را انجام بده و چنانچه کوتاهی کردی و آن را انجام ندادی در درجهٔ دوّم، لا اقل فلان عمل غیر اهم را انجام بده ـ البته مصنف، ضمن مباحث آینده آن اوامر را توجیه می‌کنند.

قلت : ما هو ملاك استحالة طلب الضّدّين في عرض واحد، آتٍ في طلبهما كذلك، فإنّه و إن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعليّة الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة، و عدم سقوطه بعدُ بمجرّد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً [١].

آین است که: تصمیم بر معصیت، تحقّق دارد و بدیهی است که عزم بر عصیان، مسقط امر به ازاله نیست بلکه نفس معصیت خارجی، مسقط امر به ازاله هست نه بنای بر معصیت، فرضاً اگر کسی تصمیم بگیرد که امر به صلات را بعد از زوال، عصیان کند، آن تصمیم، موجب سقوط امر نمی‌شود لکن می‌تواند شرط برای امر به صلات ـ در مسألهٔ ازاله ـ واقع شود.

نتیجه : اگر ما چنان امری تصویر نمائیم، پاسخ شیخ بهائی ﷺ داده می‌شود زیرا ایشان فرمودند: صلات، نیاز به امر دارد و ما برای آن، یک امر تصوّر نمودیم امّا لازم نیست که امر به نماز هم در رتبهٔ امر به ازاله باشد، نماز باید امر داشته باشد، خواه امرش متأخر از امر به ازاله باشد یا در عرض آن.

[١] ـ **سؤال :** آیا تصویری که در پاسخ کلام شیخ بهائی ﷺ به نام «ترتّب»، بیان شده صحیح است یا نه؟

جواب : مصنّف ﷺ آن را به شدّت انکار و فرموده‌اند: نمی‌توان ضدّین را به نحو مذکور ـ ترتّب ـ مأموربه قرار داد، همان ملاکی که در اجتماع امر به ضدّین در آنِ واحد، اقتضاء استحاله می‌کند، در مسألهٔ ترتّب هم موجود است به عبارت دیگر: همان طور که ممتنع است، مولا بدون قید و شرط بگوید: «یجب علیك الصلوة و یجب علیك الازالة»، آن فرض و صورتی راکه شما بیان کرده و نامش را ترتّب گذاشتید، آن هم مستحیل است.

.....

توضیح ذلک : علّت این که امر به ضدّین در عرض واحد، محال است و مولا نمی‌تواند، بگوید هم مشغول ازالهٔ نجاست باش و هم اشتغال به نماز داشته باش، این است که: برای مکلّف، مقدور نیست که در آنِ واحد مشغول آن دو شود و هر دو امر را رعایت کند پس ملاک استحاله، عدم مقدوریّت مکلّف هست، اکنون ببینیم[1] آن ملاک در محلّ بحث، تحقّق دارد یا نه؟

همان ملاک در صورت ترتّب هم موجود است زیرا شما ـ قائلین به ترتّب ـ گفتید امر به صلات در رتبهٔ امر به ازاله، تحقّق ندارد بلکه در رتبهٔ بعد و متأخّر هست، ما هم قبول کردیم لکن سؤال ما این است که: در آن رتبهٔ متأخّر که امر به صلات، فعلیّت و تحقّق پیدا کرد، آیا امر به ازاله هست یا نه؟

باید بگوئید آن امر، تحقّق دارد زیرا موجبی برای سقوط آن حاصل نشده پس در همان حالی که امر به صلات ـ به خاطر تحقّق شرطش ـ فعلیّت پیدا کرده، امر به ازاله هم گریبان مکلّف راگرفته و آن امر، ساقط نشده و فرض مسأله، این بود که معصیت خارجی، یک ساعت بعد، تحقّق پیدا می‌کند و فعلاً عصیانی وجود ندارد ـ عزم بر معصیت هم که مسقط امر به ازاله نیست ـ پس امر به ازاله گرچه رتبه‌اش تقدّم بر امر به صلات دارد و امر به صلات در رتبهٔ متأخّر هست لکن اشکال در همان، رتبهٔ متأخّر هست که:

هنگامی که امر به صلات فعلیّت پیدا کرده، امر به ازاله هم تحقّق دارد، در همان رتبهٔ متأخّره، مولا می‌گوید: «یجب علیك الازالة و یجب علیك الصّلوة»، آیا این، اجتماع ضدّین و امر به ضدّین، در آنِ واحد نیست، و آیا در رتبهٔ امر به صلات، دو امر جمع نشده و دو ضد، مأموربه قرار نگرفته؟

چگونه می‌شود دو ضد ولو در یک لحظه و در یک رتبه، مأموربه قرار گرفته باشد؟

خلاصه : همان ملاکی که در مسألهٔ استحالهٔ امر به ضدّین در عرض واحد، تحقّق دارد، همان ملاک در رتبهٔ امر به صلات، اقتضاء استحاله می‌کند و فرضاً مولا می‌گوید اکنون دو

---

۱ - آن را به صورت شرط متأخّر، تصوّر نمودید.

لا يقال : نعم ولكنّه بسوء اختيار المكلّف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجّهاً إليه إلا الطّلب بالأهم، و لا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار [١].

فإنّه يقال: استحالة طلب الضّدّين، ليست إلا لأجل استحالة طلب المحال، و استحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختصّ بحال دون حال، و إلا لصحّ فيما علّق على أمر اختياريّ في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى التّرتّب، مع أنّه محال بلا ريب و لا إشكال [٢].

امر تحقّق دارد: ١ ـ «يجب عليك الازالة.» ٢ ـ «يجب عليك الصّلوة»، زيرا شرط، قيد و معلّقٌ عليه آن، حاصل شده پس در فرض متصوّر شما، مولا در آنِ واحد به شيئينِ غير قابل اجتماع و غير مقدور براى مكلّف امر مى‌كند.

[١] ـ اشكال : قبول داريم كه در رتبهٔ امر به صلات، امر به ضدّين، تحقّق پيدا كرده لكن آن مشكل را شخص مكلّف، ايجاد نموده زيرا او مى‌توانست، معصيت نكند و بناى بر عصيان نگذارد. آيا اگر او عصيان نمى‌كرد و تصميم بر معصيتِ امر به ازاله نمى‌گرفت، آن دو امر، متوجّه او مى‌شد يا اين كه فقط يک امر ـ ازل النّجاسة عن المسجد ـ گريبان او را مى‌گرفت؟

سوء اختيار مكلّف و روح نافرمانى او چنان مشكلى را ايجاد كرده اگر او عصيان نمى‌كرد و بناى بر معصيت نمى‌داشت فقط امر به ازاله، گريبانگير او بود و امر به صلات نمى‌توانست فعليّت پيدا كند ـ و اصلاً شرطش حاصل نمى‌شد ـ پس سوء اختيار مكلّف، فعليّت و زمينه آن را بوجود آورد لذا هيچ مانع عقلى وجود ندارد كه در رتبهٔ امر به صلات، دو امر جمع شود ـ «**و لا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار.**»

[٢] ـ مصنّف ﷺ، يک جواب نقضى و يک پاسخ حلّى بيان كرده‌اند:

الف : جواب حلّى: مسألهٔ اجتماع بين ضدّين، امرى است كه مربوط به مولا مى‌باشد و ارتباطى به سوء اختيار ـ يا اختيار ـ مكلّف ندارد يعنى او نمى‌تواند در آنِ واحد، ضدّين را طلب نمايد به عبارت ديگر: مولاى حكيم ملتفت به تضادّ بين ازاله و صلات نمى‌تواند آن دو

.....

را در یک لحظه، مأموربه قرار دهد. سوء اختیار و اختیاری بودن عصیان مکلّف در موضوعی که مربوط به مولا هست، مدخلیّتی ندارد.

آیا مجرّد این که عصیان مکلّف، یک امر اختیاری هست، سبب می‌شود که طلب ضدّین را برای مولا تجویز نماید؟

خیر، طلب ضدّین با مقام حکمت و توجّه مولا، منافات دارد.

ب : پاسخ نقضی : اگر سوء اختیار ـ یا اختیار ـ مکلّف بتواند امر به ضدّین را تصحیح نماید پس مناسب و صحیح است که مولا از ابتدا، امر به ضدّین را در عرض واحد، ـ لکن معلّق بر امر اختیاری مکلّف ـ قرار دهد و مثلاً چنین بگوید[1]: اگر به فلان شهر، مسافرت کردی، جمع بین ضدّین بر تو واجب است، بدیهی است که مسافرت در اختیار شما هست مولا هم نمی‌گوید مسافرت برو یا این که سفر را ترک کن امّا می‌گوید اگر به اختیار خودت، مسافرت کردی بر تو واجب است، بین ضدّین جمع کنی.

سؤال : آیا جائز است که مولا چنان دستوری به عنوان جمع بین ضدّین ـ معلّق بر مسافرت اختیاری ـ صادر نماید یا نه؟

جواب : خیر، مسألهٔ وجوب جمع بین ضدّین، مستحیل است گرچه معلّق بر امری باشد که در اختیار مکلّف هست به عبارت دیگر: چون معلّق علیه در اختیار مکلّف هست، سبب نمی‌شود که امر به ضدّین، تصحیح شود و همچنین به مجرّد این که امر به صلات، معلّق بر یک امر اختیاری هست باعث نمی‌شود که امر به ضدّین را تصحیح نماید و الا از اوّل باید مولا بتواند ـ بنابر تعلیق بر یک امر اختیاری ـ جمع بین ضدّین را واجب کند، از نظر ملاکی که قائل به ترتّب، بیان می‌کند، هیچ فرقی بین آن مثال و بین «یجب علیك الجمع بین الضدّین ان سافرت ...» وجود ندارد

خلاصهٔ بیان مصنّف در پاسخ قائلین به ترتّب: شما توهّم کردید که قرار دادن امر به

---

۱ - «اذا ضربت زیداً فقم و اقعد فی آنٍ واحد.»

إن قلت : فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك، فإنّ الطّلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثّاني، فإنّ الطّلب بغير الأهمّ لا يطارد طلب الأهم، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، و عدم عصيان أمره [١].

صلات در رتبهٔ متأخّر از امر به ازاله، سبب می‌شود که استحاله و ملاک آن بر طرف شود، درست است که رتبهٔ امر به صلات، متأخر از رتبهٔ امر به ازاله هست امّا آیا امر به ازاله در رتبهٔ امر به صلات به قوّت خود باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید ساقط شده، پاسخ ما این است که موجبی برای سقوط آن، تحقّق پیدا نکرده، عصیانی محقّق نشده و بنای بر معصیت هم که باعث سقوط امر نیست پس امر به ازاله در رتبهٔ امر به صلات به فعلیّت خود، باقی هست و در نتیجه در صورت عصیان ـ به نحو شرط متأخّر ـ یا بنای بر معصیت، آن دو امر به فعلیّت خود، باقی هست یکی از آن دو، مکلّف را به اتیان صلات، دعوت می‌کند و دیگری او را فرمان به ازاله می‌دهد و صلات و ازاله هم متضاد و در آنِ واحد، غیر قابل اجتماع هستند پس چگونه امر به ضدّین به نحو ترتّب، تصوّر می‌شود؟

[١] ـ اشکال : اگر طلب ضدّین در «عرض» واحد و در رتبهٔ واحد، تحقّق پیدا کند، چون هیچ کدام نسبت به دیگری تقدّم و تأخّری ندارد لذا هر یک از آن دو، عنوان طاردیّت پیدا می‌کند و هر کدام مکلّف را به طرف خود جلب و دیگری را طرد می‌کند و فرض مسأله هم این است که: مکلّف فقط یک قدرت دارد و آن را می‌تواند در طریق اتیان یکی از آن دو، صرف کند لذا عنوان **«مطارده»**، تحقّق پیدا می‌کند یعنی: این ضد، نسبت به دیگری طاردیّت دارد و ضدّ دوّم هم نسبت به ضدّ اوّل، طاردیّت دارد پس هر دو، متّصف به عنوان طاردیّت هستند.

ولی اگر طلب و امر به ضدّین به نحو ترتّب ـ «طولیّت» ـ باشد، یعنی رتبه‌های آن دو، متفاوت شود و مسألهٔ تقدّم و تأخّر، مطرح گردد، در این صورت، امر مربوط به ضدّ

قلت : ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ و هل يكون طرده له إلا من جهة فعليّته، و مضادّة متعلّقه له [للأهمّ؟ و المفروض فعليّته، و مضادّة متعلّقه له][1] و عدم إرادة غيرالأهمّ على تقدير الإتيان به[2] لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه[3]، على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التّقدير[4]، مع ما هما[5] عليه من المطاردة، من جهة المضادّة بين المتعلّقين [١].

متأخّر، نسبت به امر اوّل، طاردیّت و مانعیتی ندارد و کانّ امر اوّل را تأیید نموده و به مکلّف می‌گوید در درجه اوّل باید قدرت خود را صرف امتثال امر اوّل کنی لکن اگر نسبت به امر اوّل، عصیان نمودی ـ یا بنای بر معصیت گذاشتی ـ لااقل، قدرت خود را در امتثال امر ثانی و متأخّر، صرف کن پس بنابر مسألهٔ ترتّب، امر به مهم ـ صلات ـ در برابر امر به اهم ـ ازاله ـ هیچ گونه طاردیّتی ندارد و رتبه‌اش از آن، متأخّر هست.

نتیجه : چرا شما مسألهٔ ترتّب را با طلب ضدّین در عرض واحد، مقایسه می‌کنید؟ قیاس شما باطل است زیرا در موردی که آن دو امر ـ آن دو طلب ـ در عرض واحد باشند، طرفین، عنوان طاردیّت دارند امّا در فرض ترتّب، هیچ گونه، مطارده‌ای تحقّق ندارد.

[١] ـ جواب : الف : در بحث فعلی ـ ترتّب ـ هم مطارده، تحقّق دارد و لذا باید ببینیم اگر بنا باشد امری نسبت به امر دیگر، طاردیّت پیدا کند، معنایش چیست؟

آیا معنای طاردیّت، بیش از این هست که این امر، فعلیّت پیدا کرده، متوجّه مکلّف

---

١ ـ عبارت داخل قلاب مطابق متن حقائق الاصول و شرح کفایهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی می‌باشد. ر.ک : ١ / ١٨٥ و ١ / ٣١٩.

[٢ ـ ای : بالاهم.

٣ ـ ای : مع تحقق طلب غیر الاهم، و ضمیر ـ طرده ـ راجع الی ـ امر غیر الاهم ـ و ضمائر ـ لطلبه ـ و ـ به ـ و ـ امره ـ راجعة الی الاهم.

٤ ـ یعنی: تقدیر عدم الاتیان بالاهم.

٥ ـ ... و مرجع ضمیر ـ هما ـ حکمیٌّ ، اعنی الطلبین] . ر.ک : منتهی الدرایة ٢ / ٤٧٨ .

مع أنّه يكفي الطّرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضّدّ، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال [١].

شده و از او می‌خواهد که قدرتش را صرف انجام آن امر کند[1].

اکنون بررسی کنیم که آیا در محلّ بحث ـ ترتّب ـ در آن مرتبه‌ای[2] که گفتیم امتناع، تحقّق پیدا کرده، مطارده، تحقّق دارد یا نه؟

امر اوّل که فعلاً ساقط نشده و فعلیّت آن به قوّت خود، باقی هست و مکلّف را به امتثال و موافقت خود، دعوت می‌کند. در این رتبه، امر ثانی هم، چون شرط و معلّق علیه آن، حاصل شده، فعلیّت پیدا کرده و مکلّف را به امتثال خود دعوت می‌کند و می‌گوید باید قدرت خود را صرف امتثال امر دوّم نمائی زیرا فعلاً امر دوّم، نقصانی ندارد و شرطش تحقّق پیدا کرده، واجب مشروط، وقتی شرطش حاصل شد، به واجب منجّز، مبدّل می‌گردد.

نتیجه : در رتبهٔ امر ثانی، عنوان مطارده، تحقّق دارد یعنی: امر اوّل، مکلّف را به سوی خود می‌خواند و امر دوّم هم مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند و چون دو امر فعلیِ منجّز، تحقّق دارد، مطارده هم به قوّت خود باقی هست و این که شما ـ مستشکل ـ گفتید در بحث فعلی ـ ترتّب ـ مطارده‌ای وجود ندارد ولی در طلب ضدّین در عرض واحد، مطارده محقّق است، امر صحیحی نیست بلکه این جا هم مطارده، ثابت است و در رتبهٔ امر به مهم ـ صلات ـ مطارده به قوت خود باقی هست.

[١] ـ ب : از شما می‌پذیریم که امر به مهم در برابر امر به اهم، طاردیّت ندارد و در نتیجه، مطارده محقّق نیست لکن این مطلب را نمی‌توانید، انکار نمائید که: امر به مهم، ضعیف هست و طاردیّت ندارد امّا امر به اهم که نسبت به مهم، طاردیّت دارد، امر به اهم

---

١ ـ طاردیّت بر دو پایه، بنا شده: الف: فعلیّت امر ب : عدم امکان اجتماع متعلّقین.

٢ ـ رتبهٔ تحقق معصیت یا بنای بر عصیان.

إن قلت : فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضّدّين في العرفيّات؟ [١].
قلت : لا يخلو: إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ، بعد التّجاوز عن الأمر بـه و طـلبه حقيقة [٢].

در رتبهٔ امر به مهم، مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند[1]. و طاردیّت از یک طـرف ـ در عین حال که مطارده، تحقّق پیدا نمی‌کند ـ کفایت بر استحاله می‌کند[2] و چگونه مولای حکیم می‌تواند در آنِ واحد، دو امر، صادر کند که یکی از آن‌ها کوبنده و طارد امر دیگر باشد؟

[١] ـ اشکال : شما ـ مصنّف ـ مسألهٔ ترتّب را به نحوی که ما بیان کردیم، نپذیرفتید و از جنبهٔ عقلی با آن موافقت ننمودید امّا : «ادل دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّـیء»، یعنی وقتی به عرفیّات و اوامر بین (موالی و عبید)، (پدران و فرزندان)، مراجـعه کـنیم، مشخّص می‌شود که بین آن‌ها اوامر فراوانی به نحو طولیّت، وجود دارد مثلاً مولا یا پدری به عبد یا فرزندش دستور می‌دهد که: در درجهٔ اوّل، فـلان عـمل را انـجام بـده امّـا اگـر سهل‌انگاری و مخالفت نمودی در رتبهٔ بعد، فلان عمل را باید انجام دهی شما آن مسألهٔ متداول و عرفی را چگونه حل می‌کنید؟

[٢] ـ جواب : الف : ممکن است بگوئیم: بعد از آن که عبد با امر اوّل ـ امر به اهم ـ مخالفت نمود ـ یا بنای بر مخالفت داشت ـ مولا «حقیقتاً» از آن امر، صرف نظر می‌کند و چنین نیست که او در رتبهٔ دوّم ـ امر به مهم ـ دو امر داشته باشد به عبارت دیگر: مولا در درجهٔ اوّل، امر خود را به واجب اهم متوجّه می‌نماید لکن اگر عصیان[3] یا بنای بر معصیت، تحقّق پیدا کرد، در رتبهٔ دوّم اصلاً امر اوّل، تحقّق ندارد و علّت نبودنش این است که مولا حقیقتاً از آن امر، صرف نظر نموده.

---

١ - چون فرض این است که هنوز عصیان، تحقّق پیدا نکرده و بنای بر معصیت هم که مسقط امر نیست.
٢ - چنین نیست که فقط «مطارده»، مستحیل باشد.
٣ - به نحو شرط متأخّر.

و إما أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيّته و بقائه على ما هو عليه من المصلحة و الغرض لولا المزاحمة، و أن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمر مولويّ فعليّ كالأمر به، فافهم و تأمّل جيّداً [١].

سؤال : آیا اگر مولا از امر اوّل صرف نظر کرد، در رتبهٔ امر دوّم، دو امر، جمع شده؟ خیر، مولا از امر دوّم صرف نظر کرده لکن شما ـ قائلین به ترتّب ـ درصدد هستید که در رتبهٔ امر دوّم و در آنِ واحد، دو امر، اجتماع نماید لکن به کیفیّتی که ما ـ نسبت به اوامر عرفیه ـ بیان کردیم، بیش از یک امر، وجود ندارد. در رتبهٔ امر به اهم فقط امر بـه اهـم محقّق است و در رتبهٔ امر به مهم، امری نسبت به اهم مطرح نیست زیـرا مـولا از آن، صرف نظر نموده.

سؤال : چرا مصنّف ﷺ چنان توجیهی نمودند؟

جواب : اگر مطلبی استحالهٔ عقلی داشت لکن دیدیم آن مطلب در عرف، وجود دارد، باید آن را به نحوی توجیه کنیم که با استحالهٔ عقلی، منافات نداشته باشد و محال عقلی در عرف، واقع نشود.

[١] ـ ب : شما ـ قائلین به ترتّب ـ درصدد هستید که در رتبهٔ امر به مهم ـ صلات ـ، دو امر مولوی ترتیب دهید و بگوئید: همان طور که امر به ازاله ـ اهم ـ به نحو مولویّت، باقی هست امر به صلات هم در هنگام معصیتِ امر به ازاله به نحو مـولویّت، تـحقّق دارد بـه عبارت دیگر: شما مدّعی اجتماع امرینِ مولویین هستید، ممکن است ما چنین بگوئیم که: آن دو امری که در عرفیّات، تحقّق دارد، احدهما مولوی و دیگری ارشادی هست یعنی امر به اهم، مولوی هست و مولا در درجهٔ اوّل، آن را می‌طلبد و استحقاق عقوبت هم بـر مخالفت آن، مترتّب می‌شود لکن امر دوّم، ارشادی هست.

مولا ـ از باب فرض و مثال ـ به نحو امر مولوی می‌گوید: «یجب علیك الازالة»، لکن اگر عصیان کردی یا بنای بر معصیت داری، لا اقل، امر دوّم ـ مهم ـ را اتیان کن زیرا آن هم

ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالتّرتّب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا كان سيدّنا الأستاذ ﷺ لا يلتزم به ـ على ما هو ببالي ـ و كنّا نورد به على التّرتّب، و كان بصدد تصحيحه [۱].

دارای محبوبیّت و مقربیّت ذاتیّه[1] هست، واجد همان مصلحت[2]، غرض[3] و ملاک امر می‌باشد.

بدیهی است مولا که امر مولوی نسبت به صلات ندارد[4] بلکه می‌گوید شما که نسبت به امر به ازاله عصیان می‌کنید، بهتر است برای تخفیف عقوبت، لااقل صلات را اتیان نمائید و گمان نکنید که نماز، مبغوضیّت دارد بلکه دارای مصلحت هست گرچه نمی‌توان نسبت به آن ـ بالفعل ـ، امر مولوی متوجّه نمود زیرا مستلزم اجتماع طلب ضدّین در آنِ واحد هست.

خلاصه : اگر شما ـ قائلین به ترتّب ـ از طریق وقوع چنان اوامری در عرف بر ما اعتراض کنید، پاسخ شما همان است که مفصلاً بیان کردیم.

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند، فعلا خودشان درصدد القاء اشکال بر قول به ترتّب هستند که:

شما می‌گوئید اجتماع امرین در آنِ واحد به نحو ترتّب، مانعی ندارد لکن سؤال ما این است که: اگر مکلّف در زمانی که فقط می‌توانست با یکی از آن دو امر، موافقت کند لکن نسبت به آن دو، مخالفت نمود[5]، آیا استحقاق دو عقوبت، پیدا می‌کند یا این که مستحق

---

۱ - به خاطر محبوبیّت ذاتی، موافقت با آن، موجب استحقاق مثوبت است نه، به خاطر موافقت با امر وجوبی.

۲ - بنا بر قول عدلیّه.

۳ - بنا بر قول غیر عدلیّه.

٤ - بلکه مولا نسبت به واجب مهم ـ صلات ـ، امر ارشادی دارد.

٥ - نه واجب اهم را اتیان کرد و نه واجب مهم را.

فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّة العبادة، مع مضادّتها لما هو أهمّ منها، إلا ملاك الأمر [١].

عقوبت واحده هست؟

الف : اگر بگوئید استحقاق یک عقوبت دارد، اشکال ما این است که: شما که گفتید در «ترتّب»، دو امر مطرح است چرا مخالفت با دو امر، موجب یک استحقاق عقوبت شود؟

ب : اگر بگوئید مکلّف، مستحق دو عقوبت هست، اشکال ما این است که نمی توان به آن، ملتزم شد زیرا در یک زمان، فرضاً نیم ساعت وقتی راکه مکلّف فقط می تواند صرف اتیان یکی از آن دو ضد نماید و قادر نیست که در آن زمان، ضدّین را اتیان نماید لکن از قدرت خود استفاده نکرد و هر دو ضد را ترک نمود، مستحق دو عقوبت شود و آیاکسی می تواند به آن، ملتزم شود؟

سیّدنا الاستاد[1] هم قائل به ترتّب بودند، ما اشکال مذکور را بر ایشان داشتیم لکن ایشان درصدد تصحیح آن ـ یعنی ترتّب ـ بودند.

خلاصه : یکی از اشکالات قول به ترتّب، این است که استحقاق عقوبت واحده با ترتّب، سازگار نیست و استحقاق عقوبتین را هم قائلین به ترتّب نمی توانند، ملتزم شوند.

[١] ـ **تذکّر :** هدف قائلین به ترتّب، این بود که پاسخ شیخ بهائی رحمه‌الله را بیان کنند زیرا ایشان فرمودند: بنا بر عدم اقتضا، چون عبادت، فاقد امر هست پس باطل می‌باشد لکن قائلین به ترتّب فرمودند: آن عبادت، در عین حال که مضادّ با واجب اهمّی هست، ولی به نحو طولیّت ـ ترتّب ـ دارای امر و صحیح است لکن مصنّف رحمه‌الله بیان آن‌ها را نپذیرفتند و

---

١ ـ هو آية الله مجدد المذهب الحاج ميرزا محمد حسن بن السيد ميرزا محمود الحسيني الشيرازي ولد في ١٥ ج ١ ١٢٣٠، حضر درس المحقق السيد حسن المدرس و المحقق الكلباسي قصد العراق عام ١٢٥٩. لحضر الاندية العملية، اختص في التلمذة و الحضور بابحاث المحقق الانصاري، عيّن مرجعاً بعده، حجّ سنة ١٢٨٨، و هاجر الى سامراء شعبان سنة ١٢٩١ ثم تبعه تلاميذه، اخذ منه كثير من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمداني و الشيخ فضل الله النوري و الآخوند الخراساني، توفى ليلة الاربعاء ٢٤ شعبان ١٣١٢ هـ. ر.ك: الكنى و الالقاب ٣ / ١٨٤.

نعم فيما إذا كانت موسّعة، و كانت مزاحمة بالأهم في بعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنّه حيث كان الأمر بها على حاله، و إن صارت مضيّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنّه و إن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنّه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها، كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، و الإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً. و دعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطّبيعة المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم، و إن كان من أفراد الطّبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فاسدة، فإنّه إنّما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة، فإنّه معها و إن كان لا يعمّها الطّبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً، و على كلّ حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها، بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً. هذا على القول بكون الأوامر متعلّقة بالطّبائع [١].

خودشان جواب مستقلّی را ذکر کرده[1] و فرمودند: آن عبادت، صحیح است و فعلاً هم در عبارت مذکور ـ «فقد ظهر انّه لا وجه لصحّة العبادة...» ـ همان پاسخ قبلی خود را تکرار و تأکید می‌نمایند که:

صحّت عبادت، نیاز به امر ندارد و همان ملاک امر که عبارت از محبوبیّت، رجحان و مصلحت باشد، برای صحّت عبادت، کافی هست.

[١] ـ در یک صورت می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون این که مسألهٔ «ترتّب» و «ملاک امر» مطرح باشد.

بیان ذلک : فرض کنید عبادتی[2] که با واجب اهم، مزاحم هست، موسّع و تزاحمش با آن، در یک قسمت از آن وقت موسّع باشد ـ نه در تمام وقت ـ در این صورت می‌توان

---

١ - شرح آن را مفصلاً بیان کردیم.

٢ - مانند نماز.

.....

عبادت مذکور را به داعی امر، اتیان نمود بدون این که مسألهٔ ترتّب یا ملاک امر ـ مصحلت و محبوبیّت ـ مطرح باشد مانند مزاحمت صلات با ازاله، به این نحو که:

مثلاً شخصی دو ساعت، بعد از زوال، وارد مسجد و متوجّه شد که آن جا متنجّس شده و سه ساعت، وقت برای اتیان نماز ظهر، باقی مانده[1] و فرضاً ازالهٔ نجاست هم در تمام وقت صلات با آن، مزاحمت ندارد[2]، حال اگر او ازالهٔ نجاست را ترک کند، می‌تواند نمازش را به داعی امر، اتیان نماید بدون این که مسألهٔ ملاک امر یا ترتّب، مطرح باشد.

خلاصه : با حفظ این دو جهت ـ که : صلات، یک واجب موسّع هست و مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت هست نه تمام وقت ـ مکلّفی که در وقت موسّع، به آلودگی مسجد، توجّه و ازاله را ترک و اشتغال به صلات پیدا می‌کند، می‌تواند نمازش را با قصد قربت ـ به معنی داعی امر ـ اتیان نماید و نکته‌اش این است که:

توضیح ذلک : آن فرد[2] از نماز که در خارج، اتیان می‌شود از دائرهٔ طبیعت مأموربه، خارج است زیرا دائرهٔ طبیعت صلات مأموربه، شامل آن فرد نمی‌شود و لذا نمی‌توان گفت آن صلات از افراد طبیعت مأموربه هست و آیهٔ شریفهٔ: «اقم الصّلوة لدلوك الشّمس الی غسق اللیل . . .»، شامل آن فرد مزاحم با ازاله نمی‌شود لکن نکتهٔ کلام و بیان ما این است که:

آن نمازی که فرد طبیعت مأموربه نیست و از دائرهٔ طبیعت مأموربه، خارج شده، خروجش به نحو تخصیص ـ نداشتن ملاک ـ نیست[3] بلکه خروجش به علّت ابتلاء به تضادّ با یک واجب اهم می‌باشد به عبارت دیگر: خروجش به عنوان مزاحمت هست و اگر

---

۱ ـ مثلاً در مدت نیم ساعت می‌توان مسجد را تطهیر نمود.

۲ ـ که مزاحم و مضادّ با ازاله هست.

۳ ـ مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً العالم» نیست، «لا تکرم زیداً» که مخصّص عام می‌باشد، معنایش این است که اصلاً در مورد زید عالم، ملاک وجوب اکرام، تحقّق ندارد ـ معنای تخصیص، نداشتن ملاک و مناط هست.

.....

چنین شد، معنایش این است که ملاک، مصلحت و تمام خصوصیّاتی که در سائر افراد طبیعت، تحقّق دارد در آن فرد هم موجود است و اگر ملاک، محقّق شد، چه مانعی دارد که مکلّف، صلات را به داعی امر متعلّق به طبیعت، اتیان کند زیرا امر به صلات ازعهدهٔ مکلّف، ساقط نشده بلکه نماز، یک واجب موسّع هست ولی به علّت مزاحمت با ازاله، مقداری مضیّق شده ـ امر به صلات به اعتبار این که واجب، موسّع هست، باقی می‌باشد ـ بنابراین: امر به صلات، مسلّماً بر عهدهٔ آن مکلّف هست و در عین حال، آن فرد از صلات راکه به جای ازاله، انتخاب می‌کند، فاقد ملاک و مناط نیست و همین که فاقد ملاک نشد، از نظر عقل، مانعی ندارد که همان فرد مزاحم با ازاله را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلات، اتیان نماید.

آیا از نظر عقل، بین آن فرد مزاحم با ازاله و سائر افراد صلات که مزاحمت با ازاله ندارند، فرقی هست و آیا لازم است که نفس آن فرد ـ بالخصوص ـ مأموربه باشد؟

خیر، لزومی ندارد، بلکه امری متوجه مکلّف شده و او در مقام امتثال، فردی از صلات را اتیان می‌کند که هیچ نقصانی از نظر مناط و ملاک با سائر افراد ندارد ـ بدون این که مسألهٔ ترتّب و اختلاف رتبه، مطرح باشد.

خلاصه : آن فرد از صلات، دارای ملاک هست و امر متعلّق به نماز هم چون واجب، موسّع هست، معنا ندارد که از عهدهٔ مکلّف، ساقط شود، فقط دائرهٔ طبیعت، مقداری به این نحو، مضیّق شده که: مثلاً وقت صلات کسانی که نمازشان با ازاله، مزاحمت ندارد، پنج ساعت هست ولی وقت موسّع صلات کسانی که نمازشان با تطهیر مسجد، تزاحم دارد، چهار ساعت هست.

نتیجه : اتیان آن فرد از صلات به داعی امر متعلّق به طبیعت، هیچ مانعی ندارد لذا در فرض مذکور می‌توان با نظر شیخ بهائی ﷺ موافقت نمود و به ایشان گفت:

شما که می‌گوئید عبادت را باید به داعی امر، اتیان نمود، ما در فرض مذکور، داعی امر

و أمّا بناء على تعلّقها بالأفراد فكذلك، و إن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمّل [١].

برای شما، تصوّر و تصحیح نمودیم بدون این که مسألهٔ ترتّب و طولیّت، مطرح باشد.

تذکّر : اگر احکام، تعلّق به طبایع[1]، پیدا کنند، بیان مصنّف ﷺ بسیار واضح و بدیهی است ـ و اصلاً «فرد»، مأموربه نیست خواه با ازاله، مزاحم باشد یا نباشد ـ زیرا امر، متعلّق به طبیعت هست و آن امر از عهدهٔ مکلّف، ساقط نشده و آن صلات واجب موسّع، در عین حال که یک فردش مزاحمت با ازاله دارد امّا چنین نیست که مکلّف، تکلیفی به نماز و واجب موسع نداشته باشد بلکه «امر»، وجود دارد و در آن فرد، ملاک امر هم هست لذا مانعی ندارد که مکلّف، آن فرد از صلات را به داعی امر متعلّقِ به طبیعت، اتیان کند.

[١] ـ امّا اگر کسی بگوید اوامر، متعلّق به افراد هست ـ نه طبایع ـ طبق مبنای مذکور هم می‌توان مشکل را حل نمود، گرچه مسأله، مقداری مخفی و پوشیده هست.

بیان ذلک : در فرض مزبور که اوامر به افراد، متعلق هست، آن فرد از صلات که با ازاله، مزاحم هست فاقد امر می‌باشد و سائر افراد، مأموربه هستند لکن علّت نداشتن امر، عدم مقتضی و نبودن ملاک نیست بلکه به خاطر وجود مانع هست و الا آن فرد مزاحم با سائر افراد صلات ـ از نظر محبوبیّت، مقربیّت و معراجیّت ـ هیچ فرقی ندارد لذا مانعی هم ندارد که مکلّف، همان فرد مزاحم را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند گرچه نفس آن فرد، مأموربه نیست.

خلاصه : عقلاً مانعی ندارد که مکلّف، آن فرد خارج از دائرهٔ مأموربه را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند زیرا تمام ملاکی که در سائر افراد صلات هست، در آن فرد هم تحقّق دارد و نیازی به تصویر مسألهٔ «ترتّب» نیست و همان کلام شیخ بهائی ﷺ ـ که فرمودند عبادت، نیاز به امر دارد ـ را تصحیح می‌کنیم و می‌گوئیم: می‌توان در آن فرض، عبادت را به داعی امرش اتیان نمود.

---

١ ـ نه افراد.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على إمكان التّرتّب و صحّته، لابدّ من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، و ذلك لوضوح أنّ المزاحمة على صحّة التّرتّب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر في صحّة العبادة، و لم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهمّ صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادّة [١].

تذكّر : این که گفتیم می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون این که مسألهٔ ترتّب، مطرح باشد با حفظ و رعایت دو جهت بود: ١ ـ صلات ـ ضدّ عبادی ـ واجب موسّع بود. ٢ ـ مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت صلات بود نه در تمام وقت.

[١] ـ مصنّف ﷺ نکته‌ای را به منظور تتمیم و تکمیل بحث ترتّب، ذکر کرده‌اند که: اگر فرضاً با قائلین به ترتّب، مماشات کردیم، آن را پذیرفتیم و از استحالهٔ عقلی، صرف نظر نمودیم، آیا ترتّب فقط یک تصویر عقلی هست که در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد؟

اگر شما ترتّب را تصویر نموده و آن را پذیرفتید، همان تصویرش مساوق با وقوعش ـ در خارج ـ هست زیرا خارجاً ادلّه، نسبت به ضدّین، دلالت بر ثبوت امر می‌کند فرضاً «ازل النّجاسة عن المسجد»، دالّ بر امر به ازاله هست و «اقیموا الصّلوة»، دلالت بر امر به اقامهٔ نماز می‌کند پس ادلّه، دالّ بر ثبوت امرین هست. حال اگر ما ترتّب را انکار نمائیم و بگوئیم اجتماع طلبین هم در عرض واحد، محال است و هم به نحو طولیّت، استحاله دارد باید در ظاهر ادلّه، تصرّف نمائیم و بگوئیم اجتماع طلب ضدّین در آنِ واحد، غیر ممکن است امّا اگر کسی ترتّب را قبول، تصویر و تصحیح نمود، او به ظاهر ادلّه، عمل می‌کند و لازم نیست در ظاهر ادلّه، تصرّف نماید بلکه ظاهر ادلّه ـ که بقاء و ثبوت امرین هست ـ را اخذ می‌نماید.

خلاصه : قائلین به ترتّب در مقام اثبات، مشکلی ندارد و ظاهر ادلّه را اخذ می‌نمایند ولی ما که منکر ترتّب هستیم در امرین، تصرّف می‌نمائیم و . . .

فصل

لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الشّيء مع عدم علّته، كما هو المفروض هاهنا، فإنّ الشّرط من أجزائها، و انحلال المركّب بانحلال بعض أجزائه ممّا لا يخفى [١].

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است

[١] ـ عنوان یکی از مباحث اصولی، این است که: «**هل يجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا**»؟

سؤال : مرجع ضمیر در کلمه «**شرطه**» چیست؟

جواب : چون در عنوان مذکور، بحثی از مأموربه نشده پس به حسب ظاهر، مرجع آن، کلمه «امر» می‌باشد ـ نه مأموربه[1] ـ و معنای عبارت مذکور، این است که: آیا اگر امرکننده‌ای بداند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز و ممکن هست که امر نماید یا ممکن نیست؟ مثلاً قدرت بر انجام مأموربه، شرط نفس امر هست ـ نه مأموربه[2] ـ حال اگر مولائی می‌داند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز است که امر نماید یا نه؟

اکثر علمای عامّه به حسب ظاهر گفته‌اند مانعی برای «امر» وجود ندارد لکن اصولیّین از شیعه، قائل به عدم جواز شده‌اند.

بعد از مشخّص شدن محلّ نزاع، بدیهی است که نیازی به اقامهٔ دلیل بر آن نیست زیرا اگر چیزی شرط امر بود و فرض کردید که آن شرط، تحقّق ندارد، پر واضح است که مشروط بدون شرطش تحقّق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر: باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد تا علّت تامّه، تحقّق پیدا کند حتّی اگر یک شرط هم حاصل نشود،

---

١ ـ البته بعضی احتمال داده‌اند که مرجع ضمیر، «مأموربه» باشد گرچه در عنوان بحث، ذکری از آن نشده لکن چون کلمه «امر»، «آمر» در آن ذکر شده طبیعتاً باید مأموربه هم مطرح باشد ـ البته احتمال مذکور بر خلاف ظاهر هست.

٢ ـ طهارت، استقبال و ستر، شرط صلات و مأموربه هست.

وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذّاتي بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام [١].

علّت تامّه موجود نمی‌شود و قهراً معلول هم محقق نمی‌شود.

خلاصه : طبق ظاهر عنوان محلّ بحث، دلیلِ بر عدم جواز امر آمر، بدون شرطش بدیهی است.

[١] ـ **سؤال :** آیا عامّه ـ که قائل به جواز امر آمر با علم به انتفاء شرطش شده‌اند ـ نمی‌دانستند که معلول با نبودن بعضی از اجزاء علّت، تحقّق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر: آیا آن‌ها می‌گویند مشروط، بدون شرط هم تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب : نسبت به کلام آن‌ها دو توجیه، ذکر می‌کنیم:

الف : مقدمه : کلمهٔ **«یجوز»** که در محلّ بحث، عنوان شده به معنای «یمکنُ» می‌باشد، جواز و امکان هم، دارای یک معنا هستند. اکنون باید ببینیم مقصود از جواز و امکان، کدام یک از اقسام امکان هست: **«الامکان علی قسمین امکان ذاتی و امکان وقوعی.»**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

امکان ذاتی در مقابل استحالهٔ ذاتی و امکان وقوعی در برابر استحالهٔ وقوعی هست. معنای امکان ذاتی، این است که شیء به حسب ذات با قطع نظر از وقوع و عدم وقوعش در خارج، امکان دارد گرچه خارجاً به علّتی موجود نشود لکن ذاتاً «ممکن» هست امّا امکان وقوعی، این است که: وقوع شی، علاوه بر این که امکان ذاتی دارد، هیچ گونه تالی فاسدی ندارد پس رتبهٔ امکان وقوعی از امکان ذاتی، متأخّر هست، ابتدا باید بحث کنیم که آیا فلان شیء، امکان ذاتی دارد یا نه، بعد از آن که امکان ذاتی آن، مسلّم شد، باید بررسی کنیم که امکان وقوعی هم دارد یا نه و الا اگر چیزی استحالهٔ ذاتی داشته باشد، نوبت به بحث امکان وقوعی نمی‌رسد.

کسی که درصدد توجیه کلام مخالفین ـ عامّه ـ هست چنین می‌گوید: مقصود از کلمهٔ جواز در محلّ بحث، امکان وقوعی نیست زیرا اگر چنان باشد، معنایش این است که

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، و من الضّمير الرّاجع إليه بعض مراتبه الأخر، بإن يكون النّزاع في أنّ أمر الآمر يجوز إنشاؤه [انشاء] مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعليته. و بعبارة أخرى: كان النّزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعليّة لعدم شرطه، لكان جائزاً، و في وقوعه في الشّرعيّات و العرفيّات غنى و كفاية، و لا تحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان. و قد عرفت سابقاً أنّ داعي إنشاء الطّلب، لا ينحصر بالبعث و التّحريك جدّاً حقيقة، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً، و ربما يكون غير ذلك [١].

مخالفین می‌گویند: تحقّق و وجود معلول بدون علّت، مانعی ندارد، مشروط، بدون شرط می‌تواند تحقّق پیدا کند. عامّه گرچه مخالف ما هستند امّا چنان کلام واضح الفسادی ندارند لذا می‌گوئیم مقصود از «امکان»، امکان ذاتی هست یعنی: آیا امر آمر با علم به انتفاء شرطش ذاتاً ممکن است یا مستحیل و منافاتی ندارد که ذاتاً ممکن باشد امّا وقوعاً و خارجاً محال باشد چون که وقوع معلول، بدون علّت، ممتنع است به عبارت دیگر: استحالهٔ مذکور، استحالهٔ وقوعیّه هست و منافاتی ندارد که شیء دارای امکان ذاتی لکن وقوعش مستحیل باشد.

خلاصه : مقصود از جواز و امکان در محلّ بحث، امکان ذاتی هست تا این که منافاتی با استحالهٔ وقوعی نداشته باشد.

سؤال : آیا توجیه مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب : بعید است که اصولیّین دربارهٔ امکان ذاتی آن، بحث کنند و اصلاً بحث از امکان ذاتی، ارتباطی به علم اصول ندارد. آری بحث‌های فلسفی به منظور کشف واقعیّات و حقائق است لذا در آنجا بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، استحالهٔ ذاتی دارد یا نه امّا مباحث اصولی، جنبهٔ مقدّمی دارد و اصولیین درصدد هستند که از آن‌ها خارجاً استفاده کنند به عبارت دیگر: علمای علم اصول در مرتبهٔ وقوع، بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، ممکن است در خارج، واقع شود یا نه؟

[١] ـ **ب :** مصنّف رحمه‌الله توجیهی برای کلام عامّه ـ مخالفین ـ بیان کرده که مورد قبول

.....

خودشان هم هست و در نتیجه می‌توان به آن طریق، بین طرفین، تصالح، ایجاد نمود. که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدّمه : «امر» همان حکم مولا و صیغهٔ افعل هست که از ناحیهٔ او صادر می‌شود لکن دارای مراتبی هست و فعلاً دو مرتبهٔ از آن، شاهد و مورد بحث ما هست.

۱ ـ مرتبهٔ انشا[1] **۲ ـ مرتبهٔ فعلیّت**[2].

مرتبهٔ انشا، همان مرحلهٔ قانون‌گذاری می‌باشد و مرتبهٔ فعلیّت، همان مرحله‌ای هست که حکم الهی به مرحلهٔ اجرا در می‌آید.

اکنون در عنوان بحث ـ هل یجوز امر الآمر ... ـ به این نحو، تصرّف می‌نمائیم که: ضمیر موجود در کلمهٔ «شرطه» را به نفس امر، برمی‌گردانیم لکن بین مرجع ضمیر و نفس ضمیر از نظر مرتبهٔ حکم، تفکیک قائل شده ـ از صنعت استخدام، استفاده می‌کنیم ـ و عنوان بحث را چنین بیان و مطرح می‌نمائیم که: **«هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیّته ام لا؟»**.

به عبارت دیگر: حکم در هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه، شرائط خاصّی دارد مثلاً مرتبهٔ فعلیّت، دارای شرائطی هست که در مقام انشا، آن شرائط اعتبار ندارد. مثلاً قدرت

---

۱ ـ مرحلهٔ انشا: بعد از آن که شیء، واجد مصلحت یا مفسده بود، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و مثلاً حکم وجوب یا حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید امّا در این مرحله فقط مسألهٔ قانون‌گذاری، مطرح است و هنوز آن احکام به مرحلهٔ اجرا نرسیده‌اند.

۲ ـ مرحلهٔ فعلیّت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحلهٔ اجرا گذاشته شود و مثلاً خارجاً، نماز اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها، بعث و زجر می‌نماید و به واسطهٔ آن، مکلّف را به جانب مأموربه، تحریک و یا او را نسبت به منهی عنه، زجر می‌نماید. ـ برای روشن شدن دو مرحلهٔ دیگر حکم ـ مرحلهٔ اقتضا و تنجّز ـ می‌توان به ایضاح الکفایة ٤ / ٤٩ مراجعه نمود.

.....

مکلّف بر انجام مأموربه از شرائط مرحلهٔ انشا و قانون‌گذاری نیست بلکه شرط عمل به قانون و اجرای حکم الهی هست به نحوی که اگر مکلّفی قدرت بر انجام آن نداشته باشد، قانون الهی دربارهٔ او، فعلیّت پیدا نمی‌کند و به مرحلهٔ عمل نمی‌رسد.

با توجّه به توجیه و بیان مذکور، صورت مسأله، چنین می‌شود: مولائی که می‌داند مکلّف، قدرت بر انجام مأموربه ندارد و به خاطر نداشتن قدرت، تکلیف او دربارهٔ مکلّف، فعلیّت پیدا نمی‌کند، آیا می‌تواند قانون و حکم را جعل نماید یا نمی‌تواند به عبارت دیگر: آیا او می‌تواند حکم انشائی جعل نماید یا نه؟ به عبارت واضح‌تر: آیا قانون‌گذار و آمری که می‌داند قانونش به علّت فقدان بعضی از شرائط به مرحلهٔ فعلیّت نمی‌رسد، نفس جعل حکم و قانون از ناحیهٔ او، غلط و غیر جائز است یا این که مانعی برای جعل قانون، وجود ندارد؟

با توجّه به توجیه اخیر، ما هم مانند مخالفین ـ عامّه ـ می‌گوئیم: در عین حال که مولا می‌داند حکمش به مرحلهٔ فعلیّت نمی‌رسد، مانعی برای جعل قانون و حکم انشائی، وجود ندارد و علّت جوازش همان نکته‌ای است که ابتدای بحث اوامر بیان کرده و گفتیم: همیشه داعی مولا از صدور امر، بعث و تحریک مکلّف، نسبت به انجام مأموربه نیست بلکه دواعی دیگری هم مطرح است از جمله، امتحان، تعجیز و تسخیر[1].

همان طور که در موارد مذکور، داعی مولا، بعث و تحریک مکلّف و تحقّق مأموربه نیست و در عین حال، او امر[2] می‌کند، در محلّ بحث هم ممکن است مولا غرضی داشته باشد که او را به جعل قانون برمی‌انگیزد، بدون این که هدفش اجرای قانون و عمل به آن حکم باشد.

---

۱ ـ برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایة ۲ / ۱۰ رجوع نمائید.

۲ ـ و صیغهٔ امر را استعمال می‌نماید.

و منع كونه امراً إذا لم يكن بداعي البعث جدّاً واقعاً، و إن كان في محلّه، إلا أنّ إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينة على أنّه بداعٍ آخر غير البعث توسّعاً، ممّا لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النّقض و الإبرام، و ربما يقع به التّصالح بين الجانبين و يرتفع النّزاع من البين، فتأمّل جيّدا [١].

---

[١] ـ **اشكال :** اوامر امتحانی ـ و امثال آن که داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلّف نیست ـ حقیقتاً، «امر» نمی‌باشند.

جواب : ما هم قبول داریم که نسبت به اوامر مذکور حقیقتاً «امر»، اطلاق نمی‌شود لکن به واسطهٔ قرینه ـ مجازاً ـ می‌توان کلمهٔ امر را بر آن‌ها اطلاق نمود.

با توجه به توجیه اخیر، بین طرفین به این نحو، تصالح می‌شود: کسانی که قائل به عدم جواز هستند، ضمیر و مرجع آن را در یک مرتبه، فرض و چنین بحث می‌کنند: آیا امر آمر در مرحلهٔ انشا با علم به انتفاء شرط ـ در همان مرحلهٔ انشا ـ جائز است یا نه؟

قائلین به جواز هم با عنایت به اختلاف مراتب حکم بحث نموده و می‌گویند: «**هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیّته أم لا؟**»

در نتیجه، محلّ نزاع، مورد قبول هر دو گروه هست یعنی: آنچه راکه قائلین به عدم جواز قبول دارند، مورد قبول گروه دیگر هست و آنچه راکه قائلین به جواز پذیرفته‌اند، قائلین به عدم جواز هم قبول دارند.

قوله: «فتأمّل[1] جیداً.»

---

١ – لعلّه اشارة الی: ابائه بعض عبائرهم عن الحمل علی الامر الانشائی، لکون استدلالاتهم ناظرة الی الامر الفعلی، فلاحظ و تأمل و الله سبحانه العالم. ر. ک: منتهی الدرایة ٢ / ٥٢٢.

فصل

الحقّ أنّ الأوامر و النّواهي تكون متعلّقة بالطّبائع دون الأفراد، و لا يخفى أنّ المراد أنّ متعلّق الطّلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أنّ متعلّقه في النّواهي هو محض التّرك، و متعلقيهما[1] هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود و المقيّدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلّق غرض بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضيّة الطّبيعيّة في غير الأحكام، بل في المحصورة، على ما حقّق في غير المقام.

و في مراجعة الوجدان للإنسان غنى و كفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطّبائع، و لا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجيّة، و عوارضها العينيّة، و انّ نفس وجودها السّعيّ[2] بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيّة [۱].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا افراد

[۱] ـ سؤال : آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا به افراد[3] به عبارت دیگر: آیا وقتی مولا می‌فرماید: «اقیموا الصّلوة»، امر و طلب او به طبیعت صلات متعلّق می‌شود یا به افراد؟

---

۱ - ای الایجاد و الترک.

۲ - و سعته انما هی باعتبار اتحاده مع وجود کل فرد بخلاف وجود الفرد فانه لا سعة فیه، لعدم اتحاده مع فرد آخر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲ / ۵۲۸.

۳ - بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمهٔ خصوصیّاتی هست که لازمهٔ وجود طبیعت می‌باشند مانند خصوصیّت مکانی، زمانی و امثال آن دو.

.....

جواب : احتمالاتی در آن مطرح است لذا ابتدا باید به بیان احتمالات* بپردازیم تا این که مشخّص شود، کدام یک از آن‌ها صحیح است.

احتمال اوّل[۶]: طلب مولا به ایجاد طبیعت، متعلق می‌شود[۷] مثلاً مولا از عبد خود طلب می‌کند، آن مأموربه ـ و آن طبیعت ـ را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد نماید.

بدیهی است که اگر بنا باشد طبیعتی در خارج، وجود پیدا کند، خصوصیّات فردیّه‌ای، همراه آن هست، اکنون سؤال ما این است که:

آیا آن ویژگی‌های فردیّه هم در دائرهٔ طلب هست یا این که اصل ایجاد طبیعت، مطلوب مولا می‌باشد به عبارت دیگر: آیا اصل و ایجاد طبیعت صلات مطلوب مولا هست یا این که صلات با خصوصیّات فردیّه، مطلوبیّت دارد؟

حق، این است که: اوامر و نواهی مولا به ایجاد و ترک طبیعت ـ بدون مدخلیّت مشخّصات فردیّه ـ متعلّق می‌شود و شاهدش این است که:

اگر به وجدان، مراجعه کنید، مشخّص می‌شود که مثلاً وقتی مولا می‌فرماید:

[* ۱ـ طلب به «نفس» طبیعت متعلّق می‌شود بدون این که وجود، واسطه باشد.

۲ـ طلب به نفس طبیعت متعلّق است لکن غرض مولا از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است.

۳ـ مستقیماً طلب به «وجود» طبیعت متعلّق می‌شود.

۴ـ مختار مصنّف: طلب به ایجاد طبیعت متعلّق است.

۵ـ طلب به ایجاد طبیعت ـ «همراه با خصوصیات فردیه» ـ متعلق می‌شود مثلاً وقتی بنا شد که صلات در خارج، تحقق پیدا کند، علاوه بر اصل وجود، خصوصیات فردیه‌ای هم همراه وجود طبیعت هست، مثلاً این که می‌گویند: «زیدٌ فرد للانسان»، معنای فردیت زید برای انسان، این است که: زید علاوه بر این که «وجودی» برای انسان هست و ماهیت انسان در ضمن زید تحقق پیدا می‌کند، دارای خصوصیات خَلقی و خُلقی هست لکن خصوصیات مذکور، مدخلیتی در وجود انسان ندارد البته ویژگی‌های فردی، با وجود انسان، ملازم هست.]

۶ – مختار مصنف.

۷ – نهی مولا هم به ترک طبیعت، متعلّق است.

.....

«اقیموا الصّلوة»[1]، مطلوب او ایجاد طبیعت و ماهیّتی هست که ناهی از فحشا و منکر است امّا آن طبیعت، همراه خصوصیّات ـ زمانی، مکانی و امثال آن دو ـ هست که دخالتی در «نهی از فحشا» و «معراجیّت» ندارد لذا وجهی ندارد که آن خصوصیّات در دائرهٔ طلب باشد و در مطلوب مولا مدخلیّت داشته باشد.

خلاصه : مطلوب آمر، اعمّ از آمر شرعی، عرفی و عقلائی، همان ایجاد طبیعت است که در ضمن تمام افراد به نحو وسیع، تحقّق دارد.

قوله: «**کما هو الحال فی القضیّة الطبیعیّة فی غیر الاحکام[2] بل فی المحصورة[3]... .**»

باب اوامر و نواهی مانند قضایای طبیعیّه هست یعنی: موضوع قضایای طبیعیّه ـ در غیر باب احکام شرعیّه ـ وجود و نفس طبیعت می‌باشد و خصوصیّات مصادیق، هیچ گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

بلکه در قضایای محصوره ـ مانند کل انسان ضاحك یا کل انسان متعجّب ـ در عین حال که ظاهر کلمهٔ «کل» این است که نظر بر افراد دارد لکن تحقیق مطلب، این

---

۱ ـ ای : «اطلب منکم ایجاد طبیعة الصّلوة.»

۲ ـ ک ـ الانسان نوع ـ ، و نحوه من القضایا الطبیعیّة الّتی یکون الحکم فیها علی نفس الطبیعة فوجه المشابهة: عدم النظر الی الافراد، مع افتراقهما فی ان الموضوع فی الطبیعیة هو الطبیعة الکلیة من حیث کونها کلیة بخلاف المقام، فان متعلق الطلب فیه هو الطبیعة بما هی، لا بما هی کلیة، فلا یکون قولنا: «الصلوة واجبة» وزان قولنا:«الانسان نوع» و لذاقال ﷺ: «فی غیر الاحکام.» ر. ک:منتهی الدرایة ۲ / ۵۲۷.

۳ ـ و هی القضایا التی یحکم فیها بثبوت المحمول للافراد مع بیان کمیة افراد المحکوم علیها بکلمة کل او لا شیء او بعض لیس و نحو ذلك مما تسمی سوراً کما فی قولك کل انسان حیوان ناطق او لا شیء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم او بعض الانسان لیس بجاهل فی قبال المهملة و هی غیر المسورة بما یبین کمیة افراد المحکوم علیها (هذا) علی المشهور عند المنطقیین (و اما المصنف) فیلتزم بثبوت الحکم للطبیعة حتی فی القضایا المحصورة لا للافراد و هو حسن جید فان الخصوصیات الفردیة فی کل من الطبیعیة و المحصورة خارجة عن تحت الحکم قطعاً غیر انه فی الطبیعیة یحکم علی نفس الطبیعة و فی المحصورة علی وجودات الطبیعة و حصصها المتعددة و فی شیء منها لا دخل للخصوصیات الفردیة اصلاً. ر. ک : عنایة الاصول ۱ / ۴۵۶.

فانقدح بذلك[١] أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطّبائع دون الأفراد، انّها بوجودها السّعيّ بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود، متعلّقة للطّلب، لا أنّها بما هي هي كانت متعلّقة له، كما ربما يتوهّم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلّقة للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم [١].

است که قضایای مذکور هم به وجودات متکثر ناظر است نه، بـه افـراد بـا خـصوصیات فردیّه، و معنای جملهٔ: «کل انسان کذا»، «کل وجود من وجودات الانسان» هست نه، کل فرد من افراد الانسان که علاوه بر وجود، خصوصیّات فردیّه هم همراهش باشد.

نتیجه : در قضایای طبیعیّه[٢] و محصوره، نظر به وجودات هست در باب اوامـر[٣] ـ در احکام شرعیّه ـ هم به همان کیفیّت است، در اوامر و نواهی عرفی و عقلائی هم به همان نحو می‌باشد یعنی: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت هست امّا خصوصیّات مقارنه، هیچ گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

[١] ـ اکنون مصنّف درصدد ابطال سایر احتمالاتی هستند که اجمال آن‌هـا را در پاورقی نقل کردیم.

سؤال : مراد از تعلّق اوامر و نواهی به «طبایع» چیست؟

جواب : «**ان الطّبایع بوجودها السّعی بما هو وجودها ـ قبالاً لخصوص الوجود ـ متعلقة للطّلب.**» یعنی: طبیعت با وجود سعی[٤] ـ نه، به ضمیمهٔ خصوصیّات ـ متعلّق طلب هست.

یادآوری : مصنف ﷺ به وسیلهٔ قول مختار، احتمال پنجمی راکه اخیراً در پاورقی، نقل کردیم، رد نمودند ـ با توجّه به مسألهٔ مراجعهٔ به وجدان که شرح آن گذشت.

---

١ - ای: بمراجعة الوجدان المزبور الحاکم بکون المطلوب نفس وجود الطبیعة من دون لوازم الوجود المقومة لفردیة الفرد . ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٥٢٨.

٢ - در غیر احکام شرعیه.

٣ - و نواهی.

٤ - و هو الوجود الساری فی جمیع افراد الطبیعة المعبر عنه بالجامع الوجودی . ر . ک : منتهی الدرایة ٢ / ٥٢٨.

. . . . . .

قوله : «لا انّها بما هی هی کانت متعلّقة له کما ربما یتوهّم . . . .»

مصنّف در مقام ردّ احتمال اولی هستند که اخیراً به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم.

بیان ذلک : احتمال اوّل، این بود که طلب به «نفس» طبیعت متعلّق شده بدون این که وجود، واسطه باشد مثلاً مقصود از امر «اقیموا الصّلوة»، این است که «طبیعة الصلوة مطلوبة للمولی، نفس الطبیعة مطلوبة للآمر.»

سؤال : آیا احتمال مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب : خیر، زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الطبیعة من حیث هی هی لیست الا هی»، طبیعت در عالم طبیعت فقط خودش هست «لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» پس نمی‌توان گفت: طلب به نفس طبیعت متعلّق می‌شود به عبارت دیگر: طبیعت، بدون وجود، مطلوبیّت ندارد.

قوله: **«نعم هی کذلك تکون متعلّقة للامر فانّه طلب الوجود.»**

مصنّف ﷺ به فرق بین «طلب» و «امر» اشاره کرده‌اند که: نمی‌توان گفت طلب به نفس طبیعت، متعلّق است بلکه باید گفت: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود، اگر کلمهٔ طلب، مطرح شود، باید مسألهٔ وجود، مطرح گردد ولی اگر به جای کلمهٔ طلب، امر را قرار دادیم، می‌توان گفت: «الطّبیعة مأمور بها.»

سؤال : علت فرق مذکور چیست؟

جواب : معنای امر، طلب الوجود هست پس نفس «وجود» در معنای امر، دخیل است لذا می‌توان گفت «الطّبیعة مأمور بها» زیرا معنای «مأموربها» چنین است ای: «مطلوبة الوجود» اما اگر به جای کلمهٔ امر، طلب را قرار دهید، نمی‌توان گفت: «الطّبیعة مطلوبة» زیرا در این صورت، صحبت و اشاره‌ای از وجود به میان نیامده.

قوله : «فافهم.»[1]

---

۱ - لعله اشارة الی الاشکال فی الفرق بین الطلب و الامر من حیث دخل الوجود فی مفهوم الثانی دون الاول. ر.ک : حقائق الاصول ۱ / ۳۲۸.

دفع وهم: لا يخفى أنّ كون وجود الطّبيعة أو الفرد متعلّقاً للطّلب، إنّما يكون بمعنى أنّ الطّالب يريد صدور الوجود من العبد، و جعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التّامّة، و إفاضته، لا أنّه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهّم [۱].

---

[۱] ـ مصنّف درصدد ردّ احتمال سوّمی هستند که ابتدای همین بحث به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم:

توضیح ذلک : احتمال سوّم، این بود که: از ابتدا و مستقیماً طلب به «وجود» طبیعت، متعلّق می‌شود[1] نه، به نفس طبیعت تا این که اشکال کنند، طبیعت، من حیث هی هی لیست الا هی.

سؤال : معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت چیست به عبارت دیگر: آیا معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت، مانند عروض بیاض بر جسم است؟

بدیهی است که در عروض سفیدی بر جسم باید اوّل، معروض و جسمی داشته باشیم سپس سفیدی بر آن، عارض شود به نحوی که اگر جسمی موجود نباشد، معنا ندارد سفیدی بر آن عارض شود.

آیا کسی که می‌گوید طلب به وجود طبیعت، متعلّق و بر آن، عارض می‌شود، معنایش این است که ابتدا باید طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب به عنوان یک عارض بر آن متعلق شود؟

جواب : اگر چنان باشد، مستلزم تحصیل حاصل است زیرا اگر طبیعت در خارج، موجود شد، معنا ندارد که مولا آن را طلب کند، هدف مولا این است که به واسطهٔ تعلّق طلب، به طبیعت، لباس وجود بپوشاند به عبارت دیگر: غرض او این است که به وسیلهٔ «طلب»، مکلّف را تحریک نماید که نمازی را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد کند و کأنّ جَعْل بسیط دربارهٔ صلات تحقّق پیدا کند.

خلاصه : معقول نیست که ابتدا، طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب مولا به آن

---

۱ - و همچنین مطلوب مولا در باب نواهی، ترک و عدم طبیعت است.

و لا جعل الطّلب متعلّقا بنفس الطّبيعة، و قد جعل وجودها غاية لطلبها .
و قد عرفت أنّ الطّبيعة بما هي هي ليست إلا هي ، لا يعقل أن يتعلّق بها الطّلب لتوجد[1] أو تترك[2]، و أنّه لابدّ في تعلّق الطّلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه، كي يكون و يصدر منه [١].

تعلّق گیرد لذا می‌گوئیم احتمال سوم هم مردود است.

[١] ـ اکنون مصنّف در مقام ردّ احتمال دوّمی هستند که اخیراً در پاورقی کتاب ذکر کردیم.

بیان ذلک : طلب به نفس طبیعت متعلّق است امّا غرض مولا از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است یعنی وجود طبیعت در مطلوب، دخالت ندارد بلکه جنبهٔ غایت دارد به عبارت دیگر می‌توان مطلب را چنین بیان کرد:

سؤال : طلب به چه تعلق گرفته؟

جواب : به نفس طبیعت، متعلّق شده.

سؤال : هدف از تعلّق طلب به طبیعت چیست؟

جواب : غرض، وجود طبیعت است ـ وجود طبیعت، جنبهٔ غایت دارد.

سؤال : آیا احتمال و بیان مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب : خیر، زیرا اشکال ما در اصل تعلّق طلب به طبیعت است، طلب نمی‌تواند به ذات طبیعت، متعلّق شود ـ الطّبیعة لا یعقل ان تکون مطلوبة ـ خواه غایت تعلّق طلب به طبیعت، نفس طبیعت باشد یا وجود طبیعت پس احتمال اخیر هم مردود است.

خلاصهٔ نظر مصنّف : در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت است و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت می‌باشد اما خصوصیّات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد. لازم به تذکّر است که مصنّف از پنج احتمال مذکور، همان احتمال و قول چهارم را انتخاب و

---

١ ـ ای: لتوجد الطبیعة فی الاوامر.

٢ ـ ای : تترك الطبیعة فی النواهی.

هذا بناءً على أصالة الوجود و أمّا بناءً على أصالة الماهيّة، فمتعلّق الطّلب ليس هو الطّبيعة بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيّات و الأعيان الثّابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود و كيف كان فيلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهية الخارجيّة أو الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن، فافهم و تأمّل جيّداً [۱].

سایر احتمالات را رد کردند.

[۱] ـ **مقدّمه :** بحث بسیار مهمی در فلسفه هست که آیا اصلِ در تحقق و ملاک در ثبوت و محقّق بودن، «وجود» است که قائلین به اصالت الوجود معتقدند یا این که اصل در تحقّق، ماهیّت است ـ که قائلین به اصالت الماهیّت معتقد می‌باشند ـ و وجود، یک امر اعتباری هست.

سؤال : آیا بحث فعلی ما ارتباطی به آن مسألهٔ فلسفی دارد که: اگر کسی در مسألهٔ وجود، به اصالت الوجود، قائل شود در بحث فعلی بگوید: اوامر و نواهی به «وجود» ـ و افراد ـ، تعلق می‌گیرد و اگر کسی قائل به اصالت الماهیّت باشد، بگوید اوامر و نواهی به ماهیّات و طبایع، متعلّق می‌شود؟

جواب : خیر، بحث فعلی هیچ گونه ارتباطی به آن بحث ندارد و آنچه را که ما بیان کردیم، طبق هر دو مبنای فلسفی، قابل تتمیم و بیان هست.

بنابر مسلک اصالت الوجود، مسأله، بسیار واضح است زیرا ما نگفتیم مطلوب، نفس طبیعت است بلکه عقیدهٔ ما این بود که: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود یعنی: مولا از عبد می‌خواهد آن مأموربه را که در خارج وجود ندارد، ایجاد نماید.

بنابر مسلک اصالت الماهیّت هم چنین می‌گوئیم: طلب به نفس ماهیّت تعلّق نگرفته بلکه به ماهیّت متحقّقه، متعلّق است و معنای ماهیّت متحقّقه، این نیست که ابتدا، ماهیّت، تحقّق پیدا کند سپس متعلّق طلب شود بلکه منظور، این است که: مکلّف، نفس ماهیّت را محقّق کند منتها قائلین به اصالت الماهیّت می‌گویند ماهیّت، خودش محقّق می‌شود و لازم نیست که وجود، سبب تحقّق ماهیّت شود ـ وجود، یک امر اعتباری هست امّا ماهیّت از

فصل

إذا نسخ الوجوب[1] فلا دلالة لدليل النّاسخ و لا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، و لا بالمعنى الأخصّ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة أنّ ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن، و لا دلالة لواحد من دليلي النّاسخ و المنسوخ ـ بإحدى الدّلالات ـ على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلابد للتّعيين من دليل آخر [١].

اعیان ثابته و قابل تحقّق می‌باشد.

خلاصه : «طلب»، بنابر قول به اصالت الوجود، متعلّق به ایجاد طبیعت است و معنایش این است که مکلّف، طبیعت را به وسیلهٔ وجود، محقّق کند امّا طلب، بنابر قول به اصالت الماهیّت، متعلّق به طبیعت است و معنایش این است که مکلّف، ماهیّت را خود به خود، محقّق کند بدون این که «وجود»، واسطه شود و مدخلیّتی در آن داشته باشد. لذا بحث فعلی، هیچ گونه ارتباطی به آن مسألهٔ فلسفی ندارد.

قوله: «فافهم[2] و تأمّل جيّداً.»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نسخ وجوب

[١] ـ اگر شیء متعلّق حکم وجوبی باشد سپس دلیل ناسخی آن را نسخ کند به مقتضای دلیل ناسخ، وجوب، رفع می‌شود لکن سؤال، این است که:

---

١ ـ بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاخص و هو المنع من الترك لا الجزء الاعم اى الاذن فى الفعل و لا كِلا الجزئين فانه لا ريب و لا خلاف فى ارتفاع الجواز فى الصورتين الاخيرتين و انما الخلاف فى الصورتين الاوليين فى انه هل يرتفع الجواز ايضاً برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاخص ام لا و المصنّف قد اختار عدم البقاء لعدم دليل اجتهادى و لا فقاهتى يدل على ذلك و اليه اشار بقوله: «فلا دلالة لدليل ...» ر.ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ١ / ١٩٣.

٢ ـ الظاهر: ان الامر بالفهم ـ اينما وقع ـ اذا كان ملحوقاً بالامر بالتأمل مطلقاً او مقيداً بالجودة، فانما هو اشارة الى دقة المطلب، لا ضعفه و ليس تمر يضيّا. ركـ: منتهى الدراية ٢ / ٥٣٥.

.....

آیا بعد از رفع آن حکم وجوبی، می‌توان گفت «جواز» قبلی آن شیء، باقی هست؟

بدیهی است که جواز هم بر دو گونه است: **الف :** جواز به معنای اعم که در ضمن وجوب، استحباب، اباحه و کراهت تحقّق دارد. پس معنای جواز به معنای اعم، این است که اتیان فعل مانعی ندارد. **ب :** جواز به معنای اخص، همان اباحه هست یعنی جواز فعل و جواز ترک، بدون این که رجحانی مطرح باشد.

خلاصه : اگر یک حکم وجوبی، منسوخ شود، آیا می‌توان گفت: آن شیء که سابقاً واجب بوده، فعلاً جواز به معنای اعم دارد و حرام نیست و یا حتی بالاتر آیا می‌توان گفت فعلاً جواز به معنای اخص دارد و عنوان «اباحه» پیدا کرده؟

جواب : آیا دلیل ناسخ بر یکی از آن دو جواز، دلالت می‌کند و همچنین آیا دلیل منسوخ دالّ بر یکی از آن دو جواز هست؟

خیر، دلیل منسوخ، وارد شده که وجوب را در ظرف خودش ثابت کند و دلیل ناسخ هم وجوب را رفع نموده امّا فعلاً که وجوب قبلی، رفع شده، شما شبهه و احتمال حرمت را چگونه دفع می‌کنید؟

ممکن است آن شیء که قبلاً واجب بوده و بعد از مدّتی وجوبش نسخ شده، حرمت، جانشین آن شده باشد. آیا شما در برابر احتمال مذکور، دلیلی دارید؟ و آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ ، دلالت بر نفی حرمت می‌کند؟

خیر، دلیل منسوخ، وجوب را در مدت خاصّی ثابت نموده و دلیل ناسخ هم آن وجوب را رفع نموده و فعلاً هم که وجوب، مرفوع است، دلیلی بر خلافت و جانشینی نداریم، ممکن است بعد از وجوب، حرمت جانشین آن شود یا استحباب، کراهت یا اباحه به جای آن واقع شود.

و لا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناءً على جريانه في القسم الثّالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فرده الآخر، و قد حقّقنا في محلّه، أنّه لا يجري الاستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضّعيفة المتّصلة بالمرتفع، بحيث عدّ عرفاً ـ لو كان ـ أنّه باق، لا أنّه أمر حادث غيره. و من المعلوم أنّ كلّ واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً، من المباينات والمتضادّات، غير الوجوب و الاستحباب، فإنّه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبة و الشّدّة و الضّعف عقلاً إلا أنهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف و نظره يكون متّبعاً في هذا الباب [١].

---

[١] ـ ممکن است گفته شود که از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می توان جواز به معنای اعم را ثابت نمود. لذا ما هم ابتدا به بیان استصحاب کلّی می پردازیم که:

در استصحاب کلّی قسم سوّم می‌دانیم که کلّی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد، مرتفع شده لکن منشأ شک ما در بقاء کلّی، این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلّی، منحصر به آن فردی که اکنون ـ قطعاً ـ از بین رفته، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم فرد دیگری همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل، مرتفع شده است، کلّی در ضمن فرد دوّم باقی هست.

مثال[1] : یقین داریم که کلّی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون می‌دانیم که زید از خانه خارج شده امّا احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود عمرو هم در آنجا بوده و یا این که مقارن خروج زید از خانه ـ بدون هیچ فاصله‌ای ـ عمرو وارد خانه شده است.

---

١ ـ مثال شرعی: زید، یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده ـ پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر، متیقن شده ـ لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضو ـ که حدث اصغر، مرتفع شده ـ به حدث اکبر، محدث شده باشد.

.....

نتیجه : در صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان گفت: مثلاً کلّی انسان در خانه، موجود است بدیهی است که نمی‌توان به وسیلهٔ استصحاب مذکور، اثبات نمود که عمرو در خانه هست زیرا مثبت می‌شود و مثبتات اصول حجت نیست.

امّا در محل بحث: آن شیء که قبلاً واجب بوده، مسلّماً جواز به معنای اعم داشته زیرا جواز به معنای اعم، یکی از مصادیقش وجوب است ـ شیء واجب ، جائز الاتیان هست ـ پس قطعاً کلّی جواز در ضمن وجوب سابق، محقّق بوده و فعلاً یقین داریم آن وجوب، رفع شده، لکن احتمال می‌دهیم که مقارن رفع وجوب، حکم دیگری از مصادیق جواز به معنای اعم، ـ که شامل حرمت نمی‌شود ـ جانشین وجوب شده لذا مانعی ندارد که استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و گفت: فلان شیء در زمان سابق ـ که وجوبش نسخ نشده بود ـ قطعاً دارای عنوان جواز بود و فعلاً که شک داریم جواز به قوّت خود، باقی هست یا نه، با توجّه به «لا تنقض الیقین بالشك» جواز به معنای اعم را استصحاب می‌کنیم پس از طریق استصحاب کلّی قسم ثالث می‌توان جواز به معنای اعم را اثبات نمود.

سؤال : آیا اجرای استصحاب کلّی قسم ثالث، صحیح و بدون اشکال است؟

جواب : مصنّف رحمه‌الله در جلد دوّم کتاب کفایه[1] چنین فرموده‌اند: «**ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه . . .**»

مصنّف رحمه‌الله : در یک صورت می‌توان استصحاب کلّی قسم ثالث را جای نمود.

بیان ذلک : اگر آن فرد دوّم که احتمال حدوثش مطرح است ـ و ممکن است جانشین فرد اوّل شده باشد ـ با فرد اوّل مغایر نباشد بلکه از مراتب قوی یا ضعیف فرد اوّل شناخته شود، می‌توان استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمود.

---

۱ ـ و نیز ر. ک : ایضاح الکفایة ۵ / ۳۷۵.

.....

مثال: فرضاً جسمی قبلاً متّصف به رنگ سفید ـ در حدّ متوسّط[۱] ـ بوده و فعلاً یقین دارید که آن رنگ سفید متوسّط، زائل شده امّا احتمال می‌دهید[۲] رنگ سفید ضعیف‌تر یا شدیدتری جانشین آن شده باشد، در این صورت، مانعی از اجرای استصحاب کلّی بیاض وجود ندارد زیرا آن فرد محتمل الحدوث، نسبت به فرد اوّل، مباینت ندارد بلکه از مراتب همان فرد است.

سؤال : آیا طبق بیان اخیر مصنّف می‌توان در محلّ بحث، استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و چنین گفت:

گرچه اکثر احکام با یکدیگر تضاد و تباین دارند امّا احکامی هم داریم که اختلافشان رُتبی[۳] و مورد قبول شما ـ مصنّف ـ هست، مانند وجوب و استحباب[۴] که اختلاف آن‌ها رتبی می‌باشد یعنی: وجوب، عبارت از طلب مؤکّد و استحباب، طلب غیر مؤکّد است.

در محلّ بحث هم شیء سابقاً واجب بوده و فعلاً وجوبش، نسخ شده لکن احتمال می‌دهیم مقارن زوال وجوب، «استحباب» ـ که نسبت به وجوب، رتبه‌اش ضعیف است ـ جانشین آن شده و همان طور که شما در مثال عرفی اخیر، استصحاب را جاری نمودید در بحث فعلی هم استصحاب، جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم: نه تنها جواز به معنای اعم بلکه استحباب، تحقّق دارد.

مصنّف رحمه‌الله: گرچه اختلاف بین آن‌ها رتبی می‌باشد و بین آن‌ها تباین نیست لکن عدم مباینت از نظر حکم عقل است امّا عرف، وجوب و استحباب را متباین می‌داند

---

۱ – بدیهی است که بیاض، دارای مراتب شدید و ضعیف هست.

۲ – مقارن ارتفاع بیاض متوسّط.

۳ – مانند اختلاف مراتب بیاض که شدت و ضعف دارد.

۴ – حرمت و کراهت هم به همان کیفیت است منتها علت این که مصنّف، متعرض کراهت و حرمت نشده، این است که ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا فعلاً بحث ما در موردی است که شیء قبلاً واجب بوده و اکنون وجوبش نسخ شده.

فصل

إذا تعلّق الأمر بأحد الشّيئين أو الأشياء، ففي وجوب كلّ واحد على التّخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه[١]، أو وجوب كلّ منهما مع السّقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعيّن عند الله، أقوال [١].

به عبارت دیگر: همان طور که عرفاً بین (وجوب و اباحه)[٢] مباینت هست بین (وجوب و استحباب) هم تضاد هست و در باب استصحاب باید نظر عرف[٣] را مراعات نمود و «لا تنقض اليقين» روایت وحکمی است که برعرف القاشده و اوباید تشخیص دهددرچه موردی تباین هست وکجا تباین تحقّق ندارد و نمی‌توان آن را با مسألهٔ بیاض که شدّت و ضعف دارد مقایسه نمود.

جمع بندی: همان طور که دلیل ناسخ و منسوخ ـ هیچ کدام ـ دلالت بر جواز به معنای اعم ندارد، استصحاب[٤] هم دالّ بر جواز به معنای اعم نیست.

وجوب تخییری

[١] ـ واجب تخییری، آن است که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه اگر

---

١ - المراد منه اما وجوب الجامع بين الامرين و هذه العبارة كناية عنه او وجوب الواحد لا بعينه المصداقي و هو الفرد المنتشر او وجوب الواحد لا بعينه المفهومي. ر.ک: كفاية الاصول محشىٰ به حاشيهٔ مرحوم مشكيني ١ / ٢٢٥.

٢ - و همچنين (وجوب و حرمت).

٣ - ملاک، نظر عرف است نه عقل که بين وجوب و استحباب، مباينتی قائل نيست.

٤ - «اقول»: يكفي في اثبات الجواز استصحاب الرضاء بالفعل الثابت حال وجوبه اذ لو ثبت الرضاء به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجودا آخر للرضاء بل يكون الرضاء الاول باقياً و اذا ثبت الرضاء به ـ ولو بالاستصحاب ـ كان جائزاً عقلاً لان الاحكام التكليفية انما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الارادة و الكراهة و الرضاء لا بما هي هي و يكفي في اثبات الاستحباب، استصحاب نفس الارادة النفسانية اذ مجرد رفع الوجوب لا يدل على ارتفاعها و اذا ثبتت الارادة المذكورة ثبت الاستحباب لانه يكفي فيه الارادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب. ر.ک: حقائق الاصول ١ / ٣٣١.

.....

مکلّف، یک طرف ـ یک عِدل ـ را اتیان نماید، کفایت می‌کند به عبارت دیگر اگر یکی از دو شیء ـ یا اشیاء ـ را اتیان نماید کافی هست مانند کفّارهٔ افطار روزهٔ ماه رمضان که مکلّف، بین سه امر، مخیّر است: ۱ ـ شصت روز، روزه بگیرد. ۲ ـ شصت مسکین را اطعام نماید. ۳ ـ یک بنده در راه خداوند آزاد نماید.

سؤال : حقیقت و ماهیّت وجوب تخییری چیست و کدام یک از آن اشیا واجب است؟

جواب : چهار بلکه پنج قول در مسأله، وجود دارد:

۱ ـ وجوب تخییری هم نوعی از وجوب است مثلاً گاهی می‌گوئید فلان شیء، وجوب دارد و معنایش این است که حتماً باید خود آن اتیان شود و هیچ‌گونه بدلی هم ندارد مانند نماز ظهر که واجب تعیینی است و برای سقوط تکلیف حتماً باید آن را اتیان نمود امّا گاهی نحوهٔ دیگری از وجوب مطرح است که آن هم سنخی از وجوب است و آن در واجب تخییری می‌باشد که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه می‌توان آن‌ها را ترک نمود، مشروط به این که یک عِدل از آن، اتیان شود که در این صورت، تکلیف از ذمّهٔ مکلّف، ساقط و مستحق ثواب می‌شود ضمناً استحقاق عقاب در صورتی است که تمام اطراف واجب تخییری ترک شود.

۲ ـ قوله: «**او وجوب الواحد لا بعینه**» مثلاً در موردی که تخییر بین دو طرف ـ دو عِدل ـ هست یکی از آن دو ـ لا علی التعیین ـ واجب است.

لازم به تذکّر است که از عبارت بعدی[1] مصنّف، استفاده می‌شود که نسبت به «وجوب الواحد لا بعینه» دو احتمال مطرح است:

الف : فرضاً یکی از آن دو عِدل ـ لا علی التعیین ـ به نحو «مفهومی» واجب است یعنی: واجب، عبارت است از: احد هذین الشیئین لا علی التعیین، بر خلاف این که

---

۱ ـ قوله: «فلا وجه فی مثله بکون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقاً و لا مفهوماً کما هو واضح».

و التّحقيق أن يقال: إنّه إن كان الأمر بأحد الشّيئين، بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التّخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعياً، و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين [الاثنين] بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السّنخيّة بين العلّة و المعلول. و عليه: فجعلهما متعلّقين للخطاب الشّرعي،لبيان أنّ الواجب هوالجامع بين هذين الاثنين [١] .

می‌توان گفت الصّلوة واجبة در محلّ بحث نمی‌توان گفت فرضاً صوم ستّین یوماً یا اطعام ستّین مسکیناً یا عتق رقبه، واجب است بلکه واجب، احدی الخصال لا علی التعیین است، نفسِ مفهومِ احدی الخصال لا علی التعیین واجب است.

ب : معنای واجب، نفس آن مفهوم نیست بلکه به عنوان مثال احدهما ـ یا احدها ـ مصداقاً واجب است یعنی مصداق یکی از آن سه شیء، واجب است که هم قابلیّت دارد شامل شیء اوّل شود و هم قابلیّت دارد شامل شیء دوّم شود و ...

خلاصه: در قول دوّم، دو احتمال مطرح بود: الف: واحد لا بعینه مفهومی واجب است. ب: واحد لا بعینه مصداقی واجب است.

٣ ـ قوله: «**او وجوب كلّ منهما مع السّقوط بفعل احدهما**»، یعنی هر دو اتصاف به وجوب دارند لکن وقتی مکلّف، یکی از آن دو را اتیان نمود، تکلیف دیگر، ساقط می‌شود.

٤ ـ قوله: «**او وجوب المعين عند الله**»، واجب، احدهما ـ یا احدها ـ هست و نزد خداوند متعال، معیّن است امّا برای ما مشخص نیست و آنچه راکه مکلّف اتیان می‌کند اگر همان چیزی باشد که نزد خداوند هم معیّن است آن مکلّف، واجب را اتیان نموده و اگر غیر از آن باشد ـ که عندالله مشخص است ـ مکلّف، «واجب» را انجام نداده بلکه فعل مباحی را اتیان نموده و نقش آن عمل مباح، این است که تکلیف وجوبی را از ذمّهٔ مکلّف، ساقط می‌کند و مانعی ندارد که گاهی اتیان شیء مباح، مسقط تکلیف باشد.

[١] ـ بحث ما در کیفیّت و نحوهٔ تعلّق وجوب در واجبات تخییری بود که چهار بلکه

.....

پنج قول بیان کردیم و اینک مصنّف به بیان قول مختار پرداخته و فرموده‌اند: تحقیق در مسأله، این است که باید بررسی کنیم که مولا به چه ملاکی به احد الشیئین[1]، امر نموده قبل از پرداختن به جواب سؤال، تذکر می‌دهیم که در واجبات تعیینی، مسأله، واضح است زیرا وقتی مولا صلات را متعلّق امر، قرار می‌دهد علّتش این است که در نفس صلات، غرض لازم التّحصیل هست که تا نماز اتیان نشود آن غرض هم حاصل نمی‌شود و اگر کسی به جای صلات، صوم را اتیان نماید غرض از صلات حاصل نمی‌شود بلکه فقط نماز هست که آن هدف را تأمین می‌کند.

و اینک به پاسخ سؤال مذکور می‌پردازیم که: در مسأله، دو احتمال مطرح است و نتیجهٔ آن‌ها هم متفاوت می‌باشد:

الف : علّت امر مولا به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض دارد[2] منتها توجّه داشته که هر یک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند[3] که بنابر احتمال مذکور، اصلاً واجب ما تخییری نیست چون در واجب تخییری، تخییر، شرعی هست یعنی: شارع مقدس، مکلّفین را بین این عِدل و آن عِدل، مخیّر نموده و در فرض مذکور، تخییر شرعی، تصوّر نمی‌شود زیرا اگر دو شیء در یک غرض و دو علّت در یک معلول مؤثّر باشند باید بین آن دو علّت، قدر جامعی باشد که آن قدر جامع در معلول تأثیر کند، امکان ندارد دو علّتی که به تمام معنا، مباین هستند و هیچ‌گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، معلول واحد باید علّتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علّت با وصف دوئیّت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علّت و معلول، یک نحو، سنخیّت و ارتباط

۱- یا احد الاشیاء.

۲- یک مصلحت لازم التحصیل، منظور مولا هست.

۳- مانند واجبات تعیینی نیست که شیء واحد در حصول غرض، مؤثر باشد.

.....

هست آن وقت چگونه می‌شود که فرضاً این علّت با معلول، سنخیّت داشته باشد و آن علّت هم با معلول سنخیت داشته باشد امّا بین آن دو علّت هیچ‌گونه ارتباط نباشد.

خلاصه: اگر دو علّت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم که آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اوّل، تحقّق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علّت دوّم محقّق می‌شود و آن قدر جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در محلّ بحث هم چنین است که: اگر شارع مقدّس در مورد کفّارهٔ افطار روزهٔ ماه رمضان فرمود اطعام شصت مسکین یا شصت روز، روزه یا عتق رقبه، کفایت می‌کند باید بگوئیم بین آن سه خصلت، قدر جامعی موجود است که هدف از کفّاره را ـ که مثلاً تخفیف عذاب و معصیت باشد ـ تحصیل می‌کند و اگر قدر جامع در حصول غرض تأثیر نماید، نتیجه می‌گیریم که در حقیقت، واجب و متعلّق تکلیف، یک چیز هست و همان قدر جامع می‌باشد زیرا قدر جامع در حصول غرض و مصلحت تأثیر می‌کند و تخییر در مصادیق قدر جامع، عقلی می‌باشد نه شرعی. مثلاً اگر مولا بگوید «جئنی بانسان» شما مخیّر هستید که زید، بکر یا عمرو را به محضر او ببرید و تخییر مذکور، عقلی هست و عقل، حکم می‌کند که نظر مولا از جملهٔ «جئنی بانسان» یک فرد از طبیعت انسان است و این که کدام فرد را می‌توان نزد مولا حاضر نمود، به اختیار عبد می‌باشد. در محلّ بحث هم واجب واقعی، قدر جامع بین خصال هست و تخییر بین آن‌ها عقلی می‌باشد نه شرعی.

سؤال: اگر چنین است چرا در لسان ادلّهٔ شرعی، قدر جامع، متعلّق وجوب نشده بلکه وجوب به نحو تردید، نسبت به خصال بیان شده؟

جواب: چون مصادیق برای عقل، مشخّص نیست لذا شارع مقدّس، آن‌ها را برای ما بیان کرده امّا هدفش این است که جامع بین آن مصادیق، واجب است و جامع هم شیء واحد و وجوبش تعیینی هست و آن‌ها به عنوان مصادیق بیان شده و تخییر بین مصادیق،

و إن كان بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، و ترتّب الثّواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما [١].

عقلی است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[١] ـ ب : احتمال دیگر، این است که در واجبات تخییری، اغراض متعدّد، وجود دارد و بر هر شیء و هر عِدلی یک غرض لازم التّحصیل مترتّب می‌شود و چنین نیست که تمام اطراف واجب تخییری در یک غرض، مؤثر باشند بلکه بر هر کدام از آن‌ها یک غرض مخصوص و لازم التّحصیل مترتّب می‌شود.

سؤال : حال که اغراض متعدّد و لازم التحصیل، مطرح است آیا مکلّف هم باید تمام اطراف واجب تخییری را اتیان نماید؟

جواب : خیر و علّت این که مولا مطلوب خود را به نحو واجب تخییری بیان کرده این است که آن اغراض متعدّد، امکان اجتماع ندارند، اگر یکی از آن‌ها خارجاً تحقّق پیداکرد، امکان تحقّق دیگری وجود ندارد و مسأله، مانند باب صوم و صلات نیست که نماز، یک غرض منحصر به خودش دارد و روزه هم غرض مخصوص به خود دارد به نحوی که آن دو خارجاً امکان اجتماع دارند و مکلّف، هم بتواند نماز را اتیان کند تا هدف از آن حاصل شود و هم روزه بگیرد تا غرض از آن تحقق پیداکند.

در واجب تخییری، اغراض متعدّدی مطرح است که تمامشان لازم التحصیل می‌باشند لکن اشکالشان این است که اغراض متعدد نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند یعنی اگر یکی از آن‌ها حاصل شد، دیگری امکان تحقّق ندارد لذا مولا هم کأنّ مجبور هست که یکی از آن‌ها را ایجاب نماید و وجوبش را به نحو واجب تخییری بیان نماید.

طبق احتمال اخیر ـ ب ـ باید همان قول اوّل از اقوال چهارگانه را قبول کرد و گفت تخییر در واجب تخییری، شرعی و نفس وجوب تخییری، نوعی از وجوب است به

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو [١] أحدهما لا بعينه مصداقاً و لا مفهوماً، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأوّل، من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما، [و] لا أحدهما معيّناً، مع كون كلّ منهما مثل الآخر في أنّه وافٍ بالغرض [و لا كلّ واحد منهما تعييناً [٢] مع السّقوط بفعل أحدهما، بداهة عدم السّقوط مع إمكان استيفاء ما في كلّ منهما من الغرض، و عدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه] [٣] فتدبّر [١].

عبارت دیگر گاهی وجوب، تعیینی و گاهی تخییری می‌باشد.

سؤال : آن سنخ از وجوب را از چه طریقی می‌توان کشف کرد؟

جواب : از مزایا و امتیازات آن می‌توان کشف نمود به عنوان مثال:

١ ـ لازم نیست تمام اطراف آن را اتیان نمود.

٢ ـ بر اتیان یکی از اطراف آن، ثواب، مترتب می‌شود.

٣ ـ استحقاق عقاب بر ترک مجموع، مترتب می‌گردد.

٤ ـ اگر یک عِدل اتیان شود، اصل تکلیف، ساقط می‌شود.

[١] ـ وجهی برای قول دوّم، وجود ندارد.

توضیح ذلک : قول دوّم، این بود که در واجب تخییری، متعلّق وجوب، «احدهما

---

١ ـ فانه و ان كان مما يصح ان يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الاضافة ـ كالعلم ـ فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب و الحرمة و غيرهما مما كان من خارج المحمول الذى ليس بحذائه فى الخارج شيءٌ غير ما هو منشأ انتزاعه الا انه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه و التحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعى لارادته و العزم عليه ما لم يكن مائلاً الى ارادة الجامع و التحرك نحوه فتأمل جيداً. «منه ﷺ» متخذ از: حقائق الاصول ١ / ٣٣٤.

٢ ـ در بعضی از نُسخ به جای کلمهٔ «تعییناً»، «معیناً» آمده ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ١ / ١٩٧.

٣ ـ آنچه را که داخل قلاب، نقل کرده‌ایم در متن کفایة الاصول محشی به حاشیهٔ مرحوم مشکینی نیست لکن مطابق متن کتاب حقائق الاصول ـ ص ٣٣٥ ـ و شرح کفایهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ـ ص ١٩٧ ـ و بعضی از نُسخ دیگر است.

.....

لا علی التّعیین»باشد که دو احتمال در آن ذکر کردیم:

الف : متعلّق وجوب، «احدهما لا علی التّعیین» ـ مفهوماً ـ باشد یعنی: تکلیف به نفس مفهوم «احد» متعلّق شده، همان طور که می‌گوئید «الصّلوة واجبة» در واجب تخییری هم باید بگوئید «احدی هذه الخصال واجبة» که نفس مفهوم احد، متعلّق وجوب باشد.

مصنّف ﷺ : وجهی برای احتمال مذکور نیست زیرا «مفهوم»، مدخلیّتی در حصول غرض ندارد بلکه نفس آن خصال در حصول غرض، مؤثّر هست و بر انجام هر یک از آن‌ها غرض مستقل و خاصّی مترتّب می‌شود گرچه نمی‌توان بین آن اغراض، جمع نمود.

ب : احتمال دیگر، این است که مفهوم «احد» متعلّق وجوب نباشد بلکه مصداق احد ـ مصداق یکی از آن اشیا ـ متعلّق وجوب باشد به عبارت دیگر: مصادیق یکی از آن خصال، واجب است که یکی از آن‌ها اطعام شصت مسکین می‌باشد[1].

مصنّف ﷺ : احتمال دوّم هم مانند احتمال قبل، وجهی ندارد.

زیرا، علّت تعلّق وجوب به خصال ثلاث، این نیست که آن‌ها مصداق «احدی هذه الخصال» هستند گرچه قبول داریم آن‌ها مصداق هستند لکن علّت تعلّق وجوب، این است که هر یک از آن‌ها دارای استقلال هستند مثلاً نفس اطعام شصت مسکین، استقلال دارد ـ لا بما انّه مصداق احدی هذه الخصال.

خلاصه : قول دوّم ـ که متعلّق وجوب، واحد مفهومی یا مصداقی باشد ـ باطل است و حق، همان است که تحت عنوان «و التّحقیق ان یقال...» بیان کردیم.

---

۱ – مانند مصادیق انسان که زید، بکر و عمرو می‌باشد.

قوله: «**الا ان یرجع الی ما ذکرناه فیما اذا کان الامر باحدهما ... .**»

مگر این که منظور قائل قول دوّم، همان فرض اوّل از کلام ما باشد.

فرض اوّل[۱]، این بود که: علّت امر مولا به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض[۲] دارد منتها توجّه داشته که هر یک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند که ما گفتیم در فرض مذکور، قدر جامع، واجب است «**لا احدهما معیّناً**[۳] **مع کون کلّ منهما مثل الآخر**[۴] **فی انّه واف بالغرض ولا**[۵] **کلّ واحد منهما تعییناً [معیّناً] مع السّقوط بفعل احدهما... .**»

قوله: «**فتدبّر**»[۶]: اشاره به این است که: اگر مقصود قائل قول دوّم، همان فرض

---

۱ - ر.ک به ص: ۴۹۵

۲ - نه اغراض متعدد.

[۳ - و اما القول بکون الواجب احدهما المعین - و هو الذی اشار الیه بقوله: «ولا احدهما معیناً» - فلما فیه: من ان ایجاب احدهما معیناً مع وفاء کل منهما بغرض یصلح لتشریع ایجابه یکون ترجیحاً بلا مرجح **فقوله:** «و لا احدهما» معطوف علی قوله: «احدهما لا بعینه»، یعنی: و لا وجه للقول بکون الواجب احدهما معیناً.

- هذا اشارة الی وجه الضعف و هو: لزوم الترجیح بلا مرجح و بیان لقوله: «فلا وجه».

۵ - و اما القول بکون الواجب کل واحد منهما تعییناً مع السقوط بفعل احدهما - و هو الذی اشار الیه بقوله: «و لا کل واحد منهما تعییناً» - فلما فیه: من انه مع امکان استیفاء غرض کل واحد من الشیئین او الاشیاء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما اذ المفروض عدم التضاد بین الغرضین و کون کل منهما لازم الاستیفاء و الا لم یکن داع الی ایجاب ما یقوم به. و مع عدم امکان استیفائه لا وجه لایجاب کل من الشیئین تعییناً لعدم القدرة علیه الموجب لقبح الایجاب ...] . ر.ک: منتهی الدرایة ۲ / ۵۵۳.

۶ - اللهم الا ان یوجه هذا القول بان مراد القائل به هو ان الغرضین متزاحمان لا یمکن جمعهما فی الوجود الخارجی فیکون الامر بکل منهما مشروطاً بعدم اتیان الآخر فحینئذٍ یتوجه علیه انه خلاف ظاهر الدلیل لعدم عین و لا اثر من التعلیق فی ظاهر الخطاب مضافاً الی ان التزاحم هنا انما یکون فی الغرض و الملاك و لیس تزاحم بین الفعلین اصلاً و الملاك المزاحم لا یصلح لان یکون داعیاً فلا محالة یکون احدهما علی البدل ملاکاً فعلیاً و قابلاً لان یکون داعیاً فیورث خطاباً واحداً باحد الشیئین لا خطا بین مشروطین. ر.ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۹۷.

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير عقلاً[1] أو شرعاً[2] بين الأقلّ و الاكثر، أولا؟ ربما يقال، بأنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر،لحصول الغرض‌به، وكان الزّائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب [١] .

اوّل کلام ما هم باشد، صحیح نیست زیرا طبق آن فرض، قدر جامع واقعی ـ بنابر سنخیّت بین علّت و معلول ـ واجب است نه «احذ هذین الشیئین» ـ عنوان «احد هذین الشیئین» قدر جامع بین تمام متباینات هست.

[١] ـ اگر اطراف واجب تخییری با یکدیگر متباین باشند مانند خصال ثلاث ـ کفّارهٔ افطار روزهٔ ماه رمضان ـ اشکالی وجود ندارد لکن بحث فعلی، این است که: آیا امکان دارد طرفین یا اطراف واجب تخییری، اقل و اکثر باشند یا نه؟

کسی که قائل به تخییر بین اقل و اکثر هست می‌گوید چه شما در رکعت سوّم نماز، تسبیحات اربعه را یک مرتبه قرائت کنید چه سه مرتبه، واجب، تحقّق پیدا می‌کند امّا کسی که تخییر را جائز نمی‌داند، می‌گوید با اتیان تسبیح اوّل، واجب، محقّق می‌شود و دو تسبیح دیگر، مستحبّی هستند که زائد بر واجب، اتیان شده.

خلاصه : آیا تخییر بین اقل و اکثر جائز است یا ممتنع؟

گفته شده تخییر به نحو مذکور، ممتنع است زیرا با اتیان اقل، غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض، تکلیف از ذمّهٔ انسان، ساقط می‌شود لذا «اکثر» موقعیّت و نقشی ندارد که عِدل واجب قرار گیرد پس تخییر بین اقل و اکثر، ممتنع است و آن اکثر، عنوان استحباب دارد و واجب، همان اقل هست.

[١ ـ کما فی الصورة الاولی و هی: وحدة الغرض و کون متعلق الوجوب الجامع بین الفعلین فان التخییر فیها عقلی کما تقدم.

٢ ـ کما هو مقتضی تعدد الملاك علی بعض الاقوال المتقدمة.] ر.ک : منتهی الدرایة ٥٥٤ .

لكنّه ليس كذلك، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر، هو الأكثر لا الأقلّ الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، و إن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به ايضاً، فلا محيص عن التّخيير بينهما، إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذ كان بلا مخصّص، فإنّ الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتّباً على الطّويل إذا رسّم بماله من الحد، لا على القصير في ضمنه، و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه؟ و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان [۱].

---

[۱] ـ حق، این است که ادّعای مذکور، باطل است زیرا ما هم یک فرض در مقابل فرض شما ارائه می‌دهیم تا مشخص شود که تخییر بین اقلّ و اکثر، استحاله دارد یا نه.

اگر در خارج فقط اقل، موجود شد، یعنی در دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا نکرد در این صورت، «اقل» مؤثر در حصول غرض مولا هست امّا اگر در موردی اقل در ضمن اکثر، تحقّق پیداکرد، اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

اگر ما چنان فرضی ارائه کردیم شما ـ مدعی استحاله ـ چه می‌گوئید؟ در فرض مذکور اگر اقل به تنهائی موجود شود خودش محصّل غرض هست امّا اگر اقل، عنوان ضمنیّت پیداکرد و در ضمن اکثر محقّق شد، همان اکثر در حصول غرض، مؤثّر است.

سؤال : آیا فرض مذکور، ممتنع است؟ خیر، لذا چاره‌ای جز این نیست که باید بین اقلّ و اکثر، قائل به جواز تخییر شد و مولا هم نمی‌تواند وجوب را به اقل، اختصاص دهد زیرا اکثر هم مانند اقل در حصول غرض، مؤثّر است کما این که نمی‌تواند وجوب را به اکثر، اختصاص دهد زیرا اقل هم در حصول غرض، مؤثّر می‌باشد پس چون هر دو در تحصیل غرض، مؤثّر هستند، چاره‌ای جز تخییر بین اقلّ و اکثر، تصوّر نمی‌شود.

إن قلت: هبه[1] في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقلّ في ضمنه وجود على حدة، كالخطّ الطّويل الذي رسّم دفعة بلا تخلّل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث، أو خطّ طويل رسّم مع تخلّل العدم في رسمه، فإن الأقلّ قد وجد بحدّه، و به يحصل الغرض على الفرض، و معه لا محالة يكون الزّائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه [۱].

---

[۱] ـ **اشکال :** در یک صورت، کلام شما ـ مصنّف ـ را می‌پذیریم ولی در صورت دیگر، آن را قبول نمی‌کنیم که اینک به ترتیب به بیان آن دو فرض می‌پردازیم:

الف : اگر «اکثر» دفعتاً وجود پیدا کند و «اقل» در ضمن اکثر نباشد که خود، یک وجود پیدا کرده باشد در این صورت کلام شما ـ مصنّف ـ صحیح است.

مثال : اگر دفعتاً خطّ طویلی در خارج، وجود پیدا کند در این صورت می‌توان گفت آن غرضی که بر رسیم خط، مترتّب است بر خطّ طویل، ترتّب پیدا کرده زیرا اقل، وجودی پیدا نکرد و از اوّل، اکثر، موجود شد.

ب : موردی به شما ارائه می‌نمائیم که اکثر نتواند دفعتاً وجود پیدا کند بلکه حتماً باید اوّل، اقل موجود شود و به دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا کند.

مثال : شما که در رکعت سوّم نماز، قائل به تخییر بین یک تسبیح و سه تسبیح هستید، سه تسبیح نمی‌تواند دفعتاً موجود شود بلکه اوّل، یک تسبیح، بعد دو و سپس سه تسبیح محقّق می‌شود در فرض مذکور به مجرّدی که تسبیح اوّل، وجود پیدا کرد غرض بر آن مترتّب می‌شود و اقل، تحقّق پیدا می‌کند و باید بگوئید آن دو تسبیح دیگر، یک عمل

---

۱ ـ دو احتمال در مقصود از کلمهٔ «هبه» ذکر می‌کنیم: الف: «هبه» به معنی «افرضه» یعنی شما که مشغول تصویر و فرض هستید، کلامتان را در این صورت فرض کنید و ظاهراً کلمهٔ «هبنی» هم که در دعای کمیل آمده به معنی: «افرضنی» می‌باشد یعنی مرا به این نحو، فرض کن.
ب : معنای دیگرش این است که: ببخشید، ما حرف خود را در فرضی که شما بیان کردید پس می‌گیریم امّا خودمان فرض دیگری بیان می‌کنیم و در آن، کلام شما را نمی‌پذیریم و حرف خود را پس نمی‌گیریم.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك، فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، و إنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، و معه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام [١].

مستحب زائدی هست که ضمیمهٔ واجب شده.

و همچنین در مثال رسم خط اگر انسان، اوّل یک خطّ قصیر ترسیم کرد سپس مقداری استراحت نمود بعد قدری به آن خطّ قصیر، اضافه کرد و خطّ طویل، تحقّق پیدا کرد، آیا در فرض مذکور هم می‌توانید بگوئید «اقل» نقشی ندارد؟

خیر، به مجرّدی که اقل، موجود شد، غرض، حاصل می‌شود پس قسمت اضافه و زائد آن خطّ طویل، باید عنوان استحباب، پیدا کند و نمی‌تواند عِدل واجب تخییری واقع شود.

خلاصهٔ اشکال : اگر اکثری را فرض کردیم که دفعتاً وجود پیدا کند، حق با شما ـ مصنّف ـ هست و اکثر در غرض مولا مؤثر است امّا اگر اقل، وجود پیدا کرد و سپس اکثر موجود شد در این صورت به مجرّد تحقّق اقل، غرض مولا تحقّق پیدا می‌کند و قسمت زائد بر اقل که ضمیمهٔ آن هست، عنوان استحبابی پیدا می‌کند پس بیان شما کلّیت ندارد.

[١] ـ **جواب :** ایراد مستشکل، وارد نیست زیرا در همان صورتی که اوّل، اقل، وجود پیدا می‌کند سپس اکثر موجود می‌شود، ممکن است بگوئیم اقل، نقشی در حصول غرض مولا ندارد[1].

توضیح ذلک : «اقل»، دارای دو حالت و دو صورت است:

الف : اگر اقل به تنهائی ـ بدون انضمام زائد ـ وجود پیدا کند در این صورت، خودش

---

[1] ـ خلاصهٔ بیان مصنّف، این است که: اگر اقل به تنهائی موجود نشود یعنی اگر اکثر در خارج، موجود شود ـ خواه تخلل عدم، مطرح باشد یا نباشد ـ اکثر در حصول غرض، مؤثر است و اقل در صورتی مدخلیت در غرض دارد که «بشرط لا» باشد امّا اگر «بشرط شیء» شد، مجموع در حصول غرض مولا مؤثر است ـ و فرقی نمی‌کند که اقل، وجود مستقل داشته باشد یا نداشته باشد.

و بالجملة إذا كان كلّ واحد من الأقلّ و الأكثر بحدّه[1] مما يترتّب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التّخيير بينهما عقليّاً إن كان هناك غرض واحد، و تخييراً شرعيّاً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ، من دون دخل للزّائد، لما كان الأكثر مثل الأقلّ و عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره[2]، مستحبّاً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد[3]، فتدبّر جيّداً [۱].

در حصول غرض، مؤثر است.

ب : اگر اقل وجود پیدا کرد و بعد از چند دقیقه، زائد به آن ضمیمه شد ـ در عین حال که سکون، متخلّل شده و وقفه‌ای ایجاد گشته ـ در این صورت، اقل، نقشی ندارد و اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

سؤال : آیا دلیل عقلی بر بطلان تصویر مذکور دارید؟

خیر، از نظر تصویر عقلی هیچ گونه امتناعی ندارد پس فرقی ندارد که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلّی داشته باشد ـ مانند یک تسبیح در ضمن تسبیحات ـ یا این که وجود مستقلّی نداشته باشد.

خلاصه : «اذا كان الاقل خالياً من الانضمام فهو مؤثر فى الغرض و اذا كان مع الانضمام فالمجموع مؤثر فى الغرض و ان تخلل بينهما قدر من الزمان».

[۱] ـ همان دو صورتی را که در واجبات تخییری ـ که طرفین آن متباین بودند ـ

---

۱ - یعنی: «اقل» به شرط عدم انضمام و «اکثر» با تمام اجزا.

[۲ - من المكروه و المحرم و المباح .

۳ - كالتكبيرات الست الافتتاحية المجامعة مع التكبيرة الواجبة و اذكار الركوع و السجود او التسبيحة فى الركعتين الاخيرتين على القول بان المطلوب لزوماً هو الاقل و الزائد مطلوب استحباباً، و كالقران بين السورتين على القولين فيه من التحريم و الكراهة و امثال ذلك .] ر.ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۱۹۹ .

.....

بیان کردیم[۱] در تخییر بین اقلّ و اکثر هم جریان دارد.

توضیح ذلک : الف : گاهی مولا یک هدف دارد و «اقلّ و اکثر»، ـ هر یک از آن دو ـ در حصول غرض واحد، مؤثر هستند در این صورت باید قدر جامع بین اقلّ و اکثر، واجب باشد و تخییر بین آن دو، مانند تخییر بین متباینین عقلی هست که تفصیلاً در اوّل همین بحث، توضیح دادیم.

ب : گاهی ممکن است مولا دو غرض داشته باشد یعنی یک هدف بر اقل، مترتّب می‌شود و یک غرض بر اکثر ترتّب پیدا می‌کند منتها خصوصیّت بین آن دو غرض، این است که امکان اجتماع ندارند و مکلّف نمی‌تواند آن دو غرض را تحصیل نماید. اگر هدف از اقل، حاصل شد، غرض از اکثر، قابل تحصیل نیست و چنانچه هدف از اکثر، تحقّق پیدا کرد غرض از اقل، قابل تحصیل نیست که تخییر در فرض مذکور، «شرعی» هست ـ همان طور که تخییر بین متباینین در صورت تعدّد غرض، شرعی بود.

قوله : **«نعم لو کان الغرض مترتّباً علی الاقلّ من دون دخل للزّائد . . .»**

اگر در موردی «اکثر»، نقشی نداشت و تمام غرض بر «اقل»، مترتّب می‌شد در در این صورت، بحثی نداریم و خارج از بحث تخییر بین اقل و اکثر هست بلکه «اقل» واجب تعیینی هست و حکم آن قسمت زائد به حسب موارد، مختلف می‌شود ممکن است مانند تسبیح دوّم و سوّم رکعت سوّم نماز، مستحب باشد و یا این که فاقد اثر باشد و حتی حکم استحبابی نداشته باشد بلکه عمل مباحی باشد که ضمیمهٔ واجب شده.

---

۱ ـ در اوّل همین بحث، تحت عنوان: «و التحقیق . . .» توضیح دادیم.

فصل
فی الوجوب[1] الکفائی

و التّحقیق أنّه سنخ من الوجوب، و له تعلّق بکلّ واحد، بحیث لو أخلّ بامتثاله الکلّ لعوقبوا علی مخالفته جمیعاً، و إن سقط عنهم لو أتی به بعضهم، و ذلك لأنّه قضیّة ما إذا کان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الکلّ أو البعض. کما أنّ الظّاهر هو امتثال الجمیع لو أتوا به دفعة، و استحقاقهم للمثوبة، و سقوط الغرض بفعل الکلّ، کما هو قضیّة توارد العلل المتعدّدة علی معلول واحد [۱].

وجوب کفائی

[۱] ـ سؤال : حقیقت وجوب کفائی چیست به عبارت دیگر، وجوب کفائی چگونه است که مولا تکلیفی را متوجّه عموم می‌نماید لکن اگر یک نفر، امتثال کرد، تکلیف از عهدهٔ بقیّه، ساقط می‌شود؟

جواب : حق، این است که وجوب کفائی هم نوعی از وجوب است و مزایا و آثارش هم این است که:

۱ ـ در عین حال که تکلیف به عموم مردم، متوجّه شده، مثلاً همه مکلّف هستند که میّت مسلمان را تجهیز، کفن و دفن نمایند لکن اگر یک نفر، آن واجب را اتیان نمود تکلیف از عهدهٔ سائرین ساقط می‌شود.

۲ ـ اگر هیچ کس مأموربه را در خارج انجام نداد، تمام مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

۳ ـ اگر همه مکلّفین دفعتاً واحده، واجب کفائی را انجام دادند تکلیف، ساقط می‌شود و منشأ سقوط آن، عمل تمام مکلّفین هست و در نتیجه، تمام آن‌ها استحقاق ثواب پیدا می‌کنند[2].

---

۱ ـ در بعضی از نسخ چنین آمده: «فی وجوب الواجب الکفائی».

۲ ـ و ظاهر، این است که تمام ثواب آن عمل به هر یک از افراد داده می‌شود و چنین نیست که آن ثواب، بین آن‌ها توزیع و تقسیم شود.

فصل

لا يخفى أنّه و إن كان الزّمان مما لابدّ منه عقلاً في الواجب، إلا أنّه تارة ممّا له دخل فيه شرعاً فيكون موقّتاً، و أخرى لا دخل له فيه أصلاً فهو غير موقّت، و الموقّت إما أن يكون الزّمان المأخوذ فيه بقدره فمضيّق، و إمّا أن يكون أوسع منه فموسّع. و لا يذهب عليك أن الموسّع كلّي، كما كان له أفراد دفعيّة، كان له أفراد تدريجيّة، يكون التّخيير بينها كالتّخيير بين أفرادها الدّفعيّة عقليّاً. و لا وجه لتوهّم أن يكون التّخيير بينها شرعيّاً، ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطّبائع إليها، كما لا يخفى، و وقوع الموسّع فضلاً عن إمكانه، مما لا ريب فيه، و لا شبهة تعتريه، و لا اعتناء ببعض التّسويلات كما يظهر من [بعض] المطولات [۱].

بدیهی است که اقدام تمام مکلّفین در مورد تجهیز میّت، متصوّر نیست لکن در بعضی از واجبات کفائی[1] متصوّر است.

سؤال : نکتهٔ وجود وجوب کفائی چیست؟

جواب : نکته‌اش این است که مولا یک غرض دارد و فرضاً می‌خواهد میّت مسلمان، تجهیز شود و مکلّفین نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند لذا مولا خطاب خود را متوجّه تمام مکلّفین می‌کند و در نتیجه اگر یکی از آن‌ها واجب کفائی را اتیان کرد، غرض او حاصل می‌شود و تکلیف سائرین، ساقط می‌شود و چنانچه آن واجب کفائی، اتیان نشد همهٔ مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

سؤال : چرا بر ترک یک واجب کفائی، تمام مکلّفین استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند؟

جواب : علّتش این است که تکلیف مولا به تمام آن‌ها توجّه پیدا کرده و در مقام تکلیف، امتیازی هم مطرح نبوده.

واجب موسّع و مضیّق

[۱] ـ مکلّفین، «زمانی» هستند پس افعال و واجباتی را هم که انجام می‌دهند، طبعاً در

---

۱ ـ کما فی رد السلام و صلوة المیت. ر. ک : عنایة الاصول ۱ / ۴۷۰.

.....

زمان واقع می‌شود پس زمان برای تمام واجبات، ظرفیّت عقلیّه دارد یعنی عقلاً ممتنع است که واجبی خارج از زمان، واقع شود لکن علاوه بر ظرفیّت زمانی عقلی، بعضی از واجبات، دارای این ویژگی هستند که: در لسان ادلّهٔ شرعی، «زمان» در آن‌ها اخذ شده پس اختلاف واجبات زمانیّه با غیر زمانیّه از نظر دخالت شرعی هست و الا «زمان» از نظر ظرفیّت عقلی در تمام واجبات مدخلیّت دارد.

خلاصه : «زمان» از نظر شارع مقدّس در حصول غرض از بعضی از واجبات، مدخلیّت دارد مانند نماز که زمان معیّنی در آن دخالت دارد. «**اقم الصّلوة لدلوك الشّمس الی غسق اللیل**». و در بعضی از واجبات هم «زمان» مدخلیتی ندارد مانند ادای دین در صورتی که فوری نباشد بلکه مقصود، ادای دین فی ایّ زمانٍ باشد پس به یک اعتبار، واجب بر دو قسم است: ۱ ـ غیر موقّت. ۲ ـ موقّت. که واجبات موقّت هم بر دو قسم هستند:

۱ ـ واجب مضیّق : «زمانی» که در آن اخذ شده به اندازهٔ نفس واجب می‌باشد مانند روزه که زمان مأخوذ در آن ـ یعنی مجموع نهار ـ به اندازهٔ نفس صوم هست نه کمتر از آن هست و نه زیادتر.

۲ ـ واجب موسّع : «زمانی» که در آن اخذ شده، بیش از مقدار واجب است مانند زمانی که برای نماز ظهر و عصر معیّن شده، فرضاً زمان لازم برای اتیان آن دو، پانزده دقیقه هست لکن حدود پنج الی شش ساعت برای آن معیّن شده که می‌توان در تمام آن ظرف، نماز را اتیان کرد.

تذکّر : امکان ندارد که زمان، کمتر از مقدار احتیاج واجب باشد زیرا استحالهٔ عقلی دارد.

سؤال : در واجب موسّع، تخییر بین افراد تدریجیّه، ـ یعنی: اجزای زمان ـ شرعی هست یا عقلی؟

جواب : واجب موسّع، همان طور که از نظر سائر خصوصیّات ـ از نظر افراد ـ کلّی

.....

هست و فرضاً مکلّف می‌تواند نمازش را در مسجد، حسینیّه، منزل و یا سائر امکنه بخواند از نظر زمان هم ـ با محدودهٔ زمانی خاص ـ کلّی هست مثلاً می‌تواند نمازش را در اوّل وقت، وسط و یا آخر وقت بخواند و همان طور که تخییر بین افراد دفعیهٔ واجب موسّع، عقلی هست، تخییر بین افراد تدریجی ـ اجزای زمان ـ هم عقلی می‌باشد چون آنچه را که شارع مقدّس بر مکلّف واجب کرده این است که: «**اقم الصّلوة لدلوك الشّمس الی غسق اللیل**» لکن عقل حکم می‌کند که مکلّف می‌تواند نمازش را در جزء اوّل از آن زمان یا وسط یا آخرش بخواند.

قوله: «و لا وجه لتوهّم ان یکون التّخییر بینها شرعیاً ... .»

وجهی برای توهّم تخییر شرعی بین افراد تدریجی ـ اجزای زمان ـ نیست زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئی دارای غرض خاصّی باشد در حالی که این جا قدر جامع، واجب می‌باشد. مثلاً نماز بین زوال و غروب شمس، واجب است که آن هم دارای مصادیقی هست و عقل، حکم به تخییر بین آن‌ها می‌کند نه شرع. و بدیهی است که نسبت آن مصادیق به واجب موسّع، مانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت هست.

خلاصه : همان طور که از نظر مکان، تخییر، عقلی هست از نظر زمان هم عقلی می‌باشد منتها زمان، محدود به حدّی هست ـ فرضاً محدود به زوال و غروب شمس می‌باشد.

سؤال : آیا واجب موسّع، ممکن است یا مستحیل؟

جواب : در بعضی از کتب اصولی مانند قوانین و فصول، بحث مفصلی در این زمینه شده که بعضی قائل به استحاله شده و ادلّه‌ای هم ذکر کرده‌اند لکن نظر مصنّف رحمه‌الله این است که: مهم‌ترین دلیل بر جواز واجب موسّع، وقوع آن هست و شما می‌بینید که در شریعت مقدّس، واجبات موسّع داریم مانند صلوات یومیّه پس بهترین دلیل بر امکان

ثم انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه[1] علی الامر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت[2] لو لم نقل بدلالته علی عدم الامر به [۱].

واجب موسّع، وقوع[3] آن هست.

[۱] ـ اوّل همین فصل بیان شد که واجبات بر دو نوعند:

۱ ـ موقّت : واجبی است که در لسان دلیل شرعی، زمان خاصّی در تحقّق آن دخیل است و نیز بیان شد که واجب موقّت یا موسّع است و یا مضیّق.

۲ ـ غیر موقّت : می‌دانیم گاهی واجب موقّت در همان زمانی که شارع خواسته امتثال می‌شود و گاهی در زمان مطلوب فوت می‌شود ولی دلیل خارجی ـ غیر از دلیل واجبِ موقت و دلیل توقیت ـ می‌گوید باید آن را در خارج از وقت، تدارک و قضاکرد این دو صورت، روشن است و بحثی ندارد امّا اگر واجب در وقت خودش انجام نشد و دلیل خارجی هم دلالت بر وجوب قضا نکرد، آیا همان دلیل واجب موقّت، دلالت می‌کند که باید عمل را در خارج وقت اتیان کنیم یا نه؟

جواب : دلیلِ واجب نه تنها به هیچ وجه دلالتی بر وجوب قضا ندارد بلکه ممکن است بعضی ادّعا کنند[4] دلیل واجب موقّت، دلالت بر عدم وجوب اتیان در خارج وقت دارد و بگویند همانطور که قضایای شرطیّه مفهوم دارند ـ «ان جائك زید فاکرمه» مفهومش این است که «ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه» ـ قضایای وقتیة و قضایائی که در آن‌ها قیدی وجود دارد نیز مفهوم دارند بنابر این دلیلی که عملی را مقیّد به

---

۱ - من وجه الدلالة لغة و لا عرفاً. ر. ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۲۰۲.

۲ - هذا هو النزاع المعروف علی الالسن من ان القضاء هل هو تابع للاداء او بفرض جدید بمعنی ان الواجب اذا فات فی الوقت فهل الامر بالموقت بنفسه مما یدل علی وجوب الاتیان به فی خارج الوقت فیکون القضاء تابعاً للاداء ام لا بل هو یحتاج الی دلیل مستقل آخر فیکون القضاء بفرض جدید ر. ک : عنایة الاصول ۱ / ۴۷۳.

۳ - ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه فی الخارج.

۴ - البته مصنّف، این ادعا را نمی‌پذیرند.

نعم لو كان التّوقيت بدليل منفصل[۱]، لم يكن له إطلاق على التّقييد بالوقت، و كان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و كون التّقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله [۱].

وقت خاصّی واجب می‌کند، مفهومش این است که اگر این قید و این وقت نبود، وجوبی هم در کار نیست.

[۱] ـ **استثنا :** گفتیم دلیل واجب موقّت، دلالتی بر وجوب قضا در خارج از وقت ندارد ولی با وجود سه شرط، دلالت بر وجوب اتیان عمل در خارج وقت دارد:

۱ ـ توقیت به دلیل منفصل باشد، چون می‌دانیم گاهی توقیت با دلیل متّصل است و یک دلیل، وجوب و توقیت ـ هر دو ـ را بیان می‌کند مانند «**اغتسل فی الجمعة**» و گاهی با دلیل منفصل است مثلا مولا ابتدا با «**اقیموا الصّلوة**» اصل وجوب صلات را بیان می‌کند و بعد با دلیل منفصل و «**اقم الصّلوة لدلوك الشّمس الی غسق اللیل**» موقت بودن آن را.

۲ ـ دلیلی که بر اصل وجوب، دلالت می‌کند دارای اطلاق و درصدد بیان واجب، با همهٔ خصوصیّات و حدودش باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

۳ ـ دلیلِ دالّ بر توقیت، اطلاق نداشته باشد، از نظر تقیید به وقت و لزوم وقت، اطلاق نداشته باشد، یعنی نگوید این واجب، هر جا بخواهد محقّق شود باید همراه وقت باشد بلکه از آن فی الجمله، استفادهٔ توقیت شود.

سؤال : چرا در صورتی که شرائط سه گانه وجود داشته باشد اگر عمل در وقت خودش انجام نشد باید در خارج وقت اتیان شود؟

جواب : چون همان طور که در ضمن شرائط گفتیم، دلیل واجب، اطلاق دارد و مقتضای اطلاقش این است که: وجوب عمل بعد از گذشتن وقت هم ثابت است و عمل

---

۱ ـ جملهٔ مذکور، صفت دلیل منفصل است نه جواب «لو»، جواب «لو»، لکان . . . است.

و بالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، و إن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنّه لابدّ في إثبات أنّه بهذا النّحو من دلالة، و لا يكفي الدّليل على الوقت إلا فيما عرفت [۱].

باید به هر حال[1] اتیان شود چه در وقت و چه خارج وقت.

سؤال : اگر چنین است پس چرا مولا واجب را به وقت معیّن، تقیید کرد و غرضش از تقیید واجب به وقت خاص چه بوده؟

جواب : تقیید به وقت خاص به حسب تمام مطلوب مولا هست نه اصل مطلوبش.

توضیح : اگر بخواهید مطلوب مولا به طور کامل و تماماً حاصل شود باید عمل ـ مثلاً نماز ـ در وقت معیّن اتیان شود نه این که وقت در اصل و اساس مطلوب مولا دخالت داشته باشد به طوری که اگر نماز در خارج وقت انجام شد مطلوب مولا هیچ حاصل نشده باشد به عبارت دیگر: نمازِ در وقت، دارای صد درجه مصلحت، و نماز خارج از وقت، واجد هشتاد درجه مصلحت است، البته این هشتاد درجه مصلحت هم لازم الاستیفا هست همچنان که مصلحت وقت، لازم الاستیفا هست. نه این که در حدّ استحباب و افضلیّت باشد.

[۱] ـ وحدت و تعدّد مطلوب: واجبی که به وقت خاصّی مقیّد می‌شود ثبوتاً و از نظر واقع، ممکن است تقییدش به آن وقت به نحو تعدّد مطلوب باشد یعنی مولا دو مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و دیگری وقوعش در وقت خاص به طوری که اگر عمل در وقت معیّن انجام نشد باز انجام آن در خارج وقت، مطلوب مولا باشد و ممکن است به نحو وحدت مطلوب باشد یعنی مولا یک مطلوب دارد و آن هم عملِ در وقت معیّن، عملِ مقیّد به اتیان در وقت خاص، به طوری که اگر عمل در وقت انجام نشد مولا دیگر مطلوبی ندارد و اصل عمل و عمل در غیر وقت را نمی‌خواهد امّا در ظاهر برای این که اثبات کنیم واجب موقت به نحو تعدد مطلوب است، نیاز به دلیل داریم[2] و دلیل

---

۱ ـ و از آن طرف، دلیل توقیت هم اطلاقی ندارد.

۲ ـ هم چنان که برای اثبات وحدت مطلوب هم محتاج به دلیل هستیم.

و مع عدم الدّلالة فقضيّة أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيّداً [١].

فصل

الأمر بالأمر بشيء، أمر به لو كان الغرض حصوله، و لم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرّسل بالأمر أو النّهي. و أمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشّيء، من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلّق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشّيء، كما لا يخفى. و قد انقدح بذلك انّه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر، على كونه أمراً به، و لابدّ في الدّلالة عليه من قرينة عليه [٢].

واجب موقت برای اثبات آن کافی نیست مگر در مورد استثنا، موردی که سه شرط وجود داشت.

[١] ـ **سؤال :** اگر دلیلی نداشتیم که دلالت کند واجب موقّت به نحو، تعدّد مطلوب است آیا در صورت فوت واجب در وقت باید در خارج از وقت، آن را اتیان کرد؟

جواب : خیر، چون وجوب صلات در خارج وقت، «**مما لا یعلمون**» است لذا حدیث رفع و سائر ادلّه برائت، آن را نفی می کنند.

سؤال : آیا با تمسّک به استصحاب می‌توان وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد؟ یعنی بگوئیم نماز، در وقت، واجب بود، الآن هم که خارج وقت است، بقاء وجوب، نسبت به خارج وقت را استصحاب می‌کنیم؟

جواب : نه، زیرا برای صحّت و جریان استصحاب باید قضیّهٔ متیقّنه و مشکوکه یکی باشد ولی در این جا دو قضیّه، متغایرند چون قضیّه متیقّنه، وجوب صلات در وقت ـ نه وجوب صلات به طور کلّی ـ و قضیّهٔ مشکوکه وجوب صلات در خارج وقت است بنابراین نمی‌توان از راه استصحاب وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد.

«امر به امر»

[٢] ـ گاهی مولا امر خود را مستقیماً متوجّه مردم نمی‌کند بلکه با واسطه، امر می‌کند

.....

مثلاً به فردی دستور می‌دهد که تو به دیگران امر کن، فلان عمل را انجام دهند پس امر مولا مستقیماً متوجّه مکلفین نشده مثلاً خداوند متعال به پیغمبر دستور می‌دهد که شما به مسلمانان فرمان بده که صوم و صلات را اتیان کنند پس عنوان بحث **«الامر بالامر بشیءٍ»** می‌باشد یعنی: مأموربه اوّلی، «امر» است و مأموربه دوّمی همان «شیء» هست که باید در خارج، اتیان شود.

سؤال : آیا نفس امر مولا در عین حال که واسطه خورده، مانند اوامر بدون واسطه هست به عبارت دیگر: امر مولا به «امر» متعلّق شده و مستقیماً به شیء مأموربه، تعلّق نگرفته، حال اگر «واسطه» مخالفت یا نسیان کرد و فرمان مولا را ابلاغ ننمود لکن فرد سوّمی، نسبت به آن اطّلاع پیدا کرد، در این صورت، امر مولا مانند امر بدون واسطه هست و آن فرد باید از آن اطاعت کند یا این که اطاعتش لازم نیست؟

جواب : باید بررسی کنیم که هدف مولا از امر به آن واسطه، چه بوده و چرا به او امر کرده که به دیگران، امر کند، مسأله، دارای سه صورت است:

۱ ـ گاهی هدف مولا این است که مأموربه در خارج تحقّق پیدا کند منتها چون دسترسی به مردم ندارد به آن واسطه، دستور می‌دهد که تو امر کن.

مثال : مردم، شایستگی ندارند که طرف وحی قرار گیرند لذا خداوند متعال به انبیا وحی می‌نماید و آن‌ها را واسطه در تبلیغ قرار می‌دهد لکن هدف پروردگار، این است که مأموربه در خارج، تحقّق پیدا کند.

۲ ـ گاهی هدف اصلی مولا این است که به «واسطه» امر کند لذا به او می‌گوید به دیگران امر کن فلان عمل را انجام دهند که در فرض مذکور، عنایتی به این ندارد که دیگران شیء مأموربه را خارجاً انجام دهند یا انجام ندهند و اصلاً غرض او به اتیان شیء مأموربه تعلّق نگرفته.

۳ ـ گاهی هدف مولا این است که مأموربه را دیگران انجام دهند لکن درصورتی که آن واسطه، وساطت وامر کندبه‌نحوی که‌اگراو مخالفت‌نمود وبه دیگران امرنکرد،مولا هم نمی‌خواهد آن شیء درخارج اتیان‌شود بلکه‌انجام مأموربه‌درصورتی مطلوب‌اوهست که‌واسطه‌به‌وظیفهٔ‌خود، عمل کند.

فصل

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشّيء، أو تأكيد الأمر الأوّل، و البعث الحاصل به؟ قضيّة إطلاق المادّة هو التّأكيد، فإنّ الطّلب، تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرّتين، من دون أن يجيء تقييد لها في البين، ولو كان بمثل (مرّة اخرى) كي يكون متعلّق كل منهما غير متعلّق الاخر، كما لا يخفى، و المنساق من إطلاق الهيئة، و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أنّ الظّاهر هو انسباق التّأكيد عنها، فيما كانت مسبوقة بمثلها، و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد [١].

حکم مسأله : در صورت اوّل، هیچ فرقی بین امر با واسطه و بدون واسطه نیست ولی در صورت دوّم و سوّم، صِرف امر مولا کفایت نمی‌کند که دیگران آن شیء را اتیان کنند به عبارت دیگر: امر ابتدائی مولا، امر به آن شیء نیست زیرا یا منظور او نفس امر به واسطه هست یا هدف او انجام آن شیء می‌باشد منتها در صورتی که واسطه، وساطت و امر کند پس اگر واسطه، امر نکرد، اتیان آن شیء هم متعلّق غرض مولا نیست.

سؤال : اگر در موردی «امر به امر» تحقّق پیدا کرد اما نتوانستیم، تشخیص دهیم که از قسم اوّل است که بر عبد، اتیان آن شیء، لازم باشد یا از قسم دوّم و سوّم است که انجام آن شیء لازم نباشد، وظیفه چیست؟

جواب : اگر قرینه‌ای بر لزوم، وجود نداشته باشد، لازم نیست که عبد، آن شیء را اتیان کند.

«امر بعد از امر»

[١] ـ سؤال : اگر مولا امری صادر کرد، مثلاً گفت «اکرم زیداً» و قبل از امتثال عبد، مجدّداً مولا همان عبارت را تکرار کرد و گفت «اکرم زیداً» در این صورت آیا امر دوّم، عنوان «تأکید» و عبد فقط یک تکلیف دارد یا این که امر دوّم «تأسیسی» هست و عبد باید دو دفعه[1]، زید را اکرام کند؟

---

١ - یک دفعه به مقتضای امر اول و بار دیگر به مقتضای امر دوّم.

.....

جواب : در محلّ بحث، گرفتار دو مطلب متضاد هستیم زیرا «اکرِم» دارای هیأت و مادّه‌ای هست که اطلاق هر یک از آن دو متفاوت است.

مادّهٔ «اکرِم» عبارت از مأموربه ـ اکرام زید ـ و هیأتش همان صیغهٔ افعل هست که بر طلب لزومی دلالت می‌کند لکن بین اطلاق مادّه و هیأت، تباین هست.

بیان ذلک : مادّهٔ آن دو امری که از ناحیهٔ مولا صادر شده، «اکرام زیدٍ» هست و هیچ قید و شرطی در آن، مدخلیّت ندارد و معنای اکرام زید در امر اوّل، طبیعت اکرام ـ بدون هیچ قید و شرطی ـ هست و همچنین معنای اکرام زید در امر دوّم هم طبیعت اکرام، بدون هیچ قیدی هست.

مقتضای اطلاق مادّه، این است که فقط یک تکلیف، وجود داشته باشد زیرا نسبت به «طبیعت اکرام»، بدون هیچ قید و شرط نمی‌شود دو تکلیف، تعلّق پیدا کند[1].

پس مقتضای اطلاق ماده این است که امر دوّم، جنبهٔ تأکیدی داشته باشد زیرا اگر بنا باشد عنوان تأسیسی پیدا کند، معنایش این است که دو حکم بر یک طبیعت، مترتّب شده باشد و ممتنع است دو حکم بر طبیعت واحده، واقع شود مگر این که متغایر شوند مثل این که در امر اول بگویند «اکرم زیداً» و در امر دوم بگویند «اکرم زیداً مرّة ثانیة».

اما لازمهٔ اطلاق هیأت، این است که عنوان تأسیس[2] داشته باشد و مثلاً اکرام زید، بدون هیچ قید و شرط ـ گرچه قبلاً هم اکرام تحقق پیدا کرده ـ واجب باشد پس مقتضای اطلاق هیأت، این شد که وجوب اکرام در جمیع تقادیر، واجب است گرچه قبلاً هم محقق شده باشد.

خلاصه : اکنون که مشخّص شد مقتضای اطلاق مادّه، تاکید و مقتضای اطلاق هیأت، تأسیس است، تکلیف چیست؟

---

۱ ـ همان طور که یک جسم نمی‌تواند در آنِ واحد، معروض دو عرض قرار گیرد.

۲ ـ فرق بین تأسیس و تأکید هم این است که بنابر تأکید اگر اکرام زید، قبلاً واقع شده، دیگر لازم نیست آن را اتیان نمود اما تأسیس، دالّ بر این است که اگر اکرام زید قبلاً هم انجام شده، مجدّداً لازم الاتیان هست.

.....

جواب : گرچه مقتضای اطلاق هیأت و متبادر از آن، تأسیس است لکن اگر هیأت افعل مسبوقِ هیأت افعلی مثل خودش باشد ـ مانند ما نحن فیه ـ و از آن طرف، مولا هم برای تکلیف خود، سببی ذکر نکرده باشد یا یک سبب ذکر کرده باشد، در چنین صورتی نزد عرف، متبادر از هیأت هم تاکید است ـ همچنان که متبادر از اطلاق مادّه، تاکید بود، بله اگر مولا برای تکلیف خود، اسباب متعددی ذکر می‌کرد، دیگر متبادر از هیأت، تاکید نبود بلکه تأسیس بود لکن تازه بحث تداخل و عدم تداخلِ اسباب پیش می‌آمد.

و الحمد لله اوّلا و آخراً

و صلّی الله علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین

۱۳۷٤/۵/۲۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس الموضوعي

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني في ما يتعلق بصيغة الأمر	٩
معاني صيغة الأمر	٩
سائر الصيغ الانشائية كصيغة الأمر	١٤
الاستدلال على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب	١٧
الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب	٢٢
في ظهور صيغة الأمر في الوجوب و عدمه	٣١
التعبدي و التوصلي	٣٥
اعتبار قصد القربة في الطاعة عقلاً	٣٧
توهم امكان دخل القربة في العبادة و دفعه	٤١
امتناع التمسك باطلاق الأمر	٥٥
لزوم الاحتياط لأجل الغرض	٥٩
اقتضاء إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً	٦٩
وقوع الأمر عقيب الحظر	٧١
المرة و التكرار	٧٦
المراد بالمرة و التكرار	٨٣
في ما يحصل به الامتثال	٩١
الفور و التراخي	٩٨

ثمرة دلالة الصيغة على الفور ١٠٥
الفصل الثالث في الإجزاء ١٠٦
المراد بالوجه في العنوان ١٠٧
معنى الاقتضاء ١١٠
معنى الإجزاء ١١٧
الفرق بين الإجزاء و المرة و التكرار ١١٩
إجزاء الإتيان بالمأموربه مطلقاً عن أمره دون غيره ١٢١
إجزاء الإتيان بالمأموربه بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي ١٢٦
إجزاء الإتيان بالمأموربه بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ١٣٨
الشك في اعتبار الأمارة من حيث السببية و الطريقية ١٤٦
حكم خطأ القطع ١٥٥
الفرق بين التصويب و الإجزاء ١٥٩
الفصل الرابع في مقدمة الواجب ١٦٥
المسألة فقهية أم أصولية أم عقلية؟ ١٦٥
تقسيم المقدمة الى داخلية و خارجية ١٦٨
تقسيم المقدمة الى عقلية و شرعية و عادية ١٧٨
تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود و الصحة و الوجوب و العلم ١٨٢
تقسيم المقدمة الى متقدمة و مقارنة و متأخرة ١٨٦
تحقيق الشرط المتأخر ١٨٩
تقسيمات الواجب ٢٠١
المطلق و المشروط ٢٠١
رجوع القيود الى الهيئة ٢٠٤
كلام الشيخ في رجوع الشرط الى المادة ٢٠٦
فائدة إنشاء الوجوب المشروط ٢١٨
وجوب المعرفة و التعلم ٢٢٥
كيفية إطلاق الواجب ٢٢٧
المعلق و المنجز ٢٣١

الاشكال على الواجب المعلق و دفعه ٢٣٦
في اشكال بعض اهل العصر في المعلق ٢٤٠
مناقشات اخرى على الواجب المعلق ٢٤٥
اتصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت ٢٥١
اختلاف القيود في وجوب التحصيل و عدمه ٢٦٦
كلام التقريرات في دوران القيد و المناقشة فيه ٢٦٨
النفسي و الغيري ٢٨١
تحديد الواجب النفسي و الغيري ٢٨١
حكم الشك في النفسي و الغيري ٢٨٧
مختار الشيخ و إعتراض المصنف عليه ٢٨٩
استحقاق الثواب على الأمر النفسي ٢٩٧
الاشكال على عبادية الطهارات الثلاث ٣٠١
جواب الشيخ و اعتراض المصنف عليه ٣٠٦
اعتبار قصد التوصل في الطهارات و عدمه ٣١٣
تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط ٣١٧
عدم اعتبار قصد التوصل في المقدمة ٣٢٠
دخل قصد التوصل في تحقق الامتثال ٣٢٢
المقدمة الموصلة ٣٣٢
استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة ٣٤١
المناقشة في أدلة صاحب الفصول ٣٤٤
ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ٣٦٠
الاصلي و التبعي ٣٦٨
حكم الشك في الأصالة و التبعية ٣٧٤
ثمرة النزاع في وجوب المقدمة و عدمه ٣٧٧
حكمُ أخذ الأُجرة على الواجبات ٣٨٣
المناقشة في ثمرة أُخرى للمسألة ٣٨٧
تأسيس الأصل في مقدمة الواجب ٣٩٣

الاستدلال على الملازمة بالوجدان ٤٠٠
برهان أبي الحسن البصري في الاستدلال على وجوب المقدمة و الاشكال عليه ٤٠٤
التفصيل في وجوب المقدمة بين السبب و غيره ٤١١
التفصيل في وجوب المقدمة بين الشرط الشرعي و غيره ٤١٣
مقدمة المستحب ٤١٦
مقدمة الحرام و المكروه ٤١٧
الفصل الخامس مسألة الضد ٤٢١
المراد بالاقتضاء و الضد ٤٢١
دفع توهم المقدمية بين الضدين ٤٢٥
تقريب الاقتضاء التضمني، و فساده ٤٤٨
ثمرة المسألة ٤٥٢
انكار الشيخ البهائي للثمرة و الايراد عليه ٤٥٣
الترتب ٤٥٥
تقريب الاشكال على الترتب ٤٥٧
ثبوت المطاردة بين أمر الأهم و المهم ٤٦٢
بطلان القول بصحة العقابين و رد كلام بعض اهل العصر ٤٦٦
الفصل السادس في عدم جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ٤٧٣
الفصل السابع في تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع ٤٧٩
المراد من تعلق الأوامر بالطبائع ٤٨٢
الفصل الثامن نسخ الوجوب ٤٨٧
الفصل التاسع الوجوب التخييري ٤٩٢
نفي التخيير بين الاقل و الأكثر ٥٠١
الفصل العاشر في الوجوب الكفائي ٥٠٧
الفصل الحادي عشر الواجب الموقت ٥٠٨
الفصل الثاني عشر الأمر بالأمر ٥١٤
الفصل الثالث عشر الأمر بعد الأمر ٥١٦

فهرست موضوعی کتاب

موضوع	صفحه
مقدّمه	۷
صیغهٔ امر	
فصل دوّم در صیغهٔ امر ـ هیأت افعل	۹
مبحث اوّل: معانی صیغهٔ امر ـ هیأت افعل	۹
مبحث دوّم: آیا صیغهٔ امر، حقیقت در وجوب است؟	۱۷
نقد و بررسی کلام صاحب معالم «ره»	۱۸
مبحث سوّم: جمل خبریّه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند ظهورشان در چیست؟	۲۲
مبحث چهارم: آیا صیغهٔ امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟	۳۱
مبحث پنجم: واجب تعبّدی و توصّلی	۳۵
مقدّمهٔ اوّل: معنای واجب تعبّدی و توصّلی	۳۶
مقدّمهٔ دوّم: معنای قصد قربت و . . .	۳۷
سائر معانی قصد قربت	۵۳
مقدّمهٔ سوّم: آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسّک کرد؟	۵۵

حکم عقل در صورت شک در تعبّدیّت و توصّلیّت چیست؟ ۵۹
مبحث ششم: مقتضای اطلاق صیغهٔ امر، چه نوع واجبی هست؟ ۶۹
مبحث هفتم: وقوع صیغهٔ امر، عقیب حظر مسلّم یا متوهّم ۷۱
مبحث هشتم: مرّه و تکرار ۷۶
نقد و بررسی کلام صاحب فصول در مرّه و تکرار ۷۷
مقصود از مرّه و تکرار «دفعه و دفعات» هست یا «فرد و افراد»؟ ۸۳
مقصود از مرّه و تکرار به نظر صاحب فصول چیست؟ ۸۵
پاسخ مصنّف به مدّعای صاحب فصول ۸۸
بنابر قول به مرّه، کیفیّت امتثال چگونه است؟ ۹۱
بنابر قول به تکرار، کیفیّت امتثال چگونه است؟ ۹۲
بنابر مختار مصنّف، کیفیّت امتثال چگونه است؟ ۹۳
مبحث نهم: فور و تراخی ۹۸

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اِجزا

فصل سوّم: بحث اِجزا ۱۰۶
امر اوّل: مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟ ۱۰۷
امر دوّم: مقصود از کلمهٔ «اقتضا» چیست؟ ۱۱۰
امر سوّم: مقصود از کلمهٔ «اِجزا» چیست؟ ۱۱۷
امر چهارم: چه تفاوتی بین بحث «اِجزا» و بحث «مرّه و تکرار» هست؟ ۱۱۹
فرق مسألهٔ «اِجزا» با بحث «تبعیّت قضا للاداء» چیست؟ ۱۲۰
موضع اوّل: قیاس هر مأموربه، نسبت به امر خودش از نظر اِجزا ۱۲۲
موضع دوّم: مقام اوّل ـ آیا اتیان مأموربه، به امر اضطراری، مکفی از مأموربه، به امر واقعی اوّلی هست؟ ۱۲۶
آیا مقتضای ظواهر ادلّهٔ اوامر اضطراری «اجزا» هست؟ ۱۳۴

مقام دوّم: آیااتیان مأموربه، به‌امر ظاهری،مجزی ازمأموربه، به‌امر واقعی‌اوّلی هست؟ ۱۳۸
یک فرع اصولی ۱۴۶
حکم خطای قطع از نظر اِجزا ۱۵۵
آیا لازمهٔ قول به اِجزا، «تصویب» است؟ ۱۵۹

مقدّمهٔ واجب

امر اوّل: بحث مقدّمهٔ واجب از مسائل اصولی هست نه فقهی ۱۶۵
بحث مقدّمهٔ واجب، از مباحث عقلیه هست نه لفظیه ۱۶۶

اقسام مقدّمه

امر دوّم: اقسام مقدّمه ـ مقدّمهٔ داخلیه و خارجیه ۱۶۸
آیا اَجزا عنوان مقدّمیت دارند یا نه؟ ۱۶۹
اَجزای داخلیه از نزاع و بحث مقدّمهٔ واجب، خارج هستند ۱۷۳
اقسام مقدّمهٔ خارجیه ۱۷۷
مقدّمهٔ عقلیه ۱۷۸
مقدّمهٔ شرعیّة ۱۷۹
مقدّمهٔ عادیه ۱۸۰
مقدّمهٔ وجودیه ۱۸۲
مقدّمهٔ صحّت ۱۸۲
مقدّمهٔ وجوبیه ۱۸۴
مقدّمهٔ علمیه ۱۸۴
مقدّمهٔ متقدّمه، مقارنه و متأخّره ۱۸۶

اقسام واجب

امر سوّم: اقسام واجب ۲۰۱
واجب مطلق و مشروط ۲۰۱
نقد و بررسی نظریهٔ شیخ اعظم «ره» در واجب مشروط ۲۰۶
فائدهٔ انشای وجوب مشروط ۲۱۹
آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی هست یا مجازی؟ ۲۲۷
مختصری از زندگی نامهٔ شیخ بهائی «ره» ۲۲۷
آیا استعمال صیغهٔ امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹
واجب معلّق و منجّز ۲۳۱
اشکالات مصنّف بر تقسیم واجب، به معلّق و منجّز ۲۳۶
نقد و بررسی کلام محقّق نهاوندی در واجب معلّق ۲۴۰
مختصری از زندگی‌نامهٔ محقّق نهاوندی «ره» ۲۴۰
دو اشکال دیگر بر واجب معلّق ۲۴۵
ملاک وجوب غیری فعلی مقدّمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱
وجوب اتیان مقدّمات، قبل از وقت ۲۵۹
اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل ۲۶۶
نقد و بررسی بیان شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیأت، نسبت به مادّه ۲۶۸
واجب نفسی و غیری ۲۸۱
شک در نفسیّت و غیریّت واجب ۲۸۷
نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در صورت شک در نفسیّت و غیریّت واجب ۲۸۹
مختصری از زندگی نامهٔ شیخ اعظم «قدس سره» ۲۸۹
ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم «ره» ۲۹۲
آیا موافقت و مخالفت با امر غیری موجب استحقاق ثواب و عقاب است؟ ۲۹۷
بیان دو اشکال در مقدّمات عبادی ۳۰۱

طریق دفع اشکال به نظر مصنّف «ره» ۳۰۳
طریق دفع اشکال به نظر شیخ اعظم «ره» ۳۰۶
وجوب مقدّمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی‌المقدّمه هست ۳۱۷
قصد توصّل: نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۳۲۰
یک فرع فقهی ۳۲۴
مقدّمهٔ موصله: نقد و بررسی کلام صاحب فصول «ره» ۳۳۲
ادلّهٔ صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله ۳۴۱
پاسخ مصنّف، نسبت به ادلّهٔ صاحب فصول ۳۴۴
دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدّمهٔ موصله ۳۵۶
ثمرهٔ علمیهٔ پذیرش مقدّمهٔ موصله ۳۶۰
واجب اصلی و تبعی ۳۶۸
ثمره یا ثمرات بحث مقدّمهٔ واجب ۳۷۷
حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۵
در تأسیس اصل ۳۹۳
ادلّهٔ مصنف بر اثبات ملازمه: ۴۰۱
الف: مراجعهٔ به وجدان ۴۰۱
ب: وجود اوامر غیریّه در شرعیّات و عرفیّات ۴۰۲
نقد و بررسی دلیل ابوالحسن بصری بر «ملازمه» ۴۰۴
مختصری از حالات ابوالحسن بصری ۴۰۵
بعضی از تفاصیل در وجوب مقدّمه ۴۱۱
الف: تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدّمات ۴۱۱
ب: تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی ۴۱۳
مقدّمهٔ مستحب ۴۱۶
مقدّمهٔ حرام و مقدّمهٔ مکروه ۴۱۷

« ضد »

مقصود از «اقتضا» چیست؟ ۴۲۲
مقصود از کلمهٔ «ضد» چیست؟ ۴۲۳
آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟ ۴۴۸
ثمرهٔ مسالهٔ «ضد» ۴۵۲
نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمرهٔ مسالهٔ «ضد» ۴۵۳
ترتّب ۴۵۵
شمّه‌ای از زندگی میرزای شیرازی «ره» ۴۶۷

امر آمر

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است؟ ۴۷۳
آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹
نسخ وجوب ۴۸۷
وجوب تخییری ۴۹۲
وجوب کفائی ۵۰۷
واجب موسّع و مضیّق ۵۰۸
امر به امر ۵۱۴
امر بعد از امر ۵۱۶

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی