

الاجزاء و مقدمه الواجب

السيد محمود المددى الموسوى

فهرست:

۱	الاجزاء و مقدمه الواجب
۳	مبحث اجزاء
۵	مسأله اول:
۱۷	اشکال اول (نقض):
۱۷	اشکال دوم (حلی):
۱۹	اشکال سوم (از مرحوم آقای صدر):
۳۴	مقدمه‌ی واجب
۳۵	تمهید
۳۵	فصل اول: در مورد تقسیمات مقدمه است.
۴۰	مقام اول: شرط متأخر وجوب
۴۲	مقام دوم: شرط متأخر واجب
۴۳	مقام سوم:
۴۴	فصل دوم: تقسیمات واجب
۶۰	تنبيهات
۶۰	تنبيه اول: مقدمات مفوته
۶۱	جواب دوم: (از مرحوم آخوند)
۶۳	تنبيه دوم: وجوب تعلم قبل از وقت واجب
۶۸	اشکال سوم: (از مرحوم آقای خوئی)
۶۹	اشکال چهارم: (از مرحوم آقای خوئی)

مبحث اجزاء

مقدمه: در دو امر است:

امر اول: تعریف اجزاء و مورد آن، و امر دوم: قاعده اولیه در این مبحث.
امر اول: اجزاء در لغت به معنای اکتفاء است و در اصطلاح به این معنا است که آیا اتیان به مأمور به اضطراری در مرحله امتثال از اتیان به مأمور به اختیاری، کفایت می‌کند یا خیر؟ و آیا اتیان به مأمور به امر ظاهری در مرحله امتثال از اتیان به مأمور به واقعی کفایت می‌کند یا خیر؟

در فقه مأمور به را به دو قسم کرده‌اند: مأمور به اختیاری و مأمور به اضطراری، مأمور به اختیاری یعنی مأمور به اصلی، یعنی آنچه که در شرع واجب شده است مثل نماز و روزه و حج، و مأمور به اضطراری این است که گاهی وقت‌ها ما آن مأمور به اختیاری را به صورت تام الاجزاء والشرائط نمی‌توانیم بیاوریم در این صورت گاهی تکلیف از ما ساقط می‌شود مثلاً اگر کسی فاقد طهورین شد تکلیف به نماز از او ساقط می‌شود و مأمور به اضطراری ندارد، اما بعضی از تکالیف وجود دارد که اگر آن مأمور به اصلی نیست به بعضی از اجزاء یا شرایط آن عذر حاصل شد شارع برای آن بدل قرار داده که به آن بدل یا مأمور به اضطراری گفته می‌شود مثلاً اگر کسی از نماز با وضوء متمکن نبود شارع برای آن بدل یا مأمور به اضطراری قرار داده که نماز با تیمم باشد.

بحث دیگر این است که آیا مأمور به به ظاهری از مأمور به به واقعی مجزی است یا نه؟ مأمور به واقعی یعنی آنچه که در شرع به آن امر شده است — یعنی واجب شرعی — در مقابلش مأمور به به ظاهری است یعنی آنچه که اماره یا اصل نسبت به آن قائم شده است مثلاً اماره قائم شود که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است این‌جا نماز جمعه مأمور به ظاهری است.

نسبت بین مأمور به واقعی و مأمور به ظاهری عموم و خصوص من وجه است، گاهی نماز جمعه هم مأمور به واقعی است و هم مأمور به ظاهری، و گاهی مأمور به واقعی داریم ولی

مأموربه ظاهری نداریم مثل این که فرض کنیم در لوح واقع نماز ظهر واجب است اما اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شود، و گاهی مأموربه ظاهری داریم و مأموربه واقعی نداریم مثل همین مثال که وجوب نماز جمعه مأموربه ظاهری است ولی مأموربه واقعی نیست زیرا فرض این است که مأموربه واقعی نماز ظهر است.

مثال بحث ما در شبهات حکمیة این است که مثلاً یک مجتهد به ادله رجوع کرد و از آن استفاده کرد که ترتیب در مسح دو پا لازم نیست و بر این اساس او و مقلدینش اول پای چپ را مسح می کردند، بعد از چند سال مجتهد دید که مستفاد از ادله لزوم رعایت ترتیب در مسح دو پا است یعنی اول باید پای راست مسح شود، سؤال این است که آیا این نمازهای خوانده شده را که بر طبق مأموربه ظاهری بود لازم است تکرار کند یا خیر؟ وظیفه مقلد چیست؟

امر دوم: مقتضای قاعده‌ی اولیه اجزاء است یا عدم اجزاء؟ گفتند مقتضای قاعده‌ی اولیه عدم اجزاء است و اجزاء دلیل می‌خواهد.

مراد از این قاعده اطلاق هیئت در دلیل امر اختیاری و امر واقعی است، مثلاً اگر نماز با تیمم خواندیم و بعد از آن پیدا کردیم، مقتضای اطلاق آیه‌ی شریفه‌ی (اذ اقمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم) این است که نماز خوانده شده مجزی نیست و باید نماز با وضوء خوانده شود، و یا اگر فهمیدیم نماز را با وضویی به جا آوردیم که با آب نجس انجام گرفت، اطلاق آیه‌ی مذکور می‌گوید: نماز با وضوء بخوانید چه قبلاً نماز بی‌وضوء خوانده باشید یا اصلاً نمازی نخوانده باشید. پس مراد از قاعده، اطلاق دلیل امر اختیاری و اطلاق دلیل امر واقعی است مقتضای این دو قاعده عدم اجزاء است.

با روشن شدن این مقدمه وارد اصل بحث می‌شویم و در دو مقام بحث می‌کنیم:

مقام اول: اجزاء اتیان به مأموربه اضطراری از اتیان به مأموربه اختیاری.

مقام دوم: اجزاء اتیان به مأموربه ظاهری از اتیان به مأموربه واقعی.

مقام اول:

این مسأله اجزاء در جایی است که شخص بدل اضطراری را اتیان کرد و بعد عذرش برطرف شد، اما اگر عذر تا آخر بر طرف نشود این بحث نمی‌آید، و همچنین این بحث اجزاء

در جایی است که شخص معذور در حال عذر مأموربه اضطراری را انجام دهد، اما اگر آن را انجام ندهد این بحث نمی‌آید.

برطرف شدن عذر دو فرد دارد: یا بعد از انتهاء وقت عذر برطرف می‌شود و یا در داخل وقت عذر برطرف می‌شود، پس ما در دو مسأله بحث می‌کنیم: مسأله اول: جایی که در اثناء وقت عذر برطرف می‌شود، این جا سؤال می‌شود که آیا اضطراری مجزی از اعاده است یا نه؟ و مسأله دوم: جایی که بعد از وقت عذر برطرف می‌شود، این جا سؤال می‌شود که آیا مأموربه اضطراری مجزی از قضاء است یا نه؟

مسأله اول:

جایی که عذر در اثناء وقت برطرف شود آیا مأموربه اضطراری مأتی به مجزی از اعاده است یا نه؟

مثلاً کسی در اول وقت فاقد الماء بود و نماز را با تیمم خواند و بعد در اثناء وقت واجد الماء شد آیا باید نماز را با وضوء اعاده کند یا نه؟ دلیل امر اضطراری یعنی دلیلی که می‌گوید شخص فاقد الماء با تیمم نماز خواند، از سه صورت خارج نیست: صورت اول این است که دلیل می‌گوید اگر در تمام وقت عذر باقی بود نماز با تیمم بخوان، صورت دوم این است که دلیل امر اضطراری می‌گوید اگر حین انجام نماز نتوانستی وضوء بگیری می‌توانی نماز با تیمم بخوانی یعنی لازم نیست عذر مستوعب وقت باشد، و صورتی سوم این است که دلیل امر اضطراری اجمال دار، بله، دلالت دارد که فاقد الماء می‌تواند نماز با تیمم بخواند، ولی از این ناحیه که بگوید آیا عذر باید مستوعب باشد یا عذر حین عمل کافی است، اجمالی دارد.

صورت اول از این سه صورت از محل بحث ما خارج است زیرا بحث ما در مسأله اول است و آن در جایی است که عذر در اثناء وقت برطرف شود و در این حال طبق صورت اول که بیان شد این شخص امر اضطراری نداشت زیرا از این دلیل - یعنی دلیل امر اضطراری - استفاده کردیم که نماز با تیمم وظیفه‌ی کسی است که در تمام وقت فاقد الماء باشد، پس این صورت از محل بحث ما در مسأله اول خارج است و در این جا دلیل امر اضطراری دو صورت دارد: اول این که دلیل امر اضطراری بر جواز انجام مأموربه اضطراری با عذر انجام

مأموریه اضطراری در صورت عذر از انجام مأموریه اختیاری دلالت دارد ولی از جهت این که عذر حین عمل کافی است یا حتماً عذر باید مستوعب باشد اجمال دارد.

در ناحیه‌ی امر اختیاری که می‌گوید نماز را با وضوء بخوانیم این دلیل. دو دلیل دارد: تارةً دلیل اطلاق دارد یعنی می‌گوید شما چه نماز با تیمم خوانده باشی و چه نخوانده باشی وظیفه‌ی شما نماز با تیمم خوانده باشی و چه نخوانده باشی وظیفه‌ی شما نماز با وضوء است، و صورت دوم این است که دلیل امر اختیاری اجمال دارد یعنی می‌گوید وظیفه‌ی شما نماز با وضوء است اما از جهت این که این وظیفه باشد به صورتی که قبل از آن نماز با تیمم نخوانده باشی یا این که از این جهت مطلق باشد اجمال دارد.

در ناحیه امر اختیاری که می‌گوید نماز را با وضوء بخوانیم این دلیل دو صورت دارد: تارةً دلیل اطلاق دارد یعنی می‌گوید شما چه نماز با تیمم خوانده باشی و چه نخوانده باشی وظیفه‌ی شما نماز با وضوء است، و صورت دوم این است که دلیل امر اختیاری اجمال دارد یعنی می‌گوید وظیفه‌ی شما نماز با وضوء است اما از جهت این که این وظیفه مقید باشد به صورتی که قبل از آن نماز با تیمم نخوانده باشی یا این که از این جهت مطلق باشد اجمال دارد.

مجموع صور مسأله چهار صورت می‌شود و باید بحث شود که مقتضای اطلاق دلیل در کدام یک از این چهار صورت عدم اجزاء و کدام یک اجزاء است.

به‌عنوان مثال دلیل امر اختیاری آیه‌ی شریفه‌ی (اذا اقمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق) و دلیل امر اضطراری (ان لم تجدوا ماءً فتیمموا) است.

صورت اول: این است که هم دلیل امر اضطراری اطلاق دارد - و می‌گوید: عند العمل اگر فاقد الماء بودی وظیفه‌ی تو نماز با تیمم است خواه عذرت تا آخر وقت مستمر باشد یا این که عذرت در اثناء وقت برطرف شود. — از طرف دیگر دلیل امر اختیاری هم اطلاق دارد — و می‌گوید: کسی که واجد الماء است وظیفه‌اش نماز با وضوء است خواه عند العذر نماز با تیمم را اتیان کرده باشد یا آن را اتیان نکرده باشد، پس کسی که در هیچ یک از اجزاء وقت عذر ندارد وظیفه‌اش نماز با وضوء است و کسی که در نیمی از وقت عذر دارد و در آن نماز با تیمم نخوانده باشد وظیفه‌اش نماز با وضوء است و کسی که در نیمی از وقت عذر دارد و در آن نماز با تیمم را خوانده باشد وظیفه‌ی او نیز نماز با وضوء است.

پس هم دلیل امر اضطراری و هم دلیل امر اختیاری، هر دو اطلاق دارند و این دو اطلاق باهم جمع نمی‌شوند، زیرا مقتضای اطلاق دلیل امر اضطراری اجزاء است و مقتضای اطلاق امر اختیاری عدم اجزاء است، پس اطلاق دو دلیل باهم تعارض دارند، اگر اطلاق دلیل امر اضطراری را مقدم کنیم و دلیل امر اختیاری را قید بزینم نتیجه‌اش اجزاء می‌شود و اگر اطلاق دلیل امر اختیاری را مقدم کنیم و اطلاق دلیل امر اضطراری را قید بزینم نتیجه‌اش عدم اجزاء می‌شود، و اگر این دو اطلاق باهم تعارض کنند تساقط کرده و نوبت به اصل عملی می‌رسد و ان شاء الله در صورت چهارم خواهیم گفت که مقتضای اصل عملی چیست؟

وجوهی برای تقدیم اطلاق دلیل امر اضطراری بر دلیل امر اختیاری ذکر شد.

وجه اول (مستفاد از کلام مرحوم میرزای نائینی): ما در تمام قرینه عقلیه داریم که با آن حتماً باید اطلاق دلیل اختیاری را قید بزینم و صورتی را که مکلف در حال اضطرار نماز با تیمم را اتیان کرده است خارج کنیم، و آن قرینه‌ی عقلیه این است که ما نگاه می‌کنیم که در لوح واقع تکلیف چنین شخص در این جا - که تا نیمه‌ی وقت عذر داشته و در آن مأموریه اضطراری را اتیان کرده است - چند احتمال دارد؟

در این جا چهار احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که بگوییم وظیفه چنین شخصی یک تکلیف است و آن هم تعلق به مأموریه اضطراری — یعنی نماز با تیمم در حال عذر - دارد، این احتمال فقہیاً درست نیست زیرا معنایش این است که در اول وقت که شخص فاقد الماء است و می‌داند که در اثناء وقت واجد الماء می‌شود نمی‌تواند صبر کند تا در داخل وقت که آب پیدا کرد با وضوء نماز بخواند، و این درست نیست.

احتمال دوم این است که او یک تکلیف بیشتر ندارد و آن هم به مأموریه اختیاری - یعنی نماز با وضوء — تعلق گرفته است، این احتمال هم درست نیست زیرا اطلاق دلیل امر اضطراری این را نفی می‌کند، زیرا می‌گوید حین العمل اگر عذر داشتی وظیفه‌ات نماز با تیمم است.

احتمال سوم این است که وظیفه چنین شخصی یک واجب تخییری است، او مخیر است بین این که نماز با وضوء بخواند یا مجموع نماز با وضوء و نماز با تیمم را اتیان کند، این احتمال هم عقلاً درست نیست زیرا به تخییر بین اقل و اکثر برمی‌گردد و در جای خودش

گفته می‌شود که تخیر بین اقل و اکثر محال است، زیرا اگر یک طرف واجد ملاک باشد عدل آن که اکثر است لغو می‌شود.

احتمال چهارم این است که تکلیف به جامع تعلق گرفته است که جامع بین نماز با تیمم حین العذر و نماز با وضوء بعد العذر است، پس صور مسأله در این جا چهار صورت است که سه صورت آن درست نیست و صورت چهارم درست است و لا محاله اطلاق دلیل امر اختیاری قید می‌خورد به صورتی که در همه‌ی وقت عذر نداشته باشیم و یا در پاره‌ای از وقت عذر داشته و در پاره‌ای از آن عذر نداشته باشیم و در طرفی که عذر داشتیم مأمور به اضطراری را انجام نداده باشیم در این دو صورت تحت دلیل امر اختیاری قرار گرفته و باید نماز با وضوء بخوانیم پس نتیجه تقدیم اطلاق دلیل امر اضطراری و اجزاء است.

مرحوم آقای صدر بر این فرمایش دو اشکال گرفته‌اند:

اشکال اول: شما گفتید که صور محتمله چهار تا است و چون سه صورت فقہیاً یا عقلاً ممکن نیست صورت چهارم را نتیجه گرفتید، ما یک صورت صورت پنجم هم داریم که اگر تمام باشد نتیجه‌اش عدم اجزاء است و آن صورت این است که ما در این جا دو تکلیف داشته باشیم، شخصی که در اول وقت فاقد الماء و در آخر وقت واجد الماء است دو تکلیف دارد یکی به نماز با وضوء تعلق گرفته و تکلیف دوم به جامع بین نماز با تیمم در حال عذر و نماز با وضوء در حال رفع عذر - یعنی احدهما - تعلق گرفته است حال اگر مکلف در اول وقت که معذور بود نماز نخواند و در آخر وقت نماز با وضوء خواند هر دو تکلیف را امتثال کرده است و هر دو ساقط می‌شود، اما اگر در اول وقت نماز با تیمم خواند فقط یک تکلیف را امتثال کرده است و آن تکلیفی است که به جامع تعلق گرفته است، و بعد از این که واجد الماء شد یک تکلیف - نماز با وضوء - باقی است پس باید یک نماز با وضوء بخوانم تا تکلیفش ساقط شود، نتیجه‌اش این بیان عدم اجزاء می‌شود.

جواب: در کلمات مرحوم میرزای نائینی آمده که ما فقہیاً مطمئنیم و ضرورت فقه است که انسان در شبانه روز بیش از پنج نماز تکلیف ندارد در حالی که با فرمایش مرحوم آقای صدر شش نماز یا بیشتر در شبانه‌روز واجب می‌شود بر کسی که در اول وقت عذر دارد و در اثناء وقت عذرش برطرف می‌شود.

اشکال دوم: فرمایش مرحوم میرزای نائینی تعارض دو اطلاق را حل نکرد زیرا گفت: این مسأله چهار احتمال دارد احتمال سوم آن - یعنی اقل و اکثر - معقول نیست و احتمال اول را هم کنار گذاشت چون خلاف ضرورت فقه است، پس دو احتمال باقی ماند یکی این که شخص فقط مکلف به نماز با وضوء باشد و دوم این که مکلف به جامع بین نماز با تیمم و نماز با وضوء باشد، تکلیف به نماز با وضوء را اطلاق دلیل امر اضطراری نفی می کند و تکلیف به جامع را اطلاق دلیل امر اختیاری نفی می کند، پس ما فرمایش مرحوم میرزا تعارض دو اطلاق حل نمی شود.

به نظر ما هم این اشکال وارد است پس وجه اول برای تقدیم اطلاق امر اضطراری درست نیست.

وجه دوم: ما از اطلاق مقامی برای تقیید دلیل امر اختیاری کمک می گیریم و اطلاق مقامی این است که مولی در مقام بیان بود و فرمود که وقتی فاقد الماء شدی با تیمم نماز بخوان و دیگر نفرمود که وقتی واجد الماء شدی نمازت را اعاده کن از این سکوت — یا اطلاق مقامی - اجزاء را استفاده می کنیم و در نتیجه اطلاق دلیل اختیاری به غیر این صورت قید می خورد، زیرا اطلاق مقامی اظهر و مقدم بر اطلاق لفظی است - اطلاق مقامی به دلیل لفظی استفاده داده نمی شود بلکه به سکوت مولی بعد از دلیل لفظی گفته می شود.

این فرمایش خوب است منتهی در جایی است که اطلاق مقامی تمام باشد. وجه سوم: دلیلی که در موارد عناوین ثانویه مثل اضطرار و حرج و ضرر و امثال وارد می شود، این دلیل یک جهت ناظریت نسبت به دلیل عناوین اولیه دارد به همین جهت عرف دلیل عناوین ثانویه را حاکم و مقدم بر ادله عناوین اولیه می داند، لذا اگر در روایتی آمده باشد: (شرب الماء مباح)، و در روایت دیگر آمده باشد: (الغصب حرام)، در ماده اجتماع - یعنی آب غصبی — چه کار باید بکنیم؟ هم دلیل اول اطلاق دارد و شامل آن می شود و هم دلیل دوم اطلاق دارد و شامل آن می شود تقریبات مختلفی در این جا گفته شد، یکی از آنها این است که چون غصب عنوان ثانوی است و ناظر به ادله عناوین ثانویه است لذا بر دلیل (شرب الماء مباح) مقدم می شود. در ما نحن فیه هم عرف دلیل (فان لم تجدوا ماء فتیمموا) را که مربوط به بدل اضطراری است - و اضطرار هم از عناوین ثانویه است - حاکم بر اطلاق دلیل امر اختیاری می بیند و از اطلاق دلیل امر اختیاری رفع ید می کند، بنابراین نماز با وضوء

وظیفه کسی می شود که در تمام وقت بدون عذر است و همچنین کسی که پاره‌ای از وقت عذر دارد در آن نماز با تیمم نخوانده است وقتی عذرش برطرف شد وظیفه‌اش نماز با وضوء است پس اطلاق دلیل امر اختیاری از بین می‌رود و نتیجه‌اش اجزاء است.

این مهم‌ترین وجهی است که در تقدیم اطلاق دلیل امر اضطراری ذکر شده و ماهم این وجه را قبول داریم، و اگر کسی نه این وجه و نه دو وجه دیگر را قبول نکرد، دو اطلاق با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و نوبته به اصل عملی می‌رسد و بعداً می‌گوییم که این‌جا مجرای براءت است.

صورت دوم این است که دلیل امر اضطراری اطلاق دارد یعنی می‌گوید: فاقد الماء وظیفه‌اش نماز با تیمم است اعم از این که بعداً عذرش برطرف شود یا عذرش برطرف نشود، ولی دلیل امر اختیاری اجمال دارد یعنی می‌گوید وظیفه شما نماز با وضوء است اما از این جهت که قبلاً فاقد الماء بوده و نماز را تیمم خوانده، آیا نمازش مجزی است یا نه؟ بیانی ندارد، در این صورت به دلیلی امر اضطراری که اطلاق دارد اخذ می‌شود که نتیجه‌اش اجزاء است و چون دلیل امر اختیاری اجمال داشته و بیانی ندارد اخذ نمی‌شود.

صورت سوم این است که دلیل امر اضطراری اجمال دارد و دلیل امر اختیاری اطلاق دارد، این‌جا هم روشن است که نتیجه‌اش عدم اجزاء است زیرا دلیل امر اضطراری بیانی ندارد و فرض این است که دلیل امر اختیاری اطلاق دارد، در این صورت به اطلاق این دلیل اخذ کرده و اطلاق دلیل امر اضطراری را قید می‌زنیم که نتیجه‌اش عدم اجزاء می‌شود.

صورت چهارم این است که هر دو دلیل اجمال دارد، در این‌جا نوبت به اصل عملی می‌رسد و مقتضایش اجرای براءت و نتیجه‌اش اجزاء است چون شک ما به این برمی‌گردد که تکلیف چیست؟ آیا شخصی که در پاره‌ای از وقت عذر داشته و درباره‌ی دیگر وقت بدون عذر است وظیفه‌اش نماز با وضوء است یا این که وظیفه‌اش جامع بین نماز با تیمم حین العذر و نماز با وضوء بعد العذر است و فقہیاً احتمال سومی در کار نیست این صورت از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و گفتیم که در این مورد براءت از تعیین جاری می‌شود پس نتیجه‌اش اجزاء است.

در ذیل این مسأله دو امر را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنیم:

امر اول: مرحوم آخوند بحث اجزاء را در دو مرحله بحث کرده است: مرحله‌ی ثبوت و مرحله‌ی اثبات، و در مرحله‌ی ثبوت فرمود: این مأموریه اضطراری یا تمام ملاک مأموریه به اختیاری را دارد یا تمام ملاک مأموریه اختیاری را ندارد مثلاً از صدر درجه ملاک نود درجه را دارد، در این صورت دوم بعد از اتیان مأموریه اضطراری، استیفاء باقیمانده ملاک یا ممکن است یا ممکن نیست و صورتی که استیفاء مابقی ممکن است یا استیفاءش واجب است و یا واجب نیست، و فرمود: عقلاً از این چهار صورت مسأله خارج نیست، و در بحث اثباتی کمک گرفته که در کدامیک از این‌ها قائل به اجزاء و در کدامیک قائل به عدم اجزاء هستیم.

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند این روش را تبعیت کرده و مراحل ثبوتی را بحث کرده‌اند ولی ما وارد این بحث نشویم به دو نکته: نکته اول این است که دلیل نداریم که واجبات شرعی به خاطر مصلحت ملزمه‌ای است که در آنها وجود دارد، آنچه که دلیل داریم این است که مولی حکیم است و کار خلاف حکمت نمی‌کند و گاهی امکان دارد که خود عمل ملاک نداشته باشد بلکه امرش ملاک داشته باشد، به این جهت ما وارد این بحث نشده‌ایم.

نکته دوم این است که در بحث اثباتی ما احتیاجی به بحث ملاکات نداریم، ما گفتیم دلیل اضطراری و دلیل اختیاری داریم و این دو یا اطلاق دارند یا اجمال دارند از مجموع این حالات چهار صورت حاصل می‌شود و روی هر چهار صورت بحث کرده و نتیجه گرفتیم که در سه صورت اجزاء و در یک صورت عدم اجزاء ثابت است و در این بحث احتیاجی به مسأله ملاکات پیدا نکردیم.

امر دوم: بحث‌هایی که خواندیم می‌خواهیم به صور تطبیقی در مسأله تیمم استفاده کنیم یعنی اگر در اول وقت فاقد الماء بودیم و تیمم کرده و با آن نماز خواندیم آیا بعد از رفع عذر و وجدان آن باید نماز را با وضوء اعاده کنیم یا نه؟ دو دلیل برای تیمم ذکر شده است: یکی آیه‌ی شریفه (فان لم تجدوا ماء فتیمموا) و دیگری دلیل بدلیت مثل روایت (التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین).

اما روایت، آیا از آن می‌توان استفاده کرده که کسی که در اول وقت فاقد الماء بود و بعد واجد الماء شد اگر در حال فقدان آب نماز با تیمم خواند دیگر اعاده لازم نیست، از این روایت نمی‌توان چنین معنایی را استفاده کرد، زیرا این در جایی است که شارع تیمم را مشروع کرده

با شد و این اوّل کلام است که کسی که فاقد الماء در اوّل وقت است و در آخر وقت واجد الماء است آیا نماز با تیمم برای او مشروع است یا نه؟ و این روایت دلالتی بر آن ندارد. پس عمده دلیل همان آیه‌ی شریفه‌ی (فان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً) است، این آیه می‌فرماید: اگر واجد الماء نبودید تیمم کنید، قطعاً مراد این نیست که اگر تا آخر عمرتان آب نداشتید بلکه مراد یا عدم وجدان آب حین عمل است یا این که مراد عدم وجدان آب تا آخر وقت است. ظاهر آیه دلالت دارد که عدم وجدان آب حین عمل معیار است یعنی اگر حین عمل واجد آب نبودید وظیفه شما تیمم است حال این شخص که تیمم می‌کند و نماز می‌خواند یا تا آخر وقت فاقد الماء است که این مورد از محل بحث خارج است و روشن است که وظیفه‌اش را انجام داده است، اما کسی که در اثناء وقت واجد الماء می‌شود این چند صورت دارد: یک صورت این است که او احتمال می‌دهد در آخر وقت واجد الماء شود و یک صورت این است که ظن به این معنا دارد و یک وقت قطع یا اطمینان دارد که در اثناء وقت واجد الماء می‌شود، ما معتقدیم که ظاهر آیه همه صور را شامل می‌شود مگر صورتی را که قطع یا اطمینان دارد که در اثناء وقت آب پیدا می‌کند، زیرا عنوان (لم تجدوا) عرفاً به این شخص اطلاق نمی‌شود، بنابراین در این صورت نماز با تیمم صحیح نیست و شخص باید با وجدان آب نماز با وضوء بخواند اما در صور دیگر نماز با تیمم خوانده و این عمل مجزی است.

بحث اجزاء از اضطراری از امر اختیاری در صورتی که عذر در اثناء وقت برطرف شود تمام شد.

مسأله دوم: آیا اتیان به مأموربه اضطراری مجزی از قضاء است یا نه؟ به تعبیر دیگر اگر عذر تا آخر وقت ادامه پیدا و شخص با طهارت ترابیه نماز خواند و بعد از وقت واجد الماء شد آیا لازم است که نماز را با وضوء قضاء کند یا نه؟ با توجه به این که فقهِیاً مفروغ‌عنه گرفتیم که قضاء به امر جدید است.

در این مسأله از دو جهت بحث می‌کنیم: اوّل این که مقتضای دلیل قضاء چیست؟ و دوم این که مقتضای اصل عملی چیست؟

جهت اوّل: موضوع دلیل قضاء (من فاتت عنه الفريضة) است و در این که مراد از فريضة در دلیل قضاء چه باشد دو احتمال است: یکی این‌ها مراد از فريضة در دلیل قضاء چه باشد

دو احتمال است: یکی این که مراد از آن فریضه فعلیه باشد یعنی آن چه که من در داخل وقت وظیفه داشتم و دیگر این که مراد از آن فریضه‌ی شأنیه باشد یعنی آن چه که اگر عذر یا اضطرار نبود همان وظیفه من بود. اگر مراد از فریضه، فریضه‌ی فعلیه باشد بلا اشکال در ما نحن فیه فریضه فوت نشده و به تعبیر دیگر فوت فریضه صدق نمی‌کند زیرا وظیفه‌ی فعلیه‌ی شخص فاقد الماء نماز با تیمم است که او انجام داد و اگر مراد از فریضه، فریضه‌ی شأنیه باشد فریضه‌ی شأنیه نماز با وضوء است زیرا اگر عذر و اضطرار نبود وظیفه‌ی اصلی نماز با وضوء بود، اگر این طور باشد فوت فریضه صدق کرده و نتیجه‌اش وجوب قضاء است. مشهور گفتند و درست نیز است که ظاهر عنوان در فریضه‌ی فعلیه است، لذا دلیل قضاء مورد بحث را شامل نمی‌شود، ولی ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که قضاء واجب نیست وقتی دلیل مورد بحث را شامل نشد به اصل عملی رجوع می‌کنیم بنابراین در مورد قضا در ما نحن فیه نیاز به اصل عملی داریم.

جهت دوم: مقتضای اصل عملی برائت است زیرا شک در وجوب قضاء شک در تکلیف و مجرای برائت است.

مقام دوم: اجزاء امر ظاهری از امر واقعی
مقدمه: در مقدمه دو امر را ذکر می‌کنیم:

امر اول: مراد ما از امر ظاهری در عنوان بحث این است که شخص براساس یک حجّت در مقام امتثال مأموریه را بر فردی منطبق کند و بعد معلوم شود که این حجّت خطا بوده است مثلاً شخصی از زید تقلید می‌کرد و فتوای زید در غسل این بود که ترتیب بین طرف راست بدن و طرف چپ بدن معتبر نیست و او نیز هنگام غسل اول سمت چپ بدن و بعد سمت راست آن را می‌شست تا این که زید از دنیا رفت و بعد از آن به عمرو رجوع کرد و او گفت که بقاء بر تقلید میت جایز نیست و باید به اعلم احياء رجوع کنی و فرض این است که اعلم احياء خود عمرو است و او فتوا داد که ترتیب بین طرف راست بدن و طرف چپ آن در غسل معتبر است، معنایش این است که در مدت ۲ سال نمازی را که خواندی فردی را اتیان کردی که فرد مأموریه نبود و نماز را با غسل باطل خواندی منتهی این عمل را به خاطر فتوای زید که برای تو حجّت بود انجام دادی این مورد داخل در بحث اجزای امر ظاهری از امر واقعی است، پس بحث اجزاء امر ظاهری در جایی است که ما در مرحله‌ی امتثال یک

عملی را به عنوان فرد مأمور به اتیان می‌کنیم و فردیت آن به خاطر حجتی است که برای ما ثابت است و بعد معلوم می‌شود که آن حجّت خطا بوده است. یا مثلاً شخصی می‌خواست وضوء بگیرد و نماز بخواند و آبی بود که او نمی‌دانست پاک است یا نجس، استصحاب یا قاعده‌ی طهارت گفت که آب پاک است و وضوء گرفت و نماز خواند و بعد از نماز متوجه شد که این آب نجس بوده است این‌جا در مرحله‌ی امتثال نماز با این وضوء را ایجاد کرد براسا حجتی که قاعده‌ی طهارت یا استصحاب بود و بعد معلوم شد که اجرای آن در این مورد خطا بوده است یعنی در واقع آب پاک نبوده است این مثال برای جایی است که کشف خلاف به قطع است و مثال قبل کشف خلاف به حجّت بود.

اما اگر غسل را براساس یک حجتی اتیان کردیم و بعد معلوم شد که آن امر حجّت نبود مثل این که شخصی تا ۲ سال از زید تقلید کرد در حالی که فتوای او این بود که ترتیب بین طرف راست و چپ بدن آن در غسل معتبر نیست و این شخص هم در این مدت ابتداء طرف چپ و بعد طرف راست بدن را می‌شست بعد از دو سال فهمید که زید اصلاً مجتهد نبوده است بعد به یک مجتهد به نام عمرو رجوع کرد که فتوایش لزوم رعایت ترتیب بین طرف راست و طرف چپ در غسل است. این مورد از بحث اجزاء خارج است زیرا شخص سابقاً به فتوای کسی عمل کرد که فتوایش حجّت نیست و مثل این مورد است شخصی که به مدت دو سال به فتوای زید عمل کرد و بعد فهمید که زید مجتهد بوده ولی اعلم نبوده است و شخص دیگر به نام عمرو اعلم بوده است و در مسأله مطرح شده در غسل بین زید و عمرو اختلاف وجود دارد به این صورت که فتوای زید عدم اعتبار ترتیب و فتوای عمرو لزوم رعایت ترتیب بین طرف راست و طرف چپ بدن در غسل است. و در بحث اجتهاد و تقلید گفتیم که اگر فتوای اعلم و غیر اعلم متعارض باشد فتوای غیر اعلم بر شخص عامی حجّت نیست، اما اگر در همین فرض عمرو بعد از دو سال — یعنی زمانی که مکلف به او رجوع می‌کند — اعلم شده باشد و قبل از آن اعلم نبوده باشد عمل مکلف به فتوای زید در این مدت برطبق حجّت بوده است و داخل در محل بحث — اجزای امر ظاهری از امر واقعی — می‌شود. و از مواردی که از بحث اجزاء خارج است این است که شخص مجتهد است و برطبق روایتی فتوا داد و خودش عمل کرد که در سند آن روایت ابن سنان بود و او اعتقاد داشت که مراد عبد الله بن سنان است اما بعد از دو سال نظرش برگشت و دید اشتباه کرده و در واقع محمد

بن سنان در این طبقه بوده که در نظرش ثقه نیست در این مورد او به روایت عمل کرده که حجت نبوده است و یا اگر شخصی آبی را نمی‌داند که پاک است یا نجس، و چون زید را ثقه می‌دانست و او گفت که این آب پاک است با آن وضوء گرفت و نماز خواند و بعد فهمید که زید ثقه نبوده در این جا او تخیل می‌کرد که زید ثقه است و این حکم تخیلی است نه ظاهری و یا در محل استظهارات مثل این که فقهاء از یک آیه یا یک روایت مطلبی را استظهار می‌کنند و بعد از مدتی استظهارشان تغییر می‌کند این هم از بحث اجزاء خارج است زیرا تا الان به ظهور عمل نکرده بلکه تخیل ظهور بوده است، تمام مواردی که استظهارات فقهیه عرض می‌شود از بحث اجزاء امر ظاهری خارج است.

پس اجزاء در جایی است که ما برطبق حجت به اعتبار این که این فرد مصداق مأمور به است عمل کنیم و بعد معلوم شود که آن حجت خاطی بوده است ولی اگر بعد معلوم شود که آن حجت، حجت نبوده است از محل بحث اجزاء امر ظاهری خارج است و کسی در این موارد قائل به اجزاء نشده و این مسأله را اصلاً طرح نکرده‌اند.

امر دوم: مقتضای قاعده‌ی اولیه در اجزاء امر ظاهری از امر واقعی چیست؟

مورد اتفاق است که مقتضای قاعده عدم اجزاء است مراد از قاعده اطلاق دلیل امر واقعی است مثل دلیل (لا صلاة الا بطهور) که اطلاق دارد و مقتضای اطلاق آن عدم اجزاء است چه نماز بی وضوء اتیان شود — چون شرط صحت وضوء طهارت آب است و در مورد فرض آب نجس بوده است — و چه نماز خوانده باشد.

حال وارد اصل بحث می‌شویم: مورد اول این است که اگر کشف خلاف شد قطعاً، در این مورد آیا امر ظاهری مجزی است یا نه؟ مثل این که من به خاطر قاعده‌ی طهارت یا استصحاب طهارت آب، با آن وضوء گرفتم و بعد از نماز قطع پیدا کردم که آن آب نجس بوده است.

مورد دوم کشف خلاف به خاطر وجود حجت یا اماره بر خلاف است، مثل این که شخص ۲۰ سال مقلد زید بود، بعد از این که زید فوت کرد او به عمرو رجوع کرد و عمرو گفت باید از اعلم احیاء تقلید کنی و اعلم احیاء در این مسأله گفت که باید نماز را با غسلی به جا آوری که ترتیب بین طرف راست بدن و طرف چپ در آن رعایت شده باشد و حال این که او ۲۰ سال به فتوای زید ترتیب را رعایت نمی‌کرد بلا اشکال به لحاظ ادله نزد اعلم عمل ۲۰ ساله‌ی

این شخص باطل بوده است ولی آن باید فتوا به قضای این نمازها بدهد یا نه؟ اگر بگوید قضاء لازم است معنایش این است که امر ظاهری مجزی نیست و اگر بگوید قضاء لازم نیست معنایش این است که امر ظاهری مجزی است.

بنابراین ما بحث را در دو مورد بیان می‌کنیم.

مورد اول: جایی که کشف خلاف به قطع باشد، جای این مورد نوعاً در شبهات موضوعیه است مثلاً با استصحاب وضوء نماز خواند و بعد یادش آمد که بعد از وضوء حدثی از او صادر شد بنابراین وضویش باطل بوده است در این جا نماز را با حکم ظاهری استصحاب انجام داده است و بعد به قطع کشف خلاف شده است مقتضای اطلاق دلیل اشتراط طهارت در نماز این است که باید نماز را با وضوء اعاده کند پس عدم اجزاء علی القاعده است و اجزاء دلیل می‌خواهد.

این مسأله به لحاظ اقوال مورد اختلاف قرار گرفته است ولی مشهور همان است که بیان شد.

دو وجه برای اجزاء ذکر شد:

وجه اول (از مرحوم آخوند)^۱:

ایشان تفضیل قائل شد بین آن حکم ظاهری که به اماره ثابت شده (یعنی شارع به یک شرط یا یک جزء تعبد کرده است)، و بین آن حکم ظاهری که به اصل ثابت شده است. مثلاً اگر وضوء گرفتیم و بعد در بقاء آن شک کردیم استصحاب می‌گوید تو وضوء داری، و بعد از نماز یاد آمد که وضویم باطل شده بود مرحوم آخوند می‌فرماید: این نماز مجزی است و قضاء لازم نیست زیرا دلیل استصحاب من را متعبد می‌کند که وضوء داشتی از آن طرف دلیل دیگر می‌گوید (لا صلاة الا بطهور)، چون شارع با دلیل استصحاب تعبد به بقاء وضوء کرده بود و من نماز را با فرد تعبدی و وضوء اتیان کردم پس (لا صلاة الا بطهور) شامل این نماز نمی‌شود زیرا طهور اعم از طهور واقعی و طهور تعبدی است. این که شارع تعبد به این وضوء کرد یعنی آثار وضوء بار است یکی از آنها صحت نماز است بنابراین نماز خوانده شده صحیح است زیرا تمام الاجزاء و الشرائط است.

^۱ - الکفایة: ۸۶.

اما اگر وضوء با اماره ثابت شود مثلاً اگر شك كنم كه وضوء گرفتم يا نه، و يك ثقه‌ای خیر داد كه تو وضوء گرفته‌ای، بنابراین من به قول این ثقه متطهر هستم و با آن نماز خواندم بعد از نماز ثقه گفت كه امروز وضوء نگرفتی بلکه دیروز بود كه وضوء گرفتی مرحوم آخوند می‌فرماید: در این جا مأمور به ظاهری مجزی نیست زیرا شارع تعبد نکرد كه تو وضوء داری تنها جعل حجیت برای خیر ثقه كرد و فرمود اگر برا ساس خیر ثقه عمل كردی و كشف خلاف نشد معذور هستی.

اشكال اول (نقض):

اگر شخص نمی‌دانست كه وضوء دارد یا نه، صبح هم وضوء نگرفته بود — یعنی حالت سابقه‌اش عدم طهارت بود — با این حال گفت شاید در لوح واقع وضوء گرفته باشم و به قصد رجاء نماز خواند و بعد از نماز علم پیدا كرد كه وضوء داشت باید مرحوم آخوند در این فرض بگوید نمازش باطل است زیرا شارع قبل از نماز با استصحاب محدثیت تعبد به محدث بودن این شخص کرده بود در حالی كه فقیهاً این حكم بعید به نظر رسیده و دلیلی ندارد.

اشكال دوم (حلی):

اگر قاعده‌ی طهارت را در نظر بگیریم، وقتی ندانی ای لباس پاک است یا نجس، قاعده طهارت می‌گوید (كلّ شیء لك طاهر حتّی تعلم انه قذر) مراد از (شیء) به قرینه ذیل روایت — یعنی (حتّی تعلم انه قذر) — شیء مشکوک الطهاره است پس در موضوع این دلیل شكّ اخذ شده است بنابراین این دلیل نمی‌تواند حاکم بر دلیل اول یعنی (كلّ ما اصابه البول فهو نجس) بوده و آن را ضیق کند زیرا در موضوع آن دلیل شكّ اخذ شده پس واقعی در آن فرض شده است یعنی اگر آن واقع باشد و تو شكّ كردی حكمش این است، پس واقع را نباید تغییر دهید ولی شما می‌خواهید واقع را ضیق کنید.

بنابراین (كلّ ما اصابه البول فهو نجس) دلیل اول ما است و دلیل ثانی ما (كلّ مشکوک طاهر) است و چون شكّ در طهارت و نجاست در موضوع اخذ شده است پس طهارت و نجاستش باید مفروغ عنه باشد و (كلّ ما اصابه البول فهو نجس) را نمی‌تواند ضیق کند، یعنی

چه در صورت علم و چه در صورت جهل (کلّ ما اصابه البول نجس) ثابت است اما اگر شکّ داشتی طاهر است و این دلیل ثانی بر دلیل اولّ حکومت ظاهریه دارد، معنای حکومت ظاهریه این است که تو با آن مشکوک در فرض جهل و شکّ می‌توانی معامله طاهر کنی، و اثر حکومت ظاهری تا جایی است که کشف خلاف نشود.

حکومت از دو حال خارج نیست یا موضوع را تو سعه می‌دهد و یا آن را تضییق می‌کند توسعه مثل (کلّ مؤمن عالم) که موضوع وجوب اکرام عالم در دلیل محکوم را اعم از عالم و مؤمن می‌کند و تضییق مثل (الفاسق لیس بعالم) که موضوع وجوب اکرام عالم را مختص به عالم غیر فاسق می‌کند بنابراین در ما نحن فیه دلیل دوم نمی‌تواند حکومت داشته باشد و توسعه یا تضییق ایجاد کند چون اگر بخواهد توسعه یا تضییق دهد معنا ندارد که شکّ در آن اخذ شود همین که شکّ در آن اخذ شد حکومت در آن حکومت ظاهریه است.

جواب: دلیل واقع دو تا است یکی (ک ما اصابه البول فهو نجس) و دیگری (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) است مرحوم آخوند که قائل به حکومت واقعیه شدند مراد حکومت واقعیه دلیل (کلّ شیء لک طاهر...) بر دلیل (کلّ ما اصابه البول...) نیست بلکه مراد حکومت دلیل (کلّ شیء لک طاهر...) بر دلیل (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) است، نسبت به جهت شرطیت، شکّ اخذ نشده است بلکه نسب به طهارت و نجاست شکّ اخذ شده است، در قاعده طهارت شکّ به طهارت اخذ شده است لذا می‌گوییم که دلیل (کلّ شیء لک طاهر...) نسبت به دلیل (کلّ ما اصابه البول فهو نجس) حکومت ظاهریه دارد اما نسبت به دلیل شرطیت (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) حکومت واقعیه دارد، این دلیل می‌گوید شرط نماز طهارت ثوب است و شاعر می‌گوید هر مشکوکی طاهر است یعنی حکم طاهر را دارد که یکی از احکامش صحتّ صلاة در آن است و بعد موضوع دلیل (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) اعم از طاهر واقعی و طاهر ظاهری می‌شود پس نمازی که با طهارت ظاهری خوانده‌ام مجزی است.

اشکال سوّم (از مرحوم آقای صدر):^۱

ما در اینجا سه دلیل داریم: دو دلیل حکم واقعی - یعنی (کلّ ما اصابه البول فهو نجس) و (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) - و یک دلیل حکم ظاهری - یعنی (کلّ شیء لک طاهر حتّی تعلم انه قدر) - نسبت این دلیل حکم ظاهری نسبت به (کلّ ما اصابه البول فهو نجس) نمی‌تواند حکومت واقعیه باشد زیرا در دلیل (کلّ مشکوک طاهر) شکّ در طهارت و نجاست اخذ شده است پس حکومت در این جا حکومت ظاهریه می‌شود و معنایش این است که تا وقتی که کشف خلاف نشود تو می‌توانی با این لباس نماز بخوانی، اما نسبت به دلیل دوّم یعنی (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) دو احتمال در دلیل (کلّ مشکوک طاهر) وجود دارد: احتمال اوّل این است که بگوییم معنایش این است که هر حکمی که طاهر واقعی دارد - من جمله صحّت صلاة - مشکوک الطهاره نیز آن حکم را دارد اگر مراد مرحوم آخوند این حکومت باشد کلام او درست است. اما اگر گفتیم: دلیل (کلّ مشکوک طاهر) با توجه به این که شکّ در آن اخذ شده است ارتکازی است که علم و جهل در احکام آن اثری ندارد و همین قرینه می‌شود که مراد از (کلّ مشکوک طاهر) در مقام بیان وظیفه عملی او و بیان تأمین است و کاری به ادله اجزاء و شرایط ندارد به جت همین ارتکازی که در اذهان وجود دارد - و آن این است که علم و جهل و شکّ در احکام شرعیه اثری ندارد - پس معنای دلیل مذکور بیان تأمین است یعنی اگر شما با شیء مشکوک معامله طاهر کردید عقاب ندارید. در این دو احتمال، احتمال دوّم اظهر است و بر فرض عدم اظهریت نمی‌دانیم که در (کلّ مشکوک طاهر) کدام احتمال درست است، اگر شکّ کردیم نمی‌توانیم به هیچ یک از این دو عمل کنیم و در این صورت خطاب به لحاظ این شرط مجمل شده و نوبت به دلیل فوقانی یعنی اطلاق دلیل (لا صلاة الا فی ثوب طاهر) می‌رسد که در نتیجه باید نماز را اعاده کنیم. بیان دوّم برای اجزاء:

گفته‌اند که عدم اجزاء بنابر طریقت تمام است اما اگر در امارات و اصول قائل به سببیت شدیم اجزاء علی القاعده می‌شود. در سببیت سه قول معروف داریم:

^۱ - البحوث ۲: ۱۶۰.

اول: سببیت منسوب به اشاعره: معنایش این است که خداوند متعال در واقع هیچ حکمی ندارد بلکه هرگاه اماره یا اصلی قائم شود خداوند برطبق مودای آن اماره یا اصل حکم را جعل می‌کند، مثلاً شارع مقدّس نه وجوب را برای نماز جمعه در روز جمعه جعل کرده است و نه وجوب را برای نماز جعل کرده است بلکه برای مجتهدی که اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شده است خداوند نسبت به او وجوب جمعه را جعل می‌کند و برای مجتهد دیگر که اماره بر وجوب ظهر قائم می‌شود خداوند نسبت به او وجوب ظهر را جعل می‌کند و همین‌طور نسبت به مجتهدین دیگر برطبق اماره‌ای که برایشان قائم شد حکم جعل می‌شود پس بنابراین مسلک به عدد فتاوی مجتهدین خداوند برای مقلّدین احکام شرعیه جعل می‌کند. مشهور علماء گفتند که این نظر فی حد نفسه معقول نیست و ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی آن را بحث می‌کنیم.

روی این نظریه نتیجه اجزاء می‌شود چون اصلاً کشف خلاف معنا ندارد، مثلاً شخصی تا دیروز مقلّد زید بود که فتوا به وجوب نماز ظهر در روز جمعه داده بود و تا بیست سال به آن عمل کرد و بعد از آن مقلّد عمرو شد که فتوا به وجوب نماز جمعه داده است این شخص تا بیست سال نماز جمعه بر او واجب بود و بعد نماز ظهر بر او واجب شد، زیرا تا دیروز اماره بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه قائم شده بود ولی از امروز اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شده است پس موضوع متبدل شده است تعبیر به اجزاء در این جا تعبیر مسامحی است زیرا کشف خلاف معنا ندارد زیرا اجزاء در جایی است که مأمور به واقعی را اتیان نکرده است ولی در این جا مأمور به واقعی را اتیان کرده است.

دوم: سببیت معتزلی: خداوند متعال در واقع احکامی دارد منتهی این احکام مغیّب است به این که اماره‌ای برخلاف آن قائم نشود، اگر اماره برخلاف آن قائم شد واقع و حکم شرعی نسبت به کسانی که اماره برای آنها ثابت شد عوض می‌شود یعنی واقع برطبق اماره یا اصل می‌شود، مثلاً شارع مقدّس وجوب را برای نماز ظهر در روز جمعه جعل کرده است مجتهدی فتوا می‌دهد که نماز جمعه در روز جمعه واجب است نسبت به کسانی که از این مجتهد تقلید می‌کنند واقع عوض می‌شود و وظیفه شرعی آنان وجوب نماز جمعه می‌شود. نتیجه این سببیت هم اجزاء می‌شود زیرا این جا هم کشف خلاف معنا ندارد زیرا تا بیست سال مثلاً به فتوای زید عمل می‌کردم که فتوا به وجوب نماز ظهر داده بود و بعد از آن فهمیدم که در

لوح واقع نماز جمعه در روز جمعه واجب بود، وقتی در بیست سال نماز ظهر خواندم واقعاً به وظیفه‌ام عمل کردم چون شارع مقدس وجوب نماز جمعه را زمانی جعل می‌کند که اماره‌ای بر آن قائم شود و تا زمانی که اماره بر آن قائم نشد همان وجوب نماز ظهر حکم شرعی من است.

سوم: سببیت نزد امامیه (مصلحت سلوکیه): این نظریه اولاً بانظریه اشاعره مخالف است زیرا قائل به واقع است یعنی خداوند متعال احکامی دارد که تابع علم و جهل و اماره و اصل و مانند این‌ها نیست و ثانیاً مخالف با سببیت معتزله است زیرا قائل است که با قیام اماره چه برطبق واقع و چه برخلاف آن — واقع عوض نمی‌شود، اگر در لوح واقع نماز همان وجوب نماز جمعه است ولو این که اماره یا اصل برخلاف آن قائم شده است، منتهی این مصلحت سلوکیه می‌گوید: اماره یا اصلی که بر حکم شرعی قائم می‌شود عقلاً از دو حال خارج نیست یا مطابق واقع است یا مخالف واقع است، مثلاً استصحاب می‌گوید این آب پاک است یا خبر ثقه می‌گوید در روز جمعه نماز جمعه واجب است، و در واقع همین حکم را داشت یعنی آب پاک بود و در روز جمعه نماز جمعه واجب بود در این صورت استصحاب و خبر ثقه به واقع اصابت کرده است و اگر واقع برخلاف آن بود این اصلاً و اماره به واقع اصابت نکرده است، این‌ها گفتند اگر اماره یا اصل به واقع اصابت کند با اتیان برطبق آن، ملاک و مصلحت واقع استیفاء می‌شود اما اگر اماره یا اصل به واقع اصابت نکرد و مکلف برطبق اماره یا اصل عمل کرد آن ملاک و مصلحت واقع فوت شده است چون فرض این است که برطبق حکم واقعی عمل نشده است و مودای اماره هم مصلحت ندارد، بلکه ذات فعل انجام گرفته به‌عنوان اولی مصلحت ندارد اما یک عنوان ثانوی پیدا می‌کند و آن این است که این عمل مصداق اتّباع و سلوک برطبق اماره است و عمل به این عنوان دارای مصلحت است که با آن مصلحت از دست رفته واقع جبران می‌شود.

مصلحت سلوکیه تابع مقدار سلوک است لذا اگر در این اماره کشف خلاف شد آن مصلحت واقعی را جبران نمی‌کند، مثلاً اماره بروجوب نماز جمعه قائم شد و در لوح واقع نماز ظهر واجب بود من ظهر جمعه نماز جمعه می‌خوانم، گفتیم مه نماز جمعه در فرض مثال ملاک ندارد و تمام ملاک برای نماز ظهر است وقتی من به عنوان اتّباع نماز جمعه را خواندم این ملاک واقع را جبران می‌کند به شرط این که جهل به واقع باقی بماند لذا اگر بعداً برای

من کشف خلاف شد و معلوم شد که در واقع نماز ظهر واجب بود دیگر این اماره و این عمل مصلحت واقع را جبران نمی‌کند و باید نماز ظهر را بخوانم زیرا خصوصیت مصلحت سلوکیه این است که جبران مشروط به شرط متأخر - عدم کشف خلاف تا آخر - است و هر وقت کشف خلاف شود معلوم می‌شود که مصلحتی در سلوک این اماره نبود.

آیا بر اساس این مصلحت سلوکیه اجزاء نتیجه می‌شود یا عدم اجزاء؟ میرزای نائینی (ره) فرمود ما باید عدم اجزایی شویم، اگر من در اول وقت طبق اماره نماز جمعه را خواندم و در اثناء وقت یا آخر وقت کشف خلاف شد بر اثر اماره فضیلت اول وقت از دست رفته است ولی فضیلت خود وقت از دست نرفته است و من می‌توانم نماز ظهر را در وقت بخوانم در این صورت باید نماز ظهر را بخوانم و با خواندن آن دو مصلحت بدست می‌آید: یکی مصلحت فضیلت اول وقت به خاطر سلوک بر طبق اماره بروجوب نماز جمعه و دوم مصلحت وقت به خاطر خواندن نماز ظهر. پس مصلحت سلوکیه این خصوصیت را دارد که به همان مقدار که مصلحت از دستم می‌رود آن را جبران می‌کند اما اگر اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شد و من عمل کردم و تا آخر وقت کشف خلاف نشد و بعد از وقت فهمیدم که وظیفه‌ی واقعی من نماز ظهر بوده است من در این جا مصلحت وقت را هم از دست داده‌ام و عمل و سلوک بر طبق اماره این مصلحت وقت را جبران می‌کند ولی مصلحت عمل هنوز باقی است چون می‌توانم نماز ظهر را انجام دهم و مصلحت عمل هنوز باقی است چون می‌توانم نماز ظهر را انجام دهم و مصلحت آن را جبران کنم پس باید آن را قضاء کنم و نتیجه‌اش عدم اجزاء است.

مرحوم آقای خوئی اشکال کردند و فرمودند این فرمایش مرحوم میرزا درست است اگر کشف خلاف در اثناء وقت شود اما اگر وقت تمام شد و بعد از وقت کشف خلاف شد اگر مسلک ما این باشد که قضاء به امر جدید نیست معنایش این است که کشف خلاف در اثناء وقت شده است اما اگر قضا به امر جدید باشد - كما هو الحق - موضوع قضا فوت فریضه و فوت مصلحت آن است و فرض این است که من مصلحت را از دست ندادم زیرا مصلحت اتباع و سلوک آن مصلحت را از دست ندادم زیرا مصلحت اتباع و سلوک آن مصلحت را جبران کرده است پس اگر در خارج از وقت کشف خلاف شود باید قائل به اجزاء شویم.

مرحوم آقای صدر این اشکال را نپذیرفتند و فرمودند: درست است که قضا به امر جدید است اما این طور نیست که با امر اداء اجنبی باشد نسبت عمل قضایی به عمل ادایی مانند نسبت به نماز ظهر نیست و از (اقض مافات کما فات) معلوم می شود که قضاء به امر جدید است اما به نکته‌ی به دست آوردن ملاک واقع است ولو ملاک وقت از بین رفته است چون وقت تمام شد، بنابراین حق با مرحوم میرزای نائینی است زیرا من با اتیان نماز جمعه در داخل وقت نسبت به نماز ظهر وقت را از دست دادم و سلوک برطبق اماره مصلحت وقت را جبران می کند ولی ملاک خود عمل قابل جبران نیست و اماره هم واقع را بر نمی دارد پس امکان استیفاء اصل فعل هست چنانچه ظهور دلیل قضاء نیز همین است لذا نماز ظهر را می خوانم تا ملاک اصل عمل را استیفاء کنم، پس فرمایش مرحوم میرزا در نظر ما درست است و در ما نحن فیه مطلقاً قائل به عدم اجزاء هستیم چه کشف خلاف در داخل وقت باشد و چه خارج از وقت باشد در مورد اماره مسلک ما طریقت محضه است و در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی آن را بیان می کنیم.

این تمام کلام در موردی بود که به قطع خلاف شود.

مورد دوم جایی است که به حجت (یعنی اماره یا اصل) کشف خلاف شود مثل این که شخصی از مجتهدی در برهه‌ای از زمان تقلید می کرد بعد مقلد مجتهد دیگری شد که فتوایش با فتوای مجتهد سابق فرق دارد در این جا ما قطع نداریم که فتوای قبلی خلاف واقع بود، آیا عملی که برطبق فتوای مجتهد اول انجام داده است مجزی است یا نه؟
وجوهی برای اجزاء گفته شد که اگر تمام نباشد نوبت به عدم اجزاء می رسد.

وجه اول: گفته شد مثلاً نیست سال شخصی مدت بیست سال از مجتهدی تقلید کرده و در روز جمعه نماز جمعه می خواند، بعد از موت این مجتهد به مجتهد دیگر رجوع کرد که فتوا به وجوب نماز ظهر در این روز می دهد، مقتضای این فتوا بطلان نماز جمعه است پس این تکلیف نماز ظهر جمعه‌های بیست سال را باید قضاء کند، در حالی که فتوای دو مجتهد با هم تعارض دارد فتوای مجتهد اول این است که قضا لازم نیست و عمل مجزی است و فتوای مجتهد دوم این است که قضا لازم است و عمل مجزی نیست، چرا در تعارض فتوای مجتهد دوم را مقدم کنیم؟

اشکال: در جای خود گفتیم که ما باید به حجت فعلی اخذ کنیم و در مثال حجت فعلی فتوای مجتهد دوم است و او فتوا می‌دهد که تو در مدت بیست سال، جمعه‌ها، نماز ظهر نخواندی و باید آن را قضا کنی.

وجه دوم: گفت شد که اجزاء و عدم اجزاء مال جایی است که دو فتوا با هم تعارض کند زیرا شخص در هر زمان باید به حجت همان زمان عمل کند و فرض این است که در بیست سال اول به فتوای مجتهد اول عمل کرد و در این زمان فتوای مجتهد دوم حجت نبود و بعد از بیست سال فتوای مجتهد دوم بر او حجت است و باید به این فتوا عمل کند پس حجت‌ها عوض شد.

اشکال: بحث ما نسبت به عمل فعلی است، مجتهد دوم می‌گوید ظهرهای جمعه نماز ظهر بخوان و نماز ظهر که در جمعه‌های بیست سال قبل نخوانده‌ای باید قضا کنی، این فتوا است که با فتوای مجتهد اول — که می‌گفت نماز جمعه بخوان و این عمل مجزای است — تعارض دارد و تمام بحث ما همین جا است.

وجه سوم: قاعده‌ی نفی حرج است، بیانش این است که اگر بنا باشد ما به فتوای مجتهد دوم عمل کنیم به عسر و حرج می‌افتیم مثلاً اگر در حج بر طبق تجویز مجتهد اول پشت مقام ابراهیم (ع) طواف کرده باشیم و طبق فتوای مجتهد دوم این عمل باطل باشد باید دوباره به حج رفته و طواف را بین مقام و کعبه انجام دهیم و این عمل عسر و حرج دارد.

اشکال: آیا مراد عسر و حرج شخصی است یا نوعی؟ در اصول گفتیم که عسر و حرج نوعی رافع تکلیف است و اگر مراد شما عسر و حرج شخصی باشد، بله اگر قضای نمازها و یا قضای عمل حرجی باشد قضا واجب نیست اما به مقداری که شخص به عسر و حرج نمی‌افتد باید قضا کند.

وجه چهارم: بعضی گفتند اگر بناء بر عدم اجزاء بگذاریم هرج و مرج لازم می‌آید و نظام زندگی مردم مختل می‌شود زیرا مردم همیشه در حال انجام معاملات و عبادات هستند و از طرفی اختلاف فتاوی مجتهدین هم زیاد است و گاهی فتاوی خود مجتهد نیز عوض می‌شود اگر بناء باشد در فتاوی مجتهدین (یا در امارات) قائل به اجزاء نشویم نظام زندگی مردم مختل می‌شود.

اشکال: این کلام نقض می‌شود به این که مشهور فقهاء که فتوا به عدم اجزاء داده‌اند اختلالی در نظام و زندگی مردم پیش نیامده است.

بله این را می‌شود جواب داد به این که عدم اختلال زندگی مردم به خاطر این است که اکثر مردم ملتزم به عمل نیستند و افرادی هم که عمل می‌کنند معلوم نیست که ملتزم به همه‌ی جزئیات باشند به علاوه، اکثر مردم نسبت به این مسأله غافلند پس منشأ عدم اختلال نظام مسامحات و یا غفلت مردم است.

اشکالی که می‌توان براین وجه گرفت این است که اختلال نظام مقدمه‌ی یک دلیل است و آن دلیل این است که از اختلال نظام برای ما قطع یا اطمینان حاصل می‌شود که شارع مقدس این عمل را مجزی قرار داده است.

وجه پنجم: گفتند ما اگر به اموری توجه پیدا کنیم برای مجتهد قطع یا اطمینان پیدا می‌شود که اگر شخصی طبق اماره عمل کرد مجزی است مثل این که اگر کافر مسلمان شد لازم نیست که عمل را تکرار کند و مثل شخص مخالف که اگر شیعه شد لازم نیست که عمل را تکرار کند و مثل شخص مخالف که اگر شیعه شد لازم نیست که اعمالش را تکرار کند. نکته دیگر مسأله هرج و مرج است و از طرفی مسأله سمحه و سهله بودن دین هم در این جا می‌آید و ما از مجموع این احکام اطمینان پیدا می‌کنیم که عمل بر طبق اماره یا اصل مجزی است و ما هم از همین راه قبول داریم که آنهایی که بر طبق حجت عمل می‌کنند و بعد حجت دیگری برخلاف آن قائم می‌شود لازم نیست که اعمال را تکرار کنند. مرحوم آقای تبریزی در شرح کفایه از همین راه اجزاء را نتیجه گرفتند.

بله اگر عمل انجام گرفته از موارد عقود و عبادات نباشد مثلاً در سابق گوسفندی را با شیشه سربرید و مجتهدش فتوا به حلیت آن می‌داد اگر گوشت این گوسفند را استفاده کرد از محل بحث خارج است اما اگر این گوشت را دارد و مجتهد بعدی می‌گوید که این گوشت حرام است در این مورد اطمینان به حلیت این گوشت حاصل نیست.

نکته: در مواردی که نسبت به عمل خودمان قائل به اجزاء شدیم اجزاء در فعل دیگران نیز برای ما موجب ترتیب اثر است مثلاً اگر بخواهیم با زنی ازدواج کنیم که حاکم شرع او را طلاق داده است و روی نظر مجتهد او این طلاق صحیح است ولی روی نظر مجتهد ما این طلاق صحیح نیست در این جا می‌توانیم با این زن ازدواج کنیم پس اجزاء در حکم ظاهری

او برای کافی است وگرنه اصل معاملات مشکل می شود مثلاً زنی مقلد مجتهدی است که می گوید زن از زمین ارث می برد - از مایمک شوهر - و این زمین به ارث رسیده از شوهر را می خواهد به کسی بفروشد که مجتهد او می گوید زن از ما یملک شوهر، زمین را ارث نمی برد اگر در این جا بگویم حکم ظاهری این زن برای خریدار بدون اثر است معامله اش دچار مشکل می شود، و حق این است که مشترک می تواند زمین به ارث رسیده را از او بخرد. بحث اجزاء در این جا به پایان رسید و ما اموری را به عنوان تنبیه بیان می کنیم.

تنبیه اول: مرحوم آخوند در کفایه فرمود: بحث اجزاء یا عدم اجزاء در جایی است که اماره یا اصل بر جزئیت یا شرطیت چیزی قائم شود مثلاً اماره قائم شود که در نماز استعاذه واجب است یا اماره قائم شود که سوره در نماز واجب نیست و ما نماز با استعاذه یا نماز بدون سوره بخوانیم و بعد کشف خلاف شود - و معلوم شود که استعاذه جزء نیست و سوره در نماز واجب است، این جا بحث اجزاء و عدم اجزاء مطرح می شود و بنابر قول به سببیت معتزلی نتیجه اجزاء است زیرا با کشف خلاف و قیام اماره بر عدم جزئیت استعاذه واقع منقلب می شود، یعنی قبل از کشف خلاف واقع همان جزئیت استعاذه بود و بعد از کشف خلاف واقع عدم جزئیت استعاذه شد و علی القاعده باید قائل به اجزاء شویم زیرا مصداق واقع را در هر دو حال ایجاد کردیم، اما بنابر مسلک طریقت و همچنین مسلک مصلحت سلوکیه عدم اجزاء نتیجه می شود.

این بیان درجایی است که اماره یا اصل بر متعلق حکم - یعنی اجزاء و شرایط - قائم شود.

اما اگر اماره بر خود حکم قائم شد مثل قیام خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه، ولی در لوح واقع نماز ظهر واجب بود در این جا مرحوم آخوند فرمود: حتی بنابر قول به سببیت هم بحث اجزاء مطرح نمی شود.

بر اساس قول طریقت واضح است، زیرا تکلیف من در لوح واقع نماز ظهر بود و اماره که بروجوب نماز جمعه قائم شد واقع را عوض نکرد، پس آن چه که واجب بود من اتیان نکرده ام و باید آن را اتیان کنم و این همان عدم اجزاء است.

اما بنابر قول به سببیت معتزله، در واقع نماز ظهر بر من واجب بود، بعد از این که اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شد شارع بر من وجوب نماز جمعه را جعل می کند ولی وجوب نماز

ظهر را بر نمی‌دارد، زیرا اماره بر عدم وجوب نماز ظهر قائم نشده است بلکه اماره قائم شد که نماز جمعه واجب است، بله در نفس این مثال ما دلیل داریم که در یک وقت — مثل ظهر جمعه — دو نماز بر ما واجب نیست، اما اگر فرض کنیم که شارع اکرام زید را بر من واجب کرده باشد، اگر اماره بر وجوب اکرام عمرو قائم شده باشد وجوب اکرام زید را بر نمی‌دارد، بنابراین بر اساس مسلک سببیت معتزله یک واجب دیگر هم بر عهده‌ی من آمده است که وجوب اکرام عمرو است و بعد از کشف خلاف معلوم می‌شود که اکرام عمرو را که واجب بود امتثال کردم ولی اکرام زید را که واجب بود امتثال نکرده‌ام و باید آن را امتثال کنم پس نتیجه‌اش عدم اجزاء است.

مرحوم آقای خوبی بر این فرمایش اشکال گرفته و فرمودند بر اساس مسلک معتزله لوح واقع پاک می‌شود نه این که لوح واقع ضمیمه شود، یعنی اگر تکلیف شما امروز اکرام زید است و اماره بر اکرام عمرو قائم شد لوح واقع پاک می‌شود و وظیفه شما امروز یک واجب دیگر به نام اکرام عمرو می‌شود نه این که آن واقع را باقی گذاشته و واقع دیگر را به آن ضمیمه کند.

به نظر ما کلام در این باره مبتنی است بر این که بینیم معتزله چه گفته‌اند و هر یک از کلام مرحوم آخوند و مرحوم آقای خوبی معقول است و هر دو محتمل است، کما این که اصل اعتقاد معتزله در آن چه که به آنها منسوب است نیز مورد تردید است.

تنبیه دوم: مرحوم آخوند فرمود: بحث اجزاء امر ظاهری از امر واقعی در جایی است که ما حجت جعلی (یعنی حجت ظنیه) داشته باشیم مثل امارات و اصول، اما در جایی که قطع داشتیم که مثلاً نماز جمعه در روز جمعه واجب است و نماز ظهر واجب نیست، — زیرا بیش از یک نماز در ظهر یک روز واجب نیست — و بعد از مدتی قطع مازائل شد چون رجوع به ادله کردیم و دیدیم مقتضای ادله وجوب نماز ظهر است این جا دیگر بحث اجزاء امر ظاهری نمی‌آید زیرا همان گونه که در مورد بحث اجزاء گفته شد این شخص بر طبق حجتی عمل نکرد — حجتی که خود شارع جعل کرده باشد — اصطلاحاً می‌گویند وجوب نماز جمعه در این مورد وجوب تخیلی بوده است نه وجوب ظاهری.

مرحوم آقای خوبی تفریعی کرده و مثالی زده‌اند و فرمودند غالباً تبدل رأی مجتهد از همین نوع است زیرا عمده‌ترین تبدل رأی در استظهارات است یعنی از یک آیه یا یک

روایت فقیه استظهار می‌کند که مثلاً ترتیب در غسل لازم نیست و بر همین استظهار فتوا می‌دهد و بعد از مدتی به ادله که مراجعه می‌کند می‌بیند که ظهور ادله در ترتیب تمام است و ابتداءً تخیل ظهور دلیل در عدم ترتیب کرده بود، این مورد از بحث اجزاء خارج است، لذا مرحوم آقای خویی فرمودند اکثر موارد تبدیل رأی مجتهد از قبیل اجزاء نیست بلکه از باب خطای در استظهار است و از باب حکم تخیلی است نه حکم ظاهری، در این موارد برای مقلدین مشکل ایجاد می‌شود زیرا این مجتهد بیست سال فتوا می‌داد که نماز جمعه واجب است از باب استظهاری که از ادله می‌کرد و الان دید استظهارش اشتباه است و فتوا به وجوب نماز ظهر می‌دهد و مکلف (یا مقلد او) باید نمازهای ظهر جمعه‌ی این بیست سال را قضاء کند، زیرا وجوب نماز جمعه وجوب تخیلی می‌شود نه وجوب ظاهری.

ما با فرمایش مرحوم آقای خویی موافق نیستیم زیرا اگر مجتهد دید که به مقتضای دلیل، ترتیب معتبر نیست و بر طبق آن فتوا داد و خودش و عامی به آن عمل کردند و بدون ترتیب غسل را انجام می‌دادند در این حالت حجّت عامی فتوای مجتهد است ولی حجّت خود مجتهد استظهار از روایت است که بعد از کشف خلاف معلوم می‌شود که این استظهار صحیح نبوده و حکم او حکم تخیلی بوده است ولی فتوای او نسبت به مقلدش حکم ظاهری است چون بعد از کشف خلاف حجّت فتوا مخیلی نمی‌شود زیرا حجّت در باب امارات به سیره‌ی عقلاء ثابت است و در سیره‌ی عقلاء حجّت فتوای مجتهد بر عامی مورد کشف توهم حجّت واقع نمی‌شود بلکه فتوا بین این مقلد و بین خداوند متعال واقعاً حجّت بود و بعد از کشف خلاف حجّت عوض شد، ولی عمل مجتهد برطبق توهم بود پس عدم اعتبار ترتیب نزد او حکم تخیلی بوده است. شاید مراد مرحوم آقای خویی که فرمودند تبدیل رأی مجتهد نشان می‌دهد که حکم قبلی توهمی بوده است نسبت به عمل خود مجتهد باشد نه مقلد، اگر این مراد ایشان باشد کلامشان درست است.

مثال دیگر: اگر زید ثقه گفت این آب پاک است و بعد از عمل فهمیدم زید ثقه نیست دو صورت دارد: یک دفعه و ثاقت زید به علم برای من ثابت شده است، در این جا طهارت، توهمیه می‌شود، ولی یک وقت عمرو که ثقه بود گفت زید ثقه است و من بعد از عمل به خبر او متوجه شدم که عمرو اشتباه کرده و زید ثقه نبود در این جا طهارت آب حکم ظاهری است. ما در باب حجّت گفتیم که ظهور عرفی حجّت است و ظهور شخصی اماره و حجّت شرعی

برای ظهور عرفی است و از ظهور عرفی یک حکم شرعی را استفاده کردم و بعد فهمیدم که ظهور شخصی به واقع اصابت نکرده است و در واقع با ظهور عرفی هماهنگ نبود این جا ظهور شخصی از باب حکم ظاهری می شود بنابراین مجتهد لازم نیست عمل خودش را تکرار کند زیرا از روی حجّت آن را انجام داده است، به عنوان مثال یک وقت مجتهد اعتقاد پیدا می کند که مراد از ابن سنان در روایت عبد الله بن سنان است و به این روایت عمل می کند — مثلاً نماز جمعه می خواند — و بعد از مدتی معلوم می شود که مراد از ابن سنان در روایت محمد بن سنان است که در نزد او حجّت نیست گفتیم این وجوب نماز جمعه توهمی است، ولی یک دفعه اهل خبره ی در رجال که قولش معتمد است چون اهل خبره است، می گوید این شخص که در سند روایت واقع شده عبدالله بن سنان است ما هم طبق نظر او نماز جمعه خواندیم و هم فتوا به وجوب نماز جمعه دادیم و بعد معلوم شد که این اهل خبره اشتباه کرده است و آن شخص محمد بن سنان بوده است در این جا عمل خود مجتهد هم درست است.

بنابراین نباید حکم توهمی با حکم ظاهری اشتباه شود و باید توجه داشت که مبحث اجزاء در مورد حکم ظاهری است نه حکم توهمی.

تنبیه سوم: به مناسبت بحث اجزاء امر ظاهری از امر واقعی فقهاء بحثی را مطرح کرده اند که آیا امر ظاهری نسبت به یک شخص از امر واقعی نسبت به فرد دیگر مجزی است یا نه؟ در فقه مثال زیادی داریم: مثلاً یک آبی مشکوک الطهاره است و من نسبت به این آب استصحاب نجاست دارم ولی زید نسبت به آن اماره ی بر طهارت یا استصحاب طهارت دارد لذا با آن وضوء گرفت، آیا من می توانم در نماز به او اقتداء کنم؟ به نظر ما استصحاب نجاست می گوید وضوی این شخص باطل است پس نماز او هم باطل است ولی زید با این آب وضوء گرفت چون اماره یا اصل بر طهارت داشت یا مثلاً زید خانه ای را خریداری کرد و مقلد کسی است که قائل است هر غرری مبطل نیست بلکه باید غرر عقلایی باشد تا مبطل شود حال این شخص معامله ی غرری انجام داد و خانه را خرید و من از مرجعی تقلید می کنم که قائل است هر بیع عذری باطل است حال در نظر فتوای مرجع من این خانه ای را که زید خریداری کرده غرری و باطل بوده ولی در فتوای مرجع خودش معامله ی صحیح بوده و خانه به او منتقل شده است، آیا من می توانم این خانه را از زید بخرم یا نه، و امثال ذلک.

مرحوم آقای خویی فرمودند: این طبق ضابطه‌ی ما مجزی نیست زیرا به نظر من نماز این شخص باطل است بنابراین نمی‌توانم به او اقتداء کنم فقط دو مورد استثناء است یک نکاح و دیگری طلاق ایشان فرمودند: با قطع نظر از روایات، سیره‌ی قطعیه شرعیه و متشرعه است که مردم با ادیان و مذاهب دیگر معامله نکاح و طلاق صحیح می‌کردند یعنی اگر چه نکاح افراد مسیحی و یهودی و زرتشتی در شریعت ما فاقد شرایط است اما نمی‌توانیم با زنان آنان ازدواج کنیم چون ازدواج آنها را صحیح می‌دانیم یا در مذهب دیگر مثلاً سنی‌ها وقتی زن را طلاق می‌دهند حضور شاهد را معتبر نمی‌دانند لذا بدون شاهد زوج خود را طلاق می‌دهند ولی در مذهب شیعه حضور شاهد عادل معتبر است با این حال در سیره متشرعیه زمان ائمه اطهار با زن‌هایی که بدون شاهد طلاق می‌گرفتند شیعیان با آنها ازدواج نمی‌کردند.

اشکال: این استثناء درست نیست زیرا بحث ما در صحّت و بطلان ظاهری است و نکاح و طلاقی که ادیان دیگر و مخالفین انجام می‌دهند صحّت واقعیه دارد چون شارع آن را با (لکل قوم نکاح) امضاء کرده است، لذا خود مرحوم آقای خویی نکاح زرتشتی با محارم خود را واقعاً صحیح می‌داند، مگر این که مرحوم آقای خویی بفرماید: اگر کسی با دختری بدون اذن پدر تقلیداً ازدواج کرد کسی که اذن پدر را در صحّت عقد دختر لازم می‌داند نمی‌تواند با این دختر ازدواج کند، البته ایشان در باب طلاق دارند که اگر کسی زنش را دو نفر شاهد - به اعتقاد عدالت‌شان - طلاق داد ولی زنش آنها را عادل نمی‌داند آیا این زن می‌تواند با دیگری ازدواج کند یا نه؟ فرمودند: زن نمی‌تواند با دیگری ازدواج کند زیرا خودش را زوجه‌ی آن شخص می‌داند، پس آن چه که ایشان استثناء کردند از محل بحث خارج است زیرا صحّت نکاح اهل کتاب و صحّت طلاق مخالفت صحّت واقعیه است و بحث ما در صحّت ظاهریه است.

ما در این مسأله قائل به تفصیل هستیم، در اعمالی غیر از عقود و ایقاعات قائل به عدم اجزاء هستیم مانند مسأله‌ی اقتداء به کسی که با آبی وضوء گرفت که در نظر خودش طاهر است ولی در نظر من نجس است در این جا من نمی‌توانم به او اقتداء کنم یا مثلاً شخصی گوسفندی را با شیشه ذبح کرد و فتوای مجتهد من این است که این گوسفند حلال نیست چون تذکیه حاصل نشد ولی مجتهد این ذابح می‌گوید که این گوسفند حلال است چون با

ذبح بوسیله‌ی شیشه تذکیه حاصل می‌شود در این جا معلوم است که وجهی برای حلیت این گوسفند برای من وجود ندارد چون طبق اماره — که فتوای مجتهد من است — از شرایط تذکیه ذبح با حدید است که در این جا مفقود است.

اما در معاملات، مثلاً مجتهد من می‌گوید در عقد نکاح عربیت شرط است و زن و مردی از روی تقلید مجتهد خود مبنی بر جواز عقد فارسی به عقد فارسی ازدواج کرده‌اند، در نزد مجتهد من این عقد باطل است آیا من می‌توانم با این زن ازدواج کنم یا نه و به تعبیر دیگر آیا این عقد نزد من مجزی است یا نه؟

در سیره‌ی عقلاء با قطع نظر از شرع در معاملات خود شان دو نحوه از صحت را دارند: صحت واقعی و صحت ظاهریه، صحت واقعیه اثر آن عقدی است که با شرایط عقلائیه منعقد شود و این صحت واقعیه نسبت به افراد مختلف نیست وقتی عقدی عند العقلاء صحیح بود نزد همه صحیح است و وقتی عند العقلاء باطل بود نزد همه باطل است.

بله در سلوک عقلاء گاهی عقدی که از یک نفر صادر شده صحیح شمرده می‌شود و اگر همین عقد با همان خصوصیات از شخص دیگر صادر شود باطل است، مثلاً کسانی که دین زرتشتی دارند بنابر آنچه که به آنها منسوب است — که ازدواج با محارم را صحیح می‌دانند — اگر یک شخص زرتشتی با محارم خود ازدواج کند عند العقلاء این ازدواج صحیح است ولی اگر مسیحی یا یهودی یا مسلمان با محارم خود ازدواج کنند عند العقلاء این ازدواج باطل است، زیرا وقتی سیره بر امری قائم شد عقلاء به خاطر قومیت اجتماعی یا مذهبی در طول سیره، آن را امضاء می‌کنند مانند ازدواج با محارم، اما گاهی عقلاء در طول ازدواج یک قوم حاضر به امضاء نیستند مثل این که فرض کنیم قومی قائل اند که اولاد انسان اموال او هستند و همان طوری که مواشی و کالاها را خرید و فروش می‌کنند اولادشان را هم خرید و فروش می‌کنند این را عقلاء امضاء نمی‌کنند، لذا اگر کسی دختر یا پسر خود را فروخت عقلاء این معامله را امضاء نمی‌کنند.

خلاصه این که ما یک صحت و بطلان واقعی داریم و یک صحت و بطلان ظاهری هم عند العقلاء داریم، مثلاً یکی از شرایط صحت بین این است که فروشنده مالک یا ولی بر آن مال باشد، اگر مالی مسروق باشد و خریدار نداند عند العقلاء این معامله بطلان واقعی و

صحت ظاهری دارد یعنی آثار صحیح را بر آن مترتب می‌کنند زیرا ولایت و ملکیت فروشنده به ید ثابت شده است و ید یکی از امارات است.

این اماراتی که عند العقلاء هست گاهی نزد آنان واقع را عوض می‌کند و خودش واقعی درست می‌کند مثل این که مادر و فرزندی باهم اختلاف کردن که زمین مال کیست؟ بچه که می‌گوید ملک من است مستند به فتوای مجتهدی است که می‌گوید زن از زمین ارث نمی‌برد و مادر که می‌گوید ملک من است مستند به فتوای مجتهدی است که می‌گوید زن از زمین ارث می‌برد، این نزاع، نزاع در شبهه حکمیه است، اگر این دو نفر نزد قاضی رفتند هرچه که قاضی حکم کرد در اعتبار عقلاء برای آن فرد ملکیت واقعی حاصل می‌شود با این که حکم قاضی اماره است، اما اگر دو نفر در زمینی اختلاف کردند و هریک گفتند زمین مال من است و من از زید آن را خریده‌ام — این نزاع در شبهه موضوعیه است — اگر قاضی برای هریک حکم کند، حکمش اماره است و عند العقلاء واقع را عوض نمی‌کند اگر در واقع زمین را مثلاً عمرو از زید خریده بود ملکیت این زمین الان در اعتبار عقلاء عمرو است ولی ملکیت ظاهری آن مال من است.

با توجه به این نکات بحث ما نحن فیه این است که هر جا اماره‌ای بر صحت (واقعیه یا ظاهریه) معامله‌ای عند العقلاء قائم شد می‌توانیم نسبت به آن ترتیب اثر دهیم مشروط به این که این صحت را عقلاء امضاء کنند و عقلاء در موارد صحت واقعیه و در موارد صحت ظاهریه‌ای که کشف قطعی به خلاف نشده باشد ترتیب اثر می‌دهند مثلاً زید به خبر ثقه اعتماد کرد و رفت این مال را از کسی خرید وثاقت آن شخص برای من ثابت نیست ولی پیش خریدار ثابت است. همین که آن خریدار به خبر ثقه اعتماد کرد و رفت این زمین را خرید من می‌توانم آن زمین را بخرم، پس در هر جا که عند العقلاء صحت معامله‌ای (چه صحت واقعیه و چه ظاهریه) نسبت به من ثابت شد من می‌توانم ترتیب اثر دهم.

اما در شبهه موضوعیه مثلاً زید در موردی شک دارد که این زن از محارمش است یا نه، و اماره بر اجنبیه بودن این زن به دست می‌آورد — مثلاً خبر ثقه بر آن قائم شد — زید می‌تواند با او ازدواج کند و این‌جا ازدواج صحت ظاهریه دارد ولی در واقع اگر از محارمش بود ازدواج باطل است حال اگر من کشف واقعی کردم و قطع پیدا کردم که این زن از محارم اوست می‌توانم با او ازدواج کنم اما اگر اماره‌ای نداشتم یا اماره داشتم که این زن عمه‌ی او است —

مثلاً یک ثقه به من چنین خبر را داد— ولی من احتمال دهم که در واقع این زن عمه‌اش نباشد عقلاء صحت ظاهریه برای عقد زید قائل‌اند و من نمی‌توانم با این زن ازدواج کنم. جمع‌بندی: در باب معاملات ما قائلیم که هر جا صحت واقعه یا ظاهریه برای شخصی ثابت شد آن شخص باید نسبت به آن ترتیب اثر صحت عقلائییه دهد مگر این که در جایی باشد که در نظر عرف و عقلاء صحت واقعه و ظاهریه نداشته باشد مثلاً شخصی به خاطر قاعده‌ی ید کالایی را از زید خرید و من خارجاً می‌دانم که این کالا مال عمرو است و رفتم از عمرو در تصرف این کالا اجازه گرفتم عند العقلاء این تصرفات بعدی من اشکالی ندارد این کالا اجازه گرفتم عند العقلاء این تصرفات بعدی من اشکالی ندارد گرچه نزد من این معامله صحت ظاهریه ندارد پس معیار ترتیب اثر نسبت به یک عقد این است که آن عقد نزد من یا صحت واقعه داشته باشد یا صحت ظاهریه، و در باب امارات گاهی اماره خودش صحت واقعه درست می‌کند مثل حکم قاضی در شبهه‌ی حکمیه.

دلیل التزام به این مطلب این است که آن چه که در دلیل شرعی آمده است از قبیل حرمت تصرف در ملک غیر است و ما گفتیم که در ملک غیر، ملک شرعی معنا ندارد بلکه آن چه که در نزد عرف و عقلاء ملک غیر است مراد است مثل همه‌ی عناوین مأخوذ در خطابی که علماء می‌گویند این عناوین به مفاهیم عرفیه‌ی خود در دلیل اخذ شده است، کسی در نزد عرف و عقلاء ذات بعل شمرده شود ازدواج با او حرام است، پس کسی که با دختری بدون اجازه پدر عقد بست و فتوای مجتهدش جواز و صحت این عقد بود عقدش صحت واقعه دارد.

بنابراین در مسأله اجزاء امر ظاهری از امر واقعی نظر ما این شد که در غیر عقود و ایقاعات قائل به عدم اجزاء هستیم و در عقود و ایقاعات هر جا عند العقلاء و العرف صحت واقعه یا صحت ظاهریه نسبت به من تمام شد باید آثار آن را بار کنم یعنی در آن قائل به اجزاء هستیم، اما در جایی که نسبت به من نه صحت واقعه و نه صحت ظاهریه نباشد قائل به عدم اجزاء هستیم.

تنبیه چهارم: بحثی را مرحوم میرزای نائینی مطرح کرده است. ایشان فرمود: در اجزاء امر ظاهری از امر واقعی ما علی القاعده عدم اجزایی می‌شویم، بین امامیه اجماع بر اجزاء حاصل ولی چون اجماع دلیل لبی است قدر متیقن آن عبادات است، ولی در معاملات دو صورت

دارد: یک دفعه موضع معامله باقی است و یک دفعه موضوعش باقی نیست، صورت اول مثل این که با زنی ازدواج کردیم و عقد فارسی خواندیم و بعد از بیست سال وقتی مرجع خود را عوض می‌کنیم و او فتوای می‌دهد که عقد فارسی باطل است این جا از معقد اجماع بیرون است و باید دوباره این خانم را عقد کنیم و نسبت به گذشته معذوریم، و اگر موضوع باقی نباشد مثل این که آن زن الان فوت کرده یا مطلقه است این جا اجزاء و عدم اجزاء محل تردید است.

اشکال: بر این اجماعی که ایشان ادعا فرموده‌اند دو ملاحظه داریم: اول این که جایی که موضوع باقی نیست اجزاء یا عدم اجزاء معنا ندارد و اگر به لحاظ آثار دیگر بگویند، باز موضوع باقی است مثل این که از آن زن ارث بردم آیا الان می‌توانم در آن میراث تصرف کنم یا نه، چون اگر واقعاً عقده باطل بوده باشد از اموالش نمی‌توانم ارث ببرم و باید آنها را به ورثه‌اش برگردانم، و اگر هیچ اثر فعلی نداشته باشد معنا ندارد که بحث از اجزاء کنیم مثل این که من مرغی را با شیشه سربریدم و آن را خوردم دیگر بحث نمی‌شود که مجتهد من می‌گفت این گوشت حلال است و این مجتهد می‌گوید حلال نیست پس عمل برطبق فتوای مجتهد اول و خوردن گوشت این مرغ مجزی است یا نیست؟ این بحث معنا ندارد.

دوم این که ایشان فرمودند در جایی که موضوع معامله باقی است از معقد اجماع قطعاً خارج است، ما سابقاً گفتیم: آنچه که از انسان مطمئن می‌شود این است که نسبت به همه اعمال گذشته ولی یک مورد را قطع نداریم و آن مورد در غیر عقود و معاملات و غیر عبادات است مثل این که سرگوسفند را با شیشه بریدم و الان گوشتش موجود است و مجتهد من عوض شده است و این مجتهد فتوا می‌دهد که این گوشت حلال نیست این گوشت را نمی‌توانم بخورم ولی اگر مقداری از آن را قبلاً فروختم از پولش می‌توانم استفاده کنم. این تمام بحث در تنبیهات اجزاء بود و بحث اجزاء در این جا به پایان می‌رسد.

مقدمه‌ی واجب

قبل از ورود به این مبحث، بحثی را تحت عنوان تمهید عرض می‌کنیم.

تمهید

بحثی در اصول مطرح شده است که آیا مقدمه‌ی واجب، واجب است یا واجب نیست؟ مراد از مقدمه (ما یتوقف علیه الشیء) است، مثل طی مسافت برای حج و مثل وضوء برای نماز با طهارت، و مراد از وجوب مقدمه در این بحث وجوب شرعی است چون وجوب عقلی مقدمه امری ارتکازی و مفروع‌عنه است و مراد وجوب عقل نظری است یعنی مثلاً طی مسافت برای اتیان اعمال حج ضرورت دارد و ضرورت از ادراکات عقل نظر است اما وجوب عقل عملی یعنی تنجیز، به این معنا که اگر عبد واجب (مثل حج) را به خاطر عدم مقدمه (عدم مسافت) انجام ندهد در نظر عقل عملی این عذر حساب نمی‌شود.

بحث ما در اصول از ثبوت ملازمه بین وجوب شرعی یک شیء و وجوب شرعی مقدمه‌اش و عدم ثبوت ملازمه است. کسانی که قائل به وجود ملازمه هستند می‌گویند عقل ما این ملازمه را درک می‌کند و کسانی که قائل به ملازمه نیستند می‌گویند عقل ما این ملازمه را درک نمی‌کند و مشهور بین متأخرین عدم ثبوت ملازمه است.

یک نکته‌ای به ذهن می‌رسد که اگر مقدمه وجوب شرعی داشته باشد وجوبش غیر است و این وجوب ثواب و عقاب مستقلی ندارد پس ثمره‌اش چیست؟ در جواب می‌گوییم که درست است که این بحث ثمره ندارد یا ثمره‌ی کمی دارد ولی بحث مقدمه‌ی واجب را علماء اصول مطرح کرده‌اند زیرا در ضمن آن مباحث بسیار مفیدی ذکر می‌شود و بحث پرفائده‌ای است.

دو فصل در این مبحث ذکر می‌شود:

فصل اول: در مورد تقسیمات مقدمه است.

تقسیمات عدیده‌ای برای مقدمه ذکر شده است.

تقسیم اولی که برای مقدمه ذکر کرده‌اند این است که آن را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: مقدمه‌ی وجوبی و مقدمه‌ی وجودی و مقدمه‌ی علمی. مقدمه‌ی وجوبی یعنی مقدمه‌ای که فعلیت وجوب متوقف بر این مقدمه است مانند استطاعت برای حج یا زوال برای وجوب نماز ظهر.

مقدمه‌ی وجودی یعنی مقدمه‌ای که وجود عمل متوقف بر آن است مثل طی مسافت برای اتیان اعمال حج یا وضوء برای نماز با طهارت.

مقدمه‌ی علمی یعنی مقدمه‌ای که علم به حصول امتثال متوقف بر انجام این مقدمه است مثلاً الان نمی‌دانیم که قبله کدام طرف است به چهار جهت — یا بنابر قول دیگر به سه جهت — نماز می‌خوانیم تا یقین پیدا کنیم که یکی از این‌ها رو به قبله انجام شد و نمازهای دیگر به جهت‌های دیگر مقدمه‌ی حصول چنین علم و یقین است، برای وجود نماز رو به قبله لازم نیست نمازهای دیگر خوانده شود چون احتمال دارد همان یک نماز رو به قبله باشد ولی زمانی علم به نماز رو به قبله پیدا می‌کنیم که نمازهای دیگر رو به جهات دیگر را هم خوانده باشیم.

مقدمه‌ی وجوب محل بحث نیست زیرا واجبی باید باشد تا بگوییم مقدمه‌اش واجب است یا نیست و تا مقدمه‌ی وجوب حاصل نشود واجبی نداریم.

مقدمه‌ی وجود داخل در محل بحث است ولی مقدمه‌ی علمی هم از محل بحث خارج است، زیرا بحث ما در مقدمه‌ی واجب شرعی است و مقدمه‌ی علمی مقدمه علم و احراز است و احراز واجب عقلی است یعنی عقل می‌گوید که اگر بخواهیم علم پیدا کنیم و احراز کنیم که نماز را رو به قبله خوانده‌ایم باید سه طرف دیگر هم نماز بخوانیم و گرنه ممکن است همان یک طرف خوانده شده رو به قبله باشد، پس این مقدمه مقدمه‌ی واجب شرعی نیست تا در محل بحث داخل باشد.

نکته‌ی دیگری که قابل تذکر است این است که مقدمه‌ی وجوب در ملاک و اتصاف دخیل است ولی مقدمه وجودی در استیفاء ملاک دخیل است، اگر مقدمه وجودی نیامد ولی مقدمه‌ی وجوبی آمد واقعاً عمل ملاک دارد مثلاً وقتی زوال حاصل شد نماز واقعاً ملاک دارد و استیفاء این ملاک به این است که وضوء گرفته و با وضوء نماز بخوانیم. مثالش در امور تکوینی این است که کسی که پا دارد ولی پول ندارد پا داشتن ملاک وجوبی برای کفس داشتن است و وقتی می‌تواند از کفش استفاده کند که پول هم داشته باشد حال اگر پول نداشته باشد استیفاء ملاک ممکن نیست و اگر پا نداشته باشد کفس داشتن ملاک ندارد.

تقسیم دوم مقدمه تقسیم آن به مقدمه‌ی عقلی و شرعی و عادی است. مقدمه عقلی مقدمه‌ای است که وجود واجب بودن آن عقلاً محال است مثل طی مسافت نسبت به حج.

مقدمه شرعی مقدمه‌ای است که شارع مقدس آن را در ذی المقدمه اخذ کرده است مثل وضوء نسبت به نماز.

مقدمه عادی مقدمه‌ای است که عادتاً ذی المقدمه بدون این که دو را دارد: یکی گذاشتن نردبان و دیگری پریدن بر روی بام و عادتاً مردم از راه گذاشتن نردبان بر روی بام می‌روند. این تقسیم دقیق نیست زیرا مقدمه‌ی شرعی و عادی به مقدمه‌ی عقلی بر می‌گردند. مقدمه‌ی شرعی به مقدمه‌ی عقلی برمی‌گردد، زیرا یک دفعه نسبت وضوء به نماز را در نظر می‌گیریم بله وضوء مقدمه‌ی شرعی است اما اگر نسبت وضوء را به واجب — که نماز با طهارت است — در نظر بگیریم مقدمه‌ی عقلی می‌شود زیرا عقلاً محال است که واجب را بدون وضوء ایجاد کنیم.

اما مقدمه عادی که ذی المقدمه و واجب در مثال صعود بر سطح بود، گفتیم برای رسیدن به این واجب دو راه داریم یکی پریدن و دیگری گذاشتن نردبان، که این دومی راه عادی صعود بر سطح است، این هم مقدمه‌ی عقلی است زیرا نصب نردبان نسبت به کسی که تمکن از پریدن روی سطح را ندارد مقدمه‌ی عقلی است زیرا بدون آن این عمل ممکن نیست.

تقسیم سوم مقدمه تقسیم آن به مقدمه‌ی وجود و مقدمه‌ی صحت است مقدمه‌ی وجود مثل طی مسافت برای حج، که بدون آن ایجاد حج ممکن نیست، و مقدمه‌ی صحت مثل وضوء نسبت به نماز.

این فرمایش هم درست نیست زیرا کسانی که مقدمه را به این دو قسم تقسیم کردند به خود عمل نگاه کردند نه به واجب، و الا واجب بما هو واجب فقط مقدمه‌ی وجود دارد زیرا واجب نماز یا طهارت است و طهارت اگر با شد نماز با طهارت ایجاد می‌شود پس مقدمه‌ی صحت به مقدمه‌ی وجود بر می‌گردد.

تقسیم چهارم مقدمه تقسیم آن به مقدمه‌ی خارجی و مقدمه‌ی داخلی است. مقدمه‌ی خارجی مقدمه‌ای است که از اجزاء ذی المقدمه نیست یعنی وجودش مابین با وجود ذی المقدمه است مثل وضوء نسبت به نماز و طی مسافت نسبت به حج.

مقدمه داخلیه مقدمه‌ای است که وجودش مابین با وجود ذی المقدهه نیست مثل اجزاء واجب مانند تکبیره الاحرام نسبت به نماز، بدون گفتن تکبیره الاحرام محال است که نماز را ایجاد می‌کنیم.

مرحوم آخوند^۱ و مرحوم آقای خویی^۲ اشکالی را مطرح کرده‌اند و گفتند مقدمه‌ی داخلیه از محل بحث خارج است و فقط مقدمه خارجیه در بحث داخل است، زیرا مقدمه‌ی داخلیه وجودی جدای از وجود ذی المقدمه ندارد و به یک وجود موجودند و دیگر جای بحث از وجوب شرعی مقدمه در آن نمی‌آید.

ما با این فرمایش موافق نیستیم، زیرا مقدمه داخلیه وجودش مغایر با وجود ذی المقدمه است، در مقدمه‌ی داخلیه نماز چهار احتمال وجود دارد: احتمال اول این که مراد از مقدمه‌ی داخلیه مجموع اجزاء باشد بلکه مجموع اجزاء با ذی المقدمه یک وجود دارند ولی ما قبول نداریم که مجموع اجزاء مقدمه‌ی داخلیه باشند چون مجموع اجزاء چیزی جز خود ذی المقدمه نیست.

احتمال دوم این که مراد جمیع اجزاء به نحو استغراق باشد، اگر این مراد درست نیست، زیرا درست است که مثلاً ده جزء و ده مقدمه داریم ولی دیگر جمیع مقدمات مقدمه نیست تا مقدمه یازدهم را تشکیل دهد، درست است که جمیع اجزاء با ذی المقدمه یکی است ولی خودش یک مقدمه نیست.

احتمال سوم این که مراد از مقدمه‌ی داخلیه هر یک از اجزاء به شرط انضمام سائر اجزاء باشد به این صورت که اگر یک جزء بدون سایر اجزاء اتیان شود مقدمه نیست بنابراین همیشه ذی المقدمه با مقدمه متحد است، ولی این احتمال هم درست نیست زیرا رکوع به انضمام اجزاء دیگر را مقدمه نمی‌دانیم بلکه عین ذی المقدمه است به عبارت دیگر رکوع به شرط انضمام همان نماز است.

احتمال چهارم این است که هر یک از این اجزاء مقدمه است مثلاً ذات رکوع مقدمه است بلکه این را قبول داریم ولی هریک از اجزاء فی نفسه ذی المقدمه نیست و می‌تواند مقدمه بیاید ولی ذی المقدمه نیاید، ذی المقدمه مجموع است و هر یک از اجزاء مابین با مجموع

^۱ - الکفایة: ۹۱.

^۲ - المحاضرات ۲: ۱۱۸.

هستند به عبارت دیگر مقدمه داخلیه را هر یک از اجزاء حساب می‌کنیم و هر یک از اجزاء با وجود ذی المقدمه مباین هستند.

ان قلت: رکوع وجوداً مباین با نماز است ولی همان طوری که این رکوع وجوب گیری دارد یک امر ضمنی هم دارد پس رکوع هم واجب غیر و هم واجب ضمنی می‌شود.

قلت: وجوب ضمنی ثرفاتحلیل ذهنی است و در خارج از ذهن چیزی به نام وجوب یا واجب ضمنی نداریم.

پس این تقسیم مقدمه یعنی تقسیم آن به مقدمه خارجیه و مقدمه داخلیه بلا اشکال است.

تقسیم پنجم تقسیم مقدمه به مقدمه متقدمه و مقارنه و متأخره گفتند: هر مقدمه‌ای نسبت به ذی المقدمه‌اش یا متقدم است یا مقارن است و یا متأخر است.

مقدمه متقدم مقدمه‌ای است که باید قبل از ذی المقدمه ایجاد شود مثل وضوء نسبت به نماز.

مقدمه مقارن مقدمه‌ای است که باید حین عمل ایجاد شود مثل استقبال برای نماز، بنابراین از جزء اول نماز تا جزء آخر نماز باید این مقدمه را ایجاد کنیم.

مقدمه متأخر مقدمه‌ای است که باید بعد از ذی المقدمه ایجاد شود و اگر ایجاد نشود عمل صحیح نیست مثل فتوایی که فقهاء دادند و گفتند صحت صوم از مستحاضه متوقف بر غسل شبی است که در پایان همان روز می‌آید.

نسبت به شرط متأخر اشکالی مطرح شده است، این اشکال به السنه مختلفی آمده که دو لسان واضح دارد: یکی این که شرط از اجزاء علت تامه است و هر علتی با معلولش باید همزمان باشد والا انفکاک معلول از علت لازم می‌آید یعنی معلول آمده در حالی که علت هنوز نیامده است. و لسان دیگرش این است که شرط متأخر اثرش در چه ظرفی است؟ در ظرف وجود مشروط یا ظرف وجود شرط — زیرا ظرف وجود مشروط قبل از ظرف وجود مشروط است در شرط متأخر — و هر دو محال است زیرا اگر اثر شرط متأخر در ظرف وجود مشروط باشد تأثیر معدوم در موجود لازم می‌آید و معدوم قابل تأثیر موجود در معدوم لازم می‌آید در حالی که معدوم قابل تأثیر پذیری نیست، از طرف دیگر در شریعت به مواردی از شرط متأخر

برخورد می‌کنیم پس چگونه این امور در شرط متأخر باهم جمع می‌شود، به عبارت دیگر آیا شرط متأخر معقول است یا نه؟

در سه مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: شرط متأخر وجوب
مقام دوم: شرط متأخر واجب، مقام سوم: الحاق شرط متقدم به شرط متأخر، بحث مقام
سوم به خاطر مطلبی است که مرحوم آخوند فرمودند به این که هر اشکالی که در شرط متأخر
باشد در شرط متقدم هم می‌آید.

مقام اول: شرط متأخر وجوب

مرحوم آخوند این اشکال شرط متأخر را در شرط متأخر وجوب داده است، مثلاً شارع
مقدس می‌خواهد وجوب صوم را بر من جعل کند مشروط به این که در شب نماز بخوانم،
فرض این است که الان روز است او می‌خواهد بگوید صوم امروز بر تو واجب است مشروط
به این که شبی که می‌آید نماز بخوانی، مرحوم آخوند فرمود: در مقام جعل و انشاء فقط کافی
است که مولی لحاظ این شرط کند یعنی وقتی لحاظ کرد که زید در شب نماز می‌خواند الان
وجوب صوم امروز را جعل می‌کند، صوم امروز زید وقتی ملاک دارد که زید امشب نماز
بخواند و مولی لحاظ می‌کند که او شب نماز می‌خواند لذا الان صوم را بر او واجب می‌کند
پس آن چه شرط است لحاظ شرط است نه خود شرط، و لحاظ شرط هم مقارن با حکم است.
همه‌ی کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند بر او اشکال کردند چون ایشان بین جعل و
مجعول خلط کرده است و بحث ما در شرط متأخر مجعول است نه جعل.

جعل عبارت از فعل مولی است، مثلاً مولی وجوب صوم را انشاء و جعل می‌کند، اگر
گفتیم این جعل مولی شرطی دارد و شرط این جعل این است که مثلاً زن تا آخر وقت
حائض نشود مولی این شرط را لحاظ کرده و با این لحاظ شرط متأخر را جعل می‌کند بلکه
این لحاظ مقارن است ولی این محل بحث نیست، محل بحث شرط متأخر مجعول است،
حکم دو مرحله دارد: مرحله‌ی جعل و مرحله‌ی مجعول، در مرحله‌ی اول به مجرد انشاء و
جعل حکم فعلی می‌شود (به صورت قضیه‌ی کلیه)، اگر حکم بخواند فعلی شود شرطش باید
فعلی شود مثلاً خداوند وجوب حج را برای مستطیع جعل کرده است این قضیه‌ی کلی را
جعل می‌گوییم این حکم کلی وقتی فعلی می‌شود که استطاعت حاصل شود و این حکم

فعلی را مجعول می‌گوییم، بحث ما در شرط این حکم فعلی است، در مثال (الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) حکم وجوب است و شرط وجوب استطاعت است و وجوب وقتی می‌آید که استطاعت حاصل شود، لحظه‌ی تحقق استطاعت لحظه‌ی فعلیت تکلیف است، وقتی مثلاً نماز بر زید واجب شد به شرط این که روز بعدش باران بیارد، این معقول نیست زیرا فعلیت هر حکمی تابع فعلیت موضوعش است، اگر وجوب نماز روز قبل فعلی باشد شرطش هنوز محقق نشده است تا وجوب فعلی شود پس معقول نیست، و اگر روز قبل وجوب نماز فعلی نباشد اگر روز بعد باران بیاید خلاف فرض تابعیت حکم به فعلیت موضوع پیش می‌آید و اگر بگوییم با باران آمدن وجوب نماز روز قبل فعلی می‌شود انقلاب واقع عما وقع علیه پیش می‌آید زیرا فرض این است که روز قبل وجوب نماز فعلی نبود.

این اشکال را مرحوم آقای نائینی^۱ و دیگران هم فرمودند:

مرحوم میرزای نائینی فرمود: با این اشکال معلوم می‌شود که هیچ‌وقت شرط متأر وجوب در مجعول معقول نیست چون حکم وقتی فعلی می‌شود که موضوع فعلی شود و معنا ندارد که موضوع در آینده فعلی شود و حکم الان فعلی باشد.

مرحوم آقای خویی^۲ این بیان مرحوم میرزا را جواب داده و فرمودند این که می‌گوییم فعلیت حکم دائر مدار فعلیت موضوع است در مقام اعتبار است و هیچ رابطه‌ی علیت و معلولیت در کار نیست، همان‌طوری که مولی می‌تواند یک وجوب را بر تقدیر وجود مقارن یک شیء یا وجود متقدم آن اعتبار کند، می‌تواند وجوب را بر تقدیر وجود متأخر یکی شیء هم اعتبار کند ولی من به وجود آن شیء متأخر علم پیدا نمی‌کنم، مثلاً به زید فرمود روزه‌ی روز شنبه واجب است مشروط به این که روز یکشنبه باران بیارد، از دو حال خارج نیست یا یکشنبه باران می‌بارد یا نمی‌بارد، اگر باران بیارد معلوم می‌شود که روز شنبه روزه وجوب فعلی دارد و الاً اگر نبارد روزه وجوب فعلی ندارد و شخص مکلف به هیچ یک علم ندارد، و این محذوری ندارد، نظیرش را در فقه داریم مثلاً اذان صبح را گفتند وجوب صوم بر زن فعلی است مشروط به این که تا غروب حائض نشود وقتی در بین روز حائض شد معلوم می‌شود که از صبح تکلیف نداشته و توهم تکلیف داشته است.

^۱ - الأجدود ۱: ۳۲۸.

^۲ - المحاضرات ۲: ۱۳۵.

ما با این فرمایش مرحوم آقای خویی موافقیم و شرط متأخر وجوب را بدون محذور می‌دانیم.

مقام دوم: شرط متأخر واجب

مانند این که صحت صوم بر مستحاضه مشروط به غسل شب بعد است و اگر این غسل را انجام ندهد روزه‌ای که گرفته باطل است. در این جا خود واجب بما هو واجب مشروط به این شرط باشد محذوری ندارد مثل این که اگر مولی در شریعت وضوء و غسل را بعد از نماز می‌گذاشت هیچ محذوری نداشت و معنایش این است که شارع یک حصه‌ای از صلاه را واجب کرد و آن صلاتی است که بعدش وضوء یا غسل باشد.

محذور این است که شرط واجب در استیفاء ملاک دخیل است و امر مستقبل چگونه می‌تواند در امر ماضی مؤثر باشد غسل شب مستعاضه — با گرفتن روزه در روز — چه وقت استیفاء ملاک می‌کند، آیا وقتی که روزه می‌گیرد غسل شب استیفاء ملاک می‌کند فرض این است که هنگام روز شرط روزه نیامده است یا وقتی که غسل می‌کند و فرض این است که روزه معدوم است، تمام کلام این است که امر معدوم چگونه استیفاء ملاک امر موجود می‌کند.

مرحوم آخوند^۱ فرمود: اگر دخالت شرط متأخر در استیفاء مصلحت و ملاک امر متقدم باشد ممکن نیست زیرا اگر روزه مصلحت داشته باشد غسل بعدی لغو است و اگر روزه مصلحت نداشته باشد غسل بعدی اثری ندارد، بلکه اگر به معنای اعتباری باشد ممکن است، در باب اعتبارات ممکن است که امری مراعی به امر بعدی متصف به حسن و قبح شود مثل این که ایستادن برای تعظیم شخص وقتی حسن است که بعداً استهزاء نشود و در ما نحن فیه می‌توانیم روزه را حسن بدانیم مراعی به این که بعد از آن غسل بیاید.

مرحوم آقای صدر^۲ بر مرحوم آخوند اشکال گرفتند که ما به لحاظ مصلحت و ملاک هم شرط متأخر داریم مثلاً داروی را دکتر می‌دهد و شرط می‌گذارد که بعد از مصرف آن به

^۱ - الکفایه ۹۳.

^۲ - البحوث ۲: ۱۸۳.

مقداری راه بروی، یعنی این دارو وقتی اثر می‌کند که بعد از آن به این مقدار راه بروی، و این یک امر عرفی و تکوینی است که ربطی به مسأله حسن و قبح ندارد تبیین شما در این مسأله چیست؟ اگر دارو اثر کند راه رفتن بعدی چه اثری دارد و اگر اثر نکند باز راه رفتن بعدی اثری ندارد.

گاهی عملی که انجام می‌دهیم یک اثری در آن پیدا می‌شود که این عمل خودش مصلحت را ایجاد نمی‌کند بلکه آن اثر است که مصلحت و ملاک را ایجاد می‌کند مثلاً دارو که خورده می‌شود در بدن ایجاد حرارت می‌کند و این حرارت تولید شده در بدن می‌ماند و وقتی میکروب را از بین می‌برد که با راه رفتن مقارن شود پس مصلحت خوردن دارو برای از بین بردن آن میکروب است و میکروب را خود دارو از بین نمی‌برد بلکه دارو اثری را در بدن ایجاد می‌کند که حرارت باشد و شرط از بین بدون میکروب این است که این حرارت در بدن با فعالیت جسمی همراه شود در این وقت میکروب از بین رفته و حرارت اثر خود را می‌گذارد پس این شرط به شرط مقارن برمی‌گردد منتهی ما فکر می‌کنیم که خود عمل اثر و مصلحت را ایجاد می‌کند، نه، گاهی عمل با یک واسطه ملاک و مصلحت را ایجاد می‌کند، پس اشکالی ندارد که در شریعت صوم مستحاضه اثری در این زن ایجاد کند و این اثر باقی بماند و وقتی نتیجه دهد که با غسل بعدی همراه شود، پس این روزه وقتی ملاک دارد که غسل بعدی انجام شود، با این بیان روشن شد که شروط متأخر واجب هم اشکالی ندارد.

مقام سوم:

مرحوم آخوند فرمود: شرط متقدم هم مانند شرط متأخر اشکال دارد زیرا شرط از اجزاء علت است و علت باید با معلول همزمان باشد گرچه در رتبه مقدم است.

اشکال: علت بر دو قسم است: علت حقیقی و علت معدّه.

علت حقیقی با معلول محقق شود ولی بعد از آن امکان ندارد مثلاً برای انجام حج باید طی مسافت کنیم طی مسافت علت معدّه انجام اعمال حج است و اول باید طی مسافت شود و بعد از آن در مواقع حج اعمال آن انجام گیرد پس شرط متقدم امکان دارد چون شرط متقدم می‌تواند علت معدّه باشد، اشکال کلام مرحوم آخوند این است که شرط را به عنوان

علت حقیقی دانسته است و این اشکال از این جهت درست است، ولی شرط متقدم به جهت علت معده بودن اشکالی ندارد.

فصل دوم: تقسیمات واجب

اولین تقسیم واجب تقسیم آن به واجب مطلق و مشروط است مراد از واجب مشروط واجبی است که وجوبش مشروط به قیدی باشد مثلاً وجوب حج مشروط به استطاعت است و واجب مطلق به واجبی گفته می‌شود که وجوبش مشروط به قیدی نیست مثل وجوب صوم نسبت به استطاعت.

نکته قابل تذکر این که واجب مطلق و مشروط امری نسبی هستند یعنی امکان دارد که یک واجب نسبت به قیدی مشروط باشد و نسبت به قید دیگر مشروط نباشد، مثلاً وجوب حج نسبت به استطاعت مشروط است ولی نسبت به هلال ماه رمضان مطلق است و یا صوم نسبت به استطاعت مطلق است ولی نسبت به هلال ماه رمضان مشروط است در این تقسیم در اصل وجوب، مشروط و مطلق است و این که می‌گوییم واجب بر دو قسم است یعنی واجب بما هو واجب بر دو قسم است.

نکته دیگر این است که گاهی واجب مطلق و واجب مشروط گفته می‌شود و مراد از شرط، شرط واجب است نه شرط وجوب، مثلاً گفته می‌شود نماز مشروط به طهارت است یا صوم از ناحیه طهارت مطلق است این تقسیم برای متعلق وجوب — یعنی واجب — است نه وجوب، در محل بحث این اصطلاح مورد نظر نیست بلکه مطلق و مشروط به لحاظ وجوب مورد نظر است. این مقدمه‌ای برای توضیح واجب مطلق و مشروط بود.

مرحوم شیخ انصاری کلامی فرموده است که تمام بحث روی کلام ایشان متمرکز است. ایشان فرمودند: ما واجب مشروط نداریم یعنی واجبی نداریم که وجوبش مشروط به شرطی باشد و تمام واجبات شرعی از ناحیه‌ی وجوب واجب مطلق هستند، همان طوری که وجوب صوم مشروط به استطاعت نیست وجوب حج هم مشروط به استطاعت نیست، پس بر همه‌ی افراد حج واجب است حتی بر فقیر، البته آن چه که واجب است حج بعد از استطاعت است نه قبل از آن. اما استطاعت با طهارت که شرط نماز است فرق دارد گرچه هر دو از شروط

واجب هستند ولی قیود واجب دو دسته‌اند یک دسته تحصیلش واجب است و دسته‌ی دیگر تحصیلش واجب نیست مثلاً متعلق وجوب در نماز، نماز با طهارت است و باید طهارت را تحصیل کرد و در باب حج وجوب به حج استطاعت تعلق گرفته است ولی تحصیل استطاعت لازم نیست و اگر استطاعت حاصل شد حج واجب می‌شود، و بعضی از قیود که تحصیلش لازم نیست از قدرت ما خارج است مثل زوال که شارع صلاۀ عند الزوال را بر ما واجب کرد. پس واجبات شرعی از ناحیه وجوب مطلق‌اند.

ولی از ناحیه متعلق وجوب دو دسته‌اند: یک دسته مطلقند و یک دسته مشروط‌اند و مشروط دو دسته‌اند یا فرض وجود در قید شده است یا فرض وجود در قید نشده است مثل طهارت برای نماز، در صورت اول که فرض وجود قید شده است تحصیل قید واجب نیست ولی در صورت دوم که فرض وجود قید نشده است تحصیل آن واجب است مولی در دو مورد فرض وجود قید می‌کند: یک مورد که مکلف قدرت بر ایجاد قید ندارد مثل زوال، و مورد دیگر این که مکلف قدرت بر ایجاد دارد ولی مولی آن را از مکلف نخواست است مثل استطاعت.

کلام مرحوم شیخ در بین متأخرین منشأ بحث و جدال شده است قبل از ورود در این بحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم.

در هر تکلیفی سه مرحله داریم: مرحله‌ی شوق و اراده و مرحله‌ی جعل و انشاء و مرحله‌ی تبلیغ، هر تکلیفی عادتاً از این سه مرحله خالی نیست، مرحله‌ی اراده و شوق مرحله‌ای است که شارع و مولی شوق و اراده به فعلی پیدا می‌کند، منتهی اراده و شوق در موالی عرفی معنای مناسب خودش را دارد و در حق تعالی اراده متناسب با ذات متعالی خودش است.

در این مرحله شوق به یک شیء با تمام خصوصیات دخیله تعلق می‌گیرد، مثلاً شوق به صوم شهر رمضان با تمام شرایطش تعلق می‌گیرد.

مرحله دوم مرحله جعل و انشاء است یعنی مولی می‌خواهد بر اساس آن شوق و اراده‌ای که دارد تکلیف را جعل کند چه بسا شوق و اراده نسبت به چیزی هست ولی به آن تکلیف نمی‌کند مثل اشتیاق به مسواک زدن که بخاطر تسهیل بر عبد تکلیف نمی‌کند.

در حقیقت انشاء بین علماء اختلاف زیادی است و فعلاً به بحث ما ربطی ندارد، ولی دو امر است که اگر یکی از این دو نباشد ما انشاء نداریم حال یا حقیقت انشاء، این دو است یا

ملازم انشاء، این دو است به هر حال بدون اعتبار و ابراز انشاء نداریم مثلاً مولی لزوم حج را اعتبار می‌کند و آن را با لفظ (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) ابراز می‌کند. نوعاً ابراز بوسیله‌ی لفظ است و ممکن است بوسیله‌ی اشاره یا کتابت یا حتی سکوت باشد - چنانچه در انشاء قبول زن برای نکاح سکوت وی را کافی می‌دانند - در اصطلاح به این لفظ خطاب انشایی می‌گوییم که یکی از مقومات انشاء است.

در هر تکلیفی این دو مرحله - یعنی مرحله شوق و اراده و مرحله جعل و انشاء - وجود دارد و نوعاً شیء سومی هم داریم و آن این است که مولی این جعل و انشاء را به متکلفین تبلیغ می‌کند که نام آن را خطاب تبلیغی یا بیانی می‌گذاریم.

در خطاب انشایی لازم نیست که کسی باشد و آن را بشنود ولی در خطاب تبلیغی لازم است کسی آن را بشنود یا به او برسد، کما این که در باب رجوع مرد به زن در طلاق رجعی گفتیم که لازم نیست کسی آن را بشنود آنچه که در روایات ائمه معصومین: آمده است بدون استثناء خطابات تبلیغی است، زیرا فرق خطاب انشایی و خطاب تبلیغی این است که خطاب انشایی فقط از شارع صادر می‌شود ولی خطاب تبلیغی ممکن است از غیر شارع نیز صادر شود و هیچ یک از ائمه معصومین: شارع نبودند تا خطاب انشایی داشته باشند. خطابات انشایی در دو مورد است: یکی خطابات که در قرآن آمده است احتمال دارد خطابش خطاب انشایی باشد چون احتمال دارد که خطاب انشایی قبل از این خطابات قرآن - یعنی خطاب حضرت جبرئیل بر پیامبر اکرم ۹ باشد در نتیجه خطابات قرآن، خطابات تبلیغی باشند. و مورد دوم خطابی است که از پیامبر اکرم ۹ به ما رسیده است چون احتمال دارد در اولین بار که آن را بیان کرده است به نفس همان کلام آن را تشریح و انشاء کرده باشد. پس فرق اول خطاب انشایی و تبلیغی این است که ممکن است خطاب تبلیغی از غیر شارع باشد ولی خطاب انشایی از شارع است.

فرق دوم این است که خطاب تبلیغی تکرار بر می‌دارد ولی خطاب انشایی تکرار بر نمی‌دارد و فقط یکبار صادر می‌شود.

فرق سوم این است که وجود خطابات انشایی در تکلیف ضروری است یعنی بدون خطاب انشایی تکلیفی نداریم ولی وجود خطاب تبلیغی در تکلیف ضروری نیست چون شارع

می‌تواند به همان خطاب انشایی اکتفاء کند در جایی که در ملاً عام آن خطاب انشایی را صادر کرده باشد کما این که در موالی عرفیه غالباً همین‌گونه است. پس درهر تکلیفی سه مرحله داریم: مرحله‌ی اول اراده و شوق و مرحله‌ی دوم جعل و انشاء که در آن اعتبار و ابراز وجود دارد و مرحله‌ی سوم تبلیغ، ما در دو مرحله‌ی اول بحث می‌کنیم زیرا آن‌چه که در خطاب انشایی می‌گوییم بعینه در خطاب تبلیغی هم جاری است، بحث ما این است که آیا در واجب مشروط این دو مرحله را داریم یا نه؟ مرحوم شیخ شیخ واجب مشروط را در هر دو مرحله نفی کرده است.

ایشان فرمودند: تکلیف از اراده مولی ناشی می‌شود و اراده بر دو قسم نداریم که یکی مطابق و دیگری مشروط باشد، مثلاً اراده‌ی مولی به صلاة بعد از زوال تعلق گرفته است و اراده مولی به حج بعد از استطاعت تعلق گرفته است اراده که به صلاة تعلق گرفته است شرط صلاة استطاعت نیست و اراده که به حج تعلق گرفته است شرط حج استطاعت است ولی این دو اراده باهم فرقی ندارند و فقط در مراد فرق است مراد مولی در صلاة طبیعی صلاة است اعم از این که شخص مستطیع باشد یا نباشد، ولی در حج مراد مولی حصه‌ای از حج است که حج مستطیع باشد و حج غیر مستطیع مراد نیست.

کسانی که بعد از مرحوم شیخ آمدند با نظر ایشان مخالفت کردند و گفتند که واجب بر دو قسم است واجب مطلق و واجب مشروط و در مشروط شرط به وجوب برمی‌گردد نه واجب مثلاً وجوب حج مشروط به استطاعت است و وقتی که استطاعت آمد وجوب حج فعلی می‌شود.

همان‌گونه که گفتیم ما در دو مرحله بحث می‌کنیم: مرحله‌ی اراده و شوق و مرحله‌ی جعل و انشاء، و هرچه که در خطاب انشایی می‌گوییم بعینه در خطاب تبلیغی هم می‌آید. در مرحله‌ی اول این بحث مطرح شده که آیا واقعاً اراده مطلق و اراده مشروط باهم فرق دارند یا نه؟ مثلاً کسی که سیراب است و اراده‌ی شرب آب عند العطش دارد و کسی که الان عطشان است و اراده‌ی شرب آب دارد آیا بین این دو اراده فرق وجود دارد یا ندارد؟ به عبارت دیگر آیا شخصی که الان عطشان نیست واقعاً اراده ندارد یا هر دو اراده دارند منتهی در یکی قید مراد محقق شده است و در دیگری محقق نشده است مثال دیگر این که الان

اراده‌ی تنفس می‌کنید چون اگر انسان نفس نکشد می‌میرد و از طرفی اراده‌ی شرب آب عند العطش دارید آیا بین این دو اراده تفاوت است یا نه؟
مرحوم شیخ فرمود: کسی که شرب آب عند العطش را اراده می‌ند با کسی که اراده تنفس می‌کند هر دو اراده یکی است و تنها فرقی در مراد است، مراد در اراده‌ی اول شرب مقید به عطش است و مراد در اراده‌ی دوم تنفس بدون قید است چه عطش باشد چه عطش نباشد شما شائق و مرید تنفس هستید ولی نسبت به شرب آب حصّه‌ای از آن مراد است که همان شرب الماء عند العطش باشد.

مولی همین الان شائق — شوق در خداوند متعال معنای مناسب با خود را دارد — به حج عند الاستطاعة است و همین الان شائق به نماز است اما صلاة که مراد مولی است قید استطاعت را ندارد ولی حج این قید را دارد. مرحوم شیخ برای این مدعا اول به وجدان تمسک کرده و دلیل دیگرش این است که وقتی شما شرب آب عند العطش را اراده می‌کنید یا شما اراده دارید یا اراده ندارید، اگر اراده ندارید بحثی در آن نیست و اگر اراده دارید آن قید عند العطش یا عند الاستطاعة قید اراده نیست بلکه قید مراد است و شق سومی نداریم.

مرحوم صاحب کفایه^۱ و مرحوم آقای خویی^۲ این فرمایش مرحوم شیخ در اراده را قبول کردند و فرمودند اراده بر دو قسم نداریم چون اراده یا وجود دارد و یا وجود ندارد، منتهی فرمایش مرحوم شیخ در مرحله‌ی جعل و انشاء را اشکال کردند.

مرحوم آقای صدر در اراده فرمایش مرحوم شیخ را نپذیرفت و فرمود: این که شما گفتید: «نسبت به شرب الماء عند العطش یا اراده دارید و یا اراده ندارید»، این استدلال مغالطه است شما که سؤال می‌کنید اراده دارید یا ندارید از کدام اراده سؤال می‌کنید از اراده‌ی مطلقه سؤال می‌کنید یا از جامع بین اراده‌ی مطلق و اراده‌ی مشروط سؤال می‌کنید؟ اگر از اراده‌ی مطلق سؤال می‌کنید که اراده مطلق دارید یا ندارید، این که اراده‌ی مطلق ندارد دلیل نمی‌شود که اراده‌ی مشروط هم نداشته باشد زیرا نفی اراده‌ی مطلق نفی اراده‌ی مشروط را نتیجه نمی‌دهد، و اگر از جامع سؤال می‌کنید بله اراده دارد و این که اراده دارد معنایش این نیست

^۱ - الکفایة: ۹۷

^۲ - المحاضرات ۲: ۱۴۸.

که اراده‌اش مطلق باشد چون سؤال شما از جامع بین اراده‌ی مطلق و مشروط است و ممکن است اراده‌ی مشروط باشد، بنابراین این استدلال شما نفی اراده‌ی مشروط نمی‌کند. فرمایش مرحوم آقای صدر بحسب ظاهرش تمام نیست زیرا اراده امر تکوینی است و همیشه امور تکوینی دائر مدار نفی و اثبات هستند و شقّ سومی نداریم و الاّ ارتفاع نقیضین می‌شود پس اراده‌ی مطلق و اراده‌ی مشروط نداریم.

نکته‌ی قابل توجه این است که اراده از امور مشککه است — مراد از تشکیک، تشکیک منطقی است نه فلسفی، یعنی اراده و شوق مثل نور شدت و ضعف دارد، این امر وجدانی است، گاهی شوق نسبت به یک شیء ضعیف و نسبت به شیء دیگر شدید است — در مورد اراده‌ی مشروطه این را قبول داریم که قبل از عطش اراده‌ای به شرب ماء عند العطش داریم و هنگام عطش همان اراده شدت پیدا می‌کند، وجود عطش هم امر مشککی است و هرچه عطش شدت پیدا کند شوق و اراده‌ی شرب ماء هم شدت پیدا می‌کند.

مرحوم آقای صدر برای اراده‌ی مشروطه تقریب دیگری فرمود و آن این است که در مواردی که اراده‌ی ما مطلق است مثل اراده‌ی تنفس، و مواردی که اراده‌ی ما مشروط است مثل اراده‌ی شرب ماء عند العطش، در اراده‌ی مطلق یک اراده بیشتر نیست ولی در اراده‌ی مشروط دو اراده داریم: یک اراده، اراده‌ی شرب ماء است که الان فعلی نیست و عند العطش ایجاد می‌شود و اراده‌ی دوم این است که می‌خواهم مجموع قید و مقید با هم محقق نشود یعنی اراده دارم که عدم شرب و عطش با هم محقق نشود یعنی اراده‌ی سیراب شدن دارم این اراده فعلی است (اراده‌ی ارتواء)، این اراده باعث می‌شود که به عبد امر کنم (جئنی بماء عند العطش). اراده‌ی اول باعث امر نمی‌شود چون اصلاً اراده‌ای نیست و اراده‌ی دوم اراده‌ی ارتواء است که باعث امر می‌شود و می‌گوید (جئنی بماء عند العطش)، پس در مرحله‌ی اراده در موردی که واجب ما واجب مطلق باشد و از اراده‌ی فعلیه ناشی شود چون عطش فعلی است به نحو مطلق باشد و از اراده‌ی فعلیه ناشی شود چون عطش فعلی است به نحو مطلق امر می‌کند زیرا اراده‌ی فعلیه چون عطش فعلی است به نحو مطلق امر می‌کند زیرا اراده‌ی فعلیه به شرب ماء دارد. بنابراین فرق اراده‌ی مطلقه با اراده‌ی مشروط در این است که در اولی یک اراده و در دومی دو اراده وجود دارد، و در اراده‌ی مشروطه اراده‌ی فعلیه موجب صدور امر می‌شود.

بر این فرمایش دو اشکال داریم: اشکال اول: اگر این فرمایش را قبول کنیم به درد بحث ما نمی‌خورد زیرا در باب شرعیات انشاء و جعل به نحو قضایای حقیقیه است و این طور نیست که امروز اراده و شوق به حج نداشته باشد چون استطاعت حاصل نیست و فردا که استطاعت حاصل شد اراده داشته باشد، این مطلب در قضایای شخصییه ممکن است ولی در باب احکام شرعیه که از اراده‌ی مولی نسبت به حج - مثلاً - ناشی شده است این اراده تغییر نمی‌کند و شوق مولی دائر مدار فعلیت شرط و عدم آن نیست.

اشکال دوم: وجداناً این اراده الان وجود دارد ولی نمی‌توانیم اثباتش کنیم کما این که ایشان هم نمی‌تواند ادعای خودش را اثبات کند بحث در این است که اراده از امور مشککه است یعنی من نسبت به شرب ماء عند العطش الان شائق هستم منتهی در یک درجه ضعیفه‌ی شوق، و وقتی که عطش حاصل می‌شود این شوق اشتداد پیدا می‌کند.

پس در مرحله‌ی اول - یعنی مرحله‌ی شوق و اراده - نظر مرحوم شیخ را قبول کردیم. اما مرحله‌ی دوم - یعنی مرحله‌ی جعل و انشاء - قبل از ورود به بحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم.

در انشاء دو نظریه رایج داریم: یکی نظریه‌ی مرحوم آقای خوئی: که می‌فرماید: حقیقت انشاء عبارت از اعتبار و ابراز است و دوم نظریه‌ی مشهور: که انشاء عبارت از ایجاد معنا با لفظ است. مثلاً با لفظ (اَکْرِم) طلب را ایجاد می‌کنیم.

ما تابع نظر مشهور شدیم منتهی تفسیری برای این نظر ذکر کردیم که با نظر مرحوم آقای خوئی^۱ هماهنگ شد. ما گفتیم قبول می‌کنیم که انشاء ایجاد المعنی باللفظ است ولی مراد مشهور از انشاء طلب از شایی در خارج است و ما گفتیم چیزی به نام طلب از شایی در خارج نداریم بلکه طلب اعتباری را ایجاد می‌کنیم یعنی من در خارج یک شیء تکوینی را ایجاد می‌کنم که این شیء تکوینی مصداق یک امر اعتباری است و بارها گفتیم که اشکالی ندارد که امر تکوینی مثلاً این دفتر، فردی برای امر اعتباری مثلاً مملوک، باشد و در این جا لفظ (اکرم العالم) با گفتن که امر تکوینی است مصداق انشاء که امر اعتباری است می‌شود. این نظر با نظر مرحوم آقای خوئی هماهنگ می‌شود، زیرا در انشاء اعتبار را لازم داریم چون فردی از افراد طلب اعتباری را ایجاد می‌کنیم و از طرفی خود این لفظ ابراز هم هست پس

^۱ - المحاضرات ۲: ۱۵۰.

مقوم انشاء اعتبار و ابراز است منتهی مرحوم آقای خویی اعتبار را در فعل نفس و ابراز را در فعل خارجی می‌بردند، اما روی نظریه‌ی ما اعتبار و ابراز هر دو فعل خارجی می‌شوند. سؤالی در این جا مطرح می‌شود که رابطه‌ی بین اعتبار و ابراز چه رابطه‌ای است؟ آیا ترکیبشان اتحادی است یا انضمامی؟

روی نظریه‌ی مشهور ترکیب اتحادی است زیرا انشاء هم ایجاد لفظ است و هم ایجاد فرد اعتباری است و دو تا ایجاد نداریم، اما مرحوم آقای خویی بر اساس مسلک خود بیانی ندارند، ما قائلیم که روی این نظریه هم ترکیب اتحادی است نه انضمامی، زیرا اگر مثلاً این دفتر را در عالم نفس به عنوان ملک زید اعتبار کنم و بعد خارج این اعتبار را به زید خبر دهم انشاء محقق می‌شود و این یک امر ارتکازی است، پس این که می‌گوییم انشاء اعتبار و ابراز است گرچه در مثال این دو وجود دارد ولی انشاء نیست چون به نفس این ابراز اعتبار حاصل نشده است. به نظر ما اگر ترکیب انضمامی باشد یعنی اعتبار وجودی جدای از ابراز اتحاد باشد منتهی هر اعتبار و ابرازی انشاء نیست لذا مرحوم آقای تبریزی شرطی را اضافه کرد که اگر به نفس ابراز اعتبار حاصل شود انشاء محقق می‌شود.

سوال: اعتبار فعل نفس است و ابراز فعل خارجی است چگونه ترکیب اتحادی بین فعل خارجی و فعل نفس ممکن است؟

جواب: در باب فعل نفس گفتیم که در نفس سه مرحله داریم مرحله‌ی احساس و مرحله‌ی تخیل و مرحله‌ی تعقل. اگر نفس بخواهد کاری انجام دهد به محلی احتیاج دارد محل فعل نفس دائماً صور ذهنیه است و صور ذهنیه بر سه قسم است: حسی و خیالی و عقلی.

نفس قدرت تصرف در صور حسیه را ندارد و صور عقلیه را به صور تخیلیه‌ی الفاظ برگردانیم، در ما نحن فیه وقتی ما تکلم می‌کنیم و امری را انشاء می‌کنیم، اعتبار فعل نفسانی است و یک صوری می‌خواهیم تا در آن تصرف کنیم و آن همان صور خیالی الفاظ یا صور حسی الفاظ — به لحاظ الفاظ مسموعه — است پس با نفس گفتن (اکرم العالم) هم اعتبار می‌کنیم و هم ابراز می‌کنیم بنابراین ترکیب این دو اتحادی است و مرحوم آقای تبریزی که می‌گوید به نفس این ابراز اعتبار حاصل می‌شود با ترکیب اتحادی سازگار است.

تا این‌جا مقدمه بود و اصل بحث این است که مرحوم شیخ فرمود: در مرحله‌ی جعل و انشاء هم واجب مشروط نداریم و همه‌ی قیود به واجب برمی‌گردد نه این‌که شرط وجوب باشند.

در دو جهت باید بحث شود: جهت اول: آیا در اعتبار بنا بر ترکیب انضمامی یا انشاء بنا بر ترکیب اتحادی واجب مشروط ممکن است یا نه؟

جهت دوم: راجع به مبرز که غالباً لفظ است بحث می‌کنیم که مثلاً (ان جاءک زید) در مثال (ان جاءک زید فاکرمه) قید هیئت — یعنی وجوب — است یا قید ماده — یعنی اکرام — است. اگر قید هیئت باشد معنای جمله (انا اطلب منک عند المجییء اکرام زید) می‌شود که طلب مشروط به عند المجییء است و اگر قید ماده باشد معنایش (انا اطلب منک اکرام زید عند المجییء) می‌شود که طلب فعلی است ولی اکرام عند المجییء است هرچه راکه در مورد مبرز (یعنی لفظ انشایی) گفتیم بعینه در خطاب تبلیغی هم می‌آید.

مرحوم شیخ در انشاء این تفکیک را انجام نداد لذا بحث را به جهت دوم یعنی مبرز برده است و در خود انشاء و اعتبار بحث نکرد.

جهت اول:

قبل از گفتن (اکرم العالم) در عالم اعتبار چیزی نداریم و با گفتن آن در عالم اعتبار وجوب یا طلب اعتباری به وجود می‌آید که از آن به جعل (قضیه کلیه) تعبیر می‌کنیم. موجودات عالم تکوین با موجودات عالم اعتبار تفاوت دارند زیرا در اولی امر دائر مدار بین وجود و عدم است ولی در دومی چون موجودات فرضی هستند همان‌طور که در عالم اعتبار وجوب مطلق یا طلب مطلق داریم وجوب مشروط یا طلب مشروط هم داریم البته در عالم اعتبار واقعاً طلب وجود دارد و فعلی است و همین طلب فعلی تارةً به نحو مطلق است و تارةً به نحو مشروط است در مثل (اکرم العالم) یا مثل (یجب اکرام العالم) طلب اکرام عالم طلب فعلی مطلق است و در مثل (اکرم الهاشمی ان جاءک زید) طلب اکرام هاشمی طلب فعلی مشروط است یعنی اکرام هاشمی عند مجییء یک وجوب مطلق اکرام عالم بر هر فرد است و یکی وجوب اکرام عالم بر من است و این حکم هم فعلی است، اما در خطاب (یجب اکرام الهاشمی ان جاءک زید) تا انشاء وارد شد در خطاب فقط حکمی کلی است که عبارت از وجوب

شروط یا طلب شروط اکرام هاشمی است، وقتی زید آمد یک حکم جزئی هم ایجاد می شود که عبارت از وجوب یا طلب اکرام هاشمی بر من است شرطی ندارد.
اما جهت دوم: (به لحاظ مبرز)

مرحوم شیخ فرمود: در مثال (ان جاءک زید فاکرمه) به حسب فهم عرفی (ان جاءک) قید مدلول ماده است و مدلول هیئت قابل تقييد نیست.

برای این کلام دو بیان ذکر شده است: بیان اول: مدلول هیئت مدلول حرفی است و مدلول حرفی دائماً جزئی است و مدلول جزئی قابل تقييد نیست و فقط مدالیل کلی قابل تقييد هستند، پس (ان جاءک) قید اکرام است که مدلول کلی دارد.
دو احتمال در این فرمایش وجود دارد:

یکی این که مفهوم مستفاد از هیئت جزئی است مثل مفهوم زید، و مفهوم مستفاد از ماده کلی است و مفهوم کلی قابل تقييد است مثل انسان که وقتی مقید به ابیض شود افراد کثیری از آن خارج می شوند بخلاف مفهوم جزئی.

اگر این احتمال مراد مرحوم شیخ باشد دو اشکال برایشان وارد است: اشکال اول: مفاهیم جزئی هم به لحاظ حالات قابل تقييد هستند مثلاً زید خوابیده بر زید بیدار تطبیق نمی شود یا زید ایستاده بر زید نشسته تطبیق نمی شود.

اشکال دوم: به مبنای مستشکلین برمی گردد، و براساس مختار ما هیئت فاقد مفهوم است زیرا مفهوم عبارت از صورت عقلی از معنا است و این وقتی است که وضع به تسمیه باشد در غیر این صورت صورت عقلی از معنا وجود ندارد و در هیئت ما قائل به وضع به غیر تسمیه شدیم.

احتمال دوم این که مراد مرحوم شیخ این است که هیئت جزئی است یعنی از سنخ مفهوم نیست بلکه مدلول هیئت خود نسبت است که امر خارجی قابل تقييد نیستند زیرا تقييد فقط در عالم مفاهیم است پس جزئی در مقابل کلی مراد نیست بلکه جزئی در مقابل مفهوم مراد است.

مرحوم آقای صدر^۱ بر این کلام اشکال کرد به این که در است است که نسبت تقييد بر نمی دارد ولی دو طرف نسبت دو مفهوم است و به لحاظ دو مفهوم یا یکی از دو مفهوم قابل

^۱ - البحوث ۲: ۱۹۵.

تقیید است، مثلاً وقتی می‌گوییم (الرجل فی الرجل) بر زید و عمرو و دیگران قابل تطبیق است اما اگر قیدی به آن افزوده شود مثل (الرجل الابیض فی الدار) مفهوم (الرجل) تضییق می‌شود و به تبع نسبت هم تقیید می‌شود.

اشکال: این فرمایش مشکل مرحوم شیخ را حل نمی‌کند زیرا خود نسبت قابل تقیید نیست، درست است که به لحاظ طرفین قابل تضییق است ولی خود نسبت قید نخورده است، پس تقیید فقط در عالم مفاهیم است.

کلام مرحوم شیخ فقط یک جواب دارد و آن این است که مبنای شیخ را نپذیریم و بگوییم که خود نسبت خارجی (در مقابل ذهنی نه مقابل ما فی الذهن) مدلول هیئت نیست - کما هو الحق - خارجی تقیید بردار نیست.

ما گفتیم ذهن ما به کمک هیئت فعل اعتبار را ایجاد می‌کند و اگر این ابزار (یعنی هیئت) نباشد اعتبار ممکن نیست، در باب انشاء که متکلم می‌خواهد ایجاد معنا کند اگر وجوب یا طلب را به نحو مطلق بخواهد ایجاد کند احتیاج به این قید ندارد و اگر بخواهد وجوب یا طلب مشروط را ایجاد کند راهی ندارد جز این که به کمک این ابزار طلب مشروط را ایجاد کند و قبلاً گفتیم معقول نیست که مدلول حروف یا هیئت خود نسبت باشد. تا این جا بیان اول کلام مرحوم شیخ بود که مورد بررسی قرار گرفت. بیان دوم:

تقیید مدلول هیئت ممکن نیست زیرا مدلول هیئت آلی است و معنای آلی قابل تقیید نیست زیرا در باب تقیید و تضییق حتماً باید لحاظ استقلال کنیم و قید بزینم و در جایی که لحاظ آلی است تقیید مدلول ممکن نیست.

این که گفتند مدالیل حروف من جمله هیئت مدلول آلی است نه استقلالی، برای آلی دو اصطلاح وجود دارد:

گاهی مراد از آلی مرآتیی است و این جایی است که ما شیئی را نگاه می‌کنیم ولی از لحاظ آن کاملاً غافلیم مثل نگاه در آینه، که نگاه به صورت داخل آینه استقلالی و نگاه به خود آینه آلی است، گفته شد که در باب حروف فرق بینحرف و اسم این است که در اسم نگاه ما به معنایش استقلالی است ولی نگاه ما به حرف نگاه مرآتیی است مثلاً ابتداء را اگر به لحاظ

استقلالی نگاه کنیم کلمه‌ی ابتداء را به کار می‌بریم و اگر آن را به لحاظ مرآت‌ی نگاه کنیم کلمه‌ی (من) را به کار می‌بریم.

اگر این مراد باشد فرمایش مرحوم شیخ درست است زیرا مدلول هیئت مغفول عنه است و تقیید آن معنا ندارد و کسانی که خواستند براین معنا اشکال کنند اشکال شان مبنایی است مثلاً گفتند نگاه ما به هیئت نگاه آلی نیست.

احتمال دوم این است که مراد از آلی اندک‌اکی و افنایی است و معنایش این است که خود معنای حرفی در مقابل معنایی اسمی معنای جدایی نیست بلکه از شؤون مفهوم اسمی است و وجود رابط است و مثل رابط نسبت به مستقل است که خودش وجود جدایی از معروض ندارد به خلاف آینه و صورت داخل آینه.

اگر این مراد مرحوم شیخ باشد هر تصرفی بخواهیم در مدلول حرفی کنیم باید در مدلول و مفهوم اسمی تصرف کنیم پس در ما نحن فیه باید ماده را قید بزنیم در نتیجه کلام شیخ ثابت می‌شود.

منتهی اشکال این است که هر دو احتمال را به لحاظ مبنا قبول نداریم چون برای هیئت مفهومی قائل نیستیم تا بگوییم موآتی است یا اندک‌اکی، و اگر هم قائل به مفهوم برای هیئت شویم نه مرآت‌ی بودن آن را قبول داریم و نه اندک‌اکی بودن آن را قبول داریم چون مرآتیت و اندک‌اکی در مفاهیم معنی ندارد.

جمع‌بندی: واجب مشروط نه در مرحله‌ی شوق و اراده مشکلی دارد و قائلیم که اراده از امور مشککه است، و نه در مرحله‌ی اعتبار مشکلی دارد و نه در مرحله‌ی مبرز و لفظ مشکلی دارد، پس واجب مشروط را قبول کرده‌ایم.

نکته: هرگاه می‌گویند واجب یا مطلق است یا مشروط، اطلاق و شرط به لحاظ وجوب سنجیده می‌شود و هرگاه می‌گویند واجب یا مطلق است یا مقید اطلاق و تقیید را به لحاظ واجب می‌سنجند.

تقسیم دوم واجب تقسیم آن به واجب منجز و واجب معلق است، این تقسیم را صاحب فصول^۱ مطرح کرده است، علماء مشکلی را در مقدمات مفوته مطرح کرده‌اند که برای حل

^۱ - الفصول: ۷۹.

آن این تقسیم شکل گرفته است قبل از توضیح مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم گرچه سابقاً به‌طور مختصر به آن اشاره شده است.

علماء شرایط و قیود حکم را که در مرحله‌ی جعل و انشاء اخذ می‌شود به دو قسم تقسیم کرده‌اند: قیود اتصاف و قیود استیفاء. مراد از قید اتصاف قیدی است که اگر محقق نشود عمل ملاک ندارد مثلاً وقتی شخصی مریض شد شرب دواء برایش ملاک دارد پس مرض قید اتصاف شرب دواء به ملاک است. در مقابل شرایطی را داریم که شرایط ترتب یا استیفاء است و در اتصاف فعل به ملاک نقشی ندارد ولی اگر بخواهیم ملاک فعل را استیفاء کنیم حتماً آن شرط باید باشد، مثل این که دکتر به مریض می‌گوید: این دارو را بعد از طعام بخور، در این جا شرط اتصاف شرب دواء به ملاک که مریضی است وجود دارد ولی استیفاء به این است که بعد از طعام شرب دواء کند این‌ها را قیود ترتب یا استیفاء گویند. علماء قائل‌اند که قیود اتصاف باید قید وجوب قرار گیرد، اما قیود ترتب در وجوب نباید اخذ شود بلکه در واجب باید اخذ شود، مثلاً در باب نماز گفتند: اگر نماز عند الزوال واجب است خود نماز وقتی زوال شمس محقق شد واجد ملاک است لذا زوال قید وجوب است، اما در نماز با وضوء و وضوء قید ترتب است یعنی نمازی که ملاک دارد وقتی ملاکش را می‌توان استیفاء کرد که نماز با وضوء اتیان شود.

بحثی بین علماء بوده که قیود ترتب دو دسته‌اند: قیود اختیاری و قیود غیر اختیاری، قیود اختیاری بدون اشکال در واجب اخذ می‌شود ولی بحث بوده که قیود غیر اختیاری بدون اشکال در واجب اخذ می‌شود ولی بحث بوده که قیود غیر اختیاری ترتب مثل طلوع فجر برای صوم شهر رمضان. آیا باید در وجوب اخذ شود یا در واجب یا در هر دو؟ اگر در واجب اخذ کنیم محذورش این است که این قیود در اختیار من نیست تا آن را ایجاد کنم و اگر در وجوب اخذ شود مشکلش این است که در اتصاف نقشی ندارد تنها حلول شهر رمضان در اتصاف دخیل است، این نحوه قیود برای اشخاصی مانند مرحوم صاحب فصول مشکل ایجاد کرد.

اما اصل بحث: مرحوم صاحب فصول فرمودند: و اجبات به لحاظ قیدی که دارند از سه حال خارج نیستند: یا مشروط‌اند یا منجزند یا معلقند، اگر در انشاء قید داشتیم از سه حال خارج نیست یا قید وجوب است یا قید واجب است و قید واجب دو حالت دارد.

اگر قید وجوب باشد اصطلاحاً واجب نسبت به مقید واجب مشروط می شود مانند حج نسبت به استطاعت، و اگر قید واجب باشد قید واجب دو دسته است: یک دسته مولی تحریکی برای فعل مقدمه و شرط ندارد و آنچه که شارع خواسته همان واجب است اینها قیودی هستند که یا غیر اختیاری هستند یا اختیاری اتفاقی هستند ولی دعویّت ندارند نام این واجب، واجب معلق است مانند وجوب صوم نسبت به طلوع فجر که خود واجب مشروط به طلوع فجر است و این شرط نیز غیر اختیاری است — قید وجوب حلول شهر رمضان است — قسم سوّم مولی نسبت به ایجاد مقدمه اش ایجاد شود این قسم را واجب منجزّ نامید مانند نماز نسبت به قید وضوء.

مرحوم شیخ اشکال کرد که واجب معلق نداریم و کسانی که بعد از ایشان آمدند همه برایشان اشکال کردند که واجب مشروط شما همان واجب معلق مرحوم صاحب فصول است با این تفاوت که مرحوم صاحب فصول می فرماید: در واجب معلق قید شرط ترتب است نه اتصاف ولی در نظر مرحوم شیخ قید در واجب مشروط می تواند قید اتصاف باشد و یا قید ترتب باشد اما در هر حال قید واجب است.

علماء گفتند کلام مرحوم صاحب فصول در مرحله ی اراده و شوق مشکلی ندارد زیرا در مرحله ی شوق این سه حالت را می بینیم مثلاً گاهی شائق چیزی هستیم به نحو مشروط، مثل این که من شائق شرب دواء عند المرض هستم در این جا شوق و اراده مشروط است و گاهی شائق چیزی به نحو منجز هستم یعنی هم به خود شیء و هم به مقدمه اش شائقم مثل این که شائق زیارت کربلا هستم و به تبع شوق تحصیل مقدمات را هم دارم و گاهی اراده و شوق به چیزی تعلق می گیرد که آن شیء مشروط است ولی به شرطش شائق نیستم مثل این که برای ایجاد حرارت توسط آتش احتیاج به عدم وزیدن باد است در جایی که به عدم وزش باد شائق نباشم.

مشکلی که در واجب معلق است این است که گفتند واجب معلق در مرتب جعل محال است و محذور عقلی دارد.

وجه اول استحاله این است که اگر واجب شرط غیر اختیاری داشته باشد مثل طلوع فجر برای صوم شهر رمضان، سؤال این است که آیا این شرط، شرط وجوب نیز است یا نه؟ اگر شرط وجوب هم باشد همان واجب مشروط می شود که شرط واجب هم دارد و اما اگر شرط

و جوب نبا شد و فقط شرط واجب با شد محذور آن این است که شرایط وجودی هر چیزی مورد بعث و تحریک تبعی و غیر مولوی است و حال این که این امر غیر مقدور بوده و تحریک به امر غیر مقدور معقول نیست طلوع فجر قابل تحریک ولو تبعیاً نیست پس واجب معلق معقول نیست جز این که طلوع فجر را قید وجوب قرار دهید تا واجب مشروط شود.

مرحوم آقای صدر^۱ از این اشکال جواب داده و فرمود: این قیود غیر اختیاری دو قسم اند: یک قسم آن است که تحققش تضمین شده است و قطعاً محقق می شود مثل طلوع فجر، و یک قسم قیودی است که تضمین شده نیست مثل این که با حلول شهر رمضان روزهی آن بر زید واجب است و وجودش مشروط به حیات زید است این قسم قیود غیر اختیاری حتماً باید در شرط وجوب اخذ شوند اما قسم اول مانند طلوع فجر، مادامی که دنیا هست طلوع فجر هم هست در این موارد وقتی مولا به صوم فردا امر می کند مامور به مقدور من هست و این تقید هم مقدور من هست چون بر آن قدرت دارم و همین کافی است که هم صوم و هم تقیدش را ایجاد کنم و چون قید تضمین شده است کافی است برای این که مولی به این فعل و این تقید امر کند.

وجه دوم استحاله: مولی در واجبات یک ارادهی تشریحیه دارد و همان طوری که تفکیک ارادهی تکوینی از مراد تکوینی محال است تفکیک ارادهی تشریحی از مراد تشریحی هم محال است و در واجب معلق این تفکیک وجود دارد زیرا اراده فعلی است و مراد استقبالی است مثلاً در حج اراده فعلی است ولی مراد - یعنی فعل حج - در موسم حج است.

این اشکال وارد نیست زیرا اراده دو معنا دارد: یکی به معنای شوق مؤکد است و کسانی که گفتند: (الارادة هی الشوق المستتبع لتحریک العضلة) این معنا را در نظر گرفته اند و مراد این نیست که تحریک عضله باید به فعلیت برسد بلکه می خواستند حد شوق را بیان کنند یعنی شوق به حدی است که اگر مانعی نباشد باید به تحریک عضله منتهی شود، تقسیم این اراده به دو قسمت ارادهی تکوینی و ارادهی تشریحی درست است چون ارادهی تشریحی آن شوقی است که ما نسبت به فعل عبد داریم و ارادهی تکوینی شوقی است که ما نسبت به فعل خود داریم، در این معنا تفکیک بین اراده و مراد ممکن است مثل این که الان شوق به دخول بهشت در قیامت داریم یا مثلاً شوق باریدن باران در روز جمعه را داریم، از این بالاتر

^۱ - البحوث ۱: ۱۹۸.

شوق حتی به امر با شد یعنی مکان ندا شته با شد تا بتواند بر همه‌ی اماکن اشراف داشته باشد. و معنای دوم اراده این است که اراده فعل نفس است و گاهی از آن به اختیار یا اعمال قدرت تعبیر می‌شود، در اراده به این معنا اراده‌ی تشریحی نداریم زیرا محدوده‌ی آن افعال خود ما است و الاً شارع بما هو شارع معنا ندارد که نسبت به فعل عبد این اراده را داشته باشد.

وجه سوم استحاله‌ی واجب معلق: گفتند: انشاء و خطاب برای بعث است و زمانی که بعث فعلی است انبعاث هم باید فعلی باشد و محال است در حالی که بعث فعلی است انبعاث استقبالی باشد زیرا نسبت بین این دو تضایف است و متضایقین، در وجود متکافئین هستند. این اشکال هم وارد نیست، این که می‌گویند اوامر و ازشاءات بعث فعلی هستند در ست نیست بلکه در این موارد امکان بعث داریم نه خود بعث. وقتی مولا می‌گوید (صم) این بعث فعلی نیست بلکه در آن امکان بعث است، بلکه امکان بعث در جایی است که امکان انبعاث هم باشد، لذا نسبت به دیوار چون امکان انبعاث نیست امکان بعث هم وجود ندارد و از طرفی بین امکان بعث و امکان انبعاث تفکیک زمانی اشکال ندارد یعنی اشکالی ندارد شیئی که قابلیت بعث را دارد، امروز موجود شود و شیئی که قابلیت انبعاث را دارد فردا موجود شود، زیرا وقتی در متضایقین می‌گوییم متکافئین در وجود هستند وجود هم زمانی مراد نیست بلکه وجود در ظرف متناسب خودش مراد است مثلاً وقتی می‌گوییم امروز قبل از فردا است معنایش این نیست که وقتی امروز محقق است فردا هم باید محقق باشد بلکه این قابلیت وقتی درست است که فردا در ظرف خودش محقق شود یا وقتی می‌گوییم ورود زید به مسجد قبل از ورود عمرو بود مثلاً زید ساعت ۶ صبح و عمرو ساعت ۱۲ ظهر وارد مسجد شدند، آنچه که ساعت ۶ صبح محقق شد ورود زید به مسجد است و زمانی قبلیت در این ورود فرض می‌شود که در لوح واقع عمرو ساعت ۱۲ وارد مسجد شود و اگر ورود عمرو در این ساعت محقق نشود قبلیت برای ورود زید فرض نمی‌شود و اگر در لوح واقع عمرو در ساعت ۱۲ وارد مسجد شود در زمان ورود زید این قبلیت و بعدیت وجود دارد ولو این که ورود عمرو محقق خارجی پیدا نکرده است.

پس واجب معلق ثبوتاً اشکالی ندارد و اثباتاً در مواردی مانند صوم شهر رمضان واقع شده است که علماء به آیه‌ی شریفه‌ی (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه) تمسک کرده و گفتند که

وقتی هلال ماه رمضان رویت شد تکلیف صوم به ما متوجه می‌شود (یعنی صوم کلّ ما رمضان)، و زمان واجب در تکلیف اولّ روز اول است و واجب‌های بعدی در روزهای بعدی محقق می‌شوند.

بحث واجب معلق در این جا تمام شد و در مورد این واجب و واجب مشروط تنبیهاتی را ذکر می‌کنیم.

تنبیهات

تنبیه اول: مقدمات مفوته

مقدمات مفوته به مقدماتی اطلاق می‌شود که اگر قبل از زمان واجب تحصیل نشوند واجب در زمان خودش فوق می‌شود: مثلاً زمان حج ا شهر ثلاث (شوال و ذی القعدة و ذی الحجة) است و یکی از مقدمات حج ذهاب به مکان حج است مشکل این است که اگر قبل از موسم حج ذهاب به مکان حج انجام نگیرد قادر به اتیان اعمال حج نیستیم و من می‌دانم که اگر الان حرکت نکنم و به طرف مکان حج نروم بعداً نمی‌توانم بروم، مثال دیگر غسل قبل از طلوع فجر در صوم ماه رمضان است که فعل واجب از طلوع فجر شروع می‌شود و غسل باید قبل از طلوع فجر انجام شود چون وقتی طلوع فجر شد و غسل انجام نگرفت مکلف متمکن از صوم صحیح نیست به خاطر همین شبهه واجب معلق مطرح شد که خود واجب فعلی نشده ولی وجوب مقدمه‌اش فعلی شده است، این اولین جواب شبهه‌ی مذکوره بود که واجب معلق را مطرح کردند که خود وجوب مشروط به شرطی نیست ولی واجب مشروط است مثل مشروط بودن حج به رسیدن موسم، یا مشروط بودن صوم ماه رمضان به طلوع فجر، پس در واجب معلق تکلیف فعلی است و واجب استقبالی است و در همه موارد مقدمه مفوته واجب مشروط به واجب معلق برمی‌گردد.

مرحوم آقای صدر^۱ این جواب را پذیرفته است، منتهی فرمود واجب معلق را به سه شرط می‌پذیریم: شرط اول این است که آن قید باید مضمون الحصول (یا مقطوع الحصول) باشد مثل طلوع فجر و موسم حج، والا قید به وجوب برمی‌گردد و واجب مشروط می‌شود. شرط

^۱ - البحوث ۲: ۳۰۲.

دوم این است که این قید را که از قیود واجب قرار دادید از قیود ترتب و استیفاء باشد نه قیود اتصاف، و اگر از قیود اتصاف باشد لا محاله واجب مشروط می شود مثلاً صوم از طلوع فجر تا غروب شمس است، اگر این طلوع فجر از قیود اتصاف باشد به این معنا که امساک قبل از طلوع فجر از قیود اتصاف باشد به این معنا که امساک قبل از طلوع فجر ملاک نداشته باشد این جا واجب مشروط می شود. و شرط سوم این است که شرط متأخر معقول باشد و الا نوبت به واجب معلق نمی رسد، زیرا در همه ی واجبات معلق زمان واجب استقبالی است و از طرفی قدرت و حیات در تکلیف شرط است و این دو باید تا انتهای عمل باشند بنابراین شرط متأخر می شوند و ثبوت واجب معلق مبتنی بر امکان شرط متأخر است.

جواب دوم: (از مرحوم آخوند)^۱

در موارد مقدمات مفوتّه می توانیم از واجب مشروط به شرط متأخر استفاده کنیم یعنی قائل شویم که وجوب حج فعلی است مشروط به شرط متأخر که مجبئی موسم باشد و صوم با ثبوت هلال شهر رمضان بر من واجب است مشروط به شرط متأخر که طلوع فجر باشد. مرحوم آقای اصفهانی^۲ اشکال کردند که امکان و امتناع در این دو واجب یکسان است یعنی اگر واجب معلق ممکن بود واجب مشروط به شرط متأخر نیز ممکن است و اگر واجب معلق محال بود واجب مشروط به شرط متأخر نیز محال است، وجه استحاله ی واجب معلق انفصال بین زمان وجوب و زمان واجب است و در موارد مقدمات مفوتّه که شرط وجوب متأخر است — در مقدمات مفوتّه شرط متأخر زمان است — همیشه بین زمان وجوب و زمان واجب انفصال است.

مرحوم آقای صدر^۳ این اشکال را نپذیرفت و فرمود وجوهی که برای استحاله ی واجب معلق گفته شد چند وجه است، بعضی از آن وجوه در واجب مشروط به شرط متأخر نمی آید ولی در واجب معلق می آید مثل وجه اول که این بود «اگر زمان قید واجب باشد قیود واجب همه تحت طلب می روند و طلب غیر مقدور محال است»، این وجه فقط در واجب معلق

۱- الکفایة: ۱۰۳.

۲- النهایة ۲: ۷۳.

۳- البحوث ۲: ۲۰۳.

می‌آید نه واجب مشروط به شرط متأخر، زیرا شروط وجوب تحت طلب نمی‌روند بلکه شروط و قیود واجب تحت طلب می‌روند و در واجب مشروط به شرط متأخر این اشکال نمی‌آید زیرا طلوع فجر و مجییء موسم قید وجوب بوده و قید وجوب تحت طلب نمی‌رود، بنابراین فرمایش مرحوم آخوند بلاشکال است.

جواب سوم: این جواب به درد کسانی می‌خورد که هم واجب معلق و هم واجب مشروط به شرط متأخر را محال می‌دانند مانند مرحوم میرزای نائینی، و جواب این است که نگوییم واجب شرعی عبارت از صوم است و زمانش از طلوع فجر تا غروب شمس است تا لامحاله آن را به واجب معلق یا واجب مشروط به شرط متأخر برگردانیم، بلکه بگوییم واجب شرعی صوم نیست بلکه سدّ باب عدم صوم در نهار است که از ناحیه طلوع فجر به دست خداوند متعال است و از ناحیه سدّ باب عدم صوم به دست من است یعنی همین الان — شب ما رمضان — وجوب صوم فعلی است و واجب نیز فعلی است و من باید کاری کنم که سدّ باب عدم صوم در نهار در ظرف خودش معدوم نشود و برای این کار الان باید غسل کنم زیرا سدّ باب عدم صوم باید همه‌ی اجزایش مقرون به طهارت از حدث اکبر باشد و اگر غسل نکنم صوم باطل است زیرا واجب شرعی مقارن با طهارت از حدث اکبر نیست، پس وجوب صوم فعلی می‌شود و مقدماتش (مثل غسل) هم واجب است تحصیل شود تا واجب در ظرف خودش تقویت نشود.

اگر واجب معلق و واجب مشروط به شرط متأخر و جواب‌های دیگر را نپذیریم این جواب درست است والاّ این جواب سوم اثباتاً خلاف ظاهر دلیل (کتب علیکم الصیام) است، البته جواب‌های دیگر هم معقول است ولو این که واجب متعلق و واجب مشروط به شرط متأخر را محال بدانیم.

جواب چهارم: درست است که زمان واجب آینده است و حتی اگر قبول کنیم که زمان وجوب نیز آینده است باز وجوب غیری و فعلی مقدمات مفوته را درست می‌کنیم به این بیان که وقت از قیود ترتب باشد نه اتصاف، پس ملاک و اراده الان فعلی است منتهی این اراده به یک مراد استقبالی — یعنی صوم عند طلوع الفجر — تعلق گرفته است و همین ملاک و اراده‌ی فعلیه به ایجاب مقدمات به نحو وجوب غیری دعوت می‌کند نظیر این که شخصی الان مریض است و باید دارو مصرف کند منتهی دارو وقتی اثر می‌کند که بعد از غذا آن را

بخورد، تأخیر در این جا نه به خاطر عدم ملاک و عدم اراده است بلکه استیفاء و ترتب ملاک متوقف بر خوردن دارو بعد از غذا است و وجود ملاک و اراده ایجاب می کند که الان شخص مریض برود و دارو را تهیه کند.

جواب پنجم: (از مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای خوبی)^۱ اگر دست ما از همه‌ی جواب‌های گذشته کوتاه شود باز هم می توانیم بگوییم که تحصیل این مقدمات لازم است در جایی که می دانیم اگر این مقدمات را تحصیل نکنیم در داخل وقت ملاک ملزم فوت می شود و تفویت ملاک ملزم جایز نیست چون عقل می گوید تو باید مقدمه را تحصیل کنی تا زمانی که وقت واجب فرا رسید تفویت ملاک ملزم محقق نشود چون بدون مقدمه با آمدن وقت قادر به تحصیل مقدمه نیستیم پس ملاک فوت می شود و ما به خاطر تفویت آن مستحق عقوبت می شویم، زیرا این تفویت از ناحیه اختیار خود ما صورت گرفت. بحث مقدمات مفوته یا معده در این جا به پایان رسید.

تنبیه دوم: وجوب تعلّم قبل از وقت واجب

ما می دانیم در واجبات کثیره، اگر قبل از وقت تعلّم نکنیم در وقت، واجب از ما فوت می شود، آیا وجوب تعلّم از باب مقدمه مفوته است یا خیر؟ ما در باب احکام سه نوع تعلّم داریم: تعلّم حکم و تعلّم متعلّق و تعلّم موضوع. تعلّم حکم یعنی بدانیم چه عملی واجب و چه عملی حرام است و تعلّم متعلّق یعنی متعلّق حکم را بشناسیم مثلاً وقتی می گوییم صلاه واجب است یا غنا حرام است باید صلاه یا غنا را بشناسیم و تعلّم موضوع یعنی اگر در شریعت مثلاً گفته شد حج بر مستطیع واجب است باید بدانیم که استطاعت به چه چیزی حاصل می شود، یا وقتی گفته می شود: شرب خمر حرام است، باید خمر را که موضوع است بشناسیم. بحث در این است که تعلّم قبل از وقت واجب مثل تعلّم احکام حج قبل از موسم حج چه حکمی دارد؟ اگر گفتیم واجب است وجوبش از چه بابی است، آیا از مقدمات مفوته است یا ملاک دیگری دارد؟

^۱ - الأجدود ۱: ۲۲۱؛ المحاضرات ۲: ۱۸۷.

مرحوم میرزای نائینی^۱ فرمود: نکته‌ی وجوبش قاعده‌ی اشتغال و دفع ضرر محتمل است یعنی با ترک تعلّم احتمال می‌دهم که در وقت نتوانم واجب را امتثال کنم پس احتمال عقاب اخروی می‌دهم و عقل حکم به دفع ضرر محتمل می‌کند.

مرحوم آقای خوبی^۲ این کلام را نپذیرفتند و فرمودند: این کلام به طور مطلق درست نیست و مسأله چهار صورت دارد صورت اول این است که اگر قبل از وقت تعلّم نکنم در داخل وقت به صورت تدریجی می‌توانم تعلّم و امتثال کنم مثل اعمال حج که قبل از موسم آن را ندانم ولی می‌دانم که وقت موسم کسی را پیدا می‌کنم و هرکاری که او انجام داد من هم انجام می‌دهم در این صورت بلا اشکال تعلّم واجب نیست.

صورت دوم این است که اگر قبل از وقت تعلّم را ترک کنم در داخل وقت می‌توانم واجب را امتثال کنم اما به نحو اجمالی نه تفصیلی مثلاً می‌دانم که هنگام دخول وقت نماز امر آن دائر مدار بین قصر و تمام است و قبل از دخول وقت می‌توانم سؤال کنم و به وظیفه‌ام علم تفصیلی پیدا کنم ولی سؤال نمی‌کنم و در داخل وقت نماز را هم به قصر و هم به تمام می‌خوانم و علم اجمالی دارم که امر را امتثال کرده‌ام ولی تفصیلاً نمی‌دانم که کدام یک از این دو نماز امتثال بوده است در این صورت هم تعلّم واجب نیست و بعداً این بحث می‌آید که با تمکن از امتثال تفصیلی آیا امتثال اجمالی کافی است یا نه؟ بعضی از فقهاء مانند مرحوم میرزای نائینی فرمودند که کافی نیست، ولی مشهور گفتند که مکلف می‌تواند به امتثال اجمالی اکتفاء کند و امتثال تفصیلی لازم نیست و ما نیز تابع مشهور هستیم، و در ما نحن فیه ترک تعلّم جایز است زیرا ما قائل به طولیت بین امتثال تفصیلی و امتثال اجمالی نیستیم.

صورت سوم این است که فقط قدرت بر امتثال احتمالی باشدنه امتثال تفصیلی ونه امتثال اجمالی، مثلاً مکلف می‌داند که در وقت باقیمانده فقط قدرت انجام یک نماز را دارد و نمی‌تواند که وظیفه‌اش قصر نماز است یا تمام، پس قدرت بر امتثال تفصیلی ندارد زیرا نمی‌داند کدامیک از این دو بر او واجب است و قدرت بر امتثال اجمالی هم ندارد چون در این مقدار از وقت قدرت برانجام هر دو نماز را ندارد اما قدرت بر امتثال احتمالی را دارد یعنی احتمال می‌دهد که مثلاً قصر نماز بر او واجب باشد و قدرت برانجام آن را در این مقدار از

^۱ - الأجداد: ۲۲۹.

^۲ - المحاضرات: ۲: ۱۹۶.

وقت دارد و آن را انجام می‌دهد، در این صورت ترک تعلّم جایز نیست زیرا قدرت بر امتثال علمی — چه تفصیلی و چه اجمالی — ندارد و احتمال می‌دهد نمازی که خوانده در واقع مصداق تکلیف نباشد پس با ترک مأمور به استحقاق عقوبت پیدا می‌کند چون این احتمال را می‌دهد از باب دفع ضرر محتمل به حکم عقل واجب است که تعلّم کند.

صورت چهارم این است که اگر تعلّم را ترک کند عمل در داخل وقت فوت می‌شود، مثل این که اجمالاً می‌داند که نماز اجزاء و شرایطی دارد و اگر قبل از وقت تعلّم نکند در داخل وقت نمی‌رسد که تمام اجزاء و شرایط نماز را یا دیگر دو فرض هم در جایی است که اقتداء هم نمی‌تواند بکند، در این صورت هم تعلّم از باب حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، واجب است.

مسئله‌ای که محل ابتلای انسان است از همین باب است زیرا اگر در این موارد تعلّم را ترک کنیم مطمئن شویم که پاره‌ای از این تکالیف امتثال نمی‌شود خصوصاً افرادی که کارشان معامله است، در این موارد از باب دفع ضرر محتمل عقلاً تعلّم واجب است. نکاتی در ذیل این تنبیه قابل توجه است.

نکته اول: آیا اعتبار قدرت از ناحیه‌ی تعلّم شرعی است یا عقلی است؟

شکی نیست که در همه‌ی تکالیف قدرت شرط عقلی است یعنی تکلیف به امر غیر مقدور عقلاً قبیح یا محال است پس تکلیف بر غیر قادر فعلی نیست ولی در پاره‌ای از تکالیف قدرت شرعاً نیز معتبر است یعنی واجب ما نسبت به قدرت واجب مشروط است و بدون قدرت تکلیف فعلی نبوده و ملاک ندارد مثلاً اگر شما قدرت بر خواندن نماز ندارید تکلیف به نماز هم ندارید منتهی این نماز از شخص غیر قادر ملاک دارد یعنی بر فرض محال اگر این شخص عاجز بتواند نماز را ایجاد کند عین نماز قادر ملاک دارد چون قدرت در خطاب نماز اخذ نشده است پس شرط عقلی است.

اما در جایی که قدرت در خطاب اخذ شود، انجام واجب از عاجز اصلاً ملاک ندارد مانند حج که قدرت در خطابش اخذ شده است لذا اگر عاجز بر فرض محال حج به‌جا آورد این حجش ملاک ندارد و اگر بعداً قدرت پیدا کرد باید آن را دوباره به‌جا آورد، اما اگر شخص از انجام نماز و روزه عاجز است و بر فرض محال نماز بخواند و روزه بگیرد بعد که قدرت برای او حاصل شد اعاده نماز و قضاء روزه بر او لازم نیست چون قدرت در نماز و روزه عقلاً شرط

است ولی در مثل حج قدرت شرعاً شرط است و بدون قدرت حج ملاک ندارد مانند نماز قبل از وقت.

ثمره‌ی این بحث در بعضی از موارد ظاهر می‌شود که یکی از آنها وجوب تعلّم است، اگر کسی تعلّم نکرد و به سبب آن از امتثال عاجز شد، آیا قدرتی که از ناحیه‌ی تعلّم ایجاد می‌شود فقط عقلاً معتبر است یا شرعاً نیز معتبر است، اگر فقط عقلاً معتبر باشد واجب ما مطلق است نه مشروط، و نتیجه‌اش این است که می‌دانم اگر قبل از وقت تعلّم نکنم در داخل وقت عاجز از انجام نماز هستم در این جا تعلّم قبل از وقت واجب است زیرا عدم تعلّم موجب تفویت ملاک می‌شود و اگر شرعاً معتبر باشد، اگر قبل از وقت تعلّم را ترک کنم و در داخل وقت به خاطر ترک تعلّم عاجز شوم تفویت ملاک حاصل نمی‌شود چون نماز وقتی ملاک دارد که از ناحیه‌ی تعلّم قدرت داشته باشد و من قدرت نداشتم، لذا فقهاء فرق گذاشتند بین این که اگر قبل از وقت وضوء بگیرد با دخول وقت می‌تواند نماز را با طهارت مائیه بخواند و اگر قبل از وقت وضوء نگیرد در داخل وقت نمی‌تواند نماز را با وضوء بخواند ولی می‌تواند نماز را با تیمم بخواند در این فرض گفتند لازم نیست قبل از وقت وضوء بگیرد زیرا قدرت بر صلاّه از ناحیه‌ی وضوء شرعی است و بعد از دخول وقت قدرت وجود ندارد پس نماز با وضوء ملاک ندارد ولی بعضی از این فقهاء فتوا دادند که اگر مکلف قبل از وقت وضوء نگیرد با این که می‌داند بعد از دخول وقت نه می‌تواند وضوء بگیرد و نه می‌تواند تیمم کند و حال این که قبل از وقت می‌تواند وضوء گرفته و در داخل وقت نماز را با طهارت مائیه انجام دهد، در این مورد گفتند که قبل از وقت باید وضوء بگیرد زیرا قدرت بر صلاّه با احد الطهورین شرط عقلی است نه شرط شرعی، زیرا نماز از این مکلف ملاک دارد.

اما قدرت از ناحیه تعلّم آیا شرط شرعی است یا شرط عقلی؟

فقهاء فرمودند شرط عقلی است نه شرعی یعنی تکلیفی نسبت به قدرت از ناحیه‌ی تعلّم مطلق است نه مشروط، و دلیلشان اطلاق دلیل وجوب تعلّم است یعنی وجوب تعلّم چه در آیه (فاسئلوا) و چه در روایات (هالّا تعلّمت) مطلق است و هم سؤال قبل از وقت را شامل می‌شود و هم سؤال بعد از وقت را شامل می‌شود یعنی در روز قیامت کسی به خاطر ترک تعلّم معذور نیست مطلقاً چه ترک تعلّم در داخل باشد و چه قبل از دخول وقت باشد. و معنایش این است که واجب نسبت به قدرت از ناحیه‌ی تعلّم مطلق است مشروط.

نکته‌ی دوم: گفتیم در مسائلی که می‌دانیم محل ابتلاء ما است اگر ترک تعلم کنیم دچار مخالفت می‌شویم و یا احراز امتثال ولو اجمالاً نمی‌کنیم، مثل این که یک نفر از کنار ما می‌گذرد و می‌توانیم از او بپرسیم که قبله کدام طرف است اگر از او نپرسیم چون فقط وقت خواندن یک نماز را داریم و قبله را هم نمی‌دانیم با اتیان نماز به یک طرف احتمال دارد که نماز ما رو به قبله نباشد در این مورد تعلم و سؤال واجب است، اما در مواردی که شک می‌کنیم محل ابتلاء واقع می‌شوند یا نه، و اگر تعلم را ترک کنیم می‌دانیم که در هنگام ابتلاء تعلم ممکن نیست، مثلاً حکم شک بین دو چهار در نماز چهار رکعتی را نمی‌دانیم ولی مطمئن هم نیستیم که به این شک مبتلا می‌شویم، آیا در این گونه موارد تعلم واجب است یا نه؟ بعضی فرمودند تعلم لازم نیست چون استصحاب عدم ابتلاء در این موارد جاری می‌شود زیرا الان این شک مورد ابتلاء نیست وقتی شک کنم که چند سال بعد آیا شک مذکور در نماز چهار رکعتی مورد ابتلاء قرار می‌گیرد یا نه، استصحاب عدم ابتلاء جاری می‌شود. و بر اساس آن شارع ما را به عدم ابتلاء متعبد می‌کند و با این تعبد وجهی برای وجوب تعلم نمی‌ماند.

براین استصحاب چهار اشکال وارد شده است:

اشکال اول: این استصحاب استقبالی است یعنی زمان متیقن حال و زمان مشکوک استقبال است و آن چه که در ادامه استصحاب آمده است زمان متیقن گذشته و زمان مشکوک حال است - که در اصطلاح به آن استصحاب به قول مطلق گویند - اما اگر زمان متیقن حال و زمان مشکوک آینده باشد - در اصطلاح به آن استصحاب استقبالی گویند - دلیلی بر اعتبارش نداریم.

جواب این سؤال روشن است زیرا در مورد سؤال در دلیل استصحاب زمان متیقن گذشته و زمان مشکوک فعلی بود ولی صدر روایت که دارد (لا تنقض الیقین بالشک) موردی را که زمان متیقن فعلی و زمان مشکوک استقبالی باشد نیز شامل می‌شود و می‌گوید از متیقن به خاطر مشکوک رفع ید نکن و فرق نمی‌کند که زمان متیقن سابق و زمان مشکوک حال باشد یا زمان متیقن حال و زمان مشکوک استقبالی باشد.

اشکال دوم: گفتند در استصحاب، مستصحب یا باید حکم شرعی باشد و یا این که باید موضوع حکم شرعی باشد، مثلاً نمی‌دانم این مایع طاهر است یا نجس ولی می‌دانم که قبلاً

ظاهر بود مستصحب در این جا حکم شرعی است، یا مثلاً نمی دانم که زید الان عادل است یا نه، ولی قبلاً عادل بود، عدالت زید موضوع حکم شرعی است و حکم شرعی جواز اقتداء به اوست، ولی در ما نحن فیه می خواهیم عدم ابتلاء را استصحاب کنیم که نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی، پس استصحاب جاری نیست.

جواب: این که گفته می شود مستصحب یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی باشد، این نکته در کدام دلیل استصحاب آمده است؟ چرا اصولیون این شرط را گذاشته اند؟ نکته این شرط این است که استصحاب تعبد به بقاء است و تعبد باید در جایی باشد که لغو پیش نیاید و برای این که لغو پیش نیاید مستصحب باید یا حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد علاوه بر این ما مورد دیگری هم می توانیم داشته باشیم که تعبد لغو نباشد و آن این است که شارع با تعبد خودش تأمین دهد وقتی که تأمین داد موضوع حکم عقل را برمی دارد موضوع حکم عقل احتمال ضرر است و عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل می کند وقتی که شارع بالتعبد خود احتمال ضرر را برداشت این تعبد لغو نمی شود چون چه مبتلا شوم و چه مبتلا نشوم به خاطر تعبد شارع من مستحق عقوبت نیستم.

اشکال سوّم: (از مرحوم آقای خوئی)^۱

این استصحاب عدم ابتلاء معارض با استصحاب در موارد دیگر احتمال ابتلاء است زیرا مثلاً احتمال می دهید به شک بین دو و چهار در نماز چهار رکعتی مبتلا شوید و احتمال می دهید به شک بین سه و پنج مبتلا شوید و احتمال می دهید به بعضی از مسائل غسل یا مسائل دیگر مبتلا شوید استصحاب در همه ی این موارد موضوع دارد و حال این که شما علم اجمالی دارید که نسبت به بعضی از این موارد قطعاً ابتلاء حاصل می شود، اگر استصحاب در همه ی موارد احتمال ابتلاء جاری شود موجب ترخیص در مخالفت قطعیه است، این روی مبنای قوم است که استصحاب یا هیچ اصل مؤمنی در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود مگر این که شبهه غیر محصوره باشد.

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۰۳.

بله اگر این علم اجمالی منحل شود این بیان مرحوم آقای خویی دیگر نمی‌آید به این بیان که تعدادی از مسائل محتمل الابتداء را تعلّم کنید، مثلاً در مصدر مسأله احتمال ابتلاء است شما از این صد مسأله ده مسأله را تعلّم کنید آن مقداری که علم اجمالی دارید مسأله را تعلّم کردید نسبت به بقیه علم اجمالی ندارید در این صورت علم اجمالی منحل می‌شود و بعد از انحلال نسبت به موارد علم اجمالی اصل مؤمن جاری نمی‌شود ولی نسبت به بقیه اصل مؤمن جاری می‌شود.

اشکال چهارم: (از مرحوم آقای خویی)^۱

این اشکال حتی در موارد انحلال علم اجمالی نیز وارد است و بیان آن این است که ادله وجوب تعلّم استصحاب را از کار می‌اندازد زیرا وجوب تعلّم در ادله مطلق است و نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء سه حالت بیشتر متصور نیست؛ اول موردی که علم داریم به آن مبتلاء نمی‌شویم، دوم موردی که علم داریم به آن مبتلا می‌شویم و سوم موردی که احتمال دارد به آن مبتلا شویم. مورد اول قطعاً از تحت ادله وجوب تعلّم خارج است زیرا اگر در این گونه موارد تعلّم واجب باشد زندگی مردم مختل می‌شود چون هرکسی باید تمام مسائل مردان و زنان و تجار و امثال ذلک را یاد بگیرد، پس در تحت آن دو مورد باقی می‌ماند: یکی موردی که مطمئن هستیم مبتلا می‌شویم و دیگری جایی که احتمال می‌دهیم به آن مبتلا شویم. عمده موارد از این قسم دوم است که احتمال ابتلاء دارد، اگر در این موارد استصحاب جاری شود دلیل وجوب تعلّم کالغو می‌شود چون در عمده موارد احتمال ابتلاء است، بنابراین اطلاق دلیل نسبت دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد به صورتی که اگر اطلاق یکی را مقدم کنیم دیگری کالغو می‌شود، عرف آن اطلاق دیگر را بر این اطلاق مقدم می‌کند مثل قاعده‌ی فراغ و تجاوز می‌گوید تکبیر گفته‌اید، ولی استصحاب می‌گوید تکبیر نگفته‌اید، در این جا اطلاق دلیل قاعده‌ی فراغ و تجاوز مقدم است زیرا اگر اطلاق دلیل استصحاب را مقدم کنیم در اکثر مواردی که بعد از عمل شک در اتیان آن می‌کنیم استصحاب جاری می‌شود در نتیجه قاعده‌ی فراغ یا تجاوز کالغو می‌شود. این جواب چهارم، جواب خوبی است.

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۰۳.

پس به مقتضای اخبار وجوب تعلّم هر جا احتمال ابتلاء هست تعلّم نیز واجب است مگر مواردی که با احتیاط بتوانیم عمل را صحیحاً اتیان کنیم.

نکته سوّم: علماء گفتند که اگر مکلف بداند که با ترک تعلّم قبل از وقت، در داخل وقت نمی‌تواند واجب را امتثال کند در این مورد از باب دفع ضرر محتمل و عدم تفویت ملاک، قبل از وقت تعلّم واجب است. این مطلب در مورد صبی که نزدیک به سن تکلیف است اشکال شده به این که مثلاً او می‌داند که فردا به سن تکلیف می‌رسد و می‌داند که اگر امروز مسائل نماز را یاد نگیرد ظهر فردا که به سن تکلیف می‌رسد نمی‌تواند تا غروب احکام نماز را یاد نگیرد ظهر فردا که به سن تکلیف می‌رسد نمی‌تواند تا غروب احکام نماز را تعلّم کرده و نماز بخواند، اما اگر امروز به دنبال تعلّم برود فردا می‌تواند نماز را بخواند، آیا الان بر او تعلّم لازم است؟

مرحوم میرزای نائینی^۱ فرمود: تعلّم لازم است، زیرا وجوب تعلّم حکم عقلی است و احکام عقلیه بالغ و غیر بالغ ندارد و حدیث رفع احکام عقلیه را بر نمی‌دارد و شارع نمی‌تواند احکام عقلیه را از صبی ممیّز رفع کند پس این شخص صبی از باب دفع ضرر محتمل باید تعلّم کند زیرا ترک تعلّم قبل از وقت موجب تفویت ملاک در داخل وقت می‌شود.

مرحوم آقای خوئی^۲ با این بیان مخالفت کرده‌اند و فرمودند این مطلب درست است که وضع و رفع احکام عقلیه به دست شارع نیست ولی در بیان ایشان مغالطه‌ای صورت گرفته است و آن این که احکام عقلیه دائماً تعلیقی هستند نه تنجیزی، یعنی وقتی عقل می‌گوید: واجب است، از باب دفع ضرر محتمل واجب است اما این حکم معلق بر این است که خود مولی تأمین و ترخیص نداده باشد، در ما نحن فیه درست است که وجوب تعلّم عقلی است و شارع نمی‌تواند آن را بردارد ولی این وجوب تعلّم از باب دفع ضرر محتمل است و شارع نسبت به صبی تأمین داده و گفته که صبی بر افعالش مؤاخذه نمی‌شود و یکی از افعالش ترک تعلّم است پس صبی بر ترک تعلّم مؤاخذه نمی‌شود وقتی شارع نسبت به ترک تعلّم صبی تأمین داد موضوع حکم عقل که ضرر محتمل باشد برداشته می‌شود.

نکته چهارم: آیا وجوب تعلّم عقلی است یا شرعی؟

۱- الأجدود ۱: ۲۲۲.

۲- المحاضرات ۲: ۲۰۵.

وجوب را به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می‌کنند و وجوب عقلی را به دو قسم وجوب عقلی و شرعی تقسیم می‌کنند و وجوب عقلی را به دو قسم وجوب عقلی نظری و وجوب عقلی عملی تقسیم می‌کنند، مراد از وجوب عقل نظری ضرورت است مثل وجوب مقدمه، و مراد از وجوب عقل عملی یعنی حسن، و گاهی ترک فعل متصف به قبح می‌شود و گاهی ترک عمل متصف به قبح نمی‌شود مثلاً اتفاق حسن است و ترک آن قبیح نیست ولی اطاعت حق تعالی حسن است و ترک آن قبیح است. آن وجوب عقل عملی که در اصول بسیار مطرح است و ترک آن قبیح است. آن وجوب عقل عملی که در اصول بسیار مطرح است وجوب دفع ضرر محتمل است و بین علماء اختلاف است که وجوب دفع ضرر محتمل آیا وجوب عقلی است یا وجوب فطری است، اگر گفتیم وجوب عقلی است پس واجبات به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می‌شوند و اگر گفتیم وجوب دفع ضرر محتمل فطری است واجبات به سه دسته عقلی و شرعی و فطری تقسیم می‌شوند، و مشهور وجوب دفع ضرر محتمل را عقلی دانسته‌اند. و وجوب شرعی به سه قسم تقسیم می‌شود: وجوب نفسی (مثل وجوب عمل بر طبق اماره)، و گاهی در مقابل وجوب استقلالی وجوب ضمنی اطلاق می‌شود که یک وجوب تحلیلی بوده و عقل آن را تحلیل می‌کند و خارجیتی ندارد و در شرع این قسم از وجوب را نداریم، پس وجوب برینج قسم است: ۱- وجوب عقل نظری، ۲- وجوب عقل عملی، ۳- وجوب شرعی نفسی، ۴- وجوب شرعی غیری، ۵- وجوب شرعی طریقی.

سؤال این است که وجوب تعلّم کدامیک از این اقسام است؟ قبل از جواب این مسأله قابل ذکر است که بین وجوب عقلی و وجوب شرعی تمایزی نیست و با هم قابل جمع هستند مانند وجوب اطاعت رسول ۹ و امام ۷، بیان این نکته در آینده می‌آید.

خطباتی که از شارع صادر می‌شود به دو دسته تقسیم می‌شود خطاب مولوی که در آن مولی اعمال مولویت کرده است یا به عنوان حکم تکلیفی یا حکم وضعی، و خطاب ارشادی که در آن اعمال مولویت نشده است مثل اطیعوا الله، و تعبیر به وجوب مولوی و وجوب ارشادی تسامحی است و باید خطاب مولوی و ارشادی یا امر مولوی و ارشادی تعبیر شود.

اما اصل بحث که وجوب تعلّم چه وجوبی است؟ وجوب تعلّم از ناحیه عقلی تنها احتمال وجوب عقل نظری در آن است یعنی وقتی می‌خواهم احراز امتثال کنم باید تعلّم کنم، اما آیا تعلّم وجوب شرعی دارد یا نه وجوب شرعی منحصر در وجوب نفسی و غیری و

طریقی است، و جوب تعلّم و جوب گیری نمی‌تواند داشته باشد زیرا وجوب گیری در اصطلاح مقدّمه‌ی وجودی یک واجب نفسی است و فرض است که تعلّم مقدّمه‌ی وجودی نیست بلکه اگر در جایی عادهً محال باشد که بدون تعلّم واجب نفسی ایجاد شود تعلّم می‌تواند وجوب گیری داشته باشد. اما وجوب نفسی معنایش این است که خود عمل به خاطر داشتن ملاک واجب باشد ولی این خلاف ظاهر است زیرا متفاهم از تعلّم و امثال آن این است که خود این‌ها ملاک ندارند و این‌ها جنبه طریقی دارند پس منحصر در وجوب طریقی می‌شود یعنی شارعی این عمل را نه به خاطر ملاک و نه به خاطر واجب دیگر واجب نمی‌کند بلکه می‌خواهد تکلیف واقعی را منجز کند و راه عذر را ببندد به نحوی که اگر تکلیف واقعی از جهت ترک تعلّم مخالفت شد شخص مستحق عقوبت باشد این تنجیز واقع از مثل خطاب وجوب تعلّم متفاهم عرفی است لذا می‌گوییم در شبهات حکمیه من الان نمی‌دانم شرب تنن در شریعت حرام است یا حلال است چرا من نمی‌توانم به رفع مالا یعلمون تمسک کنم قبل از این که فحص کنم و بدون این که به ادلّه و مظاف یک بیانی از شارع و معصومین رجوع کنم و از آن حکم شرب تنن را استفاده کنم و احتمال می‌دهم که از آن عناوین حکم شرب تنن را بتوانم استفاده کنم، لذا بدون فحص نمی‌توانم به حدیث رفع مالا یعلمون تمسک کنم زیرا ادلّه‌ی وجوب تعلّم تکلیف واقعی را برای من منجز کرد و من باید فحص کنم، اگر فحص کردم و به نتیجه نرسیدم می‌توانم به حدیث رفع تمسک کنم، لذا در ما نحن فیه متفاهم از ادلّه‌ی (هالاً تعلّم) وجوب طریقی است (یعنی للتنجیز)، به این معنا که اگر در اثر ترک تعلّم به مخالفت واقعیه رسیدیم معذور نیستیم، و ادلّه‌ی (هالاً تعلّم) حاکم بر حدیث رفع است و چون روایات (هالاً تعلّم) در مورد شبهه حکمیه است در شبهات موضوعیه ترک تعلّم محذوری ندارد و فحص در آن لازم نیست مثلاً نمی‌دانم که این مایع خمر است یا سرکه؟ بدون فحص از آن می‌توانم استفاده کنم زیرا (هالاً تعلّم) در مورد شبهات حکمیه وارد شده است، پس وجوب تعلّم وجوب شرعی طریقی دارد و در جایی که وجود واجب متوقّف بر تعلّم باشد وجوب گیری هم دارد.

تنبیه سوّم: اگر شک کردیم که آیا یک قید از قیود ماده است یا از قیود هیئت؟ مثلاً مولی به ما امر کرد (تصدّق) و من می‌دانم که این تصدّق باید در حال طهارت باشد یعنی از حدث طاهر باشم وقتی که می‌خواهم صدقه بدهم، اما نمی‌دانم این طهارت شرط وجوب و قید

هیئت است یا شرط واجب و قید ماده، اگر شرط وجوب باشد یعنی قبل از طهارت صدقه بر من واجب نیست و لازم نیست طهارت حاصل کنم و اگر شرط واجب باشد الان وجوب تصدق فعلی می شود ولی شرط واجب طهارت است که باید تحصیل کنم، اگر در موردی شک کردم که آیا این قید، قید ماده است یا هیئت، دو صورت دارد: تارةً قید در کلام متصل و بعد از خود امر آمده مثل (تصدق مع الطهارة) و تارةً قید در کلام منفصل آمده است مثلاً در یک خطاب دارد: (تصدق)، و در خطاب منفصل دارد: (لا تجزی الصدقة قبل الطهارة) پس ما در دو مقام بحث می کنیم: ۱- قید به صورت منفصل بیاید، ۲- قید به صورت متصل بیاید.

مقام اول: قید به صورت منفصل آمده است مانند مثالی که ذکر شد و من نمی دانم که طهارت قید هیئت است یا قید ماده است، در این جا دو اطلاق داریم: یکی اطلاق هیئت و دیگری اطلاق ماده اطلاق هیئت می گوید وجوب مطلق است و اطلاق ماده می گوید ماده مطلق است و من علم اجمالی دارم که یکی از این دو اطلاق مراد جدی نیست با این علم اجمالی به دو اطلاق نمی توانم تمسک کنم زیرا تقدیم هر یک ترجیح بالمرجح می شود و هر دو تساقط کرده و نوبت به علم اجمالی می رسد و مقتضای اصل عملی این است که شرط، شرط وجوب است، چون بعد از حصول قید قطعاً من علم به یک تکلیف فعلی نسبت به تصدق دارم زیرا اگر شرط، شرط وجوب باشد تصدق فعلی است و اگر شرط، شرط واجب باشد باز هم وجوب تصدق بر من فعلی است این صورت مشکل ندارد، مشکل در صورت قبل از طهارت است که من نمی دانم الان تصدق بر من فعلی و واجب است یا نیست، اگر تکلیف مشروط باشد الان تصدق بر من واجب نیست چون شرط هنوز فعلی نشده است پس وجوب هم فعلی نشده است و اگر قید، قید ماده باشد تکلیف الان بر من فعلی است در این صورت - یعنی قبل از حصول طهارت - بر من لازم نیست که بروم تحصیل طهارت کنم تا صدقه بدهم در نتیجه ما نحن فیه بالمآل با شرط وجوب و هیئت یکی می شود.

در این مورد وجوهی برای تقدیم اطلاق هیئت بر اطلاق ماده ذکر شده است که نتیجه آنها فعلیت وجوب و لزوم تحصیل شرط است:

وجه اول: ما یک اطلاق شمولی داریم و یک اطلاق بدلی داریم اطلاق شمولی همه ی افراد را می گیرد و اطلاق بدلی یک فرد را علی البدل شامل می شود، اطلاق هیئت دائماً اطلاق شمولی است چون معنایش این است که در (اکرم العالم) مفاد هیئت وجوب است و

این وجوب ثابت است چه زید بیاید چه نیاید، اما نسبت به ماده دائماً اطلاق بدلی است مطلوب در مثال صرف الوجود اکرام است یعنی یکی از مصادیق اکرام عالم مطلوب است، در دوران امر بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی، اطلاق شمولی مقدم است زیرا ظهور اطلاق شمولی اقوی است چون ظهورش به وضع است.

این وجه درست نیست و هیچ فرقی بین ظهور اطلاق شمولی و ظهور اطلاق بدلی نیست چون هر دو اطلاق به مقدمات حکمت ثابت است لذا قید می‌تواند قید ماده باشد یا قید هیئت باشد.

وجه دوم: گفته شد ما باید اطلاق ماده را قید بزینم چون اگر هیئت را قید بزینم لامحاله ماده هم قید می‌خورد بنابراین در تقييد اطلاق هیئت دو تقييد حاصل می‌شود، زیرا اگر وجوب تصدق قید خورد ماده هم که تصدق باشد باید قید بخورد و اطلاق شود، اما اگر اطلاق ماده را قید بزینم یک تقييد می‌شود و چون تقييد خلاف ظاهر است در موارد خلاف ظاهر به اقل اکتفاء می‌شود که ارتکاب یک تقييد باشد و آن تقييد ماده است.

این وجه هم درست نیست زیرا در موارد تقييد هیئت ماده تقييد پیدا می‌کند نه این که تقييد. وزان تقييد و تقييد وزان تخصیص و تخصیص است و تخصیص خلاف ظاهر نیست، پس در ما نحن فیه دو تا تقييد نداریم، بله اگر هیئت را تقييد بزینم ماده متقييد می‌شود.

وجه سوم: قبل از بیان این وجه مقدمه‌ای لازم به ذکر است و آن این است که تعارض را به تعارض بالذات و تعارض بالعرض تقسیم کرده‌اند، تعارض بالذات جایی است که دو خطاب در مضمون باهم تعارض دارند مثلاً یک خطاب می‌گوید (اکرم العالم)، و خطاب دیگر می‌گوید (لا تکرم الفاسق) مقتضای اطلاق خطاب اول وجوب اکرام عالم فاسق است و مقتضای اطلاق خطاب دوم حرمت اکرام عالم فاسق است و این‌ها با هم تنافی دارند، گاهی دو خطاب ذاتاً با هم هیچ تنافی ندارند مثلاً یک خطاب می‌گوید (اکرم العالم) و خطاب دوم می‌گوید (اکرم الهاشمی)، ولی من علم اجمالی دارم که فاسق یا از تحت (العالم) خارج شده و یا از تحت (الهاشمی) خارج شده است، مقتضای اطلاق (اکرم العالم) وجوب اکرام عالم فاسق است و مقتضای اطلاق (اکرم الهاشمی) وجوب اکرام الهاشمی فاسق است، منتهی با وجود علم اجمالی یکی از این دو اطلاق ساقط است، بین این دو خطاب تعارض بالعرض پیش می‌آید و نتیجه‌اش این است که دلیلی بر وجوب اکرام الهاشمی فاسق و وجوب اکرام عالم

فاسق نداریم و باید به اصل عملی رجوع کنیم ما نحن فیه از قسم تعارض بالعرض است، اطلاق هیئت (تصدق) بر وجوب تصدق مطلقاً دلالت دارد چه تصدق باطهارت باشد یا بدون طهارت باشد، و اطلاق ماده می‌گوید: هر تصدقی مطلوب است چه تصدق با طهارت باشد و چه بدون طهارت باشد، و ما می‌دانیم که یکی از این دو اطلاق ساقط است به خاطر خطاب منفصلی که وجود دارد، این‌جا تعارض بالعرض است چون وجوب هر دو بالذات با هم تنافی ندارند و فقط به خاطر علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود به این بیان که علم تفصیلی دارم که در ناحیه‌ی ماده تصدق با طهارت واجب است و تصدق بدون طهارت قطعاً واجب نیست، زیرا قید، چه قید هیئت باشد و چه قید ماده باشد در هر دو صورت تصدق بدون طهارت واجب نیست، اما نسبت به اطلاق وجوب و تقییدش مردد هستیم، پس علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود، نظیر آن در فقه است که علم اجمالی دارم که یا وضوی من بدون مسح سر بود یا نماز بدون رکوع بود، اگر یکی از این‌ها به تنهایی ثابت بود قاعده‌ی فراغ جاری می‌شد، ولی در این علم اجمالی در حقیقت یک علم تفصیلی و یک شک بدوی است زیرا نمازی که می‌خوانم یقیناً باطل است به خاطر این که یا بدون وضوی صحیح بود یا رکوع نداشت اما نسبت به وضوء بعد از آن شک می‌کنم که مسح سر را انجام دادم یا نه؟ قاعده‌ی فراغ را جاری می‌کنم. در ما نحن فیه نمی‌دانم که طهارت قید وجوب تصدق است یا قید خود تصدق است، ولی می‌دانم که تصدق مع الطهاره بر من واجب است، زیرا طهارت چه قید واجب باشد چه قید وجوب باشد، تصدق با طهارت بر من واجب است، پس در هر صورت واجب یک حصه خاصه است که همان تصدق با طهارت باشد اما آیا وجوب مطلق یا مقید است؟ نسبت به تقیید آن شک بدوی داریم و نتیجه‌اش اطلاق است بنابراین تحصیل طهارت بر من واجب می‌شود.

این وجه هم ناتمام است، در موردی که وجوب قید دارد اختلاف است که آیا واجب نسبت به آن قید مطلق است یا مقید است یا مهمل است، اگر گفته شود: (تصدق ان جاءک زید) مجیی، زید قید هیئت است، بحث است که خود واجب یعنی تصدق، نسبت به مجیی زید یا مطلق است یا مقید است یا مهمل و عقلاً قسم رابع فرض ندارد، بعضی گفتند: در این صورت فقط یک وجه معقول است و آن هم مقید است، و مطلق ممکن نیست زیرا فرض این است که تصدق قبل از مجیی زید مطلب نیست و مهمل ممکن نیست چون گفتند اجمال امکان

ندارد و همیشه امر دائر مدار بین اطلاق و تقييد است، پس وقتی که اطلاق و اهمال ممکن نبود نتیجه تقييد می شود، روی این مینا، این ادعا در ست است زیرا در خطاب دوم گفت (لا تجزی الصدقة قبل الطهارة)، پس علم تفصیلی دارم که واجب یعنی تصدق مقید به طهارت است و شک دارم که آیا وجوب مقید هست یا نه اصل این است که مقید نیست به خاطر اصالة الاطلاق.

ما با این فرمایش موافق نیستیم و معتقدیم که ماده نسبت به قیود هیئت یا مطلق است یا مهمل است بنابراین نظریه جایی ندارد که بگوییم علم اجمالی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی منحل می شود، در ما نحن فیه احتمال می دهیم که قید، قید ماده باشد پس واجب مقید می شود و احتمال می دهیم که قید، قید هیئت باشد و ماده به لحاظ آن قید یا مهمل است یا مطلق است پس علم اجمالی منحل نمی شود. بنابراین اطلاق هیئت و اطلاق ماده با هم تعارض کرده و تساقط می کنند و نوبت به اصل عملی می رسد. مقام دوم: اگر قید متصل باشد.

دو صورت متصور است: یک دفعه قید متصل مستقل است مثل (تصدق علی فقیر و لاتجزی الصدقة قبل الطهارة) و یک دفعه قید متصل غیر مستقل است مثل (تصدق متطهراً).

اگر از قسم اول باشد مانند قید منفصل - یعنی مقام اول - اطلاق ماده و اطلاق هیئت با هم تعارض می کنند و اگر یک از دیگری اقوی باشد - یک قرینه عرفیه است که اطلاق بالوضع را مقدم می کنند، و اگر هیچ کدام اقوی نباشد، مردد بین رجوع به هیئت و رجوع به ماده است و در ناحیه هر دو مجمل می شود و نوبت به اصل عملی می رسد. و اگر از قسم دوم باشد هر دو مجمل است و نوبت به اصل عملی می رسد. بحث تنبیهات واجب معلق و واجب مشروط به پایان رسید.

تقسیم سوم واجب: واجب نفسی و واجب غیری.

در جهاتی بحث می کنیم:

جهت اول: تعریف

مشهور گفتند: واجب نفسی فعلی است که وجب لا لاجل واجب آخر و واجب غیری فعلی است که وجب لا لاجل واجب آخر.

و بعضی این‌گونه تعریف کردند که واجب نفسی در ترکش به جهت خودش عقاب است و واجب غیری واجبی است که در ترکش، به جهت غیر خودش عقاب است.

بر تعریف مشهور دو اشکال وارد شد: یکی بر واجب نفسی و دیگری بر واجب غیری. اشکال بر واجب نفسی: اکثر واجبات نفسی از تعریف خارج می‌شود زیرا هر واجب نفسی بخاطر مصلحتی که واجب التحصیل است واجب شده است مثلاً نماز واجب شد به خاطر مصلحتی که در آن هست و لازم التحصیل می‌باشد.

جواب: مراد از واجب در (لاجل واجب الآخر) واجب شرعی است، این که شما می‌گویید مصلحت و ملاک واجب التحصیل است واجب عقلی است، نماز خودش واجب شرعی است نه این که تحصیل ملاکش واجب شرعی باشد.

اشکال بر واجب غیری: تعریف این واجب به مقدمات مفوتّه نقض می‌شود بنا بر این که واجب تعلق یا واجب مشروط به شرط متأخر را قبول نکنیم مثلاً غسل قبل از طلوع فجر برای صوم شهر رمضان وجوبش — بنا بر فرض مذکور — فعلی نیست، در این صورت وجوب غسل لاجل واجب آخر نیست چون قبل از طلوع فجر واجبی نداریم.

جواب: مراد این نیست که حتماً وجوبش هم مترشح از وجوب واجب دیگر باشد بلکه در بحث مقدمه واجب گفته شد که وجوب مقدمه از همان چیزی که منشأ وجوب نفسی است ناشی می‌شود، و این ملاک است که منشأ وجوب غیری است و فرض این است که در مقدمات مفوتّه ملاک و اراده فعلی است.

جهت دوم:

اگر نسبت به واجبی شک کنیم که واجب نفسی است یا غیری؟ آیا اصلی داریم که یکی از این دو را تعیین کند، مثلاً اگر گفته شود: (اغتسل للجنابة) و شک کنیم که آیا غسل جنابت واجب نفسی است یا واجب غیری؟ مقتضای اصل در این گونه موارد چیست؟ تارةً کلام در اصل لفظی است و تارةً کلام در اصلی عملی است.

مقام اول: اصل لفظی

این بحث را قبلاً داشتیم و گفتیم که به دو اطلاق می‌توانیم تمسک کنیم و نتیجه بگیریم که این واجب، واجب نفسی است، اطلاق اول اطلاق هیئت در امر مشکوک است، امر مشکوک غسل جنابت و خطابش (اغتسل وللجنابة) است از اطلاق هیئت (اغتسل) استفاده

می‌کنیم که وجوب غسل وجوب نفسی است، زیرا وجوب مفاد هیئت است و فرض این است که هیئت مطلق است، از طرفی وجوب غیری مشروط به وجوب ذی المقدمه است یعنی وقتی بر من غسل واجب می‌شود که نماز بر من واجب باشد، ولی وجوب نفسی مطلق است، پس از اطلاق هیئت وجوب نفسی استفاده می‌شود، اطلاق دوم اطلاق ماده است یعنی اطلاق ماده‌ی خطابیه که احتمال می‌دهیم ذی المقدمه‌ی غسل باشد مثلاً می‌گوید: (اقم الصلاة)، اطلاق ماده‌ی صلاة می‌گوید صلاة بر تو واجب است مطلقاً چه قبل از آن غسل کرده باشی چه غسل نکرده باشی. پس مدلول التزامی اطلاق ماده (یعنی صلاة) این است که وجوب غسل نفسی است نه غیری.

بنابراین از این دو اصل لفظی — یعنی اطلاق هیئت در خطاب مقدمه و اطلاق ماده در خطاب ذی المقدمه — استفاده می‌کنیم که در مورد مشکوک، اصل در وجوب، وجوب نفسی است نه غیری.

مقام دوم: مقتضای اصل عملی

جایی که در دو خطاب نه اطلاق هیئت داشته باشیم و نه اطلاق ماده، مثل این که در هر دو خطاب مولی در مقام بیان خصوصیات و اجزاء و شرایط نباشد نوبت به اصل عملی می‌رسد.

مسئله شک صور زیادی دارد و ما سه صورت را که بیشتر محل ابتلاء است ذکر می‌کنیم: صورت اول این است که من احتمال می‌دهم این واجب، نفسی باشد و احتمال می‌دهم که وجوبش غیری باشد ولی بر تقدیر وجوب غیری، ذی المقدمه‌ی آن فعلی نیست مثلاً مرأه حائض که امکان جنابت در او است، اگر این مرأه جنبت شود و بداند که غسل جنابت واجب است ولی نداند که وجوبش نفسی است یا غیری؟ اگر واجب نفسی باشد و وجوبش الان که در حال حیض است فعلی است و اگر واجب غیری باشد، معنایش این است که غسل جنابت مقدمه‌ی صلاة است و چون وجوب صلاة الان فعلی نیست بلکه بعد از ایام عادت است پس وجوب غسل هم فعلی نیست، مقتضای اصل در این مورد برائت از وجوب نفسی غسل است، زیرا فرض این است که بنابر وجوب غیری، غسل وجوب فعلی ندارد ولی بنابر وجوب نفسی، غسل وجوب فعلی دارد و در موردی که شک کنیم عملی وجوب فعلی دارد یا نه؟ برائت از وجوب فعلی جاری می‌شود و نتیجه‌اش، نتیجه‌ی وجوب غیری است.

صورت دوم این است که واجب ما، مردد بین واجب نفسی و واجب غیری است ولی اگر واجب غیری باشد وجوب ذی المقدمه فعلی است مثل این که شخص نذر کرده بود در روز جمعه کار انجام دهد و فراموش کرد که متعلق نذر چه بود و مردد بین دو امر است یا نذر کرد که قبل از ظهر جمعه دو رکعت نماز بخواند یا نذر کرد که در این وقت وضوء بگیرد، پس در این مورد قبل از ظهر جمعه یا وضوء بر او واجب است یا نماز بر او واجب است. اگر نذر کرده بود نماز بخواند وضوء واجب غیری می شود و اگر نذر کرده بود وضوء بگیرد وضوء واجب نفسی می شود پس الان مردد است بین این که وضوء برایش واجب نفسی است یا واجب غیری است، و اگر واجب غیری باشد وجوب ذی المقدمه فعلی است چون فرض این است که الان قبل از زوال روز جمعه است، ما نحن فیه از موارد انحلال علم اجمالی است و باید به متیقن اخذ شده و نسبت به مشکوک برائت جاری شود، زیرا اگر وضوء نگیرد چه نماز بخواند چه نماز نخواند مستحق عقوبت است اگر چه متعلق نذرش نماز بوده باشد، پس یقیناً وضوء باید بگیرد ولی نسبت به نماز شک بدوی می شود و برائت در این مورد جری می شود پس نتیجه‌ی این صورت وجوب نفسی وضوء است.

صورت سوم این است که شخص می داند که دو عمل بر او واجب است یعنی می داند که هم وضوء و هم نماز بر او واجب است و در ناحیه‌ی اطلاق و اشتراط این دو واجب یکسان هستند یعنی اگر نماز به لحاظ زوال مشروط است وضوء هم به این لحاظ مشروط است و اگر نماز به لحاظ استطاعت مطلق است وضوء هم به این لحاظ مطلق است، ولی نمی داند که وجوب وضوء نفسی است یا غیری. و احتمال می دهد که وجوبش غیری باشد - ثمره اش این است که اگر وضوء واجب نفسی باشد شخص می تواند اول نماز بخواند و بعد وضوء بگیرد ولی اگر وضوء واجب غیری باشد اول باید وضوء بگیرد و بعد نماز بخواند.

مرحوم میرزای نائینی^۱ فرمود: شک ما در این مورد برمی گردد به این که واجب (یعنی صلاة) مطلق است یا مقید؟

اگر مطلق باشد وضوء را هم می توان قبل از نماز انجام داد و هم می توان آن را بعد از نماز انجام داد، و اگر مقید باشد حتماً باید وضوء را قبل از نماز انجام داد، در این مورد ما برائت از تقیید را جاری می کنیم.

^۱ - الأجداد: ۱: ۲۴۸.

مرحوم آقای خویی^۱ این فرمایش را نپذیرفتند و گفتند:

برائت از صلاۀ متقیّد به و ضوئ با برائت از وجوب و ضوئ معارض است، به عبارت دیگر برائت از وجوب غیرى و ضوئ با برائت از وجوب نفسى و ضوئ معارض است، زیرا علم اجمالى داریم که بر من یا نماز مقید به و ضوئ واجب است و یا خود و ضوئ واجب است، شما برائت از صلاۀ متقیّد به و ضوئ را جاری کردید در حالی که برائت از وجوب و ضوئ هم جاری می‌شود و با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و نوبت به احتیاط می‌رسد و احتیاط این است که اول و ضوئ بگیریم و بعد نماز بخوانیم.

مرحوم آقای صدر^۲ در این نزاع طرف مرحوم میرزای نائینی را گرفته و حق را به ایشان داده است و فرمود: برائت از وجوب صلاۀ متقیّد به و ضوئ یا برائت از وجوب نفسى و ضوئ تعارض ندارند زیرا اصول عملیه هیچ‌گاه واقع را بر ما معین نمی‌کنند بلکه فقط وظیفه عملی هستند و تنجیز و تغدیر می‌آوردند، ما وقتی به برائت از وجوب صلاۀ متقیّد به و ضوئ تمسک می‌کنیم که بخواهیم نماز بخوانیم زیرا اصول عملیه همیشه در موارد عمل جاری می‌شوند، معنای برائت از وجوب سوره در نماز این است که اگر مکلف در نمازش سوره بخواند عقاب ندارد نه این که اگر نماز بخواند عقاب ندارد در حق این شخص برائت جاری نمی‌شود، بنابراین وقتی می‌توانم برائت از وجوب نماز با و ضوئ را جاری کنم که بخواهم نماز بخوانم و از طرفی برائت از وجوب نفسى و ضوئ نسبت به کسی جاری می‌شود که نماز نمی‌خواند و نسبت به شخصی که نماز می‌خواند برائت از وجوب نفسى و ضوئ جاری نمی‌شود، زیرا کسی که نماز را بدون و ضوئ بخواند قطعاً مستحق عقوبت است به خاطر این که یا وجوب نفسى و ضوئ را ترک کرده و یا وجوب نفسى نماز متقیّد به و ضوئ را ترک کرده است و در اصول گفته شد همان طوری که برائت از اصل تکلیف جاری می‌شود برائت از تکلیف زائد هم جاری می‌شود، مثلاً علم دارید که مایع داخل لیوان متنجّس است منتهی احتمال می‌دهیم که این لیوان مایعش غصبی باشد، آیا برائت از غصبیت جاری می‌شود یا نه؟ در اصول گفته شد برائت جاری می‌شود، چون اگر فقط متنجّس باشد یک عقاب دارد و اگر غصبی هم باشد دو عقاب دارد، شارع با برائت در مورد دفع ضرر زائد است. و برائت از تقیید نسبت به کسی که

۱- المحاضرات ۲: ۲۲۵.

۲- البحوث ۲: ۲۲۶.

می‌خواهد نماز بخواند جاری می‌شود و برائت از واجب نفسی نسبت به کسی جاری می‌شود که نمی‌خواهد نماز بخواند، لذا این دو برائت با هم تعارض نمی‌کنند، این در جایی است که واقع نخواهد در خارج تکرار شود، اگر امروز امر مردد بین نماز متقید به وضوء است و فردا نیز همین‌طور باشد اگر بخوایم هر روز برائت از تقیید را جاری کنیم این از موارد مخالفت تدریجی با علم اجمالی می‌شود.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم چون درست است که اگر نخواهیم نماز بخوانیم برائت از تقیید جاری نمی‌شود، ولی اگر بخوایم نماز بخوانیم هر دو برائت جاری می‌شود، نتیجه‌ی برائت از تقیید این است که می‌توانم نماز بدون وضوء بخوانم ولی نتیجه‌اش این نیست که بعد از نماز می‌توانم وضوء نگیرم چون نیست به این جهت تأمین نمی‌دهد، و برائت از وجوب نفسی وضوء نتیجه می‌دهد که اگر بعد از نماز وضوء نگرفتی عقاب نمی‌شود، اما اگر قبل از نماز وضوء نگیری و نماز بدون وضوء بخوانی عقاب نشوی، برائت از وجوب نفسی وضوء نسبت به این جهت ساکت است و بیان ندارد، چون احتمال دارد که وضوء وجوب‌گیری داشته باشد، پس این دو برائت، هر دو جاری است و من علم دارم که یا نماز بدون وضوء بر من واجب است و یا وضوء بعد از نماز بر من واجب است و اگر نماز بخوانم و نه قبل از آن و نه بعد از آن وضوء نگیرم قطع به مخالفت تکلیف واقعی دارم و این قطع از ناحیه‌ی این دو برائت ایجاد می‌شود، پس در این مسأله دو برائت — یعنی برائت از تقیید و برائت از وجوب نفسی — با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند همان‌گونه که مرحوم آقای خوئی فرمودند.

این تمام کلام ما در جهت دوم بود.

جهت سوم: مسأله ثواب و عقاب در واجب‌گیری

سه امر نزد قوم مسلم است: یکی این که ترک واجب‌گیری موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه منجر به ترک واجب‌نفسی می‌شود، امر دوم این است که ترک واجب‌نفسی استحقاق عقاب می‌آورد، و امر سوم این است که بر انجام واجب‌نفسی ثواب مترتب می‌شود. در مقابل این سه امر مسلم دو امر مورد اختلاف است: امر اول این است که ترتب ثواب بر واجب‌نفسی از باب استحقاق است یا از باب تفضّل است؟ و امر دوم این است که آیا در

اتیان واجب گیری — به قصد توصل به واجب نفسی — ثواب مترتب است یا نه؟، پس در دو مقام بحث می‌کنیم.

قبل از ورود به این بحث تذکر دو نکته لازم است:

نکته اول این است که استحقاق ثواب و استحقاق عقاب به دو معنا است مراد از استحقاق عقاب این نیست که عاصی حق مطالبه‌ی عقاب را داشته باشد، بلکه مراد این است که خداوند متعال حق عقاب دارد یعنی عقاب عاصی از طرف خداوند قبیح نیست، و استحقاق ثواب یعنی شخص حق مطالبه‌ی ثواب دارد و اگر خداوند به او ثواب را اعطاء نکند قبیح است.

نکته‌ی دوم این است که مسأله‌ی استحقاق ثواب و عقاب مبتنی بر مسأله حسن و قبح عقلی است، پس اگر کسی منکر حسن و قبح عقلی شد استحقاق ثواب و عقاب بی‌معنا است چون بنابر حسن و قبح عقلی و ذاتی، موضوع آن فعل اختیاری است فاعل هر که می‌خواهد باشد و موضوع م موصوف حسن و قبح عقلایی و اعتباری فقط فعل اختیاری انسان است و استحقاق ثواب و عقاب مربوط به فعل خداوند است که به حسن و قبح عقلی مربوط است. پس در نزد منکرین حسن و قبح عقلی مسأله استحقاق ثواب و عقاب بی‌معنا است.

مقام اول: ترتیب ثواب در واجب نفسی از باب استحقاق است یا تفضّل.

مرحوم آقای خویی به اکثر متکلمین نسبت دادند که این مسأله را از باب استحقاق ثواب دانسته‌اند، و به مرحوم شیخ مفید نسبت دادند که آن را از باب تفضّل دانسته است. کسانی که گفتند از باب استحقاق است آن را مانند استحقاق اجیر نیست به اجرت دانسته‌اند، در مقابل مرحوم شیخ مفید فرمود: هیچ استحقاقی برای عبد ایجاد نمی‌شود چون اگر اطاعت و امتثال کردیم وظیفه‌ی ما بود و اگر خداوند متعال خواست از باب تفضّل به ما اجر و ثواب می‌دهد، زیرا انجام واجبات و ترک محرمات به خاطر مصلحتی و یا ترک مفسده‌ای است که به خود ما برمی‌گردد بنابراین استحقاق ثواب در کار نیست.

مرحوم آقای خویی^۱ فرمودند: اگر مراد از استحقاق ثواب استحقاقی باشد که اکثر فقهاء قائل شدند مانند استحقاق اجیر در مقابل اجرت، سخن درست نیست زیرا ما به وظیفه‌ی خود عمل کرده‌ایم و معنا ندارد که در مقابل وظیفه‌ی خود حقی برگردان خدا داشته باشیم، و

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۲۹.

اگر مراد از استحقاق، اهلیت ثواب باشد سخن درستی است، و بعید نیست کسانی که گفتند استحقاق دارد مرادشان اهلیت است و جناب مرحوم شیخ مفید که گفت استحقاق ندارد استحقاقی که مانند استحقاق اجیر نسبت به اجرت باشد را نفی کرده است، پس نزاعی در بین نیست.

به نظر ما بعید به نظر می‌رسد که مراد از استحقاق - برطبق قائلین به آن - اهلیت باشد خصوصاً این که اهلیت یک معنای مبهمی دارد و برای همه افراد وجود دارد حتی عاصی هم اهلیت تفضل دارد، مراد قائلین به استحقاق این است که ترک ثواب قبیح است و مراد قائلین به تفضل این است که ترک ثواب قبیح نیست.

قبلاً اشاره کردیم که این نزاع مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و اگر ما قائل به حسن و قبح عقلایی شدیم استحقاقی در کار نیست حال اگر قائل به حسن و قبح عقلی شویم ترک ثواب عقلاً بر خداوند متعال قبیح نیست مگر در دو مورد: یک مورد قطعاً قبیح است و آن در جایی است که خداوند متعال وعده به ثواب داده است و به خاطر خلف وعده ترک ثواب قبیح است نه این که ترک ثواب از باب استحقاق قبیح باشد.

ان قلت: در مواردی خلف وعده قبیح نیست مثل مواردی که خداوند متعال با وعده‌ی بهشت و ترسیم آن در افراد اشتیاق به عمل صالح ایجاد می‌کند و این به خاطر مصلحت خود عباد است که به آنها وعده داده است نه این که وعده داد تا بخواهد به وعده‌اش عمل کند مانند وعده‌ی پدر به فرزند که مثلاً اگر دارویش را بخورد برایش چیزی می‌خرد ولی آن چیز به مصلحت فرزند نیست به همین خاطر بعد از این که فرزند دارو را خورد آن را نمی‌خرد. قلت: اولاً اگر وعده برای تشویق به انجام تکالیف باشد خود تهدید به عذاب و عقاب در انجام واجبات و ترک محرّمات کافی است، و ثانیاً بعضی از انسان‌ها به لذائذ فکر می‌کنند نه به آلام و عذاب و به خاطر رسیدن به لذائذ اعمال را انجام می‌دهند، و این که پدر وعده داده به مصلحت فرزند نیست به همین خاطر خلف وعده می‌کند و یک وقت پدر وعده می‌دهد و قدرت انجامش را ندارد، در این دو مورد خلف وعده قبیح نیست و اگر وعده به مصلحت بچه باشد و قدرت انجام آن را هم داشته باشد خلف وعده قبیح است و در مورد ثواب از طرف خداوند متعال هم مصلحت هست و هم خداوند متعال قدرت برانجام آن را دارد.

مورد دوم جایی است که قبح آن مشکوک است و این در جایی است که اگر خداوند متعال ترک ثواب کند یک دفعه از عاصی هم ترک عقاب می‌کند و یک دفعه از عاصی ترک عقاب نمی‌کند، در صورت اول ترک ثواب قبیح نیست ولی در صورت دوم که عاصی و مطیع یکسان می‌شوند این محل شبهه است که این تسویه بین مطیع و عاصی قبیح است یا خیر؟ مقام دوم: اگر مقدمه‌ای را به قصد وصول به واجب نفسی انجام دادیم مثلاً به سمت مکه حرکت کردیم تا در آنجا اعمال حج را انجام دهیم آیا برانجام مقدمه با قطع نظر از ذی المقدمه ثواب مترتب است یا نه؟

مرحوم آخوند^۱ و مرحوم میرزای نائینی گفتند: طی مسافت برای حج ثواب ندارد بلکه به خاطر واجب نفسی ثواب می‌برد.

ان قلت: کسی که از چین - مثلاً - حرکت می‌کند و به حج می‌رود ثوابش بیشتر است از کسی که در مکه بسر می‌برد و حج انجام می‌دهد.

قلت: بله ثواب شخص اول بیشتر است و این ثواب بیشتر به خاطر طی مسافت نیست بلکه به خاطر این است که حج او احمر و اشقّ از حج کسی است که در مکه بسر می‌برد. در مقابل مرحوم آقای خوئی قائل شدند که اگر کسی مقدمه را به قصد حصول ذی المقدمه انجام دهد به او ثواب می‌دهند به دو دلیل:

۱- در باب اطاعت الهی مصلحتی نیست که به خداوند متعال برسد بلکه اعمالی که انجام می‌دهیم به خاطر مصالح خودمان است و عبادت شمرده می‌شود چون مصداق تعظیم خداوند متعال است.

۲- اگر کسی طی مسافت کرد و برای انجام اعمال حج به مکه رفت و اتفاقاً آنجا به مانعی برخورد کرد و نتوانست اعمال حج را انجام دهد - مثلاً از دنیا رفت - با این که اعمال حج را انجام نداد به او ثواب می‌دهند و کسی در این جهت تردیدی ندارد، پس معلوم می‌شود که خود مقدمه ثواب دارد.

از هر دو دلیل جواب داده شد:

اما جواب دلیل اول: درست است که تعظیم خداوند متعال موجب استحقاق ثواب است، اما سؤال این است که کسی که طی مسافت می‌کند و حج انجام می‌دهد یک تعظیم می‌کند

^۱ - الکفایة: ۱۱۰.

یا دو تعظیم انجام می‌دهد؟ جواب این است که یک تعظیم انجام می‌دهد که به صورت ممتد است.

اما جواب دلیل دوم: اولاً اگر شخص به مکه رفت و از انجام حج پشیمان شد آیا به او ثواب می‌دهند؟ خیر، و ثانیاً اگر شروع به تعظیمی بکنیم و در اثناء به خاطر عذری نتوانیم عمل را تمام کنیم در عرف آن را تعظیم می‌گویند، در طی مسافت نیز همین‌گونه است که شروع به عبادت کرد و در اثناء به خاطر عذری — از دنیا رفتن — نتوانست عمل را تمام کند، استحقاق ثواب در این موارد به خاطر مقدمه نیست بلکه به خاطر واجب نفسی است.

پس در این مسأله حق با مرحوم آخوند و مرحوم میرزای نائینی است. جهت چهارم: وجه عبادیت طهارت ثلاث (وضوء و غسل و یتمم) این سه از مقدمات نماز یا طواف یا امثال این‌ها هستند و زمانی مقدمه هستند که به نحو عبادی یا قربی انجام گیرند.

شبهه‌ای در این‌جا مطرح شده است که خود این طهارات واجب نفسی نیستند و حد اکثرش این است که این‌ها واجب غیر هستند و گفتیم که واجب غیری خودش ملاک ندارد و به خاطر توصل به واجب دیگر است، با این حال چرا این طهارات ثلاث باید باید به نحو قربی و عبادی انجام گیرند، شبهه این نیست که ما نسبت به طهارت ثلاث امر نفسی نداریم پس چگونه این‌ها را به نحو قربی انجام دهیم، شبهه این نیست چون در قربی انجام دادن یک عمل وجود امر به آن لازم نیست، مثلاً اول شب زود می‌خوابید دادن یک عمل وجود امر به آن لازم نیست، مثلاً اول شب زود می‌خوابید تا سحر بیدار شده و مشغول تهجد شوید این زود خوابیدن یک عمل قربی است — با این‌که نه واجب نفسی است و نه واجب غیری است — این عمل قربی است چون این عمل به خاطر نماز خواندنی است که خودش امثال امر مولی است پس در عمل قربی وجود امر ولو غیری نیاز نیست، شبهه این است که مقدمه‌ی نماز و ضوی قربی است یعنی به این نحو که بما هو تعبّدی است به عنوان شرط قرار گرفتن است در حالی که امر نفسی به آن تعلق نگرفته است و امری که به طهارت تعلق گرفته است امر غیری است و امر غیری هم دائماً توصلی است، پس چرا طهارت ثلاث باید به نحو قربی اتیان شود؟ با این بیان جواب مرحوم آخوند و مرحوم آقای خوئی کامل به نظر نمی‌رسد.

مرحوم آخوند^۱ جواب دادند که قربیت از یک امر استحبابی تعبّدیت را درست می‌کند اما لزوم قربیت را از کجا آورده است لزوم طهارات ثلاث از امر غیری این‌ها می‌آید اما لزوم قربیت در این‌ها از کجا می‌آید.

مرحوم آقای خویی^۲ فرمود: برای قربی شدن وضوء دو راه داریم: یکی آن که آن را به قصد امتثال امر استحبابی خود وضوء ایجاد کنیم و دیگر این که به این داعی انجام دهیم که بخواهیم آن امر نفسی را امتثال کنیم یعنی چون می‌خواهیم نماز بخوانیم وضوء بگیریم. این جواب هم قربیت را درست کرد ولی لزوم قربیت در این‌ها را درست نکرد، بحث در کیفیت قربی شدن طهارات ثلاث نیست بلکه بحث در این است که لزوم قربیت این‌ها از کجا آمده است.

مرحوم میرزای نائینی^۳ قائل است که ما نسبت به وضوء و غسل امر استحبابی داریم ولی نسبت به تیمم امر استحبابی نداریم. و مشهور می‌گویند: تیمم استحباب نفسی دارد به‌خاطر جمع بین دو دلیل که یکی آیه‌ی شریفه‌ی (ان الله يحب المتطهرین) و دیگری روایت (التراب احد الطهورین) است، از روایت بدست می‌آید که کسی که تیمم می‌کند متطهر است و آیه شریفه هم می‌فرماید: خداوند متطهرین را دوست می‌دارد.

در جواب این شبهه گفته می‌شود که این توصلیت که در واجب غیری گفتیم با توصلیتی که در مقابل تعبّدیت است اشتباه می‌شود و توصلیت اول با تعبّدیت قابل جمع است کما این که با توصلیت دوم هم جمع می‌شود چون توصلیت اول — توصلیت واجب غیری — به معنای توصل به ذی‌المقدمه است، پس واجب غیری هم با تعبّدیت و هم با توصلیت جمع می‌شود.

سابقاً گفتیم که مقدمه در یک تقسیم به مقدمه‌ی وجود — مثل مشی به سوی مکان انجام حج — و مقدمه‌ی صحت — مثل وضوء برای نماز — تقسیم می‌شود و گفتیم مقدمه‌ی صحت در محل بحث داخل است چون به مقدمه‌ی وجود برمی‌گردد، در مقدمه‌ی وجودی نمی‌توانیم مقدمه‌ای را پیدا کنیم که در آن عبادیت و قربت لازم باشد، اما مقدمه‌ی صحت

۱- الکفایة: ۱۱۱.

۲- المحاضرات ۲: ۲۳۶.

۳- الأجداد ۱: ۲۵۵.

که شرطیت آن تابع اخذ شارع است آیا باید به نحو قربی اتیان شود یا به نحو غیر قربی هم می‌تواند اتیان شود، این تابع اخذ شارع است و هرگونه که شارع آن را اخذ کند و یا حصّه‌ای از آن را اخذ کند، اما این که از کجا می‌گوییم در نماز، غسل و وضوء و تیمم قربی است قبلاً گفتیم که تعبّدیت و توصلیت واجبات را از مرتکبات متشرعه بدست می‌آوریم و در ارتکاز متشرعه این طهارت به نحو قربی در نزد شارع اخذ شده‌اند و در انجام آنها دو راه داریم: یا به قصد امتثال امر استحبابی آنها را انجام دهیم و یا به نیت امتثال امر نماز آنها را انجام دهیم. این تمام کلام در جهت چهارم بود.

جهت پنجم: صیانت و جوب گیری

علمای ما در یک نکته با هم اتفاق دارند و آن نکته این است که اگر ذی المقدمه مشروط به شرطی باشد وجوب مقدمه هم - بنابر وجوب آن - مشروط به آن شرط است، مثلاً شرط وجوب حج استطاعت است وجوب گیری مقدمه آن هم که طی مسافت است مشروط به استطاعت می‌باشد در همه‌ی مقدمات واجب این مطلب مورد اتفاق است، تمام کلام در این است که آیا غیر از شرط وجوب نفسی، وجوب گیری شرط دیگری دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا ملازمه‌ی بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه را مطلقاً قائلیم یا ملازمه‌ی بین این دو را با یک شرطی قائلیم، به عبارت سوم طرف ملازمه وجوب مطلق مقدمه است یا وجوب مشروط آن.

در این مسأله اقوالی هست که به آن اشاره می‌کنیم:

قول اول این است که واجب گیری، غیر از شروطی که برای وجوب نفسی است قیدی ندارد مثلاً واجب نفسی نماز و واجب گیری وضوء را در نظر بگیریم وجوب وضوء یک شرط دارد که زوال باشد و این شرط شرط واجب نفس است. این قول مشهور است.

قول دوم از مرحوم صاحب معالم^۱ است. ایشان فرمود: وجوب گیری یک شرطی دارد که در وجوب نفسی نیست و آن شرط این است که مکلف اراده‌ی اتیان ذی المقدمه را داشته باشد مثلاً الان اذان ظهر شد و بر زید و عمرو - مثلاً - نماز ظهر واجب شد، زید تصمیم دارد که نماز ظهر را بخواند پس وضوء بر او واجب است ولی عمرو تصمیم بر خواندن نماز ندارد پس وضوء بر او واجب نیست فقط نماز بر او واجب است وضوء بر او واجب نیست چون شرط

^۱ - المعالم / المحاضرات ۲: ۱۷۱.

وَجوب مقدّمه اراده‌ی اتیان ذی المقدمه است. بنابراین قول ملازمه بین وجوب نفسی ذی المقدمه و وجوب غیرى مقدّمه مشروط به اراده‌ی اتیان ذی المقدمه وجود دارد.

مرحوم آقای خوئی^۱ بر مرحوم صاحب معالم اشکال گرفته و فرمودند: این شرطی که ایشان گفتند عقلاً محال است زیرا در این صورت تفکیک بین متلازمین لازم می‌آید، ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدّمه وجود دارد ولی بنابر فرمایش ایشان لازم می‌آید که با زوال وجوب نفسی نماز با شد ولی وجوب غیرى و ضوء نیاید یعنی احد المتلازمین بیاید و متلازم دیگر نیاید و این تفکیک در متلازمین اسن که محال است.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام نیست زیرا بر اساس فرمایش صاحب معالم تلازم مشروط است و ملازمه وقتی است که مکلف اتیان ذی المقدمه را اراده کرده باشد.

و فرمایش صاحب معالم نیز تمام نیست، کسانی که قائل به ملازمه شدند به احد الملائکین قائل به آن شدند یا به ملاک توقف وجود ذی المقدمه بدون حصول مقدّمه، و هر دو ملاک در مثال مذکور وجود دارد هم در زید که خواندن نماز را اراده کرده و هم در عمرو که خواندن نماز را اراده نکرده است در هر دو هم ملاک توقف وجود دارد و هم ملاک توصل وجود دارد.

قول سوم به مرحوم شیخ منسوب است، اصل کلام را ایشان فرمود ولی چون کلامش مجمل است هرکسی تفسیری از کلام ایشان دارد ایشان فرمود: واجب حصّه‌ای از مقدّمه است حصّه‌ای که به قصد توصل به ذی المقدمه اتیان شود مثلاً وضوء دو صورت دارد یک وقت برای نماز خواندن و وضوء می‌گیریم و یک وقت برای قرائت قرآن و وضوء می‌گیریم، اگر به قصد خواندن نماز و وضوء گرفتیم و وضوء واجب غیرى است پس ملازمه است بین وجوب نفسی ذی المقدمه و بین وجوب غیرى مقدّمه‌ای که به قصد توصل به ذی المقدمه انجام شود، بنابراین و ضویی که به قصد خواندن قرآن گرفته می‌شود اگر با آن نماز خوانده شود خود وضوء واجب غیرى نیست ولی مسقط تکلیف است، با تحقق زوال هم بر من نماز واجب می‌شود و هم وضوء به قصد توصل به نماز، به وجوب غیرى واجب می‌شود، وقتی وضوء را برای خواندن قرآن کریم این وضوء کاری می‌کند که دیگر وضوء به قصد توصل به نماز بر من واجب غیرى نمی‌شود.

^۱ - المحاضرات ۲: ۱۷۱.

برفرمایش مرحوم شیخ اشکالات عدیده‌ای وارد شد و به نظر ما عین اشکال بر صاحب معالم بر ایشان نیز وارد است و آن اشکال این است که ملاک ملازمه یا توقف است و یا توصل، و هر کدام که باشد یک طرف ملازمه طبیعی مقدمه است نه حصه‌ای از آن. قول چهارم (از مرحوم صاحب فصول)

ایشان فرموده است که اگر قائل به وجوب مقدمه‌ی واجب شویم فقط مقدمه‌ی موصله واجب است. لازم به ذکر است که هر مقدمه‌ای که در خارج محقق می‌شود از دو حال خارج نیست یا بعد از آن ذی المقدمه ایجاد می‌شود یا ذی المقدمه ایجاد نمی‌شود، اگر ذی المقدمه بعد از تحقق مقدمه ایجاد شد به این مقدمه، مقدمه‌ی موصله گفته می‌شود و اگر ذی المقدمه بعد از آن ایجاد نشد به مقدمه، مقدمه‌ی غیر موصله گفته می‌شود مثلاً اگر بعد از وضوء نماز خوانده شود وضوء مقدمه‌ی موصله است و اگر بعد از آن نماز خوانده نشود وضوء مقدمه‌ی غیر موصله است. سؤال این است کسانی که قائل به وجوب شرعی مقدمه شده‌اند قائل‌اند که مطلق مقدمه واجب است یا این که حصه‌ی خاصه‌ای از آن که مقدمه‌ی موصله باشد واجب است پس اگر وضوء گرفتم و بعد از آن نماز خواندم این وضوء مصداق آن واجب‌گیری است ولی اگر وضوء گرفتم و نماز خواندم این وضوء مصداق آن واجب‌گیری نیست بلکه مصداق وضوی مستحبی بوده است چون خود وضوء مستحب است این بحث مهمی بود که برای اولین بار صاحب فصول آن را مطرح کرد و بعد از او مورد کلام علمای اصولی قرار گرفت و عده‌ای مانند مرحوم آخوند آن را پذیرفتند و گفتند طبیعی مقدمه واجب است و عده‌ای مانند مرحوم آقای خوئی آن را پذیرفتند و گفتند فقط مقدمه‌ی موصله واجب است. ما در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: ادله‌ی کسانی که گفتند واجب‌گیری مطلق مقدمه است نه مقدمه‌ی موصله.

مقام دوم: ادله‌ی کسانی که گفتند واجب‌گیری فقط مقدمه‌ی موصله است نه طبیعی مقدمه.

مقام اول:

کسانی که قائل به وجوب مطلق مقدمه شدند ادله‌ی خود را بر ابطال نظریه‌ی وجوب مقدمه موصله قرار دادند و از آن وجوب مطلق مقدمه را نتیجه گرفتند، این‌ها گفتند وجوب مقدمه‌ی موصله محذورات عقلی دارد.

برهان اول از مرحوم میرزای نائینی^۱ است. ایشان فرمودند: اگر ما قائل شویم که فقط مقدمه‌ی موصله واجب است لازمه‌ی این قول تسلسل است و چون تسلسل محال و باطل است پس این قول نیز محال و باطل است.

تقریر این برهان این است که اگر گفتیم مقدمه‌ی موصله واجب است مقدمه‌ی نماز خود وضوء به تنهایی نیست بلکه وضویی که متقید به ایصال است مقدمه‌ی نماز است، به عبارت دیگر مقدمه دو جزء دارد یک جزئش ذات وضوء است و جزء دیگرش تقید به ایصال است، قبلاً گفتیم که هر جزئی نسبت به مرکب، مقدمه است و مقدمه‌ی، مقدمه هم مقدمه است و به وجوب غیری واجب است بنابراین ذات وضوء چون مقدمه‌ی مقدمه است واجب غیری می‌شود، در این جا از مرحوم صاحب فصول سؤال می‌کنیم که در این مقدمه‌ی مقدمه (یعنی ذات وضوء) آیا طبیعی وضوء واجب است یا حصه‌ای از آن واجب است، اگر بگویید طبیعی وضوء واجب است سؤال می‌کنیم که چه فرقی بین این مقدمه و سائر مقدمات وجود دارد؟ و اگر بگویید حصه‌ای از آن واجب است (یعنی وضوی موصل)، اگر این طور باشد از مقدمه این مقدمه سؤال می‌کنیم و همین طور هلمّ جراً ادامه پیدا می‌کند، پس از این نظریه تسلسل لازم می‌آید.

این برهان دو جواب دارد: جواب اول این است که اگر این تسلسل را بپذیریم این نوع تسلسل محال نیست چون در حکمت گفته شد که این از نوع تسلسل اعتباری است یعنی تا مادامیکه لحاظ کنید این طور است، در فلسفه گفته شد که تسلسل در یک جا محال است و آن هم تسلسل در سلسله‌ی علل و معلول است یعنی محال است یکی شیء در خارج بی‌نهایت علت داشته باشد به این معنا که (الف) معلول (ب) و (ب) معلول (ج) باشد و تا بی‌نهایت این سلسله ادامه پیدا کند، این نوع تسلسل در فلسفه محال دانسته شد — به نظر ما ادله‌ای که برای استحاله‌ی این تسلسل ذکر شد هیچ کدام تمام نیست.

اما تسلسل اعتباری در فلسفه محال دانسته نشده است.

و جواب دوم این است که اگر هم بپذیریم تسلسل مطلقاً محال است، این که می‌گوییم اجزاء واجب غیری هستند در مورد اجزاء خارجی است نه اجزاء ترکیبی که جزئیت و ترکیب آن تحلیلی است مثلاً ترکیب نماز از اجزاء خارجی یعنی تکبیره الاحرام و رکوع و سجده و بقیه

۱- الأجداد: ۱: ۳۴۴.

اجزاء آن است اما مرکب تحلیلی این گونه نیست که اجزایش از هم جدا باشند این حالت در تحلیل ذهن ما است و در حقیقت دو شیء به نام وضوء و تقید نداریم بنابراین این برهان اول در محذور عقلی داشتن وجوب خصوص مقدمه‌ی موصله تمام نیست.

برهان دوم که عمده‌ترین برهان در ابطال نظریه‌ی وجوب خصوص مقدمه‌ی موصله است از مرحوم آخوند^۱ است، ایشان فرمودند: شما وقتی وضوء می‌گیرید قبل از این که نماز بخوانید، آیا تکلیف و امر به این واجب غیری (یعنی وضوء) ساقط است یا باقی است؟ هر کدام که باشد محذور دارد، چون اگر بگویید تکلیف ساقط است معلوم می‌شود که خصوص مقدمه‌ی موصله واجب نیست بلکه طبیعی مقدمه واجب است، و اگر بگویید تکلیف باقی است معنایش این است که هنوز امتثال محقق نشده است و باید وضوء بگیری و این تحصیل حاصل است، در شق اول که فرض سقوط تکلیف است، مرحوم آخوند می‌فرماید: تکلیف فقط در چهار صورت ساقط می‌شود یا با امتثال ساقط می‌شود و یا با معصیت ساقط می‌شود و یا با ارتفاع موضوع ساقط می‌شود و یا به ایجاد ساقط شود مانند این که با دخول وقت نماز ظهر و عصر این دو نماز را اتیان کنیم با امتثال دیگر تکلیف به نماز ظهر و عصر در آن روز نداریم، به معصیت ساقط شود مثل این که تا هنگام اذان مغرب هیچ یک از دو نماز را نخوانیم، به ارتفاع موضوع ساقط شود مثل این که میتی در جایی افتاده است و باید آن را تجهیز و دفن کرد قبل از این که او را دفن کنیم حیوان درنده‌ای او را بخورد در این جا به خاطر ارتفاع موضوع تکلیف به دفن میت ساقط می‌شود و گاهی تکلیف به ایجاد حصه‌ای که قابل تعلق امر نیست ساقط می‌شود مثل این که مولی بر ما تطهیر یک ثوب خاص را واجب کند و من این ثوب خاص را با یک آن غصبی بشویم در این صورت تکلیف به تطهیر این ثوب باقی نیست زیرا این ثواب خاص پاک شده است، در این مثال با امتثال تکلیف ساقط نشد چون امر مولی به تطهیر این فرد را شامل نمی‌شود چون فرض این است که ما (یعنی مرحوم آخوند) قائلیم که اجتماع امر و نهی ممکن نیست، و همچنین تکلیف با معصیت ساقط نشده است زیرا معصیت وقتی صورت می‌گیرد که زمان عمل بگذرد و عمل قابل امتثال نباشد و حال آن که در ما نحن فیه وقت باقی است، موضوع هم مرتفع نشده است زیرا ثوب هنوز باقی است، فقط این ثوب را با آبی شستم که آن امر این فرد را نمی‌تواند شامل

۱- الکفایة: ۱۱۷.

شود این جا هم تکلیف ساقط می شود، مرحوم آخوند می فرماید: با گرفتن و ضوع قطعاً دیگر امر به و ضوع نداریم چون اگر امر به و ضوع داشته باشیم تحصیل حاصل می شود که محال است و اگر امر ساقط شده باشد سقوط یا به امتثال است و یا به معصیت است و یا به ارتفاع موضوع است و یا به ایجاد حصّه‌ای است که مشمول تعلق امر نیست این سه شقّ اخیر نیست زیرا این وضویی که گرفتیم مشمول تعلق امر غیري هست، به معصیت هم نیست زیرا معصیت در فرضی است که وقت تکلیف بگذرد، به ارتفاع موضوع هم ساقط نشده است چون موضوع خود مکلف است و او باقی است، فقط سقوط تکلیف به امتثال می ماند، پس با وضویی که گرفتیم هر چند هنوز نماز نخواندم اما تکلیف غیري به و ضوع ساقط شده است و معلوم می شود آن چه که واجب است طبیعی مقدمه است نه مقدمه‌ی موصله.

مرحوم آقای خوبی^۱ بر کلام مرحوم آخوند نقض وارد کرده و فرمودند: اگر برای نماز که وجوب نفسی دارد تکبیر را گفتیم و شروع به نماز کردیم، ما یک امر ضمنی به تکبیر داریم، آیا این امر به تکبیر باقی است یا ساقط است، اگر شما بگویید: این امر باقی است، پس من مأمور به تحصیل حاصل هستم، و اگر بگویید: تکلیف ساقط است، یکی از آن چهار مورد مذکور باید مسقط تکلیف باشد، در حالی که هیچ یک از موارد مذکور نمی تواند مسقط تکلیف باشد مگر مورد امتثال، و فرض این است که هنوز امتثال تحقق نشده است چون واجب ضمنی دائماً امتثالش با امتثال واجب استقلالی همزمان است.

این اشکال نقضی بر مرحوم آخوند وارد نیست، چون بارها گفتیم که واجب ضمنی تحلیلی است چون اصلاً امر ضمنی نداریم یعنی در واقع یک امر داریم و آن هم به صلاة تعلق گرفته است به خلاف امر غیري که تحلیلی نیست و ما واقعاً نسبت به مقدمه تکلیف و امر داریم (بنابر وجوب مقدمه).

اما در مورد واجب نفسی که ایشان فرمودند: وقتی که من وارد نماز شدم مکلف به یک نماز چهار رکعتی هستم، سؤال این است که وقتی دو رکعت از نماز را خواندم آیا تکلیف به نماز چهار رکعتی باقی است یا ساقط است، گفتیم تکلیف باقی است و هنوز مکلف به ایجاد یک نماز چهار رکعتی هستم منتهی فرق من که دو رکعت را خواندم با زید که هنوز وارد نماز نشده این است که اگر من بخواهم در خارج نماز چهار رکعتی را ایجاد کنم کافی است

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۵۶.

که دو رکعت باقیمانده را بخوانم اما زید که هنوز وارد نماز نشده است اگر بخواهد نماز چهار رکعتی را ایجاد کند باید چهار رکعت را بخواند، و من گرچه تا آخرین جزء نماز مکلف به نماز چهار رکعتی هستم ولی تا سلام نماز را دارم تکلیف من ساقط می شود، پس این نقض بر مرحوم آخوند وارد نیست.

نسبت به فرمایش مرحوم آخوند دو جواب حلی داده شده است.

مرحوم آقای خویی^۱ فرمودند: تکلیف به وضوء بعد از وضوء و قبل از نماز ساقط است، این تکلیف یا به امثال ساقط است و یا به عصیان ساقط است، اگر دو لوح واقع بعد از وضوء نماز را می خوانم این تکلیف به امثال ساقط است و اگر در لوح واقع بعد از وضوء نماز را نمی خوانم این تکلیف به عصیان ساقط است و عالم واقع نیز از این دو حال خارج نیست. این جواب قابل قبول نیست زیرا سقوط به عصیان زمانی است که وقت بگذرد و تمام شود و فرض این است که من در اول وقت وضوء گرفتم و این معنا ندارد که در همین وقت تکلیف به وجوب گیری از من به عصیان ساقط شود و فقط در یک لحظه تکلیف به عصیان می تواند ساقط شود که آن هم آخر وقت است پس با این فرمایش مرحوم آقای خویی هم نمی شود موافقت کرد.

جواب دیگر از مرحوم آقای صدر^۲ است که فرمود: واجب گیری عین واجب ضمنی است که امثال و عصیانش یکی است یعنی همان طوری که امثال وجوب ضمنی به امثال وجوب استقلالی است و عصیانش به عصیان وجوب استقلالی است، وجوب گیری هم امثالش به امثال واجب نفسی است، وقتی که من وضوء گرفتم و هنوز نماز نخواندم آن واجب نفسی هر وقت امثال شود امر به وضوء هم امثال شده است و هر وقت واجب نفسی عصیان شود امر به وضوء هم عصیان شده است و نتیجه اش این است که شما نباید از امثال و عصیان واجب گیری سؤال کنید.

اشکال: از مرحوم آقای صدر می پرسیم: این که شما فرمودید: عصیان و امثال امر گیری با امثال و عصیان امر نفسی یکی است، مراد شما چیست؟ اگر مراد شما این است که این دو امر امثال و عصیان واحدی دارند، کلام دوستی نیست چون امثال وضوء به اتیان وضوء

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۵۶.

^۲ - البحوث ۲: ۲۴۷.

است و امثال نماز به اتیان نماز است و این دو فعل جدای از هم هستند کما این که عصیان وضوء به ترک وضوء و عصیان نماز هم به ترک نماز است. و اگر مراد شما این است که این دو با هم ملازمه دارند این فرمایش درست است یعنی اگر یکی امثال شود، دیگری نیز حتماً امثال می‌شود و عصیان این دو نیز باهم ملازمه دارد، منتهی تلازم این دو باهم جواب اشکال مرحوم آخوند نمی‌شود، زیرا مرحوم آخوند از امثال و عصیان امر غیرى سؤال نکرده است بلکه از سقوط این امر غیرى سؤال کرده است. ایشان سؤال کرده است: من که وضوء گرفتم و هنوز نماز نخواندم آیا امر به وضوء باقی است یا ساقط است، اگر بگویید: باقی است، معنایش تحصیل حاصل است و اگر بگویید: ساقط است، سقوط یا به امثال است در حالی که بنا بر مقدمه موصله هنوز امثالی نیامده است، و یا سقوط به عصیان است در حالی که عصیان فقط در آخر وقت است، و یا سقوط به ارتفاع موضوع است در حالی که موضوع هنوز باقی است و من نمی‌توانم وضوء بگیرم، و یا این که سقوط به تحقق حصه‌ای است که امر قابل تعلق به آن حصه نیست، در این میان یک راه برای سقوط امر غیرى می‌ماند و آن هم امثال است پس مطلق مقدمه واجب است نه خصوص مقدمه‌ی موصله.

فرمایش مرحوم آخوند را این‌گونه جواب می‌دهیم که ما می‌گوییم امر غیرى ساقط شده است و سقوطش به نحو اماً و اماً است یعنی سقوطش یا به امثال است و یا به ایجاد حصه‌ای است که امر قابل تعلق به آن نیست چون مولی به این حصه شائق نیست، سقوط به امثال است یعنی من در لوح واقع بعد از وضوء اگر نماز می‌خوانم پس معلوم می‌شود که من مقدمه‌ی موصله را ایجاد کردم و تکلیف به امثال ساقط شده است، و اگر در لوح واقع بعد از وضوء نماز نمی‌خوانم باز تکلیف ساقط شده است چون من آن حصه‌ای که عبارت از وضوء غیر موصل با شد ایجاد کردم که این مقدمه‌ی غیر موصله تکلیف واحدی را از من ساقط می‌کند، اماً امر غیرى روی این حصه نمی‌تواند برود گرچه این حصه غرض را حاصل می‌کند به این معنا که من می‌توانم بعد از این وضوء نماز را بخوانم، اماً تکلیف به این حصه تعلق نگرفته است چون فرض کردیم امر غیرى روی حصه‌ی غیر موصله امکان ندارد زیرا حصه‌ی غیر موصله ملاک امر غیرى را ندارد، ملاک امر غیرى دائر مدار شوق و اراده است، ولی در عین حال محصل غرض است به این معنا که برای توصل به ذی المقدمه کافی است.

برهان سوّم از مرحوم آخوند^۱ است.

ایشان فرمودند: باید ببینیم ملاک وجوب غیرى چیست؟ وقتی ملاک آن را به دست آوردیم باید ببینیم این ملاک فقط در حمله‌ی موصله است یا این که در حصّه‌ی غیر مرصّله نیز وجود دارد. ملاک امر غیرى عبارت از تمکن از ذی المقدمه است چون عبد بدون مقدمه متمکن از ایجاد ذی المقدمه نیست و بعد از ایجاد مقدمه متمکن از آن می‌شود، و این تمکن از ایجاد ذی المقدمه متوقّف بر طبیعی مقدمه است نه این که فقط متوقّف بر مقدمه‌ی موصله باشد، چون همین که مقدمه ایجاد شد بعد از آن چه ذی المقدمه آورده شود، چه آورده نشود، تمکن از ایجاد ذی المقدمه حاصل است، اما اگر مقدمه ایجاد نشود تمکن از ذی المقدمه حاصل نیست، پس ملاک وجوب غیرى تمکن از ایجاد ذی المقدمه است و این ملاک متوقّف بر طبیعی مقدمه است نه مقدمه‌ی ذی المقدمه است و این ملاک متوقّف بر طبیعی مقدمه است نه مقدمه‌ی موصله.

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند همه برایشان اشکال وارد کردند که ملاک در وجوب مقدمه تمکن از ذی المقدمه نیست، زیرا قبل از ایجاد مقدمه، تمکن از ذی المقدمه حاصل است، اگر امری مقدمه‌اش مورد تمکن باشد خود ذی المقدمه آن هم مورد تمکن است مثلاً تمکن بستن درب همین الان برای من حاصل است، چون بستن درب متوقّف بر طی فاصله بین من تا درب است و فرض این است که طی این مسافت مورد تمکن من است پس الان بستن درب برای من مقدور و ممکن است، بنابراین ملاک در وجوب مقدمه تمکن از ایجاد ذی المقدمه نیست.

تا این جا براهینی را ذکر کردیم که در ردّ فرمایش مرحوم صاحب فصول — وجوب خصوص مقدمه موصله — به آنها استدلال شده است و این براهین را تما ندانستیم، ولی ابطال این براهین مثبت دعوی صاحب فصول نیست، چون احتمال دارد اشکال دیگری که ما به آن نرسیده‌ایم بر کلام صاحب فصول وارد باشد. مقام دوّم: براهینی که برای اثبات دعوی وجوب خصوص مقدمه‌ی موصله اقامه شده است.

^۱ - الکفایة: ۱۱۵.

برهان اول که خود مرحوم صاحب فصول هم به آن اشاره کرده است عبارت از وجدان و عقل است به این بیان که اگر به وجدان خود رجوع کنیم و ببینیم که ملاک مقدمه چیست؟ و چرا باید وجوب به مقدمه تشریح کند، می‌بینیم که منشأ این ترشح این است که مقدمه در طریق وصول و حصول به ذی المقدمه قرار دارد و فقط مقدمه‌ی موصله است که در طریق وصول به ذی المقدمه است و لامحاله این اراده هم به مقدمه‌ی موصله ترشح می‌کند، علاوه بر اگر به نکته‌ی عقلی آن هم توجه کنیم می‌بینیم همین‌طور است زیرا ملاک در وجوب مقدمه به داعی حصول ذی المقدمه است و این مقدمه‌ی موصله است که در طریق حصول ذی المقدمه قرار می‌گیرد.

مرحوم آقای صدر^۱ در ذیل این برهان تعلیقه‌ای دارد که ما هم با این وجدان و عقل موافقیم، اما یک نکته لازم به ذکر است و آن این است که در مسائل اختلافی هیچ وقت نمی‌توانید به وجدان تمسک کنید، زیرا خصم شما یا این وجدان شما را وجدان نکرده است و یا خلاف وجدان شما را وجدان کرده است، لذا در همه‌ی مباحث مورد نزاع ما نمی‌توانیم به وجدان استدلال کنیم علاوه بر این که طرف مقابل هم به وجدان استدلال کرده است.

دلیل دوم: از مرحوم صاحب فصول

اگر خود مولی بعد از به نماز با وضو، به عبد بگوید: حصه‌ی غیر موصله مراد و مطلوب من نیست مثلاً وضویی که بعد از آن نماز اتیان نشود مطلوب و مراد من نیست، در این کلام تناقضی مشاهده نمی‌شود، اما اگر مولی بگوید: شما باید نماز را و وضوء بخوانید و بعد از آن بگوید: هیچ وضویی مطلوب من نیست چه بعد از آن نماز بخوانید چه بعد از آن نماز نخواهد، در این صورت در کلام مولی تهافت وجود دارد، از این جا می‌فهمیم که مطلوب مولی حصه‌ی خاصه‌ای از مقدمه است و آن هم مقدمه موصله است.

مرحوم آقای صدر^۲ فرمود: این استدلال به همان دلیل اول که وجدان باشد برمی‌گردد و ایشان همان امر وجدانی را با یک سری از الفاظ تفصیلی بیان کرده است.

دلیل سوم: از مرحوم صاحب فصول^۳

۱- البحوث ۲: ۲۵۴.

۲- البحوث ۲: ۲۵۴.

۳- الفصول: ۸۶.

ما که قائل به وجوب مقدمه شدیم یا قائل به وجوب آن نشدیم این یک بحث عقلی است و بحث استظهار از دلیل لفظی نیست. یعنی بحث می‌کنیم که آیا عقلاً بین وجوب نفسی ذی المقدمه و وجوب غیری مقدمه تلازمی هست یا نه؟؛ عده‌ای قائل به ملازمه شدند و عده‌ای منکر آن شدند، آنهایی که قائل به ملازمه شدند باید این ملازمه را براساس یک نکته و ملاکی قائل شوند و آن نکته این است که حصول ذی المقدمه و وصول به آن ممکن نیست مگر از طریق این مقدمه، اگر ملاک و وصول به آن ممکن نیست مگر از طریق این مقدمه، اگر ملاک این باشد، این ملاک را فقط مقدمه‌ی موصله دارد، مثلاً اگر وضویی گرفتیم و خوابیدیم و بعد از خواب وضوء گرفتیم و نماز خواندم، اگر فقط به وضوء دوم اکتفاء می‌کردم ملاک مذکور — یعنی حصول و وصول به ذی المقدمه — حاصل است پس وضوی اول نقشی در ملاک مذکور ندارد، نتیجه این که این وضوء مصداق واجب غیری نیست. عمده‌ترین دلیل وجوب خصوص مقدمه‌ی موصله همین دلیل است، لذا بعد از مرحوم صاحب فصول جماعتی مثل مرحوم آقای خویی^۱ و مرحوم آقای صدر^۲ از ایشان تبعیت کردند و قائل شدند که فقط حصه‌ی موصله از مقدمه، واجب غیری است، و ما هم از این بزرگان تبعیت کرده و گفتیم که اگر قائل به وجوب مقدمه شویم فقط حصه‌ی موصله را واجب می‌دانیم نه مطلق مقدمه را.

تنبیه: بحث مقدمه‌ی موصله در یک مسئله ثمره دارد و آن مسئله این است که اگر دو واجب (یکی اهم و یک مهم) داشته باشیم و مهم واجب عبادی باشد، برای این که بخواهیم اهم را انجام دهیم باید مهم را ترک کنیم، چون بین این دو تراحم وجود دارد گفتند: در این مسئله ثمره پیدا می‌شود، بنا بر قول به مقدمه‌ی موصله این عبادت صحیح است اما بنا بر وجوب طبیعی مقدمه این عبادت صحیح نیست مثلاً وقت نماز ضیق است و فرد مسلمانانی هم دارد غرق می‌شود، اگر مشغول نماز شویم این شخص فوت می‌کند و اگر مشغول انقاذ شویم نماز فوت می‌شود، این مورد از موارد تراحم است و وجوب اهم یعنی انقاذ غریق، فعلی و مطلق است و وجوب مهم یعنی نماز مشروط به ترک اهم است، ثمره‌ی بحث مقدمه‌ی موصله این است که اگر امر به اهم را عصیان کردیم و مشغول نماز شدیم این نماز صحیح

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۵۴.

^۲ - بحوث ۲: ۲۴۹.

است زیرا در ما نحن فیه دو ضد داریم: یکی صلاة و یکی انقاد غریق، — مراد از ضدین دو عملی است که در مرحله‌ی امتثال نمی‌توان این دو را با هم جمع کرد — در مبحث ضد گفته‌اند که ترک احد الضدین مقدمه‌ی ضد دیگر است مثلاً مقدمه‌ی نماز ترک انقاد است و مقدمه‌ی انقاد ترک نماز است. واجب فعلی انقاد است و مقدمه‌اش ترک صلاة است پس ترک صلاة واجب به وجوب غیری است، و یک مسأله دیگر داریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش است، مراد از ضدّ عامّ نقیض شیء است، وقتی که ترک صلاة واجب غیری شد ضدّ عامش که صلاة باشد منهی عنه می‌شود، و یک مسأله دیگر داریم که نهی در عبادت موجب فساد است، اگر این سه مسأله دیگر داریم که نهی در عبارت موجب فساد است، اگر این سه مسأله را کنار هم بگذاریم این بحث ما ثمره دارد، گرچه این سه مسأله مورد پذیرش قرار نگرفته است، مراد از سه مسأله عبارتند از ترک ضدّ (مثل صلاة) مقدمه برای فعل ضدّ دیگر (مثل انقاد) است و امر به شیء (ترک صلاة) مقتضی نهی از ضدّش (صلاة) است و نهی غیری از عبادت (مثل صلاة) موجب فساد آن است.

در ما نحن فیه فیه شخص مکلف انقاد را رها کرد و مشغول نماز شد، مقدمه‌ی واجب در این جا ترک نماز است، اگر گفتیم که مطلق مقدمه واجب است پس ترک نماز مطلقاً واجب است چه بعد از آن انقاد غریق انجام شود و چه انجام نشود، پس نماز مطلقاً منهی عنه است و نهی از نماز موجب بطلان نماز است — مسأله ترتب این جا به درد نمی‌خورد زیرا نسبت به مهم که نماز باشد امر تعلق نگرفته است بلکه نهی به آن نهی به آن تعلق گرفته است — .
 اما بنابر این که مقدمه‌ی موصله واجب باشد آن ترک نمازی که بعد از آن انقاد باشد واجب می‌شود بنابراین ترک نماز موصل بر من واجب می‌شود و ضدّ عامش ترک، ترک نماز موصل است که خارجاً با یکی از دو امر مقارن است: یا نماز نمی‌خوانم و ترک انقاد می‌کنم و یا نماز می‌خوانم و ترک انقاد می‌کنم، بنابراین نماز ضدّ ترک نماز موصل نیست بلکه نماز مقارن ترک، ترک موصل است و معلوم است که وقتی شیئی حرام شد مقارنش دیگر حرام نمی‌شود پس بنابر قول به وجوب مقدمه‌ی مرصله این نماز صحیح است.

مرحوم شیخ فرمود^۱: این ثمره درست نیست، ایشان فرمود: در هر دو صورت نماز باطل است چه ما قائل شویم که واجب، طبیعی مقدمه است و یا قول شویم که واجب مقدمه‌ی

^۱ - مطارح الانظار: ۳۷۷.

موصله است، در هر دو صورت نماز باطل است، واجب غیری ما ترک صلاة است و نقیض هر شیء رفع آن شیء است پس نقیض ترک صلاة ترک، ترک صلاة می شود، در ما نحن فیه اگر گفتیم: طبیعی ترک صلاة واجب است نقیض آن که ترک، ترک صلاة است در خارج یک مصداق دارد که نماز خواندن باشد و چون این امر عبادی مصداق حرام است پس باطل است، و اگر گفتیم: ترک صلاة موصل واجب غیری است نقیض آن ترک، ترک موصل است که دو مصداق در خارج دارد: یکی نماز خواندن است و دیگری غذا خوردن است، در این جا باز نماز خواندن مصداق حرام است پس باطل می شود گرچه حرام مصادیق دیگر نیز دارد.

کسانی که بعد از مرحوم شیخ آمدند این اشکال را نپذیرفتند مرحوم آقای خویی^۱ جواب دادند که شما گفتید: مصداق ترک، ترک موصل خود نماز است، و حال آن که نماز یک امر وجودی است و نمی شود که یک امر وجودی مصداق امر عدمی شود، بلکه امر وجودی می تواند مقارن با امر عدمی باشد.

و مرحوم آخوند^۲ نیز جواب دادند که حکماء جمله ای گفتند که درست به آن توجه نشد، آن ها گفتند: نقیض کل شیء رفعه، و از این جمله برداشت کردند که: نقیض کل شیء عدمه، و این برداشت صحیح نیست، چون اگر شیء وجودی باشد رفعش به عدم است و اگر شیء عدمی باشد رفعش به امر وجودی است، مثلاً نقیض (زید)، (لا زید) است و نقیض (لا زید)، (زید) است نه (لا زید). بنابراین نقیض ترک صلاة، ترک ترک صلاة نیست بلکه نقیض آن خود صلاة است، بنابراین ترک مطلق نقیضش صلاة می شود اما نقیض ترک موصل امری است که ترک موصل نباشد و گاهی این امر با صلاة مقارن است و گاهی با غیر آن مقارن است پس ثمره درست است.

تنها نکته ی قابل ذکر این است که این ثمره یک مسأله ی فقهی و غیر اصولی است، زیرا فرق بین مسأله ی فقهی و مسأله ی اصولی این است که در مسأله ی اصولی یک جعل و مسأله ی فقهی را به دست می آوریم ولی در این جا قاعده ی فقهیه را برموردش تطبیق کرده ایم.

جهت ششم: ثمره ی بحث وجوب مقدمه ی واجب

^۱ - المحاضرات ۲: ۲۶۷.

^۲ - الکفایه.

آیا مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب ثمره‌ی اصولی دارد یا ندارد؟ بعضی گفتند: این مسأله ثمره‌ی اصولی نمی‌تواند داشته باشد چون از این مسأله در دو جا می‌توان استفاده کرد: یا در طریق اثبات جعل شرعی از آن استفاده می‌کنیم و یا در تطبیق یک جعل از آن استفاده می‌کنیم. استفاده در اثبات جعل شرعی یعنی این که در علم اصول قائل به ملازمه می‌شویم و در علم فقه نتیجه می‌گیریم که وضوء واجب است، اگر این باشد، این ثمره‌ی مسأله‌ی اصولی نیست زیرا شما وجوب مقدمه - مثل وضوء و غسل - را در فقه اثبات کردید اما وجوب وضوء و غسل تنجیز و تعذیر ندارد زیرا نه ثواب دارد و نه عقاب دارد و ما وقتی دنبال مسأله‌ی اصولی هستیم مراد مسأله‌ای است که در فقه در مرحله‌ی تنجیز و تعذیر به درد ما بخورد یعنی یک تکلیف را برای ما منجز یا معذر کند در حالی که احکام غیره نه موجب تنجیزند و نه موجب تعذیرند زیرا نه ثواب دارند و نه عقاب دارند، لذا بعضی گفتند: اگر مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب را گرفتیم و در فقه یک جعل شرعی را اثبات کردیم اشکالی ندارد، مثلاً فقیه بر اساس همین مسأله‌ی وجوب مقدمه‌ی واجب فتوا به وجوب وضوء یا غسل جنابت یا حیض می‌دهد ولی اثری ندارد زیرا این مسأله اصولی نیست به خاطر این که در مسأله‌ی اصولی باید تحصیل حجت - یعنی منجز و معذر - کنیم و منجز و معذر فقط در احکام تکلیفی است زیرا فقط این احکام تنجیز و تعذیر را قبول می‌کنند.

اما اگر در تطبیق فقط این احکام تنجیز و تعذیر را قبول می‌کنند.

اما اگر در تطبیق یک جعل از این مسأله کمک گرفتیم مثلاً در فقه در جای خود ثابت شد که اخذ اجرت بر واجبات حرام است، از این مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب در علم اصول برای تطبیق در فقه کمک می‌گیریم و می‌گوییم که اخذ اجرت بر وضوء حرام است و این تطبیق کبرای حرمت اخذ اجرت بر واجبات است و به برکت مسأله مقدمه‌ی واجب این تطبیق را به دست آورده‌ایم. بنابراین در تطبیق هم می‌توانیم کمک بگیریم ولی این مسأله اصولی نمی‌شود چون خصوصیت مسأله‌ی اصولی این است که باید در اثبات یک جعل شرعی به کار رود، مانند مسأله‌ی حجیت خبر واحد که از آن در علم فقه وجوب نماز ظهر و نماز جمعه و وجوب خمس و زکات و غیر ذلک را اثبات می‌کنیم. ما حصل اشکال این است که این مسأله اصولی یعنی بحث مقدمه‌ی واجب، را وقتی در فقه بر دید دو راه بیشتر ندارید: یا باید آن را در اثبات جعل شرعی خرج کنید و یا باید آن را در اثبات تطبیق یک جعل خرج

کنید. اگر در اولی به کار بردید، بله اثبات جعل شرعی می‌شود منتهی با آن یک وجوب
غیری را ثابت می‌کنید مثل وجوب غیری طی مسافت، و وجوب غیری موجب تنجز نیست تا
داخل در مسأله‌ی اصولی شود، و اگر آن را در اثبات یک تطبیق به کار بردید مانند اثبات
تطبیق کبرای کلی حرمت اخذ اجرت بر واجب بر حرمت اخذ اجرت بر و ضوع این هم مسأله
اصولی نیست زیرا مسأله‌ی اصولی همیشه نقش اثباتی دارد نه نقش تطبیقی، بنابراین اصلاً
مقدمه‌ی واجب ثمره‌ای نمی‌تواند داشته باشد.

این اشکال را جواب دادند که ما می‌توانیم مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب - یعنی ملازمه - را در
اثبات یک تکلیف قابل تنجز یا نفی یک تکلیف با واسطه قرار دهیم و یک مسأله را در فقه
پیدا کردند که این مسأله اصولی در آن دارای اثر است، و آن مسأله این است که گفتند:
مقدمه‌ی واجب به لحاظ اباحه و حرمت از سه قسم خارج نیست: گاهی مقدمه‌ی واجب به
تمام افرادش مباح است و گاهی به تمام افرادش حرام است و گاهی بعضی از افرادش مباح
و بعضی از افرادش حرام است. مثال اول مانند این که زید در حال غرق شدن است و دور راه
برای رسیدن به آب و انقاذ او وجود دارد و پیمودند هر دو راه مباح است، مثال قسم دوم این
است که هر دو راه ملک غیر است و او راضی نیست که کسی از این راه‌ها استفاده کند، و
مثال قسم سوم است که یک راه مثلاً طرف یمین زمین پیمودنش مباح است و راه دیگر
یعنی طرف یسار ملک غیر است و او راضی نیست، پس مقدمه‌ی واجب به لحاظ اباحه و
حرمت از این سه قسم خارج نیست، بحث مقدمه‌ی واجب در بعضی از این اقسام دارای ثمره
است.

در قسم اول مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب ثمره‌ای ندارد چه قائل به وجوب مقدمه واجب
باشیم و چه قائل به آن نشویم.

اما قسم دوم که تمام افرادش حرام است، تارةً ما منکر وجوب مقدمه‌ی واجب می‌شویم
بنابراین این مسأله از صغریات باب تزاحم می‌شود و بر من انقاذ واجب و غصب حرام است
پس ملاکات و مرجحات باب تزاحم ملاحظه می‌شود، در این جا که انقاذ اهم است حرمت
غصب مشروط به عدم انقاذ می‌شود و در صورت انقاذ، حرمتی انجام نمی‌گیرد گرچه موضوع
غصب ثابت است ولی از نوع غصب مباح است چون حرمت غصب مشروط است، اما صورت
دوم که مقدمه‌ی واجب را واجب دانستیم از دو حال خارج نیست یا مطلق مقدمه را واجب

می‌دانیم و یا مقدمه‌ی موصله را واجب می‌دانیم، اگر قائل به وجوب مقدمه‌ی موصله شدیم غصب دو حصه پیدا می‌کند: غصب موصل و غصب غیر موصل، در غصب غیر موصل هم فعل حرام انجام گرفته و هم واجب ترک شده است، اما در غصب موصل حرکت من هم مصداق واجب‌گیری است و هم مصداق حرام است. در این مورد نسبت به مقدمه‌ی موصله اجتماع امر و نهی می‌شود یعنی حرمت غصب با واجب‌گیری مقدمه جمع می‌شود، علاوه بر این که تزامم بین حرمت غصب و وجوب ذی‌المقدمه را هم داریم حال اگر ذی‌المقدمه را هم دانستیم حرمت غصب فعلی نیست پس از مسأله‌ی اجتماع امر و نهی خارج می‌شود، بنابراین اگر قائل به وجوب مقدمه‌ی موصله شدیم حکمش با جایی که انکار وجوب مقدمه کردیم یکی می‌شود، پس وجوب‌گیری با حرمت غصب جمع نمی‌شود.

صورت سومین است که ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم در این صورت مانحن فیه در باب تعارض داخل می‌شود، زیرا دو دلیل داریم دلیل اول می‌گوید: (الغصب حرام) و دلیل دوم می‌گوید: (الانقاذ واجب)، و ما قائل به وجوب طبیعی مقدمه شدیم، پس برای خطاب انقاذ یک مدلول التزامی پیدا می‌شود که مقدمه‌ی انقاذ مطلقاً واجب است چه غصب باشد چه غیر غصب باشد پس بین دلیل حرمت غصب و دلیل وجوب انقاذ تعارض واقع می‌شود، در این صورت اگر علم خارجی داشتیم مثل ما نحن فیه، که می‌دانیم در این مثال دلیل (الغصب حرام) نسبت به مقدمه انقاذ اطلاق ندارد چون احتمالش را نمی‌دهیم که در این صورت بر ما غصب حرام باشد و انقاذ واجب نباشد، چون احتمال ندارد که شارع هم بگوید ای عبد غصب بر تو حرام است و انقاذ بر تو واجب است چون این دو تکلیف با هم قابل امتثال نیستند، با وجود این علم خارجی، تعارض مرتفع می‌شود. اما اگر علم خارجی نداشتیم، مورد داخل در باب تعارض است و باید سراغ مرجحات باب تعارض برویم، پس مسأله‌ی مقدمه‌ی واجب در این قسم که همه‌ی افراد مقدمه حرام باشند ثمره دارد.

اما قسم سوم که بعضی از افرادش حرام و بعضی از افرادش مباح است، در این قسم اگر قائل به عدم وجوب مقدمه شویم این بحث ثمره‌ای ندارد و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، در این که واجب‌گیری در این قسم چیست؟ دو نظریه وجود دارد: یک نظریه این است که جامع بین افراد مباح واجب‌گیری است، مثلاً اگر در جایی واجب مقدمه‌ای دارد که دارای افرادی است و بعضی از آن مباح و بعضی از آن حرام است، نظر مشهور این است که جامع

بین افراد مباح واجب گیری اس ولو این جامع در بعضی از موارد فقط یک مصداق داشته باشد، نتیجه این نظریه این است که نه تزاحمی پیدا می شود و نه تعارضی پیدا می شود و این بحث ثمره ای ندارد، نظریه دوم که نظریه مرحوم آقای خوئی است این است که در این قسم جامع بین افراد محرّم و مباح بر من واجب گیری می شود زیرا ملاک وجوب گیری در هر دو فرد وجود دارد، منتهی عقل می گوید که این جامع را در ضمن فرد مباح ایجاد کن، چون عقل در مقام جعل نمی تواند موجب تضییق شود و تنها در مقام امتثال تضییق می کند و نتیجه اش این است که اگر جامع را در ضمن فرد مباح بیاورد ممثل است ولی اگر آن را در ضمن فرد حرام بیاورد هم ممثل است و هم عاصی. براساس این مسلک یک تقسیم دیگر باید انجام دهیم و آن این است که در مقدمه ای واجب دو نظر هست: یکی این که وجوب مقدمه ای واجب حیثیت تقییدیه است و دیگری این که وجوب آن حیثیت تعلیلیه است، اگر گفتیم: وجوب مقدمه واجب حیثیت تقییدیه است، معنایش این است که مقدمه بما هی مقدمه واجب است و آن چه که خارجاً انجام می گیرد مصداق این واجب است، و اگر گفتیم: وجوب مقدمه ای واجب حیثیت تعلیلیه است، یعنی مقدمه بما هی مقدمه واجب نیست بلکه مثلاً طی مسافت واجب است و در نماز که وضوء مقدمه ای آن است خود وضوء واجب است. اگر وجوب مقدمه ای واجب را از باب حیثیت تقییدیه دانستیم ما نحن فیه از باب اجتماع امر و نهی می شود زیرا طی مسافت از طرفی که صاحب آن راضی نیست هم مصداق واجب (بما هی مقدمه) است و هم مصداق حرام (بما هو غصب) است — در باب اجتماع امر و نهی، وجوب به یک عنوان و حرمت به عنوان دیگر تعلق گرفته است، منتهی در خارج یک شیء داریم که مصداق هر دو عنوان قرار گرفته است مثل نماز در دار غصبی، که خود نماز هم مصداق نماز (واجب) و هم مصداق غصب (حرام) است - و اگر گفتیم که تعلق وجوب گیری به مقدمه از باب حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه، یعنی واقع آن مقدمه واجب است، مثلاً وقتی که شارع می فرماید: (الانقاذ واجب)، معنایش این است که (طی المسافه واجب) نه (مقدمه الانقاذ واجب)، و وقتی که شارع می فرماید (الصلاة واجب) مدلولو التزامی آن (الوضوء واجب) است نه (المقدمه واجب)، حال که از باب حیثیت تعلیلیه شد سراغ خطاب نهی می رویم، گاهی خطاب نهی به عنوانی غیر از عنوان مقدمه تعلق گرفته است مثلاً در مثال (الانقاذ واجب) مقدمه اش که طی مسافت است می شود (طی المسافه واجب)، و حرمت

به عنوان غصب تعلق گرفته است (الغصب حرام) که عنوان غصب غیر از عنوان طیّ المسافه است، این مورد هم از باب اجتماع امر و نهی می شود زیرا وجوب به طیّ مسافت تعلق گرفته است و حرمت هم به غصب تعلق گرفته است پس دو عنوان داریم و این دو عنوان یک مصداق در خارج دارند که عبارت از ذهاب من در ملک غیر است. اما یک دفعه در ناحیهی نهی قائل می شویم که عنوان غصب عنوان مشیر است و حیثیت تعلیلیه دارد و وقتی که شارع می فرماید: (الغصب حرام) مدلول التزامی آن (طیّ المسافه حرام) است و وقتی که می فرماید: (المقدمه واجب) مدلول التزامی آن (طیّ المسافه واجب) است، اگر این فرض باشد روی همه مبانی این مورد از باب اجتماع امر و نهی خارج شده و در باب تعارض داخل می شود چون شرط باب اجتماع امر و نهی این است که حتماً باید متعلق امر و نهی دو عنوان باشد ولی در این جا یک عنوان دو حکم گرفته است یعنی عنوان طیّ مسافت هم حکم واجب و هم حکم حرام را به خود گرفته است، چون مقدمه حیثیت تعلیلیه و عنوان مشیر دارد و غصب هم حیثیت تعلیلیه و عنوان مشیر دار پس این دو عنوان (مقدمه و غصب) عنوان مشیر هستند و مشارالیه اینها واجب و حرام است که همان طیّ مسافت است پس مورد داخل در باب تعارض می شود.

جمع بندی: برای مسألهی مقدمهی واجب فی الجمله ثمره وجود دارد، یکی در جایی که مقدمهی واجب به تمام افرادش حرام باشد و دیگری در جایی که بعضی از افراد مقدمهی واجب حرام و بعضی از افرادش مباح باشند.

جهت هفتم: مقتضای اصل عملی در موارد شکّ

اگر شکّ کردیم که مقدمهی واجب، واجب است یا واجب نیست مقتضای اصل عملی کدام است؟ باید در دو مسأله آن را بررسی کنیم: مسألهی اصولی و مسألهی فقهی، مسألهی اصولی این است که آیا عقلاً ملازمه ای بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه اش وجود دارد یا نه؟ اگر شکّ کردیم مقتضای اصل کدام است؟ و مسألهی فقهی این است که آیا مقدمهی واجب، واجب است یا نه؟ اگر شکّ کردیم مقتضای اصل عملی چیست؟

اما مقتضای اصل در مسألهی اصولی:

تنها اصلی که جریانش در این جا محتمل است اصل استصحاب است که می گوید: در موارد شکّ در ملازمه ای مذکور، ملازمه ثابت نیست.

بر این استصحاب دو اشکال وارد شده است، یک اشکال مورد اتفاق است و اشکال دیگر مورد اختلاف است.

اشکال اول این است که این استصحاب اصل مثبت است زیرا ترتب وجوب مقدمه بر ملازمه ترتب شرعی نیست بلکه ترتب عقلی است یعنی واسطه‌ی عقلی می‌خورد، زیرا وقتی که عدم ملازمه را استصحاب می‌کنیم می‌خواهیم عدم وجوب مقدمه را ثابت کنیم و عدم وجوب مقدمه از احکام و آثار شرعی ملازمه نیست زیرا همیشه آثار شرعی در موضوعات است یعنی شارع نیست زیرا همیشه آثار شرعی در موضوعات است یعنی شارع شیئی را موضوع حکمی قرار می‌دهد، ولی در این جا شارع عدم وجوب مقدمه را اعتبار نکرده و موضوعش را عدم ملازمه قرار نداده است پس ملازمه نه حکم شرعی است و نه موضوع یک حکم شرعی است بنابراین تعبد شارع به عدم ملازمه معنا ندارد و اصل مثبت می‌شود. اشکال دوم از مرحوم آخوند است و مرحوم آقای خوئی و عده‌ای با ایشان موافقت کردند، ایشان فرمودند: ملازمه از امور واقعیه است نه وجودیه، و فقط امر وجودی مسبوق به عدم است — الا واجب الوجود — و در آن استصحاب جاری می‌شود، اما ملازمه‌ای امر واقعی و نفس الامر است و امور واقعیه از امور ازلیه هستند و حالت سابقه ندارند تا در آنها استصحاب جاری شود.

مرحوم آقای صدر با ایشان موافقت نکرد و فرمود ملازمه به دو معنا اطلاق می‌شود، یک معنای ملازمه آقا قضیه‌ی شرطیه‌ای است که می‌گوید — اگر این باشد این هم هست — در این قضیه شرطیه ثبوت ملازمه دائر مدار وجود طرفین ملازمه نیست بنابراین معنا کلام مرحوم آخوند درست است یعنی این ملازمه ازلی است، اما اگر مراد از ملازمه قضیه خارجی باشد مثل ملازمه بین نار خارجی و حرارت خارجی، این ملازمه مسبوق به عدم است، و در همین ملازمه که می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم کافی است.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم و حق را با مرحوم آخوند می‌دانیم، زیرا حتی در این جا اگر نار و حرارت خارجی داشته باشیم ملازمه بین این دو از سنخ وجود نیست بلکه از سنخ امور واقعیه و ازلیه است و همان طوری که گفته شد در امور واقعیه استصحاب جاری نیست.

پس در مسأله‌ی اصولی دست ما از اصل عملی کوتاه است.

مقتضای اصل عملی در مسأله‌ی فقهی:

مثلاً می‌دانیم که نماز واجب است و نماز بدون وضوء باطل است و نمی‌دانیم که وضوء واجب غیر شرعی است یا نه، در این جا دو اصل متصور است: استحباب و برائت. بیان جریان اصل برائت این است که نمی‌دانیم وضوء واجب شرعی است یا نه؟ چون دلیلی بر وجوب آن نداریم برائت از وجوب را جاری می‌کنیم. اما این اصل جاری نمی‌شود زیرا در جای خود گفته شد که تمام اصل عملیه یا برای تنجیز هستند و یا برای تعذیر هستند و برائت برای تعذیر است و در ما نحن فیه ترک واجب غیر یعنی ترک خصوص وضوء عقاب ندارد تا جریان اصل برائت از وجوب آن، تأمین از عقاب بیاورد، بلکه عقاب به خاطر ترک نماز است.

و بیان جریان اصل استحباب این است که وقتی که نماز واجب نبود وضوء هم واجب نبود الان که با زوال نماز واجب شد شک می‌کنم که آیا وضوء هم واجب شد یا نه، استحباب می‌گوید واجب نیست.

اشکال این استحباب این است که استحباب نفی وجوب برای تعذیر است و من یقین دارم که برای ترک خصوص وضوء عقاب نمی‌شود، پس استحباب این جا تعذیر نمی‌آورد بنابراین این اصل هم جاری نمی‌شود به خاطر همان ملاکی که باعث عدم جریان برائت است.

در این جا مسأله‌ای مطرح شده که درست است که استحباب و برائت جاری نمی‌شود، اما گاهی یک واجب غیر موضوع یک تکلیف نفسی قرار می‌گیرد، در این مورد گفتند که با استحباب عدم می‌توانیم موضوع حکم نفسی را رفع یا ثابت کنیم مثلاً در فقه ثابت شده است که اخذ اجرت بر واجبات حرام است و من شک می‌کنم که اخذ اجرت بر وضوء حرام است یا نه؟ زیرا شک دارم که وضوء واجب است یا نه؟ با استحباب عدم وجوب وضوء نتیجه می‌گیرم که اخذ اجرت بر وضوء حرام نیست، استحباب در این جا تعذیر می‌آورد لذا اگر اجرت گرفتم و در واقع اخذ آن حرام بود مرتکب معصیت نشده‌ام این ثمره را بیان کرده‌اند. منتهمی ادعا شده است که در تمام فقه یک مورد هم نداریم که وجوب غیر موضوع برای تکلیف نفسی باشد و در مثال اخذ اجرت بر واجبات خود این مبنا تمام نیست.

نتیجه بحث این شد که در هنگام شک در وجوب شرعی مقدمه اصلی عملی نداریم تا به آن مراجعه کنیم چون بر آن اصل عملی که می‌خواهد جاری شود هیچ ثمره‌ای مترتب نیست.

جهت هشتم: آیا ملازمه‌ای بین وجوب نفسی و وجوب غیری وجود دارد یا نه؟ ما برای تکلیف سه مرحله ذکر کردیم مرحله‌ی اراده و شوق، و مرحله‌ی جعل و انشاء و مرحله‌ی بیان و تبلیغ. در مرحله‌ی اراده و شوق مولی مرید و شایق عملی از مکلف است و در مرحله‌ی جعل و انشاء حکمی را جعل می‌کند و در مرحله‌ی بیان و تبلیغ، مولی جعل خود را ابلاغ می‌کند، گاهی مقام تبلیغ در مقام جعل مندک است این مرحله‌ی سوم از محل بحث خارج است چون به بحث ما ارتباطی ندارد، و فقط باید در دو مرحله‌ی اراده و انشاء بحث کنیم.

ابتداء در مرحله‌ی جعل و انشاء بحث می‌کنیم، در این مرحله بین جعل طلب و وجوب برای ذی‌المقدمه با جعل طلب و وجوب برای مقدمه ملازمه‌ای نیست چون از بخواهد ملازمه باشد جعل وجوب غیری با باید قهری باشد و یا باید اختیاری باشد قهری باشد یعنی همین که وجوب را بر نماز جعل کرد بدون اختیار از مولی جعل دومی نسبت به وجوب و ضوع صادر می‌شود، اگر این ملازمه باشد در ست نیست زیرا جعل و انشاء فعل اختیاری مولی است بلکه می‌توانیم ملازمه‌ای بین فعل اختیاری و غیر اختیاری ایجاد کنیم مثلاً بدویم تا ضربان قلبمان بیشتر شود و یا غذا بخوریم تا سیر شویم در این ملازمه یک طرفش فعل اختیاری و طرف دیگرش فعل غیر اختیاری است، اما در جعل و انشاء که فعل اختیاری مولی است معنا ندارد که با جعل اختیاری وجوب برای یک شیء، یک جعل غیر اختیاری نسبت به مقدمه آن شیء هم از مولی صادر شود، حتی فرضاً اگر یک جعل غیر اختیار هم از مولی صادر شود به در ما نمی‌خورد زیرا جعل و انشایی که محل بحث است جعلی است که از روی اراده صادر شده باشد یعنی اراده و اختیار مقوم حقیقت جعل است پس یک طرف ملازمه نمی‌تواند امر قهری باشد اما اگر طرف ملازمه جعل و انشاء اختیاری باشد یک اشکالی وجود دارد که دیگران هم مطرح کرده‌اند و آن اشکال این است که ما اگر بخواهیم قائل به ملازمه شویم معنایش این است که باید انشاء ملاک خودش را داشته باشد چون انشاء یک فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری ملاک خودش را دارد مثلاً وقتی مولی وجوب را برای نماز جعل می‌کند برای این است که در شما ایجاد داعی کند، حال اگر ایجاد داعی بر وضوء باشد

و ضوء ملاک ندارد و اگر ایجاد داعی بر ایجاد نماز با و ضوء با شد انشاء و جوب برای نماز با و ضوء خودش جعل داعی کرده است و به همان مقدار که ایجاد داعی کرده است می‌تواند اکتفاء کند پس نمی‌توان بین جعل اختیاری و جوب نماز با جعل اختیاری و جوب و ضوء ملازمه برقرار کرد.

یک اشکالی هم به نظر ما رسید و آن این است که بین دو عمل اختیاری ملازمه نامعقول است، و اگر ملازمه باشد باید یک طرف آن غیر اختیاری باشد، زیرا معنای ملازمه این است که بین دو شیء انفکاک محال است و حال این که بین دو فعل اختیاری انفکاک محال نیست یعنی بگوییم که بین انشاء و جوب بر نماز با انشاء و جوب بر و ضوء انشاء اختیاری ملازمه است. پس در مرحله‌ی جعل و انشاء بین و جوب ذی المقدمه و و جوب مقدمه ملازمه‌ای نیست.

تمام کلام در مرحله‌ی اراده و شوق است بعضی گفتند بین اراده و شوق بر واجب نفسی و اراده و شوق بر واجب غیری تلازم است.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود: این ملازمه وجود دارد و نمی‌توان آن را انکار کرد منتهی ملازمه‌ی بین دو شیء قابل اثبات برهانی نیست همیشه ملازمه به تجربه ثابت می‌شود مثلاً اگر نار را چند با ببینیم ولی هیچ وقت تجربه نکنیم که نار حرارت دارد نمی‌توانیم به ملازمه‌ی بین حرارت و نار پی ببریم، ولی هر وقت که با نار برخورد کنیم حرارت آن را احساس می‌کنیم، از این جا کشف می‌کنیم که بین این دو ملازمه وجود دارد، بنابراین ملازمه بین دو شیء با تجربه به دست می‌آید، حال اگر به وجدان رجوع کنیم می‌بینیم که وقتی شایق و مرید چیزی با شیم نسبت به مقدمه‌اش هم شایق هستیم و این دو با هم لاینفک هستند، بلکه امکان دارد که به آن التفات نداشته با شیم ولی هرگاه التفات پیدا کنیم که یک شیء مقدمه است برای شیء که به آن اشتیاق داریم به مقدمه‌اش هم اشتیاق پیدا می‌کنیم.

در این فرمایش دو مناقشه وارد است با قطع نظر از مناقشه‌ای که در مطلب فلسفی ایشان وجود دارد که در بعضی از موارد ملازمه بین دو شیء را به وسیله‌ی برهان هم می‌توانیم به دست آوریم مثلاً در قاعده‌ی امکان اشرف بین امکان اشرف و تحققش ملازمه است و عقل به این ملازمه رسیده است و همچنین ملازمه است بین و جوب شیء و بین

^۱ - البحوث ۲: ۲۸۲.

این که معلول آن واحد است و این ملازمه هم به وسیله‌ی برهان به دست می‌آید و همچنین بین وجوب شیء و بساطت آن ملازمه است، همه‌ی این ملازمات عقلیه و فلسفیه تو سط برهان به دست می‌آید نه از طریق تجربه.

اما مناقشه‌ی اول این است که ما نه تنها این ملازمه را وجدان نمی‌کنیم بلکه عکس آن را وجدان می‌کنیم چون اشتیاق یک شیء تابع ملائمت آن شیء باطبع ما است مثلاً به رؤیت زید اشتیاق دارم زیرا رؤیت او را ملائم باطبع خود می‌بینم، حال اگر رؤیت زید مقدماتی داشته باشد مثلاً به خرج مقداری از پول نیاز داشته باشد معلوم نیست که به این مقدمه اشتیاق داشته باشم بلکه چه بسا ممکن است که خرج این مقدار پول هیچ ملائمتی باطبع من نداشته باشد.

و مناقشه‌ی دوم این است که اگر بپذیریم که بین اشتیاق به یک شیء و اشتیاق به مقدمه‌اش ملازمه است این به درد بحث ما نمی‌خورد زیرا قبلاً گفتیم این نحوه اشتیاقات که در مولی است عبد در مورد آن مسئول نیست وظیفه‌ی عبد تنها اطاعت از مولی و اجتناب از معصیت او است پس این شوق‌گیری هیچ تأثیری در لزوم اتباع ندارد، بله اگر به مرحله‌ی تشریح رسید یک حق الطاعه پیدا می‌شود و عبد باید امتثال کند.

نتیجه این بحث این شد که بین وجوب نفسی و وجوب‌گیری چه در مرحله‌ی اراده و شوق و چه در مرحله‌ی جعل و انشاء ملازمه‌ای نیست، لذا ما منکر وجوب شرعی مقدمه هستیم چون اگر این وجوب‌گیری برای مقدمه ثابت باشد باید از طریق ملازمه کشف شود و عقل این ملازمه را منکر است یا حداقل ساکت است.

با قطع نظر از ادعای ملازمه، سه دلیل بر وجوب‌گیری مقدمه قلم شده است.

دلیل اول به اشاعره منسوب است که قائل‌اند: قول به عدم وجوب مقدمه محذور عقلی دارد چون اگر مقدمه واجب شد مطلوب ثابت است و اگر مقدمه واجب نباشد پس ترکش جایز است، در ظرف ترکش می‌پرسیم آیا ذی‌المقدمه واجب است یا نه؟ اگر بگوییم واجب نیست لازمه‌اش این است که واجب نفسی مطلق نداریم یعنی مثلاً اگر وضوء گرفتی نماز بر تو واجب است و این خلف فرض اطلاق وجوب نماز نسبت به شرط وضوء است، و اگر بگوییم ذی‌المقدمه واجب است، امر به غیر مقدور لازم می‌آید زیرا بر من محال است که بدون وضوء نماز با طهارت را ایجاد کنم.

اگر تأمل کنیم مغالطه این استدلال برای ما روشن می‌شود زیرا در استدلال گفتند که وقتی شخص مقدمه را ترک می‌کند آیا ذی‌المقدمه واجب است یا نه؟ ما می‌گوییم ذی‌المقدمه واجب است و انجام آن غیر مقدور نیست زیرا مقدمه را که ترک کرده است انجام آن برای او مقدور بوده است و با انجام مقدمه می‌توانسته است ذی‌المقدمه را انجام دهد. دلیل دوم از مرحوم آخوند^۱ است ایشان فرمود: ما در شریعت او امری داریم که به مقدمه تعلق گرفته است مثل (اذا قسمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم...) که در این آیه شریفه به غسل وجه (وضوء) امر شده است، این امر یا امر نفسی است و یا امر غیری است، قطعاً امر نفسی نیست زیرا در این صورت معنایش این است که اگر نماز نخواندم دو عقاب داشته باشم، پس امر غیری است و از این‌جا کشف می‌کنیم که مقدمه‌ی نماز یعنی وضوء و غسل ثوب واجب غیری است از طرف دیگر فرقی بین این مقدمه و سایر مقدمات وجود ندارد از این‌جا نتیجه می‌گیریم که همه‌ی مقدمات واجب، واجب غیری هستند، منتهی بعضی از خطابات به ما رسیده است و بعضی از آنها به ما نرسیده است.

این بیان تمام نیست زیرا این بیان متفرع بر این است که خطاب (فاغسلوا وجوهکم) یا (اغسلوا ثيابکم) را حمل بر خطاب مولوی کنیم چون خطاب نفسی خطاب مولوی است اما اگر گفتیم این خطاب ارشاد به شرطیت وضوء برای نماز است این بیان نمی‌آید. دلیل سوم از مرحوم آخوند^۲ و مرحوم میرزای نائینی^۳ است ایشان فرمودند: هیچ فرقی بین اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی نیست، در اراده‌ی تکوینی گفتند وقتی چیزی را اراده می‌کنید مقدماتش را هم اراده می‌کنید، اراده‌ی تشریحی نیز همین‌طور است یعنی وقتی به چیزی اراده‌ی تشریحی تعلق گرفت به مقدماتش هم اراده‌ی تشریحی تعلق می‌گیرد.

اشکال این استدلال این است که اراده در کلام مستدل دو احتمال دارد: اگر مرادشان از اراده شوق باشد قبول نداریم که اگر اراده و شوق به چیزی تعلق گرفت به مقدمه‌اش هم اراده و شوق تعلق می‌گیرد، و اگر مراد از اراده اختیار و اعمال قدرت باشد این درست است که در تکوینیات اراده و اعمال قدرت به چیزی ملازم با اعمال قدرت نسبت به مقدماتش

۱- الکفایة: ۱۲۶.

۲- الکفایة: ۱۲۶.

۳- الاجود: ۱: ۳۳۵.

است ولی در اراده‌ی تشریحی اعمال قدرت به ذی‌المقدمه و مقدمه معنا ندارد چون معنایش فعل مستقیم خداوند متعال است.

تا این‌جا نتیجه بحث این شد که دلیلی بر ملازمه بین وجوب نفسی ذی‌المقدمه و وجوب غیری مقدمه نداریم بلکه عدم ملازمه را وجدان کردیم لذا ما قائلیم که مقدمه‌ی واجب وجوب شرعی ندارد.

خاتمه: مقدمه‌ی مستحب و مکروه و حرام

مقدمه مستحب: هرچه که در مقدمه‌ی واجب گفته بعینه در مقدمه‌ی مستحب نیز تکرار می‌شود منتهی طلب در آن‌جا وجوبی و در این‌جا ندبی است و ما همان‌طوری که وجوب شرعی مقدمه را نپذیرفتیم استحباب شرعی مقدمه را نیز نمی‌پذیریم و فقط قائل به استحباب عقلی آن هستیم به این معنا که عمل آن حسن است ولی ترکش قبیح نیست. مقدمه حرام: یک فرق اساسی بین مقدمه‌ی حرام و مقدمه‌ی واجب است، در مقدمه‌ی واجب باید همه‌ی مقدمات انجام شود تا واجب امثال شود، اما در حرام لازم نیست برای ترک حرام همه‌ی مقدماتش را ترک کنیم بلکه اگر یکی از مقدماتش ترک شود حرام هم ترک می‌شود مثلاً در شرب خمر، مقدماتش تهیه خمر و باز کردن سرشیشه است در ترک این حرام یعنی شرب خمر لازم نیست که هر دو مقدمه را ترک کنیم بلکه همین که سرشیشه را باز نکنیم فعل حرام ترک می‌شود، حال اگر در بحث مقدمه‌ی واجب قائل به ملازمه و وجوب مقدمه‌ی واجب شویم در این‌جا هم قائل به ملازمه و حرمت مقدمه‌ی واجب شویم در این‌جا هم قائل به ملازمه و حرمت مقدمه‌ی حرام می‌شویم، ولی باید توجه داشت که در امثال و ترک حرام ترک یکی از مقدمات حرام کافی است پس در حرام یکی از مقدمات حرام علی‌البدل حرام‌گیری است.

نکته دیگر این که مقدمات حرام بود و قسم‌اند: مقدمات عرضی و مقدمات طولی. مقدمات عرضی این است که مثلاً ده مقدمه باید ایجاد شود تا حرام محقق شود ولی لازم نیست که مقدمه‌ی (الف) قبل از مقدمه‌ی (ب) ایجاد شود و مقدمه‌ی (ب) قبل از مقدمه‌ی (ج) ایجاد شود بلکه می‌توان مقدمه‌ی (ج) را قبل از مقدمه‌ی (ب) ایجاد کرد یا اول مقدمه‌ی (الف) را ایجاد کرد و بعد مقدمه‌ی (ج) را ایجاد کرده، و گاهی مقدمات حرام طولی است مثل این که انسان بخواهد کنار پنجره برود تا نظر به ناموش دیگران کند قدم‌های بعدی در طول قدم‌های قبلی

هستند. اگر مقدمات حرام عرضی باشد بنا بر قول به حرمت مقدمه حرام فقط یکی از این‌ها علی‌البدل حرام است و کافی است در ترک حرام یکی از این‌ها ترک شود، اما اگر مقدمات حرام طولی باشد آن‌چه که حرام است مقدمه‌ی اخیر است و مقدمات دیگر حرام نیست و اگر مقدمات دیگر انجام نشود قهراً مقدمه‌ی اخیر نیز انجام نمی‌گیرد، بنابراین در باب مقدمات حرام اگر همه مقدمات را انجام دهیم همه‌ی آنها حرام نیست بلکه فقط مقدمه‌ی اخیر حرام است و یک خصوصیتی در حرام است که همیشه مقدمه‌ی اخیر آن، اراده است چون با اتیان مقدمات این اراده‌ی حرام است که به حرام متصل است، پس در مقدمات طولی، مقدمات حرام غیر از اراده حرام نیست بنابراین هیچ یک از مقدمات خارجی در این‌گونه مقدمات — طولی — حرام نیست پس ملازمه در این مقدمات ثابت نیست، اما در مقدمات عرضی یکی از مقدمات علی‌البدل حرام است و در ترک حرام کافی است که یکی از مقدمات ترک شود.

مقدمه مکروه: آن‌چه که در مورد مقدمه‌ی حرام گفتیم بعینه در مقدمه‌ی مکروه هم می‌آید.

بحث مقدمه در این‌جا به پایان رسید.