

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الضد ... كيفية تعلق الامر

بحث السيد محمود الموسوي المددي

الجزء السادس

فهرست:

۱	الضد کیفیة تعلق الامر
۱	بحث السيد محمود الموسوی المددی
۱	الجزء السادس
۴	مبحث ضد
۴	تمهید
۴	اول: مراد از اقتضاء چیست؟
۴	دوم: مراد از ضد چیست؟
۸	فصل دوم: ضدّ عامّ
۱۰	فصل سوم: ثمره‌ی بحث
۱۹	جهت سوم: شرط ترتب در نزد میرزا:
۲۳	جهت چهارم: موارد عدم جریان ترتب
۲۳	جهت پنجم: استدلال قائلین به امکان ترتب
۲۴	جهت ششم: در استدلال قائلین به استحاله‌ی ترتب
۲۶	دلیل دوم (از مرحوم آخوند):
۲۹	دلیل سوم:
۳۰	دلیل چهارم:
۳۴	جهت هفتم: اشکال اثباتی بر ترتب
۳۵	جهت هشتم: امکان ترتب من جانبین
۳۸	اشکال اول (از مرحوم میرزای نائینی):
۴۰	اشکال دوم (از مرحوم میرزای نائینی):

۴۲	اشکال سوّم (مستفاد از کلام مرحوم میرزای نائینی):
۴۳	اشکال چهارم (از مرحوم میرزای نائینی):
۴۳	اشکال پنجم (از مرحوم آقای صدر):
۴۴	اشکال اوّل (از مرحوم میرزای نائینی):
۴۴	اشکال دوّم:
۴۵	اشکال سوّم:
۴۵	اشکال چهارم (از مرحوم میرزای نائینی):
۴۶	مبحث ششم: حالات خاصه برای امر
۵۴	مقام اوّل:
۵۸	مبحث هفتم: کیفیت تعلق امر
۵۹	تقریب اوّل:
۶۱	تقریب دوّم: از مرحوم میرزای نائینی
۶۱	تقریب سوّم: از مرحوم آقای اصفهانی
۶۳	تقریب چهارم: از مرحوم آخوند:
۶۵	مسأله دوّم: واجب تخییری
۶۹	نظریه‌ی سوّم: از مرحوم آقای اصفهانی
۷۳	نظریه‌ی ششم: از مرحوم آقای خوبی
۷۸	نظریه‌ی چهارم: از مرحوم آقای صدر
۸۰	نظریه‌ی ششم: از مرحوم آقای خوبی
۸۱	مسأله‌ی چهارم: الواجب الموسّع والمضیق

مبحث ضد

یک از مباحثی که اگر به چه نتیجه‌اش مفروغ عنه است ولی در این مبحث مباحث دقیقی مطرح می‌شود این عنوان را دارد که آیا امر به یک شیء مقتضی نهی از ضدش است یا نه؟

تمهید

اول: مراد از اقتضاء چیست؟

مراد از اقتضاء استلزام نیست زیرا در مباحث آینده می‌گوییم که بعضی گفته‌اند: امر به شیء عین نهی از ضد است، و بعضی گفته‌اند: نهی از ضد است، و بعضی گفته‌اند: نهی از ضد جزء امر به شیء است، و بعضی گفته‌اند: امر به شیء مستلزم نهی از ضد است و کلمه (اقتضاء) معنایی دارد که در هر سه مورد صدق می‌کند.

دوم: مراد از ضد چیست؟

مراد از ضد اصطلاح فلسفی نیست بلکه مراد از آن منافی و معاند است منتهی این منافی دو چشم است: تارة این منافی نقیض آن شیء است مثلاً نقیض نماز ترک نماز است اسم این منافی را ضد عام گذاشته‌اند و تارة این منافی غیر نقیض آن شیء است مثلاً اگر مسجد نجس باشد بر من ازاله نجاست فوراً و فوراً واجب است یکسری افعال وجودی هست که با ازاله جمع می‌شود مثل تکلم و قرائت دعا و امثال این‌ها، این افعال ضد ازاله نجاست نیستند اما یکسری افعال وجودی داریم که با ازاله نجاست جمع نمی‌شوند مثل نماز خواندن، بحث ما شامل هر دو منافی می‌شود.

این بحث را در چهار فصل مطرح می‌کنیم: فصل اول: ضد خاص، فصل دوم: ضد عام، فصل سوم: ثمره بحث، فصل چهارم: ترتب.

فصل اول: آیا امر به یک شیء مقتضی نهي از ضد خاص آن است یا نه؟ مثلاً آیا امر به ازاله نجاست از مسجد مقتضی نهي از نماز خواندن است یا نه؟
برای ثبوت اقتضاء دو دلیل ذکر شده است:

دلیل اول: سه مقدمه دارد که اگر کنار هم باشند اقتضاء ثابت است. مقدمه اول: گفتند هر ضدی با عدم ضد خودش ملازم است چون اگر با عدم ضد خودش جمع نشود باید با خود ضد جمع شود و این خلف فرض عدم امکان اجتماع ضدین است. مقدمه دوم: گفتند دو متلازم نمی‌توانند در حکم متفاوت باشند و اگر یکی واجب بود باید دیگری هم واجب باشد بنابراین اگر گفتیم ازاله نجاست از مسجد واجب است عدم صلاة هم واجب است. مقدمه سوم: ضد عام هر واجبی حرام است یعنی امر به یک شیء مقتضی نهي از ضد عامش است مثلاً ازاله نجاست که واجب است ترک صلاة هم واجب است پس صلاة که ضد عام ترک صلاة است حرام می‌شود. بنابراین با این سه مقدمه ثابت کردیم که امر به یک شیء مقتضی نهي از ضد خاص آن است.

اشکال: در این استدلال مقدمه اول درست است و مقدمه سوم را هم به عنوان اصل موضوعی در این جا می‌پذیریم ولی مقدمه دوم درست نیست آن چه که درست است این است که عقلاً دو متلازم دو حکم متضاد نمی‌توانند داشته باشند زیرا در این صورت قدرت بر امتثال حاصل نیست اما متلازمین می‌توانند دو حکم متفاوت داشته باشند مثلاً یکی واجب و دیگری مستحب یا مکروه باشد. بنابراین دلیل اول ناتمام است.

دلیل دوم: این دلیل هم از سه مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول: هر ضدی متوقف بر ترک ضد خاص خودش است مثلاً ازاله نجاست از مسجد متوقف بر ترک نماز است. مقدمه دوم: مقدمه واجب، واجب است. مقدمه سوم: ضد عام واجب حرام است، یعنی امر به یک شیء مقتضی نهي از ضد عام آن است. اگر این سه مقدمه را کنار هم بگذاریم این گونه می‌شود که ترک صلاة مقدمه ازاله است و ترک صلاة واجب است و ترک، ترک صلاة - یعنی صلاة - حرام است، نتیجه این می‌شود که امر به یکی شیء مقتضی نهي از ضد خاصش است.

اشکال: مقدمه دوم و سوم را تسلماً می‌پذیریم، بحث روی مقدمه اول است که می‌گوید: هر ضدی متوقف بر ترک ضد خاص است، باید ببینیم دلیل این مقدمه چیست؟ به دو دلیل برای اثبات مقدمه اول اشاره می‌شود.

دلیل اول این است که در حکمت گفته شده که اجزاء علت سه چیز است: وجود مقتضی و وجود شرط و عدم مانع، این سه اگر جمع شوند علت تامه درست می‌شود، مثلاً اگر بخواهیم هیزمی را بسوزانیم باید مقتضی آن - یعنی نار - موجود باشد و شرط - یعنی آنچه که در تأثیر مقتضی دخیل است مثل تماس - هم موجود باشد و مانع - یعنی رطوبت - هم معدوم باشد، با اجتماع این سه چیز هیزم سوزانده می‌شود، در ما نحن فیه واجب، ازاله است و مانع آن صلاة است و عدم صلاة عدم مانع می‌شود و عدم مانع از اجزاء علت تامه است پس ازاله متوقف بر ترک صلاة است بنابراین ترک ضد مقدمه‌ی ضد دیگر است.

این دلیل نادرست است، چون عدم معلول همیشه مستند به عدم عدل تامه است اما در عدم تحقق علت تامه لازم نیست که همه‌ی اجزاء علت تامه محقق نشود بلکه عدم تحقق یکی از اجزاء کافی است، گاهی مقتضی موجود نیست و گاهی مقتضی موجود است ولی شرط وجود ندارد و گاهی هم مقتضی و هم شرط موجودند ولی مانع معدوم نیست، عدم معلول وقتی مستند به وجود مانع است که حتماً مقتضی و شرط موجود باشند مثلاً اگر چوب مرطوب باشد و نار هم وجود نداشته باشد عدم احتراق چوب به خاطر عدم نار است - یعنی به عدم مقتضی مستند است - نه مرطوب بودن، زیرا مانعیت زمانی اطلاق می‌شود که مؤثری وجود داشته باشد تا مانع بخواهد جلوی تأثیر را بگیرد و الا اگر مؤثری نباشد مانعیت اثر تأثیر معنا ندارد، پس مانعیت وقتی معنا دارد که مقتضی و شرط موجود باشند، در ما نحن فیه که صلاة مانع ازاله است زمانی ترک ازاله مستند به وجود صلاة است که مقتضی ازاله شرط آن موجود باشد، مقتضی ازاله اراده‌ی انسان است و شرط آن موجود باشد، مقتضی ازاله اراده‌ی انسان است و شرط آن آلت ازاله است، اراده‌ی ازاله هرگز با صلاة جمع نمی‌شود پس کسی که نماز می‌خواند اراده ازاله ندارد پس مقتضی برای ازاله نجاست وجود ندارد، در نتیجه ترک ازاله مستند به اتیان صلاة نیست بلکه مستند به عدم اراده‌ی ازاله است و این خصوصیت فقط در فعل ارادی است که هرگز مقتضی با مانع قابل جمع نیست به عبارت

دیگر اگر جایی مانع وجود داشته باشد مقتضی در آن موجود نیست، پس صلاۀ در ما نحن فیه مانع ازاله نیست.

دلیل دوم: گفتند از شما می‌پرسیم این عدم ضد عدم مانع است یا نیست؟ اگر عدم مانع است از اجزاء علّت است و اگر عدم مانع نیست از اجزاء علّت نیست بنابراین ضد با علّت تامّی ضد دیگر قابل جمع است. مثلاً ازاله واجب است و ضد آن صلاۀ است اگر عدم مانع برای عدم صلاۀ ثابت باشد از اجزاء علّت است و ازاله بر آن متوقّف است و اگر عدم مانع برای عدم صلاۀ ثابت نباشد از اجزاء علّت نیست پس خود صلاۀ می‌تواند ثابت نباشد از اجزاء علّت نیست پس خود صلاۀ می‌تواند با علّت تامّی ازاله جمع شود، از شما می‌پرسیم وقتی که صلاۀ با علّت تامّی جمع می‌شود یا ازاله محقق می‌شود یا محقق نمی‌شود، در صورت اول اجتماع ضدین لازم می‌آید و در صورت دوم تخلف معلول از علّت تامّی لازم می‌آید و هر دو محال است و امری که مستلزم محال باشد خودش هم محال است، علّت این که به این محذور مبتلی شدیم این است که عدم الصلاۀ را عدم المانع نگرفتیم، پس عدم الصلاۀ عدم المانع است و در نتیجه ترک صلاۀ — یعنی ترک ضد — مقدمه‌ی ازاله — یعنی ضد دیگر — است.

اشکال: این مقدار از بیان اثبات دعوی نمی‌کند بلکه فقط اثبات می‌کند که هر ضدی با علّت تامّی ضدش قابل جمع نیست و این ثابت نمی‌کند که عدم ضد از اجزاء علّت ضد دیگر است، دلیل عدم جمع شدن ضد با علّت تامّی ضد دیگری یکی از دو جهت است: یک جهت این است که عدم ضد عدم مانع باشد یعنی هر ضدی متوقّف بر عدم ضد خودش باشد، و جهت دیگر این است که علّت تامّی ضد با ضد دیگر قابل جمع نباشد یعنی هر ضد متوقّف بر عدم علّت تامّی ضد دیگر باشد، در مثال یکی از اجزاء علّت تامّی نماز، اراده‌ی نماز است و اراده‌ی نماز با ازاله قابل جمع نیست پس این برهان ثابت نمی‌کند که عدم ضد عدم مانع — یعنی مقدمه — است بلکه تنها ثابت می‌کند که هر ضدی با علّت تامّی ضد خودش قابل جمع نیست.

پس دلیل نداریم تا ثابت کند که ترک ضد مقدمه‌ی ضد دیگر است تا با آن نتیجه بگیریم که ضد خاصّ یک واجب حرام است.

ادله دیگری هم بر حرمت ضد خاص واجب بیان شد اما با توجه به این که این بحث ثمره‌ای ندارد همین جا این بحث را تمام می‌کنیم و وارد فص دوم می‌شویم.

فصل دوم: ضد عام

مراد از ضد عام نقیض و ترک است و اگر گفتیم که امر به یک شیء مقتضی نهی از ضد عام است معنایش این است که وقتی که در شریعت نماز واجب شد ترک نماز حرام است. پس مسأله این است که آیا بین وجوب یک شیء با حرمت ترک آن ملازمه وجود دارد یا نه؟

این مسأله ارتباط نزدیکی با حقیقت حکم دارد زیرا یکی از احکام ما وجوب و یکی دیگر از احکام حرمت است.

چهار نظر معروف در مورد حقیقت حکم وجود دارد، باید ببینیم براساس این چهار نظر، آیا ملازمه وجود دارد یا نه؟

نظر اول این است که حقیقت وجوب حب و حقیقت حرمت بغض است و این دو از صفات نفسانی هستند، وقتی می‌گوییم: در شریعت نماز واجب است و غیبت حرام است، یعنی نماز نزد خدا محبوب و غیبت نزد او مبعوض است، روی این نظر گفتند که بین وجوب شیء و حرمت نقیضش ملازمه است زیرا وقتی به شیئی حب پیدا کنیم نقیضش وجداناً مبعوض ما می‌شود مثلاً وقتی به مشی حب پیدا کنیم ترک مشی مبعوض ما می‌شود. این مسلک به آقا ضیاء رحمه الله منسوب است.

ظاهراً این فرمایش درست نیست، ما یک ملائمت با طبع و یک منافات با طبع داریم و یک عدم ملائمت با طبع و یک عدم منافرت با طبع داریم، ظاهراً حب معلول، ملائمت با طبع و بغض معلول منافرت با طبع است نه عدم ملائمت با طبع، مثلاً صلاة ملائمت با طبع است ولی ترک صلاة معلوم نیست که منافرت با طبع باشد، بله ملائمت با طبع نیست ولی عدم ملائمت موجب بغض نمی‌شود بلکه منافرت موجب بغض می‌شود. بنابراین اگر حقیقت تکلیف را حب و بغض دانستیم قائل به ملازمه نمی‌شویم زیرا بغض معلول منافرت است نه عدم ملائمت، و هرچه که ملائمت شد ترکش عدم ملائمت است نه منافرت.

نظر دوم این است که حقیقت تکلیف عبارت از اراده و کراهت است نه به عنوان صفت نفسانی، بلکه به معنای دو فعل نفس (یعنی طلب و زجر نفسانی) - کما این که ظاهر فرمایش مرحوم آخوند همین معنا است - در این صورت واضح است که بین اراده‌ی فعل و کراهت از ترک ملازمه نیست.

نظر سوم این است که حقیقت وجوب بعث به حمل شایع و حقیقت حرمت زجر به حمل شایع است، وقتی صیغه‌ی انشاء به یک داعی به کار می‌رود همین صیغه و تلفظ مصداق برای همان داعی است مثلاً وقتی کسی احتراماً می‌گوید: بفرماید جای بخورید، بدون این که قصد جدی داشته باشد آن شخص واقعاً بیاید و چای بخورد، همین کلام او مصداق احترام می‌شود، یا وقتی کسی به بچه‌اش می‌گوید: درس بخوان، همین کلام به حمل شایع مصداق بعث می‌شود، مرحوم اصفهانی می‌فرماید: بعث به حمل شایع وجوب و زجر به حمل شایع حرمت است. روی این مسلک ملازمه‌ای بین وجوب شیء و حرمت ترک آن نیست، زیرا وقتی مولی فرمود: (صل)، بعث به حمل شایع است ولی زجر به حمل شایع نداریم زیرا نفرمود: (لا تترك الصلاة).

نظر چهارم - نظر مدرسه مرحوم آقای خوئی^۱ و مختار ما - این است که وجوب و حرمت عبارت از دو جعل و اعتبار است، اگر فعلی اعتبار شود وجوب می‌شود و اگر ترکی اعتبار شود حرمت می‌شود، روی این نظریه وجوب صلاة به معنای اعتبار فعل صلاة است و حرمت کذب به م عنای اعتبار ترک کذب است - بنابراین مسلک هم ملازمه‌ای بین وجوب یک شیء و حرمت آن نیست زیرا ملازمه‌ای نیست که وقتی شارع صلاة را اعتبار و جعل کرد ترک صلاة را هم جعل و اعتبار کند.

جمع‌بندی: در بحث حکم بنا بر هر چهار نظریه هیچ ملازمه‌ای بین وجوب یک شیء و حرمت نقیضش نیست پس امر به یک شیء نهی از ضد عامش را اقتضاء ندارد.

^۱ - المحاضرات ۲: ۳۳۶.

فصل سوّم: ثمره‌ی بحث

علمای ما یک ثمره‌ای برای این مسأله در دو نوع ذکر کردند و هر دو مربوط به ضد خاصّ است. کانه در ضدّ عامّ بحث ثمره‌ای ندارد فرع اوّل این است که ما دو واجب داریم، یکی مضیق و دیگری موسع و واجب موسع از عبادات است، مثل وجوب ازاله که مضیق است و وجوب صلاة در اوّل وقت که موسع است، اگر گفتیم امر به یک شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است نماز منهی عنه می شود و نهی در عبادات موجب فساد است، اما اگر گفتیم امر به یک شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ نیست نماز منهی عنه نیست و فقط یک فعل واجب یعنی ازاله ترک شده است، ولی نماز صحیح است و این یک ثمره‌ی مهمّ فقهی مترتب بر این بحث است.

فرع دوّم این است که ما دو واجب داریم و هر دو مضیق است و یکی از دو مضیق اهمّ است و دیگری مهمّ است و واجب مهمّ عبادی است مثل این که در انتهای وقت صلاة هستیم و فقط برای چهار رکعت عصر وقت داریم و الان یک نفر هم دارد غرض می شود پس هم وقت نماز مضیق است و هم وقت انقائض مضیق است و انقائض اهمّ و صلاة مهمّ عبادی است. اگر قائل به اقتضاء شویم صلاة منهی عنه می شود و باطل است و اگر قائل به عدم اقتضاء شویم صلاة منهی عنه نیست پس باطل نیست و فقط ترک واجب اهمّ شده است. اشکالاتی بر ثمره‌ی بیان شده در این دو فرع وارد شده است.

اعتراض اوّل:

ما چه قائل به اقتضاء بشویم و چه قائل به عدم اقتضاء شویم در هر دو فرع نماز باطل است پس مسأله‌ی ضدّ بدون ثمره است. در فرع اوّل وقتی که امر به ازاله داریم امر به صلاة نداریم و الاّ تکلیف به امر غیر مقدور لازم می آید، در بطلان صلاة لازم نیست که به آن نهی تعلق بگیرد، بلکه همین که امر نداشته باشد باطل است، فرع دوّم نیز همین طور است، وقتی که تکلیف به انقائض داشته باشیم تکلیف فعلی به صلاة نداریم، و الاّ تکلیف به امر غیر مقدور می آید، پس صلاة که امر ندارد اگر اتیان شود باطل است.

از این اعتراض جواب‌هایی داده شده است، یکی از آنها جواب مرحوم محقق ثانی^۱ است و این جواب مربوط به فرع اول است و از فرع دوم را برطرف نمی‌کند. ایشان فرمودند: آنچه که بر ما واجب است عبارت از صلاة بین الحدین است و یک فرد از این صلاة مانع شرعی دارد و اشکالی ندارد که جامع بین دو فرد که یک فرد مقذور شرعی است و یک فرد غیر مقذور شرعی است واجب باشد، نتیجه‌اش این است که اگر من به جای ازاله، نماز خواندم واقعاً این فرد مصادق واجب است اما این مطلب در فرع دوم نمی‌آید به جهت این که هر دو واجب، مضیق هستند و نمی‌توان گفت که من امر به جامع بین امر مقذور و امر غیر مقذور دارم.

مرحوم میرزای نائینی^۲ جواب مرحوم محقق ثانی را نپذیرفته و فرموده است: این که شما می‌گویید قدرت در متعلق تکلیف شرط است، تارةً می‌گوییم قدرت شرط عقلی است، یعنی عقل می‌گوید که مأمور به باید مقذور مکلف باشد و تکلیف به امر غیر مقذور قبیح است در این صورت حق با محقق ثانی رحمه الله است چون مراد از تکلیف به غیر مقذور این است که مولی کاری کند که مکلف را در خرج بیندازد و مکلف را تعجیز کند، ولی اگر تکلیف به جامع بین مقذور و غیر مقذور تعلق بگیرد مکلف در حرج نمی‌افتد چون فرد مقذور را می‌تواند انجام دهد اما اگر گفتیم که مقتضای نفس تکلیف این است که باید مأمور به مقذور بوده و مکلف قادر بر انجامش باشد در این صورت اعتراض درست است زیرا وقتی مولی تکلیف می‌کند اگر بناء باشد که مأمور به جامع باشد و فرد غیر مقذور را بگیرد با اقتضای خطاب نمی‌سازد زیرا اقتضای خطاب این است که مأمور به باید مقذور باشد و حال این که یک فرد جامع در این جا غیر مقذور شرعی است پس این فرد — یعنی صلاة در حال ازاله — مصادق مأمور به نیست.

با قطع نظر از این که این کلام میرزای نائینی ابهام دارد و کلامش در مورد اقتضای خطاب دو پهلو است اشکالی را مرحوم آقای صدر^۳ بر کلامش وارد کرده است و آن اشکال این است که معنای مقودریت مأمور به این است که ایجاد متعلق امر شرعاً و عقلاً باید مقذور

۱ - جامع المقاصد ۵: ۱۳.

۲ - الأجود ۲: ۲۳.

۳ - البحوث ۲: ۳۲۳.

باشد و فرض این است که یک فرد متعلق (صرف الوجود) ایجادش مقدر است و جامع بین مقدر و غیر مقدر، مقدر است پس کلام محقق ثانی رحمه الله تمام است، ولی کلام ایشان فقط فرع اول را درست کرد و اعتراض بر فرع دوم به حال خود باقی است. جواب دوم اعتراض را از هر دو فرع برمی‌دارد، در این جواب گفته شد که ثمره تمام است، زیرا اگر اقتضایی شدیم عمل عبادی در هر دو فرع منهی عنه و باطل است و اگر اقتضایی نشدیم امر ترتبی داریم، بله امر فعلی در فرع اول ازاله است و تکلیف فعلی ازاله است اما اگر معصیت کردم یک امر دومی دارم که امر به صلاة است پس صلاة مامور به بوده و صحیح است، در فرع دوم تکلیف فعلی انقاز است اگر انقاز را معصیت کردم تکلیف فعلی بر من اتیان صلاة می‌شود پس در این فرع هم صلاة امر دارد، بنابراین با امر ترتبی این ثمره درست می‌شود.

این جواب درست است بنابر این که ما ترتب را بپذیریم اما اگر مثل مرحوم آخوند ترتب را نپذیریم این جواب درست نیست.

جواب سوم این است که اگر امر ترتبی را نسبت به عمل عبادی قبول نکنیم، نمی‌توانیم وجود ملاک را برای عمل عبادی انکار کنیم و در عمل قربی کافی است که آن را به قصد ملاک انجام دهیم بنابراین این عمل عبادی صحیح است، و در فرع دوم امر دائر بین انقاز و صلاة است. وقتی که تکلیف را که انقاز است ترک کردیم صلاة اگرچه امر نداشته باشد ولی ملاک دارد پس آن را به قصد ملاک انجام می‌دهیم و همین مقدار در صحت نماز کافی است.

ب— این جواب دو اشکال وارد شد، یک اشکال را سابقاً در بحث تعبّدی و توسلی گفتیم و آن این است که اگرچه مشهور قائل به قربی بودن عمل به واسطه انجام آن به قصد ملاک شده‌اند ولی به نظر ما این کلام صحیح نیست و با قصد ملاک عمل قربی نمی‌شود بلکه عمل وقتی قربی است که به خداوند متعال اضافه پیدا کند، اللهم الا ان يقال که مراد قائلین از ملاک محبوبیت و مبعوضیتی باشد که در نفس عمل است با قطع نظر از این که خداوند به آن امر کرده است.

اشکال دوم این است که شما از کجا می‌گویید که [ملاک به معنای محبوبیت است] چون ما نمی‌دانیم که ملاک چه چیزی است این که می‌گوییم صلاة مصلحت دارد یا غیبت

مفسده دارد به خاطر امر و نهی شارع است لذا اگر شارع مقدّس به غیبت امر می‌کرد ما همه غیبت می‌کردیم و اگر از نماز نهی می‌کرد آن را ترک می‌کردیم پس ما نمی‌دانیم که چه عملی ملاک دارد و ملاک امر و نهی چه می‌باشد؟

از این اشکال جواب دادند که اگر خطابی وارد شد مثل (صلّ)، این خطاب دو مدلول دارد: مدلول مطابقی آن وجوب نماز است و چون ما علم خارجی داریم که وجوب یک عمل به خاطر وجود مصلحتی در آن است این علم خارجی موجب می‌شود که این کلام مدلول دیگری (یعنی مدلول التزامی) پیدا می‌کند و آن مدلول این است که نماز مصلحت و ملاک دارد، حال این تکلیف به خاطر عدم قدرت تسببت به حصّه‌ی مزاحم با ازاله مثلاً وجود نداشته باشد چرا از مدلول التزامی آن (یعنی ملاک داشتن این فرد از صلاة) رفع ید کنیم.

این فرمایش مربوط به بحث مدلول لفظی است و بعداً آن را مطرح می‌کنیم، اما بر فرمایش مذکور دو اشکال وارد است: یکی این که مدلول مطابقی و مدلول تضمینی یا التزامی با هم لاینفک هستند و با ارتفاع مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز مرتفع می‌شود و حجّیت مدلول التزامی هم چیزی جز حجّیت مدلول مطابقی نیست.

اشکال دوم از مرحوم آقای صدر^۱ است، ایشان فرمودند: اگر تسلّم کنیم که حجّیت مدلول التزامی تابع حجّیت مدلول مطابقی نیست باز هم در ما نحن فیه به درد نمی‌خورد، زیرا تفکیک در حجّیت در جایی است که مدلول مطابقی و مدلول التزامی منعقد شود و با یک قرینه مدلول مطابقی قید بخورد در این جا می‌گویند مدلول التزامی به حال خودش باقی است اما اگر از اول مدلول مطابقی منعقد نشود دیگر معنی ندارد که مدلول مطابقی که منعقد نشده است مدلول التزامی داشته باشد ما نحن فیه از این قبیل است چون شرطیت قدرت یک قرینه لیبی و کالمتصل است و نمی‌گذارد که اطلاقی در خطابات ایجاد شود تا شامل شخص عاجز شود.

نتیجه این که اعتراض اول بر ثمره وارد نیست و جواب این اعتراض وجود امر ترتبی است و جواب مرحوم محقق ثانی فقط اعتراض را در فرع اول برطرف می‌کند.

اعتراض دوم: گفته شده که این مسأله شده ندارد زیرا این عمل عبادی علی ای حال - چه اقتضایی شویم و چه لا اقتضایی شویم - صحیح است، اگر لا اقتضایی شدیم عبادت

^۱ - البحوث ۲: ۳۲۵.

صحیح است چون عبادت نهی ندارد، و اگر اقتضایی شدیم عبادت صحیح است چون نهی از عبادت غیره است و فقط نهی نفسی از عبادت موجب بطلان آن است، این نظریه را جماعتی من جمله مرحوم میرزای نائینی^۱ قائل شده‌اند.

توضیح بیان ایشان این است که ایشان می‌فرماید: چون نهی غیره است یعنی به خاطر وجود مفسده‌ای در خود عمل و مبعوضیت خود آن نیست و از طرفی این که می‌گوییم نهی در عبادت موجب فساد منهی‌عنه است نکته‌اش این است که عمل مبعوض نمی‌تواند مقرب باشد مثلاً عبدی که مطیع مولی است و فکر می‌کند که زید دشمن مولی است و او را کتک می‌زند و بعد معلوم می‌شود که زید فرزند مولی است آیا واقعاً این عبد به خاطر کتک زدن زید به مولی تقرب جسته است؟ نه، ولو مؤاخذه نمی‌شود ولی به مولی مقرب نشده است چون عملی که مبعوض باشد مقرب نیست، و در ما نحن فیه که عبادت منهی‌عنه غیره است و مبعوض نیست چون دارای ملاک است تام الاجزاء والشرائط شده و مقرب می‌گردد و اگر اتیان شود صحیح است. با این بیان حتی اگر اقتضایی شدیم باز به خاطر وجود ملاک در عمل، عمل صحیح و تام است.

مرحوم آقای صدر^۲ بر فرمایش مرحوم میرزا دو اشکال دارند اشکال اول این است که ما از ایشان می‌پرسیم: مراد شما از این که صلاة ملاک دارد چیست؟ یا مراد از آن محبوبیت است و یا مراد مصلحت است، و هر کدام که باشد درست نیست، اگر مراد محبوبیت باشد درست نیست زیرا این عمل مبعوض مولی است و مبعوضیت با محبوبیت قابل جمع نیست، و اگر مراد مصلحت باشد اگر عمل را به داعی مصلحت انجام دهد مقرب نمی‌شود بلکه باید به حق تعالی اضافه پیدا کند.

با این اشکال موافق نیستیم، اگر مراد مرحوم میرزا از ملاک محبوبیت باشد این که ایشان فرمودند: عمل مبعوض است ما هم قبول داریم، ولی این مبعوضیت، غیره و به خاطر ترک اهم است و با محبوبیت سازگار است و اگر مبعوض نفسی بود با محبوبیت قابل جمع نبود، و اگر مراد مرحوم میرزا از ملاک مصلحت باشد از کلام مرحوم میرزا استفاده نمی‌شود که

۱- الاجود ۲: ۲۱

۲- البحوث ۲: ۳۲۷.

مکلف عمل را به قصد ملاک می آورد، بلکه ولو مکلف این عمل را به قصد محبوبیت نفسی بیاورد این عمل مقرب می شود علاوه بر این که این عمل امر دارد.

اشکال دوم: مرحوم میرزا فرمود این عمل ملاک دارد، ایشان از کجا فهمید که این عمل ملاک دارد، بنابر اقتضاء و با منهی عنه بودن عمل نمی توان این عبادت را در ست کرد، پس بدون این که این عمل امر داشته باشد ایشان از کجا فهمید که این عمل ملاک دارد، در حالی که ما فقط از طریق خطاب مولی می فهمیم که این عمل ملاک دارد.

این اشکال را هم قبول نداریم زیرا در بحث امر و نهی بیان می کنیم که چرا شارع مقدس نمی تواند به یک شیء هم امر کند و هم نمی کند، در جای خودش گفته شد که چون حقیقت حکم را امر اعتباری می دانیم به لحاظ حقیقت حکم اشکال ندارد که امر و نهی به یک شیء تعلق بگیرد، ولی اشکالش از دو ناحیه دیگر است: یکی از ناحیهی مبدأ و دیگری از ناحیهی منتهی. از ناحیه مبدأ گفتیم که واجبات محبوب مولی هستند و محرّمات مبعوض اویند و یک شیء نمی تواند هم محبوب مولی و هم مبعوض او باشد. بالاخره کسر و انکسار می شود اگر برابر باشند نه محبوب است و نه مبعوض، و اگر یکی غلبه کند همان محقق می شود. و از ناحیهی منتهی و مرحلهی امثال هم مشکل می شود زیرا مکلف قدرت ندارد بر امثال یک شیئی که بخواهد هم مأمور به باشد و هم منهی عنه باشد، این را در بحث تعلق امر و نهی به شیء واحد قائل شدیم، بر این اساس قائل هستیم که امر نفسی با نهی غیر قابل جمع است یعنی یک شیء می تواند هم مأمور به امر نفسی باشد و هم منهی عنه به نهی غیر باشد و این اجتماع نه در مبدأ مشکل دارد و نه در منتهی، در مبدأ مشکل ندارد چون مبعوضیت غیر یعنی این که خود عمل واقعاً مبعوض نیست و فقط ترک اهم مبعوض است، و خود عمل محبوبیت نفس دارد، و در منتهی نیز مشکل ندارد زیرا قدرت بر امثال وجود دارد چون اگر مهم را ترک کند و اهم را انجام دهد هیچ معصیتی مرتکب نشده است زیرا فعلیت مهم متوقف بر عصیان اهم است و اگر اهم را اتیان کند اصلاً معصیتی صورت نگرفته است چون در صورت امثال اهم، امر به مهم فعلی نشده است، و اگر هم مهم عبادی را انجام دهد مخالفت با نهی غیر (یعنی ارتکاب منهی عنه غیر) استحقاق عقوبت نمی آورد چون امثال نهی غیر عقلی و از باب امثال امر نفسی به اهم است، پس همین فرد ار صلاۀ امر نفسی و محبوبیت ذاتی دارد و اگر آن را انجام دهیم صحیح است.

بنابراین اعتراض دوم بر ثمره مذکوره در بحث ضد تمام است و معنایش این است که این بحث ضد ثمره‌ی عملی ندارد.

این تمام کلام در فصل سوم بود.

فصل رابع: مبحث ترتب

در مبحث ترتب جهات عدیده‌ای بحث می‌شود.

الجهة الاولى: فی معنی الترتب و فائده

اصل ترتب در جایی است که دو واجب - یکی اهم و دیگری مهم - داریم در این صورت بلا اشکال ما مکلف به اهم هستیم. بعضی گفتند: اگر مکلف امر به اهم را معصیت کرد یک امر طولی و ترتبی نسبت به مهم دارد یعنی امر به اهم فعلی است و اگر این امر معصیت شد امر به مهم فعلی می‌شود پس اگر امر به اهم امتثال شد شرط امر به مهم فعلی نشده و تکلیف به مهم فعلی نمی‌شود و اگر امر به اهم عصیان شود شرط امر به مهم فعلی شده و تکلیف به مهم فعلی می‌شود و اگر این تکلیف هم عصیان شود دو معصیت تحقق پیدا می‌کند. یکی از مثال‌های رایج ترتب مسأله انقاز مؤمن و صلاة است بلا اشکال انقاز مؤن اهم از صلاة است همه گفتند در این حال ما تکلیف فعلی به انقاز مؤن داریم و تکلیف فعلی به صلاة نداریم و الا اگر تکلیف فعلی نسبت به صلاة هم داشته باشیم لازم می‌آید توجه دو تکلیف فعلی که مکلف قدرت بر امتثال هر دو را ندارد و در جای خود گفته شد که دو تکلیفی که قدرت بر امتثال آن دو در یک زمان نباشد توجه این دو تکلیف به مکلف محال است. پس این هم مورد اتفاق است که اگر الا انقاز کنم نمی‌توانم نماز بخوانم (در ضیق وقت)، و اگر نماز بخوانم نمی‌توانم انقاز کنم. همه قبول دارند که ما امر فعلی به انقاز داریم سؤال این است که من اگر انقاز نکردم و معصیت کردم آیا امر طولی نسبت به صلاة پیدا می‌کنم یا نه؟ قائلین به ترتب گفتند: بله، ما یک امر طولی و ترتبی نسبت به نماز داریم پس دو تکلیف داریم یکی مطلق که انقاز باشد و دیگری مشروط که نماز باشد و اگر انقاز را انجام ندادیم و نماز هم نخواندیم دو معصیت مرتکب شدیم، اما اگر نماز خواندیم فقط امر انقاز را معصیت کردیم و بعضی‌ها گفتند که امر ترتبی محال است، بنابراین قول فقط یک تکلیف فعلی آن هم نسبت به انقاز ثابت است و تکلیف به نماز حتی به صورت مشروط ثابت نیست پس با ترک انقاز فقط یک معصیت انجام شده است گرچه علاوه بر ترک انقاز، نماز

را هم ترک کند. بنابر قول به ترتب با انجام انقاذ یک امثال حاصل شده است زیرا در این صورت تکلیف به صلاة فعلی نشده است.

قول به ترتب حتی در دو واجب مساوی هم می‌آید که مثلاً دو مؤمن در حال غرق شدن هستند. ترتبی‌ها قائلند که دو خطاب مشروط در اینجا وجود دارد یعنی تکلیف به انقاذ هر یک مشروط به ترک انقاذ دیگری است، با ترک انقاذ هر دو، دو معصیت انجام شده است، اما منکرین ترتب می‌گویند که من مکلف به انقاذ یکی از این دو هستم، زیرا فقہیاً احتمالش نیست که دو تکلیف داشته باشم چون قدرت بر انجام هر دو را ندارم و همچنین احتمالش نیست که اصلاً تکلیف نداشته باشم چون یقیناً انقاذ یک مومن بر من واجب است. و ترجیح احدهم‌های معین نیز ترجیح بلا مرجح است پس تکلیف به انقاذ احدهم‌های غیر معین دارم. آنچه که بیان شد در معنای ترتب و عدم ترتب بود.

اما ثمره‌ی بحث ترتب این است که مرحوم آقای خویی فرمود ثمره‌ی بحث ترتب این است که ما عمل عبادی مهم را در صورت مزاحمت با خطاب هم و ترک آن می‌توانیم با امر ترتبی صحش را اثبات کنیم در صورتی که از طریق وجود ملاک و همچنین از طریق وجود امر نتوانسیم صحش را درست کنیم، مثلاً در ضیق وقت هستیم و نماز هم نخواندیم شخصی هم در حال غرق شدن است در این حال دو خطاب (انقذ) و (صل) به ما توجه پیدا می‌کند، آنچه که تکلیف فعلی است خطاب (انقذ) است چون اهمیتش بیشتر است حال اگر این تکلیف را امثال نکریم و مشغول نماز شدم این نماز را از طریق ملاک نمی‌توانیم تصحیح کنیم، چون ملاک راه کشف ندارد از راه امر هم نمی‌توانیم آن را تصحیح کنیم زیرا اگر امر فعلی به نماز داشتیم این امر با امر فعلی به انقاذ قابل جمع نیست، ایشان فرمود که در این موارد می‌توانیم صحت صلاة را با امر ترتبی درست کنیم و این ثمره‌ی قول به ترتب است، اما اگر منکر ترتب شدیم هیچ راهی برای تصحیح این صلاة نداریم، نسبت بین خطاب (انقذ) و خطاب (صل) عموم و خصوص من وجه است، ماده اجتماع این دو جایی است که هم خطاب (انقذ) و هم خطاب (صل) به مکلف توجه پیدا کند در این صورت تعارض پیش می‌آید، خطاب (انقذ) می‌گوید انقاذ بر تو واجب است و خطاب (صل) می‌گوید صلاة بر تو واجب است مو از خارج عمل داریم که وجوب هر دو بر من ممکن نیست. تعارض در این جا تعارض بالعرض است گاهی مدلول دو خطاب با هم متضادند مثلاً یک خطاب می‌گوید

(تجب الصلاة) و خطاب دیگر می گوید (لا تجب الصلاة) و گاهی مدلول دو خطاب با هم متضاد نیستند بلکه تعارض ضامن بالعرض است مثل این که یک روایت می گوید (تجب صلاة الجمعة فی یومها) و روایت دیگر می گوید (تجب صلاة الظهر فيه) این دو روایت به لحاظ مدلول با هم تعارض ندارند چون عمل به هر دو ممکن است ولی علم خارجی داریم که در یک روز بیش از پنج فریضه ی یومیه بر ما واجب نیست و اگر هم صلاة جمعه و هم صلاة ظهر واجب باشد لازم می آید که در روز جمعه بیش از پنج فریضه ی یومیه واجب باشد، به همین خاطر بین دو خطاب تعارض پیش می آید. عین همین علم خارجی را در ما نحن فيه داریم زیرا خطاب (انقذ) می گوید انقاذ مطلقاً واجب است چه مزاحم با صلاة باشد چه نباشد، و خطاب (صل) می گوید صلاة مطلقاً واجب است چه مزاحم با انقاذ باشد چه نباشد، و یک علم خارجی داریم که امکان ندارد این دو تکلیف با هم جمع شوند و این علم از اعتبار قدرت در تکلیف به دست آمده است چون قبیح است که مولی دو تکلیف بکند که مکلف قدرت بر امتثال هر دو را معاً ندارد در این جا بین دو دلیل (انقذ) و (صل) تعارض به وجود می آید متهی تارضشان به تبیان نیست بلکه به عموم و خصوص من وجه است. وقتی این دو خطاب با هم تعارض دارند که ما ترتب را انکار کنیم ولی اگر قائل به ترتب شویم این دو خطاب تعارضی با هم ندارند چون خطاب (انقذ) منطلق است و خطاب (صل) مشروط به ترک انقاذ است. بنابراین اگر در ما نحن فيه ترتب را انکار کردیم قواعد باب تعارض جاری است و اگر ترتب را قبول کردیم غایه الامر این است که از اطلاق خطاب (صل) رفع ید کنیم، اما دو تکلیف باقی است یکی مطلق است و دیگری مشروط به ترک اولی است، لذا در ما نحن فيه مرحوم آقای صدر^۱ فرمود: ثمره ی بحث ترتب این است که اگر ما ترتب را انکار کردیم این مورد از صغریات باب تعارض است و در باب تعارض قواعد ترجیح جاری می شود، اما اگر ترتبی شدیم این مورد از صغیرات باب تزاحم شده و قواعد باب تزاحم جاری می شود و قواعد این دو باب با هم فرق دارد.

این تمام کلام در جهت اول بود.

جهت دوم: مسأله ترتب یک مسأله عقلی است نه لفظی معنای مسأله عقلی این است که نزاعی که بین اصحاب در مورد ترتب است عبارت است از این که آیا امر ترتبی به ضد ممکن

^۱ - البحوث ۲: ۳۲۸.

است یا نه؟ کسانی که قائل به امکانش شدند — مانند مرحوم شیرازی و مرحوم خویی — گفتند ترتب ممکن است و کسانی که قائل به عدم امکان امر ترتبی شدند ترتب را محال دانستند این نظر را برای اولین بار مرحوم کاشف الغطاء مطرح نمود و بعد مرحوم شیخ و مرحوم آخوند هم آن را انکار کردند.

در این جا سؤالی مطرح شده است که اگر قائل به استحاله‌ی ترتب شدیم مسأله روشن است ولی بنا بر قول به امکان ترتب، امکان آن دلیل بر وقوع امر ترتبی نیست، پس صرف بحث از امکان و عدم امکان و قول به امکان قانده‌ای ندارد.

در جواب این کلام می‌گوییم که یک خوصیتی در مسأله ترتب وجود دارد که اگر کسی قائل به امکان ترتب شد امکان آن مساوی با وقوع آن است. سرّش این است که در باب ترتب مواردی که داریم — مثل وجوب انقاد و وجوب صلاة — بین این دو تراحم واقع شده است و شارع نمی‌تواند تکلیف فعلی به متزاحمین داشته باشد و قطعاً باید از یک تکلیف فعلی به متزاحمین داشته باشد و قطعاً باید از یک تکلیف رفع ید بکند، و آنچه که مسلماً از آن رفع ید نمی‌کند تکلیف به اهم است، اما در تکلیف به مهم — یعنی صلاة در مثال — دو گونه رفع ید تصور می‌شود: یکی این که از اصل تکلیف به صلاة رفع ید کند و دیگری این که از اطلاق آن که موجب تراحم شده است رفع ید کند و معنایش این می‌شود (تجب علیک الصلاة ان ترک الانقاد) عقل می‌گوید: اگر قرار شد که از تکلیفی رفع ید کنیم به اقلّ ما یرفع به المحذور اکتفاء می‌کنیم و در اینجا با رفع ید از اطلاق تکلیف به صلاة محذور تراحم برطرف می‌شود پس اصل تکلیف به صلاة باقی می‌ماند ولی فعلیت آن مشروط به ترک اهم است.

بنابراین اگر قائلین به استحاله ترتب، امکان آن را بپذیرند در وقوعش اختلافی نخواهد داشت، پس تمام بحث در ترتب این است که آیا امر ترتبی ممکن است یا خیر؟ ما حصل جهت دوم بحث این شد که مبحث ترتب صرفاً بحث عقلی است نه لفظی.

جهت سوم: شرط ترتب در نزد میرزا:

قبل از ورود به اصل بحث یک نکته عامی را بیان می‌کنیم که در جاهای دیگر هم فائده دارد و آن این است که ما یک دفعه می‌گوییم قدرت عقلی، و یک دفعه می‌گوییم قدرت

شرعی، یک دفعه می‌گوییم شرطیت قدرت به نحو عقلی است و یک دفعه می‌گوییم شرطیت قدرت شرعی است این دو با هم اشتباه می‌شود با این که با هم فرق دارند قدرت عقلی یعنی قدرت تکوینی، شما در بعضی از اعمال قدرت عقلی ندارید مثلاً را رفته مقدور تکوینی شماست اما پرواز مقدور عقلی شما نیست و مراد از قدرت شرعی این است که اگر این عمل را انجام دهید انجام این عمل مستلزم معصیت نیست مثل این که سر ظهر می‌خواهید نماز بخوانید این مستلزم معصیت نیست ولی گاهی مستلزم یک معصیت است مثل این که شما الان اگر روزه بگیرید دچار کوری چشم می‌شوید در این جا قدرت شرعی بر روزه گرفتن نیست پس گاهی امتثال واجب مستلزم یک معصیت نیست و گاهی امتثال یک واجب مستلزم معصیت است. غیر مقدور شرعی یعنی آن عملی که قدرت تکوینی برانجامش وجود دارد اما اگر من انجام دهم مستلزم یک فعل معصیت است. این اصطلاح اول بود.

اما یک دفعه می‌گوییم که شرطیت قدرت به نحو عقلی است یا شرعی است یعنی اگر در دلیل یک حکم قدرت اخذ نشود مثل آیه‌ی شریفه‌ی (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم) می‌گوییم در وجوب صیام شرطیت قدرت به نحو عقلی است یعنی شارع در دلیل قدرت را اخذ نکرده است اما ما می‌دانیم که شخص عاجز مکلف به صیام نیست. و یک دفعه می‌گوییم که شرطیت قدرت به نحو شرعی است یعنی قدرت در خطاب اخذ شده است مثل آیه جمع (والله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) و آیه وضوء نیز همین‌طور است زیرا عدم وجدان آب که به معنای عدم تمکن از آب است شرط وجوب تیمم قرار گرفته است و با قینه مقابله فهمیده می‌شود که تمکن از آب در وجوب وضوء اخذ شده است.

کثیراً ما این دو قدرت با هم اشتباه می‌شود و گفته می‌شود قدرت شرعی است و مراد از آن قدرتی است که شرطیت آن شرعی است و گاهی گفته می‌شود قدرت شرعی است و مراد خود قدرت است در باب وضوء اگر شما بخواهید با این آب وضوء بگیرید لازم می‌آید که یک نفر نفس محترم هلاک شود در اینجا قدرت عقلی برانجام وضوء هست اما قدرت شرعی نیست زیرا وضوء مستلزم یک معصیت است. از آن طرف اعتبار همین قدرت شرعی در وضوء اعتبار شرعی است نه عقلی یعنی در لسان دلیل اخذ شده است خلاصه این که در وجوب وضوء قدرت عقلی شرط است و اعتبار این قدرت در وجوب وضوء اعتبار شرعی است

و این که علماء می گویند قدرت شرعی است یا عقلی است معنایش این است که شرطیت این قدرت شرعی است یا عقلی است این که گفته می شود قدرت عقلاً در همه ی تکالیف معتبر است عقل هر دو قدرت را معتبر می داند. با توجه به این مسأله ی می گوئیم:

مرحوم میرزای نائینی^۱ فرموده است ما اگر دو واجب داشته باشیم یکی اهم و دیگری مهم، و شرطیت قدرت در دلیل مهم شرعی باشد در این جا ترتب نمی آید. شرط ترتب این است که قدرت در مهم باید عقلی باشد یعنی شرطیت آن در دلیلش عقلی باشد یعنی نباید در خطاب شارع اخذ شود مثلاً ما در بیابان هستیم و یک لیوان آب داریم و یک دوستی داریم که از تشنگی دارد تلف می شود اذان ظهر هم شده است، امر دائر بین دو کار است یا من این لیوان آب را به دوستم بدهم تا هلاک نشود لامحاله در این صورت نمی توانم نماز با وضوء بخوانم و باید نماز با تیمم بخوانم و یا این که با این لیوان وضوء بگیرم و نماز بخوانم و دوستم هلاک می شود و در این جا اهم حفظ نفس محترمه است و زمانی بر من حفظ نفس واجب است که قادر بر آن باشم و شرطیت و اعتبار قدرت در این واجب عقلی است اما شرطیت قدرت بر آب در وضوء شرعی است چون خود آیه به قرینه مقابله وضوء با تیمم می فرماید (ان تجدوا ماءً فاغسلوا وجوهکم) مرحوم میرزای نائینی فرمود اگر من آدمم و با آن مقدار آب وضوء گرفتم و نماز خواندم این وضوء و نماز باطل است چون این وضوء ملاک ندارد.

سابقاً گفتیم که قیود واجب دو دسته اند: قیود اوصاف و قیود ترتب و استیفاء قید اوصاف یعنی اگر این قید نباشد اصلاً عمل ملاک ندارد و قید ترتب یعنی گر این قید نباشد عمل ملاک دارد ولی استیفاء ملاک امکان ندارد، مثلاً شرب دواء وقتی ملاک دارد که انسان مریض باشد و دکتر می گوید این دواء را قبل از طعام بخور خوردن دواء قبل از طعام قید ترتب است یعنی ملاک خوردن قرص که خوب کردن مرض باشد وقتی استیفاء می شود که آن را قبل از طعام خورده باشد. ما می دانیم کسی که قادر بر عملی نیست تکلیفی ندارد، سؤال این است که آیا قدرت از قیود اوصاف است یا از قیود ترتب است مثلاً من که قدرت بر صیام ندارم آیا صیام بر من عاجز اصلاً ملاک ندارد یا ملاک دارد ولی من که غیر قادرم نمی توانم آن ملاک را استیفاء کنم؛ گفتند قدرت عقلی (یعنی قدرتی که در لسان دلیل اخذ

۱- الأجدود ۲: ۹۰.

نشده است) دائماً از قیود ترتب است اما قدرت شرعی از قیود اتصاف است لذا من که می‌خواهم روزه بگیرم و قدرت بر آن ندارم شرطیت قدرت در صیام عقلی است، اگر من روزه بگیرم روزه‌ام درست است چون قدرت عقلی دائماً از قیود ترتب است و عمل خودش ملاک دارد اما در حج من که قدرت بر حج ندارم اخذ شده است و عمل بدون قدرت فاقد ملاک است. در ما نحن فیه قدرت در وضوء شرط شرعی است یعنی از قیود اتصاف است پس وضوی بدون قدرت ملاک ندارد و از طرف دیگر امر ترتبی ندارد زیرا امر ترتبی به عملی تعلق می‌گیرد که مقدور باشد پس وضوء در این حال فاقد ملاک است و امر ترتبی نمی‌تواند به آن تعلق بگیرد پس این وضوء باطل و نماز هم باطل است.

اشکالی که در کلام مرحوم آقای خویی^۱ نیز آمده است ما حصل آن این است که این که عمل ملاک دارد یا نه؟ از وجود امر می‌خواهم ملاک را به دست آوریم و وقتی که قائل به امکان ترتب شدیم بنابراین امر به وضوء به نحو ترتب به اطلاقش اشکالی ندارد که این فرد را شامل شود در ظرفی که انقاذ نکند، از شمول اطلاقش نسبت به این فرد وجود ملاک را در آن استفاده می‌کنیم.

این اشکال وارد نیست زیرا اعتبار قدرت در ناحیه وضوء شرعی است و وقتی که این عمل مزاحم با تکلیف دیگر شد قدرت عقلی داریم ولی قدرت شرعی نداریم و با عدم قدرت شرعی ملاک برای امر ثابت نیست در ترتب از طرف تکلیف به اهم، تکلیف به مهم فعلی نیست ولی در ظرف تکلیف به مهم تکلیف به اهم فعلی است چون با عدم فعلیت آن از صورت ترتب خارج می‌شود مانند تکلیف به قضاء که فعلیتش وقتی است که تکلیف به اداء فعلی نباشد اینجا بحث ترتب نمی‌آید، در ما نحن فیه وقتی مقید به قدرت شرعی به فعلیت می‌رسد که امر به اهم از فعلیت بیفتد چون تا زمانی که امر به اهم فعلی است قدرت شرعی مزاحمش وجود ندارد بنابراین امر آن ملاک ندارد پس امر ترتبی به آن تعلق نمی‌گیرد بنابراین حق با مرحوم میرزای نائینی است.

این که می‌گوییم قدرت شرعی نداریم به این معناست که اگر بخواهم این تکلیف را اطاعت کنم یک تکلیف دیگر معصیت می‌شود این عمل دیگر اطاعت نیست بلکه حرام است

^۱ - المحاضرات ۲: ۳۹۲.

یعنی خود صومی که موجب کوری چشم می شود حرام است چون مصداق جنابت بر نفس می شود.

جهت چهارم: موارد عدم جریان ترتب

ترتیب در دو مورد جاری نیست: مورد اول جایی است که دو ضدّ لا ثالث لهما داشته باشیم مثلاً ماشینی دارد می آید یا باید به طرف یمین برود و یا به طرف یسار برود، اگر به طرف یمین برود دو نفر کشته می شوند و اگر به طرف یسار برود یک نفر کشته می شود و یکی از این دو طرف را حتماً باید اختیار کند در این جا چون حرمت طرف یمین بیشتر است اهم است و این اهم را باید امتثال (ترک حرام) کند حال اگر این اهم را امتثال نکرد آیا امر ترتیبی این جا معقول است؟ خیر، زیرا تحصیل حاصل است، و یا مثلاً اگر ساکن شود زید انقاذاً می شود و اگر حرکت کند عمر و انقاذاً می شود و فرض این است که انقاذاً زید اهم است، این جا هم امر ترتیبی معقول نیست زیرا اگر زید را انقاذاً نکند خود بخود عمر و انقاذاً می شود و امر ترتیبی طلب حاصل است.

مورد دوم: وقتی که امر به مهم فعلی می شود امر به اهم ساقط شده باشد این هم از موارد ترتیب خارج است مثل این که ما تکلیف به نماز ظهر داریم اما وقتی عصیان کردیم باید آن را قضاء کنیم یا از باب ترتیب نیست زیرا در وقت تکلیف به قضاء تکلیف به اداء فعلی نیست و در مثال امر به انقاذاً غریق و امر به صلاه، اگر شخص صبر کند تا غریق هلاک شود و بعد از آن نماز بخواند این نماز صحیح است و در این جا هم از باب امر ترتیبی نیست زیرا امر به اهم از فعلیت خارج شده است.

جهت پنجم: استدلال قائلین به امکان ترتب

ادله این افراد به دو دسته تقسیم می شود بعضی از ادله عرفی است و بعضی از ادله عقلی است و ما به همان دلیل عرفی اکتفاء می کنیم و متعرض دلیل عقلی نمی شویم، زیرا این ادله ضمناً در جهت ششم بیان می شود.

اما دلیل عرفی: گفتند: ادلّ دلیل علی امکان الشیء و وقوعه فقهاء ما من جمله مرحوم آقایخویی امثله‌ای را عنوان کردند که جزو ضروریات فقه است یعنی کسی نمی‌تواند خدشه‌ای در آنها وارد کند و ما یک فرع را بیان می‌کنیم و آن این است که اگر کسی نذر کند که زوال روز جمعه سفر برود و نذرش هم منعقد شود، الان هم زوال روز جمعه است و او معصیت کرده است و به سفر نرفته است و مشغول نماز شد بلا اشکال یک نماز چهار رکعتی می‌خواند اگر بگوییم که بعد از زوال هم به سفر برود و هم یک نماز چهار رکعتی بخواند این تکلیف به غیر مقدور است بلکه باید بگوییم او الان مکلف به سفر رفتن است و اگر معصیت کرد باید نماز چهار رکعتی بخواند.

این دلیل عرفی تمام نیست اگر ما قائل به استحاله ترتب شدیم در این فروع فقهیه می‌توانیم وجهی برایش ذکر کنیم که ترتبی هم نشوین شما می‌گویید شخصی که به سفر نرفت وظیفه‌اش نماز چهار رکعتی است و این‌ها در طول یکدیگرند ما می‌گوییم وقت فعال روز جمعه دو تکلیف فعلی وجود دارد که عبارتند از: ۱- سفر رفتن ۲- جامع بین یک نماز چهار رکعتی در حضر و یک نماز دو رکعتی در سفر، بنابراین توجیه این مورد منحصر به ترتب نیست و راجع به تمام مثال‌هایی که مرحوم آقای خویی ذکر کرده‌اند همین بیان را می‌کنیم.

جهت ششم: در استدلال قائلین به استحاله‌ی ترتب

دلیل اول (از مرحوم آخوند):^۱ این که گفتند در مرتبه‌ی امر به اهم امر به مهم نداریم به خاطر این است که اگر امر به اهم را اطاعت کردیم موضوع امر به مهم فعلی نمی‌شود زیرا فعلیت امر به مهم مشروط به عصیان اهم است، این درست است، ولی ما از شما می‌پرسیم در مرتبه امر به مهم یعنی حین امتثال امر به مهم، آیا امر به اهم فعلی است یا نه؟ اگر فعلی نباشد از بحث ترتب خارج است و اگر فعلی باشد معنایش این است که من همین الان که مشغول به نماز شدم دو امر دارم یک امر به نماز تعلق گرفته و امر دیگر به انقاذ تعلق گرفته است پس امر به ضدین می‌شود و ملاک استحاله آن طلب به غیر مقدور است و در این

^۱ - الکفایه: ۱۳۴.

طلب دو فرد داریم، یک وقت مولی طلبی دارد که غیر مقدور است مثلاً سر ساعت یک در دو مکان باشد و دیگری جایی است که دو دستور به ما می‌دهد که هر کدام فی نفسه مقدور است ولی جمع شان مقدور نیست مثلاً یک دستور می‌دهد که ساعت یک در مسجد باش و دستور دیگر می‌دهد که ساعت یک در مدرسه باش. در ما نحن فیه امر به ضدین شده است و امر به ضدین امر به غیر مقدور است، بعد مرحوم آخوند اشکال کردند که این‌جا امر به غیر مقدور به سوء اختیار شخص است یعنی با انقاذ دو امر برای او فعلی نمی‌شد، و از این اشکال جواب می‌دهند که تکلیف به غیر مقدور قبیح است ولو آن را معلق بر امر اختیاری کند مثلاً مولی می‌گوید زید را نزن و اگر او را زدی بر تو قیام و قعود در آن واحد واجب است، بلا اشکال هر عاقلی این تکلیف را قبیح می‌داند ولو به سوء اختیار عبد باشد. در ما نحن فیه هم درست است که به سوء اختیار خودش انقاذ را ترک کرده است ولی مولی او را تکلیف به ضدین کرده که قبیح است.

ان قلت: این درست است که در این صورت مطارده و جمع بین ضدین است ولی امر به اهم مطارد امر به مهم نیست چون فقط به انقاذ دعوت می‌کند و به مخالفت با امر به صلاة دعوت نمی‌کند، زیرا با انقاذ وجوب صلاة فعلی نمی‌شود، ولی امر به صلاة شما را به ترک امثال امر به انقاذ دعوت می‌کند بنابراین مطارده از یک طرف است نه از دو طرف.

قتل: اگر مطارده از یک طرف هم باشد باز کافی است که تکلیف به امر غیر مقدور باشد. کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند به او جواب دادند، این کلام مرحوم آخوند را پذیرفتند که اگر در حین امثال امر به مهم، امر به اهم فعلی نباشد از بعث ترتب خارج است با این وجود خواهانند بگویند که امر به ضدین هیچ مطارده‌ای با هم ندارند به این بین که زمان فعلیت هر دو امر زمان امثال امر به مهم است مثلاً اگر مولی امر کند که ساعت ۱۰ در مسجد باش و همچنین امر کند که ساعت ۱۰ در مدرسه باش، این دو امر به مدلول التزامی همدیگر را نفی می‌کنند چون مدلول التزامی اولی این است که ساعت ۱۰ در مدرسه نباش و مدلول التزامی در دومی این است که ساعت ۱۰ در مسجد نباش. قائلین به ترتب می‌گویند: ترتب کاری می‌کند که بین این دو مطارده‌ای نباشد، امر به صلاة مشروط به انقذ است، امر به انقاذ می‌گوید انقاذ کن و می‌گوید نماز را ترک کن و مراد صلاة واجبه نیست زیرا با انقاذ صلاة واجب نیست، پس مراد این است که ذات صلاة را ترک کن نه صلاة

مامور به راه و فرض این است که اگر انقاد کردم مأمور بهی در کار نیست چون امری در کار نیست، از طرف دیگر به نماز مشروط به ترک انقاد موضوع می شود و هیچ امری به ایجاد موضوعش دعوت نمی کند پس امر به صلاة امر به انقاد را طرد نمی کند پس حین امتثال امر به مهم دو امر فعلی داریم امر به انقاد چون مطلق است و امر به صلاة که شرطش فعلی شده است، وقتی که دو امر فعلی همدیگر را طرد نکردند تکلیف به غیر مقدور نمی شود.

دلیل دوم (از مرحوم آخوند):^۱

ایشان فرمودند که این شخص مکلف که امر ترتبی به او تعلق گرفته است لازمه این کلام محذوری است که باطل است و حتی قائلین به ترتب هم به آن قائل این کلام محذوری است که باطل است و حتی قائلین به ترتب هم به آن قائل نیستند لازمه ی فاسد آن عبارت از تعدد عقاب است. در ضیق وقت که وقت هر یک از انقاد و صلاة به همان مقدار وقت موجود است اگر در این مقدار از وقت نه انقاد کند و نه نماز بخواند باید در عقاب شود و این درست نیست، زیرا یک قدرت بیشتر حاصل نیست و اگر بگوئید یک عقاب دارد با ذوق فقهی نمی سازد زیرا دو تکلیف و دو عصیان حاصل است بنابراین امر ترتبی قابل التزام نیست.

مرحوم میرزای نائینی^۲ دو جواب از این استدلال داده است جواب اول نقضی است به این بیان که ما یک واجب کفایی داریم که قابل تکرر و تعدد نیست مثل این که مولی ده تا عبد دارد و فرمان داده است که عقرب را بکشید، کشتن عقرب برای هر یک از ده عبد واجب کفایی است و قابل تکرر نیست حال اگر کسی نرفت و عقرب را نکشت همه ی ده عبد مؤاخذه می شوند در حالی که یک قدرت بیشتر ندارند.

مرحوم آقای صدر^۳ بر این نقض اشکال کرده و فرمودند این ده نفر قدرت بر قتل عقرب داشتند منتهی قدرت هر یک بر قتل عقرب مشروط به عدم سبق دیگران در قتل عقرب است در این جا قدرت هر عبد مشروط به عدم سبق دیگران است و این فعل دیگری است

۱- الکفایه: ۱۳۵.

۲- الأجدود ۲: ۸۸.

۳- البحوث ۲: ۳۶۱.

ولی در ما نحن فیه من مکلف به مهم هستیم که مشروط به ترک اهم است که این ترک اهم فعل من است و من می‌توانم اهم را ترک نکنم. این فرمایش مرحوم آقای صدر محصلی ندارد زیرا مهم نیست که قدرت مشروط به عدم سبق دیگری باشد یا مشروط به فعل خود من باشد. در مثال که عدم قتل عقرب موجب معصیت ده نفر بود، فرض این بود که فقط یک قدرت بر امتثال علی البدل حاصل بود، اگر بگوییم در جایی که قدرت یکی است تعدد عقاب قبیح است فرقی نمی‌کند که فاعل یک نفر باشد یا چند نفر باشند.

بنابراین این فرمایش مرحوم میرزا به عنوان نقض بر کلام مرحوم آخوند درست است. بعد مرحوم میرزای نائینی^۱ جواب حلی دادند و فرمودند: ما که قائل به دو عقاب هستیم از این باب نیست که چرا بین ضدین (انقاذ و صلاة)^۲ جمع نکرد بلکه جهتش این است که چرا بین دو معصیت (ترک اهم و ترک مهم) جمع کردی، پس در عقاب به خاطر جمع بین معصیتین است و حال این که می‌توانست هر دو معصیت را ترک کند.

مرحوم آقای صدر^۳ یک جواب حلی به مرحوم آخوند دادند که تقریباً عبارت اخیری از جواب مرحوم میرزای نائینی است ایشان فرمود آیا معیار در قبح استحقاق عقاب، عدم قدرت بر دو امتثال است یا معیار عدم قدرت بر ترک دو معصیت است مثلاً شارع به اتیان (الف) امر می‌کند مخالفت من که استحقاق عقاب دارد آیا ضابطه‌اش این است که من قدرت بر امتثال داشته باشم و انجام ندهم یا این که دایره مدار قدرت بر ترک معصیت است و من ترک نکردم؟ اگر به عقل رجوع کنیم می‌بینیم که قبح استحقاق عقاب به خاطر عدم قدرت بر ترک معصیت است، گاهی قدرت بر امتثال نیست ولی قدرت بر ترک معصیت وجود دارد یعنی من می‌توانم کاری کنم که معصیت نکنم مثلاً مولی کسی است که به پول علاقه دارد حال اگر عبد این کار را نکند عقابش قبیح نیست، در مانحن فیه در ظرف امر به مهم دو امر وجود دارد و من قدرت بر امتثال هر دو را ندارم اما قدرت بر ترک معصیت هر دو را دارم به

۱- الأجدود ۲: ۸۸

۲- همان .

۳- البحوث ۲: ۳۶۲.

این که اهم را انجام دهم پس مراد از غیر مقذور در جایی که گفته می‌شود تکلیف به غیر مقذور قبیح است، غیر مقذور در امتثال نیست بلکه غیر مقذور در ترک معصیت است.

اگر کسی مولی بگوید: (ان ضربت زیداً فاجمع بین القیام والعقود فی آن واحد) بنا بر فرمایش شما این کلام باید صحیح باشد چون شخص از امتثال قیام و قعود در آن واحد عاجز است اما از ترک معصیت عاجز نیست و این کار با ترک ضرب زید است، پس چنین کلامی باید درست باشد و حال این که این امر را قبیح می‌دانند.

این نقض وارد نیست، این که شما می‌گویید تخلص از معصیت در مثال ممکن است، از شما می‌پرسیم که آیا قبل از زدن تخلص ممکن است یا بعد از آن ممکن است، قبل از زدن تکلیفی نداریم و در خود آن ضرب و بعد از آن ترک معصیت مقذور مکلف نیست.

نکته: اگر در جایی هم قدرت بر حرکت و هم قدرت بر سکوت دارم و فرض این است که من فاعل مختارم اگر یکی را اختیار کردم هنگامی که آن را شروع کردم آیا در این لحظه قدرت بر انجام دیگری را هم دارم یا نه؟ بعضی گفتند: خیر، و بعضی گفتند: در این لحظه هم انجام دیگری مقذور من هست ولی من به اختیار خودم یک یکی را شروع کردم.

در ما نحن فیه وقتی که نماز را شروع کردم در لحظه‌ی شروع به نماز دو تکلیف فعلی داشتم (انقاذ و صلاة) در همین لحظه می‌توانستیم ترک معصیت کنم یعنی به جای این که آن لحظه را لحظه‌ی شروع نماز قرار دهم آن را لحظه‌ی شروع انقاذ قرار دهم. پس فرمایش مرحوم آقای صدر تمام است چون قدرت بر ترک معصیت در لحظه‌ی شروع به نماز وجود دارد.

در جایی که فعل مهم را هم ترک می‌کنم وقت فعلیت تکلیف به مهم، آخرین آن امکان فعل مهم است که فعل اهم نیز در آن امکان داشته باشد، در این جا قدرت بر ترک دو معصیت وجود دارد در صورتی که اهم را انجام دهم و این نکته در مثال مذکور در نقض، نمی‌آید، زیرا در لحظه‌ی وقوع ضرب قدرت بر ترک معصیت در طلب ضدین وجود ندارد.

دلیل سوم:

اگر دو ضدّ امر داشته باشند با طلب جمع بین ضدین ملازمه دارد و مفروغ‌عنه است که طلب جمع بین ضدین معقول نیست اگر مولی به انقاز و صلاة طلب داشته باشد این معقول نیست و ترتیبی‌ها نیز قائل‌اند که در ظرف فعلیت امر به مهم، امر به اهم فعلی است و چون در یک زمان دو طلب فعلی است حقیقتش به طلب جمع بین ضدین برمی‌گردد.

مرحوم میرزای نائینی^۱ این ملازمه را انکار کرده است ایشان فرمودند: زمان فعلیت امر به مهم زمان فعلیت امر به اهم است اما در مرتبه با هم مشترک نیستند، امر به مهم در مرتبه‌ی امر به اهم نیست و امثال این دو در یک مرتبه نیست زیرا در موضوع امر به مهم ترک اهم اخذ شده است، پس با اختلاف مرتبه مشکل حل می‌شود و همچنین با اختلاف مرتبه جمع بین این دو امر جمع بین ضدین نیست.

مرحوم آقای خوبی^۲ فرمودند: مرتبه در باب احکام معنا ندارد، بلکه مرتبه در تکوینیات می‌آید و در باب احکام معیار زمان است و در همان زمانی که امر به مهم فعلی است امر به اهم نیز فعلی است.

این دلیل سوم تمام نیست ما دو امر فعلی داریم که یکی امر به اهم و دیگری امر به مهم است، امر به اهم به اتیان انقاز دعوت می‌کند و امر به مهم به اتیان صلاة دعوت می‌کند انجام انقاز رافع موضع صلاة است زیرا موضوع صلاة ترک انقاز است پس امر به انقاز دعوت به رفع موضوع امر به صلاة می‌کند، بنابراین امر به مهم فقط دعوت به ایجاد صلاة می‌کند و دعوت به موضوعش — که ترک انقاز باشد — نمی‌کند، و امر به اهم دعوت به ایجاد انقاز می‌کند یعنی امر می‌کند که موضوع امر به مهم را — که ترک انقاز است — از بین ببر، و در نتیجه ما را دعوت می‌کند که جمع بین ضدین را رفع کن.

^۱ - الأجدود ۲: ۸۵

^۲ - المحاضرات ۲: ۴۵۱.

دلیل چهارم:

قائلین به ترتب گفتند که امر به اهم مطلق است و امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم است، همین جمله را قائلین به استحاله‌ی ترتب اشکال گرفته و گفتند: سؤال می‌کنیم که آیا این شرط به نحو شرط متقدم است یا به نحو شرط مقارن است یا به نحو شرط متأخر است؟ اهم عبارت از انقاز و مهم عبارت از صلاة است و وجوب صلاة مشروط به عصیان امر به انقاز است، حال این عصیان یا شرط متقدم است یعنی اول باید عصیان محقق شود و بعد شما مامور به صلاة شوید و یا شرط مقارن است یعنی اول باید عصیان محقق شود و بعد شما مامور به صلاة شوید و یا شرط مقارن است یعنی با شروع در نماز این عصیان باید فعلی شود و یا شرط متأخر است یعنی اول شروع به نماز می‌کنید و بعد که وقتی قدرت بر انقاز ندارید عصیان محقق می‌شود. شرط را هر کدام که بگیریید محال است. اما شرط متقدم محال است زیرا اگر عصیان به نحو شرط متقدم اخذ شود از بحث ترتب خارج می‌شود. مانند امر به قضاء که مشروط به عصیان امر به اداء است — زیرا بحث ترتب در جایی است که در صورت فعلیت امر به مهم، امر به اهم نیز فعلی باشد. و شرط مقارن نیز محال است چون مراد از شرط مقارن، مقارن با فعل مهم است و گفته شد که زمان امثال از زمان فعلیت تکلیف منفک است، همیشه باید اول زمان فعلیت بیاید و بعد از آن زمان امثال بیاید، پس اگر مقارن با امثال امر به صلاة، تکلیف به صلاة — با عصیان امر به اهم که مقارن امر به صلاة، تکلیف به صلاة — با عصیان امر به اهم که مقارن با امثال امر به صلاة است — فعلی شود این امر محال است. و اگر عصیان امر به اهم را شرط متأخر فعلیت امر به مهم بگیریید محال است چون در جای خودش گفته شد که شرط متأخر محال است و شرط حتماً باید با مشروط مقارن باشد چون اگر متأخر باشد وجود معلول بلاعقل لازم می‌آید. پس وقتی که عصیان امر به اهم به نحو هر یک از سه شرط (متقدم و مقارن و متأخر) محال شد اصل ترتب نیز محال می‌شود.

مرحوم آقای صدر^۱ از این استدلال جواب دادند که اولاً ما شرط متأخر را محال نمی‌دانیم خصوصاً در شرط متأخر تکلیف چنانچه در ما نحن فیه همین طور است. و ثانیاً، اگر قبول

۱- البحوث ۲: ۳۴۳.

کنیم که شرط متأخر محال است و از طرف دیگر عصیان نیز شرط است آن را شرط مقارن می‌گیریم نه شرط متقدم، زیرا در این صورت از بحث ترتب خارج می‌شود، وقتی شرط مقارن بود محذوری پیش نمی‌آید، محذوری که شما گفتید استحاله‌ی اتحاد زمان فعلیت تکلیف و زمان امتثال بود و ما این استحاله را قبول نداریم، بلکه قائل به امکان اتحاد این دو هستیم و جوهی که برای تقدیم زمان فعلیت تکلیف بر زمان امتثال تکلیف گفته شد هیچ‌کدام تمام نیست.

وجه اول از کلام مرحوم آخوند اخذ شده است ایشان فرمود ملاک در تکلیف این است که برای ما ایجاد داعی بر فعل کند و انجام فعل، فعل اختیاری است و فعل اختیاری دارای مبادی است و در فلسفه گفته شد که هر فعل اختیاری محتاج به مبادی پنجگانه است: اول تصور فعل دوم تصدیق به فائده‌ی فعل، سوم شوق به انجام فعل، چهار اراده برانجام آن و پنجم تحریک عضله که بعد از آن حرکت می‌آید. در ما نحن فیه شارع به صلاة امر کرده است و غرض شارع ایجاد داعی در عبد برای انجام صلاة است صلاة فعل ارادی انسان است و این پنج مبدأ را می‌خواهد و اگر این‌ها بخواهند محقق شوند زمان می‌خواهد و این‌ها برای شخص همزمان با یکدیگر ایجاد نمی‌شود، پس بین انشاء مولی و امتثال عبد باید یک زمانی فاصله شود.

مرحوم آقای صدر جواب دادند که قبول داریم که امتثال فعل اختیاری است و فعل اختیاری مبادی می‌خواهد — یعنی تصور و تصدیق و شوق — وقتی که این سه مبدأ حاصل شدند دوتای دیگر قهراً حاصل می‌شود، اشکال این است که چه کسی گفته است که حتماً این سه مبدأ باید بعد از امر باشند. بلکه می‌شود که این‌ها در آنی که شارع فعل را بر من انشاء می‌کند اراده در من محقق شود، وقتی که مولی به صلاة امر می‌کند من باید تصور و تصدیق و شوق داشته باشیم تا در من اراده و تحریک عضله ایجاد شود و این‌ها زمان می‌خواهد درست است حال چه کسی گفته است که این سه مقدمه باید بعد از جعل باشد بلکه امکان دارد که این‌ها اول بیاید و بعد اراده و تحریک بیاید و آن اراده و تحریک آن جعل باشد.

اگر کسی به مرحوم آقای صدر اشکال کند که من قبل از فعلیت امر می‌توانم به ذات صلاة تصوّر و تصدیق و شوق پیدا کنم ولی بحث ما در امتثال امر است و امتثال امر بر وجود امر فعلی متوقف است.

این اشکال وارد نیست زیرا آن‌چه که در طول امر است خود امتثال به وجوده خارجی است اما تصوّر امتثال و تصدیق به فائده‌ی آن و شوق به امتثال در طول امر نیست و لازم نیست امری باشد.

اشکالی بر کلام مرحوم آقای صدر وارد است که چون اشکال مشترک است بعداً به آن اشاره می‌شود.

وجه دوم (از مرحوم میرزای نائینی)^۱: ایشان فرمودند: اگر طلب با امتثال همزمان شود طلب تحصیل حاصل لازم می‌آید و تحصیل حاصل محال است پس طلب تحصیل حاصل هم از مولای حکیم قبیح است.

مرحوم آقای صدر^۲ برایشان دو اشکال وارد کرده است: یک اشکال نقضی که فرمود از شما می‌پرسیم که محصل و موجد معلول علت است، آیا تحقق علت آن تحقق معلو است یا نه؟ بله، پس بنابراین فرمایش مرحوم میرزای نائینی از این مورد باید ایجاد موجود لازم آید. و اشکال حلی مرحوم آقای صدر این است که آن‌چه که محذور دارد آن ایجاد موجودی است که قبل از ایجاد موجود محقق باشد نه موجودی که حین ایجاد موجود می‌شود در علت و معلول، اگر علت نباشد معلول هم نیست و در این مورد ایجاد موجود اشکالی ندارد، در ما نحن فیه فرض این است که امتثال از ناحیه‌ی نفس همین طلب است نه این که لولا الطلب، این امتثال بود تا طلب حاصل شود بلکه در ما نحن فیه اگر طلب نباشد امتثال نیست.

وجه سوم: گفته شد که طلب در سلسله‌ی علل امتثال است و اگر طلب نباشد، محال است که امتثال محقق شود و هر علتی بر معلول خودش مقدم است، پس باید طلب بر امتثال مقدم باشد و فرقی نمی‌کند که طلب علت تامه‌ی امتثال باشد و یا علت ناقصه‌ی آن. مرحوم آقای صدر جواب دادند که تقدّم علت بر معلول، تقدّم زمانی نیست بلکه تقدّم ربتی است و بحث ما در تقدّم زمانی، زمانی طلب بر زمان امتثال است.

۱- الأجدود ۲: ۹۲.

۲- البحوث ۲: ۳۴۴.

وجه چهارم: گفته شد که یکی از مسقطات طلب، امثال است، اگر بنا باشد که زما طلب با زمان امثال یکی باشد وحدت زمان طلب و مستقط می شود بنابراین زما هر مسقطی با زمان سقوط یکی می شود و از این حالت لازم می آید که زمان وجود طلب با زمان سقوط طلب یکی شود و این به تناقض برمی گردد پس حتماً زمان طلب باید قبل از زمان امثال باشد.

مرحوم آقای صدر^۱ جواب دادند که این که می گویند امثال مسقط است مراد این نیست که حین شروع در امثال مسقط حاصل شده است بلکه وقتی که امثال محقق شود و عمل به پایان برسد مسقط می شود، به عبارت روشن تر، کسانی که قائل اند زمان طلب با زمان امثال یکی است مرادشان این است که زمان طلب با زمان شروع در امثال یکی است و امثال وقتی محقق می شود که عمل تمام شود، بنابراین محذوری ندارد که ما به نحن شرط مقارن، شرطیت عصیان امر به اهم را نسبت به فعلیت امر به مهم تصحیح کنیم و بگوییم که زمان فعلیت تکلیف بهمهم با زمان امثال آن یکی است.

به نظر ما اصل اشکال اتحاد زمان فعلیت تکلیف و زمان امثال و همچنین جوابهایی که مرحوم آقای صدر بر آن داده اند همه ی آنها ناتمام است.

این که می گوییم هر شرطی یا متقدم است و یا متأخر است یا مقارن است آن را به لحاظ مشروط می سنجیم، مشروط در ما نحن فیه امر به مهم است نه خود مهم یا امثال امر به مهم، پس باید شرط را به لحاظ طلب و امر به سنجیم و فرض شرطیت عصیان امر به اهم برای امثال امر به مهم اجنبی از بحث است، و ما قبول نداریم که عصیان امر به اهم شرط متقدم برای امر به مهم باشد زیرا در این صورت از بحث ترتب خارج می شود، پس فقط دو احتمال می ماند، و نسبت به شرط متأخر گفتیم که آن را می پذیریم حتی اگر آن را نپذیریم در امور اعتباری فرقی بین شرط متأخر و متقدم و مقارن نیست و همه ی اینها ممکن است زیرا در این بین سببیتی در کار نیست، و در ما نحن فیه چون طلب امر اعتباری است می تواند مشروط به شرط متأخر باشد مثل این که مولی طلب روزه امروز را مشروط به باریدن باران در روز بعد کند که اگر در واقع فردا باران بیارد روزه واقعاً بر من واجب است و اگر فردا

^۱ - البحوث ۲: ۳۴۴.

باران نبارد روزهی امروز بر من واجب نیست و این مانند وجوب روزهی ماه رمضان بر زن است که مشروط به عدم حیض تا آخر وقت است.

انما الکلام در شرط مقارن است و این شرط هم در ما نحن فیه معقول نیست پرا همان اشکالی که در شرط متقدم است در شرط مقارن هم می‌آید و اشکال همان لزوم خروج از بحث ترتب است، زیرا آن عصیان هر تکلیف اولین آنی است که در آن امثال ممکن نیست، مثلاً وقت نماز صبح از طلوع فجر تا طلوع شمس است و آن قبل از طلوع شمس که امثال ممکن نیست آن عصیان امر به صلاه صبح است در این آن، تکلیف به صلاه صبح اداء ساقط است، حال اگر گفتیم که عصیان شرط مقارن است آن عصیان امر به اهم اولین آنی است که اتیان اهم ممکن نباشد و این آن می‌خواهد آن طلب به مهم شود. در آن عصیان دیگر امر به اهم نداریم که با امر به مهم جمع شود پس عدم اجتماع امر به اهم و امر به مهم پیش می‌آید و این مورد از محل بحث - ترتب - خارج است. بنابراین شرطیت عصیان برای امر به مهم به نحو شرط متأخر ممکن است و در این صورت داخل در بحث ترتب می‌شود، و بر فرض استحاله‌ی شرط متأخر، این استحاله در تکوینیات است و بحث ما در امور اعتباری است و شرط متأخر در این امور محذوری ندارد. و اشکالی که بر مرحوم آقای صدر وارد است این است که ایشان عصیان را به نحو شرط مقارن — بر فرض تسلیم عدم امکان شرط متأخر — پذیرفت، ولی ما می‌گوییم که اگر عصیان را شرط مقارن هم بگیریم مانند شرط متقدم از بحث ترتب خارج می‌شود.

بنابراین وجوهی که در استحاله‌ی ترتب گفته شد هیچ کدام تمام نیست و ما ترتب را ممکن می‌دانیم.

جهت هفتم: اشکال اثباتی بر ترتب

وقتی که می‌گوییم ترتب ممکن است اشکال می‌شود که امکان شیء دلیل بر وقوع شیء نمی‌شود پس وقوع ترتب احتیاج به دلیل دارد.

در جواب اشکال می‌گوییم که یک قاعده‌ای وجود دارد که هرگاه بدانیم یک فردی از تحت مطلق خارج شد ولی مردد باشیم که آیا این نفر مطلقاً خارج شده است یا فی الجمله

خارج شده است می‌گوییم که فقط در بعضی از حالات خارج شده است مثلاً مولی فرمود: اکرم العلماء، و من می‌دانم که زید از تحت آن عام خارج شده است ولی مردّم که وجوب اکرام زید مطلقاً برداشته شده است یا فقط در روز جمعه برداشته شده است، در این جا می‌گوییم که اکرام زید فقط در روز جمعه واجب نیست ولی نسبت به وجوب اکرام او در غیر روز جمعه به همان عامّ - و یا مطلق - رجوع می‌کنیم، وجهش این است که من می‌دانم که در هر صورت اکرام زید در روز جمعه تخصیص خورده است ولی شک دارم که اکرام زید در غیر روز جمعه هم تخصیص خورده است یا نه؟ به عامّ تمسک می‌کنم، ما نحن فیه از همین قبیل است، یک فرد از صلاة فی الجملة از تحت (صلّ) خارج شده است و آن فرد، فرد مزاحم با انقاد است ولی مردد هستیم که آیا فرد مزاحم مطلقاً - چه در حالت اشتغال به اهم و چه در حالت عدم اشتغال به اهم - خارج شده است، و چون یقین به خروج این فرد در حالت اشتغال به اهم دارم ولی نسبت به خروج این فرد از صلاة در حالت عدم اشتغال به اهم شک دارم در این صورت به اطلاق (صلّ) رجوع می‌کنم که شامل این فرد از صلاة در حال عدم اشتغال به اهم می‌شود. بنابراین با این بیان امر ترتبی در مقام اثبات نیز ثابت می‌شود. این تمام کلام در جهت هفتم بود.

جهت هشتم: امکان ترتب من جانبین

اگر دو خطاب داشته باشیم که هر دو مهم باشد، در این جا قول به ترتب مستلزم ترتب از دو طرف است مثل این که دو نفر دارند غرق می‌شوند و شخصی قدرت انقاد هر دو را ندارد در این جا ترتب من جانبین صورت می‌گیرد یعنی یک مامور به انقاد زید در صورت ترک انقاد عمرو است و مامور به دیگر انقاد عمرو است اگر انقاد زید را ترک کند، اگر گفتیم ترتب محال است فرقی نمی‌کند که از یک جانب باشد یا از دو جانب باشد ولی اگر قائل به امکان ترتب شویم گفته شد که ترتب من جانبین محال است.

دو بیان برای استحاله‌ی این نوع ترتب ذکر شده است یک بیان از مرحوم آقا ضیاء عراقی^۱ است، ایشان فرمود: شرط امر ترتبی در یک طرف - مثل امر به صلاة - عصیان امر

^۱ - نهایة الافکار ۲: ۳۶۷.

به طرف دیگر — مثل امر به ازاله — است و عصیان امر به ازاله متوقف بر امر به ازاله است پس امر به صلاة متوقف بر امر به ازاله است، و چون ترتب دو طرفی است، امر به ازاله هم — به تقریب بالا — متوقف بر امر به صلاة است، پس امر به صلاة متوقف بر امر به ازاله و امر به ازاله متوقف بر امر به صلاة است. بنابراین دور لازم می‌آید.

از این بیان جواب‌های متعددی داده شده است که به یکی از آن‌ها اشاره می‌شود. مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند: برای حل این دور می‌توان شرط را عرض کرد، یعنی بگوییم امر به صلاة مشروط به ترک ازاله است و ترک ازاله متوقف بر وجود امر نیست، بلکه امثال و عصیان در طول امر است ولی فعل و ترک در طول امر نیست.

بیان دوم برای استحاله‌ی این نوع ترتب یک اشکال فلسفی است، گفته شد که اگر عبد مطیع باشد یعنی اگر مولی به چیزی امر کند او انجام می‌دهد و نسبت به انجام افعال هیچ داعی به جز اطاعت امر مولی ندارد، اگر در نظر بگیریم که به صورت ترتب طرفینی مولی دو امر کرده است یعنی فعل هر یک را در تقدیر ترک دیگری خواسته است و فرض این است که تنها داعی در انجام فعل انجام مامور به است و همچنین فرض این است که قدرت تکوینی بر اتیان هر دو فعل — مثل انقاد دو غریق — را ندارد و قدرت بر انقاد احدهما را هم ندارد چون ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید که به وجود معلول بلا علّه بر می‌گردد بنابراین امر ترتبی طرفینی مستلزم امر به غیر مقدور است.

این بیان جواب بنایی ندارد، بلکه فقط اشکال مبنایی دارد، نزاع معروفی واقع شده که آیا ترجیح بلا مرجح ممکن است یا محال است؟ فلا سفه قائل به استحاله‌ی آن شده‌اند، ولی علمای اصول قائل به امکان آن هستند یعنی فاعل مختار بین دو فردی که با هم مساوی هستند می‌تواند یکی را اختیار کند، بلکه این‌ها ترجیح بلا مرجح را محال می‌دانند — و این غیر از ترجیح بلا مرجح است —، ترجیح بلا مرجح در جایی است که فاعل مختار نباشد مثلاً سنگی که به حرکت در می‌آید و به یک طرفی می‌رود، این طرف حتماً با مرجحی بوده که انجام گرفته است و اگر مرجحی وجود نداشت قطعاً به آن طرف نمی‌رفت.

این تمام کلام در جهت هشتم بود.

^۱ - البحوث ۲: ۳۶۵.

جهت نهم: تطبیق ترتب به صلاةً جهراً در موضوع اخفات و بالعکس در فقه چند مسأله داریم که به لحاظ مستند و فتوی واضح است، اما به حسب قواعد آنچه که در نص و فتوا داریم توجیه آن مشکل است، یکی از آن مسائل، جهر و اخفات در صلوات یومیه است، اگر نماز صبح را عمداً به اخفات خواندیم نماز باطل است چون امتثال حاصل شده است، ولی اگر آن را سهواً و نسیاناً به اخفات خواندیم نماز درست است چون قاعده‌ی لاتعاد این جا می‌آید، و اگر به جهل قصوری نماز صبح را احقاً خواندیم همه فقهاء فتوی به صحّت داده‌اند، و بعضی قائل شدند که قاعده‌ی لاتعاد همان طوری که سهو و نسیان را شامل می‌شود جهل قصوری را هم شامل می‌شود. تمام کلام در این است که اگر شخصی جاهل مقصر باشد و به جای جهر در نماز صبح، به اخفات بخواند فقهاء فتوی داده‌اند که نمازش صحیح است - کما این که به این حکم روایت نیز وارد شده است - ولی به خاطر تقصیرش در قیامت عقاب می‌شود، فقهاء در این جا به مشکل افتادند که اگر نماز چنین شخصی صحیح است چرا او را عقاب می‌کنند و اگر عقاب به خاطر بطلان نماز است چرا اعاده را لازم نمی‌دانند. نظیر این مسأله شخصی است که وظیفه‌اش نماز قصر است و او عن جهل یا نسیان نماز را تمام بخواند، نمازش باید باطل باشد ولی فقهاء فتوی به صحّت آن می‌دهند. در حالی که قاعده‌ی لاتعاد شاملش نمی‌شود چرا نمازش صحیح است؟

ما درباره‌ی جهر و اخفات مسأله را بررسی می‌کنیم و همین بحث در قصر و اتمام هم می‌آید.

در جهر و اخفات جواب‌های مختلفی دادند که چگونه می‌گوییم از یک طرف نماز جاهل مقصر - که نماز صبح را به اخفات خواند - صحیح است و از طرف دیگر عقاب می‌شود، و این نکته را هم باید توجه داشت که جاهل مقصر بر ترک عملی عقاب می‌شود نه بر ترک سؤال.

در یکی از جواب‌ها از ترتب استفاده شده است، مرحوم کاشف الغطاء^۱ فرمود: شارع نسبت به جاهل مقصر دو امر دارد، وظیفه‌ی اول او نماز جهری است و اگر آن را عصیان کرد نماز اخفاتی وظیفه‌اش است صحّت عمل به خاطر عمل به تکلیف به نماز اخفاتی است و عقابش به خاطر ترک عمل به تکلیف به نماز جهری است.

^۱ - کشف الغطاء: ۱۷۱.

یک اشکالی که می‌توان به مرحوم کاشف الغطاء گرفت این است که اگر شخص نماز صبح را ترک کرده باشد دو عقاب باید داشته باشد و حال این که کسی به آن قائل نشده است.

بر این ترتب در بیان مرحوم کاشف الغطاء اشکالاتی شده است:

اشکال اول (از مرحوم میرزای نائینی):^۱

در ترتب شرطی است که در این فرع فقهی وجود ندارد شرط ترتب این است که دو ضدّ باید ضدّان لهما ثالث باشند نه ضدّان لیس لهما ثالث، زیرا اگر ضدّان لهما ثالث باشند شارع می‌تواند در صورت عصیان امر به یک ضدّ، امر به ضدّ دیگر کند، اما اگر ضدّان لیس لهما ثالث — مثل حرکت و سکون — باشند امر به ضدّ دوم به نحو ترتب معقول نیست، زیرا در متعلق امر شرط است که فعل اختیاری ما باشد و الاّ اگر فعل یا ترک آن ضروری و غیر اختیاری ما باشد تکلیف به آن لغو است زیرا آن عمل خود بخود حاصل است و نیازی به تکلیف ندارد.

در ما نحن فیه جهر و اخفات مانند سکون و حرکت است و مولی نمی‌تواند به عبد بگوید در نماز صبح وظایف جهر است و اگر جهر را ترک کردی به اخفات بخوان، زیرا با ترک جهر اخفات ضروری است پس معقول نیست که امر ترتبی به اخفات تعلق بگیرد.

مرحوم آقای خوئی^۲ اشکال کردند کبری کلی — که ترتب در ضدین لهما ثالث است — را ما هم قبول داریم ولی ما نحن فیه صغرای این کبری نیست، مرحوم میرزا فکر کرده است که واجب شرعی ما یکی جهر و دیگری اخفات است و حال این که واجب ما قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه است و اینها ضدّانی هستند که ثالث برایشان وجود دارد و ثالث آنها ترک قرائت جهریه و اخفاتیه است پس ترک قرائت جهریه مساوق با قرائت اخفاتیه نیست زیرا من می‌توانم قرائت را اصلاً ایجاد نکنم.

^۱ الأُجود ۲: ۹۱.

^۲ -المحاضرات ۲: ۴۷۲.

مرحوم آقای صدر^۱ نه با کلام مرحوم میرزا موافقت کرد و نه با کلام مرحوم آقای خویی موافقت کرد و کلام هر دو را رد کرد.

کلام مرحوم میرزا را رد کرد به این که ما می‌توانیم جهر و اخفات را به نحوی تصویر کنیم که ضدان لهما ثالث شوند به این بیان که شارع جاهل مقصر را به جهر امر کرده است و همچنین او را به اخفات مشروط به عدم جهر امر کرده است، و عدم جهر را اعم از عدم جهر به انتفاء موضوع یعنی اصلاً قرائتی نباشد - و عدم جهر به انتفاء محمول - یعنی قرائت باشد ولی جهر نباشد - قرار داده است پس عدم جهر مساوق با اخفات نیست و اشکال مرحوم میرزا ناتمام است.

بعد مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقای خویی اشکال گرفتند که قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه دو واجب ضمنی هستند و امر ترتبی در دو واجب ضمنی نمی‌آید و فقط در واجبات استقلالی امر ترتبی معقول است، واجب ترتبی معنایش این است که وجوب مشروط به ترک ضد است، در واجبات ضمنیه، وجوب آنها به لحاظ اطلاق و اشتراط تابع وجوب استقلالی است مثلاً وجوب نماز ظهر مشروط به زوال است و وجوب قرائت هم به زوال مشروط است، و از جهت دیگر وجوب نماز ظه رنسبت به استطاعت مالی مطلق است و وجوب قرائت نیز به این لحاظ مطلق است، پس اخذ وجوب ضمنی در اطلاق و اشتراط به نحوه‌ی اخذ وجوب استقلالی برمی‌گردد.

در ما نحن فیه اگر بخواهیم وجوب قرائت اخفاتیه را مشروط به ترک قرائت جهریه کنیم باید خود واجب استقلالی مشروط باشد چون اصلاً واجبات ضمنیه قابل اطلاق و اشتراطی جدای از اطلاق و اشتراط واجبات استقلالی نیستند.

در ما نحن فیه دو واجب استقلالی داریم: صلاة جهریه و صلاة اخفاتیه، و شارع به جاهل مقصر می‌گوید:

وظیفه‌ی تو صلاة جهریه است و اگر آن را ایجاد نکردی وظیفه‌ات صلاة اخفاتیه است، این نحوه امر درست نیست زیرا این دو واجب استقلالی با هم تضادی ندارند و شارع می‌تواند به هر دو امر کند چون مکلف برانجام هر دو قدرت دارد، پس تراحمی بین این دو واجب استقلالی نیست، بنابراین ما نحن فیه از بحث ترتب خارج می‌شود - این که از خارج می‌دانیم

^۱ - البحوث ۲: ۳۶۸.

در یک زمان از یک نماز بیشتر بر ما واجب نیست این به خاطر دلیل خارجی است و ربطی به خود دو تکلیف ندارد یعنی نمی‌شود نتیجه گرفت که خود دو تکلیف فی حد نفسه با هم تزامم دارند پس اگر قائل شویم که واجب ما قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه است این دو، واجب ضمنیه هستند و جریان ترتب در واجبات ضمنیه معقول نیست. و اگر کلام را در خود صلاة جهریه و صلاة اخفاتیه ببریم این‌ها گرچه دو واجب استقلالیه هستند ولی تضاد و تزاممی بین این دو نیست بنابراین نه اشکال مرحوم میرزا بر کلام کا شف الغطاء — یعنی وجود امر ترتبی — درست است و نه کلام مرحوم آقای خویی درست است، پس اشکال اول بر ترتب مندفع شد.

اشکال دوم (از مرحوم میرزای نائینی):^۱

مرحوم میرزای نائینی ادعا کردند که ما نحن فیه از صغریات ترتب نیست، ایشان فرمود: ترتب دو دو عمل متضاد می‌آید، در این مورد امر ترتبی صحیح است، مثل ازاله و صلاة، و شرط تضاد دو عمل این است که تزامم دو متضاد اتفاقی باشد مانند مثالی که ذکر شد، ولی در جایی که تضاد دائمی است مثل سواد و بیاض و مثل قیام و قعود — و از این جمله است جهر و اخفات — این‌ها در باب تعارض داخل‌اند، زیرا اگر تضاد اتفاقی باشد و شارع وجوب را برای هر یک از ازاله و صلاة جعل کند لغو نیست ولی اگر تضاد دائمی باشد جعل وجوب برای هر دو لغو است چون تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید.

مرحوم آقای خویی برای‌شان اشکال کردند که ما قبول داریم که اگر تضاد و چیز دائمی باشد داخل در باب تعارض است ولی قبول نداریم که ترتب به باب تزامم منحصر باشد و در متعارضین ترتب نیاید چون ما دلیلی نداریم که ترتب منحصر در باب تزامم باشد، ترتب در مواردی است که می‌توانیم دو تکلیف مطلق داشته باشیم و با کمک ترتب می‌خواهیم آن دو تکلیف را مقدور کنیم، و این نکته ترتب هم در باب تزامم وجود دارد و هم در باب تعارض وجود دارد و لا محاله یکی از دو تکلیف مشروط به عصیان دیگری می‌شود، البته ترتب در باب تزامم علی القاعده است و همین که امکان آن ثابت شد برای وقوع آن نیاز به دلیل

^۱ - الأجدود ۲: ۲۹۱.

نداریم پس امکان ترتب در باب تراحم مساوق با وقوعش است اما در باب تعارض امکان تنها کافی نیست و برای اثبات امر ترتبی در این باب احتیاج به دلیل داریم، در باب تراحم ترتب علی القاعده است زیرا امر دائر بین تقیید اصل اطلاق و بین تقیید حالت است یعنی امر دائر است بین این که یک فرد را رأساً از مطلق خارج کنیم یا این که یک فرد را در یک حالت از مطلق خارج کنیم و گفتیم که خروج فرد در آن حالت قطعی است و نسبت به مازادش مشکوک است و به اطلاقش اخذ می شود اما این بیان در متعارضین نمی آید، زیرا می دانیم که دو اطلاق در متعارضین ممکن نیست، وقتی دو اطلاق ممکن نبود تعارض می شود و وقتی که مورد از باب تعارض شد در ما نحن فیه ما راهی نداریم که امر ترتبی درست کنیم مگر این که دلیل خاصی داشته باشیم، در مورد جهر و اخفات — همان گونه که مرحوم کاشف الغطاء فرمود — امر ترتبی داریم و دلیل آن روایات خاصه است که به برکت آن از تعارض رفع ید می کنیم و مراد از روایات خاصه روایاتی است که می گوید کسی که در مورد جهر به اخفات — یا بالعکس — بخواند نمازش صحیح است، از این روایات معلوم می شود که امر به جهر — مثلاً در نماز صبح — مطلق است و امر به اخفات امر ترتبی است، پس در باب تراحم اگر امکان ترتب را ثابت کنیم وقوع آن قهری است اما در باب تعارض علاوه بر این که امکانش باید ثابت شود وقوعش نیز نیاز به اثبات دارد.

ما با فرمایش مرحوم آقای خوئی موافقیم و آن را تکمیل می کنیم به این که اشکالی در بحث تعارض ادله مطرح شده است به این که در مقابل باب تعارض آیا باب تراحم داریم یا نه؟ گفته شد ما اصلاً چیزی به نام باب تراحم نداریم و همیشه باب تراحم به باب تعارض بر می گردد، زیرا در مثال انقاذ و صلاة که تضادشان اتفاقی است دو خطاب — یکی به انقاذ و دیگری به صلاة — داریم و در ضیق وقت هستیم و قدرت بر انجام هر دو را نداریم اگر دلیل انقاذ اطلاق داشته باشد این فرد را شامل می شود و اگر خطاب صلاة اطلاق داشته باشد من را که در حال انقاذ هستیم شامل می شود لازمه اطلاق این دو دلیل تعارض است — که به اطلاقشان با هم تعارض می کنند — زیرا مقتضای اطلاق این دو دلیل با هم جمع نمی شود، مقتضای اطلاق دلیل اول و وجوب انقاذ است و مقتضای اطلاق دلیل دوم وجوب صلاة است و ما می دانیم که امکان ندارد این دو وجوب به نحو مطلق جعل شده باشد، به این لحاظ گفتند باب تراحم دائماً به باب تعارض برمی گردد، وقتی دائماً به باب تعارض برمی گردد معنی

ندارد که بایی به نام تزاحم در مقابل باب تعارض داشته باشیم، برای دفع این اشکال گفتند: بله تزاحم به باب تعارض برمی‌گردد لولا الترتب، یعنی ترتب کاری می‌کند که متعارضین متزاحمین شوند، پس اصل ترتب برای باب تعارض است و اگر یک شیئی داخل باب تزاحم می‌شود به برکت ترتب است.

اشکال سوم (مستفاد از کلام مرحوم میرزای نائینی)^۱:

امر ترتبی در ما نحن فیه - اخفات به جای جهر در نماز صبح - مستلزم یک تهافت است، زیرا در مثل نماز صبح نسبت به صلاة اخفاتی، امر تربتی دارای دو شرط است: یکی این که شخص جاهل به جهر باشد و دیگری این که شخص تکلیف به جهر را معصیت کند و اگر شخص عالم باشد که وظیفه‌اش جهر است و یا اگر تکلیف به جهر را معصیت نکند امر ترتبی به اخفات نمی‌آید، اشکال این امر ترتبی این است که بین جهل به جهر و معصیت جهر جمع کرده است در حالی که جهل با معصیت قابل جمع نیستند، زیرا در تحقق معصیت باید هم کبری - علم به حرمت خمر - به من واصل شود و هم صغری - علم به خمریت این مایع - به من واصل شود در ما نحن فیه که شخص جاهل به جهر است کبری - یعنی وجوب جهر - به او واصل نشده است بنابراین معصیت در جاهل محقق نشده است. این اشکال وارد نیست زیرا اولاً ما گفتیم که جاهل مقصر بر ترک عمل و مخالفت تکلیف واقعی عقاب می‌شود نه بر تقصیر و ترک تعلم، زیرا عقاب بر معصیتی که مکلف قدرت بر رفعش را دارد عقلاً قبیح نیست و جاهل مقصر را تعلم می‌توانست عقاب و معصیت را بردارد، پس جهل تقصیری با معصیت جمع می‌شود چون در نظر عقل بین جاهل مقصر و عامد هیچ فرقی نیست، آن چه که با معصیت جمع نمی‌شود جهل قصوری است. و ثانیاً به جای معصیت ترک و مخالفت با جهر را می‌گذاریم، و جهل به جهر با ترک آن قابل جمع است.

۱- الأجدود ۲: ۹۳.

اشکال چهارم (از مرحوم میرزای نائینی)^۱:

این امر ترتبی محال است زیرا موضوع این تکلیف قابل وصول به ما نیست، زیرا موضوع امر ترتبی جاهل به جهراست و همین که موضوعیت جهل به جهر به مکلف واصل شد - یعنی به او واصل شد که مکلف به صلاة جهریه است و به او واصل شد که او جاهل به جهر است - موضوع امر ترتبی برطرف می شود زیرا در صورت وصول موضوع، او عالم به جهر می شود و موضوع امر ترتبی منتفی می شود. این اشکال بر امر ترتبی در ما نحن فیه وارد است.

اشکال پنجم (از مرحوم آقای صدر)^۲:

این مورد ارتباطی به ترتب ندارد، زیرا صلاة جهریه و صلاة اخفاتیه با هم تضاد و تزاممی ندارند، چون در داخل وقت نماز صبح - که وقت نیز وسعت دارد - قدرت بر انجام هر دو نماز وجود دارد پس ممکن است - یعنی محال نیست - که شارع دو نماز را بر من واجب کند و ترتب مخصوص متزاحمین است.

این اشکال نیز بر امر ترتبی در ما نحن فیه وارد است و نتیجه این شد که در جهر و اخفات از راه ترتب نمی توان مشکل بیان شده را حل کرد.

جهت دهم: آیا در دو واجب متزاحمین، ترتب ضرورت دارد یا نه؟

اگر یک واجب و موسع و واجب دیگر مضیق باشد آیا فقط با ترتب می توان امر به این دو واجب را تصحیح کرد، مثلاً در انقاذ غریق و صلاة در وسعت وقت آیا از راه دیگر که امر عرضی باشد - امر ترتبی، امر طولی است - می توان صلاة را تصحیح کرد یا این که فقط از راه ترتب چنین کاری ممکن است.

مرحوم محقق ثانی فرمود: از راه غیر ترتب نیز تصحیح صلاة ممکن است، یعنی در عرض امر به انقاذ، امر به صلاة نیز ممکن است به این نحو که امر به جامع بین تمام افراد صلاة - اعم از فرد مزاحم و سایر افراد - تعلق بگیرد و در این صورت جمع بین ضدین لازم

^۱ - الأجدود ۲: ۹۴.

^۲ - البحوث ۲: ۳۶۹.

نمی‌آید چون طبیعی نماز که بین زوال تا غروب افراد زیادی دارد با انقراض مزاحمتی ندارد. معنای امر عرضی این است که هیچ‌کدام مشروط به ترک دیگری نیست. بر این فرمایش چهار اشکال وارد شد که همه‌ی آنها مبنایی است.

اشکال اول (از مرحوم میرزای نائینی)^۱:

این تکلیف اگر بخواهد فرد مزاحم را شامل شود باید بگوییم اعتبار قدرت بر متعلق تکلیف عقلی است چون عقلاً کافی است که متعلق تکلیف جامع بین مقذور و غیر مقذور باشد، امر اگر گفتیم که اعتبار قدرت در تکلیف به اقتضای خود خطاب است — چون تکلیف به داعی بعث است و بعث در جایی ممکن است که مقذور باشد — تکلیف (اقم الصلاة) شامل خود مزاحم نمی‌شود.

این اشکال وارد نیست زیرا اگر هم مبنای میرزا — که اعتبار قدرت به مقتضای خود خطاب است — را بپذیریم مقتضای تکلیف این است که باید متعلق تکلیف [جامع بین افراد] مقذور باشد نه این که همه‌ی افرادش مقذور باشند، و متعلق زمانی مقذور است که یا همه‌ی افرادش مقذور باشند یا بعضی از افرادش مقذور باشند.

اشکال دوم:

بحثی است که در واجبات آیا بین افراد واجب، تخییر شرعی داریم یا این که بینشان تخییر عقلی وجود دارد مثلاً شارع مقدس صرف الوجود صلاة را بین زوال تا غروب خواسته است و بین این دو حد افراد زیادی وجود دارد، مشهور تخییر بین افراد را عقلی می‌دانند یعنی عقل می‌گوید: هر فردی از افراد طبیعی را که ایجاد کنی تکلیفاً امتثال می‌شود، و بعضی گفتند که تخییر بین افراد طبیعی شرعی است یعنی صلاة هر تعداد فرد که داشته باشد به تعداد همه‌ی افراد، امر داریم ولی امتثال هر یک و ایجاد متعلق آن، مشروط به ترک و عدم ایجاد متعلق امرهای دیگر است، حال اگر تخییر را شرعی گرفتیم این فرد مزاحم با انقراض، امر دارد و این

^۱ - الأجدود ۲: ۹۷.

مستلزم امر به ضدین است، بنابراین کلام محقق ثانی وقتی درست است که تخییر بین افراد طبیعی، عقلی باشد نه شرعی. جواب اشکال این است که بله ما این مبنا را می‌پذیریم که تخییر بین افراد واجب موسّع عقلی است نه شرعی، یعنی قائلیم که متعلق امر در این واجب، جامع است نه افراد.

اشکال سوم:

این امر عرضی متوقف بر این است که ما قائل به واجب معلق شویم، زیرا وقت زوال دو واجب داریم: انقاذ و صلاة، وجوب و واجب در انقاذ فعلی است و وجوب صلاة فعلی است ولی زمان واجب استقبالی است زیرا متوقف بر مضيّ زمان انقاذ است، پس صلاة واجب، معلق است و واجب معلق محال است، پس امر عرضی ممکن نیست. در جواب این اشکال مرحوم آقای صدر تفصیلاتی را ذکر کرده‌اند که بنا بر قول به استحاله‌ی واجب معلق، این مثال محذوری ندارد، و ما وارد تفصیل ایشان نمی‌شویم.

اشکال چهارم (از مرحوم میرزای نائینی)^۱:

مبنای ایشان این است که هر جا تقیید محال باشد اطلاق هم محال است چون رابطه‌ی بین این دو را ملکه و عدم ملکه می‌داند. و در این جا شارع نمی‌تواند فقط فرد مزاحم از صلاة را واجب کند زیرا مستلزم جمع بین ضدین است، وقتی تقیید محال شد اطلاق هم محال می‌شود پس امر عرضی به طبیعی صلاة ممکن نیست.

با حفظ مبنای ایشان اشکال وارد نیست، این که می‌گوییم اطلاق محال است در جایی که تقیید محال است مراد اطلاق در مقابل آن تقیید خاص است و محل بحث ما تقیید طبیعی صلاة به فرد مزاحم مراد نیست بلکه تقیید طبیعی صلاة به سایر افراد غیر از فرد مزاحم است و چون این تقیید ممکن است اطلاق مقابل آن نیز ممکن است.

^۱ - الأجدود ۲: ۱۰۸.

در این جا بحث ترتب به پایان می‌رسد و نکته قابل تذکر این است که علمای ما بعد از بحث ترتب وارد بحث تراحم شدند و حقیقت تراحم و فارق آن با تعارض و مرجحات آن را ذکر کردند، مرحوم آقای خوئی نیز در این جا مفصل بحث کردند، مرحوم آقای صدر در بحوث در این بحث متعرض بحث تراحم نشدند بلکه این بحث را در بحث تعارض ادله داخل کردند، ولی در تمهید در این جا بسیار از تراحم بحث کرده است، و چون ما به ترتیب بحوث، بحث می‌کنیم بحث تراحم را این جا حذف می‌کنیم و در آینده در بحث تعارض از آن بحث می‌کنیم.

مبحث پنجم که بحث ضد بود در این جا به پایان رسید

مبحث ششم: حالات خاصه برای امر

در این بحث چهار مسأله مطرح می‌شود:

مسأله اول این است که آیا مولی می‌تواند امر به شیئی کند با علم به این که شرایط امر منتفی است، جهت این که این مسأله در اصول مطرح شده است یک مسأله فقهی است که گفتند: اگر شخصی در ماه رمضان هنگام صوم افطار کرد و بعد از اخطار به سفر رفت یا مریض شد، از یک طرف فقهاء گفتند باید کفاره دهد، و از طرف دیگر شرط صوم این است که شخص باید بین حدین — طلوع فجر تا زوال — مسافر نباشد، اگر در این مسأله، کفاره واجب است چرا شرط وجوب صوم را عدم مسافرت می‌دانند و اگر شخص مسافر بود و صوم بر او واجب نبود پس چرا باید کفاره دهد در حالی که شرط وجوب — یعنی عدم مسافرت — محقق نیست.

جواب اشکال این است که موضوع کفاره وجوب امساک^۱ است و کسی که امساک را ترک کرد باید کفاره دهد و این با وجوب صوم فرق دارد چون موضوعش عدم مسافرت است.

^۱ - غیر از امساک تأدیبی مثل کسی که عمداً روزه‌اش را باطل کرد تأدیباً باید تا غروب امساک کند گرچه روزه‌اش صحیح نیست.

اما راجع به اصل مسأله می‌گوییم که گاهی مراد از حکم، جعل است و گاهی مراد، مجعول است، مراد از جعل، فعل مولی - یعنی وضع و قرار دادن - است که امر تکوینی است و مراد از مجعول حکم کلی است که امر اعتباری است، وقتی جعل محقق می‌شود که علت تامه‌اش محقق باشد و یکی از اجزاء علت تامه‌ی جعل، شرط است اما مجعول که حکم کلی است شارع می‌تواند آن را مقید به شرایطی کند که اگر شرایط در خارج فعلی شد آن حکم کلی هم فعلی می‌شود و اگر شرایط در خارج فعلی نشد آن حکم کلی هم به فعلیت نمی‌رسد، مثل این که شارع مقدس وجوب صوم را بر حلول شهر رمضان معلق کرده است، اما نسبت به شرایط مجعول، آیا مولی می‌تواند مجعولی داشته باشد با علم به این که شرط آن مجعول فعلی نمی‌شود؟

انتفاء شرط سه صورت دارد: صورت اول این است که وجود شرط در خارج محال است، مثال این که گفته شود:

إذا اجتمع الضدان وجب عليك الكفارة، وجوب كفارة بر اجتماع ضدین معلق شده است که عقلاً محال است، این تکلیف از مولی صادر نمی‌شود چون لغو است.

صورت دوم این است که وجود شرط طبعاً ممکن نباشد گرچه عقلاً محال نیست ولی طبع مکلف آن را قبول نمی‌کند مثل: من اكل العذرة يجب عليه الكفارة، در این جا طبع انسان قابل اکل عذره نیست، این تکلیف لغو نیست زیرا مولی می‌تواند با این امر تسبیب به ایصال ثواب برای عبد کند و اگر این امر را صادر نمی‌کرد گرچه اکل عذره محقق نمی‌شد ولی به عبد ثواب نمی‌رسید، اما فی النفس تأمل، چون شیئی که طبعاً انسان از آن متنفر است بعید است که در انسان داعی حاصل شود که انسان ترک آن را به خاطر امر خدا انجام دهد، امر و نهی الهی در سلسله انسان است و آنچه که طبع انسان با آن متنفر است و آن را انجام نمی‌دهد ممکن نیست که تحت امر و نیه قرار گیرد پس قصد امتثال در این موارد متمش نمی‌شود بلکه به لحاظ صیانت قانونی مانعی ندارد که شارع با وجود ملاک و معیار چیزی را واجب یا حرام کند گرچه مردم طبعاً آن واجب را انجام داده و حرام را ترک می‌کنند، پس به این لحاظ جعل قانون لغو نیست و با این صیانت قانونی می‌توان احکام را تعمیم داد حتی نسبت به کسانی که طبعاً نسبت به آن شیء متنفر هستند.

صورت سوم جایی است که انتفاء شرط در طول جعل است یعنی مولی نمی‌داند که اگر این جعل را داشته باشد در طولش شرط منتفی است، مثلاً مولی به عبد می‌گوید: (ان جامعک زوجتک فی نهار شهر رمضان فعلیک الکفارة)، چون مولی عبد را می‌شناسد و می‌داند که اگر این جعل را نکند عبد این فعل را انجام می‌دهد اما در طول جعل، فعل را ترک می‌کند پس شرط در طول جعل ترک می‌شود، بنابراین این جعل لغو نیست.

مسأله دوم در این مورد است که مولی به عبدش امر کند که به دیگری امر به انجام کاری کند، اگر مولی به عبد امر می‌کند که کاری را انجام دهد این امر یا دلالت بر مطلوبیت می‌کند و یا دلالت بر وجوب می‌کند — بنابر اختلافی که در این مورد وجود دارد — اما اگر مولی به عبد امر کند که به دیگری امر کند تا کاری را انجام دهد آیا بر دیگری اتیان مامور به واجب است یا نه؟

دو امر از محل بحث خارج است یکی امر مولی به عبد است زیرا بر عبد لازم است که برود دیگری را امر کند، و همچنین امر عبد به دیگری از محل بحث خارج است و دلالت بر وجوب نمی‌کند چون عبد مولی نیست، بلکه بحث ما در این است که اگر مولی به زید امر کرد که به عمرو امر کند تا برای مولی آب بیاورد آیا بر عمرو واجب است که آب بیاورد و به عبارت دیگر آیا امر مولی دلالت بر مطلوبیت یا وجوب آب آوردن بر عمرو می‌کند یا نه؟ احتمالاتی را ثبوتاً در این مسأله — امر به امر — بیان کردند که چهار احتمال آن متعارف است:

احتمال اول این است که غرض مولی به فعل مأمور اول قائم است نه فعل مأمور دوم، مثلاً مأمور اول فرزند اوست و مولی می‌خواهد امر کردن را به او تعلیم دهد. احتمال دوم این است که غرض مولی به فعل مأمور دوم قائم است نه مأمور اول، مثل این که مولی گفته: برو به فرد دوم بگو که مولی از تو چنین کاری را خواسته است. فارق این دو احتمال این است که قبل از امر مأمور اول به مأمور دوم، اگر مأمور دوم فهمید لازم نیست آب بیاورد و در احتمال دوم لازم است که آن کار را انجام دهد. احتمال سوم این است که مولی دو غرض دارد، هم در امر مأمور اول و هم در فعل مأمور دوم غرض دارد، یعنی هم می‌خواهد مأمور اول را به امر کردن عادت دهد و هم می‌خواهد فعل از مأمور دوم ایجاد شود و هر یک که انجام گیرد غرض مربوط به آن محقق می‌شود.

احتمال چهارم این است که مولی یک غرض دارد و این غرض بر مجموع این دو مبتنی است یعنی باید فرد اول امر کند و مأمور دوم آن کار را انجام دهد و اگر هر دو انجام گیرد غرض مولی حاصل می‌شود.

سؤال این است که امر به امر در کدامیک از این احتمالات ظهور دارد، گفته شد که ظهورش در دومی است، زیرا نوعاً و غالباً اگر قرینه‌ای نباشد امر کردن فرد اول ظهور عرفی در طریقت دارد یعنی مولی به این وسیله خواسته‌ی خود را منتقل می‌کند.

مسأله‌ی مذکور از این‌جا مطرح شده است که می‌دانیم صبی تکلیف ندارد، کلام در این است عباداتی که صبی ممیز انجام می‌دهد آیا مطلوب شرعی و مشروع است یا نه؟ بعضی قائل شدند که از روایاتی که می‌گوید: (مروا صبیانکم بالصلاة)، استفاده می‌شود که نماز مطلوب شارع است، زیرا شارع به امر به صلاة، امر کرده است، و وقتی که به چیزی امر می‌کند نشان می‌دهد که آن چیز مطلوب اوست.

ولی اشکال این است که حداکثر این را در مورد نماز می‌توانیم ثابت کنیم ولی عبادات منحصر به صلاة نیست بلکه عبادات دیگری هم وجود دارد مثل صوم و زیارات و حج و غیرها، در این‌گونه موارد چگونه امر به امر دلالت بر مطلوبیت می‌کند؟ شبیه‌ی دیگر این است که روایاتی که به ما امر می‌کند تا صبیان را به صلاة امر کنیم به‌خاطر تمرین دادن صبی نسبت به صلاة است نه این‌که صلاة صبی مطلوب باشد.

پس دلیل مطلوبیت و مشروعیت عبادات صبی چیست؟

گفته شده است که تمام ادله‌ای که در تکالیف داریم در آنها هیچ فرقی بین صبی ممیز و بالغ نیست، آیه‌ای که می‌گوید: (کتب علیکم الصیام)، مقید به بالغین نشده است و همچنین روایات ترغیب دهنده‌ی زیارات و حج و امثال ذلک عمومیت دارد و شامل صبی ممیز هم می‌شود، از آن طرف روایت (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) را هم داریم و این روایت می‌خواهد مقید ادله شود چون لسانش امتنان است و مقتضای امتنان رفع الزام است نه اصل تکلیف.

مرحوم آقای خوئی^۱ بر این بیان اشکال کردند که مراد قلم در روایت قلم تشریح است، یعنی ما چیزی را برای صبی تشریح نکردیم، ایشان اطلاق (کتب علیکم) را قبول می‌کند که

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۶۴.

شامل صبی است و صبی ممیز مقتضی تکلیف را دارد اما (رفع القلم) قلم تشریح را از صبی برداشته است پس صبی تکلیفی ندارد مگر در مواردی که دلیل داشته باشیم مثل ضمان. اما مشهور مراد از رفع قلم را رفع قلم مؤاخذه گرفته‌اند که لازمه‌ی آن رفع الزام است نه رفع مطلوبیت و تشریح.

ما برآنچه که گذشت چند تعلیقه داریم:

تعلیقه اول راجع به فرمایش مرحوم آقای خویی است که فرمود: از (مروا صبیانکم بالصلاة) تشریح عبادت در صبی را استفاده می‌کنیم، ما می‌گوییم این نکته را در صلاة داریم ولی در عبارت دیگر این امر را نداریم پس ثابت نمی‌شود که عبادات دیگر در مورد صبی ممیز تشریح شده باشند.

تعلیقه‌ی دوم در مورد کلام قائل است که گفت: خطابات تکالیف اطلاق دارد و شامل صبی می‌شود، تعلیقه‌ی ما این است که ادله احکام دو لسان دارد: یکی لسان ترغیب و تشویق است مثل خطاب (اقیموا الصلاة) و یا (تعید صلوتک) — یعنی جمله خبریه در مقام انشاء — و امثال ذلک که به انجام افعال دعوت کرده‌اند — سابقاً گفتیم که امر دلالت بر طلب می‌کند نه وجوب در این موارد خطاب شامل حبیان ممیز هم می‌شود به خاطر این که در دعوت کافی است که شخص قابلیت دعوت را داشته باشد، اما اطلاقاتی داریم که لسان آن الزام و برعهده گذاشتن چیزی است مثال (کتب علیکم الصیام) یا (لله علی الناس حج البیت...) — و آنچه که در آنها تعبیر به (علی) آورده که ظهور در به عهده گذاشتن دارد — این خطابات شامل صبیان نمی‌شود، چون یک امر مرتکز در اذهان عرف هست که این نحوه الزامات برای افرادی است که به حدی از سن رسیده باشند و این حدّ سنّی مربوط به مقنّن آن الزامات است و خود مقنّن آن را بیان می‌کند چنانچه شارع حدّ بلوغ را برای تکالیف بیان کرده است. پس ظهوری در ادله‌ی الزامات برای شمول صبیان ممیز وجود ندارد.

تعلیقه‌ی سوم راجع به قول این قائلین است که گفتند: حدیث رفع الزامات را برمی‌دارد نه اصل مطلوبیت را، چون حدیث رفع در مقام امتنان است و آنچه که مناسب با امتنان است رفع الزام است و رفع اصل مطلوبیت خلاف امتنان است، این فرمایش زمانی درست است که ما نظر مرحوم میرزا را در باب اوامر — دلالت اوامر بر مطلوبیت و استفاده وجوب از حکم عقل — بپذیریم که براساس این نظریه، نسبت به کبار ترخیص در مخالفت وارد نشده است و رفع

قلم ترخیص برای صبیان است و الزام را برمی‌دارد، اما بر اساس بیان دیگران که امر را ظاهر در وجوب می‌دانند معنا ندارد که مطلوبیت باقی بماند در حالی که الزام و وجوب برداشته شده است، چون وجوب یک امر بسیط است.

تعلیق‌های چهارم مربوط به فرمایش مرحوم آقای خوئی است که رفع قلم را قلم تشریح می‌داند نه قلم مؤاخذه یا چیز دیگر، در قلم را قلم تشریح می‌داند نه قلم مؤاخذه یا چیز دیگر، در قلم مرفوع سه احتمال است: احتمال اول این است که مراد از قلم، قلم تشریح باشد چنانکه مرحوم آقای خوئی این را قائل است، لذا ایشان قائل است که بر صبیان خمس واجب نیست و چون در اموال صبی خمس تعلق نمی‌گیرد، بعد از بلوغ پول‌هایی که قبل از بلوغ بدست آورده است خمس آنها دادنش واجب نیست بلکه مرحوم آقای خوئی یکجا را استثناء کردند که عدم تشریح در آن مورد برای صبیان خلاف امتنان باشد مثل باب جنایات و خسارات، که اگر صبی در زمان صباوت جنایتی انجام داد در همان حین بر ولی لازم است که از مال صبی افراف ذمه او کند و اگر ولی این کار را نکرد وقتی صبی بالغ شد بر او واجب است که ذمه‌اش را فارغ کند.

احتمال دوم این است که مراد از قلم، قلم مؤاخذه است یعنی صبیان تکلیف — یعنی وجوب و حرمت — ندارند و چون منشأ عقاب، وجوب و حرمت است پس عقاب نمی‌شوند نه در دنیا و نه در آخرت، نظر رایج و مشهور بین اعلام همین نظر است — بلکه حبس و امثال آن برای صبی، به جهت تأدیب است و این عقوبت شمرده نمی‌شود — اثر نظر دوم در احکام وضعیه پیدا می‌شود این احکام در حق صبیان ثابت است چون مؤاخذه با احکام تکلیفیه تناسب دارد نه احکام وضعیه، پس به اموال صبی خمس تعلق می‌گیرد و وقتی که بالغ شد باید آن را بدهد و اگر در زمان صباوت در ما تعلق به الخمس تصرف کند قبل از بلوغ ضامن است که باید بدل آن را بعد از بلوغ بپردازد، گرچه حرامی را در زمان صباوت مرتکب نشده است.

احتمال سوم این است که مراد از قلم مرفوع^۱ قلم کلفت و أخذ است یعنی هرچه که صبی را به زحمت و مشقت بیندازد ولو قلم تکلیف نباشد بلکه از احکام وضعیه باشد برداشته

^۱ — قلم تشریحی است اما تشریحی که در آن کلفت و زحمت است مثل: وجوب، حرمت، تعلق زکات و تعلق خمس، و به عبارت دیگر.

شده است، مختار ما همین احتمال است، این نظر رفع تعلق خمس و زکات بر صبی را شامل می‌شود و ما قائلیم که در اموال صبی خمس و زکات و امثال ذلک برداشته شده است — ما حکم تکلیفی — یعنی وجوب اداء خمس — را در خمس قائل نیستیم بلکه فقط حکم وضعی — یعنی تعلق خمس بر مال — را قائلیم و وجوب اداء خمس را از باب وجوب رد مال غیر می‌دانیم — پس فرقی نمی‌کند که منشأ کلفت حکم تکلیفی — یعنی وجوب و حرمت — باشد یا منشأ آن حکم وضعی باشد مثل تعلق خمس و زکات، همه این‌ها از صبی برداشته شده است پس حدیث رفع، رفع کلفت از صبی می‌کند ولی احکام ترخیصیه مثل استحباب و کراهت به حال خودش باقی می‌ماند. و قرینه بر این استظهار دو نکته است: ۱ — مناسبت حکم و موضوع چون چنین تشریحی متناسب برای رفع از صبی است. ۲ — امتنانی بودن لسان دلیل. امتنان در رفع جمیع تکالیف نیست بلکه در خصوص احکامی است که کلفت‌آور است. این تام کلام در مسأله‌ی دوم بود.

مسأله‌ی سوم این است که اگر از مولایی دو امر صادر شود مثلاً به عبد بگوید: تصدق علی الفقیر، و بعد از مدتی آن را تکرار کند، آیا امر دوم ظاهر در تأسیس امر جدید است یا تأکید امر اول؟؛ حال بحث ما جایی است که امر اول امتثال نشده باشد چون در صورت امتثال امر اول، امر دوم ظهور در تأسیس دارد.

خطابات بر دو دسته‌اند: خطابات جعل و خطابات تبلیغ خطاب جعل عبارت از خطابی است که مقوم جعل است یعنی اگر ای خطاب نباشد جعل و انشایی محقق نمی‌شود چون انشاء را عبارت از اختیار و ابراز می‌دانیم و اگر فقط اعتبار باشد و ابراز نباشد انشاء و طلبی در کار نیست، در خطاب جعل خصوصیتی هست که این خطاب قابل تکرر نیست، چون اگر تکرار شود جعل دوم می‌شود و یا این که لازم می‌آید که یکی شیء دو وجود داشته باشد.

خطاب تبلیغ یعنی این که مقام جعل تمام شد منتهی گاهی این جعل به عبد نمی‌رسد مثل این که مولی در جایی می‌گوید باید عبد من صدقه بدهد — فلیتصدق عبدی علی فقیر — در حالی که عبد در آنجا حضور ندارد — در ایجاد خطاب جعل حضور و شنیدن کسی لازم نیست لذا برای رجوع در ایام عدّه لازم نیست که کسی حاضر باشد، و گر مرد در تنهایی رجوع را ابراز کند و بگوید: (رجعت الیهما)، همین مقدار در رجوع کافی است — پس گاهی خطاب جعل هست ولی خطاب تبلیغ نیست مثلاً مولی خطابی را جعل می‌کند و بعد که عبد

می‌آید این جعل را به او تبلیغ می‌کند و لازم نیست که به او خبر دهد که مدتی پیش من این خطاب را جعل کردم.
خطاب تبلیغ قابل تکرار است، یک مطلب یکبار جعل می‌شود ولی به مقدار متعدد تبلیغ قابل تکرار است.

ما در دایره‌ی شریعت سه کلام داریم: کلام خداوند که در قرآن آمده است و کلام پیامبر اکرم ۹ که در روایات آمده است و کلام ائمه طاهریں که در روایات آمده است، در کلمات ائمه اصلاً خطاب جعل نداریم زیرا ائمه طاهریں ولایت بر جعل و تشریح نداشتند، پس تمام کلمات صادره از ائمه خطاب جعل نیست — البته ائمه طاهریں: ولایت بر امر نهی دارند و اطاعت از امر و نهی این‌ها واجب است اما امر و نهی آنان از ناحیه‌ی تشریح نیست یعنی ولایت ندارند که شیئی را در شریعت حلال یا حرام کنند .

اما کلمات صادره از پیامبر اکرم ۹:

پیامبر اکرم ۹ ولایت بر تشریح را دارد و او علاوه بر این که شارع است مبلّغ نیز است پس خطابات نبی اکرم ۹ هم می‌تواند خطابات جعل باشد و هم می‌تواند خطابات تبلیغ باشد.
خطابات قرآن کریم دو احتمال دارد: یک احتمال این که این‌ها خطابات جعل باشند، یعنی خداوند به نفس همین خطابات جعل کرده باشد و احتمال دیگر این است که کلام خداوند در قرآن مبین خطابات باشد که خداوند قبلاً آن را جعل کرده است و آنچه که در کتاب آمده است تبلیغ آنها باشد.

عمده در محل بحث روایاتی است که از ائمه معصومین: به ما رسیده است و همه‌ی این‌ها خطابات تبلیغی هستند، حال اگر از یک امام یا دو امام، دو خطاب به ما رسید باشد و احتمال دهیم که در بیان اول یک جعل و در بیان دوم جعل دیگر تبلیغ می‌شود ظهور خطابات تبلیغ در تأکید است یعنی چون این‌ها به صورت کلی القاء می‌شود و از جعل، اخبار می‌کند، وقتی گفته‌اند: تجب الصدقة عند زوال يوم الجمعة، و بار دیگر کلامی به همین مضمون — مثل: تصدق عند زوال يوم الجمعة — در لسان امام معصوم بعداً صادر شود و یا از لسان امام بعدی تبلیغ شود ظهور در تأکید دارد.

پس ما تفکیک کردیم بین خطاباتى که مقوم جعل است و بین خطابات تبلیغی، و آنچه که از روایات به ما رسیده است و ما از آن استنباط می‌کنیم از همین روایات ائمه معصومین: به ما رسیده است که خطابات تبلیغی هستند ظهور در تأکید دارند و اگر از قرآن کریم یا روایات پیامبر اکرم ۹ باشد اگر قرینه بر تأسیس یا تأکید داشته باشد به قرینه عمل می‌کنیم و اگر قرینه بر هیچ‌کدام نباشد از این جهت مجمل است و چون شک در تکلیف دوم است اصل برائت جاری می‌شود، پس این بحث بدون فائده است زیرا روایات ائمه خطابات جعل نیستند بلکه تبلیغ هستند و خطابات بعدی حمل بر تأکید می‌شود و احتمال این که خطابات بعدی، تبلیغ جعل‌های دیگر باشند این خلاف ظاهر است:

این تمام کلام در مسأله سوم بود.

مسأله‌ی چهارم این است که آیا بعد از نسخ وجوب از طرف شارع می‌توان اثبات کرد که آن عمل جایز — بمعنی الاعم — غیر الحرام — است مثل این که گفته شد در زمان پیامبر اکرم ۹ تصدق عند النجوى واجب شد و بعد وجوبش نسخ شد، آیا می‌توان ثابت کرد که این عمل جایز است یا نه؟

بحث در دو مقام است:

مقام اول: آیا از دلیل منسوخ، جواز عمل را استفاده می‌کنیم؟

مقام دوم: اگر از دلیل منسوخ نتوانستیم جواز عمل را به دست آوریم مقتضای اصل عملی چیست؟

مقام اول:

عده‌ای قائل شدند که از دلیل منسوخ می‌توان جواز عمل را ثابت کرد و در این زمینه تقریبات زیادی را ذکر کردند ولی چون اصل این بحث بی‌ثمره است زیاد طولش نمی‌دهیم، لذا از تمام تقریبات فقط یک تقریب را ذکر می‌کنیم:

گفتند: بنابر مسلک مرحوم میرزای نائینی — دلالت امر بر طلب و استفاده وجوب از حک عقل — می‌توانیم از دلیل منسوخ جواز عمل را استفاده کنیم، دلیل منسوخ که می‌گوید: (یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة...)، مدلولش مطلوبیت

تصدّق است، بعد دلیل ناسخ^۱ و جوب تصدّق را رفع می کند و در ترک تصدّق ترخیص می دهد، وقتی مفاد دلیل ناسخ ترخیص شد مطلوبیت تصدّق در دلیل منسوخ از بین نمی رود؛ این فرمایش درست نیست زیرا دلیل ناسخ معنایش ترخیص نیست بلکه رفع ید از طلب است، پس از دلیل منسوخ، نمی توان مطلوبیت تصدّق را استفاده کرد، اما این که این عمل جایز است یا نه؟ دلیل منسوخ دلالتی بر آن ندارد، خصوصاً باید توجه داشت که نسخ در باب احکام شرعیه انتهای آمد یک حکم است برداشته شود — چون نسخ به معنای حقیقی اش در خداوند موجب بداء و جهل می شود — تعالی الله عن ذلک — .

عمده ی بحث در مقام دوم است که مقتضای اصل عملی چیست؟ یعنی اگر عمل واجب، وجوبش برداشته شود مقتضای اصل عملی جواز به معنای اعم — یعنی عدم حرمت — است یا نه؟

اولین اصلی که در این جا به نظر می رسد استصحاب است به این بیان که تصدّق قبل از نسخ حرام نبود، اگر بعد از نسخ شک در ارتفاع عدم حرمت کردیم استصحاب عدم حرمت را جاری می کنیم.

مرحوم آقای خوئی^۲ بر این استصحاب دو اشکال گرفتند، البته ایشان از عدم حرمت به جواز استصحاب دو اشکال گرفتند، البته ایشان از عدم حرمت به جواز تعبیر کردند و جواز به معنای اعم همان عدم حرمت است، اشکال اول ایشان این است که این استصحاب در شبهات حکمیّه اس که بنابر مبنای ایشان جاری نمی شود، و اشکال دوم این است که این استصحاب کلی قسم سوّم است و مورد اتفاق است که این استصحاب جاری نمی شود.

استصحاب کلی قسم سوّم این است که من می دانم یک کلی در ضمن یک فرد محقق شد و یقیناً آن فرد مرتفع شد ولی احتمال می دهیم که حین ارتفاع این فرد، فرد دیگر ایجاد شده باشد، مثلاً می دانم وجود انسان در ضمن زید، در مسجد، هنگام صبح محقق شد و عند الزوال دیدم او از مسجد خارج شد و احتمال می دهیم که در آنی که زید خارج شد در همان آن عمرو داخل مسجد شده است بنابراین از صبح تا الان مسجد خالی از انسان نبوده است.

^۱ — دلیل ناسخ یعنی آیه ی: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)، آیه ۱۳ از سوره مجادله.
^۲ — المحاضرات ۳: ۲۰۵.

در حالی که من شک می‌کنم که آیا در مسجد انسانی وجود دارد یا نه، استصحاب بقاء فرد جاری نیست نه استصحاب بقاء زید و نه استصحاب بقاء عمرو، زیرا زید یقیناً خارج شده است و عمرو وجود و حدوثش در مسجد معلوم نیست، در این مثال اگر بخواهیم استصحاب کلی انسان را جاری کنیم گفته شد که این استصحاب جاری نیست.

مرحوم آقای خوبی فرمودند: ما نحن فیه از همین قسم است، آن جوازی که در مدلول دلیل منسوخ بود، در ضمن وجوب بود وقتی دلیل ناسخ آمد آن وجوب مرتفع شد و احتمال می‌دهم در حین رفع این فرد از جواز - یعنی وجوب - فرد دیگری از آن یعنی استصحاب یا کراهت یا اباحه جعل شده باشد، پس این استصحاب از نوع استصحاب کلی قسم سوم است و فرض این است که این استصحاب جاری نیست.

ظاهراً هیچ یک از این دو اشکال وارد نیست: اشکال اول مرحوم آقای خوبی با مبنای خودشان نمی‌سازد و در بحث استصحاب می‌گوییم که مرحوم آقای خوبی در شبهات حکمیه با دو قید استصحاب را جاری نمی‌داند: یکی آن که حکم باید الزامی - یعنی وجوب و حرمت - باشد و دوم این که مستصحب باید امر وجودی باشد نه امر عدس - ایشان استصحاب امر عدمی را در شبهات حکمیه جاری می‌داند - و در ما نحن فیه هیچ یک از دو قید نیست، چون استصحاب جواز، استصحاب حکم الزامی نیست تا جاری نشود و اگر بخواهیم استصحاب عدم حرمت را جاری کنیم استصحاب امر عدمی است و جاری می‌شود و خود مرحوم آقای خوبی مکرراً در فقه به استصحاب عدمی تمسک می‌کند. دلیلی که مرحوم آقای خوبی بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه اقامه کردند که تعارض دائمی استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد باشد در جایی است که این دو قید باشد و در جایی که نمی‌دانیم شارع حکمی - مثل عدم حرمت - را جعل کرده است یا نه؟ هیچ‌یک از این دو قید وجود ندارد، و بنابر مبنای مرحوم آقای خوبی این استصحاب باید جاری شود.

نکته: استصحابی که می‌خواهیم در ما نحن فیه جاری کنیم استصحاب جواز به معنای اعم است یا استصحاب عدم حرمت است؟

سابقاً گفتیم دائماً اصلی که جاری می‌شود یا باید مؤمن باشد و یا باید منجز باشد و اصلی که تأمین ندهد یا تنجیز نکند چنین اصلی جاری نمی‌شود و اصل جواز یا عدم حرمت اصل تأمینی یا تعذیری است نه تنجیزی، موضوع تنجیز احراز وجوب یا حرمت است و اصل

تعذیری کاری می‌کند که جلوی احراز این حکم لزومی را می‌گیرد یعنی اصل عدم وجوب و عدم حرمت دائماً جاری می‌شود و اگر می‌گوییم اصل اباحه جاری می‌شود این معنا ندارد و موضوع حکم عقل برای معذوریت، اباحه نیست یعنی اگر فرض کنیم شارع مقدّس برای شرب مایع این لیوان هیچ حکمی جعل نکرده باشد من معذورم در این جا اصل اباحه کاری نمی‌کند. تمام کار مربوط به جعل حرمت و عدم جعل حرمت یا جعل وجوب و عدم جعل وجوب است، اگر شارع مقدّس برای شرب این مایع هیچ حکمی جعل نکرده باشد من بواسطه‌ی شرب عقاب نمی‌شوم پس در عدم عقاب کافی است که حرمت جعل نشود و لازم نیست که اباحه را جعل کند لذا دائماً اصولی که جاری نمی‌کنیم یا برای احراز لزوم — یعنی وجوب و حرمت — است و یا برای نفی الزام است که در این صورت احراز نداریم، پس استصحابی که در ما نحن فیه داریم اگر از آن به استصحاب جواز تعبیر کنیم تعبیر مسامحی است و آن چه که ما به آن نیاز داریم استصحاب عدم حرمت است.

اما اشکال دوم مرحوم آقای خویی وارد نیست زیرا این استصحاب، استصحاب کلی قسم سوم نیست بلکه استصحاب شخصی است زیرا قبل از نسخ وجوب، حرمت جعل نشده بود و این عدم جعل حرمت مقارن با وجوب بود نه این که وجوب فرد آن باشد و بعد از نسخ وجوب نمی‌دانیم که آن عدم حرمت که مقارن با این وجوب بود به حال خودش — یعنی معدوم بودن — باقی است یا زائل شده است استصحاب می‌گوید این عدم جعل حرمت باقی است.

شبهه‌ای مطرح شده است که استصحاب عدم جعل حرمت معارض با سه استصحاب دیگر است که عبارتند از: استصحاب عدم جعل استحباب و استصحاب عدم جعل کراهت و استصحاب عدم جعل اباحه، زیرا هر فعل اختیاری یکی از احکام سه را دارد، در ما نحن فیه تصدّق قبل از نسخ واجب بود و ما می‌دانیم که آن وجوب رفت و یقین داریم که یک حکمی بر این تصدّق جعل شده است، استصحاب می‌گوید حرمت جعل نشده است و از آن طرف استصحاب می‌گوید استحباب هم جعل نشده است و از طرف دیگر استصحاب می‌گوید کراهت هم جعل نشده است و از طرفی استصحاب می‌گوید اباحه هم جعل نشده است و ما علم اجمالی داریم که یکی از این چهار حکم قطعاً جعل شده است.

در ما نحن فیه استصحاب عدم اباحه فی حدّ نفسه جاری نمی‌شود، زیرا معذوریت دائر مدار جعل اباحه نیست استصحاب عدم اباحه بخواهد معذوریت را بردارد، بلکه دائر مدار عدم

جعل حرمت است. اما استصحاب استحباب یا عدم استحباب و همچنین استصحاب کراهت یا عدم کراهت، اثر الزام‌آوری است و آن اثر حرمت و عدم حرمت استناد عمل به شارع است یعنی اگر استصحاب گفت این عمل مستحب نیست اگر من عمل را به داعی استحباب بیاورم تشریح و حرام است و اگر استصحاب گفت عمل مستحب است مثلاً می‌دانم که غسل جمعه در عصر حضور مستحب بود و نمی‌دانم در عصر غیبت هم غسل جمعه مستحب است یا نه؟ استصحاب گفت مستحب است اثرش این است که اگر من رفتم غسل جمعه را به داعی استحباب انجام دادم این عمل عقاب ندارد ولو در واقع مستحب نباشد چون استناد من به خداوند به اعتبار استصحاب بوده است و آن تعارضی که بین چند استصحاب بیان شد به خاطر علم اجمالی بود به این که به هر فعلی یکی از احکام تعلق می‌گیرد و اگر وجوب نسخ شد، چهار حکم دیگر باقی می‌ماند، آن علم اجمالی به واسطه خروج یکی از استصحاب‌ها از محل ابتلاء — یعنی استصحاب عد جعل اباحه — بی‌اثر شد، پس استصحاب عدم حرمت و عدم استحباب و عدم کراهت جاری می‌شوند بنابراین استصحاب عدم حرمت بلا اشکال است و نتیجه‌اش این است که مقتضای اصل عملی در این موارد نسخ وجوب، تریخیص و عد حرمت است. این تمام بحث در مسأله‌ی چهارم بود و مبحث ششم نیز در این جا به پایان می‌رسد.

مبحث هفتم: کیفیت تعلق امر

در این مبحث چهار مسأله داریم:

مسأله این است که آیا امر به طبیعت تعلق می‌گیرد یا به فرد تعلق می‌گیرد؟ قبل از ورود به مسأله، عنوان مسأله را توضیح می‌دهیم ما می‌دانیم در هر امری حتماً یک طلبی داریم و به تعبیر دیگر مفاد هر امری طلب است گرچه در حقیقت طلب اختلاف شده است، این نزاع به این بر نمی‌گردد که آیا صیغه‌ی امر یا ماده‌ی امر به چه چیزی تعلق گرفته است، اما م‌صب این نزاع چیست؟ خود علماء در تفسیر این مسأله با هم اختلاف دارند و بیانات مختلفی در تقریب آن گفته‌اند و ما تقریبات رایج را بیان می‌کنیم.

تقریب اول:

گفتند اصل این نزاع برای این است که وقتی ما واجبی داشته باشیم که افرادی دارد و ما باید صرف الوجود - یعنی یک فرد - را ایجاد کنیم نه همه افراد را، آیا تخییر بین افراد عقلی است یا شرعی؟ مثلاً شارع مقدّس صلاۀ بین زوال تا غروب را طلب کرده است که افراد زیادی دارد و مکلف باید صرف الوجود - فرداً - را ایجاد کند و این فرد بین تمام افراد مخیر فیه است. اگر گفتیم عقل حاکم به این تخییر است مطلوب مولی طبیعی می‌شود و عقل بین افراد این طبیعی، تخییر را قرار داده است، و اگر گفتیم مولی تخییر را جعل کرده است مطلوب مولی افراد است زیرا اگر تخییر شرعی باشد معنایش این است که شارع تک‌تک این افراد را به نحو علی البدل واجب کرده است یعنی اگر یکی اتیان شد تکلیف ساقط می‌شود.

مرحوم میرزای نائینی^۱ بر این تقریب اشکال کردند که بعید است مورد نزاع این مسأله باشد زیرا کسانی که تخییر شرعی را قائل شدند در تخییر عقلی اشکال وارد نمی‌کند و همه قبول دارند که تخییر عقلی بین افراد ممکن است پس نزاع در این است که تخییر شرعی بین افراد ممکن است یا نه؟

مرحوم آقای صدر^۲ بر این تقریب اشکال دیگری گرفتند که ما علی ای حال باید تخییر عقلی را قائل شویم حتی اگر بگوییم طلب به افراد تعلق گرفته است، ایشان می‌فرماید فرد از دو حال خارج نیست یا در خارج موجود است و یا معدوم است، اگر این فرد در خارج موجود باشد تعلق طلب به فرد موجود محال است زیرا طلب تحصیل حاصل است و اگر فرد در خارج معدوم باشد فاقد تشخیص است پس کلی می‌شود و این کلی در ضمن افراد متعدّد می‌تواند موجود شود مثلاً وقتی گفته شود: (صلّ فی المسجد الفلانی فی المحراب فی ساعۀ کذا) و چند قید دیگر هم اضافه شود باز این صلاۀ افراد کثیره دارد که تغییر بین آنها عقلی است، به عبارت دیگر تشخیص از ناحیه وجود است یعنی وقتی که چیزی موجود شد تشخیص پیدا می‌کند و به فرد موجود نمی‌توان طلب کرد.

^۱ - الأجدود ۱: ۳۰۵.

^۲ - البحوث ۲: ۴۰۲.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم زیرا کسانی که قائل اند طلب به افراد - یعنی افراد معدوم - تعلق می‌گیرد این‌ها قائل به طلب اعتباری هستند معتقدند در هر طبیعی بی‌نهای افرادی که داریم متعلق بی‌نهایت طلب‌ها هستند و هر فردی را که ایجاد کنیم از این مجموعه بی‌نهایت‌ها بیرون نیست بنابراین این نمازی که در خارج ایجاد می‌کنیم خود این نماز ماموریه است نه این که مصداق آن باشد، به عبارت دیگر چون در هر طبیعی بی‌نهایت افراد داریم و تشخیص فقط اط ناحیه‌ی وجود است وقتی که پای وجود را بیرون کشیدیم همیشه افراد طبیعی بی‌نهایت می‌شود و هر فردی از افراد طبیعی که ایجاد کنیم یکی از افرادی است که طلب به او تعلق گرفته است پس تخییر بین افراد شرعی می‌شود.

اشکال سوم این تقریب این است که گفته شد این نزاع به این برمی‌گردد که آیا تخییر بین افراد عقلی است یا شرعی؟ این تخییر شرعی در بحث واجب تخییری می‌آید که حقیقتش چیست؟ یک شبهه‌ای را ذکر می‌کنند که براساس آن ثابت می‌شود تعریفی که برای تخییر شرعی می‌کنند درست نیست. این که وجوب به افراد تعلق گرفته است معنایش این است که صلاة افرادی دارد و هر فردش تحت طلب رفته است منتهی به نحو علی البدل است، در تفسیر علی البدل گفتند که هر فردی مطلوب است مشروط به این که سایر افراد اتیان نشوند فرض کنیم نماز صد فرد دارد و مایک فرد را ایجاد کردیم در این صورت تکلیف ساقط می‌شود زیرا خطاب (اقم الصلاة) به صد عدد امر به صلاة منحل می‌شود و با ایجاد یک فرد، امر به آن فرد امتثال شده و ساقط می‌شود و بقیه اوامر به فعلیت نمی‌رسد، زیرا شرط سایر اوامر که عدم اتیان سایر افراد است منتفی شده است پس این اوامر فعلی نشده‌اند، از این‌جا نتیجه می‌گیریم که تخییر بین افراد طبیعی شرعی است، در اشکال این بیان گفته شده است که اگر کسی اصلاً نماز نخواند به تعداد این اوامر باید عقاب شود مرحوم آقای صدر تمام سعی خود را به کار بست تا این اشکال را پاسخ دهد، اگر این اشکال پاسخ داده شود تخییر شرعی بین افراد ثابت می‌شود، و این بحث در واجب تخییری می‌آید.

تقریب دوم: از مرحوم میرزای نائینی^۱

ریشه‌ی این نزاع که آیا امر به طبیعی تعلق می‌گیرد یا افراد، یک مسأله‌ی فلسفی است و آن مسأله‌ی فلسفی این است که وجود که در خارج بر ذوات - مثل زید - عارض می‌شود، آیا بر ماهیت و طبیعت شخصیه عارض می‌شود یا بر ماهیت کلیه عارض می‌شود در فلسفه دو مسلک وجود دارد؛ یک عده قائل شدند که وجود در خارج بر ذات ماهیت عارض می‌شود و عده‌ای گفتند که وجود در خارج بر ماهیت شخصیه عارض می‌شود، آنهایی که قول اول را اختیار کردند یعنی گفتند وجود در خارج بر ذات ماهیت عارض می‌شود - یعنی تشخیص از ناحیه‌ی وجود است - متعلق طلب را طبیعی دانستند و آنهایی که گفتند وجود در خارج بر ماهیت شخصیه عارض می‌شود - یعنی تشخیص از ناحیه‌ی ذات است - متعلق طلب را افراد دانستند پس تمام نزاع در این است که ما در آن مسأله کدام قول را قبول کنیم.

با این فرمایش کسی موافقت نکرد زیرا بین آن مسأله‌ی فلسفی و بین ما نحن فیه ارتباطی نیست و با اتخاذ هر یک از دو قول در مسأله‌ی فلسفی می‌توانیم هریک از دو قول در ما نحن فیه را اختیار کنیم، ما می‌توانیم در آنجا قائل شویم که وجود بر ماهیت تشخصه عارض می‌شود منتهی در این جا قائل شویم که امر به طبیعی تعلق می‌گیرد چون بلاشکال طبیعی بر افراد قابل حمل است مثلاً می‌توانیم بگوییم (زید انسان) همین که قابل حمل است معلوم می‌شود که اتحادی بین طبیعت و فرد وجود دارد و وجود این اتحاد کافی است که ما بتوانیم طبیعت را طلب کنیم، پس اگر در آنجا قائل شدیم که وجود عارض بر ماهیت متشخصه است نه ذات ماهیت، می‌توانیم در اصول قائل شویم که متعلق طلب طبیعت است نه افراد، و از آن طرف می‌توانیم قائل شویم که وجود عارض بر ذات ماهیت است و در اصول قائل شویم که متعلق طلب افراد است پس ارتباطی بین این مسأله‌ی اصولی با آن مسأله‌ی فقهی وجود ندارد.

تقریب سوم: از مرحوم آقای اصفهانی

این بحث که در اصول مطرح شده است ریشه در یک مسأله‌ی فلسفی دارد و آن این است که آیا طبیعی در خارج موجود است یا نه؟ اگر گفتیم طبیعی در خارج موجود است امر

^۱ - الأجدود ۱: ۳۰۵.

لامحاله به طبیعی تعلق می‌گیرد والا امر به افراد تعلق می‌گیرد. تو ضیح این‌که: بحث است که آیا طبایع کلیه در خارج موجود است یا نه؟ عده‌ای قائل به عدم وجود طبایع کلیه هستند و می‌گویند ما چیزی در خارج به نام طبیعت انسان و شجر و مانند این‌ها نداریم بلکه در خارج افراد طبیعت را داریم، زید و عمرو و بکر و دیگران افراد طبیعت انسان در خارج هستند و طبیعی فقط در ذهن موجود می‌شود، در مقابل این قول، عده‌ای قائل‌اند که طبایع کلیه در خارج موجود‌اند و این‌ها دو دسته هستند: یک دسته قائلند که طبیعی موجود به وجود واحد است یعنی طبیعی انسان موجودی جدای از وجود فروش است و محقق طبیعی مجموع افراد هستند یعنی طبیعی موجود به وجود مجموع افراد است بنابراین اگر افراد انسان کم یا زیاد شوند طبیعی کم و زیاد نمی‌شود، این قول را مرحوم شیخ الرئیس ابوعلی سینا به رجل همدانی نسبت داده است و چون این قول فی حد نفسه غیر معقول است تصورش نیز مشکل است. دسته دوم قائلند که طبیعی در خارج موجود است و در خارج متکثر نیز است و تکثرش به تکثر افرادش است.

سؤال دیگری در فلسفه مطرح شده است که مراد از این‌که می‌گوییم طبیعی به وجود فرد موجود است و یا می‌گوییم که وجود طبیعی عین وجود فرد است، چیست؟ علماء در این مورد دو دسته شدند یک دسته مانند مرحوم آقای اصفهانی، قائل شدند که وجود زید وجود بالذات زید و وجود بالعرض انسان است پس وصف وجود برای طبیعی وصف عنایی و تجویزی است و بعضی قائل شدند که وجود زید حقیقه وجود زید و حقیقه وجود انسان نیز است.

بحث استطرادی دیگر وجود کلی طبیعی است وقتی که انسان را تصور می‌کنیم در ذهن یک مفهوم کلی است سؤال شد که این مفهوم کلی، حکمی آن کجا است مثلاً مفهوم زید را اگر در نظر بگیریم موطنش ذهن و محکی آن در خارج است و یا مفهوم شریک الباری در ذهن است و گفتند محکی ندارد در واقع محکی آن واقعیت فرضی دارد یا مفهوم الکلی در ذهن و محکی آن، مفاهیم کلیه در ذهن است، اما مفهوم انسان یا شجر یا حجر و امثال آن که در ذهن است محکی آن در ذهن نمی‌تواند باشد بعضی گفتند محکی آن عبارت از همین فرد در خارج است و بعضی قائل شدند تمام انواع طبیعی یک رب النوع دارند که یک وجود مجرد در عالم عقول است و محکی آن مفهوم انسان، همین انسان مجرد است در مقابل مشائین قائل‌اند که این‌گونه مفاهیم محکی ندارند.

اما بحث ما نحن فیه این بود که مرحوم آقای اصفهانی فرمودند این نزاع برمی گردد به این که آیا طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟ در صورت وجود، متعلق طلب طبیعی است و در صورت عدم وجود، متعلق طلب افراد هستند.

مرحوم آقای صدر^۱ اشکال کردند که این مسأله اصولی ارتباطی با مسأله‌ی فلسفی مذکور ندارد و مورد اتفاق است که طبیعت در ضمن خود موجود است و لااقل وجود بالعرض طبیعی به وجود خود در خارج مورد قبول است و مورد نزاع این است که وجود طبیعی به وجود فرد آیا وجود بالذات است یا نیست؟

پس مورد اتفاق است که حداقل وجود طبیعی بالعرض به وجود فرد موجود است و همین که بالعرض طبیعی به وجود فرد موجود باشد کافی است که مورد تعلق امر قرار گیرد، ایشان شاهدهی ذکر کردند که چرا طبیعی وجود بالعرض طبیعی به وجود فرد موجود باشد کافی است که مورد تعلق امر قرار گیرد، ایشان شاهدهی ذکر کردند که چرا طبیعی وجود بالعرض دارد و فرمودند کسی منکر نیست که بگوییم (زید انسان) و جای تردیدی در صدق این قضیه نیست و صدق قضیه در جایی است که بین موضوع و محمول اتحادی در وجود باشد پس لااقل وجود طبیعی در خارج وجود بالعرض است و همین مقدار در تعلق امر کافی است. اشکال مرحوم آقای صدر نسبت به اطلاق انسان بر زید قابل جواب است به این که حمل در قضیه‌ی (زید انسان) حمل مسموحی عرفی است و مراد از آن، (زید فرد انسان کلی) است و این را مرحوم آقای اصفهانی نیز قائل است.

تقریب چهارم: از مرحوم آخوند^۲:

ما می‌دانیم که تشخیص از ناحیه‌ی وجود است منتهی در ذهن عرف این لواحق و ملازمات مشخص هستند مثلاً عرف می‌گوید: زید چاق و بلند قد و دارای محاسن است، حال اگر هر سه صفت را از زید بگیرند باز زید، زید است، شاهدش این است که در زمان کودکی هیچ‌یک از این صفات را نداشت ولی زید بود، در ما نحن فیه لواحق در خارج را،

^۱ - البحوث ۲: ۴۰۴.

^۲ - الکفایة:

عرف از مشخصات می‌بیند، تمام نزاع این است که آیا وقتی مولی چیزی را طلب می‌کند این لواحق خارجی هم تحت طلب مولی می‌رود یا نه؟ مثلاً در نظر عرف ظرف از مشخصات آب است در حالی که مولی فقط آب را خواسته است، کسانی که می‌گویند طلب به طبیعی تعلق گرفته است قائل‌اند که این خصوصیات و لواحق مثل مکان، تحت طلب نمی‌روند، با این که محال است در خارج کسی نماز را در لامکان بخواند. این بهترین تقریبی است که برای نزاع مذکور - تعلق طلب به طبیعی یا فرد - گفت شده است.

نکته: طبیعی یعنی ماهیت، مثل طبیعی انسان که عبارت از ماهیت حیوان ناطق است و این ماهیت هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم می‌تواند در ذهن موجود شود، و حصه، طبیعت موجود در خارج است به نحوی که لواحق فردیه از آن خارج است، و فرد - مثل زید - طبیعی انسان را دارد با اضافه‌ی لواحق و مشخصات خارجی مثلاً فرزند شخص خاص و در زمان و مکان خاص با شکل خاص و غیره، و همیشه وجود طبیعی در خارج به وجود حصه است و حصه همان طبیعت موجود در خارج است پس همیشه در خارج موجود است و فرد مجموع طبیعی و لواحق فردیه در خارج است.

ثمره‌ی نزاع در این جا ظاهر می‌شود که اگر یک از مأموریه را با یکی از لواحقش که مورد نهی است آوردیم مثل این که در دار غصبی نماز خواندم، بنابر تعلق امر به طبیعی، چون امر به طبیعی صلاۀ تعلق گرفته است و نهی به غصب یعنی کون فی مدک الغیر بدون رضاه، تعلق گرفته است ترکیب صلاۀ، با غصب انضمامی می‌شود - چون لواحق صلاۀ تحت امر نرفته است - یعنی دو فعل کنار هم قرار گرفت مانند نظر به مرأه‌ی اجنبیه در حال نماز است، این مورد داخل در باب اجتماع امر و نهی نیست و نماز این شخص در دار غصبی درست است چون ترکیب انضمامی است یعنی دو فعل وجود دارد که در کنار هم قرار گرفته‌اند اما کسانی که قائل‌اند امر به افراد تعلق می‌گیرد - چون بنابر این نظر لواحق داخل در مأموریه است - پس من به نماز در مکان، امر شده‌ام چون مکان از لواحق نماز است و از طرف دیگر نهی به کون فی ملک غیر بدون رضاه تعلق گرفته است، پس لازم می‌آید که این کون هم متعلق طلب باشد چون جزئی از مأموریه است و هم متعلق نهی باشد چون غصب است و این مورد داخل در باب اجتماع امر و نهی می‌شود و بنابر استحاله‌ی اجتماع امر و نهی - یا مطلقاً یا در

خصوص عبادات — لازم می‌آید که نماز باطل با شد. این ثمره نزاع برطبق تقریب مرحوم آخوند است.
این تمام کلام در مسأله‌ی اوّل بود.

مسأله دوّم: واجب تخییری

ما در شریعت مقدّس واجباتی داریم که بدل ندارند مثل نماز و روزه و امثال ذلک، و واجباتی داریم که بدل دارند مثلاً کفاره انظار صوم شهر رمضان که می‌توانیم صیام انجام دهیم یا اطعام کنیم، از این واجبات که بدل دارند — مراد بدل عرضی است — به واجب تخییری تعبیر می‌شود.

مسأله‌ای مطرح شده که حقیقت واجب تخییری چیست؟ اگر واجب است چرا تخییر در آن است؟ لذا برای بیان حقیقت واجب تخییری نظریاتی مطرح شده است:

نظریّه اوّل: بسیار نظر سخیفی است که کسی به آن قائل نشده است و آن نظر این است که واجب در واجب تخییری عبارت از آن چیزی است که مکلف اختیار می‌کند مثلاً در ظهر روز جمعه — اگر قائل به دو حقیقت در نماز جمعه و نماز ظهر شویم — واجب، ما اختاره المكلف من صلاة الجمعة و الظهر است پس اگر مکلف در یک هفته نماز جمعه بخواند همین نماز جمعه بر او واجب است و اگر هفته بعد نماز ظهر بخواند همین نماز ظهر بر او واجب می‌شود.

مرحوم آقای خوئی فرمود: اشاعره این نظر را به معتزله و معتزله این نظر را به اشاعره نسبت داده و هر کدام از این نظر تبری می‌جستند و این مطلب مشخص می‌کند که همه از این نظر دوری می‌جستند.

مرحوم آقای خوئی^۱ بر این نظریّه پنج اشکال وارد کردند و ما متعرض دو اشکال ایشان می‌شویم:

اشکال اوّل ایشان بر نظریّه‌ی اوّل این است که اگر مکلف هیچ یک را اختیار و عمل نکرد لازم می‌آید که هیچ‌یک بر او واجب نبوده و معصیت انجام نداده باشد چون شارع (ما

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۰۷.

اختاره) را بر او واجب کرده است و در روز جمعه او نه نماز جمعه را اختیار کرد و نه نماز ظهر را اختیار کرد پس هیچ تکلیفی ندارد.

این اشکال وارد نیست زیرا روی این نظر، واجب، العلم الذی اختاره المکلف است، و اختیار می‌تواند قید وجوب باشد و می‌تواند قید واجب باشد، اگر قید وجوب باشد اشکال مرحوم آقای خوئی وارد است ولی اگر قید واجب باشد اشکال ایشان وارد نیست زیرا عملی بر شخص واجب است که همراه با اختیار خودش باشد بنابراین اگر آن عمل واجب بخواهد محقق شود باید مقدمه‌اش - که اختیار آن عمل است - محقق شود مثل وضوء نسبت به نماز.

اشکال دوم مرحوم آقای خوئی این است که فرمودند: این کلام مستلزم طلب حاصل است زیرا اگر آنچه که من اختیار و عمل کردم واجب شود یعنی در طول اختیار من و عمل من، آن عمل واجب شود طلب حاصل لازم می‌آید.

همان جوابی که بر اشکال اول ایشان وارد کردیم بر این اشکال نیز وارد است.

به نظر ما اشکال نظریه‌ی اول این است که (ما اختاره المکلف دو احتمال دارد: احتمال اول این که مراد، خود همین عنوان باشد یعنی موضوع تکلیف عبارت از (ما اختاره المکلف) است، اگر این باشد نماز جمعه بما هی هی و نماز ظهر مدخلیتی ندارد بلکه جامع بین این دو، جواب است و در تصویر جامع عناوین عرفی تر از عنوان مذکور داریم مثل عنوان (احدهما)، پس این نظریه به جامع انتزاعی برمی‌گردد. احتمال دوم این است که مراد از این عنوان - یعنی ما اختاره المکلف - عنوان مشیر باشد یعنی (ما اختاره المکلف) به این عنوان موضوعیتی ندارد بلکه این عنوان اشاره به همان نماز ظهر - مثلاً - است و آن نماز ظهر بما هوهو موضوعیت دارد و بر مکلف واجب است، اگر مراد قائل این باشد، در واجبات تخیری، این معنی، عند العرف و الشرع، خلاف مرتکزات قطعی است، در واجبات تخیری خصوصیتی مشترک بین اطراف واجب تخیری است که اطراف به عناوین خودشان واجب تخیری نمی‌شوند، پس حقیقت واجب تخیری این نیست که به یک واجب تعیینی به عنوان (ما اختاره) برگردد.

نظریه‌ی دوم نظریه‌ای است که مرحوم آقای صدر^۱ آن را به مرحوم آخوند نسبت داده است و این نسبت محل تأمل است روی این نظریه واجب تخیری در جایی است که دو

۱- البحوث ۲: ۴۰۹.

عمل داریم که در ملاک با هم اختلاف دارند مثلاً صیام یک ملاک ملزومی دارد و اطعام هم یک ملاک ملزومی دارد و ملاک صیام وقتی اثر می‌کند که اطعام نباشد و ملاک اطعام وقتی اثر می‌کند که صیام نباشد در این جا که ملاک‌ها با هم تضاد دارند شارع دو وجوب تعیینی جعل می‌کند، یک وجوب را برای صیام و وجوب دیگر را برای اطعام جعل می‌کند، لکن وجوب تعیینی هر یک مشروط به ترک دیگری است، این حقیقت واجب تخییری است.

مرحوم آقای خوئی^۱ بر این قول دو اشکال وارد کردند:

اشکال اول این است که اگر کسی هر دو کار را در زمان واحد انجام داد. آیاملاک هر دو حاصل می‌شود یا نه؟ مثلاً در خصال کفاره اخطار صوم شهر رمضان، اطعام و عتق را در یک زمان انجام دهد، اگر هر دو ملاک حاصل شود، معلوم می‌شود که بین این دو ملاک تضادی نیست، علاوه بر آن که در این صورت که با هم تضادی ندارند نباید مولی بر مکلف تخییر را جعل کند، بلکه باید هر دو را معاً جعل کند، و اگر هر دو ملاک حاصل نشود، چون شرط حصول ملاک هر یک ترک دیگری است و با انجام هر دو، شرط حصول ملاک هیچ یک حاصل نشده است، پس نباید تکلیف ساقط شده باشد در حالی که عدم سقوط تکلیف خلاف ضرورت فقه است.

از این اشکال مرحوم آقای صدر^۲ جواب دادند که اگر در دو عمل — مثلاً یکی (الف) و دیگری (ب) — شرط ملاک (الف) این باشد که (ب) نه متقدماً و نه مقارناً موجود نشود و شرط ملاک (ب) این باشد که (الف) متقدماً بر آن موجود نشود اما اگر مقارناً موجود شود ملاک را دارد، حال اگر مقارناً هر دو را ایجاد کردم، (ب) ملاک دارد ولی (الف) ملاک ندارد پس امتثال حاصل شده است چون ملاک شده است و این که شارع مقارناً هر دو را نخواست است به این جهت است که مقارناً یکی از این‌ها ملاک دارد نه هر دو، فرض دیگر برای جواب از اشکال مرحوم آقای خوئی این است که وقتی این دو عمل متقارن ایجاد شوند باعث می‌شود که ملاک هر یک به خاطر وجود دیگری، به اندازه نصف آن تحصیل شود و نصف ملاک از بین برود، پس با انجام هر دو مقارناً، از هر یک نصف ملاک باقی می‌ماند و

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۱۰.

^۲ البحوث ۲: ۴۱۱.

مجموعاً یک ملاک را تشکیل می‌دهند، بنابراین اگر دو عمل را با هم انجام داد تکلیف ساقط می‌شود.

اشکال دوم مرحوم آقای خویی بر نظریه دوم این است که لازمه این کلام امر باطلی است و آن امر باطل این است که اگر من هر دو را ترک کردم - یعنی نه صیام را انجام دادم و نه اطعام را - باید دو عقاب شوم، زیرا وجوب (الف) که مشروط به ترک (ب) بود و من (ب) را ترک کردم وجوب (الف) فعلی می‌شود و وجوب (ب) هم که مشروط به ترک (الف) بود با ترک (الف) فعلی می‌شود، پس با ترک دو وجوب فعلی باید دو عقاب لازم آید اگر در واجبات تخیریه دو طرفش را ترک کردیم و این هم برخلاف ضرورت فقه است.

مرحوم آقای صدر از این اشکال جواب دادند که ما شرطیت ترک هر یک برای فعلیت دیگری را به دو گونه می‌توانیم فرض کنیم، تارة این شرط، شرط اتصاف و تکلیف - یعنی وجوب - است و تارة شرط ترتب - یعنی واجب - است، وقتی که ملاک (الف) مشروط به ترک (ب) شد، اگر ترک هر یک شرط اتصاف ملاک دیگری با شد معنایش این است که (الف) وقتی که (ب) ترک شد متصف به ملاک می‌شود و (ب) وقتی ملاک دارد که (الف) را ترک کنم، اما اگر ترک هر یک شرط ترتب ملاک دیگری با شد، اگر من (ب) را ترک کنم یا نکنم (الف) ملاک دارد اما وقتی می‌توانم ملاک (الف) را استیفاء کنم که (ب) را ترک کنم و همین توضیح در استیفاء ملاک (ب) نیز می‌آید، اگر شرط به نحو اتصاف باشد حق با مرحوم آقای خویی است اما اگر به نحو شرط در ترتب با شد یکی از این دو ملاک حتماً از دست می‌رود زیرا من نمی‌توانم در عین این که هر دو را ترک می‌کنم هر دو را ایجاد کنم پس باید یکی را انجام دهم و یکی را ترک کنم در این صورت یکی از دو ملاکی که از دست رفته است به واسطه ملاک دیگری جبران شده است، و اگر هر دو را ترک کردم، گرچه مولی دو ملاک را از دست داده است ولی چون از دست رفتن یکی قهری بود من باید یک عقاب داشته باشم، بنابراین اگر شرطیت ترک هر کدام برای فعلیت دیگری را به نحو ترتب و استیفاء بدانیم اشکال مرحوم آقای خویی وارد نیست.

فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست و اشکال مرحوم آقای خویی وارد است، زیرا ترک طرف دیگر اگر شرط وجوب باشد اشکال مرحوم آقای خویی وارد است و اگر شرط واجب باشد آن گونه که مرحوم آقای صدر تصویر کرده است طلب ضدین لازم می‌آید که در عرض

هم طلب شده‌اند، زیرا فرض کردیم که مثلاً نماز جمع وقتی ملاک فعلی دارد که نماز ظهر ترک شود پس اگر بعد از نماز جمعه نماز ظهر خوانده شود نماز جمعه ملاک فعلی ندارد و از طرف دیگر نماز ظهر وقتی ملاک فعلی دارد که نماز جمعه ترک شود و اگر بعد از نماز ظهر نماز جمعه خوانده شود نماز ظهر ملاک فعلی ندارد، پس اگر در عرض واحد نماز ظهر مقارن با ترک نماز جمعه — مراد مقارن در وجود است نه مقارن در زمان — و نماز جمعه مقارن با ترک ظهر طلب شود طلب ضدین در عرض واحد لازم می‌آید، پس لازمه نظریه‌ی دوم این است که اگر مکلف هر دو را ترک کرد باید دو عقاب شود. همان گونه که مرحوم آقای خوئی اشکال فرموده بودند.

نظریه‌ی سوم: از مرحوم آقای اصفهانی^۱

هر دو طرف واجب تخییر ملاک شان تمام است منتهی شارع تسهیلاً علی العباد در ترک یکی از این دو طرف لاعلی‌التعیین ترخیص داده است پس حقیقت واجب تخییری تعلق دو وجوب به دو فعل مع الترخیص فی ترک احدهما است.

مرحوم آقای خوئی^۲ بر این نظریه اشکالاتی گرفتند که ما متعرض یک اشکال می‌شویم و آن این است: در این صورت که شارع به من ترخیص در ترک احدهما داده است آیا ترخیص مطلق است یا مشروط به این که دیگری اتیان شود؟

ترخیص مشروط به اتیان دیگری است، پس اگر من هیچ یک از دو نماز را — مثلاً نماز جمعه و نماز ظهر — نخوانم باید دو عقاب شوم زیرا ترخیص در ترک ظهر مشروط به اتیان جمعه و ترخیص در ترک جمعه مشروط به اتیان ظهر است و هیچ‌یک از دو شرط — یا شرط هیچ‌یک از دو ترخیص — حاصل نشد، پس در هیچ‌یک از دو واجب ترخیصی در کار نیست.

مرحوم آقای صدر^۳ جواب دادند که در این جا دو ترخیص در کار نیست بلکه یک ترخیص به ترک احدهما وجود دارد، پس با ترک هر دو واجب، یکی را بدون ترخیص ترک کرده‌ام و باید یک عقاب شوم.

^۱ نه‌ایة الدرایة ۲: ۲۷.

^۲ - المحاضرات ۳: ۲۱۱.

^۳ البحوث ۲: ۴۱۴.

اشکال بر مرحوم آقای اصفهانی:

ما تارةً در باب مدلول امر نظر مرحوم میرزای نائینی - که مدلول امر را طلب می‌دادند - را می‌پذیریم، در این صورت اشکالی ندارد که شارع این‌گونه جعل کند که از مکلف صیام ستین یوما یا اطعام ستین مسکیناً را طلب کند و بعد در ترک یکی ترخیص دهد. زیرا مدلول امر چیزی جز طلب نیست و اگر این طلب مقارن با ترخیص شد مستحب است و اگر مقارن با ترخیص نشد واجب است و اگر ترخیص در ترک احدهما داد می‌فهمیم که وجوب هر یک تخییری است، این بیان اشکال ندارد فقط تبعید مسافت است چرا شارع از اول دو چیز را طلب کند و بعد ترخیص در ترک یکی دهد بلکه از اول احدهما را طلب کند. و تارةً مسلک ما غیر مسلک مرحوم میرزا می‌شود و امر را ظاهر در وجوب می‌دانیم در این صورت لامحاله این دو واجب در واجب تخییری به دو واجب مشروط برمی‌گردد زیرا از یک طرف مولی فرمود صوم واجب است و از طرف دیگر فرمود اطعام واجب است و اگر بفرماید یکی را می‌توانید ترک کنید، با وجوب مطلق هر دو نمی‌سازد، پس وجوب هر یک باید مشروط به ترک دیگری شود در نتیجه در واجب تخییری دو واجب مشروط داریم، اگر این بیان با شد اشکال مرحوم آقای خویی این‌جا وارد می‌شود که با ترک هر دو، باید دو عقاب داشته باشیم. پس این نظریه سوم هم تمام نیست.

نظریه چهارم: فرق بین واجب تخییری و واجب تعیینی در متعلق وجوب است، متعلق وجوب در واجب تعیینی، فرد معینی است مثل صلاة و صوم، اما در واجب تخییری متعلق وجوب فرد مرد است مثلاً در خصال كفارة افطار صوم شهر رمضان، متعلق وجوب فرد مرد بین صیام و اطعام است.

دیگران بر این نظریه اشکال کردند، مرحوم آقای اصفهانی در اشکال بر این نظریه فرمود: از شما می‌پرسیم این فرد مرد که متعلق وجوب است فرد مرد به حمل اولی - یعنی مفهوم فرد مرد - مراد است یا فرد مرد به حاصل شایع - یعنی مصداق فرد مرد - مراد است، اگر بگویید فرد مرد به حمل اولی مراد است مفهوم فرد مرد، معین و مشخص است نه غیر معین، پس فرقی با واجب تعیینی ندارد، و اگر فرد مرد به حمل شایع مراد است یعنی در خارج شیئی باشد که نه خصوص صیام به تنهایی بر او صدق کند و نه خصوص اطعام به تنهایی بر آن صدق کند بلکه فرد مرد بین صیام و اطعام باشد چنین چیزی را در خارج

نداریم و این مثل اجتماع نقیضین است که در چنین چیزی را در خارج نداریم و این مثل اجتماع نقیضین است که در خارج مصداق ندارد، پس در خارج فرد مردد مصداق ندارد. نظریه‌ی پنجم: از مرحوم آخوند^۱

در واقع، واجب در واجب تخییری یک امر است ولی این امر برای ما معین نیست یعنی آن امر بر ما یک امر مبهم و پوشیده است مثلاً شارع بر ما یکی از صیام و اطعام را واجب کرده است از این که ما را بین این دو مخیر کرده است معلوم می‌شود که مولی یک فرضی دارد که چه صیام را انجام دهیم و چه طعام کنیم آن غرض حاصل می‌شود از این جا کشف می‌کنیم که محصل این غرض بایدیک واحد نوعی باشد چون قاعده‌ی الواحد می‌گوید که اگر معلول، واحد بالنوع بود علت هم باید واحد بالنوع باشد مرحوم آخوند از کسانی است که به قاعده‌ی الواحد در چند جا تمسک می‌کند و این قاعده را هم در واحد شخصی و هم در واحد نوعی جاری می‌داند، یعنی اگر جایی معلول واحد بالشخص بود حتماً علت هم واحد بالنوع است. شارع ما را بین صوم و اطعام مخیر کرده است، از این که بر ما این دو را واجب کرده است معلوم می‌شود که شارع غرض واحدی دارد که چه روزه بگیریم آن غرض حاصل می‌شود و چه اطعام کنیم آن غرض حاصل می‌شود پس غرض مولی واحد بالنوع است و علت واحد بالنوع، باید واحد بالنوع باشد، از طرف دیگر می‌دانیم که خود صیام و اطعام واحد بالنوع نیستند چون صیام یک شیء است و اطعام شیء دیگری است و این‌ها دو حقیقت مختلف هستند، با توجه به این مقدمات چهارگانه — که عبارتند از: ۱ — شارع به یکی از دو شیء امر کرده است، از امر شارع استفاده می‌کنیم که شارع غرضی دارد که با انجام هر یک از دو شیء آن غرض حاصل می‌شود. ۲ — آن غرض چون واحد بالنوع است علت آن هم باید واحد بالنوع باشد. ۳ — صیام و اطعام واحد بالنوع نیستند، پس می‌فهمیم که محصل غرض چیزی غیر از اطعام و صیام است یعنی خصوصیتی در هر دو شیء هست که آن غرض را حاصل می‌کند ولو این خصوصیت بر ما پوشیده است. ۴ — شارع برای تحصیل غرض، صوم و اطعام را واجب نکرده است و همچنین عنوان احدهما را واجب نکرده است بلکه ایجاد آن خصوصیت را واجب کرده است و آن خصوصیت، جامع ذاتی است که متعلق وجوب قرار گرفته است، — کشف می‌کنیم که واجب در واجب تخییری، یک جامع ذاتی است — همان

۱- الکفایة ۱۴۰.

خصوصیت که واحد بالنوع و محصل غرض است — که این جامع ذاتی هم در صیام موجود است و هم در اطعام موجود است و عنوان آن برای ما مشخص نیست و ما فقط از راه قاعده‌ی الواحد به این نتیجه رسیده‌ایم و همین جامع ذاتی را در واجب تخییری، واجب می‌دانیم.

برای تقریب به ذهن مثالی ذکر می‌کنیم، اگر شما دست‌تان را کنار آتش بگیرید دست‌تان داغ می‌شود و اگر دست‌تان را روی جسمی مانند فرش یا لباس خود بمالید باز دست‌تان داغ می‌شود داغ شدن دست در صورت اول، در اثر مجاورت با نار است و در صورت دوم، در اثر اصطکاک یا مالیدن آن بر روی یک جسم است، وقتی که نگاه می‌کنید می‌بینید هیچ سنخیتی بین نار و اصطکاک نیست و این دو، دو ماهیت مختلف هستند اما هر دو اثر واحد بالنوع دارند و آن اثر، حرارت است از این‌جا استفاده می‌کنید که چون اثر واحد بالنوع است پس این نار و اصطکاک یک خصوصیت مشترکی دارند که آن خصوصیت مشترک — ولو عنوان‌اش را ندانید — منشأ گرم شدن دست است نه این که نار و اصطکاک منشأ آن باشند، این کلام را کسانی می‌گویند که قائل‌اند همیشه معلول واحد بالنوع، علت واحد بالنوع دارد. پس فرمایش مرحوم آخوند این است: از این که غرض واحد است کشف می‌کنیم که علت — یعنی واجب، چون شارع واجب را به خاطر تحصیل غرض واجب می‌کند — یک جامع ذاتی است که در هر دو شیء وجود دارد ولو ما نسبت به آن شناختی نداشته باشیم.

ما در فلسفه این قاعده الواحد را قبول داریم و آن را هم در واحد شخصی و هم در واحد نوعی جاری می‌دانیم، اما اشکالی که بر کلام مرحوم آخوند وارد است این است که این نحوه جعل وجوب، عرفی نیست، یعنی عرفی نیست که شارع ایجاد خصوصیتی را بر من واجب کند که برای من تعیین ندارد و من آن را نمی‌شناسم و منافات ندارد که آن خصوصیت محقق غرض باشد و شارع اگر بخواهد به صورت عرفی جعل تکلیف کند، بگوید: احدهما واجب است و این به نظریه‌ی ششم برمی‌گردد که جامع انتزاعی باشد.

نظریه‌ی ششم: از مرحوم آقای خویی^۱

ایشان قائل است که فرق بین واجب تخییری و تعیینی در متعلق است نه وجوب، یعنی از ناحیه‌ی وجوب، هر دو واجب مطلق‌اند، اما متعلق وجوب — یعنی واجب — در واجب تعیینی جامع ذاتی است مثلاً نماز که یک جامع ذاتی است واجب تعیینی است، و متعلق وجوب در واجب تخییری دائماً یک جامع انتزاعی است مثلاً در خصال کفاره افطار عمدی صوم شهر رمضان، متعلق وجوب تخییری جامع انتزاعی — یعنی احد الامرین مثلاً — است: و ما در این نظریه با مرحوم آقای خویی موافقیم.

ثمره بحث از حقیقت واجب تخییری این است که در موارد شک در این که واجبی، تعیینی است یا تخییری؟ کدامیک را باید اختیار کنیم، شک کردیم به این معنا است که دستان از ادله لفظیه کوتاه شد بنابراین نوبت به مقتضای اصل عملی می‌رسد، اگر مبنای ما نظریه دوم باشد — نظریه مرحوم آخوند به بیان مرحوم آقا صدر — که حقیقت واجب تخییری را دو واجب تعیینی مشروط به ترک دیگری می‌داند، در ما نحن فیه شک به اصل تکلیف بر می‌گردد، زیرا شک داریم کسبیه که در مقام کفاره، ستین مسکین را اطعام کرده است آیا صیام بر او واجب است یا نه؟ چون شک در وجوب صیام داریم و شبهه بدویه است و برائت را جاری می‌کنیم. اما اگر تفسیر ما از واجب تخییری جامع ذاتی باشد — نظریه پنجم — در این جا من نمی‌دانم که جامع ذاتی در خصوص صیام محقق می‌شود یا این که هم در صیام وهم در اطعام محقق می‌شود این جا بحث اقل و اکثر در اجزاء تحلیلی می‌شود — که از آن به اقل و اکثر مطلق و مقید تعبیر می‌شود — نه اجزاء خارجی، مثلاً من نمی‌دانم. اطعام حیوان بر من واجب است یا اطعام حیوان ناطق بر من واجب است یا اطعام حیوان ناطق بر من واجب است یا اطعام حیوان ناطق بر من واجب است بعضی‌ها قائل به جریان برائت و بعضی قائل به عدم جریان آن شده‌اند و ما قائل به جریان آن هستیم. اما بنابر مسلک مرحوم آقای خویی که می‌گوید در واجب تخییری جامع انتزاعی و در واجب تعیینی جامع ذاتی است در این جا من نمی‌دانم آن چه که بر من واجب است آیا صیام است یا عنوان احدهما است، در اصطلاح این مورد را دوران امر بین تعیینی و تخییری می‌گویند، و در این جا عده‌ای قائل به برائت شدند مثل مرحوم آقای خویی، که می‌گویند

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۲۲.

برائت از خصوص صوم جاری می شود ولی برائت از وجوب احدهما جاری نمی شود زیرا در این صورت تأمین معنا ندارد زیرا اگر معنایش برائت از احدهما باشد با وجوب احدهما فرض نمی کند.

ما در دوران بین تعیین و تخییر در مسائل فقهی، تخییری هستیم اما در مسائل اصولی - مثلاً نمی دانیم که آیا فتوای اعلم فقط بر ما حجّت است یا فتوای غیر اعلم نیز حجّت است - در این جا قائل به تعیین هستیم.

مسأله دیگر این است که آیا تخییر بین اقل و اکثر فی نفسه معقول است یا نه؟ اعم از این که تخییر عقلی باشد یا تخییر شرعی باشد، تخییر عقلی با شد یعنی شارع می تواند امر کند به جامعی که یک مصداقش اقل و دیگری اکثر باشد، و تخییر شرعی باشد یعنی شارع می تواند امر کند به یکی از دو چیز که یکی اقل و دیگری اکثر باشد، مثلاً شارع بر ما واجب است در رکعت سوم و چهارم هر نماز، تسبیحات اربعه را، که دائر بین اقل - یعنی یک تسبیح - و اکثر - یعنی سه تسبیح - باشد اگر اقل و اکثر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند دو صورت دارد: تارةً اکثر تدریجی است یعنی اول باید اقل موجود شود و بعد اکثر محقق شود، مثل این که اگر بخواهیم سه تسبیح را در خارج موجود کنیم اول باید یک تسبیح را موجود کنیم و بعد سه تسبیح را موجود کنیم و تارةً اکثر دفعی است یعنی لازم نیست که اقل را ایجاد کنیم گرچه ذات اقل در اکثر موجود است مثلاً مولی امر کند به ما که یک خط را مخیراً بین یک متری و دو متری رسم کنیم یک راهش این است که خط دو متری را دفعهً رسم کنیم مثلاً طنابی را جوهری کنیم و آن را دفعهً روی کاغذ بگذاریم که در این صورت از همان ابتداء خط دو متری رسم می شود بدون این که اول یک متری را ایجاد کنیم، اما ذات یک متری در دو متری وجود دارد.

در وجوب تخییری بین اقل و اکثر - چه تدریجی و چه دفعی - اشکال کردند که اگر اقل اتیان شود و غرض حاصل نشود خلاف فرض واجب تخییری است و اگر غرض حاصل شود تکلیف ساقط می شود پس مازاد دیگر مصداق تکلیف نیست.

مرحوم آخوند از این اشکال جواب داده و گفتند: تخییر بین اقل و اکثر ممکن است، ایشان فرمودند: اقل محصل غرض است وقتی که به تنهایی اتیان شود، اما اگر در ضمن اکثر باشد اکثر محصل غرض است و تمام اجزاء اکثر در تحصیل غرض دخالت دارند پس وقتی غرض

حاصل می شود که یک تسبیح به تنهایی بیاید اما اگر در ضمن سه تسبیح بیاید محصل غرض نیست بلکه جزء محصل غرض است.

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند همه بر او اشکال کردند که این بیان تخییر بین متباینین است نه اقل و اکثر، زیرا اقل بحدّه یک عدل واجب است که بشرط لا از زائد است و اکثر بحدّه یک عدل دیگر واجب است که بشرط شیء است و این دو متباینین هستند و آنچه که با اکثر جمع می شود ذات اقل است نه اقل بشرط لا لذا اشکال کردند که در مواضع تخییر بین قصر و اتمام، تخییر بین متباینین است نه اقل و اکثر و در صورتی اقل و اکثر محقق می شود که اقل نسبت به مازاد لا بشرط باشد نه بشرط لا، پس تخییر بین اقل و اکثر معقول نیست نه به نحو تخییر شرعی و نه به نحو تخییر عقلی.

مسأله‌ی سوم: واجب کفایی

واجبات شرعی بر دو قسمند: واجبات عینیّه مثل نماز و روزه، و واجبات کفائیه مثل امر به معروف و نهی از منکر و نماز میت و امثال ذلک.

سه خصوصیت برای واجبات کفائیه ذکر شده است: یک خصوصیت این است که با فعل من به الکفایه واجب از گردن دیگران ساقط می شود، اما در واجب عینی با فعل هر مکلف، تکلیف از دیگران ساقط نمی شود. خصوصیت دوم واجب کفایی این است که اگر این فعل را چند نفر هم زمان انجام دادند با هم یک امثال حساب می شود، مثلاً اگر شارع امر کند که یک درهم به فقیر صدقه داده شود، اگر ده نفر هم زمان به او یک درهم صدقه دهند مجموع این ها یک امثال شمرده می شود یعنی هر ده تا با هم مسقطند خصوصیت سوم این است که اگر جمیع، واجب را ترک کنند همه مستحق عقوبت هستند.

شبهه‌ای که در واجب تخییری مطرح بود بعینه در واجب کفایی هم ذکر شده است، شبهه واجب تخییری این بود که اگر عمل واجب است چگونه می توانیم آن را ترک کنیم و عمل دیگر انجام دهیم، در واجب کفایی نیز شبهه این است که اگر عملی واجب شد یعنی ضرورت دارد که انسان آن را انجام دهد، حال اگر با انجام دیگران واجب ساقط شود معنایش این است که این فعل ضرورت ندارد، پس این جا بحث می شود که فارق بین واجب کفایی و واجب عینی در چیست؟ آیا این دو در وجوب اختلاف دارند یا در واجب اختلاف دارند یا در موضوع - یعنی مکلف - اختلاف دارند محل بحث قرار گرفته است.

در واجب کفایی انظاری مطرح شده است، اولین نظریه این است که در این واجب ما به عدد مکلفین تکلیف داریم مثلاً به تعداد مکلفینی که می‌توانند نماز میّت را بخوانند تکلیف داریم منتهی وجوب نماز میّت بر هر یک مشروط به این است که دیگران در اتیان نماز سبقت نگیرند، لذا اگر من نماز میّت خواندم و کسی قبل از من آن را نخوانده باشد وجوب این نماز نسبت به من فعلی است و نسبت به دیگران فعلی نیست زیرا شرطش که عدم سبق دیگران باشد در آنها محقق شده است. یکی از آثار این قول این است که اگر من شک کنم که آیا دیگری بر این میّت نماز خوانده است یا نه، از این طرف مقتضای اصل در این جا براءت است زیرا نمی‌دانم که تکلیف نسبت به من فعلی شده است یا نه، زیرا فعلیت تکلیف متوقف بر این است که دیگران بر میّت نماز نخوانده باشند، به عبارت دیگر من نمی‌دانم که بر این میّت، قبل از دفن، کسی نماز می‌خواند یا نه، اگر کسی بعداً نماز بخواند تکلیف بر من فعلی نمی‌شود، اما در مقابل اصل براءت، استصحاب عدم اتیان نماز توسط دیگران یا استصحاب عدم سبق دیگران را دارم و این اصل، اصل موضوعی است و بر براءت مقدم می‌شود. اگر این بیان را بپذیریم سه خصوصیتی که برای واجب کفایی ذکر شده است توجیه می‌شود، زیرا اگر یک نفر نماز را خواند تکلیف از دیگران ساقط است و اگر همه نخوانند همه معصیت کردند و اگر دو نفر همزمان نماز را خواندند هر دو امتثال است پس روی این نظریه فرق واجب کفایی و واجب عینی این است که وجوب کفایی مشروط است و وجوب عینی مطلق است.

بر این نظریه اعتراضاتی وارد شده است:

اعتراض اول: سؤال می‌کنیم آیا مولی در مثل نماز میّت یک فرض دارد و آن غرض این است که نماز از احد المکلفین صادر شود یا این که مولی به عدد مکلفین اغراض دارد؟ بلا اشکال مولی در این جا یک غرض دارد، وقتی که این طور است، چرا بر همه‌ی مکلفین فعل را واجب می‌کند بلکه باید بر یک مکلف - احد المکلفین - فعل را واجب کند. این اعتراض وارد نیست و در یک نظریه که موضوع واجب کفایی را احد المکلفین می‌داند اشکال آن را بیان می‌کنیم و می‌گوییم که شارع چاره‌ای ندارد جز این که فعل را بر جمیع مکلفین واجب کند.

اعتراض دوم: اگر شرط تکلیف در این واجب، عدم سبق دیگری باشد، در ضیق وقت باید بگوییم که فعل بر همه واجب است چون وقت فقط به اندازه صدقه دادن باقی مانده است و عدم سبق هم صورت گرفته است پس بر همه واجب می‌شود که صدقه بدهند و این با تعریف واجب کفایی - که با فعل یک نفر تکلیف از دیگران ساقط می‌شود - نمی‌سازد. این اعتراض هم وارد نیست زیرا وقتی می‌گوییم تکلیف مشروط به عدم سبق دیگران است ما رد عدم سبق زمانی نیست بلکه عدم سبق وجودی است لذا در ضیق وقت، اگر همه انجام دهند همه آنها امتثال تکلیف است و در این وقت اگر یک نفر فعل را انجام داد از دیگران ساقط است.

اعتراض سوم: این واجب محذور ثبوتی ندارد ولی عرفی نیست، زیرا براساس این نظریه، اگر یک نفر، نماز میت را خواند معلوم می‌شود که این فعل بر او واجب بود نه بر دیگران، چون تکلیف - براساس این نظریه - بر دیگران فعلی نشده است و فقط وجوب انشایی داشت - بنابر مبنای مرحوم آخوند در مراحل حکم -، در حالی که در نظر عرف تکلیف بر همه افراد فعلی است و با فعل یک نفر، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود نه این که تکلیف ثابت نباشد. نظریه‌ی دوم این است که وجوب در واجب کفایی به جمیع مکلفین تعلق می‌گیرد و مشروط است به این که دیگران در انجام آن مسبق نگیرند، منتهی این شرط، شرط در بقاء تکلیف است نه شرط در حدوث تکلیف نظریه اول، مثلاً بر اساس این نظریه‌ی دوم - بر همه‌ی مکلفین نماز خواندن بر میت فعلیت دارد و اگر یک نفر نماز بخواند از دیگران تکلیف ساقط می‌شود، این نظریه از مرحوم آخوند^۱ بوده و مرحوم آقای تبریزی^۲ هم از این نظریه پیروی کرده است.

دو اعتراض اول بر نظریه سابق در این جا هم مطرح شده است و جواب این دو اعتراض همان است که بیان شد ولی اعتراض سوم که عدم عرفیت نظریه اول بود در این جا وارد نیست زیرا فعلیت تکلیف بر جمیع مکلفین و سقوط آن از دیگران با اتیان یک نفر، عرفی است.

^۱ - الکفایه : ۱۴۳.

^۲ الدروس : ۱ : ۳۲۷.

نظریه‌ی سوّم این است که ما در واجبات کفائیه به عدد مکلفین، تکلیف داریم، منتهی متعلّق تکلیف به شخصی اضافه نشده است — یعنی صدور متعلّق تکلیف از هر مکلفی، در نظر گرفته شده است — مثلاً در حجّ، حجّی که از خود زید صادر شود بر او واجب است در صلاه و صوم نیز که از واجبات عینی هستند همین است، اما در نماز میت، این فعل بر زید واجب است بدون این که به زید اضافه شود یعنی فقط فعل، تحققش مطلوب مولی است بدون این که مکلف خاصی در نظر گرفته شود روی این نظریه سوّم، فرق بین واجب عینی و واجب کفایی در متعلّق وجوب - یعنی واجب - است، در واجبات عینی واجب به مکلفی اضافه می‌شود اما در واجبات کفایی به هیچ کس اضافه نمی‌شود، مثلاً خداوند متعال بر زید نماز میتی که از او صادر شود را مطالبه نمی‌کند بلکه می‌خواهد نماز میت صادر شود از هر کس که می‌خواهد باشد.

اشکال این نظریه این است که اولاً این معقول نیست که طلب انشایی به فعل تعلق بگیرد و طرف اضافه نداشته باشد و ثانیاً اگر آن را معقول بدانیم باید سه خصیصه واجب کفایی که قبلاً ذکر کردیم در آن باشد بنابراین باید موضوع تکلیف به واجب کفایی مشخص باشد به این معنی که چگونه بر مکلفین واجب می‌شود که آن فعل را انجام دهند و باید به گونه‌ای آن را فرض کنیم که با خصائص سه‌گانه‌ی واجب کفایی تناسب داشته باشد اگر تکلیف به ایجاد فعل تعلق بگیرد بدون این که طرف اضافه داشته باشد چرا وقتی که فعل را یک نفر انجام می‌دهد از گردن دیگران ساقط می‌شود در حالی که فرض این است — که از خصائص واجب کفایی — که مولی فعل را از همه خواسته است پس باید یک نحوه شرط در موضوع باشد.

نظریه‌ی چهارم: از مرحوم آقای صدر^۱

ایشان هم فارق بین واجب عینی و واجب کفایی را در متعلّق وجوب — یعنی واجب — می‌داند و می‌فرماید: متعلّق واجب عینی صلاه یا حجّی است که از خود مکلف صادر شود، اما در واجب کفایی، متعلّق تکلیف آن جامعی است که از زید یا از شخص دیگر صادر شود،

^۱ - البحوث ۲: ۴۲۴.

لذا اگر زید نماز میّت را خواند امثال محقق شده است و یا اگر دیگری آن را خواند امثال حاصل شده است زیرا جامع محقق می‌شود.

اشکالی را خود مرحوم آقای صدر مطرح کرده است که صدور صلاة میّت از دیگران مقدور من نیست و فقط صدور آن از خود من مقدور من است پس صدور آن از دیگران نباید تحت طلب صلاة میّت نسبت به من برود.

و خودشان از این اشکال جواب دادند که جامع بین مقدور و غیرمقدور، مقدور است، زیرا امثال جامع به تحقق یک فرد است و یک فرد هم با انجام من محقق می‌شود و هم با انجام دیگری، محقق می‌شود.

ما با فرمایش ایشان موافق نیستیم زیرا این نحوه از تکلیف در تشریح، عرفی نیست و مقتضای حکمت در جعل احکام این است که شارع آنها را به صورت عرفی جعل می‌کند. نظریه پنجم این است که فرق بین واجب کفایی و واجب عینی در موضوع تکلیف است، در واجب کفایی - مانند واجب عینی - یک وجوب داریم، ولی این وجوب به مجموع مکلفین بما هو المجموع تعلق گرفته است - به نحو عموم مجموعی - مثلاً شارع در واجب عینی، نماز را بر فرد فرد مکلفین واجب می‌کند اما نماز میّت را بر مجموع کسانی که می‌توانند آن را بخوانند واجب می‌کند. وجوب و واجب در واجب کفایی یکی است و مکلف و مأمور هم یکی است که عبارت از مجموع افراد است، و اگر این مجموع افراد نماز را اتیان نکنند بلکه یک فرد از مجموع افراد آن را اتیان کند امثال حاصل می‌شود، پس در واجب عینی مکلف شخص است و در واجب کفایی مکلف عنوان اعتباری مجموع مکلفینی است که اگر یک فرد از مجموع افراد آن را اتیان کند امثال حاصل می‌شود و این کافی است. این نظریه هم درست نیست زیرا در بحث تکلیف قاعده‌ی کلی این است که فقط اشخاص حقیقی قابل تکلیف هستند نه اشخاص حقوقی و اعتباری، و مجموع یک واحد اعتباری و یک شخص حقوقی است و قابل تکلیف نیست، این بخلاف حکم وضعی است که به اشخاص حقوقی هم تعلق می‌گیرد، دلیلش این است که احکام تکلیفیه برای بعث هستند و بعث به شخص حقوقی تعلق نمی‌گیرد زیرا شخص حقوقی قابل انبعاث و انزجار نیست.

نظریه‌ی ششم: از مرحوم آقای خوبی^۱

در واجب کفایی ما یک تکلیف بیشتر نداریم و موضوع این تکلیف احد القادرین است یعنی شارع نماز میت را واجب کرده است و موضوع آن را احد القادرین قرار داده است — به نحو جامع انتزاعی — نظیر آن چه که در واجب تخییری قائل شده‌اند، و اگر کسی امتثال نکرد همه‌ی افراد مؤاخذه می‌شوند زیرا عنوان احد القادرین بر همه‌ی افراد تطبیق می‌شود.

ما با این فرمایش موافق نیستیم زیرا اگر مراد ایشان از عنوان (احدهم)، عنوان اعتباری است یعنی موضوع تکلیف شخص اعتباری است — ظاهر کلام مرحوم آقای خوبی همین معنا است — اشکال این است که اشخاص اعتباری و حقوقی قابلیت تکلیف ندارند، و اگر مراد ایشان از عنوان (احدهم) این است که به لحاظ این که هر فرد قابل انطباق احد المکلفین است ذمه‌اش مشغول می‌شود این خلاف فرض مرحوم آقای خوبی است که تکلیف واحد است، زیرا طبق این احتمال به عدد افراد، تکلیف داریم، و اگر مراد ایشان از عنوان (احدهم)، فرد معین فی الواقع است از این بیان ترجیح بلامرجح لازم می‌آید، زیرا فرض این است که مولی یک غرض دارد و برای تحصیل آن فرقی در هر یک از افراد مکلفین یک غرض دارد و برای تحصیل آن فرقی در هر یک از افراد مکلفین یک غرض دارد و برای تحصیل آن فرقی در هر یک از افراد مکلفین وجود ندارد. و اگر مراد ایشان (احدهم) مردد است اشکال این است که فرد مردد در خارج وجود ندارد.

پس در شش نظریه‌ی مطرح شده، نظریه‌ی دوم را اختیار کردیم و گفتیم که بر بقیه‌ی اقطار اشکال وارد است.

ثمره‌ی بحث واجب کفایی همان است که در واجب تخییری گفتیم، مثلاً اگر نظریه‌ی اول را اختیار کردیم و شک کردیم که آیا دیگری واجب را انجام داده است یا نه؟ شک در تکلیف می‌شود و محل کلام است که در این جا آیا برائت جاری است یا استصحاب و اگر نظریه‌ی دوم را اختیار کردیم شک در سقوط تکلیف می‌کنیم و اصالة الاشتغال جاری می‌شود، و بنابر نظریه‌ی مرحوم آقای خوبی شک در مسقط تکلیف است زیرا نمی‌دانم آن تکلیفی که بر عنوان احد المکلفین ثابت بود باقی است یا ساقط است؟ و در این فرض

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۴۰.

مقتضای اصل برائت است زیرا نمی‌دانیم که در ترک عمل عقاب داریم یا نه؟ برائت از عقاب جاری می‌شود.
این تمام بحث در واجب کفایی بود.

مسأله‌ی چهارم: الواجب الموسع والمضیق

یکی از تقسیمات واجب، تقسیم آن به واجب موقت و غیر موقت است، واجب غیر موقت واجبی است که قطعه‌ای از زمان خاص برای آن در نظر گرفته نشده است و واجب موقت عبارت از واجبی است که قطعه‌ای از زمان خاص برای آن در نظر گرفته شده است و باید واجب را در این قطعه از زمان انجام دهیم زیرا این قطعه از زمان در اتصاف واجب به ملاک یا استیفاء ملاک دخالت دارد.

در واجب موقت گاهی شارع قطعه‌ای از سال را در نظر می‌گیرد مثل حج، که مجموعه‌ای از اعمالی است که باید در ماه‌های حج - یعنی شوال و ذی القعدة و ذی الحجة - ایجاد شود، و گاهی واجب موقت در قطعه‌ای از ماه باید انجام شود، ما در شریعت واجبی نداریم که در هر یک ماه باید آن را انجام داد منتهی در باب حج که واجب مرکب از اجزاء است بعضی از اجزاء آن را باید در بعضی از روزهای ماه ذی‌الحجه انجام دهیم. و گاهی واجب موقت در قطعه‌ای از هفته باید انجام شود مانند نماز جمعه، و بعضی از واجبات موقت را باید در قطعه‌ای از شبانه روز انجام دهیم مثل نماز صبح و نمازهای دیگر یومیه.

در مقابل واجب موقت، واجب غیر موقت است که بر دو قسم است: غیر موقت فوری و غیر فوری، غیر موقت فوری مثل وجوب ازاله نجاست از مسجد و نماز آیات، و این‌ها از اقسام واجب غیر موقت هستند زیرا زمان در آن‌ها دخالت ندارد و فوری هستند زیرا تعجیل در آنها دخیل است، و غیر موقت غیر فوری مانند قضاء نماز و روزه.

واجب موق را به واجب موسع و وجب مضیق تقسیم می‌کند موسع به واجبی گفته می‌شود که قطعه زمان معنی شده برای انجام آن، بیشتر از وقت انجام واجب باشد مثل نمازهای یومیه، و واجب مضیق به واجبی گفته می‌شود که قطعه زمان تعیین شده برای

انجام واجب به اندازه‌ی انجام خود واجب باشد مانند سوّم که حقیقتش امساک از طلوع فجر تا غروب شمس است و زمان واجب نیز همین مقدار است. بعضی از علماء واجب موّسع و بعضی از علماء واجب مضمیق را محال دانسته و هر یک ادله‌ای بر مدعایشان اقامه کرده‌اند و ما وارد این بحث نمی‌شویم.

تنها بحثی که در این جا مطرح است مسأله تبعیه قضاء بر أداء است به این بیان که اگر واجبی را در قطعه زمانی که برایش تعیین شده، انجام ندادیم اگر دلیلی داشته باشیم که در خارج وقت، قضای آن لازم است یا لازم نیست به آن اخذ می‌کنیم و اگر دلیل نداشته باشیم آیا از دلیل وجوب أداء می‌توانیم وجوب قضای آن را استفاده کنیم یا نه؟ کسانی که گفتند می‌توان آن را استفاده کرد قائل به تبعیت قضاء بر أداء هستند و کسانی که گفتند نمی‌توان آن را استفاده کرد قائل به عدم تبعیت قضاء بر أداء هستند، این‌ها می‌گویند: از خطاب أداء، وجوب قضاء را نمی‌توانیم استفاده کنیم، زیرا دلیل أداء، از سه حال خارج نیست، تارةً دلیل أداء می‌گوید که شارع مقدّس دو مطلوب دارد. اصل فعل و اتیان آن در این قطعه‌ی از زمان، اگر چنین چیزی در ادله داشتیم وجوب قضاء واضح است زیرا فرض این است که یک مطلوب را ایجاد نکردیم اما مطلوب دیگری این ادله که اصل فعل است را باید ایجاد کنیم، اما چنین فرضی را خارجاً — و در ادله أداء — نداریم و تنها تصویر ثبوتی دارد. و تارةً در دلیل أداء یک مطلوب بیشتر نداریم و آن هم اتیان واجب در داخل وقت است اگر این‌گونه باشد از دلیل أداء نمی‌توان وجوب قضاء را استفاده کرد و این فرض را هم در ادله أداء نداریم، و تارةً از دلیل أداء استفاده می‌کنیم که مطلوب مولی نماز در داخل وقت است اما این که مولی یک مطلوب دارد یا دو مطلوب دارد، از ادله چیزی استفاده نمی‌شود پس از دلیل أداء، وجوب قضاء را نمی‌توانیم استفاده کنیم و نوبت به اصل عملی می‌رسد، و این شبهه پیدا می‌شود که با زوال خورشید بر من واجب شد که تا غروب، نماز ظهر را بخوانم ولی نمی‌دانم که وقتی غروب شد آیا آن واجب ساقط شده است یا نه؟ و احتمال می‌دهم که اصل مطلوبیت، بعد از غروب برای نماز ظهر باقی باشد، در این حال استصحاب کلی قسم دوّم است.

این شبهه درست نیست و استصحاب جاری نمی‌شود چون از نوع استصحاب کلی قسم سوّم است نه قسم دوّم، زیرا شارع یک مطلوب — ایجاد نماز بین حدّین — داشت و این مطلوب قطعاً از بین رفت و احتمال می‌دهیم که مقارن آن مطلوب، مطلوب دیگر — یعنی

اصل اتیان عمل ولو خارج وقت - باقی است یا نه، این استصحاب کلی قسم ثالث است، زیرا از اول علم به حدوث این مطلوب نداریم، وقتی دست ما از استصحاب کوتاه شد نوبت به اصل براءت می‌رسد زیرا نمی‌دانم قضای آن عمل فوت شده بر من واجب است یا نه؟ براءت از وجوب را جاری می‌کنم، نماز آیات از همین مورد است و عده‌ای از علماء گفتند: قضاء لازم نیست، زیرا دلیلی بر قضای نماز آیات نداریم، پس برای قضاء باید به دلیل خودش رجوع شود اگر دلیلی داشتیم قضاء ثابت است والاّ از دلیل اداء وجوب قضاء به دست نمی‌آید.

بحث اصول در همین جا در روز شنبه ۸۶/۲/۲۶ موافق اول ج ۲ سال ۱۴۲۸ پایان گرفت.