

### نحوه‌ی طرح مسئله

همان‌گونه که در کلام «مرحوم بروجردی» نیز آمده است، طرح بحثی که در کتب قدما ذکر شده با طرح بحث کفایه متفاوت بوده و این طرح بحث در کفایه تغییر کرده است.<sup>۱</sup> این طرح نه تنها در کفایه، بلکه در «مطالع الانظار» نیز وجود دارد و همچنین «میرزای شیرازی» این طرح بحث را مطرح می‌کند و با توجه به بررسی‌های انجام شده قبل از «شیخ انصاری» طرح بحث، همان طرح بحث قدما است.

طرح بحثی که در کفایه آمده مبتنی بر این پیش‌فرض است که مولا دو امر مولوی دارد:

امر واقعی که به مأمور به تام الاجزاء و الشرایط تعلق گرفته است؛

و امر ظاهری که برای جاهل به جزء یا شرط جعل شده، به مأمور به ظاهری تعلق می‌گیرد و در طول امر واقعی است.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در صورت برطرف شدن جهل مکلف و کشف خلاف، عمل سابق مجزی است یا مکلف باید مأمور به واقعی اولی را انجام دهد.

با مراجعه به کتب اصولی قدیم مانند «الذریعة»، «العدة فی أصول الفقه» و «نهایه» مشخص می‌شود که طرح بحثی که در گذشته مطرح می‌شده با این طرح بحث تفاوت دارد. طرح بحث این کتب این است که تنها یک امر مولوی به طبیعت تعلق گرفته است و این امر مولوی نسبت به عالم و جاهل ساکت است. به‌طور مثال آیه‌ی «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ»<sup>۲</sup>:

این مطلب را بیان می‌کند که طبیعت نماز بین دو زمانی که مطرح شده واجب است،

اما در مورد اینکه این طبیعت نماز چند رکعت است، نیاز به وضو دارد یا تیمم نیز برای آن کافی است، سوره از اجزاء آن هست یا خیر و... ساکت است و در مقام بیان این خصوصیات نیست.

خطاب‌های دیگری که پس از این آیه وارد می‌شوند، مکلف را به کیفیت طبیعت مأمور به ارشاد می‌کنند و آن را توضیح می‌دهند. به‌طور مثال طبق ادله شخص غیر مسافر باید نماز را کامل بخواند و مسافر باید نماز را به صورت شکسته بخواند و... .

به عبارت دیگر طبق این طرح بحث:

تنها یک امر مولوی به طبیعت تعلق گرفته است،

اما این طبیعت در ظروف مختلف دارای مصادیق متفاوتی است؛ یعنی:

همان‌گونه که در ظرف سفر نماز شکسته و در ظرف حضور نماز چهار رکعتی مصداق نماز است،

نماز با تیمم در ظرف اضطرار و نماز با وضو در ظرف اختیار مصداق نماز است؛

و بین این اوامر طولیتی برقرار نیست.

تفاوت این دو طرح بحث در این است که:

**الف)** طبق طرح بحثی که در کفایه مطرح شده است ظهور و اصل اولیه عدم اجزاء است. توضیح اینکه طبق این طرح بحث دو امر مولوی در نظر گرفته می‌شود که:

امر اول به مأمور به تام الاجزاء و الشرایط تعلق می‌گیرد؛

و امر مولوی دوم در طول امر اول است و برای مکلفی است که جاهل به امر مولوی اول است.

طبق این تحلیل ظهور و اصل اولیه عدم اجزاء است؛ زیرا:

از طرفی مولا مأمور به واقعی را از مکلف طلب کرده است و مکلف به خاطر جهل به مأمور به واقعی، آن را اتیان نکرده و عمل دیگری را انجام داده است؛

و از طرف دیگر مأمور به واقعی دارای مصلحتی بوده (و به همین جهت امر به آن تعلق گرفته است) و به جهت اینکه مکلف آن را اتیان نکرده، آن مصلحت را از دست داده است. گرچه مکلف به جهت جهل به حکم نسبت به فوت مصلحت معذور

۱- این طرح بحث هم در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از مأمور به اختیاری است و هم در بحث اجزاء مأمور به ظاهری از مأمور به واقعی.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

است، اما پس از کشف خلاف باید مأمور به واقعی را اتیان کند؛ مگر اینکه دلیلی این مطلب را ثابت کند که مأمور به ظاهری تسویه‌ی در ملاک یا تسویه‌ی در فراغ داشته است؛ یا دیگر آن مصلحت قابل تحصیل نیست. علمایی همچون «مرحوم آقا ضیاء»، «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی» و «شهید صدر» که بحث خود بر این پیش‌فرض مبتنی کرده‌اند، گرایش به عدم اجزاء دارند. «مرحوم آخوند» نیز برای اثبات اجزاء، در اصول عملیه قائل به نوعی حکومت در موضوعات می‌شوند و با تمسک به این حکومت است که از ظهور اولیه خارج می‌شوند.

**ب) طبق طرح بحثی که در کتب قدما مطرح شده است ظهور و اصل اولیه اجزاء است.** توضیح اینکه طبق این طرح بحث: یک امر مولوی در نظر گرفته می‌شود که مولا در آن مکلف را موظف به انجام طبیعتی مانند طبیعت نماز می‌کند، اما کیفیت انجام آن را بیان نمی‌کند؛

و باقی خطابات اوامری ارشادی هستند که مکلف را به وظیفه‌ی خود در ظرف اضطرار، جهل و... ارشاد می‌کنند. بنابراین تغییر ظرف به این معنا نیست که مکلف به وظیفه‌ی خود عمل نکرده است. به‌طور مثال امر مولا به طبیعت نماز تعلق گرفته و مکلفی که در مسافرت است باید نماز را به صورت شکسته بخواند. حال اگر مکلف این تکلیف را انجام داد و سپس از مسافرت بازگشت، نمی‌توان گفت که تکلیف خود را انجام نداده است. البته اگر مکلف وظیفه‌ی خود در ظرف مسافرت را انجام ندهد، پس از اتمام مسافرت به جهت تغییر موضوع باید نماز خود را به صورت کامل بخواند. همچنین اگر مکلف در ظرف جهل به وظیفه‌ی خود عمل نکند، پس از تغییر ظرف و علم به مأمور به واقعی نمی‌تواند مأمور به در ظرف جهل را انجام دهد و باید مأمور به واقعی را اتیان کند.

بنابراین طبق این مبنا ظهور اولیه اجزاء است؛ زیرا: امر به طبیعت تعلق گرفته و تکلیف، اتیان این طبیعت بوده است؛ و مکلف نیز به وظیفه‌ی خود عمل کرده است. به عبارت دیگر تفاوت این دو طرح بحث در این است که:

در طرح «مرحوم آخوند» بحث کشف خلاف مطرح است؛ یعنی مکلف متوجه می‌شود که آنچه انجام داده مأمور به واقعی نبوده است؛ اما در طرح قدما بحث کشف خلاف نیست و صرفاً تغییر موضوع رخ می‌دهد (همانند تغییر موضوع از مسافر به حاضر). طرح مسئله بسیار مهم بوده و دارای اثرات مهمی است. در مورد داوری بین این دو طرح نیز باید گفت طرح بحثی که در کلام قدما بیان شده به دو دلیل بهتر است:

۱. از طرفی در طرحی که در کفایه مطرح می‌شود دو امر مولوی فرض می‌شود که یکی به مأمور به واقعی تعلق می‌گیرد و دیگری به مأمور به ظاهری؛ درحالی‌که در طرح بحث قدما یک امر مولوی موجود دارد که به طبیعت تکلیف تعلق می‌گیرد و نسبت به مواردی مانند اضطرار، جهل به حکم و... ساکت است. از طرف دیگر باید به این نکته توجه کرد که مخالفت امر مولوی موجب استحقاق عقاب می‌شود و اساساً یکی از تفاوت‌های اوامر مولوی و ارشادی همین مطلب است. حال اگر کسی در زمان اضطرار تیمم نکند و پس از رفع اضطرار نیز وضو نگیرد و نماز را ترک کند:

در صورتی‌که هر دو امر مولوی باشند، باید گفت این شخص مستحق دو عقاب است؛ درحالی‌که در چنین فرضی کسی ملتزم به تعدد عقاب نشده است؛

و در صورتی‌که تنها یک امر مولوی محقق باشد، مکلف به جهت مخالفت با این امر مستحق یک عقاب است. در نتیجه ارتکاز (و یا حتی ممکن است اجماع) این باشد که اگر کسی هر دو مأمور به اضطراری و اختیاری را ترک کرد، تنها مستحق یک عقاب است و این ارتکاز با طرح بحث قدما سازگار است؛ درحالی‌که با طرح بحثی که پس از «شیخ انصاری» مطرح شده است سازگار نیست.

۲. بحث‌های اصولی را می‌توان به دو نحو مطرح کرد:

اینکه بدون توجه به علم فقه و مسائلی که در آن مطرح می‌شود، فروضی مطرح شده و در مورد آنها بحث شود؛ این که به این نکته توجه شود که نیاز به علم اصول به جهت حل مسائل فقهی است و در نتیجه با توجه به علم فقه و مشکلاتی که در علم فقه وجود دارد به طرح بحث‌های اصولی پرداخته شود.

به جهت اینکه علم اصول ماهیتی آلی دارد، طرح بحث‌های اصولی به شیوه‌ی دوم بهتر است؛ زیرا در شیوه‌ی اول ممکن است مبانی مختلفی تحصیل شوند و هیچ‌گاه در علم فقه مورد استفاده قرار نگیرند.

با توجه به این مطلب برای تعیین طرح بحث مناسب در مسئله‌ی اجزاء نیز باید به فقه توجه کرد و به تعیین این مطلب پرداخت که خطابی که از شارع صادر می‌شود:

از ابتدا تمامی اجزاء و شرایط تکلیف را برای مکلف بیان می‌کند و سپس خطاب دیگری به بیان تکلیف در ظرف اضطرار یا جهل می‌پردازد؛

یا تنها به طبیعت (یا به طبیعت به همراه چند جزء یا شرط معدود) تعلق می‌گیرد و عمده‌ی اجزاء و شرایط در این خطاب بیان نمی‌شوند<sup>۱</sup> و خطاب‌های بعدی اوامری ارشادی هستند که کیفیت طبیعت را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر با رجوع به فقه باید به تعیین این مطلب پرداخت که بیان تکلیف: به این نحو است که با دو امر مولوی دو تکلیف مستقل ثابت می‌شود و یکی از آنها در طول دیگری است که در این صورت کلام «مرحوم آخوند» صحیح خواهد بود؛ یا به این نحو است که:

با یک امر مولوی که به طبیعت (یا به طبیعت به همراه چند جزء یا شرط معدود) تعلق گرفته است تکلیف به صورت اجمالی ثابت می‌شود و این امر در مقام بیان اجزاء، شرایط و موانع نیست؛ و سپس با اوامر بعدی که ارشادی هستند کیفیت طبیعت در ظروف مختلف بیان می‌شود.

با بررسی علم فقه روشن می‌شود که غالب خطاب‌ها از نوع دوم است؛ یعنی غالباً این‌گونه است که ابتدا با یک خطاب تکلیف مستقلی ثابت می‌شود و خطابات بعدی بیانگر تکالیف مستقلی نیستند، بلکه بیانگر اجزاء، شرایط و موانع همان تکلیفی هستند که با خطاب قبلی به صورت مستقل بیان شده است. به‌طور مثال خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»<sup>۲</sup> در مقام بیان اجزاء، شرایط و موانع روزه نیست، بلکه این فروع در خطاب‌های بعدی بیان می‌شوند. در نتیجه در غالب موارد یک امر مولوی محقق است و خطاب‌های متعدد بعدی ناظر به آن امر مولوی بوده و ارشادی هستند. توجه به این نکته نیز لازم است که نظارت:

به معنای نظر امارات و اصول به وجود واقعی نیست،

بلکه به این معناست که امارات و اصول وظیفه‌ی مکلف را در ظرف اضطرار، جهل و... مشخص می‌کنند.

البته در برخی موارد فقه دو امتثال طولی وجود دارد که تمامی اجزاء و شرایط در همان خطاب اول بیان شده‌اند و خطاب بعدی عهده‌دار بیان تکلیف مستقلی است. به‌طور مثال:

در خطاب «عَلَىٰ بَنِي الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَىٰ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَىٰ عَنْ مُوسَىٰ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدَّهْقَانِ عَنْ أَبِي خَالِدٍ قَالَ: اغْسِلْ كُلَّ مَوْتَى الْغَرِيقِ وَ أَكِيلَ السَّبْعِ وَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا مَا قُتِلَ مَا بَيْنَ الصَّفَيْنِ فَإِنْ كَانَ بِهِ رَمَقٌ غُسِّلَ وَ إِلَّا فَلَا»<sup>۳</sup> وجوب غسل میت و شرایط آن بیان شده است؛

و سپس در خطاب دوم تیمم عوض از غسل که ناظر به کیفیت غسل نیست و خود تکلیف مستقلی به شمار می‌رود بیان شده است: «و لو خيف من تغسيله أی المیت و لو صبا تناثر جلده كالمحترق و المجذور یتیمم بالتراب بلا خلاف أجده بین رؤساء الأصحاب، بل علیه إجماع العلماء»<sup>۴</sup>.

مثال دیگر اینکه بر خلاف استحباب طهارت که کیفیت نماز را در ظرف جهل نشان می‌دهد، استحباب وجوب نماز جمعه به بیان کیفیت طبیعت تکلیف نمی‌پردازد، بلکه تکلیف مستقلی را ثابت می‌کند.<sup>۵</sup>

۱- اساساً این خطاب در مقام بیان اجزاء و شرایط نبوده و از این جهت مهمل یا مجمل است.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۱۸۳.

۳- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۳۳۰.

۴- جواهر الکلام (ط. القدیمة)، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، جلد: ۴، صفحه: ۱۴۲.

۵- برای مطالعه‌ی بیشتر به «نهایه الاصول» رجوع شود. «مرحوم بروجردی» این مطلب را هم در ابتدای اجزای مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی و هم در بحث اجزای مأمور به ظاهری از مأمور به واقعی.

اما اولاً طولی بودن امتثال نادر است و ثانیاً چنین مواردی محل نزاع نیستند؛ یعنی علما: محل نزاع را شامل قسم دوم (که در آن خطاب دوم تکلیف مستقلى را ثابت می‌کند) نمی‌دانستند. به‌طور مثال اگر کسی با استصحاب نماز جمعه، به جای خواندن نماز ظهر نماز جمعه را به جا آورد و سپس کشف خلاف صورت بگیرد، عمل او مجزی نیست؛ و آن را منحصر در قسم اول می‌دانستند که در آن با یک خطاب تکلیف مستقلى ثابت می‌شود و باقی خطابات ناظر به خطاب اول هستند.

### کلام «مرحوم آخوند»<sup>۱</sup>

ایشان دو تفصیل را مطرح می‌کنند که یکی از آنها در ابتدای بحث اجزاء و دیگری در آخر این بحث بیان شده است: تفصیل بین حکم و بین موضوع یا متعلق؛ و تفصیلی که در موضوع یا متعلق بین اماره و اصل بیان می‌شود. به نظر ایشان:

**الف)** اگر اماره و اصل در مورد خود حکم باشند، حکم به عدم اجزاء می‌شود. به‌طور مثال اگر در عصر غیبت نماز ظهر واجب باشد اما به جهت استصحاب وجوب نماز جمعه، این نماز به جا آورده شود، ماتی به مطابق مأمور به نخواهد بود و به همین دلیل در این صورت حکم به عدم اجزاء می‌شود.

**ب)** اگر اماره و اصل در مورد موضوع یا متعلق مانند لزوم جلسه استراحت، طهارت لباس، خواندن سوره و... باشند، چه شبهه حکمیه باشد و چه شبهه موضوعیه باشد:

**ب۱)** در اماره حکم به عدم اجزاء می‌شود؛ زیرا اماره برای رسیدن به واقع است و پس از کشف خلاف مشخص می‌شود که مکلف به واقع نرسیده است. در نتیجه در این مورد نیز ماتی به مطابق مأمور به نبوده و حکم به عدم اجزاء می‌شود.

**ب۲)** در اصل عملی حکم به اجزاء می‌شود؛ زیرا اصول عملیه مانند قاعده طهارت برای بیان واقع نیستند، بلکه به این منظور جعل شده‌اند تا نشان دهند آنچه در نماز شرط است خصوص طهارت واقعی و... نیستند، بلکه اعم از واقعی و ظاهری هستند؛ به عبارت دیگر اعتبار اصل عملی نشان می‌دهد که غیر از طهارت واقعی، طهارت دیگری نیز وجود دارد که مدلول اصل عملی است. به همین جهت اگر مکلف با استصحاب طهارت نماز بخواند و سپس کشف خلاف صورت گیرد، عدم اتیان مأمور به کشف نمی‌شود. در نتیجه نمازی که با طهارت ظاهری خوانده شده نیز فردی از افراد مأمور به است و عملی که انجام شده مجزی است.<sup>۲</sup>

### توضیح کلام «مرحوم آخوند»

نکته‌ای که در اینجا باید به آن پرداخت این است که چرا «مرحوم آخوند»:

در اصول عملیه‌ی مربوط به متعلق قائل به حکومت و تعمیم (تعمیم شرط از واقعی به اعم از واقعی و ظاهری) است؛ اما در امارات مربوط به متعلق و همچنین در امارات و اصول مربوط به حکم قائل به تعمیم نیست.

### بیان مشهور

اصل این بیان در کلام «مرحوم اصفهانی» آمده است. ایشان می‌فرماید پس از سؤالاتی از «مرحوم آخوند» در این مورد، به این نتیجه رسیدم که دلیل این تفاوت این است که ایشان:

الف) در حجیت امارات قائل به جعل حکم مماثل نیست، بلکه لسان امارات را حکایت از تحقق شیئی می‌داند که شرط واقعی است و به عبارتی ایشان در امارات قائل به تعذیر و تنجیز است. از آنجایی که طبق این مبنا جعلی وجود ندارد، امارات باعث توسعه و حکومت نخواهند شد و در نتیجه اگر مکلف به سبب یک اماره لباس خود را طاهر محسوب کند و نماز بخواند، پس از کشف خلاف تنها معذور است و ماتی به او مطابق مأمور نیست. در نتیجه گرچه مکلف معذور است اما به سبب عدم تطابق ماتی به با مأمور به باید نماز خود را اعاده کند.

۱- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۸۶.

۲- البته برای نمازهای بعدی وضو لازم است؛ زیرا شخص فاقد طهارت واقعیه است و طهارت ظاهری نیز فاقد موضوع است.

ب) اما در حجیت اصول عملیه شرعیه قائل به جعل حکم مماثل است. طبق این مبنا علاوه دایره جعل توسعه پیدا می‌کند و به‌طور مثال بر طهارت واقعی، طهارت ظاهری نیز توسط شارع جعل می‌شود. در نتیجه مکلفی که بر اساس قاعده‌ی طهارت نماز می‌خواند گرچه مجعول واقعی اولی را ندارد، اما طهارت مجعول واقعی ثانوی را به دست آورده است.<sup>۱</sup> در نتیجه در این صورت ماتی به مطابق مأمور به بوده و حکم به اجزاء می‌شود.<sup>۲</sup>

این بیان در کلام «مرحوم خویی»، «مرحوم تبریزی» و «شهید صدر» نیز آمده است و به‌طور کلی اکثریت فقهای بعدی این تبیین را پذیرفته‌اند.

### اشکال «مرحوم ابروانی»

ایشان دو اشکال را به این تبیین وارد می‌کنند:

**اشکال اول:** در صورتی که تفصیل به جهت جعل حکم مماثل در اصول و عدم جعل حکم مماثل در امارات باشد:

اگر کسی همانند «شیخ انصاری» هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل حکم مماثل شود، باید در هر دو قائل به اجزاء شود؛ و اگر کسی همانند «سید یزدی» هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل حکم مماثل نشود، باید هم در هر دو قائل به عدم اجزاء شود؛

در حالی که:

با مراجعه به آراء علمایی همچون «شیخ انصاری» مشخص می‌شود که ایشان هم در امارات و هم در اصول قائل به عدم اجزاء شده‌اند؛ و با مراجعه به آراء علمایی همچون «سید یزدی» مشخص می‌شود که ایشان هم در امارات و هم در اصول قائل به اجزاء هستند.

**اشکال دوم:** از آنجایی که «مرحوم آخوند» در اصول عملیه قائل به جعل حکم مماثل هستند، علاوه بر اصولی که در مورد متعلق هستند، در اصولی که در مورد حکم هستند نیز باید قائل به اجزاء شوند. در نتیجه تفصیل «مرحوم آخوند»:

بین اصول و امارات صحیح است؛

اما بین حکم و بین موضوع و متعلق صحیح نیست و در حکم نیز باید قائل به همان تفصیلی باشند که در موضوع و متعلق بیان شده است.

### پاسخ «مرحوم تبریزی»

اینکه «مرحوم آخوند» در حکم قائل به عدم اجزاء مطلقاً شده است به جهت محذور تصویب بوده است. این امکان وجود دارد که ایشان این‌گونه تصور می‌کرده‌اند که در صورت قائل شدن به تفصیل در مورد حکم:

عمل جاهل به حکم که نسبت به حکم اصل عملی جاری می‌کند مورد قبول است؛

و عمل عالم به حکم [که به اماره عمل می‌کند؛ فایل ۲ حدود دقیقه ۳۱] مورد قبول نیست؛

یعنی حکم شرعی با علم و جهل مکلف تغییر می‌کند که این مطلب به معنای تصویب بوده و شیعه رأی به بطلان آن می‌دهد. «مرحوم آخوند» به جهت محذور تصویب:

در حکم قائل به عدم اجزاء مطلقاً شده است؛

و در موضوع و متعلق قائل به تفصیل بین امارات و اصول شده است؛ زیرا در این فرض محذور تصویب لازم نمی‌آید.<sup>۳</sup>

توضیح اینکه اجماع بر نفی تصویب یعنی اجماع بر عدم تغییر حکم الله در صورت علم و جهل:

اجماع بر عدم تغییر حکم الله در صورت علم و جهل به حکم است؛

نه اجماع بر عدم تغییر حکم الله در صورت علم و جهل به موضوع.

اشکالی که می‌توان به این تبیین وارد کرد این است که «مرحوم آخوند» پس از بحث اجزاء در تذییب دوم این نکته را متذکر می‌شوند که اجزاء مستلزم تصویب نیست و این‌گونه مدعی می‌شوند که تصویب در صورتی اتفاق می‌افتد که حکمی که در مرحله‌ی انشاء است بین عالم و جاهل تفاوت داشته باشد و چنین تغییری در اجزاء اتفاق نمی‌افتد.<sup>۴</sup> در نتیجه نمی‌توان گفت ایشان به جهت محذور تصویب است که قائل به چنین

---

۱- جعل حکم مماثل به این معناست که شارع دو جعل دارد: الف) جعل برای ذات شیء که واقعی اولی نام دارد و ب) جعل برای شیء به لحاظ مجهول بودن حکم آن که واقعی ثانوی یا ظاهری نام دارد.

۲- نه‌ایة الدراية فی شرح الکفاية، ج ۱، ص: ۳۹۲.

۳- همان‌گونه که اگر در قطع موضوعی حکم قاطع و حکم غیر قاطع تفاوت کند، تصویب لازم نمی‌آید.

۴- کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۸۸.

تفاوتی در تعمیم و عدم تعمیم شده‌اند؛ زیرا طبق این تذنیب حتی اگر «مرحوم آخوند» در احکام نیز قائل به اجزاء شوند، محذور تصویب لازم نمی‌آید.

## بیان «آقای شاهرودی»

امکان دارد علت:

تعمیم در اصول نسبت به موضوعات،

و عدم تعمیم در امارات نسبت به موضوعات،

و همچنین عدم تعمیم در امارات و اصول نسبت به احکام،

لغویت و عدم لغویت جعل باشد. توضیح اینکه:

الف) اعتبار اصول نسبت به موضوعات بدون توسعه و حکومت و جعل دوم لغو است؛ زیرا اصول عملیه در صورتی در موضوع جاری می‌شوند که آن موضوع دارای اثری شرعی باشد. حال اگر شارع آن موضوع را توسعه ندهد؛ یعنی اگر وجود ظاهری موضوع را دارای اثر نداند و تنها وجود واقعی موضوع را طلب کند:

از طرفی اصل کاشف از واقع نبوده و وجود واقعی را به مکلف نشان نمی‌دهد،

و از طرفی وجود ظاهری موضوع نیز دارای اثر شرعی نیست،

و در نتیجه معتبر بودن اصل در آن موضوع لغو خواهد بود؛ بنابراین برای اینکه موضوعی که اصل عملی در آن جاری می‌شود دارای اثر شرعی باشد، باید آن موضوع اعم از موضوع واقعی و ظاهری باشد و در چنین مواردی باید قائل به تعمیم شد؛

ب) اعتبار امارات نسبت به موضوعات بدون توسعه و حکومت و جعل دوم لغو نیست؛ زیرا اماره کاشف از واقع بوده و موضوع واقعی را به مکلف نشان می‌دهد و موضوع واقعی نیز دارای حکم شرعی است. در نتیجه اگر شارع غیر از واقع جعل دیگری نداشته باشد و همان وجود واقعی را طلب کند و منشأ اثر بداند، معتبر بودن اماره لغو نخواهد بود؛ زیرا اماره مکلف را به واقع می‌رساند و بر واقع نیز با جعل اول اثراتی مترتب شده است؛

ج) اعتبار امارات و اصول نسبت به احکام نیز بدون توسعه و حکومت و جعل دوم لغو نیست؛ زیرا اگر شارع جعل دومی نداشته باشد و وجود واقعی را طلب کند و آن را منشأ اثر بداند:

اماره‌ای که در مورد حکم است حکم واقعی را به مکلف نشان می‌دهد؛

و اصل عملی‌ای که در مورد حکم است گرچه حکم واقعی را به مکلف نشان نمی‌دهد؛ اما معذوریت نسبت به حکم واقعی را ایجاد می‌کند و فراهم کردن معذوریت برای خروج از لغویت کافی است.

**نکته:** نمی‌توان بیانی را که در مورد احکام گفته شد در مورد موضوعات نیز بیان کرد؛ زیرا منجز بودن یا معذور بودن در مورد حکم معنا دارد؛ در حالی که در مورد موضوع نمی‌توان گفت که مکلف نسبت به فلان موضوع معذوریت دارد.

این توضیح از کلام «مرحوم آخوند» مناسب‌تر از بیان مشهور در این مورد است؛ زیرا:

با توضیحی که مشهور از کلام «مرحوم آخوند» ارائه می‌دهد، کلام ایشان:

۱. به لحاظ صدر و ذیل متناقض خواهد بود؛ زیرا:

اگر علت تعمیم در اصول و عدم تعمیم در امارات این باشد که ایشان در اصول قائل به جعل هستند و در امارات قائل به جعل نیستند، بلکه قائل به تعذیر و تنجیز قائل بوده‌اند،

همین تفصیل در مورد حکم نیز باید مطرح شود و اشکال «مرحوم ایروانی» بر این تبیین وارد است.

۲. با رویه‌ی فقها نیز سازگار نیست؛ زیرا:

اگر علت تعمیم در اصول و عدم تعمیم در امارات این باشد که ایشان در اصول قائل به جعل هستند و در امارات قائل به جعل نیستند، بلکه قائل به تعذیر و تنجیز قائل بوده‌اند:

فقهایی مانند «شیخ انصاری» که هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل هستند، باید قائل به اجزاء

در هر دو باشند؛ در حالی که این گونه نیست؛

و فقهایی مانند «سید یزدی» که هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل حکم مماثل نیستند، باید قائل به عدم اجزاء در هر دو باشند؛ درحالی که این گونه نیست.<sup>۱</sup>

اما با توضیحی که «آقای شاهرودی» از کلام «مرحوم آخوند» ارائه می‌دهد این محذورات به وجود نمی‌آید.

### اشکال به کلام «مرحوم آخوند»

تعمیمی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده در حقیقت همان حکومت است، اما صرف پذیرش این تعمیم برای اثبات مدعای ایشان کافی نیست؛ زیرا حکومت و تعمیم دو نوع است:

الف) حکومت واقعی: در حکومت واقعی شرط، جزء یا مانع واقعاً اعم از شرط جزء یا مانع واقعی است، یعنی چه مکلف بداند و چه نداند، شرط اعم از واقعی و ظاهری است و توسعه ناظر به فرض جهل مکلف نیست. به‌طور مثال از طرفی گفته شده «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُور»<sup>۲</sup> و از طرف دیگر این گونه وارد شده است: «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ».<sup>۳</sup> در این مثال حکومت دلیل دوم بر دلیل اول حکومت واقعی است و محدود به علم و جهل نیست و نتیجه‌ی حکومت این است که طهارتی که برای نماز شرط است، برای طواف نیز شرط است. همچنین حکومت «لَا شَكَّ لَكثير الشَّكِّ» [إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاَمْضِ فِي صَلَاتِكَ]<sup>۴</sup> بر «إِذَا شَكَّكَتْ فَابْنِ عَلَى الْاَكْثَرِ»<sup>۵</sup> لا شک لکثیر الشک] از نوع حکومت واقعی بوده و معنای آن این است که کثیر الشک، شک نیست، چه در زمانی که کثیر الشک است و چه در زمانی که از این حالت خارج شد؛ یعنی حتی پس از اینکه مکلف از حالت کثیر الشک بودن خارج شد، نیاز به تکرار نمازهای گذشته ندارد؛ به عبارت دیگر در حکومت واقعی دلیل محکوم در هر ظرفی باشد، دلیل حاکم در همان ظرف آن را توسعه یا تضییق می‌دهد. به همین جهت در این مثال‌ها چه جهل باقی باشد و چه مرتفع شود، دلیل حاکم باقی است.

ب) حکومت ظاهری: در حکومت ظاهری توسعه تا زمانی است که جهل مکلف برطرف نشود و پس از آن دیگر تعمیم وجود ندارد و مکلف باید طبق حجت عمل کند. به‌طور مثال اگر مکلف در رمی جمرات در تعداد رمی شک کرده و براءت جاری کند تا زمانی که نداند مثلاً ۴ رمی انجام داده است، معذور است، اما پس از علم به این مطلب باید عمل را خودش انجام دهد یا برای این کار نایب بگیرد؛ به عبارت دیگر در حکومت ظاهری دلیل محکوم عام بوده و شامل تمامی ظروف است و دلیل حاکم، محکوم را تنها در یکی از حصه‌های آن توسعه یا تضییق می‌دهد. به همین جهت در مثالی که بیان شد تا زمانی که جهل باشد، دلیل حاکم نیز هست و پس از رفع جهل دلیل حاکم نیز منتفی می‌شود.

با توجه به این مطلب در مورد کلام «مرحوم آخوند» باید گفت:

تعمیم شرط به اعم از واقعی و ظاهری در صورتی باعث اجزاء می‌شود که حکومت، حکومت واقعی باشد و پس از کشف خلاف نیز عمل سابق صحیح باشد؛

در صورتی که نمی‌توان واقعی بودن حکومت را ثابت کرد و در صورت ظاهری بودن حکومت، پس از رفع جهل عمل سابق مجزی نبوده و طبق حجت باید عمل را تکرار کرد.

برای رد کلام «مرحوم آخوند»:

یا باید از اساس حکومت و تعمیم را منکر شد،

یا تعمیم را پذیرفت ولی آن را ظاهری دانست.

از آنجایی که طبق تبیینی که از «آقای شاهرودی» نقل شد، تعمیم را پذیرفتیم، باید واقعی یا ظاهری بودن آن را مشخص کنیم.

### پذیرش اشکال توسط برخی علما

۱- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به دوره‌ی دوم درس خارج «آقای شاهرودی»، جلسه‌ی ۲۱۴، تاریخ ۹۶/۱/۲۷.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۳.

۳- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص: ۲۱۴.

۴- الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۳۵۹.

۵- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۵۱.

برخی همانند «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» تعمیم را ظاهری دانسته‌اند. دلیل ایشان بر این مدعی این است که حکومت واقعی شرطی دارد و آن اینکه حاکم و محکوم در یک رتبه باشند، درحالی که در محل بحث دو دلیلی که در دست مکلف است در یک رتبه نیستند. به‌طور مثال اگر مکلف با استصحاب طهارت نماز را بخواند:

یک دلیل شرط بودن طهارت در لباس نمازگزار است که در رتبه‌ی ذات شیء است؛  
و دلیل دوم استصحاب طهارت شیء است که در رتبه‌ی جهل به نجاست و طهارت است.<sup>۱</sup>  
در این مثال:

دلیل اول مطلق است؛

و دلیل دوم مختص به ظرف جهل است.

به همین جهت اگر تعمیم پذیرفته شود، تنها در ظرف جهل خواهد بود و حکومت، ظاهری خواهد بود.  
به عبارت دیگر اشکال به کلام «مرحوم آخوند» این است که ادله‌ی اجزاء و شروط و ادله‌ی اصول عملیه در یک رتبه نیستند:  
ادله‌ی اجزاء و شروط مربوط به ذات شیء هستند؛

و ادله‌ی اصول عملیه مربوط به ظرف شک در حکم بوده و با دو رتبه متأخر از ذات شیء هستند؛ یعنی ابتدا رتبه‌ی ذات شیء است، سپس باید حکمی برای آن ثابت شود و پس از آن در صورت جهل به حکم اصل عملی موضوع پیدا می‌کند؛  
و به جهت هم رتبه نبودن این دو تا زمانی که دلیل اصل عملی دارای موضوع است می‌توان گفت برای لغو نبودن اصول عملیه باید توسعه انجام پذیرد، اما پس از اینکه موضوع اصل عملی از بین رفت، دیگر دلیل حاکم وجود ندارد تا در موضوع توسعه ایجاد کند و حکومت ظاهری خواهد بود.

### پاسخ به اشکال توسط «مرحوم بروجردی»

ریشه‌ی پدید آمدن این اشکال، طرح بحثی است که این علما در بحث اجزاء بیان کرده‌اند. در اینجا باید هر دو طرح بحث بیان شده و ظاهری و واقعی بودن حکومت طبق هر یک از آنها مشخص شود.

**(الف)** طرح بحث علمایی که اشکال را پذیرفته‌اند این‌گونه است که در بحث اجزاء:

امر اول را متعلق به نماز تام الاجزاء و الشرایط می‌دانند که این تکلیف مربوط به تمام شرایط است؛  
و امر دوم را مربوط به ظرف اضطرار یا جهل می‌دانند.

طبق این طرح در صورت پذیرش حکومت، حکومت ظاهری خواهد بود؛ زیرا دلیل دوم که دلیل حاکم است شامل تمامی حصص نبوده و هم‌رتبه‌ی امر اول نیست.

**(ب)** درحالی که طرح بحث قدما در بحث اجزاء این است که:

یک امر به طبیعت تعلق گرفته و در مقام بیان علم یا جهل و عجز و قدرت نیست؛  
و دلیل دیگری کیفیت این طبیعت را در ظرف علم یا جهل یا... مشخص می‌کند.

طبق این طرح بحث:

الف) یا اساساً حکومتی بین این دو دلیل وجود ندارد.

ب) یا اگر حکومتی باشد، از آنجایی که هر دو دلیل هم رتبه هستند و در عرض هم به بیان کیفیت طبیعت می‌پردازند، حکومت واقعی خواهد بود. توضیح اینکه طبق این طرح بحث:

در یک دلیل وجوب نماز ظهر بیان می‌شود: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»؛<sup>۲</sup>

و در دلایل دیگر این مطلب بیان می‌شود که اگر مکلف حاضر بود، باید نماز خود را تمام بخواند و اگر مسافر بود، باید نماز را به صورت شکسته بخواند.

در این مثال نماز ظهر به نماز تمام و شکسته تعمیم پیدا کرده است و این تعمیم واقعی است؛ یعنی:  
اگر از ابتدا برای همه‌ی مکلفین نماز کامل تشریع شود،

۱- برخلاف «لا شک لکنیر الشک» و «إذا شککت فابن علی الاکثر» که هر دو مربوط به شک هستند.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.



و سپس برای خصوص مسافر که یکی از حصه‌های دلیل قبل است نماز مسافر تشریع شود، از آنجایی که دلیل دوم در رتبه‌ی دلیل اول نبوده و تنها شامل یکی از حصه‌های آن است، حکومت، ظاهری خواهد بود؛ درحالی که این مطلب پذیرفته نیست و از ابتدا؛ نماز کامل برای حاضر تشریع شده است، و نماز شکسته برای مسافر تشریع شده است، و به دلیل هم رتبه بودن این دو دلیل، حکومت، واقعی است. شرط بودن نماز نسبت به وضو و تیمم نیز همین گونه است؛ یعنی از ابتدا کسی که آب برای او ضرر نداشته داشته مکلف به وضو گرفتن بوده و کسی که آب برای او ضرر داشته مکلف به تیمم بوده است. به عبارت دیگر:

همان مصلحتی که در ظرف ضرر نداشتن آب با وضو تحصیل می‌شود؛ در ظرف ضرر نداشتن آب نیز به دست می‌آید.

**نکته:** این طرح بحث در موارد مختلفی تأثیرگذار است. به طور مثال «مرحوم امام» بر خلاف مشهور حکم حکومتی را حکم اولی می‌دانند. علت این اختلاف این است که:

به نظر مشهور حکم فعلی مانند شرب تثنی؛ در تمامی موارد جواز است؛

اما در ظرفی که باعث سلطه‌ی کافر بر مسلمان می‌شود، به دلیل وجود حکم حکومتی که دلیل حاکم است، از جواز به حرمت تغییر می‌کند و پس از تغییر شرایط نیز به حالت اولیه‌ی خود یعنی جواز بازمی‌گردد؛ اما به نظر «مرحوم امام» این فعل در ظرفی که باعث تسلط کافر بر مسلمان می‌شود، دارای مفسده‌ی ملزمه است و فاقد اباحه است. در محل بحث و اجزاء مأمور به ظاهری از مأمور به واقعی نیز:

دلایلی مانند صحیح‌هی «حماد»<sup>۱</sup> اجزاء نماز را برای شخصی بیان می‌کند که امکان رسیدن به علم برای او وجود داشته باشد، و دلایلی مانند «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ... وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup> عدم لزوم جلسه استراحت یا... را برای کسی بیان می‌کند که امکان رسیدن به واقع برای او وجود ندارد. به عبارت دیگر:

این گونه نیست که:

دلیل محکوم عام باشد و تمامی حالات را در برگیرد؛

و دلیل حاکم در یکی از حصه‌های آن مانند جاری شود،

و در نتیجه به دلیل در عرض محکوم نبودن، به ظاهری بودن حکومت حکم شود و گفته شود پس از برطرف شدن جهل دلیلی بر تعمیم وجود ندارد؛

بلکه این گونه است که:

طبیعت نماز برای کسی که امکان رسیدن به علم دارد، نماز با تمامی اجزاء و شرایط است؛

و طبیعت نماز برای کسی که در ظرف جهل به واقع و عدم امکان رسیدن به آن است، نماز بدون برخی از اجزاء و شرایط است؛

یعنی طبیعت در ظروف مختلف دارای کیفیات متفاوت است و در نتیجه حکومت، حکومت واقعی است.

### کلام «مرحوم نائینی»<sup>۳</sup>

ایشان ابتدا این نکته را تذکر می‌دهند که:

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۱.

۲- التوحید (للصدوق)، ص: ۳۵۳.

۳- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۴۶ تا ص: ۲۵۱ و أجود التقريرات، ج ۱، ص: ۱۹۷ تا ص: ۲۰۰. غالب مطالب این کتاب یکسان است و تنها تفاوت این است که در فوائد الاصول ۴ اشکال به «مرحوم آخوند» مطرح شده است و در أجود التقريرات ۵ اشکال مطرح شده است.

به نظر تمامی علما در قطع حکم به عدم اجزاء می‌شود (همان‌گونه که «مرحوم آخوند» نیز در تذنیب اول این نکته را مطرح کرده است)،

و اختلافاتی که در اجزاء وجود دارد در مورد امارات و اصول است که:

برخی قائل به اجزاء مطلقاً هستند؛<sup>۱</sup>

برخی در اصولی که نسبت به موضوع و متعلق هستند قائل به اجزاء می‌شوند و در امارات و همچنین اصولی که در مورد حکم هستند قائل به عدم اجزاء می‌شوند،<sup>۲</sup>

و دیدگاه برگزیده عدم الاجزاء مطلقاً است.<sup>۳</sup>

به نظر ایشان بحث اجزاء باید در ۴ بخش مطرح شود:

۱. بحث اجزاء در اماراتی که نسبت به احکام هستند.

۲. بحث اجزاء در اماراتی که نسبت به موضوعات هستند.

۳. بحث اجزاء در اصول عملیه چه در امارات و چه در اصول.

۴. این بحث که اگر مجتهدی پس از مدتی به خطا بودن اجتهاد خود پی برد، آیا عمل سابق او مجزی است یا نه.<sup>۴</sup> در این بحث نه تنها عمل خود مجتهد، بلکه عمل مقلدین نیز باید بررسی شود؛ یعنی اگر پس از وفات مجتهد، مقلدین او از شخص دیگری تقلید کنند که فتوایی مخالف مجتهد قبل داشته باشد، باید به این بحث پرداخت که عمل سابق آنها مجزی است یا خیر.<sup>۵</sup>

## ۱. بحث اجزاء در امارات نسبت به احکام

اجزاء در امارات نسبت به احکام پذیرفته نیست و دو اشکال به آن وارد است.

۱. حجیت امارات به جهت کاشفیت آنها از واقع است. در نتیجه حکم به طهارت لباس بر اساس اماره‌ای مانند بینه به این معناست که لباس، واقعاً طاهر است و پس از کشف خلاف معلوم می‌شود که ماتی به مطابق مأمور به نبوده است و نماز در لباس طاهر خوانده نشده است. به همین جهت در این مورد باید حکم به عدم اجزاء کرد؛ زیرا:

احکام تابع مصلحت یا مفسده است؛

شیء دارای مصلحت یا مفسده نیز وجود واقعی است؛

و پس از کشف خلاف نیز مشخص می‌شود که مودای اماره وجود واقعی نبوده است.

حداکثر می‌توان گفت که مکلف در زمان قیام اماره جاهل بوده و در نتیجه معذور بوده است، اما پس از کشف خلاف باید عمل اعاده شود.

۲. لازمه‌ی قول به اجزاء در امارات تصویب است. توضیح اینکه طبق مسلک تخطئه:

واقعیتی وجود دارد که مجتهد با امارات و اصول به دنبال رسیدن به آنهاست،

و در جایی که اماره مطابق با واقع نیست، مجتهد به آن واقع نرسیده است،

و در این موارد مکلف یا به مصلحت نمی‌رسد یا به مفسده دچار می‌شود؛

و حکم به اجزاء در این موارد به معنای این است که با اینکه مصلحت ملزمه از دست رفته نیازی به تحصیل آن نیست و این مطلب قابل پذیرش نیست.<sup>۶</sup>

---

۱- همانند «سید یزدی» و همچنین «مرحوم بروجردی» در دوره معاصر.

۲- همانند «مرحوم آخوند».

۳- گرچه در جزئیات بحث اختلاف وجود دارد اما ادامه‌ی مدرسه‌ی «مرحوم نائینی» یعنی «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» نیز قائل به عدم الاجزاء مطلقاً هستند و به‌طور کلی دیدگاه رایج امروزه این دیدگاه است.

۴- از آنجایی که بحث‌ها را با محوریت کفایه مطرح خواهیم کرد، این بحث را باید در اجتهاد و تقلید پیگیری کنیم.

۵- به‌طور مثال «مرحوم امام» وضوی ارتماسی کامل را صحیح می‌دانند، اما «مرحوم تبریزی» این نوع وضو گرفتن را صحیح نمی‌دانند. حال اگر شخصی پس از «مرحوم امام» از «مرحوم تبریزی» تقلید کند، این بحث مطرح می‌شود که اعمال سابق او مجزی بوده‌اند یا خیر.

۶- بین قائلین به طریقت تفاوتی در این زمینه وجود دارد. کسانی که قائل به جعل حکم مماثل هستند، قائل به این هستند که مکلف با عمل به اماره‌ای که مطابق واقع نیست مصلحت واقع را از دست داده است، اما در جعل دوم مصلحتی وجود دارد که مکلف به آن رسیده است. این مصلحت می‌تواند نوعی باشد مانند مصلحت تسهیل یا شخصی که مصلحت سلوکیه است که البته مصلحتی که در مصلحت سلوکیه به دست می‌آید به اندازه‌ی مصلحت فوت شده است نه به اندازه‌ی مصلحت مجعول در نتیجه در این صورت نیز حکم به اعاده می‌شود.

«شهید ثانی» نیز این مطلب را اجماعی می‌داند و معتقد است قول به اجزاء در قدما ناظر به اصول بوده است.

**نکته:** قول به تصویب در عامه برای پاسخ به بعضی سؤالات است. توضیح اینکه عامه قائل به عدالت صحابه شده‌اند و در پاسخ:

به این سؤال که «برخی از اصحاب مانند «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» و «معاویه» با یکدیگر به نزاع پرداخته‌اند و در نتیجه نمی‌توان هر دو را عادل دانست»؛

و این سؤال که «با توجه به اینکه هر دو به قرآن استدلال می‌کنند اما بین کلام آنها تفاوت وجود دارد، باید دین را از کدام یک گرفت»، این‌گونه پاسخ داده‌اند که صحابه بر اساس اجتهاد خویش عمل کرده‌اند و هرچه بگویند، واقع همان است. این کلام می‌تواند:

طبق کلام اشاعره متقدم باشد که حکم واقعی را منکر هستند؛

یا طبق کلام اشاعره جدید باشد که معتقد به تغییر حکم واقعی هستند.

از آنجایی که شیعه تمامی اقسام تصویب را رد می‌کند، معتقد است واقع یا کلام «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» است یا حرف «معاویه» و بنابراین یکی از این دو خطاست.

## نقد

کلام «مرحوم نائینی» در این زمینه مبتنی بر دو مسئله است:

۱. تعیین تصویب باطل که در مباحث آینده به این مسئله خواهیم پرداخت.

۲. طرح مسئله در بحث اجزاء.

از آنجایی که طرح مسئله «مرحوم نائینی» همانند طرح مسئله‌ای است که در دیدگاه «مرحوم آخوند» وجود دارد،<sup>۱</sup> حکم به اجزاء را مستلزم تصویب دانسته و آن را رد می‌کنند؛ درحالی که اگر طرح مسئله همانند طرح مسئله‌ی قدما باشد،<sup>۲</sup> با صرف‌نظر کردن از استلزام تصویب می‌توان حکم به اجزاء کرد.

در نتیجه اشکال «مرحوم نائینی» وارد نیست و نمی‌توان گفت «چون اماره کاشف از واقع است و مکلف پس از کشف خلاف متوجه می‌شود که واقع را به دست نیآورده است، باید مأمور به را دوباره انجام دهد»؛ زیرا این کلام مبتنی بر طرح مسئله‌ای است که مورد پذیرش نیست.

## ۲. بحث اجزاء در امارات نسبت به موضوعات

قول به اجزاء در موضوعات:

دارای اشکال تصویب نیست؛ زیرا قطع موضوعی مورد پذیرش همه است؛ به عبارت دیگر تغییر احکام با علم و جهل مکلف پذیرفته نیست، اما اینکه موضوع یقینی دارای حکمی متفاوت از موضوع ظنی باشد مورد پذیرش بوده و اشکالی به آن وارد نیست؛ اما اشکال اول بر آن وارد است؛ زیرا اماره واقع‌نما است و پس از کشف خلاف مشخص می‌شود که به واقع نرسیده‌ایم.

## ۳. بحث اجزاء در اصول جاری در موضوعات

«مرحوم آخوند» در اصول عملیه نسبت به موضوعات قائل به اجزاء هستند و به جهت تممیم و حکومتی که در این مورد بیان کردند قائل به این شدند که شرط، اعم از شرط واقعی و ظاهری است و در نتیجه ماتی به مطابق مأمور به است.

پنج اشکال به کلام ایشان وارد است که طبق چهار اشکال اصلاً حکومتی وجود ندارد و طبق یک اشکال در صورت پذیرش حکومت، حکومت ظاهری بوده و مستلزم اجزاء نیست.

## اشکال اول

شرط حکومت این است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و این نظارت:

با واژگانی مانند «آرید...»، «أعنی...» بیان شود؛

---

۱- در بحث اجزاء دو امر مولوی وجود دارد که در طول هم هستند؛ یکی متعلق به مأمور به تام الاجزاء و شرایط است که مأمور به حقیقی مودای همین امر است و مصلحت تامه نیز در مودای همین امر وجود دارد و امر دومی که مکلف به آن عمل می‌کند و به مصلحت کامل نمی‌رسد.

۲- در بحث اجزاء دو امر مولوی وجود ندارد، بلکه دو امر است که امر اول مولوی است و به طبیعت نماز تعلق گرفته است و خطابات بعدی ارشادی هستند و کیفیت طبیعت را مشخص می‌کنند؛ به عبارت دیگر امر به طبیعت نماز اصلاً در مقام بیان اجزاء، شرایط و موانع نیست و امارات و اصول کیفیت این طبیعت را در ظرف مختص به خود مشخص می‌کنند. طبق این طرح تمام مصلحتی که در نماز وجود دارد در ظرف اختیار با نماز با وضو حاصل می‌شود و در ظرف اضطراب با نماز با تیمم به دست می‌آید.

یا با سیاق مشخص شود مانند اینکه حکومت در جواب شخص سؤال کننده بیان شود. به طور مثال زمانی که راوی در مورد احکام شاک از امام علیه السلام سؤال می کند، ایشان احکام کثیر الشک را این گونه برای او بیان می کنند: «لا شک لکثیر الشک» [إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاَمْضِ فِي صَلَاتِكَ<sup>۱</sup>]. در اینجا با قرینه‌ی سیاق مشخص می شود که امام علیه السلام این جمله را ناظر به احکام شاک بیان نموده‌اند و در چنین مواردی گفته می شود دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است.

این شرط در محل بحث وجود ندارد؛ زیرا ادله‌ی اصول شرعیه نسبت به اجزاء، شروط و موانع نظارتی ندارند.

## اشکال دوم

شرط حکومت این است که:

دلیلی شرط بودن یک شیء را بیان کند؛ مانند «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْرٍ»<sup>۲</sup>؛

و دلیل دوم آن شرط را تعمیم دهد؛ مانند «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ»<sup>۳</sup>.

این شرط نیز در محل بحث وجود ندارد؛ یعنی این تقدیم و تأخیر در محل بحث وجود ندارد که ابتدا ادله، شروطی مانند طهارت را بیان کنند و سپس استصحاب، شرط ظاهری مانند طهارت را نیز طهارت محسوب کند.

**نکته:** این توضیح از کلام «مرحوم نائینی» مطابق فهم «مرحوم بروجردی» و همچنین فهم ما از «فوائد الاصول» و «اجود التقريرات» است. در عبارات این دو کتاب از واژه‌های «اولاً» و «ثانیاً» استفاده شده و لزوم چنین تقدیم و تأخیری فهمیده می شود؛ اما «مرحوم شیخ حسین حلی» شاگرد «مرحوم نائینی» این اشکال را به نحو دیگری تقریر می کند.<sup>۴</sup>

به نظر ایشان اشکال «مرحوم نائینی» بر حکومت این است: شرط حکومت این است که:

حکم واقعی بیان شود؛

حکم ظاهری نیز بیان شود؛

و دلیل سومی شرط را اعم از واقعی و ظاهری بداند؛

درحالی که در محل بحث:

طهارت واقعی بیان شده است؛

طهارت ظاهری نیز بیان شده است؛

اما دلیلی در دست نیست تا اعم بودن طهارت از واقعی و ظاهری را برساند.

به همین دلیل نمی توان حکومت را پذیرفت.

همان گونه که مشاهده می شود در کلام ایشان از لزوم تقدیم و تأخیر صحبتی به میان نیامده و اشکال به حکومت این است که بیانی بر تعمیم وارد نشده است.

## پاسخ به اشکال اول و دوم

«مرحوم نائینی» حکومت را در حکومت شارحه منحصر کرده‌اند. در این نوع حکومت:

دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم بوده و مفسر موضوع یا محمول آن است و این نظارت باید توسط الفاظ، سیاق یا... بیان شود؛

و ابتدا دلیل مشروح بیان می شود و سپس دلیل دیگری به شرح اجزاء آن می پردازد به و در نتیجه دلیل حاکم متأخر از دلیل محکوم است.

این انحصار صحیح نیست و حکومت قهریه نیز نوع دیگری از حکومت است. در این نوع حکومت:

نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم و تفسیر موضوع یا محمول دلیل محکوم شرط نیست،

بلکه شرط این است که عرف با بررسی هر دو دلیل توسعه یا تضییقی را نتیجه بگیرد.

به طور مثال:

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۵۹.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۳.

۳- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص: ۲۱۴.

۴- أصول الفقه، ج ۲، ص: ۳۸۶، «قوله: و ثانیاً: أن وجود الحكم الظاهري».

روایت «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ»<sup>۱</sup> حاکم بر ادله‌ی اجزاء، شرایط و موانع است؛ درحالی‌که در این روایت واژگانی همچون «أُرِيدُ» به کار نرفته، سیاق نیز نظارت را نمی‌رساند، تفسیر موضوع و محمول نیز اتفاق نیفتاده است و ترتیب بین دلیل حاکم و محکوم نیز وجود ندارد. حکومتی که در بحث اجزاء در اصول وجود دارد نیز از نوع حکومت قهریه است. این مطلب را در ضمن تبیین مختار از کلام «مرحوم آخوند» و تبیین مشهور از کلام ایشان توضیح می‌دهیم.

۱. طبق تبیین مختار از کلام «مرحوم آخوند» مبنی بر اجزاء در اصول نسبت به موضوعات: از آنجایی‌که می‌دانیم مودای اماره کشف واقع است، در صورتی‌که اماره موضوعی را بیان کند، تعمیم فهمیده نمی‌شود؛ زیرا اماره به دنبال نشان دادن موضوع واقعی است و موضوع واقعی موضوعی است که دارای اثر باشد؛ و از آنجایی‌که می‌دانیم که مودای اصول وجود ظاهری است، در صورتی‌که اصل موضوعی را بیان کند، تعمیم فهمیده می‌شود؛ زیرا اگر شارع موضوع را به موضوع ظاهری تعمیم نداده باشد، شرط ظاهری مانند طهارت موضوع بدون اثر خواهد بود و اجرای اصل عملی لغو می‌شود. از طرف دیگر می‌دانیم که شارع فعل لغو انجام نمی‌دهد و در نتیجه کشف می‌کنیم که اگر شارع اصل عملی را در موضوعی حجت دانست، موضوع را اعم از واقعی و ظاهری می‌دانسته است.

این حکومت:

به سبب نظارت و الفاظ نیست،

بلکه به جهت فهم عرف متفطن از اجرای اصل عملی در موضوع حکم شرعی است.

۲. طبق تبیین مشهور از کلام «مرحوم آخوند» مبنی بر اجزاء در اصول نسبت به موضوعات اگر شارع اصل را در موضوعی حجت بداند و در اصول قائل به جعل حکم مماثل باشیم، کشف می‌کنیم که شارع طهارتی را جعل کرده است و جعل این طهارت باعث تعمیم می‌شود و حکومت، قهریه خواهد بود.<sup>۲</sup>

**نکته:** «مرحوم شیخ حسین حلی» کلام «مرحوم نائینی» را به شکل دیگری تقریر کرده‌اند و وجه اشکال را نبود دلیلی بر تعمیم دانسته‌اند، نه عدم رعایت تقدیم و تأخیر.

طبق این تقریر پاسخ به «مرحوم نائینی» این است که:

در حکومت شارحه وجود دلیلی که تعمیم را بیان کند لازم است؛

اما در حکومت قهریه آنچه مهم است این است که عرف با بررسی دو دلیل تعمیم یا تضییق را نتیجه بگیرد؛ چه دلیل مستقلاً بر تعمیم وجود داشته باشد و چه چنین دلیلی در دست نباشد.

در محل بحث:

طبق تبیین مختار از کلام «مرحوم آخوند»، عرف برای جلوگیری از لغویت در فعل معصوم پی به تعمیم می‌برد؛

و طبق تبیین مشهور از کلام «مرحوم آخوند»، عرف از مبنای جعل حکم مماثل در اصول پی به تعمیم می‌برد.

## اشکال سوم

امارات نسبت به اصول برتری دارند؛ درحالی‌که طبق کلام «مرحوم آخوند» در اصول جاری در موضوعات قائل به اجزاء هستند، اما در اماراتی که در مورد موضوعات هستند اجزاء را نمی‌پذیرند. اگر بخواهیم در اصول قائل به اجزاء شویم، به طریق اولی باید در امارات قائل به اجزاء شویم.

## پاسخ

برتری اماره نسبت به اصل در این است که اماره وجود واقعی را به مکلف نشان می‌دهد و به همین جهت مکلف (هر چند تعبداً) به وجود واقعی موضوع علم پیدا می‌کند و در نتیجه موضوع اصل عملی از بین می‌رود.

«مرحوم آخوند» نیز در بحث اجزاء:

این مطلب را مورد انکار و خدشه قرار نداده‌اند و اصولاً بحث در مورد از بین رفتن موضوع اصول به جهت قیام اماره نیست؛

و تعمیمی که در اصول بیان کرده‌اند به این جهت است که:

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۷۹.

۲- برای مطالعه بیشتر در مورد انواع حکومت رجوع کنید به: «دروس فی مسائل علم الاصول» نوشته‌ی «مرحوم تبریزی»، جلد ۵.

طبق تبیین مختار اگر موضوع اعم از موضوع واقعی و ظاهری نباشد، اجرای اصول لغو خواهد بود؛ و طبق تبیین مشهور در اصول قائل به جعل حکم مماثل است و مفاد حجیت اصول را جعل می‌داند. و اینکه در امارات قائل به تعمیم نشده‌اند به این جهت است که: طبق تبیین مختار به نظر ایشان در امارات لغویت لازم نمی‌آید؛ و طبق تبیین مشهور به نظر ایشان حجیت امارات را از باب تعذر و تنجز می‌دانند.

بنابراین نمی‌توان گفت اماره در تمامی موارد باید برتر از اصول باشد تا اشکال «مرحوم نائینی» به کلام «مرحوم آخوند» وارد باشد و تنها مطلبی که ثابت شده این است که با قیام اماره موضوع اصل تعبداً از بین می‌رود.

### اشکال چهارم<sup>۱</sup>

در سه اشکال قبل «مرحوم نائینی» حکومت را منکر بودند و در این اشکال می‌فرمایند با فرض پذیرش حکومت، نمی‌توان اجزاء را از آن نتیجه گرفت و این حکومت، ظاهری است.

توضیح اینکه در حکومت دلیل اصول عملیه بر ادله‌ی اجزاء، شرایط و موانع:

دلیل حاکم (دلیل اصول عملیه) تنها مربوط به ظرف شک است؛

اما دلیل اصلی (دلیل اجزاء، شرایط و موانع) عام بوده و شامل تمامی ظروف است.

در نتیجه تا زمانی که مکلف شک دارد، دلیل حاکم موجب معذوریت او می‌شود و پس از رفع شک دلیل حاکم نیز مرتفع شده و مکلف باید به واقع عمل کند.

در نتیجه این حکومت، ظاهری است و نتیجه‌ی آن اجزاء نیست.

به عبارت دیگر:

حکومت در صورتی موجب اجزاء می‌شود که حکومت واقعی باشد؛

واقعی بودن حکومت نیز در صورتی است که حاکم و محکوم هم‌رتبه باشند؛

در حالی که در حکومت اصول عملیه بر ادله‌ی اجزاء، شرایط و موانع، حاکم و محکوم هم‌رتبه نیستند و ادله‌ی اصول عملیه متأخر از حکم واقعی هستند.

**نکته:** «مرحوم شیخ حسین حلی» این اشکال را نیز به نحو دیگری تقریر کرده‌اند.<sup>۲</sup> به نظر ایشان معیار واقعی یا ظاهری بودن حکومت:

هم‌رتبه بودن یا نبودن ادله‌ی اصول و ادله‌ی اجزاء نیست،

بلکه مودای دلیل حاکم است. از آنجایی که در محل بحث دلیل حاکم اصل عملی است و اصل عملی در ظرف شک جاری می‌شود،

همیشه همراه دلیل محکوم نیست و به همین دلیل حکومت، ظاهری است نه واقعی.

### پاسخ «مرحوم بروجردی»<sup>۳</sup>

این اشکال در طرح از مسئله ریشه دارد. تصویری که «مرحوم نائینی» از امر واقعی و ظاهری دارند این است:

امر اول علی‌الاطلاق به مأمور به واقعی تعلق می‌گیرد؛

و اصل عملی در ظرف جهل باعث توسعه و حکومت شده است.

به عبارت دیگر تصور «مرحوم نائینی» این است که:

موضوع مأمور به واقعی ذات شیء بوده است و در نتیجه مأمور به مطلقاً به فعلیت رسیده است؛ چه مکلف به آن علم نداشته باشد و چه علم نداشته باشد؛

سپس دلیل اصل عملی در ظرف جهل باعث توسعه مأمور به، به مأمور به ظاهری شده و به همین جهت مکلف به جهت ترک مأمور به واقعی معذور است؛

و پس از برطرف شدن جهل، دیگر عذری برای ترک مأمور به واقعی نیست.

در حالی که طرح صحیح و تصویر درست این است که:

۱- این اشکال در «فوائد الاصول» سومین اشکال است.

۲- أصول الفقه، ج ۲، ص: ۳۸۷، «قوله: و قسم آخر یكون الشک فی المحکوم مأخوذاً فی الدلیل الحاکم...».

۳- این اشکال در کلام «مرحوم بروجردی» به عنوان اشکال پنجم نقل شده است.

گرچه مولا به مأمور به واقعی امر کرده است، اما مأمور به واقعی با اطلاق ذاتی‌ای که دارد در مرحله‌ی انشاء بوده و آن را به مکلفین اعلام نکرده است. به‌طور مثال طبق «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»<sup>۱</sup> تنها اصل وجوب نماز و زمان آن برای مکلفین بیان شده و همین مقدار برای آنها فعلیت می‌رسد. در نتیجه مأمور به واقعی نسبت به لباس طاهر یا لباس نجس اصلاً به فعلیت نرسیده است؛ و امارات و اصولی که در مقام بیان کیفیت نماز هستند، باعث فعلی شدن مودای خود می‌شوند. طبق این طرح:

در ظرف علم وظیفه‌ی فعلی مکلف خواندن نماز با لباسی است که دارای طهارت واقعیه است؛ و در ظرف جهل وظیفه‌ی فعلی مکلف خواندن نماز با لباسی است که طهارت آن به‌وسیله‌ی استصحاب به دست آمده است. همانند اینکه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ»<sup>۲</sup>؛

تنها اصل وجوب نماز ظهر و زمان آن را بیان کرده و به فعلیت می‌رساند؛ و نسبت به اینکه نماز باید به صورت کامل یا شکسته خوانده شود ساکت است و هیچ‌یک را به فعلیت نمی‌رساند؛ و از آنجایی که دلایل بعد وظیفه‌ی مسافر و حاضر را مشخص می‌کنند، در صورتی که مسافر پس از شکسته خواندن نماز به وطن بازگردد، اعاده‌ی نماز بر او لازم نیست؛ زیرا:

مسافر از اول موظف به خواندن نماز کامل نبوده است، بلکه آنچه برای او فعلیت داشته طبیعت نماز بوده و کیفیت آن، دو رکعتی خواندن بوده که این وظیفه را انجام داده است. همچنین در او امر اختیاری و اضطراری:

این‌گونه نیست که مکلف از ابتدا موظف به خواندن نماز با وضو باشد و به جهت عجز، حکم به وجوب تیمم شود؛ بلکه مکلف تنها موظف به خواندن نماز ظهر در زمان خود است که:

اگر قدرت بر وضو داشته باشد، کیفیت نماز برای او نماز با وضو است؛ و اگر قدرت بر وضو نداشته باشد، کیفیت نماز برای او نماز با تیمم است.

به عبارت دیگر:

این‌گونه نیست که مأمور به واقعی برای همه‌ی افراد به فعلیت رسیده باشد و برای شخص مضطر یا جاهل دلیل خاصی وارد شود و در ظرف جهل موجب توسعه شود؛ بلکه:

امر تنها به طبیعت نماز تعلق می‌گیرد و همین مقدار برای مکلف به فعلیت می‌رسد؛ و باقی شروط در مرحله‌ی انشاء باقی می‌مانند و در هر ظرفی یکی از شروط به فعلیت می‌رسد. در نتیجه اصلاً کشف خلافی وجود ندارد و نمی‌توان گفت «پس از کشف خلاف عذری برای ترک مأمور به واقعی وجود ندارد». در حقیقت آنچه در اینجا اتفاق افتاده تغییر موضوع بوده است؛ یعنی:

همان‌گونه که در مسافرت:

وظیفه‌ی مکلف شکسته خواندن نماز است؛

و پس از رسیدن به وطن موضوع از مسافر به حاضر تغییر می‌کند و کشف خلاف رخ نمی‌دهد؛

و به همین جهت در صورت خواندن نماز به صورت شکسته امر ساقط شده و دیگر امری نیست تا نیاز به اعاده باشد؛<sup>۳</sup>

در ظرف جهل به حکم واقعی نیز:

وظیفه‌ی مکلف اعم از حکم ظاهری و واقعی است و همین وظیفه برای او فعلی می‌شود؛

و پس از علم موضوع تغییر می‌کند و خصوص حکم واقعی برای او فعلیت می‌یابد؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۳- در صورت نخواندن نماز نیز ارتفاع موضوع اتفاق می‌افتد و در هر حال نمی‌توان گفت کشف خلاف اتفاق افتاده است.

و به همین جهت در صورت انجام دادن تکلیف ظاهری امر ساقط شده و دیگر امری وجود ندارد تا نیاز به اعاده باشد. این مطلب در صحیح‌های ثانیه «زراره» نیز بیان شده است. مطابق این روایت «زراره» از «امام صادق علیه‌السلام» سؤال می‌کند: «فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ [دَمٌ رُعَافٌ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِي] وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ فَتَنَظَّرْتُ فَلَمْ أَرْ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ». امام علیه‌السلام نیز در پاسخ می‌فرماید «تَغَسَّلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ» و از بیان ایشان در مورد علت عدم اعاده این‌گونه استفاده می‌شود که: چون نماز قبلی در ظرف جهل به جا آورده شده و تکلیف در ظرف جهل اعم از طهارت واقعی و ظاهری بوده است، نیاز به اعاده‌ی نماز نیست، ولی از آنجایی که برای نمازهای بعدی موضوع طهارت ظاهری از بین رفته و طهارت ظاهری نیز وجود ندارد، باید لباس شسته شود: «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَتَّقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا».<sup>۱</sup>

## پاسخ «مرحوم امام»<sup>۲</sup>

اشکال ظاهری بودن حکومت به کلام «مرحوم آخوند» وارد نیست؛ زیرا: ظاهری بودن حکومت به جهت نسبت‌سنجی بین ادله‌ی اصول عملیه با ادله‌ی طهارت و نجاست و حکومت ادله‌ی اصول عملیه بر ادله‌ی طهارت و نجاست است؛ درحالی که کلام «مرحوم آخوند» در مورد نسبت ادله‌ی اصول عملیه با ادله‌ی اشتراط طهارت است. توضیح اینکه حکم به ظاهری بودن حکومت به این جهت است که نسبت ادله‌ی اصول عملیه با ادله‌ی طهارت و نجاست بررسی شده است. طبق این نسبت‌سنجی:

ابتدا شارع حکم به نجاست خون می‌کند، سپس مکلف در نجس شدن لباس شک می‌کند، و سپس به جهت شک، موضوع طهارت ظاهری محقق می‌شود. در نتیجه طبق این نسبت سنجی: طهارت ظاهری دو رتبه از دلیل نجاست خون متأخر است؛ به جهت متأخر بودن محدود به حصه‌ای خاص (ظرف جهل) است؛ و به جهت محدود به حصه‌ی خاص بودن، حکومت ظاهری خواهد بود نه واقعی. این در حالی است که «مرحوم آخوند»:

ادله‌ی اصول را حاکم بر ادله‌ی طهارت و نجاست واقعی نمی‌داند و بین این دو نسبت‌سنجی نکرده است تا به جهت متأخر بودن حکومت و ظاهری بودن آن به کلام ایشان اشکال وارد شود؛ بلکه ادله‌ی اصول را حاکم بر ادله‌ی اشتراط طهارت در نماز می‌داند و چون استصحاب طهارت لباس متأخر از ادله‌ی اشتراط طهارت نیست، اشکال مذکور به کلام ایشان وارد نیست.

به عبارت دیگر:

اگر ادله‌ی طهارت و نجاست نباشند، استصحاب طهارت معنا نخواهد داشت و در نتیجه استصحاب طهارت متوقف بر ادله‌ی طهارت و نجاست بوده و به همین جهت متأخر از آنان است، اما این مطلب در کلام «مرحوم آخوند» نیامده است تا اشکال به کلام ایشان وارد باشد؛

اما اگر ادله‌ی شرطیت طهارت لباس برای نماز نباشند، باز هم استصحاب طهارت ممکن است و در نتیجه استصحاب طهارت متوقف بر ادله‌ی شرطیت طهارت لباس برای نبوده و متأخر از آنان نیست و این مطلب در کلام «مرحوم آخوند» بیان شده است. به جهت همین عدم تأخر است که حکومت استصحاب نسبت به ادله‌ی شرطیت طهارت برای لباس حکومت واقعی است و آنچه کشف خلاف نامیده شده در حقیقت ارتفاع موضوع است؛ یعنی:

۱- الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص: ۱۸۳.

۲- منهاج الوصول، جلد ۱، صفحه ۳۱۶.



در ظرف جهل شرط نماز اعم از طهارت ظاهری و واقعی است و چون مکلف در ظرف جهل وارد نماز شده، واجد شرط نماز بوده است؛

و پس از اتمام نماز و در ظرف علم، خصوص طهارت واقعی شرط است و برای نمازهای بعدی باید طهارت واقعی حاصل شود.

### **نقد پاسخ «مرحوم امام» توسط «آقای احمدی شاهرودی»<sup>۱</sup>**

شرط بودن طهارت حکم واقعی است و اصل عملی حکم ظاهری را می‌رساند و حکم ظاهری نیز در طول حکم واقعی است. در نتیجه: گرچه این مطلب مورد پذیرش است که «مرحوم آخوند» ادله‌ی اصول را حاکم بر ادله‌ی اشتراط طهارت در نماز می‌دانند، نه حاکم بر ادله‌ی طهارت؛

اما به هر حال حکم ظاهری هم‌رتبه‌ی حکم واقعی نبوده و در طول آن است و به این جهت اشکال «مرحوم نائینی» تکرار می‌شود.

### **پاسخ به نقد «آقای شاهرودی»**

نمی‌توان به صورت قاعده‌ای کلی این مطلب را ثابت کرد که هر حکم ظاهری متأخر از هر حکم واقعی است، بلکه تأخر با توجه به موضوع مشخص می‌شود؛ یعنی در صورتی که موضوع دلیل الف متأخر از موضوع دلیل ب باشد، دلیل الف متأخر محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر تأخر در صورتی ثابت می‌شود که بین دو دلیل رابطه‌ای مانند رابطه‌ی علی-معلولی برقرار است. در محل بحث نیز قاعده‌ی طهارت:

با مشروط یعنی طهارت و نجاست چنین رابطه‌ای دارد،

اما با شرطیت طهارت برای نماز چنین رابطه‌ای ندارد.

به عبارت دیگر متأخر بودن هر حکم ظاهری از هر حکم واقعی مورد پذیرش نیست و این قاعده نه بدیهی است و نه برهانی بر آن اقامه شده است. آنچه موجب حکم به تأخر می‌شود این است که اگر تصور یا تحقق شیء الف متوقف بر تصور یا تحقق شیء ب باشد، حکم به متأخر بودن شیء الف از شیء ب می‌شود. این ملاک:

در نسبت بین قاعده طهارت و حلیت با طهارت و نجاست واقعی صادق است؛ زیرا:

تصور قاعده‌ی طهارت متوقف بر شک در طهارت و نجاست است؛

و شک در طهارت و نجاست متوقف بر طهارت و نجاست واقعی است؛

اما در نسبت بین قاعده‌ی طهارت با شرطیت طهارت واقعی صادق نیست؛ یعنی تصور و تحقق طهارت متوقف بر تصور و تحقق شرطیت نیست.

به‌طور کلی:

موضوع هر یک از احکام ظاهری شک در حکم واقعی خاصی است نه شک در هر حکم واقعی؛

و هر یک از این احکام نسبت به آنچه در موضوعشان اخذ شده متأخر هستند؛

اما دلیل بر تأخر آنها از تمامی احکام واقعی نیست.

در نتیجه آنچه موضوع قاعده‌ی طهارت است و قاعده‌ی طهارت متأخر از آن می‌باشد:

شک در طهارت و نجاست است؛

نه شک در شرطیت.

بنابراین اشکال «مرحوم امام» وارد بوده و با این بیان نمی‌توان طولی بودن ادله و در نتیجه ظاهری بودن حکومت را اثبات کرد.

### **اشکال پنجم**

حکومتی که در کلام «مرحوم آخوند» بیان شده دارای اشکالی نقضی است و روایات فراوانی در این زمینه وجود دارد.

«مرحوم نائینی» یک مثال را در این زمینه ذکر می‌کنند، «مرحوم خویی» دو مثال دیگر را نیز اضافه می‌کنند و «مرحوم تبریزی» مثال‌ها را به پنج مورد می‌رسانند.

۱. اگر مکلف علم به طهارت یا نجاست آب خیلی نداشته باشد و با اجرای اصاله الطهاره لباس خود را با آن تطهیر کند، طبق کلام «مرحوم آخوند» (و همچنین طبق کلام «مرحوم بروجرودی» که قائل به اجزاء مطلقاً هستند) باید گفت پس از کشف خلاف نمازی که با آن لباس خوانده شده مجزی است؛ زیرا در این مثال شرط اعم از واقعی و ظاهری بوده و آب نیز دارای طهارت ظاهری بوده است.<sup>۱</sup>

۲. اگر مکلف علم به طهارت یا نجاست آب خیلی نداشته باشد و با اجرای اصاله الطهاره با آن آب وضو بگیرد، طبق کلام «مرحوم آخوند» باید گفت پس از کشف خلاف نمازی که خوانده شده مجزی است؛ درحالی که روایت بر خلاف این مطلب است:<sup>۲</sup> «و سَأَلَ عَمَّارُ بْنُ مُوسَى السَّابَّاطِيَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ الرَّجُلِ يَجِدُ فِي إِيَّاهُ [ظرف آب قليل] فَأَرَةً وَقَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ مَرَّاراً وَ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَقَدْ كَانَتْ الْفَأَرَةُ مُنْسَلَخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَأَاهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَأَاهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَيَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَيَعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا رَأَاهَا بَعْدَ مَا فَرَّغَ مِنْ ذَلِكَ وَفَعَلَهُ فَلَا يَمَسُّ مِنَ الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةِ الَّتِي رَأَاهَا».<sup>۳</sup>

این روایت تا انتهای فراز «و إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَأَاهَا بَعْدَ مَا فَرَّغَ مِنْ ذَلِكَ وَفَعَلَهُ فَلَا يَمَسُّ مِنَ الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ» کلام «مرحوم آخوند» را ثابت می‌کند، اما علتی که پس از این فراز ذکر می‌شود اشکال کلام ایشان را نشان می‌دهد. در فراز بعدی این‌گونه آمده است: «لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةُ الَّتِي رَأَاهَا». طبق این فراز حکم به عدم اعاده‌ی وضو به این جهت است که مکلف احتمال می‌دهد آب پس از وضو گرفتن نجس شده باشد. در نتیجه اگر این احتمال وجود نداشته باشد و مکلف به این مطلب علم پیدا کند که با آب نجس وضو گرفته و لباس خود را طاهر کرده است، باید نماز خود را اعاده کند و لباس خود را نیز تطهیر کند.

## پاسخ

گرچه این روایات مورد پذیرش است، اما در این بحث نمی‌توان با مثال‌هایی که در این روایات بیان شده‌اند به حل مسئله پرداخت و همان‌گونه که بیان خواهد شد «مرحوم بروجرودی» نیز برای اثبات مدعای خویش به برخی روایات تمسک می‌کنند.

همان‌گونه که در کلام «مرحوم امام» بیان شده، علت عدم امکان تمسک به روایات این است که ما در این بحث به دنبال این هستیم که:

قاعده‌ای اصولی را اثبات کنیم که شامل تمامی موارد شود؛

و موارد خاص با دلیل از این قاعده خارج شوند.

در نتیجه نمی‌توان با بیان مثال حکم مسئله را روشن کرد زیرا:

همان‌گونه که قائلین به عدم اجزاء مطلقاً به جهت دلیل خاص در موارد خارج از مستثنیات لا تعاد قائل به اجزاء می‌شوند؛

قائلین به اجزاء نیز به جهت دلیل خاص مانند موثقه‌ی عمار قائل به عدم اجزاء می‌شوند.

بیان مثال در صورتی می‌تواند مدعا را اثبات کند که قائل شدن به خلاف آن باعث تخصیص اکثر شود، اما مثال‌هایی که در این مسئله به‌عنوان جواب نقضی بیان شده‌اند حداکثر ۵ مورد هستند و از آنجایی که خروج این تعداد از قاعده‌ی کلی باعث تخصیص اکثر نمی‌شود، نمی‌توان با تمسک به آنها قاعده‌ی کلی را ابطال کرد.

## کلام «مرحوم بروجرودی»<sup>۴</sup>

### مطلب اول: اشکال به نحوه‌ی طرح بحث

۱- گویا مثال نقض «مرحوم نائینی» حکم به نجاست شیئی است که با مایعی که طهارت آن استصحاب شده ملاقات کرده است درحالی که طبق توسعه باید قائل به طهارت شد: فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۵۱. «و رابعاً». در این مثال بحث خواندن نماز در آن مطرح نشده است. همان‌گونه که استاد نیز در فایل ۱۵، دقیقه ۱۹:۱۰ می‌فرمایند، پاسخ «مرحوم اصفهانی» به این اشکال این است که این مثال از بحث اجزاء خارج است؛ زیرا در آن امر نیامده است؛ درحالی که بحث اجزاء در مورد امر است و «مرحوم خویی» گویا به دلیل همین اشکال مثال خواندن نماز در لباسی را بیان می‌کنند که با آب مشکوک الطهاره طاهر شده و سپس کشف خلاف صورت گرفته است.

۲- استاد در جلسه ۱۵ دقیقه ۱۹:۴۰ می‌فرمایند این مثال در کلام «مرحوم خویی» آمده است.

۳- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۲۰.

۴- نهاية الأصول، ص: ۱۳۲. ایشان بحث جمع حکم ظاهری و واقعی را نیز در همین قسمت مطرح می‌کنند که چون این مطلب در کفایه در ابتدای ظنون آمده است، ما نیز در همان قسمت این بحث را مطرح خواهیم کرد.

این مطلب در ابتدای بحث گذشت و به همین دلیل از تکرار آن در اینجا خودداری می‌کنیم.<sup>۱</sup>  
نکته‌ی دیگری که «مرحوم بروجردی» در این قسمت یادآور می‌شوند این است که تکالیف ظاهری دو دسته هستند:  
اغلب آنها بیان‌کننده‌ی کیفیت عبادت و ارشاد به آن هستند. به‌طور مثال صحیحی «حماد»<sup>۲</sup> که در مورد کیفیت نماز است یا استصحاب طهارت از این قسم هستند؛  
و برخی از آنها جعل مستقل را می‌رسانند. به‌طور مثال استصحاب وجوب نماز جمعه ناظر به کیفیت عمل نیست، بلکه جعل جدایی را می‌رساند. در این نوع از تکالیف ظاهری کسی قائل به اجزاء نشده است و این تکالیف ظاهری خارج از محل بحث هستند.

## نقد

مبنای «مرحوم بروجردی» در مورد حکم واقعی و ظاهری این است که حکم واقعی:  
تا مرحله‌ی انشاء پیش می‌آید و انشاء حکم تابع علم و جهل مکلفین نیست؛  
اما فعلیت آن به میزانی است که اعلام می‌شود و از آنجایی که وظیفه‌ی مکلف اتیان حکم فعلی است، اگر مکلف حکم اعلام شده را انجام دهد، وظیفه‌ی خود را انجام داده و در نتیجه اصلاً کشف خلاف معنا نخواهد داشت.  
این کلام:

در مورد مأمور به اضطراری و اختیاری مورد پذیرش است؛ زیرا:  
در ظرف اضطرار مکلف قدرت بر مأمور به اختیاری ندارد؛  
و از ادله این‌گونه برداشت می‌شود که در صورت عدم قدرت تکلیف به فعلیت نمی‌رسد: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».<sup>۳</sup> به همین جهت وظیفه‌ی مکلف در ظرف تقیه‌ای نماز تقیه‌ای است؛ در ظرف ضرر داشتن آب وظیفه‌ی مکلف خواندن نماز با تیمم است و هر مصلحتی که در نماز باشد با نماز با تیمم به دست می‌آید؛  
اما در مورد مأمور به واقعی و ظاهری مورد پذیرش نیست؛ زیرا با بررسی ادله‌ی علم و جهل مشخص می‌شود که در ظرف جهل قصوری که عذر محسوب می‌شود، تکلیف منجز نیست نه اینکه به فعلیت نرسیده است. در نتیجه در ظرف جهل مأمور به واقعی به فعلیت رسیده و وظیفه‌ی مکلف نیز اتیان همین مأمور به است و تنها به جهت جهل معذور است. به همین دلیل نمی‌توان گفت در ظرف جهل همان مصلحتی که در مأمور به واقعی است با اتیان مأمور به ظاهری به دست می‌آید.  
با توجه به روایات مشخص می‌شود که روایات نه‌تنها فعلیت نداشتن تکلیف در ظرف جهل را نمی‌رسانند، بلکه عکس آن را بیان می‌کنند. به‌طور مثال طبق روایت: «مَنْ نَامَ عَنْ فَرِيضَةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»<sup>۴</sup> در صورت به خواب رفتن یا فراموشی نماز، شخص مکلف به خواندن نماز بوده است؛ زیرا ظهور «فَلْيَصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا» این است که وجوب نماز در حالت فراموشی نیز به فعلیت رسیده است، اما چون شخص در حالت جهل بوده عذر داشته است و پس از علم باید نماز خود را اعاده یا قضا کند. این در حالی است که در صورتی که شخص عاجز، مجنون یا صبی باشد، مکلف به خواندن نماز نیست.  
به عبارت دیگر:

جهل تنها عدم عقاب را می‌رساند و نبودن تکلیف را اثبات نمی‌کند؛  
و بین قدرت، بلوغ و عقل و بین علم و جهل تفاوت وجود دارد.  
نتیجه‌ی این نقد این است که طرح بحث «مرحوم بروجردی» مورد پذیرش است، اما:  
در مأمور به اضطراری و اختیاری مأمور به واقعی فعلی نیست و تکلیف فعلی همان تکلیفی است که مقدور مکلف است؛  
اما در مأمور به ظاهری و واقعی مأمور به واقعی فعلی است ولی منجز نیست و تکلیف منجز همان تکلیفی است که مکلف به آن علم دارد.

۱- بخشی از کلام ایشان در این مورد ذیل بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری آمده و بخش دیگر ذیل بحث اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی. برای فهم کامل مطلب ایشان باید هر دو قسمت مطالعه شود.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۱۱.

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۲۸۶.

۴- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۶، ص: ۴۳۰.

به عبارت دیگر گرچه طرح بحث «مرحوم بروجردی» و تدریجی بودن بیان احکام مورد پذیرش است؛ اما:

تدریج در مأمور به اضطراری و اختیاری تدریج در فعلیت است؛ یعنی در ظرف اضطرار مأمور به واقعی به فعلیت نمی‌رسد، بلکه مأمور به فعلی در این ظرف، مأمور به اضطراری است. این امر در مورد قادر و عاجز، بالغ و غیر بالغ، عاقل و مجنون صادق است؛ یعنی در صورت نبود هر یک از این شروط حکم واقعی تنها انشاء شده و فعلیت آن تدریجی و پس از تأمین هر یک از این شرایط است؛ درحالی‌که تدریج در مأمور به ظاهری و واقعی تدریج در تنجیز است؛ یعنی در ظرف جهل مأمور به واقعی به فعلیت می‌رسد و تنها به جهت جهل مکلف، وی معذور خواهد بود و در صورت نبود علم، مأمور به واقعی فعلیت پیدا کرده است و تنجیز آن تدریجی و پس از اطلاع مکلفین از اجزاء، شرایط و موانع است. به‌طور مثال با توجه به ظاهر برخی روایات در مورد خمس ارباب مکاسب روشن می‌شود که حکمی که توسط امام علیه‌السلام بیان می‌شود برای شیعیان جدید بوده است. البته برخی از خواص به این مطلب علم داشته و خمس ارباب مکاسب خویش را پرداخت می‌کرده‌اند، اما عموم مکلفین از آن بی‌اطلاع بوده‌اند.

درنتیجه بین پذیرش کلام «مرحوم بروجردی» در طرح مسئله و عدم پذیرش کلام ایشان درنتیجه‌ی نهایی تعارضی وجود ندارد؛ زیرا ایشان برای رسیدن به نتیجه‌ی نهایی علاوه بر طرح مسئله از مبنای خود در جمع بین حکم ظاهری و واقعی نیز استفاده می‌کنند که این جمع مورد پذیرش نیست.

## مطلب دوم: حکم به اجزاء مطلقاً

نظر ایشان دارای دو پایه است:

ارتکاز عرفی اجزاء مطلقاً (هم در امارات و هم در اصول) است؛

مانعی عقلی از این ارتکاز وجود ندارد.

این دو پایه در حقیقت ناظر به دو بخش کلام «مرحوم نائینی» است که:

مقتضای امارات را عدم اجزاء می‌دانند؛

و قول به اجزاء را مستلزم تصویب می‌دانند.

برای اثبات مدعای «مرحوم بروجردی» باید هر دو بخش کلام ایشان اثبات شود.

**نکته:** برای فهم کلام ایشان باید به این مطلب دقت کرد که منظور از «عرف»:

فهم عموم مردم نیست،

بلکه عرف متفطن به ادله است.

یعنی عرفی که ادله را بشناسد، حکم به اجزاء مطلقاً می‌کند.

## اثبات ارتکاز عرفی

در روایتی از «حفص بن غیاث» این‌گونه بیان شده است: «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ إِذَا دَخَلَ عَلَى الْخَلَاءِ يَرُشُ الْمَاءَ عَلَى رِجْلَيْهِ، فَقَالَ: مَا أَبَالِي أَبُولُ أَصَابَنِي أَمْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ»<sup>۱</sup>.

«حفص بن غیاث» عامی و ثقه است و درنتیجه روایت موثق است.

طبق این روایت «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» می‌فرمایند زمانی که نمی‌دانم آنچه به لباس من اصابت کرده است چیست، آب یا بول بودن آن برای من اهمیت ندارد؛ درحالی‌که اگر در اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی قائل به عدم اجزاء مطلقاً شویم و وظیفه‌ی فعلی مکلف را طهارت واقعیه بدانیم، نمی‌توان گفت آب یا بول بودن اهمیتی ندارد.

به عبارت دیگر:

طبق قول عدم اجزاء مطلقاً:

مأمور به واقعی و آنچه دارای مصلحت است، نماز با طهارت واقعی است؛

و اگر مکلف علم به نجاست نداشت، تنها معذور بودن او ثابت می‌شود و پس از کشف خلاف باید نماز خود را اعاده یا قضا کند؛

درحالی‌که طبق قول اجزاء مطلقاً:

۱- در وسائل الشیعه تنها فراز انتهایی روایت یعنی «قَالَ: مَا أَبَالِي أَبُولُ أَصَابَنِي أَمْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ» وارد شده است: وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۴۶۷.

تنها اصل وجوب نماز و زمان آن برای مکلف به فعلیت رسیده است؛  
و کیفیت اتیان نماز بر اساس امارات و اصول به فعلیت می‌رسد و حکم فعلی و آنچه دارای مصلحت است:  
در ظرف جهل اعم از حکم واقعی و ظاهری است؛  
و در ظرف علم حکم واقعی است.<sup>۱</sup>

از آنجایی که برای «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» مأمور به واقعی مهم بوده و ایشان تنها به دنبال معذوریت نبوده‌اند، مشخص می‌شود که نمازی که با طهارت ظاهریه خوانده می‌شود مجزی از مأمور به واقعی بوده و دارای مصلحت است و در نتیجه نمی‌توان قول به عدم اجزاء مطلقاً را پذیرفت. ارتکاز عرفی نیز همین است که حکم واقعی انشاء شده است، اما تنها مقداری از آن به فعلیت می‌رسد که اعلام شده باشد. به‌طور مثال با وارد شدن «اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر»<sup>۲</sup>؛  
اصل وجوب طبیعت نماز و زمان آن به فعلیت رسیده است؛  
و باقی اجزاء و شرایط با آمدن خطابات بعدی فعلیت یافته‌اند.

### نقد «مرحوم امام»

نمی‌توان گفت ارتکاز عرفی در امارات اجزاء مطلقاً است. توضیح اینکه:  
اگر مأمور به واقعی فعلی نباشد و در مرحله‌ی انشاء باقی مانده باشد، ارتکازی که «مرحوم بروجردی» بیان کردند صحیح است، اما از آنجایی که:

مأمور به واقعی به فعلیت رسیده است؛  
و اماره نیز کاشف از واقعی است که به فعلیت رسیده است،  
پس از کشف خلاف ارتکاز این است که مکلف وظیفه‌ی خود را انجام نداده است.

### اثبات عدم وجود مانعی عقلی (عدم لزوم تصویب)

این بخش از کلام ایشان را در هنگام طرح کلام «مرحوم آخوند» در مورد تصویب بیان خواهیم نمود.

### کلام «مرحوم حائری»<sup>۳</sup>

ایشان قائل به عدم اجزاء مطلقاً هستند و برای اثبات این مدعای خویش دو مقدمه را بیان می‌کنند.

### مقدمه اول: نقطه‌ی شروع بحث

برای حل این مسئله باید به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد که مورد قبول شیعه است توجه کرد؛ درحالی که این نکته مورد غفلت واقع شده است. به‌طور مثال:

«مرحوم آخوند» برای حل مسئله به بررسی این مطلب به لسان ادله توجه می‌کنند،  
«مرحوم نائینی» به بررسی این نکته می‌پردازند که دلیل حاکم متأخر از محکوم هست یا خیر  
و «مرحوم بروجردی» این مسئله را با توجه به مبنای خود در جمع حکم ظاهری و واقعی حل می‌کنند.  
شروع این بحث نه با توجه به این نکات، بلکه باید با توجه به مرحله‌ی اقتضا باشد. با توجه به این مطلب که مسلک عدلیه است مأمور به واقعی (که دست‌کم در مرحله‌ی انشاء بودن آن مورد پذیرش همه است) بر اساس مصالح و مفاسد انشاء شده است. در نتیجه:  
در صورتی که آنچه توسط مکلف انجام شده در ظرف خودش محصل غرض ملزمه باشد، می‌توان حکم به اجزاء کرد؛  
و در صورتی که آنچه توسط مکلف انجام شده در ظرف خودش محصل غرض ملزمه نباشد و مصلحت ملزمه نیز قابل تحصیل باشد،  
باید به عدم اجزاء حکم کرد.

### مقدمه‌ی دوم: تعیین حکم واجد ملاک

۱- همان‌گونه که:

در ظرف ضرر داشتن آب برای بدن نماز با تیمم باعث کسب مصلحت می‌شود و اگر مکلف در این ظرف وضو بگیرد، نماز او باطل است؛  
و در ظرف ضرر نداشتن آب برای بدن نماز با وضو باعث کسب مصلحت می‌شود.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۳- در الفوائد (طبع جدید)، ص: ۸۱. برخی از نکته‌ها از شرح «مرحوم گلپایگانی» و حاشیه «مرحوم اراکی» بر «در الفوائد» بیان شده است.

طبق نظر تمامی فقها مأمور به فعلی است که واجد ملاک مصلحت است؛ زیرا:

حکمی که به مرحله‌ی فعلیت نرسیده است وظیفه‌ی مکلف نیست و حتی اگر مصلحتی داشته باشد، الزامی برای مکلف ایجاد نمی‌کند؛ و حکمی که به مرحله‌ی فعلیت رسیده است وظیفه‌ی مکلف است و حداکثر می‌توان گفت به جهت منجز نشدن، مکلف در صورت ترک آن معذور بوده و عقاب نمی‌شود.

در نتیجه برای تعیین واجد ملاک باید مأمور به فعلی را مشخص کرد؛ و تعیین مأمور به فعلی با توجه به مبانی جمع حکم ظاهری و واقعی انجام می‌شود. با توجه به این مبانی:

الف) در مأمور به اضطراری و اختیاری مأمور به فعلی و محصل ملاک، مأمور به اضطراری است؛ زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است، به طور مثال در ظرف تقیه نماز خواندن پشت سر امام جماعتی که دشمن اهل بیت علیه‌السلام است محصل همان ملاکی است که در ظرف اختیار با خواندن نماز به امامت رسول اکرم صلی الله علیه و آله کسب می‌شود: «عَلَى بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». در نتیجه به جهت اینکه در این فرض مأمور به اضطراری همان مأمور به فعلی است، می‌توان حکم به اجزاء مأمور به اضطراری کرد، مگر در صورتی که دلیل خاصی مانند اطلاق داشتن مأمور به اختیاری و اطلاق نداشتن دلیل اضطراری در دست باشد. با توجه به چنین دلیلی مشخص می‌شود که مأمور به اضطراری واجد ملاک نبوده و باقی ملاک قابل تحصیل است و به همین دلیل حکم به اجزاء در این مورد صحیح نیست.

ب) در مأمور به ظاهری و واقعی به مأمور به فعلی و محصل ملاک، مأمور به واقعی است؛ زیرا با توجه به ادله روشن می‌شود که علم شرط فعلیت تکلیف نیست و جهل تنها باعث عدم تنجز حکم می‌شود. در نتیجه در ظرف جهل مأمور به واقعی حتی در صورت جهل مکلف به فعلیت می‌رسد. در این صورت حکم به اجزاء و حکومت واقعی معقول نیست. تنها راهی که برای اثبات اجزاء مأمور به ظاهری وجود دارد این است که به فعلیت نرسیدن مأمور به واقعی را اثبات کند.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که:

تفاوت نظر «مرحوم حائری» با «مرحوم بروجردی» مبنایی است؛

ولی تفاوت نظر «مرحوم حائری» با «مرحوم نائینی» مبنایی نیست؛ زیرا:

«مرحوم نائینی» معتقدند حکومت واقعی و حکم به اجزاء به لحاظ مقام اثبات فاقد دلیل است؛

اما «مرحوم حائری» معتقدند حکومت واقعی و حکم به اجزاء به لحاظ مقام ثبوت معقول نیست.

در نتیجه در این مسئله باید قائل به عدم اجزاء شد؛ مگر دلیل خاصی در دست باشد که تحصیل باقی ملاک را ممکن نداند و در غیر این صورت استصحاب، امکان تحصیل باقی ملاک را ثابت می‌کند.

**نکته:** پس از بررسی روایات برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی:

اگر به حکم واجد ملاک علم پیدا کردیم، حکم به اجزاء یا عدم اجزاء (با توجه به اختلاف «مرحوم بروجردی» و «مرحوم حائری» در تعیین مأمور به فعلی) روشن است؛

اما اگر در حکم واجد ملاک شک کردیم (به جهت شک در این مطلب که جهل رافع تنجز تکلیف است یا رافع فعلیت آن) باید احتیاط کرد و مأمور به را دوباره انجام داد.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا نظر «مرحوم حائری» در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری با نظر ایشان در بحث اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی تفاوت دارد. ایشان در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری عدم قدرت را رافع فعلیت تکلیف می‌دانند نه رافع انشاء و برخی دیگر عدم قدرت را رافع انشاء دانسته و معتقدند در صورت عدم قدرت مکلف، شارع حکم را انشاء نخواهد کرد. به نظر ایشان در مسئله‌ی اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری در صورت شک باید حکم به براءت و اجزاء نمود؛ در حالی که در مسئله‌ی اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی حکم به اشتغال و عدم اجزاء می‌کنند.

علت این تفاوت این است که:

در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری از دوران امر بین انشاء و فعلیت تکلیف بحث می‌شود و چون تکلیف پس از فعلیت یافتن حکم ثابت می‌شود، در مسئله در حدوث تکلیف شک می‌شود و باید حکم به برائت کرد؛ اما در بحث اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی از دوران امر بین فعلیت و تنجز تکلیف بحث می‌شود و شک، شک در بقاء تکلیف است و باید حکم به اشتغال کرد.<sup>۱</sup>

### کلام «آقای قاضینی»

#### مطلب اول: محل بحث

احکام ظاهری‌ای که تکلیف مستقلاً را ثابت می‌کنند و نظارتی بر واقع ندارند خارج از محل نزاع هستند و در این مورد همه قائل به عدم اجزاء هستند. محل بحث تنها شامل احکامی ظاهری‌ای است که تکلیف مستقلاً را ثابت نمی‌کنند، بلکه بیان کننده‌ی اجزاء، شروط یا موانع موضوع یا متعلق هستند.

#### مطلب دوم: توضیح کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند»:

در اصول شرعیه قائل به جعل حکم مماثل (جعل جزئیت، شرطیت و مانعیت) است و به همین جهت تعمیم را در این مورد پذیرفته و قائل به اجزاء شده است؛

اما در امارات قائل به تعذر و تنجز است و به همین جهت در امارات قائل به اجزاء نشده است.

**نکته:** در حقیقت تفصیلی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است تفصیل بین جعل حکم مماثل و سایر مسالک حجیت اماره (تعذر و تنجز و جعل العلم یا به عبارت دیگر تتمیم کشف) است. در نتیجه:

اگر کسی مطلقاً قائل به جعل حکم مماثل شود، باید هم در امارات و هم در اصول جاری در موضوعات قائل به اجزاء شود؛

و اگر کسی دیگر مسالک را پذیرفت، باید هم در امارات و هم در اصول جاری در موضوعات قائل به عدم اجزاء شود.

«آقای قاضینی» این تفصیل را می‌پذیرند، ولی حکومت را ظاهری می‌دانند.

#### نقد

گفته شد که آنچه باعث تعمیم شده است:

مسلك «مرحوم آخوند» در حجیت نیست،

بلکه لزوم لغویت است.

#### مطلب سوم: ظاهری بودن حکومت در کلام «مرحوم آخوند»

حکومتی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است مورد پذیرش است، اما این حکومت، حکومت ظاهری است؛ بنابراین نتیجه‌ی حکومت اجزاء نبوده و پس از کشف خلاف باید تکلیف را اعاده یا قضا کرد.

#### مطلب چهارم: دلیل ظاهری بودن حکومت

ایشان برای اثبات ظاهری بودن حکومت به دلیل اثباتی یعنی متأخر بودن اصول عملیه از ادله‌ی طهارت و نجاست واقعی تمسک می‌کنند.

#### نقد

گفته شد که:

۱. اشکال «مرحوم امام» به این استدلال این است که:

حکومتی که در کلام «مرحوم آخوند» وارد شده است:

بر ادله‌ی طهارت و نجاست واقعی نیست،

بلکه بر ادله‌ی شرطیت طهارت است،

و چون بین ادله‌ی اصول عملیه و ادله‌ی شرطیت طهارت طولیت وجود ندارد، حکومت واقعی است.

۱- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به درس‌های «آقای قاضینی» جلسات ۱۴۰۰/۶/۲۱ و ۱۴۰۰/۶/۲۲ و ۴ و ۵ و درس‌های «آقای شاهرودی» جلسه‌ی ۹۶/۱/۲۸ و ۹۶/۱/۲۹ جلسه

۲. «آقای شاهرودی» این اشکال «مرحوم امام» را می‌پذیرند اما معتقدند به هر حال:

ادله‌ی شرطیت حکم واقعی هستند و اصول عملیه حکم ظاهری هستند،

و حکم ظاهری متأخر از حکم واقعی است؛

و در نتیجه طولیت اثبات شده و ظاهری بودن حکومت نتیجه گرفته می‌شود.

۳. اشکال به کلام «آقای شاهرودی» این است که نمی‌توان تأخر هر حکم ظاهری از هر حکم واقعی را پذیرفت و ظاهری بودن

حکومت را نتیجه گرفت و با این بیان ظاهری بودن حکومت اثبات نمی‌شود.

برای اثبات ظاهری بودن حکومت باید به این مطلب توجه کرد که با توجه به بحث‌های جمع حکم ظاهری و واقعی، جهل:

تنها باعث عدم تنجز تکلیف می‌شود؛

و مانع فعلیت یافتن آن نمی‌شود.

این مطلب با توجه به روایات وجوب اعاده و وجوب قضا اثبات می‌شود.<sup>۱</sup>

با این بیان تأخر حکم ظاهری از حکم واقعی اثبات می‌شود و به همین دلیل حکومت را ظاهری دانسته و در مدعا با «آقای قاضینی» موافق

هستیم.

### مطلب پنجم: نقدی به کلام «شهید صدر»

«شهید صدر» معتقدند گرچه در کلام «مرحوم آخوند» لفظ حکومت وارد شده است، اما منظور ایشان ورود بوده است.<sup>۲</sup>

«آقای قاضینی» این مطلب را نمی‌پذیرند و منظور «مرحوم آخوند» را همان حکومت می‌دانند.

برای توضیح این مطلب باید به اشکالات «مرحوم نائینی» برای رد حکومت توجه کرد. به نظر ایشان در حکومت باید نظارت باشد و به دلیل

عدم نظارت ادله‌ی اصول عملیه بر ادله‌ی نجاست واقعی نمی‌توان حکومت را پذیرفت. «شهید صدر» به جهت این اشکالات است که معتقدند

منظور «مرحوم آخوند» از حکومت، ورود بوده است.

پاسخ «آقای قاضینی» این است که در این موارد نیز نظارت وجود دارد؛ زیرا:

در حجیت مبنای جعل حکم مماثل را می‌پذیریم؛

و در جعل حکم مماثل نظارت وجود داشته و باعث توسعه‌ی دایره‌ی جعل می‌شود.

### بررسی

کلام «آقای قاضینی» در رد کلام «شهید صدر» و اثبات حکومت مورد پذیرش است، اما از آنجایی که دلیل حکومت را لغویت می‌دانیم، از قهریه

بودن حکومت برای رد کلام «شهید صدر» استفاده می‌کنیم.

همان‌گونه که گفته شد حکومت محدود به حکومت شارحه نیست و در نتیجه نظارت داشتن باعث نفی حکومت نمی‌شود.

### مطلب ششم: بررسی مثال‌های نقض «مرحوم نائینی»

ایشان معتقدند بسیاری از نقض‌های که در کلام «مرحوم نائینی» بیان شده است خروج از بحث است و باقی مثال‌ها نیز تخصیص مطلب

محسوب می‌شوند.

توضیح اینکه:

بحث در اجزاء در مورد اجزاء یا عدم اوامر ظاهری یعنی عدم لزوم امتثال یا لزوم امتثال اوامر واقعی پس از کشف خلاف است؛

درحالی‌که مثال تطهیر لباس و همچنین مثال «لا بیع الا فی ملک» اصلاً مشتمل بر امر نیست و این موارد نقض کلام «مرحوم

آخوند» نیست.

از طرف دیگر مثال‌هایی مانند وضو یا غسل با آبی که طهارت آن استصحاب شده است و حکم به اعاده یا قضای نماز پس از کشف خلاف داخل

در محل بحث هستند، اما این موارد بر اساس روایات تخصیص قاعده به شمار می‌روند.

به عبارت دیگر:

۱- «مرحوم اراکی» در حاشیه‌ی «درر الفوائد» مطلب را این‌گونه بیان می‌کنند: «لا يتصور ان يكون الطلب موجودا و غير فعلي، فالامر الفعلي كان موجودا حال الجهل، غاية الامر لم يكن منجزا و كان المكلف معذورا في مخالفته، فاذا حصل شرط تنجزه و هو العلم كان بحكم العقل مقتضيا للامتثال و لا يكفي احتمال السقوط بسبب انتفاء المحل، فان المرجع في مثله الاشتغال».

۲- «سید محمد روحانی» نیز در «منتقى الاصول» این مطلب را بیان کرده و «آقای شهیدی» نیز این مطلب را پذیرفته‌اند.



حکم به اجزاء قاعده‌ای اصولی است و حکمی عقلی نیست که با برهان ثابت شده باشد و به همین جهت با یک مثال نقض ابطال نمی‌شود،  
و برای ابطال آن باید مثال‌های نقض باعث تخصیص اکثر قاعده بشوند، درحالی‌که مثال‌های نقض این قاعده به حدی نمی‌رسند که تخصیص اکثر را ثابت کنند.

## بررسی

این کلام مورد پذیرش است.

### کلام «مرحوم آقا ضیاء»

ایشان هم در امارات و هم در اصول قائل به عدم اجزاء هستند ولی نحوه‌ی بحث ایشان در هر یک متفاوت از دیگری است؛ یعنی نظر ایشان: در امارات شبیه کلام «مرحوم حائری» و با توجه به مصلحت فعل است؛  
و در اصول شبیه کلام «مرحوم نائینی» و با توجه به لسان ادله و اثبات است. بحث ایشان در اصول نیز به این نحو است که ایشان هر اصلی را مستقلاً مورد بررسی قرار می‌دهند.<sup>۱</sup>  
همچنین ایشان در امارات بحث را هم بنا بر طریقت و هم بنا بر سببیت بحث می‌کنند.

### بحث اجزاء در امارات بنا بر طریقت

#### مطلب اول: بیان مدعا

در این فرض هم در امارات وارده در مورد احکام و هم در هم امارات وارده در مورد موضوعات حکم به عدم اجزاء می‌شود. به نظر ایشان روایاتی مانند موثق‌ی «عمار» ارشادی هستند و حتی اگر این روایات نباشند، عقل حکم به اعاده و قضا می‌کند.

#### مطلب دوم: بیان دلیل

دلیل حکم به عدم اجزاء در این فرض این است که:

از طرفی با عمل به اماره‌ای که مطابق با واقع نیست:

مصلحت جعل اماره یعنی انقیاد کسب می‌شود؛

اما چون به حکم واقعی عمل نشده مصلحت مجعول یعنی مصلحت تکالیف مانند نماز، روزه و... به کسب نمی‌شود؛

و از طرف دیگر مصلحت ملزمه‌ای که شارع با لحاظ آن تکالیف را واجب کرده است، مصلحت مجعول است.

درنتیجه زمانی که اماره مطابق با واقع نباشد، مکلف به مصلحت مجعول نمی‌رسد و مصلحت ملزمه را کسب نمی‌کند و به همین دلیل عمل او مجزی نیست.

**اشکال:** با توجه به اینکه شارع به اشتباه بودن امارات علم داشته، چرا آنها را حجت دانسته است؟

**پاسخ:** حجت دانستن اماره نیز دارای مصلحت است؛ اما این مصلحت:

لزوماً مصلحت رسیدن به مجعول نیست،

بلکه در جعل اماره نیز مصلحتی وجود دارد که شارع به جهت آن، اماره را معتبر دانسته است.

درنتیجه:

اگر مکلف به اماره عمل کرد و اماره مطابق با واقع بود و مکلف مطیع شد، هم مصلحت جعل و هم مصلحت مجعول را به دست می‌آورد؛

اگر مکلف به اماره عمل کرد و اماره مطابق با واقع نبود و مکلف منقاد شد، مصلحت جعل را کسب می‌کند، اما مصلحت مجعول را از دست می‌دهد؛

اگر مکلف به اماره عمل نکرد ولی عمل او مطابق با واقع بود و مکلف متجری شد، مصلحت جعل را کسب نمی‌کند، اما مصلحت مجعول را به دست می‌آورد؛

و اگر مکلف به اماره عمل نکرد و عاصی شد، هم مصلحت جعل و هم مصلحت مجعول را از دست می‌دهد.

---

۱- برخی از علمای پس از «مرحوم آقا ضیاء» همانند «آیت الله سیستانی» نیز بحث را به شیوه‌ی ایشان پیش برده‌اند، در امارات قائل به عدم اجزاء شده‌اند و با بررسی استقلالی لسان دلیل هر یک از اصول، در آنها قائل به تفصیل شده‌اند.

مصلحت تسهیل و عبودیت (صرف نظر از درست یا اشتباه بودن فعل) از مصلحت‌هایی هستند که در جعل وجود دارد.

**اشکال:** با توجه به تحصیل مصلحت جعل، چرا نمی‌توان گفت مصلحت فوت شده‌ی مجعول توسط مصلحت جعل جبران می‌شود و در نتیجه عمل مجزی خواهد بود؟

**پاسخ اول:** جبران و تدارک مشروط به سنخیت است؛ درحالی‌که مصلحت مجعول و مصلحت جعل از دو سنخ متفاوت بوده و هیچ‌یک نمی‌تواند دیگری را جبران کند.<sup>۱</sup>

به‌طور مثال اگر مکلف مایعی را که خمر است به جهت خبر واحد آب محسوب کند و آن را بنوشد؛ مصلحت جعل را کسب کرده است،

اما به مفسده مجعول یعنی مسکریّت نیز دچار می‌شود.

مصالّح و مفاسد امور تکوینی بوده و مقدم بر تشریع هستند و به همین دلیل مصالح و مفاسد با تشریع تغییر نمی‌یابند. در نتیجه به علت هم سنخ نبودن مصلحت جعل و مصلحت مجعول نمی‌توان قائل به تدارک مصلحت مجعول توسط مصلحت جعل شد.

**پاسخ دوم:** لازمه تدارک مصلحت مجعول در احکام تصویب است؛ زیرا نتیجه‌ی آن اختلاف بین عالم و جاهل به حکم است.<sup>۲</sup> تفاوت بین پاسخ اول و دوم در این است که:

پاسخ اول هم شامل احکام است و هم شامل موضوعات؛

اما پاسخ دوم تنها شامل احکام است؛ زیرا آنچه باعث تصویب می‌شود از بین رفتن اشتراک احکام بین عالم و جاهل به حکم است و عدم اشتراک عالم و جاهل در موضوعات تصویب نیست. به همین دلیل است که قطع در برخی موارد قطع موضوعی وصفی است. در این نوع قطع، شخصی که دارای حالت نفسانی قطع است حکمی دارد و شخصی که دارای چنین حالتی نیست دارای حکمی متفاوت است. مثال دیگر اینکه حکم نماز با علم به غصبی بودن لباس و جهل به آن متفاوت است.

**اشکال:** «مرحوم آقا ضیاء» در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری قائل به اجزاء هستند؛ درحالی‌که اگر مصلحت ملزومه وجوب تحصیل داشته باشد و مصلحت جعل نیز نتواند آن را جبران کند، نمی‌توان قول به اجزاء را پذیرفت. همچنین ایشان در برخی مسائل فقهی مانند حدیث «لا تعاد»، اتمام در موضع قصر و جهت و اخفات قائل به اجزاء هستند؛ درحالی‌که قول به اجزاء در این موارد با حکم به وجوب تحصیل مصلحت ملزومه و جبران نشدن آن با مصلحت جعل سازگار نیست.

**پاسخ:** حکم به اجزاء در مأمور به اضطراری از اختیاری در همه‌ی موارد نیست، بلکه در این بحث:

چهار صورت فرض شد (تسویه‌ی در ملاک، تسویه‌ی در فراغ و...):

و در مواردی که مأمور به اضطراری اطلاق داشت و جواز القاء در اضطرار نیز ثابت بود (نماز تقيه‌ای و نماز در حالت غیر تقيه)، تسویه‌ی در ملاک اثبات شد و از آنجایی که هر دو مجعول هستند و مصلحت مجعول تحصیل می‌شود حکم به اجزاء شد؛

و در مواردی که مأمور به اضطراری اطلاق داشت اما جواز القاء در اضطرار ثابت نبود (تیمم عوض از غسل و غسل)، تسویه‌ی در فراغ اثبات شد و از آنجایی که هر دو مجعول هستند و باقی ملاک قابل استیفاء نیست حکم به اجزاء شد؛

ولی در مواردی که مأمور به اضطراری اطلاق نداشت، مأمور به اختیاری اطلاق داشت و جواز القاء در اضطرار نیز وجود نداشت، به جهت عدم اثبات تسویه‌ی در ملاک و تسویه‌ی در فراغ حکم به عدم اجزاء شد.

در نتیجه قول به اجزاء در بحث مأمور به اضطراری از واقعی با قول به عدم اجزاء در این بحث تعارضی ندارد.

حکم به اجزاء در مورد اتمام در موضع قصر نیز به این جهت است که:

آنچه دارای ملاک است، شکسته خواندن نماز برای مسافر است؛

اما از این حکم شارع که «اگر کسی به جهت جهل نماز را کامل خواند، نیاز به اعاده و قضا ندارد» تسویه‌ی در فراغ کشف شده و حکم به اجزاء می‌شود.

در نتیجه حکم به اجزاء در این مورد نیز با حکم به عدم اجزاء در محل بحث در تعارض نیست.

---

۱- در تجزی به دلیل صحیح بودن عمل، مصلحت مجعول کسب می‌شود و مصلحت جعل از دست می‌رود؛ در انقیاد مصلحت جعل کسب می‌شود و مصلحت مجعول از دست می‌رود، در اطاعت هر دو مصلحت به دست می‌آید و در عصیان هیچ‌یک از این دو مصلحت کسب نمی‌شوند.

۲- یکی از انواع تصویب این است که در واقع مصلحتی وجود دارد، اما با عمل به اماره همان مصلحت به دست می‌آید. این تصویب در کلام معتزله آمده و تفصیل انواع تصویب در آینده بیان خواهد شد.

## مطلب سوم: تصحیح یک برداشت از کلام «مرحوم آخوند»

تصور برخی این است که «مرحوم آخوند» بین مسالک مختلف حجیت امارات قائل به تفصیل شده‌اند، اما این کلام صحیح نیست. اجزاء در امارات طبق هیچ‌یک از مبانی (جعل حکم مماثل، جعل العلم، تعذیر و تنجیز) قابل پذیرش نیست؛ زیرا اجزاء در امارات احکام مستلزم تصویب است و اجزاء در امارات موضوعات معقول نیست.

علت عدم تفاوت مبانی در این بحث این است که تفاوت مبانی در جعل حجیت اماره:

در تحقق یا عدم تحقق حکومت تأثیر دارد؛ زیرا:

اگر مبانی حجیت اماره جعل حکم مماثل باشد، می‌توان گفت دایره‌ی جعل توسعه پیدا کرده است و شارع دو مجعول دارد: مجعول واقعی اولی برای ذات شیء و مجعول واقعی ثانوی برای شیئی که حکم آن مجهول است. در نتیجه در این صورت توسعه‌ی شرط نماز به اعم از طهارت واقعی و ظاهری صحیح است؛ اما اگر مبانی حجیت اماره تعذیر و تنجیز یا جعل العلم باشد، شارع مجعول دومی ندارد و در نتیجه نمی‌توان گفت شرط نماز اعم از طهارت واقعی و ظاهری است

اما در اجزاء فاقد اثر است؛ زیرا طبق تمامی مبانی به دلیل تحصیل نشدن مصلحت ملزومه حکومت، حکومت ظاهری است.

آنچه در اجزاء تأثیر دارد، طریقت یا موضوعیت در امارات است و بنا بر طریقت، حکم به اجزاء در امارات معقول نیست و تفاوت مبانی در این زمینه تأثیری ندارد.

## بررسی کلام «مرحوم آقا ضیاء»

کلام ایشان در بیان مدعا و دلیل مدعا مورد پذیرش است، اما معتقدیم پاسخ ایشان به اشکال دوم (حکم به اجزاء در مأمور به اضطراری و عدم حکم به اجزاء در محل بحث):

در عین اینکه هماهنگی بین کلام ایشان و عدم تعارض بین حکم به اجزاء در بحث قبل و این بحث را نشان می‌دهد و ثبوتاً نیز صحیح است؛

اما با مقام اثبات سازگار نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد پیش‌فرض این کلام تحقق دو امر در طول یکدیگر است، درحالی‌که این طرح بحث مورد پذیرش نیست.

پاسخ ایشان به اشکال اول؛ یعنی لزوم تصویب در صورت حکم به اجزاء نیز مورد پذیرش است و تنها لزوم تصویب را منحصر به حکم به اجزاء در امارات می‌دانیم.

در مورد مطلب سوم (تصحیح برداشت از کلام «مرحوم آخوند») نیز معتقدیم:

این مطلب که طبق تمامی مبانی حجیت امارات باید قائل به عدم اجزاء شد مورد پذیرش است؛ زیرا در هر صورت مأمور به واقعی به فعلیت رسیده و مصلحت واقعی تحصیل نشده است؛

اما این مطلب که مبانی حجیت در تحقق حکومت تأثیر دارد، این اشکال «مرحوم ایروانی» وارد می‌شود که:

یکی از مصادیق «لا تنقض الیقین بالشک» موضوع و متعلق است و مصداق دیگر آن حکم است، باید در هر دو قائل به تحقق یا عدم تحقق حکومت شد و نمی‌توان بین دو مصداق یک دلیل تفاوت گذاشت؛

درحالی‌که بین این دو تفاوت گذاشته شده و حکومت در موضوع و متعلق مورد پذیرش قرار گرفته و حکومت در احکام انکار شده است.

همان‌گونه که گفته شد تحقق یا عدم تحقق حکومت به جهت لغویت یا عدم لغویت است.

## بحث اجزاء در اصول

ایشان اصول عملیه را به لحاظ لسان دلیل بررسی می‌کنند که به این لحاظ اصول عملیه به سه دسته تقسیم خواهند شد:

۱. لسان استصحاب که به جهت عدم وضوح آن محل اختلاف زیاد است.

۲. لسان رفع و حجب مانند حدیث رفع<sup>۱</sup> و حدیث حجب<sup>۲</sup>.

۱- التوحید (للمصدق)، ص: ۳۵۳، روایت ۲۴.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۴، روایت ۳.

۳. لسان اثبات صغری مانند «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»<sup>۱</sup> و «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنُهُ»<sup>۲</sup>.

## قسم اول اصول

در مورد استصحاب و لسان این اصل سه دیدگاه وجود دارد. این سه دیدگاه به جهت برداشت‌های متفاوت از روایات استصحاب و با توجه به پاسخ به چند سؤال پدید می‌آیند:

۱. یقین در روایات استصحاب به صورت استقلالی لحاظ شده است یا به صورت مرآتی؟ توضیح اینک:

**الف)** نگاه استقلالی به این معناست که دستور شارع در تمامی موارد عمل به یقین است، اما یقین دو گونه است: وجدانی که همان قطع است و تعبدی مانند اماره و استصحاب. منظور شارع از یقین در روایات استصحاب نیز یقین تعبدی است؛ یعنی مکلف در صورت شک باید یقین زائل شده را باقی فرض کند و به گونه‌ای عمل کند که گویا یقین سابق هنوز باقی است. تفاوت یقین قرار دادن اماره و اصل در این است که شارع:

اماره را با لسان واقع‌نمایی معتبر دانسته و علم محسوب کرده است و به همین جهت مکلف آن را واقع‌نما قرار داده و احتمال خلاف را الغاء می‌کند؛

اما استصحاب را نه جهت واقع‌نمایی، بلکه به جهت صرف جری عملی و رفع تحیر مکلف در مقام عمل معتبر دانسته و علم محسوب کرده است.

طبق این دیدگاه که دیدگاه برگزیده «مرحوم آقا ضیاء» نیز هست، باید در استصحاب قائل به عدم اجزاء شد؛ زیرا طبق این دیدگاه واقع‌نمایی اصول امضا نشده است و صرفاً برای رفع تحیر در مقام علی به لحاظ جری عملی دستور به عمل طبق حالت سابقه داده است. این لسان دلالتی نه تنها توسعه واقعی را نمی‌رساند، بلکه دلالتی بر اصل توسعه نیز ندارد. همچنین مکلف واقع را به دست نیاورده است، جعل دومی نیز برای استصحاب نیز وجود نداشته است و... در نتیجه طبق این دیدگاه باید قائل به عدم اجزاء شد.

به‌طور مثال مکلف در صورت یقین به طهارت و سپس شک به نجاست باید یقین خود را باقی فرض کند و عمل خود را طبق آن انجام دهد. در این صورت جعل دومی بیان نشده است و اگر توسعه‌ای باشد نیز توسعه‌ی به لحاظ جری عملی بوده است. در نتیجه توسعه، توسعه‌ی ظاهری بوده و به همین جهت کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه مورد پذیرش نبوده و وجوب اعاده و قضا ثابت می‌شود.<sup>۳</sup>

**ب)** نگاه مرآتی به این معناست که «یقین» در روایات استصحاب به‌عنوان طریقی برای «متیقن» اخذ شده است.<sup>۴</sup> در این دیدگاه نیز این سؤال مطرح می‌شود که از روایات استصحاب جعل حکم مماثل فهمیده می‌شود یا خیر؟<sup>۵</sup> دو پاسخ به این سؤال داده شده است:

**ب۱)** جعل حکم مماثل فهمیده می‌شود. در این دیدگاه نیز این سؤال مطرح می‌شود که شرطی مانند طهارت شرط واقعی است یا شرط علمی. دو پاسخ به این سؤال داده شده است:

۱. طهارت شرط علمی است: «مرحوم آخوند» این دیدگاه را می‌پذیرند و طبق این دیدگاه باید در اصول قائل به واقعی بودن حکومت و در نتیجه قائل اجزاء شد؛ زیرا طبق این دیدگاه اصلاً کشف خلاف معنا ندارد. توضیح اینکه طبق این مبنا «یقین»:

به صورت استقلالی لحاظ نشده تا اصل صرفاً به لحاظ جری عملی معتبر باشد؛

بلکه به صورت مرآتی لحاظ شده؛ یعنی «طهارت» که متیقن است مورد لحاظ قرار گرفته و سپس همین طهارت شرط نماز قرار داده است؛ یعنی شارع شرط نماز را اعم از طهارت ظاهری و واقعی جعل کرده است. در این صورت از آنجایی که مکلف با طهارت ظاهری نماز خوانده است، وظیفه‌ی خود را انجام داده و

۱- در عبارت استاد به جای «نظیف» از واژه «طاهر» استفاده شده است. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۲۸۵.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۳۱۳.

۳- «مرحوم نائینی» و «مرحوم حائری» نیز حکومت را ظاهری دانستند، ولی «مرحوم نائینی» به جهت تأخر طولی موضوع دلیل حاکم نسبت به دلیل حاکم این مطلب را اثبات کردند، «مرحوم حائری» به جهت نبود مصلحت در مأمور فعلی به اثبات این مطلب پرداختند و «مرحوم آقا ضیاء» به جهت لسان ادله‌ی اصول بر این مطلب استدلال کردند.

۴- «شیخ انصاری»، «مرحوم آخوند»، «سید یزدی» و... این دیدگاه را می‌پذیرند و تعداد علمایی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند بیشتر از علمایی است که قائل به دیدگاه اول هستند.

۵- در دیدگاه اول اینکه از روایات جعل حکم مماثل فهمیده شود یا نه تأثیری در بحث ندارد؛ زیرا به هر حال دایره توسعه تنها در حد جری عملی است و به همین دلیل در هر دو صورت حکم به عدم اجزاء می‌شود.

دیگر کشف خلاف در مورد آن مطرح نیست. همانند اینکه اگر مکلف نماز خود را در مسافرت به صورت شکسته بخواند، پس از رسیدن به وطن کشف خلاف و حکم به وجوب خواندن نماز به صورت کامل معنا ندارد.

**۲. طهارت شرط واقعی است:** برخی همانند «مرحوم تبریزی» این دیدگاه را می‌پذیرند و طبق این دیدگاه باید قائل به عدم اجزاء شد؛ زیرا ایشان طبق این دیدگاه: یقین را مرآت دانسته‌اند، جعل حکم مماثل را نیز پذیرفته‌اند،

ولی با توجه به صحیح‌هی ثانیه زراره که در آن بین کشف خلاف حین عمل و کشف خلاف پس از عمل فرق گذاشته شده است، طهارت را شرط واقعی دانسته‌اند نه شرط علمی (یعنی برخلاف «مرحوم آخوند» شرط را اعم از واقعی و ظاهری ندانسته‌اند)،

علت حکم به عدم اجزاء در این دیدگاه این است که طبق این دیدگاه جعل حکم مماثل تنها در ناحیه‌ی ظاهر است؛ یعنی جعل تنها در ظرف عدم کشف خلاف است نه در ظرف واقع.

**ب ۲) جعل حکم مماثل فهمیده نمی‌شود.** در این دیدگاه نیز این سؤال مطرح می‌شود که توسعه‌ای که در استصحاب فهمیده می‌شود توسعه‌ی در ظرف فعلیت است یا توسعه‌ی در ظرف فعلیت و تنجیز؟ دو پاسخ به این سؤال داده شده که این دو پاسخ بر اساس مبنا در جمع حکم ظاهری و واقعی مشخص می‌شود:

**۱. توسعه در ظرف فعلیت است؛** یعنی علم در فعلیت تأثیر دارد. طبق این دیدگاه حکم به اجزاء می‌شود؛ زیرا علم در فعلیت تأثیر دارد و به همین دلیل توسعه، توسعه‌ی حقیقی است.

**۲. توسعه در ظرف تعذیر و تنجیز است؛** یعنی علم در تعذیر و تنجیز تأثیر دارد. طبق این دیدگاه حکم به عدم اجزاء می‌شود؛ زیرا علم تنها در تعذیر و تنجیز تأثیر دارد و به همین دلیل توسعه، توسعه‌ی ظاهری است.

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آقا ضیاء» دیدگاه اول را می‌پذیرند؛ زیرا به نظر ایشان:

**۱. یقین به صورت استقلالی لحاظ شده است نه به صورت مرآتی؛** به دلیل اینکه اصل عناوین در استقلالی بودن است و تنها در صورتی می‌توان آنها را بر مرآتیت حمل کرد که معنا کردن آنها طبق لحاظ استقلالی ممکن نباشد؛ درحالی‌که این‌گونه معنا کردن نسبت به یقینی که در استصحاب آمده ممکن است.

**۲. اگر بپذیریم که یقین به صورت مرآتیت لحاظ شده است؛**

از طرفی جعل حکم مماثل از ادله‌ی استصحاب برداشت نمی‌شود؛

و از طرف دیگر در جمع بین حکم ظاهری و واقعی توسعه ظاهری فهمیده می‌شود؛

و به همین دلیل در این صورت نیز حکم به عدم اجزاء می‌شود.

**۳. اگر علاوه بر مرآتیت بودن یقین، جعل حکم مماثل نیز از ادله‌ی اصول برداشت شود،** به جهت صحیح‌هی ثانیه زراره شرط علمی بودن طهارت مورد پذیرش نیست و به همین جهت حتی در این صورت نیز حکم به عدم اجزاء می‌شود.

### بررسی کلام «مرحوم آقا ضیاء»

در مورد کلام ایشان باید به چند نکته توجه کرد:

۱. معتقدیم برای حکم به اجزاء یا عدم اجزاء در اصولی نیازی به بررسی لسان ادله نیست؛ زیرا بر اساس مبنای جمع حکم ظاهری و واقعی که در تبیین کلام «مرحوم حائری» گذشت، توسعه را هم در امارات و هم در اصول، ظاهری می‌دانیم.

۲. ان شاء الله در بحث استصحاب خواهد آمد که یقین به صورت استقلالی مورد لحاظ واقع شده است و این استقلال صرفاً به لحاظ جری عملی است. این مطلب از روایت «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ»<sup>۱</sup> قابل استفاده است. در نتیجه حتی اگر لسان ادله مورد توجه قرار بگیرند، حکم به عدم اجزاء می‌شود.

۳. در صورتی که یقین را مرآت بدانیم، جعل حکم مماثل را نمی‌پذیریم و به جهت تفکیکی که در صحیحه ثانیه زراره بیان شده است، طهارت را شرط واقعی می‌دانیم؛ زیرا اگر طهارت ظاهری یا علمی بود، نباید در فقره ششم این روایت بین رطب و یابس بودن تفصیل داده می‌شد. در نتیجه مدعی «مرحوم آقا ضیاء» در این زمینه مورد پذیرش است؛ هر چند نیازی به بررسی لسان ادله نیست.

## قسم دوم اصول

قسم دوم اصول شامل ادله‌ای مانند حدیث رفع و حدیث حجب است.<sup>۱</sup>

### بیان مدعی قائلین به اجزاء

«مرحوم آقا ضیاء» ابتدا به این مطلب می‌پردازد که قائلین به اجزاء، حدیث رفع را چگونه معنا می‌کنند که لسان آن لسان توسعه می‌شود. ایشان پس از طرح این مطلب تحت عنوان توهّم، به رد این مطلب می‌پردازند. به نظر ایشان قائلین به اجزاء معتقدند:

همان‌گونه که همگان می‌پذیرند، آنچه از «رُفِعَ... مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»<sup>۲</sup> برداشت می‌شود این است که در ظرف اضطرار، جزء یا شرطی که مکلف قادر بر انجام آن نیست و مضطر به ترک آن است، فاقد فعلیت است. همچنین «رُفِعَ... مَا لَا يَطِيقُونَ» به این معناست که آنچه مکلف طاقت انجام آن را ندارد، فاقد فعلیت است؛ یعنی حکومتی که در این دو فقره بیان شده است، حکومت واقعی است؛ و این مطلب که حتی قائلین به عدم اجزاء نیز آن را در مورد این دو فقره می‌پذیرند، در مورد «الْخَطَأُ»، «النَّسيان» و «مَا لَا يَعْلَمُونَ» نیز صادق است. در نتیجه لسان حدیث رفع برداشتن جزئیت، شرطیت و مانعیتی است که اضطراری باشد یا خطایی باشد یا...؛ و به عبارت دیگر لسان این حدیث، لسان واقعی بودن حکومت (ضیق شدن دایره‌ی فعلیت) است و به جهت واقعی بودن حکومت، لسان این حدیث لسان اجزاء است.

### بیان دیدگاه برگزیده

«مرحوم آقا ضیاء» مطلبی را که در کلام قائلین به اجزاء آمده است نمی‌پذیرند و معتقدند بین فقرات «مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» و «مَا لَا يَطِيقُونَ» و فقرات «الْخَطَأُ»، «النَّسيان» و «مَا لَا يَعْلَمُونَ» تفاوت وجود دارد؛ یعنی:

حکومت در فقرات «مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» و «مَا لَا يَطِيقُونَ» حکومت واقعی است؛ به این معنا که این فقرات فعلی بودن این موارد را نفی کرده و بیان کرده‌اند که آنچه انسان به آن مضطر است یا طاقت انجام آن را ندارد فاقد فعلیت است؛ اما حکومت در فقرات «الْخَطَأُ»، «النَّسيان» و «مَا لَا يَعْلَمُونَ» حکومت ظاهری است؛ به این معنا که این فقرات منجز بودن این موارد را نفی کرده و بیان کرده‌اند که آنچه انسان در آن خطا می‌کند یا آن را فراموش کرده یا به آن علم ندارد تنها فاقد تنجیز هستند و فعلی بودن آنها را نفی نکرده‌اند.

در نتیجه:

قائلین به اجزاء به جهت واقعی دانستن حکومت در «مَا لَا يَعْلَمُونَ» قائل به اجزاء شده‌اند؛ و قائلین به عدم اجزاء به جهت ظاهری دانستن حکومت در «مَا لَا يَعْلَمُونَ» قائل به عدم اجزاء شده‌اند.

### بیان وجه دیدگاه برگزیده

«مرحوم آقا ضیاء» می‌فرماید به دو دلیل با وجود اینکه ظاهر، وحدت سیاق است بین این فقرات تفکیک انجام می‌شود و در برخی حکومت واقعی مورد پذیرش قرار می‌گیرد و در بخش دیگر واقعی بودن حکومت انکار می‌شود.

### دلیل اول: امکان واقعی بودن حکومت در برخی فقرات و عدم امکان آن در دیگر فقرات

واقعی دانستن حکومت:

در فقرات «مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» و «مَا لَا يَطِيقُونَ» مستلزم محذور عقلی نیست؛

۱- یکی از شاهدهایی که «مرحوم بروجرودی» برای اثبات کلام خویش از آن استفاده می‌کردند حدیث رفع است و به همین جهت توجه به این قسم از اصول مهم است.

۲- التوحید (للصدوق)، ص: ۳۵۳.

اما در «الْخَطَأَ»، «النَّسِيَانَ» و «مَا لَا يَعْلَمُونَ» مستلزم محذور عقلی است.

توضیح اینکه به جهت موضوعی وصفی نبودن قطع<sup>۱</sup>:

جهل و نسیان متأخر از حکم فعلی هستند؛ یعنی ابتدا باید حکمی به مرحله‌ی فعلیت برسد و سپس این حکم فراموش شود یا به مکلف به آن علم نداشته باشد یا ...

و اگر جهل و نسیان باعث توسعه در حکم فعلی شود، تصرف متأخر در متقدم لازم می‌آید و این لازمه محال است؛ زیرا شأن عامل متصرف شأن علیت است و علیت باید متقدم بر معلول باشد نه متأخر از آن.<sup>۲</sup>

**نکته:** علت تفاوت کلام قائلین به عدم اجزاء و کلام قائلین به اجزاء در این است که:

قائلین به عدم اجزاء و از جمله «مرحوم آقا ضیاء» در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی قائل به این مطلب شده‌اند که علم و جهل در مرحله‌ی فعلیت دخالت نداشته و تنها مربوط به تعذیر و تنجیز هستند. به همین دلیل ایشان نمی‌توانند علم و جهل را که متأخر از فعلیت هستند در فعلیت مؤثر بدانند؛

اما قائلین به اجزاء و از جمله «مرحوم بروجرودی» معتقدند علم و جهل نیز همانند شروط عامه، از شروطی هستند که در ظرف انشاء بیان شده‌اند و به همین دلیل می‌توانند علم جهل را که متقدم بر فعلیت هستند، در فعلیت مؤثر بدانند.

در نتیجه:

گرچه این کلام که متأخر نمی‌تواند در متقدم تأثیر بگذرد مورد پذیرش همگان است؛

اما تطبیق آن بر محل بحث این‌گونه است که:

طبق کلام «مرحوم آقا ضیاء»، «مرحوم حائری» علم و جهل به جهت طریقی بودن در مرحله اقتضا نیستند و شروط عامه یا

خاصه تکلیف نیز به شمار نمی‌روند و تنها در تعذیر و تنجیز نقش دارند. طبق این مطلب جهل و شک در جزئیت از جزئیت

واقعی تأخر رتبی دارد و در نتیجه نمی‌تواند باعث توسعه جزئیت واقعی در مرحله‌ی فعلیت شود؛

و طبق کلام «مرحوم بروجرودی» علم و جهل در مرتبه انشاء بوده و به همین دلیل تأخر آنها از مرحله‌ی فعلیت مورد پذیرش

نیست.

به عبارت دیگر طبق کلام «مرحوم آقا ضیاء» از آنجایی که طبق ادله‌ی حکم ظاهری در برائت هیچ جعل حکمی صورت نمی‌گیرد و تنها معذوریت

نسبت به ترک فعل و عدم ثابت می‌شود (یعنی تنها یک حکم واقعی محقق است که مرحله‌ی اقتضا، انشاء و فعلیت را نیز دارد و برائت تنها

نتجیز را برمی‌دارد)، رتبه‌ی علم و جهل متأخر از شرطیت واقعیه شده و در نتیجه تصرف آن در شرطیت واقعیه تناقض و محال خواهد بود.<sup>۳</sup>

این استدلال هم در مورد حدیث رفع صادق است و هم در مورد حدیث حجب و اصولاً در تمامی ادله‌ی اصول عملیه که حکومت ظاهری دارند

جاری است.

## دلیل دوم: امتنانی بودن حدیث رفع

این دلیل مختص به حدیث رفع است: طبق نظر مشهور در حدیث رفع:

برداشته شدن تکلیف نسبت به «مَا لَا يَطِيقُونَ» امتنانی نیست؛ زیرا در این مورد عقل حکم به عدم فعلیت تکلیف و در نتیجه عدم

استحقاق عقاب در صورت مخالفت می‌کند و بیان شارع تنها امضای این حکم عقل است نه امتنان؛

اما برداشته شدن تکلیف نسبت به «مَا لَا يَعْلَمُونَ» امتنانی است؛ زیرا در این مورد حکم عقل این است که تکلیف ثابت است و در

صورت عدم علم به تکلیف باید احتیاط کرد و بیان شارع در مورد رفع احتیاط، امتنان است.

در نتیجه پذیرش امتنانی بودن در صورتی است که واقع به فعلیت برسد و شارع تنجز را رفع کند، اما در صورتی که واقع به فعلیت نرسیده باشد،

مکلف وظیفه‌ای نداشته و به همین جهت نمی‌توان گفت برداشته شدن حکم توسط شارع امتنان است.

به عبارت دیگر:

۱- بحث در مورد قطع موضوعی که ملاک آن در عالم و جاهل تفاوت دارد نیست، بلکه در مورد قطع طریقی است.

۲- به همین جهت مصلحت و مفسده یا شروط عامه مانند قدرت یا شروط خاصه‌ای که در ظرف انشاء هستند، می‌توانند باعث توسعه یا تضییق فعلیت شوند.

۳- کلام «مرحوم آقا ضیاء» همان کلام «مرحوم حائری» است با این تفاوت که «مرحوم آقا ضیاء» مطلب را با تقریر فنی بیان کرده‌اند و «مرحوم حائری» آن را با زبان عرفی ارائه نموده‌اند.

ریشه امتنان عدم تنجیز و عدم عقاب در صورت مخالفت با حکم فعلی است؛ زیرا در صورت فعلی بودن تکلیف، عقل وظیفه‌ی مکلف را احتیاط می‌داند و حکم به استحقاق عقاب در صورت مخالفت با حکم فعلی می‌کند و این بیان شارع که «با وجود اینکه وظیفه‌ی مکلف احتیاط است، در صورت مخالفت عقاب نخواهد شد»، امتنان محسوب می‌شود؛ و عدم عقاب در صورت مخالفت با حکمی که به مرحله‌ی فعلیت نرسیده است موجب امتنان نیست؛ زیرا در صورت فعلی نبودن تکلیف، مکلف وظیفه‌ای ندارد و به همین جهت مخالفت با حکمی که به مرحله‌ی فعلیت نرسیده باعث استحقاق عقاب نمی‌شود. در نتیجه عقاب نکردن در این حالت امتنانی نیست، بلکه تأیید حکم عقل است.

بنابراین:

طبق نظر مشهور برداشته شدن تکلیف نسبت به «مَا لَا يَعْلَمُونَ» امتنانی است؛

و لازمه‌ی پذیرش امتنانی بودن، پذیرش فعلی بودن واقع است؛

و در نتیجه «مَا لَا يَعْلَمُونَ» تنها باعث رفع تنجیز شده و حکومت، حکومت ظاهری است؛ یعنی توسعه در دایره فعلیت نیست، بلکه در دایره تنجیز است.<sup>۱</sup>

**نکته:** بیان «مرحوم حائری» برای اثبات ظاهری بودن حکومت این است که گرچه عناوین ظهور در فعلیت دارند و ظاهر این است که تمامی فقرات فعلیت را رفع می‌کنند، اما به جهت اینکه در مواردی مانند «مَا لَا يَعْلَمُونَ» محذور تصویب لازم می‌آید، از این ظهور دست کشیده می‌شود و این موارد بر حکومت ظاهری حمل می‌شود.

### قسم سوم اصول

قسم سوم اصول عملیه اصولی هستند که به اثبات صغرا می‌پردازند؛ مانند: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»<sup>۲</sup>.

اثبات عدم اجزاء در این قسم از اصول سخت‌تر از اثبات اجزاء در اقسام قبلی است.

در مورد این قسم از اصول سه بحث مبنایی وجود دارد که باید به هر یک از آنها پرداخت.

### مبنای اول: مفاد روایات بیانگر طهارت و حلیت

اولین سؤالی که در مورد این قسم از اصول وجود دارد این است که روایات قاعده طهارت و حلیت بیان کننده‌ی خصوص طهارت و حلیت اقتضایی هستند یا بیانگر طهارت و حلیت اعم از اقتضایی و لا اقتضایی هستند.

حلیت اقتضایی به این معناست که مصلحتی وجود دارد که مقتضی طهارت یا حلیت است و حلیت لا اقتضایی به این معناست که مصلحت و مفسده مساوی بوده و هیچ یک بر دیگری غالب نیستند و به همین دلیل شارع حکم اباحه را جعل می‌کند.

### دیدگاه اول

این روایات بیانگر این مطلب هستند که در طهارت و حلیت مصلحت وجود دارد؛ یعنی تا زمانی که مکلف علم به نجاست نداشته باشد، در طهارت مصلحت است و تا زمانی که علم به حرمت نداشته باشد، در حلیت مصلحت است. طبق این برداشت می‌توان حکم به اجزاء و توسعه حقیقی کرد؛ زیرا:

اقتضایی بودن به این معناست که مصلحت وسیع‌تر از طهارت و حلیت واقعی بوده و طهارت و حلیت ظاهری نیز دارای مصلحت هستند؛ و وسیع بودن مصلحت باعث وسیع بودن فعلیت می‌شود؛ چون مصلحت متقدم بر فعلیت است.

### نقد

گرچه ظهور بدوی جعل طهارت و حلیت است و به همین دلیل در نظر ابتدایی از این روایات اقتضایی بودن و مصلحت داشتن طهارت و حلیت فهمیده می‌شود؛ اما پس از بررسی اقتضایی بودن مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد؛ زیرا شارع این روایات مانند روایت «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى

۱- مقرر درس ایشان به این نکته اشاره می‌کنند که اگر کسی اصل برائت را جاری کند، نمی‌تواند ضیق بودن جزئیت را نتیجه بگیرد؛ زیرا اصل مثبت است. ایشان سپس برای رد مثبتیت به بحث خفاء یا جلاء واسطه تمسک کرده است که چون این مبنا را نمی‌پذیریم، این بحث را در اینجا مطرح نمی‌کنیم و بحث تفصیلی در مورد خفاء یا جلاء واسطه را در استصحاب مطرح خواهیم نمود.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۳۱۳.



تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»<sup>۱</sup> را بر مواردی که حلیت اقتضایی وجود ندارد تطبیق داده است. به‌طور مثال یکی از شروط نماز این است که لباس نمازگزار از پوست حیوان حلال گوشت باشد. شارع در این مورد با تطبیق این روایت بر شبهه‌ی موضوعیه، جواز دخول در نماز را نتیجه گرفته است. در مورد لباس نمازگزار کسی قائل به توسعه‌ی واقعی نشده است؛ یعنی اگر شخصی پس از نماز متوجه شد که لباس او از پوست حیوان حلال گوشت نبوده است، طبق تمامی مبانی غیر از چند مبنای خاص حکم به بطلان نماز او می‌شود.

## دیدگاه دوم

گرچه این روایات طهارت و حلیت اقتضایی را بیان نمی‌کنند، اما لسان این ادله لسان احراز واقع بوده و این ادله به واقع نظر دارند.

### نقد

طبق این دیدگاه نیز این روایات می‌توانند واقع را توسعه بدهند. به همین جهت طبق این دیدگاه حکومت واقعی اثبات شده و اجزاء نتیجه گرفته می‌شود.

اما این مطلب به لحاظ اثباتی مورد پذیرش نیست و با بررسی روایات نه‌تنها ناظر به واقع بودن آنها اثبات نمی‌شود، بلکه این مطلب احراز می‌شود که این روایات تنها ناظر به رفع تحیر در مقام عمل هستند. به‌طور مثال در روایت «مسعدة بن صدقة» سه مورد بیان شده که هر سه در مورد تحیر در مقام عمل هستند: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ التَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرَقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ أَوْ قَهْرٌ أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»<sup>۲</sup>.

در نتیجه لسان این ادله:

اثبات طهارت و حلیت اقتضایی نیست، بلکه اعم از اقتضایی است و نشان دهنده‌ی مصلحتی در طهارت و حلیت نیست؛

نظر به واقع داشتن این ادله نیز احراز نشد و تنها ناظر به رفع تحیر در مقام عمل بودن پذیرفته شد؛

و به همین دلیل توسعه ظاهری است و نتیجه‌ی حکومت ظاهری عدم اجزاء است؛ یعنی مکلف در ظرف جهل باید بنا را بر طهارت و حلیت بگذارد و پس از برطرف شدن جهل حجتی نسبت به عمل قبلی نداشته و باید آن را اعاده کند.

## بیان اشکالات نقضی حکم به اجزاء در قسم سوم

«مرحوم آقا ضیاء» می‌فرمایند واقعی دانستن حکومت در قاعده‌ی طهارت و حلیت باعث تالی فاسدهایی در فقه می‌شود که قابل التزام نیست:

۱. در صورت واقعی بودن حکومت اگر کسی با آبی که در طهارت آن شک دارد وضو بگیرد و پس از نماز کشف خلاف شود، باید گفت وضو و نماز شخص صحیح است؛ درحالی که طبق موثقه‌ی عمار شخص باید نماز خود را اعاده یا قضا کند.<sup>۳</sup>

نکته: اگر تنها ناظر به واقع بودن این روایات مورد پذیرش قرار بگیرد، پس از کشف خلاف تنها حکم به صحت نمازهای سابق می‌شود، اما در صورتی که طهارت و حلیت را اقتضایی بدانیم و توسعه را در دایره‌ی جعل و مصلحت بدانیم، پس از کشف خلاف شخص می‌تواند نمازهای بعدی خود را نیز با همان وضو نماز بخواند که این مطلب قابل التزام نیست.

۲. در صورت واقعی بودن حکومت اگر مکلف با آبی که در طهارت آن شک دارد لباس خود را طاهر کند و پس از نماز کشف خلاف شود، باید گفت لباس شخص واقعاً طاهر بوده و نمازی که با آن لباس خوانده شده صحیح است؛ چه این کشف خلاف داخل نماز باشد و چه خارج نماز. در این مثال نیز اگر اقتضایی بودن مورد پذیرش قرار بگیرد، باید گفت مکلف پس از کشف خلاف می‌تواند نمازهای بعدی خود را نیز با همان لباس بخواند که این مطلب قابل التزام نیست.

## کلام «مرحوم اصفهانی»<sup>۴</sup>

مدعای ایشان همانند مدعای «مرحوم آخوند» است؛ یعنی ایشان نیز قائل به دو تفصیل است:

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۳۱۳.

۲- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۷، ص: ۲۲۶.

۳- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۰.

۴- نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۱، ص: ۳۹۲.

بین احکام که دیدگاه ایشان در این مورد عدم اجزاء است؛  
و بین موضوع و متعلق که در این مورد نیز قائل به تفصیل هستند؛  
بین امارات که در این مورد حکم به عدم اجزاء می‌کنند؛  
و بین اصول که در این مورد حکم به اجزاء می‌کنند؛ زیرا به نظر ایشان لسان اصول، لسان جعل است.  
مطالبی را که ایشان در این قسمت بیان می‌کنند می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:  
توضیح کلام «مرحوم آخوند» که به دلیل بیان این مطالب از تکرار آن خودداری می‌کنیم؛  
تتمیم کلام «مرحوم آخوند» مانند بیان حکومت ظاهری و واقعی؛  
دفاع از «مرحوم آخوند» در مقابل اشکالاتی که بر کلام ایشان وارد شده است.

### تتمیم کلام «مرحوم آخوند»

به نظر «مرحوم اصفهانی» علت اینکه «مرحوم آخوند»:

در امارات مربوط به متعلق و همچنین در امارات و اصول مربوط به حکم قائل به تعمیم نیست؛  
اما در اصول عملیه‌ی مربوط به موضوع و متعلق قائل به حکومت و تعمیم (تعمیم شرط از واقعی به اعم از واقعی و ظاهری) است؛  
این است که ایشان:

**الف)** در حجیت امارات قائل به جعل حکم مماثل نیست، بلکه لسان امارات را حکایت از تحقق شیئی می‌داند که شرط واقعی است و به عبارتی ایشان در امارات قائل به تعذیر و تنجیز است. از آنجایی که طبق این مبنا جعلی وجود ندارد، امارات باعث توسعه و حکومت نخواهند شد و در نتیجه اگر مکلف به سبب اماره لباس خود را طاهر محسوب کند و نماز بخواند، پس از کشف خلاف تنها معذور است و ماتی به او مطابق مأمور نیست. در نتیجه گرچه مکلف معذور است اما به سبب عدم تطابق ماتی به با مأمور به باید نماز خود را اعاده کند.

**ب)** اما در حجیت اصول عملیه شرعیه قائل به جعل حکم مماثل است. طبق این مبنا دایره جعل توسعه پیدا می‌کند و به‌طور مثال علاوه بر طهارت واقعی، طهارت ظاهری نیز توسط شارع جعل می‌شود. در نتیجه مکلفی که بر اساس قاعده‌ی طهارت نماز می‌خواند گرچه مجعول واقعی اولی را ندارد، اما طهارت مجعول واقعی ثانوی را به دست آورده است.<sup>۱</sup> در نتیجه در این صورت ماتی به مطابق مأمور به بوده و حکم به اجزاء می‌شود.

این تبیین، تبیینی است که پس از «مرحوم اصفهانی» نیز مورد پذیرش مشهور نیز قرار گرفته است.

### پاسخ به اشکالات وارد شده بر دیدگاه «مرحوم آخوند»

#### اشکال اول

همان‌گونه که بیان شد:

نمی‌توان تبیین مشهور را پذیرفت و علت تفصیل را قائل شدن به جعل حکم مماثل در اصول و عدم جعل مماثل در امارات دانست؛  
و باید گفت علت اینکه «مرحوم آخوند» قائل به تفصیل شده‌اند، لزوم لغویت در صورت عدم حکومت در اصول است؛ یعنی در صورتی که شارع اصلی مانند اصالة الطهاره را در موضوع جاری کند، اگر موضوع خصوص وجود واقعی باشد و توسعه و حکومتی محقق نشود، اجرای اصل لغو خواهد بود و به همین جهت با اجرای اصل در موضوع کشف می‌شود که آنچه شرط بوده اعم از واقعی و ظاهری بوده است.

علت عدم پذیرش تبیین مشهور (قائل شدن به جعل حکم مماثل در اصول و عدم جعل مماثل در امارات) اشکالی بود که از «مرحوم ایروانی» نقل شد. به نظر ایشان در صورتی که تفصیل به جهت قائل شدن به جعل حکم مماثل در اصول و عدم جعل حکم مماثل در امارات باشد؛  
اگر کسی همانند «شیخ انصاری» هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل حکم مماثل شود، باید در هردو قائل به اجزاء شود؛  
و اگر کسی همانند «سید یزدی» هم در امارات و هم در اصول قائل به جعل حکم مماثل نشود، باید هم در هر دو قائل به عدم اجزاء شود؛

درحالی‌که:

---

۱- جعل حکم مماثل به این معناست که شارع دو جعل دارد: الف) جعل برای ذات شیء که واقعی اولی نام دارد و ب) جعل برای شیء به لحاظ مجهول بودن حکم آن که واقعی ثانوی یا ظاهری نام دارد.

با مراجعه با آراء علمایی همچون «شیخ انصاری» مشخص می‌شود که ایشان هم در امارات و هم در اصول قائل به عدم اجزاء شده‌اند؛ و با مراجعه به آراء علمایی همچون «سید یزدی» مشخص می‌شود که ایشان هم در امارات و هم در اصول قائل به اجزاء هستند.

## پاسخ

اجزاء یا عدم اجزاء تنها دایر مدار جعل حکم مماثل نیست، بلکه برای تعیین اجزاء یا عدم اجزاء باید به لسان دلیل نیز توجه نمود که در این زمینه بین امارات و اصول تفاوت وجود دارد:

لسان امارات کاشفیت از واقع است. به‌طور مثال خبر ثقه کاشف از واقع است و به همین دلیل پس از کشف خلاف مشخص می‌شود که مکلف طهارت واقعی را نداشته است؛ یعنی به طهارت مجعول شارع نرسیده است. به همین دلیل حتی اگر در امارات قائل به جعل حکم مماثل باشیم، از آنجایی که لسان امارات کاشفیت از واقع است و پس از کشف خلاف مشخص می‌شود که اماره کاشفیتی نداشته است، حکم به عدم اجزاء می‌شود؛

اما لسان اصول لسان جعل است. به‌طور مثال لسان «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»<sup>۱</sup> جعل طهارت است و به همین دلیل پس از کشف خلاف مشخص می‌شود که گرچه مکلف طهارت واقعی نداشته است، اما طهارت ظاهری را که مجعول شارع بوده، داشته است و در نتیجه حکم به اجزاء می‌شود.

## اشکال دوم

لسان همه‌ی اصول همانند هم نیست. به‌طور مثال لسان استصحاب لسان جعل نیست و در نتیجه در مورد استصحاب باید قائل به عدم اجزاء شد؛ درحالی که «مرحوم آخوند» در استصحاب نیز قائل به اجزاء هستند.<sup>۲</sup>

## پاسخ

۱. اگر کسی قائل به جعل حکم مماثل شود، ارتکاز عرفی او حکم به اجزاء است مگر اینکه مانعی وجود داشته باشد و مانع حکم به اجزاء شود. به همین دلیل:

با وجود این ارتکاز، در امارات حکم به اجزاء نمی‌شود؛ زیرا واقع‌نمایی امارات مانع از حکم به اجزاء است؛

اما در اصول حکم به اجزاء می‌شود؛ زیرا لسان اصول عملیه کشف از واقع نیست و در نتیجه مانعی برای حکم به اجزاء وجود ندارد.

۲. نه تنها لسان قاعده‌ی طهارت و حلیت، بلکه لسان تمامی اصول عملیه جعل است؛ به عبارت دیگر شارع دو جعل دارد: جعل برای ذات شیء؛

جعل برای شیء به جهت مجهول بودن حکمش که می‌تواند قاعده‌ی طهارت یا استصحاب باشد.

بنابراین مفاد استصحاب نیز جعل است و متیقن در ظرف شک مورد جعل قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر یقین در روایات استصحاب، مرآتی است و شارع در ظرف شک مشابه متیقن را جعل می‌کند.

## اشکال سوم

لسان اماره هم طبق طریقت و هم طبق سببیت لسان کاشفیت از واقع است و در صورتی که برای حکم به اجزاء لسان ادله مهم باشد، باید طبق هر دو مبنا حکم به عدم اجزاء شود؛ درحالی که طبق سببیت در امارات نیز حکم به اجزاء می‌شود.

## پاسخ

تفاوت بین سببیت و طریقت از این جهت است که:

الف) حکم به اجزاء در سببیت به این دلیل است که لازمه‌ی سببیت اجزاء است و به همین دلیل طبق این مبنا عقل حکم به اجزاء کرده و نیازی به بررسی لسان ادله نیست. توضیح اینکه:

اشاعره منکر جعل هستند و واقع را همان مودای اماره می‌دانند. لازمه‌ی این مبنا این است که اصلاً کشف خلاف معنا نداشته باشد و در نتیجه به حکم عقل طبق این مبنا باید قائل به اجزاء شد؛

۱- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۲۸۵.

۲- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۸۶. «و التحقيق أن ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه قوي».

معتزله نیز معتقدند هر ملاکی در واقع وجود دارد در مودای اماره نیز وجود دارد. لازمه‌ی این مبنا این است که با عمل به اماره ملاک و مصلحت تحصیل شود و در نتیجه به حکم عقل طبق این مبنا نیز باید قائل به اجزاء شد.

ب) اما حکم به عدم اجزاء در طریقت به این دلیل است که لازمه‌ی طریقت اجزاء نیست و برای روشن شدن اجزاء یا عدم اجزاء باید به لسان ادله مراجعه کرد که از آنجایی که لسان ادله در امارات و اصول با یکدیگر تفاوت دارند، در این زمینه باید قائل به تفصیل شد.

## اشکال چهارم

آخرین اشکالی که «مرحوم اصفهانی» مطرح می‌کند، اشکال نقضی «مرحوم نائینی» (ظاهر کردن لباس) بر این تفصیل است.

## پاسخ

از آنجایی که این مطالب بیان شدند، تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که به نظر «مرحوم اصفهانی» این مثال‌ها خارج از محل بحث اجزاء هستند؛ زیرا در اجزاء از اوامر بحث می‌شود و شاید بتوان در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی این مثال را بیان کرد.

**نکته:** گویا «مرحوم خویی» نیز ملتفت به این اشکال بوده‌اند و به همین جهت مثال‌هایی مانند موثقه‌ی عمار را ذکر کردند.

## جمع‌بندی

### در مورد تبیین کلام «مرحوم آخوند»

در این مورد معتقدیم ریشه‌ی حکومت و تفصیلی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده در مبنای جعل حکم مماثل نیست، بلکه در لغویت است. هر چند «مرحوم اصفهانی» مبنای جعل حکم مماثل را در تفصیل بین امارات و اصول را مطرح کردند و با توجه به لسان امارت به اشکالی که در این مورد بود پاسخ دادند؛ اما در کلام «مرحوم آخوند» علاوه بر تفصیل بین امارات و اصول، تفصیل بین اصول در احکام و بین اصول در متعلق و موضوع نیز مطرح شده که «مرحوم اصفهانی» به تبیین این مورد پرداختند.

اشکالی که به تبیین «مرحوم اصفهانی» وجود دارد این است که:

اگر ریشه تفصیلی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده جعل حکم مماثل و لحاظ لسان ادله بوده است، ایشان باید هم در اصول جاری در احکام و هم در اصول جاری در موضوعات قائل به اجزاء می‌شدند؛

در حالی که ایشان بین اصول جاری در احکام و اصول جاری موضوع و متعلق تفصیل قائل شده‌اند و به همین دلیل نمی‌توان با توجه به جعل حکم مماثل و لسان ادله کلام «مرحوم آخوند» را تبیین کرد.

در مقابل طبق تبیین «آقای شاهرودی» که کلام «مرحوم آخوند» را با توجه به لغویت تبیین می‌کردند هم تفصیل بین اصول جاری در احکام و اصول جاری در موضوع و متعلق تبیین می‌شود.

در نتیجه در این مورد کلام «آقای شاهرودی» مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

### در مورد تتمیم کلام «مرحوم آخوند»

در این مورد باید گفت گرچه «مرحوم اصفهانی» به تحقق حکومت در اصول جاری در موضوع و متعلق پرداختند و حتی به حکومت ظاهری و واقعی نیز اشاره کردند، اما دلیلی بر واقعی بودن حکومت در این اصول ارائه نکردند؛ یعنی حتی در صورت توجه به لسان دلیل تنها می‌توان حکومت را اثبات کرد، اما واقعی بودن این حکومت مطلبی است که در کلام «مرحوم اصفهانی» نیامده است.

به عبارت دیگر برای اثبات کلام «مرحوم آخوند» باید دو مطلب اثبات شود:

اثبات تحقق حکومت در اصول جاری در موضوع و متعلق؛

و اثبات واقعی بودن حکومت و توسعه‌ی در دایره شرطیت؛<sup>۱</sup>

در حالی که «مرحوم اصفهانی» به اثبات بخش دوم نپرداختند.

همچنین گرچه «مرحوم امام» که مدافع دیگر دیدگاه «مرحوم آخوند» است کلام «مرحوم نائینی» مبنی بر ظاهری بودن حکومت را رد کردند و این رد نیز مورد پذیرش قرار گرفت؛<sup>۲</sup> اما دلیلی برای اثبات واقعی بودن حکومت ارائه نکردند.

به عبارت دیگر گرچه اشکال به کلام «مرحوم نائینی» وارد است، اما تنها راه اثبات ظاهری بودن حکومت کلام «مرحوم نائینی» نیست و علاوه بر رد کلام ایشان باید بر واقعی بودن حکومت نیز دلیلی ارائه شود.

۱- یعنی توسعه در ظرف فعلیت باشد نه در ظرف تعذیر و تنجیز.

۲- زیرا مدعای «مرحوم آخوند» حکومت اصول بر طهارت و نجاست نیست، بلکه حکومت اصول بر ادله‌ی شرطیت و مانعیت است.

در نتیجه در این مورد کلام «مرحوم حائری» مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

## در مورد لسان اصول عملیه

لسان اصول عملیه لسان جعل نیست. «مرحوم اصفهانی» به این دلیل لسان استصحاب را لسان جعل دانستند که معتقدند یقین در استصحاب مرآت به متیقن است و شارع مشابه احکامی را که در مکلف در ظرف یقین داشته، در ظرف شک در بقا نیز جعل کرده است. این کلام مورد پذیرش نبوده و دو نقد بر آن وارد است.

۱. گرچه این مطلب معقول است و ممکن است شارع احکام ظرف یقین را در ظرف شک نیز جعل کند؛ اما از روایات استصحاب چنین مطلبی برداشت نمی‌شود. آنچه از روایات استصحاب برداشت می‌شود این است که مکلف در ظرف شک باید همان‌گونه عمل کند که در ظرف یقین عمل می‌کرده است.

به تعبیر دیگر یقین در روایات استصحاب یقین استقلالی و به لحاظ جری عملی است؛ به این معنا که مکلف باید عملی را که در ظرف یقین داشته است، در ظرف شک نیز ادامه دهد.

در نتیجه با توجه به روایات استصحاب مرآتی بودن یقین برداشت نمی‌شود تا از این طریق بتوان جعل را نتیجه گرفت.

۲. اگر مرآتی بودن یقین مورد پذیرش قرار بگیرد نیز نمی‌توان جعل برای شیء مجهول را نتیجه گرفت، بلکه طبق این لحاظ معنای روایات این‌گونه خواهد بود که متیقن هر حکمی در زمان یقین داشت، در زمان شک نیز همان حکم را دارد. به‌طور مثال از روایت «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»<sup>۱</sup>:

این‌گونه فهمیده می‌شود که یقین به صورت استقلالی و به لحاظ جری عملی مورد لحاظ قرار گرفته و معنای روایت این است که مکلف در صورت شک، باید همان‌گونه عمل کند که در زمان یقین عمل می‌کرده است؛

و اگر هم مرآتی لحاظ شدن یقین مورد پذیرش قرار بگیرد، جعل را نتیجه نمی‌دهد.

نتیجه در استصحاب، بلکه در اصل طهارت و حلیت نیز نمی‌توان جعل را پذیرفت؛ زیرا گرچه ظهور اولیه در این دو اصل جعل طهارت و حلیت است، اما نمی‌توان به این ظهور ملتزم شد.

توضیح اینکه شارع این روایات را در مواردی مانند لباسی که از حیوان حرام گوشت است در نماز اجرا کرده است و از آنجایی که حتی «مرحوم اصفهانی» نیز می‌پذیرند که در چنین مواردی مانع، مانع واقعی است و صرف جهل مصحح عمل نیست:

یا باید تطبیق شارع را اشتباه بدانیم که این فرض قابل پذیرش نیست،

یا باید از ظهور بدوی روایات طهارت و حلیت دست کشید و گفت یا روایات ناظر به اقتضایی بودن طهارت و حلیت نیستند یا اعم از اقتضایی و لا اقتضایی هستند.

در نتیجه در این مورد کلام «مرحوم آقا ضیاء» مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

## مواردی که باید در مورد آنها اتخاذ مبنا صورت گیرد.

### ۱. رابطه بین ادله احکام ظاهری و ادله شرطیت، جزئیت و مانعیت

دیدگاه برگزیده در این مورد این است که ادله احکام ظاهری:

در اصول عملیه به جهت لزوم لغویت بر ادله شرطیت، جزئیت و مانعیت حکومت دارد؛

اما در امارات به جهت عدم لزوم لغویت، حکومت برقرار نیست.<sup>۲</sup>

### ۲. رابطه بین ادله احکام ظاهری با احکام شرعی ظاهری (نه شرطیت، جزئیت و مانعیت)

در این مورد هیچ یک از علما قائل به حکومت یا ورود نشده‌اند؛ زیرا قول به حکومت مستلزم تصویب است.

### ۳. ظاهری یا واقعی بودن حکومت

در هر بخشی که حکومت مورد پذیرش قرار بگیرد، باید ظاهری یا واقعی بودن آن نیز مشخص گردد.

دیدگاه برگزیده در این مورد این است که تنها نسبت به اصول عملیه حکومت وجود دارد و این حکومت، ظاهری است.

۱- الخصال، ج ۲، ص: ۶۱۹.

۲- «مرحوم بروجرودی» این رابطه را نسبت به امارات نیز حکومت می‌دانند، «مرحوم نائینی» این رابطه را حتی در اصول نیز حکومت نمی‌دانند و «شهید صدر» این رابطه را در اصول، ورود می‌دانند.

## ۴. دلیل حکومت

گفته شد که سه دلیل برای قول به حکومت بیان شده است: قائل شدن به جعل حکم مماثل<sup>۱</sup>؛ لسان ادله<sup>۲</sup> و لغویت<sup>۳</sup>. دیدگاه برگزیده در این مورد این است که ریشه‌ی قول به حکومت در لغویت است.

## ۵. تعیین اثباتی یا ثبوتی بودن ظاهری بودن حکومت در صورت پذیرش ظاهری دانستن آن

دیدگاه برگزیده در این مورد دیدگاه «مرحوم حائری» است که ظاهری بودن را ثبوتی می‌داند و معتقدند بر اساس مبانی جمع حکم ظاهری و واقعی، واقعی بودن حکومت معقول نیست.

«مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم نائینی» نیز ظاهری بودن حکومت را اثباتی می‌دانند با این تفاوت که:

«مرحوم آقا ضیاء» اثباتی بودن را با توجه به لسان ادله ثابت می‌کنند که این کلام مورد پذیرش قرار گرفت؛ یعنی معتقدیم حتی در صورتی که ثبوت امکان واقعی بودن حکومت وجود داشته باشد، با توجه به لسان ادله نمی‌توان این مطلب را اثبات کرد؛ اما «مرحوم نائینی» اثباتی بودن را به جهت تأخر موضوع ثابت می‌کنند که این کلام مورد پذیرش قرار نگرفت.

## ۶. حکم مکلف در صورت شک در ظاهری یا واقعی بودن حکومت

در صورتی که حکومت را ظاهری بدانیم قائل به عدم اجزاء خواهیم شد و در صورتی که حکومت را واقعی بدانیم حکم به اجزاء خواهیم کرد. سؤالی که در اینجا باید به آن پرداخت این است که در صورت شک در ظاهری یا واقعی بودن حکومت مکلف باید چگونه عمل کند. در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری گفته شد که در صورت شک، برائت جاری می‌شود اما در این بحث معتقدیم مکلف باید احتیاط کند؛ زیرا:

در بحث قبل شک در اصل تکلیف است و به همین دلیل برائت جاری می‌شود؛ اما در این بحث شک در سقوط تکلیف است که اشتغال جاری شده و مکلف باید احتیاط کند.

## ۷. تعیین لسان ادله‌ی امارات و لسان ادله‌ی اصول

تعیین این مطلب باعث تغییر در دیدگاه برگزیده نمی‌شود؛ زیرا گفته شد که ظاهری بودن حکومت را ثبوتی می‌دانیم و به همین جهت معتقدیم قبل از بررسی لسان ادله حکم به اجزاء می‌شود.

در این مورد دیدگاه «مرحوم آقا ضیاء» مورد پذیرش است؛ یعنی:

لسان امارات کاشفیت از واقع است؛

و در اصول:

لسان استصحاب نظر استقلالی به یقین به لحاظ جری عملی است؛

و لسان اصول عملیه‌ای مانند برائت که رفعی هستند («رُفِعَ... وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۴</sup>) لسان حکومت ظاهری است؛

و لسان اصول عملیه‌ای مانند قاعده‌ی طهارت و حلیت که صغری را اثبات می‌کنند، بدوا لسان جعل به نظر می‌رسد، اما با توجه به تطبیق این قاعده‌ها در مواردی که شرط، واقعی بوده است از این ظهور دست کشیده می‌شود و در نتیجه باید گفت این موارد نیز صرفاً معذوریت در مقام عمل را می‌رسانند.

## ۸. جمع حکم ظاهری و واقعی

همان‌گونه که گفته شد:

«مرحوم بروجردی» معتقدند حکم واقعی در مرحله‌ی انشاء باقی می‌ماند و به این وسیله حکم به اجزاء می‌کنند؛

و «مرحوم حائری» معتقدند حکم واقعی به فعلیت می‌رسد و علم و جهل تنها در مرحله‌ی تنجیز تأثیر دارد و به این وسیله حکم به عدم اجزاء می‌کنند.

۱- همانند «مرحوم بروجردی».

۲- همانند «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم امام».

۳- دیدگاه «آقای شاهرودی».

۴- التوحید (للصدوق)، ص: ۳۵۳.

در نتیجه مبنایی که در جمع حکم ظاهری و واقعی اتخاذ می‌شود در حکم به اجزاء یا عدم اجزاء تأثیر دارد، اما به جهت اینکه مباحث این مسئله طرح نشده است، دیدگاه مورد قبول را پس از طرح این مباحث بیان خواهیم کرد.

## ۹. لوازم فقهی اجزاء یا عدم اجزاء

هم در صورت قول به اجزاء و هم در صورت قول به عدم اجزاء مثال‌های نقضی وجود دارند که باید به آنها پاسخ داده شود. الف) مثال‌های نقض در صورت در صورت قول به اجزاء:

۱. وضو با آب مشکوک الطهاره و کشف خلاف پس از نماز.
۲. غسل با آب مشکوک الطهاره و کشف خلاف پس از نماز.
۳. طاهر کردن لباس با آب مشکوک الطهاره و کشف خلاف.
۴. فروختن مال با استصحاب ملکیت و مشخص شدن این مطلب که آن شیء در زمان بیع ملک فروشنده نبوده است.
۵. ملاقات شیء الف با شیء ب که شیء ب مستصحب الطهاره باشد و کشف خلاف.

در مورد این مثال‌های نقض معتقدیم:

مثال طاهر کردن لباس اگر به جهت کشف خلاف پس از خواندن نماز نباشد و تنها کشف خلاف نسبت به طهارت لباس مدنظر باشد، مثال فروختن مال با استصحاب ملکیت؛

و همچنین مثال ملاقات شیء با شیء مستصحب الطهاره اگر به جهت کشف خلاف پس از نماز نباشد، از بحث اوامر خارج هستند؛ زیرا بحث اجزاء در اوامر است و در این مثال‌ها بحث امر مطرح نیست. آنچه در این مثال‌ها مطرح می‌شود، موضوع حکم است؛ یعنی اگر مکلف مالک باشد، انتقال ملکیت صورت گرفته و معامله صحیح خواهد بود (ملکیت موضوع حکم به صحت بیع است، اما متعلق تکلیف نیست) و همچنین اگر شیء ب که شیء الف با آن ملاقات کرده طاهر باشد، شیء الف نیز طاهر خواهد بود؛ بنابراین این مثال‌ها موضوع حکم هستند ولی متعلق تکلیف نیستند؛ درحالی‌که بحث در مورد متعلق تکلیف است. در مورد دو مثال دیگر نیز معتقدیم این مثال‌ها تخصیص قاعده به شمار می‌روند.

ب) مثال‌های نقض در صورت قول به عدم اجزاء:

۱. مثالی که با توجه به روایت «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ إِذَا دَخَلَ عَلَى الْخَلَاءِ يَرْشُ الْمَاءَ عَلَى رِجْلَيْهِ، فَقَالَ: مَا أَبَالِي أَبُولُ أَصَابَنِي أَمْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ»<sup>۱</sup> بیان شد. در این مورد به نتیجه نرسیده‌ایم، اما نمی‌توان به سبب یک مورد از قاعده دست کشید، بلکه این روایت قاعده را تخصیص می‌زند و نتیجه‌ی تخصیص این خواهد بود که در مورد طهارت از خبث، احتیاط مطلوبیت نداشته است.
۲. حدیث رفع: در این مورد گفته شد که حکومت، حکومت ظاهری است.
۳. اخبار فراغ و تجاوز: در این مورد گفته شد که این اخبار امتنانی بوده و مربوط به مقام امتثال هستند.
۴. خبر واحد.

۵. لا تعاد: در این مورد گفته شد که حکم به عدم اعاده کاشف از این نیست که واقع توسعه پیدا کرده است، بلکه اعم از آن است؛ زیرا حکم به عدم اعاده می‌تواند به جهت تفضل باشد.

## ۱۰. موثقی عمار ساباطی<sup>۲</sup>

فقهایی مانند «علامه مجلسی» و «شیخ بهایی» معتقدند صدر و ذیل این روایت متعارض هستند؛ زیرا در صدر این روایت منسلخ بودن مطرح شده و در ذیل روایت تفصیل بیان شده است. به همین جهت این روایت مجمل بوده و نمی‌توان به آن عمل کرد. این کلام مورد پذیرش نیست؛ زیرا با توجه به واژه‌ی «مراراً» مشخص می‌شود که شخص مدتی از این آب وضو می‌گرفته است و به همین دلیل ذیل روایت تفصیل بیان شده است. عده‌ای دیگر نیز معتقدند مواردی که در این روایت بیان شده‌اند (وضو، غسل و طهارت لباس) علی‌القاعده هستند و به همین دلیل قول به اجزاء مطلقاً قابل پذیرش نیست. برخی دیگر نیز این موارد را تخصیص قاعده می‌دانند.

۱- در وسائل الشیعه تنها فراز انتهایی روایت یعنی «قَالَ: مَا أَبَالِي أَبُولُ أَصَابَنِي أَمْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ» وارد شده است: وسائل الشیعه، ج ۳، ص: ۴۶۷.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۰.

## (و) موضع سوم بحث اجزاء: اجزاء اتیان مأمور به ظاهری نسبت به مأمور به واقعی طبق مبنای سببیت

### مقدمه: معنای طریقت و سببیت

طریقت محضه یا طریقت صرف این است که اگر مکلف با عمل به اماره به حکم واقعی برسد، مصلحت فعل را کسب می‌کند و در صورتی که به حکم واقعی نرسد، هیچ مصلحتی را کسب نمی‌کند و تنها معذور خواهد بود.

در مقابل قائلین به طریقت عده‌ای قائل به این مطلب شده‌اند که اگر مکلف با عمل به اماره به حکم واقعی نرسد نیز مصلحتی را به دست خواهد آورد. این عده در اینکه این مصلحت چیست با هم اختلاف دارند که این اختلاف سبب تشکیل مسلک‌های متفاوتی در سببیت شده است که در بیان کلام «شهید صدر» به طرح این مسالک خواهیم پرداخت.

### کلام «مرحوم آخوند»

کلام ایشان را در دو بخش مطرح خواهیم کرد: در فرض سببیت و در صورت شک بین طریقت و سببیت.

### فرض اول: فرض سببیت

آنچه در مورد بحث اجزاء اوامر اضطراری و اختیاری گفته شد در مورد سببیت نیز صادق است؛ یعنی در صورت قول به سببیت نیز باید حالات مختلف اماره را بررسی کرد. در آن بحث گفته شد که امر اضطراری به لحاظ مقام ثبوت چهار حالت دارد:

۱. مأمور به اضطراری در ظرف اضطرار واجد تمامی ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد. اصطلاحاً این قسم **تسویه‌ی در ملاک** نام دارد. مثالی که در کلام بسیاری از علما برای این قسم بیان شده، تقیه‌ی مداراتی است. توضیح اینکه از روایاتی مانند «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»<sup>۱</sup> این مطلب برداشت می‌شود که مکلف هر مصلحتی را از نماز جماعت اختیاری به دست می‌آورد، در ظرف اضطرار و تقیه از نماز جماعتی که به جهت تقیه‌ی مداراتی با عامه خوانده شده است کسب می‌کند.

۲. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد و باقی ملاک قابل کسب نیست.<sup>۲</sup> این قسم اصطلاحاً **تسویه در فراغ** نام دارد. به نظر مشهور تیمم بدل از غسل از این قسم است؛ یعنی اگر مکلف به جای غسل جنابت تیمم بدل از غسل انجام دهد، تمام ملاک را کسب نمی‌کند، بلکه بخشی از آن را به دست می‌آورد و باقی ملاک نیز قابل کسب نیست.

۳. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت ملزمه بوده و واجب الاستیفاء است.

۴. مأمور به اضطراری در ظرف اضطراری واجد بعضی از ملاکی است که مأمور به اختیاری دارد، باقی ملاک نیز قابل کسب هست و مصلحتی که قابل کسب است، در حد مصلحت غیر ملزمه بوده و مستحب الاستیفاء است.

در این بحث نیز:

۱. اگر سببیت و عمل به اماره باعث تسویه‌ی در ملاک شود، عمل مجزی خواهد بود. اشکالی که در بحث اجزاء مأمور به اضطراری در این مورد وارد می‌شد این بود که اگر عمل به مأمور به اضطراری باعث تسویه‌ی در ملاک می‌شود چرا شارع واقع را واجب تعیینی قرار داده و آن را تخییری قرار نداده است. پاسخ اشکال نیز این بود که مأمور به اختیاری در تمام حالات باعث حصول ملاک می‌شود و مأمور به اضطراری تنها در ظرف اضطرار باعث حصول ملاک می‌شود؛ یعنی مأمور به اضطراری در طول مأمور به اختیاری است؛ درحالی‌که واجب در صورتی تخییری می‌شود که دو مأمور به در عرض یکدیگر باعث حصول ملاک شوند. این اشکال و جواب طبق در بحث اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی طبق سببیت نیز تکرار می‌شود.

۲. اگر سببیت و عمل به اماره باعث تسویه‌ی در ملاک نشود، اما باقی ملاک قابل تحصیل نباشد، عمل مجزی خواهد بود؛ زیرا انجام دوباره عمل لغو خواهد بود. اشکالی که در بحث اجزاء مأمور به اضطراری در این مورد وارد می‌شد این بود که در این فرض نیز همانند فرض قبل که تسویه‌ی در ملاک بود حکم به اجزاء می‌شود و در نتیجه تفکیک این دو از یکدیگر صحیح نیست. پاسخ نیز این بود که

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۸۰.

۲- بر اساس قاعده‌ی حسن و قبح عقلی اوامر مولا تابع ملاک هستند. به همین جهت تمامی اوامر (واقعی، ظاهری، اختیاری و...) به جهت وجود حسن هستند و تنها تفاوت بین حالت اول و دیگر حالات امر اضطراری در این است که قسم اول واجد تمامی ملاک است و باقی اقسام واجد بعضی از ملاک.



در فرض تسویه‌ی در ملاک هم القاء در اضطرار و هم بدار جایز خواهند بود؛ درحالی‌که در فرض تسویه‌ی در فراغ القاء در اضطرار جایز نیست.

۳. اگر سببیت و عمل به اماره باعث تسویه‌ی در ملاک و تسویه‌ی در فراغ نشود و باقی ملاک قابل کسب بوده و در حد مصلحت ملزمه باشد، حکم به عدم اجزاء و اعاده و قضا می‌شود.

۴. اگر سببیت و عمل به اماره باعث تسویه‌ی در ملاک و تسویه‌ی در فراغ نشود و باقی ملاک قابل کسب بوده ولی در حد مصلحت ملزمه نباشد، اعاده و قضا مستحب خواهد بود.

## نقد اول

«مرحوم آخوند» باید بین انواع سببیت قائل به تفصیل شوند؛ زیرا همان‌گونه که در کلام «شهید صدر» نیز خواهد آمد، سببیت ۷ قسم دارد که این چهار حالت تنها در مورد برخی از اقسام آن قابل تصور است. به‌طور مثال:

**(الف)** طبق نظر قدمای اشاعره حکم واقعی انشاء نشده و شارع مؤدای اماره را جعل می‌کند و به همین دلیل با عمل به اماره ملاک حاصل می‌شود و کشف خلاف معنا ندارد.

**(ب)** طبق نظر معتزله گرچه انشا شدن حکم واقعی مورد پذیرش است؛ اما: اگر اماره به واقع برسد، همان واقع به فعلیت می‌رسد و دارای ملاک خواهد بود؛ و اگر اماره به واقع نرسد، مؤدای اماره به فعلیت می‌رسد و تمامی ملاکی که در واقع بود با عمل به مؤدای اماره تحصیل می‌شود؛

و به همین دلیل با عمل به اماره ملاک حاصل می‌شود و کشف خلاف معنا ندارد. درنتیجه طبق این مبنا نیز فرض حالات چهارگانه صحیح نیست. البته در این فرض نسبت به حکم انشایی کشف خلاف معنا ندارد، اما به دلیل اینکه تمامی ملاک به دست آمده، عمل مجزی خواهد بود.

**(ج)** طبق مصلحت سلوکیه که نه تمام مصلحت، بلکه مابه‌التفاوت مصلحت جبران می‌شود این چهار حالت متصور است؛ یعنی:

۱. اگر مکلف به اماره عمل کند و تا آخر عمر نیز برای او کشف خلاف صورت نگیرد، تمامی ملاک را کسب می‌کند و به همین جهت در این فرض حکم به اجزاء می‌شود.

۲. اگر مکلف به اماره عمل کند و کشف خلاف نیز صورت بگیرد، ولی باقی ملاک قابل استیفا نباشد (موضوع عمل از بین رفته باشد و عمل قابل اعاده و قضا نباشد)، حکم به اجزاء می‌شود و اعاده و قضا لازم نخواهد بود.

۳. اگر مکلف به اماره عمل کند و داخل وقت برای او کشف خلاف صورت بگیرد، تنها فضیلت اول وقت جبران می‌شود و چون فضیلت اصل عمل باقی است، حکم به عدم اجزاء شده و اعاده واجب خواهد بود.

۴. اگر مکلف به اماره عمل کند و خارج وقت برای او کشف خلاف صورت بگیرد، اما مصلحت باقی مانده در حد مصلحت غیر ملزمه باشد، قضا مستحب خواهد بود.

درنتیجه دست‌کم باید سببیت اشعری و معتزلی را از سببیت‌هایی که در شیعه مطرح می‌شوند (مصلحت سلوکیه، جعل و مجعول، تراحم حفظی) و... جدا کرد.

## نقد دوم

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» در بحث طریقیت بین احکام و بین موضوع و متعلق قائل به تفصیل شدند، در بحث سببیت نیز باید این تفصیل را مطرح کنند؛ زیرا سببیتی که در کلام اشاعره، معتزله و حتی مصلحت سلوکیه بیان شده تنها نسبت به احکام مطرح است نه نسبت به موضوعات.

## دفاع از «مرحوم آخوند»

در مورد نقد اول می‌توان گفت حکم به اجزاء طبق سببیت اشعری و معتزلی واضح است و تنها در مورد مصلحت سلوکیه بحث راه دارد و «مرحوم آخوند» نیز با توجه به محل بحث این حالات را مطرح کرده‌اند.

در مورد نقد دوم نیز می‌توان گفت عبارت «و أما ما یجری فی اثبات اصل التکلیف»<sup>۱</sup>:

در مقابل «ثم إن هذا كله»<sup>۱</sup> نیست؛ که اگر در مقابل این عبارت باشد، اشکال عدم تفصیل بین احکام و بین موضوع و متعلق وارد خواهد بود؛

بلکه در مقابل «و التحقيق أن ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه»<sup>۲</sup> قرار دارد که اگر در مقابل این عبارت باشد، نتیجه این خواهد بود که کلام «مرحوم آخوند» از عبارت «و التحقيق أن ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه» تا ابتدای عبارت «و أما ما يجرى في اثبات اصل التكليف» در مورد موضوع و متعلق است و پس از این عبارت بحث احکام مطرح می‌شود.

### فرض دوم: در صورت شک بین طریقت و سببیت

عبارت «مرحوم آخوند» در این مورد این است: «و أما إذا شك فيها و لم يحرز أنها على أي الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت»<sup>۳</sup>. در اینکه مراد «مرحوم آخوند» از «اصالت عدم اتيان» چیست دو دیدگاه بین شارحین کفایه وجود دارد: برخی اصالت را به معنای استصحاب دانسته‌اند و عبارت را این‌گونه معنا کرده‌اند: «کسی که بین طریقت و سببیت شک دارد، شک می‌کند که طریقت صحیح است و در نتیجه مسقط تکلیف آورده نشده یا سببیت صحیح است و در نتیجه مسقط تکلیف آورده شده است. این شخص عدم اتيان مسقط تکلیف را استصحاب می‌کند که نتیجه‌ی آن عدم اجزاء خواهد بود»؛ و برخی دیگر اصالت را به معنای اشتغال دانسته‌اند و عبارت را این‌گونه معنا کرده‌اند: «کسی که بین طریقت و سببیت شک دارد، شک می‌کند که طریقت صحیح است و در نتیجه عمل مجزی نیست یا سببیت صحیح است و در نتیجه عمل مجزی است. از آنجایی که مکلف اشتغال یقینی داشته و اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌خواهد، برای یقین به فراغ باید عمل را اعاده یا قضا کرد».

### نقد و بررسی

در مورد ظهور روایت معتقدیم گرچه ظهور بدوی عبارت این است که اصل به معنای استصحاب باشد، اما منظور «مرحوم آخوند» از اصل، اشتغال است؛ زیرا در ادامه‌ی این عبارت این‌گونه آمده است: «قد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي»<sup>۴</sup> و این عبارت قرینه‌ای است بر اینکه منظور از اصل، اشتغال بوده است.

در مورد مطلب بیان شده نیز معتقدیم در صورت شک در طریقت و سببیت نیاز به اجرای اصل عملی نیست؛ زیرا خطاب و اماره‌ای که ناظر به اثبات مأمور به واقعی است دارای اطلاق است و اگر مکلف در طریقی یا سببی بودن این اماره شک کند، اطلاق مأمور به واقعی عدم اجزاء را ثابت می‌کند و به همین دلیل نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

«مرحوم آخوند» در بحث اجزای مأمور به اضطراری از اختیاری نیز این مطلب را بیان کردند که:

اگر مأمور به اضطراری مطلق باشد، حکم به اجزاء می‌شود؛

اگر مأمور به اختیاری مطلق باشد، حکم به عدم اجزاء می‌شود؛

و اگر هیچ‌یک از این دو مطلق نباشند، به اصل عملی (برائت) رجوع می‌شود.

به همین دلیل در این بحث نیز باید گفت:

در صورتی که مأمور به واقعی مطلق باشد، حکم به عدم اجزاء می‌شود؛

و در صورتی که مأمور به واقعی مطلق نباشد، باید به اصل عملی رجوع کرد.

نکته: در بحث اجزاء مأمور به اضطراری از واقعی گفته شد که پذیرش صورت سوم و چهارم مشروط به پذیرش امکان دوران و تخییر بین اقل (انجام مأمور به اختیاری) و اکثر (انجام مأمور به اضطراری در حالت اضطرار و سپس انجام مأمور به اختیاری پس از برطرف شدن اضطرار) است.

۱- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۸۷.

۲- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۸۶.

۳- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۸۷.

۴- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۸۷.

اگر «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» این دوران را ممکن می‌دانند و در این زمینه با ایشان موافقیم، اما «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» تخییر بین اقل و اکثر را معقول نمی‌دانند و به همین جهت این دو صورت را به نحو دیگری تصویر می‌کنند.<sup>۱</sup>

## کلام «شهید صدر»<sup>۲</sup>: بیان انواع سببیت<sup>۳</sup>

همان‌گونه که در مقدمه گفته شد سببیت دارای ۷ قسم است. از آنجایی که «شهید صدر» تمامی این اقسام را بیان می‌کنند پرداختن به کلام ایشان مهم است. این اقسام عبارت‌اند از:

۱. سببیت اشاعره.

۲. سببیت معتزله.

۳ و ۴. مصلحت سلوکیه که دارای دو تفسیر است: تفسیر «مرحوم آشتیانی» در «بحر الفوائد» و تفسیر «مرحوم نائینی».

۵. جعل و مجعول: یعنی مکلف مصلحت در جعل را به دست می‌آورد، اما مصلحت مجعول از او فوت می‌شود.

۶. تراحم حفظی «شهید صدر».

۷. مصلحت در مؤدا فی الجملة: یعنی اگر مکلف با عمل به اماره به حکم واقعی نرسد، مصلحت بالجمله‌ی واقع را درک نمی‌کند اما مصلحت فی‌الجملة را به دست می‌آورد. این مطلب در کلام «مرحوم اصفهانی» آمده است.

تمامی این اقسام در مقابل طریقت محضه قرار دارند. البته «شهید صدر» دیدگاه خود را طریقت صرف می‌داند و همچنین کسانی که قائل به جعل و مجعول هستند، این دیدگاه را طریقت صرفه می‌دانند، اما در واقع هیچ‌یک از این موارد طریقت محض نیستند؛ زیرا طبق طریقت محض مکلف در صورت عمل به اماره مخالف واقع هیچ مصلحتی را به دست نمی‌آورد؛ درحالی که طبق این مسالک مکلف به مصلحت دست پیدا می‌کند.

## ۱. سببیت اشعری

«شهید صدر» و همچنین مشهور سببیت اشعری را این‌گونه تبیین می‌کنند که شارع در لوح محفوظ حکمی ندارد و تنها حکم الله همان حکمی است که توسط دلیل به مکلف می‌رسد. به تعبیر دیگر حکم بر اساس مؤدای اماره یا اصل محقق می‌شود. البته «شهید صدر» صحت انتساب این دیدگاه به اشاعره را قطعی نمی‌دانند.

با بررسی‌ای که در کتب اشاعره انجام شده مشخص می‌شود که دیدگاه ایشان اندکی با آنچه به آنها نسبت داده شده تفاوت دارد.

در «مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین»<sup>۴</sup> اثر «ابوالحسن اشعری» در مورد خصوص رأی مجتهد و نه در مورد تمامی امارات (ذیل بحث صحابه) این‌گونه آمده است: حکم شارع همان نتیجه‌ای است که مجتهد به آن دست یافته است و به همین دلیل هم صحابه‌ای که به یک حکم دست می‌یابند و هم صحابه‌ای که به حکم مخالف آن می‌رسند، به واقع رسیده‌اند. به نظر می‌رسد بیشتر عباراتی که در کتب شیعه از اشاعره نقل شده از «ابوالحسن اشعری» و به‌طور خاص از همین کتاب او گرفته شده است، ولی کلام او در مورد رأی مجتهد به تمامی امارات تعمیم داده شده است.

عبارتی که در این کتاب آمده مختصر است، اما «غزالی» در کتاب «المستصفی من علم الاصول»<sup>۵</sup> این مطلب را با تفصیل بیشتری بیان کرده و تفاوت او با «ابوالحسن اشعری» در این است که بین نص و غیر نص قائل به تفصیل شده و در موارد منصوص قائل به تخطئه می‌شود؛ بنابراین در نقل دیدگاه اشاعره باید دیدگاه متأخرین ایشان را نیز مدنظر قرار داد.

۱- برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد نقد به فرض اول و همچنین نقد به فرض دوم مراجعه کنید به: دروس فی مسائل علم الاصول، ج ۱، ص: ۴۱.

۲- بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص: ۱۶۲.

۳- برخلاف رویه‌ی سابق که مدارس خمسه به صورت کامل مطرح می‌شدند، در این بحث پس از کلام «مرحوم آخوند» تنها کلام «شهید صدر» را نقل می‌کنیم؛ زیرا تنها بخشی از بحث سببیت دارای ثمره عملی است.

۴- جلد ۱ صفحه ۳۲۸.

۵- جلد ۱. این بحث از صفحه ۳۴۷، «الحکم الاول فی تأییم المخطی فی الاجتهاد» شروع می‌شود: سایت کتابخانه مدرسه فقاها:

گرچه این گونه معروف شده که تمامی عامه دیدگاه تصویب را قبول دارند، اما «غزالی» از افرادی نام می‌برد که قائل به تخطئه بوده‌اند و ملاک را بین عالم و جاهل یکسان می‌دانسته‌اند. همچنین وی معتقد است عبارات «شافعی»، «ابوحنیفه» و «ابوالحسن اشعری» یکسان نیست، برخی از آنها با تخطئه سازگار است و برخی دیگر تصویب را می‌رساند، اما بررسی کلام «ابوالحسن اشعری» نشان می‌دهد که عباراتی که تخطئه را می‌رسانند مربوط به موضوعات‌اند و عباراتی که دال بر تصویب هستند مربوط به احکام‌اند.

«غزالی» پس از نقل این دیدگاه‌ها، دیدگاه تخطئه را رد می‌کند و دلیل او بر این مطلب این است که اجماع بر این است که نباید آراء صحابه‌ی کبار را انکار کرد و آنها را متهم به خطا نمود؛ بنابراین اگر صحابه‌ی کبار بر مطلبی اجماع داشتند، باید حکم به صحت آن مطلب داد. وی سپس این اشکال را نقل می‌کند که «گاهی از اوقات خلیفه دوم اشتباه در اجتهاد را پذیرفته است. به‌طور مثال خلیفه‌ی دوم در مورد برخورد خالد بن ولید با مالک بن نویره این گونه گفته است: اجتهد و اخطا». وی در پاسخ این اشکال می‌گوید خطا مربوط به جایی است که نصی در مورد آن وارد شده است و چون «خالد بن ولید» در اینجا مخالف نص رفتار کرده دچار اشتباه شده است، اما اگر در موردی نصی وجود نداشته باشد، حکم الله همان حکمی خواهد بود که صحابه و مجتهدین از دلایل به دست بیاورند و اجماع وجود دارد که در صورت عدم ورود نص، نمی‌توان صحابه را متهم به خطا کرد.

به تعبیر دیگر شارع می‌دانسته که صحابه به چه نتیجه‌ای می‌رسند و اگر این حکم را صحیح نمی‌دانست، نصی را در مورد آن بیان می‌کرد. در نتیجه عدم ورود نص به این معناست که شارع نیز همان حکمی را طلب کرده است که صحابه به آن دست یافته‌اند. «غزالی» برای تصویب به جای حکم از مثال استقبال قبله که موضوع است استفاده می‌کند. طبق گفته‌ی وی اگر استقبال قبله قطعی نباشد، مکلف به هر سمتی نماز بخواند همان سمت برای او قبله محسوب می‌شود. با توجه به این مطلب مشخص می‌شود که دست کم برخی از اشاعره همانند «غزالی» تصویب را به موضوعات نیز تعمیم می‌دهند و از این جهت با «ابوالحسن اشعری» تفاوت دارند. بنابراین در عامه نیز افرادی وجود دارند که دیدگاه تخطئه را قبول دارند، اما همان گونه که «غزالی» نیز بیان کرده است، این دیدگاه با مبانی عامه سازگار نیست؛ زیرا در صورت پذیرش دیدگاه تخطئه، پذیرفتن عدالت تمامی صحابه ممکن نخواهد بود. توضیح اینکه:

طبق دیدگاه تخطئه تقابل بین صحابه که اوج آن در جنگ جمل رخ داد قابل توجیه نیست و به همین دلیل پذیرفتن عدالت تمامی صحابه ممکن نخواهد بود و در نتیجه نمی‌توان گفت که صحابه را نباید متهم به خطا کرد؛ و اگر امکان خطا در صحابه پذیرفته شود، مشروعیت خلفا خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا دلیل عامه بر مشروعیت خلفا، آراء صحابه بر این مطلب است.

با توجه به مطالبی که بیان شد روشن می‌شود که:

۱. نظر اشاعره متقدم و متأخر:

نسبت به مواردی که نصی از شارع در مورد آن وارد نشده اشتراک نظر دارند؛ یعنی به نظر ایشان در این موارد شارع حکم معینی صرف نظر از مؤدای اماره یا اصل جعل نکرده و هر چه که مؤدای اماره یا اصل باشد، همان حکم شارع است؛ و نسبت به مواردی که نصی از شارع در مورد آن وارد شده اختلاف نظر دارند؛ اشاعره متقدم معتقدند در این موارد نیز شارع حکم معینی صرف نظر از مؤدای اماره یا اصل ندارد؛ یعنی بین این گونه موارد و مواردی که نصی ندارند تفاوتی نمی‌گذارند؛ اما اشاعره متأخر معتقدند در این موارد شارع حکم معینی را جعل کرده است و در نتیجه تخطئه نسبت به این موارد را می‌پذیرند.

۲. «ابوالحسن اشعری» در موضوعات قائل به تصویب نبوده و این دیدگاه را تنها در احکام می‌پذیرد، اما در کلام «غزالی» چنین تفصیلی مشاهده نشده است.

نتیجه پذیرفتن چنین مسلکی در امارات هم تصویب است و هم اجزاء و اساساً طبق این دیدگاه اصلاً کشف خلاف معنایی ندارد؛ زیرا دست کم در مواردی که نصی نسبت به آنها وجود ندارد، حکم الله همان مؤدای اماره یا اصل است و مکلف توسط اماره به حکم واقعی رسیده است. همچنین اگر نظر مجتهد عوض شود، به نظر اشاعره تغییر موضوع رخ داده و در این صورت نیز کشف خلاف معنا ندارد.

## نقد

کلام اشاعره علاوه بر اشتباه بودن نامعقول نیز هست؛ زیرا پیش فرض اجتهاد پذیرش این مطلب است که حکمی واقعی وجود دارد و مجتهد به دنبال یافتن آن حکم است و در صورتی که شارع حکمی را جعل نکرده باشد، اجتهاد معنا ندارد؛ درحالی که اشاعره اجتهاد را می‌پذیرند.

به تعبیر دیگر اشاعره:

در جایی که مسائلی مانند اراده‌ی تشریعی خداوند، آیاتی مانند «إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»<sup>۱</sup> و ماهیت اجتهاد را مطرح می‌کنند، قائل به این مطلب هستند که خداوند احکام را انشاء کرده و مجتهد به کشف این احکام می‌پردازد؛ و در جایی که مسئله صحابه یا اصابه و خطای مجتهد را مطرح می‌کنند، قائل به این مطلب هستند که شارع همان مؤدای اماره را انشاء می‌کند<sup>۲</sup>؛

و این دو با یکدیگر در تناقض هستند.

## ۲. سبب معتزلی<sup>۳</sup>

تفسیری که «شهید صدر» از دیدگاه معتزله دارند با تفسیری «مرحوم تبریزی» از دیدگاه معتزله تفاوت دارد:

**(الف)** به نظر «شهید صدر» دیدگاه معتزله این است که:

شارع در واقع احکامی را انشاء کرده و امارات و اصول را نیز برای رساندن مکلفین به آن احکام جعل کرده است و این انشاء مغیی به اماره و اصل است؛ یعنی:

اگر اماره یا اصل مطابق واقع باشد، مکلف با عمل به آن، واقع را به دست می‌آورد و مصلحت آن را کسب می‌کند؛ اما اگر اماره یا اصل مطابق واقع نباشد، حکم انشایی مرتفع می‌شود و مصلحت حکم واقعی به مکلف عطا می‌شود.

**(ب)** به نظر «مرحوم تبریزی» دیدگاه معتزله این است که:

شارع در واقع احکامی را انشاء کرده و امارات و اصول را نیز برای رساندن مکلفین به آن احکام جعل کرده است و فعلیت یافتن این حکم مغیی به اماره و اصل است؛ یعنی:

اگر اماره یا اصل مطابق با واقع باشد، همان حکم انشایی به فعلیت می‌رسد و مکلف با عمل به آن، واقع را به دست می‌آورد و مصلحت را کسب می‌کند؛

اما اگر اماره یا اصل مطابق واقع نباشد، حکم انشایی در ظرف انشاء باقی می‌ماند و به فعلیت نمی‌رسد.

اهمیت این تفاوت در این است که:

**(الف)** طبق تفسیر «شهید صدر» اجزائی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است (اجزاء در اصول نسبت به موضوعات) و اجزائی که در کلام «مرحوم بروجردی» بیان شده است (اجزاء در امارات و اصولی که ناظر به واقع هستند)، با سببیت معتزلی تفاوت دارند؛ زیرا:

نه «مرحوم آخوند» و نه «مرحوم بروجردی» در صورت مطابق با واقع نبودن دلیل، قائل به مرتفع شدن حکم واقعی نیستند؛ درحالی که طبق تفسیر «شهید صدر» معتزله در صورت مطابق با واقع نبودن دلیل، قائل به مرتفع شدن حکم واقعی هستند.

**(ب)** طبق تفسیر «مرحوم تبریزی» اجزائی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است و اجزائی که در کلام «مرحوم بروجردی» بیان شده است با سببیت معتزلی یکسان هستند؛ زیرا:

«مرحوم آخوند» و «مرحوم بروجردی» در صورت مطابق با واقع نبودن دلیل، قائل به فعلیت نیافتن حکم واقعی هستند و به همین دلیل حکومت را حکومت واقعی می‌دانستند<sup>۴</sup>؛

و طبق تفسیر «مرحوم آخوند» معتزله نیز این مطلب را می‌پذیرند.

آنچه در «الإحکام فی اصول الأحکام» و «روضة الناظر و جنة المناظر» آمده است، موافق تفسیر «مرحوم تبریزی» است. طبق این دو کتاب در صورتی که اماره با واقع مطابق نباشد، حکم انشایی مرتفع نمی‌شود، بلکه حکم انشایی همچنان باقی است و در صورت عمل به مؤدای اماره

۱- سوره مبارکه‌ی انعام، آیه‌ی ۵۷.

۲- «فخر رازی» در تفسیر آیه‌ی «إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» می‌گوید: «تنها حاکم خداوند است و هر کسی غیر از او حکم کند طاغوت است. غیر خدا حق حکم کردن را ندارند و باید به حکم خدا برسند». این کلام با قول به تصویب و نفی حکم الله واقعی در تناقض است. همچنین اشاعره با توجه به آیات «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ؛ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ؛ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ؛ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» معتقدند اگر اشخاصی غیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطلبی را بدون علم به خداوند نسبت دهند، به طریق اولی مستحق عقاب هستند. این مطلب با این کلام که حکم الله همان مؤدای اماره است سازگار نیست.

۳- برای مطالعه رجوع شود به: «الإحکام فی اصول الأحکام» نوشته‌ی «الآمدی»، جلد ۴، صفحه ۴۱۴، چاپ بیروت و «روضة الناظر و جنة المناظر» نوشته‌ی «ابن قدامة المقدسی»، جلد ۲، صفحه ۳۴۷، چاپ بیروت.

۴- «مرحوم آخوند» در اصول عملیه و «مرحوم بروجردی» هم در اماره و هم در اصل عملی قائل به این مطلب هستند.

ملاک این حکم واقعی نیز به مکلف عطا می‌شود. در صورت پذیرش این تفسیر کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم بروجردی» به تصویب معتزله بازمی‌گردد و تنها راه برای رفع این اشکال این است که ظرف علم و جهل ظرف تنجیز و تعذیر باشد. توضیح اینکه:

دیدگاه اشاعره کاملاً با دیدگاه شیعه متفاوت است؛ زیرا ایشان به دلیل عدم پذیرش حسن و قبح عقلی، اقتضا را نمی‌پذیرند و به دلیل اینکه حکم واقعی را مؤدای اماره می‌دانند، منکر انشاء هستند؛

اما دیدگاه معتزله تا حدی شبیه به دیدگاه شیعه است؛ زیرا ایشان همانند شیعه اقتضا و انشاء را می‌پذیرند و برخلاف شیعه فعلیت یافتن حکم را انکار می‌کنند.

در نتیجه تنها راه دچار نشدن به تصویب این است که علم و جهل را مربوط به ظرف تعذیر و تنجیز بدانیم که در این صورت نمی‌توان حکومت را واقعی دانست؛ در حالی که «مرحوم آخوند» و «مرحوم بروجردی» حکومت را واقعی می‌دانند.<sup>۱</sup>

«غزالی» نیز ذیل در کتاب «المستصفی من علم الاصول» (از جمله ذیل بحث عدالت صحابه) دیدگاه معتزله را مطرح می‌کند. در برخی از عبارات این کتاب از مرتفع شدن حکم انشایی صحبت نشده و تنها از فعلیت نیافتن حکم صحبت به میان آمده است و در برخی دیگر از عبارات به این مطلب تصریح شده است که تغییر در ظرف فعلیت رخ می‌دهد.<sup>۲</sup>

در «الإحكام فی اصول الأحكام» و «روضة الناظر و جنة المناظر» مطلب دیگری علاوه بر مطلبی که در کلام «شهید صدر» آمده نیز بیان شده است.

در این دو کتاب این‌گونه آمده است که امارات و آراء مجتهدین اشیبه به نص هستند؛ یعنی:

در مواردی شارع به حکم تصریح و تنصیص می‌کند؛

و در مواردی مکلف را ملتزم به امری می‌کند که اشیبه به نص است و مفاد آن امر، مطلبی است که اگر شارع قصد تنصیص را داشت، همان را بیان می‌کرد.

وی برخی موارد مانند فتوای مجتهد را مثالی برای امر اشیبه به نص می‌داند.

طبق این دیدگاه نیز حکم به اجزاء می‌شود و اساساً کشف خلاف معنا ندارد.

تفاوت بین کلام اشاعره و کلام معتزله در این است که:

کلام اشاعره علاوه بر اشتباه بودن نامعقول نیز هست؛ زیرا پیش‌فرض اجتهاد پذیرش این مطلب است که حکمی واقعی وجود دارد و مجتهد به دنبال یافتن آن حکم است و در صورتی که شارع حکمی را جعل نکرده باشد، اجتهاد معنا ندارد؛

اما کلام معتزله گرچه اشتباه است و مورد پذیرش نیست، اما معقول است؛ زیرا طبق دیدگاه ایشان حکم واقعی وجود دارد و امارات و فتوای مجتهد نیز طریقی به حکم واقعی هستند و در مواردی که اماره یا فتوا مطابق واقع نیستند، شارع با تفضل خویش مصلحت حکم واقعی را به مکلف عطا می‌کند.

### نقد اول: تنافی دیدگاه معتزله با اجماع

با وجود معقول بودن تصویری که در کلام معتزله آمده است نمی‌توان آن را پذیرفت. علت بطلان این دیدگاه وجود اجماع بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل است.

«مرحوم بروجردی» معتقدند با توجه به این اجماع اشکال استلزام تصویب به کلام ایشان وارد نیست؛ زیرا این اجماع:

۱. کشفی نیست، بلکه مدرکی و با توجه به حکم عقل است. در نتیجه این اجماع کاشف از روایت معتبر نیست.

۲. فقهی نیست، بلکه کلامی است. در نتیجه به جای تمرکز در عباراتی که در این مورد وجود دارد، باید این مطلب را بررسی کرد که در این زمینه چه تفاوتی بین شیعه و دیگر مذاهب اسلام یا بین مسلمان و پیروان دیگر ادیان وجود دارد. ایشان معتقدند توجه به این اختلاف نشان می‌دهد که دیدگاه «مرحوم آخوند» و دیدگاه برگزیده‌ی ایشان مستلزم تصویب نیست.

توضیح اینکه تفاوت بین اجماع فقهی و کلامی در این است که:

در اجماع فقهی، فقیه با نظر به ادله فتوا می‌دهد و با توجه به این مطلب اجماع فقها کشفی، مدرکی یا... خواهد بود؛

۱- «مرحوم بروجردی» پاسخی به این اشکال دارند که در نقد دیدگاه معتزله به آن اشاره خواهد شد.

۲- وی این دیدگاه را به برخی اشاعره نیز نسبت می‌دهد.

اما در اجماع کلامی مسئله‌ای اعتقادی مطرح است که باعث جدا شدن جریان‌های اعتقادی از یکدیگر می‌شود. در هنگام بحث از چنین مسائلی متکلمین با عبارات مختلف از مذهب خویش دفاع می‌کنند. در این نوع از اجماع عبارات متکلمین دارای اهمیت نیست؛ زیرا عبارت از خود متکلمین بوده و متن آیه یا روایت نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد جریانی است که باعث مرزبندی بین مذاهب می‌شود. بنابراین از آنجایی که اجماع، اجماع کلامی است، باید به دنبال مطلبی بود که باعث مرزبندی بین مذاهب می‌شود. «مرحوم بروجردی»:<sup>۱</sup> ابتدا این نکته را متذکر می‌شوند که اصل این بحث از بحث عدالت صحابه شروع شده و سپس به تمامی مجتهدین تعمیم پیدا کرده است؛

و سپس برای اثبات کلام خویش عباراتی را از «شیخ طوسی» و برخی علمای عامه نقل می‌کنند و مرزبندی بین مذاهب را با توجه به این عبارات بیان می‌کنند.

عبارات علمای عامه در این موضوع به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. طبق عبارات برخی علمای عامه که دیدگاه معروف بین ایشان است، صحابه نه تنها معذور هستند، بلکه اصولاً خطا نمی‌کنند و هر چه صحابه به آن برسند همان حکم الله است.

۲. طبق عبارات گروه دیگری از علمای عامه گرچه صحابه خطا می‌کنند، اما معذور هستند. گرچه عموم علمای عامه قول دوم را نمی‌پذیرند، اما کسی را که قائل به این قول است و صحابه را خطاکار ولی معذور می‌داند، اهل بدعت ندانسته و او را از عامه خارج نمی‌دانند.

۳. طبق عبارات گروه دیگری از علمای عامه صحابه هم خطا می‌کنند و هم معذور نیستند. به نظر علمای عامه کسی که قائل به این مطلب باشد، اهل بدعت بوده و از عامه خارج شده است.<sup>۱</sup>

بنابراین وجه افتراق عامه و مطلبی که به نظر آنان اهمیت دارد:

توسعه‌ی در ناحیه‌ی فعلیت نیست تا این اشکال وارد شود که برای جدا شدن از عامه باید توسعه‌ی در ناحیه‌ی فعلیت را منکر شد؛ بلکه معذور دانستن صحابه است.

به عبارت دیگر مرزبندی کلامی:

مطلق تخطئه صحابه یا تصویب نیست و به همین جهت عامه کسی را که قائل به تخطئه باشد خارج از مذهب نمی‌دانند،

بلکه تخطئه‌ای است که معذور بودن صحابه را نیز خدشه‌دار می‌کند و عامه چنین کسی را خارج از مذهب خود می‌دانند.

به همین جهت اگر کسی توسعه‌ی در ناحیه‌ی فعلیت را منکر شود، اما صحابه را معذور بداند، علمای عامه با او مقابله نمی‌کنند و او را از عامه می‌دانند.

در نتیجه اجماعی که در این زمینه وجود ندارد به گونه‌ای نیست که قول به توسعه در دایره‌ی فعلیت مستلزم تصویب دانسته شود؛ بنابراین با اینکه توسعه‌ی در دایره‌ی فعلیت پذیرفته شد، اما به جهت معذور دانستن صحابه این دیدگاه از دیدگاه عامه جدا شده و اشکال استلزام تصویب به آن وارد نیست.

به عبارت دیگر طبق دیدگاه «مرحوم بروجردی» نمی‌توان تمامی نظرات صحابه را صحیح دانست؛ زیرا همان طور که خود ایشان تصریح می‌کنند، هیچ‌یک از علمای شیعه در موارد تکلیف مستقل (مواردی که اماره و اصل ناظر به تبیین واقع نیستند) قائل به اجزاء نیست و همین تفاوت برای مرزبندی بین دیدگاه «مرحوم بروجردی» و دیدگاه عامه کافی است و در نتیجه اجماع کلامی شامل دیدگاه ایشان نمی‌شود.

«شیخ طوسی» نیز در عبارت خود به این مطلب تصریح می‌کند که این اجماع، اجماع متکلمین است. این عبارت در کتاب «عده» که کتابی اصولی است بیان شده و اگر این اجماع، اجماع فقها و اصولیین بود، «شیخ طوسی» به «فقها و اصولیین» اشاره می‌کرد.

گرچه کلام «مرحوم بروجردی» در این زمینه مورد پذیرش است و اجماع باعث اشکال بر کلام «مرحوم آخوند» و کلام «مرحوم بروجردی» نیست، اما همان گونه که در نقد دوم بیان می‌شود، کلام ایشان با روایات متواتر سازگار نیستند.

## نقد دوم: تنافی دیدگاه معتزله با روایات متواتر

یکی دیگر از دلایل بطلان دیدگاه معتزله وجود روایات متواتر معنوی بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل است.

---

۱- اکنون نیز نظر علمای عامه همین است. «محمود ابوریه» در کتاب «شیخ المضیره ابوهیره» خطاهایی را که «ابوهیره» مرتکب شده ذکر می‌کند و او را معذور نمی‌داند. این نوشته سبب تکفیر شدن نویسنده توسط وهابیت و اخراج او از الازهر شد.

البته روایاتی که در این مورد وارد شده‌اند متواتر لفظی نیستند و به‌طور مثال در آنها این‌گونه بیان نشده است که «احکام بین عالم و جاهل مشترک هستند» یا «فتوای مجتهد در فعلیت حکم تأثیری ندارد». این روایات متواتر معنوی هستند و این تواتر با توجه به سه دسته از روایات حاصل می‌شود: روایات برائت، روایات احتیاط و اطلاقات ادله‌ای که در مقام بیان احکام عالم و جاهل هستند. طبق این تواتر معنوی هم سببیت اشاعره و هم سببیت معتزله باطل است.

توضیح اینکه:

۱. روایات برائت با تصویب سازگار نیستند؛ زیرا:

برائت باعث تغییر انشاء نمی‌شود، بلکه باعث می‌شود حکمی که انشاء شده و به فعلیت نیز رسیده است، به جهت ادله‌ی برائت منجز نشود؛

درحالی‌که:

طبق سببیت اشاعره حکم واقعی انشایی وجود ندارد، بلکه واقع همان مؤدای اماره است و درنتیجه طبق این مبنا برائت معنا نخواهد داشت؛

و طبق سببیت معتزله گرچه حکم واقعی انشایی وجود دارد، اما این حکم به فعلیت نرسیده و حکم فعلی همان مؤدای اماره است. از آنجایی که برائت برای برداشتن تعذیر و تنجیز است، برائت نسبت به حکم واقعی که به مرحله‌ی فعلیت نرسیده معنا ندارد.

۲. روایات احتیاط نیز با تصویب سازگار نیستند؛ زیرا:

روایات بسیاری دال بر حسن احتیاط هستند؛

درحالی‌که طبق سببیت اشعری و سببیت معتزلی وجهی برای حسن احتیاط وجود ندارد؛ یعنی:

اگر سببیت اشاعره صحیح باشد، دست‌کم در موارد غیر منصوصه حکم الله همان مؤدای اماره است و به همین دلیل احتیاط معنا نخواهد داشت؛

و اگر سببیت معتزله صحیح باشد، گرچه مؤدای اماره حکم الله نیست، اما هر مصلحتی در حکم واقعی هست، با عمل به اماره به مکلف عطا می‌شود و در این صورت نیز نمی‌توان احتیاط را حسن دانست.

به تعبیر دیگر:

حسن احتیاط در عمل به اماره در صورتی معنا دارد که ۱. امکان خطا بودن اماره و ۲. امکان نرسیدن مکلف به مصلحت واقع وجود داشته باشد. در چنین فرضی گفته می‌شود برای رسیدن به واقع، احتیاط حسن است؛

درحالی‌که طبق سببیت اشعری خطا بودن اماره معنا ندارد و طبق سببیت معتزلی مکلف به مصلحت واقع می‌رسد.

۳. روایاتی مانند حدیث «لا تعاد» نیز با تصویب سازگار نیستند؛ زیرا:

طبق سببیت اشعری حکم واقعی وجود ندارد؛

و طبق سببیت معتزلی گرچه حکم واقعی وجود دارد، اما این حکم واقعی وظیفه‌ی عالم به حکم است و وظیفه‌ی جاهل به حکم همان مؤدای اماره است؛

درحالی‌که طبق این ادله هم حکم واقعی وجود دارد و هم حکم واقعی بین عالم و جاهل یکسان است و این‌گونه نیست که حکم جاهل همان مؤدای اماره باشد.

دلالت این روایات بر اشتراک عالم و جاهل از این جهت است که این روایات در مقام بیان حکم عالم و جاهل هستند و در عین حال اطلاق داشته و حکم یکسانی را برای هر دو بیان می‌کنند. طبق این روایات اگر مکلف جاهل به حکم باشد، باید عمل را اعاده کند و حکم به اعاده واقعی بودن اشتراط را نشان می‌دهد و با اعم از ظاهری یا واقعی بودن اشتراط سازگار نیست.

### نقد برخی دیدگاه‌ها با توجه به روایات ذکر شده

این روایات همان‌گونه که دلیلی بر رد دیدگاه معتزله هستند، با دیدگاه «مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم بروجردی» در حکم ظاهری نیز سازگار نیستند؛ زیرا دیدگاه ایشان نیز به دلیل نفی اشتراک احکام بین عالم و جاهل به تصویب معتزلی بازمی‌گردد.

توضیح اینکه طبق این سه دیدگاه وظیفه‌ی مکلف در مورد موضوع و متعلق همان مفاد دلیل است؛ یعنی:



همان گونه که در مسئله‌ی اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری مأمور به فعلی که محصل غرض است، برای کسی که آب برای او ضرر ندارد وضو گرفتن است و برای مکلفی که آب برای او ضرر دارد تیمم است؛<sup>۱</sup> در مسئله‌ی اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی نیز مأمور به فعلی که محصل غرض است، برای عالم ضیق بوده و تنها شامل حکم واقعی است و برای جاهل توسعه می‌یابد و اعم از حکم ظاهری و واقعی می‌شود. بنابراین طبق این سه دیدگاه:

همان گونه در مسئله‌ی اجزاء مأمور به اضطراری از اختیاری اگر آب برای مکلف ضرر داشته باشد، با تیمم کردن وظیفه انجام شده، تمام ملاک به دست می‌آید (تسویه‌ی در ملاک) و در نتیجه دیگر وجهی برای حسن احتیاط نیست، در مسئله‌ی اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی نیز اگر مکلف جاهل به حکم واقعی باشد، با عمل به دلیل ظاهری وظیفه انجام شده، تمام ملاک به دست می‌آید (تسویه‌ی در ملاک) و در نتیجه دیگر وجهی برای حسن احتیاط نیست. در نتیجه:

این سه دیدگاه به تصویب معتزلی بازمی‌گردند؛ و گرچه با اجماع کلامی نمی‌توان به آنها اشکال کرد، اما همان گونه که روایات دیدگاه تصویب معتزلی را رد می‌کنند، با این دیدگاه نیز سازگار نیستند. توضیح اینکه در این روایات احتیاط به‌طور مطلق حسن دانسته شده است و تنها قید حسن احتیاط، قیودی مانند اختلال نظام، وسواس و... است که البته این موارد نیز تخصصاً از حسن احتیاط خارج‌اند؛ زیرا احتیاط به معنای بندگی کردن است و در چنین مواردی مقتضای بندگی کردن، عمل کردن خلاف وسواس و... است. بنابراین احتیاط مطلقاً مطلوب یعنی واجب یا مستحب است و:

ملاک وجوب احتیاط نبودن مؤمن است؛ و ملاک حسن احتیاط رسیدن به واقع است. حال طبق دیدگاه «مرحوم آخوند» در اصولی که ناظر به حکم واقعی هستند و طبق دیدگاه «مرحوم بروجردی» هم در امارات و هم در اصول دایره‌ی فعلیت توسعه پیدا می‌کند و در نتیجه اشتراک احکام بین عالم و جاهل از بین می‌رود و حکومت، حکومت واقعی خواهد بود. بازگشت این دیدگاه به تصویب معتزلی است؛ زیرا طبق آن:

عمل طبق اماره یا اصل باعث می‌شود مکلف تمام مصلحت واقع را به دست بیاورد؛ و در صورتی که تمام ملاک کسب شود، دیگر نمی‌توان احتیاط را حسن دانست؛ درحالی که «مرحوم بروجردی» نیز می‌پذیرند که روایات متواتر دال بر حسن احتیاط هستند.

یکی از این روایات صحیحیه‌ی ثانیه «زراره» است. در این روایت بیان «امام صادق علیه‌السلام» در مورد معتبر بودن استصحاب طهارت از خبث آمده است و در فقره پنجم سؤال «زراره» از حضرت در مورد فحص مطرح شده است. با اینکه مورد این سؤال فحص در مورد شبهه‌ی موضوعیه است و اصالت البرائه و اصالت الطهاره در مورد آن جاری است، «امام صادق علیه‌السلام» پس از انکار وجوب فحص، حسن احتیاط را نیز مطرح می‌کنند. حسن بودن احتیاط در جایی که استصحاب طهارت جاری می‌شود نشان می‌دهد که استصحاب طهارت باعث کسب تمام ملاک نمی‌شود و اینکه استصحاب باعث کسب تمام ملاک نمی‌شود:

یا به این دلیل است که اساساً حکومتی وجود ندارد؛

و یا به این جهت است که حکومت، ظاهری است؛ یعنی تنها باعث توسعه در دایره‌ی تعذیر و تنجیز می‌شود و در دایره‌ی فعلیت تأثیری ندارد.

بنابراین در صورتی که تمام ملاک کسب شود، احتیاط موضوع نداشته و نمی‌توان آن را حسن دانست. به‌طور مثال همان گونه که در بحث اجزاء مأمور به اضطراری گفته شد، اگر آب برای مکلف ضرر داشته باشد، باید به جای وضو گرفتن تیمم کند. «مرحوم بروجردی» در این مورد قائل

---

۱- گاهی مجتهد در این مطلب شک دارد که تکلیف فعلی مکلف مأمور به اضطراری (تیمم) است یا مأمور به اختیاری (وضو). در چنین فرضی احتیاط حسن خواهد بود، اما گاهی مجتهد احرار می‌کند که مأمور به تکلیف فعلی مکلف مأمور به اضطراری (تیمم) است. در این صورت «مرحوم بروجردی» نیز می‌پذیرند که احتیاط موضوع ندارد؛ زیرا تمام ملاک حاصل شده است.

به واقعی بودن حکومت هستند؛ یعنی معتقدند حکم واقعی طهارت از حدث برای این مکلف تیمم است. در نتیجه اگر مکلفی که وضو برای او ضرر دارد نماز خود را با تیمم بخواند، احتیاط و خواندن نماز با وضو برای او حسن نخواهد داشت.

در نتیجه کلام «مرحوم تبریزی» مبنی بر اینکه اجزائی که در کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم بروجرودی» آمده است به تصویب بازمی‌گردد مورد پذیرش است.

«مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم بروجرودی» نیز این مطلب را می‌پذیرند که شارع در ظرف جهل احتیاط را حتی برای مکلفی که به اماره یا اصل عمل می‌کند حسن می‌داند؛ در حالی که:

حسن احتیاط مشروط به این است که امکان داشته باشد مکلف با اماره یا اصل عملی به تمامی ملاک دست پیدا نکند؛

و امکان دست نیافتن به تمام ملاک در صورتی است که مؤدای اماره یا اصل عملی مأمور به فعلی نباشد (حکومت، ظاهری باشد).

### پاسخ «آقای قاضی»

گرچه حکومت ظاهری است و دیدگاه‌هایی که بیان شد مورد پذیرش نیستند، اما نمی‌توان اشکال بازگشت به تصویب عامه را به این دیدگاه‌ها وارد کرد.

توضیح اینکه گرچه دیدگاه‌هایی که بیان شد به جهت توسعه در مقام فعلیت نوعی از تصویب هستند، اما نمی‌توان هر تصویبی را باطل دانست؛ همان‌گونه که در دیدگاه‌های منتقد نیز آرائی وجود دارد که مستلزم تصویب هستند. به‌طور مثال اگر مکلف از روی جهل نماز ظهر خود را به صورت جهر بخواند، یا نماز شکسته را به صورت کامل خواند، عمل او طبق دیدگاه‌های منتقد نیز مجزی است؛ بنابراین علم و جهل قابلیت تغییر دادن فعلیت حکم را نیز دارند و نمی‌توان توسعه‌ی در فعلیت را همان تصویب عامه دانست.

### رد پاسخ

حکم به اجزاء در موارد شکسته یا تمام بودن نماز و همچنین جهر یا اخفاتی بودن نماز مستلزم تصویب نیست؛ زیرا:

اجماع شامل قصر و تمام نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد اجماع، اجماع کلامی و مدرکی است؛

و روایات نیز شامل قصر و تمام نیست؛ زیرا در قصر و تمام قائل به تسویه‌ی در فراغ هستیم نه تسویه‌ی در ملاک. به همین جهت حکم به اجزاء در این مورد با حسن احتیاط منافاتی ندارد؛ به عبارت دیگر در این موارد حکومت، حکومت ظاهری است نه حکومت واقعی؛ زیرا اگر هم نماز شکسته و هم نماز تمام و همچنین هر دوی اخفات و جهر در ظرف جهل باعث کسب ملاک یکسانی بودند، شکسته یا تمام خواندن نماز و همچنین جهر یا اخفاتی خواندن نماز در این ظرف واجب تخییری بود (مانند کفاره‌ی روزه که واجب تخییری بین عتق رقبه، شصت روز روزه گرفتن و اطعام شصت فقیر است)؛ در حالی که طبق نظر همه‌ی فقها این‌گونه نیست و به‌طور مثال اخفاتی خواندن نماز ظهر هم برای عالم و هم برای جاهل وجوب تعیینی دارد و تنها می‌توان گفت در صورتی که از روی جهل نماز به صورت جهری خوانده شود، اعاده لازم نیست. همچنین در غیر از مستثنیات «لا تعاد» مانند قرائت صحیح همه این مطلب را می‌پذیرند که قرائت صحیح هم برای عالم و هم برای جاهل به قرائت صحیح وجوب تعیینی دارد و تنها می‌توان گفت اگر جاهل نسبت به جهل خود معذور باشد، طبق «لا تعاد» نیاز به اعاده‌ی نماز نیست. این مطلب نشان می‌دهد که این موارد تسویه‌ی در فراغ دارند؛ زیرا اگر چنین مواردی تسویه‌ی در ملاک داشتند، باید واجب در ظرف جهل، واجب تخییری می‌شد؛ در حالی که این‌گونه نیست.

### ۳. تراحم حفظی (دیدگاه «شهید صدر»)

تراحم حفظی تراحمی است که بین دو حکم اتفاق می‌افتد. قبل از «شهید صدر» تراحم حفظی بین دو حکم به دو قسم تقسیم می‌شد که ایشان با اضافه کردن این تراحم، اقسام را به سه قسم رساندند:

الف) تراحم ملاکی یعنی تراحم بین دو حکم به لحاظ مقام جعل. در این نوع از تراحم هر دو ملاک یعنی مصلحت و مفسده در یک موضوع هستند و چون احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، جعل حکم برای موضوع باید طبق مصلحت اهم باشد. به‌طور مثال شراب هم مفسده دارد و هم دارای منفعت است، اما به جهت غلبه مفسده شارع حکم به حرمت آن می‌کند: «يَسْتُلُونَكَ مِنَ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»؛

ب) تراحم امثالی یعنی تراحم بین دو حکم به لحاظ مقام امثال. در این نوع از تراحم شارع احکام را انشاء کرده و به لحاظ جعل تراحمی نیست، اما در برخی موارد در مقام امثال احکام تراحم اتفاق می‌افتد. در چنین مواردی مکلف باید تکلیف اهم را امثال کند و تکلیف مهم از فعلیت می‌افتد.

ج) تراحم حفظی یعنی تراحم بین دو حکم به لحاظ مقام محرکیت. منظور از محرکیت، حفظ کردن ملاکات واقعیه است. تفاوت این تراحم با دو قسم قبل در این است که:

۱. تراحم حفظی مربوط به مکلف نیست، بلکه مربوط به شارع است و به همین جهت این قسم با قسم دوم تفاوت دارد.
۲. در تراحم حفظی محرکیت و ملاک در دو موضوع است، نه در یک موضوع و به همین جهت این قسم با قسم اول نیز تفاوت دارد. به‌طور مثال در تراحم ملاکی هم مصلحت و هم مفسده در خمر است: «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»<sup>۱</sup> اما در این نوع از تراحم:

یک ملاک در احتمال است که منظور از احتمال، احتمال رسیدن به واقع است. به‌طور مثال اگر شارع اماره‌ای را معتبر بداند، مکلف را برای رسیدن به واقع تحریک کرده است؛ و ملاک دیگر در محتمل است که منظور از محتمل، طهارت، نجاست و... است. به‌طور مثال اگر شارع قاعده طهارت و سوق مسلمین را معتبر بداند، مکلف را برای رسیدن به واقع تحریک نکرده است، بلکه او را تحریک کرده است که صرف‌نظر از واقع، به طهارت شیء یا معامله کردن در بازار پایبند باشد.

علت این تفاوت این است که:

اماره باعث می‌شود حصول ظن به واقع می‌شود و به همین جهت معتبر دانستن اماره توسط شارع باعث تحریک مکلف برای عمل طبق ظن می‌شود؛

اما اصل طهارت باعث حصول ظن به واقع نمی‌شود و به همین جهت معتبر دانستن آن به معنای تحریک به التزام به طهارت شیء، صرف‌نظر از واقع خواهد بود.

هم احتمال یعنی رسیدن مکلف به واقع و هم محتمل برای شارع مهم است، اما:

در برخی موارد مکلف هر دو را کسب می‌کند؛ مانند موارد قطع که هم مکلف احتمال خلاف نمی‌دهد و هم به واقع می‌رسد؛ و در برخی موارد مکلف نمی‌تواند هر دو ملاک واقعی متراحم را کسب کند. در چنین مواردی تراحم رخ داده و شارع از بین احتمال و محتمل اهم را برمی‌گزیند؛ یعنی:

اگر ملاک احتمال قوی‌تر باشد، ملاک در ظرف احتمال را حفظ کرده و اماره را جعل می‌کند؛

و اگر ملاک محتمل قوی‌تر باشد، ملاک در ظرف محتمل را حفظ کرده و اصل عملی را جعل می‌کند.<sup>۲</sup>

به‌طور مثال:

اگر شارع در بحث طهارت و نجاست یا بحث سوق مسلمین عمل طبق اماره و رسیدن به واقع را مهم بداند، مکلف مصلحت واقع را به دست می‌آورد، اما دچار عسر و حرج می‌شود و مصلحت تسهیل را از دست می‌دهد: «لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ»<sup>۳</sup>؛ و اگر شارع تنها بنا بر طهارت گذاشتن یا بنا بر صحت معامله را لازم بداند، مکلف مصلحت تسهیل و حفظ سوق مسلمین را به دست می‌آورد و مصلحت واقع را از دست می‌دهد.

بنابراین در جایی که مکلف نمی‌تواند هر دو ملاک را کسب کند، تراحم محقق می‌شود و در تراحم باید جانب اهم را مقدم کرد. در نتیجه:

اگر شارع ملاک در احتمال (رسیدن به واقع) را اهم از ملاک محتمل (حفظ جان مؤمن) بداند، برای مقدم شدن اهم، اماره را معتبر می‌کند و در صورت نبود اماره احتیاط را لازم می‌داند. از آنجایی که در چنین مواردی شارع واقع را مهم می‌داند، اجازه‌ی اجرای اصولی مانند اصل برائت را نمی‌دهد؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۲۱۹.

۲- ایشان در ادامه تفاوت اصلی محرز و غیر محرز را نیز بیان می‌کنند که البته این تفاوت بر بحث اجزاء دخیل نیست: اگر شارع در اصل عملی علاوه بر محتمل، احتمال را نیز لحاظ کند، اصل عملی اصل محرز خواهد بود و اگر شارع تنها محتمل را لحاظ کند، اصل، غیر محرز خواهد بود.

۳- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۳۸۷.

اما اگر شارع ملاک در محتمل (تسهیل یا حفظ سوق مسلمین) را اهم از ملاک در واقع (دوری از نجاست واقعی و دوری از مال مغضوب) بداند، برای مقدم شدن اهم اصل عملی (قاعده طهارت یا سوق مسلمین) را جعل می‌کند. گرچه این اصل در برخی موارد موجب از دست رفتن مصلحت واقع (دچار شدن مکلف به نجاست واقعی یا مال مغضوب) می‌شود، اما چون مصلحت محتمل اهم است و اصل مکلف را به مصلحت محتمل می‌رساند، شارع آن را معتبر کرده و مکلف را به محتمل تحریک می‌کند.

برخی از روایات دال بر تحقق تراحم حفظی هستند. به‌طور مثال در روایت «حفص بن غیاث» این‌گونه آمده است: «عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدِي رَجُلٌ أَوْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لَغَيْرِهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ فَيَحِلُّ الشَّرَاءُ مِنْهُ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَعَلَّهُ لَغَيْرِهِ فَمَنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفُ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبُهُ إِلَيَّ مِنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ»<sup>۱</sup>.

با اینکه امام علیه‌السلام می‌داند مکلف با قاعده سوق لزوماً به واقع نمی‌رسد، اما به جهت اینکه مصلحت حفظ سوق مسلمین را اهم می‌داند: مکلف را به جانب احتمال تحریک نمی‌کنند؛ یعنی اماره را (که باعث تحریک مکلف به حکم واقعی است) برای او معتبر نمی‌کنند تا او به واقع برسد،

بلکه مکلف را به جانب محتمل تحریک می‌کنند؛ یعنی قاعده سوق مسلمین (که باعث تحریک مکلف به حکم واقعی نیست و تنها او را به سمت محتمل تحریک می‌کند) را برای او معتبر می‌کنند.<sup>۲</sup>

### نقد اول<sup>۳</sup>

در ظرفی که مکلف می‌تواند به قطع به حکم شرعی و واقع برسد، نیازی به تحریک شارع به سمت امارات نیست و در نتیجه در این ظرف بین تحریک به واقع و تحریک به سمت امارات تراحمی وجود ندارد؛ بنابراین در چنین ظرفی شارع نباید اماره را معتبر بداند؛ درحالی‌که شارع حتی در این ظرف نیز اماره را معتبر دانسته است. توضیح اینکه همان‌گونه که در شبهه‌ی «ابن قبه» بیان شده است:

احتمال خطا بودن اماره و در نتیجه از دست دادن مصلحت واقع در صورت عمل به اماره وجود دارد؛

اما در عین حال شارع اماره را حتی در ظرفی که مکلف می‌تواند به قطع برسد و مصلحت واقع (هم احتمال و هم محتمل) را درک کند معتبر دانسته است.

معتبر دانستن اماره در چنین ظرفی مورد پذیرش همگان است و اختلاف در چرایی اعتبار اماره حتی در ظرف امکان رسیدن به علم است. اگر وجه اعتبار امارات تراحم حفظی باشد؛ یعنی اگر اعتبار اماره در ظرفی باشد که بین تحریک به واقع و تحریک به محتمل تراحم وجود داشته باشد، نمی‌توان به شبهه‌ی «ابن قبه» پاسخ گفت؛ زیرا:

طبق تراحم حفظی اعتبار اماره مربوط به تراحم در ظرف تحریک است و به همین دلیل شارع نباید در ظرف عدم تراحم اماره را معتبر کند؛

درحالی‌که شارع حتی در این ظرف نیز اماره را معتبر دانسته است.

البته «شهید صدر» به این اشکال پاسخ می‌گویند. به نظر ایشان علت معتبر دانستن اماره در ظرف امکان رسیدن به واقع این است که شارع می‌داند مکلف هم در صورت عمل به دلیل علمی و هم در صورت عمل به دلیل ظنی به یک میزان به واقع می‌رسد و در دیگر موارد دچار جهل مرکب می‌شود. به جهت تساوی دلیل علمی و ظنی در این مورد و یا حتی کمتر بودن جهل مرکب در صورت عمل به دلیل ظنی، شارع حتی در صورت امکان رسیدن به علم اماره را معتبر دانسته است.

این کلام ایشان مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۳۸۷.

۲- تفصیل مطلب تراحم حفظی در جمع حکم ظاهری و واقعی مطرح می‌شود.

۳- جلسه ۹۶/۱/۳۰، جلسه ۲۱ اجزاء و جلسه ۲۱۷ از کل دروس «آقای شاهرودی»، از اواسط جلسه.

۱. فرض اشکال افتتاح باب واقع است و فرض پاسخ انسداد باب واقع و خروج از فرض اشکال است.

۲. به نظر «شهید صدر» معتبر بودن اماره در صورت تراحم است؛ درحالی که اشکال این است که حتی در فرضی که تراحمی وجود نداشته و اصحاب می‌توانستند بدون عسر و حرج احکام خود را از امام علیه‌السلام سؤال کنند، اماره نیز معتبر دانسته شده است. معتبر دانستن اماره حتی در ظرف عدم تراحم نشان می‌دهد که امارات دارای مصالحی هستند که در خارج از ظرف تراحم نیز وجود دارند. این مصلحت در خود جعل اماره است؛ یعنی در هر ظرفی که اماره جعل شود این مصلحت نیز وجود دارد، صرف‌نظر از اینکه در ظرف تحریک عبد تراحم محقق باشد یا خیر.

با این مبنا می‌توان به اشکال «ابن قبه» نیز پاسخ گفت. اشکال «ابن قبه» این بود که چرا در صورتی که امکان سؤال از امام علیه‌السلام و رسیدن به واقع وجود داشته است شارع اماره را معتبر کرده است.<sup>۱</sup> با توجه به مطلبی که بیان شد پاسخ این است که شارع در مواردی مانند اجتهاد و فتوا دادن «زراره» مصلحتی می‌دیده است که صرف‌نظر از تحقق یا عدم تحقق تراحم در چنین اماراتی وجود دارد. این اشکال در صورتی وارد خواهد بود که جعل اماره فاقد مصلحت باشد، درحالی که اماره دارای مصلحت است.

به‌طور مثال تلاش برای رسیدن به حکم واقعی، استنباط احکام شرعی و... باعث می‌شود که اصحاب ائمه علیهم‌السلام علوم مورد نیاز استنباط را بیاموزند، شیعیان برای فراگیری احکام خویش به اصحاب رجوع کنند، زمینه برای شکل‌گیری شبکه ولایتی در اواخر دوران حضور ائمه علیهم‌السلام و اجتهاد و تقلید در دوران غیبت کبری فراهم شود و در نهایت به حفظ شریعت بینجامد. سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که اگر مصلحت در رجوع مردم به اصحاب بوده است، چرا امام علیه‌السلام جواب سؤالات را می‌دادند و احتیاط را نیز حسن می‌دانستند.

پاسخ این سؤال این است که مصلحت در جعل اماره مصلحت نوعیه است؛ یعنی اگر نوع مردم قاعده طهارت را جاری کنند، تسهیل اتفاق می‌افتد و مردم دین خود را حفظ خواهند کرد. به تعبیر دیگر عده‌ای از مردم که در صورت حرجی شدن عمل به احکام از دین روی برمی‌گردانند، با معتبر شدن قاعده طهارت و... دین خود را حفظ خواهند کرد. همچنین اگر نوع مردم به قاعده سوق مسلمین عمل کنند، علاوه بر اینکه مصلحت نوعیه انقیاد حفظ می‌شود، سوق مسلمین نیز حفظ می‌شود. حال اگر عده‌ای دیگر به دنبال رسیدن به واقع و مصلحت مجعول باشند، می‌توانند احتیاط کنند یا حکم مطلب را از امام علیه‌السلام سؤال کنند. چنین افرادی هم به مصلحت مجعول می‌رسند و هم مصلحت جعل را درک می‌کنند؛ زیرا مصلحت جعل، مصلحت نوعی است و لزوماً محدود به کسی که به اماره عمل می‌کند، نیست.

این مطلب، مبنای جعل و مجعول است که توضیح آن در ادامه مباحث نیز خواهد آمد و با توضیحی که داده شد مشخص می‌شود که اشکال «شهید صدر» به این مبنا وارد نیست. اشکال ایشان این است که:

اگر جعل اهم باشد، چرا شارع اماره را معتبر دانسته است؛

و اگر مجعول اهم باشد، چرا شارع به احتیاط اعتبار بخشیده است.

علت وارد نبودن این اشکال این است که مصلحت جعل، مصلحت نوعی است و رسیدن به واقع مصلحت شخصی است. از آنجایی که شارع می‌داند عموم مکلفین به دنبال رسیدن به واقع نیستند، آنها را مکلف به رسیدن به مصلحت واقع نمی‌کند و امارات و اصولی مانند اجتهاد، سوق مسلمین و... را برای آنها جعل می‌کند. در نتیجه فهم دین تقویت می‌شود، سوق مسلمین حفظ می‌شود و مصلحت نوعیه به دست می‌آید. در عین حال کسی که به دنبال رسیدن به واقع است، می‌تواند حکم خود را از امام علیه‌السلام سؤال کند و علاوه بر مصلحت نوعی، مصلحت شخصی را نیز به دست آورد.

به تعبیر «مرحوم آیت الله بهجت» شارع شریعت را تشکیکی قرار داده است؛ یعنی از طرفی شارع می‌داند که همه مکلفین همانند هم نیستند و از طرفی به دنبال ایجاد بستری است تا همه از دین بهره ببرند؛ هم کسانی که به دنبال نجات از عذاب هستند و هم کسانی که حاضرند برای رسیدن به مقامات بالای اخروی حرج را نیز بپذیرند. به همین دلیل شارع اماره و اصل عملی را جعل می‌کند تا مصلحت حداقلی که مصلحت نوعی است تأمین شود. در نتیجه:

کسانی که به این میزان از مصلحت اکتفا می‌کنند، به اماره یا اصل عمل می‌کنند؛

و کسانی که مصلحت بالاتری از صرف انقیاد و نجات از جهنم را طلب می‌کنند، حکم خویش را از امام علیه‌السلام سؤال می‌کنند یا عمل خود را طبق احتیاط انجام می‌دهند.

---

۱- «ابن قبه» این سؤال را در مورد اماره مطرح می‌کند و می‌توان این سؤال را نیز مطرح کرد که چرا شارع در ظرفی که امکان رسیدن به واقع وجود دارد شارع احتیاط را نیز حسن دانسته و مکلف را تشویق به احتیاط کرده است.

از آنجایی که در صورت دوم مکلف مصلحت بالاتری را به دست می‌آورد، شارع مکلفین را تشویق به عمل طبق این صورت می‌کند، اما آن را الزامی نمی‌کند؛ زیرا در صورت الزامی بودن این صورت تسهیل از بین می‌رود.

## نقد دوم

«شهید صدر» اصول عملیه را مربوط به جایی دانستند که ملاک در محتمل (طهارت، نجاست و...) قوی‌تر از ملاک در احتمال رسیدن به واقع باشد. طبق این دیدگاه شارع نباید در ظرف اصول عملیه احتیاط را حسن و یا حتی مشروع بداند؛ زیرا در احتیاط جانب محتمل لحاظ نمی‌شود، بلکه جانب رسیدن به واقع لحاظ شده و برای رسیدن مکلف به واقع است که احتیاط حسن شمرده می‌شود. به‌طور مثال:

اگر معتبر دانستن اصالت الطهاره یا استصحاب طهارت از سوی شارع به این جهت باشد که به سبب تراحم در ظرف شک در طهارت و نجاست امکان رسیدن به هر دوی احتمال و محتمل ممکن نیست،

نباید در ظرف این دو اصل، احتیاط حسن و یا مشروع باشد؛ زیرا حسن احتیاط طریقی است و صرفاً جنبه‌ی رسیدن به واقع یعنی احتمال در آن مهم است.

به تعبیر دیگر:

اگر معتبر دانستن اصالت الطهاره یا استصحاب طهارت برای بهره‌مند شدن از مصلحتی مانند مصلحت تسهیل باشد،

نباید در ظرف این دو اصل، احتیاط حسن و یا مشروع باشد؛ زیرا عمل به احتیاط باعث تسهیل نمی‌شود و بلکه مقابل آن است.

بنابراین دیدگاه پذیرفته نیست؛ زیرا:

طبق دیدگاه «شهید صدر» اصول عملیه مربوط به جایی هستند که بین احتمال و محتمل تراحم وجود دارد و ملاک محتمل (طهارت، نجاست و...) قوی‌تر از احتمال رسیدن به واقع باشد؛

و در این صورت شارع نباید در ظرف اصول عملیه، احتیاط را حسن و یا حتی مشروع بداند؛ زیرا در احتیاط جانب محتمل لحاظ نمی‌شود، بلکه تنها جانب احتمال یعنی رسیدن به واقع لحاظ می‌شود و برای رسیدن مکلف به واقع است که احتیاط حسن شمرده می‌شود (احتیاط طریقی است و صرفاً جنبه‌ی رسیدن به واقع در آن لحاظ شده است)؛ درحالی که احتیاط حسن و مشروع است.

به‌طور مثال:

اگر معتبر دانستن اصالت الطهاره یا استصحاب طهارت به این جهت باشد که در ظرف شک در طهارت و نجاست بین احتمال و محتمل تراحم وجود دارد (رسیدن به هر دوی احتمال و محتمل ممکن نیست) و ملاک محتمل قوی‌تر است، شارع نباید در این ظرف احتیاط را حسن و یا مشروع بداند؛

درحالی که شارع احتیاط را حسن و مشروع می‌داند. به‌عنوان نمونه در فقره سوم صحیحہ ثانیہ «زراره»، بیان «امام صادق علیه‌السلام» در مورد معتبر بودن استصحاب طهارت از خبث آمده است و در فقره پنجم سؤال «زراره» از حضرت در مورد فحص مطرح شده است. با اینکه مورد این سؤال فحص در مورد شبهه‌ی موضوعیه است و اصالت البرأه و اصالت الطهاره در مورد آن جاری است، «امام صادق علیه‌السلام» پس از انکار وجوب فحص، حسن احتیاط را نیز مطرح می‌کنند.

## ۴. جعل و مجعول

جعل و مجعول به این معناست که شارع:

از طرفی به واقع که دارای مصلحت انحلالی است توجه می‌کند. انحلالی بودن مصلحت به این معناست که هر کسی به واقع برسد، مصلحت آن را کسب می‌کند؛

و از طرف دیگر می‌داند که الزام به مصلحت مجعول در برخی موارد باعث مستلزم تالی فاسدهایی است. به‌طور مثال اگر شارع همه را در طهارت و نجاست ملزم به احتیاط کند، عده‌ی زیادی از مکلفین از شریعت گریزان خواهند شد.

در چنین مواردی شارع این‌گونه حکم می‌کند:

مکلفینی که به دنبال رسیدن به مصلحت حداقلی هستند، به اصل یا اماره عمل کنند تا به مصلحت جعل برسند و گریز از شریعت نیز برای آنها رخ ندهد؛

و مکلفینی که به دنبال رسیدن به مصلحت حداکثری هستند، احتیاط کنند یا احکام خویش را از شارع سؤال کنند.

از آنجایی که در این مبنا:

مصلحت در جعل اماره است نه در رسیدن به واقع و نه در عمل به اماره،

و مصلحت، نوعی است،

همین که بسیاری از مردم به اماره و اصل عمل می‌کنند، مصلحت در جعل برای همگان حاصل می‌شود؛ حتی برای کسانی که به اماره و اصل عمل نکرده‌اند و احتیاط کرده‌اند یا حکم را از شارع سؤال کرده‌اند.

**مثال اول:**<sup>۱</sup> مصلحتی که شارع در باب طهارت و نجاست لحاظ کرده این است که تصور صعب بودن شریعت برای مکلفین حاصل نشود؛ زیرا صعب دانستن شریعت باعث دین‌گریزی مکلفین، اندک شدن متدینین و در نتیجه وقوع برخی مفاسد است.

به همین جهت شارع اصولی را اعتبار می‌کند که عمل به آنها باعث راحت‌تر شدن عمل به احکام می‌شود. از آنجایی که این نحوه‌ی دین‌داری باعث تحقق اغراض حداقلی (دوری از جهنم یا ورود به بهشت) عموم مکلفین می‌شود، نسبت به عموم مکلفین دین‌گریزی اتفاق نمی‌افتد و در نتیجه مصلحت نوعی برای همگان حتی کسانی که به اصل و اماره عمل نمی‌کنند حاصل می‌شود.<sup>۲</sup>

**مثال دوم:**<sup>۳</sup> اینکه شارع در سوق مسلمین تفحص و پرس‌وجو را لازم نمی‌داند، اما در سوق کفار امر به پرس‌وجو می‌کند، عموم مکلفین که به دنبال انجام راحت‌تر معامله هستند به سوق مسلمین مراجعه می‌کنند. در نتیجه بازار مسلمین رونق پیدا کرده و نظام اقتصادی اسلام تقویت می‌شود. این مصلحت برای همگان حتی کسانی که احتیاط می‌کنند حاصل می‌شود.

**مثال سوم:**<sup>۴</sup> اگر شارع به جای معتبر دانستن اجتهاد و تقلید و سؤال از امثال «زراره» به مکلفین دستور می‌داد که احکام را از خود او سؤال کنند، نظام استنباط رشد نمی‌کرد که این اتفاق مستلزم از بین رفتن مذهب در دوران ائمه بعدی بود؛ زیرا در آن دوره به جهت محدودیت ائمه علیهم‌السلام و زندانی شدن ایشان دسترسی به ایشان ممکن نبود و به جهت عدم رشد نظام استنباط، امکان سؤال از فقها و راهنمایی گرفتن از آنها نیز وجود نداشت و در نتیجه مذهب از بین می‌رفت؛ بنابراین معتبر دانستن امارات و اصول حتی در ظرف امکان سؤال از امام علیه‌السلام برای حفظ شریعت بوده است که مصلحت نوعی است و از مصلحت شخصی افراد معدودی که به امام علیه‌السلام دسترسی داشتند قوی‌تر بوده است. در نتیجه حتی اگر رجوع عده‌ای خاص به امام علیه‌السلام مستلزم حرج نباشد و این افراد با سؤال نکردن از امام علیه‌السلام و رجوع به اماره به اشتباه بیفتند، اماره معتبر دانسته می‌شود تا مصلحت اقوی حاصل شود.

با توجه به مطالب است که:

اشکال «ابن قبه» پاسخ داده شده و حجیت امارات در ظرف امکان سؤال از امام علیه‌السلام توجیه می‌شود؛

حسن احتیاط نیز با وجود اصل عملی توجیه می‌شود؛ زیرا حسن احتیاط باعث می‌شود کسانی که به دنبال مصلحت حداکثری هستند، امکان رسیدن به آن را داشته باشند؛

و تفاوت با مصلحت سلوکیه نیز مشخص می‌شود؛ زیرا طبق مبنای جعل و مجعول، مصلحت در جعل اماره است نه در عمل به آن. البته عده‌ی زیادی از مکلفین به اماره عمل می‌کنند، ولی مصلحت برای همگان حاصل می‌شود.

**نکته:** طبق طریقت محضه نمی‌توان به اشکال «ابن قبه» پاسخ گفت؛ زیرا طبق این مبنا در صورت مطابق واقع نبودن اماره، مکلف هیچ مصلحتی را به دست نمی‌آورد و در نتیجه اعتبار اماره برای شخصی که به امکان رسیدن به واقع را دارد قبیح است؛ بنابراین برای پاسخ به این سؤال باید قائل شد که حتی اگر مکلف به واقع نرسد، مصلحتی را به دست می‌آورد. این مبنا سببیت است که طبق آن صرف‌نظر از اینکه اماره به واقع برسد یا نه، مکلف به مصلحتی می‌رسد و این گونه نیست که در صورت نرسیدن به واقع هیچ مصلحتی نصیب او نشود. اینکه این مصلحت به چه میزان است اختلافی است و همین اختلاف باعث تحقق انواع سببیت می‌شود. طبق مبنای جعل و مجعول این مصلحت در ظرف جعل اماره است و با مصلحت مجعول تفاوت دارد.

این مبنا در عین اینکه به اشکال «ابن قبه» پاسخ می‌دهد، اما مقتضی اجزاء نیست؛ زیرا مصلحت جعل با مصلحت مجعول تفاوت داشته و این دو از یک سنخ نیستند. به‌طور مثال در برخی روایات تسهیل (در مورد اصول و قواعد مرخصه) یا حفظ نظام (در مورد سوق مسلمین) به‌عنوان مصلحت جعل معرفی شده است؛ یعنی حتی اگر مکلف به واقع نرسد، مصلحت جعل و حفظ نظام را به دست می‌آورد. در عین حال به دست

۱- مثال «مرحوم آقا ضیاء».

۲- از باقی ماندن مردم در دین به مصلحت تسهیل نیز تعبیر می‌شود؛ بنابراین به تعبیر «مرحوم آیت الله بهجت» مصلحت تسهیل در اینجا لزوماً به معنای آسان‌تر شدن عمل نیست. به‌طور مثال استصحاب در برخی موارد باعث سخت‌تر شدن کار می‌شود، اما مجموع اصول و امارات باعث این می‌شود که عده‌ی بیشتری به این دین عمل کنند و در نتیجه مصلحت حتی برای کسی که به دنبال واقع است نیز تأمین می‌شود.

۳- مثال «مرحوم آقا ضیاء».

۴- مثال «مرحوم امام».

آوردن این مصلحت‌ها مقتضی اجزاء نیست؛ زیرا مواردی مانند مصلحت ملزمه نماز یا مفسده‌ی ملزمه راضی نبودن مالک (در سوق مسلمین) با مصلحت تسهیل و حفظ نظام تفاوت دارند.

## ۵. مصلحت سلوکیه

### مقدمه

«شیخ انصاری» پس از طرح اشکال «ابن قبه» می‌فرماید این اشکال:

با مبنای طریقت محضه قابل پاسخ نیست؛ زیرا طبق این مبنا در صورت مخالفت اماره با واقع، مکلف هیچ مصلحتی را به دست نمی‌آورد و در نتیجه اشکال تقویت مصلحت و لقاء به مفسده وارد می‌شود؛

و با مبنای سببیت اشعری و معتزلی نیز گرچه پاسخ است (در سببیت اشعری حکم الله چیزی غیر از مفاد اماره نیست و در سببیت معتزلی نیز مصلحت واقع به مکلف اعطا می‌شود)، اما شیعه نمی‌تواند به این سببیت ملتزم باشد. ایشان با توجه به مصلحت سلوکیه به این اشکال پاسخ می‌گویند.

البته «شیخ انصاری» این جواب را از قائلین به طریقت محضه نقل می‌کند: «شارع می‌دانسته که اگر مکلفین به امارات عمل کنند، بیشتر یا به همان میزان به واقع دست پیدا خواهند کرد که در صورت عمل به دلیل علمی به آن دست می‌یافتند»، اما ایشان این جواب را نمی‌پذیرند و این اشکال را بر آن وارد می‌کنند که شبهه «ابن قبه» در فرض انفتاح باب علم است؛ درحالی‌که این جواب مکلفین حتی اگر به دنبال واقع باشند، به واقع نخواهند رسید و این به معنای انسداد باب علم است.

در کلام «شیخ انصاری» به مبنای جعل و مجعول اشاره‌ای نشده است، اما «مرحوم آشتیانی» در «بحرالفوائد» این گونه نقل می‌کنند که «شیخ انصاری» در پاسخ به این سؤال که چرا با مبنای جعل و مجعول به این اشکال پاسخ نمی‌گویید، این گونه بیان کردند که با مبنای جعل و مجعول نمی‌توان به این اشکال پاسخ داد؛ زیرا:

طبق اشکال «ابن قبه» شخصی که امکان سؤال از امام علیه‌السلام را دارد، ممکن است به جهت عمل به اماره مصلحتی را از دست بدهد و در نتیجه نباید اماره برای این شخص معتبر باشد؛

و برای پاسخ به این اشکال باید نشان داد که شخصی که به اماره عمل می‌کند، مصلحتی را کسب می‌کند که باعث جبران مصلحت از دست رفته می‌شود؛

درحالی‌که مصلحتی که در جعل و مجعول وجود دارد، مصلحت نوعیه است.

این مطلب نشان می‌دهد که «شیخ انصاری» مصلحت سلوک طبق اماره را مصلحت شخصی می‌دانند و این مطلب تفاوت اصلی مصلحت سلوکیه با دو مبنای جعل و مجعول و تراحم حفظی است؛ زیرا:

در مبنای جعل و مجعول مصلحت در جعل اماره مصلحت نوعی دانسته می‌شود؛

و در مبنای تراحم حفظی مصلحت در محتمل مصلحت نوعی دانسته می‌شود.

### تفسیرهای مصلحت سلوکیه

عبارات «رسائل» به وضوح دال بر این مطلب هستند که حتی اگر اماره و اصل مطابق واقع نباشند، عامل به اماره و اصل به جهت سلوک اماره یا اصل مصلحتی را به دست می‌آورد که مقدار فوت شده‌ی مصلحت را جبران می‌کند؛ یعنی «شیخ انصاری»:

از طرفی معتقد به کسب تمام مصلحت و تسویه‌ی در ملاک نیست؛ زیرا قول به کسب تمام مصلحت مستلزم تصویب معتزلی است؛ و از طرفی معتقد به از دست رفتن کل مصلحت نیست؛ زیرا اگر مکلف با عمل به اماره یا اصل به هیچ مصلحتی نرسد، شبهه‌ی «ابن قبه» وارد می‌شود.

ابهامی که در این عبارات وجود دارد این است که سلوک:

مربوط به التزام قلبی عامل به اماره است؛ یعنی التزام قلبی بر سلوک طبق اماره باعث ایجاد مصلحت می‌شود. این تفسیر، تفسیر «مرحوم آشتیانی» است؛

یا مربوط به عمل است؛ یعنی عمل خارجی به عنوان اولی دارای مصلحت یا مفسده است و به عنوان سلوک دارای مصلحت ثانویه می‌شود. این تفسیر، تفسیر «مرحوم نائینی» است. طبق تفسیر ایشان شرب خمر:

به عنوان اولی تنها دارای مفسده است؛

اما به عنوان ثانوی یعنی از آن جهت که اماره‌ی معتبر نزد شارع مکلف را به شرب خمر رسانده دارای مصلحت است.



به جهت اختلاف بین نسخه‌های «رسائل» این مطلب مبهم‌تر می‌شود؛ زیرا هر یک از نسخه‌ها با یکی از تفاسیر سازگار است. «شهید صدر» تفسیر «مرحوم آشتیانی» را تحت عنوان «الرابع» و تفسیر «مرحوم نائینی» را تحت عنوان «السادس» نقل می‌کنند.<sup>۱</sup> «مرحوم بروجردی» نیز پس از ذکر این دو تفسیر هر دو را نقد می‌کنند و تفسیر سومی را مطرح می‌کنند.<sup>۲</sup> نکته‌ای که در کلام «مرحوم بروجردی» آمده و «شهید صدر» به آن اشاره نکرده‌اند این است که در نسخه‌ی قدیم «رسائل» واژه‌ی «سلوک» آمده است و در نسخه‌ی جدید از واژه‌ی «امر به سلوک» استفاده است. به همین دلیل «مرحوم بروجردی» معتقدند این امکان وجود دارد که «شیخ انصاری»:

در دوره‌ی اول درس خود مصلحت را در سلوک می‌دیدند که این دیدگاه موافق تفسیر «مرحوم آشتیانی» است؛ و پس از وارد شدن اشکالی به این مطلب، به جای واژه‌ی «سلوک» از واژه‌ی «امر به سلوک» استفاده کرده‌اند که این دیدگاه موافق تفسیر «مرحوم نائینی» است.

## نقد تفسیر اول

«مرحوم بروجردی» دو نقد را به این تفسیر وارد می‌کنند.

### ۱. خارج بودن پاسخ از محل نزاع

تفسیر دوم مصلحت سلوکیه که مصلحت را در امر به سلوک می‌داند، مطلبی است که امروزه قائل ندارد؛ زیرا: محل نزاع در مسئله‌ی اجزاء و همچنین فرض اشکال «ابن قبه»، قطع و ظن طریقی است نه قطع و ظن موضوعی وصفی؛ و با توجه به ادله روشن می‌شود که در قطع و ظن طریقی، مصلحت در ذو الطریق یعنی واقع است؛ و امر به سلوک اماره نیز طریقی است نه نفسی؛ یعنی خود امر مصلحت ندارد و مقصود بالذات نیست تا مصلحت در سلوک آن باشد، بلکه ذو الطریق دارای ملاک است.

بنابراین:

فرض اشکال «ابن قبه» طریقیّت اوامر<sup>۳</sup>، عدم وجود مصلحت در امر و وجود مصلحت در واقع است؛ و فرض پاسخ «شیخ انصاری» که سلوک طبق اماره را دارای مصلحت می‌داند موضوعیت اوامر و وجود مصلحت در امر است؛ و چون فرض پاسخ خارج از فرض اشکال است، نمی‌توان این تفسیر را پذیرفت. همان‌گونه که گفته شد «شیخ انصاری» پاسخ قائلین به طریقیّت محضه را نپذیرفتند و اشکال این پاسخ را خروج از فرض اشکال دانستند؛ زیرا: اشکال در فرض انفتاح واقع است؛ و پاسخ در فرض انسداد واقع است.

این کلام «شیخ انصاری» که «اشکال در فرض انفتاح واقع است» نشان می‌دهد که تمامی ملاک در واقع است و اشکال طبق این فرض ایراد شده است.

بنابراین:

تمامی ملاک در واقع است؛

و اشکال «ابن قبه» نیز این است که با فرض طریقیّت امر و وجود مصلحت در واقع، چرا مکلف در صورت امکان سؤال از امام علیه‌السلام و رسیدن به مصلحت واقع، می‌تواند به اماره نیز عمل کند با اینکه اماره لزوماً او را به واقع نمی‌رساند؛ و نمی‌توان با فرض صورتی که در سلوک طبق اماره مصلحت وجود دارد به این اشکال پاسخ داد.

**نکته:** قطع و ظن موضوعی به این دلیل در محل بحث نیستند که ملاک آنها حالت نفسانی مکلف است؛ بنابراین:

اگر مکلف طبق حالت نفسانی خود عمل کرده باشد، ملاک حاصل شده، عمل مجزی است و در مورد اعاده و قضا بحثی صورت نمی‌گیرد؛

و اگر مکلف طبق حالت نفسانی خود عمل نکرده باشد، ملاک به دست نیامده و عمل نیز مجزی نخواهد بود.

توجه به این نکته لازم است که:

۱- بحوث فی علم الأصول (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۲، ص: ۱۶۳.

۲- نهاية الأصول، ص: ۴۴۴ تا ۴۴۸.

۳- امارات طریق به واقع هستند و اصول عملیه طریق به رفع تحریر هستند.

اینکه در برخی موارد مصلحت در التزام قلبی به سلوک طبق امر باشد مورد انکار نیست؛ یعنی ممکن است که مصلحت در خود انقیاد و التزام قلبی بر عمل طبق اماره باشد،

اما این صورت خروج از فرض بحث اجزاء و همچنین فرض اشکال «ابن قبه» است.

## ۲. هم سنخ نبودن مصلحت واقع و مصلحت سلوک

اگر از اشکال قلبی صرف نظر شود، باز هم کلام «شیخ انصاری» مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

گرچه سلوک قلبی طبق اماره دارای مصلحت است؛

اما نمی‌توان کسب این مصلحت را باعث جبران شدن مصلحت از دست رفته دانست؛ به دلیل اینکه:

جبران مصلحت در صورتی است که مصلحت از دست رفته و مصلحت به دست آمده از یک سنخ باشند؛

درحالی‌که مصلحت یا مفسده‌ای که در واقع است با مصلحتی که در التزام وجود دارد هم سنخ نیستند.

در دیدگاه معتزلی به این جهت حکم به اجزاء می‌شود که به نظر ایشان همان مصلحتی که در واقع بود، با عمل طبق اماره به مکلف اعطا می‌شود، ولی این نکته در پاسخ «شیخ انصاری» مدنظر قرار نگرفته است؛ زیرا به‌طور مثال:

مفسده‌ای که مکلف به جهت عمل به اماره به آن دچار شده مسکریّت بوده است؛

و مصلحتی که در سلوک اماره وجود دارد، مصلحت انقیاد است.

اساساً مصلحت و مفسده از سنخ تکوین هستند و تغییر آنها با تشریع معنا ندارد.

## نقد تفسیر دوم

«مرحوم بروجردی» نسبت به این تفسیر نیز نقدهایی دارند، اما از آنجایی که این نقدها را وارد نمی‌دانیم، نقدهای «مرحوم خویی» بر این تفسیر را بیان می‌کنیم. ایشان تفسیر اول را ذکر نمی‌کنند و توضیح «مرحوم نائینی» را به‌عنوان تفسیر مصلحت سلوکیه ذکر می‌کنند و سه اشکال بر آن وارد می‌کنند.

**نکته:** دو اشکالی که بر تفسیر قبل وارد بود، بر این تفسیر وارد نیست؛ زیرا:

۱. طبق این تفسیر کل مصلحت در عمل است نه در حالت نفسانی و به همین علت اشکال اول بر آن وارد نیست.

۲. طبق این تفسیر هم مصلحت واقع و هم مصلحت سلوک در عمل است؛ بنابراین هر دو مصلحت از سنخ عمل هستند (عمل به‌عنوان اولی و عمل به‌عنوان ثانوی) و اشکال دوم بر آن وارد نیست. در نتیجه قائل شدن به تدارک طبق این تفسیر ایرادی ندارد.

## ۱. دلیل اثباتی نداشتن تفسیر<sup>۱</sup>

این تفسیر دلیل اثباتی ندارد. ارائه‌ی مصلحت سلوکیه:

به جهت آیه، روایت یا برهان نیست،

بلکه به این جهت است که:

از طرفی حتی در فرض تمکن سؤال از امام علیه‌السلام و حرجی نبودن سؤال و در نتیجه امکان رسیدن به واقع، اماره معتبر دانسته شده است؛

و از طرف دیگر اماره در برخی موارد مطابق واقع نبوده و منجر به تفویت مصلحت یا دچار شدن به مفسده می‌شود و به همین دلیل نباید در فرض تمکن سؤال از امام علیه‌السلام اماره معتبر باشد.

«شیخ انصاری» برای حل این تناقی و با دلالت اقتضا مصلحت سلوکیه را مطرح کرده‌اند؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد ایشان معتقد است:

تنها در صورتی می‌توان به اشکال «ابن قبه» پاسخ گفت که مصلحتی شخصی نصیب مکلف شود و در عین حال مستلزم تصویب نشود؛

و به همین دلیل نه تنها با طریقت محضه، بلکه با مبنای جعل و مجعول نیز که مصلحت مطرح شده در آن مصلحت نوعی است نمی‌توان پاسخی برای این اشکال ارائه کرد؛ زیرا مصلحتی که در جعل وجود دارد مصلحت تسهیل است و این مصلحت شامل اشخاصی که می‌توانند بدون عسر و حرج از امام علیه‌السلام سؤال کنند نمی‌شود؛ درحالی‌که اماره حتی برای این اشخاص حجت است.

این کلام «شیخ انصاری» مورد پذیرش نیست و می‌توان با مصلحت جعل و مجعول که مطابق ظهور ادله است و از این جهت بر مصلحت سلوکیه مزیت دارد، پاسخ اشکال را بیان کرد؛ بنابراین نیازی به طرح مصلحت سلوکیه نیست.

توضیح اینکه:

شارع تنها باید مقداری از مصلحت را جبران کند که خود او باعث تفویت آن شده است؛ و این گونه نبوده است که شارع طریق به واقع را بسته باشد (مثلاً این گونه نبوده است که امام علیه السلام پاسخ افراد را ارائه نکنند) یا احتیاط را جایز نداند و در نتیجه باعث فوت مصلحتی از مکلف شود، بلکه شارع در ظرفی که امکان رسیدن به واقع بوده و خود شارع نیز این راه را نبسته و آن را تحسین کرده، اماره را نیز جعل کرده است. آنچه در اینجا ضروری است این است که جعل اماره لغو نباشد و در این صورت جعل اماره حتی در ظرف امکان رسیدن به واقع محال نخواهد بود؛ زیرا شارع راه رسیدن به واقع را نبسته و بلکه حتی به آن تشویق کرده است. «مرحوم خوئی» می‌فرماید جعل اماره نیز لغو نیست؛ زیرا جعل اماره صرف‌نظر از اینکه مکلف را به واقع برساند یا نه، دارای مصلحت نوعی تسهیل است که اهم از فوت مصلحت یا دچار شدن به مفسده‌ی شخصی است. اشکال «شیخ انصاری» بر این مصلحت نیز وارد نیست؛ زیرا: ایشان معتقدند مصلحت تسهیل نصیب شخص نمی‌شود؛

درحالی که منظور از مصلحت تسهیل مصلحت شخصی مکلف نیست، بلکه مصلحت تسهیلی است که باعث می‌شود عموم مردم در دین باقی بمانند؛ زیرا اگر همه ملزم به رسیدن به واقع باشند، شریعت در نظر مردم شریعت صعب خواهد شد و این مطلب باعث گریزان شدن عده‌ای از دین می‌شود. مصلحت تسهیل باعث بقاء عمده‌ی مکلفین بر دین شده و این امر باعث قدرت اجتماعی مسلمانان خواهد شد. به همین دلیل حتی کسی که احتیاط می‌کند به این مصلحت می‌رسد. همچنین همان گونه که بیان شد، جعل حجیت فتوای «ابان» برای کسی که می‌تواند به امام علیه السلام رجوع کند دارای مصلحت رشد نظام استنباط و در نتیجه حفظ شیعه در دوران محدودیت‌های ائمه علیهم السلام است که این مصلحت اقوی از مصلحت شخصی است.

شاهد روایی این مطلب این است که گاهی از اوقات ائمه علیهم السلام به جهت تقیه و برای حفظ شیعه حکم واقعی را به اصحاب خویش بیان نمی‌کردند. از آنجایی که برخی از اصحاب به تقیه‌ای بودن حکم توجه داشتند و عده‌ای دیگر حکم را حکم واقعی می‌دانستند بین آنها اختلاف پدید می‌آمد. در چنین مواردی:

کسی که حکم تقیه‌ای را دریافت می‌کند، به مصلحت شخصی نمی‌رسد؛ اما این اختلاف بین اصحاب باعث مصلحت حفظ امت می‌شود که مصلحتی نوعی است و حتی کسانی که به حکم تقیه‌ای علم نمی‌کنند، این مصلحت را به دست می‌آورند؛ و این مصلحت در جعل اماره‌ای است که باعث اختلاف بین اصحاب شده است نه در سلوک طبق اماره.

**نکته:** علاوه بر اشکالی که «شیخ انصاری» به مصلحت تسهیل داشتند، این اشکال نیز بر این مصلحت وارد است که اشکال «ابن قبه»:

تنها شامل امارات و اصول مرخصه که باعث تسهیل می‌شوند نیست، بلکه شامل امارات و اصول الزامی نیز هست؛ درحالی که در این فرض عمل به امارات باعث تسهیل نمی‌شود. به‌طور مثال ممکن است فعلی در واقع مباح باشد و شخص نیز بتواند حکم خود را از امام علیه السلام سؤال کند. در چنین صورتی اگر شخص به امارات یا اصول الزامی عمل کند، مصلحت تسهیل از دست رفته است.

بنابراین اگر مصلحت تسهیل مصلحت شخصی دانسته شود، نمی‌توان با توجه به آن به اشکال پاسخ داد، اما همان گونه که بیان شد این مصلحت، نوعی است و حتی شخصی که به امارات و اصول الزامی عمل می‌کند این مصلحت را به دست می‌آورد.

**نکته:** گرچه «شهید صدر» نیز مصلحت در تراحم حفظی را تراحم نوعی می‌دانند، اما تفاوت مبنای ایشان با جعل و مجعول در این است که:

۱. طبق تراحم حفظی تنها عامل به اماره به مصلحت می‌رسد، درحالی که طبق جعل و مجعول حتی کسی که به اماره عمل نمی‌کند به مصلحت دست می‌یابد.

۲. طبق تراحم حفظی اماره در ظرف تراحم در مقام تحریک معتبر می‌شود؛ یعنی مصلحت نوعیه در ظرف تراحم است، اما در جعل و مجعول مصلحت نوعیه در ظرف تراحم نیست و اگر تراحمی باشد نیز تراحم ملاکی است. با توجه به این مطلب نمی‌توان با مبنای تراحم حفظی به اشکال «ابن قبه» پاسخ گفت؛ زیرا لازمه‌ی این مبنا این است که شارع در خارج از ظرف تراحم در مقام تحریک اماره را معتبر نداند؛ درحالی که حتی در این ظرف نیز اماره معتبر دانسته شده است.

۳. طبق تراحم حفظی کسی که به اماره عمل کرده و به واقع نرسیده است، مصلحتی را به دست نمی‌آورد و این مبنا طریقت صرفه است<sup>۱</sup>، اما طبق جعل و مجعول حتی کسی که به واقع نمی‌رسد نیز مصلحت نوعیه را به دست می‌آورد.

## ۲. مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب است.

برخلاف مدعای «شیخ انصاری» که مصلحت سلوکیه را مستلزم تصویب نمی‌دانند، این دیدگاه در برخی موارد مستلزم تصویب است. طبق مصلحت سلوکیه مقداری از مصلحت که قابل استیفا نیست (مانند مصلحت اول وقت) جبران می‌شود.<sup>۳</sup> بنابراین: اگر کشف خلاف در داخل وقت صورت بگیرد، مصلحتی که فوت شده و قابل جبران نیست مصلحت اول وقت است. جبران شدن این مصلحت تصویب نیست؛ زیرا این مصلحت، تمام مصلحت عمل نیست و به همین دلیل اگر عمل به اماره‌ی مخالف واقع باعث جبران این مصلحت شود، حکم الله عوض نمی‌شود؛ اگر کشف خلاف در خارج وقت صورت بگیرد، مصلحتی که فوت شده و قابل جبران نیست مصلحت اول وقت است. جبران شدن این مصلحت نیز تصویب نیست؛ اما اگر هیچ‌گاه برای مکلف کشف خلاف صورت نگیرد و مکلف تا آخر عمر خود طبق اماره عمل کند، مصلحتی که فوت شده و قابل جبران نیست تمام مصلحت عمل است؛ بنابراین:

برای کسی که واقع را می‌داند، تنها واقع است که باعث استیفاء تمام ملاک می‌شود؛ اما برای کسی که واقع را نمی‌داند و تا آخر عمر برای او کشف خلاف نمی‌شود، دو شیء باعث استیفاء تمام ملاک می‌شود: واقع و مؤدای اماره. با توجه به این مطلب باید گفت:

طبق مصلحت سلوکیه حکم الله به جهت علم و جهل به حکم تغییر می‌کند؛ یعنی از آنجایی که شیعه، عدلیه است و احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌داند:

برای عالم به واقع، واجب، واجب تعیینی است؛ زیرا تنها واقع است که باعث استیفاء تمام ملاک می‌شود؛ و برای جاهل به واقع، واجب، واجب تخییری بین واقع و مؤدای اماره است؛ زیرا هر دو باعث استیفاء تمام ملاک می‌شوند؛ و اینکه حکم الله به جهت علم به حکم و جهل به حکم تغییر کند، تصویب معتزلی بوده و باطل است. بنابراین مصلحت سلوکیه:

گرچه سببیت اشعری نیست؛

و گرچه سببیت معتزلی نیز نیست؛ زیرا در تمامی موارد جهل حکم به جبران شدن تمام مصلحت و اجزاء نمی‌شود؛ اما در برخی فروض تصویب بوده و باطل است.

**نقد:** لازمه مبنای عدلیه:

این است که هر حکمی توسط شارع انشا شود، دارای ملاک باشد؛

و این نیست که هر حکمی که ملاک داشته باشد توسط شارع انشا شود.

در نتیجه این اشکال به مصلحت سلوکیه وارد نیست؛ زیرا اشکال این است که:

طبق مصلحت سلوکیه در برخی فروض همان ملاکی که با واقع به دست می‌آید، با سلوک نیز به دست می‌آید؛ و در نتیجه چون مصلحت واقع و سلوک یکسان است و این دو در اقتضا با هم مساوی هستند، واجب نیز باید به صورت واجب تخییری انشا شود.

**پاسخ:** کبرای این اشکال مورد پذیرش است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد اجماعی که بر بطلان تصویب وجود دارد، اجماع کلامی بوده و علاوه بر آن، اجماع مدرکی است؛ بنابراین باید به دنبال مرز کلامی شیعه و سنی بود. به‌طور مثال مرز بین شیعه و اشاعره این است که به نظر شیعه فعل قبل از امر یا نهی شارع حسن یا قبیح است و به نظر اشاعره فعل پس از امر یا نهی شارع حسن یا قبیح می‌شود.

۱- به همین دلیل چه با مبنای ایشان و چه دیگر مبناهایی که طریقت صرفه هستند، نمی‌توان به اشکال «ابن قبه» پاسخ گفت.

۲- بیان این اشکال با توجه به عبارات «مرحوم امام»، عبارات «مرحوم خویی» در «محاضرات» و عبارات «مرحوم تبریزی» است.

۳- این مطلب یکی از تفاوت‌های مصلحت سلوکیه و جعل و مجعول است؛ زیرا طبق دیدگاه جعل و مجعول به جهت وجود مصلحت در جعل، جعل قبیح نیست اما مصلحتی که فوت شده جبران نمی‌شود.

در نتیجه همان گونه که در اشکال بیان شده، دیدگاه شیعه این نیست که هر حکمی که دارای ملاک باشد باید توسط شارع انشا شود. در عین حال می توان با تغییر در تقریب، اشکال دوم را نیز به مصلحت سلوکیه وارد دانست.

توضیح اینکه می توان در بیان این اشکال گفت:

آنچه شارع جعل کرده واجب تعیینی است؛

و واجب تعیینی نباید با علم و جهل مکلف تغییر پیدا کند.

در نتیجه واجب تعیینی حتی برای کسی که تا آخر عمر متوجه اشتباه بودن اماره نمی شود، باید واجب تعیینی بماند و با توجه به اینکه طبق دیدگاه شیعه هر جعلی کاشف از ملاک سابق است، انشاء وجوب تعیینی باید کاشف از تعیینی بودن آن برای حصول ملاک باشد؛ در حالی که طبق مصلحت سلوکیه چنین تعیینی وجود ندارد.<sup>۱</sup>

### ۳. مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء است.

بر خلاف مدعای «شیخ انصاری» که مصلحت سلوکیه را مستلزم اجزاء نمی دانند، این دیدگاه در برخی موارد مستلزم اجزاء است. توضیح اینکه این اختلاف در قضا وجود دارد که:

به امر قدیم است؛

یا به امر جدید است که در این صورت نیز این اختلاف وجود دارد که موضوع قضا:

فوت فریضه یعنی واجب فعلی است؛

یا عدم اتیان واجب.

برای اینکه مشخص شود مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء هست یا خیر، باید بین این موارد تفاوت قائل شد:

اگر قضا به امر قدیم باشد، مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء نبوده و پس از کشف خلاف باید قضای تکلیف را به جا آورد؛

همچنین اگر قضا به امر جدید باشد و موضوع آن عدم اتیان باشد نیز مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء نبوده و پس از کشف خلاف باید قضای تکلیف را به جا آورد؛ زیرا واجب واقعی اتیان نشده است؛

اما اگر قضا به امر جدید باشد و موضوع آن فوت فریضه باشد، مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء بوده و پس از کشف خلاف نیازی به قضای تکلیف نیست؛ زیرا مکلف فریضه را انجام داده است.<sup>۲</sup>

**نقد:** این اشکال به مصلحت سلوکیه وارد نیست؛ زیرا قائلین به این دیدگاه معتقدند با سلوک اماره تنها مقداری از مصلحت که قابل جبران نیست، جبران می شود؛ بنابراین کشف خلاف در خارج وقت صورت بگیرد، تنها تفاوت بین نماز داخل وقت و نماز خارج وقت جبران می شود و چون باقی ملاک باقی است، مصلحت سلوکیه مستلزم اجزاء نیست. تنها در صورتی می توان این اشکال را وارد دانست که تا پایان عمر مکلف برای او کشف خلاف صورت نگیرد.

**پاسخ:** در این نقد فوت به فوت ملاک معنا شده است؛ در حالی که آنچه در اشکال به مصلحت سلوکیه آمده است فوت فریضه است.

بنابراین در صورتی که قضا را به امر جدید بدانیم و موضوع آن نیز فوت فریضه باشد، مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب خواهد بود. تنها ایراد این مطلب ضعیف بودن این مبناست. توضیح اینکه طبق روایات موضوع قضا عدم اتیان واجب است و در صورتی که موضوع فوت باشد نیز، فوت واقع است نه فوت فریضه فعلی. به طور مثال در روایت [این مطلب در عبارات مقننه آمده است. آیا متن روایت است؟] این گونه آمده است: «و من نسی فریضة أو فاتته لسبب من الأسباب فليقضها أي وقت ذكرها»<sup>۳</sup>. عبارت «فليقضها أي وقت ذكرها» نشان می دهد که هر زمان مکلف به یاد آورد که واجب واقعی را انجام نداده است، باید آن را قضا کند.

### ز) بررسی فرع فقهی: اجزاء در صورت عدول به مرجع زنده

#### مقدمه

۱- ظاهر کلام «مرحوم خویی» این است که مصلحت سلوکیه در تمامی فروض تصویب است و «مرحوم تبریزی» با تغییر بیان، اشکال را مختص به صورت عدم کشف خلاف تا آخر عمر می کند. علاوه بر این نباید اشکال را این گونه بیان کرد که به جهت تساوی در ملاک، انشاء باید واجب تخیری باشد تا اشکال مذکور به آن وارد نشود.

۲- «شیخ انصاری» به این مطلب اشاره می کنند، اما «مرحوم نائینی» این نکته را متذکر نمی شوند و معتقدند مصلحت سلوکیه در هیچ موردی مستلزم اجزاء نیست.

۳- المقننه، ص: ۱۴۳.

بحث‌ها و اقوالی که تا کنون مطرح شد و در آنها به اجزاء یا عدم اجزاء حکم شد، در مورد اجزاء اصولی و قاعده‌ی کلی بود، اما در فقه مواردی مطرح می‌شوند که دارای دلیل خاص هستند و به همین دلیل از تحت قاعده کلی خارج می‌شوند. بنابراین قواعد اصولی ضابطه‌هایی کلی هستند که ممکن است برخی موارد به جهت قرینه داشتن از این ضابطه‌ها خارج شده و باعث تخصیص آنها شوند. همان‌گونه که در اصول به عنوان قاعده‌ای کلی گفته می‌شود امر ظهور در وجوب دارد، اما به جهت اینکه برخی روایات قرینه بر جواز ترک نماز شب هستند، امر به نماز شب وجوبی دانسته نشده و فتوا به استحباب نماز شب داده می‌شود.

در بحث اجزاء نیز:

گرچه علمایی همانند «مرحوم بروجردی» قائل به اجزاء مطلقاً هستند، به جهت موثقه‌ی عمار در برخی موارد فتوا به عدم اجزاء و لزوم اعاده و قضا می‌دهند: «وَسَأَلَ عَمَّارُ بْنُ مُوسَى السَّابَّاطِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ فِي إِنْاءِهِ [ظرف آب قلیل] فَأَرَةً وَقَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنْاءِ مَرَّارًا وَ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَقَدْ كَانَتْ الْفَأَرَةُ مُنْسَلَخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَأَاهَا فِي الْإِنْاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَأَاهَا فِي الْإِنْاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَيَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَيَعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا رَأَاهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِكَ وَفَعَلَهُ فَلَا يَمَسُّ مِنَ الْمَاءِ شَيْئًا وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَأَاهَا»<sup>۱</sup>؛

و گرچه علمایی همانند «مرحوم تبریزی» (دیدگاه برگزیده) قائل به عدم اجزاء مطلقاً هستند، به جهت حدیث «لا تعاد» در برخی موارد فتوا به اجزاء و عدم لزوم اعاده و قضا می‌دهند: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ»<sup>۲</sup>.

به تعبیر دیگر کارکرد قاعده اصولی در جایی است که دلیل خاصی در دست نباشد. به همین جهت نمی‌توان به شخصی که در اصول قائل به عدم اجزاء است، این‌گونه اشکال کرد که با وجود این مبنای اصولی در فرعی فقهی قائل به اجزاء شده است،<sup>۳</sup> یا بالعکس. البته اگر فروع فقهی مخالف قاعده اصولی به اندازه‌ای باشند که موجب تخصیص اکثر شوند، می‌توان با استناد به فروع فقهی، قاعده‌ی اصولی را به دست آورد. در این بخش به یکی از این فروع فقهی می‌پردازیم که اقوال مختلفی در مورد آن بیان شده است. ریشه‌ی این اختلاف در پذیرش یا عدم پذیرش دلایلی است که در ادامه بیان خواهند شد، اما به هر حال این همه این اقوال باعث فاصله گرفتن از ضابطه‌ای است که در اصول بیان شده است و میزان اختلاف فتوا در این فرع فقهی با ضابطه‌ی اصولی نیز بستگی به این دارد که کدامیک از دلایل مورد پذیرش قرار بگیرند.

## بیان فرع فقهی

در کتاب «العروة الوثقی» این‌گونه آمده است: «فَإِذَا أَفْتَى الْمُجْتَهِدُ الْأَوَّلُ بِجَوَازِ الذَّبْحِ بِغَيْرِ الْحَدِيدِ مَثَلًا، فَذَبَحَ حَيَوَانًا كَذَلِكَ فَمَاتَ الْمُجْتَهِدُ وَ قَلَّدَ مَنْ يَقُولُ بِحَرَمَتِهِ، فَإِنْ بَاعَهُ أَوْ أَكَلَهُ حَكَمَ بِصَحَّةِ الْبَيْعِ وَ إِبَاحَةِ الْأَكْلِ، وَ أَمَّا إِذَا كَانَ الْحَيَوَانُ الْمَذْبُوحَ مَوْجُودًا فَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ وَ لَا أَكْلُهُ»<sup>۴ و ۵</sup>.

در این مسئله (ذبح با آهن که طبق فتوای مجتهد اول صحیح است و طبق فتوای مجتهد دوم صحیح نیست و هنوز از گوشت استفاده نشده است) دلایلی فقهی وجود دارند که اگر مورد پذیرش قرار بگیرند، به قاعده‌ی اصولی عمل نمی‌شود؛ یعنی ممکن است در اصول قائل به عدم اجزاء باشیم اما به جهت وجود این دلایل در فقه قائل به اجزاء می‌شویم.

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۰.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۷۹.

۳- به‌طور مثال «مرحوم بروجردی» در انتهای بحث اجزاء، در تذییب اول این اشکال را به قائلین به عدم اجزاء وارد می‌کنند که ایشان در مسئله‌ی عدول از یک مرجع به مرجع دیگر در صورت فوت مرجع اول، قائل به اجزاء می‌شوند و بنابراین باید در دیگر موارد نیز اجزاء را بپذیرند. همچنین نمی‌توان به «مرحوم بروجردی» این‌گونه اشکال کرد که چون شما در مواردی که در موثقه عمار ذکر شده قائل به عدم اجزاء هستید، در باقی موارد نیز باید قائل به عدم اجزاء باشید.

۴- العروة الوثقی (امام)، جلد: ۱، صفحه: ۱۲.

۵- در این فرع علاوه بر ذبح، مثال‌هایی مانند طهارت و بیع نیز بیان شده‌اند. برخی از این مثال‌ها مانند طهارت غیر از دلایل نه‌گانه‌ای که مطرح می‌شود دارای ادله‌ی خاصه نیز هستند، اما مثال ذبح و بیع تنها دارای همین دلایل نه‌گانه هستند و در نتیجه این موارد مثال حقیقی این بحث هستند و فتوا در مورد آنها بر اساس این دلایل است.

**نکته:** در مثالی که بیان شد، مکلف به فتوای مرجع خود عمل کرده و پس از آن مرجع فوت کرده است. برخی از این ادله علاوه بر این مورد، شامل موارد علم نیز هستند؛ یعنی طبق این ادله اگر مکلف به فتوای مجتهد علم پیدا کرد، اما قبل از عمل به فتوا مرجع از دنیا رفت و مکلف به مرجع دیگری رجوع کرد، باز مکلف هم می‌تواند به علم قبلی خود عمل کند.<sup>۱</sup> در نتیجه باید این ادله را بررسی کرد تا روشن شود که:

برای اجزاء علم به فتوای مرجع اول کافی است و نیازی به عمل طبق آن فتوا قبل از فوت مرجع تقلید نیست؛ یا اجزاء در صورتی است که مکلف پیش از فوت مرجع تقلید به فتوای او عمل کند و پس از فوت مرجع دیگر نمی‌تواند به فتوای او عمل کند؛

یا اجزاء در ضمن هر عملی نیز نیست، بلکه تنها با برخی از اعمال است که حکم به اجزاء می‌شود.

## دلیل اول: عسر و حرج<sup>۲</sup>

اگر فتوا این باشد که «در صورت فوت مرجع تقلید، مکلفی که به فتوای او عمل کرده و به مجتهد دیگری عدول کرده است باید اعمال خود را اعاده یا قضا کند» عسر و حرج لازم می‌آید. به‌طور مثال فتوای «مرحوم امام» این است که وضوی ارتماسی کامل صحیح است و طبق فتوای «مرحوم تبریزی» این وضو صحیح نیست. حال اگر لازم باشد مکلفی که پس از «مرحوم امام» به «مرحوم تبریزی» رجوع کرده تمامی نمازهای خود را قضا کند، عسر و حرج لازم می‌آید و به همین دلیل در عدول از مجتهد به مجتهدی دیگر حکم به اجزاء می‌شود.

### نقد

اگر این دلیل مورد پذیرش قرار بگیرد، تنها در مواردی حکم به اجزاء می‌شود که از حکم به عدم اجزاء عسر و حرج لازم بیاید. به‌طور مثال اگر شخصی تنها چند وضوی خود را به صورت ارتماسی کامل انجام داده باشد، تنها باید چند نماز محدود را قضا کند و در این صورت عسر و حرج لازم نمی‌آید. همچنین اگر شغل کسی قصابی باشد و گوسفندان زیادی را طبق نظر مرجع اول ذبح کرده باشد، استفاده نکردن از گوسفندان طبق فتوای مرجع زنده باعث عسر و حرج می‌شود، اما کسی که تنها یک گوسفند داشته است دچار چنین عسر و حرجی نمی‌شود. در نتیجه این دلیل:

شامل موارد علم نیست؛

و شامل تمامی اعمال نیز نیست.

علاوه بر این، باید این مطلب را نیز تعیین کرد که عسر و حرج:

شخصی است که در این صورت باید حکم به اجزاء یا عدم اجزاء نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت باشد،

یا نوعی است که در این صورت باید در مواردی که نوعاً موجب عسر و حرج است، فتوای کلی صادر کرد.

بنابراین فتوای مشهور علما و صاحب عروه که موارد غیر عسر و حرجی را نیز شامل می‌شود، با این دلیل ثابت نمی‌شود. این دلیل:

تنها اجزاء را نسبت به احکام تکلیفیه ثابت می‌کند؛ زیرا عسر و حرج تنها الزام را رفع می‌کند و الزام نیز حکمی تکلیفی است؛

و اجزاء را مختص به مواردی می‌کند که شخص دچار عسر و حرج می‌شود.

**نکته:** اکثر علما قائل به شخصی بودن عسر و حرج هستند و دیدگاه برگزیده در این مورد نیز همین است. «مرحوم نائینی» نیز نوعی بودن عسر و حرج را نمی‌پذیرند و قائل شدن به این مطلب را بدعت در دین می‌دانند<sup>۳</sup> که البته چنین تعبیری نسبت به قائلین به نوعی بودن عسر و حرج صحیح نیست<sup>۴</sup>؛ زیرا هر یک از دو گروه برای مدعای خویش دلیل ارائه کرده‌اند:

۱- در این مورد ۴ دیدگاه وجود دارد: ۱. اگر مکلف به فتوا عمل کرده باشد و تکرار عمل مستلزم عسر و حرج باشد، عمل او مجزی است. ۲. مشهور: اگر مکلف به فتوا عمل کرده باشد و حکم تکلیفی باشد، عمل او مجزی است و اگر عمل نکرده باشد یا حکم وضعی باشد، عمل او مجزی نیست. ۳. حتی اگر مکلف به فتوا عمل نکرده باشد و تنها فتوا را یاد گرفته باشد، می‌تواند به فتوای مرجع تقلید فوت شده عمل کند. البته در صورتی که مرجع تقلید فوت شده را اعلم از مرجع تقلید حی بدانند. ۴. حتی اگر مکلف مرجع تقلید فوت را اعلم نداند نیز می‌تواند به فتوای او عمل کند.

۲- «مرحوم نائینی» به چهار دلیل اشاره می‌کنند که البته دلیل چهارم بدون عنوان بیان شده است: فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۵۶ تا ۲۶۰. برای مطالعه‌ی باقی دلایل به درس «آقای قاضی» جلسه ۲۰ و ۱۴۰۰/۷/۲۱ مراجعه شود.

۳- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۵۷.

۴- البته چه عسر و حرج نوعی باشد و چه شخصی باشد، دلیل اول نمی‌تواند مدعا را ثابت کند و تنها در برخی فروض می‌توان قائل به اجزاء شد.

قائلین به شخصی بودن عسر و حرج به آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۱</sup> استناد می‌کنند و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ» را ظاهر در تک‌تک افراد می‌دانند؛

قائلین به نوعی بودن عسر و حرج نیز به دلایلی مانند ظهور آیهی «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»<sup>۲</sup> استناد می‌کنند. این آیه که در مورد روزه است این مطلب را بیان می‌کند که اگر کسی بیمار یا مسافر باشد، روزه را در زمان دیگری قضا کند: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» و علت این حکم را این‌گونه بیان می‌کند: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ». قائلین به نوعی بودن عسر و حرج معتقدند اگر عسر و حرج شخصی باشد، این استدلال صحیح نخواهد بود؛ زیرا این‌گونه نیست که روزه برای تمام کسانی که بیمار یا مسافر هستند حرجی باشد. یکی دیگر از دلایل قائلین به این دیدگاه این است که در روایات، علت نجس نبودن آهن برای جلوگیری از دچار شدن به عسر و حرج است. این مطلب نیز نشان می‌دهد که عسر و حرج باید نوعی باشد؛ زیرا همه‌ی مردم به یک اندازه با آهن سروکار ندارند و اگر عسر و حرج شخصی باشد، باید حکم نجاست یا عدم نجاست آهن در افراد مختلف متفاوت باشد. دلیل دیگر این است که در تعلیل حق شفعه این‌گونه بیان شده که اگر این حق نباشد، شریک دچار حرج می‌شود که در این مورد نیز این‌گونه نیست که در صورت نبود حق شفعه همه دچار عسر و حرج شوند. استدلال قائلین به نوعی بودن عسر و حرج مورد پذیرش نیست. به‌طور مثال اگر عبارت «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» علت برای حکم به عدم وجوب روزه‌ی بیمار و مسافر باشد، باید عسر و حرج را نوعی دانست، اما ممکن است این عبارت بیان‌کننده‌ی حکمت حکم باشد و در نتیجه برای حکم به عدم وجوب روزه، لازم نیست که این ملاک در تمامی افراد وجود داشته باشد، بلکه همین که در غالب افراد این حکمت وجود داشته باشد کافی است. حتی غلبه داشتن نیز در بیان حکمت شرط نیست و آنچه شرط است این است که بیان حکمت لغو نبوده و حکیمانه باشد که این مطلب با توجه به مقامات مختلف سخن تعیین می‌شود. برای تشخیص این مطلب باید بررسی کرد که خصوصیتی که بیان شده:

الف) در عصر معصومین علیهم‌السلام از فعل جدا شده است. در این صورت باید به بررسی این مطلب پرداخت که با جدا شدن از فعل: الف (۱) همچنان حکم فعل باقی است که در این صورت مشخص می‌شود مطلب بیان شده حکمت بوده است؛ هرچند در بیان آن از واژه‌هایی مانند «لام» یا «لان» استفاده شده باشد.

الف (۲) یا حکم فعل برداشته شده است که در این صورت مشخص می‌شود مطلب بیان شده علت بوده است.

ب) یا در آن عصر از فعل جدا نشده است. این فرض باعث ایجاد اشکال می‌شود و برای حل مسئله باید به بررسی الفاظ پرداخت:

ب (۱) اگر در بیان مطلب از الفاظی مانند «اذ»، «لام» یا «لان» استفاده شده باشد یا مقام بحث مقام تعلیل و اعطاء ضابطه باشد ظهور در علت بودن دارد.

ب (۲) اگر در بیان مطلب از جمله خبری، فاء جزاء، فاء نتیجه و... استفاده شده باشد یا مقام بحث مقام مجادله باشد، ظهور در حکمت بودن دارد.

به‌طور مثال گفته شده «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»<sup>۳</sup> در آیه نبأ تعلیل برای وجوب تبیین و عدم حجیت خبر فاسق است. با مراجعه به روایات روشن می‌شود که جهالت و عدم اطمینان دلیل عدم حجیت نیست؛ زیرا در روایات امر به قبول خبر ثقه شده است هرچند از آنها اطمینان حاصل نشود: «الْعَمْرِي وَابْنُهُ ثَقَّتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي يُوْدِيَانِ وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَاطْعِمَهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ»<sup>۴</sup>.

همچنین برای بررسی اینکه اختلاط میاه حکمت عده است یا علت آن:

نباید از ابتدا به واژه‌های به کار رفته در بیان این مطلب توجه کرد؛

بلکه باید به بررسی این مطلب پرداخت در عصر ائمه علیهم‌السلام موردی بوده که طلاق باشد و اختلاط میاه در آن نباشد یا چنین موردی نبوده است.

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی حج، آیه‌ی ۷۸.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۱۸۵.

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی حجرات، آیه‌ی ۶.

۴- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۳۳۰.



از آنجایی که چنین موردی در آن عصر بسیار یافت می‌شده است (مانند اینکه مرد ماه‌ها از همسر خود دور بوده است)، باید به این مطلب پرداخت که در این صورت شارع:

حکم به بقاء حکم وجوب عده کرده است که در این صورت مشخص می‌شود اختلاط میاه صرفاً حکمت عده بوده است؛

یا حکم به مرتفع شدن وجوب عده کرده است که در این صورت مشخص می‌شود اختلاط میاه علت عده بوده است.<sup>۱</sup>

در محل بحث نیز باید به این مطلب توجه کرد که آیا عسر و حرجی بودن:

از روزهی در حال بیماری یا سفر جدا می‌شده است؛

یا همیشه روزهی در حال بیماری یا سفر عسر و حرجی بوده است.

از آنجایی که حتی در آن زمان همه‌ی مسافرت‌ها همانند هم نبوده است، در برخی مسافرت‌ها روزه گرفتن عسر و حرج نداشته است، اما در عین

حال حکم عدم وجوب از روزه جدا نشده است. این مطلب نشان می‌دهد که عسر و حرجی بودن حکمت بوده است.<sup>۲</sup>

بنابراین نوعی بودن عسر و حرج مورد پذیرش نیست، اما تعبیر بدعت‌گذار در دین برای قائلین به این دیدگاه تعبیر صحیحی نیست.

### دلیل دوم: توجه به اعلمیت

اگر پس از عمل به اماره مشخص شود که اماره اشتباه است، بحث اجزاء یا عدم اجزاء مطرح می‌شود، اما اگر مجتهد زنده فتوایی برخلاف مجتهد

فوت شده داشته باشد، بحث اجزاء مطرح نمی‌شود؛ زیرا اشتباه بودن فتوای مجتهد اول احراز نشده است.

به عبارت دیگر به لحاظ کاشفیت واقع فتوای مجتهد دوم بر فتوای مجتهد اول ترجیحی ندارد تا بر آن مقدم شود.<sup>۳</sup>

به همین جهت باید اعلمیت را نیز مد نظر قرار داد:

اگر مجتهد اول اعلم باشد، فتوای او به لحاظ کاشفیت ترجیح خواهد داشت. در نتیجه نه تنها اعمالی که طبق فتوای مجتهد اول انجام

شده‌اند مجزی هستند، بلکه مکلف می‌تواند به هر حکمی که از مجتهد اول به دست آورده و به آن عمل نکرده است نیز عمل کند؛

و اگر مجتهد دوم اعلم باشد، فتوای او به لحاظ کاشفیت ترجیح خواهد داشت.<sup>۴</sup>

### نقد

اگر بین دو فتوا تعارض ایجاد شود، باید به دنبال مرجع بود و کلامی که بیان شد در این موارد صحیح است. به‌طور مثال اگر هر دو مجتهد زنده

باشند و فتوایی مخالف هم داشته باشند، اعلمیت یک مجتهد باعث ترجیح فتوای او خواهد بود، اما در محل بحث شک در حجیت است.

توضیح اینکه در محل بحث زمان‌های مختلف مطرح است؛ یعنی پس از فوت مجتهد مکلف در حجیت فتوای او شک می‌کند نه اینکه بین

فتوای مجتهد اول و مجتهد دوم تعارض وجود داشته باشد.

در باب تعارض، دو طرفی که متعارض هستند فی‌نفسه حجت هستند و اساساً تعارض فرع بر وجود شرایط حجیت در صورت عدم معارض است.

به همین دلیل این کلام در باب تعارض صحیح است، اما در محل بحث، فتوای مجتهدی که فوت کرده فی‌نفسه حجت نیست و تنها با اجازه

مجتهد زنده می‌توان فتوای مجتهد اول را حجت دانست و در نتیجه نمی‌توان اعلمیت را مرجعی برای فتوای مجتهد اول دانست.

### دلیل سوم: واقعه واحد حکم واحد دارد.

---

۱- پس از این مرحله باید به بررسی این مطلب پرداخت که این علت، علت جعل است یا علت مجعول. برای روشن این موضوع باید این مطلب را بررسی کرد که در صورت عمل کردن به

جعل و نرسیدن به مجعول:

هنوز ملاک وجود دارد که در این صورت مشخص می‌شود علت، علت جعل بوده است. به‌طور مثال تسهیل مصلحت جعل است؛ زیرا مکلف با عمل به اماره مرخصه به جهت

تعذیری که داشته است این مصلحت را به دست آورده است؛ هر چند به واقع نرسیده باشد؛

یا ملاک از بین رفته است که در این صورت مشخص می‌شود علت، علت مجعول بوده است.

۲- به نظر «مرحوم نائینی» راه تشخیص علت از حکمت توجه ملموس بودن یا نبودن خصوصیت برای عرف است. اگر خصوصیت برای عرف ملموس باشد، علت است. به‌طور مثال

مسکریّت در «لا تشرب الخمر لانه مسکر» برای عرف ملموس بوده و علت است، اما نهی از فحشا و منکر در «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» برای عرف ملموس نبوده

و حکمت است. طبق این ملاک، عسر و حرج نیز به جهت اینکه نزد عرف ملموس است علت حکم خواهد بود و باید نوعی بودن عسر و حرج را پذیرفت.

۳- «مرحوم نائینی» همین مقدار را بیان کرده‌اند.

۴- به نقل از تقریرات درس «آیت الله وحید خراسانی».

ذبح با چاقوی غیر آهنی یا جایز است و یا جایز نیست یعنی دو حکم متعارض نسبت به یک عمل حجت نیستند و دو اجتهاد نسبت به واقعه واحد معنا ندارد. بنابراین مکلف باید طبق نظر مجتهد عمل کند و پس از عمل تمامی آثار بر عمل مترتب شده و حکم به اجزاء می‌شود. تنها در صورتی که مکلف بخواهد عمل جدیدی انجام بدهد، باید عمل خود را طبق فتوای مجتهد دوم انجام دهد.

تفاوت این دلیل با دلیل سابق در این است که:

طبق دلیل سابق حتی عمل جدید نیز می‌تواند طبق فتوای مجتهد اول باشد؛ اما طبق این دلیل عمل جدید باید طبق فتوای مجتهد دوم باشد.

## نقد

گرچه واقعه واحد دارای حکم واحد است و دو اجتهاد نسبت به آن ممکن نیست، اما این در صورتی است که زمان واحد باشد، درحالی که در محل بحث زمان عوض شده است و اینکه شیء در یک زمان دارای حکم الف باشد و در زمان دیگر دارای حکم ب باشد منطقی است.

## دلیل چهارم: اجماع

حکم به اجزاء در این موارد مطلبی اجماعی است.

## نقد

۱. این اجماع در مورد حکم تکلیفی است نه در مورد حکم وضعی.

۲. این اجماع در مورد عمل است نه در موردی که تنها مکلف به فتوای مجتهد علم دارد.

**نکته:** «مرحوم کاظمی» مقرر «فوائد الاصول» دو اشکال را به این اجماع وارد می‌کنند:

۱. چنین اجماعی وجود ندارد و قبل از «مرحوم نائینی» کسی چنین اجماعی را مطرح نکرده است.

۲. اگر چنین اجماعی وجود داشته باشد، مدرکی بوده و معتبر نیست.

اشکال اول «مرحوم کاظمی» وارد نیست و قبل از «مرحوم نائینی» نیز ادعای اجماع شده است. با تتبع نیز روشن می‌شود که تحقق اجماع بر عدم اجزاء در حکم تکلیفی و آن هم در خصوص عمل بعید نیست و گرچه نمی‌توان در این مورد ادعای اجماع کرد، اما می‌توان ادعای عدم خلاف داشت.

اشکال دوم ایشان مورد پذیرش است؛ زیرا این احتمال وجود دارد که دلیل قائلین به این فتوا ادله‌ای باشد که در این مورد بیان شده است. البته در اجماع کشفی و مدرکی را مهم نمی‌دانیم، بلکه به دنبال احراز اصل متلقای به قبول هستیم که این مطلب نیز احراز نمی‌شود؛ زیرا برای احراز این مطلب باید مدارس قدماییه را تا پایان غیبت صغرا بررسی کرد و با بررسی این مدارس چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

## دلیل پنجم: سیره‌ی متشرعه

تغییر فتوای مجتهد از مسائل مستحدثه نیست، زیرا در زمان ائمه علیهم‌السلام نیز اجتهاد و اختلاف فتاوی مجتهدین وجود داشته است و این مسئله مورد ابتلای عموم بوده است. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه بیان شده است: «حَدَّثَنِي [جعفر بن محمد ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات] أَبِي [محمد بن جعفر بن قولویه، صاحب کتاب المزار] رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ [اشعری قمی، نویسنده‌ی رساله‌ای در تفاوت نسخ و تخصیص] قَالَ: سَأَلْتُ أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ [فقیه و رجالی دوره‌ی غیبت صغری که کتاب او از منابع مهم رجال نجاشی است]، عَنْ تَقْصِيرِ الصَّلَاةِ فِي هَذِهِ الْمَشَاهِدِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ وَالْكُوفَةَ وَقَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَرْبَعَةَ الَّتِي رُوِيَ فِيهَا فَقَالَ أَنَا أَقْصَرُ وَكَانَ صَفْوَانُ يَقْصُرُ وَابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَجَمِيعُ أَصْحَابِنَا يَقْصُرُونَ<sup>۱</sup>». این تعبیر نشان می‌دهد که اختلافات در اجتهاد امری بوده که در آن زمان نیز بین اصحاب وجود داشته است.

در بسیاری از موارد شخصی که فقیه بوده پس از امام علیه‌السلام متوجه اشتباه بودن فتوای خود می‌شده و در عین حال نه خود فقیه از اعمال قبلی سؤال می‌کند و نه امام علیه‌السلام این مطلب را تذکر می‌دهند.

در مورد مسئله‌ای که در زمان معصومین علیهم‌السلام رایج بوده و در عین حال اصحاب در مورد آن سؤالی مطرح نکرده‌اند و معصومین علیهم‌السلام نیز بیانی در مورد آن نداشته‌اند چند دیدگاه وجود دارد:

۱. عدم الدلیل دلیل العدم: این دیدگاه مورد پذیرش نیست.

۲. توجه به دیدگاه عامه و پذیرش رأی مشهور بین آنها: این دیدگاه را نمی‌توان به صورت مطلق پذیرفت.

۳. توجه به سیره و ارتکاز اصحاب: این دیدگاه را نیز نمی‌توان به صورت مطلق پذیرفت.

در چنین مواردی معتقدیم سؤال نکردن اصحاب و نبودن بیانی از معصومین علیهم‌السلام کاشف از این است که حجت از ناحیه‌ی دیگری تمام بوده است. بنابراین در این مسئله نیز باید به دنبال حجتی بود که اصحاب به آن توجه داشته‌اند. این حجیت یا عقل قطعی است، یا آیه‌ای از قرآن کریم و یا روایتی که در این مورد صادر شده است، درحالی که هیچ‌یک از این دلایل در این مورد وجود ندارند. اصحاب در موارد مختلفی از لزوم تکرار عمل سؤال کرده‌اند و روایاتی در پاسخ به ایشان بیان شده است، اما چنین سؤالی در مورد اجتهاد و تقلید وجود ندارد. به‌طور مثال در مورد لزوم تکرار نماز سؤال شده و روایت «لا تعاد» در پاسخ به این پرسش بیان شده است، در مورد لزوم تکرار وضو و غسل سؤال شده و موثقه‌ی «عمار» در پاسخ به آن بیان شده است، در حج و دیگر موارد نیز سؤال شده است، اما در مورد اجتهاد و تقلید چنین سؤالی مطرح نشده است. نبود این دلایل نشان می‌دهد که در ارتکاز متشرعه مطلبی بوده است که ائمه علیهم‌السلام نیز آن را پذیرفته بودند و به همین دلیل سؤال یا بیانی در مورد این مسئله مطرح نشده است. این ارتکاز از دو راه قابل اثبات است:

۱. تعبیری که معصومین علیهم‌السلام یا اصحاب ایشان در پاسخ به پرسش‌ها یا در سؤالات خود داشته‌اند. طبق روایتی امام علیه‌السلام از تغییر روایت با واژه‌ی «نسخ» تعبیر می‌کنند: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرَوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَا يَتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ إِنْ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ»<sup>۱</sup>. نسخ به این معنا نیست که عمل سابق در ظرف خودش اشتباه بوده است، بلکه به این معناست که عمل سابق در ظرف خودش درست بوده و نیازی به اعاده و قضای آن نیست، اما پس از نسخ باید عمل را به شیوه‌ی جدید انجام داد. واژه‌ی «نسخ» نشان می‌دهد که ارتکاز اصحاب اجزاء اعمال سابق بوده است. **نکته:** فرض این است که نسبت به مورد خاص روایتی وجود ندارد؛ زیرا اگر در موردی روایت خاص وارد شود، ارتکاز اصحاب برای ما اهمیتی نخواهد داشت و به بررسی روایت خواهیم پرداخت. بنابراین باید به روایاتی توجه کرد که نسبت به موضوعات دیگری وارد شده‌اند و می‌توان از آنها ارتکاز اصحاب نسبت به موضوع مورد بحث را به دست آورد.

۲. فتوای مشهور عامه در زمان معصومین علیهم‌السلام و عدم رد آن توسط فقهای شیعه. فتوای مشهور عامه نیز اجزاء اعمال سابق است و عامه نیز پس از دریافت حکم مجتهد دوم که مغایر حکم مجتهد اول بوده اعمال سابق خود را اعاده نمی‌کرده‌اند. این دلیل اجزاء را تنها در مواردی ثابت می‌کند که مقلدین به فتوای مجتهد خود عمل کرده باشند و شامل مواردی که مقلد تنها علم به فتوای مرجع خود داشته است نمی‌شود.

**نکته:** در کلام «آقای قاضینی» هر یک از سیره و فتوای عامه به صورت مستقل مطرح شده‌اند. اگر ایشان هر دو مطلب را صغرای بحث (صغرای ارتکاز اصحاب) می‌دانند، کلام ایشان مورد پذیرش است، اما اگر ایشان هر یک از این دو را دلیل مستقلی بر مطلب می‌دانند، کلام ایشان مورد پذیرش نیست.

### دلیل ششم: عدم دلیل بر منع

اگر عمل به فتوای مجتهد سابق ممنوع بود، نهی نسبت به آن وارد می‌شد و نبود منع و عدم دلیل بر آن کاشف از نبودن نهی است. «محقق حلی» در «شرایع» این دلیل را مطرح کرده‌اند و «شیخ انصاری» نیز در «رسائل» ذیل بحث براءت آن را ذکر کرده‌اند.

### نقد

همان‌گونه که «شیخ انصاری» بیان کرده‌اند:

۱. کسانی که می‌پذیرند نبود دلیل بر منع، دلیل بر نبودن منع است، آن را در مواردی می‌پذیرند که مورد ابتلای عموم باشد.
۲. در مواردی که مورد ابتلای عموم هستند نیز نمی‌توان به صرف نبود دلیل بر منع اکتفا کرد، بلکه باید به اطمینان رسید و آنچه حجت است، همین اطمینان است.

علاوه بر این، در محل بحث نیز چند مسئله وجود دارد که برخی از آنها مورد ابتلای عموم هستند و برخی مورد ابتلای عموم نیستند و به همین دلیل، استدلال ذکر شده شامل تمامی جوانب مسئله نیست. این مسائل عبارت‌اند از:

۱. مجتهد قبلی زنده است، اما مکلف به جهت احراز اعلم بودن مجتهدی دیگر از مجتهد اول عدول می‌کند. این مطلب مورد ابتلای عموم نیست.

۲. نظر مجتهد تغییر می‌کند که این مطلب نیز مورد ابتلای عموم نیست.

۳. مجتهد قبلی از دنیا می‌رود و مکلف به مجتهد جدید رجوع می‌کند. این مطلب مورد ابتلای عموم است.

## **دلیل هفتم: اطلاق مقامی**

### **نقد**

برای تمسک به اطلاق باید مقدمات حکمت تمام باشند که اولین مقدمه از مقدمات حکمت در مقام بیان بودن است. این مقدمه:

در اطلاق کلامی با اصاله البیان اثبات می‌شود،

اما در اطلاق مقامی باید در مقام بودن احراز شود؛ درحالی‌که:

مثالی نیست که بتوان نشان داد ائمه علیهم‌السلام در مقام بیان حکم اعمالی که طبق اماره‌ی مخالف واقع انجام شده، بوده‌اند و مطلبی را بیان نکرده‌اند. بنابراین اطلاق مقامی تک دلیل ثابت نیست؛

و با توجه به مجموع ادله نیز نمی‌توان اطلاق را برداشت کرد؛ زیرا شرط اطلاق مقامی مجموع ادله این است که عموم مردم نسبت به قید غافل باشند تا با خطابات وارده شده حجت بر آنها تمام نشود، اما از آنجایی که در این مسئله ارتکاز متشرعه مورد پذیرش قرار گرفت، اطلاق مقامی مجموع ادله نیز قابل پذیرش نیست.

## **دلیل هشتم: اولویت**

در روایات این گونه وارد شده است که شخصی که از عامه بوده و مذهب شیعه را می‌پذیرد، نیازی به اعاده‌ی اعمال خود ندارد و تنها باید زکات را اعاده کند؛ زیرا آن را به اهل خود نداده است. طبق این روایت در صورت تغییر مذهب نیاز به اعاده عمل نیست و به طریق اولی کسی که شیعه بوده و تنه مرجع خود را تغییر داده است نیازی به اعاده‌ی عمل ندارد.

**نکته:** در صورت پذیرش این استدلال باید بین حق الله و حق الناس تفکیک صورت پذیرد؛ یعنی:

اگر تفاوت فتوا در حق الله بود، می‌توان طبق فتوای مرجع سابق عمل نمود. به‌طور مثال اگر تفاوت فتوا در مورد شرایط ذبح باشد، مکلف می‌تواند از گوشتی حیوانی که طبق فتوای مجتهد سابق ذبح شده استفاده کند؛

اما اگر تفاوت فتوا در حق الناس بود، نمی‌توان طبق فتوای مرجع سابق عمل نمود. به‌طور مثال اگر تفاوت فتوا در مورد شرایط ذبح باشد، مکلف نمی‌تواند گوشت حیوانی را که طبق فتوای مجتهد سابق ذبح شده به شخص دیگری بفروشد.

### **نقد**

این روایت در مورد عامه است و تعمیم آن به شیعه نیاز به اولویت قطعی دارد، درحالی‌که این احتمال وجود دارد که حکم به اجزاء اعمال شخصی که عبادات خود را طبق مذهب عامه انجام داده است، برای آسان‌گیری و جذب او به مکتب شیعه باشد. همین که چنین احتمالی وجود دارد، اولویت قطعی نیست و در نتیجه نمی‌توان این مطلب را به شیعه‌ای که از یک مجتهد به مجتهد دیگر عدول کرده تعمیم داد.

## **جمع‌بندی**

با توجه به ارتکاز متشرعه و اثبات آن با توجه به تعابیر به کار رفته در روایات و فتوای عامه باید این گونه حکم کرد:

مکلف می‌تواند اثر را بر خصوص مواردی که در آنها به فتوای مجتهد سابق عمل کرده است و آن هم در خصوص احکام تکلیفی مترتب کند؛

اما ترتب اثر بر مواردی که در آنها به فتوای مجتهد سابق عمل نشده است صحیح نیست، هرچند مجتهد سابق اعلم باشد؛ زیرا وجود چنین ارتکازی ثابت نشده است.

**نکته:** در این بحث دو استثنا وجود دارد: نکاح و طلاق. در بحث نکاح این اجماع وجود دارد که اگر کسی نکاح خویش را طبق فتوای مجتهدی انجام دهد و این نکاح یا طلاق طبق فتوای مجتهد بعدی صحیح نباشد، نکاح او محترم است. در این مورد نه تنها نکاحی که مسلمان طبق فتوای مجتهد انجام می‌دهد، بلکه نکاح کافر کتابی نیز مورد احترام است: «عَلَى عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْحَدَّاءِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَنِي رَجُلٌ مَا فَعَلَ غَرِيمُكَ قُلْتُ ذَاكَ ابْنُ الْفَاعِلَةِ [ولد الزنا] فَنَظَرَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَظْرًا شَدِيدًا [اولین مرتبه‌ی نهی از منکر] قَالَ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّهُ مَجُوسِي أُمُّهُ أُخْتُهُ فَقَالَ أَوْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي دِينِهِمْ نِكَاحًا<sup>۱</sup>.

در مورد طلاق نیز روایاتی وجود دارد که آن را محترم و مشروع می‌داند.

البته «علامه حلی» این مورد را به دیگر موارد نیز تعمیم داده و معتقد است با حکم ظاهری در حق شخص، معامله‌ی حکم واقعی می‌شود که چنین تعمیمی مورد پذیرش نیست.<sup>۲</sup>

## ۴. مقدمه واجب

### الف) مقدمه

#### ۱. تقسیم‌بندی مباحث مقدمه‌ی واجب

بحث‌های که در مقدمه‌ی واجب مطرح می‌شوند چند دسته هستند:

بحث‌هایی مانند شرط متأخر که طبق نظر برخی از فقهای معاصر دارای ثمره هستند. این بحث‌ها را به همان میزانی که در آنها ادعای ثمره شده است مطرح خواهیم کرد؛

بحث‌هایی مانند بحث‌های ذیل بحث مقدمه‌ی داخلیه که تنها عده‌ی معدودی از فقهای معاصر آنها را دارای ثمره می‌دانند که این بحث‌ها را نیز تنها به همان میزانی که در آنها ادعای ثمره شده است مطرح خواهیم کرد؛

و بحث‌هایی مانند «شرط وجوب»، «شرط صحت» و «شرط علم» و توضیح دیگر اصطلاحات که طبق نظر فقهای معاصر دارای ثمره نیستند. این بحث‌ها را یا مطرح نخواهیم کرد و یا تنها به بیان مطالب «مرحوم آخوند» اکتفا خواهیم کرد.

#### ۲. فقهی یا اصولی بودن بحث مقدمه‌ی واجب

ابتدا باید به این بحث پرداخت که بحث مقدمه‌ی واجب:

بحثی اصولی است (نظر مشهور)،

بحثی فقهی است (نظر برخی قدما)،

یا مبادی احکامیه است (نظر «مرحوم بروجردی»)<sup>۳</sup>.

اصولی یا فقهی بودن یک مسئله از آن جهت دارای اهمیت است که طبق دیدگاه برگزیده:

اگر مسئله‌ای اصولی (یا کلامی و تفسیری) باشد، تقلید در آن جایز نیست،

اما اگر مسئله‌ای فقهی باشد، تقلید در آن جایز است،

و بحث جواز یا عدم جواز تقلید نیز در توسط در اجتهاد نقش دارد.

#### کلام «مرحوم آخوند»<sup>۴</sup>

به نظر ایشان معیار اصولی بودن یک بحث، نقش داشتن آن بحث در غرض علم اصول است. بنابراین اگر بحث مقدمه‌ی واجب در استنباط نقش داشته باشد، بحثی اصولی خواهد بود و اگر بحث از موارد تطبیقی باشد، بحثی فقهی خواهد بود. از آنجایی که ایشان این بحث را بحثی اصولی می‌دانند، مشخص می‌شود که قائل به استنباطی بودن این بحث هستند.

البته ایشان تعریفی از استنباط ارائه نکرده‌اند، اما به هر حال تعریف استنباط را شامل این مورد نیز می‌دانسته‌اند.

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۴۰.

۲- برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد این دلایل رجوع شود به درس‌های «آقای احمدی شاهرودی»، بحث اجزاء. ایشان بحث اجزاء را از جلسه ۲۹ شروع می‌کنند و حدود ۶ جلسه را به این دلایل اختصاص می‌دهند.

۳- مبادی احکامیه یعنی بحث از خود حکم و لوازم حکم؛ همانند بحث از اینکه معنای حکم چیست؟ تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی، حکم بودن یا نبودن اباحه، تضاد یا عدم تضاد بین احکام خمس در مرتبه‌ی فعلیت و... به نظر «مرحوم بروجردی» بحث مقدمه‌ی واجب در حقیقت بحث از لوازم حجت است و به همین جهت این بحث از مبادی احکامیه خواهد بود. توضیح اینکه «مرحوم بروجردی» تمایز علوم را به موضوعات آنها می‌داند و مسائل علم اصول را از باب عکس الحمل می‌دانند؛ یعنی به نظر ایشان موضوع علم اصول حجیت است که به جهت عکس الحمل بودن، محمول مسائل اصولی واقع می‌شود. بحث از واجب بودن مقدمه‌ی واجب نیز بحث از حجت نیست، بلکه بحث از لوازم حجت است؛ یعنی سؤال مطرح در این مسئله این است که آیا وجوب مقدمه از لوازم حجت بودن ذی المقدمه است یا خیر. بنابراین چون بحث مقدمه‌ی واجب بحث از لوازم حجت است، این بحث از مبادی احکامیه خواهد بود.

۴- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۸۹.

## کلام «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup>

به نظر ایشان مقدمه‌ی واجب مسئله‌ای اصولی است؛ زیرا در استنباط نقش دارد.

ایشان مسئله‌ی استنباطی را مسئله‌ای می‌دانند که کبرای قیاس قرار می‌گیرد، برخلاف تطبیق که صغرای قیاس قرار می‌گیرد. از آنجایی که ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه نیز از مسائلی است که کبرای قیاس را تشکیل می‌دهد، این مسئله اصولی است.

### نقد

این تعریف صحیح نیست و دو مثال نقض می‌توان برای آن ذکر کرد:

مباحث الفاظ، صغرای استدلال هستند و کبرای آنها «کل ظاهر حجة» است؛ اما مباحث الفاظ از بحث‌های اصولی به محسوب می‌شوند و استطرادی دانستن آنها منطقی نیست؛ زیرا بیش از نیمی از مباحث کتب قدما را مباحث الفاظ تشکیل می‌دهد و نمی‌توان تمامی این مطالب را استطرادی دانست؛

همچنین بعضی از قواعد فقهیه نیز قواعد کبروی هستند؛ به‌طور مثال «اصالة الطهارة در شبهات حکمیه» کبرای حکم طهارت است.

### کلام استاد

همان‌گونه که در ابتدای بحث علم اصول بیان شد، تعریف «مرحوم تبریزی» از استنباط را تعریف صحیح می‌دانیم:

اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود در حد مغایرت کلی و فرد باشد، مسئله، تطبیقی است و در فقه بحث می‌شود؛ مانند اصول عملیه در شبهات موضوعیه مانند استصحاب: در شبهات موضوعیه فحص واجب نیست و بنابراین مغایرت این قاعده با حکم مفتی به در حد کلی و فرد است. در نتیجه این موارد تطبیقی بوده و مسئله‌ای فقهی قلمداد می‌شوند؛ اما اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود بیش از مغایرت کلی و فرد باشد، مسئله استنباطی است و در نتیجه در اصول از آن بحث می‌شود.

تطبیق این تعریف بر بحث مقدمه‌ی واجب این‌گونه است:

فتوای فقیه این است که «وضو واجب است»؛

و تغایر این حکم با این قاعده که «وجوب ذی‌المقدمه با وجوب مقدمه تلازم دارد»، بیش از تغایر کلی و فرد است.

در نتیجه این بحث، بحثی استنباطی بوده و به همین دلیل حکم به اصولی بودن آن می‌شود.

### ۳. جزء مباحث عقلی یا مباحث الفاظ بودن بحث مقدمه‌ی واجب

مسئله‌ی بعدی این است که مسئله‌ی مقدمه‌ی واجب در مباحث الفاظ مورد بحث قرار گیرد یا در مباحث عقلیه.

در مورد روش بحث از مسائل اصول بیان شد که:

برخی همانند «مرحوم امام» و «شهید صدر» قائل به سنخیت ذاتی بین مسائل علم اصول و مایز ذاتی بین مسائل علم اصول و مسائل دیگر علوم هستند و به همین دلیل مسائل علم اصول را مقتضی روشی خاص می‌دانند. طبق این مبنا این بحث که مسئله‌ی مقدمه‌ی واجب از مباحث الفاظ است یا مباحث عقلیه دارای ثمره‌ی عملیه نیست؛ زیرا طبق این مبنا علم اصول دارای جوهره‌ی واحدی است. طبق این مبانی تنها نتیجه‌ی بحث، مشخص شدن جایگاه مسئله‌ی مقدمه‌ی واجب در بین مسائل علم اصول است؛ و برخی همانند «مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی» (که دیدگاه برگزیده نیز هست) معتقدند علم اصول از مباحث مختلف یا روش‌های مختلفی تشکیل شده است که تمامی آنها دارای هدف واحد یعنی استنباط هستند. در نتیجه طبق این مبنا هر یک از مباحث اصول باید با روش خاصی مورد بحث قرار بگیرند و بحث از جایگاه مسئله‌ی مقدمه‌ی واجب نیز دارای ثمره است.

### کلام «مرحوم آخوند»

روش بحث در این مسئله باید عقلی باشد؛ زیرا در این مسئله از ملازمه‌ی عقلیه بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه بحث می‌شود. «مرحوم آخوند» کلام «صاحب معالم» مبنی بر لفظی بودن این مسئله را رد می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين

وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتاً محل الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات و الدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى<sup>۱</sup>.

این کلام ایشان به دو نحو معنا شده است:

۱. طبق نظر اکثریت که دیدگاه برگزیده نیز هست، این عبارت دلیل عقلی بودن مسئله است. توضیح اینکه: در برخی مسائل بحث، ثبوتی است و اگر قائل به استحاله‌ی ثبوتی (استحاله‌ی بالذات یا بالغیر) شویم، نوبت به طرح بحث از وقوع و ظهور نمی‌رسد. چنین مسائلی باید به صورت عقلی بررسی شوند؛ و در برخی مسائل امکان ثبوتی معلوم است و بحث از وقوع یا عدم است؛ یعنی از این مطلب بحث می‌شود که از مطلبی که امکان ثبوتی دارد از خطاب فهمیده می‌شود یا خیر. از آنجایی که در چنین مواردی از ظهور بحث می‌شود، این مسائل باید به صورت عرفی بررسی شوند.

در بحث مقدمه‌ی واجب نیز به دنبال این هستیم که بدانیم اعطاء وجوب مولوی غیری به مقدمه‌ی واجب:

لغو است و در نتیجه چنین جعلی از مولای حکیم محال است؛

یا لغو نیست و در نتیجه چنین جعلی از مولای حکیم محال نیست.

اگر در این بحث قائل به لغو بودن جعل و در نتیجه محال بودن آن از شارع شویم، حتی اگر ظهور روایتی برخلاف این مطلب باشد، به جهت اینکه بین عقل قطعی و نقل ظنی تعارض ایجاد شده است، باید ظهور را تأویل برد. بنابراین بحث مقدمه‌ی واجب باید در ملازمات عقلیه مطرح شود و روش بحث آن نیز روش عقلی باشد.

۲. علمایی مانند «شهید صدر» این عبارت را به نحو دیگری معنا کرده‌اند. همان گونه که بیان شده است، ایشان معتقدند باید بین دلایل عقلی قائل به تفصیل شد:

اگر دلیل عقلی دلیلی باشد که عرف قادر به درک آن است، دلیل عقلی مقدم شده و باعث تأویل ظهور می‌شود؛

اما اگر دلیل عقلی از دلایل پیچیده‌ای باشد که عرف قادر به درک آن نیست، ظهور عرفی مقدم می‌شود.

به نظر ایشان این عبارت «مرحوم آخوند» نیز بیان همین مطلب است؛ یعنی این عبارت علت این مطلب است که «ظاهر کلام صاحب معالم، لفظی بودن بحث مقدمه‌ی واجب است». به نظر ایشان «مرحوم آخوند» در صدد بیان این مطلب است که: «صاحب معالم بحث دلائل ثلاث را مطرح کرده و با انتقای این دلائل به مدعای خود استدلال کرده است و به همین دلیل ظاهر کلام ایشان، لفظی بودن مسئله است و اگر ایشان بحث را عقلی می‌دانست، بحث خود را ناظر به مقام ثبوت مطرح می‌کرد».

### کلام «مرحوم نائینی»

ایشان نیز روش بحث در این مسئله را عقلی می‌دانند و علاوه بر بیان این مطلب، بحث مستقلات و غیر مستقلات عقلیه بودن این مسئله را نیز مطرح می‌کنند که این مطلب در «کفایه» مطرح نشده است.

مستقلات عقلیه قضایایی هستند که هم صغرا و کبرای استدلال بر آنها عقلی است و غیر مستقلات عقلیه قضایایی هستند که یکی از مقدمات استدلال بر آنها غیر عقلی باشد. بنابراین مسئله‌ی مقدمه‌ی واجب از غیر مستقلات عقلیه است.

نکته‌ای که «مرحوم نائینی» بیان می‌کنند این است که:

در فقه تنها در دو مورد مستقلات عقلیه وجود دارند:

۱. موردی که حکم برهانی عقلی داشته باشد، مانند حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان؛

۲. موردی که مربوط به مناط حکم است و عقل مناط را می‌شناسد؛

و اگر شخصی:

۱. قبح عقاب بلا بیان را عقلایی بداند و عقلی بودن آن را نپذیرد؛

و ۲. قائل شود که نمی‌توان به مناطات احکام دست پیدا کرد،

عملاً در فقه منکر مستقلات عقلیه خواهد شد.<sup>۱</sup>

## کلام استاد

همان‌گونه که گفته شد سنخیت و مایز ذاتی مورد پذیرش نیست و به همین دلیل این بحث باید در ملازمات عقلیه مطرح شود؛ یعنی روشن بحث آن باید عقلی باشد نه عرفی.

## ۴. نوع وجوب مطرح در بحث مقدمه‌ی واجب

### کلام استاد

«مرحوم آخوند» این بحث را مطرح نکرده‌اند. اجمال این مطلب این است که وجوبی که در این مسئله و همچنین مسئله‌ی ضد مورد بحث قرار می‌گیرد، وجوب مولوی‌غیری است؛ زیرا:

وجوب ارشادی مقدمه مورد تشکیک و محل نزاع نیست؛

و وجوب مولوی نفسی مورد انکار همه است.

### کلام «مرحوم نائینی»<sup>۲</sup>

منظور از وجوب در این مسئله وجوب مولوی‌غیری است؛ زیرا:

وجوب ارشادی مورد پذیرش همه است؛

و وجوب مولوی نفسی نیز مورد انکار همه است.

«مرحوم نائینی» به بیان تعریف هر یک از اقسام وجوب نیز می‌پردازند. بین این اقسام از دو جهت تفاوت وجود دارد:

۱. تفاوت به جهت مبادی (مصالح و مفاسد): تفاوت اقسام وجوب از این جهت در این است که:

الف) وجوب مولوی نفسی بالذات مبادی متأصله دارد؛ یعنی در وجوب مولوی نفسی مصالح و مفاسد در خود مأمور به و منهی عنه است. به‌طور مثال نماز واجب مولوی نفسی است؛ زیرا خود نماز دارای مصلحت است و شرب خمر حرمت مولوی نفسی دارد؛ زیرا خود شرب خمر دارای مفاسد است.

ب) وجوب مولوی بالتبع مبادی متأصله دارد؛ یعنی در وجوب مولوی غیری مصالح و مفاسد در خود مأمور به و منهی عنه (مقدمه) نیست، بلکه در ذی‌المقدمه است.

ج) وجوب ارشادی بالعرض مبادی متأصله دارد (خودش مبادی متأصله ندارد)؛ یعنی در وجوب ارشادی مصالح و مفاسد در مرشد الیه است.

۲. تفاوت به جهت اراده: تفاوت اقسام وجوب از این جهت در این است که:

الف) در وجوب مولوی نفسی خود مأمور به و منهی عنه مراد مولا است؛ یعنی اراده بالذات به مأمور به تعلق می‌گیرد و به همین جهت اطاعت و معصیت نسبت به این مأمور به صورت می‌گیرد و دارای ثواب و عقاب است.

ب) در وجوب مولوی غیری خود مأمور به و منهی عنه مراد مولا نیست؛ یعنی اراده بالذات به مأمور به و منهی عنه تعلق نمی‌گیرد، بلکه بالذات به ذی‌المقدمه تعلق می‌گیرد و تعلق آن به مقدمات بالتبع است و به همین جهت اطاعت و معصیت و ثواب و عقاب نیز نسبت به ذی‌المقدمه است.

ج) در وجوب ارشادی نیز خود مأمور به و منهی عنه مراد مولا نیست، بلکه اراده بالذات به مرشد الیه تعلق می‌گیرد و بالعرض به مأمور به نسبت داده می‌شود؛ یعنی حقیقتِ امر ارشادی اخبار است و در آن اراده‌ی مولوی وجود ندارد.<sup>۳</sup>

۱- دیدگاه برگزیده در مورد این دو مطلب این است: الف) قبح عقاب بلا بیان و همچنین حسن احتیاط را برهانی می‌دانیم. ب) در ملاکات قائل به تفصیل بین امضائیات و تاسیسیات هستیم و معتقدیم عقل به ملاک امضائیات دسترسی دارد، ولی به ملاک تاسیسیات راه ندارد. بنابراین مستقلات عقلیه را در مواردی مانند برائت عقلی و امضائیات می‌پذیریم.

۲- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۶۲.

۳- مثالی که «مرحوم نائینی» برای امر ارشادی بیان می‌کنند، استدبار جدی است. مکلف برای نماز خواندن باید رو به قبله بایستد که اگر در نیم‌کره‌ی شمالی باشد، باید برای رو به قبله بودن مدار رأس الجدی در پشت سر او باشد. در این مثال امر به پشت کردن به مدار رأس الجدی امری ارشادی است؛ زیرا اراده بالعرض به پشت کردن به مدار رأس الجدی تعلق گرفته است، نه بالذات و نه بالتبع؛ یعنی اراده به این تعلق گرفته است که نماز رو به قبله باشد که رو به قبله بودن در نیم‌کره‌ی شمالی در صورتی است که مدار رأس الجدی پشت شخص باشد. بنابراین «پشت به مدار رأس الجدی کن» در حقیقت اخبار است و اراده‌ی مولوی در آن نیست. همچنین مصلحت در مرشد الیه یعنی در نماز است نه در خود پشت کردن به مدار رأس الجدی.



**نکته:** اوامر امتحانیه به عنوان مثال نقضی برای ملاک تفاوت بین اقسام وجوب از لحاظ مبادی بیان می‌شوند و این ملاک در دیگر موارد صحیح است. توضیح اینکه در اوامر امتحانیه مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل علیه‌السلام مصلحت:

در خود مأمور به یعنی ذبح نیست، بنابراین این امر، امر مولوی نفسی نیست،

در ذی‌المقدمه نیز نیست، بنابراین این امر، امر مولوی غیری نیست،

در مرشد الیه نیز نیست، بنابراین این امر، امر ارشادی نیز نیست،

بلکه طبق دیدگاه «مرحوم آخوند» در خود امر و نهی امتحانی است،

و طبق دیدگاه «مرحوم آقا ضیاء» (دیدگاه برگزیده) در مقدمات مأمور به و منهی عنه است. به‌طور مثال هدف این بوده که حضرت ابراهیم علیه‌السلام با انجام مقدمات به مقام خلیل‌اللهی برسند که پس از انجام مقدمات به جهت حصول این هدف، امر ساقط شده است.

**نکته:** امر مولوی غیری و امر طریقی:

الف) به لحاظ مبادی:

الف ۱) طبق مبنای طریقت محضه یکسان هستند؛ زیرا طبق این مبنا مبادی در ذی‌المقدمه و در ذو الطریق است؛

الف ۲) اما طبق مبنای جعل و مجعول متفاوت هستند؛ زیرا طبق این مبنا:

مقدمه صرف‌نظر از ذی‌المقدمه دارای ملاک و مصلحت نیست (به‌طور کلی، نه در موارد خاص)؛

اما جعل طریقی صرف‌نظر از ذو الطریق (مجعول) دارای ملاک و مصلحت نوعیه است.

ب) به لحاظ اراده متفاوت هستند؛ زیرا:

ب ۱) در امر مولوی غیری با تعلق اراده به ذی‌المقدمه، ذی‌المقدمه منجز می‌شود و تنجز ذی‌المقدمه به مقدمات نیز ترشح

کرده و باعث تنجز آنها می‌شود؛

ب ۲) اما در امر طریقی بالعکس است؛ یعنی تنجز طریقی باعث تنجز ذو الطریق می‌شود.

**نکته:** تفاوت امر ارشادی و امر طریقی در این است که:

در امر ارشادی بدون آمدن امر نیز تنجز محقق است و امر حداکثر تأکید را می‌رساند و به همین دلیل گفته می‌شود حقیقت امر ارشادی اخبار است؛

اما در امر طریقی اگر امر نباشد، ذو الطریق تنجز پیدا نمی‌کند و به همین دلیل حقیقت امر طریقی اخبار نیست.

## ب) تقسیمات مقدمه‌ی واجب

### تقسیم اول: مقدمه‌ی داخلی و خارجی

#### ۱. مقدمه بودن یا نبودن مقدمه‌ی داخلی

#### کلام «مرحوم آخوند»<sup>۱</sup>

#### مقدمه: تعریف مقدمه‌ی داخلی و خارجی

به نظر ایشان مقدمه‌ی داخلی به معنای اجزاء و مقدمه‌ی خارجی به معنای شرایط، عدم موانع و معدات است.

#### بیان مطلب

به نظر ایشان مقدمه‌ی داخلی نیز حقیقتاً مقدمه است؛ زیرا:

گرچه برای مقدمه بودن به دوگانگی نیاز است،

اما دوگانگی اعتباری نیز برای مقدمه بودن کافی است،

و این نوع دوگانگی در مقدمه‌ی داخلی وجود دارد؛ زیرا:

مقدمه همان اجزاء لا بشرط از اجتماع هستند؛

و ذی‌المقدمه همان اجزاء به شرط اجتماع هستند.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطلب نکته‌ای را متذکر می‌شوند: فلاسفه نیز دوگانگی و تفاوت اعتباری را به کار می‌برند. طبق کلام فلاسفه:

**الف)** جنس و ماده یک حقیقت هستند که این حقیقت:

اگر لا بشرط لحاظ شود، جنس خواهد بود،

و اگر بشرط لا لحاظ شود، فصل خواهد بود.

**ب)** فصل و صورت نیز یک حقیقت هستند که این حقیقت:

اگر لا بشرط لحاظ شود، فصل خواهد بود،

و اگر بشرط لا لحاظ شود، صورت خواهد بود.

همان گونه که ملاحظه می شود:

در بیان تفاوت اعتباری ای که در اصول بیان می شود، از لا بشرط و به شرط شیء استفاده می شود؛

اما در بیان تفاوت اعتباری ای که در فلسفه بیان می شود، از لا بشرط و به شرط لا استفاده می شود.

این دو بیان با هم منافاتی ندارند؛ زیرا:

آنچه در اصول بیان می شود در مقام فرق بین جزء و کل است؛ یعنی در مقام فرق بین جزء و کل:

به جزء گفته می شود لا بشرط؛

و به کل گفته می شود به شرط شیء،

و آنچه در فلسفه بیان می شود در مقام فرق بین جزء تحلیلی (جنس و فصل) از جزء خارجی (ماده و صورت) است؛ یعنی در مقام فرق

بین جزء تحلیلی و جزء خارجی:

به جزء تحلیلی گفته می شود لا بشرط؛

و به جزء خارجی گفته می شود به شرط لا.

### **کلام «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup>**

#### **مقدمه: تعریف مقدمه‌ی داخلی و خارجی**

تعریف «مرحوم آخوند» از مقدمه‌ی داخلی ناظر به تعریف مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاخص است. توضیح اینکه مقدمه‌ی داخلی دو نوع است:

۱. مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاخص: یعنی مقدمه‌ای که هم قید و هم تقید به آن داخل است که مثال این نوع اجزاء هستند.

۲. مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاعم: یعنی مقدمه‌ای که تقید به آن داخل است، چه قید داخل باشد یا خارج باشد. از آنجایی که هم در اجزاء و هم در شروط تقید داخل است، شروط نیز مقدمه محسوب می شوند و تنها معذات که تقید به آنها نیز داخل نیست خارج از این نوع مقدمه هستند.

توضیح قید و تقید: برای روشن شدن این مطلب باید آن را در ضمن مثال بیان کرد: رکوع:

حقیقتی است که این حقیقت قید نام دارد؛

و رابطه و اثری در غیر خود دارد که این رابطه و اثر تقید نام دارد.

حقایق مختلف نسبت به داخل بودن یا نبودن قید و تقید تفاوت دارند. به طور مثال:

**الف)** برخی حقایق مانند رکوع:

داخل در حقیقت نماز هستند و بنابراین قید داخل است؛

و رابطه‌ی آنها با دیگر اجزاء نیز داخل در نماز است و بنابراین تقید نیز داخل است؛

در نتیجه رکوع جزء نماز بوده و مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاخص است.

**ب)** برخی حقایق مانند غسلات و مسحات:

داخل در حقیقت نماز نیستند و بنابراین قید خارج است؛

اما رابطه و اثر آنها در نماز است؛ یعنی از ابتدا تا انتهای نماز باید اثر غسلات و مسحات محفوظ باشد و بنابراین تقید داخل

است؛

در نتیجه غسلات و مسحات شرط نماز بوده و مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاخص هستند.

## ج) برخی حقایق مانند معمار:

داخل در حقیقت ساختمان نیستند و بنابراین قید خارج است؛  
و رابطه‌ی آنها با دیگر اجزاء نیز داخل در ساختمان نیست و بنابراین تقید نیز خارج است؛  
در نتیجه معمار مقدمه‌ی خارجی است.

مقابل مقدمه‌ی داخلی، مقدمه‌ی خارجی است که:

اگر مقدمه‌ی داخلی اخص باشد، مقدمه‌ی خارجی که مقابل آن است اعم خواهد بود. به همین جهت اگر مقدمه‌ی داخلی را همانند «مرحوم آخوند» تعریف کرده و آن را تنها شامل مواردی بدانیم که هم قید و هم تقید داخل هستند؛ یعنی اگر مقدمه‌ی داخلی را مختص به اجزاء کنیم، مقدمه‌ی خارجی که مقابل آن است اعم خواهد بود و شرایط، عدم موانع و معدات تحت شمول مقدمه‌ی خارجی خواهند بود؛

و اگر مقدمه‌ی داخلی اعم باشد، مقدمه‌ی خارجی که مقابل آن است اخص خواهد بود. به همین جهت اگر مقدمه‌ی داخلی را شامل مواردی بدانیم که تقید به آنها داخل است اعم از اینکه قید نیز داخل باشد یا خیر؛ یعنی اگر مقدمه‌ی داخلی را شامل اجزاء، شروط و عدم موانع بدانیم، مقدمه‌ی خارجی که مقابل آن است اخص خواهد بود و تنها شامل معدات خواهد شد.

**نکته:** تفاوت «قاطع» و «مانع» در این است که:

قاطع بردارنده‌ی هیئت اتصالیه (موالات) است؛ یعنی عدم آن برای هیئت لازم است. به طور مثال فعل کثیر و قهقهه از قواطع هستند؛ زیرا رافع هیئت اتصالیه هستند و عدم آنها برای هیئت اتصالیه لازم است؛

و مانع شیئی است که عدم آن در ماده‌ی عمل اخذ شده است؛ یعنی عدم مانع برای ماده لازم است. به طور مثال حدث مانع است؛ زیرا عدم آن در ماده‌ی نماز اخذ شده است.

هر عملی دارای ماده است و به همین دلیل می‌توان در اعمال از موانع بحث کرد، اما قواطع تنها در اعمالی مطرح هستند که دارای هیئت اتصالی (موالات) هستند. به طور مثال:

در غسل هیئت اتصالی شرط نشده است و به همین جهت در غسل از قاطع بحث نمی‌شود و تنها بحث از مانع جریان دارد؛

اما در نماز هیئت اتصالی نیز نیاز است و به همین جهت در نماز هم از موانع و هم از قواطع بحث می‌شود.

شباهت عدم قاطع و عدم مانع در این است که هر دو جزء داخلی بالمعنی الاعم هستند؛ زیرا خود آنها خارج از تکلیف هستند، اما اثر عدمی آنها داخل در تکلیف است.

## بیان مطلب

عدم تغایر بین اجزاء و کل اشکالی بود که بر مقدمه بودن مقدمه‌ی داخلی وارد شد. «مرحوم آخوند» با توجه به تغایر اعتباری (به شرط شیء و لا بشرط) بودن به این اشکال پاسخ گفتند.

به عقیده‌ی «مرحوم نائینی»، «شیخ انصاری» نیز به این اشکال پاسخ گفته‌اند. «شیخ انصاری» نیز با توجه به تغایر اعتباری دوگانگی و در نتیجه مقدمات را تصحیح کرده و به این اشکال پاسخ گفته‌اند، با این تفاوت که:

«شیخ انصاری» تغایر اعتباری را به نحو به شرط لا و لا بشرط توضیح داده و فرموده است: کل همان اجزاء هستند که لا بشرط اعتبار شده‌اند و اجزاء همان کل هستند که به شرط لا اعتبار شده‌اند؛

اما «مرحوم آخوند» تغایر اعتباری را به نحو به شرط شیء و لا بشرط توضیح داده و فرموده است: کل همان اجزاء هستند که لا بشرط اعتبار شده‌اند و اجزاء همان کل هستند که به شرط شیء اعتبار شده‌اند.

«مرحوم نائینی» در توضیح تغایر اعتباری بین کل و جزء می‌فرماید این نحو تغایر ریشه در فلسفه دارد. فلاسفه در بیان تفاوت بین ماده و جنس و بین صورت و فصل این گونه گفته‌اند:

ماده و جنس یک حقیقت هستند؛ یعنی هر دو ما به الاشتراک هستند، با این تفاوت که:

ما به الاشتراک به شرط لا ماده است؛

و ما به الاشتراک لا بشرط جنس است؛

و صورت و فصل نیز یک حقیقت هستند؛ یعنی هر دو ما به الامتیاز هستند، با این تفاوت که:

ما به الامتیاز به شرط لا صورت است؛

و ما به الامتیاز لا بشرط فصل است.

همان گونه که مشاهده می شود فلاسفه برای بیان تغایر از «به شرط لا» و «لا بشرط» استفاده کرده اند که «شیخ انصاری» نیز همین تعبیر را به کار برده اند، درحالی که:

فلاسفه این تعبیر را برای جدا کردن اجزاء خارجی (ماده و صورت) از اجزاء تحلیلی (جنس و فصل) به کار می برند، اما در محل بحث به دنبال جدا کردن اجزاء خارجی از اجزاء تحلیلی نیستیم، بلکه به دنبال جدا کردن جزء از کل هستیم. بنابراین تعبیر صحیح در این مورد تعبیر «مرحوم آخوند» است.

**نکته:** «مرحوم اصفهانی» نیز پس از نقل بیان «شیخ انصاری» می فرمایند این دو مطلب کاملاً متمایز از یکدیگر هستند:

لا بشرط و به شرط لا در فلسفه نسبت به حمل هستند؛ یعنی:

«انسان حیوان است» صحیح است، اما «انسان بدن است» صحیح نیست؛

و همچنین «انسان ناطق است» صحیح است، اما «انسان روح است» صحیح نیست؛

اما لا بشرط و به شرط شیء در اصول نسبت به اجتماع هستند.

به هر حال هم «شیخ انصاری» و هم «مرحوم آخوند» برای جواب اشکال از تغایر اعتباری استفاده کرده اند و با تغایر اعتباری می توان به اشکال وارد شده پاسخ گفت. توضیح اینکه:

اگر مرکب ترکیب انضمامی داشته باشد، حقیقتاً اجزاء غیر از کل هستند؛

اما اگر مرکب ترکیب اتحادی داشته باشد، حقیقتاً اجزاء و کل یکی هستند و تغایر آنها اعتباری است.

از آنجایی که ترکیب نماز از اجزاء ترکیب اتحادی است، تغایر بین اجزاء نماز و نماز اعتباری بوده و با همین تغایر اعتباری مقدمه بودن اجزاء تصحیح می شود.

البته «مرحوم آخوند» تغایر اعتباری را در مورد تمامی اجزاء مطرح کردند، درحالی که اگر ترکیب انضمامی باشد، نیاز به تغایر اعتباری نیز نیست؛ زیرا حقیقتاً اجزاء غیر از کل هستند.

**نکته:** راه تشخیص ترکیب اتحادی از ترکیب انضمامی توجه به اثر کل است. توضیح اینکه:

اگر اثر کل مجموع اثر اجزاء باشد، ترکیب، انضمامی خواهد بود. به طور مثال ترکیب لشکر ترکیب اعتباری است؛ زیرا نیروی لشکر مجموع نیروی افراد آن است؛

و اگر اثر کل مجموع اثر اجزاء نباشد، بلکه اثری جدید و متفاوت باشد، ترکیب، ترکیب اتحادی خواهد بود. به طور مثال ترکیب آب ترکیب اتحادی است؛ زیرا کل دارای آثاری مانند رفع عطش است که مجموع اثر اکسیژن و هیدروژن نیست.

از آنجایی که اثر نماز مجموع آثار اجزاء نیست، ترکیب نماز ترکیب اتحادی خواهد بود.

## کلام استاد

گرچه باید همانند «مرحوم آخوند» از به شرط لا و به شرط شیء برای بیان تغایر استفاده کرد، اما تغایری که «شیخ انصاری» مطرح کرده است با توجه به تفاوت بین ماده و جنس و بین صورت و فصل نیست؛ زیرا فلاسفه تغایر ماده و صورت با غیر خود را در دو مقام مطرح کرده اند:

۱. تغایر جنس و فصل با ماده و صورت که در این بحث به دنبال جدا کردن اجزاء خارجی از اجزاء تحلیلی هستند.

۲. تغایر علت داخلی با معلول. توضیح اینکه در فلسفه علت به داخلی و خارجی تقسیم می شود: علت مادی و صوری علت داخلی هستند و علت فاعلی و علت غایی علت خارجی هستند. در علت داخلی این اشکال مطرح می شود که علت باید با معلول تغایر داشته باشد، درحالی که ماده و صورت عین معلول هستند. در پاسخ به این اشکال گفته شده گرچه در خارج وجود معلول مادی همان وجود ماده و صورت است، اما علت دانستن ماده و صورت با لحاظ کردن ماده و صورت به شرط لا از اجتماع است و معلول دانستن ماده و صورت با لحاظ کرده ماده و صورت به صورت به شرط شیء یعنی به صورت مجموع و کل است.

آنچه با بحث مقدمه ی داخلی مشابه است، بحث دوم است؛ زیرا:

در بحث ماده و صورت اشکال این است که علت و معلول باید تغایر داشته باشند، درحالی که علت داخلی و معلول تغایر ندارند؛

و در بحث مقدمه ی واجب اشکال این است که مقدمه و ذی المقدمه باید تغایر داشته باشند، درحالی که مقدمه ی داخلی و ذی المقدمه تغایر ندارند.

## ۲. کافی بودن یا نبودن تغایر اعتباری بین مقدمه و ذی المقدمه در بحث مقدمه واجب

پس از بحث از این مطلب که تغایر اعتباری برای مقدمه دانستن اجزاء داخلی کافی است یا خیر، این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان به جهت همین تغایر اعتباری از وجوب مقدمی اجزاء نیز بحث کرد یا خیر و به عبارت دیگر آیا تغایر اعتباری برای داخل شدن مقدمه‌ی داخلیه در محل نزاع کافی است یا خیر.

### کلام «مرحوم آخوند»

گرچه ایشان در بحث قبل تغایر اعتباری را کافی دانستند، اما در این مطلب تغایر اعتباری را کافی نمی‌دانند؛ زیرا به نظر ایشان تغایر اعتباری: برای ساختن عنوان کافی است و در نتیجه در بحث قبل اطلاق مقدمه بر اجزاء را صحیح دانستند، اما برای جعل وجوب کافی نیست و در نتیجه نمی‌توان به جهت تغایر اعتباری بین اجزاء و کل، از وجوب مقدمی اجزاء بحث کرد؛ زیرا اگر تغایر اعتباری برای این بحث کافی باشد و مقدمه را دارای وجوب غیری بدانیم، لازم می‌آید که یک حقیقت هم واجب نفسی باشد و هم واجب غیری باشد و این به معنای اجتماع مثلیین بوده و محال است.

### کلام «مرحوم نائینی»

مطابق آنچه از ایشان نقل شده و در «فوائد الاصول» نیز به آن اشاره شده است، ایشان: در دوره‌های اول درس خود همانند «مرحوم آخوند» مقدمه‌ی داخلیه را خارج از محل نزاع دانسته و اشکال اجتماع مثلیین را نیز می‌پذیرفته‌اند؛ اما در دوره‌های بعدی گرچه مدعی «مرحوم آخوند» را می‌پذیرند، اما اشکال اجتماع مثلیین را نپذیرفته و دلیل دیگری برای مدعا بیان می‌کنند.

ایشان در دوره‌های اول درس خود معتقد بوده‌اند که تغایر اعتباری:

برای صدق عنوان مقدمه کافی است؛

اما برای اثبات وجوب مولوی غیری و ترتب حکم شرعی کافی نیست؛ زیرا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند، مصالح و مفاسد وجود واقعی و تکوینی دارند و نیاز به دوگانگی تکوینی دارند. بنابراین وجوب مولوی نفسی و وجوب مولوی غیری زمانی مترتب می‌شوند که دو شیء محقق باشند که یکی مصلحت بالذات داشته باشد و دیگری مصلحت بالتبع. به عبارت دیگر برای ترتب دو وجوب، باید در واقع دوگانگی موجود باشد و تغایر اعتباری کافی نیست. دوگانگی تکوینی:

در مقدمه‌ی خارجی وجود دارد. به‌طور مثال غسلات و مسحات حقیقتی مستقل از حقیقت نماز دارند و چون دو حقیقت تکوینی وجود دارد، می‌توان گفت وجوب نماز مبادی متأصل دارد و وجوب غسلات و مسحات مبادی بالتبع دارند؛

اما در مقدمه‌ی داخلیه وجود ندارد. به‌طور مثال اجزاء نماز حقیقتی مستقل از نماز ندارند و چون تنها یک حقیقت تکوینی وجود دارد، امکان ندارد که اجزاء هم مبادی متأصل داشته باشند و وجوب آنها نفسی باشد و هم مبادی متأصل نداشته باشند و وجوب آنها غیری باشد.

«مرحوم نائینی» در دوره‌های بعد اشکال اجتماع مثلیین را نمی‌پذیرند. توضیح اینکه اجتماع مثلیین در صورتی محال است که به تناقض بازگردد و در تناقض نیز ۹ وحدت شرط است: موضوع، محمول، زمان، مکان، شرط، اضافه، جزء و کل، قوه و فعل و حمل. بنابراین برای محال بودن اجتماع مثلیین باید موضوع واحد باشد، اما در محل بحث موضوع واحد نیست؛ زیرا:

کل، اجزاء به شرط اجتماع است؛

و اجزاء، کل لا بشرط از اجتماع هستند؛

و در نتیجه:

موضوع وجوب مولوی نفسی، شیء به شرط اجتماع است،

و موضوع وجوب مولوی غیری، شیء لا به شرط از اجتماع است،

و به جهت عدم وحدت موضوع، محذور اجتماع مثلیین پدید نمی‌آید.

با اینکه «مرحوم نائینی» دلیل «مرحوم آخوند» را رد می‌کنند اما مدعی ایشان را می‌پذیرند و مقدمه‌ی داخلیه را خارج از محل نزاع می‌دانند. دلیل «مرحوم نائینی» این است که:

برای مترتب شدن هر یک از وجوب مولوی نفسی و وجوب مولوی غیری باید ملاک آنها محقق شود؛

و تحقق دو ملاک در یک ذات (هرچند به دو اعتبار دو ذات باشد) محال است؛ زیرا:

ملاک وجوب مولوی نفسی مبادی متأصل و اراده‌ی متأصل است؛

و ملاک وجوب مولوی غیر مبادی بالتبع و اراده‌ی بالتبع است.

بنابراین:

از آنجایی که بین مقدمات داخلیه و کل دوگانگی خارجی وجود ندارد، ملاک وجوب مولوی غیر مبادی در مقدمات داخلیه معنا ندارد و به همین دلیل مقدمات داخلیه داخل در محل نزاع نیستند،

اما به دلیل اینکه بین مقدمات خارجیه و کل دوگانگی خارجی وجود دارد، محذور اجتماع مثلین وجود ندارد و تحقق ملاک غیر مبادی نیز در آنها ممکن است و به همین دلیل مقدمات خارجیه داخل در محل نزاع هستند.

**نکته:** «مرحوم آخوند» نیز در آخر بحث اشاره‌ای به ملاک دارند<sup>۱</sup>، اما ایشان دلیل اصلی را اجتماع مثلین می‌دانند، درحالی که «مرحوم نائینی» اشکال اجتماع مثلین را پاسخ داده و ملاک را به عنوان اشکال اصلی مطرح می‌کنند.

«مرحوم نائینی» پس از بیان این مطالب به توضیح برخی اصطلاحات فلسفی می‌پردازند که چون این موارد خارج از محل بحث هستند، تنها به توضیح علت تامه خواهیم پرداخت.

ایشان علت تامه را جزء اخیر می‌دانند؟ اما این کلام قابل پذیرش نیست؛ زیرا علت تامه به مجموع اجزاء گفته می‌شود. توضیح اینکه:

علت تامه علتی است که وجود آن ملازم وجود معلول و عدم آن ملازم عدم معلول است؛

درحالی که وجود جزء اخیر ملازم وجود معلول نیست و برای وجود معلول باید دیگر اجزاء نیز موجود باشند.

گویا خلط بین عرف و عقل منشأ این اشتباه شده است:

در عرف معلول به جزء اخیر علت تامه نسبت داده می‌شود؛

و همین مطلب به حکم عقلی نیز تعمیم داده شده است.

این مبنا باعث اشتباهاتی در بحث طلب اراده و همچنین بحث مقدمه‌ی واجب شده و سبب شده که «مرحوم نائینی» بحث مفصلی را برای تصویر مقدمه‌ی داخلیه در علت تامه ارائه کنند.

### کلام «مرحوم حائری»<sup>۲</sup>

طبق کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» اجتماع دو وجوب باعث مشکل اجتماع مثلین یا اجتماع دو ملاک بود، اما طبق نظر «مرحوم حائری» اجزاء تنها دارای وجوب غیر مبادی هستند.

به نظر «مرحوم حائری»:

تصور «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» این بوده است که:

از آنجایی که اجزاء داخلیه عین کل هستند، متصف به وجوب نفسی می‌شوند؛

و اجزاء به تبع کل متصف به وجوب غیر مبادی نیز می‌شوند،

و در نتیجه محذور اجتماع مثلین یا اجتماع دو ملاک پدید می‌آید؛

درحالی که عینیت اجزاء و کل مورد پذیرش نیست.

توضیح اینکه اجزاء آب هیدروژن و اکسیژن هستند، اما این گونه نیست که در هر جایی اکسیژن و هیدروژن وجود داشته باشد، آب نیز محقق باشد. بنابراین کل عین اجزاء نیست، بلکه مجموع اجزاء به علاوه‌ی هیئت ترکیبیه است. امر مولا نیز زمانی که به کل تعلق می‌گیرد با زمانی که به کلی تعلق می‌گیرد تفاوت دارد:

زمانی که به کل امر می‌کند، یک اراده بیشتر وجود ندارد که به کل تعلق گرفته است. در امر به کل، اجزاء لحاظ نشده‌اند، بلکه مجموعه‌ی اجزاء به علاوه‌ی هیئت ترکیبیه هستند که دارای ملاک واحدی بوده و متعلق و موضوع حکم هستند و اگر در جایی وجوب به اجزاء نسبت داده شود، مجاز از باب جزء و کل خواهد بود. بنابراین اگر یکی از اجزاء یا هیئت ترکیبیه نباشد، ملاک نیز وجود نخواهد داشت؛

اما زمانی که به کلی امر می‌کند به تعداد افراد اراده وجود دارد؛ زیرا امر به کلی به این معناست که تک تک افراد دارای ملاک هستند؛ چون کلی در خارج به عین افراد موجود است، با تعدد افراد متعدد می‌شود و بین آنها حمل صورت می‌گیرد. به همین دلیل هنگام امر

۱- «اللهم إلا أن يريده أن فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمل»، كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۹۱.

۲- «فإن كانت العلّة مندرجة في الوجود كانت العلّة التامة هي الجزء الأخير منها التي يتعقبها وجود المعلول»، فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۶۴.

۳- در الفوائد (طبع جدید)، ص: ۱۲۳.

به کلی، تنها یک اراده محقق نشده است، بلکه به تعداد افراد اراده وجود دارد. به طور مثال امر به طبیعت نماز تعلق گرفته است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»<sup>۱</sup> که نشان می‌دهد هر یک از افراد دارای ملاک مستقلی هستند و به همین دلیل به تعداد افراد اراده و به تبع اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب وجود دارد.<sup>۲</sup>

بنابراین:

وجوب نفسی به کل تعلق می‌گیرد نه به جزء،  
و وجوب غیری است که به جزء تعلق می‌گیرد.  
با توجه به این مطالب روشن می‌شود که مقدمات داخلیه:  
به وجوب نفسی متصف نمی‌شوند تا طبق کلام «مرحوم آخوند» محذور اجتماع دو حکم مشابه در یک موضوع پدید بیاید یا طبق کلام «مرحوم نائینی» محذور اجتماع دو ملاک در یک واقعیت پدید بیاید؛  
بلکه تنها یک حکم دارند که وجوب غیری است و یک ملاک دارند که ملاک بالتبع است.  
بنابراین این کلام که وجوب از کل به اجزاء نیز سرایت می‌کند، ناشی از خلط بین کل و جزء و کلی و فرد است.

### کلام «مرحوم بروجردی»

«مرحوم بروجردی» نیز اجتماع دو وجوب را نمی‌پذیرند، اما برخلاف «مرحوم حائری» مقدمات داخلی را دارای وجوب نفسی می‌دانند و معتقدند اصلاً وجوب غیری معنا ندارد.

ایشان پس از نقل دیدگاه «مرحوم آخوند»، «مرحوم نائینی» و «مرحوم نائینی» دیدگاه «مرحوم حائری» را ضعیف‌ترین دیدگاه می‌دانند. به نظر ایشان کل در خارج چیزی غیر اجزاء نیست و به همین جهت اگر مولا به اجزاء وجوب غیری بدهد، موضوعی برای وجوب نفسی باقی نمی‌ماند؛ زیرا پس از محقق کردن اجزاء، کل نیز محقق می‌شود. بنابراین آنچه باید مورد بحث قرار بگیرد، وجوب نفسی داشتن است که اگر یک کل وجوب نفسی داشته باشد، باید اجزاء آن محقق شوند و به همین دلیل مکلف باید اجزاء را نیز محقق کند.

### نقد کلام «مرحوم بروجردی»

ایشان فرمودند اگر وجوب مولوی غیری محقق شود، موضوعی برای وجوب کل باقی نمی‌ماند. این کلام دارای دو اشکال است:  
۱. ابتدا باید وجوب نفسی محقق شود تا وجوب غیری معنا پیدا کند و وجوب مولوی غیری بدون وجوب مولوی نفسی ممکن نیست.  
وجوب مولوی نفسی نیز به مجموع اجزاء به علاوه ترکیبیه تعلق می‌گیرد نه به تک‌تک اجزاء و از آنجایی که این ترکیب جز با محقق کردن اجزاء حاصل نمی‌شود، عقل حکم به وجوب محقق کردن اجزاء می‌کند. به نظر می‌رسد ایشان بین نگاه عرفی و نگاه عقلی خلط کرده‌اند؛ زیرا عرفاً کل همان اجزاء است.

### کلام استاد

در این موارد نباید از ترکیب اتحادی و انضمامی استفاده کرد، بلکه باید به نوع وحدت ترکیب بین اجزاء توجه کرد:  
گاهی ترکیب دارای وحدت حقیقی است؛ یعنی کل دارای آثاری غیر از آثار مجموع اجزاء است. در چنین مواردی با دقت عقلی کل همان مجموع اجزاء نیست؛ یعنی هرچند اجزاء محقق شوند، تا زمانی که هیئت ترکیبیه‌ی خاصی بین آنها شکل نگیرد، کل محقق نمی‌شود. در چنین مواردی کلام «مرحوم حائری» پذیرفته است؛ یعنی در این موارد تنها یک ملاک وجود دارد که به کل تعلق گرفته است، ملاک اجزاء، ملاک بالتبع و غیری است و اصلاً اراده‌ی وجوب نفسی به اجزاء تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا اجزاء دارای مبادی متأصل نیستند. از آنجایی که در چنین مواردی اجزاء وجوب نفسی ندارند، اشکال اجتماع مثلین یا اجتماع دو ملاک وارد نمی‌شود. مثال این مورد نماز است که اثر آن مجموع اثر رکوع، سجود و... نیست، بلکه کل نماز دارای اثر و نورانیتی است که مساوی با اثر و نورانیت تک‌تک اجزاء نیست. شاهد این مطلب این است که اگر مکلف مقداری از نماز را بخواند و سپس نماز او باطل شود، باید نماز را از ابتدا بخواند و نمی‌تواند نماز را از همان جایی که باطل شده ادامه دهد؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۲- به عبارت دیگر اگر آمر مقدمات داخلیه را استقلالاً لحاظ کند:

هر یک دارای اراده‌ی مخصوص به خود خواهند شد و اجتماع مثلین پدید نخواهد آمد؛

و همچنین هر یک دارای ملاک مخصوص به خود خواهند شد و محذور تعدد ملاک پدید نخواهد آمد.

و گاهی ترکیب دارای وحدت اعتباری است؛ یعنی اثر کل عین اثر اجزاء است. در چنین مواردی کلام «مرحوم بروجردی» صحیح است؛ یعنی وجوب کل مساوی با وجوب تک تک اجزاء است. مثال وحدت اعتباری جهاد است که اثر آن چیزی جز مجموع اثر فعل تک تک رزمندگان نیست.

**نکته:** تفاوت وحدت حقیقی و اعتباری با ترکیب اتحادی و انضمامی در این مثال روشن می شود:

در وضو گرفتن با آب غصبی، ترکیب وضو با آب ترکیب اتحادی است؛ زیرا آب مقوم وضو است؛ اما در وضو گرفتن با آب مباح در مکان غصبی، ترکیب وضو با مکان انضمامی است.

معیار اتحادی و انضمامی بودن عرفی است. به طور مثال وضو و آب را یک شیء می داند و وضو مکان را دو شیء محسوب می کند.

### ۳. تغییر یا عدم تغییر استدلال بر وجوب غیری داشتن مقدمه داخلی در صورت داخل بودن آن در محل بحث

اگر در مسئله‌ی قبل مقدمه‌ی داخلی را نیز داخل در بحث مقدمه واجب بدانیم، آیا می توان وجوب مقدمی غیری را با همان استدلال برای مقدمه‌ی داخلی نیز اثبات کرد یا در این مورد نیاز به دلیل دیگری است؟

#### کلام «مرحوم آخوند»

از آنجایی که «مرحوم آخوند» در مسئله‌ی قبل مقدمه‌ی داخلی را خارج از محل بحث دانستند، این مسئله برای ایشان مطرح نمی شود.

### ۴. تأثیر گذار بودن یا نبودن بحث اجتماع امر و نهی در بحث مقدمه‌ی واجب

در صورت قائل شدن به جواز اجتماع امر و نهی:

آیا می توان به اشکال اجتماع مثلین پاسخ داد و گفت شیء واحد:

از آن جهت که عنوان ذی المقدمه بر آن منطبق است وجوب نفسی دارد؛

و از آن جهت که عنوان مقدمه بر آن منطبق است وجوب غیری دارد؛

یا این پاسخ صحیح نیست.

#### کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» این پاسخ را صحیح نمی داند؛ زیرا به نظر ایشان:

بحث اجتماع امر و نهی در جایی مطرح می شود که یک عنوان و دو معنوی محقق باشد (اجتماع مأموری)؛

و در جایی که یک عنوان وجود دارد (اجتماع آمری) همه قائل به استحاله هستند.

بنابراین از آنجایی که مقدمیت عنوان در لسان دلیل و حیثیت تقییدیه نیست، بلکه حیثیت تعلیلیه است و به عبارت دیگر مقدمیت عنوانی نیست که موضوع دلیل عقلی یا لسان دلیل نقلی باشد، بلکه علتی است که برای اثبات وجوب اقامه می شود، دو عنوان محقق نیست و در نتیجه بحث اجتماع امر و نهی تأثیری در این بحث ندارد.

### تقسیم دوم: مقدمه‌ی عقلیه، شرعیه و عادیّه

#### ۱. ملاک تقسیم (تفاوت این تقسیم با تقسیم قبل)

ملاک تعدد تقسیمات، تعدد ملاکات تقسیم است. تفاوت این تقسیم با تقسیم قبل نیز در این است که:

ملاک تقسیم مقدمات به داخلی و خارجی انحاء دخل است؛ یعنی نحوه‌ی دخل مقدمه در ذی المقدمه مورد توجه قرار می گیرد و با توجه

به داخل یا خارج بودن مقدمه در ذی المقدمه، تقسیم مقدمه به داخلی و خارجی شکل می گیرد؛

و ملاک تقسیم در این تقسیم به حاکم مقدمه بودن است که حاکم مقدمه بودن:

گاهی عقل است. به طور مثال عقل حکم می کند که برای رسیدن به معلول، باید علت آن محقق شود؛

گاهی شرع است. به طور مثال شرع حکم می کند که برای تحقق نماز باید وضو محقق شود؛

و گاهی عرف است. به طور مثال عرف حکم می کند که برای رسیدن به پشت بام مقدمه‌ی خاصی مانند نردبان لازم است.

### ۲. شمول یا عدم شمول بحث مقدمه‌ی واجب نسبت به تقسیمات یاد شده

بحث از مقدمه‌ی واجب در مورد ملازمه‌ی عقلیه است، بنابراین در جایی که ملازمه‌ی عقلیه وجود داشته باشد، بحث مقدمه‌ی واجب نیز مطرح می شود و در غیر این صورت از مقدمه‌ی واجب بحث نمی شود. این ملازمه:

**الف)** در مقدمات عقلیه مانند علت و معلول ملازمه وجود دارد، بنابراین این مقدمات داخل در محل نزاع هستند.



**ب)** در مقدمات شرعیه نیز گرچه شرع است که حکم به مقدمه بودن می‌کند، اما ملازمه عقلی است؛ یعنی طبق حکم از آنجایی که شارع وضو را مقدمه‌ی نماز دانسته است و نماز بدون وضو صحیح نیست، بین وجوب نماز و وجوب وضو ملازمه وجود دارد. تنها تفاوت بین این قسم و قسم اول در این است که:

ملازمه‌ی عقلیه در قسم اول از مستقلات عقلیه است؛ زیرا هم کبری و هم صغری عقلی است؛ و در قسم دوم از غیر مستقلات عقلیه است؛ زیرا صغری شرعی است.

**ج)** در مقدمات عادیّه دو حالت دارد:

**۱.** گاهی از اوقات عادی بودن مقدمه به این معناست که در شرایط عادی تحقق ذی‌المقدمه بدون مقدمه ممکن نیست. به‌طور مثال در ساختمانی عملاً راهی غیر از استفاده از نردبان نیست. در این صورت ملازمه، ملازمه‌ی عقلیه بوده و این مقدمه نیز داخل در محل نزاع است.

**۲.** گاهی از اوقات عادی بودن مقدمه به این معناست که عادت مردم این است که برای تحقق ذی‌المقدمه از مقدمه‌ی خاصی استفاده می‌کنند. به‌طور مثال عادت این است که برای موعظه کردن در مساجد از منبر استفاده شود. در این صورت ملازمه‌ی عقلیه محقق نیست و این مقدمه خارج از محل نزاع است؛ یعنی نمی‌توان گفت اگر شارع موعظه را واجب کرده است، عقلاً بالای منبر رفتن را نیز واجب می‌کند.

### **تقسیم سوم: مقدمه‌ی وجود، صحت، وجوب و علم**

#### **۱. ملاک تقسیم**

ملاک این تقسیم آن چیزی است که بر مقدمه متوقف است؛ یعنی ما یتوقف علیه:

گاهی وجود ذی‌المقدمه است؛

گاهی صحت ذی‌المقدمه است؛

گاهی وجوب ذی‌المقدمه است؛

و گاهی علم به ذی‌المقدمه است.

#### **۲. شمول یا عدم شمول بحث مقدمه‌ی واجب نسبت به تقسیمات یاد شده**

مقدمه‌ی وجود داخل در محل نزاع است؛ یعنی در این بحث به دنبال این هستیم که اگر وجود ذی‌المقدمه (نماز) متوقف بر شیئی (وضو) باشد و مولا ذی‌المقدمه را واجب نفسی بداند، آیا مقدمه آن نیز وجوب مولوی غیری پیدا می‌کنند یا خیر.

مقدمه‌ی صحت نیز داخل در محل نزاع است؛ زیرا مراد جدی مولا انجام عمل صحیح است و در نتیجه توقف صحت ذی‌المقدمه بر یک شیء به معنای توقف مراد جدی مولا بر یک شیء است و بنابراین مقدمه‌ی صحت نیز به مقدمه‌ی واجب بازمی‌گردد.

**نکته:** رجوع مقدمه‌ی صحت بر مقدمه‌ی وجود مبتنی بر بحث صحیح و اعم نیست؛ زیرا:

در مسئله‌ی صحیح اعم از مسمی و موضوع له بحث می‌شود؛

و در محل بحث از مراد جدی مولا بحث می‌شود که هم صحیحی و هم اعمی مراد جدی مولا را عمل صحیح می‌دانند.

مقدمه وجوب قطعاً از محل نزاع خارج است؛ زیرا:

اگر مقدمه‌ی وجوب محقق نشود، ذی‌المقدمه وجوبی نخواهد داشت تا از سرایت یا عدم سرایت آن به مقدمه بحث شود؛

و اگر مقدمه‌ی وجوب محقق شود، واجب کردن آن تحصیل حاصل و لغو است.<sup>۱</sup>

مقدمه‌ی علم نیز قطعاً از محل نزاع خارج است؛ زیرا مقدمه‌ی علم مربوط به مقام اثبات و علم به ذی‌المقدمه است و علم به ذی‌المقدمه:

وجوب نفسی مولوی ندارد تا از سرایت یا عدم سرایت آن به مقدمات بحث شود؛

بلکه حداکثر دارای وجوب ارشادی و برای علم به انجام تکلیف است.

### **تقسیم چهارم: مقدمه‌ی متقدم، مقارن و متأخر**

#### **۱. مقدمه**

۱- در بحث‌های اعتباری از امتناع دور و تسلسل استفاده نمی‌کنیم؛ زیرا معتقدیم ادله‌ی استحاله‌ی دور و تسلسل در چنین مواردی جاری نیستند و به همین دلیل در این موارد برای اثبات مدعا از لغویت استفاده می‌کنیم.

ملاک این تقسیم تقدم، مقارنت یا تأخر مقدمه از ذی‌المقدمه است؛ یعنی اگر وجود مقدمه با وجود ذی‌المقدمه سنجیده شود، این مطلب به دست می‌آید که:

۱. گاهی وجود مقدمه قبل از وجود ذی‌المقدمه است؛ به‌طور مثال اگر طهارت از حدث را غسالات و مسحات (طهارت سببی) بدانیم نه اثر حاصل از آنها (طهارت مسببی) طهارت مقدمه‌ی متقدم نماز خواهد شد؛ زیرا وجود غسالات و مسحات قبل از وجود نماز هستند. همچنین ایجاب بیع مقدمه‌ی متقدم بر ذی‌المقدمه یعنی انتقال ملکیت است.

۲. گاهی وجود مقدمه مقارن وجود ذی‌المقدمه است؛ به‌طور مثال اگر طهارت از حدث را اثر حاصل از آنها بدانیم نه غسالات و مسحات (اگر قائل به طهارت مسببی شویم نه طهارت سببی) طهارت مقدمه‌ی مقارن نماز خواهد شد؛ زیرا وجود طهارت مسببی مقارن وجود نماز است.

۳. گاهی وجود مقدمه متأخر از وجود ذی‌المقدمه است؛ به‌طور مثال اجازه‌ی مالک در بیع فضولی بنا بر کاشف حقیقی بودن اجازه، مقدمه‌ی متأخر انتقال ملکیت است؛ زیرا وجود آن پس از وجود انتقال ملکیت است. طبق روایت «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup> طیب نفس مالک شرط انتقال ملکیت است.

### بیان محل نزاع

مشکلی که در این بحث وجود دارد این است که:

از طرفی طبق ظهور ادله شارع در برخی موارد اموری را شرط کرده که متقدم بر ذی‌المقدمه یا متأخر از آن هستند و اگر بخواهیم به این ظهور ملتزم شویم، باید این‌گونه حکم کنیم که تا شروطی مانند اجازه‌ی مالک محقق نشوند، انتقال ملکیت نیز صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا شرط از اجزای علت تامه بوده و تا شرط محقق نشود، مشروط نیز محقق نمی‌شود؛ و از طرف دیگر طبق ظهور دیگر ادله قبل از اجازه‌ی مالک نیز انتقال ملکیت صورت گرفته است و این انتقال ملکیت مشروط به رضایت بعدی مالک است؛

و محقق نشدن معلول بدون تحقق علت تامه با قاعده‌ی عقلی منافات دارد.

از آنجایی که معتقدیم در صورت تعارض عقل قطعی با نقل ظنی، عقل قطعی مقدم شده و نقل ظنی تأویل می‌شود<sup>۲</sup>:

اگر ظهور ادله با قاعده‌ی عقلی «لزوم تقارن زمانی و تقدم رتبی علت تامه بر معلول» منافات داشته باشد، باید روایاتی که ظاهر در متقدم یا متأخر بودن شرط هستند تأویل برده شوند. به‌طور مثال در صورتی که ظهور ادله در کاشفیت حقیقی اجازه باشد، باید این ظهور را منکر شد؛

اما اگر بتوانیم نشان دهیم شرط بودن امر متقدم یا متأخر با حکم قطعی عقل منافاتی ندارد، می‌توان به ظهور ادله ملتزم شد و طبق آن عمل کرد.

در این بحث باید به دو سؤال پاسخ داده شود:

۱. مواردی که مشکل تنافی با قاعده‌ی عقلی در آنها قابل طرح است (صرف‌نظر از امکان یا عدم امکان حل مشکل) چند قسم‌اند؟ دو دیدگاه در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

سه قسم: شرط حکم تکلیفی، شرط حکم وضعی و شرط مأمور به؛

دو قسم: شرط حکم تکلیفی و شرط حکم وضعی.

۲. اگر ظهور روایتی در شرط بودن امری متقدم یا متأخر از مشروط باشد، باید روایت را تأویل برد یا خیر؟ سه دیدگاه در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

در تمامی موارد ظهور تأویل برده می‌شود؛

در هیچ موردی ظهور تأویل برده نمی‌شود؛

به جهت خصوصیت‌هایی بعضی از ظهورها تأویل برده می‌شود و برخی تأویل برده نمی‌شوند.

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۷۳.

۲- همان‌گونه که سابقاً بیان شد برخی معتقدند در صورتی عقل قطعی مقدم می‌شود که عرف نیز آن را درک کند.

## ۲. کلام «مرحوم آخوند» در «کفایه»

### بیان محل نزاع

پاسخ «مرحوم آخوند» به سؤال اول این است: مشکل تنافی با قاعده‌ی عقلی در سه حالت پدید می‌آید. نسبت به مراد ایشان از این سه دسته اختلاف شده و دو توضیح برای کلام ایشان بیان شده است:

۱. توضیحی که «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی»، «شهید صدر»، «مرحوم فاضل لنکرانی»<sup>۱</sup>، «آقای شاهرودی»، «آقای شهیدی» و برخی دیگر ارائه کرده‌اند. طبق این توضیح، در عبارات «مرحوم آخوند»: قسم اول به شرط حکم تکلیفی مانند وجوب معنا شده است؛ قسم دوم به شرط حکم وضعی مانند ملکیت معنا شده است؛ و قسم سوم به شرط واجب معنا شده است.

۲. توضیحی که آن را صحیح می‌دانیم و در کلام «مرحوم ایروانی» و «آقای قائینی»<sup>۲</sup> نیز بیان شده است. در این توضیح بین جعل و مجعول یعنی بین انشاء و فعلیت تفکیک شده است؛ یعنی طبق این توضیح، در عبارات «مرحوم آخوند»: قسم اول به شرط جعل (انشاء) حکم تکلیفی معنا شده است. مانند اینکه اگر مکلف قصد مسافرت در روز آینده را داشته باشد، مستحب است هم‌اکنون صدقه بدهد. در چنین مواردی مسافرت رفتن در زمان آینده شرط استحباب صدقه بر نحو خاص (غیر از استحباب عمومی صدقه) شده است. قسم دوم به شرط جعل (انشاء) حکم وضعی معنا شده است. مانند اینکه بنا بر کشف حقیقی در بیع فضولی اجازه‌ی مالک شرط متأخر انتقال ملکیت است. و قسم سوم به شرط مجعول (فعلیت) معنا شده است. مانند اینکه غسل استحاضه در شب، شرط روزه‌ی زنی است که استحاضه کثیره دارد.<sup>۳</sup>

«مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی» و «شهید صدر» بر اساس توضیح اول اشکالاتی را به کلام «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند که با توجه به توضیح دوم این اشکالات وارد نیست.

**نکته:** طبق کلام «مرحوم آخوند» شرط متقدم نیز با قاعده‌ی عقلی تنافی داشته و داخل در محل نزاع است؛ زیرا قاعده‌ی عقلی لزوم مقارنت و هم‌زمانی علت تامه با معلول است و در شرط متقدم نیز همانند شرط متأخر تقارن وجود ندارد.<sup>۴</sup>

### بیان راه‌حل

پاسخ «مرحوم آخوند» به سؤال دوم این است که در هیچ موردی ظهور تأویل برده نمی‌شود؛ زیرا ظهور در هیچ‌یک از موارد با قاعده‌ی عقلی منافات ندارد.

عبارات بیان‌گر این راه‌حل در «کفایه» نیز دو گونه توضیح داده شده‌اند:

۱. «مرحوم آخوند» وجود عنوانی (عنوان انتزاعی مانند متعقب بودن روزه به غسل یا متعقب بودن معامله فضولی به اجازه مالک) را بیان کرده‌اند.
  ۲. «مرحوم آخوند» در قسم اول و دوم وجود علمی (علم به تحقق شرط در آینده) و لحاظی را بدون هیچ‌گونه انتزاعی بیان کرده و در قسم سوم نیز اضافه را مطرح کرده‌اند؛ یعنی به نظر ایشان:
- الف) در قسم اول و دوم:**

۱- ایضاح الکفایه.

۲- جلسه بیست و یکم و بیست و دوم، ۴ و ۱۴۰۰/۸/۵.

۳- برخی همانند «مرحوم گلپایگانی» شرط روزه‌ی زن مستحاضه کثیره را هم غسل شب قبل و هم غسل شب بعد می‌دانند که طبق این دیدگاه هم محذور شرط متقدم وجود دارد و هم محذور شرط متأخر. بعضی دیگر همانند «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» تنها غسل شب قبل را شرط می‌دانند که در این صورت تنها محذور شرط متقدم لازم می‌آید. عده‌ای دیگر همانند صاحب عروه (دیدگاه مختار) معتقدند غسل‌های که زن باید در شب انجام دهد شرط نیستند، بلکه تنها غسل‌هایی که در روز باید انجام شوند شرط هستند که در این صورت محذوری لازم نمی‌آید.

۴- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص ۹۲: «أشکل الأمر فی المقدمة المتأخرة... بل فی الشرط أو المقتضى المتقدم».

آنچه متقدم یا متأخر است، وجود خارجی است که شرط نبوده و جزء علت تامه نیست. به طور مثال وجود خارجی اجازه‌ی مالک متأخر از انتقال ملکیت در بیع فضولی است و وجود خارجی ایجاب است که متقدم بر بیع است؛ و آنچه شارع در مقام جعل و در مقام انشاء اخذ می‌کند و شرط است، وجود علمی است که مقارن با مشروط است نه متقدم یا متأخر.<sup>۱</sup> به طور مثال زمانی که شخصی معامله‌ی فضولی انجام می‌دهد، شارع برای انشاء ملکیت وجود علمی رضایت مالک را در نظر می‌گیرد و همچنین مکلف با لحاظ همین وجود علمی معامله را انجام می‌دهد؛ زیرا در غیر این صورت مکلف غاصب خواهد بود و بیع، بیع فضولی نخواهد بود. از آنجایی که این علم به نحو طریقی اخذ شده و تمام ملاک در واقع است، اگر مالک به معامله رضایت دهد، تمام ملاک حاصل شده و انتقال ملکیت انجام می‌شود، اما اگر مالک به معامله رضایت ندهد، کشف می‌شود که مکلف جهل مرکب داشته و ملاک وجود نداشته است و طبق تمامی مبانی عمل سابق باطل بوده است.<sup>۲</sup>

**ب) در قسم سوم باید پاسخ دیگری ارائه کرد؛ زیرا:**

در این قسم از مجعول و مأمور به بحث می‌شود؛

و بحث در مورد مجعول بحث در مورد فعلیت است؛

و فعلیت حکم وابسته به تحقق خارجی موضوع است، نه تحقق علمی آن؛ چون:

مأمور به باید دارای ملاک باشد؛

و ملاک و مصلحت در وجود خارجی است نه در وجود علمی (وجود خارجی روزه‌ی مستحاضه باید دارای ملاک باشد).

در این قسم باید گفت طبق مبنای حسن و قبح عقلی مأمور به (مجعول) تابع ملاک است؛ یعنی شارع در صورتی به فعلی مانند روزه امر می‌کند که دارای مصلحت باشد. بنابراین:

اگر روزه‌ی مستحاضه با غسل بعد از آن دارای مصلحت باشد، شارع نیز به روزه‌ای امر می‌کند که پس از آن غسل انجام شود؛

و اگر روزه‌ی مستحاضه با غسل قبل از آن دارای مصلحت باشد، شارع نیز به روزه‌ای امر می‌کند که قبل از آن غسل انجام شود؛

و اگر روزه‌ی مستحاضه با غسل قبل و بعد از آن دارای مصلحت باشد، شارع نیز به روزه‌ای امر می‌کند که قبل و بعد از آن غسل انجام شود.

بنابراین در قسم سوم، فعل با اضافه‌ی به غسل متقدم یا متأخر دارای مصلحت است و شارع نیز فعل را با همین اضافه مأمور به قرار می‌دهد.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که در قسم سوم نیز مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم نمی‌آید؛ زیرا:

مخالفت با قاعده‌ی عقلیه در صورتی لازم می‌آید که غسل متقدم یا متأخر علت برای رفع استحاضه یا صحت امتثال در زمان مأمور به (روزه) باشد؛

درحالی‌که با این توضیح روشن می‌شود که مأمور به:

طبیعت روزه نیست؛ زیرا این طبیعت دارای مصلحت نیست که مأمور به بشود،

بلکه روزه‌ای است که قبل یا بعد از آن غسل انجام شود.

## نقد

۱- این قسم شبیه کلام فلاسفه در بحث علت غایی است. توضیح اینکه فلاسفه غایت را یکی از علل معلول می‌دانند و این اشکال به آنها وارد می‌شود که غایت (ما ینتهی الیه الفعل) متأخر از عمل بوده و بنابراین نمی‌تواند علت آن باشد. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که آنچه علت است، غایت به معنای ما ینتهی الیه الفعل نیست، بلکه غایت به معنای ما لاجله الفعل است. به عبارت دیگر آنچه علت است، وجود لحاظی و علمی غایت است.

۲- در بحث اجزاء گفته شد که گرچه در اجزاء نسبت به امارات و اصول عملیه اختلاف وجود دارد، اما در مورد قطع طریقی هیچ اختلافی وجود ندارد؛ زیرا اساساً در جعل طریقی جعلی وجود ندارد تا ادعا شود که حکومت واقعی است. علت طریقی بودن علم نیز این است که غلبه با طریقی بودن علم است و به همین دلیل حمل علم بر طریقی بودن مطابق اصل بوده و موضوعی بودن آن نیاز به دلیل دارد.

همان گونه که «مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند اضافه حقیقتی است که قائم به دو طرف است و زمانی که یک طرف آن محقق نشده باشد، تحقق اضافه نیز محال است. بنابراین کلام «مرحوم آخوند» در قسم سوم مورد پذیرش نیست.

گفته شد که عبارات «مرحوم آخوند» در «کفایه» به دو نحو توضیح داده شده‌اند. قرینه‌ی پذیرش توضیح دوم سه مطلب است:

۱. «مرحوم آخوند» پیش از این مقدمه‌ی وجوبی را از محل نزاع خارج دانستند و به همین دلیل نمی‌توان گفت مراد ایشان از قسم اول، شرط وجوب است.

۲. بیان شدن دو راه حل متفاوت در کلام «مرحوم آخوند» نسبت به قسم اول و دوم از یک طرف و نسبت به قسم سوم از طرف دیگر که بیان خواهد شد.

۳. عبارات «مرحوم آخوند» در «فوائد الاصول» که در ادامه به بررسی عبارات این کتاب خواهیم پرداخت.<sup>۱</sup>

### ۳. کلام «مرحوم آخوند» در «فوائد الاصول»<sup>۲</sup>

#### توضیح محل نزاع و مشکل شرط متأخر

ایشان در فایده‌ی ششم این کتاب ابتدا مشکل شرط متأخر را بیان می‌کنند. به نظر ایشان:

از طرفی ظهور ادله‌ی برخی مسائل فقهی این است که امر متأخر زمانی، شرط امر متقدم قرار گرفته است (شرطیت اجازه برای انتقال ملکیت در بیع فضولی بنا بر کاشفه بودن اجازه)؛

و از طرف دیگر طبق حکم قطعی عقل تمامی اجزاء علت تامه که شرط نیز از آن جمله است، به لحاظ زمانی مقارن با معلول بوده و به لحاظ رتبه مقدم بر معلول هستند.<sup>۳</sup>

**نکته:** با توجه به اینکه طبق حکم عقل اجزاء علت تامه باید با معلول تقارن زمانی داشته باشند، روشن می‌شود که طبق حکم عقل نه تنها شرط بودن امر متأخر، بلکه شرط بودن امر متقدم نیز محال است.

بنابراین در برخی موارد عقل قطعی با دلیل ظنی تعارض می‌کند و چون در صورت تعارض عقل قطعی با نقل ظنی باید عقل قطعی مقدم شده و نقل ظنی تأویل شود؛ در نتیجه در صورتی که تعارض مستقر شود، باید این روایات تأویل برده شوند.

ایشان در ادامه به بیان مسائلی می‌پردازند که ظهور ابتدایی روایات آنها با قاعده‌ی عقلی تنافی دارد:

۱. ظهور روایات وجوب غسل در شب برای مستحاضه‌ی کثیره این است که غسلی که در شب انجام می‌گیرد، علت برای رفع استحاضه در طول روز یا علت برای صحت امثال سابق است؛ درحالی که شرط یکی از اجزاء علت تامه بوده و طبق حکم عقل باید مقارن معلول باشد. بنابراین:

طبق ظهور روایات، غسل در شب علت رفع استحاضه یا صحت امثال سابق است؛

درحالی که به حکم قطعی عقل غسل در شب نمی‌تواند علت برای رفع استحاضه یا صحت امثال لاحق باشد؛ زیرا لازمه‌ی آن تأثیر متأخر در متقدم است.

همچنین از آنجایی که شرط بودن امر متقدم نیز محال است، غسل‌های متقدم نیز نمی‌توانند علت رفع استحاضه یا صحت امثال لاحق باشند و بنابراین چه غسل متأخر شرط باشد و چه غسل متقدم، اشکال تعارض دلیل ظنی با عقل قطعی عقل پدید می‌آید و تنها راه این است که غسل‌های در طول روز را که مقارن با امثال هستند شرط بدانیم و طهارت را نیز مسببی (اثر حاصل از غسل) بدانیم، نه سببی (غسلات و مسحات).

---

۱- «مرحوم آخوند» ۴ اثر اصولی دارند که هر یک را برای تأمین هدفی خاص تألیف کرده‌اند: الف) حاشیه قدیم رسائل که مربوط به دور اول تدریس رسائل است. ب) حاشیه جدید رسائل که مربوط به تدریس دوره‌های بعدی رسائل است. ج) «فوائد الاصول» که حاوی نکات جدیدی است که در درس خارج مطرح می‌شده و هر نکته تحت عنوان یک فایده مطرح می‌شده است. برای پیدا کردن آخرین نظریات «مرحوم آخوند» باید به این کتاب مراجعه نمود. د) «کفایه الاصول» که به هدف کوتاه کردن دوره‌ی اصولی بوده که قبل از درس خارج مورد نیاز طلاب بوده است. تبیین بسیاری از نظریات ایشان در «کفایه الاصول» را می‌توان در «فوائد الاصول» یافت.

۲- فوائد الاصول، ص: ۵۵.

۳- تقدم بالطبع در علت ناقصه و تقدم بالعلیه در علت تامه.

۲. طبق ظهور روایات بیع فضولی اجازه‌ی مالک که متأخر از جعل ملکیت توسط شارع است، شرط جعل ملکیت قرار گرفته است؛ درحالی‌که شرط یکی از اجزای علت تامه بوده و به حکم عقل باید مقارن معلول باشد. بنابراین: بنا بر کشف حقیقی انتقال ملکیت قبل از رضایت مالک و در زمان حاصل می‌شود؛ درحالی‌که به حکم قطعی عقل نمی‌توان تحقق انتقال ملکیت (معلول) را قبل از رضایت مالک (جزء العله) پذیرفت؛ زیرا لازمه‌ی آن تأثیر متأخر در متقدم است.

۳. طبق ظهور روایات اگر شخصی بدون اطلاع ورثه در بیش از ثلث مال خود وصیت کند و مدتی پس از فوت او ورثه از مطلب آگاه شده و اجازه بدهند، کشف می‌شود که احکام تکلیفی و وضعی نافذ بودن وصیت، از زمان فوت جعل شده‌اند. در این مثال نیز بین دلیل ظنی و عقل قطعی تعارض وجود دارد؛ زیرا:

طبق دلیل ظنی جعل احکام پیش از اجازه‌ی ورثه صورت گرفته است؛ و طبق عقل قطعی جعل احکام پیش از اجازه‌ی ورثه محال است؛ زیرا اجازه یکی از اجزاء علت تامه بوده و باید مقارن معلول باشد و تأثیر اجازه در جعل احکام تأثیر متأخر در متقدم است.

«مرحوم آخوند» در «کفایه» راه‌حل‌های ارائه شده برای رفع این تعارض را مطرح نکرده‌اند، اما در «فوائد الاصول» به بیان و بررسی آنها می‌پردازند.

### بیان راه‌حل‌ها

در تمامی راه‌حل‌هایی که ارائه می‌شود این مطلب پذیرفته شده است که شرط دانستن خود اجازه مالک، غسل در شب و... مخالفت با قاعده‌ی عقلیه است. به همین دلیل در هر راه‌حل به نحوی سعی شده که شرط دانستن این امور نفی شود و امور دیگری که مقارن معلول‌اند به عنوان شرط معرفی شود. آنچه موجب تمایز این راه‌حل‌ها می‌شود مصداق شرط است.

### الف) راه‌حل «شیخ انصاری»<sup>۲</sup>

خود امر متأخر شرط نیست، بلکه وصف تقدم یا تأخر جزء شرط است؛ به طور مثال شرط صحت معامله فضولی: اجازه نیست تا اشکال تأثیر متأخر پدید بیاید،

بلکه تأخر اجازه است که مقارن معلول است. به عبارت دیگر آنچه نافذ است، عقد متعقب به اجازه است.<sup>۳</sup> همچنین شرط نماز که جزء علت تامه است:

غسلات و مسحات نیست تا مخالفت با قاعده‌ی عقلی پدید بیاید،

بلکه تقدم غسلات و مسحات بدون حائل شدن محدث بر نماز است.

در این صورت با قاعده‌ی عقلی مخالفت لازم نمی‌آید؛ زیرا:

مخالفت در صورت شرط بودن وجود خارجی است که متقدم یا متأخر از معلول است،

درحالی‌که شرط وجود خارجی نیست، بلکه وصف تقدم یا تأخر است.

### نقد

تقدم و تأخر:

اوصافی انتزاعی یعنی معقول ثانی فلسفی هستند و در مقایسه به دست می‌آیند؛ یعنی دارای منشأ انتزاع واقعی هستند؛

و معقول ثانی فلسفی نمی‌تواند متقدم بر منشأ انتزاع یا متأخر از آن باشد، بلکه در ظرفی محقق است که منشأ انتزاع آن محقق باشد. به طور مثال علیت از معقولات ثانی فلسفی است که از رابطه‌ای خاص بین دو شیء حکایت می‌کند. بنابراین این مفهوم در صورتی از شیء انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود که رابطه‌ی علیت بین دو شیء در خارج وجود داشته باشد. مثلاً زمانی می‌توان زدن کلید برق را علت روشن شدن

---

۱- همچنین رضایت مالک شرط غاصب نبودن فضول است؛ یعنی شخص فضول به این جهت غاصب نیست که معامله را بنا بر رضایت بعدی مکلف انجام داده و آثار ملکیت را بنا بر رضایت متأخر انجام می‌دهد.

۲- این راه‌حل یکی از راه‌حل‌هایی است که در «مکاسب» بیان شده و در «مطالع الانظار» نیز مطرح شده است.

۳- طبق بیان «مرحوم نائینی» از آنجایی که شارع با علم ازلی خود علم به اجازه مالک و تحقق وصف تأخر یا عدم اجازه مالک و عدم تحقق وصف تأخر دارد، در صورت اول هنگام عقد ملکیت را انشاء می‌کند و در صورت دوم ملکیت را انشاء نمی‌کند، اما چون مکلف به این مطلب علم ندارد، پس از اجازه‌ی مالک کشف می‌کند که شارع از ابتدا ملکیت را انشاء کرده است و در صورتی که مالک اجازه ندهد، کشف می‌کند که شارع ملکیت را انشاء نکرده است.

چراغ دانست که منشأ انتزاع این وصف یعنی رابطه‌ی بین زدن کلید و روشن شدن چراغ در خارج وجود داشته باشد، اما در صورتی که چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد (در نظر گرفتن کلید برقی که در جای خود متصل نشده و چراغی که در جای خود نصب نشده است) نمی‌توان زدن کلید را علت روشن شدن چراغ دانست.

## ب) راه‌حل «فاضل نراقی»

طبق ادله‌ی بیع فضولی، روزه و...:

اجازه و غسلی که مقید به وجود خارجی هستند شرط نیستند،

بلکه تنها صرف اجازه و غسل یعنی وجود فی الجمله آنها شرط است: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup>.

## نقد

این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

علیت و معلولیت در مصالح و مفاسد یعنی در منشأ جعل هستند؛ یعنی شارع بر اساس علم به مصالح و مفاسد احکام را انشاء می‌کند؛ و مصالح و مفاسد اموری تکوینی هستند؛

و در امور تکوینی اجمال و اجمال معنا ندارد.

به عبارت دیگر تکوین، وجود است و وجود مساوق شخصیت است. بنابراین نمی‌توان گفت وجود فی الجمله طیب نفس علت باشد. گرچه اجمال به لحاظ فهم امکان دارد (به لحاظ فهم از دلایل می‌توان گفت که اصل طیب نفس فهمیده شده است و خصوصیات آن به دست نیامده است) اما اجمال به لحاظ واقع و تکوین امکان ندارد (آنچه علت حکم قرار می‌گیرد و شارع به جهت آن علت، حکم را انشاء می‌کند ممکن نیست مجمل یا مهممل باشد).

بنابراین در این راه‌حل بین مقام اثبات و مقام ثبوت خلط شده است:

در مقام اثبات ممکن است که وجود فی الجمله به نحو مطلق، مبهم یا مجمل ثابت شود؛

اما در مقام ثبوت (که محل بحث نیز در این مورد است) وجود فی الجمله باشد.

## ج) راه‌حل «میرزای شیرازی»<sup>۲</sup>

باید بین وجود مادی و وجود دهری تفکیک کرد:

وجود مادی و خارجی اجازه‌ی مالک یا غسالات و مسحات متصف به تقدم و تأخر زمانی می‌شوند؛

اما وجود دهری آنها دارای این وصف نیستند.

توضیح اینکه:

الف) وجودهای مادی متصف به تقدم و تأخر زمانی می‌شوند؛ زیرا:

وجودهای مادی در ظرف ماده هستند؛

ماده و به تبع آن عالم ماده تدریجی الوجود بوده و دارای حرکت جوهری است؛

آنچه دارای حرکت است، زمان‌دار است.

بنابراین شیئی متصف به تقدم و تأخر زمانی می‌شود که مادی باشد.

ب) اما وجودهای دهری متصف به تقدم و تأخر نمی‌شوند. وجود دهری به این معناست که شیء مادی دارای دو حقیقت است: حقیقتی

که در عالم ماده است و حقیقتی که در عالم دهر وجود دارد.<sup>۳</sup> به‌طور مثال طبق برخی روایات فرشتگان خانه‌های بهشتی را از اذکاری

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۷۳.

۲- راه‌حل وجود دهری.

۳- چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیبایی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بررود بالا همان با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیاید هیچ فهم ظاهری

گر ابونصر استی و گر بوعلی سیناستی

که مؤمن می‌گوید بنا می‌کنند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ فِيهَا قِيَعَانَ [جمع قاعه] به معنای «ارض» [تفق زمین‌های با محدوده‌های مساوی] وَ رَأَيْتُ فِيهَا مَلَائِكَةً يَنْبُتُونَ لَبَنَةً مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبَنَةً مِنْ فِضَّةٍ وَ رَبِّمَا أَمْسَكُوا فَقُلْتُ لَهُمْ مَا لَكُمْ رَبِّمَا بَنَيْتُمْ وَ رَبِّمَا أَمْسَكْتُمْ؟ فَقَالُوا حَتَّى تَجِيئَنَا النِّفْقَةُ. فَقُلْتُ وَ مَا نَفَقْتُمْ؟ فَقَالُوا قَوْلُ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ فَإِذَا قَالَ بَنَيْنَا وَ إِذَا أَمْسَكَ أَمْسَكْنَا»<sup>۱</sup>. آنچه در عالم ماده وجود دارد، الفاظی است که به زبان مؤمن جاری می‌شود و وجود دهری حقیقتی است که در عوالم بالاتر وجود دارد.<sup>۲</sup>

با توجه به این توضیح آنچه شرط است:

وجود خارجی اجازه نیست تا اشکال مخالفت با قاعده‌ی عقلی لازم بیاید، بلکه وجود دهری است.

برای فهم بهتر کلام «میرزای شیرازی» باید به مثالی از «شیخ بهایی» توجه نمود. ایشان در بحث علم خداوند به وقایع آینده و همچنین در بحث رویای صادقۀ مثالی برای وجود دهری بیان می‌کنند: اگر طنابی تدریجاً از ساختمانی پایین بیاید، شخصی که داخل ساختمان است تنها قادر به مشاهده‌ی یک قسمت از این طناب خواهد بود و دو قسمت دیگر طناب یعنی بخشی که بالاتر و پایین‌تر از پنجره است برای او قابل مشاهده نیستند. نسبت به این شخص:

قسمتی از طناب که قابل مشاهده است، مانند زمان حال است؛

قسمتی از آن که از پنجره رد شده مانند زمان گذشته است؛

و قسمتی از آن که بالاتر از پنجره قرار دارد مانند زمان آینده است.

شخصی که در عالم ماده است نیز به جهت تدریجی بودن موجودات تنها قادر به مشاهده‌ی یک جزء از آنهاست.

حال اگر کسی روی بام خانه بایستد، می‌تواند تمامی این طناب را مشاهده کند و بفهمد که شخص درون خانه چه قسمتی از طناب را دیده است، چه قسمتی را در حال حاضر می‌بیند و چه قسمتی را در آینده خواهد دید. چنین شخصی همانند کسی است که در وعاء دهر قرار دارد و وجود یک شیء را کاملاً مشاهده می‌کند که چنین وجودی، وجود دهری نام دارد: «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر»<sup>۳</sup>.

طبق این توضیحات حقیقت رویای صادقۀ نیز مشخص می‌شود: انسانی که در عالم ماده است آینده را ندیده است، اما از عالم دهر که محدودیت زمانی نداشته و به همین دلیل حوادث به‌طور کامل قابل مشاهده هستند، مشخص است که این انسان با نحوه‌ی زندگی خاص خود در آینده چه قسمتی را مشاهده خواهد کرد و این آینده یا در حالت خواب یا در حال شهود به او نشان داده می‌شود.

با توجه به این مثال، کلام «میرزای شیرازی» این است که انشاء ملکیت توسط شارع:

به جهت وجود خارجی اجازه که متأخر می‌باشد، نیست،

بلکه به جهت وجود دهری اجازه است که در نظر شارع مقارن معامله فضولی است.

## نقد

۱. در این بحث به دنبال راه‌حلی هستیم که ظهور ادله را حفظ کند و مخالفت با قاعده‌ی عقلی نیز پدید نیاید؛ درحالی که در این راه‌حل ظهور ادله در شرط بودن امر متأخر نفی شده است؛ زیرا ظهور ادله در وجود مادی اجازه و... است و وجود دهری مطلبی نیست که عموم مردم به آن علم داشته باشند و بتوان آن را از ظهور این ادله به دست آورد.

۲. در روایات، مشروط مانند عقد با وجود مادی‌ای که دارد لحاظ شده است و به همین دلیل لحاظ شرط آن به نحو دهری معنا ندارد.

## د) راه‌حل دوم «میرزای شیرازی»<sup>۴</sup>

آنچه شرط است:

وجود خارجی اجازه نیست،

۱- تفسیر القمی، ج ۱، ص: ۲۱.

۲- طبق گفته‌ی عرفا آنچه در ظرف شهود، وجود دهری مورد مشاهده قرار می‌گیرد و در آخرت همگی قادر به مشاهده‌ی این وجود هستند.

۳- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع کنید به: آموزش فلسفه، درس چهل و سوم: <https://lib.eshia.ir/۱۸۸۲/۱۰۱۱۰>.

۴- «میرزا حبیب الله رشتی» در حاشیه مکاسب، ذیل بحث بیع فضولی این راه‌حل را از «میرزای شیرازی» نقل می‌کند.



بلکه عنوان انتزاعی است که مقارن معلول است (آنچه متأخر است، معنون است).

## نقد

همان گونه که گفته شد انتزاع و منشأ انتزاع باید در یک ظرف باشند و ممکن نیست انتزاع در ظرفی باشد و منشأ انتزاع در آینده محقق شود.

### راه حل «مرحوم آخوند»

در بیع فضولی شرط انتقال ملکیت:

اجازه‌ی بعدی مالک نیست تا مخالفت با قاعده‌ی عقلی لازم بیاید،

بلکه علم شارع به اجازه‌ی بعدی مالک است که مقارن معلول بوده و به همین جهت با قاعده‌ی عقلیه مخالفت ندارد.

توضیح اینکه:

ملکیت حکمی وضعی است که توسط شارع جعل می‌شود؛

و علت این جعل، علم شارع به اجازه‌ی بعدی مالک است؛

و این علت مقارن معلول است نه پس از آن؛ زیرا برای تحقق علم، اتحاد ظرف علم و معلوم بالعرض شرط نیست؛ همان گونه که انسان

در زمان حاضر به وقایع گذشته علم دارد.

علت عدم نیاز تحقق علم به وجود معلوم بالعرض این است که طرف اضافه‌ی علم:

معلوم بالعرض یعنی واقعیت خارجی نیست،

بلکه معلوم بالذات است که در ظرف ذهن موجود است.<sup>۱</sup>

طبق این توضیحات:

شارع با علم به اجازه‌ی بعدی مالک ملکیت را انشاء می‌کند و با علم به عدم اجازه‌ی بعدی مالک ملکیت را انشاء نمی‌کند؛

و تحقق این جعل با قاعده‌ی عقلیه مخالفت ندارد؛ زیرا:

علت جعل ملکیت، علم شارع به اجازه‌ی مالک در آینده است؛

و در وجود علمی وجود معلوم بالعرض در زمان علم شرط نیست.

بنابراین با این راه حل:

هم ظهور ادله حفظ می‌شود؛ زیرا ظهور ادله این است که علت جعل ملکیت، علم شارع به اجازه‌ی بعدی مالک است؛

و مخالفت با قاعده‌ی عقلیه نیز لازم نمی‌آید؛ زیرا شارع هنگام جعل ملکیت به اجازه‌ی مالک علم دارد و تقارن علت و معلول از بین

نرفته است.

از آنجایی که مکلف به اجازه یا عدم اجازه‌ی مالک در آینده علم ندارد، معامله را بنا بر صدور اجازه انجام می‌دهد و پس از معامله:

اگر مالک اجازه دهد، مکلف کشف می‌کند که شارع در زمان معامله ملکیت را انشاء کرده است؛

و اگر مالک اجازه ندهد، مکلف کشف می‌کند که شارع در زمان معامله ملکیت را انشاء نکرده است.

### ۴. کلام «مرحوم نائینی»<sup>۲</sup>

#### مطلب اول: بیان محل نزاع

قاعده‌ی عقلی لزوم مقارنت زمانی علت و معلول است؛ بنابراین اگر از ظهور علیت متقدم یا متأخر فهمیده شود، مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم

می‌آید و در غیر این صورت مخالفتی نبوده و نزاع مطرح نمی‌شود.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که نزاع شرط متأخر و مخالفت ظهورات با قاعده‌ی عقلیه تنها در دو قسم جریان دارد، نه در سه قسم؛ زیرا:

در قسم اول و دوم (شرط جعل حکم تکلیفی و شرط جعل حکم وضعی):

از روایات علیت فهمیده می‌شود؛ زیرا:

در این دو قسم از انشاء و جعل بحث می‌شود و قضایایی که در آن به کار می‌روند، قضایایی حقیقیه هستند؛

و انشاء قضیه‌ی حقیقیه معلول مصالح و مفاسد است؛

۱- بنابراین اتحاد علم با معلوم بالعرض شرط نیست و تنها می‌توان گفت اگر علم با معلوم بالعرض مطابق داشت، صادق است و در غیر این صورت کاذب.

۲- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۶۱.

و به همین دلیل در این دو قسم مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم می‌آید و این دو قسم داخل در محل نزاع خواهند بود. به‌طور مثال ظهور بدوی روایات در این است که رضایت بعدی مالک جزء العله برای انشاء ملکیت است که این ظهور با قاعده‌ی عقلیه مخالفت دارد؛

اما در قسم سوم از روایات علت فهمیده نمی‌شود و به همین دلیل در این قسم مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم نمی‌آید و این قسم خارج از محل نزاع است.

توضیح اینکه در قسم سوم:

**(الف)** اگر معنای روایاتی مانند روایات غسل مستحاضه کثیره این باشد که غسل در شب علت رفع استحاضه یا علت صحت امتثال سابق است، از آنجایی که متأخر علت متقدم شده و مخالفت با قاعده‌ی عقلیه پدید آمده است، قسم سوم نیز وارد محل نزاع خواهد شد (این مطلب در مورد غسل‌های متقدم نیز صادق است)؛

**(ب)** اما اگر معنای این روایات این باشد که:

غیر مستحاضه برای صحت روزه‌ی خود باید خوردن و آشامیدن و... را ترک کند،

و مستحاضه برای صحت روزه‌ی خود باید علاوه بر این موارد به غسل کردن در شب نیز بپردازد،

قسم سوم وارد محل نزاع نخواهد شد؛ زیرا اصلاً علتی وجود ندارد تا مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم بیاید.

توضیح اینکه طبق معنای دوم شرط متأخر همانند جزء متأخر است؛ یعنی طبق این معنا:

مأمور به غیر مستحاضه روزه‌ای است که مثلاً دارای ۱۰ جزء است؛

و مأمور به مستحاضه روزه‌ای است که علاوه بر آن ۱۰ جزء، دارای یک جزء دیگر نیز هست.

برای روشن‌تر شدن این مطلب باید به این مثال توجه نمود: اگر کسی در انتهای نماز «السلام علینا» را قرائت کند، «السلام علیکم» خارج از طبیعت نماز و جزء مستحب متأخر خواهد شد؛ زیرا طبق روایات معتبر با قرائت «السلام علینا» نماز تمام می‌شود و به همین دلیل جزء بعدی جزء مستحبی است که متأخر از طبیعت نماز است.

بنابراین همان‌گونه که به دلیل عدم مخالفت با قاعده‌ی عقلیه به این مطلب اشکالی وارد نشده است، نباید به غسل در شب نیز اشکالی وارد شود؛ زیرا غسل در شب نیز می‌تواند جزئی از روزه باشد با این تفاوت که این جزء، واجب است.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر طبق معنا دوم شرط مأمور می‌تواند دو گونه باشد:

شرط متقدم که مانند جزء متقدم است و در این صورت مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم نمی‌آید. به‌طور مثال:

مأمور به کسی که وضو دارد، خواندن نماز از تکبیر تا تسلیم است؛

و مأمور به کسی که از خواب بیدار شده دارای اجزاء بیشتری است؛<sup>۲</sup> یعنی چنین شخصی ابتدا باید وضو بگیرد و سپس نماز را

بخواند که در این صورت علتی محقق نشده است که مخالفت با قاعده‌ی عقلیه لازم بیاید؛

و شرط متأخر که مانند جزء متأخر است.

بنابراین طبق معنای دوم شرط مأمور به خارج از محل نزاع است و روایات نیز ظاهر در همین معنا هستند.

### بررسی کلام «مرحوم نائینی»

مهم‌ترین مثالی که در این مورد وجود دارد، مثال غسل مستحاضه است که در صورت حل مشکل در این مثال، مشکل باقی موارد نیز حل می‌شود. در این مورد روزه‌ی مستحاضه نیز تنها یک روایت معتبر وجود دارد که برای فهم کلام «مرحوم نائینی» باید به بررسی آن پرداخت. این روایت نکات فراوانی دارد، اما در اصول به دنبال این هستیم که بدانیم آنچه از این روایت فهمیده می‌شود:

علت بودن غسل مستحاضه برای روزه‌ی اوست؛

یا این است که مستحاضه برای امتثال باید عملی بیشتر از بقیه انجام دهد.

---

۱- همان‌گونه که مولا به شیء مرکبی مانند نماز امر می‌کند که ابتدای آن قرائت است و دیگر اجزاء در زمان‌های بعد هستند، در مورد مستحاضه نیز به مرکبی امر می‌کند که جزء آخر آن غسل در شب است.

۲- گرچه جزء نامیدن وضو به دلیل خارج بودن آن از طبیعت نماز تسامحی است، اما این مطلب اشکالی به بحث وارد نمی‌کند؛ زیرا در این بحث به دنبال اثبات عدم علت متقدم یا متأخر و در نتیجه عدم مخالفت با قاعده‌ی عقلیه هستیم.

همچنین باید به مسئله‌ی دوازدهم عروه الوثقی که نتیجه‌ی همین روایت است نیز توجه نمود. در این مورد اجماع نیز وجود دارد که البته مدرکی است.

### روایت «علی بن مهزیار»<sup>۱</sup>

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ امْرَأَةً طَهَّرَتْ مِنْ حَيْضِهَا أَوْ مِنْ دَمٍ نَفَاسِهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ اسْتَحَاضَتْ فَصَلَّتْ وَصَامَتْ شَهْرَ رَمَضَانَ كُلَّهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْمَلَ مَا تَعْمَلُ الْمُسْتَحَاضَةُ مِنَ الْغُسْلِ لِكُلِّ صَلَاتَيْنِ فَهَلْ يَجُوزُ صَوْمُهَا وَصَلَاتُهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقْضِي صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضِي صَلَاتُهَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَأْمُرُ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نِسَائِهِ بِذَلِكَ»<sup>۲</sup>.

### صدور روایت

**أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ:** احمد بن ادريس اشعری قمی، فقیه، امامی و ثقه.

**مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ:** در امامی و ثقه بودن این راوی اختلافی نیست، اما در ضبط او بحث‌هایی مطرح است.

**عَلِيٌّ بْنُ مَهْزِيَارٍ:** فقیه، امامی و ثقه.

«علی بن مهزیار» از عبارت «كَتَبْتُ إِلَيْهِ» استفاده کرده است و برای اینکه مشکل صدوری روایت حل شود باید به دنبال مرجع ضمیر بود که بیان راه‌حل‌های مطرح شده خواهیم پرداخت.

### دیدگاه اول: کلام استاد

پیدا کردن مرجع ضمیر از دو راه قابل تأمین است:

**۱. پیدا کردن دأب راوی:** اگر دأب راوی مشخص شود می‌توان مضمرات او را بر همان دأب حمل کرد و تنها در صورت قرینه برخلاف، غیر آن را پذیرفت. به‌طور مثال اگر دأب راوی نقل از امام علیه‌السلام باشد، روایات مضمره‌ی او نیز بر نقل از امام علیه‌السلام حمل می‌شود و نقل از غیر معصوم علیه‌السلام محتاج به قرینه خواهد بود. برای پیدا کردن دأب راوی باید روایات او را مورد بررسی قرار داد که پس از بررسی مکاتبات «علی بن مهزیار» مشخص می‌شود که دأب این راوی مکاتبه با امام علیه‌السلام بوده است، گرچه اینکه این مکاتبه با «امام جواد علیه‌السلام» یا «امام هادی علیه‌السلام» بوده است ثابت نمی‌شود<sup>۳</sup> و<sup>۴</sup>.

**۲. پذیرش تبدی جواب توسط راوی فقیه:** اگر راوی فقیه باشد و جواب را تعبداً بپذیرد، مشخص می‌شود که شخصی که از او سؤال شده است، امام علیه‌السلام بوده است؛ زیرا فقیه کلام غیر معصوم را تعبداً نمی‌پذیرد. فقیه بودن راوی در زمان روایت را از دو راه می‌توان به دست آورد:

۱- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به: درس خارج فقه «آیت الله شبیری زنجانی» جلسه ۸۷/۹/۲ (متن درس ایشان در سایت مدرسه فقاهاست موجود است). درس خارج فقه «آقای گنجی» جلسه ۹۴/۷/۱۰ ذیل مسئله ۱۲ عروه. مرآة العقول علامه مجلسی، جلد ۱۶، صفحه ۳۴۲.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۴، ص: ۱۳۶.

۳- برای پیدا کردن دأب راوی می‌توان در قسمت جستجوی پیشرفته‌ی نرم‌افزار جامع الاحادیث، واژگان «کتبت» و «علی بن مهزیار» را جستجو کرد و مواردی را که «علی بن مهزیار» از عبارت «کتبت» استفاده کرده است به دست آورد. در بین این نتایج، باید نتایجی را که طرف مکاتبه در آنها معلوم است بررسی کرد و مشخص نمود که آیا در آنها کثرت و ندرتی وجود دارد یا خیر. کثرت و ندرت منشأ ظهور هستند و در صورت دستیابی به کثرت و ندرت ظاهر حال راوی نیز به دست می‌آید. اگر تعداد مکاتبات اندک بود، می‌توان سؤالات راوی را نیز بررسی کرد. اگر تعداد سؤالات نیز اندک باشد، باید تمامی روایات او مورد بررسی قرار بگیرند.

۴- برخی مرجع ضمیر را «امام جواد علیه‌السلام» می‌دانند که این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا کثرت و ندرت تنها نسبت به نقل از امام علیه‌السلام و نقل از غیر امام علیه‌السلام ثابت است، نه نسبت به نقل از یک امام نسبت به امام دیگر. اهمیت این مطلب در این است که گاهی برای فهم روایت، فقیه بودن یا نبودن شخص مقابل امام علیه‌السلام مهم است و برای فهم این مطلب باید به زمان روایت دقت نمود؛ زیرا برخی روایت در زمان یک معصوم علیه‌السلام فقیه نبوده‌اند و سپس در زمان امام بعدی به فقاهاست رسیده‌اند. «علی بن مهزیار» نیز در دوره‌ی «امام جواد علیه‌السلام» به فقاهاست رسیده است و اگر مکاتبه‌ی او مربوط به زمان «امام هادی علیه‌السلام» باشد، از فقیه بودن او اطمینان حاصل می‌شود، درحالی‌که اگر روایت او مربوط به زمان «امام جواد علیه‌السلام» باشد، باید از راه دیگری فقاهاست او را به دست آورد. البته فقاهاست یا عدم فقاهاست «علی بن مهزیار» در فهم این مکاتبه تأثیری ندارد.

**الف) توجه به سؤال:** روایاتی مانند صحیح‌های ثانیه «زراره» حاوی سؤالاتی است که مشخص می‌کند سائل فقیه بوده است. در این روایت این سؤالات مطرح شده است: مخالفت با علم تفصیلی، مخالفت قطعی با علم اجمالی، مخالفت با شبهه‌ی بدویه در زمان عمل، وجوب موافقت قطعی با علم اجمالی، فحوص در شبهه‌ی موضوعیه و... فرض این تعداد مسئله و سؤال از هر یک از آنها آن هم در زمانی که این مسائل باب‌بندی نشده بودند، نشان می‌دهد که سائل، فقیه بوده است.

**ب) توجه به پاسخ:** گاهی در پاسخ به مطلبی اشاره می‌شود که با توجه به آن می‌توان به فقاہت راوی پی برد. به‌طور مثال «علی بن مهزیار» روایتی در باب خمس دارد که در آن به تاریخ صدور روایت یعنی سال ۲۲۰ که سال شهادت «امام جواد علیه‌السلام» است اشاره شده است.<sup>۱</sup> از آنجایی که «علی بن مهزیار» قبل از این تاریخ به فقاہت رسیده است، مشخص می‌شود که این روایت در زمان فقاہت او بیان شده است.

از هیچ‌یک از این دو راه نمی‌توان فقاہت «علی بن مهزیار» را در زمان صدور این مکاتبه به دست آورد؛ زیرا نه سؤالی که او می‌پرسد سؤالی است که از غیر فقیه صادر نشود و نه از پاسخ می‌توان فقاہت او را به دست آورد.

## دیدگاه دوم

اضمار در مکاتبه ایجاد اشکال نمی‌کند؛ زیرا طرف مکاتبه‌ای که در آن از احکام سؤال می‌شده همیشه امام علیه‌السلام بوده است و دلیلی بر مکاتبه با غیر امام علیه‌السلام وجود ندارد.

## نقد

گرچه مکاتبات برخی اصحاب تنها با امام علیه‌السلام است، اما نمی‌توان این مطلب را به تمامی اصحاب تعمیم داد. به‌طور مثال برخی از اصحاب که در قم بوده‌اند حتی قبل از اینکه «حسین بن روح نوبختی» به مقام نیابت برسید با او مکاتبه داشته‌اند. همچنین «سلیمان بن رشید» با «علی بن مهزیار» مکاتبه داشته و مسئله‌ای فقهی را از او پرسیده است.<sup>۲</sup>

## دیدگاه سوم

طرف مکاتباتی که در آنها به جای آوردن نام طرف مکاتبه از ضمیر استفاده شده باشد امام علیه‌السلام است؛ یعنی اگر طرف مکاتبه غیر از امام علیه‌السلام بوده، اسم او آورده می‌شده است، اما اگر طرف مکاتبه امام علیه‌السلام بوده، برای حفظ تقیه از ضمیر استفاده می‌شده است.

## نقد

حکومت‌های جور علاوه بر ائمه علیهم‌السلام نسبت به بسیاری از اطرافیان ایشان نیز حساسیت داشتند و به همین دلیل تقیه تنها در ارتباط با امام علیه‌السلام نبوده است. به‌طور مثال در زمان «امام کاظم علیه‌السلام» بسیاری از سادات که در قیام علویین شرکت داشتند، تحت تعقیب حکومت بوده‌اند و حتی حکومت نسبت به کسانی که با ایشان در ارتباط بودند نیز حساس بود و در صورت اثبات این مطلب شخص دستگیر شده و اموال او نیز مصادره می‌شد. «امام‌زاده محمد محروق» نیز یکی از اشخاصی بود که حکومت با او دشمنی داشت و دشمن پس از به شهادت رساندن او، بدنش را سوزاند و خانه‌ی کسانی که با او ارتباط داشتند را نیز تخریب کرد.

بنابراین احتمال دارد که طرف چنین مکاتباتی اصحاب ائمه علیهم‌السلام باشند، همان‌گونه که در مورد مکاتبه‌ی «علی بن محمد قاسانی» بحث زیادی در مورد طرف مکاتبه‌ی آن وجود دارد و دیدگاه مشهور این است نمی‌توان اثبات کرد که طرف این مکاتبه امام علیه‌السلام بوده است.

## دلالت روایت نسبت به علت یا عدم علت غسل

### دیدگاه اول: کلام استاد

در این روایت باید به مشخص کرد که امر امام علیه‌السلام به قضا نمودن روزه‌ها (فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقْضِي صَوْمَهَا):

بر این مطلب دلالت می‌کند که غسل مستحاضه علت رفع استحاضه یا صحت روزه هستند که در این صورت کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و این قسم نیز داخل در محل نزاع است؛

یا بر این مطلب دلالت می‌کند که مستحاضه برای صحت روزه باید علاوه بر کارهایی که دیگر مکلفین انجام می‌دهند، غسل نیز انجام دهد که در این صورت کلام «مرحوم نائینی» صحیح بوده و این قسم خارج از محل نزاع است.

۱- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۴، ص: ۱۴۱.

۲- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۴۲۶.

معتقدیم روایت ظهور در مطلب دوم دارد؛ زیرا اگر فهم روایت دایر بین اقل و اکثر باشد، اقل قدر متیقن شده و بیش از آن نیازمند به دلیل خواهد بود. در مورد این روایت نیز:

این مطلب که مستحاضه برای صحیح بودن روزهی خود باید غسل انجام دهد اقل است؛ زیرا چه علت فهمیده شود و چه فهمیده نشود، غسل بر مستحاضه واجب خواهد بود؛

و این مطلب که لزوم غسل علاوه بر لزومی که دیگر اجزاء و شرایط دارند، علت نیز دارد اکثر است که اثبات آن نیازمند دلیل خواهد بود.

علاوه بر این حتی اگر ظهور روایت در علت مورد پذیرش قرار بگیرد، ظهور روایت در علت داشتن امر متقدم یا متأخر مورد پذیرش نیست و به همین دلیل ظهور این روایت مخالف با قاعدهی عقلیه نیست.

توضیح اینکه:

روایت درصدد بیان این مطلب است که اگر مستحاضه هیچیک از غسلها را انجام ندهد، روزهی او باطل بوده و امتثال انجام نداده است؛

در مقابل اگر مستحاضه تمامی غسلها را انجام دهد، روزهی او صحیح خواهد بود؛

و مسئلهای که در محل بحث مطرح است در مورد مستحاضه‌ای است که بعضی از غسلها را انجام داده و باقی را ترک کرده است که حکم چنین شخصی در روایت نیامده است؛ یعنی نه «علی بن مهزیار» از حکم این شخص سؤال کرده است و نه در پاسخ امام علیه‌السلام مطلبی است که حکم را مشخص کند.

از آنجایی که در مورد روزهی مستحاضه تنها روایت معتبر همین روایت است (برخلاف نماز مستحاضه که روایات دیگری نیز در مورد آن صادر شده‌اند) نسبت به مستحاضه‌ای که بعضی از غسلها را انجام داده و باقی را ترک کرده است دلیل اجتهادی در دست نیست. به همین دلیل باید به اصل عملی رجوع کرد.

### دیدگاه دوم: کلام «مرحوم بروجردی»

از آنجایی که «مرحوم بروجردی» همانند «مرحوم آخوند» این قسم را نیز داخل در محل نزاع می‌دانند، به اثبات علت داشتن لزوم غسل می‌پردازند. به عقیده‌ی ایشان:

ارتکاز «علی بن مهزیار» این بوده است که همان‌گونه که جنب برای نماز خواندن و روزه گرفتن باید غسل کند، مستحاضه نیز باید غسل کند؛ یعنی ارتکاز وی این بوده است که:

همان‌گونه که غسل جنابت و غسلات و مسحات علت برای رفع حدث اکبر و اصغر هستند؛

غسل مستحاضه نیز علت برای رفع استحاضه است؛

و آنچه برای وی مجهول بوده این مطلب بوده است که آیا مستحاضه نیز همانند جنب است که در صورت غسل نکردن روزهی او باطل است یا غسل نکردن او باعث بطلان روزهی او نمی‌شود.

بنابراین ارتکاز «علی بن مهزیار» ناشی از علت غسل در مسئلهی جنابت است و همین که امام علیه‌السلام این ارتکاز را رد نمی‌کنند، برای اثبات علت کافی است.

### نقد

دو نقد بر کلام «مرحوم بروجردی» وارد است:

**۱. نقد صغروی:** گرچه می‌توان احتمال داد که چنین ارتکازی در ذهن «علی بن مهزیار» وجود داشته است، اما صرف احتمال برای اثبات ارتکاز کافی نیست و باید یکی از منشأهای ظهور از آن پشتیبانی کند که این منشأ یافت نشده است.

**۲. نقد گبروی:** عدم رد امام علیه‌السلام لزوماً به معنای تأیید ارتکاز نیست و تنها در صورتی می‌توان عدم رد را نشانه‌ی تأیید ارتکاز دانست که سکوت امام علیه‌السلام در مسئله‌ای که از آن سؤال شده است تأثیرگذار باشد؛ درحالی‌که سکوت ایشان در امتثال مکلفین تأثیری نخواهد داشت و به همین دلیل ایشان موظف به تصحیح ارتکاز نبوده و سکوت ایشان به معنای تأیید ارتکاز نیست. بنابراین حتی اگر پذیرفته شود که راوی چنین ارتکازی داشته است، سکوت امام علیه‌السلام نشانه‌ی تأیید این ارتکاز نیست؛ زیرا: آنچه باید بیان می‌شده و بیان شده، بطلان روزهی مستحاضه و وجوب قضای آن بوده است؛

و عدم تصحیح ارتکاز نسبت به علیت تأثیری در امتثال مکلفین ندارد؛ زیرا مستحاضه در هر دو صورت علیت و عدم علیت غسل برای صحت روزه باید روزه‌ی خود را قضا کند.

### **دلالت روایت نسبت به علیت امر متأخر**

حتی اگر ظهور روایت در علیت مورد پذیرش قرار بگیرد، ظهور روایت در علیت داشتن امر متقدم یا متأخر مورد پذیرش نیست و به همین دلیل ظهور این روایت مخالف با قاعده‌ی عقلیه نیست. توضیح اینکه:

روایت درصدد بیان این مطلب است که اگر مستحاضه هیچ‌یک از غسل‌ها را انجام ندهد، روزه‌ی او باطل بوده و امتثال انجام نداده است؛

و در مقابل اگر مستحاضه تمامی غسل‌ها را انجام دهد، روزه‌ی او صحیح خواهد بود؛ و مسئله‌ای که در محل بحث مطرح است در مورد مستحاضه‌ای است که بعضی از غسل‌ها را انجام داده و باقی را ترک کرده است که حکم چنین شخصی در روایت نیامده است؛ یعنی نه «علی بن مهزیار» از حکم این شخص سؤال کرده است و نه در پاسخ امام علیه‌السلام مطلبی بیان شده که حکم را مشخص کند.

### **دلالت روایت نسبت به حکم انجام برخی غسل‌ها**

گفته شد که این روایت در مورد مستحاضه‌ای است که هیچ‌یک از غسل‌های خود را انجام نداده است و به همین دلیل باید به بررسی حکم مستحاضه‌ای پرداخت که برخی از غسل‌ها را انجام داده و برخی دیگر را ترک کرده است.

### **دیدگاه اول: کلام استاد**

از آنجایی که در مورد روزه‌ی مستحاضه تنها روایت معتبر همین روایت است (برخلاف نماز مستحاضه که روایات دیگری نیز در مورد آن صادر شده‌اند) نسبت به مستحاضه‌ای که بعضی از غسل‌ها را انجام داده و باقی را ترک کرده است دلیل اجتهادی در دست نیست. به همین دلیل باید به اصل عملی رجوع کرد.

به جهت اینکه این مسئله مصداق اقل و اکثر ارتباطی است (نسبت به برخی شروط روزه علم داریم و نسبت به بیش از آن شک داریم)، علی القاعده باید براءت جاری شود، اما اگر غسل در طول روز و غسل در شب متقدم و متأخر در عرض هم بوده و مرجحی نداشته باشند، اجرای براءت با مشکلی روبرو خواهد بود و آن اینکه:

اجرای براءت در هر دوی غسل در روز و غسل در شب موجب مخالفت عملیه‌ی قطعی می‌شود؛ و اجرای براءت در یکی از غسل‌ها موجب ترجیح بلا مرجح می‌شود.

بنابراین در صورت عدم وجود مرجح در این مورد براءت جاری نشده و باید احتیاط جاری شود که مقتضای آن وجوب غسل در روز، در شب قبل و در شب بعد از غسل است، اما مطلبی وجود دارد که باعث رجحان غسل در روز می‌شود. توضیح اینکه:

غسل در روز شرط مقارن (شرط مقارن امتثال طبق دیدگاه برگزیده و علت مقارن امتثال طبق دیدگاه قائل به علیت) است؛ اما غسل در شب شرط متقدم یا متأخر هستند؛

و بدون تردید شروط مقارن کثیر هستند و شروط متقدم یا متأخر نادرند و به همین دلیل ظهور شرط در شرط مقارن است. بنابراین ظهور روایت این است که غسل در روز بر مستحاضه واجب است و به جهت ترجیح غسل در روز نسبت به غسل در شب اجرای براءت در غسل در شب و عدم اجرای آن در غسل در روز موجب ترجیح بلا مرجح نخواهد بود. با توجه به این مطالب فتوا این‌گونه خواهد بود که مستحاضه:

اگر تمامی غسل‌ها را انجام دهد، قطعاً روزه‌ی او صحیح است؛

اگر هیچ‌یک از غسل‌ها را انجام ندهد، قطعاً روزه‌ی او باطل است؛

اگر غسل در شب قبل یا بعد را انجام داد و غسل در روز را ترک کرد، به جهت عدم وجود دلیل اجتهادی و عدم جریان براءت، فاقد مؤمن است و به همین جهت باید روزه‌ی خود را احتیاطاً قضا کند؛

و اگر غسل در روز را انجام داد و غسل در شب قبل یا بعد را ترک کرد؛

طبق قاعده براءت از وجوب قضای روزه نسبت به او جاری می‌شود؛

اما نظر نهایی این است که غسل شب قبل نیز بر مستحاضه واجب است، ولی غسل شب بعد بر او واجب نیست؛ زیرا: مشهور قدما غسل در شب قبل را نیز برای مستحاضه واجب می‌دانند و به همین دلیل مستحاضه باید غسل متقدم را نیز احتیاطاً انجام دهد، و به دلیل اینکه نه ظهور روایت و نه شهرت قدمائیه شامل غسل متأخر نیستند، غسل در شب بعد واجب نیست و احتیاط وجوبی بر انجام آن نیز وجود ندارد؛ گرچه می‌توان به نحو احتیاط مستحب حکم به انجام آن کرد. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که در صورت پذیرش علیت، علیت مقارن از روایت فهمیده شده است نه علیت متقدم یا متأخر و به این جهت معتقدیم قسم سوم خارج از محل نزاع است.

## دیدگاه دوم

در هیچ فرضی اجرای برائت صحیح نیست و به همین دلیل باید به قاعده‌ی اشتغال رجوع کرد. توضیح اینکه مستحاضه: اگر هیچ‌یک از غسل‌ها را انجام ندهد، روزه‌ی او به دلیل اجتهادی باطل است؛ اما اگر یکی از غسل‌های روز یا شب را انجام دهد: اجرای برائت نسبت به هر دو موجب مخالفت قطعی می‌شود؛ و اجرای برائت نسبت به یکی از غسل در روز یا غسل در شب یا نسبت به غسل در شب قبل یا شب بعد ترجیح بلا مرجع بوده و باعث تعارض بین برائت‌ها می‌شود. بنابراین اگر مستحاضه حتی یکی از غسل‌ها را در شب قبل، در روز و در شب بعد ترک کند، احتیاطاً باید روزه‌ی خود را قضا کند.

## نقد

ظاهر عبارت برخی این است که هر احتمالی موجب ترجیح می‌شود و برخی دیگر تنها حجت شرعی را مرجع می‌دانند، اما هیچ‌یک از این دو دیدگاه مورد پذیرش نیست؛ یعنی: از طرفی نمی‌توان هر احتمالی را موجب ترجیح دانست؛ و از طرف دیگر برای ترجیح لزوماً نیاز به حجت شرعی نیست. در محل بحث نیز لزوم ترجیح بلا مرجع در صورت اجرای برائت در یکی از غسل‌ها حکم عقل است و به همین دلیل هر مطلبی که به لحاظ عقلی ترجیح بلا مرجع بودن را نفی کند، مجوز اجرای برائت در یکی از اطراف علم اجمالی خواهد شد و نیازی به حجت شرعی نیست. بنابراین کثرت و ندرتی که در این بحث وجود دارد (کثرت شروط در شرط مقارن و ندرت شروط در شرط متقدم و متأخر) سبب ترجیح یک طرف شده و ترجیح بلا مرجع بودن را نفی می‌کند. البته حتی بعید نیست که کثرت و ندرت در این مثال سبب ظهور شود و حجت شرعی بر ترجیح نیز وجود داشته باشد.

## دیدگاه سوم

به دلیل تعارض عبارت «لَا تَقْضِي صَلَاتَهَا» با روایاتی که دال بر وجوب قضای نماز هستند نمی‌توان به این روایت عمل کرد و به همین دلیل نمی‌توان به وجوب یکی از غسل‌ها و در نتیجه وجوب قضای صوم فتوا داد، بلکه باید در مورد قضای صوم احتیاط کرد. تبعض در مقام حجیت<sup>۱</sup> نیز نمی‌تواند مشکل تمسک به این روایت را حل کند؛ زیرا تبعض در مقام حجیت: در مورد روایات بلند و طولانی صحیح است؛ زیرا ممکن است در اثنای کلام امام علیه‌السلام شخصی وارد مجلس شده باشد و به همین جهت امام علیه‌السلام مطالب بعدی را از روی تقيه بیان فرموده باشند، یا اینکه تقيه در ابتدای کلام ایشان باشد و پس از خروج شخص احکام واقعی بیان شده باشند؛ و در مورد روایاتی مانند روایت مورد بحث که کوتاه هستند عرفی نبوده و به همین دلیل صحیح نیست.

## نقد

برای اجرای قاعده‌ی فقهی: نباید همانند آیات و روایات به ظهور عرفی واژگان آن توجه نمود، بلکه باید به سعه و شمول ادله‌ی آن توجه کرد.

۱- «حجت دانستن برخی فقرات یک روایت و حجت ندانستن برخی دیگر از فقرات آن» که توضیح آن در بحث از فقره عدم وجوب قضای نماز خواهد آمد.

دلیل قاعده‌ی تبعض در حجیت نیز قاعده‌ی مقتضی و مانع است. منظور از قاعده‌ی مقتضی و مانع در بحث ظهور این است که طبق سیره‌ی عقلا اگر مقتضی حجیت در جایی تمام باشد، تا مانعی در مقابل آن وجود پدید نیاید، نمی‌توان از ظهور دست کشید. به عبارت دیگر قاعده‌ی مقتضی و مانع:

مبتنی بر یقین نیست تا با کوچک‌ترین احتمالی نتوان به آن عمل کرد، بلکه مبتنی بر این است که تنها با حجت می‌توان از حجت دیگر دست کشید.

در روایت مورد بحث نیز:

«دو مقتضی حجت وجود دارد: وجوب قضای روزه و عدم وجوب قضای نماز: «تَقْضَى صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضَى صَلَاتَهَا»؛

و مانعی که وجود دارد (روایات دال بر وجوب قضای نماز) مقتضی حجیت را نسبت به فقره وجوب قضای روزه از بین نمی‌برد، و به همین دلیل حجتی برای دست کشیدن از فقره‌ی دال بر وجوب قضای روزه نداریم.

در مقابل در مرسله‌ی تحف العقول<sup>۱</sup> که روایت طولانی‌ای است، قاعده‌ی تبعض در حجیت جاری نمی‌شود و عمل به هیچ‌یک از فقرات ممکن نیست؛ زیرا مانعی که در این روایت وجود دارد سبب خدشه‌دار شدن صدور و در نتیجه از بین رفتن مقتضی حجیت در تمامی فقرات می‌شود.

### دیدگاه چهارم

قائلین به این دیدگاه نیز معتقدند در این روایت نمی‌توان به قاعده‌ی تبعض در مقام حجیت عمل کرد، اما دلیل ایشان این است که: «لَا تَقْضَى صَلَاتَهَا» در حکم قرینه‌ی متصله است؛

و با مجمل شدن قرینه‌ی متصله ظهور «تَقْضَى صَوْمَهَا» از بین می‌رود.

بنابراین به لحاظ دلالتی مقتضی حجیت در این روایت از بین می‌رود و به همین دلیل قاعده‌ی تبعض در حجیت جاری نمی‌شود. تفاوت دیدگاه قبل و این دیدگاه در این است که:

در دیدگاه قبل گویا به دلیل حجیت قاعده توجه نشده است؛

اما در این دیدگاه به دلیل حجیت قاعده توجه شده ولی نشان داده شده که مقتضی حجیت از بین رفته است.

### نقد

همان‌گونه که در بحث عام و خاص گفته می‌شود:

قرینه‌ی متصله موجب از بین رفتن ظهور و مقتضی می‌شود؛

اما قرینه‌ی منفصله موجب از بین رفتن ظهور و مقتضی نمی‌شود، بلکه مراد جدی را تغییر می‌دهد.

یکی از مطالبی که در ضمن این بحث مطرح می‌شود این است که چگونه باید متصله یا منفصله بودن قرینه را تشخیص داد. در پاسخ به این سؤال:

برخی معتقدند تا زمانی که خطاب تمام نشده است، تمامی قرائن، متصله محسوب می‌شوند. دیدگاه چهارم مبتنی بر این پاسخ است؛ زیرا قائلین به این دیدگاه معتقدند چون در روایت عدم وجوب قضای نماز به وجوب قضای روزه عطف شده و بعد هم مطلبی بر آن تفریع شده است، تمامی جمله یک بیان محسوب می‌شود و به همین دلیل «لَا تَقْضَى صَلَاتَهَا» قرینه‌ی متصله شده و اجمال آن موجب اجمال کل خطاب می‌شود. به همین دلیل کلام ظهوری ندارد و مقتضی حجیت از بین رفته است. در نتیجه طبق این دیدگاه قاعده تبعض حجیت جاری نمی‌شود؛

برخی دیگر معتقدند هر جمله‌ای باید مستقلاً مورد لحاظ قرار بگیرد و قرینه‌ی هر جمله نسبت به جمله‌ی دیگر منفصله محسوب می‌شود؛

و برخی دیگر معتقدند اتصال همانند سیاق است؛ یعنی تا جایی که موضوع، صدور و ساختار سخن (لحن خطاب) عرفاً واحد باشد، باید قرائن را متصله به حساب آورد و در صورت تغییر هر یک از این موارد، باید قرائن را منفصله به شمار آورد.

از آنجایی که پاسخ سوم را صحیح می‌دانیم، معتقدیم:

گرچه «لَا تَقْضَى صَلَاتَهَا» به «تَقْضَى صَوْمَهَا» عطف شده و این دو در کنار هم آورده شده‌اند،



اما موضوع این دو متفاوت است؛ زیرا:

موضوع «تَقْضَى صَوْمَهَا» روزه است؛

و موضوع «لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا» نماز است.

بنابراین «لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا» قرینه‌ی متصله نبوده و به همین دلیل ظهور همچنان پابرجاست و می‌توان به قاعده‌ی تبعض حجیت تمسک کرد.

**نکته:** طبق پاسخ دوم نیز «لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا» قرینه‌ی متصله نیست.

## دلالت روایت نسبت به عدم قضای نماز<sup>۱</sup>

### دیدگاه اول: کلام استاد

این روایت:

در مورد مستحاضه‌ی کثیره است؛ زیرا در آن وجوب غسل برای هر یک از دو نماز ظهر و عصر و همچنین مغرب و عشا بیان شده است؛

و با دیگر روایاتی که در مورد نماز مستحاضه‌ی کثیره هستند تعارض دارد؛ زیرا در این روایت عبارت «لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا» آمده است؛ درحالی که طبق دیگر روایات مستحاضه‌ی کثیره باید نماز خود را قضا کند.

به دلیل وجود تعارض، این روایت مصداق تبعض در مقام حجیت<sup>۲</sup> خواهد شد. طبق این قاعده اگر فقرات یک روایت مقتضی حجیت را داشته باشند (عدم اشکال در صدور، دلالت و جهت) و یکی از این فقرات مبتلا به مانع باشد:

به جهت وجود مانع حجت داریم که از حجت اولیه دست بکشیم؛

اما حجتی برای دست کشیدن از سایر حجج نداریم و به همین دلیل دیگر فقرات همچنان حجت هستند.

البته در برخی موارد مانعی که در مورد یک فقره است باعث از بین رفتن مقتضی حجیت در دیگر فقرات نیز می‌شود که در این صورت هیچ‌یک از فقرات حجت نخواهند بود. به‌طور مثال اگر مانع باعث خدشه‌دار شدن صدور شود، مقتضی حجیت دیگر فقرات نیز از بین رفته و نمی‌توان این قاعده را جاری کرد. همچنین اگر مانع باعث از بین رفتن سیاق شود و ظهور دیگر فقرات بر اساس قرینه‌ی سیاق باشد نیز نمی‌توان این قاعده را جاری کرد.

مرسله‌ی تحف العقول<sup>۳</sup> مثالی برای این مطلب است. توضیح اینکه برخی این مرسله را به جهت اطمینان به صدور می‌پذیرند، اما با توجه به برخی فقرات این مرسله، اطمینان به صدور خدشه‌دار می‌شود و به جهت عدم اطمینان به صدور عمل به هیچ‌یک از فقرات این مرسله ممکن نخواهد بود. بنابراین مانعی که در این مثال وجود دارد باعث خدشه‌ی در صدور و در نتیجه از بین رفتن مقتضی حجیت در تمامی فقرات می‌شود و علاوه بر فقرات مذکور، به دیگر فقرات نیز نمی‌توان عمل کرد.

تطبیق این قاعده بر مکاتبه «علی بن مهزیار» این‌گونه است که این مکاتبه چند فقره دارد که هر یک دارای مقتضی حجیت هستند:

۱. این فقره که «اگر مستحاضه غسل انجام ندهد، روزه‌اش باطل خواهد بود». این فقره اقتضای حجیت را دارد؛ زیرا هم با حل شدن اضمار مشکل صدور مکاتبه حل می‌شود، هم دلالت آن ثابت است و هم دلیلی بر تقیه بودن وجود ندارد.

۲. این فقره که «اگر مستحاضه غسل انجام ندهد، نماز او صحیح است». این فقره نیز اقتضای حجیت را دارد، اما مبتلا به مانع یعنی تعارض با روایات دیگری است که مفاد آنها این است: «اگر مستحاضه غسل انجام ندهد، نماز او باطل است».

روایاتی که معارض این مکاتبه هستند:

گرچه مانع اخذ حجت دوم می‌شوند؛

اما باعث خدشه‌دار شدن مقتضی حجیت در فقره‌ی اول نمی‌شوند؛ زیرا:

۱. صدور این فقره:

بر اساس ثقه بودن راویان به دست می‌آید نه بر اساس وثوق به صدور؛

۱- این مطالب خارج از بحث اصولی مقدمه‌ی واجب هستند و برای کامل شدن بحث در مورد روایت مطرح می‌شوند.

۲- این قاعده به قاعده‌ی «وحدی بیهانی» معروف است، گرچه ایشان خود را مبدع این قاعده نمی‌دانند و آن را به مشهور نسبت می‌دهند.

۳- تحف العقول، النص، ص: ۳۳۱، المکاسب، جلد ۱، صفحه ۵.

و تعارض باعث خروج راویان از وثاقت نمی‌شود.

۲. دلالت این فقره:

بر اساس وضع به دست می‌آید نه بر اساس سیاق یا مقام بیان؛  
و تعارض باعث تغییر وضع نمی‌شود.

۳. جهت این فقره:

به جهت عدم وجود قرینه بر تقیه‌ای بودن مکاتبه به دست می‌آید نه به جهت حکم فقره‌ی دال بر نماز؛  
و به همین دلیل تعارض باعث تغییر جهت نیز نمی‌شود.

## دیدگاه‌های دیگر

برخی معتقدند عبارت روایت این گونه است: «تَقْضَى صَوْمَهَا وَلَاءَ تَقْضَى صَلَاتُهَا» و در نسخه‌برداری به این صورت درآمده است: «تَقْضَى صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا»<sup>۱</sup>.

برخی دیگر نیز معتقدند واژه‌ای که در روایت آمده است «تَقْضَى» و با تشدید بوده است نه «تَقْضَى»<sup>۲</sup>.

برخی دیگر نیز «وَ لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا» را اشتباه «محمد بن عبد الجبار» می‌دانند و مثال‌هایی را نیز در این مورد ذکر می‌کنند.  
بنابراین بین این روایت و دیگر روایات تعارضی نیست.

## نقد

جمع بین روایات تنها در دو فرض ممکن است:

۱. حتی مستقل بر جمع وجود داشته باشد که شاهد جمع باشد.

۲. جمع، متعارف باشد.

از آنجایی که این احتمالات هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارند، جمع تبرعی بوده و قابل پذیرش نیستند. به طور مثال نمی‌توان به جهت وجود چند مثال این عبارت را ناشی از اشتباه «محمد بن عبد الجبار» دانست؛ زیرا:

یا باید ثابت شود که دأب راوی نقل روایات به این نحو بوده است؛ همانند اینکه دأب راویانی مانند «عمار ساباطی» و «سماعه بن مهران» نقل به معنا بوده و به همین دلیل نمی‌توان بر الفاظ روایاتی که این دو راوی نقل می‌کنند تکیه کرد؛  
یا اگر دأب ثابت نشود، مثال‌ها باید به اندازه‌ای باشند که باعث خدشه در ظهور شوند که در این صورت وثاقت «محمد بن عبد الجبار» به لحاظ ضبط از بین می‌رود.

بنابراین اگر قاعده‌ی تبعض حجیت پذیرفته نشود، چنین جمع‌هایی صحیح نبوده و نمی‌توان به روایت تمسک کرد.

**دلالت روایت نسبت به امر به «حضرت زهرا سلام الله علیها»**

## دیدگاه اول: کلام استاد

در نسخه‌ی کافی فراز انتهایی مکاتبه این است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ يَأْمُرُ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نِسَائِهِ بِذَلِكَ». اما «شیخ صدوق» این مکاتبه را به نحو دیگری نقل می‌کند: «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ امْرَأَةً طَهَّرَتْ مِنْ حَيْضِهَا أَوْ مِنْ دَمِ نَفْسِهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ اسْتَحَاضَتْ فَصَلَّتْ وَ صَامَتْ شَهْرَ رَمَضَانَ كُلَّهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْمَلَ كَمَا تَعْمَلُهُ الْمُسْتَحَاضَةُ مِنَ الْغُسْلِ لِكُلِّ صَلَاتَيْنِ هَلْ يَجُوزُ صَوْمُهَا وَ صَلَاتُهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ تَقْضَى صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضَى صَلَاتُهَا لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نِسَائِهِ بِذَلِكَ»<sup>۳</sup>.

۱- از استاد سؤال شود: مطابق آنچه در وسائل الشیعه آمده است «ولاء» به معنای پشت سر هم بودن است: يَحْتَمِلُ كَوْنُ لَفْظِ وَلَاءٍ مَمْدُوداً أَوْ مُتَوَالِياً مُتَابِعاً، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۶۶.

۲- از استاد سؤال شود: طبق کلام برخی معنای «تَقْضَى» این است که مستحاضه روزه را انجام داده و قضا ندارد ولی باید نماز را قضا کند:

<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry/feqh//۸۷۰۹۰۳/۸۷۰>

۳- علل الشرائع، ج ۱، ص: ۲۹۳.

بنابراین در نقل «مرحوم کلینی» مطلبی بیش از نقل «شیخ صدوق» آمده است که به دو دلیل معتقدیم باید به این زیاده ملتزم شد:  
۱. بر اساس بررسی‌های انجام شده:

دأب و نظر «شیخ صدوق» این است که اگر نقل بخشی از یک روایت موجب القاء شبهه در ذهن مخاطب شود، این بخش یا نباید نقل شود یا باید به نحوی نقل شود که این شبهه پدید نیاید.  
اما «مرحوم کلینی» چنین دأبی ندارد. به‌طور مثال روایات تحریف قرآن که در ذهن عرفی تحریف لفظی قرآن را می‌رسانند در «کافی» نقل شده‌اند؛ درحالی‌که طبق نقل‌های تاریخی شیعیان آن دوره قائل به تحریف لفظی قرآن نبوده‌اند.  
مثال‌های متعددی چنین دأبی را نسبت به «شیخ صدوق» ثابت می‌کنند. به‌طور مثال در زیارت «سید الشهداء علیه‌السلام» در «کافی» چنین عبارتی وارد شده است: «إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ»<sup>۱</sup>. این فراز در مورد قوس نزول است و مفاد آن این است که اراده‌ی خداوند در عالم تکوین به حقیقت نوری اهل‌بیت علیهم‌السلام و پس از آن به مراتب پایین‌تر هبوط می‌کند. به همین جهت این فراز در عرفان نظری از اهمیت خاصی برخوردار است و ذیل بحث انسان کامل از این فراز برای اثبات ولایت تکوینی ائمه علیهم‌السلام استفاده می‌شود.  
از آنجایی که «شیخ صدوق» اعتقاد به ولایت تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام را غلو می‌داند، نقل چنین مطلبی را موجب تقویت شبهه‌ی غلو می‌داند و به همین جهت این عبارت در نقل ایشان بیان نشده است.<sup>۲</sup>

گرچه این مطلب مورد پذیرش است که در هنگام نقل روایت باید مخاطب را شناخت و در صورت عدم درک عمیق او تمامی روایت را برای او نقل نکرد، اما چنین دأبی اجتهادی است و برای کسانی که این مبنا را نمی‌پذیرند ایجاد اشکال می‌کند. بنابراین در این مثال نقل «مرحوم کلینی» مقدم می‌شود؛ زیرا:

«شیخ صدوق» طبق دأب خود عبارت «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَأْمُرُ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نِسَائِهِ بِذَلِكَ» را نقل نکرده است؛ چون این عبارت باعث ایجاد این تصور در ذهن مخاطب می‌شود که «حضرت زهرا سلام الله علیها» در مسئله استحاضه همانند دیگر زنان بوده‌اند؛

و «مرحوم کلینی» به دلیل اینکه چنین دأبی ندارد، این عبارت را نقل کرده است.

۲. در صورتی که چنین دأبی نسبت به «شیخ صدوق» پذیرفته نشود نیز طبق اصالت عدم الزیاده نقل «مرحوم کلینی» مقدم است.  
پس از مقدم شدن نقل «مرحوم کلینی» باید به تعارض این روایت با دیگر روایات پرداخت. توضیح اینکه طبق روایات دیگر چنین مسائلی برای «حضرت زهرا سلام الله علیها» مطرح نبوده است و اگر نتوان این تعارض را حل کرد، صدور مکاتبه خدشه‌دار شده و تمامی فقرات آن حجیت خود را از دست می‌دهند.

برای حل تعارض این مکاتبه با دیگر روایات باید به این نکته توجه کرد که زنان مسائل مخصوص به خود را از زنان راحت‌تر می‌پرسند. طبق برخی روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احکام حیض را به «حضرت زهرا سلام الله علیها» و همسران خود آموزش می‌دادند و ایشان نیز احکام را به دیگر بانوان می‌آموختند. در مورد این مکاتبه نیز این احتمال وجود دارد که «كَانَ يَأْمُرُ فَاطِمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا» به این معناست که «حضرت زهرا سلام الله علیها» برای پاسخ‌گویی به دیگر زنان باید این احکام را فرامی‌گرفتند.

این مطلب اختصاصی به «حضرت زهرا سلام الله علیها» ندارد، بلکه اصحاب ائمه علیهم‌السلام که مورد مراجعه مردم بودند نیز مسائلی را از ائمه علیهم‌السلام فرامی‌گرفتند که مورد ابتلای خودشان نبوده و تنها برای تعلیم به مردم آنها را فرامی‌گرفتند.

## دیدگاه دوم

ضابطه‌ی کلی این است که اسامی‌ای که در روایت ذکر می‌شوند به فرد مشهور انصراف پیدا می‌کنند. به‌طور مثال در اصحاب «امام کاظم علیه‌السلام»، «علی» در سند «علی عن ابی بصیر» به معنای «علی بن ابی حمزه بطائنی» است؛ زیرا در بین افرادی که اسم آنها «علی» است، راوی‌ای که کثرت نقل از «ابی بصیر» دارد، «علی بن ابی حمزه بطائنی» است.  
با وجود این ضابطه منظور از «فاطمه» در این روایت «فاطمه بنت حبیب» بوده است؛ زیرا در موارد دیگر وی مسائل استحاضه را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسیده است؛ و فرد مشهور در مسئله‌ی استحاضه‌ی کثیره «فاطمه بنت حبیب» بوده است.

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۴، ص: ۵۷۷.

۲- «شیخ صدوق» این زیارت را در کدام کتاب نقل کرده است و این عبارت را در آن نیآورده است؟؟

اگر صغری یعنی مشهور بودن «فاطمه بنت حبیب» صحیح باشد این کلام مورد پذیرش است؛ اما صغری را صحیح نمی‌دانیم. توضیح اینکه:

شهرت «فاطمه بنت حبیب» در بحث استحاضه، در مقام محاجه با عامه بوده است. به‌طور مثال در مبسوط این‌گونه آمده است که در مقام احتجاج با حنفی‌ها به روایات «فاطمه» استناد می‌شود که منظور همان «فاطمه بنت حبیب» است؛ و شهرتی که موجب انصراف می‌شود، شهرت در فضای مخاطب است؛ یعنی راوی باید در مناظره‌ی بین دو شخص معروف باشد و یک لفظ در دو فضا می‌تواند معانی متفاوتی داشته باشد.<sup>۱</sup>

بنابراین:

اگر «علی بن مهزیار» عامی بود یا با شخصی که عامی است احتجاج می‌کرد این کلام مورد پذیرش بود؛ اما چون هیچ‌یک از این دو شرط در مکاتبه وجود ندارد، باید ثابت شود که در فضای مکاتبه بین «علی بن مهزیار» و «امام جواد علیه‌السلام» یا «امام هادی علیه‌السلام» فرد مشهور همان «فاطمه بنت حبیب» باشد؛ درحالی که این مطلب اثبات نشده است.<sup>۲</sup>

### مطلب دوم: اشکال به کلام «مرحوم آخوند» در مورد محل نزاع

به نظر «مرحوم نائینی»:

علل غایی (علل فائده)<sup>۳</sup> در تکوینات،

و مصالح و مفاسد در تشریعیات،

از محل بحث مخالفت با قاعده‌ی عقلیه خارج هستند؛ زیرا:

۱. علل غایی معلول وجود علمی غایت هستند، نه وجود عینی غایت. توضیح اینکه همان‌گونه که در فلسفه بیان شده است<sup>۴</sup> علت غایی با غایت تفاوت دارد:

علت غایی ما لاجله الفعل است که وجود علمی و متقدم بر معلول است و علت برای اراده، حرکت عضلانی در بحث تکوینی و دستور به دیگری در بحث تشریعی است؛

و غایت ما ینتهی الیه الفعل است که وجودی عینی و متأخر از معلول است و به همین جهت علت غایی به شمار نمی‌آید. به‌طور مثال علت غایی ساختن تخت، استراحت کردن است و آنچه مقدم بر ساختن تخت است، وجود علمی استراحت است، نه وجود عینی آن.

بنابراین در علل غایی به جهت عدم تأخر آنها از معلول، مخالفت با قاعده‌ی عقلیه پدید نمی‌آید.

۲. علل امر و نهی شارع (علل تشریع) نیز وجود علمی مصلحت و مفسده است نه وجود عینی آنها. زیرا مصلحت و مفسده:

با وجود عینی متأخر از عمل مکلف بوده و اگر وجود عینی آنها علت دستورات شارع باشند، دستورات او تحصیل حاصل و لغو خواهند بود؛

اما با وجود علمی مقدم بر عمل مکلف هستند؛ یعنی شارع اوامر را صادر می‌کند تا پس از امتثال مکلف و قبول شدن عمل، مصلحت محقق شود.

بنابراین در علل تشریع نیز به جهت عدم تأخر آنها از معلول، مخالفت با قاعده‌ی عقلیه پدید نمی‌آید.

با وجود خارج دانستن این موارد از محل نزاع، «مرحوم نائینی» معتقد است نمی‌توان مشکل شرط متأخر را با این مطلب حل کرد و کلام «مرحوم آخوند» در این مورد پذیرفته نیست. به نظر ایشان پاسخ به مشکل با توجه به وجود لحاظی و علمی:

۱. در مورد قضایای خارجیه مانند بیع خارجی صحیح است؛ زیرا در قضایای خارجیه وجود علمی مقارن معلول است. توضیح اینکه در این قضایا:

۱- همانند لفظ «آقا» که در گروه‌های مختلف اشاره به شخص خاصی دارد.

۲- برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد دلالت این روایت رجوع شود به: جواهر الکلام (ط. القدیمه)، جلد: ۳، صفحه ۳۶۵.

۳- ایشان از علل غایی به علل فائده تعبیر می‌کنند؛ زیرا برداشت ایشان از معنای علت، علت فاعلی، غایی، مادی و صوری خلاف برداشت مشهور بوده و البته این برداشت مورد پذیرش نیست.

۴- آموزش فلسفه، درس سی و نهم.

انشاء و فعلیت مقارن هستند؛ زیرا تحقق فعلیت وابسته به تحقق موضوع است و تحقق موضوع قضایای خارجی در ظرف انشاء است؛

و به همین دلیل وجود علمی که در ظرف انشاء محقق است، مقارن با فعلیت و وجود معلول است.

۲. اما در مورد قضایای حقیقیه صحیح نیست؛ زیرا در قضایای حقیقیه وجود علمی مقارن معلول نیست. توضیح اینکه در این قضایا: انشاء و فعلیت مقارن نیستند؛ زیرا تحقق فعلیت وابسته به تحقق موضوع است و تحقق موضوع قضایای حقیقیه در ظرف انشاء نیست، بلکه پس از تحقق شرایط خارجی است؛

و به همین دلیل وجود علمی که در ظرف انشاء محقق است، مقارن با فعلیت و وجود معلول نیست.

«مرحوم نائینی» در ادامه به توضیح قضایای خارجی و حقیقیه می‌پردازند. به نظر ایشان:

۱. بازگشت قضایایی خارجی به قضایای شخصی خارجی است و به عبارت دیگر موضوع قضایای خارجی مانند احکام حکومتی در زمان انشای حکم در خارج محقق است و حکم ناظر به همان موضوع انشاء می‌شود؛ مانند «اکرم علیا». بنابراین:

موضوع قضایای خارجی افراد خارجی محقق هستند؛

و به همین جهت انشاء و فعلیت قضایای خارجی مقارن هستند؛

و به جهت تقارن انشاء و فعلیت، وجود علمی که در ظرف انشاء است با وجود خارجی که در ظرف فعلیت است مقارن یکدیگر هستند.

در نتیجه راه حل «مرحوم آخوند» در مورد قضایای خارجی صحیح است؛ زیرا:

در این قضایا وجود علمی مقارن وجود خارجی است؛

و به همین جهت در این قضایا مخالفتی با قاعده‌ی عقلیه پدید نمی‌آید، چه مکلف علم به این تقارن داشته باشد و چه نسبت به آن جاهل باشد.

۲. بازگشت قضایای حقیقیه به قضایای شخصی خارجی نیست و به عبارت دیگر:

گرچه ممکن است برخی از مصادیق قضایای حقیقیه در زمان انشای حکم در خارج محقق باشند؛

اما قضایای حقیقیه برای طول زمان انشاء می‌شوند و در انشاء آنها افراد لحاظ نمی‌شوند، بلکه عنوان کلی طبیعت به جهت مصلحت داشتن لحاظ می‌شود؛ مانند «اکرم العالم» که در آن تحقق یا عدم تحقق خارجی عالم در زمان انشاء لحاظ نشده است؛ زیرا مولا به جهت مصلحت داشتن طبیعت اکرام عالم، این حکم را برای طول زمان انشاء کرده است. به طور مثال شارع وجود علمی طبیعت مکلف را لحاظ می‌کند، به مصلحت داشتن طبیعت نماز برای طبیعت مکلف علم دارد و بدون لحاظ افراد خارجی، طبیعت نماز را برای طبیعت مکلفین انشاء می‌کند: «أَقِمِ الصَّلَاةَ»<sup>۱</sup> و پس از محقق شدن مکلف در خارج و واجد شدن

شرایط، حکم وجوب به فعلیت می‌رسد. با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که وجود علمی:

در انشای قضایای حقیقیه نقش دارد و بدون وجود علمی انشای قضایای حقیقیه نیز ممکن نیست،

اما در فعلیت قضایای حقیقیه نقش ندارد و وجود عینی و خارجی است که در این زمینه نقش ایفا می‌کند. بنابراین

در مثال بیع فضولی این اشکال به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌شود که ممکن نیست ملکیت به فعلیت برسد؛

در حالی که هنوز وجود خارجی رضایت مالک محقق نشده است.

روایت «اُكْتُبْ وَ بَثَّ عِلْمُكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرَثَ كُتُبَكَ بَنِيكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ لَا يَأْنِسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ»<sup>۲</sup>

نیز دال بر همین مطلب است که پاسخ «امام صادق علیه السلام» نه تنها برای راوی، بلکه برای آیندگان نیز هست و به همین دلیل بیان مطلبی که در زمان روایت مصداق نداشته باشد نیز استبعاد ندارد.

بنابراین موضوع قضایای حقیقیه عنوان کلی جامع بین افراد است؛ یعنی شارع در قضایای حقیقیه:

افراد را لحاظ نمی‌کند،

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۵۲.

بلکه عنوانی کلی را لحاظ می‌کند که علم به مصلحت داشتن آن است، و حکم را بر همین عنوان انشاء می‌کند، و زمانی که مصادیق آن در خارج محقق شدند، آن عنوان کلی بر افراد خارجی منطبق شده و قضایای حقیقیه به فعلیت می‌رسند.<sup>۱</sup>

در نتیجه در قضایای حقیقیه وجود علمی با وجودهای خارجی‌ای که حکم در مورد آنها انشاء شده مقارن نیست و به همین جهت راه حل «مرحوم آخوند» در مورد این قضایا صحیح نیست.

به نظر «مرحوم نائینی» از آنجایی که به جز احکام حکومتی (احکام سلطانیه) جعل دیگر احکام غالباً با به نحو قضایای حقیقیه است، نمی‌توان راه حل «مرحوم آخوند» را برای پاسخ به این سؤال پذیرفت. به طور مثال در بیع فضولی: وجود علمی اجازه مقارن با معلول نیست، زیرا: وجود علمی اجازه در ظرف انشاء است؛ و فعلیت یافتن ملکیت در زمان انشاء بیع حاصل نیست، بلکه پس از اجازه‌ی خارجی مالک حاصل می‌شود؛ و به همین دلیل نمی‌توان با وجود علمی به حل این مسئله پرداخت.

## نقد

کلام «مرحوم نائینی» مورد پذیرش نیست و دو نقد بر آن وارد است.

**نقد اول:** این اشکال به کلام «مرحوم آخوند» ناشی از این مطلب است که: راه حل ایشان در قسم اول و دوم به راه حل حکم تکلیفی مانند وجوب و حکم وضعی مانند ملکیت معنا شده است؛ و هر یک از حکم تکلیفی و وضعی دارای انشاء و فعلیت هستند، و ارائه‌ی پاسخ با وجود علمی نسبت به مرحله‌ی فعلیت صحیح نیست.

در این مورد معتقدیم:

گرچه راه حل وجود علمی در قضایای حقیقیه تنها قادر به حل مشکل در مرحله‌ی انشاء است و کلام «مرحوم نائینی» در این مورد پذیرفته است؛ اما «مرحوم آخوند»:

با طرح وجود علمی در قسم اول و دوم: به دنبال این نیست که راه حل برای مشکل حکم که اعم از انشاء و فعلیت است ارائه کند، بلکه به دنبال این است که راه حل برای مشکل انشاء و جعل است، و فعلیت و مجعول را برای حل مشکل در قسم سوم طرح می‌کند.

به دو دلیل معتقدیم در این مورد تفسیر «مرحوم ایروانی»، «آقای قائینی» و برخی دیگر صحیح است نه تفسیری که اکثریت علما همانند «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم آقا ضیاء»، «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی» و «شهید صدر» ارائه کرده‌اند:

۱. «مرحوم آخوند» در «کفایه» قبل از طرح مسئله به بیان این مطلب می‌پردازد که مقدمه‌ی وجوب خارج از محل نزاع است و به همین دلیل بحث از مقدمه‌ی وجوب در کلام ایشان منطقی نیست. در عین حال برخی منظور «مرحوم آخوند» را مقدمه‌ی وجوب می‌دانند و ذکر آن را استطرادی محسوب می‌کنند؛ در حالی که اگر بتوان کلام را به نحوی تفسیر کرد که مطلب بیان شده استطرادی نباشد، نباید تفسیری ارائه کرد که لازمه‌ی آن استطراد باشد.

## ۲. «مرحوم آخوند»:

در راه حل قسم اول و دوم از «وجود لحاظی» استفاده می‌کنند که به قرینه‌ی «فوائد الاصول» منظور ایشان از این تعبیر «وجود علمی» است و «مرحوم نائینی» نیز این تعبیر را همین گونه معنا کرده‌اند؛ و در راه حل قسم سوم از «اضافه» استفاده می‌کنند. این تفاوت به این جهت است که به نظر «مرحوم آخوند»:

اضافه نمی‌تواند راه حل قسم اول و دوم باشد؛

۱- اینکه نحوه‌ی این انطباق به نحو انحلال است یا به نحو خطابات قانونیه مسئله‌ای است که در مطلب مورد بحث نقشی ندارد.

و وجود علمی نمی‌تواند راهحل قسم سوم باشد.  
بین دو تفسیری که برای کلام «مرحوم آخوند» ارائه شد:

تفسیر غیر مشهور که تفسیر مورد قبول است، با این مطلب هماهنگ است؛ زیرا طبق این تفسیر «مرحوم آخوند»:  
در قسم اول و دوم به دنبال ارائه‌ی راهحل برای انشاء هستند و راهحل وجود علمی برای انشاء صحیح است. در نتیجه ایشان در این قسم از وجود علمی برای ارائه‌ی راهحل استفاده کرده‌اند؛  
و در قسم سوم به دنبال ارائه‌ی راهحل برای مجعول هستند و راهحل وجود علمی برای مجعول صحیح نیست؛ زیرا مجعول مربوط به ظرف فعلیت است و فعلیت مشروط به وجود خارجی است. در نتیجه ایشان در این قسم از اضافه برای ارائه‌ی راهحل استفاده کرده‌اند.

اما تفسیر غیر مشهور با این مطلب هماهنگ نیست؛ زیرا «مرحوم آخوند»:

اگر در راهحل خود به دنبال تفکیک جعل و مجعول نباشند، راهحل وجود علمی هم در قسم اول (حکم تکلیفی مانند وجوب) و هم در قسم دوم (حکم وضعی مانند ملکیت) و هم در (واجب مانند نماز) نسبت به مرحله‌ی انشاء صحیح است؛ یعنی حتی در قسم سوم آنچه در انشاء نماز، روزه و... نقش دارد، وجود علمی است؛  
و اگر در راهحل خود به دنبال بیان فعلیت باشند، راهحل اضافه در هر سه قسم نسبت به مرحله‌ی فعلیت صحیح است و به همین جهت است که برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» پس از بیان راهحل این مسئله می‌فرمایند: در صورت عدم پذیرش این راهحل، می‌توان اضافه را به‌عنوان راهحل هر سه قسم ارائه کرد. این مطلب نشان می‌دهد که تصور «مرحوم آقا ضیاء» این بوده است که نزاع در مرحله‌ی فعلیت است و اضافه می‌تواند راهحلی برای آن باشد؛  
فعلیت استحباب صدقه در سفر به سبب اضافه شدن سفر بعدی است؛  
فعلیت ملکیت به سبب اضافه شدن رضایت بعدی مالک است؛  
و فعلیت روزه به سبب اضافه شدن غسل در شب است.

**نقد دوم:** «مرحوم نائینی» و شاگردان ایشان تصور کرده‌اند که محل نزاع منحصر در مقام فعلیت است. نه تنها این مطلب را صحیح نمی‌دانیم، بلکه معتقدیم مقام فعلیت خارج از محل نزاع است.

توضیح اینکه نزاع این بحث به جهت ناسازگاری بدوی ظهورات ادله با قاعده‌ی عقلیه و تلاش برای حل این ناسازگاری است و به همین جهت باید به بررسی این مطلب پرداخت که از روایات چه مطلبی استظهار می‌شود:

اگر از روایتی علت استظهار شد، مخالفت بدوی با قاعده‌ی عقلی شکل گرفته و مضمون آن داخل در محل نزاع خواهد بود؛  
اما اگر از روایتی علت استظهار نشد، مخالفت بدوی با قاعده‌ی عقلی شکل نگرفته و مضمون آن خارج از محل نزاع خواهد بود.  
به‌طور مثال:

۱. یکی از روایاتی که بیان شد، روایت «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيِّبَةٍ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup> است. این روایت، روایت استفتایی نیست، بلکه امام علیه‌السلام در این روایت به دنبال اعطاء ضابطه هستند؛ یعنی ایشان به دنبال تبیین انشاء هستند نه به دنبال تبیین حکم فرد خارجی. بنابراین ظهور بدوی این روایت این است که یکی از اجزاء علت انشاء ملکیت توسط شارع، رضایت مالک است. پس از این استظهار بدوی این سؤال مطرح می‌شود که چگونه انشاء ملکیت که معلول است محقق شده است، درحالی که رضایت مالک که یکی از اجزاء علت تامه است محقق نشده است؟ با توجه به این مطلب شمول محل نزاع نسبت به مقام انشاء ثابت می‌شود.

۲. یکی دیگر از روایات، روایت «علی بن مهزیار» است. این روایت، روایت استفتایی است که سائل در آن از مقام امتثال سؤال کرده است و اصل تطابق سؤال با جواب اقتضا می‌کند که جواب امام علیه‌السلام نیز ناظر به مقام امتثال باشد. بنابراین هرچه در پاسخ گفته شود، مربوط به مقام امتثال است نه مربوط به جعل و انشای مولا و به فعلیت رسیدن یا نرسیدن تکلیف. در نتیجه از این روایت علت برداشت نمی‌شود و به همین جهت اشکال مخالفت با قاعده‌ی عقلیه پدید نمی‌آید تا لازم باشد پاسخی برای آن ارائه شود.  
بنابراین خروج مقام فعلیت از محل نزاع به این دلیل است که ظهور روایاتی که ناظر به این مقام هستند در این است که این روایات: درصد بیان مقام امتثال هستند نه بیان مقام جعل؛

و مقام امتثال خارج از محل بحث است.

### **مطلب سوم: بررسی نقد «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری» و «میرزای شیرازی»**

به تعبیر «شیخ انصاری» تعقب به اجازه‌ی مالک و به تعبیر «میرزای شیرازی» عنوان منتزع علت انتقال ملکیت است و این علت، مقارن معلول است و آنچه متأخر است منشأ انتزاع است.

نقد «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری» و «میرزای شیرازی» این بود که انتزاع و منشأ انتزاع باید در یک ظرف باشند و ممکن نیست انتزاع در ظرفی باشد و منشأ انتزاع در آینده محقق شود. بنابراین:

نه عناوینی مانند تعقب به اجازه‌ی مالک که در کلام «شیخ انصاری» آمده است می‌تواند مشکل را حل کند؛

و نه عناوینی مانند حقوق به اجازه‌ی مالک که در کلام «میرزای شیرازی» آمده است قادر به حل مشکل است.

«مرحوم نائینی» کلام «مرحوم آخوند» را نپذیرفته و در رد آن می‌فرماید بالوجدان می‌توان امروز را متقدم بر فردا دانست؛ درحالی که فردا محقق نشده است. بنابراین تقدم هم‌اکنون محقق است؛ درحالی که منشأ انتزاع آن در آینده محقق خواهد شد. به‌طور کلی ویژگی زمان و زمانیات این است که دارای طولیتی هستند و به لحاظ همین طولیت ممکن است عنوان انتزاعی آنها قبل از منتزع عنه محقق شود.

بنابراین ممکن است که عنوان انتزاعی محقق شود، درحالی که منشأ انتزاع آن محقق نشود و به همین جهت عناوینی مانند تعقب و حقوق به اجازه‌ی مالک باعث خارج شدن شرط از شرط متأخر و تبدیل شرط متأخر به شرط مقارن می‌شوند.

### **نقد**

در این کلام بین تقدم و متقدم، بین تأخر و متأخر و همچنین بین تعقب با متعقب خلط شده است، همان‌گونه که گاهی بین بیاض و ابیض یعنی بین مبدأ و وصف خلط می‌شود.

توضیح اینکه:

گاهی عنوان تقدم، تأخر، سبق، لحوق و... مورد بحث قرار می‌گیرند که در این موارد کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و امکان ندارد که منتزع و منشأ انتزاع در دو ظرف باشند؛ زیرا این تعابیر مبدأ هستند؛

و گاهی عنوان متقدم، متأخر، مسبوق، لاحق و... مورد بحث قرار می‌گیرند که در این موارد تفاوت منتزع و منشأ انتزاع به لحاظ ظرف تحقق ممکن است؛ زیرا:

این تعابیر وصف هستند و بازگشت آنها به وجود علمی یعنی علم انسان به اتصاف ذات به یک صفت است؛

و چون وجود علمی در زمان حاضر محقق است، می‌توان شیء را به وصفی متصف کرد که در آینده محقق می‌شود.

از آنجایی که «میرزا حبیب الله رشتی» به این مطلب توجه داشته است، در حاشیه این کلام «شیخ انصاری» که شرط را تعقب اجازه می‌داند، این نکته را متذکر می‌شود که این تعبیر، تعبیر صحیحی نیست. به تعبیر ایشان بهتر است از مطلب این‌گونه تعبیر شود: عقد به گونه‌ای باشد که تعقب اجازه محقق شود.

این کلام «میرزا حبیب الله رشتی» به این معناست که به جای تعبیر «تعقب» باید از تعبیر «عقد متعقب به اجازه» استفاده شود.

بنابراین نقد به کلام «مرحوم آخوند» به جهت عدم دقت در تفاوت بین وصف و مبدأ است که در فلسفه بین این دو تفاوت گذاشته می‌شود:

و عرض الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیض

### **مطلب چهارم: منظور از علت تامه**

بحث مهمی که باید به آن پرداخته شود این است که منظور از «علت تامه» در «تقارن زمانی اجزاء علت تامه با معلول» چیست. اهمیت این بحث از این جهت است که برخی با تفاسیری که در این مورد ارائه داده‌اند، به مشکل این بحث پاسخ گفته‌اند. به‌طور مثال:

۱. «مرحوم آقا ضیاء» معتقد است منظور از علت تامه در این قاعده، علت هستی‌بخش است؛ یعنی لزوم تقارن زمانی بین معلول و علت هستی‌بخش است.

بنابراین به نظر ایشان ظهور ادله‌ی نقلی هیچ مخالفتی با این قاعده ندارند؛ زیرا:

ظهور ادله در شرطیت مواردی مانند اجازه‌ی مالک است نه در هستی‌بخش بودن آنها؛

درحالی که علت هستی‌بخش، مقتضی است و شامل شرط و عدم مانع نیست.

در نتیجه ظهور ادله چه شرطیت مقارن باشد و چه شرطیت متقدم یا متأخر مخالفتی با این قاعده ندارند.



۲. «مرحوم اصفهانی» (همانند «صاحب جواهر») معتقد است منظور از علت تامه، علت حقیقی است که شامل علل فاعلی، غایی، صوری و مادی می‌شود.

بنابراین به نظر ایشان نیز ظهور ادله‌ی نقلی هیچ مخالفتی با این قاعده ندارد؛ زیرا:  
ظهور ادله این است که شروطی مانند اجازه‌ی مالک معد هستند نه علت حقیقی؛  
درحالی‌که علت حقیقی شامل معد نیستند.

«مرحوم نائینی» معتقد است منظور از علت تامه، تمامی انواع علل است؛ اعم از حقیقی، معد، شرط و عدم مانع. تمامی این اجزاء باید مقارن معلول باشند و تقدم یا تأخر هر یک از آنها از معلول به حکم عقل محال است؛ زیرا باید تمامی این اجزاء محقق باشند تا معلول تحقق یابد. به‌طور مثال در صورت تحقق علت هستی‌بخش و عدم تحقق شرط، معلول نیز محقق نمی‌شود. بنابراین به نظر ایشان نمی‌توان پذیرفت که شرط قبل یا بعد از معلول محقق شود و در عین حال علت هستی اثرگذار باشد.

## نقد

در این مورد معتقدیم:

گرچه لزوم تقارن علت تامه با معلول منحصر در علت هستی‌بخش نبوده و کلام «مرحوم آقا ضیاء» مورد پذیرش نیست؛ اما تعمیمی که در کلام «مرحوم نائینی» آمده است را نیز نمی‌توان پذیرفت، و کلام «مرحوم اصفهانی» در این زمینه صحیح است.

توضیح اینکه لزوم تقارن علت تامه با معلول با برهان خلف اثبات می‌شود.<sup>۱</sup> طبق این برهان «اگر الف علت باشد، یعنی وجود معلول به او وابسته است و فرض وجود معلول بدون وجود الف، خلف علت بودن الف است. بنابراین امکان ندارد که معلول موجود باشد ولی الف موجود نباشد». این برهان:

۱. منحصر به علت هستی‌بخش یعنی علت فاعلی<sup>۲</sup> نیست، بلکه شامل علت غایی، مادی و صوری نیز هست؛ زیرا موجود بودن معلول بدون موجود بودن هر یک از این علل خلف علت بودن آنهاست؛ هرچند علت هستی‌بخش موجود باشد. بنابراین کلام «مرحوم آقا ضیاء» مورد پذیرش نیست.

۲. شامل علل معد نیست؛ زیرا علت معد علتی است که در حدوث معلول نقش دارد، اما در بقاء معلول نقش ندارد؛ یعنی وجود معلول به او وابسته نیست. مثالی که برای علت معد بیان می‌شود، علیت معمار برای ساختمان است؛ زیرا گرچه معمار در ساخته شدن ساختمان نقش ایفا می‌کند، اما وجود ساختمان وابسته به وجود بنا نیست. به عبارت دیگر آنچه باید مورد توجه قرار بگیرد این است که نمی‌توان قواعد عقلی را بر اساس ظهور واژگان آنها معنی کرد. به‌طور مثال در قاعده‌ی مورد بحث نمی‌توان به جهت اطلاق علت بر علت اعدادی عمومیت آن را نتیجه گرفت<sup>۳</sup>، بلکه باید به دلیل قاعده توجه نمود و سعی آن را روشن کرد. دلیلی که برای اثبات این قاعده بیان شده نیز برهان خلف است و خلف در مواردی است که وجود معلول به علت وابسته باشد که این مطلب در مورد علل اعدادی صادق نبوده و به همین جهت این قاعده شامل این قسم از علل نمی‌شود. بنابراین کلام «مرحوم نائینی» نیز مورد پذیرش نیست. بنابراین کلام «مرحوم اصفهانی» در مورد تفسیر علت تامه مورد پذیرش است، اما باید به این نکته توجه کرد که راه‌حل «مرحوم اصفهانی» برای پاسخ به مسئله‌ی مقدمه‌ی متاخر در صورتی صحیح خواهد بود که علاوه بر پذیرش این تفسیر، معد بودن مواردی مانند اجازه‌ی مالک نیز از روایات استظهار شود. همان‌گونه که بیان شد، معتقدیم این استظهار:

در قسم سوم مورد پذیرش است؛

اما در قسم اول و دوم مورد پذیرش نیست. به‌طور مثال از روایت «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ»<sup>۴</sup> این مطلب برداشت می‌شود که حلیت مال و انتقال ملکیت تنها در صورتی انشاء می‌شود که رضایت مالک از حدوث تا پایان عقد وجود داشته باشد که این مطلب علیت حقیقی رضایت برای جعل و انشاء را می‌رساند.

۱- آموزش فلسفه، درس سی و پنجم، تقارن علت و معلول.

۲- معطی الوجود فی الإلهی فاعل معطی التحرک الطبیعی قائل.

۳- علاوه بر اینکه برخی همانند «علامه مصباح» حتی اطلاق علت بر علل اعدادی را تسامحی می‌دانند؛ آموزش فلسفه، درس سی و پنجم.

۴- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۷۳.

## ۵. کلام «آقای شاهرودی»<sup>۱</sup>

با توجه به اینکه بسیاری از مطالب به تفصیل بین شده‌اند، کلام ایشان را به صورت خلاصه در چند نکته بیان می‌کنیم:

### مطلب اول: ملاک تقسیم مقدمه به متقدم، مقارن و متأخر

تقسیم مقدمه به متقدم، مقارن و متأخر به لحاظ نسبت زمانی مقدمه با ذی‌المقدمه است. به‌طور مثال:

وضو به معنای غسلات و مسحات نسبت به نماز مقدمه‌ی متقدم است،

وضو به معنای طهارت نفس نسبت به نماز مقدمه‌ی مقارن است،

و اجازه‌ی مالک در بیع فضولی بنا بر کشف حقیقی مقدمه‌ی متأخر است.

### مطلب دوم: تفسیر کلام «مرحوم آخوند»

تفسیر کلام «مرحوم آخوند» همان تفسیر مشهور است؛ یعنی ایشان محل نزاع را در سه جهت مطرح می‌کنند:

قسم اول به شرط حکم تکلیفی مانند وجوب معنا شده است؛

قسم دوم به شرط حکم وضعی مانند ملکیت معنا شده است؛

و قسم سوم به شرط واجب معنا شده است.

از آنجایی که «مرحوم آخوند» در عبارات سابق بر این مطلب مقدمه‌ی وجوب را خارج از محل نزاع می‌دانند و به همین جهت «آقای احمدی

شاهرودی» ذکر مقدمه‌ی وجوب در کلام «مرحوم آخوند» را استطرادی محسوب می‌کنند؛ درحالی که همان‌گونه که گفته شد:

اگر بتوان کلام را به نحوی تفسیر کرد که مطلب بیان شده استطرادی نباشد، نباید تفسیری ارائه کرد که لازمه‌ی آن استطراد باشد؛

و ظهور عبارت «مرحوم آخوند» در «فوائد الاصول» این است که ایشان در قسم اول و دوم جعل و انشاء را اراده کرده‌اند؛

و تفکیک «مرحوم آخوند» بین پاسخ قسم اول و دوم و پاسخ قسم سوم (وجود علمی برای دو قسم اول و اضافه برای قسم سوم) نیز

همین مطلب را می‌رساند.

### مطلب سوم: بیان مسئله

مشکل این بحث این است که روایاتی هستند که ظهور آنها تأثیر امر متقدم یا متأخر است؛ درحالی که طبق قاعده‌ی عقلی اجزاء علت تامه باید با معلول تقارن زمانی داشته باشند.

با اینکه ایشان تفسیر مشهور از کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفتند، برای حل این مشکل تفسیر غیر مشهور از کلام «مرحوم آخوند» را ذکر

می‌کنند. در این تفسیر بین جعل و مجعول یعنی بین انشاء و فعلیت تفکیک شده است؛ یعنی طبق این تفسیر در کلام «مرحوم آخوند»:

قسم اول به شرط جعل (انشاء) حکم تکلیفی معنا شده است. مانند اینکه اگر مکلف قصد مسافرت در روز آینده را داشته باشد، مستحب

است هم‌اکنون صدقه بدهد. در چنین مواردی مسافرت رفتن در زمان آینده شرط استحباب صدقه بر نحو خاص (غیر از استحباب

عمومی صدقه) شده است.

قسم دوم به شرط جعل (انشاء) حکم وضعی معنا شده است. مانند اینکه بنا بر کشف حقیقی در بیع فضولی اجازه‌ی مالک شرط متأخر

انتقال ملکیت است.

و قسم سوم به شرط مجعول (فعلیت) معنا شده است. مانند اینکه غسل استحاضه در شب، شرط روزه‌ی زنی است که استحاضه کثیره

دارد.

راه‌حل «مرحوم آخوند» برای پاسخ به این مسئله:

**الف)** در قسم اول و دوم که ناظر به مقام انشاء بوده و قضایا، قضایای حقیقیه هستند، وجود لحاظی یعنی وجود علمی است؛ یعنی:

آنچه در انشاء علت است، وجود علمی است که مقارن معلول است؛

و آنچه متأخر از معلول است، وجود خارجی و عینی است که علت نیست.

**نکته:** اساساً در قضایای حقیقیه تنها وجود علمی قابل تصور است؛ زیرا در این قضایا جعل با فعلیت مقارن نیستند و به همین دلیل در

ظرف انشای قضایای حقیقیه طبیعی مکلف و طبیعی عمل یعنی همان وجود مورد لحاظ واقع می‌شود. بنابراین مشکل مخالفت با

قاعده‌ی عقلیه در مورد روایاتی مانند «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup> که مربوط به این دو قسم هستند و ظاهر آنها علیت جعل است، با توجه به وجود علمی داشتن علت و تقارن آن با معلول حل می‌شود. البته باید به این نکته دقت کرد که الفاظ روایت دال بر وجود علمی نیستند، بلکه:

به جهت اینکه قضیه‌ای که در این روایت بیان شده از قضایای حقیقیه است؛ یعنی شارع آن را برای طول تاریخ انشاء کرده است؛

و به این قرینه‌ی حالیه نیز علم داریم که چنین انشایی جز با وجود علمی معنا ندارد، این نتیجه به دست می‌آید که در انشای معامله (در بیع فضولی) وجود علمی شرایط لحاظ شده است.

**ب) در قسم سوم که:**

ناظر به مرحله‌ی فعلیت حکم است؛  
و فعلیت حکم مشروط به وجود خارجی موضوع است؛  
و به همین دلیل نمی‌توان از وجود علمی برای پاسخ به مشکل آن استفاده کرد،  
اضافه است؛ یعنی روزه‌ی مستحاضه در صورتی فعلیت می‌یابد که غسل در شب بعد در خارج به روزه اضافه شود.

### **مطلب چهارم: بیان محل نزاع**

اگر از ادله شرطیت مقام امتثال فهمیده شود، آن مورد از محل نزاع خارج می‌شود. به‌طور مثال قدرت عبد از محل نزاع مقدمه‌ی واجب خارج است؛ زیرا قدرت عبد:

نه شرط انشاء امر است؛

و نه شرط فعلیت امر است؛

بلکه شرط مقام امتثال است.

به عبارت دیگر فعلیت به دو نحو قابل بیان است:

الف) علیت: در صورتی که کلام به این نحو بیان شود: «حکم محقق نمی‌شود مگر به جهت تحقق قدرت».

ب) امتثال: در صورتی که کلام به این نحو بیان شود: «امتثال حج واجب در صورتی محقق می‌شود که مکلف مستطیع باشد».

اگر ظهور ادله در معنای دوم باشد، بحث‌های مخالفت با قاعده‌ی عقلیه در آنها پدید نمی‌آید؛ زیرا اموری که شرط می‌شود مقارن امتثال هستند.

«آقای شاهرودی» با وجود تذکر به این نکته به این مطلب نمی‌پردازند که ظهور ادله در کدام یک است. همان‌گونه که قبلاً بیان شد:

ادله‌ای که ناظر به جعل و مقام انشاء بوده و بیانگر ضابطه‌ی کلی هستند، ظاهر در علیت است.

و ادله‌ای که ناظر به مجعول و مقام فعلیت هستند، ظاهر در علیت نیستند، بلکه ظاهر در امتثال هستند.

### **مطلب پنجم: بررسی اشکال «مرحوم نائینی» به «مرحوم آخوند»**

اشکال «مرحوم نائینی» به «مرحوم آخوند» این بود که راه حل وجود علمی در مورد قضایای خارجیه و مقام انشای قضایای حقیقیه قابل پذیرش است، اما برای حل مسئله‌ی مقام فعلیت قضایای حقیقیه کاربرد ندارد؛ زیرا فعلیت قضایای حقیقیه مشروط به وجود خارجی است.

«آقای شاهرودی»:

اصل اشکال را می‌پذیرند؛ یعنی به نظر ایشان نیز کلام «مرحوم آخوند» مشکل مقام فعلیت را حل نمی‌کند،

اما معتقدند نباید این اشکال:

نباید به این بیان مطرح شود که «وجود علمی در فعلیت معنا ندارد»،

بلکه باید به این بیان مطرح شود که «وجود علمی در فعلیت کافی نیست».

بنابراین اگر در اشکال به «مرحوم آخوند» بیان «مرحوم نائینی» ارائه شود، کلام «مرحوم آخوند» طبق مبنای خودشان صحیح بوده و قابل دفاع خواهد بود.

توضیح اینکه:

مجعول به معنای فعلیت است؛

و به نظر «مرحوم آخوند» فعلیت به معنای اراده‌ی تشریعی خداوند است<sup>۱</sup>؛

و اراده نیز متوقف بر علم است.

بنابراین وجود علمی که در کلام «مرحوم آخوند» به فعلیت نیز مرتبط شده و محدود به انشاء نمی‌شود و اشکالی که به ایشان وارد شده اشکال مبنایی خواهد بود.

نه‌تنها کلام «مرحوم آخوند» طبق مبنای خودشان صحیح است، بلکه می‌توان صحت این کلام را طبق مبنای «مرحوم نائینی» و «مرحوم خویی» نیز نشان داد؛ زیرا به نظر «مرحوم نائینی» و «مرحوم خویی» فعلیت به معنای محقق شدن مواردی است که در انشاء مطرح شده‌اند. به‌طور مثال باید موضوع در خارج محقق شود تا فعلیت حاصل شود. طبق این بیان موضوع:

ابتدا وجود علمی بوده است؛

و سپس وجود خارجی آن محقق شده است.

بنابراین حتی طبق این مبنا نیز وجود علمی در مقام فعلیت به لحاظ مرحله‌ی سابق یعنی مرتبه‌ی انشاء صحیح است.

در نتیجه برای اینکه این اشکال به کلام «مرحوم آخوند» وارد باشد باید این‌گونه بیان شود که وجود علمی برای فعلیت کافی نیست؛ زیرا فعلیت با صرف وجود علمی حاصل نمی‌شود، بلکه مشروط به تحقق وجود خارجی است و طرح وجود علمی در فعلیت نیز به صورت طریقی محض است.

### نقد

هم اشکال «مرحوم نائینی» و «مرحوم خویی» و هم اشکال «آقای احمدی شاهرودی» بر «مرحوم آخوند» به جهت این پیش‌فرض است که «مرحوم آخوند» در قسم اول و دوم درصدد بیان جوابی بوده‌اند که هم شامل انشاء باشد و هم شامل فعلیت؛ درحالی‌که اگر توضیحی از عبارت «کفایه» را بپذیریم که مطابق «فوائد الاصول» است، اصلاً این اشکال مطرح نمی‌شود؛ زیرا طبق این توضیح «مرحوم آخوند» تنها درصدد بیان مشکل مقام انشاء است و به دنبال این نیست که با وجود علمی مشکل مقام فعلیت را حل کند و این اشکال بر ایشان وارد شود.

### مطلب ششم: بررسی کلام «مرحوم قوچانی»

«مرحوم قوچانی» نیز تفسیر دوم را نسبت به کلام «مرحوم آخوند» می‌پذیرند و بحثی را در مورد معنای وجود علمی مطرح می‌کنند. همان‌گونه که بیان شده علم به سه قسم تقسیم می‌شود: طریقی، موضوعی و موضوعی وصفی. به نظر «مرحوم قوچانی» مراد «مرحوم آخوند» از وجود علمی:

موضوعی وصفی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که تمام ملاک در حالت نفسانی باشد،

بلکه تمام ملاک در واقع است. به‌طور مثال شارع به این مطلب علم دارد که جعل ملکیت تنها در صورتی مصلحت دارد که رضایت مالک واقعاً محقق شود و صرف تصور و بنا بر رضایت مالک تأثیری در این مطلب ندارد.

بنابراین منظور از علم، موضوعی وصفی نیست و متعلق آن:

می‌تواند در آینده باشد، مانند رضایت مالک؛

می‌تواند در گذشته باشد، مانند شروط متقدم بیع؛

و می‌تواند مقارن باشد.

اشکال این کلام این است که حتی در صورت پذیرش این مطلب که علم، موضوعی وصفی نیست، باز هم وجود علمی نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ یعنی صرف وجود علمی برای اراده‌ی تشریعی مانند جعل ملکیت کافی نیست.

### نقد

اگر «مرحوم آخوند» و «مرحوم قوچانی» راه‌حل وجود علمی را برای حل مشکل در مقام فعلیت مطرح می‌کردند، این نقد بر ایشان وارد بود، درحالی‌که طرح وجود علمی برای حل مشکل مقام انشاء است و این مطلب قابل پذیرش است.

### مطلب هفتم: بررسی کلام «مرحوم آقا ضیاء»

«مرحوم آقا ضیاء» معتقد است منظور از علت تامه در این قاعده، علت هستی‌بخش است؛ یعنی لزوم تقارن زمانی بین معلول و علت هستی‌بخش است.

۱- سه تفسیر برای فعلیت وجود دارد: الف) تفسیر مشهور (دیدگاه برگزیده): تحقق شروط عامه و خاصه در مکلف خارجی. ب) تفسیر «مرحوم آخوند»: اراده‌ی تشریعی خداوند به بعث یا زجر به واسطه‌ی نفس نبوی ولوی. ج) تفسیر «مرحوم امام»: فعلیت یعنی ابلاغ.

بنابراین به نظر ایشان ظهور ادله‌ی نقلی هیچ مخالفتی با این قاعده ندارند؛ زیرا:

ظهور ادله در شرطیت مواردی مانند اجازه‌ی مالک است نه در هستی‌بخش بودن آنها؛

درحالی‌که علت هستی‌بخش، مقتضی است و شامل شرط و عدم مانع نیست.

درنتیجه ظهور ادله چه شرطیت مقارن باشد و چه شرطیت متقدم یا متأخر مخالفتی با این قاعده ندارند.

در صورتی که این مطلب پذیرفته نشود و علت منحصر در علت هستی‌بخش نشود، اضافه می‌تواند به‌عنوان راه‌حل هر سه قسم ارائه شود.

«آقای احمدی شاهرودی» به نقل از «سید محمد روحانی» این اشکال را به کلام «مرحوم آقا ضیاء» وارد می‌کنند که نمی‌توان پذیرفت اضافه هم‌اکنون موجود باشد و طرف اضافه در آینده محقق شود؛ زیرا:

اضافه عنوانی انتزاعی است و در ظرف منشأ انتزاع خود موجود می‌شود،

و اگر منشأ انتزاع در آینده محقق شود، اضافه نیز در آینده محقق خواهد شد.<sup>۱</sup>

«سید محمد روحانی» معتقد است:

اگر احکام اعتبار محض و مجرد فرض باشند، می‌توان گفت فرض محال، محال نیست و صرفاً باید لغویت آن را اثبات کرد و درنتیجه

این فرض که اضافه در یک زمان محقق باشد و منشأ انتزاع آن در زمان دیگری محقق شود، مانعی نخواهد داشت؛

اما اگر احکام اعتباری‌ای باشند که مبتنی بر واقعیات هستند (که این مبنا صحیح است) باید وجود خارجی محقق شود و امکان ندارد

که عنوان انتزاعی اکنون محقق باشد و منشأ انتزاع آن در آینده محقق شود.

بنابراین اضافه نمی‌تواند در هیچ‌یک از سه مقام به‌عنوان راه‌حل استفاده شود.

«آقای احمدی شاهرودی» در نقد این مطلب می‌فرماید: می‌توان امروز را متقدم بر فردا دانست؛ درحالی‌که فردا محقق نشده است. بنابراین تقدم

هم‌اکنون محقق است؛ درحالی‌که منشأ انتزاع آن در آینده محقق خواهد شد. بنابراین می‌توان با اضافه مشکل را در هر سه مقام حل کرد.

ایشان سپس کلام «میرزای شیرازی» را در این مورد نقل می‌کنند. به نظر «میرزای شیرازی» گرچه وجود مادی منشأ انتزاع هم‌اکنون وجود ندارد، اما وجود دهری آن محقق است.

«آقای شاهرودی» در نقد این کلام می‌فرماید: ظهور ادله در وجود دهری نیست و به همین دلیل این کلام مورد پذیرش نیست.

بنابراین می‌توان با اضافه مشکل را در هر سه مقام حل کرد؛ اما نیازی به این پاسخ نیست؛ زیرا احکام اعتباری محض و مجرد فرض هستند و

به همین دلیل ممکن است شارع محالی را فرض کرده و به آن حکم کند.

به تعبیر دیگر:

احکام اعتباری محض هستند؛

و در اعتباری محض این امکان وجود دارد که موضوع و اجزاء آن در یک زمان باشند و حکم در زمان دیگری باشد؛ زیرا در اعتباری

محض آنچه محقق می‌شود فرض حکم و فرض موضوع است نه وجود خارجی آنها.

## نقد

به لحاظ منطقی ممکن نیست اضافه در یک زمان باشد و منشأ انتزاع آن در آینده محقق شود و همان‌گونه که گفته شد مثال‌هایی مانند امروز و

فردا برای نشان دادن امکان این مطلب، خلط بین متقدم و تقدم است.

در این کلام بین تقدم و متقدم، بین تأخر و متأخر و همچنین بین تعقب با متعقب خلط شده است، همان‌گونه که گاهی بین بیاض و ابیض یعنی

بین مبدأ و وصف خلط می‌شود.

توضیح اینکه:

گاهی عنوان تقدم، تأخر، سبق، لحوق و... مورد بحث قرار می‌گیرند که در این موارد کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و امکان ندارد

که منتزع و منشأ انتزاع در دو ظرف باشند؛ زیرا این تعابیر مبدأ هستند؛

و گاهی عنوان متقدم، متأخر، مسبوق، لاحق و... مورد بحث قرار می‌گیرند که در این موارد تفاوت منتزع و منشأ انتزاع به لحاظ ظرف

تحقق ممکن است؛ زیرا:

این تعابیر وصف هستند و بازگشت آنها به وجود علمی یعنی علم انسان به اتصاف ذات به یک صفت است؛

و چون وجود علمی در زمان حاضر محقق است، می‌توان شیء را به وصفی متصف کرد که در آینده محقق می‌شود.

۱- این اشکال همان اشکالی است که «مرحوم اصفهانی» نقل شد با این تفاوت که «سید محمد روحانی» توضیح بیشتری در مورد اشکال مطرح می‌کنند.

به تعبیر دیگر:

عناوین تقدم، تأخر و... معقول ثانی فلسفی هستند و باید با منشأ انتزاع خود هم‌زمان باشند، اما عناوینی مانند متقدم، متأخر و... معقول ثانی فلسفی نیستند،

بلکه وجود علمی هستند؛ یعنی از آنجایی که می‌دانیم زمان آینده محقق خواهد شد، زمان حاضر را به متقدم بودن متصف می‌کنیم.

به تعبیر دیگر عدم لزوم هم‌زمانی:

در مورد اضافه صحیح نیست،

اما در مورد مضاف صحیح است.

## ۶. کلام «آقای قاضی»<sup>۱</sup>

### مطلب اول: اشاره به تفصیل «مرحوم آخوند»

دو تفصیل برای کلام «مرحوم آخوند» بیان شده است:

#### ۱. در عبارات «مرحوم آخوند»:

قسم اول به شرط حکم تکلیفی مانند وجوب معنا شده است؛

قسم دوم به شرط حکم وضعی مانند ملکیت معنا شده است؛

و قسم سوم به شرط واجب معنا شده است.

#### ۲. در عبارات «مرحوم آخوند»:

قسم اول به شرط جعل (انشاء) حکم تکلیفی معنا شده است. مانند اینکه اگر مکلف قصد مسافرت در روز آینده را داشته باشد، مستحب است هم‌اکنون صدقه بدهد. در چنین مواردی مسافرت رفتن در زمان آینده شرط استحباب صدقه بر نحو خاص (غیر از استحباب عمومی صدقه) شده است.

قسم دوم به شرط جعل (انشاء) حکم وضعی معنا شده است. مانند اینکه بنا بر کشف حقیقی در بیع فضولی اجازه‌ی مالک شرط متأخر انتقال ملکیت است.

و قسم سوم به شرط مجعول (فعلیت) معنا شده است. مانند اینکه غسل استحاضه در شب، شرط روزه‌ی زنی است که استحاضه کثیره دارد.

تفسیر صحیح تفسیر دوم است و دو دلیل بر اولویت آن وجود دارد:

۱. «مرحوم آخوند» پیش از این مقدمه‌ی وجوبی را از محل نزاع خارج دانستند و به همین دلیل نمی‌توان گفت مراد ایشان از قسم اول، شرط وجوب است. طبق تفسیر دوم این اشکال مطرح نمی‌شود؛ زیرا جعل و مجعول منحصر در وجوب نیست، بلکه در مقدمه‌ی واجب نیز مطرح می‌شود، با این تفاوت که:

شرایط وجوب و به‌طور کلی حکم تکلیفی لزوم تحصیل ندارند،

اما شرایط واجب لزوم تحصیل دارند.

#### ۲. «مرحوم آخوند»:

در راه‌حل قسم اول و دوم از «وجود لحاظی» استفاده می‌کنند که به قرینه‌ی «فوائد الاصول» منظور ایشان از این تعبیر «وجود علمی» است و «مرحوم نائینی» نیز این تعبیر را همین‌گونه معنا کرده‌اند؛

و در راه‌حل قسم سوم از «اضافه» استفاده می‌کنند.

این تفاوت به این جهت است که به نظر «مرحوم آخوند»:

اضافه نمی‌تواند راه‌حل قسم اول و دوم باشد؛

و وجود علمی نمی‌تواند راه‌حل قسم سوم باشد.

بین دو تفسیری که برای کلام «مرحوم آخوند» ارائه شد:

تفسیر غیر مشهور که تفسیر مورد قبول است، با این مطلب هماهنگ است؛ زیرا طبق این تفسیر «مرحوم آخوند»:  
در قسم اول و دوم به دنبال ارائه‌ی راه حل برای انشاء هستند و راه حل وجود علمی برای انشاء صحیح است. در نتیجه  
ایشان در این قسم از وجود علمی برای ارائه‌ی راه حل استفاده کرده‌اند؛  
و در قسم سوم به دنبال ارائه‌ی راه حل برای مجعول هستند و راه حل وجود علمی برای مجعول صحیح نیست؛ زیرا  
مجعول مربوط به ظرف فعلیت است و فعلیت مشروط به وجود خارجی است. در نتیجه ایشان در این قسم از اضافه  
برای ارائه‌ی راه حل استفاده کرده‌اند.

اما تفسیر غیر مشهور با این مطلب هماهنگ نیست؛ زیرا «مرحوم آخوند»:  
اگر در راه حل خود به دنبال تفکیک جعل و مجعول نباشند، راه حل وجود علمی هم در قسم اول (حکم تکلیفی مانند  
وجوب) و هم در قسم دوم (حکم وضعی مانند ملکیت) و هم در قسم سوم (واجب مانند نماز) نسبت به مرحله‌ی  
انشاء صحیح است؛ یعنی حتی در قسم سوم آنچه در انشاء نماز، روزه و... نقش دارد، وجود علمی است؛  
و اگر در راه حل خود به دنبال بیان فعلیت باشند، راه حل اضافه در هر سه قسم نسبت به مرحله‌ی فعلیت صحیح  
است:

فعلیت استحباب صدقه در سفر به سبب اضافه شدن سفر بعدی است؛  
فعلیت ملکیت به سبب اضافه شدن رضایت بعدی مالک است؛  
و فعلیت روزه به سبب اضافه شدن غسل در شب است.

بنابراین اشکالات «مرحوم نائینی»، «مرحوم خویی»، «شهید صدر» و... به «مرحوم آخوند» وارد نیست؛ زیرا اشکال ایشان طبق توضیح مشهور  
از کلام «مرحوم آخوند» است و طبق تفسیر غیر مشهور ایشان راه حل تمامی موارد را به درستی بیان کرده‌اند.

## بررسی

هم مدعای ایشان در مورد تفسیر کلام «مرحوم آخوند» صحیح است و هم دو دلیل ارائه شده تمام است. علاوه بر این، همان گونه که گفته شد  
عبارات «فوائد الاصول» نیز قرینه‌ای بر این مطلب هستند.

## مطلب دوم: بررسی اشکال «مرحوم اصفهانی» به «مرحوم آخوند»

به نظر «مرحوم اصفهانی» اضافه نمی‌تواند به عنوان راه حل فعلیت مطرح شود؛ زیرا:  
فعلیت مشروط به وجود خارجی است؛

و به همین دلیل یک شیء در صورتی می‌تواند علت فعلیت باشد که وجود خارجی آن مقارن با فعلیت باشد؛  
در حالی که اضافه حقیقتی است که قائم به دو طرف است (از طرف اضافه انتزاع می‌شود) و زمانی که یک طرف آن محقق نشده باشد،  
تحقق اضافه نیز محال است.

بنابراین کلام «مرحوم آخوند» در قسم سوم مورد پذیرش نیست.

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا این مطلب به صورت وجدانی درک می‌شود که امکان دارد اضافه در زمانی باشد و منشأ انتزاع آن در آینده محقق  
شود. به طور مثال می‌توان امروز را متقدم بر فردا دانست؛ در حالی که فردا محقق نشده است. بنابراین تقدم هم اکنون محقق است؛ در حالی که منشأ  
انتزاع آن در آینده محقق خواهد شد.

## نقد

همان گونه که گفته شد اشکال «مرحوم اصفهانی» بر «مرحوم آخوند» را وارد می‌دانیم و جواب ارائه شده به ایشان را صحیح نمی‌دانیم؛ زیرا در  
این جواب بین تقدم و متأخر و متأخر و به عبارت دیگر بین عرض و عرضی تفکیک نشده است.  
توضیح اینکه:

تقدم و تأخر عرض و واقعیتی خارجی هستند و ممکن نیست در خارج محقق باشند بدون اینکه طرف اضافه‌ی آن محقق نشده است؛  
اما متقدم و متأخر وجود علمی هستند و همین که علم به تحقق منشأ انتزاع در آینده یا گذشته محقق باشد، می‌توان شیء را متقدم یا  
متأخر نامید و حداکثر باید در مورد حقیقی یا مجازی بودن این اتصاف بحث کرد.

در بحث اضافه نیز:

آنچه وجود خارجی دارد، خود اضافه است نه مضاف،

و تمامی مثال‌هایی که بیان شده‌اند (متقدم و متأخر) مضاف هستند.

آنچه در کلام «مرحوم آخوند» مطرح شده است نیز اضافه است نه مضاف و بنابراین نمی‌توان با مثال‌هایی که بیان شده کلام ایشان را رد کرد. **نکته:** برای حل این اشکال نمی‌توان تعبیر را عوض کرد و به جای تعبیر از تقدم و تأخر از سابق و لاحق (متقدم و متأخر) استفاده نمود؛ زیرا این تعبیر مخالف ظهور روایات است. به‌طور مثال ظهور روایات این است که:

در انشاء خود شیء (اجازه مالک با وجود علمی) جزء العله برای انشاء است؛  
و در فعلیت نیز خود شیء شرط است.<sup>۱</sup>

### **مطلب سوم: عدم نیاز به راه حل «مرحوم آخوند»**

با اینکه راه حل‌های «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است، اما نیازی به این راه حل نیست؛ زیرا:

احکام و قواعد فلسفی مربوط به دایره تکوین هستند؛

و احکام شرعی مربوط به واقع هستند؛

و ظرف واقع اوسع از ظرف تکوین است.

بنابراین احکام شرعی اصلاً مخالفتی با قواعد عقلیه پیدا نمی‌کنند و نیازی به راه حل «مرحوم آخوند» نیست.

### **نقد**

در بحث دخالت قواعد عقلیه در مسائل فقه و اصول سه دیدگاه وجود دارد:

۱. احکام شرعی اعتباری محض هستند و قواعد فلسفی در صورت صحت مربوط به امور تکوینی هستند. به همین جهت دخالت دادن این قواعد در مسائل فقه و اصول صحیح نیست. طبق این دیدگاه مخالفت مسائل فقه و اصول با قاعده‌ی عقلیه معنا ندارد و ظهورات هرچند مخالف قاعده‌ی عقلی باشند اخذ می‌شوند.

اعتباری محض بودن احکام شرعی به این معناست که احکام شرعی مجرد فرض هستند، اما این فرض:

لغو نیست،

بلکه حکیمانه و بر اساس مصالح و مفاسد است.

بنابراین در احکام شرعیه مفروض می‌تواند اجتماع نقیضین باشد و تنها شرط این است که فرض آنها لغو نباشد.

به عبارت دیگر:

اعتبار احکام شرعیه باید دارای مصلحت باشد،

هرچند معتبر ممکن نباشد.

**نکته:** اشاعره احکام را فاقد مصالح و مفاسد می‌دانند، اما قائلین به این دیدگاه معتقد به مصلحت و مفسده داشتن احکام شرعیه هستند، ولی مصلحت و مفسده را در اعتبار می‌دانند نه در معتبر. این دیدگاه مخالف دیدگاه مشهور فقهاست که معتقدند ابتدا باید متعلق اعتبار ممکن باشد و سپس شارع آن را اعتبار کند.

«مرحوم خویی»، «مرحوم تبریزی» و «آقای شاهرودی» قائل به این دیدگاه هستند و لوازم آن را نیز می‌پذیرند. «مرحوم امام» نیز در بحث اجتماع امر و نهی در اشکال به «مرحوم آخوند» که قائل به تضاد احکام خمسه است می‌فرماید: احکام اعتباری محض هستند و اجتماع ضدین در اعتبارات محضه متمتع نیست و این امتناع مربوط به امور تکوینی هستند.<sup>۲</sup>

۲. احکام شرعی اعتبار محض نیستند، اما مانند امور تکوینی نیز نیستند؛ یعنی این احکام:

دارای واقعیت هستند؛

اما دارای تکوین نیستند.

به عبارت دیگر:

ظرف واقع اوسع از ظرف تکوین و وجود است؛

و قواعد فلسفی در ظرف تکوین هستند؛

۱- به همین جهت اگر ظهور روایات در علیت باشد، مشکل با وجود علمی حل نمی‌شود و باید ظهور را تأویل برد، اما همان‌گونه که گفته شد ظهور روایات در این قسم در امتثال است.

۲- «مرحوم آیت الله مؤمن» در «تسدید الاصول» این دیدگاه را نقد می‌کنند.



درحالی که احکام در ظرف واقع هستند.<sup>۱</sup>

بنابراین از آنجایی که قواعد فلسفی مربوط به امور تکوینی هستند، در احکام شرعی جاری نمی‌شوند. «شهید صدر»، «آقای شهیدی» و «آقای قاضی» قائل به این دیدگاه هستند.

نتیجه‌ی این دیدگاه مانند دیدگاه قبل است؛ یعنی طبق این دیدگاه نیز مخالفت مسائل فقه و اصول با قاعده‌ی عقلیه معنا ندارد و ظهورات هرچند مخالف قاعده‌ی عقلی باشند اخذ می‌شوند.

۳. ظرف وجود و تکوین واحد است و احکام شرعی نیز گرچه اعتباری هستند، اما اعتباری محض نیستند، بلکه بر اساس مصالح و مفاسد واقعی انتزاع می‌شوند. **به عبارت دیگر احکام شرعی:**

**گرچه ما بازاء خارجی ندارند؛**

**اما منشأ انتزاع دارند؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی انتزاع می‌شوند.**

بنابراین احکام شرعی اگر به لحاظ منشأ انتزاعشان که اموری واقعی هستند مستلزم محال باشند، اعتبار آنها ممکن نیست و باید به ارائه‌ی راه حل برای مخالفت آنها با قواعد عقلیه پرداخت.

معتقدیم دیدگاه صحیح دیدگاه سوم است؛ زیرا:

۱. نمی‌توان اعتباری محض بودن احکام شرعی را پذیرفت؛ زیرا مبنای کلامی شیعه:

صرف مصلحت و مفسده داشتن احکام شرعی و لغو نبودن آنها نیست،

بلکه مصلحت و مفسده داشتن خود فعل شرعی است: «الفعل یكون حسنا فامر به الشارع»؛ لا «یکون هناک حسن و لو فی ظرف الامر فامر به الشارع».

بنابراین:

ظهور مبنای کلامی شیعه در مصلحت و مفسده داشتن خود فعل است؛<sup>۲</sup>

و مبنای اصولی نیز باید با مبنای کلامی هماهنگ باشد.

۲. نمی‌توان اوسعیت واقع از وجود را پذیرفت، بلکه هر چیزی که واقعیت دارد موجود است و هر آنچه موجود است واقعیت دارد. اگر شیئی موجود نباشد، عدم است و شیء معدوم فاقد واقعیت است. ریشه‌ی این دیدگاه در عدم تصور دقیق معقول ثانی فلسفی است. توضیح اینکه مفاهیم سه دسته‌اند:

**الف) مفاهیمی مانند انسان که ما بازاء خارجی دارند.**

**ب) مفاهیمی مانند سیمرغ که اعتباری محض و مجرد فرض هستند.**

**ج) مفاهیمی که بین این دو قرار دارند؛ یعنی نه ما بازاء خارجی دارند و نه می‌توان آنها را مجرد فرض دانست. احکام شرعی مثالی برای این قسم هستند. به‌طور مثال «وجوب» و «باید»:**

از طرفی دارای ما بازاء خارجی نیستند؛

و از طرف دیگر طبق مبنای شیعه اعتباری محض نیستند.

قائلین به دیدگاه دوم پس از مواجهه با این مفاهیم قائل به دو ظرف واقع و تکوین (وجود) و اوسعیت ظرف واقع از ظرف تکوین می‌شوند. طبق این تصویر، احکام شرعیه:

از طرفی دارای واقعیت بوده و اعتباری محض نیستند؛

و از طرف دیگر چون ما بازاء ندارند، وجود ندارند.

اشکال این تصویر این است که:

آنچه واقعیت دارد خود این مفاهیم نیست، بلکه منشأ انتزاع این مفاهیم است؛

و منشأ انتزاع این مفاهیم وجود نیز دارد.

۱- بحوث فی علم الأصول (تقریرات مرحوم شاهرودی)، ج ۱، ص: ۹۲؛ ج ۱، ص: ۲۴۸؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۷۹؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۹۵ تا ۳۹۸.

۲- البته مصلحت و مفسده گاهی بالذات در خود فعل است؛ گاهی در لوازم یا ملزومات فعل است و بالتبع به فعل نسبت داده می‌شود؛ گاهی در مرشد الیه است؛ و گاهی در مقدمات است، اما به هر حال مصلحت در فعل است. به عبارت دیگر منظور از فعل لزوماً مأمور به نیست، بلکه ممکن است مقدمه‌ی آن یا دیگر موارد باشد، ولی به هر حال مصلحت و مفسده باید در فعل باشد.

به طور مثال مفاهیم «حسن» و «قبح» از مقایسه‌ی آثار فعل با هدف مطلوب انتزاع می‌شوند. در این مثال: آنچه واقعیت دارد خود «حسن» و «قبح» نیست، بلکه منشأ انتزاع این مفاهیم یعنی آثار فعل و هدف مطلوب است؛ و این منشأ انتزاع وجود نیز دارد.

**نکته:** بین فلاسفه اختلافاتی در مورد معقولات ثانی فلسفی وجود دارد. به طور مثال در اینکه ذهن نسبت به این مفاهیم فعال یا منفعل است اختلافاتی وجود دارد، اما این اختلافات تأثیری در محل بحث ندارد. بنابراین:

مفهوم «حسن» و «قبح» که وجود خارجی ندارند، واقعیت خارجی نیز ندارند؛ و منشأ انتزاع این دو مفهوم که وجود خارجی دارد، واقعیت خارجی نیز دارد؛ و انفکاک بین واقعیت و وجود صحیح نیست.<sup>۱</sup>

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که مبنای صحیح، مبنای سوم است و باید به ارائه‌ی راه‌حلی برای مخالفت احکام شرعی با قواعد عقلی پرداخت که راه‌حل آن بیان شد: در مقام انشاء وجود علمی راه‌حل مشکل است؛ در مقام فعلیت نیز:

اگر ظهور ادله در علیت اموری مانند غسل مستحاضه باشد، مشکل حل نمی‌شود و باید ظهورات را تأویل برد؛ اما ظهور ادله در امتثال است که مخالفتی با قاعده‌ی عقلیه ندارد.

## ج) تقسیمات واجب

### تقسیم اول: واجب مطلق و واجب مشروط

#### ۱. تعریف مطلق و مشروط

##### کلام «مرحوم آخوند»

در «مطالع الانظار» و «بدایع الافکار» تعاریف متعددی برای مطلق و مشروط بیان شده و در مورد آنها بحث شده است، اما به نظر «مرحوم آخوند» بحث در مورد جامعیت و مانعیت این تعاریف وجهی ندارد.<sup>۲</sup> به نظر ایشان مفهیمی که در علم اصول و حتی برخی علوم دیگر مطرح می‌شوند، تعریف حقیقی ندارند، بلکه تعاریف آنها صرفاً شرح الاسم است. به همین جهت بحث از جامعیت و مانعیت این تعاریف وجهی ندارد و تنها باید به اندازه‌ای به این تعاریف پرداخت که معنای لغوی روشن شود.

علمایی که این تعاریف را شرح الاسم می‌دانند چند دیدگاه در این مورد دارند:

برخی تعریف مفاهیم اعتباری را شرح الاسم می‌دانند؛

برخی دیگر تعریف مفاهیم عرفی را شرح الاسم می‌دانند؛

برخی دیگر تعریف مواردی را که فاقد ماده و صورت هستند (در جایی که ترکیب جسمانی وجود ندارد) شرح الاسم می‌دانند؛ هرچند از تکوینیات باشند؛

و برخی دیگر حتی تعریف اشیاء دارای ماده و صورت را شرح الاسم می‌دانند که «مرحوم آخوند» در این گروه جای دارد.

«مرحوم سلطان العلماء اراکی» در حاشیه‌ی کفایه دو معنا برای شرح الاسم بیان کرده است:

۱. تعریف لغوی: در جایی که شخص معنای لغت را نمی‌داند با توضیح دادن لغت، از اجمال اولیه نسبت به معنای آن خارج می‌شود.

۲. جواب «ما» شارحه<sup>۳</sup>. توضیح اینکه «ما» به دو قسم تقسیم می‌شود:

«ما» شارحه که سؤال از چیستی است، جواب آن شرح الاسم نام دارد و سؤال با این «ما» قبل از علم به وجود شیء صورت می‌گیرد؛

۱- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به: آموزش فلسفه، جلد اول، درس پانزدهم، کتاب فلسفه‌ی اخلاق دوره‌ی طرح ولایت.

۲- به طور کلی برخی همانند «شیخ انصاری» به نقد و بررسی تعاریف ارائه شده می‌پردازند و برخی همانند «مرحوم آخوند» معتقدند به دلیل حقیقی نبودن این تعاریف چنین دقت‌هایی در تعریف لازم نیست و این یکی از مواردی است که باید در مورد آن اتخاذ مبنا صورت بگیرد.

۳- اس المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم.

و «ما» حقیقه که همانند «ما» شارحه سؤال از چیستی است و جواب آن ماهیت شیء است. تفاوت این قسم با قسم قبل در این است که سؤال با «ما» حقیقه پس از علم به وجود شیء صورت می‌گیرد؛ زیرا حقیقت و ماهیت حد وجود است و تا زمانی که وجود شیء ثابت نشود، نمی‌توان توسط «ما» حقیقه از حدود آن سؤال کرد:

ما قیل فی جواب ما الحقیقة ماهیة و الذات و الحقیقة

قیلت علیها مع وجود خارجی و کلها المعقول ثانیاً یجیء.

بنابراین تا زمانی که هل بسیطه (وجود داشتن شیء) ثابت نشود، هرچه در بیان چیستی گفته شود، شرح الاسم به شمار می‌رود؛ زیرا چیستی زمانی حدود واقعیت شده و به آن، ماهیت اطلاق می‌شود که وجود خارجی قبل از آن ثابت شده باشد.<sup>۱</sup> منظور «مرحوم آخوند» از شرح الاسم تعریف لغوی است و کلام ایشان در بحث واجب مطلق و مشروط به وضوح دلالت بر این مطلب دارد: «أنها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم».<sup>۲</sup>

بنابراین طبق نظر «مرحوم آخوند» ارائه‌ی تعریفی که مانع مغالطه‌ی اشتراک لفظی بشود کافی است و نیازی به نقد تعریف و بررسی جامع و مانع بودن آن نیست؛ زیرا:

تعاریف ارائه‌شده تعریف لغوی هستند؛

و غرض از ارائه‌ی تعریف لغوی خارج کردن شخص از اجمال اولیه نسبت به معنای واژه است.

به نظر «مرحوم آخوند» تعاریف نه‌تنها در بحث اوامر، بلکه در کلیه‌ی علوم اعتباری، بلکه در امور تکوینی که جسمانی نیستند و بلکه حتی در جسمانیات نیز شرح الاسم هستند؛ زیرا ایشان نیز به تبع «شیخ اشراق» معتقد است:

تنها علام الغیوب و کسی که از او افاضه‌ای دریافت می‌کند توانایی علم به فصل حقیقی اشیاء را دارد: «و التحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي<sup>۳</sup> بل لازم ما هو الفصل<sup>۴</sup> و أظهر خواصه و إنما يكون فصلاً مشهوراً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله»<sup>۵</sup>؛

و به همین جهت هر شخص دیگری تعریفی ارائه کند، تعریف او شرح الاسم خواهد بود؛ زیرا برای درک ماهیت حقیقی و حد تام (جنس قریب و فصل قریب) و برای درک حد ناقص (فصل قریب) نیاز به فصل است و در صورت عدم علم به فصل نمی‌توان درک کاملی از ماهیت داشت و تعریفی حقیقی ارائه کرد.

در «حکمة الاشراق» ادله متعددی بر عدم دستیابی به فصل حقیقی بیان شده است که در این بحث یکی از این ادله را مطابق توضیح «ملاصدرا» بیان می‌کنیم:

فصل یعنی جزئی از ماهیت که:

تنها شیئی است که مساوی ماهیت است،

همه‌ی افراد ماهیت دارای این جزء هستند،

و هیچ‌یک از ماهیات دیگر این جزء را نداشته باشند.

۱- با این توضیحات روشن می‌شود که اصاله ماهیه تصویر صحیحی ندارد؛ زیرا ماهیت با اصطلاح فلسفی آن به معنای حد وجود است. بنابراین ابتدا باید وجودی محقق باشد و حدودی داشته باشد تا با ماهیت از حدود آن حکایت شود. در نتیجه تقدم ماهیت بر وجود خلف ماهیت بودن آن است و تصویر صحیح ندارد. البته اگر جعل اصطلاح شود و ماهیت به معنای دیگری به کار برده شود، باید طبق معنایی که برای آن بیان شده حکم به اصالت یا اعتباریت آن کرد، ولی ماهیت مصطلح نمی‌تواند اصیل باشد.

۲- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۹۵.

۳- زیرا ناطق یا کیف نفسانی است (اگر به معنای علم و تعقل باشد) یا کیف محسوس است (اگر از نطق و صحبت کردن باشد)؛ درحالی‌که انسان از مقوله‌ی جوهر است (روح جوهر نفسانی است که مجرد مثالی است و بدن جوهر جسمانی است). بنابراین ناطق نمی‌تواند فصل انسان باشد؛ زیرا این دو، از دو مقوله‌ی متفاوت هستند.

۴- فصل روح از سنخ جوهر نفسانی است و فصل بدن از سنخ جوهر جسمانی است که به دلیل عدم علم به این فصل، از لوازم و روشن‌ترین ویژگی‌های آن یعنی نطق (قابلیت تفکر یا گفتار) به عنوان فصل استفاده می‌شود.

۵- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۵۲.

این ویژگی که یک جزء ماهیت تنها مختص به این ماهیت است، تنها برای کسی قابل احراز است که به کل هستی احاطه داشته باشد. بنابراین شناخت فصل حقیقی تنها در قدرت خداوند متعال و کسی است که خداوند متعال به او افاضه کند، اما دیگر انسان‌ها تنها به ماهیاتی که می‌شناسند (انسان، فرس، اسد و...) توجه می‌کنند و ویژگی‌ای را که در بین این ماهیات مختص به یک ماهیت است (ناطق بودن برای انسان) مساوی آن ماهیت (انسان) دانسته و به عنوان فصل آن ماهیت به کار می‌برند.

بنابراین فصولی که در تعاریف استفاده می‌شوند، فصل مشهوری هستند.

همین مطلب در مورد عرض خاص نیز صادق است؛ یعنی:

برای ارائه‌ی رسم تام (جنس و عرض خاص یا عرض عام و عرض خاص) و رسم ناقص (عرض خاص) باید از عرضی استفاده کرد که مساوی با معروض باشد؛

و این تساوی نیز در مواردی است که انسان به آنها علم دارد

و به همین دلیل عرض خاص نیز عرض خاص مشهوری است.

در نتیجه بدون افاضه‌ی خداوند متعال دسترسی به جنس و فصل حقیقی امکان‌پذیر نیست و به همین دلیل حتی تعریف اشیائی که ماده و صورت و جنس و فصل حقیقی دارند نیز تعریف ماهوی و حدی نیست.

### کلام «مرحوم حائری»<sup>۱</sup>

ایشان بحث تعریف را به صورت مفصل بیان نمی‌کنند؛ زیرا ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» معتقدند نمی‌توان به تعاریف حقیقی اشیاء دست پیدا کرد و هرچه در مقام تعریف گفته می‌شود شرح الاسم است. بنابراین تنها خروج از ابهام اولیه برای دچار نشدن به مغالطه‌ی اشتراک لفظی لازم است.

به نظر ایشان:

مطلق یعنی شیئی که وجوبش مشروط به شیء دیگری نیست؛

و مشروط یعنی شیئی که وجوبش مشروط به شیء دیگری است.

### ۲. معنای اصطلاحی واجب مطلق و واجب مشروط

#### کلام «مرحوم آخوند»

بحث دیگری که توسط «مرحوم آخوند» مطرح شده این است که مطلق و مشروط در علم اصول به همان معنای لغوی به کار می‌رود یا دارای معنای اصطلاحی است.

ایشان معتقدند اصولیین مطلق و مشروط را در همان معنای لغوی و عرفی خود به کار برده‌اند. معنای لغوی این دو واژه معنایی نسبی است؛ یعنی یک عمل (حج) نسبت به یک شیء (استطاعت) مشروط است و نسبت به شیئی دیگر (طهارت) مطلق است و به همین جهت این دو وصف، وصف نسبی هستند.

شاهد این مطلب این است که در علم فقه با اینکه تمامی واجبات مشروط به شروط عامه دانسته می‌شوند، واجبات به مشروط و مطلق تقسیم می‌شوند؛ درحالی که اگر مطلق و مشروط وصفی حقیقی باشند، باید گفت در احکام اسلام اصلاً واجب مطلق وجود ندارد.

#### کلام استاد

در تمامی الفاظ ابتدا باید حقیقت شرعیه داشتن آنها بررسی شود. در صورتی که لفظ حقیقت شرعیه داشته باشد، باید لفظ را طبق همان معنای خاص معنا کرد و در غیر این صورت باید بررسی کرد عرف‌های خاص مانند عرف متشرعه، عرف اصولیین و... آن لفظ را در معنای خاصی به کار می‌برند یا خیر. اگر لفظ در عرف خاصی در معنای خاصی به کار برود، باید لفظ را طبق همان عرف خاص معنا کرد و در غیر این صورت لفظ را طبق عرف عام معنا کرد. البته منظور از عرف عام، عموم مردم نیستند، بلکه ارتکاز عرفی فقیه است.

از آنجایی که واجب مطلق و واجب مشروط حقیقت شرعیه ندارند، باید در مورد معنای آن به عرف اصولیین رجوع کرد و با تتبع معنای آن را به دست آورد. به دلیل اینکه در این مورد عرف خاص نیز وجود ندارد، این واژگان طبق معنای عرف عام معنا می‌شوند.

البته برخی معتقدند اصل بر این است که به عرف عام رجوع شود، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف یافت شود. این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا انسداد را ثابت شده نمی‌دانیم و به همین جهت برای تحقق اصل:

مجرد کثرت را کافی نمی‌دانیم،

بلکه علاوه بر کثرت یک طرف، ندرت طرف مقابل را نیز لازم می‌دانیم و از آنجایی که موارد عرف خاص نادر نیستند، اصل رجوع به عرف عام ثابت نمی‌شود.<sup>۱</sup>

به‌طور مثال:

در عبادات تصرف شارع کثیر است؛  
و در معاملات نیز گرچه غالباً امضای شارع وجود دارد، اما عرف خاص در آنها زیاد است.  
بنابراین یا پس از احراز عدم حقیقت شرعیه (طبق دیدگاه مورد قبول) و عرف خاص یا بنا بر اصل (طبق دیدگاه دوم) در مورد مطلق و مشروط:  
به ارتکاز عرفی رجوع می‌شود؛  
و اگر ارتکاز عرفی با مانعی روبرو نبود، معنایی که طبق ارتکاز عرفی است مبنای بحث قرار می‌گیرد؛  
و اگر ارتکاز عرفی با مانعی روبرو بود:  
در صورت امکان برطرف کردن مانع معنایی که طبق ارتکاز عرفی است مبنای بحث قرار می‌گیرد؛  
و در صورت عدم امکان برطرف کردن مانع باید ارتکاز عرفی را کنار گذاشت.  
در مورد مطلق و مشروط:

طبق ارتکاز عرفی صفاتی نسبی هستند؛ یعنی یک شیء می‌تواند نسبت به یک شیء مطلق و نسبت به شیء دیگر مشروط نباشد،  
و این ارتکاز با مانعی روبرو نیست،  
و به همین جهت همین معنا، مبنای بحث قرار می‌گیرد.

### ۳. مربوط بودن مطلق و مشروط به وجوب<sup>۲</sup> یا واجب<sup>۳</sup> یا تفصیل

#### کلام «مرحوم آخوند»

همان‌گونه که در مطالب قبل بیان شد، در این مورد نیز باید به ارتکاز عرفی رجوع کرد و سپس به مبتلا بودن یا نبودن به مانع پرداخت. «مرحوم آخوند» معتقدند مطلق و مشروط قید وجوب هستند. بنابراین «واجب مطلق و مشروط» در حقیقت وصف به حال متعلق است و در اصل وجوب، مطلق یا مشروط است.  
به نظر «مرحوم آخوند» ارتکاز این است که قیود، قید هیئت هستند؛ زیرا:  
از طرفی طبق ارتکاز مطلق و مشروط قید وجوب هستند؛  
و از طرف دیگر هیئت دال بر وجوب است.  
بنابراین باید قیود را قید هیئت دانست، مگر اینکه قرینه‌ای بر این مطلب باشد که قیود، قید ماده هستند.

#### کلام «شیخ انصاری»

در مقابل دیدگاه «مرحوم آخوند»، دیدگاه «شیخ انصاری» قرار دارد که قیود را قید ماده می‌دانند. البته کلام «شیخ انصاری» دو تفسیر دارد:  
تفسیر مورد قبول «مرحوم آخوند» و تفسیر مورد پذیرش «مرحوم نائینی».

#### تفسیر مورد قبول «مرحوم آخوند»

به نظر ایشان:

ارتکاز «شیخ انصاری» نیز این است که مطلق و مشروط قید وجوب هستند، هیئت دال بر وجود است و به همین جهت باید قیود را قید هیئت دانست، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف وجود داشته باشد؛  
اما به نظر ایشان هیئت قابل تقیید نیست؛ زیرا ایشان موضوع له هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند و در نتیجه هیئت را جزئی حقیقی می‌دانند؛  
و به همین جهت از ارتکاز خود دست کشیده و قیود را قید ماده می‌دانند.<sup>۴</sup>

---

۱- «شیخ انصاری» به این مطلب پرداخته‌اند و پس از ایشان نیز این مطلب مورد بحث قرار گرفته است: المکاسب (انصاری - کنگره) جلد: ۴، صفحه: ۲۳۱. «و ممّا ذکرنا ظهر ضعف ما فی کلام جماعه...».

۲- قید هیئت بودن.

۳- قید ماده بودن.

۴- همان‌گونه که گفته شد اگر ارتکاز با مانعی روبرو بود و این مانع قابل حل نبود، باید از ارتکاز دست کشید که این مورد یکی از مثال‌های این مطلب است.

این مبنای «شیخ انصاری» مستلزم تغییر زیادی در فقه است؛ زیرا:

در صورت رجوع قید به ماده باید تحصیل آن را واجب دانست؛

درحالی که نمی‌توان تحصیل همه‌ی شروط را واجب دانست.

به همین جهت «شیخ انصاری» از یک ارتکاز دیگر نیز دست می‌کشند و آن ارتکاز این است که اگر شیئی شرط ماده باشد، تحصیل آن واجب است. به نظر ایشان:

در مواردی که اجماع و دلیل خاصی بر این مطلب وجود دارد که مولا قبل از تحصیل شرط (استطاعت) فعلی (حج) را از مکلف طلب

نکرده است، حتی در صورتی که شیء شرط واجب باشد، لزوم تحصیل وجود ندارد؛

و در مواردی که قرینه‌ی لفظیه بر عدم تکلیف قبل از تحصیل شرط وجود ندارد:

در صورتی که قید، قید غیر اختیاری باشد، باز هم وجوب تحصیل ندارد؛ زیرا تکلیف ما لا یطاق عقلا قبیح است؛

اما در صورتی که قید، قید اختیاری باشد، وجوب تحصیل دارد.

### **نقد «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری»**

ایشان بر اساس این تفسیر دو اشکال را مطرح می‌کنند:

۱. موضوع له هیئت عام است و به همین جهت می‌توان طبق ارتکاز عمل کرد و قیود را قید هیئت دانست. همچنین با این مبنا ارتکاز دوم نیز محفوظ می‌شود؛ یعنی:

اگر شیئی قید هیئت باشد، قید وجوب است و به همین دلیل تحصیل آن واجب نیست؛

اما اگر شیئی قید ماده باشد، قید واجب است و به همین دلیل تحصیل آن واجب است.

۲. حتی با مبنایی که موضوع له هیئت را خاص می‌داند می‌توان ارتکاز را حفظ کرد. توضیح اینکه:

تصویری که «شیخ انصاری» ارائه داده‌اند این است که مولا هیئت را که جزئی حقیقی انشاء می‌کند و سپس آن را قید می‌زند که به

جهت عدم امکان تقیید جزئی حقیقی این تصویر ممکن نیست و باید خلاف ارتکاز عمل کرد؛

درحالی که می‌توان تصویر را این گونه ارائه کرد که مولا از ابتدا هیئت را که جزئی حقیقی است، با قیود خاصی انشاء می‌کند. از آنجایی که

این تصویر ممکن است، می‌توان ارتکاز را حفظ کرد و این گونه حکم کرد:

مطلق و مشروط قید وجوب هستند؛

هیئت دال بر وجوب است؛

هرچه قید هیئت باشد لزوم تحصیل ندارد؛

در صورتی که با قرینه اثبات شود قید متعلق به واجب است، لزوم تحصیل قید ثابت می‌شود.

### **تفسیر مورد قبول «مرحوم نائینی»**

به نظر ایشان:

پیش فرض کلام «مرحوم آخوند» این است که:

«شیخ انصاری» نیز ارتکازی مشابه ارتکاز ایشان داشته است،

و به جهت ناسازگاری این ارتکاز با مبنای وضع حروف، از این ارتکاز دست کشیده‌اند؛

درحالی که ارتکاز «شیخ انصاری» این است که قیود، قید واجب و ماده باشند مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

مواردی که از این ارتکاز خارج می‌شوند (در جایی که علم داریم مولا قبل از قید طلب ندارد یا قید غیر اختیاری است) نیز همان مواردی هستند

که به سبب دلیل از ارتکاز خارج شده‌اند.

### **کلام «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup>**

### **بیان رجوع قیود به هیئت یا ماده**

گفته شد که یکی از محذورهای رجوع قید به هیئت، خاص بودن موضوع له هیئت است که «مرحوم آخوند» با این راه حل که مولا از ابتدا جزئی حقیقی را با قیودی که دارد انشاء می کند به این محذور پاسخ گفتند. «مرحوم نائینی» محذور دیگری را نیز مطرح می کند که مرتبط با خاص بودن موضوع له معنای هیئت نیست.

به نظر ایشان قیود، قید ماده و شرط واجب هستند؛ زیرا اساساً تصور اطلاق و تقييد در هیئت امکان ندارد؛ زیرا:

هیئت معنایی حرفی است؛

و فارغ از اینکه موضوع له معنای حرفی چیست، اطلاق و تقييد در آن قابل تصور نیست.

توضیح اینکه برای تقييد یا عدم تقييد یک معنا:

ابتدا باید معنایی که درصدد اطلاق یا تقييد آن هستیم تصور شود و سپس اطلاق یا تقييد بر آن عارض شود؛

و ملحوظ و معروض شدن تنها در مورد معنای اسمی و استقلالی ممکن است؛

و به همین جهت اطلاق و تقييد از شئون معنای اسمی بوده و اساساً تصور آنها در معنای حرفی معقول نیست.

بنابراین اطلاق یا تقييد هیئت به این معنا خواهد بود که:

ابتدا هیئت تصور شده است،

و سپس به جهت اینکه مصلحت در توسعه است، مقید نشده است، یا به جهت اینکه مصلحت در تضییق است مقید شده است؛

درحالی که هیئت اگر تصور شود، دیگر هیئت نیست؛ زیرا دارای معنای اسمی خواهد شد.

در نتیجه برای اطلاق و تقييد:

باید یک معنا استقلالاً تصور شود تا قابل اطلاق و تقييد باشد؛

و این معنا صرفاً معنای اسمی است؛ زیرا تصور معنای حرفی به تنهایی ممکن نیست، بلکه باید در ضمن اطراف نسبت تصور شود.<sup>۱</sup>

همان گونه که گفته شد این محذور ارتباطی به خاص بودن موضوع له معنای حرفی ندارد. به همین جهت حتی اگر مبنای «مرحوم آخوند» در مورد حروف پذیرفته شود؛ یعنی حتی اگر هم وضع، هم موضوع له و هم مستعمل فیه حروف عام باشند، باز هم نمی توان قیود را قید هیئت دانست؛ زیرا:

حروف در ظرف استعمال خاص می شوند؛

و اطلاق و تقييد نیز در ظرف استعمال هستند نه در موضوع له یا مستعمل فیه.

بنابراین نه تنها طبق مبنای مشهور، بلکه طبق مبنای «مرحوم آخوند» در مورد معنای حرفی نیز تقييد هیئت امکان ندارد؛ زیرا هیئتی که در جمله استفاده می شود معنایی حرفی است و حرفی بودن معنا:

طبق مبنای مشهور در موضوع له حروف است و به همین دلیل تقييد هیئت ممکن نیست؛

و طبق مبنای «مرحوم آخوند» در ظرف استعمال حروف است و چون اطلاق و تقييد نیز در ظرف استعمال است، تقييد هیئت ممکن نیست.

به طور مثال استطاعت نه در موضوع له هیئت امر است و نه در مستعمل فیه آن، بلکه در ظرف استعمال بیان شده است: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْطِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۲</sup>.

در نتیجه حتی اگر ارتکاز این باشد که قیود به هیئت بازمی گردند، نمی توان به این ارتکاز ملتزم شد و حتی اگر ظهور یک دلیل در رجوع قید به هیئت باشد، باید آن ظهور را تأویل برد.

بنابراین قیود، قید ماده و شرط واجب هستند، اما در عین حال نمی توان تمامی قیود واجب را لازم التحصیل دانست. توضیح اینکه ماده (حج): هم به فاعل منتسب است؛

و هم متصف به وجوب است که اتصاف آن به وجوب دو گونه است:

---

۱- به عبارت دیگر امکان و تقييد:

فرع امکان لحاظ و تصور است؛

و چیزی که به تنهایی تصور می شود تا قید بر آن عارض شود، معنایی اسمی است.

۲- سوره ی مبارکه ی آل عمران، آیه ی ۹۷.

گاهی با فرض همراهی قید با فاعل است که در این صورت قید وجوب تحصیل ندارد؛ مانند قید استطاعت (و دلوک شمس نسبت به نماز ظهر)؛

و گاهی بدون فرض همراهی قید با فاعل یعنی به صورت مطلق است که در این صورت قید وجوب تحصیل دارد مانند طهارت.

به طور مثال زمانی که مولا حج را مقید به قیودی مانند استطاعت و طهارت می کند:

گاهی فاعل حج را در حین همراهی با استطاعت در نظر می گیرد؛

و گاهی فاعل حج را در حین همراهی با طهارت در نظر نمی گیرد، بلکه او را اعم از داشتن یا نداشتن طهارت در نظر می گیرد.

بنابراین نمی توان گفت تمامی قیود ماده واجب تحصیل هستند، بلکه باید این مطلب را بررسی کرد که در صورت تعلق قید به ماده:

ظهور دلیل این است که مولا فاعل تکلیف (حج) را در حین همراهی با قید (استطاعت) فرض کرده و تکلیف را بیان کرده است که در این صورت این قید لزوم تحصیل ندارد؛

یا ظهور دلیل این است که مولا فاعل تکلیف (حج) را مطلق (نسبت به طهارت) فرض کرده و حج را بیان کرده است که در این صورت این قید لزوم تحصیل دارد.

به طور مثال استطاعت در «لَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»:

متعلق به هیئت «لَلَّهِ عَلَى النَّاسِ» نیست،

بلکه همانند ادله‌ی لزوم طهارت در حج، متعلق به خود حج است و تفاوت بین این دو شرط این است که:

در این آیه مستطیع بودن فاعل عمل حج در حین حج فرض گرفته شده است و به همین دلیل تحصیل استطاعت واجب نیست،

اما در ادله‌ی طهارت داشتن فاعل عمل حج، طهارت داشتن در حین حج فرض گرفته نشده است، بلکه دستور به طهارت داشتن در حین حج داده شده است و به همین دلیل تحصیل طهارت واجب است.

## بیان چند نکته

۱. هم در واجب مطلق و هم در واجب مشروط، ماده مقید می شود.

۲. طبق تفسیری که «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» ارائه می دهند، کلام «شیخ انصاری» همان واجب معلق است که در کلام «مرحوم صاحب فصول» آمده است.

توضیح اینکه طبق این تفسیر، «شیخ انصاری» وجوب را مطلق می داند و قیود را متعلق به ماده می داند و به همین جهت چه این قیود باشند و چه این قیود نباشند، وجوب محقق است و تنها ممکن است زمان واجب نرسیده باشد. «مرحوم صاحب فصول» نیز می فرماید در واجب معلق، وجوب فعلی است و واجب استقبالی است. البته «مرحوم صاحب فصول» این بیان را تنها در مواردی که با مانع روبرو هستند (تحصیل معرفت که وجوب آنها فعلی است) بیان می کنند و طبق این تفسیر تمامی واجبات این گونه هستند.

اما طبق تفسیری که «مرحوم نائینی» از کلام «شیخ انصاری» ارائه می دهند، کلام «شیخ انصاری» و واجب معلق کاملاً متفاوت هستند. بنابراین اشکالی که «مرحوم آخوند» هم به «مرحوم صاحب فصول» و هم به «شیخ انصاری» وارد می کنند (لزوم تفکیک انشاء از مُنشأ) طبق این تفسیر اصلاً پدید نمی آید؛ زیرا طبق این تفسیر قیود مربوط به ماده هستند نه مربوط به هیئت.

۳. «مرحوم نائینی» معتقدند رجوع قیود به هیئات علاوه بر محذور تقیید معنای جزئی و عدم امکان تصور اطلاق و تقیید در هیئات دارای محذور دیگری نیز هست. به نظر ایشان انشاء دایر بین وجود و عدم است و تقیید آن ممکن نیست. توضیح اینکه اگر انشاء و ایجاب محقق شوند و وجوب مقید باشد:

ایجاب به جهت مطلق بودن محقق می شود؛

و وجوب به جهت مقید بودن محقق نمی شود؛

و این به معنای تفکیک ایجاب از وجوب است که نامعقول است.

به طور مثال اگر قید «من استطاع» متعلق به وجوب باشد:



انشاء این وجوب با «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۱</sup> در گذشته بیان شده و بنابراین ایجاب محقق شده است؛

اما برای مکلفی که مستطیع نیست، وجوبی محقق نشده است؛

و این به معنای تفکیک ایجاب از وجوب است.

ایجاب را نیز نمی‌توان نفی کرد؛ زیرا طبق ختم شریعت ایجاب و انشاء صورت گرفته است.

بنابراین باید قیود را متعلق به ماده دانست تا چنین محذوری لازم نیاید.

البته این کلام مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

**الف)** در این کلام مغالطه‌ی اشتراک لفظی رخ داده است. توضیح اینکه انشاء:

گاهی به معنای مقابل فعلیت به کار می‌رود (جعل احکام) که طبق کلام خود «مرحوم نائینی» انشاء در قضایی حقیقه با وجود

علمی محقق می‌شود، نه با وجود خارجی. بنابراین مقید شدن انشاء به این معنا مانع عقلی ندارد؛ زیرا مقید وجود علمی است

که در زمان انشاء نیز محقق است و وجود خارجی شرط فعلیت است؛

و گاهی به معنای مقابل خبر به کار می‌رود (ایجاد). این معنای انشاء بسیط بوده و دایر بین وجود و عدم است؛ یعنی شخص

یا صیغه را انشاء می‌کند و یا آن را انشاء نمی‌کند.

**ب)** تقیید در انشاء به هر دو معنا از باب «ضیق فم الرکیة» است؛ یعنی ممکن است جعل احکام یا ایجاد از ابتدا می‌تواند به شیء مقید

تعلق بگیرد و لزومی ندارد که ابتدا جعل یا ایجاد انجام بگیرد و سپس تقیید صورت گیرد.

**۴.** اختلاف در این است که قیود، قید ماده هستند یا قید هیئت و کسی قائل به تعلق قیود به ادات شرط نیست؛ زیرا در صورت تعلق قیود به ماده مشکل حل نخواهد شد. توضیح اینکه:

طبق مبنای «مرحوم آخوند» موضوع له ادات نیز خاص است و به همین جهت محذور تقیید جزئی پدید می‌آید؛

و طبق مبنای «مرحوم نائینی» اطلاق و تقیید فرع لحاظ ادات است و لحاظ ادات و معروض اطلاق یا تقیید واقع شدن تنها در معنای

اسمی ممکن است و به همین جهت محذور تقیید معنای حرفی پدید می‌آید.

**۵.** طبق توضیحی که در مورد وجوب یا عدم وجوب تحصیل قیود داده شد (اتصاف ماده به وجوب با فرض عدم همراهی قید یا فرض همراهی

قید) مشخص می‌شود که اطلاق و تقیید هم در جمله‌ی خبری و هم در جمله‌ی انشایی:

نتیجه‌ی حمل و انشاء هستند،

نه خود حمل یا انشاء.

خود حمل و انشاء اخبار و ایجاد هستند که قیدی که در آنها وجود دارد همیشه متعلق به ماده است، اما زمانی که کیفیت تعلق قید به ماده مورد

توجه قرار می‌گیرد:

گاهی نتیجه‌ی حمل یا انشاء این است که مولا قید را مفروض الوجود در نظر گرفته است (وجود خارجی قید را همراه با وجوب فرض

کرده است) که در این صورت قید وجوب تحصیل ندارد؛

و گاهی نتیجه‌ی حمل یا انشاء این است که مولا قید را مفروض الوجود در نظر نگرفته است (وجود خارجی قید را همراه با وجوب فرض

نکرده است) که در این صورت وجوب تقدم رتبی بر تحقق قید در خارج خواهد داشت و قید وجوب تحصیل دارد.

## کلام «مرحوم حائری»<sup>۲</sup>

با توجه به تعریفی که ایشان از واجب مطلق و مشروط ارائه می‌دهند مشخص می‌شود ارتکاز ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» این است که در

واجب مطلق و مشروط، قیود متعلق به وجوب هستند و بنابراین واجب مطلق و مشروط:

وصف به حال متعلق هستند؛

نه وصف به حال خود شیء.

به دلیل یکسان بودن ارتکاز ایشان با ارتکاز «مرحوم آخوند»، ایشان نیز باید به محذوره‌های این ارتکاز پاسخ بگویند. همان‌گونه که بیان شد این

ارتکاز دارای ۳ محذور است:

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۷.

۲- در الفوائد (طبع جدید)، ص: ۱۰۳.

**محدور اول:** انشاء دایر بین وجود و عدم است و تقیید آن ممکن نیست؛ زیرا مستلزم تفکیک ایجاب از وجوب خواهد شد که معقول نیست.

**پاسخ:** در این محدور خلط بین انشاء و فعلیت است. توضیح اینکه:

در مرحله‌ی انشاء وجود علمی شرط (استطاعت) فرض می‌شود و به همین دلیل در همان زمانی که ایجاب در مرحله‌ی انشاء محقق می‌شود، وجوب نیز با وجود علمی تحقق می‌یابد؛  
و در مرحله‌ی فعلیت وجود خارجی شرط نیاز است و به همین دلیل با نبود شرط، همان‌گونه که وجوب فعلی محقق نیست، ایجاب فعلی نیز وجود ندارد.

به عبارت دیگر باید بین اراده‌ی انشایی و اراده‌ی فعلی تفکیک قائل شد:

اراده‌ی انشایی مقید به قید انشایی است و قید آن وجود علمی است که با تحقق این قید، هم ایجاب و هم وجوب انشایی محقق شده‌اند؛  
و اراده‌ی فعلی مقید به قید فعلی است و قید آن وجود خارجی است که با عدم تحقق این قید، هیچ‌یک از ایجاب و وجوب فعلی محقق نشده‌اند.

بنابراین تفکیک بین ایجاب و وجوب پذیرفته نیست.

**محدور دوم:** برای عارض شدن اطلاق یا تقیید بر یک شیء ابتدا باید آن را استقلالاً تصور و لحاظ کرد، معانی حرفی مانند هیئت اصلاً به صورت مستقل لحاظ نمی‌شوند و در نتیجه اطلاق و تقیید در هیئات اصلاً معقول نیست.

**پاسخ اول طبق مبنای مشهور:** برای تصور بهتر این پاسخ، باید ابتدا مبنای مشهور مطرح شود.

مبنای مشهور در مورد اطلاق و تقیید این است که:

برای رسیدن به اطلاق باید مقدمات حکمت بررسی شوند،

و اولین مقدمه از مقدمات حکمت در مقام بیان بودن مولا است.

بیان به معنای اعطاء ضابطه است و علت شرط بودن این مقدمه این است اگر مولا در مقام اعطاء ضابطه باشد، تمامی مواردی را که نسبت به حکم لحاظ کرده است به مکلف اعلام می‌کند. بنابراین:

اگر در این مقام امکان قید آوردن باشد و مولا قیدی را ذکر نکند، معلوم می‌شود حکم مطلق بوده است؛

و اگر در این مقام امکان قید آوردن باشد و مولا قیدی را بیان کند، معلوم می‌شود حکم مقید بوده است.

طبق این مبنا اگر در موردی مقدمات تمام نباشند:

در مقام ثبوت حکم نه مطلق است و نه مقید، بلکه مهمل است؛

و در مقام اثبات نیز حکم نه مطلق است و نه مقید، بلکه مجمل است.

به عبارت دیگر طبق این مبنا تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم ملکه است که:

در برخی موارد شانیت اطلاق وجود دارد و:

در صورت عدم بیان قید، حکم مطلق خواهد بود؛

و در صورت بیان قید، حکم مقید خواهد بود؛

و در برخی موارد شانیت اطلاق وجود ندارد که در این صورت:

در مقام ثبوت حکم نه مطلق است و نه مقید، بلکه مهمل است؛

و در مقام اثبات نیز حکم نه مطلق است و نه مقید، بلکه مجمل است.<sup>۱</sup>

طبق این مبنا گرچه برای اطلاق و تقیید لازم است لحاظی صورت بگیرد، اما عدم لحاظ استقلالی در حروف مانع از رجوع قید به هیئت نمی‌شود. توضیح اینکه:

این کلام مبتنی بر این تصور است که:

تنها یک لحاظ وجود دارد که آن لحاظ نیز در مقام استعمال است؛

و چون لحاظ حروف در ظرف استعمال به نحو آلیت است، امکان عارض شدن اطلاق و تقیید بر حروف ممکن نیست؛

درحالی‌که این تصور صحیح نیست؛ زیرا متکلم:

گرچه در هنگام بیان جمله، خود جمله را یک بار لحاظ می‌کند؛

---

۱- مهمل بودن به این معناست که مولا قیدی را لحاظ نکرده است و مجمل بودن به این معناست که مکلف نمی‌داند مولا چه قیدی را لحاظ کرده است.

اما می‌تواند هر یک از اجزاء (حتی اجزاء حرفی) جمله را قبل و بعد از بیان جمله و حتی حین بیان آن<sup>۱</sup> لحاظ کند. به‌طور مثال ارکان جمله فعل و فاعل یا مبتدا و خبر است و دیگر اجزاء جمله اصلی نیستند. آنچه در استعمال ملحوظ بالذات است ارکان جمله (فعل و فاعل در افعال لازم، فعل و فاعل و مفعول در افعال متعدی و یا مبتدا و خبر) هستند، اما می‌توان از دیگر اجزاء جمله نیز به صورت مقصود بالذات سخن گفت. مثلاً:

در جمله‌ی «جئتُ من البصرة» فعل و فاعل ملحوظ بالذات و جار و مجرور ملحوظ بالتبع است، اما می‌توان از شخص سؤال کرد «من این جئت؟» که در این پرسش ملحوظ بالذات جار و مجرور است.

بنابراین:

نمی‌توان پذیرفت که تنها یک لحاظ وجود دارد که آن نیز مقارن استعمال است؛ بلکه متکلم می‌تواند:

قبل از سخن گفتن:

و جوب را در نظر بگیرد و مصالح و مفاسد آن را بسنجد؛  
و واجب را نیز در نظر بگیرد و مصالح و مفاسد آن را نیز بسنجد؛  
و بر اساس این لحاظ‌های استقلالی اطلاق یا تقييد را بر هر یک از وجوب یا واجب مترتب کند؛  
و سپس در هنگام بیان جمله:

و جوب را در قالب هیئتی بیان کند که در این استعمال به صورت آلی لحاظ شده است؛  
و واجب را در قالب ماده‌ای بیان کند که در این استعمال به صورت استقلالی لحاظ شده است.

**نکته:** معمولاً این کار قبل از بیان جمله انجام می‌شود؛ زیرا معمولاً شارع ابتدا کلیات مانند اصل وجوب نماز، روزه و... را تشریع می‌کند و سپس در استعمالات بعدی اطلاق و تقييد آنها را بیان می‌کند، اما این امکان وجود دارد که این کار پس از بیان جمله انجام شود. به هر حال این پیش‌فرض که تنها یک لحاظ وجود دارد که آن نیز مقارن استعمال است، پذیرفته نیست.

**نکته:** اگر متکلم معنایی را قبل یا بعد از استعمال به صورت استقلالی لحاظ کرد، لزومی ندارد که در جمله نیز آن را به صورت استقلالی استعمال کند، بلکه می‌تواند آن را هم به صورت استقلالی و هم به صورت آلی لحاظ کند. به‌طور مثال زمانی که متکلم مصلحت داشتن وجوب نماز ظهر را در نظر می‌گیرد:

هم می‌تواند آن را در قالب ماده و به صورت استقلالی بیان کند: «وجوب الصلاة الجمعة متحقق في عصر الغيبة»؛  
و هم می‌تواند آن را در قالب هیئت و به صورت آلی بیان کند: «صل صلاة الجمعة».

به عبارت دیگر:

آنچه باید تصور شود و اطلاق یا تقييد آن لحاظ شود، مدلول است که واحد است؛  
و دال یعنی جمله و استعمال تنها ابراز مقصود و وسیله‌ی دستیابی به مراد مولا است که متعدد است،  
و به همین جهت امکان دارد مدلول هیئت باشد، اما به صورت معنای اسمی بیان شود.

**نکته:** این مطلب طبق دیدگاهی است که حقیقت انشاء را ابراز نمی‌داند، بلکه انشاء را ایجاد دانسته و جمله را ابراز حقیقتی می‌دانند که ایجاد شده است، اما علمایی همانند «مرحوم خویی» که حقیقت انشاء را همان ابراز می‌دانند، نمی‌توانند این پاسخ را بپذیرند؛ زیرا به جهت اتحاد انشاء و ابراز، لحاظ قبل از استعمال معنا ندارد.

**پاسخ دوم طبق مبنای مشهور:** این اشکال در صورتی صحیح است که اطلاق و تقييد، اطلاق و تقييد احوالی باشند و در صورت احوالی بودن اطلاق و تقييد امر جزئی نیز قابل تقييد است.

**پاسخ طبق مبنای برگزیده:** پاسخ قبل طبق مبنای مشهور یعنی اطلاق و تقييد لحاظی بود. طبق این مبنا:

اگر شارع اطلاق را لحاظ کرده باشد، حکم به اطلاق می‌شود؛  
و اگر شارع قید را لحاظ کرده باشد، حکم به تقييد می‌شود؛

و مکلف از طریق مقدمات لحاظ او را به دست می‌آورد.

«مرحوم حائری» لحاظی بودن اطلاق و تقیید را نمی‌پذیرند، بلکه اطلاق و تقیید را ذاتی می‌دانند. به نظر ایشان:

این‌گونه نیست که ابتدا مولا باید اطلاق یا تقیید را لحاظ کند و سپس مکلف لحاظ مولا را کشف کند،

بلکه مکلف باید به مقام عمل توجه کند و وظیفه‌ی خود را به دست بیاورد که وظیفه‌ی او از یکی از این دو حال خارج نیست:

گاهی مکلف با رجوع به ادله متوجه این مطلب می‌شود که موظف به ایجاد قید نیست، بلکه تکلیف بر فرض وجود قید ثابت

است که در این صورت واجب، واجب مشروط نام می‌گیرد؛

و گاهی مکلف با رجوع به ادله متوجه این مطلب می‌شود که موظف به ایجاد قید است که در این صورت واجب، واجب مطلق

نام می‌گیرد.

طبق این مبنا مطلق و مشروط:

کشف از لحاظ مولا نیستند تا در مورد استقلالی یا آلی بودن لحاظ آنها بحث شود،

بلکه انتزاع وظیفه از بیان مولا هستند. به‌طور مثال مکلف:

هنگام مواجه شدن با خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا

بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»<sup>۱</sup> این مطلب را درک می‌کند که مولا ایجاد وضو را از او طلب کرده است و مطلق بودن

وجوب نماز نسبت به وضو را انتزاع می‌کند؛<sup>۲</sup>

اما هنگام مواجه شدن با خطاب «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۳</sup> این مطلب را درک می‌کند که مولا

ایجاد استطاعت را از او طلب نکرده است، بلکه حج را بر فرض وجود استطاعت در خارج از او طلب کرده است و به همین

جهت مشروط بودن وجوب حج نسبت به استطاعت را انتزاع می‌کند.<sup>۴</sup>

در نتیجه طبق این مبنا اشکال از اساس وارد نیست؛ زیرا:

اصلاً لحاظی وجود ندارد و به همین دلیل بحث از ضرورت لحاظ استقلالی و آلی بودن لحاظ حروف جایی ندارد؛

بلکه باید با بررسی ادله به این مطلب پرداخت که:

آیا این مطلب فهمیده می‌شود که مکلف موظف به ایجاد فعل است که در این صورت حکم به مطلق بودن وجوب می‌شود؛

یا این مطلب فهمیده می‌شود که مکلف موظف به ایجاد به فعل نیست و تنها در فرض وجود قید در خارج وظیفه بر عهده‌ی

او خواهد آمد که در این صورت حکم به مشروط بودن واجب می‌شود.

**نکته:** تفاوت مبنای مشهور با مبنای «مرحوم حائری» این است که:

**(الف)** طبق مبنای مشهور تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم ملکه بوده و هم به لحاظ مقام ثبوت و هم به لحاظ مقام اثبات سه

حالت وجود دارد؛ زیرا:

در مقام ثبوت:

یا مولا اطلاق را لحاظ کرده است (واجب مطلق)؛

یا مولا تقیید را لحاظ کرده است (واجب مشروط)؛

یا مولا لحاظی نداشته است که این صورت حالت اهمال است و شایسته هیچ‌یک از اطلاق و تقیید را ندارد؛

و در مقام اثبات:

یا به سبب مقدمات حکمت اطلاق احراز می‌شود (واجب مطلق)؛

یا به سبب قرینه تقیید احراز می‌شود (واجب مشروط)؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی ۶.

۲- اگر موظف به ایجاد بودن از آیات و روایات برداشت شود، اطلاق، اطلاق واقعی خواهد بود و اگر موظف به ایجاد بودن با اصل عملی ثابت شود، اطلاق، اطلاق ظاهری خواهد بود.

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۷.

۴- اگر موظف به ایجاد نبودن از آیات و روایات برداشت شود، اشتراط، اشتراط واقعی خواهی بود و اگر موظف به ایجاد نبودن با اصل عملی ثابت شود، اشتراط، اشتراط ظاهری خواهد

یا هیچ‌یک از اطلاق و تقیید احراز نمی‌شود که این صورت حالت اجمال است.

**ب) طبق مبنای «مرحوم حائری»** تقابل اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم ملکه نیست، بلکه تقابل سلب و ایجاب است و حالت سومی بین آنها فرض نمی‌شود. توضیح اینکه طبق این معنا مکلف:

یا موظف به ایجاد قید نیست (واجب مطلق)؛

یا موظف به ایجاد قید است (واجب مشروط)؛

و نه به لحاظ مقام ثبوت و نه به لحاظ مقام اثبات حالت سومی بین این دو متصور نیست.

**نکته:** این اختلاف در بحث اطلاق و تقیید تأثیر دارد.

توضیح در بحث مقدمات حکمت:

طبق مبنای کسانی که اطلاق و تقیید را لحاظی می‌دانند، باید در مقام بیان و اعطاء ضابطه بودن مولا احراز شود تا بتوان از این طریق لحاظ او را کشف کرد؛

اما طبق مبنای «مرحوم حائری» لازم نیست در مقام بیان بودن احراز شود.

همچنین:

طبق مبنای کسانی که اطلاق و تقیید را لحاظی می‌دانند، تنها دلیل اجتهادی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در صورت عدم برداشت اطلاق یا تقیید، به هیچ‌یک از این دو حکم نشده و اجمال محقق می‌شود؛

اما طبق مبنای «مرحوم حائری» دلایل دیگر نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند. به‌طور مثال در صورتی که مکلف موظف بودن یا نبودن به ایجاد را از ادله‌ی اجتهادی برداشت نکرد:

اگر با اصل برائت موظف به ایجاد بودن را نفی کرد، اشتراط ظاهری شکل می‌گیرد؛

و اگر با اصل احتیاط یا استصحاب موظف به ایجاد بودن را نفی کرد، اطلاق ظاهری شکل می‌گیرد.

**محذور سوم:** اگر موضوع له حروف خاص باشد، هیئت جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی تنها شامل یک فرد است. بنابراین تقیید هیئت معقول نیست.<sup>۱</sup>

**پاسخ:** از آنجایی که ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» موضوع له حروف را عام می‌دانند<sup>۲</sup> و خاص شدن را در ظرف استعمال می‌دانند، رجوع قید به هیئت را مستلزم چنین محذوری نمی‌دانند.

**نقد**

**۱. نسبت به رجوع قید به هیئت یا ماده:** نمی‌توان به‌طور کلی گفت که قیود به ماده یا هیئت رجوع می‌کنند، بلکه این مطلب در موارد مختلف، متفاوت است.

**۲. نسبت به لزوم یا عدم لزوم تحصیل قیود:** این مطلب پذیرفته است که:

قیود هیئت قیود وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارند؛

و قیود ماده قیود واجب بوده و لزوم تحصیل دارند.

**۳. نسبت به پاسخ به محذورها**

**الف) نسبت به پاسخ به محذور اول (تفکیک ایجاب از وجوب):** پاسخ «مرحوم حائری» به این محذور مورد پذیرش است.

**ب) نسبت به پاسخ به محذور دوم (لحاظ آلی و استقلال):**

**ب۱) پاسخ «مرحوم حائری»** طبق مبنای مشهور (امکان لحاظهای متعدد) به این محذور مورد پذیرش است.

**ب۲) پاسخ «مرحوم حائری»** طبق مبنای برگزیده‌ی خودشان به این محذور (لحاظی نبودن اطلاق و تقیید) بحثی مبنایی است که باید در اطلاق و تقیید به آن پرداخت.

**ج) نسبت به پاسخ به محذور سوم:** همان‌گونه که گفته شد موضوع له حروف را خاص می‌دانیم، اما معتقدیم این محذور دو راه‌حل دارد:

۱- ایشان اشکال اول و دوم را با تعبیر «احدهما» و «الثانی» ذکر می‌کنند و اشکال سوم را با این تعبیر بیان می‌کنند: «و ایضاً قد تقرر فی محله...».

۲- در الفوائد (طبع جدید)، ص: ۳۷.

**ج ۱)** اطلاق همیشه افرادی نیست، بلکه در بسیاری از موارد اطلاق احوالی است و برخلاف اطلاق و تقييد افرادی، اطلاق و تقييد احوالی در جزئی حقیقی معقول است. به طور مثال هر شخصی جزئی حقیقی است، اما حالات مختلفی مانند ایستاده بودن، نشسته بودن یا... برای آنها قابل تصور است که حکم می تواند مشروط به یکی از این حالات باشد.

**ج ۲)** در اطلاقات افرادی نیز راه حل «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است. همان گونه که بیان شد به نظر ایشان تقييد در جزئی حقیقی: به این نحو است که از ابتدا جزئی حقیقی با قیودی که دارد انشاء می شود (از باب «ضیق قم الرکیة»):

نه اینکه اول جزئی حقیقی انشاء شود و سپس تقييد زده شود و بعضی از افراد از آن خارج شوند.  
به طور مثال «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۱</sup>:

ظاهر در تقييد افرادی است؛ زیرا در آن از واژه ای «من» استفاده شده است؛  
اما تقييد آن به این نحو است که مولا از ابتدا وجوب حج را برای افراد مستطیع انشاء کرده است، نه اینکه وجوب را انشاء کند و سپس افراد غیر مستطیع را از آن خارج کرده باشد.

**نکته:** نه تنها این مثال که قید در آن به صورت متصل آمده است، بلکه مثال هایی مانند «أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَقِظَ»<sup>۲</sup> که بیان قید به صورت منفصل هستند نیز حاکی از تقييد در ابتدای جعل هستند.

### کلام شهید صدر

به نظر ایشان:

این ارتکاز که شرط هیئت شرط وجوب است و شرط ماده شرط واجب است، مورد پذیرش نیست؛  
اما این ارتکاز که شرط وجوب لزوم تحصیل ندارد و شرط واجب لزوم تحصیل دارد مورد پذیرش است.  
«شهید صدر» محذورات این ارتکاز را نیز بیان کرده و پاسخ های مطرح شده را نقل می کنند<sup>۳</sup>. به نظر ایشان هیچ یک از این پاسخ ها صحیح نیست و برای یافتن پاسخ صحیح:

هم باید مقام ثبوت از مقام اثبات تفکیک شود؛  
و هم در مقام ثبوت باید بین مقام ملاک (مصالح و مفاسد)، مقام انشاء (اراده و شوق) و مقام جعل و اعتبار<sup>۴</sup> تفکیک شود و این مطلب بررسی شود که در هر یک از این مقامات محذوری وجود دارد یا خیر.

در هیچ یک از پاسخ های مطرح شده این تفکیک صورت نگرفته و به همین جهت این پاسخ ها مورد پذیرش نیستند.

**۱.** در مقام ملاک هیچ یک از محذورهای سه گانه (خاص بودن موضوع له هیئت، لحاظ استقلالی هیئت و عدم امکان تقييد انشاء) وجود ندارد. به طور مثال ممکن است ملاک فعلی مانند روشن کردن آتش، گرم شدن است و این ملاک مقید به وجود سرماست، نه اینکه در هر شرایطی گرم شدن مصلحت داشته باشد. علت امکان تقييد ملاکات این است که این موارد:

نه هیئت هستند که به جهت خاص بودن موضوع له قید افرادی نداشته باشند؛

و نه ابراز هستند که در آنها لحاظ لازم باشد؛

و نه انشاء هستند که در غیرقابل تقييد باشند.

بنابراین اگر ارتکاز این باشد که یک ملاک مطلق یا مقید است، می توان این ارتکاز را حفظ کرد؛ زیرا چنین ارتکازی با هیچ محذوری مواجه نیست.

۱- سوره ی مبارکه ی آل عمران، آیه ی ۹۷.

۲- الخصال، ج ۱، ص: ۹۴.

۳- البته «شهید صدر» در تتبعات خویش کلام مکتب قم را بیان نمی کنند.

۴- تفکیک بین اراده و جعل طبق مبنای «شهید صدر» است و طبق مبنای «مرحوم آخوند» (انشاء اراده ی مولا به فعل خودش است و فعلیت اراده ی تشریعی مولا به فعل عبد است) و طبق دیدگاه برگزیده (فعلیت به معنای تحقق شروط بیان شده در ظرف اراده و انشاء در مکلف است) تفکیک اراده از جعل صحیح نیست.

۲. در مقام اراده و شوق ارتکاز این است که قیود هیئت لزوم تحصیل ندارند و قیود ماده لزوم تحصیل دارند. این ارتکاز حفظ شده و محذورات نیز پاسخ داده می‌شوند.

چند محذور در این مورد وجود دارد:

**(الف)** اراده دایر بین وجود و عدم بوده و قید داشتن آن معنا ندارد، بلکه این مراد است که مقید می‌شود.

**(ب)** برای مقید شدن یک شیء ابتدا باید آن شیء به صورت استقلالی لحاظ شود؛ درحالی که لحاظ اراده آلی است؛ زیرا اراده همان شوق است و این متعلق شوق است (مشتاق الیه) که مهم است.

**(ج)** اراده جزئی است و امکان تقیید آن وجود ندارد.

سه راه حل برای پاسخ به این محذورها بیان شده است:

**(الف)** راه حل «شیخ انصاری»، «مرحوم آخوند» و «مرحوم خویی».

**(ب)** راه حل «مرحوم آقا ضیاء».

**(ج)** راه حل «مرحوم نائینی».

اشکالی که در این راه حل ها وجود دارد این است که در این پاسخ ها متعلق اراده مورد بحث قرار نگرفته است؛ درحالی که باید متعلق اراده نیز مشخص شود:

گاهی مولا متعلق اراده‌ی خود را مطلق طبیعت قرار می‌دهد؛ در این صورت واجب مطلق بوده و هر قیدی که برای تحقق طبیعت لازم است، جزء شرایط واجب شده و وجوب تحصیل خواهند داشت. به طور مثال اراده‌ی مولا به مطلق طبیعت نماز تعلق گرفته است و به همین دلیل نماز واجب مطلق بوده و وضو که برای تحقق نماز لازم است، جزء شرایط واجب شده و وجوب تحصیل خواهد داشت؛

و گاهی مولا متعلق اراده‌ی خود را مشروط قرار داده و آن را مقید می‌کند؛ در این صورت قیودی که به متعلق اراده تعلق می‌گیرند، وجوب تحصیل نخواهند داشت. به طور مثال اراده‌ی مولا به حج به شرط استطاعت تعلق گرفته است و به همین دلیل حج واجب مشروط بوده و استطاعت وجوب تحصیل ندارد. در این مثال مولا متعلق اراده‌ی خود را:

هیئت قرار نمی‌دهد،

بلکه عدم جمع بین فرض حصول شرط (استطاعت) و فرض عدم تحقق مشروط (حج) قرار می‌دهد؛ یعنی آنچه مولا اراده کرده این است که فرض حصول شرط (استطاعت) با فرض عدم تحقق مشروط (حج) نباید با هم جمع شوند.

نکته: علت اینکه «شهید صدر» در متعلق اراده تصرف می‌کنند این است که:

از طرفی ارتکاز ایشان این است که قید وجوب، لزوم تحصیل ندارد و قید واجب، لزوم تحصیل دارد؛

و از طرفی عدم امکان تقیید اراده و دایر مدار وجود و عدم بودن آن را نیز می‌پذیرند.

تفاوت کلام مشهور و کلام «شهید صدر» در این است که:

به نظر مشهور متعلق اراده چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط، طبیعت است و تفاوت در این است که:

در واجبات مطلق هیئت مقید نشده است (مقید نشدن وجوب نماز به وضو)؛

اما در واجبات مشروط هیئت مقید شده است (مقید شدن «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» به «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۱</sup>)؛

اما به نظر «شهید صدر»:

در واجبات مطلق متعلق اراده طبیعت است؛

اما در واجبات مشروط:

متعلق طبیعت نیست. به طور مثال در «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» اراده مطلق است و

متعلق آن، طبیعت حج نیست،

۱- مطالبی که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» آمده در کلام «مرحوم حائری» نیز بیان شده‌اند و به همین جهت کلام «مرحوم آقا ضیاء» نقل نشد.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۷.

بلکه جمع بین تحقق «اِسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً» و تحقق حج یا عدم جمع بین «اِسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً» و ترک حج است و در صورت عدم تحقق استطاعت، الزامی نسبت به حج نیز وجود ندارد.

«شهید صدر» با مطلق دانستن اراده و عدم تعلق اراده به طبیعت و تعلق آن به جامع، این ارتکاز را که شرط وجوب لزوم تحصیل ندارد و شرط واجب لزوم تحصیل دارد، حفظ می‌کند؛ زیرا مفهوم این مطلب که «در صورت تحقق شرط، تحقق مشروط نیز لازم خواهد بود و در صورت عدم تحقق شرط، شوق الزام‌آور نسبت به حج وجود ندارد» این است که تحصیل شرط لزومی ندارد.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر:

مشهور دو ارتکاز دارد:

برخی قیود به ماده و برخی دیگر به هیئت رجوع می‌کنند،

قیود ماده شرط واجب بوده و لزوم تحصیل دارند و قیود هیئت شرط وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارند،

اما «شهید صدر»:

ارتکاز اول مشهور را نپذیرفته و هیئت را مطلق می‌دانند،

اما ارتکاز دوم را می‌پذیرند؛ یعنی:

برخلاف «شیخ انصاری» قید ماده را قید واجب و لازم التحصیل می‌دانند،

اما معتقدند قیود به جهت تعلق اراده به جامع یعنی عدم جمع بین تحقق شرط و ترک تکلیف، لزوم تحصیل ندارند می‌شوند و به همین جهت است که تحصیل شرط لازم نیست.

**نکته:** گویا «شهید صدر» اشکال «مرحوم نائینی» را در مورد عدم امکان رجوع قید به هیئت پذیرفته‌اند و در عین حال نمی‌خواهند از ارتکاز خویش یعنی واجب التحصیل نبودن شرط وجوب و واجب التحصیل بودن شرط واجب دست بردارند. به همین دلیل ایشان برای پاسخ به این سؤال که در صورت عدم رجوع قید به هیئت، عدم وجوب تحصیل آنها چگونه اثبات می‌شود، متعلق اراده را مشروط دانسته‌اند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: مولا متعلق اراده را به وجوب علمی انشاء می‌کند؛ یعنی مولا در هنگام انشاء فرض می‌کند که مکلفی وجود دارد که شرط استطاعت در او وجود دارد، اما مشروط یعنی حج را انجام نداده است و امر به عدم جمع بین این دو می‌کند. پس از انشاء: اگر مکلف در خارج مستطیع شد، این حکم به فعلیت می‌رسد و مکلف در صورت استطاعت و ترک حج، عاصی خواهد بود؛ و اگر مکلف در خارج مستطیع نشد، حکم در مرحله‌ی انشاء باقی می‌ماند و مکلف موظف به ایجاد نیست.

## نقد

۱. ایشان فرمودند راه‌حل‌های مطرح شده برای پاسخ به محذورها دارای این اشکال است که در آنها به جای پرداختن به متعلق اراده، به خود اراده پرداخته شده است. این اشکال:

نسبت به کلام «شیخ انصاری» (طبق تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام ایشان که همین تفسیر نیز مورد پذیرش است) صحیح است، اما نسبت به کلام «مرحوم آخوند» صحیح نیست؛ زیرا طبق عبارات «کفایه» این مطلب را نمی‌رسانند؛ و نسبت کلام «مرحوم خویی» نیز صحیح نیست؛ زیرا کلام «مرحوم خویی» دو پاسخ به این محذورها ارائه می‌کنند: احکام اعتباری محض هستند و بیان محذوره‌های عقلی در آنها خلط تکوین و اعتبار است؛ آلی بودن لحاظ در استعمال دلیل بر آلی بودن لحاظ در انشاء نیست.

۲. باید به این نکته توجه نمود که بیان این راه‌حل‌ها به این جهت است که:

ارتکازی در مورد قیود وجود دارد؛

و این ارتکاز با محذورهایی عقلی روبروست؛

و به دنبال این هستیم که بدانیم راه‌حلی برای حل این محذورات وجود دارد یا خیر.

«شهید صدر» نیز راه‌حلهایی برای پاسخ به این محذورات بیان کردند، درحالی‌که ایشان برای اثبات مدعای خویش نیاز به این راه‌حل‌ها ندارند؛ زیرا به نظر ایشان دایره‌ی واقع اوسع از دایره‌ی تکوین بوده و:

---

۱- مثال دیگری که در کلام ایشان آمده است نوشیدن آب است. رفع عطش شرط نوشیدن آب است که طبق کلام مشهور رفع عطش قید هیئت و اراده بوده و شرط وجوب است، اما طبق کلام شهید صدر هیئت و اراده مقید نیستند و اراده‌ی مولا به نوشیدن آب فعلی است، اما متعلق آن عدم جمع بین تشنگی و عدم نوشیدن آب است.



قواعد عقلی مربوط به امور تکوینی هستند؛  
و احکام شرعیه مربوط به امور واقعی هستند.  
با این مبنا می‌توان گفت:

محذوراتی که در مورد ارتکاز مطرح می‌شوند مربوط به دایره‌ی تکوین هستند؛  
و اعتبار احکام مربوط به ظرف واقع‌اند.

طبق این مبنا اراده‌ی واقعی مساوی اراده‌ی تکوینی نیست (اگر مولا واقعاً چنین اراده‌ای داشته باشد، دلیل نمی‌شود که تکویناً نیز چنین اراده‌ای داشته باشد)<sup>۱</sup> و به همین دلیل از اینکه اراده یک واقعیت است، جاری بودن قوانین تکوینی در آن نتیجه گرفته نمی‌شود و در نتیجه برای پاسخ به محذورات نیاز به چنین راه‌حل‌هایی نیست.

**نکته:** باید محذورات را با توجه به مبانی مختلف مورد توجه قرار داد:

۱. طبق نظر برخی احکام اعتباری محض هستند. قائلین به این مبنا معتقدند احکام صرف فرض هستند و حتی اگر متعلق آنها تناقض باشد، مشکلی پدید نمی‌آید و تنها شرط لغو نبودن حکم است. طبق این مبنا محذوراتی که بیان می‌شوند خلط اعتبار و تکوین هستند و در نتیجه نیازی به راه‌حل‌های ارائه شده نیست.

۲. طبق نظر «شهید صدر» واقع اوسع از تکوین است، احکام در ظرف واقع هستند و قواعد عقلی مربوط به ظرف تکوین هستند. طبق این مبنا نیز برای پاسخ به محذورات به راه‌حل‌های مطرح شده نیازی نیست.

۳. طبق دیدگاه مشهور که مورد قبول است:

احکام اعتباری محض نیستند (طبق مبانی شیعه نه تنها لغو نبودن امر شرط است، بلکه فعل نیز باید حسن باشد: الفعل یكون حسناً فامر به الشارح) و به همین جهت نمی‌توان این محذورات را خلط اعتبار و تکوین دانست؛

و واقعیت و تکوین نیز یکی هستند و به همین جهت نمی‌توان گفت مولا اراده‌ی واقعی دارد ولی اراده‌ی تکوینی ندارد، بلکه باید گفت اراده‌ی واقعی داشتن به معنای اراده‌ی تکوینی داشتن است و قوانین تکوینی در آن جاری است.

ظاهر کلام «شهید صدر» این است که ایشان بحث را طبق مبنای مشهور مطرح می‌کنند، اما راه‌حل را طبق مبنای خودشان ارائه می‌دهند؛ درحالی‌که:

طبق دیدگاه «شهید صدر» به این راه‌حل‌ها نیازی نیست؛

و طبق دیدگاه مشهور نیز می‌توان با راه‌حل‌های ساده‌تری به این محذورات پاسخ گفت که توضیح آن خواهد آمد.

## کلام استاد

### نسبت به ارتکاز در مورد رجوع قید به هیئت یا ماده

اینکه ارتکاز این باشد که مطلق و مشروط:

قید واجب باشند مگر قرینه‌ای بر خلاف یافت شود (کلام «شیخ انصاری» طبق تفسیر «مرحوم نائینی»):

یا قید وجوب باشند مگر قرینه‌ای بر خلاف یافت شود (کلام «شیخ انصاری» طبق تفسیر «مرحوم آخوند»)،

مورد پذیرش نیست، بلکه ارتکاز این است که:

در مواردی که ظهور این است که مطلق و مشروط قید ماده هستند، واجب مشروط خواهد بود و به همین دلیل شروط لزوم تحصیل خواهند داشت، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف یافت شود؛

و در مواردی مانند استطاعت که ظهور این است که مطلق و مشروط قید هیئت هستند، وجوب مشروط خواهد بود و به همین دلیل شروط لزوم تحصیل نخواهند داشت، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف یافت شود؛

و در مواردی که رجوع قید به ماده یا هیئت معلوم نیست، کلام مجمل می‌شود.

به عبارت دیگر در این مورد نمی‌توان اصلی را مشخص کرد و ضابطه تنها در مورد ماده و هیئت قابل بیان است و آن هم در صورتی که احراز رجوع قید به ماده یا هیئت ممکن باشد.

---

۱- اراده گاهی به تکوین تعلق می‌گیرد و گاهی به واقع تعلق می‌گیرد؛ یعنی چون تکوین و واقع یکی نیستند، اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی واقعی نیز مساوی نیستند و از واقعیت بودن اراده جاری بودن قوانین تکوینی در آن به دست نمی‌آید.

با اینکه وضع هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانیم، معتقدیم امکان رجوع قید به هیئت وجود دارد و به همین جهت این ارتکاز قابل التزام است.

امکان رجوع قید به هیئت نیز به این جهت است که:

در موارد متصل بودن قید، راه حل دوم «مرحوم آخوند» صحیح است؛ یعنی از ابتدا جزئی حقیقی با قیود خود انشاء می‌شود؛ و در موارد منفصل بودن قید راه حل دیگری وجود دارد که ان شاء الله در جای خود بیان خواهد شد.

### نسبت به تفسیر کلام «شیخ انصاری»

با توجه به عبارات «مطرح الانظار» تفسیر «مرحوم آخوند» از عبارت «شیخ انصاری» صحیح به نظر می‌رسد. توضیح اینکه «شیخ انصاری» در هنگام بحث از واجب مطلق و مشروط:

لحاظ آلی و استقلالی را مطرح نمی‌کنند،

بلکه به این مطلب می‌پردازند که در علم اصول عبارت واجب مطلق و واجب مشروط به کار می‌رود،

و سپس این سؤال را مطرح می‌کنند که این تعبیر، تعبیری حقیقی است؛ یعنی اطلاق و اشتراط صفت واجب هستند یا تعبیری مجازی است و وصف به حال متعلق است،

و در ادامه می‌فرمایند موضوع له هیئت خاص بوده و به همین جهت هیئت قابل تقیید نبوده و قیود، قیود ماده هستند؛

و از آنجایی که رجوع قید به ماده مستلزم واجب التحصیل بودن تمامی قیود است، به توجیه این مطلب می‌پردازند.

این کلام «شیخ انصاری» مطابق با فهم «مرحوم آخوند» از کلام ایشان است، اما در عین حال «مرحوم تبریزی» این تفسیر را نپذیرفته و تفسیر «مرحوم نائینی» را صحیح می‌داند. به نظر ایشان گرچه این عبارات مطابق با تفسیر «مرحوم آخوند» است، اما با توجه به ادامه‌ی کلام «شیخ انصاری» نمی‌توان این تفسیر را پذیرفت. توضیح اینکه:

«شیخ انصاری» در ادامه‌ی کلام خویش واجب معلق را که در کلام «مرحوم صاحب فصول» مطرح شده نپذیرفته و به آن اشکال وارد می‌کنند؛

درحالی که اگر تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» صحیح باشد، کلام «شیخ انصاری» نیز همان واجب معلق خواهد بود؛ زیرا طبق هر دو کلام وجوب مطلق و واجب مقید خواهد بود.<sup>۱</sup>

کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش نیست و با توجه به مطلب دیگری از «مطرح الانظار» نمی‌توان تفسیر «مرحوم نائینی» را پذیرفت. توضیح اینکه:

«مرحوم نائینی»:

محور بحث خویش را مقام استعمال قرار دادند؛

لحاظ هیئت را آلی دانستند؛

لحاظ اسم را استقلالی دانستند؛

و به دلیل اینکه اطلاق و تقیید از شئون معنای اسمی هستند، تقیید هیئت را محال دانستند؛

درحالی که «شیخ انصاری» «مطرح الانظار» می‌فرمایند: دال بر اراده چه معنای اسمی باشد («وجوب الصلاة الجمعة متحقق فی عصر

الغیبة») و چه معنای حرفی باشد («صل صلاة الجمعة») عرفاً تفاوتی بین این دو تعبیر نیست، تعلق قید به طلب و اراده امکان ندارد و

قیود مربوط به مطلوب هستند.<sup>۲</sup>

این مطلب نشان می‌دهد که تفسیر «مرحوم نائینی» از کلام «شیخ انصاری» نیست؛ یعنی بحث «شیخ انصاری» در مورد دال نبوده است؛ درحالی که تمام تکیه‌ی «مرحوم نائینی» بر بحث دال و لحاظ آلی بودن هیئت است.

۱- علاوه بر اینکه «مرحوم صاحب فصول» تنها در برخی موارد مانند تحصیل علم و معرفت و خروج کاروان قبل از رسیدن موسم حج قائل به واجب معلق هستند؛ درحالی که طبق کلام «شیخ انصاری» در تمامی موارد وجوب مطلق بوده و واجب مقید است.

۲- مطرح الأظفار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۲۶۳؛ «و لا یختلف ذلک باختلاف کواشف الطلب من اللفظ و ما یصلح لأن یکون کاشفا عنه».

علاوه بر این، تفسیر «مرحوم نائینی» با مشکلی روبروست: جمله‌ای که بیان می‌شود، ابراز کننده‌ی جعل مولا بوده و آن را به مکلف می‌فهماند و به همین جهت باید در جعل مولا که مدلول کلام است به دنبال اطلاق و تقييد بود نه در خود کلام که دال است. همچنین چنین تلازمی بین دال و مدلول نیست که:

اگر متکلم دال را به صورت حرفی بیان کند، مدلول آن نیز باید معنایی حرفی باشد یا بالعکس؛  
یا اگر متکلم شیئی را در دال مقصود بالذات قرار داد (مبتدا، خبر یا...) در مدلول نیز مقصود بالذات او همان باشد یا بالعکس.  
به عبارت دیگر:

آلی بودن هیئت مربوط به دال و مقام استعمال است؛  
درحالی که استعمال، حقیقت انشاء نیست، بلکه مبرز آن است،  
و اطلاق و تقييد را باید در حقیقت انشاء بررسی کرد.

**نکته:** مدلول با توجه به دال مشخص می‌شود. توضیح اینکه همان گونه که بیان شد باید در این زمینه ارتکاز اولیه‌ای داشت و سپس به بررسی این مطلب پرداخت که این ارتکاز با مانعی روبرو هست یا خیر. اگر این ارتکاز با مانعی روبرو نبود، طبق همان ارتکاز عمل می‌شود و همین ارتکاز است که مدلول را به ما نشان می‌دهد.  
به طور مثال در صورت ظهور عبارت در تعلق قید به هیئت، ارتکاز این است که:  
گرچه لحاظ هیئت آلی است،

اما مولا وجوب را به نحو استقلالی لحاظ کرده، مصالح و مفاسد را در آن سنجیده است و بر اساس آن این گونه بیان کرده است که تکلیف باید بر فرض وجود قید انجام شود که طبق این بیان، واجب، واجب مشروط خواهد بود.  
**جمع بندی:** عبارات تقریرات «شیخ انصاری» در این مورد با هم سازگاری ندارند؛ زیرا:

اگر تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام ایشان صحیح باشد، ایشان نباید به واجب معلق «مرحوم صاحب فصول» اشکال می‌کردند؛  
و اگر تفسیر «مرحوم نائینی» از کلام ایشان صحیح باشد، ایشان باید بین آلی و استقلالی بودن دال تفاوت می‌گذاشتند.  
البته سیر بحث ایشان (حقیقی بودن یا نبودن تعبیر واجب مطلق و مشروط و خاص بودن موضوع له معنای حرفی) با تفسیر «مرحوم آخوند» سازگارتر است.

## نسبت به راه حل محذورات

### ۱. محذور عدم امکان تقييد اراده

این محذور با توجه به تفکیک مقام انشاء و مقام فعلیت حل می‌شود:  
انشاء مشروط به وجود علمی است؛ یعنی شوق و اراده به وجود علمی تعلق می‌گیرد و وجود علمی ملحوظ استقلالی است؛ یعنی مولا به جهت مصلحت داشتن شیء آن را اراده می‌کند؛  
و فعلیت مشروط به وجود خارجی است و تا زمانی که وجود خارجی نیاید، فعلیت نیز محقق نمی‌شود.  
بنابراین مقید شدن هیئت و اراده هیچ محذوری ندارد؛ یعنی:  
همان گونه که مولا در مرحله‌ی ملاک به قید داشتن ملاک علم دارد؛  
در ظرف انشاء نیز می‌تواند انشاء خود را مقید کند و این قید، وجود علمی ملاک است که با تحقق پیدا کردن قید فعلیت نیز محقق می‌شود.

### ۲. محذور لحاظ آلی و استقلالی

این محذور نیز با توجه به این نکته حل می‌شود:  
طبق مبنای «مرحوم حائری» در اطلاق و تقييد این محذور مطرح نمی‌شود؛ زیرا مطابق مبنای ایشان اطلاق و تقييد نیازی به لحاظ ندارند؛

طبق مبنای مشهور در اطلاق و تقييد باید به تفاوت دال و مدلول توجه نمود:  
آنچه باید استقلالا لحاظ شود، در ظرف انشاء و جعل است که مدلول است؛  
و آنچه به صورت جزئی و هیئت آمده است، ابراز آن انشاء است که دال است؛

و بین ابراز شیء به صورت آلی (آوردن هیئت که معنایی حرفی است در جمله که دال بر انشاء و ابراز آن است) و لحاظ آن شیء به صورت آلی در ظرف انشاء ملازمه‌ای نیست.

بنابراین مولا:

می‌تواند وجوب یک عمل را استقلالاً لحاظ کند، به قید داشتن ملاک آن علم پیدا کند و انشاء آن را نیز مقید انجام دهد، اما در مقام بیان و ابراز آن:

هم آن را به صورت استقلالی بیان کند: «صلاة الجمعة واجبة»؛  
و هم آن را به صورت معنای حرفی بیان کند: «صل صلاة الجمعة».

### ۳. محذور عدم امکان تقييد جزئی

تا کنون دو پاسخ برای این محذور بیان شده است و در اینجا پاسخ سومی نیز ارائه می‌شود:

**الف)** اگر موضوع له جزئی باشد، قابل تقييد افرادی نیست، اما امکان تقييد احوالی در آن وجود دارد.

**ب)** تقييد افرادی نیز در جزئی حقیقی ممکن است؛ زیرا تقييد در جزئی حقیقی:

به این نحو است که از ابتدا جزئی حقیقی با قیودی که دارد انشاء می‌شود (از باب «ضيق قم الركبة»):

نه اینکه اول جزئی حقیقی انشاء شود و سپس تقييد زده شود و بعضی از افراد از آن خارج شوند.

**ج)** «مرحوم آخوند» تصور کرده‌اند که خاص بودن موضوع له به معنای جزئی حقیقی بودن و در نتیجه غیرقابل تقييد بودن آن است، درحالی‌که لزوماً خاص بودن موضوع له به معنای جزئی حقیقی بودن آن نیست.

توضیح اینکه خاص بودن موضوع له هیئات به معنای رابط بودن آنها بین مفاهیم است و:

رابط خارجی همیشه جزئی حقیقی است؛ زیرا:

رابط مندرک در طرفین ربط است؛

طرفین ربط در خارج وجود دارند؛ زیرا طبق فرض، رابط خارجی است؛

وجود مساوق با تشخیص است و بنابراین طرفین ربط متشخص بوده و جزئی حقیقی هستند؛

و چون طرفین ربط جزئی حقیقی هستند رابط آنها نیز جزئی حقیقی است؛

اما رابط ذهنی لزوماً جزئی حقیقی نیست؛ زیرا:

رابط مندرک در طرفین ربط است؛

طرفین ربط مفاهیم هستند که در ذهن وجود دارند که مفاهیم:

گاهی جزئی هستند که در نتیجه رابط بین آن دو نیز جزئی خواهد بود؛

و گاهی کلی هستند که در نتیجه رابط بین آن دو نیز کلی خواهد بود.

بنابراین رابط ذهنی گاهی جزئی و گاهی کلی است. به‌طور مثال «فی»:

گاهی در جمله‌ی «صلی علی فی المسجد» به کار می‌رود و رابط بین «نماز علی» و «مسجد» است که چون طرفین ربط دو مفهوم

جزئی هستند، رابط نیز جزئی حقیقی بوده و قابل تقييد افرادی نیست؛

و گاهی در جمله‌ی «الصلاة فی المسجد افضل من الصلاة فی البيت» به کار می‌رود و رابط بین «صلاة» و «المسجد» است که چون

طرفین ربط دو مفهوم کلی هستند، رابط نیز کلی است.<sup>۱</sup>

با توجه به این راه‌حل که «تدلی در اطراف» نام دارد مشخص می‌شود این کلام که «موضوع له خاص و در نتیجه جزئی حقیقی بوده و قابل تقييد افرادی نیست» خلط بین رابط خارجی و رابط ذهنی است.

### ۴. مقدمات مفوته‌ی غیر تعلم

با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص می‌شود که می‌توان با پاسخ به محذورات، ارتکازی را که در مورد قیود بود حفظ کرد. پس از این بحث، بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد مطرح می‌شود که طرح آن پس از بحث مطلق و مشروط به دو جهت است:

۱- همچنین رابط در «سرت من البصرة الى الكوفة» جزئی است و رابط در «سر من البصرة الكوفة» کلی است.

۱. در نظر گرفتن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در رجوع قید به هیئت یا ماده.

۲. مقدمه‌سازی برای طرح مقدمات مفوته.

### جهت اول: ارتباط قیود با مصالح و مفاسد

اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که:

از طرفی احکام تابع مصالح و مفاسد هستند؛

و از طرف دیگر همان‌گونه که گفته شد:

برخی از قیود قید هیئت و وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارند؛

و برخی دیگر قید ماده<sup>۱</sup> و واجب بوده و لزوم تحصیل دارند.

بنابراین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد باید در رجوع قید به هیئت و ماده نیز در نظر گرفته شود؛ یعنی مصلحت و مفسده:

گاهی باید در طلب باشند به جهت قید خاصی که در طلب وجود دارد، به‌گونه‌ای که اگر آن قید نباشد، طلب دارای مصلحت یا مفسده نباشد؛

و گاهی باید در مطلوب باشند به جهت قید خاصی که در مطلوب وجود دارد، به‌گونه‌ای که اگر آن قید نباشد، مطلوب دارای مصلحت یا مفسده نباشد.

### کلام «شیخ انصاری»

طبق مبنای مشهور که معتقدند «الفعل یکون حسنا فامر به الشارع» مصلحت و مفسده هیچ‌گاه در طلب نیست، بلکه همیشه در فعل یعنی در مطلوب است. در نتیجه حتی اگر ارتکاز این باشد که قیود، قید هیئت و وجوب هستند، باید قیود را متعلق به ماده و واجب دانست.

علت طرح بحث مصلحت و مفسده پس از بحث مطلق و مشروط نیز همین کلام «شیخ انصاری» است.

### کلام «مرحوم آخوند»

نه تنها طبق مبنای کسانی که معتقدند تحقق مصلحت و مفسده در طلب ممکن است، بلکه طبق مبنای مشهور نیز این‌گونه نیست که مصلحت و مفسده همیشه در مطلوب باشد.

توضیح اینکه لازمه‌ی پذیرش وجود مصالح و مفاسد در فعل این نیست که مقید شدن طلب غیرممکن باشد و قید همیشه متعلق به ماده باشد؛ زیرا زمانی که شارع مصالح و مفاسد افعال را مورد توجه قرار می‌دهد:

گاهی به این مطلب علم پیدا می‌کند که فعل دارای مصلحت است و این مصلحت حتی پس از الزام مکلف به تحصیل قید نیز وجود دارد. به‌طور مثال شارع به این مطلب علم پیدا می‌کند که اگر مکلف ملزم به تحصیل وضو شود، باز هم نماز دارای مصلحت ملزمه است؛

و گاهی به این مطلب علم پیدا می‌کند که فعل در صورتی دارای مصلحت است که قید در خارج محقق شود، نه اینکه مکلف ملزم به تحصیل قید شود. به‌طور مثال شارع به این مطلب علم پیدا می‌کند که حج در صورتی دارای مصلحت ملزمه است که استطاعت بدون الزام شارع محقق شود.

به عبارت دیگر شارع:

گاهی به مصلحت در ظرف تحصیل علم دارد که در این موارد واجب را مقید می‌کند؛

و گاهی به مصلحت در ظرف حصول علم دارد که در این موارد وجوب را مقید می‌کند.

بنابراین تقیید اراده و طلب همانند تقیید مراد و مطلوب بر اساس علم شارع به مصالح و مفاسد صورت می‌گیرد؛ یعنی در هر دو صورت باید و نباید و اعتبار ریشه در تکوین و مصالح و مفاسد (هست‌ها و نیست‌ها) دارد.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطلب به توضیحی در مورد راه‌حل محذور تفکیک ایجاب از وجوب می‌پردازند. همان‌گونه که گفته شد ایشان این محذور را که یکی از محذورات بازگشت قید به هیئت است، با توجه به تفاوت انشاء و فعلیت حل می‌کنند (معتبر بودن وجود علمی در انشاء و وجود خارجی در فعلیت). ایشان در توضیح این راه‌حل می‌فرمایند: شارع علم دارد که حج بر فرض حصول استطاعت دارای مصلحت است و به همین جهت با در نظر گرفتن وجود علمی استطاعت وجوب حج را انشاء می‌کند که این حکم، حکم انشایی است. پس از انشاء اگر شرط در خارج محقق شود، وجوب به فعلیت خواهد رسید.

---

۱- در حقیقت قیود قید هیئت و ماده نیستند، بلکه قید مدلول هیئت و ماده یعنی وجوب و واجب‌اند.

با توجه به این توضیح مشخص می‌شود که:

انشاء با وجود علمی انجام می‌شود و در ظرفی که انشاء صورت می‌گیرد هم ایجاب انشایی محقق است و هم وجوب انشایی؛ فعلیت با وجود خارجی محقق می‌شود و در ظرفی که فعلیت محقق می‌شود هم ایجاب فعلی محقق است و هم وجوب فعلی. بنابراین ممکن است که حکمی انشاء شده باشد، اما تا کنون نیز به مرحله‌ی فعلیت نرسیده باید و پس از ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف به فعلیت برسد. به‌طور مثال شارع می‌داند که قضاوت بر اساس واقع دارای مصلحت است، اما این مصلحت در ظرف ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف است، نه در ظرف غیبت ایشان یا حتی ظرف حضور دیگر معصومین علیهم‌السلام. به همین جهت شارع در انشاء وجود علمی و لحاظی ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف را اخذ می‌کند و پس از ظهور ایشان حکم به قضاوت بر اساس واقع نیز به فعلیت خواهد رسید. مثال دیگر برداشته شدن انواع کافر و منحصر شدن آن به کافر حربی است که شارع علم به مصلحت داشتن این حکم در ظرف ظهور دارد<sup>۱</sup>.

پس از طرح این مطالب این سؤال به ذهن می‌رسد که اگر حکم تا زمان تحقق خارجی قید به فعلیت نرسد و منشأ اثر نباشد، فایده‌ی انشاء چیست و چرا انشاء در همان زمان تحقق خارجی قید صورت نمی‌گیرد؟<sup>۲</sup>

«مرحوم آخوند» دو پاسخ به این سؤال ارائه می‌کند:

۱. برخی از احکام در همان زمان انشاء دارای مصداق بوده و به همین جهت انشاء آنها لغو نیست. توضیح اینکه شارع تنها یک‌بار حکم را انشاء کرده و سپس ابراز می‌کند؛ مانند انشاء وجوب حج و ابراز آن در قالب «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۳</sup> و لغو نبودن انشاء این حکم به جهت مصداق داشتن آن در همان زمان انشاء است؛ یعنی:

برخی از مکلفین در زمان انشاء مستطیع بوده‌اند که حکم در همان زمان برای آنها به فعلیت می‌رسد؛ و برخی دیگر در زمان‌های بعد مستطیع می‌شوند که حکم در آن زمان برای آنها به فعلیت خواهد رسید.

۲. برخی از احکام مانند قضاوت بر اساس واقع در زمان انشاء دارای مصداق نیستند، اما انشاء این احکام نیز لغو نیست؛ زیرا شارع به دنبال این است که با ختم شریعت، انشاءات را نیز ختم کرده و به انتها برساند<sup>۴</sup> و به همین جهت چنین حکمی را نیز انشاء می‌کند و چون شارع می‌داند این انشاء بعدها دارای اثر است، چنین انشایی نیز لغو نیست.

بنابراین انشاء در صورتی لغو است که هیچ‌گاه مصداقی نداشته باشد.

**نکته:** با توجه به این مطالب روشن می‌شود که نمی‌توان کلام «شیخ انصاری» را در مورد مطلق و مشروط پذیرفت؛ زیرا:

ارتکاز عرفی این است که:

اگر قید متعلق به ماده باشد شرط واجب بوده و لزوم تحصیل دارد؛  
و اگر قید متعلق به هیئت باشد شرط وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارد؛  
و این ارتکاز قابل التزام است؛ زیرا:

محذور تقیید افرادی هیئت:

بر اساس مبنای «مرحوم آخوند» که موضوع له هیئت را جزئی نمی‌دانند اصلاً پدید نمی‌آید؛  
و بر اساس مبنای علمایی که موضوع له هیئت را جزئی می‌دانند نیز حل می‌شود:

یا از باب «ضیق فم الرکیة»:

یا از باب اطلاق و تقیید احوالی که در جزئی حقیقی نیز معقول است؛  
یا به جهت اینکه خاص بودن موضوع له لزوماً به معنای جزئی خارجی بودن آن نیست؛

---

۱- طبق نظر «مرحوم آخوند» این مطلب در مورد امارات و اصول نیز صادق است. توضیح اینکه با جعل اصل عملی توسط شارع، مصلحت واقع از بین نمی‌رود، بلکه شارع در ظرف جهل به حکم واقعی، شخص را مکلف به حکم ظاهری می‌کند؛ بنابراین در این صورت حکم واقعی نه تنها منجز نیست، بلکه فعلیت نیز ندارد (طبق نظر «مرحوم آخوند» فعلیت به معنای اراده‌ی تشریعی است و در ظرف جهل اراده‌ی تشریعی شارع نیز محقق نیست).

۲- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۹۸: «فإن قلت فما فائدة الإنشاء».

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۷.

۴- از آنجایی که قضاوت پیش از ظهور با بینه و یمین انجام می‌شود، پس از ظهور عموم مردم تصور می‌کنند قضاوت بر اساس واقع مطابق دین اسلام نبوده و به دستور دین جدیدی است و انشاء این حکم پیش از ظهور و روایاتی که در مورد این انشاء وجود دارد باعث رفع چنین تصویری می‌شود.

و محذور لحاظ استقلالی داشتن هیئت که در کلام «مرحوم نائینی» آمده بود نیز با توجه به چند مطلب حل می‌شود:  
لحاظ استقلالی و سنجیدن مصلحت و مفسده در ظرف مقام انشاء است؛  
این انشاء در مقابل فعلیت قرار دارد و نباید با انشاء در مقابل خبر خلط شود؛  
آنچه در مقام انشاء معتبر است وجود علمی است که لحاظ استقلالی دارد؛  
و محذور تفکیک ایجاب از وجوب نیز با بیانی که از «مرحوم آخوند» گذشت حل می‌شود.

### جهت دوم: ثمره‌ی اختلاف بین کلام «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند»

#### کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» می‌فرماید ثمره‌ی اختلاف بین کلام ایشان و کلام «شیخ انصاری»:

در مواردی مانند استطاعت ظاهر نمی‌شود؛ زیرا این موارد:

طبق کلام «مرحوم آخوند» و همچنین دیدگاه برگزیده قید متعلق به هیئت و وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارد؛

و طبق کلام «شیخ انصاری» که قید را متعلق به ماده و واجب می‌دانند، با تفصیلی که بیان شد لزوم تحصیل نخواهند داشت؛

بلکه در مقدمات مفوته<sup>۱</sup> ظاهر می‌شود.

مقدمات مفوته مقدماتی هستند که زمان آنها قبل از زمان وجوب ذی‌المقدمه است و اگر قبل از انجام ذی‌المقدمه محقق نشوند، ذی‌المقدمه در ظرف خودش انجام نمی‌شود. به‌طور مثال زمان گرفتن گذرنامه، روادید و... قبل از زمان ذی‌الحجه است، درحالی‌که وجوب حج در زمان ذی‌الحجه است. اگر چنین مقدماتی قبل از زمان وجوب حج فراهم نشوند، نمی‌توان حج را در زمان خودش به جا آورد. سؤالی که در مورد مقدمه‌ی مفوته وجود دارد این است که آیا تحصیل شرط و عدم ایجاد مانع قبل از زمان رسیدن واجب لازم است یا خیر. توضیح اینکه مقدمات مفوته دو نوع هستند:

برخی از آنها مانند گرفتن گذرنامه برای حج شرط بوده، وجود آنها مقدمه است و باید ایجاد بشوند؛ در این نوع از مقدمه مفوته:

تحصیل شرط مطلوب است؛

و ترک شرط مبعوض است؛

و برخی از آنها مانند کاشت مو و ناخن مانع بوده، عدم آنها مقدمه است و نباید ایجاد بشوند؛ در این نوع از مقدمه مفوته:

عدم مانع مطلوب است؛

و ایجاد مانع مبعوض است.<sup>۲</sup>

«مرحوم آخوند» می‌فرماید:

طبق مسلک «مرحوم صاحب فصول» و «شیخ انصاری» که قیود را متعلق به ماده می‌دانند وجوب فعلی است و واجب استقبالی است و به همین دلیل وجوب غیری داشتن مقدمه‌ی مفوته مشکلی ندارد. همچنین طبق این مسلک تحصیل علم نیز وجوب خواهد داشت. به‌طور مثال هم‌اکنون کسوف و خسوف محقق نیست، اما اگر مکلف هم‌اکنون احکام آنها را نداند، در زمان آنها نمی‌تواند نماز آیات را بخواند؛ بنابراین یادگیری احکام مبتلا به مقدمه‌ی مفوته است و چون وجوب، فعلی است، یادگیری این احکام نیز وجوب مولوی غیری خواهد بود؛

اما طبق مسلک مختار خودشان که قیود را متعلق به هیئت می‌دانند وجوب ذی‌المقدمه محقق نشده است و بنابراین نمی‌توان وجوب مولوی غیری مقدمه را پذیرفت. طبق این مسلک باید مشکل مقدمه‌ی مفوته را با حکم عقل حل کرد؛ یعنی حکم عقل این است که چون مکلف می‌داند باید واجب را در زمان خود انجام دهد، باید شرط را در زمان خودش تحصیل کند یا مانع را ایجاد نکند تا از انجام واجب بازماند.<sup>۳</sup>

کسانی که مسلک «مرحوم آخوند» را می‌پذیرند معتقدند راه‌حل این است که:

---

۱- «مرحوم آخوند» اصطلاح «مقدمات مفوته» را به کار نمی‌برد و صرفاً مفاد آن را بیان می‌کنند: «نعم علی مختاره قدس سره لو کانت له مقدمات وجودیه غیر معلق علیها وجوبه لتعلق بها الطلب»، کفایة الأصول (طبع آل‌البیت)، ص: ۹۹.

۲- البته کاشت مو و ناخن در صورتی مثال مقدمه مفوته است که قبل از اذان صورت بگیرد و به نحوی باشد که رطوبت به پوست نرسد و در صورتی که کاشت آنها بعد از اذان باشد یا به نحوی کاشته شوند که بتوان آب را به پوست رساند مثال مقدمه مفوته نخواهد بود.

۳- به عبارت دیگر حکم عقل این است که تقویت غرض ملزمه‌ی مولا جایز نیست، مگر در موردی که خود مولا جواز را بیان کند.

گرچه به لحاظ خطاب وجوبی برای مقدمه ثابت نمی‌شود، اما حجت عقلی که رسول باطنی است، می‌داند که در زمان آینده باید حج به جا آورده شود و به جا آوردن حج بدون تهیه‌ی گذرنامه در زمان حاضر امکان ندارد. به همین جهت عقل این‌گونه حکم می‌کند که باید قبل از رسیدن زمان حج مقدمه‌ی آن تحصیل شود؛ بنابراین طبق این مسلک وجوب مقدمه ارشادی است.

**نکته:** گرچه طبق هر دو مسلک مقدمه‌ی مفوته واجب است، اما تفاوت بین این دو مسلک در این است که:

طبق مسلک «شیخ انصاری» وجوب مقدمه قابلیت اطلاق را دارد؛

اما طبق مسلک «مرحوم آخوند» وجوب مقدمه لبی بوده و قابل اطلاق گیری و مترتب کردن لوازم نیست.

**نکته:** تفاوتی که «مرحوم آخوند» بین مسلک خود و مسلک «شیخ انصاری» بیان کردند طبق پیش‌فرض وجوب مقدمه است. طبق این پیش‌فرض می‌توان گفت:

اگر کسی طبق مسلک «شیخ انصاری» وجوب ذی‌المقدمه را فعلی بداند، می‌تواند وجوب مولوی غیری مقدمات مفوته را بپذیرد؛ و اگر کسی طبق مسلک «مرحوم آخوند» وجوب ذی‌المقدمه را فعلی نداند، نمی‌تواند وجوب مولوی غیری مقدمات مفوته را بپذیرد و باید وجوب آن را عقلی ارشادی بداند.

اما طبق پیش‌فرض عدم وجوب مقدمه، حتی اگر کسی قیود را متعلق به ماده بداند و وجوب ذی‌المقدمه را فعلی محسوب کند، وجوب مقدمه را ارشادی خواهد دانست.

## اشکال:

طبق مسلک «مرحوم آخوند» می‌توان گفت:

قبل از اذان وجوب نماز محقق نیست و به همین دلیل تحصیل شرط واجب نبوده و ایجاد مانع نیز حرام نیست، و پس از اذان نیز گرچه وجوب محقق شده است، اما برطرف کردن مانع (برداشتن ناخن) حرجی بوده و به همین دلیل مکلف معذور است؛

اما طبق مسلک «شیخ انصاری» چنین بیانی صحیح نیست.

**پاسخ:** همان‌گونه که گفته شد وجوب دلیل لفظی ندارد، اما طبق حکم عقل باید به تحصیل مقدمه پرداخت.

## کلام «مرحوم اصفهانی»<sup>۱</sup>

ثمره‌ای که در کلام «مرحوم آخوند» بیان شده قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

گرچه اگر قید متعلق به ماده باشد، وجوب ذی‌المقدمه فعلی است و اگر قید متعلق به هیئت باشد، وجوب ذی‌المقدمه فعلی نیست، اما «شیخ انصاری» وجوب مقدمات مفوته را با توجه به رجوع قید به ماده و وجوب فعلی داشتن ذی‌المقدمه ثابت نمی‌کنند، بلکه ایشان نیز وجوب مقدمه را از باب حکم ارشادی عقل ثابت کرده‌اند.<sup>۲</sup>

تصور «مرحوم آخوند» این است که فعلیت وجوب ذی‌المقدمه به معنای فعلی شدن وجوب مقدمات آن است و در نتیجه اثبات وجوب فعلی برای ذی‌المقدمه برای حل مشکل مقدمات مفوته کافی است؛ درحالی‌که «شیخ انصاری» چنین مطلبی را نمی‌پذیرند. به نظر «شیخ انصاری» وجوب ذی‌المقدمه به حکم عقل است. توضیح اینکه وجوب مقدمه وجوب ترشخی و تبعی است و به همین دلیل هر امری برای مقدمه ثابت شود، باید قبلاً برای ذی‌المقدمه ثابت شده باشد؛ بنابراین:

در جایی که وجوب ذی‌المقدمه فعلی است و اطلاق وجوب بر آن مجازی نیست، این مطلب در مورد مقدمه نیز صادق است، اما در جایی که ذی‌المقدمه لزوم انجام و تنجز ندارد، همچنان این سؤال پابرجاست که چگونه بدون اینکه ذی‌المقدمه لزوم انجام داشته باشد انجام مقدمه‌ی آن واجب است.

در نتیجه حتی اگر قید را متعلق به ماده بدانیم، باز هم نمی‌توانیم مشکل وجوب مقدمه‌ی مفوته را حل کنیم و باید وجوب آن را از باب حکم ارشادی عقل بدانیم.

به عبارت دیگر رجوع قید به ماده و مطلق گذاشتن هیئت:

گرچه مشکل فعلیت وجوب ذی‌المقدمه را حل می‌کند،

۱- نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفاة، ج ۲، ص: ۶۹.

۲- مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۲۵۹.



اما حل مشکل فعلیت وجوب ذی‌المقدمه برای حل مشکل وجوب مقدمه‌ی مفوته کافی نیست، بلکه باید تنجیز ذی‌المقدمه یعنی لزوم مبادرت به انجام آن نیز اثبات شود و چون حتی طبق مسلک «شیخ انصاری» این تنجیز در ذی‌المقدمه وجود ندارد، با رجوع قید به ماده نیز مشکل وجوب مقدمه مفوته پابرجاست.

خود «شیخ انصاری» نیز مشکل مقدمه‌ی مفوته را با توجه به حکم عقل حل می‌کند.

همچنین ایشان در این مورد اشکالی به کلام «مرحوم صاحب فصول» دارند. «مرحوم صاحب فصول» برای حل مشکل مقدمه‌ی مفوته می‌فرمایند با اینکه ارتکاز این است که قیود به هیئت رجوع می‌کنند، به دلیل اینکه از خارج می‌دانیم تحصیل مقدمه‌ی مفوته واجب است در خصوص مقدمه‌ی مفوته از ارتکاز خود دست کشیده، قیود را متعلق به ماده دانسته و وجوب را فعلی می‌دانیم. اشکال «شیخ انصاری» به کلام «مرحوم صاحب فصول» این است که حتی اگر قیود را متعلق به ماده بدانیم و وجوب فعلی را ثابت کنیم، مشکل مقدمه‌ی مفوته حل نمی‌شود؛ زیرا ذی‌المقدمه فاقد تنجیز است و به همین دلیل نمی‌توان گفت مقدمه منجز شده و در صورت عدم تحصیل مقدمه عقاب ثابت است؛ بنابراین حتی اگر وجوب ذی‌المقدمه فعلیت یافته باشد:

قبل از منجز شدن ذی‌المقدمه به علت عدم تنجیز ذی‌المقدمه نمی‌توان گفت تحصیل مقدمه واجب است؛

و پس از منجز شدن ذی‌المقدمه به علت عدم قدرت بر تحصیل مقدمه نمی‌توان گفت تحصیل مقدمه واجب است.

به عبارت دیگر حتی اگر فعلیت حج ثابت شده باشد، تنجیز آن ثابت نشده و ترک آن استحقاق عقاب نخواهد داشت و در صورتی که ترک ذی‌المقدمه استحقاق عقاب نداشته باشد، استحقاق عقاب داشتن مقدمه نیز معنا نخواهد داشت.

«مرحوم اصفهانی» پس از بیان دلیل عدم التزام «شیخ انصاری» به لازمه‌ی بین فعلیت یافتن وجوب ذی‌المقدمه و اثبات وجوب مقدمه، اشکالی به آن وارد نمی‌کند و گویا کلام «شیخ انصاری» را پذیرفته‌اند. در نتیجه ایشان معتقدند چه قیود را متعلق به ماده بدانیم و چه آنها را متعلق به هیئت بدانیم، در هر دو صورت باید وجوب مقدمات مفوته را با حکم عقل حل کنیم که در این صورت وجوب، وجوب ارشادی خواهد بود. به نظر ایشان تنها تفاوت بین کلام «شیخ انصاری» و کلام «مرحوم آخوند» در این است که:

به نظر «شیخ انصاری» و «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup> به جهت فعلی بودن وجوب اطلاق وجوب حقیقی است؛

و به نظر «مرحوم آخوند» به جهت عدم تحقق قید هیئت (شرط وجوب)، اطلاق وجوب مجازی است.

## کلام استاد

### مطلب اول: بررسی اشکال «مرحوم اصفهانی» به «مرحوم آخوند»

کلام «مرحوم آخوند»:

این نیست که «شیخ انصاری» چنین ثمره‌ای را بر کلام خویش مترتب کرده‌اند،

بلکه این است که این ثمره لازمه‌ی کلام «شیخ انصاری» است.

یعنی کلام «مرحوم آخوند» این است که:

در صورتی که قید به وجوب تعلق بگیرد، به دلیل واجب نشدن ذی‌المقدمه نمی‌توان قائل به وجوب تبعی مقدمه شد و باید مقدمات مفوته را با تمسک به حکم عقل حل کرد که در این صورت دلیل وجوب ارشادی و لبی بوده و فاقد اطلاق خواهد بود و به همین جهت باید به قدر متیقن اکتفا کرد؛

اما لازمه‌ی منطقی رجوع قید به ماده و مطلق بودن وجوب این است که مقدمه‌ی واجب وجوب مولوی غیری داشته باشد و از همین راه می‌توان مشکل وجوب مقدمات مفوته را نیز حل کرد و نیازی به استناد به حکم عقل نیست. توضیح اینکه طبق این مسلک وجوب مقدمه مدلول التزامی خطاب ذی‌المقدمه بوده و مانند سایر مدلولات التزامی می‌تواند اطلاق داشته باشد.

بنابراین نمی‌توان این اشکال را به «مرحوم آخوند» وارد کرد که «شیخ انصاری» قائل به چنین ملازمه‌ای نشده‌اند.

### مطلب دوم: بررسی کلام «شیخ انصاری» و کلام «مرحوم آخوند»

در قضاوت بین کلام «شیخ انصاری» و کلام «مرحوم آخوند» معتقدیم کلام «مرحوم آخوند» صحیح است. توضیح اینکه وجوب تبعی مقدمه: به معنای تبعیت مقدمه از ذی‌المقدمه در وجوب است؛

نه تبعیت در تمامی موارد مانند وجوب، تنجیز و... .

علت این مطلب این است که تنجیز:

مقتضی دارد که فعلیت است (اقتضا مقتضی انشاء است، انشاء مقتضی فعلیت است و فعلیت مقتضی تنجز است)؛ و عدم مانع مانند برائت.

به عبارت دیگر تنجیز لازمه‌ای عقلی است که در صورتی که عقل مانعی نبیند، آن را بر فعلیت مترتب می‌کند. بنابراین اگر حکمی به فعلیت رسید و مانعی نداشت، به تنجز می‌رسد. با توجه به این مطلب:

طبق مسلک «شیخ انصاری» که قید به واجب تعلق می‌گیرد، وجوب ذی‌المقدمه فعلی است و به تبع ذی‌المقدمه، وجوب مقدمه نیز به فعلیت می‌رسد؛ بنابراین مقتضی تنجز تکلیف هم نسبت به ذی‌المقدمه و هم نسبت به مقدمه‌ی مفوته وجود دارد اما: ذی‌المقدمه دارای مانع است؛ زیرا ذی‌المقدمه مقید به قید زمان بوده و این زمان نیز هنوز نرسیده است و به جهت همین مانع است که ذی‌المقدمه منجز نمی‌شود؛

ولی مقدمه فاقد مانع است و به همین جهت مقدمه منجز می‌شود. در این مورد تنها می‌توان این مطلب را پذیرفت که علم به تحقق ذی‌المقدمه در آینده همانند شرط متأخر برای تنجز مقدمه می‌شود؛ اما طبق مسلک «مرحوم آخوند» که قید به وجوب تعلق می‌گیرد، وجوب ذی‌المقدمه فعلی نیست و بنابراین مقدمه نمی‌تواند به تبع ذی‌المقدمه واجب شود؛ بنابراین مقتضی تنجز تکلیف نسبت به هیچ‌یک از ذی‌المقدمه و مقدمه وجود ندارد. به همین جهت است که طبق این مسلک باید با تمسک به عقل وجوب مقدمه را ثابت کرد.

بنابراین این کلام «مرحوم آخوند» صحیح است که اگر قید متعلق به ماده دانسته شود و وجوب فعلی دانسته شود، باید وجوب مولوی غیری مقدمه را نیز پذیرفت.

بنابراین اگر کسی قبل از اذان بخواهد به نحوی مو بکارد که فاقد رشد باشد و قابل جدا شدن نیز نباشد:

**الف)** طبق مسلک «شیخ انصاری» می‌توان مکلف را از انجام این کار منع کرد؛ زیرا طبق این مسلک وجوب نماز قبل از اذان نیز فعلی است و به همین جهت وجوب مقدمه‌ی آن نیز فعلی است، اما:

چون هنوز زمان نماز نرسیده و دارای مانع است، ذی‌المقدمه فاقد تنجز است؛ ولی چون مقدمه فاقد مانع است، مقدمه تنجز نیز یافته است و از آنجایی که مکلف (به نحو شرط متأخر) می‌داند که تا یک ساعت دیگر باید نماز بخواند، نباید مانعی برای نماز خواندن ایجاد کند.

**ب)** طبق مسلک «مرحوم آخوند»:

نمی‌توان با تمسک به دلیل لفظی او را از انجام این کار منع کرد؛ زیرا طبق این مسلک هنوز وجوب نماز فعلیت پیدا نکرده است و در نتیجه نمی‌توان مقدمه‌ی آن (عدم ایجاد مانع) را واجب دانست، بلکه باید با تمسک به حکم عقل این‌گونه گفت که مکلف (به نحو شرط متأخر) می‌داند که تا یک ساعت دیگر باید نماز بخواند و به همین جهت عقل این‌گونه حکم می‌کند که نباید مانعی برای نماز خواندن ایجاد کند.

**ج)** طبق مسلکی که قید را متعلق به وجوب می‌داند و معتقد است عقل به جهت عدم دسترسی به ملاکات احکام نمی‌تواند حکم صادر کند، نمی‌توان بیانی فنی برای وجوب مقدمه‌ی مفوته ارائه کرد. طبق این مسلک:

اگر در موردی روایتی وجود داشت که دال بر وجوب مقدمه بود، حکم به وجوب مقدمه می‌شود؛ و اگر در موردی روایتی وجود داشت که دال بر عدم وجوب مقدمه بود، حکم به عدم وجوب مقدمه می‌شود؛ و اگر در موردی روایتی وجود نداشت، برائت جاری می‌شود.

**نکته:** تبعی بودن وجوب مقدمه:

به معنای معلولیت وجوب مقدمه نسبت به ذی‌المقدمه نیست تا این اشکال وارد شود که «هنوز وجود خارجی ذی‌المقدمه محقق نشده است و بنابراین امکان ندارد مقدمه واجب شود و وجوب مقدمه با محذور ثبوتی مواجه است»؛ بلکه به این معناست که:

ملاک و غرض اصلی مولا در مقدمه نیست، بلکه در ذی‌المقدمه است؛

و گرچه وجود خارجی ذی‌المقدمه در آینده تحقق می‌یابد، اما وجود لحاظی و علمی در زمان مقدمه وجود دارد؛

و تحقق وجود لحاظی در زمان مقدمه یعنی اطمینان به تحقق ذی‌المقدمه در آینده و یا حتی دلالت ظاهر حال بر تحقق ذی‌المقدمه در آینده برای حکم عقل به عدم جواز تفویت غرض ملزومه‌ی مولا کافی است. به همین جهت وجوب مقدمه محذور ثبوتی ندارد. به عبارت دیگر:

همان‌گونه که ترک واجب فعلی خروج از دایره مولویت و عبودیت بوده و به نظر عقلا موجب استحقاق عقاب می‌شود، انجام دادن کاری که موجب لغویت خطاب مولا و در نتیجه عدم تکلیف فعلی مولا بشود نیز خروج از دایره مولویت و عبودیت بوده و به نظر عقلا موجب استحقاق عقاب می‌شود. این مطلب مطابق روایات نیز هست و در نتیجه اشکال محذور اثباتی داشتن وجوب مقدمه که توسط «شهید صدر» مطرح شده نیز وارد نیست.<sup>۱</sup> **نکته:** عدم انجام مقدمات سبب عدم قدرت بر انجام واجب در زمان خود خواهد شد. منظور از قدرت بر انجام عمل در این بحث: قدرتی است که شرط استیفای ملاک باشد؛ نه قدرتی که شرط اتصاف عمل به ملاک باشد. بنابراین اگر مکلف مقدمه را انجام ندهد و به همین جهت در آینده قدرت بر انجام تکلیف نداشته باشد و در نتیجه تکلیف فعلیت نیابد: در نظر مولا ذی‌المقدمه همچنان دارای ملاک است، اما استیفای آن ملاک امکان ندارد و به همین جهت مولا آن را بیان نمی‌کند. به عبارت دیگر عدم فعلیت تکلیف:

اگر به جهت عدم انشای مولا یا به جهت عدم اتصاف ملاک به ملزمه بودن یا به جهت قرینه‌ی خاصه و امتنان مولا باشد، مکلف مستحق عقاب نیست، اما اگر به جهت لغو بودن خطاب باشد، لغو بودن نیز به جهت عدم قدرت عبد بر استیفای ملاک باشد و عدم قدرت بر استیفا نیز ناشی از سوء اختیار عبد در انجام مقدمه باشد، مکلف مستحق عقاب است.<sup>۲</sup> طبق این مطلب اگر قدرت شرط اتصاف عمل به ملاک باشد، تحصیل مقدمه واجب نخواهد بود و این مورد از بحث خارج است. به‌طور مثال تحصیل استطاعت نسبت به حج واجب نیست؛ زیرا با بررسی ادله‌ی استطاعت روشن می‌شود که اگر مکلف مستطیع نباشد، غرض ملزومه نسبت به حج وجود نداشته و حج دارای ملاک ملزومه نیست و تحصیل این مقدمه واجب نخواهد بود. به‌طور کلی وجوب مقدمه در سه مورد مطرح نمی‌شود:

۱. در مقدمات وجوب که شرط اتصاف عمل به ملاک هستند، مانند استطاعت نسبت به حج.
۲. در جایی که مولا قید را در موضوع اخذ کند، مانند «الْمُسَافِرُ يُقَصِّرُ»<sup>۳</sup>. از طرفی این قضایا قضایای حقیقیه هستند یعنی موضوعات آنها مفروض الوجود هستند و از طرف دیگر هیچ حکمی نیز موضوع خود را اثبات نکرده و لزوم آن را نمی‌رساند. بنابراین مفاد چنین قضایایی این است که «اگر موضوع مسافر بودن به دلیلی محقق شد، باید نماز به صورت شکسته خوانده شود» و چون قید مسافر بودن در موضوع اخذ شده است، تحصیل آن لازم نیست.
۳. در جایی که قرینه‌ی خاصه‌ای این مطلب را برساند که مولا حصول اتفاقی مقدمه را مدنظر قرار داده است نه حصول اختیاری و الزام‌آور آن را. استطاعت نسبت به حج از این جمله است.<sup>۴</sup>

### **مطلب سوم: روایات ناظر به مقدمه‌ی مفوته**

در این موضوع چند دسته روایت وجود دارد:

---

۱- توضیح اجمالی این مطلب پس از طرح واجب معلق و منجز و در جمع‌بندی مقدمات مفوته خواهد آمد.

۲- «مرحوم آیت الله بهجت» این مثال را بیان می‌کنند: الف) اگر کسی به جهت دست نداشتن دستکش نخرد، پس از رسیدن فصل سرما مستحق عقاب نخواهد بود؛ زیرا دستکش خریدن برای او ملاک نداشته است. ب) اگر کسی در فصل سرما پول دستکش خریدن نداشته باشد، درحالی‌که در فصل گرما علم به نیازمندی به دستکش و قدرت بر خرید آن داشته است، خطاب فعلی به دستکش خریدن صادر نمی‌شود؛ زیرا این خطاب لغو است، اما این شخص مستحق عقاب خواهد بود.

۳- وسائل الشیعة، ج ۸، ص: ۴۷۳.

۴- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به جلسه ۵۱، ۵۲ و ۵۳ درس «آقای قاضینی».

برخی از روایات مصادیقی از مقدمات مفوته‌ی واجب (به نحو وجوب مولوی غیر طبق مسلک «شیخ انصاری» و به نحو وجوب عقلی طبق نظر «مرحوم آخوند») را بیان می‌کنند علی‌القاعده هستند. به همین جهت این روایات قابل تعمیم به دیگر موارد بوده و این تعمیم قیاس نیست؛

اما برخی از روایات مصادیق مقدمات مفوته‌ی واجب را بیان نمی‌کنند که تعمیم چنین روایاتی به موارد دیگر قیاس است.

روایاتی که مصادیق مقدمات مفوته‌ی واجب را بیان می‌کنند، این دو روایت هستند:

۱. رفتن به مکانی که آب در آنجا نیست و امکان وضو گرفتن یا غسل کردن وجود ندارد، ایجاد مانع برای وضو غسل بوده و جایز نیست: عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ [صاحب تفسیر قمی، فقیه، امامی و ثقه] عَنْ أَبِيهِ [ابراهیم بن هاشم، ثقه به دلیل اول من نشر حدیث الکوفیین بقم] وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى [الطاهر، اختلافی و حکم به وثاقت به جهت کثرت روایت اجلاء از او و عدم قدح] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ [بن عیسی یا بن خالد که هر دو ثقه هستند] جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى [جهنی، از اصحاب اجماع] عَنْ حَرِيزٍ [بن عبدالله سجستانی، فقیه، امامی و ثقه] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ [امامی و ثقه] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبَ فِي السَّفَرِ وَلَمْ يَجِدْ إِلَّا التَّلَجَّ أَوْ مَاءً جَامِداً [فقط برف و یخ است و خاک نیز در دسترس نیست] فَقَالَ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الضَّرُورَةِ يَتِيمٌ [ظاهر روایت تیمم با یخ است که مربوط به بحث کنونی نیست] وَ لَا أَرَى أَنْ يَعُودَ إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ الَّتِي تُوبِقُ دِينَهُ»<sup>۱</sup>.

این روایت صحیح است و عبارت «و لَا أَرَى أَنْ يَعُودَ إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ الَّتِي تُوبِقُ دِينَهُ» مربوط به محل بحث بوده به این معناست که «مكلف نباید به زمینی که دین او را هلاک می‌کند بازگردد»<sup>۲</sup>. طبق این عبارت امام علیه‌السلام مكلف را از ایجاد مانع (رفتن به مکانی که امکان وضو و غسل در آنجا نیست مانع وضو و غسل است) نهی کرده‌اند، اما نکته‌ای که باید به آن پرداخت دلالت این نهی بر کراهت یا حرمت است:

ظهور عبارت «لَا أَرَى» در کراهت است و اگر این ظهور قوی‌تر باشد، روایت دال بر کراهت خواهد بود؛

و ظهور عبارت «تُوبِقُ دِينَهُ» در حرمت است و اگر این ظهور قوی‌تر باشد، روایت دال بر حرمت خواهد بود.

بنابراین این روایت شبیه کاشت مو قبل از اذان است که مانع از وضو گرفتن می‌شود.

۲. عَنْهُ [حسن بن محبوب سراد] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ [ابی الخطاب] عَنْ صَفْوَانَ [بن یحیی] عَنِ الْعَلَاءِ [رزین] عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا [امام باقر علیه‌السلام یا امام صادق علیه‌السلام] عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَنَّ سُلَّ عَنْ الرَّجُلِ يَقِيمُ بِالْبِلَادِ الْأَشْهُرَ لَيْسَ فِيهَا مَاءٌ مِنْ أَجْلِ الْمَرَاغَى وَ صَلَاحِ الْإِبِلِ قَالَ لَا»<sup>۳</sup>.

طبق این روایت رفتن به شهری که آب جیره‌بندی شده و تنها برای چوپان و شتران آب وجود دارد، جایز نیست.

گفته شد که به لحاظ شرعی (طبق مسلک «شیخ انصاری») و به لحاظ عقلی (طبق مسلک «مرحوم آخوند») مقدمه‌ی مفوته باید تحصیل شود و این دو روایت نیز دال بر همین مطلب هستند، اما در مقابل این روایات، روایات دیگری نیز وجود دارند.

**نکته:** یکی از مواردی که در مواجهه با روایات باید به آن توجه کرد، استفتایی یا تعلیمی بودن روایت است؛ یعنی امام علیه‌السلام:

صرفاً درصدد بیان جواب یک سؤال بوده‌اند؛

یا اینکه به دنبال بیان ضابطه‌ای کلی بوده‌اند.

احراز این مطلب با توجه به راوی و همچنین متن روایت است. در روایتی که ذکر شد:

راوی «محمد بن مسلم» است که فقیه و محل مراجعه‌ی اصحاب است و احتمال بیان ضابطه برای چنین اشخاصی بیشتر است؛

متن روایت نیز در مورد موضوعی فرضی است و به همین جهت احتمال تعلیمی بودن روایت بالا می‌رود.

در روایت نخست نیز هم راوی «محمد بن مسلم» است که فقیه و محل مراجعه‌ی اصحاب است و هم متن روایت در موردی فرضی و سؤالی کلی است.

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۶۷.

۲- «لا اری» ظهور در حرمت ندارد، اما تعلیل آن یعنی «توبق دینه» الزام را می‌رساند.

۳- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۴۰۵.

روایتی که مصادیق مقدمه‌ی مفوته‌ی واجب را بیان نمی‌کند این روایت است:

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ [بْنِ يَحْيَى] عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ [فَطْحَى] **أَسْتَوْجِبُكَ بِرَأْسِي وَأَنْتَ تَسْتَوْجِبُنِي بِرَأْسِي** قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ [إِمَامَ كَازِمٍ] عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ مَعَهُ أَهْلُهُ فِي السَّفَرِ فَلَا يَجِدُ الْمَاءَ يَأْتِي أَهْلَهُ فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَبَقًا أَوْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ»<sup>۱</sup>.

«علی بن سندی» توثیق خاص دارد، اما توثیق خاص او توسط «نصر بن صباح بلخی» که از رجال یون مکتب خراسان و استاد «کشی» و هم‌دوره‌ی «عیاشی» است بیان شده است و «نصر بن صباح» اختلافی است:

«مرحوم خویی» وثاقت او را قبول ندارد و به همین جهت توثیقات او را نمی‌پذیرند؛

اما معتقدیم این رجالی ثقه است؛ زیرا تضعیف‌هایی که در مورد او وارد شده به غلو بازمی‌گردد. غلو نیز دارای انواعی است که یکی از آنها طیاره است و به معنای اشخاصی است که در مقامات اهل بیت علیهم‌السلام افراط می‌کنند. نمی‌توان به تمامی موارد غلو بی‌اعتنا بود، اما اگر کسی به چنین غلوی متهم شود، تضعیف او مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین تضعیف راوی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و چون قدما به ویژه اهل مکتب خراسان به این رجالی اعتماد کرده‌اند و دیگر مکاتب به‌خصوص مکتب قم اعتراضی نسبت به او نداشته‌اند، وثاقت راوی ثابت می‌شود.<sup>۲</sup>

تعبیر «مَا أَحَبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ» ظاهر در کراهت است؛ به‌ویژه اینکه امام علیه‌السلام پس از این مطلب می‌فرمایند اگر شهوت بر شخص غالب شد یا از ضرری (مادی یا معنوی) مانند ترس از به حرام افتادن) بر خودش می‌ترسید<sup>۳</sup>، کراهت نیز مرتفع می‌شود: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَبَقًا أَوْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ».

با توجه به این مطالب:

**الف)** اگر مقدمه‌ی مفوته واجب باشد:

روایت اول و دوم علی‌القاعده می‌شود و مواردی که در آنها بیان شده مصادیقی برای مقدمه‌ی مفوته خواهند شد (مصدق وجوب مولوی غیری طبق نظر «شیخ انصاری» و مصداق حکم عقلی طبق نظر «مرحوم آخوند»); و باید مورد این روایت را استثنای از قاعده بدانیم.

با توجه به این توضیحات حکم مسئله‌ی ۸ عروه (جایز بودن یا نبودن جنب شدن در صورت عدم قدرت بر غسل) این‌گونه خواهد بود: علی‌القاعده در این فرض مکلف حق ندارد خود را جنب کند؛

و مقداری که در روایت آمده از این قاعده استثنا شده و جواز آن ثابت می‌شود؛ بنابراین باید به بررسی این مطلب پرداخت که کدامیک از قیدهایی که در روایت آمده خصوصیت دارند و کدامیک خصوصیت ندارند. قیدهایی که در این روایت بیان شده‌اند عبارت‌اند از:  
۱. مباشرت از راه حلال باشد: «يَأْتِي أَهْلَهُ» (بنابراین اگر شخص بداند که در صورت خوابیدن محتلم می‌شود، خوابیدن برای او جایز نخواهد بود).

۲. خوف بر ضرر باشد: «يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ» که در این صورت مباشرت حلال بوده و مکروه نیز نیست.

۳. غلبه شهوت باشد: «أَنْ يَكُونَ شَبَقًا» که در این صورت مباشرت حلال بوده و مکروه نیز نیست یا طلب لذت باشد [طبق روایت دیگر] که در این صورت مباشرت حلال و مکروه است.

۴. مباشرت در سفر باشد: «فِي السَّفَرِ».

برای اینکه مشخص شود قیدی که در دلیل آمده خصوصیت ندارد و قید محقق موضوع است یا خصوصیت دارد و قید حکم است باید به این مطلب توجه کرد:

۱- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۴۰۵.

۲- دلیل دیگر بر وثاقت «نصر بن صباح» این است که این راوی از روایت نوادرالحکمة بوده و جزء مورد استثنا شده توسط «ابن ولید» نیز نیست.

۳- ترس از ضرر عنوان ثانوی است؛ زیرا همیشه این‌گونه نیست که شخص ترس از ضرر داشته باشد. این عنوان، عنوان حاکم بوده و طبق آن عمل می‌شود، غالب شدن شهوت عنوان ثانوی نیست؛ زیرا میل به مباشرت همیشه به جهت غلبه شهوت است.

اگر قیدی که در دلیل بیان شده مانند «رزق» در «ان رزقت ولدا فاختنه» باشد که همیشه همراه موضوع است و موضوع بدون آن محقق نمی‌شود یا مانند «فی حجورکم» در «وَرَبَّائِکُمُ اللَّائِی فِی حُجُورِکُمْ»<sup>۱</sup> باشد که غالباً همراه موضوع است، قید محقق موضوع خواهد بود؛

و اگر قیدی که در دلیل بیان شده در موارد کمی همراه موضوع باشد، قید حکم خواهد بود؛  
و اگر قیدی که در دلیل بیان شده در نیمی از موارد همراه موضوع باشد و در نیمی دیگر از موارد همراه موضوع نباشد، قید محقق موضوع بودن یا قید حکم بودن وابسته به این است که در دوران بین رجوع قید به موضوع یا حکم چه اصلی معتبر باشد؛  
اگر اصل را رجوع قید به موضوع بدانیم، خصوصیت را قید محقق موضوع محسوب می‌کنیم؛  
اما اگر اصل را رجوع قید به حکم بدانیم، خصوصیت را قید حکم محسوب کرده و آن را احترازی می‌دانیم؛  
و اگر در این مورد اصلی را معتبر ندانیم، ظهوری شکل نگرفته و دلیل مجمل خواهد شد.

در این روایت نیز:

غالبی بودن قید «فِی السَّفَرِ» به راحتی احراز می‌شود؛ زیرا موضوع روایت آب پیدا نکردن است که این مطلب در سفر بیشتر اتفاق می‌افتد؛ بنابراین خصوصیت نداشتن این قید احراز می‌شود؛  
در مورد قید «طلب لذت» نیز:

اگر گفته شود غالباً معاشرت برای طلب لذت است، غالبی بودن این قید و در نتیجه خصوصیت نداشتن آن احراز می‌شود؛  
اما اگر غالبی بودن آن احراز نشود، خصوصیت نداشتن آن نیز ثابت نمی‌شود؛  
و الغاء خصوصیت از «یَأْتِیْ أَهْلُهُ» امکان ندارد؛ زیرا مقابل آن زنا است و احتمال خصوصیت داشتن فرد حلال برای جواز معاشرت تقویت می‌شود.

به همین دلیل این مطلب عروه: «يجوز للشخص إجناب نفسه و لو لم یقدر علی الغسل و کان بعد دخول الوقت. نعم إذا لم یتمکن من التیمم أيضاً لا یجوز ذلک»<sup>۲</sup> مورد پذیرش نیست و تنها باید در خوف ضرر یا طلب لذت و همچنین اتیان اهل که طبق روایت استثنا شده حکم به جواز کرد.<sup>۳</sup>

همچنین در مورد روایت باید به این نکته نیز دقت شود که امام علیه‌السلام بین مباشرت و جنب شدن قبل و بعد از وقت نماز قائل به تفصیل نشده‌اند و این روایت از این جهت نیز اطلاق دارد.

**ب)** اگر مقدمه‌ی مفوته واجب نباشد، این روایت علی‌القاعده می‌شود و به همین جهت تنها به مورد روایت سوم اکتفا نمی‌شود، بلکه جواز مباشرت کاملاً ثابت می‌شود و در این صورت کلام صاحب عروه مورد پذیرش است.

**نکته:** محل نزاع در لزوم یا عدم لزوم تحصیل مقدمه‌ی مفوته؛

شامل موردی است که شرط وجوب نیامده و دلیل لفظی بر وجوب نیز موجود نیست.<sup>۴</sup> به‌طور مثال اگر مکلف هم‌اکنون مستطیع نباشد، اما به نحو شرط متأخر بداند که تا قبل از زمان حج مستطیع می‌شود و پس از استطاعت نیز به نحو شرط متأخر می‌داند که در آن زمان قادر بر انجام مقدمات نیست که وجوب یا عدم وجوب مقدمات در این مثال اختلافی است؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی ۲۳.

۲- العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)، جلد: ۱، صفحه: ۴۷۸.

۳- اگر طلب لذت را نیز غالبی بدانیم، تنها اتیان به اهل مهم خواهد بود حکم به جواز مباشرت مشروط به طلب لذت بودن یا طلب لذت نبودن نیست؛ یعنی در هر دو صورت حکم به جواز می‌شود.

۴- به‌طور مثال روایاتی که دال بر این مطلب هستند که مکلف می‌تواند قبل از وقت خود را جنب کند و روایاتی که دال بر تسویه‌ی در ملاک هستند دلیل لفظی بر عدم وجوب هستند. همان‌گونه که در بحث اجزاء گفته شد طبق قاعده اگر کسی می‌داند در صورت رفتن به مسجد دچار تقیه شده و باید نماز را به امامت شخص عامی بخواند، رفتن او به مسجد جایز نخواهد بود و اگر مکلف بتواند باید نماز را در محل اسکان خود بخواند، اما به جهت روایاتی که دال بر تسویه‌ی ملاک هستند حکم به جواز رفتن به مسجد، نماز خواندن به امامت شخص عامی و عدم اعاده‌ی نماز می‌شود. همچنین طبق قاعده حکم این است که اگر مکلف تا آخر وقت به وطن خود می‌رسد، باید نماز را در وطن و به‌صورت کامل بخواند، اما به جهت روایات دال بر تسویه‌ی ملاک این‌گونه حکم می‌شود که در این فرض نیز خواندن نماز به‌صورت شکسته در سفر جایز است.

و موردی که شرط وجوب در آن محقق شده است شامل نمی‌شود. به‌طور مثال اگر مکلف مستطیع باشد اما هنوز زمان حج نرسیده باشد، تمامی فقها انجام مقدمات را واجب می‌دانند.

## ۵. مقدمه مفوته‌ی تعلم

مقدمات مفوته در «کفایه» در ضمن دو بحث مطرح شده است:

مقدمات مفوته غیر از تعلم احکام مانند تهیه‌ی گذرنامه و... برای انجام حج در زمان خود؛  
تعلم احکام.

گویا در کتب قدما این دو بخش وجود نداشته و تعلم احکام تحت مقدمات مفوته بحث نمی‌شده است، اما «شیخ انصاری» این مقدمه را نیز در ضمن مقدمات مفوته بحث کرده است و «میرزای شیرازی» و «مرحوم آخوند» نیز از همین شیوه تبعیت کرده‌اند. «شیخ انصاری» به این جهت تحصیل علم را نیز در ضمن مقدمات مفوته بیان می‌کنند که ضابطه‌ای که در بحث مقدمه‌ی مفوته وجود دارد در تعلم نیز وجود دارد؛ زیرا:

مسئله‌ی مقدمه‌ی مفوته این است که:

هنوز وجوب فعل محقق نشده است،

اما این فعل دارای مقدمه‌ای است که اگر اکنون محقق نشود، باعث فوت واجب در زمان خودش می‌شود؛

و این مسئله در تعلم نیز وجود دارد؛ به‌طور مثال:

هنوز کسوف محقق نشده و به همین دلیل وجوب نماز آیات فعلیت پیدا نکرده است؛

اما اگر اکنون نماز آیات فراگرفته نشود، در زمان فعلیت یافتن وجوب نمی‌توان آن را فراگرفت و این واجب فوت می‌شود.

در نتیجه در مورد تعلم نیز این سؤال مطرح می‌شود که فراگرفتن نماز آیات در زمان کنونی وجوب دارد و ترک تعلم که باعث فوت واجب می‌شود حرام است یا خیر و به همین جهت این بحث نیز باید ضمن مقدمه‌ی مفوته بحث شود.

**نکته:** منظور از تعلم در این بحث، تعلم مواردی است که بالفعل وجوب انجام ندارد، اما محل ابتلای شخص هست؛ به‌گونه‌ای که به نحو شرط متأخر مواجه شدن با عمل لحاظ می‌شود. به‌طور مثال می‌توان وجود علمی وجوب نماز را نسبت به شخصی که بالغ نیست اما نزدیک به بلوغ است لحاظ کرد و این سؤال را مطرح کرد که:

آیا تعلم احکام برای وی واجب است و در نتیجه اگر واجب در ظرف خود محقق نشود، شخص معذور نخواهد بود؛  
یا باید گفت:

شخص اکنون بالغ نیست و شرعاً تکلیفی نداشته و معذور است؛

و پس از بلوغ به جهت عدم تعلم قدرت بر امتثال ندارد و در این فرض نیز معذور است.

## کلام «مرحوم آخوند»

تحصیل مقدمه‌ی علم واجب است؛ چه واجب، واجب مطلق باشد و چه واجب، واجب مشروط باشد.

با توجه به اینکه نظر «مرحوم آخوند» در دیگر مقدمات مفوته نیز همین است، این سؤال مطرح می‌شود علت تفکیک بین مقدمه‌ی علم و دیگر مقدمات چیست. «مرحوم آخوند» در پاسخ به این سؤال دو وجه را مطرح می‌کنند:

۱. ملاک وجوب:

در مقدمات مفوته‌ی غیر تعلم حکم عقل به عدم جواز تفویض غرض ملزمه‌ی مولا در ظرف خود است؛

اما در مقدمه‌ی مفوته‌ی تعلم ادله‌ی لزوم فحص از احکام شارع است.

به همین جهت برخی از فقها:

به جهت عدم پذیرش دلیل عقلی وجوب مقدمات مفوته‌ی غیر تعلم را انکار می‌کنند،

اما به جهت وجود دلایل دیگری مانند روایت «عَنْ مَسْعُودَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ

قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا

عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخْصِمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>۱</sup>، روایت «عَنْ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَهُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أُدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا<sup>۱</sup> و روایت «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَكَرَ لَهُ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ عَلَى جُرْحٍ كَانَ بِهِ فَأَمَرَ بِالْغُسْلِ فَأَغْتَسَلَ فَكَرَّرَ فَمَاتَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ إِنَّمَا كَانَ دَوَاءً أَلْعَى السُّؤَالُ<sup>۲</sup>» که دال بر وجوب فحص و تعلم احکام هستند، وجوب مقدمه‌ی مفوته‌ی تعلم می‌پذیرند.

۲. نوع وجوب:

در مقدمات مفوته‌ی غیر تعلم وجوب ارشادی است؛ اما در مقدمه‌ی مفوته‌ی تعلم وجوب نفسی تهیی است؛ یعنی برخلاف وجوب غیر ناشی از ذی‌المقدمه نیست و عقاب مستقل نیز ندارد، بلکه عقاب به جهت واقع‌ای است که تعلم آن ترک شده است. این تفاوت نیز به جهت تفاوت ادله است.

بنابراین دیدگاه «مرحوم آخوند» در مورد تحصیل علم این است که علم از مقدمات مفوته است (می‌توان با وجود لحاظی و به نحو شرط متأخر آن را لحاظ کرد) و تحصیل آن واجب است. بنابراین اگر شخص قبل از رسیدن زمان واجب به تحصیل علم نپردازد و باعث فوت واجب در زمان خودش شود، معذور نخواهد بود، مگر مواردی که دلیل خاصی بر آنها اقامه شده است.

### کلام «مرحوم نائینی»<sup>۳</sup>

#### الف) محل طرح بحث

پرداختن به بحث مقدمه‌ی علم در ضمن مقدمات مفوته اشتباه است و باید این دو بحث از هم تفکیک شوند:

بحث مقدمات مفوته باید در غیر تعلم مورد بحث قرار بگیرند؛

و بحث تعلم باید در خاتمه‌ی شروط تحقق اصل و بحث اشتغال مطرح کرد.

لزوم رعایت تفکیک بین این دو بحث به جهت تفاوت آنهاست:

بحث مقدمات مفوته در مورد قدرت بر امتثال است و آنچه در این مورد مطرح می‌شود این است که آیا جایز است مکلف شرطی را تحصیل نکند یا مانعی را ایجاد کند که سبب عدم امکان امتثال واجب در زمان خود بشود یا چنین کاری جایز نیست؛ و بحث مقدمه‌ی علم در مورد ادله‌ی وجوب فحص است و آنچه در این مورد مطرح می‌شود این است که از ادله‌ی عقلی یا نقلی وجوب فحص چه مطلبی برداشت می‌شود.

#### بررسی نظر «مرحوم نائینی»

در این مسئله باید دو بحث را از یکدیگر تفکیک کرد:

اینکه دلیل و ملاک هر یک از دو بحث واحد است یا خیر؛

و اینکه موضوع مسئله اعم بوده و شامل هر دو بحث است یا خیر.

در این مورد معتقدیم:

دلیل و ملاک مقدمه‌ی تعلم با دیگر مقدمات تفاوت دارد:

دلیل مقدمه‌ی تعلم ترک تعلمی است که موجب غفلت شده و این غفلت موجب ترک عمل می‌شود؛

اما دلیل دیگر مقدمات عدم قدرت بر امتثال در ظرف خود به جهت عدم تحقق شرط یا تحقق مانع است<sup>۴</sup>؛

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۴، ص: ۳۹۱.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۶۸.

۳- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۰۴؛ «و أمّا الکلام فی المقام الثانی».

۴- به همین جهت لزوماً کلام هر یک از فقها نسبت به مقدمه‌ی تعلم و دیگر مقدمات یکی نیست. به‌طور مثال «مرحوم نائینی» در مقدمه‌ی تعلم قائل به وجوب طریقی است، اما در دیگر مقدمات قائل به وجوب ارشادی است.



اما موضوع مسئله (کاری که منجر به تفویت ملاک در ظرف خودش شود) اعم است؛ زیرا:

مسئله‌ی مقدمه‌ی مفوته این است که:

هنوز وجوب فعل محقق نشده است،

اما این فعل دارای مقدمه‌ای است که اگر اکنون محقق نشود، باعث فوت واجب در زمان خودش می‌شود؛

و این مسئله:

هم شامل ترک تعلم نماز آیات می‌شود که باعث فوت نماز آیات در ظرف خودش است؛

و هم شامل مقدماتی کاشت ناخن قبل از نماز است که باعث فوت در ظرف خودش است.

بنابراین گرچه دلایل متفاوت هستند، اما تفاوت دلیل باعث نمی‌شود که مقدمه‌ی تعلم مبحث مستقلی را به خود اختصاص دهد و در این مورد کلام «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» پذیرفته است.<sup>۱</sup>

## **(ب) وجوب یا عدم وجوب تعلم**

به نظر «مرحوم نائینی» برای اظهار نظر در این مورد باید به ادله‌ی وجوب تعلم و میزان دلالت آنها توجه کرد:

دلایل وجوب تعلم عبارت‌اند از دلایل نقلی و دلایل عقلی؛

و دلایل نقلی ارشاد به حکم عقل هستند؛

و به همین جهت باید در مورد مفاد دلیل عقلی بحث کرد.

**تقریر دلیل عقلی تعلم:** طبق حکم عقل هر یک از شارع و مکلف دارای تکلیفی هستند:

**الف)** تکلیف شارع این است که احکام را انشاء کرده و آنها را به بندگان ابلاغ کند؛ زیرا شارع انسان را در دنیایی قرار داده که شامل مصالح و مفاسد است و عمری نیز به آنها داده که تدریجاً در حال تمام شدن بوده و امکان تجربه‌ی مجدد زندگی نیست. بنابراین اگر شارع بندگان را خلق کند و مصالح و مفاسد را به آنها نشان ندهد، کاری خلاف حکمت انجام داده در حق بندگان ظلم کرده است؛ درحالی که شارع از لغو و ظلم بری است. درنتیجه مقتضای لطف و حکمت الهی این است که شارع باید بر اساس علم به مصالح و مفاسد احکام را انشاء کند و آنها را به بندگان خود ابلاغ کند تا لغویت فعل حکیم و ظلم لازم نیاید.

**ب)** تکلیف بندگان نیز این است که هم به احکام ابلاغ شده علم پیدا کنند و هم به آنچه علم پیدا کرده عمل کنند.

بنابراین طبق حکم عقل تعلم احکام از وظایف بندگان است و اگر مکلف تعلم را ترک کند و در ظرف خود قادر به امتثال نباشد، عقل او را معذور نمی‌داند. طبق این مطلب جهل ناشی از ترک تعلم عذر محسوب نمی‌شود مگر اینکه شارع مکلف را معذور بداند؛ همان گونه که در صحیحی «زراره» ثانیه حکم به عدم وجوب فحص در شبهه‌ی موضوعیه شده است.

**نکته:** تعلم تمامی احکام واجب عینی نیست، بلکه:

**الف)** تعلم برخی از احکام مانند تعلم احکامی که برای خود مکلف مبتلا به است واجب عینی است.

**ب)** تعلم برخی از احکام مانند احکامی که مبتلا به دیگران است برای شخصی که محل رجوع است واجب کفایی است<sup>۲</sup>؛ زیرا تعلم این احکام برای همه امکان ندارد و به همین جهت از هر طایفه‌ای باید گروهی به تعلم احکام بپردازند و آنها را به دیگران نیز تعلیم دهند؛

**ج)** تعلم احکامی که نه محل ابتلا خود شخص است و نه محل ابتلا رجوع کنندگان به او واجب نیست؛ زیرا تعلم آنها لغو است.

**اشکال:** طبق این مطلب تعلم احکام مبتلا به برای شخص نزدیک به بلوغ واجب است؛ درحالی که طبق روایت «أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ»<sup>۳</sup> شخص غیر بالغ تکلیفی ندارد.

**پاسخ:** تنها واجباتی که با خطابات لفظیه ثابت می‌شوند در حق غیر بالغ ثابت نیستند و به همین دلیل وجوبی که با حکم عقل ثابت شده است در حق غیر بالغ نیز ثابت هستند.

به عبارت دیگر اینکه گفته می‌شود بلوغ شرط تکلیف است:

۱- نه تنها طبق نظری که ملاک تمایز علوم را به موضوعات می‌داند، بلکه طبق نظری که ملاک تمایز علوم را به اغراض می‌داند («مرحوم آخوند») نیز تفاوت ملاک موجب نمی‌شود که بحث مقدمه‌ی تعلم به صورت مستقل مطرح شود.

۲- اگر شخص دیگری نباشد که عهده‌دار این مسئولیت شود، یادگیری این احکام نیز واجب عینی خواهد شد.

۳- الخصال، ج ۱، ص: ۹۴.

به این معنا نیست که قبل از بلوغ هیچ تکلیفی بر عهده‌ی شخص وجود ندارد؛

بلکه به این معناست که قبل از بلوغ خطاب لفظی الزام‌آوری وجود ندارد.

به همین جهت اگر عقل تعلم احکام را واجب دانست، همین‌که امکان تعلم احکام برای شخص نزدیک به بلوغ وجود دارد، باعث تنجز واقع می‌شود و شخص پس از بلوغ مستحق عقاب می‌شود. در نتیجه وجوب عینی تعلم برای شخصی که مراهق است و هنوز به بلوغ نرسیده است نیز ثابت است.

### ج) نوع وجوب تعلم

طبق نظر «مرحوم نائینی» هم تعلم وجوب عقلی دارد و هم دیگر مقدمات مفوته، اما با این تفاوت که:

وجوب عقلی تعلم وجوب، وجوب طریقی است؛ یعنی اگر برای مجتهد امکان تعلم از طریق آیات و روایات وجود داشته باشد، همین امکان تعلم باعث تنجز واقع نسبت به مجتهد می‌شود و اگر برای مقلد امکان وصول به واقع از طریق فتوای مجتهد وجود داشته باشد، همین امکان وصول است که باعث تنجز واقع در حق مقلد می‌شود؛

اما وجوب عقلی دیگر مقدمات مفوته ارشادی است؛ یعنی این وجوب ارشاد به واقع منجز است و خود باعث منجز شدن واقع نمی‌شود، بلکه بیان‌گر این مطلب است که سلب قدرتی که ناشی از سوء اختیار مکلف است عذر تلقی نمی‌شود.

**نکته:** وجوب طریقی، غیری و ارشادی:

در این مطلب که برخلاف وجوب نفسی مولوی مصلحت و مفسده در خود آنها نیست مشترک هستند؛

و در تنجیز تفاوت دارند؛ یعنی وجوبی که مصلحت در خودش نیست:

اگر غیر را منجز کند، طریقی نام دارد؛

اگر از غیر تنجز می‌گیرد، غیری یا مقدمی نام دارد؛

و اگر در تنجیز تأثیری نداشته باشد (چه باشد و چه نباشد واقع در ظرف خودش منجز است)، ارشادی نام دارد.

طبق این مطلب:

وجوبی که در بحث تعلم وجود دارد، طریقی است؛ زیرا امکان رسیدن به واقع برای مجتهد یا مقلد است که باعث منجز شدن واقع می‌شود و در صورتی که تعلم ممکن نباشد، واقع نیز منجز نمی‌شود. به همین جهت است که اگر در قیامت مشخص شد فعلی که مکلف اعتقاد به وجوب آن داشته در واقع حرام بوده است، مکلف مورد مواخذه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا امکان وصول به واقع برای مجتهد یا مقلد وجود نداشته است؛

اما وجوبی که در دیگر مقدمات است، ارشادی است؛ زیرا تهیه‌ی مقدمات باعث منجز شدن واقع نمی‌شود و واقع در ظرف خود منجز است. به همین جهت طبق حکم عقل اگر ظرف حج برسد، مولا مکلف با به جهت انجام ندادن واجب و در نتیجه فوت کردن مصلحت ملزمه مواخذه خواهد کرد.

### د) اشکال به «شیخ انصاری»

«شیخ انصاری» در بحث فسق می‌فرماید: اگر شخصی احکام مبتلا خود را فراموش کند، هر چند اعمالی که انجام می‌دهد صحیح باشد فاسق است. این کلام تناقض است؛ زیرا:

فسق در صورتی محقق می‌شود که فعل ترک شده وجوب نفسی داشته باشد؛

در حالی که «شیخ انصاری» وجوب تعلم را وجوب طریقی می‌داند و بنابراین اگر عمل شخص مطابق واقع نباشد، نباید حکم به فسق بودن او کرد<sup>۱</sup> و همین مطلب ثمره‌ی طریقی بودن وجوب است.

### ه) شک در مبتلا بودن یا نبودن حکم

گفته شد که در صورت مبتلا بودن احکام برای خود شخص تعلم آنها واجب عینی است و در صورت مبتلابه بودن احکام برای اشخاصی که به او رجوع می‌کنند تعلم آنها واجب کفایی است.

حال اگر در مبتلابه بودن یا نبودن احکام شک شد، آیا باز هم می‌توان تعلم آنها را واجب دانست یا خیر. «مرحوم نائینی»:

در یک دوره از در خارج خود به جهت پذیرش جریان استصحاب استقبالی در محل بحث قائل به جواز ترک تعلم شده‌اند<sup>۱</sup> و وجوب تعلم را محدود به مواردی کرده‌اند که علم یا اطمینان به مبتلا به بودن آنان وجود دارد؛ و در دوره‌ای دیگر از درس خود به جهت اینکه استصحاب استقبالی را در محل بحث جاری نمی‌بینند، تعلم را واجب می‌دانند. با توجه به کلام ایشان و کلام دیگر اصولیون مشخص می‌شود که پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال ارائه شده است:

۱. حتی اگر مکلف احتمال مبتلا به بودن احکام را بدهد، باز هم باید آنها را فراگیرد.

۲. در صورتی که مکلف احتمال مبتلا به بودن احکام را بدهد، فراگیری آنها واجب نیست؛ زیرا در این موارد استصحاب عدم ابتلا جاری می‌شود. این استصحاب، استصحاب استقبالی است؛ یعنی مکلف هم‌اکنون یقین دارد که یک حکم خاص مورد ابتلای او نیست؛ شک می‌کند که در آینده این حکم محل ابتلای او خواهد شد یا نه و عدم ابتلا را استصحاب می‌کند<sup>۲</sup>. از آنجایی که استصحاب عدم ابتلا در آینده در همین زمان برای مکلف اثر دارد و اثر آن حکم به عدم وجوب التزام است، این استصحاب جاری می‌شود و پس جریان استصحاب عدم ابتلا، برای عقل موضوع حکم به عدم وجوب تعلم درست می‌شود.

۳. در صورتی که مکلف احتمال مبتلا به بودن احکام را بدهد:

اگر حکمی که مبتلا به بودن آن محتمل است برای عموم مردم محل ابتلا باشد، مکلف باید آن را فراگیرد؛ و اگر حکمی که مبتلا به بودن آن محتمل است برای عموم مردم محل ابتلا نباشد، استصحاب عدم ابتلا جاری شده و حکم به عدم وجوب تعلم می‌شود.

برای روشن شدن کامل این اقوال باید سه مسئله را مورد بررسی قرار داد:

۱. صحت یا عدم صحت اجرای استصحاب استقبالی.

۲. جریان یا عدم جریان استصحاب استقبالی در محل بحث بر فرض پذیرش آن.

۳. وجود یا عدم وجود مانع اجرای استصحاب استقبالی در محل بحث بر فرض جریان آن.

### مسئله‌ی اول: صحت یا عدم صحت اجرای استصحاب استقبالی

برخی استصحاب استقبالی را به دلیل اشکالی که بر آن وارد می‌بینند نمی‌پذیرند

**بیان اشکال: استصحاب:**

**الف)** در ابوابی مانند نماز، روزه و... اجرا نمی‌شود؛ زیرا:

صحیحی‌های اولی مربوط به طهارت از حدث و صحیحی‌های ثانیه مربوط به طهارت از خبث است؛

و نمی‌توان آن را به دیگر ابواب تعمیم داد.

**ب)** در صورتی که مشکوک استقبالی باشد نیز اجرا نمی‌شود؛ زیرا:

این روایات در مورد مسئله‌ای هستند که متیقن در زمان سابق است و مشکوک در زمان حاضر؛

و الغاء خصوصیت از این مورد و حجت دانستن موردی که متیقن در زمان حاضر است و مشکوک در زمان آینده مورد پذیرش نیست.

**پاسخ:** در پاسخ به این سؤال چند وجه برای تعمیم بیان شده که در اینجا به دو وجه اشاره می‌شود:

۱. در روایت «وَلَا تَقْضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»<sup>۳</sup> یقین مجاز بوده و به معنای متیقن و شک به معنای مشکوک است و مضمون این دو روایت در روایات دیگری نیز بیان شده است: مکاتبه‌ی «قاسانی» در مورد روزه است، صحیحی‌های ثالثه در مورد نماز است و روایت «عبدالله بن سنان» در مورد عاریه است. به این جهت است که استصحاب از طهارت از حدث و خبث به باقی موارد نیز تعمیم داده می‌شود. طبق این پاسخ که توسط «شیخ انصاری» ارائه شده است:

۱- اکنون یقین دارم که این مسئله مورد ابتلا نیست و شک می‌کنم که در آینده مبتلا به من خواهد شد یا خیر که استصحاب عدم ابتلا در آینده جاری می‌شود.

۲- در استصحاب استقبالی مشکوک مربوط به زمان آینده است، اما چون هم‌اکنون منشأ اثر است استصحاب جاری می‌شود.

۳- وسائل الشیعة، ج ۱، ص: ۲۴۵.

تعمیم تنها به همین میزان امکان دارد؛

و نمی‌توان روایت را نسبت به استصحاب استقبالی تعمیم داد؛ زیرا:

گفته شد که یقین به معنای متیقن و شک به معنای مشکوک است و متیقن و مشکوک ظهور در فعلت دارند؛ درحالی که در استصحاب استقبالی متیقن و مشکوک فعلیت ندارند؛

و در هیچ‌یک از روایات دیگر نیز استصحاب استقبالی بیان نشده است.

۲. در روایت «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»<sup>۲</sup> یقین به معنای امر مبرم و مستحکم بوده و شک به معنای امر متزلزل است و روایات استصحاب درصدد بیان این مطلب هستند که «به سبب یک امر متزلزل از امر مستحکم دست نکش». این مطلب:

ارتکازی عقلایی است؛

با این تفاوت که اگر اختلاف محکم و متزلزل در زمان باشد، عقلا این ارتکاز را بر آن تطبیق نمی‌دهند و شارع با این روایات این مطلب را بیان می‌کند که همان ارتکاز عقلا (دست نکشیدن از امر مستحکم به سبب امر متزلزل) در زمان نیز باید اجرا شود [یا اینکه عقلا تنها در صورتی این ارتکاز را بر زمان منطبق می‌کنند که ظن به بقا داشته باشند و شارع با توسعه و تطبیق تعبدی این مطلب را بیان کرده است که حتی در صورت عدم ظن به بقا استصحاب جاری است].

بنابراین استصحاب امری است که در سیره‌ی عقلا نیز وجود دارد و تنها تطبیق آن بر زمان تعبدی است. به همین جهت استصحاب از طهارت به دیگر موارد نیز تعمیم می‌یابد.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که تعمیمی که در این پاسخ بیان شده:

تنها به جهت قرینه‌ی خارجیه (بیان موارد دیگری غیر از طهارت در باقی روایات) نیست،

بلکه به جهت تحقق ارتکاز عقلایی نسبت به کبرای استصحاب (دست نکشیدن از امر مستحکم به سبب امر متزلزل) نیز هست. طبق این پاسخ که توسط «مرحوم آخوند» ارائه شده است می‌توان استصحاب را علاوه بر مواردی که در دیگر روایات بیان شده به استصحاب استقبالی نیز تعمیم داد؛ زیرا:

علت تعمیم کبرای استصحاب است که ارتکازی است؛

و در این کبرا بین موردی که مشکوک در حال حاضر تحقق دارد و موردی که مشکوک در آینده محقق می‌شود تفاوتی وجود ندارد و تنها این نکته مهم است که مشکوک باید در زمان حاضر دارای اثر باشد.

**نکته:** در مورد تعبدی بودن تطبیق استصحاب به عنوان ارتکازی عقلایی باید به این مطلب دقت شود که اوامر شارع دو گونه هستند:

**الف)** گاهی مطلبی در ارتکاز عقلا وجود ندارد و شارع آن را تأسیس می‌کند. در این موارد باید به ظهور دلیل اکتفا کرد و تعمیم مورد به دیگر موارد جایز نیست و اصل عدم حجیت موارد خارج از ظهور است.

**ب)** گاهی مطلبی در ارتکاز عقلا وجود دارد و شارع آن را امضا می‌کند که امضائات شارع نیز دو گونه هستند:

**ب ۱)** گاهی امضا در موردی است که خود عقلا ارتکاز را بر آن تطبیق داده‌اند.

**ب ۲)** گاهی امضا در موردی است که خود عقلا ارتکاز را بر آن تطبیق نداده‌اند، بلکه شارع این مصداق را به عقلا معرفی کرده و از آنان می‌خواهد با این مصداق نیز طبق ارتکاز خود عمل کنند. برخلاف مورد اول در این مورد: به ظهور دلیل و موارد منصوصه اکتفا نمی‌شود،

بلکه به جهت اینکه ردعی از طرف شارع نبوده و ارتکاز مقید نشده است، مورد دلیل به تمامی مواردی که در ارتکاز عقلایی باشد تعمیم داده می‌شود.

مثال مورد اخیر ارتکاز عقلا در باب تعظیم شعائر (شعائر به نظر عقلا، نه شعائر دینی) است. با مراجعه به ادله روشن می‌شود که دستور شارع این است که همان رفتاری که در عزای از دست دادن عزیزان انجام می‌شود، باید در عزای بزرگان دین نیز انجام شود. از آنجایی که در این دستور ارتکاز عقلا مقید به قیدی نشده است، هرچه در ارتکاز عقلا وجود داشته باشد، در عزای بزرگان نیز معتبر خواهد بود و مأمور به بودن آنها نیاز به

۱- تعمیم ظهور تعلیلی که در این روایات آمده نیز به سبب بیان همین مضمون در باقی روایات نسبت به دیگر موارد است و تعمیم آن به استصحاب استقبالی امکان ندارد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد این استصحاب در هیچ‌یک از روایات بیان نشده است.

۲- وسائل الشیعة، ج ۱، ص: ۲۴۵.

دلیل ندارد. به طور مثال رویه‌ی عقلا این است که هنگام از دست دادن عزیزان خود لباس سیاه می‌پوشند و طبق مطلبی که بیان شد مطلوبیت پوشیدن لباس سیاه:

نیاز به روایتی در این مورد ندارد،

بلکه همین که شارع این مطلب را بیان کرده است که «عزای بزرگان دین نیز باید همانند عزای از دست دادن عزیزان باشد» مطلوبیت پوشیدن لباس سیاه را اثبات می‌کند.

این مطلب در مورد استصحاب نیز صادق است:

این مطلب که به جهت یک امر مشکوک از امر یقینی دست کشیده نمی‌شود امری است که در ارتکاز عقلا وجود دارد؛ شارع در ادله‌ی استصحاب تعبداً فردی را به ارتکاز اضافه کرده یعنی ارتکاز را نسبت به زمان نیز تطبیق می‌دهد؛ و همچنین ارتکاز را مقید نکرده است.

بنابراین هر توسعه و تضییقی که در ارتکاز عقلا باشد، در استصحابی که در روایات آمده نیز وجود دارد؛ یعنی در استصحاب به موارد منصوصه اکتفا نمی‌شود. در نتیجه:

**الف)** همان‌گونه که در ارتکاز عقلا تفاوتی بین ابواب مختلف وجود ندارد و رویه‌ی کلی در تمام ابواب این است که به سبب امر مشکوک از امر یقینی دست کشیده نمی‌شود، در استصحاب بیان شده در روایات نیز تفاوتی بین ابواب مختلف وجود ندارد و استصحاب علاوه بر طهارت شامل نماز، روزه و... نیز هست.

**ب)** همان‌گونه که در ارتکاز عقلا تفاوتی بین حال و آینده وجود ندارد و حتی اگر مشکوک در آینده باشد به سبب مشکوک از امر متیقن دست کشیده نمی‌شود، در استصحاب بیان شده در روایات نیز تفاوتی بین این نیست که مشکوک در زمان حاضر باشد یا در آینده.

**نقد پاسخ:** نمی‌توان در این مطلب به ارتکاز استدلال کرد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد تطبیق تعبدی است و به همین جهت باید به بررسی دلیل تعبد پرداخت. با بررسی «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»<sup>۱</sup> روشن می‌شود که این روایت فاقد اطلاق است. برای اثبات عدم اطلاق چند وجه بیان شده این است:

۱. امام علیه‌السلام در مقام بیان استصحاب استقبالی نبوده‌اند و به همین جهت نمی‌توان روایت را مطلق دانست. استدلال به اصاله البیان نیز در اینجا امکان ندارد؛ زیرا بیان از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است؛ درحالی‌که اصاله البیان در صورتی شک می‌شود که در مقام بیان بودن شک شود.

۲. در استصحاب‌های متعارف که مشکوک در حال حاضر تحقق دارد، مکلف یقین به حدوث در زمان گذشته دارد و نسبت به بقا در حال حاضر شک می‌کند. برای تعمیم دادن استصحاب به استصحاب استقبالی:

باید دو الغاء خصوصیت انجام داد: الغاء خصوصیت حدوث در زمان گذشته نسبت به متعلق یقین و الغاء خصوصیت بقا در حال حاضر نسبت به متعلق شک؛ یعنی یقین را به معنای یقین به حدث مستمر تا زمان حاضر و شک را به معنای شک در تحقق در آینده دانست؛

درحالی‌که حجتی بر این الغاء خصوصیت وجود ندارد.

**دفاع از پاسخ:** با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که این اشکالات اصلاً وارد نیست؛ زیرا:

در پاسخ از الغاء خصوصیت استفاده نشد،

بلکه از صورتی بحث شد که ارتکازی عقلایی وجود دارد و شارع بدون تقیید ارتکاز مصداق جدیدی را به آن اضافه می‌کند. در چنین مواردی:

تعبد تنها در اصل کم یا زیاد شدن مصداق وجود دارد؛

و طبق ملازمه‌ی عرفیه این‌گونه حکم می‌شود که هرچه در ارتکاز هست، در امر شارع نیز وجود دارد مگر قرینه‌ای برخلاف آن یافت شود.

به عبارت دیگر در این موارد به خطاب لفظی تمسک نشده تا به اشکال مطلق نبودن خطاب، عدم حجیت الغاء خصوصیت و... وارد شود.

**نکته:** پاسخی که بیان شد در عبارات «مرحوم بروجردی» آمده است و علت اشکال به پاسخ ایشان این است که به مبنای ایشان در بحث ارتکاز توجه نشده است و مستشکل طبق مبنای خود به ایشان اشکال کرده است. توضیح اینکه به نظر مستشکل عقل به ملاکات احکام راه ندارد و به همین جهت باید خطابی لفظی باشد تا بتوان از آن حکمی را استنباط کرد. کلام «مرحوم بروجردی» نیز طبق همین مبنا توضیح داده شده و سپس اشکال شده که خطاب لفظی مطلق نیست و امکان تمسک به آن وجود ندارد.

### **مسئله دوم: جریان یا عدم جریان استصحاب استقبالی در محل بحث بر فرض پذیرش آن**

اگر استصحاب استقبالی در محل بحث جاری شود، عدم ابتلا ثابت می‌شود و عدم عقل موضوع حکم عقل به عدم لزوم تعلم است.

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند با وجود پذیرش استصحاب استقبالی نمی‌توان آن را در محل بحث جاری کرد؛ زیرا مستصحاب:

یا باید حکم شرعی باشد؛

و یا موضوع حکم شرعی باشد؛

درحالی که ابتلا:

نه حکم شرعی است؛

و نه موضوع حکم شرعی،

بلکه موضوع وجوب تعلم است که وجوبی عقلی و طریقی است.

بنابراین در محل بحث باید احتیاط کرد.

### **بررسی**

«مرحوم تبریزی» اشکالی به این کلام دارند که این اشکال را وارد می‌دانیم: همان‌گونه که «مرحوم آخوند» در کفایه مطرح کرده‌اند در برخی موارد، مستصحاب:

نه حکم شرعی است،

و نه موضوع حکم شرعی است،

بلکه جزء موضوع حکم شرعی است.

به‌طور مثال «قرشی نبودن» جزء موضوع بوده و به همین جهت قابل استصحاب است. این مطلب که مستصحاب یا باید حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی نیز نمی‌تواند مانع استصحاب شود؛ زیرا این مطلب:

قاعده‌ای نیست که از آیات و روایات به دست آمده باشد تا در مورد اطلاق یا عدم اطلاق دلیل آن بحث شود،

بلکه به جهت استدلال عقلی بر لغو نبودن اصول است.

توضیح اینکه اصول به این جهت معتبر شده‌اند که تحیر در مقام عمل را رفع کنند و لغو نباشند و به همین جهت این شرط در اصول معتبر دانسته شده که مستصحاب یا حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی. با توجه به این نکته می‌توان این مطلب را نیز اضافه کرد که:

اگر مکلف به جزئی از موضوع علم داشته باشد؛

و جزء دیگر آن را نیز با استصحاب به دست بیاورد؛

و این استصحاب نیز اصل مثبت نباشد (مانند استصحاب قرشی نبودن که عدم قرشیت استصحاب می‌شود و مکلف به زن بودن شخص

نیز علم دارد و نیاز به عامل سومی ندارد، نه مانند استصحاب رکوع امام که عدم اتمام رکوع امام استصحاب می‌شود و مکلف به در

رکوع بودن خود نیز علم دارد و به عامل سومی به نام مصاحبت نیز نیاز دارد)،

استصحاب لغو نبوده و جاری است.

گرچه «مرحوم آخوند» عدم لغویت را در مورد استصحاب جزء موضوع بیان کرده‌اند، اما می‌توان از عدم لغویت در محل بحث نیز استفاده کرد.

توضیح اینکه «مرحوم نائینی» به دلیل اینکه ابتلا نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی است، جریان استصحاب را در آن نپذیرفتند؛ درحالی که:

موضوع حکم عقل به وجوب تعلم اعم از ابتلا واقعی و ابتلا ظاهری است؛

و همین که استصحاب ابتلا ظاهری را اثبات کند، موضوع حکم عقل نیز محقق می‌شود؛

و در نتیجه استصحاب لغو نیست.

همان‌گونه که در بحث مثبتات اصول نیز خواهد آمد:

نمی‌توان پذیرفت که استصحاب در هیچ‌یک از موضوعات حکم عقل جاری نباشد؛

و همچنین نمی‌توان پذیرفت که استصحاب در تمامی موضوعات حکم شرعی جاری باشد، بلکه باید این‌گونه حکم کرد که چون استصحاب تنها وجود ظاهری را اثبات می‌کند و از اثبات وجود واقعی ناتوان است؛ هر حکمی که وجود ظاهری برای تحقق آن کافی باشد، می‌توان موضوع آن را با استصحاب اثبات کرد؛ و هر حکمی که تنها وجود واقعی برای تحقق آن کافی باشد، استصحاب برای اثبات موضوع آن کارایی ندارد.

بنابراین:

از آنجایی که موضوع بیشتر احکام شرعیه اعم از موضوع واقعی و ظاهری است، می‌توان در این بخش از احکام شرعیه از استصحاب استفاده کرد؛

و در مواردی مانند حفظ دین، حفظ جان امام علیه‌السلام و حفظ نفس که جزء اغراض اهم شارع هستند، نمی‌توان از استصحاب استفاده کرد؛ زیرا در این موارد خصوص وجود واقعی موضوع باید اثبات شود و استصحاب توانایی اثبات وجود واقعی را ندارد؛ و از آنجایی که موضوع بیشتر احکام عقلیه خصوص موضوع واقعی است، نمی‌توان در این بخش از احکام عقلیه از استصحاب استفاده کرد اما در احکامی مانند وجوب اطاعت و حرمت معصیت که موضوع آنها اعم از حکم واقعی و ظاهری است، می‌توان از استصحاب استفاده کرد.

وجوب تعلم یکی از احکام عقل است که همانند حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت، موضوع آن اعم از حکم واقعی و ظاهری است. بنابراین در صورت جریان استصحاب در محل بحث، موضوع حکم عقل به عدم وجوب تعلم اثبات می‌شود و در نتیجه استصحاب لغو نخواهد بود.

### مسئله سوم: وجود یا عدم وجود مانع اجرای استصحاب استقبالی در محل بحث بر فرض جریان آن

«مرحوم تبریزی» می‌فرماید با وجود پذیرش استصحاب استقبالی و پذیرش جریان آن در محل بحث، این استصحاب مبتلا به مانع بوده و نمی‌توان به آن تمسک کرد. مانعی که در اینجا وجود دارد اطلاق روایات لزوم تعلم است:

«عَنْ مَسْعُودَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>۱</sup>؛

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءِ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»<sup>۲</sup>؛

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ذَكَرَ لَهُ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ عَلَى جُرْحٍ كَانَ بِهِ فَأَمَرَ بِالْغُسْلِ فَاغْتَسَلَ فَكَرَّ فَمَاتَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ إِنْ مَا كَانَ دَوَاءُ الْعِي السُّؤَالِ»<sup>۳</sup>.

در نتیجه با اینکه استصحاب و جریان آن در محل بحث مورد پذیرش است، به جهت این روایات فتوا به وجوب تعلم داده می‌شود.

### بررسی

این کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش است، اما باید به این نکته نیز توجه داشت که ادله‌ی وجوب تعلم در مورد شبهات حکمیه هستند و اگر اطلاق آن ثابت بشود، این اطلاق نیز در حیطه‌ی شبهات حکمیه خواهد بود. بنابراین در شبهات موضوعیه‌ای که نیاز به فحص دارند نمی‌توان به اطلاق این روایات تمسک کرد، بلکه در این موارد باید این‌گونه حکم کرد:

اگر این موارد از اغراض اهم شارع باشند، به دلیل حکم عقل قطعی استصحاب عدم ابتلا جاری نمی‌شود. به طور مثال اگر مکلف احتمال بدهد برای حفظ جان امام علیه‌السلام فراگیری مهارت خاصی لازم باشد، فراگیری آن مهارت برای وی واجب خواهد بود؛ و اگر این موارد از اغراض اهم شارع نباشند، استصحاب عدم ابتلا جاری می‌شود.

۱- الأُمَالِي (للمفيد)، النص، ص: ۲۲۷.

۲- الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۴، ص: ۳۹۱.

۳- الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۶۸.

با توجه به مطالبی که گفته شد حکم مسئله‌ی وجوب تعلم (مسئله‌ی ۲۸ عروه):

**(الف)** به لحاظ حکم تکلیفی این است:

تعلم مسائل شک و سهوی که مورد ابتلای مکلف است بر او واجب است؛

تعلم مسائل شک و سهوی که مورد ابتلای مکلف نیست بر او واجب نیست؛

تعلم مسائل شک و سهوی که احتمال دارد مورد ابتلای مکلف باشد:

اگر جزء احکام باشد، تعلم آنها بر او واجب است؛ زیرا اطلاعات ادله‌ی وجوب تعلم این موارد را در برمی‌گیرد؛

و اگر جزء موضوعات باشد به دلیل اینکه از اغراض مهم شارع نیست، تعلم آنها بر او واجب نیست. به‌طور مثال

فراگیری راه‌هایی که مانع کثیرالشک شدن مکلف می‌شود بر او واجب نیست.

**(ب)** به لحاظ حکم وضعی این است: از آنجایی که وجوب تعلم وجوب طریقی است<sup>۱</sup>، تمام ملاک در ذوالطریق است و به همین جهت

اگر مکلف اطمینان به مسئله داشت و بدون تعلم واجب را انجام داد، در صورتی که عمل مطابق واقع یا مطابق فتوای مرجع تقلید او

باشد:

اگر واجب، واجب توصلی باشد، عمل او مطلقاً صحیح است؛ زیرا تمام ملاک تحصیل شده است؛

و اگر واجب، واجب تعبدی باشد، عمل او در صورتی صحیح است که به قصد قربت او لطمه‌ای وارد نشده باشد (عمل را به

قصد رجا یا به قصد قربت مطلق انجام داده باشد یا غافل باشد که عموم مکلفین غافل هستند<sup>۲</sup>)؛ زیرا تنها در این صورت است

که تمام ملاک تحصیل می‌شود<sup>۳</sup>.

### **کلام «مرحوم تبریزی» (بررسی ادله‌ی نقلی)<sup>۴</sup>**

«مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» بحث خود را بر دلیل عقلی متمرکز کرده و روایات را ارشاد به حکم عقل می‌دانند، اما باید به دلایل عقلی

این بحث نیز توجه کرد.

«مرحوم تبریزی» به‌طور مفصل به این جنبه می‌پردازند و ادله‌ی نقلی دال بر وجوب فحص و تحصیل علم در شبهات حکمیه را به دو بخش

تقسیم می‌کنند: آیات و روایت.

با توجه به این ادله باید به بررسی این مطالب پرداخت:

**۱. آیا می‌توان وجوب تعلم را پذیرفت یا خیر؟**

**۲. در صورت پذیرش وجوب، نوع این وجوب:**

طریقی است که در این صورت اگر عمل مکلف مطابق واقع یا فتوای مجتهد باشد، عمل او صحیح است؛

یا غیری یا نفسی است که در این دو صورت نمی‌توان عمل مکلف را صحیح دانست.

**۳. آیا می‌توان اطلاق این ادله را ثابت کرد و در نتیجه این ادله را شامل تمامی موارد دانست و تنها موارد دارای قرینه (شبهات موضوعیه**

**و مواردی که علم به عدم ابتلا آنها داریم) را از آنها خارج کرد یا خیر؟ در صورتی که اطلاق ادله ثابت شود، ادله شامل مواردی که**

**احتمال مبتلا به بودن آنها را بدهیم نیز می‌شوند و برای اثبات وجوب تعلم در این موارد نیازی به استصحاب نیست و در صورتی که**

**نتوان اطلاق ادله را ثابت کرد، با رجوع به استصحاب حکم به عدم وجوب تعلم در این موارد می‌شود.**

همچنین توجه به این نکته لازم است که گرچه حکم عقل به وجوب تعلم مورد پذیرش است، اما نمی‌توان گفت چون حکم شرع نیز وجوب تعلم

است پس این احکام ارشادی هستند.

به تعبیر دیگر:

۱- هم در شبهات حکمیه که وجوب تعلم آنها با روایات ثابت می‌شود و هم در شبهات موضوعیه‌ی مهم که وجوب تعلم آنها با حکم عقل ثابت می‌شود.

۲- مانند اینکه عموم مردم به جهت ظاهر یک شخص او را عادل دانسته و به او اقتدا می‌کنند. در چنین مواردی به جهت غفلتی که وجود دارد قصد قربت از شخص متمشی می‌شود، اما اگر کسی به این مطلب توجه داشته باشد که نمی‌توان بدون شناخت امام جماعت به او اقتدا کرد، قصد قربت از او صادر نمی‌شود.

۳- اگر همانند «مرحوم کاشف الغطاء» وجوب را غیری بدانیم یا همانند «صاحب مدارک» وجوب را نفسی مولوی بدانیم، نمی‌توانیم حکم به صحت عمل کنیم.

۴- دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۵، ص: ۵۵ تا ۶۵.



نمی‌توان به‌طور کلی این‌گونه حکم کرد که اگر عقل در موردی حکمی داشته باشد، آیات و روایاتی که در آن مورد صادر شده و حکمی مشابه را بیان می‌کنند ارشادی هستند،

بلکه باید با رجوع به ادله به بررسی این مطلب پرداخت که ملاک حکم شرعی همان ملاک حکم عقلی است یا خیر: اگر ملاک حکم شرعی همان ملاک حکم عقلی باشد، حکم شرعی مستند به حکم عقل شده و آیات و روایات ارشادی خواهند بود؛ همان‌گونه که برداشت «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» از روایات مربوط به محل بحث این‌گونه است؛ اما اگر ملاک حکم شرعی با ملاک حکم عقلی تفاوت داشته باشد (مانند دارای امتنان یا ضیق بودن موضوع در حکم شرعی)، با وجود یکسان بودن حکم عقل و شرع، حکم شرع ارشادی محسوب نمی‌شود، بلکه حکمی تأسیسی و شرعی است که نیاز به جعل مستقل دارد<sup>۱</sup>.

مثال قسم اخیر شباهت حکم عقل و شرع در بطلان معاملات کودک است. در این مثال گرچه عقل و شرع حکم یکسانی دارند:

اما حکم عقل به جهت عدم تمییز کودک است؛

و حکم شرع به جهت عدم بلوغ کودک است.

بنابراین به جهت یکسان نبودن ملاک حکم عقل و شرع نمی‌توان حکم شرع را ارشادی دانست.

همان‌گونه که گفته شد در این مورد معتقدیم:

حکم عقل وجوب طریقی تعلم هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه است؛

اما حکم شرع وجوب طریقی تعلم در خصوص شبهات حکمیه است؛

و به همین جهت دلیل شرعی اضیق از دلیل عقلی می‌شود و چون حکم عقل تعلیقی است، این‌گونه حکم می‌شود که:

وجوب تعلم در شبهات حکمیه ثابت می‌شود؛

اما به جهت تفضل شارع شبهات موضوعیه وجوب تعلم ندارند.

## ۱. آیه‌ی سؤال

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup>: در این آیه به سؤال کردن امر شده و امر ظهور در وجوب دارد. بنابراین طبق این آیه در صورت علم نداشتن، سؤال کردن بر مکلف واجب است. در مورد اطلاق یا عدم اطلاق آیه نیز باید گفت این آیه نسبت به شبهه‌ی حکمیه و موضوعیه اطلاق نداشته و تنها شامل شبهات حکمیه است؛ زیرا:

اخباری که در تفسیر این آیه وارد شده‌اند، «اهل ذکر» را بر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام تطبیق داده‌اند؛

و شأن معصوم علیه‌السلام پاسخ به شبهه‌ی حکمیه است.

به همین جهت این آیه مقید اطلاقات برائت مانند «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۳</sup> شده و شبهات حکمیه را از آن خارج می‌کند.

در نتیجه نمی‌توان گفت که مبتلابه بودن یک مسئله مشکوک است و برائت یا استصحاب عدم ابتلا در آن جاری می‌شود.

اگر اطلاق آیه و شمول آن نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه مورد پذیرش قرار بگیرد، به جهت روایاتی مانند صحیح‌ی ثانیه «زراره» که دال بر عدم وجوب فحص در شبهات موضوعیه هستند، این شبهات از این آیه خارج می‌شوند.

**اشکال:** روایاتی که «اهل ذکر» را به اهل بیت علیهم‌السلام معنا می‌کنند دال بر انحصار نبوده و از باب جری و تطبیق هستند. در نتیجه:

آیه اعم از اعتقادات و احکام بوده و شامل هر دو است؛

درحالی‌که حدیث رفع شامل اعتقادات نبوده و تنها مربوط به مقام عمل هستند.

با توجه به این مطلب ادله‌ی برائت و همچنین استصحاب اخص از این آیه شده، بر آن مقدم می‌شوند و در نتیجه عدم وجوب تعلم ثابت می‌شود.

**پاسخ اول:** مبنای مستشکل با مبنای مورد پذیرش تفاوت دارد:

مبنای مستشکل در مورد حجیت اصول عملیه تعذیر و تنجیز است و به همین دلیل اصول عملیه را مختص به احکام می‌داند؛ زیرا تنها

در احکام است که باید و نباید مطرح می‌شود و اعتقادات بیان‌گر هست‌ها و نیست‌ها هستند؛

۱- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به فرائد الأصول، ج ۳، ص: ۴۰ و ۴۱ و همچنین صفحه ۲۱۶.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی ۴۳.

۳- التوحید (للصدوق)، ص: ۳۵۳.

اما مبنای مورد پذیرش در مورد حجیت امارات تتمیم کشف است و در مورد اصولی مانند استصحاب و برائت جعل طریقت است؛ یعنی مفاد ادله‌ی استصحاب منحصر در تعذیر و تنجیز نیست، بلکه جعل طریق و توسعه‌ی ارتکاز عقلایی (مانند معامله‌ی طریقت حتی در صورت عدم ظن به بقا نسبت به استصحاب) است. به همین جهت اصول عملیه مختص به جعل احکام نمی‌شود.

بنابراین:

آیه شامل اعتقادات (به قرینه‌ی مورد آیه) و احکام (به قرینه‌ی روایات) است، اما دلیلی بر شمول آن نسبت به شبهات موضوعیه وجود ندارد؛

و روایات برائت و استصحاب علاوه بر اینکه شامل اعتقادات (اعتقاداتی که اثبات ظاهری نسبت به آنها کافی است) و احکام است، شامل شبهات موضوعیه نیز هست؛ زیرا طبق مبنای مورد پذیرش مفاد استصحاب تنها تعذیر و تنجیز نیست، بلکه جعل طریقت است. در نتیجه روایات عام بوده و آیه خاص هستند و به جهت برقراری نسبت عموم و خصوص مطلق، آیه مختص روایات خواهد بود.

**نکته:** تفاوت جعل طریقت و تتمیم کشف در این است که:

در جعل طریقت شارع دلیلی مانند استصحاب را طریق به حکم قرار داده و ارتکاز عقلایی را در حد اثبات ظاهری توسعه می‌دهد؛ اما در تتمیم کشف شارع دلیلی مانند خبر ثقه را امضا کرده و طریق به واقع بودن آن را مورد پذیرش قرار می‌دهد. به جهت همین تفاوت است که:

استصحاب اصل عملی می‌شود؛ زیرا اثبات ظاهری داشتن آن امضا شده است و در نتیجه:

در جایی که اثبات ظاهری کافی باشد (غالب احکام شرعیه و برخی احکام عقلیه مانند تعذیر و تنجیز)، این دلیل کارایی دارد؛ اما در جایی که اثبات واقعی نیاز باشد، این دلیل کارایی ندارد؛

اما خبر ثقه اماره می‌شود؛ زیرا اثبات واقع داشتن آن امضا شده است و در نتیجه لوازم عقلی و عادی نیز بر آن مترتب می‌شود. به عبارت دیگر «مرحوم تبریزی» طریقت را هم در اصول عملیه و هم در امارات می‌پذیرند، با این تفاوت که:

طریقت اصول عملیه به معنای اثبات ظاهری ذات شیء است؛ اما طریقت امارات به معنای اثبات واقعی ذات شیء است.

**پاسخ دوم:** بر فرض اینکه مبنای حجیت در اصول عملیه تعذیر و تنجیز باشد این گونه گفته می‌شود:

روایات شامل شبهات حکمیه و موضوعیه است؛

و آیه شامل شبهات حکمیه و اعتقادات است.

طبق این مبنا نسبت بین روایات و آیه عموم و خصوص من وجه خواهد بود:

شبهات حکمیه مورد اجتماع روایات و آیه است و در این مورد بین روایات و آیه تعارض رخ می‌دهد؛

اعتقادات محل افتراق آیه از روایات است؛ زیرا طبق فرض مبنای حجیت اصول اماره تعذیر و تنجیز است و به همین جهت:

تنها شامل احکام هستند؛ زیرا مفاد آنها باید و نباید است؛

و شامل اعتقادات نمی‌شوند؛ زیرا مفاد آنها هست‌ها و نیست‌ها است؛

و شبهات موضوعیه محل افتراق روایات از آیه است.

در صورتی که نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد، دو دلیل با یکدیگر تعارض کرده و باید به دنبال حل این تعارض بود. از آنجایی که روایات دال بر طرح خبر مخالف قرآن علاوه بر روایات تبیینی شامل روایاتی که نسبت آنها با قرآن عموم و خصوص من وجه است نیز می‌شوند، در ماده‌ی اجتماع باید طبق آیه عمل کرد.

در نتیجه در این تعارض باید به آیه عمل کرد و طبق آیه وجوب تعلم در شبهات حکمیه نیز ثابت است و به همین جهت اگر احتمال مبتلا به بودن یک مسئله داده شود، وجوب سؤال اثبات شده و برائت جاری نمی‌شود.

**اشکال:** مورد این آیات امور اعتقادی (نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) است و نمی‌توان آن را به احکام شرعیه تعمیم داد.

**پاسخ:** مورد مختص نمی‌شود. درست است که کلام باید شامل مورد خود باشد، اما محدود بودن کلام به مورد صحیح نیست. بنابراین این آیه علاوه بر آیات، شامل شبهات حکمیه نیز هست.

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»<sup>۱</sup>؛  
 با توجه به این آیه می‌توان وجوب تعلم را از راه‌های مختلفی اثبات کرد:  
 با استفاده از «لولا» که تحضیضیه است؛  
 با استفاده از مطلوبیت حذر که از «لعلهم یحذرون» برداشت می‌شود و ملازمه‌ی بین حذر و وجوب؛  
 و ....

مربوط بودن آیه به شبهات حکمیه نیز با توجه به این مطلب ثابت می‌شود که:  
 آیه درصدد بیان این مطلب است که باید عده‌ای از مسلمانان به جهاد بروند و عده‌ای دیگر از آنها با رجوع به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دنبال فهم عمیق از دین باشند؛  
 و فهم عمیق از دین با علم به شبهات موضوعیه حاصل نمی‌شود.  
 بنابراین آیه شامل عقاید و شبهات حکمیه است.  
 از طرف دیگر روایات برائت و استصحاب:

یا شامل تمامی موارد (عقاید، شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه) هستند که در این صورت آیه اخص از روایات شده و شبهات حکمیه را از آنها خارج کرده و وجوب تعلم در شبهات حکمیه را ثابت می‌کند؛  
 یا تنها شامل شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه هستند که در این صورت نسبت بین آیه و روایت عموم و خصوص من وجه بوده و شبهات حکمیه مورد اجتماع این دو دلیل است. طبق این فرض بین آیه و روایت تعارض برقرار شده و همان‌گونه که گفته شد روایات طرح خبر مخالف قرآن شامل این حالت نیز هستند. بنابراین در این صورت نیز به آیه عمل می‌شود و با خارج دانستن شبهات حکمیه از روایات در این موارد نیز حکم به وجوب تعلم می‌شود.

### ۳. روایت «مسعده بن زیاد»

«قَالَ [شیخ مفید، متوفای ۴۱۳، فقیه، امامی و ثقه] أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ [بن قولویه، صاحب کامل الزیارات، متوفای ۳۶۸، فقیه، امامی و ثقه] قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِي [از فقهای بزرگ نیمه‌ی دوم غیبت صغری در قم، هم‌دوره‌ی ابن بابویه و استاد شیخ صدوق] عَنْ أَبِيهِ [از فقها و اجلای نیمه‌ی اول غیبت صغری در قم] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ [بن سعدان، ثقه] عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ [ربعی کوفی، امامی و ثقه] قَالَ سَمِعْتُ [این واژه ظهور در نقل به لفظ دارد (برخلاف «رویت») و به همین دلیل مرتبه‌ی نقل نیز بالاست] جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أ فُلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخْصِمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>۵</sup>.

### سند روایت

سند روایت متصل بوده و با توجه به راویان، سند صحیح است.

### دلالت روایت

۱. «قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» قرینه‌ای است بر اینکه روایت، روایت استفتایی نیست؛ یعنی در روایت از حکم یک مسئله‌ی خاص سؤال نشده است، بلکه روایتی ضابطه‌ای است که در آن از تفسیر آیه سؤال می‌شود.  
 تفاوت بین روایت استفتایی و روایات ضابطه‌ای در این است که:

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی توبه، آیه‌ی ۱۲۲.

۲- شاگرد امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام، استاد ابن بابویه و ابن قولویه پدر (صاحب المزار)، نویسنده‌ی قرب الاسناد، شاگرد احمد بن محمد بن خالد برقی.

۳- برخی او را جبرگرا می‌دانند که اگر این نسبت صحیح باشد ضرری به وثاقت نمی‌زند و حداکثر باعث موثقه شدن روایت می‌شود.

۴- صاحب کتاب «فی الحلال و الحرام» که هارون بن مسلم آن را نقل کرده و به احتمال قوی این روایت نیز از آن کتاب بوده است.

۵- الأمالی (للمفید)، النص، ص: ۲۲۷.

در روایت استفتایی محدودیت‌هایی مانند مشکل بودن اطلاق گیری، مشکل بودن تعمیم، بالا بودن احتمال عروض عناوین ثانویه یا قضایای خارجیه در مورد سؤال و... است؛

اما در روایات ضابطه‌ای اطلاق گرفتن، تعمیم دادن، استناد به ظهورات و استفاده از مفاد روایت به عنوان یک ضابطه راحت است.

۲. «يَوْمَ الْقِيَامَةِ» روز حساب و مواخذه بر اعمال است نه روز عمل. در چنین روزی از مکلف سؤال می‌شود که آیا علم به تکالیف داشته‌ای یا خیر: «أَكُنْتَ عَالِمًا»:

اگر مکلف پاسخ مثبت دهد، از او سؤال می‌شود چرا به علم خود عمل نکردی: «فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمَلْتَ بِمَا عَمِلْتَ». همین عبارت نشان می‌دهد علمی که در این روایت آمده است علم طریقی است؛ زیرا روایت در مورد عمل صحبت می‌کند و این مطلب نشان می‌دهد که خود علم مطلوب نبوده و وجوب نفسی ندارد، بلکه مطلوب عمل است و علم مقدمه‌ای برای عمل یا طریقی برای عمل (طبق ادامه‌ی روایت) است؛

و اگر مکلف پاسخ منفی بدهد، از او سؤال می‌شود چرا به دنبال کسب علم نرفتی: «وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ». از این عبارت چند مطلب را می‌توان به دست آورد:

**(الف)** هر جهلی عذر نیست؛ زیرا طبق این روایت شخص جاهل به جهت عدم کسب علم توبیخ و مواخذه می‌شود. بنابراین روایاتی مانند «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ... وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup>، «إِنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»<sup>۲</sup> و «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ»<sup>۳</sup> را که حاکی از عذر بودن جهل هستند نمی‌توان مطلق دانست.

**(ب)** وجوب کسب علم وجوب طریقی است؛ زیرا هدف از کسب علم در این عبارت عمل کردن بیان شده است.

پس از اثبات طریقی بودن وجوب دو مسئله را می‌توان با این روایت پاسخ داد:

۱. آیا در صورت شک در مبتلا به بودن یک مسئله می‌توان استصحاب عدم ابتلا یا براءت جاری کرد یا خیر؟ با توجه به این روایت که بنده در قیامت به جهت عدم کسب علم مواخذه می‌شود، نمی‌توان در این فرض استصحاب یا براءت را جاری کرد.

۲. در صورتی که مکلف به کسب علم نپردازد، اما عمل را انجام دهد و اتفاقاً عمل او مطابق واقع یا مطابق فتوای مرجع تقلید او باشد، آیا عمل او (به‌ویژه اگر عمل، عبادی باشد) صحیح است یا خیر؟ با توجه به طریقی بودن وجوب تمام ملاک در ذوالطریق است و به همین جهت چون عمل مکلف مطابق واقع یا فتوای مرجع تقلید است، تمام ملاک تحصیل شده (در صورت خدشه‌دار نشدن قصد قربت در اعمال عبادی) و عمل او صحیح خواهد بود.

#### ۴. صحیح «عبدالرحمن بن حجاج»

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ [صاحب تفسیر قمی، فقیه، امامی و ثقه] عَنْ أَبِيهِ [فقیه، امامی و ثقه] وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ [نیشابوری، ناقل کتاب «ایضاح»، اختلافی، ثقه با توجه به کثرت نقل اجلاء و عدم قدح در مورد او، فقیه] عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ [فقیه، امامی و ثقه] جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ [فقیه، از مشایخ ثقات] وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى [فقیه، از مشایخ ثقات] جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ [فقیه، امامی و ثقه] قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [سؤال از امام کاظم علیه السلام است که در زمان فقاہت عبدالرحمن بن حجاج بوده است؛ زیرا وی در زمان امام صادق علیه السلام به فقاہت رسیده است] عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُخْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا»<sup>۴</sup>.

۱- التوحيد (للصدوق)، ص: ۳۵۳.

۲- عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص: ۴۲۴.

۳- الخصال، ج ۲، ص: ۶۱۹.

۴- الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۴، ص: ۳۹۱.

سند روایت: تمامی راویان این روایت فقیه بوده و همچنین همگی از ثقات هستند. در صورت عدم پذیرش وثاقت «محمد بن اسماعیل» سند دیگر این روایت صحیح است.

دلالت روایت: در این روایت این سؤال مطرح می‌شود که هر دو شخصی که هر دو محرم بوده‌اند با هم حیوانی را صید کرده‌اند. آیا این دو مجموعاً باید یک کفاره بپردازند یا هر یک از آنها مستقلاً باید یک کفاره بپردازد؟ این سؤال، سؤال از شبهه‌ی حکمیه است. امام علیه‌السلام در پاسخ به این سؤال می‌فرماید پرداختن یک کفاره توسط یک نفر مجزی است.

راوی در ادامه این مطلب را مطرح می‌کند که در این مسئله مورد مراجعه اصحاب قرار گرفته و پاسخ آن را نمی‌دانسته است. امام علیه‌السلام در پاسخ راوی می‌فرماید: در صورتی که با چنین سؤالی (سؤال از شبهه‌ی حکمیه) مواجه شدید و پاسخ آن را نمی‌دانستید، باید احتیاط کنید تا اینکه سؤال کرده و پاسخ را بدانید.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن دقت شود این است که بیان یک مطلب:

اگر از باب مورد باشد، موجب تخصیص حکم به آن مورد نمی‌شود؛

اما اگر باعث تشکیل سیاق شود، باعث ضیق شدن ظهور می‌شود.

تشخیص مورد از سیاق نیز به این صورت است:

گاهی مطلبی که در سؤال آمده است در پاسخ تکرار نمی‌شود. در این صورت این مطلب، مورد بوده و باعث تخصیص و تقیید نمی‌شود. به‌طور مثال در مقبوله‌ی «عمر بن حنظله» از ارث سؤال می‌شود، اما در پاسخی که بیان شده از ارث سخنی به میان نیامده است. البته مورد نیز دارای اهمیت است؛ زیرا پاسخ باید شامل مورد سؤال باشد و تفسیری از پاسخ که شامل مورد نباشد تفسیر صحیحی نبوده و قابل پذیرش نخواهد بود مگر اینکه قرینه‌ی خاصی بر آن وجود داشته باشد؛

و گاهی مطلبی که در سؤال آمده است در پاسخ نیز تکرار می‌شود. در این صورت این مطلب، سیاق است و به جهت اینکه سیاق از منشأهای ظهور است باعث تضییق یا توسعه می‌شود.

در این روایت از شبهه‌ی حکمیه سؤال شده است و امام علیه‌السلام نیز در پاسخ همین مطلب را تکرار کرده‌اند؛ یعنی آن حضرت:

به‌طور مطلق فرمودند: «فَعَلَيْكُمْ بِالْأَحْطَاءِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» و به همین جهت نمی‌توان گفت این مطلب مورد روایت بوده و مورد مخصص نیست،

بلکه با تکرار مطلب این‌گونه فرمودند: «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْأَحْطَاءِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» و به همین جهت ظهور این روایت در شبهات حکمیه می‌شود.

این روایت نیز دال بر این مطلب است که جهل در شبهات حکمیه‌ی قبل از فحص عذر نیست و به همین جهت نمی‌توان مطلق جهل را عذر دانست.

این روایت اخص از روایات برائت و استصحاب است؛ زیرا:

این روایت در مورد شبهات حکمیه‌ی قبل از فحص است؛

و در ظهور استعمالی روایات برائت و استصحاب تفاوتی بین شبهات حکمیه و موضوعیه و همچنین تفاوتی بین قبل و بعد از فحص وجود ندارد.

در نتیجه این روایت شبهات حکمیه‌ی قبل از فحص را از استصحاب و برائت خارج کرده و باعث تخصیص آنها می‌شود و وجوب تعلم در آنها را ثابت می‌کند. بنابراین اطلاق «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْأَحْطَاءِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» باعث می‌شود در تمامی موارد حکم به وجوب تعلم شود و به همین جهت در صورت شک در مبتلا بودن یا نبودن یک مسئله نمی‌توان استصحاب یا برائت را جاری کرد.

البته طبق حکم عقل تعلم مواردی که به مبتلا بودن آنها و در نتیجه منجر نشدن آنها به عمل اطمینان داریم، لغو خواهد بود. این حکم عقل مخصص لبی نسبت به اطلاق روایت شده و باعث خروج این موارد از روایت می‌شود. بنابراین تا زمانی که مکلف به عدم ابتلا اطمینان نداشته باشد، باید احتیاط کند تا اینکه سؤال کرده و به حکم مسئله علم پیدا کند.

## ۵. روایات دال بر وجوب طلب علم

پس از این دو روایت دسته‌ی دیگری از روایات قرار دارد که در مورد وجوب طلب علم بوده و شامل ۱۲ روایت است و به همین جهت برخی این روایات را متواتر و بی‌نیاز از بررسی سند دانسته‌اند. البته ملاک حصول تواتر رسیدن به عدد خاصی نیست، بلکه اطمینان است و تعداد روایاتی که

موجب اطمینان می‌شوند بر اساس انگیزه‌های جعل در هر مسئله متفاوت است و هرچقدر انگیزه‌ی جعل بیشتر باشد، حصول تواتر مشکل‌تر بوده و به تعداد بیشتری از روایات نیاز است. راه‌های دیگری مانند خصوصیت راوی و برخورد اصحاب با مسئله نیز برای رسیدن به تواتر وجود دارد. در مورد این روایات ادعای تواتر بعید نیست؛ زیرا انگیزه‌ی جعل در مسئله‌ی وجوب طلب علم انگیزه‌ی قوی‌ای نیست.<sup>۱</sup> در صورتی که تواتر مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان با توجه به کثرت اسناد و نحوه‌ی برخورد اصحاب با مسئله‌ی وجوب طلب علم این روایات را روایات واحد محفوف به قرائن علم آور دانست. بنابراین به بررسی اسناد این روایات نمی‌پردازیم؛ گرچه با بررسی اسناد مشخص می‌شود که برخی از این روایات صحیح السند هستند.

**دلالت روایات:** این روایات وجوب طلب علم را به‌طور اجمالی ثابت می‌کنند و در مورد اینکه این علم باید علم به عقاید، احکام یا موضوعات باشد سخنی نمی‌گویند، از عینی یا کفایی بودن وجوب نیز صحبت نمی‌کنند و نوع وجوب را نیز مشخص نمی‌کنند. بنابراین با این روایات نمی‌توان به مسئله‌ی مورد بحث پاسخ گفت، اما وقتی روایاتی که مطرح شدند در کنار هم قرار می‌گیرند باعث تجابر و تعاضد<sup>۲</sup> یکدیگر می‌شوند. به‌طور مثال هر یک از دو روایت سابق دارای یک خصوصیت برجسته هستند:

به لحاظ سند روایت «مسعده بن زیاد» و «عبدالرحمن بن حجاج» صحیح هستند و دسته‌ی سوم روایات نیز دارای ۱۲ سند هستند که این مطلب باعث محکم شدن صدور این روایات می‌شود؛ و به لحاظ دلالت:

از مجموع ادله اطلاق داشتن آنها برداشت می‌شود؛

روایت «مسعده بن زیاد» طریقی بودن وجوب را به روشنی می‌رساند؛

و صحیح‌هی «عبدالرحمن بن حجاج» حکمیه بودن شبهه را به روشنی می‌فهماند.

**نکته:** باید به این مطلب دقت کرد که:

در مواردی که مراد استعمالی برای ما مهم است، هر روایتی به‌طور مستقل لحاظ می‌شود؛ زیرا مراد استعمالی هر روایت مختص به همان روایت است و مراد استعمالی‌ای که در روایت دیگر وجود دارد، باعث تغییر آن نمی‌شود، اما در مواردی که مراد جدی برای ما مهم است، باید مجموع ادله‌ی آن باب با هم لحاظ شوند که تجابر و تعاضد از این باب است.

## کلام استاد (بررسی کلام «مرحوم تبریزی»)

### ۱. آیه‌ی سؤال

**سیاق آیه:** در این مورد کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش است؛ یعنی سیاق آیه در مورد عقاید است.

**تطبیق «اهل ذکر»:** در مورد تطبیق «اهل ذکر» بر اهل بیت علیهم‌السلام:

اگر روایات دال بر حصر بودند، کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش بود؛ زیرا:

با انحصار اهل ذکر در اهل بیت علیهم‌السلام به قرینه‌ی مناسبت حکم و موضوع (که از قرائن سیاقیه است)، سؤال منحصر

در موردی می‌شد که شأن اهل بیت علیهم‌السلام پاسخ به آن سؤال باشد؛

و شأن اهل بیت علیهم‌السلام تبیین مراد خداوند متعال در عقاید و احکام است<sup>۳</sup>؛

اما دال بر حصر بودن روایات مورد پذیرش نیست، بلکه این روایات از باب جری و تطبیق هستند. حصری که در این روایات است حصر

اضافی است؛ مانند حصر روایاتی که «نعیم» در «ثُمَّ لَتُسْتَلَنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»<sup>۴</sup> را منحصر در ولایت می‌کنند<sup>۵</sup>. بنابراین نمی‌توان

اختصاص آیه به عقاید و شبهات حکمیه را پذیرفت.

**شمول روایات اصول عملیه:** در مورد شمول یا عدم شمول روایات اصول عملیه نسبت به عقاید در بحث ادله‌ی حجیت اصول عملیه بیان خواهد

شد که از این ادله بیش از تعذیر و تنجیز برداشت نمی‌شود و به همین جهت اصول عملیه تنها شامل شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه می‌شوند.

۱- برخلاف روایت لا ضرر که با وجود اینکه حدود ۲۶ روایت در این مسئله وارد شده است، به جهت قوی بودن انگیزه‌ی جعل آن را متواتر نمی‌دانیم.

۲- «رد متشابه به محکم» طبق تعبیر «سید مرتضی» و «خانواده‌ی حدیث» طبق تعبیر امروزی.

۳- همانند اینکه «از پزشک سؤال کن» باعث انحصار سؤال در موارد پزشکی می‌شود.

۴- سوره‌ی مبارکه‌ی تکه‌ای، آیه‌ی ۸.

۵- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۲۸۰.

**شمول آیه:** گرچه استدلال «مرحوم تبریزی» برای اختصاص آیه به عقاید و شبهات حکمیه مورد پذیرش قرار نگرفت، اما این مدعی مورد پذیرش بوده و با توجه به کلمه‌ی «ذکر» اثبات می‌شود. توضیح اینکه آیه امر به سؤال از افرادی می‌کند که اهل ذکر هستند. با بررسی استعمالات واژه‌ی «ذکر» مشخص می‌شود این واژه در قرآن، کتب آسمانی، بیان عبارات خداوند متعال و چنین مواردی استعمال می‌شود. با توجه به میزان بررسی انجام گرفته گرچه نمی‌توان اطراد را ثابت کرد، اما می‌توان ادعای انصراف نمود و انصراف برای اثبات ظهور کافی است. با توجه به این مطالب معتقدیم واژه‌ی «ذکر»:

اگر برای «مراد الهی و بیان الهی» وضع نشده باشد،  
در «مراد الهی و بیان الهی» ظهور دارد؛ چه بیان الهی در مورد عقاید باشد، چه در مورد احکام باشد و چه تکرار واژه‌ای باشد که در کلام الهی آمده است.

بنابراین:

«ذکر» به معنای «مراد الهی» است؛

و اهل ذکر:

به معنای افرادی است که به مراد الهی (اعم از قرآن، کتب آسمانی پیشین و...) علم داشته باشند؛  
و به افرادی که پاسخ‌گوی شبهات موضوعیه و عالم به آنها باشند یا اطلاق نمی‌شود یا اطلاق آن نادر است.

در نتیجه:

گرچه اهل ذکر منحصر در اهل بیت علیهم‌السلام نیستند،  
اما افرادی هستند که عالم به مراد الهی باشند و به جهت مناسبت حکم و موضوع، سؤال از این اشخاص محدود به سؤالاتی می‌شود که مربوط به مرادات الهی هستند؛  
مرادات الهی نیز تنها شامل عقاید و شبهات حکمیه هستند.

**نسبت بین روایات و آیه:** با توجه به مطالب نسبت بین روایات و آیه عموم و خصوص من وجه خواهد بود و محل اجتماع آنها شبهات حکمیه است. از آنجایی که همانند «مرحوم تبریزی» معتقدیم مخالف قرآنی شامل موارد عموم و خصوص من وجه نیز هست، شبهات حکمیه را از روایات خارج می‌دانیم و در این مورد به آیه عمل خواهیم کرد.  
بنابراین:

اگر احتمال مبتلا به بودن شبهه‌ی حکمیه را بدهیم، نمی‌توانیم استصحاب عدم ابتلا یا برائت را جاری کنیم، بلکه باید به عموماًتی مانند آیه‌ی سؤال که وجوب تعلم را ثابت می‌کنند رجوع کنیم؛  
و اگر احتمال مبتلا به بودن شبهه‌ی موضوعیه را بدهیم، می‌توانیم استصحاب عدم ابتلا یا برائت را جاری کرده و عدم وجوب تعلم را اثبات کنیم.

**اشکال:** اگر اصول عملیه شامل شبهات حکمیه نباشند و تحت عموم آیه قرار بگیرند، باید حکم به وجوب تعلم تمامی احکام داد نه اینکه وجوب تعلم را منحصر در احکام مبتلا به کرد.

**پاسخ:** این آیه طریقی بودن یا نبودن وجوب تعلم را اثبات نمی‌کند، اما با توجه به دلایلی که در آینده خواهد آمد طریقی بودن وجوب تعلم اثبات می‌گردد. به همین جهت طبق حکم عقل تعلم مواردی که به مبتلا به نبودن آنها و در نتیجه منجر نشدن آنها به عمل اطمینان داریم، لغو خواهد بود. این حکم عقل مخصص لیبی نسبت به اطلاق آیه شده و تعلم این موارد واجب نخواهد بود.

**اشکال:** اگر مفاد آیه وجوب تعلم در عقاید و شبهات حکمیه باشد، نمی‌توان مکلف را در عقاید مخیر بین تعلم و توقف کرد و او را در احکام مخیر بین تعلم و احتیاط دانست، بلکه باید هم در عقاید و هم در احکام حکم به وجوب تعلم کرد.

**پاسخ:** حکم به تخییر بین تعلم و احتیاط از این جهت است که:

با دلایلی که در آینده خواهد آمد طریقی بودن وجوب تعلم اثبات می‌شود؛  
طریقی بودن وجوب تعلم نیز به این معناست که تمامی ملاک در واقع قرار دارد؛  
و رسیدن به واقع نیز هم با تعلم امکان‌پذیر است و هم با احتیاط.

به عبارت دیگر:

وجوبی که در آیه آمده طریقی است؛ یعنی تمام ملاک در واقع قرار دارد؛

و چون هم تعلم و هم احتیاط این ملاک را تأمین می کنند، وجوب، وجوب تخییری خواهد بود؛ هرچند یک قسم آن در خطاب لفظی وارد نشده باشد.

## ۲. آیهی نفر

اشکالی که در استدلال به این آیه وجود دارد این است که: وجوب تعلم دو گونه است: وجوب عینی تعلم که متعلق به مسائل مبتلابه خود مجتهد است؛ و وجوب کفایی تعلم که متعلق به مسائل مبتلابه مراجعین به مجتهد نیز می شود. آنچه محل نزاع است وجوب عینی تعلم است؛ درحالی که آیهی وجوب کفایی تعلم را بیان می کند؛ زیرا: آیه درصدد بیان این نکته است که مسلمانان باید تفقه در دین پیدا کنند؛ و تفقه:

به معنای فهم عمیق از دین است که وجوب کفایی دارد؛ نه به معنای علم به احکام مبتلابه خود مکلف که وجوب عینی دارد و برای غیر مجتهد نیز حاصل می شود.

## ۳. روایات

با توجه به مطالبی که در مورد تعاضد و تجابر روایات گفته شد نتیجه این خواهد بود:

۱. مفاد دلایل وجوب تعلم است.

۲. وجوب تعلم در شبهات حکمیه است.

۳. وجوب تعلم وجوب طریقی است و به همین جهت تعلم مواردی که احتمال مبتلابه بودن آنها وجود دارد نیز واجب است و در این موارد استصحاب یا براءت جاری نمی شود (به جهت خارج بودن شبهات حکمیهی قبل از ادلهی استصحاب یا براءت و داخل بودن آنها در ادلهی نقلی، نه به جهت عدم پذیرش استصحاب استقبالی و نه به جهت اینکه عدم ابتلا نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی).

۴. ادلهی وجوب تعلم اطلاق داشته و حتی مسائلی را که مکلف اطمینان به عدم ابتلای آنها دارد شامل می شود، اما به دلیل مخصص بلی این موارد از این ادله خارج می شوند.

۵. در صورتی که تعلم صورت نگیرد و اتفاقاً عمل مطابق واقع یا مطابق فتوای مرجع تقلید باشد، به جهت طریقی بودن وجوب، مشخص می شود که تمام ملاک در ذوالطریق است و در نتیجه تمامی ملاک تحصیل شده و عمل مکلف صحیح است (مگر اینکه در اعمال عبادی به قصد قربت خدشه وارد شده باشد). در چنین مواردی تنها تجری رخ داده است؛ زیرا مکلف باید مسئلهی مبتلابه خود را فرامی گرفت که این کار را انجام نداده است و اغلب اشخاص متجری نیز مستحق عقاب هستند، اما شارع به جهت تفضل آنها را عقاب نمی کند.

## نکات متفرقه

### الف) نکتهای در مورد مسئلهی ۸ عروه

گفته شد که:

مقدمهی مفوته دو بخش دارد: غیر تعلم و تعلم؛

مثال بخش غیر تعلم مسئلهی ۸ عروه (من اجنب نفسه) بود که به آن پرداخته شد.

نکتهای که در مورد این مثال وجود دارد این است که در اصل بحث مقدمهی مفوته نباید شامل این مثال باشد؛ زیرا: معیار مقدمهی مفوتهی غیر تعلم عجز از امتثال است؛

درحالی که اگر کسی خود را جنب کند، بعد از داخل شدن وقت نماز عاجز از امتثال نخواهد بود؛ زیرا می تواند به جای غسل تیمم کند. همچنین مثال کاشت مو و ناخن نیز نباید داخل در بحث مقدمهی مفوته باشد؛ زیرا مکلف در صورت کاشت مو ناخن نیز عاجز از امتثال نبوده و می تواند نماز را با وضوی جبیره ای بخواند.

بنابراین در ابتدای امر به نظر می رسد که این موارد مثال مقدمهی مفوته نباشند و برای این مسئله باید تهیهی گذرنامه و روادید برای حج را مثال زد که در صورت عدم انجام این امور مکلف در زمان حج عاجز از امتثال خواهد بود.

اما ذکر این دو مورد به عنوان مثال مقدمهی مفوته صحیح است؛ زیرا از برخی روایات این گونه برداشت می شود که:



هرچند نماز با تیمم با نماز با غسل تسویه‌ی در فراغ دارند و در صورت خواندن نماز با تیمم نیاز به اعاده‌ی آن نیست؛ اما این دو تسویه‌ی در ملاک ندارند؛ یعنی امتثالی که با نماز با غسل محقق می‌شود، با نماز با تیمم محقق نمی‌شود و با خواندن نماز با تیمم به نوعی تقویت غرض ملزمه‌ی مولا اتفاق می‌افتد. بنابراین کسی که کاری انجام دهد که به سبب آن نتواند غسل انجام دهد و نماز خود را با تیمم بخواند؛ گرچه به لحاظ حکم وضعی نماز او مجزی بوده و نیاز به اعاده و قضا ندارد؛ اما به لحاظ حکم تکلیفی معصیت کار است.

طبق این مطلب:

موارد ایجاد یا انعدام موضوعی که تنها تسویه‌ی در فراغ دارند:

گرچه به نظر ابتدایی از بحث مقدمه‌ی مفوته خارج هستند و این بحث تنها شامل مثال‌هایی مانند تهیه‌ی گذرنامه و روادید هستند؛

اما چون این مطلب از روایات برداشت می‌شود که در این موارد غرض ملزمه‌ی مولا فوت می‌شود، این موارد نیز داخل در بحث مقدمه‌ی مفوته هستند. به همین جهت اگر مکلف قبل از اذان بداند که در صورت کاشت مو و ناخن نمی‌تواند نماز خود را با وضو بخواند، اجازه‌ی کاشتن مو و ناخن را ندارد؛ گرچه در صورت انجام این کار نماز او با وضوی جبیره‌ای نیز صحیح است؛

و موارد ایجاد یا انعدام موضوعی که تسویه‌ی در ملاک دارند داخل در بحث مقدمات مفوته نیستند. به همین جهت اگر مکلف قبل از اذان بداند که در صورت ورود به مسجد عامه نمی‌تواند نماز را همانند شیعیان بخواند، می‌تواند وارد مسجد شود.

روایاتی که در این مطلب به آنها استناد می‌شود این روایات هستند:

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»<sup>۲</sup>.

هیچ‌یک از راویان این روایت اختلافی نبوده و تمامی آنها امامی و ثقه هستند.

با توجه به این روایت مشخص می‌شود که نماز جماعتی که به امامت شخص عامی خوانده می‌شود با بهترین نماز جماعت که نماز جماعت به امامت رسول اکرم صلی الله علیه و آله باشد تسویه‌ی در ملاک دارد. به همین جهت در این مورد ایجاد یا انعدام موضوع حرمت تکلیفی ندارد.

۲. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [صاحب تفسیر قمی، فقیه، امامی و ثقه] عَنْ أَبِيهِ [ابراهیم بن هاشم، ثقه به دلیل اول من نشر حدیث الکوفیین بقم] وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى [الطار، اختلافی و حکم به وثاقت به جهت کثرت روایت اجلاء از او و عدم قدح] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ [بن عیسی یا بن خالد که هر دو ثقه هستند] جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى [جهنی، از اصحاب اجماع] عَنْ حَرِيزٍ [بن عبدالله سجستانی، فقیه، امامی و ثقه] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ [امامی و ثقه] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبٍ فِي السَّفَرِ وَلَمْ يَجِدْ إِلَّا التَّلَجَّ أَوْ مَاءً جَامِداً [فقط برف و یخ است و خاک نیز در دسترس نیست] فَقَالَ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الضَّرُورَةِ يَتِيمٌ [ظاهر روایت تیمم با یخ است که مربوط به بحث کنونی نیست] وَ لَا أَرَى أَنْ يَعُودَ إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ الَّتِي تُوبِقُ دِينَهُ»<sup>۳</sup>.

با توجه به عبارت «لَا أَرَى أَنْ يَعُودَ إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ الَّتِي تُوبِقُ دِينَهُ» مشخص می‌شود که:

هرچند نماز با تیمم با نماز با غسل تسویه‌ی در فراغ دارند و به لحاظ وضعی نماز با تیمم مجزی بوده و نیاز به اعاده و قضای نماز نیست،

اما نماز با تیمم با نماز با غسل تسویه‌ی در ملاک ندارند.

۱- بنابراین گرچه هم نماز خواندن در مسجد عامه و هم نماز خواندن با تیمم مأمور به اضطراری هستند؛ اما بین کسی که نماز خود را در مسجد عامه می‌خواند و بین کسی که نماز خود را با تیمم می‌خواند تفاوت وجود دارد.

۲- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۸۰.

۳- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۶۷.

۳. عَنْهُ [حسن بن محبوب سراد] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ [ابی الخطاب] عَنْ صَفْوَانَ [بن یحیی] عَنِ الْعَلَاءِ [رزین] عَنْ مُحَمَّدٍ [بن مسلم به قرینه نقل «علاء»] عَنْ أَحَدِهِمَا [امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام] عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَقِيمُ بِالْبِلَادِ الْأَشْهُرَ لَيْسَ فِيهَا مَاءٌ مِنْ أَجْلِ الْمَرَاعَى وَصَلَحَ الْإِبِلُ قَالَ لَا»<sup>۱</sup>.

تمامی راویان این روایت امامی و ثقه هستند و بنابراین روایت صحیح است. طبق این روایت اقامت در شهری که آب در آن جیره‌بندی شده و تنها به میزان استفاده چهارپایان آب وجود دارد جایز نیست. این مطلب نشان می‌دهد که نماز با تیمم با نماز با وضو و غسل تسویه‌ی در ملاک ندارند.

**نکته:** در مورد معنای این روایت دو احتمال وجود دارد:

۱. سؤال راوی سؤال از اقامت در چنین شهری است.

۲. سؤال راوی سؤال از رفتن به شهر به جهت خطر داشتن برای چهارپایان است.

اگر ظهور روایت در معنای دوم باشد، نمی‌توان برای اثبات مدعی به آن استدلال کرد، اما با توجه به دلایلی معتقدیم ظهور روایت در معنای اول است. یکی از این دلایل این است که راوی «محمد بن مسلم» است و بعید است که چنین شخصی شک داشته باشد که رفتن به مکانی که فاقد آب بوده و منجر به اتلاف حیوانات می‌شود حرام باشد.

### ب) اشکالی به جریان استصحاب عدم ابتلا<sup>۲</sup>

همان‌گونه که گفته شد:

برخی در صورت شک در مبتلا به بودن یک حکم، استصحاب عدم ابتلا جاری کرده و حکم به عدم وجوب تعلم کرده‌اند؛

و اشکال «مرحوم نائینی» در این مورد این بود که:

مستصحب یا باید حکم شرعی باشد و یا موضوع دارای اثر شرعی؛

و چون ابتلا نه حکم شرعی است و نه موضوع دارای اثر شرعی، استصحاب عدم ابتلا جاری نیست،

و پاسخ «مرحوم تبریزی» به این اشکال نیز این بود که:

در برخی موارد خصوص اثبات واقعی نیاز است که در این موارد این اشکال وارد است؛

و در برخی موارد اثبات اعم از واقعی و ظاهری است که در این موارد این اشکال وارد نیست.

علاوه بر اشکالی که «مرحوم نائینی» نقل کرده‌اند، اشکالات دیگری نیز به اجرای استصحاب وارد شده است که از این بین «مرحوم خویی» دو اشکال را بیان کرده‌اند و «شهید صدر» نیز با نقل این دو اشکال به آنها پاسخ داده است.

عبارات «محاضرات» در این مورد دوپهلو است:

«شهید صدر» تفسیری از کلام «مرحوم خویی» دارند و بر اساس همان تفسیر کلام ایشان را نقد کرده‌اند؛

اما «مرحوم تبریزی» تفسیر دیگری از کلام «مرحوم خویی» دارند که بر اساس این تفسیر اشکالات «شهید صدر» بر کلام «مرحوم خویی» وارد نیست.

**اشکال اول:** از آنجایی که مکلف علم اجمالی به مبتلا به بودن برخی احکام دارد، نمی‌تواند اصل عدم ابتلا جاری کند؛ زیرا علم اجمالی مانع از جریان اصول می‌شود.

**نقد «شهید صدر»:** استصحاب عدم ابتلا پس از فحص جاری می‌شود و چون پس از فحص مکلف حجت به مبتلا به بودن برخی از احکام پیدا می‌کند، علم اجمالی او به علم تفصیلی و شک بدوی منحل شده و در نتیجه پس از فحص جریان استصحاب بدون مانع خواهد بود.

### پاسخ «مرحوم تبریزی»:

توضیح «شهید صدر» از کلام «مرحوم خویی» این است: «از آنجایی که علم اجمالی وجود دارد، اصل جاری نمی‌شود» و اشکال «شهید صدر» به این کلام این است که «جریان استصحاب در جایی است که علم اجمالی منحل می‌شود»؛

در حالی که کلام «مرحوم خویی» این است: «ممکن است ملاک و علت وجوب فحص علم اجمالی باشد»؛ یعنی کلام ایشان این است که:

۱- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص: ۴۰۵.

۲- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به جلسه ۳۴ درس «آقای قاضینی»، ۱۴۰۰/۸/۲۳.

مصلحت و جوب تعلم، علم اجمالی به وجود مخصص و مقید است،

نه اینکه وجود علم اجمالی مانع از جریان استصحاب است تا اشکال «شهید صدر» به ایشان وارد باشد.

به عبارت دیگر طبق توضیح «مرحوم تبریزی» آنچه مانع جریان اصول عملیه است:

ادله‌ی وجوب فحص و تعلم هستند،

و علم اجمالی مانعی غیر از این ادله نبوده و اشکال مستقلی به شمار نمی‌رود، بلکه حکمت این ادله است و چون با منتفی شدن حکمت،

حکم منتفی نمی‌شود، اشکال «شهید صدر» وارد نیست.

**اشکال دوم:** به دلیل وجود ادله‌ی اجتهادی که دال بر وجوب فحص هستند، نوبت به اجرای استصحاب عدم ابتلا نمی‌رسد.

**نقد «شهید صدر»:** این اشکال در صورتی وارد است که نسبت ادله‌ی وجوب فحص با ادله‌ی ابتلا و عدم ابتلا عموم و خصوص مطلق باشد. در این حالت به دلیل اخص بودن ادله‌ی اجتهادی، این ادله بر ادله‌ی اصول مقدم می‌شوند، اما نسبت بین این ادله عموم و خصوص من وجه هست؛ زیرا ادله‌ی وجوب فحص شامل عقاید هستند، ادله‌ی اصول شامل عقاید نیستند. بنابراین نمی‌توان ادله‌ی وجوب فحص را بر ادله‌ی اصول مقدم کرد.

**پاسخ اول «مرحوم تبریزی»:** طبق مبنای «مرحوم خویی» در استصحاب نسبت بین این ادله عموم و خصوص مطلق است. توضیح اینکه «مرحوم خویی» در استصحاب قائل به جعل طریق هستند نه قائل به تعذیر و تنجیز و به همین دلیل به نظر ایشان استصحاب شامل عقاید نیز هست و نتیجه‌ی آن اثبات ظاهری است.

**پاسخ دوم «مرحوم تبریزی»:** طبق مبنای مشهور که جعل طریقت را در استصحاب نمی‌پذیرد و نسبت بین ادله را عموم و خصوص من وجه می‌داند نیز اشکال «شهید صدر» وارد نیست؛ زیرا:

برخی از ادله‌ای که وجوب فحص را اثبات می‌کنند آیات قرآن کریم هستند؛

و طبق اخبار طرح مخالف قرآن (علاوه بر طرح خبر مباین کتاب) باید خبری که نسبت عموم و خصوص من وجه با قرآن دارد طرح شود.

## ج) اختلاف در واجب بودن تعلم احکام نسبت به صبی<sup>۱</sup>

گفته شد که:

تعلم واجب است؛

و وجوب آن طریقی است؛

و این وجوب مختص به شخص بالغ نیست، بلکه شامل غیر بالغ نیز می‌شود؛ زیرا وجوبی که مختص به بالغین است، وجوب نفسی است نه وجوب طریقی؛

و به همین جهت شخصی که نزدیک به بلوغ است باید مسائلی را که مبتلا به او است یا احتمال عقلایی مبتلا به بودن آنها را می‌دهد فراگیرد و در صورت ترک تعلم در زمان عدم بلوغ و فوت عمل در زمان بلوغ معذور نیست.

«مرحوم خویی» این مطلب را نپذیرفته و معتقد است حتی اگر صبی اطمینان داشته باشد که نزدیک بلوغ است و یک مسئله مورد ابتلای اوست، تعلم بر او واجب نیست. به عبارت دیگر مقتضای ترخیص شارع بر صبی عدم تکلیف بر او است و به همین جهت صبی وظیفه‌ای نداشته و عقاب نیز نخواهد داشت.

ریشه‌ی این اختلاف، اختلاف در معنای تفویت است:

۱. مشهور (همانند «مرحوم نائینی»، «مرحوم بروجرودی» و «مرحوم امام») که تعلم را بر صبی واجب می‌دانند، تفویت را به معنای تفویت ملاک و غرض ملزومه‌ی مولا می‌دانند. طبق این معنا به لحاظ تکلیفی جایز نیست که شخص در زمان حاضر کاری انجام دهد که می‌داند باعث فوت غرض ملزومه‌ی مولا در آینده می‌شود. به همین جهت است که در بحث «من اجنب نفسه» اصل بر عدم جواز گذاشته می‌شود و تنها در صورت وجود دلیل (مباشرت با همسر) حکم به جواز می‌شود. بنابراین اصل در مسئله‌ی مورد بحث نیز وجوب تعلم صبی است؛ زیرا صبی نیز می‌داند که اگر در حال حاضر مسئله را فرامگیرد، غرض ملزومه‌ی مولا در آینده فوت می‌شود.

به عبارت دیگر مشهور وجوب مقدمات مفوته را به جهت تفویت ملاک می‌دانند و علم را منجر قرار می‌دهند. بنابراین اگر شخص در حال حاضر مانعی ایجاد کند یا شرطی را تحصیل نکند و این کار باعث شود در ظرف امتثال قدرت بر امتثال وجود نداشته باشد، تکلیف از او برداشته نمی‌شود؛ زیرا این سلب قدرت ناشی از سوء اختیار خود شخص است. به همین جهت مشهور در بحث رافعیّت اضطرار معتقدند اگر شخصی که به اضطرار دچار شده می‌دانسته که در صورت انجام یک کار در ظرف امتثال مضطر می‌شود، اضطرار او رافع تکلیف نیست، مگر در مواردی که با دلیل تسویه‌ی در ملاک بین مأمور به اضطراری و مأمور به اختیاری را احراز کند.

۲. برخی دیگر از علما (همانند «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم خویی» و «شهید صدر») که تعلم را بر صبی واجب نمی‌دانند، بحث مقدمات مفوته را دایر مدار تفویت ملاک نمی‌دانند و اساساً تفویت ملاک معلوم را موجب استحقاق عقاب نمی‌دانند، بلکه امتثال و تکلیف مستفاد از دلیل لفظی را مهم دانسته و این‌گونه حکم می‌کنند:

اگر از دلیل لفظی وجوب فهمیده شد، انجام مقدمه حتی قبل از زمان ذی‌المقدمه واجب خواهد بود؛ اما اگر از دلیل لفظی وجوب فهمیده نشد، انجام مقدمه قبل از زمان ذی‌المقدمه واجب نخواهد بود.

به همین جهت در بحث «من اجنب نفسه» این‌گونه حکم می‌شود: اگر جنب کردن قبل از زمان نماز باشد، علی‌القاعده حکم به جواز می‌شود؛ زیرا:

هنوز تکلیفی بر عهده‌ی شخص نیست؛

در ظرف امتثال نیز قدرت بر امتثال وجود دارد؛ زیرا شخص می‌تواند نماز را با تیمم بخواند.

همچنین در بحث حج این‌گونه حکم می‌شود:

اگر شخص در حال حاضر مستطیع باشد، باید قبل از زمان حج گذرنامه و روادید را تهیه کند؛ زیرا به جهت تحقق استطاعت وجوبی که از دلیل لفظی استفاده می‌شود محقق شده و تنها زمان واجب نرسیده است؛

اما اگر شخص در حال حاضر مستطیع نباشد، اما بداند قبل از زمان حج مستطیع خواهد شد، لازم نیست گذرنامه و روادید را تهیه کند؛ زیرا به جهت عدم تحقق استطاعت وجوبی که از دلیل لفظی استفاده می‌شود تحقق نیافته است.

در مسئله‌ی مورد بحث (وجوب تعلم بر صبی) نیز به نظر این گروه از علما از آنجایی که ملاک وجوب تعلم، تکلیف مستفاد از دلیل لفظی است و روایت «أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ...»<sup>۱</sup> حاکم بر تمامی ادله‌ی لفظی و از جمله «أَفَلَا تَعْلَمُ» است<sup>۲</sup>، وجوب شرعی برای صبی قبل از بلوغ ثابت نیست؛ زیرا مقتضای ترخیص شارع عدم وجوب تعلم، معذوریت و عدم عقوبت صبی است.

**اشکال:** اوامری در مورد صبی وجود دارد که به نظر مشهور اوامر نفسی نیست، بلکه اوامر طریقی است و امر طریقی نیز می‌تواند به صبی تعلق بگیرد، اما طبق نظر غیر مشهور نمی‌توان این اوامر را توجیه کرد.

**پاسخ:** این اوامر چند نوع هستند:

برخی از آنها خطاب به پدر و مادر صبی هستند. به‌طور مثال همان‌گونه که تکلیف امر به نماز وظیفه‌ی پدر و مادر صبی است، روایات یاد دادن احکام نماز نیز وظیفه‌ی پدر و مادر است؛

و برخی از آنها خطاب به خود صبی هستند و این احکام، احکام تادیبیه است.

## د) اختلاف یا عدم اختلاف در نوع وجوب تعلم

همان‌گونه که گفته شد:

با استناد به روایات طریقی بودن وجوب تعلم اثبات می‌شود: «أَفَلَا تَعْلَمُ حَتَّى تَعْمَلَ»؛

اما «صاحب مدارک» وجوب تعلم را وجوب نفسی تهیی می‌داند؛

و «مرحوم کاشف الغطاء» وجوب تعلم را وجوب غیری می‌داند.

«آقای قاضینی» می‌فرماید کسی قائل به نفسی بودن و حتی غیری بودن وجوب تعلم نشده است و استناد این دو قول به «صاحب مدارک» و «مرحوم کاشف الغطاء» صحیح نیست.

۱- الخصال، ج ۱، ص: ۹۴.

۲- برخلاف ملاک که چون امر تکوینی است (مصلحت و مفسده)، این روایت که امر تشریعی است بر آن حاکم نمی‌شود.

به نظر ایشان منظور «صاحب مدارک» از نفسی بودن وجوب، غیری نبودن وجوب تعلم است و منظور ایشان از تهیئی این است که ترک تعلم عقاب مستقلى ندارد و استحقاق عقاب مربوط به ذوالطریق است. ارتکاز عقلایی نیز همین است که اگر کسی به سبب ترک تعلم تکلیف خود را انجام ندهد، تنها مستحق یک عقاب است. بنابراین دیدگاه ایشان نیز طریقی بودن وجوب است؛ زیرا مفاد آن در کلام ایشان بیان شده و تنها از لفظ طریقی استفاده نشده است.

گویا شاهد «آقای قائینی» بر این مطلب این کلام «صاحب مدارک» است که مکلف در صورت ترک تعلم تنها مستحق یک عقاب است؛ زیرا اگر منظور «صاحب مدارک» از وجوب نفسی همان معنای اصطلاحی باشد، باید مکلف را مستحق دو عقاب بداند.

به نظر «آقای قائینی» منظور «مرحوم کاشف الغطاء» از غیری بودن وجوب نفسی مولوی نبودن وجوب تعلم است؛ زیرا اگر منظور ایشان از غیری معنای اصطلاحی آن باشد:

باید وجوب تعلم را به جهت دارا بودن ملاک مقدمیت یعنی مقدمه‌ی وجود بودن می‌دانستند؛  
درحالی که تعلم:

لزوماً مقدمه‌ی وجود واجب نیست،

بلکه در برخی موارد مقدمه‌ی علمیه است؛ یعنی وجوب آن برای حصول اطمینان به فراغ است.

بنابراین اگر منظور «مرحوم کاشف الغطاء» از غیری معنای اصطلاحی آن باشد، نباید تعلم را در مواردی که مقدمه‌ی وجود نیست واجب بداند؛ درحالی که ایشان در این موارد نیز تعلم را واجب می‌دانند. در نتیجه ایشان نیز وجوب تعلم را وجوب طریقی می‌دانند.  
گویا کلام «آقای قائینی» این است که:

وجوب تعلم به نظر تمامی علما وجوب طریقی است؛

و اختلافی که در این مورد وجود دارد این است که وجوب طریقی تعلم:

به نظر برخی به جهت ادله‌ی لفظی وجوب تعلم بوده و منحصر به تکلیفی است که از این ادله استفاده می‌شود که در این صورت نمی‌توان وجوب تعلم را برای صبی ثابت کرد؛

و به نظر برخی دیگر به جهت غرض ملزمه‌ی مولا است که در این صورت می‌توان وجوب تعلم را برای صبی نیز اثبات کرد.

اگر بتوان این مطالب را از عبارات «صاحب مدارک» و «مرحوم کاشف الغطاء» استفاده کرد، کلام «آقای قائینی» مورد پذیرش است.

## ه) فاسق بودن یا نبودن تارک تعلم

گفته شد که:

به نظر «شیخ انصاری» اگر کسی تعلم را ترک کند، فاسق است؛

و به نظر «مرحوم نائینی» چنین شخصی فاسق نیست؛

و معتقدیم وجوب تعلم:

اگر وجوب نفسی مصطلح باشد، کسی که تعلم را ترک کند فاسق خواهد بود؛

و اگر وجوب طریقی باشد، کسی که تعلم را ترک کند متجری خواهد بود. متجری نیز مستحق عقاب است، اما با توجه به

روایات مشخص می‌شود شارع به جهت تفضل او را عقاب نمی‌کند. به همین جهت در صورت طریقی بودن وجوب نمی‌توان

تارک تعلم را فاسق دانست.

«مرحوم خویی» در دفاع از «شیخ انصاری» می‌فرماید:

به نظر «شیخ انصاری» عدالت ملکه‌ی اجتناب از معاصی است؛

و ترک تعلم و تجری نشان می‌دهد که شخص فاقد چنین ملکه‌ای است؛

و به همین جهت به نظر «شیخ انصاری» تارک تعلم را فاسق می‌دانند.

در این مورد معتقدیم:

عدالتی که در فقه و اصول مطرح می‌شود ملکه نیست، بلکه ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر است؛

و اگر همانند «شیخ انصاری» عدالت را ملکه بدانیم، باید فسق را نیز ملکه بدانیم؛ زیرا این دو از یک سنخ هستند و به همین جهت یا

هر دو از مقوله‌ی فعل هستند یا هر دو از مقوله‌ی کیف نفسانی هستند.

بنابراین طبق مبنای «شیخ انصاری» که عدالت را ملکه می‌داند:

باید این گونه حکم کرد که با ترک تعلم، عدالت احراز نمی‌شود؛

و نمی‌توان گفت که با ترک تعلم فسق احراز می‌شود.

**نکته:** در مورد عدالت مطلبی به نام اصله‌العداله وجود دارد که تفصیل آن در خبر واحد و همچنین در رجال مطرح می‌شود. اجمال این مطلب این است که:

گاهی عدالت یک شخص احراز می‌شود؛

و گاهی فسق یک شخص احراز می‌شود؛

و گاهی در عدالت یا فسق یک شخص شک می‌شود که در این صورت:

برخی قائل به اصله‌العداله بوده و معتقدند همین که فسق احراز نشود، عدالت اثبات می‌شود؛

و برخی که تعداد آنها کمتر است معتقدند همین که عدالت احراز نشود، فسق اثبات می‌شود.

هیچ‌یک از این دو مبنا مورد پذیرش نیست و در این مورد معتقدیم:

گرچه به لحاظ ثبوت شخص یا عادل است یا فاسق؛

اما به لحاظ اثبات هم عدالت و هم فسق نیاز به اثبات و احراز دارند و در صورتی که هیچ‌یک ثابت نشوند؛ عدالت و فسق شخص مبهم خواهد بود.

## تقسیم دوم: واجب معلق و منجز

### مقدمه

در مورد ثمره‌ی بحث قبل یعنی واجب مطلق و مشروط دو دیدگاه وجود دارد:

**الف)** دیدگاه «شهید صدر» که این بحث را صرفاً بحثی علمی می‌داند. البته ایشان این بحث را به صورت کامل بحث کرده‌اند.

**ب)** دیدگاهی که معتقد است این بحث دارای ثمرات مهمی است.

گفته شد که این بحث ثمره داشته و عملاً باعث تفاوت در فتاوا می‌شود:

در مقدمه‌ی مفوته‌ی غیر تعلم در مواردی مانند بحث «من اجنب نفسه»؛

و در مقدمه‌ی مفوته‌ی تعلم در مواردی مانند «احتمال مبتلا به بودن احکام» و «تعلم صبی».

در مورد ثمره‌ی بحث کنونی یعنی بحث واجب معلق و منجز نیز باید گفت:

**الف)** در صورتی که بحث مقدمه‌ی واجب را دایر مدار تفویت ملاک بدانیم (دیدگاه برگزیده) فاقد ثمره خواهد بود؛ زیرا طبق این دیدگاه:

گرچه فعلیت وجوب مهم است و باعث وجوب مقدمات می‌شود،

اما وجوب مقدمات صرفاً از این طریق اثبات نمی‌شود، بلکه می‌توان با استفاده از حکم عقل نیز وجوب مقدمات را اثبات کرده و به مسئله‌ی بحث پاسخ گفت.

**ب)** در صورتی که بحث مقدمه‌ی واجب را دایر مدار تفویت ملاک ندانیم و فعلیت وجوب را مهم بدانیم دارای ثمره خواهد بود؛ زیرا طبق این دیدگاه تنها فعلیت وجوب است که باعث وجوب مقدمات می‌شود. به همین جهت:

اگر واجب معلق یعنی فعلی بودن وجوب و استقبالی بودن واجب پذیرفته شود، می‌توان از این راه فتوا به وجوب مقدمات داد؛ اما اگر واجب معلق پذیرفته نشود، نمی‌توان فتوا به وجوب مقدمات داد؛

زیرا در واجب مشروط، وجوب فعلی نیست و به همین جهت نمی‌توان وجوب مقدمات را پذیرفت؛

و واجب معلق نیز پذیرفته نشده است تا بتوان از این راه فعلیت وجوب را پذیرفت و به این وسیله وجوب مقدمات را نیز اثبات کرد.

بنابراین طرح واجب معلق و منجز راه حل دوم (پس از انکار راه حل تفویت ملاک) برای حل مسئله‌ی وجوب مقدمات مفوته است. البته راه حل‌های دیگری نیز برای حل این مسئله وجود دارند که به اجمال به آنها اشاره می‌شود:

۱. **راه‌حل «شیخ انصاری» (راه‌حل سوم):** از آنجایی که «شیخ انصاری» امکان تقیید هیئت را نمی‌پذیرند، تمامی قیود را متعلق به ماده می‌دانند. طبق این مبنا وجوب فعلی است و به همین جهت مشکل مقدمه‌ی مفوته برای ایشان منحل بوده و نیازی به طرح واجب معلق و منجز ندارند.

۲. **راه‌حل «مرحوم آخوند» (راه‌حل چهارم):** ایشان با استفاده از شرط متأخر به حل این مسئله می‌پردازند. به نظر ایشان لحاظ ذی‌المقدمه مقارن با مقدمه است و به همین جهت مشکل وجوب مقدمه حل می‌شود.

۳. **راه‌حل «مقدس اردبیلی» (راه‌حل پنجم):** ایشان با استفاده از وجوب نفسی تهیئی به حل این مسئله می‌پردازند که یک تفسیر از این وجوب، وجوب طریقی است. همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» همین راه‌حل را در مقدمه‌ی تعلم مطرح کرده‌اند.

۴. **راه‌حل «شهید صدر» (راه‌حل ششم):** ایشان با اشکال به راه‌حل‌های سابق راه‌حل دیگری را به نام «سد باب عدم از ناحیه‌ی مقدمه‌ی مفوته» مطرح می‌کنند.<sup>۱</sup>

«مرحوم آخوند» پیش از پرداختن به بحث واجب معلق و منجز، دو نکته را مطرح می‌کنند که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

### **نکته اول: حقیقی یا مجازی بودن صدق وجوب**

«مرحوم آخوند» پس از بحث مقدمه‌ی تعلم، بحث حقیقی یا مجازی بودن صدق وجوب را مطرح می‌کنند. به نظر ایشان اطلاق وجوب بر مقدمات مفوته قبل از رسیدن زمان واجب:

طبق مسلک «شیخ انصاری» اطلاق حقیقی است؛ زیرا طبق مسلک «شیخ انصاری» زمان قید ماده بوده و وجوب مطلق است و در نتیجه استعمال وجوب استعمال حقیقی است؛

و طبق مسلک خود «مرحوم آخوند» اطلاق مجازی است؛ زیرا طبق مسلک ایشان زمان قید هیئت است و در نتیجه:

تا زمانی که قید حاصل نشود، هیئت محقق نمی‌شود؛

تا زمانی که هیئت محقق نشود، وجوب محقق نمی‌شود؛

و تا زمانی که وجوب محقق نشود، اطلاق وجوب اطلاقی مجازی به علاقهِی مشارفت است.

همان‌گونه که گفته شد رجوع قید به هیئت را ممکن می‌دانیم<sup>۲</sup> و به همین جهت اطلاق وجوب قبل از رسیدن زمان واجب را مجازی می‌دانیم.

### **نکته دوم: حقیقی یا مجازی بودن صیغه‌ی امر**

بحث بعدی که در کفایه مطرح می‌شود این است که استعمال صیغه‌ی امر در واجبات مشروط حقیقی است یا مجازی.

این استعمال طبق تمامی مبانی حقیقی است؛ زیرا:

طبق مبنای «شیخ انصاری» تمامی قیود به ماده رجوع می‌کنند و هیئت مطلق است؛

و طبق مبنای «مرحوم آخوند» موضوع له هیئت امر طلب (نسبت طلبیه طبق دیدگاه برگزیده) است و هیئت امر نیز در طلب (نسبت

طلبیه طبق دیدگاه برگزیده) به کار رفته است. مطلق یا مشروط بودن طلب نیز از باب تعدد دال و مدلول مشخص می‌شود؛ یعنی:

اگر پس از طلب قیدی نیز بیان شد، مشروط بودن واجب فهمیده می‌شود؛

و اگر پس از طلب قیدی بیان نشد، مطلق بودن واجب فهمیده می‌شود.

### **بیان واجب معلق و منجز**

### **کلام «مرحوم صاحب فصول»<sup>۳</sup>**

واجب معلق و منجز ابتدا در کلام «مرحوم صاحب فصول» مطرح شده و به نظر ایشان از اقسام واجب مطلق هستند. طبق بیان ایشان واجب دارای دو قسم است:

الف) واجب مطلق که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف ۱) واجب معلق: یعنی ابتدا وجوب محقق می‌شود و سپس زمان انجام واجب می‌رسد.

۱- از آنجایی که راه‌حل‌های سابق در «کفایه» آمده بود در ضمن مباحث گذشته بیان شدند، اما برای رعایت اختصار راه‌حل «شهید صدر» توضیح داده نشده است.

۲- البته «مرحوم آخوند» موضوع له هیئت را عام دانسته و به همین دلیل رجوع قید به آن را ممکن می‌دانند، اما طبق دیدگاه برگزیده موضوع له هیئت را خاص می‌دانیم و رجوع قید به آن را از باب ضیق فم الرکیه یا از باب اطلاق احوالی و یا از باب تدلی در اطراف می‌دانیم.

۳- الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، ص: ۷۹؛ «و ینقسم باعتبار آخر إلی ما یتعلق وجوبه بالمکلف و...».

الف ۲) واجب منجز: یعنی همان زمانی که وجوب محقق می‌شود، زمان انجام واجب نیز هست.

ب) واجب مشروط.

این تقسیم‌بندی به این جهت است «مرحوم صاحب فصول» مقدمات واجب را دایر مدار تفویت ملاک نمی‌دانند؛ زیرا ایشان اساساً منکر قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است. بنابراین:

از طرفی به نظر ایشان تنها راه اثبات وجوب مقدمات اثبات فعلیت وجوب است،

و از طرف دیگر اگر زمان قید وجوب باشد، وجوب فعلیت نیافته و وجوب مقدمات نیز اثبات نمی‌شود؛

و از طرف سوم در برخی موارد و مخصوصاً تعلم نمی‌توان فتوا به عدم وجوب دارد.

به همین جهت ایشان واجب معلق و منجز را مطرح می‌کنند و واجب را معلق و وجوب را فعلی و غیر مشروط می‌دانند. در این واجب به جهت مطلق بودن وجوب و فعلی بودن آن می‌توان وجوب مقدمات را توجیه کرد.

چند اشکال به این کلام وارد شده که برخی از آنها در «کفایه» نقل شده است: ۲ اشکال توسط «محقق نهایندی»، ۱ اشکال توسط «شیخ انصاری» و ۲ اشکال توسط «مرحوم آخوند». علاوه بر این اشکالات «مرحوم نائینی» نیز اشکالی به کلام «مرحوم صاحب فصول» دارند.

### اشکال اول: اشکال «شیخ انصاری»

واجب معلق همان واجب مشروط است و بنابراین تقسیم معلق و منجز تقسیمی تکراری است.

### پاسخ «مرحوم آخوند» به اشکال

واجب معلقی که در کلام «مرحوم صاحب فصول» آمده است:

طبق بیان «شیخ انصاری» واجب مشروط است؛ زیرا به نظر ایشان تمامی قیود به ماده بازمی‌گردند و هیئت و وجوب همیشه مطلق است. طبق این بیان واجب معلق نیز همان واجب مشروط است؛ زیرا در این واجب نیز قید به ماده تعلق دارد؛

اما طبق بیان خود «مرحوم صاحب فصول» و مشهور واجب مشروط نیست؛ زیرا به نظر ایشان امکان رجوع قیود به هیئت وجود دارد و تفاوت مطلق و مشروط در مقید نبودن و مقید بودن هیئت و وجوب آنهاست. طبق این واجب معلق همان واجب مشروط نیست؛ زیرا:

در واجب معلق وجوب مقید نمی‌شود؛

اما در واجب مشروط وجوب مقید می‌شود.

### رد پاسخ «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» کلام «شیخ انصاری» را به درستی نقل نکرده‌اند. با مراجعه به «مطارح الأنظار»<sup>۱</sup> مشخص می‌شود اشکال «شیخ انصاری» تکراری بودن تقسیم نیست. همان‌گونه که گفته شد «مرحوم صاحب فصول» ابتدا واجب را به مطلق و مشروط تقسیم کرده و سپس واجب مطلق را به معلق و منجز تقسیم می‌کنند. «شیخ انصاری» نیز به این تقسیم توجه دارند و اشکال ایشان این است که حل مشکل (وجوب مقدمات مفوته):

با تقسیم واجب به مطلق و مشروط ممکن است؛ زیرا طبق نظر «شیخ انصاری» وجوب مطلق بوده و فعلیت دارد<sup>۲</sup>؛

و نیازی به تقسیم واجب به معلق و منجز نیست.

بنابراین اشکال «شیخ انصاری» لغویت و عدم حاجت به این تقسیم است نه یکی بودن این تقسیم با تقسیم واجب به مطلق و مشروط.

**نکته:** طبق اشکالی که «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند نیز با تقسیم واجب به مطلق و مشروط مسئله حل شده و احتیاجی به این تقسیم نیست، با این تفاوت که:

«شیخ انصاری» بحث مقدمه‌ی واجب را دایر مدار فعلیت وجوب می‌دانند و به علت رجوع قید به ماده و فعلیت داشتن وجوب، وجوب مقدمات را اثبات می‌کنند،

اما «مرحوم آخوند» این بحث را دایر مدار تفویت ملاک می‌دانند و با حکم عقل وجوب مقدمات را ثابت می‌کنند.

طبق مبنای «مرحوم صاحب فصول» نیز به این جهت نیاز به طرح واجب معلق و منجز است که ایشان:

۱- مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۲۶۱.

۲- طبق اشکالی که «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند نیز با تقسیم واجب به مطلق و مشروط مسئله حل شده و احتیاجی به این تقسیم نیست، با این تفاوت که «شیخ انصاری» بحث مقدمه‌ی واجب را دایر مدار فعلیت وجوب می‌دانند و به علت رجوع قید به ماده و فعلیت داشتن وجوب، وجوب مقدمات را اثبات می‌کنند، اما «مرحوم آخوند» این بحث را دایر مدار تفویت ملاک می‌دانند و با حکم عقل وجوب مقدمات را ثابت می‌کنند.



از طرفی بحث مقدمه‌ی واجب را دایر مدار تفویت ملاک نمی‌دانند، بلکه آن را دایر مدار فعلیت وجوب می‌دانند؛ و از طرف دیگر قیود را متعلق به هیئت می‌دانند؛ و برای تصویر فعلی بودن وجوب واجب معلق و منجز را مطرح می‌کنند.

### اشکال دوم: اشکال «مرحوم آخوند»

نیازی به تقسیم واجب به معلق و منجز نیست؛ زیرا بحث مقدمه‌ی واجب دایر مدار تفویت ملاک است و می‌توان مسئله‌ی مقدمات واجب را با این مطلب به ضمیمه‌ی مشروط بودن واجب به شرط متأخر حل کرد. توضیح اینکه در مثالی مانند حج گرچه زمان واجب نرسیده است، اما مکلف می‌تواند ذی‌المقدمه را لحاظ کند و در صورتی که به صورت متعارف تا آن زمان زنده باشد، عقل او حکم می‌کند که نباید کاری انجام داد که باعث تفویت غرض ملزومه در زمان خود شود و از این طریق وجوب مقدمات ثابت می‌شود.<sup>۱</sup>

البته این بیان که در کلام «مرحوم تبریزی» آمده است، یکی از تفاسیر کلام «مرحوم آخوند» است و برخی تفسیر دیگری از کلام ایشان دارند. به نظر ایشان اشکال «مرحوم آخوند» این است که تقسیم «مرحوم صاحب فصول» لغو است؛ زیرا:

واجب معلق و منجز مربوط به استقبالی بودن یا نبودن ذی‌المقدمه است؛ یعنی واجب معلق واجبی است که ذی‌المقدمه استقبالی است و واجب منجز واجبی است که ذی‌المقدمه حالی است؛

درحالی که در بحث مقدمات مفوته استقبالی بودن یا نبودن ذی‌المقدمه مهم نیست، بلکه فعلی بودن وجوب اهمیت دارد.<sup>۲</sup>

پس از این تفسیر از کلام «مرحوم آخوند» این اشکال به ایشان وارد می‌شود که «مرحوم صاحب فصول»:

وجوب مقدمه را اثر استقبالی بودن ذی‌المقدمه ندانسته‌اند تا اشکال «مرحوم آخوند» به ایشان وارد باشد،

بلکه درصدد بیان این نکته هستند که حاکم می‌تواند وجوب را به دو نحو انشاء کند:

۱. می‌تواند وجوب را معلق انشاء کند که در این صورت تحصیل مقدمات واجب خواهد بود؛ زیرا در این حالت وجوب فعلی است.

۲. می‌تواند وجوب را مشروط انشاء کند که در این صورت تحصیل مقدمات واجب نخواهد بود؛ زیرا در این حال وجوب فعلی نیست.

گرچه به جهت اینکه «مرحوم آخوند» به توضیح استقبالی بودن یا نبودن ذی‌المقدمه می‌پردازند تفسیر دوم به عبارات «کفایه» نزدیک‌تر است، اما معتقدیم برای معنا کردن عبارت یک شخص در یک موضوع باید عبارات دیگر او را نیز مشاهده کرد و با توجه به محکّمات کلام، تشابهات را نیز معنا کرد. به همین جهت تفسیر اول را صحیح می‌دانیم.

### اشکال سوم: اشکال «مرحوم آخوند»<sup>۳</sup>

«مرحوم صاحب فصول» واجب معلق و منجز را صرفاً در شروط غیر مقدور مانند زمان که وجوب فعلی است و زمان واجب هنوز نرسیده است مطرح می‌کنند؛ درحالی که این بحث اختصاص به شروط غیر مقدور ندارد.

به‌طور مثال اگر اذان شده باشد ولی مکلف وضو نداشته باشد:

وجوب نماز فعلی است؛

اما زمان خواندن نماز نرسیده است؛ زیرا مکلف باید نماز خود را پس از وضو گرفتن بخواند.

و به همین جهت در این مثال نیز واجب معلق و منجز قابل طرح است.

### پاسخ<sup>۴</sup>

«مرحوم صاحب فصول» نیز منکر این مطلب نیست. ایشان در پاسخ به «محقق نهاوندی» که لزوم هم‌زمانی اراده و مراد را مطرح می‌کنند همین مثال نماز و وضو را بیان می‌کنند و می‌فرمایند در این مثال اراده‌ی مولا به خواندن نماز وجود دارد، اما مراد در آینده خواهد آمد. طرح شروط غیر مقدور در واجب معلق و منجز نیز به این جهت است که ایشان درصدد حل مشکل مقدمه‌ی مفوته هستند و مشکل مقدمه‌ی مفوته نیز در شروط غیر مقدور است.

۱- گفته شد که اشکال «شیخ انصاری» نیز در حقیقت همین مطلب است و تفاوت بین راه‌حل «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» نیز بیان شد.

۲- «آقای قاضینی» نیز در جلسه‌ی ۳۹ درس خود کلام «مرحوم آخوند» را همین‌گونه توضیح می‌دهند.

۳- در عبارات «کفایه» این اشکال پس از اشکال «محقق نهاوندی» مطرح شده است.

۴- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود که جلسه ۴۰ درس «آقای قاضینی».

## اشکال چهارم: اشکال «محقق نهاوندی»

«محقق نهاوندی» معتقد است اراده و مراد از هم تفکیک نمی‌شوند و به همین جهت تعلق اراده به امر استقبالی محال است؛ زیرا: اراده جزء اخیر علت تامه است؛ و تخلف معلول از علت تامه محال است.

این مطلب هم در مورد اراده‌ی تکوینی و هم در مورد اراده‌ی تشریعی صادق است.<sup>۱</sup> این در حالی است که در تصویر واجب معلق اراده و مراد از یکدیگر تفکیک می‌شوند؛ زیرا: اراده که همان وجوب است فعلی بوده و در زمان حاضر تحقق دارد؛ و مراد که همان واجب است در آینده تحقق پیدا خواهد کرد.

### پاسخ اول «مرحوم آخوند»

دلیلی بر لزوم هم‌زمانی اراده و مراد وجود ندارد. «مرحوم آخوند» برای اثبات این مطلب بیانی فنی ارائه نمی‌کنند و آن را وجدانی می‌دانند. به‌طور مثال انسان بالوجدان این مطلب را مشاهده می‌کند که اراده‌ی او به امور آینده تعلق می‌گیرد. به‌طور مثال انسان اراده می‌کند که در آینده به مسافرت برود و همین مطلب نشان می‌دهد که نه تنها در اراده‌ی تشریعی، بلکه در اراده‌ی تکوینی نیز امکان تفکیک اراده و مراد وجود دارد.

### رد پاسخ «مرحوم آخوند»<sup>۲</sup>

اراده آن چیزی است که سبب حرکت عضلات برای انجام دادن عمل می‌شود و به همین جهت امکان ندارد که از مراد تفکیک شود.

### پاسخ «مرحوم امام»

ایشان ریشه‌ی اشکال را بیان کرده و پاسخی فنی به آن ارائه می‌کنند. به نظر ایشان ریشه‌ی دیدگاهی که تفکیک اراده از مراد را محال می‌داند این است که اراده جزء اخیر علت تامه است؛ درحالی‌که این مطلب گرچه از مطالب مشهور است، اما دلیلی برای اثبات آن بیان نشده است. قطعاً یکی از اجزاء علت تامه‌ی فعل اختیاری، اراده است، اما اینکه اراده لزوماً آخرین جزء علت تامه است نه امری بدیهی است و نه برهانی بر آن اقامه شده است. بنابراین ممکن است بین اراده و مراد اموری واسطه شوند. به‌طور مثال ممکن است پس از اراده‌ی انجام کاری مانند مسافرت، مقدمات آن کار فراهم شود.

همان‌گونه که بیان شد این مطلب با این اشکال مواجه است که اراده محرک عضلات برای انجام دادن فعل است. «مرحوم امام» این اشکال را وارد نمی‌دانند؛ زیرا به نظر ایشان سبب حرکت عضلات بودن:

نه جزء تعریف اراده‌ی صفت ذات است؛ زیرا:

اراده‌ی صفت ذات حب است<sup>۳</sup>؛

و حب، حرکت عضلانی نیست بلکه میل و دوست داشتن حرکت عضلانی است

و نه جزء تعریف اراده‌ی صفت فعل است زیرا اراده‌ی صفت فعل تصمیم به انجام عمل است که ممکن است با انجام عمل فاصله داشته باشد. این اراده:

اگر اراده تکوینی باشد، تصمیم به حرکت عضلانی برای انجام عمل است؛

و اگر اراده تشریعی باشد، تصمیم به حرکت غیر برای انجام عمل است.

### پاسخ دوم «مرحوم آخوند»

لزوم هم‌زمانی بین اراده و مراد اگر در اراده‌ی تکوینی صحیح باشد، در اراده‌ی تشریعی قطعاً صحیح نیست؛ زیرا در اراده‌ی تشریعی پس از اینکه مولا انجام عمل توسط بنده را اراده می‌کند، بنده باید این عمل را تصور کند، تصدیق به فایده‌ی آن پیدا کند، به آن شوق پیدا کند و... تا عمل را انجام دهد.

۱- همین مطلب است که در بحث طلب و اراده سبب تحقق شبهه‌ی جبر (خداوند فعل ما را اراده کرده است) می‌شود.

۲- جلسه ۴۳، ۴۴ و ۴۵ درس «آقای قاضینی» ۷، ۸ و ۹/۹/۱۴۰۰. این اشکال توسط «مرحوم اصفهانی» در «نهایه الدراية» مطرح شده است.

۳- طبق نظر مشهور و آنچه در «بداية الحکمة» آمده است، اراده همان علم است، اما همان‌گونه که «مرحوم امام» (در برخی نوشته‌های خود) و همچنین «مرحوم علامه مصباح» در «آموزش فلسفه» مطرح می‌کنند اراده همان حب است.

بنابراین در اراده‌ی تشریعی قطعاً بین اراده و مراد تفکیک وجود دارد و این اشکال دست کم در مورد اراده‌ی تشریعی درست نیست.

### اشکال پنجم: اشکال «مرحوم نائینی»

بطلان واجب معلق بدیهی است؛ زیرا در قضایای حقیقیه وجود موضوع مفروض است و حقیقتاً وجود ندارد. بنابراین وجوب تنها دارای دو قسم مطلق و مشروط است و نمی‌توان قسم سومى به نام معلق را تصور کرد.

### پاسخ<sup>۱</sup>

گفته شد که «مرحوم صاحب فصول» معلق را قسم سوم نمی‌داند، بلکه واجب مطلق را به معلق و منجز تقسیم می‌کند. از آنجایی که اشکالات «مرحوم نائینی» طبق این پیش فرض است، نمی‌توان این اشکالات را وارد دانست.

### در مورد این مطالب معتقدیم:

کلام «مرحوم آخوند» در رد اشکال «محقق نهایندی» صحیح است؛ یعنی هم اراده‌ی تکوینی و هم اراده‌ی تشریعی قابل انفکاک از مراد هستند و به همین جهت تقسیم واجب به معلق و منجز صحیح است، اما نیازی به این تقسیم وجود ندارد؛ همچنین تعمیم این تقسیم به شروط مقدور نیز مورد پذیرش است.

### جمع بندی

گفته شد که راه حل های متفاوتی برای حل مسئله‌ی مقدمه‌ی مفوته بیان شده است. معتقدیم با استفاده از عدم جواز تفویت ملاک به ضمیمه‌ی شرط متأخر می‌توان این مسئله را حل کرد.

«شهید صدر» به هر دو بخش این راه حل اشکال دارند. به نظر ایشان:

۱. عدم جواز تفویت ملاک نمی‌تواند به عنوان راه حل این مسئله پذیرفته شود؛ زیرا:

ابتدا باید به لحاظ ثبوت امکان وجوب مقدمات ثابت شود (عدم تأثیر متأخر یعنی وجوب ذی‌المقدمه در متقدم یعنی وجوب مقدمه)؛

و سپس به لحاظ اثبات با استفاده از حکم عقل به عدم جواز تفویت ملاک، وجوب مقدمات را ثابت کرد.

۲. مشروط بودن به شرط متأخر نیز نمی‌تواند به عنوان راه حل این مسئله پذیرفته شود؛ زیرا این مطلب:

گرچه به لحاظ ثبوت صحیح است؛ چون:

مسئله‌ی مقدمه‌ی مفوته این است که هنوز ذی‌المقدمه تحقق نیافته و بنابراین مقدمه نمی‌تواند واجب باشد؛

و پاسخ این است که گرچه وجود خارجی ذی‌المقدمه تحقق نیافته است، اما وجود لحاظی آن (مبتلا شدن یقینی،

اطمینانی یا به حسب ظاهر حال با ذی‌المقدمه در آینده) تحقق دارد؛

اما به لحاظ اثبات صحیح نیست؛ زیرا دلیلی بر آن وجود ندارد.

معتقدیم اگر هر دو مطلب (شرط متأخر و حکم عقل) با هم مطرح شوند، این اشکال قابل طرح نخواهد بود و بعید نیست که آنچه در کلام قدما آمده نیز همین مطلب باشد.

برای روشن شدن این راه حل توجه به این مطلب ضروری است که به حکم عقل و عقلا:

همان گونه که اگر مکلف خطاب الزامی مولا را که فعلیت یافته امتثال نکند، مستحق عقاب است،

اگر مکلف بداند که مولا غرض ملزمه‌ای دارد، اما با انجام ندادن مقدمه سبب شود که امر مولا لغو شده و بیانی در این مورد صادر نشود نیز مستحق عقاب است.

به عبارت دیگر:

همان گونه که ترک واجب فعلی خروج از دایره مولویت و عبودیت بوده و به نظر عقلا موجب استحقاق عقاب می‌شود،

انجام دادن کاری که موجب لغویت خطاب مولا و در نتیجه عدم تکلیف فعلی مولا بشود نیز خروج از دایره مولویت و عبودیت بوده و به نظر عقلا موجب استحقاق عقاب می‌شود.

به طور مثال:

همان گونه که اگر مکلف هم‌اکنون مرکب خود را برای مسافرت در اختیار مولای قرار ندهد مستحق عقاب خواهد بود؛

اگر مکلف بداند که مولا در آینده به مرکب نیازمند است و کاری کند که استفاده از مرکب در آینده ممکن نباشد و در نتیجه خطاب مولا لغو شود نیز مستحق عقاب خواهد بود هر چند خطاب فعلی مولا صادر نشود.

**اشکال:** «آقای قاضینی»<sup>۱</sup> و «آقای شهیدی» این راهل را نقل کرده‌اند، اما همانند «شهید صدر» هر یک از دو بخش راهل (تفویت غرض ملزومه‌ی مولا و شرط متأخر) را به صورت مستقل مطرح کرده‌اند و به همین جهت اشکالی بر این راهل وارد کرده‌اند. به نظر ایشان این راهل:

به لحاظ ثبوتی راهل مناسبی است؛

اما به لحاظ اثباتی قابل پذیرش نیست؛ زیرا نمی‌توان ملاک ملزومه داشتن را احراز کرد و در نتیجه به وجوب مقدمات حکم کرد.

**پاسخ:** ریشه‌ی این اشکال در مطلبی است که تفصیل آن باید در بحث ضد مطرح شود. اجمال این بحث این است که «مرحوم آخوند» ترتب را نمی‌پذیرند و به همین جهت این اشکال به ایشان وارد شده است که در صورت عدم پذیرش ترتب و نفی خطاب فعلی باید حکم به بطلان اکثر عبادات داد. پاسخ «مرحوم آخوند» به این اشکال این است که گرچه به جهت تراحم اهم و مهم عبادات فاقد خطاب فعلی هستند، اما خطاب انشایی دارند و می‌توان قصد امتثال امر انشایی کرد و با توجه به ملاکی که عبادت دارد، حکم به صحت آن خواهد شد.

«آقای قاضینی» و «آقای شهیدی» از جمله افرادی هستند که این مطلب را نپذیرفته و معتقدند در صورت از بین رفتن خطاب فعلی کاشف از ملاک وجود نداشته و به همین جهت نمی‌توان ملاک ملزومه داشتن را احراز کرد و به همین جهت علاوه بر بحث ضد در این بحث نیز این اشکال را مطرح می‌کنند.

این مطلب در مباحث دیگری نیز تأثیرگذار است. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» در ثمره‌ی بحث اجتماع امر و نهی این‌گونه بیان می‌کند که اگر قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی شویم، تنها می‌توان نفی فعلیت را نتیجه گرفت. بنابراین در این فرض امر انشایی هنوز وجود دارد و به همین جهت اگر عمل عبادی بدون خلل به قصد قربت انجام شود، صحیح خواهد بود. مثال دیگر عبادات صبی است که در صورت پذیرش وجود ملاک می‌توان عبادات او را مشروع دانست. در مقابل مستشکل معتقد است به خطاب فعلی نیاز است و روایت «أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ...»<sup>۲</sup> خطاب فعلی را نفی می‌کند.

در پاسخ به این مطلب باید گفت برای اثبات ملاک سه راه وجود دارد:

**۱. فعلیت خطاب:** در صورت وجود خطاب فعلی کشف می‌شود که خطاب انشایی و ملاک نیز وجود دارد. این راه مورد پذیرش مستشکل نیز هست.

**۲. تناسب حکم و موضوع (سیاق):** اگر ملاکی منصوص نباشد، اما ارتکاز عرفی از مواجهه با خطاب به آن ملاک منتقل شود، آن ملاک معتبر است مگر اینکه شارع بیانی را بر خلاف آن صادر کند.

### ۳. اطلاق مدلول انشایی:

امری که از ناحیه‌ی مولا صادر می‌شود:

یک مدلول در طلب انشایی دارد؛

و یک مدلول در طلب الزامی دارد؛

و با آمدن دلیل مقید باید با بررسی لسان دلیل این مطلب مشخص شود که لسان دلیل کدام یک از این مدلول‌ها را مقید می‌کند. اگر دلیل باعث نفی فعلیت شد؛ یعنی به جهت امتنان الزام و وجوب را نفی کرد:

مدلول طلب الزامی از بین می‌رود،

اما مدلول طلب انشایی همچنان باقی است.

از طرف دیگر ملاک، ملزوم فعلیت نیست، بلکه ملزوم انشاء است<sup>۳</sup>؛ زیرا مبنای عدلیه این است که «الفعل یكون حسنا فامر به الشارع». با توجه به این مطالب مشخص می‌شود که با آمدن قید:

مدلول طلب الزامی مقید شده است،

۱- جلسه ۵۳، ۱۴۰۰/۹/۲۱.

۲- الخصال، ج ۱، ص: ۹۴.

۳- اینکه گفته می‌شود از فعلیت خطاب کشف ملاک می‌شود نیز به این جهت است که از فعلیت خطاب، انشاء کشف می‌شود و به سبب کشف انشاء است که ملاک نیز کشف می‌شود.

اما مدلول طلب انشایی همچنان مطلق است،  
و چون ملاک ملزوم طلب انشایی است، اطلاق مدلول انشایی کاشف از اطلاق ملاک است.  
در محل بحث راه حل سوم است که باعث حل مسئله می شود. توضیح اینکه:  
با آمدن ادله ی بلوغ فعلیت خطاب نسبت به صبی نفی می شود و با نیامدن زمان ذی المقدمه فعلیت تکلیف از بین می رود، رسیدن به ملاک با توجه به فعلیت خطاب از بین می رود؛  
اما راه اطلاق خطاب انشایی می تواند باعث احراز ملاک شود.  
عکس این مطلب مورد پذیرش است؛ یعنی اگر خطاب انشایی مقید شود (مثلاً اگر مشخص شود که شرطی مانند استطاعت یا مقدمات وجوب شرط اتصاف به ملاک هستند یا مشخص شود که شرطی مانند مسافر و حاضر که به جهت اخذ شدن در موضوع، شرط انشاء هستند) فعلیت نیز مقید می شود، اما نمی توان گفت اگر فعلیت مقید شود، انشاء نیز مقید می شود.  
در نتیجه تضییق خطاب فعلی کاشف از تضییق خطاب انشایی نیست و اطلاق مدلول انشایی باعث کشف ملاک می شود و بنابراین:  
کلام «مرحوم آخوند» در بحث ضد صحیح است و می توان با توجه به ملاک حکم به صحت عبادات کرد؛  
کلام «مرحوم آخوند» در مورد ثمره ی بحث اجتماع امر و نهی نیز مورد پذیرش است؛  
در بحث عبادات صبی نیز حکم به مشروعیت عبادات صبی می شود.  
با توجه به این مطالب روشن می شود که در بحث مقدمات مفوته نیز نیازی به راه حل واجب معلق و منجز و سد باب عدم نیست و می توان از راه تفویت ملاک که ملزوم خطاب انشایی است به ضمیمه ی لحاظ ذی المقدمه مشکل مسئله را حل کرد که نتیجه ی این مطلب حکم به فعلیت وجوب مقدمات مفوته است.  
این مطلب دارای لوازمی نیز هست. به طور مثال در بحث «من اجنب نفسه»:  
اگر مکلف قبل از رسیدن زمان نماز احراز کند که ملاک غسل و تیمم تفاوت دارد، نباید خود را جنب کند و مکلف باید نماز را با وضو بخواند مگر در مواردی که شارع اجازه دهد؛  
اما پس از رسیدن زمان می تواند نماز خود را با تیمم نیز بخواند؛ زیرا در این مورد دلیل خاص وجود دارد.  
بنابراین در تمامی مثال های مربوط به بحث:  
لزوم وضو، غسل یا... علی القاعده است؛  
و دلیل خاص باعث خروج بعضی موارد از این قاعده می شود.

## رجوع قید به ماده یا هیئت

### کلام «مرحوم آخوند»<sup>۱</sup>

قید:

- گاهی به هیئت رجوع می کند که در این صورت شرط وجوب است و لازم التحصیل نیست. به طور مثال مشهور استطاعت را قید هیئت می دانند و حکم به عدم لزوم تحصیل آن می کنند.
- گاهی به ماده رجوع می کند که در این صورت شرط واجب است و اگر اختیاری باشد لازم التحصیل است. به طور مثال مشهور طهارت را قید ماده می دانند که و به جهت اختیاری بودن حکم به لزوم تحصیل آن می کنند.
- گاهی به هر دو رجوع می کند و به همین جهت نسبت بین شرط وجوب و شرط واجب عموم و خصوص من وجه است. به طور مثال زمان ظهر برای نماز ظهر هم شرط وجوب است و هم شرط واجب که به جهت غیر اختیاری بودن لازم التحصیل نیست.  
با بررسی خطابات شارع:
- گاهی احراز می شود که قید، قید وجوب و به عبارت دیگر شرط اتصاف عمل به ملاک است. به طور مثال ظهور «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>۲</sup> این است که اگر مکلف مستطیع نباشد، حج بر او وجوبی ندارد و به عبارت دیگر اگر مکلف مستطیع نباشد، حج نسبت به او ملاک ملزومه ندارد.

۱- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۱۰۵.

۲- سوره ی مبارکه ی آل عمران، آیه ی ۹۷.

۲. گاهی احراز می‌شود که قید، قید واجب است. به‌طور مثال «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»<sup>۱</sup> دال بر این مطلب نیست که نماز وقتی واجب می‌شود که مکلف وضو داشته باشد، بلکه این است که برای خواندن نماز باید وضو گرفت: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» و این مطلب نشان می‌دهد که شرط، شرط واجب است.

۳. گاهی قید وجوب یا واجب بودن احراز نمی‌شود که در این صورت: باید با رجوع به تمامی ادله‌ی باب (اعم از اجماع و...) و تجابر و تعاضد این مطلب را مشخص کرد؛ اما اگر از این طریق نیز نتیجه‌ای حاصل نشود، در اینکه خطاب مجمل می‌شود یا... اختلاف است که محل نزاع در رجوع قید به هیئت و ماده در این فرض است. به نظر «مرحوم آخوند» در صورت عدم احراز رجوع قید به هیئت یا ماده خطاب مجمل می‌شود؛ زیرا: اینکه اصل بر رجوع به هیئت یا ماده باشد نیاز به دلیل دارد؛ و از آنجایی که این اصل، اصل لفظیه است، دلیل آن باید ظهور باشد؛ درحالی که فرض این است که ظهوری از مجموع خطابات و قرائن متصل و منفصل به دست نیامده است. بنابراین در این صورت خطاب مجمل است و باید به اصول عملیه رجوع کرد.

### کلام «شیخ انصاری»

کلام ایشان مقابل کلام «مرحوم آخوند» است؛ زیرا: نظر «مرحوم آخوند» این است که رجوع قید به هیئت ممکن است و به همین جهت باید با ظهور مشخص کرد که قید به هیئت رجوع می‌کند یا به ماده و در صورت نبود ظهور خطاب مجمل خواهد بود؛ اما نظر «شیخ انصاری» این است که حتی اگر مقتضای ظهور و قواعد عربی رجوع قید به هیئت باشد، این امر ممکن نیست و به همین جهت تمامی قیود به ماده رجوع می‌کنند. به نظر «شیخ انصاری» حتی اگر رجوع قید به هیئت پذیرفته شود، در صورت شک در رجوع قید به هیئت و ماده باید قید را متعلق به ماده دانست.

بنابراین «شیخ انصاری» دو مطلب را بیان می‌کند:

۱. به دلیل محال بودن رجوع قید به هیئت باید قیود را متعلق به ماده دانست.
۲. حتی در صورت پذیرش رجوع قید به هیئت، در صورت شک در رجوع قید به هیئت یا ماده باید قیود را متعلق به ماده دانست.<sup>۲</sup>

### تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری»

«مرحوم آخوند» پس از بیان نظر خویش مطلب دومی را که در کلام «شیخ انصاری» آمده نقل می‌کند و به نقد آن می‌پردازد. به نظر ایشان «شیخ انصاری» دو دلیل برای اثبات مدعای خویش اقامه می‌کند که هر دو دلیل مورد خدشه است.

### بیان استدلال اول «شیخ انصاری»

خلاصه‌ی استدلال اول ایشان این‌گونه است:

۱. اگر قید به هیئت بخورد، اطلاق ماده بدلی خواهد بود و اگر قید به ماده بخورد، اطلاق هیئت شمولی خواهد بود.
۲. اطلاق شمولی قوی‌تر از اطلاق بدلی است و به همین جهت در دوران بین اطلاق شمولی و اطلاق باید اطلاق شمولی را مقدم کرد. بنابراین در صورت شک در رجوع قید به هیئت یا ماده، باید قید را متعلق به ماده دانست تا اطلاق شمولی حفظ شود. توضیح اینکه قید:

**الف)** اگر به هیئت رجوع کند، ماده مطلق بوده و اطلاق آن بدلی خواهد بود؛ زیرا:

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی ۶.

۲- دلیل «شیخ انصاری» بر این مطلب در ضمن اشکال «مرحوم آخوند» به کلام ایشان خواهد آمد؛ زیرا «مرحوم آخوند» تفسیری از کلام ایشان دارند که این تفسیر مورد پذیرش «مرحوم نائینی» نیست و ایشان تفسیر دیگری را برای کلام «شیخ انصاری» ارائه می‌کنند. به همین جهت تفسیر کلام «شیخ انصاری» طبق هر دو بیان «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» گفته می‌شود.

ماده همان طبیعت است. به طور مثال در «اکرم عالماً» طبیعت «اکرام عالم» است؛ و طبیعت با تحقق اکرام یک عالم محقق می‌شود.

**ب)** اگر به ماده رجوع کند، هیئت مطلق بوده و اطلاق آن شمولی خواهد بود؛ زیرا: هیئت دال بر وجوب است؛

و وجوب شامل تمامی مکلفین می‌شود؛ یعنی هر مکلفی محقق شود، یک وجوب نیز محقق می‌شود. بنابراین دو ظهور محقق است: ظهور ماده در اطلاق بدلی و ظهور هیئت در اطلاق شمولی که باید از یکی از آنها دست کشیده شود. در دوران بین این دو ظهور:

باید اظهر را مقدم کرد؛

و اظهر اطلاق شمولی است؛ زیرا قوی‌تر از اطلاق بدلی است.

به عبارت دیگر علم اجمالی داریم که با ورود قید یا اطلاق هیئت و یا اطلاق ماده از بین رفته است. در این حال:

اگر قید را متعلق به ماده بدانیم، اطلاق هیئت که شمولی است باقی می‌ماند؛

و اگر قید را متعلق به هیئت بدانیم، اطلاق ماده که بدلی است باقی می‌ماند.

از آنجایی که اطلاق شمولی از اطلاق بدلی قوی‌تر است، باید قید را متعلق به ماده دانست تا اطلاق شمولی حفظ شود.

در «مطرح الانظار» به صراحت در مورد علت قوی‌تر بودن اطلاق شمولی صحبت نشده است، اما دو برداشت از این عبارات امکان دارد:

۱. تأثیرگذاری اطلاق شمولی بیشتر از تأثیرگذاری اطلاق بدلی است؛ زیرا اطلاق شمولی شامل تک‌تک افراد می‌شود، اما برای تحقق اطلاق بدلی تحقق یک فرد کافی است.

به عبارت دیگر:

دوران بین این است که:

اطلاق بدلی اخذ شود و اطلاق شمولی طرح شود که در این صورت افراد بیشتری طرح شده‌اند؛

یا اطلاق شمولی اخذ شود و اطلاق بدلی طرح شود که در این صورت افراد کمتری طرح شده‌اند؛

و در این دوران اطلاق مقدم است که باعث طرح افراد کمتر و باقی ماندن افراد بیشتر است و به همین جهت باید اطلاق شمولی را اخذ کرد.

۲. «شیخ انصاری» پس از بیان این مطلب عباراتی از قدما را ذکر می‌کنند که نشان می‌دهد قدما نیز اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم کرده‌اند و ایشان از فهم آثار قدما قوی‌تر بودن اطلاق شمولی را نتیجه گرفته‌اند.

معتقدیم با توجه به عبارات «مطرح الانظار» احتمال دوم قوی‌تر است.

## نقد

گرچه این مطلب هم به لحاظ صغروی (شمولی بودن اطلاق هیئت در صورت رجوع قید به ماده و بدلی بودن اطلاق ماده در صورت رجوع قید به هیئت) و هم به لحاظ کبروی (تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی) مورد خدشه است، اما در «کفایه» تنها به کبرای استدلال اشکال شده است.

به نظر «مرحوم آخوند» برای تشخیص اظهر و ظاهر باید منشأهای ظهور را بررسی کرد و نمی‌توان اظهاریت شمولی بودن را به جهت فرد بیشتر داشتن پذیرفت. از آنجایی که منشأ ظهور هم در شمولی بودن و هم در بدلی بودن اطلاق مقدمات حکمت است، اظهاریت احراز نشده و خطاب مجمل می‌شود.

به نظر «مرحوم آخوند» علت قوی‌تر دانستن اطلاق شمولی از اطلاق بدلی در دیدگاه «شیخ انصاری» رویه‌ی ایشان است. توضیح اینکه رویه‌ی ایشان این است که در هر مسئله با بررسی نظرات قدما به یک مبنا می‌رسد و اگر این مبنا قابل دفاع باشد، همین مبنا را اخذ می‌کند و در غیر این صورت این مبنا را نمی‌پذیرد.

در محل بحث نیز «شیخ انصاری» با بررسی نظرات قدما مقدم بودن اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی را مشاهده کرده و قوی‌تر بودن اطلاق شمولی از اطلاق بدلی را نتیجه گرفته است.

اشکال «مرحوم آخوند» به این مطلب این است که ایشان به این مطلب توجه نکرده است که:

در این مثال‌ها:

دال بر شمولی بودن عموم و به عبارت دیگر وضع است؛

و دال بر بدلی بودن اطلاق و مقدمات حکمت است؛

و علت تقدیم شمولی بر بدلی در کلمات قدما:

قوی تر بودن شمولی از بدلی نیست،

بلکه قوی تر بودن عام از مطلق است؛ زیرا به نظر قدما:

منشأ ظهور عام در عموم وضع است؛

و منشأ ظهور مطلق در اطلاق مقدمات حکمت است؛

و وضع قوی تر از مقدمات حکمت است.

این مطلب نشان می دهد که به نظر قدما وجه تقدیم عام بر مطلق:

اظهریت عام از مطلق است؛

و دلیل اظهریت:

منشأ ظهور است،

نه شمولی یا بدلی بودن.

به همین جهت است که به نظر قدما:

اگر عام بدلی باشد (مقتضای وضع بدلیت باشد) مانند «اکرم آی عالم»؛

و اطلاق شمولی باشد مانند «اکرم عالماً»،

عام بدلی بر اطلاق شمولی مقدم می شود.

**نکته:** مقدمات حکمت گاهی مقتضای اطلاق شمولی هستند و گاهی مقتضای اطلاق بدلی، گاهی مقتضای توسعه هستند و گاهی مقتضای تضییق

و... علت این مطلب این است که یکی از مقدمات حکمت نبود قرینه برخلاف است و بنابراین مقدمات حکمت مطلبی را ثابت می کنند که نیاز

به قرینه نداشته باشد. به طور مثال اگر به لحاظ عرفی توسعه نیازمند قرینه نباشد، نتیجه ی مقدمات حکمت توسعه است و اگر به لحاظ عرفی

تضییق محتاج به قرینه نباشد، نتیجه ی مقدمات حکمت تضییق است. مثلاً:

مقتضای اطلاق در «اعتق رقبة» توسعه است؛ زیرا:

عرفاً تمامی انواع رقبه نیاز به بیان زائد دارند؛

و در این صورت مقتضای اطلاق، مقسم خواهد بود و اگر مولا رقبه ی خاصی مانند رقبه ی مؤمنه را مدنظر داشته باشد، باید

قید آن را بیان کند،

اما مقتضای اطلاق در دوران بین وجوب نفسی و غیری<sup>۱</sup> تضییق است؛ زیرا:

عرفاً تنها یک قسم یعنی وجوب غیری نیازمند به بیان زائد است؛

و در این صورت مقتضای اطلاق، مطلبی است که نیاز به بیان زائد نداشته باشد (نفسی بودن).

## بیان استدلال دوم «شیخ انصاری»

در دوران بین رجوع قید به هیئت یا ماده باید قیود را متعلق به ماده دانست؛ زیرا:

اگر قید متعلق به هیئت باشد، ماده نیز به تبع مقید می شود. به طور مثال از آنجایی که دلوک شمس قید وجوب است، واجب نیز مقید شده

و نمی توان نماز ظهر را قبل از دلوک شمس خواند؛

اما اگر قید متعلق به ماده باشد، لزوماً هیئت مقید نمی شود.

بنابراین:

از طرفی:

در صورت رجوع قید به هیئت دو اطلاق از بین می رود؛

اما در صورت رجوع قید به ماده تنها یک اطلاق از بین می رود.

۱- همچنین عینی و کفایی یا تعینی و تخییری بودن که مقتضای اطلاق عینی و تعینی بودن است.



و از طرف دیگر در دوران بین تصرفی که موجب از بین رفتن دو اطلاق می‌شود و تصرفی که موجب از بین رفتن یک اطلاق می‌شود، باید اطلاقی را اخذ کرد که موجب از بین رفتن اطلاق کمتری شود. در نتیجه باید قید را متعلق به ماده دانست تا از اطلاقات کمتری دست کشیده شود.

## نقد

آنچه در این موارد (تحقق دوران) جاری است، این قاعده است که تا جایی که ممکن است باید ظهور ادله حفظ شوند. به همین جهت در دوران بین دو تصرف که یکی خلاف ظهور بیشتری دارد و دیگری دارای خلاف ظهور کمتری است، باید تصرفی را مقدم کرد که خلاف ظهور کمتری دارد.

به همین جهت در محل بحث:

در صورتی می‌توان کلام «شیخ انصاری» را پذیرفت و قید را متعلق به ماده دانست که:

با تعلق قید به هیئت دو ظهور از بین برود،

و با تعلق قید به ماده یک ظهور از بین برود؛

در حالی که محل بحث این گونه نیست؛ زیرا قیدی که در محل بحث مطرح می‌شود قید متصل است و به همین جهت از ابتدا تنها یک ظهور شکل می‌گیرد که ظهور در مقید است<sup>۱</sup> و این گونه نیست که با تعلق قید به هیئت دو ظهور از بین برود.

بنابراین کلام «شیخ انصاری» در قیود منفصل صحیح است؛ زیرا اگر قید منفصل باشد:

در ابتدا یک ظهور برای هیئت و یک ظهور برای ماده محقق می‌شود؛

و سپس قید منفصل وارد می‌شود که:

اگر به هیئت تعلق بگیرد، باعث از بین رفتن دو ظهور می‌شود؛

و اگر به ماده تعلق بگیرد، تنها باعث از بین رفتن ظهور ماده می‌شود.

## تفسیر «مرحوم نائینی» از کلام «شیخ انصاری»

ایشان اشکالات «مرحوم آخوند» به کلام «شیخ انصاری» را نپذیرفته و چند مطلب را در این مورد بیان می‌کنند:

## مطلب اول

«شیخ انصاری»:

ماده را به دو قسم تقسیم می‌کند:

ماده‌ی فی‌نفسه، مانند حج بما هو حج؛

ماده‌ی منتسب به هیئت، مانند حجی که متصف به وجوب شده است؛

و در دوران بین رجوع قید به هیئت یا ماده:

تمامی قیود را متعلق به ماده بما هی می‌داند،

بلکه:

برخی از قیود را متعلق به ماده بما هی می‌داند مانند شرط بودن طهارت برای طواف که شرط خود حج است، و برخی دیگر را متعلق به ماده‌ی منتسب به هیئت می‌داند مانند استطاعت برای حج که شرط رابطه‌ی بین حج و وجوب است.

بنابراین کلام «شیخ انصاری»:

این نیست که استطاعت شرط حج (ماده بما هی) است،

بلکه این است که استطاعت شرط حج واجب (ماده منتسب به هیئت) است.

**نکته:** تفاوت تفسیر «مرحوم آخوند» و تفسیر «مرحوم نائینی» در این است که:

طبق تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری»:

قیود متعلق به هیئت نیستند؛ زیرا هیئت معنای حرفی بوده و تقیید آن امکان ندارد؛

---

۱- بنابراین کلام «مرحوم آخوند» مبنی بر مجمل شدن خطاب در صورت عدم احرار رجوع قید به هیئت یا ماده در مورد قید متصل است و به همین جهت اشکالات «شهید صدر» به ایشان وارد نیست.

بلکه متعلق به ماده بوده و شرط واجب هستند؛  
و چون شرط واجب لازم التحصیل است و نمی‌توان تمامی شروط را لازم التحصیل دانست، به ناچار ایشان تفصیلی را در کلام خویش مطرح می‌کنند؛

اما «مرحوم نائینی» این تفسیر را نمی‌پذیرد و معتقد است:  
گرچه «شیخ انصاری» قیود را متعلق به هیئت نمی‌داند،  
اما لزوماً آن را متعلق به ماده بما هی هی نیز نمی‌داند، بلکه:  
بلکه برخی از قیود را متعلق به ماده‌ای می‌داند که منتسب به هیئت است که این قیود لزوم تحصیل ندارند؛  
و برخی دیگر از قیود را متعلق به ماده بما هی هی می‌داند که این قیود لزوم تحصیل دارند؛  
و به همین جهت اشکال لزوم تحصیل تمامی شروط به کلام ایشان وارد نیست؛  
و تفصیلی که در کلام ایشان مطرح می‌شود نیز برای توجیه مبنا نیست، بلکه به جهت این استظهار از ادله است که:  
اگر قید متعلق به ماده بما هی هی باشد، لازم التحصیل خواهد بود مگر قرینه‌ای برخلاف موجود باشد؛  
و اگر قید متعلق به ماده‌ی منتسب به هیئت باشد، لازم التحصیل نخواهد بود.

به عبارت دیگر:

گرچه طبق هر دو تفسیر از کلام «شیخ انصاری» استطاعت وجوب تحصیل ندارد و طهارت وجوب تحصیل دارد،  
اما تفاوت این دو تفسیر در این است که:  
طبق تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» لازمه‌ی مبنای ایشان این است که حتی شروطی مانند استطاعت نیز لزوم تحصیل دارند و به جهت تحقق اجماع برخلاف است که «شیخ انصاری» این گونه حکم نمی‌کند،  
اما طبق تفسیر «مرحوم نائینی» از کلام «شیخ انصاری» لازمه‌ی مبنای ایشان لازم التحصیل بودن استطاعت نیست؛ زیرا  
استطاعت متعلق به ماده‌ی منتسب به هیئت است که این قیود اصلاً لزوم تحصیل ندارند.  
بنابراین طبق تفسیر «مرحوم نائینی» از کلام «شیخ انصاری» استطاعت:  
قید هیئت نبوده و موجب مقید شدن وجوب نمی‌شود،  
بلکه قید ماده‌ی منتسب به هیئت بوده و بیان‌گر این مطلب است که حج زمانی متعلق وجوب قرار می‌گیرد که همراه با استطاعت باشد،  
و به همین جهت «شیخ انصاری» با متعلق دانستن قید به ماده‌ی منتسب به هیئت همان نتیجه‌ای را به دست می‌آورند که از رجوع قید به هیئت حاصل می‌شود.

## بررسی

در این مورد کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است. توضیح اینکه به نظر «شیخ انصاری» موضوع له هیئت خاص و جزئی است و به همین دلیل ایشان رجوع قید به هیئت را محال می‌دانند. بنابراین ایشان باید قید را متعلق به امری بدانند که جزئی نباشد و:  
گرچه ماده بما هی هی کلی است؛  
اما ماده‌ی منتسب به هیئت جزئی است؛ زیرا انتساب حرف و جزئی است.  
بنابراین به نظر «شیخ انصاری» رجوع قید به ماده‌ی منتسب به هیئت امکان ندارد و همان گونه که در تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام ایشان آمده، منظور ایشان رجوع قید به ماده بما هی هی است.  
مؤید این مطلب این است که:

«مرحوم آخوند» کلام «شیخ انصاری» را همانند «میرزای شیرازی» تفسیر کرده است،  
و «مرحوم نائینی» کلام «شیخ انصاری» را همانند «مرحوم فشارکی» تفسیر کرده است،  
و این مطلب نشان می‌دهد که هم «مرحوم آخوند» و هم «مرحوم نائینی» تفسیر کلام «شیخ انصاری» را از اساتید خود گرفته‌اند و این مطلب نشان می‌دهد که «مرحوم آخوند» نیز از تفسیر «مرحوم فشارکی» مطلع بوده‌اند و به جهت اشکالی که در آن می‌دیدند آن را نپذیرفته‌اند.  
**نکته:** «مرحوم تبریزی» در تبیین کلام «مرحوم نائینی» این گونه فرموده‌اند که رجوع قید به ماده‌ی منتسب به هیئت به جهت اطلاق احوالی داشتن آن است. گرچه این مطلب صحیح است، اما نمی‌توان کلام «شیخ انصاری» را این گونه تفسیر کرد؛ زیرا اگر اطلاق احوالی و افرادی مدنظر ایشان بوده است، می‌توانستند قید را متعلق به هیئت بدانند و نیازی به رجوع قید به ماده‌ی منتسب به هیئت نبود.

## مطلب دوم

نقد «مرحوم آخوند» به دلیل اول «شیخ انصاری» وارد نیست؛ یعنی همان گونه که «شیخ انصاری» فرموده اطلاق شمولی قوی تر از اطلاق بدلی است؛ زیرا:

ظهور امری عرفی است؛

و بنابراین ملاک قوی تر بودن اطلاق عرف است؛

و به نظر عرف «لا تکریم فاسقا» که اطلاق شمولی است، از «اکرم عالما» که اطلاق بدلی است قوی تر است.

توضیح اینکه نسبت بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است و به همین جهت این دو دلیل در ماده‌ی اجتماع یعنی عالم فاسق تعارض می‌کنند. با رجوع به ارتکاز عرفی مشخص می‌شود که عرف در این تعارض «لا تکریم فاسقا» را قوی تر دانسته و آن را مقدم می‌کند. بنابراین حکم عرف این خواهد بود که باید عالم عادل اکرام شود؛ یعنی عرف:

از اطلاق بدلی «اکرم عالما» دست می‌کشد؛

و اطلاق شمولی «لا تکریم فاسقا» را حفظ می‌کند.

بنابراین گرچه منشأ هر دو اطلاق مقدمات حکمت است، اما عرف اطلاق شمولی را قوی تر می‌بیند.

نه تنها در این بحث، بلکه در دیگر موارد نیز باید به این نکته توجه کرد که برای تشخیص اظهار از ظاهر:

ضابطه‌ی خاصی وجود ندارد و نمی‌توان با توجه به منشأهای ظهور، اظهار را مشخص کرد،

بلکه باید به رفتار و ارتکاز عرف توجه کرد.

برای رسیدن به ارتکاز عرفی نیز باید به مثال‌هایی که در آنها تعارض هست توجه کرد و رفتار عرف در آن مثال‌ها را مورد بررسی قرار داد.

## بررسی

«مرحوم امام» کلام «مرحوم نائینی» را نپذیرفته و چند اشکال به کلام ایشان وارد می‌کنند:

**اشکال اول به کلام «مرحوم نائینی»:** اساساً «لا تکریم فاسقا» مطلق نیست، بلکه نکره‌ی در سیاق نفی است که مفید عموم است. در نتیجه اینکه عرف در تعارض «لا تکریم فاسقا» را مقدم می‌کند:

مدعای «مرحوم نائینی» (تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی) را ثابت نمی‌کند،

بلکه کلام «مرحوم آخوند» را اثبات می‌کند؛ زیرا در این تعارض عام شمولی بر اطلاق بدلی مقدم شده است.

**اشکال دوم به کلام «مرحوم نائینی»:** این مطلب مورد پذیرش است که برای تشخیص اظهار باید به عرف رجوع کرد و توجه به منشأهای ظهور برای مشخص کردن اظهار:

منافاتی با رجوع به عرف ندارد،

بلکه ضابطه‌مند کردن عرف است.

بنابراین در جایی که منشأ هر دو ظهور مقدمات حکمت باشد، قوی تر بودن یک ظهور از ظهور دیگر معنا ندارد.

علت اینکه «مرحوم نائینی» عرف را ضابطه‌مند نمی‌داند توجه به مثال‌هایی خاص است که با تصحیح این مثال‌ها ضابطه‌مند بودن عرف نیز اثبات می‌شود.

**اشکال به کلام «مرحوم امام»:** «آقای احمدی شاهرودی» در نقد کلام «مرحوم امام» این مطلب را بیان می‌کنند که:

گرچه مثال «مرحوم نائینی» صحیح نیست و اشکال «مرحوم امام» به این مثال وارد است؛

اما می‌توان به جهت دیگری کلام «مرحوم نائینی» را پذیرفت.

توضیح اینکه علت تقدیم:

منشأ ظهور نیست،

بلکه قرینیت عمومی و عرفی است؛ یعنی خطابی که به نظر عرف قرینه است، بر خطابی که ذوالقرینه است مقدم می‌شود و مهم نیست

که منشأ خطاب قرینه چه باشد (همان گونه که عرف در استعمالات خود خاص را قرینه و عام را ذوالقرینه می‌داند)؛

و طبق قرینیت عمومی در تعارض بین شمولی و بدلی بودن، شمولی بودن قرینه بر بدلی بودن است.

بنابراین طبق قرینیت عمومی به جهت شمولی بودن هیئت و بدلی بودن ماده باید از اطلاق ماده دست کشید.

**پاسخ اول:** قرینیت عامه مورد پذیرش «مرحوم نائینی» نیست، زیرا در صورت پذیرش این مطلب نمی‌توان قائل به انقلاب نسبت شد؛ درحالی‌که ایشان انقلاب نسبت را می‌پذیرند. توضیح اینکه:

اگر در اظهر و ظاهر قرینیت عمومی مهم باشد،

و طبق قرینیت عمومی خاص قرینه‌ی بر عام باشد،

تغییر نسبت‌ها در نسبت‌سنجی نباید در مقدم شدن خاص تأثیرگذار باشد؛ زیرا:

با انقلاب نسبت خاص از خصوصیت نمی‌افتد (مراد جدی عوض می‌شود، اما مراد استعمالی تغییر نمی‌کند)؛

و طبق نظر عرف خاص بر عام مقدم است.

**پاسخ دوم:** قرینیت مورد پذیرش است، اما باید ملاک و منشأ آن روشن شود و ضابطه‌ای برای آن بیان شود. به‌طور مثال باید مشخص شود که در «فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ»<sup>۱</sup>:

ظهور «فَاسْتَبَقُوا» در وجوب قرینه بر حمل «الْخَيْرَاتِ» بر وجوب است؛

یا عمومیت «الْخَيْرَاتِ» قرینه بر حمل «فَاسْتَبَقُوا» بر ارشاد یا استحباب است.

بنابراین قرینیت نیز محتاج به منشأ است و این مطلب حل مسئله نیست. مثلاً:

نمی‌توان گفت قرینیت خاص بر عام منشأ ندارد و عرف همیشه خاص را بر عام مقدم می‌کند،

بلکه قرینیت خاص بر عام به نظر عرف به این جهت است که در صورت عدم تقدیم خاص، محذور لغویت خاص پدید می‌آید.

به همین جهت است که اگر در جایی تقدیم خاص موجب این شود که عام موردی نداشته باشد یا لغو شود، عرف تخصیص را نمی‌پذیرد. در نتیجه اینکه عرف:

گاهی خاص را هرچند با مقدمات حکمت ثابت شود بر عام هرچند با وضع ثابت شود مقدم می‌کند،

و گاهی بالعکس عمل می‌کند و وضع را مقدم می‌کند،

حاکمی از بی‌ضابطه بودن تقدیم نیست، بلکه به این جهت است که:

بین منشأهای ظهور تعارض واقع می‌شود:

طبق منشأ صیانت کلام مولا از لغویت باید خاص را مقدم کرد؛

و طبق منشأ وضع باید عام را مقدم کرد؛

و در تعارض منشأهای ظهور باید منشأ قوی‌تر را مقدم کرد. از آنجایی که قرینه‌ی خاصه قوی‌تر از سایر منشأهاست، در این تعارض خاص بر عام مقدم می‌شود.

**اشکال سوم به کلام «مرحوم نائینی»:** شمولی بودن اطلاق هیئت و بدلی بودن اطلاق ماده نه بدیهی است و نه اثبات شده است. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همیشه اطلاق هیئت شمولی است و اطلاق ماده بدلی است و بیان چند مثال نیز این مطلب را اثبات نمی‌کند. اساساً شمولی و بدلی بودن:

به جهت مقدمات حکمت نیست،

بلکه به جهت تعدد دال و مدلول است.

مقدمات حکمت تنها اطلاق را اثبات می‌کنند و شمولی یا بدلی بودن نیاز به دال دیگری مانند ظهور فعل یا... دارد.

در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که در تعارض بین دو اطلاق، باید اطلاق هیئت را به جهت شمولی بودن آن حفظ کرد.

**بررسی اشکال سوم:** در این مورد معتقدیم:

می‌توان ظهور اطلاق ماده در بدلی بودن را اثبات کرد؛ زیرا با بررسی موارد اطلاق ماده مشخص می‌شود که بدلی بودن اطلاق ماده

کثیر است و شمولی بودن اطلاق ماده نادر است و به جهت همین انصراف اطلاق ماده ظهور در بدلی بودن دارد؛

اما ظهور اطلاق هیئت در شمولی بودن را نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا کثرت در شمولی بودن و ندرت در بدلی بودن برای آن ثابت نشده است.

بنابراین:

اصل اشکال «مرحوم امام» به «مرحوم نائینی» وارد است؛ زیرا ظهور اطلاق هیئت در شمولی بودن اثبات نشده است (گرچه به دلیل کثرت شمولی بودن عموم هیئت و ندرت بدلی بودن هیئت، ظهور عموم هیئت در شمولی بودن مورد پذیرش است)؛ اما یک بخش از کلام «مرحوم نائینی» یعنی ظهور اطلاق ماده در بدلی بودن قابل دفاع است.

### مطلب سوم

گرچه اشکال «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری» وارد نیست و اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است، اما تطبیق این مطلب بر این بحث صحیح نیست؛ زیرا توضیح اینکه کبرای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی: مربوط به تعارض بالذات مانند تعارض «اکرم» و «لا تکریم» است؛ و بر موارد تعارض بالعرض که محل بحث نیز از همین قسم است تطبیق نمی‌یابد.

### بررسی

«مرحوم امام» و «شهید صدر» در اشکال به این کلام می‌فرمایند:  
نزاع در مورد تقدیم اظهر بر ظاهر است که:  
«مرحوم آخوند» این کار را با توجه به منشأهای ظهور انجام می‌دهد،  
و «مرحوم نائینی» این کار را با توجه به تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی انجام می‌دهد؛  
و ملاک تقدیم اظهر بر ظاهر ارتباطی به ذاتی یا عرضی بودن تعارض ندارد.  
توضیح اینکه در دوران بین اظهر و ظاهر، عرف اظهر را قرینه می‌داند و به وسیله‌ی آن ظاهر را تفسیر می‌کند؛ چه تنافی بین اظهر و ظاهر بالذات باشد و چه این تنافی بالعرض باشد.  
در عبارات قدما نیز گرچه این مطلب غالباً در مورد تعارض بالذات آمده است، اما تطبیق آن بر تعارض بالعرض نفی نشده و بلکه مواردی نیز برای آن بیان شده است.  
بنابراین تقدیم اظهر بر ظاهر جمعی عرفی است که مانع از استقرار تعارض می‌شود، چه تعارض بالذات باشد و چه تعارض بالعرض باشد و تنها تفاوت تعارض بالذات و بالعرض در این است که:  
در تعارض بالذات دلالت‌های مطابقی با هم تنافی دارند؛  
و تعارض بالعرض دلالت‌های التزامی با توجه به علم اجمالی با هم تنافی دارند:  
علم اجمالی به رجوع قید به یکی از هیئت یا ماده داریم،  
و دلالت التزامی رجوع قید به هیئت، مطلق بودن ماده است؛  
و دلالت التزامی رجوع قید به ماده، مطلق بودن هیئت است.

### جمع‌بندی

با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص می‌شود که کلام «مرحوم آخوند» در این بحث مورد پذیرش است.

### تقسیم سوم: واجب نفسی و غیری<sup>۱</sup>

#### ۱. کلام «مرحوم آخوند»

این مطلب در «کفایه» در ضمن دو بحث ثبوتی و اثباتی مطرح شده و پس از آن به دو نکته اشاره شده است:  
در بحث ثبوتی تعریف واجب نفسی و غیری مطرح می‌شود؛  
و در بحث اثباتی این مطلب مطرح می‌شود که در صورت تردید بین نفسی و غیری حکم چیست.

#### بحث ثبوتی (تعریف واجب نفسی و غیری)

سؤالی که در تعریف واجب نفسی و غیری وجود دارد این است که این دو باید با ماهیت تعریف شوند یا با آثار. همان‌گونه که در بحث‌های قبل نیز گذشت و کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش قرار گرفت، ایشان می‌فرمایند این مفاهیم، مفاهیم ماهوی نیستند و به همین جهت دارای جنس و فصل حقیقی نبوده و تعریف آنها شرح الاسم خواهد بود. بنابراین در این مورد نیز باید به لحاظ آثار تعریفی را ارائه داد؛ یعنی باید به بررسی این مطلب پرداخت که اثر واجب نفسی و غیری در فقه چیست و بر اساس این اثر به ارائه‌ی شرح الاسم پرداخت.

با بررسی فروعات فقهی مشخص می‌شود که واجب نفسی و غیری دارای چند نتیجه است:

## ۱. اطاعت و عصیان: تکالیفی که در شرع وجود دارند دو قسم هستند:

**الف)** برخی از تکالیف دارای اطاعت و عصیان مستقل هستند؛ یعنی:

انجام دادن تکلیف اطاعت است؛ هرچند مصلحتی که شارع بر اساس آن تکلیف را واجب کرده است برای مکلف حاصل نشود؛ و ترک کردن تکلیف عصیان است، هرچند مفسده‌ای که شارع برای دور بودن از آن تکلیف را واجب کرده برای مکلف حاصل نشود.

به‌طور مثال نماز دارای مصالحی مانند ناهی از فحشاء و منکر بودن است که به جهت این مصالح واجب شده است: «الفعل یكون حسنا فامر به الشارع»، اما نمازهایی که عموم مکلفین می‌خوانند آنها را از بدی‌ها باز نمی‌دارد. در این موارد:

اگر مکلف نماز را بخواند، به جهت مطابقت ماتی به با مأمور به شارع او را مستحق ثواب می‌داند؛ هرچند مصالحی مانند ناهی از فحشاء و منکر بودن برای او حاصل نشده باشد؛

و اگر مکلف نماز را نخواند، شارع او را مستحق عقاب می‌داند؛ هرچند مکلف مبتلا به مفسده‌ای مانند انجام دادن منکر نشود.

**ب)** برخی از تکالیف دارای اطاعت و عصیان مستقل نیستند؛ یعنی:

انجام دادن تکلیف در صورتی که باعث کسب مصلحت نشود، اطاعت محسوب نمی‌شود؛

و ترک کردن تکلیف در صورت از بین رفتن موضوع تکلیف دیگر عصیان محسوب نمی‌شود.

به‌طور مثال یکی از تکالیف وضو گرفتن است. در چنین تکالیفی اگر مکلف وضو بگیرد، اما نماز نخواند مرتکب معصیت شده است؛ زیرا ملاک وضو طهارت داشتن در نماز است و در صورتی که نماز خوانده نشود، وضو گرفتن اطاعت محسوب نمی‌شود.

## ۲. تعبدی و توصیلی: تکالیفی که در شرع وجود دارند دو قسم هستند:

**الف)** برخی از تکالیف ممکن است توصیلی یا تعبدی باشند.

**ب)** برخی از تکالیف تنها توصیلی هستند. این تکالیف تنها برای رساندن به ذی‌المقدمه واجب شده‌اند و اگر تعبد نیز داشته باشند (استحباب نفسی) تعبد آنها به جهت تکالیف دیگر است.

با توجه به این دو اثر واجبات به دو قسم نفسی و غیری تقسیم می‌شود:

**الف)** واجبات نفسی واجباتی هستند که:

۱. اطاعت و عصیان مستقل دارند.

۲. ممکن است توصیلی یا تعبدی باشند.

**ب)** واجبات غیری واجباتی هستند که:

۱. اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

۲. نمی‌توانند تعبدی باشند.

بنابراین تعریف و تقسیم واجب نفسی و غیری با توجه به این آثار انجام می‌شود و شرح الاسمی که بتواند این تفاوت آثار را به مخاطب منتقل کند، مطلوب است و شرح الاسمی که این اثر را نداشته باشد مفید نخواهد بود.

با توجه به این مطلب تعریف واجب نفسی و غیری مورد بحث قرار می‌گیرد.

## تعریف

در این تعریف:

واجب نفسی به «ما وجب لنفسه» تعریف شده و نماز به‌عنوان مثالی برای آن بیان شده است؛

و واجب غیری به «ما وجب لغيره» تعریف شده و وضو به‌عنوان مثالی برای آن بیان شده است.

## اشکال اول

طبق این تعریف تمامی واجبات به جز معرفت الله واجب غیری هستند. به‌طور مثال:

نماز به جهت مصالحی مانند ناهی از فحشاء و منکر بودن واجب شده است و واجب غیری است،

اما معرفت الله به جهت مصلحت دیگری واجب نشده، بلکه خودش دارای مصلحت است و به همین جهت واجب نفسی است.

در نتیجه این تعریف نمی‌تواند اطاعت و عصیان مستقل داشتن و همچنین تعبدی یا توصلی بودن را به مخاطب منتقل کند و مورد پذیرش نیست.

## پاسخ

«مرحوم آخوند» دو راهل را برای پاسخ به این سؤال بیان می‌کنند، اما قبل از طرح راهل‌های ایشان نکته‌ای را مطرح می‌کنیم که در کلام «مرحوم تبریزی» و «مرحوم آیت الله بهجت» آمده و باعث حل اشکال می‌شود: منظور از «وجب نفسه» و «وجب لغیره»:

این نیست که «هدف از واجب، خود واجب است» یا «هدف از واجب، رسیدن به واجب دیگری است» تا این اشکال وارد باشد، بلکه این است که «وجب لا لاجل واجب آخر» و «وجب لاجل واجب آخر».

بنابراین:

تکلیفی مانند نماز:

گرچه به هدف رسیدن به مصالحی که غیر از نماز هستند واجب شده است؛

اما این مصالح واجبی غیر از نماز نیستند و به همین جهت نماز واجب غیری نیست؛

اما تکلیفی مانند وضو:

به هدف رسیدن به مصلحتی که غیر از وضو است واجب شده است،

و این مصلحت نماز است که واجب دیگری است و به همین جهت وضو واجب غیری است.

طبق این تعریف اشکال وارد نبوده و نمی‌توان گفت تمامی واجبات غیر از معرفت الله واجب غیری هستند؛ زیرا:

تمامی مواردی که اطاعت و عصیان مستقل داشته و می‌توانند تعبدی یا توصلی باشند به جهت واجب دیگری واجب نشده‌اند؛

و تمامی مواردی که اطاعت و عصیان مستقل ندارند و نمی‌توانند تعبدی باشند به جهت واجب دیگری واجب شده‌اند.

با وجود این مطلب «مرحوم آخوند» دو راهل را مطرح می‌کنند:

**راهل اول:** گرچه هم واجب نفسی و هم واجب غیری به جهت یک داعی خاص واجب شده‌اند، اما مترتب شدن داعی بر مأمور به:

گاهی اختیاری است؛ یعنی مکلف پس از اتیان متعلق امر می‌تواند داعی را ایجاد کند و می‌تواند داعی را ایجاد نکند که در این صورت

واجب، واجب غیری خواهد بود. به طور مثال داعی وجوب وضو، وجوب نماز است و مترتب شدن نماز بر وضو اختیاری است؛ یعنی مکلف

پس از وضو گرفتن می‌تواند نماز بخواند و می‌تواند نماز نخواند. به همین جهت وضو واجب غیری است؛

و گاهی قهری است؛ یعنی پس از اتیان متعلق امر توسط مکلف داعی به صورت قهری کسب می‌شود که در این صورت واجب، واجب

نفسی خواهد بود. به طور مثال داعی وجوب نماز، نهی شدن از فحشا و منکر است و مترتب شدن این مصلحت بر نماز قهری است. به

همین جهت نماز واجب نفسی است.

**اشکال «مرحوم آخوند»:** تمامی دواعی اختیاری و تحت قدرت مکلف هستند، با این تفاوت که قدرت اعم از باواسطه و بی‌واسطه است. به طور

مثال گرچه مترتب شدن نهی از فحشا و منکر بر نماز قهری است، اما این مصلحت نیز مقدور باواسطه‌ی مکلف است؛ یعنی مکلف برای رسیدن

به مصلحتی مانند دور ماندن از فحشا و منکر باید نماز بخواند و به همین جهت این مصلحت نیز تحت اختیار اوست. به همین جهت نمی‌توان با

تفکیک بین مقدور بودن و نبودن به این اشکال پاسخ گفت.

**نکته:** اصل این پاسخ صحیح است، اما به جهت اینکه در پاسخ از عبارت مقدور و غیر مقدور استفاده شده باعث شده که «مرحوم آخوند» به این

کلام اشکال کنند.

**راهل دوم:** راهل «مرحوم آخوند»: مبنای عدلیه این است که «الفعل حسنا فامر به الشارع» و همین مطلب باعث پدید آمدن اشکال در تعریف

شده است. برای حل این اشکال می‌توان این گونه پاسخ داد: حسن:

گاهی برای خود واجب است که در این صورت واجب، واجب نفسی خواهد بود؛

و گاهی برای غیر واجب است که در این صورت واجب، واجب غیری خواهد بود.

همان گونه که «آقای قاضینی» بیان کرده‌اند<sup>۱</sup> در توضیح عبارت «مرحوم آخوند» می‌توان چنین گفت:

داعی نماز ناهی از فحشا و منکر بودن است، اما این داعی تنها حیثیت تعلیلیه دارد؛ یعنی موجب می‌شود که خود نماز دارای حسن

الزامی شود؛

اما داعی وضو خواندن نماز است و این داعی حیثیت تقییدیه دارد؛ یعنی موجب می‌شود که وضوی همراه نماز دارای حسن الزامی باشد و موجب حسن شدن خود وضو نمی‌شود.

## اشکال دوم<sup>۱</sup>

اگر حسن واجب نفسی (نماز) به جهت مطلوب دیگری (ناهی از فحشاء بودن) باشد که مصلحت ملزمه است، تفاوتی با واجب غیري نخواهد داشت؛ زیرا واجب غیري نیز به جهت مصلحت ملزمه‌ی دیگری واجب شده است.

## پاسخ

مصلحت ملزمه:

در واجب نفسی متعلق به خود واجب است؛ مانند ناهی از فحشا و منکر بودن که نماز به جهت آن واجب شده و مصلحت خود نماز است؛

و در واجب غیري متعلق به غیر است؛ مانند نماز که وضو به جهت آن واجب شده است.

## اشکال سوم

اینکه صرف ترتب مطلوب بر یک فعل موجب حسن ذاتی داشتن آن فعل شود تنها یک ادعا بوده و قابل اثبات نیست. تنها مطلبی که در این مورد قابل اثبات است این است که اگر شارع فعلی را واجب کند، حتماً مصلحتی را بر آن مترتب می‌دانسته است و حسن ذاتی داشتن یا نداشتن آن قابل اثبات نیست. بالوجدان می‌دانیم که بسیاری از واجبات تعبدی حسن ذاتی ندارند. به‌طور مثال ۴ رکعت بودن نماز در عین واجب نفسی بودن حسن ذاتی ندارد.

## پاسخ

ذاتی مشترک لفظی است:

در کلام «مرحوم آخوند» به معنای «ذات موضوع» بوده و در مقابل مواردی است که موضوع مقید است. به‌طور مثال:

نماز دارای حسن ذاتی است؛ زیرا مصلحت‌هایی مانند ناهی از فحشا و منکر بودن باعث می‌شوند که خود نماز حسن باشد، و وضو دارای حسن ذاتی نیست؛ زیرا نماز موجب نمی‌شود که خود وضو حسن باشد، بلکه وضوی مقید به نماز است که متصف به حسن بودن می‌شود؛

و در کلام مستشکل به معنای ذاتی باب ایساغوجی است؛ یعنی مستشکل تصور کرده است که منظور از ذاتی بودن حسن نماز این است که نماز نیز همانند سجده ذاتاً عبادت بوده و نیازی به دستور شارع ندارد و بر اساس همین تصور اشکال کرده است.

## اشکال چهارم

کلام «مرحوم آخوند» با توجه به مبنای خود ایشان بیان شده است. ایشان غرض اقصی را نیز لازم التحصیل می‌دانند و بر این اساس کلام خود را بیان می‌کنند، اما این مبنا مورد پذیرش نیست. به همین جهت:

نمی‌توان یک حسن در غرض اقصی در نظر گرفت و یک حسن در غرض ادنی،

و واجب غیري را محدود به غرض ادنی کرد،

و واجب نفسی را با توجه به غرض اقصی توضیح داد.

## پاسخ

این تعریف مبتنی بر غرض ادنی و غرض اقصی نیست. توضیح اینکه:

منظور از واجب نفسی «نفس الشیء» نیست که به معنای غرض اقصی باشد؛

و منظور از واجب غیري «ترتیب مصلحت» نیست که به معنای غرض ادنی باشد.

## بحث اثباتی (حکم تردید بین نفسی یا غیري بودن)

در تعیین نفسی یا غیري بودن واجب:

**الف)** گاهی از اوقات مشخص است که یک واجب نفسی یا غیري است. به‌طور مثال:

۱- اگر کلام «مرحوم آخوند» به درستی تصور شود، پاسخ این اشکالات واضح خواهد بود و به همین جهت تنها بخشی از اشکالات را به‌عنوان نمونه بررسی خواهیم کرد.



اگر مکلف به جهت ترک خود عمل (نه به جهت عدم کسب مصلحت) مستحق عقاب دانسته شود (خود تکلیف اطاعت و عصیان مستقل داشته باشد) واجب، نفسی خواهد بود و اگر مکلف به جهت انجام ندادن واجب دیگری عقاب شود (خود تکلیف اطاعت و عصیان مستقل نداشته باشد) واجب، غیری خواهد بود؛

اگر مصلحت، حسن را برای ذات عمل بدون هیچ قیدی ثابت کند، واجب، نفسی خواهد بود و اگر مصلحت، حسن را برای عمل به قید همراهی با واجب دیگر ثابت کند، واجب، غیری خواهد بود؛

و اگر ترتب مصلحت بر فعل قهری و بدون واسطه باشد، واجب، نفسی خواهد بود و اگر ترتب مصلحت بر فعل اختیاری باشد، واجب، غیری خواهد بود.

**ب)** گاهی از اوقات نمی‌توان نفسی یا غیری بودن واجب را احراز کرد که در این صورت باید به تعیین وظیفه‌ی مکلف پرداخت.

«مرحوم آخوند» معتقد است:

گاهی از اوقات مولا در مقام بیان نوع وجوب بوده (مقدمات حکمت تمام است) و در عین حال مطلبی را بیان نکرده است. در این صورت اطلاق شکل گرفته و مقتضای اطلاق موردی است که احتیاج به بیان زائد نداشته باشد. با توجه به ارتکاز عقلایی مشخص می‌شود که اگر مولا بخواهد غیری بودن واجب را بیان کند، باید بیان زائدی داشته باشد و به همین جهت اقتضای اطلاق نفسی بودن واجب است؛

و گاهی از اوقات مولا در مقام بیان نوع وجوب نبوده است (مقدمات حکمت تمام نیست). در این صورت باید به اصل عملی رجوع کرد که اصل عملی جاری در این بحث، اصل برائت است؛ زیرا:

واجب:

اگر واجب نفسی باشد، باید اتیان شود؛ چه غیر بیاید و چه نیاید،

اما اگر واجب غیری باشد، تنها در صورتی باید اتیان شود که مکلف به دنبال انجام غیر باشد؛

و چون مکلف به دنبال انجام غیر نیست، در نفسی یا غیری بودن واجب شک می‌کند و این شک، شک در اصل تکلیف است.

**نکته:** مثال جریان برائت، برائت از وجوب غسل جمعه برای حائض است. توضیح اینکه برخی از قدما غسل جمعه را واجب می‌دانستند و در اینکه غسل جمعه نفسی است یا غیری و مقدمه‌ی نماز است بحث می‌کردند. بحث از این مطلب به این جهت بود که:

اگر غسل جمعه واجب غیری باشد، بر حائض واجب نخواهد بود؛ زیرا خواندن نماز بر حائض واجب نیست؛

اما اگر غسل جمعه واجب نفسی باشد، مشروط به وجوب نماز نیست و به همین جهت حائض نیز باید غسل جمعه را انجام دهد.

به نظر ایشان مقتضای اطلاق ادله‌ی غسل جمعه که دال بر وجوب هستند نفسی بودن وجوب غسل جمعه است و به همین جهت غسل جمعه بر حائض نیز واجب است.

«ابن بابویه» چنین فتوایی داشته و «شیخ صدوق» این فتوا را از منفرات پدر خویش می‌داند و برخلاف پدر خویش غسل جمعه را بر حائض واجب نمی‌داند؛ زیرا به نظر ایشان ادله‌ای که در مورد غسل جمعه است در مقام بیان مقدمه‌ی نماز بودن نیستند و به همین جهت مقتضای روایات دال بر برائت، عدم وجوب غسل جمعه بر حائض است.

در حقیقت «ابن بابویه» روایات را مطلق می‌داند و به همین جهت قائل به وجوب نفسی غسل جمعه می‌شود؛ زیرا واجب غیری نیاز به بیان زائد دارد، اما «شیخ صدوق» به جهت عدم پذیرش اطلاق<sup>۱</sup>، به اصل عملی رجوع کرده است که اصل عملی در این بحث، برائت است؛ زیرا شک حائض شک در اصل تکلیف است؛ یعنی:

اگر وجوب غسل جمعه غیری باشد، حائض تکلیف ندارد؛

و اگر وجوب غسل جمعه نفسی باشد، حائض تکلیف دارد.

**اشکال:** «مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب اشکالی را از «شیخ انصاری» نقل کرده و آن را نقد می‌کند.

به نظر «شیخ انصاری» چون وجوبی که از هیئت استفاده می‌شود معنایی حرفی است و به همین جهت جزئی و غیر قابل تقیید است، قابل مطلق بودن نیز نیست و در نتیجه نمی‌توان گفت مقتضای اطلاق وجوب، نفسی بودن است. مطلوبیتی که در مورد وجوب است، در نفس مولاست و امری جزئی و مشخص است.

**پاسخ:** «مرحوم آخوند» در پاسخ به این اشکال دو مطلب را بیان می‌کنند:

۱. به لحاظ مبنایی جزئی بودن معنای هیئت مورد پذیرش نیست و به همین جهت قابل تقیید و در نتیجه قابل اطلاق نیز هست.

۲. این بحث ارتباطی به بحث هیئت و جزئی بودن یا نبودن معنای آن ندارد؛ زیرا:

گاهی از طلب انشایی بحث می‌شود؛

و گاهی از وجود خارجی طلب یعنی طلب حقیقی بحث می‌شود.

آنچه جزئی و مشخص بوده و قابل تقیید افرادی نیست، وجود خارجی طلب است و آنچه در محل بحث مطرح است، طلب انشایی است. طلب خارجی گرچه می‌تواند داعی طلب انشایی باشد، اما موضوع له انشا نیست، بلکه موضوع له انشا همان طلب انشایی است. به همین جهت است که در اوامر امتحانیه طلب انشایی وجود دارد، اما طلب حقیقی محقق نیست.

احتمالاً منشأ اشتباه «شیخ انصاری» این بوده است که گفته شده مفاد امر طلب است و طلب انصراف به طلب حقیقی دارد.

**نکته:** گفته شد که وضع هیئت را وضع عام و موضوع له خاص می‌دانیم، اما تقیید هیئت را از سه راه ممکن می‌دانیم:

از باب اطلاق و تقیید احوالی که در جزئی حقیقی نیز معقول است؛

از باب «ضیق فم الرکیة»؛

یا به جهت اینکه خاص بودن موضوع له لزوماً به معنای جزئی خارجی بودن آن نیست (تدلی در اطراف).

بنابراین همان گونه که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند:

اگر مقدمات حکمت تمام باشد، مقتضای اطلاق نفسی بودن واجب است؛

و اگر مقدمات حکمت تمام نباشد، اصل عملی برائت جاری می‌شود.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب دو نکته را نیز تحت عنوان «تذنیبان» متذکر می‌شوند:

### **تذنیب اول: استحقاق ثواب یا عقاب بر مقدمه**

در نکته نخست بحث استحقاق ثواب و عقاب مطرح می‌شود که بحثی فقهی و اصولی نیست، بلکه کلامی است، اما در بحث اصولی مطرح شده تأثیرگذار است؛ زیرا روایاتی که در این مورد وجود دارند لوازمی دارند که موجب ابطال تصویر ارائه شده از واجب نفسی و غیری می‌شوند. توضیح اینکه:

در تفاوت واجب نفسی و غیری گفته شد که مصلحت و مفسده:

در واجب نفسی حیثیت تعلیلیه است؛ یعنی در واجب نفسی ذات موضوع دارای حسن است؛

و در واجب غیری حیثیت تقییدیه است؛ یعنی در واجب غیری موضوع مقید به ایصال ذی‌المقدمه دارای حسن است؛

و اثر کلامی این مطلب این است که:

اگر مکلف مقدمه را انجام دهد، تا زمانی که ایصال به ذی‌المقدمه محقق نشود، قرب پیدا نخواهد کرد؛

و اگر مکلف مقدمه را انجام ندهد، تا زمانی که ذی‌المقدمه ترک نشود، مستحق عقاب نخواهد بود.

به عبارت دیگر لازمه‌ی مبنای اصولی این حکم کلامی است که استحقاق ثواب و عقاب تنها در واجبات نفسی معنا داشته باشد؛ زیرا حسنی که در واجبات غیری وجود دارد متعلق به خود آنها نیست.

این در حالی است که چنین لازمه‌ای از دو جهت با روایات سازگار نیست:

**جهت اول:** طبق این لازمه انجام دادن مقدمه بما هی مقدمه نباید ثواب داشته باشد؛ زیرا تمامی ملاک در ذی‌المقدمه است؛ درحالی‌که طبق روایات مکلف به جهت انجام مقدمه نیز ثواب می‌برد.

**جهت دوم:** طبق این لازمه تفاوتی ندارد که مکلف از چه راهی به ذی‌المقدمه برسد؛ زیرا تمامی ملاک در ذی‌المقدمه است. به‌طور مثال طبق این لازمه نباید تفاوتی بین پیاده رفتن و سواره رفتن به حج باشد و تمامی مزیت باید در خود حج باشد؛ درحالی‌که طبق روایات ثواب حج پیاده بیشتر از ثواب حج سواره است.

### **جهت اول**

این لازمه با اعطای ثواب به مقدمه که در برخی روایات آمده سازگار نیست: «حَدَّثَنِي [جعفر بن محمد بن قولویه، فقیه، امامی، ثقه] ابی [ابن قولویه، فقیه، امامی، ثقه] وَ جَمَاعَةٌ مَشَايِخِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ [اشعری قمی، فقیه، امامی، ثقه] وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى [امامی، ثقه] وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ [فقیه، امامی، ثقه، محل مراجعه فقهای قم در دوره غیبت صغری] وَ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ [اشعری قمی، فقیه، امامی، ثقه] جَمِيعًا عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ [امامی، ثقه] عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْجَبَّارِ النَّهَائِنْدِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ ثَوْبَانَ بْنِ أَبِي فَاخْتَةَ [علی الاقوی ثقه] قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا حُسَيْنُ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ يَرِيدُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ كَانَ مَا شِئًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً وَ مَحَى عَنْهُ سَيِّئَةً حَتَّى إِذَا صَارَ فِي الْحَائِرِ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْمُصْلِحِينَ الْمُتَجَبِّينَ [المُفْلِحِينَ الْمُتَجَبِّينَ] حَتَّى إِذَا قَضَى مَنَاسِكَهُ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْفَائِزِينَ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْإِنْصِرَافَ أَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لَكَ اسْتَأْنَفَ الْعَمَلُ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا مَضَى»<sup>۱</sup>.

ناسازگاری این لازمه با روایات به این جهت است که:

از طرفی قدم برداشتن مطلوب غیری است؛ زیرا حسن آن به جهت حسن زیارت امام حسین علیه السلام است و در نتیجه طبق مطالبی که گفته شد خود قدم زدن باعث حصول تقرب برای مکلف نشده و در نتیجه ثواب نیز ندارد؛ و از طرف دیگر طبق این روایت هر قدمی که برداشته می شود دارای حسنه است.

روایات دیگری نیز وجود دارند که چنین مطلبی در آنها آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى [امامی، ثقه] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ [امامی، ثقه] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ [فقیه، امامی، ثقه] عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَعْفِيِّ [امامی، ثقه] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَا أَيْمًا مُؤْمِنٍ خَرَجَ إِلَى أَخِيهِ يَزُورُهُ عَارِفًا بِحَقِّهِ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً وَ مَحِيتَ عَنْهُ سَيِّئَةً وَ رَفَعَتْ لَهُ دَرَجَةً...»<sup>۲</sup>. با وجود این روایات «مرحوم آخوند» می فرماید واجب غیری تا زمانی که به عمل دارای ملاک منتهی نشود، موجب استحقاق ثواب نمی شود؛ زیرا خود واجب غیری ملاک مستقلاً ندارد.

رویهی عقلا نیز همین گونه است. به طور مثال اگر شخصی برای انجام کاری در جایی اجیر شود، تنها در صورت انجام دادن کار است که مستحق پاداش دانسته می شود و این گونه نیست که از ابتدای شروع حرکت از منزل خود او را مستحق پاداش بدانیم. همچنین به نظر عقلا دو شخصی که یکی مقدمات را ترک کرده است و دیگری مقدمات را انجام داده اما ذی المقدمه را ترک کرده است، عقاب یکسانی دارند.

## پاسخ

«مرحوم آخوند» می فرماید درست است که طبق قواعد و همچنین طبق سیرهی عقلا واجب غیری موجب استحقاق ثواب نمی شود، اما اعطای ثواب می تواند از باب تفضل الهی باشد. در این روایات نیز بیان نشده که شخص به ازای هر قدمی که برمی دارد مستحق ثواب است، بلکه برای هر قدم وعدهی ثواب داده شده است. این اعطای ثواب تفضل مولا بوده و هدف از آن تشویق عبد به انجام عمل است.

## جهت دوم

دستهی دیگری از روایات وجود دارند که در مورد اعطای ثواب به جهت مقدمه نیستند، بلکه نحوهی انجام عبادت را موجب اعطای ثواب می دانند. طبق لازمه ای که بیان شد اعطای ثواب و مزیت آن تنها باید به جهت کیفیت عبادت مانند حج باشد. به طور مثال هرچه خلوص مکلف در حج بیشتر باشد، ثواب او نیز باید بیشتر باشد و پیاده یا سواره به حج رفتن نباید در این جهت تفاوتی ایجاد کند؛ درحالی که طبق روایات ثواب کسی که پیاده به حج می رود بیشتر از ثواب کسی است که سواره به حج می رود.

## پاسخ

۱- مضمون این روایات متواتر است و به همین جهت نیاز به بررسی سند ندارد.

۲- کامل الزیارات، النص، ص: ۱۳۲.

۳- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۱۸۳.

در این مورد نیز «مرحوم آخوند» مبنای خویش را حفظ می‌کنند. به نظر ایشان در مورد ذی‌المقدمه باید به این مطلب نیز دقت شود که «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا»<sup>۱</sup>. بنابراین اگر دو نفر به حسب ظاهر یک عمل انجام دهند، اما یکی از آنها عمل را با زحمت بیشتری انجام دهد، ثواب بیشتری نیز خواهد برد. به‌طور مثال مکلفی که در خانه‌ای رشد کرده که به حلال بودن غذا توجهی نمی‌شده است و افراد پیرامون او افراد صالحی نبوده‌اند، برای انجام عبادات خود باید بر موانع زیادی غلبه کند، اما مکلفی که در چنین شرایطی نبوده است، عبادات خود را بسیار راحت‌تر از شخص اول انجام می‌دهد. در چنین مثالی با فرض تساوی همه‌ی موارد دیگر مانند خلوص، موارد مستحبی و... ثواب شخص اول بیش از ثواب شخص دوم است.

کسی که پیاده به حج می‌رود نیز برای انجام دادن حج زحمت بیشتری کشیده است و به همین جهت فضیلت بیشتری نصیب او شده است.

## تذنیب دوم: عبادی بودن طهارات ثلاث

طبق تعریفی که از واجب نفسی و غیری ارائه شد، تنها واجب نفسی می‌تواند عبادی باشد؛ زیرا:

واجب نفسی واجبی است که خودش مطلوب است که ممکن است توصلی یا تعبدی باشد،

اما واجب غیری یعنی واجبی که تنها برای رساندن به ذی‌المقدمه مطلوب است و خودش مطلوب نیست.

به همین جهت مقدمات باید توصلی باشند؛ یعنی ایصال به ذی‌المقدمه به هر نحوی باشد مورد قبول باشد؛ درحالی‌که برخی از مقدمات یعنی طهارات ثلاث تعبدی هستند و بدون قصد قربت صحیح نیستند.

«مرحوم آخوند» معتقد است عبادی بودن چنین مقدماتی از مقدمه بودن آنها ناشی نشده است و به همین جهت با تصویر ارائه شده منافات ندارند. به نظر ایشان چنین مقدماتی استحبابی نفسی و وجوبی غیری دارند<sup>۲</sup> که آنچه موجب عبادی شدن آنها می‌شود استحباب نفسی آنهاست. عبادی بودن این مقدمات به این جهت با تصویر ارائه شده منافات ندارد که:

تعبدی بودن این مقدمات به جهت واجب غیری بودن آنها نیست، بلکه به جهت استحباب نفسی آنهاست؛

و تصویر ارائه شده این است که واجب غیری بودن موجب تعبدی بودن نمی‌شود.

## ۲. کلام «مرحوم بروجرودی»

### بحث ثبوتی (تعریف واجب نفسی و غیری)

تعریفی که ایشان ارائه می‌کنند همانند تعریف قدما و «مرحوم آخوند» است:

واجب نفسی یعنی «ما وجب لنفسه»؛

و واجب غیری یعنی «ما وجب لغيره».

تبیین ایشان از این مطلب نیز همانند «مرحوم آخوند» است:

منظور از «وجب لنفسه» این است که «وجب لا لاجل واجب آخر»؛

و منظور از «وجب لغيره» این است که «وجب لاجل واجب آخر».

### پاسخ به جهت اول

روایات نقضی بر تصویر واجب غیر نیستند؛ زیرا اعطای ثواب در تمامی موارد طبق تفضل است و عبد در هیچ موردی استحقاق ثواب ندارد. بنابراین اشکال اول اصلاً وارد نیست؛ زیرا طبق این پیش‌فرض شکل گرفته است که عبد استحقاق ثواب دارد.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که نمی‌توان پاسخ «مرحوم آخوند» را پذیرفت؛ زیرا این‌گونه نیست که عبد در برخی موارد استحقاق ثواب داشته باشد و در دیگر موارد به جهت تفضل به او ثواب اعطا شود، بلکه اعطای ثواب در تمامی موارد بر اساس تفضل است؛ یعنی:

عقل در هیچ موردی حکم به استحقاق ثواب نمی‌کند،

تمامی ثواب‌ها (هم در واجب نفسی و هم در واجب غیری) از باب تفضل هستند؛

و اگر شارع به جهت انجام فعلی ثوابی اعطا نکند، نمی‌توان او را ظالم دانست.

به عبارت دیگر:

۱- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۷، ص: ۱۹۲. این روایت مرسله است، اما هم در فقه شهرت عملیه دارد و هم در کلام برای بیان قاعده‌ی تدارک (جبران شدن مشکلاتی مانند سختی عبادت که به جهت برخی موارد مانند حلال‌زاده نبودن برای شخص پدید می‌آید) از این روایت استفاده می‌شود و در این علم نیز شهرت عملی دارد.

۲- همان‌گونه که نماز ظهر هم مقدمه‌ی نماز عصر است و واجب غیری است و هم وجوبی نفسی نیز دارد و از این جهت عبادت است.

لازمه واجب نفسی بودن استحقاق ثواب نیست،  
و لازمه واجب غیری بودن عدم استحقاق ثواب در مقدمه و وجود ثواب در ذی‌المقدمه نیست؛  
و به همین جهت نمی‌توان این اشکال را وارد کرد که چرا شارع به جهت انجام مقدمه ثواب می‌دهد.  
توضیح اینکه:

گاهی شخصی با دیگری قرارداد می‌بندد و به‌طور مثال او را برای انجام کاری اجیر می‌کند. در این صورت شخصی که اجیر شده پس از انجام عمل مستحق مبلغ قرارداد می‌شود؛ زیرا شخص اجیر شده مالک وقت و مهارت او نبوده است و اجیر در ازای در اختیار قرار دادن زمان و مهارت خویش مستحق دریافت مبلغ قرارداد می‌شود. در این فرض چون معاوضه‌ای حقیقی وجود دارد، عقل حکم به استحقاق می‌کند و ندادن پول اجیر را ظلم می‌داند؛

اما در محل بحث این‌گونه نیست که بنده در مقابل خداوند متعال مالک چیزی باشد تا در ازای در اختیار قرار دادن آن مستحق دریافت پاداش از خداوند شود. در رابطه‌ی بین عبد و مولای عرفی که هستی عبد از مولا نیست و تنها ملکیت عبد برای مولاست، عبد نمی‌تواند بگوید چون فلان کار را انجام داده‌ام مستحق دریافت پاداش هستم و به همین جهت در رابطه‌ی بین عبد و خداوند که فراتر از صرف ملکیت بوده و هستی عبد از مولاست، معاوضه‌ی حقیقی وجود ندارد و به همین جهت استحقاق ثواب معنایی ندارد و تمامی ثواب‌ها از باب تفضل هستند.

بنابراین هم این اشکال صحیح نیست و هم پاسخی را که «مرحوم آخوند» به این اشکال داده‌اند نمی‌توان پذیرفت.

در مقابل، استحقاق عقاب امری عقلایی است؛ یعنی عقل این‌گونه حکم می‌کند که:

ترک خود واجب نفسی موجب استحقاق عقاب است؛

و ترک واجب غیری در صورت ترک ذی‌المقدمه موجب استحقاق عقاب است.

البته در این زمینه روایاتی وجود دارند که ممکن است با این کلام سازگار نباشند. به‌طور مثال امام علیه‌السلام به شخصی که حج را ترک کرده است می‌فرمایند دعا کن تا سال بعد زنده بمانی؛ زیرا اگر در حالتی از دنیا بروی که حج را ترک کرده‌ای، کافر از دنیا خواهی رفت. این مطلب زمانی به شخص بیان شده که هنوز ذی‌الحجه و موسم حج سال جاری نرسیده است.

«مرحوم بروجردی» در پاسخ به این مطلب می‌فرمایند: مقدمه:

گاهی منحصره است. در این صورت اگر مقدمه ترک شود، می‌توان شخص به جهت ترک مقدمه مستحق عقاب دانست؛

و گاهی منحصره نیست. در این صورت اگر مقدمه ترک شود، امکان دارد جانشین آن آورده شود و به همین دلیل نمی‌توان شخص را به جهت ترک مقدمه مستحق عقاب دانست.

در مثالی که بیان شده است نیز شخصی که حرکت به سمت حج را ترک کرده بود، دیگر نمی‌توانست به حج آن سال برسد. بنابراین استحقاق عقاب به جهت تحقق عصیان نسبت به ذی‌المقدمه بوده است نه به خاطر مقدمه؛ یعنی چون مقدمه منحصره بوده است، ترک مقدمه عصیان ذی‌المقدمه بوده است.

## بررسی

گرچه عقل عبد را بالذات به جهت انجام عبادت مستحق ثواب نمی‌داند، اما استحقاق عقاب بر اساس وعده‌ای که خود شارع داده است ثابت می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»<sup>۱</sup>، «خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ لِمَنْ أَطَاعَهُ وَ أَحْسَنَ وَ لَوْ كَانَ عَبْدًا حَبْشِيًّا وَ خَلَقَ النَّارَ لِمَنْ عَصَاهُ وَ لَوْ كَانَ وَلَدًا قُرَشِيًّا»<sup>۲</sup>.

بنابراین طبق این وعده عبدی که اطاعت انجام دهد مستحق ثواب است و عبادت در صورتی صدق می‌کند که:

خود واجب نفسی اتیان شود،

یا اتیان واجب غیری به اتیان ذی‌المقدمه بینجامد.

همچنین استحقاق عقاب به جهت عصیان است و عصیان در صورتی صدق می‌کند که:

خود واجب نفسی ترک شود؛

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی توبه، آیه‌ی ۱۱۱.

۲- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۴۶، ص: ۸۲.

یا ترک واجب غیری به ترک ذی‌المقدمه بینجامد.

روایاتی که دال بر اعطای ثواب بر مقدمه هستند نیز با توجه به تفضل و سختی عبادت که در کلام «مرحوم آخوند» آمده بود تبیین می‌شود.

## پاسخ به جهت دوم

استحباب نفسی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده بود مشکل مطرح شده در وضو و غسل را حل می‌کند، اما قادر به حل این مشکل در مورد تیمم نیست.

در مورد وضو این روایت وارد شده است: «أَنَّ الْوُضُوءَ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ»<sup>۱</sup> و این روایت دال بر این است که وضو صرف‌نظر از نماز دارای استحباب نفسی است. همچنین در روایتی دیگر این‌گونه وارد شده است: «أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانُوا إِذَا بَالُوا تَوَضَّؤُوا أَوْ تَيَمَّمُوا مَخَافَةَ أَنْ تُدْرِكَهُمُ السَّاعَةُ»<sup>۲</sup>. طبق این روایت وضوی اصحاب به جهت نماز نبوده است، بلکه به این جهت بوده که اصحاب میل داشتند زمان وفات دارای وضو باشند که این مطلب دال بر استحباب نفسی وضو است.

این مطلب در مورد غسل و مخصوصاً در مورد غسل جنابت نیز صادق است؛ زیرا در برخی روایات این‌گونه آمده که مؤمن در زمان غسل باید قصد قربت نیز داشته باشد؛ زیرا در این صورت همان‌گونه که قطرات آب بر زمین می‌ریزد، گناهان او نیز آمرزیده می‌شود. این مطلب نیز مصلحت را در مورد خود غسل ثابت می‌کند نه در مورد نمازی که بعد از غسل خوانده می‌شود و به همین جهت استحباب نفسی غسل ثابت می‌شود. اما این مطلب در مورد تیمم صادق نیست؛ زیرا تیمم هم مقدمه است و هم عبادت، اما امر نفسی ندارد تا بتوان استحباب نفسی آن را ثابت کرد. بنابراین نمی‌توان کلام «مرحوم آخوند» را در پاسخ به این اشکال پذیرفت و باید به دنبال راه‌حلی دیگر بود.

«مرحوم بروجردی» در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: عبادیت فعل:

به جهت امر نفسی داشتن آن نیست<sup>۳</sup>،

بلکه به این جهت است که غرض ملزمه یا غیر ملزمه‌ی مولا بدون قصد قربت از فعل حاصل نمی‌شود، چه این عدم تأمین غرض با امر فهمیده شود و چه از راه دیگری.

بنابراین برای اثبات تعبدیت طهارات:

نیازی به بیان استحباب نفسی طهارات نیست تا این اشکال پدید آید که تیمم استحباب نفسی ندارد و در نتیجه به دنبال رفع این اشکال باشیم،

بلکه می‌توان این‌گونه گفت که از آنجایی که مکلف می‌داند طبق ادله اقامه‌ی نماز نیاز به طهور دارد و اگر طهور ریایی انجام شود، نماز باطل می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که مقدمیت طهارات ثلاث برای نماز، تعبدی است:

به این معنا که طهور در صورتی می‌تواند مقدمه باشد و باعث رسیدن به غرض ذی‌المقدمه شود که با قصد قربت انجام شود، چه استحباب نفسی داشته باشد و چه نداشته باشد؛

نه به این معنا که مقدمیت باعث تعبدی شدن می‌شود.

## بررسی

کلام «مرحوم بروجردی» در این قسمت مورد پذیرش است و همان‌گونه که تعبدی و توصلی نیز گفته شد:

عبادیت مشروط به امر نیست، بلکه در صورتی محقق می‌شود که مکلف بداند غرض مولا بدون قصد قربت تأمین نمی‌شود و امر یکی از راه‌های کشف این مطلب است؛

و همچنین این مطلب که «لا یکاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به»<sup>۴</sup> نیز پذیرفته نیست، بلکه امر به هرچه عرف از آن بفهمد دعوت می‌کند؛ چه در متعلق اخذ شده باشد و چه به جهت محذوری در متعلق اخذ نشده باشد.

## ۳. کلام «مرحوم آقا ضیاء»<sup>۵</sup>

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۴۱.

۲- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، ص: ۲۹۸.

۳- همان‌گونه که ایشان در بحث تعبدی و توصلی از این مطلب برای پاسخ استفاده کردند.

۴- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۷۳.

۵- بدائع الافكار في الأصول، ص: ۳۷۵ و ۳۷۶ و بدائع الافكار في الأصول، ص: ۳۸۱.

## پاسخ به جهت اول

اینکه اعطای ثواب در واجب نفسی به جهت امر نفسی است و در واجب غیری به جهت امر غیری است، بر این اساس است که: در واجب نفسی انجام خود واجب نفسی موجب تحقق اطاعت است؛ و در واجب غیری انجام ذی‌المقدمه موجب تحقق اطاعت است. در مقابل، استحقاق عقاب نیز به جهت تحقق عصیان است که از ترک خود واجب نفسی یا ترک ذی‌المقدمه ناشی می‌شود. با توجه به این مطلب باید به این مسئله دقت کرد که:

گاهی مکلف مقدمه را انجام می‌دهد و قصد انجام ذی‌المقدمه را ندارد؛ مانند کسی که تنها به قصد تجارت به کربلا می‌رود و قصد زیارت ندارد. در این صورت مکلف امتثالی انجام نداده و هیچ ثوابی بر انجام مقدمه توسط مترتب نمی‌شود؛ زیرا پیمودن طریق مقدمه است و مطلوب مولا ذی‌المقدمه است. اگر آنچه در روایات اعطای ثواب آمده ناظر به این فرض باشد، تصویر ارائه شده از واجب نفسی و غیری رد می‌شود درحالی‌که این‌گونه نیست؛

و گاهی مکلف مقدمه را انجام می‌دهد و قصد انجام ذی‌المقدمه را نیز دارد؛ مانند کسی که به قصد زیارت امام حسین علیه‌السلام به کربلا می‌رود. در این صورت عرفاً مکلف از لحظه‌ای که شروع به انجام مقدمات می‌کند در حال امتثال امر به زیارت و انجام ذی‌المقدمه است و به همین جهت از همان ابتدا به او ثواب اعطا می‌شود (همانند اینکه در واجب نفسی تدریجی مانند نماز، اعطای ثواب از همان ابتدای شروع به نماز است نه با پایان یافتن نماز) و چون آنچه در روایات آمده ناظر به این فرض است، منافاتی با تصویر ارائه شده ندارد.

به عبارت دیگر:

ثواب به جهت امتثال امر نفسی اعطا می‌شود؛ اما از آنجایی که تطبیق با عرف است و عرف شروع به مقدمات را امتثال امر نفسی محسوب می‌کند، عبد مستحق دریافت ثواب می‌شود. تفاوت این پاسخ با دو پاسخ قبل در این است که: طبق پاسخ «مرحوم آخوند» اعطای ثواب در این مورد به جهت استحقاق نیست، بلکه به جهت تفضل یا از باب سختی عبادت است؛ و طبق پاسخ «مرحوم بروجردی» اعطای ثواب در هیچ موردی به جهت استحقاق نیست، و طبق پاسخ «مرحوم آقا ضیاء» اعطای ثواب به جهت استحقاق است و کسی مستحق ثواب است که شروع به انجام مقدمات می‌کند زیرا عرفاً چنین شخصی در حال امتثال امر است.

## بررسی

گرچه این نظر با ظاهر برخی روایات سازگار است، اما دو نقد را می‌توان به آن وارد کرد:

۱. طبق ارتکاز کسی که در حال انجام مقدمات است تا زمانی که به ذی‌المقدمه نرسیده است، اطاعت کردن از امر ذی‌المقدمه در مورد او حقیقتاً صدق نمی‌کند و اطلاق مطیع بر چنین شخصی به علاقه‌ی ما یئول است.

۲. اگر این ارتکاز پذیرفته نشود، اشکال دیگری نیز می‌توان به کلام «مرحوم آقا ضیاء» وارد کرد: ایشان معتقدند مکلف از ابتدای انجام مقدمات مستحق دریافت ثواب است و این ثواب مربوط به ذی‌المقدمه است. طبق این کلام تنها باید ثواب ذی‌المقدمه به مکلف عطا شود و مقدمات ثوابی افزون بر ثواب ذی‌المقدمه نداشته باشد؛ درحالی‌که طبق روایات مقدمات ثوابی مستقل از ثواب ذی‌المقدمه دارند. به‌طور مثال در روایات مربوط به زیارت امام حسین علیه‌السلام هر یک از قدم‌ها دارای ثوابی هستند و برای زیارت نیز ثواب مستقلی بیان شده و این‌گونه نیست که این روایات زائر را تنها دارای ثواب زیارت بدانند.

## پاسخ به جهت دوم

عبادت به معنای فعلی است که باید به قصد امتثال امر انجام شود، اما این امر لزوماً امر نفسی نیست، بلکه می‌تواند امر غیری نیز باشد. عبادت بودن طهارات نیز به این جهت است که طهارت از حدث شرط نماز است. بنابراین امری ضمنی از نماز پدید می‌آید که متعلق آن نماز با طهارتی است که به قصد قربت انجام گرفته است. با این امر طهارت نیز دارای امر می‌شوند و همین امر ضمنی (در صورت مقدمه‌ی داخلی بودن طهارت) یا غیری (در صورت مقدمه‌ی خارجی بودن طهارت) باعث عبادی شدن آن می‌شود و نیازی به امر نفسی نیست. به عبارت دیگر قصد امتثال امر هم در امر نفسی ممکن است و هم در امر ضمنی یا غیری. شاهد این مطلب این است که:

اگر توصیلات به قصد قربت انجام شوند، دارای ثواب بوده و باعث کمال مکلف می‌شوند؛ و این‌گونه نیست که تمام توصیلات دارای امر نفسی باشند، بلکه برخی از آنها دارای امر غیري هستند و مکلف با همین امر غیري می‌تواند قصد امتثال امر کند. بنابراین اثبات استحباب نفسی طهارات و پاسخ به این اشکال که تیمم استحباب نفسی ندارد نیز لازم نیست.

#### بررسی

کلام «مرحوم آقا ضیاء» صحیح است، اما همان‌گونه که گفته شد قصد امتثال امر لازم نیست؛ زیرا دلیلی بر آن وجود ندارد.

#### ۴. کلام «آقای قاضی»<sup>۱</sup>

##### بررسی کلام «مرحوم آخوند»

به نظر ایشان طرفین بحث ثواب و عقاب به آیات و روایات تمسک نکرده‌اند، بلکه استدلالی عقلی بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند و سپس به بررسی سازگاری یا ناسازگاری این دلیل با آیات و روایات پرداخته‌اند تا یا استدلال را بپذیرند یا به رفع ناسازگاری آن با ادله‌ی نقلی بپردازند. دلیلی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده این است که:

استحقاق ثواب از نتایج قرب است و استحقاق عقاب از نتایج بعد؛

و آنچه موجب قرب و بعد نسبت به مولا می‌شود تکالیف نفسی است؛

درنتیجه استحقاق ثواب و عقاب در تکالیف نفسی معنا دارد.

بنابراین اگر مکلفی مقدمه را انجام داده اما هنوز ذی‌المقدمه را انجام نداده است، استحقاق ثواب ندارد؛ زیرا هنوز تقریبی برای او حاصل نشده است.

«آقای قاضی» معتقد است نمی‌توان پذیرفت که استحقاق ثواب و عقاب دایر مدار قرب و بعد باشد. امکان دارد که قرب و بعد موجب استحقاق ثواب و عقاب شوند، اما برهانی بر این مطلب وجود ندارد. به نظر ایشان برای اثبات استحقاق ثواب نسبت به تکالیف نفسی باید این‌گونه استدلال کرد: اگر عملی چندین مقدمه داشته باشد و مکلف آن عمل را به همراه مقدماتش انجام دهد، طبق نظر عقلا تنها مستحق دریافت یک پاداش است و اگر این عمل را به همراه مقدماتش ترک کند، به نظر عقلا تنها مستحق یک عقاب است. این مطلب نشان می‌دهد که استحقاق ثواب مربوط به انجام ذی‌المقدمه است.

استدلال «مرحوم آخوند» در مورد عبادی بودن عمل نیز این بود که مقرب بودن یک عمل است که موجب عبادت بودن آن می‌شود؛ درحالی‌که امر غیري داشتن یک فعل به این معناست که آن فعل مهم نیست، بلکه رساندن آن به ذی‌المقدمه اهمیت دارد. به همین جهت فعلی که دارای امر غیري است باید توصلی باشد. همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد «آقای قاضی» این مطلب را نمی‌پذیرند.

##### بررسی کلام «مرحوم آقا ضیاء»

«مرحوم آقا ضیاء» در بخش دوم کلام خود امر غیري داشتن را نیز موجب عبادی شدن عمل می‌دانند و انحصار عبادی بودن فعل به جهت امر نفسی را نمی‌پذیرند.

«آقای قاضی» نیز این کلام را می‌پذیرند. به نظر ایشان عبادی بودن یک فعل به معنای نیاز آن فعل به قصد امتثال امر است. بنابراین یک فعل برای عبادی بودن نیاز به امر دارد، اما انحصار آن در امر نفسی مورد پذیرش نیست؛ زیرا قصد امتثال امر با امر غیري نیز ممکن است.

##### بررسی کلام «مرحوم بروجردی»

«مرحوم بروجردی» در بخش اول کلام خود استحقاق ثواب را در تمامی موارد نفی کرده و ثواب را تنها به جهت تفضل الهی دانستند. نظر «آقای قاضی» در مورد این مطلب این است که استحقاق ثواب در کلام کسانی که آن را می‌پذیرند به دو معنا به کار می‌رود:

۱. مزد و پاداش. در این صورت کلام «مرحوم بروجردی» پذیرفته است؛ زیرا در رابطه‌ی بین عبد و مولای حقیقی استحقاق مزد و پاداش وجود ندارد و انجام وظیفه موجب استحقاق مزد نمی‌شود.

۲. مدح<sup>۲</sup>. در این صورت کلام «مرحوم بروجردی» پذیرفته نیست؛ زیرا عمل به وظیفه موجب استحقاق مدح می‌شود.

##### بررسی کلام «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی»

۱- جلسه ۶۷ و ۶۸ درس خارج، ۱۸ و ۱۹/۱۰/۱۴۰۰.

۲- به‌طور مثال «مرحوم اصفهانی» این عبارت را در مورد ثواب و عقاب بیان می‌کند: «مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه»: نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة، ج ۴، ص: ۹۰ و ۱۸۳.



به نظر «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» گرچه ترک مقدمه از آن جهت که ترک مقدمه است موجب استحقاق عقاب نمی‌شود، اما نمی‌توان پذیرفت فعل مقدمه از آن جهت که فعل مقدمه است موجب استحقاق ثواب نشود؛ زیرا مکلف وقتی مقدمات را برای رسیدن به ذی‌المقدمه انجام می‌دهد، از همان ابتدا مدح و ستایش می‌شود. به‌طور مثال در حفر چاه آنچه مطلوب است رسیدن به آب است، اما شخصی که اقدام به حفر چاه می‌کند از همان ابتدا مورد مدح عقلا قرار می‌گیرد.

«آقای قائینی» در نقد این کلام می‌فرمایند این کلام به این جهت مطرح شده که معانی استحقاق ثواب از هم تفکیک نشده‌اند: گرچه عقلا شخص را از ابتدای انجام مقدمه (به قصد رسیدن به ذی‌المقدمه) مستحق ثواب به معنای مدح می‌دانند؛ اما استحقاق ثواب به معنای پاداش را تنها پس از حصول ذی‌المقدمه ثابت می‌دانند.

**نکته:** «شهید صدر» استحقاق ثواب را به معنای اجر دانسته و اجر را در دو صورت ثابت می‌داند: موافقت با امر نفسی و انقیاد. به همین جهت ایشان به کلام «مرحوم خویی» اشکال وارد می‌کنند که این مطلب نیز ناشی از عدم تفکیک بین معانی استحقاق ثواب است.

## بیان دیدگاه برگزیده

«آقای قائینی» پس از بررسی کلام «مرحوم بروجردی» و «مرحوم آقا ضیاء» نظر خود در مورد استحباب مقدمه را بیان می‌کنند. به نظر ایشان استحباب یک فعل از چند راه به دست می‌آید:

۱. اگر مولا به فعلی امر کند و قرینه بر جواز ترک نیز باشد، استحباب آن فعل کشف می‌شود.

۲. اگر مولا از ثواب داشتن یک فعل خبر دهد، مستحب بودن آن فعل نتیجه گرفته می‌شود: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا حُسَيْنُ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ يَرِيدُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ كَانَ مَاشِيًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً وَ مَحَى عَنْهُ سَيِّئَةً حَتَّى إِذَا صَارَ فِي الْحَائِثِ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْمُصْلِحِينَ الْمُتَجَبِّينَ [الْمُفْلِحِينَ الْمُنْجِحِينَ] حَتَّى إِذَا قَضَى مَنَاسِكَه كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْفَائِزِينَ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْإِنْصِرَافَ أَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لَكَ اسْتَأْنَفَ الْعَمَلَ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا مَضَى»<sup>۱</sup>. با توجه به این روایت مشخص می‌شود که علاوه بر اینکه زیارت امام حسین علیه‌السلام مستحب است، قدم برداشتن برای

زیارت ایشان نیز علاوه بر اینکه مقدمه‌ای برای این عبادت است، استحباب نفسی نیز دارد.

با احراز استحباب نفسی یک فعل، استحقاق ثواب بر مقدمه و عبادی بودن مقدمات نیز توجیه می‌شود و نیازی به تمسک به تفضل الهی و روایت «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا»<sup>۲</sup> نیز نیست.

## ۵. کلام «شیخ انصاری»<sup>۳</sup>

«مرحوم آخوند» در کفایه پس از بیان راه‌حل‌های خود، راه‌حلی را که توسط «شیخ انصاری» بیان شده نیز مطرح می‌کند و به نقد آنها می‌پردازد.<sup>۴</sup>

### راه‌حل اول

اشتباهی که در پاسخ به مسئله رخ داده این است که در طهارات ثلاث خود غسلات و مسحات به‌عنوان مقدمه فرض شده‌اند. به همین جهت است که ثواب داشتن این افعال و عبادت شدن آنها با امر غیری مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که آنچه مقدمه است طهارتی است که غسلات و مسحات سبب آن هستند؛ یعنی مقدمه طهارت مسببی است و حقیقت آن برای ما مشخص نیست. آنچه از روایات برداشت می‌شود این است که اگر مکلف غسلات و مسحات را قصد قربت انجام دهد، نورانیتی در نفس او پدید می‌آید و در صورتی که مکلف بخواهد نماز بخواند باید از ابتدا تا انتهای نماز این نورانیت را به همراه داشته باشد.

۱- کامل الزیارات، النص، ص: ۱۳۲.

۲- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۷، ص: ۱۹۲. این روایت مرسله است، اما هم در فقه شهرت عملیه دارد و هم در کلام برای بیان قاعده‌ی تدارک (جبران شدن مشکلاتی مانند سختی عبادت که به جهت برخی موارد مانند حلال‌زاده نبودن برای شخص پدید می‌آید) از این روایت استفاده می‌شود و در این علم نیز شهرت عملی دارد.

۳- مطارح الأنظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۳۵۱.

۴- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۱۱۱. در کفایه بیان شده که «شیخ انصاری» دو راه‌حل را مطرح می‌کند، اما در حقیقت سه راه‌حل توسط ایشان مطرح شده است.

همچنین غسل مقدمه‌ی نماز است، اما غسل آب ریختن روی بدن نیست و این فعل مقدمه‌ی نماز محسوب نمی‌شود، بلکه با توجه به روایات مشخص می‌شود که جنب شدن باعث ایجاد کدورتی در نفس می‌شود که مانع صحت نماز است و با انجام غسل جنابت این کدورت برطرف می‌شود. اینکه حقیقت چنین کدورت و نورانی‌تی چیست برای ما مشخص نیست.<sup>۱</sup>

بنابراین آنچه مقدمه و عبادت است، حقیقتی است که از غسلات و مسحات حاصل می‌شود و ماهیت آن برای ما مشخص نیست. تنها این مطلب برای ما معلوم است که برای حصول چنین حقیقتی باید غسلات و مسحات با ترتیب خاصی و با قصد قربت انجام شوند.

در نتیجه مقدمه:

حرکات خاص یعنی غسلات و مسحات نبوده و قصد قربت شرط این حرکات نیست و به عبارت دیگر مأمور به غیری اصلاً عبادت نیست و به همین دلیل نمی‌توان این اشکال را وارد کرد که این افعال باید توصلی باشند و امر غیری چگونه باعث عبادت شدن آنها شده است،

بلکه طهارت مسببی است که صحت نماز متوقف بر وجود آن است و این حقیقت است که مشروط به قصد قربت است.<sup>۲</sup>

## نقد اول

اولین اشکال «مرحوم آخوند» اشکالی فقهی است: طبق کلام «شیخ انصاری» مهم این است که غسلات و مسحات با قصد قربت انجام شوند و وصفی یا غایی بودن قصد قربت اهمیتی نداشت، درحالی که فتوای فقهایی که طهارت مسببی را طهارت می‌دانند این است که قصد قربت در این افعال باید غایت باشد نه وصف.

توضیح اینکه مکلف در زمان وضو نیت را به دو گونه می‌تواند انجام دهد:

وضو می‌گیرم، وضویی که متقرب الی الله است (وصف)؛

وضو می‌گیرم تا به قرب الی الله برسم (غایت).

طبق کلام فقها وضویی که به داعی قربت باشد صحیح است و وضویی که متصف به تقرب شود صحیح نیست.

## نقد دوم

دومین اشکال «مرحوم آخوند» اشکالی اصولی است: در محل بحث دو مشکل وجود دارد:

عبادی بودن طهارات ثلاث که با کلام «شیخ انصاری» این مشکل برطرف می‌شود؛

استحقاق ثواب بر طهارات ثلاث که با کلام ایشان این مشکل برطرف نمی‌شود.

در صورتی که راه حل امر نفسی پذیرفته شود:

هم عبادی بودن طهارات ثلاث توجیه می‌شود؛

و هم استحقاق ثواب بر آنها توجیه می‌شود.

## راه حل دوم

می‌توان با توجه به غرض این مشکل را حل کرد. توضیح اینکه مولا از امر به نماز غرضی دارد و این غرض تنها در صورتی تأمین می‌شود که غسلات و مسحات با قصد قربت انجام شوند.

به عبارت دیگر امر نفسی به ذی‌المقدمه امتثال نمی‌شود مگر اینکه مقدمات با قصد قربت انجام شوند.

بنابراین عبادت بودن طهارات ثلاث:

به جهت تعلق امر غیری به آنها نیست تا این اشکال وارد شود که امر غیری موجب عبادت بودن یک فعل نمی‌شود،

بلکه به این جهت است که اگر این افعال با قصد قربت انجام نشوند، غرض مولا تأمین نمی‌شود.<sup>۳</sup>

## نقد

این پاسخ نیز مشکل عبادی بودن را حل می‌کند، اما قادر به حل مشکل استحقاق ثواب نیست.<sup>۴</sup>

---

۱- علاوه بر ادله نقلی، شهودات عرفا نیز همین مطلب را تأیید می‌کند. توصیه عرفا این است که برای شیطانی نشدن شهودات، شخص باید همیشه با وضو باشد.

۲- عموم مکلفین به چنین حقیقتی توجه ندارند، اما چون قصد اجمالی بر تحقق مطلوب شارع دارند عبادت آنها صحیح است.

۳- همان‌گونه که در بحث تعبدی و توصلی نیز گفته شد طبق این نظر امر طریقت دارد نه موضوعیت.

۴- با توجه به این مطالب روشن می‌شود که پاسخ «مرحوم بروجردی» به مسئله همان پاسخ «شیخ انصاری» است و در کلام ایشان برای اینکه مسئله‌ی استحقاق ثواب نیز حل شود تمامی ثواب‌ها از باب تفضل دانسته شده است.

## راه حل سوم<sup>۱</sup>

مشکلی که در این بحث و در بحث تبعیدی و توصلی پدید آمده به این جهت است که فقها در صدد هستند تنها با یک امر هم وجوب فعل را ثابت کنند و هم تبعیدی بودن آن را توجیه کنند که این مطلب موجب محذوراتی مانند دور و خلف می شود؛ زیرا امری که به وضو تعلق می گیرد امر غیری است و امر غیری موجب عبادی شدن فعل نمی شود.

بنابراین راه حل توجه به تعدد اوامر است:

مولا امری به ذات عمل دارد که در آن قصد قربت وجود ندارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»<sup>۲</sup>؛

و با خطاب دیگری این مطلب را به مکلف اعلام می کند که اگر این فعل با ریا انجام شود، باید نماز را اعاده کرد و قصد قربت از این خطاب فهمیده می شود؛

و در صورتی که خطاب دوم نسبت به یک واجب صادر نشود، مقتضی اطلاق توصلی بودن واجب خواهد بود.

## نقد اول

«مرحوم آخوند» نقدی را که در مبحث تبعیدی و توصلی به این مطلب وارد کرده بودند در اینجا نیز بیان می کنند. به نظر ایشان طبق مسلک عدلیه امر به فعلی تعلق می گیرد که دارای ملاک باشد: «الفعل يكون حسنا فامر به الشارع». بنابراین:

اگر ذات غسلات و مسحات دارای ملاک باشند، تعلق امر به آنها ممکن است؛

اما از آنجایی که ذات این افعال دارای ملاک نیستند و ملاک برای فعل با قصد قربت است:

تعلق امر اول به ذات غسلات و مسحات ممکن نیست،

بلکه امر باید به غسلات و مسحاتی تعلق بگیرد که همراه با قصد قربت باشند.

غسلات و مسحاتی که همراه با قصد قربت هستند نیز مستحب نفسی هستند و این همان راه حل مطرح شده در کلام «مرحوم آخوند» است.

همچنین این راه حل مستلزم دور بوده و محذور مقام جعل، امتثال و... در آن وجود دارد.

## پاسخ «مرحوم نائینی»

همان گونه که در بحث تبعیدی و توصلی نیز بیان شد اشکال «مرحوم نائینی» به این کلام «مرحوم آخوند» این است که:

گرچه مولا باید حکمی را جعل کند که دارای ملاک باشد،

اما این مطلب که در مقام خطاب نیز مولا لزوماً باید به فعل دارای ملاک امر کند لزومی ندارد.

به عبارت دیگر مسلک عدلیه:

این نیست که متعلق امر باید دارای ملاک باشد و به همین جهت نمی توان این اشکال را وارد که اگر ذات عمل دارای ملاک نیست

چگونه امر اول به ذات تعلق گرفته است و اگر عمل به قصد قربت دارای ملاک است، امر باید به تمام آن تعلق بگیرد،

بلکه این است که متعلق جعل و انشای مولا باید دارای ملاک باشد و تفاوتی ندارد که در خطاب بیان کننده این انشاء از یک امر

استفاده شود یا دو امر، در متعلق امر خود عنوان را اخذ کند یا لوازم و ملزومات آن را و...<sup>۳</sup>.

## نقد دوم

این راه حل تنها عبادی بودن فعل را توجیه می کند و قادر به حل مسئله ای استحقاق ثواب نیست.

## ۶. کلام «مرحوم امام»<sup>۴</sup>

### مطلب اول

۱- «مرحوم آخوند» این راه حل را به «میرزا حبیب الله رشتی» نسبت می دهد، اما ایشان این راه حل را نیز منسوب به «شیخ انصاری» می دانند که بعدها مورد پذیرش «مرحوم نائینی» نیز قرار گرفته و در تبعیدی و توصلی نیز از آن استفاده می شود.

۲- سوره ی مبارکه ی مائده، آیه ی ۶.

۳- همان گونه که در مبحث تبعیدی و توصلی گفته شد گرچه با اطلاق مقامی مجموع ادله و امر دوم می توان عبادی بودن یک فعل را اثبات کرد، اما نیازی به اثبات امر نیست و با توجه به غرض می توان عبادی بودن را اثبات کرد. نیاز به اثبات امر به این جهت است که تصور شده عبادی بودن یک فعل تنها در صورتی است که امری به آن تعلق بگیرد.

۴- تنقیح الأصول، ج ۲، ص: ۵۱؛ خاتمة: هل يترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيرى فى صورتى الموافقة والمخالفة أو لا؟

برخی مبانی کلامی مانند حسن و قبح و عقلی، میزان توانایی عقل در شناخت معارف و... از مبانی تأثیرگذار در بحث‌های اصولی است. برخی از بحث‌های اصولی مبتنی بر چنین مبانی‌ای هستند و اصولیین در هنگام بحث از قاعده‌ی اصولی این مبانی را پیش‌فرض گرفته و در علم اصول از آنها بحث نمی‌کنند.

مبنای کلامی تأثیرگذار در این بحث نیز ماهیت ثواب و عقاب است. آنچه در این مبنا مورد بحث قرار می‌گیرد این است که رابطه‌ی فعل مکلف و ثواب و عقاب اخروی چه نوع رابطه‌ای است. در مورد این بحث نظریات مختلفی ارائه شده است<sup>۱</sup>:

۱. رابطه‌ی بین فعل مکلف و ثواب و عقاب همانند رابطه‌ی بین فعل و ثواب و عقاب در محاکم دنیوی است که رابطه‌ای قراردادی، اعتباری و غیر تکوینی است. «علامه مجلسی» این مبنا را می‌پذیرند. طبق این مبنا هم استحقاق ثواب و عقاب صحیح است و هم تفضل؛ زیرا:

در صورت انجام عمل صالح یا گناه مکلف مستحق ثواب یا عقاب می‌شود؛

و در صورتی که پاداشی بیشتر یا مجازاتی کمتر به او داده شود، به او تفضل شده است.

۲. رابطه‌ی بین فعل مکلف و ثواب و عقاب رابطه‌ای تکوینی است و ثواب و عقاب تجسم عینی عمل‌اند. طبق این مبنا که کاملاً مقابل مبنای قبل است، مصالح و مفاسدی تکوینی وجود دارد که شارع به آنها علم دارد و بر اساس علم به این مصالح و مفاسد وجوب و حرمت را انشاء می‌کند. چنین احکامی ظاهری انشایی و اعتباری دارند، اما حقیقت آنها خبر دادن از اعمالی هستند که تجسم عینی انجام دادن آنها بهشت یا جهنم است. بنابراین مکلف در قیامت همان عملی را که انجام داده مشاهده می‌کند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»<sup>۲</sup>، «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ»<sup>۳</sup>.

به عبارت دیگر هر فعلی که انجام می‌شود دارای صورتی ظاهری و صورتی باطنی است که صورت باطنی در دنیا تنها برای کسی که شهود داشته باشد قابل مشاهده است و در آخرت همگان قادر به مشاهده‌ی آن هستند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»<sup>۴</sup>.

«ملاصدرا» این مبنا را می‌پذیرد و تفسیر او از تجسم عینی این است که خداوند با صفات جمالیه‌ی خود در حال افاضه‌ی نور، رحمت و بهشت است و ظهور صفات جمالیه‌ی او ظلمت، غضب و جهنم است و انسان باید قابلیت دریافت هر یک از این افاضات را داشته باشد. طبق نظر «ملاصدرا»:

اعمال صالح اعمالی هستند که قابلیت دریافت مظاهر صفات جمالیه را در مکلف ایجاد می‌کنند؛

و اعمال گناه اعمالی هستند که قابلیت دریافت مظاهر صفات جلالیه را در مکلف ایجاد می‌کنند؛

و شریعت به دنبال این است که این مطالب را به بندگان آموزش دهد.

طبق این مبنای تفضل الهی معنا ندارد، زیرا مکلف:

یا قابلیت را در خود ایجاد کرده است که در این صورت به پاداش خود خواهد رسید؛ زیرا خداوند کامل مطلق بوده و بخل در او راه ندارد و به همین جهت عقل حکم به ضرورت اعطای پاداش می‌کند. بنابراین اعطای ثواب به قدم‌هایی که در راه زیارت امام حسین علیه‌السلام برداشته می‌شود به این جهت است که قبل از تحقق زیارت این قدم‌ها باعث ایجاد قابلیت در مکلف می‌شوند؛

یا قابلیت را در خود ایجاد نکرده است که در این صورت رسیدن پاداش به او معنا ندارد؛ چون طبق این دیدگاه اعطای ثواب به چنین شخصی خلاف حکمت الهی است.

۳. ثواب و عقاب تجسم عینی هستند، اما تفسیری که از تجسم عینی ارائه شده مورد پذیرش نیست و باید آن را اصلاح کرد:

ثواب تجسم عینی اطاعت و عقاب تجسم عینی عصیان است؛

نه اینکه ثواب و عقاب تجسم عینی خود عمل باشد بدون اینکه عمل تحت یکی از دو عنوان اطاعت و عصیان باشد.

بنابراین در این نظر نیز تجسم عینی بودن ثواب و عقاب پذیرفته شده اما این دو تجسم عینی اطاعت و عصیان دانسته شده‌اند. به‌طور مثال اگر دو شخص معصیتی را مرتکب شوند، هر دو مبتلا به مفسده می‌شوند، اما:

کسی که عذر داشته هرچند به مفسده مبتلا شده است، اما عقاب نمی‌شود؛ زیرا عمل او عصیان نیست،

۱- رجوع شود به کتاب انسان‌شناسی نوشته‌ی «مرحوم علامه مصباح یزدی» درس آخر.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی زلزله، آیه‌ی ۷ و ۸.

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۳۰.

۴- سوره‌ی مبارکه‌ی طارق، آیه‌ی ۹.

و کسی که عذر نداشته علاوه بر ابتلا به مفسده عقاب نیز می‌شود؛ زیرا عمل او عصیان است. به عبارت دیگر ثواب حقیقتی متفاوت از مصلحت است و عقاب نیز حقیقتی مغایر با مفسده است. طبق این مبنا که مورد پذیرش «مرحوم امام» است، تفضل نیز معنا دارد؛ زیرا: اگر مکلف مطیع باشد؛ یعنی به دنبال اطاعت باشد و عمل او نیز مطابق امر مولا باشد، استحقاق ثواب دارد؛ و اگر مکلف منقاد باشد؛ یعنی به دنبال اطاعت باشد اما عمل او مطابق امر مولا نباشد، استحقاق ثواب ندارد، اما شارع با فضل خویش به او ثواب اعطا می‌کند.

همچنین:

اگر مکلف عاصی باشد؛ یعنی به دنبال عصیان باشد و حرام واقعی را نیز مرتکب شود، استحقاق عقاب دارد؛ و اگر مکلف متجری باشد؛ یعنی به دنبال عصیان باشد اما حرام واقعی را مرتکب نشود و تنها از زیّ عبودیت خارج شود، استحقاق عقاب دارد، اما شارع با فضل خود از عقاب او چشم‌پوشی می‌کند.

۴. یا ثواب و عقاب نه صرف اعتبار هستند و نه تجسم عینی فعل، بلکه در ابتدا جعل و اعتبار هستند اما پس از این جعل رابطه‌ی سببیتی بین فعل و پاداش و ثواب شکل می‌گیرد؛ یعنی ابتدا وجوب یا حرمت توسط شارع اعتبار می‌شود که: یا مکلف از این اعتبار اطاعت می‌کند که در این صورت مسبب تکوینی اطاعت بهشت خواهد بود؛ و یا مکلف این اعتبار را عصیان می‌کند که در این صورت مسبب تکوینی عصیان جهنم خواهد بود. «محقق نهایندی» این مبنا را می‌پذیرند.

۵. یا ثواب و عقاب نه صرف اعتبار هستند و نه تجسم عینی فعل، بلکه هر عملی انجام شود:

یا باعث حصول قرب می‌شود که قرب سبب بهشت می‌شود،

یا باعث حصول بعد می‌شود که بعد سبب جهنم می‌شود.

«علامه حلی» این مبنا را می‌پذیرند.

این مبانی در محل بحث نیز تأثیرگذارند؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد:

طبق مبنای دوم تفضل الهی معنا ندارد، زیرا مکلف:

یا قابلیت را در خود ایجاد کرده است که در این صورت به پاداش خود خواهد رسید؛ زیرا خداوند کامل مطلق بوده و بخل در او راه ندارد و به همین جهت عقل حکم به ضرورت اعطای پاداش می‌کند. بنابراین اعطای ثواب به قدم‌هایی که در راه زیارت امام حسین علیه‌السلام برداشته می‌شود به این جهت است که قبل از تحقق زیارت این قدم‌ها باعث ایجاد قابلیت در مکلف می‌شوند؛

یا قابلیت را در خود ایجاد نکرده است که در این صورت رسیدن پاداش به او معنا ندارد؛ چون طبق این دیدگاه اعطای ثواب به چنین شخصی خلاف حکمت الهی است؛

اما طبق دیگر مبانی می‌توان تفضل الهی را پذیرفت.

این بحث باید در موضع خود به صورت تفصیلی مورد بررسی قرار بگیرد. آنچه می‌توان در اینجا بیان کرد این است که برای تعیین مبنای صحیح باید بین ادله جمع کرد:

ظاهر برخی از ادله اعتباری بودن این رابطه است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجْزِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟»

و ظاهر برخی از ادله تجسم عینی بودن ثواب و عقاب است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»<sup>۱</sup>، «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ»<sup>۲</sup>.

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی توبه، آیه‌ی ۱۱۱.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی صف، آیه‌ی ۱۰.

۳- سوره‌ی مبارکه‌ی زلزله، آیه‌ی ۷ و ۸.

۴- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی ۳۰.

بنابراین ظهور یکی از این دو دسته باید تأویل شود:

برخی همانند «علامه مجلسی» که رابطه را اعتباری می‌دانند، با در تقدیر گرفتن مضاف ادله‌ی دسته‌ی دوم را تأویل می‌برند. به‌طور مثال به نظر ایشان در آیه‌ی «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» واژه‌ی «جزاء» قبل از «ما عملت» در تقدیر است؛

و برخی که قائل به تجسم عینی هستند معتقدند ادله‌ای که اعتباری بودن رابطه را می‌رسانند تشبیه معقول به محسوس هستند. توضیح اینکه عموم مخاطبین نمی‌توانند تجسم عینی را درک کنند، اما اموری مانند تجارت را که بسیار به آن می‌پردازند به آسانی درک می‌کنند و به همین جهت این دسته از ادله برای چنین اشخاصی بیان شده است. در مقابل برخی از مخاطبین جزء افرادی با قابلیت فهم و معرفت بالا بوده‌اند که ادله‌ی دسته‌ی دوم برای آنها بیان شده است.

معتقدیم جمع گروه دوم صحیح است و شاهد آن نیز روایتی است که امام رضا علیه‌السلام مانع نقل معارفی می‌شوند که برای عموم مردم قابل درک نیست: « حَدَّثَنِي آدَمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حَسَنِ الدَّقَّاقُ النَّيْسَابُورِيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى السَّمَّانُ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ أَخِيهِ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى، قَالَ، كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِذَا اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، فَأَوْمَى أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يُونُسَ: ادْخُلِ الْبَيْتَ! فَإِذَا بَيْتٌ مُسَبَّلٌ عَلَيْهِ سِتْرٌ، وَ إِيَّاكَ أَنْ تَتَحَرَّكَ حَتَّى تُؤْذَنَ لَكَ! فَدَخَلَ الْبَصْرِيُّونَ وَ أَكْثَرُوا مِنَ الْوَقِيعَةِ وَ الْقَوْلِ فِي يُونُسَ، وَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُطَرِّقٌ، حَتَّى لَمَّا أَكْثَرُوا وَ قَامُوا فَوَدَّعُوا وَ خَرَجُوا: فَأَذِنَ لِيُونُسَ بِالْخُرُوجِ، فَخَرَجَ بَاكِئًا فَقَالَ: جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ إِنِّي أُحَامِي عَنْ هَذِهِ الْمَقَالَةِ وَ هَذِهِ حَالِي عِنْدَ أَصْحَابِي! فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا يُونُسُ وَ مَا عَلَيْكَ مِمَّا يَقُولُونَ إِذَا كَانَ إِمَامُكَ عَنْكَ رَاضِيًا! يَا يُونُسُ حَدَّثَ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَ أَتْرَكُهُمْ مِمَّا لَا يَعْرِفُونَ، كَأَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تُكَذِّبَ عَلَى اللَّهِ فِي عَرْشِهِ، يَا يُونُسُ وَ مَا عَلَيْكَ أَنْ لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ الْيَمْنَى دُرَّةٌ ثُمَّ قَالَ النَّاسُ بَعْرَةٌ أَوْ قَالَ النَّاسُ دُرَّةٌ، أَوْ بَعْرَةٌ فَقَالَ النَّاسُ دُرَّةٌ، هَلْ يَنْفَعُكَ ذَلِكَ شَيْئًا فَقُلْتُ لَا، فَقَالَ: هَكَذَا أَنْتَ يَا يُونُسُ، إِذْ كُنْتَ عَلَى الصَّوَابِ وَ كَانَ إِمَامُكَ عَنْكَ رَاضِيًا لَمْ يَضُرَّكَ مَا قَالَ النَّاسُ<sup>۱</sup>».

بنابراین مبنای تجسم عینی مورد پذیرش است، اما تفسیر «ملاصدرا» از این مطلب مورد قبول نیست؛ زیرا در این زمینه باید به دو مطلب دقت کرد:

حکم عقل در مورد مسئله؛

سازگاری نتیجه با روایات.

همان‌گونه که «مرحوم امام» فرموده‌اند اگر تصویر «ملاصدرا» صحیح باشد، تفضل معنا نخواهد داشت؛ زیرا:

ظهور تفضل این است که امکان دارد شارع ثوابی اعطا نکند و در عین حال ثوابی اعطا کند؛ یا امکان دارد که شارع عقاب کند و در عین حال عقاب نکند؛

درحالی که طبق نظر «ملاصدرا» اعطای ثواب یا عقاب ضروری است نه ممکن.

**نکته:** اگر مطلبی عقلا محال باشد و ظهور ادله خلاف آن باشد، باید ظهور ادله را تأویل برد، اما اگر مطلبی چند بیان عقلی داشته باشد و ظهور روایات تنها با یکی از بیان‌های عقلی سازگار نباشد، نمی‌توان ظهور ادله را تأویل برد، بلکه باید بیان دیگری را اخذ کرد. در محل نیز می‌توان تبیینی از تجسم عینی را پذیرفت که محذور عدم امکان تفضل را نداشته باشد و با ادله نیز سازگار باشد.

## مطلب دوم

همان‌گونه که گفته شد طبق مبنای «مرحوم امام» ثواب تجسم عینی اطاعت است و عقاب تجسم عینی عصیان است که مطابق این مطلب:

اصل اعطای ثواب چه نسبت به واجب نفسی و چه نسبت به واجب غیری تفضل است؛ زیرا:

از سویی تمام هستی و قوای عبد از خداوند متعال است و به همین جهت هر عمل صالحی که عبد انجام می‌دهد، بازگرداندن

امانتی به صاحب آن است و استحقاق ثواب داشتن معنا ندارد؛

و از سوی دیگر خداوند کامل مطلق است و هر عمل صالحی که عبد انجام می‌دهد باعث کمال خود او می‌شود نه اینکه کمالی به خداوند برسد؛

اما پس از اینکه شارع وعده‌ی اعطای می‌دهد، عبد مستحق دریافت ثواب می‌شود؛ زیرا خلف وعده با کامل بالذات بودن خداوند سازگار نیست.

به عبارت دیگر اعطای ثواب بالذات تفضل است و بالتبع استحقاق است. با توجه به این مطالب:

به لحاظ مقام ثبوت امکان استحقاق ثواب هم به جهت اطاعت اوامر نفسی و هم به جهت اطاعت اوامر غیری مورد پذیرش است؛ زیرا شارع می‌تواند برای اطاعت هر یک از این اوامر وعده‌ی اعطای ثواب دهد؛ اما به لحاظ اثبات وعده‌ای که شارع داده اعطای ثواب در دو مورد است: به جهت اطاعت («خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ لِمَنْ أَطَاعَهُ»)<sup>۱</sup> که تنها نسبت به امر نفسی معنا دارد؛ و به جهت اتیان برخی از اوامر غیری<sup>۲</sup>.

بنابراین اگر به جهت انجام برخی از مقدمات که وعده‌ی ثواب به آنها داده نشده ثوابی اعطا شود، تنها از باب تفضل خواهد بود؛ زیرا همان گونه که گفته شد هم تمام هستی عبد از خداوند متعال است و هم نفع کار به خود عبد می‌رسد. در نتیجه:

نسبت به موردی که وعده‌ی ثواب داده شده است، اعطای ثواب از باب استحقاق بوده و کلام «مرحوم آخوند» صحیح است؛ و نسبت به موردی که وعده‌ی ثواب داده نشده است، اعطای ثواب از باب تفضل بوده و کلام «مرحوم بروجردی» صحیح است. با توجه به این مطالب در مورد اعطای ثواب نسبت به مقدمه‌ای که وعده‌ی اعطای ثواب به آن داده نشده باید این گونه گفت که انجام مقدمه بما هی مقدمه موجب استحقاق ثواب نمی‌شود؛ زیرا: وعده‌ی اعطای ثواب نسبت به اطاعت داده است، و به انجام مقدمه و اتیان مأمور به در صورتی که امر غیری داشته باشد اطاعت صدق نمی‌کند، و طبق فرض وعده‌ی اعطای ثواب نیز داده نشده است.

### مطلب سوم

امر غیری:

نه می‌تواند موجب اعطای ثواب شود<sup>۳</sup>؛ زیرا: استحقاق ثواب پس از وعده‌ی خداوند است، وعده نسبت به اطاعت است، و اطاعت نسبت به اتیان امر نفسی صدق می‌کند؛ و نه می‌تواند موجب عبادت شدن فعل باشد؛ زیرا فعلی عبادت است که مطلوب باشد و آنچه مطلوب است ذی‌المقدمه است.

### مطلب چهارم

شاهد این مطلب که استحقاق ثواب بر انجام ذی‌المقدمه است این است که طبق رویه‌ی عقلا: اگر شخصی که برای انجام کاری اجیر شده باشد مسافتی را به سمت محل کار طی کند (انجام مقدمه) و کار را نیز انجام بدهد (انجام ذی‌المقدمه)، مستحق دریافت مزد خواهد بود، و اگر شخصی که برای انجام کاری اجیر شده باشد نتواند کار خود را انجام دهد، مستحق دریافت مزد نیست چه مسافت را طی کرده باشد و چه طی نکرده باشد؛ یعنی چه مقدمه را انجام داده باشد و چه مقدمه را انجام نداده باشد (مگر اینکه بر انجام مقدمه نیز وعده‌ی ثواب داده شده باشد).

۱- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۴۶، ص: ۸۲.

۲- تفاوت کلام «مرحوم امام» و کلام «مرحوم آخوند» در این است که «مرحوم آخوند» بین مواردی که نسبت به آنها وعده داده شده و دیگر موارد و همچنین بین موارد اطاعت و دیگر موارد تفکیک قائل نمی‌شوند.

۳- مگر نسبت به مواردی که وعده‌ی اعطای ثواب به آنها داده شده است.

البته ممکن است بین شخصی که مقدمه را انجام داده و بین شخصی که مقدمه را نیز انجام نداده به لحاظ مدح و ذم تفاوت باشد، اما بحث در مورد مدح و ذم نیست، بلکه در مورد اجر و مزد است.

به عبارت دیگر ثواب به دو معنا به کار می‌رود:

به معنای مزد که ثوابی که بر اطاعت امر نفسی مترتب می‌شود به این معناست؛  
و به معنای مدح که ثوابی که بر اطاعت امر غیری نیز مترتب می‌شود به این معناست.

### مطلب پنجم

با توجه به مطالبی که گفته شد نمی‌توان کلام «مرحوم آقا ضیاء» را در این زمینه پذیرفت. ایشان دو مطلب را در این بحث بیان کردند. کلام اول ایشان این است که عبادت به معنای فعلی است که باید به قصد امتثال امر انجام شود، اما این امر لزوماً امر نفسی نیست، بلکه می‌تواند امر غیری نیز باشد. این کلام به این دلیل پذیرفته نیست که:

فعلی عبادت است که مطلوب باشد؛

و آنچه مطلوب است ذی‌المقدمه است؛

و در نتیجه امر غیری که باعث مطلوبیت مقدمه بما می‌شود نمی‌تواند باعث تحقق عبادیت آن شود.

کلام دیگر ایشان این است که از لحظه‌ای که مکلف شروع به انجام مقدمات می‌کند در حال امتثال امر به زیارت و انجام ذی‌المقدمه است و به همین جهت از همان ابتدا به او ثواب اعطا می‌شود. این کلام نیز به این دلیل پذیرفته نیست که:

اگر ظاهر روایات این بود که ثواب ذی‌المقدمه به مکلف اعطا می‌شود، این کلام قابل پذیرش بود،

اما ظاهر روایات این است که برای انجام هر یک از مقدمات مانند قدم برداشتن، رسیدن به حائر و... ثواب اعطا می‌شود.

### مطلب ششم

کلام «مرحوم آخوند» در مورد «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا»<sup>۱</sup> مورد پذیرش است، اما اطلاق کلام ایشان مورد خدشه است و باید بین موارد مختلف تفکیک قائل شد:

در مواردی که ذی‌المقدمه مانند حج دارای ثواب است و با سختی بیشتری همراه است این کلام مورد پذیرش است؛

اما در مواردی که خود مقدمه مانند قدم برداشتن برای زیارت امام حسین علیه‌السلام دارای ثواب دانسته شده نمی‌توان این کلام را پذیرفت.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر:

فعلی که هم مطلوب و هم احمر است، از فعلی است که مطلوب است اما احمر نیست،

اما فعلی که مطلوب نباشد، احمریت نقشی در ثواب داشتن آن نمی‌شود.

### مطلب هفتم

از مجرد ذکر ثواب برای انجام یک فعل نمی‌توان مطلوبیت آن را نتیجه گرفت؛ زیرا:

برای اینکه یک عمل موجب استحقاق ثواب شود باید آن عمل اطاعت باشد (یا وعده‌ای اعطای ثواب در ازای انجام آن داده شود)؛

و اطاعت در صورتی صدق می‌کند که از روی حجت مطلوب مولا اتیان شود؛

و مطلوب:

به معنای فعل دارای مصلحت است؛

نه به معنای فعل دارای ثواب.

در روایات نیز این گونه بیان شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ»<sup>۳</sup>.

۱- بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۷، ص: ۱۹۲. این روایت مرسله است، اما هم در فقه شهرت عملیه دارد و هم در کلام برای بیان قاعده‌ی تدارک (جبران شدن مشکلاتی مانند سختی عبادت که به جهت برخی موارد مانند حلال‌زاده نبودن برای شخص پدید می‌آید) از این روایت استفاده می‌شود و در این علم نیز شهرت عملی دارد.

۲- موضوع ثواب عنوان «احمر بودن» نیست، بلکه ذی‌المقدمه است و به همین جهت اگر مقدمه احمر باشد، نمی‌توان کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفت.

۳- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص: ۸۷.



بنابراین:

اگرچه اگر مکلف اطاعت کرده و مطلوب نفسی را اتیان کند ثواب به او اعطا می‌شود، اما این گونه نیست که اگر ثوابی به مکلف اعطا شد، بتوان نتیجه گرفت که فعل او مطلوب نفسی بوده است. به عبارت دیگر دایره‌ی ثواب اوسع از دایره‌ی مطلوبیت است و اعطای ثواب در صورت مطلوب نبودن فعل، تفضل الهی است.<sup>۱</sup>

**نکته:** «مرحوم امام» در بحث تجری مطلبی دارند که مکمل این بحث است. طبق کلام ایشان مطلب در تجری بالعکس است: اگر مکلف عقاب شد، می‌توان نتیجه گرفت که فعل او مبعوض بوده است، اما اگر مکلف فعل مبعوضی را انجام داد، نمی‌توان فعلیت عقاب او را نتیجه گرفت.

به عبارت دیگر دایره‌ی فعلیت عقاب اضیق از دایره‌ی مبعوضیت است و عدم عقاب در صورت مبعوض بودن فعل، تفضل الهی است.<sup>۲</sup>

## مطلب هشتم

همان گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» طهارات ثلاث را مستحب نفسی می‌داند. «مرحوم امام» چهار اشکال را در این مورد نقل کرده و به بررسی آنها می‌پردازند:<sup>۳</sup>

**اشکال اول:** اگر عبادیت عبادت به جهت استحباب نفسی آن باشد، مکلفی که می‌خواهد آن را انجام بدهد باید استحباب نفسی داشتن آن را اجمالاً یا تفصیلاً قصد کند و در غیر این صورت فعل او عبادت نبوده و ثوابی بر فعل او مترتب نمی‌شود؛ درحالی که عموم مکلفین در هنگام انجام عباداتی مانند وضو توجهی به استحباب نفسی آن ندارند.<sup>۴</sup>

**بررسی:** ریشه‌ی اشکال این است که تصور شده عبادت بودن یک فعل مشروط به امر داشتن و همچنین قصد امر توسط مکلف است. طبق این تصور اگر مکلف توجهی به استحباب نفسی نداشته باشد و قصد او انجام واجب نفسی باشد، عمل عبادت نخواهد بود. این تصور اشتباه است؛ زیرا عبادت بودن یک عمل:

مشروط به امر داشتن آن نیست، یعنی امر برای عبادت شدن یک فعل موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد و تنها طریق نیز نیست، بلکه وابسته به غرض و ملاک است؛ یعنی اگر عمل به گونه‌ای باشد که با اضافه‌ی به خداوند متعال دارای مصلحت است، با تحقق این اضافه عمل عبادت خواهد بود؛ چه عمل دارای امر باشد یا چه نباشد و چه مکلف التفاتی به امر داشته باشد یا نداشته باشد.

**نکته:** «آقای گنجی» در این بحث مطلبی دارند که باعث فهم بهتر مطلب می‌شود: فقها در این بحث سه نظریه‌ی متفاوت دارند:

۱. برخی ملاک یعنی مصلحت و مفسده و غرض را در عبادت بودن یک فعل مهم می‌دانند. به نظر ایشان آنچه تعیین کننده است غرض مولاست و تفویت غرض مولا قبیح است. اوامری که در شرع وارد شده‌اند نیز راهی هستند که غرض مولا را به مکلفین نشان دهند. به همین دلیل اگر با عقل یا هر طریق دیگری بتوان غرض ملزمه‌ی مولا را کشف کرد، حجت تمام است و مکلف نباید کاری کند که منجر به تفویت غرض ملزمه شود. علمایی که چنین مبنایی دارند در بحث مقدمات مفوته این گونه نظر می‌دهند که چون مکلف می‌داند مولا غرض ملزمه دارد، باید کاری کند که غرض ملزمه‌ی مولا در ظرف خودش فوت نشود و در غیر این صورت گرچه خطاب در ظرف خود فعلی نمی‌شود، اما عدم فعلیت خطاب به جهت عدم غرض ملزمه نیست، بلکه به جهت لغو بودن خطاب است که ناشی از عمل مکلف است و به همین دلیل مکلف استحقاق عقاب خواهد داشت.

۲. برخی معتقدند گرچه ملاک و غرض در عبادت بودن یک فعل مهم است، اما تنها راهی که برای احراز ملاک وجود دارد امر فعلی مولاست. به همین جهت در بحث‌هایی مانند تعبدی و توصلی، مقدمه‌ی مفوته، واجب نفسی و غیری و تبدیل امثال باید امر فعلی مولا را احراز کرد.

۳. برخی معتقدند ملاک و غرض مولا نقشی در عبادت بودن یک فعل ندارد و تنها اگر مولا خطاب فعلی داشت، وظیفه بر مکلف ثابت می‌شود و در غیر این صورت وظیفه‌ای بر عهده‌ی مکلف نیست، هرچند بداند مولا غرض ملزمه‌ای دارد.

---

۱- انجام مقدماتی که وعده‌ی ثواب دارند موجب استحقاق ثواب می‌شود، اما استحباب نفسی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا وعده‌ی ثواب بر یک عمل لزوماً به معنای مطلوبیت آن عمل نیست، بلکه ممکن است از باب تحریک عبد به انجام ذی‌المقدمه باشد. به طور مثال اعطای ثواب بر مقدمات زیارت امام حسین علیه‌السلام باعث تشویق به انجام این عمل می‌شود.

۲- برخی از مطالبی که از «مرحوم امام» نقل شده (مانند تصریح به این مطلب که ثواب و عقاب تجسم عینی اطاعت و عصیان هستند) با استفاده از کلام ایشان در مباحث تجری است.

۳- در متن گفته شده سه اشکال به کلام «مرحوم آخوند» وارد است، اما چهار اشکال نقل می‌شود.

۴- علمایی که این اشکال را وارد می‌کنند چنین فتوا می‌دهند که اگر کسی بخواهد وضو مستحبی بگیرد، در هر زمان می‌تواند وضو بگیرد، اما اگر کسی بخواهد برای خواندن نماز وضو بگیرد، باید در زمانی نزدیک به اذان (در صورت عرفی بودن امر غیری) یا در زمان اذان (در صورت عقلی بودن امر غیری) وضو بگیرد. تفصیل این مطلب در بیان ثمره خواهد آمد.

از آنجایی که «مرحوم امام» مبنای اول را می‌پذیرند، می‌فرمایند تفاوتی ندارد که مکلف امر استحبابی را قصد کرده باشد یا اصلاً التفاتی به آن نداشته باشد و مهم این است که غسلات و مسحات اضافیه به خداوند متعال شوند.

**اشکال دوم:** کلام «مرحوم آخوند» مستلزم اجتماع استحباب نفسی با وجوب غیری است که محال است؛ زیرا:

از طرفی استحباب و وجوب ضدین هستند؛

و از طرف دیگر به لحاظ مبادی:

استحباب به این معناست که مصلحت ملزمه نیست،

و وجوب به این معناست که مصلحت ملزمه است.

**بررسی:** این اشکال:

به صورت مبنایی به کلام «مرحوم آخوند» وارد است؛ زیرا ایشان متعلق را معنوی می‌داند و تعدد عنوان را نیز موجب تعدد معنوی نمی‌داند؛

ولی از آنجایی که متعلق را عنوان می‌دانیم و سرایت از عنوان به معنوی را نمی‌پذیریم، این اشکال وارد نیست. بنابراین:

یک عنوان یعنی خود غسلات و مسحات استحباب نفسی دارد: «أَنَّ الْوُضُوءَ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ»<sup>۱</sup>؛

و عنوان دیگر یعنی غسلات و مسحات به لحاظ اثری که در عمل دیگر دارند (تقید نماز به طهارت شرط شده است) وجوب

غیری دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»<sup>۲</sup>.

**اشکال سوم:** کلام «مرحوم آخوند» تنها در مورد غسل جنابت و وضو صحیح است، اما در دیگر غسل‌ها و در تیمم درست نیست. حتی اگر بتوان کلام ایشان در مورد دیگر غسل‌ها صحیح باشد، بالا جماع در مورد تیمم صحیح نیست؛ زیرا تیمم بالا جماع استحباب نفسی ندارد.

**بررسی:** چنین اجماعی احراز نشده است و بر فرض تحقق، مدرکی و با توجه به روایات تیمم است، درحالی که با توجه روایات وضو، روایات تمامی غسل‌ها و همچنین روایات تیمم این مطلب به دست می‌آید که طهارات ثلاث دو ملاک دارند:

ملاکی که صرف‌نظر از واجب دیگر است؛

و ملاکی که با در نظر گرفتن واجب دیگر است.

مؤید این کلام «مرحوم امام» روایتی در مورد وضو و تیمم است: «أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانُوا إِذَا بَالَوْا تَوَضَّؤُوا أَوْ تَيَمَّمُوا

مَخَافَةَ أَنْ تُدْرِكَهُمُ السَّاعَةُ»<sup>۳</sup> که نشان می‌دهد هم در وضو و هم در تیمم ملاکی است که صرف‌نظر از مقید شدن یا مقید نشدن به نماز یعنی

صرف‌نظر از واجب غیری بودن دارای مصلحت است و اصحاب به دنبال این بوده‌اند که با درک چنین مصلحتی از دنیا بروند.

**نکته:** این مطلب در مورد وضو، غسل و تیمم است، اما به جهت آنکه «مرحوم امام» تنها غسل جنابت را جزء طهارات ثلاث می‌دانند و نماز خواندن با سایر غسل‌ها را جایز نمی‌دانند، دو ملاک داشتن را تنها نسبت به وضو، غسل جنابت و تیمم عوض از وضو و غسل جنابت بیان می‌کنند، اما از آنجایی که معتقدیم با غسل‌هایی مانند غسل جمعه نیز می‌توان نماز خواند، دو ملاک داشتن را نسبت به باقی غسل‌ها نیز ثابت می‌کنیم.

**اشکال چهارم:** «مرحوم آخوند» از طرفی تکیه بر غرض را که در کلام «شیخ انصاری» آمده بود رد می‌کنند و از طرف دیگر به آن استناد می‌کنند.

**بررسی:** این اشکال مورد پذیرش است. استحباب نفسی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است با غرضی که در کلام «شیخ انصاری» آمده تفاوتی ندارد. «مرحوم آخوند» در بحث‌های مختلف مانند اجتماع امر و نهی و ترتب به غرض استناد می‌کند و برای امر فعلی را موضوعیت قائل نیستند و به همین دلیل نمی‌توانند کلام «شیخ انصاری» را رد کنند؛ زیرا:

اشکال «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری» این است که پاسخ ایشان مسئله‌ی استحباب را حل می‌کند، اما قادر به حل مسئله‌ی عبادیت

نیست،

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۴۹.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه ۶.

۳- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، ص: ۲۹۸.

درحالی که با توجه به غرض مسئله‌ی عبادیت و اعطای ثواب نیز حل می‌شود؛ چون شخصی که برای تحقق غرض مولا کاری را انجام می‌دهد در مسیر عبودیت قرار دارد و خود «مرحوم آخوند» نیز در بحث تجری به دلیل خروج از زی عبودیت است که متجری را مستحق عقاب می‌داند.

## ۷. بیان مبانی

### تعریف واجب نفسی و غیره

تعریفی که مورد پذیرش است تعریف قدما است:

واجب نفسی یعنی «ما وجب لنفسه»؛

و واجب غیره یعنی «ما وجب لغيره».

### چگونگی پاسخ به اشکال وجوب غیره قدمائی

**اشکال:** طبق تعریف تمامی واجبات به جز معرفت الله واجب غیره هستند. به طور مثال حتی نماز به جهت مصالحی مانند ناهی از فحشاء و منکر بودن واجب شده و واجب غیره است.

**پاسخ:** سه پاسخ را می‌توان به این اشکال ارائه کرد:

پاسخ اول (راه حل اول «مرحوم آخوند»):

مترتب شدن داعی بر مأمور به در واجب غیره مقدور بی واسطه است؛

و مترتب شدن داعی بر مأمور به در واجب نفسی مقدور با واسطه است.

پاسخ دوم (راه حل دوم «مرحوم آخوند»):

داعی نماز ناهی از فحشاء و منکر بودن است، اما این داعی تنها حیثیت تعلیلیه دارد؛ یعنی موجب می‌شود که خود نماز دارای حسن الزامی شود؛

اما داعی وضو خواندن نماز است و این داعی حیثیت تقییدیه دارد؛ یعنی موجب می‌شود که وضوی همراه نماز دارای حسن الزامی باشد و موجب حسن شدن خود وضو نمی‌شود.

پاسخ سوم (پاسخ «مرحوم تبریزی» و «مرحوم آیت الله بهجت»):

منظور از «وجب لنفسه» این است که «وجب لا لاجل واجب آخر»؛

و منظور از «وجب لغيره» این است که «وجب لاجل واجب آخر».

### بحث اثباتی (حکم تردید بین نفسی یا غیره بودن)

بحث اطلاق و تقیید و عدم نیاز یا نیاز به بیان زائد در مباحث قبلی به تفصیل بیان شده و اجمال آن این است که ملاک نیاز یا عدم نیاز به بیان زائد مقام اثبات عرفی است و ملازمه‌ای با مقام ثبوت نیز ندارد. به همین دلیل ممکن است ثبوت قیدی نباشد اما اثباتا به قید نیاز باشد و اطلاق یعنی اینکه در مقام اثبات به قید نیاز نباشد.

از آنجایی که نفسی و غیره ضدان لا ثالث لهما هستند، اطلاق، ذاتی است و به همین دلیل به اصل عملی نیاز نخواهیم داشت (برخلاف موردی که ثالث نیز امکان دارد که در این صورت اطلاق، لحاظی بوده و در صورتی که باقی مقدمات حکمت مانند در مقام بیان بودن احراز نشود، خطاب مجمل شده و به اصل عملی رجوع می‌شود).

### چگونگی حل ترتب ثواب بر برخی مقدمات

در این مورد کلام «مرحوم امام» مورد پذیرش است:

نسبت به موردی که وعده‌ی ثواب داده شده است، اعطای ثواب از باب استحقاق است؛

و نسبت به موردی که وعده‌ی ثواب داده نشده است، اعطای ثواب از باب تفضل است.

**نکته:** علاوه بر این مطلب، قائل به این مطلب نیز هستیم که زی عبودیت زمینه را برای دریافت ثواب و تجسم عینی فراهم می‌کند. بنابراین کسی که مقدمه را شروع کرده است، به دلیل اینکه در زی عبودیت حرکت می‌کند زمینه و تجسم عینی برای دریافت ثواب نسبت به او فراهم است. این دریافت ثواب:

در مقدماتی که وعده‌ی ثواب نسبت به آنها داده شده است استحقاق بالتبع است؛

و در مقدماتی که تنها زمینه وجود دارد، شارع می‌تواند از باب تفضل به او ثواب اعطا کند.

## چگونگی حل مشکل مقدمات عبادیه

معیار عبادیت غرض است و امر غیری سبب عبادت شدن فعل و استحقاق ثواب نمی‌شود.

### تأسیسی بودن یا امضایی بودن برخورد مولی با اوامر غیری

در این مورد کلام «مرحوم امام» مورد پذیرش است: معتقدیم برخورد مولای اوامر غیری امضایی است؛ یعنی در سیره‌ی عقلاً اوامر غیری صرفاً برای رسیدن به ذی‌المقدمه هستند و عقلاً شخص را به جهت انجام مقدمه بما هی مقدمه مستحق دریافت مزد نمی‌دانند، بلکه معیار استحقاق ثواب و عقاب را ذی‌المقدمه می‌دانند. به‌طور مثال:

اگر شخصی که برای انجام کاری اجیر شده باشد مسافتی را به سمت محل کار طی کند (انجام مقدمه) و کار را نیز انجام بدهد (انجام ذی‌المقدمه)، مستحق دریافت مزد خواهد بود،

و اگر شخصی که برای انجام کاری اجیر شده باشد نتواند کار خود را انجام دهد، مستحق دریافت مزد نیست چه مسافت را طی کرده باشد و چه طی نکرده باشد؛ یعنی چه مقدمه را انجام داده باشد و چه مقدمه را انجام نداده باشد (مگر اینکه بر انجام مقدمه نیز وعده‌ی ثواب داده شده باشد).

قربی بودن مقدمه نیز به جهت غرضی است که مولای از ذی‌المقدمه دارد؛ یعنی چون غرض از ذی‌المقدمه با مقدمه‌ی بدون قصد قربت تأمین نمی‌شود، مقدمه عبادی می‌شود و این‌گونه نیست که امر غیری موجب عبادت شدن مقدمه شود (برخلاف نظر «مرحوم آقا ضیاء»).

### قاعده‌ی «افضل الاعمال احمرها»

در این مورد کلام «مرحوم امام» مورد پذیرش است:

این قاعده مورد پذیرش است،

اما اطلاق ندارد، بلکه:

در مواردی که ذی‌المقدمه مانند حج دارای ثواب است و با سختی بیشتری همراه است این کلام مورد پذیرش است؛ اما در مواردی که خود مقدمه مانند قدم برداشتن برای زیارت امام حسین علیه‌السلام دارای ثواب دانسته شده نمی‌توان این کلام را پذیرفت.

**نکته:** از آنجایی که این روایت دارای شهرت عملی در کلام است، مرسله بودن آن منشأ اشکال نمی‌شود.

**نکته‌ای رجالی:** اگر روایتی در کتبی مانند جعفریات، تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر عیاشی، مسائل علی بن جعفر، کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی، نوادر اشعری قمی و... ذکر شود که در دوره‌ای مشهور بوده‌اند ذکر شود، بیان سند برای آن از باب تیمن و تبرک بوده است. اگر در دوره‌های بعد آن کتاب در دسترس باشد، می‌توان به روایاتی که در آن آمده عمل کرد و اگر این کتاب در دوره‌های بعد در دسترس نباشد یا نتوان به نسخه‌ی موجود آن اعتماد کرد (مانند نسخه‌ی کنونی تفسیر علی بن ابراهیم)، در صورتی می‌توان به روایت عمل کرد که علمایی که در دوره‌های مشهور بودن کتاب می‌زیسته‌اند روایت را از آن کتاب نقل کنند.

### استحباب نفسی طهارات ثلاث

همانند «مرحوم امام» معتقدیم تمامی طهارات ثلاث دارای استحباب نفسی هستند که البته بحث مفصل آن باید در فقه و با توجه به روایات انجام شود.

### چگونگی اجرای مبانی مقدمات مفوته و مقدمه عبادیه در مسئله ۳۲ عروه

در این مسئله مطالبی توسط فقها بیان شده که ثمره‌ی بحث مقدمه‌ی مفوته و همچنین بحث واجب نفسی و غیری است: «إذا علم قبل الوقت أنّه لو أخر التيمم إلى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به [مقدمه‌ی مفوته]، فالأحوط أن يتيمم قبل الوقت لغاية أخرى غير الصلاة في الوقت [بحث عبادیت طهارات ثلاث]، و يبقى تيممه إلى ما بعد الدخول فيصلّى به، كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الوضوء إذا أمكنه قبل الوقت و علم بعدم تمكنه بعده [مقدمه‌ی مفوته]، فيتوضّأ على الأحوط لغاية أخرى أو للكون على الطهارة [بحث عبادیت طهارات ثلاث]»<sup>۱</sup>.

### ۸. ثمره‌ی بحث واجب نفسی و غیری

پاسخ‌های متفاوتی که به مسئله‌ی واجب نفسی و غیره داده شده باعث تفاوت فتاوا در دو مورد می‌شود:

**الف) صحت یا عدم صحت وضوی شخصی که قبل از اذان برای نماز وضو گرفته است:**

**الف ۱) طبق پاسخ «مرحوم آقا ضیاء» امر غیره موجب عبادت شدن فعل می‌شود.** قائلین به این مبنا دو گروه‌اند:

۱. به نظر برخی امر غیره‌ای که موجب عبادت شدن فعل می‌شود عقلی است. طبق این مبنا وضوی شخص صحیح نخواهد بود:

چه زمان وضو گرفتن اندکی قبل از اذان باشد؛

چه زمان زیادی به اذان مانده باشد؛

زیرا در هر دو صورت وضو امر غیره ندارد.

۲. به نظر برخی دیگر امر غیره‌ای که موجب عبادت شدن فعل می‌شود عرفی است. طبق این مبنا:

در صورتی که شخص اندکی قبل از اذان برای نماز وضو بگیرد، وضوی او صحیح است؛ زیرا در این صورت عرفاً وضو دارای امر غیره است؛

و در صورتی که شخص چند ساعت قبل از اذان برای نماز وضو بگیرد، وضوی او صحیح نیست؛ زیرا در این صورت عرفاً وضو دارای امر غیره نیست.

**الف ۲) طبق مبنایی که وضو را دارای استحباب نفسی می‌داند، وضوی مکلف حتی چندین ساعت قبل از اذان صحیح است؛ زیرا در این زمان نیز وضو دارای استحباب نفسی است.**

**الف ۳) طبق مبنایی که امر را برای عبادت شدن لازم نمی‌بیند و غرض را در این زمینه مهم می‌داند، وضوی مکلف حتی چندین ساعت قبل از اذان صحیح است؛ زیرا در این زمان نیز غرض و ملاک وجود دارد و به همین جهت اگر وضو به نیت قربت گرفته شود، صحیح خواهد بود.**

**ب) جواز یا عدم جواز خواندن نماز با وضویی که به نیت قرائت قرآن گرفته شده و همچنین جواز یا عدم جواز شروع نماز مغرب با وضویی که به نیت خواندن نماز عصر گرفته شده است:**

**ب ۱) طبق مبنایی که امر غیر را موجب عبادی شدن وضو می‌داند:**

۱. اگر امر غیره عقلی دانسته شود، با وضویی که به نیت قرائت قرآن گرفته شده نمی‌توان نماز خواند و با وضویی که به نیت خواندن نماز عصر گرفته شده نمی‌توان نماز مغرب را خواند؛ زیرا به لحاظ عقلی این دو امر متفاوت‌اند.

۲. اگر همانند اکثریت امر غیره عرفی دانسته شود:

با وضویی که به نیت قرائت قرآن گرفته شده نمی‌توان نماز خواند، زیرا عرفاً این دو متفاوت‌اند،

اما با وضویی که به نیت خواندن نماز عصر گرفته شده می‌توان نماز مغرب را خواند؛ زیرا به لحاظ این دو نماز بوده و امری که به آنها تعلق می‌گیرد یکسان است.

**ب ۲) طبق مبنایی که امر را برای عبادت شدن لازم نمی‌بیند و غرض را در این زمینه مهم می‌داند، همین که مکلف وضو را با قصد تقرب به جا بیاورد، هر عبادت دیگری را نیز می‌تواند با وضو به جا بیاورد.**

در مورد این مسئله عروه معتقدیم از آنجایی که هم در مقدمه‌ی مفوته و هم در عبادت شدن یک فعل امر برای لازم نیست، بلکه غرض اهمیت دارد:

نسبت به وضو گرفتن یا نگرفتن قبل از وقت (در صورت علم به نیافتن آب بعد از وقت) باید حکم به وجوب وضو گرفتن شود؛

و در نیت وضو باید داعی قربی وجود داشته باشد و اینکه وضو به نیت غایت دیگری باشد یا نه تفاوتی ندارد.

«مرحوم امام» نیز همین نظر را بیان می‌کنند؛ زیرا در هر دو بحث غرض را مهم می‌دانند.

«مرحوم آقا ضیاء» معتقدند اقوی عدم وجوب وضو گرفتن قبل از وقت است؛ زیرا به نظر ایشان عبادت شدن وضو به جهت امر غیره داشتن آن است و چون هنوز زمان نماز نرسیده است، وضو نیز امر غیره ندارد.

«صاحب عروه» در هر دو بحث قائل به احتیاط شده‌اند؛ زیرا ایشان در هر دو بحث مقدمه‌ی مفوته و ملاک عبادت شدن به نتیجه‌ی نهایی در مورد ملاک بودن امر نفسی یا غرض نمی‌رسد و در هر دو احتیاط می‌کند.

نظر «مرحوم خویی» این است که:

وضو گرفتن قبل از وقت واجب است و این نظر نشان می‌دهد که ایشان در بحث مقدمات مفوته غرض را مهم می‌دانند؛ و نیت وضو باید به غایتی غیر از وضو باشد.

#### د) مقدمه موصله

برخلاف مقدمه‌ی مفوته و مقدمه‌ی عبادیه، مقدمه‌ی موصله بحثی نیست که از لحاظ تاریخ قدمت زیادی داشته باشد. قدیمی‌ترین متنی که به این مسئله پرداخته متن کتاب «الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة» است که البته طبق برداشت «مرحوم آخوند» از عبارات «معالم الاصول» این بحث در این کتاب نیز آمده است.

علت طرح این بحث یافتن پاسخی برای مسئله‌ای فقهی بوده است. «شیخ انصاری» در مکاسب، ذیل بحث «یحرم بیع العنب ممّن یعمله خمر» این سؤال را مطرح می‌کنند که «اگر از باب مقدمه‌ی حرام فروش انگور به شخصی که خمر تولید می‌کند حرام باشد، باید حکم به حرمت اکثر افعال مکلفین کرد؛ زیرا برای تهیه‌ی خمر شخصی بذر را فروخته است، شخصی زمین را شخم زده است، شخصی بذر را کاشته است و...». و به تعبیر خود «شیخ انصاری» اگر از باب مقدمه‌ی حرام فروش انگور به شخصی که خمر تولید می‌کند حرام باشد، تسلسل لازم می‌آید؛ درحالی‌که این مطلب با ارتکاز عقلا سازگاری ندارد.

فقه‌ها برای حل این مسئله مقدمه را مقید به موصله بودن می‌کنند؛ یعنی از بین مقدمات واجب تنها حکم به وجوب مقدمه‌ی موصله می‌شود و از بین مقدمات حرام نیز تنها حکم به حرمت مقدمه‌ی موصله می‌شود که مقدمه‌ی موصله:

به نظر «مرحوم صاحب فصول» به معنای آخرین مقدمه است؛ یعنی مقدمه‌ای که به دنبال آن ذی‌المقدمه محقق می‌شود؛ و به نظر «شیخ انصاری» به معنای مقدمه‌ای است که به قصد انجام ذی‌المقدمه انجام می‌شود.<sup>۱</sup>

#### کلام «مرحوم آخوند»<sup>۲</sup>

اصطلاح مقدمه‌ی موصله در سه کتاب اصولی یعنی «معالم الاصول»، «مطارح الانظار» و «الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة» مورد استفاده قرار گرفته است و در هر یک معنایی متفاوت دارد.

«مرحوم آخوند» ابتدا کلام «صاحب معالم» را نقل می‌کنند، سپس به توضیح کلام «شیخ انصاری» می‌پردازند، پس از آن کلام «مرحوم صاحب فصول» را مطرح می‌کنند و در انتها به بیان ثمره می‌پردازند.

خود ایشان مقدمه‌ی موصله را نمی‌پذیرند؛ زیرا به نظر ایشان:

بحث مقدمه‌ی واجب از ملازمات عقلیه است؛

و عقل که حاکم ملازمه است ملازمه را بین ذی‌المقدمه و تمامی مقدمات می‌داند نه بین ذی‌المقدمه و بخشی از مقدمات به نام مقدمه‌ی موصله؛ زیرا:

معیار وجوب مقدمه و علت حکم عقل به لزوم انجام مقدمه توانایی مکلف بر انجام ذی‌المقدمه است؛

و چنین معیاری در تمامی مقدمات وجود دارد؛ چون هر مقدمه‌ای که ترک شود، توانایی بر انجام ذی‌المقدمه نیز محقق نخواهد شد.

**نکته:** از بین مقدمات حرام تنها مقدمه‌ی اخیر حرام است؛ زیرا:

معیار حرمت مقدمه و علت حکم عقل به حرمت مقدمه‌ی حرام عدم تمکن از ذی‌المقدمه است؛

و برخلاف مقدمه‌ی واجب، این معیار تنها در مقدمه‌ی اخیر وجود دارد و سیره‌ی عقلا نیز همین مطلب را تأیید می‌کند.

بنابراین:

در صورت پذیرفتن ملازمه و پذیرفتن امر غیری مولوی داشتن مقدمه (دیدگاه «مرحوم آخوند»)، این امر به تمامی مقدمات تعلق می‌گیرد،

و در صورت ارشادی دانستن امر نیز این امر به تمامی مقدمات تعلق می‌گیرد؛

و محدود کردن امر به بخشی از مقدمات که مقدمات موصله نامیده می‌شوند صحیح نیست.

۱- المکاسب (انصاری - کنگره)، جلد: ۱، صفحه: ۱۳۸: «و توهّم أنّ الفعل مقدّم له فیحرم الإعانة، مدفوع بآنّ له یوجد قصد إلى التجرّی حتّى یحرم و إلّا لزم التسلسل» و همچنین در مطارح الانظار (طبع جدید)، ج ۱، ص: ۳۷۵: «و لا سبیل إلى أن یجعل المطلوب حیثنذ التوصل إلى التوصل دون نفس المقدّم، للزوم التسلسل».

۲- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۱۱۳.

## ۱. نقل کلام «صاحب معالم»

وجوب مقدمه مشروط به اراده‌ی انجام ذی‌المقدمه است؛ یعنی:  
اگر مکلف اراده‌ی انجام ذی‌المقدمه را داشته باشد، مقدمه واجب می‌شود؛  
و اگر مکلف چنین اراده‌ای نداشته باشد، مقدمه واجب نمی‌شود.

### نقد

این کلام مورد پذیرش نیست؛ زیرا:  
وجوب ذی‌المقدمه علت است،  
و وجوب مقدمه معلول است،  
و معلول در اطلاق و اشتراط تابع علت است.  
بنابراین نمی‌توان پذیرفت که وجوب مقدمه که معلول است مقید به قید اراده‌ی انجام ذی‌المقدمه باشد، درحالی که خود ذی‌المقدمه که علت است چنین قیدی ندارد و به تعبیر دیگر مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع ذی‌المقدمه است.

### بررسی

برداشت «مرحوم آخوند» از کلام «صاحب معالم» این است که ایشان اراده‌ی انجام ذی‌المقدمه را شرط هیئت و وجوب می‌دانند که در این صورت اشکال «مرحوم آخوند» بر ایشان وارد است، اما با مراجعه به کلام «صاحب معالم» روشن می‌شود که ایشان شرط را شرط ماده می‌دانند؛ یعنی واجب:

گاهی مقید به قید قصد وصول به ذی‌المقدمه است که در این صورت مقدمه، موصله است؛  
و گاهی مقید به این قید نیست در این صورت مقدمه، غیر موصله است.

## ۲. نقل کلام «مرحوم صاحب فصول»

در کتاب «الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة» وصول به ذی‌المقدمه به‌عنوان قید وجوب بیان شده است و:

منظور از وصول به ذی‌المقدمه تحقق خارجی ذی‌المقدمه است؛  
و منظور از مقدمه‌ی موصله به معنای آخرین جزء مقدمه است.  
توضیح اینکه آخرین جزء مقدمه آخرین جزء علت تامه است که با تحقق آن ذی‌المقدمه نیز محقق می‌شود و به نظر «مرحوم صاحب فصول» وجوب غیری به این جزء از مقدمه تعلق می‌گیرد. به نظر ایشان پس از تحقق آخرین جزء علت تامه، ذی‌المقدمه نیز محقق شده و کاشف از وجوب مقدمه‌ی اخیر خواهد بود؛ یعنی:  
اگر ذی‌المقدمه محقق شود، کشف می‌شود که مقدمه نیز موصله و واجب بوده است؛  
و اگر ذی‌المقدمه محقق نشود، کشف می‌شود که مقدمه نیز واجب نبوده است.  
بنابراین به نظر «مرحوم صاحب فصول» وجوب متعلق به آخرین جزء مقدمه بوده و مشروط به اراده‌ی شخص نیست؛ یعنی اگر ذی‌المقدمه در خارج محقق نشود، کشف می‌شود که هیچ‌یک از مقدمات آن نیز وجوب نداشته‌اند.

### نقد اول

وجوب مقدمه وجوب غیری است و تنها قیدی که در مقدمه می‌آید، قیدی است که در ذی‌المقدمه وجود داشته باشد؛ یعنی اگر وجوب ذی‌المقدمه مشروط به چیزی باشد، وجوب مقدمه نیز مشروط به آن خواهد بود. به‌طور مثال وجوب حج:  
مشروط به بلوغ، عقل و قدرت است و به همین دلیل تهیه‌ی زاد و راحله که مقدمه‌ی حج است نیز مشروط به این شروط است،  
و مشروط به طهارت نیست و به همین دلیل تهیه‌ی زاد و راحله که مقدمه‌ی حج است نیز نسبت به طهارت مطلق است.  
به تعبیر دیگر وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع ذی‌المقدمه است؛ زیرا:

بحث مقدمه‌ی واجب بحث از ملازمات عقلیه است؛  
و عقل که حاکم ملازمه است ملازمه را بین ذی‌المقدمه و تمامی مقدمات می‌داند نه بین ذی‌المقدمه و مقدمه‌ی اخیر؛ چون:  
معیار وجوب مقدمه و علت حکم عقل به لزوم انجام مقدمه توانایی مکلف بر انجام ذی‌المقدمه است؛  
و چنین معیاری در مورد تمامی مقدمات جاری است؛ زیرا هر مقدمه‌ای که ترک شود، توانایی بر انجام ذی‌المقدمه نیز محقق نخواهد شد، چه مقدمه آخرین مقدمه باشد و چه نباشد.

«مرحوم نائینی» معتقد است «مرحوم صاحب فصول» درصدد بیان این مطلب نیستند؛ زیرا در صورت قائل شدن به این مطلب باید کسی را که در راه زیارت امام حسین علیه السلام از دنیا رفته است مستحق ثواب نمی دانستند؛ درحالی که ایشان چنین شخصی را مستحق دریافت ثواب می دانند.

با رجوع به کلام «مرحوم صاحب فصول» نیز مشخص می شود که ایشان ایصال به ذی المقدمه را:

شرط وجود مقدمه می دانند؛

نه شرط وجوب آن.

دلیلی که ایشان بر این مطلب ارائه می کنند نشان می دهد برداشت «مرحوم آخوند» از کلام ایشان صحیح نیست<sup>۱</sup>؛ یعنی «مرحوم صاحب فصول» توصل به ذی المقدمه را شرط وجوب مقدمه نمی دانند. دلیل ایشان این است که:

اگر وجوب مقدمه مشروط به تحقق ذی المقدمه باشد، وجوب مقدمه وابسته به توصل ذی المقدمه خواهد بود؛

و توصل بی ذی المقدمه نیز متوقف بر وجود ذی المقدمه خواهد بود؛ زیرا تا مقدمه موجود نباشد، توصل به ذی المقدمه محقق نمی شود. بنابراین وجود مقدمه دو رتبه قبل از وجوب مقدمه است و در این صورت جعل وجوب مقدمه تحصیل حاصل، خلف و لغو خواهد بود. به عبارت دیگر:

اگر وجوب مقدمه مقید به تحقق ذی المقدمه شود، پس از تحقق ذی المقدمه در خارج است که مقدمه وجوب پیدا می کند؛

و وجوب پیدا کردن مقدمه پس از تحقق ذی المقدمه لغو است؛ زیرا تحقق ذی المقدمه به این معناست که مقدمات قبل از آن محقق شده اند.

به عبارت سوم «مرحوم صاحب فصول» درصدد بیان این مطلب هستند که تحقق ذی المقدمه:

کاشف از تحقق مقدمه ی واجب و صدق عنوان مقدمه ی واجب بر آن است<sup>۲</sup>؛

نه کشف از جعل وجوب برای مقدمه ی واجب.

توضیح اینکه:

اگر مکلف هم اکنون در حال انجام دادن مقدمه باشد، در صورتی عنوان مقدمه ی واجب بر عمل او صدق می کند و وجوب مقدمه ی واجب شامل آن می شود که ذی المقدمه محقق شود؛ زیرا وجوب از ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کند؛

اما از آنجایی که در زمان انجام مقدمه، ذی المقدمه محقق نیست سرایت وجوب از ذی المقدمه به نحو شرط متأخر و با لحاظ خواهد بود.

به طور مثال شخصی که در حال رفتن به حج است، طی مسیر به این جهت بر او واجب است که انجام دادن حج لحاظ شده است. حال:

اگر حج انجام شد، کشف می شود که لحاظ مکلف مطابق با واقع بوده است،

و اگر حج انجام نشد، کشف می شود که لحاظ مکلف مطابق با واقع نبوده است<sup>۳</sup>.

علاوه بر این همان گونه که گفته شد بحث مقدمه ی موصله برای پاسخ به مسئله ی فقهی تسلسل در وجوب یا حرمت مقدمات بوده و این گونه نبوده است که در تمامی موارد تنها مقدمه ی اخیر واجب یا حرام دانسته شود.

## نقد دوم

سیره ی عقلا این است که:

امر به مقدمه به محض انجام مقدمه ساقط می شود؛

و تحقق یا عدم تحقق ذی المقدمه نقشی در سقوط امر ندارد.

۱- بنابراین گرچه ظهور برخی عبارات «مرحوم صاحب فصول» در این است که ایشان شرط را قید هیئت و وجوب می دانند، اما با توجه به مجموع عبارات ایشان و معنا کردن متشابهات کلام با محکمت آن، مشخص می شود که ایشان شرط را قید وجود می دانند.

۲- بنابراین اطلاق مقدمه ی واجب قبل از تحقق ذی المقدمه به علاقه ی ما یتول است.

۳- همانند بحث اجازه در بیع فضولی که معامله با لحاظ اجازه انجام می شود و اگر پس از معامله اجازه ی مالک محقق شد، کشف می شود که معامله نافذ بوده است و در غیر این صورت کشف می شود که معامله نافذ نبوده است. «مرحوم صاحب فصول» مسئله ی اجازه ی بیع فضولی را با واجب معلق و منجز حل می کنند، اما در مسئله ی مقدمه ی موصله همانند «مرحوم آخوند» با استفاده از لحاظ به حل مسئله می پردازند.



به طور مثال مکلفی که برای انجام زیارت امام حسین علیه السلام مسافتی را طی می کند، طبق سیره ی عقلا امر به طی مسافت را امتثال کرده است؛ هرچند زیارت محقق نشود.

با توجه به این مطلب روشن می شود که متعلق امر:

مقدمه ی موصله نیست،

بلکه ذات مقدمه است.

**اشکال:** در دفاع از «مرحوم صاحب فصول» می توان این گونه گفت که:

اگر مسقط تکلیف منحصر در اطاعت و عصیان باشد، این اشکال وارد بود که «چون عقلا به صرف انجام مقدمه امر غیری را ساقط شده می دانند، پس خصوص ذات مقدمه را متعلق امر می دانند، نه مقدمه ی به قید ایصال»؛

درحالی که مسقط تکلیف منحصر در اطاعت و عصیان نیست، بلکه حصول غرض (و همچنین رفع موضوع تکلیف) نیز مسقط تکلیف است.

به عبارت دیگر اینکه عقلا به محض انجام مقدمه امر غیری را ساقط شده می دانند:

لزوماً از باب اطاعت امر نیست،

بلکه می تواند به جهت حصول غرض از طی مسافت باشد.

**پاسخ:** تفکیک بین اطاعت و غرض:

در مواردی که متعلق امر و محصل غرض دو عنوان مستقل باشند ممکن است. به طور مثال در جایی که غرض به شیئی تعلق گرفته اما لازمه ی آن متعلق امر قرار می گیرد می توان گفت مکلف اطاعت کرده اما غرض تأمین نشده است یا غرض تأمین شده اما مکلف اطاعت نکرده است،

اما در محل بحث دلیلی بر تفکیک نیست.

توضیح اینکه:

از طرفی معیاری که در مقدمه است تمکن از ذی المقدمه است و این معیار در تمامی مقدمات وجود دارد،

و از طرف دیگر در محل بحث محصل غرض محصل تمکن از ذی المقدمه است؛

و به همین دلیل در محل بحث بین متعلق امر و محصل غرض تفکیکی وجود ندارد.

## بررسی

همان گونه که گفته شد برداشت «مرحوم آخوند» از کلام «مرحوم صاحب فصول» صحیح نیست و به همین دلیل این اشکالات بر کلام ایشان وارد نیست.

«مرحوم آخوند» دلایل دیگری را به نقل از «مرحوم صاحب فصول» نقل کرده و با توجه به برداشتی که از کلام ایشان دارند به نقد آنها می پردازند:

**استدلال اول:** حاکم به ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه عقل است و باید به بررسی این مطلب پرداخت که عقل کدام یک از مقدمات را واجب می داند.

**نقد:** گرچه حاکم ملازمه عقل است، اما عقل ملاک وجوب مقدمه را تمکن از ذی المقدمه می داند نه تحقق ذی المقدمه و این ملاک در تمامی مقدمات وجود دارد.

**بررسی:** «مرحوم صاحب فصول» درصدد بیان این مطلب است که عقل برای تصویر وجوب در مقدمه ی واجب از لحاظ شرط متأخر استفاده می کند، نه اینکه ایشان وجوب مقدمه را مشروط به تحقق ذی المقدمه بدانند.

**استدلال دوم:** طبق حکم عقل جایز است که در صورت عدم تحقق ذی المقدمه مولا به این مطلب تصریح کند که مقدمه ی مطلوب او اتیان نشده است. به تعبیر دیگر مولا می تواند مقدمه ی غیر موصله را مطلوب نداند.

**نقد:** ملاک وجوب مقدمه تمکن از ذی المقدمه است نه تحقق آن و همین که تمکن حاصل شود، مقدمه ی مطلوب مولا اتیان شده و عقل خلاف این را نمی پذیرد.

**بررسی:** از آنجایی که تصویر «مرحوم صاحب فصول» از مسئله این است که وجوب مقدمه با لحاظ تحقق ذی‌المقدمه به نحو شرط متأخر محقق می‌شود، منظور ایشان این است که طبق حکم عقل اگر شخصی قصد انجام حج را نداشته باشد، انجام مقدمه یعنی تهیه‌ی زاد و راحله نیز مطلوب مولا نخواهد بود.

**استدلال سوم:** غرض از وجوب مقدمه متصل به ذی‌المقدمه است و این غرض تنها در مقدمه‌ی موصله است.

**نقد:** غرض از وجوب مقدمه ممکن است که در تمامی مقدمات وجود دارند. در حقیقت «مرحوم صاحب فصول» بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه خلط کرده‌اند:

علت و هدف از وجوب مقدمه رسیدن به ذی‌المقدمه است،

اما این گونه نیست که موضوع واجب خصوص مقدمه‌ی موصله باشد.

**بررسی:** «مرحوم صاحب فصول» تمامی بحث را به صورت حیثیت تعلیلیه می‌داند و کلام ایشان این است که هدف مولا تحقق ذی‌المقدمه است، وجوب مقدمه را با لحاظ تحقق ذی‌المقدمه به نحو شرط متأخر جعل می‌کند.

**نکته:** «مرحوم امام» در مورد نقد «مرحوم آخوند» بر استدلال سوم «مرحوم صاحب فصول» می‌فرمایند: در همه‌ی موارد نمی‌توان بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه تفکیک کرد، بلکه:

در مباحثی مانند مباحث الفاظ و ظهورات که عرفی هستند تفکیک حیثیت تعلیلیه از حیثیت تقییدیه ممکن است؛ زیرا در این مباحث طبق عرف سه امر محقق است: موضوع، محمول و ملاک. به همین جهت با شک در حکم استصحاب جاری می‌شود؛ زیرا با اینکه در این فرض موضوع احراز می‌شود اما به جهت اینکه ملاک مشکوک است حکم نیز مشکوک شده و با احراز این رکن، استصحاب جاری می‌شود؛

اما در مباحث عقلی که برهانی هستند تفکیک حیثیت تعلیلیه از حیثیت تقییدیه ممکن نیست؛ زیرا محمول باید ذاتی (باب برهان) موضوع باشد تا با اثبات موضوع، محمول نیز اثبات شود و با رفع موضوع محمول نیز رفع شود و به همین جهت در مباحث برهانی علت، موضوع قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در مباحث برهانی حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بازمی‌گردد تا رابطه‌ی ذاتی بودن بین موضوع و محمول حفظ شود.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که «الخمر حرام لانه مسکر» جمله‌ای است که به زبان عرفی بیان می‌شود و تعبیر برهانی این جمله چنین است: «کل مسکر حرام و الخمر واحد من مصادیقه»؛ یعنی در تعبیر برهانی مسکریّت به عنوان موضوع قرار می‌گیرد.

### ۳. نقل کلام «شیخ انصاری»

ایشان معتقدند وجوب مقدمه مشروط به انجام دادن آن به قصد متصل به ذی‌المقدمه است.

در کتاب کلام «شیخ انصاری» نیز وصول به ذی‌المقدمه به عنوان قید وجوب بیان شده است با این تفاوت که:

«مرحوم صاحب فصول» وصول به ذی‌المقدمه را به معنای تحقق خارجی آن می‌دانند،

اما «شیخ انصاری» وصول به ذی‌المقدمه را به معنای قصد انجام ذی‌المقدمه می‌دانند؛ یعنی به نظر ایشان:

اگر مکلف مقدمه‌ای مانند طی مسافت را به قصد انجام ذی‌المقدمه مانند حج به جا آورد، مقدمه واجب خواهد بود؛

و اگر مکلف این مقدمه را به قصد انجام ذی‌المقدمه به جا نیاورد، مقدمه واجب نخواهد بود.

### نقد

با توجه به معیار وجوب مقدمه این کلام مورد پذیرش نیست. توضیح اینکه:

معیار وجوب مقدمه رفع استحاله از ذی‌المقدمه و فراهم شدن امکان تحقق آن است؛

و این معیار در تمامی مقدمات وجود دارد؛

و به همین جهت تمامی مقدمات واجب خواهند بود، چه جزء آخر مقدمه باشد و چه نباشد (برخلاف کلام «مرحوم صاحب فصول») و چه مقدمات به قصد ایصال به ذی‌المقدمه انجام شوند و چه به این قصد انجام نشوند (برخلاف کلام «شیخ انصاری»).

**نکته:** «مرحوم آخوند» تأثیر قصد ایصال به ذی‌المقدمه و امتثال آن را می‌پذیرند، اما معتقدند تأثیر این مطلب:

به معنای مشروط بودن واجب یا وجوب بر قصد نیست،

بلکه به معنای مشروط بودن ثواب بردن از مقدمه است.

توضیح اینکه ثواب بردن در اوامر نفسی مشروط به صدق عنوان مطیع بر مکلف است و در اوامر غیر مشروط به حرکت در زی عبودیت است. به همین جهت:

اگر مکلف مقدمه را به قصد انجام ذی‌المقدمه انجام دهد، ثواب خواهد برد؛ زیرا در این فرض در مسیر عبودیت قرار دارد؛ و اگر مکلف مقدمه را به قصد انجام ذی‌المقدمه انجام ندهد و تحقق ذی‌المقدمه اتفاقی باشد، ثواب نخواهد برد؛ زیرا در این فرض در مسیر عبودیت نیست.

**نکته:** طبق تفسیر «مرحوم آخوند» از کلام «مرحوم صاحب فصول» و کلام «شیخ انصاری» نسبت بین این دو کلام عموم و خصوص من وجه خواهد بود:

محل اجتماع این دو کلام در مورد شخصی است که مسافت را به قصد انجام حج طی کرده و حج را نیز انجام می‌دهد، محل افتراق کلام «شیخ انصاری» در مورد شخصی است که مسافت را به قصد انجام حج طی کرده و ایصال به حج نیز محقق می‌شود. در چنین فرضی:

به نظر «مرحوم صاحب فصول» مقدمه واجب نیست،  
و به نظر «شیخ انصاری» مقدمه واجب است،  
و محل افتراق کلام «مرحوم صاحب فصول» در مورد شخصی است که مسافت را به قصد انجام حج طی نکرده اما ایصال به حج محقق می‌شود. در چنین فرضی:  
به نظر «مرحوم صاحب فصول» مقدمه واجب است،  
و به نظر «شیخ انصاری» مقدمه واجب نیست.

## بررسی

با توجه به برداشتی که «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» دارند، اشکال «مرحوم آخوند» وارد است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد وجوب مقدمه معلول و وجوب ذی‌المقدمه علت است و به همین جهت وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع ذی‌المقدمه است، اما چنین برداشتی از کلام «شیخ انصاری» صحیح نیست. توضیح اینکه «شیخ انصاری»:

درصدد بیان این مطلب نیستند که هیئت یعنی وجوب مقدمه مقید به قصد است، بلکه این مطلب را بیان می‌کنند که ماده‌ی واجب مقید به قصد است. ایشان مطلب شرط بودن «قصد» را در دو بحث مطرح می‌کنند:

۱. بحث مقدمات عبادیه: به نظر ایشان:

متعلق امر غیر مقدمه است؛

اما برای عبادت شدن ماده‌ی مقدمه قصد توصل به ذی‌المقدمه لازم است و به عبارت دیگر مقدمه به شرطی عبادت می‌شود که مکلف قصد انجام ذی‌المقدمه را داشته باشد. به‌طور مثال قدم برداشتن در صورتی عبادت خواهد بود که به نیت زیارت امام حسین علیه‌السلام انجام شود و این مطلب مورد پذیرش «مرحوم آخوند» نیز هست. شاهد این مطلب کلامی از «شیخ انصاری» در کتاب الطهاره است.<sup>۱</sup> ایشان در این کتاب می‌فرمایند: وضو: فی نفسہ دارای عنوانی واقعی است که رجحان ذاتی و استحباب نفسی نام دارد؛ و به تبع تحقق ذی‌المقدمه وجوب پیدا می‌کند. ظاهر این کلام این است که وجوب وضو مشروط به تحقق عینی ذی‌المقدمه است که: اگر قید ماده باشد، همان کلام «صاحب معالم» خواهد بود؛ و اگر قید هیئت باشد، همان کلام «مرحوم صاحب فصول» خواهد بود.<sup>۲</sup>

شاهد دیگر این مطلب کلامی از «شیخ انصاری» در «مطارج الانظار» است. ایشان در این کتاب می‌فرمایند اگر مکلف مقدمه‌ی غیر عبادی را به قصد توصل انجام ندهد، مجزی است. در عین حال چون برداشت «مرحوم آخوند» از عبارات «شیخ انصاری» این است که ایشان قصد امتثال

۱- کتاب الطهارة (انصاری)، جلد: ۱، صفحه: ۱۲۹.

۲- «آقای قاضینی» معتقدند بین این دو کلام «شیخ انصاری» تعارض وجود داشته و رفع آن امکان ندارد. به همین جهت ایشان کلام «شیخ انصاری» را مجمل می‌دانند.

ذی‌المقدمه را شرط وجوب مقدمه می‌دانند، مطلب ایشان در مورد مقدمه‌ی غیر عبادی را به‌عنوان اشکالی بر این نظر مطرح می‌کنند و می‌فرمایند اگر وجوب مقدمه مشروط به قصد امتثال ذی‌المقدمه باشد، نمی‌توان گفت اگر مقدمه‌ی غیر عبادیه بدون قصد امتثال انجام شود مجزی خواهد بود.

۲. برای پاسخ به مسئله‌ی تسلسل در وجوب یا حرمت مقدمات در مسائلی مانند حرمت فروش انگور به شخصی که خمر تولید می‌کند. بنابراین «شیخ انصاری» درصدد بیان این مطلب است:

قصد امتثال ذی‌المقدمه شرط واجب است؛

و این شرط در تمامی موارد نیست، بلکه تنها در دو مورد است: مقدمات عبادیه و مسئله‌ی تسلسل در وجوب یا حرمت مقدمات. با توجه به اینکه برداشت «مرحوم آخوند» از عبارات «صاحب معالم»، «مرحوم صاحب فصول» و «شیخ انصاری» مورد پذیرش قرار نگرفت مشخص می‌شود که:

کسی قائل به این نشده است که تنها مقدمات موصله واجب‌اند تا قولی مقابل قول «مرحوم آخوند» شکل بگیرد،

بلکه قائلین به مقدمه‌ی موصله این بحث را تنها در بخشی از مقدمات و برای پاسخ به بحث مقدمات عبادیه و تسلسل مطرح کرده‌اند.<sup>۱</sup> علاوه بر این دو مطلب نیز مؤید اشتباه بودن برداشت «مرحوم آخوند» است:

**الف)** «شیخ انصاری» کلام «صاحب معالم» و «مرحوم صاحب فصول» را نقل کرده و برداشت ایشان از این دو کلام همانند برداشت «مرحوم آخوند» است. «شیخ انصاری» در نقد این دو کلام می‌فرماید: ملاک مقدمیت مطلق بوده و مشروط به تحقق خارجی ذی‌المقدمه نیست. این مطلب حاکی از این است که «شیخ انصاری» نیز ملاک را مطلق می‌دانند و قید را متعلق به وجوب نمی‌دانند.

**ب)** به نظر «شیخ انصاری» تقیید هیئت محال است و به همین جهت نمی‌توانند قصد امتثال ذی‌المقدمه را قید هیئت وجوب و حرمت بدانند.

البته در «مطارح الانظار» تعبیر تقیید هیئت به کار رفته که همین تعبیر موجب برداشت اشتباه از کلام ایشان شده است؛ درحالی‌که این عبارت عبارت مقرر است که به اشتباه نوشته شده است. در کتاب الطهاره که نوشته‌ی خود «شیخ انصاری» است نه‌تنها این تعبیر به کار نرفته، بلکه عکس آن استفاده شده است.<sup>۲</sup>

## بیان چند مثال

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب مثال‌هایی را بیان می‌کنند:

۱. شخصی در خانه‌ای در حال غرق شدن است و نجات دادن او متوقف بر ورود به این خانه است. مالک اجازه‌ی ورود به خانه را نداده و مکلف بدون اینکه بداند شخصی در خانه در حال غرق شدن است وارد خانه شده و پس از دیدن آن شخص او را نجات می‌دهد. عاصی بودن یا نبودن مکلف در این مثال طبق هر یک از نظرات تفاوت می‌کند:

**الف)** به نظر «مرحوم صاحب فصول»:

اگر ذی‌المقدمه محقق شد؛ یعنی اگر مکلف غریق را نجات داد، کشف می‌شود که ورود او به خانه مقدمه‌ی اخیر بوده و درنتیجه واجب بوده است. به همین جهت مکلف با ورود به خانه عصیان نکرده است، بلکه تجری کرده است؛ زیرا به تصور اینکه این فعل حرام است آن را انجام داده است؛

اما اگر ذی‌المقدمه محقق نشد، کشف می‌شود که ورود مکلف به خانه واجب نبوده است و به همین جهت مکلف با انجام آن غصب انجام داده و عصیان کرده است.

از آنجایی‌که فرض مسئله تحقق ذی‌المقدمه است، مکلف در این فرض عصیان نکرده، بلکه تجری کرده است.

**ب)** به نظر «شیخ انصاری» مکلف عصیان کرده است؛ زیرا مقدمه (ورود به خانه) را به قصد امتثال ذی‌المقدمه (نجات غریق) انجام نداده است و به همین جهت این مقدمه واجب نبوده است. درنتیجه ورود به خانه غصب و حرام است.

۱- به همین جهت این بحث را برخلاف مباحثی مانند مقدمه‌ی مفوته به تفصیل بیان نخواهیم کرد.

۲- کتاب الطهارة (انصاری)، جلد: ۲، صفحه: ۱۵۵.

**ج)** به نظر «مرحوم آخوند» مکلف تجری کرده است؛ زیرا در واقع هرچند مالک اجازه‌ی ورود به خانه را نداده است، اما چون نجات جان یک شخص از غضب اهم است، نجات جان شخص واجب بوده و ورود به خانه نیز مقدمه‌ی آن محسوب می‌شود که دارای وجوب گیری است و مکلف به تصور اینکه این کار حرام است آن را انجام داده است.

**۲.** شخصی در خانه‌ای در حال غرق شدن است و نجات دادن او متوقف بر ورود به این خانه است. مالک اجازه‌ی ورود به خانه را نداده و مکلف نیز می‌داند که شخصی در خانه در حال غرق شدن است، اما قصد نجات دادن او را نداشته و با این حال وارد خانه شده و با برگشتن از قصد خود شخص را نجات می‌دهد. عاصی بودن یا نبودن مکلف در این مثال طبق هر یک از نظرات تفاوت می‌کند:

**الف)** به نظر «مرحوم صاحب فصول»:

اگر ذی‌المقدمه محقق شد؛ یعنی اگر مکلف غریق را نجات داد (فرض مسئله)، کشف می‌شود که ورود او به خانه مقدمه‌ی اخیر بوده و در نتیجه واجب بوده است. به همین جهت مکلف با ورود به خانه عصیان نکرده است، بلکه تجری کرده است؛ زیرا به تصور اینکه این فعل حرام است آن را انجام داده است؛

اما اگر ذی‌المقدمه محقق نشد، کشف می‌شود که ورود مکلف به خانه واجب نبوده است و به همین جهت مکلف با انجام آن غضب انجام داده و عصیان کرده است.

از آنجایی که فرض مسئله تحقق ذی‌المقدمه است، مکلف در این فرض عصیان نکرده، بلکه تجری کرده است.

**ب)** به نظر «شیخ انصاری» مکلف عصیان کرده است؛ زیرا مقدمه (ورود به خانه) را به قصد امتثال ذی‌المقدمه (نجات غریق) انجام نداده است و به همین جهت این مقدمه واجب نبوده است. در نتیجه ورود به خانه غضب و حرام است.

**ج)** به نظر «مرحوم آخوند» مکلف:

نسبت به ذی‌المقدمه متجری است؛ زیرا عزم بر امتثال تکلیف فعلی نداشته است (کمترین مراتب تجری که قصد است)؛ اما نسبت به مقدمه متجری نیست؛ زیرا:

وجوب گیری مقدمه مشروط به تحقق یا قصد ذی‌المقدمه نیست، بلکه وابسته به ذات مقدمه یعنی ورود به خانه است،

و ورود به خانه مقدمه‌ی نجات شخص بوده است.

بنابراین:

از طرفی مکلف عزم بر امتثال تکلیف فعلی نداشته و از این جهت تجری کرده است؛

و از طرف دیگر ورود به خانه دارای وجوب گیری است و چون نجات جان شخص اهم از غضب است، مانع فعلی شدن حرمت غضب می‌شود و مکلف از این جهت عصیانی مرتکب نشده است.

**۳.** شخصی در خانه‌ای در حال غرق شدن است و نجات دادن او متوقف بر ورود به این خانه است. مالک اجازه‌ی ورود به خانه را نداده و مکلف نیز می‌داند که شخصی در خانه در حال غرق شدن است و به قصد نجات دادن او وارد خانه می‌شود، اما موفق نمی‌شود. عاصی بودن یا نبودن مکلف در این مثال طبق هر یک از نظرات تفاوت می‌کند:

**الف)** به نظر «مرحوم صاحب فصول»:

اگر ذی‌المقدمه محقق شد؛ یعنی اگر مکلف غریق را نجات داد، کشف می‌شود که ورود او به خانه مقدمه‌ی اخیر بوده و در نتیجه واجب بوده است. به همین جهت مکلف با ورود به خانه عصیان نکرده است، بلکه تجری کرده است؛ زیرا به تصور اینکه این فعل حرام است آن را انجام داده است؛

اما اگر ذی‌المقدمه محقق نشد، کشف می‌شود که ورود مکلف به خانه واجب نبوده است و به همین جهت مکلف با انجام آن غضب انجام داده و عصیان کرده است.

از آنجایی که فرض مسئله عدم تحقق ذی‌المقدمه است، مکلف در این فرض عصیان کرده است. «شیخ انصاری» این مطلب را مخالف ارتکاز عقلا دانسته و آن را به عنوان اشکالی بر کلام «مرحوم صاحب فصول» بیان می‌کنند.

**ب)** به نظر «شیخ انصاری» مکلف نه تنها استحقاق عقاب ندارد، بلکه به جهت منقاد بودن ثواب نیز می‌برد؛ زیرا مقدمه (ورود به خانه) را به قصد امتثال ذی‌المقدمه (نجات غریق) انجام داده است و به همین جهت این مقدمه واجب بوده و مانع فعلی شدن حرمت غضب می‌شود. در نتیجه مکلف به تکلیف خود عمل کرده، اما ذی‌المقدمه محقق نشده است و به همین جهت ثواب منقاد بودن را می‌برد.

**ج)** به نظر «مرحوم آخوند» مکلف نه تنها استحقاق عقاب ندارد، بلکه به جهت منقاد بودن ثواب نیز می‌برد؛ زیرا: وجوب غیری مقدمه مشروط به تحقق یا قصد ذی‌المقدمه نیست، بلکه وابسته به ذات مقدمه یعنی ورود به خانه است، و ورود به خانه مقدمه‌ی نجات شخص بوده است. بنابراین:

از طرفی ورود به خانه دارای وجوب غیری است و چون نجات جان شخص اهم از غضب است، مانع فعلی شدن حرمت غضب می‌شود و مکلف از این جهت عصیانی مرتکب نشده است؛

و از طرف دیگر چون مکلف مقدمه را انجام داده و تنها در نجات جان شخص موفق نبوده است، ثواب انقیاد را می‌برد.

**نکته:** با توجه به معیارهایی که در مورد مقدمه بیان شد، یکسان بودن یا نبودن مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی حرام در هر یک از نظرات این‌گونه خواهد بود:

**الف)** به نظر «مرحوم صاحب فصول» مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی حرام تفاوتی ندارند؛ زیرا معیار، تحقق ذی‌المقدمه است که این معیار هم در مقدمه‌ی واجب و هم در مقدمه‌ی حرام تنها در مقدمه‌ی اخیر<sup>۱</sup> است.<sup>۲</sup>

**ب)** به نظر «شیخ انصاری» نیز مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی حرام تفاوتی ندارند؛ زیرا معیار قصد امتثال ذی‌المقدمه است که این معیار هم در مقدمه‌ی واجب و هم در مقدمه‌ی حرام وجود دارد. به‌طور مثال زمانی که «شیخ انصاری» سؤال تسلسل را مطرح می‌کند، قصد امتثال ذی‌المقدمه را به‌عنوان پاسخ ذکر کرده و این پاسخ را هم نسبت به مقدمه‌ی واجب صادق می‌داند و هم نسبت به مقدمه‌ی حرام.

**ج)** به نظر «مرحوم آخوند» قیاس مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی حرام قیاس مع الفارق است؛ زیرا:

در مقدمه‌ی واجب مقتضی و ملاک در تمامی مقدمات وجود دارد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد ملاک مقدمه‌ی واجب تمکن از انجام ذی‌المقدمه است؛

اما در مقدمه‌ی حرام مقتضی و ملاک در تمامی مقدمات وجود ندارد؛ زیرا هدف عدم تحقق ذی‌المقدمه است و همین که یکی از مقدمات ترک شود.

بنابراین به نظر «مرحوم آخوند» برای پاسخ به مسئله‌ی تسلسل نیاز به طرح بحث قصد نیست؛ زیرا با ترک حتی یکی از مقدمات، ذی‌المقدمه محقق نمی‌شود و به همین جهت حرمت تنها به مقدمه‌ی اخیر تعلق می‌گیرد.

**نکته:** طبق تمامی اقوال تفاوتی بین مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی مستحب وجود ندارد. البته معتقدیم معیار صحیح معیاری است که توسط «مرحوم آخوند» بیان شده است.

#### ۴. نقل ثمره‌ی بحث مقدمه‌ی موصله

ثمره‌ی این بحث در ظرف تراحم واجب غیر عبادی اهم با واجب عبادی مهم ظاهر می‌شود. در فرض اهم بودن واجب غیر عبادی از واجب عبادی و لزوم ترک واجب عبادی برای انجام واجب غیر عبادی بین قول مشهور و قول «مرحوم صاحب فصول» تفاوت وجود دارد. به‌طور مثال در فرض تراحم ازاله‌ی نجاست از مسجد با انجام نماز، اگر مکلف نماز بخواند:

از نظر مشهور نماز او باطل است؛ زیرا به نظر مشهور وجوب به ذات مقدمه تعلق می‌گیرد و ترک نماز مقدمه‌ی ازاله است. بنابراین ترک نماز واجب بوده و به همین جهت خواندن نماز حرام خواهد بود و نهی در عبادات نیز دال بر فساد است؛

اما از نظر «مرحوم صاحب فصول» نماز او صحیح است؛ زیرا به نظر مشهور تمامی مقدمات ازاله واجب نیست، بلکه تنها مقدمه‌ی موصله‌ی آن واجب است. بنابراین ترک نماز در صورتی واجب خواهد بود که به تحقق ازاله نجاست از مسجد منتهی شود؛ یعنی اگر کسی نخواهد ازاله را انجام دهد، ترک نماز برای او واجب نمی‌شود و به همین جهت خواندن نماز برای او حرام نبوده و در نتیجه صحیح خواهد بود.

#### نقد «شیخ انصاری» به ثمره

---

۱- «مرحوم آخوند» این مطلب را مطرح می‌کند که طرفداران نظریه‌ی «مرحوم صاحب فصول» معتقدند ایشان تنها اراده را به‌عنوان مقدمه‌ی واجب می‌پذیرند؛ زیرا اراده جزء اخیر علت تامه است. «مرحوم آخوند» این مطلب را نمی‌پذیرند؛ زیرا ایشان اراده را امری غیر اختیاری و معلول طینت می‌دانند.

۲- طبق این مبنا آخرین مقدمه‌ی اختیاری مقدمه‌ی موصله خواهد بود. به‌طور مثال در افعال قهری مانند به زمین افتادن شخصی که برای خودکشی خود را از بلندی پرت کرده است، آخرین مقدمه‌ای که سبب مرگ شخص می‌شود افتادن به زمین است، اما این فعل مقدمه‌ی موصله نیست، بلکه آخرین فعل اختیاری است که سبب این فعل شده است.

«مرحوم آخوند» این اشکال را از «شیخ انصاری» نقل می‌کنند: نه تنها مشهور، بلکه «مرحوم صاحب فصول» نیز در این فرض باید حکم به بطلان نماز کند؛ زیرا:

به نظر مشهور وجوب به ذات مقدمه تعلق می‌گیرد و ترک نماز مقدمه‌ی ازاله است. بنابراین تمامی مقدمات که یکی از آنها ترک نماز است واجب هستند و به همین جهت انجام دادن نماز حرام خواهد بود و نهی در عبادات نیز دال بر فساد است؛ و به نظر «مرحوم صاحب فصول» تنها مقدمه‌ی موصله واجب است، نه تمامی مقدمات. بنابراین نظر ایشان در جانب وجود (انجام مقدمه و وجوب آن) اخص از نظر مشهور است؛ زیرا مشهور نه تنها مقدمه‌ی موصله، بلکه تمامی مقدمات دیگر را نیز واجب می‌دانند. به همین جهت نظر ایشان در جانب عدم (ترک مقدمه و حرمت آن) باید اعم از نظر مشهور باشد؛ زیرا نقیض اخص اعم است و بالعکس. در نتیجه ایشان نه تنها در فرضی که مشهور فعل را حرام می‌دانند، بلکه در دیگر فروض نیز باید فعل را حرام بدانند. به همین دلیل ایشان در این فرض نیز باید قائل به حرمت نماز خواندن شده و حکم به بطلان کنند.

به عبارت دیگر به نظر «مرحوم صاحب فصول»:

ازاله واجب است و ترک نمازی که منتهی به ازاله شود نیز مقدمه‌ی واجب بوده و واجب است؛

و نقیض مقدمه یعنی ترک ترک نماز (انجام نماز) حرام است؛

و چون نظر ایشان در وجود اخص از نظر مشهور است، باید در نقیض که عدم است اعم از دو فرد باشد:

ترک ترک نمازی که منتهی به ازاله شده است،

و ترک ترک نمازی که به منتهی به ازاله نشده است؛

و چون نقیض که حرام است اعم از این دو فرد است، فرد دوم یعنی نماز خواندن در فرضی که مکلف به جای ازاله نماز خوانده است نیز باید حرام و باطل باشد.

### پاسخ «مرحوم آخوند»

ثمره صحیح بوده و اشکال «شیخ انصاری» به آن وارد نیست. توضیح اینکه:

گاهی نهی مولا به کلی تعلق می‌گیرد و افراد آن کلی نیز به تبع حرام می‌شوند؛

و گاهی نهی مولا به کلی تعلق می‌گیرد، اما این کلی دارای فرد نیست، بلکه دارای ملازمات است. در این فرض باید به این مطلب دقت کرد که ملازمات یک شیء لزوماً حکمی مشابه حکم شیء ندارند. به طور مثال رو به قبله ایستادن ملازم با پشت به جدی ایستادن است و نمی‌توان از وجوب رو به قبله ایستادن وجوب پشت به جدی ایستادن را نتیجه گرفت.

«شیخ انصاری» با توجه به این قاعده که نقیض اخص (انجام فعل) اعم (ترک فعل) است، ترک ترک نماز را کلی‌ای دانسته‌اند که دارای دو فرد است:

ترک ترک نمازی که منتهی به ازاله شده است،

و ترک ترک نمازی که به منتهی به ازاله نشده است؛

در حالی که در محل بحث ترک ترک نمازی که مقدمه‌ی ازاله و حرام است:

کلی و دارای فرد نیست،

بلکه:

گاهی با ترک ترک نمازی که منتهی به فعل ازاله می‌شود ملازم است؛

و گاهی با ترک ترک نمازی که منتهی به ترک ازاله می‌شود ملازم است؛

و چون لزوماً حکم شیء و ملازمات آن یکسان نیست، نمی‌توان گفت که فرد دوم (انجام دادن نمازی که منتهی به ترک ازاله می‌شود) نیز حرام است و به همین دلیل کلام «مرحوم صاحب فصول» در این زمینه صحیح است.

### بررسی پاسخ

کلام «مرحوم آخوند» در مورد تفاوت بین فرد و ملازم صحیح است؛ یعنی:

فرد که مصداق یک عنوان کلی است، در حکم تابع آن عنوان است؛

اما ملازم لزوماً حکمی مشابه شیء ندارد و تنها لازم است که حکم آنها عکس حکم شیء نباشد تا امتثال ممکن باشد و تکلیف بما لا یطاق نباشد.

به طور مثال اگر رو به قبله ایستادن واجب باشد، لازم نیست پشت به جدی بودن نیز واجب باشد و فقط باید حرام نباشد تا امتثال ممکن باشد.

بنابراین کلام «مرحوم آخوند» صحیح است، اما همان گونه که گفته شد تفسیری که ایشان از کلام «مرحوم صاحب فصول» دارند مورد پذیرش نیست.

## بررسی ثمره

مقدمه‌ی موصله فاقد ثمره‌ی عملیه است و ثمره‌ای که «مرحوم صاحب فصول» بیان می‌کنند طبق مبانی ایشان است. پذیرش این ثمره مبتنی بر پذیرش ۵ مبناست؛ درحالی که این مبانی مورد پذیرش نیستند. این مبانی به اجمال عبارت‌اند از:

**۱. پذیرش وجوب مولوی غیري مقدمه:** در فرض مذکور مشهور به این دلیل نماز را باطل می‌دانند که ترک نماز آن را مقدمه‌ی واجب دانسته و انجام نماز را حرام و منهی عنه می‌دانند. در اینجا باید به این نکته دقت شود که:

اگر طبق پیش فرض کلام «مرحوم صاحب فصول» وجود مقدمه وجوب مقدمه وجوب غیري مولوی دانسته شود، این مطلب صحیح است؛

اما اگر وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود (که دیدگاه برگزیده نیز همین است) این مطلب صحیح نیست؛ زیرا از وجوب ارشادی ترک نماز نمی‌توان حرمت نفسی انجام نماز و در نتیجه مبعود بودن آن را نتیجه گرفت.

به عبارت دیگر طبق دیدگاه برگزیده وجوب مقدمه (ترک نماز):

ارشاد به تحقق تمکن برای انجام ذی‌المقدمه است؛

نه ارشاد به مفسده و مانعیت در خود مقدمه (نماز).

بنابراین طبق دیدگاه برگزیده مشهور نیز نمی‌تواند حکم به بطلان نماز کنند و در نتیجه تفاوتی بین کلام ایشان و کلام «مرحوم صاحب فصول» وجود نداشته و ثمره صحیح نیست.

**۲. پذیرش ضد عام:** به نظر مشهور در صورت واجب شدن انجام مقدمه، ترک مقدمه حرام می‌شود؛ درحالی که حتی اگر وجوب مولوی پذیرفته شود، برای اینکه از وجوب انجام مقدمه حرمت ترک آن نتیجه گرفته شود باید ضد عام پذیرفته شود، اما این مطلب مورد پذیرش نیست.

معتقدیم ضد عام نیز ارشادی است و عقل این گونه حکم می‌کند که برای **انجام مقدمه (ترک نماز)** باید **ترک آن مقدمه (انجام نماز)** ترک شود و این حکم:

ارشاد به لزوم **انجام مقدمه (ترک نماز)** است،

نه ارشاد به مفسده در **ضد آن (نماز)** تا بتوان حرمت را نتیجه گرفت.

**۳. پذیرش دال بر فساد بودن نهی ملازمی و غیري:** به نظر مشهور به جهت وجوب ازاله، مقدمه‌ی آن که ترک نماز است واجب خواهد بود و چون ترک نماز واجب است، انجام دادن نماز نهی داشته و حرام است و به همین دلیل در این فرض نماز باطل خواهد بود. در اینجا توجه به این نکته لازم است که حتی در صورت پذیرش دو مبانی قبل:

نهی که در ضد عام به انجام دادن نماز تعلق می‌گیرد یا نهی ملازمی است و یا نهی مقدمی و غیري؛

و کلام مشهور در صورتی صحیح خواهد بود که نهی ملازمی و غیري دال بر فساد باشند؛ درحالی که:

دلالت نهی ملازمی بر فساد مورد پذیرش نیست؛

و دلالت نهی غیري بر فساد به صورت مطلق نیز مورد انکار است.

**۴. عدم پذیرش قرب:** به نظر مشهور به جهت وجوب ازاله، مقدمه‌ی آن که ترک نماز است واجب خواهد بود و چون ترک نماز واجب است، انجام دادن نماز حرام است و به همین دلیل در این فرض نماز باطل است. این کلام در صورتی صحیح خواهد بود که علاوه بر پذیرش مبانی قبل، ترتب نیز پذیرفته نشود، اما اگر ترتب پذیرفته شود، این گونه حکم می‌شود که مکلف در صورتی که اقدام به ازاله‌ی نجاست نکند، باید نماز را بخواند که در این صورت نماز مکلف صحیح خواهد بود.

**۵. عدم پذیرش تصحیح عمل با توجه به غرض:** حتی اگر ۳ مبانی اول پذیرفته شود و ترتب نیز پذیرفته نشود، برای صحیح بودن کلام مشهور تصحیح عملاً با توجه به غرض نیز باید انکار شود و در غیر این صورت باید حکم به صحت نماز کرد؛ زیرا وجوب ترک نماز غیري بوده و به همین جهت حرمت نماز فاقد مفسده است. در نتیجه نماز دارای مصلحت است و تراحمی که محقق شده تنها مانع فعلیت وجوب نماز می‌شود. بنابراین وجوب نماز انشاء شده است و با توجه به اطلاق خطاب انشایی می‌توان عمل را تصحیح کرد.

بنابراین با توجه به این مبانی حتی طبق کلام مشهور نماز صحیح است و در نتیجه:



این نزاع فاقد ثمره است؛ زیرا طبق قول مشهور نیز باید حکم به صحت نماز شود و برداشت «مرحوم صاحب فصول» از کلام ایشان صحیح نیست؛

و همچنین کلام «شیخ انصاری» که قائل به بطلان نماز طبق نظر مشهور هستند پذیرفته نیست.

به طور خلاصه صرف نظر از اشکال «شیخ انصاری» به ثمره و نقد «مرحوم آخوند» به این مطلب معتقدیم در فرضی که در ثمره مطرح شده است (مقدمه بودن ترک واجبی عبادی برای انجام واجب اهم) طبق تمامی مبانی عمل صحیح است؛ زیرا:

۱. مقدمه را واجب ارشادی می دانیم.

۲. ضد عام را نمی پذیریم.

۳. تصحیح عبادت از راه ملاک را می پذیریم.

**نکته:** از آنجایی که «مرحوم آخوند» نیز مبنای دوم و پنجم را نمی پذیرند، ایشان نیز نمی توانند ثمره‌ی بیان شده در کلام «مرحوم صاحب فصول» را بپذیرند.

## کلام استاد

بحث مقدمه‌ی موصله فاقد ثمره‌ی عملیه است؛ زیرا:

همان گونه که در بررسی‌ها گفته شد برداشت «مرحوم آخوند» از کلام «مرحوم صاحب فصول» و «شیخ انصاری» صحیح نبوده و کلام ایشان مخالف کلام «مرحوم آخوند» نیست؛

و همچنین:

هم تصویری که توسط «مرحوم صاحب فصول» ارائه شده مورد پذیرش «مرحوم آخوند» است و اساساً مسئله تصویر صحیحی غیر از این تصویر ندارد؛

و هم وجود ملازمه بین اطلاق و اشتراط وجوب ذی‌المقدمه و اطلاق و اشتراط وجوب مقدمه که توسط «مرحوم آخوند» بیان شدن مورد پذیرش «مرحوم صاحب فصول» است.

بنابراین نزاعی در محل بحث مورد وجود نداشته و این بحث فاقد ثمره است.

**نکته:** وجود یا عدم ملازمه بین اطلاق و اشتراط وجوب ذی‌المقدمه و اطلاق و اشتراط وجوب مقدمه از بحث‌های مهم استنباطی و اصولی بوده و پذیرش هر یک از این دو قول دارای ثمرات مهمی است؛ همان گونه که اقوال مختلف در بحث‌های مقدمه‌ی عبادیه، مقدمه‌ی مفوته یا شرط متأخر دارای ثمرات مهمی هستند. بنابراین با اینکه خود بحث مقدمه‌ی واجب فاقد ثمره است، اما در این بحث مباحثی مانند مقدمه‌ی مفوته و... مطرح می‌شود که ثمرات مهمی دارند.

## ه) واجب اصلی و تبعی

### ۱. غرض از طرح بحث واجب اصلی و تبعی<sup>۲</sup>

«مرحوم جواد طارمی» در حاشیه‌ی قوانین می‌فرماید علت طرح بحث این است که:

اگر واجب تبعی باشد مانند مقدمه‌ی واجبی که خطاب مستقل ندارد، علم به قواعد اصولی مقدمه‌ی واجب کافی است. در این موارد می‌توان با تطبیق این قواعد به نتیجه رسید و نیازی به فحص بیشتر نیست؛

اما اگر واجب اصلی باشد مانند وضو که مقدمه‌ی واجب است و خطاب مستقل نیز دارد، علم به قواعد اصولی مقدمه‌ی واجب کافی نیست، بلکه باید دلیل مستقل را نیز بررسی کرد تا مشخص شود که حاوی مطلبی هست که با قواعد اولیه اصولی تفاوت دارد یا خیر. به طور مثال:

مقدمه بما هی مقدمه توصیلی است؛ زیرا مطلوبیت مقدمه به این جهت است که شخص را به ذی‌المقدمه می‌رساند و نحوه‌ی رساندن به ذی‌المقدمه مهم نیست؛

۱- زیرا وجوب مقدمه چه مولوی باشد و چه ارشادی، غیری است و خودش داعویتی ندارد، بلکه داعویت مربوط به ذی‌المقدمه است. بنابراین مکلف مقدمه را به داعی انجام ذی‌المقدمه انجام می‌دهد و چون ذی‌المقدمه هنوز محقق نشده است، انجام مقدمه با لحاظ ذی‌المقدمه به نحو شرط متأخر است.

۲- الحاشیه علی قوانین الأصول، ج ۱، ص: ۱۷۳.

اما چون طهارات ثلاث دارای خطاب مستقل هستند، نمی‌توان حکم به توصیلی بودن آنها کرد، بلکه برای مشخص شدن توصیلی یا تعبدی بودن باید به بررسی خطاب آنها نیز پرداخت که پس از این بررسی مشخص می‌شود که این مقدمات با ریا محقق نمی‌شوند و تعبدی هستند.

## ۲. تعریف واجب اصلی و تبعی

### کلام «مرحوم میرزای قمی»<sup>۱</sup>

ایشان در این مورد می‌فرماید: «المراد من الوجوب الشرعی هو الأصلی الذی حصل من اللفظ و ثبت من الخطاب قصد». البته در حاشیه‌ی «مرحوم جواد طارمی» شاگرد ایشان این‌گونه آمده است که منظور از خطاب خصوص دلیل لفظی نیست، بلکه منظور این است که: هر واجبی که دلیل مستقل داشته باشد، واجب اصلی نامیده می‌شود چه دلیل آن لفظی باشد و چه دلیل آن عقلی باشد؛ و هر واجبی که دلیل مستقل نداشته باشد، واجب تبعی نامیده می‌شود. ایشان می‌فرماید با توجه به این توضیح روشن می‌شود که عطف «ثبت من الخطاب قصد» بر «حصل من اللفظ» عطف عام بر خاص است. «مرحوم میرزای قمی» در ادامه مثال‌هایی را در این مورد بیان می‌کنند:

۱. در صورت امر به رفتن به پشت بام عبد این مطلب را می‌فهمد که برای رفتن به پشت بام نیاز به استفاده از نردبان است. در این مثال:

رفتن به پشت بام دارای خطاب مستقل است و به همین دلیل این واجب، واجب اصلی است؛

و استفاده از نردبان دارای خطاب مستقل نیست و به همین دلیل این واجب، واجب تبعی است.

۲. در صورت امر به ازاله‌ی نجاست از مسجد، عبد این مطلب را می‌فهمد که برای ازاله‌ی نجاست باید نماز را ترک کند. در این مثال:

ازاله‌ی مسجد دارای خطاب مستقل است و به همین دلیل این واجب، واجب اصلی است؛

و ترک نماز دارای خطاب مستقل نیست و به همین دلیل این واجب، واجب تبعی است.

ایشان در ادامه<sup>۲</sup> می‌فرماید خطاب داشتن اعم از این است که بین بالمعنی الاخص<sup>۳</sup> باشد یا بین بالمعنی الاعم<sup>۴</sup>؛ یعنی:

اگر مولا دلیلی لفظی بر واجب بیان کند، آن واجب، اصلی خواهد بود؛ چه دلیل آن بین بالمعنی الاخص باشد و چه دلیل آن بین بالمعنی الاعم باشد؛

و اگر مولا دلیلی لفظی بر واجب بیان نکند، بلکه خود مکلف با راه‌هایی مانند لوازم خطاب به آن واجب برسد، آن واجب، تبعی خواهد بود چه دلیل آن بین بالمعنی الاخص باشد و چه دلیل آن بین بالمعنی الاعم باشد.

### کلام «مرحوم صاحب فصول»<sup>۵</sup>

ایشان در این مورد می‌فرمایند: «و ینقسم الواجب باعتبار آخر إلى اصلی و تبعی فالأصلی ما فهم وجوبه بخطاب مستقل ای غیر لازم لخطاب آخر [یعنی خود واجب خطاب دارد، نه اینکه از لازمه‌ی خطاب دیگر فهمیده شده است] و إن كان وجوبه تابعا لوجوب غیره [یعنی امکان دارد وجوب غیره باشد و در عین حال اصلی باشد، مانند وضو که واجب غیره است و به جهت خطاب مستقل داشتن واجب اصلی نیز هست] و التبعی بخلافه و هو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر و إن كان وجوبه مستقلا [یعنی واجب نفسی باشد] کما فی المفاهیم [مانند این کلام مولا: «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» که این مفهوم از آن برداشت می‌شود: «ان جائک زید فیجب اکرامه» که وجوب اکرام خطاب مستقل ندارد، بلکه لازمه‌ی خطاب است. در نتیجه اکرام زید واجب نفسی و در عین حال تبعی است]».

ایشان در ادامه کلامی را که از «مرحوم جواد طارمی» نقل شد بین می‌کنند: «و المراد بالخطاب هنا ما دل علی الحكم الشرعی فیعم اللفظی و غیره».

۱- قوانین الأصول (طبع قدیم)، ص: ۱۰۱؛ «السادسة».

۲- قوانین الأصول (طبع قدیم)، ص: ۱۰۲؛ «السابعة».

۳- یعنی شخص با صرف تصور ملزوم به لازم منتقل شود.

۴- یعنی شخص با صرف تصور ملزوم به لازم منتقل نمی‌شود، بلکه علاوه بر تصور ملزوم تصور لازم هم نیاز است و در این صورت است که تصدیق حاصل می‌شود.

۵- الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، ص: ۸۲.

با توجه به کلام «مرحوم میرزای قمی» و «مرحوم صاحب فصول» مشخص می‌شود که ایشان:

واجب را به اصلی و تبعی تقسیم می‌کنند؛

و این تقسیم را به لحاظ مقام اثبات انجام می‌دهند.

همچنین با کلامی که از «مرحوم جواد طارمی» نقل شد مشخص می‌شود که کلام «مرحوم میرزای قمی» و «مرحوم صاحب فصول» مانند هم است؛ یعنی هر دو معتقدند اگر واجبی دلیل مستقل داشت، واجب اصلی خواهد بود و اگر واجبی دلیل مستقل نداشت واجب تبعی خواهد بود؛ چه این دلیل لفظی باشد و چه غیر لفظی باشد.

«مرحوم صاحب فصول» پس از بیان این مطالب نقدی را به «مرحوم میرزای قمی» وارد می‌کنند: «و زعم بعض المعاصرين أن الواجب الأصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ و قصده المتكلم منه و التبعي بخلافه [با توجه به عبارت «المراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ و ثبت من الخطاب قصد» در کلام «مرحوم میرزای قمی»] و هو غير واضح»<sup>۱</sup>. ایشان در ادامه می‌فرمایند گرچه اثباتی بودن بحث مورد پذیرش است، اما وجود امر لفظی مهم نیست و بحث اعم از لفظی و غیر لفظی است.

البته با توضیحی که از کلام «مرحوم جواد طارمی» بیان شد مشخص می‌شود که «مرحوم میرزای قمی» نیز اعم بودن بحث از امر لفظی را می‌پذیرند.

### کلام «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند»

طرح بحث در مقام اثبات و بررسی دلیل مستقل داشتن یا نداشتن صحیح نیست، بلکه باید مقام ثبوت و اراده‌ی مولا را بررسی کرد: اگر مولا وجوب را به‌طور مستقل اراده کرده باشد و التفات تفصیلی به آن داشته باشد، واجب، واجب اصلی خواهد بود؛ و اگر مولا وجوب را به‌طور مستقل اراده نکرده باشد و التفات تفصیلی به آن نداشته باشد، واجب، واجب تبعی خواهد بود. در اینجا باید به دو سؤال پاسخ داده شود:

۱. علت تغییر نحوه‌ی طرح بحث و مطرح شدن مقام ثبوت به جای مقام اثبات چیست؟

علت تغییر نحوه‌ی طرح بحث این است که:

**الف)** اگر بحث به صورت اثباتی مطرح شود، تقسیم جامع افراد مقسم نخواهد بود. توضیح اینکه طبق بحث اثباتی:

اگر مولا دلیل مستقلی بر یک واجب بیان کند، آن واجب، واجب اصلی خواهد بود؛

و اگر مولا دلیل مستقلی بر یک واجب بیان نکند، آن واجب، واجب تبعی خواهد بود.

طبق این طرح بحث اگر فعلی واجب باشد، اما به مکلف اعلام نشود و دلیلی بر آن اقامه نشده باشد، این فعل نه واجب اصلی خواهد بود و نه واجب تبعی.

**ب)** اگر بحث به صورت ثبوتی مطرح شود، تقسیم جامع افراد مقسم خواهد بود؛ توضیح اینکه طبق بحث ثبوتی:

اگر اراده‌ی مستقل مولا به یک فعل تعلق گرفته باشد، آن فعل واجب اصلی خواهد بود؛

و اگر اراده‌ی مستقل مولا به یک فعل تعلق نرفته باشد، آن فعل واجب تبعی خواهد بود.

طبق این طرح بحث اگر فعلی واجب باشد، اما به مکلف اعلام نشود و دلیلی بر آن اقامه نشده باشد، این فعل می‌تواند واجب اصلی یا واجب تبعی باشد.

۲. چه تفاوتی بین این دو طرح بحث وجود دارد؟

تفاوت این دو طرح بحث در این است که:

طبق طرح بحث «مرحوم میرزای قمی» و «مرحوم صاحب فصول»:

واجب نفسی هم می‌تواند اصلی باشد (نماز) و هم می‌تواند تبعی باشد (مفهوم)؛

و واجب غیرنفسی نیز هم می‌تواند اصلی باشد (وضو) و هم می‌تواند تبعی باشد (استفاده از نردبان)؛

اما طبق طرح بحث «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» از آنجایی که اراده محور بحث قرار گرفته است:

واجب نفسی تنها می‌تواند واجب اصلی باشد؛ زیرا واجب نفسی واجبی است که خودش مصلحت داشته باشد و وقتی واجبی

خودش مصلحت داشته باشد، اراده‌ی مستقل به آن تعلق می‌گیرد؛

و واجب غیرى هم مى‌تواند اصلی باشد (وضو) و هم مى‌تواند تبعى باشد (استفاده از نردبان).

### کلام «مرحوم اصفهانی»

با وجود تقسیم واجب به نفسی و غیرى، تقسیم واجب به اصلی و تبعى نیز مطرح مى‌شود و انگیزه‌ی طرح این تقسیم این است که با بررسی رابطه‌ی بین مقدمه و ذی‌المقدمه مشخص مى‌شود دو نوع علت مقدمه و ذی‌المقدمه وجود دارد:

علت غایی بودن ذی‌المقدمه برای مقدمه: يعنى علت واجب و حسن شدن مقدمه، واجب و حسن بودن ذی‌المقدمه است که تقسیم واجب به نفسی و غیرى ناظر به حیثیت علت غایی بودن است؛ يعنى این تقسیم این مطلب را روشن مى‌کند که واجب شدن یک فعل به جهت خود آن فعل است (لنفسه) یا به جهت واجبی دیگر (لاجل واجب آخر)؛

و علت فاعلی بودن ذی‌المقدمه برای مقدمه: يعنى وجود وجوب مقدمه وابسته به وجود وجوب ذی‌المقدمه است. تقسیم واجب به نفسی و غیرى این مطلب را روشن نمى‌کند؛ زیرا ممکن است واجبی غیرى باشد (علت غایی آن ذی‌المقدمه باشد) اما وجود وجوبش از ناحیه‌ی ملازمه‌ی بین ذی‌المقدمه و مقدمه فهم نشود، بلکه دارای خطاب مستقلى باشد. به‌طور مثال وجوب غیرى وضو از خطاب «یا ایها

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»<sup>۱</sup>.

به همین جهت تقسیم اصلی و تبعی نیز مطرح شده تا حیثیت علت فاعلی بودن ذی‌المقدمه برای مقدمه را روشن کند. بنابراین ایشان ثمره‌ی دیگری را (علاوه بر ثمره‌ای که در کلام «مرحوم جواد طارمی» آمده است) برای این بحث مطرح مى‌کنند.

### کلام «مرحوم امام»<sup>۲</sup>

ایشان پس از بیان تغییر بحث از مقام اثبات به مقام ثبوت، هر دو بحث را فاقد ثمره مى‌دانند. ایشان ثمره‌ای را که در کلام «مرحوم اصفهانی» بیان شده نیز نمى‌پذیرند و دو اشکال به آن وارد مى‌کنند:

۱. این ثمره، ثمره‌ی عملیه نیست؛ يعنى باعث تغییر فتوا در فقه نمى‌شود و تنها ثمره‌ی علمى است.

۲. به لحاظ مبنایی نمى‌توان کلام «مرحوم اصفهانی» را پذیرفت. توضیح اینکه «مرحوم اصفهانی»:

تقسیم اصلی و تبعی را تقسیم ثبوتی مى‌دانند که تمرکز بحث در این تقسیم بر اراده‌ی مستقل داشتن یا نداشتن مولاست نه بر خطاب مستقل داشتن یا نداشتن واجب،

و در توضیح این مطلب که بحث تقسیم اصلی و تبعی برای تبیین حیثیت علت فاعلی است مى‌فرمایند: اصلی و تبعی به این معناست که علت فاعلی وجود اراده به مقدمه:

گاهی وجود اراده به ذی‌المقدمه نیست که در این صورت واجب، واجب اصلی است؛

و گاهی وجود اراده به ذی‌المقدمه است که در این صورت واجب، واجب تبعی است.

بنابراین به نظر ایشان یک اراده (اراده به وجود مقدمه) معلول اراده‌ای دیگر (اراده به وجود ذی‌المقدمه) است.

همان‌گونه که در بحث طلب و اراده نیز گفته شد، گرچه اصل وجود اراده معلول است، اما عوامل خارجی نمى‌توانند علت تامه برای تعلق اراده به یک شیء قرار بگیرند؛ زیرا وجود علت تامه برای متعلق اراده خلف دارای نفس بودن فاعل مرید است. توضیح اینکه نفس به معنای موجودی است که به اصطلاح «علی وتيرة واحدة» عمل نمى‌کند. بنابراین عوامل یکسان لزوماً باعث نتیجه‌ی یکسان و تعلق اراده به یک شیء خاص نمى‌شوند و اگر چنین باشد باید گفت شخص دارای نفس نیست و این خلف دارای نفس بودن اوست.

خداوند انسان را دارای نفس آفریده است، نه اینکه او را آفریده و سپس نفس را به او اعطا کرده است (همانند «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها») و لازمه نفس داشتن این است که مبادی تأثیرگذار در متعلق اراده به نحو مقتضى عمل کنند نه به صورت علت تامه.

با این مطالب روشن مى‌شود که جزء اخیر علت تامه که هستی‌بخش است، خود نفس است که:

مى‌تواند با مقتضى هماهنگ باشد که در این صورت کار او به راحتی انجام مى‌شود؛

و مى‌تواند با مقتضى مقابله کند که در این صورت کار او به سختی انجام مى‌شود.

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی ۶.

۲- جواهر الأصول، ج ۳، ص: ۲۲۳ و تهذیب الأصول، ج ۱، ص: ۳۹۰ و تنقیح الأصول، ج ۲، ص: ۸۷.

به طور مثال انسانی که گرسنه است در غیر ماه رمضان طبق مقتضی عمل کرده و غذا می خورد، اما در ماه رمضان با وجود گرسنگی با مقتضی مخالفت کرده و غذا نمی خورد. بنابراین گرچه در هر دو زمان عوامل یکسان هستند، اما چون جزء اخیر علت تامه خود نفس است، گاهی شخص مطابق این مقتضی عمل کرده و زمانی مخالف آن رفتار می کند.

با توجه به این مبنا روشن می شود که نمی توان غیر نفس را علت تامه ای اراده دانست. بنابراین نمی توان اراده ای مقدمه را معلول اراده ای ذی المقدمه دانست و گفت اراده ای ذی المقدمه:

گاهی علت تامه برای اراده ای مقدمه نیست که در این صورت واجب، واجب اصلی است؛  
و گاهی علت تامه برای اراده ای مقدمه است که در این صورت واجب، واجب تبعی است.

## کلام استاد

### نسبت به اشکال «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول»

۱. بحث باید به صورت اثباتی مطرح شود و اشکال «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» (عدم جامعیت تقسیم) صحیح نیست؛ زیرا «مرحوم میرزای قمی» و «مرحوم صاحب فصول»:

به دنبال این نبوده اند که تمامی واجبات حتی واجبی که وجوب آن اعلام نشده است را به اصلی و تبعی تقسیم کنند، بلکه همان گونه که از «مرحوم جواد طارمی» نقل شد به دنبال این بوده اند که واجبی را تقسیم کنند که وجوب آن برای مکلف احراز شده است.

توضیح اینکه:

طبق کلام «مرحوم جواد طارمی» ثمره ای این بحث در مورد امکان یا عدم امکان تطبیق ضوابط اصولی مقدمه ای واجب است؛ و تطبیق یا عدم تطبیق این قواعد تنها نسبت به واجباتی صحیح است که وجوب آنها به مکلفین اعلام شده است.

بنابراین مقسم، واجبی است که وجوب آن احراز شده و به دنبال امتثال آن هستیم و این مقسم دارای دو قسم است:

قسمی که ضوابط اصولی مقدمه ای واجب برای تعیین حکم آن کافی است؛  
و قسمی که ضوابط اصولی مقدمه ای واجب برای تعیین حکم آن کافی نیست، بلکه باید به بررسی دلیل آن پرداخت.

۲. تغییر نحوه تقسیم و لحاظ مقام ثبوت در آن موجب دو اشکال می شود:

**الف) فاقد ثمره بودن تقسیم:** برخلاف تقسیم «مرحوم صاحب فصول»، تقسیم «مرحوم آخوند» فاقد ثمره است؛ توضیح اینکه:

تقسیم «مرحوم صاحب فصول» دارای این ثمره است که:

برای تعیین حکم واجب تبعی قواعد اصولی مقدمه ای واجب کافی است؛

اما برای تعیین حکم واجب اصلی قواعد اصولی مقدمه ای واجب کافی نیستند؛ زیرا واجب اصلی دارای دلیل خاص است؛

اما تقسیم «مرحوم آخوند» فاقد چنین ثمره ای است؛ زیرا در تقسیم به لحاظ مقام ثبوت اراده ای مستقل داشتن یا نداشتن مولا مطرح می شود که راهی برای احراز این مطلب وجود ندارد.

البته به لحاظ ثبوت:

به این مطلب علم داریم که اگر واجبی نفسی باشد، مولا به جهت اینکه عالم به مصالح و مفاسد است، اراده ای مستقل نسبت به آن خواهد داشت؛

اما نمی توانیم این مطلب را احراز کنیم که مولا اراده ای مستقل نسبت به واجب غیری دارد یا خیر و در صورتی که این مطلب احراز شود نیز تفاوتی در فقه ایجاد نمی شود؛ زیرا:

خطاب مستقل داشتن یا نداشتن باعث تعبدی بودن یا تعبدی نبودن یک واجب می شود؛

اما اراده ای مستقل داشتن یا نداشتن باعث تعبدی بودن یا تعبدی نبودن یک واجب نمی شود.

**ب) مستقل نبودن تقسیم واجب به اصلی و تبعی از تقسیم واجب به نفسی و غیری:** برخلاف تقسیم «مرحوم صاحب فصول» تقسیم «مرحوم آخوند» تقسیم مستقلاً نیست؛ زیرا:

طبق تقسیم «مرحوم صاحب فصول» هم واجب نفسی و هم واجب غیری می توانند اصلی یا تبعی باشند؛

اما طبق تقسیم «مرحوم آخوند» تنها واجب گیری می‌تواند اصلی یا تبعی باشد و به همین دلیل ابتدا باید واجب به نفسی و غیره تقسیم شود و سپس واجب گیری به اصلی و تبعی تقسیم شود.

بنابراین هر دو اشکالی که «مرحوم آخوند» در بحث مقدمات مفوته به «مرحوم صاحب فصول» داشتند، در این بحث به خود ایشان وارد است. توضیح اینکه همان گونه که گفته شد «مرحوم صاحب فصول» برای حل مسئله‌ی مقدمات مفوته راه حل معلق و منجز را مطرح کردند و «مرحوم آخوند» هر دو اشکالی را که در این بحث بیان شد به این راه حل داشتند:

۱. این تقسیم ثمره‌ای ندارد و می‌توان بدون اینکه تقسیم جدید اضافه کرد این مسئله را حل کرد.

۲. این تقسیم مستقل نیست؛ یعنی ابتدا باید واجب به مطلق و مشروط تقسیم شود و سپس واجب مشروط به معلق و منجز تقسیم شوند؛ زیرا تمامی واجبات مطلق منجز هستند.

۳. همان گونه که «مرحوم امام» فرموده‌اند کلام «مرحوم آخوند» در واجب اصلی و تبعی دارای اشکال است. ایشان در بیان واجب اصلی هم از واژه‌ی «اراده» و هم از واژه‌ی «التفات» استفاده می‌کنند: «و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعية في الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للتفات إليه»<sup>۱</sup> درحالی که اراده و التفات دو حقیقت مستقل هستند<sup>۲</sup> و هر یک از این دو واژه در تعریف واجب اصلی به کار رود، کلام «مرحوم آخوند» دارای اشکال خواهد بود:

**الف)** اگر گفته شود واجب اصلی واجبی است که دارای اراده‌ی مستقل است:

**الف۱)** طبق مبنای «مرحوم آخوند» می‌توان اراده‌ی مستقل داشتن یا نداشتن را معیار واجب اصلی و تبعی دانست و این کلام ایشان که «تمامی واجبه‌های نفسی اصلی هستند» نیز صحیح است؛ زیرا مولا شیئی را اراده می‌کند که دارای مصلحت باشد و با توجه به این مطلب:

۱. اگر واجب، واجب نفسی باشد، یعنی دارای ملاک است؛

و چون دارای ملاک است مولا آن را مستقلا اراده می‌کند؛

و چون اراده‌ی مستقل مولا به آن تعلق می‌گیرد این واجب، واجب اصلی خواهد بود و در این صورت تمامی واجبه‌های نفسی اصلی خواهند بود.

۲. اگر واجب، واجب غیره باشد، یعنی خودش دارای ملاک نیست؛

و چون دارای ملاک نیست مولا آن را مستقلا اراده نمی‌کند، بلکه اگر از جهت دیگری مصلحت پیدا کند مولا آن را از همان جهت اراده خواهد کرد؛

و چون اراده‌ی مستقل مولا به آن تعلق نمی‌گیرد این واجب، واجب اصلی نخواهد بود.

**الف۲)** اما طبق مبنای برگزیده نمی‌توان اراده‌ی مستقل داشتن یا نداشتن را معیار واجب اصلی و تبعی دانست. توضیح اینکه طبق کلام «مرحوم آخوند» اراده‌ی شیء:

در واجب اصلی به این معناست که مولا خود شیء را اراده کرده و اراده مستقل است؛

و در واجب تبعی به این معناست که مولا ابتدا شیء دیگری را اراده کرده است و اراده‌ای که به خود شیء تعلق می‌گیرد، معلول اراده‌ی شیء دیگر است؛ درحالی که طبق مبنایی که در طلب و اراده گفته شد و در اشکال «مرحوم امام» به «مرحوم اصفهانی» نیز بیان شد، نمی‌توان این معلول بودن یک اراده نسبت به اراده‌ی دیگر را پذیرفت.

**ب)** اگر گفته شود واجب اصلی واجبی است که به آن التفات تفصیلی شده است، این کلام «مرحوم آخوند» که «تمامی واجبه‌های نفسی اصلی هستند» اشتباه خواهد بود. توضیح اینکه:

طبق کلام «مرحوم آخوند» تمامی واجبه‌های نفسی اصلی هستند؛

درحالی که لزومی ندارد مولا به واجب نفسی التفات تفصیلی داشته باشد، بلکه می‌تواند التفات اجمالی به آن داشته باشد و بنابراین نمی‌توان تمامی واجبه‌های نفسی را اصلی دانست.

۱- کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۱۲۲. نکته: ظاهر این عبارت این است که «مرحوم آخوند» معیار اصلی و تبعی را التفات دانسته‌اند؛ زیرا اراده را به التفات معلل کرده‌اند، اما با توجه به ادامه‌ی کلام ایشان مشخص می‌شود که به نظر ایشان معیار اصلی و تبعی اراده است.

۲- التفات از سنخ تصور است، پس از تصور تصدیق حاصل می‌شود، پس از تصدیق شوق به وجود می‌آید، پس از شوق، شوق اکید محقق می‌گردد و در انتها اراده محقق می‌شود.

## نسبت به اشکال «مرحوم امام» به «مرحوم اصفهانی»

اشکال ایشان به «مرحوم اصفهانی» مورد پذیرش است.

در صورتی که بحث در مقام ثبوت مطرح شود، ثمره‌ی عملی نداشتن این بحث نیز مورد پذیرش است، اما همان‌گونه که گفته شد بحث را باید به صورت اثباتی مطرح کرد.

### ۳. اصل عملی در مسئله

#### کلام «مرحوم آخوند»

ایشان می‌فرمایند:

اگر واجب تبعی عدمی معنا شود و در تعریف آن گفته شود «ما لم يتعلق به ارادة مستقلة»، عدم تعلق اراده‌ی مستقل دارای حالت سابقه است و در نتیجه می‌توان با استصحاب عدم ازلی تبعی بودن را احراز کرد؛ زیرا:

واجب بودن بالوجدان است،

عدم تعلق اراده‌ی مستقل به شیء نیز با استصحاب عدم ازلی به دست می‌آید؛ زیرا تعلق اراده‌ی مستقل امری حادث است، هر حادثی مسبوق به عدم است و این عدم، استصحاب می‌شود؛

و با ضمیمه کردن وجدان به اصل عدم تعلق اراده‌ی مستقل و تبعی بودن واجب نتیجه گرفته می‌شود؛

اما اگر واجب تبعی وجودی معنا شود و در تعریف آن گفته شود «ما يتعلق به ارادة غير مستقلة»، تعلق اراده‌ی غیر مستقل دارای حالت سابقه نیست و در نتیجه نمی‌توان با استصحاب عدم ازلی تبعی بودن را احراز کرد. البته در این مورد می‌توان عدم تعلق اراده مستقل را استصحاب کرد و از آنجایی که به علم اجمالی می‌دانیم اراده‌ای بوده است، این‌گونه نتیجه گرفت که این اراده، اراده‌ی غیر مستقل بوده است که در این اصل مثبت خواهد بود.

**نکته:** این عبارت «مرحوم آخوند» نشان می‌دهد که گرچه ایشان هر دو واژه‌ی اراده و التفات را در تعریف واجب اصلی و تبعی به کار برده‌اند، اما به نظر ایشان معیار تقسیم اصلی و تبعی اراده است. همچنین ایشان این لازمه را بر واجب اصلی و تبعی مترتب کردند که تمامی واجبات نفسی اصلی هستند و این لازمه تنها در صورتی مترتب خواهد شد که اراده معیار باشد.

کلام استاد

مطلبی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده مربوط به بحثی است که مثال معروف آن «مراه غیر قرشی» است: زنی به ۵۰ سالگی می‌رسد و با توجه به علائم خونی که می‌بیند نمی‌تواند حائض یا مستحاضه بودن خود را تشخیص دهد. اگر این زن قرشی باشد، خونی که دیده خون حیض است و اگر این زن غیر قرشی باشد، خونی که دیده خون استحاضه است.

«مرحوم آخوند» در این مورد می‌فرماید:

مراه بودن بالوجدان است؛

غیر قرشی بودن نیز با استصحاب عدم ازلی به دست می‌آید؛ زیرا قرشی بودن امر حادث است؛ هر حادثی مسبوق به عدم است و این عدم استصحاب می‌شود؛

و با ضمیمه کردن وجدان به اصل مراه غیر قرشی بودن نتیجه گرفته شده و اثر آن که استحاضه بودن زن باشد بر آن مترتب می‌شود.

**نکته:** کسانی که استصحاب عدم ازلی را می‌پذیرند آن را مشروط به عدم جریان استصحاب در هر دو طرف می‌دانند؛ زیرا در صورت جریان استصحاب در هر دو طرف، تعارض ایجاد شده و نمی‌توان استصحاب را جاری کرد. در این مثال نیز نمی‌توان قرشی بودن را استصحاب کرد؛ زیرا مستصحب موضوع دارای اثر شرعی نیست.

این کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش نیست و مبتلا به دو اشکال است:

۱. همان‌گونه که «مرحوم امام» نیز فرموده‌اند به لحاظ مبنایی نه در مثال مراه غیر قرشی، نه در واجب اصلی و تبعی و نه در دیگر موارد نمی‌توان پذیرفت که اگر قید، قید عدمی باشد، استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود و با ضمیمه کردن وجدان به اصل نتیجه حاصل شده و نتیجه بر آن مترتب می‌شود؛ زیرا:

شرط استصحاب احراز بقاء موضوع است و به لحاظ عرفی باید موضوع قضیه‌ی متیقنه و قضیه‌ی مشکوکه واحد باشند؛

درحالی که در مثال‌هایی که برای استصحاب عدم ازلی بیان می‌شود:

متیقن سابق سالبه‌ی به انتفاء موضوع است؛ یعنی گفته می‌شود چون اموری مانند اراده و قرشی بودن حادث هستند، زمانی اصلاً وجود نداشته‌اند؛

و مشکوک لاحق سالبه‌ی به انتفاء محمول است؛ یعنی وجود اراده و همراه که موضوع هستند محقق است و وصف آنها یعنی مستقل بودن یا نبودن و قرشی بودن یا نبودن که محمول است مشکوک است؛

سالبه‌ی به انتفاء موضوع با سالبه‌ی به انتفاء محمول عرفاً واحد نیستند.

۲. اصل عملی در صورتی جاری می‌شود که مکلف در مقام عمل متحیر باشد و جریان اصل نیز دارای اثر باشد؛ درحالی که واجب اصلی و تبعی؛ اگر به لحاظ مقام ثبوت در نظر گرفته شوند، اصلاً دارای اثر نیست. البته «مرحوم آخوند» نیز به این اشکال توجه داشته‌اند و به همین جهت می‌فرمایند بر فرض اثر داشتن اصل عملی جاری خواهد بود؛

و اگر به لحاظ مقام اثبات در نظر گرفته شوند، نیازی به اصل عملی نیست؛ زیرا با لحاظ مقام اثبات این گونه گفته می‌شود که: اگر واجب دلیل مستقل داشته باشد، باید این دلیل نیز بررسی شود و نمی‌توان به قواعد اصولی مقدمه‌ی واجب اکتفا کرد؛ و اگر واجب دلیل مستقل نداشته باشد، می‌توان با اجرای قواعد اصولی مقدمه‌ی واجب حکم را مشخص کرد.

بنابراین با لحاظ مقام اثبات اصلاً مکلف متحیر نمی‌شود تا بخواهد اصل عمل را اجرا کند.

#### ۴. جمع‌بندی

با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص می‌شود که:

۱. از بین دو تصویر اثباتی و ثبوتی، تصویر اثباتی مورد پذیرش است.
۲. بین تصویری که «مرحوم میرزای قمی» و «مرحوم صاحب فصول» بیان کرده‌اند تفاوتی وجود ندارد.
۳. و در صورتی که تصویر ثبوتی مورد پذیرش قرار بگیرد:
- باید اراده‌ی مستقل را معیار دانست و در این صورت می‌توان تمامی واجبات نفسی را اصلی دانست؛ و اگر التفات معیار دانسته شود، نمی‌توان تمامی واجب نفسی را اصلی دانست.
۴. اشکال «مرحوم آخوند» به لحاظ اثباتی صحیح نیست؛ زیرا مقسم، مطلق واجبات نیست.
۵. اشکال لحاظ ثبوتی این است که:
- تقسیم ثبوتی فاقد ثمره است؛
- تقسیم ثبوتی مستقلاً نیز نیست؛
- اگر معیار التفات باشد، لازمه‌ای که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند بر مطلب مترتب نمی‌شود؛
- و اگر معیار اراده باشد، معلولیت اراده‌ی تبعی نسبت به اراده‌ی نفسی لازم می‌آید که معلولیت اراده مورد پذیرش نیست.
۶. در مسئله‌ی اصلی و تبعی نیاز به اجرای اصل عملی نیست. اصل عملی عام نیز در این مسئله وجود ندارد و ضمیمه کردن وجدان به اصل نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا وحدت عرفی قضیه‌ی متیقنه و مشکوکه وجود ندارد و بنابراین اصل عملی جاری نیست.

#### و) ثمرات مقدمه‌ی واجب

##### مقدمه

بحث مقدمه‌ی واجب از بحث‌های قدیمی علم اصول است و حتی «سید مرتضی» نیز در کتاب خود به این بحث پرداخته است. پس از ایشان برخی از علما ثمراتی را برای این بحث مطرح کردند که این ثمرات توسط برخی دیگر از علما مورد تشکیک قرار گرفت. این نقدها به تدریج موجب شد که تصمیم به حذف این بحث از علم اصول گرفته شود تا اینکه ثمرات دیگری برای این بحث مطرح شده و این مطلب تا زمان «وحید بهبهانی» ادامه می‌یابد.

ایشان ۵ ثمره برای این بحث مطرح می‌کنند که «مرحوم آخوند» این ثمرات را نقل کرده و تنها یک مورد از آنها را می‌پذیرند. فقهای پس از «مرحوم آخوند» همانند «مرحوم امام» و «مرحوم خویی» این یک مورد را نیز نپذیرفته‌اند، اما در عین حال تصمیم به حذف این بحث از علم اصول نگرفته‌اند؛ زیرا مقدمه‌ی عبادیه، مقدمه‌ی مفوته و شرط متأخر را دارای ثمره‌ی عملیه‌ی مهمی می‌دانند که باید ضمن مقدمه‌ی واجب به آنها پرداخته شود.



از آنجایی که به تبع از «مرحوم امام» وجوب غیرى مقدمه‌ی واجب را نخواهیم پذیرفت و علت عدم پذیرش را لغو بودن جعل وجوب مولوى غیرى می‌دانیم، پرداختن به ثمرات برای ما مهم خواهد بود؛ زیرا پس از رد کردن تمامی ثمرات است که می‌توان لغو بودن جعل وجوب مولوى غیرى را نتیجه گرفت و تنها وجوب مولوى نفسی، وجوب ارشادى وجوب طریقى را پذیرفت. بنابراین در این بحث به دنبال این هستیم که با نفی ثمرات، لغو بودن جعل وجوب مولوى مقدمه و به‌طور کلی لغو بودن جعل وجوب مولوى غیرى را نتیجه بگیریم.

همچنین همان‌گونه که بیان خواهد شد تفاوت بین امر مولوى و امر ارشادى را در چند چیز می‌دانیم که پذیرش دو مورد از آنها مشروط به اثبات لغو بودن جعل وجوب مولوى غیرى و در نتیجه مشروط به نفی ثمرات است:

امر مولوى حقیقتاً امر است، اما امر ارشادى در حقیقت خبر است؛ مخالفت امر مولوى موجب استحقاق عقاب می‌شود، اما مخالفت امر ارشادى موجب استحقاق عقاب نمی‌شود که پذیرش این تفاوت به جهت انکار وجوب مولوى غیرى است، اما اگر امر مولوى غیرى پذیرفته شود و در نتیجه امر مولوى اعم از نفسی و غیرى باشد، این تفاوت صحیح نخواهد بود؛ زیرا مخالفت امر مولوى غیرى نیز موجب استحقاق عقاب نمی‌شود؛

ملاک امر مولوى در مأمور به و منهى عنه است، اما ملاک امر ارشادى در مأمور به و منهى عنه نیست، بلکه در مرشد الیه است که پذیرش این تفاوت نیز به جهت انکار وجوب مولوى غیرى است، اما اگر امر مولوى غیرى پذیرفته شود، این تفاوت نیز صحیح نخواهد بود؛ زیرا ملاک امر مولوى غیرى نیز در مأمور به و منهى عنه نیست، بلکه در ذی‌المقدمه است.

البته باید به این مطلب دقت شود که نفی ثمره‌ی مقدمه‌ی واجب به این معنا نیست که تمامی مطالب مطرح شده در این مسئله فاقد ثمره هستند، بلکه به این معناست که خود بحث مقدمه‌ی واجب فاقد ثمره است، اما همان‌گونه که «مرحوم امام» و «مرحوم خویى» فرموده‌اند، سه بحث مقدمه‌ی عبادیه، مقدمه‌ی مفوته و شرط متأخر دارای ثمره هستند و به همین دلیل باید به‌طور جدی به آنها پرداخت.

## کلام «مرحوم آخوند»

### ثمره‌ی اول: وجوب مولوى غیرى داشتن یا نداشتن مقدمه‌ی واجب

اولین ثمره این است که:

اگر ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه پذیرفته شود، وجوب مقدمه وجوب مولوى غیرى خواهد بود؛ و اگر ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه پذیرفته نشود، وجوب مقدمه وجوب ارشادى خواهد بود. این ثمره ثمره‌ای اصولی است؛ زیرا:

۱. استنباطی است نه تطبیقى؛ به دلیل اینکه مغایرت بین ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه با حکم مفتی به بیش از مغایرت کلی و فرد است.<sup>۱</sup> به‌طور مثال برای فتوای به وجوب مولوى غیرى وضو باید مقدمه بودن وضو برای نماز، وجوب مولوى نفسی نماز نیز به ملازمه اضافه شود و با صرف پذیرش ملازمه نمی‌توان فتوای به وجوب وضو داد.

۲. مشترک بین ابواب مختلف فقهی است.

۳. غرض مدونین از طرح این بحث، استنباط حکم شرعی است.

این ثمره تنها ثمره‌ای است که «مرحوم آخوند» آن را می‌پذیرند.

## نقد

این ثمره تنها به‌عنوان ثمره‌ای علمی مورد پذیرش است، نه ثمره‌ای عملی؛ زیرا: گرچه پذیرش ملازمه موجب مولوى غیرى دانستن وجوب مقدمه می‌شود و عدم پذیرش آن موجب ارشادى دانستن وجوب مقدمه می‌شود؛

اما این مطلب باعث تغییر فتوای فقهی نمی‌شود؛ چون:

در صورت پذیرش وجوب مولوى غیرى مقدمه می‌تواند عبادت باشد؛ زیرا می‌توان مقدمه را به قصد اتیان امر مولوى غیرى انجام داد؛

و در صورت عدم پذیرش وجوب مولوى غیرى باز هم مقدمه می‌تواند عبادت باشد؛ زیرا آنچه برای عبادت بودن مهم است غرض مولاست و می‌توان به نحو شرط متأخر غرض ملزمه‌ی مولا را لحاظ کرد و عمل را به نحو قربی انجام داد.

به عبارت دیگر:

در صورتی که ذی‌المقدمه به نحو شرط متأخر احرار شود:

طبق دیدگاهی که وجوب مولوی غیری را می‌پذیرد، امر مولوی غیری به نحو شرط متأخر احرار شده و عبادی بودن مقدمه با امر مولوی غیری تصحیح می‌شود؛

و طبق دیدگاهی که وجوب مولوی غیری را انکار می‌کند وجوب ارشادی را می‌پذیرد، غرض به نحو شرط متأخر احرار شده و عبادی بودن مقدمه با توجه به غرض تصحیح می‌شود؛  
و در صورتی که ذی‌المقدمه به نحو شرط متأخر احرار نشود:

طبق دیدگاهی که وجوب مولوی غیری را می‌پذیرد، امر مولوی غیری به نحو شرط متأخر احرار نشده و عبادی بودن مقدمه با امر مولوی غیری تصحیح نمی‌شود؛

و طبق دیدگاهی که وجوب مولوی غیری را انکار می‌کند وجوب ارشادی را می‌پذیرد، غرض به نحو شرط متأخر احرار نشده و عبادی بودن مقدمه با توجه به غرض تصحیح نمی‌شود.

در نتیجه تنها تفاوتی که بین این دو دیدگاه وجود دارد این است که یک دیدگاه وجوب مولوی غیری را می‌پذیرد و دیدگاه دیگر وجوب ارشادی را می‌پذیرد و همچنین یکی از دیدگاه‌ها وجوب مولوی و ارشادی را تنها دارای یک تفاوت می‌داند و دیدگاه دیگر سه تفاوت را بین آنها قبول دارد و این چنین نیست که تفاوت این دو دیدگاه موجب تفاوت فتوا شود.

بنابراین برای پذیرش ثمره باید ثمره‌ای علمی را مطرح کرد. به‌طور مثال مقدمه‌ی عبادیه را دارای ثمره می‌دانیم؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد اگر مکلف چند ساعت قبل از اذان ظهر به نیت نماز ظهر وضو بگیرد:

طبق دیدگاه برگزیده وضو نماز مکلف صحیح است؛

و طبق دیدگاه مقابل وضو نماز مکلف باطل است.

همچنین مقدمه‌ی مفوته را دارای ثمره می‌دانیم؛ زیرا:

طبق دیدگاه برگزیده که غرض را مهم می‌داند، کسی که نزدیک بلوغ است و به این مطلب علم عرفی دارد که اگر حکمی را قبل از بلوغ یاد نگیرد، پس از بلوغ قادر به یاد گرفتن آن نیست، باید قبل از بلوغ به فراگیری آن حکم بپردازد و در صورت یاد نگرفتن حکم و ترک شدن واجب پس از بلوغ مستحق عقاب است؛ زیرا ترک واجب ناشی از سوء اختیار خود شخص خواهد بود؛  
اما طبق دیدگاه مقابل فراگیری حکم بر چنین شخصی واجب نیست.

### ثمره‌ی دوم: ادا شدن یا ادا نشدن نذر

دومین ثمره این است که اگر شخصی نذر کرد واجبی شرعی را انجام دهد:

در صورتی که ملازمه پذیرفته شود و مقدمه‌ی واجب، واجب مولوی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا شده است؛

اما در صورتی که ملازمه پذیرفته نشود و مقدمه‌ی واجب، واجب ارشادی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا نشده است.

### نقد

«مرحوم آخوند» این ثمره را نپذیرفته و دو اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. این ثمره، ثمره‌ای اصولی نیست، بلکه فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و در صورت استنباطی بودن نیز مختص به باب نذر است.

۲. نذر تابع قصد نادر است؛ یعنی برای اینکه مشخص شود نذر ادا شده یا خیر باید به بررسی این مطلب پرداخت که شخص نذر کننده چه نیتی داشته است:

اگر نیت او مطلق وجوب باشد، با انجام مقدمه نذر ادا شده است؛ هر چند مقدمه را واجب ارشادی بدانیم؛

اگر نیت او مولوی غیری باشد، در صورتی با انجام مقدمه نذر ادا می‌شود که وجوب مقدمه را مولوی غیری بدانیم؛

و اگر نیت او وجوب عرفی باشد، با انجام مقدمه نذر انجام نمی‌شود؛ زیرا متبادر عرفی وجوب، وجوب مولوی نفسی است.

**نکته:** اگر شخصی نذر کند که واجبی انجام دهد و نیت او انجام واجب مولوی غیری باشد:

طبق مبنای «مرحوم آخوند» این نذر صحیح است؛

و طبق دیدگاه برگزیده که وجوب مولوی گیری را نمی‌پذیریم، این نذر صحیح نیست.

در عین حال این ثمره، ثمره‌ای فقهی خواهد بود و نتیجه‌ای در بحث اصولی ندارد.

همچنین اگر شخصی نذر کند که واجبی انجام دهد و نیت او انجام واجب مولوی شرعی، اعم از نفسی و غیری باشد:

طبق مبنای «مرحوم آخوند» که وجوب مولوی گیری را می‌پذیرند با انجام مقدمه نذر ادا می‌شود؛

و طبق دیدگاه برگزیده که وجوب مولوی گیری را نمی‌پذیریم، با انجام مقدمه نذر ادا نمی‌شود؛

اما صحت چنین نذری محل بحث است؛ زیرا:

نذر ملحق به یمین است؛

و در مورد یمین این‌گونه وارد شده است: «إِذَا رَأَيْتَ خَيْرًا مِنْ يَمِينِكَ فَدَعَهَا»؛

و حتی اگر وجوب مقدمه وجوب مولوی باشد، وجوب مولوی گیری است، خود مقدمه هیچ خیریتی ندارد که باعث صحت نذر

شود.

### ثمره‌ی سوم: فاسق بودن یا نبودن تارک مقدمه

سومین ثمره این است که اگر واجبی دارای مقدمات متعددی باشد و مکلف تمامی آنها را ترک کند:

در صورتی که وجوب مقدمه وجوب مولوی گیری دانسته شود، مکلف چندین واجب را ترک کرده و به دلیل تکرار معصیت و اصرار بر

آن حکم به فسق او می‌شود؛

اما در صورتی که وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود، مکلف تنها یک واجب یعنی ذی‌المقدمه را ترک کرده است و چون اصرار

بر معاصی نداشته حکم به فسق او نمی‌شود.

### نقد

«مرحوم آخوند» این ثمره را نیز نپذیرفته و دو اشکال به آن وارد می‌کنند که علاوه بر این دو اشکال دیگر نیز به این ثمره وارد است:

۱. این ثمره فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و در صورت استنباطی بودن نیز مختص به باب فسق و عدالت است.

۲. نکته‌ای که باید به آن دقت شود این است که:

در صورت ترک اولین مقدمه انجام ذی‌المقدمه برای مکلف مقدور نخواهد بود؛

و در صورت مقدور نبودن انجام ذی‌المقدمه برای مکلف، وجوب ذی‌المقدمه از فعلیت می‌افتد؛

و در صورت رفع فعلیت ذی‌المقدمه فعلیت باقی مقدمات نیز رفع می‌شود؛

و در نتیجه مکلف تنها یک واجب را ترک کرده و تنها مستحق یک عقاب خواهد بود.

در نتیجه چه وجوب مقدمه وجوب مولوی گیری دانسته شود و چه وجوب ارشادی، مکلف تنها یک واجب را ترک کرده است.

**بررسی:** بیان اشکال با این تعبیر صحیح نیست؛ زیرا اگر در اشکال از عدم قدرت و رفع فعلیت استفاده شود، طبق مبنای «مرحوم آخوند» می‌توان

اشکال را این‌گونه رد کرد که چون عدم قدرت ناشی از سوء اختیار مکلف است، ترک باقی مقدمات نیز موجب استحقاق عقاب می‌شود.

در مقدمه‌ی مفوته نیز گفته شد و مورد پذیرش «مرحوم آخوند» نیز بود که:

اگر وجوب فعلی نباشد،

اما مکلف بتواند به نحو شرط متأخر غرض مولا را لحاظ کند؛

و به نحوی رفتار کند که مولا نتواند غرض را در ظرف خود استیفا کند؛

و به همین جهت مولا خطاب فعلی انجام ندهد،

باز هم مکلف مستحق عقاب خواهد بود.

بنابراین اگر مکلف مقدمه‌ی اول را ترک کند، امکان استیفاء ذی‌المقدمه در ظرف خودش وجود ندارد و:

هرچند این مطلب باعث می‌شود فعلیت باقی مقدمات از بین برود؛

اما از بین رفتن فعلیت باقی مقدمات باعث نفی عقاب از آنها نمی‌شود.

به همین جهت باید اشکال را این‌گونه بیان کرد:

اگر وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود، شخصی که مقدمه را ترک کرده تنها یک واجب را ترک کرده است؛ زیرا در این صورت آنچه باعث عقاب می‌شود تنها ترک ذی‌المقدمه است؛

و اگر وجوب مقدمه وجوب مولوی غیري دانسته شود نیز شخصی که مقدمه را ترک کرده تنها یک واجب را ترک کرده است. توضیح اینکه وجوب مولوی غیري داشتن مقدمه به این معناست که خود مقدمه فاقد ملاک بوده و ملاک در ذی‌المقدمه است. بنابراین:

چه مکلف یک مقدمه را ترک کند و چه چندین مقدمه را ترک کند، انجام ذی‌المقدمه برای او مقدور نخواهد بود؛

و چون تنها ذی‌المقدمه دارای ملاک است و غرض مولا تنها به آن تعلق گرفته است، مکلف تنها باعث تفویت یک غرض شده است؛

و به همین جهت مکلف تنها یک واجب را ترک کرده و تنها مستحق یک عقاب خواهد بود.

در نتیجه چه وجوب مقدمه وجوب مولوی غیري دانسته شود و چه وجوب ارشادی، مکلف تنها یک واجب را ترک کرده است.

**۳.** طبق ادله آنچه موجب خروج از عدالت می‌شود اصرار بر معصیت است و ظهور اصرار بر معصیت این است که یک گناه خاص تکرار شود، نه اینکه گناهان صغیره‌ی متعددی انجام شود.

بنابراین حتی اگر وجوب مولوی غیري پذیرفته شود و دو اشکال قبل نیز رد شوند، نمی‌توان مکلفی را که چندین مقدمه را ترک کرده فاسق دانست؛ زیرا وی چندین گناه صغیره انجام داده، نه اینکه یک گناه را چندین بار تکرار کرده است.

**۴.** طبق ادله اصرار بر صغائر در صورتی صدق می‌کند که با غرض مولا و ملاک فعل مخالفت شود. بنابراین چون واجب غیري فاقد ملاک است، اصرار بر ترک آنها شامل ادله نمی‌شود و این ادله تنها شامل واجب نفسی هستند.

### **ثمره‌ی چهارم: جواز یا حرمت اخذ اجرت بر انجام مقدمه**

ثمره‌ی چهارم این است که:

اگر وجوب مولوی غیري داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود و این وجوب ارشادی دانسته شود، اخذ اجرت بر انجام آن جایز خواهد بود. به‌طور مثال گرچه مکلف نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، اما می‌تواند برای رفتن به نماز که مقدمه است اجرت دریافت کند؛

اما اگر وجوب مولوی غیري داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، اخذ اجرت بر انجام آن حرام خواهد بود. به‌طور مثال مکلف علاوه بر اینکه نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، برای رفتن به نماز که مقدمه است نیز حق دریافت اجرت را ندارد.

### **نقد**

**۱.** این ثمره فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و در صورت استنباطی بودن نیز مختص به باب اخذ اجرت و مکاسب محرمة است.

**۲.** این ثمره، ثمره‌ی علمی است نه ثمره‌ی عملی؛ زیرا واجب:

یا تعبدی است که در این صورت:

اگر وجوب ارشادی داشتن مقدمه پذیرفته شود، دریافت اجرت بر انجام آن جایز خواهد بود؛

و اگر وجوب مولوی غیري داشتن مقدمه پذیرفته شود، می‌توان از راه داعی بر داعی حکم به جواز دریافت اجرت بر انجام آن کرد.

و یا توصلی است که در این صورت دریافت اجرت برای انجام آن جایز خواهد بود؛ چه وجوب مولوی غیري داشتن مقدمه پذیرفته شود و چه پذیرفته نشود.

**بررسی:** بیان اشکال با این تعبیر صحیح نیست؛ زیرا برای صحت ثمره لازم نیست که ثمره طبق تمامی مبانی مترتب شود، بلکه ترتب ثمره طبق بعضی از مبانی نیز کافی است. این ثمره نیز طبق مبنایی که راه‌حل داعی بر داعی را نمی‌پذیرد بر این بحث مترتب می‌شود و در نتیجه این اشکال با این بیان صحیح نیست و برای اشکال باید بیان اشکال را تغییر داد.

همان‌گونه که «شهید صدر» فرموده‌اند می‌توان اشکال را چنین بیان کرد: حرمت اخذ بر واجبات دو دلیل دارد:

**۱. نفی سلطه‌ی تشریعی بر ترک واجب:** اگر عملی واجب باشد، مکلف باید آن را انجام دهد و به لحاظ تشریعی سلطه‌ای بر ترک آن ندارد؛ درحالی‌که اخذ اجرت در صورتی جایز است که مکلف شرعاً سلطه‌ی بر ترک آن داشته باشد. به‌طور مثال مکلف موظف به دوختن لباس برای دیگری نیست و در صورتی که بخواهد این کار را انجام دهد، می‌تواند برای کار خود اجرت بگیرد. با توجه به این دلیل، از آنجایی که مکلف باید نماز خود را بخواند و سلطه‌ای بر ترک آن ندارد چه وجوب مقدمه مولوی غیری باشد و چه ارشادی باشد، مکلف:

نسبت به ذی‌المقدمه حق دریافت اجرت ندارد؛

و نسبت به مقدمات:

در صورتی که مقدمات غیر منحصره باشند، حق دریافت اجرت دارد؛ زیرا سلطه‌ی بر ترک مقدمه را دارد. به‌طور مثال آمدن به مکانی خاص مقدمه‌ی منحصره‌ی نماز خواندن نیست و مکلف سلطه‌ی بر ترک نماز خواندن در آن مکان را دارد و به همین جهت می‌تواند به جهت اینکه نماز خود را در آن مکان خوانده اجرت دریافت کند؛ و در صورتی که مقدمات منحصره باشند، حق دریافت اجرت ندارد؛ زیرا سلطه‌ی بر ترک مقدمه را ندارد. بنابراین اگر این دلیل مورد پذیرش قرار بگیرد، بین وجوب مولوی غیری وجوب ارشادی تفاوتی نخواهد بود.

**۲. ادله‌ی لفظی واجبات.** این دلیل شامل وجوب مقدمه نمی‌شود؛ زیرا وجوب مقدمه لفظی نیست، بلکه عقلی لبی است.

### **ثمره‌ی پنجم: مصادیق اجتماع امر و نهی بودن یا نبودن**

اگر عملی مانند غصب حرمت نفسی داشته باشد و مقدمه‌ی واجبی مانند نجات جان یک شخص قرار بگیرد:

در صورتی که وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، این مسئله از مصادیق اجتماع امر و نهی می‌شود؛ زیرا عمل از طرفی حرمت نفسی دارد و از طرف دیگر به دلیل مقدمه‌ی واجب بودن وجوب مولوی غیری نیز پیدا می‌کند؛ اما در صورتی که وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود وجوب ارشادی مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، این مسئله از مصادیق اجتماع امر و نهی نمی‌شود، بلکه از مصادیق دلالت نهی بر فساد قرار می‌گیرد؛ زیرا اجتماع امر و نهی در مورد امر و نهی مولوی است.

علت این تفکیک بین امر مولوی و امر ارشادی این است که:

بحث اجتماع امر و نهی که اجتماع مأموری است در صورتی مطرح می‌شود که به لحاظ مبدأ و منتهی تضاد محقق شود؛

و تضاد به لحاظ مبدأ و منتهی در صورتی محقق می‌شود که امر و نهی مولوی باشند.

توضیح اینکه:

مشکلی که در اجتماع امر و نهی وجود دارد تضاد به لحاظ مبدأ و منتهی در معنوی واحد است؛ یعنی برای اجتماع امر و نهی:

امر باید به یک عنوان تعلق بگیرد؛

و نهی به‌عنوانی دیگر تعلق بگیرد؛

و این دو عنوان دارای معنوی واحد باشند که این معنوی واحد:

اگر مصلحت غالبه داشته باشد، امکان تعلق نهی به آن وجود ندارد؛

و اگر مفسده‌ی غالبه داشته باشد، امکان تعلق امر به آن وجود ندارد؛

و چون ممکن نیست هم مصلحت و هم مفسده غالبه داشته باشد، بحث اجتماع امر و نهی پدید می‌آید؛

و تضاد در صورتی معنا دارد که هم امر و نهی که به معنوی تعلق می‌گیرد مولوی باشند؛ زیرا:

اگر امر و نهی مولوی باشند، مصلحت و مفسده در معنوی بوده و تضاد محقق می‌شود؛

اما اگر یکی از امر یا نهی ارشادی باشند، یا مصلحت و یا مفسده در خود معنوی نبوده و تضاد محقق نمی‌شود. به‌طور مثال

اگر حرمت غصب مولوی باشد و امر به وجوب مقدمه ارشادی باشد، نهی دال بر این است که بودن در ملک غیر (غصب)

مفسده دارد و امر دال بر این است که نجات جان مؤمن (مرشد الیه) مصلحت دارد. در این صورت اجتماع، اجتماع موردی خواهد بود که در این فرض همه قائل به جواز هستند.

بنابراین:

اگر وجوب مولوی غیري مقدمه پذیرفته شود، اجتماع امر و نهی محقق می‌شود؛  
اما اگر وجوب ارشادی مقدمه پذیرفته شود، اجتماع امر و نهی محقق نمی‌شود.

## نقد

«مرحوم آخوند» این ثمره را نیز نپذیرفته و سه اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. گرچه اجتماع امر و نهی در صورتی است که هم امر و هم نهی مولوی باشند، اما حتی اگر کسی مقدمه‌ی واجب را واجب مولوی غیري بداند، باز هم این مسئله مصداق اجتماع امر و نهی نخواهد بود؛ زیرا:

در مسئله‌ی اجتماع امر و نهی از اجتماع مأموری بحث می‌شود؛

و نزاع اجتماع مأموری در جایی است که دو عنوان مانند نماز و غضب محقق شود که یکی موضوع برای وجوب و دیگری موضوع برای حرمت باشد و معنوی واحد نیز محقق شود؛ یعنی این دو در ماده‌ی اجتماع تعارض پیدا کنند؛

و در صورتی که تنها یک عنوان محقق شود، اجتماع، اجتماع آمری خواهد بود که همه آن را محال می‌دانند؛

و در صورتی که دو عنوان و دو معنوی محقق شود، اجتماع، اجتماع موردی خواهد بود که همه آن را جایز می‌دانند.

بنابراین:

نزاع اجتماع امر و نهی در صورتی است که دو موضوع محقق شود که یکی موضوع واجب باشد و دیگری موضوع حرام و این دو در ماده‌ی اجتماع تعارض پیدا کنند؛

درحالی‌که در مقدمه‌ی واجب تنها یک موضوع محقق است. توضیح اینکه در مثالی که مطرح شد، بودن در یک مکان بودن دارای دو حیثیت است:

حیثیت بودن در مکان یعنی غضب که موضوع حرمت است؛

و حیثیت مقدمه بودن برای نجات جان شخص که موضوع وجوب نیست، بلکه تنها حیثیت تعلیلیه است.

در نتیجه در این مثال:

دو عنوان محقق نیست،

بلکه یک عنوان با دو ملاک محقق شده است:

ملاکی که باعث حرمت عنوان می‌شود؛

و ملاکی که باعث وجوب عنوان می‌شود.

پس این مثال از باب اجتماع آمری است و کسی در این مثال قائل به جواز اجتماع امر و نهی نیست، بلکه همه آن را محال می‌دانند.

**بررسی نقد اول:** همان‌گونه که «مرحوم امام» فرموده‌اند این مطالب مورد پذیرش است:

اگر وجوب مولوی غیري پذیرفته شود در مثالی که ذکر شد دو وجوب محقق خواهد بود: وجوب مولوی به جهت مقدمه بودن برای نجات جان شخص و حرمت به جهت غضب بودن،

محل اجتماع در مسئله‌ی اجتماع امر و نهی اجتماع مأموری است که نیازمند دو عنوان و یک معنوی است؛

مقدمه بودن حیثیت تعلیلیه است نه حیثیت تقییدیه.

اما توجه به این نکته نیز لازم است که:

**الف)** در مباحث عرفی که به زبان عرفی بیان می‌شوند سه شیء محقق است: موضوع، محمول و ملاک. بنابراین در مباحث عرفی حیثیت تعلیلیه یعنی ملاک غیر از حیثیت تقییدیه یعنی موضوع است. به‌طور مثال «الخمر حرام لانه مسکر» عرفی است و در این مثال:

موضوع خمر است؛

حکم حرمت است؛

و حیثیت تعلیلیه مسکر بودن است.

**ب)** در مباحث عقلی برهانی حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بازمی‌گردد. به عبارت دیگر در برهان همان چیزی که علت است، موضوع قضیه است و بین این دو تغایری وجود ندارد. علت این مطلب این است که:

در برهان محمول باید ذاتی موضوع باشد؛

و ذاتی باب برهان به معنای لاینفک است؛

و ذاتی به این معنا در سه مورد است:

علت تامه نسبت به معلول؛

معلول نسبت به علت منحصره؛

دو شیئی که هر دو معلول یک علت هستند.

بنابراین در قضایای برهانی حیثیت تعلیلیه‌ی محمول باید به حیثیت تقییدیه بازگردد یعنی در موضوع قرار بگیرد تا موضوع علت تامه‌ی محمول یا علت منحصره‌ی آن باشد و رابطه‌ی ذاتی‌ای که در برهان مورد نیاز است محقق شود.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که در محل بحث هم غصب و هم مقدمیت حیثیت تقییدیه بوده و به همین جهت با یک فعل یعنی بودن در مکان، دو عنوان محقق می‌شود.

«مرحوم آخوند» در ابتدای مقدمه‌ی واجب این مطلب را مطرح می‌کنند که بحث مقدمه‌ی واجب بحثی عقلی در مورد ملازمه است، نه بحثی عرفی؛ درحالی‌که در اشکالی که وارد می‌کنند نگاه عرفی به مقدمه‌ی واجب دارند و به همین جهت مثال را دارای سه جزء تصور می‌کنند:

موضوع که بودن در مکان است؛

حکم که وجوب است؛

و حیثیت تعلیلیه یعنی علت حمل حکم بر موضوع که مقدمه بودن است.

با توجه به کلام خود ایشان مقدمه‌ی واجب بحث عقلی است و به همین جهت باید این مسئله را با دقت عقلی بررسی کرد. بنابراین در مثالی که بیان شد عنوان مقدمیت که حیثیت تعلیلیه است به حیثیت تقییدیه بازمی‌گردد و موضوع خواهد بود. درنتیجه در این مثال یک موضوع محقق نیست، بلکه دو موضوع محقق است:

غصب که موضوع حرمت است؛

و مقدمه بودن که حیثیت تعلیلیه است و به جهت عقلی بودن بحث، موضوع وجوب است که اگر کسی مولوی غیری بودن این وجوب را بپذیرد، به جهت تحقق معنوی واحد (کاری که هم مصداق غصب است و هم مصداق مقدمه‌ی واجب) مسئله را از باب اجتماع امر و نهی خواهد دانست<sup>۱</sup>.

## ۲. مقدمه‌ی واجب:

یا غیر منحصره است که در این صورت اجتماع امر و نهی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در این فرض اصلاً وجوب به مقدمه تعلق نمی‌گیرد؛ چون مولا به دنبال ذی‌المقدمه است و برای تحقق آن می‌توان از مقدماتی که حرام نیستند برای رسیدن به ذی‌المقدمه بهره برد؛ یا منحصره است که در این صورت نیز اجتماع امر و نهی شکل نمی‌گیرد، بلکه مسئله از باب تراحم خواهد بود. توضیح اینکه در این فرض بین حرمت نفسی ذی‌المقدمه وجوب مقدمه تراحم شکل می‌گیرد که:

اگر به نظر مولا حرمت اهم باشد، وجوب از فعلیت خواهد افتاد؛

و اگر به نظر مولا وجوب اهم باشد، حرمت از فعلیت خواهد افتاد.

در مثالی که بیان شد چون حفظ نفس اهم از غصب است، رفتن به مکان واجب بوده و حرمت آن از فعلیت خواهد افتاد. بررسی: این اشکال «مرحوم آخوند» بر ثمره وارد است.

## ۳. ...

### کلام «شهید صدر»

ایشان علاوه بر ۵ ثمره‌ای که در کلام «مرحوم آخوند» آمده است دو ثمره‌ی دیگر را نیز بیان می‌فرمایند.

### ثمره‌ی اول: امکان یا عدم امکان تصحیح عبادیت مقدمه

۱- «مرحوم امام» اشکال دیگری نیز به کلام «مرحوم آخوند» دارند که البته اشکالی مبنایی است. به نظر ایشان طبق خطابات قانونیه تراحم تنها نسبت به عناوین صدق می‌کند (برخلاف انحلال که تراحم و فعلیت نسبت به افراد شکل می‌گیرد). بنابراین طبق این دیدگاه تنها باید جواز اجتماع امر و نهی را پذیرفت و امتناع معنا نخواهد داشت.

ثمره‌ی اول این است که:

اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، می‌توان با امر مولوی غیری عبادیت مقدمه را تصحیح کرد؛ اما اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه مورد پذیرش قرار نگیرد، نمی‌توان عبادیت مقدمه را تصحیح کرد. تصحیح عبادیت مقدمه با امر مولوی غیری از دو راه امکان‌پذیر است:

۱. تفاوت عبادت و غیر عبادت در این است که صحت عبادت مشروط به قصد امتثال امر است. بنابراین:

اگر کسی وجوب مولوی غیری را بپذیرد، می‌تواند امتثال امر را قصد کند و در این صورت عبادیت مقدمه تصحیح می‌شود؛ اما اگر کسی وجوب مولوی غیری را انکار کند وجوب ارشادی را بپذیرد، نمی‌تواند امتثال امر را قصد کند؛ زیرا اصلاً امتثال نسبت به امر ارشادی معنا ندارد و تنها نسبت به مرشد الیه معنا پیدا می‌کند.

۲. ...

## نقد

این ثمره مورد پذیرش نبوده و سه نقد به آن وارد است:

۱. آنچه می‌تواند باعث عبادی شدن یا نشدن فعل شود امری است که دارای ملاک باشد؛<sup>۱</sup> زیرا عبادت باید دارای ملاک بوده و مقرب باشد؛ درحالی‌که امر غیری فاقد ملاک است و تمامی ملاک در ذی‌المقدمه است. به عبارت دیگر حتی اگر وجوب مولوی پذیرفته شود، از آنجایی که علت غایی امر غیری امر نفسی است، مطلبی اضافه بر امر نفسی ندارد و در نتیجه نمی‌تواند فراتر از امر نفسی باعث ایجاد داعی شود (علت غایی امر غیری امر نفسی است و به همین جهت امر غیری نمی‌تواند محرکیتی افزون بر امر نفسی ایجاد کند؛ زیرا «زیادة الفرع علی الاصل» محال است).

۲. طبق این مبنا امر برای قصد قربت موضوعیت دارد یا تنها طریق به قصد قربت است؛ درحالی‌که همان‌گونه که در بحث تعبدی و توصلی بیان شد، موضوعیت داشتن امر یا طریق منحصره بودن آن برای قصد قربت مورد پذیرش نیست، بلکه قربت به این معناست که عمل به خداوند متعال انتساب پیدا کند و امر یکی از طرق آن است.

۳. این ثمره ثمره‌ی عملی نیست، بلکه ثمره‌ی علمی است؛ زیرا باعث تغییر فتوا نمی‌شود. توضیح اینکه در تمامی مواردی که طبق این راه‌حل با امر غیری عبادیت تصحیح می‌شود، با امر نفسی و غرض نیز می‌توان عبادیت را تصحیح کرد و بنابراین تفاوتی بین وجوب مولوی غیری دانستن مقدمه یا وجوب ارشادی دانستن آن وجود ندارد. توضیح بیشتر این نقد در ضمن کلام «مرحوم نائینی» خواهد آمد.

## ثمره‌ی دوم: اجرای قواعد باب تعارض یا تراحم

ثمره‌ی اول این است که در صورت منحصره بودن مقدمه‌ی واجب:

اگر وجوب مولوی غیری مقدمه پذیرفته شود و دلیلی بر حرمت نفسی آن نیز قائم شود، مسئله از باب تعارض خواهد بود؛ زیرا:

از طرفی پذیرش وجوب مولوی به معنای پذیرش جعل وجوب است،

و طرف دیگر حرمت نیز جعل شده است،

و این دو جعل با یکدیگر تعارض می‌کنند؛

اما اگر وجوب مولوی غیری مقدمه انکار شود و دلیلی بر حرمت نفسی آن نیز قائم شود، مسئله از باب تراحم خواهد بود؛ زیرا اگر وجوب ارشادی پذیرفته شود، یعنی وجوبی جعل نشده است و به همین دلیل جعل حرمت بدون معارض خواهد بود و صرفاً به جهت اینکه مکلف نمی‌تواند به هر دو عمل کند مسئله از باب تراحم خواهد بود.

این ثمره، ثمره‌ای اصولی است؛ زیرا:

تطبیقی نیست، بلکه استنباطی است؛

بین ابواب مختلف مشترک است؛

و غرض از تدوین باب تعارض و تراحم نیز استنباط است.

همچنین این ثمره، ثمره‌ای عملی است؛ زیرا اجرای قواعد باب تعارض اثری در فقه دارد و اجرای قواعد باب تراحم دارای اثر متفاوتی است.

## نقد

۱- مخصوصاً طبق مبنای «مرحوم آخوند» که غرض شارع را مهم می‌داند.



باید به این مطلب دقت شود که:

از طرفی وجوب غیری است و غیری بودن وجوب به این معناست که مصلحت در ذی‌المقدمه است؛ و از طرف دیگر حرمت نفسی است و نفسی بودن حرمت به این معناست که مفسده در خود مقدمه است، و بین اینکه شیء مقدمه‌ی شیء دارای مصلحت باشد و خودش دارای مفسده باشد تضادی وجود ندارد. توضیح اینکه احکام اعتباری هستند و تضاد بین اعتبارات محقق نمی‌شود، بلکه بین مبادی (مصالح و مفاسد) و منتهای آنها (مقام امتثال) محقق می‌شود. به‌طور مثال:

تعارض «صل» و «لا تصل» به این دلیل است که این دو به لحاظ مبادی دارای تضاد هستند؛ یعنی نماز: اگر دارای مصلحت غالبه باشد، تعلق نهی به آن صحیح نیست؛ و اگر دارای مفسده غالبه باشد، تعلق امر به آن صحیح نیست؛

و تعارض وجوب تعیینی نماز ظهر با وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت به لحاظ تضاد در منتهای آنهاست؛ یعنی: اگر مولا اراده کرده است که مکلف در عصر غیبت تعییناً نماز ظهر بخواند، وجوب تعیینی نماز جمعه صحیح نیست؛ و اگر مولا اراده کرده است که مکلف در عصر غیبت تعییناً نماز جمعه بخواند، وجوب تعیینی نماز ظهر صحیح نیست.

بنابراین در مثالی که در ثمره آمده است:

از طرفی وجوب مقدمه وجوب مولوی غیری است؛ یعنی مقدمه فاقد ملاک است و ملاک و مصلحت در ذی‌المقدمه است وجوب مقدمه نیز به جهت وجوب ذی‌المقدمه است، و از طرف دیگر حرمت مقدمه حرمت نفسی است؛ یعنی خود مقدمه دارای مفسده است. بین وجوب غیری و حرمت نفسی نیز:

تعارضی وجود ندارد،

بلکه تراحم ملاکی محقق می‌شود؛ زیرا مولا می‌داند اگر ذی‌المقدمه را بخواهد، مقدمه‌ای که حرمت نفسی دارد نیز باید اتیان شود و در تراحم ملاکی مولا ملاک اهم را برمی‌گزیند؛ یعنی:

در صورتی که ملاک ذی‌المقدمه اهم باشد، حرمت را برای مقدمه‌ی منحصراً جعل نمی‌کند، و در صورتی که ملاک حرمت نفسی اهم باشد، وجوب را برای ذی‌المقدمه‌ای که تنها راه رسیدن به آن مقدمه‌ی حرام است جعل نمی‌کند.

در نتیجه حتی اگر وجوب مولوی غیری پذیرفته شود مسئله از باب تراحم ملاکی خواهد بود نه از باب تعارض. به‌طور مثال در صورتی که در جهاد تنها محل سنگر گرفتن خانه‌ای باشد که مالک آن راضی به تصرف نیست، بین وجوب ذی‌المقدمه یعنی جهاد که مقدمه‌ی منحصراً آن سنگر گرفتن در خانه است با حرمت نفسی غضب تراحم ملاکی<sup>۱</sup> محقق می‌شود، نه تعارض؛ زیرا: مصلحت در جهاد است؛

و مفسده در بودن در خانه است؛

و چون مولا می‌داند که عبد در مقام امتثال قادر به رعایت هر دو نیست، ملاک اهم را برمی‌گزیند.

بنابراین چه وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه پذیرفته شود و چه وجوب ارشادی آن مورد پذیرش قرار بگیرد مسئله از باب تراحم خواهد بود. **نکته:** تراحمی که در این مسئله محقق می‌شود:

در صورت پذیرش انحلال تراحم در مقام امتثال است؛

و در صورت پذیرش خطابات قانونیه تراحم در مقام جعل (تراحم ملاکی) است.

**کلام «مرحوم نائینی»<sup>۲</sup>**

۱- در صورت پذیرش خطابات قانونیه این تراحم، تراحم ملاکی است و در صورت پذیرش انحلال این تراحم، تراحم امتثالی است. از آنجایی که در این مثال مصلحت جهاد اهم از مفسده‌ی غضب است، رزمنده موظف به ادامه‌ی جهاد است، اما چون تراحم به لحاظ حکم تکلیفی است نه به لحاظ حکم وضعی، باید اجاره‌ی مدتی که خانه تحت تصرف بوده به مالک پرداخت شود و خسارت‌های وارده نیز جبران شود.

۲- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۹۶ تا ص ۳۰۰.

## ثمره‌ی اول: بطلان یا صحت عمل عبادی در صورت تراحم امر و نهی

اولین ثمره این است که اگر عملی مانند ترک ازاله‌ی نجاست از مسجد حرمت نفسی داشته باشد و مقدمه‌ی واجب‌ی مانند نماز قرار بگیرد: در صورتی که وجوب مولوی غیر از داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، بین حرمت نفسی ترک ازاله وجوب غیر از آن تراحم پدید می‌آید و چون نهی در عبادات دال بر فساد است، نماز باطل خواهد بود؛ اما در صورتی که وجوب مولوی غیر از داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود وجوب ارشادی مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، وجوبی از ناحیه‌ی مولا جعل نشده است و به همین جهت تراحمی پدید نمی‌آید. این بحث در مقدمه‌ی موصله مطرح شده و:

«مرحوم صاحب فصول» در این مورد می‌فرماید:

اگر همانند مشهور مطلق مقدمه‌ی واجب، واجب دانسته شود، عمل عبادی باطل خواهد بود؛

اما اگر طبق مبنای برگزیده مقدمه‌ی موصله واجب دانسته شود، عمل عبادی صحیح خواهد بود؛

و «شیخ انصاری» در این مورد می‌فرماید:

اگر همانند مشهور مطلق مقدمه‌ی واجب، واجب دانسته شود، عمل عبادی باطل خواهد بود؛

و طبق مبنای برگزیده نیز (مقدمه‌ی موصله مقدمه‌ای است که به قصد انجام ذی‌المقدمه انجام می‌شود) عمل عبادی باطل خواهد بود.

### نقد

«مرحوم نائینی» پس از این مطالب اشکال «مرحوم آخوند» را به مقدمه‌ی موصله نقل کرده و این اشکال را وارد می‌دانند<sup>۱</sup> که چون این مطالب در بحث مقدمه‌ی موصله به تفصیل بیان شده از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

همان‌گونه که در بحث مقدمه‌ی موصله گفته شد معتقدیم در هر دو صورت نماز صحیح خواهد بود؛ زیرا حتی اگر وجوب مولوی غیر از پذیرفته شده و تراحم بین وجوب و حرمت شکل بگیرد، چون نهی در مقام تراحم است تنها مانع فعلیت امر شده و امر را از انشاء نمی‌اندازد. بنابراین در این فرض امر انشایی وجود داشته و ملاک نیز دارد<sup>۲</sup>. به همین جهت گرچه وظیفه‌ی مکلف این است که به ازاله‌ی نجاست بپردازد، اما اگر ازاله را ترک کرد و نماز خواند، نمازش نیاز به اعاده و قضا ندارد.

## ثمره‌ی دوم: ادا شدن یا ادا نشدن نذر

دومین ثمره این است که اگر شخصی نذر کرد واجب شرعی را انجام دهد:

در صورتی که ملازمه پذیرفته شود و مقدمه‌ی واجب، واجب مولوی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا شده است؛

اما در صورتی که ملازمه پذیرفته نشود و مقدمه‌ی واجب، واجب ارشادی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا نشده است.

### نقد

«مرحوم آخوند» این ثمره را نپذیرفته و دو اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. این ثمره، ثمره‌ای اصولی نیست، بلکه فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و در صورت استنباطی بودن نیز مختص به باب نذر است.

۲. نذر تابع قصد نادر است؛ یعنی برای اینکه مشخص شود نذر ادا شده یا خیر باید به بررسی این مطلب پرداخت که شخص نذر کننده چه نیتی داشته است:

اگر نیت او مطلق وجوب باشد، با انجام مقدمه نذر ادا شده است؛ هر چند مقدمه را واجب ارشادی بدانیم؛

اگر نیت او وجوب مولوی غیر از پذیرفته شده، در صورتی که با انجام مقدمه نذر ادا می‌شود که وجوب مقدمه را مولوی غیر از پذیرفته شده بدانیم؛

و اگر نیت او وجوب عرفی باشد، با انجام مقدمه نذر انجام نمی‌شود؛ زیرا متبادر عرفی وجوب، وجوب مولوی نفسی است.

«مرحوم نائینی» اشکال دوم «مرحوم آخوند» را به این ثمره می‌پذیرند و اشکال نخست را با توجه به مبنای خودشان مورد بررسی قرار می‌دهند.

۱- این دو مطلب که اگر وجود اخص باشد، نقیض آن اعم می‌شود و ملازم یا فرد بودن که در کلام «شیخ انصاری» آمده بود و «مرحوم آخوند» به این دو مطلب اشکال وارد کردند.

۲- مانند عبادات حرجی که حرج تنها مانع فعلیت می‌شود.

مبنای ایشان برای تشخیص مسئله‌ی اصولی این است که مسئله‌ی اصولی در کبرای استنباط قرار می‌گیرد و از آنجایی که بحث نذر بحثی کبروی نیست، بلکه بحث صغروی است، بنابراین بحثی فقهی خواهد بود. همان‌گونه که گفته شد:

«مرحوم نائینی» به این جهت کبروی بودن را به استنباطی بودن اضافه می‌کند تا برخی از قواعد مانند قاعده‌ی مشایخ ثقات که استنباطی است و مغایرت آن با حکم مفتی به بیش از مغایرت کلی و فرد است از علم اصول خارج شوند. ایشان این قواعد را صغرای استنباط دانسته و در نتیجه آنها را خارج از علم اصول می‌دانند؛ و برای حل این مشکل از غرض مدون استفاده می‌کنیم. توضیح اینکه قاعده‌ای مانند قاعده‌ی مشایخ ثقات گرچه استنباطی است، اما غرض مدون این قاعده استنباط حکم شرعی نبوده است و به همین جهت قاعده‌ای اصولی نیست.<sup>۱</sup>

### ثمره‌ی سوم: فاسق بودن یا نبودن تارک مقدمه

سومین ثمره این است که اگر واجبی دارای مقدمات متعددی باشد و مکلف تمامی آنها را ترک کند: در صورتی که وجوب مقدمه وجوب مولوی غیری دانسته شود، مکلف چندین واجب را ترک کرده و به دلیل تکرار معصیت و اصرار بر آن حکم به فسق او می‌شود؛ اما در صورتی که وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود، مکلف تنها یک واجب یعنی ذی‌المقدمه را ترک کرده است و چون اصرار بر معاصی نداشته حکم به فسق او نمی‌شود.

### نقد

«مرحوم نائینی» این ثمره را نپذیرفته و عباراتی در نقد آن دارند که دو پهلوسست. این عبارات هم با بیانی که «مرحوم آخوند» در نقد بر این مطلب داشتند سازگار است (با تمرکز بر فعلیت) و هم با بیانی که اصلاح‌شده‌ی کلام «مرحوم آخوند» است (با تمرکز بر ملاک) و توضیح آن گذشت: «انّ الواجب مهما تعددت مقدّماته ليس فيه إلّا عصيان واحد و إطاعة واحدة، و يكون تركه بترك أول مقدّمة له، حيث يمتنع الواجب ح عليه فلا يحصل الإصرار»<sup>۲</sup>. عصیان واحد و اطاعت واحد که در این عبارت آمده:

می‌تواند به این جهت باشد که مکلف تمکن بر انجام ذی‌المقدمه ندارد و در نتیجه امر به ذی‌المقدمه از فعلیت افتاده است؛ و می‌تواند به این جهت باشد که تنها یک ملاک وجود دارد.

البته همان‌گونه که گفته شد این اشکال نیز بر این ثمره وارد است که طبق ادله آنچه موجب خروج از عدالت می‌شود اصرار بر معصیت است و ظهور اصرار بر معصیت این است که یک گناه خاص تکرار شود، نه اینکه گناهان صغیره‌ی متعددی انجام شود.

### ثمره‌ی چهارم: امکان یا عدم امکان عبادیت فعل

چهارمین ثمره این است که:

اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، می‌توان با امر مولوی غیری عبادیت مقدمه را تصحیح کرد؛ اما اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه مورد پذیرش قرار نگیرد، نمی‌توان عبادیت مقدمه را تصحیح کرد؛ زیرا در این صورت امر به مقدمه ارشادی بوده و امتثال ندارد و در نتیجه نمی‌توان عبادت باشد.

### نقد

این ثمره مورد پذیرش نیست؛ زیرا امر غیری نمی‌تواند موجب عبادت شدن فعل شود. توضیح اینکه:

تعبد به امر غیری معلول تعبد به امر نفسی است؛

و چون امر نفسی که علت است نمی‌تواند باعث عبادت شدن فعل شود، معلول آن نیز نخواهد توانست موجب عبادت شدن فعل شود؛ زیرا در غیر این صورت «زیادة الفرع علی الاصل» لازم می‌آید.

### بررسی: گفته شد که:

معلولیت یک اراده نسبت به اراده‌ای دیگر مورد پذیرش نیست (انکار ترشح در علت فاعلی)؛

۱- علاوه بر اینکه راه حل «مرحوم نائینی» از این جهت صحیح نیست که با اضافه کردن کبروی بودن به استنباط، باید مباحث الفاظ را خارج از علم اصول دانست.

۲- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۲۹۸.

اما معلولیت وجوب غیری نسبت به وجوب نفسی مورد پذیرش است (پذیرش ترشح در علت غایی)؛ یعنی واجب غیری واجب است که لاجل واجب آخر واجب شده است.

با توجه به این مطلب اشکال «مرحوم نائینی» به ثمره را وارد می‌دانیم. توضیح اینکه طبق مطلب قبل امر غیری برای رسیدن به امر نفسی واجب شده و به لحاظ غایت تابع امر نفسی است؛ یعنی تعبد به امر غیری ناشی از تعبد به امر نفسی است و در نتیجه نمی‌تواند فراتر از امر نفسی باعث ایجاد داعی شود.

علاوه بر این همان گونه که گفته شد حتی اگر امر غیری موجب عبادت شدن فعل شود، این ثمره ثمره‌ی عملی نیست، بلکه ثمره‌ی علمی است؛ زیرا پذیرش یا عدم پذیرش امر غیری باعث تغییر فتوا نمی‌شود. توضیح اینکه:

با استفاده از امر غیری گفته می‌شود در مواردی که عرف تسامح کرده و امر غیری را فعلی می‌داند (مانند اینکه در زمان کوتاهی قبل از اذان، وضو گرفته شود)، امر غیری موجب عبادت شدن فعل می‌شود؛

و عبادت شدن فعل را با استفاده از امر نفسی نیز می‌توان توضیح داد و گفت: در مواردی که عرف تسامح کرده و امر نفسی (امر به ذی‌المقدمه) را فعلی می‌داند (مانند اینکه در زمان کوتاهی قبل از اذان، وضو گرفته شود)، امر نفسی موجب عبادت شدن فعل می‌شود.<sup>۱</sup> با توجه به این مطلب روشن می‌شود که این ثمره طبق هیچ یک از مبانی (مولوی غیری یا ارشادی بودن وجوب مقدمه) صحیح نیست؛ زیرا: اگر نقش داشتن غرض مولا در عبادت شدن فعل مورد پذیرش قرار نگیرد:

مواردی مانند وضو با فاصله‌ی زیاد از اذان را نمی‌توان عبادت دانست؛ چه امر غیری مورد پذیرش قرار بگیرد و چه امر غیری انکار شود؛

و مواردی مانند وضو با فاصله‌ی کمی از اذان را می‌توان عبادت دانست؛ چه امر غیری مورد پذیرش قرار بگیرد و چه امر غیری انکار شود؛

و اگر نقش داشتن غرض مولا در عبادت شدن فعل مورد پذیرش قرار بگیرد، می‌توان هر دو مورد را به شرط تحقق قصد قربت عبادت دانست؛ چه امر غیری مورد پذیرش قرار بگیرد و چه امر غیری انکار شود.

بنابراین آنچه در مقدمه‌ی عبادیه موجب تغییر فتوا می‌شود، پذیرش یا عدم پذیرش راه حل غرض و شرط متأخر است.

**اشکال:** «مرحوم آقا ضیاء» در اشکال به این مطلب می‌فرماید: عموم مردم هنگام وضو گرفتن به مسائل مختلفی که شرط وضو است التفات تفصیلی نداشته و آنها را لحاظ نمی‌کنند. به‌طور مثال مکلفی که برای نماز خواندن وضو می‌گیرد به این مطلب توجهی ندارد که برای دست زدن به آیات قرآن نیز باید وضو داشته باشد و به همین جهت در این موارد قصد قربت محقق نمی‌شود. در نتیجه نمی‌توان در این موارد فعل را عبادت دانست و نمی‌توان با تکیه‌ی بر غرض عبادت شدن فعل را تصحیح کرد. به همین جهت اشکال به ثمره وارد نبوده و این ثمره مورد پذیرش است.

**پاسخ:** یکی از مسائلی که در فقه مطرح می‌شود این است که اگر مکلف بخواهد چند غسل مانند غسل جنابت، غسل جمعه، غسل اول ماه، غسل مس میت و... را انجام دهد، قصد او باید چگونه باشد. به این مسئله سه پاسخ داده شده است:

عده‌ای معتقدند برای تحقق قصد قربت مکلف باید هر یک از این غسل‌ها را تفصیلاً قصد کند؛

برخی دیگر معتقدند علی‌القاعده برای تحقق قصد قربت مکلف باید هر یک از این غسل‌ها را تفصیلاً قصد کند، اما به جهت روایتی در این مورد قصد تفصیلی لازم نیست. طبق این روایت غسل شخصی که غسل جنابت را قصد کرده و غسل جمعه و... را قصد نکرده است، صحیح است. بنابراین:

به جهت این روایت در صورت قصد غسل جنابت و عدم قصد غسل جمعه یا... از این قاعده خارج می‌شویم و حکم به صحت تمامی غسل‌ها می‌کنیم،

اما در صورت قصد غسل جمعه یا... و عدم قصد غسل جنابت از این قاعده خارج نمی‌شویم و نمی‌توانیم حکم به تحقق غسل جنابت کنیم؛

---

۱- برخلاف مقدمه‌ی واجب که بحثی عقلی است و به همین جهت تسامح در آن راه نداشته و باید با دقت عقلی مطالب را مورد بررسی قرار داد، بحث اوامر بحث ظهورات است که بحثی عرفی بوده و تسامح در آنها راه دارد.

و برخی دیگر معتقدند قصد اجمالی کافی است که دیدگاه برگزیده نیز همین است. بنابراین همین که مکلف یکی از غسل‌ها مانند غسل جمعه را قصد کند و عمل به خدا انتساب یابد و ذات عمل نیز قابلیت تقرب داشته باشد، دیگر غسل‌ها مانند غسل جنابت نیز محقق می‌شوند هرچند مکلف علم به لزوم غسل جنابت نداشته باشد.

با توجه به دیدگاه برگزیده اشکال «مرحوم آقا ضیاء» پاسخ داده می‌شود؛ زیرا برای صحت عمل تنها دو شرط لازم است:

اینکه عمل قابلیت تقرب داشته باشد؛ یعنی غسل شخص صحیح باشد؛

و فاعل قصد قربت داشته باشد؛ یعنی در انجام عمل، انتساب به خداوند متعال وجود داشته باشد.

بنابراین شخصی که اعمال عبادی را با اخلاص انجام می‌دهد، اما علم به خواص عمل عبادی ندارد، بدون اینکه بداند تمامی آثار بر فعل او مترتب می‌شود.

### **ثمره‌ی پنجم: جواز یا حرمت اخذ اجرت بر انجام مقدمه**

ثمره‌ی پنجم این است که:

اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود و این وجوب ارشادی دانسته شود، اخذ اجرت بر انجام آن جایز خواهد بود. به‌طور مثال گرچه مکلف نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، اما می‌تواند برای رفتن به نماز که مقدمه است اجرت دریافت کند؛

اما اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، اخذ اجرت بر انجام آن حرام خواهد بود. به‌طور مثال مکلف علاوه بر اینکه نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، برای رفتن به نماز که مقدمه است نیز حق دریافت اجرت را ندارد.

### **نقد**

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» دو نقد به این ثمره دارند:

۱. این ثمره فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و در صورت استنباطی بودن نیز مختص به باب اخذ اجرت و مکاسب محرمة است.

به نظر «مرحوم نائینی» نیز این ثمره فقهی است؛ زیرا:

استنباطی نیست، بلکه تطبیقی است؛

و کبروی نیز نیست.

۲. این ثمره، ثمره‌ی علمی است نه ثمره‌ی عملی؛ زیرا واجب:

یا تعبدی است که در این صورت:

اگر وجوب ارشادی داشتن مقدمه پذیرفته شود، دریافت اجرت بر انجام آن جایز خواهد بود؛

و اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه پذیرفته شود، می‌توان از راه داعی بر داعی حکم به جواز دریافت اجرت بر انجام آن کرد.

و یا توصلی است که در این صورت دریافت اجرت برای انجام آن جایز خواهد بود؛ چه وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه پذیرفته شود و چه پذیرفته نشود.

در مورد این اشکال نیز گفته شد که بیان اشکال با این تعبیر صحیح نیست و باید از تعبیری که «شهید صدر» برای بیان اشکال استفاده کرد. «مرحوم نائینی» در اینجا کلام دیگری دارند. ایشان راه‌حل داعی بر داعی را نمی‌پذیرند و معتقدند باید بین فعل به معنای مصدری و فعل به معنای اسم مصدری تفکیک کرد. به نظر ایشان زمانی که شارع فعلی را واجب می‌کند، نتیجه یعنی اسم مصدر را از مکلف می‌خواهد. بنابراین:

از آنجایی که مکلف بر نتیجه یعنی اسم مصدر سلطه ندارد، حق ندارد برای انجام آن اجرت دریافت کند،

اما از آنجایی که بر فعل یعنی مصدر سلطه دارد، حق دارد برای انجام آن اجرت دریافت کند.

از آنجایی که مقدمه نیز اسم مصدر نیست، حتی اگر وجوب مقدمه وجوب مولوی غیری دانسته شود، دریافت اجرت برای انجام آن جایز خواهد بود و به همین دلیل نمی‌توان این ثمره را پذیرفت.

البته اگر دلیل خاصی دریافت اجرت بر مقدمه‌ای را منع کرد، دریافت اجرت برای این مقدمه نیز جایز نخواهد بود. به‌طور مثال طبق روایتی حضرت علی علیه‌السلام از دریافت اجرت برای اذان گفتن و آموزش قرآن منع کرده‌اند: «وَ أَتَى رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأُحِبُّكَ فَقَالَ لَهُ وَ لَكِنِّي أَبْغِضُكَ قَالَ وَ لِمَ قَالَ لَأَنَّكَ تَبْغِي فِي الْأَذَانِ كَسْبًا وَ تَأْخُذُ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ أَجْرًا»<sup>۱</sup>. البته اکثر فقها راه حل تفکیک بین مصدر و اسم مصدر را نپذیرفته و مسئله را با راه حل داعی بر داعی حل کرده‌اند.

### ثمره‌ی ششم: مصداق اجتماع امر و نهی بودن یا نبودن

اگر عملی مانند غصب حرمت نفسی داشته باشد و مقدمه‌ی واجب‌مانند نجات جان یک شخص قرار بگیرد: در صورتی که وجوب مولوی‌گیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، این مسئله از مصداق اجتماع امر و نهی می‌شود؛ زیرا عمل از طرفی حرمت نفسی دارد و از طرف دیگر به دلیل مقدمه‌ی واجب بودن وجوب مولوی‌گیری نیز پیدا می‌کند؛ اما در صورتی که وجوب مولوی‌گیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود وجوب ارشادی مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، این مسئله از مصداق اجتماع امر و نهی نمی‌شود، بلکه از مصداق دلالت نهی بر فساد قرار می‌گیرد؛ زیرا اجتماع امر و نهی در مورد امر و نهی مولوی است.

### نقد

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» این ثمره را نیز نپذیرفته و سه اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. حتی اگر کسی مقدمه‌ی واجب را واجب مولوی‌گیری بداند، باز هم این مسئله مصداق اجتماع امر و نهی نخواهد بود؛ زیرا در این مثال حیثیت مقدمه بودن حیثیت تعلیلیه بوده و به همین جهت تنها یک موضوع محقق است.

**بررسی نقد اول:** «مرحوم نائینی» به بررسی این نقد نمی‌پردازد و این نکته را بیان می‌کنند که این مسئله از باب دلالت نهی بر فساد است نه از باب اجتماع امر و نهی؛ زیرا:

در اجتماع امر و نهی نسبت امر و نهی باید عموم و خصوص من وجه باشد؛ مانند امر به نماز خواندن و نهی از غصب؛ درحالی‌که در این مثال نسبت عموم و خصوص مطلق است. توضیح اینکه در این مثال:

امر به حفظ نفس محترمه تعلق گرفته است که مقدمه‌ی این واجب رفتن به یک مکان است که تمامی حصه‌های آن واجب است؛

و نهی به حصه‌ای از این مکان یعنی مکان غصبی تعلق گرفته است.

**بررسی کلام «مرحوم نائینی»:** این کلام مورد پذیرش نیست. توضیح اینکه:

اگر بازگشت حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه (نقد «مرحوم امام» به کلام «مرحوم آخوند») مورد پذیرش قرار بگیرد، حیثیت تعلیلیه یعنی مقدمیت نیز همانند غصب موضوع می‌شود که نسبت بین این دو موضوع عموم و خصوص من وجه است؛

و کلام «مرحوم نائینی» یعنی عموم و خصوص مطلق بودن نسبت در صورتی صحیح خواهد بود که بازگشت حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه مورد پذیرش قرار نگیرد. در این صورت بودن در مکان در نظر گرفته می‌شود که:

بودن در مکانی که مقدمه‌ی واجب است، مطلقاً واجب است،

و یک حصه از بودن در مکان، یعنی مکانی که صاحب آن راضی به تصرف نیست، حرام است.

۲. مقدمه یا منحصره است و یا غیر منحصره که در هر دو صورت مسئله از باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود.

**بررسی نقد دوم:** «مرحوم نائینی» این اشکال «مرحوم آخوند» به ثمره را وارد می‌دانند.

**کلام «آقای قاضینی»<sup>۲</sup>**

**ثمره‌ی اول: وجوب مولوی‌گیری داشتن یا نداشتن مقدمه‌ی واجب**

اولین ثمره این است که:

اگر ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه پذیرفته شود، وجوب مقدمه وجوب مولوی‌گیری خواهد بود؛

۱- البته معتقدیم این روایت دال بر کراهت دریافت اجرت است.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص: ۱۷۸.

۳- جلسه ۸۹ و ۹۰، تاریخ ۲۴ و ۲۵/۱۱/۱۴۰۰.

و اگر ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه پذیرفته نشود، وجوب مقدمه وجوب ارشادی خواهد بود.

## نقد

گفته شد که این ثمره تنها به‌عنوان ثمره‌ای علمی مورد پذیرش است، نه ثمره‌ای عملی و «آقای قاضینی» نیز این اشکال را وارد می‌دانند. ایشان پس از بیان این اشکال می‌فرمایند: می‌توان این بحث را دارای ثمره‌ی فقهی دانست: اگر وجوب مقدمه وجوب مولوی غیری دانسته شود، قصد وجه ممکن است؛ اما اگر وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود، قصد وجه ممکن نیست. فقهی بودن این ثمره به دلیل استنباطی نبودن و مختص بودن به یک باب است.

## بررسی کلام «آقای قاضینی»

این ثمره، ثمره‌ی عملی فقهی نیز نیست؛ زیرا فقها در مورد قصد وجه اختلاف دارند:

جمهور فقها با تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله اعتبار قصد وجه را نفی می‌کنند؛ زیرا قصد وجه از قیودی است که عموم مردم نسبت به آن التفاتی ندارند و در صورت معتبر بودن باید در کلام شارع بیان می‌شد؛

برخی فقها مانند «سید مرتضی» که قصد وجه را می‌پذیرند نیز پس از رد کردن اطلاق کلامی به اصل عملی رجوع می‌کنند و با جاری کردن احتیاط، قصد وجه را ثابت می‌کنند. توضیح اینکه ایشان اخذ قید قصد وجه در ادله را محال می‌دانند و چون شک، شک در مکلف به است باید احتیاط جاری شود. بنابراین قصد وجه طبق نظر این فقها از باب احتیاط است که اعم از قصد وجوب مولوی وجوب ارشادی است. به عبارت دیگر کسی که قصد وجه را معتبر می‌داند:

قائل به این است که وجه عمل از باب احتیاط قصد شود؛

نه اینکه وجه مجعول قصد شود.<sup>۱</sup>

بنابراین چه وجوب مقدمه را مولوی غیری بدانیم و چه ارشادی بدانیم، قصد وجه ممکن خواهد بود و این ثمره‌ی فقهی نیز مورد پذیرش نیست.

## ثمره‌ی دوم: ادا شدن یا ادا نشدن نذر

دومین ثمره این است که اگر شخصی نذر کرد واجبی شرعی را انجام دهد:

در صورتی که ملازمه پذیرفته شود و مقدمه‌ی واجب، واجب مولوی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا شده است؛

اما در صورتی که ملازمه پذیرفته نشود و مقدمه‌ی واجب، واجب ارشادی دانسته شود، با انجام یک مقدمه نذر ادا نشده است.

## نقد

«مرحوم آخوند» دو نقد به این ثمره داشتند: اصولی نبودن ثمره و تابع قصد بودن نذر که این دو اشکال مورد پذیرش «آقای قاضینی» نیز هست.

## ثمره‌ی سوم: فاسق بودن یا نبودن تارک مقدمه

سومین ثمره این است که اگر واجبی دارای مقدمات متعددی باشد و مکلف تمامی آنها را ترک کند:

در صورتی که وجوب مقدمه وجوب مولوی غیری دانسته شود، مکلف چندین واجب را ترک کرده و به دلیل تکرار معصیت و اصرار بر آن حکم به فسق او می‌شود؛

اما در صورتی که وجوب مقدمه وجوب ارشادی دانسته شود، مکلف تنها یک واجب یعنی ذی‌المقدمه را ترک کرده است و چون اصرار بر معاصی نداشته حکم به فسق او نمی‌شود.

## نقد

گفته شد که «مرحوم آخوند» این ثمره را نپذیرفته و چند اشکال به آن وارد می‌کنند که توسط «آقای قاضینی» نیز مورد پذیرش قرار می‌گیرند:

۱. اصولی نبودن ثمره.

۲. فاسق نشدن شخص در هر دو فرض مولوی غیری و ارشادی بودن وجوب مقدمه.<sup>۲</sup>

۳. ظهور اصرار بر معصیت در تکرار یک گناه خاص نه انجام گناهان صغیره‌ی متعدد.

«آقای قاضینی» پس از نقل این مطالب اشکال چهارمی را از «مرحوم خویی» نقل کرده و آن را نیز می‌پذیرند:

۱- به عبارت دیگر دلیل اعتبار قصد وجه احتیاط عقلی است که نسبت به وجوب ارشادی نیز معنا دارد.

۲- البته گفته شد که بیان «مرحوم آخوند» در نقد این ثمره قابل پاسخ بوده و نیازمند اصلاح است.

۴. برای تحقق فسق نیاز به اصرار بر صغیره نیست و حتی با ارتکاب یک صغیره نیز فسق محقق می‌شود.

### بررسی کلام «آقای قاضی»

اشکال چهارمی که در کلام ایشان آمده به دو دلیل مورد پذیرش نیست:

۱. گرچه این اشکال در تقریرات «مرحوم خویی» آمده اما هم «مرحوم تبریزی» و هم «آیت الله وحید خراسانی» انتساب این کلام به ایشان را انکار می‌کنند.

«مرحوم تبریزی» کلام «مرحوم خویی» را این گونه نقل می‌کنند: اگر شخصی مرتکب صغیره شود و به نحوی رفتار کند که در صورت فراهم شدن شرایط باز هم آن گناه را مرتکب می‌شود، مشخص می‌شود که فاقد ملکه‌ی عدالت است و اگر معیار عدالت و فسق ملکه‌ی عدالت باشد، این شخص فاسق خواهد بود<sup>۱</sup>.

بنابراین اگر معیار عدالت را فعل بدانیم، نمی‌توان شخص را فاسق دانست.

۲. برای صحت ثمره لازم نیست که ثمره طبق تمامی مبانی مترتب شود، بلکه ترتب ثمره طبق بعضی از مبانی نیز کافی است. به همین جهت حتی اگر کلام «مرحوم خویی» این باشد که با انجام یک صغیره شخص فاسق می‌شود، این ثمره طبق مبانی دیگر مترتب شده و صحیح است.

### ثمره‌ی چهارم: جواز یا حرمت اخذ اجرت بر انجام مقدمه

ثمره‌ی چهارم این است که:

اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود و این وجوب ارشادی دانسته شود، اخذ اجرت بر انجام آن جایز خواهد بود. به‌طور مثال گرچه مکلف نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، اما می‌تواند برای رفتن به نماز که مقدمه است اجرت دریافت کند؛

اما اگر وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، اخذ اجرت بر انجام آن حرام خواهد بود. به‌طور مثال مکلف علاوه بر اینکه نمی‌تواند برای نماز خواندن پول بگیرد، برای رفتن به نماز که مقدمه است نیز حق دریافت اجرت را ندارد.

### نقد

«مرحوم آخوند» به دو دلیل این ثمره را نپذیرفتند: فقهی بودن و علمی بودن ثمره.

در مورد اشکال دوم گفته شد که صحت ثمره مشروط به ترتب آن طبق تمامی مبانی نیست و «آقای قاضی» نیز این اشکال را به «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند. همچنین ایشان نیز بیان «شهید صدر» را در نقد این ثمره می‌پذیرند.

### ثمره‌ی پنجم: مصداق اجتماع امر و نهی بودن یا نبودن

اگر عملی مانند غصب حرمت نفسی داشته باشد و مقدمه‌ی واجبی مانند نجات جان یک شخص قرار بگیرد:

در صورتی که وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود، این مسئله از مصادیق اجتماع امر و نهی می‌شود؛ زیرا عمل از طرفی حرمت نفسی دارد و از طرف دیگر به دلیل مقدمه‌ی واجب بودن وجوب مولوی غیری نیز پیدا می‌کند؛ اما در صورتی که وجوب مولوی غیری داشتن مقدمه‌ی واجب پذیرفته نشود وجوب ارشادی مقدمه مورد پذیرش قرار بگیرد، این مسئله از مصادیق اجتماع امر و نهی نمی‌شود، بلکه از مصادیق دلالت نهی بر فساد قرار می‌گیرد؛ زیرا اجتماع امر و نهی در مورد امر و نهی مولوی است.

### نقد

«مرحوم آخوند» این ثمره را نیز نپذیرفته و سه اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. در اجتماع امر و نهی باید دو عنوان محقق باشد؛ درحالی که در این مثال تنها یک عنوان محقق است؛ زیرا مقدمیت حیثیت تعلیلیه است نه حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه موضوع ساز نمی‌شود.

«مرحوم امام» در نقد این کلام می‌فرمایند: در بحث‌های عقلی حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بازمی‌گردد و به همین جهت مقدمیت نیز یک عنوان است.

«آقای قاضی» نیز این اشکال را پذیرفته و آن را از «مرحوم اصفهانی» نقل می‌کنند که البته بین بیان «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم امام» تفاوت وجود دارد.

۱- معتقدیم اگر تقریر یک درس با گزارش شاگردان دیگر تفاوت داشته باشد، گزارش شاگردانی که مقام علمی آنها بیشتر باشد مورد پذیرش قرار می‌گیرد.



ایشان اشکال دیگری نیز به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند: حتی اگر حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بازنگردد، نسبت بین عنوان طی مسافت (یا عنوان استفاده از طناب که مقدمه برای حفظ نفس است) و عنوان غصب عموم و خصوص من وجه است و به همین جهت این مسئله از باب اجتماع امر و نهی خواهد بود.

### بررسی کلام «آقای قاضی»

همان‌گونه که «مرحوم امام» می‌فرمایند:

در هنگام مواجهه با ادله‌ی لفظیه باید موضوع را با توجه به لسان دلیل تشخیص داد. با توجه به ادله روشن می‌شود که موضوع: غصب نیست؛ یعنی روایتی با مضمون «لا تعصب» وارد نشده است تا نسبت بین غصب و طی مسافت سنجیده شود؛ بلکه عدم رضایت مالک است و غصب عنوانی انتزاعی است که عقل آن را از روایاتی مانند «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup> انتزاع می‌کند؛<sup>۲</sup>

و در احکام عقلی موضوع از منطای گرفته می‌شود؛ زیرا در این احکام حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بازمی‌گردد و علت همان موضوع می‌شود.<sup>۳</sup>

با توجه به این مطلب:

موضوع غصب عدم رضایت مالک است؛

و موضوع مقدمه‌ی واجب مقدمه است؛

و نسبت باید با مقایسه‌ی بین این دو موضوع به دست بیاید نه با مقایسه‌ی عنوان انتزاعی غصب و مقدمه.

از طرف دیگر اگر بازگشت حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه مورد پذیرش قرار نگیرد، همان‌گونه که نمی‌توان موضوع بودن مقدمیت را پذیرفت، موضوع بودن غصب را نیز نمی‌توان پذیرفت. در این صورت تنها موضوع، طی مسافت است که این موضوع:

به علت مقدمه بودن باید متعلق وجوب قرار بگیرد؛

و به علت عدم رضایت مالک باید متعلق حرمت تعلق بگیرد.

بنابراین در این صورت یک موضوع محقق است که از دو حیث باید متعلق دو حکم باشد و به علت اتحاد عنوان و معنوی از باب اجتماع امری شده و باید در باب تعارض یا تراحم مورد بحث قرار بگیرد.

### اصل عملی در مسئله

با توجه به مطالبی که بیان شد روشن می‌شود که مقدمه‌ی واجب یا فاقد ثمره است یا تنها ثمره‌ای اصولی و علمی است که باعث تغییر فتوا نمی‌شود.

البته بعضی از مقدمات مانند مقدمه‌ی مفوته، مقدمه‌ی عبادیه و شروط متأخر دارای ثمره هستند، اما به طور کلی مقدمه‌ی واجب فاقد ثمره است و به همین جهت در صورت شک در وجوب یا عدم وجوب مقدمه جریان اصل عملی معنا ندارد؛ زیرا:

اصل عملی برای رفع تحیر در مقام عمل است؛

و اصل عملی در محل بحث هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند؛ زیرا چه وجوب مولوی غیری و چه وجوب ارشادی مقدمه پذیرفته شود، مقدمه انجام می‌شود.

همچنین به جهت نبود ثمره است که وجوب مولوی غیری لغو بوده و مورد پذیرش نیست.

---

۱- الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۷، ص: ۲۷۳.

۲- در اینجا مبنایی هست که اساس این کلام بوده و باید در جای خود مورد بحث قرار بگیرد. معتقدیم اگر وضع یا دیگر منشأهای ظهور عدم رضایت مالک را مترادف غصب دانست، می‌توان موضوع بودن غصب را پذیرفت و در غیر این صورت نمی‌توان عناوین موضوعات ادله‌ی لفظیه را پذیرفت. «آقای نائینی» این مبنا را نمی‌پذیرند و معتقدند همین که به لحاظ عرف عدم رضایت مالک با غصب یکسان دانسته می‌شود، می‌توان غصب را که عنوان متعارف شده است به عنوان موضوع در نظر گرفت.

۳- در این مورد نیز معتقدیم با ادله‌ی عقلی باید به شیوه‌ی برهانی برخورد شود و حیثیت تعلیلیه موضوع قرار بگیرد، اما «آقای نائینی» معتقدند با ادله‌ی عقلی نیز باید به شیوه‌ی متعارف برخورد کرد. با توجه به این دو تفاوت در ادله‌ی لفظی و عقلی:

در ادله‌ی لفظی سخت‌گیرتر خواهیم بود؛ زیرا تعدی به عناوین دیگر را تنها در حد منشأهای ظهور مجاز می‌دانیم نه در حد عنوان متعارف؛

و ادله‌ی لبی آسان‌گیرتر خواهیم بود؛ زیرا می‌توان حیثیت تعلیلیه را به ملاکی که در عرف هست توسعه داد (مانند اینکه معیار عقلی حفظ نظام توسعه داده می‌شود و هرچه مصداق حفظ نظام شود واجب خواهد بود؛ هرچند نتوان آن را از لسان ادله به دست آورد).

در عین حال چون مطالبی در مورد اصل عملی در کفایه مطرح شده به طرح این بحث می‌پردازیم.

### کلام «مرحوم آخوند»

اگر با دلیل اجتهادی وجوب مولوی گیری وجوب ارشادی احرار نشد باید به اصل عملی مراجعه شود و دو اصل مورد بررسی قرار بگیرد:

**الف)** اصل اصولی که به عنوان ضابطه‌ای عام در مقام استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد و در ابواب مختلف جاری می‌شود که چنین اصلی در این مورد وجود ندارد؛ زیرا:

اصل اصولی باید ضابطه‌ای کلی را نشان دهد که در موارد و ابواب مختلف قابل جریان باشد؛

درحالی که ملازمه یا عدم ملازمه بین وجوب نفسی ذی‌المقدمه وجوب مولوی گیری مقدمه حالت سابقه ندارد؛ یعنی:

اگر چنین ملازمه‌ای محقق باشد وجوب مقدمه مولوی گیری باشد، از ازل وجود داشته است؛

و اگر چنین ملازمه‌ای محقق نباشد وجوب مقدمه ارشادی باشد، از ازل وجود نداشته است.

**ب)** اصل فقهی که اختصاص به باب خاصی دارد که در این مورد استصحاب عدم جعل وجوب جاری می‌شود و در نتیجه مطابق وجوب ارشادی خواهد بود. توضیح اینکه:

تا زمانی که ذی‌المقدمه واجب نشده بود، برای مقدمه نیز وجوبی جعل نشده بود؛

و پس از وجوب ذی‌المقدمه شک می‌شود که برای مقدمه وجوب جعل شده است یا نه،

و در اینجا استصحاب عدم جعل وجوب مولوی گیری برای مقدمه استصحاب می‌شود.

در مورد این کلام «مرحوم آخوند» باید به سه مطلب دقت کرد:

**مطلب اول:** حالت سابقه‌ای که در اصل فقهی وجود دارد لزوماً عدم ازلی نیست تا در صورت عدم پذیرش عدم ازلی استصحاب نیز انکار شود، بلکه می‌تواند عدم نعتی باشد (مکلف بود و مقدمه بر او واجب نبود و سپس شک می‌کند که مقدمه بر او واجب شده یا خیر) که در این صورت عدم جعل وجوب برای مقدمه را می‌توان به نحو عدم نعتی استصحاب کرد.

**نکته:** تفاوت عدم ازلی و عدم نعتی در این است که:

در عدم ازلی متیقن سابق سالبه‌ی به انتفاء موضوع است و مشکوک لاحق سالبه‌ی به انتفاء محمول است و به همین دلیل در عرفی بودن یا نبودن آن اختلاف است. به طور مثال گفته می‌شود زمانی که زن به دنیا نیامده بود قرشی هم نبود (متیقن سابق) و پس از به دنیا آمدن زن (تحقق موصوف) در محمول قرشی بودن آن شک می‌شود (مشکوک لاحق) و عدم قرشی بودن استصحاب می‌شود؛ و در عدم نعتی هم متیقن سابق و هم مشکوک لاحق سالبه‌ی به انتفاء محمول است. به طور مثال گفته می‌شود که مکلف قبلاً مستطیع نبوده (متیقن سابق) و سپس در مستطیع شدن او شک می‌شود (مشکوک لاحق) و مستطیع نبودن آن شک می‌شود.

**مطلب دوم:** اصل تفکیک بین مسئله‌ی اصولی و فقهی به لحاظ اصل مورد پذیرش است. توضیح اینکه فقیه:

ممکن است در مسئله‌ی اصولی به نتیجه نرسد؛ زیرا فقیه در اصول به دنبال استنباط است و ممکن است در مسئله‌ای نتواند به استنباط برسد؛

اما در مسئله‌ی فقهی بن بست وجود ندارد؛ زیرا حصر بین مجاری اصول عملیه عقلی است و در نتیجه موردی از مجاری اصول عملیه خارج نمی‌ماند.

به همین جهت است که حتی اگر فقیه به لحاظ اصولی نتواند با استنباط مسئله را حل کند، اصول عملی وضعیت جری عملی را تعیین می‌کنند و در بحث مشتق نیز گفته شد که «مرحوم آخوند» مسئله‌ی مشتق را به لحاظ اصولی فاقد اصل می‌داند، اما به لحاظ فقهی اصلی را برای آن اثبات می‌کند.

در عین پذیرش این تفکیک، تطبیق این مطلب بر محل بحث را صحیح نمی‌دانیم و معتقدیم در این مسئله نه اصل عملی اصولی در دست است و نه اصل عملی فقهی؛ زیرا:

اصل عملی برای رفع تحریر در مقام عمل است و در نتیجه تنها در صورتی در فقه جاری می‌شود که به لحاظ جری عملی اثر داشته باشد؛ یعنی عمل طبق اصل عملی باعث یک رفتار شود و ترک عمل طبق آن موجب رفتار متفاوتی شود؛

درحالی که با توجه به رد تمامی ثمرات حتی ثمرات فقهی، وجود یا عدم این اصل باعث هیچ تغییری در عمل مکلف نمی‌شود.

به طور مثال به لحاظ فقهی جریان یا عدم جریان استصحاب عدم جعل وجوب مقدمه تأثیری در فعل مکلف نخواهد داشت؛ زیرا به هر حال مقدمه واجب است و مولوی یا ارشادی بودن آن باعث تغییری در عمل مکلف نمی‌شود.

صرف نظر از این اشکال که در کلام «مرحوم امام»، «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» نیز آمده است، دو اشکال دیگر نیز به اصل فقهی عدم وجوب مقدمه مطرح شده که «مرحوم آخوند» آنها را نقل و نقد می‌کند و «مرحوم اصفهانی» و دیگران نیز نکات مهمی را در این مورد بیان می‌فرمایند:

**اشکال اول:** اصل در صورتی جاری می‌شود که مستصحب مجعول (حکم یا موضوع دارای اثر شرعی) باشد؛ درحالی که مجعول بودن وجوب مقدمه محرز نیست.

**پاسخ:** گرچه اصل در صورت مجعول بودن مستصحب جاری می‌شود، اما لزومی ندارد که مجعول، مجعول نفسی باشد، بلکه در صورت مجعول بالتبع بودن نیز استصحاب جاری می‌شود.

**کلام «مرحوم اصفهانی»:** فرض این است که بین وجوب مولوی وجوب ارشادی شک داریم و اگر شک شود که وجوب، مولوی غیری است و در نتیجه مجعول است یا ارشادی است و در نتیجه مجعول نیست، پس مجعول بودن احراز نشده است و به همین دلیل استصحاب جاری نمی‌شود. ایشان پس از بیان این اشکال به دفاع از کلام «مرحوم آخوند» می‌پردازند: برای پاسخ به این سؤال باید به مقتضی و مانع توجه کرد:

مقتضی مجعول بودن مستصحب نیست، بلکه لسان «وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»<sup>۱</sup> است؛

و مجعول نبودن مانع است.

بنابراین تا زمانی که مانع احراز نشده است مقتضی تأثیر خود را خواهد داشت.

به عبارت دیگر قاعده‌ای که در مورد اصول عملیه وجود دارد این است که مجعول نبودن موجب لغویت است و لغویت مانع جریان اصل می‌شود. بنابراین تا زمانی که مانع احراز نشود مقتضی عمل می‌کند.

توضیح اینکه مفاد «وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» این است که هر جا یقین سابق و شک لاحق بود، باید طبق این دلیل عمل کرد. حال:

اگر مانع احراز شود؛ یعنی علم داشته باشیم که مستصحب مجعول شارع نیست و به همین جهت آمدن «لا تنقض» لغو باشد، استصحاب جاری نمی‌شود؛

اما اگر مانع احراز نشود، مقتضی یعنی ظهور دلیل عمل می‌کند.

به عبارت سوم اینکه گفته می‌شود «شرط جریان استصحاب این است که مستصحب حکم شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی باشد» تسامح در تعبیر است و حقیقت این است که «مجعول نبودن مستصحب مانع اجرای استصحاب است؛ زیرا در این صورت اجرای استصحاب لغو خواهد بود».

بنابراین در محل بحث طبق مقتضی یعنی ظهور دلیل استصحاب این گونه گفته می‌شود: تا زمانی که ذی‌المقدمه بر مکلف واجب نشده بود مقدمه نیز بر او وجوبی نداشت، اکنون که ذی‌المقدمه واجب شده شک می‌کنیم که وجوب مقدمه نیز جعل شده است یا خیر و طبق «وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» باید استصحاب جاری کرد و چون مانع یعنی عدم مجعولیت نیز احراز نشده جریان استصحاب مشکلی ندارد.

**کلام استاد:** نکته‌ای که باید به این مطلب اضافه کرد این است که مجعول بودن:

لزوماً به معنای شرعی بودن نیست،

بلکه در این مورد باید به واقعی یا اعم از واقعی و ظاهری بودن موضوع توجه کرد.

توضیح اینکه:

شرط مجعول بودن برای لغو نبودن جریان استصحاب است؛

و لغو بودن جریان استصحاب در موردی است که مولا وجود واقعی را بخواهد؛ زیرا اصول عملیه وجود واقعی را اثبات نمی‌کنند و در صورتی که وجود واقعی طلب شود جریان آنها تأثیری نخواهد داشت.

بنابراین اگر طبق حکم عقل یک شیء اعم از واقعی و ظاهری باشد، اجرای اصل در آن لغو نیست. به‌طور مثال وجوب اطاعت حکم عقل است، اما موضوع آن اعم از واقعی و ظاهری است و به همین جهت اجرای اصل در آن لغو نخواهد بود.

طبق این مطلب:

اگر موضوع وجوب وجود واقعی باشد، اصل جاری نمی‌شود هر چند حکم، حکم شرعی باشد و ظهور دلیل استصحاب شامل آن باشد. به‌طور مثال اگر شک کنیم که شخصی قصد قتل امام معصوم را دارد یا خیر، نمی‌توان استصحاب یا براءت جاری کرد؛ زیرا این مطلب از اغراض مهم شارع است که از تمامی جهات فعلیت دارد و در آن وجود واقعی طلب شده است؛ و اگر موضوع اعم از وجود واقعی و ظاهری باشد، اصل جاری می‌شود هر چند حکم، حکم عقلی باشد.

**اشکال دوم:** استصحاب عدم وجوب مقدمه قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

استصحاب عدم وجوب در مقدمه اجرا می‌شود نه در ذی‌المقدمه و در نتیجه با جریان استصحاب بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه تفکیک می‌شود؛

درحالی که تفکیک بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه صحیح نیست؛ زیرا وجوب مقدمه مورد پذیرش همه است و اختلاف در مورد نحوه‌ی وجوب است.

**پاسخ:** این اشکال وارد نیست؛ زیرا:

ملازمه‌ی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه در عالم واقع است؛

درحالی که جریان استصحاب در عالم فعلیت است؛ یعنی مفاد اصل:

تنها این است که وجوب در مقدمه فعلیت پیدا نکرده است؛

و در مورد اینکه در عالم انشاء وجوب مقدمه با وجوب ذی‌المقدمه ملازمه دارد یا نه ساکت است.

به عبارت دیگر:

تلازم عقلی بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه به حسب واقع است که اصل در مورد آن ساکت است؛

و آنچه اصل ناظر به آن است رفع وجوب مقدمه به حسب فعلیت است که خلاف عقل نیست؛ زیرا ممکن است فعلی در واقع واجب باشد، اما به فعلیت نرسد.

به‌طور مثال در شبهه‌ی محصوره ملاقی و ملاقا:

به حسب واقع حکم واحدی دارند،

اما اصل مومنین در ملاقی جاری می‌شود و در ملاقا جاری نمی‌شود.

ذی‌المقدمه و مقدمه نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی:

به حسب واقع حکم واحدی دارند؛

اما اصل مومنین نسبت به فعلیت وجوب مقدمه جاری می‌شود و نسبت به فعلیت وجوب ذی‌المقدمه جاری نمی‌شود.

**کلام «مرحوم اصفهانی»:** «مرحوم آخوند»:

نباید اشکال را با توجه به مقام انشاء و مقام فعلیت پاسخ دهند؛ زیرا کسی که قائل به ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه

است، علاوه بر مقام انشاء در مقام فعلیت نیز ملازمه را می‌پذیرد؛

بلکه باید اشکال را با توجه به مقام ثبوت و مقام اثبات پاسخ دهند:

ملازمه در عالم ثبوت واقع است که اصل نسبت به این مقام ساکت است؛

و اصل در ظرف شک و مقام اثبات بین وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه تفکیک می‌کند و دلیلی بر یکسان بودن این دو در

مقام اثبات و مومنین داشتن نیست.

تفکیک بین ملاقی و ملاقا نیز:

به لحاظ مقام ثبوت و اثبات است؛

نه به لحاظ مقام انشاء و فعلیت.

**کلام استاد:** هر دو بیان صحیح است و تفاوتی که بین آنها وجود دارد به جهت تفاوت معنای فعلیت است:

به نظر «مرحوم آخوند» فعلیت به معنای اراده‌ی مولا به فعل یا ترک است. طبق این مبنا جریان اصل به این معنا خواهد بود که گرچه

به لحاظ مقام انشاء بین ذی‌المقدمه و مقدمه ملازمه وجود دارد، اما مولا انجام مقدمه را از کسانی که در وجوب آن شک دارند طلب

نکرده و به همین جهت وجوب مقدمه به فعلیت نرسیده است؛<sup>۱</sup>

۱- در ملاقی و ملاقا نیز به نظر «مرحوم آخوند» مولا اجتناب از ملاقا را اراده کرده، اما اجتناب از ملاقی را اراده نکرده است.

اما به نظر «مرحوم اصفهانی» فعلیت به معنای تحقق شروط عامه و خاصه در مکلف خارجی است. طبق این معنا ملازمه علاوه بر مقام انشاء در مقام فعلیت نیز وجود دارد؛ یعنی علاوه بر اینکه در مقام انشاء ملازمه وجود دارد، اگر شروط محقق شود، در مقام فعلیت نیز ملازمه محقق خواهد بود. بنابراین طبق این معنا اصل تنها در مقام اثبات جاری شده و مانع تنجز می‌شود؛ یعنی اصل نسبت به ذی‌المقدمه مومّن نیست، اما نسبت به مقدمه مومّن بوده و مانع تنجز آن است.

## **(ز) وجوب مقدمه‌ی واجب**

وجوب مقدمه‌ی واجب ارشادی است؛ زیرا به دلیل ثمره نداشتن جعل وجوب مقدمه لغو خواهد بود و به همین جهت این بحث را تنها در حد بیان مطالب کفایه بیان خواهیم کرد.

## **کلام «مرحوم آخوند»**

به نظر ایشان وجوب مقدمه‌ی واجب مطلقاً وجوب مولوی غیری است. ایشان سه استدلال را برای اثبات مدعای خویش بیان می‌کنند که از این بین دو استدلال را می‌پذیرند.

## **استدلال اول: وجدان**

بالوجدان اگر کسی انجام ذی‌المقدمه را اراده کند وجوب نفسی برای آن جعل کند، برای مقدمه نیز بالتبع وجوب غیری جعل خواهد کرد.

## **استدلال دوم: وقوع اوامر غیری در شرع و عرف**

این استدلال دارای سه مقدمه است:

در شریعت و عرف مثال‌های یافت می‌شود که در آنها به ذی‌المقدمه امر شده و به مقدمات نیز امر غیری تعلق گرفته است؛ از آنجایی که امر شارع هرچند بالتبع دارای ملاک است، پس امر غیری به مقدمات نیز دارای ملاک بوده است؛ چون این ملاک نه در یک مقدمه بلکه در تمامی مقدمات وجود دارد، بنابراین تمامی مقدمات وجوب مولوی غیری دارند.

## **استدلال سوم: لزوم استحاله**

این دلیل توسط «ابوالحسن بصری» گفته شده و «مرحوم آخوند» نیز آن را نمی‌پذیرد: اگر مقدمه‌ی واجب را واجب مولوی ندانیم دو حالت متصور است:

با عدم وجوب مقدمه همچنان وجوب ذی‌المقدمه پابرجا باشد که در این صورت تکلیف، تکلیف بما لا یطاق است؛ زیرا نمی‌توان بدون مقدمه ذی‌المقدمه را محقق کرد؛

با عدم وجوب مقدمه وجوب ذی‌المقدمه نیز از بین برود که در این صورت خلاف فرض پیش می‌آید؛ زیرا فرض این است که ذی‌المقدمه واجب است.

## **تفصیل بین سبب و غیر سبب**

«مرحوم آخوند» در ادامه می‌فرماید برخی در مقدمه‌ی واجب بین سبب و غیر سبب تفصیل قائل شده‌اند و این قول را به «سید مرتضی» نسبت داده‌اند. ایشان این تفصیل را نپذیرفته و می‌فرمایند «سید مرتضی» نیز قائل به این تفصیل نبوده‌اند. کلام ایشان این است که اگر مولا به مسببی مانند خشوع امر کند: «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ»<sup>۱</sup> آخرین فعل اختیاری تعلق واجب خواهد بود؛ زیرا وجوب باید به فعل اختیاری تعلق بگیرد و خشوع تحت اختیار مکلف نیست. بنابراین وجوب خشوع به معنای وجوب اسباب خشوع هستند. بنابراین کلام ایشان به این معناست که امر به مسبب به معنای امر به سبب یعنی امر به مقدماتی است که آخرین جزء علت تامه هستند.

## **تفصیل بین شرعی، عرفی و عقلی**

«مرحوم آخوند» تفصیل دیگری را نیز نقل می‌کنند که تفصیل بین مقدمات عقلی و شرعی است.

ایشان این تفصیل را نیز نمی‌پذیرند و در نقد آن می‌فرمایند: تفاوت مقدمات عقلی و شرعی در صغراست؛ یعنی:

در مقدمات عقلیه صغرا نیز عقلی است،

اما در مقدمات شرعیه مانند وضو صغرا از شرع گرفته می‌شود.

اما چون بحث مقدمه‌ی واجب در صغری نیست، بلکه در کبراست، تفاوتی بین عقلی یا شرعی بودن صغری وجود ندارد و نمی‌توان بین این دو قائل به تفصیل شد.

## مقدمه‌ی مستحب، مکروه و حرام

بحث مقدمه‌ی مستحب همانند بحث مقدمه‌ی واجب است و باید مقدمه‌ی مکروه و حرام را مورد توجه قرار داد.

تفاوتی که بین مقدمه‌ی واجب و بین مقدمه‌ی مکروه و حرام وجود دارد این است که:

در وجوب فعل مطلوب است و باید یک وجود محقق شود. برای تحقق وجود نیز باید تمامی مقدمات محقق شوند (تمامی اجزاء علت تامه باید محقق شوند تا معلول محقق شود) و به همین جهت گفته شد که تمکن و عدم تمکن که ملاک مقدمه است در تمامی مقدمات واجب وجود دارد. به همین جهت اگر ذی‌المقدمه واجب باشد، تمامی مقدمات نیز واجب خواهند بود؛

اما در کراهت و حرمت فعل مطلوب نیست، بلکه ترک مطلوب است و ترک با عدم تحقق یکی از مقدمات حاصل می‌شود. بنابراین در حرمت و کراهت ملاک مقدمه در تمامی مقدمات وجود ندارد و نمی‌توان از مطلوبیت ترک مقدمه، مطلوبیت ترک تمامی مقدمات را نتیجه گرفت و تنها می‌توان مطلوبیت ترک آخرین مقدمه‌ای که تحت اختیار مکلف است را ثابت کرد.

این مطلب دارای اثر عملی است. به‌طور مثال در روایات از امام علیه‌السلام سؤال شده که خرما را به شخصی می‌فروشیم که می‌دانیم از آنها شراب تولید می‌کند و امام علیه‌السلام نیز از این کار نهی نمی‌کنند. «مرحوم آخوند» با توجه به مبنایی که دارند ظهور این روایات را می‌پذیرند؛ زیرا به نظر ایشان در مقدمه‌ی حرام حرمت به آخرین مقدمه تعلق می‌گیرد و بنابراین آخرین فعل اختیاری که ساخته شدن شراب را در پی داشته باشد حرام خواهد بود و باقی مقدمات حرام نیستند.

## کلام استاد

### نقد دلیل اول «مرحوم آخوند»

ابتدا باید معانی وجدان را بررسی کرد. با توجه به تتبعی که انجام گرفته وجدان در کتب اصولی دست‌کم در سه معنا به کار می‌رود:

۱. احساس درونی و یافت بدون واسطه. این معنا در فلسفه علم حضوری نامیده می‌شود وجدانیات گزاره‌های حاکی از این احساس محسوب می‌شوند. معتقدیم «مرحوم آخوند» وجدان را در این معنا به کار می‌برند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن یافت شود.

۲. آنچه در خارج یافت می‌شود. معتقدیم وجدان در عبارات «مرحوم نائینی» غالباً در این معنا به کار می‌رود. به‌طور مثال اگر کلام شخص با آنچه در خارج است سازگار نباشد، «مرحوم نائینی» این کلام را خلاف وجدان می‌دانند. «مرحوم نائینی» جعل وجوب غیری برای مقدمه را به این معنا وجدانی می‌داند.

۳. ارتکاز عرفی و عقلایی. این معنا از وجدان در عبارات «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» بسیار به کار رفته است. ایشان وجدانی بودن جعل وجوب غیری برای مقدمه به این معنا را انکار می‌کنند.

**بررسی معنای اول:** به لحاظ اصولی وجدان به معنای اول نه تنها حجت است، بلکه حتی از قطع نیز قوی‌تر است. توضیح اینکه:

در قطع امکان جهل مرکب وجود دارد و به همین جهت منجزیت قطع ذاتی است، اما معذرت آن ذاتی نیست. به‌طور مثال اگر کسی در مبادی قطع تقصیر داشته باشد معذر نیست؛

اما در یافت بی‌واسطه اصلاً جهل مرکب و خطا معنا ندارد؛ چون خطا ناشی از عدم مطابقت بین صورت مدرک با واقعیت محکی است و به همین دلیل:

خطا در جایی معنا دارد که خود واقعیت نزد عالم حاضر نباشد، بلکه یک واقعیت که نزد عالم حاضر است (صورت مدرک) از

واقعیتی که نزد عالم غایب است (واقعیت محکی) حکایت کند واقعیت حاضر با واقعیت غایب مطابقت نداشته باشد؛

اما اگر خود واقعیت نزد عالم حاضر باشد (مانند گزاره‌ی من هستم)، اصلاً خطا معنا ندارد؛ زیرا دوگانگی‌ای نیست تا مطابقت یا عدم مطابقت معنا داشته باشد.

بنابراین این معنای وجدان حجت است، اما باید به این نکته نیز توجه نمود که در همه‌ی موارد نمی‌توان یافت حضوری داشت؛ زیرا یافت حضوری نیازمند احاطه‌ی عالم بر آن واقعیت است. به عبارت دیگر گرچه وجدان یافتی حضوری است، اما صغرای آن نیز باید احراز شود و صغری در صورتی احراز می‌شود که عالم به معلوم احاطه داشته باشد.

---

۱- برای پیدا کردن این معانی چند مرحله را باید پیمود: الف) ابتدا باید معنای وجدان در کلام شخص خاصی را به صورت احتمالی حدس زد و به همین دلیل آشنایی با علم اصول برای این کار نیاز است. این مرحله با رجوع به حواشی و شروح به حاصل می‌شود. ب) سپس باید وجدان را در آثار همان شخص جستجو کرد (با محدود کردن جستجوی نرم‌افزار به آثار آن شخص) و در بین عبارات معانی به بررسی معانی محتمله پرداخته می‌شود. ج) پس از این بررسی اگر بتوان کثرت در یک طرف و ندرت در طرف دیگر را احراز کرد، دأب نویسنده به دست می‌آید.

در نتیجه این مدعی «مرحوم آخوند» که جعل وجوب غیری برای مقدمه وجدانی است مورد پذیرش نیست؛ زیرا: با مراجعه به نفس مشخص می‌شود آنچه به آن احاطه داریم این است که اگر ذی‌المقدمه را بخواهیم، مقدمه را نیز می‌خواهیم؛ یعنی خواستن فعلی نفسانی است که بر آن احاطه داریم؛ اما بر اینکه خواستن مولا همراه با جعل بوده است یا خیر احاطه نداریم.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر:

اینکه اگر کسی ذی‌المقدمه را بخواهد، مقدمه را نیز می‌خواهد محل نزاع نبوده و مورد پذیرش همه است و حتی قائل به وجوب ارشادی نیز این مطلب را می‌پذیرد؛ و محل نزاع این است که اگر کسی وجوب ذی‌المقدمه را جعل کند، وجوب مقدمه را نیز جعل می‌کند و این مطلب را نمی‌توان با علم حضوری یافت.

**بررسی معنای دوم:** مدعی وجدانی بودن جعل وجوب غیری برای مقدمه طبق این معنا نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا: آنچه در عالم خارج و تکوین یافت می‌شود اصل اراده است؛ یعنی در عالم خارج اگر کسی ذی‌المقدمه را اراده کند، مقدمه‌ی آن را نیز اراده می‌کند؛

اما اینکه این اراده از سنخ جعل است یا خیر قابل یافت نیست، بلکه در فاعل‌های حکیم عکس این مطلب یعنی ارشادی بودن را می‌یابیم؛ یعنی می‌بینیم مولایی که حکیم است و به آثار توجه دارد، جعل جدایی برای مقدمات انجام نمی‌دهد. به‌طور در قوه‌ی مقننه لزوم انجام ذی‌المقدمه را بیان می‌کند، اما لزوم انجام مقدمات را بیان نمی‌کند و به عهده‌ی قوی مجریه گذاشته می‌شود.

**بررسی معنای سوم:** مدعی وجدانی بودن جعل وجوب غیری برای مقدمه طبق این معنا نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا ارتکاز عرفی و عقلایی: این است که اگر کسی که ذی‌المقدمه را بخواهد، مقدمه را نیز می‌خواهد؛ و این نیست که نسبت به مقدمه جعلی انجام شود.

بنابراین ارتکاز عرفی جعلی نسبت به مقدمه نیست، بلکه می‌توان گفت ارتکاز این است که مولای حکیم موردی را که اثر ندارد جعل نمی‌کند، هرچند آن را اراده کرده باشد.

### نقد دلیل دوم «مرحوم آخوند»

این استدلال به دو نحو توضیح داده شده است:

۱. اوامری در شرع (امر به وضو) و در عرف هستند که بر اساس ملاک تعمیم داده می‌شوند.

اگر منظور از استدلال این مطلب باشد، باید گفت:

گرچه وجود این اوامر مورد پذیرش است؛

اما مولوی غیری بودن آنها مورد پذیرش نیست. به‌طور مثال:

امری که به خود وضو تعلق می‌گیرد، استحبابی نفسی است؛

و امری که از «یا ایها الذین آمنوا إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ

أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»<sup>۲</sup> برداشت می‌شود، محل نزاع است و مولوی غیری دانستن آن مصادره به مطلوب است.

۲. برخی از روایات خطاب نسبت به مقدمات خاصی هستند و به همین جهت این مقدمات دارای وجوب مولوی غیری هستند. از آنجایی که تفاوتی بین مقدمات نیست، بنابراین تمامی مقدمات دارای وجوب مولوی غیری هستند.

اگر منظور از استدلال این مطلب باشد، باید گفت در این استدلال بین وجوب نفسی، اصلی، غیری و تبعی خلط شده است:

آنچه با توجه به این روایات اثبات می‌شود وجوب اصلی است که آن را لغو نمی‌دانیم؛ زیرا مثال تصریح به لزوم انجام مقدمه و آوردن خطاب مستقلى برای آن باعث تشدید داعی مکلف بر امتثال می‌شود؛

و آنچه در استدلال آمده این است که روایات وجوب غیری را ثابت می‌کنند.

به عبارت دیگر خطاب داشتن مقدمه:

۱- اساساً جعل، وجود نیست، بلکه ماهیت است و ماهیت هیچ‌گاه متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرد؛ زیرا حد است.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی ۶.

باعث اصلی شدن وجوب می‌شود که در مقابل تبعی است؛<sup>۱</sup>  
و باعث غیری شدن وجوب نمی‌شود.

## نقد دلیل سوم

این استدلال ناشی از این است که تصور شده منکرین وجوب مولوی مقدمه‌ی واجب، مقدمه‌ی واجب را حرام می‌دانند و به همین جهت تکلیف به ذی‌المقدمه تکلیف بما لا یطاق می‌شود.

این تصور اشتباه است؛ زیرا همه وجوب انجام مقدمه را می‌پذیرند و تنها در مورد مولوی یا ارشادی بودن آن اختلاف وجود دارد.

## بررسی تفصیل بین سبب و غیر سبب

ظهور عبارت «ذریعة» در همان برداشتی است که «مرحوم آخوند» بیان فرمودند و دست‌کم عبارت ظهوری در تفصیل بین سبب و مسبب ندارد.

## بررسی تفصیل بین شرعی، عرفی و عقلی

کلام «مرحوم آخوند» در مورد این تفصیل نیز مورد پذیرش است.

## بررسی مقدمه‌ی مستحب، مکروه و حرام

کلام «مرحوم آخوند» در این مورد محل مناقشه است. ایشان:

در بحث مقدمه‌ی واجب مسئله را عقلی بررسی کرده‌اند و به جهت وجود ملاک تمکن در تمامی مقدمات، وجوب را به همه‌ی آنها سرایت داده‌اند؛

اما در مقدمه‌ی حرام این‌گونه رفتار نکرده‌اند؛ زیرا سرایت دادن حرمت به تمامی مقدمات باعث ایجاد مشکلاتی در فقه می‌شود. به‌طور مثال در صورت سرایت دادن حرمت به تمامی مقدمات نه‌تنها کار سازنده‌ی شراب، بلکه کار کشاورز، جمع‌کننده‌ی محصول و... نیز حرام خواهد بود. به همین جهت است که «مرحوم آخوند» ناخودآگاه بحث مقدمه‌ی حرام را عرفی بررسی کرده‌اند. از آنجایی که به لحاظ عرفی ترک معلول به ترک مقدمات بعیده نسبت داده نمی‌شود، بلکه به ترک آخرین جزء نسبت داده می‌شود، چنین مشکلاتی نیز پدید نخواهد آمد. به‌طور مثال عرف کشاورز را سازنده‌ی شراب نمی‌داند، بلکه کسی که آخرین کارها را برای ساختن آن انجام داده سازنده‌ی شراب می‌داند.

«مرحوم امام» در اشکال به ایشان می‌فرماید بحث مقدمه‌ی واجب بحثی عقلی است و باید با معیار عقلی بررسی شود. معیار عقلی در مقدمات نیز تمکن و عدم است که این معیار در تمامی مقدمات وجود دارد؛ با این تفاوت که:

در مقدمات واجب مقدمه برای ایجاد تمکن است؛

و در مقدمات حرام مقدمه برای ترک تمکن است.

به همین جهت است که در روایات نه‌تنها قاتلین سیدالشهداء علیه‌السلام، بلکه افرادی که برای این کار زمینه‌چینی کرده‌اند نیز مورد لعن قرار گرفته‌اند: «وَلَعَنَ اللَّهُ الْمُمَهِّدِينَ لَهُمْ بِالتَّمَكِّينِ مِنْ [قِتَالِكُمْ] قِتَالِكُمْ»<sup>۲</sup>. همچنین در برخی روایات این‌گونه وارد شده است: «لَوْلَا أَنَّ بَنِي أُمِيَّةٍ وَجَدُوا مِنْ يَكْتَبُ لَهُمْ وَ يَجِبِي لَهُمْ الْفِيءُ وَ يِقَاتِلُ عَنْهُمْ وَ يَشْهَدُ جَمَاعَتُهُمْ لَمَا سَلَبُونَا حَقَّنَا»<sup>۳</sup>. کسانی که گرد بنی‌امیه جمع شده بودند افرادی نبودند که حق ائمه علیهم‌السلام را غصب کنند، اما با دادن مالیات و... مقدمات این کار را فراهم کرده بودند و به همین جهت مورد مذمت واقع شده‌اند.

این روایات نشان می‌دهند که مذمت تنها به شخصی که کار نهایی را انجام می‌دهد تعلق نمی‌گیرد، بلکه شامل افرادی که مقدمات را انجام می‌دهند نیز می‌شود. در نتیجه حرمت به تمامی مقدمات تعلق می‌گیرد نه صرفاً به مقدمه‌ی آخر.

با توجه به این مبنا «مرحوم امام» برخلاف «مرحوم آخوند» روایات دال بر جواز فروش خرما به شخصی که علم داریم با آنها شراب درست می‌کند را نمی‌پذیرند.

---

۱- منظور اصلی و تبعی اثباتی است که تقسیمی مستقل بوده و نسبت آن با نفسی و غیری من وجه است. واجب اصلی‌ای که نظر «مرحوم آخوند» همیشه نفسی است واجب اصلی ثبوتی است که ارتباطی به خطاب مستقل داشتن ندارد. البته برخی این کلام «مرحوم آخوند» را اشتباه می‌دانند و معتقدند چون ایشان اصلی و تبعی را ثبوتی دانسته‌اند، نباید آنها را در اینجا به معنای اثباتی به کار ببرند.

۲- کامل الزیارات، النص، ص: ۱۷۶.

۳- ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، ج ۲، ص: ۱۷۸.



برخی دیگر از فقها برخورد متفاوتی با این مسئله دارند. به طور مثال «شیخ انصاری» معتقد است مقدمات حرامی که به قصد ارتکاب حرام انجام شود، حرام هستند و در غیر این صورت حرام نیستند. بنابراین اگر مکلف بداند که خریدار خرما با آن شراب خواهد ساخت؛ در صورتی که این معامله را به قصد شراب ساختن انجام ندهد، معامله‌ی او جایز خواهد بود؛ اما در صورتی که این معامله را به قصد شراب ساختن انجام دهد، معامله‌ی او حرام خواهد بود. معتقدیم در این مورد باید بین دو مطلب تفکیک قائل شد:

صدق عنوان مقدمیت که معیار آن تمکن و عدم تمکن است و به همین جهت عنوان مقدمیت هم در مقدمه‌ی واجب و هم در مقدمه‌ی حرام بر تمامی مقدمات صادق است؛ بحث وجوب و حرمت مربوط به اراده است و اراده:

در واجبات به فعل تعلق می‌گیرد و بنابراین به تمامی اجزاء علت تامه یعنی تمامی مقدمات تعلق می‌گیرد؛ زیرا تنها در صورت تحقق تمامی مقدمات است که فعل نیز محقق می‌شود؛

اما در محرمات به ترک تعلق می‌گیرد و بنابراین به تمامی مقدمات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به مقدماتی تعلق می‌گیرد که در تحقق ذی‌المقدمه جانشین‌ناپذیر باشند. بنابراین اراده به مقدمه‌ی آخر تعلق می‌گیرد، اما محدود به آن نیست. توضیح اینکه در محرمات مولا ترک ذی‌المقدمه را اراده کرده و حرمت مقدمه را نیز اراده می‌کند (به نحوی که همراه با جعل باشد یا به نحوی که تنها ارشاد به حکم عقل باشد) و زمانی که ترک ذی‌المقدمه اراده می‌شود:

ارتکاز این نیست که مبعوضیت ذی‌المقدمه تنها نسبت به مقدمه‌ی آخر است و در عین حال نسبت به تمامی مقدمات نیز نیست؛ بلکه ارتکاز این است که:

اگر مقدمه علت جانشین‌ناپذیر باشد و اگر انجام نشود، کار نیز انجام نمی‌شود، مبعوضیت ذی‌المقدمه به مقدمه نیز سرایت می‌کند؛ چه مقدمه سبب باشد که جزء اخیر علت تامه است و چه مقتضی است مانند دادن مالیات؛

اما اگر مقدمه علت جانشین‌پذیر باشد و انجام دادن یا ندادن آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند، مبعوضیت ذی‌المقدمه به مقدمه سرایت نمی‌کند؛ مانند جایی که خرما فراوان است و اگر مکلف خرما را به سازنده‌ی شراب نفروشد، شخص دیگری خرما را با همان قیمت نخواهد فروخت.

البته در این مورد روایاتی نیز وارد شده‌اند که برای مستحکم‌تر شدن مبنا باید آنها را نیز مورد بررسی قرار داد. در این روایات برخلاف روایات فروش خرما به سازنده‌ی شراب که دال بر جواز مقدمات غیر اخیر است، مقدمات غیر اخیر نیز حرام دانسته شده‌اند.

به طور مثال اجازه دادن شترها به «هارون الرشید» توسط «صفوان بن یحیی» مقدمه‌ی جانشین‌پذیر بوده و سبب حیات «هارون الرشید» یعنی مقدمه‌ی اخیر حیات او نیز نبوده است، اما امام علیه‌السلام او را مذمت کرد و فرمود تو دوست داری که او زنده بماند تا پول خود را بدهد. امکان دارد که این روایت ناظر به این باشد که شخص به جهت اینکه می‌خواسته ظالم زنده بماند مذمت شده است و در غیر این صورت مانند جایی که شخص خرما را به سازنده‌ی شراب می‌فروشد و خواسته‌ی زنده ماندن او را نداشته باشد، فروش خرما حرام نباشد.

## ۵. ضد

### الف) حرمت یا عدم حرمت ضد عام و خاص

#### مقدمه

بحث ضد در کتب قدیمی علم اصول نیز مطرح بوده است. به طور مثال در ذریعه‌ی «سید مرتضی» و حتی در تلخیصی که از مباحث اصولی «شیخ مفید» توسط «مرحوم کراجکی» انجام شده و «التذکره باصول الفقه» نام دارد نیز این بحث مطرح شده است. همچنین عبارتی از کافی در این مورد آمده است.<sup>۱</sup> پیش از این نیز «فضل بن شاذان» در بحث طلاق این بحث را مطرح کرده است.

«مرحوم آخوند» این بحث را این گونه طرح می‌کنند: «آیا امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست یا خیر؟». مثال معروف این مسئله این است که آیا امر به ازاله‌ی نجاست از مسجد مستلزم نهی از نماز هست یا خیر؟

۱- إِنَّمَا يَقَالُ لَهُمْ إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِالشَّيْءِ هُوَ نَهْيٌ عَنْ خِلَافِهِ وَ ذَلِكَ...؛ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۶، ص: ۹۳.

برای درک بهتر مسئله ابتدا باید به توضیح مفردات آن پرداخت و نکاتی را نیز مطرح کرد:

**امر:** منظور از امر، امر مولوی است نه امر ارشادی؛ زیرا مطالبی که در ادامه‌ی بحث مطرح می‌شوند و همچنین ثمره‌ای که بیان می‌شود مربوط به امر مولوی هستند.

**نهی:** منظور از نهی نیز نهی مولوی است و به همین است که ثمراتی مانند فساد یا عدم فساد عبادت بر این مطلب مترتب می‌شود. البته تفاوتی که بین امر و نهی وجود دارد این است که:

امر، امر مولوی نفسی است؛

اما نهی، نهی مولوی غیری است.

بنابراین معنای جمله‌ای که در طرح بحث آمده این خواهد بود: «آیا امر مولوی نفسی به یک شیء مستلزم نهی مولوی غیری از ضد آن شیء هست یا خیر؟».

**استلزام:** در طرح بحث به غیر از واژه‌ی «مستلزم» از واژه‌های «مقتضی» و «یقتضی» نیز استفاده می‌شود. منظور از مستلزم دلالت التزامی نیست، بلکه ملازمه‌ی عقلیه است؛ یعنی «آیا بین امر مولوی نفسی به یک شیء با نهی مولوی غیری از ضد آن شیء عقلاً ملازمه‌ای هست یا خیر؟».

بنابراین مستلزم اعم از دلالت تطابقی (عینیت)، تضمنی (جزئیت که در کلام «صاحب معالم» آمده است)، التزامی (که در کلام «مرحوم نائینی» آمده است) و لازمه‌ی عقلی بین بالمعنی الاعم (که در کلام «میرزای قمی» آمده است)، در نتیجه سؤال این بحث این خواهد بود: آیا بین وجوب مولوی یک شیء با حرمت مولوی ضد آن ملازمه‌ای هست یا نه؛ اعم از اینکه منشأ حکم عقل:

دلیل لفظی باشد خواه تطابقی، تضمنی یا التزامی؛

یا دلیل عقلی باشد.

این بحث از جهتی شبیه بحث مقدمه‌ی واجب است؛ زیرا:

همه می‌پذیرند که اگر مکلف بخواهد از الهی نجاست را انجام دهد، نمی‌تواند نماز بخواند و بالعکس؛

و محل نزاع این است که عقل پس از پذیرش این مطلب حکم به ملازمه بین امر مولوی با نهی مولوی می‌کند یا نهی که هست صرفاً ارشادی است.

**ضد:** ضد اعم از ضد عام یعنی ترک مأمور به و ضد خاص یعنی فعل منافی مأمور به است. از آنجایی که فعل منافی یکی از مصادیق ترک مأمور به است<sup>۱</sup>، ترک مأمور به ضد عام نامیده شده و فعل منافی ضد خاص نام گرفته است.

**عقلی یا لفظی بودن بحث ضد:** بررسی این مطلب که بحث ضد از ملازمات عقلیه است یا از مباحث الفاظ ضروری است؛ زیرا:

اگر این بحث از ملازمات عقلیه باشد، حجیت خود را از قطع می‌گیرد، باید با روش عقلی بحث شود، نیازمند دقت‌های عقلی است و با یک مثال نقض ابطال می‌شود؛

اما اگر این بحث از مباحث الفاظ باشد، حجیت خود را از ظهور می‌گیرد (جزء صغرای ظهور می‌شود) و باید با روش عرفی بحث شود، دقت‌های عقلی در آن راه ندارد و با یک مثال نقض ابطال نمی‌شود.

از آنجایی که در بحث ضد از ملازمه‌ی عقلیه بین امر مولوی و نهی مولوی بحث می‌شود، این بحث از ملازمات عقلیه است نه مباحث الفاظ. بنابراین اگر ملازمه ثابت شود، مدعا اثبات می‌شود؛ هر چند اثبات ملازمه با ظهور نبوده و عرف عام به آن متفطن نباشد.

**اصولی یا فقهی بودن بحث ضد:** بررسی این مطلب که بحث ضد بحثی اصولی یا فقهی است نیز ضروری است؛ زیرا:

اگر این بحث اصولی باشد، جواز تقلید ندارد،

اما اگر این بحث فقهی باشد، جواز تقلید دارد.

معیار اصولی یا فقهی بودن استنباطی بودن و مشترک بین چند باب بودن است. با توجه به این معیار بحث ضد بحثی اصولی است؛ زیرا:

۱. استنباطی است؛ به دلیل اینکه:

در صورت پذیرش ملازمه فتوا به فساد نماز داده می‌شود؛

و مغایرت این فتوا با بحث ضد بیش از مغایرت کلی و فرد است؛ چون به ضمیمه شدن دلالت نهی بر فساد به بحث ضد نیز نیازمند است.

۲. اختصاص به یک باب خاص نیز ندارد.

**نکته:** مطالبی که بیان شد بین مدارس خمسّه مشترک است و تنها در عنوان بحث و در طرح بحث اختلافی وجود دارد:

۱. اختلافی که در عنوان بحث وجود دارد این است که «مرحوم صاحب فصول» عنوان را این گونه بیان کرده‌اند: «امر مولوی نفسی به یک شیء عین نهی مولوی نفسی از ضد عام اوست»؛ یعنی:

ایشان به جهت قائل شدن به عینیت بین امر به شیء و نهی از ضد آن، نهی را نیز مولوی نفسی می‌دانند؛ درحالی که دیگران به جهت انکار عینیت، نهی را مولوی غیری می‌دانند.

البته این اختلاف تنها در ضد عام است.

۲. اختلافی که در طرح بحث وجود دارد این است که:

«صاحب معالم» این بحث را جزء مباحث الفاظ قرار می‌دهند؛ زیرا:

در ضد عام که اقتضا را می‌پذیرند وجه آن را دلالت تضمینی بیان می‌کنند؛

و در ضد خاص که اقتضا را انکار می‌کنند وجه آن را نبود دلالات سه‌گانه بیان می‌کنند؛

درحالی که دیگران این بحث را جزء ملازمات عقلی می‌دانند و با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص می‌شود این بحث را عقلی می‌دانیم و به همین جهت استدلال بر مدعا با تمسک به دلالات لفظیه را صحیح نمی‌دانیم.

**نکته:** در مقدمه‌ی واجب نیز گفته شد که «صاحب معالم» مقدمه‌ی واجب را جزء مباحث الفاظ می‌دانند، اما «مرحوم آخوند» آن را عقلی محسوب می‌کنند و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه صحیح است.

برای مشخص کردن اینکه یک بحث از جمله بحث ضد جزء مباحث عقلی است یا مباحث الفاظ است دو راه وجود دارد:

۱. **توجه به مقام ثبوت و اثبات:** همان گونه که «مرحوم آخوند» می‌فرمایند:

بحث عقلی مربوط به مقام ثبوت است؛

و بحث لفظی مربوط به مقام اثبات است؛

و در صورتی که بحث ثبوتی ممکن باشد، نوبت به بحث اثباتی نمی‌رسد.

بنابراین اگر بتوان در مورد بحث ضد عقلی بحث کرد، تا زمانی که در این بحث نتیجه‌ای حاصل نشود، بحث از دلالات سه‌گانه نتیجه‌ای نخواهد داشت؛ زیرا ممکن است دلالات سه‌گانه اثبات شوند، اما به لحاظ عقلی لغو باشند. در این صورت هرچند دلالات سه‌گانه محقق باشند، به جهت حکم عقل به لغویت آنها باید این دلالات تأویل برده شوند و مثلاً ارشادی دانسته شوند؛ زیرا اگر مطلبی عقلاً محال و ثبوتاً دچار اشکال باشد، نوبت به مباحث ظهور نمی‌رسد.

برای روشن شدن مطلب باید به تعارض دو دسته از روایات و راه حل این تعارض توجه کرد: این دو دسته روایات با هم تعارض دارند:

روایات دال بر نفی قیام و حکومت در زمان غیبت معصوم؛

و روایات دال بر لزوم مقابله با طاغوت.

«مرحوم امام» در این مورد می‌فرمایند نه تنها این تعداد از روایات، بلکه اگر صدها روایت صحیح بر نفی حاکمیت قبل از ظهور وارد شده باشند، باید تأویل برده شوند؛ زیرا در فرض امکان حکومت با دلایل عقلی لزوم حکومت در عصر غیبت ثابت می‌شود و اگر مطلبی حکم قطعی عقل باشد، روایات مخالف آن تأویل برده می‌شوند.

این کلام «مرحوم امام» به این دلیل است که مقام ثبوت مقدم بر مقام اثبات است و تا زمانی که مقام ثبوت بررسی نشده پرداختن به مقام اثبات نتیجه‌ای نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

---

۱- این روایات بحث‌هایی دلالتی و سندی دارند (مانند اینکه روایات دال بر نفی قیام مربوط به قیام مسلحانه هستند؛ زیرا در برخی از آنها واژه‌ی «سیف» و در برخی واژه‌ی «رایت» استفاده شده که منظور از «رایت» پرچم میدان جنگ است و شامل مواردی مانند نهضت امام خمینی «ره» که قیام مسلحانه نیست نمی‌شوند) که مجال طرح آنها در اینجا نیست.

صرف‌نظر از این بحث‌ها توجه به این مطلب مهم است که برخی برای حل تعارض بین این دو دسته از روایات، روایات دال بر نفی قیام را مخصص روایات مبارزه با طاغوت دانسته‌اند؛ یعنی جمع این روایات این گونه خواهد بود که همراهی با طاغوت حرام است، اما قیام علیه او تا زمان ظهور نیز جایز نیست.

این مطلب پذیرفته نیست و مخصص یا مقید بودن یک دسته از این روایات اشتباه است؛ زیرا:

در بحث ضد نیز اگر ثابت شود که جعل حرمت مولوی غیر برای ضد لغو است و لغو از مولای حکیم صادر نمی‌شود، نوبت به بحث از دلالات ثلاث نمی‌رسد. بنابراین در این فرض حتی اگر دلالات ثلاث نهی را ثابت کنند، این نهی ارشادی خواهد بود (همانند لغو بودن جعل وجوب مولوی برای مقدمه و در نتیجه ارشادی دانستن وجوب مقدمه).

**۲. برخورد قدما:** با توجه به آثار قدما همانند «شیخ طوسی» مشخص می‌شود که بحث ضد در کلام ایشان نیز مطرح شده و برای اثبات مدعا از استدلال عقلی استفاده شده است.

## کلام «مرحوم آخوند»

### استدلال بر حرمت ضد خاص

به لحاظ منطقی ابتدا باید به بحث ضد عام پرداخت؛ زیرا در ادله‌ی ضد خاص از ضد عام استفاده می‌شود، اما «مرحوم آخوند» بحث خود را با ضد خاص آغاز کرده‌اند.

#### ۱. دلیل مقدمیت

مهم‌ترین دلیل طرفداران حرمت ضد خاص دلیل مقدمیت است.

تقریر دلیل مقدمیت این‌گونه است:

۱. ترک ضد خاص مقدمه‌ی فعل مأمور به است؛

فعل مأمور به واجب است؛

بنابراین ترک ضد خاص مقدمه‌ی واجب است.

۲. ترک ضد خاص مقدمه‌ی واجب است؛

مقدمه‌ی واجب، واجب است؛

بنابراین ترک ضد خاص واجب است.

۳. ترک ضد خاص واجب است؛

بنابراین انجام دادن ضد خاص حرام و منهی عنه است.

به‌طور مثال:

۱. ترک نماز مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست است؛

ازاله‌ی نجاست واجب است؛

بنابراین ترک نماز مقدمه‌ی واجب است.

۲. ترک نماز مقدمه‌ی واجب است.

مقدمه‌ی واجب، واجب است؛

بنابراین ترک نماز واجب است.

۳. ترک نماز واجب است؛

بنابراین انجام دادن نماز حرام و منهی عنه است.

با توجه به مطالبی که در مقدمه‌ی واجب گفته شد، این استدلال مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

یکی از مقدمات استدلال این است که «مقدمه‌ی واجب، واجب است»؛

درحالی‌که گفته شد که جعل وجوب مولوی غیر برای مقدمه لغو بوده و وجوب مقدمه صرفاً ارشادی است.

---

روایات دال بر لزوم مقابله با طاغوت که عام‌اند دارای علت هستند؛

و روایات دال بر نفی قیام که خاص‌اند فاقد علت هستند.

بنابراین ظهور روایات عام اقوی از ظهور روایات خاص است و در نتیجه:

نه تنها روایات خاص به دلیل عدم اظهریت نمی‌توانند روایات عام را تخصیص بزنند،

بلکه بر فرض تمام بودن سند و دلالت، روایات خاص باید به قرینه‌ی روایات عام معنا شوند.

در این صورت مفاد این دو دسته روایات این‌گونه خواهد بود: مواردی که مورد نهی ائمه علیهم‌السلام واقع شده‌اند بر فرض تمام بودن سند و دلالت مربوط به جایی است که قیام به نفی طاغوت منجر نمی‌شده است؛ همانند قیام ابومسلم خراسانی که طاغوتی را کنار زد و طاغوت دیگری را جایگزین آنها کرد یا قیامی که به نتیجه نخواهد رسید.

با توجه به این مطلب اگر باقی مقدمات صحیح باشند، حداکثر می‌توان به این نتیجه رسید که نهی که به ضد خاص تعلق می‌گیرد نهی ارشادی است که اصلاً محل نزاع نیست، زیرا آنچه اختلافی است نهی مولوی داشتن ضد خاص است. اما «مرحوم آخوند» وجوب مقدمه را مولوی غیری می‌دانند و به همین جهت اشکال دیگری به این استدلال وارد می‌کنند. ایشان مقدمه‌ی اول استدلال (ترک ضد خاص مقدمه‌ی مأمور به است) یعنی مقدمیت را با سه نقد رد می‌کنند. پس از ایشان در مورد این سه نقد و به ویژه نقد سوم مباحث مفصلی مطرح شده است. «شهید صدر» دو نقد دیگر را نیز اضافه می‌کنند. بنابراین مجموعاً ۵ نقد بر دلیل مقدمیت وارد شده که اگر یکی از آنها وارد باشد، این دلیل رد می‌شود.

### **نقد اول بر دلیل مقدمیت: اشکال حلی**

این نقد در عین ساده بودن قوی‌ترین نقد بر این استدلال است:

صدق مقدمیت بر یک شیء نیازمند ملاک است؛

درحالی‌که این ملاک در محل بحث وجود ندارد و به همین دلیل نمی‌توان ترک خاص را مقدمه‌ی انجام مأمور به دانست.

عدم وجود ملاک مقدمیت در محل بحث دو دلیل دارد:

**دلیل اول:** ملاک صدق مقدمیت در محل بحث وجود ندارد. توضیح اینکه:

ملاک صدق مقدمیت، تقدم مقدمه بر ذی‌المقدمه و تأخر ذی‌المقدمه از مقدمه است؛ یعنی در صورتی یک شیء مقدمه‌ی شیء دیگر خواهد بود که بین آنها تقدم و تأخر باشد؛

و تقدم و تأخر در صورتی محقق می‌شود که یکی از آنها علت برای دیگری باشد؛ زیرا تقدم:

یا بالعلیه است که تقدم علت تامه بر معلول است؛ مانند تقدم تمامی مقدمات بر ذی‌المقدمه؛

یا بالطبع است که تقدم علت ناقصه بر معلول است؛ مانند تقدم تک‌تک مقدمات بر ذی‌المقدمه؛

و یا بالرتبه است که هم تقدم علت تامه و هم تقدم علت ناقصه بر معلول است؛

درحالی‌که هیچ‌یک از الهی نجاست، ترک از الهی نجاست، نماز و ترک نماز علت برای دیگری نیستند، بلکه همه معلول علت واحد یعنی اراده‌ی انسان هستند.

بنابراین تمامی این موارد هم‌رتبه هستند و نمی‌توان یکی از آنها مانند ترک نماز را مقدمه‌ی دیگری مانند از الهی نجاست دانست.

**دلیل دوم:** در این استدلال بین دو معنای عدم مانع خلط شده است. توضیح اینکه:

**الف)** عدم مانع به دو معنا به کار می‌رود:

گاهی عدم مانع مطرح می‌شود و منظور از آن تمانع در تأثیر است که جزء علت تامه محسوب می‌شود؛ همانند اینکه گفته می‌شود علت تامه مجموع مقتضی، شرط و عدم مانع است. این عدم مانع جزء مقدمات است. به‌طور مثال رطوبت مانع تأثیر آتش بر چوب بوده و عدم رطوبت از اجزاء علت تامه است و مقدمه برای سوختن چوب می‌شود؛ و گاهی عدم مانع مطرح می‌شود و منظور از آن تمانع در وجود است؛ همانند اینکه گفته می‌شود نقیضین با هم قابل جمع نیستند.

**ب)** در این استدلال بین این دو معنای عدم مانع خلط شده است؛ یعنی تصور شده:

همان‌گونه که تمانع در تأثیر جزء علت تامه و مقدم بر معلول است،

تمانع در وجود نیز جزء علت تامه و مقدم بر معلول است؛

و چون ضدان تمانع در وجود دارند، یکی از آنها مقدم بر دیگری شده و ترک متقدم مقدمه‌ی انجام متأخر است.

**ج)** درحالی‌که ضدان با هم تنافی دارند و به همین جهت وجود یکی از آنها ملائم با ترک دیگری است، نه اینکه ترک دیگری مقدمه و جزء العله برای وجود او باشد.

به عبارت دیگر:

یک شیء در صورتی مقدمه خواهد بود که بر ذی‌المقدمه تقدم بالطبع داشته باشد،

تقدم بالطبع نیز بین علت ناقصه و معلول محقق می‌شود؛

و علت ناقصه عدم مانع از تأثیر است نه عدم مانع از وجود؛

درحالی‌که بین ضدین تمانع از وجود محقق است نه تمانع از تأثیر.

آنچه بین ضدان (ترک نماز و ازاله‌ی نجاست) محقق است ملاک مقدمیت نیست؛ و آنچه ملاک مقدمیت است بین ضدان محقق نیست.

**نکته:** «مرحوم امام» می‌فرمایند «مرحوم آخوند» می‌توانند با استفاده از ضد عام که راه ساده‌تری است این استدلال را رد کنند. توضیح اینکه: در استدلال پس از حصول این نتیجه که «ترک ضد خاص واجب است»، چنین نتیجه گرفته می‌شود که «انجام دادن ضد خاص حرام است»؛

و انتقال از وجوب ضد خاص به حرمت ضد خاص بر اساس ضد عام است (ترک ضد خاص واجب است؛ بنابراین ترکِ ترکِ ضد خاص، ضد عام بوده و حرام است).<sup>۱</sup> ترکِ ترکِ ضد خاص انجام دادن ضد خاص است که حرام و منهی عنه خواهد بود؛ درحالی‌که هنوز ضد عام اثبات نشده و پس از طرح نیز مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت.

### برداشت‌های مختلف از عبارات «مرحوم آخوند»

در عبارات کفایه در مورد نقد اول:

این مطلب که «مقدمه و ذی‌المقدمه باید متقدم و متأخر باشند، درحالی‌که هم‌رتبه هستند» بیان شده است؛ اما دو دلیلی که برای این مدعا بیان شد (معلول اراده بودن ترک نماز و ازاله‌ی نجاست و خلط بین معانی عدم مانع) بیان نشده است و این دو دلیل به این جهت بیان شد که:

یکی از این دو دلیل یعنی خلط بین معانی عدم مانع در اشکال و پاسخی که «مرحوم آخوند» پس از بیان نقد سوم ذکر می‌کنند آمده است؛<sup>۲</sup>

و دلیل دیگر یعنی معلول اراده بودن اصلاً در کفایه نیامده و در حواشی کفایه از درس «مرحوم آخوند» نقل شده است. به دلیل عدم بیان این دو دلیل در این قسمت، برداشت‌های مختلفی از نقد اول «مرحوم آخوند» صورت گرفته که سبب برخی اشکالات به کلام ایشان شده است.

### برداشت اول

«آقای قاضی»<sup>۳</sup> دلیل «مرحوم آخوند» بر هم رتبه بودن را قاعده‌ی «مساوی المساوی مساوی» می‌دانند. تبیین این مطلب این گونه است:

ضدان هم‌رتبه و متکافی در وجود هستند و به همین جهت ازاله‌ی نجاست با نماز که ضد آن است هم‌رتبه است؛ ضد نیز با نقیض خود هم‌رتبه است و به همین جهت نماز با ترک نماز هم‌رتبه است؛ و در نتیجه ازاله‌ی نجاست با ترک نماز هم‌رتبه است.

ایشان در نقد این وجه می‌فرمایند کلام «مرحوم آخوند» خلط بین ضد فلسفی و ضد فقهی و اصولی است:

در فلسفه ضدان متکافی در وجود بوده و در نتیجه هم‌رتبه هستند و این گونه تعریف می‌شوند: امران وجودیان، متقابلان، متعاقبان علی موضوع واحد، داخلان تحت جنس قریب، بینهما غایه الخلاف؛

در منطق نیز ضدان تعریف تقریباً مشابهی دارند و تنها قید «بینهما غایه الخلاف» از آن حذف شده است و به همین جهت در منطق نیز ضدان هم‌رتبه هستند؛

اما در فقه و اصول تعریف ضدان تفاوت می‌کند؛ زیرا هیچ یک از قیود «داخلان تحت جنس قریب»، «بینهما غایه الخلاف» و نه حتی «متقابلان» در آن اخذ نشده است، بلکه فعل منافی مأمور به ضد خاص نام می‌گیرد و ترک مأمور به ضد عام نامیده می‌شود.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که در اصول کافی در وجود داشتن ضدان پیش‌فرض نیست و در نتیجه کلام «مرحوم آخوند» صحیح نخواهد بود.

۱- با دقت عقلی باید گفت نقیض کل شیء رفعه لا ترکه، بنابراین ترک لازمه‌ی رفع و حصه‌ی مقارن آن است. به عبارت دیگر رفع لزوماً عدمی است و ترک مقابل آن است و به همین جهت ترک امر عدمی وجودی خواهد بود، اما در بحث‌های فقهی و اصولی با تسامح ترک نیز نقیض محسوب می‌شود. البته این دو مصداقاً واحد هستند. به‌طور مثال ترک نماز به معنای ترک انجام نماز است که خوابیدن، نشستن و... مصداق آن محسوب می‌شوند. به همین جهت است که در مباحث اصولی ضد خاص یکی از مصادیق ضد عام محسوب می‌شود؛ درحالی‌که بر اساس مباحث فلسفی مفهوم وجودی (نشستن) مصداق مفهوم عدمی (ترک نماز) نیست، بلکه ملازم با آن است. برای مطالعه‌ی بیشتر به جوهر التزید رجوع شود.

۲- «إن قلت التماثل بین الضدين كالتماثل علی المنار...»؛ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۱۳۱.

۳- جلسه ۱۰۱ تاریخ ۱۴۰۰/۱۲/۱۷.

## رد برداشت اول

معتقدیم:

اثبات هم‌رتبه بودن با قاعده‌ی «مساوی المساوی مساوی» خلط بین ضد فلسفی و اصولی است و این اشکال وارد است؛ اما «مرحوم آخوند» هم‌رتبه بودن را این‌گونه اثبات نکرده است، بلکه همان‌گونه که گفته شد استدلال ایشان: خلط بین معانی عدم مانع است که در آن قلت و قلت بیان شده و این اشکال بر آن وارد نیست؛ و معلول اراده بودن است که در حواشی کفایه بیان شده و این اشکال بر آن نیز وارد نیست.

## برداشت دوم

«آقای گنجی» در اشکال به تعریف مقدمه در کلام «مرحوم آخوند» می‌فرماید برای صدق مقدمه تقدم و تأخر لازم نیست، بلکه:

مقدمه یعنی آنچه وجود ذی‌المقدمه به آن وابسته است؛

و انجام ازاله‌ی نجاست وابسته به ترک نماز است؛

در نتیجه ترک نماز مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست است.

البته «مرحوم آخوند» برای اثبات هم‌رتبه بودن و در نتیجه انکار مقدمیت بیانی دارند. ایشان در اشکال و جوابی که خلط بین معانی عدم مانع در آن بیان شده از واژه‌ی «طبعاً» استفاده می‌کنند<sup>۱</sup> و می‌فرمایند:

مقدمه باید تقدم بالطبع بر ذی‌المقدمه داشته باشد؛

و تقدم بالطبع در علت ناقصه است؛

و علت ناقصه مانع از تأثیر است نه مانع از وجود؛ یعنی در جایی که مقتضی موجود است، شرط نیز محقق است و شیئی مانع از تأثیر مقتضی است؛

و چون ترک نماز و ازاله‌ی نجاست این‌گونه نیستند، نمی‌توان ترک نماز را مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست دانست.

این کلام ایشان بیانی عقلی است و به جهت عرفی بودن مورد پذیرش نیست. دیدگاه عرفی این است که تا ترک نماز نباشد، ازاله‌ی نجاست محقق نمی‌شود و همین مطلب تقدم و تأخر و در نتیجه مقدمه بودن ترک نماز برای ازاله‌ی نجاست است.

## رد برداشت دوم

این کلام صحیح نبوده و دو اشکال به آن وارد است:

۱. همان‌گونه که بیان شده اصول فقه در تمامی مسائل خود از روش واحدی استفاده نمی‌کند. به‌طور مثال:

بحث ظهور بحثی عرفی است و به همین جهت می‌توان یک کلام را به جهت عرفی نبودن نپذیرفت؛

اما بحث ضد بحثی عقلی است؛ زیرا در آن از ملازمه‌ی عقلیه بین امر به یک شیء و نهی از ضد آن بحث می‌شود و در ملازمه‌ی عقلیه باید دقت‌های عقلی را به کار برد.

بنابراین گرچه عرف در اطلاق مقدمیت مسامحه می‌کند و ترک نماز را مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست محسوب می‌کند<sup>۲</sup>، اما چون در بحث ملازمات عقلیه باید دقت‌های عقلی را به کار برد، مقدمه شیئی خواهد بود که عقل آن را مقدمه بداند.

۲. حتی در صورتی که بحث ضد بحثی عرفی باشد:

اگر عقل ثبوتاً دلیلی بر استحاله یا لزوم نداشته باشد، از ظهور عرفی تبعیت می‌شود و تسامحات عرفی مورد پذیرش است؛

اما اگر عقل ثبوتاً دلیلی بر استحاله یا لزوم داشته باشد، از ظهور عرفی تبعیت نمی‌شود و تأویل می‌رود.

بنابراین از آنجایی که «مرحوم آخوند» با دلیل قطعی مقدمیت را رد می‌کنند، نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد و نمی‌توان ظهورات عرفی را پذیرفت.

## برداشت سوم

«آقای احمدی شاهرودی» می‌فرماید:

«مرحوم آخوند» مقدمیت را مشروط به تقدم و تأخر می‌دانند؛

و معیار تقدم و تأخر بالرتبه مبدء مفروض است. به‌طور مثال در نماز جماعت:

۱- «فیكون في مرتبة لا مقدما عليه و لو طبعاً...»؛ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۱۳۲.

۲- به همین جهت اگر عنوان مقدمه در آیه یا روایتی بیان شده باشد، شامل ترک نماز برای ازاله‌ی نجاست نیز می‌شود؛ زیرا تطبیق ادله‌ی لفظی به عهده‌ی عرف است.

اگر محراب مسجد به عنوان مبدأ فرض شود، امام متقدم است و مأوم متأخر؛ اما اگر یکی از صف‌های مأومین به عنوان مبدأ فرض شود، مأوم متقدم است و امام متأخر.

در محل بحث نیز:

اگر تأثیر به عنوان مبدأ فرض شود، ترک نماز مقدم بر ازاله‌ی نجاست نبوده و در نتیجه مقدمه‌ی آن نیست؛ اما اگر تحقق در وجود به عنوان مبدأ فرض شود، مکلف چون می‌خواهد ازاله را محقق کند نماز را ترک کرده است و بنابراین ترک نماز تقدم رتبی بر ازاله‌ی نجاست دارد و در نتیجه مقدمه‌ی آن است.

**نکته:** این کلام نشان می‌دهد که ایشان نیز برای فهم کلام «مرحوم آخوند» از عبارات ایشان در اشکال و جواب استفاده کرده‌اند، نه از قاعده‌ی «مساوی المساوی مساوی» یا عرفی بودن مطلب. گفته شد که «مرحوم آخوند» در این عبارات مانع تأثیر را مقدمه می‌دانند و مانع وجود را مقدمه محسوب نمی‌کنند و اشکال «آقای احمدی شاهرودی» نیز به همین قسمت است.

## رد برداشت سوم

«مرحوم آخوند»:

در بخش اول بحث ضد (قبل از «فکما أن قضية المنافاة»<sup>۱</sup>) در مورد هم‌رتبه بودن یا نبودن صحبت کرده‌اند و مبدأ مفروض در تقدم و تأخر بالرتبه معنا دارد؛

اما در اشکال و جوابی که بیان می‌کنند از واژه‌ی «طبعاً» استفاده می‌کنند و مبدأ مفروض در تقدم و تأخر بالطبع معنا ندارد. بنابراین طبق کلام «مرحوم آخوند» در اشکال و جواب که متمم عبارات قبل است، در مقدمیت:

تنها تقدم و تأخر بالرتبه مطرح نیست،

بلکه تقدم و تأخر بالطبع نیز مطرح است که تنها در علت ناقصه یعنی مانع از تأثیر معنا دارد و متقدم و متأخر بالطبع با لحاظ شخص تفاوت نمی‌کنند.

به همین جهت این اشکال نیز به ایشان وارد نیست.

## نقد دوم بر دلیل مقدمیت: اشکال نقضی<sup>۲</sup>

اگر نقد سابق به دلیل عقلی بودن مطلب و روش مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان اشکالی نقضی به این استدلال وارد کرد و گفت: در صورتی که صرف تمانع برای صدق مقدمیت کافی باشد، باید ترک یکی از نقیضین مقدمه‌ی انجام دیگری محسوب شود؛ درحالی که کسی قائل به این مطلب نشده است.

توضیح اینکه:

اگر مکلف نماز بخواند، نمی‌تواند ازاله‌ی نجاست انجام دهد و این دو با هم قابل جمع نیستند

و در استدلال این‌گونه تصور شده که قابل جمع نبودن این دو به معنای مقدمه بودن ترک نماز برای ازاله‌ی نجاست است؛

درحالی که صرف عدم قابلیت جمع به معنای مقدمه بودن نیست؛ همان‌گونه که نقیضان نیز با هم قابل جمع نیستند، اما کسی قائل به این نشده که ترک یکی از نقیضین مقدمه‌ی نقیض دیگر است (ترک عدم، مقدمه‌ی وجود است)؛

و اینکه هیچ‌یک از اصحاب چنین قولی ندارند نشان می‌دهد که ارتکاز ایشان نیز این بوده است که:

نمی‌توان تنها به این دلیل که تا یک شیء ترک نشود، شیء دیگر محقق نمی‌شود شیء اول را مقدمه دانست،

بلکه برای صدق مقدمیت احتیاج به ملاک دیگری نیز هست و آن تقدم بالطبع داشتن شیء اول است.

## پاسخ

«مرحوم خویی» و «آقای گنجی» در پاسخ به این نقد می‌فرمایند اینکه یکی از نقیضین مقدمه‌ی دیگری محسوب نمی‌شود:

به این جهت نیست که برای صدق مقدمیت تقدم بالطبع لازم است و بین نقیضین تقدم بالطبع وجود ندارد،

بلکه به این جهت است که ترک یکی از نقیضین عین نقیض دیگر است؛ درحالی که در برای مقدمیت دوگانگی و تغایر لازم است.

۱- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۱۳۰.

۲- «فکما أن قضية المنافاة»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۱۳۰. برخی این مطلب را ادامه‌ی نقد اول می‌دانند و برخی آن را نقد دوم محسوب می‌کنند. معتقدیم این نقد، نقد مستقلی



بنابراین برای صدق مقدمیت تقدم بالطبع شرط نیست.

## رد

ضدان دو نوع هستند:

ضدان لا ثالث لهما که در این نوع از ضدان ترک یکی از ضدین عین تحقق ضد دیگر است؛  
و ضدان لهما ثالث که در این نوع از ضدان ترک یکی از ضدین عین تحقق ضد دیگر نیست.  
اگر ارتکاز اصحاب این باشد که عدم صدق مقدمه بر یکی از نقیضین به جهت عینیت آن دو است، ایشان عنوان مقدمیت را در مورد ضدان لا ثالث لهما نیز نباید به کار ببرند؛ درحالی که در عبارات اصحاب عنوان مقدمیت برای ضدان لا ثالث لهما به کار رفته است.  
بنابراین عدم استعمال مقدمه در مورد نقیضین به این جهت است که بین مقدمه و ذی المقدمه تقدم و تأخر بالطبع وجود دارد و این تقدم و تأخر بین نقیضین وجود ندارد و کلام «مرحوم آخوند» در این مورد صحیح است.

## نقد سوم بر دلیل مقدمیت: لزوم دور

حتی اگر دو نقد قبل مورد پذیرش قرار نگیرد، باز هم نمی‌توان ترک یکی از ضدین را مقدمه‌ی دیگری دانست؛ زیرا:  
از طرفی تمایز دو طرفه است؛ یعنی:

همان‌گونه که ازاله‌ی نجاست با نماز تمایز دارد و به همین جهت با ترک نماز جمع می‌شود؛  
نماز نیز با ازاله‌ی نجاست تمایز دارد و به همین جهت با ترک ازاله‌ی نجاست جمع می‌شود؛  
و از طرف دیگر در جایی که تمایز دو طرفه است اگر صرف لزوم ترک یک شیء برای تحقق شیء دیگر برای صدق مقدمیت کافی باشد، دور لازم می‌آید؛ زیرا:

هم می‌توان گفت ازاله‌ی نجاست مشروط به ترک نماز است و در نتیجه ترک نماز مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست است و ازاله‌ی نجاست متوقف بر ترک نماز است؛

و هم می‌توان گفت ترک نماز مشروط به ازاله‌ی نجاست است و در نتیجه ازاله‌ی نجاست مقدمه‌ی ترک نماز است و ترک نماز متوقف<sup>۱</sup> بر ازاله‌ی نجاست است<sup>۲</sup>.

به‌طور کلی در تمامی مواردی که تمایز دو طرفه باشد، دور لازم می‌آید؛ مگر اینکه شرطی نیز لازم باشد که در محل بحث این شرط، تقدم و تأخر بالطبع است.

## پاسخ

«محقق خوانساری» معتقدند در محل بحث دور محقق نمی‌شود و اشکال دور وارد نیست؛ زیرا:

تمامی محالات به اجتماع نقیضین بازمی‌گردند؛

و در تناقض وحدت قوه و فعل و ۷ وحدت دیگر شرط است (که با وحدت حمل که در کلام «ملاصدرا» آمده مجموعاً ۹ وحدت می‌شود):

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است، در آخر زمان؛

درحالی که در محل بحث وحدت قوه و فعل وجود ندارد.

توضیح اینکه:

توقف ازاله‌ی نجاست بر نماز توقف بالفعل است (نماز باید بالفعل ترک شود تا ازاله‌ی نجاست محقق شود)؛ زیرا:

اگر مکلف بخواهد ازاله‌ی نجاست را انجام دهد باید نماز را ترک کند؛ یعنی ترک نماز مقدمه‌ی ازاله‌ی نجاست است،

توقف وجود معلول بر اجزاء علت تامه توقف بالفعل است؛ زیرا ازاله‌ی نجاست وجود است و وجود معلول زمانی محقق می‌شود

که همگی اجزاء علت تامه بالفعل باشند؛

اما توقف ترک نماز بر ازاله‌ی نجاست توقف بالقوه است؛ زیرا:

۱- به نحو جانشین‌پذیر.

۲- با توجه به بیان تمایز در این قسمت باید گفته شود: «و هم می‌توان گفت نماز مشروط به ترک ازاله‌ی نجاست است و در نتیجه ترک ازاله‌ی نجاست مقدمه‌ی نماز است و نماز متوقف بر ترک ازاله‌ی نجاست است.» شاید «و هم می‌توان گفت ترک نماز مشروط به ازاله‌ی نجاست است و در نتیجه ازاله‌ی نجاست مقدمه‌ی ترک نماز است و ترک نماز متوقف بر ازاله‌ی نجاست است» نتیجه‌ی جمله‌ی قبل باشد. از استاد سؤال شود.

یکی از عواملی که می‌تواند باعث ترک نماز شود، وجود مانعی به نام ازاله است؛ و توقف عدم معلول بر اجزاء علت تامه توقف بالقوه است؛ زیرا با معدوم شدن یکی از اجزاء علت تامه معلول نیز معدوم می‌شود؛ و این توقف بالقوه هیچ‌گاه به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا همواره در دوران بین ازاله‌ی نجاست و نماز اراده‌ی شارع یا مکلف به نماز تعلق نمی‌گیرد تا نماز موجود شود و با نبود اراده که یکی از اجزاء علت تامه است، نماز نیز محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر در دوران بین نماز و ازاله‌ی نجاست مقتضی نماز وجود ندارد در نتیجه استناد عدم معلول به مانع هیچ‌گاه به فعلیت نمی‌رسد.

**نکته:** اگر مکلف نماز در دوران بین ازاله‌ی نجاست و نماز اراده‌ی خواندن نماز داشته باشد:

توقف نماز بر ترک ازاله‌ی نجاست توقف بالفعل است؛

اما توقف ترک ازاله‌ی نجاست بر نماز توقف بالقوه است و هیچ‌گاه به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا منشأ آن نبودن اراده است.

به‌طور کلی مکلف هر یک از ضدان را اراده کند:

توقف ضدی که متعلق اراده قرار گرفته بر ضد دیگر توقف بالفعل است؛

اما توقف ضد دیگر بر ضدی که متعلق اراده قرار گرفته توقف بالقوه‌ای است که هیچ‌گاه به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا قبل از اینکه نوبت به مانع برسد، اراده‌ی انجام که مقتضی است وجود نداشته است.

بنابراین حتی اگر در محل بحث توقف ازاله‌ی نجاست بر ترک نماز دور نامیده شود، محال نخواهد بود؛ زیرا به اجتماع نقیضین باز نمی‌گردد؛ همان‌گونه که دور معی (دو کتابی که به هم تکیه داده شده‌اند و ایستادن هر یک متوقف بر دیگری است) دور نامیده می‌شود، اما محال نیست.<sup>۱</sup>

## رد اول

«مرحوم آخوند» پس از نقل این پاسخ، اشکالی را به آن مطرح می‌کنند:

تناقض به این جهت رد شده که تصور شده مقتضی اراده‌ی یک شخص است و از آنجایی که یک شخص تنها یکی از ضدان را اراده خواهد کرد، ترک ضد دیگر همیشه مستند به عدم خواهد بود و توقف آن بر وجود مانع بالقوه خواهد بود؛

درحالی که اگر مقتضی را اراده‌ی دو نفر بدانیم، یعنی اگر یک شخص اراده‌ی محقق کردن ضد الف را داشته باشد و شخص دیگر اراده‌ی محقق کردن ضد ب را داشته باشد، مقتضی محقق شده و توقف ترک یک طرف بر وجود مانع توقف بالفعل خواهد بود و در نتیجه تناقض محقق می‌شود.

## نقد رد

«مرحوم آخوند» این اشکال را وارد نمی‌دانند. به نظر ایشان حتی در صورتی که مقتضی اراده‌ی دو نفر باشد، باز هم عدم ضد بالفعل مستند به عدم مقتضی است نه وجود مانع؛ زیرا مقتضی خود اراده نیست، بلکه اراده‌ی غالبه است. بنابراین در صورتی که دو نفر، دو اراده‌ی متفاوت داشته باشند، مقتضی اراده‌ی شخصی است که قدرت بیشتری دارد و نسبت به طرف مقابل اصلاً مقتضی وجود ندارد.

## بررسی

اشکال خروج از محل بحث است و جوابی هم که به این اشکال داده می‌شود صحیح نیست.

بیان اشکال در اینجا به این دلیل مناسب نیست که در بحث ضد به دنبال این هستیم که در صورت ضد شدن دو عمل مانند ازاله‌ی نجاست و نماز می‌توان امر به یکی را مستلزم نهی از دیگری دانست یا خیر. بنابراین:

بحث ما در مورد دو ضد با اراده‌ی یک شخص است و اصلاً در مورد دو شخص بودن صحبت نمی‌شود؛

اگر این بحث از مقام انشاء لحاظ شود، تنها اراده‌ی خدا وجود دارد (محل بحث نیز در مورد مقام جعل است)؛

و اگر این بحث از مقام امتثال لحاظ شود، تنها اراده‌ی عبد وجود دارد؛

درحالی که در اشکال از اراده‌ی دو شخص صحبت شده است.

اگر به دنبال بحثی فلسفی بودیم و ثمره‌ی فقهی برای ما مهم نبود، جای طرح این بحث بود، اما در این بحث ثمره‌ی فقهی برای مهم است و در ثمره‌ی فقهی تنها اراده‌ی یک شخص وجود دارد. بنابراین اشکال خروج از فرض بوده و اصلاً ارتباطی به بحث ندارد.<sup>۲</sup>

۱- به‌طور کلی دور به این جهت به تناقض بازمی‌گردد که لازمی آن این است که یک شیء نسبت به شیء دیگر هم متقدم باشد و هم متقدم نباشد. در محل بحث تقدم ترک نماز نسبت به ازاله‌ی نجاست تقدم بالفعل است؛ درحالی که تقدم ازاله‌ی نجاست بر ترک نماز تقدم بالقوه است و به همین جهت به تناقض بازمی‌گردد.

۲- «آقای قاضینی» نیز نکته را متذکر شده‌اند: جلسه ۱۰۲، تاریخ ۱۴۰۰/۱۲/۱۸.

پاسخ به این اشکال نیز به این دلیل صحیح نیست که طبق کلام «مرحوم آخوند» تفاوتی بین مقتضی که علت ناقصه است و علت تامه باقی نمی‌ماند. توضیح اینکه «مرحوم آخوند» مقتضی را اراده‌ی غالبه دانسته‌اند؛ درحالی‌که مقتضی علت ناقصه است؛

اما اگر مقتضی اراده‌ی غالبه باشد، همان تامه خواهد شد که از وجود آن، وجود معلول و از عدم آن، عدم معلول لازم می‌آید. بنابراین مقتضی در افعال اختیاری خود اراده است نه اراده‌ی غالبه؛ یعنی زمانی که فاعل مختار اراده می‌کند کاری را انجام دهد، مقتضی محقق می‌شود و در صورتی که سایر شروط نیز محقق شوند و مانعی نیز نباشد، علت، تامه شده و فعل اختیاری محقق می‌شود. در نتیجه در فرضی که در اشکال مطرح شده است: اراده‌ی یک شخص مانع اراده‌ی شخص دیگر می‌شود؛ نه اینکه در یک طرف مقتضی وجود نداشته باشد.

## رد دوم

«مرحوم آخوند» در رد این پاسخ می‌فرمایند: گرچه دور پاسخ داده شده و در محل بحث دور محقق نیست، اما محذور دور همچنان پابرجاست. توضیح اینکه:

دور به این جهت محقق نیست که توقف از طرفی بالقوه و از طرف دیگر بالفعل است؛ اما محذور به این جهت محقق است که:

محذور دور تقدم الشیء علی نفسه است،

و تقدم الشیء علی نفسه محال است؛ چه در عالم خارج و تحقق و چه در عالم فرض<sup>۱</sup>؛

و در محل بحث گرچه تقدم الشیء علی نفسه در عالم خارج محقق نیست، اما در ظرف ذهن، فرض گرفته شده و این گونه گفته شده است: نماز متوقف بر ترک ازاله‌ی نجاست است و ترک نماز نیز متوقف بر ازاله‌ی نجاست است.

بنابراین در محل بحث هر دو توقف فرض گرفته شده است با این تفاوت که یکی از این فروض به فعلیت رسیده است و دیگری در ظرف قوه مانده است، اما این تفاوت موجب نفی محذور دور نمی‌شود؛ زیرا تقدم الشیء علی نفسه در ظرف قوه پدید آمده است. به تعبیر دیگر:

در پاسخ این مطلب پذیرفته شده است که در ظرف قوه:

هم ازاله‌ی نجاست صلاحیت دارد که متوقف بر ترک نماز باشد؛

و هم ترک نماز صلاحیت دارد که متوقف بر ازاله‌ی نجاست باشد؛

و تنها تفاوت این است که صلاحیت دوم به فعلیت نمی‌رسد، اما به هر حال در ظرف قوه تقدم الشیء علی نفسه لازم آمده است<sup>۲</sup>.

## بررسی

برخلاف «مرحوم آخوند» معتقدیم کلام «محقق خوانساری» نه راه‌حلی برای دور است و نه راه‌حلی برای محذور دور؛ زیرا در کلام ایشان بین قید و ظرف بودن شروط تناقض خلط شده است. توضیح اینکه:

قوه و فعلی که در وحدت‌های لازم برای تحقق تناقض وجود دارند قید هستند. به‌طور مثال بین دو قضیه‌ای که موضوع یکی انسان بالقوه و موضوع دیگری انسان بالفعل است تناقض وجود ندارد؛

درحالی‌که در قوه و فعلی که در کلام «محقق خوانساری» آمده ظرف هستند نه قید. طبق این کلام موضوع و محمول در هر دو قضیه یکسان هستند و تنها تفاوت بین دو قضیه این است که رابطه‌ی موضوع و محمول یک بار در ظرف فعلیت و بار دیگر در ظرف قوه لحاظ شده است و قوه و فعل جزء موضوع یا محمول قرار نگرفته‌اند. ایشان:

از طرفی ظرفی را در نظر گرفته‌اند که مکلف در آن انجام یکی از دو ضد مانند ازاله‌ی نجاست را اراده کرده است؛

۱- اگر کسی بخواهد تقدم الشیء علی نفسه را فرض کند فرض المحال خواهد بود و از محال بودن خارج نمی‌شود.

۲- «مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب بحث انقاز غریقین را مطرح می‌کنند که تأثیری در مباحث گذشته ندارد و در صورت لزوم این مطلب باید ضمن بحث تراحم مطرح شود. به همین جهت از طرح این مباحث در اینجا خودداری می‌کنیم.

و از طرف دیگر فرموده‌اند: در این ظرف توقف ازاله‌ی نجاست بر ترک نماز بالفعل است و توقف ترک نماز بر ازاله‌ی نجاست بالقوه است.

بنابراین کلام ایشان پاسخی به محذور دور نیست و مواردی مانند دور می:

به این جهت خارج از دور اصطلاحی محسوب می‌شوند که:

اتصاف مانند ایستاده بودن هر یک از دو کتابی که به هم تکیه داده شده‌اند معلول است؛

و علت یعنی هر یک از دو کتاب در عرض هم قرار دارند؛

نه به این جهت که:

موضوع و محمول هر دو قضیه یکسان باشند؛

و به علت تفاوت ظرف بین آن دو تناقض نباشد.

به طور کلی:

اگر شروط تحقق تناقض قید باشند، در صورت تفاوت آنها تناقض محقق نمی‌شود. به‌طور مثال اگر موضوع در یک قضیه بالفعل باشد و در قضیه‌ی دیگر بالقوه باشد، مفاد این دو قضیه این است که «موضوع الف دارای محمول ج است» و «موضوع ب دارای محمول ج نیست» و واضح است که بین این دو قضیه تناقضی وجود ندارد؛ زیرا موضوع این دو قضیه با هم تغایر دارند و دوگانگی بین موضوعات و محمولات:

یا به تغایر ذات موضوع و محمول است،

یا به تغایر قیود موضوع و محمول است؛

اما اگر شروط تحقق تناقض همان‌گونه که در کلام «محقق خوانساری» آمده ظرف باشد، در صورت تفاوت آنها نیز تناقض می‌شود. بنابراین اگر این شروط ظرف باشند باعث نفی تناقض نمی‌شوند و آنچه باعث نفی تناقض است، این است که دست‌کم یکی از ارکان قضیه تغییر کند و این تغییر:

یا به جهت تغییر ذات ارکان است: «کتاب روی میز است»، «خودکار روی میز نیست»؛

یا به جهت تغییر قید ارکان است: «انسان بالفعل موجود است»، «انسان بالقوه موجود نیست».

**نکته:** گرچه هم قید و هم ظرف خارج از موضوع هستند، اما تفاوت این دو در این است که:

تقید به قید داخل در موضوع است و به همین جهت قید باعث حصه شدن موضوع می‌شود و تناقض را از بین می‌برد. به‌طور مثال «نماز جمعه واجب است» و «نماز ظهر واجب نیست» با هم تناقضی ندارند، زیرا در این مثال «جمعه» قید نماز بوده و باعث حصه شدن نماز می‌شود و هر یک از این حصه‌ها موضوع برای یک قضیه قرار می‌گیرد،

اما ظرف باعث حصه شدن موضوع نمی‌شود، بلکه مجرای است که موضوع واحد در آن قرار می‌گیرد و به همین جهت تناقض را از بین نمی‌برد. به‌طور مثال «طبیعت نماز در روز جمعه واجب است» و «طبیعت نماز در روز شنبه واجب نیست» با هم تناقض دارند؛ زیرا موضوع هر دو قضیه «طبیعت نماز» است و «جمعه» تنها ظرفی برای آن است و باعث حصه شدن طبیعت نماز نمی‌شود<sup>۱</sup>.

**نکته:** همان‌گونه که گفته شد بحث ضد را باید با روش عقلی مطرح کرد، اما اگر این پاسخ به جهت فلسفی بودن مورد پذیرش قرار نگیرد و عرف، معیار باشد نیز نقد سوم «مرحوم آخوند» صحیح نخواهد بود؛ زیرا:

محذور دور این است که موقوف و موقوف علیه یک شیء باشند،

و بالقوه و بالفعل بودن:

اگر قید باشند و باعث حصه شدن موضوع بشوند، موقوف و موقوف علیه دو شیء مغایر بوده و دور و محذور دور وجود ندارد؛

و اگر ظرف باشند و باعث حصه شدن موضوع نشوند، موقوف و موقوف علیه یک شیء بوده و دور و محذور دور وجود دارد.

---

۱- قید یا ظرف بودن بر مباحث مختلفی تأثیرگذار است. به‌طور مثال در موردی که زمان ظرف است، وحدت موضوع از بین نمی‌رود و استصحاب جاری می‌شود، اما در موردی که زمان قید است، وحدت موضوع از بین می‌رود و استصحاب جاری نمی‌شود.

از آنجایی که «مرحوم آخوند» به تفاوت بین ظرف و قید توجه نکرده‌اند، گمان کرده‌اند که بیان «محقق خوانساری» پاسخ به شبهه‌ی دور هست، اما پاسخ به محذور دور نیست.

## ۲. دلیل تلازم

دلیل دیگر طرفداران حرمت ضد خاص استدلال به تلازم است که تقریر آن این گونه است:

۱. ترک ضد خاص (ترک نماز) ملازم فعل مأمور به (ازالهی نجاست) است؛

فعل مأمور به واجب (ازالهی نجاست) است؛

بنابراین ترک ضد خاص (ترک نماز) ملازم واجب است.

۲. ترک ضد خاص (ترک نماز) ملازم واجب است؛

ملازم واجب (ترک نماز) واجب است؛

بنابراین ترک ضد خاص (ترک نماز) واجب است.

۳. ترک ضد خاص (ترک نماز) واجب است؛

در نتیجه انجام دادن ضد خاص (خواندن نماز) حرام است.

در این استدلال نیز از ضد عام استفاده شده است؛ زیرا از این مطلب که «ترک نماز واجب است» این نتیجه به دست آمده که «انجام دادن نماز حرام است». بنابراین اگر در عام تنها ارشادی بودن را بپذیریم که دیدگاه برگزیده نیز همین است، این استدلال تنها ارشادیت را نتیجه می‌دهد و مسلک ملازمه رد می‌شود.

در عین حال «مرحوم آخوند» به رد مقدمه‌ی چهارم (ملازم واجب، واجب است) می‌پردازند. به نظر ایشان ملازم واجب:

نمی‌تواند حرام باشد، زیرا در این صورت تکلیف به ما لا یطاق پیش می‌آید،

اما اینکه ملازم واجب، واجب باشد؛ یعنی شارع وجوب را برای آن جعل کرده باشد، دلیل ندارد.

به طور مثال رو به قبله بودن واجب است و پشت به قبله بودن ملازم این واجب است، اما:

گرچه پشت به قبله بودن نمی‌تواند حرام باشد، زیرا در این صورت تکلیف به ما لا یطاق پیش می‌آید،

ولی نمی‌توان گفت مولا باید برای پشت به قبله بودن نیز وجوب را جعل کند.

**نکته:** محل بحث در بحث ضد در وجوب مولوی است که نیاز به جعل مولا دارد و به همین جهت «مرحوم آخوند» جعل داشتن وجوب را مورد خدشه قرار می‌دهند، اما وجوب ارشادی پشت به قبله بودن مورد پذیرش است.

## استدلال بر حرمت ضد عام

عبارات «کفایه» در این قسمت حاوی مطالبی است که برخی از آنها واضح و برخی از آنها مبهم است:

این مطلب واضح است که «مرحوم آخوند» دو مسلک را در مورد ضد عام نقل و نقد می‌کند: مسلک تضمن و جزئیت از «صاحب

معالم» و مسلک عینیت از «مرحوم صاحب فصول» و «صاحب هدایه المسترشدين»؛

و این مطلب مبهم است که دیدگاه «مرحوم آخوند» در ضد عام چیست.

علت این ابهام این است که «مرحوم آخوند» در نقد مسلک عینیت می‌فرمایند که وجوب شیء با حرمت ضد عام آن ملازمه دارند، اما:

هم به این مطلب اشاره نمی‌کنند که این ملازمه بین است یا غیر بین؛

و هم توضیح نمی‌دهند که اگر ملازمه بین است، بین بالمعنی الاخص است یا بین بالمعنی الاعم؛

و هم این مطلب را بیان نمی‌کنند که طرف ملازمه حرمت مولوی غیری است (حرمت غیری توسط شارع جعل شده است) یا حرمت

ارشادی (مكلف حرمت را می‌فهمد).

معتقدیم «مرحوم آخوند» در ضد عام قائل به این مطلب است که:

ملازمه‌ی بین وجوب شیء با حرمت آن ملازمه‌ی بین است؛

و این بین، بین بالمعنی الاعم است؛

و طرف ملازمه حرمت ارشادی است.

ابتدا باید به این مطلب توجه کرد که:

بین به معنای غیر نیازمند به استدلال و غیر بین (ملازمه عقلی نظری) به معنای نیازمند به استدلال است؛ و بین بالمعنی الاخص (ملازمه لفظیه) به این معناست که صرف تصور ملزوم برای تصدیق کافی است و بین بالمعنی الاعم (ملازمه عقلی بدیهی) به این معناست که برای تصدیق نیاز به التفات به ملزوم، لازم و نسبت بین آن دو است.<sup>۱</sup> با توجه به این مطلب «مرحوم آخوند»:

دلیلی بر ملازمه نیاورده‌اند و همین مطلب نشان می‌دهد که ایشان ملازمه را بین می‌دانند؛ و در عبارات این قسمت از «التفات» استفاده کرده‌اند که نشان می‌دهد ایشان بین را بین بالمعنی الاعم می‌دانند؛<sup>۲</sup> یعنی با امر به شیء (مانند امر به نماز)، در ابتدا امر به ترکِ ترکِ شیء (امر به ترکِ ترکِ نماز) به ذهن نمی‌آید و تنها پس از التفات به نقیض (ترک نماز) است که این معنا به ذهن می‌آید. البته پس از التفات، تصدیق نیاز به دلیل ندارد؛<sup>۳</sup> و فرموده‌اند که شارع در صورت امر به وجوب، حرمت ترک آن را جعل می‌کند، بلکه فرموده‌اند که در صورت امر شارع به وجوب، حرمت ترک آن فهمیده می‌شود و این مطلب نشان می‌دهد که ایشان حرمت را حرمت ارشادی می‌دانند. البته آنچه در این بحث اهمیت دارد، مولوی غیرِ یا ارشادی بودن این حرمت است که در صورت ارشادی بودن حرمت، حرمت ضد عام رد می‌شود.<sup>۴</sup>

در بحث ضد عام باید پس از رد مسلک تضمن و عینیت باید به مسلک ملازمه، بین یا غیر بودن ملازمه، بالمعنی الاعم یا بالمعنی الاخص بودن ملازمه و مولوی غیرِ یا ارشادی بودن نهی پرداخت که کلام «مرحوم آخوند» را در این مورد می‌پذیریم.

### کلام «مرحوم خویی»

ایشان می‌فرمایند هیچ‌یک از مسلک‌های تضمن، عینیت و ملازمه پذیرفته نیست. کلام ایشان را طبق توضیحی که «مرحوم تبریزی» ارائه کرده‌اند ارائه می‌کنیم. توضیح اینکه:

حرمت اگر ارشادی باشد، محل بحث نیست،  
و اگر حرمت مولوی باشد که محل بحث نیز همین است، نیازمند جعل است؛  
و بین جعل وجوب مولوی برای یک شیء با جعل حرمت مولوی برای ضد خاص یا عام آن:  
نه تضمن است، نه عینیت و نه هیچ‌یک از انواع ملازمه؛  
بلکه تنها ارشادیت وجود دارد؛ یعنی عقل این مطلب را درک می‌کند که اگر بخواهد شیء را انجام دهد، باید ضد آن را ترک کند.

«مرحوم خویی» پس از بیان این مطلب، نکته‌ای را در مورد مقدمیت بیان می‌فرماید. به نظر ایشان در صورتی می‌توان امر به شیء را مستلزم نهی مولوی غیرِ از ضد خود دانست که وجوب مقدمه‌ی واجب پذیرفته شود؛ درحالی‌که وجوب مقدمه‌ی واجب را مولوی غیرِ نمی‌دانیم و همان‌گونه که در کلام «مرحوم آخوند» نیز آمده است مقدمیت مورد پذیرش نیست.

### کلام «شهید صدر»

ایشان در توضیح کلام «مرحوم خویی» مدعا را همانند «مرحوم تبریزی» توضیح می‌دهند، اما کلام ایشان از دو جهت با کلام «مرحوم تبریزی» تفاوت دارد:

---

۱- همانند اینکه در ایران با گفتن جای، قند نیز به ذهن می‌آید، اما در عراق با گفتن جای، قند به ذهن نمی‌آید و باید این التفات نیز ایجاد شود که شخص ایرانی است. اگر بین، بین بالمعنی الاخص باشد، دلالت التزامی درست می‌شود، اما اگر بین، بین بالمعنی الاعم باشد، تا قرینه‌ای نباشد که نشان دهد متکلم لازم را نیز لحاظ کرده است، ملازمه‌ی عرفی درست نمی‌شود. بنابراین اگر ملازمه‌ای که در یک روایت است بین بالمعنی الاخص باشد، از اینکه امام علیه‌السلام ملزوم را بیان کرده‌اند می‌توان با دلالت التزامی نتیجه گرفت که ایشان لازم را نیز اراده کرده‌اند، اما اگر ملازمه‌ای که در یک روایت است بین بالمعنی الاعم باشد، در صورتی می‌توان اثبات کرد امام علیه‌السلام لازم را نیز اراده کرده‌اند که قرینه‌ای این مطلب را ثابت کند که ایشان در جمله‌ی خود به لازم التفات داشته‌اند.

۲- «بمعنی أنه لو التفات الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة و كان يبيغضه البتة»؛ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۱۳۳.

۳- با صرف شنیدن لفظ «كتاب» معنای «عدم لا كتاب» یا «لا كتاب» به ذهن مخاطب نمی‌آید، اما اگر به نقیض آن التفات کند، بدون نیاز به استدلال تصدیق می‌کند که «كتاب» یعنی «عدم لا كتاب».

۴- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به درس «آقای قائینی» جلسه‌ی ۱۰۷ تاریخ ۱۴۰۱/۲/۱۷.

۱. اولین تفاوت، تفاوت در گزارش کلام «مرحوم خویی» است:

در گزارش «مرحوم تبریزی» مولوی و ارشادی بودن نهی مطرح شده است که طبق آن کلام «مرحوم خویی» ناظر به رد نهی مولوی بوده است؛

و در گزارش «شهید صدر» مولوی و ارشادی بودن مطرح نشده است که طبق آن کلام «مرحوم خویی» ناظر به مولوی یا ارشادی بودن نهی نیست و همه را رد می‌کند.

۲. دومین تفاوت، تفاوت در پذیرش یا عدم پذیرش کلام «مرحوم خویی» است:

«مرحوم تبریزی» کلام ایشان را می‌پذیرند؛

اما «شهید صدر» کلام ایشان را نمی‌پذیرند و دو اشکال به کلام ایشان وارد می‌کنند.

**اشکال اول:** «مرحوم خویی» باید دو مقام مبادی حکم و حکم را از هم تفکیک می‌کردند و عدم تفکیک بین این دو باعث ایجاد اشکال شده است. مبادی حکم همان حب و بغض هستند و حکم همان جعل است:

اگر امر به شیء و نهی از ضد به لحاظ حکم مطرح شود، کلام «مرحوم خویی» فی‌الجمله صحیح است؛<sup>۱</sup> زیرا بین جعل وجوب برای یک شیء و جعل حرمت برای ضد آن ملازمه‌ای نیست. توضیح اینکه جعل امری اختیاری است و چون مولا جعل حرمت را لغو می‌بیند، حرمت را جعل نخواهد کرد؛

اما اگر امر به شیء و نهی از ضد به لحاظ مبادی حکم مطرح شود:

در ضد خاص ملازمه برقرار است؛ زیرا لازمه‌ی حب به یک شیء بغض نسبت به ضد خاص آن شیء است؛

و در ضد عام عینیت محقق است؛ زیرا حب به یک شیء عین بغض نسبت به ترک آن شیء است.

**اشکال دوم:** «مرحوم خویی» ناخودآگاه مولوی غیری را منحصر در مقدمیت کرده‌اند و با رد مقدمیت، مولوی غیری بودن نهی را نیز نپذیرفته‌اند؛ درحالی‌که دلیلی بر این انحصار وجود ندارد.<sup>۲</sup>

### کلام «آقای شاهرودی»

ایشان به هر دو اشکال «شهید صدر» پاسخ می‌دهند که پاسخ ایشان را صحیح می‌دانیم.

اشکال اول «شهید صدر» وارد نیست؛ زیرا:

از طرفی بحث ضد ناظر به مقام جعل حکم است نه ناظر به مقام مبادی حکم و «مرحوم خویی» به همین مسئله پاسخ گفته‌اند؛<sup>۳</sup> و از طرف دیگر مبادی حکم حب و بغض نیست تا ملازمه یا عینیت محقق شود، بلکه مصالح و مفاسد است که در این صورت عینیت محقق نیست؛ یعنی مصلحت داشتن یک شیء عین مفسده داشتن ترک آن شیء نیست.<sup>۴</sup>

اشکال دوم «شهید صدر» نیز وارد نیست؛ زیرا:

الف) «مرحوم خویی» قائل به انحصار نشده‌اند، بلکه علاوه بر دلیل مقدمیت دلیل تلازم را نیز بیان کرده‌اند.

ب) به دنبال بحث فلسفی نیستیم تا تمامی فروض مسئله را بیان کنیم، بلکه بحث ناظر به ادله‌ی طرف مقابل است. طرف مقابل: برای اثبات حرمت مولوی ضد خاص دو دلیل مقدمیت و تلازم را ارائه کرده است که «مرحوم خویی» هر دو را رد کرده‌اند؛ و برای اثبات حرمت مولوی ضد عام دو دلیل تضمن و عینیت را ارائه کرده است که «مرحوم خویی» هر دو را رد کرده‌اند.

### کلام استاد

با توجه به مطالبی که گفته شد معتقدیم:

کلام «مرحوم آخوند» در ضد عام مورد پذیرش است؛ یعنی:

اگر حرمت مولوی باشد، امر به شیء مستلزم نهی مولوی در ضد عام نیست و با نهی مولوی عینیت نیز ندارد؛

اما اگر حرمت ارشادی باشد، امر به شیء ملازمه‌ی بین بالمعنی الاعم با نهی از ترک آن شیء دارد؛

۱- «شهید صدر» اشکالی را به این قسم نیز مطرح می‌کنند.

۲- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود به درس «آقای قائینی» جلسه ۱۰۸ تاریخ ۱۴۰۱/۲/۱۸.

۳- بنابراین مطرح کردن مقام مبادی بحثی متفاوت خواهد بود که باید در جای خود بحث شود و ارتباطی به طرح مسئله‌ی ضد ندارد.

۴- البته علم به مصالح و مفاسد منشأ اراده‌ی ذاتی یعنی حب می‌شود و اراده‌ی ذاتی منشأ برای اراده‌ی فعلی یعنی تصمیم‌گیری بر انجام کار (بعث و زجر عباد در احکام تشریعی) است.

و کلام «مرحوم خویی» با توضیحی که از «مرحوم تبریزی» گذشت صحیح است؛ یعنی باید در این بحث بین نهی مولوی و ارشادی تفکیک کرد.

## ب) ثمره مسئله‌ی ضد

### ۱. کلام علمای قبل از «محقق کرکی»

تا زمان «محقق کرکی»<sup>۱</sup> ثمره‌ای برای مسئله‌ی ضد به صورت خلاصه بیان می‌شد. ثمره‌ی مذکور این بود که: اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد خاص شود و ضد خاص نیز عبادت باشد، عبادت فاسد خواهد بود؛ اما اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد خاص نشود، عبادت صحیح خواهد بود. «محقق کرکی» و پس از ایشان «شیخ بهایی» دو اشکال به این ثمره وارد می‌کنند. «محقق کرکی» در این ثمره قائل به تفصیل می‌شوند و «شیخ بهایی» در هر دو صورت عبادت را باطل می‌داند. در دوره‌های بعدی «سید یزدی» و «مرحوم نائینی» ثمره را برعکس «شیخ بهایی» رد می‌کنند و در هر دو صورت عبادت را صحیح می‌دانند. به لحاظ تاریخی ابتدا باید کلام «محقق کرکی» بیان شود، اما چون کلام ایشان در «کفایه» مطرح نشده و همچنین پس از طرح کلام «شیخ بهایی» کلام «محقق کرکی» نیز بهتر درک می‌شود، ابتدا کلام «شیخ بهایی» را نقل می‌کنیم.

### ۲. کلام «شیخ بهایی»

این ثمره مورد پذیرش نیست؛ زیرا در هر دو صورت عمل عبادی باطل است. توضیح اینک:

عبادت بودن یک فعل نیازمند امر داشتن آن است؛

و زمانی که عبادت ضد خاص مأمور به باشد، فاقد امر خواهد بود.

بنابراین در این فرض عبادت باطل است، چه نهی داشته باشد و چه نهی نداشته باشد.

«شیخ بهایی» در تبیین این مطلب که عبادت نیازمند امر داشتن است کلامی دارند که این کلام ایشان به دو نحو متفاوت معنا شده است:

۱. برخی مانند «صاحب جواهر» معتقدند «شیخ بهایی» در صدد بیان این مطلب است که «عبادت به این جهت نیازمند امر است که قصد قربت در آن لازم است و قصد قربت قصد امتثال امر است. بنابراین اگر امر نباشد، قصد قربت ممکن نبوده و در نتیجه عبادت باطل خواهد بود». به عبارت دیگر طبق این توضیح «شیخ بهایی» قائل به موضوعیت امر در عبادت بوده است.

۲. برخی مانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» معتقدند «شیخ بهایی» در صدد بیان این مطلب است که «عبادت به این جهت نیازمند امر است که از طرفی در عبادت تنها حسن فاعلی کافی نیست؛ یعنی صرف قصد تقرب کافی نیست، بلکه حسن فعلی نیز نیاز است یعنی عمل نیز باید قابلیت تقرب را داشته باشد و از طرف دیگر مکلف به ملاک احکام دسترسی ندارد و تنها کاشف از ملاک امر است. بنابراین در صورتی که امر نباشد، ملاک داشتن آن احراز نشده و عمل باطل خواهد بود».

### بررسی کلام «شیخ بهایی»

اگر کلام «شیخ بهایی» مورد اول باشد، همان‌گونه که در «کفایه» آمده اشکالی که به آن وارد می‌شود این است که دلیلی بر موضوعیت داشتن امر در عبادت وجود ندارد. اینکه عبادت نیازمند قصد قربت است با توجه به روایاتی است که عبادت ربایی را باطل می‌دانند<sup>۲</sup>. بنابراین هر چیزی که فعل مکلف را ربایی بودن فعل خارج کند و آن را منتسب به خداوند متعال کند کافی است؛ چه امتثال امر مولا باشد و چه آوردن عملی که محبوب مولا است و فاقد امر است.

اگر کلام «شیخ بهایی» مورد دوم باشد، همان‌گونه که در «کفایه» آمده اشکالی که به آن وارد می‌شود این است که:

رابطه‌ی شیء و ضد آن تزامم است نه تعارض؛

و تزامم نیز تزامم امتثالی است نه ملاکی.

بنابراین امر انشایی هنوز باقی است و حداکثر این است که به فعلیت نرسیده است. باقی بودن امر انشایی نیز حاکی از آن است که در مرحله‌ی قبل ملاک وجود داشته است زیرا «الفعل یكون حسنا فامر به الشارع». در نتیجه کاشف از ملاک در دست است و به همین جهت نمی‌توان عمل را باطل دانست.

۱- نویسنده‌ی «جامع المقاصد فی شرح القواعد».

۲- وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۷۲.



به عبارت دیگر:

کاشف از ملاک امر انشایی است؛

امر انشایی با توجه به این مطلب به دست می‌آید که:

مسئله از باب تزاحم امتثالی است نه تعارض؛

و در تزاحم امتثالی فعلیت مهم به جهت تزاحم با اهم از بین می‌رود نه اینکه امر انشایی نیز از بین برود.

### ۳. کلام «محقق کرکی»<sup>۱</sup>

گرچه این مطلب پذیرفته است که «اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد خاص شود و ضد خاص نیز عبادت باشد، عبادت فاسد خواهد بود»، اما نمی‌توان به‌طور مطلق گفت «اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد خاص نشود، عبادت صحیح است» و در این مورد باید قائل به تفصیل شد:

گاهی عمل عبادی نیز مضیق است که در این صورت نمی‌توان این مطلب را پذیرفت؛ به‌طور مثال اگر اداء دین مقابل نماز آیاتی قرار بگیرد که وقت آن به اندازه‌ی اداء دین است و در صورت اداء دین نمی‌توان نماز آیات را به جا آورد، در صورت خواندن نماز، نماز باطل خواهد بود؛

اما گاهی عمل عبادی موسع است که در این صورت می‌توان این مطلب را پذیرفت. به‌طور مثال اگر اداء دین مقابل نماز ظهری قرار بگیرد که وقت برای انجام آن وجود دارد، در صورت خواندن نماز، نماز صحیح خواهد بود.

علت این تفصیل این است که:

امر به طبیعت تعلق می‌گیرد؛

مطلوب در امر صرف الوجود است؛

صرف الوجود با تحقق یک فرد محقق می‌شود.

با توجه به این مطلب:

**الف)** در جایی که عمل عبادی مانند نماز آیات نیز مضیق است، مکلف قدرت بر انجام نماز مطلوب مولا را ندارد؛ زیرا تمام طبیعت نماز آیات در تزاحم با اداء دین قرار دارد و هیچ فردی از این طبیعت وجود ندارد که مکلف قدرت بر صرف الوجود آن داشته باشد<sup>۲</sup>. به همین جهت امر مولا حتی در مقام انشاء به این طبیعت تعلق نمی‌گیرد. در صورت عدم تعلق امر به فعل نیز کاشف از ملاک در دست نیست و نمی‌توان ملاک داشتن فعل را احراز کرد. بنابراین حتی اگر نماز آیات نهی نداشته باشد، در صورت عدم اداء دین و نماز خواندن نمی‌توان احراز کرد که این نماز نزد مولا دارای ملاک است و به همین جهت این نماز باطل است.

**ب)** در جایی که عمل عبادی مانند نماز ظهر موسع است، مکلف قدرت بر انجام نماز مطلوب مولا را دارد؛ زیرا می‌تواند پس از اداء دین نماز ظهر خود را انجام دهد. همین که مکلف قدرت بر صرف الوجود دارد برای تعلق امر مولا به طبیعت کافی است. در نتیجه در ظرف انشاء امر به طبیعت نماز تعلق می‌گیرد و حداکثر این است که حصه‌ی اول که با اداء دین مزاحم است به فعلیت نمی‌رسد. حال اگر مکلف در این ظرف تزاحم به جای اداء دین نماز خود را به جا آورد، نماز او صحیح خواهد بود؛ زیرا:

هرچند این نماز فاقد امر فعلی است،

اما امر انشایی به طبیعت آن تعلق گرفته و انطباق طبیعت بر افراد خود قهری است.

بنابراین:

در ظرف تزاحم، امر انشایی به طبیعت نماز قهراً بر فرد نماز مزاحم با اداء دین منطبق می‌شود؛

و با این انطباق روشن می‌شود که فعل واجد ملاک بوده که امر به آن تعلق گرفته است؛

و در نتیجه ماتی به مطابق مأمور به بوده و به حکم عقل عمل صحیح و مجزی خواهد بود.

«محقق کرکی» پس از این مطالب اشکال و جوابی را نقل می‌کنند که پایه‌ی ترتب را شکل می‌دهد:

۱- «جامع المقاصد»، کتاب الدین و توابعه، مقصد اول، مطلب اول، جلد ۵، صفحه ۱۲، ۱۳ و ۱۴: «لأن الأمر بالأداء على الفور يقتضى النهي عن ضده، والنهي في العبادة يقتضى الفساد، وكل من المقدمتين تبين في الأصول».

۲- این عدم قدرت، عدم قدرت شرعی است نه عدم قدرت تکوینی، اما «الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً».

**اشکال:** اگر در مثال نماز ظهر هم طبیعت نماز و هم اداء دین دارای امر باشند، تکلیف بما لا یطاق پیش می‌آید؛ زیرا مکلف قدرت بر انجام هر دو ندارد.

**پاسخ:** قبیح بودن تکلیف به ما لا یطاق مورد پذیرش است، اما در این مثال تکلیف به ما لا یطاق پدید نمی‌آید؛ زیرا مولا نماز خواندن مکلف در تمامی اوقات بین ظهر تا غروب را طلب نکرده است، بلکه صرف الوجود نماز را طلب کرده و اداء دین را نیز از او خواسته است. بنابراین: مکلف می‌تواند ابتدا اداء دین را انجام دهد و سپس نماز خود را نیز به جا آورد؛ و در صورتی که ابتدا نماز را بخواند و سپس اداء دین را انجام دهد، گرچه نسبت به اداء دین که واجب فوری است معصیت کرده است، اما چون طبیعت نماز بر عمل او منطبق است، ملاک نماز تحصیل شده و عمل امثال شده است.

### بررسی کلام «محقق کرکی»

ابتدا باید مشخص کرد که انحلال مورد پذیرش است یا خطابات قانونیه:

اگر انحلال مورد پذیرش قرار بگیرد، کلام ایشان صحیح است؛ زیرا طبق این مبنا مولا حکم را برای هر یک از مکلفین مستقلاً جعل می‌کند و چون مکلفی که در ظرف تراحم است قدرت بر امتثال ندارد، مولا اصلاً وجوب را بر او جعل نخواهد کرد؛ چون: امر کردن به هدف تحریک مکلف برای امتثال است؛

و در ظرف تراحم به جهت قدرت بر صرف الوجود چنین تحریکی صورت نمی‌گیرد؛

اما اگر خطابات قانونیه مورد پذیرش قرار بگیرد، کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا طبق این مبنا مولا طبیعت نماز را در نظر می‌گیرد و چون آن را واجد مصلحت می‌یابد، به آن امر می‌کند. حال اگر مکلف در مقام عمل مبتلا به تراحم شد، امر انشایی مولا باقی است. بنابراین طبق این مبنا امر انشایی به فعل تعلق می‌گیرد؛ چه مکلف قدرت بر صرف الوجود نداشته باشد (درجایی که عمل مضیق است) و چه مکلف قدرت بر صرف الوجود داشته باشد (در جایی که عمل موسع است). با تعلق امر به فعل کشف می‌شود که عمل دارای ملاک بوده است و به همین جهت بدون نیاز به ترتب عمل صحیح خواهد بود.

### ۴. کلام «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup>

ایشان مطالبی را که بیان آنها گذشت نقل کرده و سپس به نقد آنها می‌پردازند.

### نقد کلام «محقق کرکی»

ابتدا باید به بررسی این مطلب پرداخت که چرا قدرت در تکلیف شرط شده است. دو مبنا در این مورد وجود دارد که طبق یکی از آنها کلام «محقق کرکی» صحیح است و طبق یکی دیگر از آنها کلام ایشان اشتباه خواهد بود:

**الف)** برخی قدرت را به این جهت شرط می‌دانند که به حکم عقل تکلیف عاجز قبیح است؛ یعنی تکلیف کردن شخصی که عاجز از انجام کار است و سپس مواخذه کرده او ظلم و قبیح بوده و به همین جهت قدرت در تکلیف شرط است. طبق این مبنا کلام «محقق کرکی» صحیح است؛ زیرا:

طبق این مبنا متعلق خطاب طبیعت عمل است؛

و آنچه مهم است عاجز یا قادر بودن مکلف نسبت به طبیعت است؛

و منظور از طبیعت نیز صرف الوجود است؛

و در نتیجه:

در صورت وسع بودن عمل قدرت بر صرف الوجود هست و امر به آن تعلق می‌گیرد و عبادت صحیح می‌شود،

اما در صورت ضیق بودن عمل قدرت بر صرف الوجود نیست و امر به آن تعلق نمی‌گیرد و عبادت فاسد است؛

**ب)** برخی دیگر قدرت را به این جهت شرط می‌دانند که در صورت عاجز، خطاب لغو خواهد بود؛ یعنی هدف مولا از تکلیف عبد، تحریک او برای امتثال است و در جایی که عبد قدرت بر امتثال ندارد، خطاب مولا لغو خواهد بود. به عبارت خود تعلق خطاب مقتضی شرط بودن قدرت است، نه اینکه قدرت از حکمی عقلی خارج از خطاب (قبح تکلیف به عاجز یا لزوم ظلم) استفاده شود. طبق این مبنا کلام «محقق کرکی» صحیح نیست؛ زیرا طبق این مبنا متعلق خطاب از ابتدا ضیق است و تنها شامل حصه‌ی مقدوره است. در نتیجه اگر

مكلف حصه‌ی مزاحم (نماز) را انجام دهد، اصلاً متعلق خطاب را اتیان نکرده است. بنابراین عملی که مكلف انجام داده اصلاً دارای امر نبوده و باطل است چه این عمل مضیق باشد و چه موسع.

## بررسی

کلام «مرحوم نائینی» مبتلا به دو اشکال است:

۱. همان گونه که در بررسی کلام «محقق کرکی» به تفصیل گفته شد این نوع تحلیل مبتنی بر پذیرش مبنای انحلال است؛ زیرا در این مبناست که برای هر یک از مکلفین جعل جدایی در نظر گرفته می‌شود و مزاحم داشتن یا نداشتن جعل، موسع بودن یا نبودن و دیگر مسائل در آن لحاظ می‌شود.

۲. حتی در صورت پذیرش انحلال نمی‌توان کلام «مرحوم نائینی» را پذیرفت؛ زیرا فرقی که ایشان بیان می‌کنند فارق نیست. توضیح اینکه: گرچه دلیل برخی بر اعتبار قدرت قبح تکلیف عاجز به جهت ظلم بودن عقاب عاجز است و دلیل برخی دیگر لغو بودن خطاب است؛ اما این تفاوت تنها در ترتب منشأ اثر خواهد بود، نه در ضد. علت مؤثر نبودن این تفاوت در ضد این است که دلیل اعتبار قدرت:

**الف)** گاهی لفظی است. در این صورت:

**الف ۱)** اگر ظهور این باشد که متعلق تکلیف از ابتدا ضیق بوده است، تضیق قهری متعلق ثابت می‌شود. به‌طور مثال با ادله‌ی نفی ضرر مشخص می‌شود که این ادله با ملاک ارتباط دارند؛ یعنی بیانگر این مطلب هستند که عمل در ظرف ضرر فاقد ملاک است. در چنین مواردی از آنجایی که ملاک ضیق شده است، انشاء نیز ضیق می‌شود؛ زیرا طبق مبنای عدلیه مولا به فعلی که صرف‌نظر از امر ملاک نداشته باشد امر نمی‌کند. در نتیجه اگر روزه برای مكلف ضرر داشته باشد و او روزه بگیرد، چون امر به روزه از ابتدا شامل حصه‌ی ضرری نبوده، روزه‌ی او فاقد امر انشایی است و در نتیجه کاشف از ملاک نداشته و باطل است.

**الف ۲)** اگر این ظهور که متعلق تکلیف از ابتدا ضیق بوده ثابت نشود، توسعه داشتن متعلق ثابت می‌شود. به‌طور مثال با ادله‌ی نفی حرج مشخص می‌شود که این ادله با ملاک و اتصاف ارتباطی ندارند؛ یعنی بیانگر این مطلب نیستند که عمل در ظرف حرج فاقد ملاک است، بلکه بیانگر این مطلب هستند که در حرج خدا بر مؤمنین امتنان ورزیده و الزام را از آنها برداشته است. در چنین مواردی مشخص می‌شود که متعلق نسبت به حرج ضیق نبوده است؛ یعنی ملاک وسیع بوده است، به همین جهت انشاء نیز وسیع بوده است و تضیق در ظرف فعلیت اتفاق افتاده است. بنابراین اگر روزه برای مكلف حرج داشته باشد و او روزه بگیرد، چون روزه‌ی او دارای امر انشایی است، کاشف از ملاک دارد و صحیح است.

در اینجا دو قید نفی ضرر و نفی حرج بیان شد، اما حتی ممکن است یک قید:

در برخی موارد با توجه به ادله‌ی لفظی آنها ظاهر در ارتباط داشتن با ملاک و تضیق قهری متعلق باشد؛ و در دیگر موارد با توجه به ادله‌ی لفظی آنها ظاهر در قید فعلیت و تنجز بودن باشد و انشاء وسیع باشد.

به‌طور مثال بلوغ قید واحدی است که نسبت به حج و نماز متفاوت است؛ زیرا:

با توجه به ادله‌ی حج مشخص می‌شود حج غیر بالغ فاقد ملاک ملزمه است. به همین جهت این گونه حکم می‌شود که بلوغ در ملاک دخالت دارد؛ یعنی ملاک نسبت به بلوغ ضیق است و بالتبع انشاء نیز ضیق بوده است. در نتیجه بلوغ نسبت به حج قید متعلق شده و امر انشایی به حج از ابتدا تنها شامل بالغ می‌شود؛

و با توجه به ادله‌ی نماز مشخص می‌شود که شارع با تفضل خود نماز خواندن را بر غیر بالغ لازم ندانسته است. به همین جهت مشخص می‌شود که این قید دخیل در ملاک نیست و تنها با استیفاء ارتباط دارد. در نتیجه بلوغ نسبت به نماز قید متعلق نمی‌شود و این گونه نیست که امر به نماز تنها شامل افراد بالغ باشد.

**ب)** گاهی لبی است. در این صورت:

اگر عقل، عقل بدیهی است، همان گونه که «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» نیز بیان کرده‌اند باعث می‌شود ظهور و خطاب از ابتدا ضیق باشند؛

و اگر عقل، عقل نظری است، ظهور شکل می‌گیرد و این مطلب به‌عنوان قرینه‌ی منفصله عمل می‌کند.

با توجه به این مطالب باید به این نکته دقت کرد که قید قدرت:

گاهی دخیل در اتصاف به ملاک است؛ یعنی عمل بدون قدرت اصلاً ملاکی ندارد. در این صورت ملاک ضیق شده و متعلق نیز بالتبع ضیق می‌شود و امر انشایی شامل شخص غیر مقدور نیست. به‌طور مثال با بررسی ادله‌ی استطاعت روشن می‌شود که ملاک ملزومه‌ی حج برای فرد غیر مستطیع تأمین نمی‌شود؛ هرچند تمامی اعمال را همانند شخص مستطیع انجام دهد. این مطلب نشان می‌دهد که ملاک ضیق بوده و شامل شخص غیر مستطیع نبوده است و در نتیجه امر انشایی به حج ضیق بوده است؛ یعنی این‌گونه نبوده که شامل طبیعی مکلف باشد، بلکه فرد غیر مکلف خارج از متعلق بوده و متعلق ضیق بوده است؛

اما گاهی دخیل در اتصاف به ملاک نیست؛ یعنی عمل بدون قدرت نیز دارای ملاک است. به‌طور مثال با بررسی ادله‌ی جهاد مشخص می‌شود که اگر شخصی فاقد قدرت عرفی باشد، اما در جهاد شرکت کند و در این راه جان خود را از دست بدهد، به شهادت رسیده است و شارع عمل او را می‌پذیرد. این مطلب نشان می‌دهد که ملاک ضیق نبوده و قید قدرت مربوط به مقام استیفاء است. بنابراین در صورت عدم قدرت تنها امر الزامی و فعلی از آن نفی می‌شود و امر انشایی همچنان باقی است و شامل شخص غیر قادر نیز هست.

در نتیجه:

نمی‌توان این تفصیل «مرحوم نائینی» را پذیرفت که:

اگر دلیل اعتبار قدرت قبح تکلیف عاجز باشد، خطاب مطلق است؛

اما اگر دلیل اعتبار قدرت لغویت خطاب باشد، متعلق خطاب مقید به حصه‌ی مقدوره است؛

بلکه آنچه باعث تضییق متعلق می‌شود، تضییق ملاک است.

بنابراین ضیق شدن یا نشدن متعلق تکلیف:

به جهت این نیست که دلیل اعتبار قدرت لغویت خطاب یا قبح تکلیف عاجز است،

بلکه به این جهت است که قدرت دخیل در اتصاف است یا دخیل در استیفاء.

در نتیجه چه قدرت را با توجه به قبح تکلیف عاجز ثابت کنیم و چه با توجه به لغویت خطاب، متعلق در مثل استطاعت برای حج ضیق است؛ زیرا امکان ندارد با ضیق بودن ملاک، انشاء وسیع باشد؛ چون این خلاف این مسلک عدلیه است که «الفعل یکون حسنا فامر به الشارع».

### دفاع از کلام «مرحوم نائینی»

همان‌گونه که گفته شد دلیل اعتبار قدرت گاهی لبی است که:

اگر بدیهی باشد، باعث می‌شود از ابتدا ظهور و خطاب ضیق شوند؛

و اگر نظری باشد، همانند قرینه‌ی منفصله عمل می‌کند.

برخی با استفاده از این مطلب این‌گونه از کلام «مرحوم نائینی» دفاع کرده‌اند: به نظر «مرحوم نائینی»:

برخی وجه اعتبار قدرت را لغویت خطاب می‌دانند و صادر نشدن لغو از حکیم حکم عقل بدیهی است و به همین جهت ظهور و خطاب ضیق می‌شود؛

و برخی وجه اعتبار قدرت را قبح تکلیف عاجز می‌دانند که بازگشت این مطلب نیز به نزاع عدلیه و اشاعره در حسن و قبح عقلی است و حکم عقل نظری است. بنابراین این مطلب باعث ضیق شدن ظهور و خطاب نمی‌شود، بلکه ظهور و خطاب شکل گرفته و اوسع است و این مطلب قرینه‌ی منفصله‌ای برای آن است.

### بررسی

این دفاع قابل پذیرش نیست؛ زیرا گرچه تفاوت بین عقل بدیهی و نظری نسبت به ضیق کردن ظهور مورد پذیرش است، اما تطبیق این مطلب بر محل بحث مورد خدشه است. توضیح این‌که:

گرچه حسن و قبح عقلی توسط متکلمین بیان شده است،

اما کاربرد یک اصطلاح در یک علم به معنای این نیست که مطلب ناظر به آن اصطلاح نیز تنها بین متخصصین آن علم رواج دارد. با توجه به گزارش‌های «سید مرتضی» و دیگر متکلمین از دوره‌ی امام کاظم و امام رضا علیهماالسلام مضمون حسن و قبح عقلی شعار شیعه در مقابل اشاعره بوده است، نه مطلبی استدلالی و پیچیده که تنها متخصصین از آن خبر داشته‌اند و تنها اصطلاحات مربوط به این مضمون است که توسط علما به کار می‌رفته است.<sup>۱</sup>

۱- در حقیقت کلام اشاعره که معتقدند امر شارع به عمل موجب حسن آن می‌شود، خروج از ارتکاز عرفی است. البته این کلام برای اهدافی مانند توجیه عدالت صحابه بیان شده است. توضیح این‌که اهل سنت مشروعیت خلیفه اول را به جهت قول صحابه می‌دانند و به همین جهت باید عدالت صحابه را بپذیرند و در غیر این صورت اثبات خلافت خلیفه اول و به تبع خلیفه

بنابراین این مسئله از مطالبی است که برای عموم شیعه روشن است و به همین جهت همانند صادر نشدن لغو از حکیم خواهد بود.

**نکته:** برخی از فقها مانند «مرحوم خویی» و «شهید صدر» معتقدند تمامی مواردی که در حدیث رفع، حدیث ضرر و دیگر موارد رفع تکلیف آمده باعث ضیق شدن متعلق می‌شوند؛ مگر مواردی که با دلیل اثبات شود که این‌گونه نیست. به‌طور مثال اگر علم و جهل باعث ضیق شدن متعلق شوند، اشتراط احکام بین عالم و جاهل نفی می‌شود و به همین دلیل این دو مورد استثنا هستند.

در مقابل این گروه برخی دیگر معتقدند هیچ‌یک از این موارد باعث ضیق شدن متعلق نمی‌شوند. به‌طور مثال به نظر ایشان روزه‌ی ضرری گرفتن حرام است، اما اگر مکلف روزه‌ی ضرری بگیرد، روزه‌ی او نیاز به اعاده و قضا ندارد؛ زیرا دارای امر انشایی است.

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که اطلاق هیچ یک از دو کلام مورد پذیرش نیست و هر مورد باید به صورت مستقل بررسی شود. به‌طور مثال با توجه به ادله‌ی لا ضرر نمی‌توان دخیل در اتصاف یا ملاک بودن آن را احراز کرد، بلکه همانند بلوغ که در حج و نماز تفاوت می‌کند، دخیل در اتصاف یا ملاک بودن ضرر را نیز باید در موارد مختلف مانند روزه ضرری و نماز ضرری بررسی کرد.

در صورتی که این مطلب احراز نشود، باید با توجه به یکی از این دو حالت اصل عملی مناسب را جاری کرد:

**الف)** فرضی که مکلف در زمان آمدن تکلیف قدرت داشته و سپس قدرت را از دست بدهد و نداند که قدرت دخیل در اتصاف بوده یا دخیل در استیفا بوده است. در این فرض استصحاب جاری می‌شود و طبق آن مکلف باید عمل را انجام دهد و سپس آن را اعاده یا قضا کند؛ زیرا مکلف قبلاً قدرت داشته و این قدرت چه شرط اتصاف بوده و چه شرط استیفاء، باعث شده تکلیف به عهده‌ی او بیاید. بنابراین مکلف اشتغال یقینی داشته و باید فراغ یقینی پیدا کند.

**ب)** فرضی که مکلف در زمان آمدن تکلیف قدرت نداشته و پس از قدرت پیدا کردن نداند که این قدرت دخیل در اتصاف بوده و در نتیجه خطاب انشایی نیز شامل او نشده است، یا دخیل در استیفاء بوده و در نتیجه خطاب انشایی شامل او شده است. در این فرض شک مکلف شک در اصل تکلیف بوده و برائت جاری می‌شود.

### نقد کلام «شیخ بهایی»

امر موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد و مهم دست‌یابی به فعل محبوب مولا است.

البته «صاحب جواهر» قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر می‌داند که این مطلب نشان می‌دهد ایشان برای امر موضوعیت قائل بوده‌اند، اما دلیلی بر موضوعیت داشتن امر در دست نیست؛ زیرا:

اعتبار قصد قربت و کافی نبودن صرف طبیعت با توجه به روایاتی که در مورد ربا هستند به دست می‌آید؛

و آنچه از این روایات به دست می‌آید این است که اضافی‌ی عمل به خداوند متعال کافی است و نیازی نیست که عمل دارای امر باشد.

### بررسی

موضوعیت نداشتن امر و کافی بودن محبوبیت عمل نزد مولا کافی است، اما انتساب موضوعیت دادن به امر به «صاحب جواهر» صحیح نیست. توضیح اینکه برخی واژه‌ها مشترک لفظی هستند و امثال نیز یکی از این واژه‌هاست. این واژه:

گاهی به مراتب قصد قربت اطلاق می‌شود که در این استعمال به غایت توجه می‌شود؛ یعنی گفته می‌شود مکلف عمل را به غایت امتثال امر مولا انجام داده است. به‌طور مثال امثالی که در بحث قصد قربت به کار می‌رود در این معنا به کار رفته است؛

و گاهی به معنای مطابقت ماتی به با مأمور به، به کار می‌رود که در این استعمال این واژه حیثیت توصیفیه است و به غایت توجه نمی‌شود. به‌طور مثال در جایی که از مسقطات تکلیف صحبت می‌شود و امثال، عصیان و انعدام موضوع از مسقطات تکلیف به شمار می‌رود، امثال در این معنا به کار رفته است.

امثال در این کلام «صاحب جواهر» که می‌فرمایند «در تمامی موارد نیاز به امتثال امر است، مگر در جایی که دلیل بر خلاف در دست باشد» به معنای دوم به کار رفته است؛ درحالی‌که برداشت «مرحوم نائینی» از این کلام این است که امثال در معنای اول به کار رفته است و به همین جهت نیازمند بودن به امر در قصد قربت را به ایشان نسبت داده‌اند.

شاهد اینکه امثال در معنای دوم به کار رفته این است که:

---

دوم و سوم برای اهل تسنن ممکن نخواهد بود. از آنجایی که در موارد مختلف بین اصحاب اختلاف بوده و هر یک از طرفین دعوا نیز مدعی اجرای اوامر الهی بودند، این سؤال پیش می‌آید که در مواردی مانند جنگ جمل حق با کدام طرف بوده و امر الهی به کدام رفتار تعلق گرفته است. اگر رفتار هر دو طرف جنگ امر داشته باشد، به این معنا خواهد بود که هر دو طرف محبوب مولا هستند؛ درحالی‌که محبوبیت هر دو طرف ممکن نخواهد بود. از آنجایی که این سؤال بدون جواب بود، این مطلب که عمل باید حسن باشد تا امر به آن تعلق بگیرد انکار شد.

«صاحب جواهر» در ادامه‌ی کلام خویش واجب توصلی را نیز ذکر می‌کنند؛

و امثالی که در واجب توصلی مطرح است، امثال به معنای دوم است؛ یعنی تکلیف به واجب توصلی در صورتی ساقط است که ماتی به مطابق مأمور به باشد.

در نتیجه به قرینه‌ی ذکر واجب توصلی مشخص می‌شود که منظور «صاحب جواهر» از امثال، امثال به معنای دوم است.<sup>۱</sup>

### بیان دیدگاه برگزیده

«مرحوم نائینی» صرف‌نظر از این اقوال ثمره را نپذیرفته و معتقدند چه امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد باشد و چه نباشد، عمل عبادی صحیح است؛ زیرا:

دلیلی که بر بطلان عمل عبادی اقامه می‌شود این است که نهی دال بر فساد است و به همین جهت اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی غیری از ضد باشد، عمل عبادی باطل خواهد بود؛ درحالی‌که:

بطلان عبادت به جهت تعلق نهی به آن به این دلیل است که با تعلق نهی، عمل مبعّد می‌شود و مبعّد نمی‌تواند مقرب باشد. به تعبیر دیگر عملی می‌تواند عبادت باشد که دارای حسن فعلی باشد؛ درحالی‌که عملی که نهی به آن تعلق گرفته دارای مفسده است و قابلیت تقرب ندارد؛ و این مطلب تنها در صورتی صدق می‌کند که نهی، نهی مولوی نفسی باشد؛ زیرا نهی مولوی نفسی است که کاشف از مفسده در منهی عنه است.

بنابراین اگر نهی، نهی مولوی غیری باشد، کاشف از مفسده در منهی عنه نیست و تعلق آن به عمل موجب بطلان آن نمی‌شود. با توجه به این مطلب چه امر به شیء مستلزم نهی از ضد باشد و چه مستلزم نهی از ضد نباشد و چه این نهی از راه مقدمیت ثابت شود و چه از راه ملازمه، خللی در ملاک ضد ایجاد نمی‌کند و کسی که به آن ضد عمل کند ملاک را به دست آورده است؛ زیرا این نهی، نهی غیری است.

### بررسی

کلام «مرحوم نائینی» مورد پذیرش است، اما باید به این نکته نیز توجه کرد که:

تنها راه ترتب ثمره این نیست که تعلق نهی غیری به عبادت موجب فساد آن باشد؛ بلکه باید مصلحت داشتن یا نداشتن عبادت در ظرف مبتلا شدن به ضد نیز بررسی شود. توضیح اینک:

از طرفی عبادتی مانند نماز:

در صورتی باطل است که مفسده داشته باشد؛

و در صورتی صحیح است که مصلحت داشته باشد؛ زیرا عبادت علاوه بر حسن فاعلی، نیازمند حسن فعلی نیز هست؛ و از طرف دیگر:

نهی مولوی غیری کاشف از مفسده نیست و به همین جهت نماز از این جهت دارای اشکال نبوده و صحیح است؛

اما مصلحت داشتن آن در ظرف مبتلا شدن به ازاله‌ی نجاست نیز لازم است؛ درحالی‌که:

نماز واجب تأسیسی است و برای احراز مصلحت داشتن آن باید امر داشتن آن احراز شود هر چند این امر انشایی باشد؛

و نماز:

اگر همانند نماز ظهر موسع باشد و صرف الوجود آن دارای مصلحت باشد، امکان تعلق امر انشایی به آن وجود دارد و در نتیجه دارای ملاک نیز هست؛

اما اگر همانند نماز آیات مضیق باشد و تمامی افراد آن مبتلا به مزاحمی مانند اداء دین باشند، هر چند متعلق امر طبیعت باشد، تعلق امر به آن بنا بر مسلک انحلال لغو است و چون فاقد امر انشایی است، کاشف از ملاک ندارد.

به عبارت دیگر:

«مرحوم نائینی» دلیل صحیح بودن نماز در هر دو حالت را عدم کاشفیت نهی مولوی غیری از مفسده می‌دانند،

اما طبق انحلال این مطلب برای اثبات صحت نماز در هر دو حالت کافی نیست؛ زیرا:

صرف مفسده نداشتن موجب صحت عبادت نیست،

بلکه مصلحت داشتن عبادت نیز لازم است.

بنابراین طبق مبنای انحلال نمی‌توان به‌طور مطلق به صحت عبادت حکم کرد و باید کلام «محقق کرکی» را در مورد صحت عبادت پذیرفت؛ یعنی:

برای کشف از ملاک عمل باید دارای امر انشایی باشد،

و عمل در صورتی دارای امر انشایی است که واجب موسع باشد؛

و در صورتی که عمل واجب مضیق باشد، گرچه متعلق امر طبیعت است، اما طبق مبنای انحلال که هر فردی جعل مستقل دارد، انشاء وجوب این عمل برای مکلف لغو خواهد بود.

به تعبیر «مرحوم امام»:

گرچه متعلق امر طبیعت است،

اما امر به طبیعت به غرض ایجاد آن در خارج انجام می‌شود؛

و در صورتی که طبیعت منحصر در یک فرد باشد یا منحصر به افرادی باشد که تمامی آنها در خارج مبتلا به مزاحم اهم هستند، انشاء امر به طبیعت لغو بوده و معقول نخواهد بود؛

و در صورتی که طبیعت موسع باشد و دارای افرادی غیر از فرد مبتلا به مزاحم باشد، مکلف قدرت بر صرف الوجود دارد و به همین جهت امر به طبیعت صحیح است و در نتیجه گرچه امر در فرد مبتلا به مزاحم اهم به فعلیت نمی‌رسد، اما انطباق قهری امر انشایی به طبیعت بر این فرد برای کاشفیت از ملاک کافی است و عمل را تصحیح می‌کند.

## پاسخ

«مرحوم نائینی» این اشکال را که «عبادت نیازمند کاشف از ملاک است و چون در این فرض عبادت فاقد امر است، کاشف از ملاک ندارد» نقل کرده و در نقد آن می‌فرمایند: بین تعارض و تراحم تفاوت وجود دارد:

در تعارض دو دلیل نسبت به هم تکاذب دارند که این مطلب جعل آنها را از بین می‌برد و به همین جهت می‌توان گفت در ظرف تعارض کاشف از ملاک وجود ندارد؛

اما در تراحم دو دلیل تنها از فعلیت می‌افتند و امر انشایی باقی است و به همین جهت در ظرف تراحم کاشف از ملاک وجود دارد.

مثال تقابل نماز با ازاله‌ی نجاست نیز تراحم بوده و در نتیجه کاشف از ملاک است.

## رد

این کلام «مرحوم نائینی» صحیح است، اما طبق مبنای انحلال تنها در مثال تقابل نماز و ازاله‌ی نجاست صحیح است، اما در مثال تقابل نماز آیات با اداء دینی که کل وقت نماز را می‌گیرد صحیح نیست؛ زیرا در این مثال انشاء لغو شده و در نتیجه مشکل تنها در فعلیت نیست، بلکه در جعل است.

## ۵. کلام «مرحوم امام»<sup>۱</sup>

### نقل و نقد کلام مشهور

ایشان ابتدا کلام علمای قبل از «محقق کرکی» را نقل می‌کنند و این ثمره را مبتنی بر دو مبنا می‌دانند که چون هیچ یک از این دو مبنا صحیح نیست، ثمره ناتمام است؛ یعنی در هر دو صورت (امر به شیء مستلزم نهی مولوی از ضد باشد یا نه) عمل صحیح است. این دو مبنا عبارت‌اند از:

۱. پذیرش این مطلب که نهی غیری دال بر فساد است.

۲. مفسده‌ی نماز از طریق دیگری غیر از نهی احراز شود.

مبنای اول به این دلیل قابل پذیرش نیست که:

دلیلی که بر بطلان عمل عبادی اقامه می‌شود این است که نهی دال بر فساد است و به همین جهت اگر امر به شیء مستلزم نهی مولوی غیری از ضد باشد، عمل عبادی باطل خواهد بود؛

درحالی که:

بطلان عبادت به جهت تعلق نهی به آن به این دلیل است که با تعلق نهی، عمل مبعد می‌شود و مبعد نمی‌تواند مقرب باشد. به تعبیر دیگر عملی می‌تواند عبادت باشد که دارای حسن فعلی باشد؛ درحالی که عملی که نهی به آن تعلق گرفته دارای مفسده است و قابلیت تقرب ندارد؛ و این مطلب تنها در صورتی صدق می‌کند که نهی، نهی مولوی نفسی باشد؛ زیرا نهی مولوی نفسی است که کاشف از مفسده در منهی عنه است.

بنابراین اگر نهی، نهی مولوی غیری باشد، کاشف از مفسده در منهی عنه نیست و تعلق آن به عمل موجب بطلان آن نمی‌شود. «مرحوم امام» در مورد مبنای دوم نیز می‌فرماید: در صورتی که بتوان ثابت کرد در ظرف ضدیت نماز با ازاله‌ی نجاست، نماز صرف‌نظر از نهی مفسده دارد، می‌توان بطلان نماز را نتیجه گرفت، اما این مطلب نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا حب و بغضی که در ضدان وجود دارد ارشادی است؛ یعنی:

چون ازاله‌ی نجاست اهم است از نماز خواندن نهی می‌شود، نه اینکه نماز فی حد ذاته مبعد بوده و مفسده داشته باشد.

ایشان در ادامه به نقل کلام «شیخ بهایی» و نقد آن که در «کفایه» آمده می‌پردازند که مطالب آن گذشت و از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

### **نقل و نقد کلام «محقق کرکی»**

گفته شد که «محقق کرکی» بین واجب موسع و مضیق قائل به تفصیل می‌شوند.

«مرحوم امام» در نقد این کلام می‌فرماید: ایشان متعلق امر را طبیعت می‌دانند، اما طبیعت مأمور به سه حالت دارد:

**الف)** منحصر به افراد مبتلا به مزاحم است؛ مانند نماز آیات (واجب مضیق) که منحصر به افرادی است که مبتلا به مزاحم یعنی اداء دین هستند. در این صورت حتی امر انشایی به طبیعت تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا:

گرچه متعلق امر طبیعت است؛

اما هدف از امر تحریک عبد برای امتثال است؛

و در این فرض مکلف شرعاً قدرت بر نماز آیات ندارد؛

و چون «الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً»، مولا نباید مکلف را امر به نماز آیات کند؛ زیرا امر او لغو خواهد بود.

**ب)** منحصر به افراد مبتلا به مزاحم نیست، بلکه غیر از افراد مبتلا به مزاحم دارای افراد دیگری نیز هست که این افراد:

**ب۱)** یا افراد طولی هستند؛ مانند نماز در ساعت اول یا دوم.

**ب۲)** یا افراد عرضی هستند؛ مانند نماز در مکان الف یا ب.

در این دو صورت:

امکان تعلق امر به طبیعت وجود دارد؛ زیرا مطلوب طبیعت صرف الوجود است و صرف الوجود در افراد طولی یا عرضی دیگر وجود دارد؛

اما امر در حصه‌ی مبتلا به مزاحم به جهت مانع اهم داشتن به فعلیت<sup>۱</sup> نمی‌رسد.

بنابراین نمی‌توان کلام «محقق کرکی» را پذیرفت؛ زیرا:

در جایی که طبیعت منحصر در افراد مبتلا به مزاحم است اصلاً امری وجود ندارد؛

و در جایی که طبیعت دارای افراد دیگری نیز هست، امر به فعلیت نمی‌رسد.

### **بررسی کلام «مرحوم امام»**

اینکه ایشان عمل عبادی را مطلقاً صحیح می‌دانند:

طبق مبنای خودشان یعنی خطابات قانونیه درست است؛ زیرا طبق این مبنا طبیعی مکلف لحاظ می‌شود؛ یعنی مولا وجوب را برای طبیعی مکلف انشاء می‌کند و نظری به مکلف خاص که در مقام تزاحم است ندارد؛



اما طبق مبنای انحلال صحیح نیست؛ زیرا طبق این مبنا طبیعی مکلف لحاظ نمی‌شود، بلکه برای هر مکلفی جعل جدایی انجام می‌شود. به همین جهت:

گرچه در مثال تراحم نماز آیات با اداء دین نهی غیری است و کاشف از مفسده وجود ندارد، اما مصلحت نماز احراز نشده است؛ درحالی که برای حکم به صحت علاوه بر مفسده نداشتن نیاز به احراز مصلحت نیز هست.

**اشکال:** مسئله از باب تراحم است و در ظرف تراحم واجب از فعلیت می‌افتد، اما ملاک آن باقی است.

**پاسخ:** این مطلب:

در مورد واجب موسع صحیح است؛ زیرا حتی طبق مبنای انحلال تراحم واجب موسع با واجب دیگر تراحم امتثالی است و در این صورت واجب از فعلیت می‌افتد، اما همچنان دارای امر انشایی است؛

اما در مورد واجب مضیق صحیح نیست؛ زیرا طبق مبنای انحلال تراحم واجب مضیق با واجب دیگر تراحم ملاکی است و در این صورت شارع تنها مصلحت اهم را انشاء می‌کند.

در مورد نقد ایشان به کلام «محقق کرکی» نیز باشد گفت مطالبی که توسط ایشان بیان شده کاملاً صحیح است، اما رد کلام ایشان نیست. توضیح اینکه «محقق کرکی» می‌فرماید:

گرچه اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد مورد پذیرش نیست؛

اما رد این مطلب به این معنا نیست که تمامی اعمال عبادی در ظرف ضدیت با واجب اهم صحیح باشند، بلکه:

اگر اداء دین با نماز یومیه در تراحم باشد، نماز یومیه صحیح است؛ زیرا به جهت قدرت داشتن مکلف، امر به طبیعت نماز یومیه تعلق گرفته است؛

اما اگر اداء دین با نماز آیات در تراحم باشد، نماز آیات صحیح نیست؛ زیرا به جهت قدرت نداشتن مکلف، امر به طبیعت نماز آیات تعلق نگرفته است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود «محقق کرکی»:

نه در این کلام و نه در اشکال و جوابی که در انتهای کلام ایشان بیان شد به دنبال امر مولوی فعلی نیستند تا این اشکال بر ایشان وارد شود که امر به طبیعت به فعلیت نرسیده و در نتیجه عبادت باطل است؛ بلکه به دنبال کاشف از ملاک هستند.

## ۶. کلام «مرحوم خویی»

با اینکه ایشان شاگرد «مرحوم نائینی» و از ایشان تأثیر پذیرفته‌اند و با اینکه می‌پذیرند نهی مولوی غیر کاشف از مفسده نیست، معتقدند اگر ترتب مورد پذیرش قرار نگیرد، باید همانند «شیخ بهایی» عمل را مطلقاً باطل بدانند.

به نظر ایشان کلام «مرحوم نائینی» با سه مبنایی که مورد پذیرش خود ایشان است سازگار نیست؛ یعنی برای حکم به صحت باید سه مبنا را پذیرفت؛ درحالی که هیچ از آنها مورد پذیرش خود «مرحوم نائینی» نیز نیست. این مبانی عبارت‌اند از:

۱. مبنایی که در بحث معلق و منجز مطرح می‌شود.

۲. مبنایی که در بحث مطلق و مقید مطرح می‌شود.

۳. مبنای انحلال و خطابات قانونیه.

**مبنای اول:** «مرحوم صاحب فصول» با مطرح کردن واجب معلق بین بعث و انبعاث و وجوب و واجب قائل به انفکاک زمانی می‌شوند. در مقابل این مبنا دو مبنا قرار دارد:

مبنایی که مورد پذیرش «مرحوم نائینی» و «مرحوم خویی» است که معتقدند تفکیک بعث و انبعاث و وجوب و واجب معقول نبوده و محال است؛

مبنایی که معتقد است:

این تفکیک محال نیست؛ زیرا بعث به وجود علمی است و انبعاث به وجود خارجی است و انفکاک انبعاث به وجود خارجی از

بعث به وجود علمی محال نیست؛

اما نیازی به این تفکیک نیست.<sup>۱</sup>

۱- در واجب معلق و منجز این مبنا مورد پذیرش قرار گرفت.

کلام «مرحوم نائینی» در مورد واجب موسع و کلام ایشان در واجب معلق و منجز با هم سازگار نیست؛ زیرا: از طرفی به نظر ایشان واجب موسع به جهت اینکه در اول وقت مبتلا به مزاحم است بعثی ندارد؛ اما از طرف دیگر به نظر ایشان عبد نسبت به واجب موسع در اول وقت انبعاث دارد و عمل او صحیح است. بنابراین در این بحث نیز تفکیک بین بعث و انبعاث رخ داده است، با این تفاوت که: در بحث واجب معلق و منجز بعث هست و انبعاث رخ نداده است و این تفکیک محال است، و در بحث ضد انبعاث هست و بعث محقق نشده است و این تفکیک نیز محال است. در نتیجه «مرحوم نائینی» برای اثبات اینکه عمل مطلقاً صحیح است، باید در بحث معلق و منجز قائل به تفکیک بعث از انبعاث باشد، درحالی که این تفکیک معقول نیست.

## مبنای دوم: در تقابل مطلق و مقید سه مبنا وجود دارد:

۱. برخی مانند «شهید صدر» معتقدند تقابل این هم ثبوتاً و هم اثباتاً تقابل سلب و ایجاب و نقیضین است.
  ۲. برخی مانند «مرحوم خویی» معتقدند تقابل این دو ثبوتاً سلب و ایجاب است، اما اثباتاً ضدان لا ثالث لهماست.
  ۳. «مرحوم نائینی» و مشهور و «مرحوم امام» معتقدند تقابل این دو تقابل ملکه و عدم ملکه است.<sup>۱</sup>
- «مرحوم خویی» معتقدند برای تصحیح عبادت باید در مطلق و مقید قائل به تقابل ملکه و عدم ملکه نشد؛ زیرا: «مرحوم نائینی» می‌پذیرند که تقیید امر به نماز اول وقت که فرد مزاحم است محال است؛ و اگر تقیید نسبت به فرد مزاحم محال باشد، اطلاق نسبت به فرد مزاحم نیز طبق مبنای ملکه و عدم ملکه محال خواهد بود. بنابراین کسی می‌تواند قائل به اطلاق شود که تقابل مطلق و مقید را تقابل ملکه و عدم ملکه نداند و «مرحوم نائینی» نمی‌تواند اطلاق را بپذیرد.

**مبنای سوم:** مبنای «مرحوم نائینی» انحلال است. اگر ایشان خطابات قانونیه را می‌پذیرفتند، می‌توانستند این عبادت را تصحیح کند، اما با انحلال تصحیح عبادت ممکن نیست و باید تفصیل «محقق کرکی» را پذیرفت؛ زیرا:

طبق خطابات قانونیه قدرت شرط مقام تنجز است. بنابراین طبق خطابات قانونیه امر فعلی به حصه‌ی مزاحم وجود دارد و تنها می‌توان گفت این امر منجز نیست؛ یعنی اگر مکلف در ظرف تزامم از دنیا برود به جهت انجام ندادن مهمم عقاب نمی‌شود. بنابراین طبق این مبنا امر فعلی به نماز اول وقت وجود دارد و در نتیجه طبق این مبنا می‌توان عبادت را تصحیح کرد؛ اما طبق مبنای انحلال قدرت شرط فعلیت تکلیف می‌شود، مگر اینکه قرینه‌ای باشد که طبق آن قدرت شرط اتصاف باشد که در این صورت اقتضا و به تبع آن انشاء و فعلیت نیز ضیق می‌شود. بنابراین طبق این مبنا امر فعلی به نماز اول وقت وجود ندارد و در نتیجه طبق این مبنا نمی‌توان عبادت را تصحیح کرد.

## بررسی کلام «مرحوم خویی»

### نسبت به اشکال اول به «مرحوم نائینی»

این اشکال وارد نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد «مرحوم نائینی» در انتهای کلام خود اشکال نبود کاشف از ملاک را مطرح کردند و این اشکال را ناشی از خلط مقام تعارض و تزامم دانستند: در تعارض دو دلیل نسبت به هم تکاذب دارند که این مطلب جعل آنها را از بین می‌برد و به همین جهت می‌توان گفت در ظرف تعارض کاشف از ملاک وجود ندارد؛

اما در تزامم دو دلیل تنها از فعلیت می‌افتند و امر انشایی باقی است و به همین جهت در ظرف تزامم کاشف از ملاک وجود دارد. بعث و انبعاث مربوط به مقام فعلیت است (بعث یعنی تحریک مکلف برای انجام عمل که در مقام فعلیت است. برخی از موارد مانند احکامی که در زمان ظهور امام زمان علیه‌السلام خواهند آمد امر انشایی دارند، اما فعلیت ندارند و بعثی نسبت به آنها صورت نمی‌گیرد) و «مرحوم خویی» به این جهت که تنها کاشف از ملاک را امر مولوی فعلی می‌دانند، کلام «مرحوم نائینی» را نیز طبق همین مطلب معنا کرده‌اند. ایشان تصور کرده‌اند که منظور «مرحوم نائینی» از اینکه «در ظرف تزامم امر محقق است و امر کاشف از ملاک است» این است که «امر فعلی محقق است». به سبب این برداشت ایشان چنین اشکالی را به «مرحوم نائینی» وارد کرده‌اند که:

۱- در جای خود باید به این مطلب اشاره شود که کلام مشهور ناظر به مقام اثبات است و به لحاظ مقام ثبوت تقابل این دو سلب و ایجاب است.

خود «مرحوم نائینی» می‌پذیرند که در ظرف تراحم عمل عبادی امر فعلی ندارد و صرف‌نظر از ترتب، امر فعلی مولا به اهم تعلق گرفته است؛

و این به معنای تفکیک بعث از انبعاث است.

این در حالی است که هم «مرحوم نائینی» و هم «محقق کرکی» از بعث و انبعاث استفاده نمی‌کنند، بلکه مدعای ایشان این است که اگر صرف الوجود مقدور باشد، مولا به طبیعت امر می‌کند و چون انطباق طبیعت بر حصه‌ی مزاحم قهری است، کشف می‌شود که حصه‌ی مزاحم دارای ملاک بوده است، هرچند این حصه فاقد امر فعلی باشد. بنابراین اگر مولا نسبت به این حصه بعثی انجام نمی‌دهد به جهت وجود مزاحم بوده است نه به جهت اینکه این حصه دارای ملاک نیست.

بنابراین لازمه‌ی کلام «مرحوم نائینی» این نیست که ایشان در بحث معلق و منجز قائل به امکان تفکیک بعث و انبعاث شوند و اشکال «مرحوم خویی» به ایشان وارد نیست.

در نتیجه در بحث ضد برای تصحیح عمل نیازی به طرح بعث و انبعاث و امر فعلی نیست، بلکه آنچه در این بحث اهمیت دارد امر انشایی داشتن طبیعت واجب موسع در فرض تراحم و ملاک داشتن آن است. البته در این فرض مولا بعثی نسبت به حصه‌ی مزاحم ندارد که این عدم بعث به جهت مانع است نه به جهت ملاک نداشتن و چون این حصه نیز دارای ملاک است، پس انجام آن صحیح خواهد بود.

### نسبت به اشکال دوم به «مرحوم نائینی»

این اشکال نیز پذیرفته نیست و دو اشکال به آن وارد است. شاگردان «مرحوم خویی» که مدعای ایشان را پذیرفته‌اند نیز این اشکال را رد کرده‌اند.

### اشکال اول:

کلام «مرحوم خویی» به این معناست که اگر کسی تقابل مطلق و مقید را تقابل ملکه و عدم ملکه بداند، باید تقیید به تمامی اقسام را بپذیرد و در صورت محال بودن تقیید به حتی یک قسم، اطلاق نیز محال خواهد بود؛ درحالی که خود ایشان در بحث مطلق و مقید این‌گونه بیان می‌کنند که کلام قائلین به تقابل ملکه و عدم ملکه این است که اگر تقیید به یک قسم ممکن باشد، اطلاق نیز ممکن خواهد بود و تقیید به تمامی اقسام نیاز نیست. در محل بحث نیز تقیید به اول وقت ممکن نیست، اما تقیید به آخر وقت امکان دارد؛ یعنی مولا می‌تواند بگوید در تراحم بین اداء دین و نماز خواندن، نماز را در آخر وقت بخوان.

بنابراین اطلاق نیز ممکن خواهد بود و پذیرش وجود امر مطلق مبتنی بر این نیست که تقابل مطلق و مقید را ملکه و عدم ملکه ندانیم.

**اشکال دوم:** نقدی که به اشکال اول «مرحوم خویی» وارد است، به این اشکال ایشان نیز وارد است؛ یعنی:

تقیید به اول وقت در امر فعلی محال است؛

درحالی که «مرحوم نائینی» عبادت را با استفاده از امر انشایی تصحیح می‌کنند و تقیید امر انشایی محال نیست؛ زیرا مشکل تراحم در بحث فعلیت است نه در بحث انشاء.

بنابراین «مرحوم نائینی» از اطلاق امر انشایی صحبت کرده‌اند، نه از اطلاق امر فعلی تا از محال بودن تقیید امر فعلی به حصه‌ی اول وقت، محال بودن اطلاق امر فعلی به اول وقت نتیجه گرفته شود و در صورتی که این نتیجه به دست بیاید نیز خللی به امر انشایی وارد نمی‌کند.

### نسبت به اشکال سوم به «مرحوم نائینی»

بیانی که «مرحوم خویی» در این اشکال دارند، مبتلا به اشکالی است که در دو مورد قبل گفته شد.

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم نائینی» به امر فعلی تمسک نمی‌کنند و عبادت را با توجه به امر انشایی تصحیح می‌کنند. بنابراین:

اینکه بنابر خطابات قانونیه قدرت شرط تنجز است و بنابر انحلال قدرت شرط فعلیت است صحیح است؛

و اینکه بنابر خطابات قانونیه امر فعلی وجود دارد و بنابر انحلال امر فعلی وجود ندارد نیز صحیح است؛

اما «مرحوم نائینی» مطلب خود را بر اساس امر انشایی بیان کرده‌اند.

در نتیجه:

گرچه این اشکال به «مرحوم نائینی» وارد است که طبق انحلال که مورد پذیرش ایشان است نباید عمل را به‌طور مطلق تصحیح کنند و باید تفصیل «محقق کرکی» را بپذیرند،

اما بیان «مرحوم خویی» در این مورد صحیح نیست.<sup>۱</sup>

## ۷. کلام استاد

### راه‌های کشف ملاک

گفته شد که نهی از ضد نمی‌تواند دال بر فساد عبادت باشد؛ زیرا این نهی، نهی غیری است و دال بر مفسده و مبعذیت داشتن عمل نیست. به همین جهت صغرای «المبعد لا یکون مقرباً» شکل نمی‌گیرد.

آنچه اکنون باید به آن پرداخت مسئله‌ی کشف ملاک است؛ یعنی درست است که عمل نهی ندارد، اما ملاک داشتن آن باید احراز شود و سؤالی که مطرح است چگونگی دستیابی به ملاک است.

«مرحوم نائینی»، «مرحوم آخوند» و «مرحوم امام» ملاک را با توجه به امر انشایی احراز می‌کنند؛ زیرا نماز تأسیسی است و نمی‌توان با سیره‌ی عقلا به ملاک آن دست یافت، بلکه باید با خطاب شارع ملاک داشتن آن را احراز کرد.

«مرحوم خویی» پس از سه اشکالی که در این مورد به «مرحوم نائینی» دارند و بیان آنها گذشت می‌فرمایند تنها کاشف از ملاک امر فعلی است. ایشان دو دلیل بر اثبات مدعای خویش و رد کلام اقامه می‌کنند.

«شهید صدر» دلیل سوم را نیز برای اثبات اینکه تنها کاشف از ملاک امر فعلی است اقامه می‌کنند.

از آنجایی که راه کشف ملاک در مباحث گوناگونی تأثیرگذار است، در اینجا آن را مطرح کرده و به نقل و بررسی اقوال می‌پردازیم.

**اشکال اول «مرحوم خویی»:** لازمه‌ی مبنایی که علت اعتبار قدرت را لغویت خطاب می‌داند این است که متعلق تکلیف تمام طبیعت نباشد، بلکه طبیعت محدود به افراد مقدوره باشد؛ یعنی مولا از ابتدا به طبیعت مقدوره امر کرده است و افرادی که تحت قدرت مکلف نیستند، متعلق امر مولا نیستند و به همین جهت ملاک داشتن این افراد احراز نمی‌شود و نمی‌توان گفت به جهت قهری بودن انطباق انجام عمل عقلا مجزی است.

همچنین مفاد قاعده‌ی نفی ضرر این است که متعلق تکالیف از همان ابتدا حصه‌ی غیر ضرری است و در نتیجه افرادی از طبیعت که ضرر داشته باشند اصلاً متعلق امر نیستند. به همین جهت اگر روزه برای مکلف ضرر داشته باشد و با این حال مکلف روزه بگیرد، چون عبادت او امر فعلی ندارد، کاشف از ملاک ندارد و باید روزه‌ی خود را قضا کند.

مفاد نفی حرج نیز به این معناست که متعلق تکالیف مقید به افراد غیر حرجی است. به همین جهت اگر روزه برای مکلف حرج داشته باشد و با این حال مکلف روزه بگیرد، چون عبادت او امر فعلی ندارد، کاشف از ملاک ندارد و باید روزه‌ی خود را قضا کند.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که تصحیح عبادت که در کلام «مرحوم نائینی» آمده مورد پذیرش نیست و باید حکم به بطلان عمل کرد. **نکته:** «مرحوم خویی» به این مطلب تصریح نکرده‌اند، اما لازمه‌ی کلام ایشان این است که اگر کسی همانند «مرحوم امام» قدرت را از راه قبح تکلیف عاجز ثابت کند، این اشکال به او وارد نیست. به همین جهت «مرحوم تبریزی» پس از نقل کلام «مرحوم نائینی» و «مرحوم امام»، این ایراد را به کلام «مرحوم نائینی» وارد می‌کنند، اما به کلام «مرحوم امام» وارد نمی‌کنند. این مطلب نشان می‌دهد که به نظر «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی»:

اگر قدرت با توجه به لغویت خطاب ثابت شود، طبیعت ضیق می‌شود؛

اما اگر قدرت با توجه به قبح تکلیف عاجز ثابت شود، طبیعت ضیق نمی‌شود.

این کلام پذیرفته نیست و در صورت پذیرش استدلال باید گفت قدرت در هر حال قید متعلق می‌شود؛ چه از راه لغویت خطاب ثابت شود و چه از راه قبح تکلیف عاجز؛ زیرا:

هر دو دلیل، دلیل عقلی‌ای هستند که نزد عموم مردم نیز معروف و رایج هستند، نه دلیلی عقلی که عموم مردم از آن بی‌اطلاع باشند؛

و مخصص لبی اگر لبی بدیهی باشند، همانند قرینه‌ی متصله شده و باعث ضیق شدن خطاب می‌شوند.

بنابراین طبق هر دو مبنا خطاب ضیق می‌شود و شامل افراد غیر مقدوره نمی‌شود.

**بررسی:** اشکال «مرحوم خویی» و «شهید صدر» به «مرحوم نائینی» وارد است و این اشکال از بیان خود «مرحوم نائینی» گرفته شده است.

توضیح اینکه «مرحوم نائینی» در نقد «محقق کرکی» فرمودند:

اگر قدرت به جهت قبح تکلیف عاجز شرط باشد و مربوط به حسن و قبح عقلی باشد، کلام «محقق کرکی» صحیح است،

اما اگر قدرت به جهت لغویت خطاب باشد، تعلق خطاب به حصه‌ی غیرمقدوره غیرممکن خواهد بود و در این صورت کلام «محقق کرکی» صحیح نیست.

«مرحوم نائینی» همین اشکال را به «مرحوم نائینی» وارد می‌کند و می‌فرماید چون «مرحوم نائینی» قدرت را از راه لغویت خطاب ثابت می‌کند، اصلاً خطاب به حصه‌ی غیرمقدوره تعلق نمی‌گیرد و به همین جهت کاشف از ملاک وجود ندارد. در نتیجه اینکه نهی غیری دال بر فساد نیست برای تصحیح عمل کافی نیست و علاوه بر آن باید ترتب را نیز پذیرفت و در غیر این صورت نمی‌توان عمل را تصحیح کرد. با وجود اینکه این اشکال را وارد می‌دانیم، معتقدیم کلام «مرحوم نائینی» در این مورد صحیح است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد «مرحوم نائینی» در انتهای کلام خود اشکال نبود کاشف از ملاک را مطرح کردند و این اشکال را ناشی از خلط مقام تعارض و تراحم دانستند: در تعارض دو دلیل نسبت به هم تکاذب دارند که این مطلب جعل آنها را از بین می‌برد و به همین جهت می‌توان گفت در ظرف تعارض کاشف از ملاک وجود ندارد؛

اما در تراحم دو دلیل تنها از فعلیت می‌افتند و امر انشایی باقی است و به همین جهت در ظرف تراحم کاشف از ملاک وجود دارد. بنابراین کلام اخیر «مرحوم نائینی» صحیح است و کلام ایشان در مورد نحوه‌ی اعتبار قدرت را نمی‌توان پذیرفت. قدرت با هر یک از دو وجه گفته شده ثابت شود، تأثیری در ضیق شدن یا نشدن متعلق در انشاء ندارد، بلکه: اگر قدرت شرط اتصاف باشد (اگر بدانیم که عمل بدون قدرت فاقد ملاک است)، به دلیل ضیق بودن ملاک، انشاء و فعلیت نیز ضیق خواهند بود و در چنین مواردی متعلق ضیق است؛ اما اگر قدرت شرط استیفاء باشد (بدون قدرت نیز عمل دارای ملاک است و قدرت برای به دست آوردن این ملاک است) انشاء ضیق نمی‌شود، بلکه:

طبق مبنای انحلال تنها فعلیت و به تبع آن تنجز ضیق می‌شود؛

و طبق مبنای خطابات قانونیه تنها تنجز ضیق می‌شود.

بنابراین نمی‌توان قید متعلق بودن یا نبودن را با توجه به نحوه‌ی اعتبار قدرت به دست آورد و برای احراز این مطلب باید در هر مورد به بررسی ادله‌ی آن پرداخت. به‌طور مثال:

با بررسی ادله‌ی استطاعت روشن می‌شود که ملاک ملزمه‌ی حج برای فرد غیر مستطیع تأمین نمی‌شود؛ هرچند تمامی اعمال را همانند شخص مستطیع انجام دهد. این مطلب نشان می‌دهد که ملاک ضیق بوده و شامل شخص غیر مستطیع نبوده است و در نتیجه امر انشایی به حج ضیق بوده است؛ یعنی این‌گونه نبوده که شامل طبیعی مکلف باشد، بلکه فرد غیر مکلف خارج از متعلق بوده و متعلق ضیق بوده است؛

اما در مثال تقابل نماز و ازاله‌ی نجاست این‌گونه نیست؛ زیرا خطاب «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»<sup>۱</sup> شامل تمامی افراد می‌شود و در ظرف تقابل ادله‌ای بر این خطاب حاکم می‌شوند. به همین جهت باید مدلول این ادله‌ی حاکم را بررسی کرد:

اگر ادله‌ی حاکم اتصاف را ضیق کنند، به تبع آن انشاء، فعلیت و تنجیز نیز ضیق می‌شوند؛

اما اگر ادله حاکم اتصاف را ضیق نکنند، انشاء نیز وسیع خواهد بود.

**نکته:** احراز اینکه قدرت شرط اتصاف است یا شرط استیفاء در امضائیات راحت‌تر است؛ زیرا در امضائیات به ملاک دسترسی داریم. در تاسیسیات نیز باید نحوه‌ی خطاب شارع را بررسی کرد. به‌طور مثال استطاعت را به این جهت شرط اتصاف می‌دانیم که با رجوع به ادله مشخص می‌شود اگر غیر مستطیع حج را انجام دهد، مجزی از حجه الاسلام نخواهد بود. این مطلب نشان می‌دهد که ملاک ملزمه‌ی حج با صرف این طبیعت به دست نمی‌آید، بلکه باید حصه‌ی مستطیع نیز با این طبیعت همراه شود تا ملاک به دست آید. از ادله‌ی نفی ضرر نیز چنین مطلبی برداشت می‌شود، اما در مقابل با بررسی ادله‌ی نفی حرج، امتنانی بودن آن به دست می‌آید و امتنان به معنای عدم الزام است. بنابراین مولا برای اینکه مکلف دچار سختی نشود، حرج را از او نفی کرده و این‌گونه نیست که حرجی بودن در ملاک دخیل باشد. در نتیجه در موارد نفی حرج ملاک ضیق نمی‌شود و تنها فعلیت نفی می‌شود.

در صورتی که قید اتصاف یا استیفاء بودن احراز نشود، باید با توجه به یکی از این دو حالت اصل عملی مناسب را جاری کرد:

**الف)** فرضی که مکلف در زمان آمدن تکلیف قدرت داشته و سپس قدرت را از دست بدهد و نداند که قدرت دخیل در اتصاف بوده یا دخیل در استیفا بوده است. در این فرض استصحاب جاری می‌شود و طبق آن مکلف باید عمل را انجام دهد و سپس آن را اعاده یا قضا کند؛ زیرا مکلف قبلاً قدرت داشته و این قدرت چه شرط اتصاف بوده و چه شرط استیفاء، باعث شده تکلیف به عهده‌ی او بیاید. بنابراین مکلف اشتغال یقینی داشته و باید فراغ یقینی پیدا کند.

**ب)** فرضی که مکلف در زمان آمدن تکلیف قدرت نداشته و پس از قدرت پیدا کردن نداند که این قدرت دخیل در اتصاف بوده و در نتیجه خطاب انشایی نیز شامل او نشده است، یا دخیل در استیفاء بوده و در نتیجه خطاب انشایی شامل او شده است. در این فرض شک مکلف شک در اصل تکلیف بوده و براءت جاری می‌شود.

**اشکال دوم «مرحوم خویی»:** توجه به این نکته لازم است که اگر به شرط اتصاف یا استیفاء بودن قدرت نیز توجه شود، ملاک با توجه به خطابات مولا به دست می‌آید و برای اینکه ثابت شود ملاک و انشاء هم شامل طبیعت مقدوره هستند و هم شامل طبیعت غیر مقدوره، باید اطلاق اثبات شود که اثبات اطلاق مشروط به اثبات مقدمات حکمت است. اولین مقدمه از مقدمات حکمت نیز این است که مولا در مقام بیان باشد؛ درحالی که غالب خطابات شارع تنها در مقام بیان وظیفه‌ی مکلف هستند و وظیفه‌ی مکلف:

طبق مبنای انحلال به معنای فعلیت است؛

و طبق مبنای خطابات قانونیه به معنای تنجز است.

بنابراین اصلاً به لحاظ مقام انشاء یا ملاک اطلاق ثابت نمی‌شود و تنها خطاب، خطاب فعلی است که به جهت تحقق تراحم فعلیت نیز از بین می‌رود و در نتیجه کاشف از ملاک وجود ندارد.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که:

اگر امر مولوی فعلی باشد و اطلاق آن ثابت گردد، می‌توان انشاء و ملاک را نیز مطلق دانست،

اما اگر امر مولوی فعلی نباشد، نمی‌توان اطلاق را ثابت کرد.

**بررسی:** اصل این مطلب در کلام «مرحوم اصفهانی» آمده است. ایشان این سؤال را مطرح می‌کنند که چگونه «مرحوم آخوند» نبود امر فعلی را می‌پذیرند، اما قائل به وجود کاشف از ملاک می‌شوند و در پاسخ به این سؤال می‌فرمایند به نظر «مرحوم آخوند»:

امری که وارد می‌شود در مقام بیان وظیفه‌ی مکلف بوده و مدلول مطابقی آن امر فعلی است،

اما چون می‌دانیم شارع به فعلی امر می‌کند که دارای مصلحت است، مدلول التزامی خطاب مولا امر انشایی و ملاک خواهد بود.

«مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند به نظر «مرحوم آخوند» در صورتی که مدلول مطابقی از حجیت بیفتد، مدلول التزامی از حجیت نخواهد افتاد و به همین جهت ایشان در ظرف تراحم:

مدلول مطابقی که همان فعلیت باشد از حجیت می‌افتد،

اما مدلول التزامی که همان اقتضا و انشاء است بر حجیت باقی است.

«مرحوم اصفهانی» پس از بیان این مطالب می‌فرمایند کلام «مرحوم آخوند» طبق این مبنا صحیح است، اما چون این مبنا مورد پذیرش نیست و قائل به تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت حدوثاً و بقائاً هستیم، معتقدیم اگر امر فعلی که مدلول مطابقی است از بین برود، مدلول التزامی نیز از بین می‌رود و در این صورت کاشف از ملاک وجود ندارد. به همین جهت تنها کاشف از ملاک امر فعلی است.

«مرحوم خویی» با توجه به این کلام «مرحوم اصفهانی» است که فرموده‌اند از آنجایی که خطابات در مقام بیان وظیفه هستند، حتی اگر مدلول التزامی را تابع مدلول مطابقی ندانیم، اطلاق مدلول التزامی را نمی‌توانیم ثابت کنیم؛ چون خطابات در مقام بیان نیستند. تنها راه اثبات این مطلب استفاده از روایاتی است که در مقام بیان علت حکم هستند که تعداد آنها بسیار کم است.

در این مورد باید گفت بیانی که «مرحوم اصفهانی» برای توجیه کلام «مرحوم آخوند» دارند صحیح نیست؛ زیرا:

مدلول التزامی مدلول بین بالمعنی الاخص است؛ یعنی مدلول التزامی در صورتی شکل می‌گیرد که صرف تصور ملزوم مخاطب را به تصور لازم برساند؛

درحالی که رسیدن به امر انشایی و ملاکات گرچه بین و شعار شیعه بوده است، اما بین بالمعنی الاعم است.

بنابراین رسیدن به امر انشایی و ملاکات مدلول التزامی نیست، بلکه ملازمات عرفیه و عقلیه است و خطابات که بین بالمعنی الاعم باشند در عرض مدلول لفظی قرار می‌گیرند نه در طول آن. به همین جهت با آمدن خطاب اول:

هم فعلیت و هم انشاء و ملاک ثابت می‌شود؛

نه اینکه تنها فعلیت ثابت شود و در ادامه به بررسی اثبات یا عدم اثبات ملاک و مطلق بودن یا نبودن آن پرداخته شود. از آنجایی که تصور شده ابتدا فعلیت ثابت می‌شود این دو اشکال وارد شده است:

مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است و با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین می‌رود؛ بر فرض اینکه تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی مورد پذیرش قرار نگیرد، اطلاق را نمی‌توان به دست آورد. در نتیجه این دو مدلول (امر فعلی و امر انشایی) هم عرض هستند و به همین جهت قاعده‌ای که در این مورد اجرا می‌شود: رابطه‌ی مدلول التزامی و مطابقی نیست،

بلکه قاعده‌ی تبعض در مدالیل است که توسط «وحید بهبهانی» مطرح شده است.

طبق این قاعده اگر مولا خطاب با مدلول‌های متفاوت داشته باشد و برخی از این مدلول‌ها مبتلا به مانع باشند، سایر مدلول‌ها به حجیت خود باقی هستند. تحلیلی که در مورد مراتب حکم شده و این مراتب به چهار مرحله‌ی اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز می‌شود نیز تحلیلی عقلی است، اما به لحاظ عرفی:

زمانی که خطاب «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»<sup>۱</sup> صادر می‌شود، این چند ظهور در عرض هم شکل گرفته و این مطالب فهمیده می‌شود:

نماز در وقت خاص محبوب مولا است؛

اراده‌ی مولا به خواندن نماز در این وقت تعلق گرفته است؛

وظیفه‌ی مکلف نیز اقامه‌ی نماز است؛

و اگر مکلف معصیت کند، مستحق عقاب است؛

و زمانی که خطاب «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>۲</sup> صادر می‌شود، این مطلب به دست می‌آید که:

این خطاب:

بنابر انحلال دو مدلول خطاب قبل یعنی مدلول فعلیت و تنجز را ضیق کرده است؛

و بنابر خطابات قانونیه تنها یک مدلول خطاب قبل یعنی مدلول تنجز را ضیق کرده است؛

و دیگر مدلول‌ها باقی هستند؛ زیرا در عرض خطاب «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» قرار دارند نه در طول آن.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که تضییق فعلیت دال بر تضییق انشاء نیست و مانعی که در تراحم وجود دارد باعث ضیق شدن فعلیت و تنجز می‌شود و دیگر مدلول‌ها باقی هستند؛ زیرا مدلول التزامی فعلیت و در طول آن نیستند تا با از بین رفتن مدلول مطابقی از بین بروند. در مورد اثبات اطلاق نیز باید به طولیت توجه کرد. توضیح اینکه اطلاق دو نوع است:

اطلاق کلامی: در این نوع اطلاق دال بر اطلاق باید لفظ باشد و اطلاقی که در این بحث به دنبال آن هستیم این نوع اطلاق نیست؛ و اطلاق مقامی: در این نوع اطلاق دال بر اطلاق لفظ نیست، بلکه اطلاق از طریق دیگری به دست می‌آید. توضیح اینکه قیدی که در متعلق است دو حالت دارد:

یا قیدی است که عموم مردم از آن غافل نیستند. در این صورت اگر مولا امری غیر از آنچه در عرف رایج است را بخواهد، باید آن را بیان کند و در غیر این صورت مشخص می‌شود که مطلوب وی همان امر متعارف بوده است؛ مانند ضمان قیمی به قیمت که توضیح آن خواهد آمد؛

یا قیدی است که عموم مردم از آن غافل هستند. در این صورت مولا باید در خطابی که تکلیف را ثابت می‌کند یا در خطاب دیگری این قید را برای مکلفین بیان کند. اگر با وجود اینکه مولا در مقام بیان است نه در خطاب ثابت کننده‌ی تکلیف<sup>۳</sup> و نه در مجموع ادله<sup>۴</sup> قید را بیان نکرد، مشخص می‌شود که مولا این قید را نخواست است.

۱- سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۸.

۲- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۲۸۶.

۳- این نوع از اطلاق، اطلاق مقامی تک دلیل نامیده می‌شود و مثال آن صحیح «حماد» است: الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص: ۳۱۱.

۴- این نوع از اطلاق، اطلاق مقامی مجموع ادله نامیده می‌شود و مثال آن قصد وجه و تمییز است.

در این بحث به دنبال اطلاق مقامی هستیم. متعارف بین مردم این است که اگر مولا به انجام دادن فعلی امر می‌کند، آن فعل مصلحت دارد. با توجه به این فهم عرفی با آمدن خطاب «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلْأُولَى الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» و نیامدن ردی از جانب مولا عرف این مطلب را درمی‌یابد که نماز در این وقت نزد مولا محبوب است و برای اثبات محبوبیت و ملاک نیازی به اثبات اطلاق لفظی در طول این خطاب نیست تا این اشکال وارد شود که خطاب در مقام بیان نبوده و اثبات اطلاق امکان ندارد.

خود «مرحوم خویی» نیز در مواردی به این اطلاق تمسک می‌کنند. ایشان در بحث بیع ذیل بحث این بحث که ضمان قیمی به قیمت است، سه استدلال برای اثبات مدعا بیان می‌کنند: اجماع، اخبار و اطلاق. ایشان در مورد دلیل اطلاق می‌فرمایند: مولا از ضمان بسیار صحبت کرده اما کیفیت آن را بیان نکرده است. از آنجایی که متعارف بین مردم این است که ضمان قیمی به قیمت است، اینکه شارع در این مورد صحبت نکرده است حاکی از این است که شارع در این مسئله به متعارف مردم اعتماد کرده است و این اطلاق، اطلاق مقامی است.

در محل بحث نیز متعارف بین شیعه این است که امر مولا به عملی تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد و به همین جهت فهم عرفی این است که امر مولا به نماز خواندن به معنای محبوب بودن نماز نزد مولا است. بنابراین همین که مولا بیان دیگری در این مورد نداشته باشد برای اثبات اطلاق مقامی و اعتماد به فهم عرفی کافی است و نیازی نیست که مقدمات حکمت ثابت شود تا اطلاق دیگری به دست آید.<sup>۱</sup>

### تبیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی

این مطلب مربوط به بحث تعادل و تراجیح است. «مرحوم آخوند» در بحث تعادل و تراجیح می‌فرمایند قاعده‌ی اولیه تعارض تساقط مدلول‌های مطابقی و بقاء حجیت در نفی ثالث است. به‌طور مثال در تعارض دلیل حرمت و وجوب:

نمی‌توان حرمت یا وجوب را که مدلول مطابقی است برداشت کرد،

اما می‌توان مباح نبودن را که مدلول التزامی است نتیجه گرفت.

پس از «مرحوم آخوند» در مورد این مطلب اختلاف شده است:

برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم بروجرودی» این مطلب را پذیرفته و می‌فرمایند مدلول التزامی:

در حدوث تابع مدلول مطابقی است،

اما در بقاء و حجیت تابع مدلول مطابقی نیست؛

اما برخی همانند «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم امام» و «مرحوم خویی» این مطلب را نپذیرفته و می‌فرمایند مدلول التزامی:

نه تنها در حدوث تابع مدلول مطابقی است،

بلکه در بقاء و حجیت نیز تابع مدلول مطابقی است.

ارتباط این مطلب با بحث ضد این است که «مرحوم اصفهانی» از این مطلب برای توضیح عبارات «کفایه» استفاده می‌کنند. ایشان در توضیح کلام «مرحوم آخوند» در مورد تصحیح عبادت می‌فرمایند: زمانی که یک امر به نماز و امر دیگر به ازاله‌ی نجاست تعلق می‌گیرد و امر به ازاله‌ی نجاست اهم است:

مدلول مطابقی که فعلیت نماز باشد از بین می‌رود؛

اما مدلول التزامی که محبوب بودن و ملاک داشتن نماز است باقی می‌ماند.

گویا «مرحوم اصفهانی» هیئت را مدلول مطابقی می‌دانند و اطلاق ماده را مدلول التزامی می‌دانند و می‌فرمایند نفی ثالثی که در کلام «مرحوم آخوند» آمده به جهت پذیرش این مطلب است که با از بین رفتن مدلول مطابقی، مدلول التزامی بر حجیت باقی خواهد بود.

در صورت پذیرش این کلام برای تصحیح عمل نیازی به ترتب و اثبات امر فعلی نیست و اطلاق داشتن ماده برای اثبات ملاک کافی است. در این مورد باید به این نکته دقت کرد که:

گرچه «مرحوم آخوند» عدم دلالت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت را می‌پذیرند،

اما معلوم نیست که کلام ایشان در تصحیح عمل مبتنی بر این مبنا باشد و اساساً چنین ابتدایی اشتباه است؛ زیرا:

اطلاق ماده از اطلاق هیئت به دست نمی‌آید تا اطلاق هیئت را مدلول مطابقی بدانیم و اطلاق ماده را مدلول التزامی محسوب کنیم،

بلکه هر یک از این دو مستقل از هم فهم می‌شوند.

توضیح اینکه قیدی که شارع برای خطاب سابق خود بیان می‌کند:



گاهی هم قید هیئت است و هم قید ماده. به طور مثال دلوک شمس قید نماز است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»<sup>۱</sup> و این قید هم قید هیئت است (وجوب مضیق به آمدن اذان ظهر است) و هم قید ماده است (طبیعت نماز از زمان اذان ظهر دارای ملاک است)؛

و گاهی تنها قید ماده است. به طور مثال وضو تنها قید ماده‌ی نماز است؛ یعنی حتی اگر مکلف وضو نگیرد، وجوب نماز محقق می‌شود، اما طبیعت نماز در صورتی دارای ملاک خواهد بود که همراه وضو باشد؛

و گاهی تنها قید هیئت است که در محل بحث نیز همین گونه است.

برای روشن شدن این مطلب که قید، قید هیئت، ماده یا هر دوست باید به این نکته توجه کرد که:

با آمدن خطاب مولا هم هیئت و هم ماده فهمیده می‌شود؛

و در صورت آمدن قید باید دلیلی که قید را بیان می‌کند مورد بررسی قرار داد:

اگر قید هم قید هیئت و هم قید ماده باشد، هر دو ضیق می‌شوند (مانند جایی که قدرت شرط اتصاف است)،

اگر قید تنها قید ماده باشد، فقط ماده ضیق می‌شود و اطلاق ماده به قوت خود باقی است (مانند وضو نسبت به نماز)؛

و اگر قید تنها قید هیئت باشد، فقط هیئت ضیق می‌شود و اطلاق ماده به قوت خود باقی است (مانند جای که قدرت شرط استیفاء است).

بنابراین:

همان گونه که اگر تنها ماده قید بخورد (وضو نسبت به نماز) به جهت اینکه اطلاق هیئت در طول اطلاق ماده نیست از اطلاق هیئت دست کشیده نمی‌شود؛

اگر تنها هیئت قید بخورد، از اطلاق ماده نیز دست کشیده نمی‌شود، بلکه باید لسان قید مورد بررسی قرار بگیرد.

این مطلب نه تنها در بحث ضد، بلکه در موارد دیگری نیز کاربرد دارد. به طور مثال لا ضرر و لا حرج باعث نفی فعلیت می‌شوند، اما:

نمی‌توان گفت به جهت از بین رفتن فعلیت کاشف از ملاک وجود ندارد و در نتیجه هم روزه‌ی ضرری و هم روزه‌ی حرجی باطل است، بلکه باید لسان ادله مورد بررسی قرار بگیرند:

با بررسی ادله‌ی روزه‌ی ضرری مشخص می‌شود که روزه‌ی ضرری فاقد ملاک است؛ یعنی روزه‌ی ضرری مانند تکلیفی است که قدرت شرط اتصاف آن است. به عبارت دیگر هم هیئت و هم ماده‌ی روزه مقید به قید عدم ضرر است و در نتیجه روزه‌ی ضرری فاقد ملاک است؛

اما با بررسی ادله‌ی روزه‌ی حرجی مشخص می‌شود که لسان این ادله امتنان بوده و قید، قید هیئت است. به همین دلیل وجوب برداشته می‌شود، اما اطلاق ماده باقی است.

در نتیجه این گونه نیست که اگر هیئت مقید شد، ماده نیز مقید می‌شود و کلام «مرحوم آخوند» را می‌توان به نحوی که بیان شد توضیح داد که در این صورت کلام «مرحوم آخوند»:

مصادق بحث تبعیت دلالت التزامی از مدلول مطابقی نخواهد بود،

بلکه به جهت هم عرض بودن مدلول‌ها مصادق بحث تبعض در مدالیل است که توسط «وحید بهبهانی» مطرح شده است.

**اشکال:** در محل بحث که هم امر به ازاله‌ی نجاست وجود دارد و هم امر به نماز چگونه می‌توان این مطلب را احراز کرد که قید، قید هیئت است و در نتیجه عمل دارای ملاک است؟

**پاسخ:** تراحم و تعارض تأسیسی نیستند، بلکه اموری هستند که در عرف نیز وجود دارند و حتی تراحم ملاکی نیز امری عرفی است. بنابراین در این موارد باید به فهم عرفی دقت کرد:

در تراحم امتثالی یعنی در جایی که عرف دو کار را محبوب مولا می‌داند، اما قدرت بر انجام هر دو را ندارد، متفاهم عرفی این است که عدم قدرت تنها وجوب را از بین می‌برد و این گونه نیست که به جهت عدم قدرت ملاک نیز از بین رفته باشد. به همین جهت به نظر عرف باید اهم را انجام داد، اما در صورتی که شخص مهم را انجام دهد، این گونه نیست که عمل او بدون ملاک باشد،

اما در تعارض و تراحم ملاکی متفاهم عرفی این است که یکی از دو امر اصلاً انشاء نشده است و در این صورت کاشف از ملاک وجود ندارد.  
به عبارت دیگر:

در روزهی ضرری و حرجی لسان دلیل این مطلب را می‌رساند که روزهی ضرری فاقد ملاک است و برداشته شدن وجوب روزهی حرجی امتنانی است،

اما در تراحم و تعارض متفاهم عرفی ملاک نداشتن را نشان می‌دهد.

بنابراین در این موارد فهم عرفی محقق است و در صورتی که در موردی فهم عرفی محقق باشد و شارع با وجود اینکه در آن مورد صحبت کرده فهم عرفی را رد نکند، همان متفاهم عرفی اثبات می‌شود.

**نکته:** مطلب دیگری که در این مورد باعث اختلاف می‌شود این است که اطلاق این موارد را ذاتی می‌دانیم نه لحاظی. توضیح اینکه در مواردی که متفاهم عرفی وجود دارد و شارع در آن ورود کرده و بیانی صادر نمی‌کند، اطلاق، اطلاق ذاتی خواهد بود و نیاز به مقام بیان نخواهد داشت. «مرحوم خویی» نیز در این بحث به این دلیل به دنبال اثبات مقام بیان هستند که تمامی اطلاقات را اطلاق لحاظی می‌دانند. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که در این مطلب بحث تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی مطرح نمی‌شود، اما در صورت طرح این بحث معتقدیم مدلول التزامی در حجیت نیز تابع مدلول مطابقی است. بنابراین اگر مدلول مطابقی مأمور به فعلی (اطلاق هیئت) باشد و مدلول التزامی ملاک داشتن باشد، با از بین رفتن مدلول مطابقی، مدلول التزامی نیز از بین رفته و ملاک داشتن احراز نمی‌شود. از آنجایی که این مطلب در موارد متعددی تأثیرگذار است در اینجا به طرح آن خواهیم پرداخت.

### کلام «مرحوم خویی»

همان‌گونه که گفته شد:

برخی همانند «مرحوم آقا ضیاء» و «مرحوم بروجردی» می‌فرمایند مدلول التزامی:

در حدوث تابع مدلول مطابقی است،

اما در بقاء و حجیت تابع مدلول مطابقی نیست؛

اما برخی همانند «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم امام» و «مرحوم خویی» می‌فرمایند مدلول التزامی:

نه تنها در حدوث تابع مدلول مطابقی است،

بلکه در بقاء و حجیت نیز تابع مدلول مطابقی است.

«مرحوم خویی» اشکالاتی نقضی به کلام «مرحوم آخوند» دارند که نمی‌توان این اشکالات را پذیرفت و اشکالی حلی دارند که مورد پذیرش است و قبل از ایشان در کلام «سید یزدی» نیز مطرح شده است:

**اشکال نقضی اول:** اگر بین‌های از ملاقات کردن لباس با خون خبر دهد:

مدلول مطابقی بین ملاقات لباس با خون است؛

و مدلول التزامی نجس شدن لباس است.

حال اگر دلیل دیگری اقامه شود که مفاد آن ملاقات نکردن لباس با خون باشد، ملاقات کردن لباس با خون مشکوک می‌شود و در صورتی که کلام «مرحوم آخوند» صحیح باشد، باید گفت:

مدلول مطابقی که ملاقات لباس با خون است ساقط شده است؛

اما مدلول التزامی که نجس شدن لباس است باقی است؛ درحالی‌که این خلاف اجماع فقهاست.

**رد:** «مرحوم آخوند» نیز در این مثال فتوای به نجاست لباس نمی‌دهند، اما این مطلب اشکالی نقضی به کلام ایشان نیست؛ زیرا گرچه «مرحوم آخوند» به این مطلب نپرداخته‌اند، اما همان‌گونه که «مرحوم آقا ضیاء» می‌فرمایند: کسانی که معتقدند مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی نیست، سه مورد را استثناء می‌دانند:

۱. اگر مدلول مطابقی موضوع برای مدلول التزامی باشد، با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی سالبه‌ی به انتفاء موضوع شده و از بین می‌رود.

۲. اگر قطع به از بین رفتن مدلول مطابقی پیدا شود، مدلول التزامی نیز از بین می‌رود.

۳. اگر مدلول التزامی تکویناً معلول مدلول مطابقی باشد، با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین می‌رود.

در مورد استثناء سوم باید به این مطلب دقت کرد که مدلول التزامی:

در مقام اثبات همیشه معلول مدلول مطابقی است،

اما در مقام ثبوت ممکن است معلول مدلول مطابقی باشد و ممکن است معلول مدلول مطابقی نباشد.

اگر این مطلب احراز شد که مدلول التزامی در عالم ثبوت نیز معلول مدلول مطابقی و لازمه‌ی عقلی آن است، با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین خواهد رفت.

به نظر «مرحوم آقا ضیاء» نفی ثالث داخل در موارد استثناء نیست؛ یعنی اگر دلیلی دال بر وجوب عمل باشد و دلیل دیگر حرمت عمل را برساند:

این دو دلیل در وجوب و حرمت با هم تعارض دارند؛

اما دلالت التزامی آنها بر نفی ثالث مانند اباحه باقی است؛ زیرا:

نه موضوع نفی اباحه وجوب و حرمت است؛

نه یقین به ارتفاع وجوب و حرمت محقق است؛

و نه نفی اباحه تکویناً معلول وجوب و حرمت است.

**اشکال نقضی دوم:** اگر بینه‌ای خانه‌ای را ملک علی دانست و بینه‌ی دیگری خانه را ملک حسن دانست، طبق کلام «مرحوم آخوند»:

مدلول مطابقی این دو یعنی ملکیت خانه برای علی و حسن ساقط می‌شود؛

اما مدلول التزامی این دو یعنی نفی ملکیت ذو الید باقی است و باید حکم به نفی ملکیت از ذو الید کرد.

درحالی که اگر به این مطلب علم پیدا کنیم که خانه متعلق به علی و حسن نیست، طبق نظر فقها خانه باید در ملکیت ذو الید باقی بماند.

**رد:** این نقض نیز وارد نیست؛ زیرا یکی از مواردی که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» به عنوان استثناء بیان شده این است که در صورت علم به از

بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین می‌رود و فرض مورد نقض نیز علم به عدم ملکیت علی و حسن است. بنابراین طبق کلام

«مرحوم آقا ضیاء» در این مثال مدلول التزامی باقی نمی‌ماند.

قائل شدن به نفی ثالث در تعارض دلیل وجوب و حرمت به این دلیل است که علم به کذب هر دو دلیل نداریم و ممکن است در واقع یکی از

آن دو درست باشد.

بنابراین فرض این نقض علم به عدم ملکیت علی و حسن است و در صورتی که این علم محقق نباشد، بین علما اختلاف وجود دارد و برخی در

این فرض قائل شده‌اند که خانه باید به حاکم شرع تحویل داده شود. درنتیجه:

فرضی که اجماعی است خلاف مبنای «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء» نیست؛

و فرضی که خلاف مبنای «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء» است اجماعی نیست.

**اشکال نقضی سوم:** اگر بینه‌ای دال بر این باشد که علی با شلیک گلوله کشته شده است:

مدلول مطابقی شلیک گلوله است؛

و مدلول التزامی وفات علی است.

حال اگر علم پیدا شود که شلیک گلوله اتفاق نیفتاده است، طبق کلام «مرحوم آخوند» باید گفت:

شلیک گلوله منتفی شده است،

اما وفات علی ثابت شده است و به همین جهت باید اموال او را تقسیم کرد؛ درحالی که هیچ یک از فقها قائل به چنین مطلبی نشده‌اند.

**رد:** شلیک گلوله علت تکوینی برای وفات است و همان گونه که بیان شد جزء موارد استثناء به شمار می‌رود.

**اشکال حلّی:** این مسئله جزء ظهورات بوده و تمامی ظهورات نیز از مفاهیم عرفیه هستند. بنابراین آنچه در این بحث تعیین کننده است،

متفاهم عرفی است و کلام «سید یزدی» در این زمینه مورد پذیرش است:

به دلیل طولی بودن مدلول‌های مطابقی و التزامی، مدلول التزامی با توجه به مدلول مطابقی فهمیده می‌شود و این گونه نیست که این دو در

عرض هم باشند. به طور مثال اگر بخواهیم توسط بینه‌ای که ملاقات لباس با خون را بیان می‌کند نجس بودن لباس را نتیجه بگیریم، حکم به

نجاست از طریق ملاقات با خون اثبات می‌شود. به همین دلیل اگر ملاقات با خون از حجیت بیفتد، طبق ارتکاز عرفی حجیتی بر نجس بودن

لباس نیز وجود ندارد.

بنابراین عرف تبعض در مدالیل را در مواردی می‌پذیرد که مدلول‌ها در عرض هم باشند، اما اگر مدلول‌ها در طول هم باشند و نسبت بین دو مدلول شبیه نسبت علی و معلولی باشد، چون از عرف از ناحیه‌ی علت به معلول می‌رسد، با از بین رفتن حجیت علت، واقع‌نمایی آن از بین می‌رود و در نتیجه آنچه از این علت به دست می‌آید نیز فاقد حجیت خواهد بود.

البته مخالفین کلام «مرحوم خویی» نیز دو اشکال نقضی به کلام ایشان وارد کرده‌اند که به بررسی آنها می‌پردازیم:

**اشکال نقضی اول به «مرحوم خویی»:** برخی برای اثبات کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم آقا ضیاء» مثال‌هایی نقضی بیان کرده‌اند که این مثال‌ها نیز قابل پذیرش نیست. «سید محمد روحانی» برای رد کلام «مرحوم خویی» این مثال نقض را بیان می‌فرماید: در اقرار و شهادت:

مدلول مطابقی از بین می‌رود،

اما مدلول التزامی باقی است.

اگر همان‌گونه که «مرحوم خویی» می‌فرماید مدلول التزامی هم در حدوث و هم در بقاء تابع مدلول مطابقی باشد، باید این‌گونه فتوا داده شود که مدلول التزامی اقرار و شهادت حجیت ندارد؛ درحالی‌که این فتوا خلاف اجماع خواهد بود.

به‌طور مثال اگر ذوالید اقرار کند که خانه ملک علی است و پس از حکم حاکم به لزوم تحویل خانه به علی و انجام این کار اقرار خود را پس بگیرد و در اقرار دیگری خانه را متعلق به حسن بداند:

مدلول مطابقی اقرار اول این است که خانه متعلق به علی است؛

و مدلول مطابقی اقرار دوم این است که خانه متعلق به حسن است.

در این مثال مدلول‌های مطابقی با هم تعارض دارند، اما تمامی فقها طبق مدلول التزامی فتوا می‌دهند. به نظر ایشان علاوه بر اینکه خانه به علی تحویل داده شده است، باید پول خانه از اقرار کننده گرفته شود و به حسن تحویل شود.

اگر کلام «مرحوم خویی» پذیرفته شود و با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین برود، با از بین رفتن مدلول‌های مطابقی یکی از آنها ملکیت خانه برای حسن را ثابت می‌کند، اعطای قیمت خانه به حسن نیز باید از بین برود؛ درحالی‌که این خلاف اجماع است.

**رد:** این نقض وارد نیست؛ زیرا فتوایی که در این مورد داده می‌شود از باب عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی نیست. توضیح اینکه پس از اقرار اول قاضی طبق اقرار حکم می‌کند، اما پس از اقرار دوم که خلاف اقرار اول است، عدالت شخص اقرار کننده مخدوش می‌شود. به همین جهت قاضی نمی‌تواند حکم اول را ابطال کند، اما از آنجایی که شخص با اقرار دوم به ضرر زدن به حسن اعتراف می‌کند و اقرار العقلاء علی انفسهم جایز، این‌گونه حکم می‌شود که باید پول خانه به حسن پرداخت شود.

بنابراین پرداخت پول خانه به حسن:

از باب مدلول التزامی اقرار و شهادت نیست تا مثالی برای کلام «مرحوم خویی» باشد،

بلکه از باب لوازم اقرار العقلاء علی انفسهم جایز است.

**اشکال نقضی دوم به «مرحوم خویی»:** اگر عامی وارد شود که شامل افراد متعددی باشد و دلیل خاصی نیز وارد شود و عام را نسبت به بعضی از افراد تخصیص بزند، عام در مابقی افراد حجت است؛ درحالی‌که:

مدلول مطابقی عام کل است که با آمدن مخصص این مدلول مطابقی از حجت افتاده است؛

و افراد مدلول تضمینی هستند که به مدلول التزامی باز می‌گردد (زیرا دلالت بر جزء لازمه‌ی دلالت بر کل است)؛

و در صورتی که کلام «مرحوم خویی» صحیح باشد، باید گفت با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین می‌رود.

**رد:** این نقض نیز وارد نیست. توضیح اینکه تضمین به دو معنا به کار می‌رود:

مدلول لفظی تضمینی. این مدلول که در طول مدلول مطابقی است و به مدلول التزامی بازمی‌گردد، جزء موضوع له است. به‌طور مثال اگر انسان برای حیوان ناطق وضع شده باشد، دلالت انسان بر ناطق مدلول تضمینی خواهد بود. در چنین مواردی «مرحوم خویی» این مطلب را می‌پذیرند که اگر مدلول مطابقی از حجیت بیفتد و مثلاً معلوم شود که موضوع له انسان حیوان ناطق نیست، دلالت تضمینی بر ناطق نیز از حجیت می‌افتد؛

و تضمین به معنای لغوی<sup>۱</sup> که به معنای شامل بودن است.

منظور از تضمین در اینکه گفته می‌شود عام متضمن افراد است، تضمین لغوی است، نه مدلول تضمینی لفظی؛ زیرا موضوع له عام تک‌تک افراد به نحو جمع القیود نیست تا افراد عام مدلول تضمینی لفظی محسوب شوند.

۱- همچنان که در کلام «مرحوم خویی» بین التزام عقلی که در مدلول‌های هم‌عرض نیز وجود دارد و مدلول التزامی لفظی که تنها در مدلول‌های طولی وجود دارد خلط شده است.

حجیت عام در ما بقی پس از تخصیص مدلول تضمینی لفظی نیست،  
و آنچه مدلول تضمینی لفظی است در عام مخصص به بعض افراد وجود ندارد.

### کلام «شهید صدر»

مدعای ایشان همانند مدعای «مرحوم خویی» است (مدلول التزامی حدوثاً و بقا تا تابع مدلول مطابقی است)، اما ایشان سه اشکال بر کلام «مرحوم خویی» وارد می‌کنند که باید آنها را مورد بررسی قرار داد.

### اشکال اول به «مرحوم خویی»

«مرحوم خویی» طبق مبنای خود نمی‌توانند این مدعا را داشته باشند؛ زیرا ایشان قدرت را شرط تنجز می‌دانند. توضیح اینکه:

«مرحوم خویی» در توضیح کلام «مرحوم آخوند» می‌فرمایند:

مدلول مطابقی هیئت است و مدلول التزامی ماده است،

و با مقید شدن هیئت مدلول مطابقی که هیئت و امر فعلی است از بین می‌رود و باید به بررسی این مطلب پرداخت که مدلول التزامی باقی است یا خیر؛

درحالی‌که ایشان قدرت را شرط تنجز می‌دانند و طبق این کلام در ظرف تراحم اصلاً امر فعلی که مدلول مطابقی است از بین نرفته است و به همین جهت مدلول التزامی نیز باید حجت باشد.

«شهید صدر» می‌فرمایند طبق مبنایی که قدرت را شرط فعلیت می‌داند و همین مبنا نیز مورد پذیرش است، مدلول مطابقی از بین رفته است و مدلول التزامی نیز به دلیل تبعیت از مدلول مطابقی در حجیت، از حجیت می‌افتاد. طبق این مبنا تنها راه تصحیح عمل ترتب است، درحالی‌که طبق کلام «مرحوم خویی» این‌گونه نیست.

اینکه قدرت را شرط تنجز می‌دانند از دو طریق اثبات می‌شود:

تقریراتی که از ایشان در دست است؛

و اینکه «مرحوم خویی» فعلیت را به «جعل الشیء علی عهدة المكلف» معنا کرده‌اند و در «جعل الشیء علی عهدة المكلف» قدرت شرط نیست. بنابراین قدرت مربوط به مقام تنجز است.

### بررسی

این اشکال به چند دلیل وارد نیست:

۱. تقریری که اشتراط قدرت در تنجز را به «مرحوم خویی» نسبت می‌دهد با کلام باقی شاگردان ایشان سازگار نیست. به‌طور مثال «مرحوم تبریزی» و «آیت الله وحید خراسانی» معتقدند «مرحوم خویی» قدرت را شرط فعلیت می‌دانند. حتی «سید محمد روحانی» که در این بحث مخالف «مرحوم خویی» است نیز معتقد است که «مرحوم خویی» قدرت را شرط فعلیت می‌دانند. «آیت الله سیستانی» نیز همین مطلب را به ایشان نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup>

۲. «مرحوم خویی» نمی‌توانند قدرت را شرط تنجز بدانند؛ زیرا ایشان مبنای انحلال را می‌پذیرد و طبق این مبنا قدرت شرط تنجز نخواهد بود. توضیح اینکه:

گرچه متعلق امر هم به نظر قائل به انحلال و هم قائل به خطابات قانونیه طبیعت است،

اما موضوع خطاب طبق این دو مبنا متفاوت است؛ زیرا:

طبق انحلال هر مکلف و هر اطاعت و عصیانی دارای جعل مستقلی است. در نتیجه طبق انحلال:

اگر تمام افراد طبیعتی که مکلف قادر به انجام آن است مبتلا به مزاحم باشد، برای مکلف جعلی انجام نخواهد شد؛

زیرا این جعل لغو خواهد بود؛

اما اگر طبیعت برای مکلف موسع (به افراد طولیه مانند زمان‌های متفاوت یا به افراد عرضی مانند مکان‌های متفاوت)

باشد؛ یعنی مکلف قدرت بر صرف الوجود داشته باشد، جعل برای مکلف لغو نخواهد بود؛

اما طبق خطابات قانونیه موضوع خطاب طبیعی مکلف است. در نتیجه طبق خطابات قانونیه همین که یک مکلف بتواند آن طبیعت را انجام دهد، جعل لغو نخواهد بود. بنابراین طبق خطابات قانونیه فعلیت لغو نیست و حداکثر این است که مکلفی که قدرت ندارد، معذور است و قدرت شرط تنجز خواهد بود. در نتیجه طبق انحلال قدرت شرط فعلیت است و اگر قدرت نباشد، جعل و فعلیت لغو خواهد بود.

**۳. «مرحوم آخوند»:**

انشاء را به اراده مولا بدون بعث و زجر عباد معنا می‌کند، و فعلیت را به اراده‌ی مولا که به بعث و زجر عباد منتهی می‌شود معنا می‌کند. از آنجایی که «مرحوم خویی» این معنا را نمی‌پذیرند، فعلیت را به معنای «جعل الشیء علی عهدة المكلف» می‌دانند<sup>۱</sup> و در حقیقت اشتباه از اینجا ناشی شده که تصور شده است «جعل الشیء علی عهدة المكلف» در کلام «مرحوم امام» و «مرحوم خویی» به یک معنا آمده است؛ در حالی که: به نظر «مرحوم خویی» که قائل به انحلال است جعل مربوط به افراد است که نتیجه‌ی این مبنا این است که قدرت شرط فعلیت است؛ اما به نظر «مرحوم امام» که قائل به خطابات قانونیه است جعل مربوط به طبیعت مکلف است. بنابراین اشکال «شهید صدر» به «مرحوم خویی» وارد نیست و اساساً: کسی که قائل به انحلال است نمی‌تواند قدرت را شرط تنجز بداند، و کسی که قائل به خطابات قانونیه است نمی‌تواند قدرت را شرط فعلیت بداند. «شهید صدر» می‌توانستند به جای این اشکال، اشکال دیگری را به کلام «مرحوم خویی» وارد کنند: طبق مبنای انحلال باید بین واجب موسع و واجب مضیق تفاوت گذاشته شود و گفته شود: در واجب مضیق کاشف از ملاک وجود ندارد، اما در واجب موسع کاشف از ملاک وجود دارد.

### **اشکال دوم به «مرحوم خویی»**

اینکه قدرت از لغویت خطاب به دست بیاید یا از قبح تکلیف عاجز تفاوتی در مسئله ایجاد نمی‌کند؛ زیرا هر دوی این دلایل دلیل لبی هستند و هر دو نیز لبی بدیهی هستند. بنابراین هر دو قرینه‌ی متصله محسوب شده و باعث ضیق شدن خطاب می‌شوند. در نتیجه این بحث مصداق تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی نیست.

### **بررسی**

این کلام مورد پذیرش است و توضیح آن گذشت. در این مورد گفته شد که در جایی که فهم عرفی وجود دارد و شارع با وجود ورود به موضوع بیانی را صادر نمی‌کند، اطلاق اقتضا می‌کند که فهم عرفی در آن زمینه مورد پذیرش شرع است. تزاحم و تعارض نیز تأسیسی نبوده و در عرف نیز هستند. بنابراین اگر خطابات شارع در ظرف تزاحم واقع شوند، در صورتی که شارع متفاهم عرفی از تزاحم را قبول نداشته باشد، باید آن را بیان کند. در نتیجه عدم بیان شارع و اطلاق مجموع ادله اقتضا می‌کند که طبق متفاهم عرفی عمل شود. متفاهم عرفی در تزاحم امتثالی نیز این است که هر دو عمل از نظر مولا حسن بوده و دارای ملاک هستند، اما مولا در مقام امتثال نمی‌تواند هر دو را الزامی بداند. به همین جهت مولا تنها اهم را الزامی می‌داند. در نتیجه در هر مورد باید به بررسی این مطلب پرداخت که مولا بیانی دارد یا خیر و اگر بیانی دارد مقدار دلالت آن چقدر است. با بررسی موارد مختلف این نتیجه حاصل می‌شود که: در برخی موارد مانند استطاعت برای حج و روزه‌ی ضرری ملاک ضیق است و به تبع انشاء، فعلیت، هیئت و ماده نیز ضیق می‌شود و در صورتی که شخص عمل را انجام دهد، چون کاشف از ملاک وجود ندارد، عمل او باطل است؛ و در برخی موارد مانند روزه‌ی حرجی فعلیت ضیق شده و تنها الزام برداشته می‌شود. در چنین مواردی اگر مکلف عمل را انجام دهد چون کاشف از ملاک وجود دارد، عمل او صحیح خواهد بود.

۱- در انشاء جعل وجود دارد، اما این جعل به عهده‌ی مکلف نمی‌آید. به طور مثال احکامی هم‌اکنون جعل شده‌اند، اما فعلیت یافتن آنها مربوط به زمان ظهور امام زمان علیه‌السلام هستند.

البته به این نکته باید دقت شود که «شهید صدر» نیز باید بین موارد موسع و مضیق قائل به تفصیل شوند؛ زیرا جعل تنها در موارد مضیق لغو می‌شود.

### اشکال سوم به «مرحوم خویی»

«مرحوم خویی» این مطلب را می‌پذیرند که نهی غیری چون کاشف از مفسده نیست، دال بر فساد نیست. «شهید صدر» این مطلب را نمی‌پذیرند و معتقدند نهی مولوی باعث دال بر فساد معامله است؛ چه نهی مولوی نفسی باشد و چه نهی مولوی غیری. پرداختن به این کلام مهم است؛ زیرا:

عدم پذیرش ثمره (باطل بودن عمل عبادی) مبتنی بر دو مطلب است:

نهی غیری کاشف از مفسده نیست؛

طبق انحلال در فرض موسع بودن واجب و طبق خطابات قانونیه به طور مطلق کاشف از ملاک وجود دارد.

و اگر کلام «شهید صدر» مورد پذیرش بگیرد، مطلب اول باطل شده و در نتیجه نفی ثمره رد می‌شود.

«شهید صدر» معتقدند:

در نفی ثمره به مصلحت و مفسده توجه شده و این گونه بیان می‌شود که:

نهی غیری دال بر مفسده نیست و به همین جهت دال بر فساد عبادت نیست؛

و نهی نفسی دال بر مفسده است و به همین جهت دال بر فساد عبادت هست؛

درحالی که به جای مصلحت و مفسده باید حسن و قبح و محبوب و مبغوض را مورد توجه قرار داد.

در این صورت باید گفت: عبادت در صورتی صحیح است که مقرب باشد و عملی که مبغوض مولا است و قبح دارد نمی‌تواند مقرب باشد. در حقیقت ملاک بطلان عمل منهی عنه این است که مبعود نمی‌تواند مقرب باشد و این ملاک هم در نهی مولوی نفسی وجود دارد و هم در نهی مولوی غیری.

به تعبیر دیگر زمانی که مولا از انجام عملی نهی می‌کند، یعنی آن عمل مبغوض است و در نتیجه این عمل نمی‌تواند عبادت باشد و تفاوتی ندارد که مفسده در خود این عمل بوده و مورد نهی قرار گرفته است یا در شیء دیگری بوده و به این جهت نهی به آن تعلق گرفته است.

«آقای شهیدی» تجری را شاهی برای این مطلب دانسته و می‌فرمایند با اینکه فعل متجری به مصلحت دارد و مفسده‌ای در آن نیست، با تجری نمی‌توان به خدا نزدیک شد. این مطلب نشان می‌دهد که صرف مصلحت داشتن فعل کافی نیست. در مقابل تجری انقیاد است که باعث حصول تقرب می‌شود؛ درحالی که عملی که انجام می‌شود دارای مفسده است.

در نتیجه به جای تکیه بر مصلحت و مفسده باید بر محبوبیت و مبغوضیت تکیه کرد.

### بررسی

این اشکال وارد نیست؛ زیرا:

نفسی بودن نهی به این معناست که خود عمل مفسده داشته و مولا از خود عمل کراهت دارد؛

و غیری بودن نهی به این معناست که خود عمل مفسده نداشته مولا از خود عمل کراهت ندارد، بلکه از ذی‌المقدمه کراهت دارد.

تعلق امر به فعلی نیز همین گونه است:

نفسی بودن امر به این معناست که خود مأمور به دارای ملاک بوده و مولا خود عمل را دوست دارد؛

و غیری بودن امر به این معناست که خود مأمور به دارای ملاک نیست و مولا خود عمل را دوست ندارد، بلکه ذی‌المقدمه را دوست دارد.

بنابراین نمی‌توان گفت نهی مولوی غیری به این معناست که مقدمه فاقد مفسده است و در عین حال مقدمه مبغوض مولا است، بلکه تعلق نهی غیری نشان می‌دهد که:

مقدمه بما هی مقدمه مبغوض نیست،

بلکه مقدمه از این جهت که باعث ترک ذی‌المقدمه می‌شود قبیح است؛ یعنی در حقیقت آنچه قبیح است ترک ذی‌المقدمه است.

نهی از ضد در ظرف تراحم نیز دال بر این نیست که مهم مبغوض است، بلکه دال بر این است که ترک اهم مبغوض است.

با توجه به ارتکاز عرفی نیز روشن می‌شود که اگر:

شخصی در ظرف تراحم اهم را انجام دهد،

و شخص دوم به جای اهم، مهم را انجام دهد،

و شخص سوم هر سه را ترک کند،

بین شخص دوم و سوم نسبت به ملاک (تقرب به مولا داشتن) تفاوت گذاشته می‌شود و گفته می‌شود شخص دوم ملاک را به دست آورده است. با توجه به اینکه گفته شد در مواردی که متفاهم عرفی وجود دارد و مولا بیانی صادر نکرده است، باید طبق متفاهم عرفی عمل شود در تراحم نیز باید همین گونه رفتار شود. متفاهم عرفی در تراحم نیز مبعوضیت ترک اهم است و مهم بما هو مهم دارای مبعوضیت نیست. بنابراین اگر در موردی دلیلی باشد که مولا در این متفاهم تصرف کرده است، از این دلیل تبعیت می‌شود و در غیر این صورت همین متفاهم عرفی مورد پذیرش قرار می‌گیرد که در مورد تراحم چنین دلیلی در دست نیست.<sup>۱</sup>

مواردی که «آقای شهیدی» در دفاع از کلام «شهید صدر» بیان می‌کنند نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا حسن هیچ‌گاه از مصلحت جدا نمی‌شود. اساساً اراده و حب و بغض از توابع مصلحت و مفسده هستند؛ یعنی ابتدا علم شارع به مصلحت و مفسده محقق است و سپس بر اساس این علم است که اراده‌ی تشریعی مولا شکل می‌گیرد و پس از آن فعلیت و تنجز می‌آید.

در مواردی که در کلام ایشان آمده است بین حسن فعلی و فاعلی و مصلحت و مفسده فعلی و فاعلی خلط شده است: زمانی که به حسن و قبح توجه می‌شود حسن فاعلی بیان می‌شود و گفته می‌شود متجری حرمت مولا را هتک کرده و نمی‌تواند مقرب مولا باشد؛

و زمانی که به مصلحت و مفسده توجه می‌شود حسن فاعل بیان می‌شود و گفته می‌شود فعل دارای مصلحت یا مفسده بوده است. بنابراین باید حسن و قبح فعلی با مصلحت و مفسده فعلی و حسن و قبح فاعلی با مصلحت و مفسده فاعلی سنجیده شود. در این صورت مشخص می‌شود که در هر موردی حسن فاعلی باشد، مصلحت در فاعل هست، در هر موردی قبح فاعلی باشد، مصلحت در فاعل است و... . در نتیجه در نهی مولوی غیر مفسده‌ای در فعل وجود ندارد، خود فعل نیز مبعوض مولا نیست، بلکه مبعوضیت به ترک اهم تعلق گرفته است. به همین جهت اگر کسی اهم را ترک کرد و مهم را انجام دهد، فعل او دارای ملاک خواهد بود.<sup>۲</sup>

**نکته:** ثمره‌ی ضد محدود به عبادات نمی‌شود؛ زیرا:

روند بحث تا زمان «محقق کرکی» این گونه بود که آیا نهی از فساد دال بر عبادت هست یا خیر؛

اما پس از ایشان بحث ثمره شکل جدیدی به خود گرفت و در آن از کاشفیت از ملاک بحث شد.

به‌طور مثال آنچه پس «محقق کرکی» مطرح شد این بود که آیا در کشف ملاک باید بین واجب موسع و مضیق تفاوت نهاد یا خیر که این بحث محدود به ضد عبادی نیست.

در عبادت غیر از حسن فعلی به حسن فاعلی یعنی قصد قربت نیز نیاز است، اما در توصیلات تنها حسن فعلی شرط است؛ یعنی در توصیلات عمل در صورتی مجزی خواهد بود که حسن فعلی داشته باشد تا ماتی به مطابق مأمور به باشد. در بحثی که پس از «محقق کرکی» و به‌ویژه توسط «مرحوم خویی» مطرح شده کاشفیت از ملاک مطرح شده است؛ یعنی با این شیوه‌ی بحث نه تنها حسن فاعلی، بلکه حسن فعلی نیز محرز نیست و این مطلب در توصیلات نیز تأثیرگذار است.

## ج) ترتب

### مقدمه

**جنبه‌ی تاریخی بحث:** بحث ترتب برای احراز شدن کاشف از ملاک مطرح شده است. اولین فقیه‌ی که به این مطلب پرداخته «مرحوم کاشف الغطاء» است. البته ایشان این مطلب را به تفصیل بیان نکرده‌اند و ذیل فرعی که «محقق کرکی» در جامع المقاصد دارند، تنها این نکته را بیان می‌فرمایند که در تضاد بین اداء دین و نماز این امکان وجود دارد که امر به اداء دین تعلق بگیرد و در صورتی مکلف اداء دین را انجام ندهد، انجام نماز نیز برای او ممکن باشد.

«مرحوم صاحب فصول» در توضیح این مطلب می‌فرمایند محذور طلب ضدین در صورتی است که دو عمل در عرض هم باشند، اما اگر دو عمل در طول هم باشند، محذور برطرف شده و عمل دارای امر فعلی خواهد بود.

«مرحوم میرزای شیرازی» نیز به توضیح این مطلب پرداخته‌اند، اما توضیح فنی و اصولی این بحث که باعث تغییر نظر فقها و پذیرش ترتب توسط اکثر فقها شد در کلام «مرحوم فشارکی» (سید محمد اصفهانی، استاد «مرحوم نائینی» و «مرحوم حائری») و «مرحوم نائینی» آمده است. در زمان حاضر نیز کلام «مرحوم خویی»، «شهید صدر» و «مرحوم تبریزی» در این زمینه دارای اهمیت است.

۱- برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع شود که به درس «آقای قاضینی» جلسه ۱۱۹ تاریخ ۱۴۰۱/۳/۳.

۲- البته چون از عبادت بحث می‌شود فاعل باید با انجام مهم قصد تقرب نیز داشته باشد که در مواردی مانند غفلت و نسیان قابل فرض است.



البته بحث ترتب بحثی اجماعی نیست. به طور مثال «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» از جمله مخالفین ترتب هستند. «مرحوم امام» نیز ترتب را نمی‌پذیرند و همچنان که بیان خواهد شد ما نیز ترتب را نمی‌پذیریم.

**ثبوتی بودن بحث ترتب:** تمام بحث ترتب به لحاظ مقام ثبوتی است؛ یعنی منکرین ترتب آن را دارای محذور ثبوتی می‌دانند و اگر محذور ثبوتی برطرف شود، ترتب به لحاظ اثبات محذوری نخواهد داشت.

### معنای دقیق ترتب: ترتب:

به این معنا نیست که مکلف باید اهم را انجام دهد و در صورت معصیت اهم، به انجام دادن مهم بپردازد و اساساً این مطلب مورد انکار فقها نیست؛

بلکه به این معناست که هنوز اهم عصیان نشده و مکلف در همان ظرفی که قصد عصیان اهم را دارد، مهم را انجام دهد و محل نزاع در ترتب این مطلب است. به طور مثال در ظرف تراحم نماز و اداء دین، مکلف به دنبال این است که با انجام نماز، امر به اداء دین را معصیت کند.

بنابراین محل نزاع در ترتب این است که فعل مهم مصداق معصیت اهم شود، نه اینکه پس از عصیان اهم، مهم انجام شود. به عبارت دیگر در ترتب زمان امثال مهم همان زمان معصیت اهم است، نه اینکه اهم معصیت شده و امر به آن ساقط شود و سپس مهم انجام شود.

**منحصر نبودن بحث ترتب به بحث ضد:** گرچه طرح بحث ترتب برای ثمره‌ی بحث ضد (تصحیح عمل عبادی) است (ترتب مطرح می‌شود تا امر مولوی فعلی که کاشف از ملاک است ثابت شود) و طبق دیدگاه برگزیده ثمره مورد پذیرش نبوده و عمل عبادی در هر صورت صحیح است، اما منحصر به تراحم اهم و مهم در ضد عبادی نیست، بلکه این بحث یکی از راه‌های حل تراحم است، چه ضد عبادی باشد یا نباشد و چه تراحم اهم و مهم باشد یا تراحم دو مساوی.

توضیح اینکه همان‌گونه که گفته شد:

نهی مولوی غیری کاشف از مفسده نیست و به همین جهت عمل مبعوض و مبعد نیست؛

بنابراین برای تصحیح عمل تنها باید ملاک داشتن آن را احراز کرد که احراز ملاک نیز از سه راه ممکن است:

۱. طبق خطابات قانونیه قدرت شرط تنجز بوده و به همین جهت هم اهم و هم مهم دارای امر فعلی هستند و حداکثر این است که تنجز آنها نفی شده است.

۲. اطلاق ماده که در کلام «مرحوم نائینی» آمده است، با این تفاوت که:

«مرحوم نائینی» اطلاق ماده را بر اساس مبانی اعتبار قدرت (قبح تکلیف عاجز یا لغویت خطاب) اثبات می‌کردند؛

و گفته شد که در این مورد باید بین واجب موسع و مضیق تفصیل قائل شد:

اگر ازاله‌ی نجاست با واجب موسع تراحم داشته باشد، تقیید هیئت کاشف از تقیید ماده نیست و بالعکس؛

و اگر ازاله‌ی نجاست با واجب مضیق تراحم داشته باشد، بنا بر انحلال امکان جعل وجود ندارد.

۳. تفصیل بین تاسیسیات و امضائیات:

در تاسیسیات به ملاک دسترسی نداریم؛

اما در امضائیات اگر متفاهم عرفی وجود داشته باشد و شارع از آن نهی نکرده باشد، مشخص می‌شود شارع همان متعارف را پذیرفته است (اطلاق مقامی مجموع ادله که ذاتی نیز هست). تراحم نیز امضائی است و متفاهم عرفی تراحم این است که الزام و تنجز برداشته می‌شود، اما ملاک داشتن عمل همچنان باقی است. شارع نیز از این رویه نهی نکرده و به همین جهت مشخص می‌شود شارع نیز این مطلب را پذیرفته است.

با این وجود چون بحث ترتب منحصر به بحث تصحیح عمل نیست، بلکه در تمامی تراحم‌ها کاربرد دارد، آن را مطرح خواهیم کرد.

علاوه بر این طرح بحث مشروط به این نیست که بحث طبق تمامی مبانی دارای ثمره داشته باشد.

**احراز کاشف از ملاک:** گفته شد که عبادت بودن فعل مشروط به امر داشتن آن نیست و کاشف از ملاک داشتن آن کافی است و کاشف از ملاک نیز منحصر به امر مولوی فعلی نیست. اما حتی اگر کاشف از ملاک را منحصر در امر بدانیم در این بحث می‌توانیم کاشف از ملاک را احراز کنیم؛ زیرا خطابات قانونیه را می‌پذیریم و طبق این مبنا در ظرف تراحم امر مولوی فعلی وجود دارد.

**علت اختلاف در پذیرش ترتب:** این مطلب مورد اتفاق است که مولا نمی‌تواند به نماز و اداء دین در عرض یکدیگر امر کند و محل بحث این است که اگر مولا به این دو به نحو طولی امر کند، محذور برطرف می‌شود یا خیر:

طرفداران ترتب معتقدند محذور برطرف می‌شود؛  
و منکرین ترتب معتقدند با طولیت نیز محذور برطرف نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» دو تصویر برای بحث ترتب مطرح می‌کنند:

امر به مهم مشروط به قصد عصیان اهم باشد که در این صورت قصد شرط مقارن است؛  
امر به مهم مشروط به عصیان اهم به نحو شرط متأخر باشد.

این تصویر، تصویر دقیق ترتب است و همان‌گونه که گفته شد نمی‌توان امر به مهم را مشروط به عصیان خارجی اهم دانست و این مطلب اصلاً محل نزاع نیست.

البته در این تصویر عصیان موضوعیت ندارد، بلکه طریقیّت دارد و مهم عدم انجام اهم است. به عبارت دیگر عدم انجام اهم چه با عصیان باشد و چه از روی جهل و غفلت باشد، بحث ترتب مطرح می‌شود. به همین جهت است که قائلین به ترتب از این بحث در جمع بین حکم ظاهری و واقعی استفاده می‌کنند. به نظر ایشان:

مولا ابتدا به حکم واقعی امر می‌کند؛

و سپس در طول امر واقعی این‌گونه می‌گوید که اگر مکلف حکم واقعی را نمی‌داند، او را امر به حکم ظاهری می‌کنم.

این تصویر تمامی اقوال را پوشش می‌دهد. توضیح اینکه:

برخی اصلاً شرط متأخر را نمی‌پذیرند که این افراد ترتب را با قصد به عصیان اهم توضیح می‌دهند؛

برخی شرط متأخر را می‌پذیرند و آن را با توجه به لحاظ تبیین می‌کنند (دیدگاه برگزیده) که در این صورت این دو تصویر به یک تصویر بازمی‌گردند؛

برخی همانند «مرحوم آخوند» شرط متأخر را می‌پذیرند و آن را با توجه به اضافه تبیین می‌کنند که در این صورت این دو تصویر مستقل از هم خواهند بود؛

و برخی همانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» شرط متأخر را می‌پذیرند و آن را با توجه به اعتبار تبیین می‌کنند که در این صورت نیز می‌توان از تصویر «مرحوم آخوند» برای تبیین بحث ترتب استفاده کرد.

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» منکر ترتب هستند؛ یعنی ایشان معتقدند با طولی شدن امر، محذور برطرف نمی‌شود.

علت برطرف شدن محذور این است که مولا به اهم امر می‌کند و گفته می‌شود مکلف در صورت قصد عصیان اهم باید مهم را انجام دهد؛ درحالی‌که با قصد عصیان اهم امر به اهم ساقط نمی‌شود؛ زیرا سقوط تکلیف:

تابع اطاعت، عصیان و تغییر موضوع است که اموری خارجی هستند،

نه تابع قصد مکلف.

حتی اگر مکلف عاجز یا غافل باشد، تکلیف برای او منجز نمی‌شود و مکلف معذور است، اما این‌گونه نیست که حالات مکلف در جعل مولا دخیل باشد. اساساً طبق خطابات قانونیه اصلاً جعل برای مکلف انجام نشده که حالات وی در آن تأثیرگذار باشد.

بنابراین در ظرفی که مکلف قصد عصیان اهم را دارد، هنوز اهم به فعلیت باقی است و اگر مهم نیز با قصد مکلف به فعلیت برسد، محذور طلب دو ضد در عرض هم پیش خواهد آمد.

به عبارت دیگر:

گرچه تا زمانی که مکلف قصد معصیت اهم را نداشته باشد، امر به مهم تعلق نگرفته و طلب دو ضد در عرض هم لازم نخواهد آمد، اما در ظرف قصد عصیان اهم، علاوه بر فعلی بودن اهم، مهم نیز فعلی است و به همین دلیل در این فرض محذور محقق خواهد شد.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب اشکالاتی را نقل کرده و به آنها پاسخ می‌گویند که در حقیقت این اشکالات، استدلالات فقهی سابق ایشان برای اثبات ترتب بوده است.

**اشکال:** گرچه با قصد معصیت اهم امر به اهم از فعلیت نمی‌افتد و به همین جهت طلب مهم در این ظرف باعث طلب دو ضد در عرض هم خواهد شد، اما چون این مطلب ناشی از سوء اختیار عبد است محال نیست.

**پاسخ:** اگر محذور منحصر در محذور امتثال بود، این کلام قابل پذیرش بود، اما محذور در مورد جعل است. توضیح اینکه آنچه باعث اشکال می‌شود این است که مولا با اینکه در ظرف عصیان اهم اراده‌ی اهم را دارد و می‌داند هر دو مأمور به با هم قابل امتثال نیستند به مهم نیز امر کرده و آن را اراده می‌کند.

علاوه بر این حتی با در نظر گرفتن سوء اختیار عبد نیز محذور برطرف نمی‌شود. به‌طور مثال مولا نمی‌تواند به مکلف دستور بدهد که در صورت مرتکب شدن گناه دو عمل در عرض هم را انجام دهد یا اگر گناهی انجام داد اجتماع نقیضین را مرتکب شود؛ زیرا هدف از امر تحریک مکلف برای انجام عمل در خارج است؛ درحالی‌که در این مثال‌ها هرچند مکلف سوء اختیار داشته باشد، با امر تحریک مکلف محقق نمی‌شود. در نتیجه تعلیق به سوء اختیار:

نه تنها مشکل مقام جعل را حل نمی‌کند،

مشکل امتثال را نیز برطرف نخواهد کرد.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که مثال‌هایی که برای ترتب بیان شده‌اند از دو حال خارج نیستند:

در برخی این موارد مولا از امر مولوی به اهم دست کشیده است که در این صورت محذوری وجود ندارد؛

و در برخی از این موارد که امر مولوی به اهم هنوز وجود دارد، امر به مهم ارشادی است؛ یعنی مولا درصدد بیان این مطلب است که اگر مکلف قصد انجام اهم را ندارد، باید مهم را انجام دهد تا دچار عقاب بیشتر نشود.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب می‌فرماید با ذکر مثال نمی‌توان کلام منکرین ترتب را رد کرد؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد ترتب استحالی عقلی و محذور ثبوتی دارد. به همین جهت حتی اگر مثالی برای ترتب بیان شود، باید این مثال‌ها را تأویل برد و تنها راه اثبات ترتب حل کردن محذور ثبوتی است.

**اشکال:** محذوری که در بحث ترتب وجود دارد مربوط به مطارده است. توضیح اینکه:

امر به اهم مطلق بوده و دال بر این است که مکلف باید اهم را انجام دهد، چه امر به مهم تعلق گرفته باشد و چه امر به مهم تعلق نگرفته باشد؛

امر به مهم نیز مطلق بوده و دال بر این است که مکلف باید مهم را انجام دهد، چه امر به اهم تعلق گرفته باشد و چه امر به اهم تعلق نگرفته باشد.

بنابراین آنچه باعث محذور می‌شود این است که هر دو امر اطلاق داشته و موجب مطارده می‌شوند. از آنجایی که از اطلاق مهم رفع ید شده و خطاب مهم مشروط به قصد عصیان اهم دانسته شده است این مطارده نیز برطرف شده و محذوری در کار نخواهد بود.

**پاسخ:** این مطلب قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

۱. مطارده بین دو دلیل هنوز برقرار است؛ زیرا مطارده به این معناست که هر یک از دو خطاب دال بر وجوب عمل باشند، چه خطاب دیگر باشد و چه خطاب دیگر نباشد. گرچه در مرتبه‌ی اهم طلب به مهم تعلق نمی‌گیرد و به همین جهت در این مرتبه مطارده وجود ندارد، اما با قصد مکلف بر عصیان اهم، امر به مهم محقق می‌شود و چون امر به اهم نیز باقی است، همچنان مطارده وجود دارد. به عبارت دیگر:

در ظرف اهم مطارده وجود ندارد؛

اما در ظرف عصیان اهم مطارده وجود دارد.

۲. بحث ترتب در مورد معقول بودن یا معقول نبودن ترتب است و نه تنها مطارده، بلکه طرد از جانب واحد نیز معقول نیست. توضیح اینکه امر به اهم از فعلیت نیفتاده است و امر به مهم در این ظرف معقول نیست؛ چه از طرف مهم نیز طردی باشد و چه از طرف مهم طردی نباشد. به عبارت دیگر:

محذور به جهت اطلاق نیست تا با مشروط شدن اطلاق مهم محذور از بین برود،

بلکه همین که امر به اهم به فعلیت خود باقی است، طرد از جانب اهم وجود دارد و باعث می‌شود امر به مهم در این ظرف معقول نباشد.

همچنین «مرحوم آخوند» در نقد «میرزای شیرازی» که مهم‌ترین طرفدار ترتب در زمان خود بوده است می‌فرماید: اگر ترتب صحیح باشد، در صورتی که مکلف هم اهم و هم مهم را ترک کند، مستحق دو عقاب خواهد بود؛ درحالی‌که «میرزای شیرازی» این مطلب را نمی‌پذیرند و به دنبال این هستند که اثبات کنند در این فرض تنها یک استحقاق عقاب وجود دارد.

## کلام «مرحوم نائینی»<sup>۱</sup>

«مرحوم فشارکی» و پس از ایشان «مرحوم نائینی» ۵ مقدمه را برای اثبات ترتب بیان می‌کنند.<sup>۲</sup> این بیان گرچه مخالفانی نیز دارد، اما باعث تغییر نظر اکثریت فقها و پذیرش ترتب توسط آنها می‌شود. به همین جهت پرداختن به کلام «مرحوم نائینی» در این بحث دارای اهمیت ویژه‌ای است.

### مقدمه‌ی اول: منشأ محذور ترتب

این مطلب مورد اتفاقی است که به دو ضد در عرض هم امر تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا ایجاب الجمع بین الضدین محال است. بنابراین: ابتدا باید به این مطلب پرداخت که علت استحاله‌ی ایجاب الجمع بین الضدین چیست؛ و سپس این مطلب را بررسی کرد که در صورت طولی شدن ضدین این علت برطرف می‌شود یا خیر. دو شیء را می‌توان به‌عنوان علت معرفی کرد:

**۱. اطلاق هر دو تکلیف:** اگر منشأ محذور این باشد که مولا به صورت مطلق هم به ضد الف و هم به ضد ب امر کرده است، محذور با ترتب حل می‌شود؛ زیرا در ترتب: خطاب اهم مطلق است، اما خطاب مهم کنار گذاشته می‌شود.

**۲. فعلیت هر دو تکلیف:** اگر منشأ محذور این باشد که هر دو خطاب فعلی هستند، محذور با ترتب حل نمی‌شود؛ زیرا: از طرفی در ترتب عصیان اهم محقق نشده و به همین جهت اهم از فعلیت نیفتاده است؛ و از طرف دیگر با قصد عصیان اهم، مهم نیز به فعلیت خواهد رسید.

بنابراین در این صورت در ترتب دو تکلیفی که مولا علم به عدم امکان امتثال آنها دارد به فعلیت خواهند رسید که این مطلب قابل پذیرش نیست.

اصل کلام «مرحوم نائینی» در مقدمه‌ی اول بیان محذور ترتب است، اما ایشان سه نکته‌ی دیگر را نیز در این مقدمه بیان می‌فرمایند که گرچه این مطالب در استدلال نقشی ندارند، اما مطالب مهمی هستند.

**۱. رابطه‌ی بین تراحم اهم و مهم و تراحم متساویین:** همان‌گونه که گفته شد بحث ترتب منحصر در تصحیح عمل عبادی در ضد نیست، بلکه در موارد دیگر نیز کاربرد دارد. یکی از این موارد تراحم متساویین است. به‌طور مثال در صورتی که دو شخصی که برتری‌ای بر هم ندارند در حال غرق شدن باشند و مکلف قدرت بر نجات هر دو نداشته باشد، طبق فتوای تمامی فقها نجات دادن جان هر دو واجب نیست، اما مکلف نباید هر دو را نیز ترک کند، بلکه باید یکی از آنها را نجات دهد و در اینکه کدام یک را انتخاب کند نیز مخیر است. آنچه در این بحث اختلافی است این است که این تخییر، تخییر عقلی است یا تخییر شرعی.

«مرحوم نائینی» به دنبال این هستند که بین تراحم متساویین و عقلی یا شرعی دانستن تخییر در آن با تراحمی که در بحث ضد مطرح است ملازمه ایجاد کنند. ایشان برای رسیدن به این هدف از دو پاسخی که به‌عنوان علت محال بودن ایجاب الجمع بین الضدین ارائه شده استفاده می‌کنند:

کسانی که علت محال بودن را اطلاق هر دو خطاب می‌دانند، در بحث ضد ترتب را می‌پذیرند و در بحث تراحم متساویین قائل به تخییر عقلی می‌شوند؛ زیرا به نظر ایشان عقل در فرض تراحم متساویین اطلاق هر دو خطاب را ممکن نمی‌داند، و کسانی که علت محال بودن را فعلیت هر دو خطاب می‌دانند، در بحث ضد ترتب را نمی‌پذیرند و در بحث تراحم متساویین قائل به تخییر شرعی می‌شوند. به نظر ایشان فعلیت دو خطاب با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و سپس شارع در این ظرف تخییر جدیدی انشاء می‌کند.

«مرحوم نائینی» پس از بیان این ملازمه نقدی به کلام «شیخ انصاری» و نقدی به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند.

**۲. اشکال به «شیخ انصاری»:** اشکال ایشان به «شیخ انصاری» این است که «شیخ انصاری» از منکرین ترتب است و در عین حال در تراحم متساویین قائل به تخییر عقلی است و این مطلب با ملازمه‌ی مذکور سازگار نیست.

۱- فوائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۱۴.

۲- این مقدمات هم در کلام «مرحوم نائینی» و هم در کلام «مرحوم حائری» آمده است. به همین جهت به نظر می‌رسد که این مطالب توسط «مرحوم فشارکی» مطرح شده و توسط «مرحوم نائینی» دسته‌بندی مناسبی یافته است.

**۳. اشکال به «مرحوم آخوند»:** اشکال ایشان به «مرحوم آخوند» در مورد وحدت یا تعدد عقاب است که در نقد «مرحوم آخوند» به «میرزای شیرازی» بیان شد. «مرحوم نائینی» در این مورد می‌فرماید وحدت یا تعدد عقاب نیز وابسته به علت محال بودن ایجاب الجمع بین الضدین است:

اگر علت استحاله اطلاق هر دو خطاب باشد، ترتب مورد پذیرش قرار گرفته و مکلف تنها مستحق یک عقاب خواهد بود؛ زیرا در ترتب اطلاق هر دو خطاب نفی می‌شود؛

اما اگر علت استحاله فعلیت هر دو خطاب باشد، ترتب انکار شده و مکلف مستحق دو عقاب خواهد بود؛ زیرا مولا دو خطاب فعلی داشته که هر دوی آنها عصیان شده‌اند.

بنابراین:

علت اینکه «میرزای شیرازی» تعدد عقاب را نمی‌پذیرند این است که ایشان علت استحاله را اطلاق هر دو خطاب می‌دانند، و علت اینکه «مرحوم آخوند» تعدد عقاب را می‌پذیرند این است که ایشان علت استحاله را فعلیت هر دو خطاب می‌دانند.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که:

«میرزای شیرازی» در تراحم متساویین قائل به تخییر عقلی می‌شوند؛

و «مرحوم آخوند» در تراحم متساویین قائل به تخییر شرعی می‌شوند.

### بررسی<sup>۱</sup>

کلام ایشان در مورد اینکه علت محال بودن یکی از دو امر مذکور است مورد پذیرش است، اما مطلبی که ایشان در مقدمات آینده آن را بیان می‌کنند و می‌فرمایند علت محال بودن اطلاق خطایین است که این محذور با ترتب حل می‌شود، قابل پذیرش نیست.

همچنین ادامه‌ی کلام ایشان که اشکال به «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» است نیز مورد پذیرش نیست.

معتقدیم بین تراحم اهم و مهم و تراحم متساویین (که تخییر عقلی و شرعی در آن مطرح می‌شود) رابطه‌ای وجود ندارد و این دو، دو مبحث مستقل هستند. توضیح اینکه:

در تراحم اهم و مهم، امر به مهم مشروط به قصد عصیان اهم یا عصیان به نحو شرط متأخر است،

اما در تراحم متساویین از عصیان خارجی صحبت می‌شود؛ یعنی مکلف پس از ترک یکی از دو متراحم حق ترک دیگری را ندارد. به عبارت دیگر در تراحم متساویین از عصیان خارجی که لا بد منه است صحبت می‌شود و عصیان خارجی یکی از دو متراحم مجوز ترک هر دو نیست، بلکه باعث می‌شود امر به متراحمی که نسبت به آن عصیان صورت گرفته ساقط شود و پس از سقوط این امر، امر دیگری بدون محذور خواهد بود.

به همین دلیل است که برخی از فقها همانند «مرحوم امام»:

در تراحم اهم و مهم ترتب را نمی‌پذیرند؛ زیرا قصد عصیان را مسقط فعلیت نمی‌دانند؛

اما در تراحم متساویین قائل به تخییر و سقوط امر به یکی از متراحمین می‌شوند؛ زیرا عصیان خارجی را مسقط فعلیت می‌دانند و این مطلب مورد اتفاق تمامی فقهاست.

بنابراین عقلی یا شرعی بودن تخییر بین متساویین ارتباطی به تراحم اهم و مهم ندارد و علت اختلاف در عقلی یا شرعی بودن تخییر این است که:

**(الف)** برخی معتقدند مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی نیست و به همین جهت تخییر شرعی است. توضیح اینکه امر به اهم و امر به مهم مانند امر به نجات جان دو شخصی که یکی نسبت به دیگری برتری دارد:

دارای مدلولی مطابقی هستند که دال بر وجوب امتثال امر است؛

و دارای مدلولی التزامی هستند که وجوب نجات غریق را ثابت می‌کند؛

و به نظر این عده گرچه مدلول مطابقی به جهت غیر مقدور بودن از بین رفته است، اما مدلول التزامی هنوز باقی است.

بنابراین طبق این مبنا تخییر شرعی است؛ زیرا طبق این مبنا نفی ثالث (رها کردن هر دو غریق) لازمه‌ی خطاب شارع است.

**(ب)** برخی معتقدند مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است و به همین جهت با از بین رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز بین می‌رود و به همین جهت تخییری که در این فرض ثابت می‌شود لازمه‌ی خطاب شارع نبوده و عقلی است.

بنابراین این اشکال به «شیخ انصاری» که چون ایشان ترتب را نپذیرفته باید تخییر را عقلی بدانند وارد نیست؛ زیرا:

در تراحم اهم و مهم از قصد عصیان صحبت می‌شود و در بحث تراحم متساویین از عصیان خارجی صحبت می‌شود؛ و در تراحم اهم و مهم از اطلاق و فعلیت صحبت می‌شود و در بحث تراحم متساویین از تبعیت یا عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی بحث می‌شود.

همچنین اشکال «مرحوم نائینی» به «مرحوم آخوند» نیز وارد نیست؛ زیرا استحقاق عقاب به جهت خروج از زی عبودیت و رقیت است. علت اینکه «مرحوم آخوند» در این فرض قائل به تعدد عقاب شده‌اند به این جهت است که عرف در تراحم اهم و مهم بین این سه فرد تفاوت قائل می‌شود:

فردی که اهم را انجام می‌دهد که چنین شخصی از زی عبودیت خارج نشده و در نتیجه مستحق عقاب نخواهد بود؛ فردی که مهم را انجام می‌دهد که چنین شخصی از زی عبودیت خارج شده و در نتیجه مستحق عقاب خواهد بود؛ و فردی که هر دو را ترک می‌کند که چنین شخصی بیش از شخص دوم از زی عبودیت خارج شده و در نتیجه عقاب او نیز باید بیشتر باشد. البته این که بیشتر بودن عقاب باید به نحو کمی یا کیفی باشد، مطلبی است که باید در جای خود از آن بحث شود. در اینجا تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که چون رویه‌ی شارع در عقاب با رویه‌ی عقلایی تفاوت دارد (مجازات الهی تجسم عینی عمل است، اما مجازات عقلایی عملی غیر از جرم است)، نمی‌توان در این مورد با حکم عقل اظهار نظر کرد.

در نتیجه منشأ محذور هرچه باشد، باید این مطلب را پذیرفت که عقاب شخصی که اهم و مهم را ترک کرده بیش از عقاب شخصی است که تنها اهم را ترک کرده است.

اشکال دیگر به کلام «مرحوم نائینی» این است که ایشان کلام دیگر فقها را به طبق انحلال معنا کرده‌اند؛ درحالی که عبارات «شیخ انصاری» در بحث تعادل و تراجیح با خطابات قانونیه سازگار است. ایشان در این مبحث می‌فرمایند در صورتی که دو شخص در حال غرق شدن باشند، ملاک، انشاء و فعلیت وجود دارد، اما عقل این گونه حکم می‌کند که:

چون مکلف از انجام هر دو عمل عاجز است، عقاب کردن او به جهت انجام ندادن هر دو عمل قبیح خواهد بود؛ ولی چون مکلف قادر بر انجام یکی از دو عمل است، اگر هر دو را ترک کند، مستحق عقاب خواهد بود.

بنابراین «شیخ انصاری» قدرت را شرط تنجز می‌دانند و این کلام با خطابات قانونیه سازگار است؛ درحالی که «مرحوم نائینی» کلام ایشان را با توجه به فعلیت هر دو خطاب که با انحلال سازگار است توضیح داده‌اند.

در نتیجه این اشکال به «شیخ انصاری» وارد نیست و برای اشکال به کلام ایشان باید گفت «شیخ انصاری»:

در تعادل و تراجیح قدرت را شرط تنجز می‌دانند،

اما در بحث ضد قدرت را شرط فعلیت می‌دانند.

علت این تفاوت در کلام «شیخ انصاری» نیز است که در آن دوره هنوز بحث انحلال و خطابات قانونیه به صورت مستقل مطرح نشده است. به همین جهت برخی از عبارات «شیخ انصاری» و همچنین «مرحوم آخوند» با انحلال سازگار است و برخی از عبارات ایشان با خطابات قانونیه سازگار است.

### مقدمه‌ی دوم: پاسخ به یک اشکال

«مرحوم آخوند» هم در کتاب الطهاره و هم در حاشیه مکاسب در جایی که با بحث ترتب مواجه می‌شوند می‌فرمایند: در صورت صحیح بودن ترتب، با دو اطلاق مخالفت می‌شود:

از طرفی اهم مطلق است و با این اطلاق مخالفت شده است؛

و از طرف دیگر با اینکه مهم مشروط به قصد عصیان اهم است، اما همین که مکلف چنین قصدی می‌کند تبدیل به مطلق می‌شود.

بر اساس این کلام «مرحوم آخوند» می‌توان این اشکال را به «مرحوم نائینی» وارد کرد که:

طبق کلام «مرحوم آخوند» بین این دو محذور تفاوتی نیست؛ زیرا هم هر دو امر فعلیت دارند و هم بعد از تحقق شرط مهم هر دو اطلاق دارند؛

درحالی که به نظر «مرحوم نائینی» کسانی که محذور را اطلاق می‌دانند معتقدند تنها خطاب اهم دارای اطلاق است و به همین جهت قائل به ترتب شده و تنها یک عقاب را می‌پذیرند.

«مرحوم نائینی» برای پاسخ دادن به این اشکال و اثبات تفاوت بین دو مبنا به دنبال این هستند که این مقدمه را رد کنند که «مشروط تا زمانی که شرط آن محقق نشده مشروط است و پس از تحقق شرط، مطلق می‌شود».

ایشان برای رد این مقدمه می‌فرمایند:

جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه است؛

و قضایای حقیقیه به این قضیه‌ی شرطیه بازمی‌گردند که اگر موضوع محقق شود، دارای این حکم خاص خواهد بود و در صورتی که موضوع محقق نشود، حکم نیز محقق نخواهد شد و به همین جهت تمامی شروط و قیود آنها به قید موضوع بازمی‌گردند و لزوم تحصیل ندارند<sup>۱</sup>؛

و هیچ حکمی موضوع خود را اثبات یا رد نمی‌کند و به همین جهت هیچ حکمی ثابت نمی‌کند که باید موضوع محقق شود یا نباید موضوع محقق شود؛

و در نتیجه حکم مهم نمی‌تواند موضوع خودش را اثبات یا رد کند، بلکه هرگاه موضوع محقق شد، حکم نیز محقق می‌شود و در نتیجه خطاب مشروط همیشه مشروط است و محقق شدن یا نشدن شرط در ظرف امثال، مشروط بودن را تغییر نمی‌دهد.

به عبارت دیگر به نظر «مرحوم نائینی»، «مرحوم آخوند» بین حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه خلط کرده‌اند. توضیح اینکه حیثیت:

گاهی حیثیت تقییدیه (واسطه‌ی در عروض) است که قید موضوع است و به همین جهت حکم دلالتی بر وجوب یا عدم وجوب محقق کردن آن ندارد؛

و گاهی حیثیت تعلیلیه (واسطه‌ی در ثبوت) است که قید موضوع نیست و به همین جهت امکان دارد مولا شخص را مکلف به محقق کردن آن کند.

البته واسطه‌ی در ثبوت بودن نیاز به بیان زائد دارد؛ زیرا اصل اولی در جعل احکام این است که جعل به نحو قضایای حقیقیه باشد و به همین جهت شروط و قیود و از جمله شرط قصد عصیان اهم، قیود موضوع هستند.

این مطلب در موارد متعددی تأثیرگذار است:

۱. بحث مطلق و مشروط که:

«مرحوم آخوند» هر مشروطی را پس از تحقق شرط مطلق می‌دانند،

اما «مرحوم نائینی» تبدیل شدن مشروط به مطلق را نمی‌پذیرند.

۲. بحث ترتب که:

«مرحوم آخوند» تفاوتی بین نفی فعلیت و نفی اطلاق قائل نمی‌شوند؛

اما «مرحوم نائینی» این دو را متفاوت می‌دانند.

۳. بحث شرط متأخر که «مرحوم آخوند» آن را با توجه به لحاظ تبیین می‌کنند و می‌فرمایند وجوب ذی‌المقدمه قبل از آمدن لحاظ مشروط است و با آمدن لحاظ مطلق می‌شود و به همین جهت تحصیل مقدمات مفوته واجب می‌شود؛ هرچند هنوز زمان ذی‌المقدمه نرسیده باشد.

۴. بحث احکام وضعیه که «مرحوم آخوند» آنها را به سه قسم تقسیم می‌کنند و یکی از آنها را سببیت و شرطیت برای تکلیف می‌دانند. ایشان در پاسخ به این سؤال که سببیت امری تکوینی است پس چگونه حکم وضعی محسوب شده است می‌فرمایند: این موارد ابتدا تکوینی بوده و حکم نیستند، اما پس از اینکه سبب در خارج محقق شد، وجوب مطلق شده و اعتبار شارع می‌شود؛

۵. در بحث فقه که:

قائلین به مبنای «مرحوم نائینی» معتقدند تا دلیل خاص نیاید، تحصیل قدرت لازم نیست؛ زیرا به نظر ایشان تحصیل قدرت قید موضوع بوده و تحقق آن لزومی ندارد؛

و گفته شد که بین قدرت اتصاف و قدرت استیفاء قائل به تفاوت هستیم و رجوع تمامی قدرت‌ها به قید موضوع را نمی‌پذیریم.

## بررسی

در مورد کلام «مرحوم نائینی» معتقدیم اگر حکمی به نحو قضیه‌ی حقیقیه باشد، شروط و قیود، شرط موضوع خواهند شد، اما اینکه جعل تمامی احکام به نحو قضایای حقیقیه باشد اثبات نشده است.

امکان دارد «مرحوم نائینی» به این جهت جعل احکام را به نحو قضایای حقیقیه دانسته‌اند که:

---

۱- طبق این مبنا اصل در قیود این است که لزوم تحصیل نداشته باشند، مگر دلیل خاصی بر لزوم تحصیل آنها اقامه شود؛ همچنان که قید نماز است چنین دلیلی در دست است. همچنین طبق این مبنا در صورت شک در اینکه قید، قید موضوع است یا خیر، چون شک، شک در تکلیف است برائت جاری می‌شود.

از طرفی ایشان این گونه تصور کرده‌اند که:

قضیه‌ی خارجی به معنای قضیه‌ای است که در مورد افراد همان زمان صحبت می‌کند؛

و قضیه‌ی حقیقی به معنای قضیه‌ای است که در مورد تمامی زمان‌هاست؛

و از طرف دیگر «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>۱</sup> امر واضح و مسلمی است.

این مطلب قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

قضیه‌ی خارجی:

به معنای قضیه‌ای که در مورد افراد همان زمان صحبت می‌کند، نیست و اگر قضیه‌ای چنین باشد، قضیه‌ی شخصی می‌شود؛

بلکه به معنای قضیه‌ای است که موضوع آن در خارج محقق است؛ چه در زمان حاضر و چه در زمان آینده؛

و قضیه‌ی حقیقی به معنای قضیه‌ای است که موضوع آن اعم محققه الوجود و مقدره الوجود باشد؛ یعنی اگر هیچ فردی محقق نباشد،

باز هم قضیه صادق است. به‌طور مثال قضیه‌ی «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» صادق است؛ چه مثلث در خارج محقق باشد و چه مثلث مقدره الوجود باشد.

طبق این مبنا این مطلب که جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه باشد نیاز به اثبات دارد؛ درحالی که استدلالی برای این مطلب ارائه نشده است. در نتیجه انشاء احکام به هر دو نحو قضیه‌ی خارجی و قضیه‌ی حقیقیه ممکن است؛ یعنی شارع ملزم به انشاء احکام طبق قضایای حقیقیه یا خارجی نیست، بلکه انشاء احکام بر اساس مصالح و مفاسد است و:

ممکن است شارع شیئی را به همراه قید خاصی دارای مصلحت ببیند و در نتیجه قید را قید موضوع قرار دهد که در این صورت انشاء به نحو قضیه‌ی حقیقیه بوده و قید نیز لزوم تحصیل ندارد. به‌طور مثال شارع می‌بیند که اگر مکلف مستطیع باشد، حج برای او مصلحت دارد و تحصیل این قید لازم نیست؛

و ممکن است شارع شیئی را هرچند بدون قید دارای مصلحت ببیند، اما در صورتی که مکلف قید را تحصیل نکند، مصلحت استیفاء نمی‌شود که در این صورت قید را قید موضوع قرار نمی‌دهد، بلکه آن را شرطی می‌داند که تحصیل آن لازم است (قید را به‌عنوان واسطه‌ی در عروض قرار نمی‌دهد، بلکه آن را واسطه‌ی در ثبوت قرار می‌دهد). به‌طور مثال جماعت قید نماز جمعه است، اما برخلاف استطاعت برای حج قیدی نیست که در اتصاف دخالت داشته باشد، بلکه در استیفاء دخالت دارد.

در صورتی که در قید اتصاف یا قید استیفاء بودن شک شود نیز اصل لفظی بر اینکه انشاء احکام به نحو قضایای حقیقیه یا قضایای خارجی وجود ندارد؛ زیرا در این مورد کثرت در یک طرف و ندرت در طرف دیگر وجود ندارد. بنابراین در صورت شک باید احتیاط کرد؛ مخصوصاً با توجه به اینکه طبق خطابات قانونیه قدرت شرط تنجز است؛ زیرا:

از طرفی طبق این مبنا حکم انشاء شده و به فعلیت نیز رسیده است و مکلف به دنبال عذر است،

و از طرف دیگر مکلف نمی‌داند که عجز او عذر محسوب می‌شود یا نه؛

و اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد.

به عبارت دیگر شک، شک در مقام استیفاء است و به همین دلیل باید احتیاط جاری کرد.

**اشکال:** «مرحوم تبریزی» در اشکال به «مرحوم امام» که قائل به این مطلب هستند می‌فرمایند:

از طرفی این مطلب مورد پذیرش است که برخی قیود مانند طهارت برای نماز قید موضوع نبوده و لزوم تحصیل دارند،

و از طرفی «مرحوم امام» نیز این مطلب را می‌پذیرند که برخی قیود مانند استطاعت برای حج قید موضوع بوده و لزوم تحصیل ندارند.

به همین جهت در هر موردی باید مقام اثبات بررسی شود؛ یعنی با توجه به امر مولوی این به بررسی این مطلب پرداخت که:

قید، قید هیئت است و در نتیجه لزوم تحصیل ندارد؛

یا قید، قید ماده است و در نتیجه لزوم تحصیل دارد.

با توجه به ادله مشخص می‌شود که قدرت قید هیئت است و به همین جهت قدرت شرط وجوب بوده و لزوم تحصیل ندارد. در صورت شک در قید هیئت یا ماده بودن نیز اصل برائت جاری می‌شود.

اینکه قید در این مورد قائل به احتیاط بوده‌اند نیز تأثیری در مطلب ندارد؛ زیرا:

هم شهرت قدامیه را حجت نمی‌دانیم؛



و هم این مطلب بعید نیست که قول به احتیاط به جهت این بوده که قدما قائل به اقل و اکثر ارتباطی بوده‌اند.

**پاسخ:** این مطلب که هم «مرحوم امام» و هم «مرحوم تبریزی» برخی قیود را قید موضوع می‌دانند و برخی دیگر را قید موضوع نمی‌دانند، اما آنچه در این مورد مهم است ضابطه‌ای کلی‌ای است که در هنگام شک به آن رجوع می‌شود. به‌طور کلی مباحث اصولی ضابطه‌ای کلی هستند که در صورت نبود دلیل خاص به آن عمل می‌شود و این‌گونه نیست که در صورت در دست داشتن دلیل خاص، با آن دلیل مخالفت شود. بنابراین باید ضابطه‌ای کلی را مشخص کرد که:

طبق مبانی‌ای که مورد پذیرش «مرحوم تبریزی» است ضابطه این است که تمامی قیود، قید موضوع هستند و به همین جهت در صورت شک برائت جاری می‌شود مگر اینکه دلیل خاصی در دست باشد؛

اما طبق مبانی «مرحوم امام» ضابطه‌ای کلی در این مورد که قیود، قید موضوع یا قید استیفاء هستند وجود ندارد، به دلیل نبود ظهور اصل لفظی نیز در دست نیست و به همین جهت در صورت شک احتیاط جاری می‌شود.

لزوم بررسی مقام اثبات نیز:

طبق مبانی «مرحوم تبریزی» صحیح است؛ زیرا ایشان تنها کاشف از ملاک را امر مولوی فعلی می‌دانند؛

اما طبق مبانی «مرحوم امام» صحیح نیست؛ زیرا ایشان تنها کاشف از ملاک را امر مولوی فعلی نمی‌دانند، بلکه رجوع به متفاهم عرفی در صورت عدم ردع شارع و همچنین اطلاق ماده به جهت هم عرض بودن ماده با هیئت را نیز از راه‌های کشف ملاک می‌دانند.

بنابراین:

طبق مبنای «مرحوم تبریزی» آمدن امر نشان می‌دهد که وجود موضوع مفروض است و بنابراین تمامی قیود یا قید هیئت هستند یا قید ماده و برای مشخص شدن این مطلب که قید لزوم تحصیل دارد یا نه، با بررسی امر مولا تنها به بررسی این مطلب پرداخته می‌شود که:

قید، قید هیئت است و در نتیجه لزوم تحصیل ندارد؛

یا قید، قید ماده است و در نتیجه لزوم تحصیل دارد؛

و در صورت شک، برائت جاری می‌شود؛ زیرا شک، شک در اصل تکلیف است؛

و طبق مبنای «مرحوم امام» در هر مسئله باید دو مطلب را بررسی کرد:

بررسی امر مولا برای مشخص شدن این مطلب که قید، قید هیئت است یا قید ماده؛

بررسی این مطلب که در امضائات عرف یک قید را قید اتصاف می‌داند یا قید استیفاء که:

اگر عرف قید را قید استیفاء بداند و شارع نیز ردعی نسبت به این مطلب نداشته باشد، وجوب ثابت می‌شود هر چند

قید در امر مولا قید ماده نباشد،

و اگر عرف قید را قید اتصاف بداند و شارع نیز ردعی نسبت به این مطلب نداشته باشد، حکم به عدم لزوم تحصیل

قید می‌شود.

بنابراین طبق مبنای «مرحوم امام» وجوب استیفاء منحصر به مواردی که قید، قید ماده است نمی‌شود و در نتیجه:

گرچه برای اثبات وجوب همین که ثابت شود قید، قید ماده است کافی است؛

اما برای اثبات عدم وجوب:

همین که ثابت شود قید، قید هیئت است یا بیانی در این مورد وارد نشده کافی نیست،

بلکه باید ملاک داشتن یا نداشتن نیز مورد بررسی قرار بگیرد.

تفاوت این دو مبنا در امضائاتی ظاهر می‌شود که متفاهم عرفی با آنچه در لسان دلیل آمده متفاوت است. به‌طور مثال در مورد برخی مصادیق حفظ نظام روایاتی وارد شده است، اما حفظ نظام دارای اطلاعات نیست. به همین جهت:

طبق مبنای «مرحوم تبریزی» مصداق خاصی از حفظ نظام:

اگر همانند موردی باشد که در روایات آمده است، حفظ آن واجب خواهد بود؛

و اگر خارج از مصادیق بیان شده در روایات باشد، حفظ آن واجب نخواهد بود؛

و در صورت شک نیز برائت جاری می‌شود؛

اما طبق مبنای «مرحوم امام» حفظ نظام امضائی بوده و دارای متفاهم عرفی است و با رجوع به متفاهم عرفی مشخص می‌شود که

قدرتی که در حفظ نظام مطرح است، قدرت در استیفاء است نه قدرت در اتصاف. به همین جهت حتی اگر در لسان ادله قدرت قید ماده

نباشد (چه اینکه روایتی در این مورد نباشد و چه اینکه روایات در مورد مصادیق خاصی باشند و ضابطه‌ی کلی نداشته باشند) طبق ملاک متعارف قدرت لزوم تحصیل خواهد داشت و در صورت شک نیز به خاطر متفاهم عرفی و خطابات قانونیه باید احتیاط شود. در مورد کلام «مرحوم آخوند» نیز معتقدیم نمی‌توان پذیرفت که واجب مشروط پس از تحقق شرط مطلق می‌شود، اما مطلق نشدن مشروط: به این جهت نیست که قیود، قید موضوع هستند، بلکه به این جهت است که واجب مطلق و مشروط مربوط به مقام انشاء است و تحقق قید فعلیت و تنجز باعث تغییر مقام انشاء نمی‌شود؛ یعنی:

حکم ابتدا انشاء می‌شود، سپس فعلیت می‌یابد و در انتها منجز می‌شود؛ و در صورت مشروط بودن حکم، شارع آن را مشروط انشاء می‌کند و تحقق یا عدم تحقق شرط فعلیت و تنجز تغییری در انشاء ایجاد نمی‌کند تا مشروط از مشروط بودن خارج شده و تبدیل به مطلق شود.

### مقدمه‌ی سوم: اثبات ترتب

در مورد این مقدمه اختلاف نظر وجود دارد:

«مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» معتقدند مقدمه‌ی سوم رد کلام منکرین ترتب است و آنچه باعث پذیرش ترتب می‌شود مثال‌هایی عرفی است که در کلام «مرحوم نائینی» آمده است. طبق این برداشت اگر مقدمه‌ی سوم پذیرفته نشود، نمی‌توان ترتب را ثابت کرد؛ زیرا هنوز کلام منکرین ترتب رد نشده است؛ «شهید صدر» بر اساس این مبنا که معتقدند اگر مطلبی عرفی باشد، استحاله‌ی عقلی آن تأثیری ندارد می‌فرمایند: آنچه باعث پذیرش ترتب می‌شود مثال‌های «مرحوم نائینی» است و حتی اگر مقدمه‌ی سوم پذیرفته نشود، می‌توان با توجه به مثال‌ها ترتب را اثبات کرد. طبق این مبنا اگر مقدمه سوم پذیرفته نشود، به جهت وجود مثال‌ها می‌توان ترتب را پذیرفت؛ و «مرحوم امام» این مطلب را نپذیرفته و می‌فرمایند این مقدمه است که باعث پذیرش ترتب می‌شود و بیان مثال‌ها صرفاً مؤید مطلب هستند. به همین جهت اگر این مقدمه رد شود، مثال‌هایی که در کلام «مرحوم نائینی» آمده نیز توجیه می‌شوند. معتقدیم برداشت «مرحوم امام» از کلام «مرحوم نائینی» صحیح است.

«مرحوم نائینی» در این مقدمه به اشکالی که توسط منکرین ترتب مطرح شده می‌پردازند و به آن پاسخ می‌گویند. دلیل منکرین ترتب این است که خطاب مهم مشروط به قصد عصیان اهم یا عصیان به نحو شرط متأخر است. بنابراین: از طرفی در صورت تحقق شرط، مهم به فعلیت می‌رسد؛ و از طرف دیگر چون هنوز عصیان محقق نشده است، اهم نیز فعلیت دارد؛ و طلب بالفعل هر دو توسط مولا با وجود عدم قدرت مکلف بر این کار، محال است. در نتیجه با طولی شدن طلب نیز محذور برطرف نمی‌شود. «مرحوم نائینی» برای پاسخ به این اشکال می‌فرمایند: با قصد عصیان اهم و تحقق شرط مهم: خطاب مهم وجود دارد و مکلف به این مطلب علم پیدا می‌کند که مولا مهم را از او طلب خواهد کرد؛ اما فعلیت مهم و امتثال یا عصیان مهم در ظرف امتثال مهم است. به عبارت دیگر با قصد بر عصیان اهم یا عصیان متأخر: هر چند خطاب مهم هم‌اکنون محقق است؛ اما تکلیف به مهم فعلیت ندارد و فعلیت مهم در ظرف امتثال مهم است که همان ظرف عصیان اهم است. بنابراین در ظرف قصد عصیان اهم، تنها دو خطاب محقق است و این گونه نیست که دو فعلیت وجود داشته باشد. آنچه در این ظرف فعلی است تنها امر به اهم است و خطاب مولا نسبت به مهم زمانی فعلی خواهد شد که اهم عصیان شود که در این ظرف اهم فعلیت ندارد. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که: تا زمانی که اهم عصیان نشده است، تنها خطاب مهم محقق است و هنوز مهم فعلیت ندارد، و پس از اینکه اهم عصیان می‌شود، خطاب مهم فعلی می‌شود، اما چون در این ظرف خطاب اهم از فعلیت افتاده است محذوری پدید نمی‌آید.

در نتیجه:

امر به اهم و مهم در عرض هم محال است؛ زیرا در این فرض هر دو خطاب فعلی هستند و مکلف قدرت بر هر دو ندارد؛ اما امر به اهم و مهم در طول هم محال نیست؛ زیرا در این فرض هر دو خطاب فعلی نیستند.

پس «مرحوم نائینی» به دنبال تبیین این مطلب هستند که:

ممکن است فعلیت تکلیف در همان زمانی باشد که خطاب به تکلیف وارد شده و مکلف علم به تکلیف پیدا کرده است؛ و ممکن است فعلیت تکلیف در زمانی پس از ورود خطاب و علم به تکلیف باشد. به طور مثال مکلف می‌داند وجوب قصاص بر او نسبت به کسی که مرتکب قتل می‌شود خواهد آمد؛ یعنی علم مکلف به وظیفه در ظرف وقوع قتل است، اما فعلیت قصاص مربوط به بعد از وقوع قتل است.

در صورت عدم پذیرش این مثال و مثال‌های مشابه نیز اشکالی به ترتب وارد نمی‌شود؛ زیرا بحث ترتب بحثی ثبوتی است و همین که بتوان فرض کرد که ابتدا علم به وجوب محقق شود و سپس فعلیت وجوب و امتثال و عصیان بیاید کافی است. به همین جهت است که «مرحوم نائینی» تصریح می‌کنند که مجموع شرایط تکلیف که موضوع را می‌سازند و فعلیت تکلیف و زمان امتثال از هم جدا نمی‌شوند و آنچه از اینها قابل انفکاک است علم به وظیفه است. به عبارت دیگر موضوع در مقام اثبات نسبت به حکم مانند علت تامه در مقام ثبوت نسبت به معلول است؛ یعنی:

همان‌گونه که تفکیک معلول از علت تامه محال شمرده می‌شود؛

تفکیک فعلیت حکم از موضوع نیز محال است و تنها علم به تکلیف است که می‌تواند بر تکلیف مقدم باشد.

این مطلب ریشه‌ی انکار ترتب را روشن می‌کند. توضیح اینکه «مرحوم آخوند» مبنایی دارند که طبق آن مبنا ترتب نامعقول خواهد بود. به همین جهت ایشان پس از مواجهه با مثال‌های عرفی اقدام به تأویل آنها می‌کنند. این مبنا این است که فعلیت تکلیف به لحاظ زمانی مقدم بر زمان امتثال است؛ یعنی:

ابتدا مولا باید عملی را تکلیف کند؛

و سپس باید تکلیف فعلی شود؛

و در مرحله‌ی بعد مکلف با تصور، تصدیق و شوق به فایده انجام تکلیف را کرده و امتثال می‌کند یا اینکه امر را عصیان می‌کند.

طبق این مبنا گفته می‌شود:

گرچه امتثال مهم در ظرف عصیان اهم است؛

اما فعلیت مهم قبل از زمان امتثال است؛

و در زمانی که مهم به فعلیت می‌رسد اهم عصیان نشده و به همین جهت اهم نیز فعلیت دارد؛

و فعلیت داشتن هر دو تکلیف محال است.

دلیل «مرحوم آخوند» بر این مبنا این است که اگر امتثال و تکلیف هم‌زمان باشند، محال لازم می‌آید؛ زیرا متعلق تکلیف (طبیعت) از دو حالت خارج نیست:

در زمانی که مولا می‌خواهد تکلیف فعلی کند، متعلق تکلیف موجود است که در این صورت فعلی شدن تکلیف تحصیل حاصل است؛

در زمانی که مولا می‌خواهد تکلیف فعلی کند، متعلق تکلیف معدوم است که در این صورت تحقق امتثال در همان ظرف فعلیت محال

است؛<sup>۱</sup> زیرا:

امتثال فعلی اختیاری است؛

و فعل اختیاری نیاز به تصور، تصدیق، شوق و اراده دارد و به همین جهت ممکن نیست امتثال در همان زمان تکلیف محقق

شود، بلکه باید زمانی هر چند اندک از فعلیت گذشته باشد تا تصور و دیگر موارد محقق شوند.

بنابراین در تکالیف فعلیت همیشه باید قبل از امتثال باشد.

با توجه به این مطلب است که «مرحوم آخوند» می‌فرمایند این مطلب نسبت به امر مهم نیز صادق است؛ یعنی در امر مهم نیز فعلیت باید مقدم بر امتثال باشد که در این صورت با فعلیت اهم تراحم پیدا کرده و ترتب محال خواهد بود.

«مرحوم نائینی» در رد این مبنا می‌فرمایند: فعلیت و امتثال هم‌زمان هستند و مبنای «مرحوم آخوند» مبتلا به ۴ اشکال است:

۱. علت تامه و معلول تقارن زمانی دارند و تقدم و تأخر آنها صرفاً رتبی است. همین مطلب را می‌توان بر این بحث نیز تطبیق داد فعلیت تکلیف که به منزله‌ی علت است با امتثال عبد که به منزله‌ی معلول است دارای تقارن زمانی و تقدم و تأخر رتبی هستند. بنابراین:

---

۱- «مرحوم اصفهانی» همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی در مورد عنوان و معنوی بیان می‌فرمایند: اگر متعلق تکلیف معنوی باشد، یا معنوی موجود است که در این صورت تکلیف به آن تحصیل حاصل است؛ یا معنوی معدوم است که در این صورت تکلیف به آن تقوم موجود به معدوم است. بنابراین متعلق تکلیف معنوی نیست، بلکه وجود علمی و لحاظی است.

به لحاظ رتبی می‌توان گفت مولا تکلیف فعلی کرد و سپس عبد آن را امتثال یا عصیان کرد؛

اما به لحاظ زمانی فعلیت و امتثال هم‌زمان هستند.

طبق این مطلب ترتب صحیح خواهد بود؛ زیرا در همان زمانی که اهم عصیان می‌شود مهم به فعلیت می‌رسد و به همین دلیل این‌گونه نیست که هر دو امر فعلی باشند.

در حقیقت آنچه مهم است فعلیت تکلیف نیست، بلکه علم مکلف به وظیفه‌ی خویش است؛ یعنی حتی اگر تکلیف فعلی نباشد اما مکلف بداند که در آینده وظیفه‌ای دارد، محرکیت برای انجام عمل محقق می‌شود. به‌طور مثال فعلیت روزه از زمان اذان صبح است، اما مکلف قبل از رسیدن این زمان غسل جنابت انجام می‌دهد. علت اینکه مکلف در زمانی سابق بر فعلیت غسل می‌کند همین است که او علم دارد مولا در آینده روزه را از او طلب خواهد کرد.

در محل بحث نیز همین که مکلف می‌داند در صورت عصیان اهم مولا مهم را از او طلب خواهد کرد کافی است و نیازی به فعلی شدن مهم نیست.

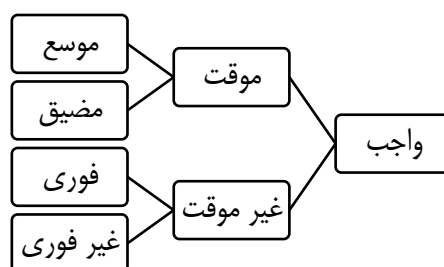
۲. نه‌تنها فعلیت تکلیف بر امتثال لزومی ندارد، بلکه فعلیت تکلیف قبل از امتثال لغو است. توضیح اینکه هدف مولا از خطاب این است که مکلف را برای انجام عمل تحریک کند و برای رسیدن به این هدف:

کافی است که مولا خطاب را به نحو مشروط بیان کند تا مکلف با علم به خطاب، برای انجام عمل تحریک شود؛ و نیازی به فعلیت دادن به تکلیف نیست.

۳. «مرحوم آخوند» به این دلیل واجب معلق را ممکن می‌داند که تصور می‌کنند هم‌زمانی وجوب و واجب امکان ندارد. به نظر ایشان ابتدا باید خطاب صادر شود تا تصور و... محقق شود و سپس امتثال انجام شود.

این مطلب قابل پذیرش نیست و همان‌گونه که در محل مناسب خود بیان شده هم‌زمانی وجوب و واجب ممکن است و انفکاک این دو محال است. به همین جهت است که واجب معلق نیز محال است.

۴. یکی از تقسیمات واجب، تقسیم آن به موسع و مضیق است:



واجب موسع به این معناست که وقت واجب بیش از مأمور به است و به همین جهت دارای بدل طولی است؛ همانند نماز و واجب مضیق به این معناست که وقت واجب به اندازه‌ی مأمور به است و به همین جهت این واجب بدل طولی ندارد؛ همانند روزه.

مطالبی که گفته شد نه‌تنها بر واجب مضیق، بلکه بر واجب موسع نیز صدق می‌کند و تفصیل «محقق کرکی» بین واجب موسع و مضیق قابل پذیرش نیست. ایشان در این تفصیل می‌فرمایند:

اگر واجب، موسع باشد، امر داشتن مهم مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛

و اگر واجب، مضیق باشد، امر داشتن مهم مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد.

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که بین وجب موسع و مضیق تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا:

آنچه ابتدا محقق می‌شود خطاب شارع است که باعث علم مکلف به وظیفه می‌شود؛

و آنچه موجب تحقق محذور می‌شود فعلیت داشتن هر دو خطاب است که گفته شد این دو فعلیت هم‌زمان نیستند.

«مرحوم نائینی» با استفاده از این مطالب کلام «مرحوم صاحب فصول» را در مورد ترتب نقد می‌کنند. «مرحوم صاحب فصول» معتقدند:

در صورت پذیرش معلق انفکاک وجوب از واجب پذیرفته می‌شود و به همین جهت در ترتب نیز این‌گونه حکم می‌شود که وجوب مهم قبل از واجب محقق می‌شود و ترتب نیز تصویر صحیحی می‌یابد؛

و در صورت انکار معلق انفکاک وجوب از واجب رد می‌شود و به همین جهت نمی‌توان ترتب را پذیرفت؛ زیرا در ترتب وجوب مقدم بر واجب است.

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که در عین انکار واجب معلق، ترتب مورد پذیرش است؛ زیرا لازمه‌ی ترتب:

تقدم وجوب بر واجب نیست؛

بلکه تقدم علم به وجوب بر واجب و همچنین فعلیت وجوب است.

همچنین «مرحوم نائینی» با استفاده از این مطالب کلام «مرحوم آخوند» را نیز نقد می‌کنند. «مرحوم آخوند» معتقدند:

اگر مهم مشروط به عصیان اهم باشد، ترتب مورد پذیرش است و اساساً این مطلب محل نزاع ترتب نیست؛

اما اگر مهم مشروط به قصد عصیان اهم یا عصیان اهم به نحو شرط متأخر باشد، نمی‌توان ترتب را پذیرفت؛ زیرا طبق این فرض فعلیت مهم محقق شده است و فعلیت اهم نیز پابرجاست و جمع بین دو فعلیت محال است.

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که تفاوتی بین شرط بودن عصیان و قصد عصیان نیست؛ زیرا آنچه مهم است علم مکلف به این مطلب است که در صورت عصیان اهم، مولا مهم را از او طلب خواهد کرد و:

این علم برای مکلف محقق می‌شود چه شرط عصیان باشد و چه شرط قصد عصیان باشد؛

و فعلیت هر دو خطاب محقق نمی‌شود چه شرط عصیان باشد و چه شرط قصد عصیان باشد؛ زیرا:

فعلیت مهم در ظرف فعلیت اهم نیست، بلکه در زمانی است که اهم عصیان می‌شود؛

و در زمان عصیان اهم، اهم فعلیتی ندارد تا با فعلیت مهم در تراحم باشد.

به عبارت دیگر فعلی شدن مهم و از فعلیت افتادن اهم مقارن یکدیگر هستند و تقدم و تأخر این دو رتبی است.

بنابراین آنچه در ترتب لازم می‌آید:

اجتماع دو خطاب است که باعث علم مکلف به این مطلب می‌شود که در صورت عصیان اهم، مولا مهم را از او طلب خواهد کرد و

اجتماع دو خطاب محذوری ندارد؛

و اجتماع دو فعلیت نیست؛ زیرا:

ابتدا مولا تنها خطاب اهم را از مکلف می‌خواهد؛

و پس از عصیان اهم است که مولا مهم را از مکلف طلب خواهد کرد.

## بررسی

۱. مبنای «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است و نمی‌توان قائل به هم‌زمانی فعلیت و امتثال شد؛ زیرا امتثال فعل اختیاری است و فعل اختیاری بدون تصور و تصدیق ممکن نیست. به همین جهت در فعل اختیاری بین علم امتثال فاصله‌ای هر چند اندک وجود دارد.

علم مکلف به انشاء مولا نیز باعث ایجاد محرکیت در او نمی‌شود. به‌طور مثال به این مطلب علم داریم که شارع احکامی را انشاء نموده که فعلیت آن مربوط به زمان ظهور امام زمان علیه‌السلام است و صرف این علم موجب ایجاد داعی بر عمل نمی‌شود. در حقیقت علم به فعلیت است که وجوب داعی بر عمل می‌شود و امتثال نیز پس از علم به فعلیت انجام می‌شود.

بنابراین تفکیک بحث از انبعاث:

اگر به معنای تفکیک خارجی این دو باشد، محال است؛

اما آنچه در واجب معلق وجود دارد تفکیک بحث به وجود علمی از انبعاث خارجی است و به همین جهت واجب معلق را ممکن می‌دانیم؛ هر چند معتقدیم نیازی به طرح واجب معلق نیست.

۲. همان‌گونه که «مرحوم امام» فرموده‌اند رتبی بودن تقدم و تأخر شرط و مشروط مورد پذیرش است (همانند تقدم و تأخر علت تامه و معلول)، اما تطبیق این مطلب بر محل بحث و هم‌زمان دانستن امتثال و عصیان با فعلیت تکلیف (فعلیت تکلیف به مهم در ظرف عصیان اهم است) مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

آنچه مهم است امتثال و عصیان خارجی است؛

و امتثال و عصیان خارجی وابسته به تصور، تصدیق و... است و به همین جهت بین امتثال یا عصیان و فعلیت تکلیف فاصله‌ی زمانی وجود دارد.

در صورتی که فعلیت مهم و امتثال آن هم‌زمان باشند، قصد قربت نسبت به مهم امکان نخواهد داشت؛ زیرا:

مهم باید دارای امر باشد تا مکلف بتواند آن را قصد کند؛

و طبق فرض ابتدا باید اهم معصیت شود تا امر به مهم فعلی شود،

و پس از تصور امر به مهم توسط مکلف و تصدیق است که مکلف می‌تواند قصد قربت را انجام دهد.

مثال نقض به غسل جنابت قبل از اذان صبح نیز در مقدمه‌ی مفوته توضیح داده شد و بیان شد که حجت منحصر در امر نیست. بنابراین:

گرچه امر به روزه با اذان صبح می‌آید،

اما قبل از اذان صبح حکم عقل به وجوب غسل جنابت وجود دارد؛ یعنی عقل مکلف را در صورت عدم غسل جنابت و در نتیجه عدم

قدرت بر روزه در زمان خود معذور نمی‌داند.

به تعبیر دیگر در این مثال‌ها بحث معذوریت مطرح می‌شود نه بحث فعلیت<sup>۱</sup> و عقل در این مثال‌ها مکلف را معذور نمی‌داند، اما اگر در موردی

عقل این مطلب را درک کند که خطاب فعلیت نخواهد یافت، معذوریت را نیز می‌پذیرد و حکم به وجوب انجام مقدمه نمی‌کند.

اگر به جای مثال غسل جنابت مثال خوردن قرصی مطرح شود که باعث حیض شدن می‌شود این مسئله بهتر درک خواهد شد. در صورتی که

زن چنین قرصی بخورد و قبل از اذان صبح حائض شود، غسل جنابت نیز بر او واجب نخواهد بود.

بنابراین باید فعلیت محقق شود تا داعی بر انجام فعل محقق شود و هم‌زمانی فعلیت و امتثال در فعل اختیاری ممکن نیست.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود که در محل بحث محذور فعلیت وجود دارد. توضیح اینکه:

«مرحوم نائینی» برای پاسخ به محذور فعلیت این‌گونه فرمودند که زمانی که مهم فعلیت می‌یابد، همان زمانی است که عصیان اهم

صورت گرفته است. به همین جهت تا زمانی که اهم فعلی بود، مهم فعلی نبود و پس از اینکه مهم به فعلیت رسید، اهم از فعلیت

می‌افتد؛

و طبق کلام «مرحوم امام» امر به مهم باید در فاصله‌ای هر چند اندک از امتثال مهم فعلیت یابد که در همین فاصله امر به مهم به

فعلیت می‌رسد و امر مهم نیز از فعلیت نیفتاده است.

**اشکال:** «مرحوم تبریزی» در اشکال به کلام «مرحوم امام» مثال نقضی را بیان می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: هم فعلیت و هم امتثال روزه از

زمان اذان صبح است و بنابراین هم‌زمانی فعلیت و امتثال محقق شده و ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوعه. به تعبیر دیگر در این مثال قصد

روزه در همان زمان امتثال است و این‌گونه نیست که تصور، تصدیق و در نتیجه قصد قبل از امتثال باشند.

**پاسخ:** این مثال نقض بر کلام «مرحوم امام» نیست؛ زیرا در این مثال و مثال‌های مشابه عامل سومی نیز دخیل است که این عامل امر ارشادی

به مقدمات مفوته است. توضیح اینکه در مورد مقدمات مفوته امری ارشادی وجود دارد که دال بر این مطلب است که چون مکلف می‌داند در

هنگام اذان صبح شرایط روزه را دارد، باید قبل از اذان صبح مقدمات آن مانند غسل جنابت را فراهم کند و در غیر این صورت مکلف معذور

نیست. این حکم ارشادی باعث انجام مقدمات مفوته است. قصد به روزه نیز همین‌گونه است؛ یعنی مکلفی که علم به آمدن ماه رمضان دارد،

تصور و تصدیق برای او حاصل شده و قصد اجمالی برای روزه دارد.

بنابراین در این مثال‌ها امری ارشادی محقق است که منکرین ترتب نیز آن را می‌پذیرند؛ یعنی ایشان این مطلب را می‌پذیرند که حتی در زمان

فعلیت داشتن اهم مولا می‌تواند به مهم امر ارشادی داشته باشد، اما امر ارشادی موجب حل مشکل نمی‌شود؛ زیرا:

قائلین به ترتب به جهت اینکه راه‌های دیگر کشف ملاک را نمی‌پذیرند با ترتب امر مولوی فعلی به مهم را اثبات می‌کنند تا با این امر

مولوی ملاک را کشف کنند؛

و امر ارشادی نمی‌تواند کاشف از ملاک باشد.

امر ارشادی گرچه مکلف را تحریک به انجام عمل می‌کند؛ یعنی حتی منکر ترتب قائل به این است که مکلف باید مهم را انجام دهد تا دچار

عقاب بیشتر نشود، اما:

اگر دیگر راه‌های کشف ملاک پذیرفته شود، امکان تصحیح عمل وجود دارد؛

ولی اگر دیگر راه‌های کشف ملاک پذیرفته نشود:

در صورت انکار ترتب این‌گونه حکم می‌شود که:

مکلف باید مهم را انجام دهد،

اما چون نمی‌دانیم که مهم تمام ملاک را تأمین کرده است یا خیر مکلف باید عمل را اعاده کند تا یقین به تحصیل

عمل کلام داشته باشد؛

۱- این مطالب طبق مبنای خطابات قانونیه مطرح شده‌اند که قدرت را شرط تنجز می‌داند، نه شرط فعلیت: تنقیح الأصول، ج ۲، ص: ۱۳۹ و ۱۴۰.

و در صورت پذیرش ترتب امر فعلی به مهم ثابت شده و نیازی به اعاده‌ی عمل نیست.

نظیر این مطلب در بحث طهارت وجود دارد. برخی مجتهدین می‌فرمایند اگر کسی دست خود را بیش از حد متعارف باندپیچی کند و جبیره‌ی او بیش از حد متعارف شود، امر مولوی فعلی به طهارت تنها به وضوی جبیره‌ای در حد متعارف است و شمول ادله‌ی وضو نسبت به این مورد نیز معلوم نیست. نماز نخواندن در این فرض نیز مورد پذیرش نیست و برای اینکه مکلف دچار این معصیت نشود:

باید نماز خود را با وضوی جبیره‌ای بخواند،

و پس از اینکه مکلف در شرایط عادی قرار گرفت و توانایی وضوی غیرجبیره‌ای برای او حاصل شد، احتیاطاً باید نماز خود را دوباره بخواند.

بنابراین در این مثال‌ها امر ارشادی نیز وجود دارد و در فرض ترتب که امر ارشادی وجود ندارد و تنها امر مولوی به اهم و امر مولوی به مهم محقق است، حتماً باید امر مولوی مهم قبل از زمان امتثال به فعلیت برسد تا داعی در مکلف ایجاد شده و بتواند قصد قربت انجام دهد. در صورت به فعلیت رسیدن قبل از امتثال نیز فعلیت دو تکلیف رخ می‌دهد و به همین جهت ترتب اصلاً تصویر صحیحی ندارد. به عبارت دیگر در ترتب:

یا فعلیت مهم باید قبل از امتثال مهم باشد که در این صورت:

قصد قربت نسبت به مهم ممکن بوده و از این جهت تکلیف به متعذر پیش نمی‌آید؛

اما فعلیت هر دو تکلیف پدید می‌آید؛

یا فعلیت مهم باید در ظرف امتثال مهم باشد که در این صورت قصد قربت نسبت به مهم ممکن نبوده و از این جهت تکلیف به متعذر پیش می‌آید.

**نکته:** تقریری که از کلام «مرحوم نائینی» بیان شد تقریری بود که توسط «مرحوم خویی» بیان شده است، اما «سید محمد شاهرودی» هم دوره‌ی ایشان تقریر متفاوتی از کلام «مرحوم نائینی» دارند. تفاوت این دو تقریر در این است که:

طبق کلام «مرحوم خویی» به نظر «مرحوم نائینی» مهم در زمانی به فعلیت می‌رسد که مکلف عصیان اهم را انجام دهد و به همین جهت قبل از عصیان تنها خطاب به مهم وجود دارد و این خطاب فعلی نیست، و طبق کلام «سید علی شاهرودی» نظر «مرحوم نائینی»:

این نیست که امر به اهم پس از تحقق عصیان امر به اهم از فعلیت می‌افتد،

بلکه این است که با شروع به عصیان که حقیقتی تدریجی است، امر به اهم از فعلیت می‌افتد و در همین ظرف است که مکلف می‌تواند امر به مهم را تصور و تصدیق کرده، شوق به فایده پیدا کند و قصد قربت را انجام دهد و سپس به انجام دادن آن مبادرت کند.

«مرحوم امام» این تقریر را به صورت ان قلت بیان می‌کنند و دو اشکال به آن وارد می‌کنند:

۱. عصیان همانند امتثال حقیقتی تدریجی نیست، بلکه امری دفعی است که قبل از حصول آن مقدمات آن وجود دارند که قصد به عصیان نیز از این جمله است.

۲. حتی اگر موضوع له واثه‌ی عصیان اعم باشد و شامل تدریجیات نیز شود، باید به این نکته دقت شود که دلیل مسقط فعلیت دال بر این مطلب است که عصیان خارجی موجب سقوط است و قصد مخالفت با امر گرچه شروع عصیان است، اما امری خارجی نیست، بلکه در ظرف ذهن است و این مطلب اجماعی است که انشاء مولا و فعلیت تکالیف با تصورات مکلف تغییر نمی‌کند، بلکه حداکثر می‌توان به معذوریت مکلف حکم کرد.

## مقدمه چهارم و پنجم

این دو مقدمه در بحث مطلق و مقید ذکر می‌شود و چون مهم‌ترین مقدمه، مقدمه‌ی سوم است، این دو مقدمه را در اینجا مطرح نخواهیم کرد.