



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

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

ایمان اور ایمان

رسالی متن

کتابت حضرت محمد ﷺ

حضرت آیت اللہ العظمیٰ ناصر مکارمی

تعلیم سید محمد حسینی قزوینی

ایمان اور ایمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۲	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۲
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۹	مقدمه:
۱۹	اشاره
۱۹	چند تذکر:
۲۱	تتمه مقصد اول «در اوامر»
۲۱	فصل دوم «در صیغه امر- هیئت افعال»
۲۱	اشاره
۲۱	مبحث اول معانی صیغه امر- هیئت افعال
۲۱	اشاره
۲۲	بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:
۲۲	۱- تمتی:
۲۲	۲- تهدید:
۲۲	۳- انذار:
۲۲	۴- اهانت:
۲۲	۵- احتقار:
۲۴	۶- تعجیز:
۲۴	۷- تسخیر:
۳۰	مبحث دوم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟
۳۰	اشاره
۳۱	نقد و بررسی کلام صاحب معالم رحمه الله
۳۵	مبحث سوم جمل خبریه ای که در طلب استعمال می شوند «ظهورشان» در چیست؟

۴۴	مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»
۴۸	مبحث پنجم «واجب تعبدی و توصلی»
۴۸	اشاره
۴۹	مقدمه اول «معنای واجب تعبدی و توصلی»
۵۰	مقدمه دوم «معنای قصد قربت»
۶۸	«مقدمه سوم» «آیا برای نفي اعتبار قصد قربت می توان به اطلاق، تمسک کرد؟»
۶۸	اشاره
۷۳	در صورت شک در تعبدیت و توصلیت، حکم عقل چیست؟
۸۳	مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»
۸۵	مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حضر»
۹۰	مبحث هشتم «مژه و تکرار»
۹۰	اشاره
۹۱	«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»
۹۷	مقصود از مژه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟
۱۰۰	نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله
۱۰۳	پاسخ مصنف به مدعای صاحب فصول
۱۰۶	بنا بر قول به مژه، کیفیت امتثال چگونه است؟
۱۰۷	بنا بر قول به تکرار، کیفیت امتثال چگونه است؟
۱۰۸	بنا بر مختار مصنف، کیفیت امتثال چگونه است؟
۱۱۳	مبحث نهم «فور و تراخی»
۱۲۱	فصل سوم «مبحث اجزاء»
۱۲۱	اشاره
۱۲۲	امر اول مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟
۱۲۵	امر دوم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟
۱۳۲	امر سوم مقصود از کلمه «جزا» چیست؟
۱۳۲	اشاره

- ۱- اسقاط التبعید: ..... ۱۳۲
- ۲- اسقاط القضاء: ..... ۱۳۳
- امر چهارم چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مزه و تکرار» هست؟ ..... ۱۳۴
- اشاره ..... ۱۳۴
- فرق مسئله «اجزا» با بحث «تبعیت قضا للاداء» چیست؟ ..... ۱۳۵
- تحقیقی در بحث اجزا، در دو موضع ..... ۱۳۷
- موضع اول قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزا ..... ۱۳۷
- موضع دوم ..... ۱۴۱
- اشاره ..... ۱۴۱
- مقام اول آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟ ..... ۱۴۱
- اشاره ..... ۱۴۱
- نتیجه احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟ ..... ۱۴۴
- آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزا» هست؟ ..... ۱۴۹
- مقام دوم آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟ ..... ۱۵۳
- اشاره ..... ۱۵۳
- «یک فرع اصولی» ..... ۱۶۱
- حکم خطای قطع- از نظر اجزا- ..... ۱۷۰
- آیا لازمه اجزا «تصویب» است؟ ..... ۱۷۴
- فصل چهارم مقدمه واجب ..... ۱۸۰
- اشاره ..... ۱۸۰
- امر اول «بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی» ..... ۱۸۰
- اشاره ..... ۱۸۰
- بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟ ..... ۱۸۱
- امر دوم «تقسیمات مقدمه» ..... ۱۸۳
- اشاره ..... ۱۸۳
- مقدمه داخلی و خارجی ..... ۱۸۳

- ۱۸۵ ..... آیا «اجزا» عنوان مقدمت دارند یا نه؟
- ۱۸۹ ..... اجزای داخلی از نزاع و بحث مقدمه واجب، خارج هستند.
- ۱۹۳ ..... اقسام مقدمه خارجیته
- ۱۹۳ ..... اشاره
- ۱۹۴ ..... تقسیمات به یک اعتبار
- ۱۹۴ ..... اشاره
- ۱۹۴ ..... مقدمه عقلیه
- ۱۹۶ ..... مقدمه شرعیته
- ۱۹۷ ..... مقدمه عادیه
- ۱۹۹ ..... تقسیمات به اعتبار دیگر
- ۱۹۹ ..... اشاره
- ۱۹۹ ..... مقدمه وجودیه
- ۱۹۹ ..... مقدمه صحت
- ۲۰۱ ..... مقدمه وجوبیه
- ۲۰۱ ..... مقدمه علمیه
- ۲۰۳ ..... مقدمه متقدمه، مقارنه و متأخره
- ۲۱۸ ..... امر سوم: اقسام واجب
- ۲۱۸ ..... واجب مطلق و مشروط
- ۲۱۸ ..... اشاره
- ۲۲۳ ..... نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط
- ۲۴۴ ..... آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟
- ۲۴۶ ..... آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟
- ۲۴۸ ..... «واجب معلق و منتجز»
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۵۲ ..... اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منتجز
- ۲۵۷ ..... نقد و بررسی کلام محقق نهایندی رحمه الله



- ۲۶۲ ..... دو اشکال دیگر بر واجب معلق
- ۲۶۸ ..... ملاک وجوب غیرى فعلی مقدمات وجودیه چیست؟
- ۲۷۶ ..... وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت
- ۲۸۳ ..... اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل
- ۲۸۵ ..... نقد و بررسی بیان شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده
- ۲۹۸ ..... واجب نفسی و غیرى
- ۲۹۸ ..... اشاره
- ۳۰۶ ..... شک در نفسیت و غیریت واجب
- ۳۰۶ ..... «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم»
- ۳۰۹ ..... ایراد مصتف بر کلام شیخ اعظم
- ۳۱۴ ..... آیا موافقت و مخالفت با امر غیرى، موجب استحقاق ثواب و عقاب است
- ۳۱۴ ..... اشاره
- ۳۱۸ ..... بیان دو اشکال در مقدمات عبادیه
- ۳۲۰ ..... طریق دفع اشکال به نظر مصتف
- ۳۲۳ ..... طریق دفع اشکال به نظر شیخ اعظم
- ۳۲۸ ..... دفع اشکال به طریق دیگر
- ۳۳۴ ..... وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه هست
- ۳۳۴ ..... «نقد و بررسی کلام صاحب معالم»
- ۳۳۷ ..... قصد توصل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه الله»
- ۳۳۷ ..... اشاره
- ۳۴۱ ..... «فرع فقهی»
- ۳۴۹ ..... مقدمه موصله
- ۳۴۹ ..... «نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»
- ۳۵۸ ..... ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله
- ۳۵۸ ..... اشاره
- ۳۶۱ ..... پاسخ مصتف، نسبت به ادله صاحب فصول

- ۳۶۱ ..... «بطلان دلیل اول»
- ۳۶۳ ..... بطلان دلیل دوم صاحب فصول رحمه الله
- ۳۶۹ ..... بطلان دلیل سوم صاحب فصول رحمه الله
- ۳۷۴ ..... دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله
- ۳۷۸ ..... ثمره عملیه پذیرش مقدمه موصله چیست؟
- ۳۸۶ ..... واجب اصلی و تبعی
- ۳۹۵ ..... ثمره بحث مقدمه واجب
- ۳۹۵ ..... اشاره
- ۳۹۷ ..... بیان ثمره اول:
- ۳۹۹ ..... بیان ثمره دوم:
- ۴۰۰ ..... بیان ثمره سوم:
- ۴۰۴ ..... بیان ثمره چهارم:
- ۴۱۱ ..... در تأسیس اصل
- ۴۱۹ ..... ادله مصنف بر اثبات ملازمه:
- ۴۱۹ ..... الف: «مراجعه به وجدان»
- ۴۲۰ ..... ب: وجود اوامر غیریه در شریعت و عرفیات
- ۴۲۲ ..... دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه
- ۴۲۹ ..... بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه
- ۴۲۹ ..... تفصیل بین «سبب و مستحب» و سائر مقدمات
- ۴۳۱ ..... تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی
- ۴۳۴ ..... «مقدمه مستحب»
- ۴۳۵ ..... «مقدمه حرام و مقدمه مکروه»
- ۴۳۹ ..... فصل پنجم مبحث «ضد»
- ۴۳۹ ..... اشاره
- ۴۴۰ ..... امر اول
- ۴۴۰ ..... مقصود از «اقتضا» چیست

۴۴۱	مقصود از کلمه «ضد» چیست
۴۴۲	امر دوّم
۴۴۲	اشاره
۴۶۶	آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟
۴۷۰	ثمره مسأله «ضد»
۴۷۰	اشاره
۴۷۱	نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد»
۴۷۳	«ترتّب»
۴۹۱	فصل ششم امر امر با علم به انتفاء شرطش چگونه است
۴۹۷	فصل هفتم آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا افراد
۵۰۵	فصل هشتم نسخ وجوب
۵۱۰	فصل نهم وجوب تخییری
۵۲۶	فصل دهم وجوب کفائی
۵۲۷	فصل یازدهم واجب موسّع و مضیق
۵۳۳	فصل دوازدهم «امر به امر»
۵۳۵	فصل سیزدهم «امر بعد از امر»
۵۳۸	الفهرس الموضوعی
۵۴۵	فهرست موضوعی کتاب
۵۵۵	درباره مرکز

## ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۲

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ج. ۶.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

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

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

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

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳ک۳۲۱۶/۷۰۲۱۶۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴















با سپاس بی کران به درگاه ایزد منان و درود فراوان به روان تابناک خاتم پیامبران و اهل بیت معصومینش «علیهم صلوات الملک المنان» که بر این حقیر، منت نهاد به دنبال تقدیم جلد اول، چهارم و پنجم کتاب ایضاح الکفایه، جلد دوم آن را هم در آستانه میلاد مسعود حضرت ختمی مرتبت «صلی الله علیه و آله» به شاگردان مکتب حضرت بقیه الله «ارواح العالمین له الفداء» عرضه نمایم امید است که این اثر ناچیز برای دست یافتن به مطالب کتاب کفایه الاصول استاد اعظم و محقق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی «علیه رضوان الباری» مؤثر و مفید واقع شود و این حقیر از این راه بتواند در شمار شاگردان مکتب آن حضرت «عجل الله تعالی فرجه الشریف» قرار گیرد.

### چند تذکر:

۱- همان طور که قبلاً متذکر شدم، محتوای کتاب، تدریس و تحقیق متن کفایه الاصول هست که در ششمین دوره از سلسله بحث های کفایه، توسط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «مدظله العالی» انجام شده.

همان طور که از متن کتاب برمی آید، مطالب به شیوه گفتاری بیان شده که سعی نموده ام آن را در حدّ توان به صورت نوشتار عرضه نمایم.

۲- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه، بسیار کم است به ویژه از این حقیر لذا امید می رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید بر نویسنده، منت گذاشته و تذکر دهید تا در چاپ های بعد، اصلاح گردد.

۳- از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود، لازم می دانم از زحمات عزیزانی که به طرق مختلف در این جلد از کتاب با اینجانب، همکاری صمیمانه داشته اند تشکر نمایم.

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

ب: برادر مهربان، حضرت حجّه الاسلام جناب آقای سید علی حسینی «دامت افاضاته.»

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

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

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

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

سید محمّد حسینی قمی

ص: ۸

فیما یتعلق بصیغه الأمر و فیہ مباحث: الأول: إنّه ربما یدکر للصیغه معان قد استعملت فیها، و قد عدّ منها: التّرجی، و التّمنی، و التّهدید، و الإنذار، و الإهانه، و الاحتقار، و التّعجیز، و التّسخیر، إلى غیر ذلك، و هذا كما ترى، ضروره أنّ الصیغه ما استعملت فی واحد منها، بل لم تستعمل إلا- فی إنشاء الطّلب، إلا- أنّ الدّاعی إلى ذلك، كما یكون تاره هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی، یكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا یخفی [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

**تممه مقصد اول «در اوامر»**

**فصل دوّم «در صیغه امر - هیئت افعال»**

**اشاره**

[۱]- بحث ما، در فصل اول، راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- بود اما در فصل دوّم درباره صیغه امر- هیئت افعال- از جهات متعدّدی بحث می کنیم.

**مبحث اول معانی صیغه امر - هیئت افعال -**

**اشاره**

بدیهی است که هیئت ماضی و مضارع، هر کدام دارای معنا و «وضعی» مخصوص به خود هستند و همچنین هیئت امر، دارای معنای مخصوص به خود می باشد.

سؤال: آیا هیئت افعال، دارای معنای واحدی است یا اینکه معانی متعدّد دارد و برفرض

ص: ۹

آنکه دارای معانی متکثری باشد، آیا تمام آن‌ها موضوع له صیغه امر هستند به نحوی که استعمال هیئت امر در آن معانی به نحو حقیقت است؟

در کلمات اصولیین، معانی متعددی برای صیغه امر دیده می‌شود به نحوی که در حاشیه کتاب معالم، پانزده معنا برای آن ذکر شده.

### بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:

#### ۱- تمنی:

مانند «الا ایها اللیل الطویل الا انجلی» در مثال مذکور، هیئت امر در تمنی استعمال شده و شاعر تمنی می‌کند که تاریکی شب از بین برود.

#### ۲- تهدید:

مانند قول خداوند متعال در آیه چهلم سوره فصلت که فرموده است:

«... اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.»

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

#### ۳- انذار:

شبه کلام پروردگار متعال در آیه شصت و پنج سوره هود که گفته اند: در مقام انذار، استعمال شده است «فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْدُوبٍ» یعنی: «آن‌ها آن را از پای درآوردند و او به آن‌ها گفت: (مهلت شما تمام شده) سه روز در خانه‌هایتان متمتع گردید (و بعد از آن عذاب الهی فرا خواهد رسید) این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود(۱).»

#### ۴- اهانته:

برای آن‌ها به قول خداوند متعال - آیه چهل و هشت سوره دخان - مثال زده اند: «ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.»

#### ۵- احتقار:

برای آن به آیه هشتاد سوره یونس، مثال زده اند: «فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلقُونَ» یعنی: «هنگامی که ساحران آمدند موسی علیه السلام به آن ها

ص: ۱۰

---

۱- ر. ک: تفسیر نمونه ۹/۱۵۳.

گفت: آنچه (از وسائل سحر) می توانید بیفکنید، بیفکنید(۱).

## ۶- تعجیز:

مانند «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» -سوره بقره، آیه بیست و سه- گفته اند هیئت افعـل- فأتوا- در تعجیز استعمال شده یعنی شما عاجز هستید که سوره ای مانند قرآن بیاورید.

## ۷- تسخیر:

مانند «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» -سوره بقره آیه شصت و پنج- یعنی: «به طور قطع، حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، دانستید، ما به آن ها گفتیم به صورت بوزینه های طرد شده ای در آئید(۲).»

همان طور که اشاره کردیم برای هیئت امر، پانزده معنا بلکه تا بیست و چهار معنا، ذکر کرده اند(۳).

اکنون به بیان پاسخ سؤالی را که اخیراً مطرح کردیم می پردازیم که: اول باید معلوم شود که آیا هیئت افعـل در معانی مذکور «استعمال» شده، سپس تعیین کنیم که برفرض استعمال آیا به نحو حقیقت در آن معانی بکار رفته یا مجاز؟

مرحوم آقای آخوند رحمه الله معتقدند که اصلاً هیئت افعـل در آن معانی استعمال نشده و

ص: ۱۱

۱- ر. ک: تفسیر نمونه ۸/ ۳۶۰.

۲- ر. ک: تفسیر نمونه ۱/ ۳۹۶.

۳- «الاول: الوجوب نحو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\*. الثانی: التَّيَدُّبُ نحو «فَكَاتِبُوهُمْ» فَإِنَّ الْكِتَابَةَ لَمَّا كَانَتْ مَقْتَضِيَةً لِلثَّوَابِ وَ لَيْسَ فِي تَرْكِهَا عِقَابٌ، كَانَتْ مَنذُوبَةً لِثَلَاثٍ: الْإِبَاحَةِ نَحْوُ «كُلُوا وَ اشْرَبُوا»\* ... الْخَامِسُ: الْإِرْشَادُ: نَحْوُ «فَاسْتَشْهِدُوا» فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ارشَدَ الْعِبَادَ عِنْدَ الْمَدَائِنِ إِلَى الْإِسْتِشْهَادِ رِعَايَةً لِمَصْلَحَتِهِمْ قَبْلَ الْفِرْقِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّدْبِ إِنْ النَّدْبُ لثَّوَابِ الْآخِرَةِ وَ الْإِرْشَادُ لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا ... السَّادِسُ: الْإِمْتِنَانُ نَحْوُ «كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ»\* بِالْأَمْرِ يَدُلُّ عَلَى الْإِمْتِنَانِ عَلَيْهِمُ السَّابِعُ: الْإِكْرَامُ لِلْمَأْمُورِ نَحْوُ «ادْخُلُوا بِسَلَامٍ آمِنِينَ» فَإِنَّ ضَمَّ السَّلَامِ وَ الْإِمْنِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِدُخُولِ الْجَنَّةِ قَرِينَةٌ الْإِكْرَامِ ... الْحَادِي عَشَرَ: التَّسْوِيَةُ نَحْوُ «فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا» الثَّانِي عَشَرَ: الدَّعَاءُ نَحْوُ «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي» ... الْخَامِسُ عَشَرَ: التَّكْوِينُ وَ هُوَ الْإِبْجَادُ نَحْوُ «كُنْ فَيَكُونُ»\*. ر. ک: معالم الدين ۳۹.



هیچ کدام از معانی مذکور، مستعمل فیہ هیئت امر نیست مثلاً هیئت افعال در تمنی، احتقار یا تهدید استعمال نشده تا اینکه بحث کنیم آیا استعمالش حقیقی است یا مجازی- درحالی که ظاهر کلام مشهور، این است که هیئت امر در آن معانی استعمال شده.

مصنّف معتقدند در تمام موارد مذکور، مستعمل فیہ هیئت امر، طلب انشائی است.

توضیح ذلک: همان طور که در جلد اول کتاب ایضاح الکفایه مفصلاً بیان کردیم (۱).

«طلب» دارای مفهوم کلی، وجود حقیقی، وجود ذهنی (۲) و وجود انشائی می باشد که:

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

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم دارای وجود انشائی هستند یعنی قابلیت آن را دارند که انشا به آن ها تعلق گیرد مانند طلب، تمنی، ترجیحی و امثال آن ها.

مثلاً در مورد نکاح، انسان به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیت را که امری اعتباری است، انشاء و ایجاد می کند.

مصنّف، معتقدند که صیغه امر در تمام موارد پانزده گانه در طلب انشائی استعمال شده و معنای طلب انشائی این است که انسان، اراده کند و مفهوم و ماهیت طلب به وسیله صیغه افعال، تحقّق پیدا کند.

مثلاً صیغه امر در «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ»\* در طلب انشائی استعمال شده و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» را هم که گفته اند در تعجیز، استعمال شده به نظر مصنّف در طلب انشائی استعمال گشته و همچنین مستعمل فیہ صیغه امر در آیه شریفه «... كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»\*

ص: ۱۲

---

۱- ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۴۱۵.

۲- وجود ذهنی طلب، این است که انسان، طلب را تصوّر کند مانند وجود ذهنی انسان که عبارت از تصوّر ماهیت انسان می باشد.

و قصاری ما ممکن أن یدعی، أن تكون الصیغه موضوعه لإنشاء الطلّب، فیما إذا كان بداعی البعث و التحریک، لا بداع آخر منها، فیکون إنشاء الطلّب بها بعثا حقیقه، و إنشاؤه بها تهدیدا مجازا، و هذا غیر کونها مستعمله فی التّهدید و غیره، فلا تغفل [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

طلب انشائی است نه تعجیز و ...

سؤال: مستعمل فیہ صیغه امر در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\*، «فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ» و «كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ»\*- و سایر موارد- هیچ گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند؟

جواب: صیغه امر در تمام موارد، در طلب انشائی استعمال شده و تنها فرقیان این است که دواعی و اهداف آن ها متفاوت است مثلا هدف از طلب انشائی در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\* تحقق نماز در خارج و بعث مکلف به خواندن نماز است و داعی از طلب انشائی در «آتُوا الزَّكَاةَ»\* تحریک مکلف به ایتاء زکات می باشد و هدف از طلب انشائی در «فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ» این است که بیان کند که شما از اتیان مثل قرآن، عاجز و ناتوان هستید نه اینکه صیغه امر در تعجیز استعمال شده باشد و معنایش چنین باشد: «انتم عاجزون من الاتیان بمثله» زیرا کسانی که می گویند «فأتوا» در تعجیز استعمال شده لازمه کلامشان این است که بتوان «فأتوا» را حذف نمود و به جای آن «انتم عاجزون» را قرار داد.

نتیجه: به نظر مصتّف، مستعمل فیہ صیغه امر در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\*، «فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ» و سایر موارد، همان طلب انشائی است منتها اهداف و اغراض از آن ها متفاوت است.

[۱]- نهایت چیزی که ممکن است کسی ادعا کند و انسان بتواند ادعایش را بپذیرد، این است که:

مستعمل فیہ صیغه امر در تمام موارد- معانی پانزده گانه- یکسان می باشد- یعنی طلب انشائی است- اما تمام آن ها جنبه حقیقت ندارد بلکه فقط در اقیموا الصلاه، آتوا الزکاه و امثال آن دو، عنوان حقیقت، تحقق دارد.

توضیح ذلک: واضح، هیئت افعال را برای طلب انشائی وضع کرده لکن قیدی هم به

ص: ۱۳

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر، جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الدّاعي إلى إنشاء التّمنى أو الترجى أو الاستفهام بصيغها، تاره هو ثبوت هذه الصّيغ فإت حقيقه، يكون الدّاعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، و استعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحاله مثل هذه المعانى في حقّه تبارك و تعالى، ممّا لازمه العجز أو الجهل، و أنّه لا- وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقى منها لا- الإنشائى الإيقاعى، الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصّيغه، كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضا، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّه أو الإنكار أو التّقرير إلى غير ذلك، و منه ظهر أنّ ما ذكر من المعانى الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغى أيضا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

آن اضافه نموده و گفته است:

هيئت افعال را در طلب انشائى استعمال كنيد منتها در مواردى كه داعى و محرّك شما از آن، بعث و انجام مأمور به در خارج باشد يعنى داعى خاصّى را در مقام وضع در موضوع له مدخليت داده است در نتيجه اگر آمر، هدف و غرض ديگرى از صيغه امر داشته باشد، مجاز است منتها نه از جهت اينكه مستعمل فيه، عوض شده است بلكه علّت مجازيت، اين است كه آن قيدى را كه واضع، مدخليت داده بود اكنون وجود ندارد و بديهى است كه آن قيد در مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* و «آتُوا الزَّكَاةَ»\* تحقّق دارد امّا در «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»- كه گفته اند: امر در معنای تهديد استعمال شده- و «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»\* و «فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ» و امثال آن ها وجود ندارد.

نتيجه: اگر كسى چنان ادّعائى بكنند با او موافقت مى كنيم امّا ادّعائى مذكور، غير از اين است كه از اوّل بگوئيم: صيغه امر مثلا داراى پانزده معنا و مستعمل فيه است بلكه در تمام موارد، مستعمل فيه صيغه امر، همان طلب انشائى است به نحوى كه توضيح داديم.

[١]- مصنّف رحمه الله اكنون محدوده بحث را وسيع تر نموده و نتيجه اى مى گيرند كه تا

ص: ١٤

حدی در علم تفسیر هم کارساز است: آنچه را که در صیغه امر بیان کردیم در سایر صیغ انشائیّه هم جاری می باشد.

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

می دانید کسی استفهام و تمنّی - و امثال آن - می کند که جاهل و یا عاجز باشد با توجه به اینکه جاهل و عاجز درباره خداوند متعال، راه ندارد، پس چگونه خداوند در قرآن کریم، استفهامات فراوان نموده است از جمله: الف: «وَمَا تَلْمِزُكَ بِمِثْلِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْمُشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى (۱)». ب: «أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (۲)».

بعضی از مفسّرین فرموده اند: استفهامات، تمنّیات و ترجّی های قرآنی جنبه مجازیّت دارند و آن صیغ در موضوع له خود، استعمال نشده اند زیرا صحیح نیست که خداوند متعال به نحو حقیقت از چیزی استفهام نماید، لذا قائل به انسلاخ شده و گفته اند: صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی از معانی خود، خارج شده اند لذا باید ملتزم به مجاز شد.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: نظیر آنچه را که درباره هیئت امر و صیغه افعال ذکر کردیم درباره صیغ انشائی و استفهامات قرآنی بیان می کنیم که:

اصلا مستعمل فيه استفهامات قرآنی، استفهام حقیقی نیست و بدیهی است که استفهام حقیقی مربوط به کسی است که جاهل است و در مقام پرسش و طلب رفع جهل برمی آید ولی اصلا موضوع له ادوات استفهام، استفهام حقیقی نیست بلکه موضوع له آن ها استفهام انشائی - و همچنین موضوع له صیغ تمنّی هم تمنّی انشائی است - و معنای استفهام انشائی، این است که مثلا انسان، صیغه استفهام را استعمال و اراده کند که: مفهوم استفهام

ص: ۱۵

۱- سوره طه، ۱۷.

۲- سوره طه، ۴۳ و ۴۲.

به وسیله آن لفظ، تحقق پیدا کند و لازمه استفهام و تمنی انشائی، جهل و عجز نیست که درباره خداوند، مستحیل باشد- بلکه مصداق واقعی مفهوم استفهام درباره خداوند، مستحیل است- نه وجود انشائی و استفهام انشائی، البته دواعی و اغراض در مورد استفهام انشائی، متفاوت است.

اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، این ملازم با جهل است اما اگر مثلاً داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می خواهد نسبت به حضرت موسی علیه السلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می نماید که: «ما تَلُکَ بِیْمِینِکَ یا مُوسِی» در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم: صیغه استفهام از معنای خود منسلخ شده و قائل به مجازیّت شویم.

گاهی داعی بر استفهام انشائی اظهار تقریر- «أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ»- یا انکار- مانند «أَفَأَصْفَاکُمْ رَبُّکُمْ بِالْأُنثِیْنَ»- و امثال آن هست مانند اظهار تعجب- «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظُّلَّ».

پس واضح شد که: موضوع له صیغ استفهام، تمنی و ترجی، استفهام، تمنی و ترجی حقیقی نیست بلکه موضوع له آن ها استفهام، تمنی و ترجی انشائی می باشد لکن اهداف و دواعی آن ها متفاوت است و هیچ گاه غرض از استفهام، تمنی و ترجی انشائی در مورد خداوند متعال، استفهام، تمنی و ترجی حقیقی نیست و صیغ مذکور از معانی خود، منسلخ نشده اند بنابراین نتیجه می گیریم که:

معانی چندگانه ای که برای صیغ استفهام در کتب نحوی، ذکر کرده اند، وجهی برای آن ها نیست، بلکه آن معانی، دواعی بر استفهامات انشائی هستند و هیچ گاه داعی بر استفهام، تمنی و ترجی انشائی- واقع در کلام خداوند متعال- استفهام، تمنی و ترجی حقیقی نمی باشد.

المبحث الثاني: في أن الصيغه حقيقه في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينه، و يؤيده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب، مع الاعتراف بعدم دلالتة عليه بحال أو مقال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### مبحث دوم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟

#### اشاره

[١]- در مبحث اول، بیان کردیم که مستعمل فيه هیئت افعال، طلب انشائی است- منتها طلبی که غرض و داعی از آن، بعث و تحریک مکلف باشد- در مبحث فعلی در این جهت، بحث می کنیم که: آن طلب انشائی که مفاد صیغه افعال هست، آیا خصوص طلب وجوبی می باشد؟- بدیهی است که طلب، افراد و اقسامی دارد- یا چیز دیگری است.

مصنّف رحمه الله به چهار وجه بلکه چهار قول اشاره نموده اند، لکن صاحب معالم، اقوال دیگری هم در این زمینه بیان کرده اند:

١- مفاد صیغه امر، خصوص طلب وجوبی است- حقیقت در وجوب است.

٢- مفاد صیغه امر، خصوص طلب استحبابی است- حقیقت در ندب است.

٣- هم طلب وجوبی و هم طلب ندبی- هر دو- مفاد و موضوع له صیغه امر هست منتها دو صورت برای آن، تصوّر می شود:

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

ب: به صورت مشترک معنوی، یعنی هیئت امر را برای مطلق و کلی طلب انشائی، وضع کرده اند که هم شامل طلب وجوبی می شود و هم شامل طلب ندبی می گردد و هر دو به صورت حقیقت است نه مجاز.

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

همان قول اول که بگوئیم: مفاد صیغه امر، طلب انشائی وجوبی است یعنی اگر هیئت

و کثره الاستعمال فيه في الكتاب و السنّه و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه، لکثره استعماله في الوجوب أيضا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

افعل را در آیه یا روایتی مشاهده کردیم و قرینه ای برخلاف نیافتیم، می گوئیم ظهور در وجوب دارد، فرضا اگر در روایتی آمد که: «اغتسل للجمعه» و قرینه ای دلالت بر استحباب نمود، می گوئیم ظهور در طلب و جوبی دارد یعنی «يجب غسل الجمعة».

به چه دلیل صیغه امر، ظهور در طلب و جوبی دارد؟

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

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

متبادر از صیغه امر، طلب و جوبی است و تا وقتی قرینه ای برخلاف مطرح نباشد، حق مخالفت وجود ندارد.

### نقد و بررسی کلام صاحب معالم رحمه الله

نقد و بررسی کلام صاحب معالم (۱) رحمه الله

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

ص: ۱۸

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

هیئت امر هم آن قدر در روایات در استحباب، استعمال شده که اگر امری صادر شود و ندانیم که مقصود از آن، وجوب است یا استحباب، به صرف اینکه معنای صیغه امر، وجوب است، نمی توان آن را بر وجوب حمل نمود، و نتیجه کلام صاحب معالم، این می شود که:

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

مصنّف رحمه الله دو جواب در برابر کلام صاحب معالم بیان کرده اند:

الف: اینکه شما می گوئید صیغه امر، کثرت استعمال در ندب دارد آیا منظورتان این است که صیغه امر در وجوب، کثرت استعمال ندارد یا اینکه مقصود، این است که هم در ندب و هم در وجوب کثرت استعمال دارد؟

به عبارت دیگر، شما که در صدد اثبات استعمال صیغه امر در ندب می باشید، آیا در این مقام هستید که بگوئید صیغه امر در وجوب، قَلت استعمال دارد یا نه؟

اگر بفرمائید استعمال هیئت امر در وجوب، قَلت استعمال دارد، این ادعا را از شما نمی پذیریم بلکه صیغه امر، هم کثرت استعمال در وجوب دارد و هم در ندب، یعنی صیغه افعال، پنجاه درصد در وجوب، استعمال شده و پنجاه درصد از استعمالات آن در ندب است و اگر چنین چیزی باشد پاسخ ما این است که:

چنین کثرت استعمال، ضربه ای به معنای حقیقی - وجوب - وارد نمی کند و این امر،



مع أنّ الاستعمال و إن كثر فيه، إلا- أنه كان مع القرينه المصحوبه، و كثره الاستعمال كذلك في المعنى المجازی لا- توجب صيرورته مشهورا فيه، ليرجّح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ و قد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا- و قد خصّ) و لم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادة الخصوص (١) [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سبب نمی شود که نقلی (٢) تحقق پیدا کند به نحوی که معنای حقیقی- و جوب- کنار رود و یک معنای حقیقی جدیدی- ندب- پیدا شود و همچنین آن کثرت استعمال، سبب نمی شود که صیغه امر را بر معنای مجازی- مجاز مشهور و راجح- حمل نمود زیرا حمل بر مجاز مشهور، مربوط به جائی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی، قَلت داشته باشد مثلا لفظ و صیغه امر، هشتاد درصد در معنا مجازی استعمال شود و بیست درصد در معنای حقیقی به کار رود، اما در مواردی که هر دو معنا کثرت استعمال داشته باشد، نمی توان لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود بنابراین، نه مسأله نقل، صحیح است و نه حمل بر معنای مجازی، و اصلا نباید توقف و تردیدی نمود، بلکه باید لفظ را بر معنای حقیقی، حمل نمود- «هذا اولا».

[١]- ب: ثانيا اگر در برابر کلام صاحب معالم، تسلیم شویم و قبول کنیم که هیئت افعال مثلا به نحو صدی هشتاد در طلب ندبی، استعمال شده، باز هم سبب نمی شود که بگوئیم در محلّ بحث، مجاز مشهور، تحقق دارد.

ص: ٢٠

١- اقول و فيه (اولا) ان قیاس المقام بالعام و الخاص مما لا وجه له فان العام و ان كثر استعماله في الخاص لكن ليس في خاص معين كي يصير ذلك مجازا مشهورا له بل في خواص مختلفه فقد يخرج الفساق مثلا عن العلماء و قد يخرج الشعراء منهم و قد يخرج النحويون و هكذا ( و ثانيا) ان العام حسب ما ستعرفه و يعترف به المصنّف من عدم كون التخصيص مجازا لا يكاد يكون مستعملا في الخاص بل مستعمل دائما في العموم على التقريب الآتي في موضعه إن شاء الله تعالى ( و عليه) فلم يستعمل العام في الخاص كي يصير الخاص بسبب ذلك مجازا مشهورا ينثلم به ظهور العام في العموم. ر. ك. عنایه الاصول: ٢٠٧/١.

٢- البتّه صاحب معالم، ادّعی نقل نکرده اند اما مصنّف، این مطلب را هم نفی می کند.

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

مصنّف رحمه الله فرموده اند: خصوصیت مجاز مشهور، این است که کثرت استعمال در معنای مجازی، باید با قرینه منفصله باشد اما اگر تمام استعمالات یا اکثر آن ها با قرینه متّصله - قرینه مصحوبه - همراه باشد، سبب ایجاد و تحقق مجاز مشهور نمی گردد مثلاً اگر هزار مرتبه، کلمه اسد را در معنای مجازی - رجل شجاع - با قرینه متّصله - یرمی - استعمال کنیم، باعث تحقق مجاز مشهور نمی شود بلکه اگر الآن بگوئیم «رأیت اسدا» و هیچ گونه قرینه متّصله، همراه آن نیاوریم اما با قرینه منفصله، متوجّه شویم که مقصود از «اسد»، رجل شجاع است - و آن استعمال تکرر و تکرر داشته باشد - موجب پیدایش مجاز مشهور می گردد و معنای مجازی بر حقیقی، رجحان پیدا می کند و یا لاقلاً معنای حقیقی در عرض معنای مجازی قرار می گیرد و باید توقّف نمود - طبق همان اختلافی که بیان کردیم - در محلّ بحث ما چون قرینه متّصله، مطرح است اصلاً مجاز مشهوری، تحقق ندارد تا بگوئیم ترجیح بر حقیقت دارد یا باید توقّف نمود.

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

مرحوم مصنّف، شاهی هم بر مدّعی خود اقامه نموده اند که: شما شنیده اید می گویند اکثر عمومات، تخصیص خورده اند - ما من عامّ الا و قد خصّ - و معنای حقیقی اولی خود را از دست داده اند، حال اگر عامی وارد شود و قرینه ای هم بر تخصیص وجود نداشته باشد، وظیفه چیست؟

المبحث الثالث: هل الجمل الخبریه التي تستعمل في مقام الطلب و البعث - مثل:

يغتسل، و يتوضأ، و يعيد - ظاهره في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الأخبار، بثبوت النسبه و الحكايه عن وقوعها(1) الظاهر الأول، بل يكون أظهر من الصيغ، و لكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبریه الواقعه في ذلك المقام - أي الطلب - مستعمله في غير معناها، بل تكون مستعمله فيه، إلا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغ، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعى آخر، كما مرّ [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

آيا بايد آن عام را بر عمومش، حمل نمود يا اينکه می گوئيد چون اكثر عمومات، تخصيص خورده بايد توقّف نمود؟

هر عامی که قرينه ای بر تخصيص، همراهش نباشد، بلا اشکال به مقتضای اصالت العموم، حمل بر عمومش می شود اگرچه اکثر و نود درصد عمومات، تخصيص خورده باشند و کثرت تخصيص عمومات، مانع ظهور عام در عموم نمی شود و نکته اش این است: آن تخصیصاتی که مستلزم تجوّز در عام است، تخصیصات و مخصّصات متصله است و اگر مخصّصات، منفصل بود و با قرائن خارجیه، نوع عمومات، معنای ظاهرش را از دست می داد، آن وقت ما نمی توانستیم با شنیدن عامی مانند «اکرم العلماء» آن را بر عموم، حمل کنیم بلکه بايد متوقف بشویم و ...

**مبحث سوم جمل خبریه ای که در طلب استعمال می شوند «ظهورشان» در چیست؟**

[1]- می بینیم در روایات - مخصوصاً اخباری که در باب عبادات وارد شده - گاهی از

ص: ۲۲

---

۱- کی تندرج تحت قاعده اذا تعذرت الحقیقه و تعددت المجازات فاقربها متعینة فلا بد من الوقف. ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۹۹.

اوقات به جای اینکه هیئت افعال را استعمال کنند، فعل مضارع به کار برده اند، مثلاً سائلی از امام علیه السلام سؤال می کند که من نمازم را با فلان کیفیت خواندم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟ امام علیه السلام در جواب به جای هیئت افعال و صیغه امر، فعل مضارع، استعمال نموده و فرموده اند: «تعید صلاتک» - نمازت را اعاده می کنی - و یا در سایر موارد، گاهی فرموده اند: «یغتسل»، «یتوضأ» و «یحجّ».

سؤال: آیا جمل خبریه ای که در طلب استعمال شده اند، «ظهور» در وجوب دارند یا نه؟

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

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

«یغتسل» - و امثال آن - دارای یک معنای حقیقی هست - اخبار به ثبوت نسبت و حکایت از وقوع نسبت - و آن عبارت از اخبار به غسل کردن است. واضح است که امام علیه السلام در این گونه موارد در صدد اخبار به غسل کردن نمی باشند (1)، پس حمل بر معنای حقیقی، تعدّر دارد، لذا معنای حقیقی مراد نیست.

امّا معنای مجازی «یغتسل» این است که: «غسل»، دارای محبوبیت هست. ولی آیا مطلوبیت آن به نحو وجوب است یا به نحو استحباب؟ برای ما مشخص نیست که کدامیک از آن دو معنای مجازی اراده شده - و صرف اینکه «وجوب» طلبش مؤکد است، مجازیت اقوا برای ما درست نمی کند - لذا چون معنای مجازی، متعدد است و قرینه ای هم بر تعیین یکی از معانی مجازی بر دیگری نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می گوئیم جمله خبریه «یغتسل» دلالت بر مطلوبیت غسل دارد و هیچ گونه دلالتی بر

ص: ۲۳

---

۱- امّا وقتی شما می گوئید «یحییٰ ء زید من السفر» در صدد اخبار از آمدن زید می باشید به خلاف محل بحث که چنین نیست.

و جوب ندارد.

ب: مصنّف رحمه الله فرموده اند: ظاهر، این است که جمل خبریّه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت هیئت افعال بر وجوب بالاتر و مؤکدتر است.

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

جواب: خیر، هیئت فعل مضارع، وضع شده که شما اخبار نمائید که فلان نسبت در زمان حال یا آینده، تحقّق پیدا می کند، معنای جمله «یضرب زید» این است که شما اخبار می کنید که نسبت بین زید و ضرب در زمان حال یا آینده، محقّق خواهد شد و مصنّف هم این مطلب را قبول دارند و کسی انکار ننموده و اینکه فرموده اند جمل خبریّه ظهور در وجوب دارند، خیال نشود که منظور، این است که مثلاً معنای «یغتسل»، «اغتسل» می باشد و جمله خبریّه ای که در طلب استعمال شده در غیر معنای موضوع له استعمال گشته بلکه جمل مذکور و امثال آن در معنا و موضوع له خودشان استعمال شده لکن دواعی، مختلف است. مثلاً گاهی مخاطب شما مطلبی را نمی داند، شما به او اعلام و اخبار نموده، می گوئید «یجی ۷ زید من السیفر» و گاهی هم انسان، فعل مضارع را استعمال می کند اما داعی از آن بعث و تحریک است و می خواهد مکلف را نسبت به غسل کردن، برانگیزد، لذا می گوید: «یغتسل»، «یعيد الصلاه» یا «یتوضأ».

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

جواب: زیرا جمل خبریّه برای بعث و تحریک، قوی تر و آکد از صیغه افعال هستند در هیئت امر، کأنّ نحوه ای تقاضا و تمنا هست، به خلاف جمل مذکور، مثلاً معنای «یغتسل و یتوضأ»، که در مقام طلب استعمال می شود، این است که: من اصلا قلبم راضی نمی شود که صفحه واقع را خالی از آن ها ببینم و باید جامه عمل بر آن افعال پوشانند.

مثال عرفی: زید و عمرو، دارای یک دوست مشترکی هستند که فرضاً برای زیارت به قم آمده، زید با صیغه افعال، به عمرو می گوید به احترام آن دوست، ضیافتی ترتیب

بده، معنایش این است که: از او احترام و پذیرائی کن اما در همین مورد، ممکن است زید، چنین تعبیر کند: شما قاعدتاً به احترام آن دوست، یک ضیافت، ترتیب می دهید، مفهوم این گونه، تعبیر، این است که: زید و متکلم اصلاً راضی نیست و نمی خواهد صفحه واقع را از آن مهمانی خالی ببیند، یعنی آن ضیافت، خیلی مهم و لازم است و باید در خارج، محقق شود. بنابراین با مثال مذکور، واضح شد که:

جمله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»<sup>۱</sup>، مکلف را به اقامه نماز، تحریک می کند و تحریک و بعث آن هم علی القاعده هست زیرا با صیغه افعال صورت گرفته اما اگر مولا فرمود «یتوضأ»، «یغتسل» یا «یعيد الصلاه» معنایش این است که آن عمل در ظرف خودش حتماً تحقق پیدا خواهد کرد و گوینده و آمر آن، کأنّ راضی نمی شود که صفحه واقع را از آن عمل، خالی ببیند پس جمل خبریه، علاوه بر آن که دلالت بر وجوب می کند، بعث و تحریک آن ها هم قوی تر و آکد از صیغه افعال و هیئت امر می باشد.

نتیجه: جمل خبریه ای که در طلب، استعمال می شوند در معنا و موضوع له خود استعمال شده- نه در غیر موضوع له- اما داعی از آن ها بعث و تحریک مکلف است، نه اعلام و رفع جهل از مخاطب.

بدیهی است که ما در هیئت افعال- و صیغ تمنی، ترجیحی و استفهام- هم همین مطلب را گفتیم که:

صیغه امر در تمامی موارد در ایقاع طلب و طلب انشائی استعمال می شود اما دواعی آن، مختلف است، گاهی داعی، بعث و تحریک واقعی مکلف است و گاهی داعی، تعجیز مخاطب است و ...<sup>(۱)</sup>

ص: ۲۵

---

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

لا- يقال: كيف؟ و يلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا [١].

فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام، لا- لداعي البعث، كيف؟ و إلا- يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الزماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال: شما- مصنف- فرمودید: جمل خبریه ای که در طلب استعمال می شوند، در موضوع له خود- حکایت از وقوع و ثبوت نسبت- استعمال شده اند، مثلا معنای «یغتسل»، حکایت از وقوع غسل در زمان حال یا آینده است، اکنون مستشکل می گوید: همیشه آن واقعیت و آن موضوع، تحقق پیدا نمی کند، آری اگر مکلف، مطیع و فرمان بردار باشد که بحثی نداریم اما اگر او برخلاف وظیفه، رفتار کند و غسل ننماید یا وضو نسازد، در این صورت، شما- مصنف- چگونه می گوئید آن جمله، حکایت از بیان نسبت و تحقق غسل می کند؟ و معنای «یغتسل» چیست؟ و نعوذ بالله مستلزم کذب است و آیا می توان درباره خداوند متعال یا ائمه اطهار علیهم السلام چنین احتمالی را داد؟ «تعالی الله و اولياؤه عن ذلك علوا كبيرا»

نظر مستشکل، این است که: اصلا جمله یغتسل و امثال آن در معنای واقعی، استعمال نشده بلکه در معنای مجازی، استعمال گشته و مقصود از «یغتسل»، «اغتسل» می باشد و در مقام بیان نسبت و حکایت از واقعیت نیست تا اینکه در بعضی از موارد، مستلزم کذب باشد.

[٢]- جواب: اصولا- صدق و کذب، مربوط به جمله های خبریه ای هست که مخبر در مقام اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب باشد مثلا شما از مسافرت زید و مراجعت او خبر ندارید، دوست شما می گوید: «يجى ٤ زید من السفر.»

ص: ٢٦

امّا در جمل خبریّه محلّ بحث، کسی در مقام اخبار نمی باشد بلکه جمل مذکور در مقام بعث و تحریک مکلف صادر می شود و اصلاً صدق و کذبی در آن ها مطرح نیست و معنای جمله خبری «یغتسل» همان «اغتسل» می باشد.

در جمله امری «اغتسل»، کسی صدق و کذب، تصوّر نمی کند زیرا در جمله انشائی، محلّی برای تصوّر صدق و کذب، وجود ندارد و صرف اینکه جمله ای خبری است، عنوان صدق و کذب در آن، راه نمی یابد بلکه باید دید داعی از آن جمله خبری چیست اگر انگیزه از آن، اعلام و اخبار باشد، صدق و کذب در آن جمله راه می یابد مانند جمله «یجیء زید من السیف» اما اگر مانند محلّ بحث، داعی از آن جمله خبری، بعث و تحریک مکلف باشد، در آن صدق و کذب مطرح نیست، شبیه جمل انشائیّه، و اوامر و نواهی وارده در کتاب و سنّت و همچنین مانند اوامر و نواهی که در محاورات عرفیه استعمال می شود.

قوله: «کیف (۱) و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات ...»

مصنّف رحمه الله تنظیری نموده اند که: گاهی برای بیان جود و سخاوت فردی، جملات کنائی را استعمال می کنند مثلاً در مورد کسی که دارای جود و بخشش هست، چنین می گویند: «زید مهزول الفصیل»، «زید کثیر الرّماد» یا «زید جبان الکلب» جملات مذکور، کنایه از این است که زید، فرد سخاوتمندی هست و مهمان های زیادی دارد و بدیهی است که فردی که زیاد، مهمان در منزلش رفت و آمد می کند، آشپزخانه منزل او دایر است و خاکستر فراوان دارد.

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

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

ص: ۲۷

---

۱- یعنی: کیف یكون الاخبار بداعی البعث مستلزما للكذب و لو كان كذلك لزم الکذب فی غالب الکنايات ... ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۴۴۹.



هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب، فإنّ تلك التّكته إن لم تكن موجباً لظهورها فيه، فلا- أقلّ من كونها موجباً لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإنّ شدّه مناسبه للإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجباً لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصّه على غيره [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اراده شده و صدق و كذب آن قضیه بر محور معنای کنائی است یعنی اگر زید، بخشنده باشد، می توان گفت: «زید کثیر الزّاد» گرچه خاکستری در منزل او نباشد و اگر او سخی نباشد، جمله کنائی مذکور، کذب است بنابراین، صدق و کذب قضیه بر مبنای معنای کنائی است نه طبق معنای مستعمل فيه لفظ که ببینیم آیا خاکستر منزل او زیاد است یا نه پس مانعی ندارد که:

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

در مثال کنائی مذکور، معنای مقصود، جنبه خبری و احتمال صدق و کذب دارد اما در محلّ بحث، مقصود از جمله خبری «یغتسل و يتوضأ» بعث و تحریک مکلف است- نه اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب- و محتمل صدق و کذب نمی باشد لکن وجه اشتراکی هم بین آن دو مثال هست که: معنای مستعمل فيه جمله خبریه، اصلاً ملاک در صدق و کذب جمله خبری قرار نگرفته است.

نتیجه: جملات خبریه ای که در «طلب» استعمال می شود، دلالت بر وجوب می کند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه «افعل»، اقوا می باشد به نحوی که مشروحا بیان کردیم و وجه اقوائت را هم در همین فصل توضیح دادیم.

[١]- مصنّف رحمه الله فرمودند: ظاهر، این است که جمل خبریه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه افعل بر وجوب، آکد است، اکنون می فرمایند:

اگر کسی بیان ما را نپذیرد، از طریق دیگر، بیان خواهیم کرد که جمل خبریه، دلالت بر

توضیح ذلک: یک وجه یا یک قول در ما نحن فیه این بود که جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی کنند زیرا جمله «یغتسل» و امثال آن، دارای یک معنای حقیقی می باشند- اخبار به ثبوت نسبت به و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از: اخبار از غسل کردن است و مسلما امام علیه السلام در صدد اخبار نبوده اند پس حمل بر معنای حقیقی، متعذر است و معنای مجازی «یغتسل» این است که: غسل، دارای محبوبیت هست ولی برای ما مشخص نیست که آن مطلوبیت به نحو «وجوب» است یا به نحو «استحباب» لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه ای بر تعیین نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می گوئیم: جمله مذکور، دلالت بر مطلوبیت غسل دارد نه «وجوب» غسل.

کأنّ مصنّف رحمه الله فرموده اند: از شما می پذیریم که جمله «یغتسل»- و نظایر آن- در معنای حقیقی استعمال نشده بلکه در معنای مجازی به کار رفته و معانی مجازی هم متعدّد هست- وجوب، یک معنای مجازی و استحباب هم معنای مجازی دیگر است- اما اینکه گفتید «وجوب» دارای امتیاز نیست، مورد قبول ما نمی باشد بلکه برای «وجوب» امتیاز ارائه می دهیم که:

جمل مذکور در مقام بیان صادر شده نه در مقام اجمال و اهمال و حقیقتا مولا در مقام تفهیم غرض خود به مکلف است و مقدمات حکمت، اقتضا می کند که حتما مراد مکلف «وجوب» است زیرا قرینه ای بر استحباب، اقامه ننموده و مکلف نمی تواند مردّد بماند.

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

معنای حقیقی، این است که جمله مذکور، حکایت از واقعیت می کند و شما گفتید آن معنا، مراد نیست و مانعی هم بر این مطلب نمی بینیم امّا آن مطلوبیت غسل که با معنای حقیقی تناسب دارد آیا مطلوبیت غسل به نحو وجوب است یا مطلوبیت به نحو استحباب؟

- شرح :

بدیهی است که اگر آن لفظ- یغتسل- در معنای مجازی هم استعمال شده باشد، معنای مجازی مناسب با معنای حقیقی، همان طلبی است که مکلف را وادار می کند «غسل» را در خارج انجام دهد امّا طلبی که منافاتی با ترک غسل ندارد و بعث و تحریک و جوبی در آن نیست چندان مناسبتی با واقعیت غسل و حکایت از واقعیت ندارد لذا نکته ای را که اکنون ذکر کردیم اگر کلام و مدعای ما را ثابت نکند و در نتیجه نوبت به تعدّد مجاز برسد، لااقل نکته مذکور، این ارزش را دارد که: «وجوب» را از بین معانی مجازی انتخاب کند و شدّت مناسبت وجوب با بیان واقعیت، سبب می شود که وجوب از بین معانی مجازی، تعیین پیدا کند و نتیجه، این می شود که جمله «یغتسل» و «یتوضأ» علیّیّ حال، دلالت بر وجوب وضو و غسل دارد خواه به صورت حقیقت باشد (۲) یا به نحو مجاز.

[۱]- شاید اشاره به این است که: نکته ای را که ما ذکر کردیم، یک نکته ذوقی و عقل عقل پسند می باشد لکن در مطالبی که با عرف مرتبط است باید دید آن نکته از نظر عرف، مقبول است یا نه، اگر عرف هم آن نکته را پسندید در این صورت، جمله خبریه «یغتسل» و

ص: ۳۰

۱- الف: یمکن ان یکون اشاره الی ما عرفت من ان الوجوب منتزع من الطلب و عدم الترخیص فی ترکه و انه یکفی فی الحکم بعدم الترخیص مجرد عدم ثبوت الترخیص. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۶۳، ب: و لعله اشاره الی ان مقدمات الحکمه من شأنها ان تقتضی الشیوع و السریان کما فی اعتق رقبه او تقتضی العموم و الشمول کما فی احل الله البیع علی ما سیأتی التصریح به فی آخر المطلق و المقید و لا- تکاد تقتضی تعین احد المحتملات الا- اذا کان سایر المحتملات مما فیہ تقييد و تضییق کما فی اقتضائها کون الوجوب نفسیا تعیینیا عینیا لاجل کون کل واحد مما یقابله من الغیری و التخییری و الکفائی مما فیہ تقييد الوجوب و تضییق دائرته کما سیأتی تحقیقه فی المبحث السادس و المقام لیس من هذا القبیل فان الندب و ان کان یصرح المصنف فی المبحث الآتی بانه طلب کانه یحتاج الی مثونه التقييد بعدم المنع من التکرک و لکن الوجوب ایضا طلب کانه یحتاج الی مثونه التقييد بالمنع من التکرک و الیه یشیر فی آخر المبحث الآتی بقوله فافهم فانتظر. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۲۱۰.

۲- که قبلا توضیح دادیم.

المبحث الرابع: إِنَّه إِذَا سَلِمَ أَنَّ الصَّيْغَةَ لَا تَكُونُ حَقِيقَةً فِي الْوَجُوبِ، هَلْ لَا تَكُونُ ظَاهِرَةً فِيهِ أَيْضًا أَوْ تَكُونُ؟ قِيلَ بظهورها فيه، إِمَّا لَغَلْبَةِ الْاِسْتِعْمَالِ فِيهِ، أَوْ لَغَلْبَةِ وُجُودِهِ أَوْ أَكْمَلِيَّتِهِ [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

«يتوضاً» و امثال آن ها را بر وجوب، حمل می کنیم ولی اگر عرف آن نکته را نپذیرفت، نتیجه می گیریم نکته مذکور، ارزشی ندارد زیرا عقلیات و ذوقیات، خارج از مدالیل الفاظی است که به عرف القا می شود.

### مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»

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

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

١- غلبه استعمال: گفته اند: اکثر استعمالات هیئت افعال در طلب وجوبی است و غلبه و کثرت استعمال در وجوب، باعث انصراف صیغه افعال به وجوب شده است.

٢- غلبه وجود: گفته اند: مطلوب های به طلب وجوبی بیش از مطلوب های به طلب استحبابی است یعنی تعداد واجبات، بیش از مستحبات می باشد و غلبه وجود و کثرت افراد واجب، سبب می شود که هیئت افعال به غالب الوجود، انصراف پیدا کند.

ص: ٣١

و الكل كما ترى، ضروره ان الاستعمال في الندب و كذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. و اما الأكمليه فغير موجه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشده أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهها له، و مجرد الأكمليه لا يوجبها، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

٣- اكمليت مرتبه وجوب: گفته اند: استحباب، یکی از مراتب طلب است لکن مرتبه کامل تر و بالاتر آن، طلب وجوبی است- زیرا وجوب، طلب شدید و ندب، طلب ضعیف می باشد- و همین اكمليت مرتبه وجوب، اقتضا می کند، صیغه امری که برای مطلق طلب، وضع شده انصراف به طلب وجوبی پیدا کند.

[١]- مصنف رحمه الله فرموده اند: هر سه وجه مذکور، باطل است اما ملاک بطلان آن ها متفاوت است که اینک به ترتیب به توضیح مطلب می پردازیم:

١- جواب از غلبه استعمال: صغرای قضیه، ممنوع و کبرای آن صحیح است.

توضیح ذلک: اگر مطلقى نسبت به بعضی از مصادیق، غلبه استعمال پیدا کند، غلبه مذکور، موجب انصراف می شود و اگر آن مطلق، عاری از قرینه، اطلاق شود بر فرد غالب الاستعمال حمل می شود پس قبول داریم که غلبه استعمال، موجب انصراف می شود لکن در محل بحث، صغرای قضیه، ممنوع است، دلیلی ندارد که بپذیریم صیغه افعال، غلبه استعمال در وجوب دارد آیا شما فرمایش صاحب معالم را فراموش کردید که ادعا می کردند که: هیئت افعال غلبه استعمال در طلب استجابی دارد لکن ما- مصنف- کلام ایشان را هم نمی پذیریم اما این چنین نیست که معتقد به نقطه مقابل کلام ایشان شده و بگوئیم صیغه امر، غلبه استعمال در طلب وجوبی دارد.

نتیجه: غلبه استعمال، موجب انصراف می شود- کبرای قضیه، مقبول است- لکن از شما نمی پذیریم که صیغه افعال غلبه استعمال در طلب وجوبی داشته باشد، صغرای قضیه، مردود است.

٢- پاسخ از غلبه وجود: مصنف رحمه الله در این بخش، صغرای قضیه را رد می کنند لکن باید گفت صغرا و کبرا هر دو ممنوع است:

ص: ٣٢

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، ففضيئه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب، فإنَّ التَّبدُّب كأنه يحتاج إلى مثنونه بيان التَّحْدِيد و التَّقْيِيد بعدم المنع من التَّرك، بخلاف الوجوب، فإنَّه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد، فأطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اولاً- قبول نداريم که غلبه وجود، موجب انصراف شود مثلاً- اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» اما تعداد علمای غیر سید، بیش از علمای سید بود در این صورت می گوئید چون تعداد غیر سادات، بیش از سادات هست پس عام مذکور به غیر سادات، انصراف دارد؟

ثانيا بر فرض که غلبه وجودی، موجب انصراف شود صغرای قضیه را قبول نداريم که تعداد واجبات بیش از مستحبات باشد چه بسا ممکن است انسان، عکس قضیه را ادعا نموده و بگوید تعداد مستحبات بیش از واجبات است و آن قدر تعداد مستحبات، زیاد است که انسان نمی تواند آن ها را انجام دهد و تعداد واجبات شاید به مراتب کمتر از مستحبات باشد.

نتیجه: مصنف در رد استدلال دوم مستدل، فقط صغرا را رد نمودند لکن هم صغرا ممنوع است و هم کبرا.

۳- جواب مصنف، نسبت به اکملیت مرتبه وجوب نسبت به استحباب: صغرای قضیه، صحیح است یعنی: وجوب از استحباب اکمل و مرتبه شدید و کامل طلب می باشد لکن اکملیت، موجب انصراف نمی شود زیرا «ظهور» مربوط به عالم دلالت و انس لفظ با معنا می باشد اما اکملیت، یک مسأله خارجی است و ارتباطی به عالم لفظ و معنا ندارد که سبب ظهور لفظ در معنائی بشود. آیا اگر کسی کلمه «وجود» را اطلاق کند شما می گوئید به واجب الوجود انصراف دارد چون فرد اکمل است؟

نتیجه: اکملیت را قبول داریم اما اکملیت، موجب انصراف و ظهور لفظ نمی شود.

[١]- مصنف رحمه الله وجوه سه گانه قبل را ابطال نموده و اینک به بیان دلیل و راه مورد نظر خویش- برای «ظهور صیغه امر در طلب وجوبی» پرداخته اند که:

ص: ۳۳

مقتضای مقدمات حکمت، این است که: اگر آمر و متکلمی هیئت افعال را استعمال کرد و احراز کردیم که او در مقام بیان مراد خود هست یعنی نمی خواهد ابهام و اجمال گوئی کند که مخاطب خود متوجه نشود که آن طلب، وجوبی است یا استحبابی و از طرفی قرینه ای هم بر وجوب یا استحباب اقامه نموده و همچنین قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود نداشت یعنی قبلاً راجع به آن بحثی نموده بود تا مکلف، مقصود متکلم را بفهمد، در این صورت چون مقدمات حکمت، تمام است، لازمه اش این است که ما آن صیغه را بر وجوب، حمل نماییم.

سؤال: درحالی که وجوب، یک قسم از طلب و استحباب هم یک نوع از طلب هست چرا صیغه افعال را بر «وجوب» حمل کنیم؟

جواب: وقتی ما وجوب و استحباب را کنار هم گذاشته و می خواهیم آن دو را روی مراحل و مراتب طلب پیاده کنیم کأن می بینیم که استحباب، نیاز به قیدی دارد که وجوب، آن قید و آن مثنونه زائده را لازم ندارد.

بر «وجوب» طلب اطلاق می شود اما استحباب «طلب الفعل مع تجویز الترتک» هست و قید مذکور- تجویز الترتک- یک قید و مثنونه زائده است البته در باب وجوب هم که می گویند وجوب، عبارت از «طلب الفعل مع المنع من الترتک» هست نیازی به آن قید- منع از ترک- نیست و اصلاً «وجوب» یعنی طلب الفعل منتها اگر قید «تجویز الترتک» همراه آن باشد، مراد، استحباب است ولی اگر قید مذکور، همراه آن نباشد، می گوئیم: منظور، همان وجوب است.

خلاصه: وجوب، نیازی به قید و مثنونه زائده ندارد ولی استحباب است که محتاج به مثنونه اضافی می باشد لذا می گوئیم مقتضای مقدمات حکمت، این است که شما با شنیدن صیغه افعال آن را بر طلب وجوبی حمل کنید.

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

المبحث الخامس: إنَّ إطلاق الصَّيغَه هل يقتضى كون الوجوب توصليًا، فيجزى إتيانه مطلقًا، و لو بدون قصد القربه، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شكَّ في تعبدية و توصليته إلى الأصل. لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: [۲].

\*\*\*\*\*

- شرح :

لازم دارد و چون مولا آن قید زائد را بیان نکرده، مقتضای مقدمات حکمت، این است که شما با شنیدن و دیدن صیغه افعال، آن را بر وجوب حمل نمائید پس مصنف رحمه الله به روش مذکور، مدعی خود را ثابت کردند.

[۱]- اشاره به این است که: وجوب، بالاخره کلی طلب هست یا یک قسمی از طلب می باشد؟ اگر قسمی از طلب شد باید قید داشته باشد، رقبه مؤمنه. قیدش ایمان است و رقبه کافره، قیدش کفر است و مطلق الرقبه با هر دو سازگار است چگونه می شود، «وجوب» هیچ گونه قیدی نداشته باشد؟ آنچه که قید ندارد مقسم است و مقسم، مطلق طلب است اما قسم باید قید داشته باشد و نمی توان گفت معنای وجوب، عبارت از مطلق طلب است بدون قید و بدون مثنونه زائده، لذا بیان مذکور نمی تواند مدعا و مطلب ما را ثابت کند.

### مبحث پنجم «واجب تعبدی و توصلی»

#### اشاره

[۲]- یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی، بحث واجب توصلی و تعبدی است.

اگر مولا صیغه افعال را به نحو اطلاق، صادر کرد و صحبتی از قصد قربت نمود، آیا مقتضای اطلاق صیغه، این است که قصد قربت در هنگام اتیان واجب، معتبر نیست و آن واجب، توصیلی است یا اینکه اطلاق صیغه، هیچ اقتضائی ندارد- نه اقتضای توصیلت دارد و نه اقتضای تعبدیت.

ص: ۳۵

---

۱- ان مقدمات الحکمہ هنا قد اقتضت التعین لا العموم بقسمیه و سیتضح لك هذا بعد ذلك. ر. ک: شرح کفایه الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۰.



إحداها: الوجوب التَّوَصُّلِي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التَّعْبُدِي، فَإِنَّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد- في سقوطه و حصول غرضه- من الإتيان به متفرِّباً به منه تعالى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مثال: اگر شارع مقدّس، صیغه افعال را به نحو اطلاق، متوجّه عبد کرد، مثلاً فرمود:

«آتُوا الزَّكَاةَ» \* لکن نمی دانیم که آیا «زکات» یک واجب توصلی است و در مقام اتیان، نیازی به رعایت قصد قربت نیست یا اینکه یک واجب تعبدی است و هنگام اتیان آن باید قصد قربت را رعایت نمود به نحوی که اگر بدون قصد قربت، آن واجب را اتیان کنیم اصلاً مأمور به در خارج، واقع نشده و مجزی نیست پس بحث ما این است که:

اطلاق «آتُوا الزَّكَاةَ» \* اقتضا می کند که واجب، توصلی باشد یا اینکه اطلاق صیغه امر، هیچ گونه اقتضائی ندارد و توصلیت یا تعبدیت واجب را باید از دلیل خارج، استفاده نمود- اگر دلیلی هم نداشته باشیم باید به اصول عملیه تمسک نمود. (١)

خلاصه: کسی ادعا نکرده و احتمال نداده است که اطلاق صیغه، دلالت بر تعبدیت واجب می کند بلکه بحث، این است که آیا اطلاق صیغه امر، اقتضاء توصلیت دارد یا این که اصلاً هیچ گونه اقتضائی ندارد؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلاً مقدماتی را بیان کنیم تا در پایان بحث، جواب سؤال، مشخص گردد و اینکه به بیان آن مقدمات می پردازیم.

### مقدمه اول «معنای واجب تعبدی و توصلی»

[١]- واجب توصلی آن است که: اتیان ذات مأمور به- به هر انگیزه و قصدی- در

ص: ٣٦

١- در پایان بحث خواهیم گفت که اگر دلیلی نداشته باشیم و شک در تعبدیت نمائیم آیا اصل برائت جاری نموده، می گوئیم رعایت قصد قربت لازم نیست یا اینکه اصالت الاشتغال باید جاری نمود و گفت قصد قربت معتبر است.

ثانيتها: إِنَّ التَّقَرُّبَ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّعْبُدِي، إِنْ كَانَ بِمَعْنَى قَصْدِ الْإِمْتِثَالِ وَالْإِتْيَانِ بِالْوَجِبِ بِدَاعِي أَمْرِهِ، كَانَ مِمَّا يُعْتَبَرُ فِي الطَّاعَةِ عَقْلًا، لَا مِمَّا أُخِذَ فِي نَفْسِ الْعِبَادَةِ شَرْعًا، وَذَلِكَ لِاسْتِحَالِهِ أَخْذَ مَا لَا يَكَادُ يَتَأْتِي إِلَّا مِنْ قَبْلِ الْأَمْرِ بِشَيْءٍ فِي مَتَّلَقِ ذَاكَ الْأَمْرِ مُطْلَقًا شَرْطًا أَوْ شَطْرًا، فَمَا لَمْ تَكُنْ نَفْسُ الصَّلَاةِ مُتَعَلِّقَةً لِلْأَمْرِ، لَا يَكَادُ يُمْكِنُ إِتْيَانُهَا بِقَصْدِ امْتِثَالِ أَمْرِهَا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

حصول غرض مولا و سقوط تکلیف، کفایت می کند مانند ادای دین که یک واجب توضیحی است یعنی پرداخت دین به دائن به هر نیتی و لو ریاء کفایت می کند و مسقط ذمه است بدون اینکه قصد قربت در آن معتبر باشد. اما واجب تعبدی، آن است که اتیان ذات عمل به تنهایی مجزی نیست بلکه باید مأمور به را با قصد قربت، اتیان نمود و باید داعی و محرک مکلف بر اتیان مأمور به اطاعت امر مولا و تقرب به خداوند متعال باشد به نحوی که اگر واجب، بدون قصد قربت تحقق پیدا کند نه غرض مولا حاصل شده و نه امر او ساقط می شود مانند نماز که باید با قصد قربت اتیان شود و اگر ریاء و یا به منظور دیگری خوانده شود هیچ گونه ارزشی ندارد.

### مقدمه دوم «معنای قصد قربت»

[١]- مقدمه مذکور یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی است که مصنف رحمه الله هم آن را نقد و بررسی نموده اند.

آیا قصد قربتی که در واجبات تعبدی معتبر است مانند سایر اجزا و شرایط، شارع مقدس آن را معتبر کرده یا اینکه مانند سایر اجزا و شرائط نیست که شارع، آن را اعتبار کند بلکه عقل، آن را در مأمور به معتبر و دخیل می داند.

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

ص: ٣٧

عقل، حکم می کند که در نماز، قصد قربت معتبر است؟

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

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

معنای اول قصد قربت - احتمال اول (۱) - قصد قربت، این است که مکلف، مأمور به را به قصد امتثال انجام دهد و معنای قصد امتثال، عبارت است از «الاتیان بالمأمور به - بالواجب - بداعی امره» فرضاً اگر از مکلف، سؤال کنند که چرا نماز می خوانی در پاسخ می گوید محرک من بر اتیان صلات، امر مولا و امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* است که در کتاب و سنت وارد شده است.

تذکر: اگر مکرراً کلمه «قصد قربت» را ذکر می کنیم مقصودمان همان معنای اول است نه سایر معانی.

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

چرا مستحیل است که شارع بتواند قصد قربت را در مأمور به معتبر کند، به عبارت دیگر، قصد قربت چه خصوصیتی دارد که شارع نمی تواند مانند سایر اجزا و شرائط، آن

ص: ۳۸

---

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

جواب: قبل از پاسخ مسئله، متذکر می شویم که: ظاهر عبارت مصنف، این است که یک دلیل برای جواب مسئله بیان کرده اند لکن صدر و ذیل عبارت، بیانگر دو مطلب و دو دلیل است که اینک به توضیح آن می پردازیم:

دلیل اول- بیان استحاله ای که مربوط به وضع «مولا» می باشد- اجزا و شرائط واجبات عبادی- به استثنای قصد قربت- اموری هستند که از نظر تحقق، تابع امر نیستند مثلاً رکوع، سجود، استقبال و تکبیره الاحرام از اموری هستند که اصل تحقق آن ها متوقف بر امر شارع نیست- البته شارع آن ها را به صورت شرطیت یا جزئیت در مأمور به معتبر دانسته- لکن اگر اصلاً امری به نماز متعلق نشده بود، سجود و تکبیره الاحرام باز هم می توانست تحقق پیدا کند اما در مورد قصد قربت- به معنای اول، یعنی اتیان عمل به داعی امر- اگر امری نباشد چگونه می توان عمل را به داعی امر انجام داد و چنانچه امری به نماز، متعلق نشده باشد چگونه می توان نماز را به داعی امر، اتیان کرد بنابراین فرق قصد قربت با سایر اجزا و شرائط، این است که در تحقق و وجود سایر اجزا و شرائط، نیازی به امر شارع نیست اما قصد قربت به معنای اول، بدون تحقق امر، امکان پذیر نیست پس قصد قربت از توابع امر است و چیزی که از توابع امر است تا امر نباشد، آن چیز تحقق پیدا نمی کند آن وقت چگونه مولا می تواند آن را در مأمور به، اخذ نماید؟ چیزی را می توان در مأمور به اخذ کرد که با قطع نظر از امر، امکان تحقق داشته باشد به عبارت واضح تر:

همیشه متعلق امر، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد آن وقت اگر موضوع بخواهد مقید به یک قیدی شود تا حکم نیاید، آن قید، امکان تحقق پیدا نمی کند و در محلّ بحث، چگونه ممکن است چنین قیدی در ناحیه موضوع اخذ شود؟

موضوع متقدّم بر حکم، نمی شود مقید باشد به قید داعی الحکم که داعی الحکم بعد از تحقق حکم، محقق می شود، بنابراین، مستحیل است چیزی که تأخر از امر دارد و در

دنبال امر، تحقیق پیدا می کند در موضوع امر اخذ شود، آن را در یک رتبه، قبل از امر بیاورند و در متعلق امر اخذ نمایند و فرقی هم ندارد که آن را به صورت شرطیت اخذ نمایند یا به نحو شرطیت و جزئیت.

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

استحاله ای که در دلیل اوّل ذکر شده مربوط به مولا و وضع او می باشد.

دلیل دوّم: «قوله فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه...».

ظاهر عبارت مذکور، این است که ادامه عبارت قبل و دنباله همان دلیل اوّل است اما می توان آن را دلیل دیگر دانست که:

نه تنها مولا- نمی تواند چیزهائی را که متأخّر از امر است، در متعلق امر خود اخذ کند بلکه از نظر مکلف هم این مسئله، مستحیل است زیرا:

تا وقتی که «امر» تحقیق پیدا نکند اصلاً مکلف نمی تواند نماز را به داعی امرش اتیان کند.

به عبارت دیگر: مثلاً اکنون که مولا نماز بداعی الامر را در نظر می گیرد، هنوز امری به نماز بداعی الامر متعلق نشده و مقدور مکلف نیست زیرا تا امر، تحقیق پیدا نکند چگونه مکلف می تواند نماز را به داعی امرش انجام دهد؟

به عبارت دیگر: اگر نماز، مأمور به نشود چطور مکلف می تواند نماز را به قصد امثال امرش اتیان کند پس در محلّ بحث دو نکته و دو اشکال هست:

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

خلاصه: اشکال هم در ناحیه مولا- مقام امر- هست و هم در ناحیه امثال مکلف- از لحاظ عدم قدرت مکلف بر اینکه نماز را به داعی امر اتیان کند، قبل از آنکه امر به آن متعلق شود.

و توهّم (۱) امکان تعلق الأمر بفعل الصّلاه بداعی الأمر، و امکان الاتیان بها بهذا الدّاعی، ضروره إمكان تصوّر الأمر بها مقتیده، و التّمکن من إتیانها كذلك، بعد تعلق الأمر بها، و المعتمر من قدره المعتبره عقلا فی صحّحه الأمر إنّما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- توهّم: متوهّم و مستشکل در صدد است که هر دو اشکال را جواب دهد.

توضیح ذلک: اما اینکه گفتید مولا نمی تواند قصد قربت را در مأمور به اخذ نماید، جوابش این است که: فرض کنید مولا هنوز امر ننموده، آیا او نمی تواند صلوات بداعی الامر را «تصوّر» کند؟ مقام تصوّر که چندان مئونه ای ندارد فرضاً چیزهائی را که بنا هست هزار سال بعد تحقّق پیدا کند، شما می توانید اکنون تصوّر کنید، الآن مولا نماز، اجزا و شرائط - رکوع، سجود، استقبال و طهارت - آن را در نظر می گیرد و هیچ مانعی از تصوّر آن ها نیست هنوز هم آن را مأمور به قرار نداده، بعد از تأمل درمی یابد که یکی از خصوصیات آن واجب، این است که باید به داعی امرش اتیان شود و اگر به داعی امر، محقّق نشود اثری ندارد آیا در مقام تصوّر - تا امری صادر نکرده - برای او محال است چنین معنائی را تصوّر نماید؟ خیر، مانعی ندارد که مولا سایر اجزا و شرائط را تصوّر کند و همچنین قصد قربت به معنای مذکور را هم در ردیف آن شرائط و اجزا، تصوّر نماید و در مقام امر، بیش از «تصوّر» مولا چیزی لازم نداریم و باید مأمور به با تمام خصوصیات، متصوّر مولا قرار گیرد.

اما اینکه گفتید مکلف قدرت ندارد مأمور به را با قصد قربت، امتثال کند، پاسخش این است که:

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

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

ص: ۴۱

---

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

واضح (۱) الفساد؛ ضروره آنه و إن كان تصوورها كذلك بمكان من الإمكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيد به بداعي الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عمل، قدرت بر انجام مأمور به را داشته باشد نه در حال امر، شما می گوئید مکلف در حال امر، قدرت ندارد که مأمور به را به داعی امر اتیان کند- چون امری نیست- پاسخ می دهیم که مشکلی ندارد بعد از آنکه مولا امر کرد، و فرضاً ظهر فرارسید او قدرت دارد که مأمور به و نماز را به داعی امرش امتثال کند زیرا قدرتی که در توجه تکلیف، معتبر است قدرت در حال امر نمی باشد بلکه قدرت در حال امتثال معتبر است بنابراین متوهم می گوید:

نه در مقام تصوّر مولا اشکالی هست و نه از نظر موافقت مکلف و قدرت او بر امتثال مشکلی وجود دارد و چرا شما- مصنف- این قدر بر نظر خود اصرار می ورزید.

[۱]- دفع توهم: ما از نظر مقام تصوّر با شما- متوهم- موافق هستیم لکن مکلف، قدرت ندارد- و لو بعدا- مأمور به را به داعی امرش اتیان کند.

بیان ذلک: مصنف رحمه الله نسبت به یک نکته، اصرار دارند که: وقتی مکلف، می خواهد نماز را اتیان نماید چه چیز را به داعی امرش اتیان می کند؟ نماز را به داعی امر انجام می دهد.

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

به عبارت واضح تر: آن عملی را که مکلف در خارج اتیان می کند- مثلاً ده جزء و شرط با قطع نظر از قصد قربت- روی مبنای شما امری ندارد تا مکلف به داعی امرش امتثال کند زیرا امر فقط به ده جزء و شرط، متعلق نشده بلکه امر به ده جزء با قصد قربت، تعلق گرفته در حقیقت، امر به یازده جزء و شرط متعلق شده و مکلف از یازده جزء و شرط، ده جزء آن را

ص: ۴۲

---

۱- خبر مبتدای قبلی اکنون بیان شد و معنا چنین می شود: ای «و توهم امکان تعلق الامر ... واضح الفساد.»

إن قلت: نعم، و لكن نفس الصلاه أيضا صارت مأموره بها بالأمر بها مقيدة [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

به داعی امر اتیان می کند. آن وقت این سؤال پیش می آید که ده جزء و شرط، مأمور به نیست تا مکلف آن را به داعی امرش اتیان کند، شما اشکال کنید که چرا آن ده جزء و شرط مأمور به نیست، آن ده جزء و شرط، نماز و صلوات هست منتها یک قیدی هم دارد و آن عبارت از قصد قربت است.

اگر مقید به یک قیدی مأمور به واقع شد، آیا ذات مقید، مأمور به نیست؟

خیر، ذات مقید، مأمور به نیست زیرا مقید و قید دو جزء عقلی هستند نه دو جزء خارجی و فرق بین مرکب و مقید، این است که اجزای مرکب، اجزاء وجودیه و خارجیه است- رکوع یک جزء نماز است و سجود جزء دیگر می باشد و ...- یعنی اجزاء مرکب هر کدام حیثیت مستقل دارند اما در مقید که اجزا را تصور می کنید، ذات مقید یک جزء است و تقید هم جزء دیگر است اما آن دو جزء، چیزی نیستند که شما بتوانید نشان دهید و بگوئید آن، ذات مقید است و این هم تقید است بلکه آن ها دو جزء تحلیلی و عقلی هستند و اگر دو جزء، مأمور به واقع شد معنایش این نیست که هر جزء، مأمور به است بلکه مفهومش این است که آن مجموع، مأمور به است و هریک از دو جزء تحلیلی و عقلی نمی تواند عنوان مأمور به پیدا کند پس نماز، مقید با قصد القربه مأمور به واقع شد در حالی که شما خارجا نماز را به داعی امر اتیان می کنید و کلام ما این است که نماز، مأمور به نیست تا شما به داعی امر، اتیان کنید زیرا اینجا مسئله (مقید و قید) و ترکب عقلی مطرح است و در مرکب عقلی، چنین نیست که هر کدام از اجزاء عنوان مأمور به پیدا کند پس شما چگونه نماز را به داعی امر اتیان می کنید، نماز که مأمور به نیست بلکه نماز با قصد قربت مأمور به است.

[۱]- اشکال: مستشکل در مقام تأیید کلام متوهم است که: قبول داریم مقید، مأمور به است و صلوات بداعی الامر، متعلق امر قرار گرفته لکن اگر مقید، متعلق امر شد معنایش این است که نفس صلوات هم مأمور به است و به اصطلاح دائره امر، شامل نماز

ص: ۴۳



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

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أمّا إذا أخذ شرطاً، فلا محاله نفس الفعل الذي تعلق الوجود به مع هذا القصد، يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجود؛ ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هم می شود پس صلوات هم مأمور به است،- بالامر بالصّلاه مقيّد- اگر مقيّدی متعلّق امر گشت، نماز بداعي الامر مأمور به شد، می توان گفت نفس صلوات هم مأمور به است، این هم ذات مقيّد است، ذات مقيّد هم متعلّق امر شده است.

[١]- جواب: مطلب آن چنان که شما- مستشکل- می گوئید نیست و اصلاً نفس صلوات، مأمور به نیست زیرا: مقيّد و تقيد- یا قيد- گرچه دو جزء هستند امّا دو واقعيّت و دو وجود مستقلّ عرفی نیستند بلکه دو جزء عقلي می باشند و به تعبیر دیگر، ترکشان با تجزيه و تحليل عقلي است به عبارت واضح تر: اگر مرکّب عقلي، مأمور به شد، مفهومش این نیست که اجزائش هم مأمور به هست، نماز مقيّد به داعی امر، یک چیز است، و همان نماز مقيّد، مأمور به هست و فقط یک وجود و یک وجوب نفسي (١) واحد دارد که مربوط به همان صلوات مقيّد به داعی امر است- مسئله مقدميّت، مطرح نمی باشد- و شما- مستشکل- نفرمائید که نفس صلوات هم مأمور به می باشد، اصلاً نماز، عنوان مأمور به ندارد بلکه مأمور به یک چیز است «و هو الصّلاه المقيّده بداعي الامر».

[٢]- اشکال: مستشکل می گوید: ما کلام شما را در باب قيد و مقيّد پذيرفتيم لکن

ص: ٤٤

١- در بحث مقدمه واجب خواهيم گفت که: وجوب نفسي در مقابل وجوب غيری است که وجوب غيری به مقدمه متعلّق است اما وجوب نفسي به ذی المقدمه تعلق می گیرد و در ما نحن فيه اصلاً مقدمه ای مطرح نیست بلکه یک عنوان، متعلق یک وجوب نفسي استقلالی هست.

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

قصد قربت به صورت شرطیت در مأمور به - نماز - اخذ نشده، نماز مقید به داعی امر - مرکب عقلی - مأمور به نمی‌باشد و قید و مقیدی مطرح نیست بلکه مأمور به عبارت از یک مرکب واقعی و عرفی است که دارای دو جزء می‌باشد: الف: صلوات ب: قصد قربت یعنی داعی الامر - صلوات مقید به قصد قربت، مأمور به نیست تا اینکه دو جزء تحلیلی عقلی پیدا شود.

سؤال: آیا در این صورت می‌توان گفت: صلوات به تنهایی مأمور به است؟

آری، در باب مرکبات خارجی و عرفی مطلب چنین است فعلاً مسأله داعی الامر را کنار بگذارید به عنوان مثال، نماز به تنهایی یک مرکب است و اجزاء آن، رکوع، سجود، تشهد و امثال آن است، آیا کسی می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد؟

آری مانعی ندارد زیرا صلوات، واقعیتی غیر از اجزاء مذکور نیست و این چنین نیست که وقتی در خارج، اجزاء مذکور اتیان شد، صلوات یک عنوان دیگری باشد و به دنبال آن اجزا حاصل شود. صلوات همان اجزاء مذکوره هست و در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که توهم نشود رکوع، سجود و سایر اجزاء، برای نماز، مقدمیت دارند و وجوبشان غیر است بلکه رکوع و سجود و اجزاء، همان نماز است و وجوب متعلق به نماز عباره اخرای وجوب رکوع و وجوب سجود است (۱) و آن‌ها با شرائط، تفاوت دارند، وجوب شرائط، مقدمی است اما در باب اجزاء، مطلب، این چنین است.

بنا بر آنچه گفتیم واضح شد که: امری که متعلق به یک مرکبی شده کان متعلق به اجزا هم هست و مکلف می‌تواند مثلاً رکوع را به داعی امر متعلق به نماز یا امر متعلق به رکوع، اتیان نماید، هیچ فرقی ندارد، امر متعلق به رکوع، همان امر متعلق به نماز است و امر متعلق به صلوات، همان امر متعلق به رکوع است - و کذا در سایر اجزاء - پس در باب مرکبات خارجی و عرفیه می‌توان بعضی از اجزا را به داعی امر متعلق به کل

ص: ۴۵

---

۱- بین مرکب و اجزاء آن، مغایرت واقعی، تحقق ندارد.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنَّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريًا، إلا أنَّ إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى، و إلا لتسلسلت - ليست باختياريه، كما لا يخفى. إنَّما يصح الإتيان (1) بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمرتب من قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

انجام داد. مسئله در قصد قربت، همین طور است یعنی: می گوئیم مأمور به دو جزء دارد - الف: نماز ب: قصد قربت - و مسأله قید و مقید هم مطرح نیست بلکه مسأله جزئیت و ترکب واقعیه، مطرح می باشد و مکلف می تواند نماز را با اینکه بعض المأمور به است به داعی امر متعلق به مجموع اتيان کند همان طور که می توانست رکوع را به داعی امر متعلق به نماز، اتيان نماید و مانعی در میان نیست و چرا شما - مستشکل - گفتید چنین چیزی امکان ندارد و ...

خلاصه: مانعی ندارد که ما قصد قربت را به عنوان جزئیت در مأمور به اخذ نمائیم و بگویم امر، به نماز و قصد قربت، متعلق شده نه «بالصلاه المقتیده بقصد القربه».

[1] - جواب: مصنف رحمه الله دو جواب از اشکال مذکور، بیان کرده اند:

1- در بحث جبر و تفویض هم گفتیم که: نفس «اراده» یک امر غیر اختیاری است - البته عمل خارجی به سبب اراده، عنوان اختیاریت پیدا می کند - اما اگر اراده بخواهد اختیاری باشد باید قبل از آن اراده، یک اراده دیگری باشد، سپس نقل کلام در آن اراده می کنیم، آن هم باید قبلش یک اراده باشد همین طور الی آخر و مستلزم تسلسل است در

ص: ۴۶

---

1- هذا مقول قوله: «قلت» فهو الجواب عن الاشكال و ما تقدّمه ضميمة اليه ( و توضيحه) ان انحلال الامر بالكل الى الامر بكل واحد من الاجزاء من جهة ان الكل عين الاجزاء يقتضى أن تكون داعويه كل من الاوامر الضمنية التحليلية المتعلقة بالاجزاء عين داعويه الامر بالكل، و يمتنع ان يكون الامر بالكل داعيا الى ذات الصلاه و الى الاتيان بها بداعي امرها لانه يلزم منه ان يكون الامر داعيا الى داعويه نفسه و قد عرفت ان الشئ لا يكون عله لعليته فتوقف صحته على تعلق امر بذات الصلاه غير الامر بالكل و المفروض عدمه. ر. ك: حقائق الاصول 1/ 170.

محلّ بحث، داعی القربه به معنای قصد قربت است و قصد از سنخ اراده هست و شما که در صدد هستید قصد قربت را جزء المأمور به قرار دهید، معنایش این است که امر به قصد قربت هم متعلّق شود ولی قبلاً بیان کردیم که اراده نمی شود متعلّق تکلیف و امر قرار گیرد زیرا اراده، یک امر غیر اختیاری است و چیزی که غیر اختیاری است، امکان ندارد متعلّق تکلیف، واقع شود (۱).

۲- ما از مسئله غیر اختیاری بودن صرف نظر می کنیم لکن اشکال دیگری داریم که:

شما از طریق تصویر مرگّب واقعی برای مأمور به دو جزء- الف: صلوات ب: قصد قربت به معنای داعی الامر- ترتیب داده و گفتید: صلوات هم مأمور به است لکن شما صلواتی را که می خواهید به داعی امرش اتیان کنید معنایش این است که بعض مأمور به را به داعی امر، اتیان می نمائید و این فایده ای ندارد زیرا شما نماز را به داعی امر اتیان می کنید درحالی که نماز، بعض المأمور به می باشد و بعض دیگرش عبارت از قصد قربت است و شما مجموع را به داعی امر اتیان نمی کنید و اگر یک جزء مرگّب به داعی امرش اتیان شود و سایر اجزاء، اتیان نشود هیچ اثری بر آن مترتب نمی شود.

ممکن است شما جواب دهید که جزء دیگرش را هم به داعی امر می آوریم در این صورت، پاسخ ما این است که: این مسئله، محال است زیرا نماز را می توان به داعی امر انجام داد امّا قصد قربت را که معنایش داعی امر است، نمی توان به داعی امر، اتیان نمود و اصلاً چنین کاری معقول نیست که انسان داعی امر را به داعی امر، اتیان نماید و آنچه که معقول می باشد، این است که مکلف، نماز را به داعی امر اتیان کند و آن هم تمام المأمور به نیست

ص: ۴۷

---

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

إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، واما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلا، كما لا يخفى. فلامر أن يتوسل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعه (1)

\*\*\*\*\*

- شرح :

بلکه بعض المأمور به می باشد و اتيان بعض المأمور به، به داعی امر به کل، فاقد اثر است.

سؤال: آیا به عنوان مثال نمی شود و نمی توان رکوع یا تشهد را به داعی امر به نماز اتيان نمود؟

جواب: خیر، اینکه شما شنیده اید اجزاء مأمور به را می توان به داعی امر به کل انجام داد در صورتی است که همه اجزاء را بخواهند اتيان نمایند اما اگر فرضا کسی بخواهد از نماز، رکوع یا تشهد را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد، بی اثر است. اتيان رکوع به داعی امر به صلات در صورتی مفید است که قبلش تکبیره الاحرام- و سایر اجزا- و بعدش هم تشهد و تسلیم واقع شود.

نتیجه: در محل بحث نمی توان مجموع صلات و داعی الامر را به داعی امر اتيان نمود بلکه آنچه اتيانش معقول می باشد، این است که صلات را به داعی امر انجام داد که بعض المأمور به می باشد نه تمام المأمور به، اما صلات و داعی الامر را اصلا نمی توان و معقول نیست به داعی امر انجام داد پس:

مسأله ترکیب و جزئیت هم مانند تقيید و تقيد بی اثر شد و داعی الامر را نمی توان به صورت قیدیت یا جزئیت یا شرطیت در مأمور به اخذ نمود.

[۱]- اشکال: کأن مستشکل می گوید: کلام شما را پذیرفتیم لکن راه دیگری ارائه می دهیم که بیان شما- مصنف- را بی اثر نماید که:

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

ص: ۴۸

---

۱- هی کما عن الزمخشري في المصباح مصدر، و المناسب ان يكون مبنيًا للفاعل اي بلا مانع، و في بعض النسخ- بلا تبعه- ای بلا محذور، و المعنى على التقديرين واضح. ر. ك: منتهی الدرایه ۱ / ۴۷۰.

قلت: مضافا إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبات، غايه الأمر (۱) يدور مدار الامتثال وجودا و عندما فيها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها (۲)، فيدور فيه خصوص المثوبات، و أما العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه و مطلق الموافقه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

متعلق امر خود قرار دهد بدون اینکه صحبتی از قصد قربت نماید سپس امر دیگری صادر نماید و بگوید: ایها المكلف، آن نمازی را که مأمور به قرار دادم، باید به داعی امرش اتیان نمائی بنابراین، دو امر و دو مأمور به داریم که امر اول به ذات صلوات متعلق شده و امر دوم، مربوط به این است که آن نماز را باید به داعی امرش اتیان نمود.

در این صورت اگر مکلف، نماز را به داعی امر متعلق به نفس صلوات بخواند با هر دو امر، موافقت و امتثال نموده زیرا: مولا در ابتدا فرموده بود نماز بخوان، او صلوات را اتیان نمود، در امر دوم، مولا دستور داد آن نماز را به داعی امرش بخوان، مکلف هم امتثال نمود یعنی نماز مأمور به به امر اول را به داعی امرش انجام داد لذا با «تعدد امر» اشکالی باقی نمی ماند.

[۱]- جواب: مصنف رحمه الله تقریبا دو پاسخ برای اشکال مذکور، بیان کرده اند که جواب اول، چندان مهم نیست و عمده، همان جواب دوم است که اینک به بیان آن دو پاسخ می پردازیم:

الف: آنچه را مستشکل بیان کرد- تعدد امر- صرف یک فرض می باشد، اگر مولا بخواهد غرض خود را به وسیله دو امر، بیان کند، امکان دارد، لکن خارجا می بینیم- در عبادات، واجبات و مستحبات- در هر مورد، بیش از یک امر وجود ندارد و چنین نیست که در هر عبادتی دو امر از ناحیه مولا صادر شده باشد که یک امر آن، متعلق به ذات عبادت و دیگری مربوط به این باشد که آن عبادت را باید به داعی امرش اتیان نمود حتی

ص: ۴۹

---

۱- مصنف رحمه الله به فرق بین عبادات و توصیئات اشاره نمودند.

۲- به خلاف ما عداى عبادات یعنی واجبات و مستحبات توصیلى.

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

ضمناً مصنف رحمه الله در عبارت مذکور، فرق واضح و معروفی که بین عبادات و توصلیات هست بیان نموده اند که:

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

۱- انجام واجب با قصد قربت، موجب امتثال امر و استحقاق مثبت است.

۲- انجام واجب بدون قصد قربت، موجب امتثال امر مولا می باشد اما ثواب و عقابی ندارد.

۳- مخالفت با واجب توصلی، موجب استحقاق عقاب است.

در واجبات تعبّدی، دو حالت متصور است:

۱- اگر قصد قربت، تحقق پیدا کرد، موافقت امر مولا حاصل گشته و استحقاق ثواب حاصل می گردد.

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

أنَّ الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، و لو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيه الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله، و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجبا لحدوثه، و عليه فلا- حاجه في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره. هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- ب: پاسخ اصلی مصنف رحمه الله از اشکال مذکور، این است که: شما- مستشکل - به تعدد امر، تمسک کرده گفتید: یک امر به ذات عبادت- صلوات- تعلق گرفته و امر دیگر، این است که باید مأمور به به امر اول را به داعی امر، اتیان نمود، سؤال ما این است که: آیا آن دو امر هر دو توصلی هستند یا تعبدي و یا اینکه بین آن دو، فرق هست؟

امر دوم که می گوید مأمور به به امر اول را به داعی امرش اتیان کنید، بلا اشکال و مسلما توصلی است یعنی: لزومی ندارد که وقتی شما مأمور به را به داعی امر اول، اتیان می کنید، مجموع آن را هم به داعی امر دوم، اتیان نمائید و اگر امر دوم، تعبدي می بود باید قصد قربت در متعلقش معتبر باشد، نباید بدون قصد قربت، امکان تحقق داشته باشد درحالی که امر دوم، لازم نیست داعویت داشته باشد، امر دوم فقط دلالت می کند که مأمور به به امر اول را به داعی امر خودش اتیان نمائید پس امر دوم، بلا اشکال، یک امر توصلی است.

اکنون که مشخص شد امر دوم توصلی است به پاسخ ایراد مستشکل می پردازیم:

امر اول که متعلق به ذات صلوات گشته، تعبدي است یا توصلی به عبارت دیگر، امر اول به ذات صلوات متعلق شده، حال اگر مکلف، ذات صلوات را بدون قصد قربت، اتیان نماید، آیا امر اول ساقط می شود یا نه؟

ص: ٥١



اگر امر اوّل، ساقط می شود، معنای سقوط امر هم این است که غرض مولا- حاصل شده زیرا اگر غرض آمر و مولا حاصل نشود، سقوط امر، مفهومی ندارد و اصلاً قاعده کلی، این است: تا وقتی که غرض مولا از امر حاصل نشود، معنا ندارد که امر، ساقط شود زیرا امر برای تحصیل غرض صادر می شود با توجه به مقدمه مذکور نتیجه می گیریم که:

اگر امر اوّل که به ذات صلوات تعلق گرفته- و به قول شما در آن امر، صحبتی از قصد قربت نشده- امثال شد، مکلف، صلوات را بدون قصد قربت، انجام داد، در این صورت اگر غرض مولا تأمین و حاصل شده پس امر دوّم چه نقشی دارد و زمینه ای برای آن باقی نمی ماند.

به عبارت واضح تر: اگر نماز بدون قصد قربت، غرض مولا را تحصیل و تأمین می کند، اگر امر اوّل هم مانند امر دوّم، توصلی است و قصد قربت در حصول غرض مولا مدخلیت ندارد، دیگر هیچ وجه و زمینه ای برای امر دوّم، باقی نمی ماند.

اما اگر بگوئید: با اتیان نماز بدون قصد قربت، غرض مولا از امر اوّل حاصل نمی شود در این صورت، پاسخ ما- مصنف- این است که اگر غرض مولا- به وسیله امر اوّل و نماز بدون قصد قربت نتوانست حاصل شود در این صورت چه نیازی به امر دوّم داریم و در این حالت، عقل به طور استقلال، حکم می کند که باید غرض مولا را تحصیل نمائیم، اگر می دانید که نماز بدون قصد قربت، محصل غرض مولا نیست و یا حتی نمی دانید که آن نماز، محصل غرض مولا هست یا نه در این فرض باید یقین به حصول غرض مولا پیدا کنید و یقین به حصول غرض مولا در صورتی تحقق پیدا می کند که مکلف، نمازش را به قصد «امر» اتیان نماید پس حکم عقل، وظیفه ما را مشخص نموده و نیازی به امر دوّم نمی باشد.

خلاصه جواب مصنف: شما- مستشکل- دو امر تصوّر کردید، ما گفتیم امر دوّم بلا- اشکال، توصلی است حال اگر شما بگوئید: در امر اوّل هم قصد قربت، معتبر نیست در

و أمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً(1)، لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهه تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقه المرام، كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

این صورت، زمینه ای برای امر ثانی باقی نمی ماند و اگر بگوئید با عدم قصد قربت، غرض مولا از امر، حاصل نمی شود در این صورت، عقل، جانشین امر دوّم است و نیازی به امر دوّم نمی باشد.

نتیجه مباحث قبل: اگر قصد قربت به معنای قصد امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر باشد، این مسئله نمی تواند در ردیف سایر اجزا و شرائط در مأمور به و متعلق امر اخذ شود.

[۱]- سایر معانی قصد قربت: به سه معنای دیگر در این زمینه، اشاره می کنیم:

الف: اینکه عبادت و نماز را اتیان می کنیم به خاطر اینکه یک امر حسن و نیکویی می باشد.

ب: عبادت را اتیان می کنیم و انگیزه ما، این است که اصلاً نماز، دارای مصلحت کامل هست.

ص: ۵۳

---

۱- لان كل واحد من الامور المذكوره: اما ان يعتبر تعیناً فهو باطل، للعلم بكفايه الاقتصار على قصد الامتثال او يعتبر تخيراً بينه و بين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدّور و سلب القدره لعدم الفرق بين كونه مأخوذاً تعیناً او تخيراً. اقول: لو كان التخيير شرعياً لزم المحذوران و كذا لو كان عقلياً و فرض الاطلاق نظرياً، اما اذا كان طبيعياً فلا يلزم الدور. و اما سلب القدره فلا يلزم بالنسبه الى تمام وجودات الطبيعي، نعم يكون بعض وجوداته غير مقدور فح يتوجه الامر الى المقدور، مع ان الاجماع على الصحه اذا اتى بقصد الامتثال ينافيه. الا ان يقال: ان غير المأمور به قام مقامه الا انه- أيضاً- مخالف له، فح يقطع بعدم اعتباره مطلقاً، و لما كان المحذور عنده سلب القدره اطلق القول بعدم اعتبار واحد من الامور المتقدمه. «مشكيني» رحمه الله. ر. ك: كفايه الاصول محشى ۱/ ۱۱۲.

ج: اتیان عبادت به خاطر اینکه آن عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد، برای رضایت و خوشنودی او انجام می دهیم.

در هیچ یک از سه معنای مذکور، مسأله «داعویّت» مطرح نیست- البتّه مانعی ندارد که مولا بگوید «صل بداعی کون الصّیّلاه ذات مصلحه» یا «صل بداعی کون الصّلاه حسنه» یا «صل لله تبارک و تعالی»- و قصد قربت اگر به آن معانی باشد. امکان دارد که به صورت شرطیّت یا قیدیّت در متعلّق امر، اخذ شود و مستلزم استحاله یا اشکالاتی که در مقدّمه دوم به نحو مشروح، بیان کردیم، نمی باشد(۱) لکن اخذ قصد قربت در متعلّق امر به آن معانی، کارساز نیست و فایده ای ندارد زیرا:

از نظر فقها، مسلّم است و هیچ کس در این مسئله، مخالفت نکرده که اگر مکلفین عبادات را به داعی امرشان انجام دهند و مسأله واجد مصلحت یا حسن بودن یا ارتباط و اضافه به الله تبارک و تعالی را نادیده بگیرند، هیچ اشکالی ندارد و به نحو مذکور، قصد قربت نمودن کفایت می کند و کفایت مذکور، دلیل بر این است که: احتمالات سه گانه اخیر در متعلّق عبادات، اعتبار ندارد زیرا فرضاً اگر قصد قربت به معنای واجدیّت مصلحت در متعلّق، اخذ شده بود، شما نمی توانستید نماز را به داعی امر، اتیان کنید زیرا در این صورت، نماز به تنهایی مأمور به نبود بلکه صلوات مع کونها ذات مصلحه، مأمور به بود درحالی که شما نماز را به داعی امرش اتیان می کنید و مجزی هم هست و اجماع هم قائم شده که: می توان عبادات و از جمله، نماز را به داعی امر متعلّق به آن ها اتیان نمود لذا ما از این مطلب، کشف می کنیم که قصد قربت به معانی سه گانه مذکور در متعلّق امر معتبر نیست:

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

ص: ۵۴

---

۱- تذکر: معانی سه گانه مذکور را و لو اینکه ما از راه امر کشف می کنیم اما حقیقتش این است که تابع امر مولا نیست به خلاف معنای اوّل- داعی الامر- که حقیقتاً متفرع بر امر است.

ثالثها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه- و لو كان مسوقا في مقام البيان- على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نمی شود در متعلق امر اخذ شود- نه به صورت شرطیّت و نه به صورت جزئیّت-.

مصنّف رحمه الله در پایان مقدمه دوم چنین فرموده اند: «تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقه المرام كى لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام.» (١)

بعضی خیال کرده اند که قصد قربت به هر معنائی باشد- و لو به معنای قصد امتثال می شود در متعلق مأمور به اخذ شود اما شما ملاحظه کردید که چنین نیست.

«مقدمه سوم» «آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می توان به اطلاق، تمسک کرد؟»

اشاره

[١]- مصنّف رحمه الله در مقدمه دوّم، ثابت کرده اند که قصد قربت به آن معنائی که مسلما کافی و مجزی است- یعنی اتیان مأمور به بداعی الامر- عنوانی نیست که در ردیف سایر اجزا و شرائط، بتوان در مأمور به اخذ نمود اکنون در بحث فعلی- مقدمه سوم- نتیجه و ثمره مهمی از آن می گیرند که:

سؤال: اگر مولا امری را به نحو مطلق، متوجّه عبد کرد و مثلا فرمود «أتوا الزّكاه»\* و

ص: ٥٥

١- حيث ذهب بعضهم في تصحيح المطلب الى تعدّد الامر و بعضهم الى ان غايه ما دل عليه الدليل العقلي و النقلى هو التمكن من الفعل عند ايجاده لا- التمكن في زمان الامر به و المكلف قادر على اتیان العبادات بقصد الاطاعه و امتثال الامر في زمان الفعل المتأخر عن زمان الامر و لا امتناع في تأثير الامر في القدره على متعلقه في زمان وجوده اذ لا دليل يقتضى استحالته و اما حديث كون الموضوع مقدما على المحمول فمحفوظ هاهنا ايضا و لا دور اصلا لان المقدم هو الفعل الذى يوجد بقصد القربه في الزمان المتأخر بحسب مقام التصور و هذا امر معقول و ان توقف وجوده الخارجى على سبق الامر نظير العلل الغائيه للافعال الاختياريه حيث انها متقدمه تصورا و إن كانت متأخره تحققا و بعضهم ذهبوا الى ان معنى القربه هو خصوص قصد كون الفعل ذا مصلحه او ذا عنوان يكون بذاك العنوان مأمورا به او كونه لله تعالى. ر. ك: شرح كفايه الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد



عبد نمی داند که در زکات هم مانند صلوات، قصد قربت معتبر است یا نه، به عبارت دیگر، عبد نمی داند که زکات، واجب توصیلی است یا تعیدی، در این صورت آیا به لحاظ اینکه در آن دلیل، بحثی از قصد قربت نشده می توان به اطلاق دلیل، تمسک کرد و گفت زکات، یک واجب توصیلی است یا نه؟

جواب: اگر قصد قربت را بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط، در مأمور به و متعلق امر، اخذ نمود- مانند رکوع، طهارت و استقبال قبله- در محلّ بحث هم چون مولا بحثی از قصد قربت نکرده و در مقام بیان بوده، می توان به اطلاق خطاب، تمسک کرد و گفت:

قصد قربت در زکات، معتبر نیست لکن ما- مصنف- گفتیم قصد قربت از اموری نیست که بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط در متعلق امر، اخذ نمود، لذا می گوئیم در فرض سؤال، تمسک به اطلاق هم صحیح نیست.

اشکال: اگر مولائی در مقام بیان- تمامیت مقدمات حکمت- بگوید «اعتق رقبه» و شما شک در اعتبار قید ایمان نمائید، می توانید برای نفی اعتبار قید به اطلاق خطاب، تمسک نمائید و بگوئید چون مولا در مقام بیان بوده و به قید مذکور، اشاره نموده، پس قید ایمان اعتبار ندارد و عتق مطلق رقبه، مکفی و مجزی است، پس چرا در محلّ بحث به اطلاق «آتوا الزّکاة»\* تمسک نمی کنید تا بگوئید قصد قربت در مأمور به معتبر نیست؟

جواب: قیدی را که احتمال می دهیم در مأمور به معتبر است، در موردی می توان برای نفی آن به اطلاق تمسک کرد که امکان داشته باشد، مولا، مأمور به را مقید به آن قید کند مانند مثال مذکور- اعتق رقبه- یعنی: مولا می تواند عتق رقبه را مقید به «ایمان» بکند یا مقید ننماید اما اگر قید از قیودی بود که حتّی خود مولا هم نمی توانست آن را در متعلق امر، اخذ نماید، در این مورد، ما هم حقّ تمسک به اطلاق نداریم و نمی توان به اطلاق کلام مولا تمسک کرد و گفت: چون او مأمور به را مقید ننموده پس معلوم می شود که آن قید، مدخلیتی در مأمور به ندارد. در محلّ بحث هم مطلب، این چنین است که: ما ثابت کردیم

فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الامر، من إطلاق الماده في العباده لو شك في اعتبارها فيها [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

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

[١]- با توجه به توضیحات اخیر، واضح شد که با شک در تعبدیت و توصیلت، کسی نمی تواند از طریق تمسک به اطلاق صیغه، توصیلت را استظهار نماید.

بدیهی است که صیغه امر، دارای هیئت و ماده ای هست و مسأله قصد قربت، ارتباط به ماده، پیدا می کند و معلوم است که نمی توان گفت چون در متعلق امر- یعنی ایتاء زکات که از آن به ماده تعبیر می شود- اشاره ای به قصد قربت نشده پس به اطلاق صیغه، تمسک نموده و می گوئیم قصد قربت در آن واجب، معتبر نیست.

نه تنها در مورد قصد قربت، مطلب چنین است بلکه در امور دیگری که مانند قصد قربت، متأخر از امر و به دنبال امر هستند، مطلب به همان نحو است که بیان کردیم. به عنوان مثال قصد وجه (١)، عنوانی است که متأخر از امر می باشد.

مثلا تا مولا نسبت به یک شیء، امری صادر نکند، آن شیء، عنوان وجوب، پیدا نمی کند، همان طور که «داعی الامر» تأخر از امر دارد، عنوان وجوب هم چه به صورت غایت باشد یا به نحو دیگر، متأخر از امر است لذا کسی نمی تواند به اطلاق «آتوا الزکاة» تمسک کند و بگوید چون مولا بحث و اشاره ای به قصد وجه نکرده و مأمور به را مقتید به

ص: ٥٧

---

١- « برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را معینا کند به غایت آن و مثلا بگوید: «اصلی صلاه الظهر لوجوبه» یا «اصلی صلاه اللیل لاستحبابه» و دیگر، اینکه مکلف، عنوان صفتیت را در عبادت، اخذ نماید و بگوید: «اصلی صلاه واجبه» یا «اصلی صلاه مستحبه». ر. ک: ایضاح الکفایه ١/٤ ١٤٩.

نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه سكت في المقام، و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوتة نقضا له و خلاف الحكمة، فلا بد عند الشك و عدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقل به العقل [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و جوب یا استحباب ننموده پس قصد وجه در آن معتبر نیست.

مولا اصلا نمی توانسته چنان قیدی را در مأمور به ذکر کند پس تمسک به اطلاق نه برای رفع اعتبار قصد قربت، کارساز است نه برای نفی اعتبار قصد وجه- و نه برای آن چیزهایی که مانند قصد قربت و قصد وجه، تأخر از امر دارند.

[۱]- سؤال: با توجه به اینکه شما- مصنف- فرمودید: در صورت شک در تعبدیت و توضیحات مأمور به، نمی توان به «اطلاق لفظی» تمسک نمود و اصلا قصد قربت را نمی توان در متعلق امر، اخذ نمود، راه دیگری برای حل مشکل، وجود ندارد؟

جواب: در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم داریم و در مثال «اعتق رقبه» که گفتیم می توان برای نفی قید «ایمان» به اطلاق، تمسک کرد، منظور، این بود که جای تمسک به اطلاق لفظ «رقبه» بود- البته در صورت تمامیت مقدمات حکمت- در محل بحث گرچه به اطلاق لفظی نمی توان تمسک نمود امّا تمسک به اطلاق مقامی- در صورت احراز- مانعی ندارد یعنی:

اگر احراز کردیم که مولا در یک مقامی هست که می خواهد تمام اموری را که در حصول غرض و تحقق هدفش مدخلیت دارد- چه آن اموری که بتواند متعلق امر، واقع بشود و چه آن چیزهایی که نتواند متعلق امر، قرار گیرد- بیان کند اما در عین حال بحثی از قصد قربت ننمود، می توان به اطلاق مقامی تمسک کرد و گفت: قصد قربت در مأمور به معتبر نیست. مثلا اگر احراز کردیم که مولا در صدد است نمازی را معرفی کند که «قربان کلّ تقی» و «معراج مؤمن» است و عنایتی ندارد که کدام قسم از اجزا و شرائط نماز

ص: ۵۸



فاعلم: أنه لا مجال - هاهنا - إلا لأصالة الاشتغال، و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك و عدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفه، و عدم الخروج عن العهده، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

می تواند متعلق امر، واقع شود و کدام قسمش نمی تواند مورد تعلق امر، واقع شود و صحبتی از قصد قربت به میان نیاورد، درحالی که برای او مانعی نداشت که مسأله قصد قربت را متعرض شود(١)، در این صورت می توان به اطلاق مقامی مولا تمسّک نمود و گفت: فرضاً در فلان عمل، قصد قربت، معتبر نیست و اگر قصد قربت، معتبر می بود وظیفه مولا بود که در مقام بیان آن واجب، ذکری از قصد قربت به میان آورد.

نتیجه: اگر دست ما از تمسّک به اطلاق لفظی کلام مولا کوتاه است اما با تحقّق شرائط مذکور، مانعی از تمسّک به اطلاق مقامی او نیست لکن شرطش این است که مکلف، احراز نماید که مولا - در چنان مقام و موقعیتی بوده و می خواسته تمام اموری را که در حصول غرضش مؤثر هست، بیان کند اما اگر چنان موقعیت مقامی مولا را احراز ننمودیم، باید به عقل مراجعه نمائیم تا وظیفه خود را مشخص نمائیم. اینک باید بینیم حکم عقل در مورد شک در تعبّدیت و توصلیت چیست؟

### در صورت شک در تعبّدیت و توصلیت، حکم عقل چیست؟

[١]- در هر واجبی که شک در تعبّدیت و توصلیت آن بشود «العقل یستقل بلزوم

ص: ٥٩

١- لازم به تذکر است که بنا به عقیده مصنّف رحمه الله اعتبار قصد قربت در متعلق امر، مستحیل است اما چنین نیست که مولا اصلاً مجاز نباشد و حق نداشته باشد ذکری و صحبتی از قصد قربت بکند بلکه می تواند بگوید: قصد قربت در نمازی که معراج مؤمن است دخالت دارد.

مقدمه: در جلد دوم کتاب کفایه الاصول (۱) - و همچنین در کتاب رسائل شیخ اعظم - بحثی تحت عنوان اقل و اکثر ارتباطی داشتیم که: مثلاً اگر مکلف در جزئی شیء برای مأمور به تردید نماید، وظیفه اش چیست؟

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

فرضا اگر در جزئی سوره برای نماز، تردید نمائیم، بعضی قائل هستند که عقل، حکم به اشتغال می نماید و عدّه ای معتقدند که برائت عقلی جاری می شود.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: چه در بحث اقل و اکثر ارتباطی به جریان اصل برائت، قائل شوید و چه بگوئید اصالت الاشتغال، جاری می شود در محلّ بحث - در مورد قصد قربت - باید قائل به جریان اصالت الاشتغال شد.

سؤال: اگر در آن بحث، قائل به اشتغال شدیم در بحث فعلی و در اعتبار قصد قربت - شک در تعبدیت و توصیّیت مأمور به - هم اصالت الاشتغال جاری می کنیم امّا اگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی، گفتیم: با شک در جزئی سوره برای نماز، عقل، حکم به برائت می کند، طبق مبنای مذکور - جریان اصل برائت در اقل و اکثر ارتباطی - چرا در مورد قصد قربت - شک در تعبدیت و توصیّیت مأمور به - می گوئید اصل برائت جاری نمی شود و باید اصالت الاحتیاط را جاری نمود و گفت قصد قربت باید رعایت شود؟

به عبارت دیگر چه فرقی بین آن دو مسئله هست و چرا با شک در جزئی سوره می گوئید برائت (۲)، جاری می شود امّا در مسأله شک در اعتبار قصد قربت در مأمور به اشتغال، جاری می شود؟

ص: ۶۰

---

۱- صفحه ۲۲۷ و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۵۷.

۲- طبق یک مبنا که اشارتاً بیان کردیم.

جواب: علتش این است که: در اقل و اکثر ارتباطی و فرضاً شک در جزئیت سوره برای نماز، اگر سوره جزء نماز باشد از آن جزائی است که متعلق امر، واقع شده یعنی همان امر به صلات، شامل سوره هم می شود به عبارت دیگر: نفس امر صلاتی، متوجه سوره شده و لذا شک شما در جزئیت سوره، مفهومی این است که: آیا امر صلاتی متعلق به سوره شده یا نه؟ آیا بعض الامر متوجه سوره، گشته یا نه؟ پس شما در تعلق امر، تردید و شک در تکلیف دارید لذا اصل براءت جاری می کنید خواه تکلیف، کلی باشد یا بعض الامر باشد به خلاف محل بحث که: دائره مأمور به برای شما مشخص است و شما در تعلق امر، شک ندارید، شما می دانید که قصد قربت معتبر هم باشد، نمی تواند متعلق امر قرار گیرد (۱) و مأمور به واقع شود پس شما در تعلق تکلیف، تعلق امر، تردید ندارید بلکه شک شما در این جهت و به این نحو است که:

یقین دارید امری به ایتاء زکات، تعلق گرفته و می دانید که قصد قربت در متعلق آن امر، داخل نیست اما در عین حال، شک دارید که آن امر مسلماً که به ایتاء زکات، تعلق گرفته، اگر شما بدون قصد قربت، ایتاء زکات نمودید، آن امر، ساقط می شود یا نه پس «شک» شما در سقوط امر است که آیا با ایتان مأمور به و عدم رعایت قصد قربت، امر مولا ساقط می شود یا نه در حالی که می دانید، اشتغال یقینی نیاز به براءت یقینی دارد. شما یقین دارید که مکلف به ایتاء زکات هستید لذا باید یقین حاصل کنید که آن تکلیف از عهده شما ساقط شده و یقین به سقوط تکلیف در موردی است که قصد قربت در مأمور به رعایت شود لذا اگر قصد قربت، رعایت نشود مولا می تواند بر مخالفت و عدم خروج مکلف از عهده تکلیف، عقاب نماید و عقابش هم بلا بیان نمی باشد پس:

«بین قصد قربت» و «اقل و اکثر ارتباطی و جزئیت سوره» فرقی هست: در اقل و اکثر

ص: ۶۱

۱- که مشروحاً بیان کردیم.

و هكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة، و الخروج به عن العهد، مما لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه و التمييز [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ارتباطی، شما شك در تعلق تكليف داريد امّا در محلّ بحث، شما شك در سقوط يك امر مسلمّ داريد لذا بايد اصالت الاحتياط را جاري نماييد.

نتیجه: اگر اطلاق مقامی مولا برای ما احراز نشد و نوبت مراجعه به حکم عقل رسید، عقل حکم می کند که در مورد شك در تعبدیت و توضیحات باید اصالت الاشتغال، جاري نمود و گفت: رعایت قصد قربت هم در مأمور به معتبر است.

[۱]- مصنف رحمه الله شاهی بر مطلب خود آورده اند که: گفتیم با شك در تعبدیت و توضیحات و مراجعه به اصل عملی، عقل، حکم به اشتغال و رعایت قصد قربت می کند.

اکنون می گوئیم این مطلب، اختصاص به قصد قربت ندارد بلکه هر چیزی که امکان نداشته باشد- در مأمور به اخذ شود- به نحو شرطیت یا جزئیت- و مکلف، شك داشته باشد که در حصول غرض مولا مدخلیت دارد یا نه، دارای همین حکم است مانند:

۱- قصد تمیز: که معنایش این است که: مأمور به «بعنوان آن مأمور به» مشخص باشد.

سؤال: در چه مواردی مأمور به «بعنوان آن مأمور به» مشخص نیست و مکلف نمی تواند قصد تمیز نماید؟

جواب: مثلا مکلفی دو لباس دارد که یکی متنجس و دیگری پاک هست اما با یکدیگر مشتبه شده و می تواند یکی از آن دو لباس را تطهیر نماید و علم تفصیلی به طهارت لباس حاصل کند اما می گوید: چه لزومی بر این کار هست من جمعا دو نماز صبح- چهار رکعت- در هر یک از آن دو لباس می خوانم تا یقین حاصل کنم نماز صبح در لباس طاهر، واقع شده که در این مورد، بعضی گفته اند: از نظر معتبر بودن «تمیز» آن عمل، صحیح نیست (۱) زیرا مکلف، نماز اول را که قرائت می کند، نمی داند آیا آن نماز، مأمور به

ص: ۶۲

---

۱- لذا طبق مبنای مذکور گفته شده: کسی که بتواند اجتهاد یا تقلید کند، طریق احتیاط برایش مسدود است.

نعم: يمكن أن يقال: إنَّ كلَّ ما ربما يحتمل بدوا دخله في امثال أمر كان مما يغفل (١) عنه غالبا للعامة، كان على الأمر بيانه، و نصب قرينه على دخله واقعا، و إلما لأخلَّ بما هو همّه و غرضه و اما إذا لم ينصب دلالة على دخله؛ كشف عن عدم دخله، و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار، و كانا ممّا يغفل عنه العامة، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصه (٢)، فتدبر جيّدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هست یا نه و بعد که نماز دوّم را اتیان می کند، باز هم نمی داند آن صلوات، مأمور به می باشد یا نه لذا در احتیاط به طریق مذکور، مأمور به «بعنوان آنّه مأمور به» مشخص نیست پس قصد «تمیز» رعایت نشده.

نتیجه: قصد تمیز هم از اموری است که امکان ندارد در متعلّق امر، اخذ شود زیرا مانند قصد قربت به دنبال امر شارع و متأخر از امر می باشد لذا در صورتی که مکلف، شک نماید و نداند که قصد تمیز در حصول غرض مولا مدخلیت دارد یا نه عقل، مستقلا حکم به اشتغال و در نتیجه، اعتبار آن می کند.

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

[١]- مصنّف رحمه الله فرموده اند: بین قصد قربت از یک طرف و سایر موارد- مانند قصد

ص: ٦٣

١- اذ الغفله مانعه من اتكال الشارع الاقدس على حكم العقل ح اذ لا حكم للعقل ح فاما ان لا يكون غرض الشارع يتوقف على ما ذكر او يكون له غرض و لم يعتن هو بفوته و حيث ان الثاني ممتنع فيتعين الاول (اقول) يتم هذا في حق الغافل لا- في حق الملتفت و لو كان نادرا فاستكشاف عدم الغرض مطلقا غير ظاهر الا ان يعد ذلك طريقا عرفا الى عدمه و هو كما ترى. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ١٧٨.

٢- و هو السيد الاجل علم الهدى قدس سرّه على ما قيل. ر. ك: منتهى الدرايه ١/ ٤٩٢.

وجه و تمیز- فرقی هست که: قصد قربت موضوعی است که مورد توجه عموم و توده مردم هست و عوام هم می دانند که امتیاز واجبات تعبدی به قصد قربت است، آن ها می دانند در بعضی از واجبات مانند نماز و خمس تا مکلف، قصد قربت نمایند، هدف و غرض مولا حاصل نمی شود به خلاف واجبات توصلی مانند ادای دین که عوام هم می دانند در آن ها قصد قربت معتبر نیست و لو ریاء مأمور به اتیان و دین، ادا شود، کافی است و غرض مولا حاصل می شود بنابراین:

قصد قربت از اموری هست که مورد توجه توده مردم می باشد به خلاف عناوینی مانند قصد وجه و تمیز که توده مردم اصلا به نفس آن عناوین و موضوعات، توجهی ندارند و نمی دانند که قصد وجهی هم در عبادات، مطرح هست.

عناوین مذکور، مانند قصد وجه و تمیز که مغفول عنه توده مردم هست اگر مولا بخواهد آن ها را هم مانند قصد قربت برایشان مدخلیتی در حصول غرض، قائل شود، وظیفه مولا هست که برای مردم، بیان کند البتّه نه اینکه در متعلق امر خود، اخذ نماید- چون امکان ندارد- بلکه باید به صورت اعلام و اخبار بیان کند که قصد وجه هم در غرض صلاتی، مدخلیت دارد- و تمیز هم کذا- و چون می بینیم در روایات و اخبار اصلا صحبت و ذکری، نسبت به قصد وجه و تمیز نشده لذا از این مطلب، کشف می کنیم که: آن دو در عبادات، معتبر نیستند و اگر معتبر می بود چرا در یک روایت، اشاره ای به آن ها نشده پس:

از عدم بیان مولا، عدم مدخلیت را کشف می کنیم اما در باب قصد قربت، مطلب، چنین نیست زیرا مولا می داند که مردم، توجه و در نتیجه، شک می کنند که قصد قربت در فلان مأمور به معتبر است یا نه و وقتی هم شک برای آن ها حاصل شد، عقلشان مستقلا حکم می کند که باید قصد قربت رعایت شود لذا لزومی ندارد که مولا اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

ثم إنه لا- أظنك أن تتوهم و تقول: إن أدله البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار، و إن كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شىء قابل للرفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإن دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى، بل واقعى. و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع و الرفع شرعا، فبدليل الرفع- و لو كان أصلا- يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلا- بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

پس بین (قصد قربت) و بین (قصد وجه و تمیز) فرق مذکور را می توان قائل شد امّا در اصل مسئله که اگر مورد شک و التفات واقع شد و جهت مغفولیت نزد عامّه هم مطرح نبود و نوبت به حکم عقل رسید، عقل، مستقلا حکم به اشتغال می کند و در حکم عقلی- نسبت به اشتغال- فرقی بین قصد قربت و این ها دیده نمی شود.

[١]- در باب اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیت سوره برای نماز، دو بحث واقع شده (١): الف: از نظر عقل، اشتغال جاری می شود یا برائت. ب: آیا ادله برائت شرعی- مانند حدیث رفع و امثال آن- در اقلّ و اکثر ارتباطی و در مورد سوره مشکوک الجزئیه، جاری می شود یا نه که بحث دوم، ارتباطی به برائت و اشتغال عقلی ندارد.

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

١- تاکنون بحث کرده و گفته ایم با شک در تعبدیّت و توصلیّت- شک در اعتبار قصد قربت و عدم آن- و رجوع به اصل عملی، عقل حکم به اشتغال و اعتبار قصد قربت می کند به عبارت دیگر: در محلّ بحث، برائت عقلی- قاعده قبح عقاب بلا بیان- جاری نمی شود بلکه از نظر عقل حکم به اشتغال می شود.

ص: ٦٥

١- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ٥/ ٥٨.

۲- بحث دیگری که اینجا مطرح می باشد، عبارت است از اینکه: با شک در تعبّدیت و توصلیّت - شک در اعتبار قصد قربت - آیا حدیث رفع (۱)، جاری می شود یا نه مثلا- اگر تردید نمودیم که در زکات، قصد قربت معتبر است یا نه آیا می توان به حدیث رفع، تمسّک نمود و گفت یکی از چیزهایی را که اّمّت نمی دانند این است که آیا قصد قربت در ادای زکات، معتبر است یا نه؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: و لو اینکه در مورد جزئیّت سوره- در اقلّ و اکثر ارتباطی- اگر مورد شک، واقع شود و برائت شرعی جاری بشود، در محلّ بحث نمی توان برائت شرعی جاری کرد و گفت قصد قربت در مأمور به معتبر نیست زیرا حدیث رفع در موردی جاری می شود که شیء مشکوک هم قابلیت داشته باشد شارع، آن را اثبات کند و هم قابلیت داشته باشد آن را نفی نماید.- به عبارت دیگر: شیء مشکوک هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع- یعنی «ما لا يعلمون» باید چیزی باشد که شارع بما هو شارع هم بتواند آن را وضع و ثابت کند و هم بتواند آن را رفع نماید اما در باب قصد قربت، طبق مبنائی که ما ذکر کردیم، شارع نمی تواند قصد قربت را در متعلّق امر، اخذ نماید، او نمی تواند قصد قربت را وضع کند تا در نتیجه، رفع آن هم در اختیار خودش باشد به خلاف جزئیّت سوره که اختیارش با شارع مقدّس است.

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

ص: ۶۶

---

۱- عن ابی عبد الله علیه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء والنسيان و«ما لا يعلمون» و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و ما استكروها عليه و الطّيره و الوسوسة فى التفكير فى الخلق و الحسد ما لم يظهر بلسان أو يد. ر. ك: اصول كافی، باب ما رفع عن الامه ۴۶۳/۲.



یک امر واقعی است، بنا هست که صلات، معراج مؤمن باشد، واقعا چه چیز در معراجیت، دخالت دارد اگر سوره، جزء نماز هست، مدخلیت آن هم مدخلیت واقعی هست و قصد قربت هم اگر دخالت در حصول غرض مولا دارد، مدخلیتش، مدخلیت واقعی است.

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

جواب: ما آن قدر هم مقید و گرفتار غرض واقعی مولا نیستیم اینکه به شما گفتیم باید غرض مولا را تحصیل کنید، نسبت به آن چیزهایی است که مولا نمی تواند در متعلق امر بیاورد اما اگر در موردی دست مولا باز بود و توانست چیزی را که در حصول غرضش دخیل هست در متعلق امر بیاورد، مثلا بگوید: نماز، مأمور به است و ارکان و اجزایش تکبیره الاحرام، رکوع، سجود و سلام است اما مع ذلک مشاهده کردیم که در موردی شارع، صحبتی از سوره ننموده و آن را در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نداده، در این صورت، معنا ندارد که بگوئیم: حدیث رفع، دلالتی ندارد و جاری نمی شود چون که اگر سوره دخالت داشته باشد، یک دخالت واقعی دارد.

مانعی ندارد دخالت واقعی داشته باشد.

چرا مولا آن را در متعلق امر اخذ ننمود؟

علتش برای ما مشخص نیست، ما نمی دانیم که آیا سوره، جزء مأمور به هست یا نه، حدیث رفع، جریان، پیدا می کند و می گوئیم: شک داریم که آیا از ناحیه مولا- امر فعلی به صلات مع السوره متعلق شده یا نه، حدیث رفع می گوید «رفع ما لا يعلمون» امر فعلی به صلات مع السوره متعلق نشده اما به خلاف قصد قربت که ما می دانیم امر فعلی به غیر از قصد قربت متعلق شده، قصد قربت در دائره مأمور به و متعلق امر نیست تنها شک ما این است که: آیا غرض مولا با نماز بدون قصد قربت، حاصل می شود یا نه در این صورت

نمی توان به حدیث رفع، تمسک و براءت شرعی، جاری نمود.

آنچه که مربوط به مولا هست، مسئله تعلق امر است و گفتیم قصد قربت در مقام تعلق امر نمی شود جزء مأمور به یا شرط آن باشد و آنچه هم که مربوط به مولا نیست که واقعیت مطلب است، حدیث رفع، نفی واقعیت نمی کند، او مربوط به عمل مولا و تکلیف متوجه به عبد از ناحیه مولا هست پس:

قصد قربت و سوره و لو اینکه مدخلیتشان - بر فرض مدخلیت - یک مدخلیت واقعی است و در حصول غرض واقعی دخالت دارند امّا حدیث رفع در باب جزئیت سوره، جاری می شود و حکم می کند که سوره، جزء مأمور به نیست و امر فعلی به صلوات مع السوره متعلق نشده امّا در باب قصد قربت، حدیث رفع نمی تواند جاری شود و ...

نتیجه: در مورد اعتبار قصد قربت در بحث عقلی، هم عقل، حکم به اشتغال و اعتبار می کند و هم ادله براءت شرعی، جریان ندارد و تقریباً راهی برای فرار و تخلص از قصد قربت به وسیله ادله لفظی هم نداریم.

تذکر: اگر عقل حکم به اعتبار شیء کرد و دلیل براءت شرعی حکم به عدم اعتبار آن نمود کدام یک از آن ها را باید اخذ کرد؟

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

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

المبحث السادس: قضیه إطلاق الصیغه، كون الوجوب نفسياً تعیناً عیناً، لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، و لم ينصب قرينه عليه، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً، و جب هناك شیء آخر أولاً (۱)، أتى بشيء آخر أولاً (۲) أتى به آخر أولاً (۳) كما هو واضح لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»

[۱]- مصنف رحمه الله به سه نکته، اشاره کرده اند:

۱- باید قبلاً متذکر شویم که: به یک اعتبار، واجب به نفسی و غیرى تقسیم می شود.

واجب غیرى، مانند وجوب مقدمات نماز، وجوب وضو که به خاطر وجوب ذی المقدمه- مانند نماز که دارای وجوب نفسی می باشد- وجوب دارد و در صورتی وضو، واجب است که ذی المقدمه، واجب باشد فرضاً ساعت یازده صبح، تحصیل وضو برای نماز ظهر، واجب نیست زیرا هنوز نماز ظهر واجب نشده، وقتی ظهر فرارسید و نماز واجب شد، از وجوب نماز، وجوب غیرى به تحصیل طهارت، ترشح می شود.

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

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

ص: ۶۹

۱- هذا في الوجوب الغيرى، اذ لو كان وجوبه لاجل الغير فلا محاله يصير غيرياً.

۲- هذا في الوجوب التخييري، فان لم يكن له عدل فالوجوب تعينى، و الا فهو تخييري، فجعل العدل قيد ينفى بالاطلاق.

۳- هذا في الوجوب الكفائي، فان الوجوب فيه مقيد بعدم اتيان الغير بالواجب، و هذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العيني فانه ثابت مطلقاً سواء اتى به الغير ام لا و سواء وجب هناك شيء آخر ام لا. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۴۹۶.

جواب: اگر مولا- فرموده باشد فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده، قرینه ای هم اقامه ننموده، در این صورت از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیت می کنیم زیرا: وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب گیری، دارای قید هست مثلاً می توان گفت «هذا الشیء واجب» چون وجوبش متوقف بر وجوب دیگری نیست، متوقف بر وجوب یک ذی المقدمه نیست به خلاف واجب گیری که فرضاً نمی توان گفت «هذا الشیء واجب» بلکه باید گفت «هذا الشیء واجب اذا كان ذو المقدمه واجبه» پس: اگر مولا- فرموده باشد: فلان شیء، واجب است، در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می گوئیم آن وجوب، نفسی است نه گیری زیرا اگر قیدی، لازم بود بایست مولا آن را بیان می نمود و چون بیان نکرده درمی یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی است نه گیری.

۲- بدیهی است که به یک اعتبار، واجب به عینی- مانند نماز- و کفائی- مانند تجهیز میت مسلمان- تقسیم می شود. حال اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم اما عینیت یا کفائیت آن برای ما مشخص نبود راه تشخیص مسئله چیست؟

مقتضای اطلاق صیغه امر- البته در صورت تمامیت مقدمات حکمت- این است که آن واجب، کفائی نباشد زیرا واجب کفائی دارای قید هست- به خلاف واجب عینی.

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

خلاصه: با شک در عینیت و کفائیت می گوئیم: مقتضای اطلاق- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- کلام مولا، این است که آن واجب، عینی باشد زیرا واجب عینی، قیدی ندارد به خلاف واجب کفائی که مقید هست.

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة. و إلى بعض العامه ظهورها في الوجوب، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهي، إن علق الأمر بزوال عله النهي، إلى غير ذلك [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

٣- واضح است که به یک اعتبار، واجبات به تعیینی و تخیری (١) تقسیم می شود، حال اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینی و تخیریت آن برای ما معلوم نبود وظیفه و راه تشخیص چیست؟

در صورت تمامیت مقدمات حکمت از اطلاق کلام مولا استفاده تعیینی می کنیم زیرا واجب تخیری، دارای قید هست اما واجب تعیینی قیدی ندارد. در واجب تخیری در صورتی اولین عدل بر شما واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشید و اگر طرف دوم را اتیان نمودید، عدل اول بر شما واجب نیست پس وجوب طرف اول در صورتی است که عدلش اتیان نشده باشد بنابراین می توان گفت: واجب تخیری، مقید است، به خلاف واجب تعیینی که قیدی ندارد.

نتیجه: در دوران امر، بین تعیینی و تخیریّت - و تمامیت مقدمات حکمت - مقتضای اطلاق، تعیینی است.

جمع بندی: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد لا غیر.

### مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حظر»

[١] - عدّه کثیری قائل شدند که: صیغه امر، ظهور در وجوب دارد - البتّه در مواردی

ص: ٧١

---

١- فالتعینی هو وجوب فعل بخصوصه. و التخییری: هو وجوب فعلین او الافعال علی البدل، كما لو ورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستین مسکینا او صم شهرین متتابعین، و يتصور التخییری علی وجوه ذهب الی کل منها فریق ... ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ٢٨٢.

که قرینه ای برخلاف نباشد- و از آن، طلب وجوبی استفاده می شود منتها مشهور، معتقد بودند که: طلب وجوبی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت افعال می باشد ولی بعضی گفته اند موضوع له صیغه افعال، مطلق طلب است اما به طلب وجوبی، انصراف دارد بنابراین:

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

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

آیا اگر صیغه افعال عقیب [حظر\(۱\)](#)- در دنبال یک منع مسلم- یا در مقام رفع توهم [\(۲\)](#) حظر، استعمال شود، ظهوری برایش باقی می ماند یا نه و یا اینکه باید قائل به تفصیل شد؟

توضیح ذلك: الف: اگر چیزی ابتداء و قبلا حرام بوده لکن بعدا که در صدد رفع حظر و منع آن برآمدند با صیغه افعال، رفع ممنوعیت نمودند در این صورت باید دید مفاد صیغه افعال چیست؟

ص: ۷۲

---

۱- نحو قوله تعالى «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» [المائدة: ۲] بعد قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ» [المائدة: ۹۵] فان الامر بالاصطياد، واقع عقیب حرمة الاصطياد في حال الاحرام ... و لا يخفى ان التمثيل بقوله «فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ» [التوبة: ۵] الآيه للامر الواقع عقیب الحظر محل تأمل. قال المحقق السلطان: و المراد من الامر الواقع عقیب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهي. لا الامر الباقي الحاصل قبل النهي الشامل بعمومه او اطلاقه لما بعد النهي، بحيث يكون نسبة النهي الى ذلك الامر نسبة التخصيص او التقييد فيخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالى: «فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فان عموم قوله تعالى «وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» [النساء: ۸۹] مخصص بحرمة القتل في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموما ازمانيا- انتهى. ر. ك: الوصول الى كفايه الاصول ۱/ ۴۶۸.

۲- مثال آن در پاورقی صفحه بعد ذکر شده.

ب: و یا اینکه اگر شیء محظور و ممنوع نبوده لکن درباره آن، توهمِ حَظَر می شده لکن اکنون برای رفع آن توهم، مطلب را با صیغه افعال بیان کرده اند (۱) در این صورت هم مانند فرض قبل باید بررسی کرد که مفاد صیغه افعال چیست.

در این زمینه گفته شده که: ده قول، مطرح است لکن مصنف رحمه الله به سه قول اشاره نموده اند که:

۱- به مشهور نسبت داده شده که در دو فرض مذکور- وقوع امر عقیبِ حَظَر یا وقوع امر در مقام توهمِ حَظَر- صیغه امر، ظهور در اباحه دارد.

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

وقوع امر در مقام حَظَر یا توهمِ حَظَر، دو قرینه عامّه هست بر اینکه آن ظهور وضعی یا اطلاقی صیغه امر از بین برود و یک ظهور ثانوی برای آن بوجود آید پس نتیجه می گیریم که:

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

ص: ۷۳

۱- بعضی از اساتید محترم برای امر عقیبِ توهمِ حَظَر به آیه سی و ششم سوره حج، مثال زده اند که: متن فرمایش ایشان را بدون دخل و تصرف نقل می کنیم: و البدن جعلناها لکم من شعائر الله لکم فیها خیر فاذکروا اسم الله علیها صواف فاذا وجبت جنوبها «فکلوا» منها و اطعموا القانع و المعتر کذلک سخنها لکم لعلکم تشکرون. شاهد در «فکلوا» می باشد که: در زمان جاهلیت خوردن از هدی و قربانی را حرام می دانستند و چون توهمِ حَظَر، مطرح بوده، صیغه امر «فکلوا» عقیبِ توهمِ حَظَر، واقع شده است. در پایان، توجه شما را به ترجمه آیه از کتاب تفسیر نمونه جلب می کنیم: «و شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم در آنها برای شما خیر و برکت است نام خدا را (هنگام قربانی کردن آن ها) درحالی که به صف ایستاده اند ببرید هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت (و جان دادند) از گوشت آن ها بخورید و مستمندان قانع و فقیران معترض را نیز از آن اطعام کنید این گونه ما آن ها را مسخرتان ساختیم تا شکر خدا را بجای آورید»- نگارنده.

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

تنظیر عرفی: گاهی پزشک به بیمار، دستور می دهد فلان غذا را نخور بعد که بیمار، بهبود پیدا می کند او می گوید فلان غذا را بخور، دستور اخیر پزشک به آن معنا نیست که حتما باید آن غذا را بخوری بلکه مفهومش این است که آن ممنوعیتی که به علت کسالت، پیش آمده بود، اکنون برطرف شده و می توانی از آن غذا مصرف بکنی.

۲- به بعضی از عامه، نسبت داده اند که صیغه افعال، همه جا ظهور در وجوب دارد و در دو فرض مذکور هم ظهور صیغه امر در وجوب، محفوظ است.

۳- قوله «و الی بعض (۱) تبعیتها (۲) لما قبل النهی ان علق الامر بزوال علّه النهی الی غیر ذلك (۳) ...».

بعضی هم، چنین تفصیلی در مسئله قائل شده اند که: صیغه افعال که در دنبال حظر می آید، گاهی قید و شرطی همراه آن هست و شرطش زائل شدن علت حرمت و ملاک نهی می باشد، در این صورت، صیغه امر، تابع حکم قبل از نهی است - یعنی وجوب، اباحه و یا غیر از آن دو.

ص: ۷۴

۱- كالعصدي، فانه نفى البعد عن هذا التفصيل، و هو: ان الامر يفيد الوجوب ان لم يكن معلقا بزوال علّه عروض النهی، و الرجوع الی ما قبل الحظر من الحكم ان كان معلقا بذلك كما فی قوله تعالى: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» و قوله تعالى: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فان الامر فی الاول علق على الاحلال المضاد للإحرام الذى هو علّه عروض النهی عن الصيد، يفيد الامر الاباحه التى هی حکم الصيد قبل النهی عنه. و فی الثانى بالانسلاخ الذى هو عبارته عن انقضاء الاشهر الحرم التى هی علّه النهی، يفيد الوجوب الذى كان قبل الحظر. ر. ك: منتهی الدرایه ۱/ ۴۹۷.

۲- ... و لا يذهب عليك ان هذا التفصيل انما هو فيما اذا كان الحظر محققا، اما اذا كان توهم الحظر فلا يستقيم هذا التفصيل - فتدبر. ر. ك: الوصول الی كفايه الاصول ۱/ ۴۶۸.

۳- یعنی سایر تفصیل.



والتحقیق: أنه لا مجال للتشبه بموارد الاستعمال، فإنه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب، أو الإباحه، أو التبعیه، و مع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه. غايه الأمر يكون موجبا لإجمالها، غير ظاهره في واحد منها إلّا بقرينه أخرى، كما أشرنا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اما اگر صیغه افعال، مشروط و معلق به زائل شدن علت و ملاک نهی نگردیده در این صورت، آن صیغه در ظهور خود- یعنی وجوب- باقی است.

[١]- بیان مختار در مسئله: مصنف رحمه الله فرموده اند: در اقوال مذکور- مانند مشهور که قائل به اباحه شده یا قائلین به تفصیل- موارد استعمال، ملاحظه شده و اگر شما هم بخواهید موارد استعمال را ملاحظه کنید، متوجه خواهید شد که قرینه هائی وجود دارد که آن قرائن، مطلب و مسئله را حل کرده است مثلا گاهی قرینه شخصیه، دلالت می کند که آن امر، دال بر اباحه است و گاهی قرینه خاصه، دلالت بر همان وجوب اولیه می کند و ممکن است گاهی قرینه بر تفصیل- قول سوم- دلالت کند، این ها کأنّ از محلّ بحث ما خارج است بلکه بحث ما در موردی است که هیچ گونه قرینه شخصیه در موارد استعمال نباشد و عنوان کلی بحث ما این است که: «وقوع صیغه الامر عقیب الحظر المسلم او الحظر المتوهم» دلالت بر چه چیزی می کند لذا مصنف رحمه الله نظر نهائی خود را به این نحو بیان کرده اند که:

صیغه افعال که در دنبال حظر مسلم یا متوهم، واقع می شود، وقوعش به دنبال حظر مسلم یا متوهم، سبب می شود که آن ظهور اولی- وجوب- خود را از دست بدهد و ظهور دیگری پیدا نمی کند که جای ظهور اول را پر کند و در نتیجه در این موارد، اجمال(١) پیدا می کند، نمی توان گفت ظهور در وجوب دارد، نمی توان گفت ظهور در اباحه دارد و نمی توان آن قول سوم- تفصیل- را پذیرفت.

ص: ٧٥

---

١- و علیه فلا- تحمل علی الوجوب بناء علی وضعها له الا- بناء علی کون حجیه اصاله عدم القرینه من باب التبعید لا من باب حجیه الظهور. ر. ک: حقائق الاصول ١ / ١٨١.

المبحث الثامن: الحق أن صيغه الأمر مطلقا، لا دلالة لها على المرّة و لا التكرار، فإن المنصرف (١) عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطّبيعه المأمور بها، فلا- دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها و لا بمادّتها، و [أما] الاكتفاء بالمرّة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطّبيعه، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مختار مصنف: وقوع صيغه امر، عقيب حظر مسلّم يا متوهم، اثرش اين است كه ظهور اوّلّيه صيغه افعال هم از بين مي رود و حالت ظاهر بودن به حالت اجمال كشيده مي شود- مانند مشتركی كه مجمل است، مانند ساير الفاظ مجمل كه بايد قرائن شخصيه باشد تا مراد را بيان كند.

### مبحث هشتم «مرّه و تكرار»

#### اشاره

[١]- سؤال: آیا هیئت امر- یا مادّه آن- دلالت بر مرّه یا تكرار می كند یا نه (٢)؟ مثلا وقتی کسی می گوید: «اضرب»، كأن گفته است: «اضرب مرّه» یا اینکه معنای آن جمله «اضرب مکرّرا» می باشد؟

جواب: نه هیئت امر و نه مادّه آن- هیچ کدام- دلالت بر مرّه یا تكرار نمی كنند زیرا آنچه كه از صيغه امر به ذهن انسان، متبادر می شود، فقط طلب ایجاد طبیعت است.

بيان ذلك: صيغه امر، مانند «اضرب» دارای هیئت و مادّه ای هست. اما مادّه «اضرب» عبارت از «ضاد، راء و باء» می باشد كه دلالت بر مرّه یا تكرار نمی كند بلکه معنای مادّه، عبارت از طبیعت الضرب هست و اما در مورد هیئت افعال- و اضرب- هم بیان کرده ایم كه دلالت بر انشاء طلب و طلب انشائی می كند یعنی همان طبیعت به وسیله هیئت افعال، مقصود مولا به طلب انشائی قرار می گیرد پس معنای «اضرب» عبارت است

ص: ٧٦

١- ای المتبادر.

٢- به زودی بیان خواهیم كرد كه مقصود از مرّه و تكرار آیا دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التّونين، لا يدلّ إلّا على الماهية - على ما حكاه السيكاكي - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئه - كما في الفصول - فإنه غفله و ذهول عن أنّ كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أنّ مادّه الصّيغه لا تدلّ إلا على الماهية، ضروره أنّ المصدر ليست مادّه لسائر المشتقات، بل هو صيغه مثلها [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

از «اطلب منك طبيعه الضرب» پس شما ملاحظه می کنید که هیچ گونه دلالتی بر مرّه یا تکرار در آن نیست.

اشکال: پس چرا وقتی مولا می گوید «اضرب» یا «اسقنی ماء»، عبد به یک دفعه، ضرب، به یک ظرف آب و به یک مرتبه آب آوردن، اکتفا می کند؟

جواب: علتش این است که وجود طبیعت به وجود یک فرد هم تحقّق پیدا می کند اما اگر بنا باشد طبیعت، منعدم شود، لازم است که تمام افراد آن، منعدم باشد اگر بنا باشد در خانه، انسان موجود باشد، با یک انسان هم مسئله، حل می شود و چنانچه بنا باشد انسان در خانه نباشد، لازم است که هیچ یک از افراد انسان در خانه موجود نباشد.

تذکر: از اینکه گفتیم نه مادّه امر و نه هیئت امر - هیچ کدام - دلالت بر مرّه یا تکرار نمی کنند، معلوم می شود هر دو، محلّ کلام بوده، یعنی کسانی که قائل به مرّه یا تکرار هستند، ممکن است از طریق هیئت افعال، استدلال کنند و امکان دارد از طریق مادّه افعال، مدعای خود را بیان نمایند.

**«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»**

[1] - بیان صاحب فصول رحمه الله: ایشان کأنّ چنین فرموده اند: اینکه ما اصولیین، بحث می کنیم که صیغه افعال آیا دلالت بر مرّه می کند یا تکرار، نزاع و بحث مذکور فقط مربوط به هیئت افعال - و اضرب - هست و هیچ ارتباطی با مادّه - ضاد، راء و باء - ندارد و دلیل و شاهد مدعای خود را از کلام سکاکی استفاده کرده اند که:

ص: ۷۷

سکّاکِی، ادّعی اِتّفاق- اجماع اهل ادب- کرده که: مصدر اگر مجرّد از لام و تنوین باشد، مفادش فقط ماهیّت و طبیعت است- دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

معنای «ضرب» طبیعت الضّرب و معنای «قصد» طبیعت القصد می باشد.

سپس صاحب فصول، ادّعی اِتّفاق سکّاکِی را قرینه قرار داده که اختلاف اصولیین در باب مرّه و تکرار، مربوط به مادّه افعال نیست زیرا مادّه افعال، همان مصدر است- که سکّاکِی در آن، ادّعی اِتّفاق کرده که مفاد مصدر مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است- در نتیجه، نزاع اصولیین در باب مرّه و تکرار فقط مربوط به هیئت افعال هست و هیچ ارتباطی به مادّه ندارد.

ردّ کلام صاحب فصول رحمه الله: سکّاکِی، نسبت به مصدر، ادّعی اِتّفاق کرده که مفاد «مصدر» مجرد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است و دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

ادّعی او ارتباطی به مادّه افعال ندارد زیرا مصدر که مادّه مشتقّات نیست(۱). مادّه افعال، غیر از مصدر است مصدر هم خودش مادّه و هیئتی دارد که به مجموع آن دو. مصدر گفته می شود.

همان طور که «ضرب» دارای مادّه و هیئت هست- که به مجموع آن دو، صیغه ماضی گفته می شود- «ضرب» هم مستقلاً دارای مادّه و هیئتی هست، همان طور که اسم فاعل و اسم مفعول، دارای مادّه و هیئت هستند مصدر هم دارای هیئت و مادّه می باشد منتها بین آن ها یک مادّه مشترک هست که آن مادّه در مصدر هم موجود است. حال اگر فردی مانند سکّاکِی، اِتّفاق و اجماعی را نسبت به مصدر ادّعا نماید که: مصدر فقط دلالت بر طبیعت و ماهیّت می کند- نه مرّه و تکرار- این دلیل و قرینه ای بر این نیست که مادّه افعال- که با مادّه مصدر، مشترک است- هم دلالت بر مرّه و تکرار ندارد به عبارت دیگر ادّعی اِتّفاق

ص: ۷۸

---

۱- مادّه فعل امر، فعل ماضی، اسم فاعل و سایر مشتقّات، مصدر نیست بلکه مصدر هم خودش صیغه خاصی است که دارای ماده و هیئت می باشد.

کیف؟ و قد عرفت فی باب المشتقّ ماینه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنی، فکیف بمعناه یکون مادّه لها؟ فعلیه یمکن دعوی اعتبار المرّه أو التکرار فی مادّتها، كما لا یخفی [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سکاکي، نسبت به مجموع مادّه و هیئت مصدر است، مصدر- ضرب- دارای مادّه و هیئتی هست که از آن به صیغّه، تعبیر می شود و مادّه آن «ضاد، راء و باء» است و هیئت آن «فعل» می باشد، «ممکن» است «ضاد، راء و باء» دلالت بر مرّه و تکرار بکند امّا وقتی هیئت مصدری- هیئت فعل- پیدا کرد، دلالت بر مرّه و تکرار از آن سلب شود و در نتیجه، ادّعای اتّفاق سکاکي، صحیح است- درحالی که در مادّه افعال هم مرّه و تکرار بوده.

نتیجه: اگر مصدر، دلالت بر مرّه و تکرار نکند، دلیل بر آن نیست که نزاع اصولیین، مربوط به هیئت است نه مادّه افعال.

[۱]- مصنّف رحمه الله شاهد خوبی اقامه نموده اند که: مصدر، مادّه مشتقات نیست.

توضیح ذلک: در بحث مشتق گفتیم بین «ضرب» و «ضارب» فرقی هست که:

ضرب، دارای معنایی هست که آبی از حمل بر ذات است و نمی توان گفت: «زید ضرب» (۱) امّا ضارب- مشتق- دارای معنایی هست که قابل تطبیق و حمل بر ذات هست و می توان گفت: «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است و ضارب، همان زید است یعنی بین آن دو، اتّحاد و هو هویت هست به خلاف «زید ضرب» پس بین ضرب و ضارب، تباین معنوی برقرار است. «الضرب لا یکون قابلا للحمل و الضارب یکون قابلا للحمل».

از بحثی که در باب مشتق داشتیم اکنون نتیجه می گیریم: چگونه می توان گفت «ضرب» به معنای مصدری مادّه ضارب باشد؟

«ضرب» از نظر معنا با ضارب، مابینت دارد، مابینی چگونه می تواند «مادّه» برای مابینی قرار گیرد «ضرب» که از نظر معنا، آبی از حمل است و امکان اتّحاد با ذات ندارد،

ص: ۷۹

۱- اگر گاهی می گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا «عدل» و عدالت را نمی توان بر زید، حمل نمود.

چگونه می تواند ماده «ضارب» باشد درحالی که ضارب، قابل حمل و تطبیق بر ذات هم هست.

تباین مصدر با مشتق، دلیل بر این است که مصدر، ماده آن مشتق نیست، مفهوم «ماده» عبارت است از اینکه: معنای ماده، محفوظ باشد منتها در ضمن هیئت جدید، یک معنای اضافه و زائیدی هم پیدا می کند اما نمی شود که ماده از نظر معنا با آن صورت- مشتق- مابین داشته باشد.

پس دلیل بر اینکه مصدر، ماده مشتقات نیست، عبارت است از اینکه:

بین ضرب و ضارب، اختلاف معنوی به نحو تباین، موجود است و احد المتباینین نمی تواند ماده مابین دیگر قرار گیرد پس:

معقد اتفاق- ادعای اتفاق- سکاکی مصدر است- و ارتباطی به ماده امر ندارد- و مصدر هم خودش یک صیغه هست که مانند سایر صیغ، دارای ماده و هیئت می باشد.

قوله: «... فعلیه(۱) یمكن دعوى اعتبار المرّه او التكرار فى مادّتها كما لا يخفى.»

تذکر: بعد از آنکه ایراد مصنف بر صاحب فصول قدس سرهما بیان شد، توجه شما را به عباراتی از کتاب حقائق الاصول جلب می نمایم(۲).

ص: ۸۰

۱- یعنی: فبناء على ما ذكر- من عدم كون المصدر ماده للمشتقات- يمكن دعوى اعتبار المره و التكرار فى ماده الصيغه، لا فى هيئتها كما زعمه صاحب الفصول. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۵۰۲.

۲- قال فى الفصول: الحق ان هيئه الامر لا- دلالة لها على مرّه و لا على تكرار ... الى ان قال: و انما حررنا النزاع فى الهيئه لنص جماعه عليه و لان الا- كثر حرر و النزاع فى الصيغه و هى ظاهره بل صريحه فيها و لانه لا كلام فى ان ماده و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- تدل الا- على الماهيه من حيث هى على ما حكى السكاكى و فاقهم عليه ... الخ فاشكل عليه المصنف رحمه الله بان الاتفاق على عدم دلالة المصدر المجرد الا على الماهيه لا يدل على كون النزاع فى المقام فى الهيئه لا فى ماده إذ المصدر ليس ماده للمشتقات التى منها صيغه الامر بل هو مشتق مثلها و ماده هى الامر المشترك بينه و بينها حسبما حققه «اقول»: ما فى الفصول يرجع الى امرين: احدهما ان المصدر ماده للمشتقات و ثانيهما ان الاتفاق على عدم دلالة على المره و التكرار يقتضى الاتفاق على عدم دلالة ماده (افعل) عليه و يكون النزاع فى مدلول الهيئه-- اما الاول فيمكن ان يكون جاريا على المشهور و اما الثانى فلا غبار عليه لان المصدر اذا لم يدل على المره و التكرار دل ذلك على عدم دلالة مادته عليهما فيصح الاستدلال به على عدم دلالة ماده «افعل» عليهما فيلزم الاتفاق على الاول الاتفاق على الاخير. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۲.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام [١].

قلت: مع أنه محلّ الخلاف، معناه أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصی، ثم بملاحظته وضع نوعیا أو شخصیا سائر الصیغ التي تناسبه، مما جمعه معه مادّه لفظ متصوّره في كلّ منها و منه، بصوره و معنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال: شما- مصنف- فرمودید: مصدر، خصوصیتی ندارد بلکه «هو صیغه كصیغه الماضي» یعنی مصدر هم خود، دارای مادّه و هیئتی هست درحالی که ما از ابتدا در ادبیات خوانده ایم «المصدر اصل في الكلام» یعنی مصدر، اصل کلام است و نسبت به مشتقات، اصالت دارد باید ابتدا، مصدر، تحقّق پیدا کند تا سایر مشتقات از آن اخذ شود اما طبق بیان شما، مصدر هم در ردیف سایر مشتقات و دارای مادّه و هیئتی هست.

[٢]- جواب: اولاً مسلّم نیست که مصدر، اصل کلام باشد بلکه بعضی فعل را اصل کلام دانسته اند، بفرض که مصدر، اصل کلام باشد، معنای جمله «المصدر اصل في الكلام» چنان نیست که شما خیال کرده اید که: مصدر، مادّه مشتقات است.

مصدر بنا بر اینکه مادّه مشتقات باشد، اصالت پیدا نکرده بلکه منظور، این است که:

هنگامی که واضع در صدد وضع و جعل لغات بوده- مثلا برای زدن و طبیعت ضرب می خواسته لغت وضع کند- اصالت را برای مصدر قرار داده یعنی اولین لغتی را که واضع به عنوان پایه لغات در نظر گرفته، مصدر بوده است که خود، دارای وضع شخصی می باشد زیرا هم مادّه آن مورد نظر بوده و هم هیئت آن، مورد توجه واقع شده مانند وضع لفظ زید که هم مادّه اش منظور واضع بوده و هم هیئت آن، او مصدر را هم به این کیفیت وضع کرده سپس آن را معیار و میزان قرار داده و سایر مشتقات را متناسب با مصدر، وضع نموده- البته عقیده مصنف، این است که: هیئت، دارای وضع شخصی لکن مادّه مشتقات، دارای

ص: ٨١

وضع نوعی هست- مقصود از اصالت مصدر، اصالت در مقام جعل لغت است نه اینکه مصدر با تمام خصوصیات، ماده مشتقات باشد، مصدر هم با مشتقات در این جهت، مشترک هست که تمامشان دارای یک ماده لفظی و یک معنوی هستند، ماده لفظی آن ها عبارت از «ضاد، راء و باء» هست- که هم در مصدر و هم در سایر مشتقات وجود دارد- و ماده معنوی آن ها، همان است که در زبان فارسی «کتک» گفته می شود که در تمام الفاظ و مشتقات، محفوظ است لکن در هر مشتق، یک معنا و اضافه ای دارد مثلاً هنگامی که می خواهید فعل ماضی- ضرب- را معنا کنید به کلمه «کتک»، لفظ «زد» اضافه نموده و می گوئید «کتک زد»، هنگامی که فعل مضارع- یضرب- را معنا می کنید، می گوئید «کتک می زند» و در مقام بیان اسم فاعل می گوئید «زننده» حتی در خود مصدر هم یک معنای اضافه ای دارد و مفهومش «کتک» نیست بلکه معنای آن «کتک زدن» می باشد که «زدن» معنای مصدری زائدی هست که در ماده- کتک- وجود دارد، با توجه به توضیحات اخیر نتیجه می گیریم که:

آن ماده ای که هم در مصدر و هم در تمام مشتقات از نظر لفظ، وجود دارد، عبارت از «ضاد، راء و باء» هست و از نظر مفهوم به معنای «کتک» هست و در تمام آن ها اضافه ای پیدا می کند- هم اضافه لفظی از نظر هیئت و هم اضافه معنوی از طریق اینکه چیزی به آن اضافه می شود و حتی در خود مصدر هم اضافه ای بر معنای ماده موجود است و این اضافه، همان است که شما در فارسی می گوئید در آخر معنای مصدر «دال و نون» یا «تاء و نون» هست که آن دو علامت، مربوط به هیئت مصدر است که اضافه بر ماده مصدر می باشد و الا در ماده، معنای «دال و نون» یا «تاء و نون» اصلاً وجود ندارد پس معنای «المصدر اصل فی الکلام» این است که واضع در مقام وضع، اول، مصدر را جعل کرده، سپس به ملاحظه مصدر، سایر مشتقات را وضع نموده.



ثم المراد (١) بالمرّه و التكرار، هل هو الدّفعه و الدّفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟

و التّحقيق: أن يقعا (٢) بكلا المعنيين محلّ التّزاع، و إن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الأوّل [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تذكّر: مصنّف رحمه الله در عبارت اخير خود، چنین فرمودند: «قلت: مع أنّه محلّ الخلاف معناه ان الذى وضع اوّلا... هو المصدر او الفعل».

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

هنگامی که مصنّف پذیرفتند که مصدر، اصل کلام است، به حسب سياق عبارت نباید بفرمایند: أنّ الذى وضع اوّلا... هو المصدر او «الفعل».

قوله: «فافهم» (٣)

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

[١]- بحث قبلی ما، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می کند یا تکرار؟

مصنّف رحمه الله فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه دارد و نه دلالت بر تکرار اما بحث فعلی این است که مقصود از مرّه و تکرار، «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

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

ص: ٨٣

١- و تظهر الثمره بين الدفعات و الافراد فيما لو قال مثلا اعتق رقبه و قد اعتقنا رقابا متعدده دفعه واحده فعلى الدفعات لا يجرى و على الافراد يجرى بل تظهر الثمره بين الدفعه و الفرد ايضا فى المثال المذكور فعلى القول بالدفعه يقع الجميع على صفه المطلوبه و على القول بالفرد لا يكون المطلوب الا واحدا منها و الباقي زائد على المطلوب. ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٢٤٠.

٢- اى المره و التكرار، و صاحب القوانين استظهر المعنى الثانى و هو الفرد و صاحب الفصول المعنى الاول و هو الدفعه. ر. ك: منتهى الدرايه ١ / ٥٠٦.

٣- لعله اشاره الى وجوب حمل كلامهم على ما ذكر بقريه دعوى الكوفيين ان الفعل هو الاصل اذ لا يراد منه ان الفعل ماده

للمشتقات بالمعنى الحقيقى، ر. ك: حقائق الاصول ١/ ١٨٣- مقصود از « ما ذكر » در عبارت مزبور، همان است كه در پاورقى،  
نقل کرده ایم.

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

ب: محتمل است مقصود از «مژه و تکرار» «دفعه (۱) و دفعات» باشد، «مژه» یعنی یک مرتبه - نه یک فرد - و منظور از «تکرار» چند مرتبه باشد - نه چند فرد - بنابراین اگر مولائی به عبدش دستور دهد که آب بیاورد و او یک دفعه، پنج ظرف آب حاضر نماید در این صورت، بنا بر اینکه مژه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، امثال مذکور از مصادیق تکرار است و چنانچه مژه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات فرض کنیم، آوردن پنج ظرف آب «مژه» محسوب می شود زیرا عبد، یک دفعه چند ظرف آب برای مولای خود آورده است.

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

جواب: گرچه ظهور دو لفظ مذکور - در معنای اول - دفعه و دفعات هست و حمل آن ها بر «فرد و افراد» خلاف ظاهر هست لکن حقّ مطلب، این است که مژه و تکرار، طبق هر دو معنا می تواند محلّ نزاع و بحث واقع شود.

ما - مصنّف - که گفتیم صیغه امر، دلالت بر مژه و تکرار نمی کند، یعنی بر هیچ کدام از آن دو معنا - «فرد و افراد» و «دفعه و دفعات» - دلالت ندارد و مشکلی نداریم اما کسانی که می گویند: صیغه امر، دلالت بر مژه یا تکرار می کند به هریک از دو معنا می تواند ادّعی دلالت نمایند و نزاع در هر دو معنا قابل جریان هست.

ص: ۸۴

---

۱- المراد بها الوجود الذی لا يتعاقبه وجود آخر و بعباره اخرى: المراد بالدفعه هو وحده الایجاد، كعتق عبید او تمليکهم بانشاء واحد فانه لا یصدق علیها المره بمعنی الفرد و یصدق علیها المره بمعنی الدفعه. و بین الدفعه و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما علی مثل انشاء عتق عبد واحد، فان کلا من الدفعه و الفرد صادق علیه، و تفارقهما فی عتق عبید بانشاء واحد، فانه یصدق علیها الدفعه، و لا یصدق علیها الفرد، لکونها افرادا عدیده، و فی الکلام الممتد المتصل و غیره من التدریجیات، فان المره بمعنی الفرد الواحد تصدق علیه، بخلاف الدفعه، فانها لا تصدق علیه، لکونه من التدریجیات. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۵۰۵.

و توهم (۱) أنه لو أريد بالمره الفرد، لكان الأنسب (۲)، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتي، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد؟ أو لا يقتضى شيئاً منهما؟ و لم يحتج (۳) إلى إفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، و أما لو أريد بها المدفعه، فلا علقه بين المسألتين، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله

[۱]- صاحب فصول، انصافاً نکته جدید و خوبی را بیان کرده اند و در عین حال کلامشان قابل جواب و دارای پاسخ هست که اینک فرمایش ایشان را با توضیحات، بیان می کنیم:

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

۱- آیا صیغه امر، دلالت بر مره می کند یا تکرار- بحث فعلی ما.

۲- آیا امر مولا به طبیعت متعلق می شود یا به فرد؟ مثلاً وقتی مولا می گوید «اضرب» آیا مطلوب او طبیعت ضرب است یا افراد ضرب- بحث آینده ما.

تذکر: اگر دو بحث را جدا، مطرح کردند معنایش این است که آن دو، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هر کدام، مستقل هستند و چنین نیست که یکی تابع دیگری باشد و اصالت و تبعیت مطرح باشد به عبارت واضح تر: وقتی دو مسئله، عنوان شد، ظاهرش این است که: جمیع اقوال در مسئله اول، می تواند در تمام اقوال در مسئله دوم، دخالت داشته باشد یعنی اگر کسی قول اول را انتخاب کرد در مسئله دیگر، مختار است که هر قول را که

ص: ۸۵

---

۱- کلمه «توهم» مبتدا هست و بزودی خبر آن در ادامه عبارت، ذکر خواهد شد.

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

۳- معطوف على قوله: «لکان الانسب» [ر. ک: منتهی الدراییه ۱/ ۵۰۷ و ۵۰۶.

بخواهد انتخاب کند- و بالعکس.

صاحب فصول رحمه الله کأنّ فرموده اند: اینکه اصولیین، آن دو بحث را عنوان کرده اند، ظاهرش این است که آن ها، دو بحث مستقل هستند یعنی جمیع اقوال در بحث اوّل- بحث مَرّه و تکرار- با هریک از اقوال در بحث دوّم- بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد- سازگار است و در نتیجه، استقلال داشتن دو بحث، قرینه بر این است که: مقصود از «مَرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه فرد و افراد زیرا:

الف: اگر مقصود از مَرّه و تکرار، فرد و افراد باشد، باید مسأله محلّ بحث، دنباله مسأله دوّم، قرار گیرد به این کیفیت که:

ابتدا باید این مسئله را مطرح کنیم که: آیا اوامر به طبایع، متعلق است یا به افراد؟ اگر کسی قائل شد اوامر به طبایع متعلق است در این صورت نمی تواند در بحث فعلی شرکت کند ولی اگر کسی قائل شد که اوامر به افراد متعلق است، به دنبال آن قول، مسأله محلّ بحث- مَرّه و تکرار- مطرح می شود که:

حال که اوامر به طبایع، تعلق نمی گیرد بلکه متعلق به افراد می شود، منظور، این است که امر به فرد واحد متعلق می شود- که قائلین به مَرّه می گویند- یا به افراد تعلق می گیرد- که قائلین به تکرار می گویند- و یا اینکه به مطلق الفرد، تعلق می گیرد و دلالت بر فرد واحد یا افراد ندارد(۱).

پس اگر مقصود از «مَرّه و تکرار»، «فرد و افراد» باشد بحث مَرّه و تکرار، اصالت پیدا نمی کند، از فروع مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد می شود و نمی تواند استقلال داشته باشد یعنی کسانی که می گویند امر به طبیعت، متعلق می شود، حقّ شرکت در این بحث را ندارند ولی آن ها که قائلند اوامر به افراد، متعلق می شود، می توانند در بحث فعلی شرکت نمایند

ص: ۸۶

---

۱- قول کسانی که می گویند صیغه امر نه دلالت بر مَرّه می کند نه تکرار.

- به همان نحو که بیان کردیم.

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

آیا طبیعت، دفعه واحده، متعلق امر است یا طبیعت به دفعات، متعلق امر، قرار گرفته و یا اینکه «طبیعت»، متعلق امر است بدون اینکه عنوان دفعه و دفعات مطرح باشد.

و همچنین کسانی که می گویند امر، متعلق به فرد هست در این بحث می توانند شرکت نمایند و بگویند آیا فرد، «دفعه واحده» متعلق امر است یا اینکه فرد «به دفعات» متعلق امر است و یا اینکه «فرد» متعلق امر است، دیگر دفعه و دفعات در متعلق امر، مداخلت ندارد.

خلاصه: اگر بحث «مرّه و تکرار» بخواهد اصالت و استقلال داشته باشد، مجبور هستیم که مقصود از آن دو را دفعه و دفعات بگیریم ولی چنانچه مقصود از آن دو را فرد و افراد بدانیم، مسأله مرّه و تکرار در دنبال مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد می شود- البته طبق بعضی از اقوال در آن مسئله که بیان کردیم- درحالی که ظاهر قضیه، این است که بحث مذکور، استقلال دارد نه اینکه مرتبط به بحث دوم و دنبال آن باشد پس نظر صاحب فصول، این است که مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه «فرد و افراد».

فاسد، لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإنَّ الطلب على القول بالطبيعه إنما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضروره أنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، و بهذا الاعتبار كانت مرّده بين المرّه و التكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغه على المرّه و التكرار بالمعنيين و عدمها.

أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، و أمّا بالمعنى الثّاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، و إنّما عبّر بالفرد (١) لأنّ وجود الطبيعه في الخارج هو الفرد، غايه الأمر (٢) خصوصيته و تشخيصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه (٣)، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه (٤) ممّا يقوّمه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### باسخ مصنف به مدعای صاحب فصول

[١]- مصنف رحمه الله فرموده اند: كلام صاحب فصول، تمام نيست و بايد يك نكته، راجع به مسأله «مرّه و تكرار» و يك نكته هم راجع به «تعلّق امر به طبيعت يا فرد» ذكر كنيم تا مشخص شود كه توهم صاحب فصول، باطل است و بحث مرّه و تكرار به هر دو ]

ص: ٨٨

١- يعنى في نزاع دلالة الصيغه على المره و حاصله: ان التعبير عن المره بالفرد- مع ان المراد بها وجود الطبيعه و خروج لوازم الوجود عن حيز المطلوب- انما هو لاجل كون الفرد نفس وجود الطبيعه في الخارج.

٢- غرضه: ابداء الفرق بين الفرد الذي هو بمعنى المرّه في هذا المبحث، و بين الفرد الذي هو في قبال الطبيعه في البحث الآتى. و محصل الفرق بينهما: ان الفرد في هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه و في المبحث الآتى هو الوجود مع لوازمه، فقوله: «غايه الامر» هو الجواب عن توهم كون نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الافراد من تتمه البحث الآتى على القول بتعلّق الامر بالفرد اذ حاصله: مغايره معنى الفرد في المسألتين.

٣- اى: المطلوب، و لذا لو قصد القربه بلوازم الوجود كان تشريعا محرما.

٤- اى: التشخيص، فانه ح مقوّم للمطلوب، فيصح قصد القربه به، و لا يكون ذلك تشريعا. ر. ك: منتهى الدرايه ١/ ٥١٢- ٥٠٩.

معنا(۱) قابل بحث و نزاع می باشد.

نکته اول: آیا کسانی که می گویند امر به طبیعت تعلق می گیرد، مقصودشان این است که: امر به نفس طبیعت «من حیث هی هی» تعلق می گیرد بدون اینکه حتی وجود طبیعت، متعلق امر باشد؟

به دو جهت، آن ها چنان منظوری ندارند:

الف: کسانی که می گویند طبیعت، متعلق امر هست منظورشان این است که: طبیعت در خارج، وجود و تحقق پیدا کند، مقصود واقعی آمر، وجود طبیعت در خارج است نه نفس طبیعت من حیث هی هی و لو اینکه وجود هم پیدا نکند.

ب: از علمای معقول هم شنیده اید که می گویند: «الطبیعه من حیث هی لیست الا هی» یعنی وقتی نفس طبیعت را در نظر می گیریم، صرف نظر از جهات خارجی و صرف نظر از وجود می کنیم در عالم طبیعت فقط خودش هست- «انّ الطبیعه من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه لا موجوده و لا معدومه»

توجه: کسانی که می گویند امر به طبیعت، متعلق است مقصودشان وجود طبیعت است نه نفس طبیعت بما هی طبیعه که جز، خودش هیچ نیست.

سؤال: اگر مقصود آن ها- در آن قول- وجود طبیعت است پس چرا بحث می کنند که امر به طبیعت متعلق است یا به فرد؟ شما که طبیعت را به معنای وجود الطبیعه می دانید، وجود طبیعت در خارج، چیزی غیر از افراد نیست.

جواب: اگر دقت کنید، متوجه می شوید که بین وجود طبیعت و فرد، تفاوتی هست که:

فرد، عبارت از وجود با یک سری اضافات، خصوصیات و تشخصات فردی است به خلاف وجود الطبیعه، لذا می گوئیم خصوصیات فردی در معنای فردیت، مدخلیت دارد اما در وجود الطبیعه مدخلیت ندارد، لازم به تذکر است که: کسانی که معتقدند امر به وجود

ص: ۸۹

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



طبیعت، متعلق است، می گویند- فرضا- مولا- وجود انسان را طالب است اما عوارض فردی، خصوصیات زمانی و مکانی، خارج از دایره طلب مولا هست- گرچه وجود انسان، همیشه همراه با خصوصیات فردیه هست- اما قائلین به تعلق امر به فرد می گویند، خصوصیات مذکور در متعلق امر، مدخلیت دارد بنابراین هم قائل تعلق امر به طبیعت و هم قائل تعلق امر به فرد، قبول دارد که متعلق امر، عبارت از وجود طبیعت است ولی نزاعشان در این است که: آن عوارض و خصوصیات زائده بر وجود که لا محاله همراه وجود طبیعت هست، آیا در متعلق امر دخالت دارد یا ندارد به نحوی که بیان کردیم (۱).

نکته ای که در مسئله آینده باید مورد نظر باشد، این است که: قائلین به تعلق امر به طبیعت، مقصودشان از آن طبیعت، ذات طبیعت نیست بلکه منظور، وجود طبیعت است.

نکته دوم: مطلبی را که باید متذکر شویم، این است که: اگر مرّه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، مقصود از فرد و افراد چیست؟

مقصود از «فرد»، آن فرد در مسأله «تعلق امر به طبیعت یا فرد» نیست بلکه منظور از فرد در محلّ بحث، یعنی «وجود واحد» و منظور از افراد «وجودات متعدّد» است در نتیجه، کسانی که می گویند مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد است، منظورشان این است که آیا امر، اقتضا دارد که طبیعت، یک وجود پیدا کند یا چند وجود، آن ها گرچه تعبیر به فرد کرده اند و فرد، یعنی وجود همراه با خصوصیات فردیه لکن منظورشان از فرد، آن فرد در مقابل وجود طبیعت- در مسئله آینده- نیست بلکه مقصودشان از «فرد و افراد» وجود واحد و وجودات متعدّد است.

جمع بندی: در مسأله آینده- تعلق امر به طبیعت یا فرد- مقصود از طبیعت، وجود طبیعت است- نه نفس طبیعت بما هی هی- و منظور از فرد و افراد- در بحث مرّه و تکرار-

ص: ۹۰

---

۱- قائلین به تعلق امر به طبیعت می گویند: خصوصیات فردیه، دخالت ندارد اما قائلین به تعلق امر به فرد، معتقدند تشخیصات فردی دخالت دارد.

تنبيه: لا- إشكال بناء على القول بالمرّه في الامتثال، و أنّه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

وجود واحد و وجودات متعدّد هست.

حال که آن دو نکته برای شما مشخص شد، پاسخ صاحب فصول را چنین بیان می کنیم که:

توهم صاحب فصول باطل است: شما- صاحب فصول- فرمودید: اگر مقصود از مرّه و تکرار، «فرد و افراد» باشد بحث فعلی استقلال ندارد و دنبال مسأله آینده است، پاسخ ما این است که: شما خیال کردید مقصود از فرد و افراد- در محلّ بحث- فرد و افراد در بحث آینده است درحالی که منظور از فرد و افراد- در محلّ بحث- وجود واحد و وجودات متعدّد است که در این صورت، تمام کسانی که در آن مسأله، شرکت نمودند در بحث فعلی هم می توانند شرکت کنند، همان طور که قائل به تعلق امر به فرد می توانست شرکت کند- که صاحب فصول هم قبول داشت- قائلین به تعلق امر به طبیعت هم می توانند در بحث فعلی شرکت نمایند زیرا: قائل به تعلق امر به طبیعت می گوید: مقصود من از «طبیعت» وجود طبیعت است لذا او می تواند در بحث فعلی شرکت کند و بگوید، آیا این وجود طبیعت که متعلق امر هست وجود واحد طبیعت است- که قائل به مرّه می گوید- یا وجودات متعدّد است- که قائل به تکرار می گوید- یا اینکه نه، فقط «وجود طبیعت» است و مسأله وحدت و تعدّد مطرح نیست- قول کسانی که هم مرّه و هم تکرار را نفی می کردند.

نتیجه: مرّه و تکرار به هر معنایی که باشد، یک بحث اصیل و مستقلّی هست و تمام اقوال و قائلین در آن بحث می توانند در بحث فعلی شرکت کنند بنابراین، توهم صاحب فصول رحمه الله فاسد است.

**بنا بر قول به مرّه، کیفیت امتثال چگونه است؟**

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

ص: ۹۱

- بنا بر اینکه مقصود از مَرّه، فرد باشد- و چنانچه مأمور به، یک دفعه، تحقّق پیدا کند خواه در ضمن یک فرد باشد یا ضمن چند فرد، باز هم امثال امر مولا حاصل شده بنابراین در دو فرض مذکور، امثال با امر مولا تحقّق پیدا کرده زیرا فرض ما این بود که در مأمور به عنوان مَرّه، معتبر است و چون عنوان مزبور، تحقّق پیدا کرده پس قطعاً امثال، حاصل شده، غرض مولا محقّق گشته و امر او ساقط شده است.

سؤال: آیا برای مرتبه دوّم می توان امر مولا- را امثال نمود یا اینکه چون غرض مولا حاصل شده و امر او ساقط گشته، امثال ثانوی، مفهومی ندارد؟

جواب: وقتی امثال- مَرّه- حاصل شد، دیگر محلی برای امثال امر مولا- نیست زیرا مأمور به با امثال اوّل، تحقّق پیدا کرد و امری وجود ندارد تا امثال ثانوی شود و قاعده کلی، این است که امثال بعد الامثال، تعقل و تصوّر ندارد.  
نتیجه: بنا بر قول به مَرّه، کیفیت امثال مشخص است.

### **بنا بر قول به تکرار، کیفیت امثال چگونه است؟**

بنا بر قول به تکرار(۱)، باید ملاحظه کرد که تا چه مقدار، تکرار، کفایت می کند آیا مسمای تکرار، کافی است یا نه؟

به عبارت دیگر باید مشخص شود که آیا قائل به تکرار، حدّ اقل تکرار را لازم می داند یا نه؟

اگر حدّ اقل تکرار را کافی بدانند در این صورت با دو مرتبه، اتیان مأمور به، امثال حاصل می شود اما چنانچه قائل به تکرار بگویند: باید مکلف، آن قدر، مأمور به را اتیان نماید تا مولا بگوید کافی است، در این صورت هم وضع امثال مشخص است یعنی باید آن قدر، مأمور به، اتیان شود تا از ناحیه مولا ترخیص در ترک برسد و تا وقتی ترخیص

ص: ۹۲

---

۱- مصنّف رحمه الله متعرض فرع مذکور نشده اند.

و أمّا على المختار من دلالتہ على طلب الطبیعہ من دون دلالة على المرّة و لا- على التّکرار، فلا- یخلو الحال: إمّا أن لا- یكون هناك إطلاق الصّیغہ فی مقام البیان، بل فی مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نیامده باید در حال امتثال و اتیان مأمور به بود.

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

### بنا بر مختار مصنف، کیفیت امتثال چگونه است؟

[۱]- تذکر: مصنف رحمه الله فرمودند: صیغہ امر نه دلالت بر مرّه می کند و نه دالّ بر تکرار است- لا بمادّتها و لا بهیئتها- بلکه مفاد صیغہ، عبارت از طلب ماهیت است، حال باید بینیم بنا بر مختار ایشان، کیفیت امتثال، چگونه است و آیا می توان بیش از یک امتثال نمود یا نه؟

بیان ذلک: مسئله، دارای دو فرض است: ۱- گاهی صیغہ افعال که در مقام امر، واقع شده فاقد اطلاق است یعنی مولا در صدد بیان تمام مراد خود (۱) نبوده بلکه در مقام اهمال (۲) و (۳) اجمال گوئی بوده و مقدمات حکمت هم تمام نیست، در این صورت برای جواز امتثال ثانی نمی توان به اطلاق لفظی تمسک کرد بلکه می توان به وسیله اصل عملی (۴) وظیفه خود

ص: ۹۳

۱- او فقط در مقام بیان مطلوبیت و مشروعیت مأمور به بوده.

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

۳- نه تنها غرض مولا به بیان، تعلّق نگرفته بلکه به یک معنا غرض او به عدم البیان متعلّق شده، مانند متشابهات قرآنی که بنا بر مصالحی، غرض به تشابه و عدم البیان تعلّق گرفته.

۴- الف: ای اصاله التعین و هو الاتیان بالمره فقط بناء على انه هو الاصل عند دوران الامر بينه و بين التخییر او اصاله التخییر بناء على ان التعین کلفه زائده لا- بیان من الشارع بالنسبه اليها فينفى بالاصل ر. ك: شرح كفايه الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۱۰. ب: ... فيقول المصنف ما حاصله ان الامر ان كان واردا في مقام البیان فتمسك لدفع احتمال وجوب ما زاد على المره باطلاق الصیغہ بمادتها فاذا قال مثلا اطعم زيدا و احتمال وجوب الاطعام اكثر من مره فتمسك لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علينا اكثر من مره لكان عليه تقييد الاطعام بمرتين او اكثر (و ان لم يكن الامر واردا في مقام البیان فتمسك لدفع احتمال الزائد بالاصل العملی ای بالبراءه) ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۲۴۳.

و إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِطْلَاقَهَا فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي الْاِكْتِفَاءِ بِالْمَرْه فِي الْاِمْتِثَالِ [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

را مشخص نمود که:

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

[۱]- ۲- اَمَّا چنانچه مولا- در صدد بیان تمام خصوصیات مراد خود بوده و صیغه افعال در مقام بیان وارد شده باشد- وجود اطلاق لفظی- در این صورت در دو مقام باید بحث کرد:

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

مصنّف رحمه الله فرموده اند تردیدی نیست که اگر مکلف، اکتفای به مرّه بکند، امتثال امر مولا حاصل شده یعنی اگر مأمور به را یک دفعه به هر کیفیتی اتیان نماید، کافی است خواه در ضمن آن یک دفعه، یک فرد را اتیان نماید یا چند فرد را در عرض هم ایجاد نماید بالاخره در این صورت، ملاک «دفعه» می باشد و با اتیان آن، عبد به وظیفه خود عمل کرده و ملزمی برای تکرار ندارد زیرا مولا طبیعت مأمور به را طلب کرده و بحثی از تکرار نکرده بود و عبد هم همان را اتیان نمود.

یادآوری: در فرض مذکور، نظر مصنّف با عقیده قائلین به مرّه، متحد است، همان طور که قائلین به مرّه، اتیان یک مرتبه از مأمور به را کافی می دانستند ما هم مکفی می دانیم منتها علت کفایت به نظر قائلین به مرّه، این بود که عنوان «مرّه» به صورت قید در مأمور به مأخوذ است ولی علت کفایت به نظر ما، این است که صیغه امر دلالت بر ماهیت و طبیعت می کند و «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما».

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

و إنما الإشكال في جواز أن لا- يقتصر عليها، فإنَّ لازم إطلاق الطَّبيع المأمور بها، هو الإتيان بها مرَّه أو مرارا لا لزوم الاقتصار على المرَّه، كما لا يخفى [١].

و التَّحقيق: إنَّ قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرَّه في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحو من الامتثال، كما إيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مرَّه و مرَّات، فإنَّه مع الإتيان بها مرَّه لا محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر علَّه تامَّه لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجردّه، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

است و امتثال با امر مولا حاصل می شود.

[١]- ب: فرض دوّم، این است که آیا مکلف می تواند به یک مرتبه، امتثال، اکتفا نکند، به عبارت دیگر: آیا برای او جائز است که ثانيا و ثالثا مأمور به را به قصد امتثال، اتیان کند یا نه؟

بدوا چنین به نظر می رسد که: لازمه اطلاق کلام مولا، این است که مکلف تا روز قیامت هم می تواند مأمور به را به قصد امتثال، اتیان نماید- اتیان افراد در طول هم- زیرا فرض مسئله در موردی است که قید و عنوان «مرَّه» در مأمور به مأخوذ نیست.

مصنّف رحمه الله ابتداء نظر مذکور را ابراز کرده اند اما بعدا تحت عنوان «و التَّحقيق انّ قضيه ...» قائل به تفصیل شده و دو صورت برای آن ذکر کرده اند که اینک به بیان آن می پردازیم.

[٢]- ١- مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می باشد: در مورد بعضی از اوامر، چنین است که به مجردی که مأمور به در خارج اتیان شد، غرض مولا

ص: ٩٥

و إمّا إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض (۱)، كما إذا أمر بالماء ليُشرب أو يتوضّأ فأتى به، و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلا، فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الإجزاء [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

حاصل می شود و حالت انتظاری هم باقی نمی ماند.

مثال: مولا به عبدش دستور می دهد که آن بچه را سیراب کن در این صورت با آوردن آب و سیراب کردن کودک، غرض مولا حاصل می شود.

در فرض مذکور، تحقیق مطلب، این است که: مقتضای اطلاق صیغه امر، آن است که عبد می تواند فقط یک دفعه - مژه - مأمور به را اتيان نماید منتها در آن یک دفعه، جائز است که یک فرد از مأمور به را اتيان کند یا اینکه چند فرد (۲) را در عرض هم بیاورد إمّا مقتضای اطلاق لفظی کلام مولا، جواز اتيان مأمور به ثانياً (۳) - ثالثاً و رابعاً - نیست زیرا وقتی یک دفعه - مژه - مأمور به اتيان شد، لا - محاله، امتثال امر مولا حاصل و در نتیجه، امر او ساقط می شود و مجالی برای امتثال، باقی نمی ماند و امتثال بعد الامتثال مشروعیت ندارد.

[۱] - ۲ - مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی مولا نیست: مقدمه:

گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می شود، این است که مولا یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود نزدیک شود.

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

ص: ۹۶

۱- « الف و لام » در کلمه « الغرض » الف و لام عهد ذکری است یعنی « اذا لم يكن الامتثال علّه تامه لحصول الغرض الاقصى »، در غیر این صورت، معنا ندارد که « امتثال »، غرض از امر را حاصل ننماید، چگونه می شود که امتثال باشد ولی غرض مولا حاصل نشده باشد.

۲- لازم به تذکر است که ایجاد طبیعت مأمور به در ضمن افراد - دفعه - نوعی از امتثال است یعنی ایجاد دفعی در ضمن افراد متعدّد هم یک نوع امتثال می باشد.

۳- خواه به عنوان اینکه اتيان دوّم، استقلال داشته باشد یا اینکه ضمیمه اولی باشد.

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

الف: غرض نهائی مولا، این است که با آن، وضو بگیرد، بدیهی است به مجرد اینکه عبد، برای مولا آب را حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی شود بلکه در صورتی غرض اقصی حاصل می شود که مولا با آن آب، وضو بگیرد.

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

در صورت اخیر- که مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض اقصی نیست- هنگامی که عبد، امتثال امر کرد، آب را در اختیار مولا- قرار داد و او تمکن از آب پیدا کرده، ولی هنوز حالت انتظار مطرح است و غرض نهائی مولا- توضؤ- حاصل نشده، بعید نیست صحت تبدیل امتثال به اتیان فرد دیگر به این کیفیت: عبد می تواند آن ظرف آبی را که در اختیار مولا قرار داده، بردارد و یک ظرف دیگر نزد او بگذارد، خواه آب ظرف دوم، بهتر و نظیف تر باشد خواه بهتر نباشد کما اینکه به نظر ما می تواند یک ظرف آب به ظرف اول، ضمیمه کند و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان طور که آن عبد، قبل از امتثال، مختار بود و می توانست هر ظرفی را انتخاب نماید- تکمیل و تفصیل این مسئله در بحث اجزاء خواهد آمد.

جمع بندی: در صورتی که کلام مولا، دارای اطلاق هست اگر با امتثال اول، غرض نهائی مولا، حاصل می شود نه تبدیل امتثال، جائز است و نه امتثال بعد الامتثال ولی چنانچه غرض نهائی مولا با امتثال اول حاصل نمی شود در این صورت، تبدیل امتثال و امتثال بعد الامتثال جائز است.

سؤال: از چه طریقی متوجه می شویم که غرض نهائی مولا حاصل شده یا نه؟

جواب: بحث مذکور، صغروی است و فعلا بحث ما در کبرای قضیه است.



المبحث التاسع: الحقّ أنّه لا دلالة للصّيغه، لا على الفور و لا على التراخي، نعم قضيه إطلاقها جواز التراخي، و الدليل عليه تبادل طلب إيجاد الطّبيعه منها، بلا دلالة على تقيدها بأحدهما [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### مبحث نهم «فور و تراخي»

[١]- سؤال: آیا صيغه امر، دلالت بر فور می کند یا تراخي یا هيچ کدام؟

مثلا وقتی مولا می گوید «اضرَب» معنایش «اطلب منك الضرب فوراً»، می باشد یعنی آن طبیعتی که مطلوب من هست، ایجاد آن، مقید به فوریت است یا اینکه مقید به نقطه مقابل آن، یعنی تراخي می باشد؟

و آیا کسانی که قائل به تراخي هستند، مقصودشان این است که تراخي «جائز» است و عباد می تواند اتیان مأمور به را مؤخر کند یا اینکه منظورشان، این است که تراخي «واجب» است و حتما باید موافقت، مؤخر از صيغه امر باشد.

جواب: حقّ مطلب، این است که نه ماده صيغه امر و نه هیئت آن، هيچ کدام، دلالت بر فور یا تراخي ندارند.

دلیل بر عدم دلالت صيغه امر بر «فور و تراخي» این است که: وقتی صيغه افعال را می شنویم، متبادر از آن، طلب ایجاد طبیعت است نه قید فوریت مطرح است نه تراخي.

یادآوری: از عبارت مصنف - بلا دلالة على تقيدها باحدهما - استفاده می شود که:

منظور قائلین به تراخي «لزوم تراخي» است نه «جواز تراخي» یعنی: همان طور که قائل به فوریت می گوید معنای اضرَب، «اطلب منك الضرب فوراً» هست، مقصود قائل به تراخي هم «اضرَب متراخياً» هست یعنی صيغه را مقید به تراخي می داند لکن ما - مصنف - در مقابل آن ها می گوئیم، هيچ گونه تقيیدی مطرح نیست.

قوله: «نعم قضيه إطلاقها جواز التراخي.»

مصنف رحمه الله فرموده اند: مقتضای اطلاق صيغه افعال - در صورت تمامیت مقدمات

فلا بد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

حکمت - جواز تراخی هست.

بدیهی است که جواز تراخی با قول به تراخی، فرق می کند زیرا قائلین به تراخی، معتقد به «وجوب» آن هستند ولی ما از اطلاق صیغه، «جواز» تراخی را استفاده می کنیم یعنی اگر مولا گفت اضرب و مقدمات حکمت، تمام بود لزومی ندارد که «ضرب» فوراً تحقق پیدا کند بلکه مکلف هم مخیر است که بلافاصله، مأمور به را ایتان کند و هم می تواند مع التراخی آن را انجام دهد اما هیچ کدام - فوریت و تراخی - قید در مأمور به، یا طلب و یا مطلوب نیست.

[١] - بعضی گفته اند: صیغه افعال دلالت بر فوریت نمی کند لکن آیاتی از قرآن کریم، دلالت بر فوریت می کند. بدیهی است که آن ها از طریق دلالت صیغه افعال - لغت، وضع، ماده و هیئت افعال - چنان برداشتی نکرده اند. آن آیات عبارت است از:

الف: «و سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (١).

تقریب استدلال: قبلا- ثابت کردیم که هیئت افعال، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر، یعنی «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت می کند، و سارعوا الی «مغفره» من ربکم، مغفرت، فعل پروردگار متعال است و ما نمی توانیم به عمل پروردگار، مسارعت داشته باشیم پس مقصود از مغفرت «سبب مغفرت» هست و برای موجب مغفرت چه کاری مهم تر از امتثال اوامر خداوند متعال هست بنابراین، معنای «و سارعوا الی مغفره» چنین است: «یجب المسارعه الی سبب المغفره و ایتان المأمور به من اسباب المغفره فیجب المسارعه الیها» پس به مقتضای آیه شریفه، ایتان مأمور به، مسارعت و وجوب فوری دارد.

ص: ۹۹

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

و فيه منع، ضروره أن سياق آيه «و سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» و كذا آيه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»\* إنما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفرة و الاستباق الى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب و الشر، ضروره أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ب: «... فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. (١)

تقریب استدلال: «استبقوا» صیغه امر و دال بر وجوب است و کلمه «الخيرات» هم جمع محلی به الف و لام و شامل تمام خیرات می شود و چه چیزی بالاتر از امتثال امر مولا و انجام دستورات او می باشد لذا معنای «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»\* یعنی «يجب الاستباق الى كل خير» و اتيان مأمور به از مصادیق استباق به خير است پس: «يجب الاستباق الى الاتيان بالمأمور به الذي هو من جملة الخيرات.»

نتیجه: با توجه به دو آیه مذکور باید در شرعیات قائل به «وجوب مسارعت و استباق» و «فوریت» آن دو بشویم.

[١]- مصنف رحمه الله سه اشکال و در حقیقت سه جواب نسبت به استدلال مذکور بیان کرده اند:

١- آری (٢) آیات مذکور در مقام تحریک مکلف به «مسارعت» و «استباق» می باشد و گرچه با هیئت افعال آن را بیان کرده و صیغه امر، «ظهور» در وجوب دارد لکن سياق آن آیات، دلالت بر بعث و جویی نمی کند زیرا اگر مسارعت و استباق، دو امر «واجب» بودند به نحوی که بر ترک و مخالفتشان عذاب و عقابی مطرح بود، مناسب بود که در مقام بعث، مکلفین را متوجه آن عذاب نمایند و بگویند: اگر مسارعت و استباق ننمائید، مستحق

ص: ١٠٠

---

١- سوره مائده، آیه ٤٨.

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

مع لزوم کثره تخصیصه فی المستحبّات، و کثیر من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصیغه فیهما علی خصوص النّذب أو مطلق الطّلب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عذاب خواهید بود مثلاً چنین بگویند «احذروا من الغضب و الشرّ بالمسارعه و الاستباق» لذا از اینکه بحثی از عذاب نشده و مستقیماً بعث، نسبت به استباق و مسارعت نموده اند کأنّ استفاده می شود که بعث «وجوبی» مطرح نیست که بر ترکش استحقاق عقوبت مترتب شود بلکه آن دو آیه در صدد بیان یک حکم استحبابی هستند.

قوله: «فافهم.»

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

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

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

ص: ۱۰۱

و لا- یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق، و كان ما ورد من الآيات و الروایات فی مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كالأیات و الروایات الواردة فی الحثّ علی أصل الإطاعة، فیکون الأمر فیها لما یترتّب علی المادّه بنفسها، و لو لم یکن هناك أمر بها، كما هو الشّان فی الأوامر الإرشادیّه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نماز را فوراً اتیان نمود.

نتیجه: اگر آن دو صیغه امر را بر ظاهرشان حمل نمائیم، مستلزم تخصیص اکثر هست و تخصیص اکثر مستهجن می باشد پس یا باید آن ها را حمل بر خصوص «ندب» نمائیم و یا اینکه بگوئیم دالّ بر مطلق طلب هستند که در این صورت باید دلیل و قرینه ای باشد و دلالت کند که در فلان مورد، مسارعت و استباق، واجب است.

[۱]- ۳: اصلاً آیه مسارعت و استباق، دلالت بر حکم مولوی ندارند تا بحث کنیم آیا آن حکم مولوی، وجوبی است یا استحبابی یا اعمّ از وجوبی و استحبابی می باشد.

سؤال: از کجا و به چه طریقی می گوئید ارشادی است؟

جواب: آن دو آیه، سنخ آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (۱) هست، آیه مذکور، مکلفین را ارشاد می کند به همان اطاعتی که «عقل» مستقلاً حکم به اطاعت پروردگار متعال می نماید و همان ملاکی که در آیه اطاعت، وجود دارد در آیه استباق و مسارعت، موجود است.

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

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

ص: ۱۰۲

۱- سوره نساء، آیه ۵۹.

مقدّس، حکمی و امری صادر شود، ظهور در ارشاد به حکم عقل دارد در محلّ بحث هم، چنین است که: با قطع نظر از امر شارع، عقل مستقلاً حکم به استباق به خیرات و مسارعت به امور معنوی می کند، مانند اطاعت الله که اگر آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ...»\* هم نباشد، عقل مستقلاً می گوید: اطاعت پروردگار متعال، لازم است و ما نتیجه می گیریم در مواردی که عقل مستقلاً حکمی دارد «ظاهرش» این است که ارشادی می باشد. بدیهی است که احکام و اوامر ارشادی، اصالت و موضوعیت ندارند، بر نفس موافقت و مخالفت با آن ها ثواب و عقابی مطرح نیست و به اصطلاح علمی، امر ارشادی تابع مرشد الیه خود هست، اگر مرشد الیه آن، یک حکم لزومی باشد امر ارشادی هم همان چهره را به خود می گیرد و اگر مرشد الیه آن، حکم استحبابی باشد، امر ارشادی هم تابع همان است به عبارت دیگر: اوامر ارشادی، خودشان چندان نقشی ندارند بلکه نقش اصلی مربوط به ماده- مرشد الیه- می باشد و «امر» در تمام آیات مذکور برای آن اثری است که بر ماده، مترتب می شود یعنی آن اثری که بر «اطاعت، استباق و مسارعت» مترتب است در محلّ بحث با قطع نظر از آن دو آیه «عقل» حکم به حسن مسارعت و استباق می کند ولی این طور نیست که اگر کسی مسارعت را ترک کند مرتکب قبیحی شده باشد یا موجب عذابی از او صادر شده باشد.

جمع بندی: اوامر وارده در دو آیه محلّ بحث، اصلاً مولوی نیست تا بحث کنیم آیا مسارعت و استباق، مستحب است یا واجب بلکه اوامر مذکور، ارشادی هستند و نفس اوامر ارشادی، اثری ندارند بلکه باید دید با قطع نظر از آن اوامر، استباق و مسارعت، لزوم دارند یا نه و گفتیم عقل حکم به «حسن» آن ها می کند.

خلاصه: دلیلی که دلالت بر فوریت بکند، نداریم.

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- دو احتمال در امر به «فهم» داده می شود: ۱- امر به دقت در مطلب نموده اند.

۲- اگر بنا باشد در مواردی که عقل مستقلا حکمی و مطلبی را بیان نموده، شرع هم نهی یا امری نسبت به آن صادر نموده باشد، شما بگوئید امر و نهی شارع، ارشادی هست، مشکلی پیش می آید که:

مثلا- عقل مستقلا حکم به قبح ظلم می کند و از طرفی آیات و روایات هم با لحن شدید و غلیظی نهی از ظلم نموده اند آیا شما می توانید ملتزم شوید که تمام آن احکام و اوامر صادره از طرف شارع مقدّس، ارشادی هست و خودشان ثواب و عقابی ندارند بلکه باید به عقل مراجعه کرد و دید عقل چه می گوید؟

صرف اینکه عقل در موردی حکمی دارد، سبب نمی شود ما اوامر وارده از طرف شارع را بر ارشاد، حمل نمائیم.

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

جواب: علّت حمل بر ارشاد، این نیست که عقل مستقلا حکم به وجوب اطاعت می کند، بلکه علّتش این است که: اگر آن را حمل بر ارشاد نکنیم، مستلزم دور و تسلسل است زیرا اگر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ...»\* در صدد باشد که بگوید:

«يجب اطاعه الله» می دانید که نفس کلمه «اطيعوا»، يك امر است، کدام دليل می گوید «لزوم اطاعت»، وجوب دارد آیا نفس آیه «أَطِيعُوا...»\* شامل خودش می شود؟ خیر، لذا برای اینکه مستلزم دور نباشد مجبور هستیم بگوئیم امر در آن آیه، ارشادی هست به خلاف آیه «و سَارِعُوا...» و «فَاسْتَبِقُوا...»\* که چنان مشکلی در آن ها مطرح نیست و

ص: ۱۰۴

۱- لعله اشاره الی: أن الحمل علی الارشادیه منوط بعدم کون الفور علی تقدیر اعتباره من قیود المأمور به شرعا، اذ یکون ح کالطهاره المعبره فی الصلاه من حیث کون دخله شرعیا لا- عقلیا. او اشاره الی: ان کون نفس الاطاعه بحکم العقل لا یستلزم کون کیفیاتها ایضا كذلك، بل تناط عقلیه کیفیه الاطاعه بعدم تصرف الشارع فیها، لان حکم العقل فی کیفیاتها تعلیقی لا تنجیزی کاصلها. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۵۲۳.

تتمّه: بناء على القول بالفور، فهل قضيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبتدئ على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول، هو وحده المطلوب أو تعدده، ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالتها على الفوريّه، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيّداً [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

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

[١]- مصنف رحمه الله بنا بر قول به فوریت، نکته ای را بیان کرده اند که: از نظر قائلین به فوریت، معنای جمله «اضرب» چیست؟ آیا مفهومی این است که اگر مکلف فوراً مأمور به را اتيان نکرد در زمان ثانی، هم تکلیف «اضرب» متوجه او هست یا اینکه در زمان دوم، مکلف به «ضرب» نیست زیرا «ضرب» فوری بود و آن هم که واقع نشد پس دیگر تکلیفی متوجه عبد نیست؟ و همچنین اگر در زمان ثانی مخالفت کرد، در زمان سوم هم «ضرب» مأمور به هست یا نه؟

دو وجه در مسئله هست: وقتی مولا امری را صادر می کند و فرضاً می گوید: «اضرب» آیا او دو مطلوب و دو غرض دارد که یک مطلوب او اصل ضرب و مطلوب دومش، وقوع الضرب فی الزمان الاول هست به نحوی که اگر مکلف با مطلوب دوم، مخالفت کرد، خواسته اول- اصل ضرب- به قوت خود باقی است، یا اینکه خیر، مقید و قید، مجموعاً مطلوب مولا هست و خواسته مولا «ضرب فوری» هست و چنانچه با قید آن، مخالفت شود دیگر او مطلوبی ندارد و اصل ضرب به تنهایی متعلق طلب او نیست بنابراین، مسئله، مبتنی بر وحدت مطلوب و تعدد مطلوب است، اگر قائل به فوریت، معتقد به تعدد مطلوب باشد با مخالفت در لحظه اول، باید در زمان دوم با امر مولا موافقت نماید و چنانچه او معتقد به وحدت مطلوب باشد، با مخالفت در زمان اول، دیگر برای مولا مطلوبی وجود ندارد تا اتيان شود.

ص: ١٠٥



الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة (١) بلا شبهه (٢)، و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان التّقص و الإبرام، ينبغى تقديم أمور: [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: راه تشخیص تعدّد یا وحدت مطلوب چیست؟

جواب: در صورتی که قائل به فوریت شویم، جهت مذکور را نمی توان از صیغه امر، استفاده کرد، باید به وسیله دلیل خارجی، آن را تشخیص دهیم که آیا مطلوب مولا متعدّد است یا واحد؟

### فصل سوم «مبحث اجزاء»

#### اشاره

[١]- یکی از مباحث اصولی، این است که: «الاتیان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا» یعنی: آیا اگر کسی مأمور به را با تمام خصوصیاتش اتیان نماید، مقتضی کفایت هست یا نه؟

اجمالاً باید بگوئیم که اتیان مأمور به به وجه مذکور فى الجملة - یعنی: نسبت به امر خودش - مقتضی اجزا هست گرچه نسبت به امر واقعی، مجزی نباشد - البتّه تفصیل مسئله را ضمن بحث فعلی بیان خواهیم کرد.

قبل از شروع در بحث باید اموری را در رابطه با الفاظ وارده در عبارت مذکور - الاتیان بالمأمور به ... - بیان کنیم که مثلاً منظور از: عناوین «على وجهه»، «يقتضى» و «اجزاء» چیست که اینک به بیان آن امور می پردازیم.

ص: ١٠٦

١- یعنی: و لو بالنسبه الى امره لا امر آخر، كما اذا اتى بالمأمور به بالامر الاضطرارى فانه مسقط لهذا الامر بلا اشكال و ان لم يكن مجزياً بالنسبه الى الامر الواقعى الاولى.

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

أحدها: الظاهر أنّ المراد من (وجهه) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا و عقلا، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### امر اوّل مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟

[١]- لازم به تذکر است که معنای کلمه «الاتیان» واضح است و مقصود از کلمه مذکور، این است که مکلف، مأمور به را در خارج بیاورد و جامه عمل به آن بپوشاند.

بحث اصلی در امر اوّل، راجع به عنوان «علی وجهه» هست که سه معنا یا سه احتمال درباره آن، ذکر می کنیم:

١- مقصود از عنوان مذکور، این است که مکلف، مأمور به را به آن کیفیت و به آن نهجی که لازم است، تحقق بخشد به عبارت دیگر: مراد، این است که باید مأمور به، واجد خصوصیتی باشد که از طرف شرع یا عقل، معتبر شده.

خصوصیات شرعی، مانند اجزا و شرائط مأمور به و خصوصیت عقلی مانند اعتبار و رعایت قصد قربت در مأمور به می باشد، البته به آن معنایی که ما در مبحث پنجم - در مقدمه دومش - بیان کرده و گفتیم: اگر قصد قربت به معنای «داعی الامر» (١) باشد، شارع مقدّس نمی تواند آن را به صورت شرطیت یا جزئیت در متعلق امر خود، اخذ نماید (٢)، بلکه قصد قربت از کیفیات و شئون اطاعت است و در باب اطاعت، عقل حکم به اعتبار قصد قربت می کند، البته در مواردی که غرض مولا بدون قصد قربت، حاصل نمی شود و یا در مواردی که شک در حصول غرض او داریم.

ص: ١٠٧

---

١- نه به معنای «اتیان مأمور به به خاطر حسن آن» یا «به انگیزه اینکه مأمور به دارای مصلحت هست» و یا «به خاطر اینکه عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد و موجب خوشنودی او می شود.»

٢- زیرا مأمور به، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخر از حکم دارد - از جمله، قصد قربت - مستحیل است که در مأمور به و موضوع، اخذ شود.

لا- خصوص کیفیّه المعتمره فی المأمور به شرعا، فإنّه علیّه یكون (علی وجهه) قیدا توضیحیّا، و هو بعید، مع أنّه یلزم خروج التّعیّدات عن حریم النّزاع، بناء علی المختار، كما تقدّم من أنّ قصد القربه من کیفیّات الإطاعه عقلا، لا من قیود المأمور به شرعا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خلاصه: مقصود از عنوان «علی وجهه» تمام خصوصیات معتبره «شرعیّه» و «عقلیّه» هست.

[۱]- ۲: مقصود از عنوان «علی وجهه»، این است که مکلف، مأمور به را با همان خصوصیات معتبره «شرعیّه» اتیان نماید که در این صورت، خصوصیات «عقلیّه» شامل و داخل در عنوان «علی وجهه» نیست.

مصنّف رحمه الله دو اشکال به تفسیر مذکور دارد:

الف: لازمه تفسیر مزبور، این است که: قید مذکور، یک قید توضیحی باشد زیرا عنوان «الاتیان بالمأمور به» معنایش این است که: مکلف، مأمور به را با تمام اجزا و شرائط انجام دهد مثلا نماز را با تکبیره الاحرام شروع و با سلام ختم کند ولی کسی که فرضا نماز را بدون رکوع می خواند او «لم یأت بما هو المأمور به» پس طبق تفسیر دوّم، معنای «الاتیان بالمأمور به» این است که: مأمور به با اجزا و شرائطش انجام شود در این صورت، فائده ای بر قید «علی وجهه» مترتب نیست و یک قید توضیحی محسوب می شود درحالی که «ظاهر» این است که قیود وارده در بحث، توضیحی نباشند.

ب: طبق مبنای ما باید «عبادات» از دائره بحث اجزا خارج شود درحالی که عمده بحث اجزا، مربوط به عبادات است زیرا: اگر نماز با تمام اجزا و شرائط شرعیّه خوانده شود ولی فاقد قصد قربت باشد- که به نظر ما عقل، حکم به اعتبار قصد قربت در عبادات می کند نه شرع- کسی نمی تواند بحث کند آیا آن نماز، مقتضی اجزا هست یا نه زیرا عبادت و نماز بدون قصد قربت، مسلّما مجزی نیست درحالی که طبق تفسیر دوّم از عنوان «علی وجهه»: «یصدق أنّه اتی بالمأمور به بتمام خصوصیاته الشرعیّه» لکن بعضی از

ص: ۱۰۸

و لا- الوجه المعبر عند بعض الأصحاب، فإنّه- مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات- لا وجه لاختصاصه بالذکر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما یندرج فيه من المعنى، و هو ما ذکرناه، كما لا یخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خصوصیات عقلیه از جمله قصد قربت در آن رعایت نشده و بدیهی است که نماز بدون قصد قربت، مقتضی اجزا نیست بنابراین باید بگوئیم عبادات از بحث اجزا، خارج هست و بحث مذکور فقط شامل توصلیات (۱) می شود درحالی که عمده بحث اجزا، مربوط به تعبدیات است نه توصلیات.

[۱]- ۳: احتمال دیگری که درباره عنوان «علی وجهه» داده شده، این است که:

مقصود از آن، همان قصد وجه (۲) است- که در نزد بعضی از اصحاب، معتبر است- یعنی عنوان مذکور، ناظر به قصد وجه است، اگر کسی مأمور به را با قصد وجه، اتیان کند آیا مقتضی اجزا، هست یا نه؟

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

الف: قصد وجه، نزد تمام اصحاب، معتبر نیست بلکه بعضی رعایت آن را در مأمور به معتبر دانسته اند درحالی که عنوان مسأله اصولیه فعلی، نزد همه اصحاب مورد بحث و نقض و ابرام قرار گرفته و چگونه می شود کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه نیستند آن را در عنوان محلّ نزاع قرار دهند.

ب: کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه هستند فقط آن را در عبادات، معتبر می دانند و عنوان بحث ما همان طور که اختصاص به توصلیات ندارد، اختصاص به تعبدیات هم

ص: ۱۰۹

- 
- ۱- بدیهی است که در توصلیات قصد قربت، معتبر نیست ولی چنانچه مکلف آن ها را با قصد قربت، اتیان نماید مأجور است.
  - ۲- مجدداً متذکر می شویم که برای قصد وجه، دو احتمال و دو صورت ذکر کرده اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را مغیبا به غایب آن بکند مثلاً بگوید «اصلى صلاه الظهر لوجوبه» و دیگر اینکه عنوان صفتیت را در مأمور به اخذ نموده و بگوید «اصلى صلاه واجبه»- و به همین طریق در مستحبات.

ثانیها: الظاهر أنّ المراد من الاقتضاء - هاهنا - الاقتضاء بنحو العلیّه و التّأثیر، لا بنحو الكشف و الدّلاله، و لذا نسب إلى الإتیان لا إلى الصّیغه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ندارد، بلکه یک عنوان کلی است که شامل عبادات و توصیّات می شود، آن گاه چگونه می توان در عنوان کلی بحث، قیدی را ذکر نمود که آن قید تنها درباره عبادات، امکان اعتبار دارد و در توصیّات، کسی قائل به اعتبار آن نشده.

ج: مگر قصد وجه دارای چه خصوصیتی است که در عنوان بحث فعلی ذکر شود، اگر قصد وجه در مأمور به معتبر باشد، در ردیف سائر اجزا در مسئله، معتبر است چرا از بین تمام خصوصیات معتبره، قصد وجه را در عنوان بحث، ذکر کرده اند لذا از نکته مذکور، کشف می کنیم که مقصود از عنوان «علی وجهه» قصد وجه نیست و در نتیجه می گوئیم:

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

خلاصه: منظور از عنوان «علی وجهه» این است که مکلف، مأمور به را با تمام خصوصیات معتبره شرعیّه و عقلیه اتیان نماید.

### امر دوّم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟

[۱]- برای کلمه اقتضا دو معنا ذکر می کنیم:

۱- گاهی کلمه «اقتضا» در موردی استعمال می شود که مقتضی در ثبوت واقعی شیء، اثر می کند در این صورت، معنای اقتضا، عبارت از «علیّت» است مثال: «النّار مقتضی للحراره» یعنی نار، تأثیر واقعی در حرارت واقعی دارد و ارتباطی به علم و آگاهی من و شما ندارد، نار، علیّت دارد واقعا، برای ثبوت حرارت واقعا، در این فرض، کلمه اقتضا به

ص: ۱۱۰

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

۲- گاهی کلمه اقتضا در علیّت در علم به ثبوت شیء، استعمال می شود که معلول، ثبوت واقعی شیء نیست، معلول، اطلاع و علم به آن شیء است مثل اینکه گفته می شود:

آیا فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه؟ در مثال مذکور که کلمه اقتضا را استعمال کرده اند، مقصود، این است که آیا آن دلیل، اقتضا می کند وجوب نماز جمعه را یا نه، مادّه اقتضا که در مثال اخیر استعمال شده با مادّه اقتضا که در مثال «النار مقتضی للحراره» استعمال گشته تفاوت دارد زیرا دلیل که اقتضای وجوب واقعی نماز جمعه را ندارد، وجوب واقعی نماز جمعه، تابع و مربوط به مصالح خودش است نه مربوط به روایت زراعه، پس استعمال کلمه اقتضا در مورد دوّم به این لحاظ است که تأثیر در علم من و شما می کند و معنای اینکه فلان دلیل، مقتضی وجوب است یا نه، این است که آیا آن دلیل، موجب می شود مجتهد، علم به وجوب پیدا کند و فتوا به وجوب بدهد یا نه، آیا کشف از وجوب و دلالت بر وجوب می کند یا نه پس مفهوم اقتضا- معنای دوّم- عبارت از کشف و به معنای تأثیر در علم و اطلاع است.

سؤال: در عبارت «الاتیان بالمأمور به علی وجه هل یقتضی الاجزاء ام لا» منظور از کلمه اقتضا چیست؟

جواب: گاهی می گویند: «هل الصیغه تقتضی الاجزاء ام لا» معنای اقتضا در مثال اخیر، عبارت از «کشف و دلالت» است زیرا صیغه امر از مقوله لفظ هست و اگر کلمه اقتضا به لفظ، نسبت داده شود، معنایش کاشفیت و دلالت است امّا در عبارات اصولیین، کلمه «اقتضا» به صیغه، نسبت داده نشده بلکه به «اتیان مأمور به» نسبت داده شده- یعنی به خواندن نماز و انجام دادن مأمور به در خارج- و خواندن و انجام دادن مأمور به، معنایش کشف و دلالت نیست، در محلّ بحث، معنای «اقتضا» مانند معنای کلمه و مادّه «اقتضا» در

إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره، و أمّا بالنسبه إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبه إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقه في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مثال «النار مقتض للحراره» هست یعنی آیا انجام دادن مأمور به در خارج، علیت برای کفایت دارد،- آیا اعاده و قضا لازم دارد یا نه- یا علیت برای اجزا ندارد، بنابراین چون فاعل کلمه «یقتضی» ضمیری است که به اتیان مأمور به برمی گردد و لذا کلمه اقتضا به معنای علیت و تأثیر است مانند «النار مقتض للحراره»، نه به معنای کاشفیت و دلالت که از شئون الفاظ و کلمات است. [١]- قبل از بیان اشکال، لازم است مقدمه ای را بیان کنیم که: سه نوع امر و در نتیجه سه قسم، مأمور به داریم که اینک به توضیح آن ها می پردازیم.

١- امر واقعی اولی یا امر واقعی اختیاری(١): آن است که امری متوجه مکلف می شود و شئون واقعی اختیاری در آن ملحوظ است مانند امری که به مکلفین به عنوان اتیان صلوات با طهارت مایه شده که به آن امر واقعی اولی می گویند و علت اینکه به آن واقعی می گویند، عبارت است از اینکه: در آن، حالت شک و تردید ملاحظه نشده بلکه روی واقع، آن حکم بار شده و علت اینکه به آن واقعی «اولی» یا واقعی «اختیاری» می گویند:

این است که حالت اختیار مکلف در نظر گرفته شده یعنی همان حالت واجدیت، نسبت به آب، ملحوظ بوده و حالت عدم اضطرار در آن لحاظ شده لذا از امر متعلق به صلوات با وضو، تعبیر به امر واقعی اولی یا امر واقعی اختیاری می شود.

ص: ١١٢

---

١- الحكم وقسیموه بتقسیمات ... الثالث تقسیمه الی الواقعی الاولی و الواقعی الثانوی و الظاهری. فالاول هو الحكم المجعول علی الافعال و الذوات بعناوینها الاولیه الخالیه عن قید طرو العنوان الثانوی و قید الشک فی حکمه الواقعی کالوجوب المترتب علی صلاه الصبح و الحرمة المترتبه علی شرب الخمر. ر. ک: اصطلاحات الاصول ١٢٤.

۲- امر واقعی ثانوی یا امر واقعی اضطراری(۱): در امر مذکور، حالت شک و جهل مکلف، لحاظ نشده بلکه حالت اضطرار در آن، مورد نظر است مانند: امر در آیه شریفه «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...»(۲) یعنی اگر تمکن از آب پیدا نکردید، اگر حالت اضطرار برای شما پیش آمد، نماز را با تیمم بخوانید پس امر به صلات مع التیمم، یک امر اضطراری است و از آن به امر واقعی ثانوی تعبیر می شود.

۳- امر ظاهری(۳) که حالت شک، تردید و جهل به واقع در آن ملاحظه شده، مثل این که اگر شما در بقاء طهارت، شک کنید، استصحاب و «لا تنقض اليقين بالشك» برای شما وضوی ظاهری، ترتیب می دهد و در نتیجه، شما با جریان استصحاب، نماز می خوانید و به آن نماز می توان گفت مأمور به به امر ظاهری، زیرا شما یقین ندارید که وضو، دارید بلکه شک در واقع هستید- مثال مذکور در مورد اجرای اصل عملی بود- حال اگر یک بینة شرعیة، قائم شود که لباس شما طاهر هست شما به استناد شهادت عدلین می توانید در آن لباس طاهر ظاهری نماز بخوانید.

ص: ۱۱۳

۱- ... و الثانی: هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الاكراه و نحوهما من العناوين الثانويه غير عنوان مشكوك الحكم فاذا كان صوم شهر رمضان ضروريا او حرجيا على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكما واقعا ثانويا و الموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعا ثانويا و كذا ... ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

۲- سوره نساء، آیه ۴۳.

۳- و الثالث [ای الحكم الظاهری] هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع و الشك فيه كالحكم المستفاد من ادله اعتبار الامارات و ادله الاصول العمليه، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاه الجمعه او حرمة العصير و حكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببيه و ان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفي للصلاه و الحرمة التكليفيه للعصير كان المجعول حكما تكليفيا ظاهريا لكونه مجعولا- لدى الجهل بالواقع. و ان قلنا فيه بالطريقه و ان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقه لقول العادل كان ذلك حكما وضعيا ظاهريا. ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.



بیان اشکال: در موارد سه گانه مذکور اگر هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم در این صورت، کلمه «اقتضا» به معنای علیت است مثلاً می گوئیم آیا اتیان نماز با وضوی واقعی، اقتضاء اجزا دارد یا نه- و اقتضایش به معنای علیت است- و همچنین آیا نماز با تیمم، اقتضاء اجزا، نسبت به صلات مع تیمم دارد یا نه در این صورت هم اقتضا به معنای علیت است.

اساس بحث ما در باب «اجزا» این است که: مثلاً کسی که فاقد الماء بود و نماز را مع تیمم اتیان نمود سپس متمکن از آب شد آیا لازم است مجدداً نمازش را بخواند یا نه، ریشه و اساس لزوم خواندن مجدد نماز در چیست، نماز مع تیمم که نقصی ندارد، بلکه اشکال و بحث ما اینجا هست که: آن دلیلی که دال بر تجویز اتیان نماز مع تیمم بود، چه مقدار دلالت دارد آیا مدلولش این است که تا وقتی مکلف فاقد الماء هست نمازش مجزی است یا اینکه مفادش این است که صلات مع تیمم برای همیشه مکفی است؟

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

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما (١)، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم، غاية أنّ العمده في سبب الاختلاف فيهما (٢)، إنّما هو الخلاف في دلاله دليلهما، هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه، و عدم دلالتّه؟ و يكون النزاع فيه صغريًا أيضًا، بخلافه (٣) في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنّه لا يكون إلا كبرويًا، لو كان هناك (٤) نزاع، كما نقل عن بعض. فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

از آن استفاده می شود که وضوی استصحابی برای همیشه- و لو بعد از کشف خلاف- مفید هست یا اینکه وقتی کشف خلاف شد آن وضو و نمازی که با آن خوانده شده، اثری ندارد لذا طبق بیان اخیر باید معنای کلمه «اقتضا» را «کشف» و «دالت» بدانیم نه «علّیت».

جمع بندی: اگر بحث و نزاع ما، مربوط به مفاد دلیل شد، در این صورت، معنای کلمه «اقتضا»، علّیت و تأثیر نیست بلکه معنایش «دالت» است و بحث در این است که مقدار «دالت» و «کاشفیت» آن دلیل چقدر است و ...

[١]- جواب: مصنّف رحمه الله فرموده اند: منکر اشکال مذکور نیستیم که در آنجا نزاع و بحث در مقام دلالت و کاشفیت است نه علّیت لکن مانعی ندارد که بگوئیم: نزاع- در امر ظاهری (٥) و اضطراری- در کلمه و مادّه «اقتضا» به معنای علّیت هم هست که در صلوات مع التیمم- مأمور به به امر اضطراری- ابتداء بحث می کنیم که اگر مکلفی نمازش را با تیمم اتیان کرد آیا اتیان الصلوات مع التیمم، علّیت و تأثیر در اجزا دارد یا نه منتها ممکن است سؤال شود که چرا شما بحث می کنید نماز مع التیمم تأثیر در اجزا می کند یا نه، پاسخ

ص: ١١٥

- ١- یعنی در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری.
- ٢- ای فی اقتضاء اتیان المأمور به الاضطراری و الظاهری للاجزاء ...
- ٣- ای: النزاع فی الاجزاء بالاضافه الی امر المأمور به الواقعی.
- ٤- ای: فی الکبری، و هذا اشاره الی عدم کون النزاع فی الکبری مهمّا بعد استقلال العقل باجزاء الاتیان بمتعلق کل امر بالنسبه الی ذلك الامر. ر. ک: منتهی الدرایه ٢/ ١٢- ١١- ١٠.
- ٥- در مأمور به به امر ظاهری- و مأمور به به امر اضطراری.

می‌دهیم: اساس اختلاف و نزاع مذکور در مفاد دلیل مشروعیت صلوات مع التیمم است که مفاد و میزان دلالت آن چقدر است پس در حقیقت، نزاع اول، نسبت به همان «اقتضا» به معنای تأثیر و علّیت است لکن ابتداء و هنگام طرح مسئله چنین می‌گوئیم که: «هل الاتیان بالصلاه مع التیمم مؤثر فی الاجزاء- عله للاجزاء- أم لا».

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

الف: در صلوات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اولی(۱)- یک نزاع کبروی وجود دارد که ارتباطی به مفاد و مضمون دلیل ندارد و آن بحث در رابطه با حکم عقلی است که:

مولا فرموده بود صلوات مع الوضوء را اتیان نمائید، عبد هم امتثال کرد، و در آن نماز، نقصی هم نیست لکن نزاع کبروی ما در حکم عقل است که آیا آن صلوات، کافی و مجزی هست یا اینکه باید تکرار شود و نزاع مذکور چندان اهمّیتی ندارد و جز بعضی(۲) از عامّه، مخالفی در مسئله وجود ندارد.

ب: در صلوات مع التیمم- مأمور به به امر اضطراری(۳)- دو بحث مطرح است:

۱- یک نزاع، مربوط به صغرا و مفاد دلیل نماز مع التیمم هست که: باید بررسی نمود، دلیل دالّ بر مشروعیت نماز مع التیمم برای آن نماز، چقدر ارزش قائل است؟ آیا صلوات مع التیمم مانند صلوات مع الوضوء، وافی به تمام مصالح است یا اینکه به اندازه صلوات مع الوضوء نمی‌تواند مصلحت ملزمه را تأمین کند بدیهی است که نزاع مذکور، صغروی است.

ص: ۱۱۶

۱- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

۲- و هو القاضی عبد الجبار، راجع المعتمد ۱ / ۹۰. ر. ک: کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت، ۸۲.

۳- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء - هاهنا - بمعناه لغه، و هو الكفايه، و إن كان يختلف ما يكفى عنه، فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يكفى، فيسقط به التّعبد به ثانيا، و بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ الجعليّ، فيسقط به القضاء، لا أنّه يكون - هاهنا - اصطلاحا، بمعنى إسقاط التّعبد أو القضاء، فإنّه بعيد جدًا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

٢- بعد از آنکه مفاد دليل، مشخص شد که مثلا صلوات مع التيمّم مانند صلوات مع الوضوء هست و نقصي ندارد، بحث کبروی مطرح می شود که: آیا آن نماز وافی به تمام مصلحت، اقتضاء «علّیت» برای اجزا دارد یا نه که نزاع اخير، کبروی و مانند نزاع در باب صلوات مع الوضوء می شود.

قوله: «فافهم» (١).

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

**امر سوّم مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟**

**اشاره**

[١]-

**١- اسقاط التّعبد:**

یعنی عمل اتیان شده به نحوی است که عهده مکلف را از تکلیف، خارج نموده و تعبد ثانوی، لازم نیست.

ص: ١١٧

---

١- ممکن ان يكون اشاره الى ان النزاع في مثل هذه الصغرى ليس نزاعا في المسألة الاصولية لان شأن المسائل الاصولية تنقيح الكبريات و اما الصغريات فوظيفه الفقيه لذا لم يتعرض في هذا المبحث لصغريات الافعال الاضطرارية و الظاهرية تفصيلا فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ١٩٣.

بعضی دیگر گفته اند معنای «اجزا» این است که: قضا را از عهده انسان، ساقط می کند و تکرار عمل در خارج از وقت لازم نیست.

نظر مصنف رحمه الله: معنای کلمه اجزا از نظر لغت، عبارت از «کفایت» می باشد، فلان عمل، مجزی هست یعنی کافی است، در اول رساله های علمیه هم نوشته شده عمل به این رساله، مجزی می باشد یعنی عمل به آن کفایت می کند منتها باید دید «ما یکفی عنه» آن چیست؟

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

اگر شما درباره صلوات مع الوضوء - مأمور به به امر واقعی اولی - بحث نموده و گفتید صلوات مع الوضوء، کافی است، معنایش این است که لازم نیست آن نماز، ثانیاً تکرار شود و آن تکلیف، ثانیاً گریبان گیر شما نیست پس معنای کفایت صلوات مع الوضوء، این است که: «الصَّلاة مع الوضوء کاف عن التَّعبَد به ثانیاً».

اما اگر گفتید صلوات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری (۱) - کافی است معنای کفایتش این نیست که: کافی از اتیان مجدد نماز مع التیمم است بلکه معنایش این است که:

صلوات مع التیمم، کافی از اتیان صلوات مع الوضوء در خارج از وقت است - حتی اگر خارج از وقت، واجد الماء گشتید لزومی ندارد نماز مع الوضوء قضا و تکرار شود.

نتیجه: معنای کفایت به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است اگر گفتیم صلوات مع الوضوء، کافی است، کفایتش به معنای اسقاط تعبّد ثانی است و چنانچه بگوئیم صلوات مع التیمم کافی است کفایتش به این معنا است که لزوم ندارد حتی وقتی واجد الماء شدید - در خارج وقت - آن را قضا نمائید. پس اصل لغت اجزا در تمام موارد به معنای کفایت است منتها «ما یکفی عنه» در موارد مختلف، تفاوت می کند.

ص: ۱۱۸

---

۱- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

رابعها: الفرق بين هذه المسأله، و مسأله المرّه و التكرار، لا- يكاد يخفى، فإنّ البحث،- هاهنا- في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجرى عقلا، بخلافه في تلك المسأله، فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغه بنفسها، أو بدلاله (1) أخرى (2). نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الإجزاء لكنّه لا بملاكه [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### امر چهارم چه تفاوتی بين بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟

#### اشاره

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

بحث ما در باب مرّه و تکرار، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می کند یا تکرار و یا هیچ کدام؟

آیا می توان گفت بحث اجزا هم همان بحث مرّه و تکرار است یعنی: کسی که می گوید اتیان مأمور به مکفی است، منظورش این است که اتیان یک مرتبه، کافی است و کسی که می گوید مجزی نیست، مرادش این است که باید مأمور به مستمرا و مکررا واقع شود؟

جواب: خیر، زیرا: ۱- بحث ما در «مرّه و تکرار» در تشخیص اصل مأمور به و دلالت صیغه امر بود اما در بحث اجزا، نزاعی در تشخیص مأمور به نداریم بلکه مأمور به مشخص است و بحث می کنیم آیا اتیان به مأمور به که مشخص و معین است

ص: ۱۱۹

۱- معطوف علی قوله:- بنفسها- یعنی ان النزاع هناك في دلالة الصيغه بنفسها او بقرينه عامه او خاصه، فعلى التقديرين يكون محط النزاع الصيغه، لا غيرها، و لذا جعلوه من مباحث الصيغه، و من هنا يظهر ضعف احتمال عطفه على - دلالة الصيغه - كما لا يخفى. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۱۴.

۲- لم يكن الكلام في بحث المرّه و التكرار الا في دلالة نفس الصيغه على المره او التكرار او بهيئتها او بمجموع هيئتها و مادتها على الخلاف المتقدم بين الفصول و المصنف لا في دلالتها بمعونه دليل آخر نعم في الفور و التراخي كانت الدلاله بمعونه دليل آخر عند من استدلل على الفور بآيتى المسارعه و الاستباق دون بحث المره و التكرار و كأن المصنف قد اشتبه الباحثين احدهما بالآخر و العهد بهما قريب. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۵۹.

و هكذا الفرق بينها و بين مسأله تبعيته القضاء للأداء، فإن البحث في تلك المسأله في دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها، بخلاف هذه المسأله؛ فإنه- كما عرفت- في أن الإتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجزى، فلا علقه بين المسأله و المسألتين أصلا [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

كفايت مي كند يا نه پس: بحث در باب مرّه و تكرر، نزاع در يك امر متقدم بر مسأله اجزا هست.

۲- نزاع در باب مرّه و تكرر، مربوط به لفظ- مفاد هيئت افعال بود- اما در بحث اجزا، نزاع در امر «عقلي» است كه آيا اتيان به مأمور به از نظر عقل، مجزى است يا نه؟

آرى كسانى كه در مسأله قبل، قائل به تكرر شدند با كسانى كه در بحث فعلى، قائل به عدم اجزا هستند از نظر «عمل» مانند يكديگر مى باشند، فرضا قائل به تكرر، معتقد است بايد پيوسته، نماز مع الوضوء را اتيان نمود و قائل به عدم اجزا هم، چنان عقیده اى دارد كه صورت ظاهرشان متحد است لكن ملاكشان مختلف است. فرضا ده نماز مع الوضوء مى خوانيم، قائل به عدم اجزا نمى گويد مأمور به، ده نماز است بلكه او معتقد است مأمور به، نماز مع الوضوء است لكن اتيان به مأمور به مجزى نيست بايد صلوات مع الوضوء، تكرر شود اما قائل به تكرر مى گويد: ده نماز بخوان زيرا مأمور به ده نماز است و هيئت امر، دالّ بر تكرر است.

خلاصه: هيچ ارتباطى بين مسأله «مرّه و تكرر» و بحث «اجزا» وجود ندارد.

**فرق مسأله «اجزا» با بحث «تبعيت قضا للأداء» چيست؟**

فرق مسأله «اجزا» با بحث «تبعيت قضا للأداء» (۱) چيست؟

[۱]- بحثى در فقه يا اصول، مطرح است كه آيا قضا، نياز به امر جديد دارد يا اينكه تابع ادا هست؟

ص: ۱۲۰

۱- يا عدم تبعيت.

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقیق المقام يستدعی البحث و الكلام فی موضعین:

الأول: إنَّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی - بل بالأمر الاضطراری أو الظاهری أيضا - یجزی عن التَّعبُد به ثانيا؛ لاستقلال العقل بأنَّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتیان المأمور به علی وجهه، لاقتضائه التَّعبُد به ثانيا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

معنای تبعیت، این است که: همان امر به ادا، دلالت بر لزوم قضا در خارج از وقت می کند.

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

آیا مسأله تبعیت قضا، للاداء - یا عدم تبعیت آن - همین مسئله اجزا هست که اکنون محلّ بحث ما می باشد؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: آن دو مسئله، ارتباطی به یکدیگر ندارد و عمده جهت اختلاف در این است که:

در بحث اجزا نزاع در یک امر عقلی است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه اما در مسأله تبعیت، نزاع، مربوط به «لفظ» است که آیا آن امری (۱) که ادا را واجب نموده، دلالت لفظی دارد که اگر مکلف، مأمور به را در ظرف خودش انجام نداد در خارج از وقت انجام دهد یا دلالت ندارد؟

جمع بندی: هیچ ارتباطی بین مسئله «اجزا» و «تبعیت قضا، للاداء» - و یا عدم تبعیت - وجود ندارد.

[۱] - تاکنون مقدماتی را در بحث اجزا، بیان کردیم، اینک برای اینکه تحقیقی در بحث اجزا کرده باشیم، در دو موضع بحث مذکور را ادامه می دهیم.

ص: ۱۲۱

۱- یعنی: هیئت افعال.



موضع اول قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزا

موضع اول قیاس هر مأمور به (۱)، نسبت به امر خودش از نظر اجزا

در این بخش، هر مأمور به را نسبت به امر خودش مقایسه نموده و می گوئیم: آیا اتیان مأمور به به امر واقعی اولی کافی است یا نه، یعنی اگر مولا بفرماید در حالت اختیار، نماز را با طهارت مائیه بخوانید و مکلف هم امتثال نمود، آیا لازم است ثانیاً نماز مع الوضوء را تکرار کنیم یا نه به عبارت دیگر: وقتی مأمور به با تمام خصوصیات و شرائط معتبره، اتیان شد باز هم حالت انتظار، مطرح است و باید همان نماز را مجدداً خواند یا همان نماز مع الوضوء، کفایت می کند؟

و همچنین اتیان مأمور به به امر اضطراری (۲) را نسبت به امر خودش سنجیده و می گوئیم اگر مولا- فرمود: در حالت فقدان آب، نماز را با تیمم بخوانید و مکلف هم نماز را با خصوصیات معتبره، اتیان نمود باز هم همان نماز، لازم است تکرار شود یا همان کافی است؟

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

پاسخ مسئله را در موضع اول، عقل بیان نموده و به نحو استقلال، حکم به اجزا و کفایت نموده زیرا کسی که مأمور به را با شرائط معتبره اش اتیان کرد و جهی برای تکرار آن عمل وجود ندارد چون غرض مولا حاصل شده و با حصول غرض، امر او ساقط گشته و با سقوط امر، دیگری مفهومی برای امتثال مجدد باقی نمی ماند مثلاً صلوات مع الوضوء تا زمانی عنوان مأمور به داشت که امری به او تعلق گرفته بود ولی هنگامی که مکلف،

ص: ۱۲۲

---

۱- مأمور به به امر واقعی اولی نسبت به امر خودش، مأمور به به امر اضطراری نسبت به امر خودش و کذا در مأمور به به امر ظاهری.

۲- و کذا اتیان مأمور به به امر ظاهری.

نعم لا یبعد أن یقال: بأنّه یكون للبعد تبدیل الامتثال و التّعبد به ثانيا، بدلا عن التّعبد به أولا، لا منضمّا إليه، كما أشرنا إليه فی المسأله السّابقه، و ذلك فیما علم أنّ مجرد امتثاله لا یكون علّه تامّه لحصول الغرض، و إن كان وافیا به لو اكتفی به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاہ لیشر به، فلم یشر به بعد، فإنّ الأمر بحقیقته و ملاكّه لم یسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و أطلع علیه العبد، و جب علیه إتیانه ثانيا، كما إذا لم یأت به أوّلا، ضروره بقاء طلبه ما لم یحصل غرضه الدّاعی إليه، و إلا لما أوجب حدوثه، فحینئذ، یكون له الإتیان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتیانه الأوّل بدلا عنه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مأمور به را با شرایط معتبره، اتیان نمود، غرض مولا حاصل شد و امر او ساقط گشت و در نتیجه «امری» وجود ندارد تا اینکه صلوات مع الوضوء، مأمور به باشد.

[۱]- مصنّف رحمه الله مطلبی را در امر هشتم- بحث مرّه و تکرار- تحت عنوان «و التحقیق أنّ قضیّه الاطلاق أنّما هو...» بیان کردند و اینک با عبارات دیگر، تکرار نموده اند که ما چنین بیان می کنیم:

۱- مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا- نیست: گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا- می شود، این است که مولا- یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود، نزدیک شود مثلا مولائی به عبد خود دستور می دهد که برایش آب حاضر کند و هدف نهائی او، این است که از آن آب بنوشد، در مثال مذکور، دو غرض برای مولا- تصوّر می شود: الف: غرض نهائی از اتیان ظرف آب «شرب» می باشد و بدیهی است که به مجرد اینکه عبد، ظرف آب را برای مولا حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی شود بلکه در صورتی غرض اقضا، حاصل می شود که مولا از آن آب بنوشد. ب: غرض دیگر مولا تمکّن و دسترسی به آب بود لکن هدف مذکور، غرض اصلی نیست.

در مثال و فرض مذکور هنگامی که عبد، امتثال کرد و آب را در اختیار مولا قرار داد ولی او هنوز از آن، استفاده نکرده، بعید نیست که عبد بتواند امتثال اوّل را مبدّل به امتثال ثانی بکند- بدون اینکه امتثال ثانی، لازم باشد- و ظرف آب دیگری را در اختیار مولا

ص: ۱۲۳

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

بدیهی است که از نظر عقل، عبد موظف است با اینکه امر ثانی از ناحیه مولا صادر نشده، ظرف دومی برای او حاضر نماید و همین مطلب، دلیل بر بقاء ملاک امر است لذا نتیجه می گیریم که گرچه با آوردن ظرف اول، امر مولا ساقط شده ولی ملاک و حقیقت امر باقی است.

نتیجه: در مواردی که مجرد امثال امر، علت تمامه برای حصول غرض مولا - نیست، عبد می تواند امثال اول را به امثال ثانی مبدل کند لکن نکته ای را مصنف در بحث فعلی بیان کرده اند که در بحث قبل به آن اشاره ننموده اند که:

در فرض مذکور، تبدیل امثال، جائز است لکن «انضمام» جائز نیست یعنی عبد نمی تواند یک ظرف دیگر، کنار ظرف اول قرار دهد به نحوی که مجموعا امثال واحد شناخته شود (۱) لکن به نظر ما - استاد معظم - فرقی بین تبدیل امثال و انضمام، وجود ندارد زیرا اگر ملاک و حقیقت امر، باقی هست چه مانعی دارد که عبد بتواند ظرف دوم را هم نزد مولا - بگذارد و مجموع آن را امثال واحد قرار دهد، همان طور که از ابتدا می توانست به جای یک ظرف، دو ظرف آب در اختیار مولا قرار دهد.

ص: ۱۲۴

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

نعم فيما كان الإتيان عله تامه لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله، فله إليه سبيل، و يؤيد ذلك - بل يدل عليه - ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلى فرادى جماعه، و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- ٢: مجرد امثال امر، علت تامه برای حصول غرض نهائی می باشد: مثلاً امر مولا، این بود که «برای رفع عطش، جرعه ای آب در دهان من بریز» و عبد هم امثال نمود در این صورت، نه محلی برای تبدیل امثال باقی است نه برای انضمام.

٣: اگر برای عبد، مشخص نبود که مجرد امثال امر، علت تامه برای حصول غرض مولا - هست یا نه در این صورت، تبدیل امثال جائز است «فله التبديل باحتمال ان لا يكون عله فله اليه سبيل.»

صرف احتمال اینکه غرض اقضا حاصل نشده، همین کفایت در جواز تبدیل امثال می کند زیرا امر دائر بین این هست که امثال ثانی، لغو باشد - بدون اینکه اثر سوئی بر آن مترتب گردد - یا اینکه امثال ثانی هم صلاحیت برای اطاعت امر مولا داشته باشد و در دوران بین لغویت و صلاحیت امثال، مانعی برای تبدیل امثال وجود ندارد.

تذکر: مصنف رحمه الله در پایان موضع اول، مؤید (١) بلکه دلیلی برای تبدیل امثال ذکر کرده اند که:

مستفاد از بعضی روایات (٢)، این است که اگر کسی نمازش را فرادا خواند و سپس

ص: ١٢٥

١- ... و لعل التعبير بالتأييد، لاحتمال كون مورد الروايات المشار اليها من صغريات تعدد المطلوب فيكون الغرض القائم بالجماعه مطلوباً آخر غير مطلوبيه نفس طبيعه الصلاه فباب الصلاه المعاده ح اجنبى عن المقام، و هو تبديل الامثال الذى مورد و حده المطلوب و الامر. ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٢١.

٢- كروايه ابى بصير قلت لابي عبد الله عليه السلام: اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاه و قد صليت فقال عليه السلام صل معهم يختار الله احبهما اليه، و روايه هشام عنه عليه السلام: فى الرجل يصلى الصلاه و حده ثم يجد جماعه قال عليه السلام يصلى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء الله، و نحوها روايه حفص، و فى مرسله الصدوق: يحسب له افضلهما و اتمهما. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ١٩٦.

الموضع الثانی: و فيه مقامان: المقام الأول: فی أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً (١)(٢)، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعاده، و في خارجه قضاء، أو لا يجزى؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التّكلم فيه تاره في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، و بيان ما هو قضيه كلّ منها من الإجزاء و عدمه، و أخرى في تعيين ما وقع عليه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

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

**موضع دوّم**

**اشاره**

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

**مقام اوّل آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراري، مکفی از مأمور به، به امر واقعي اوّلی هست؟**

**اشاره**

بحث ما در مقام اوّل، این است که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراري، کفایت از اتیان مأمور به به امر واقعي اوّلی - امر واقعي اختیاری - می کند یا نه؟ مثلاً کسی که فاقد الماء بود [

ص: ١٢٦

١- لا- یخفی الاستغناء عنه بل اخلاله، لان معناه ح: ان الاتیان بالمأمور به الاضطراري هل يجزى عن الاتیان بالمأمور به الواقعي الاولی ثانياً ام لا، فالنزاع علی هذا انما هو فی اجزائه عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعي، لا وجوده الاول، مع ان النزاع كله فی الوجود الاول، فینبغی أن تكون العبارة هكذا: - هل يجزى الاتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الاتیان بالمأمور به الواقعي الاولی اعاده فی الوقت، و قضاء فی خارجه ام لا؟ و الحاصل: ان عبارة المتن توهم كون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعي الاولی و عدمه و من المعلوم عدم كونه كذلك.

٢- قيد لقوله: - عن الاتیان - ...]. ر. ك: منتهی الدرایه ٢ / ٢٨.

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافيا بتمام المصلحة، و كافيا فيما هو المهم والغرض، و يمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و نمازش را با تیمم خواند سپس واجد الماء شد، آیا لازم است نماز مع الوضوء را اداء- در وقت- یا قضاء- در خارج از وقت- اتیان کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا صلات مع التیمم، مانع اعاده و قضا می شود یا نه؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: بررسی و تحقیق درباره مقام اول، استدعا دارد که در دو جهت بحث کنیم، یک جهت در مقام ثبوت و بحث دیگر در مقام اثبات است.

١- بحث مقام ثبوتی، این است که بینیم احتمالات و تصوّراتی که درباره امر اضطراری- مأمور به به امر اضطراری- وجود دارد کدام است و نتیجه هر احتمال از نظر «اجزا» و عدم اجزا چیست؟

٢- بحثی هم در مقام اثبات باید نمود که دلالت و مفاد ادله امر اضطراری با کدام یک از آن احتمالات، تطبیق می کند.

[١]- درباره مأمور به به امر اضطراری و صلات مع التیمم (١) به ذکر چهار احتمال می پردازیم:

الف: صلات مع التیمم مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا هست، فرضا اگر نماز مع الوضوء، دارای صددرجه، مصلحت لازم الاستیفاء باشد، نماز مع التیمم هم، همان مصلحت را دارد و کسی که فاقد الماء هست و با تیمم، نماز می خواند، عمل او دارای صددرجه، مصلحت هست بدون اینکه نقصانی داشته باشد.

ص: ١٢٧

١- بدیهی است که صلات مع التیمم یک مثال برای محل بحث هست و امثله دیگری هم می توان ذکر کرد از جمله: کسی که قدرت ندارد نمازش را قائما بخواند، وظیفه او خواندن نماز جالسا می باشد که مثال مذکور هم یکی از مصادیق مأمور به به امر اضطراری هست.

ب: احتمال دوّم، این است که مأمور به به امر اضطراری، وافی به تمام مصلحت مأمور به به امر واقعی اوّلی نباشد به عبارت دیگر: محتمل است که صلوات مع التیّم، وافی به تمام مصلحت ملزمه نباشد بلکه قسمتی از مصلحت آن، باقی می ماند که فرض مذکور-ب- خود به دو قسم، تقسیم می شود:

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

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

الف: مصلحت باقی مانده، واجب الاستیفاء هست مثل اینکه فرضا کسی نماز را با تیّم خواند و پنجاه درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس واجد الماء شد در این صورت باید با اتیان صلوات مع الوضوء، پنجاه درصد باقی مانده از مصلحت را استیفا نماید.

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

تاکنون چهار احتمال در مسئله، بیان نموده ایم و اینک باید دید نتیجه هر احتمال از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

و لا یخفی أنّه إن کان وافیاً به فیجزی، فلا یبقی مجال أصلاً للتدارک، لا قضاء و لا إعادة [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نتیجه احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

[۱]- ۱: اگر صلات مع التیمم (۱)، مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا باشد و عبد هم- در حالت فقدان آب- آن را اتیان کند، او تمام و صددرجه مصلحت نماز مع الوضوء را استیفا نموده و در نتیجه، نماز او نقصی ندارد لذا مجالی برای عدم اجزا، وجود ندارد گرچه در وقت یا خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کند.

سؤال: آیا در اوّل وقت، جایز است که عبد، مبادرت به اتیان نماز مع التیمم نماید یا اینکه لازم است تا آخر وقت، صبر کند چنانچه تمکن از آب، پیدا نکرد، مبادرت به اتیان مأمور به نماید؟

جواب: مصنف رحمه الله پاسخ مسئله را بعد از چند سطر، چنین بیان کرده اند که: «و اما تسویغ البدار او ایجاب الانتظار فی الصوره الاولى فیدور مدار کون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقاً او بشرط الانتظار او مع الیأس عن طرو الاختیار ذا مصلحه و وافیاً بالغرض.»

برای سهولت امر، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی کنیم و فعلاً- به بیان پاسخ سؤال مذکور- جواز یا عدم جواز بدار- می پردازیم که:

باید بررسی نمود که: صلات مع التیمم- مأمور به به امر اضطراری- که وافی به تمام مصلحت و غرض مولا هست، دارای چه خصوصیات و در چه حالی، وافی به تمام مصلحت هست که مسئله، دارای سه صورت می باشد:

الف: صلات مع التیمم، نسبت به کسی فاقد الماء هست به طور کلی، وافی به تمام

ص: ۱۲۹

۱- بدیهی است که بحث ما در مقام اوّل، این است که: اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه و صلات مع التیمم و همچنین صلات مع الوضوء فقط مثالی برای مأمور به به امر اضطراری و مأمور به به امر واقعی اولی هستند لذا برای سهولت امر مرتباً، آن دو مثال را تکرار می کنیم.



و كذا لو لم يكن وافيا، و لكن لا يمكن تداركه، و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصوره إلا لمصلحه كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، و تفويت مقدار من المصلحه، لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم.

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعہ و لو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مصلحت هست یعنی گرچه بدانند يك ساعت بعد، واجد الماء می شود و مایوس از دسترسی به آب نیست، در این صورت، برای او جائز است که مبادرت به اتیان صلوات مع التیمم نماید- البته به شرط دخول در وقت.

ب: مکلف باید تا آخر وقت در حالت انتظار، بسر برد، اگر دسترسی به آب، پیدا نکرد آن وقت، مبادرت به نماز مع التیمم کند و اتیان الصلوات به نحو مذکور، نسبت به او وافی به تمام مصلحت است که در فرض مذکور در اول وقت، جائز نیست به اتیان مأمور به، مبادرت نماید، به جای جواز «بدار» و جوب «انتظار» مطرح است.

ج: در اول وقت برای مکلف، دو حالت متصور است: یکی اینکه از اول دخول وقت، مایوس است که حتی تا پایان وقت نماز، متمکن از آب شود، در فرض مذکور، صلوات مع التیمم در همان اول وقت، وافی به تمام مصلحت هست. و فرض دیگرش این است که: مکلف از دسترسی به آب مایوس نیست بلکه رجاء تمکن از آب را دارد که در فرض مزبور در اول وقت، مبادرت به اتیان نماز، جائز نیست.

جمع بندی: احتمال اول از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» جمعا دارای چهار صورت بود.

[۱]- ۲: صلوات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - وافی به تمام مصلحت صلوات مع الوضوء - مأمور به به امر واقعی اولی - نیست به نحوی که اگر صلوات مع التیمم، اتیان شد و بعد از آن، مکلف، تمکن از آب پیدا کرد و تصمیم گرفت نمازش را مع الوضوء بخواند،

ص: ۱۳۰

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

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

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

قوله: «لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة الا لمصلحه کانت فيه لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا مراعات ما فيه من الاهم فافهم»<sup>(۱)</sup>

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

اشکال: طبق احتمال دوّم، نه تنها بدار، جائز نیست بلکه صلوات مع التيمّم حتی در آخر وقت، مشروعیت ندارد زیرا شما می گوئید آن صلوات، وافی به تمام غرض نیست و با اتیان آن، مصلحت باقی مانده اش امکان استیفا هم ندارد پس چرا شارع مقدّس، صلوات مع التيمّم را مشروع نموده؟

ص: ۱۳۱

۱- الف: لازم نیست که مصلحت «بدار»، اهم باشد، همین قدر که مصلحت باقی مانده را تدارک کند، کفایت می نماید. ب: لعله اشاره الی: انه مجرد فرض فی مقام الثبوت، اذ لم نظفر فی مقام الاثبات بما یدل علی اشتمال البدار فی شیء من الابدال الاضطراریه علی مصلحه تكون اهم من المقدار الفائت من مصلحه المأمور به الواقعی الاولی. ر. ک منتهی الدرايه ۲ / ۳۱.

و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرّد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرق الاختيار - ذا مصلحه و وافيا بالغرض [١].

و إن لم يكن وافيا، و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزى، بل لا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء، و إلا فيجزي، و لا مانع عن البدار في الصورتين، غايه الأمر يتخيّر في الصورة الأولى بين البدار و الإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، و في الصورة الثانيه يتعين عليه البدار و يستحب اعادته [يتعين عليه استحباب البدار و اعادته] (١) بعد طرق الاختيار هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

جواب: شما تمام محاسبات را نسبت به نماز مع التيمم - مأمور به به امر اضطراري - نمائيد زيرا مسئله «وقت»، تمام مصالح را تحت الشعاع قرار می دهد و اگر مسأله ای به نام «وقت» مطرح نباشد، اصلا موضوع اضطرار، مفهومی پیدا نمی کند.

آیا می توان گفت کسی که فعلا تمکن از آب ندارد نمازش را نخواند، بعدا که واجد الماء شد، تمام نمازهای خود را قضا کند؟ خير، زیرا مصلحت رعایت وقت از اهم مسائل است، پس با اینکه صلات مع التيمم، وافی به تمام مصلحت نیست و در صورت اتيان، امکان استيفاء مصلحت باقی مانده، وجود ندارد مع ذلك بر مکلف، واجب است که در وقت، نمازش را مع التيمم بخواند به نحوی که بیان کردیم.

[١]- برای سهولت امر، توضیح عبارت مذکور را همراه با احتمال اول از احتمالات چهارگانه بیان کردیم.

[٢]- ٣: فرض ديگر، این است که صلات مع التيمم، وافی به تمام مصلحت نباشد

ص: ١٣٢

١- ر. ک: حقائق الاصول ١/ ١٩٩.

لکن مصلحت باقی مانده- در صورت اتیان مأمور به- هم «امکان»<sup>(۱)</sup> استیفا دارد و هم دارای «لزوم» استیفا هست، فرضاً  
صلات مع التیمم، دارای پنجاه درجه، مصلحت هست لکن پنجاه درجه، مصلحت باقی مانده، امکان و لزوم استیفا دارد.

بدیهی است که در فرض مذکور باید قائل به عدم اجزا شد و لازم است که مکلف در وقت یا خارج از وقت نمازش را مع  
الوضوء بخواند.

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

جواب: مکلف، بین دو امر، مخیر است: الف: ابتداء نمازش را مع التیمم بخواند، چنانچه در وقت، واجد الماء شد آن را اعاده  
نماید و اگر در خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کرد آن را قضا نماید. ب: ابتداء مبادرت به خواندن نماز مع التیمم نماید  
بلکه تا آخر وقت، منتظر بماند تا عذرش برطرف شود و فقط مأمور به- فرضاً یک نماز- را اتیان نماید.

۴: آخرین فرض، این است که: صلوات مع التیمم، وافی به تمام مصلحت نباشد لکن مصلحت باقی مانده گرچه «امکان» استیفا  
دارد لکن «لزوم» استیفا ندارد فرضاً صلوات مع التیمم، نود درصد از مصلحت را تأمین می کند اما مصلحت باقی مانده اش  
گرچه ممکن الاستیفاء هست اما وجوب استیفا هم ندارد.

در فرض مذکور باید قائل به اجزا شد زیرا صلوات مذکور، نقصانی ندارد و چنانچه بعداً واجد الماء شد اعاده و قضا هم لازم  
نیست.

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

جواب: قوله: «و فی الصّوره الثانیه یتعین علیه البدار و یتحبّ اعادته [یتعین علیه

ص: ۱۳۳

---

۱- در وقت یا مطلقاً، یعنی مکلف در خارج از وقت هم می تواند به وسیله «قضا» مصلحت باقی مانده را جبران نماید.

و أمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»\* و قوله عليه السّلام: (التّراب أحد الطّهورين) و: (يكفيك عشر سنين) هو الإجزاء، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص. و بالجمله: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان، و إلا فالأصل، و هو يقتضی البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التّكليف، و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

استحباب (١) البدار و اعادته [ بعد طرؤ الاختيار. ]

مانعی برای مکلف، تصوّر نمی شود که در اول وقت، مبادرت به خواندن نماز نماید منتها بعد از آنکه واجد الماء شد، تکرار نماز برایش مستحب است.

تذکر: معنای کلمه «بتعیّن» در عبارت مذکور، این نیست که «بدار» واجب و متعیّن هست بلکه بدار، جائز است.

یادآوری: بحث (٢) ما در مقام ثبوت با بیان چهار احتمال و تعیین هر یک از احتمالات از نظر «اجزا» و جواز یا عدم جواز «بدار» پایان پذیرفت و اکنون باید بحث مذکور را در مقام اثبات ادامه دهیم تا مشخص شود، مقتضای ادله چیست.

### آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزا» هست؟

[١]- بحث قبلی ما این بود که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه. از نظر مقام ثبوت، چهار احتمال برای آن، تصوّر نمودیم و نتیجه آن احتمالات از نظر «اجزا» مختلف بود. اینک در مقام اثبات باید بررسی کنیم که: آیا ظواهر ادله اوامر اضطراری مقتضی اجزا هست یا نه. به عبارت دیگر:

ص: ١٣٤

---

١- هذا الاستحباب بنحو الكلیه غیر ظاهر الوجه الا ان يستند فيه الى مثل آیتی المسارعه و الاستباق فتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ١٩٩.

٢- در مأمور به به امر اضطراری.

آیا ظواهر ادله مشروعیت صلات مع التیمم، مقتضی اجزا هست به نحوی که اعاده و قضا، لازم نباشد یا اینکه مقتضی عدم اجزا هست.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: ابتداء باید به اطلاقات ادله تیمم (۱)، رجوع کرد که بعضی از آن ادله، عبارتند از:

۱- ... و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...» (۲).

۲- عن ابی جعفر علیه السلام قال: «انّ التیمم احد الطهورین» (۳).

۳- ... انّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال: «یا ابا ذر یکفیک الصعید عشر سنین» (۴). یعنی: اگر فرضاً ده سال هم فاقد الماء باشید خاک هم مانند آب، عنوان «طهوریت» دارد.

سؤال: آیا مقتضای ادله مذکور، این است که وقتی عذر انسان برطرف شد و حالت فقدان ماء به واجدیت ماء، مبدل گشت، همان صلات مع التیمم که خوانده بودیم، کافی می باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست؟

جواب: ظاهر اطلاق (۵) آیه شریفه، این است که اگر تمکن از آب پیدا نکردید، وظیفه شما اتیان الصیلات مع التیمم هست و بحثی از این ننموده که اگر بعداً واجد الماء شدید، وظیفه شما صلات مع الوضوء است و همچنین روایات مذکور (۶)، دلالتی ندارند که اگر بعداً

ص: ۱۳۵

۱- البته در هر یک از موارد باید به ادله مربوط به آن ها مراجعه کرد.

۲- سوره نساء، آیه ۴۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمم، حدیث ۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمم، حدیث ۴.

۵- [ الف: اگر اطلاق را بپذیرید و در آن مناقشه نکنید. ب: و المراد من الاطلاق هاهنا هو الاطلاق المقامی لا اللفظی بمعنی ان المولی اذا كان فی مقام بیان وظیفه المضطر اعنی فاقد الماء ... ر. ک: عنایه الاصول ۱ / ۲۶۵].

۶- ان التیمم احد الطهورین - التراب احد الطهورین.

تمکن از آن پیدا کردید، آن صلاتی که با طهارت ترائیه، اتیان شده مکفی نیست و باید اعاده و قضا شود لذا از اطلاق ادله مذکور، نتیجه می گیریم: وظیفه فردی که دسترسی به آب ندارد، اتیان الصلوات مع التیمم هست، با اینکه ادله مذکور در مقام بیان وارد شده و مولا در صدد بیان وظیفه مکلفین بوده، بحث و اشاره ای به قضا و اعاده ننموده لذا از طریق سکوت آن ها از جهت اعاده و قضا و اکتفا نمودن به همان صلات مع التیمم، استفاده می کنیم که: «لا یجب علیکم الاداء و لا القضاء».

اشکال: ممکن است کسی در اطلاق ادله مذکور، مناقشه نماید که: متکلم و مولا فقط در مقام بیان وظیفه فعلی مکلفین بوده که در صورت عذر، وظیفه آن ها اتیان الصلوات مع التیمم است اما اینکه بعد از رفع عذر، اعاده و قضا لازم نیست، در صدد بیان نبوده در نتیجه نمی توان به اطلاقات مذکور، تمسک کرد.

جواب: اگر نتوانستیم به ادله لفظیه و اطلاقات، تمسک نمائیم، به اصل عملی، رجوع می نمائیم، فرضا کسی فاقد الماء بود، نماز عصرش را با تیمم خواند اما یک ساعت به غروب مانده، واجد الماء شد در نتیجه شک نمود که آیا اعاده صلات مع الوضوء بر او واجب است یا نه؟ در فرض مذکور، مانعی از تمسک به اصل برائت، وجود ندارد زیرا او شک در اصل تکلیف نموده و همان طور که در سائر شبهات وجوبیه و شک در تکلیف می توانستیم به اصل برائت، رجوع کنیم در محل بحث هم به اصل برائت رجوع نموده و می گوئیم تکلیفی نسبت به صلات مع الوضوء - اعاده نماز - نداریم.

قوله: «و کذا عن ایجاب القضاء بطریق اولی».

اگر مکلف در خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کرد، در این صورت هم اصل برائت به طریق اولی (1)، وجوب قضا - اتیان الصلاه فی خارج الوقت - را برمی دارد لکن

ص: ۱۳۶

---

۱- لان القضاء تابع للاداء و لا عکس فاذا جاز ترک الاعاده فی الوقت جاز ترک القضاء بطریق اولی. ر. ک: حقائق الاصول ۸۱

نعم لو دلّ دليله على أنّ سببه فوت الواقع، و لو لم يكن هو فريضه، كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، و إن أتى بالغرض [بالفرض] (١) لكنّه مجرّد الفرض [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مرحوم مشكینی فرموده اند (٢): وجه اولویت را نفهمیدیم و حق هم با ایشان هست.

نتیجه: اگر نتوانستیم به ادله لفظیه، تمسّك کنیم به اصل عملی، رجوع می نمائیم و اصل مذکور، هم وجوب اعاده را برمی دارد و هم وجوب قضا را.

[١]- مصنّف رحمه الله در مورد قضا به مطلبی اشاره نموده و در پایان هم فرموده اند: این مطلب، واقعیتی ندارد و مجرّد فرض است.

بیان ذلک: در دلیل قضا چنین آمده: «اقض ما فات»، شما «فائت» را چگونه معنا می کنید؟

ظاهر «ما فات»، این است که: آن واجبی که از شما فوت شده، قضا کنید و در محلّ بحث واجبی از مکلف، فوت نشده بلکه واجب و وظیفه او اتیان الصّلات مع التیمم بود. او هم امتثال کرده است.

اگر کسی بگوید معنا و برداشت مذکور از دلیل قضا، صحیح نیست بلکه منظور، این است که: اگر «واقعی» از شما فوت شده باشد، گرچه آن «واقع» واجب و وظیفه شما نبوده، باید آن «واقع» را قضا نمائید، در این صورت باید گفت: نماز مع الوضوء از مکلف، فوت شده گرچه وظیفه او اتیان الصّلات مع الوضوء نبوده لکن چون تکلیف واقعی اولی او صلات مع الوضوء، بوده، لذا در خارج از وقت و تمکّن از آب باید نمازش را با وضو، قضا نماید.

جمع بندی: اگر چنان فرض و معنائی از جمله «اقض ما فات» بکنیم، لازم است در

ص: ١٣٧

---

١- اگر «بالفرض» باشد، عبارت، جالب تر است.  
٢- لم نفهم وجه الاولویه. و التحقيق: انه ان كان تابعا للاداء فحاله كحال الاداء في جميع ما تقدم، لكونه مدلولا بالدليل الدال عليه، فيجری فيه الوجوه المتقدمه غير توهم الاشتغال، و ان كان بامر جديد فلا بد من ملاحظه دليله ... ر. ك: كفايه الاصول محشی ١ / ١٣١.



المقام الثاني (1): في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري و عدمه. و التحقيق: انّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه، كقاعده الطهارة أو الحلّيه، بل و استصحابهما في وجه قوي، و نحوها بالنسبه إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّيه يجرى، فإنّ دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط، و ميّنا لدائره الشرط، و أنّه أعمّ من الطهارة الواقعيه و الظاهريه، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خارج از وقت، عمل را قضاء نمود لکن بديهی است که این مطلب، مجرد فرض می باشد و نمی توان چنان برداشت و استفاده ای از دلیل قضا نمود بلکه معنایش همان است که بیان کردیم.

**مقام دوم آیا اتيان مأمور به، به امر ظاهري، مجزی از مأمور به، به امر واقعي اولی هست؟**

**اشاره**

[1]- بحث ما در مقام دوم- که بسیار دقیق می باشد- مربوط به این است که: آیا اتيان مأمور به به امر «ظاهري» مجزی از اتيان مأمور به به امر واقعي اولی هست یا نه (2)؟

ص: ۱۳۸

۱- يقع الكلام في هذا المقام الثاني ايضا من ناحيتين «الاولى» انه اذا قام الامر الظاهري من اصل او اماره على تحقق شرط او جزء في الواجب ثم انكشف الخلاف و ان الشرط او الجزء لم يكن متحققا واقعا فهل يجرى العمل الفاقد للشرط او الجزء عن المأمور به الواقعي اعاده او قضاء ام لا «الثانية» انه اذا قام الامر الظاهري من اصل او اماره على اثبات واجب ثم انكشف الخلاف و ان الواجب كان امرا آخر غير ما قام عليه الاصل او الاماره فهل يجرى المأتمّي به عن المأمور به الواقعي ام لا- و قد اشار المصنّف الى الناحيه الثانيه بقوله الآتي « و اما ما يجري في اثبات اصل التكليف ... الخ » و كيف كان حاصل ما للمصنّف من التحقيق في هذه الناحيه ... ر. ك: عنايه الاصول ۱ / ۲۶۸.

۲- بحث مفصّل فعلي در مورد اصول و اماراتی است که: در حدود اجزاء و شرائط تکليف- متعلق تکليف- جاری می شود لکن در پایان «المقام الثاني» درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکليف جاری می شوند، بحث خواهیم کرد.

اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند که یک شعبه آن‌ها مربوط به اصول عملیه، مانند قاعده طهارت (۱)، قاعده حلیت و استصحاب (۲) طهارت و حلیت می‌باشد و شعبه دیگرش مربوط به امارات است مانند خبر واحد و بیّنه. اینک بحث مذکور را در شعبه اول و سپس در شعبه دوم ادامه می‌دهیم که:

۱- در بخش اصول عملیه، مانند قاعده طهارت، حلیت و استصحاب حلیت و طهارت، نظر مصنف رحمه الله این است که: اتیان مأمور به به امر ظاهری، اقتضاء اجزا دارد یعنی: بعد از کشف خلاف، لزومی ندارد که عمل را اعاده- در وقت- و قضا- در خارج از وقت- نمود.

مثلاً اگر کسی نسبت به لباس خود، استصحاب طهارت یا قاعده طهارت، جاری نمود و در همان لباس، نماز خواند بعد از یک ساعت، متوجه شد که لباسش منتجس بوده در این فرض، اعاده یا قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی (۳) است و دلیل و نکته اش را چنین بیان کرده اند که:

اصول عملیه، مانند «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» که مفادش قاعده طهارت است و همچنین «کل شیء لک حلال» که مفادش قاعده حلیت است و همچنین «لا- تنقض الیقین بالشک» که مفادش همان استصحاب و دلیل حجیت استصحاب می‌باشد، تمام آن‌ها ناظر بر ادله اولیه هستند و جنبه توضیحی و تفسیری نسبت به ادله اولیه دارند.

ص: ۱۳۹

۱- اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف- برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر- منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است و اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت داریم.

۲- مصنف در مورد استصحاب چنین فرموده اند: «فی وجه قوی» که به زودی نکته اش را بیان خواهیم کرد.

۳- اما اگر بیّنه، قائم شد که لباسش طاهر است و در آن نماز خواند ولی بعداً کشف خلاف شد که آن لباس پاک نبوده باید نمازش را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نماید.

یعنی: ظاهر ادله اولیه، مانند «لا صلاه الا بطهور»<sup>(۱)</sup> این است که شرط نماز، طهارت واقعی هست و بدون آن، صلات تحقق پیدا نمی کند لکن بعد از آن به قاعده طهارت و ادله ای مانند آن، توجه می کنیم، می بینیم قاعده طهارت، کان نظارت بر دلیل اولی- لا صلاه الا بطهور- دارد و در صدد توسعه آن هست و معنای توسعه، این است که:

گرچه ظاهر دلیل اولی، این است که طهارت واقعی، شرط نماز هست لکن دلیل حاکم و مفسّر- کل شیء طاهر- توسعه ای می دهد که شرط نماز، خصوص طهارت واقعی نیست بلکه اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی، شرط است در نتیجه اگر شرط، اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی شد، نمازی را که شما با اجرای قاعده طهارت، نسبت به لباس مشکوک خوانده اید یا با استصحاب طهارت، اتیان نموده اید، نقصی ندارد، الآن که متوجه شدید لباسستان متنجس بوده و نماز در آن لباس واقع شده صلات شما نقصانی ندارد چون شرط نماز، طهارت واقعی نبوده بلکه طهارت، اعمّ از ظاهری و واقعی شرط بوده و صلات شما حقیقتاً واجد شرط بوده لذا با کشف خلاف و با علم به اینکه در حال نماز، لباس شما متنجس بوده، آن علم، سبب نمی شود که نماز شما باطل باشد بلکه علم مذکور، نسبت به نمازهای بعد، اثر دارد و باید بعد از کشف خلاف، نمازهای بعد را در لباس طاهر بخوانید.

نتیجه: اگر به استناد اصول عملیه، مانند قاعده طهارت بگوئید فلان لباس، طاهر است و با آن نماز بخوانید و بعد از نماز کشف خلاف شود، نماز شما مجزی است اما اگر به استناد اماره ای مانند بینه گفتید آن لباس، طاهر است و با آن نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، نماز شما مجزی نیست.

مصنّف رحمه الله در عبارت متن کتاب، نسبت به استصحاب، قیدی را به این صورت بیان

ص: ۱۴۰

---

۱- فرض کنید «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می شود.

و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزى، فإن دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

کردند که: ... کقاعده الطّهاره او الحلیّته بل و استصحابهما «فی وجه قوی» (١)

در بحث استصحاب خواهیم گفت آیا استصحاب - لا تنقض یقین بالشک - مانند قاعده طهارت در مقام جعل حکم است یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می کند و در صدد جعل حکم نیست؟

فرضا شک دارید که نماز جمعه، واجب است یا نه، آیا مفاد «لا تنقض یقین بالشک» این است که: «تجب صلاه الجمعه» یعنی جعل حکم مماثل می کند یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می نماید و حکمی را به نام وجوب صلات جمعه، جعل نمی کند.

نظر مرحوم آقای آخوند، این است که: «لا تنقض ...» مانند قاعده طهارت و حلیت جعل حکم می کند یعنی حکم مستصحب را بعینه در زمان شک به صورت حکم ظاهری جعل می نماید پس مفاد آن با شک در وجوب نماز جمعه این است که: «تجب صلاه الجمعه».

[١]- ٢: مجددا متذکر می شویم که بحث ما در مقام دوّم این هست که: آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی هست یا نه (٢)؟

ص: ١٤١

١- الظاهر انه اشاره الى الخلاف الآتی فی محله من كون الاستصحاب اماره او اصلا كما اشرنا قبلا و ان الاقوى بنظره كما فی نظر غیره هو كونه اصلا لا- اماره علی خلاف نظر القدماء و یحتمل ان یكون اشاره الى الخلاف فیه من ناحیه اخرى و هی كون المجعول فی مورد هـل هو الحكم الظاهری كما سیأتی ای الحكم المماثل للمستصحب فیما قام علی الحكم او المماثل لآثار المستصحب فیما قام علی موضوع ذی حکم او ان المجعول فی مورد هـو مجرد تنجیز الواقع عند الاصابه و عذرته عند الخطأ كما قیل فی الطرق و الامارات ایضا دون الحكم الظاهری. ر. ك: عنایه الاصول ١ / ٢٧١.

٢- همان طور که اخیرا اشاره کردیم بحث بسیار مفصّل فعلی درباره اصول و اماراتی است که در متعلّق تکلیف جاری می شود لکن در پایان همین بحث درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می شوند، بحث خواهیم کرد.

گفتیم اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند یک قسم از آن‌ها مربوط به اصول عملیه می‌باشد- که آن را توضیح دادیم- و قسم دیگرش مربوط به امارات هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مثال: اگر بینه ای- اماره ای- قائم شد که فلان لباس، طاهر است و شما با آن لباس، نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، آیا آن نماز مجزی هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله در باب امارات، قائل به عدم اجزا شدند یعنی درعین حال که مقام و ارزش امارات، بالاتر از مقام اصول است لکن از نظر اجزا، قضیه، برعکس است زیرا:

چنین نیست که امارات، توسعه ای در دلیل شرط بدهند بلکه امارات، جنبه طریقیّت و عنوان راهنما دارند و هنگامی که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود جنبه هدایت و راهنمایی به واقع نداشته بلکه اشتباه کرده اند.

به عبارت دیگر: دلیل حجّیت بینه یا دلیل حجّیت خبر واحد(۱) در مقام توسعه و توضیح نیستند، فرضا خبری دلالت می‌کند: «لا صلاه الا بطهور»(۲): یعنی در صلات، طهارت واقعیّه، شرط است و بینه هم مفادش این است که من شما را به واقع، راهنمایی می‌کنم و در لباس مشکوک شما طهارت واقعیّه، وجود دارد و شما هم با آن لباس، نماز خواندید، بعدا که کشف خلاف شد، متوجه می‌شوید که آن نماز، فاقد شرط واقعی بوده لذا عمل شما مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمائید.

تذکر: مسأله عدم «اجزا» طبق مبنای مشهور است که: می‌گویند حجّیت امارات از باب طریقیّت است.

ص: ۱۴۲

---

۱- که دلالت بر حجّیت خبر واحد- در احکام- می‌کند.

۲- فرض کنید عنوان «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

هذا (۱) علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطُّرق و الأمارات، من أن حجَّتها لیست بنحو السَّببیه، و أمّا بناء علیها، و أن العمل بسبب أداء أماره إلی وجدان شرطه أو شرطه، یصیر حقیقه صحیحا كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فیجزی لو كان الفاقد معه (۲) [له] (۳) - فی هذا الحال - كالواجد فی كونه وایا بتمام الغرض، و لا یجزی لو لم یكن كذلك، و یجب الإتیان بالواجد لاستیفاء الباقی - إن وجب - و إلا لاستحبَّ هذا مع إمكان استیفاءه، و إلا فلا مجال لإتیانه، كما عرفت فی الأمر الاضطراری [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱] - مسأله عدم اجزا - در باب امارات - را كه اخیرا بیان كردیم، طبق مبنای مشهور است كه: امارات را از باب طریقیّت، حجّت می دانند نه از باب سببیت.

بیان ذلك: در باب حجّیت امارات، دو مبنا (۴) هست:

الف: مشهور از اصولیین، معتقدند كه امارات از باب طریقیّت و كاشفیّت، حجّت می باشند كه لازمه اش این است كه: اگر برطبق اماره ای عمل كردیم و بعدا كشف خلاف شد یعنی ما را به واقع هدایت نمود، كمتزین اثری بر آن، مترتب نمی شود (۵).

ب: ممكن است کسی حجّیت امارات را از باب سببیت بدانند لذا لازم است بدانیم معنای سببیت چیست و احتمالاتی كه در آن داده شده کدام است:

ص: ۱۴۳

---

۱- ای: عدم الاجزاء فیما كان الامر الظاهري بلسان انه ما هو الشرط واقعا. ر. ك: منتهی الدراییه ۷۶ / ۲.

۲- ای مع كونه فاقدا.

۳- ای للشرط او الشرط.

۴- ... فاختلفوا فی ان الاماره هل هی حجه مجعوله علی نحو «الطریقیه» او انها حجه مجعوله علی نحو «السببیه» ای انها طریق او سبب. و المقصود من كونها «طریقا»: انها مجعوله لتكون موصله فقط الى الواقع للكشف عنه، فان اصابته فانه يكون منجزا بها و هی منجزه له و ان اخطأته فانها ح تكون صرف معذر للمكلف فی مخالفه الواقع. و المقصود من كونها «سببا»: انها تكون سببا لحدوث مصلحه فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحه الاحكام الواقعيه علی تقدير الخطأ فینشئ الشارع حكما ظاهريا علی طبق ما أدت اليه الاماره» و الحق انها مأخوذه علی نحو الطریقیه». ر. ك: اصول الفقه - مرحوم مظفر - ۳ / ۳۹.

۵- مثل اینکه کسی درصدد بوده شما را به منزل دوستان راهنمایی کند اما نتوانسته و اشتباه کرده، آیا اثری بر آن هدایت و راهنمایی مترتب است؟

یکی از احتمالاتی که شاهد بحث ما می باشد این است که: عملی که به عنوان متابعت و پیروی از اماره در خارج، تحقق پیدا می کند- گرچه آن اماره، مخالف با واقع هم باشد- دارای مصلحت و حسنی هست که آن مصلحت، اقتضای پیروی از اماره را دارد.

قوله: «أما بناء عليها... [ای علی السببیه]... فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیاً بتمام الغرض.»

بنا بر سببیت اگر اماره ای مخالف واقع هم باشد دارای مصلحت هست لذا باید بررسی کرد که آن مصلحت به چه میزان هست، همان چهار احتمالی که به حسب مقام ثبوت در صلوات مع التیمم- مأمور به به امر اضطراری- بیان کردیم در محلّ بحث جاری است که:

الف: عملی که برطبق اماره، اتیان شده- عمل فاقد جزء یا شرط- وافی به تمام غرض و دارای صددرجه، مصلحت هست در این صورت، مجزی می باشد، فرضاً بینه ای بر طهارت لباس، قائم شد و شما با آن لباس، نماز خواندید، گرچه بینه، خلاف واقع باشد و لباس شما طهارت واقعی نداشته باشد لکن نفس خواندن نماز برطبق آنچه را که بینه شهادت داده، دارای مصلحت وافی و کافی هست (۱) لذا می گوئیم چون تمام مصلحت را تحصیل کرده اید، وجهی برای اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- وجود ندارد.

ب: عمل برطبق اماره (۲)، وافی به تمام مصلحت نماز با طهارت واقعی نیست که خود دارای دو قسم است:

۱- مصلحت باقی مانده، قابل استیفا نیست: در این صورت باید قائل به اجزا شد و

ص: ۱۴۴

۱- مثل اینکه نماز شما با طهارت واقعی اتیان شده.

۲- خواندن نماز به استناد طهارتی که با بینه ثابت شده.

ولا يخفى أنّ قضيه إطلاق دليل الحجّيه - على هذا - هو الاجتزاء بموافقه أيضا، هذا فيما إذا أحرز أن الحجّيه بنحو الكشف و الطّريقيه، أو بنحو الموضوعيه و السببيه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

همان عملی که برطبق اماره، اتیان شده کافی هست و مجالی برای اتیان مجدد عمل (١) نیست زیرا اتیان مجدد، لغو و بدون ملاک می باشد پس اعاده و قضا مفهومی ندارد.

٢- مصلحت باقی مانده، قابل استیفا هست: که دارای دو شق می باشد:

الف: مصلحت باقی مانده، وجوب استیفا دارد، در این صورت، اعاده و قضاء عمل واجد جزء و شرط، لازم است - در صورت کشف خلاف.

ب: مصلحت باقی مانده، استحباب استیفا دارد، در فرض مذکور، تکرار عمل واجد جزء و شرط هم مستحب است.

[١]- همان طور که در مأمور به به امر اضطراری و نماز مع التیمم گفتیم از نظر مقام اثبات، مقتضای اطلاق آیه (٢) و روایت (٣)، اجزا هست در محلّ بحث هم اگر قائل به حجّیت امارات از باب سببیت بشویم، ظاهر اطلاق ادلّه حجّیت امارات، این است که بعد از متابعت از اماره و کشف خلاف، لزومی ندارد که مأمور به را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود.

تذکر: مطالب مذکور در صورتی است که محرز شود که حجّیت امارات از باب «طریقیت» (٤) است یا از باب «سببیت» (٥) و اینک باید به توضیح صورت شک - عدم احراز - پردازیم.

ص: ١٤٥

١- عمل واجد جزء و شرط.

٢- «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا...»\*.

٣- «التراب احد الطهورين.»

٤- که قائل به عدم اجزاء شدیم.

٥- که باید قائل به اجزاء شد.



و أما إذا شك [فيها] و لم يحرز أنها على أي الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعادة في الوقت، و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا- يجدي، و لا- يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلا- على القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأثي [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### «يك فرع اصولي»

[١]- اگر برای ما احراز نشد که حجیت امارات از باب «طریقیت و کاشفیت» است یا از باب «سببیت و موضوعیت» وظیفه چیست؟

به عبارت دیگر: می دانیم بینه، حجّت است اما برای ما معلوم نیست که آیا حجّت آن از باب طریقیت است تا اینکه لازمه اش عدم اجزا باشد (١) یا اینکه حجّت آن از باب سببیت است تا لازمه اش اجزا باشد (٢)، وظیفه چیست؟

در فرض مسئله به اصول عملیه، مراجعه می کنیم. ضمناً باید متذکر شویم که بحث مذکور را در دو بخش ادامه می دهیم: الف: راجع به لزوم یا عدم لزوم اعاده ب: راجع به لزوم قضا، زیرا هر یک از آن دو، دارای حکم مستقلی هستند که اینک به ترتیب به بیان آن ها می پردازیم.

الف (٣): مثال: بینه ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلف، نماز ظهرش را در آن لباس، اتیان نمود، یک ساعت به غروب مانده، کشف خلاف (٤) شد، در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّت بینه از باب طریقیت است تا نماز ما مجزی نباشد- لزوم اعاده در وقت- یا اینکه حجّت بینه از باب سببیت است تا اینکه صلات اتیان شده، مجزی باشد- عدم لزوم اعاده در وقت- وظیفه چیست؟

آیا اعاده نماز، لازم است یا نه؟

ص: ١٤٦

١- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

٢- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

٣- بحث فعلی راجع به «ادا» می باشد.

٤- مثلاً مشخص شد که آن دو شاهد، عادل نبوده اند.

چاره ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال نداریم.

در بحث فعلی نمی توان اصل براءت را جاری نمود زیرا: کسی که صلات را اتیان نموده اما حلیت یا طهارت لباسش به استناد بیینه بوده و فعلاً برایش کشف خلاف شده، نمی داند عملی را که انجام داده، مأمور به بوده است یا نه؟

به عبارت دیگر: او نمی داند آن عمل خارجی، مبرئ ذمه بوده یا نه لذا اصالت الاشتغال، حکم می کند که اشتغال یقینی، نیاز به فراغ یقینی دارد و هنوز که وقت صلات باقی مانده است باید اعاده شود.

به عبارت واضح تر: آن مکلف، اول زوال شمس، یقین دارد که تکلیفی متوجه او شده و نمازی را به استناد بیینه (۱) خوانده سپس برایش کشف خلاف شده و درعین حال، احتمال می دهد که حجیت بیینه از باب طریقیّت باشد و اگر حجیت بیینه از باب طریقیّت باشد، او مأمور به واقعی را اتیان ننموده لذا آن عمل خارجی که به استناد بیینه، واقع شده چه عنوان و اثری دارد؟

آن مکلف می داند، تکلیفی متوجه او شده و شک دارد که آن عمل خارجی، مبرئ ذمه هست یا نه لذا اصالت الاحتیاط می گوید: اشتغال یقینی به فراغ یقینی نیاز دارد و باید آن صلات را در وقت، اعاده نماید.

نتیجه: فرق بحث فعلی با صلات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - این است که:

در بحث قبل، آن عملی که اتیان شده بود حقیقتاً مأمور به بود ولی شک در تکلیف مستقل و وظیفه جدید، پیدا شده اما در ما نحن فیه شک در تکلیف فعلی نداریم لذا باید در وقت، آن عمل را اعاده نمود به نحوی که بیان کردیم.

اشکال: به جای اجرای اصالت الاشتغال، استصحاب جاری نموده و می گوئیم اعاده، لازم نیست.

ص: ۱۴۷

---

۱- بیینه بر طهارت یا حلیت لباس مصلی، قائم شده.

توضیح ذلک: فرضاً مکلفی به استناد بینه، نماز عصرش را اتیان نمود و یک ساعت به غروب مانده برایش کشف خلاف شد که مستند طهارت لباسش - بینه - صحیح نبوده، او به جای اجرای اصالت الاشتغال می تواند استصحاب جاری نماید.

بیان ذلک: هنگامی که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، می گوئیم:

آن مکلف، وقتی دو ساعت به غروب مانده بود، وظیفه و تکلیف «فعلی» نسبت به نماز با طهارت واقعی نداشته، به عبارت دیگر: آیا وظیفه فعلی او بوده که با طهارت واقعی نماز بخواند درحالی که هنوز کشف خلاف نشده؟

مسئله و بلا- اشکال، هنگامی که دو ساعت به غروب مانده، آن تکلیف واقعی، «فعلیت» نداشته اما اکنون که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، شک می کند که: آیا تکلیف به واقع، الآن که کشف خلاف شده، فعلیت پیدا کرد یا نه؟

استصحاب عدم فعلیت، جاری می شود و می گوئیم: دو ساعت به غروب مانده - قبل از کشف خلاف - یقیناً آن تکلیف، فعلیت نداشته پس الآن هم که کشف خلاف شده و شک در فعلیت آن داریم، استصحاب عدم فعلیت تکلیف واقعی، جاری می شود. بدیهی است که اگر در موردی استصحاب، جاری شود، اصالت الاشتغال نمی تواند جریان پیدا کند زیرا استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد.

جواب: آری استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد لکن استصحاب از نظر مثبتیت، اعتبار ندارد زیرا گفتیم: فرضاً اول ظهر، ذمه مکلف، نسبت به تکلیف واقعی اشتغال پیدا کرده و شک داریم آن نمازی که به استناد بینه، واقع شد، براءت ذمه ایجاد کرد یا نه؟ شما اگر بتوانید ثابت کنید نماز اتیان شده، مبرئ ذمه است نیازی به اعاده - در صورت کشف خلاف - ندارید.

استصحاب عدم فعلیت تکلیف - نسبت به صلات واقعی - اگر بتواند ثابت کند که آن

و هذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، و شك في أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعي الأولى، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضية الأصل فيها- كما أشرنا إليه- عدم وجوب الإعادة؛ للاتيان بما اشتغلت به الذمه يقينا، و أصاله عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نماز، عنوان مبرئیت دارد، کارساز است و الا- خیر و تقریبا بدیهی است که استصحاب مذکور نمی تواند چنان نتیجه ای را بدهد، نه از باب اینکه مبرئیت، لازم عدم فعلیت نیست، بلکه لازمه عدم فعلیت تکلیف واقعی، این است که نماز خوانده شده- به استناد بینه- مبرئ ذمه هست لکن اشکالی مطرح است که:

استصحاب هیچ گاه نمی تواند لوازمش را ثابت نماید بلکه استصحاب فقط در مجرای خود و در همان متن و محدوده ای که جریان پیدا کرده، می تواند مفید باشد اما به وسیله استصحاب نمی توان لوازم، ملزومات یا ملازمات مستصحاب را اثبات نمود. در محل بحث، استصحاب می گوید تکلیف واقعی، فعلیت ندارد، اما لازمه عدم فعلیت، مبرئیت آن نماز قبلی باشد، چنین لازمی را استصحاب نمی تواند ثابت کند و در نتیجه، وقتی آن لازم، ثابت نشد، شما یقین به اشتغال و شك در مبرئیت آن نمازی که خواندید، دارید، چاره ای غیر از اجرای اصالت الاشتغال ندارید.

تذکر: اگر کسی قائل شود که اصل مثبت، حجت است و به وسیله استصحاب می توان لوازم، ملزومات و ملازمات مستصحاب را هم ثابت نمود، در محل بحث هم می تواند به استصحاب تمسک کند لکن قول مذکور، خلاف تحقیق است (1).

[1]- عبارت مذکور را به صورت یک اشکال و جواب بیان می کنیم که:

ص: ۱۴۹

اشکال: در بحث قبل - اجزا یا عدم اجزا اتیان مأمور به به امر اضطراری از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی - گفتید: مقتضای اصل، برائت از وجوب اعاده است(۱)، پس چرا در بحث فعلی فرمودید: چاره ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال و لزوم اعاده، نداریم؟

جواب: در بحث قبلی شک در اصل تکلیف داشتیم - شک در اینکه آیا تکلیفی نسبت به صلوات مع الوضوء داریم یا نه - لذا مانند سائر شبهات وجوبیه می توانستیم به اصل برائت، رجوع نمائیم(۲).

به عبارت دیگر: در مورد مأمور به به امر اضطراری، آن نمازی را که مکلف در حال فقدان ماء با تیمم خوانده، واقعا مأمور به بوده و هیچ تردیدی نیست که تا زمانی که واجد الماء نشده وظیفه اش همان نماز بوده بنابراین، عملی که در خارج واقع شده، وظیفه واقعی مکلف بوده - منتها واقعی ثانوی - امّا یک ساعت به غروب مانده که واجد الماء شده، شک می کند که آیا تکلیف ثانوی، نسبت به صلوات مع الوضوء دارد یا نه، همان طور که در سائر شبهات وجوبیه، اصل برائت جاری می شود در فرض مذکور هم مکلف، اصل برائت جاری نموده و می گوید تکلیف واقعی، نسبت به صلوات مع الوضوء ندارم - اعاده لازم نیست.

بدیهی است که در اوامر ظاهریه هم بنا بر اینکه حجّیت امارات از باب سببیت(۳) باشد بعد از کشف خلاف، اصالت عدم فعلیت تکلیف جاری می شود.

ص: ۱۵۰

۱- یعنی کسی که نمازش را با تیمم خوانده ولی بعدا - در وقت - واجد الماء شده بود، گفتیم لزومی ندارد که نمازش را مع الوضوء، اعاده کند.

۲- برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: الموضع الثانی ... المقام الاوّل ... «و الا - فالاصل هو یقتضی البراءة من الایجاب و الاعاده.»

۳- نه طریقیّت و کاشفیّت.

و اما القضاء [به] (۱) فلا يجب بناء على أنه فرض جديد، و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيّدا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ب (۲): مثال- بینه ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلف، نماز ظهر و عصرش را در آن لباس، اتیان نمود، بعد از غروب شمس، کشف خلاف شد که آن لباس، طاهر نبوده در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیت امارات و بینه از باب طریقیت است که نماز ما مجزی نباشد- لزوم قضا- یا اینکه حجّیت بینه از باب سببیت است تا در نتیجه، نماز ما مجزی باشد- عدم لزوم قضا- وظیفه چیست؟

باید دقتی در دلیل قضا نمود که:

۱- آیا قضا به امر جدید است یا اینکه قضا تابع ادا می باشد؟

۲- فرضاً کلمه «فوت» که در دلیل قضا اخذ شده- اقص ما فات- آیا امر وجودی هست یا اینکه «فوت» امر عدمی و همان نیابردن مأمور به است؟

اگر «فوت»، یک امر عدمی باشد، امر عدمی به وسیله استصحاب عدم اتیان، ثابت می شود فرضاً اگر کسی ساعت هشت صبح، شک کند که نماز صبحش را خوانده یا نه استصحاب عدم اتیان صلات صبح، عنوان «فوت» را ثابت می کند.

لکن احتمال دیگر، این است که «فوت» امر وجودی باشد که در این صورت باید بحث کرد: که آیا استصحاب عدم اتیان، می تواند امر وجودی را ثابت کند یا اینکه چون اصل مثبت است نمی تواند آن را اثبات نماید؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: أمّا القضاء فلا يجب بناء على انه فرض جديد ... الا على القول

ص: ۱۵۱

۱- ای بسبب کشف الخلاف.

۲- بحث فعلی، راجع به قضا هست.

اگر قضا به امر جدید و «فوت» هم امر وجودی باشد و امر وجودی به وسیله استصحاب عدم، ثابت نشود و در این صورت شما شک می کنید که: آیا امر «اقض ما فات» فرضا شامل شما می شود یا نه؟ اصل براءت جاری می شود و در نتیجه می گوئیم قضا واجب نیست.

اما اگر شرائط مذکور، موجود نبود، قضا واجب است.

توضیح ذلک: یعنی اگر قضا، تابع ادا باشد، در این صورت، قضا هم مانند اعاده، لازم است، همان طور که بعد از کشف خلاف- در وقت- ادا لازم بود، در خارج از وقت هم قضا، لازم است یا اگر «فوت» را امر عدمی دانستیم، به وسیله استصحاب عدم اتیان، عنوان «فوت» ثابت می شود، یا اگر فوت را امر وجودی دانستیم لکن اصل مثبت، حجیت پیدا کرد، در نتیجه، عنوان فوت تحقق پیدا می کند و باید آن صلات را قضا نمود.

قوله: فتأمل جيداً (۳).

ص: ۱۵۲

- 
- ۱- فان عدم الاتیان فی تمام الوقت یلازمه عدم امکان التدارک فی الوقت فیثبت المعنی الکنائی للفوت «أقول»: موضوع القضاء لا- یختص بالفوت بل المذکور فی جمله من نصوصه نسیان الفریضه أو النوم عنها أو نحو ذلک مما یفهم منه کون الموضوع ترکها فی تمام الوقت فلو جرت اصاله عدم الاتیان فی نفسها کفت فی وجوب القضاء فراجع. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۱۲.
  - ۲- ای و ان کان تابعا للاداء أو قلنا بان الفوت عباره عن عدم الاتیان أو ان المثبت حجه کان القضاء واجبا ... ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۵.
  - ۳- لعله اشاره الی: عدم کفایه مجرد کون القضاء بالفرض الاوّل فی وجوب القضاء بل لا بد من احراز الفوت و ح فان کان الفوت امرا عدمیا أمکن إحرازه بالاصل، كما عرفت آنفا، فلا یجب القضاء. و ان کان وجودیا فاحرازه بالاصل مبنی علی حجیه الاصل المثبت و حیث لا نقول بها فلا یجب القضاء ایضا. ر. ک: منتهی الدرّایه ۲/ ۸۵.

ثم إن هذا (۱) كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الأمارات الشرعية و الأصول العملية، و اما ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبه، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجرائها مطلقا، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها- أيضا- ذات مصلحه لذلك، و لا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحه، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- بحث ما از ابتداء «المقام الثاني» تاکنون درباره اصول و اماراتی بود که در اجزا و شرائط متعلق و موضوع تکلیف جاری می شد که در مورد اصول عملیه و امارات- حجیت امارات از باب سببیت- قائل به اجزا شدیم اما در مورد امارات- حجیت امارات از باب کاشفیت- قائل به عدم اجزا شدیم لکن بحث فعلی ما این است که:

اگر اصول عملیه یا امارات، نسبت به نفس تکلیف، جریان پیدا کرد و تکلیفی را ثابت نمود سپس کشف خلاف شد، حکم مسئله چیست و آیا عمل اتیان شده مجزی هست یا نه؟

مثال: فرضا مکلفی، تردید پیدا کرد که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، در نتیجه گفت: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بوده و الآن که زمان غیبت است و شک در وجوب آن داریم به وسیله استصحاب، بقاء وجوبش را ثابت می کنیم و روزهای جمعه به جای نماز ظهر، صلات جمعه می خوانیم لکن بعد از مدتی برای او کشف خلاف

ص: ۱۵۳

---

۱- ای ما ذکرناه کان راجعا الى الاوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت اصل التكليف. ر. ک: منتهی الدرایه ۸۶/۲.



و معلوم شد که وظیفه اش در زمان غیبت، خواندن نماز جمعه نیست بلکه باید نماز ظهر بخواند، در این صورت آیا آن نماز، مجزی هست یا نه؟

مثال دیگر: اماره و روایتی دلالت نمود که در عصر غیبت در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، مکلف هم طبق آن، عمل کرد سپس کشف خلاف شد آیا نماز اتیان شده، مجزی هست یا نه؟

آن نماز مجزی نمی باشد، خواه قیام دلیل بر وجوب صلوات جمعه از طریق اصل باشد یا از طریق اماره، خواه حجّیت امارات را از باب کاشفیت (۱) بدانید یا از باب سببیت و موضوعیت زیرا:

حدّ اکثر فائده آن اماره- بنا بر سببیت و موضوعیت- این است که بگوئیم: با قیام اماره (۲)، نماز جمعه، واجد صددرجه، مصلحت می شود لکن ثمره ای بر آن مترتب نمی شود زیرا وجود صددرجه مصلحت در نماز جمعه، معنایش این نیست که نماز ظهر، مصلحت ندارد بلکه نماز ظهر، دارای مصلحت کامله هست و از آن مکلف، فوت شده لذا باید استیفا نماید.

قوله: «الا ان يقوم دلیل بالخصوص.»

مگر اینکه دلیل خاصی، قائم شود که در یک روز، دو نماز- یعنی ظهر و جمعه- واجب نیست.

جمع بندی: در مورد اصول و اماراتی که مربوط به اجزا و شرائط تکلیف بود- در اجزا و شرائط متعلّق و موضوع تکلیف جاری می شد- از نظر «اجزا» قائل به تفصیل شدیم اما اصول و اماراتی که در رابطه با «نفس تکلیف» هست قائل به عدم اجزا شدیم.

ص: ۱۵۴

---

۱- علّت عدم اجزا، بنا بر طریقت واضح است.

۲- یا با جریان اصل عملی.

تذنیبان: الأول(۱): لا- ینبغی توهم الإجزاء فی القطع بالأمر فی صورہ الخطأ، فإنہ لا- یکون موافقہ للأمر فیہا، و بقی الأمر بلا موافقہ أصلاً، و هو أوضح من أن یخفی [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### حکم خطای قطع - از نظر اجزا-

[۱]- اگر کسی قاطع شد که وظیفه اش در روز جمعه، خواندن نماز جمعه است، باید طبق آن عمل کند زیرا قطع، دارای حجیت ذاتی هست (۲) اما چنانچه بعداً کشف خلاف شد که تکلیفش خواندن نماز جمعه نبوده، وظیفه اش چیست؟

آیا آن قطع و اتیان عمل برطبق آن مجزی هست؟

سزاوار نیست که کسی در فرض مذکور، توهم اجزا نماید زیرا قطع، واقع را که تغییر نمی دهد شما یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و آن را اتیان نمودید، سپس کشف خلاف شد، وجهی برای اجزا وجود ندارد آنچه را که اتیان نمودید، مأمور به نبوده و آن عملی که مأمور به بوده در خارج اتیان نشده.

البته بدیهی است که مولا- شما را بر ترک مأمور به واقعی، مؤاخذه نمی کند زیرا بالا-خره برطبق قطع خود که حجیت ذاتی دارد، عمل کرده اید.

ص: ۱۵۵

۱- الغرض من عقد هذا التذنیب: دفع توهم التلازم فی الاجزاء بین الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالامارات و الاصول، و بین الامر الظاهرى العقلى الثابت بالعلم، و حاصله: ان الاجزاء فی الاوامر الظاهرية الشرعية على القول به لا یلازم الاجزاء فی الامر الظاهرى العقلى مع انکشاف الخلاف، ضروره ان منشأ توهم الاجزاء هو الامر الشرعى و ذلك مفقود فی موارد القطع اذ لیس فیها العذر العقلى فی ترك الواقع ما دام قاطعا و بعد ارتفاع القطع یرتفع العذر فتجب الاعاده او القضاء لعدم الاتیان بنفس المأمور به الواقعی و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء. ر. ک: منتهی الدرایه ۸۸ / ۲.

۲- اگر مقلدی یقین به حکمی پیدا کرد که برخلاف فتوای مرجع تقلیدش هم هست باید طبق آن عمل نماید- البته نسبت به احکام لزومی نه استحبابی و ...-

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتقاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه و معه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، و هكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء - بل إنما هو لخصوصيته اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- ممکن است چنین تصوّراتی کرد که:

١- امکان دارد که قطع فردی که یقین به وجوب صلات جمعه پیدا کرده، این اثر را پیدا کند که: نماز جمعه ای را که فاقد مصلحت بود، واجد مصلحت کامل و وافی نماید، یعنی: نماز جمعه ای را که مکلف، قطع پیدا کرده مأمور به هست مشتمل بر صددرجه، مصلحت- در همین حال، یعنی در حال قطع- باشد.

٢- ممکن است چنین فرض کرد که: نماز جمعه به طور کلی، برای هر کس و در هر حال (١)، دارای پنجاه درجه مصلحت هست به نحوی که اگر کسی آن پنجاه درجه مصلحت را استیفا کرد، در نتیجه، استیفاء مصلحت باقی مانده برایش ممکن نباشد.

مثلاً اول ظهر روز جمعه، امر، دائر باشد بین اینکه: مکلف، نماز ظهر بخواند که دارای صددرجه مصلحت هست یا اینکه نماز جمعه ای بخواند که دارای پنجاه درجه مصلحت هست و مصلحت باقی مانده اش قابل استیفا نباشد یعنی حتی کسی که قطع به وجوب نماز ظهر دارد اگر نماز جمعه بخواند پنجاه درجه مصلحت، نصیب او می شود و مصلحت باقی مانده اش را نمی تواند استیفا کند.

اگر ما دو فرض (٢) به نحو مذکور، تصوّر نمودیم و مکلفی نماز جمعه را خواند سپس

ص: ١٥٦

١- حتی در غیر از حال قطع.

٢- ... «اقول» بل اذا لم یکن ما قطع بکونه واجبا مشتقاً علی شیء من المصلحة اصلاً و لکن لم یمكن مع الاتیان به استیفاء المصلحة من الواقع اصلاً ففی هذه الصورة ایضاً لا مجال لامثال الامر الواقعی و علیه فالحکم المذکور مما لا یختص بالصورتین المذکورتین فقط بل ثابت فی صور ثلاث. ر. ک: عنایه الاصول ١ / ٢٧٩.

برایش کشف خلاف شد، باید قائل به اجزا شویم و مجالی برای امتثال امر واقعی و خواندن نماز ظهر، باقی نمی ماند و اگر نماز ظهر را اعاده یا قضا کند، اثری ندارد بلکه باید قائل به اجزا شد منتها آن مکلف در فرض اول، تمام مصلحت را استیفا نموده و در فرض دوم، پنجاه درجه از مصلحت را کسب نموده و بقیه اش امکان استیفا ندارد.

قوله: «و هكذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی او الطریقی ....»

در مورد امارات و طرق (۱) هم اگر چنان تصور و فرضی (۲) بکنیم باید قائل به اجزا شویم.

سؤال: علت اجزا در فرض (۳) مذکور چیست؟

آیا امتثال امر قطعی یا امر طریقی مقتضی اجزا هست؟

جواب: خیر، زیرا امر قطعی نداریم، صرف تخیل و اشتباهی مطرح بوده و همچنین امر طریقی، خصوصیتی ندارد که در محل بحث - و کشف خلاف - مقتضی اجزا باشد و نمی توان گفت: الامر القطعی الاجزاء یا الامر الطریقی اقتضی الاجزاء.

بالاخره علت اجزا چیست؟

علت «اجزا» به خاطر همان خصوصیتی است که در متعلق امر قطعی و طریقی اتفاق افتاده - یعنی واجدیت مصلحت تامه در حال قطع یا واجدیت مقداری از مصلحت و عدم امکان استیفا بقیه مصلحت.

علت اجزا به خاطر همان خصوصیتی است که بر حسب تصادف و اتفاق در «متعلق» امر قطعی و امر طریقی پیدا شده و الا امر قطعی و طریقی هیچ گونه مدخلیتی در اجزا ندارند.

ص: ۱۵۷

---

۱- بنا بر اینکه حجیت امارات از باب سببیت باشد نه کاشفیت.

۲- یعنی همان دو فرضی را که در مورد قطع، تصور کردیم.

۳- بلکه ۴ فرض.

مصنّف رحمه الله دو شاهد به نفع خود اقامه نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم گرچه ایشان همان دو مثال را در جلد دوّم کتاب کفایه الاصول بیان کردند و ما هم در جلد پنجم کتاب ایضاح الکفایه آن را آورده ایم که:

دلیلی بر صحت و اجزای عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

۱- اگر کسی وظیفه اش این بود که نمازش را قصر و شکسته بخواند اما جهلا (۱) نمازش را تمام (۲) خواند در این صورت، عملش صحیح است و لزومی به اعاده و قضا نمی باشد.

۲- اگر کسی جهلا (۳) نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن لازم نیست.

در دو فرض مذکور، هم روایت صحیح، دلالت بر صحت عمل می کند و هم مشهور برطبق آن روایت فتوا داده و از آن اعراض ننموده اند لازم به تذکر است که در آن دو فرض اگر جهل مکلف، «تقصیری» بوده مستحقّ عقوبت هم هست (۴).

علّت حکم به «اجزا» در دو فرض مذکور چیست؟

علّت اجزا، این نیست که جاهل مقصّر بودن دارای خصوصیتی هست بلکه علّتش این است که عمل اتیان شده، دارای خصوصیتی هست که امکان ندارد تدارک شود فرضا کسی که نماز ظهرش را جهرا خواند، زمینه ای باقی نمی ماند که نمازش را اخفاتا تکرار کند و تمام مصلحت را استیفا نماید و ....

خلاصه: آن خصوصیتی که در متعلّق تکلیف هست باعث اجزا شده نه اینکه جاهل مقصّر بودن یا قطع به خلاف داشتن باعث اجزا شده باشد.

ص: ۱۵۸

۱- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

۲- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

۳- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

۴- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به ایضاح الکفایه ۵/ ۱۵۴.

الثاني: لا- يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول و الطرق و الأمارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه(1) في تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتمله على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّليه، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، و هو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات، و إنّما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلّي البعثي، و هو منفي في غير موارد الإصابه، و إن لم نقل بالإجزاء، فلا- فرق بين الإجزاء و عدمه، إلا في سقوط التّكليف بالواقع بموافقه الأمر الظاهري، و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابه، و سقوط التّكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه، و هو خلوّ الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الاماره [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### آيا لازمه اجزا «تصويب» است؟

[1]- تاکنون بحث مفصّلي درباره اجزا داشتيم در مواردی، قائل به اجزا و در بعضی

ص: ۱۵۹

۱- دفع لما يفهم من ظاهر الرساله [فرائد الاصول: ۲۹/ سطر ۵- ۸] تبعا لما نقله عن تمهيد القواعد [القواعد: ۴۶/ سطر ۲۱- ۲۳، فراجع] من ان الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل و عدمه لازم مساو للتخطئه و بيانه: ان التصويب على اقسام: «منها» ان لا يكون حكم واقعي اصلا بحسب العناوين الاوليّه للافعال بل الحكم الواقعي هو المجمعول على طبق مؤديات الطرق. و «منها»: ان يتعدد الحكم الواقعي من الاول بحسب تعدد الطرق، بحيث يكون كلّ واحد مؤديا الى واحد منها و «منها»: ان يكون المجمعول في كل واقعه واحدا لآلما انه اذا قام الطريق اضمحل الحكم المذكور و صار المجمعول في حق ذي الطريق مؤداه. و «منها»: ان يكون هنا حكم واقعي مشترك بين الكل و قد جعلت مؤديات الطرق احكاما ظاهريه مطلقه او في صورته المخالفه فقط، غايه الامر انه حيث لا- يمكن اجتماع حكّمين فعليين في موضوع واحد، فلا جرم يبقى الواقع انشائيا صرفا او فعليا تعليقيا، و الفعلّي الحتمي هو مؤدّي الاماره و لا بأس باجتماعهما كذلك كما سيأتى في جعل الامارات و الباطل من التصويب ما كان مستلزما لعدم الاشتراك في الحكم الواقعي كما في غير الاخير من الصور المذكوره او غيرها و امّا هو فلا- دليل على بطلانه لا شرعا، من الاجماع و الاخبار لانّ غايه مدلولهما لزوم اشتراك الكل في الحكم الواقعي، و هو محفوظ فيه و لا عقلا، لعدم لزوم محال منه، من الدور، او الخلف او غيرهما كما بيّن في محله بل ظاهر ما نسب الى المشهور من ان ظنّه الطريق لا تنافي قطيعه الحكم- هو الالتزام به. اذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بالاجزاء على ما عرفت تفصيله في موردين: فيما جعل فيه حكم ظاهري و فيما لا يمكن استيفاء الفئات، جعل حكم ام لا« فظهر انّ الاجزاء ليس لازما مساويا للتصويب الباطل بل لمطلق التصويب ايضا». ر. ك: كفايه الاصول محشّى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱/ ۱۳۷.

از موارد، قائل به عدم اجزا شدیم که شرحش گذشت لکن فعلا مرحوم آقای آخوند، در صدد رفع یک شبهه هستند که:

توهم: قول به اجزا (۱) و عدم لزوم اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- کأنّ بی اعتنائی نسبت به حکم واقعی است یعنی با اینکه معلوم شده فلان اصل یا اماره بر خلاف واقع بوده مع ذلک می گوئید «لا تجب الاعاده و لا القضاء».

قول به اجزا به کیفیت مذکور، مستلزم تصویب است و تصویب اگر محال هم نباشد اجماع بر بطلانش قائم شده لذا باید قائل به عدم اجزا شد.

دفع توهم: مقدّمات باید مشخص شود که کدام قسم از تصویب، اجماع بر بطلانش قائم شده؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: تصویبی که اجماع بر بطلانش قائم شده این است که: «... هو (۲) خلو الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الاماره...» یعنی در واقع اصلا حکمی نداشته باشیم، در لوح محفوظ، نسبت به وقایع و عناوین، اصلا حکمی وجود ندارد بلکه تابع قیام امارات یا اصول است فرضا اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، در لوح محفوظ هم «وجوب» ثبت می شود و اگر اماره بر عدم وجوب، قائم شد در لوح محفوظ هم همان حکم ضبط می شود لذا دیگر نمی توان بحث کرد که: آیا اماره، مخالف با واقع هست یا موافق، زیرا «واقعی» مطرح نیست تا اینکه اماره، موافق یا مخالف آن باشد بلکه «واقع»، تابع اماره هست.

تذکر: روایات متواتر و اجماع بر بطلان تصویب به نحو مذکور قائم شده زیرا مفاد

ص: ۱۶۰

۱- در همان مواردی که تفصیلش را بیان کردیم.

۲- «فی هذا البیان نظر لان التصویب المجمع علی بطلانه هو تعدد حکم الله علی حسب تعدد آراء المجتهدين و معقده اجماع الامه علی ان حکم الله واحد و بیان المصنّف انما هو شامل لتصویب المحال. کذا قرر الاستاد الشارح دام ظلّه فی اثناء البحث-»  
محي الدين المامقاني». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۱/ ۱۲۱.

روایات متواتر، این است که احکام واقعیّه ای داریم که برای عناوین اولیه، ثابت شده و تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، علم، جهل و غفلت مکلف هیچ گونه مدخلیتی نسبت به آن ها ندارد مثلاً نماز جمعه به حسب مصلحتی که در آن هست، دارای حکمی هست خواه اصل یا اماره ای برطبق آن، قائم بشود یا نشود و مکلفین توجّهی به آن پیدا کنند یا اینکه اصلاً متوجّه آن نشوند و به تعبیر اصطلاحی، احکام واقعیّه، عبارت از احکام انشائیّه<sup>(۱)</sup> است که در مرحله جعل و قانون گذاری، حدود آن ها مشخص شده منتها گاهی یا بسیاری از اوقات، اماره ای برطبق آن برای مکلفین، وجود دارد و به آن حکم، توجّه پیدا می کنند و گاهی اماره ای وجود دارد که مخالف آن قانون واقعی و حکم انشائی هست بنابراین، احکام واقعیّه برای عالم، جاهل و عموم طبقات مشترک است.

اگر کسی مدّعی شود که چنان حکم واقعی نداریم بلکه حکم واقعی، تابع قیام امارات است و آنچه را که اماره برطبق آن، قائم شود، واقعیّت پیدا می کند و در نتیجه، مسأله موافقت و مخالفت با حکم واقعی تصوّر نشود، مستلزم تصویبی است که اجماع بر بطلانش قائم شده.

سؤال: اگر ما قائل به اجزا شده<sup>(۲)</sup> و گفتیم امثال امر ظاهری، موجب اجزا هست، آیا لازمه اش این است که قائل به تصویب شده و منکر حکم واقعی گشته ایم؟

و آیا لازمه اش این است که بگوئیم: در مقام جعل و تقنین، قانون و حکمی وجود ندارد؟

جواب: معنا و لازمه قول به اجزا، این نیست که لوح محفوظ، خالی از حکم باشد<sup>(۳)</sup>.

ص: ۱۶۱

---

۱- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایه ۴ / ۴۹.

۲- به همان تفصیلی که بیان شد.

۳- کما اینکه در مواردی که قائل به عدم اجزاء شدیم، آن حکم واقعی لوح محفوظی، ثابت است، در مواردی هم که قائل به اجزاء هستیم، آن حکم واقعی تحقق دارد.



بلکه معنای اجزا، این است که اکنون که کشف خلاف شده لازم نیست آن واقع لوح محفوظی را امثال-اعاده یا قضا-نمائید زیرا غرض از آن، استیفای صددرجه مصلحت بوده و فعلا با امثال امر ظاهری، آن مصلحت و آن غرض، تأمین شده و ...

اگر هدف از حکم واقعی در خارج تحقق پیدا کرد و به خاطر حصول غرض، توجهی به حکم واقعی نشد، آیا لازمه اش این است که ما اصلا حکم واقعی نداریم؟

خیر، زیرا می گوئیم چون هدف و غرض از حکم واقعی، حاصل شده نیازی به قضا و اعاده عمل نیست.

در بعضی از شقوقی که قائل به اجزا(۱) شده، گفتیم علت اجزا، این است که با امثال امر ظاهری فرضا پنجاه درصد از مصلحت، تأمین شده و مصلحت باقی مانده به نحوی است که امکان استیفا ندارد و اگر مکلف، عمل اتیان شده را اعاده و قضا هم نماید اثری ندارد.

اگر ما در فرض مذکور که تکلیف واقعی را به جهت عدم استیفای مصلحت باقی مانده، ساقط کردیم و قائل به اجزا شدیم لازمه اش تصویب و انکار حکم واقعی است؟

خیر، حکم واقعی در مرحله انشا و قانون گذاری به قوت خود باقی است و چون اماره برخلاف آن، واقع شده، نتوانسته، فعلیت پیدا کند و به مرحله بعث و زجر برسد و ...

تذکر: توهم نشود که فقط در مورد اجزا- قول به اجزا- حکم واقعی، فعلیت پیدا نمی کند بلکه موارد دیگری هم داریم که حکم واقعی فعلیت پیدا نمی کند از جمله:

اگر اماره ای برخلاف واقع، قائم شد و فرضا تا روز قیامت هم برای شما کشف خلاف نشد(۲)، حکم انشائی به قوت خود باقی هست اما فعلیت ندارد مثل اینکه اماره ای بر وجوب نماز جمعه قائم شود درحالی که نماز جمعه واجب نبوده- بلکه نماز ظهر، واجب

ص: ۱۶۲

---

۱- که شرحش گذشت.

۲- در فرض مذکور، بحث اجزا مطرح نمی شود زیرا بحث اجزا و عدم اجزا، مربوط به جایی است که کشف خلاف شود.

کیف؟ و كان الجهل بها- به خصوصیتها أو بحکمها- مأخوذا فی موضوعها، فلا- بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فيها، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بوده- در این صورت، حکم انشائی نماز ظهر به قوت خود، باقی است لکن فعلیت پیدا نکرده.

خلاصه: قائلین به اجزا می گویند بعد از کشف خلاف، اعاده و قضا لازم نیست و حکم واقعی لوح محفوظی به مرحله فعلیت نرسیده و قائلین به عدم اجزا می گویند آن عمل باید اعاده یا قضا شود.

به عبارت دیگر: قول به اجزا، مستلزم تصویب نیست زیرا معنای تصویب- المجمع علی بطلانه- انکار حکم واقعی هست و «اجزا» هیچ گونه ملازمه ای با انکار حکم واقعی ندارد بلکه معنای اجزا، عدم وجوب «اعاده و قضا» و سقوط حکم واقعی می باشد- به علت حصول غرض و یا به خاطر عدم امکان استیفای مصلحت باقی مانده.

[۱]- چگونه می توان منکر حکم واقعی شد و گفت قول به اجزا، مستلزم تصویب است؟

اگر از ما سؤال کنند معنای حکم ظاهری چیست جواب می دهیم: آن حکمی است که برای شخص جاهل به واقع، جعل شده پس موضوع حکم ظاهری جهل به حکم واقعی هست اگر شما می دانستید که نماز جمعه واجب هست تمسک به اماره و استصحاب می کردید؟

خیر، کسی به اماره و اصل، تمسک می کند که جهل به حکم واقعی دارد لذا باید حکم واقعی باشد تا جهل به آن تصور شود، سپس زمینه رجوع به اماره یا اصل پیش بیاید پس حکم ظاهری، فرع حکم واقعی می باشد.

با اینکه حکم ظاهری، متفرع بر ثبوت حکم واقعی هست چگونه می توان منکر حکم واقعی شد؟

اگر اصلا حکم واقعی، مطرح نیست پس حکم ظاهری و همچنین جهل به حکم واقعی

ص: ۱۶۳

اگر جهل به حکم واقعی مفهومی ندارد دیگر قاعده طهارت، حلیت و اماره هم مفهومی ندارد، تمام آن‌ها مربوط به شخص جاهل - غیر عالم - به حکم واقعی می‌باشد لذا باید حکم واقعی مسلمی، داشته باشیم تا جهل به آن تصوّر شود و در نتیجه برای مکلفین، حکم ظاهری جعل شود.

تذکر: بدیهی است که حکم ظاهری، گاهی در شبهات حکمیّه، مطرح است و گاهی در شبهات موضوعیّه.

در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیت واقعه» مطرح است یعنی حکم کلی، مشخص است لکن موضوع خارجی، مشکوک است فرضاً نمی‌دانید فلان مایع خارجی، «خمر» است تا اینکه حرام باشد یا اینکه «خلّ» است تا در نتیجه حلال باشد، لذا می‌توانید به قاعده حلیت، تمسک کنید پس در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیت واقعه» مطرح است.

در شبهات حکمیّه، جهل به «حکم واقعه» مطرح است فرضاً نمی‌دانید حکم شرب تنن در شریعت مقدّس، حلیت است یا حرمت، در این صورت می‌توانید به اصل برائت تمسک کنید و بگوئید: حکم شرب تنن، حلیت است. البتّه حکم ظاهری.

قوله: «... فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فيها(۱)، كما لا يخفى.»

ص: ۱۶۴

---

۱- ای فی الامارات و المراد بالمرتبه هی الانشائیه، و من المعلوم: ان وجود الحكم الانشائي المشترك بين العالم و الجاهل فی موارد الامارات و الاصول يضاد التصویب الذی هو خلوّ الواقعه عن الحكم و انحصار الحكم فیها فی مؤدی الاماره او الاصل. ر. ک: منتهی الدرایه ۹۵/۲.

و قبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور: الأوّل: الظاهر أنّ المهمّ المبحوث عنه فی هذه المسأله، البحث عن الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته، فتكون مسأله أصولیه، لا- عن نفس وجوبها، كما هو المتوهم من بعض العناوین، کی تكون فرعیه، و ذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا- یناسب الاصولی، و الاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث علی وجه تكون من المسائل الاصولیه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

## فصل چهارم مقدمه واجب

### اشاره

[۱]- یکی از بحث های مفصّل علم اصول، بحث مقدمه واجب است. برای بیان اصل مطلب، لازم است قبلاً مقدماتی را بیان کنیم.

### امر اوّل «بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

### اشاره

آیا عنوان محلّ بحث، چنین است که: «هل المقدمه واجبه ام لا»؟

یعنی در حقیقت، نزاع ما درباره محمول است که آیا مقدمه واجب، وجوب دارد یا نه؟

اگر عنوان بحث، نفس عنوان وجوب مقدمه باشد، در این صورت، بحث مذکور، یک مسأله فرعی و فقهی (۱) می شود- نه مسئله اصولی، مثل اینکه در فقه، بحث می کنند آیا نماز جمعه در عصر

ص: ۱۶۵

---

۱- موضوع مباحث فقهی فعل مکلف و محمولش یکی از احکام خمس هست.

ثمّ الظاهر أيضا أنّ المسأله عقليه، و الكلام فى استقلال العقل بالملازمه و عدمه، لا لفظيه كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدل على النفى بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى أنه ذكرها فى مباحث الالفاظ، ضروره أنه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته ثبوتا محلّ الاشكال، فلا مجال لتحرير النزاع فى الإثبات و الدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

غيبت واجب است یا نه- و در نتیجه باید گفت: اصولیین، استطرادا آن را در کتب اصولی آورده اند.

آیا مانعی دارد که بحث مقدمه واجب، یک بحث فقهی باشد و استطرادا آن را در کتب اصولی آورده باشند؟

وقتی می توان بحث مذکور را به نحوی مطرح کرد که یک مسئله اصولیه باشد، انگیزه ای نداریم که بگوئیم بحث مقدمه واجب از مسائل فقهی است و استطرادا در علم اصول آورده اند.

عنوان بحث ما این است که: (آیا بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه «ملازمه» هست یا نه)، اگر مولا ذی المقدمه را واجب کرد آیا مقدمه هم واجب است یا نه؟ مثلا اگر مولا خطاب «کن على السطح» را متوجه عبدش کرد، فرضا نصب سلم، واجب است یا نه؟

بدیهی است که بحث مذکور، اصولی است زیرا دارای ملاک مسأله اصولی هست و مکررا گفته ایم که ملاک مسأله اصولی، این است که: وقتی مجتهدی برای استنباط احکام خمس، قیاسی تشکیل می دهد، مسأله اصولی، کبرای آن قیاس قرار می گیرد.

مثال: «الحجّ واجب»، «و کلّ واجب تجب مقدّماته» پس نتیجه می گیریم که: «فالحجّ تجب مقدّماته».

### بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟

[۱]- بدیهی است که مباحث اصولی، دو قسم هستند: الف: مسائل اصولیه لفظیه، مانند تمام یا اکثر مطالبی که در جلد اول کتاب کفایه، تحت عنوان مباحث الفاظ می خوانیم. ب: مسائل اصولیه عقلیه، مانند مطالب جلد دوم کتاب کفایه که مربوط به قطع، ظن و امثال آن ها می باشد.

ص: ۱۶۶

سؤال: بحث مقدمه واجب از مباحث لفظیه علم اصول است یا عقلیه؟

جواب: از ظاهر (۱) کلام صاحب معالم، استفاده می شود که ایشان بحث مقدمه واجب را جزء مباحث الفاظ می دانند زیرا:

اولا صاحب معالم در مقام استدلال فرموده اند: قبول نداریم که مقدمه واجب، وجوب داشته باشد زیرا به هیچ یک از دلالات سه گانه- مطابقه، تضمّن و التزام- وجوبی برای مقدمه ثابت نمی شود.

از اینکه ایشان در مقام استدلال به دلالات ثلاث،- دلالات لفظیه- تمسک کرده اند، معلوم می شود که به نظر صاحب معالم، بحث مقدمه واجب، یکی از مباحث لفظیه علم اصول است نه عقلیه.

ثانیا از اینکه ایشان، بحث مذکور را در مباحث الفاظ، مطرح کرده اند معلوم می شود که بحث مقدمه واجب را از مباحث الفاظ می دانستند.

مصنّف رحمه الله فرموده اند بحث مذکور، جزء مباحث «عقلیه» می باشد و نزاع، این است که آیا عقل، استقلال در ملازمه دارد یا نه؟ آیا عقل، حکم می کند که بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه، ملازمه هست یا نه؟

سؤال: چرا بحث مقدمه واجب، جزء مباحث عقلیه است نه لفظیه؟

جواب: امری که مقام ثبوتش مسلم نیست، چگونه می توان در مقام اثبات آن، بحث کرد که آیا دلالت التزامیه تحقق دارد یا نه و ...

اشکال: شما- مصنّف- هم مانند صاحب معالم، بحث مقدمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده اید پس آن را جزء مباحث الفاظ بدانید.

جواب: ما که بحث مذکور را در مباحث الفاظ بیان کردیم، تذکر هم داده ایم که بدانید بحث مقدمه واجب، جزء مباحث عقلیه است اما صاحب معالم چنین تذکری نداده اند.

ص: ۱۶۷

---

۱- وجه گونه ظاهرا فيه لا- صریحا: انه یحتمل ان یکون ذکره فی مباحث الالفاظ من باب الاستطراد و ان یکون الاستدلال المذكور جزء للدلیل لا تمامه اذ المنکر لا بد ان یثبت عدم مطلق الملازمه کان منشأ للدلاله اللفظیه أو لا. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۹.

الأمر الثاني: إنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسيمات: [١].

منها: تقسيمها إلى الداخليه و هي الاجزاء المأخوذه في الماهيه المأمور بها، و الخارجيه و هي الأمور الخارجه عن ماهيته ممّا لا يكاد يوجد بدونه [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

## امر دوم «تقسيمات مقدمه»

### اشاره

[١]- برای مقدمه، تقسیماتی ذکر شده که اینک به بیان آن می پردازیم:

### مقدمه داخلیه و خارجیه

[٢]- مقدمه داخلیه: «و هي الاجزاء المأخوذه في الماهيه المأمور به- ای الاجزاء التي يتركب منها المأمور به دون الشرائط.» مقدمه داخلیه، عبارت از اجزائی هست که در تشکیل ماهیت مأمور به و ذی المقدمه مدخلیت دارد مانند رکوع، سجود و سائر اجزای نماز.

مقدمه خارجیه: و هي الامور الخارجه عن ماهيه المأمور به ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

مقدمه خارجیه، عبارت از آن چیزهائی است که در تشکیل ماهیت مأمور به مدخلیت ندارد اما درعین حال اگر بنا باشد ماهیت مأمور به در خارج، تحقق پیدا کند، بدون آن مقدمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأمور به، مثلا صلوات، بدون شرائط، ممکن نیست در خارج تحقق پیدا کند.

تذکر: نسبت به مقدمات خارجیه از نظر عنوان «مقدمیت» و از جهت «داخل بودن در بحث مقدمه واجب» اشکالی نشده، مثلا طهارت، مقدمه نماز هست، اگر «مقدمه واجب» واجب شد، مصداق بارزش طهارت است که شرط نماز می باشد.

اما نسبت به مقدمات داخلیه از چند جهت، نزاع و بحث هست که:

١- نسبت به مقدمات داخلیه، مانند رکوع و سجود آیا می توان گفت آن ها عنوان مقدمیت دارند و آیا می توان گفت: رکوع و سجود، مقدمه نماز هستند به عبارت دیگر:

اطلاق عنوان مقدمیت بر اجزاء مأمور به صحیح است یا نه؟

۲- برفرض که توانستیم مقدمیت اجزا را ثابت نمائیم آیا اجزا هم داخل در بحث مقدمه واجب هستند یا نه؟

ص: ۱۶۸



و ربما يشكل في كون الأجزاء مقدّمة له و سابقه عليه، بأنّ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحلّ: أنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايره بينهما، و بذلك ظهر أنّه لا بد في اعتبار الجزئيه أخذ الشّيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلّيه من اعتبار اشتراط الاجتماع [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### آيا «اجزا» عنوان مقدّميت دارند يا نه؟

[1]- اشكال: اجزا، عنوان مقدّميت ندارند زيرا كلمه و عنوان مقدّمه- در بحث ما- يعنى چيزى كه سابق بر مأمور به است و اجزا، تقدّمى بر مأمور به ندارند، اجزا، عين كل و عين مأمور به هستند فرضا اگر از ما سؤال كنند «نماز» چيست جواب مى دهيم، عبارت از:

تكبير، ركوع، سجود و تسليم است لذا مى گوئيم اجزا اصلا عنوان سبقت و تقدّمى نسبت به مأمور به ندارند بلكه خودشان مأمور به و به عبارت ديگر «ذى المقدّمه» هستند.

آيا مى توان گفت: اجزا، هم ذى المقدّمه هستند و هم مقدّمه؟ خير، لذا مى گوئيم اجزا، عنوان مقدّميت ندارند.

جواب: لازم نيست بين ذى المقدّمه و مقدّمه، تغاير وجودى و حقيقى باشد، لزومى ندارد كه مقدّمه، يك وجود، داشته باشد و ذى المقدّمه، وجود ديگر، همين كه بين آن دو، تغاير اعتبارى باشد كفايت مى كند.

بين اجزا و بين مركّب- يا كل- چنين تغايرى هست: اجزائى كه عنوان مقدّميت دارند، بدون شرط هستند، فرضا نفس ركوع، سجود، تشهد و تسليم، داراي عنوان جزئيت و مقدّميت هستند و شرط و ضميمه اى ندارند. اما ذى المقدّمه، عبارت است از اجزا- مانند ركوع و سجود و ...- به شرط انضمام و اجتماع. و شرط مذكور، «كلّ» و ذى المقدّمه را درست مى كند پس فرق بين مقدّمه و ذى المقدّمه در باب اجزاء ماهيت مأمور به، به اين اعتبار است كه: اجزا، بدون شرط هستند ولى ذى المقدّمه بشرط شىء- يعنى به شرط انضمام هست- و لزومى ندارد كه داراي دو وجود خارجى باشند بلكه همان تغاير

ص: ۱۶۹

و كون الأجزاء الخارجيه كالهولي و الصوره، هي الماهيه المأخوذه بشرط، لا ينافي ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيه و التحليليه، من الجنس و الفصل، و أنّ الماهيه إذا أخذت بشرط لا تكون هيولي أو صوره، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا، لا بالإضافة إلى المركب، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

«لا بشرطی» و «بشرط شیء» کفایت می کند.

نتیجه: رکوع، بدون لحاظ اجتماع و انضمام با سائر شرائط، دارای عنوان جزئیت و مقدمیت هست اما به لحاظ اجتماع با سائر شرائط، عنوان جزئیت ندارد بلکه دارای عنوان کلیت هست.

از بیان مصنف رحمه الله یک قاعده کلیه در باب جزئیت و کلیت مشخص می شود که: اگر شیء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود، باید آن شیء را بدون قید و شرط، اخذ کنند تا انضمام و اجتماع در آن پیاده نشود. «كما لا بدّ في اعتبار الكلّيه من اعتبار اشتراط الاجتماع.»

[١]- از اینکه ملاک جزئیت را «لا بشرطی» ذکر کردیم اشکالی تولید شده که:

مقدمه: اهل معقول، مطلبی دارند که در بحث مشتق هم به آن اشاره کردیم که:

ماهیت از نظر «اجزا» دارای دو قسم و دو نحو «جزء» هست: الف: اجزای تحلیلیه عقلیه، به نام جنس و فصل. ب: اجزای واقعیه خارجیّه به نام هیولا و صورت.

مثلا- برای ماهیت انسان، دو قسم جزء به نام جنس و فصل - حیوان و ناطق - تصوّر می شود که از اجزای تحلیلیه عقلیه هستند زیرا عقل با تجزیه، تحلیل و دقت، ماهیت انسان را به دو جزء، تقسیم می کند که یک جزئش بین انسان و سائر حیوانات، مشترک است و جزء دیگرش مختصّ به انسان هست.

قسم دیگر از اجزای انسان: اجزای خارجیّه به نام هیولا و صورت هست که فرضا از آن به جسم و روح، تعبیر می کنیم.

اهل معقول گفته اند: اجزای تحلیلیه عقلیه، عنوان «لا بشرطی» دارند- که مورد قبول

ص: ١٧٠

مصنّف هم هست- اما اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند- نه لا بشرط.

اشکال: شما- مصنّف- در مقام بیان جزئیت، یک ضابطه کلی بیان کرده و فرموده اید:

هرکجا عنوان جزئیت، تحقّق داشته باشد باید عنوانش لا بشرط باشد پس چرا معقولین گفته اند: اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند؟

به عبارت دیگر: اگر قوام و ملا-ک جزئیت، عبارت از لا بشرطیت هست همان طور که در اجزای عقلیه، عنوان «لا بشرطی» را ذکر کرده اند در اجزای خارجیّه هم باید عنوان لا بشرط را بیان کنند درحالی که در اجزای خارجیّه، عنوان «بشرط لا» که یک عنوان سومی (۱) هست را ثابت کرده اند پس بیان اهل معقول، دلیل بر این است که ضابطه کلی شما در مقام بیان جزئیت، صحیح نیست.

جواب: پاسخ فعلی مصنّف رحمه الله چندان جالب نیست لکن جواب بهتری در بحث مشتق بیان کرده اند و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همان مطلب دارند.

پاسخ فعلی مصنّف: بین کلام ما با بیان اهل معقول، منافاتی نیست زیرا شما به طرف سنجش و مقایسه، دقت کنید تا متوجه شوید منافاتی بین آن دو نیست.

ما «جزئیت» و «کلیت» را دو طرف سنجش قرار داده و گفتیم: اگر شیء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود باید آن را بدون قید و شرط، ملاحظه و اخذ نمود به خلاف کلیت که باید به شرط شیء و به شرط اجتماع اعتبار شود یعنی رکوع را که جزء نماز هست با مجموع نماز، مقایسه کرده و گفتیم فرق بین جزئیت و کلیت، این است که کلیت به شرط اجتماع هست لکن جزئیت لا- بشرط می باشد، پس طرف حساب و سنجش ما در باب جزئیت، نفس «مرکب و کلّ» بود اما اهل معقول، اجزای خارجیّه را نسبت به کل، ملاحظه نمی کنند آن ها در مقام قیاس اجزای خارجیّه با اجزای تحلیلیّه هستند یعنی دو قسم از

ص: ۱۷۱

---

۱- نه لا بشرط است و نه بشرط شیء.

جزئیّت - جزئیّت خارجیه (۱) و تحلیله (۲) - را باهم مقایسه نموده اند نه اینکه اجزا را با «کل» مقایسه نموده باشند لذا نباید بین آن دو بحث، برای شما خلط و اشتباه رخ دهد.

اما پاسخ جالبی را که مصنف در بحث مشتق، بیان کردند: در هر موردی که عناوین «لا بشرط، بشرط لا یا بشرط شیء» مطرح می شود باید ملاحظه شود که مقصود از «لا بشرط» چیست و باید مشخص شود که منظور از «بشرط لا» یعنی بشرطی از کدام عنوان و همچنین باید ملاحظه شود که منظور از کلمه «شیء» در عنوان بشرط شیء چیست.

مثال: «انسان» را اگر نسبت به «بیاض» ملاحظه کنید «لا بشرط» است زیرا لازم نیست که هر انسانی دارای رنگ سفید باشد و چنانچه انسان را نسبت به حجریت ملاحظه کنید «بشرطی» از حجریت است چون انسان نمی تواند عنوان حجریت پیدا کند و اگر انسان را نسبت به نطق ملاحظه کنید عنوان «بشرط شیء» دارد.

باتوجه به نکته مذکور، مشخص شد که: اینکه گفتیم اجزای خارجیه «بشرط لا» و اجزای تحلیلیه «لا بشرط» هستند، منظور، این است که اجزای خارجیه، بشرطی از «حمل» هستند ولی اجزای تحلیلیه، لا- بشرط از حمل می باشند مثلا- می توان گفت «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» اما اجزای خارجیه، قابل حمل بر انسان نیست و نمی توان گفت «الانسان بدن» زیرا انسان، «بدن» نیست بلکه مرکب از بدن و شیء دیگر هست.

در محلّ بحث که می گوئیم فرق بین جزء و کل در لا بشرطی و بشرط شیء هست، مقصودمان از کلمه «شیء» انضمام و اجتماع هست یعنی اگر رکوع را به شرط اجتماع با سایر اجزا، ملاحظه کنید عنوان مرکب، پیدا می کند و اگر لا بشرط از انضمام با سایر اجزا،

ص: ۱۷۲

۱- که بشرط لا هست.

۲- که لا بشرط هست.

ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع، كما صرح به بعض و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا، وإنما كانت المغايره بينهما اعتبارا، فتكون واجبه بعين وجوبه، و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثليين، و لو قيل بكفايه تعدد الجبهه، و جواز اجتماع الأمر و النهى معه، لعدم تعددها هاهنا؛ لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميتها و التوسل بها إلى المركب المأمور به؛ ضروره أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمه، لأنه المتوقف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون. فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى و الغيرى، باعتبارين، فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى، و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيرى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

لحافظ نمائيد، عنوان جزئيت، پيدا مى كند پس در محلّ بحث، مسأله انضمام و اجتماع مطرح است ولى در آنجا، مسأله حمل، و نبايد آن دو بحث باهم خلط شود زيرا هيچ گونه ارتباطى بين مسأله حمل و مسأله اجتماع- انضمام- نيست.

يادآورى: نتيجه بحث در جهت اول(١)، اين شد كه: همان طور كه شرائط، عنوان مقدميت دارند اجزا هم داراي عنوان مقدميت مى باشند.

قوله: «فافهم».

شايد اشاره به جواب اخير است كه بيان كرديم.

### اجزای داخلیّه از نزاع و بحث مقدمه واجب، خارج هستند

اجزای داخلیّه(٢) از نزاع و بحث مقدمه واجب، خارج هستند

[١]- جهت ديگرى كه در امر دوّم، محلّ بحث هست: با اينكه اجزای داخلیّه،

ص: ١٧٣

١- در امر دوّم.

٢- مقدمات داخلیّه.

دارای عنوان مقدمیت هستند اما داخل در نزاع و بحث مقدمه واجب نیستند (۱) زیرا در بحث مذکور، قائلین به ملازمه- قائلین به وجوب مقدمه- برای مقدمه، یک وجوب غیر ثابت می کنند و اگر بنا باشد، «اجزا» وجوب غیر هم داشته باشند، لازمه اش اجتماع مثلین هست زیرا اجزا از جهت اینکه ذی المقدمه هستند دارای وجوب نفسی می باشند و اگر بخواهند از باب مقدمیت هم وجوب غیر داشته باشند، لازمه اش این است که «اجزا» دارای دو وجوب باشند. به عنوان اینکه جزء ماهیت مأمور به هستند وجوب نفسی به آن ها تعلق گرفته و به عنوان مقدمیت هم که وجوب غیر پیدا کرده اند درحالی که در یک مورد، اجتماع مثلین تحقق پیدا نمی کند. به عبارت دیگر، کسانی که مقدمه را واجب نمی دانند مشکلی از این جهت ندارند اما قائلین به وجوب مقدمه، معتقدند که مقدمه، دارای وجوب غیر هست.

حال اگر بنا باشد رکوع و سجود- اجزای داخلیه- هم داخل بحث مقدمه واجب باشند، قائلین به وجوب مقدمه باید بگویند رکوع و سجود، دارای وجوب غیر هستند و اینجا است که ما سؤال می کنیم:

آیا مانعی دارد که اجزا- مانند رکوع و سجود- دارای وجوب غیر باشند؟

قبل از پاسخ سؤال مذکور، سؤال دیگری مطرح می کنیم که: وجوب نفسی، مربوط به چیست؟

همان رکوع و همان سجود، دارای وجوب نفسی هستند و امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (۲) شامل آن ها می شود پس آن ها مأمور به و دارای وجوب نفسی می باشند. در نتیجه اگر بنا باشد، وجوب غیر هم داشته باشند لازمه اش این است که رکوع، دارای دو وجوب، به نام

ص: ۱۷۴

---

۱- بدیهی است که اگر کسی بگوید اجزای داخلیه، دارای عنوان مقدمیت نیستند، قهرا بحث از آن اجزا هم داخل در نزاع مقدمه واجب نیست.

۲- که وجوب نفسی را برای صلوات، ثابت کرده، شامل اجزا هم می شود.

نفسی و غیره باشد و این اجتماع مثلین است و در یک مورد، اجتماع مثلین، تحقق پیدا نمی کند.

اشکال: ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم و می گوئیم اجتماع امر و نهی جائز هست، مثلاً نماز در دار غضبی در عین حال که از نظر خارج، یک وجود و یک حقیقت هست اما دارای دو حکم می باشد. از نظر صلاتی، محکوم به وجوب و از جهت غضبیت، محکوم به حرمت است. در محلّ بحث هم اجزاء دارای دو حیث هستند. بما آنها هی الکل، وجوب نفسی دارند و بما آنها مقدمه للکل، دارای وجوب غیره می باشند بنابراین:

اگر امر و نهی توانستند در یک مورد، جمع شوند مانعی ندارد که دو وجوب- نفسی و غیره- هم در یک مورد جمع شوند و فرضاً بگوئیم رکوع، هم وجوب نفسی دارد و هم وجوب غیره.

جواب: بین محلّ بحث و مسأله اجتماع امر و نهی تفاوتی هست که: در آنجا حکم بر دو عنوان مستقل، بار شده، کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هست، اساس کلامش این است که: مثلاً صلات، یک عنوان کلی و مستقل هست و حکم وجوب بر آن، بار شده، غضب هم یک عنوان کلی هست که حکم حرمت بر آن مترتب شده منتها صلات و غضب در یک وجود خارجی، متحد شده اند و این امر، سبب نمی شود که دو حکم در یک مورد، جمع شوند.

به عبارت دیگر: بحث اجتماع امر و نهی در موردی است که دو عنوان، اصالت داشته باشد و به اصطلاح علمی، محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که آن دو حیث و آن دو عنوان، حیث تقییدی باشد، آن عنوان، خودش موضوعیت داشته باشد، عنوان واسطه نداشته باشد، علّت نباشد تا اینکه حکم را دریافت کند و نسبت به شیء دیگر، ثابت کند، مانند عنوان صلات که خودش موضوع وجوب اقامه و همچنین مانند عنوان غضب که خودش موضوع برای نهی و حرمت هست اما اگر هر دو عنوان یا یکی از

اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه، فتأمل [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

آن ها، عنوان تقيیدی و حیث تقيیدی نباشد- بلکه یکی از آن ها تعلیلی باشد(1)- حتی در باب اجتماع هم گفته اند داخل در محلّ بحث نیست و همه قائل به امتناع هستند.

اما در محلّ بحث: عنوان مقدّمیت، یک عنوان اصیل نیست، مقدّمیت، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» نمی کند به عبارت دیگر: عنوان مقدّمیت، موقوف علیه «کون علی السّطح» نمی باشد. آن چیزی که موقوف علیه، هست، و بدون آن «کون علی السّطح» تحقق پیدا نمی کند، نصب سلّم خارجی است و همچنین آن چیزی که برای نماز، مقدّمیت و شرطیت دارد، طهارت خارجیّه هست و الا- نفس عنوان مقدّمیت با قطع نظر از طهارت خارجی، انسان را قادر بر انجام نماز نمی کند پس حیث مقدّمیت، حیث تعلیلی هست و مقدّمیت، سبب می شود که وجوب غیری نسبت به مصادیق مقدّمه، ثابت شود- نصب سلّم و طهارت، وجوب غیری پیدا می کنند- و در نتیجه اگر رکوع- جزء- بنا باشد به عنوان مقدّمیت، وجوب داشته باشد، خودش واجب است نه عنوان «المقدّمه» و آن زمان است که خودش، هم وجوب غیری پیدا می کند و هم وجوب نفسی و هذا مستحیل اما به خلاف نماز در دار غصبی که در آنجا دو عنوان اصیل و مستقل، مطرح است.

نتیجه: تاکنون بیان کردیم که اجزا با اینکه مقدمیتشان محرز است اما داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند چون عنوان مقدّمیت دارای حیث تعلیلی می باشد، این چنین نیست که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز شد در بحث فعلی هم بتواند دو حکم را برای جزء، ثابت کند لذا جای این توهم نیست که کسی بگوید رکوع- جزء داخلی- نسبت به دو عنوان، دارای دو وجوب- نفسی و غیری- هست.

[1]- مصنف رحمه الله فرموده اند: مگر اینکه نظر متوهم چنین باشد که در «جزء» دو

ص: ۱۷۶

۱- معنای تعلیلیت، این است که واسطه در ثبوت هست و نفس واسطه، اثر و حکمی ندارد فقط واسطه می شود تا اینکه حکم را برای ذی الواسطه و معنون، ثابت کند.



هذا كله في المقدمه الداخليه، و أما المقدمه الخارجيه، فهي ما كان خارجا عن المأمور به، و كان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه، و قد ذكر لها أقسام، و أطيل الكلام في تحديدها بالتقصص و الابرام، إلا أنه غير مهم في المقام [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

«ملاك» وجوب تحقق دارد نه دو حکم و دو وجوب فعلی، فرضا در رکوع، دو ملاک هست اما خارجا یک حکم دارد که همان وجوب نفسی است زیرا وجوب نفسی بر وجوب غیري تقدم و سبقت دارد و تا وجوب نفسی نباشد، وجوب غیري مفهومی ندارد، وجوب غیري، مترشح از وجوب نفسی است پس ممکن است گفته شود نظر متوهم، این است که مثلا رکوع، دارای وجوب نفسی و ملاک وجوب غیري می باشد- البته ملاک وجوب غیري، مقدمیت است.

قوله: «فتأمل.» (١)

توجیه مذکور هم مورد قبول نیست که در حاشیه به این مطلب هم اشاره شده.

## اقسام مقدمه خارجیه

### اشاره

[١]- در کتب اصولی قدیم، شرح مفصلی برای اقسام مقدمه خارجیه- همراه با نقض و ابرام- بیان کرده اند که آن تفصیل چندان اهمیتی ندارد زیرا ملاک، مقدمیت است، خواه آن مقدمه به صورت مقتضی باشد یا به صورت شرط و عدم المانع- یا سایر اقسام مقدمه داخلیه.

ص: ١٧٧

١- وجهه: انه لا- يكون فيه- ايضا- ملاك الوجوب الغيري، حيث لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقف على وجوده و بدونه لا- وجه لكونه مقدمه كي يجب بوجوبه اصلا كما لا يخفى. « و بالجمله»: لا يكاد يجري تعدد الاعتبار الموجب للمغايره بين الاجزاء و الكل في هذا الباب و حصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمه عليها، لو قيل بوجوبها، فافهم. منه قدس سره. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مشكيني ١ / ١٤١.

و منها: تقسیمها إلى العقلیه و الشرعیه و العادیه (۱): فالعقلیه هی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدونه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بی تناسب نیست که به بیان و تعریف اقسام مقدمه خارجیه اشاره ای بکنیم (۲).

بدیهی است که مقدمه خارجیه، آن است که در تشکیل و ماهیت مأمور به مدخلیت ندارد اما در عین حال اگر بنا باشد ماهیت مأمور به در خارج، تحقق پیدا کند بدون آن مقدمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأمور به.

### تقسیمات به یک اعتبار

#### اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدمه به عقلیه، شرعیه و عادیه تقسیم می شود.

#### مقدمه عقلیه

مقدمه عقلیه: چیزی است که تحقق ذی المقدمه به حسب واقع، بدون آن، امکان پذیر نیست و هر قدر، انسان تلاش کند که ذی المقدمه، بدون آن حاصل شود، سعیش

ص: ۱۷۸

۱- كان التقسیم المتقدم باعتبار انحاء المدخل، و کیفیه تأثیر المقدمه من کونها عله، او جزء لها او شرطا لتأثيرها، كما ان هذا التقسیم يكون باعتبار الحاکم بالاناطه و المقدمیه كما اشرنا الیه فی التعلیقہ. ر. ک: منتهی الدرایه ۲ / ۱۲۲.

۲- كان اللزوم علی المصنف ذکر اقسام المقدمه الخارجیه و لو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائده و علی کل حال انها علی اقسام منها «المقتضى» و يقال له السبب و هو المؤثر فی المقتضى بالفتح كالنار فی الاحراق و منها «الشرط» و هو الدخيل فی تأثير المقتضى فی المقتضى كالمحاذاه للاحراق فان النار ما لم تكن محاذیه لشیء لم تحرقه و منها «عدم المانع» ای عدم ما يمنع عن تأثير المقتضى فی المقتضى كعدم الرطوبه للاحراق فان الرطوبه مانعه عن تأثير النار فيه فعدها يكون من مقدمات وجوده اعنی وجود الاحراق و منها «المعد» و هو العلى یوجب الاعداد و التهيؤ من دون ان يكون له تأثير فی المقتضى بالفتح و لا- فی تأثير المقتضى فی المقتضى بالفتح و ذلك كاحضار الحطب و احضار ما يقدح به النار و حفر الحفیره و اشباه ذلك للاحراق او كالزاد و الراحله و تحصيل الرفقه و السير معهم فی الطريق و اشباه ذلك للحج و بالجملة كل امر توقف علیه وجود الشیء فی الخارج من دون ان يكون له تأثير فيه و لا- فی تأثير المقتضى فيه فهو المعد و منها «العله التامه» و هی مجموع المقتضى و الشرط و عدم المانع و المعد فاذا اجتمع الجميع حصل المقتضى بالفتح قهرا بلا فصل زمانی و ان كان يتأخر المعلول

عن العله رتبه هذه تمام اقسام المقدمه الخارجيه فاضبطها و اغتنم. ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٢٨٧.

و الشَّرْعِيَّةِ عَلَى مَا قِيلَ: مَا اسْتَحِيلَ وَجُودَهُ بَدُونَهُ شَرْعًا، وَ لَكِنَّهُ لَا يَخْفَى رَجُوعُ الشَّرْعِيَّةِ إِلَى الْعَقْلِيَّةِ؛ ضَرُورُهُ أَنَّهُ لَا يَكَادُ يَكُونُ مُسْتَحِيلًا ذَلِكَ شَرْعًا، إِلَّا إِذَا أَخَذَ فِيهِ شَرَطًا وَ قِيدًا، وَ اسْتَحَالَهُ الْمَشْرُوطُ وَ الْمَقِيدُ بَدُونِ شَرَطِهِ وَ قِيدِهِ، يَكُونُ عَقْلِيًّا (١) [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بی فایده هست و به عبارت دیگر: «المقدمه العقلية (٢)» هی ما ادرك العقل بنفسه توقف ذی المقدمه عليه من دون حاجه الى بيان الشارع له. (٣)

### مقدمه شرعیّه

[١]- گفته شده، مقدمه شرعیّه، آن است که: در محیط شرع، ممتنع است، ذی المقدمه، بدون آن، وجود پیدا کند مانند طهارت، نسبت به نماز- که یک شرط شرعی است.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: مقدمه شرعیّه به مقدمه عقلیه، برگشت پیدا می کند زیرا:

به عنوان مثال، شارع مقدّس با جمله «صَلِّ مَعَ الطَّاهَرِ» صغرای قضیه را بیان کرده و فرموده است: نماز، مشروط به طهارت است اما کبرای قضیه را باید عقل، بیان کند که:

مشروط و مقید نمی تواند بدون شرط و قید، تحقّق پیدا کند و بدیهی است که استحاله تحقّق مشروط، بدون شرط، یک امر عقلی هست.

نتیجه: چون کبرای قضیه، یعنی: عدم تحقّق مشروط، بدون شرط را عقل بیان می کند،

ص: ١٧٩

١- لا يخفى ان ما اخذه الشارع شرطا و قيدا لشيء و ان كان يستحيل عقلا وجوده بدونه لاستحاله المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده كما ذكر المصنف و لكن مع ذلك لا يكون مرجع الشرعيه الى العقلية و ذلك لما اشير آنفا من ان العقلية هي ما ادرك العقل بنفسه توقف ذی المقدمه عليه من دون حاجه الى بيان الشارع له و هو مفقود فيما اخذه الشارع شرطا و قيدا و ان حكم العقل بعد ما اخذه الشارع شرطا و قيدا باستحاله وجود المشروط بدونه. ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٢٨٨.

٢- كالمقدمات الخارجيه المذكوره سابقا من الشرط و المعد و نحو ذلك. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ١٢٥.

٣- ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٢٨٨.

و اما العادیه، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده، بحيث يمكن تحقق ذیها بدونها، إلا أن العاده جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي و إن كانت غير راجعه إلى العقلیه، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلا واقعا، كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح، إلا أنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعه إلى العقلیه؛ ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، و إن كان طيرانه ممكنا ذاتا، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

لذا می گوئیم مقدمات شرعیّه به مقدمات عقلیه برگشت می کند.

### مقدمه عادیه

[١]- در معنای مقدمه عادیه، دو احتمال داده شده:

الف: مقدمه عادیه، آن است که اگر هم نباشد، امکان تحقق ذی المقدمه هست لکن عادت و عمل مردم بر این جاری شده که هر وقت بخواهند ذی المقدمه را اتیان کنند، قبلا فلان شیء - آن مقدمه - را در خارج ایجاد می نمایند (١).

مصنّف رحمه الله فرموده اند: طبق احتمال مذکور، مقدمه عادیه برگشت به مقدمه عقلیه نمی کند زیرا مقدمه عقلیه، آن است که تحقق ذی المقدمه به حسب واقع، بدون آن، امکان پذیر نیست. لازم به تذکر است که نمی توان مقدمه عادیه - به معنای مذکور - را داخل نزاع در بحث مقدمه واجب دانست زیرا آن مقدمه نمی تواند وجوب غیري پیدا کند و آیا چیزی که به حسب واقع، مقدمیت ندارد می تواند داخل نزاع در بحث مقدمه واجب باشد؟ خیر.

ص: ١٨٠

---

١- ... کامکان الوعظ و التدريس بغير المنبر مع جریان العاده على إلقائهما على المنبر. ر. ك: منتهی الدرایه ١٢٥ / ٢.

ب: مقدمه عادیّه، آن است که با وصف فعلی- با خصوصیت فعلیّه- بدون آن مقدمه، امکان تحقق ذی المقدمه وجود ندارد لکن نفس آن خصوصیت فعلیّه، لزوم عقلی ندارد و ممکن است تغییر پیدا کند.

مثال: فرضا بدون نصب سلّم، امکان رفتن بر بالای بام وجود ندارد اما عدم امکانش با در نظر گرفتن یک وصف فعلی است، یعنی چون ما قدرت بر طیران نداریم، بدون نصب سلّم، امکان صعود بر بام وجود ندارد. اما مسأله عدم قدرت بر طیران، یک مسأله عقلی نیست، این چنین نیست که اگر ما فرضا قدرت بر طیران پیدا کنیم، محال عقلی پیش آید، مستلزم اجتماع یا امتناع نقیضین باشد بلکه عدم قدرت ما استناد به عادت دارد یعنی اکنون در شرائطی هستیم که عاداتا نمی توانیم طیران کنیم اما اگر فرضا انسانی بتواند طیران کند، مستلزم اجتماع نقیضین یا امر محالی نیست پس باتوجه به اینکه عاداتا طیران برای انسان، محال است فعلا- صعود بر بام، بدون نصب سلّم، امتناع عقلی دارد اما مقدمه و مبنایش عبارت از یک محال عادی است نه محال عقلی.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: طبق احتمال اخیر، مقدمه عادیّه از اقسام مقدمه عقلیّه هست.

همان طور که تحقق صلات، بدون طهارت، ممتنع (۱) است اکنون هم با وضع فعلی که قدرت طیران برای ما وجود ندارد، صعود علی السطح، بدون نصب سلّم، محال عادی هست. پس نتیجه می گیریم که: مقدمه شرعیّه و عادیّه- طبق معنای دوّم- به مقدمه عقلیّه، رجوع می کنند و چنین نیست که مقدمه شرعیّه و عادیّه، دو قسم از اقسام مقدمه- در مقابل مقدمه عقلیّه- باشند.

قوله: «فافهم» (۲)

ص: ۱۸۱

۱- البتّه مقدمیت طهارت را شارع، بیان کرده است.

۲- لعله اشاره الی: منع رجوع المقدمه العادیه الی العقلیه، لاین المناط فی المقدمه هو کون التوقف عقلیا، و مع فرض امکان الطیران عقلا کما نبه علیه بقوله:- و ان کان طیرانه ممکنا ذاتا- لا یكون توقف الصعود علی نصب السلم عقلیا، بل عادیا. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۱۲۷.

و منها: تقسیمها إلى مقدمه الوجود، و مقدمه الصِّحَّه، و مقدمه الوجوب، و مقدمه العلم. لا يخفى رجوع مقدمه الصِّحَّه إلى مقدمه الوجود، و لو على القول بكون الأسمی موضوعه للأعم؛ ضرورة أنَّ الكلام فی مقدمه الواجب (۱)، لا فی مقدمه المسمی بأحدها، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اشاره به دقت در مطلب است.

### تقسیمات به اعتبار دیگر

#### اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدمه به چهار قسم، تقسیم می شود یعنی: مقدمه وجودیه، مقدمه صحت، مقدمه وجوبیه و مقدمه علمیه.

#### مقدمه وجودیه

گاهی چیزی زمینه و مقدمه وجود ذی المقدمه هست و اگر تحقق پیدا نکند، ذی المقدمه، وجود پیدا نمی کند مثلا نصب سلم، مقدمه وجودی «کون علی السطح» می باشد.

قدر مسلم از نزاع و بحث مقدمه واجب، همان مقدمات وجودیه هست که تحقق ذی المقدمه بدون آن ها ممکن نیست.

#### مقدمه صحت

مقدمه صحت، آن است که در اوصاف ذی المقدمه به صحت، اعتبار دارد، مانند شرائط نماز، مثلا وضو، مقدمه صحت نماز هست اگر طهارت نباشد، صلات، صحیحا واقع نمی شود.

سؤال: آیا مقدمه صحت، داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست یا نه؟

ص: ۱۸۲

---

۱- «و الواجب لا- یكون الا- الصحیح و ان كان المسمی اعم. منه دام ظلّه» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/۱۲۶.

جواب: مقدمه صحّت هم به مقدمه وجودیه، برگشت می کند(۱)، گرچه بگوئید الفاظ و اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده.

توضیح ذلک: در بحث صحیح و اعمّ گفتیم: آیا اسامی عبادات برای خصوص عبادات صحیح، وضع شده یا برای اعمّ از صحیح و فاسد- آیا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا اینکه بر صلات فاسد هم حقیقتاً می توان عنوان نماز را اطلاق نمود، قبلاً دو قول در مسئله ذکر کردیم.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: هر کدام از دو قول مذکور را انتخاب کنید، در جهت بحث ما تفاوتی نمی کند زیرا اگر صلات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد، می توان گفت طهارت، مقدمه وجودی نماز هست- گرچه مقدمه صحّت هست- لکن صحیح هم موضوع له می باشد. «صلات»، یعنی نماز صحیح، در نتیجه، اگر معنای صلات، نماز صحیح شد، پس طهارت هم مانند نصب سلّم، مقدمه وجودی می شود زیرا اگر طهارت نباشد، نماز وجود پیدا نمی کند زیرا لفظ صلات برای نماز صحیح وضع شده. و همین طور اگر لفظ صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشد(۲) و بگوئید بر نماز فاسد هم حقیقتاً عنوان صلات، اطلاق می شود، درعین حال، طهارت، مقدمه وجودیه می شود و نکته اش این است که: بحث ما در مقدمه نماز نیست بلکه بحث ما در مقدمه واجب هست یعنی مأموربھی که متعلّق امر قرار گرفته.

کدام صلات می تواند مأمور به واقع شود؟

صلات متعلّق امر، نماز صحیح است خواه شما لفظ صلات را برای خصوص صحیح، موضوع بدانید خواه برای اعم. کسانی هم که معتقدند الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده، نمی گویند شما نماز بخوانید، خواه صحیح باشد یا فاسد زیرا در متعلّق امر، صلات صحیح،

ص: ۱۸۳

---

۱- که گفتیم قدر مسلّم از نزاع در باب مقدمه واجب، همان مقدمات وجودیه هست.

۲- اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشند.



و لا- إشكال فی خروج مقدّمه الوجوب عن محلّ النزاع، و بداهه عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، و كذلك المقدّمه العلمیه، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلا- أنه من باب وجوب الإطاعه إرشادا ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجّز، لا مولويًا من باب الملازمه، و ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذی المقدّمه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اخذ شده و بحث ما در مقدّمه واجب، در مورد مقدّمه آن عبادتی است که متعلّق امر قرار گرفته، لذا طبق مبنای اخیر هم مقدّمه صحت به مقدّمه وجودیه، برگشت می کند و داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست.

### مقدّمه وجوبیه

[۱]- گاهی امری مقدّمه وجوب ذی المقدّمه هست، یعنی: اگر بنا باشد ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب پیدا کند، آن مقدّمه در تعلّق وجوب، مدخلیت دارد مانند استطاعت، نسبت به حج.

سؤال: آیا مقدّمه وجوبیه، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

جواب: بدون شک، مقدّمه وجوبیه، خارج از محلّ بحث ما هست زیرا تا مقدّمه وجوبیه نباشد و خارجا انسان، مستطیع نشود، حج، وجوب پیدا نمی کند و هنگامی که حج، دارای وجوب شد، مفهومی ندارد که وجوبی- وجوب غیرى و مقدّمی- هم از وجوب حج، نسبت به مقدّمه، ترشّح پیدا کند و استطاعت را وجوب غیرى بخشد.

### مقدّمه علمیه

مقدّمه علمیه، آن است که اگر مکلف بخواهد، علم به تحقّق مأمور به پیدا کند باید آن را رعایت کند و چه بسا آن مقدّمه، نسبت به حقیقت و واقع ذی المقدّمه، دخالتی ندارد لکن برای علم مکلف به تحقّق ذی المقدّمه باید رعایت شود.

ص: ۱۸۴

مثال: در هنگام وضو اگر بخواهید یقین به تحقق مأمور به پیدا کنید، قسمت بالای مرفق را هم «غسل» می کنید تا اینکه علم پیدا کنید که با امر «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم إلى المرافق...» موافقت و در نتیجه، مأمور به را یقیناً اتیان کرده اید.

آیا مقدمه علمیه، داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست یا نه؟

مقدمه علمیه هم مانند مقدمه وجوبیه، خارج از نزاع و بحث در مقدمه واجب هست. و عقل مستقلاً حکم به لزوم رعایت مقدمه علمیه نموده که: چون مولا- دستور داده هنگام وضو، دست های خود را تا مرفق بشوئید باید برای اطمینان از تحقق مأمور به قسمت بالای مرفق را هم بشوئید.

تذکر: بین «وجوب مقدمه علمیه» با «وجوب در مقدمه واجب»، دو فرق موجود است:

الف: وجوب مقدمه واجب، مولوی است یعنی همان طور که نماز، دارای وجوب مولوی هست، طهارت هم وجوب مولوی دارد منتها وجوب صلوات، مولوی نفسی هست اما مقدمه، وجوب مولوی غیری دارد.

اما در مورد مقدمه علمیه با اینکه عقل، حکم به وجوب می کند لکن وجوبش ارشادی است و عقل می گوید اگر مایل هستید که یقین حاصل کنید که عقوبتی بر مخالفت با مأمور به مطرح نیست باید مأمور به را به نحوی انجام دهید که علم به تحقق آن در خارج پیدا کنید.

ب: فرق دوم را گرچه مصنف بیان نکرده اند اما فرق خوبی است و در سایر مباحث مقدمه واجب، کارساز است.

در مقدمه واجب گرچه عقل، حکم به ملازمه می کند اما وجوب مقدمه، عقلی نیست بلکه شرعی هست، منتها ملازمه بین دو حکم شرعی را عقل، درک می کند به عبارت دیگر: مولا می گوید نماز، واجب است «و يشترط في الصلاة الطهارة» عقل هم ملازمه را درک می کند لکن سؤال، این است که:

آیا وجوب طهارت، عقلی است یا شرعی؟

و منها: تقسیمها إلى المتقدّم، و المقارن، و المتأخّر، بحسب الوجود بالإضافه إلى ذی المقدمه (۱)، و حیث أنّها كانت من أجزاء العله، و لا بدّ من تقدّمها (۲) بجمع أجزائها على المعلول أشکل الأمر فی المقدمه المتأخّره، كالأغسال اللیلیه المعتبره فی صحّه صوم المستحاضه عند بعض، و الاجازة فی صحّه العقد على الكشف كذلك، بل فی الشرط أو المقتضى المتقدّم على المشروط زمانا المتصرّم حینه، كالعقد فی الوصیّه و الصّیرف و السّلم، بل فی كلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حین تأثیره، مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا، فلیس إشكال انخرام القاعده العقلیّه مختصّا بالشرط المتأخّر فی الشرعیّات - كما اشتهر فی الألسنه - بل یعمّ الشرط و المقتضى المتقدّمین المتصرّمین حین الأثر [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و جوب مقدمه، شرعی است یعنی: شارع به نحو وجوب غیرى، حکم به لزوم تحصیل طهارت نموده منتها ما وجوب غیرى مقدمه را از طریق ادراک عقل، نسبت به ملازمه، کشف می کنیم، فرضا عقل می گوید من درک می کنم که: آن مولائی که نماز را به وجوب نفسی، واجب نموده، او مقدمه را هم به وجوب غیرى، واجب کرده است پس درعین حال که بحث در مقدمه واجب، نزاع در ملازمه عقلیّه هست لکن اشتباه نشود که وجوب مقدمه، شرعی است نه عقلی.

### مقدمه متقدمه، مقارنه و متأخره

[۱]- یکی از تقسیماتی که برای مقدمه شده و بسیار طولانی و مورد نقض و ابرام

ص: ۱۸۶

۱- فالاول كالوضوء للصلاه و غسل الجنابه كذلك للصوم و الثانى كالرضاء و طيب النفس للمتعاقدین المقارن للعقد و الثالثه كالأغسال اللیلیه المعتبره فی صحه صوم المستحاضه عند بعض و كالأجازة من المالك الحاصله بعد عقد الفضولی عند من یرى صحته و مما یجب ان یعلم ان هذا التقسیم انما هو بالنسبه الى المقدمه الخارجیه التی قد عرفت انها امور خارجه عن حقیقه المطلوب موقوف هو علیها و الامور الخارجیه المذكوره اما مانع عنه او معد او عله موجب او شرط لان حصول ذلك الشیء اما موقوف على عدمه فقط و هو المانع او على وجوده فقط و هو اما العله الموجهه ان كان وجوده جمیع ما یتوقف علیه و اما الشرط ان لم یكن كذلك او على وجوده ثم عدمه و هو المعد فاحفظ ذلك و لا- تكن من المخلطين كى ینفَعَك فی كثير من المقامات. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۱/ ۱۲۶.

۲- لزومی ندارد که علّت، متقدم بر معلول باشد بلکه علّت باید تقارن وجودی با معلول داشته باشد البتّه بدیهی است که علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد.

می باشد، تقسیم مذکور است که:

گاهی از اوقات، مقدمه بر ذی المقدمه تقدم زمانی دارد فرضا مقدمه باید یک ساعت، زودتر از ذی المقدمه، وجود پیدا کند مانند وضو و غسل (۱) که بر ذی المقدمه - نماز یا طواف - تقدم دارند.

بعضی از اوقات، مقدمه با ذی المقدمه مقارنت زمانی دارد یعنی هر دو از نظر زمان با هم وجود پیدا می کنند مانند «ستر» و «استقبال» نسبت به نماز.

گاهی از اوقات هم مقدمه از ذی المقدمه، تأخر دارد، ابتدا، ذی المقدمه موجود می شود سپس مقدمه، تحقق پیدا می کند که مثالهایی هم در شریعت مقدس برای آن وجود دارد.

الف: مانند اغسال لیلیه (۲) مستحاضه که در صحت صوم روز قبل، معتبر است، فرضا مستحاضه ای در روز شنبه، روزه گرفت، همان طور که غسل شب گذشته او در صحت صوم روز شنبه، مدخلیت دارد، غسل شب آینده در صحت صوم گذشته، دخیل است یعنی اگر شب یک شنبه، وظیفه غسلی خود را انجام ندهد، صوم روز شنبه او صحیح نمی باشد. - البته بعضی از فقها چنان فتوایی داده اند.

ب: در باب بیع فضولی، اختلافی هست که آیا اجازه، کاشف است یا ناقل، اگر کاشف باشد، کشفش به نحو حقیقی است یا حکمی؟

کسانی که اجازه را کاشف و کشفش را هم حقیقی می دانند، چنین می گویند:

اگر بیع فضولی یک ماه قبل، واقع شد لکن مالک، امروز آن را اجازه نمود، اجازه مذکور، کاشف از این است که یک ماه قبل، نقل و انتقال و ملکیت، تحقق پیدا کرده، در حقیقت،

ص: ۱۸۷

---

۱- بناء علی کون المقدمه نفس الوضوء و الغسل لا الطهاره المسببه عنهما و الا فیخرجان عن المقدمه المتقدمه الی المقارنه. ر.

ک: منتهی الدرایه ۲ / ۱۳۰.

۲- الغسل للعشاءین.

ملکیت یک ماه قبل - حین حدوث البیع - توقف بر اجازه لاحقہ دارد یعنی اجازه، مقدمه و شرط متأخر برای تأثیر در بیع یک ماه قبل است.

خلاصه، اینکه چگونه می توان تصوّر نمود که ذی المقدمه قبل از مقدمه، تحقیق پیدا کند؟

مصنّف رحمه الله در صدد توسعه اشکال مذکور بوده و فرموده اند: نه تنها آن ایراد در مقدمات متأخره هست بلکه در مقدمات متقدمه هم موجود هست.

بیان ذلک: مقدمه، یکی از اجزای علت تامه هست و علت تامه اگر بخواهد در معلول تأثیر کند باید وجود داشته باشد، حال اگر علت تامه، تحقیق پیدا کرد و منقضی شد و اثری از آن، باقی نماند، چگونه معلول می تواند تحقیق پیدا کند (۱)، درحالی که بزرگان و محققان فرموده اند: باید علت تامه، مقارنت زمانی با معلول داشته باشد - گرچه علت، تقدّم رتبی بر معلول دارد - پس چگونه می توان تصوّر کرد که: فرضاً مقدمه ای دو ساعت قبل تحقیق پیدا کرده و منقضی شده لکن معلولش فعلاً حاصل شده است و امثله ای هم در شرعیات برای آن وجود دارد.

الف: فرضاً کسی ده سال قبل از فوت خود، وصیت نموده که از ثلث اموال فلان خانه را به زید بدهید، امروز که موصی فوت نمود، آن خانه، ملک زید می شود.

اشکال: شما چگونه بین علت و معلول - فرضاً ده سال - فاصله انداختید، عقد وصیت از مقوله لفظ است «و الالفاظ توجد و تنعدم» یعنی به مجردی که لفظ وجود پیدا کرد، منعدم می شود، در مثال مذکور، عقد وصیت، مربوط به ده سال قبل بوده و منعدم گشته، چگونه می تواند در ملکیت زید، نسبت به آن خانه، تأثیر کند و چگونه آن را با قواعد عقلیه، تطبیق می دهید؟

ب: در باب بیع سلم و صرف می گویند ملکیت، توقف بر قبض و تقابض دارد فرضاً

ص: ۱۸۸

۱- اگر علت تامه باقی بماند بحث و مشکلی نداریم.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

يك ساعت قبل، عقد صرف واقع شد لکن قبض، الآن تحقق پیدا کرد، شما می گوئید ملکیت از الآن، حاصل شده در حالی که در حین حصول ملکیت، عقدی مطرح نیست، عقد بیع «صار موجودا و انعدم بعد وجوده».

مرحوم آقای آخوند، اشکال مذکور را توسعه بیشتری داده و فرموده اند: در سایر عقود- نسبت به غالب اجزا (١)- اشکال مذکور، وارد است. فرضاً در عقد بیع، بایع و مشتری با الفاظ بعث و اشتریت، مقصود خود را ابراز می کنند اما بدیهی است تا زمانی که کلمه «اشتریت» از دهان قابل، خارج نشده ملکیتی برای او حاصل نشده و هنگامی که او در پاسخ بایع، جمله «اشتریت» را بیان کرد، «بعث» وجود پیدا کرده و منعدم شده پس چگونه «اشتریت» (٢) تأثیر در ملکیت می کند. و همچنین علت تأمه باید وجود داشته باشد تا اینکه اثر کند نه اینکه موجود و منعدم شود، معدوم که نمی تواند تأثیری در معلول و مقتضا نماید، پس چگونه می گوئید «بعث» و «اشتریت» در ملکیت، تأثیر می کنند.

خلاصه: نوعاً اشکال مذکور را نسبت به شرط متأخر بیان کرده اند اما دایره اشکال، بسیار وسیع است و همان طور که شرائط متأخره، موجب اشکال عقلی مزبور شده، شرائط متقدمه هم باعث ایجاد آن اشکال هستند لذا باید جواب اشکال را نسبت به هر دو طرف، بیان کرد.

[١]- مصنف رحمه الله فرموده اند: تحقیق در رفع اشکال به این نحو است که: مواردی- در شرط متأخر و متقدم- که توهم شده، نسبت به قاعده عقلیه، لطمه و ضربه ای خورده، آن

ص: ١٨٩

١- ... و التقييد بالغالب لاجراج الجزء الاخير من القبول لما عرفت من مقارنته للأثر. ر. ك: منتهى الدرايه ١٣٢ / ٢.

٢- حتى در کلمه «اشتریت» هم اشکال، وارد است زیرا وقتی متکلم، «تاء» مضموم «اشتریت» را ادا کرد، اجزای اولیه «اشتریت» موجود و منقضی شده پس چگونه می تواند در ملکیت، تأثیر کند.

أمّا الأوّل: فكون أحدهما شرطاً له، ليس إلاّ- أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر، كالشّروط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلاّ أنّ لتصوّره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الدّاعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم أو المتأخّر.

و بالجمله: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريّه، كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشّيء بأطرافه، ليرغب في طلبه و الأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أراد و اختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخل في حصول الرّغبة فيه و إرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدّماً أو متأخّراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً، كان فيهما كذلك، فلا إشكال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

موارد تقریباً بر سه گونه هستند در دو قسم از آن ها یک راه حل مشترک برای اشکال هست و قسم سوّم از آن ها راه حلّ جداگانه ای دارد.

بیان ذلک- ١: مقدّمه متأخره یا متقدّمه- شرط متقدّم یا متأخّر- گاهی مربوط به نفس حکم تکلیفی هست به عبارت دیگر، شرط حکم می باشد یعنی ذی المقدّمه اش عبارت از حکم مولا هست. ٢- و گاهی ارتباط به حکم وضعی (١) دارد (٢) و ذی المقدّمه اش غیر از احکام تکلیفیّه پنج گانه هست. ٣- گاهی هم شرط متقدّم یا متأخّر، ارتباطی به حکم تکلیفی یا وضعی ندارد بلکه مربوط به واجب و مأمور به هست (٣).

[١]- ١: در مواردی که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به نفس تکلیف و حکم هست،

ص: ١٩٠

١- مثلاً در باب بیع فضولی، اجازه مالک، بنا بر کاشفیت، مقدّمه صحّت است. و سایر امثله را هم به زودی بیان خواهیم کرد.  
٢- اشکال: مقدّمه حکم، خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب هست چرا بحث از آن را مطرح کردید. جواب: بحث فعلی ما در تصویر مقدّمیت شرط متقدّم و متأخّر هست به عبارت دیگر: بحث در تصویر مقدّمیت است که چگونه یک شیء متقدّم یا متأخّر، مقدّمیت پیدا می کند امّا اینکه کدام قسم از آن ها داخل در نزاع مقدّمه واجب هست، بعداً بحث از آن، مطرح می شود.

٣- در حقیقت شش قسم مطرح است که می توان آن ها را به سه قسم بر گرداند.

راه حل اشکال، این است که:

مثال:- در مورد شرط متأخر- اگر فردا به مسافرت می روی امروز صدقه بده(۱).

مثال:- در مورد شرط متقدم- مولائی به عبدش چنین گفته: «إن جاءك زيد في هذا اليوم يجب عليك اكرامه غدا.» اگر زید، امروز، نزد تو آمد، فردا او را اكرام كن. یعنی مجی ء زید در امروز، شرط وجوب اكرام فردا می باشد.

شما چگونه بین شرط و مشروط(۲)، تفکیک و جدائی تصوّر می کنید- آن اشکال را چگونه حل می نمائید؟

سؤال: ایجاب اكرام، مربوط به چه کسی هست؟

جواب: از افعال اختیاری مولا هست، همان طور که من و شما دارای اعمال اختیاری هستیم، نفس «حکم» و ایجاب هم یکی از افعال اختیاری مولا هست و تا مبادی و مقدماتش موجود نشود، آن عمل اختیاری تحقق پیدا نمی کند.

در بحث اوامر، مفضّلاً بیان کردیم که وقتی انسان، اراده می کند یک عمل اختیاری را انجام دهد، اول، آن را تصوّر، سپس تصدیق به فائده و میل و رغبت به آن پیدا می کند و عزم و جزم در او حاصل می شود و سپس اراده- شوق مؤکد- حاصل می گردد و مراد را در خارج، اتیان می کند.

بدیهی است که ایجاب اكرام از اعمال اختیاری مولی هست و او در ایجاب اكرام مجبور نبوده، همان طور که سایر اعمال اختیاری، دارای مبادی و مقدمات هست، نفس ایجاب هم مبادی و مقدماتی دارد، تا مولا- اكرام زید را تصوّر نکند و خصوصیات آن را در نظر نگیرد، معنا ندارد که اكرام زید را واجب کند. اکنون باید بررسی کرد که آیا آن مبادی

ص: ۱۹۱

۱- یا مانند «ان سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم».

۲- بیان مصنف در مورد شرط متقدم و متأخر هست لکن ما برای سهولت امر، تا پایان، بحث را درباره شرط متقدم ادامه می دهیم.



و مقدمات از امور «خارجیه» هست یا اینکه عبارت از «لحاظ» و «تصوّر» مولا هست.

به عبارت دیگر: آیا مجی ء زید- در خارج- در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد گرچه مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند؟

خیر، آنچه که واقعا در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد لحاظ و تصوّر مولا نسبت به مجی ء زید هست (۱) و الا- اگر هزار مرتبه، مجی ء زید در خارج، محقق شود امّا مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند، ایجابی از ناحیه مولا نسبت به اکرام، تحقّق پیدا نمی کند پس:

تصوّر و لحاظ مجی ء زید که یکی از اعمال اختیاری مولا هست در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد.

تذکر: اینکه می گوئیم «تصوّر» مجی ء زید در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد، «تصوّر» به معنای تخیل نمی باشد و مقصود، این نیست که مولا مجیئی را که واقعیت ندارد تصوّر می کند بلکه او مجی ء واقعی را تصوّر می کند اما مجی ء واقعی، نقشی در ایجاب اکرام ندارد بلکه تصوّر مجی ء واقعی در ایجاب اکرام، مؤثر هست.

سؤال: آیا تصوّر مجی ء خارجی واقعی با ایجاب اکرام فاصله ای دارد؟

جواب: مجی ء زید با وجوب اکرام، فاصله دارد، زید امروز می آید امّا وجوب اکرام، فردا تحقّق پیدا می کند ولی تصوّر مجی ء خارجی واقعی با ایجاب اکرام، هیچ گونه فاصله و انفکاک ندارد بلکه مقارن با آن هست یعنی: آن لحظه ای که مولا بر کرسی جعل، نشسته و اکرام زید را ایجاب می کند، در همان موقع، لحاظ و تصوّر مجی ء خارجی واقعی، تحقّق دارد و انفکاک و جدائی بین آن دو نیست.

خلاصه بیان مصنّف، راجع به شرائط مربوط به تکلیف، این شد که: آنچه را که شما خیال کردید، بین آن و بین ذی المقدمه، جدائی و فاصله افتاده، آن مجی ء خارجی زید

ص: ۱۹۲

---

۱- مثال ما تا آخر بحث، مربوط به شرط متقدّم هست اما بدیهی است که شما می توانید بیان مذکور را در مورد شرط متأخر هم جاری نمائید.

و كذا الحال في شرائط الوضع مطلقا و لو كان مقارنا، فإن دخل شيء في الحكم به و صحّ انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، و بدونه لا- يكاد يصحّ اختزاعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخراص القاعده العقلية في غير المقارن؟ فتأمل تعرف [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

است و مجيء خارجي زید، مقدّمیت برای تکلیف ندارد بلکه آنچه که مقدّمیت دارد، عبارت از تصوّر مجيء خارجي واقعي است- نه تصوّر و لحاظ بی مورد و مخالف واقع- و آن تصوّر، مقرون به ایجاب اکرام هست و بین آن لحاظ و بین حکم مولا، هیچ گونه جدائی و فاصله زمانی نیست.

تذکر: نه تنها در شرط متقدّم و متأخر، مطلب به کیفیت مذکور هست بلکه در مورد شرط مقارن هم همان مطالب، جاری است که: مثلا- «وقت» برای ایجاب نماز ظهر، شرط مقارن است. اینکه گفته می شود زوال شمس، آورنده وجوب نماز ظهر است یعنی چه؟

اگر مولا- اصلا زوال شمس را لحاظ نکنند پس چگونه ایجاب نماز ظهر تحقق پیدا می کند، ایجاب نماز ظهر که یک امر تکوینی نیست بلکه عملی است که مربوط به مولا هست و معنایش این است که:

مولا زوال شمس را «لحاظ» و به دنبال آن، حکم به وجوب نماز ظهر می کند پس خیال نکنید که در شرائط مقارن هم وجود خارجی، مدخلیت دارد بلکه در آنجا هم «لحاظ» وجود خارجی در حکم به وجوب نماز ظهر، مدخلیت دارد.

[١]- در مواردی هم که شرط متقدّم یا متأخر، مربوط به حکم تکلیفی نیست بلکه مربوط به حکم وضعی- شرط حکم وضعی- هست بیان مذکور، جریان دارد.

مثال: حکم به صحّت در باب بیع فضولی از ناحیه کیست؟

بدیهی است که حکم به صحّت، مربوط به مولا و یکی از اعمال اختیاری او هست،

ص: ١٩٣

مولا می تواند حکم به صحّت بکند و یا اینکه اصلا حکم به صحّت ننماید و هر عمل اختیاری، محتاج به مبادی و مقدماتی هست که اخیرا بیان کردیم و یکی از چیزهایی که در حکم مولا به صحّت، مدخلیت دارد، اجازه مالک است.

سؤال: آیا اجازه خارجی مالک در حکم به صحّت، مدخلیت دارد به نحوی که اگر مالک، آن بیع را اجازه نماید اما مولا آن اجازه را لحاظ نکند، باز هم می گوئید اجازه خارجی در حکم به صحّت، دخیل است؟

به عبارت دیگر: آیا با عدم لحاظ مولا اجازه مالک را باز او حکم به صحّت می کند؟

جواب: مولا اجازه مالک را تصوّر نموده سپس حکم به صحّت بیع فضولی کرده است.

بدیهی است که منظور از لحاظ مولا، لحاظ تخیلی نیست بلکه منظور تصوّر اجازه خارجی واقعی است.

سؤال: آیا بین تصوّر اجازه و بین حکم به صحّت بیع فضولی، فاصله و انفکاک هست؟

جواب: بدیهی است که بین نفس بیع فضولی و نفس اجازه، فاصله هست اما بین «لحاظ اجازه خارجی واقعی» و «حکم به صحّت»، هیچ گونه فاصله ای نیست حتی در همان لحظه ای که مولا- حکم به صحّت می کند در همان لحظه، اجازه را هم لحاظ نموده و با لحاظ اجازه، حکم به صحّت نموده است.

نتیجه: در مواردی که شرط متأخر یا متقدّم، مربوط به حکم وضعی یا نفس حکم تکلیفی است، اشکال مذکور، مندفع هست زیرا آن تقدّم و تأخر، مربوط به خارج است و آنچه که در حکم مولا، مدخلیت دارد، عبارت از لحاظ و تصوّر مولا- می باشد (1) و لحاظ مولا- در تمام موارد مذکور، مقارن با حکم او هست نه تقدّمی مطرح است نه تأخری و لطمه ای به قاعده عقلیه، وارد نشده.

ص: ۱۹۴

---

۱- به علاوه در مورد شرائطی که همراه بیع هست- شرط مقارن- «واقع»، مدخلیتی در حکم مولا ندارد بلکه لحاظ واقعیت در حکم مولا دخیل است که ....

و أمّا الثّاني: فكون شىء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجهاً و عنواناً، به يكون حسناً أو متعلّقاً للغرض (١)، بحيث لولاها لما كان كذلك، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات، ممّا لا شبهه فيه و لا شكّ يعتريه، و الإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون اضافته شىء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناً و متعلّقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم؛ بداهه أنّ الاضافه إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلو لا حدوث المتأخّر فى محلّه، لما كانت للمتقدّم تلك الإضافه الموجبه لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، كما هو الحال فى المقارن أيضاً، و لذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعده أصلاً؛ لأنّ (٢) المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافه الموجبه للخصوصيّة الموجبه للحسن، و قد حقّق فى محلّه أنّه بالوجوه و الاعتبارات، و من الواضح أنّها تكون بالإضافات [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- ٢: (٣) در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به- واجب- می باشد،

ص: ١٩٥

١- قد يقال أنّ قوله « او متعلّقاً للغرض » اشاره الى ما ذهب اليه الاشاعره من انكارهم الحسن و القبح و لكن يبعده ان الاشعري المنكر للحسن و القبح و المصلحه و المفسده فى متعلقات الاحكام هو ينكر الغرض ايضا كما سيأتى فى المطلق و المشروط لا انه ينكر الاول و يعترف بالثانى « و عليه » فالصحيح فى عبارته المصنف هكذا به يكون حسناً و متعلّقاً للغرض فيكون الغرض معطوفاً على الحسن « بواو » لا « بأو » و يؤيده قوله الآتى و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه ... الخ و هكذا قوله الآتى يكون بذلك العنوان حسناً و متعلّقاً للغرض ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ١ / ٢٩٨.

٢- تعليّل لعدم انخرام القاعده العقلية و محصله: أنّ الشرط المتأخّر أو المتقدّم للمأمور به ليس هو نفس المتأخّر أو المتقدّم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به حتى يستلزم تأثير المعدوم المتأخّر أو المتقدّم فى المأمور به، و يلزم تأخر الشرط البذى هو جزء العله عن المشروط او تقدمه زماناً عليه بل الشرط هو الوصف المنتزع عن اضافته المأمور به الى ذلك المتقدّم او المتأخّر و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زماناً لا تقدمه عليه و لا تأخره عنه كذلك فلا يرد اشكال تأخر الشرط او تقدمه ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ١٤٨.

٣- تذكر ضرورى: توضيح عبارات مذكور- و اما الثانى ...- تا صفحه (٢٠٦)- اما امتناع كونه من قيود الهيئه- مربوط به افاضات حضرت استاد، « مدظله » ليست بلکه نگارنده حقير با استفاده از درس ساير اساتيد معظم و شروح مختلف به رشته تحرير درآورده است.

راه حلّ اشکال چنین است:

قبلا به ذکر مقدمه ای می پردازیم: اّتصاف اشیا به حسن یا قبح، خارج از این سه حالت نیست که:

الف: گاهی شیء «علّت تامّه» برای حسن یا قبح می باشد و با عروض عناوین و حالات مختلف، تغییر نمی کند مانند حسن عدالت و قبح ظلم. مثلا عدالت از هر کسی و در هر حالی، سر بزند حسن است خواه از کافر باشد یا مؤمن و ....

ب: گاهی شیء «مقتضی» برای حسن یا قبح است- مانند صدق یا کذب- و ممکن است با عروض حالات و عناوین متفاوت، تغییر پیدا کند. مثلا اگر کذبی باعث نجات یک مؤمن از شرّ ظالمی گردد در این صورت، قبیح نیست و همچنین اگر کلام صدقی موجب هلاکت یا گرفتاری مؤمنی شود در این صورت، آن صدق، حسنی ندارد بلکه لازم است آن مؤمن را از هلاکت، نجات داد.

ج: ممکن است شیء نه «علّت تامّه» برای «حسن یا قبح» باشد و نه مقتضی آن دو، بلکه اّتصاف آن شیء به حسن یا قبح با وجوه و اعتبارات مختلف، تفاوت کند.

مثال: راه رفتن فی نفسه اّتصاف به حسن یا قبح ندارد اما اگر به قصد فعل راجحی مانند قضای حاجت یا تشییع جنازه مؤمنی صورت گیرد، حسن است و چنانچه به قصد فعل مرجوحی مانند قتل نفس محترم یا سرقت، انجام شود، قبیح است پس حسن و قبح اشیا بالوجوه و الاعتبارات است و آن وجوه، ناشی از اضافات و نسبت ها می باشد مثلا «ضرب» به عنوان «تعذیب» قبیح و حرام است اما به عنوان «تأدیب» حسن است- در حدّ مجاز.

ص: ۱۹۶

اکنون به حل اشکال- در موردی که شرط متأخر یا متقدم، مربوط به مأمور به یعنی واجب می باشد- می پردازیم و قبل از آن به ذکر یک مثال، اکتفا می کنیم.

مستحاضه کثیره ای که تصمیم دارد روز شنبه، روزه بگیرد باید شب قبل آن، غسل (۱) نماید و همچنین باید شب یکشنبه، مجدداً غسل (۲) نماید تا اینکه صوم روز شنبه او صحیح باشد (۳).

اشکال: چگونه می توان گفت که ذی المقدمه و صوم، قبل از مقدمه، تحقق پیدا می کند- در شرط متأخر- به عبارت دیگر: چگونه بین شرط و مشروط، انفکاک قائل می شوید؟

لازم به تذکر است که نوعاً اشکال مذکور را در مقدمات و شرائط متأخر، مطرح کرده اند لکن مصنف، آن را به شرائط مقدمه هم سرایت دادند که قبلاً بیان کردیم (۴).

جواب: وقتی فرضاً مستحاضه، شب بعد برای صوم روز گذشته، غسل می کند، می گویند: آن روزه، صومی هست که بعد از آن، غسل، تحقق پیدا کرده و آن صوم، مضاف و منسوب به غسل لیلی شده و همان اضافه و نسبت، باعث می شود که صوم،

ص: ۱۹۷

۱- شرط متقدم.

۲- شرط متأخر.

۳- مسئله مذکور محل کلام است و برای تفصیل آن به کتب فقهی مراجعه شود و بعضی از فقها چنان فتوایی داده اند.

۴- ر. ک: ایضاح الکفایه ۱۸۹ / ۲.

معنون به عنوان حسن (۱) یا متعلق غرض (۲) واقع شود به نحوی که اگر صوم، مضاف به غسل لیلی نشود و آن عنوان را پیدا نکند حسن نمی شود یا متعلق غرض واقع نمی گردد پس آنچه که در صحّت صوم، معتبر است «اضافه» مأمور به- روزه- به غسل لیلی است که بعد از آن صوم، واقع شده.

بدیهی است که اضافه و نسبت، قائم به دو طرف- منسوب و منسوب الیه- هست در محلّ بحث هم یک طرف اضافه، صوم است و طرف دیگرش غسل می باشد.

آیا «اضافه» مقارن با صوم است یا متأخر از آن می باشد؟

«اضافه»، مقارن با مأمور به- صوم- است ولی غسل لیلی- طرف اضافه- متأخر است هنگامی که مستحاضه، شب بعد غسل کرد، کشف می کنیم که آن اضافه و نسبت از ابتدا بوده ولی ما نمی دانستیم. در این صورت، آیا بین شرط و مشروط، انفکاک واقع شده و ضربه ای به قاعده عقلیه، واقع شده؟

خیر، زیرا شرط متقدّم و متأخر هم مانند شرط مقارن است که: مثلاً استقبال قبله، شرط مقارن صحّت نماز است و باید صلات از ابتدا تا انتها، مستقبل قبله، اتیان شود که در آن شرط هم مؤثر حقیقی، اضافه صلات به استقبال قبله است و مثلاً می گویند نماز فلانی، مستقبل قبله، واقع شد و آن اضافه، یک جهت حسنی در صلات به وجود آورده که حسن گشته یا متعلق غرض واقع شده و امر از ذمه مکلف ساقط گشته است. همان طور که در شرط مقارن «اضافه و نسبت»، دخالت در حسن دارد در شرط متأخر و متقدّم هم، همان «اضافه»، موجب حسن مأمور به شده یا موجب تعلق غرض به مأمور به شده.

ص: ۱۹۸

---

۱- بناء علی التحسین و التقیح العقلین كما هو مذهب العدلیه.

۲- بناء علی مذهب الاشعری من عدم التحسین و التقیح العقلین فان الوفاء بالغرض منوط بتلك الاضافه المحصله لعنوان یفی بالغرض. [ر. ک: منتهی الدرایه ۱۴۶/۲].

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافه الموجبه للوجه، الذى يكون بذاك الوجه مرغوباً و مطلوباً، كما كان فى الحكم لأجل دخل تصوّره فيه، كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود، التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبه فى التّكليف، أو لما صحّ عنده الوضع (١). و هذه خلاصه ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الإشكال، فى بعض فوائدها، و لم يسبقنى (٢) إليه أحد فيما أعلم، فافهم و اغتتم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- منشأ اینکه بعضی توهم کرده اند، به قاعده عقليه، ضربه خورده، این است که دیده اند بر بعضی از امور متأخر از ذی المقدمه- مانند غسل لیلی مستحاضه- شرط، اطلاق شده درحالی که غسل بعد از صوم- ذی المقدمه- واقع می شود با اینکه نباید بین شرط و مشروط، انفکاک واقع شود لذا گفته اند این امر، موجب انخرام قاعده عقليه هست و ما بیان کردیم که: اغسال لیلیه، دخالت در صحت ]

ص: ١٩٩

١- ... و كذلك العقد الخاص الذى انتزعت خصوصيته من ملاحظه رضاه لاحق كالرضاء المقارن فان دخل الرضاء المقارن ليس الا ان بملاحظته جعل المولى. العقد سببا، كذلك الرضاء اللاحق فلو لحقه الرضاء فيما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فانه لم يأت بما هو السبب و ما أتى به لم يوافق ما جعل سببا فيحكم بفساده.

٢- و ان سبقه بعض بالجواب بان الشرط فى هذه الموارد ليس المتقدم و المتأخر بالوجود الكونى الزمانى بل بالوجود الدهرى المثالى و لا تقدم و لا تأخر هناك فان المتفرقات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر فلا تراحم و لا تقدم و لا تأخر و ليس عند ربك صباح و لا مساء نسبه المصنف الى استاده قدس سرّه و بعضهم بان الشرط ليس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً و معه لا تأخر للشرط فيها اذا الفرض انه بدونه ليس بشرط و كذلك الحال فيما جعل المتقدم المتصرم شرطاً نسب ذلك الى الشيخ الانصارى رحمه الله على ما فى التقريرات و بعضهم بان الشرط فى امثال هذه الموارد انما هو الوجود فى الجملة سواء كان سابقاً او مقارناً او لاحقاً نسب ذلك الى النراقى ...]. ر. ك: شرح مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى /١ /١٣٠.



و لا- يخفى أنها بجميع (١) أقسامها داخله في محلّ النزاع، و بناء على الملازمه يتّصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق، إذ بدونه لا- تكاد تحصل الموافقه، و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى إتيانه، فلو لا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صحّ الصّوم في اليوم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

صوم ندارد بلکه غسل لیلی مستحاضه، موجب اضافه و اسنادی می شود که آن اضافه هم مقارن با صوم است ولی یک طرف اضافه که غسل باشد، متأخر از صوم می باشد نه نفس اضافه، ضمنا گفتیم: آن اضافه، باعث می شود، صوم، معنون به عنوان حسن گردد یا متعلّق غرض واقع شود.

قوله: «كما كان في الحكم لاجل دخل تصوّره فيه...»

در شرط حکم هم اعمّ از شرط تکلیف و وضع تصوّر (٢) و لحاظ واقعی مولا نسبت به شرط، مدخلیت در حکم دارد، نه وجود خارجی شرط.

[١]- بدیهی است که: بنا بر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، جمیع اقسام مقدمه و شرائط مأمور به - واجب - داخل در بحث و نزاع می باشد، خواه مقدمه و شرط، متقدّم یا مقارن یا متأخر باشد، مثلا مقدمه متأخره، مانند مقدمه مقارن و متقدّم، متصف به وجوب است و باید غسل لیلی مستحاضه به صوم روز قبل، ملحق شود تا اینکه امر مولا - موافقت شود و تکلیف از ذمه مکلف، ساقط گردد - طبق بعضی از فتاوا، زیرا مسئله، محلّ بحث می باشد.

ص: ٢٠٠

---

١- المراد من الجميع ليس جميع الاقسام التسعه المتقدمه كما قد يوهمه العبارة بل المراد اقسام خصوص شرط المأمور به و اما شروط التكليف فلا- يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتى و شروط الوضع خارجه - ايضا - لعدم وجوبه حتى تتصف مقدماته به على الملازمه نعم ربما يتعلق به الامر فيدخل في محل النزاع ... ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ١/ ١٤٨.

٢- که توضیح آن در صفحه ١٩٠ گذشت.

الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط، و قد ذكر لكلّ منهما تعريفات و حدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، و ربما أطيل الكلام بالتقصص و الإبرام فى التقصص على الطرد و العكس، مع أنّها- كما لا يخفى- تعريفات لفظية لشرح الاسم، و ليست بالحدّ و لا بالرّسم، و الظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظ المطلق و المشروط، بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

**امر سوم: اقسام واجب**

**واجب مطلق و مشروط**

**اشاره**

[١]- برای «واجب»، تقسیمات متعدّدی ذکر کرده اند از جمله، اینکه آن را به مشروط و مطلق، تقسیم نموده اند.

در کتب اصولی، تعاریف (١) مختلفی برای آن دو، ذکر شده و در نتیجه، آن تعاریف، مورد نقض و ابرام، واقع شده اما مرحوم آقای آخوند، پیوسته در مباحث مختلف کتاب

ص: ٢٠١

١- من التعاریف ما نسبه فى التقريرات الى التفتازانى و المحقق الشریف و تبعهما المحقق القمى و هو ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و المشروط كالحج بخلاف ذلك فيتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالاستطاعه ( و یرد على الاول) بعدم العكس فان الصلاه مثلا- هى من الواجبات المطلقة فى الاصطلاح و ليست هى كالحج المشتهر بالواجب المشروط و مع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها فما لم يتحقق الزوال مثلا- لم تتحقق صلاه الظهر او العصر و ما لم يتحقق المغرب لم يتحقق العشاءين و هكذا فاذا اختلف تعريف المطلق بعدم العكس اختلف تعريف المشروط قهرا بعدم الطرد فیدخل فى تعريفه ما لا ینبغى دخوله فيه ( بل یمکن ان یقال) ما من واجب الا و یشرط وجوبه لا محاله بالقدرة و هى مما يتوقف عليه وجود الواجب كما يتوقف عليه وجوبه ( و منها) ما نسبه فى التقريرات و البدائع الى السيد عمید الدين و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامه الاربعه من البلوغ و العقل و العلم و القدرة على شىء و المشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعه على امر آخر ما ورائها و یرد على الاول بعدم العكس ايضا ... ر. ك: عنایه الاصول ١/ ٢٩٩.

كما أنّ الظاهر أنّ وصفی الإطلاق و الاشتراط، و صفان إضافیان لا حقیقیان، و إلا لم یکد یوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب کلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشّرائط العامّه، کالبلوغ و العقل. فالحرّی أن یقال: إنّ الواجب مع کل شیء یلاحظ معه، إن کان وجوبه غیر مشروط به، فهو مطلق بالإضافه إلیه، و إلا (۱) فمشروط كذلك، و إن کان بالقیاس إلی شیء آخر کان بالعکس [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

فرموده اند: تعاریف اصولیین، لفظی و عنوان شرح الاسم دارد، مثل اینکه از ما سؤال کنند: «سعدانه» چیست؟ در جواب بگوئیم: معنای آن جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف به «حد» و «رسم» نمی باشد تا اینکه مورد نقض و ابرام، واقع شود (۲).

مصنّف رحمه الله فرموده اند: «ظاهر» این است که بین علما، اصطلاح جدیدی برای واجب مطلق و مشروط وجود ندارد بلکه آن دو عنوان در معنای عرفی خود باقی هستند یعنی وجوب، آزاد است، اطلاق دارد و منوط به چیزی نیست به خلاف واجب مشروط که وجوبش مشروط به شرطی هست.

[۱]- سؤال: آیا «مطلق» و «مشروط» که دو صفت از صفات واجب هستند، از اوصاف حقیقیه می باشند یا اضافیه؟

جواب: آن ها دو وصف اضافی هستند نه حقیقی، اگر صفت «اطلاق» برای واجب، یک وصف حقیقی باشد، باید نسبت به هر چیزی مطلق باشد و لازمه اش این است که

ص: ۲۰۲

۱- ای: و ان لم یکن وجوبه غیر مشروط به بان کان وجوبه مشروطا.

۲- اینکه مصنف فرموده اند: تعاریف مذکور، جنبه شرح الاسم دارند، آیا آن تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده اند تا بگوئیم عنوان شرح الاسم دارند و مثلا- از قبیل «سعدانه نبت» هست یا برای محصّین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی را بدانند؟- نگارنده.

اصلا واجب مطلق نداشته باشیم زیرا تمام واجبات، لااقل، مشروط به شرائط عامه (۱) تکلیف هستند.

و همچنین اگر وصف اشتراط برای واجب مشروط، یک صفت حقیقی - نه نسبی - باشد، لازمه اش این است که واجب مشروط به هر چیزی که به نظر انسان می رسد، مشروط باشد مثلا حج که یک واجب مشروط است باید نسبت به تمام اشیا، مشروط باشد درحالی که بدیهی است در شریعت مقدس، واجبی نداریم که مشروط به تمام اشیا باشد پس نتیجه می گیریم که دو وصف مذکور از اوصاف اضافیه هستند نه حقیقیه، مثلا- نماز، نسبت به طهارت، واجب مطلق است یعنی: وجوب صلات، مشروط به طهارت نیست اما همان صلات، نسبت به وقت و «دلوک شمس»، یک واجب مشروط است بنابراین سزاوار است آن دو واجب را چنین تعریف کنیم:

«ان الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافه الیه و الا فمشروط کذلک و ان کانا بالقیاس الی شیء آخر کانا بالعکس».

هر واجب، نسبت به هر چیزی که با او ملاحظه شود اگر وجوبش مشروط به آن نباشد می گوئیم نسبت به آن، واجب مطلق است و اگر وجوبش مشروط به آن شیء باشد، می گوئیم نسبت به آن، مشروط است مثلا وجوب صلات، نسبت به طهارت، مشروط نیست بنابراین، نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق است اما وقتی صلات را با «دلوک شمس» مقایسه کنیم مشخص می شود که نماز، نسبت به آن، واجب مشروط است و قبل از آن واجب نیست.

ص: ۲۰۳

---

۱- یعنی: بلوغ، عقل، علم و قدرت.

ثمّ الظاهر أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه (١)، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقه، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعلّيقى؛ ضروره أنّ ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئه، وأنّ طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجىء، لا- أنّ الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب والإيجاب فى الخطاب فعليا و مطلقا، و إنّما الواجب يكون خاصا و مقيدا، و هو الإكرام على تقدير المجىء، فيكون الشرط من قيود المادّه لا الهيئه، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، مدعى لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه واقعا (٢)، و لزوم (٣) كونه من قيود المادّه لبا (٤)، مع الاعتراف بأنّ قضيه القواعد العربيه أنّه من قيود الهيئه ظاهرا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- مصنف رحمه الله در صدد بيان اختلافشان با شيخ اعظم هستند كه: آيا در قضايای شرطيه، شرط، قيد هيئت است يا مدخليت در مادّه دارد؟ مرحوم شيخ فرموده اند: شرط، قيد مادّه، واجب و مأمور به مى باشد نه قيد هيئت و وجوب.

از بيان گذشته مصنف، ظاهر شد كه در واجب مشروط، اصل وجوب و طلب مولا مشروط به حصول شرط است به نحوى كه قبل از آن، طلب و وجوب فعلى تحقق ندارد زيرا ظاهر قضايای تعليقيه و شرطيه مانند «إن جاءك زيد فأكرمه» اين است كه «وجوب» اكرام، مشروط به مجىء زيد است.

ص: ٢٠٤

- ١- يعنى: الى ذلك الظاهر، زيرا ايشان در اول بحث فرمودند: (ضروره اشتراط «وجوب» كلّ واجب ببعض الامور).
- ٢- اى: فى نفس الامر و حاصله: ان امتناع كون الشرط من قيود الهيئه انما يكون لمانع ثبوتى و هو عدم قابليه الهيئه للتقييد لكون معناها جزئيا حقيقيا لا لمانع اثباتى و هو قصور اللفظ عن افاده تقييد الهيئه.
- ٣- معطوف على - امتناع - يعنى: بعد ان ثبت امتناع رجوع الشرط الى الهيئه فلا بد من رجوعه الى الماده للعلم الاجمالى بكونه قيدا لاحداهما.

٤- يعنى: و ان كان بحسب القواعد العربيه ظاهرا فى الرجوع الى الهيئه [ر. ك: منتهى الدرايه ١ / ١٦٠].

توضیح ذلک: چرا ظاهر قضیه شرطیه، این است که قبل از حصول شرط، وجوبی تحقق ندارد؟

جواب: در قضایای شرطیه باید بین شرط و جزا، ارتباط و علاقه ای باشد که گاهی شرط، نسبت به جزا جنبه علّیت دارد، مانند «ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» و گاهی هم جزا نسبت به شرط، جنبه علّیت دارد مانند «ان كان النهار موجودا فالشمس طالعه» البته لزومی ندارد که شرط، علت تامه و منحصره جزا باشد. - و بالعکس - اما به هر حال باید رابطه ای (۱) بین آن دو باشد.

امّا در محلّ بحث: با توجه به لزوم ارتباط، بین شرط و جزا، می گوئیم: ظاهر (۲) خطاب تعلیقی در قضایای شرطیه مانند «ان جاءك زيد فاکرمه» - ان استطعت فحج - این است که:

مجيء زيد، شرط وجوب اکرام است و كأنّ مجيء زيد، سبب وجوب اکرام می باشد و قبل از حصول شرط، وجوب اکرام - جزا - مطرح نیست.

اما به عقیده مرحوم شیخ - برخلاف نظر مشهور و مصنف - در واجبات مشروط، قید، مربوط به ماده می باشد و ممتنع است که شرط، قید هیئت باشد در حالی که ایشان معترفند، مقتضای قواعد عربیت، این است که شرط، قید هیئت باشد نه قید ماده بنابراین، طبق نظر ایشان، مجيء زيد، قید ماده و اکرام است اما وجوب، قیدی ندارد و مطلق است یعنی:

«يجب الا-كram بعد المجيء» وجوب، «حالی» اما واجب و مأمور به بعد از مجيء زيد، تحقق پیدا می کند و مقید به شرط است.

ص: ۲۰۵

۱- قضایای اتقاقیه، مانند «ان كان زيد ناطقا فالحمار ناهق» که هیچ گونه ارتباطی بین شرط و جزا نیست، باید به صورت دو قضیه مستقل، بیان شود و بگویند زيد ناطق و الحمار ناهق.

۲- و مسأله مفهوم الشرط مبنیه علی هذا الظاهر حیث إنّه اذا كان قید الحکم فبانتفائه ینتفی الحکم. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۳.

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئه، فلأنّه لا- إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه، حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط و نحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئه، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط

[۱]- بحث (۱) ما در نزاع بین شیخ اعظم و مرحوم آقای آخوند بود که: آیا در قضایای شرطیه مانند «إن جاءك زيد فاکرمه» یا «إذا زالت الشمس فقد وجب صلاه الظهر» آن قیود، مربوط به «وجوب» است به نحوی که تا مجیء زید، محقق نشود «وجوب» اکرام، فعلیت، پیدا نمی کند یا اینکه مربوط به واجب- مأمور به- هست اما نفس طلب، هیچ گونه قید و شرطی ندارد و قبل از مجیء زید هم «وجوب» تحقق دارد؟

ابتدای بحث، اشاره کردیم که: شیخ اعظم آن، قیود را دخیل در مادّه می داند نه هیئت و لذا طبق عقیده ایشان یک ساعت به ظهر مانده، انسان، مکلف به نماز ظهر هست- چنین نیست که وجوب صلات، بعد از زوال، محقق شود- ولی «مکلف به» و نماز، مقید به زوال شمس است اما به عقیده مشهور و همچنین مصنف، قیود قضایای شرطیه، مربوط به هیئت است.

لازم به تذکر است که مرحوم شیخ، معتقدند ظاهر قضایای شرطیه از نظر قواعد عربیت، همان است که مشهور، عقیده دارند اما باتوجه به دو نکته می گوئیم: قیود، مربوط به مادّه هست نه هیئت. که اینک به بیان آن دو نکته می پردازیم.

بیان اول شیخ اعظم- امتناع ارتباط قید به هیئت- وجوب و طلب، مستفاد از هیئت افعال می باشد و «اکرم» دلالت بر وجوب دارد، همان طور که حروف- من و الی- استقلالی ندارند، متمم و تابع سایر جملات (۲) و کلمات هستند، هیئت افعال هم چون که استقلال ندارد، بدون مادّه- اکرام- تحقق، پیدا نمی کند و دارای عنوان حرفی هست لذا

ص: ۲۰۶

۱- اینک به ادامه افاضات حضرت استاد «مدظله» می پردازیم.- و نیز به صفحه ۱۹۵ رجوع کنید.

۲- مانند سرت «من» البصره «الی» الکوفه.

همان بیانی را که مشهور در باب معانی حروف دارند ما هم باید در باب هیئت، همان را بیان کنیم که:

مشهور، معتقدند: «وضع» حروف، عام هست اما «موضوع له» آن ها خاص می باشد و چنین نیست که آن ها برای معانی کلیه، وضع شده باشند بلکه برای جزئیات، وضع شده اند منتها واضع، یک معنای کلی را در نظر گرفته اما لفظ را برای مصادیق آن کلی، وضع کرده بنابراین با توجه به اینکه معنای کلی منظور است، وضعشان عام است و به لحاظ اینکه لفظ برای کلی، وضع نشده بلکه برای مصادیق معنای کلی وضع شده، موضوع له آن ها خاص است.

به نظر شیخ اعظم باید همین مطلب را درباره هیئت افعال هم جاری بدانیم. واضع، کلی طلب و جویی را در نظر گرفته اما هیئت افعال را برای کلی طلب و جویی وضع نکرده بلکه برای افراد و مصادیق طلب و جویی، وضع نموده پس موضوع له آن، عبارت از یک فرد از طلب و یک مصداق از طلب و جویی هست در نتیجه اگر موضوع له، جزئی، - فرد و یک مصداق - شد قابلیت تقیید ندارد زیرا تقیید، یکی از عوارضی هست که برای کلی حاصل می شود. شما می توانید کلی رقبه را مقید به ایمان نمائید اما جزئی که خودش یک موجود مشخص و محدودی هست، قابل تقیید نمی باشد بنابراین اگر مجی ء زید را قید هیئت بدانید، معنایش این است که: آن فرد طلب و جویی - که مفاد هیئت است - را مقید نموده اید در حالی که فرد مشخص و معین را نمی توان محدود و مقید نمود.

خلاصه: چگونه می توان مفاد هیئت را که یک فرد از طلب و جویی هست، مقید به مجی ء زید نمود اما اگر قید را ارجاع به ماده نمائید، ماده عبارت از زید نیست بلکه اکرام زید، ماده می باشد که کلی و قابل تقیید هست یعنی می توان اکرام زید را مقید به مجی ء نمود تا در نتیجه، اکرام علی غیر تقدیر المجی ء خارج شود مثل اینکه می توان رقبه را مقید به ایمان نمود تا اینکه رقبه کافره، خارج شود.



و أمّا لزوم كونه من قيود المادّه لثبّتها، فالأدبُ العاقل إذا توجّه الى شىء و التفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به، أو لا- يتعلّق به طلبه أصلاً، لا- كلام على الثّانى. و على الأوّل: فإمّا أن يكون ذاك الشّىء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، و ذلك التّقدير، تارة يكون من الأمور الاختيارية<sup>(١)</sup>، و اخرى لا- يكون كذلك<sup>(٢)</sup>، و ما كان من الأمور الاختيارية، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتّكليف<sup>(٣)</sup>، و قد لا يكون كذلك<sup>(٤)</sup>، على اختلاف الأغراض الدّاعية إلى طلبه و الأمر به، من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد، و القول بعدم التّبعيه، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- بيان دوّم مرحوم شيخ: مولای عاقل وقتى شىء و مسأله اى- مانند اكرام زید- را مورد توجّه و التفات، قرار مى دهد، دو صورت دارد:

١- ممكن است اصلاً اكرام او مورد علاقه مولا نباشد، اين فرض، خارج از بحث مى باشد.

٢- ممكن است اكرام زید، مورد علاقه و رغبت مولا باشد كه اين فرض دارای دو صورت هست:

الف: گاهى اكرام زید به حدّی مطلوب مولا هست كه هر خصوصیت، حالت و عارضی پیش آید، اكرام زید، محبوب مولا هست.

ب: ممكن است اكرام زید در آن حدّ وسیع، محبوب مولا نباشد بلكه آن اكرامی مورد علاقه او هست كه همراه با يك حالت خاصّی باشد كه اين فرض هم دارای دو صورت هست:

ص: ٢٠٨

١- كالافطار بالأكل و الجماع الاختياريين الموجبين للكفاره.

٢- ... كالبلوغ و الوقت كما مرّ آنفاً.

٣- ... كالصلاه المقیده بالطهاره و استقبال القبلة ...

٤- ... كالاستطاعه لمن تمكن من تحصيلها [ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ١٦٢].

۱- ممکن است آن خصوصیت در اختیار عبد و مکلف نباشد مثلا مجی ء زید، تحت قدرت خود زید است نه تحت اختیار عبدی که مورد خطاب مولا هست.

۲- آن حالت و آن خصوصیت، ممکن است مانند نفس اکرام از امور اختیاری و تحت قدرت مکلف باشد یعنی همان طور که عبد می تواند اکرام را ایجاد نماید، انجام و ایجاد آن خصوصیت هم برای عبد، مقدور است که این فرض هم دارای دو صورت است:

الف: مداخلت آن خصوصیت در اکرام زید در صورتی است که آن ویژگی به طور طبیعی حاصل شود نه اینکه لازم باشد، عبد، آن را ایجاد نماید.

ب: مداخلت آن خصوصیت در اکرام زید به نحوی است که اگر خودش هم در خارج، موجود نشود، باید عبد آن را ایجاد نماید.

سؤال: سبب اختلافات مذکور که گاهی شیء مطلقا محبوب است و گاهی مقیدا چیست؟

جواب: علتش اختلاف اغراض و اهداف مولا- می باشد که گاهی شیء در فلان شرائط، مطلوبیت دارد و گاهی با فلان خصوصیت، مورد علاقه مولا می باشد و ...

تذکر: در صور مختلفی که بیان شد، تفاوتی نمی کند که شما احکام را تابع مفاسد و مصالح بدانید یا قائل به عدم تبعیت احکام نسبت به مصالح و مفاسد شوید بلکه نکته کلام و توجه ما نسبت به غرض و مطلوب مولا بود به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: مرحوم شیخ، چه نتیجه ای از تقسیمات مفصل مذکور گرفته اند؟

جواب: تمام خصوصیات و قیود مذکور در آن تقسیمات، مربوط به مطلوب مولا و اکرام زید بود و شما نمی توانید موردی را ارائه دهید که قید، مربوط به وجوب و طلب باشد، هر قیدی را که در نظر بگیرید بالاخره، ارتباط با واجب و مکلف به پیدا می کند.

و لا يخفى ما فيه. اما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئه، فقد حَقَّقناه سابقا، إنَّ كلَّ واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عامًا كوضعها، و إنما الخصوصيّه من قبل الاستعمال كالأسماء، و إنما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل و تقصد بها المعنى بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آله و حاله لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآتيه كلاحظ الاستقلالّيّه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولى الدّرايه و النهي. فالطلب المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق، قابل لأن يقيد [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- مصنّف رحمه الله نسبت به بیان اوّل شیخ اعظم، دو پاسخ بیان کرده اند:

الف: فرمایش شما- مرحوم شیخ- بر این مبنا بود که موضوع له حروف، جزئی و خاص است، در باب هیئت افعال هم که مشابه حروف می باشد، شما موضوع له را جزئی می دانید لکن ما در باب وضع حروف، تحقیقات خود را بیان کرده و اثبات نمودیم که:

همان طور که در اسماء اجناس- مانند رجل و مرئه- وضع و موضوع له، عام است در باب حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فيه عام می باشد، مثلا کلمه «من» و «الی» برای کلی «ابتدا» و «انتهاء» وضع شده اند اما موارد استعمال آن ها متفاوت است و به تعبیر دیگر، مشخّصات استعمال، مختلف است.

واضح، کلمه الابتداء و الانتهاء را برای کلی، وضع کرده اما برای موارد استعمالش شرطی در نظر گرفته که فرضا آن دو کلمه باید در موردی استعمال شوند که لحاظ آن ها استقلالی باشد و نفس آن عناوین را لحاظ نمایند، نه اینکه به عنوان وصف و حالت برای یک معنای دیگر مثلا در جمله «الابتداء خیر من الانتهاء» شما آن دو را اصالتا و استقلالا ملاحظه می کنید اما اگر در موردی مفهوم کلی ابتدا و انتها را در نظر گرفتید اما نه به صورت استقلال بلکه به این عنوان که ارتباط به سیر و بصره دارد و به عنوان تبعیّت، آن دو را لحاظ کردید در این صورت است که دو کلمه من و الی را استعمال می کنید نه «الابتداء» و «الانتهاء» را بنابراین، اسماء اجناس و حروف، فرقی در موضوع له ندارند بلکه

ص: ٢١٠

مع أنه لو سلم أنه فرد، فأنما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً- غير مقيد، لا- ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غاية الأمر قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

موارد استعمال آن ها متفاوت است پس مبنای شیخ اعظم با مبنای ما متفاوت است زیرا ایشان موضوع له حروف را خاص می دانند اما ما اصل مبنا را نپذیرفته و قبلاً (١) به نحو مشروح بیان کردیم که موضوع له حروف هم عام است.

شما در محلّ بحث فرموده اید: واضح، هیئت افعال را برای یک فرد از طلب وجوبی وضع کرده و اطلاق ندارد اما عقیده ما، این است که: هیئت افعال هم برای کلی طلب وجوبی و مفهوم عام طلب لزومی وضع شده و مانند کلی رقبه، قابل تقييد و تضییق هست.

خلاصه: اولین پاسخ مصنف، این بود که شما طبق مبنای خود فرمودید هیئت قابل تقييد نیست. و قید، مربوط به ماده است اما ما اصل آن مبنا را نپذیرفته ایم.

[١]- ب: فرض کنید مبنای شما- شیخ اعظم- را قبول کرده و گفتیم مفاد و موضوع له هیئت، جزئی و خاص هست اما بدانید که تقييد بر دو گونه است:

الف: گاهی به وسیله هیئت افعال یک فرد از طلب وجوبی انشا می شود، مانند اکرم زیدا اما بعد از مدتی در صدد تقييد آن برآمده، می گوئیم آن فرد از طلب وجوبی که دیروز به وسیله هیئت افعال بیان شد، امروز مقیدش می کنیم در این صورت، شما بفرمائید آن طلب، قابل تقييد نیست زیرا آن فرد- که به وسیله جمله «اکرم زیدا» وجوب پیدا کرد- خودش مضیق هست و ممتنع است مجدداً مقید شود، در این فرض، حق با شما است ولی ما مرتکب چنان تقيیدی نشدیم.

ب: ما از ابتداء، وجوبی را که «اکرم زیدا» دلالت بر آن می کند، مضیقاً ایجاد کرده و حتی قید آن را قبل از «اکرم زیدا» با یک عبارت به این صورت، بیان نموده و گفتیم: «إن جاءك زيد فاکرمه» یعنی آن فردی را که به وسیله صیغه افعال، انشا کردیم از ابتداء، مقیداً

ص: ٢١١

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ایجاد شد و «هو الوجوب المقيد بمجىء زيد». آیا در این فرض هم شما می گوئید «الفرد لا يمكن ان يقيد»، این مسئله به هیچ وجه، امتناعی ندارد. آری اگر آن فردیت، تحقق پیدا می کرد و بعداً در مقام تقييدش برمی آمديم شما می توانستيد، بگوئيد این امر، مستحيل است.

تقييد هيئت افعال به بيان ما، شبيه همان مثال معروف «ضيق فم الزكيه» هست يعنى:

دهانه چاه را از ابتدا، مضيق کن نه اینکه اول، آن را توسعه بده سپس مضيق نما.

خلاصه: مولا از ابتدا گفته است: «إن جاءك زيد فاکرمه» و آن وجوبی را که «اکرم» دلالت بر آن می کند از ابتدا، یک وجوب مقید به مجیء زيد است و ما فرد را مقید نمودیم تا اینکه شما بگوئيد تقييد فرد، ممتنع است بلکه از اول، فرد را مقید انشاء نمودیم و هیچ گونه استحاله و امتناعی ندارد.

قوله: «فافهم (١)».

دقت کنید تا اینکه فرق بین دو صورت مذکور، واضح شود و خلطی واقع نگردد.

[١]- اشکال: کأن مستشکل، ایرادی نسبت به مصنف دارند که: بنا بر عقیده شما که شرط، قید وجوب و هیئت باشد- نه قید ماده که عقیده شیخ اعظم بود- بین انشاء و منشأ،

ص: ٢١٢

١- الف: و لعله اشاره الی انه لو سلم ان الطلب اذا انشأ اولاً- مطلقاً فلا يقبل التقييد بعداً فما الحيله فی مثل قوله اکرم زيدا إن جاءك بحيث أخر الشرط عن الطلب و لم يقل إن جاءك زيد فاکرمه فان الطلب قد انشأ اولاً مطلقاً فكيف يقيد بالشرط بعداً. ر. ک: عنایه الاصول ١/ ٣٠٧. ب: لعله اشاره الی: ان المعنى الحرفی على مذهب الشيخ قدس سره بذاته جزئی حقیقی لا ان جزئیه من ناحیه الانشاء فلا اطلاق له فی حد ذاته حتى یصح انشاءه مقیداً. ر. ک: منتهی الدرایه ٢/ ١٦٧.

جدائی و تفکیک حاصل می شود و گویا استحاله ای تحقق پیدا می کند، فرضاً مولائی که اکنون می گوید «إن جاءك زيد فاکرمه»، او الآن- قبل از مجی ء زید- انشاء ایجاب اکرام علی تقدیر المجی ء می کند اما طبق بیان شما(۱) «منشأ» که عبارت از «وجوب» می باشد بعد از مجی ء زید، تحقق پیدا می کند اما طبق نظر شیخ اعظم(۲) هیچ گونه تفکیکی بین انشا و منشأ لازم نمی آید زیرا اکنون که مولا انشاء وجوب می کند، وجوب هم الآن تحقق پیدا می کند اما واجب، قید مجی ء زید است.

خلاصه: طبق بیان شیخ اعظم، تفکیکی بین انشا و منشأ وجود ندارد ولی به عقیده مصنف، تفکیک، بین انشا و منشأ لازم می آید.

جواب: لازم است دقت کنید که «منشأ»- وجوب- چه خصوصیتی دارد و در چه مواردی، تفکیک بین انشا و منشأ لازم می آید.

اگر منشأ، یک وجوب مطلق و بدون قید باشد، در این صورت، عدم تفکیک بین انشا و منشأ چنین است که: بلافاصله بعد از انشاء مولا- وجوب، تحقق پیدا کند و هیچ گونه تفکیکی بین آن دو نباشد اما در محلّ بحث- واجب مشروط- منشأ یک وجوب مطلق نیست بلکه معلق و علی تقدیر المجی ء می باشد و معنای عدم تفکیک، این نیست که به مجردی که مولا جمله «إن جاءك زيد فاکرمه» را بیان کرد، بلافاصله، وجوب، تحقق پیدا کند زیرا او وجوب مطلق را انشا نکرده بلکه وجوب علی تقدیر مجی ء را انشا نموده و کأنّ چنین گفته است: «انّی اوجب الاکرام و الوجوب معلق علی المجی ء» و اگر بخواهید تفکیکی بین انشا و منشأ ایجاد نشود باید «وجوب» بعد المجی ء، تحقق پیدا کند اما اگر بعد از انشاء مولا- یعنی قبل از تحقق مجی ء زید- «وجوب»، تحقق پیدا کند، بین انشا و منشأ، تفکیک لازم می آید زیرا مولا چنان وجوبی را انشا نموده بلکه او وجوب علی

ص: ۲۱۳

---

۱- که شرط را قید وجوب می دانید نه واجب.

۲- که شرط، قید واجب و ماده است نه قید هیئت و وجوب.

و أمّا حدیث لزوم رجوع الشرط إلى المادّه لئلاّ فیه: إنّ الشیء إذا توجّه إليه، و كان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحه (۱) أو غیرها (۲)، كما يمكن أن یبعث فعلاّ إليه و یطلبه حالا؛ لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن یبعث إليه معلقا، و یطلبه استقبالاّ علی تقدیر شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلا قبل حصوله، فلا یصحّ منه إلاّ الطلب و البعث معلقا بحصوله، لا مطلقا و لو متعلقا بذاک علی التقدیر، فیصحّ منه الإکرام بعد مجیء زید، و لا یصحّ منه الطلب المطلق الحالی للإکرام المقید بالمجیء، هذا بناء علی تبعیّه الأحکام لمصالح فیها فی غایه الوضوح [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تقدیر المجیء را انشا کرده.

اشکال: ما اصلا نمی توانیم منشأ تقدیری تصوّر کنیم به عبارت دیگر: نمی توان تصوّر نمود کسی امر تعلیقی، انشا کند بلکه انشا باید به امر مطلق، متعلق شود نه امر تعلیقی.

جواب: همان طور که اخبار تعلیقی (۳)، یک مسأله متداولی هست انشاء امر تعلیقی هم متداول است، فرضا همان طور که می توان گفت «ان ضربتني ضربتک»، به صورت امر تعلیقی می توان گفت «إن جاءك زید فاکرمه» خلاصه، اینکه هیچ فرقی نمی کند که جمله شرطیه، جزای یک امر انشائی معلق بر شرط باشد یا اینکه جمله خبری، معلق بر شرط باشد.

[۱]- اینک بیان دوّم شیخ اعظم- در رجوع قید به مادّه- را نقد و بررسی می نمائیم:

خلاصه بیان ایشان این بود که: چنانچه وضع قیود را تجزیه و تحلیل نمائید، مشخص می شود که تمام قیود و شرائط، ارتباط به مادّه- یعنی همان چیزی که متعلق غرض مولا می باشد- دارد.

تذکر: درباره احکام شرعیّه، دو احتمال مطرح است که باید طبق هریک از آن دو

ص: ۲۱۴

۱- بنا بر قول، غیر اشاعره.

۲- ای غیر المصلحه- بنا بر قول اشاعره.

۳- تمام اخبارها مطلق نیست بلکه اخبارهای تعلیقی فراوانی هم در عرف، مشاهده می شود.

احتمال پاسخ مرحوم شیخ را بیان نمائیم:

الف: ممکن است کسی بگوید احکام شرعی به طور کلی تابع «مصلحتی» هستند که در نفس آن احکام، موجود است و ارتباطی به (مصلح و مفاسد) در مأمور به و منهی عنه ندارند، یعنی تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در آن ها موجود است و اصلاً مسأله مفسده، مطرح نیست.

سؤال: چرا نماز ظهر، دارای وجوب است؟

برای اینکه نفس وجوب و ایجاب، دارای مصلحت هست.

چرا شرب خمر حرام است؟

چون که نفس تحریم «مصلحت» دارد و مسأله مفسده مطرح نیست (۱).

طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم کاملاً واضح است زیرا: تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در نفس آن احکام وجود دارد، ممکن است مولا ملاحظه نموده که اگر اکرام زید را به نحو واجب مطلق، ایجاب نماید، مصلحتی ندارد اما اگر آن را به نحو واجب مشروط، ایجاب کند آن حکم معلق و مشروط، دارای مصلحت هست یعنی:

وجوب اکرام زید، علی تقدیر المجیء، دارای مصلحت هست.

سؤال: آیا در همین فرض، مانعی دارد که مولا اکرام زید را به نحو واجب مطلق، بیان کند و شرط- مجیء- را قید واجب و اکرام بداند و بگوید: اکرام زید، علی تقدیر المجیء، وجوب دارد که در نتیجه «وجوب» قید و شرطی نداشته باشد.

پاسخ ما این است که: از نظر تصوّر آیا امکان ندارد که بین آن دو صورت به لحاظ مصلحت، فرقی باشد؟

مولا ملاحظه نموده که اگر حکم را به نحو واجب مطلق، بیان نماید و لو اینکه شرط را

ص: ۲۱۵

---

۱- لم جعل المولى الصلاة واجبه؟ لان في وجوبها مصلحه. لم جعل المولى شرب الخمر حراما؟ لان في حرمتها مصلحه.



و أمّا بناء على تبعيتها للمصالح و المفسد في الأمور به، و المنهي عنه فكذلك؛ ضروره أنّ التبعيه كذلك، إنّما تكون في الأحكام الواقعيه بما هي واقعيه، لا بما هي فعليّه، فإنّ المنع عن فعليه تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول و الأمارات على خلافها، و في بعض الأحكام في أوّل البعثه، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه، مع أنّ حلال محمد صلى الله عليه و آله و سلّم حلال إلى يوم القيامه، و حرامه حرام إلى يوم القيامه، و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعليه بعض الأحكام باقيا مرّ الليالي و الأيام، إلى أن تطلع شمس الهدايه و يرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

قيد مأمور به قرار دهد، آن حکم، هيچ گونه مصلحتی ندارد اما اگر حکم را به نحو واجب مشروط و معلق بيان کند، آن حکم، مشتمل بر مصلحت هست.

آيا بيان و تصوّر مذکور، مستحيل است و دليلی برخلاف آن، قائم شده.

به عبارت ديگر: او ملاحظه نموده که اگر حکم وجوبی را به نحو اطلاق بيان کند گرچه متعلقش مقيد باشد، خالی از مصلحت هست اما اگر شرط را قيد حکم بدانند يعنی مجیء زيد را قيد نفس وجوب، قرار دهد، مشتمل بر مصلحت هست و فرض مسئله هم در موردی است که احکام، تابع مصالحی باشند که در نفس آن ها وجود دارد نه مصالح و مفسدی که در مأمور به و منهي عنه هست.

به عبارت ديگر: او ملاحظه نموده که «ايجاب» نماز ظهر، قبل از زوال، هيچ گونه مصلحتی ندارد اما ايجاب آن، معلقا على الزوال، دارای مصلحت هست يعنی: اگر ايجاب، معلق بر زوال نباشد، خالی از مصلحت هست بنابراین، طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بيان مرحوم شيخ، بسيار واضح است، زیرا مولائی که محیط به تمام حقائق است می داند که: مثلا «الحکم المطلق خال عن المصلحه لكنّ الحکم المقيد و المشروط يكون واجدا للمصلحه» و حکم هم تابع مصلحت در نفس خود هست.

[۱]- ب: احتمال معروف ديگر، اين است که: احکام، تابع مصالح و مفسدی باشند

ص: ۲۱۶

که در متعلقات (۱) آن ها هست، مثلا- وجوب نماز، تابع مصلحت لازم الاستیفائی هست که در نفس صلوات هست و حرمت شرب خمر، تابع مفسده لازم الاجتنابی می باشد که در شرب آن، وجود دارد.

طبق مبنای اخیر، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم، این است که: احکام واقعیّه، تابع مصالح و مفاصد در متعلقات خود و تغییرناپذیر می باشند یعنی: اگر در متعلق حکم، مصلحت تامّه باشد، وجوب واقعی و چنانچه مفسده تامّه و لازم الاجتناب داشته باشد، حرمت واقعی دارد.

سؤال: آیا احکام واقعیّه که تابع مصالح و مفاصد در متعلقات خود هستند، در تمام موارد به مرحله فعلیّت و تنجّز می رسند؟

جواب: ممکن است به علل و موانع مختلف، آن احکام به مرحله فعلیّت نرسند، در حقیقت، ممکن است مانع از فعلیّت و تنجّز برای آن ها پیش آید اما اصل حکم واقعی، محفوظ است.

سؤال: آن موانع کدامند؟

جواب: الف: مثلا- در مواردی که اصول یا امارات برخلاف احکام واقعی، قائم می شوند، حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی کند فرضا اگر اماره ای قائم شد که نماز، واجب نیست در این صورت با تمام مصلحتی که در آن هست، وجوبش به مرحله فعلیّت نمی رسد. و یا مثلا اگر شارع مقدّس، استصحاب را حجتّ قرار داد و اتفاقا برخلاف واقع، جریان پیدا کرد در این صورت، حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی کند.

ب: بدیهی است که تمام احکام شرعیّه در روز اوّل بعثت، نازل نشده و فعلیّت پیدا نکرده بلکه تدریجا در ظرف بیست و سه سال، یکی پس از دیگری به مرحله فعلیّت

ص: ۲۱۷

---

۱- یعنی مأمور به و منهی عنه نه نفس ایجاب و تحریم.

فان قلت: فما فائده الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً.

قلت: كفى فائده له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا- حاجه إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، و تقديراً بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم و تأمل جيداً [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

رسیده است بنابراین، احکامی که در سال دهم، فعلیت پیدا کرده، قبل از آن، فعلیتش برخورد به مانع نموده و همچنین آن حکمی که در سال آخر بعثت، فعلیت پیدا کرده قبل از آن، فعلیتش برخورد به مانعی نموده. اگر به روایات معصومین علیهم السلام مراجعه شود، مشخص می شود که بعضی از احکام هنوز هم به مرحله فعلیت، نرسیده (١) بلکه در زمان ظهور حضرت مهدی «ارواحنا له الفداء» فعلیت پیدا می کند. بنابراین درعین حال که احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند ولی چنین نیست که فعلیت آن ها برخورد به مانع نموده باشد به نحوی که بیان کردیم.

اما در محل بحث، ممکن است چنین بگوئیم: اکرام زید، دارای مصلحت تامه لازم الاستیفاء هست اما اگر بنا باشد وجوب آن، فعلیت پیدا کند باید مجیء زید محقق شود.

نتیجه: طبق مبنای اخیر، آنچه که تابع مصالح و مفاسد در متعلقات می باشد، احکام واقعیه هست اما فعلیت آن ها شرائط و موانعی دارد، فرضاً ممکن است مجیء زید، یکی از شرائط فعلیت حکم به وجوب اکرام زید باشد- در واجب مشروط- و هیچ گونه تالی فاسدی بر آن مترتب نمی شود.

[١]- اشکال: مولائی که در صدد است اکرام زید را به صورت واجب مشروط و بعد

ص: ٢١٨

---

١- درعین حال که در روایت، چنین آمده: «حلال محمد صلی الله علیه و آله و سلم حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» آن را حمل بر احکام انشائی می نمائیم. تا اینکه با فرض عدم فعلیت به قوت خود باقی باشند- نگارنده.

از مجی ء، واجب نماید، چه مانعی دارد که صبر کند، اگر مجی ء زید، محقق شد، همان موقع، اکرام زید را به صورت واجب مطلق، بیان کند و اگر شرطش حاصل نشد که حکمی مطرح نیست پس چرا او به صورت معلق و مشروط، حکمی را بیان می کند؟

جواب: الف: ممکن است برای مولا در آن هنگام، شرائط انشای حکم، موجود نباشد و دسترسی به عید خود نداشته باشد، فرضاً اکنون در آستانه مسافرت می باشد اما بنا هست فردا مهمان هایی به منزل او بیایند، در این صورت به عید خود، دستور می دهد اگر فردا دوستان من آمدند از آن ها پذیرائی کن. آیا باز هم می گوئید او صبر کند و دستور خود را به صورت واجب مطلق، بیان کند؟ او هنگام ورود مهمان ها دسترسی به عید ندارد تا دستوری صادر کند بلکه چاره ای ندارد جز اینکه امروز به صورت مشروط بگوید: اگر فردا مهمان ها آمدند تو از آن ها پذیرائی کن.

ب: در مواردی که مخاطب مولا، افراد متعددی می باشد، ممکن است شرط، نسبت به بعضی از آن ها محقق باشد و نسبت به بعضی از آن ها تحقق پیدا نکرده باشد، مثلاً بعضی از آن ها اکنون مستطیع هستند و تعدادی از آن ها بعداً مستطیع می شوند در این صورت آیا راهی بهتر از این، وجود دارد که مولا- یک حکم، جعل نماید و به نحو واجب مشروط بگوید: «اذا کنتم مستطیعین یجب علیکم الحج» در این صورت، حکم مولا درباره کسانی که بالفعل مستطیع هستند، فعلیت دارد و کسانی هم که بعداً مستطیع می شوند، بعد از استطاعت، حج بر آن ها واجب می شود، بنابراین، نتیجه خطاب انشائی مذکور، این است که لزومی ندارد مولا دو حکم صادر کند بلکه با یک خطاب و یک قضیه شرطیه، وظیفه واجد و فاقد شرط را معین می کند.

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضا، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعه لذي المقدمه كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- در بحث مقدمه واجب- که آیا مقدمه، وجوب دارد یا نه، بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه، ملازمه ای هست یا نه- بعضی از اصولیین، نزاع مذکور را مختص به واجب مطلق دانسته و فرموده اند: نزاع در باب مقدمه واجب تنها در واجبات مطلقه هست و ظاهر آن تخصیص، این است که:

مقدمات واجب مشروط، خارج از محل نزاع هست، اگر ما حج را- نسبت به استطاعت- واجب مشروط دانستیم، نباید در باب مقدمات وجودیه حج، بحث کنیم که آیا وجوب دارد یا نه؟

مصنّف رحمه الله فرموده اند: به چه مناسبت، نزاع را به واجب مطلق، اختصاص داده اند بلکه در واجب مشروط هم نسبت به مقدمات وجودیه، فرقی با واجب مطلق، مطرح نیست.

مثال: اگر شما در باب صلات- واجب مطلق- برای طهارت و وضو- بنا بر قول به وجوب مقدمه- وجوبی را قائل شده و گفتید وضو هم وجوب غیرى و مقدمى دارد، در باب حج- واجب مشروط- نسبت به مقدمات وجودیه چرا همان مطلب را نمى گوئید؟

آیا اگر کسی مستطیع شد، لازم نیست که مقدمات حج- از قبیل تهیّه وسائل، اخذ گذرنامه و ...- را مهیا کند؟

آیا چون نماز، واجب مطلق و حج، مشروط است، تفاوت مذکور، سبب می شود که مقدمات وجودیه آن دو متفاوت شود؟

هیچ فرقی در این جهت، بین آن ها نیست، تنها فرقی که می توان بین آن دو، ذکر کرد، این است که:

ص: ۲۲۰

و أما الشرط (١) المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهه فيه، و لا ارتياب: أما على ما هو ظاهر المشهور و المتصور، لكونه مقدّمه وجوبیه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مقدمات در دو وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدمه هستند، همان طور که در اصل وجوب- موصوف- تابع ذی المقدمه بودند در دو وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیت برای ذی المقدمه دارند (٢). همان طور که نماز، واجب مطلق است، وضو هم وجوبش مطلق می باشد، همان طور که حج، واجب مشروط است و توقف بر استطاعت دارد، مقدمات وجودیه آن هم وجوبشان متوقف بر استطاعت هست یعنی قبل از استطاعت، لازم نیست کسی مقدمات حج را فراهم کند (٣) اما بعد از آنکه استطاعت، حاصل شد، وجوب، فعلیت پیدا کرد مانند وجوب صلوات باید تمام مقدمات وجودیه را فراهم کرد- البتّه بنا بر قول به وجوب مقدمه.

[١]- مصنف رحمه الله مطلبی را درباره واجبات مشروط، بیان نموده اند، در حقیقت به بیان ثمره اختلاف بین خود و مرحوم شیخ- که قبلاً بحث کردیم- پرداخته اند.

توضیح ذلک: در واجبات مشروط، سه نحو، مقدمه وجود دارد، باید ملاحظه شود که ثمره نزاع بین مصنف و شیخ اعظم «اعلی الله مقامهما» در کدامیک از آن سه مقدمه، ظاهر می شود.

تذکر: مثال ما در مباحث قبل درباره مجیء زید، نسبت به اکرام بود اما فعلاً مثال را

ص: ٢٢١

١- اشاره الی ما قد يتخیل فی المقام من ان المقدمات الوجوبیه ای التي علق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب یشکل خروجها عن محل النزاع بناء علی ما تقدم من تقریرات الشیخ اعلی الله مقامه من انکار الواجب المشروط و رجوع الشروط کلها الی الفعل لئلا دون الطلب بل يجب القول ح بوجوبها بناء علی الملازمه (فیجیب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبیه المعلق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب خارجه عن محل النزاع علی کل حال سواء قلنا بمقاله المشهور من تعقل الواجب المشروط او قلنا بمقاله الشیخ من عدم تعقله و رجوع الشروط کلها الی ماده. ر. ک: عنایه الاصول ١ / ٣١١.

٢- بدیهی است که اگر کسی در بحث مقدمه واجب، ملازمه را نپذیرفت دیگر نه در وجوب، نه در اطلاق و نه در اشتراط اصلاً تبعیتی مطرح نیست.

٣- قبل از استطاعت، تهیه مقدمات حج، طبق مبنای مشهور- و ما- اصلاً لزومی ندارد.

و اما علی المختار لشیخنا العلامه - أعلى الله مقامه - فلأنه و إن كان من المقدمات الوجودیه للواجب، إلا أنه أخذ علی نحو لا یکاد یترشح علیه الوجوب منه، فانه (۱) جعل الشیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشرط، فمعہ (۲) کیف یترشح علیه الوجوب و یتعلق به الطلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟ [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

باید در موردی بیان کنیم که معلق علیه و مقدمه، یک امر اختیاری باشد زیرا مجبیء زید در اختیار خود او می باشد نه در اختیار مکلف - یعنی کسی که خطاب و تکلیف، متوجه او شده - مثلا مولا فرموده است: «ان استطعتم يجب علیکم الحج»، حج و استطاعت، مثال خوبی برای بحث ما هست و سه نوع مقدمه در آن، تصور می شود. حال باید ببینیم ثمره نزاع بین مصنف و شیخ اعظم رحمه الله در کدامیک از آن سه مقدمه، ظاهر می شود.

۱- یک مقدمه، همان است که در ظاهر دلیل، وجوب حج بر آن متعلق و متوقف شده که شیخ اعظم رحمه الله آن را مربوط به ماده اما مشهور - و ما - آن را مربوط به هیئت می دانند.

که آن عبارت از استطاعت است.

آیا در نفس استطاعت - شرط - که در ظاهر دلیل، خطاب بر آن معلق شده، بین نظر شیخ اعظم و عقیده مشهور، ثمره ای ظاهر می شود؟

نسبت به استطاعت، ثمره ای ظاهر نمی شود زیرا: طبق مبنای ما که استطاعت را قید هیئت و مربوط به وجوب می دانیم، استطاعت، مقدمه وجوبیه حج است و قبلا هم در تقسیمات مقدمه گفتیم که مقدمات وجوبیه، مسلما خارج از نزاع در باب مقدمه واجب هست و لزومی ندارد کسی استطاعت را تحصیل نماید.

[۱] - اما طبق مبنای شیخ اعظم (۳)، ممکن است کسی بگوید: الآن حج وجوب دارد، ]

ص: ۲۲۲

۱- و حاصله: ان الشیء - كالحج - علی تقدیر حصول الشرط - كالاستطاعه - واجب لا ان الحج المقید بالاستطاعه واجب حتی یتطلب حصول الشرط كسائر المقدمات الوجودیه التي یتطلب حصولها.

۲- ای مع حصول الشرط کیف یترشح علیه الوجوب الغیری، لان وجوب تحصیله بعد حصوله لیس الا طلب الحاصل المحال [ر. ک: منتهی الدراییه ۱۷۸ / ۲].

۳- که قید را مربوط به ماده می دانند.

منتها کدام حج، واجب است؟

حج، عن استطاعه، حجّ مقید به استطاعت، واجب است مانند نماز مقید به طهارت، همان طور که در نماز مقید به طهارت، شما موظف هستید طهارت را تحصیل کنید در حجّ مقید به استطاعت هم ممکن است کسی بگوید طبق مبنای شیخ اعظم، تحصیل استطاعت، واجب است و فرقی بین استطاعت و طهارت نیست و آن دو در «واجب» اخذ شده و قید مأمور به و مکلف به هست.

در جواب، چنین می گوئیم که: بین آن دو، فرق هست و در کلام شیخ رحمه الله هم به آن اشاره شده که:

آن امر اختیاری که قید برای مکلف به قرار داده می شود، گاهی به این نحو است که:

نظر مولا، این نیست که شما قید و شرط را در خارج، تحصیل کنید (۱) بلکه منظور او، این است که اگر قید و استطاعت، خودبه خود، حاصل شد، شما مکلف به، را اتیان نمائید.

بنا بر مبنای شیخ اعظم با اینکه استطاعت، مانند طهارت، جنبه مقدّمه وجودیّه دارد و مقدّمات وجودیّه از باب مقدّمه واجب، دارای وجوب هستند اما در عین حال، وضع استطاعت با طهارت، متفاوت است و استطاعت، واجب التّحویل نیست به خلاف طهارت که تحصیلش لازم است.

نتیجه: در مسئله حج، نسبت به استطاعت، بین نظر ما و عقیده شیخ رحمه الله هیچ گونه تفاوتی نیست.

ص: ۲۲۳

---

۱- و گاهی نحوه اخذ قید در مأمور به به نحوی است که مکلف باید آن را تحصیل کند مانند «صلّ مع الطّهاره».



نعم علی مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودیه غیر معلق علیها وجوبه، لتعلق بها الطلب فی الحال علی تقدیر اتفاق وجود الشرط فی الاستقبال، و ذلك لأنّ إيجاب ذی المقدمه علی ذلك حالّی، و الواجب إنّما هو استقبالی، كما یأتی فی الواجب المعلق، فإنّ الواجب المشروط علی مختاره، هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل. هذا فی غیر المعرفه و التعلّم من المقدمات [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ۲: قسم دیگر از مقدمات (۱) حج، عبارت از مقدمات وجودیه حج و تهیّه وسائل مسافرت هست. در این نوع مقدمات، بین نظر مشهور- که مختار ما هم هست- و عقیده شیخ اعظم، ثمره ای ظاهر می شود که:

اگر کسی فعلاً مستطیع نیست اما می داند که چهار ماه دیگر، مستطیع می شود، لزومی ندارد که مقدمات حج را فراهم کند «و الحج لا یكون واجبا علیه الا بعد الاستطاعه».

اما طبق مبنای مرحوم شیخ: اگر کسی بدانند چهار ماه دیگر استطاعت، پیدا می کند و در نتیجه، حجّ او «حجّ عن استطاعه» هست، اکنون بر او لازم است مقدمات حج را آماده کند زیرا وجوب حج، فعلیت دارد، وجوب، متوقف بر استطاعت نیست، الآن وجوب، تحقق دارد و «حجّ عن استطاعه» واجب است یعنی وجوب، فعلی (۲) اما واجب- حج- استقبالی و در موسم حج است.

تذکر: به زودی، بحثی درباره واجب معلق خواهیم داشت که: در واجب معلق، وجوب، فعلی اما واجب، استقبالی هست و طبق مبنای شیخ اعظم، واجب مشروط، همان واجب معلق است و این مطلب، نیاز به توضیح مفصل دارد که به زودی مطرح می کنیم.

لازم به تذکر است که در مثل صلوات هم ثمره ای بین قول ما و نظر شیخ اعظم، ظاهر می شود که:

اگر کسی قبل از زوال شمس بخواهد وضو بگیرد یا غسل نماید، آن وضو و غسل،

ص: ۲۲۴

۱- که از سنخ استطاعت نباشد- در ظاهر دلیل، وجوب بر آن ها معلق نشده باشد.

۲- اگر ذی المقدمه، وجوب فعلی پیدا کرد، تهیّه مقدمات هم الآن وجوب فعلی دارد.

و أما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءه، و إن العقوبه على المخالفه بلا حجه و بيان، و المؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم (1) [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

واجب نیست زیرا زوال شمس، محقق نشده و زوال شمس، مقدمه و جوبی نماز هست تا زوال تحقق پیدا نکند، نماز، واجب نیست اما طبق مبنای مرحوم شیخ اگر شما ساعت یازده صبح بخواهید به نیت و جوب، وضو بگیرید، هیچ مانعی ندارد چون که در آن موقع، صلات، و جوب فعلی دارد.

سؤال: در آن لحظه، چه چیز بر مکلف، واجب است؟

جواب: صلات مقید به زوال. پس و جوب، فعلی هست ایما واجب، استقبالی می باشد - نظیر واجب معلق که به زودی درباره آن، بحث خواهیم کرد.

خلاصه: در قسم دوم از مقدمات - که در ظاهر دلیل، و جوب بر آن ها معلق نشده - بین قول مصنف و عقیده شیخ اعظم، ثمره ای ظاهر می شود که بیان کردیم.

[1] - 3: قسم سوم از مقدمات، عبارت از معرفت و تعلم احکام الهی می باشد، عدم علم، مانع از این است که حکم الهی وقوع پیدا کند پس کأن معرفت و علم هم یکی از مقدمات هست.

سؤال: آیا معرفت احکام - به عنوان یک مقدمه برای تعلم احکام الهی - داخل نزاع در باب مقدمه واجب هست یا نه؟

ص: 225

1- فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بالنسبه الى الملتفت القادر على الاستعلام... «بل يستكشف من اجماعهم على استحقاق الجاهل المقصر في تعلم المسائل حتى المتعلقة بالتكاليف الموقته و المشروطه ان المعرفة و التعلم و التفحص لم تؤخذ في التكاليف على نحو لا يجب تحصيلها فلو حصل ح فوت المعرفة و التعلم من جهة تقصير المكلف لم يكن معذورا فيها». (منه دام ظلّه). ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي 1/ 136.

جواب: معرفت احکام الهی چه در واجبات مطلق و چه در واجبات مشروط (۱)، واجب است اما باید متذکر شد که:

علم به «حکم» و وجوب «معرفت» از نزاع در باب مقدمه واجب، خارج است زیرا تعلّم و معرفت به خاطر «ملازمه»، وجوب غیرى و شرعى پیدا نمی کند بلکه: عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده، و من و شما را موظف کرده که به دنبال فحوص و تتبع، نسبت به احکام الهی برویم تا اینکه احکام الهی را تعلّم و عمل نمائیم و چنانچه بررسی نمودیم و مطلبی و حکمی برای ما مشخص نشد آن وقت می توانیم برائت عقلی و قبح عقاب بلا بیان را جاری نمائیم و نباید توهم شود که به مجردی که شک و تردید پیدا کردیم که آیا شارع مقدّس در فلان زمینه، حکمی دارد یا نه می توان برائت عقلی جاری نمود.

خلاصه: وجوب تعلّم و معرفت احکام از باب مقدمه، واجب نیست بلکه عقل، مستقلا حکم به لزوم تعلّم احکام می نماید و مکررا گفته ایم که: وجوب مقدمه (۲)، یک وجوب عقلی نیست بلکه شرعى (۳) و حاکم به ملازمه، عقل هست ولی طرفین ملازمه، شرعى است مثلا وجوب صلوات و طهارت، هر دو شرعى هست اما طریق و راه استفاده وجوب طهارت، همان ملازمه عقائیه است که بحث کرده ایم.

قوله: «فافهم».

اشاره به همان نکته ای است که بیان کردیم: کسی به ما اشکال نکند که در باب مقدمه واجب، نزاع در حکم عقل است و شما هم که در مسأله معرفت و تعلّم احکام می گوئید عقل، حکم به لزوم تحصیل معرفت می کند.

بین آن دو مسئله، تفاوتی هست که: مقدمه واجب، وجوب شرعى دارد نه عقلی اما

ص: ۲۲۶

۱- حتّی طبق تفسیر ما از واجب مشروط که گفتیم قبل از شرط، وجوبی تحقّق ندارد.

۲- در بحث مقدمه واجب.

۳- اما وجوب معرفت و تعلّم احکام یک وجوب عقلی هست.

تذنیب: لا- یخفی أنّ إطلاق الواجب علی الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط علی الحقیقه مطلقا، و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقه علی مختاره قدس سرّه فی الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب و إن کان أمرا استقبالیّا علیه، إلا أنّ تلبّسه بالوجوب فی الحال، و مجاز علی المختار، حیث لا تلبّس بالوجوب علیه قبله، كما عن البهائی (۱) رحمه الله تصریحه بأنّ لفظ الواجب مجاز فی المشروط، بعلاقه الأول أو المشارفه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ملازمه، عقلیه هست اما در باب معرفت، عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده و مکلفین را ملزم کرده که احکام الهی را یاد بگیرند.

### آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟

[۱]- مصنف رحمه الله در ذیل بحث واجب مشروط، نکته ای را بیان کرده اند که: آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» به صورت حقیقت است یا مجاز؟

مثال: وجوب حج، متوقّف بر استطاعت هست حال اگر بگوئیم: «الحجّ واجب» آیا اطلاق کلمه «واجب»- که یکی از مشتقات هست- بر «واجب مشروط» به نحو حقیقت است یا مجاز؟

کلمه «واجب» هم مانند عنوان «ضارب» مشتق است و در بحث مشتق در این زمینه، مفصّلا بحث کرده ایم که:

ص: ۲۲۷

۱- هو بهاء الدین محمد بن الحسین بن عبد الصمد الجبعی العاملی ولد فی بعلبک عام ۹۵۳ هـ، انتقل به والده و هو صغیر الی الدیار العجمیه، اخذ عن والده و غیره من الجهابذه، ولی بها شیخ الاسلام ثم اخذ فی السیاحه ثلاثین سنه، و اجتمع فی اثناء ذلك بكثير من ارباب الفضل، ثم عاد و قطن بارض العجم، له کتب کثیره منها «الحبل المتین» و «الزبد» فی الاصول و «حاشیه الشرح العضدی علی مختصر الاصول» و غیرها له شعر کثیر بالعربیه و الفارسیه قال تلمیذه العلامه المولی محمد تقی المجلسی: ما رأیت بکثره علومه و وفور فضله و علو مرتبه احدا توفی سنه ۱۰۳۱ (امل الآمل ۱/ ۱۵۵ رقم ۱۵۸) ر. ک: کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت ص ۱۰۰.

اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال بعد از حصول شرط و بعد از حصول استطاعت باشد، هم طبق مبنای ما و هم طبق عقیده مرحوم شیخ (۱) - نسبت به واجب مشروط - آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

به عبارت دیگر: وقتی می گوئیم «الحجّ واجب»، یعنی: بعد از حصول استطاعت، حج واجب است، حال نسبت و حال تطبیق عنوان مذکور بر واجب مشروط به لحاظ همان حال بعد از حصول شرط و استطاعت است لذا اطلاق هم، حقیقی (۲) است زیرا در بحث مشتق هم گفتیم که مقصود از کلمه «حال» در نزاع مشتق، حال نطق و تکلم نیست بلکه منظور، حال نسبت و حال «جری» می باشد.

اما چنانچه اطلاق عنوان اشتقاقی «واجب» بر واجب مشروط به لحاظ قبل از حصول شرط - مانند استطاعت، نسبت به حج - باشد، یعنی: فرضا هنوز استطاعت، حاصل نشده، اما بگوئیم «الحجّ واجب» در این صورت، ثمره ای بین کلام شیخ و مصنف رحمه الله ظاهر می شود که:

طبق مبنای شیخ اعظم، آن اطلاق، حقیقی است زیرا استطاعت، قید واجب و مأمور به هست - نه قید وجوب - و قبل از استطاعت هم «وجوب»، ثابت هست لذا اطلاق کلمه واجب بر واجب مشروط به نحو حقیقت است نه مجاز.

اما طبق نظر مشهور که مختار ما هم هست آن اطلاق، مجازی می باشد زیرا: استطاعت در «وجوب» حج مدخلیت دارد لذا اگر قبل از تحقق استطاعت گفته شود: «الحجّ واجب» از مواردی بشمار می رود که مشتق، استعمال شده «فیما یتلبس بالمبدا فی الاستقبال» و استعمال مشتق «فیما یتلبس بالمبدا فی الاستقبال» مجازی است نه حقیقی.

ص: ۲۲۸

- ۱- وجه آن، بنا بر نظر شیخ رحمه الله بسیار واضح است.
- ۲- اگر زید، فردا اتصاف به ضرب پیدا می کند لکن شما اکنون عنوان ضارب را به لحاظ ضرب فردا بر او تطبیق کنید آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

و اما الصَّيْغَه مع الشَّرْط، فهى حقيقه على كَلِّ حال لاستعمالها على مختاره قدس سرّه فى الطلب المطلق (١)، و على المختار فى الطَّلَب المقيّد، على نحو تعدّد الدالّ و المدلول، كما هو الحال فيما إذا أُريد منها المطلق المقابل للمقيّد، لا المبهم المقسم فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

حكايت شده كه مرحوم شيخ بهائى هم به آن تصريح کرده و فرموده اند: علاقه آن استعمال مجازى يا «أول (٢)» است يا «مشارفت (٣)»- بنا بر اينكه «اول و مشارفت» دو علاقه نزديك به هم باشند.

### آيا استعمال صيغه امر در واجب مشروط به نحو حقيقت است يا مجاز؟

[١]- سؤال: اگر صيغه افعال و هيئت امر را در واجب مشروط، استعمال کرده و گفتيم «اکرم زيدا إن جاءك»، آيا آن استعمال، حقيقى است يا مجازى؟

جواب: آن استعمال، حقيقى هست زيرا موضوع له هيئت «اکرم»- هيئت افعال- به مقتضای وضع اولی، طلبى هست كه هم با واجب مطلق، سازگار است و هم با واجب مشروط و شما آن را در مطلق طلب كه مقسم واجب مطلق و مشروط هست، استعمال می كنيد و «اشتراط» را از قيد «إن جاءك» استفاده می كنيد.

به عبارت ديگر: ما هيچ گاه هيئت افعال و «اکرم» را در واجب مشروط، استعمال نمی كنيم، مفاد «اکرم» طلب اکرام و جوبى زيد هست اما اينكه عنوان آن طلب و جوبى «مطلق» هست يا «مشروط»، بايد از دالّ ديگرى- قرينه مقاميه يا لفظيه- استفاده شود نه از قرينه مجاز، لذا می گوئيم: هيئت افعال در مقسم، استعمال شده و دلالتى بر قسم ندارد اما تطبيق کردن مقسم بر بعضى از اقسام به وسيله دوالّ ديگرى هست. مثلا اينكه

ص: ٢٢٩

١- اى بدون تقيده بالشرط، اذ المفروض رجوع الشرط على مسلك الشيخ الى المادة، لا الهيئه كما هو مذهب المشهور. ر. ك: منتهى الدرايه ٢/ ١٨٤.

٢- به اعتبار اينكه در آينده، تلبس به «وجوب» حاصل می شود.

٣- به اعتبار اينكه مشرف به «وجوب» و در آستانه وجوب قرار گرفته.

می بینیم به دنبال صیغه امر «إن جاءك»، ذکر شده از آن قید، اشراط را استفاده می کنیم و اگر آن قید، همراه صیغه امر و هیئت «اکرم» نمی بود، نمی توانستیم اشراط را استفاده کنیم.

بلکه اگر شما جمله «اکرم زیدا» را اطلاق و از آن، واجب مطلق را اراده کنید- بدون قید مذکور- در این صورت هم هیئت افعال در واجب مطلق، استعمال نشده بلکه در «مطلق الواجب» استعمال شده و بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» تفاوت هست زیرا «الواجب المطلق»، یک قسمی است در برابر واجب مشروط و بدیهی است که «الواجب قسما انما ان یکون مطلقا و امّا ان یکون مشروطا». پس همان طور که واجب مشروط، قسمی از واجب است، واجب مطلق هم قسمی از واجب است و مقسم آن دو، «مطلق الواجب» می باشد که مطلق الواجب گاهی در ضمن واجب مطلق هست و گاهی در ضمن واجب مشروط، تحقق پیدا می کند و ما معتقدیم که همیشه هیئت افعال در مطلق الواجب استعمال می شود و اگر بنا باشد واجب مشروط از آن استفاده شود غیر از هیئت افعال به دالّ دیگری نیاز است و اگر بخواهیم از آن مقسم، واجب مطلق را اراده نماییم، آن هم غیر از هیئت امر، نیاز به دالّ دیگری دارد منتها دوال، متفاوت هست، اگر قیدی مانند «إن جاءك»، همراه آن بیاید، دلالت بر اشراط می کند و چنانچه قیدی همراهش نباشد صرف نبودن قید، دالّ بر واجب مطلق هست فرضا با «عدم قید مجیء» قرینیت بر واجب مطلق پیدا می کند.

خلاصه، اینکه هیئت افعال نه در واجب مطلق استعمال می شود و نه در واجب مشروط بلکه در قدر جامع- مقسم- استعمال می شود و معنای «اکرم» این است که: اکرام، مطلوب مولا- می باشد اما اینکه طلبش به نحو واجب مطلق است یا مشروط، نیاز به قرینه و دالّ دیگری دارد.

و منها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز، قال في الفصول: «إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفه، و ليس منجزاً، و إلى ما يتعلق وجوبه به، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، و ليس معلقاً كالحيج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه، أو خروج الرفقه، و يتوقف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له، و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل.» انتهى كلامه رفع مقامه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نتیجه: استعمال صیغه امر چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط به نحو حقیقت است- به لحاظ اینکه هیئت افعال در «مطلق الوجوب» استعمال می شود- و فرقی بین واجب مطلق و مشروط از نظر استعمال هیئت افعال وجود ندارد.

قوله: «فافهم (۱).»

شاید اشاره به این است که: بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» خلط و اشتباه نشود، «مطلق الواجب» عنوان مقسمی دارد و صیغه امر، همیشه در آن مقسم، استعمال می شود و اقسام را باید از دوال دیگری استفاده کرد که ممکن است آن دوال، امور وجودی باشند یا عدمی.

«واجب معلق و منجز»

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه الله مبتکر یکی از تقسیمات واجب است، ایشان فرموده اند: به

ص: ۲۳۱

۱- لعله اشاره الى احتمال ان لا تكون الصيغه مستعمله في كل من الطلب المقيد و الطلب المطلق المقابل للمقيد بنحو تعدد الدال و المدلول بل تكون الصيغه بنفسها مستعمله في الطلب المقيد او في الطلب المطلق المقابل للمقيد غايته ان الشرط او مقدمات الحكمه يكون قرينه عليه ( و على هذا) فلا يكون استعمالها على نحو الحقيقه بل يكون مجازا لكونه في غير ما وضع له اي في غير المبهم المقسم و هي الطبيعه اللابشرط المقسمي. ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۳۱۷.



یک اعتبار، واجب به معلق و منجز تقسیم می شود.

۱- واجب منجز: آن است که تکلیف، اکنون به مکلف، توجه پیدا کرده و فعلیت دارد، واجب- مأمور به- هم الآن برای مکلف، مقدور است و او می تواند آن را اتیان کند زیرا مأمور به متوقف بر چیزی نیست که برای مکلف، مقدور نباشد مانند «معرفت»- خواه در مسائل اعتقادی باشد خواه در مسائل عملی و فرعی- که وجوبش به نحو فعلی و منجز است، یعنی اکنون تحقق دارد و معرفت، متوقف بر امر غیر مقدور نیست.

۲- واجب معلق: آن است که وجوبش فعلیت دارد، فرضا الآن وجوب، تحقق دارد اما واجب- مکلف به- متوقف بر امری است که آن امر فعلا برای مکلف، مقدور نیست.

مثلا توقف بر گذشت زمان دارد، مانند حج که از هنگام استطاعت (۱)، وجوب، متوجه مکلف هست اما او واجب را نمی تواند اتیان کند زیرا مناسک حج باید در موسم خاصی، انجام شود و مکلف هم که نمی تواند، خلق زمان نماید.

سؤال: چه تفاوتی بین واجب مشروط و معلق هست؟

جواب: در واجب مشروط، نفس «وجوب» توقف بر شرط دارد اما در واجب معلق، «فعل» توقف بر شرط دارد، آنجا «وجوب» مشروط است ولی در واجب معلق مأمور به مشروط است به عبارت صریح تر: در واجب مشروط، اصل تکلیف، مشروط است ولی در واجب معلق، مکلف به، مشروط است بنابراین در واجب معلق: «الوجوب فعلی و الواجب استقبالی».

ص: ۲۳۲

۱- بنا بر اینکه از زمان استطاعت، وجوب، متوجه مکلف شود، البته بعضی هم معتقدند که هنگامی که وسائل، فراهم شد و کاروان حج، حرکت کرد، حج «وجوب» دارد.

لا- يخفى أنّ شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى، و جعل الشرط لزوماً من قيود المادّة ثبوتاً و إثباتاً، حيث ادّعى امتناع كونه من قيود الهيئته كذلك، أى إثباتاً و ثبوتاً، على خلاف القواعد العربيّة و ظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدّم آنفاً عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضرورة أنّ المعلق بما فسّره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط. و من هنا انقدح أنّه في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربيّة، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور. و حيث قد عرفت- بما لا مزيد عليه- امكان رجوع الشرط إلى الهيئته، كما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا يكون مجالاً لإنكاره عليه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- تذكّر: قبلاً به نحو مشروح، بحث كرديم كه نظر شيخ اعظم- برخلاف مشهور- در واجب مشروط، چنین است كه: ایشان قيد و شرط را به نحو لزوم، مربوط به مادّه- نه هيئت- می دانستند- ثبوتاً و اثباتاً(١)- زیرا ممتنع است قيد، مربوط به هيئت باشد- ثبوتاً و اثباتاً(٢)- درحالی كه ایشان قبول داشتند كه آن ادّعا برخلاف قواعد عربی و برخلاف نظر مشهور است.

ضمناً به نظر شيخ اعظم در واجب مشروط «وجوب» فعلی ولی «واجب» استقبالی بود.

ص: ٢٣٣

١- یعنی: لثبوتاً و دلایلاً و اشار بهذین اللفظین الی الوجهین اللذین افادهما الشیخ قدّس سرّه فی رجوع القید الی المادّه و هما: امتناع رجوعه الی الهيئته، لعدم كون مفادها قابلاً للتقييد و شهادة الوجدان بر رجوع القيد الی المادّه.

٢- اما الاثبات فلكون الاطلاق و التقييد من صفات الالفاظ الموضوعه للمعانی الكلیه الاستقلاليه دون الالفاظ الموضوعه للمعانی الجزئیه كالهیئات على مذهب الشیخ قدّس سرّه من كون الوضع فی الحروف عاماً و الموضوع له فیها خاصاً و اما الثبوت فلعدم قابلیه الاراده كغيرها من الامور التكوینیة للاناطه، بل هی اما موجوده و اما معدومه[. ر. ك: منتهی الدرایه ١٨٧ / ٢].

واجب مشروطی را که مرحوم شیخ تفسیر و معنا کرده، نزدیک و قریب به آن واجب معلق است که صاحب فصول رحمه الله بیان کرده اند و به تعبیر مصنف رحمه الله واجب معلق صاحب فصول، قسمی از واجب مشروط شیخ اعظم است زیرا «وجوب و تکلیف» در واجب مشروط، به نظر شیخ اعظم هم فعلیت دارد یعنی وجوب حج، قبل از استطاعت، ثابت و محقق است.

تنها فرقی که بین واجب مشروط- طبق تفسیر مرحوم شیخ- و واجب معلق صاحب فصول رحمه الله وجود دارد این است که: معلق علیه در واجب معلق، یک امر غیر مقدور هست مانند زمان، نسبت به حج اما در واجب مشروط شیخ اعظم، معلق علیه، ممکن است برای مکلف، مقدور باشد مانند استطاعت، نسبت به حج و امکان دارد غیر مقدور باشد مانند زمان، نسبت به حج.

به عبارت دیگر: به نظر شیخ اعظم، هنگامی که نه استطاعت، تحقق دارد و نه موسم حج فرارسیده، حج دارای وجوب فعلی است. «الحج واجب»، منتها در حج، دو خصوصیت، مطرح است که تا آن دو ویژگی حاصل نشود شما نمی توانید واجب را اتیان کنید: ۱- استطاعت ۲- زمان خاص مناسک حج.

پس از نظر مرحوم شیخ، مدخلیت استطاعت با مدخلیت زمان، مساوی هست درحالی که استطاعت، یک امر مقدوری هست، به خلاف زمان که مقدور مکلف نیست و او نمی تواند خلق زمان نماید لذا می گوئیم به نظر ایشان فعلا حج واجب است، اما کدام حج؟

«الحج عن استطاعه فی زمان خاص»، امّا صاحب فصول، بین آن دو مسئله، فرق، قائل شدند به لحاظ اینکه استطاعت، امر مقدور و زمان، یک امر غیر مقدور است و ایشان واجب معلق را چنین تعریف کرده اند: «ما يتعلّق وجوبه به- ای بالمکلف- و يتوقّف حصوله علی امر غیر مقدور له ... كالحج». پس به نظر ایشان، معلق علیه، یک امر غیر مقدور است و الا- اگر صاحب فصول، مبنای شیخ اعظم را هم بپذیرند، حج را نسبت به

استطاعت، واجب معلق نمی دانند.

قوله: «لا يخفى أنّ شيخنا العلامة حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى ...

انکر(۱) علی الفصول هذا التقسيم ضروره أنّ المعلق بما فسره يكون (من) المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث(۲) لا يكون ح هناك معنى آخر معقول ...»

چون که شیخ انصاری رحمه الله واجب مشروط را به آن نحو تفسیر کرده، تفسیر صاحب فصول را انکار کرده که واجب معلق چه صیغه ای است بلکه آن هم یک قسم از همان واجب مشروط است که ما بیان کردیم.

تذکر: می توان انکار شیخ اعظم - نسبت به تقسیم صاحب فصول - را به امر دیگری ارجاع داد که: مرحوم شیخ، واجب معلق فصولی را انکار نکرده اند، ایشان واجب معلق را پذیرفته و دایره آن را توسعه داده، به عبارت دیگر: واجب معلق صاحب فصول از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است یعنی: واجب مشروط ایشان، عام است اما واجب معلق فصولی از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است.

سؤال: آیا شیخ اعظم با تقسیم صاحب فصول مخالفت نموده و آن را انکار نکرده؟

جواب: خیر، مرحوم شیخ در مورد واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است، کأنّ ایشان باید به مشهور بفرمایند که ما واجب مشروطی را که شما تفسیر کردید نمی پذیریم اما نباید به صاحب فصول بفرمایند ما واجب معلق شما را نمی پذیریم زیرا واجب معلق فصولی، یک قسم از واجب مشروط شیخ اعظم است و در حقیقت، ایشان واجب معلق را به نحو وسیع تری پذیرفته اند و تنها مخالفت مرحوم شیخ با مشهور است نه

ص: ۲۳۵

۱- کلمه انکر «خبر» «ان» می باشد - لا يخفى ان شيخنا العلامة ... انکر علی الفصول ...

۲- هذا تقريبا اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيخي و حاصله: أنه لا يكون حين رجوع القيد الى المادّة في تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز معنى آخر معقول غير نفس الواجب يكون هو المعلق المقابل للمشروط في تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط. ر. ك: منتهى الدرايه ۱۸۹ / ۲.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصيته كونه حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجب الاختلاف في المهم، و إلا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات، و لا اختلاف فيه، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمه فعلا- كما يأتي- إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته، لا من استقباليته الواجب، فافهم (١) [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

با صاحب فصول رحمه الله.

سؤال: چه قرينه ای وجود دارد که کلام مشهور در مورد واجب مشروط- که قید را مربوط به هیئت می دانستند- در مقابل فرمایش شیخ اعظم هست- که ایشان قید را مربوط به ماده می دانستند.

جواب: شاهدش (٢) فرمایش شیخ بهائی رحمه الله می باشد که اخیراً بیان کردیم.

اکنون باید ببینیم که آیا طبق تفسیر مشهور- و مصنف- نسبت به واجب مشروط، ایرادی بر تقسیم صاحب فصول هست یا نه؟

### اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منجز

[١]- مشهور و همچنین مصنف رحمه الله در واجب مشروط، قید و شرط را مربوط به هیئت می دانستند.

سؤال: آیا- طبق تفسیر مصنف از واجب مشروط- تقسیم نمودن صاحب فصول، واجب را به معلق و منجز صحیح است یا نه؟

ص: ٢٣٦

١- يمكن ان يكون اشاره الى ان التقسيم كان لدفع الخلط بين المعلق و المشروط و عدم التمييز بينهما المؤدى ذلك الى الاشكال فى وجوب بعض المقدمات قبل الوقت. ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٢٤٥.

٢- اى يشهد بكون رجوع القيد الى المادة خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائي من تصريحه بان اطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز بعلاقه الأؤل او المشارفه، و من المعلوم: ان المجازيه انما تكون فى صوره اناطه الوجوب بالشرط، لا اناطه الواجب به اذ لا مجازيه ح بعد كون الوجوب مطلقاً غير مشروط بشىء. ر. ك: منتهى الدرايه ٢/ ١٨٧.

جواب: آن تقسیم به حسب ظاهر، معقول و صحیح است زیرا در واجب منجز و معلق، تکلیف «فعلی» است منتها در واجب معلق «مکلف به» استقبالی هست اما در منجز، «حالی» می باشد لذا طبق مبنای مشهور و مصنف نمی توان تقسیم فصولی را انکار کرد اما در عین حال ممکن است دو اشکال به آن تقسیم وارد نمود (۱) و گفت تقسیم ایشان موضوعیت و ارزش چندانی ندارد.

الف: مقدمه: اگر برای موضوعی یا شیء تقسیمات متعدّد ذکر کردند، در چه صورتی می توان گفت آن تقسیمات، مستقل هست؟

تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر- در آن مورد- سازگار باشد.

مثال: فرضا برای انسان، دو تقسیم به این ترتیب ذکر می کنیم که: الف: «الانسان اما عالم و اما جاهل» ب: «الانسان اما ایض و اما غیر ایض».

در صورتی تقسیمات مذکور، مستقل است که انسان ایض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین انسان غیر ایض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین در تقسیم اول- الف- «عالمیت» هم با ایضیت سازگار باشد و هم با غیر ایضیت و کذا جاهل بودن.

اما به عنوان مثال اگر گفتیم «الانسان اما ایض و اما غیر ایض» لکن از باب فرض، آن خصوصیت فقط در انسان عالم بود و انسان جاهل، عنوان ایض و غیر ایض نداشت، می گوئیم آن تقسیم، غیر صحیح است.

اما در محل بحث: ابتداء تقسیمی برای واجب ذکر کرده اند که: «الواجب اما مطلق و اما مشروط» سپس صاحب فصول، واجب منجز و معلق را مطرح و ابداع کرده اند، در صورتی

ص: ۲۳۷

---

۱- با صرف نظر از اینکه اصل مبنای شیخ اعظم- در تفسیر واجب مشروط- را نپذیرفتیم، طبق تفسیر خودمان از واجب مشروط، ممکن است دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد کنیم.

تقسیم فصولی، مستقل است که واجب منجز، هم بتواند مطلق باشد هم مشروط و همچنین واجب مطلق هم بتواند مطلق باشد و هم مشروط درحالی که آن خصوصیت در تقسیم مذکور موجود نیست زیرا:

واجب منجز و معلق از اقسام واجب مطلق است و در واجب مشروط، منجز و معلق، تصوّر نمی شود، «الواجب المطلق اما منجز و اما معلق» در حقیقت، تقسیم صاحب فصول، یک تقسیم فرعی و نسبت به یک شعبه از واجب هست.

در تقسیم اول گفتیم: «الواجب اما مطلق و اما مشروط» آن وقت به صورت فرعی بگوئیم: «الواجب المطلق اما منجز و اما معلق». شما ملاحظه کردید که صاحب فصول فرمودند: در هر دو تقسیم واجب- منجز و معلق- وجوب، فعلیت دارد و تکلیف، بالفعل ثابت است و این مطلب تنها در واجب مطلق است اما در واجب مشروط، تکلیف، فعلیت ندارد. پس فعلیت تکلیف در واجب منجز و معلق، مفروض است و اگر فرض فعلیت تکلیف، شده باشد پس آن دو تقسیم، مربوط به واجب مطلق است و اگر مربوط به واجب مطلق شد آن تقسیم، یک تقسیم مستقلی نیست زیرا تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر، سازگار باشد نه اینکه بعضی از اقسام یک تقسیم، «مقسم» برای تقسیم دیگر باشد.

ب: هر تقسیم باید به لحاظ نتیجه و آثاری باشد به عبارت دیگر: در هر تقسیم باید اقسام از نظر آثار و احکام، مختلف باشند فرضاً اگر بگوئیم «الواجب اما صلاه و اما صوم و اما زکاه و ...» آن تقسیم صحیح است اما چون در بحث اصولی ما- مقدمه واجب- اثری نمی گذارد می گوئیم آن تقسیم، بی فائده هست.

اکنون باید از صاحب فصول رحمه الله سؤالی شود: شما که واجب را به منجز و معلق، تقسیم کردید چه فائده و اثری بر آن، مترتب است به عبارت دیگر: واجب معلق، چه اثری دارد که واجب منجز ندارد و بالعکس، خلاصه اینکه از نظر آثار، چه فرقی

بین آن دو واجب هست؟

وقتی به کلام ایشان مراجعه کنیم، می بینیم ایشان اثری بر آن مترتب کرده که: در عین حال که «حج» توقف بر زمان خاص دارد، قبل از فرارسیدن آن موسم خاص، تحصیل مقدماتش لازم است<sup>(۱)</sup> و باید وسائل رفتن به حج را فراهم نمود.

سؤال: علت وجوب تهیه مقدمات چیست؟

آیا علتش این است که حج در آینده و در موسم خاص واقع می شود یا علت وجوبش این است که وجوب حج «فعلیت» دارد به عبارت دیگر: آیا این اثر وجوب مقدمات وجودیه، مربوط به استقبالی بودن حج است یا مربوط به فعلیت وجوب حج می باشد؟

چون مکلف، مستطیع شده و وجوب فعلی تحقق پیدا کرده، فعلیت وجوب حج، گریبان گیر مکلف می شود و می گوید باید مقدمات آن را فراهم کنی اما توقف داشتن حج بر زمان خاصی، مداخلیتی در وجوب مقدمه ندارد.

به عبارت واضح تر: کسانی که قائل به وجوب مقدمه هستند، معتقدند: وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه ترشح می شود نه از اینکه ذی المقدمه، یک امر استقبالی هست، استقبالی بودن ذی المقدمه، دخالتی در وجوب مقدمه ندارد لذا می گوئیم ثمره ای که صاحب فصول بر تقسیم ابتکاری خود مترتب کرده و خواسته در واجبات معلق برای مقدمات وجودیه، اثبات وجوب کند، آن تقسیم بی مورد است. البته بدیهی است که ما هم قبول داریم که بعد از تحقق استطاعت، تهیه مقدمات حج، واجب است لکن منشأ وجوب، «فعلیت» وجوب حج است نه استقبالی بودن نفس ذی المقدمه.

خلاصه: مصنف رحمه الله تاکنون دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد نموده اند:

۱- تقسیم باید استقلالی باشد ولی تقسیم شما یک تقسیم مستقلی نیست.

۲- اثری بر تقسیم شما مترتب نیست.

ص: ۲۳۹

۱- البته در صورت حصول استطاعت.



ثم إنه ربما حكى عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب والإيجاب، إنما يكون بازاء الإرادة المحرّكه للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّه عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصحّ الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نقد و بررسی کلام محقق نهاوندی رحمه الله

نقد و بررسی کلام محقق نهاوندی (١) رحمه الله

[١]- مصنف رحمه الله دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول داشتند اما اکنون در مقام بیان و دفع اشکالی هستند که حکایت از بعضی اهل نظر - محقق نهاوندی - درباره واجب معلق شده.

کأن محقق نهاوندی فرموده اند: اصلا واجب معلق، قابل تصور نیست.

اشکال: اوامر و ایجاب هائی که از ناحیه مولا نسبت به عبد، صادر می شود، به منزله همان اراده ای هست که انسان در افعال اختیاری خودش دارد به عبارت دیگر: گاهی مطلوب مولا - اتیان یک طرف آب است در این صورت، ممکن است شخصا و مباشرتا به آن اقدام کند و امکان دارد دستور و ایجابی نسبت به عبد خود صادر کند تا اینکه طرف آب را حاضر نماید پس «ایجاب» و «بعث» به منزله همان اراده ای هست که انسان در افعال اختیاری و مباشریه خود دارد، منتها گاهی اراده می کند و به دنبال آن، شخصا اقدام می نماید و گاهی به جای اراده انجام، بر عبد خود واجب می کند که فلان عمل را انجام دهد. خلاصه اینکه: ایجاب و بعث، جانشین اراده افعال اختیاریه هست.

سؤال: معنای اراده چیست؟

جواب: «الاراده هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد»، اراده، همان شوق

ص: ٢٤٠

---

١- عالم فاضل محقق مدقق مؤسس، استاد کثیر من العلماء، کان من تلامذه الشيخ الانصاری غیر انه لم ینهج منهجه فی علمی الا-صول و الفقه بل کان یشنع علی طریقه المشهور له تشریح الاصول و کتاب الطهاره فی الفقه قال کنت برهه من الزمان علی طریقه شیخی المرتضی فی الاصول حتی زرت الامام الرضا علیه السلام ففتح الله علی هذا النهج و المسلك الذی انا علیه و کان مبتلی بمرض الرعشه و مع ذلك لا-یکل عن التدريس و التصنيف توفی غره شهر ربيع الاول سنه ١٣٢٢ و دفن بمقبرته باول وادی السلام ر. ک: فوائد الرضویه ٣١٩.

قلت: فيه أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ، كما تتعلّق بأمر حاليّ، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل؛ ضروره أنّ تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه و كثير المئونه - ليس إلا - لأجل تعلّق إرادته به، و كونه مريدا له قاصدا إياه، لا - يكاد يحمله على التحمّل إلا - ذلك، و لعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإراده بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و توهم أنّ تحريكها نحو المتأخّر ممّا لا يكاد، و قد غفل عن أن كونه محرّكا نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه ممّا لا مئونه له كحرّكه نفس العضلات، أو ممّا له مئونه و مقدمات قليلة أو كثيره، فحرّكه العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصوده أو مقدّمه له، و الجامع أن يكون نحو المقصود [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

كامل و مؤكّدي هست كه به دنبال آن، عضلات و قوای جسمانی انسان به جانب مراد تحريك می شود.

اکنون كه مفهوم اراده برای شما مشخص شد، می گوئیم انسان نمی تواند الآن اراده كند اما فرضا يك ماه ديگر مراد را اتيان نمايد زیرا معنا «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات ...» اين است كه الآن و بالفعل انسان را وارد به انجام مراد كند و چگونه تصوّر می شود كه اکنون انسان، اراده كند اما يك ماه ديگر مراد را انجام دهد؟

در اين صورت به دنبال اراده، تحريك عضلات تحقق پیدا نمی كند پس نتیجه می گیریم: همان طور كه اراده نمی تواند متعلّق به يك امر استقبالی شود، ايجاب و بعث هم كه جانشين اراده هست، نمی تواند به يك امر استقبالی، متعلّق شود، چگونه می توان گفت حجبی كه موسم خاصی در آن دخالت دارد، الآن و جواب داشته باشد؟ كيف يعقل ان يكون واجبا فعليا.

[١]- دفع اشكال: مصنّف رحمه الله نسبت به بيان محقق نهاندي دو اشكال دارند به عبارت ديگر به دو نحو، دفع ايراد نموده اند:

الف: مناسب است كه ابتدا، مقداری درباره نفس اراده، صحبت كنيم سپس بحث را

ص: ٢٤١

مرتبط با ایجاب و بعثی نمائیم که جانشین اراده هست.

بدیهی و وجدانی است که: همان طور که اراده انسان می تواند به یک امر حالی، متعلق شود، امکان هم دارد که اراده به امر استقبالی، تعلق گیرد و شاهدش این است که: فرضاً شما تصمیم دارید در فصل تابستان به مشهد، مسافرت کنید، اکنون که یک ماه به آن فصل باقی مانده، شما قاطع هستید و اراده قطعی، نسبت به آن مسافرت دارید و در صدد تهیه وسایل سفر می باشید اما مسافرت، یک امر استقبالی هست و این مطلب، وجدانی و انکارش خلاف بداهت است.

سؤال: با ادعای بداهتی که شما- مصنف- دارید پس چرا محقق نهاوندی، منکر آن شده و به عبارت دیگر، منشأ توهمش چه بوده؟

منشأ توهم محقق نهاوندی، این بوده که شنیده اند اراده را چنین تعریف کرده اند:

«الاراده هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد» و توهم نموده است که تحریک اراده به جانب امر متأخر «مما لا یکاد» می باشد به نحوی که اخیراً بیان کردیم.

مصنف رحمه الله به دو وجه یا به دو بیان توهم مزبور را دفع نموده اند:

۱- کأنّ از عبارت مرحوم آقای آخوند، چنین استفاده می شود که معنای کلمه «المحرّك» (۱) را به ظاهرش اخذ نمائیم و بگوئیم مقصود از آن، محرّك فعلی هست.

سؤال: در فرض مسئله که تحریک فعلی برای تحقّق مراد وجود ندارد؟

جواب: عبارت «نحو المراد» را چنین معنا می کنیم که مشکل، حل شود.

مقصود از تحریک فعلی، نحو المراد، این است که اگر مراد شما مقدماتی دارد فعلاً فراهم می کنید- اگر برای رفتن به مشهد در فصل تابستان، مقدماتی لازم هست، اکنون آن را مهیا می کنید- پس مقصود از محرّك، همان محرّك فعلی است اما معنایش این نیست که مراد هم الآن حاصل شود بلکه منظور، این است که محرّك فعلی به جانب تهیه مقدمات و

ص: ۲۴۲

۱- که در تعریف اراده آورده اند.

بل مرادهم من هذا الوصف - في تعريف الاراده - بيان مرتبه الشوق الذى يكون هو الإراده، و إن لم يكن هناك فعلا تحريك؛ لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئه مؤونه أو تمهيد مقدمه (1)، ضروره أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلى ذلك [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

وسائل مراد هست منتها برای رسیدن به مراد گاهی اصلا نیاز به مقدمه ای نیست «کحرکه نفس العضلات» که به محض اراده، دست انسان حرکت می کند و هیچ فاصله ای با آن شوق مؤکد ندارد و گاهی نیاز به تهیه مقدمات هست که ممکن است آن مقدمات، کم و کوتاه باشد یا فراوان بنابراین:

فحرکه العضلات تكون اعم من أن تكون بنفسها مقصوده (2) او مقدمه له و «الجامع» ان يكون نحو المقصود (3).

[1]- اطلاق عنوان «المحرك للعضلات» که در تعریف اراده آمده، موضوعیت ندارد، اراده، همان شوق کامل مؤکد هست منتها چون خواسته اند آن را معرفی کنند که کدام مرتبه از شوق مؤکد، مراد هست، در بیان مرتبه شوق، عنوان «المحرك للعضلات» اخذ شده و الا- نفس تحريك عضلات، مدخلیتی در باب اراده و تعریف آن ندارد، لذا اگر مراد شما یک امر استقبالی باشد و اکنون اراده شما به آن تعلق گیرد و هیچ گونه مقدمه ای هم برای تهیه مراد لازم نباشد لکن شوق مؤکدی که از آن تعبیر به اراده می شود در نفس شما تحقق پیدا کرد، همین مطلب در تحقق عنوان اراده کافی هست - گرچه در صورت نیاز به تهیه مقدمات، اشتغال به آن ها پیدا نکنید.

جمع بندی: همان طور که اراده، متعلق امر حالی می شود، ممکن است به امر استقبالی

ص: ۲۴۳

۱- ليكون التحريك الفعلي نحو مقدماته موجودا فعلى هذا تنفك الاراده عن التحريك الفعلي نحو كل من المراد و مقدماته لفرض استقباليه المراد و عدم احتياجه الى مقدمات. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۱۹۶.

۲- در آنجائی که اراده به «نفس» تحريك عضلات تعلق گیرد.

۳- «نحو المراد» که در تعریف اراده آمده به منزله جامعی هست و مقصود، این است که انسان، جنب و جوش به طرف مراد پیدا کند خواه مقدمه اش کم باشد یا زیاد.

هذا مع أنه لا- يكاد يتعلّق البعث إلا- بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضروره أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الدّاعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوّر بما يترتّب عليه من المثوبه، و على تركه من العقوبه، و لا- يكاد يكون هذا إلا- بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزّمان، و لا- يتفاوت طوله و قصره، فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، و لعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، و الإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه في أذهان بعض الطّلاب [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هم تعلق گیرد.

[١]- ب: پاسخ دیگر مصنّف، نسبت به کلام محقّق نهاوندی، این است که شما اصلا نباید بعث و ایجاب تکلیف را با «اراده» مقایسه کنید.

سؤال: هدف مولا از ایجاب و بعث، نسبت به یک شیء چیست؟

جواب: منظورش این است که اطاعت و مقدمات آن در عبد، تحقّق پیدا کند، فرضا اگر دستور کتبی از ناحیه مولا صادر شده، آن را مطالعه کند و اگر شفاهی است در آن دقت نماید و سپس ملاحظه کند که اگر با آن، مخالفت نماید، استحقاق عقوبت پیدا می کند و چنانچه با آن موافقت نماید، مستحقّ ثبوت است و در نتیجه در مقام اطاعت و فرمان برداری برآید و مأمور به را اتیان کند بنابراین:

در واجبات غیر معلق - منجز - هم بین «ایجاب» و بین «موافقت» (١) انفکاک هست، موردی نداریم که «ایجاب»، علت تامّه برای تحقّق مأمور به باشد حتّی در واجبات منجز که هیچ گونه تعلیقی، مطرح نیست، بین ایجاب مولا و بین تحقّق مأمور به، فاصله زمانی هست منتها در واجبات منجز، آن فاصله زمانی کوتاه است - فرضا دو یا سه دقیقه - اما در واجبات معلق، فاصله زمانی طولانی هست (٢) و ممکن است بین ایجاب و تحقّق واجب، دو

ص: ٢٤٤

١- بین بعث و مبعوث الیه.

٢- و کم یا زیاد بودن فاصله بین ایجاب و تحقّق مأمور به نباید موجب فرقی بین واجب منجز و معلق شود.

و ربما أشكل على المعلق أيضا، بعدم القدره على المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشرائط العامه. وفيه: إن الشرط إنما هو القدره على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب و التكليف، غايه الأمر يكون من باب الشرط المتأخر، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعده العقلية أصلا، فراجع [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ماه فاصله باشد و در نتیجه در جواب محقق نهاوندی می گوئیم: اگر انفکاک بین «ایجاب» و «واجب» از نظر عقل، مستحیل است، حتی یک لحظه نباید فاصله شود (١).

### دو اشکال دیگر بر واجب معلق

[١]- ١: با اینکه قدرت مکلف بر اتیان مأمور به یکی از شرائط عامه تکلیف است، چگونه می گوئید در واجب معلق، وجوب «فعلی» است اما واجب «استقبالی» هست؟

ممتنع است که وجوب حج (٢)، «فعلی» باشد لکن واجب- حج- در ماه ذی حجه، تحقق پیدا کند زیرا قدرت، یکی از شرائط چهارگانه (٣) عامه تکلیف است و در تمام تکالیف و اوامر باید تحقق داشته باشد درحالی که در واجبات معلق، هنگام توجه تکلیف، مکلف، قادر بر اتیان مأمور به نیست.

جواب: قدرت مکلف بر اتیان مأمور به- واجب- در حین «ایجاب» و «صدور خطاب»، شرط نیست بلکه قدرت در حال موافقت، معتبر است یعنی قدرت بر اتیان مأمور به در ظرف خودش شرط است نه در حین ایجاب مولا و لذا اگر مکلف در هنگام توجه تکلیف، قادر اما در هنگام فعل و عمل، عاجز باشد، خطاب مولا نسبت به او ساقط است.

ص: ٢٤٥

١- و اینکه شنیده اید علت تامه، تقدم بر معلول دارد، آن تقدم، مربوط به رتبه است یعنی رتبه علت، تقدم بر معلول دارد اما از نظر زمان، بین علت و معلول، مقارنت هست و حتی یک لحظه، فاصله ای بین آن دو نیست.

٢- نسبت به زمان.

٣- قدرت، بلوغ، عقل و علم.

ثم لا- وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف، و يترشح عليه الوجوب من الواجب أو لا- لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمه، بناء على الملازمه، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: قدرت بر اتيان مأمور به که در آینده و مثلاً در ماه ذی حجّه برای عبد حاصل می شود و متأخر از ایجاب است چگونه شرط تکلیف فعلی هست؟

جواب: مصنف رحمه الله تحقیقات خود را در بیان و توضیح شرط متأخر و متقدم تکلیف بیان کرده و فرموده اند (١): آنچه که برای تکلیف، شرط است، نفس قدرت خارجیه نیست بلکه لحاظ قدرت خارجیه هست که در حین ایجاب هم تحقق دارد مثلاً مولا- قدرت بر اتيان حج در ماه ذی حجّه را لحاظ نموده و آن را در تکلیف و ایجاب، مدخلیت داده است و لحاظ مذکور، مقارن با ایجاب هست و در آن بحث، مشروحا بیان کردیم که لطمه ای به قاعده عقلیه، وارد نمی شود.

[١]- ٢: مصنف رحمه الله اشکال دیگری بر تقسیم صاحب فصول- تصویر واجب معلق- دارند که: شما به چه میزان و ملاکی فرمودید واجب معلق، آن است که وجوب، فعلیت دارد لکن «واجب» متوقف بر امر غیر مقدوری هست که در آینده، حاصل می شود به عبارت دیگر: چرا واجب مطلق را اختصاص به موردی می دهید که معلق علیه آن، غیر مقدور- و متوقف بر زمان- باشد شما واجب معلق را توسعه دهید که حتی اگر معلق علیه آن، امر مقدوری هم باشد، اطلاق عنوان واجب معلق بر آن بلامانع باشد، فرضاً نسبت به فرد غیر مستطیع بگوئید: اکنون وجوب حج، فعلیت دارد- منتها حج بعد الاستطاعه- و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری است، سبب نمی شود که بین

ص: ٢٤٦

«زمان» (۱) و «استطاعت»، تفاوتی باشد.

ممکن است سؤالی مطرح شود که: اگر معلق علیه، یک امر غیر مقدور باشد، مکلف، موظف نیست که آن را ایجاد کند اما اگر امر مقدور باشد بر او لازم است که معلق علیه را ایجاد کند، فرضا مانند خطاب «صل مع الطهاره» که بر مکلف، تحصیل طهارت واجب است.

تذکر: پاسخ مصنف رحمه الله برطبق نسخه فعلی کتاب کفایه که محشی به حاشیه مرحوم مشکینی می باشد، نیست زیرا:

مرحوم مشکینی از استاد خود- محقق قوچانی که از شاگردان بلاواسطه مرحوم آقای آخوند و دارای حواشی دقیق بر کتاب کفایه هست- نقل کرده که: استاد ما فرموده اند: آن نسخه غلط است و باید عبارت، چنین باشد: «... بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متأخر اخذ علی نحو (لا یكون) موردا للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب» [اولا (۲)] ...

جواب: اگر معلق علیه- استطاعت- یک امر مقدوری هم باشد، ممکن است مولا آن را به این نحو، اخذ نماید و بگوید: حج، عن استطاعه بر شما واجب است اما نه به کیفیتی که تحصیل استطاعت بر شما لازم باشد بلکه اگر استطاعت، خودبه خود، تحقق پیدا کرد باید حج را اتیان نمائید و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری هست سبب نمی شود، تحصیلش بر شما لازم باشد بلکه باید دید نحوه اخذ آن در مکلف به، به چه کیفیت است.

ص: ۲۴۷

۱- که غیر اختیاری است و مکلف نمی تواند خلق زمان نماید.

۲- ... و امّا بناء علی سقوط کلمه- لا- و ثبوت کلمه- اولاً- فملخص اعتراض المصنف علی الفصول هو: انه ینبغی تعمیم المعلق لا-مر مقدور سواء اوقع فی حیز الوجوب کالطهاره للصلاه و غیرها ممّا یجب تحصیله، ام لم یقع فی حیزه بان یكون ملحوظا بوجوده الاتفاقی کالاستطاعه بالنسبه الی الحج. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۰۰.



آیا استطاعت در باب حج، مانند طهارت در باب صلات، اخذ شده که بر شما تحصیلش لازم است؟

خیر، در عین حال که استطاعت، امر اختیاری است اما به نحوی در مأمور به اخذ شده که تحصیل آن بر مکلف لازم نیست.

خلاصه اشکال ما به صاحب فصول: چرا شما معلق علیه را به امر غیر مقدور، اختصاص دادید بلکه اگر معلق علیه یک امر مقدور هم باشد، اطلاق واجب معلق بر آن، مانعی ندارد.

اشکال مهمی که به صاحب فصول داریم این است که:

هدف شما از تقسیم مذکور و تصویر واجب معلق چیست؟

ایشان ملاحظه کرده اند که: اگر کسی مستطیع شد، حج بر او واجب است و از طرفی دیده اند که حج، متوقف بر زمان خاصی هست لذا تصوّر کرده اند که:

اگر بگوئیم قبل از فرا رسیدن آن موسم خاص، حج، وجوب ندارد پس لازم نیست که مکلف، مقدمات حج را فراهم کند و چنانچه بخواهد صبر کند تا ماه ذی حجه فرارسد، زمان، اجازه نمی دهد که انسان، مقدمات حج را فراهم کند. مگر امکان دارد فردی که مثلاً روز نهم ذی حجه در ایران بسر می برد، وسائل و امکانات انجام مناسک حج را مهیا کند.

خلاصه اینکه ایشان دچار مشکله ای شده اند که:

آیا حجّی که متوقف بر زمان هست و فرضاً سه ماه دیگر، موسم آن می رسد، الآن واجب است یا نه؟ اگر بگوئیم واجب نیست و در زمان خاص واجب می شود، پس مکلف، مقدمات آن را چه زمانی تحصیل کند و چنانچه بگوئیم واجب است در نتیجه باید الآن مقدمات آن را مهیا کند پس بین وجوب و واجب باید فاصله، قائل شویم لذا فرموده اند: چاره ای نیست که شما بین آن دو فاصله، قائل شوید و نام آن را هم واجب معلق بگذارید برای اینکه اکنون وجوب، فعلیت پیدا کند و در نتیجه، باید مستطیع، قبل از

نعم (۱) لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، و فرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً (۲)، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً (۳) حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

موسم، مقدمات حج را فراهم کند.

خلاصه: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصور واجب معلق نموده این است که:

باید مستطیع، قبل از فرارسیدن ایام حج، مقدمات آن را تهیّه کند و وجوب تهیّه مقدمات، جز از طریق تصویر واجب معلق، امکان ندارد.

[۱]- ما راه دیگری را می پیمائیم که تهیّه مقدمات حج، فعلاً واجب باشد و شما هم به هدف و مقصود خود از تصور واجب معلق برسید و درعین حال، نام آن، «واجب معلق» نباشد.

به عبارت دیگر: اگر چنان طریقی به شما ارائه دهیم باز هم مجبور هستید که ملتزم به واجب معلق شوید؟

مصنّف رحمه الله: شما ارتباط زمان را از حج- واجب- قطع کنید و بگوئید زمان، مربوط به وجوب حج است یعنی وجوب حج، متوقف بر زمان و موسم خاصی هست.

اشکال: طریق شما مشکل زیاده تری تولید می کند.

ص: ۲۴۹

۱- استدراک عن قوله دونه یعنی دون المشروط لعدم ثبوته فيه الا بعد الشرط ... الخ ( و حاصل الاستدراک) انه كما يكون الوجوب في الواجب المعلق حالياً فيترشح منه الوجوب الى مقدماته الوجودية من قبل مجيء وقت الواجب فكذلك اذا كان الوجوب مشروطاً بشرط متأخر قد فرض وجوده في موطنه فيكون الوجوب فعلياً ايضاً فيترشح منه الوجوب الى المقدمات من قبل مجيء وقت الواجب فنستفيد ايضاً من هذا القسم من المشروط عين ما نستفيدة من المعلق من حالته وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب. ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۳۲۶.

۲- مانند واجب معلق نباشد.

۳- مانند واجب معلق نباشد.

جواب: زمان به نحو شرط متأخر در وجوب حج، مدخلیت دارد، زمان آینده و موسم خاص، شرط وجوب فعلی هست ولی واجب-حج- توقّفی بر زمان ندارد و ما در تصویر شرط متأخر، تحقیقات خود را بیان کرده (۱) و گفتیم: آنچه که دخالت در وجوب دارد، نفس زمان خارجی نیست بلکه لحاظ (۲) زمان خارجی در آن، مدخلیت دارد منتها لحاظی که مطابق با واقع باشد نه لحاظی که صرف تخیل و تصوّر باشد پس در نتیجه می گوئیم اکنون «الحجّ واجب لوجود شرطه المتأخر» که وجود شرط متأخرش عبارت از لحاظ زمان آینده و موسم خاص هست و در نفس تکلیف، دخیل است و هیچ ارتباطی به واجب و مکلف به ندارد و در نتیجه اکنون بر مستطیع، لازم است مقدمات حج را فراهم کند زیرا وجوب حج، فعلیت دارد و واجب معلق هم مطرح نیست، «واجب» توقّف بر زمان ندارد بلکه نفس «وجوب» متوقّف بر زمان هست و ...

جمع بندی: با ارائه طریق مذکور، شما- صاحب فصول- به هدف خود که عبارت از وجوب تهیه مقدمات حج، قبل از موسم خاص هست، می رسید و نپندارید که راه آن، منحصر به تصویر واجب معلق است درحالی که از طریق واجب مشروط- به صورت شرط متأخر به کیفیتی که بیان کردیم- می توان به آن هدف رسید بدون اینکه واجب معلق، مطرح باشد.

سؤال: فرق بین واجب مشروطی که مصنّف بیان کردند با واجب معلق صاحب فصول چیست؟

جواب: بنا بر قول صاحب فصول، زمان در «واجب»، مدخلیت دارد اما طبق بیان مصنّف، زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است نه در واجب.

ص: ۲۵۰

---

۱- ر. ک: ایضاح الکفایه ۱۹۰ / ۲.

۲- لحاظ و تصوّر واقعی مولا.

تنبيه(۱): قد انقدح- من مطاوی ما ذکرناه- أنّ المناط فی فعلیه وجوب المقدمه الوجودیه، و کونه فی الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هي فعلیه وجوب ذیها، و لو كان أمرا استقبالیاً، كالصوم فی الغد و المناسک فی الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه و لو متأخراً، أو مطلقاً، منجزاً كان أو معلقاً، فیما إذا لم یکن مقدمه للوجوب أيضاً [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### ملاك وجوب غیرى فعلى مقدمات وجودیه چیست؟

[۱]- همان طور که قبلاً بیان کردیم، محلّ نزاع در مقدمه واجب، مقدمات وجودیه است نه وجوبیه و علمیه.

سؤال: اگر بنا باشد مقدمه وجودیه یک ذی المقدمه، دارای وجوب فعلى و تحصيل آن بر مکلف، لازم باشد، ملاکش چیست؟

جواب: تقریباً از عبارات مصنف، استفاده می شود که اگر چهار شرط(۲)، تحقق داشته باشد

ص: ۲۵۱

۱- المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو التخلص عن العويصه التي قد اشرنا اليها غير مره و هي مذكوره في غير واحد من الكتب الاصوليه كالفصول و تقريرات الشيخ و البدائع و غيرها» و حاصل العويصه» انه لا اشكال في انهم قد صرحوا بتبعيه المقدمه لذی المقدمه في الاطلاق و الاشتراط بل لا يمكن عقلاً اتصاف المقدمه بالوجوب الغیری من قبل اتصاف ذی المقدمه بالوجوب النفسی و مع ذلك قد حکموا في موارد عديده بوجوب المقدمه من قبل وجوب ذی المقدمه «منها» حکمهم بوجوب الغسل على المحدث بالاكبر في الليل من قبل ان يطلع الفجر مقدمه للصوم المتعين في الغد» و منها» حکمهم بوجوب السعی الى الحج على المستطيع الثانی من قبل هلال ذی الحجه» و منها» حکمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة اذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت( قال في التقريرات) و هو صريح الاستاذ الاكبر في شرح المفاتيح على ما حکى عنه انتهى» و منها» حکمهم بوجوب معرفه القبله لمن حاول المسافره الى البلدان الثائيه( قال في التقريرات) كما يظهر من الشهيد الثاني فيما حکى عن الروض( انتهى) الى غير ذلك من الموارد التي يجدها المتتبع في مطاوی كلمات الفقهاء و قد ذكر في كل من الفصول و البدائع للتخلص عن هذه العويصه وجوه عديده غير قويه حتى انه في التقريرات لم يذكر منها سوى وجهين لا غيرهما. (الاول) ما نسبه الى المحقق صاحب الحاشيه من الالتزام بالوجوب النفسی( الثاني) ما افاده في الفصول من الالتزام بالواجب المعلق و تفصيله ... ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۲۷.

۲- ظاهراً سه شرط- نگارنده.

مقدمات وجودیه، دارای وجوب فعلی غیرمی شود که اینک به بیان آن می پردازیم:

۱- باید ذی المقدمه، دارای وجوب فعلی باشد، چنانچه ذی المقدمه، اُتصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدمه، متصف به وجوب غیرمی شود زیرا وجوب مقدمه، اثر وجوب ذی المقدمه و ترشّحی از آن وجوب است.

مثال: معقول نیست که وجوب نماز ظهر، بعد از زوال، فعلیت پیدا کند اما فرضاً طهارت در ساعت یازده صبح، وجوب غیرمی داشته باشد پس در هر موردی که وجوب مقدمه، فعلیت دارد باید در همان ظرف و در همان حال، ذی المقدمه هم وجوب فعلی داشته باشد.

سؤال: فعلیت وجوب ذی المقدمه از چه طریقی ثابت می شود؟

جواب: تاکنون تقریباً چهار راه برای آن ذکر شده:

الف: ممکن است ذی المقدمه، واجب «مطلق منجز» باشد که در نتیجه، وجوبش فعلی هست.

ب: امکان دارد ذی المقدمه، واجب «معلّقی» باشد که صاحب فصول تصویر کردند که دارای وجوب فعلی هست.

ج: ممکن است ذی المقدمه، واجب «مشروط» شیخ اعظم باشد که رجوع به واجب مطلق می کند و طبق آن مبنا ذی المقدمه وجوب فعلی دارد.

د: امکان دارد ذی المقدمه، واجب مشروطی باشد که مراد و مورد تفسیر مشهور است منتها به این کیفیت: آن شرطی که در آینده، تحقّق پیدا می کند به نحو شرط متأخر، اخذ شده و معنای شرط متأخر، این است که شرط در آینده و استقبال، تحقّق پیدا می کند لکن مشروطش وجوب فعلی دارد.

مثال اول: قبلاً چنین مثالی بیان کردیم: حج درعین حال که مقید به زمان خاصّی هست و با اینکه باید در ماه ذی حجه، تحقّق پیدا کند اما اگر کسی مستطیع شد باید بعد از استطاعت، مقدماتش را فراهم کند، لزوم تحصیل مقدمات در صورتی است که وجوب

حج، فعلیت داشته باشد اما اگر حج، نسبت به زمان، مانند نماز نسبت به زوال شمس باشد- نماز، قبل از زوال شمس وجوب ندارد- هیچ یک از مقدمات آن، معقول نیست وجوب داشته باشد. پس باید ذی المقدمه و حج در صورت استطاعت، وجوب فعلی داشته باشد تا تهیه مقدماتش وجوب گیری پیدا کند گرچه زمان تحقق آن واجب در آینده و ماه ذی حجه باشد، خواه وجوب ذی المقدمه از طریق واجب معلق صاحب فصول باشد یا واجب مشروط شیخ اعظم باشد یا از باب واجب مشروط به شرط متأخری که ما بیان کردیم.

مثال دوّم: فردی که در شب ماه رمضان، جنب شده باید قبل از طلوع فجر، غسل جنابت کند.

سؤال: درحالی که طلوع فجر نشده و هنوز صوم، وجوب ندارد چگونه می گوئید غسل مذکور، وجوب مقدمی و غیره دارد به عبارت دیگر: چگونه مقدمه، قبل از ذی المقدمه وجوب پیدا کرده؟

جواب: چاره ای نیست و باید ذی المقدمه، قبل از تحقق طلوع فجر، واجب باشد خواه از طریق معلق صاحب فصول- که زمان، قید برای واجب و صوم باشد نه اینکه ارتباط به وجوب داشته باشد- یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم یا به طریق واجب مشروطی که ما بیان کردیم که: وجوب صوم در اوّل شب هم ثابت است لکن شرط وجوب، طلوع فجر است- منتها به نحو شرط متأخر.

نتیجه: یکی از شرائط وجوب مقدمه وجودیه، این است که باید ذی المقدمه، دارای وجوب فعلی باشد و چنانچه ذی المقدمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدمه، متّصف به وجوب غیره شود به نحوی که بیان کردیم.

مناسب است مقداری هم به توضیح عبارت مصنف پردازیم که:

قوله: انّ المناط فی فعلیه وجوب المقدمه الوجودیه ... هی فعلیه وجوبها ذیها و لو کان امرا استقبالیاً كالصوم فی الغد و المناسک فی الموسم کان وجوبه «مشروطاً» الف بشرط

موجود اخذ فيه و لو «متأخرا» ب او «مطلقا» ج منجزا كان او معلقا.

الف: وجوب ذی المقدمه ممکن است مشروط به شرطی باشد که آن شرط فعلا موجود است مانند حج، نسبت به استطاعت.

ب: طبق بیانی که ما ذکر کردیم: اگر حج را نسبت به استطاعت در نظر بگیرید، شرطش، شرط «مقارن» هست یعنی باید استطاعت، تحقق پیدا کند تا وجوب، فعلیت داشته باشد و اگر همان حج مشروط به استطاعت به شرط مقارن را با زمان، مقایسه کنید وجوبش مشروط است اما زمان، به نحو شرط «متأخر» مدخلیت دارد.

ج: ممکن است ذی المقدمه، واجب مطلق باشد، منجزا كان او معلقا.

به هر حال باید ذی المقدمه، وجوب فعلی داشته باشد تا اینکه مقدمه، وجوب غیر فعلی پیدا کند.

قوله: «فیما اذا لم یکن مقدمه للوجوب (۱) ایضا (۲).»

۲- شرط دوّم وجوب فعلی غیر مقدمه وجودیه، این است که: مقدمه وجودی نباید عنوان مقدمه وجوبی هم داشته باشد به عبارت دیگر اگر شیء هم مقدمه وجودیه باشد هم مقدمه وجوبیه، در این صورت، آن مقدمه، وجوب غیر فعلی پیدا نمی کند.

سؤال: کدام یک از مقدمات، ممکن است مجمع العنوانین باشد؟

جواب: «وقت» (۳) نسبت به نماز، در دو جهت، دخالت دارد، هم در وجوب نماز، مدخلیت دارد هم در وجود نماز، دخیل هست مثلا نماز ظهر، قبل از زوال هم باطل است

ص: ۲۵۴

۱- لم یظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض کون الوجوب مطلقا اذ لو کانت مقدمه وجود الواجب مقدمه لوجوبه ایضا لخرج ذو المقدمه عن کونه واجبا مطلقا. و «بالجملة»: حقیقه اطلاق الوجوب عدم تقیده بشرط.

۲- یعنی: کما تکون مقدمه لوجود الواجب اذ لو کانت مقدمه للوجوب لما كان وجوب ذی المقدمه فعليا حتی یسری منه الی مقدماته [ر. ک: منتهی الدرایه ۲/۲۰۴].

۳- وقت- زمان- از امور غیر اختیاری هست.

او مأخوذه (۱) فی الواجب علی نحو استحیل أن یكون موردا للتکلیف، كما إذا أخذ عنوانا للمکلف، کالمسافر و الحاضر و المستطیع إلى غیر ذلك [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و هم واجب نیست پس زوال شمس در دو جهت، دخالت دارد- وجودا و وجوبا.

پس اگر مقدمه ای بنا باشد، وجوب فعلی غیرى داشته باشد، باید مقدمه وجوبی نباشد مانند طهارت، نسبت به نماز که در وجود نماز، دخیل است اما در وجوب نماز مدخلیت ندارد.

سؤال: علت اعتبار شرط دوم چیست؟

جواب: اگر مقدمات وجوبیه هم وجوب داشته باشند، مستلزم تحصیل حاصل است- که قبلا در بیان مقدمات وجوبیه به آن اشاره کردیم- و مصنف رحمه الله بعد از چند سطر به آن اشاره می کنند- ضروره آنه لو کان مقدمه الوجوب ایضا ... یكون وجوبه طلب الحاصل.

[۱]-۳- شرط دیگر، این است که مقدمه وجودیه نباید در لسان دلیل به صورت «عنوان» برای مکلف، اخذ شده باشد.

بدیهی است که بعضی از مقدمات در لسان دلیل به صورت «عنوان مکلف» (۲) اخذ شده مثلا شارع مقدس به «مسافر» خطاب می کند که تو باید نماز را شکسته بخوانی، خارجا هم می دانیم که سفر، مقدمه نماز قصر هست و شخص حاضر اگر نمازش را قصر بخواند اصلا نماز تحقق پیدا نمی کند پس سفر در صحت نماز قصر، مدخلیت دارد اما در عین حال بر انسان، لازم نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند زیرا آن مقدمه وجودیه در لسان دلیل به صورت عنوان مکلف اخذ شده و معنایش این است که تا آن عنوان در خارج، تحقق پیدا نکند اصلا حکم به نماز قصر، ثابت نمی شود بلکه باید عنوان مذکور، تحقق پیدا کند تا اینکه مسأله ثبوت تکلیف، نسبت به نماز قصر، مطرح شود و ...

ص: ۲۵۵

---

۱- معطوف بر «مقدمه» هست یعنی: «و لم تکن المقدمه مأخوذه فی الواجب ...».

۲- خواه به نحو قضیه شرطیه باشد مانند «ان استطعت فحج» یا به نحو قضیه حملیه باشد مانند «المستطیع یحج».



أو جعل (١) الفعل المقيّد باتّفاق حصوله، و تقدیر وجوده- بلاختیار أو باختیاره- مورداً للتّكلیف؛ ضروره أنّه لو كان مقدّمه الوجوب أيضاً، لا یکاد یكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول یكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنّه إذا أخذ علی أحد التّحوین یكون كذلك، فلو لم یحصل لما كان الفعل مورداً للتّكلیف، و مع حصوله لا یکاد یصحّ تعلّقه به، فافهم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: بعد از آنکه عنوان «المسافر» موجود شد و مسأله تکلیف به نماز قصر، ثابت گشت، آیا معنا دارد که یک وجوب غیری و مقدّمی از صلات قصر به «مقدّمه»- که عنوان «المسافر» هست- سرایت و آن را لازم التحصیل نماید؟

جواب: خیر، زیرا تحصیل حاصل است، اگر عنوان مذکور، تحقّق پیدا نکرده که تکلیفی نسبت به نماز قصر نیست و اگر آن عنوان، موجود و در نتیجه، وجوب قصر، ثابت شد معنا ندارد که یک وجوب غیری از ذی المقدّمه (٢) به مقدّمه (٣) ترشّح و سرایت کند و حکم به لزوم تحصیل آن عنوان نماید.

[١]- ٤- شرط چهارم تقریباً نظارت بر واجب مشروط شیخ اعظم دارد که: ایشان فرموده اند واجب مشروط- حج- قبل از حصول شرط- استطاعت- وجوب فعلی دارد لکن استطاعت در واجب- حج- مدخلیت دارد نه در وجوب.

چه فرقی بین «استطاعت» و «زمان» در باب حج هست؟

زمان، نسبت به مکلف، یک امر غیر مقدور است اما استطاعت، یک امر مقدور می باشد.

ص: ٢٥٦

١- معطوف علی قوله:- اخذ- «و لا یخفی»: ان المصنّف ذکر موردین لامتناع وجوب المقدّمه: احدهما: کونها عنواناً للموضوع و الآخر: کون وجودها الاتفاقی قیداً للواجب سواء أ كان اختیاریاً کالسفر، أم غیر اختیاری کالوقت و البلوغ مثلاً. و قوله:- أو جعل- اشاره الی الشرط الثالث. ر. ک: منتهی الدرایه ٢/ ٢٠٥.

٢- صلات قصر.

٣- عنوان «المسافر».

چگونه است که استطاعت، دخالت در واجب و حج دارد و وجوبش هم قبل از آن فعلی هست در عین حال، بنا بر عقیده شیخ اعظم، لازم نیست که مکلف، استطاعت را تحصیل کند؟

و همچنین فرق بین استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز چیست که طهارت، بنا بر عقیده مرحوم شیخ، لازم التحصیل هست اما استطاعت حتی بنا به عقیده ایشان وجوب تحصیل ندارد- علتش چیست؟

تحصیل استطاعت برای مکلف، یک امر مقدور هست و مانند زمان، نسبت به حج نیست، پس چرا لزوم تحصیل ندارد؟

جواب: علتش همان شرط چهارمی است که اکنون در مقام بیانش هستیم که: گاهی مقدمات وجودیه به نحوی است که مولا در صدد مکلف نمودن عبد به تحصیل مقدمه نیست بلکه منظورش این است که اگر مقدمه به نحو طبیعی و خودبه خود حاصل شد، آن وقت، ذی المقدمه به دنبالش تحقق پیدا کند به خلاف طهارت، نسبت به نماز که مولا می خواهد مکلف، طهارت را تحصیل نماید. اما در باب استطاعت، چنین فرض شده: اگر استطاعت، خودبه خود حاصل شد آن گاه بر مکلف، لازم است که حج را عن استطاعه انجام بدهد نه اینکه «لزوم»، مشروط به استطاعت باشد، لزوم و وجوب، فعلی هست اما در «حج عن استطاعه»، یک استطاعت خاصی ملحوظ است.

پس شرط چهارم وجوب غیر مقدمه وجودیه، این است که: دخالت آن در مأمور به، به نحوی نباشد که مولا فرض وجودش را کرده باشد و برای وجود طبیعی آن، مداخلت قائل شده باشد که در این صورت آن مقدمه، واجب نیست.

تذکر: مصنف رحمه الله علت اعتبار شرائط اخیر را چنین بیان کرده اند (۱):

«ضروره آنه لو كان مقدمه الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناک وجوب الا بعد حصوله و

ص: ۲۵۷

بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما أنه اذا اخذ على احد التحوين يكون كذلك (1) ...»

قوله: «فافهم» اشاره به همان مطلبی هست که مرحوم مشکینی هم بیان کرده اند و ما آن را در پاورقی آورده ایم.

جمع بندی: ضابطه و قاعده کلی در وجوب مقدمه وجودیه، این است که باید چهار شرط مذکور، مجتمع باشد تا آن مقدمه، وجوب غیر فعلی پیدا کند و تطبیق شرائط مذکور در موارد مختلف با قارئین کرام است.

یادآوری: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصویر واجب معلق و شیخ اعظم رحمه الله را وادار به تفسیر واجب مشروط به آن معنای خاص کرده است: مشکله حج (2) بوده که چگونه قبل از فرا رسیدن موسم حج، تهیّه مقدمات آن، لازم است؟ اگر ذی المقدمه و حج، واجب نیست پس چگونه مقدمه آن، واجب است و اگر حج، واجب است پس نحوه وجوب آن به چه کیفیتتی هست که هر کس برای خود راهی و طریقی انتخاب کرده:

صاحب فصول، متمسک به تصویر واجب معلق شده، شیخ اعظم هم واجب مشروط را به نحو خاصی معنا کرده و ما هم واجب مشروط به نحو شرط متأخر را برای شما بیان کردیم تا اینکه معلوم شود راه حلّ مشکل، منحصر به آن دو طریق نیست بلکه می توان راه سوّمی را هم ارائه کرد.

ص: ۲۵۸

۱- الف: هذا يتم فيما اخذ عنوانا للمكلف لرجوعه الى الشرط المقارن و اما الذي اخذ وجوده الاتفاقى فانما يلزم فيه شبه طلب الحاصل لا نفسه كما فى الشرط المتأخر و منه يظهر: ان اطلاق لزوم طلب الحاصل فى مقدمه الوجوب فيما قبل هذه العبارة ليس فى محله و لعله لذا امر بالفهم. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۶۵. ب: يعنى وجوب مقدمه، همان طلب حاصل است به این کیفیت که: فرضاً اگر عنوان «المسافر» حاصل نشده که نماز قصر مورد تکلیف و واجب نیست و اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا کرده و نماز قصر، واجب شده، دیگر معنا ندارد یک وجوب مقدمی برای عنوان «المسافر» داشته باشیم.

۲- و امثال آن.

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً(۱)، و لو كان مشروطاً بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت

[۱]- بعد از آنکه ضابطه کلی در باب وجوب مقدمه واضح گردید، هیچ گونه اشکالی در لزوم اتیان مقدمه، قبل از فرا رسیدن زمان واجب- مانند حج- وجود ندارد- اذا لم يقدر عليه بعد زمانه- كما اینکه در مورد حج، معمولاً چنین است که: وقتی موسم حج، فرا رسید، انسان نمی تواند مقدمات حج را تهیه کند، فرضاً کسی که در ایران زندگی می کند، صبح روز نهم ذی حجه، امکان فراهم کردن مقدمات حج و درک مناسک آن را ندارد پس باید قبلاً مقدمات آن را فراهم کند.

سؤال: در چه مواردی تهیه مقدمات، قبل از فرا رسیدن زمان واجب، لازم است؟

جواب: در آن مواردی که ذی المقدمه، دارای وجوب «فعلی» هست خواه وجوب ذی المقدمه به نحو واجب معلق صاحب فصول باشد یا به نحو واجب مشروط شیخ اعظم و یا به نحو واجب مشروطی که ما بیان کردیم، مثلاً در مورد حج، «زمان»(۲) به نحو شرط متأخر، شرط وجوب است امّا به هر حال، وجوب، فعلی می باشد. بنابراین اگر وجوب، فعلیت پیدا کرد چرا تحصیل مقدمات، واجب نباشد، زمان واجب گرچه بعداً تحقق پیدا می کند امّا ربطی به وجوب مقدمه ندارد، وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه هست نه تابع زمان «واجب» لذا اگر الآن استطاعت، حاصل و حج، واجب شد تهیه مقدماتش لازم است.

ص: ۲۵۹

۱- کلمه «مطلقاً» در برابر واجب مشروط نیست بلکه منظور، این است که شما برای ذی المقدمه، وجوب فعلی ترتیب دهید به هر نحوی که می خواهید گرچه به نحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد یا به نحو واجب معلق صاحب فصول یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم قدس سره.

۲- زمان، یک امر استقبالی و مسلم الثبوت است و تحقق پیدا می کند.

ضروره فعلیه و جوبه و تنجزه بالقدره علیه بتمهید مقدمته، فیرشرح منه الوجوب علیها علی الملازمه، و لا یلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها، و إنما اللّازم الإتیان بها قبل الإتیان به [۱].

بل لزوم الإتیان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه، لا یحتاج إلی مزید بیان و مثونه برهان، کالایاتان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل إتیانه [۲].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- مصنف رحمه الله در عبارت مذکور، علت نفی اشکال در لزوم اتیان مقدمه را بیان کرده اند که: «وجوب»، فعلیت دارد- «بالقدره علیه ای علی الواجب».

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، قدرت بر اتیان واجب، تحقق دارد؟

جواب: الآن مکلف می تواند مقدمات آن واجب را فراهم کند، بنابراین، وجوبی از ذی المقدمه به مقدمه، ترشح می شود البته بنا بر اینکه ما در بحث مقدمه واجب، قائل به وجوب مقدمه شویم.

اشکال: چگونه مقدمه، قبل از ذی المقدمه، وجوب پیدا کرده.

جواب: ما نگفتیم مقدمه، قبل از «وجوب» ذی المقدمه، واجب است بلکه گفتیم وجوب ذی المقدمه «فعلی» است و مقدمه هم اکنون وجوب غیری دارد اما نفس واجب و مأمور به بعدا تحقق پیدا می کند و هیچ مانعی ندارد زیرا وجوب مقدمه، تابع نفس ذی المقدمه نیست بلکه وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه می باشد و اینکه ذی المقدمه، چه زمانی تحقق پیدا می کند، ارتباطی به وجوب مقدمه ندارد.

[۲]- کسانی هم که مقدمه واجب را واجب نمی دانند، قائل به لزوم عقلی مقدمه هستند همان طور که مکررا بیان کرده ایم، قائلین به ملازمه می گویند: مقدمه، وجوب غیر «شرعی» دارد و بین آن و وجوب ذی المقدمه، ملازمه هست اما منکرین ملازمه که وجوب شرعی مقدمه را قبول ندارند، معتقدند: نفس مقدمه، لزوم عقلی دارد اگر مولا فرمود: «کن علی السطح»، عقل، مستقلا حکم به لزوم تهیه مقدمه و نصب سلم می کند.

طبق مبنای اخیر هم چنانچه اکنون وجوب حج، فعلیت پیدا کند- گرچه زمانش در آینده

فانقدح بذلك (۱): أنه لا ينحصر التفصی عن هذه العویصه (۲) بالتعلق بالتعلیق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود الماده فی المشروط [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هست- درعین حال، عقل، حکم به لزوم تهیة مقدمات آن می کند زیرا اگر انسان صبر کند در موسم حج، قدرت ندارد واجب را درک کند لذا اکنون باید مقدمات آن را فراهم نماید.

قوله: «کالاتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل اتیانہ». مانند لزوم عقلی در باب طهارت- نسبت به نماز.

اگر طهارت، وجوب شرعی نداشت چه کسی انسان را وادار به تحصیل طهارت می کرد؟

همان عقلی که بعد از زوال شمس و بعد از ظهر، انسان را وادار به تحصیل طهارت می کند، همان عقل حکم می کند: اکنون که وجوب حج، فعلیت پیدا کرده باید مقدماتش را تحصیل کنید.

[۱]- از بیانات اخیر برای شما واضح شد که برای اثبات وجوب مقدمه، سه راه، وجود دارد:

الف: از طریق تصویر واجب معلق فصولی که زمان را قید حج و واجب می دانستند و لکن وجوب، فعلی بود.

ب: از طریق واجب مشروط شیخ اعظم- که شرط را قید ماده می دانستند نه هیئت- که آن هم در حقیقت، واجب معلق فصولی هست.

ج: راهی هم ما بیان کردیم که: زمان حج، ارتباطی به حج- واجب- نداشته بلکه مانند استطاعت در وجوب حج، مدخلیت داشته باشد منتها فرق بین استطاعت و زمان، این

ص: ۲۶۱

---

۱- ای فعلیه وجوب ذی المقدمه اذا كان مشروطا بشرط متأخر، فان هذه الفعلیه كافیه فی فعلیه وجوب المقدمات.

۲- یعنی وجوب مقدمه، قبل از وجوب ذی المقدمه.

فانقدح بذلك(۱): أنه لا- إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الانّ عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

است که استطاعت به نحو شرط مقارن، مدخلیت دارد اما زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است به این طریق که تا خارجاً استطاعت، محقق نشود وجوبی برای حج، مطرح نمی گردد به خلاف مسأله «زمان»، زمان آینده و آن موسم خاص به نحو شرط متأخر در وجوب حج، مدخلیت دارد که بحث آن گذشت.

خلاصه: راه تفضیّی از اشکال مذکور، منحصر به دو طریقی که شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما ارائه کردند، نیست بلکه راه سوّمی هم وجود دارد که بیان کردیم.

[۱]- مصنّف رحمه الله از بیانات گذشته، نتیجه فقهی می گیرند که:

در مواردی که قبل از زمان واجب و مأمور به، اتیان مقدمه، واجب شده از نظر قواعد، اشکالی ندارد، «كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره(۲) ممّا وجب عليه الصّوم في الغد اذ يكشف به بطريق الانّ...» زیرا از طریق معلول، علّت را کشف می کنیم- برهان ائی- یعنی از طریق وجوب مقدمه، کشف می کنیم که علّت- وجوب ذی المقدمه- اکنون تحقّق دارد مثلاً صوم ماه رمضان در اوّل شب، واجب است و همچنین در عین حال که چهار ماه به موسم حج، باقی مانده، حج، وجوب دارد- در صورت استطاعت- و توقّف بر زمان ندارد البتّه زمان انجام واجب و مأمور به، متأخر است اما وجوبش فعلی است و لا محذور فيه اصلاً.

ص: ۲۶۲

۱- ای بفعلیه وجوب ذی المقدمه الموجه لفعلیه وجوب مقدماته و ان كان مشروطاً بشرط متأخر. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۱۰.  
۲- ای و غیر شهر رمضان مما وجب علیه الصوم في الغد بنحو التعین كما في النذر المعین او في قضاء شهر رمضان عند ضیق الوقت و نحو ذلك اذ لو لم یکن الصوم في الغد واجبا علی التعین لم یجب الغسل في الليل تعیناً. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۳۳۳.

و لو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغیری، فلو نهض دلیل علی وجوبها، فلا محاله یكون وجوبها نفسياً (۱) و لو تهيؤا، لتهيؤا بإتيانها و استعداد [ليستعد] لإيجاب ذی المقدمه عليه، فلا محذور أيضاً (۲) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- اگر کسی اصرار ورزد که مثلاً صوم- ذی المقدمه- قبل از طلوع فجر، واجب نیست (۳) و یقین به عدم وجوبش داریم در این صورت به او پاسخ می دهیم پس باید یقین پیدا کنید که غسل جنابت- مقدمه- هم نمی تواند وجوب مقدمی و غیر (۴) داشته باشد زیرا وجوب مقدمی بدون وجوب ذی المقدمه، مستحیل است.

قوله: «فلو نهض دلیل علی وجوبها فلا محاله یكون وجوبها نفسياً و لو تهيؤا ...»

راه دیگری برای وجوب مقدمه، وجود دارد که: اگر شما بگوئید غسل جنابت- و امثال آن مقدمه- قبل از طلوع فجر، وجوب مقدمی دارد، طریق ثبوت وجوبش همان است که مفصلاً بیان کرده ایم و لا غیر.

ممکن است راه دیگری برای وجوب مقدمه و غسل جنابت، ارائه کرد که: اگر دلیلی اقامه شد که فرضاً مقدمه و غسل جنابت، قبل از طلوع فجر، واجب است در این صورت می گوئیم آن وجوب، غیر و مقدمی نیست بلکه عنوان نفسی دارد منتها وجوب نفسی بر دو گونه هست:

ص: ۲۶۳

---

۱- کما اینکه از محقق اردبیلی و سید صاحب مدارک قدس سرهما در مسأله وجوب تعلم احکام، نقل شده و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۱۴۷.

۲- همان طور که محذوری در وجوب مقدمه نیست- اگر وجوب ذی المقدمه، مشروط به شرط متأخر معلوم الوجود باشد.

۳- البته اگر بگوئید کسی که اکنون مستطیع شده، حج برایش واجب است، این مطلب شایع و معروف است اما در باب صوم، ممکن است کسی این حرف را نپذیرد که روزه، قبل از طلوع فجر، واجب باشد.

۴- و لذا لا- یجب المسیر الی الحج قبل الاستطاعه و لو علم بوجودها فیما بعد، کما لا یحرم اجناب نفسه قبل وقت الصلاه و الصوم و ان علم بعدم التمكن من الغسل، بل عن بعض نفی الاشکال عنه ظاهراً. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۱۲.



إن قلت (۱): لو كان وجوب المقدمه في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمه لزم وجوب جميع مقدماتها و لو موسعا، و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادره لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

الف: گاهی واجب نفسی، استقلال دارد و عنوان تهیؤ و آمادگی برای امر دیگری ندارد مانند اکثر واجبات معروفه.

ب: بعضی از واجبات نفسی، عنوان تهیؤ و آمادگی برای واجب مهم تری دارند فرضا دلیلی که می گوید «يجب غسل الجنابه» مقدمیتی برای غسل، قائل نشده بلکه در صدد است که زمینه را برای واجب مهم تر- که عبارت از صوم در روز هست- مهیا کند منتها هم غسل به عنوان واجب نفسی تهیئی واجب است بدون اینکه مقدمیتی داشته باشد و هم صوم.

[۱]- اشکال: اگر به عقیده شما، وجوب مقدمه- قبل از رسیدن زمان واجب- کاشف (۲) از سبق وجوب ذی المقدمه باشد، لازمه اش وجوب تمام مقدمات است به عبارت دیگر: اگر گفتید صوم شهر رمضان از اول شب و قبل از طلوع فجر، واجب است پس نه تنها غسل جنابت که یکی از مقدماتش هست وجوب دارد باید بگوئید تمام مقدماتش واجب است- حتی مقدماتی که بعد از طلوع فجر هم می تواند تحقق پیدا کند.

همچنین در مورد حج اگر ذی المقدمه قبلا وجوب دارد پس چرا می گوئید آن مقدمه اش واجب است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب- حج- نمی شود انجام داد بلکه

ص: ۲۶۴

۱- هذا اشکال علی «الفصول» و الشيخ غير الاشکال المتقدم و هو عدم انحصار الدفع فيما ذكره، آورده فی «التقریرات» علی نفسه و حاصله: انه يلزم- ح- وجوب سائر مقدمات الواجب غير المقدمه التي قام الدليل علی وجوبها قبل الوقت اما موسعا لو كانت مقدوره فی زمان الواجب ایضا او مضيقا لو لم تكن مقدوره الا- قبله. ر. ك: كفايه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی رحمه الله ۱/ ۱۶۷.

۲- به کشف «آئی».

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه، و هي القدره عليه (۱) بعد مجي ء زمانه، لا القدره عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدًا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

باید تمام مقدمات حج واجب باشد منتها به نحو واجب موسع.

قوله: «و ليس كذلك» (۲) بحيث يجب عليه المبادره لو فرض (۳) عدم تمكنه منها (۴) لو لم يبادر.»

[۱]- جواب: مانعی ندارد، وقتی وجوب ذی المقدمه، «فعلیت» داشت، می گوئیم تمام مقدماتش واجب است منتها مقدماتی که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، امکان تهیّه اش نیست به نحو واجب مضیق است و باید قبلاً فراهم شود اما مقدماتی را که در زمان واجب و موسم حج می توان تهیّه کرد، وجوبش موسع است و هیچ گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه:

اگر مولا- در سائر مقدمات، یک نحو، قدرت خاصی را در واجب، مدخلیت داده و گفته فلان واجب را باید انجام دهید و شرط انجامش این است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، قدرت بر انجام مقدمات داشته باشید- «لا القدره علیه فی زمانه من (۵) زمان وجوبه» در این صورت: اگر برای عبد، قبل از زمان واجب، امکان تهیّه سائر مقدمات هست امّا بعد از زمان، مقدور نیست، چنان قدرتی اثبات تکلیف نمی کند بلکه آن قدرتی بر عبد، انجام واجب را تحمیل می کند که قدرت بر اتیان واجب و مقدمات آن بعد از زمان واجب باشد.

نتیجه: اگر مولا چنان بیانی داشته باشد دیگر مفهومی ندارد که سائر مقدمات، وجوب فعلی داشته باشد و اگر چنان بیانی از مولا صادر نشده و صرف قدرت بر واجب را

ص: ۲۶۵

۱- مرجع ضمیر در کلمه «علیه» و چهار ضمیر بعد از آن، کلمه «واجب» است.

۲- یعنی: و ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يقم دليل على وجوب الاتيان بها قبل زمان ذیها.

۳- یعنی: لا- تجب المبادره الی ما لم يقم دليل بالخصوص على وجوب الاتيان به قبل ذیها و لو فرض عدم تمكنه منها فی وقت الواجب.

۴- ای: المقدمات لو لم يبادر الی الاتيان بها قبل زمان الواجب [ر. ک: منتهی الدراییه ۲/ ۲۱۳].

۵- کلمه «من» برای «ابتدا» هست.

تتمّه: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، و كونه موردا للتكليف و عدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، و إن دار أمره ثبوتا بين أن يكون راجعا إلى الهيئه، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، و أن يكون راجعا إلى الماده على نهج يجب تحصيله أو لا- يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، و أنه راجع إلى أيهما من القواعد العربيّه فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العمليّه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

می طلبد، وقتی وجوب حج، فعلیت پیدا کرد، تمام مقدماتش واجب می شود خواه مقدماتی باشد که بعد از زمان واجب، مقدور نیست یا مقدماتی باشد که بعد از زمان واجب هم مقدور است.

### اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل

[۱]- از بیانات ما روشن شد که قیودی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده، مختلف است.

۱- بعضی از قیود، مربوط به هیئت- وجوب و نفس تکلیف- هست که اقسامی دارند:

الف: برخی از آن ها به نحو شرط مقارن در تکلیف، مدخلیت دارند مانند استطاعت، نسبت به حج، استطاعت، شرط نفس تکلیف است و شرطیت آن به نحو شرط مقارن می باشد یعنی تا خارجا استطاعت، تحقق پیدا نکند، حج، «وجوب» ندارد حتی اگر کسی بداند یک ماه دیگر، مستطیع می شود درعین حال، حج، «وجوب» ندارد.

ب: بعضی از قیود هم به نحو شرط متأخر در نفس تکلیف دخیل هستند مثل زمان، نسبت به حج که قبل از فرا رسیدن موسم خاص، وجوب حج «فعلیت» دارد.

۲- بعضی از قیود هم مربوط به ماده- واجب و مکلف به- هست که بر چند قسم می باشند:

الف: برخی از آن ها غیر اختیاری می باشند که خارج از محل بحث ما هست.

ب: بعضی از آن قیود، اختیاری می باشند که خود بر دو گونه است:

ص: ۲۶۶

۱- برخی از آن قیود، لازم التحصیل هستند مانند طهارت که قید صلات هست- صلّ مع الطهاره.

۲- بعضی از قیود، لازم التحصیل نیستند مانند استطاعت، نسبت به حج، بنا بر عقیده شیخ اعظم، استطاعت درعین حال که یک امر اختیاری، مقدور مکلف و قید حج- واجب- هست اما درعین حال، لزوم تحصیل ندارد.

حال اگر خطابی از ناحیه مولا صادر شد و قیدی در آن ذکر شده بود که طبق قواعد عربیت (۱) و ظواهر کلام مولا، مشخص شد که آن قید، مربوط به ماده است و یا اینکه معلوم شد که آن قید، مربوط به هیئت هست، در دو صورت مذکور، بحث و مشکلی نداریم.

سؤال: اگر مشخص نشد، قیدی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده آیا مربوط به هیئت هست که در نتیجه تا زمانی که آن قید، تحقق پیدا نکرده، تکلیفی مطرح نباشد (۲)، یا اینکه آن قید، مربوط به ماده هست و در نتیجه، تکلیف فعلیت داشته باشد، وظیفه و راه تشخیص چیست؟

جواب: مرجع ما اصول عملیه است و آن اصول، حکم مسئله را مشخص می کند، فرضاً شما شک دارید که فلان قید، مربوط به هیئت است یا ماده، در حقیقت، اکنون- قبل از تحقق قید- تردید دارید که آیا تکلیفی ثابت است یا نه؟ اگر قید، مربوط به هیئت باشد، قبل از تحقق قید، تکلیفی نیست و اگر مربوط به ماده باشد، قبل از تحقق قید، تکلیف ثابت است پس شما شک دارید که آیا تکلیفی تحقق دارد یا نه لذا با رجوع به اصل براءت یا استصحاب عدم ثبوت تکلیف، حکم به عدم ثبوت تکلیف می شود.

ص: ۲۶۷

۱- گرچه افاده علم نکند لکن باعث «ظهور» می شود و ظواهر، حجیت دارد.

۲- زیرا اگر قیدی مربوط به هیئت و شرطش هم مثلاً شرط مقارن باشد، معنایش این است: تا زمانی که شرط محقق نشده، تکلیفی وجود ندارد.

و ربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة و المادة، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، و تقييد المادة، بوجهين: أحدهما: إن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراد، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، و إطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حاله واحده [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نقد و بررسی بیان شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده

نقد و بررسی بیان (١) شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده

[١]- مثال: مولائی چنین گفته است: «إن جاءك زيد فاکرمه» در نتیجه برای ما سؤالی مطرح شده که: آیا مجیء زید در وجوب اکرام، مدخلیت دارد یا در نفس اکرام، دخیل است به عبارت دیگر: آیا قید مذکور، ارتباط به هیئت اکرام دارد- که دالّ بر وجوب است- یا مربوط به ماده و نفس اکرام- واجب- می باشد؟

جواب: از تقریرات شیخ اعظم رحمه الله استفاده می شود که: باید هیئت بر اطلاق خود باقی بماند و ماده را مقید نمود یعنی: اطلاق هیئت بر اطلاق ماده ترجیح دارد، ایشان به دو دلیل - دو وجه- بر مدّعی خود، تمسک نموده اند.

وجه اول: قبل از بیان وجه اول به ذکر مقدمه ای می پردازیم.

مقدمه: گاهی از اوقات از طریق مقدمات حکمت، اطلاق ثابت می شود منتها نتیجه اطلاق در موارد مختلف، گوناگون است.

الف: گاهی نتیجه اطلاق، عبارت از شمول هست یعنی مطلق، شامل تمام افراد و مصادیق می گردد که نتیجه این نوع اطلاق با عموم افرادی متحد است.

مثال: «... أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) وَ ...» در آیه مذکور «مفرد معرّف»، افاده عموم نمی کند بلکه مقدمات حکمت در آن، جریان پیدا می کند و اثبات اطلاق می نماید (٣) و کأنّ نتیجه

ص: ٢٦٨

١- بنا بر آنچه در تقریرات ایشان آمده.

٢- سوره بقره، آیه ٢٧٥.

٣- و خصوصیت مورد، اقتضای «شمول» دارد و نمی توان گفت اطلاق آن، بدلی است و خداوند متعال، یک بیع غیر معلوم را حلال نموده است.

اطلاق آیه، چنین است: «احلّ الله کلّ بیع» و به اصطلاح، اطلاق مذکور، شمولی می باشد و از نظر شمول جمیع افراد، فرقی با عام، ندارد.

ب: گاهی هم مقدمات حکمت جاری می شود ولی نتیجه اش بدلیت است نه شمول، یعنی: مکلف، هر یک از مصادیق آن را اتیان نماید، کفایت می کند.

مثال: مولائی گفته است: «اعتق رقبه» و دلیلی بر تقیید نداریم در این صورت، آن دلیل، دارای اطلاق بدلی هست و معنایش این است که فرقی در عتق رقبه کافره و مؤمنه نیست و لزومی ندارد که تمام افراد رقبه، آزاد شوند بلکه عتق یک فرد، کفایت می کند بنابراین: اطلاق احلّ الله، شمولی و اطلاق اعتق رقبه، بدلی هست.

اکنون که معنای دو نوع اطلاق، همراه با مثال واضح شد به بیان وجه اول شیخ اعظم می پردازیم: اگر مولا بگوید «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند در این صورت آیا هیئت اکرم، اطلاق دارد یا اینکه اطلاق در ناحیه ماده هست به عبارت دیگر، دو اطلاق فرض می کنیم:

الف: یک اطلاق، مربوط به هیئت هست یعنی: وجوب اکرام، قیدی ندارد.

ب: اطلاق دیگر، مربوط به ماده هست یعنی: نفس اکرام- واجب- قیدی ندارد.

سؤال: آیا آن دو اطلاق، هر دو شمولی هستند یا هر دو بدلی و یا اینکه یکی از آن ها شمولی و دیگری بدلی هست؟

جواب: بنا بر آنچه که در تقریرات شیخ اعظم آمده، اطلاق موجود در جانب هیئت «شمولی» هست یعنی وجوب اکرام زید در هر زمان، مکان و هر خصوصیتی ثابت است- خواه مجیء زید، تحقق پیدا کند یا محقق نشود- و جانشین آن اطلاق، کلمه «کل» هست و می توان گفت «وجوب الاکرام ثابت فی کلّ حال».

در جانب ماده هم اطلاق تحقق دارد لکن آن اطلاق، بدلی هست نه شمولی یعنی:

اتیان یک مصداق از آن طبیعت بر مکلف، لازم است و اتیان تمام مصادیق اکرام، لزومی ندارد مانند اطلاق موجود در جمله «اعتق رقبه» که توضیح دادیم.

خلاصه: اگر مولائی بگوید: «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند دو اطلاق در آن موجود است: یک اطلاق شمولی در جانب هیئت و یک اطلاق بدلی در ناحیه ماده.

سؤال: اگر مولا بگوید: «اکرم زیدا إن جاءك» در این صورت آیا او در صدد تقييد اطلاق شمولی هیئت می باشد یا اینکه منظورش تقييد اطلاق بدلی ماده هست.

جواب: در فرض مذکور، ترجیح با این است که اطلاق شمولی هیئت باقی باشد و قید مزبور را به ماده، ارجاع دهیم زیرا:

اطلاق شمولی هیئت، قوی تر از اطلاق بدلی ماده هست لذا اگر قیدی در کلام، ذکر شود، می گوئیم آن قید، اطلاق ماده را مقید می نماید بنابراین در مثال مورد بحث، اطلاق بدلی ماده، مقید به مجیء زید می شود. بنا بر آنچه گفتیم: به نظر شیخ اعظم در دوران امر، بین تقييد هیئت و تقييد ماده که امر، دائر بین این است که اطلاق شمولی، مقید شود یا اطلاق بدلی، می گوئیم: ترجیح با اطلاق بدلی است و باید آن را مقید نمود و اطلاق شمولی به قوت خود، باقی می ماند پس قید را باید به ماده، ارجاع داد.

سؤال: مرحوم شیخ از کسانی بودند که فرمودند: ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد پس چرا در بحث مذکور، مسئله دوران امر بین تقييد «هیئت» و تقييد ماده را مطرح کرده و فرموده اند قید را به ماده ارجاع می دهیم؟

جواب: باید بگوئیم مسأله استحاله رجوع قید به هیئت، فعلا مطرح نیست و ایشان طبق مسلک مشهور که قید هم می تواند مربوط به هیئت باشد و هم امکان دارد ارتباط با ماده داشته باشد، بحث مذکور را عنوان کرده اند.

تذکر: بهتر است که فعلا ترتیب متن کتاب را رعایت ننمائیم و پاسخ مرحوم آقای

آخوند را نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم، بیان نمائیم سپس به بیان وجه دوم، همراه با پاسخ مصنف پردازیم.

قوله: «و انت خبير بما فيهما اما في الاول...»

شمولی بودن اطلاق هیئت، موجب ترجیح آن بر اطلاق ماده- که بدلی هست- نمی شود، وجهی هم ندارد که بگوئیم اطلاق شمولی، قوی تر از اطلاق بدلی هست بلکه بین اطلاقین، هیچ گونه تفاوتی نیست زیرا هر یک از دو اطلاق از طریق تمامیت مقدمات حکمت، ثابت می شود منتها مقدمات حکمت در موارد مختلف، نتایج مختلف می دهد.

گاهی مقدمات حکمت، اثبات اطلاق شمولی می کند مانند مثال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و گاهی اثبات اطلاق بدلی می نماید مانند «اعتق رقبه» که شرحش گذشت بعضی از اوقات هم مقتضای مقدمات حکمت، «تعیین» است و شرح این مطلب در مبحث ششم از فصل دوم بیان شد که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تعینیت و تخیریت آن برای ما مشخص نبود، مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، تعینیت است زیرا واجب تخیری، نیاز به قید و مثنونه زائده دارد به خلاف واجب تعینی، لذا می گوئیم ترجیحی بین نتایج مقدمات حکمت نیست خواه نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی باشد یا بدلی یا غیر از آن دو زیرا کلیه اطلاقات به وسیله مقدمات حکمت، ثابت می شود.

قوله: «و ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لأجل كون دلالتة بالوضع...» در بحث تعارض ادله، مسأله ای مطرح است که: گاهی عامی مانند «اکرم کل عالم» با مطلقی فرضا مانند «لا تکرّم الفاسق» تعارض می کند مثلا زید هم عالم است و هم فاسق، عموم عام، مقتضی وجوب اکرام است اما «لا تکرّم» می گوید او نباید اکرام شود پس اکرام



زید عالم فاسق، مورد تعارض عموم و اطلاق است، در فرض مذکور، نظر مشهور، این است که عموم بر اطلاق تقدّم دارد.

ممکن است اشکال شود که: علت تقدّم عموم بر اطلاق، همان مسأله «شمولیت» است که در این صورت پاسخ می دهیم:

خیر، زیرا در تعارض بین عموم و اطلاق اصلاً مسئله شمولیت و بدلیت مطرح نیست بلکه علت تقدّم عموم عام بر اطلاق، این است که عموم، دلالت وضعی و لفظی دارد به خلاف اطلاق که مستند به مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت، این است که قرینه ای برخلاف نباشد و چه قرینه ای بالا-تر از عموم اکرم کلّ عالم هست لذا می گوئیم با وجود دلیل لفظی برخلاف، مقدمات حکمت، جریان پیدا نمی کند، بنابراین عامی که از طریق وضع، ثابت می شود نسبت به مطلق اظهر است و بر آن، تقدّم پیدا می کند- علت تقدّم عام، شمولی بودن آن نیست.

قوله: «فلو فرض انهما فی ذلک علی العکس...»

اگر عامّ بدلی مانند «اکرم ایّ عالم شئت» با اطلاق شمولی مانند «لا تکرّم الفاسق»- ای لا تکرّم فردا من افراد الفاسق اصلاً- تعارض کند در این صورت هم می گوئیم عامّ «بدلی» بر اطلاق «شمولی» تقدّم دارد و «لا تکرّم الفاسق» را مقتید به غیر عالم می نماید لذا از این مطلب، کشف می کنیم که ملا-ک تقدّم عموم بر اطلاق، مسأله شمولیت و بدلیت نیست بلکه مسئله اقوائت و اظهریت عموم است و هر کجا در برابر مقدمات حکمت، یک دلیل لفظی برخلاف باشد، می گوئیم آن دلیل بر اطلاق و مقدمات حکمت، تقدّم دارد.

خلاصه جواب مصنّف، نسبت به کلام شیخ اعظم: می پذیریم که اطلاق هیئت شمولی و اطلاق ماده بدلی هست اما قبول نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم داشته باشد بلکه هر دو در یک رتبه هستند.

ثانيهما: إنَّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التّقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى. أمّا الصّيغرى (١)، فلاجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجه و بيان لإطلاق المادّه، لأنّها (٢) لا- محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادّه، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئة على حاله (٣)، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه. و أمّا الكبرى (٤)، فلا لأنّ التّقييد و إن لم يكن مجازا إلا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق في الحقيقيه بين تقييد الإطلاق، و بين أن يعمل عملا يشترك مع التّقييد في الأثر، و بطلان العمل به. و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرّرى بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- وجه دوّم: اگر ما قيد را ارجاع به هیئت داده، یعنی بگوئیم مجیء زید، قيد وجوب اكرام است و اطلاق هیئت را مقید نمائیم، نتیجه اش این است كه: هم «اطلاق هیئت» را مقید نموده ایم و هم «زمینه و محلّ اطلاق مادّه» را از بین برده ایم زیرا اگر وجوب اكرام زید، بعد از مجیء، ثابت شود، نفس اكرام هم بعد از مجیء، تحقق پیدا می کند زیرا اكرام كه عبارت از موافقت تكلیف است، بعد از تكلیف، واقع می شود و عبد، قبل الوجوب در مقام موافقت تكلیف بر نمی آید.

ص: ٢٧٣

١- و هی کون تقييد الهيئة مبطلا لمحل الاطلاق في المادّه ...

٢- ای المادّه، حاصله ان المادّه لا تنفك عن وجود قيد الهيئة لما مر آنفا من استلزام تقييد اطلاق الهيئة تضيق دائره المادّه.

٣- كما عرفت في مثل الصلاه مع الطهاره، حيث ان تقييد الصلاه بها لا يستلزم تقييد اطلاق الوجوب، فيمكن الحكم بوجوب الصلاه مع وجود الطهاره و عدمها كما اشار اليه بقوله:- فيمكن الحكم بالوجوب ... الخ- و لو لم يكن اطلاق الهيئة باقيا على حاله بعد تقييد المادّه لم يترتب الوجوب مع عدم القيد مع أنّه يترتب معه ايضا.

٤- و هی: اولویّه تقييد لا يوجب بطلان اطلاق الآخر من تقييد يوجب ذلك ... ر. ك: منتهی الدراییه

قوله: «بخلاف العكس».

اگر گفتیم قید- مجی ء زید- مربوط به مادّه هست و اکرام بعد از مجی ء، الآن- در عین حال که مجی ء محقق نشده- وجوب دارد، مادّه را مقید کرده امّا اطلاق هیئت، محفوظ است یعنی اکنون که مجی ء، محقق نشده دستور مولا و «وجوب» فعلیت دارد(۱).

جمع بندی: اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم هم اطلاق هیئت را مقید نموده ایم و هم زمینه اطلاق مادّه را از بین برده ایم(۲)- بخلاف العکس- که تقیید اطلاق مادّه، موجب بطلان محلّ اطلاق هیئت نمی شود.

مرحوم شیخ فرموده اند: «کَلَّمَا دار الامر بین تقییدین کذلک کان التّقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أُولی».

هرگاه دوران امر، بین دو تقیید به نحو مذکور گردد- که یکی از آن ها تقیید به تنهایی است و دیگری تقیید یک اطلاق و ابطال محلّ اطلاق دیگر می باشد- اکتفا بر تقیید واحد، اولویت دارد.

اشکال: تقیید مطلق که مستلزم مجاز نیست بلکه تقیید برخلاف اصل(۳) و قاعده هست و اگر قید را ارجاع به هیئت نمائیم، مادّه را که مقید نکرده ایم بلکه زمینه اطلاق آن را از بین برده ایم.

جواب: ما هم قبول داریم که تقیید، مستلزم مجاز نیست بلکه برخلاف اصل است امّا

ص: ۲۷۴

---

۱- در باب حج هم، چنین است که: اگر حجّ مقید به زمان خاص، واجب شد، معنایش این نیست که «وجوب» آن هم در موسم خاص و ماه ذی حجّه هست بلکه «وجوب» بعد الاستطاعه، ثابت است اما زمان در واجب و حج، دخیل است نه در وجوب- مجی ء زید هم نسبت به وجوب اکرام، به همین نحو است.

۲- زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجی ء ثابت شود، نفس واجب و اکرام هم از بعد از مجی ء، تحقق پیدا می کند زیرا موافقت با تکلیف بعد از تکلیف، واقع می شود.

۳- ای الظاهر.

و أنت خبير بما فيهما: أمّا في الأول: فلائذ مفاد إطلاق الهيئه و إن كان شمولياً بخلاف الماده، إلا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنه أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر أنها تاره تقتضى العموم الشمولّي، و أخرى البدليّ، كما ربما تقتضى التّعيين أحيانا، كما لا يخفى. و ترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالتّه بالوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنه بالحكمه، فيكون العامّ أظهر منه، فيقدّم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عامّ بالوضع دلّ على العموم البدليّ، و مطلق بإطلاقه دلّ على الشمول، لكان العامّ يقدّم بلا كلام [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

فرقی بین تقييد و از بین بردن زمينه اطلاق نیست زیرا هر دو در اثر و نتیجه، مشترک می باشند به عبارت دیگر، فرق نمی کند که شما مستقیماً اطلاق ماده را مقید نمائید یا این که عملی (١) انجام دهید که آن عمل در اثر و نتیجه با تقييد، مشترک است به عبارت واضح تر: همان طور که تقييد برخلاف قاعده هست اگر شما کاری کنید که زمينه اطلاق را از بین ببرد آن هم حکم تقييد را دارد بنابراین اگر قید را ارجاع به ماده دهید، اطلاق هیئت محفوظ است ولی اگر آن را به هیئت ارجاع دهید هم هیئت را مقید نموده و هم زمينه اطلاق ماده را از بین برده اید و محلّی برای اطلاق آن، باقی نمی ماند پس در حقیقت در تقييد هیئت، دو خلاف قاعده، مرتکب می شوید اما در تقييد ماده، مرتکب یک خلاف قاعده می گردید و اگر امر، دائر شد که انسان، مرتکب دو خلاف قاعده شود یا یک خلاف قاعده، مسلماً ارتکاب یک خلاف، تقدّم بر ارتکاب دو خلاف قاعده دارد.

[١]- عبارت مذکور، ایراد و به عبارت دیگر، پاسخ مصنّف، نسبت به وجه اوّل از کلام شیخ اعظم است که اخیراً شرح آن، همراه با بیان وجه اوّل گذشت.

ص: ٢٧٥

---

١- یعنی تقييد اطلاق هیئت که مانع وجود اطلاق در ناحیه ماده می شود که شرحش گذشت.

و أما في الثاني: فلأن التقييد و إن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه، و انتفاء بعض مقدماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل. و بالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه، و مع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركا معه في خلاف الأصل أيضا [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[1]- پاسخ مصنف، نسبت به وجه دوم: اینکه فرمودید تقييد برخلاف اصل است، معنای «اصل» را برای ما بیان کنید.

لا- بد می گوئید تقييد با اصالت الظهور و اصالت الاطلاق مخالفت دارد، یعنی برای مطلق، ظهوری در اطلاق، منعقد شده و تقييد، آن ظهور را از بین می برد مثلا ابتداء مولا فرموده است «اعتق رقبه» و ظهور در اطلاق محقق شده سپس دليل ديگر به صورت «لا تعتق رقبه كافر» با اصالت الظهور در اطلاق مخالفت نموده است پس اینکه شنیده اید تقييد برخلاف اصل است، منظور، این است که برخلاف اصالت الظهور است.

اکنون که این مطلب، واضح گردید، سؤالی مطرح می شود که:

آیا ظهور در اطلاق، يك ظهور وضعی است یا اینکه مستند به مقدمات حکمت می باشد؟

ظهور عام در عموم، وضعی و لغوی هست. وقتی می گوئیم «اکرم کلّ عالم» بدیهی است که کلمه کل، «وضع للعموم و يدلّ بالدلاله اللفظیه علی العموم» امّا جمله «اعتق رقبه» که ظهور در اطلاق دارد، ظهورش وضعی نیست بلکه ناشی از جريان مقدمات حکمت است، چون مولا در مقام بیان بوده، قرینه ای بر تقييد نیاورده و قدر متيقن در مقام تخاطب هم مطرح نیست، عقل می گوید پس «مطلق»، متعلق اراده مولا بوده.

ص: ۲۷۶

سؤال: اگر کسی مانع تشکیل مقدمات حکمت شود آیا عمل او خلاف اصل است؟

جواب: اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت، تشکیل نشد اصلاً لفظ ظهور در اطلاق پیدا نمی کند و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد، کسی مرتکب خلاف اصل نشده بنابراین:

اگر مطلقاً داشته باشیم و مقدمات حکمت در آن، موجود باشد و ظهور اطلاق پیدا کرده باشد در این صورت اگر ما دلیلی را به عنوان تقيید ذکر کردیم و مطلق را مقید نمودیم، خلاف اصل، تحقق پیدا کرده، اما اگر از ابتدا، اصلاً مقدمات حکمت، تشکیل نشد- فرضاً مولا در مقام بیان نبود- آیا باز هم خلاف اصلی تحقق پیدا کرده؟ به عبارت دیگر اگر کاری کردیم که از ابتدا، قرینه بر تقيید مطرح شد آیا این هم خلاف اصل است؟

خیر، زیرا ما از ابتدا، مانع تشکیل مقدمات حکمت شدیم و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند، زمینه ظهور در اطلاق به طور کلی از بین رفته لذا در فرض مذکور، مخالفتی با اصل، تحقق پیدا نکرده. در محلّ بحث و در مثال «اکرم زیداً إن جاءك» اگر بگوئیم قید، مربوط به هیئت و وجوب اکرام(۱) هست شما- مرحوم شیخ- می فرمائید نتیجه اش این است که زمینه اطلاق ماده از بین می رود و مقدمات حکمت نمی تواند تشکیل شود.

سؤال: اگر زمینه ای برای تشکیل مقدمات حکمت، باقی نماند چه خلاف اصلی تحقق پیدا کرده و با کدام اصل مخالفت کرده ایم و آیا ظهور اطلاق برای ماده حاصل شده بود که اکنون کسی بخواهد با آن ظهور مخالفت کند؟

ما از ابتدا نگذاشتیم ظهوری برای ماده در اطلاق، پیدا شود.

ص: ۲۷۷

---

۱- یعنی هیئت را مقید نمائیم نه ماده را.

و كأنه (١) توهم أن إطلاق المطلق كعموم العام (٢) ثابت، و رفع اليد عن العمل به (٣)، تاره لأجل التقييد، و أخرى بالعمل المبطل (٤) للعمل به، و هو (٥) فاسد، لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات [١].

نعم إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقرّ له ظهور و لو بقريته الحكمه، فتأمل [٢]

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- توهم: گویا شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده اند اطلاق مطلق هم مانند عموم عام، دلیل لفظی و دلالتش وضعیه است و کأن اصلا تابع مقدمات حکمت نیست و در نتیجه، آن ظهور اطلاق را در محلّ خود، محفوظ نگاه داشته و فرموده اند:

شما به هر طریق با آن ظهور اطلاق، مخالف نمائید در حقیقت با «ظاهر» و «ظهور» مخالفت کرده اید.

دفع توهم: اساس و ریشه توهم، بی مورد و فاسد است زیرا «اطلاق»، مربوط به موردی است که مقدمات حکمت باشد و ما در فرض مسئله، اصلا نمی گذاریم مقدمات حکمت، تحقق پیدا کند لذا خلاف قاعده ای هم محقق نشده.

[٢]- مصنف رحمه الله نسبت به قولشان که فرموده اند: «و هو فاسد»، استدراک نموده اند که:

ص: ٢٧٨

١- هذا توجيه ما في التقريرات: من كون تقييد الهيئه مستلزما لبطلان العمل باطلاق المادّه و حاصل التوجيه: توهم ثبوت الاطلاق للمادّه كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئه شموليا معارضا لا اطلاق المادّه بدليا.

٢- المراد بالعام هنا هو الهيئه، و بالمطلق هو المادّه.

٣- اي: اطلاق المطلق اعنى المادّه.

٤- و هو في المقام تقييد الهيئه، و ضمير- به- راجع الى الاطلاق.

٥- يعنى: و التوهم المزبور فاسد «توضيح وجه الفساد»: أنه لا اطلاق للماده حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له و ذلك لتوقفه على جريان مقدمات الحكمه و المفروض عدم جريانها حيث ان تقييد الهيئه مانع عنه لكونه بيانا للماده و مضيقا لدائرتها، فتقييد الهيئه يكون كقريته على عدم الاطلاق في الماده و قد قرر في محله: عدم جريان مقدمات الحكمه مع وجود ما يصلح للقرينيه. «و عليه»: فلا اطلاق للماده ح حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له [ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٢٢٥ و ٢٢٦].

اگر مولا- به جای جمله «اکرم زیدا إن جاءك»<sup>(۱)</sup> چنین می گفت: «اکرم زیدا» یعنی هیچ گونه قید و شرطی ذکر نمی کرد فرضاً بعد از یک روز گفت «فلیکن الاکرام بعد مجی ء زید»<sup>(۲)</sup> و ما مردّد شدیم که آیا مجی ء زید، دخالت در اطلاق هیئت دارد و اطلاق آن را مقید می کند یا اینکه قید ماده هست و اطلاق ماده را مقید می نماید در چنین موردی، بیان مرحوم شیخ، صحیح بود زیرا روز قبل که او فرموده «اکرم زیدا» دو ظهور اطلاق محقق شد. یک ظهور اطلاق از نظر هیئت و یک ظهور اطلاق از نظر ماده، بعد از بیست و چهار ساعت که یک دلیل منفصل آورده و گفته است: «فلیکن الاکرام بعد مجی ء زید» اگر کسی بخواهد آن قید را ارجاع به هیئت دهد نتیجتاً نسبت به ماده هم تأثیر می کند یعنی در عین حال که ظهور اطلاق برای ماده ثابت شده، زمینه اطلاق ماده را از بین می برد اما در موردی که قید را متصل بیان کرده و فرضاً با یک عبارت گفته است: «إن جاءك زید فاکرمه» اگر ما قید را ارجاع به هیئت دهیم معنایش این است که: اصلاً نسبت به ماده، مقدمات حکمت مطرح نیست و اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت برای ماده منعقد نشد هیچ گونه خلاف اصلی تحقق پیدا نکرده.

بلکه امر، دائر است بین اینکه آن قید را ارجاع به هیئت دهیم یا- ماده حتی اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم، مرتکب خلاف ظاهر و اصل نشده ایم زیرا از ابتدا، مانع تشکیل مقدمات حکمت شدیم- نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به هیئت مطرح است و نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به ماده، لذا چه ترجیحی دارد که بگوئیم قید را ارجاع به ماده می دهیم و اطلاق هیئت را محفوظ می داریم.

ص: ۲۷۹

---

۱- اتصال قید.

۲- یعنی قید منفصلی را بیان کرد.



استدراک و توجیه مذکور، نسبت به بیان شیخ اعظم، صحیح نیست زیرا: یکی از مقدمات حکمت، این است که قرینه ای بر تقیید، مطرح نباشد، اما اختلافی هست که منظور از نبودن قرینه بر تقیید، این است که قرینه متصل موجود نباشد یا اینکه اصلا قرینه ای نباشد و لو منفصلا؟

شیخ اعظم از کسانی هستند که معتقدند نبودن قرینه، اعم از قرینه متصل و منفصل است یعنی اگر مولا فرضا بعد از یک ماه، قرینه ای بر تقیید، اقامه نمود، کشف می کنیم که از اول، مقدمات حکمت، تمام نبوده زیرا نبودن قرینه، اختصاصی به قرینه متصل ندارد لذا طبق مبنای شیخ اعظم در فرض اخیر مسئله که مولا بعد از بیست و چهار ساعت، مقید منفصلی ذکر کرده و فرموده «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» ظهور اطلاقی، ثابت نشده زیرا ...

جمع بندی: هر دو وجهی را که شیخ اعظم رحمه الله برای رجوع قید به ماده، ذکر کردند، باطل است، نمی توان قید را به هیئت ارجاع داد و نمی توان آن را مربوط به ماده دانست بلکه در صورت شک می توان با رجوع به اصول عملیه و اصل براءت- به همان کیفیتی که بیان کردیم- وظیفه را مشخص نمود.

ص: ۲۸۰

---

۱- الف: یمكن ان یكون اشاره الی ان تحکیم اصاله الاطلاق فی الهیئه لا یجدی فی اثبات کون القید قیدا للماده لعدم ثبوت بناء العقلاء علیه و اذا لم یثبت ذلك لا- یجب فعله عقلا- لاصاله البراءه فلا ثمره ح لتقدیم اطلاق الهیئه اللهم الا ان یجب فعله للعلم بعدم الاثر بدونہ كما سبق. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۲۵۷. ب: و لعله اشاره الی ضعف ما ادعاه من عدم کون العمل المشارک مع التقیید فی الاثر علی خلاف الاصل و ذلك لما اوردناه علیه نقضا و حلا كما عرفت آنفا فلا نعید. ر. ک: عنایه الاصول ۱ / ۳۴۲.

و منها: تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، و حيث كان طلب شىء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب، لا- يكاد [يمكن] التوصل بدونه إليه، لتوقفه عليه، فالواجب غيرى، و إلا فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبته الواجب بنفسه، كالمعرفه بالله، أو محبوبته بما له من فائده مترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات هذا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

## واجب نفسى و غيرى

### اشاره

واجب نفسى (١) و غيرى

[١]- يكي ديگر از تقسيمات واجب، عبارت است از: اينکه آن را به: ١- نفسى.

٢- غيرى، تقسيم نموده اند.

مولا- که شىء را واجب نموده و مورد طلب خویش قرار داده، مسلماً هدفى از آن دارد مثلاً- اگر سؤال کنیم که چرا صوم و صلوات، واجب شده، پاسخ این است که برای تحقق یک غایت و رسیدن به هدفى مطلوب من قرار گرفته.

اگر دقت کنیم، مشخص می شود که در واجبات، دو نوع هدف، منظور مولا هست.

گاهی شىء را واجب می کند که اگر از او سؤال کنیم چرا فلان شىء را واجب نموده ای پاسخ مولا، این است که مقصود من از ایجاب آن شىء، این است که شما از آن طریق، فلان واجب را در خارج، اتیان نمائید زیرا اگر شىء اول، تحقق پیدا نکند، امکان ندارد واجب دیگر محقق شود.

مثال: در سوره مبارکه «مائده» چنین آمده است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...»

ص: ٢٨١

١- «... فالنفسى»: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعى غير داعى ايصال المكلف الى واجب آخر، كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما و «الغيرى» هو الوجوب بداعى ايصاله المكلف الى واجب آخر، كوجوب غسل الثوب و الوضوء و نحوهما و ان شئت فعبر عن النفسى بانه الاراده المستقله و عن الغيرى بانه الاراده المترشحه و الطلب المتولد عن الطلب الاستقلالى لمقدميه متعلقه لمتعلق الاستقلالى. ر. ك: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ٢٨١.

لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبته كذلك - أي بماله من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعى إلى ايجاب ذى الفائدة [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

فرضا اگر سؤال کنیم علت ايجاب غسل، مسح و وضو چیست، جوابش این است که: اگر وضو، تحصیل نشود، آن واجب دیگر که عبارت از نماز هست، امکانی برای تحقق و رسیدن به آن، وجود ندارد پس هدف از ايجاب وضو و تحصیل طهارت، این است که شما بتوانید نماز را در خارج، اتیان نمائید. خلاصه اینکه چون هدف از ايجاب وضو، امکان رسیدن و اتیان واجب دیگری به نام صلات هست ما از وجوب وضو به «وجوب غیری» تعبیر نموده و می گوئیم وضو، بنفسه و برای خودش واجب نشده بلکه برای واجب دیگری به نام نماز، وجوب پیدا کرده.

خلاصه: واجب غیری، آن است که غایتش توصل به واجب دیگر است.

اما اگر سؤال کنیم که چرا نماز، واجب شده، پاسخش این است که: نماز را برای خودش - بنفسه - واجب کرده اند نه به خاطر اینکه شما به وسیله نماز قدرت بر اتیان واجب دیگری پیدا کنید و هدف و غایت من از ايجاب نماز، نفس صلات است لذا از وجوب نماز به وجوب نفسی تعبیر می کنیم بنابراین:

«الواجب الغیری ما وجب لاجل التوصل الی الغیر و الواجب النفسی ما وجب لنفسه.»

تذکر: در واجب نفسی، ممکن است داعی و انگیزه مولا - این باشد که: «واجب»، بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله که ما فوق آن، غایتی تصور نمی شود و نمی توان گفت: معرفت الله برای آثارش واجب شده؛ ممکن است مولا شیء را به خاطر آثارش واجب کرده باشد مانند اکثر واجبات تعبیدی و توصلی.

[١] - اشکال: در واجبات نفسیه ای که به خاطر آثار و فوائدشان وجوب، پیدا کرده اند (١) - مانند نماز و امثال آن - اشکال شده که: طبق تعریف مذکور از واجب غیری،

ص: ٢٨٢

---

١- نه واجبی که بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله.

فإن قلت: نعم و إن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا- أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت قدره المكلف، لما كاد يتعلّق بها الإيجاب [١].

قلت: بل هي داخله تحت قدره، لدخول أسبابها تحتها، و القدره على السبب قدره على المسبب، و هو واضح، و إلا لما صحّ وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الأحكام التكليفية [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

باید نماز- و امثال آن واجب- هم واجب غیرى باشد زیرا مولا نماز را برای آثارش که عبارت از معراجیت مؤمن، قربان کلّ تقی و نهی از فحشا و منکر هست، واجب کرده.

سؤال: آیا تحصیل آثار مذکور، لازم است یا مستحب؟

اگر تحصیلش لازم نیست پس چرا مولا نماز را برای رسیدن به آن آثار، واجب کرده به عبارت دیگر: اگر آثار مذکور، واجب التحصیل نباشد، داعی به ایجاب نماز هم نمی شود پس ناچار هستید، بگوئید: آن آثار، لزوم تحصیل دارد، در این صورت است که مستشکل می گوید: پس نماز هم نسبت به آن آثار، مانند وضو، نسبت به طهارت است و وجوب غیرى دارد نه وجوب نفسی.

[١]- دفع اشکال: آن آثار و خواص، محبوبیت لزومی دارد امّا درعین حال (بین نماز و آثارش) و (بین وضو و نماز) تفاوت هست، وضو، واجب غیرى هست و ذی المقدمه اش - نماز- هم تحت قدرت مکلف هست و هر دو از افعال مکلف می باشد امّا نماز، نسبت به آثارش - نفس نماز- مقدور مکلف هست ولی آثارش که عبارت از معراجیت و نهی از فحشا و امثال آن باشد، فعل مکلف و تحت قدرت او نیست و نمی شود حکم و تکلیف لزومی به آن تعلق گیرد.

[٢]- اینکه می گوئید آن آثار، مقدور مکلف نیست آیا اصلا و مطلقا مقدور نیست یعنی حتی با واسطه نماز هم مقدور مکلف نیست یا اینکه به وسیله نماز، مقدور مکلف است؟

قطعا با واسطه نماز، آثار مذکور، متعلّق قدرت، قرار می گیرد و در نتیجه، واجب اصلی

ص: ٢٨٣

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه و إن كان لازما، إلا أن ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل و بذمّ تاركه، صار متعلّقا للإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيري، لتمخّص وجوبه في أنه لكونه مقدّمه لواجب نفسى. و هذا أيضا لا ينافى أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيرى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و نفسى، همان آثار هستند و صلوات هم وجوب غیری دارد و مقدّمه توصل به آن واجب نفسى و آن آثار هست.

به عبارت دیگر: آن آثار مستقيما مقدور مکلف نیست اما غیر مستقیم، تحت قدرت مکلف می باشد و نظایری هم برای آن مطرح است:

الف: در باب وضو، بحثی هست که وضو، شرط نماز نیست بلکه طهارت معنوی، شرط نماز است که مثلا به وسیله وضو یا غسل حاصل می شود و بدیهی است که آن طهارت معنوی و حالت نفسانی، مقدور مکلف نیست بلکه انسان، قدرت بر ایجاد سبب آن- یعنی وضو- دارد و قدرت بر سبب، قدرت بر مسبب هست.

ب: اگر مولا عبد خود را امر به تملیک فلان خانه برای زید نمود آیا می توان گفت تملیک، مقدور عبد نیست؟

عبد مستقيما قدرت بر تملیک ندارد اما تملیک با واسطه اسباب مملّکه مانند بعت، اشتریت و امثال آن، مقدور مکلف هست.

ج: در امر به تزویج، طلاق و عتاق هم عبد مستقيما قدرت بر تزویج و عتاق ندارد بلکه اسباب آن ها تحت قدرت مکلف است.

جمع بندی: تاکنون اشکال مذکور بر تعریف واجب نفسى، ثابت است لکن مصنّف خودشان راه حلّی را ارائه کرده اند که چندان جالب هم نیست و اینک به بیان آن می پردازیم.

[١]- بهتر است برای حلّ اشکال مذکور- در واجبات نفسى مانند نماز- چنین

ص: ٢٨٤

بگوئیم: در نماز و امثال آن واجب نفسی، علاوه بر آثار و خواص مذکور، یک عنوان «حسن» هم منطبق بر نفس صلات هست که در کمال حسن می باشد به نحوی که اگر مکلف، آن را تحصیل کند، عقل مستقلاً حکم به استحقاق مدح فاعل آن می کند و چنانچه کسی آن را ترک نماید، استحقاق مذمت دارد البته عنوان مذکور، مانند عنوان «احسان» نیست زیرا اگر کسی احسان و نیکی کند مورد ستایش قرار می گیرد اما چنانچه آن را ترک نماید مورد مذمت، واقع نمی شود به خلاف آن عنوان «حسن» که در نماز وجود دارد که فاعلش مستحق مدح و تارکش مستحق ذم است.

سؤال: انگیزه و داعی بر ایجاب صلات چیست؟

جواب: محرک بر ایجاب صلات، همان عنوان «حسن» می باشد البته آثار و خواص نماز، مانند معراجیت مؤمن و نهی از فحشا، محرک بر ایجاب نماز نبوده یعنی درعین حال که آثار مذکور در کمال اهمیت و لازم التّحصیل است اما در ایجاب نماز، مدخلیت نداشته بلکه آن عنوان، محرک و انگیزه ایجاب صلات بوده.

اما در مورد وضو، مطلب این طور نیست یعنی درباره وضو یا اصلاً آن عنوان «حسن» تحقق ندارد و یا اگر وجود داشته باشد داعی بر وجوب وضو، آن عنوان نبوده بلکه انگیزه بر ایجاب وضو، امکان توصل و رسیدن به نماز بوده.

پس فرض کنید که هم در صلات و هم در وضو، دو جهت موجود است و در هر یک از آن دو، عنوان حسن لازم التّحصیل وجود دارد و هر یک از آن دو، خواص و آثاری دارند که اثر وضو، امکان توصل به صلات است و اثر صلات هم معراجیت مؤمن می باشد و هر دو اثر، لازم التّحصیل است امّا فرقی در این جهت است: چیزی که در ایجاب وضو، مدخلیت داشته همان آثار و خواص هست که

و لعله مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات - لو لا الكلّ - يلزم أن يكون من الواجبات الغيريه، فإنّ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فتأمل [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عبارت از رسیدن به ذى المقدمه و نماز مى باشد اما در باب صلوات، آنچه که در ايجاب، دخيل بوده همان عنوان «حسن» مى باشد اما آثاری مانند معراجيت مؤمن با اینکه لازم التحصيل است ولى مدخليتى در ايجاب صلوات نداشته پس فارق بين وضو و صلوات، اين است که وضو را واجب غيرى مى دانيم اما نماز را واجب نفسى.

[١]- بعضى تعريفى از واجب نفسى و غيرى کرده اند که شايد مرادشان همان بيانى باشد که ما اخيرا عنوان کرده ايم که: آن ها واجب نفسى و غيرى را به اين نحو، تفسير و تعريف کرده اند که: «ما امر به لنفسه و امر به لاجل غيره» يعنى واجب نفسى، آن است که براى خودش امر شده پس بايد در خودش جهت امر داشته باشد و جهت امرش همان عنوان «حسن» است اما واجب غيرى، آن است که براى خاطر غير، مأمور به واقع شده، براى توصيل به ذى المقدمه، واجب شده و اگر خودش هم عنوان حسن لازم التحصيل داشته باشد، مدخليتى در ايجابش ندارد.

اگر مراد آن ها به بيان ما - مصنف - رجوع کند، اشکالى که راجع به واجبات نفسيه شده، حل مى شود و چنانچه کسى بگويد اکثر (١) واجبات - جلّ الواجبات لو لا الكل - مانند نماز، آثاری مانند معراجيت دارد که لازم التحصيل هست و نماز، نسبت به آن آثار، جنبه

ص: ٢٨٦

---

١- نه تمام واجبات زيرا واجبي مانند معرفت الله، خودش غايت الغايات است و اثر ديگرى ندارد.

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، و أمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيرى، فالتحقيق أنّ الهیئه، و إن كانت موضوعه لما یعمّهما، إلا أنّ إطلاقها یقتضى كونه نفسیا، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التّنبیه علیه علی المتكلم الحكيم [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مقدمیت دارد، در جوابش می گوئیم: ما هم قبول داریم که نماز، آثاری دارد اما به چه دلیل، ایجاب نماز برای خاطر آن آثار و خواص هست بلکه شاید ایجابش برای خودش و برای همان عنوان «حسن» باشد که بیان کردیم.

قوله: «فتأمل (۱)».

اشاره به دو اشکال است: الف: آثار و خواصّ واجبات را آیات و روایات بیان کرده اما آن عنوان «حسن» از کجا ناشی شده و چه کسی بیان کرده است.

ب: چگونه ممکن است یک شیء هم عنوان «حسن» و هم «آثار لازم التّحصیل» داشته باشید اما آن عنوان «حسن» مدخلیتی در ایجابش نداشته باشد به عبارت دیگر: این چه امتیازی است که برای عنوان مذکور، قائل می شوید.

[۱]- اگر برای ما احراز شد که مثلاً فلان شیء، واجب نفسی هست، مشکلی نداریم و

ص: ۲۸۷

---

۱- الف: قد ذكرنا آنفا وجها لقوله فتأمل و یحتمل ان یكون اشاره الى ضعف قوله «و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لأجل غيره...» از من المستبعد جدا ان یكون المراد مما امر به لنفسه ای قد امر به لكونه معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و بدم تارکه. ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۳۴۶. ب: «اما» اشاره الى عدم تماميته فى بعض الواجبات النفسیه التوصليه كدفن الميت و كفته و اى عنوان حسن منطبق علیهما و ليس ایجابهما الا- لاجل المصالح المترتبة علیهما مثل حفظه عن تغیر ریحه و غيره بل فى بعض العبادات الذی ليس فيه حسن ابداء و القرب فيه یحصل باتیانة بقصد الامر او لاجل المولى كما اعترف به فى هامش اجتماع الامر و النهی [الكفایه ۱/ ۲۷۸] قال: ان اكثر العبادات ليس فى ذاته راجحا. «او اشاره» الى انه ... ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشیه مرحوم مشكینی ۱/ ۱۷۲.



همچنین اگر مسلم شد که واجب گیری هست بحثی نداریم اما:

سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری (۱) است در این صورت راه حلّ مشکل چیست؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب، وضع شده که هم بر واجب نفسی، صادق است هم غیری اما درعین حال، مقتضای اطلاق هیئت امر، این است که بگوئیم: آن شیء و آن موضوع، دارای وجوب نفسی می باشد نه غیری.

مثال: اگر مولائی در مقام بیان باشد و بگوید «اکرم زیدا» اما آن را مقید نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق مفاد هیئت، اقتضا می کند که وجوب، علی جمیع التّقادیر، ثابت باشد و می دانید که وجوب علی جمیع التّقادیر، همان وجوب نفسی می باشد زیرا واجب غیری علی جمیع التّقادیر، وجوبی ندارد بلکه تنها در صورتی واجب است که ذی المقدمه آن، وجوب داشته باشد.

بدیهی است که: صحیح نیست بگوئیم «الوضوء واجب» بلکه باید گفت «الوضوء واجب اذا كانت الصّلاه واجبه» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست اما واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقیید، اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

ص: ۲۸۸

---

۱- کصلاه الطواف، لدوران وجوبها بین النفسیه، و بین الشرطیه لصحه الطواف. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۳۹.

و أما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب، صح القول بالإطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الأمر، و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مرادا بواسطه تعلق واقع الاراده و حقيقتها، لا بواسطه مفهومها، و ذلك واضح لا يعتره ريب [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### شك در نفسيّت و غيريّت واجب

#### «نقد و بررسی کلام شيخ اعظم»

«نقد و بررسی کلام شيخ اعظم(١)»

[١]- مرحوم شيخ، طبق همان مبناي که در واجب مشروط دارند- که شرط، قيد مادّه هست و اصولا هيئت امر، اطلاقي ندارد تا مقيد شود- فرموده اند: در صورت شك در نفسيّت و غيريّت نمی توان به اطلاق هيئت تمسک نمود و گفت نفسيّت

ص: ٢٨٩

---

١- هو الشيخ مرتضى بن محمد امين الدزفولي الانصارى النجفى، ولد فى دزفول ١٢١٤، قرأ أوائل عمره على عمه الشيخ حسين ثم خرج مع والده الى زياره مشاهد العراق و هو فى العشرين من عمره، بقى فى كربلاء آخذا عن الاستاذين السيد محمد مجاهد و شريف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الى وطنه، ثم رجع الى العراق و اخذ من الشيخ موسى الجعفرى سنتين، عزم زياره مشهد خراسان مارا فى طريقه على كاشان، فاز بقاء استاذه النراقى مما دعاه الى الاقامه فيها نحو ثلاث سنين، ورد دزفول سنه ١٢٤١ ثم عاد الى النجف الاشرف سنه ١٢٤٩ فاختلف الى مدرسه الشيخ على بن الشيخ جعفر، ثم انتقل بالتدريس و التأليف، و وضع اساس علم الاصول الحديث، تخرج عليه الميرزا الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهما له مؤلفات منها «الرسائل» فى الاصول و «المكاسب» انتهت اليه رئاسه الاماميه. توفى فى ١٨ جمادى الآخره سنه ١٢٨١ و دفن فى المشهد الغروى (اعيان الشيعه ١٠/١١٧)- اقتباس از كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام ١/٩٥.

را استکشاف می‌نمائیم.

توضیح ذلک: همان‌طور که «وضع» حروف، عام و «موضوع له» آن‌ها خاص است (۱) در باب هیئت هم وضع، عام و موضوع له خاص هست یعنی:

واضع، هیئت امر را برای مفهوم طلب-کلی طلب-وضع ننموده بلکه کلی طلب را در نظر گرفته اما هیئت امر را برای جزئیات، مصادیق و افراد طلب وضع کرده و جزئی، اطلاق ندارد تا اینکه قابل تقييد باشد، اطلاق و تقييد از شئون کلیات است، جزئی که عبارت از یک مصداق خارجی و ذهنی است قابل تضییق و توسعه نیست.

بدیهی است که در مثال «اعتق رقبه» می‌توانید رقبه را مقید به ایمان نمائید اما در مثال «اکرم زیدا» نمی‌توان زیدی را که یک مصداق خارجی هست مقید نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان از اطلاق هیئت، نفسیت را استکشاف نمود؟

مرحوم شیخ، استدراکی نموده‌اند که عمده تکیه کلامشان هم همین است که:

اگر موضوع له هیئت را مفهوم طلب بدانیم در این صورت هیئت، قابلیت تقييد دارد، مسأله اطلاق هیئت و استکشاف نفسیت هیئت از طریق اطلاق هیئت، مطرح می‌شود اما این مطلب با واقعیت، فاصله فراوانی دارد «... لکنه بمراحل من الواقع».

سؤال: چرا نمی‌توان گفت هیئت امر برای مفهوم طلب وضع شده؟

جواب: پاسخ سؤال را همراه با مثالی بیان می‌کنیم که: مولا فرموده است

ص: ۲۹۰

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* شما به لحاظ اینکه هیئت امر، دارای ماده ای به نام صلوات هست، وصفی برای آن، ترتیب داده، می گوئید «الصَّيْلَاهُ مَطْلُوبَةٌ لِلْمَوْلَى» و بدیهی است که عنوان مطلوبیت، بعد از تعلق امر، نسبت به صلوات، تصوّر و حاصل می گردد بنابراین، تعلق امر نسبت به صلوات، موجب تحقّق وصفی بنام «مطلوبیت» شده.

سؤال: معنای مطلوبیت چیست و از کجا ناشی شده؟

جواب: بدیهی است که مطلوبیت نماز به خاطر تعلق مفهوم طلب، نسبت به آن نیست زیرا مفهوم طلب، موجب تحقّق عنوان مطلوبیت نمی شود بلکه: چون حب، طلب و اراده(۱) حقیقی مولا- به صلوات تعلق گرفته، شما عنوان مطلوبیت را به آن می دهید.

اکنون از مطالب گذشته نتیجه می گیریم که: آن طلب حقیقی که قائم به نفس مولا هست، یک فرد و یک مصداق از مفهوم طلب می باشد بنابراین، مفاد صیغه امر و هیئت افعال، همان فرد و جزئی طلب است- به مجردی که مولا امری صادر می کند شما می گوئید مأمور به و اکرام زید، محبوب مولا هست- و آن طلب، کلیت ندارد لذا از این مطلب، کشف می کنیم که مفاد هیئت امر، جزئی و یک فرد از طلب هست، کلی نمی باشد تا اینکه اطلاق داشته باشد و قابل تضییق و تقييد باشد پس در صورت شك در نفسیت و غیریت نمی توان به اطلاق هیئت، تمسک نمود. «الهیئه لا تدلّ علی الکلی حتی یكون مطلقا و حتی یكون قابلا للتقييد.»

ص: ۲۹۱

---

۱- بنا بر اینکه «طلب» و «اراده» یک شیء و متحد باشند.

ففيه: إن مفاد الهيئه - كما مرّت الإشارة إليه - ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، و لا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي، و الذي يكون بالحمل الشائع طلبا، و إلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضروره أنه من الصّفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه. نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحيانا. و اتّصاف الفعل بالمطلوبيه الواقعيه و الإراده الحقيقيه - الدّاعيه إلى إيقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي و تحريكا إلى مراده الواقعي - لا ينافي اتّصافه بالطلب الإنشائي أيضا، و الوجود الإنشائي لكلّ شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر. و لعلّ منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصّيغه بالطلب المطلق، فتوهم منه أنّ مفاد الصّيغه يكون طلبا حقيقيا، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، و لعمري إنّ من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى أن لا يكون مفاد الهيئه قابلا له، و إن تعارف تسميته بالطلب أيضا، و عدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادته خصوصه، و إنّ الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى. فانقدح بذلك صحّه تقييد مفاد الصّيغه بالشرط، كما مرّها هنا بعض الكلام و قد تقدّم في مسأله اتّحاد الطلب و الإراده ما يجدى في المقام [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### ايراد مصنف بر كلام شيخ اعظم

ايراد (١) مصنف بر كلام شيخ اعظم

[١]- مقدمه: در بحث طلب و اراده، بيان كرديم (٢) كه: مفهوم «طلب»، داراي سه مصداق هست:

١- مصداق حقيقي طلب: همان خواست واقعي، باطنی و از اوصاف حقيقيه نفس انسان هست به عبارت ديگر: همان اشتياقی كه بالا-ترين مرحله شوق مؤكّد هست، و از آن به «اراده» تعبير می شود. فرضا شوق مؤكّدي كه در نفس مولا نسبت به اكرام زید

ص: ٢٩٢

١- در تمسك به اطلاق هيئت برای استكشاف نفسيّت واجب- در صورت شك در نفسيّت و غيريت.

٢- ر. ك: ايضاح الكفايه ١/ ٤١٦.

هست، مصداق حقیقی طلب و به تعبیر دیگر مصداق خارجی طلب می باشد و خارجیت هر شیء، متناسب با خود آن شیء هست و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیات را بالعین مشاهده کند.

۲- مصداق ذهنی طلب: همان «تصوّر الاراده» می باشد فرضاً شما که اکنون مشغول نظر به این مطالب هستید، هنگامی که کلمه طلب را مشاهده می کنید- یا می شنوید- آن را در ذهن خود، تصوّر می نمائید بنابراین مصداق ذهنی طلب، همان تصوّراتی است که من و شما راجع به مفهوم طلب داریم.

۳- مصداق انشائی طلب: این است که انسان مفهومی را در نظر می گیرد و اراده می کند آن مفهوم به وسیله لفظی، تحقّق پیدا کند و غالباً در باب عقود و ایقاعات متصوّر است.

مثال: در مورد نکاح، انسان به وسیله «انکحت» و «قبلت»، علقه زوجیت را که یک امر اعتباری هست، ایجاد می کند، در محلّ بحث هم مولا اراده می کند به وسیله هیئت افعال، مفهوم طلب، انشا شود.

کأنّ مصنّف در پاسخ شیخ اعظم، چنین می فرماید: شما که معتقد هستید هیئت برای قسم اول، یعنی طلب حقیقی و افراد واقعی طلب- ... فرد الطّلب الحقیقی و الّمدی یکون بالحمل الشّائع (۱) طلبا ...- وضع شده، اگر این مطلب، صحیح باشد، بفرمائید که منشأ

ص: ۲۹۳

---

۱- مفهوم طلب در عین حال که دارای سه مصداق- حقیقی، ذهنی و انشائی- هست امّا حمل شایع تنها در مصادیق حقیقیه هست. لازم به تذکر است که این مطلب، طبق مبنای صدر المتألّهین رحمه الله می باشد که فرموده اند: حمل شایع، نسبت به تمام مصادیق، صحیح نیست بلکه تنها در مصادیق واقعیه، صحیح می باشد. اگر شما بگوئید «زید انسان» حمل مذکور، حمل شایع هست امّا اگر «انسان» را در ذهن خود، تصوّر نموده و بگوئید: «الانسان المتصور انسان» در عین حال که انسان متصوّر، مصداق ذهنی انسان هست اما حمل مذکور، حمل شایع صنّاعی نیست و آن حمل تنها در مصادیق حقیقیه هست. در محلّ بحث هم مصادیق حقیقیه مفهوم طلب، عبارت از طلب های حقیقی است که قائم به نفس مولا می باشد و حمل شایع تنها در همان مصادیق ثابت است امّا نسبت به وجودات ذهنیه یا انشائیه طلب، عنوان حمل شایع معروف، تحقّق ندارد.

باید بگوئید که منشأ آن، مبادی خارجیّه است مثلاً مولائی که اکرام زید را واجب نموده، ابتداء آن را تصوّر و فوئادش را کسر و انکسار و ملاحظه نموده که اکرام او محبوب است پس اراده حقیقیّه، ناشی از اسباب خاصّه هست.

امّا در باب هیئت: آنچه را که هیئت بر آن، دلالت می کند، عبارت از طلب انشائی هست و ارتباطی به طلب حقیقی ندارد و اصلاً آیا اراده حقیقی، قابلیت انشا دارد؟

خیر، بدیهی است که طلب انشائی، قابلیت انشا دارد و اراده واقعی به تبع مبادی خود، یعنی تصوّر، تصدیق به فائده و عزم و جزم، قهراً تحقّق پیدا می کند.

امّا اگر گفتیم مفاد هیئت، عبارت از طلب حقیقی هست، معنایش این است که انشاء مولا مربوط به آن طلب حقیقی می باشد درحالی که طلب حقیقی، قابل انشا نیست بلکه اگر مقدماتش موجود شد، قهراً تحقّق پیدا می کند و چنانچه مبادی آن حاصل نشود، اصلاً وجود پیدا نمی کند لذا می گوئیم مفهومی ندارد که انشا به طلب حقیقی تعلّق گیرد بلکه انشا به مفهوم طلب، متعلّق است، وجود انشائی، وجود مفهوم طلب هست و هیئت افعال هم برای همان معنا وضع شده لذا می گوئیم «وضعت هیئته افعال لا نشاء الطّلب» پس موضوع له هیئت، عبارت از ایجاد مفهوم طلب است.

سؤال: چرا انسان، مفهوم طلب را ایجاد می کند به عبارت دیگر، چرا به مفهوم طلب، وجود انشائی می دهد؟

جواب: معمولاً اراده و طلب حقیقی، محرّک و علت انشاء مفهوم طلب هست امّا طلب حقیقی، معنای امر نمی باشد.

قوله: «و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصّیغّه بالطلب المطلق فتوهم منه ...»

با توجه به مطالب گذشته، واضح شد که: کآن برای شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» خلطی واقع شده و نزد ایشان، اشتباه مفهوم به مصداق، رخ داده است که:

ایشان ملاحظه کرده اند: در نوع اوامر، طلب حقیقی، تحقق دارد و گفته می شود هیئت امر، دلالت بر طلب می کند- مفادش طلب مطلق است- و در نتیجه، توهم نموده اند، طلب حقیقی(۱)، مفاد هیئت است درحالی که طلب حقیقی، محرک امر مولا هست و مفاد امر و هیئت افعال، انشاء مفهوم طلب(۲)- وجود انشائی مفهوم طلب- می باشد.

تذکر: همان طور که قبلا بیان کردیم گاهی هم حقیقتا هیئت افعال، استعمال می شود اما مولا اصلا اراده و طلب حقیقی ندارد مانند اوامر امتحانی و اعتذاری، و اگر هم بگوئید عنوان مجاز دارد، ممکن است چنین عنوان کنید که: واضح، هیئت افعال را برای انشاء مفهوم طلب، وضع کرده ام یا در صورتی که محرکش طلب حقیقی باشد. بنابراین در هر موردی که طلب حقیقی، تحقق داشته باشد، عنوان «محرک» و «داعی» دارد.- نه عنوان موضوع له- و مفاد هیئت، مفهوم طلب است و مفهوم طلب هم، به وسیله، هیئت ایجاد می شود، کلی و دارای اطلاق هست و اطلاق هم قابل تقيید می باشد، اگر مولا قرینه ای بر تقيید، اقامه نکند از طریق اطلاق- در صورت شک در نفسیت و غیریت- استفاده نفسیت می شود پس جواب مصنف رحمه الله نسبت به کلام شیخ اعظم، این است که:

ایشان توهم کرده اند وجود طلب حقیقی- در مورد امر- دلیل بر این است که موضوع له امر، طلب حقیقی هست درحالی که طلب حقیقی، ارتباطی به آن ندارد و موضوع له هیئت، همان مفهوم طلب است و ...

ص: ۲۹۵

---

۱- که قائم به نفس انسان و غیر قابل تقيید هست.

۲- که قابل تقيید می باشد.



هذا اذا كان هناك إطلاق، و اما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما اذا كان التّكليف بما احتمال كونه شرطا له فعليا، للعلم بوجوبه فعلا، و إن لم يعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصيروره الشّك فيه بدوينا، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

قوله: «... و قد تقدّم (١) في مسأله اتّحاد الطّلب و الاراده ما يجدى في المقام.»

[١]- گفتیم اگر اصل وجوب شیء، محرز باشد اما نفسیت و غیریت آن، مشکوک باشد، از طریق اطلاق هیئت، نفسیت آن را ثابت می کنیم گرچه نظر شیخ اعظم برخلاف مصنف بود.

اکنون متذکر می شویم که آن مطلب در صورتی است که مقدمات حکمت، تمام باشد، مثلا- مولا- در مقام بیان تمام خصوصیات بوده و قرینه ای هم بر تقیید اقامه نکرده اما چنانچه در موردی مقدمات حکمت، تمام نباشد، فرضا مولا در صدد است که اصل وجوب شیء را بیان کند، نه نفسیت یا غیریت آن را، در این صورت نمی توان به اطلاق تمسک نمود.

سؤال: در مواردی که اصل وجوب شیء مسلم است اما نفسیت و غیریت آن، مردّد است آیا آن شیء، لازم الاتیان هست یا نه؟

جواب: مسئله دارای دو صورت است:

١- اگر آن ذی المقدمه ای (٢) را که احتمال می دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیري پیدا کرده، وجوبش فعلی (٣) باشد، باید آن شیء را اتیان نمود زیرا آن شیء را که نمی دانید وجوب نفسی دارد یا غیري، اگر وجوبش نفسی باشد که لازم الاتیان هست و چنانچه واجب غیري باشد چون ذی المقدمه آن، اکنون وجوب فعلی دارد باید اتیان شود (٤).

ص: ٢٩٦

١- ای تقدم هناك ان الطلب و الاراده موضوعان لمعنى واحد غير، ان المعنى على صنفين حقيقى ثابت فى النفس و انشائى يحصل بالصيغه و لفظ الطلب، اظهر فى الثانى و لفظ الاراده اظهر فى الاول مع كون كل من لفظى الطلب و الاراده حقيقه فى كلا الصنفين جميعا. ر. ك: عنايه الاصول ١ / ٣٥١.

٢- شیء و موضوعی.

٣- فرضا واجب مطلق باشد یا اگر واجب مشروط و مقید هست شرطش حاصل شده.

٤- كما اذا علم بوجوب الصلاه و بوجوب الطهاره مرددا بين كونه نفسيا او غيريا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١ / ١٤٨.

تذنیان: الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا، و اما استحقاقهما على امتثال الغيرى و مخالفته، ففيه إشكال، و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه؛ ضروره استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب و لم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بماله من المقدمات [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

٢- اگر آن ذی المقدمه ای را که احتمال می دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیرى داشته باشد، وجوبش فعلی نباشد (١) در حقیقت، شما شك دارید که آیا آن شیء که مردد بین واجب نفسی و غیرى هست اکنون اتیان آن واجب است یا نه.

اگر واجب نفسی باشد و ارتباطی با آن غیر نداشته باشد، اکنون لازم التّحصيل است امّا اگر واجب غیرى باشد چون ذی المقدمه اش فعلا وجوب ندارد، مقدمه آن هم واجب نیست پس کسی که شاك در نفسیت و غیریت هست در نتیجه، مردد است که: آیا الآن اتیان آن شیء، واجب است یا نه و شك او در وجوب فعلی و عدم وجوب فعلی آن شیء هست و در شبهه وجوبیه بدویّه، مقتضای اصل براءت، این است که «لا يجب الاتیان به».

**آیا موافقت و مخالفت با امر غیرى، موجب استحقاق ثواب و عقاب است**

**اشاره**

[١]- تردیدی وجود ندارد که اگر امر نفسی، امتثال شود، عقل، حکم به استحقاق مثبت می کند و چنانچه با آن، مخالفت شود، حکم به استحقاق عقوبت می نماید. ضمنا این مطلب، تقریبا مورد تعرّض و بیان تمام اصولیین می باشد امّا آنچه که محلّ بحث، واقع شده، این است که:

آیا امتثال امر غیرى، موجب استحقاق مثبت می شود و همچنین آیا مخالفت با امر غیرى، باعث استحقاق عقوبت می گردد؟

ص: ٢٩٧

١- مثلا نماز، قبل از زوال، وجوب فعلی ندارد.

جواب: ابتداء مصنف فرموده اند: «فیه اشکال» اما سپس تحقیق مطلب را چنین بیان کرده اند:

مخالفت و موافقت امر غیری، موجبی برای استحقاق ثواب و عقاب نیست.

توضیح ذلک: واجبات غیریه، همان واجبات مقدمیه هستند که یکی از آثارشان این است که ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتشان مترتب نمی شود یعنی: مقدمه در عین حال که وجوب غیری دارد اگر کسی آن را اتیان کند مستحق ثواب نیست و چنانچه آن را ترک نماید از نظر ترک واجب غیری، استحقاق عقوبت ندارد و علتش این است که:

مسأله استحقاق مثبت و عقوبت، مربوط به قرب و بعد از مولا می باشد، آنچه که موجب قرب به مولا شود به تبعش استحقاق ثواب حاصل می گردد و آنچه که باعث بعد از او گردد، مقتضی استحقاق عقوبت است بنابراین استحقاق ثواب و عقاب از آثار و تبعات قرب و بعد از مولا می باشد.

سؤال: آیا اتیان «مقدمه»، موجب قرب به مولا و ترک آن، سبب بعد از مولا هست؟

جواب: خیر، البته بدیهی است که ترک مقدمه، سبب می شود ذی المقدمه ترک شود و ترک ذی المقدمه، موجب بعد از مولا می شود امّا فعل و ترک مقدمه - بما هی مقدمه - اقتضای قرب و بعد از مولا ندارد بنابراین، واجبات غیری نه بر موافقتشان استحقاق مثبت، ترتب پیدا می کند و نه بر مخالفتشان استحقاق عقوبت حاصل می شود، فرضا کسی که وضو را ترک کرد و به تبعش ترک نماز، تحقق پیدا کرد به او خطاب نمی شود «هلا توضحأت» بلکه به او می گویند «هلا صلّیت».

اگر ذی المقدمه با انجام ده مقدمه، اتیان شود، انسان، استحقاق یک ثواب پیدا می کند که آن هم مربوط به ذی المقدمه می باشد و چنانچه ذی المقدمه با ده مقدمه اش ترک شود فقط یک عقوبت بر آن مترتب می شود که مربوط به ذی المقدمه می باشد.

نعم لا- بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه، و بزيادة المثوبه على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقها، و عليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيداً، و ذلك لبداهه أن موافقه الأمر الغيري- بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعه الأمر النفسى- لا توجب قرباً، و لا مخالفته- بما هو كذلك- بعداً، و المثوبه و العقوبه إنما تكونان من تبعات القرب و البعد [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- معنای عبارت مذکور، این است که: استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدمه مترتب می شود اما زمان استحقاق عقوبت، موقعی است که مکلف، مقدمه را ترک می کند زیرا با ترک مقدمه، معقول نیست که ذی المقدمه وجود پیدا کند مثلاً کسی که مستطیع هست و می تواند مقدمات سفر حج را فراهم کند اما آن را ترک نمود، استحقاق عقوبت او بر ترک حج از زمان ترک مقدمه، ثابت است و چنانچه شخص عادلّی بوده «یصیر فاسقاً» درعین حال که زمان انجام مناسک حج نرسیده اما چون او مقدمات را ترک نموده و در ظرف خودش نمی تواند ذی المقدمه را اتیان کند از هم اکنون استحقاق عقوبت دارد.

اشکال: اگر بر موافقت «مقدمه»، ثوابی مترتب نمی شود پس چرا در بعضی از روایات، ثوابات فراوانی برای بعضی از مقدمات، ذکر شده از جمله:

الف: ... عن ابی سعید القاضی قال: دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام «فی غرفه له فسمعته یقول: من أتى قبر الحسین ماشیا كتب الله له بكلّ خطوه و بكلّ قدم یرفعها و یضعها عتق رقبه من ولد إسماعیل الحدیث(١)».

ب: ... عن أبی المنکدر، عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال ابن عباس: ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی ان لم احجّ ماشیا لآتی سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول من حجّ بیت الله ماشیا كتب الله له سبعة آلاف حسنه من حسنات الحرم، قيل: یا رسول الله و ما حسنات الحرم؟ قال حسنه الف الف حسنه و قال: فضل المشاه فی الحج کفضل القمر ليله

ص: ٢٩٩

جواب: ۱- طبق قواعد و از نظر عقل، بر هیچ یک از مقدمات، ثوابی (۲) مترتب نمی شود امّا پروردگار متعال از باب تفضل و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد برای بعضی از مقدمات، ثوابت فراوانی قرار داده است.

۲- کسی که مقدمه ای را اتیان می کند باید بررسی کنیم که هدف او چیست؟ مثلاً گاهی فردی لباسش را تطهیر می کند امّا تطهیر لباس به خاطر خواندن نماز نیست بلکه به نظافت و طهارت لباس خود، علاقه دارد. امّا گاهی انسان، اولین مقدمه ای را که انجام می دهد، منظورش توصل به ذی المقدمه و نماز هست.

در دو مورد مذکور باید قائل به فرق شد: کسی که به تطهیر لباس، علاقه دارد و نظری به ذی المقدمه ندارد هیچ گونه ثوابی بر عملش مترتب نیست و استحقاق مثبت و عقوبت فقط بر فعل و ترک ذی المقدمه، مترتب می شود امّا کسی که فرضاً ده مقدمه را برای توصل به ذی المقدمه انجام می دهد و ساعت ها وقت خود را مشغول می کند، عنوان دیگری به نام شروع در موافقت واجب نفسی و عنوان «اشق الاعمال» محقق می شود لذا برای تحقق عنوان شروع در اطاعت امر نفسی و عنوان «افضل الاعمال احمدها» (۳)، مسأله زیادی مثبت مطرح می گردد و این مطلب، طبق قاعده و از نظر عقل هم صحیح است.

اینکه در روایات برای مقدمات ثواباتی ذکر شده، آن ثوابت، مربوط به مقدماتی هست که برای تحقق ذی المقدمه باشد، هر قدمی را که انسان برای زیارت سید الشهداء علیه السلام برمی دارد، دارای اجر جزیل می باشد امّا فرضاً کسی که برای سیاحت به عراق و کربلا می رود و ضمناً به زیارت ابا عبد الله علیه السلام مشرف می شود، زیارت او با زیارت کسی که از

ص: ۳۰۰

---

۱- ر. ک: وسائل الشیعه، ۸/ ۵۶ باب ۳۲ از ابواب وجوب حج، حدیث ۹.

۲- استحقاق ثواب.

۳- فی حدیث ابن عباس «افضل الاعمال احمدها» ای اشقها و امتنها و اقواها ر. ک: مجمع البحرین ۴/ ۱۶.

اشکال و دفع: **أما الأول (۱):** فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعه له، و لا قرب في موافقته، و لا مثوبه على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات؟ كالتطهارات، حيث لا شبهه في حصول الإطاعه و القرب و المثوبه بموافقه أمرها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ابتدای سفر، هر قدمش به منظور رسیدن به آن مرقد مطهر بوده، متفاوت است و بین آن دو زیارت فاصله کاملاً مشهودی وجود دارد.

سؤال: چرا می گوئید بر امتثال و مخالفت امر غیري ثواب و عقابی (۲) مترتب نمی شود و چرا روایات را بر آن معنا حمل می کنید؟

جواب: بدیهی است که موافقت امر غیري «بما هو امر غیري» - نه به عنوان شروع در اطاعت امر نفسی - موجب قرب الی المولی نمی شود و همچنین مخالفت امر غیري باعث بعد از مولا نمی گردد درحالی که استحقاق مثبت و عقوبت از تبعات قرب و بعد از مولا هست و تا وقتی که قرب الی المولی حاصل نشود استحقاق مثبتی وجود ندارد و همچنین تا بعد عن المولی محقق نشود، استحقاق عقوبت مطرح نمی گردد.

### بیان دو اشکال در مقدمات عبادیه

[۱]- دو اشکال در باب مقدمات عبادیه، مانند تطهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- شده:

۱- شما- مصنف- فرمودید امر غیري (۳)- بما هو امر غیري- ثواب و عقابی (۴) بر موافقت و مخالفتش مترتب نمی شود به عبارت دیگر، امتیاز و فرق امر غیري با امر نفسی، این است که در موافقت و مخالفت امر غیري، مسأله استحقاق عقوبت و مثبت،

ص: ۳۰۱

۱- ای الاشکال.

۲- استحقاق عقاب.

۳- موجب قرب به مولا نمی شود و همچنین باعث بعد از مولا نمی گردد.

۴- استحقاق عقاب و ثواب.

هذا مضافا إلى أن الأمر الغيرى لا شبهه في كونه توصليا، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مطرح نیست درحالی که بیان شما درباره طهارات ثلاث، صادق نیست و چنانچه کسی آن ها را اتیان نماید، موجب قرب الی المولی را فراهم نموده و در بعضی از روایات، نسبت به وضوی تجدیدی، تعبیر به «نور علی نور» شده پس آن ها موجب قرب الی المولی و استحقاق مثبت هستند.

خلاصه اشکال(١): چرا فرمودید بر امر غیری، اثری مترتب نمی شود درحالی که موافقت امر غیری و تحصیل طهارت، موجب قرب به مولا و استحقاق مثبت است؟

[١]- ٢- تردیدی نیست که تمام اوامر غیری، توصلی هستند و منظور از امر توصلی، این است که در موافقت و اطاعت آن ها نیازی به قصد قربت نیست، لزومی ندارد که مأمور به، به امر غیری به داعی امر و قصد قربت، اتیان شود بلکه صرف اتیان مأمور به به هر نیتی، کفایت می کند مثلا پرداخت دین، یکی از واجبات توصلیه شرعیه هست که به هر قصدی- و لو ریاء- ادا شود، کافی است و ذمه مدیون بری می شود. اوامر غیریه هم توصلی هستند مثلا- طهارت لباس مصلی یکی از شرائط نماز هست، شما به هر نیتی لباس خود را تطهیر نمائید، کفایت می کند.

اشکال: اوامر غیری بدون تردید، توصلی هستند و در اوامر توصلی، نیازی به رعایت قصد قربت نیست اما این مطلب در مورد طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- صحیح نیست زیرا آن ها حتما باید به داعی امر و به قصد قربت، اتیان شوند مثلا اگر کسی بدون

ص: ٣٠٢

---

١- و لا- سیل الی دفع الاشکال بما تقدم فی مثل مقدمات الجهاد او نقل الاقدام الی زیاره الحسین علیه السّلام من احتمال التفضل او التوزیع اذ لعله قد یأباه مساق الاخبار الداله علی ذلك. ر. ک: عنایه الاصول ١/ ٣٨٥.

و أما الثاني (١): فالتحقيق أن يقال: إن المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عبادته، و غاياتها (٢) إنما تكون متوقفه على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادته، و إلا فلم يؤت بما هو مقدمه لها، فقصد القربه فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أمورا عباديه و مستحبات نفسيه، لا لكونها مطلوبات غيريه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

قصد قربت وضو بگیرد، عملش صحیح نیست و چنانچه با آن حالت، نماز بخواند نمازش مانند صلوات بدون قصد قربت و باطل می باشد.

خلاصه: چه سبب شده که طهارات ثلاث درعین حال که امر غیرى دارند و اوامر غیرى، توصیلى هستند، مع ذلك در آن ها قصد قربت معتبر شده و باید به داعی امر، اتیان شوند؟

جمع بندی: در مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، دو اشکال به نحو مذکور وجود دارد که باید پاسخ آن را بیان کرد.

تذکر: مصنف رحمه الله برای حل اشکال، یک طریق، ارائه نموده و مرحوم شیخ دو راه حل بیان کرده اند، ضمنا راه حل چهارمی هم از بعضی دیگر نقل شده.

### طریق دفع اشکال به نظر مصنف

[١]- دفع اشکال: بین طهارات ثلاث و سائر مقدمات، فرقی هست که: طهارات ثلاث با قطع نظر از مقدمیتشان ذاتا از عبادات مستحبه هستند، وضو، غسل، و تیمم (٣) ذاتا عبادت مستحب هستند (٤) و با همان کیفیت- با وصف مستحب ذاتی بودن- مقدمه نماز و

ص: ٣٠٣

١- ای الدفع.

٢- الف: الی الطهارات. ب: مقصود مصنف از عبارت مذکور و بعد از آن، دفع اشکال دوم، می باشد.

٣- البته مصنف فرموده اند «تیمم» هم مانند وضو، عبادت مستحب هست. ولی این مطلب نیاز به بحث دارد.

٤- مخصوصا اگر قائل شویم که وضو، برای انسان، یک طهارت معنوی ایجاد می کند اگرچه تصمیم خواندن نماز و انجام طواف- اموری که مشروط به طهارت هستند- را هم نداشته باشد.



و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه، حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه، فافهم (١) [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

امثال آن، واقع شده اند.

با توجه به نکته مذکور، هر دو اشکال قبلى دفع مى شود زیرا: علت ترتب ثواب بر موافقت و اتیان آن ها این است که عبادت و مستحب نفسى هستند و همان مستحب نفسى با حفظ استحباب نفسى، مقدمیت برای نماز دارد به نحوی که اگر کسی جنبه استحباب و عبادیت آن را رعایت نکند اصلا مقدمه را در خارج اتیان نکرده، غسلات و مسحات که مقدمه نماز نیست بلکه آن عمل عبادی، مقدمه نماز هست و برای حفظ عبادیت آن، لازم است قصد قربت را هم رعایت نمود و وضو را به داعی امرش اتیان کرد، عبادت نیاز به قصد قربت دارد و برآن، مثبت هم مترتب مى شود بنابراین هر دو اشکال - مسأله عدم استحقاق مثبت و اعتبار قصد قربت - دفع شد.

[١]- اشکال: اگر شما طهارات ثلاث و وضو را به خاطر عبادیت ذاتی، مستحب نفسى مى دانید بنابراین، نباید به داعی امر غیرى آن را اتیان کنید بلکه باید به داعی امر استحباب نفسى آن را تحصیل کنید - زیرا عبادیت آن ها به خاطر استحباب نفسى هست - درحالی که فقها فرموده اند: تحصیل طهارت و وضو به داعی امر غیرى کافی هست و قصد امر نفسى در آن ها معتبر نیست و این مطلب، کاشف از این است که طهارات ثلاث،

ص: ٣٠٤

١- لعله اشاره الى: ان الموجب لعباديه شىء اذا كان دعوه امره العبادى بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الامر تفصيلا او اجمالا، فهو مفقود فى المقام، اذ مع الجهل بعباديته أو الغفله عنها لا يكون الداعى الى اتيانه الا- الامر الغيرى المغاير للامر العبادى، فكيف يكون الداعى ح- و لو اجمالا- الامر العبادى، مع عدم انطباق الامر الغيرى عليه، لمغايرتهما بالتضاد. فالامر النفسى ليس داعيا لا تفصيلا و لا اجمالا الى عباديه الشىء، لانه مجهول او مغفول عنه حسب الفرض، فلا محيص ح عن الالتزام ببطلان الطهارات. ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٢٦٥.

دارای امر غیری می باشند «فیعود المحذور».

جواب: اینکه دیده اید از نظر فقها، تحصیل وضو به داعی امر غیری، کفایت می کند، جهتش این است که امر غیری مقدمی، علت و واسطه ای برای رسیدن به آن استحباب نفسی هست، شما وضو را به داعی امر غیری اتیان می کنید، امر غیری هم شما را هدایت و دعوت به مقدمه می کند، بعد از دقت مشخص می شود که عبادت، مقدمه نماز، قرار داده شده پس در حقیقت، امر غیری شما را به یک عبادت می خواند و اگر امر غیری را نیت کردید کأنّ با واسطه، آن امر استحبابی نفسی نیت شده و او شما را تحریک به اتیان متعلقش نموده.

نتیجتاً (۱) طبق نظر مصنف اگر کسی وضو را صرفاً به داعی امر غیری، اتیان کند- آن امر غیری، عنوان طریقت و واسطیت نداشته باشد- عملش باطل است اما اگر کسی وضو را به داعی امر غیری تحصیل نماید ولی امر غیری را به منزله مرآتی ببیند، برای رساندن انسان به آن امر استحبابی نفسی، عملش صحیح است.

خلاصه: امتیاز طهارات ثلاث، این است که ذاتاً عبادت هستند و امر استحبابی نفسی به آن ها تعلق گرفته منتها این عبادتی که دارای استحباب نفسی هست با حفظ عبادت و استحباب نفسی، برای نماز و امثال آن، مقدمیت دارد به نحوی که باید برای تحقق مقدمه، عبادت و قصد قربتش رعایت شود و در نتیجه بر موافقت آن، ثواب مترتب می شود و این همان راه حلی بود که مصنف رحمه الله انتخاب نموده و پاسخ هر دو اشکال را به نحو مذکور، بیان کرده اند. اینک به بیان شیخ اعظم رحمه الله می پردازیم.

ص: ۳۰۵

---

۱- مصنف رحمه الله با جمله «فافهم» اشاره به این مطلب دارند.

و قد تفصی عن الإشکال بوجهین آخرین: أحدهما ما ملخصه: إنَّ الحركات الخاصه ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمه و موقوفا عليها فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا و مرآه لها، فإتيان الطهارات عباده و إطاعه لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضى بالإتيان كذلك، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الذي يكون بذاك العنوان موقوفا عليها [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### طريق دفع اشكال به نظر شيخ اعظم

طريق دفع اشكال (١) به نظر شيخ اعظم

[١]- مرحوم شيخ به دو طريق، اشكال مذکور را حل کرده اند که با توضیحاتی به بیان آن می پردازیم:

الف: عناوینی که متعلق امر- اعم از نفسی و غیري- قرار می گیرند بر دو گونه هستند:

١- عناوین غیر قصدیه: عناوینی می باشند که نیازی نیست، مکلف، آن ها را قصد و اراده نماید مثلا اگر غسل ثوب، مأمور به واقع شد، لزومی ندارد که انسان، هنگام تطهیر لباس، نیت غسل ثوب نماید بلکه به هر کیفیتی ثوب انسان، مغسول شود، کافی است گرچه با وزش باد، لباس انسان در میان حوضی قرار گیرد و قهرا غسل ثوب، محقق شود.

٢- عناوین قصدیه: که لازم است، انسان، هنگام اتيان عمل، آن ها را قصد نماید مانند عنوان تعظیم و توهین، مثلا صرف قیام نمودن در هنگام ورود فردی به مجلسی، عنوان تعظیم ندارد بلکه اگر انسان، به قصد تعظیم، قیام کند آن عنوان محقق می شود و ...

تمام یا اکثر عبادات از امور قصدیه هستند مثلا صلوات، صرف تحقّق آن حرکات و

ص: ٣٠٦

---

١- در مقدمات عبادیه مانند طهارات ثلاث.

افعال نیست بلکه باید آن افعال به قصد صلوات اتیان شوند.

گاهی یا اکثر اوقات، عناوین قصدیه برای ما مشخص است مانند عنوان صلوات اما گاهی از اوقات، یکی از عناوین قصدیه، متعلق امر، قرار می گیرد اما مستقیماً برای ما مشخص نیست تا آن را قصد نمائیم بلکه باید بالواسطه، طریقی پیدا کنیم تا به آن عنوان قصدی برسیم و آن عنوان، تحقق پیدا کند.

طهارات ثلاث از امور قصدیه هستند اما صرف وضو، غسل و تیمم، یعنی همان غسلات و مسحات، محصل مقدمه نیستند بلکه بر آن اعمال، عناوینی متعلق است که محصل و مؤثر در حصول مقدمه هست اما آن عناوین برای ما مشخص نیست و اگر می دانستیم، مستقیماً آن ها را قصد می نمودیم اما طریقی و راه مشخص شدن و قصد نمودن عناوین مزبور، این است که:

مثلاً وضو را به داعی امر غیری تحصیل نمائیم، شما هم اشکال نکنید که امر غیری، توصلی هست و لزومی ندارد انسان، آن را به داعی امرش انجام دهد زیرا پاسخ ما، این است که:

کأنّ مجبور هستیم آن اعمال را به قصد قربت و به داعی امر غیری، انجام دهیم، البته نه به خاطر اینکه امر غیری، عبادت است- عبادت از طریق مذکور، درست نمی شود- بلکه علتش این است که امر غیری، مکلف را دعوت به متعلق خود می کند و متعلقش همان عنوان قصدی مجهول می باشد بنابراین اگر انسان، آن حرکات و افعال را به داعی امر غیری اتیان نمود، کأنّ بالواسطه، آن عنوان متعلق امر غیری را قصد و ایجاد کرده.

خلاصه: کأنّ برای توصل به آن عنوان مجهول که از عناوین قصدیه می باشد، مجبور هستیم امر غیری را در نظر بگیریم و ...

و فيه (۱): مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الإتيان بها كذلك، لا مكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، و لو بقصد أمرها وصفا لا غاية و داعيا، بل كان الدّاعى إلى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها [أنه] غير واف بدفع إشكال ترتّب المثوبه عليها، كما لا يخفى (۲) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- مصنف رحمه الله دو اشكال، نسبت به کلام مرحوم شیخ دارند:

۱- شما فرمودید: امر غیرى، طریقت به آن عنوان مجهول قصدی دارد و افعال و حرکات وضوئی را به داعی امر غیرى اتیان می کنیم تا ما را به عنوان مذکور برساند اما اشکال ما این است که:

طریق توصیل به آن عنوان مجهول، منحصر به راه شما نمی باشد بلکه از طریق دیگر می توان به آن عنوان، اشاره کرد، مثلا هنگام وضو به نحو توصیف می گوئیم:

آن وضوی مأمور به، به امر غیرى اتیان می کنیم و لزومی ندارد قصد قربت و داعی امر را مطرح نمود، شما به هر انگیزه ای- و لو خواهش دل- می توانید تحصیل وضو نمایید و همان توصیف، شما را به آن عنوان مجهول قصدی می رساند زیرا وضوی مأمور به، به امر غیرى، دارای همان عنوان قصدی هست که برای شما مجهول می باشد، خلاصه اینکه از طریق توصیف به نحو مذکور، می توان آن عنوان مجهول را اجمالا نیت کرد.

۲- بر فرض که از اشکال قبل، صرف نظر نمائیم، طریق شما برای حلّ مشکل عبادیت (۳)- به معنی قصد امر- صحیح است اما مشکله ترتّب ثواب بر مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث را حل نمود، خلاصه، اینکه به چه مناسبت بر تحصیل وضو، ثواب

ص: ۳۰۸

۱- خبر مقدم است و مبتدای آن در پایان عبارت مذکور آمده یعنی: «و فيه انه غير واف ...».

۲- ( و فيه ) ان التقریرات كما تقدم آنفا قد اجاب عن اشكال ترتب المثوبه بقوله الاخير ان الثواب من جهة عموم فضله و سعه رحمته او احتمال التوزيع و هذه الوجوه الثلاثه انما ذكرها لخصوص التفصی عن اشكال اعتبار قصد القربه فقط لا لغيره ( و عليه ) فلا وجه للايراد عليها بانها غير وافية بدفع اشكال ترتب المثوبه فافهم جيدا. ر. ك: عنایه الاصول ۱ / ۳۶۲.

۳- در مورد مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث.

ثانیهما: ما محصّیله أن لزوم وقوع الطّهارات عباده، إنما یكون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسی بغایاتها، كما لا یکاد یحصل بدون قصد التّقرّب بموافقتّه، كذلك لا یحصل ما لم یؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغیری.

و بالجمله وجه لزوم إتیانها عباده، إنّما هو لأجل أنّ الغرض فی الغایات، لا- یحصل إلا- بإتیان خصوص الطّهارات من بین مقدّماتها أيضا، بقصد الإطاعه. و فیہ أيضا: أنّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبه علیها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مترتّب می شود؟

اشکال: قصد امر غیری- قصد قربت- موجب می شود که مکلف، استحقاق ثواب پیدا کند، همان طور که در واجبات توصلی و ادای دین می توان قصد قربت نمود و مستحق ثواب شد.

جواب: شما- شیخ اعظم- برای امر غیری اصالتی قائل نشدید بلکه فرمودید آن امر غیری، جنبه طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد.

اگر عنوانی به نحو مذکور مطرح بود به چه دلیل بر تحقّق عنوان مذکور، ثواب مترتّب می شود؟

به عبارت واضح تر: در مواردی که امر غیری اصالت پیدا می کند و شما نفس آن را در نظر می گیرید، در این صورت، مسأله استحقاق مثبت، صحیح است- مانند تمام واجبات توصلیه- امّا در مواردی که امر غیری، اصالت ندارد بلکه طریقی برای رسیدن به آن عنوان مجهول قصدی هست به چه دلیل بر عنوان مذکور، ثواب مترتّب است. بیان شما ثابت نکرد که عنوان مذکور، یک عنوان عبادی و مستحبّ نفسی هست. شما فقط فرمودید امر غیری، طریقی به عنوان مذکور است، امّا آیا بر هر عنوانی ثواب مترتّب می شود؟

[۱]- ب: طریق دوّمی را که شیخ اعظم برای حلّ اشکال مذکور- در طهارات ثلاث-

ص: ۳۰۹

ارائه و اختیار کرده اند این است که: عبادت طهارات، ارتباطی به امر غیري آن ها ندارد و آن امر، مقتضای عبادت برای آن ها نیست بلکه جنبه عبادت طهارات، مربوط به ذی المقدمه، - مانند نماز و طواف - هست به این نحو که:

همان طور که امر متعلق به ذی المقدمه و صلوات - غایات طهارات سه گانه - عبادی هست و تا وقتی که به نحو عبادت، تحقق پیدا نکند «غرض» از آن، حاصل نمی شود (۱)، در باب طهارات ثلاث هم امر غیري مربوط به آن ها، اقتضای عبادت ندارد اما حصول «غرض» از امر به ذی المقدمه آن ها متوقف بر این است که: از میان مقدمات صلوات و طواف، آن سه مقدمه - وضو، تیمم و غسل - باید به عنوان عبادت، اتیان شوند مثلاً - اگر وضو و غسل به نحو عبادت و با قصد قربت، تحصیل نشوند، «غرض» از نماز - معراجیت مؤمن، نهی از فحشا و منکر و ... - حاصل نمی شود بنابراین، نفس امر مربوط به آن ها نقشی ندارد (۲).

خلاصه: ملاک و مناط عبادت طهارات، مسأله وجود امر غیري نمی باشد بلکه ارتباطی هست که آن ها با غرض از نماز و هدف از امر به صلوات، دارند و آن خصوصیت، این است که: اگر طهارات ثلاث و وضو به نحو عبادی، اتیان نشوند، نهی از فحشا و منکر، تحقق پیدا نمی کند. و ...

مصنف رحمه الله فقط یک اشکال بر بیان شیخ اعظم دارند که: حل اشکال به نحو مذکور، مشکله ترتب ثواب بر طهارات ثلاث را حل نمی کند بلکه فقط مصحح عبادت آن ها می باشد.

ص: ۳۱۰

---

۱- مثلاً نهی از فحشا و منکر در صورتی حاصل می شود که صلوات به عنوان، یک عبادت، تحقق پیدا کند.

۲- زیرا امر مربوط به آن ها غیري و توصلی هست نه تعبدي.

و أما ربّما قيل (١) في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات، من الالتزام بأمرين:

أحدهما كان متعلّقاً بذات العمل، و الثّاني بإتيانه بداعي امتثال الأوّل، لا يكاد يجزى [يجدى] في تصحيح اعتبارها في الطّهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها، لا- يكاد يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجىء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلّق بذاتها، ليتمكّن به من المقدّمه في الخارج. هذا مع أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطّاعة في العباده على ما عرفته مفصّلاً سابقاً، فتذكّر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تذكّر: ایراد مصنّف، وارد نیست زیرا مرحوم شیخ در صدد حلّ اشکال عبادت طهارات سه گانه بوده اند نه مسأله ترتّب ثواب بر آن ها.

### دفع اشکال به طریق دیگر

دفع اشکال به طریق (٢) دیگر

[١]- طریق دیگری برای حلّ اشکال- در مقدّمات عبادی، مانند طهارات (٣) ثلاث- ارائه شده که: در مورد هریک از طهارات سه گانه، دو امر مطرح هست:

الف: یک امر به ذات وضو- مسحات و غسلات- تعلق گرفته.

ب: امر دوّمی هم وجود دارد که مفادش این است: وضو و مأمور به به امر اوّل را با قصد قربت و به داعی امر، اتیان کنید.

سؤال: آن دو امر، تبعیدی هستند یا توصلی؟

جواب: آن دو امر، توصلی می باشند. علّت توصلی بودن امر دوّم، این است که قصد امر دوّم، لزوم ندارد و لازم نیست که وضوی به داعی امر را مجموعاً به داعی امر دوّم، اتیان کنید. و علّت توصلی بودن امر اوّل، این است که: اگر امر ثانی نبود، اصلاً مسأله قصد

ص: ٣١١

١- ر. ک: مطارح الانظار / ٧١.

٢- نظیر این مطلب را در بحث واجب تبعیدی و توصلی- المبحث الخامس ان اطلاق الصیغه... «و توهم امکان تعلق الامر»... بیان کردیم.

٣- بلکه برای تصحیح اعتبار قصد اطاعت در تمام عبادات،- نه عباداتی که جنبه مقدمیت دارند.



قربت هم مطرح نبود، نتیجه آن دو امر، عبادت و وضو می باشد.

اشکال: مصنف رحمه الله اشکالاتی به بیان مذکور دارند که در بحث تعبدی و توصلی مفصلاً بیان کردیم و همان اشکالات در بحث فعلی هم جریان دارد لکن ایشان در بحث فعلی، اشکال خاصی دارند که:

امر اولی که به ذات وضو- با قطع نظر از قصد قربت- متعلق شده چگونه امری هست؟

مسئله می گوئید، امر غیری هست.

در پاسخ شما می گوئیم: امر غیری به مقدمه، تعلق می گیرد اما ذات وضو که مقدمیتی برای نماز ندارد بلکه وضوی عبادی، مقدمه صلوات هست، وقتی ذات وضو، مقدمیت نداشت، امر اول به چه مناسبت به آن متعلق شده؟

اگر بگوئید: ذات وضو هم مقدمه المقدمه یا جزء المقدمه هست، پاسخ ما این است که نمی توان جزء مقدمه را مأمور به به امر غیری دانست زیرا در این صورت باید ده ها بلکه صدها امر غیری در مورد وضو، تصور نمود که مثلاً یک امر غیری، مربوط به غسل فلان نقطه از دست هست، یک امر غیری، مربوط به یک سانت بالاتر از آن هست، یک امر غیری مربوط به قسمتی پائین تر از آن می باشد درحالی که چنین مطلبی، واقعیت ندارد بلکه یک امر غیری، مربوط به وضوی عبادی داریم، پس چگونه می توان گفت به وضوی غیر عبادی- ذات وضو- امر غیری، متعلق شده و علت تعلق امر غیری به آن چیست؟

خلاصه: ذات وضو(۱) نمی تواند متعلق امر غیری شود زیرا ملاک امر غیری در آن نیست.

ص: ۳۱۲

الثانی(۱): إنه قد انقذ مّا هو التّحقيق، في وجه اعتبار قصد القربه في الطّهارات صحّتها و لو لم يؤت بها بقصد التّوصّل بها إلى غايه من غاياتها، نعم لو كان المصحّح لاعتبار قصد القربه فيها امرها الغيري، لكان قصد الغايه مّا لا بد منه في وقوعها صحيحه، فإنّ الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التّوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقه يكون هو الملاک لوقوع المقدمه عباده، و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطّلب بها أصلا [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- «تذنيب» دوّم هم درباره طهارات سه گانه هست.

سؤال: آیا کسی که طهارات ثلاث، مانند وضو را تحصیل می کند باید یکی از غایات آن ها را در نظر داشته باشد. به عنوان مثال آیا لازم است تحصیل وضو برای خواندن نماز، طواف و مسّ قرآن مجید و امثال آن باشد به نحوی که اگر هیچ یک از آن غایات، منظور نباشد، وضوی انسان، باطل است؟

جواب: بنا بر مبنای ما- در دفع اشکال عبادیت طهارات- که گفتیم آن ها مستحب نفسی و عبادت ذاتی می باشند(۲) در هر لحظه ای انسان، بخواهد تحصیل وضو نماید، مانعی ندارد گرچه منظورش اتیان غایات آن، مانند صلات نباشد اما طبق مبنای کسانی(۳) که عبادیت وضو را از طریق امر غیری، تصحیح و بیان نمودند، چگونه می توان گفت تحصیل وضو، بدون نظر به غایت و ذی المقدمه صحیح است؟

ص: ۳۱۳

۱- هذا هو التذنيب الثاني.

۲- این مطلب، نسبت به وضو، مشکلی ندارد و همچنین نسبت به غسل چندان مئونه ای ندارد اما در مورد تیمم، خیلی مشکل است که انسان، تیمم را در هر زمان و شرایطی مستحب نفسی بداند- استاد معظم دام ظلّه.

۳- مانند شیخ اعظم- مخصوصا طبق وجه اولی که ایشان در دفع اشکال، بیان کردند و ما اخیرا توضیح دادیم.

طبق مبنای ایشان- شیخ اعظم- تقریباً دو اشکال، مطرح است که مصنف رحمه الله یکی از آن‌ها را بیان کرده اند که:

اگر عبادت وضو به خاطر امر غیری مربوط به آن هست، حتی بعد از زوال که انسان، تحصیل وضو می کند باید اراده خواندن نماز (۱) ظهر را داشته باشد زیرا کسی که امر غیری را در نظر می گیرد و وضو را به داعییت امر غیری، اتیان می کند، نباید نسبت به ذی المقدمه، غافل و بی توجه باشد و آیا صحیح است که او وضو را برای غیر از ذی المقدمه، اتیان کند؟

داعی او عبارت از امر غیری می باشد و امر غیری از نماز، ترشح شده آن وقت چگونه انسان می تواند امر غیری مترشح از نماز را اراده کند درحالی که وضو را برای نماز، تحصیل نمی کند لذا طبق مبنای مذکور باید در حال اتیان طهارات ثلاث، مانند وضو، ذی المقدمه را منظور و وضو را به قصد توصل به آن، تحصیل نمود.

مصنف رحمه الله: آن امری غیری، اصالت و چندان نقشی ندارد بلکه حقیقت مقدمیت- توصل به ذی المقدمه از طریق مقدمه- اصالت دارد. بلکه کسانی که امر غیری را انکار نموده و در بحث مقدمه واجب، اصلاً ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه را قبول ندارند، قصد توصل و حقیقت مقدمیت- که حافظ عبادت طهارات هست- را پذیرفته اند.

جمع بندی: طبق مبنای ما، تحصیل وضو در تمام حالات، مستحب نفسی و عبادت ذاتی هست اما طبق سائر مبانی چنین نیست که تقریباً شرح آن،

ص: ۳۱۴

و هذا (۱) هو السرّ في اعتبار قصد التّوصّل في وقوع المقدمه عباده، لا ما توهم (۲) من أنّ المقدمه إنّما تكون مأمورا بها بعنوان المقدميه، فلا بد عند إرادته الامتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان، و قصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التّوصّل إلى ذى المقدمه بها، فإنّه فاسد جدّا؛ ضروره أنّ عنوان المقدميه ليس بموقوف عليه الواجب، و لا بالحمل الشائع مقدمه له، و إنّما كان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوينها الأوّليه. و المقدميه إنّما تكون علّه لوجوبها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بیان شد.

[۱]- توهم: گفته اند مقدمه در عین حال که وجوب غیرى دارد اما آن وجوب به لحاظ عنوان مقدمیت هست و اگر از عنوان مذکور، صرف نظر کنید اصلا وجوب غیرى، مطرح نیست در نتیجه:

اگر شما در مورد وضو از عنوان مقدمیت، صرف نظر کنید. وجوب غیرى ندارد درحالی که عبادیت وضو از طریق وجوب غیرى، بیان و تصحیح شده پس برای اینکه عبادیت آن مشکلی نداشته باشد. نیاز به وجوب غیرى دارد و برای تصحیح وجوب غیرى باید عنوان مقدمیت که یکی از عناوین قصدیه هست. وجود داشته باشد و هنگامی که در صدد قصد عنوان مقدمیت هستید، لا محاله باید به «ذی المقدمه»- نماز یا سائر غایات- توجه داشته باشید.

دفع توهم- مقدمه: پاسخ متوهم را ابتدای بحث مقدمه واجب. بیان کردیم که: عناوین

ص: ۳۱۵

---

۱- یعنی: و کون التوصل الى الغير ملاك عباديه الطهارات هو السر في اعتبار قصد التوصل الى الغير في وقوع الطهارات عباده. لا ما نسب الى تقريرات شيخنا الاعظم قدس سره- و ان كان في النسبه تأمل ... ر. ك: منتهى الدرّايه ۲ / ۲۷۷.

۲- المتوهم هو التقريرات و هو يتوقف على مقدمات ... ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مشكيني رحمه الله ۱ / ۱۸۰.

بر دو قسم هستند:

الف: عنوان تقيیدی، مثلاً «خمر» یک عنوان تقيیدی هست و حکم شارع بر عنوان مذکور مترتب شده و در هر موردی آن عنوان، ثابت شود، حکم شارع هم ثابت است و هنگامی که عنوان خمریت، زائل شد- فرضاً آن خمر، مبدل به سرکه شد- آن حکم هم منتفی می شود.

ب: عنوان تعلیلی: نفس آن عنوان، موضوعیت ندارد بلکه شبیه دلال و واسطه ای بین بایع و مشتری می باشد.

در باب تعلق احکام، عناوینی داریم که احکام را برای موضوعات، ثابت می کنند، بدون اینکه دخالتی در موضوعیت آن ها داشته باشند مثلاً اگر یکی از اوصاف سه گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست متغیر شد، اثر تغیر، این است که حکم به نجاست را برای آن آب، ثابت می کند اما نفس تغیر، موضوع نجاست نیست، بلکه تغیر، علت و واسطه ای برای ثبوت حکم به نجاست می باشد.

در محل بحث هم «عنوان» مقدمیت که علت وجوب گیری هست، موضوعیت ندارد زیرا: آنچه که انسان را بر «کون علی السطح» قادر می کند، «عنوان» مقدمیت نیست بلکه کون علی السطح، بر نصب سلم، توقف دارد نه بر عنوان مقدمه و همچنین عنوان مقدمه، انسان را نسبت به صلوات، قادر نمی کند بلکه وضو، مقدمه نماز هست و قدرت بر نماز را ایجاد می کند بنابراین:

عنوان مقدمیت، نقشی ندارد بلکه دارای حیث تعلیلی هست یعنی: سبب می شود که وجوب گیری را نسبت به آن چیزهایی که به حمل شایع، مقدمه هستند، ثابت کند. خلاصه اینکه: نمی توان از طریق عنوان مقدمیت، مسأله عبادت را تصحیح نمود.

ص: ۳۱۶

الأمر الرَّابِع: لا شبهه في أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمه، يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمه، كما أشرنا إليه في مطاوى كلماتنا، و لا يكون مشروطا بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارته صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد [حيث] قال: «و أيضا فحجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا- على الوجوب، في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حقّ النّظر» [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذى المقدمه هست

#### «نقد و بررسی کلام صاحب معالم»

[١]- تذکر: فعلا هم بحث ما در مقدمات مقدمه واجب هست و هنوز بحث نکرده ایم که آیا بین وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه هست یا نه؟

یکی دیگر از مقدمات بحث مقدمه واجب، این است که: اگر قائل به وجوب غیرى مقدمه شده- ملازمه بین وجوب ذى المقدمه و مقدمه را پذیرفتیم- همان طور که مقدمه، در اصل وجوب، تابع ذى المقدمه هست (١) در وصف وجوب- اطلاق و اشتراط- هم تابع ذى المقدمه می باشد یعنی اگر وجوب مقدمه، مطلق باشد، مقدمه هم واجب مطلق است و چنانچه ذى المقدمه، واجب مشروط باشد، مقدمه هم واجب مشروط می باشد.

مثال: نماز ظهر نسبت به وقت، واجب مشروط است یعنی قبل از زوال وجوبی برای آن ثابت نیست، وجوب وضو هم همان طور است یعنی باید چنین بگوئیم:

«يجب الوضوء اذا زالت الشمس» و نمی توان گفت: وجوب نماز، مشروط به زوال هست

ص: ٣١٧

١- یعنی هر زمانی که ذى المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب می شود، زیرا وجوب مقدمه، غیرى هست و از ناحیه وجوب ذى المقدمه، ترشح می شود.

اما وجوب وضو، مشروط به زوال نمی باشد و همچنین اگر ذی المقدمه، واجب مطلق بود، مقدمه اش هم واجب مطلق است مثلا اگر «کون علی السطح» به نحو واجب مطلق، وجوب پیدا کرد، مقدمه اش هم که نصب سلم باشد، واجب مطلق است.

خلاصه: همان طور که مقدمه در اصل وجوب، تابع ذی المقدمه هست در وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیت دارد.

سؤال: آیا در مسأله مذکور، مخالفی هم وجود دارد؟

جواب: ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه الله مخالف آن مطلب است.

بیان ذلک: ایشان در کتاب معالم (۱) در بحث «ضد (۲)» به مناسبت اینکه یکی از پایه های آن بحث، مسأله مقدمیت هست - ترک ضد، مقدمه وجود ضد دیگر است - ضمن جواب هائی که در برابر مخالفین، بیان کرده، عبارتی آورده اند که:

اینکه می گوئید مقدمه واجب، وجوب دارد مورد قبول ما نیست مسأله مذکور محل اختلاف هست و ما هم فعلا - بحثی با صاحب معالم نداریم اما عمده اختلاف ما با ایشان، این است که:

صاحب معالم فرموده اند: برفرض که مقدمه، واجب باشد خیال نکنید وجوب آن «مطلق» است بلکه همیشه وجوب مقدمه، مشروط هست و شرطش اراده انجام ذی المقدمه می باشد، اگر آن اراده در شما تحقق پیدا کرد، مقدمه، واجب می شود و اگر آن اراده، موجود نشد، مقدمه هم واجب نمی شود (۳).

مثال: اگر شما «کون علی السطح» را اراده کنید، نصب سلم، واجب می شود و اگر اراده

ص: ۳۱۸

۱- ر. ک: معالم الدین / ۷۴.

۲- که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟

۳- بنا بر ظاهر عبارت صاحب معالم، اراده ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه و قید حکم هست.

و أنت خبير بأن نهوضها على التبعيه واضح لا يكاد يخفى، و إن كان نهوضها على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

انجام آن را نداشته باشید اصلا مقدمه، وجوب ندارد پس همیشه و به طور کلی، مقدمه به نحو واجب مشروط می باشد و شرطش اراده انجام ذی المقدمه هست.

تذکر: مخفی نماند که وجوب ذی المقدمه، مشروط به اراده نفس آن نمی باشد و چنین نیست که وجوب نماز، مشروط به اراده صلات باشد- بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است یعنی باید اراده کنید و خارجا نماز را اتیان نمائید- به نحوی که اگر مکلف، اراده انجام نماز را ننماید، کسی نگفته است صلات هم وجوب ندارد بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است اما از کلام صاحب معالم، استفاده می شود که وضو- مقدمه- در صورتی واجب است که مکلف، اراده انجام صلات را داشته باشد و چنانچه اراده ای نسبت به آن نداشته باشد اصلا وضو، واجب نیست. بنابراین طبق بیان و عبارت ایشان، بین نماز و وضو از نظر اراده، تفاوتی هست که: اراده صلات، شرط وجوب نماز نیست اما اراده صلات شرط وجوب وضو می باشد.

خلاصه: همیشه مقدمه به نحو واجب مشروط، وجوب دارد و شرطش هم اراده انجام ذی المقدمه می باشد.

[۱]- مصنف رحمه الله فرموده اند: بیان مذکور، واضح البطلان است زیرا: اصل وجوب مقدمه- مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه- مورد اختلاف و اشکال هست اما اگر کسی قائل به ملازمه شد، بدیهی است که وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه با یکدیگر تفاوتی ندارد و مقدمه در وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدمه می باشد، اگر ذی المقدمه، واجب مطلق هست، مقدمه، وجوب مطلق دارد و بالعکس- به عبارت دیگر: ذی المقدمه، نسبت به هر چیزی که مطلق باشد، مقدمه اش هم نسبت به آن چیز، مطلق است و علتش این است که مقدمه،

ص: ۳۱۹



و هل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمه؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه، أو ترتب ذي المقدمه عليها؟ بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

وجوب ترشحي و تبعي دارد و وجوب ترشحي نمی تواند با «ما يترشح منه» مخالفتی پیدا کند.

خلاصه: همان طور که وجوب صلوات و وجوب کون علی السطح، نسبت به اراده صلوات و اراده صعود بر بام، اطلاق دارد و مشروط به اراده نیست، وجوب وضو و همچنین وجوب نصب سلم از نظر اراده ذي المقدمه، وجوب مطلق است.

تذکر: احتمالات دیگری هم در عبارت و کلام صاحب معالم، داده شده (1).

**قصد توصل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه الله»**

**اشاره**

[1]- مصنف رحمه الله بحث دیگری با شیخ اعظم و صاحب فصول قدس سرهما دارند که هر یک از آن دو بزرگوار، نظری مخالف با یکدیگر دارند و مصنف هم با آن دو نظر، مخالفت نموده است.

بیان ذلك: بنا بر وجوب مقدمه - بنا بر ملازمه - چه چیزی واجب می شود و وجوب مقدمی، نسبت به چه امری تحقق پیدا می کند؟

برای پاسخ مسئله، به بیان سه قول می پردازیم:

ص: ۳۲۰

---

۱- محتمل است مقصود ایشان، با نظر شیخ اعظم که در متن بعدی آورده ایم - متحد باشد یعنی به نظر صاحب معالم هم اراده انجام ذي المقدمه، قید واجب باشد نه شرط وجوب مقدمه.

۱- بنا بر آنچه که از تقریرات شیخ اعظم، استفاده می شود، ایشان فرموده اند:

ذات مقدّمه، واجب نیست بلکه مقدّمه ای که همراه با «قصد توصل» به ذی المقدمه باشد، وجوب دارد (۱) مثلا نصب سلم به تنهایی واجب نیست بلکه نصب سلم با قصد توصل به ذی المقدمه، واجب است به نحوی که اگر نصب سلم به عنوان مقدّمیت برای کون علی السطح، واقع نشد، وجوب مقدّمی ندارد. البتّه اگر بعدا مانعی هم پیش آید و انسان نتواند ذی المقدمه را اتیان کند، اشکالی ندارد و همین که مکلف، مقدّمه را به داعی توصل به ذی المقدمه، انجام دهد، کفایت می نماید.

۲- صاحب فصول رحمه الله فرموده اند: مقدّمه ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجا بر آن مقدّمه، ذی المقدمه، مترتب شود به نحوی که اگر مقدمه ای اتیان شد، نمی توان گفت آن مقدمه، واجب است بلکه باید تأمل نمود که آیا ذی المقدمه در خارج، واقع می شود یا نه؟ اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدّمه می کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدّمه هست. فرضا اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد کشف می نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه «علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتب ذی المقدمه بر مقدّمه هست. خلاصه اینکه به نظر ایشان «مقدّمه موصله» واجب است.

۳- مشهور از علما، معتقدند که: «ذات مقدّمه» بدون قید و شرط، واجب است مثلا

ص: ۳۲۱

---

۱- بنا بر عقیده شیخ اعظم، قصد توصل - اراده انجام ذی المقدمه - قید «واجب» هست یعنی باید مکلف، قصد توصل را ایجاد کند پس به نظر ایشان دو چیز واجب است: الف: ایجاد نصب سلم. ب: قصد توصل، نسبت ذی المقدمه.

الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح (١)، و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص (٢)، فافهم.

نعم أتما اعتبر ذلك في الامثال، لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتلا لأمرها، و آخذنا في امثال الأمر بذبيها، فيثاب بثواب أشق الأعمال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نصب سلم، بدون هيچ قیدی برای کون علی السطح، واجب است.

[١]- سؤال: بالآخره بنا بر وجوب مقدمه، وجوب مقدمی نسبت به چه چیز، تحقق پیدا می کند به عبارت دیگر: کدام یک از اقوال سه گانه مذکور صحیح است؟

جواب: «ظاهر»، این است که قول سوم، صحیح و بیان شیخ اعظم و صاحب فصول، مردود است و اینک به ترتیب به رد آن دو قول می پردازیم.

بیان مرحوم شیخ، مردود است، زیرا از نظر عقل، ملاک وجوب مقدمه (٣). همان مقدمیت هست یعنی بدون مقدمه نمی توان ذی المقدمه را اتیان نمود زیرا اگر نصب سلم، تحقق پیدا نکند، کون علی السطح محقق نمی شود و اگر وضو تحصیل نشود،

ص: ٣٢٢

١- اذ مع أنه خلاف الوجدان انه لو كان دخيلا لزم الدور لان قصد التوصل ايضا موقوف على المقدميه اذ لا معنى للتوصل بما ليس بمقدمه فلو توقفت المقدميه على قصد التوصل كان دورا. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٢٧١.

٢- اذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل في التوقف و المقدميه و وجود ملاك الوجوب الغيرى في صورتى قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمه المقيده بقصد التوصل. ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٢٨٨.

٣- بنا بر وجوب مقدمه.

امکان تحقق نماز، وجود ندارد پس ملاک ثبوت ملازمه و وجوب غیرى مقدمه، همان «مقدمیه المقدمه» هست و قصد توصل، مدخلیتی در وجوب مقدمه ندارد(۱) و لذا مرحوم شیخ هم اعتراف نموده اند که: اگر کسی فرضاً مقدمه(۲) و نصب سلم را بدون قصد توصل اتیان کرد، کافی و مجزی هست(۳) - لحصول ذات الواجب.

سؤال: علت کفایت چیست؟ اگر هدف مقدمیت و وجوب مقدمه را تحصیل نمی کند پس چرا مجزی هست و اگر تحصیل می نماید پس معلوم می شود قصد توصل، مدخلیتی ندارد و ملاک، نفس مقدمیت است، بنابراین: تخصیص وجوب مقدمه به خصوص آن مقدمه ای که «قصد به التوصل من المقدمه»، بلامخصص است زیرا وقتی هدف و ذات واجب، تحقق پیدا کرد، نباید گفت آن مقدمه، واجب نیست.

قوله: «فافهم»(۴)

ص: ۳۲۳

۱- آری اگر قصد توصل، همراه مقدمه باشد و مکلف، مقدمات را به خاطر ذی المقدمه انجام دهد، عنوان اشق الاعمال و احمز الاعمال بر آن ذی المقدمه، مرتب می شود لذا به آن جهت، ثواب بیشتری نصیب مکلف می شود لکن مسأله استحقاق ثبوت با مسأله وجوب مقدمه، دو بحث مستقل هست و ما فعلاً بحثی درباره ثواب نداریم بلکه مقصودمان این است که: آن وجوب مقدمی که برای مقدمه، ثابت است آیا موضوعش ذات مقدمه هست یا اینکه ذات مقدمه به ضمیمه قصد توصل، مقدمه می باشد؟

۲- البته مقدمه غیر عبادی، اما مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، بحث خاصی داشتند که اخیراً بیان کردیم.

۳- گرچه واجب نیست چون قصد توصل در آن، مطرح نبوده.

۴- و لعلّه اشاره الی ان مجرد الا-جترأ بما لم يقصد به التوصل مما لا- یکشف عن اتصافه بالوجوب الغیری و هذا کما فی المقدمه المحرمه حیث یجترأ بها و لیست هی متصفه بالوجوب قطعاً الا ان عدم الاتصاف بالوجوب فیها کما سیأتی لیس الا لاجل المانع عنه و هو الاتصاف بالحرمه لا لفقد المقتضی ای الملائک کما لا یخفی و علیه فلا یبقی وجه لقوله «فافهم»، فافهم جیداً. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۳۷۰.

فيقع الفعل المقدمى على صفه الوجوب، و لو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له، لو لا- عروض صفه توقف الواجب الفعلى المنجز عليه، فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا إذا كان مقدمه لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراما، و إن لم يلتفت إلى التوقف و المقدميه، غايه الأمر يكون حينئذ متجزئا فيه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- بنا بر مبنای (١) ما هر مقدمه ای در هر حال، واجب است خواه مکلف، قصد توصل به ذی المقدمه داشته باشد یا اینکه اصلا توجهی به قصد توصل، نداشته باشد. به عبارت دیگر: همان طور که در سائر واجبات توصلی (٢)، ذات واجب، مقصود است و قصد توصل در آن ها مدخلیتی ندارد، در محل بحث هم ذات مقدمه و نصب سلم، واجب است خواه قصد توصل، مطرح باشد یا نباشد بنابراین: فعل مقدمی بر صفت وجوب، واقع می شود نه بر حکم سابقش مثلا وقتی نصب سلم، مقدمه «کون على السطح» واقع شد، وجوب غیری، پیدا می کند و حکم قبلی آن، منتفی می شود- خواه حکم قبلی آن، اباحه باشد یا غیر از آن. این مطلب، زمینه ای برای بیان یک فرع فقهی هست.

«فرع فقهی»

ثمره بین نظریه شیخ اعظم و عقیده مصنف رحمه الله در این فرع فقهی، ظاهر می شود که:

فرض کنید مسلمانی در معرض غرق شدن یا مال او در معرض آتش، قرار گرفته و مکلفی نسبت به آن، توجه پیدا کرده در این صورت مسلما انقاذ غریق و اطفاء حریق، وجوب فعلى پیدا می کند اما اگر مقدمه انقاذ و اطفاء، دخول در ملک غیر باشد و طریقی غیر از عبور از ملک مردم نداشته باشد، آن مقدمه- دخول در ملک غیر- چه حکمی دارد؟

ص: ٣٢٤

١- که ذات مقدمه، واجب است.

٢- در واجبات توصلی- مانند غسل ثوب، دفن میت و ادای دین- ذات واجب، مقصود است و حتی اگر مکلف، دین خود را ریاء ادا کند، کفایت می نماید.

كما أنه مع الالتفات يتجزأ بالنسبة إلى ذى المقدمه، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا و أما إذا قصدته، و لكنه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجزئا أصلا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مسئله، دارای صوری هست و طبق نظر شیخ اعظم و مصنف، احکام مختلفی پیدا می کند:

الف: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می شود اصلا توجّهی به مقدّمیت دخول در ملک غیر- برای انقاز غریق- ندارد(١) و درعین حال، وارد آن ملک می شود، در این صورت طبق مبنای مرحوم شیخ، ورود در آن ملک بر حرمت اصلی و قبلی خود، باقی هست زیرا او توجّهی به مقدّمیت ندارد تا قصد توصل به ذی المقدمه داشته باشد و در نتیجه، آن عمل، واجب غیري نیست و چون واجب غیري نیست بر حکم سابق خود- حرمت محض- باقی هست. اما طبق مبنای مصنف که ذات مقدمه، وجوب غیري دارد، نفس دخول در ملک غیر، دارای وجوب مقدمی هست- خواه مکلف، نسبت به مقدّمیت، التفات داشته باشد، خواه توجّهی به آن نداشته باشد- در نتیجه، ورود در ملک غیر، حرام نیست بلکه دارای وجوب غیري می باشد منتهی اگر آن مکلف، توجّه به مقدّمیت، پیدا نکرده و در ذهنش بوده که دخول در ملک غیر، حرام است- با اینکه به حسب واقع، حرام نبوده- در این صورت از نظر حرمت ورود در ملک غیر، متجزی محسوب می شود مانند کسی که فلاخن مایع خارجی را به عنوان خمر، شرب نموده لکن به حسب واقع، خمر نبوده، در این صورت، آن فرد، متجزی محسوب می شود.

[١]- ب: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می شود، التفات به مقدّمیت دخول.

نسبت به انقاز غریق- داشته و می دانسته که طریق منحصر انقاز، ورود در ملک غیر است

ص: ٣٢٥

١- به عبارت دیگر: قبلا- دخول در ملک غیر، حرام بود اما اکنون به علت مزاحمت با یک واجب اهمی، عنوان حرمت، منتفی شده لکن آن مکلف به این مسئله، توجّهی ندارد.

امّا منظور او از دخول در ملک غیر، انقاذ غریق نبوده (۱) بلکه به منظور تفریح، وارد آن ملک شده، در فرض مذکور، طبق مبنای شیخ اعظم، دخول در ملک غیر، حرام و عصیان واقعی هست زیرا به نظر ایشان، آن مقدمه ای واجب است که مکلف، قصد توصل به ذی المقدمه آن داشته باشد و چون مکلف، چنان قصدی نداشته پس آن مقدمه هم وجوب غیر ندارد و هنگامی که وجوب مقدمی نداشت، حرمت قبلی و اصلی ورود به ملک غیر به قوت خود، باقی هست امّا طبق مبنای مصنف که ذات مقدمه، وجوب مقدمی دارد گرچه انسان، قصد توصل به ذی المقدمه را نداشته باشد، دخول در ملک غیر، وجوب غیر دارد و حرمت سابقش منتفی می شود امّا آن مکلف به خاطر عدم قصد امثال، نسبت به ذی المقدمه - واجب فعلی و انقاذ غریق - متجزی محسوب می شود زیرا مسلمان مکلف، وقتی توجه به تکلیف پیدا کرد باید عزم بر امثال داشته باشد و ...

ج: اگر داعی و انگیزه دخول در ملک غیر، توصل به ذی المقدمه و انقاذ غریق نباشد بلکه انسان به منظور دیگری مانند تفریح، وارد ملک غیر می شود لکن در عین حال، قصد توصل، محرک و مؤکد آن داعی هست، به عبارت دیگر: قصد توصل، اصالت ندارد بلکه اصالت، مربوط به همان داعی - تفریح - می باشد منتها قصد توصل هم مؤید آن داعی بوده به نحوی که اگر قصد توصل، مطرح نبود، وارد آن ملک نمی شد در فرض مذکور، حکم مسئله، چنین است که:

طبق نظر شیخ اعظم که فرموده اند: مقدمه باید به قصد توصل به ذی المقدمه، اتیان شود، دخول در ملک غیر که به منظور تفریح بوده بر حکم اصلی و قبلی خود - حرمت - باقی هست و آن فرد به سبب ورود در ملک دیگری، مرتکب حرام شده امّا طبق نظر مصنف رحمه الله نه تنها او مرتکب حرام نشده بلکه هیچ گونه تجری - نسبت به مقدمه یا ذی المقدمه - از او تحقق، پیدا نکرده.

ص: ۳۲۶

---

۱- البتّه او می دانسته که انقاذ غریق، واجب فعلی هست.

و بالجمله(١): يكون التّوصيل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبه على المقدمه الواجبه، لا أن يكون قصده قيّدا و شرطا لوقوعها على صفه الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه أصلا، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، كما لا يخفى. و لا يقاس(٢) على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنّه ليس بواجب، و ذلك لأنّ الفرد المحرّم انما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره فى حصول الغرض به(٣)، بلا تفاوت أصلا، إلا أنّه لأجل وقوعه على صفه الحرمة لا يكاد يقع على صفه الوجوب، و هذا بخلاف [ما] هاهنا، فإنّه إن كان كغيره مما يقصد به التّوصل فى حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفه الوجوب مثله، لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، و إلا لما كان يسقط به الوجوب ضروره، و التّالى باطل بداهه، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده فى الوقوع على صفه الوجوب قطعاً، و انتظر لذلك تتمّه توضيح [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

علّت عدم تجرّي، نسبت به مقدّمه، اين است كه: آن مقدّمه، اتّصاف به مقدّميت و وجوب غيرى، پيدا کرده و علّت عدم تجرّي، نسبت به ذى المقدمه، اين است كه: مكلف، قصد توصل به ذى المقدمه و انقاذ غريق هم داشته اما قصد توصل، عامل اصلى انجام مقدّمه نبوده.

[١]- تذکر: مصنّف رحمه الله مجدّداً به تعقيب بحث خود با مرحوم شيخ، پرداخته اند كه:

ص: ٣٢٧

١- بمعنى ان التوصل بها الى ذى المقدمه هو الغرض الاقصى الذى يترتب على المقدمه غالباً و يجوز انفكاكه عن الواجب احيانا فى قبال الغرض الادنى الباعث للامر الذى لا يكاد ينفك عن الواجب اصلا و ليس قصد التوصل قيّدا و شرطا لوقوع المقدمه على صفه الوجوب و الا لم يتجز بما لم يقصد به التوصل و لم يسقط به الوجوب الغيرى ابداً و قد اعترف التقريرات بالاجتراء بذلك كما تقدم منه قبلا فتذكر.

٢- اشاره الى ما قد يقال من ان سقوط الوجوب بما لم يقصد به التوصل و حصول الاجتراء به لا يكاد يكشف عن اتصافه بالوجوب و هذا كما فى الفرد المحرم من المقدمه حيث يجترئ به و يسقط به الوجوب و ليس بواجب (فيقول) كما اشير قبلا ان عدم اتصافه بالوجوب ليس الا- لمانع عنه و هو الحرمة لا لفقد المقتضى فيه اى الملاك من التوقف و المقدميه فلو لا المانع لا تصف الفرد المحرم بالوجوب كغيره من الفرد المباح قطعاً] ر. ك: عنايه الاصول ١/ ٣٧٣ و ٣٧٢.

٣- مرجع ضمير مذکور و سه ضمير قبل از آن، «الفرد المحرم» مى باشد.



مرحوم آقای آخوند کآن از ایشان سؤال می کنند که: آیا مقدمه ای که بدون قصد توصل، اتیان شود کافی هست یا نه؟ به عبارت دیگر: نصب سلمی که قصد توصل، همراهش نباشد، کفایت می کند یا نه؟

جواب: شیخ اعظم، اعتراف کرده اند که: اگر مقدمه، بدون قصد توصل، اتیان شود، کافی هست (۱).

قاعدتا هم باید کافی باشد زیرا اگر نصب سلم، بدون قصد توصل هم اتیان شود، انسان را قادر بر «کون علی السطح» می نماید.

سؤال: اگر اتیان مقدمه، بدون قصد توصل، کفایت می کند پس چرا به نظر شما- شیخ اعظم- وجوب غیری ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر بر یک عمل اختیاری و غیر حرام، همان اثر واجب، مترتب می شود (۲)، چرا آن عمل اختیاری و غیر حرام، وجوب پیدا نکند و نقص آن چیست که وجوب غیری نداشته باشد؟

به عبارت واضح تر: نصب سلم بدون قصد توصل اگر تمام هدف واجب غیری را تأمین می کند پس چرا دارای وجوب غیری نباشد؟

جواب: ممکن است مرحوم شیخ یا دیگران چنین پاسخی را بیان کنند که: ما مورد- یا مواردی- را به شما ارائه می دهیم که یک شیء، هدف واجب را تأمین کند، بدون اینکه وجوب داشته باشد.

مثال: مورد واضح و روشن مسئله، همان مثال قبل است که: فرض کنید، مسلمانی در معرض غرق و هلاکت است اما شما از دو طریق می توانید او را نجات دهید: یکی اینکه وارد ملک غیر شوید و بدون رضایت مالک از آنجا عبور کنید و دیگر اینکه از زمین

ص: ۳۲۸

۱- گرچه به نظر ایشان واجب نیست، چون قصد توصل به آن نشده.

۲- همان نتیجه ای که بر واجب، مترتب می شود بر آن عمل اختیاری هم همان اثر، مترتب می شود.

مباح، عبور نمائید و باعث انقاذ غریق شوید.

در فرض مذکور اگر شما طریق دوّم را اختیار کرده و آن غریق را نجات دادید که بحث و مشکلی نداریم اما اگر کسی از طریق اوّل و راه حرام عبور کرد و غریق را نجات داد، از شما سؤال می‌کنیم که: آیا آن حرمت قبلی، باقی هست یا نه؟

چون طریق انقاذ، منحصر به آن راه نبوده، مسلّمًا حرمت دخول در ملک غیر به قوت خود باقی هست.

در فرض مذکور، دخول در ملک مردم- عبور از راه حرام و غصبی- درعین حال که حرمتش محفوظ است(۱)، مع ذلک نتیجه مقدّمه- تمکّن و دسترسی به انقاذ غریق- بر آن، مترتب شده(۲).

ممکن است مرحوم شیخ یا طرفداران نظریّه ایشان، چنین نقضی بر ما وارد نمایند که: ما یک عمل حرامی را به شما ارائه دادیم که نتیجه واجب را می‌دهد و درعین حال، حرام است پس چرا شما می‌گوئید هر چیزی که نتیجه واجب را می‌دهد باید واجب باشد؟ در فرض مذکور با اینکه مسأله حرمت، مطرح است اما نتیجه واجب بر آن بار شده، در این صورت است که ما هم ادّعا می‌کنیم، نصب سلّمی که قصد توّصیل به آن نشده «لیس بواجب» اما اثر واجب(۳) بر آن بار شده بنابراین، شما به صورت اعتراض و انتقاد به ما نگوئید که چگونه ممکن است یک شیء غیر واجب، اثر واجب را داشته باشد.

سؤال: آیا طرفداران نظریّه شیخ اعظم می‌توانند چنان ادّعائی علیه مصنّف رحمه الله

ص: ۳۲۹

- ۱- چون مقدّمه، غیر منحصره بوده.
- ۲- مثلاً- اگر کسی با مرکب غصبی هم به مگه برود، قدرت بر انجام مناسک حج را دارد. در محل بحث هم آن فرد از زمین غصبی عبور کرده لکن فعلا قدرت بر انقاذ غریق پیدا کرده است.
- ۳- قدرت بر انجام ذی المقدمه.

جواب: در فرض مذکور که طریق حرامی هم مطرح است، علت اینکه آن راه حرام (۱) در عین حال که اثر واجب بر آن بار هست - وجوب غیری ندارد، این است که آن حرمت، مانع وجوب غیری هست - و ما هم که نمی توانیم آن را دفع نمائیم (۲) - زیرا طریق انقاز، منحصر به راه حرام نیست بلکه دو طریق - حرام و مباح - دارد و حرمت طریق حرام، مانع می شود که دخول در ملک غیر، وجوب مقدمی، پیدا کند اما اگر در موردی چنان مانعی نداشتیم مانند نصب سلم مورد بحث و قصد توصل به آن نشد و اثر واجب هم بر آن، مترتب شد، ملاک وجوب غیری هم در آن بود، چه چیز، مانع وجوب غیری نصب سلم می شود؟

آری اگر وجوب غیری، مبتلا به مانع - حرمت - بود آن حرمت، ممانعت از وجوب غیری می نمود - همان طور که شما در آن مثال، بیان کردید - اما اکنون که نصب سلم مباح، گرفتار مانع نیست، و اثر واجب بر آن، مترتب است اما مکلف، قصد توصل به آن ننموده چرا وجوب غیری نداشته باشد و عمده بحث ما - مصنف - با ایشان در همین مطلب است که:

«وجوب غیری» با تحقق ملاک و عدم ابتلا به مانع، چرا نباید ثابت باشد.

خلاصه: علت عدم تحقق وجوب غیری در مثال شما - طرفداران نظریه شیخ اعظم - ابتلاء به مانع هست اما در محل بحث چون ابتلاء به مانع، مطرح نیست، حتما باید نصب سلم - و امثال آن مقدمه - وجوب غیری پیدا کند.

ص: ۳۳۰

۱- دخول در ملک غیر.

۲- فرض مسئله در موردی است که مکلف از طریق حرام، انقاز غریق نموده - طریق، غیر منحصر بوده.

و العجب أنه (١) شدّد النكير على القول بالمقدمه الموصله، و اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب (٢)، على ما حرّره بعض مقررى بحثه قدّس سرّه بما (٣) يتوجّه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد فى علو مقامه، و تأمل فى نقضه و إبرامه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

قوله: «و انتظر لذلك (٤) تتمه توضيح (٥)».

[١]- مصنف رحمه الله: عجب اين است كه شيخ اعظم رحمه الله در جواب صاحب فصول- كه به زودى بيان مى كنيم- براى انكار مقدمه موصله، اشكالاتى دارند كه عين همان ها بر كلام خودشان وارد است مثلا در پاسخ صاحب فصول فرموده اند: موصله بودن مقدمه، چه دخالت و خصوصيتى دارد بلکه ملاك، «مقدميت»- ذات مقدمه- هست درحالى كه ما به ايشان- مرحوم شيخ- پاسخ مى دهيم كه: قصد توصل، چه مدخليتى دارد كه شما آن را اعتبار كرديد بلکه ملاك، «مقدميت» هست و مقدميت، هم با قصد توصل موجود است و هم بدون قصد توصل، وجود دارد.

ص: ٣٣١

١- اى الشيخ قدّس سرّه.

٢- كه مختار صاحب فصول است.

٣- جار و مجرور، متعلّق به «شدد النكير» مى باشد.

٤- اى: لعدم اعتبار قصد التوصل فى اتصاف المقدمه بالوجوب، فلاحظ قول المصنف فى الاشكال على الفصول فى قوله:- ان قلت- الثانى.

٥- لا يخفى انه قد يوجّه ما عن الشيخ قدّس سرّه من: «اشترط قصد التوصل فى اتصاف المقدمه بالوجوب» بان المراد اعتباره فى مقام المزاحمه، لا- مطلقا كما اذا كان اذا كان واجب نفسى كالتفاد غريق. او اطفاء حريق متوقفا على ارتكاب حرام، كالسلوك فى ارض الغير بدون اذنه فيقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى للمقدمه و بين الحرمة النفسيه، و لا- ترفع الحرمة عن التصرف فى ارض الغير الا بقصد التوصل به الى الواجب النفسى و هو الانقاذ او الاطفاء الذى هو اهم من حرمة التصرف، فان لم يقصد المكلف التوصل بالسلوك فى ارض الغير الى الواجب النفسى بل قصد التنزه و نحوه لم يتصف السلوك بالوجوب، بل كانت الحرمة باقيه. «و بالجملة»: فبناء على كون معروض الوجوب الغيرى ذات المقدمه من دون دخل لقصد التوصل فيه يلزم وجوب السلوك فى الارض المغصوبه و ان لم يكن قاصدا للتفاد او الاطفاء الواجب، هذا. «و انت خير» بان المقام من صغريات الترتب، توضيحه... [١]. ر. ك: منتهى الدرايه ٢/ ٢٩٥.

و أمّا عدم اعتبار ترتّب ذی المقدمه عليها فی وقوعها علی صفة الوجوب، فلأنّه لا یکاد یعتبر فی الواجب إلا ما له دخل فی غرضه الدّاعی إلى إيجابه و الباعث علی طلبه، و لیس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمکن حصول ذی المقدمه، ضروره أنّه لا یکاد یكون الغرض إلا ما یترتّب علیه من فائدته و أثره، و لا یترتّب علی المقدمه إلا ذلك، و لا تفاوت فی بین ما یترتّب علیه الواجب، و ما لا- یترتّب علیه أصلا، و أنّه لا- محاله یترتّب علیهما، كما لا یخفی. و اما ترتّب الواجب، فلا یعقل أن یكون الغرض الدّاعی إلى إيجابها و الباعث علی طلبها، فإنّه لیس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها فی غالب الواجبات فإنّ الواجب إلا- ما قلّ فی الشّریّات و العرفیّات فعل اختیاری، یختار المکلّف تاره إتیانه بعد وجود تمام مقدماته، و أخرى عدم إتیانه، فکیف یكون اختیار إتیانه غرضا من إيجاب کلّ واحده من مقدماته، مع عدم ترتّبه علی تمامها [تامها] فضلا عن کلّ واحده منها؟ [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بحث ما با شیخ اعظم، پایان پذیرفت و ثابت کردیم که: ذات مقدمه، وجوب غیرى دارد و «قصد توصل»، مدخلیتی در آن ندارد.

**مقدمه موصله**

**«فقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»**

[۱]- به لحاظ مفصل بودن بحث ما با صاحب فصول، مجدداً نظر ایشان را بیان می کنیم که: به عقیده ایشان، مقدمه ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجاً بر آن، ذی المقدمه مترتب شود به نحوی که اگر مقدمه ای اتیان شد، نمی توان گفت آن مقدمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدمه در خارج، واقع می شود یا نه اگر ذی المقدمه، تحقّق پیدا کرد، کشف از وجوب مقدمه می کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلوات را اتیان کردید، کشف می کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدمه، نماز اتیان نشد، کشف می نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه،

ص: ۳۳۲

«علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتب ذی المقدمه بر مقدمه هست و خلاصه، اینکه: به نظر ایشان «مقدمه موصله»، واجب است.

سؤال: آیا بیان و نظر صاحب فصول، صحیح است یا نه؟

جواب: بیان ایشان مردود است منتها مصنف، ابتدا خودشان دو دلیل بر بطلان کلام صاحب فصول، اقامه و سپس دلیل ایشان را بیان کرده و بعد از آن، جواب از دلیل صاحب فصول را ذکر کرده اند.

دلیل اول مصنف بر بطلان کلام صاحب فصول: مقدمه: «ابتداء باید ملاحظه نمود که غرض و هدف از ایجاب یک شیء (۱) چیست، به عبارت دیگر: باید توجه نمود که چه امری سبب شده که نماز را واجب نمایند؟

بعد از دقت درمی یابیم آن چیزی که بنا هست داعی بر ایجاب یکی شیء باشد، مسلماً فائده و خاصیتی هست که در نفس آن شیء، وجود دارد فرضاً اگر صلات را ایجاب کرده اند، داعی و محرک بر ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

نتیجه: شیء واجب، بدون جهت وجوب پیدا نکرده بلکه به خاطر غرضی بوده و آن غرض هم مربوط به اثر و خاصیتی هست که در نفس واجب بوده است.»

سؤال: خاصیت و اثر واجب غیری - مقدمه - چیست؟

جواب: اثری که بر مقدمه و نصب سلّم، مترتب می شود، این است که اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السطح» و ذی المقدمه پیدا نمی کند پس با نصب سلّم، تمکن بر انجام ذی المقدمه، حاصل می شود. در مقدمات شرعی هم مطلب، چنین است که: مثلاً مکلف، بدون تحصیل طهارت، متمکن از اتیان نماز صحیح نیست و

ص: ۳۳۳

---

۱- خواه آن شیء، واجب نفسی باشد یا غیری.

خاصیت مقدمات و وضو، این است که: با تحصیل آن، قدرت بر ایجاد نماز صحیح، حاصل می شود.

خلاصه: اثر مقدمه، این است که انسان عاجز را قادر بر انجام ذی المقدمه می نماید.

سؤال: خاصیت و اثر مذکور در چه حالتی در مقدمه، موجود است؟

جواب: در تمام حالات (۱)، اثر مزبور وجود دارد، خواه مکلف به دنبال اتیان مقدمه، ذی المقدمه را ایجاد نماید یا اینکه اصلاً آن را موجود نکند. فرضاً به دنبال نصب سلّم، قدرت بر «کون علی السطح» تحقق پیدا می کند خواه مکلف از آن قدرت، استفاده کند خواه استفاده ننماید.

نتیجه: فائده و خاصیت اتیان مقدمه، اختصاص به صورت خاصی ندارد بلکه آن اثر، پیوسته در مقدمه، موجود است و ایجاب مقدمه هم به همان منظور است پس باید مقدمه، وجوب غیرى داشته باشد.

اشکال: اثر و فائده مقدمه، این است که به دنبال آن، ذی المقدمه حاصل شود- شاید منظور صاحب فصول هم همین مطلب بوده.

جواب: در اغلب (۲) واجبات (۳) شرعی و عرفی با اتیان یک یا تمام مقدمات، اثری از نظر ترتب ذی المقدمه، بار نمی شود و آنچه که بعد از انجام تمام مقدمات، مدخلیت دارد، اراده فاعل هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدمه را بنماید یا اینکه اصلاً اراده اتیان آن را ننماید، مثلاً کسی که مستطیع بوده، تمام مقدمات سفر حج را فراهم نموده و وارد مکه معظمه شده، مخیر است که مناسک حج را انجام دهد (۴) یا اینکه از انجام آن،

ص: ۳۳۴

۱- خواه مقدمه، موصله باشد یا غیر موصله.

۲- به استثنای واجبات تولیدی- تسبیبی- که به زودی در این زمینه، توضیح خواهیم داد.

۳- خواه یک مقدمه داشته باشد یا اینکه هر کدام از آن ها دارای چند مقدمه باشد.

۴- البته بدیهی است که شرعاً باید مناسک حج را اتیان نماید.

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التَّسْبِيهِيَّةِ و التوليدِيَّةِ، كان مترتِّبًا لا محاله على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنَّ القول بالمقدِّمه الموصله، يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العله التامه في خصوص الواجبات التوليدِيَّةِ [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خودداری کند و چنین نیست که با انجام تمام مقدمات، مجبور به اتیان مناسک حج باشد و اراده او مدخلیتی در آن نداشته باشد.

خلاصه: اثر و خاصیت مقدمه، محقق شدن واجب و ذی المقدمه نیست به عبارت دیگر: غرض اصلی از ایجاب مقدمه، ترتب واجب نمی باشد.

[١]- آری در تعداد قلیل و نادری از واجبات- افعال تولیدی(١) و تسبیبی- به مجرد اتیان جمیع مقدمات- اتیان آخرین مقدمه و آخرین جزء علت تامه- قهرا ذی المقدمه، موجود می شود(٢). فرضا وقتی القاء حطب در آتش، تحقق پیدا کرد، قهرا احراق محقق می شود و چنین نیست که احراق هم نیاز به اراده مستقیم فاعل داشته باشد بنابراین تنها در افعال و واجبات تولیدی، خاصیت اتیان مقدمه، ترتب ذی المقدمه هست نه در تمام واجبات شرعی و عرفی.

تذکر: با توضیحات اخیر، مشخص شد که لازمه بیان صاحب فصول- پذیرش مقدمه موصله- این است که: مقدمات اغلب واجبات، خارج از دایره وجوب باشد و فقط مقدمات(٣) واجبات تولیدی و تسبیبی که موصلیت قهریه دارند، واجب غیری باشد.

ص: ۳۳۵

- 
- ١- کفری الاوداج بشرائطه لحصول التذکيه فالترتب ليس من آثار طبيعه المقدميه بل من آثار خصوصيه فيها و هي العله التامه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١/ ١٥٨.
  - ٢- زیرا نباید معلول از علت خود تخلف نماید.
  - ٣- که عنوان علت تامه دارند.



فإن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامّة؛ ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص [١].

قلت: نعم و إن استحاله صدور الممكن بلا- عله، إلا- أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، و هي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، و إلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال: شما- مصنف- بالاخره پذيرفتيد كه در واجبات تسبيبي، علت تامه، عنوان موصليت دارد ولي ايراد ما اين است كه: «شيء» هم يكي از مصاديق «ممکن» هست و هر ممكني نياز به علت دارد. همان طور كه وجود من و شما محتاج به علت هست، افعال و اعمال ما هم از ممكنات و محتاج به علت مي باشد و شما- مصنف- كه علت تامه را از نظر كلام صاحب فصول پذيرفتيد بايد آن را در تمام موارد، قبول كنيد. هر واجبي نياز به علت تامه دارد و هر فعلي، «ممکن» و محتاج به علت هست پس چرا شما فرموديد: خصوص مقدمات واجبات تسبيبي، وجوب غيري دارد؟ وجهي براي آن تخصيص، وجود ندارد.

[٢]- جواب: كلی مطلب را قبول داریم كه: هر ممكني محتاج به علت تامه هست امّا در محلّ بحث و در اغلب واجبات- به استثنای واجبات تسبيبي- جزء اخير علت تامه، نفس اراده مكلف هست يعني: او بعد از اتیان تمام مقدمات بايد اراده انجام ذی المقدمه را بنمايد و چنانچه آن را اراده نکند، ذی المقدمه، حاصل نمی شود مثلاً بعد از اتیان تمام مقدمات نماز بايد مكلف، اراده صلات نمايد و الا- نماز، محقق نمی شود پس در اغلب واجبات، اراده مكلف، متمم علت تامه هست به خلاف افعال و واجبات توليدي كه هنگامی كه القاء حطب در آتش، محقق شد، قهراً احراق، حاصل می شود، خواه مكلف، اراده احراق نمايد يا نمايد پس فرق بين واجبات توليدي با سائر واجبات، اين است كه در اكثر افعال،

ص: ٣٣٦

اراده مکلف، آخرین جزء علت هست اما در افعال تسیبی اراده انسان، چنان مدخلیتی ندارد.

سؤال: آیا مانعی دارد که اراده هم در ردیف سائر مقدمات - مانند وضو و غسل - وجوب گیری داشته باشد؟

جواب: ایشان همان پاسخی را که در موارد مختلف، بیان کرده فعلا هم به ذکر آن پرداخته اند که:

اراده، دارای مبادی و مقدماتی هست که نمی توان گفت آن مبادی، اختیاری هستند و لذا وجوب گیری هم به آن، تعلق نمی گیرد زیرا اگر بنا باشد مبادی اراده، اختیاری باشد، نقل کلام در آن مبادی می شود که آیا مسبوق به اراده هست یا نه؟ اگر مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده، می شود و در نتیجه، مستلزم تسلسل می گردد لذا برای اینکه گرفتار تسلسل نشویم، می گوئیم: مبادی اراده، اختیاری نیست و به همین علت نمی توان برای اراده در ردیف سائر مقدمات، وجوب گیری، ثابت نمود زیرا واجب، خواه نفسی باشد یا غیره باید از امور اختیاری باشد و همان طوری که امر غیر اختیاری نمی تواند متعلق وجوب نفسی، واقع شود، نمی تواند متعلق وجوب گیری هم قرار گیرد (۱).

خلاصه بیان مصنف در جواب از صاحب فصول: فائده مقدمیت، قدرت بر اتیان ذی المقدمه هست یعنی: انسان همیشه به دنبال اتیان مقدمه، قدرت بر انجام ذی المقدمه پیدا می کند، خواه ذی المقدمه بر آن مترتب شود یا نشود.

ص: ۳۳۷

---

۱- لکن ما در بحث جبر و تفویض به نحو مشروح، ثابت کردیم که بیان مصنف صحیح نیست و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۴۴۷.

و لأنه (۱) لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه و إيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمه، أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه، أو بالعصيان و المخالفه، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- دليل دوم مصنف بر بطلان كلام صاحب فصول: سؤال اول: اگر مكلف، مقدمه را اتيان - و فرضا نصب سلم نمود - لكن هنوز ذی المقدمه را ايجاد نکرده، در این صورت آیا وجوب غيری مقدمه، ساقط شده یا نه؟

جواب: از نظر مقدمه، و تحقق نصب سلم، هيچ گونه نقصی وجود ندارد و بدون تردید، تکليف متعلق به مقدمه، ساقط و وجوب غيری، منتفی شده و غير از تکليف به ذی المقدمه، وجوب ديگری وجود ندارد. اگر مقدمه، قبل از امر مولا نسبت به ذی المقدمه - کون علی السطح - حاصل شده بود، وجوب غيری در آن مورد، مطرح نبود اکنون هم که مکلف، نصب سلم نموده، وجوب غيری مقدمه، ساقط شده و چنانچه اصلا نصب سلم، مقدمیتی برای ذی المقدمه نمی داشت، غير از وجوب مربوط به ذی المقدمه، تکليف ديگری مطرح نبود پس اکنون هم که مکلف، مقدمه را اتيان نموده، غير از وجوب ذی المقدمه، طلب و تکليف ديگری وجود ندارد.

خلاصه: به مجرد اتيان مقدمه، مسلما وجوب غيری آن، ساقط می شود اما طبق نظر صاحب فصول نباید آن وجوب ساقط گردد (۲).

سؤال دوم: علت سقوط وجوب غيری مقدمه چیست؟

جواب: سقوط تکليف به یکی از این سه طريق ممکن است که:

ص: ۳۳۸

۱- معطوف بر قول مصنف - فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب الا ما له دخل ... - می باشد.

۲- بدیهی است که به نظر صاحب فصول، مقدمه موصله واجب است.

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصلات بفعل الغير، أو المحرمات [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

١- گاهی عُلّت سقوط تکلیف، اتیان مأمور به و موافقت با آن هست.

٢- ممکن است عُلّت سقوط تکلیف، عصیان مکلف، نسبت به آن باشد مثلاً اگر کسی از زوال شمس تا غروب آفتاب، نماز ظهر را نخواند، تکلیف ادائی او نسبت به نماز ظهر، ساقط می شود البتّه بدیهی هست که وظیفه او نسبت به قضاء نماز، تکلیف دیگری می باشد.

٣- گاهی عُلّت سقوط تکلیف، منتفی شدن موضوع آن می باشد مثلاً انسان، مکلف به تجهیز، کفن و دفن میت مسلمان هست حال اگر قبل از تجهیز، آن میت، طعمه حریق و مبدل به خاکستر شد و یا اینکه بر اثر سیل، ناپدید گردید و مأیوس از دسترسی به آن شدیم، در فرض مذکور چون موضوع تکلیف، منتفی شده، تکلیف انسان هم ساقط می گردد.

سؤال سوّم: عُلّت سقوط تکلیف در محلّ بحث- اتیان مقدّمه و نصب سلّم- چیست؟

جواب: مسلّمًا عُلّت سقوط تکلیف به خاطر عصیان یا منتفی شدن موضوع تکلیف نیست زیرا عبد، با آن مقدّمه، مخالفتی ننموده و همچنین موضوع آن تکلیف، منتفی نشده بلکه باید گفت عُلّت سقوط تکلیف، موافقت با آن هست زیرا عبد، آن را اتیان و سلّم را نصب نموده پس نتیجه می گیریم که: وجوب غیری، مربوط به نصب سلّم و ذات مقدّمه هست، ترتّب و انجام ذی المقدّمه، مدخلیتی در وجوب غیری آن نداشته و این مطلب، همان دلیل دوّم مصنّف در برابر صاحب فصول است که فرموده مقدّمه موصله واجب است.

[١]- اشکال: راه های سقوط تکلیف، منحصر به سه طریق مذکور نیست بلکه راه چهارمی هم برای آن مطرح است که: اگر در موردی، هدف از تکلیف، تحقق پیدا کرد اما حصول غرض، ارتباطی به فعل مکلف نداشت، آن تکلیف ساقط می شود.

ص: ۳۳۹

قلت: نعم، و لكن لا- محیص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختیاری للمكلف متعلّقا للطلب فیما لم یکن فیہ مانع، و هو كونه بالفعل محرّما، ضروره أنه لا یكون بينهما تفاوت أصلا، فكیف یكون أحدهما متعلّقا له فعلا دون الآخر؟ [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مثال: لباس مصّلی باید طاهر باشد حال اگر در موردی، لباس نمازگزار، غیر طاهر بود، لازم است که غسل ثوب، محقق شود چنانچه تطهیر لباس به وسیله فعل شخص دیگری حاصل شود، وظیفه مکلف، نسبت به غسل ثوب، ساقط می شود (۱) و حتی اگر غرض از یک تکلیف وجوبی به وسیله فعل محرّمی، حاصل شود، تکلیف ساقط می گردد مثلا اگر برای انقاذ غریق (۲) دو راه- طریق حلال و طریق حرام، مانند عبور از ملک غیر بدون رضایت او- وجود داشت اما مکلفی عمدا از طریق حرام، عبور کرد در این صورت، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه، ساقط می شود لکن سقوطش به وسیله فعل محرّمی بوده (۳) بنابراین، ممکن است بگوئیم محلّ بحث هم از این قبیل است که: وقتی مقدّمه و نصب سلّم، تحقق پیدا کرد- در زمانی که ذی المقدّمه، حاصل نشده- چون هدف از واجب غیری، محقق شده، لذا وجوب غیری مقدّمه، ساقط می شود.

[۱]- جواب: راه اخیر- طریق چهارم سقوط تکلیف- مورد قبول ما هست اما فائده ای برای محلّ بحث ما ندارد.

بیان ذلك: در محلّ بحث، بین (مسأله نصب سلّم) و (مسأله فعل غیر و فعل محرّم)، تفاوتی هست: در موردی که شخص دیگری لباس شما- مصلی- را تطهیر می کند، معقول نیست و معنا ندارد که فعل غیر، متعلّق تکلیف شما قرار گیرد- یعنی شما موظّف باشید که لباستان را دیگری غسل نماید- به عبارت دیگر: صحیح نیست که شارع مقدّس بفرماید:

بر شما واجب است که شخص دیگری لباستان را تطهیر نماید بلکه بر خود

ص: ۳۴۰

۱- بدیهی است که فعل غیر، واجب نیست.

۲- حفظ نفس محترم.

۳- نه به خاطر منتفی شدن موضوع تکلیف یا موافقت با تکلیف یا مخالفت و عصیان، نسبت به آن.

و قد استدَلَّ صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أنَّ التَّوَصُّلَ بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: «و الذي يدلُّك على هذا- يعنى الاشتراط بالتَّوَصُّل - أنَّ وجوب المقدّمه لَمَّا كان من باب الملازمه العقليّه، فالعقل لا يدلُّ عليه زائدا على القدر المذكور [١].»

\*\*\*\*\*

- شرح :

مصلّى، واجب است که لباسش را غسل نماید بنابراین، صحیح نیست فعل غیر، متعلّق تکلیف قرار گیرد و همچنین در موردی که انقاذ غریق، دارای دو طریق - حلال و حرام - هست آن طریق حرام و فعل محرّم در عین حال که غرض از واجب غیرى را تأمین می کند، به خاطر وجود مانع - حرمت - نمی شود وجوب غیرى داشته باشد.

در محلّ بحث، نصب سلّم که فعل اختیاری مکلف هست - نه فعل غیر - و ابتلاء به مانع (١) ندارد و غرض از واجب غیرى را تأمین می کند، چرا وجوب غیرى نداشته باشد لذا باید بگوئیم: دارای وجوب غیرى هست و اتیان آن، مسقط وجوب غیرى می باشد (٢).

نتیجه: اتیان مقدّمه و نصب سلّم، خواه موصله باشد یا غیر موصله، محضّل غرض هست و نمی توان گفت مقدّمه موصله، متعلّق طلب و دارای وجوب غیرى هست اما غیر موصله، فاقد وجوب غیرى می باشد.

تذکر: مصنّف دو دلیل در برابر بیان صاحب فصول، اقامه و کلام ایشان را رد نمودند.

**ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدّمه موصله**

**اشاره**

[١]- صاحب فصول رحمه الله ابتدا، این مطلب را بیان کرده اند که: عنوان موصليّت از قبيل شرط وجود هست و بايد تحصيل شود مثلاً: «الواجب نصب السِّلْم بضميمه كونه موصلا الى الكون على السِّطْح»، نه اینکه از قبيل شرط وجوب باشد به عبارت ديگر: موصليّت، مانند طهارت برای نماز هست که بر مکلف، لازم است آن را تحصيل نماید و مانند

ص: ٣٤١

١- حرمت.

٢- نه به خاطر اینکه خودش مأمور به نیست ولی هدف از مأمور به را تحصيل می کند.

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج، و أريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا، أو على تقدير التوصل بها إليه، و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

استطاعت (١)، نسبت به حج نیست.

صاحب فصول بعد از بیان این مطلب به ذکر سه دلیل بر مدعای خود پرداخته اند که:

١- اساس بحث ما در مقدمه واجب، ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه هست و حاکم به آن ملازمه، عقل هست و عقل حکم به وجوب غیرى مطلق مقدمه نمی کند بلکه از دید عقل، حکم به ملازمه، بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه، مربوط به خصوص مقدمات موصله هست.

خلاصه: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدمه موصله را طرف ملازمه می داند و مقدمه غیر موصله را خارج از طرف ملازمه عقلی می داند.

[١]- ٢: عقل، تجویز می کند که: مولای حکیم می تواند تصریح کند که: ذی المقدمه و «کون علی السطح» مطلوب من هست و همچنین آن مقدمه و نصب سلمی مطلوبیت دارد که به دنبالش ذی المقدمه محقق شود و همچنین اگر از آن مولا سؤال شود که اگر به دنبال نصب سلم، «کون علی السطح» واقع نشد، آیا آن مقدمه، مطلوب شما هست یا نه، او می تواند بگوید چنان مقدمه ای از نظر من مطلوبیت (٢) ندارد (٣).

سؤال: اگر مطلق مقدمه، واجب باشد، آیا صحیح است که مولای حکیم چنان

ص: ٣٤٢

١- تحصیل استطاعت بر مکلف لازم نیست اما اگر حاصل شد، حج هم واجب می شود.

٢- و لو مطلوبیت غیرى.

٣- و همچنین مولا می تواند بگوید: «ارید الحج و ارید المسیر الذی يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه...».

و أيضا حيث أنّ المطلوب بالمقدّمه مجرد التّوصيل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التّوصّل بها إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكّت عنه، و صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر، لا يريدّه إذا وقع مجردا عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله».

انتهى موضع الحاجه من كلامه، زيد في علوّ مقامه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تصريحی نماید؟

جواب: نه تنها عقل، چنان تصریحی را تجویز، می نماید بلکه بدهت و ضرورت عرفی حکم به جواز آن می نماید که: مولا می تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدّمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد.

البته ضرورت عرفیه، نسبت به این مطلب هم حکمی دارد که: قبیح است مولای حکیم، تصریح و بیان نماید که مثلا «کون علی السّطح» مطلوب من است اما هیچ کدام از مقدمات آن، مطلوبیتی ندارد و از این مطلب قبیح تر، اینکه بگوید: مقدّمه موصله، مطلوب من نیست اما غیر موصله برای من مطلوب است.

نتیجه: جواز تصریح و قبح تصریح به نحو مذکور، دلیل و اماره ای بر این است که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه بر فرض عدم توصل، ملازمه نیست.

[۱]-۳: دلیل دیگر صاحب فصول مراجعه به وجدان هست که: آیا اگر شیء برای خاطر غایتی، مورد طلب و اراده، واقع شد و تحقّق هم پیدا کرد اما آن هدف بر آن، مترتب نشد، باز هم آن شیء، مورد طلب و علاقه انسان هست یا نه؟

خیر، ذات مقدّمه و نصب سلّم برای مولا مطلوبیتی (۱) ندارد بلکه اراده متعلّق به نصب سلّم برای غایت و «کون علی السّطح» می باشد و چنانچه آن هدف بر مقدّمه، مترتب نشود، وجود و عدم مقدّمه از نظر مولا مساوی هست لذا می گوئیم: اگر مقدّمه و نصب سلّم به منظور حصول غایتی، متعلّق اراده، واقع شد، وجود آن غایت در مراد مولا مدخلیت

ص: ۳۴۳

۱- مطلوبیت غیری.



و قد عرفت بما لا مزيد علیه، أنّ العقل الحاکم بالملازمه دلّ علی وجوب مطلق المقدمه، لا خصوص ما إذا ترتب علیها الواجب، فیما لم یکن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محکوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حیثئذ فی مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقید بذلك منها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

دارد و ذات مقدمه، مطلوب او نبوده بلکه مقدمه ای مطلوب است که به دنبالش ذی المقدمه، تحقق پیدا کند و این مسئله، یک امر وجدانی می باشد.

**پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول**

**«بطلان دلیل اول»**

پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول (۱)

«بطلان دلیل اول»

[۱]- خلاصه دلیل اول: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدمه موصله را طرف ملازمه می داند و غیر موصله را خارج از جانب ملازمه می شمارد.

پاسخ دلیل اول: مناط حکم عقل، مجرد مقدمیت است یعنی: اگر مقدمه موجود نشود، امکان ندارد که ذی المقدمه، تحقق پیدا کند و ملاک مذکور در تمام مقدمات، اعم از موصله و غیر موصله، تحقق دارد لذا از نظر عقل، وجوب غیری، عارض تمام مقدمات می شود.

البته گاهی بعضی از مقدمات، مبتلا و گرفتار مانع هستند و لذا نمی توانند وجوب غیری پیدا کنند.

مثال: در موردی که انقاذ غریق (۲)، دارای دو طریق - راه حلال و طریق حرام، یعنی:

عبور از ملک غیر، بدون رضایت او - باشد، آن طریق حرام، درعین حال که دارای ملاک مقدمیت هست اما به خاطر ابتلاء به مانع - حرمت - نمی تواند متّصف به وجوب غیری

ص: ۳۴۴



و قد انقدح منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، و أن دعوى أن الضرورة قاضيه بجوازه مجازفه، كيف يكون ذا مع ثبوت الملا-ك في الصورتين بلا- تفاوت أصلا؟ كما عرفت. نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسى في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره، و جاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدمه على الملازمه تبعى، جاز في صوره عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمه، فضلا عن كونها مطلوبه، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

شود (1) اما در مواردی که مانعی وجود ندارد و حرمت فعلیه ای نسبت به مقدمه تحقق ندارد- مانند مقدمه غیر موصله (2)- چرا متصف به وجوب غیرى نشود؟ به عبارت دیگر: وقتی مقتضى در آن، موجود است و مانعی هم مطرح نیست، نمی توان گفت بین مقدمه موصله و غیر موصله، تفاوتی وجود دارد و مقدمه غیر موصله، وجوب مقدمی ندارد.

خلاصه: چون که از نظر عقل، ملا-ك و مناط در هر دو قسم مقدمه، موجود است و فرقی بین آن دو، وجود ندارد، هر دو متصف به وجوب غیرى هستند.

**بطلان دلیل دوم صاحب فصول رحمه الله**

[1]- خلاصه دلیل دوم: برای مولای حکیم، جائز است که تصریح کند: مقدمه

ص: ۳۴۵

۱- بدیهی است که در فرض مسئله اگر طریق انقاز غریق، منحصر به راه حرام باشد، حرمت آن، منتفی می شود و مقدمه، وجوب غیرى پیدا می کند.

۲- در محل بحث ما.

غیر موصله، مطلوب من نیست و همچنین قبیح است که او تصریح نماید: ذی المقدمه، مطلوب من می باشد اما هیچ یک از مقدمات آن، مطلوبیتی ندارد و ...

پاسخ دلیل دوم: از جواب (۱) ما نسبت به دلیل اول برای شما مشخص شد که: اگر مولا، حکیم باشد، اهل گزاف گوئی نباشد و بخواهد بر مبنای حکمت سخن بگوید، حق ندارد که مقدمه غیر موصله را از دائره مطلوبیت، خارج و تصریح کند که مقدمه غیر موصله، وجوب گیری ندارد (۲). و علتش این است که: عنوان موصلیت و غیر موصلیت، وصف مقدمه نیست و ارتباطی به آن ندارد و نمی توان گفت «مقدمه»، موصله و غیر موصله هست و آن صفتی را که صاحب فصول برای مقدمه عنوان کرده، موجب شده به ذهن انسان، خطور کند که مقدمه بر دو قسم هست و کأنّ غیر موصله، مرتکب جرمی شده که عنوان ایصال بر آن، مترتب نیست.

سؤال: معنای مقدمه موصله و غیر موصله چیست؟

جواب: مقدمه موصله، آن است که در دنبالش ذی المقدمه، واقع شود اما باید توجه نمود که چه کسی ذی المقدمه را ایجاد می کند؟

بدیهی است که مکلف، آن را اتیان می نماید و علتش این است که او عید مطیعی بوده و بررسی کرده که اگر بعد از انجام مقدمه، ذی المقدمه را اتیان نکند، موجب مخالفت با مولا و استحقاق عقوبت می شود لذا آن را اتیان نموده، اما شما بعد از انجام مقدمه، صفتی به نام

ص: ۳۴۶

---

۱- که گفتیم ملاک حکم عقل - یعنی مقدمیت - در مطلق مقدمه، موجود است و اختصاصی به مقدمه موصله ندارد.  
۲- اشکال: صاحب فصول، ادعای ضرورت عرفیه نمود که مولای حکیم می تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد. جواب: نفس آن ادعا هم جزاف گوئی و بدون دلیل هست. درعین حال که ملاک وجوب گیری در هر دو قسم مقدمه، موجود است، چگونه مولای حکیم، مجاز به چنان تصریحی هست؟

«موصله» برای آن مقدمه ترتیب دادید درحالی که عنوان مذکور، حقیقتاً ارتباطی به مقدمه ندارد بلکه مربوط به حسن اختیار مکلف می باشد.

البته همین نکته در مقدمه غیر موصله هم موجود است که: موصله نبودن، ارتباطی به مقدمه ندارد بلکه مربوط به مکلف هست، چون او خوفی از استحقاق عقوبت نداشته و روح اطاعت در او قوی نبوده، ذی المقدمه را اتیان نکرده و در نتیجه شما عنوان «غیر موصله» را برای آن مقدمه انتخاب کردید درحالی که نقصی در مقدمه نبوده و هرچه هست، مربوط به سوء اختیار مکلف می باشد.

نتیجه: عنوان موصلیت و عدم موصلیت، ارتباطی به مقدمه و مقدمیت ندارد بلکه نصب سلم در هر دو صورت یکسان و مساوی هست.

با توجه به نکته مذکور، چگونه مولای حکیم می تواند چنان تفکیکی بین اقسام مقدمه قائل شود و بگوید مقدمه غیر موصله برای من مطلوبیتی ندارد. آیا در نصب سلم، نقصی وجود دارد که در یک صورت، مطلوب گیری مولا- باشد و در صورت دیگر، مطلوب او نباشد؟

خلاصه: مولای حکیم غیر مجازف نمی تواند چنان تفکیکی قائل شود.

آری مولا در مورد مقدمه غیر موصله می تواند چنین تصریحی به عبد نماید که: به هدف اصلی و مطلوب نفسی که فرضاً «کون علی السیطح» بود، نرسیدی لکن این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد و صحبت ما درباره مطلوب و واجب نفسی نمی باشد بلکه بحث ما درباره مقدمه و واجب گیری هست.

تذکر: از یک جهت می توان با صاحب فصول، مماشات نمود که برای بیان آن به ذکر مقدمه ای می پردازیم:

مقدمه: در مباحث آینده خواهیم گفت که واجب، دارای اقسامی هست:

الف: واجب تبعی. ب: واجب اصلی.

واجب اصلی(۱): آن است که مولا آن را مورد التفات قرار داده، به خصوصیاتِی که دخالت در وجوب و مطلوبیت آن داشته، توجه نموده و در نتیجه، طلب و اراده مستقل به آن متعلق نموده.

واجب تبعی: آن است که نفس شیء اصلاً مورد توجه مولا قرار نگرفته اما در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلق اراده به آن چیز، این است که آن شیء - غیر ملحوظ - هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن تعلق گرفته.

مثال: مولا «کون علی السطح» را واجب نموده بدون اینکه توجهی به مقدمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدمه، این نیست که اصلاً خارج از اراده مولا باشد بلکه اراده او به آن، تعلق گرفته، منتها اراده تبعی که مبادی آن به نحو تفصیل حاصل نشده. بنابراین، معنای واجب تبعی، چنین است که اگر مولا توجهی به آن می نمود، تصریح به وجوبش می کرد اما فعلاً هم که توجهی به آن ننموده، عقل، حکم به وجوب آن می کند و این مطلب در تمام واجبات غیری، صادق است.

با توجه به مقدمه مذکور، نتیجه می گیریم که: واجب غیری و مقدمی، دارای دو عنوان می باشد: الف: واجب غیری. ب: واجب تبعی - که مورد التفات مولا نیست لکن در حقیقت، ائصاف به وجوب دارد.

طبق مبنا و بیان مذکور می توان با صاحب فصول، مماشات کرد و چنین گفت که: اگر مولا صحنه خارج را بررسی کرد و دید ذی المقدمه، وجود خارجی پیدا نکرده، می تواند تصریح نماید که: اصلاً مطلوب من در خارج، محقق نشده زیرا آنچه که مطلوب نفسی او

ص: ۳۴۸

---

۱- در تعریف واجب اصلی و تبعی اشکالاتی هست که در محل خودش بیان خواهیم کرد.

إن قلت: لعلّ التّفاوت بينهما في صحّهِ اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّهِ دون الأخرى، أوجب التّفاوت بينهما في المطلوبيه و عدمها، و جواز التّصريح بهما، و إن لم يكن بينهما تّفاوت في الأثر، كما مرّ [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بوده، وجود پیدا نکرده و مطلوب غیرى او هم گرچه در خارج، واقع شده لکن اصلا مورد التفات او نبوده و لذا به خاطر عدم توجّه او به اصل مقدّمه، می تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، واقع نشده پس با فرض تبعیت، چنان تصریحی از ناحیه مولا جائز است اما فائده ای ندارد(۱).

قوله: «کما جاز التّصريح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى فافهم(۲)».

اگر مولا به مقدّمه، توجّه و مشاهده نمود که حاصل شده اما ذی المقدّمه تحقّق پیدا نکرده، می تواند تصریح نماید مطلوب غیرى من حاصل شده البته فائده ای بر آن، مترتب نیست.

[١]- اشکال: بالآخره مقدّمه بر دو قسم - موصله و غیر موصله - هست و شاید آن دو قسم از نظر مولا متفاوت باشد.

ص: ۳۴۹

١- آنچه که برای بحث ما مفید می باشد، این است که: اگر مولا توجه به مقدمه و مقدمیت پیدا کرد [و حتی مقدمه هم تحقق پیدا کرد]، می تواند تصریح کند که مطلوب غیرى من حاصل نشده؟ به نظر ما - مصنف - مولای حکیم، مجاز نیست چنان تصریحی نماید زیرا موصلیت و غیر موصلیت، فضیلت و نقصی نیست که مربوط به مقدّمه باشد بلکه مربوط به حسن و سوء اختیار مکلف است به نحوی که اخیرا توضیح دادیم.

٢- و لعله اشاره الی ضعف قوله کما جاز التّصريح بحصول الغیری مع عدم فائدته فان الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب اذا لم تکن فيه فائده کان الحق اذا مع الفصول فلا وجه لاتصافه بالوجوب اصلا بل الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب فيه فائده جدا و هو الغرض الادنی ای حصول القدره بوسیلته علی الاتیان بالواجب النفسی و بها قد اتصف بالوجوب الغیری و ان لم یکن فيه الغرض الاقصی و هو ترتب الواجب علیه خارجا. ر. ک: عنایه الاصول ١ / ٣٨١.

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحيه المقدمه، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً- كما هاهنا- ضروره(1) أن الموصليّه إنما تنتزع من وجود الواجب، و ترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، و كونها في كلا الصورتين على نحو واحد و خصوصيه واحده، ضروره أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تاره، و عدم الإتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

به عبارت دیگر: شاید تفاوت بین دو قسم مقدمه در این جهت که صحیح است یکی از آن ها اّتصاف به موصليّت پیدا کند و دیگری نتواند متّصف به عنوان موصليّت شود، سبب شده که مولا بگوید: مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبيّتی ندارد گرچه در نتیجه مقدميّت هم حق با شما هست- فرقی بین آن دو قسم نیست- لکن نفس عنوان موصليّت و غیر موصليّت از نظر مطلوبيّت و عدم مطلوبيّت، موجب تفاوت است.

[1]- جواب: اگر مقدمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- باشد، عنوان موصليّت و غیر موصليّت، موجب تفاوت در مطلوبيّت و عدم مطلوبيّت می شود لکن به عقیده ما هیچ گونه تفاوتی در ناحیه مقدمه، وجود ندارد و موصليّت و غیر موصليّت، مربوط به حسن و سوء اختیار مکلف است و ارتباطی به مقدمه ندارد.

ص: ۳۵۰

---

۱- و محصل التعليل: ان الموصليه ليست من الاوصاف المنوّعه حتى تكون الموصله نوعاً مغايراً للمقدمه غير الموصله، و ذلك لان الموصليه- كما تقدم- من الامور الانتزاعيه و ليست الا منتزعه عن وجود الواجب و ترتبه على المقدمه، فالموصليه تكون في المرتبه المتأخره عن نفس المقدمه، و غايه لها، و ليست في رتبتها حتى تكون منوّعه لها و تنقسم بها الى قسمين: موصله و غيرها. و الصفات المنوّعه للشئ ء لا- بد أن تكون مقارنه له في الوجود، و ليس الغايه منها، لتأخرها عن ذيهها، كتأخر وجود ذى المقدمه- الذى هو غايه المقدمه كما هو المفروض- عن نفس المقدمه نظير سائر الغايات المتأخره عن ذواتها. ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۳۲۱.



و أما ما أفاده قدس سره من أن مطلوبیه المقدمه حيث كانت لمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، و هي مبادئ اختياره، و لا يكاد يكون مثل ذا غايه لمطلوبيتها و داعيا إلى إيجابها [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### **بطلان دلیل سوّم صاحب فصول رحمه الله**

[١]- دلیل سوّم: مطلوبیت مقدمه، غیرى و برای توصل به ذی المقدمه هست پس می توان چنین گفت که: غایت و نتیجه مطلوبیت مقدمه، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه می باشد و صاحب فصول به دنبال آن صغرا، ضابطه ای بیان کرده اند که: نفس تحقق غایت در مطلوبیت، مدخلیت دارد و اگر شیء برای غایتی واجب شد، معنایش این است که آن شیء به تنهایی وجوب و مطلوبیت ندارد بلکه وجود آن غایت به صورت قید و شرط در دائره مطلوبیت، دخیل است و اگر از ما سؤال کنند چه چیز، مطلوب هست، نمی توانیم آن شیء را خالیا عن الغایه به عنوان مطلوبیت، بیان کنیم بلکه باید بگوئیم آن شیء مقید به ترتب غایت، مطلوبیت دارد پس نتیجه می گیریم:

ذات مقدمه، مطلوبیت ندارد بلکه آن غایت، ترتب ذی المقدمه هست و ترتب آن در مطلوبیت، دخیل است لذا به صورت قید در دائره مطلوبیت، وارد می شود یعنی باید بگوئید مطلوب غیرى: عباره عن المقدمه المقیده بترتب ذی المقدمه علیها.

پاسخ دلیل سوّم: مصنف رحمه الله دو جواب از استدلال صاحب فصول، بیان کرده اند، گرچه ظاهر عبارت ایشان، چندان ظهوری در بیان و ارائه دو پاسخ ندارد اما چنانچه

ص: ۳۵۱

دقت کنیم، مشخص می شود که ایشان ابتداء، صغرا را منع نموده و در جواب دوّم به منع کبرا پرداخته اند.

الف: منع صغرا: اصلا قبول نداریم که مقدمه برای توصل به ذی المقدمه، واجب شده باشد و در دلیل اولی که خودمان، علیه صاحب فصول، اقامه نموده، بیان کردیم که: هر واجبی باید برای اثر و فائده ای که بر خودش مترتب می شود، واجب باشد(۱).

شما وجدانا ملاحظه کنید که چه اثری بر وجوب مقدمه، مترتب هست؟

اثر وجوب مقدمه، تحقق ذی المقدمه نیست بلکه اثر و فائده اش این است که مکلف بعد از تحقق مقدمه می تواند ذی المقدمه را اتیان نماید و به تعبیر علمی، شما به وسیله مقدمه، «تمکن» از ایجاد ذی المقدمه، پیدا می کنید(۲)، فرضا اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السطح» پیدا نمی کند و همچنین اگر مکلف، طهارت را تحصیل ننماید، متمکن از اتیان نماز صحیح نمی شود.

خلاصه: شما- صاحب فصول- نباید بگوئید مقدمه برای «توصل»، واجب شده بلکه باید گفت مقدمه برای تمکن از توصل، واجب گشته و بین آن دو، کاملا تفاوت است.

ص: ۳۵۲

۱- اگر صلات را ایجاب کرده اند، داعی و محرک ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

۲- قبلا هم بیان کردیم که در اغلب واجبات شرعی و عرفی- به استثنای واجبات تولیدی و تسبیحی- با اتیان مقدمات، اثری از نظر ترتب ذی المقدمه، بار نمی شود و آنچه که بعد از انجام مقدمات، مدخلیت دارد «اراده» فاعل آن هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید و ...

و صریح الوجدان إنّما یقضى بأنّ ما أريد لأجل غایه، و تجرّد عن الغایه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها(۱)، یقع علی ما هو علیه من المطلوبیّه الغیریّه، کیف؟ و إلا(۲) یلزم أن یكون وجودها من قیوده، و مقدّمه لوقوعه علی نحو یكون الملازمه بین وجوبه بذاک النّحو و وجوبها. و هو كما ترى(۳)، ضروره أنّ الغایه لا تکاد تكون قیدا لذی الغایه بحيث کان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذی الغایه علی ما هو علیه من المطلوبیّه الغیریّه، و إلا- یلزم أن تكون مطلوبه بطلبه کسائر قیوده، فلا یكون وقوعه علی هذه الصّفه منوطا بحصولها، كما أفاده [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ب: منع کبرا: بحث قبلی مصنّف، با صاحب فصول رحمهما الله در رابطه با منع صغرا بود یعنی: قبول نداریم که غایت از ایجاب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه باشد امّا بحث فعلی ایشان این است که: می پذیریم که غایت، توصل باشد لکن شما- صاحب فصول- چه استفاده ای از آن می نمائید؟

آیا مقصودتان این است که اگر شیء به خاطر غایتی واجب شد، وجود آن غایت هم به نحو قیدیت در واجب، اخذ می شود، یعنی اگر مقدّمه ای به خاطر ترتّب ذی المقدّمه، واجب شد، معنایش این است که: مقدّمه به تنهایی واجب نیست بلکه مقدّمه مقید به ترتّب

ص: ۳۵۳

۱- تاکنون عنوان «مقدّمه» و «واجب»، مطرح بود که ضمیر راجع به «مقدّمه» مؤنث و ضمیر مربوط به «واجب»، مذکر بود. از این قسمت عبارت به بعد، مطلب عکس شده زیرا ذی المقدّمه، عنوان غایت پیدا کرده و ضمیر مربوط به آن، مؤنث است و مقدّمه، عنوان ذی الغایه پیدا کرده لذا ضمیری که به مقدّمه رجوع می کند- به عنوان ذی الغایه- مذکر می باشد.

۲- ای کیف و ان لم یکن كذلك بل کان التجرد عن الغایه مغیرا له عما هو علیه من المطلوبیّه الغیریّه ... ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج عبدالحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

۳- ای کون الغایه من قیود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه علی نحو تكون الملازمه بین وجوبها الغیری و وجوبها النفسی امر مستحیل لاستلزامه الدور فان الواجب النفسی الذی هو الغایه اذا صار من قیود المقدمه یصیر مقدمه للمقدمه واجبا بوجوب مترشح من المقدمه علیه و الحال ان وجوب المقدمه ناش من وجوب ذی المقدمه فلو نشأ وجوب ذی المقدمه من وجوبها لزم الدور و الی هذا اشار بقوله «ضروره ان الغایه ...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

پاسخ ما- مصنف- این است که چه دلیلی بر آن، وجود دارد، آنچه که روی تسلّم، ثابت می باشد، عبارت از این است که: «المقدمه صارت واجبه» و غایت وجوبش هم بنا بر قول شما ترتّب ذی المقدمه هست، اما چرا ترتّب ذی المقدمه در ردیف نفس مقدمه، مدخلیت در واجب داشته باشد به نحوی که واجب مقدمی، مقید شود و بگوئید «لیست المقدمه بذاتها واجبه» بلکه مقدمه مقید به ترتّب ذی المقدمه، واجب است. - چه دلیلی بر آن دارید؟

اگر «ترتّب» عنوان غایت، پیدا کرد چه ملازمه ای هست بین اینکه غایت باشد و بین اینکه در واجب، مدخلیت داشته باشد، یعنی واجب، مقید باشد، مانند صلوات که مقید به طهارت هست- در محلّ بحث هم مقدمه، مقید به ترتّب ذی المقدمه باشد و به آن مقید، وجوب غیر تعلق گرفته باشد.

مصنف رحمه الله: علاوه بر اینکه بین آن دو، ملازمه ای نیست، اصلا چنان مطلبی، غیر ممکن و مستحیل است و علتش این است که: اگر ترتّب ذی المقدمه به عنوان غایت و قیدیت در وجوب مقدمه، مدخلیت داشته باشد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند واجب غیر کدّام است، جواب می دهید که: مقدمه به قید ترتّب و به قید تحقق ذی المقدمه، واجب است. و نتیجه بیان مذکور، این است که نفس تحقق ذی المقدمه به عنوان قید واجب غیر، وجوب غیر پیدا کند یعنی همان طور که نصب سلّم، وجوب غیر دارد- چون ذات مقید هست- اگر ذات مقید، وجوب غیر پیدا کرد، قید آن هم که عبارت از تحقق ذی المقدمه هست، دارای وجوب غیر و نتیجه اش این می شود که: نفس ذی المقدمه به عنوان اینکه ذی المقدمه هست، وجوب نفسی دارد و در عین حال دارای وجوب غیر (۱) هم هست.

و لعلّ منشأ توهمه، خلطه بین الجبهه التّقيديّه و التّعليليّه، هذا مع ما عرفت من عدم التّخلف هاهنا، و أنّ الغايه إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التّوصّل إلى المطلوب النّفسى، فافهم و اغتنم [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: آیا امکان دارد که ذی المقدمه، هم وجوب غیرى داشته باشد و هم وجوب نفسى؟

جواب: مستحيل است، زیرا اگر ترتب ذی المقدمه، غایت شد، وجود آن غایت نمی تواند در واجب غیرى، دخیل باشد به نحوی که وجوب غیرى، شامل وجود قید هم بشود و تحقّق ذی المقدمه، وجوب غیرى پیدا کند بنابراین، نتیجه اخذ غایت در وجوب مقدمه، این می شود که: ذی المقدمه، دارای دو وجوب شود، به عنوان ذی المقدمه، واجب نفسى شود و در عین حال، واجب غیرى هم باشد (١).

[١]- سؤال: منشأ توهّم صاحب فصول رحمه الله چه بوده است؟

جواب: شاید برای ایشان بین جهت تعلیلی و تقییدی، خلطی واقع شده.

بیان ذلک: در جواب دوّم- منع کبرا- فرضاً قبول کردیم که مقدمه، برای ترتب ذی المقدمه واجب شده امّا عنوان ترتب، تعلیلی هست یعنی: علّت وجوب مقدمه، ترتب ذی المقدمه هست لکن شما نمی توانید به ترتیبی که دارای عنوان تعلیلی هست، عنوان تقییدی بدهید، ترتب را در دائره واجب غیرى قرار دهید و بگوئید واجب غیرى، مقید است.

مثلاً اگر یکی از اوصاف سه گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست، متغیّر شد، اثر تغیر، این است که حکم به نجاست را برای آن ثابت می کند امّا نفس تغیر، موضوع نجاست نیست بلکه تغیر، علّت و واسطه ای برای ثبوت حکم به نجاست می باشد.

در محلّ بحث هم مسأله ترتب ذی المقدمه، حیث و جهت تعلیلی دارد یعنی: «ترتّب

ص: ۳۵۵

١- به عنوان اینکه قید مقدمه ای هست که آن مقدمه، وجوب غیرى دارد و لازمه اینکه مقیّدی وجوب غیرى پیدا کرد، این است که قیدش هم واجب غیرى شود و ...

ثم إنه (١) لا شهاده على الاعتبار (٢) في صحه منع المولى عن مقدماته بأبحاثها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضروره أنه و إن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الواجب بها في باب المقدمه، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ذی المقدمه صار علّه لوجوب المقدمه «أما وجوب، عارض نفس مقدمه هست نه اینکه عارض مقدمه مقيده به ترتب ذی المقدمه باشد.

خلاصه: صاحب فصول رحمه الله خیال کرده اند که اگر چیزی جهت تعلیلی پیدا کرد، به صورت قیدیت در موضوع و متعلق حکم، مدخلیت پیدا می کند در حالی که هیچ مدخلیتی در متعلق حکم ندارد بلکه آن شیء فقط واسطه ای برای ثبوت حکم هست.

قوله: «... مع ما عرفت من عدم التّخلف هاهنا...»

کأنّ مصنّف، پاسخ اول- منع صغرا- را تکرار نموده اند که: اشتباه نکنید، مطالبی را که ما بیان کردیم فرضی بود و الا غایت، ترتب ذی المقدمه نیست بلکه هدف از مقدمه، این است که مکلف با اتیان آن، قدرت بر انجام ذی المقدمه پیدا کند که این مطلب را قبلا (٣) به نحو مشروح، بیان کردیم.

### دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله

[١]- دلیل چهارمی به نفع صاحب فصول- بر وجوب خصوص مقدمه موصله- بیان شده.

توضیح ذلک: آیا جائز است مولا مقدمات غیر موصله را تحریم کند یا نه؟

ص: ٣٥٦

١- الضمیر للشأن و هذا اشاره الی دلیل آخر علی وجوب خصوص المقدمه الموصله منسوب الی السید الفقیه صاحب العروه قدس سره ر. ک: منتهی الدرایه ٢ / ٣٢٧.

٢- یعنی: اعتبار ترتب مطلوب نفسی- ذی المقدمه- بر مقدمه.

٣- ر. ک: ایضاح الکفایه ٢ / ٣٣٣.

به نظر مستدل، مانعی ندارد که مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید و مثلاً بگوید:

هر مقدمه ای که در دنبالش ذی المقدمه، تحقق پیدا نکند، حرام است و تحریم مولا دلیل بر این است که مقدمات غیر موصله، واجب نیست.

سؤال: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

جواب: جائز و معقول نیست که مولا مقدمات موصله را تحریم نماید- و بگوید: هر مقدمه ای که در دنبالش ذی المقدمه، اتیان شود، حرام است- امّا تحریم مقدمات غیر موصله، مانعی ندارد و تحریم مولا، دلیل بر این است که: ملاک وجوب مقدمات در مقدمات موصله، تحقق دارد امّا غیر موصله، فاقد ملاک وجوب هست.

سؤال: آیا دلیل مذکور از نظر دلالت بر وجوب مقدمه موصله، تمام است یا نه؟

جواب: الف: اگر قبول کنیم که جائز است مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید و کلام شما- مستدل- را بپذیریم، نتیجه دلخواه شما بر آن، مترتب نمی شود.

توضیح ذلک: اگر مولا بگوید مقدمات غیر موصله، حرام است ما هم می گوئیم فقط مقدمات موصله، واجب است امّا ثمره آن با نتیجه بیان شما، مختلف است زیرا در فرض مذکور، مقدمه موصله، واجب می شود و غیر موصله واجب نمی شود امّا علتش این است که مولا آن را تحریم کرده نه، «به خاطر اینکه ملاک وجوب گیری در آن، تحقق ندارد.»

همان طور که قبلاً بیان کردیم اگر انقاز غریق و حفظ نفس محترم، دارای دو طریق- حلال و حرام، یعنی عبور از ملک غیر، بدون رضایت او- باشد، آن طریق حرام، وجوب گیری و مقدماتی ندارد امّا علتش، نداشتن ملاک مقدمات نیست بلکه به خاطر ابتلاء به مانع- حرمت- وجوب مقدماتی پیدا نمی کند(۱).

در محلّ بحث هم اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید ما هم می گوئیم

ص: ۳۵۷

---

۱- فرض مسئله در موردی هست که طریق انقاز، منحصر به عبور از ملک مردم نیست بلکه دارای دو طریق- حلال و حرام- هست.

مع أنّ في صحّحه المنع عنه كذلك نظراً (١)، وجهه أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة و عصياناً، لعدم التمكن شرعاً منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الاتيان به. و بالجمله يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الاتيان، لاختصاص جواز المقدمه بها و هو محال (٢) فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيّداً [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مقدمات غير موصله حرام است لكن علتش اين است كه آن حرمت، مانع تحقّق وجوب غيری می شود و الا ملاك مقدمه در تمام اقسام، اعمّ از موصله و غير موصله، وجود دارد.

[١]- ب (٣): اصلاً قبول نداريم كه صحيح باشد مولا مقدمات غير موصله را- به عنوان غير موصله- تحریم نماید.

گاهی مولا مقدمه ای را به عنوان دخول در ملك غير، تحریم می کند كه بحث و مشكلی نداريم. اما او حق ندارد و صحيح نیست كه بگوید: «المقدمه الغير الموصله حرام» زیرا

ص: ٣٥٨

١- و حاصل وجه النظر انه لو منع المولى عن تمام المقدمات الا الموصله منها يلزم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة و عصياناً لان وجوب الواجب يتوقف على جواز المقدمه لئلا ينسد طريق الوصول الى الواجب و جواز المقدمه يتوقف على الاتيان بالواجب اذ مع الاتيان به تكون المقدمه موصله جائزه بخلاف ما اذا لم يأت به فاذا يتوقف وجوب الواجب على الاتيان به فاذا لم يأت به فلا وجوب و لا مخالفة و لا عصيان و هو عين ما ذكرناه من لزوم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة و عصياناً و ان اتي به فعند ذلك يجب الواجب اذ في هذا الفرض يجوز مقدمته و يفتح طريق الوصول اليه و هو محال لاستحاله طلب الحاصل ( و من هنا يظهر) ان في صحه المنع عن المقدمات الا الموصله منها محذورين احدهما على تقدير و الآخر على تقدير آخر و قد اشار المصنف في الكتاب الى كلا المحذورين بعبارة مضطربه و له عبارة اخرى في تعليقه على الكتاب يشير فيها الى المحذور الثاني فقط ( و على كل حال) يرد على المصنف ان وجوب الواجب و ان كان يتوقف على جواز المقدمه و لكن جواز المقدمه في المقام مما لا يتوقف على الاتيان بالواجب فان الاتيان به ليس شرطاً لجواز المقدمه بل هو شرط متأخر لوجود المقدمه و قد اخذ على نحو لا- يترشح اليه الوجوب و قد اشير الى تفصيل الاخذ كذلك آنفاً في ذيل التعليق على قوله و صريح الوجدان انما يقضى ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ١ / ٣٨٥.

٢- « حيث كان الايجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمه شرعاً، و جوازها كذلك كان متوقفاً على ايصالها المتوقف على الاتيان بذى المقدمه بدهه، فلا محيص الا عن كون ايجابه على تقدير الاتيان به و هو من طلب الحاصل الباطل» منه قدس سرّه ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ١ / ١٩٢.

٣- پاسخ مصنف، بسيار دقيق می باشد و امید است كه بتوان آن را « كما هو حقّه» بیان نمود- نگارنده.



مستلزم تالی فاسد می باشد. که اکنون به توضیح آن می پردازیم.

بیان ذلک: تذکر: خارجاً می دانیم که مقدمه ای می تواند وجوب غیری داشته باشد که «جائز» باشد اگر مقدمه ای حرام و مبتلای به مانع شد، نمی تواند وجوب غیری پیدا کند پس شرط وجوب غیری مقدمه، این است که حرام نباشد و الا- آن حرمت، مانع وجوب غیری می شود.

اکنون مولا فرموده، مقدمه غیر موصله حرام است، ما در صدد هستیم که ابتدا، برای سائر مقدمات، جواز اتیان، ترتیب دهیم سپس وجوب غیری، تحقق پیدا کند، به عبارت دیگر: مقدماتی که غیر موصله نیستند- مقدمات غیر غیر موصله- باید ابتداء جواز اتیان داشته باشند سپس وجوب غیری آن ها تحقق پیدا کند، اکنون که بنا هست یک مقدمه، جواز اتیان داشته باشد از شما سؤال می کنیم در چه صورتی، مقدمه، جواز اتیان دارد؟

مسئله می گوئید شرطش این است که غیر موصله نباشد یعنی اول باید موصله باشد تا جواز اتیان پیدا کند، سؤال دیگر ما این است که در چه صورتی مقدمه، موصله می شود؟ پاسخ شما این است: باید بعد از آن، ذی المقدمه حاصل شود بنابراین باید مقدمه، تحقق پیدا کند و به تبع آن، ذی المقدمه، موجود شود، عنوان موصلیت، پیدا کند تا اینکه مقدمه، جائز الاتیان شود و بعد از جواز اتیان، وجوب غیری پیدا کند.

سؤال: آیا بعد از اینکه مقدمه، حاصل شد و ذی المقدمه هم تحقق پیدا کرد شما در صدد هستید که وجوب غیری، ترتیب دهید؟

وجوب غیری برای چه منظوری هست؟ این تحصیل حاصل می باشد- و تحصیل حاصل اگر محال هم نباشد با مقام حکمت مولا- سازگار نیست- نه تنها مقدمه حاصل شده بلکه ذی المقدمه آن هم تحقق پیدا کرده و خلاصه اینکه به چه منظوری وجوب غیری تحقق پیدا کند.

به عبارت دیگر: اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نمود، معنایش این است که

بقی شیء و هو أنّ ثمره القول بالمقدمه الموصله، هو تصحیح العباده التي يتوقف علی ترکها فعل الواجب، بناء علی كون ترک الضمّ مما يتوقف علیه فعل ضده، فإنّ ترکها علی هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرّما، فتكون فاسده، بل فيما يترتب علیه الضمّ الواجب، و مع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون ترکها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيّا عنه، فلا تكون فاسده [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ترك ذی المقدمه نباید عنوان مخالفت و عصیان داشته باشد. اگر مکلف «كون علی السطح» را ایجاد نمود، استحقاق عقابی بر آن، مترتب نمی شود زیرا او تمکن شرعی از انجام آن ندارد و علتش این است که شارع مقدّس فرموده است: مقدمه غیر موصله و فرضا نصب سلّم، حرام است و اگر نصب سلّم، حرام شد، چگونه مکلف می تواند ذی المقدمه را اتیان کند؟

ممکن است گفته شود: او نصب سلّم نماید و سپس «كون علی السطح» را اتیان کند، پاسخ ما این است که همان مسأله تحصیل حاصل، پیش می آید.

سؤال: برای اینکه مکلف، گرفتار تحصیل حاصل نشود، چه کند؟

جواب: فعلا مکلف، قدرت شرعی بر «كون علی السطح» ندارد زیرا مولا فرموده، مقدمات غیر موصله، حرام است و می دانیم که مانع شرعی هم مانند مانع عقلی می باشد لذا می گوئیم: «فعل الواجب»، مقدور مکلف نیست و هنگامی که فعل واجب، مقدور نشد، ترک آن هم مقدور نیست و در نتیجه، عقاب، عصیان و سائر عناوین بر آن، مترتب نمی شود.

**ثمره عملیّه پذیرش مقدمه موصله چیست؟**

[۱]- بین صاحب فصول و مشهور، بحثی واقع شده که: آیا مقدمه، مقیدا بالایصال - مقدمه موصله - واجب است یا اینکه مطلق مقدمه، واجب می باشد؟

گفتیم عقیده صاحب فصول برخلاف نظر مشهور، این است که مقدمه موصله، واجب است.

ص: ۳۶۰

سؤال: آیا ثمره عملیه بر کلام صاحب فصول- وجوب خصوص مقدمه موصله- مترتب است یا نه؟

بر نزاع مذکور، ثمره ای مترتب کرده اند و در نتیجه، مورد نقض و ابرام هم واقع شده که:

مقدمه: بدیهی است که ضدین، دو امر وجودی و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند لکن این مسئله، محلّ کلام است که: آیا بنا بر مضاده و عدم امکان اجتماع ضدین، اگر بنا باشد یک ضد، تحقق پیدا کند، یکی از مقدمات آن، ترک ضد دیگر هست یا نه؟

مثلا سواد و بیاض، دو امر وجودی و متضاد می باشند که قابل اجتماع نیستند. حال اگر بنا باشد، جسمی اتّصاف به سواد پیدا کند، آیا یکی از مقدماتش این است که ضد دیگرش ترک شود و وجود نداشته باشد که در حقیقت، ترک یکی از دو ضد، «مقدمه» وجود ضد دیگر باشد؟

مسئله، محلّ کلام است و بعدا به نحو مشروح درباره آن بحث می کنیم لکن بنا بر اینکه ترک احد الضدین، مقدمه فعل ضد دیگر باشد، بین نظر صاحب فصول و مشهور- مقدمه موصله و غیر موصله- ثمره ای مترتب می شود که:

مثلا فردی دو ساعت بعد از زوال شمس به منظور خواندن نماز ظهر، وارد مسجد شد و مشاهده نمود که آن مکان مقدّس، متنجّس شده در فرض مذکور که وقت اتیان نماز ظهر، موسّع هست، وظیفه اولی مکلف، این است که ازاله نجاست نماید سپس نماز ظهر را بخواند. بدیهی است که تطهیر مسجد، واجب «اهم» و «فوری» می باشد اّیا اتیان صلات به لحاظ اینکه وقتش توسعه دارد، واجب «مهم» محسوب می شود(۱).

صلات و ازاله، دو امر وجودی و متضاد هستند و امکان ندارد که مکلف در آن واحد

ص: ۳۶۱

---

۱- صلات از اهمّ واجبات است ولی در فرض مذکور به لحاظ توسعه وقتش واجب مهم، محسوب می شود.

هم اشتغال به نماز داشته باشد هم مشغول تطهیر مسجد باشد (۱) و گفتیم ازاله، واجب اهم و صلوات، واجب مهم هست پس به مجزودی که آن مکلف، وارد مسجد و متوجه شد که آنجا متنجس شده، امر شارع- یجب علیک ازاله النجاسه عن المسجد- متوجه او شد و ترک یکی از ضدین هم مقدمه وجود ضد دیگر است (۲) و ازاله، دارای مقدماتی می باشد که یکی از آن ها ترک الصلوات هست، مشهور در مقابل صاحب فصول می گویند مقدمه واجب، مطلقا واجب است بنابراین وقتی ازاله، واجب شد، ترک صلوات هم واجب می شود (۳) پس لا محاله، فعل صلوات، حرام است (۴) و هنگامی که فعل صلوات حرام شد، نتیجه اش این است که: اگر مکلف، ازاله را ترک و ابتداء نماز را اتیان کند، طبق مبنای مشهور، نمازش باطل است زیرا فعل صلوات، حرام و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است (۵).

سؤال: طبق مبنای صاحب فصول، حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: به نظر ایشان که خصوص مقدمات موصله، واجب است، صلوات، محکوم به بطلان نیست بلکه صحیح می باشد زیرا به عقیده صاحب فصول هم ازاله نجاست- تطهیر مسجد- واجب (۶) می باشد لکن تمام مقدمات، وجوب ندارد بلکه آن ترک نمازی واجب است که بعد از آن، ازاله، تحقق پیدا کند اما اگر بعد از ترک صلوات، ازاله نجاست، محقق نشود و ذی المقدمه، ترتب پیدا نکند، آن مقدمه، واجب نیست در فرع مذکور هم ترک

ص: ۳۶۲

۱- تطهیر مسجد و اتیان صلوات در آن واحد- بدون فعل منافی با صلوات- از محل بحث ما خارج است.

۲- فرض مسئله در صورتی است که ترک احد الضدین، مقدمه فعل ضد دیگر باشد.

۳- و آن مکلف، قبل از ازاله نباید نماز بخواند زیرا ترک صلوات، مقدمه ازاله نجاست است و مقدمه واجب، بنا بر قول مشهور، مطلقا واجب است.

۴- اگر ترک شیء واجب شد، نقیض ترک- فعل- حرام می شود همان طور که اگر فعل شیء واجب شد، ترکش حرام می شود مثلا ترک نماز در مواقع عادی، اتصاف به حرمت دارد.

۵- بدیهی است که اگر نهی- حرمت- متعلق معاملات شود، اقتضای فساد ندارد که در مباحث آینده، درباره آن بحث خواهیم کرد.

۶- واجب اهم.

و ربما أورد (1) على تفريع هذه الثمره بما حاصله بأن فعل الضدّ، وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدّمه، بناء على المقدّمه الموصله، إلا- أنه لانزم لما هو من أفراد النقيض، حيث أنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ رفعه، و هو أعمّ من الفعل و الترك الآخر المجزّد، و هذا يكفى فى إثبات الحرمة، و إلا- لم يكن الفعل المطلق محرّما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا؛ لأنّ الفعل ايضا ليس نقيضا للترك، لأنّه أمر وجودى، و نقيض الترك إنّما هو رفعه، و رفع الترك إنّما يلزم الفعل مصداقا، و ليس عينه، فكما أنّ هذه الملازمه تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفى فى المقام، غايه الأمر أنّ ما هو النقيض فى مطلق الترك، إنّما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط، و أمّا النقيض للترك الخاصّ فله فردان، و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده، كما لا يخفى [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نماز، مقدّمه فعل ازاله، واقع نشده زیرا آن مکلف، ازاله را ترک نموده و ذی المقدّمه را خارجا اتیان نکرده است پس چون که ذی المقدّمه - ازاله - در خارج، تحقّق پیدا نکرده، بنابراین، مقدّمه آن هم وجوب نداشته و ترک صلات، واجب نبوده.

آرى اگر بعد از ترک صلات، ازاله محقّق مى شد، وجوب، پیدا مى کرد اما چون ازاله، محقّق نشده پس ترک نماز هم واجب نیست و اگر ترک صلات، واجب نباشد پس فعل صلات هم حرام نیست و اگر فعل الصّیّلات حرام نباشد، وجهی برای بطلان نماز، وجود ندارد.

خلاصه: طبق مبنای صاحب فصول که تنها مقدّمات موصله، واجب است، در فرض مذکور، باید قائل به صحّت نماز شد نه بطلان آن اما طبق مبنای مشهور باید بگوئیم:

صلات، محکوم به فساد است و باید در وقت، اعاده و خارج از وقت، قضا شود.

آنچه را که بیان کردیم ثمره مهمی است که بین نظر صاحب فصول و مبنای مشهور، وجود دارد لکن بعضی به آن اشکال کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده اند.

[1]- اشکال: ایرادی بر ثمره مذکور شده که: اگر شما اعمال دقت نمائید، هم طبق

ص: ۳۶۳

مبنای مشهور و هم طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نماز، صحیح هست و چنانچه دقت نظر ننمائید، طبق هر دو مبنا، آن نماز، محکوم به بطلان هست و نباید بین آن دو مبنا، قائل به فرق شد.

توضیح ذلک: در فرع مذکور، طبق مبنای مشهور، ما هم قبول داریم که ترک نماز، واجب است اما وقتی ترک صلات واجب شد، چرا فعل آن، حرام باشد؟ شما می گوئید فعل صلات، نقیض ترک صلات هست لکن قبول نداریم که فعل نماز، نقیض ترک باشد زیرا معنای نقیض (۱) را در علم منطق برای ما بیان کرده اند که: «نقیض کل شیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی از بین بردن و برطرف کردن آن چیز است، نقیض ترک الصلوات مسلماً، فعل الصلوات نیست بلکه نقیض ترک صلات، رفع و برطرف کردن ترک صلات هست منتها باید توجه داشت که: اگر بنا باشد خارجاً ترک صلات برطرف شود، لا محاله در ضمن فعل صلات، تحقق پیدا می کند اما مستقیماً نمی توان گفت:

فعل الصلوات، «نقیض للترك»، نقیض ترک، رفع و اعدام ترک هست منتها برطرف کردن آن، خارجاً با وجود صلات، محقق می شود اما وجود صلات، نقیض ترک نیست و چون به حسب دقت، نقیض نیست، اگر ترک الصلوات واجب شد، چرا فعل الصلوات، طبق مبنای مشهور، حرام شود، حرمت نقیض، ارتباطی به فعل صلات ندارد بنابراین، با اعمال دقت، طبق مسلک مشهور هم فعل صلات، محرم نیست و لذا عبادت که همان صلات باشد، فاسد و محکوم به بطلان نمی باشد.

اگر از اعمال دقت، صرف نظر نموده و تا حدی نظر عرف را ملاک، قرار داده و

ص: ۳۶۴

---

۱- «نقیض کل رفع او مرفوع تعمیم رفع لهما مرجوع» - محقق حکیم سبزواری قدس سره.

بگوئید: فعل صلات، نقيض ترك صلات هست و چون ترك الصّلات، واجب هست، فعل الصّلات حرام است در این صورت می گوئیم طبق مبنای صاحب فصول هم، چنین است که: ترك نمازی که موصل به ازاله باشد، واجب است و نقيض آن ترك صلات موصل- الی الازاله- حرام است و آن نقيض، طبق مبنای ایشان دارای دو فرد هست:

الف: آن مکلف نه نماز بخواند و نه ازاله نجاست نماید. ب: نماز بخواند و ازاله ننماید.

صرف اینکه طبق مبنای صاحب فصول، نقيض دارای دو فرد هست و طبق مبنای مشهور، یک فرد دارد، سبب اختلاف حکم نمی شود، اگر نقيض، حرام است هر دو فرد آن حرام است و اگر نفس نقيض، حرام است و به فرد سرایت نمی کند، در آن موردی که فردش منحصر باشد- طبق مبنای مشهور- ارتباطی به فرد ندارد، «رفع ترك الصلاه حرام» امّا به چه دلیل، فعل صلات، اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: اگر تمام خصوصیات را با دقت ملاحظه کنید، طبق مبنای مشهور و طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نمازی که به جای ازاله، اتیان شده، حرام و فاسد نیست و چنانچه از اعمال دقت، صرف نظر کنید و تا حدّی نظر عرف را ملاک قرار دهید، طبق هر دو مبنای مذکور، آن عبادت و نماز، حرام و فاسد است زیرا عبادت، نقيض «ما هو الواجب» است منتها طبق نظر مشهور، فرد منحصر نقيض «ما هو الواجب» هست امّا بنا بر مبنای صاحب فصول، یکی از دو فرد نقيض «ما هو الواجب» هست و این مسئله، مدخلیتی در حکم ندارد و موجب تفاوتی بین نظر مشهور و عقیده صاحب فصول نمی شود.

قلت: و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنَّ الفعل في الأوَّل لا يكون إلا مقارنا لما هو التَّقْيِضُ، من رفع التَّركِ المِجْمَعِ معه تاره، مع التَّركِ المِجْمَعِ الأخرى، و لا يكاد يسرى حرمة الشَّيْءِ إلى ما يلازمه، فضلا عمَّا يقارنه أحيانا. نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا- بحكم آخر على خلاف حكمه، لا- أن يكون محكوما بحكمه، و هذا بخلاف الفعل في الثَّانِي، فإنَّه بنفسه يعاند التَّركِ المطلق و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لكنَّه متَّحد معه عينا و خارجا، فإذا كان التَّركِ واجبا، فلا محاله يكون الفعل منهيا عنه قطعا، فتدبَّر جيِّدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- جواب: مصنّف رحمه الله: به استثنای قسمت اخیر کلام مستشکل، سایر مطالب ایشان مورد قبول ما هست زیرا: می توان بین یک فرد و دو فرد، قائل به فرق شد. بیان مصنّف در تفاوت بین یک فرد و دو فرد، چنین است که:

در موردی (١) که نقيض، منحصر به فعل صلوات هست که ترك صلوات واجب و نقيض ترك صلوات- رفع ترك- حرام و مصداق رفع ترك، منحصر به فعل صلوات هست، چنین می گوئیم: نفس فعل صلوات و نفس امر وجودی اگر به حسب اصطلاح هم نقيض ترك صلوات نباشد لکن به علت اینکه: اگر بنا باشد در خارج، وجود پیدا کند، جز در ضمن فعل صلوات، امکان تحقق ندارد و لا محاله اتحاد وجودی با فعل صلوات پیدا می کند، می توان ادعا نمود که: چون نقيض با فعل صلوات، کاملا متّحد است و جز در ضمن آن فعل نمی تواند، تحقق پیدا کند، فعل صلوات یا به عنوان اینکه نقيض هست یا به عنوان اینکه نقيض، جز در ضمن آن نمی تواند، تحقق پیدا کند، «یصیر حراما» و چون عبادت محرّمی هست، طبق مبنای مشهور، فاسد است امّا بنا بر عقیده صاحب فصول، آن چنان نیست بلکه: نقيض، عنوان عامی هست که عنوان مذکور گاهی اتّحاد و ارتباط با فعل صلوات پیدا می کند و گاهی هم در ضمن ترك صلوات و ترك ازاله، تحقق پیدا می کند و نتیجه داشتن دو فرد، این است که: گاهی نقيض، مقارن با فعل صلوات هست و گاهی با فرد دیگر،

ص: ٣٦٦

---

١- مانند نظر مشهور که ...



ارتباط و مقارنت پیدا می کند لذا وجهی ندارد که اگر «رفع التَّرك الموصول»<sup>(۱)</sup>، حرام شد ما حکم به حرمت فعل صلات نمائیم که گاهی رفع التَّرك با آن، مقارنت دارد. چرا فعل صلات حرام باشد؟ و آیا اگر سؤال کنند، علّت حرمت فعل صلات چیست می توان جواب داد که، چون نقيض التَّرك الموصول، حرام است و نقيض التَّرك گاهی مقارنت با فعل صلات پیدا می کند.

تذکر: آنچه گفتیم در صورت، مقارنت بود لکن اگر دو فعل خارجی داشتیم که: با یکدیگر متلازم بودند و شارع مقدّس، یکی از آن دو را واجب نمود، در این صورت- آیا چون احد المتلازمین واجب شده-، حکم ملازم دیگر هم وجوب است؟

خیر، مجرد تلازم بین دو فعل، مقتضی سرایت نیست و اقتضا نمی کند که اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر هم واجب باشد.

آری آنچه که ثابت می باشد این است که: اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر نمی تواند حکم مخالفی با آن داشته باشد و امکان ندارد احد المتلازمین، واجب و دیگری حرام باشد اما مانعی ندارد که احدهما واجب و دیگری مستحب یا مباح باشد.

خلاصه اینکه: «تلازم» اقتضای سرایت ندارد و در محلّ بحث که تلازم هم نیست بلکه مسأله مقارنت اتّفاقی مطرح هست یعنی: گاهی نقيض ترك صلات موصول، مقارنت با فعل صلات، پیدا می کند و گاهی هم ارتباط به فعل صلات ندارد و در ضمن ترك صلات و ترك ازاله- معا- تحقّق پیدا می کند بنابراین، مسأله ملازمه، مطرح نیست بلکه مقارنت، مطرح است و با وجود مقارنت، وجهی ندارد که اگر نقيض، حرام شد، مقارن آن هم اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: به نظر مصنّف رحمه الله، ثمره علمیه ای که بنا بر پذیرش مقدّمه موصله بیان شده صحیح است.

ص: ۳۶۷

---

۱- یعنی: نقيض التَّرك الموصول.

و منها(۱): تقسیمه إلى الأصلی و التبعی، و الظاهر أن يكون هذا التقسیم بلحاظ الأصالة و التبعیة فی الواقع و مقام الثبوت، حیث يكون الشیء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا، لالتفات إلیه بما هو علیه مما یوجب طلبه فیطلبه، كان طلبه نفسیا أو غیریا، و أخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غیره، لأجل كون إرادته لازمه لإرادته، من دون التفات إلیه بما یوجب إرادته [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### واجب اصلی و تبعی

[۱]- برای واجب، تقسیمات متعددی بیان نموده اند از جمله، اینکه آن را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کرده اند.

سؤال: آیا تقسیم مذکور، مربوط به واقع و مقام ثبوت هست(۲) یا اینکه مربوط به مقام دلالت و لفظ می باشد(۳).

جواب: مختار مصنف رحمه الله این است که: تقسیم مزبور، ارتباطی به مقام لفظ و دلالت ندارد، بلکه مربوط به واقع و مقام ثبوت می باشد(۴). یعنی هنگامی که واجب در قالب لفظ، ریخته نشده، مفاد دلیل قرار نگرفته و مولا- مطلب خود را بیان نموده، در همان عالم اراده و طلب، تقسیم مذکور تحقق دارد.

طبق مبنای ایشان به ذکر تعریف آن دو واجب می پردازیم:

۱- واجب اصلی: آن است که مولا آن را مورد التفات خود قرار داده، به

ص: ۳۶۸

۱- كان اللزوم ذكر هذا التقسیم فی الامر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب من المطلق و المشروط و المعلق و المنجز و النفسی و الغیری لا فی هذا الامر الرابع المنعقد لیان تفصیل المعالم و الشیخ و الفصول المتقدم شرح كل منها علی حده و كانه نسیه هناك و تذكره هاهنا ... ر. ك: عنایه الاصول ۱ / ۳۹۰.

۲- یعنی واجب واقعی و آنچه که متعلق طلب حقیقی هست بر دو قسم می باشد: ۱- واجب اصلی ۲- واجب تبعی.

۳- یعنی واجب اصلی، آن است که از نظر مقام دلالت و لفظ، اصالت داشته باشد به خلاف واجب تبعی - شرح این مطلب بزودی بیان می شود.

۴- دلیل آن را هم به زودی بیان می کنند.

لا بلحاظ (۱) الأصاله و التبعیه فی مقام الدلاله و الإثبات، فإنه يكون فی هذا المقام أيضا تاره مقصودا بالإفاده، و أخرى غیر مقصود بها علی حدّه، إلا أنه لازم الخطاب، كما فی دلالة الإشاره (۲) و نحوها (۳) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خصوصیاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن متعلق نموده (۴)، البته فرقی ندارد که مولا نفس آن شیء را طالب باشد یا اینکه آن شیء «بما أنه مقدّمه للواجب» مطلوبش باشد، فرضا او به نصب سلم، توجّه نموده، جهات و جویبش را در نظر گرفته و اراده استقلالی - طلب حقیقی - خود را متعلق آن نموده.

۲- واجب تبعی: آن است که نفس شیء، اصلا مورد توجّه مولا - قرار نگرفته امّا در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلق اراده به آن شیء، این است که آن شیء - غیر ملحوظ - هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن، تعلق گرفته.

مثال: مولا «كون علی السطح» را واجب نموده بدون اینکه توجّهی به مقدّمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلا خارج از اراده مولا می باشد بلکه اراده مولا به آن تعلق گرفته متنها اراده تبعی، اراده ای که مبادی آن به نحو تفصیل، حاصل نشده.

[۱]- ظاهر (۵)، این است که تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه اینکه ارتباطی به عالم لفظ و دلالت داشته باشد، بدیهی است که طبق این مبنا، عنایت و توجّهی به اراده و

ص: ۳۶۹

۱- معطوف بر کلام قبلی مصنف - بلحاظ الاصاله ...- می باشد یعنی: ان الظاهر کون هذا التقسیم بلحاظ الاصاله و التبعیه فی مقام الثبوت لا بلحاظهما فی مقام الاثبات.

۲- مانند این دو آیه: الف: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ». ب: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا». دو آیه مذکور در صدد بیان افاده اقلّ حمل نیستند اما وقتی آن دو را به یکدیگر ضمیمه و توأمان ملاحظه نمائیم از آن، استفاده می شود که اقلّ حمل شش ماه می باشد.

۳- کدلاله المفاهیم كما صرح به فی الفصول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۹.

۴- که تمام مسائل، مربوط به قلب و نفس مولا می باشد و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت ندارد.

۵- وجه «ظهور» به زودی بیان می شود.

لازم است، تعریف آن دو واجب را طبق مبنای کسانی که می گویند تقسیم مزبور، مربوط به مقام دلالت می باشد، بیان کنیم.

۱- واجب اصلی: آن است که مقصود اصلی به افاده از کلام می باشد به عبارت دیگر واجب اصلی، آن است که جمله و لفظ ریخته شده برای افاده وجوب و برای دلالت بر ایجاب آن- صیغ لافاده بیان.

۲- واجب تبعی: اگر جمله ای برای مقصود دیگری- مقصود اصلی متکلم- بیان شود ولی لازمه افاده آن مقصود اصلی، این است که دلالت بر شیء و واجب دیگر هم می کند در این صورت به آنچه که اصالتاً لفظ، دلالت بر آن نمی کند، واجب تبعی می گوئیم.

استاد(۱) مرحوم مشکینی، مثال جالبی ذکر کرده اند که: فرضاً دلیلی، دلالت می کند که اگر شما چهار فرسخ، مسافت را پیمودید- و از ابتدای سفر، قصد پیمودن چهار فرسخ و مراجعت را داشتید- در این صورت، نماز شما قصر می شود.

منظور اولی و اصلی از دلیل مذکور، بیان موضوع قصر صلات هست اما شما طبق یک ملازمه شرعی می دانید که بین نماز قصر و عدم وجوب صوم، ملازمه هست یعنی در هر مکانی که نماز، قصر باشد، روزه، واجب نیست و هرکجا نماز، تمام باشد روزه هم واجب است پس باتوجه به آن ملازمه از دلیل مذکور دو مطلب، استفاده می شود: ۱- شکسته شدن نماز فردی که چهار فرسخ مسافت به نحو مذکور پیموده. ۲- عدم وجوب صوم بر آن مسافر.

باتوجه به دلیل مذکور، از نظر افاده قصر صلات می گوئیم: نماز، واجب اصلی هست و از جهت دلالتش بر عدم وجوب صوم گفته می شود عدم وجوب روزه به نحو تبعیت از آن استفاده می شود یعنی دلیل مزبور برای بیان عدم وجوب صوم ریخته نشده بلکه آن دلیل

و علی ذلك، فلا- شبهه فی انقسام الواجب الغیری إلیهما، و اتصافه بالأصالة و التبعیه کلّیهما، حیث یكون متعلّقا للإرادة علی حدّه عند الالتفات إلیه بما هو مقدّمه، و أخرى لا یكون متعلّقا لها كذلك عند عدم الالتفات إلیه كذلك، فإنّه یكون لا محاله مرادا تبعا لإرادة ذی المقدمه علی الملازمه. كما لا شبهه فی اتّصاف النّفسی أيضا بالأصالة، و لكنّه لا یتّصف بالتبعیه، ضروره أنّه لا یکاد یتعلّق به الطّلب النّفسی، ما لم یکن فیهِ المصلحه النّفسیّه، و معها یتعلّق الطّلب بها مستقلا، و لو لم یکن هناك شیء آخر مطلوب أصلا، كما لا یخفی [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

به مسأله شکسته شدن و قصر نماز، دلالت دارد.

[۱]- سؤال: آیا بر اختلاف مزبور- در بیان واجب نفسی و تبعی- ثمره ای هم مترتب می شود؟

جواب: آری، اگر تقسیم مزبور به حسب مقام ثبوت باشد، ثمره اش این است که:

واجبات غیریه- مقدمات- هم امکان دارد واجب نفسی باشند و هم ممکن است واجب تبعی باشند.

بیان ذلك: مولا «نصب سلّم» را که مقدّمه «کون علی السّیّطح» می باشد در نظر گرفته، مقدّمیت و وجوب غیري آن را ملاحظه می نماید، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن شیء متعلّق می کند، بدیهی است که منظور از اراده مستقل، اراده ذی المقدمه نمی باشد بلکه مقصود، این است که اراده حقیقی به آن مقدّمه- نصب سلّم- متعلّق شده- اراده حقیقی، نسبت به واجب غیري- او توجه نموده که نصب سلّم، دارای ملاک وجوب هست لذا طلب حقیقی و اراده مستقل متوجه آن نموده بنابراین می گوئیم عنوان نصب سلّم «الواجب الغیری الاصلی» هست.

ممکن است واجب غیري، «تبعی» باشد و آن در موردی هست که مولا اصلا التفاتی

ص: ۳۷۱

به نصب سلم و مقدمیت آن نداشته، در فرض مذکور، نصب سلم، «وجوب غیر تبعی (۱)» دارد.

نتیجه: واجبات غیر هم امکان اصلیت در آن ها متصور است و هم تبعیت.

اما واجبات نفسیه که تعدادشان هم فراوان است، فقط اصالت می توانند، داشته باشند مثلا مولا «کون علی السطح» را ملاحظه و وجوب نفسی آن را لحاظ کرده، طلب حقیقی مستقل، متوجه آن نموده پس واجب نفسی اصلی هست.

اما سؤال ما این است که: آیا واجب نفسی تبعی هم داریم یا نه به عبارت دیگر آیا یک شیء می تواند هم واجب نفسی باشد و هم تبعی؟

جواب: جمع بین نفسیت و تبعیت، ممکن نیست زیرا واجب نفسی، آن است که دارای جهات موجهه و مصلحت ملزمه باشد خواه در کنارش شیء دیگری واجب باشد یا نباشد مانند صلوات که واجب نفسی است خواه روزه، واجب باشد یا نباشد.

سؤال: اگر گفتیم «کون علی السطح» دارای وجوب نفسی هست درعین حال می توان گفت که آن وجوب نفسی، تبعی هم می باشد؟

جواب: خیر، زیرا معنای تبعیت، این است که اراده متعلقه به آن، لازمه تعلق اراده به شیء دیگر است به نحوی که اگر اراده به شیء دیگر، متعلق نشود به آن شیء هم تعلق نمی گیرد.

آیا می توان گفت واجب نفسی، تابع غیر است به نحوی که اگر اراده به آن غیر، متعلق نشود به این هم تعلق پیدا نمی کند.

خیر، واجب نفسی نمی تواند لازمه اراده متعلقه به شیء دیگر باشد به نحوی که اگر آن شیء، متعلق اراده نشود به این هم اراده ای تعلق نگیرد و این مطلب با نفسیت واجب، سازگار نیست.

ص: ۳۷۲

---

۱- بدیهی است که تبعیت، بنا بر مبنای ملازمه هست- یعنی کسانی که مقدمه واجب را واجب می دانند- اما بنا بر عقیده منکرین ملازمه اصلا تبعیتی مطرح نیست کما اینکه وجوب غیر هم تحقق ندارد.

نعم لو كان الاتِّصاف بهما بلحاظ الدَّلاله، اتَّصَف النَّفسى بهما أيضا، ضروره أنَّه قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل أفيد بتبع غيره المقصود بهما، لكن الظَّاهر - كما مرَّ - أنَّ الاتِّصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدَّلاله عليه، و إلا لما اتَّصَف بواحد منهما، اذا لم يكن بعد مفاد دليل، و هو كما ترى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

جمع بندى: طبق بيان مصنّف، واجب غيرى هم ممكن است اصلى باشد و هم تبعى اما واجب نفسى تنها مى تواند اصلى باشد بنابراین «واجب نفسى تبعى»، متصوّر نیست.

[١]- بنا بر عقیده کسانی که مى گویند تقسیم واجب به اصلى و تبعى، مربوط به مقام دلالت و لفظ هست - نه مقام ثبوت - ثمره اش این است که: همان طور که واجب غيرى مى توانست اصلى و تبعى باشد، واجب نفسى هم ممكن است تبعى باشد (١).

مانند مثال قبل، فرضا مفاد دلیلی این است که اگر شما از ابتدا، قصد پیمودن چهار فرسخ، مسافت را دارید نمازتان مقصور است در این صورت، شما به ملازمه خارجیه، استفاده مى کنید که روزه هم واجب نیست درحالی که روزه و نماز، دو واجب نفسى مستقل هستند - و مسأله ذی المقدمه و مقدمه، مطرح نیست - اما مانعی ندارد که روزه درعین حال که واجب نفسى هست از نظر برداشت از دلیل به صورت تبعیت، آن را استفاده کنید یعنی آن دلیل در صدد بیان مسئله و حکم نماز هست اما شما بالتبع، حکم روزه را هم از آن دلیل، استفاده مى کنید.

قوله: «لكن الظَّاهر كما مرَّ (٢) انَّ الاتِّصاف بهما إنّما هو فى نفسه ...»

ص: ٣٧٣

١- البته اصلى هم مى تواند باشد که امثله فراوانی دارد.

٢- يعنى: فى صدر البحث، حيث قال:- و الظاهر ان يكون هذا التقسيم ... الخ. « و لعل » وجه الظهور: ان كون الوصف بحال الموصوف اولى من ان يكون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم: ان جعل الاصاله و التبعيه بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف - و هو الاصلى و التبعى - بحال الموصوف، اعنى: نفس الوجوب كقولنا: الوجوب الاصلى و الوجوب التبعى. بخلاف ما اذا جعلنا بحسب مقام الاثبات فان الوصف ح يكون بحال المتعلق، و هو الدليل كقولنا: الوجوب الاصلى دلالة دليله، و الوجوب التبعى دلالة دليله. ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٣٥٩.

ثم أنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّه، فإذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، فأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّه به يثبت أنّه تبعيّ، و يترتّب عليه آثاره إذا فرض له اثر شرعيّ، كسائر الموضوعات المتقوّمه بأموور عدميه. نعم لو كان التبعيّ أمرا وجوديا خاصيا غير متقوّم بعدميّ، و إن كان يلزمه (1)، لما كان يثبت بها إلا- على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: به چه دليل، تقسيم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه مقام دلالت؟

جواب: اگر تقسيم مذکور به لحاظ مقام دلالت لفظ باشد، لازمه اش اين است که تا زمانی که واجب، مفاد دليل، واقع نشده و لفظی دلالت بر وجوبش نکرده، نه اصلی باشد و نه تبعی درحالی که نمی توان به آن مطلب، ملتزم شد زیرا واجب از لحظه ای که مورد طلب و اراده مولا واقع می شود و اتّصاف به وجوب (2) پیدا می کند، عنوان اصلیت یا تبعیت همراه آن هست.

[1]- سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما محرز شد اما اصالت و تبعیت آن مردّد بود، راه تشخیص مسئله چیست؟

جواب (3): مسئله، دارای دو صورت است: الف: گاهی شما واجب تبعی را به نحوی معنا می کنید که قوام آن به یک امر عدمی هست (4) مثلا می گوئید واجب تبعی، آن است که:

ص: ۳۷۴

۱- یعنی: و ان كان التبعي امرا وجوديا، لكنه يلزم العدمي، اعني به: عدم اللحاظ الاستقلالي، فالضميران المستتران في - كان- و- يلزمه- راجعان الى الامر الوجودي. و الضمير البارز المتصل الذي هو مفعول- يلزم- راجع الى العدمي. ر. ك: منتهى الدرايه ۳۶۲ / ۲.

۲- یعنی مطلوبیت حقیقیه نه بعث و تحریک.

۳- مصنّف، پاسخ مسئله را طبق مبنای خود بیان کرده اند- که تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام ثبوت است نه دلالت و لفظ.

۴- مانند بعضی از موضوعات که قید اصلی آن ها یک امر عدمی هست مثلا اگر بگوئید «میت»، آن است که «لم يقع علیه التذکيه الشرعيه» در این صورت با شكّ در تذکيه و عدم تذکيه می توان با استصحاب عدم وقوع تذکيه، عنوان «میت» را ثابت کرد زیرا میت «ما لم يقع علیه التذکيه الشرعيه» هست و قوامش به یک قید عدمی می باشد.



«ما لم يتعلّق به اراده مستقلّه» یعنی واجب تبعی، آن است که اراده مستقلّه به آن تعلّق نگرفته و عنوان «لم يتعلّق...» یک عنوان عدمی و مقوّم واجب تبعی هست در فرض مذکور، در صورت شک در اصالت و تبعیت واجب می توان به استصحاب، تمسک نمود و گفت: قبل از آنکه شیء مذکور واجب شود، مسلماً اراده مستقلّه به آن متعلّق نشده بود، اکنون که وجوب پیدا کرده و شک در تعلّق اراده مستقلّه به آن داریم، استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، جاری می شود و نتیجه می گیریم که آن شیء، واجب تبعی هست و چنانچه واجب تبعی مذکور، آثار شرعیّه ای داشته باشد، همان آثار را بر آن مترتب و ثابت می نمائیم.

ب: ممکن است شما قید و قوام واجب تبعی را یک امر وجودی بدانید و آن را چنین تعریف کنید که «ما تعلّق به اراده غیر مستقلّه» یعنی واجب تبعی، آن است که: اراده ای به آن تعلّق گرفته امّا وصفش «غیر مستقلّه» هست (۱)، طبق تعریف مذکور از واجب تبعی، نمی توان به استصحاب، تمسک نمود زیرا مستصحب شما یک امر عدمی هست و با استصحاب امر عدمی اگر بخواهید شیء وجودی را ثابت کنید، مبنی بر این است که اصل مثبت، حجت باشد، یعنی استصحاب هم بتواند مستصحب را ثابت کند و هم لوازم آن را امّا اگر کسی اصل مثبت را حجت ندانست و گفت استصحاب فقط برای اثبات مستصحب، کارساز است - لوازم و ملزومات مستصحب بر آن ترتب پیدا نمی کند - در این صورت نمی توان به وسیله استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، امر وجودی را ثابت کرد و گفت اکنون که اراده غیر مستقلّه

ص: ۳۷۵

---

۱- «تعلّق به اراده موصوفه بآنّه غیر مستقلّه».

به آن، تعلق نگرفته پس لازمه اش این است که اراده مستقله به آن متعلق شده.

قوله: «فافهم (۱)».

در تعریف اخیر از واجب تبعی که گفتید قید واجب تبعی یک امر وجودی هست درعین حال، قوام آن امر وجودی به همان قید عدمی آن می باشد.

توضیح ذلک: گفتید واجب تبعی، آن است که «ما تعلق به اراده موصوفه بآنه غیر مستقله»، بدیهی است که اراده ای به آن، تعلق گرفته امّا قید و عنوان «غیر مستقله» را هم در آن اخذ نمودید، اشکال و سؤال ما این است که چرا نتوانیم به وسیله استصحاب، عنوان «غیر مستقله» را ثابت کنیم.

همان طور که در تعریف اولی، اصل عدم تعلق اراده مستقله، جریان پیدا می کرد، طبق تعریف دوم هم که اصل تعلق اراده، مسلم است امّا استقلالی و عدم استقلالی بودن آن، مشکوک است، مانعی از جریان استصحاب عدم استقلال، وجود ندارد و می توان استصحاب مذکور را جاری نمود.

ص: ۳۷۶

---

۱- الف: (اقول) و الظاهر أن استصحاب عدم تعلق الاراده المستقله به بعد العلم الاجمالي بتعلق الاراده به لا محاله اما اراده مستقله او اراده غیر مستقله مشکل جدا سواء كان التبعی عباره عما لم يتعلق به اراده مستقله او كان عباره عما تعلقت به اراده اجماليه تبعا لاراده غیره غایته ان الاصل على الاول معارض بمثله و على الثاني معارض و مثبت و لعله اليه اشار اخيرا بقوله «فافهم»، فافهم جيدا. ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۳۹۵. ب: اشاره الى عدم جریان الاصل المذكور على المثبت ايضا لان القائل به لا يقول بترتب اثر الملزوم كما هو المفروض في العبارة على ما استظهرناه او اشاره الى منع كون الوجوب التبعی ملزوما للعدم المذكور كما في ظاهر العبارة، بل هما متلازمان ... ر. ك: كفايه الاصول، محشی به حاشیه مرحوم مشكینی ۱/ ۱۹۶.

تذنیب: فی بیان الثمره، و هی فی المسأله الأ-صولیه- كما عرفت سابقا- لیست إلا- أن تكون نتیجتها صالحه للوقوع فی طریق الاجتهاد، و استنباط حکم فرعی، كما لو قیل بالمالزمه فی المسأله، فإنه بضمیمه مقدّمه کون شیء مقدّمه لواجب یستنتج أنه واجب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### ثمره بحث مقدّمه واجب

#### اشاره

[۱]- سؤال: در اصل نزاع و در اینکه آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد یا نه، چه ثمره ای مترتب می شود به عبارت دیگر، نزاع در مسأله اصولی مذکور، چه ثمره ای دارد؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید بررسی نمود که به طور کلی، ثمره مسأله اصولیه چیست و اگر شیء بخواند عنوان مسأله اصولی پیدا کند، باید چه ثمره ای داشته باشد.

مکزرا گفته ایم که ثمره مسئله اصولی، این است که: نتیجه آن مسئله باید بتواند در قیاس استنباط، قرار گیرد یعنی مجتهدی که در صدد استنباط حکم فرعی الهی هست برای استنباط آن، یک قیاس - کبرا و صغرا- ترتیب می دهد که کبرای آن، نتیجه مسئله اصولیه هست و نتیجه آن قیاس، استنباط یک حکم شرعی می باشد بنابراین، ملاک در ثمره مسأله اصولی، این است که آن مسئله در قیاس مذکور به عنوان کبرا واقع شود و نتیجه قیاس هم یک حکم کلی الهی باشد بنابراین، ثمره بحث مقدمه واجب- علی القول بالمالزمه- بسیار واضح است که:

اگر شما قائل به ملازمه شده و گفتید بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه هست (۱) و در نتیجه در صدد برآمده که آیا وضو- حکم کلی الهی- واجب هست یا نه، قیاسی ترتیب می دهید که کبرای آن، نتیجه مسأله اصولیه، واقع می شود به این شکل: «الوضوء

ص: ۳۷۷

۱- بدیهی است که اصل ملازمه، عقلی می باشد اما طرفین وجوب، شرعی هست یعنی وجوب ذی المقدمه شرعی و همچنین وجوب مقدمه هم شرعی می باشد منتها وجوب شرعی مقدمه از طریق ملازمه عقلی استفاده می شود.

و منه قد انقدح، أنه ليس منها مثل براء النذر ياتيان مقدّمه واجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيره، لصدق الإصرار على الحرام بذلك، و عدم جواز أخذ الأجره على المقدّمه، مع أنّ البرء و عدمه إنّما يتبعان قصد النّاذر، فلا براء ياتيان المقدّمه لو قصد الوجوب النّفسى، كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمه، و ربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدّمه و لو قيل بعدمها، كما لا يخفى. و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، و لو كانت له مقدّمات غير عديده، لحصول العصيان بترك أول مقدّمه لا يتمكّن معه من الواجب، فلا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً، لسقوط التّكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مثلاً مقدّمه لواجب و كلّ ما هو مقدّمه لواجب واجب» و از آن نتیجه می گیرید: «انّ الوضوء واجب لوجوب ذیها كالصلاه.»

با تشکیل قیاس مذکور، آن مجتهد در رساله علمیّه خود می نویسد: «الوضوء واجب شرعاً» یا «الوضوء محکوم بالوجوب.»

با توجه به بیان ما واضح شد که نزاع در باب مقدّمه واجب، دارای ثمره مذکور هست اما کسی که منکر ملازمه هست، نمی تواند چنان قیاسی تشکیل دهد و استفاده وجوب «شرعی» نماید بلکه او می تواند، بگوید:

«الوضوء مقدّمه للصّلاه» امّا برایش ثابت نشده که مقدّمه واجب به خاطر ملازمه، واجب است، یا بگوئید آن طرف مسئله، برایش ثابت شده که «المقدّمه لیست بواجبه» و او نتیجه می گیرد که «الوضوء لیس بواجب» یعنی در عین حال که وضوء، مقدّمیت دارد امّا چون او قائل به ملازمه نیست، نتیجه ای که می گیرد، این است که:

مقدّمه - وضوء - وجوب شرعی ندارد.

ثمره ای که بر نزاع در باب مقدّمه واجب، مترتب می شود همان است که تفصیلاً بیان کردیم، اکنون بینیم سائر اصولیین چه ثمراتی بر آن مترتب کرده اند.

[1]- در کلمات علما، چندین ثمره بر نزاع در باب مقدّمه واجب ذکر شد، که مصنّف

ص: ۳۷۸

به بیان بعضی از آن‌ها پرداخته و درعین حال، مورد اشکال قرار داده اند.

تذکر: مصنف برای آن ثمرات - سه ثمره - یک ایراد مشترک (۱) بیان کرده و درعین حال نسبت به هر کدام از آن‌ها یک اشکال اختصاصی ذکر نموده، ما هم برای سهولت تبیین مطلب، ترتیب متن کتاب را رعایت ننموده و به این ترتیب آن را بیان می‌کنیم که:

ابتدا، اصل ثمره و سپس اشکال مشترک و بعد از آن به ذکر اشکال اختصاصی مربوط به هریک از آن‌ها می‌پردازیم.

### بیان ثمره اول:

گفته اند اگر انسان، نذر کند که یک واجبی را انجام دهد در این صورت اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه اش در نذر مذکور هم ظاهر می‌شود که: اگر آن مکلف، مقدمه یک واجب را انجام دهد به نذر خود، عمل کرده است زیرا «مقدمه الواجب واجبه» اما چنانچه قائل به ملازمه نشده و گفتیم مقدمه واجب، وجوب ندارد، مکلفی که مقدمه یک واجب را انجام می‌دهد به نذر خود موافقت نموده «لأنّ مقدمه الواجب لیست بواجبه».

اشکال مشترک (۲): مسأله موافقت و مخالفت با نذر و اینکه در چه موردی موافقت با نذر حاصل شده و در کجا مخالفت تحقق پیدا کرده، حکم شرعی نیست و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

سؤال: اگر مکلفی نماز ظهرش را صحیحا اتیان نمود چه کسی حکم می‌کند که مائتی به با مأمور به موافقت و انطباق دارد؟

جواب: اگر نماز انسان از نظر اجزا و شرائط مطابق دستور شارع باشد، عقل حکم می‌کند آن نماز، مطابق با حکم خداوند متعال است.

ص: ۳۷۹

۱- به نحو اختصار.

۲- مصنف رحمه الله اشکال مشترک را تحت عنوان «و منه قد انقذح...» بسیار مختصر و به نحو اشاره بیان کرده اند لذا ما همراه با ذکر هر ثمره، آن اشکال را توضیح می‌دهیم.

در محلّ بحث و مسأله نذر هم، همین طور است، کسی که نذر کرده یک واجبی را اتیان کند و فرضاً مقدّمه واجب هم واجب می باشد در این صورت، عقل حکم می کند که موافقت با نذر حاصل شده، یا اینکه موافقت حاصل نشده. اما موافقت و مخالفت با نذر، حکم شرعی نیست که بتواند ثمره مسأله اصولیّه قرار گیرد و بدیهی است که مسأله اصولیّه باید در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و ...

اشکال اختصاصی: اگر از اشکال قبل هم صرف نظر کنیم، ایراد دیگر، این است که:

اساس ثمره مذکور را قبول نداریم زیرا کسی که چنان نذری کرده باید ببینیم مقصود او از انجام «واجب» چه بوده است.

۱- ممکن است مقصود ناذر، اتیان یک واجب نفسی (۱) بوده در این صورت اگر او مقدّمه یک واجب را اتیان کند و شما هم مقدّمه واجب را واجب بدانید، اتیان «مقدّمه» واجب» نمی تواند اثری برای موافقت نذر داشته باشد.

۲- امکان دارد مقصود ناذر از انجام «واجب» اتیان یک واجب- اعمّ از شرعی و عقلی- باشد مثلاً گفته است: «لله علی» که یک امر لزومی را اتیان نمایم خواه الزام آن از ناحیه شارع باشد یا از جانب عقل، در فرض مذکور اگر او مقدّمه یک واجب را انجام دهد، موافقت نذر حاصل شده، خواه مقدّمه، واجب باشد (۲) یا نباشد زیرا:

اگر مقدّمه، واجب هم نباشد، کسی که ملازمه را انکار کرده. منکر لزوم عقلی مقدّمه نیست بلکه معتقد است که عقل، حکم می کند با وجود امر «کن علی السیّطح» نصب سلّم، وجوب عقلی دارد و تفاوت بین قول به ملازمه و عدم ملازمه در همین جهت است که قائلین به ملازمه، برای مقدّمه، وجوب شرعی، اثبات می کنند اما منکرین ملازمه، لزوم

ص: ۳۸۰

---

۱- کما اینکه اطلاق لفظ واجب- بدون قید- انصراف به واجب نفسی دارد.

۲- یعنی وجوب شرعی داشته باشد یا فاقد وجوب شرعی باشد.

عقلی مقدمه را قبول دارند(۱). پس مقدمه، علی ای حال لزوم دارد منتها بنا بر ملازمه، لزوم شرعی و بنا بر انکار ملازمه، لزوم عقلی دارد.

خلاصه: ممکن است مقصود نادر از انجام واجب، اعم از واجب شرعی و عقلی باشد در این صورت، فرقی نمی کند که مقدمه واجب، وجوب شرعی داشته باشد یا اصلاً فاقد وجوب شرعی باشد لذا باید ملاحظه نمود که منظور او چه بوده است و ...

### بیان ثمره دوم:

گفته اند اگر ذی المقدمه ای دارای چند مقدمه باشد و فردی آن واجب را با تمام مقدماتش ترک کند، در این صورت اگر قائل به وجوب مقدمه باشیم نتیجه اش این است که آن فرد «یصیر فاسقاً» و عنوان فسق بر او منطبق می شود زیرا او چند واجب را ترک کرده در حقیقت اصرار بر حرام و گناه دارد و نفس اصرار بر گناه- و لو صغیره باشد- عنوان کبیره پیدا می کند پس کسی که ذی المقدمه ای را با چند مقدمه اش ترک کرده، عادل نیست.

امّا اگر گفتیم مقدمات واجب، وجوب ندارد، فردی که یک واجب را با مقدماتش ترک کرده او فقط یک واجب- ذی المقدمه- را ترک نموده و بر ترک یک واجب، عنوان اصرار بر گناه صغیره، تحقق پیدا نمی کند و فسق، محقق نمی شود.

اشکال مشترک: این مطلب هم ارتباطی به ثمره مسأله اصولیه ندارد. فاسق شدن و فاسق نشدن که یک مسئله شرعی نیست(۲)، وظیفه شارع، بیان ملاک کلی فسق و عدالت هست امّا اینکه در چه موردی فسق، محقق می شود و در کجا فسق تحقق پیدا نمی کند از شئون شارع نیست بلکه این مطلب یک حکم جزئی و مربوط به عقل است که از حکم

ص: ۳۸۱

---

۱- که قبلاً هم آن را توضیح داده ایم.

۲- اینکه زید به خاطر فلان عمل، فاسق شده و عمرو به علت ارتکاب فلان فعل از عدالت خارج شده مربوط به شارع نیست بلکه شارع مقدّس فرموده است شرب خمر، حرام و از گناهان کبیره است و ارتکاب کبیره با عدالت سازگار نیست امّا اینکه فلانی شرب خمر نموده و فاسق شده، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

کلی شارع استفاده می کند و در حقیقت، عقل آن را بر مواردش منطبق می نماید.

اشکال اختصاصی: فرض کنید واجبی دارای سه مقدمه هست و با ترک یک مقدمه، قدرت مکلف از انجام آن واجب، سلب می شود، آیا در این صورت، اصرار بر حرام واقع شده؟

مسئله اصرار بر گناه، تحقق پیدا نکرده. وقتی مکلف، اولین مقدمه را ترک کرد، به تبع آن، قدرت بر انجام ذی المقدمه ندارد لذا به خاطر عدم قدرت بر اتیان ذی المقدمه، اصل تکلیف، نسبت به واجب، ساقط می شود و به تبع آن چون سائر مقدمات هم وجوب غیري داشته، آن تکلیف نسبت به مقدمات هم ساقط می شود لذا از آن مکلف، فقط یک عصیان و مخالفت، تحقق پیدا کرده و بر عصیان واحد، عنوان اصرار، صادق نیست و موجب فسق هم نمی شود.

ایراد بر مصنف رحمه الله: بیان مذکور، قابل مناقشه هست زیرا سلب قدرت مکلف، نسبت به ذی المقدمه در اثر سوء اختیار بوده و امتناع به سوء اختیار، موجب سقوط تکلیف نمی شود و منافاتی با مسأله اختیار ندارد.

درعین حال، غیر از اشکال مصنف، ایراد دیگری به اصل ثمره دوم داریم که:

مخالفت با مقدمات، موجب معصیت نیست زیرا معصیت آن است که باعث استحقاق عقوبت شود و ما در بحث واجبات غیریه و طهارت ثلاث گفتیم بر مخالفت واجب غیري، استحقاق عقوبت، مترتب نمی شود و ترک آن ها موجب فسق نمی گردد که در دنبالش استحقاق عقوبت مطرح باشد و صرف ترک یک یا دو واجب غیري بدون اینکه استحقاق عقوبتی بر مخالفت آن مترتب گردد، موجب فسق نمی شود.

### بیان ثمره سوم:

گفته اند اگر مقدمه واجب، دارای وجوب باشد، اخذ اجرت برای انجام مقدمه واجب، جائز نیست اما اگر مقدمه، واجب نباشد مانعی از اخذ اجرت در برابر مقدمه واجب، وجود ندارد خلاصه اینکه: یکی از ثمرات مقدمه واجب را چنین



و أخذ الأجره على الواجب لا- بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً و بلا- عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبه كفائيه التي لا- يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك، أى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها، هذا فى الواجبات التوصلية [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بيان کرده اند که: «اذا قلنا بوجوب المقدمه لا يجوز اخذ الاجره عليها و اذا لم نقل بوجوب المقدمه يجوز اخذ الاجره عليها».

اشکال مشترک: عدم جواز اخذ اجرت برای انجام مقدمه، حکم شرعی نیست، همیشه حکم الهی، کلی هست مثلاً «عدم جواز اخذ الاجره على الواجب» می تواند حکم الله باشد اما عدم جواز اخذ اجرت در برابر نماز، ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

ثمره مذکور هم ارتباطی به شارع ندارد به عبارت دیگر، مسأله اصولیه باید مولد و مستنبط حکم شرعی باشد نه اینکه مسأله اصولی برای تطبیق و پیاده کردن احکام باشد.

شما معتقدید که: شارع مقدس فرموده است «لا يجوز اخذ الاجره على الواجب» و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم آن حکم خدا بر ما نحن فيه (١)، منطبق است، اشکال ما این است که: تطبیق و پیاده کردن حکم نمی تواند ثمره مسأله اصولی واقع شود لذا ثمره سوّم هم از ثمرات مسأله اصولیه نیست.

[١]- اشکال اختصاصی: مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات را مشروحا بیان کرده لکن مصنف هم اشارتاً به بیان آن پرداخته اند که:

اصلاً قبول نداریم که اخذ اجرت در برابر واجبات، جائز نباشد.

بیان ذلک: به یک اعتبار، واجبات بر دو گونه هستند: ١- توصلی ٢- تعبّدی، لازم است بحث مذکور را نسبت به هریک از آن دو قسم ادامه دهیم.

الف: واجبات توصلی: اگر مولا- شیء را واجب نمود و مقصودش صرف وجود آن واجب بود- خواه کسی در مقابل آن، اجرت بگیرد یا مجانی انجام دهد- در این صورت،

ص: ٣٨٣

١- اخذ اجرت بر مقدمه واجب.

و اما الواجبات التَّعبديَّة، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجره على إتيانها بداعي امثالها، لا على نفس الإتيان، كي ينافي عباديَّتها، فيكون من قبيل الدَّاعي إلى الدَّاعي، غايه الأمر يعتبر فيها- كغيرها- أن يكون فيها منفعه عائده إلى المستأجر، كي لا يكون المعامله سفهيَّة، و أخذ الأجره عليها أكلا بالباطل [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

چه مانعی برای اخذ اجرت در برابر آن، وجود دارد؟

مولای حکیم به منظور عدم اختلال نظام جامعه، مردم را بر انجام واجبات کفائیه صنعتیه، الزام نموده که عده ای از آن ها طیب و بعضی نجار و عده ای سائر صناعات را بیاموزند و نیاز جامعه را برطرف کنند، معنای واجب کفائی صنعتی، این نیست که طیب نتواند در مقابل طبابت خود، اخذ اجرت نماید یا بنا مجاز نباشد در برابر عمل خود، مزد بگیرد بلکه اگر بگوئیم آن ها مجبور هستند رایگان، کار کنند گاهی موجب نقض غرض و اختلال نظام می شود اگر بنا باشد طیب و نجار، مجاناً کار کنند پس زندگی آن ها از چه طریقی تأمین شود.

خلاصه: صرف وجوب یک شیء، باعث نمی شود که انسان نتواند در برابر انجام آن، اجرت بگیرد بلکه باید نحوه وجوب و فرض آن را ملاحظه کرد، اگر منظور مولا- این بوده که فلان شیء مجاناً در خارج، ایجاد شود در این صورت نمی توان در برابر آن پول گرفت امّا اگر او عنایتی به مجانی بودن آن نداشته بلکه مقصودش این بوده که آن واجب در خارج، عملی شود در این صورت، مانعی از اخذ اجرت در مقابل آن، وجود ندارد.

[1]- ب: واجبات تعبدی: قبل از بیان مسئله و حل اشکال به ذکر مقدمه کوتاهی می پردازیم که: عقد اجاره باید مانند سائر عقود و معاملات، شرائطش کامل باشد مثلاً یکی از شرائط اجاره این است که عمل مستأجر علیه، نفع دنیوی یا اخروی برای مستأجر داشته باشد و چنانچه هیچ گونه نفعی برای او نداشته باشد، سفهی و اخذ اجرت برای آن، اکل مال به باطل و مشمول آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» می باشد.

فرضا اگر انسان، فردی را اجیر کند که فلان مبلغ بگیرد و نماز ظهرش را بخواند،

ص: ۳۸۴

صحیح نیست زیرا نفعی برای مستأجر ندارد و نسبت به دهنده پول، یک عمل عقلانی محسوب نمی شود اما مثلاً اگر همان معامله و عقد اجاره را با فرزند خود منعقد کند که فلان مبلغ بگیرد و روزانه نماز خود را بخواند و در نتیجه نسبت به اتیان صلوات، اعتیاد پیدا کند، صحیح و نفعی هم برای پدر، متصوّر است زیرا او علاقه دارد فرزندش متدین باشد، خلاصه اینکه نباید معامله، سفهی باشد.

نحوه حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات(۱): این مسئله از مشکلات فقه است و درباره آن، نظرات و راه حل های مختلفی بیان شده.

نظر مصنف: ایشان مشکله را از طریق داعی بر داعی حل نموده اند، فرضاً کسی که اجیر شده برای فلان میت، یک سال نماز بخواند، او به این کیفیت عمل می نماید که: نماز را به قصد قربت می خواند اما صلوات با قصد قربت را به تحریک و انگیزه پول انجام می دهد به عبارت دیگر، اخذ اجرت در عرض قصد قربت نیست به نحوی که او هنگامی که نماز استیجاری می خواند، توجّهی به قصد قربت داشته باشد و نگاهی به آن وجه - پول - مأخوذه نماید، بلکه مسأله اخذ اجرت و قصد قربت در طول یکدیگر هستند یعنی نماز را با قصد قربت می خواند و نماز با قصد قربت را به داعی اجرت انجام می دهد و در نتیجه، لطمه ای به آن عبادت، وارد نمی شود.

اگر بنا باشد عملی که به نحو مذکور اتیان می شود، باعث ضربه ای به عبادت شود، نتیجه اش این است که عبادات ما باطل باشد(۲) زیرا مردم، عبادات را «خوفا من النار و طمعا فی الجنّه» انجام می دهند، عبادات ما به خاطر همان مزایائی هست که مربوط به خودمان می باشد، شما این مسئله را چگونه با قصد قربت جمع و حل می کنید؟

جمعش به این است که مکلف، نماز را به قصد قربت می خواند اما صلوات با قصد قربت را برای طمع در بهشت و خوف از دوزخ، اتیان می کند.

ص: ۳۸۵

---

۱- مانند اجیر نمودن فردی برای اینکه فرضاً یک سال نماز برای میتی بخواند.

۲- البته مصنف، اشاره ای به آن نموده اند.

و ربما يجعل (۱) من الثمره، اجتماع الوجوب و الحرمة - إذا قيل بالمالزمه - فيما اذا كانت المقدمه محرمة، فبیتنی علی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

گفته اند همان طور که عبادات ما به نحو مذکور صحیح است، بین مسأله (طمع در جنت و خوف از دوزخ) با مسأله (اخذ اجرت بر واجبات) فرقی نیست.

آری امیر مؤمنان و مولای متقیان علیه السّلام فرموده است: «الهی ما عبدتک خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک» (۲).

اگر به عمق عبادات خود، توجه کنیم، آن عباداتی که خالی از ریا و آلودگی های دنیوی هست برای طمع در بهشت و ترس از جهنم می باشد و این مطلب با مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات از نظر ملاک، متحد است.

خلاصه: مصنف رحمه الله از طریق داعی بر داعی در واجبات عبادی، مسأله اخذ اجرت در برابر آن ها را حل نموده اند.

-[۱]

### بیان ثمره چهارم:

اگر شیء - مقدمه ای - قبل از آنکه مقدمه واجب، قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته باشد و آن شیء محرّم، مقدمه واجب، واقع شود، در فرض مذکور اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه شویم، نسبت به آن مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت (۳)، تحقق پیدا می کند یعنی: از مصادیق و صغریات اجتماع امر و نهی، محسوب می شود - مانند صلوات

ص: ۳۸۶

۱- الجاعل هو الوحيد البهبهانی قدس سرّه. «توضیح هذه الثمره»: انه - بناء علی وجوب المقدمه - یجتمع الوجوب و الحرمة فی المقدمه المحرمه کرکوب الدابه الغصبيه لقطع طریق الحج فبیتنی وجوبها ح علی القول بجواز الاجتماع الامر و النهی فی واحد ذی جهتین. لان المقدمه علی هذا تدرج من صغریات مسأله اجتماع الامر و النهی، فان قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف بالوجوب كما هی متصفه بالحرمة و ان قلنا: بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب. كما انه بناء علی عدم وجوب المقدمه لا تتصف الا بالحرمة (و بالجمله) بناء علی وجوب المقدمه یتوقف اتصافها بالوجوب فيما اذا كانت محرمة علی جواز اجتماع الامر و النهی و بناء علی عدم وجوبها لا تتصف الا بالحرمة. ر. ک: منتهی الدرایه ۲ / ۳۷۴.

۲- ر. ک: مرآت العقول ۲ / ۱۰۱.

۳- حرمت به خاطر عنوان اولی آن شیء، و وجوب هم برای عنوان مقدمیت هست.

و فيه: أولًا: إنه لا- يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنيه عليه، لما أشرنا إليه غير مره، إن الواجب (1) ما هو بالحمل الشائع مقدّمه، لا بعنوان المقدّمه (2)، فيكون على الملازمه من باب النهي في العباده و المعامله [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

در دار غصبی که از مصادیق اجتماع امر و نهی هست- و اقوال، اشکالات و جواب هائی که در آن بحث، جاری هست در محلّ بحث هم جریان پیدا می کند اما اگر قائل به ملازمه نشویم و وجوب مقدّمه را انکار نمائیم، مسأله مذکور، هیچ گونه ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی، پیدا نمی کند.

[1]- مصنّف رحمه الله سه اشکال بر ثمره مذکور، وارد نموده اند:

اشکال اول: مقدّمه: در بحث اجتماع امر و نهی، آن دو عنوانی که یکی از آن ها متعلّق نهی و دیگری متعلّق امر است، باید عنوان تقییدی و همچنین موضوعیت داشته باشد اما چنانچه آن دو یا یکی از آن ها موضوعیت نداشته باشد و جهت- حیث- آن، تعلیلی باشد، ارتباطی به نزاع در باب اجتماع امر و نهی، پیدا نمی کند.

علّت اینکه صلوات در دار غصبی، مرتبط به نزاع در باب اجتماع امر و نهی می باشد، این است که دارای دو جهت تقییدی و دارای دو عنوان هست که موضوع و متعلّق حکم می باشند نه اینکه: علّیت و واسطیّت داشته باشند به عبارت دیگر: نفس صلوات، موضوع و متعلّق حکم است و شارع مقدّس فرموده: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* پس عنوان صلوات، تقییدی هست و همچنین عنوان غصب هم خودش موضوعیت دارد و متعلّق نهی، قرار گرفته.

امّا در محلّ بحث: آیا اگر مقدّمه ای واجب شد- درحالی که قبلا- حرام بوده- آن مقدّمه هم مانند صلوات در دار غصبی هست؟

ص: ۳۸۷

۱- و هو المقدّمه، یعنی: ان معروض الوجوب الغیری هو ما يحمل عليه المقدمه بالحمل الشائع و من المعلوم: انه ذات الشیء، لا بعنوان کونه مقدمه. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۳۷۶.

۲- یعنی: نه اینکه عنوان مقدمیّت، جهت تقییدی باشد بلکه مقدمیّت، «حیث» تعلیلی دارد.

خیر، آن حرمتی که اولاً نسبت به مقدمه، تحقق پیدا کرده، مربوط به ذات آن شیء بوده اما آیا وجوبی که از ناحیه مقدمیت، تحقق پیدا می کند، مربوط به «عنوان» مقدمه هست؟

مکراً بیان کرده ایم که عنوان مقدمیت، حیث تعلیلی هست یعنی: مقدمیت، سبب می شود که حکم به وجوب غیر، نسبت به نفس نصب سلم- یا وضو- بار شود مثلاً- وضو، مقدمه نماز هست اما نمی توان گفت: وضو واجب نیست، مقدمه، واجب هست، عنوان مقدمیت، سبب می شود که وضو، متصف به وجوب غیر شود پس: عنوان وجوب، عبارت از مقدمیت نیست و عنوان حرمت هم عبارت از یک شیء دیگر و آن دو با یکدیگر جمع شده باشند.

اگر شما مقدمه محرمی را فرض کردید و قائل به ملازمه هم شدید، همان چیزی که حرام است، وجوب پیدا می کند، همان چیزی که متعلق حرمت است، متعلق وجوب مقدمی و داخل در بحث «نهی در عبادت و معامله (۱)» می باشد. - نه، نزاع اجتماع امر و نهی.

اگر معامله یا عبادتی حرام شد، همان چیزی که متعلق وجوب قرار گرفته، نهی هم به آن، متعلق شده اما در باب اجتماع امر و نهی، آن دو عنوان، متفاوت و جدای از هم هستند یعنی: «الصَّیْلَاهُ وَاجِبَةٌ، الْغَضَبُ حَرَامٌ» منتها آن دو عنوان در یک وجود خارجی، اجتماع و ائتلاف کرده اند اما اگر وضو- مقدمه- فرضاً حرام شد، چنین نیست که دو شیء مطرح باشد، یکی متعلق وجوب و دیگری متعلق حرمت قرار گیرد بلکه همان چیزی که متعلق تحریم است، وجوب هم به آن تعلق گرفته و همان چیزی که متعلق وجوب است، حکم تحریمی هم به آن متعلق شده پس ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.

ص: ۳۸۸

---

۱- یعنی: «کل ما هو غیر عباده». - مقصود، معامله بالمعنی الاخص نمی باشد.

و ثانيا: لا يكاد يلزم الاجتماع اصلا، لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورته الانحصار به. و فيها اما لا وجوب للمقدمه؛ لعدم وجوب ذى المقدمه، لاجل المزاحمه، و اما لا حرمة لها لذلك، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال دوّم: سؤال: در کدام مورد، مقدمه درعين حال که محرّم هست، وجوب هم دارد تا اینکه از مصاديق بحث اجتماع امر و نهی باشد؟

به عبارت ديگر: شما نمی توانید موردی را ارائه دهید که مقدمه محرّم، وجوب هم داشته باشد.

توضیح ذلك: مقدمه ای را که می گوئید حرام است (١)، آیا مقدمه منحصره ذی المقدمه هست یا غیر منحصره؟ نسبت به هر کدام، پاسخ جداگانه ای برای شما بیان می کنیم.

الف: اگر مقدمه، غیر منحصره باشد- مثلا- انقاذ غریق و نفس محترمی، دارای دو طریق باشد، راه مباح و طریق حرام، یعنی عبور از ملک غیر بدون رضایت او- در این صورت، اصلا عقل، حکم به وجوب مقدمه حرام نمی کند و وجوب غیرى مقدمی مستقیما، عارض مقدمه مباح می شود و مقدمه حرام، وجوبی ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت، مطرح شود.

ب: گاهی آن مقدمه، منحصره می باشد، مثلا مسلمانى در حال غرق شدن هست و راه انقاذ او منحصر به عبور از ملک غیر است، در این صورت باید بین حرمت مقدمه و وجوب ذی المقدمه مقایسه ای نمود که اهمیت کدام یک، بیشتر است. به عنوان مثال، آیا از نظر شارع مقدّس، حرمت تصرّف در مال غیر اهمّ است یا انقاذ نفس محترم؟

اگر اهمیت ذی المقدمه، بیشتر باشد، این مطلب، دلیل بر آن است که مقدمه، حرام نیست و چگونه می شود که مقدمه ای حرام (٢) باشد و مع ذلك اهمیت وجوب ذی المقدمه، بیش از حرمت مقدمه باشد؟، در صورت تراحم، حرمت مقدمه، رفع می شود و در نتیجه،

ص: ٣٨٩

- 
- ١- یعنی: شیء قبل از آنکه مقدمه واجب قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته و آن شیء محرّم، مقدمه واجبی قرار گرفته.
  - ٢- در صورت انحصار.

و ثالثاً(۱): إنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له فى التّوصّل بالمقدّمه المحرّمه و عدمه أصلاً، فإنّه يمكن التّوصّل بها إن كان توصلّيّه، و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم(۲) جواز التّوصّل بها إن كانت تعيّدیه على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدّمه أو بعدمه، و جواز التّوصّل بها على القول بالجواز كذلك، أى قيل بالوجوب أو بعدمه. و بالجمله لا يتفاوت الحال فى جواز التّوصّل بها، و عدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

آن مقدّمه، واجب می باشد و حرمتی ندارد تا کسی بگوید وجوب و حرمت، اجتماع نموده اند.

گاهی هم ممکن است حرمت مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه، مهم تر باشد که در فرض مذکور، ذی المقدّمه از وجوب، ساقط می شود و اگر ذی المقدّمه از وجوب، ساقط شد، مقدّمه هم وجوبی ندارد و اگر وجوب نداشته باشد، اجتماع وجوب و حرمت در مقدّمه، لازم نمی آید.

خلاصه: در صورت انحصار نمی توان تصوّر اجتماع حرمت و وجوب نمود.

[۱]- اشکال سوّم: سومین جواب یا اشکالی که مصنّف رحمه الله بیان نموده، این است که:

آنچه که در باب مقدّمه برای ما اهمیّت دارد، این است که از طریق اتیان مقدّمه، تمکّن به اتیان ذی المقدّمه پیدا کنیم به عبارت دیگر، اینکه: بتوان از طریق مقدّمه، ذی المقدّمه را در خارج انجام داد لذا باید بررسی نمود که: مسأله ملازمه و عدم ملازمه ای را که شما

ص: ۳۹۰

۱- قد حکى عن بعض اعظم تلامذه المصنّف قدّس سرّهما: ان الماتن قد ضرب فى الدورة الاخيره من البحث على الايراد الثانى و جعل الايراد الثالث مكانه و لذا قال: «و ثانيا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فى التوصل بالمقدمه المحرمه ... الخ» و لا بأس بما صنعه قدّس سرّه، اذا لا وجه لاختصاص الوجوب بغير المحرم فى صورته عدم الانحصار الا عدم جواز الاجتماع، فالاولى اسقاط الايراد الثانى، فتدبر. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۳۸۰.

۲- اگر عبارت به صورت: «کما لا يمكن التوصل بها ان كانت تعبدیه ...» ذکر می شد، مناسب تر بود.



در صدد بودید صغرای برای اجتماع امر و نهی، قرار دهید- به نحوی که بیان کردیم- آیا تأثیری در آن «مهم» در باب مقدمه می گذارد یا نه؟

مصنّف رحمه الله معتقدند که هیچ گونه اثری در آن «مهم» نمی گذارد.

توضیح ذلک: بدیهی است که مقدمه گاهی تعبدی هست یعنی: قصد قربت در آن، معتبر است و گاهی توصّلی می باشد که قصد قربت در آن، اعتبار ندارد لذا برای توضیح مطلب باید نسبت به هر دو نوع مقدمه، مسئله را بررسی نمود که:

الف: اگر مقدمه واجب، توصّلی شد، آن مقدمه توصّلی خالی از قصد قربت به هر صورت و به هر کیفیت، اتیان شود، می توان به ذی المقدمه، توصّل پیدا کرد، خواه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماعی شوید یا قائل به امتناع<sup>(۱)</sup> شوید.

فرضا اگر مقدمه، توصّلی و مقصود، رسیدن به مکه و انجام مناسک حج شد، از نظر درک مناسک، فرقی نمی کند که انسان با مرکب غصبی به مکه رفته باشد یا غیر غصبی زیرا مسأله عبادت در مسیر حج، اعتبار ندارد.

خلاصه: در مقدمه توصّلی باید ذات مقدمه، اتیان شود خواه آن مقدمه، واجب باشد یا حرام، قائل به اجتماع شوید یا امتناع، جانب وجوب را غلبه دهید یا جانب حرمت را غلبه دهید، فرقی ندارد پس: مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناع آن در مقدمات توصّلیه، اثری ندارد.

ب: اگر مقدمه ای عبادی، و قصد قربت در آن معتبر بود، ما هم قبول داریم که مسأله اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در آن مسأله عبادی، اثر می گذارد اما مسأله وجوب و عدم وجوب مقدمه، اثری ندارد، فرضاً شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید و می گوئید صلوات در در دار غصبی صحیح است، اکنون ما این مبنا را در مورد یک مقدمه عبادی، جاری و پیاده می کنیم که:

طبق مبنای مذکور، آن مقدمه عبادی، صحیح است اما علّت صحت، این نیست که

ص: ۳۹۱

---

۱- و اگر امتناعی شدید، خواه جانب وجوب را بر حرمت، غلبه دهید یا بالعکس.

اجتماع و جوب و حرمت شده، شما خواه قائل به ملازمه بشوید یا نشوید، در عین حال، بنا بر اجتماع امر و نهی، آن عبادت، صحیح است.

اگر ما در مورد صلوات در دار غضبی، حکم به صحّت نموده- گفتیم اجتماع، جائز است- در مورد مقدمه عبادی هم آن عبادت، صحیح و فاقد نقص می باشد و فرقی نمی کند که شما قائل به جوب مقدمه شوید یا قائل به جوب آن نشوید به هر حال، عبادت شما صحیح است یعنی: اگر قائل به جوب مقدمه هم نشوید، چنانچه در آن مسئله، اجتماعی باشید، عبادت مذکور، صحیح است. بنابراین، در صحّت و بطلان، بین جوب و عدم جوب مقدمه، بنا بر اینکه در آن مسئله اجتماعی شوید، هیچ فرقی نمی کند.

اگر کسی در آن مسئله، قائل به امتناع شد(۱)، صلوات در دار غضبی را باطل می دانند، بدیهی است آن فردی که در بحث مذکور، امتناعی هست، می گوید در بحث فعلی که آن مقدمه، عبادت، پیدا کرده، باطل است.

سؤال: آیا بطلان آن بنا بر ملازمه و عدم ملازمه، فرق می کند؟

خیر، چه شما قائل به ملازمه شده، آن مقدمه را واجب بدانید و بگوئید باطل است یا قائل به ملازمه نشوید، آن را واجب ندانید و بگوئید باطل است- فرقی ندارد.

خلاصه اینکه بین قول به جوب و عدم جوب، فرقی مطرح نیست.

جمع بندی: اگر مقدمه ای عبادت پیدا کرد، مسأله اجتماع امر و نهی- اجتماعا و امتناعا- در محلّ بحث، جاری می شود لکن هیچ ارتباطی به باب ملازمه ندارد چه کسی قائل به ملازمه بشود یا نشود، اثری ندارد یعنی: کسی که در آن مسئله، قائل به اجتماع هست، عبادت در محلّ بحث را مطلقا صحیح می داند و کسی که در آن مسئله، قائل به امتناع هست، در محلّ بحث، آن عبادت را مطلقا باطل می داند.

ص: ۳۹۲

---

۱- قائلین به امتناع، صلوات در دار غضبی را باطل می دانند و می گویند جمع بین جوب و حرمت، قابل تعقل نیست.

فی تأسیس الأصل فی المسأله اعلم أنه لا- أصل فی محلّ البحث فی المسأله، فإنّ الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذی المقدمه و عدمها لیست لها حاله سابقه، بل تكون الملازمه أو عدمها أزلّیه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

- سواء قلنا بالملازمه ام لم نقل به.

خلاصه: آن چهار ثمره ای را که دیگران ذکر کرده اند، بی مورد و بدون فائده هست و ثمره ای که در باب مقدمه واجب، مترتب می شود، همان است که ما ابتداء بحث- تحت عنوان «تذنیب»- تفصیلاً بیان کردیم (۱).

### در تأسیس اصل

[۱]- بحث بسیار طولانی ما در شرف اتمام است، تاکنون مقدمات بحث مقدمه واجب را بررسی نموده ایم لکن مطلبی درباره اصل بحث- که آیا ملازمه ثابت است یا نه- بیان نکرده ایم.

لازم به تذکر است که قبل از ذکر ادله قائلین به ملازمه باید ببینیم آیا در صورت شک، اصلی در مسئله، وجود دارد که حالت تردید را بر طرف کند یا نه؟ یعنی: اگر برای ما مشخص نشد که ملازمه، حقیقت دارد یا نه، اصلی هست که به آن رجوع نمود یا نه، و بفرض وجود اصل آیا آن اصل، موافق قول به ملازمه هست یا موافق قائلین به عدم ملازمه می باشد؟

بیان ذلک: سؤال: محلّ نزاع در بحث مقدمه واجب چیست؟

جواب: نزاع و بحث ما در مورد وجوب یا عدم وجوب مقدمه نیست زیرا وجوب یا عدم وجوب مقدمه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می باشد اگر بحث ما

ص: ۳۹۳

---

۱- که نتیجه نزاع در مسأله اصولی، کبرای قیاس استنباط قرار می گیرد و در نتیجه، یک حکم فرعی کلی الهی استنباط می شود.

در این جهت باشد که: «هل المقدمه واجبه ام لا»، بحث مذکور، مانند بحث: «هل صلاه الجمعه واجبه ام لا»، یک بحث فقهی هست و ارتباطی به مسائل اصولیه ندارد لذا اول بحث مقدمه واجب هم بیان کردیم که:

نزاع در باب مقدمه، این است که: آیا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، ملازمه «عقلیه» هست یا نه؟ بنابراین، نفی و اثبات، مربوط به ملازمه عقلیه هست که آیا عقل، حکم به ملازمه می کند یا نه؟

سؤال: اگر شک کردیم که آیا ملازمه ای مطرح است یا نه، اصلی وجود دارد که به آن، رجوع کنیم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا در صورت شک می توان اصل و استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود یا نه؟

جواب: خیر، زیرا استصحاب، نیاز به حالت سابقه دارد، ملازمه و عدم ملازمه، هر کدامشان حقیقت و واقعیت داشته باشد، چنین نیست که دارای حالت سابقه عدمی یا وجودی باشد. اگر ملازمه، واقعیت دارد از ازل واقعیت دارد و چنانچه عدم ملازمه، حقیقت دارد از ازل حقیقت دارد زیرا «ملازمه»، حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد تا بتوان گفت قبل از اینکه دین اسلام و شریعت، تأسیس شود لا بد آن حکم نبوده و حالت سابقه عدمیه داشته پس ...

ملازمه و عدم ملازمه از احکام عقلی هست و حکم عقلی، حادث نیست.

از باب مثال اگر کسی تردید کند که آیا ظلم، قبیح است یا نه، می تواند استصحاب عدم قبح ظلم را جاری کند؟

خیر، زیرا آن استصحاب، حالت سابقه ندارد و ظلم، عقلاً از ازل، قبیح بوده منتها فرقی که بین مسأله ظلم و ملازمه، وجود دارد، این است که می دانیم ظلم از ازل، قبیح بوده اما در محلّ بحث نمی دانیم که آیا عقل، حکم به ملازمه از ازل تا ابد می کند یا حکم به عدم

نعم نفس وجوب المقدمه يكون مسبقا بالعدم، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها [١].

و توهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه، من قبيل لوازم الماهيه، غير مجعوله، و لا أثر آخر مجعول مترتب عليه، و لو كان لم يكن بمهم هاهنا(١)، مدفوع بأنه و إن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه، و لا بالجعل التالىفى الذى هو مفاد كان الناقصه، إلا أنه مجعول بالعرض، و بتبع جعل وجوب ذى المقدمه، و هو كاف فى جريان الأصل [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ملازمه از ازل تا ابد می نماید یعنی: مدرک عقلی برای ما مشخص نیست پس نمی توان استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود.

خلاصه: در محل نزاع- ملازمه- نمی توان تأسیس اصل نمود و اصل نمی تواند هیچ یک از طرفین را اثبات نماید.

[١]- گفتیم در محل نزاع- ملازمه- نمی توان اصلی را تأسیس و به آن، تمسک نمود.

سؤال: آیا نسبت به نفس وجوب مقدمه- اثر ملازمه- می توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود و چنین گفت: قبل از آنکه وضو(٢) برای نماز، تشریح شود مسلماً واجب نبوده زیرا ذی المقدمه آن، وجوب نداشته تا بفهمیم مقدمه اش واجب بوده است یا نه پس قبل از تشریح وجوب ذی المقدمه، مقدمه، واجب نبوده اما اکنون که ذی المقدمه، وجوب شرعی پیدا کرده و شک در وجوب وضو داریم، آیا استصحاب عدم وجوب شرعی وضو را می توان جاری نمود؟

جواب: مانعی از جريان استصحاب وجود ندارد و نتیجه جريان آن، عدم وجوب وضو- مقدمه- می باشد.

[٢]- توهم: همان طور که استصحاب عدم ملازمه، جريان پیدا نمی کند، استصحاب

ص: ٣٩٥

١- ای: فى المسأله الاصوليه.

٢- البتّه وضو، خصوصیتی ندارد و این مطلب در مورد سائر مقدمات هم جريان دارد.

عدم وجوب مقدمه هم جاری نمی شود زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، این است که: مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب صلوات جمعه- و یا چنانچه مجعول شرعی نیست، باید اثر و حکمی داشته باشد که آن حکم، مجعول شرعی باشد. مثلا اگر شما در موردی استصحاب خمریت را جاری نمودید، مستصحب شما- خمریت- مجعول شرعی نیست لکن اثری به نام حرمت دارد که آن را شارع مقدس جعل نموده.

متوهم می گوید: عدم وجوب مقدمه- و همچنین وجوب مقدمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع برای اثر شرعی می باشد زیرا وجوب مقدمه، مانند لازم ماهیت می باشد، همان طور که زوجیت، لازم ماهیت اربعه هست و کسی آن را جعل نموده، مسأله وجوب مقدمه هم، چنین است یعنی: اگر ملازمه، واقعیت داشته باشد، وجوب مقدمه، لازم ماهیت وجوب ذی المقدمه هست و از لوازم لا ینفک اصل ماهیت، محسوب می شود لذا وجوب مقدمه و وضو را شارع مقدس، جعل نمی کند اگر او فرمود: اقیموا الصلاه، و خارجا برای ما مشخص شد که وضو، مقدمه نماز هست، آن وجوب وضو، لازم ماهیت وجوب صلوات می باشد و ربطی به شارع مقدس ندارد پس توهم نکنید که هر کجا کلمه وجوب، مطرح شد، آن وجوب، مجعول شرعی هست. در محل بحث، مقدمه واجب درعین حال که واجب است لکن ارتباطی به شارع مقدس ندارد بلکه لازمه ماهیت وجوب ذی المقدمه هست بنابراین، وجوب وضو- وجوب مقدمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع یک اثر شرعی می باشد. آری اگر کسی نذر کند که چنانچه وضو واجب باشد، فلان مبلغ صدقه می دهم، در فرض مذکور وجوب وضو، موضوع اثر شرعی هست اما اثری نیست که چندان اهمیت داشته باشد.

خلاصه: متوهم می گوید: استصحاب عدم وجوب مقدمه را هم نمی توان جاری نمود زیرا فاقد ضابطه کلی استصحاب می باشد.

دفع توهم: آن ضابطه کلی در باب استصحاب، مورد قبول ما هم هست لکن باید درباره آن، توضیح داد که: شما گفتید یا مستصحب باید مجعول شرعی باشد یا موضوع برای اثر مجعول شرعی باشد لکن توضیحی درباره کلمه «مجعول» می دهیم که: گاهی شیء به جعل بسیط، مجعول است که مفاد «کان» تامه می باشد و نیازی به اسم و خبر ندارد مانند: «کان زید ای: تحقق زید.»

و گاهی هم شیء مجعول به جعل تألیفی و ترکیبی می باشد که مفاد «کان» ناقصه هست و نیاز به اسم و خبر دارد مانند «کان زید قائما.»

تذکر: اشیائی که به دو نحو مذکور، جعل می شوند، جزء مجعولات «ذاتیه» هستند. مثلاً شارع مقدّس، مستقیماً و جوب را برای صلوات و حرمت را برای خمر، جعل نموده پس آن جوب و حرمت، مجعول بالذات هستند.

قسم دیگر از جعل، عبارت از جعل «تبعی» می باشد یعنی: ممکن است جاعل و شارع مستقیماً شیء را جعل نکند لکن چیزی را جعل نماید که لازمه جعل آن مجعول ذاتی، این است که یک مجعول تبعی هم تحقق پیدا کند. خلاصه اینکه مجعولات بر دو قسم هستند: الف: ذاتی. ب: تبعی.

در جریان استصحاب، فرقی نمی کند که مستصحب ما مجعول ذاتی (۱) باشد یا تبعی لذا در محلّ بحث می توان گفت: نفس جوب مقدّمه، مجعول شرعی هست منتها نه مجعول ذاتی و استقلالاً بلکه مجعول تبعی، یعنی: هنگامی که شارع مقدّس، جوب را برای نماز، جعل نمود، به تبع آن هم وجوبی برای وضو- و سائر مقدمات- جعل شد پس می توان گفت: جوب وضو، مجعول شرعی هست- منتها مجعول تبعی- و چون مجعول تبعی هست، می توان استصحاب عدم جوب را نسبت به آن، جاری نمود و گفت: قبل از آنکه شارع مقدّس، نماز را واجب نماید، وضو واجب نبوده اکنون که او نماز را واجب کرده و

ص: ۳۹۷

---

۱- خواه جعل تألیفی داشته باشد یا بسیط.

و لزوم التفکیک بین الوجوبین مع الشک لا محاله، لأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذی المقدمه، لا ینافی الملازمه بین الواقعیین، و إنما ینافی الملازمه بین الفعلیین، نعم لو كانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتی فی المرتبه الفعلیه لصح التمسک بذلك فی اثبات بطلانها [لما صحَّ التمسک بالأصل] كما لا یخفی [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

شک در وجوب وضو داریم، استصحاب عدم وجوب وضو جاری می شود.

خلاصه: مانعی ندارد که استصحاب عدم وجوب وضو در مرحله ظاهر، جاری شود.

[۱]- مصنف رحمه الله در صدد هستند که از جریان استصحاب عدم وجوب وضو - مقدمه - نتیجه ای بگیرند.

توضیح ذلک: بدیهی است که به وسیله استصحاب، بین وجوب نماز - ذی المقدمه - و وجوب وضو - مقدمه - تفکیک و نتیجه اش این شد که: نماز واجب (۱) است اما وضو، واجب نمی باشد و دلیلش استصحاب عدم وجوب وضو هست.

سؤال: آیا نتیجه استصحاب، نفی قول به ملازمه هست یا اینکه منافاتی با آن ندارد؟

جواب: باید بینیم قائلین به ملازمه در چه مرحله ای ادعای ملازمه نموده اند.

۱- اگر آن ها فقط بین دو حکم «واقعی» (۲)، قائل به ملازمه هستند - یعنی می گویند بین حکم واقعی وجوب ذی المقدمه و حکم واقعی وجوب مقدمه، ملازمه تحقق دارد - در فرض مذکور، استصحاب عدم وجوب وضو نمی تواند ملازمه را نفی کند زیرا استصحاب، حکم ظاهری را ثابت می کند و فقط می گوید: «الوضوء لیس بواجب» و ارتباطی به حکم واقعی ندارد.

خلاصه: اگر قائل به ملازمه، چنان ادعائی کند، استصحاب عدم وجوب درعین حال که جاری می شود اما منافاتی با قول به ملازمه ندارد.

۲- ممکن است قائلین به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه دهند و بگویند: هم بین دو

ص: ۳۹۸

۱- به خاطر دلیل آن، یعنی: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\*.

۲- نه بین دو حکم «واقعی» و دو حکم «فعلی».



حکم «واقعی» و هم بین دو حکم «فعلی» ملازمه هست (۱).

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: نسخ کتاب کفایه الاصول مختلف است و گویا مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» هم در دوره های مختلف، حکم مسئله را به دو صورت متفاوت، بیان کرده اند که شاگرد ایشان یعنی محقق قوچانی - صاحب حواشی دقیق بر کفایه - فرموده اند: در دوره اخیر به فلاّن نحو بیان کرده و نوشتند و من با ایشان - مصنف - بحث کردم و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند، قبول کردند و آن را تغییر دادند. لذا لازم است ما هم طبق هر دو نسخه، حکم مسئله را بیان نمائیم.

الف: قوله: نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية «لصح» (۲) التمسك بذلك في اثبات بطلانها.

اگر قائل به ملازمه، دائره آن را توسعه دهد و بگوید هم بین دو حکم واقعی و هم بین دو حکم فعلی، ملازمه هست، در فرض مذکور می توان استصحاب عدم وجوب مقدمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی کرد زیرا: استصحاب، دال بر نفی ملازمه - در مقام فعلیت - هست (۳) اما قائلین به ملازمه می گویند حتی در مقام فعلیت و ظاهر، ملازمه، ثابت است.

ب: قوله: نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية «لما صح» (۴) التمسك بالاصل ...

اگر قائلین به ملازمه، دائره آن را توسعه داده و بگویند هم بین دو حکم «واقعی» و

ص: ۳۹۹

۱- یعنی: امکان ندارد که نماز به حسب مقام فعلیت، واجب باشد ولی وضو، وجوب نداشته باشد، در هر موردی که ذی المقدمه، وجوب فعلی دارد، مقدمه هم در مقام فعلیت، دارای همان حکم هست.

۲- و فی بعض النسخ «لما صح» التمسك بالاصل و هو غير صحيح و الصحيح لصح التمسك بالاصل ای لنفی الملازمه الفعلیه. ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۴۰۶.

۳- در حالی که صلات، واجب است، استصحاب عدم وجوب وضو می گوید: «الوضوء لیس بواجب»، یعنی: وضو از نظر حکم فعلی، وجوب ندارد.

۴- بیان مطلب، طبق نسخه مذکور، نیاز به توجیه دارد، به خلاف نسخه قبل که مطلب واضح بود.

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، و يقول مولويًا (أدخل السوق و اشتر اللحم) مثلاً، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعثاً مولويًا، و أنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء، ترشّحت منها له إرادته أخرى بدخول السوق، بعد الالتفات إليه و أنه يكون مقدّمه له، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هم بين دو حکم «فعلى»، ملازمه هست، نمی توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی نمود و لازم است که عبارت مذکور را به این نحو، توجیه نمود:

اگر قائل به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه داد، معنایش این است که: من یقین دارم در تمام مراتب (١)، ملازمه ثابت است یعنی: هم بین واقعیین و هم بین فعلیین، ملازمه تحقّق دارد و در نتیجه او اصلاً شک ندارد تا اینکه استصحاب عدم وجود مقدّمه را جاری نماید، استصحاب، مربوط به فرد شاک هست و او تردیدی ندارد که آیا وضو وجوب دارد یا نه تا اینکه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری نماید.

[١]- مقدّمات بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت فعلاً باید به اصل بحث پردازیم.

مصنّف رحمه الله فرموده اند: ادلّه فراوانی برای اثبات ملازمه، ذکر شده لکن تمام آن ها مورد مناقشه هست لذا ایشان ابتداء دلیل خود را بر اثبات ملازمه، بیان نموده و سپس مهم ترین دلیل قائلین به ملازمه را ذکر کرده و مورد اشکال قرار داده اند.

ص: ٤٠٠

١- حتّی در ظاهر و مقام فعلیت.

**الف: «مراجعة به وجدان»**

مهم ترین دلیل در باب ملازمه، مسأله مراجعه به وجدان هست که: اگر کسی به وجدان خود، مراجعه کند، متوجه می شود که اگر اراده مولا- فرضاً به ذی المقدمه ای مانند «کون علی السیطح» تعلق گرفت و توجه به نفس «نصب سلم» و «مقدمیت» آن نمود- با توجه به آن دو (۱) جهت- مسلماً و بلا- اشکال از اراده ای که به ذی المقدمه، متوجه شده، اراده ای هم نسبت به مقدمه و نصب سلم، مترشح می شود (۲).

اگر شما به مثال های عرفی، دقت کنید، متوجه می شوید که گاهی مولا ذی المقدمه و «مقدمه» را متعلق امر، قرار می دهد مثلاً گاهی انسان به فرزندش دستور می دهد که نردبان را بیاور و بالای بام خانه برو و ...

مثال عرفی و مشهور دیگر: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، در مثال مذکور، دو امر مطرح است- امر به اشترا و امر به دخول سوق- که آن دو در یک ردیف و هر دو مولوی می باشند و چنین نیست که امر «ادخل السوق»، یک امر ارشادی باشد و مولا بخواهد عبدش را متوجه نماید که دخول سوق، مقدمه اشتراء لحم هست بلکه دخول سوق هم مأمور به می باشد منتها تفاوتی هم بین آن دو امر مولوی، وجود دارد که: امر «اشتر اللحم» مولی نفسی امّیا امر متعلق به دخول سوق، یک امر مولوی غیری هست یعنی دخول سوق به خاطر اشتراء لحم، مطلوب مولا هست.

خلاصه: اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند و آن را حاکم و شاهد، قرار دهد، مشخص می شود که حق با قائلین به ملازمه هست یعنی: همان طور که اراده مولا متعلق به

ص: ۴۰۱

۱- نصب سلم و مقدمیت آن، یعنی: مقدمه و مقدمیت آن.

۲- ما هم قبول داریم که گاهی مولا به مقدمه و نصب سلم توجه ندارد و گاهی عنایتی به مقدمیت آن ندارد ولی نکته اساسی کلام ما، این است که: وقتی مولا به آن دو جهت، توجه و التفات پیدا کرد مسلماً و وجدانا یک اراده غیری هم متوجه مقدمه و نصب سلم می شود.

و يؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيريه في الشرعيات و العرفيات؛ لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمه أمر غيري، إلا- إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضا، لتحقق ملاكه و مناطه، و التفصيل بين السبب و غيره و الشرط الشرعي و غيره سيأتي بطلانه، و أنه لا تفاوت في باب الملازمه بين مقدمه و مقدمه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ذی المقدمه شده، یک اراده ترشحي و غيری هم به مقدمه تعلق گرفته و ...

مجددا متذکر می شویم که قائلین به ملازمه، ملازمه را «عقلی» می دانند و اصلا نزاع در باب مقدمه واجب، نزاع در یک امر عقلی هست لکن طرفین ملازمه، شرعی می باشد یعنی قائلین به ملازمه می گویند: همان طور که وجوب متعلق به ذی المقدمه، شرعی هست، وجوب متعلق به مقدمه هم شرعی می باشد منتها عقل، بین آن دو امر شرعی، ملازمه را درک می کند.

### **ب: وجود اوامر غیریه در شرعيات و عرفيات**

ب(١): وجود اوامر غیریه در شرعيات و عرفيات

[١]- مؤيد بلکه دليل دوم مصنف بر «ملازمه» اين است که: بعضی از مقدمات در شرعيات و همچنين در عرفيات، مورد تعلق امر مولوی، قرار گرفته درحالی که آن مقدمات، نسبت به سائر مقدمات، خصوصیتی ندارد لذا کشف می کنیم که تمام مقدمات، مورد تعلق امر غیري، قرار گرفته اند.

بيان ذلك: مثال شرعی: شما آیه شریفه: - «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...» (٢) - را در نظر بگیرید، بدیهی است که وضو، متعلق امر قرار گرفته لکن امر مربوط به آن، غیري می باشد نه نفسی، زیرا برای تمکن از اتیان صلوات صحیح، امر، متوجه آن شده و

ص: ٤٠٢

---

١- دليل دوم مصنف بر اثبات ملازمه.

٢- سوره مائده، آیه ٦.

همچنین امر مذکور، مولوی هست نه ارشادی زیرا وجهی برای حمل بر ارشاد وجود ندارد(۱) بلکه آیه شریفه در مقام ایجاب غسل و مسح، می باشد- ... «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» - بنابراین، امر متعلق به وضو، «امر مولوی غیری» می باشد.

سؤال: چرا نسبت به وضو، امر مولوی غیری متوجه شده و آیا وضو با سائر مقدمات تفاوتی دارد و مقدمیت آن به نحو خاصیه هست؟

خیر، ملاک آن امر غیری، عبارت از مقدمیت وضو هست، چون وضو برای نماز، مقدمیت دارد، متعلق امر، واقع شده و امر غیری به آن تعلق گرفته بنابراین، وقتی ملاک تعلق امر غیری، نسبت به وضو، مسأله مقدمیت وضو برای نماز شد، می گوئیم ملاک مذکور در تمام مقدمات جریان دارد و نتیجه اش این می شود که:

از تعلق امر غیری- در شریعت- و لو نسبت به یک مقدمه، کشف می کنیم که تمام مقدمات، دارای امر غیری مولوی هستند.

مثال عرفی: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، امر به دخول سوق، مولوی هست نه ارشادی زیرا نیازی به ارشاد نیست و ظاهر امر، این است که مولوی باشد نه ارشادی پس مولا در صدد ایجاب دخول سوق بوده.

سؤال: دخول سوق، نسبت به سائر مقدمات، چه خصوصیتی دارد که متعلق امر واقع شده و آیا هنگامی که عبد برای اشتراء لحم از خانه خارج می شود فرضاً نباید لباس بپوشد و سائر مقدمات را فراهم کند؟

دخول سوق، موضوعیتی ندارد، جز اینکه به خاطر مقدمیت، مأمور به واقع شده لذا می گوئیم اگر دخول سوق به خاطر مقدمیت، مأمور به واقع شد، تمام مقدمات اشتراء لحم، واجد آن ملاک و متعلق امر غیری هستند.

ص: ۴۰۳

---

۱- ظاهر، این است که امر، مولوی باشد نه ارشادی.

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل (1) لغيره - ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات - و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى، و هو أنّه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التّكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خلاصه: با توجه به بیانات مذکور، نتیجه می گیریم که: تمام مقدمات - در عرفیات - مأمور به موالی عرفیه هست و جمیع مقدمات - در شرعیات - مأمور به شارع مقدّس می باشد و این مطلب فقط منطبق با قول به ملازمه هست زیرا آن ها تمام مقدمات را مأمور به شرعی می دانند اما منکرین ملازمه می گویند «الوضوء لیس بواجب» و همچنین معتقدند هیچ یک از مقدمات، وجوب ندارد تنها یک لزوم و لابدیت عقلیه در باب مقدمات، ثابت است.

تذکر: سائر اصولیین مانند صاحب معالم و قوانین، تفصیلاتی در باب مقدمه، ذکر کرده اند که بعضی بین سبب و غیر سبب و بعضی بین شرط شرعی و غیر شرط شرعی تفاوت هائی قائل شدند که هیچ یک از آن تفاسیل، صحیح نیست و همان دو دلیلی را که ما ذکر کردیم، نسبت به تمام مقدمات، جریان دارد ضمنا به زودی اشاره ای به آن دو تفصیل هم خواهیم نمود.

### دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه

[1]- برای اینکه بحث ما خالی از ادله سائر قائلین به ملازمه نباشد به ذکر دلیلی

ص: ۴۰۴

۱- لان سائر الادله مشتقه منه كاشتقاق المشتقات من المصدر - بناء على القول به - حيث ان تلك الادله مشتمله على بعض ما تضمنه دليل ابى الحسن البصرى كالمحكى عن المحقق الدوانى: من انه لو لم تجب المقدمه لجاز التصريح بجواز تركها و كالمحكى عن السبزواری من: «انه لو لم تكن واجبه بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا» و كقول «ابى الحسين» البصرى: من: «انه لو لم تجب لجاز تصريح الأمر بتركها، و التالى باطل، فالمقدم مثله» الى غير ذلك. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۳۹۸.

می پردازیم که به منزله اصل و ریشه سائر ادله هم هست و آن دلیل، مربوط به ابو الحسن بصری (۱) می باشد که ایشان چنین استدلال نموده اند: مقدمه، واجب است زیرا اگر مقدمه واجب، وجوب نداشته باشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد (۲)، مسئله، دارای دو صورت هست:

آیا با ترک مقدمه، وجوب ذی المقدمه - وجوب مطلق - به حال خود، باقی هست یا نه به عبارت دیگر: وقتی مکلف به احتمال اینکه فرضاً شارع، نصب سلم را واجب ننموده، آن را ترک کرد، وجوب مطلق «کون علی السطح» باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید وجوب آن، باقی هست، مستلزم تکلیف «بما لا یطاق» می باشد زیرا در صورت ترک نصب سلم، مکلف قدرت بر کون علی السطح ندارد چون او سلم را نصب ننموده و مستند ترکش هم عدم وجوب شرعی نصب سلم بوده.

اگر بگوئید وجوب ذی المقدمه و «کون علی السطح» باقی نیست، نتیجه اش این می شود که آن واجب مطلق از واجب مطلق بودن، خارج شود و مشروط به اختیار مکلف باشد یعنی: اگر او سلم را نصب نمود، ذی المقدمه واجب است اما اگر او مقدمه را ترک کرد اصلاً ذی المقدمه هم وجوب ندارد.

سؤال: آیا وجوب ذی المقدمه و «کون علی السطح»، وجوبی هست که تابع اراده مکلف و انجام مقدمه باشد یا اینکه واجب مطلق است و ارتباطی به اراده مکلف ندارد؟

جواب: بدیهی است که «کون علی السطح» واجب و بر اطلاق خود، باقی هست خواه

ص: ۴۰۵

---

۱- هو «ابو الحسن الأشعری ... کان مولده بالبصره و منشؤه ببغداد و هو امام الأشاعره و الیه تنسب الطائفة الأشعریه توفی سنه ۳۳۴، و دفن بین الکرخ و باب البصره. قال ابن شحنه فی روضه الناظر: فی سنه ۳۲۹ توفی ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر الأشعری و دفن ببغداد بشرعه الزوایا ثم طمس قبره خوفا ان تنبشه الحنابله فانهم کانوا یعتقدون کفره و یبیحون دمه و ذکر: ان ابا علی الجبائی کان زوج أمه». ر. ک: الکنی و الالقاب، ۴۵.

۲- و مقدمه، ترک شد.

و فيه بعد إصلاحه بإرادته عدم المنع الشرعي من التالى فى الشرطيه الاولى، لا الإباحه الشرعيه، و إلا كانت الملازمه واضحه  
البطالان، و إرادته الترك عما أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهم [معه] صدق  
القضيه الشرطيه الثانيه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مكلف، نصب سلم نماید یا آن را ترك کند و همچنین «الصلاه واجبه»، خواه مكلف، تحصيل طهارت و وضو نماید یا آن را  
ترك کند.

جمع بندى: مستدل مى گوید: اگر مقدمه، واجب نباشد، ترك آن جائز است و هنگامى كه ترك آن جائز شد، اگر ذى  
المقدمه بر وجوب خود، باقى باشد. تكليف «بما لا- يطاق» است و اگر باقى نباشد، لازمه اش اين است كه واجب مطلق از  
«اطلاق»، خارج شود و «هذا خلف» درحالى كه بايد واجب مطلق بر وجوب خود، باقى باشد و آن دو تالى فاسد از عدم وجوب  
مقدمه، ناشى مى شود اما چنانچه مقدمه، واجب باشد، مستلزم هيچ گونه تالى فاسدى نيست.

تذکر: دليل مذکور، تقریباً بهترین دليل قائلين به ملازمه هست لکن بايد ببينيم آن دليل، خالى از ایراد هست یا نه؟

[١]- مصنف رحمه الله ابتداء ظاهر دليل مذکور را اصلاح نموده سپس اشكال خود را نسبت به آن بيان کرده اند لذا ما هم  
ابتدا اصلاحات ايشان را بيان و سپس اصل ایراد مصنف را توضيح مى دهيم.

١- مقصود از «جواز» در قضيه شرطيه اول- لو لم تجب المقدمه «لجواز» تركها- چيست؟

اگر مقصود، جواز بالمعنى الاخص- اباحه- باشد آن قضيه، كذب هست زيرا هر چيزى كه واجب نباشد، حكمش اباحه نيست  
بلكه شايد مكروه يا مستحب باشد بنابراین اگر مقصود از جواز، «جواز بالمعنى الاخص» باشد ملازمه بين مقدم و تالى- شرط و  
جزا- صحيح نيست لذا بايد قضيه شرطيه اول را اصلاح كرد و گفت: مقصود از «لجواز تركها»،

ص: ٤٠٦



این است که: ترک آن، منع شرعی ندارد یعنی اگر مقدمه، واجب نشد- و همچنین هر چیزی که وجوب نداشت- ترکش منع شرعی ندارد زیرا منع شرعی در مورد آن چیزی ثابت است که فعلش واجب باشد و ترکش ممنوعیت شرعی داشته باشد پس هر چیزی که وجوب نداشت، ترکش نمی تواند ممنوعیت شرعی داشته باشد بنابراین، اصلاح اول ما نسبت به دلیل ابو الحسن بصری، این شد که: مقصود از «جاز» ترکها، این است که: «لا یكون الترك ممنوعا شرعا».

۲- مستدل در قضیه شرطیه دوّم، چنین گفت که: و «حینئذ» فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التکلیف بما لا یطاق ...

سؤال: مقصود از کلمه «حینئذ» چیست به عبارت دیگر: کلمه «اذ»، ظرف هست و اضافه شده لذا باید بینیم مضاف الیه آن چیست به عبارت واضح تر: آیا مقصود: «و حین اذ جاز ترک المقدمه» هست یا اینکه منظور: «حین اذ ترک المقدمه» می باشد؟

بدیهی است که آن دو معنا با یکدیگر متفاوت هستند زیرا ممکن است ترک مقدمه، جائز باشد اما مکلف، خارجا آن را انجام دهد و آیا هر چیزی که ترکش جائز است، انسان، آن را انجام نمی دهد؟

پس اگر «حینئذ» را چنین معنا کنیم: «و حین اذ جاز ترک المقدمه»، مستلزم تالی فاسد نیست، ممکن است ترک مقدمه، جائز باشد اما درعین حال، مکلف، مقدمه را اتیان کند و اگر آن را اتیان نمود، تکلیف «بما لا یطاق» مطرح نیست لذا باید اصلاحی هم راجع به کلمه «حینئذ» نمود و آن را چنین معنا کرد: «و حین اذ ترک المقدمه»، یعنی: وقتی مقدمه را ترک کرد- منتها به استناد اینکه ترک مقدمه، جائز است.

نتیجه: مصنف دو اصلاح در آن دلیل به عمل آوردند اما درعین حال، دلیل مذکور به خاطر وجود نقاط ضعف، ناتمام است که اینک به بیان آن می پردازیم.

ما(۱) لا يخفى؛ فإنَّ التَّركَ بمجرّد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشَّرطيتين، و لا يلزم أحد المحذورين، فإنَّه و إن لم يبق له وجوب معه، إلا- أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكنا من الإطاعة و الإتيان، و قد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشادا(۲) إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- اشكال مصنّف رحمه الله نسبت به دليل ابو الحسن بصرى: شما معنای جمله شرطیه اوّل- لو لم تجب المقدمه «لجاز» تركها- را برای ما بیان کنید زیرا: گفتید اگر شرعا مقدّمه، واجب نباشد، تركش جائز هست، آیا مقصود، این است که: «شرعا» ترك آن، جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترك آن جائز می باشد؟

به عبارت دیگر: گفتید اگر وضو و نصب سلّم، وجوب شرعی نداشته باشد، لازمه اش این است که ترك آن ها جائز است، آیا مقصود، این است که فقط «شرعا» ترك آن جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترك آن جواز دارد؟

تذکر: قبلا- بیان کردیم که: مقصود از «جواز»، جواز به معنای اعم است- لجاز تركها ای لكان تركها غير ممنوع- فعلا سؤال ما از شما- مستدل- این است که مقصود از «لکان تركها غير ممنوع»، این است که فقط شرعا، غير ممنوع است یا اینکه «شرعا و عقلا»، غير ممنوع می باشد؟

اگر مقصود، این است که: «لو لم تجب المقدمه شرعا، لكان تركها غير ممنوع «شرعا»، ما هم آن را قبول داریم، واقعا همین طور است که اگر چیزی وجوب شرعی نداشته باشد،

ص: ۴۰۸

۱- ای: و فيه بعد اصلاحه ... ما لا يخفى.

۲- هذا اعتراف من المصنّف قدّس سرّه بكون امر المقدمه ارشاديا اذ لا مصلحه فيها الا امثال امر ذی المقدمه فلو تركها لا يترتب على تركها غير عصيان امر ذیها الموجب لاستحقاق العقوبه و هذا الاعتراف ينافى ما افاده سابقا من قوله: «و الاولى إحاله ذلك الى الوجدان ... الخ» لان غرضه من التمسك بالوجدان اثبات الوجوب المولوى للمقدمه فلاحظ و تأمل. ر. ك: منتهى الدرايه ۴۰۴/۲.

ترك آن، منع «شرعی» ندارد لکن شما بعد از آن، دو(۱) تالی فاسد، بیان کرده و گفتید یکی از آن دو تالی فاسد- احد المحذورین- ثابت و مسلم است.

اما به نظر ما هیچ گونه تالی فاسدی، لازم نمی آید زیرا ما قائل می شویم که مقدمه، وجوب شرعی ندارد و همچنین می گوئیم، ترك آن، منع شرعی ندارد و چنانچه نخواهید تحصیل وضو نمائید، شرعا منعی ندارد، اما درعین حال اگر تحصیل وضو نمودید و مقدمه را ترك کردید، ذی المقدمه از وجوب خود، ساقط می شود اما علت سقوط وجوب آن، تحقق عصیان هست زیرا شما- مکلف- به سوء اختیار خود، ذی المقدمه را ترك کردید، اگر شما نصب سلم ننمائید، تکلیف به «کون علی السطح»، ساقط می شود اما علت سقوط، مسأله موافقت با امر یا انتفاء موضوع تکلیف نیست بلکه علت آن، تحقق عصیان، نسبت به آن هست.

اگر شما اشکال کنید که: چرا مولا، ترك وضو و ترك نصب سلم را شرعا ممنوع نکرد، پاسخ ما این است که: لزومی ندارد شارع مقدس، نسبت به ممنوعیت ترك، حکمی بیان کند بلکه در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عقل می باشد و عقل، انسان را راهنمایی می کند که برای قدرت بر انجام ذی المقدمه، مقدمه را اتیان کنید و لزومی ندارد که شارع مقدس، نسبت به مقدمه، وجودا یا عدما حکمی داشته باشد و فرضا اگر از او سؤال کنیم:

آیا نسبت به ترك نصب سلم، حکمی مطرح است، پاسخ می دهد که ممنوعیت شرعی، نسبت به آن، وجود ندارد اما باب اطاعت، مسدود نیست و عقل، حکم می کند که باید مقدمه را خارجا اتیان کنید و لابدیت مقدمه، از نظر هیچ کس - حتی منکرین ملازمه- قابل انکار نیست.

ص: ۴۰۹

---

۱- الف: مسأله تکلیف «بما لا یطاق». ب: خروج واجب مطلق از اطلاقش و ...

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا و عقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمه على هذا في الشرطيّه الاولى ممنوعه، بداهه أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا، و هذا واضح [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- آری اگر مقصود شما این است که: لو لم تجب المقدمه شرعا، لجاز ترکها «شرعا و عقلا»، یعنی: اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد، ترک آن هیچ گونه منعی ندارد- لا عقلا و لا شرعا- طبق احتمال مذکور، یکی از آن دو تالی فاسد، تحقق پیدا می کند لکن ما مقدمه و شرطیه اول- ملازمه بین شرط و جزا- را قبول نداریم. به چه دلیل اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد، لازمه اش این است که ترک آن شرعا و عقلا جائز باشد؟

آیا اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد باید ترک آن، نه از نظر شارع و نه از نظر عقل، ممنوعیت نداشته باشد؟

ما که انکار ملازمه و فعلا در مقابل شما استدلال می کنیم، معتقدیم که مقدمه، شرعا واجب نیست اما درعین حال، ترک آن، ممنوعیت «عقلی» دارد نه منع «شرعی» لذا می گوئیم ملازمه ای را که شما بین شرط و جزا- مقدم و تالی- ادعا کردید (١)، صحیح نیست بلکه لازمه عدم وجوب شرعی مقدمه، این است که ترک آن، منع شرعی نداشته باشد نه اینکه ممنوعیت عقلی هم مطرح نباشد بلکه عقل، حکم به لزوم اتیان آن می کند زیرا اگر مقدمه، ترک شود، ذی المقدمه هم ترک می شود و در نتیجه، عصیان و استحقاق عقاب، تحقق پیدا می کند.

ص: ٤١٠

---

١- لو لم تجب المقدمه شرعا لجاز ترکها شرعا و عقلا.

و اما التفصیل بین السبب و غیره (۱)، فقد استدلل علی وجوب السبب، بأن (۲) التکلیف لا یکاد یتعلّق إلا بالمقدور، و المقدور لا یکون إلا هو السبب، و إنّما المسبب من آثاره المترتبه علیه قهرا، و لا یکون من أفعال المکلف و حرکاته أو سکناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه

#### تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدمات

[۱]- گفته اند اگر مقدمه، سببیه باشد، یک حکم دارد اما اگر غی رسیبیه باشد- مانند شرط، عدم المانع، معد و سائر مقدمات- حکم دیگری دارد.

سؤال: مقدمه سببیه، چه خصوصیتی دارد که از سائر مقدمات، ممتاز گشته؟

جواب: بدیهی است که معنای سبب، این است که بعد از آن، مسبب، تحقق پیدا می کند و حقیقتش این است که در باب سبب و مسبب، امر اصلا به مسبب، تعلق نمی گیرد و اگر ظاهرا شما ملاحظه می کنید که امر به مسبب، تعلق گرفته، باطنا، متعلق به سبب شده زیرا در باب سبب و مسبب، آنچه که مقدور مکلف هست، عبارت از سبب می باشد به عبارت دیگر: القاء حطب در نار، مقدور مکلف هست اما احراق- مسبب- یک امر

ص: ۴۱۱

۱- بالوجوب فی السبب و عدمه فی الشرط و هذا التفصیل منسوب الی علم الهدی قدّس سرّه و قد نقل هو و التفتازانی و البیضاوی و بعض شراح المختصر: «الاجماع علیه» و انت خیر بما فی هذا الاجماع.

۲- هذا ثالث الوجوه المذكوره فی البدائع و هو مؤلف من امرین: «احدهما»: انه لا ریب فی اعتبار القدره فی متعلّق التکلیف فیقبح تعلقه بغير المقدور لقبیح مطالبه العاجز عقلا. «ثانیهما»: ان المسببات خارجه عن حیث القدره و انما المقدور هو الاسباب، و المسببات تعدّ من آثارها المترتبه علیها قهرا. و نتیجه هذین الامرین: لزوم صرف الامر المتعلّق بالمسبب فی ظاهر الخطاب الی السبب لامتناع الاخذ بظاهره و هو تعلق التکلیف بغير المقدور فان هذا قرینه عقلیه علی صرف هذا الظاهر، کالقرینه اللفظیه الحافّه بالكلام الصارفه للظهور. «و علیه»: فاذا امر الشارع بالتزویج او بتحصول الطهاره الحدیثیه و نحو ذلك فلا محیص عن صرفه الی الاسباب المحصّیله للزواج کالعقد و للطهاره کغسل البدن او غسل الوجه و الیدین و مسح مقدم الرأس و الرّجلین، لعدم القدره علی الزواج و الطهاره بل المقدور اسبابهما. [ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۴۰۶.

و لا يخفى ما فيه، من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الأمر النفسى إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساد، ضروره أن المسبب مقدور للمكلف، و هو متمكن عنه بواسطة السبب، و لا يعتبر فى التكليف أزيد من القدره، كانت بلا واسطه أو معها، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

غير اختیاری هست و مقدور مکلف نیست لذا می گوئیم امری که متعلق به مسبب شده در حقیقت به سبب، تعلق دارد اما در سائر مقدمات - مانند شرط و عدم المانع - این مسئله، مطرح نیست.

[١] - دو اشکال بر تفصیل مذکور، وارد است: الف: اگر کلام شما را بپذیریم، نتیجه اش این است که: سبب (١)، امر غیرى ندارد و همان امر نفسی که متعلق به مسبب هست، متعلق به سبب می شود، شما می گوئید: صورتاً امر، متعلق به مسبب هست اما در باطن به سبب، تعلق گرفته، سؤال ما این است که: کدام امر به سبب تعلق گرفته؟ لا بد همان وجوب ذی المقدمی، همان امر نفسی، متعلق به سبب شده بنابراین، شما در بحث مقدمه واجب، قائل به تفصیل نشدید زیرا تفصیل در بحث مذکور، تفصیل در وجوب غیرى هست، باید بگوئید: فلان مقدمه، وجوب غیرى دارد و فلان مقدمه، فاقد وجوب غیرى هست اما لازمه بیان شما، این است که: وجوب غیرى را کنار گذاشتید و می گوئید آن امر نفسی متعلق به مسبب، حقیقتاً تعلق به مقدمه سببیه دارد پس مقدمه سببیه، وجوب نفسی و ذی المقدمی دارد و این مطلب، مربوط به بحث مقدمه واجب نیست زیرا در بحث مذکور، شما باید نسبت به وجوب غیرى، قائل به تفصیل شوید.

خلاصه: اگر بیان شما را بپذیریم، نتیجه ای در بحث مقدمه واجب ندارد.

ب: اصل بیان شما باطل است. چرا اگر امر، متعلق به مسبب شود، بگوئیم مربوط به سبب هست؟

شما که می گوئید مسبب، مقدور مکلف نیست، مقصودتان از مقدوریت چیست؟

ص: ٤١٢

١- در باب سبب و مسبب.

و اما التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره، فقد استدلل علی الوجوب فی الأوّل بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا، حیث أنّه لیس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عاده [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اگر مقصودتان این است که بدون واسطه، مقدور باشد، این مطلب مورد قبول ما نیست، آنچه که لازم می باشد، این است که: باید مکلف به، مقدور انسان باشد، خواه با واسطه، مقدور باشد یا بدون واسطه.

در مثال مذکور، احراق، مقدور شما هست و لو اینکه مقدوریت آن به مقدوریت سبب است، همان مقدوریت سبب، کافی هست که مسبب را مقدور کند و در نتیجه، مسبب که مقدور شد، امر به نفس آن، متعلق می شود.

چرا امر متعلق به مسبب مقدور مع الواسطه را ما از مسبب، حذف نمائیم و بگوئیم مربوط به سبب هست؟ لازم نیست، مقدوریت بلا واسطه، تحقق داشته باشد.

خلاصه دو اشکال: اولاً بیان شما فائده ای ندارد و ثانیاً اصل کلام شما باطل هست پس تفصیل بین سبب و مسبب که در کتاب معالم و قوانین، مفصلاً بحث شده، اثری ندارد.

### تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی

[۱]- مفصّل می گوید: اگر شرائط مأمور به، شرعیه باشد، وجوب غیره دارد اما اگر آن شرائط، عقلی یا عادی باشد، فاقد وجوب غیره هست.

دلیل مفصّل: نیازی نیست که شارع مقدّس، شرائط عقلی و عادی را برای ما ایجاب نماید زیرا خودمان نسبت به آن ها آگاهی داریم اما شرائط شرعی را باید برای ما ایجاب نماید. اگر شارع مقدّس، وضو را ایجاب ننماید، طریقی نداریم تا بدانیم وضو، نسبت به نماز، شرطیت دارد در حقیقت اگر دلیل شرعی، وجوب وضو را بیان نکند، نمی توان برای وضو، انتزاع شرطیت نمود اما به خلاف شرائط عقلی و عادی که در آن ها نیازی به ایجاب شارع نیست پس علت اینکه شرط شرعی، امتیاز پیدا کرده، این است که: عقول ما نمی تواند شرائط شرعیه را درک نماید و عقل انسان، قادر نیست که ارتباط بین وضو و نماز

ص: ۴۱۳

وفیه - مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعی إلى العقلی - أنه لا یکاد یتعلق الأمر الغیری إلا بما هو مقدّمه الواجب، فلو كانت مقدّمیته متوقفه علی تعلقه بها لدار [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

را درک کند لذا باید شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید تا اینکه ما شرطیّت وضو، نسبت به نماز را استفاده و انتزاع نمائیم.

[۱]- سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: تفصیل مذکور، صحیح نیست، مصنّف، متذکّر چند نکته یا اشکال شده اند که:

۱- اگر نظر تان باشد ابتدای بحث مقدّمه واجب،- در تقسیم مقدّمه به شرعی و عقلی- بیان کردیم که: تمام مقدّمات، برگشت به مقدّمات عقلیّه می نمایند. شرط شرعی به شرط عقلی برمی گردد و همچنین شرائط عادیّه هم یک قسمش که اصلا جنبه مقدّمیّت ندارد و قسم دیگرش که دارای جنبه مقدّمی هستند، رجوع به شرط عقلی می نماید.

بنا بر تقسیمی که ابتدای بحث مقدّمه واجب، ذکر کردیم، تمام مقدّمات را به مقدّمات عقلیّه برگشت دادیم (۱). بنابراین، تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی، بی مورد است.

۲- شما- مفضل- گفتید (۲) اگر وضو- مقدّمه- شرعا واجب نباشد، مقدّمیّت و شرطیّت ندارد. سؤال ما این است که معنای استدلال و عبارت مذکور چیست؟

معنای عبارت شما این است که: شرطیّت وضو، متوقف بر وجوب وضو هست یعنی شارع مقدّس، وضو را ایجاب نموده و به دنبال وجوب وضو، مسأله شرطیّت، حاصل می شود پس شرطیّت وضو، متوقف بر وجوب غیری وضو هست درحالی که قضیّه برعکس است یعنی: وجوب غیری وضو، متوقف بر شرطیّت وضو هست.

چرا وضو، وجوب غیری و لزوم شرعی دارد؟

به خاطر شرطیّتش وجوب غیری دارد، ملاک وجوب غیری، شرطیّت هست پس اگر

ص: ۴۱۴

۱- و الشروط العقلیه کلها واجبه.

۲- « لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا... ».



و الشرطیه (۱) و إن كانت منتزعه عن التکلیف، إلا أنه (۲) عن التکلیف النفسی المتعلق بما قید بالشرط، لا عن الغیری (۳) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بخواهیم دلیل شما را بپذیریم، مستلزم «دور» می باشد زیرا می دانیم که ابتداء، مسأله شرطیت، مطرح می شود سپس وجوب غیری، به شرط، متعلق می شود پس: مسلماً وجوب غیری، متوقف بر شرطیت هست اما دلیل شما عکس آن را بیان می کند زیرا مفادش این است که شرطیت هم متوقف بر وجوب غیری هست زیرا عبارت شما چنین بود: «لولا وجوبه شرعا لما كان شرطاً...» پس شرطیت، متوقف بر وجوب غیری هست، وجوب غیری هم که متوقف بر شرطیت هست پس شرطیت، متوقف بر شرطیت می باشد بنابراین، دلیل شما رجوع به یک «دور محض» می نماید.

[۱]-۳- ممکن است مفضل چنین اشکالی داشته باشد که: شما- مصنف- مسأله دور را مطرح کردید اما برای ما بیان کنید که شرطیت مقدمه و وضو را از چه طریقی استفاده کنیم؟ و آیا شرطیت مقدمه را از وجوب غیری، استفاده نمی کنیم؟

خیر، شرطیت از وجوب غیری، انتزاع نمی شود بلکه شرطیت به این نحو، ]

ص: ۴۱۵

۱- غرضه: انه يمكن للمستدل ان يلزمنا بالدور، كما الزمناه به، بان يقول: انکم تلتزمون باستحاله جعل الشرطيه مستقله و تقولون بانها منتزعه عن التکلیف فلو توقف التکلیف على الشرطيه كما هو قضيه توقف کل حکم على موضوعه لدار. نعم بناء على كون الشرطيه مجعوله بالاستقلال لا يلزم الدور.

۲- هذا دفع اشكال دور الخصم على المصنف و محصله: عدم لزوم الدور بناء على مبنى عدم الجعل بالاصاله للشرطيه و كونها منتزعه عن التکلیف. «توضيحه»: ان الشرطيه و ان كانت منتزعه لكنها ليست منتزعه عن الوجوب الغيري المقدمى حتى يلزم الدور، بل هي منتزعه عن الوجوب النفسى المتعلق بالشئ المقيد بالشرط الشرعى، مثلا اذا امر الشارع بالصلاه عن طهاره فينتزع للطهاره عنوان الشرط فمناً انتزاع الشرطيه لها هو هذا الامر النفسى لا الامر الغيرى حتى يلزم الدور بل الامر الغيرى دليل إننى على كونه شرطاً لا- لَمْ يَحْتَجَّ يلزم الدور. نعم الامر الغيرى يكون بحسب الظاهر و مقام الاثبات عله للشرطيه فقد اشتبه على المستدل مقام الاثبات بمقام الثبوت.

۳- يعنى: حتى يتوهم تماميه كلام المستدل و هو: «انه لو لم يكن واجبا لما كان شرطاً» و حتى يلزم علينا الدور ايضا. ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۴۱۳ و ۴۱۲.

تتمه: لا شبهه فی أنّ مقدّمه المستحبّ کمقدّمه الواجب، فتکون مستحبّه - لو قیل بالمالزمه - [۲].

\*\*\*\*\*

- شرح :

انتزاع می شود که: به صلات مقید به طهارت، تکلیف نفسی، متعلق می شود در نتیجه از تعلق تکلیف نفسی به صلات مقید به طهارت، شرطیت را برای طهارت انتزاع می کنید در غیر این صورت، معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیت طهارت، انتزاع شود، نفس وجوب غیری، متفرّع بر شرطیت و متأخر از شرطیت هست، آن وقت چگونه از وجوب غیری، شرطیت را انتزاع می کنید پس باید شرطیت از وجوب نفسی، انتزاع شود، فرضاً دلیلی می گوید: «یجب الصّلاه مقیده بالطّهاره» شما از وجوب نفسی متعلق به صلات مقید به طهارت، انتزاع می کنید که: «الطّهاره شرط للصّلاه» پس معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیت را انتزاع نمود.

#### «مقدّمه مستحب»

[۱]- بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت، مختار مصنف رحمه الله این شد که: حق با قائلین به ملازمه هست، بین وجوب نفسی ذی المقدّمه و وجوب شرعی غیری مقدّمه، ملازمه، محقق است و بهترین دلیل ایشان، مسأله مراجعه به وجدان بود که مشروحا بیان شد مصنف می فرمایند:

در باب مقدّمات مستحب هم مطلب به همان کیفیت است یعنی: اگر کسی قائل به

ص: ۴۱۶

۱- لعله اشاره الی: عدم اندفاع اشکال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطیه الامر النفسی، «توضیحه»: ان الطهاره مثلا ما لم یکن لها دخل فی الصلاه او الطواف لم یتعلق الامر النفسی بالصلاه عن طهاره، فالشرطیه ثابته قبل تعلق الامر النفسی، لانها حیثیند جزء من موضوعه فاذا فرض انتزاعها عن الامر النفسی لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطیه الامر النفسی لا یحسم اشکال الدور. و هنا بحث یأتی ان شاء الله تعالی فی الاحکام الوضعیه. ر. ک: منتهی الدرایه ۴۱۳/۲.

و أمّا مقدّمه الحرام و المكروه فلا- تكاد تتّصف بالحرمه أو الكراهه، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياريًا، كما كان متمكّنًا قبله، فلا- دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما، نعم ما لا- يتمكّن معه من التّرك المطلوب، لا- محاله يكون مطلوب التّرك، و يترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمه، فلو لم يكن للحرام مقدّمه لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمه مقدّمه من مقدّماته [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ملازمه شد، مقدّمات مستحب هم مانند نفس مستحب، استحباب دارد یعنی ذی المقدّمه، استحباب نفسی دارد و مقدّمات مستحب هم استحباب غیری پیدا می کند.

خلاصه: بنا بر قول به ملازمه، مقدّمات واجب و مستحب، یکسان می باشند یعنی:

آن ها وجوب غیری و این ها استحباب غیری دارند.

#### «مقدّمه حرام و مقدّمه مکروه»

[١]- سؤال: آیا مقدّمه حرام هم حرام است به عبارت دیگر: اگر در باب مقدّمه واجب، قائل به ملازمه شدیم در مقدّمات حرام هم مطلب به همان کیفیت است (١)؟ یعنی:

«مقدّمه الحرام حرام کنفس الحرام؟» یا اینکه وجهی برای حرمت مقدّمات حرام، وجود ندارد؟

جواب: کأنّ مصنّف رحمه الله تفصیلی بین مقدّمات حرام، قائل شده اند که: اگر مقدّمات حرام به نحوی باشند که بعد از اتیان آن ها لا محاله، ذی المقدّمه هم محقّق شود در این صورت، آن مقدّمات هم حرام هستند (٢).

به عبارت دیگر: اگر مقدّمه حرام، علّت تامّه تحقّق حرام باشد به نحوی که بعد از انجام

ص: ٤١٧

١- البته بنا بر قول به ملازمه.

٢- در پایان همین بحث، راجع به مقدّمه مکروه توضیح خواهیم داد.

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمه لا محاله معها يوجد، ضروره أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مقدّمه، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کند،- مثل همان افعال تولیدیّه و تسبیّیه که قبلاً (١) بحث کردیم- در این صورت، مقدّمات حرام هم حرام می باشند لکن نوع و اکثر مقدّمات حرام، به آن کیفیت نیستند زیرا ممکن است فردی تمام مقدّمات فعل محرّمی را مهیّا کند اما بعد از اتیان جمیع مقدّمات، اراده ارتکاب حرام ننماید بلکه می تواند مرتکب حرام شود یا اینکه آن را ترک نماید مثلاً فردی، تمام مقدّمات شرب خمر را مهیّا می کند اما بعد از آن، لازم نیست که شرب خمر، تحقّق پیدا کند زیرا اختیار و اراده مکلف، آخرین جزء علّت هست، اگر بعد از تمامیت مقدّمات، او اراده نماید، شرب خمر، تحقّق پیدا می کند لذا وجهی ندارد که آن مقدّمات، متّصف به حرمت شود مقدّماتی که وجود و عدمشان تأثیری در حصول حرام ندارد به چه علّت دارای حرمت باشد (٢)؟

خلاصه: مقدّمات اکثر افعال محرّم- که جنبه تولیدی و تسبیی ندارند- اّتصاف به حرمت پیدا نمی کنند زیرا مقدّماتی که وجود و عدمشان در تحقّق حرام، یکسان هست وجهی برای حرمت آن ها تصوّر نمی شود.

[١]- اشکال: چگونه می شود که حرام، علّت تامّه نداشته باشد، درحالی که هر «ممکنی» محتاج به علّت تامّه هست و تمام شئون آن، نیاز به علّت تامّه دارد.

ص: ٤١٨

١- ر. ک: ایضاح الکفایه ٢/ ٣٣٥.

٢- به عبارت دیگر: در محلّ بحث، ترک «حرام» مطلوب است اما ترک حرام، متوقّف بر ترک آن مقدّمات نیست بلکه ممکن است فردی، تمام مقدّمات حرام را اتیان نماید اما درعین حال، حرام را ترک کند و فارق بین «واجب» و «حرام» این است که: در واجب- کون علی السطح- اگر مکلف، نصب سلّم ننماید، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند اما در محلّ بحث نمی توان گفت اگر فلان مقدّمه ترک نشود، «ترک حرام»، غیرممکن است زیرا امکان دارد مکلف، تمام مقدّمات را اتیان کند و مع ذلک ترک حرام که مطلوب مولا واقع شده تحقّق پیدا کند- از طلب ترک حرام، «طلبی» نسبت به ترک مقدّمات آن، ترشح پیدا نمی کند.

فإنه يقال: نعم لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من المقدمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، و الا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

توضیح ذلك: مسلماً شما قبول دارید که هر شیء - هر ممکنی - محتاج به علت هست و تا وقتی علت تامه آن، تحقق پیدا نکند، امکان ندارد که وجود پیدا کند به عبارت دیگر: تمام ممکنات، چه در اصل وجود و چه در شئونی که مربوط به ممکن هست، محتاج به علت تامه هستند و در فلسفه هم خوانده اید که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی: هر شیء ممکن ابتدا باید وجوب وجود، پیدا کند سپس موجود شود و این وجوب وجود، همان وجوبی هست که از ناحیه علت، حاصل می شود، هنگامی که علت تامه یک شیء، تحقق پیدا کرد، آن شیء، واجب الوجود می شود - منتها واجب الوجود بالغير - و فرق بین «واجب» و «ممکن»، این است که: «واجب»، واجب الوجود بالذات هست اما «ممکن»، واجب الوجود بالغير هست یعنی از ناحیه علت، وجوب وجود پیدا می کند، اگر علت ممکن، حاصل شد مسلماً تحقق پیدا می کند و اگر علت آن تحقق پیدا نکند، آن ممکن هم موجود نمی شود پس: «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

نتیجه بیان مذکور، این است که هر ممکن، هر شیء و هر اثری باید علت تامه داشته باشد تا به استناد آن، وجوب وجود پیدا کند پس چرا شما - مصنف - بین محرّمات، قائل به فرق شدید؟ تمام محرّمات، نیاز به علت دارند و فرقی بین آن ها نیست (1) به عبارت دیگر:

چرا فرمودید بعضی از محرّمات، علت تامه ندارند.

[1]- جواب: ما هم قبول داریم که تمام محرّمات، دارای علت تامه هستند لکن بعضی از علل تامه با بعض دیگر، متفاوت است و باید علت تامه و آخرین جزء آن را ملاحظه نمود که:

ص: ۴۱۹

۱- حرامی نداریم که فاقد علت تامه باشد.

گاهی اراده، آخرین جزء علت نیست بلکه اراده مکلف، همان است که متعلق به علت تامه می شود، یعنی: مکلف، علت تامه را اراده می نماید و به تبعش معلول هم تحقق پیدا می کند اما بسیاری از محرّمات، چنین هستند که: نفس اراده حرام و نفس اراده ذی المقدمه، آخرین جزء علت تامه هست یعنی: بعد از اتیان تمام مقدمات، باید اراده حرام و اراده ذی المقدمه به آن مقدمات، ضمیمه شود تا اینکه حرام، تحقق پیدا کند پس نفس اراده حرام و اراده ذی المقدمه، آخرین جزء علت تامه می باشد و اگر آخرین جزء علت تامه شد، همان بیان سابق خود را تکرار می نمائیم (۱) که: اراده نمی تواند متعلق حکم، قرار گیرد چون نفس اراده، یک امر غیر اختیاری هست زیرا امر اختیاری، آن است که مسبوق به اراده باشد و چنانچه بنا باشد اراده هم مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده دوم می شود که آیا اختیاری هست یا نه؟ اگر بنا باشد اختیاری باشد آن هم باید مسبوق به اراده سوم باشد و بالاخره منجر به تسلسل خواهد شد لذا برای عدم تحقق تسلسل از ابتدا می گوئیم: اراده، یک امر غیر اختیاری هست و نمی شود تکلیفی- وجوبی یا تحریمی- به آن، تعلق گیرد پس در مواردی که اراده، جزء اخیر از علت هست، نمی توان بحث کرد که آیا مقدمه حرام، حرام هست یا نه اما به خلاف سائر موارد- مانند افعال تولیدی و تسبیبی- که به دنبال تحقق علت تامه، ذی المقدمه، موجود می شود.

خلاصه: تفصیل (۲) مصنف- در مقدمات حرام- به نحوی که بیان شد، به قوت خود، باقی هست.

ص: ۴۲۰

---

۱- ما هم مکرراً پاسخ مصنف را بیان کرده ایم و برای توضیح بیشتر به بحث جبر و تفویض مراجعه کنید. ایضاح الکفایه ۱/ ۴۴۷.

۲- یعنی: تفصیل بین مواردی که نفس مقدمه، علت تامه هست و اراده، واسطیت ندارد و بین مواردی که اراده، جزء اخیر علت تامه می باشد.

الأمر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده، أو لا؟ فيه أقوال (1)، و تحقيق الحال يستدعى رسم أمور: [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تذکر: همان تفصیلی که در مقدمات حرام، بیان شد در مقدمات مکروه هم به این نحو جاری هست که: علّت تامّه فعل مکروه، اتّصاف به کراهت پیدا می کند اما در نوع مکروهات- که فعل تولیدی و تسبیبی نیستند- مقدماتشان متّصف به کراهت نمی باشد.

### فصل پنجم مبحث «ضد»

#### اشاره

[1]- بحث دقیقی در کتب اصولی مطرح است که: آیا امر به شئ ء، «اقتضاء» نهی از ضد دارد یا اینکه مقتضی نهی از ضد نیست.

لازم به تذکر است که اقوال مختلفی در مسأله مزبور ذکر شده اما فعلا به مقدمات بحث می پردازیم.

ص: ۴۲۱

۱- و هی: فی (الضد العام) خمسہ: احدها: نفی الاقتضاء رأسا ... ثانيها: الاقتضاء على وجه العينه، بمعنى ان الامر بالشئ ء كالصلاه، و النهى عن تركه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله: «صلّ» حرمه تركها. ثالثها: الاقتضاء على وجه التضمن - بناء على كون المنع من الترك جزءا من ماهية الوجوب - فقوله: «صلّ» مثلا- ينحل الى: وجوب الصلاه، و النهى عن تركها ... رابعها و خامسها: الالتزام اللفظى و العقلى و هما منسوبان الى جماعه من المحققين. (و اما الضد الخاص)، فالاقوال المذكوره جاريه فيه الا- القول بالتضمن و يزيد على تلك الاقوال هنا قولان آخران: احدهما: ما عن صاحب المقاييس: من التفصيل بين كون فعل الضد رافعا للقدره على الواجب عقلا، كركوب السفينه فرارا عن الغريم او شرعا كالاشتغال بالصلاه المانع عن اداء الشهاده فقال فى الاول بالاقتضاء و فى الثانى بعدمه. ثانيهما: قول الشيخ البهائى قدّس سرّه - على ما فى البدائع -: «و هو: ان الامر بالشئ ء يقتضى عدم الامر بضده الخاص دون النهى عنه، فيبطل لمكان عدم الامر». ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۴۲۱.

الأول: الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العيية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، و طلب ترك الآخر، أو المقدمية على ما سيظهر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

**امر اول**

**مقصود از «اقتضا» چیست**

[١]- سؤال: مقصود از کلمه «اقتضا» در عنوان بحث چیست؟

جواب: الف: ممکن است مقصود از اقتضا، «عییت» باشد یعنی: ممکن است کسی ادعا کند (١) که امر به شیء، عین نهی از ضد هست مثلاً- وقتی مولا- می گوید: «يجب عليك الصلاه»، عین این است که بگوید: «يحرم عليك ترك الصلاه»- مسأله ملازمه، مطرح نیست.

ب: ممکن است مقصود از اقتضا، «جزئیت» باشد یعنی: امکان دارد کسی بگوید امر به شیء به دلالت تضمن، دال بر نهی از ضد هست (٢).

ج: ممکن است کسی ادعا کند که مسأله عییت و جزئیت- دلالت مطابقه و تضمن- مطرح نیست بلکه «تلازم»، مطرح است و هنگامی که مسأله ملازمه به میان آمد در ملازمه دو راه و دو طریق مطرح است که:

١- بین نفس ایجاب یک شیء و حرمت ضدش، ملازمه، تحقق دارد یعنی: هنگامی که مولا می گوید «يجب الصلاه»، وجوب نماز، ملازم با حرمت ترك صلوات هست، بین دو حکم، ملازمه هست که یکی از آن دو، وجوبی و دیگری تحریمی هست.

خلاصه: بین نفس حکمین، ملازمه هست، اگر ضدی واجب شد، وجوب آن ضد، ملازم با حرمت ضد دیگر است.

٢- وجود هر یک از متضادین، متوقف بر عدم دیگری هست و عدم هر کدام برای فعل دیگری، مقدمیت دارد، اگر احد المتضادین، واجب شد- در بحث مقدمه واجب هم گفتیم که مقدمه واجب، وجوب دارد- یکی از مقدمات وجود ضد، نبودن ضد دیگر و

ص: ٤٢٢

١- در تمام فروع یا بعضی از فروع.

٢- این مطلب را ضمن مباحث آینده، توضیح می دهیم.



كما أنّ المراد بالضدّ هاهنا، هو مطلق المعاند و المنافی وجوديًا كان أو عدميًا(۱) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

نبودن ضدّ مخالف هست پس نبودن ضدّ مخالف به عنوان مقدّمه این ضد، واجب می شود، آن وقت اگر نبودن ضدّ دیگر، واجب شد، وجوب ترک یک شیء، معنایش حرمت وجود آن شیء هست که وجوب ترک را از ناحیه مقدّمیت، استفاده می کنیم سپس می گوئیم نبودن این ضد به عنوان مقدّمه ضدّ دیگر، وجوب مقدّمی دارد و اگر شیء عدمش واجب شد، معنایش این است که فعلش حرام است- معنای وجوب ترک شیء، حرمت وجود آن هست- در این صورت می توان گفت: امر به ضدّ اوّل به دلالت التزامی، دالّ بر حرمت ضدّ دیگر هست زیرا این امر، مقدّماتش را واجب می کند و یکی از مقدّمات آن، نبودن ضدّ دیگر است و در نتیجه، عدم ضدّ دیگر، واجب می شود و اگر عدم چیزی واجب شد، فعلش حرام است پس امر به این ضد، اقتضاء حرمت ضدّ دیگر را می نماید- بنا بر وجوب مقدّمه واجب.

### مقصود از کلمه «ضد» چیست

[۱]- بدیهی است که گاهی «ضد» به معنای ضدّ خاص هست که در نتیجه، یک امر

ص: ۴۲۳

۱- لا- ما هو المصطلح عند اهل المعقول من ان الضد هو الامر الوجودی الذی لا یجتمع مع ضده فی موضوع واحد من جهة واحده و ذلك لان الاقوال فی المسأله مختلفه فمنهم من ذهب الی ان الامر بالشیء عین النهی عن الضد و اراد الضد العام بمعنی الترك و قال ان قول المولی صلّ هو عین طلب ترک ترک الصلاه و بعضهم الی ان النهی عن الضد جزء للامر بالشیء و اراد بالضد ما ذکرناه و بعضهم الی انه لازم له اما من باب المقدمیه او من باب امتناع اختلاف المتلازمین فی الحكم و بعضهم فسر الضد بالضد العام كما اشرنا الیه و بعضهم بالضد الخاص و بعضهم اطلقوه و ما فسروه بشیء مع ان الكل عنوانوا المسأله بعنوان واحد و هو ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن الضد ام لا فیستکشف من وحده العنوان ان المراد من الاقتضاء و الضد هو ما ذکرناه من الامرین اما الاول فلان القول بالعینیه او الجزئیه ناظر الی مقام الاثبات و مقام کیفیه دلالة اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعا و القول الاخیر سیما علی الوجه الاخیر ناظر الی مقام الثبوت و الواقع بل هو ظاهر فیه و اما الثانی فواضح اذ مع وجود تفسیر الضد بالترك کیف یمکن ان یراد به خصوص ما هو المصطلح ر. ک: شرح کفایه الاصول، مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۵.

الثاني(1): إنّ الجبهه المبحوث عنها في المسأله، و إن كانت أنّه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكوره، إلا أنّه لما كان عمدته القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ، إنّما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدّميه ترك الضدّ، كان المهمّ صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال و تحقيق المقال، في المقدّميه و عدمها، فنقول و على الله الاتكال:

إنّ توهم توقّف الشئى ء على ترك ضده، ليس إلا من جهه المضادّه و المعانده بين الوجودين، و قضيتها الممانعه بينهما، و من الواضحات أنّ عدم المانع من المقدمات [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

وجودى متضادّ با مأمور به هست و گاهى هم به معنای ضدّ عام هست که ضدّ عام، يعنى ترك مأمور به، لذا عنوان وجودى ندارد بلکه دارای عنوان عدمى هست.

نتیجه: ضدّ خاص، دارای عنوان وجودى و ضدّ عام، دارای عنوان عدمى هست و کلمه «ضد» که در عنوان بحث، ذکر شده هم شامل ضدّ خاص می شود و هم ضدّ عام پس مراد از «ضد»، مطلق منافی و معاند شئى ء هست خواه امر وجودى باشد یا عدمى.

امر دوّم

اشاره

[1]- شما ملاحظه کردید که: «اقتضا»، تقریبا به چهار نحو هست، اقتضاء به نحو عیثیت، جزئیت و ملازمه- ملازمه به دو طریق، بیان شد که نوع دوّم آن، مربوط به مقدّمه واجب بود.

کسانی که امر به شئى ء را مقتضى نهی از ضد می دانند، نوعا بر مسأله مقدّمیت، اتکا کرده اند لذا ما هم باید آن را تعقیب و بحث کنیم.

ص: ۴۲۴

---

۱- الغرض من عقد هذا الامر دفع شبهه، و هی ان جلّ القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص - كاقضاء الامر بالصلاه للنهى عن ازاله النجاسه مثلا- استندوا فى هذا الاقتضاء الى «مقدميه» ترك احد الضدين لوجود الآخر، فلا بد أولا من بيان الشبهه و ثانيا من تقريب دفعها ... ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۴۲۶.

و هو توهم فاسد؛ و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئيين، لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما فى التحقق، و حيث لا منافاه أصلا بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله، بل بينهما كمال الملاءمه، كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ما هم قبول کرده ایم که مقدمه واجب، و جوب دارد لکن نزاع ما صغروی هست که آیا در محلّ بحث، مقدّمیتی تحقیق دارد یا نه، آیا سفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند، اگر بنا باشد، احدهما تحقّق پیدا کند، یکی از مقدمات تحقّق آن ضد، این است که ضدّ دیگر، وجود نداشته باشد و آیا ترک یکی از دو ضد، برای فعل دیگری مقدّمیت دارد یا نه؟

قائلین به ملازمه، ادّعاى مقدّمیت دارند لکن مرحوم آقای آخوند، آن را انکار نموده و فرموده اند مقدّمیتی مطرح نیست، پایه استدلال قائلین به اقتضا، تقریبا بر کلامی هست که ظاهرا قابل قبول و بسیار واضح است که:

ضدّین با یکدیگر تمانع دارند یعنی فرضا این ضد، مانع وجود دیگری هست و آن ضد هم مانع وجود این می باشد پس هر کدام از آن ها نسبت دیگری، عنوان مانعیت دارد و عدم المانع هم یکی از مقدمات هست- زیرا شما در تقسیم مقدمات گفتید: یکی از مقدمات، مقتضى و مقدمه دیگر عدم المانع هست و ...- در بحث فعلی، وجود این ضد، مانع از ضدّ دیگر است پس عدم این ضد، عنوان عدم المانع پیدا می کند و عدم مانع هم یکی از مقدمات هست لذا چرا شما- مصنف- انکار و مخالفت می کنید که ترک یکی از ضدّین، مقدمه وجود ضدّ دیگر باشد.

[١]- مصنف رحمه الله مسأله مقدّمیت را انکار و آن را از طرق متعدّد، ابطال کرده اند که اینک به بیان آن طرق می پردازیم:

دلیل اوّل: مصنف کأنّ مسئله را به وجدان، احاله نموده اند: آنچه که بین دو ضد،

ص: ۴۲۵

ثابت می باشد، مسأله معاندت و منافرت هست پس امکان ندارد که ضدین در آن واحد، اجتماع نمایند و بین آن ها کمال بینونت، تحقق دارد، لازمه بیان مذکور، این است که هر کدام از آن ها چون با وجود دیگری، معاندت دارد لا بد با نقیض و بدیل دیگری- عدم دیگری- معاندت ندارد بلکه کمال ملائمت و ائتلاف بین آن ها محقق است اما بحث، این است که: آیا ارتباط و ملائمت مذکور به نحوی هست که هر دو در عرض واحد باشند یا اینکه شما می گوئید یکی بر دیگری تقدم دارد، معنای مقدمیت هم این است که: از نظر رتبه، تقدم داشته باشد مثلاً مقدمه بر ذی المقدمه- و لو در یک لحظه، وجود پیدا کند- تقدم رتبی دارد پس معنای مقدمیت، تقدم رتبی هست.

سؤال: تقدم رتبی مذکور، در کجا و چه موردی تحقق دارد؟

وقتی بین این ضد با ضد دیگر، معاندت بود، معنایش این است که این ضد با عدم دیگری، ارتباط و ملائمت دارد و با عدم او تحقق پیدا می کند اما به چه دلیل که عدم او تقدم رتبی بر وجود این داشته باشد بلکه وجدانا قضیه برعکس هست و هر دو در یک رتبه می باشند، وجود این ضد با عدم ضد دیگر در یک مقام هستند و اگر مقدمیت، مطرح باشد، معنایش این است که عدم این، تقدم رتبی بر وجود دیگری، دارد، سؤال ما این است که چه دلیلی بر آن تقدم رتبی هست؟

وقتی شما دقت کنید، متوجه می شوید که سفیدی و سیاهی، قابل اجتماع نیستند، سفیدی با عدم سیاهی باید تحقق پیدا کند اما آیا عدم سیاهی هم تقدم رتبی بر وجود سفیدی دارد؟

نتیجه: چه دلیلی بر مقدمیت مذکور، وجود دارد و این مطلب، خلاف آن چیزی هست که شاید وجدان هم بر آن دلالت می کند بلکه هر دو در عرض هم و در رتبه واحد هستند- چون با وجودش مخالف است با عدم آن موافق است اما تقدم و تأخری، مطرح نیست.

خلاصه دلیل اول مصنف: کأنّ وقتی به وجدان مراجعه و معنای مضاده و تضاد را

فكما (۱) أَنْ قَضِيَّهِ (۲) المناهه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادّين [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

ملاحظه می کنیم، بیش از این نیست که آن دو وجود با یکدیگر جمع نمی شوند، هر وجودی با عدم دیگری، اجتماع پیدا می کند اما عدم، مقدّمیتی برای وجود، ندارد.

[۱]- دلیل دوّم: مصنّف رحمه الله، متضادّین را به متناقضین، تشبیه نموده و فرموده اند:

تنافر و معاندت در متناقضین، شدیدتر از متضادّین هست به عبارت دیگر از نظر امتناع اجتماع، رتبه متناقضین، بالاتر از متضادّین هست ولی آیا کسی در متناقضین، تصوّر و تفوّه مقدّمیت نموده است؟

مثلا وجود زید و عدم زید با یکدیگر متناقض هستند، وقتی بین وجود و عدم، تناقض، مطرح است، لا بد بین وجود و عدم العدم، ملائمت و ارتباط برقرار است، اکنون سؤال ما، این است که وقتی بین آن دو، ارتباط و ملائمت مطرح شد، باید مقدّمیت هم باشد یعنی عدم العدم، مقدّمه وجود ضد هست یا اینکه مقدّمیتی مطرح نیست بلکه وجود زید با عدم زید، امتناع اجتماع دارد بنابراین، وجود زید با عدم زید، سازگار نیست بلکه با عدم زید، ملائمت دارد اما امکان ندارد که عدم زید، نسبت به وجود زید، مقدّمیت داشته باشد.

در باب متناقضین با اینکه امتناع اجتماعشان قوی تر از امتناع اجتماع متضادّین هست، کسی تفوّه به مقدّمیت، ننموده آن وقت شما چگونه در بحث «ضدّین» مقدّمیت را مطرح کردید؟

ص: ۴۲۷

۱- الف: غرضه: توضیح اتحاد رتبه عدم احد الضدین مع وجود الآخر، و لیس هذا برهانا آخر، بل هو مثبت لقوله: «لان المعانده ... الخ». ر. ك: منتهی الدرایه ۲ / ۴۲۹. ب: یمكن ان یكون توضیحا للبرهان السابق بالتنظیر و هو واضح و یمكن ان یكون اشاره

الی برهان آخر علی عدم التمانع توضیحه ... ر. ك: شرح كفايه الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۱۷۷.

۲- جمع بین كلمه «قضیه» و «لا تقضی»، چندان جالب نیست اگر كلمه «قضیه» نباشد، معنای عبارت، واضح تر است.

كيف؟ و لو اقتضى التّضادّ توقّف وجود الشّيء على عدم ضده، توقّف الشّيء على عدم مانعه، لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشّيء توقّف عدم الشّيء على مانعه، بدهاه ثبوت المانع في الطرفين، و كون المطارده من الجانبين، و هو دور واضح (1) [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خلاصه دليل دوم: شما مسأله مقدّمیت را براساس معاندت بنا کردید و این معاندت در متناقضین به نحو قوی تر، تحقّق دارد و مع ذلك اصلا مسأله مقدّمیت، مطرح نیست پس چرا در باب متضادّین که معاندت کمتری تحقّق دارد، شما مسأله مقدّمیت را مطرح نمودید؟

[1]- دليل سوم: مقدّمیت، مستلزم «دور» هست زیرا شما که می گوئید وجود این ضد، توقّف بر عدم آن ضد دارد، اگر از شما سؤال کنیم، علت توقّف چیست، پاسخ می دهید که این ضد، مانع هست و عدم المانع هم یکی از مقدّمات وجود شیء هست پس وجود این ضد- بنا بر قول شما- متوقّف بر عدم ضد دیگر هست- همان توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد- سپس توجه خود را به عدم المانع جلب نموده، می گوئیم: عدم مانع هم توقّف بر وجود این ضد دارد، چرا این ضد و این مانع، تحقّق پیدا نکرده، علت عدم تحقّق این ضد چیست؟ علتش وجود این مانع هست زیرا مسأله مانعیت، یک طرفه و مانند مانع در سائر موارد نیست مثلا شما که می گوئید رطوبت، مانع از تحقّق احراق هست، در آن مثال، مانعیت، یک جانبه و یک طرفه هست ولی در محلّ بحث، «تمانع» مطرح است یعنی: همان طور که این ضد، مانع برای آن ضد هست، عکس آن هم صادق است، بدیهی است که تمانع از باب تفاعل هست و شما هم در بیان قبلی خود،

ص: ۴۲۸

۱- لتوقف فعل الواجب- كالصلاه- على ترك ضدها و هو الازاله، اذ المفروض كون الازاله ضدا للصلاه، و الضدان لا يجتمعان، فلا بد في تحقق الصلاه من ترك الازاله، فالواجب موقوف على عدم الازاله، و كذلك وجود الازاله منوط بترك الصلاه لمضادتها للازاله، ففعل الواجب موقوف على ترك ضده، و ترك ضده ايضا موقوف على فعل الواجب، لكون المطارده و التضاد من الطرفين و هذا دور، و بطلانه يكشف عن عدم مقدميه ترك احد الضدين لوجود الآخر. ر. ك: منتهى الدرايه ۱/۲ .۴۳۲

و ما قيل (۱) في التّفصّي عن هذا الدّور من أنّ التّوقّف من طرف الوجود فعلى، بخلاف التّوقّف من طرف العدم، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلّيه به، و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغه، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع، كى يلزم الدّور [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اعتراف كردید كه مقتضای معاندت، ممانعت هست یعنی: هر کدام اتّصاف به مانعیّت دارد و اگر هریك اتّصاف به مانعیّت، پیدا کرد، می گوئیم: اگر بنا باشد، این ضد، تحقّق پیدا کند، متوقّف بر عدم آن مانع - و آن ضد - هست، علّت نبودن آن ضد چیست و چرا آن ضد، موجود نشده، لا بد منشأش، وجود این مانع هست و وجود این مانع، سبب شده كه آن ضد، تحقّق پیدا نكرده پس وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن و عدم آن ضد هم متوقّف بر وجود این هست «فهدا دور محض»، یعنی: اگر بنا باشد قائل به مقدّمیّت شویم، مستلزم دور است و: «وجود هذا الضّدّ متوقّف على عدم ذاك الضّدّ و عدم هذا الضّدّ يتوقّف على وجوده»، و الّا چرا این ضد، تحقّق پیدا نكرده؟ این مانع نمی گذارد كه آن ضد، وجود پیدا کند پس در حقیقت: «وجود هذا الضّدّ يتوقّف على نفسه فهذا دور محض».

[۱]- اشكال: مستشكل، ایراد دقیق و مفصّلی را بیان کرده و می گوید: مسأله

ص: ۴۲۹

۱- اصل التّفصّي للمحقّق الخونساری و قد تفصّی به عما اورده المحقق السبزواری من الدور غير ان المصنف تصرف في التّفصّي بما يؤكده و يؤيده ( و حاصله) ان التوقف من طرف الوجود فعلى بمعنى ان وجود احد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر على كل تقدير فلا يعقل ان يوجد هذا و لا يكون ذاك معدوما ابدا الا ان التوقف من طرف العدم تقديري بمعنى انه لو فرض المقتضى لذلك الضد موجودا مع بقيه شرائطه غير عدم المانع كان عدمه حينئذ مستندا الى وجود هذا الضد و متوقفا عليه «... ر. ك: عنایه الاصول ۱/ ۴۲۴».

«دور» به کیفیت مذکور، نیست زیرا آن، دو «توقفی»<sup>(۱)</sup> را که شما بیان کردید، با یکدیگر متفاوت هستند.

بیان ذلک: توقّف اوّل، فعلی، منجز و بدون قید و شرط است یعنی: اگر بنا باشد، این ضد، وجود پیدا کند، باید تمام مقدماتش موجود شود، اگر ذی المقدمه ای بخواهد موجود شود، باید علت تامّه - بتمام اجزائه و خصوصیاتّه - وجود پیدا کند و تمام موانع آن، مفقود باشد تا یک شیء، تحقق پیدا کند بنابراین اگر گفتید وجود این ضد، توقّف بر عدم ضدّ دیگر دارد، آن توقّف، حقیقی، فعلی و بدون قید و شرط هست، اگر بخواهد این ضد، وجود پیدا کند باید مقتضی و شرائط آن، موجود و موانعش مفقود باشد، یکی از موانع، وجود آن ضد هست که این هم نباید تحقق داشته باشد تا اینکه ذی المقدمه - به قول شما - و این وجود، تحقق پیدا کند پس: در توقّف اوّل، مسأله فعلیت و تنجز مطرح است یعنی:

«وجود هذا الضدّ يتوقّف بالفعل على عدم ذاك الضدّ» - آن توقفی که شیء بر عدم مانعش دارد.

اما توقّف دوّم: شما گفتید عدم آن ضد، متوقّف بر وجود این ضد هست که این مطلب، مورد قبول ما نیست به عبارت دیگر: از شما نمی پذیریم که آن توقّف، فعلی باشد.

اگر شیء بنا باشد، تحقق پیدا نکند، آیا حتماً باید مستند به وجود مانع باشد؟

اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا نکرد، معنایش این است که مانعی برای تحقق آن، وجود داشته یا اینکه نه، در جانب عدم تحقق، صدها مسئله و راه، وجود دارد، یک علتش این است که مقتضی، وجود نداشته باشد، راه دیگرش این است که شرائط وجود، نبوده و یک راهش این است که مبتلای به مانع بوده.

ص: ۴۳۰

---

۱- وجود هذا الضدّ «يتوقّف» على عدم ذاك الضدّ و عدم هذا الضدّ «يتوقّف» على وجوده.



اگر «کون علی السیطح»، تحقق پیدا نکرد، نمی توان گفت عدم تحقق آن به علت وجود مانع بوده بلکه ممکن است مقتضی برای آن، تحقق نداشته و شرائطش مفقود بوده و محتمل است که مستند به وجود مانع باشد.

خلاصه: در توقف اول، مسئله بر محور وجود بود، «وجود هذا الضد يتوقف على عدم ذاك الضد»، اگر بخواهد وجود پیدا کند باید تمام مقدمات آن، تحقق داشته باشد و چنانچه بنا باشد این ضد، تحقق پیدا نکند، عدم تحقق آن، استناد به وجود مانع ندارد، ممکن است مستند به عدم وجود مقتضی باشد که در این صورت، عدم تحققش متوقف بر وجود مانع نیست بلکه متوقف بر عدم مقتضی و مستند به نبودن شرط هست پس چرا شما آن دو توقف را یکسان بحساب آورده و می گوئید: وجود این، متوقف بر عدم آن و عدم آن، متوقف بر وجود این می باشد، نه، عدم آن، متوقف، بر وجود این نیست بلکه عدم آن ممکن است مستند به عدم مقتضی باشد.

قوله: «و لعلّه كان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدین...».

شاید اصلاً ثبوت مقتضی و شرائط آن ضد، استحاله دارد- از جهت تعلق نگرفتن اراده ازلیه به وجود یکی از ضدین و تعلق گرفتن آن به وجود ضد دیگر.

سؤال: در موردی که اراده ازلیه، تعلق گرفته که این ضد موجود نشود، عدم وجود ضد، استناد به چه چیز دارد و آیا می توان گفت مستند به وجود مانع هست؟

خیر، مستند به اراده ازلیه الهیه هست (۱) که متعلق به وجودش نشده و لذا استحاله دارد که این ضد موجود شود- ارتباطی به مانع و وجود ضد دیگر ندارد.

خلاصه ایراد مستشکل: می توان گفت مسأله «دور» باطل است و آن دو توقف، یکسان نیست، توقف در ناحیه وجود، تنجیزی ولی در ناحیه عدم، تعلیقی هست یعنی

ص: ۴۳۱

۱- مستند به عدم مقتضی هست.

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، و أمّا إذا كان كلّ منهما متعلّقا لإرادة شخص، فأراد مثلا- أحد الشّخصين حركة شىء، و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكلّ منهما حينئذ موجودا، فالعدم- لا محاله- يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

امكان دارد که استناد به وجود مانع، پیدا کند.

[١]- تذکر: مستشکل - ماقیل - ایرادی بر خورد، وارد نموده و سپس پاسخش را بیان کرده است.

اشکال: شما- مصنف - در صدد هستید که عدم ضد را به عدم مقتضی، مستند نمائید، ما موردی را به شما ارائه می دهیم که به وجود مانع استناد دارد به عبارت دیگر: مثالی به شما ارائه می نمائیم که «توقّف» از هر دو طرف، فعلی باشد، چنین نباشد که به عدم مقتضی - یا عدم شرط - استناد پیدا کند و آن در موردی است که:

فرض کنید شخص واحد در مقام ایجاد ضد بر نیامده بلکه دو اراده و دو نفر به این کیفیت، فعالیت می کنند: یک نفر، تلاش می کند که فلان جسم را حرکت دهد و شخص دیگر هم اراده می کند، همان جسم، سکون داشته باشد- حرکت و سکون هم دو امر متضاد هستند- و در نتیجه، آن کسی که اراده حرکت جسم را داشت بر حریف خود، غلبه پیدا کرد.

مستشکل: در مثال مذکور، توقّف از هر دو طرف، فعلیت دارد زیرا: «حرکت»، متوقّف بر عدم سکون است و این مسئله را شما هم در توقّف اول، قبول کردید که وجود این بر عدم آن، متوقّف است پس حرکت، متوقّف بر عدم سکون هست.

چرا «عدم سکون» تحقّق پیدا کرد و سکون، محقّق نشد و آیا علت عدم تحقّق سکون، عدم مقتضی بود؟

ص: ۴۳۲

قلت: هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدره المغلوب منهما في إرادته، و هي ممّا لا بدّ منه في وجود المراد، و لا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضّدّ، لكونه مسبقا بعدم قدرته- كما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خير، زیرا فرض ما این بود که مقتضی نسبت به آن هم موجود بود چون یکی از آن دو نفر، سکون جسم مذکور را اراده کرده بود، مقتضی سکون- اراده حریف مغلوب- تحقق داشته پس چرا با اینکه مقتضی سکون وجود داشت اما تحقق پیدا نکرد؟ لا بد به وجود حرکت و مانع، استناد دارد بنابراین در فرض مذکور، حرکت، مستند به نبودن سکون هست و عدم سکون هم استناد به حرکت- مانع- دارد پس توقف از هر دو طرف، فعلیت پیدا می کند و شما در فرض مذکور، چه جوابی دارید؟

اگر در یک مورد هم «دور» تحقق پیدا کند، اساس کلام، باطل خواهد شد و لزومی ندارد «دور» در تمام موارد، محقق شود زیرا اگر در یک مورد، «دور»، لازم آید، کاشف از بطلان مطلب هست، در مثال مذکور «دور» لازم آمد و ...

[١]- جواب: مستشکل، پاسخ ایراد خود را به این نحو بیان کرده که: در مثال مذکور هم کمبود و نقصان از ناحیه مقتضی هست و ارتباطی به مانع ندارد زیرا نباید مقتضی را صرف «اراده» بحساب آورد و اراده به تنهایی «مقتضی» سکون نیست بلکه باید قدرت هم به آن، ضمیمه شود و الا اگر کسی اکنون اراده «طیران الی السماء» نماید، شما می گوئید، مقتضی طیران، تحقق دارد؟

خير، قدرت هم در ردیف اراده- در باب مقتضی- مدخلیت دارد و آن کسی که اراده اش مغلوب شده از نظر قدرت، ضعیف بوده و لذا عدم تحقق سکون- عدم تحقق مراد او- استناد به ضعف مقتضی و نبودن بعضی از اجزاء آن دارد نه اینکه مستند به وجود مانع باشد.

ص: ۴۳۳

غير (١) سديد، فإنه و إن كان قد ارتفع به الدّور، إلا- أنّ غائله لزوم توقف الشىء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لاستحاله (٢) أن يكون الشىء الصّالح لأن يكون موقوفا عليه الشىء موقوفا عليه، ضروره أنه (٣) لو كان فى مرتبه (٤) يصلح (٥) لأن يستند إليه، لما كاد يصحّ أن يستند فعلا إليه [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خلاصه: مستشكل مى گوید در هیچ موردی نمى توانيد مسأله «دور» را مطرح كنيد و از طريق دور، مسأله مقدّميت عدم احد ضدّين را برای وجود ضد ديگر، تصحيح و تثبيت نمايد.

[١]- خلاصه ايراد قبلى- «ما قيل»:- علت اينكه فرضا ضدّ «الف»، وجود پيدا نمى كند و ضدّ «ب»، موجود مى شود، اين است كه: پيوسته، مقتضى وجود در ضدّ «الف» نبوده و آن مقتضى به اراده ازليه الهيّه، برگشت مى كند كه: متعلّق به وجود ضدّ «الف» نشده اما متعلّق به ضدّ ديگر شده پس هميشه موجود نشدن يك ضدّ، استناد به

ص: ٤٣٤

١- اى: «و ما قيل فى التفصلى ... غير سديد».

٢- تعليّل لبقاء الغائله. «و محصل تقريبه»: انه يستحيل ان يكون الشىء الصّالح للعليه معلولا. و المراد بقوله: «الشىء الصّالح» هو وجود الضد كالازاله التى فرضت صلاحيتها للعليه لعدم الصلاه فيستحيل ان يكون وجود الازاله معلولا لعدم الصلاه كما هو مقتضى مقدميه عدم احد الضدين لوجود الآخر.

٣- هذا تقريب الاستحاله، «و حاصله» الذى تقدم تقريبه فى التوضيح المتقدم هو: ان الشىء - كوجود الازاله - اذا كان بذاته صالحا لان يكون عله لغيره - كعدم الصلاه - امتنع ان يكون هو معلولا لذلك الغير فعلا كما هو المفروض فى المقام من مقدميه ترك احد الضدين لوجود الآخر، لان وجود الازاله اذا كان صالحا لان يستند اليه عدم الصلاه امتنع ان يكون مستندا الى عدم الصلاه فعلا كما هو قضيه مقدميه ترك احد الضدين لوجود الآخر فيبطل توقف وجود الضد على عدم ضده.

٤- و هى: مرتبه العليه التى لا- تجتمع مع مرتبه المعلوليه و على هذا، فقوله: «يستند» الاول مبنى للمجهول و قوله: «يستند» الثانى مبنى للمعلوم.

٥- كاستناد عدم الصلاه الى وجود الازاله فلا يصح استناد وجود الازاله الى عدم الصلاه فعلا. و ضميرا- كان- و- يصلح- راجعان الى: الشىء الصّالح-] ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٤٤٠ - ٤٣٩.

عدم مقتضی دارد نه استناد به وجود مانع، پس چرا می گوئید اگر مسأله ممانعت مطرح است، همان طور که وجود این بر عدم آن، توقّف دارد، عدم آن هم بر وجود این متوقّف است، خیر، این مسئله از نظر ما پذیرفته نیست، وجود این ضد بر عدم آن، متوقّف است اما عدم آن متوقّف بر وجود این نمی باشد بلکه عدم آن به علت نبودن مقتضی وجود هست لذا چرا شما مسأله «دور» را مطرح کرده و از طریق دور، مسأله مقدّمیت را ابطال کردید.

قوله: غیر سدید فائّه و ان كان قد ارتفع به الدّور الا انّ ...»

مصنّف رحمه الله: با بیان شما مسأله «دور»، منتفی می شود و ما هم از شما می پذیریم لکن مطلب دیگری داریم که آن هم مانند «دور»، ممتنع است و شما هم نمی توانید آن را انکار نمائید.

بیان ذلک: شما- مستشکل- می گوئید: وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن ضد هست و ما خواستیم اشکال کنیم که: عدم آن ضد هم توقّف بر وجود این ضد دارد تا مستلزم دور باشد اما شما با بیان صحیح خود، مانع تحقّق دور شدید لکن سؤال ما این است که: عدم آن ضد گرچه به وجود این ضد، متوقّف نیست- به قول شما مستند به عدم مقتضی هست- اما آیا امکان دارد که عدم آن ضد- و لو به صورت قضیه شرطیه (1)- به وجود این ضد، مستند باشد؟

آری، فعلا آن ضد، وجود ندارد و عدمش هم پیوسته، استناد به عدم مقتضی دارد اما

ص: ۴۳۵

---

۱- مانند قضیه شرطیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، هیچ گاه در زمین و آسمان، پروردگاری، جز ذات احدیت، وجود ندارد اما قضیه مذکور، صادق و دالّ بر ملازمه بین شرط و جزا هست و اصلا دلالتی بر تحقّق طرفین قضیه ندارد.

می توان چنین قضیه شرطیه ای ترتیب داد و گفت: آری عدم آن، مربوط به عدم مقتضی هست لکن اگر فرض کنید مقتضی و شرائط آن ضد، وجود دارد و مع ذلک آن ضد، وجود پیدا نمی کند، لا محاله- در این صورت فرضی- عدم آن ضد به وجود ضد اول- مانع- استناد پیدا می کند و شما در صدق قضیه فرضی و تعلیقی مذکور نمی توانید، تردید کنید.

اگر شما بیان مذکور را پذیرفتید، مسأله دیگری- غیر از «دور»- مطرح می کنیم که مانند دور، مستحیل است.

توضیح ذلک: شما می گوئید وجود این ضد بر عدم آن ضد، متوقف است، بدیهی است که معنای توقف، این است که: عدم آن ضد، تقدّم رتبی بر وجود این ضد دارد و شما قضیه شرطیه مذکور را هم که نمی توانید، انکار نمائید یعنی:

قبول دارید که عدم آن ضد به صورت قضیه شرطیه می تواند بر وجود این ضد، توقف داشته باشد در این صورت است که می گوئیم لازمه کلام شما این است که وجود این ضد (۱) در مرتبه و مرحله ای قرار گرفته که امکان دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند (۲)- وقوعش در این مرحله، قابل انکار نیست- در نتیجه اگر «امکان» به نحو مذکور، ثابت شد، معنایش این است که وجود این ضد، تقدّم رتبی بر آن عدم دارد و تقدّم مزبور، الآن ثابت است گرچه استناد و توقّفی، مطرح نیست تا اینکه مستلزم دور باشد، آری اگر استناد و توقّف، مطرح بود، مستلزم دور بود لکن ما بیان مستشکل

ص: ۴۳۶

---

۱- گرچه فعلا نقشی ندارد و این عدم به این وجود، ارتباطی ندارد بلکه به عدم مقتضی، مستند هست.

۲- به عبارت دیگر: قضیه شرطیه، چنین حکمی دارد که: «ممکن» است روزی فرضا عدم ضد، استناد به وجود این ضد، پیدا کند.

- ما قیل- را پذیرفتیم که استناد و توقّفی مطرح نیست اما این معنا را کسی نمی تواند انکار کند که: وجود این ضد، در مرتبه ای قرار گرفته که «امکان» دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند و بر او متوقّف شود و همین مقدار که شما امکان، صلاحیت و شایستگی وجود این ضد را برای استناد عدم ضد دیگر- به او- پذیرفتید، استحاله، تحقّق پیدا می کند زیرا معنای صلاحیت، این است که: وجود این، تقدّم رتبی بر عدم آن داشته باشد، عدم را هم که می گوئید تقدّم رتبی بر وجود دارد پس وجود، متوقّف بر عدم آن هست و عدم آن هم، تأخّر رتبی از وجود این ضد دارد. بنابراین: «عدم»، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد دارد و هم تأخّر رتبی از وجود ضد دارد و چگونه می شود که عدم، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد، پیدا کند و هم تأخّر رتبی (۱)؟

همچنین «وجود» ضد، هم تأخّر رتبی از عدم دارد- زیرا متوقّف بر عدم هست- و هم تقدّم رتبی بر عدم دارد، چون امکان و صلاحیت دارد که عدم به او استناد پیدا کند و همین صلاحیت و شایستگی، موضوع تقدّم رتبی را تصحیح می کند گرچه بالفعل، توقّف و استنادی، محقّق نباشد.

نتیجه: اگر ما از مسأله «دور» صرف نظر و با شما موافقت کردیم، غائله اخیر را چگونه حل می کنید- که شیء نسبت به شیء دیگر هم تقدم رتبی داشته باشد و هم تأخّر؟

ص: ۴۳۷

---

۱- علت تقدّم رتبی، این است که فعلا- وجود ضد بر او متوقّف است و تأخّر رتبی هم برای این است که «امکان» دارد، این عدم، استناد به وجود مانع پیدا کند و امکان استناد به وجود مانع، عدم را از وجود مانع، متأخّر می کند.

و المنع (۱) عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضيه كون العدم مستندا إلى وجود الضد، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى، و إن كانت صادقه، إلا أن صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ممکن است شما همان طور که مسأله توقّف را منع کردید، مسأله «امکان» و «صلاحیت» را هم منع کنید و بگوئید: وجود این ضد، متوقف بر عدم آن هست اما عدم آن، همان طور که «بالفعل»، بر وجود این، متوقف نیست، «بالامکان» هم توقّف بر وجود این ندارد و اصلا وجود این ضد، صلاحیت ندارد که آن عدم- و لو فرضا- به او استناد، پیدا کند.

اگر شما چنان ادعائی نمائید و مستندش هم این باشد که: صدق قضایای شرطیه، تابع ثبوت ملازمه هست اما لزومی ندارد که طرفین آن هم صادق باشد، همان طور که می گوئید:

قضیه شرطیه «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»، صادق است و ملاک صدق آن، ملازمه بین شرط و جزا هست، تعدّد الهه با فساد آسمان و زمین، ملازمه دارد اما نفس شرط و جزا، تحقق ندارد (۲). پس صدق قضیه شرطیه، متوقف بر صدق و تحقق طرفین آن نیست و در نتیجه بگوئید در محل بحث هم به همین نحو است که: اگر مقتضی و شرائط وجود آن ضد، تحقق داشته باشد عدم آن ضد، به وجود مانع، استناد پیدا می کند. بین وجود مقتضی ضد و استناد عدم وجودش به مانع، ملازمه هست گرچه هیچ گاه استناد به مانع تحقق پیدا نمی کند و همیشه عدم ضد، مستند به نبودن مقتضی هست نه وجود مانع پس چرا شما- مصنف- مسأله صلاحیت

ص: ۴۳۸

۱- ... و لما كان هنا مظنه سؤال و هو انه قد قرر في محله ان صدق القضية الشرطيه انما هو بصدق الربط بين المقدم و التالي لا بصدق الطرفين و لهذا قد تركب من كاذبتين نحو قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اذا عرفت هذا فنقول يصدق هاهنا انه لو كان المقتضى لوجود احد الضدين موجودا بشرائشر شرطه غير عدم وجود ضده لكان عدمه حينئذ لا محاله مستندا الى وجود الآخر لكنه لا يستلزم صدق التالي و هو كون وجود الضد مما يصلح ان يكون موقوفا عليه كى يلزم غائله لزوم توقف الشىء على ما يصلح ان يتوقف عليه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالي فاجاب عنه بقوله: «و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان ...» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۷۸.

۲- تعدّد الهه، تحقق ندارد و همچنين فساد آسمان و زمین هم تحقق ندارد.



مساوق (١) لمنع مانعيه الضدّ و هو يوجب رفع التوقف رأساً من البين؛ ضروره أنّه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدّين على عدم الآخر، إلا توهم مانعيه الضدّ- كما أشرنا إليه- و صلوحه لها (٢) [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

و شايستگى را مطرح كرديد- به نحوى كه بيان كرديم.

[١]- مصنف رحمه الله: اگر شما مسأله صلاحيت را هم منع كنيد- و بگوئيد وجود ضد، نسبت به عدم، هيچ گونه ارتباطى ندارد، نه توقف فعلى مطرح است و نه صلاحيت و شايستگى- لازمه اش اين است كه: اساس كلام خودتان را از بين ببريد  
زيرا: پايه كلام شما

ص: ٤٣٩

١- اى: «و المنع» عن صلوحه... «مساوق» لمنع مانعيه الضد ...

٢- توضيح الجواب ان ما ذكرته من عدم توقف صدق الشرطيه على صدق المقدم و لا على صدق التالى بل على صدق الربط مسلم بحسب طبيعه القضييه الشرطيه من حيث هي الا ان خصوصيه المقام اقتضت صدق التالى لا ان القضييه الشرطيه بطبعها اقتضت ذلك فانه لو لم يكن الضد صالحا للمانعيه عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضى المذكور يلزم ان لا يكون الضد مانعا فان عدم اللازم يكشف عن عدم الملزوم و اذا لم يكن مانعا فلا توقف اصلا لا من طرف الوجود و من لا طرف العدم و هذا خلف و قد علق المصنف فى هذا المقام تعليقا هذا لفظه: «مع ان حديث اقتضاء صدق الشرطيه لصدق طرفيها و ان كان صحيحا الا ان الشرطيه هنا غير صحيحه فان وجود المقتضى للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده و لا يكون الاستناد مترتبا على وجوده ضروره ان المقتضى لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه اصلا كما لا يخفى فليكن المقتضى لاسناد عدم الضد الى وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضى وجوده هي الخصوصيه التى فيه الموجه للمنع عن اقتضاء مقتضيه كما هو الحال فى كل مانع و ليست فى الضد تلك الخصوصيه كيف و قد عرفت انه لا يكاد يكون مانعا الا على وجه دائر نعم انما المانع عن الضد هو العله التامه لضده لاقتضاءها ما يعانده و ينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستندا اليها فافهم» انتهى كلامه، «حاصله»: ان الجواب المذكور فى المتن مبنى على تسليم الربط و الملازمه المستفاده من الشرطيه المذكوره و الاغماض عما فيه و لنا ايضا ان نمنع صدق الربط فى الشرطيه القائله بانه لو كان وجود المقتضى لاحد الضدين ثابتا لكان وجود الضد الآخر مانعا عنه بان نقول ان كون وجود الضد الآخر مانعا ليس من آثار وجود المقتضى لاحد الضدين و مترتبا عليه و انما المقتضى من شأنه و آثاره طلب وجود المقتضى بالفتح و استدعائه له و المانعيه انما جاءت من قبل العله التامه للضد الآخر لاقتضاءها الضد الآخر الذى يعانده و ينافى الضد فلا تكون هذه الشرطيه صادقه و قوله: «ان قلت التمانع بين الضدين...» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ١٧٩.

إن قلت: التمانع بين الضدين كالتأثر على المنار، بل كالتشمس في رابعة النهار، و كذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر(1) إلا شبهه في مقابل البديهه [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

«تمانع» بود یعنی: «كل ضد متصف بأنه مانع عن الآخر»، همان طوری که آن ضد، مانعیت دارد، این ضد هم مانعیت دارد پس چگونه امکان دارد که: این ضد، نسبت به آن ضد، مانعیت داشته باشد اما هیچ ارتباطی با عدم آن ضد، پیدا نکند؟ به عبارت دیگر: آیا مانعیت از یک طرف، دارای اثر هست اما از جانب دیگر بی اثر است؟

اگر مسأله مانعیت، مطرح شد بالاخره ارتباطی هم مطرح است و کمترین ارتباط، امکان استناد عدم آن ضد به وجود این ضد- مانع- هست- گرچه در خارج هم اصلا استنادی حاصل نشود- لکن صلاحیت را هم اگر بنا باشد انکار کنیم، معنایش این است که لقب مانعیت را از این ضد برداریم و اگر مانعیت را برداشتیم، آن ضد هم مانعیت ندارد که در فرض مذکور، وجود این ضد، بر عدم آن ضد، توفقی ندارد درحالی که شما توقف را مسلم می دانستید.

خلاصه: اگر مسأله صلاحیت را- به نحوی که بیان کردیم- انکار نمائید، اساس کلام شما- مستشکل- متزلزل می شود زیرا پایه کلام شما بر مسأله تمانع و اتصاف هر ضد به مانعیت نسبت به ضد دیگر بود و ...

جمع بندی: مسأله «دور» مطرح نیست لکن مطلب دیگری نظیر دور از نظر استحاله و محال بودن باقی می ماند.

[1]- اشکال: بالاخره شما- مصنف- در برابر بیان واضح و بدیهی ما- که مفضلا بیان کردیم- چه جوابی دارید بالاخره شکی وجود ندارد که بین ضدين، تمانع هست و همچنين عدم المانع هم یکی از مقدمات می باشد پس چرا شما انکار می کنید که: عدم این ضد، مقدمه وجود ضد دیگر باشد.

ص: ۴۴۰

---

۱- ای: فلیس ما ذکر «من منع التمانع بین الضدین و رفع التوقف رأسا من البین» الا شبهه فی مقابل البداهه.

قلت: التمانع بمعنى التنافي و التّعاقد الموجب لاستحاله الاجتماع مما لا ريب فيه و لا شبهه تعتریه، إلا أنه لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا- مع عدم الآخر، الذى هو بديل وجوده المعاند له، فيكون فى مرتبه لا- مقدّما عليه و لو طبعاً(۱)، و المانع الذى يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يعاند الشىء و يزاحمه فى وجوده [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

به عبارت دیگر: ادله شما، شبهه ای در برابر یک مطلب واضح و آشکار است و فرض کنید که ما نتوانیم پاسخ کلام شما را بیان کنیم لکن شما در برابر آن مطلب بدهی، چه پاسخی دارید.

به عبارت صریح تر: کدام یک از این دو مطلب را می توانید، انکار نمائید: ۱- بین ضدّین تمناع هست. ۲- عدم المانع، یکی از مقدّمات می باشد- ما با توجه به دو نکته اخیر گفتیم «عدم ذاك الضدّ يكون مقدمه لوجود هذا الضد.»

[۱]- جواب: کلمه «مانع» و «تمانع»- در محلّ بحث- با کلمه «مانعی» که عدم المانع، یکی از مقدّمات هست، متفاوت می باشند و کأنّ بین آن دو، خلطی واقع شده و لذا شما در ما نحن فيه، چنان نتیجه ای گرفتید.

سؤال: معنا و مفهوم مانعی که عدمش یکی از مقدّمات می باشد، چیست؟

جواب: «مانع» یعنی: چیزی که با مقتضى وجود، مزاحمت می کند و نمی گذارد مقتضى در مقتضا تأثیر نماید مثلاً «رطوبت»- نسبت به احراق- مانعیّت دارد یعنی:

رطوبت، مانعی هست برای اینکه مقتضى در مقتضا اثر نماید به عبارت دیگر، رطوبت، مانع تحقّق احراق هست یعنی درعین حال که نار- مقتضى- موجود هست امّا مانع- رطوبت- سدّ راه مقتضى می باشد بنابراین، معنای «مانع»: «المانع عن تأثیر المقتضى» می باشد. امّا در محلّ بحث، آن تمناعی را که شما برای ضدّین، بیان کرده و مثلاً گفتید

ص: ۴۴۱

---

۱- التقدّم الطبعی فی الاصطلاح تقدّم العله الناقصه على المعلول و اما تقدّم العله التّامه فهو التقدّم بالعلیه. ر. ک: حقائق الاصول ۳۱۰/۱.

نعم العله التّامه لأحد الضّدين، ربما تكون مانعا عن الآخر، و مزاحما لمقتضيه في تأثيره، مثلا يكون شدّه الشّفقه على الولد الغريق و كثره المحبّه له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبّه و الشّفقه، لإرادته إنقاذه مع المزاحمه فينقذ الولد دونه، فتأمل جيّدا.

و ممّا ذكرنا(1) ظهر أنّه لا فرق بين الضّد الموجود و المعدوم، في أنّ عدمه(2) الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل(3) قد عرفت(4) ما يقتضى عدم سبقه [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سفیدی و سیاهی، متضاد هستند و در نتیجه، تمنع دارند، معنایش این است که: بین آن دو، عدم امکان اجتماع برقرار هست و آن دو در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند بلکه امتناع اجتماع دارند- وجود یکی با عدم دیگری در یک رتبه هست، نه اینکه تقدّم رتبی و طبعی، مطرح باشد، هر دو در یک رتبه می باشند- پس معنای تمنع- در محلّ بحث- معاندت در وجود و عدم امکان اجتماع وجودی هست و این غیر از آن مانعی هست که عدم المانع، یکی از مقدّمات می باشد. آن مانع، با مقتضی، مزاحمت دارد و مانع تأثیر مقتضی می شود اما در محلّ بحث، مسأله مقتضی، مطرح نیست بلکه مسئله، این است که سفیدی و سیاهی در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند.

خلاصه: مانعیّت و تمنع- در محلّ بحث- با آن مانعی که عدمش یکی از مقدّمات هست، هیچ گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

[1]- آری می توان مطلبی نظیر آنجا تصوّر نمود لکن آن تنظیر، لطمه ای به بیان ]

ص: ۴۴۲

۱- من عدم مقدمیه عدم احد الضدين لوجود الآخر ...

۲- ای عدم الضد مطلقا، كعدم البياض الملائم للشيء كوجود السواد المناقض عدم البياض لوجوده بالضروره المعاند هذا الوجود لذلك الشيء - اعنى السواد- لوضوح التضاد بين السواد و البياض.

۳- هذا اشاره الى: برهان الدور المترتب على مقدمیه عدم احد الضدين لوجود الآخر.

۴- حيث قال في اوائل بحث الضد: «كيف و لو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده ... الخ.» [ر. ك: منتهی الدرایه ۲/ ۴۵۳- ۴۵۰].

ما، وارد نمی کند.

توضیح ذلک: شما از توجّه به نفس ضدّین، صرف نظر و به علّت تامّه احدهما توجّه نمائید، گاهی علّت تامّه یکی از ضدّین می تواند، نسبت به ضد دیگر، مانعیّت پیدا کند یعنی مانع تأثیر مقتضی ضد دیگر شود.

مثال: فرض کنید، فرزند و برادر شخصی در حال غرق شدن هستند و آن فرد، در صدد انقاز آن ها برآمده اما می داند که نجات آن دو، غیرممکن است لذا مسأله تضاد، مطرح می شود یعنی: انقاز ولد، مضادّ با انقاز برادر و انقاز برادر، مضادّ با انقاز ولد هست و جمع بین آن دو، میسر نیست لذا آن فرد، مشغول نجات فرزند خود می شود زیرا علّت تامّه انقاز ولد، یعنی: کثرت شفقت، نسبت به فرزند، بلا- نظیر هست و علّت مذکور، مانع می شود که محبّت برادری، تأثیر در انقاز اخ نماید و اگر این مسئله مطرح نبود، محبّت برادری تأثیر در انقاز او می نمود اما کثرت علاقه به فرزند، سدّ راه محبّت برادری می شود و نمی گذارد آن محبّت در انقاز اخ، تأثیر نماید.

در مثال مذکور، چنان مانعی تصوّر نمودیم لکن آن مانع، ارتباطی به انقاز ندارد بلکه مربوط به علّت تامّه انقاز ولد هست، علّت تامّه انقاز ولد، مانعیّت پیدا می کند و بحث ما در مانعیّت نفس ضدّین هست نه مقتضی و علّت تامّه آن ها به عبارت دیگر: ما مسأله مانعیّت را در نفس ضدّین، بررسی می کنیم و شما به هیچ وجه نمی توانید آن مانعیّتی را که رطوبت، نسبت به احراق دارد در باب ضدّین، جاری نمائید بلکه در باب ضدّین، «تمانع» به معنی عدم امکان اجتماع، مطرح است و نتیجه اش این است که: وجود این ضد با عدم آن ضد، ملازمند، در رتبه واحد قرار دارند و مسأله تقدّم و تأخّر که معنای مقدمیّت هست، مطرح نمی باشد.

نتیجه: در آن دلیلی که به نظر شما بسیار واضح- و کالشمس فی رابعه النهار- بود، خلطی واقع شده و شما خیال کردید، کلمه مانع- در محلّ بحث- با مانعی که عدمش یکی از

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام، حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، و عدم التوقف على عدم الضد المعدم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق و بذلك حقيق. فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمية [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مقدمات هست، با یکدیگر ارتباط دارند، در حالی که چنین نیست.

[١]- بعضی چنین تفصیلی داده اند که: در یک مورد، مسأله مقدمیت، صحیح و در مورد دیگر، غیر صحیح است.

بیان ذلك: گاهی ضدی تحقق دارد، مثلا جسمی متصف به سفیدی هست لکن شما در صدد هستید که ضد دیگر را موجود و به جای سفیدی، سیاهی را محقق نمائید، مفصل فرموده است: مسأله مقدمیت در فرض مذکور، کاملا واضح است زیرا اگر بنا باشد سواد به جای بیاض قرار گیرد، آیا متوقف بر این نیست که بیاض برداشته شود و آیا رفع ضد موجود اول، مقدمه تحقق ضد ثانی نیست؟

آری، در فرض مذکور نمی توان مقدمیت را انکار نمود امّا به خلاف آن فرضی که از اول، ضدی، وجود نداشته تا شما بخواهید ضد دوم را جانشین ضد اول قرار دهید. در فرض و مثال اخیر، بنا بر قول شما- مصنف- مقدمیتی مطرح نیست امّا به خلاف فرض قبل که یک ضد، وجود دارد و فردی در صدد هست که ضد دیگر را جانشین او نماید.

در چه صورت می توان ضد دوم را به جای ضد اول، قرار داد و آیا با وجود ضد اول، امکان دارد که ضد دوم، تحقق پیدا کند یا اینکه باید ابتداء- ابتداء رتبی نه زمانی- ضد اول، رفع و کأنّ زمینه، خالی شود سپس ضد دوم، به جای آن، تحقق پیدا کند لذا مفصل می گوید: می توان چنین تفصیلی داد که: اگر ضد- وجود ضد- مسبق به ضد اول باشد، متوقف بر رفع و عدم ضد اول هست و معنای توقف (١) هم، مقدمیت هست امّا در موردی که ضد، مسبق به وجود ضد دیگر نبوده، کلام شما- مصنف- صحیح است و مقدمیتی مطرح نیست.

ص: ۴۴۴

١- توقف به معنای تقدم رتبی می باشد.

و أمّا (۱) من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود، في الحكم، فغاياته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم الآخر به، لا أن يكون محكوما بحكمه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، علت اینکه عدم ضدّ اول برای تحقق ضدّ دوم، لازم است، مسأله مقدمیت - و توقّف - نمی باشد بلکه علتش معاندت هست، معاندت ضدّ دوم با ضدّ اول، چنان اقتضائی دارد، امتناع اجتماع، دارای آن اثر هست و امکان ندارد ضدّین در یک لحظه، اجتماع پیدا کنند. هنگامی که ضدّ اول، موجود است چگونه امکان تحقق ضدّ دوم، وجود دارد، همیشه ضدّ دوم باید با عدم ضدّ اول، تحقق پیدا کند، آن هم به نحو تلازم نه، مقدمیت، که عدم ضدّ اول، مقدمه ضدّ ثانی باشد، به عبارت دیگر: چه دلیلی بر مقدمیت دارید و ملاک توقّف و مقدمیت، چیست و چرا نبودن ضدّ اول، تقدّم بر وجود ضدّ دوم داشته باشد؟ هیچ گونه تقدّمی، مطرح نیست بلکه همان مسأله امتناع اجتماع ضدّین هست، اگر بنا باشد جسمی، معروض ضدّ ثانی شود، آن ضد با ضدّ اول، امکان اجتماع ندارد.

خلاصه: در مسأله منع مقدمیت، بین رفع ضدّ موجود و عدم ضدّ معدوم، فرقی وجود ندارد و اصلا عنوان مقدمیت، تحقق ندارد.

تذکر: کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می دانند، نوعا بر مسأله مقدمیت تکیه کرده اند لذا ما هم همان مسئله را تعقیب و اثبات نمودیم که مقدمیتی مطرح نیست.

[۱]- شما- مصنف - مسأله مقدمیت را انکار و ابطال کردید اما آیا می توان مسأله

ص: ۴۴۵

۱- ... و توضیح: ان عدم الضد ان لم یکن مقدمه لفعل الآخر فلا اقل من کونه ملازما له، کعدم الصلاه الذی هو ملازم لوجود الواجب، اعنی: الانزاله، و المتلازمان فی الوجود متلازمان فی الحكم، فعدم الصلاه الملازم للواجب - کالانزاله - واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلاه من باب التلازم یقتضی النهی التحریمی عن وجودها فالامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده لاجل التلازم. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۴۵۴.

«تلازم» را هم نادیده گرفت؟

به عبارت دیگر: ممکن است قائلین به اقتضا- کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می دانند- مسأله ملازمه را مطرح نموده و بگویند: متلازمین باید در حکم، متحد باشند اگر وجود این ضد، واجب شد- که معنای امر به شیء هست- و وجود این ضد هم ملازم با عدم آن ضد شد، نتیجه ملازمه، این است: همان طور که این وجود، واجب است آن عدم هم باید واجب باشد، متلازمین نباید اختلاف در حکم داشته باشند، اگر وجود این ضد، واجب است ترک ضدّ دیگر هم واجب است و اگر ترک ضدّ دیگر واجب شد، معنایش این است که وجودش حرام است زیرا اگر ترک، واجب شد، معنای وجوب ترک، حرمت فعل و حرمت وجود است پس لازم نیست که تنها از طریق «مقدمیت»، مسئله را حل کرد و شما- مصنف- هم ملازمه بین وجود احد ضدّین و ترک ضدّ دیگر را قبول دارید.

مصنّف رحمه الله: «تلازم» را نباید با «مقدمیت» مقایسه نمود ما در مسأله مقدمیت، صغرا را منع نمودیم- یعنی: مقدمیت تحقّق ندارد تا شما از آن، نتیجه ای بگیرید- اما در مسأله تلازم، نمی توان صغرا را منع نمود، تلازم، یک مسأله غیر قابل انکار هست لکن در کبرای قضیه به این نحو، مناقشه می کنیم که:

به چه دلیل، متلازمین باید در حکم، متحد باشند و این مسئله از چه طریقی ثابت شده که اگر دو شیء- یا اینکه یک شیء، وجودی و یک شیء، عدمی- با یکدیگر متلازم شدند، سپس احد متلازمین، واجب شد، حتما باید ملازم دیگر هم واجب باشد و آیا تلازم، اقتضای اتحاد در حکم دارد؟

خیر، مقتضای تلازم، این است که: نباید متلازمین از نظر حکم، مختلف باشند به نحوی که امکان اجتماع نداشته باشند، مثل اینکه احد متلازمین، واجب و ملازم دیگر، حرام باشد.



و عدم خلؤ الواقعة (۱) عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا- الفعلی، فلا- حرمة للصدّ من هذه الجبهه أيضا، بل على ما هو عليه، لو لا الابتلاء بالمضاده للواجب الفعلي، من الحكم الواقعي (۲) [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

چگونه می شود که یکی از متلازمین واجب و ملازم دیگرش حرام باشد؟

اگر مکلف بخواهد واجب را اتیان نماید، آن حرام تحقق پیدا می کند و چنانچه تصمیم داشته باشد حرام را ترک نماید، آن واجب، ترک می شود پس نباید متلازمین، تغایر حکمی داشته باشند اما دلیلی نداریم که اگر یکی از آن ها واجب شد، باید ملازم دیگر هم واجب باشد پس ممکن است وجود این ضد- شیء مأمور به- واجب باشد اما ترک ضد دیگر- که ملازم با آن هست- متصرف به وجوب نباشد.

[۱]- سؤال: اگر وجود ضدّی، مأمور به واقع شد در این حالت، عدم آن، چه حکمی دارد؟

جواب: لزومی ندارد که آن عدم- بالفعل- واجد حکمی باشد.

اشکال: هر واقعه ای باید دارای یکی از احکام خمسه تکلیفیّه باشد پس چرا شما می گوئید: لازم نیست که آن عدم، حکمی داشته باشد.

جواب: روایات و همچنین اجماع، دلالت می کنند که به حسب واقع و لوح محفوظ،

ص: ۴۴۷

۱- علی ما هو مذهب الخاصه خلافا للعامة و يشهد لما ذكرنا من ان عدم الخلو انما هو في الاحكام الواقعيه لا الفعليه ما نقل عن سيد الموحدين عليه السلام: ان الله تعالى سكت عن اشياء و لم يسكت عنها نسيانا الخبر فان نسيانها كناية عن عدم بلوغها الى المرتبه الفعليه. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲/ ۲۱۰.

۲- فرما يكون الضد محبوبا عند المولى الا ان محبوبيه الضد الآخر عنده و بعثه اليه يمنعه ان يبعث اليه ايضا و ذلك لا يستلزم كونه مبغوضا عنده حتى ينتهي عنه و ان كنت في ريب من ذلك فوازن بين بعث المولى و بين انبعث من نفسك نحو الضد فانك تجد في نفسك ان انبعثت نفسك نحو الضد ربما لا- يستلزم مبغوضيه الضد الآخر بل ربما يكون محبوبا ايضا لكن المضاده قد منعت عن انبعثها اليه فلو لا هذه المضاده لكانت تنبعث اليه ايضا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۱۸۱.

الأمر الثالث: إنه قيل (1) بدلاله الأمر بالشئ ء بالتضمن على النهي عن الضد العام، بمعنى الترك، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترك.

و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا، و مرتبه وحیده أكیده من الطلب، لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبه و تعيينها، ربما يقال:

الوجوب يكون عبارته من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب و مقوماته، بل من خواصه و لوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر الى الترك لما كان راضيا به لا محاله، و كان يبغضه البتة [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

هر واقعه ای دارای یکی از احکام خمسه هست اما در مقام فعلیت و از نظر خارج، لزومی ندارد که تمام وقایع، دارای حکمی باشند و دلیلی بر آن، قائم نشده پس ممکن است وجود ضدی، واجب و مأمور به باشد اما ترک ضدی که ملازم با آن هست به حسب ظاهر، هیچ حکمی از احکام را نداشته باشد.

خلاصه: استدلال قائلین به اقتضا- از طریق ملازمه- به این نحو مخدوش شد که: ما صغرای قضیه- ملازمه- را پذیرفتیم لکن کبرای قضیه را قبول نکردیم یعنی: لزومی ندارد که متلازمین در حکم هم متحد باشند.

جمع بندی: مسأله اقتضای امر به شیء، نسبت به نهی از ضد خاص- چه از طریق ملازمه و چه از طریق مقدمیت- بی اساس است و: «الامر بالشئ ء لا يقتضى النهي عن الضد.»

**آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام هست؟**

[1]- تذکر: ضد عام به معنی ترک مأمور به- عدم مأمور به- می باشد و عدم مأمور به

ص: ۴۴۸

۱- ر. ک: معالم الدین، ۶۳.

گاهی در ضمن اضرار خاص هست - مثلا- صلوات، ضدّ خاص ازاله نجاست می باشد- و گاهی هم به این نحو هست که مکلف، مأمور به را انجام نمی دهد اما مشغول انجام ضدّی هم نمی شود فرضا او وارد مسجد و متوجّه می شود که آنجا متنجّس شده و امر به «ازاله» گریانش را گرفته لکن نه اشتغال به تطهیر مسجد پیدا کرد و نه مشغول فعل دیگری شد به عبارت دیگر: او ازاله نجاست از مسجد را ترک نمود بدون اینکه اشتغال به ضدّی پیدا کند.

سؤال: آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست یا نه؟

جواب: الف: گفته شده که امر به شیء به دلالت تضمّن، دالّ بر نهی از ضدّ عام هست زیرا معنای وجوب از دو امر، مرکّب شده: ۱: طلب الفعل. ۲: المنع من التّرك.

به عبارت دیگر: معنای وجوب ازاله، این است که فعل آن، مطلوبیّت و ترکش ممنوعیّت دارد و معنای ممنوعیّت ترک، نهی از ضدّ عام هست پس می توان گفت:

امر به شیء به دلالت تضمّن، مقتضی نهی از ضدّ عام هست، «لأنّ الوجوب مرکّب من امرین: طلب الفعل و المنع من التّرك فالمنع من التّرك جزء الواجب و ضمن الوجوب.»

مصنّف رحمه الله: استدلال مذکور باطل است و دلیلی نداریم که وجوب، از دو جزء، مرکّب باشد بلکه وجوب، عالی ترین و مؤکدترین مرتبه طلب هست و معنای بسیط دارد که گاهی برای توضیح و تشریح آن امر بسیط می گویند معنایش «طلب الفعل مع المنع من التّرك» هست تا اینکه فارقی بین وجوب و استحباب باشد لکن حقیقتا وجوب، دارای دو جزء نیست بلکه یک امر بسیط و غیر قابل تجزّی - از طلب - هست.

و من هنا(۱) انقدح آنه لا وجه لدعوى العيبيته، ضروره أنّ اللزوم يقتضى الاثنييه، لا الاتحاد و العيبيته. نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أن يكون هناك طلب واحد، و هو كما يكون حقيقه منسوبا إلى الوجود و بعثا إليه، كذلك(۲) يصحّ أن ينسب إلى الترك(۳) بالعرض و المجاز و يكون زجرا و ردعا عنه، فافهم [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ب: بعضی به جای دلالت تضمّن، مسأله عیبیت را مطرح کرده و گفته اند: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست(۴) و فرقی ندارد که شارع مقدّس بفرماید «الازاله واجبه» یا اینکه بگوید «ترك الازاله حرام»، وجوب ازاله، عین حرمت ترك ازاله هست و دلالت تضمّن هم مطرح نیست، چه شما بگوئید «الفعل واجب» و چه بگوئید «الترك حرام»، فرقی بین آن دو نیست، بنابراین وقتی شارع مقدّس فرمود: «الازاله واجبه» عین این است که بگوید «ترك الازاله محرّم» ترك ازاله، «ضدّ عام» و حرمت هم که همان «نهی» هست پس امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست.

ص: ۴۵۰

- 
- ۱- ای: من ابطال الدلاله التضمنيه.
- ۲- ففی مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِالشَّمْسِ» يكون طلب واحد و هو كما صح ان ينسب الى الوجود حقيقه كذلك صح ان ينسب الى الترك بالعرض و المجاز بتقدير ترك آخر يكون هو المتعلق الحقيقى للطلب ای طلب ترك الترك كما صح اسناد الجرى الى الميزاب او اسناد السؤال الى القرية بالعرض و المجاز بتقدير الماء فى الاول و تقدير الاهل فى الثانى ( و فيه) انه يشترط فى الاستعمال الغير الحقيقى احدى العلائق المعهوده من المجاوره او الحال و المحل و نحو ذلك مما اعتبروه اهل العربية و لا اقل من حسن الاستعمال بالطبع الذى اشترطه المصنف فى صدر الكتاب فى صحه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له و فى المقام لا يوجد شىء من الامرين كما لا يخفى فلا يصح الاستعمال ح قطعاً و لعله اليه اشار اخيراً بقوله « فافهم» ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۴۳۲.
- ۳- الطلب لا ينسب الى الترك اصلاً بل المنسوب اليه المنع و الزجر، فالعبارة لا تخلو من مسامحه و كأن المراد ان الطلب المتعلق بالفعل بما انه متعلق بالفعل منسوب الى الترك فيكون زاجراً عنه لما عرفت من ان الزجر عن الترك ينتزع من مقام اظهار الاراده كما ينتزع الوجوب للفعل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۴.
- ۴- لذا مصنف، ابتداءى بحث ضد فرمودند: بايد «اقتضا» را به معنای اعمی لحاظ کنیم که حتى اقتضاء به نحو عیبیت را هم شامل شود.

مصنّف رحمه الله: استدلال مذکور هم باطل است.

چگونه می توان گفت: وجوب، عین حرمت است آیا امکان دارد که وجوب با حرمت، عینیت پیدا کند، گرچه، آن، متعلق به فعل و این، متعلق به ترک است اما حرمت و وجوب، دو صنف از طلب و دو نوع از تکلیف هست (۱)، آن هم دو نوعی که به تمام معنا، متضاد هستند لذا معنا ندارد که امر به شیء، عین نهی از ضد باشد.

قوله: «نعم (۲) لا بأس بها بان یکون المراد بها...»

ممکن است کسی چنین توجیهی نماید و بگوید: یک طلب اجمالی داریم که نمی دانیم چیست لکن خصوصیتش این است که: اگر به جانب فعل، نسبت داده شود، چهره وجوب به خود می گیرد و چنانچه به جانب ترک، سوق داده شود، قیافه حرمت پیدا می کند.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، ما طلبی که دارای دو چهره باشد، نداریم گرچه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد.

طلب وجوبی، همان طلب وجوبی است و امکان ندارد تحریمی شود، طلب وجوبی، همان «بعث و تحریک» و طلب تحریمی هم زجر و ردع است، آیا امکان دارد چیزی که عنوان بعث و تحریک دارد، عنوان رادعیت پیدا کند؟

خلاصه: معقول و صحیح نیست که بگوئیم وجوب و تحریم، عینیت دارند.

نظر مصنف در بحث «ضد»: امر به شیء نه اقتضاء نهی از ضدّ خاص دارد و نه مقتضی نهی از ضد عام است.

ص: ۴۵۱

۱- اگر کسی بین آن دو، ادّعی ملازمه کند، تصوّرش امکان پذیر هست اما ادّعی عینیت، خیر.

۲- غرضه: توجیه دعوی العینیه بما يرجع الی العینیه عنایه، لا حقیقه، بان یقال: ان قوله: «ازل النجاسه» مثلا و ان كان طلبا واحدا نحو الفعل حقیقه، الا انه تصح نسبته الی الترك ایضا مسامحه، بحیث یصح التعبير عن طلب فعل الازاله بقوله: «لا تترك الازاله» مجازا، اذ الطلب تعلق حقیقه بالفعل، فتعلقه بالترك لا بد ان یکون بالعرض و المجاز. ر. ک: منتهی الدرایه ۲ / ۴۶۲.

الأمر الرابع (۱): تظهر الثمره في أنّ نتیجه المسأله، و هي النهی عن الضّد بناء على الاقتضاء، بضمیمه أنّ النهی فی العبادات يقتضی الفساد، ینتج فسادہ إذا كان عبادہ [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

**ثمره مسأله «ضد»**

**اشاره**

[۱]- چندین ثمره برای بحث ضد، ذکر کرده اند لکن مهم ترین و مشهورترین ثمره اش این است که: فرض کنید ضدّ یک واجب، عمل «عبادی» باشد- نظیر صلوات، نسبت به ازاله که متضادّین می باشند و صلوات هم یک امر عبادی هست-، اگر ما قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست پس امر به ازاله، اقتضا می کند که صلوات، منهی عنه باشد و نهی در عبادت هم که موجب فساد است- پس آن صلوات، فاسد است- زیرا نهی در عبادت با قصد قربت، منافات دارد، نمی توان با اتیان چیزی که منهی عنه هست و مولا نهی از آن نموده، قصد قربت نمود.

خلاصه: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد- صلوات- هست (۲) و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است پس صلوات، فاسد است و چنانچه مکلفی، ازاله نجاست و تطهیر مسجد را ترک نماید و مشغول اتیان صلوات شود، عملش فاسد است (۳).

اما اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نباشد- پس آن صلوات هم منهی عنه نیست بلکه دارای «امر» می باشد و چنانچه مکلف، ازاله را ترک و نماز را اتیان کند عبادتش صحیح است.

نتیجه: ثمره اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه در صحت و عدم صحت عبادت، ظاهر می شود- البته در صورتی که عبادت، ضدّ یک واجب اهمی باشد.

ص: ۴۵۲

۱- تذکر: توضیح عبارات مذکور یعنی از: «الامر الرابع» تا «ثم إنّه تصدی جماعه»- حدود یک صفحه از متن کتاب- مربوط به افاضات حضرت استاد، «مدظله» نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سائر اساتید معظّم به رشته تحریر در آورده است.

۲- بر فرض اقتضا، بحث می کنیم.

۳- در صورتی که وقت صلوات، موسّع باشد.

و عن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمرة، بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى التهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج العبادة إلى الأمر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد»

[١]- بعضی از بزرگان، صحت ثمره مذکور را انکار و کأنّ چنین فرموده اند: اگر شما قائل به اقتضا شوید، آن عمل عبادی باطل است و چنانچه قائل به اقتضا هم نشوید عمل مذکور باطل است.

اگر بگوئید امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، وجه بطلان عمل، بدیهی هست اما چنانچه قائل به اقتضا نشویم، علت بطلان صلات- عمل عبادی- این است که: اگر صلات، منهی عنه هم نباشد، وجوب و امر «فعلی» ندارد به عبارت دیگر: امر به ضدّین، محال است و نمی توان در آن واحد، هم امر به ازاله نمود و هم امر به صلات، مولای حکیم، ضدّین را مورد طلب خود، قرار نمی دهد پس با اهمّیت ازاله- واجب اهم- نمی توان به صلات- واجب مهم(١)- امر نمود(٢).

سؤال: آیا صحت عبادت، متوقّف بر وجود امر نیست؟

جواب: اگر عمل عبادی، فاقد امر باشد صحیح نیست و نمی توان قصد قربت نمود.

خلاصه: صلات بنا بر هر دو قول، باطل است خواه امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد داشته باشد یا فاقد اقتضا باشد.

ص: ۴۵۳

---

١- چون فرض مسئله، این است که وقت صلات، موسّع است و الا صلات از ازاله، اهم می باشد.

٢- البته امر واقعی و شأنی صلات به قوت خود باقی هست.

و فيه: إنه يكفي مجرد الرجحان و المحبوبيه للمولى، كى يصح أن يتقرب به منه، كما لا يخفى، و الضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك، فإن المزاحمه على هذا لا- توجب إلا- ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا، مع بقائه على ما هو عليه من ملا- كه من المصلحه، كما هو مذهب العدلئيه، أو غيرها أى شىء كان، كما هو مذهب الأشاعره، و عدم حدوث ما يوجب مبغوضيته و خروجه عن قابليته التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال: كلام شيخ بهائى رحمه الله مردود و آن ثمره مشهور، صحيح است.

بيان ذلك: اگر نماز، منهى عنه نباشد- امر به ازاله، مقتضى نهى از صلوات نباشد- قبول داریم كه نماز، فاقد امر است اما مصلحت، مطلوبيت و حسن واقعى آن به قوت خود باقى هست و همان مطلوبيت، برای رعایت قصد قربت- هنگام اتیان عمل- كفايت مى كند.

تذکر: بنا بر مذهب عدلئيه كه احكام، تابع مصالح و مفسدات در متعلقات هستند، ملاك امر- مصلحت- در نماز به قوت خود باقى هست و با ابتلاء به تراحم با ازاله، آن مصلحت از بين نمى رود و مكلف مى تواند- بنا بر عدم اقتضا- ازاله را ترك و مشغول خواندن نماز شود و بگويد: «اصلی صلاه الظهر لحسنه قربه الى الله». و بنا بر مذهب اشاعره هم- كه منكر مصالح و مفسدات هستند- بالاخره صلوات، داراى ملا- كى هست و خداوند متعال طبق آن ملاك، نسبت به صلوات، امر نموده كه آن ملا- ك، باقى هست و مشكلى از نظر رعایت قصد قربت، وجود ندارد و چيزى بر آن عمل عبادى، عارض نشده كه آن را مبغوض مولا نمايد.

نتيجه: ثمره مذکور، صحيح است يعنى: اگر قائل به اقتضا شويم، آن صلوات، باطل است- نماز، منهى عنه و نهى در عبادت، موجب فساد است- و چنانچه قائل به اقتضا نشويم، نماز، فاقد امر هست لکن مى توان ازاله را ترك و صلوات را به داعى مطلوبيت واقعى، اتیان نمود.

ص: ٤٥٤



ثمَّ أَنَّهُ تَصَدَّى جَمَاعَهُ مِنَ الْأَفْضَلِ، لِتَصْحِيحِ الْأَمْرِ بِالضَّدِّ بِنَحْوِ التَّرْتِبِ عَلَى الْعَصِيَانِ، وَ عَدَمِ إِطَاعَةِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ بِنَحْوِ الشَّرْطِ الْمَتَأَخَّرِ، أَوْ الْبِنَاءِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ بِنَحْوِ الشَّرْطِ الْمَتَقَدِّمِ، أَوْ الْمَقَارِنِ، بِدَعْوَى أَنَّهُ لَا مَانِعَ عَقْلًا عَنِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالضَّدِّ كَذَلِكَ، أَيْ بِأَن يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْأَهْمِ مَطْلَقًا، وَ الْأَمْرُ بِغَيْرِهِ مَعْلُوقًا عَلَى عَصِيَانِ ذَاكَ الْأَمْرِ، أَوْ الْبِنَاءِ وَ الْعَزْمِ عَلَيْهِ، بَلْ هُوَ وَاقِعٌ كَثِيرًا عَرَفَا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

«ترتب»

[١]- تذکر: ثمره مشهوری برای مسأله اقتضای امر به شیء نهی از ضد، بیان کردیم، مرحوم شیخ بهائی، آن را انکار نموده که: اگر مکلفی به جای اشتغال به ازاله، مشغول خواندن نماز شود آن صلات، علی کلا القولین (١)، باطل است و علت بطلان آن عمل عبادی بنا بر اقتضا، این است که صلات، منهی عنه و نهی در عبادت، مقتضی فساد است و علت بطلان عمل، بنا بر عدم اقتضا، این است که نماز در فرض مسئله، مأمور به نیست زیرا واجب اهم- و فوری- دیگری به نام ازاله، متعلق امر است و وقتی ازاله، مأمور به شد در این صورت، صلات، مأمور به نیست زیرا مستلزم امر به ضدین و امر به دو شیء هست که در آن واحد، قابل اجتماع نیستند پس صلات، مأمور به نیست و صرف نداشتن امر، کفایت در بطلان آن می کند لکن مصنف فرمودند: در صحت عبادت، نیازی به وجود امر نیست بلکه ملاک امر- محبوییت و مقربیت- کفایت می کند.

عده ای از افاضل در صدد برآمدند که اثبات نمایند، صلات، بنا بر قول به عدم اقتضا، مأمور به هست یعنی هم ازاله مأمور به می باشد و هم صلات.

سؤال: چگونه ضدین در آن واحد، مأمور به هستند؟

جواب: آن ها مسأله «ترتیب» را مطرح کرده و فرموده اند: آن دو امر در رتبه واحد و در عرض یکدیگر نیستند بلکه یکی از آن دو در طول دیگری و در رتبه متأخر از آن

ص: ۴۵۵

۱- بنا بر اقتضا و همچنین بنا بر عدم اقتضا.

هست یعنی: امر متعلق به ازاله در رتبه اول، واقع شده- واجب مطلق است-، هیچ قید و شرطی ندارد(۱) اما امر به صلوات، مشروط به شرطی هست که تأخر از امر به ازاله دارد و آن شرط، عبارت از عصیان نسبت به ازاله هست، و بدیهی است که عصیان تکلیف، تأخر از تکلیف دارد، تا تکلیفی نباشد، عصیان، تحقق پیدا نمی کند بنابراین امر به صلوات، معلق بر عصیان امر به ازاله هست منتها برای حفظ این جهت که هنگامی که امر به صلوات، محقق است امر به ازاله هم تحقق داشته باشد، گفته اند عصیان به نحو شرط متأخر، شرطیّت دارد.

مثلا چنین گفته اند: اگر در آینده و یک ساعت بعد، امر به ازاله را عصیان می کنید، اکنون امر به صلوات، متوجه شما هست، «ازل النجاسه عن المسجد و ان كنت عصیت فی ساعه آتیه فامر الصلاه محقق فی هذا الحال»، نتیجه بیان مذکور، این است که فعلا دو امر، تحقق دارد(۲) و چون امر به صلوات در طول و در رتبه متأخر از امر به ازاله هست، هیچ مانع عقلی در آن تصوّر نمی شود(۳).

تذکر: اگر شرط متأخر را نپذیرید، می توان قید امر به صلوات را چنین تصوّر نمود که:

به جای عصیان، بنای بر معصیت را شرط، قرار داده و می گوئیم: «ازل النجاسه عن المسجد و ان بنیت علی عصیان الامر بالازاله فصل»، بدیهی است که بنای بر معصیت، اکنون محقق است یا قبلا تحقق پیدا کرده- به نحو شرط مقارن یا متقدم- در نتیجه، اکنون دو امر، تحقق دارد که امر اول، بدون قید و شرط و امر دوم، معلق بر تصمیم بر معصیت هست و فرض ما

ص: ۴۵۶

۱- يجب الازاله عن المسجد.

۲- علت تحقق امر به ازاله، این است که فعلا- معصیت، تحقق پیدا نکرده و علت وجود امر به صلوات، این است که: عصیان بعدی، سبب می شود که صلوات، فعلا مأمور به باشد.

۳- بین موالی عرفی- و پدران نسبت به فرزندان- چنان اوامر «طولیه» هست مثلا پدری به فرزندش دستور می دهد که فلان عمل اهم را انجام بده و چنانچه کوتاهی کردی و آن را انجام ندادی در درجه دوم، لااقل فلان عمل غیر اهم را انجام بده- البته مصنف، ضمن مباحث آینده آن اوامر را توجیه می کنند.

قلت: ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بداهه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه، و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضا، لتحقق ما هو شرط فعلية فرضا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

این است که: تصمیم بر معصیت، تحقق دارد و بدیهی است که عزم بر عصیان، مسقط امر به ازاله نیست بلکه نفس معصیت خارجی، مسقط امر به ازاله هست نه بنای بر معصیت، فرضا اگر کسی تصمیم بگیرد که امر به صلات را بعد از زوال، عصیان کند، آن تصمیم، موجب سقوط امر نمی شود لکن می تواند شرط برای امر به صلات- در مسأله ازاله- واقع شود.

نتیجه: اگر ما چنان امری تصویر نمائیم، پاسخ شیخ بهائی رحمه الله داده می شود زیرا ایشان فرمودند: صلات، نیاز به امر دارد و ما برای آن، یک امر تصور نمودیم اما لازم نیست که امر به نماز هم در رتبه امر به ازاله باشد، نماز باید امر داشته باشد، خواه امرش متأخر از امر به ازاله باشد یا در عرض آن.

[١]- سؤال: آیا تصویری که در پاسخ کلام شیخ بهائی رحمه الله به نام «ترتب»، بیان شده صحیح است یا نه؟

جواب: مصنف رحمه الله آن را به شدت انکار و فرموده اند: نمی توان ضدین را به نحو مذکور- ترتب- مأمور به قرار داد، همان ملاکی که در اجتماع امر به ضدین در آن واحد، اقتضاء استحاله می کند، در مسأله ترتب هم موجود است به عبارت دیگر:

همان طور که ممتنع است، مولا بدون قید و شرط بگوید: «يجب عليك الصلاه و يجب عليك الازاله»، آن فرض و صورتی را که شما بیان کرده و نامش را ترتب گذاشتید، آن هم مستحیل است.

ص: ٤٥٧

توضیح ذلک: علت اینکه امر به ضدّین در عرض واحد، محال است و مولا نمی تواند، بگوید هم مشغول ازاله نجاست باش و هم اشتغال به نماز داشته باش، این است که: برای مکلف، مقدور نیست که در آن واحد مشغول آن دو شود و هر دو امر را رعایت کند پس ملاک استحاله، عدم مقدوریت مکلف هست، اکنون بینیم آن ملاک در محلّ بحث، تحقّق دارد یا نه؟

همان ملاک در صورت ترتّب هم موجود است زیرا شما- قائلین به ترتّب- گفتید امر به صلوات در رتبه امر به ازاله، تحقّق ندارد بلکه در رتبه بعد و متأخر هست، ما هم قبول کردیم لکن سؤال ما این است که: در آن رتبه متأخر که امر به صلوات، فعلیت و تحقّق پیدا کرد، آیا امر به ازاله هست یا نه؟

باید بگوئید آن امر، تحقّق دارد زیرا موجبی برای سقوط آن حاصل نشده پس در همان حالی که امر به صلوات- به خاطر تحقّق شرطش- فعلیت پیدا کرده، امر به ازاله هم گریبان مکلف را گرفته و آن امر، ساقط نشده و فرض مسئله، این بود که معصیت خارجی، یک ساعت بعد، تحقّق پیدا می کند (۱) و فعلاً عصیانی وجود ندارد- عزم بر معصیت هم که مسقط امر به ازاله نیست- پس امر به ازاله گرچه رتبه اش تقدّم بر امر به صلوات دارد و امر به صلوات در رتبه متأخر هست لکن اشکال در همان، رتبه متأخر هست که:

هنگامی که امر به صلوات فعلیت پیدا کرده، امر به ازاله هم تحقّق دارد، در همان رتبه متأخره، مولا می گوید: «یجب علیک الازاله و یجب علیک الصیّلاه»، آیا این، اجتماع ضدّین و امر به ضدّین، در آن واحد نیست، و آیا در رتبه امر به صلوات، دو امر جمع نشده و دو ضد، مأمور به قرار نگرفته؟

چگونه می شود دو ضد و لو در یک لحظه و در یک رتبه، مأمور به قرار گرفته باشد؟

خلاصه: همان ملاکی که در مسأله استحاله امر به ضدّین در عرض واحد، تحقّق دارد، همان ملاک در رتبه امر به صلوات، اقتضاء استحاله می کند و فرضاً مولا می گوید اکنون دو

ص: ۴۵۸

---

۱- آن را به صورت شرط متأخر، تصوّر نمودید.

لا- يقال: نعم و لكنّه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلو لاه لما كان متوجّها إليه إلا الطلب بالأهم، و لا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار [۱].

فإنّه يقال: استحاله طلب الضدين، ليست إلا لأجل استحاله طلب المحال، و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته، لا تختص بحال دون حال، و إلا- لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حجه في تصحيحه إلى الترتب، مع أنّه محال بلا ريب و لا إشكال [۲].

\*\*\*\*\*

- شرح :

امر تحقّق دارد: ۱- «يجب عليك الازاله.» ۲- «يجب عليك الصلاه»، زیرا شرط، قيد و معلق عليه آن، حاصل شده پس در فرض متصوّر شما، مولا در آن واحد به شیئین غیر قابل اجتماع و غیر مقدور برای مکلف امر می کند.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در رتبه امر به صلوات، امر به ضدین، تحقّق پیدا کرده لکن آن مشکل را شخص مکلف، ایجاد نموده زیرا او می توانست، معصیت نکند و بنای بر عصیان نگذارد. آیا اگر او عصیان نمی کرد و تصمیم بر معصیت امر به ازاله نمی گرفت، آن دو امر، متوجه او می شد یا اینکه فقط یک امر- ازل النجاسه عن المسجد- گریبان او را می گرفت؟

سوء اختیار مکلف و روح نافرمانی او چنان مشکلی را ایجاد کرده اگر او عصیان نمی کرد و بنای بر معصیت نمی داشت فقط امر به ازاله، گریبانگیر او بود و امر به صلوات نمی توانست فعلیت پیدا کند- و اصلا شرطش حاصل نمی شد- پس سوء اختیار مکلف، فعلیت و زمینه آن را بوجود آورد لذا هیچ مانع عقلی وجود ندارد که در رتبه امر به صلوات، دو امر جمع شود- «و لا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار.»

[۲]- مصنف رحمه الله، یک جواب نقضی و یک پاسخ حلی بیان کرده اند:

الف: جواب حلی: مسأله اجتماع بین ضدین، امری است که مربوط به مولا- می باشد و ارتباطی به سوء اختیار- یا اختیار- مکلف ندارد یعنی او نمی تواند در آن واحد، ضدین را طلب نماید به عبارت دیگر: مولای حکیم ملتفت به تضادّ بین ازاله و صلوات نمی تواند آن دو

ص: ۴۵۹

را در یک لحظه، مأمور به قرار دهد. سوء اختیار و اختیاری بودن عصیان مکلف در موضوعی که مربوط به مولا- هست، مدخلیتی ندارد.

آیا مجرد اینکه عصیان مکلف، یک امر اختیاری هست، سبب می شود که طلب ضدین را برای مولا تجویز نماید؟  
خیر، طلب ضدین با مقام حکمت و توجه مولا، منافات دارد.

ب: پاسخ نقضی: اگر سوء اختیار- یا اختیار- مکلف بتواند امر به ضدین را تصحیح نماید پس مناسب و صحیح است که مولا از ابتدا، امر به ضدین را در عرض واحد،- لکن معلق بر امر اختیاری مکلف- قرار دهد و مثلاً چنین بگوید(۱): اگر به فلان شهر، مسافرت کردی، جمع بین ضدین بر تو واجب است، بدیهی است که مسافرت در اختیار شما هست مولا هم نمی گوید مسافرت برو یا اینکه سفر را ترک کن اما می گوید اگر به اختیار خودت، مسافرت کردی بر تو واجب است، بین ضدین جمع کنی.

سؤال: آیا جائز است که مولا چنان دستوری به عنوان جمع بین ضدین- معلق بر مسافرت اختیاری- صادر نماید یا نه؟

جواب: خیر، مسأله وجوب جمع بین ضدین، مستحیل است گرچه معلق بر امری باشد که در اختیار مکلف هست به عبارت دیگر: چون معلق علیه در اختیار مکلف هست، سبب نمی شود که امر به ضدین، تصحیح شود و همچنین به مجرد اینکه امر به صلوات، معلق بر یک امر اختیاری هست باعث نمی شود که امر به ضدین را تصحیح نماید و الا از اول باید مولا بتواند- بنا بر تعلیق بر یک امر اختیاری- جمع بین ضدین را واجب کند، از نظر ملاکی که قائل به ترتب، بیان می کند، هیچ فرقی بین آن مثال و بین «يجب عليك الجمع بين الضدين ان سافرت...» وجود ندارد

خلاصه بیان مصنف در پاسخ قائلین به ترتب: شما توهم کردید که قرار دادن امر به

ص: ۴۶۰

---

۱- « اذا ضربت زیدا فقم و اقعده فی آن واحد.»

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك، فإنَّ الطَّلب في كل منهما في الأوَّل يطارد الآخر، بخلافه في الثَّاني، فإنَّ الطَّلب بغير الأهمِّ لا يطارد طلب الأهمِّ، فإنَّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمِّ، فلا يكاد يريده غيره على تقدير إتيانه، و عدم عصيان أمره [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

صلوات در رتبه متأخر از امر به ازاله، سبب می شود که استحاله و ملاك آن برطرف شود، درست است که رتبه امر به صلوات، متأخر از رتبه امر به ازاله هست اما آیا امر به ازاله در رتبه امر به صلوات به قوت خود باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید ساقط شده، پاسخ ما این است که موجبی برای سقوط آن، تحقق پیدا نکرده، عصیانی محقق نشده و بنای بر معصیت هم که باعث سقوط امر نیست پس امر به ازاله در رتبه امر به صلوات به فعلیت خود، باقی هست و در نتیجه در صورت عصیان- به نحو شرط متأخر- یا بنای بر معصیت، آن دو امر به فعلیت خود، باقی هست یکی از آن دو، مکلف را به اتيان صلوات، دعوت می کند و دیگری او را فرمان به ازاله می دهد و صلوات و ازاله هم متضاد و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند پس چگونه امر به ضدین به نحو ترتب، تصوّر می شود؟

[١]- اشكال: اگر طلب ضدین در «عرض» واحد و در رتبه واحد، تحقق پیدا کند، چون هیچ کدام نسبت به دیگری تقدّم و تأخّری ندارد لذا هریک از آن دو، عنوان طاردیت پیدا می کند و هر کدام مکلف را به طرف خود جلب و دیگری را طرد می کند و فرض مسئله هم این است که: مکلف فقط یک قدرت دارد و آن را می تواند در طریق اتيان یکی از آن دو، صرف کند لذا عنوان «مطارده»، تحقق پیدا می کند یعنی: این ضد، نسبت به دیگری طاردیت دارد و ضدّ دوم هم نسبت به ضدّ اوّل، طاردیت دارد پس هر دو، متّصف به عنوان طاردیت هستند.

ولی اگر طلب و امر به ضدین به نحو ترتب- «طولیت»- باشد، یعنی رتبه های آن دو، متفاوت شود و مسأله تقدّم و تأخّر، مطرح گردد، در این صورت، امر مربوط به ضدّ

ص: ٤٦١

قلت: لیت شعری کیف لا- یطارده الأمر بغير الأهم؟ و هل یكون طرده له إلا- من جهة فعلیته، و مضاده متعلقه له [لأهم؟ و المفروض فعلیته، و مضاده متعلقه له] (۱) و عدم إرادته غیر الأهم علی تقدیر الإتیان به (۲) لا- یوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه (۳)، علی تقدیر عدم الإتیان به و عصیان أمره، فیلزم اجتماعهما علی هذا التقدیر (۴)، مع ما هما (۵) علیه من المطارده، من جهة المضاده بین المتعلقین [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

متأخر، نسبت به امر اول، طاردیت و مانعیتی ندارد و کان امر اول را تأیید نموده و به مکلف می گوید در درجه اول باید قدرت خود را صرف امثال امر اول کنی لکن اگر نسبت به امر اول، عصیان نمودی- یا بنای بر معصیت گذاشتی- لااقل، قدرت خود را در امثال امر ثانی و متأخر، صرف کن پس بنا بر مسأله ترتب، امر به مهم- صلوات- در برابر امر به اهم- ازاله- هیچ گونه طاردیتی ندارد و رتبه اش از آن، متأخر هست.

نتیجه: چرا شما مسأله ترتب را با طلب ضدین در عرض واحد، مقایسه می کنید؟

قیاس شما باطل است زیرا در موردی که آن دو امر- آن دو طلب- در عرض واحد باشند، طرفین، عنوان طاردیت دارند اما در فرض ترتب، هیچ گونه، مطارده ای تحقق ندارد.

[۱]- جواب: الف: در بحث فعلی- ترتب- هم مطارده، تحقق دارد و لذا باید ببینیم اگر بنا باشد امری نسبت به امر دیگر، طاردیت پیدا کند، معنایش چیست؟

آیا معنای طاردیت، بیش از این هست که این امر، فعلیت پیدا کرده، متوجه مکلف

ص: ۴۶۲

---

۱- عبارت داخل قلاب مطابق متن حقائق الاصول و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی می باشد. ر. ک: ۱/ ۱۸۵ و ۱/ ۳۱۹.

۲- ای: بالاهم.

۳- ای: مع تحقق طلب غیر الاهم، و ضمیر- طرده- راجع الی- امر غیر الاهم- و ضمائر- لطلبه- و- به- و- امره- راجعه الی الاهم.

۴- یعنی: تقدیر عدم الاتیان بالاهم.

۵- ... و مرجع ضمیر- هما- حکمی، اعنی الطلین] ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۴۷۸.



مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

شده و از او می خواهد که قدرتش را صرف انجام آن امر کند (١).

اکنون بررسی کنیم که آیا در محلّ بحث - ترتب - در آن مرتبه ای (٢) که گفتیم امتناع، تحقق پیدا کرده، مطارده، تحقق دارد یا نه؟

امر اوّل که فعلا - ساقط نشده و فعلیت آن به قوت خود، باقی هست و مکلف را به امتثال و موافقت خود، دعوت می کند. در این رتبه، امر ثانی هم، چون شرط و معلق علیه آن، حاصل شده، فعلیت پیدا کرده و مکلف را به امتثال خود دعوت می کند و می گوید باید قدرت خود را صرف امتثال امر دوّم نمائی زیرا فعلا امر دوّم، نقصانی ندارد و شرطش تحقق پیدا کرده، واجب مشروط، وقتی شرطش حاصل شد، به واجب منجز، مبدل می گردد.

نتیجه: در رتبه امر ثانی، عنوان مطارده، تحقق دارد یعنی: امر اوّل، مکلف را به سوی خود می خواند و امر دوّم هم مکلف را به امتثال خود، دعوت می کند و چون دو امر فعلی منجز، تحقق دارد، مطارده هم به قوت خود باقی هست و اینکه شما - مستشکل - گفتید در بحث فعلی - ترتب - مطارده ای وجود ندارد ولی در طلب ضدّین در عرض واحد، مطارده محقق است، امر صحیحی نیست بلکه اینجا هم مطارده، ثابت است و در رتبه امر به مهم - صلوات - مطارده به قوت خود باقی هست.

[١] - ب: از شما می پذیریم که امر به مهم در برابر امر به اهم، طاردیت ندارد و در نتیجه، مطارده محقق نیست لکن این مطلب را نمی توانید، انکار نمائید که: امر به مهم، ضعیف هست و طاردیت ندارد اما امر به اهم که نسبت به مهم، طاردیت دارد، امر به اهم

ص: ۴۶۳

١- طاردیت بر دو پایه، بنا شده: الف: فعلیت امر ب: عدم امکان اجتماع متعلقین.

٢- رتبه تحقق معصیت یا بنای بر عصیان.

إن قلت: فما الحيله فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟ [١].

قلت: لا يخلو: إما أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الأمر به و طلبه حقيقه [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

در رتبه امر به مهم، مکلف را به امتثال خود، دعوت می کند (١). و طارديت از يك طرف - درعين حال که مطارده، تحقق پیدا نمی کند - کفایت بر استحاله می کند (٢) و چگونه مولای حکیم می تواند در آن واحد، دو امر، صادر کند که یکی از آن ها کوبنده و طارد امر دیگر باشد؟

[١] - اشکال: شما - مصنف - مسأله ترتب را به نحوی که ما بیان کردیم، نپذیرفتید و از جنبه عقلی با آن موافقت نمودید اما: «ادل دلیل علی امکان الشیء، وقوع الشیء»، یعنی وقتی به عرفیات و اوامر بین (موالی و عبید)، (پدران و فرزندان)، مراجعه کنیم، مشخص می شود که بین آن ها اوامر فراوانی به نحو طولیت، وجود دارد مثلاً مولا یا پدری به عبد یا فرزندش دستور می دهد که: در درجه اول، فلان عمل را انجام بده اما اگر سهل انگاری و مخالفت نمودی در رتبه بعد، فلان عمل را باید انجام دهی شما آن مسأله متداول و عرفی را چگونه حل می کنید؟

[٢] - جواب: الف: ممکن است بگوئیم: بعد از آنکه عبد با امر اول - امر به اهم - مخالفت نمود - یا بنای بر مخالفت داشت - مولا «حقیقتاً» از آن امر، صرف نظر می کند و چنین نیست که او در رتبه دوم - امر به مهم - دو امر داشته باشد به عبارت دیگر: مولا در درجه اول، امر خود را به واجب اهم متوجه می نماید لکن اگر عصیان (٣) یا بنای بر معصیت، تحقق پیدا کرد، در رتبه دوم اصلاً امر اول، تحقق ندارد و علت نبودنش این است که مولا حقیقتاً از آن امر، صرف نظر نموده.

ص: ٤٦٤

١ - چون فرض این است که هنوز عصیان، تحقق پیدا نکرده و بنای بر معصیت هم که مسقط امر نیست.

٢ - چنین نیست که فقط «مطارده»، مستحیل باشد.

٣ - به نحو شرط متأخر.

و إما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته و بقائه على ما هو عليه من المصلحه و الغرض لو لا- المزاحمه، و أن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم، لا أنّه أمر مولوي فعليّ كالأمر به، فافهم و تأمل جيّدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سؤال: آیا اگر مولا از امر اول صرف نظر کرد، در رتبه امر دوم، دو امر، جمع شده؟

خیر، مولا از امر دوم صرف نظر کرده لکن شما- قائلین به ترتب- در صدد هستید که در رتبه امر دوم و در آن واحد، دو امر، اجتماع نماید لکن به کیفیتی که ما- نسبت به اوامر عرفیه- بیان کردیم، بیش از یک امر، وجود ندارد. در رتبه امر به اهم فقط امر به اهم محقق است و در رتبه امر به مهم، امری نسبت به اهم مطرح نیست زیرا مولا از آن، صرف نظر نموده.

سؤال: چرا مصنف رحمه الله چنان توجیهی نمودند؟

جواب: اگر مطلبی استحاله عقلی داشت لکن دیدیم آن مطلب در عرف، وجود دارد، باید آن را به نحوی توجیه کنیم که با استحاله عقلی، منافات نداشته باشد و محال عقلی در عرف، واقع نشود.

[١]- ب: شما- قائلین به ترتب- در صدد هستید که در رتبه امر به مهم- صلوات-، دو امر مولوی ترتیب دهید و بگوئید: همان طور که امر به ازاله- اهم- به نحو مولویت، باقی هست امر به صلوات هم در هنگام معصیت امر به ازاله به نحو مولویت، تحقق دارد به عبارت دیگر: شما مدّعی اجتماع امرین مولوین هستید، ممکن است ما چنین بگوئیم که:

آن دو امری که در عرفیات، تحقق دارد، احدهما مولوی و دیگری ارشادی هست یعنی امر به اهم، مولوی هست و مولا- در درجه اول، آن را می طلبد و استحقاق عقوبت هم بر مخالفت آن، مترتب می شود لکن امر دوم، ارشادی هست.

مولا- از باب فرض و مثال- به نحو امر مولوی می گوید: «يجب عليك الازاله»، لکن اگر عصیان کردی یا بنای بر معصیت داری، لااقل، امر دوم- مهم- را اتیان کن زیرا آن هم

ص: ۴۶۵

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به - على ما هو بيالی - و کنا نورد به على الترتب، و كان بصدد تصحيحه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

دارای محبوبيت و مقریبت ذاتیه (۱) هست، واجد همان مصلحت (۲)، غرض (۳) و ملاک امر می باشد.

بدیهی است مولا که امر مولوی نسبت به صلوات ندارد (۴) بلکه می گوید شما که نسبت به امر به ازاله عصیان می کنید، بهتر است برای تخفیف عقوبت، لاقبل صلوات را اتیان نمائید و گمان نکنید که نماز، مبعوضیست دارد بلکه دارای مصلحت هست گرچه نمی توان نسبت به آن - بالفعل -، امر مولوی متوجه نمود زیرا مستلزم اجتماع طلب ضدین در آن واحد هست.

خلاصه: اگر شما - قائلین به ترتب - از طریق وقوع چنان اوامری در عرف بر ما اعتراض کنید، پاسخ شما همان است که مفصلاً بیان کردیم.

[۱] - مرحوم آقای آخوند، فعلا خودشان در صدد القاء اشکال بر قول به ترتب هستند که:

شما می گوئید اجتماع امرین در آن واحد به نحو ترتب، مانعی ندارد لکن سؤال ما این است که: اگر مکلف در زمانی که فقط می توانست با یکی از آن دو امر، موافقت کند لکن نسبت به آن دو، مخالفت نمود (۵)، آیا استحقاق دو عقوبت، پیدا می کند یا اینکه مستحق

ص: ۴۶۶

۱- به خاطر محبوبيت ذاتی، موافقت با آن، موجب استحقاق مثبت است نه، به خاطر موافقت با امر وجوبی.

۲- بنا بر قول عدلیه.

۳- بنا بر قول غیر عدلیه.

۴- بلکه مولا نسبت به واجب مهم - صلوات -، امر ارشادی دارد.

۵- نه واجب اهم را اتیان کرد و نه واجب مهم را.

فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مصادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الأمر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عقوبت واحده هست؟

الف: اگر بگوئید استحقاق یک عقوبت دارد، اشکال ما این است که: شما که گفتید در «ترتّب»، دو امر مطرح است چرا مخالفت با دو امر، موجب یک استحقاق عقوبت شود؟

ب: اگر بگوئید مکلف، مستحق دو عقوبت هست، اشکال ما این است که نمی توان به آن، ملتزم شد زیرا در یک زمان، فرضاً نیم ساعت وقتی را که مکلف فقط می تواند صرف اتیان یکی از آن دو ضد نماید و قادر نیست که در آن زمان، ضدین را اتیان نماید لکن از قدرت خود استفاده نکرد و هر دو ضد را ترک نمود، مستحق دو عقوبت شود و آیا کسی می تواند به آن، ملتزم شود؟

سیدنا الاستاد (١) هم قائل به ترتّب بودند، ما اشکال مذکور را بر ایشان داشتیم لکن ایشان در صدد تصحیح آن- یعنی ترتّب- بودند.

خلاصه: یکی از اشکالات قول به ترتّب، این است که استحقاق عقوبت واحده با ترتّب، سازگار نیست و استحقاق عقوبتین را هم قائلین به ترتّب نمی توانند، ملتزم شوند.

[١]- تذکر: هدف قائلین به ترتّب، این بود که پاسخ شیخ بهائی رحمه الله را بیان کنند زیرا ایشان فرمودند: بنا بر عدم اقتضا، چون عبادت، فاقد امر هست پس باطل می باشد لکن قائلین به ترتّب فرمودند: آن عبادت، درعین حال که مصاداً با واجب اهمی هست، ولی به نحو طولیّت- ترتّب- دارای امر و صحیح است لکن مصنف رحمه الله بیان آن ها را نپذیرفتند و

ص: ۴۶۷

---

١- هو آیه الله مجدد المذهب الحاج ميرزا محمد حسن بن السيد ميرزا محمود الحسيني الشيرازي ولد في ١٥ ج ١ ١٢٣٠، حضر درس المحقق السيد حسن المدرس و المحقق الكلّباسي قصد العراق عام ١٢٥٩. حضر الاندييه العمليه، اختص في التلمذه و الحضور بابحاث المحقق الانصاري، عين مرجعا بعده، حجّ سنه ١٢٨٨، و هاجر الي سامراء شعبان سنه ١٢٩١ ثم تبعه تلاميذه، اخذ منه كثير من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمداني و الشيخ فضل الله النوري و الآخوند الخراساني، توفي ليله الاربعاء ٢٤ شعبان ١٣١٢ هـ. ر. ك: الكني و الالقاب ٣/ ١٨٤.

نعم فيما إذا كانت موسَّعه، و كانت مزاحمه بالأهم في بعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنَّه حيث كان الأمر بها على حاله، و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنَّه و إن كان خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنَّه لما كان وافيا بغرضها كالباقى تحتها، كان عقلا مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، و الإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا. و دعوى أنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطَّبيع المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم، و إن كان من أفراد الطَّبيع، لكنَّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فأسده، فإنَّه إنَّما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمه، فإنَّه معها و إن كان لا يعمها الطَّبيع المأمور بها، إلا- أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمها عقلا و على كلِّ حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها، بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا. هذا على القول بكون الأوامر متعلِّقه بالطَّابع [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

خودشان جواب مستقلى را ذكر کرده (١) و فرمودند: آن عبادت، صحيح است و فعلا هم در عبارت مذکور- «فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة...»- همان پاسخ قبلى خود را تکرار و تأکید می نمایند که:

صحت عبادت، نیاز به امر ندارد و همان ملاک امر که عبارت از محبوبیت، رجحان و مصلحت باشد، برای صحت عبادت، کافی هست.

[١]- در یک صورت می توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله «ترتب» و «ملاک امر» مطرح باشد.

بیان ذلك: فرض کنید عبادتی (٢) که با واجب اهم، مزاحم هست، موسَّع و تراحمش با آن، در یک قسمت از آن وقت موسَّع باشد- نه در تمام وقت- در این صورت می توان

ص: ٤٦٨

---

١- شرح آن را مفصلا بیان کردیم.

٢- مانند نماز.

عبادت مذکور را به داعی امر، اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتب یا ملاک امر - مصلحت و محبوبیت - مطرح باشد مانند مزاحمت صلوات با ازاله، به این نحو که:

مثلاً شخصی دو ساعت، بعد از زوال، وارد مسجد و متوجه شد که آنجا متنجس شده و سه ساعت، وقت برای اتیان نماز ظهر، باقی مانده و فرضاً ازاله نجاست هم در تمام وقت صلوات با آن، مزاحمت ندارد<sup>(۱)</sup>، حال اگر او ازاله نجاست را ترک کند، می تواند نمازش را به داعی امر، اتیان نماید بدون اینکه مسأله ملاک امر یا ترتب، مطرح باشد.

خلاصه: با حفظ این دو جهت - که: صلوات، یک واجب موسع هست و مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت هست نه تمام وقت - مکلفی که در وقت موسع، به آلودگی مسجد، توجه و ازاله را ترک و اشتغال به صلوات پیدا می کند، می تواند نمازش را با قصد قربت - به معنی داعی امر - اتیان نماید و نکته اش این است که:

توضیح ذلک: آن فرد<sup>(۲)</sup> از نماز که در خارج، اتیان می شود از دایره طبیعت مأمور به، خارج است زیرا دایره طبیعت صلوات مأمور به، شامل آن فرد نمی شود و لذا نمی توان گفت آن صلوات از افراد طبیعت مأمور به هست و آیه شریفه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...»، شامل آن فرد مزاحم با ازاله نمی شود لکن نکته کلام و بیان ما این است که:

آن نمازی که فرد طبیعت مأمور به نیست و از دایره طبیعت مأمور به، خارج شده، خروجش به نحو تخصیص - نداشتن ملاک - نیست<sup>(۳)</sup> بلکه خروجش به علت ابتلاء به تضاد با یک واجب اهم می باشد به عبارت دیگر: خروجش به عنوان مزاحمت هست و اگر

ص: ۴۶۹

---

۱- مثلاً در مدت نیم ساعت می توان مسجد را تطهیر نمود.

۲- که مزاحم و مضاد با ازاله هست.

۳- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیداً العالم» نیست، «لا تکرّم زیداً» که مخصّص عام می باشد، معنایش این است که اصلاً در مورد زید عالم، ملاک وجوب اکرام، تحقّق ندارد - معنای تخصیص، نداشتن ملاک و مناط هست.

چنین شد، معنایش این است که ملاک، مصلحت و تمام خصوصیات که در سائر افراد طبیعت، تحقق دارد در آن فرد هم موجود است و اگر ملاک، محقق شد، چه مانعی دارد که مکلف، صلات را به داعی امر متعلق به طبیعت، اتیان کند زیرا امر به صلات از عهده مکلف، ساقط نشده بلکه نماز، یک واجب موسع هست ولی به علت مزاحمت با ازاله، مقداری مضیق شده- امر به صلات به اعتبار اینکه واجب، موسع هست، باقی می باشد- بنابراین: امر به صلات، مسلماً بر عهده آن مکلف هست و در عین حال، آن فرد از صلات را که به جای ازاله، انتخاب می کند، فاقد ملاک و مناط نیست و همین که فاقد ملاک نشد، از نظر عقل، مانعی ندارد که همان فرد مزاحم با ازاله را به داعی امر متعلق به طبیعت صلات، اتیان نماید.

آیا از نظر عقل، بین آن فرد مزاحم با ازاله و سائر افراد صلات که مزاحمت با ازاله ندارند، فرقی هست و آیا لازم است که نفس آن فرد- بالخصوص- مأمور به باشد؟

خیر، لزومی ندارد، بلکه امری متوجه مکلف شده و او در مقام امثال، فردی از صلات را اتیان می کند که هیچ نقصانی از نظر مناط و ملاک با سائر افراد ندارد- بدون اینکه مسأله ترتب و اختلاف رتبه، مطرح باشد.

خلاصه: آن فرد از صلات، دارای ملاک هست و امر متعلق به نماز هم چون واجب، موسع هست، معنا ندارد که از عهده مکلف، ساقط شود، فقط دائره طبیعت، مقداری به این نحو، مضیق شده که: مثلاً- وقت صلات کسانی که نمازشان با ازاله، مزاحمت ندارد، پنج ساعت هست ولی وقت موسع صلات کسانی که نمازشان با تطهیر مسجد، مزاحم دارد، چهار ساعت هست.

نتیجه: اتیان آن فرد از صلات به داعی امر متعلق به طبیعت، هیچ مانعی ندارد لذا در فرض مذکور می توان با نظر شیخ بهائی رحمه الله موافقت نمود و به ایشان گفت:

شما که می گوئید عبادت را باید به داعی امر، اتیان نمود، ما در فرض مذکور، داعی امر



و أما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك، و إن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

برای شما، تصوّر و تصحیح نمودیم بدون اینکه مسأله ترتّب و طولیت، مطرح باشد.

تذکر: اگر احکام، تعلق به طبایع (۱)، پیدا کنند، بیان مصنّف رحمه الله بسیار واضح و بدیهی است - و اصلاً «فرد»، مأمور به نیست خواه با ازاله، مزاحم باشد یا نباشد - زیرا امر، متعلق به طبیعت هست و آن امر از عهده مکلف، ساقط نشده و آن صلوات واجب موسّع، در عین حال که یک فردش مزاحمت با ازاله دارد امّا چنین نیست که مکلف، تکلیفی به نماز و واجب موسّع نداشته باشد بلکه «امر»، وجود دارد و در آن فرد، ملاک امر هم هست لذا مانعی ندارد که مکلف، آن فرد از صلوات را به داعی امر متعلق به طبیعت، اتیان کند.

[۱]- امّا اگر کسی بگوید اوامر، متعلق به افراد هست - نه طبایع - طبق مبنای مذکور هم می توان مشکل را حل نمود، گرچه مسئله، مقداری مخفی و پوشیده هست.

بیان ذلک: در فرض مزبور که اوامر به افراد، متعلق هست، آن فرد از صلوات که با ازاله، مزاحم هست فاقد امر می باشد و سائر افراد، مأمور به هستند لکن علت نداشتن امر، عدم مقتضی و نبودن ملاک نیست بلکه به خاطر وجود مانع هست و الا آن فرد مزاحم با سائر افراد صلوات - از نظر محبوبیت، مقرّبت و معراجیت - هیچ فرقی ندارد لذا مانعی هم ندارد که مکلف، همان فرد مزاحم را به داعی امر متعلق به سائر افراد، اتیان کند گرچه نفس آن فرد، مأمور به نیست.

خلاصه: عقلاً مانعی ندارد که مکلف، آن فرد خارج از دائره مأمور به را به داعی امر متعلق به سائر افراد، اتیان کند زیرا تمام ملاکی که در سائر افراد صلوات هست، در آن فرد هم تحقّق دارد و نیازی به تصویر مسأله «ترتّب» نیست و همان کلام شیخ بهائی رحمه الله - که فرمودند عبادت، نیاز به امر دارد - را تصحیح می کنیم و می گوئیم: می توان در آن فرض، عبادت را به داعی امرش اتیان نمود.

ص: ۴۷۱

۱- نه افراد.

ثم لا- يخفى أنه بناء على إمكان الترتب و صحته، لا بد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، و ذلك لوضوح أن المزاحمه على صحه الترتب لا- تقتضى عقلا- إلا- امتناع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر فى صحه العباده، و لم يكن فى الملا- ك كفايه، كانت العباده مع ترك الأهم صحيحه لثبوت الأمر بها فى هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضاده [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تذكر: اينكه گفتيم مى توان عبادت را به داعى امرش اتيان نمود بدون اينكه مسأله ترتب، مطرح باشد با حفظ و رعايت دو جهت بود: ١- صلات- ضد عبادى- واجب موسع بود. ٢- مزاحمتش با ازاله در قسمتى از وقت صلات بود نه در تمام وقت.

[١]- مصنف رحمه الله نكته اى را به منظور تميم و تكميل بحث ترتب، ذكر کرده اند كه:

اگر فرضا با قائلين به ترتب، مماشات كرديم، آن را پذيرفتيم و از استحاله عقلى، صرف نظر نموديم، آيا ترتب فقط يك تصوير عقلى هست كه در مقام اثبات، نياز به دليل دارد؟

اگر شما ترتب را تصوير نموده و آن را پذيرفتيد، همان تصويرش مساوق با وقوعش- در خارج- هست زيرا خارجا ادله، نسبت به ضدّين، دلالت بر ثبوت امر مى كند فرضا «ازل التّجاسه عن المسجد»، دالّ بر امر به ازاله هست و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\*، دلالت بر امر به اقامه نماز مى كند پس ادله، دالّ بر ثبوت امرين هست. حال اگر ما ترتب را انكار نمائيم و بگوئيم اجتماع طلبين هم در عرض واحد، محال است و هم به نحو طوليت، استحاله دارد بايد در ظاهر ادله، تصرّف نمائيم و بگوئيم اجتماع طلب ضدّين در آن واحد، غيرممکن است اما اگر كسى ترتب را قبول، تصوير و تصحيح نمود، او به ظاهر ادله، عمل مى كند و لازم نيست در ظاهر ادله، تصرّف نمايد بلكه ظاهر ادله- كه بقاء و ثبوت امرين هست- را اخذ مى نمايد.

خلاصه: قائلين به ترتب در مقام اثبات، مشكلى ندارد و ظاهر ادله را اخذ مى نمايند ولى ما كه منكر ترتب هستيم در امرين، تصرّف مى نمائيم و ...

ص: ٤٧٢

لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفيها، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإنَّ الشرط من أجزائها، و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### فصل ششم امر با علم به انتفاء شرطی چگونه است

[١]- عنوان یکی از مباحث اصولی، این است که: «هل يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا؟»

سؤال: مرجع ضمیر در کلمه «شرطه» چیست؟

جواب: چون در عنوان مذکور، بحثی از مأمور به نشده پس به حسب ظاهر، مرجع آن، کلمه «امر» می باشد- نه مأمور به (١)- و معنای عبارت مذکور، این است که: آیا اگر امرکننده ای بداند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز و ممکن هست که امر نماید یا ممکن نیست؟

مثلا- قدرت بر انجام مأمور به، شرط نفس امر هست- نه مأمور به (٢)- حال اگر مولائی می داند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز است که امر نماید یا نه؟

اکثر علمای عامه به حسب ظاهر گفته اند مانعی برای «امر» وجود ندارد لکن اصولیین از شیعه، قائل به عدم جواز شده اند.

بعد از مشخص شدن محل نزاع، بدیهی است که نیازی به اقامه دلیل بر آن نیست زیرا اگر چیزی شرط امر بود و فرض کردید که آن شرط، تحقق ندارد، پرواضح است که مشروط بدون شرطش تحقق پیدا نمی کند به عبارت دیگر: باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد تا علت تامه، تحقق پیدا کند حتی اگر یک شرط هم حاصل نشود،

ص: ٤٧٣

١- البته بعضی احتمال داده اند که مرجع ضمیر، «مأمور به» باشد گرچه در عنوان بحث، ذکری از آن نشده لکن چون کلمه «امر»، «آمر» در آن ذکر شده طبیعتا باید مأمور به هم مطرح باشد- البته احتمال مذکور برخلاف ظاهر هست.

٢- طهارت، استقبال و ستر، شرط صلوات و مأمور به هست.

و كون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتى بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

علت تامه موجود نمى شود و قهرا معلول هم محقق نمى شود.

خلاصه: طبق ظاهر عنوان محلّ بحث، دليل بر عدم جواز امر آمر، بدون شرطش بديهى است.

[١]- سؤال: آیا عامّه - که قائل به جواز امر آمر با علم به انتفاء شرطش شده اند - نمى دانستند که معلول با نبودن بعضى از اجزاء علت، تحقّق پیدا نمى کند به عبارت دیگر:

آیا آن ها مى گویند مشروط، بدون شرط هم تحقّق پیدا مى کند؟

جواب: نسبت به کلام آن ها دو توجیه، ذکر مى کنیم:

الف: مقدمه: کلمه «يجوز» که در محلّ بحث، عنوان شده به معنای «يُمكن» مى باشد، جواز و امکان هم، دارای يك معنا هستند. اکنون باید ببینیم مقصود از جواز و امکان، کدام يك از اقسام امکان هست: «الامكان على قسمين امکان ذاتى و امکان وقوعى».

امکان ذاتى در مقابل استحاله ذاتى و امکان وقوعى در برابر استحاله وقوعى هست.

معنای امکان ذاتى، این است که شىء به حسب ذات با قطع نظر از وقوع و عدم وقوعش در خارج، امکان دارد گرچه خارجا به علتى موجود نشود لکن ذاتا «ممکن» هست امّا امکان وقوعى، این است که: وقوع شىء، علاوه بر اینکه امکان ذاتى دارد، هیچ گونه تالی فاسدى ندارد پس رتبه امکان وقوعى از امکان ذاتى، متأخر هست، ابتدا باید بحث کنیم که آیا فلان شىء، امکان ذاتى دارد یا نه، بعد از آنکه امکان ذاتى آن، مسلم شد، باید بررسی کنیم که امکان وقوعى هم دارد یا نه و الا اگر چیزی استحاله ذاتى داشته باشد، نوبت به بحث امکان وقوعى نمى رسد.

کسى که در صدد توجیه کلام مخالفین - عامّه - هست چنین مى گوید: مقصود از کلمه جواز در محلّ بحث، امکان وقوعى نیست زیرا اگر چنان باشد، معنایش این است که

ص: ۴۷۴

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، و من الضّمير الرَّاجع إليه بعض مراتبه الأخر، يان يكون النَّزاع في أنّ أمر الأمر يجوز إنشاؤه [إنشاء] مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبته فعليته. و بعبارة أخرى: كان النَّزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزا، و في وقوعه في الشَّرعيّات و العرفيّات غني و كفايه، و لا تحتاج معه إلى مزيد بيان أو مثونه برهان. و قد عرفت سابقا أنّ داعي إنشاء الطّلب، لا ينحصر بالبعث و التّحريك جدّا حقيقه، بل قد يكون صوريا امتحانا، و ربما يكون غير ذلك [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مخالفين می گویند: تحقّق و وجود معلول بدون علّت، مانعی ندارد، مشروط، بدون شرط می تواند تحقّق پیدا کند. عامّه گرچه مخالف ما هستند اما چنان کلام واضح الفسادی ندارند لذا می گوئیم مقصود از «امکان»، امکان ذاتی هست یعنی: آیا امر آمر با علم به انتفاء شرطش ذاتا ممکن است یا مستحيل و منافاتی ندارد که ذاتا ممکن باشد اما وقوعا و خارجا محال باشد چون که وقوع معلول، بدون علّت، ممتنع است به عبارت دیگر: استحاله مذکور، استحاله وقوعیه هست و منافاتی ندارد که شیء دارای امکان ذاتی لکن وقوعش مستحيل باشد.

خلاصه: مقصود از جواز و امکان در محلّ بحث، امکان ذاتی هست تا اینکه منافاتی با استحاله وقوعی نداشته باشد.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: بعید است که اصولیین درباره امکان ذاتی آن، بحث کنند و اصلا بحث از امکان ذاتی، ارتباطی به علم اصول ندارد. آری بحث های فلسفی به منظور کشف واقعیات و حقائق است لذا در آنجا بحث می کنند که آیا فلان شیء، استحاله ذاتی دارد یا نه اما مباحث اصولی، جنبه مقدماتی دارد و اصولیین درصدد هستند که از آن ها خارجا استفاده کنند به عبارت دیگر: علمای علم اصول در مرتبه وقوع، بحث می کنند که آیا فلان شیء، ممکن است در خارج، واقع شود یا نه؟

[١]- ب: مصنّف رحمه الله توجیهی برای کلام عامّه - مخالفین - بیان کرده که مورد قبول

ص: ٤٧٥

خودشان هم هست و در نتیجه می توان به آن طریق، بین طرفین، تصالح، ایجاد نمود. که اینک به بیان آن می پردازیم:

مقدمه: «امر» همان حکم مولا- و صیغه افعال هست که از ناحیه او صادر می شود لکن دارای مراتبی هست و فعلا دو مرتبه از آن، شاهد و مورد بحث ما هست.

#### ۱- مرتبه انشا (۱) ۲- مرتبه فعلیت (۲).

مرتبه انشا، همان مرحله قانون گذاری می باشد و مرتبه فعلیت، همان مرحله ای هست که حکم الهی به مرحله اجرا درمی آید.

اکنون در عنوان بحث- هل يجوز امر الأمر...- به این نحو، تصرّف می نمائیم که: ضمیر موجود در کلمه «شرطه» را به نفس امر، برمی گردانیم لکن بین مرجع ضمیر و نفس ضمیر از نظر مرتبه حکم، تفکیک قائل شده- از صنعت استخدام، استفاده می کنیم- و عنوان بحث را چنین بیان و مطرح می نمائیم که: «هل يجوز للأمر الانشائي مع علمه بعدم وجود شرط فعليته ام لا؟».

به عبارت دیگر: حکم در هر مرتبه ای از مراتب چهارگانه، شرایط خاصی دارد مثلا مرتبه فعلیت، دارای شرایطی هست که در مقام انشا، آن شرایط اعتبار ندارد. مثلا قدرت

ص: ۴۷۶

۱- مرحله انشا: بعد از آنکه شیء، واجد مصلحت یا مفسده بود، مولا در مقام جعل قانون برمی آید و مثلا حکم وجوب یا حرمت شرب خمر را جعل می نماید اما در این مرحله فقط مسأله قانون گذاری، مطرح است و هنوز آن احکام به مرحله اجرا نرسیده اند.

۲- مرحله فعلیت: اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا خارجا، نماز اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن ها، بعث و زجر می نماید و به واسطه آن، مکلف را به جانب مأمور به، تحریک و یا او را نسبت به منهی عنه، زجر می نماید.- برای روشن شدن دو مرحله دیگر حکم- مرحله اقتضا و تنجّز- می توان به ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹ مراجعه نمود.

مکلف بر انجام مأمور به از شرایط مرحله انشا و قانون گذاری نیست بلکه شرط عمل به قانون و اجرای حکم الهی هست به نحوی که اگر مکلفی قدرت بر انجام آن نداشته باشد، قانون الهی درباره او، فعلیت پیدا نمی کند و به مرحله عمل نمی رسد.

با توجه به توجیه و بیان مذکور، صورت مسئله، چنین می شود: مولائی که می داند مکلف، قدرت بر انجام مأمور به ندارد و به خاطر نداشتن قدرت، تکلیف او درباره مکلف، فعلیت پیدا نمی کند، آیا می تواند قانون و حکم را جعل نماید یا نمی تواند به عبارت دیگر:

آیا او می تواند حکم انشائی جعل نماید یا نه؟ به عبارت واضح تر: آیا قانون گذار و آمری که می داند قانونش به علت فقدان بعضی از شرایط به مرحله فعلیت نمی رسد، نفس جعل حکم و قانون از ناحیه او، غلط و غیر جائز است یا اینکه مانعی برای جعل قانون، وجود ندارد؟

با توجه به توجیه اخیر، ما هم مانند مخالفین - عامه - می گوئیم: درعین حال که مولا می داند حکمش به مرحله فعلیت نمی رسد، مانعی برای جعل قانون و حکم انشائی، وجود ندارد و علت جوازش همان نکته ای است که ابتدای بحث اوامر بیان کرده و گفتیم: همیشه داعی مولا - از صدور امر، بعث و تحریک مکلف، نسبت به انجام مأمور به نیست بلکه دواعی دیگری هم مطرح است از جمله، امتحان، تعجیز و تسخیر (۱).

همان طور که در موارد مذکور، داعی مولا، بعث و تحریک مکلف و تحقق مأمور به نیست و درعین حال، او امر (۲) می کند، در محلّ بحث هم ممکن است مولا غرضی داشته باشد که او را به جعل قانون برمی انگیزد، بدون اینکه هدفش اجرای قانون و عمل به آن حکم باشد.

ص: ۴۷۷

---

۱- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه ۱۰ / ۲ رجوع نمائید.

۲- و صیغه امر را استعمال می نماید.

و منع كونه امرا إذا لم يكن بداعى البعث جدًّا واقعا، و إن كان فى محلّه، إلا أنّ إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينه على أنّه بداع آخر غير البعث توجّهًا، ممّا لا بأس به أصلا، كما لا يخفى و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام فى المقام من النقص و الإبرام، و ربما يقع به التصالح بين الجانبين و يرتفع النزاع من البين، فتأمل جيّدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- اشكال: اوامر امتحانی- و امثال آنکه داعی از آن ها بعث و تحریک مکلف نیست- حقیقتا، «امر» نمی باشند.

جواب: ما هم قبول داریم که نسبت به اوامر مذکور حقیقتا «امر»، اطلاق نمی شود لکن به واسطه قرینه- مجازا- می توان کلمه امر را بر آن ها اطلاق نمود.

با توجه به توجیه اخیر، بین طرفین به این نحو، تصالح می شود: کسانی که قائل به عدم جواز هستند، ضمیر و مرجع آن را در یک مرتبه، فرض و چنین بحث می کنند:

آیا امر آمر در مرحله انشا با علم به انتفاء شرط- در همان مرحله انشا- جائز است یا نه؟

قائلین به جواز هم با عنایت به اختلاف مراتب حکم بحث نموده و می گویند: «هل يجوز للأمر الانشائي مع علمه بعدم وجود شرط فعليته أم لا؟»

در نتیجه، محلّ نزاع، مورد قبول هر دو گروه هست یعنی: آنچه را که قائلین به عدم جواز قبول دارند، مورد قبول گروه دیگر هست و آنچه را که قائلین به جواز پذیرفته اند، قائلین به عدم جواز هم قبول دارند.

قوله: «فتأمل (١) جیدا.»

ص: ٤٧٨

---

١- لعلّه اشاره الی: اباء بعض عبائهم عن الحمل على الامر الانشائي، لكون استدلالاتهم ناظره الى الامر الفعلى، فلاحظ و تأمل و الله سبحانه العالم. ر. ك: منتهى الدرايه ٥٢٢ / ٢.



الحقّ أنّ الأوامر و التّواهي تكون متعلّقه بالطّباع دون الأفراد، ولا- يخفى أنّ المراد أنّ متعلّق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أنّ متعلّقه في التّواهي هو محض التّرك، و متعلقيهما(1) هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود و المقيده بقيود، تكون بها موافقه للغرض و المقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللّازمه للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا، لما كان ذلك مما يضرّ بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضيّه الطّبيعيّه في غير الأحكام، بل في المحصوره، على ما حقّق في غير المقام.

و في مراجعه الوجدان للإنسان غنى و كفايه عن إقامه البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطّباع، و لا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه، و عوارضها العييه، و أنّ نفس وجودها السّعي(2) بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيه [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### فصل هفتم آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد

[1]- سؤال: آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا به افراد(3) به عبارت دیگر: آیا وقتی مولا می فرماید: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»\*، امر و طلب او به طبیعت صلوات متعلق می شود یا به افراد؟

ص: ۴۷۹

۱- ای الایجاد و التّرك.

۲- وسعته انما هي باعتبار اتحاده مع وجود كل فرد بخلاف وجود الفرد فانه لا سعه فيه، لعدم اتحاده مع فرد آخر. ر. ك: منتهی الدرایه ۲ / ۵۲۸.

۳- بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیاتى هست که لازمه وجود طبیعت می باشند مانند خصوصیت مکانی، زمانی و امثال آن دو.

جواب: احتمالاتی در آن مطرح است لذا ابتدا باید به بیان احتمالات (۱) بپردازیم تا اینکه مشخص شود، کدام یک از آن ها صحیح است.

احتمال اول (۲): طلب مولا- به ایجاد طبیعت، متعلق می شود (۳) مثلا- مولا- از عبد خود طلب می کند، آن مأمور به- و آن طبیعت- را که در خارج تحقق ندارد، ایجاد نماید.

بدیهی است که اگر بنا باشد طبیعتی در خارج، وجود پیدا کند، خصوصیات فردیه ای، همراه آن هست، اکنون سؤال ما این است که:

آیا آن ویژگی های فردیه هم در دائره طلب هست یا اینکه اصل ایجاد طبیعت، مطلوب مولا می باشد به عبارت دیگر: آیا اصل و ایجاد طبیعت صلات مطلوب مولا هست یا اینکه صلات با خصوصیات فردیه، مطلوبیت دارد؟

حق، این است که: اوامر و نواهی مولا به ایجاد و ترک طبیعت- بدون مدخلیت مشخصات فردیه- متعلق می شود و شاهدش این است که:

اگر به وجدان، مراجعه کنید، مشخص می شود که مثلا وقتی مولا می فرماید:

ص: ۴۸۰

۱- [ ۱- طلب به «نفس» طبیعت متعلق می شود بدون اینکه وجود، واسطه باشد. ۲- طلب به نفس طبیعت متعلق است لکن غرض مولا از تعلق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است. ۳- مستقیما طلب به «وجود» طبیعت متعلق می شود. ۴- مختار مصنف: طلب به ایجاد طبیعت متعلق است. ۵- طلب به ایجاد طبیعت- «همراه با خصوصیات فردیه»- متعلق می شود مثلا وقتی بنا شد که صلات در خارج، تحقق پیدا کند، علاوه بر اصل وجود، خصوصیات فردیه ای هم همراه وجود طبیعت هست، مثلا اینکه می گویند: «زید فرد للانسان»، معنای فردیت زید برای انسان، این است که: زید علاوه بر اینکه «وجودی» برای انسان هست و ماهیت انسان در ضمن زید تحقق پیدا می کند، دارای خصوصیات خلقی و خلقی هست لکن خصوصیات مذکور، مدخلیتی در وجود انسان ندارد البته ویژگی های فردی، با وجود انسان، ملازم هست. ]

۲- مختار مصنف.

۳- نهی مولا هم به ترک طبیعت، متعلق است.

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\*(۱)، مطلوب او ایجاد طبیعت و ماهیتی هست که ناهی از فحشا و منکر است امّا آن طبیعت، همراه خصوصیات- زمانی، مکانی و امثال آن دو- هست که دخالتی در «نهی از فحشا» و «معراجیت» ندارد لذا وجهی ندارد که آن خصوصیات در دائره طلب باشد و در مطلوب مولا مدخلیت داشته باشد.

خلاصه: مطلوب آمر، اعمّ از آمر شرعی، عرفی و عقلانی، همان ایجاد طبیعت است که در ضمن تمام افراد به نحو وسیع، تحقق دارد.

قوله: «كما هو الحال في القضية الطبيعيه في غير الاحكام(۲) بل في المحصوره(۳)....»

باب اوامر و نواهی مانند قضایای طبیعیّه هست یعنی: موضوع قضایای طبیعیّه- در غیر باب احکام شرعیّه- وجود و نفس طبیعت می باشد و خصوصیات مصادیق، هیچ گونه مدخلیتی در آن ندارد.

بلکه در قضایای محصوره- مانند کل انسان ضاحک یا کل انسان متعجب- در عین حال که ظاهر کلمه «کل» این است که نظر بر افراد دارد لکن تحقیق مطلب، این

ص: ۴۸۱

۱- ای: «اطلب منكم ایجاد طبیعه الصّلاه.»

۲- ک- الانسان نوع-، و نحوه من القضايا الطبيعيه التي يكون الحكم فيها على نفس الطبيعه فوجه المشابهه: عدم النظر الى الافراد، مع افتراقهما في ان الموضوع في الطبيعه هو الطبيعه الكليه من حيث كونها كليه بخلاف المقام، فان متعلق الطلب فيه هو الطبيعه بما هي، لا- بما هي كليه، فلا- يكون قولنا: «الصلاه واجبه» و زان قولنا: «الانسان نوع» و لذا قال قدّس سرّه: «في غير الاحكام». ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۵۲۷.

۳- و هي القضايا التي يحكم فيها بثبوت المحمول للافراد مع بيان كميه افراد المحكوم عليها بكلمه كل او لا شىء او بعض ليس و نحو ذلك مما تسمّى سورا كما في قولك كل انسان حيوان ناطق او لا شىء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم او بعض الانسان ليس بجاهل في قبال المهمله و هي غير المسوره بما يبين كميه افراد المحكوم عليها (هذا) على المشهور عند المنطقيين (و اما المصنف) فيلتزم بثبوت الحكم للطبيعه حتى في القضايا المحصوره لا للافراد و هو حسن جيد فان الخصوصيات الفرديه في كل من الطبيعه و المحصوره خارجه عن تحت الحكم قطعاً غير انه في الطبيعه يحكم على نفس الطبيعه و في المحصوره على وجودات الطبيعه و حصصها المتعدده و في شىء منها لا- دخل للخصوصيات الفرديه اصلاً. ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۴۵۶.

فانقدح بذلك (۱) أنّ المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد، أنّها بوجودها السّعيّ بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلّقه للطلب، لا- أنّها بما هي هي كانت متعلّقه له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلّقه للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

است که قضایای مذکور هم به وجودات متکثر ناظر است نه، به افراد با خصوصیات فردیه، و معنای جمله: «کل انسان کذا»، «کل وجود من وجودات الانسان» هست نه، کل فرد من افراد الانسان که علاوه بر وجود، خصوصیات فردیه هم همراهش باشد.

نتیجه: در قضایای طبیعیه (۲) و محصوره، نظر به وجودات هست در باب اوامر (۳)- در احکام شرعیّه- هم به همان کیفیت است، در اوامر و نواهی عرفی و عقلانی هم به همان نحو می باشد یعنی: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت هست اما خصوصیات مقارنه، هیچ گونه مدخلیتی در آن ندارد.

[۱]- اکنون مصنف در صدد ابطال سایر احتمالاتی هستند که اجمال آن ها را در پاورقی نقل کردیم.

سؤال: مراد از تعلق اوامر و نواهی به «طبايع» چیست؟

جواب: «ان الطبائع بوجودها السّعيّ بما هو وجودها- قبالا لخصوص الوجود- متعلّقه للطلب.» یعنی: طبیعت با وجود سعی (۴)- نه، به ضمیمه خصوصیات- متعلّق طلب هست.

یادآوری: مصنف رحمه الله به وسیله قول مختار، احتمال پنجمی را که اخیرا در پاورقی، نقل کردیم، رد نمودند- باتوجه به مسأله مراجعه به وجدان که شرح آن گذشت.

ص: ۴۸۲

۱- ای: بمراجعه الوجدان المزبور الحاکم بكون المطلوب نفس وجود الطبیعه من دون لوازم الوجود المقومه لفردیه الفرد. ر. ک: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۸.

۲- در غیر احکام شرعیّه.

۳- و نواهی.

۴- و هو الوجود الساری فی جمیع افراد الطبیعه المعبر عنه بالجامع الوجودی. ر. ک: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۸.

قوله: «لا أنّها بما هي هي كانت متعلّقه له كما ربما يتوهم...»

مصنّف در مقام ردّ احتمال اولی هستند که اخیراً به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم.

بیان ذلک: احتمال اول، این بود که طلب به «نفس» طبیعت متعلّق شده بدون اینکه وجود، واسطه باشد مثلاً مقصود از امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\*، این است که «طبیعه الصلاه مطلوبه للمولی، نفس الطبیعه مطلوبه للآمر».

سؤال: آیا احتمال مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا در فلسفه هم خواننده اید که: «الطبیعه من حیث هی هی لیست الا هی»، طبیعت در عالم طبیعت فقط خودش هست «لا- مطلوبه و لا- غیر مطلوبه» پس نمی توان گفت: طلب به نفس طبیعت متعلّق می شود به عبارت دیگر: طبیعت، بدون وجود، مطلوبیت ندارد.

قوله: «نعم هی کذلک تکنون متعلّقه للامر فأنه طلب الوجود».

مصنّف رحمه الله به فرق بین «طلب» و «امر» اشاره کرده اند که: نمی توان گفت طلب به نفس طبیعت، متعلّق است بلکه باید گفت: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می شود، اگر کلمه طلب، مطرح شود، باید مسأله وجود، مطرح گردد ولی اگر به جای کلمه طلب، امر را قرار دادیم، می توان گفت: «الطبیعه مأمور بها».

سؤال: علت فرق مذکور چیست؟

جواب: معنای امر، طلب الوجود هست پس نفس «وجود» در معنای امر، دخیل است لذا می توان گفت «الطبیعه مأمور بها» زیرا معنای «مأمور بها» چنین است ای:

«مطلوبه الوجود» اما اگر به جای کلمه امر، طلب را قرار دهید، نمی توان گفت: «الطبیعه مطلوبه» زیرا در این صورت، صحبت و اشاره ای از وجود به میان نیامده.

قوله: «فافهم» (۱)

ص: ۴۸۳

---

۱- لعله اشاره الی الاشکال فی الفرق بین الطلب و الامر من حیث دخل الوجود فی مفهوم الثانی دون الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۲۸.

دفع و هم: لا يخفى أنّ كون وجود الطّبيعه أو الفرد متعلّقاً للطلب، إنّما يكون بمعنى أنّ الطّالب يريد صدور الوجود من العبد، و جعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التّامّه، و إفاضته، لا أنّه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- مصنف در صدد ردّ احتمال سوّمی هستند که ابتدای همین بحث به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم:

توضیح ذلک: احتمال سوّم، این بود که: از ابتدا و مستقیماً طلب به «وجود» طبیعت، متعلّق می شود (۱) نه، به نفس طبیعت تا اینکه اشکال کنند، طبیعت، من حیث هی هی لیست الا هی.

سؤال: معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت چیست به عبارت دیگر: آیا معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت، مانند عروض بیاض بر جسم است؟

بدیهی است که در عروض سفیدی بر جسم باید اوّل، معروض و جسمی داشته باشیم سپس سفیدی بر آن، عارض شود به نحوی که اگر جسمی موجود نباشد، معنا ندارد سفیدی بر آن عارض شود.

آیا کسی که می گوید طلب به وجود طبیعت، متعلّق و بر آن، عارض می شود، معنایش این است که ابتدا باید طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب به عنوان یک عارض بر آن متعلّق شود؟

جواب: اگر چنان باشد، مستلزم تحصیل حاصل است زیرا اگر طبیعت در خارج، موجود شد، معنا ندارد که مولا آن را طلب کند، هدف مولا این است که به واسطه تعلّق طلب، به طبیعت، لباس وجود بپوشاند به عبارت دیگر: غرض او این است که به وسیله «طلب»، مکلف را تحریک نماید که نمازی را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد کند و کأنّ جعل بسیط درباره صلوات تحقّق پیدا کند.

خلاصه: معقول نیست که ابتدا، طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب مولا به آن

ص: ۴۸۴

۱- و همچنین مطلوب مولا در باب نواهی، ترک و عدم طبیعت است.

و لا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، و قد جعل وجودها غاية لطلبها.

و قد عرفت أنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلا-هي، لا-يعقل أن يتعلّق بها الطلب لتوجد (1) أو تترك (2)، و أنّه لا-بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه، كي يكون و يصدر منه [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

تعلّق گیرد لذا می گوئیم احتمال سوم هم مردود است.

[1]- اکنون مصنّف در مقام ردّ احتمال دوّمی هستند که اخیراً در پاورقی کتاب ذکر کردیم.

بیان ذلك: طلب به نفس طبیعت متعلّق است اما غرض مولا از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است یعنی وجود طبیعت در مطلوب، دخالت ندارد بلکه جنبه غایت دارد به عبارت دیگر می توان مطلب را چنین بیان کرد:

سؤال: طلب به چه تعلّق گرفته؟

جواب: به نفس طبیعت، متعلّق شده.

سؤال: هدف از تعلّق طلب به طبیعت چیست؟

جواب: غرض، وجود طبیعت است- وجود طبیعت، جنبه غایت دارد.

سؤال: آیا احتمال و بیان مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا اشکال ما در اصل تعلّق طلب به طبیعت است، طلب نمی تواند به ذات طبیعت، متعلّق شود- الطبيعة لا يعقل أن تكون مطلوبه- خواه غایت تعلّق طلب به طبیعت، نفس طبیعت باشد یا وجود طبیعت پس احتمال اخیر هم مردود است.

خلاصه نظر مصنّف: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت است و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت می باشد اما خصوصیات مقارنه، هیچ گونه مدخلیتی در آن ندارد. لازم به تذکر است که مصنّف از پنج احتمال مذکور، همان احتمال و قول چهارم را انتخاب و

ص: ۴۸۵

۱- ای: لتوجد الطبيعة فی الاوامر.

۲- ای: تترك الطبيعة فی النواهی.

هذا بناء على أصله الوجود و أمّا بناء على أصله الماهيّة، فمتعلّق الطلب ليس هو الطّبيعه بما هي أيضا، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيّات و الأعيان الثّابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصله الوجود و كيف كان فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه أو الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن، فافهم و تأمل جيّدا [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

سایر احتمالات را رد کردند.

[١]- مقدّمه: بحث بسیار مهمی در فلسفه هست که آیا اصل در تحقق و ملاک در ثبوت و محقق بودن، «وجود» است که قائلین به اصالت الوجود معتقدند یا اینکه اصل در تحقق، ماهیت است - که قائلین به اصالت الماهیت معتقد می باشند - و وجود، یک امر اعتباری هست.

سؤال: آیا بحث فعلی ما ارتباطی به آن مسأله فلسفی دارد که: اگر کسی در مسأله وجود، به اصالت الوجود، قائل شود در بحث فعلی بگوید: اوامر و نواهی به «وجود» - و افراد -، تعلق می گیرد و اگر کسی قائل به اصالت الماهیت باشد، بگوید اوامر و نواهی به ماهیات و طبایع، متعلق می شود؟

جواب: خیر، بحث فعلی هیچ گونه ارتباطی به آن بحث ندارد و آنچه را که ما بیان کردیم، طبق هر دو مبنای فلسفی، قابل تمییم و بیان هست.

بنا بر مسلک اصالت الوجود، مسئله، بسیار واضح است زیرا ما نگفتیم مطلوب، نفس طبیعت است بلکه عقیده ما این بود که: طلب به ایجاد طبیعت، متعلق می شود یعنی: مولا از عبد می خواهد آن مأمور به را که در خارج وجود ندارد، ایجاد نماید.

بنا بر مسلک اصالت الماهیت همچنین می گوئیم: طلب به نفس ماهیت تعلق نگرفته بلکه به ماهیت متحقّقه، متعلق است و معنای ماهیت متحقّقه، این نیست که ابتدا، ماهیت، تحقق پیدا کند سپس متعلق طلب شود بلکه منظور، این است که: مکلف، نفس ماهیت را محقق کند منتها قائلین به اصالت الماهیت می گویند ماهیت، خودش محقق می شود و لازم نیست که وجود، سبب تحقق ماهیت شود - وجود، یک امر اعتباری هست اما ماهیت از

ص: ۴۸۶



إذا نسخ الوجوب (١) فلا دلالة لدليل النَّاسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، ولا بالمعنى الأخصّ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضروره أنّ ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، و لا دلالة لواحد من دليلى النَّاسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اعیان ثابتة و قابل تحقّق می باشد.

خلاصه: «طلب»، بنا بر قول به اصالت الوجود، متعلّق به ایجاد طبیعت است و معنایش این است که مکلف، طبیعت را به وسیله وجود، محقّق کند اما طلب، بنا بر قول به اصالت الماهیت، متعلّق به طبیعت است و معنایش این است که مکلف، ماهیت را خودبه خود، محقّق کند بدون اینکه «وجود»، واسطه شود و مدخلیتی در آن داشته باشد. لذا بحث فعلی، هیچ گونه ارتباطی به آن مسأله فلسفی ندارد.

قوله: «فافهم (٢) و تأمل جيّدا».

### فصل هشتم نسخ وجوب

[١]- اگر شیء متعلّق حکم وجوبی باشد سپس دلیل ناسخی آن را نسخ کند به مقتضای دلیل ناسخ، وجوب، رفع می شود لکن سؤال، این است که:

ص: ٤٨٧

١- بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاخص و هو المنع من الترك لا- الجزء الاعم ای الاذن فى الفعل و لا كلا الجزءين فانه لا ريب و لا- خلاف فى ارتفاع الجواز فى الصورتين الاخيرتين و انما الخلاف فى الصورتين الاوليين فى انه هل يرتفع الجواز ايضا برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاخص ام لا و المصنّف قد اختار عدم البقاء لعدم دليل اجتهادى و لا فقاھتى يدل على ذلك و اليه اشار بقوله: «فلا دلالة لدليل...» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ١٩٣.

٢- الظاهر: ان الامر بالفهم - اينما وقع - اذا كان ملحوقا بالامر بالتأمل مطلقا او مقيدا بالجوده، فانما هو اشاره الى دقه المطلب، لا ضعفه و ليس تمریضيا. ر. ك: منتهى الدرايه ٢/ ٥٣٥.

آیا بعد از رفع آن حکم وجوبی، می توان گفت «جواز» قبلی آن شیء، باقی هست؟

بدیهی است که جواز هم بر دو گونه است: الف: جواز به معنای اعم که در ضمن وجوب، استحباب، اباحه و کراهت تحقق دارد. پس معنای جواز به معنای اعم، این است که اتیان فعل مانعی ندارد. ب: جواز به معنای اخص، همان اباحه هست یعنی جواز فعل و جواز ترک، بدون اینکه رجحانی مطرح باشد.

خلاصه: اگر یک حکم وجوبی، منسوخ شود، آیا می توان گفت: آن شیء که سابقا واجب بوده، فعلا جواز به معنای اعم دارد و حرام نیست و یا حتی بالاتر آیا می توان گفت فعلا جواز به معنای اخص دارد و عنوان «اباحه» پیدا کرده؟

جواب: آیا دلیل ناسخ بر یکی از آن دو جواز، دلالت می کند و همچنین آیا دلیل منسوخ دال بر یکی از آن دو جواز هست؟

خیر، دلیل منسوخ، وارد شده که وجوب را در ظرف خودش ثابت کند و دلیل ناسخ هم وجوب را رفع نموده امّا فعلا که وجوب قبلی، رفع شده، شما شبهه و احتمال حرمت را چگونه دفع می کنید؟

ممکن است آن شیء که قبلا واجب بوده و بعد از مدتی وجوبش نسخ شده، حرمت، جانشین آن شده باشد. آیا شما در برابر احتمال مذکور، دلیلی دارید؟ و آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ، دلالت بر نفی حرمت می کند؟

خیر، دلیل منسوخ، وجوب را در مدت خاصی ثابت نموده و دلیل ناسخ هم آن وجوب را رفع نموده و فعلا هم که وجوب، مرفوع است، دلیلی بر خلافت و جانشینی نداریم، ممکن است بعد از وجوب، حرمت جانشین آن شود یا استحباب، کراهت یا اباحه به جای آن واقع شود.

و لا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّي مقارنا لارتفاع فرد الآخر، و قد حقّقنا في محلّه، أنّه لا يجرى الاستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه أو الضّعيفه المتّصله بالمرتفع، بحيث عدّ عرفا- لو كان- أنّه باق، لا أنّه أمر حادث غيره. و من المعلوم أنّ كلّ واحد من الأحكام مع الآخر عقلا و عرفا، من المباينات و المتضادات، غير الوجوب و الاستحباب، فإنّه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشّدّه و الضّعف عقلا إلا أنّهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف و نظره يكون متّبعاً في هذا الباب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- ممکن است گفته شود که از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می توان جواز به معنای اعم را ثابت نمود. لذا ما هم ابتدا به بیان استصحاب کلی می پردازیم که:

در استصحاب کلی قسم سوّم می دانیم که کلی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد، مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی، این است که احتمال می دهیم مقارن وجود فرد اول یا مقارن ارتفاع فرد اول، فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلی، منحصر به آن فردی که اکنون- قطعاً- از بین رفته، نبوده بلکه احتمال می دهیم فرد دیگری همراه فرد اول یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اول، مرتفع شده است، کلی در ضمن فرد دوّم باقی هست.

مثال(۱): یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون می دانیم که زید از خانه خارج شده اما احتمال می دهیم هنگامی که زید در خانه بود عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله ای- عمرو وارد خانه شده است.

ص: ۴۸۹

۱- مثال شرعی: زید، یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر، متیقن شده- لکن احتمال می دهد مقارن تحصیل وضو- که حدث اصغر، مرتفع شده- به حدث اکبر، محدث شده باشد.

نتیجه: در صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث می توان گفت: مثلاً- کلی انسان در خانه، موجود است بدیهی است که نمی توان به وسیله استصحاب مذکور، اثبات نمود که عمرو در خانه هست زیرا مثبت می شود و مثبتات اصول حجت نیست.

اما در محل بحث: آن شیء که قبلاً واجب بوده، مسلماً جواز به معنای اعم داشته زیرا جواز به معنای اعم، یکی از مصادیقش وجوب است- شیء واجب، جائز الاتیان هست- پس قطعاً کلی جواز در ضمن وجوب سابق، محقق بوده و فعلاً یقین داریم آن وجوب، رفع شده، لکن احتمال می دهیم که مقارن رفع وجوب، حکم دیگری از مصادیق جواز به معنای اعم،- که شامل حرمت نمی شود- جانشین وجوب شده لذا مانعی ندارد که استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و گفت: فلان شیء در زمان سابق- که وجوبش نسخ نشده بود- قطعاً دارای عنوان جواز بود و فعلاً که شک داریم جواز به قوت خود، باقی هست یا نه، با توجه به «لا تنقص الیقین بالشک» جواز به معنای اعم را استصحاب می کنیم پس از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می توان جواز به معنای اعم را اثبات نمود.

سؤال: آیا اجرای استصحاب کلی قسم ثالث، صحیح و بدون اشکال است؟

جواب: مصنف رحمه الله در جلد دوم کتاب کفایه (۱) چنین فرموده اند: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ...»

مصنف رحمه الله: در یک صورت می توان استصحاب کلی قسم ثالث را جای نمود.

بیان ذلک: اگر آن فرد دوم که احتمال حدوثش مطرح است- و ممکن است جانشین فرد اول شده باشد- با فرد اول مغایر نباشد بلکه از مراتب قوی یا ضعیف فرد اول شناخته شود، می توان استصحاب کلی قسم سوم را جاری نمود.

ص: ۴۹۰

مثال: فرضاً جسمی قبلاً متّصف به رنگ سفید- در حدّ متوسط (۱)- بوده و فعلاً یقین دارید که آن رنگ سفید متوسط، زائل شده امّا احتمال می دهید (۲) رنگ سفید ضعیف تر یا شدیدتری جانشین آن شده باشد، در این صورت، مانعی از اجرای استصحاب کلی بیاض وجود ندارد زیرا آن فرد محتمل الحدوث، نسبت به فرد اوّل، مابینت ندارد بلکه از مراتب همان فرد است.

سؤال: آیا طبق بیان اخیر مصنّف می توان در محلّ بحث، استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و چنین گفت:

گرچه اکثر احکام با یکدیگر تضاد و تباین دارند امّا احکامی هم داریم که اختلافشان رتبی (۳) و مورد قبول شما- مصنّف- هست، مانند وجوب و استحباب (۴) که اختلاف آن ها رتبی می باشد یعنی: وجوب، عبارت از طلب مؤکّد. و استحباب، طلب غیر مؤکّد است.

در محلّ بحث هم شیء سابقاً واجب بوده و فعلاً وجوبش، نسخ شده لکن احتمال می دهیم مقارن زوال وجوب، «استحباب»- که نسبت به وجوب، رتبه اش ضعیف است- جانشین آن شده و همان طور که شما در مثال عرفی اخیر، استصحاب را جاری نمودید در بحث فعلی هم استصحاب، جاری می شود و در نتیجه می گوئیم: نه تنها جواز به معنای اعم بلکه استحباب، تحقّق دارد.

مصنّف رحمه الله: گرچه اختلاف بین آن ها رتبی می باشد و بین آن ها تباین نیست لکن عدم مابینت از نظر حکم عقل است امّا عرف، وجوب و استحباب را متباین می داند

ص: ۴۹۱

۱- بدیهی است که بیاض، دارای مراتب شدید و ضعیف هست.

۲- مقارن ارتفاع بیاض متوسط.

۳- مانند اختلاف مراتب بیاض که شدت و ضعف دارد.

۴- حرمت و کراهت هم به همان کیفیت است منتها علت اینکه مصنّف، متعرض کراهت و حرمت نشده، این است که ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا فعلاً بحث ما در موردی است که شیء قبلاً واجب بوده و اکنون وجوبش نسخ شده.

إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه (١)، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

به عبارت دیگر: همان طور که عرفا بین (وجوب و اباحه) (٢) مابینت هست بین (وجوب و استحباب) هم تضاد هست و در باب استصحاب باید نظر عرف (٣) را مراعات نمود و «لا- تنقض اليقين» روایت و حکمی است که بر عرف القا شده و او باید تشخیص دهد در چه موردی تباین هست و کجا تباین تحقق ندارد و نمی توان آن را با مسأله بیاض که شدت و ضعف دارد مقایسه نمود.

جمع بندی: همان طور که دلیل ناسخ و منسوخ- هیچ کدام- دلالت بر جواز به معنای اعم ندارد، استصحاب (٤) هم دال بر جواز به معنای اعم نیست.

### فصل نهم وجوب تخییری

[١]- واجب تخییری، آن است که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه اگر

ص: ٤٩٢

١- المراد منه اما وجوب الجامع بین الامرین و هذه العبارة كناية عنه او وجوب الواحد لا بعينه المصدقي و هو الفرد المنتشر او وجوب الواحد لا بعينه المفهومی. ر. ك: كفايه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشكینی ١ / ٢٢٥.

٢- و همچنین (وجوب و حرمت).

٣- ملاك، نظر عرف است نه عقل كه بین وجوب و استحباب، مابینتی قائل نیست.

٤- «اقول»: يكفي في اثبات الجواز استصحاب الرضاء بالفعل الثابت حال وجوبه اذ لو ثبت الرضاء به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجودا آخر للرضاء بل يكون الرضاء الاول باقيا و اذا ثبت الرضاء به- و لو بالاستصحاب- كان جائزا عقلا لان الاحكام التكليفية انما تكون موضوعا للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الارادة و الكراهه و الرضاء لا بما هي هي و يكفي في اثبات الاستحباب، استصحاب نفس الارادة النفسانية اذ مجرد رفع الوجوب لا يدل على ارتفاعها و اذا ثبتت الارادة المذكورة ثبت الاستحباب لانه يكفي فيه الارادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٣٣١.

مکلف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می کند به عبارت دیگر اگر یکی از دو شیء- یا اشیاء- را اتیان نماید کافی هست مانند کفاره افطار روزه ماه رمضان که مکلف، بین سه امر، مخیر است: ۱- شصت روز، روزه بگیرد. ۲- شصت مسکین را اطعام نماید. ۳- یک بنده در راه خداوند آزاد نماید.

سؤال: حقیقت و ماهیت وجوب تخییری چیست و کدام یک از آن اشیا واجب است؟

جواب: چهار بلکه پنج قول در مسئله، وجود دارد:

۱- وجوب تخییری هم نوعی از وجوب است مثلا گاهی می گوئید فلان شیء، وجوب دارد و معنایش این است که حتما باید خود آن اتیان شود و هیچ گونه بدلی هم ندارد مانند نماز ظهر که واجب تعیینی است و برای سقوط تکلیف حتما باید آن را اتیان نمود اما گاهی نحوه دیگری از وجوب مطرح است که آن هم سنخی از وجوب است و آن در واجب تخییری می باشد که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه می توان آن ها را ترک نمود، مشروط به اینکه یک عدل از آن، اتیان شود که در این صورت، تکلیف از ذمه مکلف، ساقط و مستحق ثواب می شود ضمنا استحقاق عقاب در صورتی است که تمام اطراف واجب تخییری ترک شود.

۲- قوله: «او وجوب الواحد لا بعینه» مثلا در موردی که تخییر بین دو طرف- دو عدل- هست یکی از آن دو- لا علی التعیین- واجب است.

لازم به تذکر است که از عبارت بعدی (۱) مصنف، استفاده می شود که نسبت به «وجوب الواحد لا بعینه» دو احتمال مطرح است:

الف: فرضا یکی از آن دو عدل- لا- علی التعیین- به نحو «مفهومی» واجب است یعنی: واجب، عبارت است از: احد هذین الشیئین لا علی التعیین، برخلاف اینکه

ص: ۴۹۳

۱- قوله: «فلا وجه فی مثله بكون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح».

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا- شرعياً، وذلك لوضوح أن الواحد لا- يكاد يصدر من اثنين [الاثنين] بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لا اعتبار نحو من السِّنخِيَه بين العله و المعلول. و عليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

می توان گفت الصیلاه واجبه در محلّ بحث نمی توان گفت فرضاً صوم ستین یوما یا اطعام ستین مسکینا یا عتق رقبه، واجب است بلکه واجب، احدی الخصال لا علی التعین است، نفس مفهوم احدی الخصال لا علی التعین واجب است.

ب: معنای واجب، نفس آن مفهوم نیست بلکه به عنوان مثال احدهما- یا احدها- مصداقاً واجب است یعنی مصداق یکی از آن سه شیء، واجب است که هم قابلیت دارد شامل شیء اول شود و هم قابلیت دارد شامل شیء دوم شود و ...

خلاصه: در قول دوم، دو احتمال مطرح بود: الف: واحد لا بعینه مفهومی واجب است. ب: واحد لا بعینه مصداقی واجب است.

۳- قوله: «او وجوب کلّ منهما مع السقوط بفعل احدهما»، یعنی هر دو اتصاف به وجوب دارند لکن وقتی مکلف، یکی از آن دو را اتیان نمود، تکلیف دیگر، ساقط می شود.

۴- قوله: «او وجوب المعین عند الله»، واجب، احدهما- یا احدها- هست و نزد خداوند متعال، معین است اما برای ما مشخص نیست و آنچه را که مکلف اتیان می کند اگر همان چیزی باشد که نزد خداوند هم معین است آن مکلف، واجب را اتیان نموده و اگر غیر از آن باشد- که عند الله مشخص است- مکلف، «واجب» را انجام نداده بلکه فعل مباحی را اتیان نموده و نقش آن عمل مباح، این است که تکلیف وجوبی را از ذمه مکلف، ساقط می کند و مانعی ندارد که گاهی اتیان شیء مباح، مسقط تکلیف باشد.

[١]- بحث ما در کیفیت و نحوه تعلق وجوب در واجبات تخیری بود که چهار بلکه

ص: ۴۹۴



پنج قول بیان کردیم و اینک مصنف به بیان قول مختار پرداخته و فرموده اند: تحقیق در مسئله، این است که باید بررسی کنیم که مولا به چه ملاکی به احد الشیئین (۱)، امر نموده قبل از پرداختن به جواب سؤال، تذکر می دهیم که در واجبات تعیینی، مسئله، واضح است زیرا وقتی مولا-صلوات را متعلق امر، قرار می دهد علتش این است که در نفس صلوات، غرض لازم التحصیل هست که تا نماز اتیان نشود آن غرض هم حاصل نمی شود و اگر کسی به جای صلوات، صوم را اتیان نماید غرض از صلوات حاصل نمی شود بلکه فقط نماز هست که آن هدف را تأمین می کند.

و اینک به پاسخ سؤال مذکور می پردازیم که: در مسئله، دو احتمال مطرح است و نتیجه آن ها هم متفاوت می باشد:

الف: علت امر مولا به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض دارد (۲) منتها توجه داشته که هر یک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می کند (۳) که بنا بر احتمال مذکور، اصلاً واجب ما تخیری نیست چون در واجب تخیری، تخیر، شرعی هست یعنی: شارع مقدس، مکلفین را بین این عدل و آن عدل، مخیر نموده و در فرض مذکور، تخیر شرعی، تصور نمی شود زیرا اگر دو شیء در یک غرض و دو علت در یک معلول مؤثر باشند باید بین آن دو علت، قدر جامعی باشد که آن قدر جامع در معلول تأثیر کند، امکان ندارد دو علتی که به تمام معنا، مابین هستند و هیچ گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خواننده اید که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، معلول واحد باید علتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علت با وصف دوئیت در معلول واحد تأثیر نماید و سرش هم این است که بین علت و معلول، یک نحو، سنخیت و ارتباط

ص: ۴۹۵

۱- یا احد الاشیاء.

۲- یک مصلحت لازم التحصیل، منظور مولا هست.

۳- مانند واجبات تعیینی نیست که شیء واحد در حصول غرض، مؤثر باشد.

هست آن وقت چگونه می شود که فرضاً این علت با معلول، سنخیت داشته باشد و آن علت هم با معلول سنخیت داشته باشد اما بین آن دو علت هیچ گونه ارتباط نباشد.

خلاصه: اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می کنیم که آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول، تحقق پیدا می کند و گاهی در ضمن علت دوم محقق می شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می کند.

در محلّ بحث همچنین است که: اگر شارع مقدّس در مورد کفّاره افطار روزه ماه رمضان فرمود اطعام شصت مسکین یا شصت روز، روزه یا عتق رقبه، کفایت می کند باید بگوئیم بین آن سه خصلت، قدر جامعی موجود است که هدف از کفّاره را- که مثلاً تخفیف عذاب و معصیت باشد- تحصیل می کند و اگر قدر جامع در حصول غرض تأثیر نماید، نتیجه می گیریم که در حقیقت، واجب و متعلّق تکلیف، یک چیز هست و همان قدر جامع می باشد زیرا قدر جامع در حصول غرض و مصلحت تأثیر می کند و تخییر در مصادیق قدر جامع، عقلی می باشد نه شرعی. مثلاً اگر مولا بگوید «جنتی بانسان» شما مخیر هستید که زید، بکر یا عمرو را به محضر او ببرید و تخییر مذکور، عقلی هست و عقل، حکم می کند که نظر مولا از جمله «جنتی بانسان» یک فرد از طبیعت انسان است و اینکه کدام فرد را می توان نزد مولا حاضر نمود، به اختیار عبد می باشد. در محلّ بحث هم واجب واقعی، قدر جامع بین خصال هست و تخییر بین آن ها عقلی می باشد نه شرعی.

سؤال: اگر چنین است چرا در لسان ادله شرعی، قدر جامع، متعلّق وجوب نشده بلکه وجوب به نحو تردید، نسبت به خصال بیان شده؟

جواب: چون مصادیق برای عقل، مشخص نیست لذا شارع مقدّس، آن ها را برای ما بیان کرده اما هدفش این است که جامع بین آن مصادیق، واجب است و جامع هم شیء واحد و وجوبش تعیینی هست و آن ها به عنوان مصادیق بیان شده و تخییر بین مصادیق،

و إن كان بملا-ك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا- يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر ياتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا- إلى الآخر، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عقلی است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که در واجبات تخییری، اغراض متعدّد، وجود دارد و بر هر شیء و هر عدلی یک غرض لازم التّحصیل مترتب می شود و چنین نیست که تمام اطراف واجب تخییری در یک غرض، مؤثر باشند بلکه بر هر کدام از آن ها یک غرض مخصوص و لازم التّحصیل مترتب می شود.

سؤال: حال که اغراض متعدّد و لازم التّحصیل، مطرح است آیا مکلف هم باید تمام اطراف واجب تخییری را اتیان نماید؟

جواب: خیر و علت اینکه مولا مطلوب خود را به نحو واجب تخییری بیان کرده این است که آن اغراض متعدّد، امکان اجتماع ندارند، اگر یکی از آن ها خارجا تحقّق پیدا کرد، امکان تحقّق دیگری وجود ندارد و مسئله، مانند باب صوم و صلوات نیست که نماز، یک غرض منحصر به خودش دارد و روزه هم غرض مخصوص به خود دارد به نحوی که آن دو خارجا امکان اجتماع دارند و مکلف، هم بتواند نماز را اتیان کند تا هدف از آن حاصل شود و هم روزه بگیرد تا غرض از آن تحقّق پیدا کند.

در واجب تخییری، اغراض متعدّدی مطرح است که تمامشان لازم التّحصیل می باشند لکن اشکالشان این است که اغراض متعدد نمی توانند با یکدیگر جمع شوند یعنی اگر یکی از آن ها حاصل شد، دیگری امکان تحقّق ندارد لذا مولا هم کأنّ مجبور هست که یکی از آن ها را ایجاب نماید و وجوبش را به نحو واجب تخییری بیان نماید.

طبق احتمال اخیر- ب- باید همان قول اول از اقوال چهارگانه را قبول کرد و گفت تخییر در واجب تخییری، شرعی و نفس وجوب تخییری، نوعی از وجوب است به

ص: ۴۹۷

فلا- وجه في مثله للقول بكون الواجب هو(١) أحدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، [و] لا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض [و لا كل واحد منهما تعيينا(٢) مع السقوط بفعل أحدهما، بداهه عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض، و عدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه(٣) فتدبر [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

عبارت دیگر گاهی وجوب، تعیینی و گاهی تخییری می باشد.

سؤال: آن سنخ از وجوب را از چه طریقی می توان کشف کرد؟

جواب: از مزایا و امتیازات آن می توان کشف نمود به عنوان مثال:

۱- لازم نیست تمام اطراف آن را اتیان نمود.

۲- بر، اتیان یکی از اطراف آن، ثواب، مترتب می شود.

۳- استحقاق عقاب بر ترک مجموع، مترتب می گردد.

۴- اگر یک عدل اتیان شود، اصل تکلیف، ساقط می شود.

[١]- وجهی برای قول دوّم، وجود ندارد.

توضیح ذلک: قول دوّم، این بود که در واجب تخییری، متعلق وجوب، «احدهما

ص: ۴۹۸

۱- فانه و ان كان مما يصح ان يتعلق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الاضافه- كالعلم- فضلا عن الصفات الاعتباريه المحضه كالوجوب و الحرمة و غيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه الا انه لا يكاد يصح البعث حقيقه اليه و التحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعى لارادته و العزم عليه ما لم يكن مائلا الى اراده الجامع و التحرك نحوه فتأمل جيدا. « منه قدس سرّه » متخذ از: حقائق الاصول ۱/ ۳۳۴.

۲- در بعضی از نسخ به جای کلمه «تعیینا»، «معینا» آمده ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

۳- آنچه را که داخل قلاب، نقل کرده ایم در متن کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی نیست لکن مطابق متن

کتاب حقائق الاصول- ص ۳۳۵- و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی- ص ۱۹۷- و بعضی از نسخ دیگر است.

لا علی التّعیین» باشد که دو احتمال در آن ذکر کردیم:

الف: متعلّق وجوب، «احدهما لا علی التّعیین»- مفهوم- باشد یعنی: تکلیف به نفس مفهوم «احد» متعلّق شده، همان طور که می گوئید «الصّلاه واجبه» در واجب تخییری هم باید بگوئید «احدی هذه الخصال واجبه» که نفس مفهوم احد، متعلّق وجوب باشد.

مصنّف رحمه الله: وجهی برای احتمال مذکور نیست زیرا «مفهوم»، مدخلیتی در حصول غرض ندارد بلکه نفس آن خصال در حصول غرض، مؤثر هست و بر انجام هر یک از آن ها غرض مستقل و خاصّی مترتب می شود گرچه نمی توان بین آن اغراض، جمع نمود.

ب: احتمال دیگر، این است که مفهوم «احد» متعلّق وجوب نباشد بلکه مصداق احد- مصداق یکی از آن اشیا- متعلّق وجوب باشد به عبارت دیگر: مصادیق یکی از آن خصال، واجب است که یکی از آن ها اطعام شصت مسکین می باشد(۱).

مصنّف رحمه الله: احتمال دوّم هم مانند احتمال قبل، وجهی ندارد.

زیرا، علّت تعلّق وجوب به خصال ثلاث، این نیست که آن ها مصداق «احدی هذه الخصال» هستند گرچه قبول داریم آن ها مصداق هستند لکن علّت تعلّق وجوب، این است که هر یک از آن ها دارای استقلال هستند مثلا نفس اطعام شصت مسکین، استقلال دارد- لا بما أنّه مصداق احدی هذه الخصال.

خلاصه: قول دوّم- که متعلّق وجوب، واحد مفهومی یا مصداقی باشد- باطل است و حق، همان است که تحت عنوان «و التّحقیق ان یقال...» بیان کردیم.

ص: ۴۹۹

---

۱- مانند مصادیق انسان که زید، بکر و عمرو می باشد.

قوله: «الا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما....»

مگر اینکه منظور قائل قول دوّم، همان فرض اوّل از کلام ما باشد.

فرض اوّل (۱)، این بود که: علّت امر مولا- به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض (۲) دارد منتها توجّه داشته که هر یک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می کند که ما گفتیم در فرض مذکور، قدر جامع، واجب است «لا احدهما معینا» (۳) مع کون کلّ منهما مثل الآخر (۴) فی أنّه و اف بالغرض و لا (۵) کلّ واحد منهما تعینا [معینا] مع السقوط بفعل احدهما....»

قوله: «فتدبر» (۶): اشاره به این است که: اگر مقصود قائل قول دوّم، همان فرض

ص: ۵۰۰

۱- ر. ک به ص: ۴۹۵.

۲- نه اغراض متعدد.

۳- و اما القول بكون الواجب احدهما المعين- و هو الذى اشار اليه بقوله: «و لا احدهما معینا»- فلما فيه: من ان ايجاب احدهما معینا مع وفاء كل منهما بغرض يصلح لتشريع ايجابه يكون ترجیحا بلا مرجح فقوله: «و لا احدهما» معطوف على قوله: «احدهما لا بعینه»، یعنی: و لا وجه للقول بكون الواجب احدهما معینا.

۴- هذا اشاره الى وجه الضعف و هو: لزوم الترجیح بلا مرجح و بیان لقوله: «فلا وجه».

۵- و اما القول بكون الواجب كل واحد منهما تعینا مع السقوط بفعل احدهما- و هو الذى اشار اليه بقوله: «و لا كل واحد منهما تعینا»- فلما فيه: من انه مع امکان استيفاء غرض كل واحد من الشیئین او الاشیاء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما اذ المفروض عدم التضاد بین الغرضین و كون كل منهما لازم الاستيفاء و الا لم يكن داع الى ايجاب ما يقوم به. و مع عدم امکان استيفائه لا وجه لايجاب كل من الشیئین تعینا لعدم القدره عليه الموجب لقبح الايجاب...]. ر. ک: منتهی الدرایه ۵۵۳/۲.

۶- اللهم الا ان يوجه هذا القول بان مراد القائل به هو ان الغرضین متراحمان لا يمكن جمعهما فى الوجود الخارجى فيكون الامر بكل منهما مشروط بعدم اتيان الآخر فحينئذ يتوجه عليه انه خلاف ظاهر الدليل لعدم عين و لا اثر من التعليق فى ظاهر الخطاب مضافا الى ان التراحم هنا انما يكون فى الغرض و الملا-ك و ليس تراحم بين الفعلين اصلا و الملا-ك المزاحم لا يصلح لان يكون داعيا فلا محاله يكون احدهما على البدل ملاكا فعليا و قابلا لان يكون داعيا فيورث خطايا واحدا باحد الشیئین لا خطابين مشروطين. ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/۱۹۷.

بقی الکلام فی آنه هل یمکن التّخیر عقلا(۱) أو شرعا(۲) بین الأقلّ و الاکثر، أولا؟

ربما یقال، بأنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد کان هو الواجب لا محاله، و لو کان فی ضمن الأكثر، لحصول الغرض به، و کان الزّائد علیه من أجزاء الأكثر زائدا علی الواجب [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

اول کلام ما هم باشد، صحیح نیست زیرا طبق آن فرض، قدر جامع واقعی - بنا بر سنخیت بین علّت و معلول - واجب است نه «أحد هذین الشیئین» - عنوان «أحد هذین الشیئین» قدر جامع بین تمام متباینات هست.

[۱]- اگر اطراف واجب تخیری با یکدیگر متباین باشند مانند خصال ثلاث - کفّاره افطار روزه ماه رمضان - اشکالی وجود ندارد لکن بحث فعلی، این است که: آیا امکان دارد طرفین یا اطراف واجب تخیری، اقل و اکثر باشند یا نه؟

کسی که قائل به تخیر بین اقل و اکثر هست می گوید چه شما در رکعت سوّم نماز، تسبیحات اربعه را یک مرتبه قرائت کنید چه سه مرتبه، واجب، تحقّق پیدا می کند اما کسی که تخیر را جائز نمی داند، می گوید با اتیان تسبیح اول، واجب، محقّق می شود و دو تسبیح دیگر، مستحبّی هستند که زائد بر واجب، اتیان شده.

خلاصه: آیا تخیر بین اقل و اکثر جائز است یا ممتنع؟

گفته شده تخیر به نحو مذکور، ممتنع است زیرا با اتیان اقل، غرض مولا حاصل می شود و با حصول غرض، تکلیف از ذمه انسان، ساقط می شود لذا «اکثر» موقعیت و نقشی ندارد که عدل واجب قرار گیرد پس تخیر بین اقل و اکثر، ممتنع است و آن اکثر، عنوان استحباب دارد و واجب، همان اقل هست.

ص: ۵۰۱

۱- كما فی الصوره الاولى و هی: وحده الغرض و كون متعلق الوجوب الجامع بین الفعلین فان التخییر فیها عقلی كما تقدم.

۲- كما هو مقتضى تعدد الملاك على بعض الاقوال المتقدمه. ر. ك: منتهی الدرایه ۵۵۴.



لکنہ لیس كذلك، فإنه إذا فرض أنّ المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر، هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به أيضا، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتبا على الطويل إذا رسم بماله من الحد، لا على القصير في ضمنه، و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعنه؟ و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[١]- حق، این است که ادعای مذکور، باطل است زیرا ما هم یک فرض در مقابل فرض شما ارائه می دهیم تا مشخص شود که تخیر بین اقل و اکثر، استحاله دارد یا نه.

اگر در خارج فقط اقل، موجود شد، یعنی در دنبال آن، اکثر تحقق پیدا نکرد در این صورت، «اقل» مؤثر در حصول غرض مولا هست اما اگر در موردی اقل در ضمن اکثر، تحقق پیدا کرد، اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

اگر ما چنان فرضی ارائه کردیم شما- مدعی استحاله- چه می گوئید؟ در فرض مذکور اگر اقل به تنهایی موجود شود خودش محصل غرض هست اما اگر اقل، عنوان ضمیمت پیدا کرد و در ضمن اکثر محقق شد، همان اکثر در حصول غرض، مؤثر است.

سؤال: آیا فرض مذکور، ممتنع است؟ خیر، لذا چاره ای جز این نیست که باید بین اقل و اکثر، قائل به جواز تخیر شد و مولا هم نمی تواند وجوب را به اقل، اختصاص دهد زیرا اکثر هم مانند اقل در حصول غرض، مؤثر است کما اینکه نمی تواند وجوب را به اکثر، اختصاص دهد زیرا اقل هم در حصول غرض، مؤثر می باشد پس چون هر دو در تحصیل غرض، مؤثر هستند، چاره ای جز تخیر بین اقل و اکثر، تصور نمی شود.

ص: ٥٠٢

إن قلت: هبه (۱) فی مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده، كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا- تخلل سکون فی البین، لکنه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود، کتسیحه فی ضمن تسیحات ثلاث، أو خط طویل رسم مع تخلل العدم فی رسمه، فإن الأقل قد وجد بحدّه، و به یحصل الغرض علی الفرض، و معه لا محاله یكون الزائد علیه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائدا علی الواجب، لا من أجزائه [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

[۱]- اشکال: در یک صورت، کلام شما- مصنف- را می پذیریم ولی در صورت دیگر، آن را قبول نمی کنیم که اینک به ترتیب به بیان آن دو فرض می پردازیم:

الف: اگر «اکثر» دفعتا وجود پیدا کند و «اقل» در ضمن اکثر نباشد که خود، یک وجود پیدا کرده باشد در این صورت کلام شما- مصنف- صحیح است.

مثال: اگر دفعتا خط طویلی در خارج، وجود پیدا کند در این صورت می توان گفت آن غرضی که بر رسم خط، مترتب است بر خط طویل، ترتب پیدا کرده زیرا اقل، وجودی پیدا نکرد و از اول، اکثر، موجود شد.

ب: موردی به شما ارائه می نمائیم که اکثر نتواند دفعتا وجود پیدا کند بلکه حتما باید اول، اقل موجود شود و به دنبال آن، اکثر تحقق پیدا کند.

مثال: شما که در رکعت سوّم نماز، قائل به تخییر بین یک تسبیح و سه تسبیح هستید، سه تسبیح نمی تواند دفعتا موجود شود بلکه اول، یک تسبیح، بعد دو و سپس سه تسبیح محقق می شود در فرض مذکور به مجردی که تسبیح اول، وجود پیدا کرد غرض بر آن مترتب می شود و اقل، تحقق پیدا می کند و باید بگوئید آن دو تسبیح دیگر، یک عمل

ص: ۵۰۳

---

۱- دو احتمال در مقصود از کلمه «هبه» ذکر می کنیم: الف: «هبه» به معنی «افرضه» یعنی شما که مشغول تصویر و فرض هستید، کلامتان را در این صورت فرض کنید و ظاهرا کلمه «هبنی» هم که در دعای کمیل آمده به معنی: «افرضنی» می باشد یعنی مرا به این نحو، فرض کن. ب: معنای دیگرش این است که: ببخشید، ما حرف خود را در فرضی که شما بیان کردید پس می گیریم اما خودمان فرض دیگری بیان می کنیم و در آن، کلام شما را نمی پذیریم و حرف خود را پس نمی گیریم.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، و معه كان مترتباً على الأكثر بالتمام [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

مستحب زائدی هست که ضمیمه واجب شده.

و همچنین در مثال رسم خط اگر انسان، اول یک خط قصیر ترسیم کرد سپس مقصداری استراحت نمود بعد قدری به آن خط قصیر، اضافه کرد و خط طویل، تحقق پیدا کرد، آیا در فرض مذکور هم می توانید بگوئید «اقل» نقشی ندارد؟

خیر، به مجردی که اقل، موجود شد، غرض، حاصل می شود پس قسمت اضافه و زائد آن خط طویل، باید عنوان استحباب، پیدا کند و نمی تواند عدل واجب تخیری واقع شود.

خلاصه اشکال: اگر اکثری را فرض کردیم که دفعتاً وجود پیدا کند، حق با شما- مصنف- هست و اکثر در غرض مولا مؤثر است اما اگر اقل، وجود پیدا کرد و سپس اکثر موجود شد در این صورت به مجرد تحقق اقل، غرض مولا تحقق پیدا می کند و قسمت زائد بر اقل که ضمیمه آن هست، عنوان استجابی پیدا می کند پس بیان شما کلیت ندارد.

[١]- جواب: ایراد مستشکل، وارد نیست زیرا در همان صورتی که اول، اقل، وجود پیدا می کند سپس اکثر موجود می شود، ممکن است بگوئیم اقل، نقشی در حصول غرض مولا ندارد(١).

توضیح ذلک: «اقل»، دارای دو حالت و دو صورت است:

الف: اگر اقل به تنهایی - بدون انضمام زائد- وجود پیدا کند در این صورت، خودش

ص: ٥٠٤

١- خلاصه بیان مصنف، این است که: اگر اقل به تنهایی موجود نشود یعنی اگر اکثر در خارج، موجود شود- خواه تخلخل عدم، مطرح باشد یا نباشد- اکثر در حصول غرض، مؤثر است و اقل در صورتی مدخلیت در غرض دارد که «بشرط لا» باشد اما اگر «بشرط شیء» شد، مجموع در حصول غرض مولا مؤثر است- و فرقی نمی کند که اقل، وجود مستقل داشته باشد یا نداشته باشد.

و بالجمله إذا كان كل واحد من الأقل و الأكثر بحدّه (۱) مما يترتب عليه الغرض، فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، و تخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل و عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره (۲)، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد (۳)، فتدبر جيداً [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

در حصول غرض، مؤثر است.

ب: اگر اقل وجود پیدا کرد و بعد از چند دقیقه، زائد به آن ضمیمه شد- در عین حال که سکون، متخلل شده و وقفه ای ایجاد گشته- در این صورت، اقل، نقشی ندارد و اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

سؤال: آیا دلیل عقلی بر بطلان تصویر مذکور دارید؟

خیر، از نظر تصویر عقلی هیچ گونه امتناعی ندارد پس فرقی ندارد که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلی داشته باشد- مانند یک تسبیح در ضمن تسبیحات- یا اینکه وجود مستقلی نداشته باشد.

خلاصه: «اذا كان الاقل خالياً من الانضمام فهو مؤثر في الغرض و اذا كان مع الانضمام فالمجموع مؤثر في الغرض و ان تخلل بينهما قدر من الزمان».

[۱]- همان دو صورتی را که در واجبات تخییری- که طرفین آن متباین بودند-

ص: ۵۰۵

۱- یعنی: «اقل» به شرط عدم انضمام و «اکثر» با تمام اجزا.

۲- من المکروه و المحرم و المباح.

۳- کالتکبیرات الست الافتتاحیه المجامعه مع التکبیره الواجبه و اذکار الركوع و السجود او التسبیحه فی الركعتین الاخیرتین علی القول بان المطلوب لزوماً هو الاقل و الزائد مطلوب استحباباً، و کالقران بین السورتین علی القولین فیہ من التحريم و الکراهه و امثال ذلك. [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۹].

بیان کردیم (۱) در تخییر بین اقل و اکثر هم جریان دارد.

توضیح ذلک: الف: گاهی مولا یک هدف دارد و «اقل و اکثر»- هر یک از آن دو- در حصول غرض واحد، مؤثر هستند در این صورت باید قدر جامع بین اقل و اکثر، واجب باشد و تخییر بین آن دو، مانند تخییر بین متباینین عقلی هست که تفصیلاً در اوّل همین بحث، توضیح دادیم.

ب: گاهی ممکن است مولا دو غرض داشته باشد یعنی یک هدف بر اقل، مترتب می شود و یک غرض بر اکثر ترتب پیدا می کند منتها خصوصیت بین آن دو غرض، این است که امکان اجتماع ندارند و مکلف نمی تواند آن دو غرض را تحصیل نماید.

اگر هدف از اقل، حاصل شد، غرض از اکثر، قابل تحصیل نیست و چنانچه هدف از اکثر، تحقق پیدا کرد غرض از اقل، قابل تحصیل نیست که تخییر در فرض مذکور، «شرعی» هست- همان طور که تخییر بین متباینین در صورت تعدّد غرض، شرعی بود.

قوله: «نعم لو كان الغرض مترتباً على الاقل من دون دخل للزائد...»

اگر در موردی «اکثر»، نقشی نداشت و تمام غرض بر «اقل»، مترتب می شد در این صورت، بحثی نداریم و خارج از بحث تخییر بین اقل و اکثر هست بلکه «اقل» واجب تعیینی هست و حکم آن قسمت زائد به حسب موارد، مختلف می شود ممکن است مانند تسبیح دوّم و سوّم رکعت سوّم نماز، مستحب باشد و یا اینکه فاقد اثر باشد و حتی حکم استحبابی نداشته باشد بلکه عمل مباحی باشد که ضمیمه واجب شده.

ص: ۵۰۶

۱- در اوّل همین بحث، تحت عنوان: «و التحقیق...» توضیح دادیم.

و التّحقیق أنّه سنخ من الوجوب، و له تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أُخِلّ بامثاله الكلّ لعوقبوا علی مخالفته جميعا، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، و ذلك لأنّه قضیه ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكلّ أو البعض. كما أنّ الظاهر هو امثال الجميع لو أتوا به دفعه، و استحقاقهم للمثوبه، و سقوط الغرض بفعل الكلّ، كما هو قضیه توارد العلل المتعدّده علی معلول واحد [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

### فصل دهم وجوب كفائی

[۱]- سؤال: حقیقت وجوب كفائی چیست به عبارت دیگر، وجوب كفائی چگونه است که مولا- تکلیفی را متوجّه عموم می نماید لکن اگر یک نفر، امثال کرد، تکلیف از عهده بقیه، ساقط می شود؟

جواب: حق، این است که وجوب كفائی هم نوعی از وجوب است و مزایا و آثارش هم این است که:

۱- درعین حال که تکلیف به عموم مردم، متوجّه شده، مثلا همه مکلف هستند که میت مسلمان را تجهیز، کفن و دفن نمایند لکن اگر یک نفر، آن واجب را اتیان نمود تکلیف از عهده سائرین ساقط می شود.

۲- اگر هیچ کس مأمور به را در خارج انجام نداد، تمام مکلفین، استحقاق عقوبت پیدا می کنند.

۳- اگر همه مکلفین دفعتا واحده، واجب كفائی را انجام دادند تکلیف، ساقط می شود و منشأ سقوط آن، عمل تمام مکلفین هست و در نتیجه، تمام آن ها استحقاق ثواب پیدا می کنند (۲).

ص: ۵۰۷

---

۱- در بعضی از نسخ چنین آمده: «فی وجوب الواجب الکفائی».

۲- و ظاهر، این است که تمام ثواب آن عمل به هریک از افراد داده می شود و چنین نیست که آن ثواب، بین آن ها توزیع و تقسیم شود.

لا يخفى أنه و إن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا، و أخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقت، و الموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، و إما أن يكون أوسع منه فموسع. و لا يذهب عليك أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعته، كان له أفراد تدريجيه، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا. و لا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضروره أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى، و وقوع الموسع فضلا عن إمكانه، مما لا ريب فيه، و لا شبهه تعتريه، و لا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من [بعض] المطولات [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

بدیهی است که اقدام تمام مکلفین در مورد تجهیز میت، متصور نیست لکن در بعضی از واجبات کفائی (۱) متصور است.

سؤال: نکته وجود و جوب کفائی چیست؟

جواب: نکته اش این است که مولا یک غرض دارد و فرضا می خواهد میت مسلمان، تجهیز شود و مکلفین نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند لذا مولا خطاب خود را متوجه تمام مکلفین می کند و در نتیجه اگر یکی از آن ها واجب کفائی را ایتان کرد، غرض او حاصل می شود و تکلیف سائرین، ساقط می شود و چنانچه آن واجب کفائی، ایتان نشد همه مکلفین، استحقاق عقوبت پیدا می کنند.

سؤال: چرا بر ترک یک واجب کفائی، تمام مکلفین استحقاق عقوبت پیدا می کنند؟

جواب: علتش این است که تکلیف مولا به تمام آن ها توجه پیدا کرده و در مقام تکلیف، امتیازی هم مطرح نبوده.

### فصل یازدهم واجب موسع و مضیق

[١]- مکلفین، «زمانی» هستند پس افعال و واجباتی را هم که انجام می دهند، طبعاً در

ص: ٥٠٨

زمان واقع می شود پس زمان برای تمام واجبات، ظرفیت عقلیه دارد یعنی عقلا ممتنع است که واجبی خارج از زمان، واقع شود لکن علاوه بر ظرفیت زمانی عقلی، بعضی از واجبات، دارای این ویژگی هستند که: در لسان ادله شرعی، «زمان» در آن ها اخذ شده پس اختلاف واجبات زمانی با غیر زمانی از نظر دخالت شرعی هست و الا «زمان» از نظر ظرفیت عقلی در تمام واجبات مدخلیت دارد.

خلاصه: «زمان» از نظر شارع مقدس در حصول غرض از بعضی از واجبات، مدخلیت دارد مانند نماز که زمان معینی در آن دخالت دارد. «اقم الصیلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل». و در بعضی از واجبات هم «زمان» مدخلیتی ندارد مانند ادای دین در صورتی که فوری نباشد بلکه مقصود، ادای دین فی ایّ زمان باشد پس به یک اعتبار، واجب بر دو قسم است: ۱- غیر موقت. ۲- موقت. که واجبات موقت هم بر دو قسم هستند:

۱- واجب مضیق: «زمانی» که در آن اخذ شده به اندازه نفس واجب می باشد مانند روزه که زمان مأخوذ در آن - یعنی مجموع نهار- به اندازه نفس صوم هست نه کمتر از آن هست و نه زیادت.

۲- واجب موسع: «زمانی» که در آن اخذ شده، بیش از مقدار واجب است مانند زمانی که برای نماز ظهر و عصر معین شده، فرضاً زمان لازم برای اتیان آن دو، پانزده دقیقه هست لکن حدود پنج الی شش ساعت برای آن معین شده که می توان در تمام آن ظرف، نماز را اتیان کرد.

تذکر: امکان ندارد که زمان، کمتر از مقدار احتیاج واجب باشد زیرا استحاله عقلی دارد.

سؤال: در واجب موسع، تخییر بین افراد تدریجیه، - یعنی: اجزای زمان- شرعی هست یا عقلی؟

جواب: واجب موسع، همان طور که از نظر سائر خصوصیات- از نظر افراد- کلی



هست و فرضاً مکلف می تواند نمازش را در مسجد، حسیّته، منزل و یا سائر امکنه بخواند از نظر زمان هم- با محدوده زمانی خاص- کلی هست مثلاً- می تواند نمازش را در اوّل وقت، وسط و یا آخر وقت بخواند و همان طور که تخییر بین افراد دفعیه واجب موسّع، عقلی هست، تخییر بین افراد تدریجی- اجزای زمان- هم عقلی می باشد چون آنچه را که شارع مقدّس بر مکلف واجب کرده این است که: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن عقل حکم می کند که مکلف می تواند نمازش را در جزء اوّل از آن زمان یا وسط یا آخرش بخواند.

قوله: «و لا وجه لتوهم ان یکون التخییر بینها شرعیا ....»

وجهی برای توهم تخییر شرعی بین افراد تدریجی- اجزای زمان- نیست زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئی دارای غرض خاصی باشد درحالی که اینجا قدر جامع، واجب می باشد. مثلاً نماز بین زوال و غروب شمس، واجب است که آن هم دارای مصادیقی هست و عقل، حکم به تخییر بین آن ها می کند نه شرع. و بدیهی است که نسبت آن مصادیق به واجب موسّع، مانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت هست.

خلاصه: همان طور که از نظر مکان، تخییر، عقلی هست از نظر زمان هم عقلی می باشد منتها زمان، محدود به حدی هست- فرضاً محدود به زوال و غروب شمس می باشد.

سؤال: آیا واجب موسّع، ممکن است یا مستحیل؟

جواب: در بعضی از کتب اصولی مانند قوانین و فصول، بحث مفصلی در این زمینه شده که بعضی قائل به استحاله شده و ادله ای هم ذکر کرده اند لکن نظر مصنّف رحمه الله این است که: مهم ترین دلیل بر جواز واجب موسّع، وقوع آن هست و شما می بینید که در شریعت مقدّس، واجبات موسّع داریم مانند صلوات یومیّه پس بهترین دلیل بر امکان

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه (۱) على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت (۲) لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به [۱].

\*\*\*\*\*

- شرح :

واجب موع، وقوع (۳) آن هست.

[۱]- اول همین فصل بیان شد که واجبات بر دو نوعند:

۱- موقت: واجبی است که در لسان دلیل شرعی، زمان خاصی در تحقق آن دخیل است و نیز بیان شد که واجب موقت یا موع است و یا مضیق.

۲- غیر موقت: می دانیم گاهی واجب موقت در همان زمانی که شارع خواسته امتثال می شود و گاهی در زمان مطلوب فوت می شود ولی دلیل خارجی - غیر از دلیل واجب موقت و دلیل توقیت - می گوید باید آن را در خارج از وقت، تدارک و قضا کرد این دو صورت، روشن است و بحثی ندارد اما اگر واجب در وقت خودش انجام نشد و دلیل خارجی هم دلالت بر وجوب قضا نکرد، آیا همان دلیل واجب موقت، دلالت می کند که باید عمل را در خارج وقت اتیان کنیم یا نه؟

جواب: دلیل واجب نه تنها به هیچ وجه دلالتی بر وجوب قضا ندارد بلکه ممکن است بعضی ادعا کنند (۴) دلیل واجب موقت، دلالت بر عدم وجوب اتیان در خارج وقت دارد و بگویند همان طور که قضایای شرطیه مفهوم دارند - «إن جاءك زيد فاکرمه» مفهومش این است که «ان لم یجی ء زید فلا یجب اکرامه» - قضایای وقتی و قضایائی که در آن ها قیدی وجود دارد نیز مفهوم دارند بنابراین دلیلی که عملی را مقید به

ص: ۵۱۱

- 
- ۱- من وجه الدلاله لغه و لا عرفا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۰۲.
  - ۲- هذا هو النزاع المعروف على الالسن من ان القضاء هل هو تابع للاداء او بفرض جديد بمعنى ان الواجب اذا فات في الوقت فهل الامر بالموقت بنفسه مما يدل على وجوب الاتيان به في خارج الوقت فيكون القضاء تابعا للاداء ام لا بل هو يحتاج الى دليل مستقل آخر فيكون القضاء بفرض جديد ر. ك: عنايه الاصول ۱/ ۴۷۳.
  - ۳- ادل دليل على امكان الشىء وقوعه في الخارج.
  - ۴- البته مصنف، این ادعا را نمی پذیرند.

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل (1)، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، و كان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله [1].

\*\*\*\*\*

- شرح :

وقت خاصی واجب می کند، مفهومش این است که اگر این قید و این وقت نبود، وجوبی هم در کار نیست.

[1]- استثنا: گفتیم دلیل واجب موقت، دلالتی بر وجوب قضا در خارج از وقت ندارد ولی با وجود سه شرط، دلالت بر وجوب اتیان عمل در خارج وقت دارد:

۱- توقیت به دلیل منفصل باشد، چون می دانیم گاهی توقیت با دلیل متصل است و یک دلیل، وجوب و توقیت - هر دو - را بیان می کند مانند «اغتسل فی الجمعة» و گاهی با دلیل منفصل است مثلاً مولا ابتدا با «اقیموا الصیلاه» اصل وجوب صلات را بیان می کند و بعد با دلیل منفصل و «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» موقت بودن آن را.

۲- دلیلی که بر اصل وجوب، دلالت می کند دارای اطلاق و در صدد بیان واجب، با همه خصوصیات و حدودش باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

۳- دلیل دال بر توقیت، اطلاق نداشته باشد، از نظر تقييد به وقت و لزوم وقت، اطلاق نداشته باشد، یعنی نگوید این واجب، هر جا بخواهد محقق شود باید همراه وقت باشد بلکه از آن فی الجملة، استفاده توقیت شود.

سؤال: چرا در صورتی که شرائط سه گانه وجود داشته باشد اگر عمل در وقت خودش انجام نشد باید در خارج وقت اتیان شود؟

جواب: چون همان طور که در ضمن شرائط گفتیم، دلیل واجب، اطلاق دارد و مقتضای اطلاقش این است که: وجوب عمل بعد از گذشتن وقت هم ثابت است و عمل

ص: ۵۱۲

---

۱- جمله مذکور، صفت دلیل منفصل است نه جواب «لو»، جواب «لو»، لکان ... است.

و بالجمله: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، و لو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، و إن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، و لا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

باید به هر حال (١) اتیان شود چه در وقت و چه خارج وقت.

سؤال: اگر چنین است پس چرا مولا واجب را به وقت معین، تقييد کرد و غرضش از تقييد واجب به وقت خاص چه بوده؟

جواب: تقييد به وقت خاص به حسب تمام مطلوب مولا هست نه اصل مطلوبش.

توضیح: اگر بخواهید مطلوب مولا- به طور کامل و تماماً حاصل شود باید عمل- مثلاً نماز- در وقت معین اتیان شود نه اینکه وقت در اصل و اساس مطلوب مولا- دخالت داشته باشد به طوری که اگر نماز در خارج وقت انجام شد مطلوب مولا هیچ حاصل نشده باشد به عبارت دیگر: نماز در وقت، دارای صددرجه مصلحت، و نماز خارج از وقت، واجد هشتاد درجه مصلحت است، البته این هشتاد درجه مصلحت هم لازم الاستیفاء هست همچنان که مصلحت وقت، لازم الاستیفاء هست. نه اینکه در حد استحباب و افضلیت باشد.

[١]- وحدت و تعدد مطلوب: واجبی که به وقت خاصی مقید می شود ثبوتاً و از نظر واقع، ممکن است تقييدش به آن وقت به نحو تعدد مطلوب باشد یعنی مولا دو مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و دیگری وقوعش در وقت خاص به طوری که اگر عمل در وقت معین انجام نشد باز انجام آن در خارج وقت، مطلوب مولا باشد و ممکن است به نحو وحدت مطلوب باشد یعنی مولا یک مطلوب دارد و آن هم عمل در وقت معین، عمل مقید به اتیان در وقت خاص، به طوری که اگر عمل در وقت انجام نشد مولا دیگر مطلوبی ندارد و اصل عمل و عمل در غیر وقت را نمی خواهد اما در ظاهر برای اینکه اثبات کنیم واجب موقت به نحو تعدد مطلوب است، نیاز به دلیل داریم (٢) و دلیل

ص: ٥١٣

١- و از آن طرف، دلیل توقیت هم اطلاقی ندارد.

٢- همچنان که برای اثبات وحدت مطلوب هم محتاج به دلیل هستیم.

و مع عدم الدّلاله فقضيّه أصاله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبرّ جيّدا [١].

## فصل

الأمر بالأمر بشيء، أمر به لو كان الغرض حصوله، و لم يكن له غرض في توسط أمر الغير به إلا- تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرّسل بالأمر أو النهي. و أمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشّيء، من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلّق أمره به، فلا يكون أمرا بذاك الشّيء، كما لا يخفى. و قد انقدح بذلك أنّه لا دلاله بمجرّد الأمر بالأمر، على كونه أمرا به، و لا بدّ في الدّلاله عليه من قرينه عليه [٢].

\*\*\*\*\*

- شرح :

واجب موقت برای اثبات آن کافی نیست مگر در مورد استثنا، موردی که سه شرط وجود داشت.

[١]- سؤال: اگر دلیلی نداشتیم که دلالت کند واجب موقت به نحو، تعدّد مطلوب است آیا در صورت فوت واجب در وقت باید در خارج از وقت، آن را اتیان کرد؟

جواب: خیر، چون وجوب صلوات در خارج وقت، «مما لا يعلمون» است لذا حدیث رفع و سائر ادلّه برائت، آن را نفی می کنند.

سؤال: آیا با تمسّیک به استصحاب می توان وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد؟ یعنی بگوئیم نماز، در وقت، واجب بود، الآن هم که خارج وقت است، بقاء وجوب، نسبت به خارج وقت را استصحاب می کنیم؟

جواب: نه، زیرا برای صحّت و جریان استصحاب باید قضیه متیقّنه و مشکوکه یکی باشد ولی در اینجا دو قضیه، متغایرند چون قضیه متیقّنه، وجوب صلوات در وقت- نه وجوب صلوات به طور کلی- و قضیه مشکوکه وجوب صلوات در خارج وقت است بنابراین نمی توان از راه استصحاب وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد.

## فصل دوازدهم «امر به امر»

[٢]- گاهی مولا امر خود را مستقیما متوجه مردم نمی کند بلکه با واسطه، امر می کند

مثلاً- به فردی دستور می دهد که تو به دیگران امر کن، فلان عمل را انجام دهند پس امر مولا مستقیماً متوجه مکلفین نشده  
مثلاً خداوند متعال به پیغمبر دستور می دهد که شما به مسلمانان فرمان بده که صوم و صلوات را اتیان کنند پس عنوان بحث  
«الامر بالامر بشی ء» می باشد یعنی:

مأمور به اولی، «امر» است و مأمور به دومی همان «شی ء» هست که باید در خارج، اتیان شود.

سؤال: آیا نفس امر مولا درعین حال که واسطه خورده، مانند اوامر بدون واسطه هست به عبارت دیگر: امر مولا به «امر» متعلق  
شده و مستقیماً به شی ء مأمور به، تعلق نگرفته، حال اگر «واسطه» مخالفت یا نسیان کرد و فرمان مولا را ابلاغ نمود لکن فرد  
سومی، نسبت به آن اطلاع پیدا کرد، در این صورت، امر مولا مانند امر بدون واسطه هست و آن فرد باید از آن اطاعت کند یا  
اینکه اطاعتش لازم نیست؟

جواب: باید بررسی کنیم که هدف مولا- از امر به آن واسطه، چه بوده و چرا به او امر کرده که به دیگران، امر کند، مسئله،  
دارای سه صورت است:

۱- گاهی هدف مولا این است که مأمور به در خارج تحقق پیدا کند منتها چون دسترسی به مردم ندارد به آن واسطه، دستور  
می دهد که تو امر کن.

مثال: مردم، شایستگی ندارند که طرف وحی قرار گیرند لذا خداوند متعال به انبیا وحی می نماید و آن ها را واسطه در تبلیغ  
قرار می دهد لکن هدف پروردگار، این است که مأمور به در خارج، تحقق پیدا کند.

۲- گاهی هدف اصلی مولا این است که به «واسطه» امر کند لذا به او می گوید به دیگران امر کن فلان عمل را انجام دهند  
که در فرض مذکور، عنایتی به این ندارد که دیگران شی ء مأمور به را خارجاً انجام دهند یا انجام ندهند و اصلاً غرض او به  
اتیان شی ء مأمور به تعلق نگرفته.

۳- گاهی هدف مولا این است که مأمور به را دیگران انجام دهند لکن در صورتی که آن واسطه، وساطت و امر کند به نحوی  
که اگر او مخالفت نمود و به دیگران امر نکرد، مولا- هم نمی خواهد آن شی ء در خارج اتیان شود بلکه انجام مأمور به در  
صورتی مطلوب او هست که واسطه به وظیفه خود، عمل کند.

إذا ورد أمر بشي ء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشئ ء، أو تأكيد الأمر الأوّل، و البعث الحاصل به؟ قضيه إطلاق الماده هو التأكيد، فإنّ الطلب، تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعته واحده مرّتين، من دون أن يجي ء تقييد لها في البين، و لو كان بمثل (مرّه اخرى) كي يكون متعلّق كل منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى، و المنساق من إطلاق الهيئه، و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أنّ الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد [١].

\*\*\*\*\*

- شرح :

حکم مسئله: در صورت اوّل، هیچ فرقی بین امر با واسطه و بدون واسطه نیست ولی در صورت دوّم و سوّم، صرف امر مولا کفایت نمی کند که دیگران آن شی ء را اتیان کنند به عبارت دیگر: امر ابتدائی مولا، امر به آن شی ء نیست زیرا یا منظور او نفس امر به واسطه هست یا هدف او انجام آن شی ء می باشد منتها در صورتی که واسطه، وساطت و امر کند پس اگر واسطه، امر نکرد، اتیان آن شی ء هم متعلّق غرض مولا نیست.

سؤال: اگر در موردی «امر به امر» تحقّق پیدا کرد اما نتوانستیم، تشخیص دهیم که از قسم اوّل است که بر عبد، اتیان آن شی ء، لازم باشد یا از قسم دوّم و سوّم است که انجام آن شی ء لازم نباشد، وظیفه چیست؟

جواب: اگر قرینه ای بر لزوم، وجود نداشته باشد، لازم نیست که عبد، آن شی ء را اتیان کند.

### فصل سیزدهم «امر بعد از امر»

[١]- سؤال: اگر مولا- امری صادر کرد، مثلاً گفت «اکرم زید» و قبل از امتثال عبد، مجدّداً مولا همان عبارت را تکرار کرد و گفت «اکرم زید» در این صورت آیا امر دوّم، عنوان «تأکید» و عبد فقط یک تکلیف دارد یا اینکه امر دوّم «تأسیسی» هست و عبد باید دو دفعه (١)، زید را اکرام کند؟

ص: ٥١٦

١- یک دفعه به مقتضای امر اول و بار دیگر به مقتضای امر دوّم.

جواب: در محلّ بحث، گرفتار دو مطلب متضاد هستیم زیرا «اکرم» دارای هیئت و مادّه ای هست که اطلاق هر یک از آن دو متفاوت است.

مادّه «اکرم» عبارت از مأمور به-اکرام زید- و هیئتش همان صیغه افعال هست که بر طلب لزومی دلالت می کند لکن بین اطلاق مادّه و هیئت، تباین هست.

بیان ذلک: مادّه آن دو امری که از ناحیه مولا صادر شده، «اکرام زید» هست و هیچ قید و شرطی در آن، مدخلیت ندارد و معنای اکرام زید در امر اول، طبیعت اکرام- بدون هیچ قید و شرطی- هست و همچنین معنای اکرام زید در امر دوم هم طبیعت اکرام، بدون هیچ قیدی هست.

مقتضای اطلاق مادّه، این است که فقط یک تکلیف، وجود داشته باشد زیرا نسبت به «طبیعت اکرام»، بدون هیچ قید و شرط نمی شود دو تکلیف، تعلق پیدا کند(۱).

پس مقتضای اطلاق ماده این است که امر دوم، جنبه تأکیدی داشته باشد زیرا اگر بنا باشد عنوان تأسیسی پیدا کند، معنایش این است که دو حکم بر یک طبیعت، مترتب شده باشد و ممتنع است دو حکم بر طبیعت واحده، واقع شود مگر اینکه متغایر شوند مثل اینکه در امر اول بگویند «اکرم زید» و در امر دوم بگویند «اکرم زید» مژه ثانیه».

اما لازمه اطلاق هیئت، این است که عنوان تأسیس(۲) داشته باشد و مثلاً اکرام زید، بدون هیچ قید و شرط- گرچه قبلاً هم اکرام تحقق پیدا کرده- واجب باشد پس مقتضای اطلاق هیئت، این شد که وجوب اکرام در جمیع تقادیر، واجب است گرچه قبلاً هم محقق شده باشد.

خلاصه: اکنون که مشخص شد مقتضای اطلاق مادّه، تأکید و مقتضای اطلاق هیئت، تأسیس است، تکلیف چیست؟

ص: ۵۱۷

- ۱- همان طور که یک جسم نمی تواند در آن واحد، معروض دو عرض قرار گیرد.
- ۲- فرق بین تأسیس و تأکید هم این است که بنا بر تأکید اگر اکرام زید، قبلاً واقع شده، دیگر لازم نیست آن را اتیان نمود اما تأسیس، دالّ بر این است که اگر اکرام زید قبلاً هم انجام شده، مجدداً لازم الاتیان هست.



جواب: گرچه مقتضای اطلاق هیئت و متبادر از آن، تأسیس است لکن اگر هیئت افعال مسبوق هیئت افعالی مثل خودش باشد- مانند ما نحن فیه- و از آن طرف، مولا هم برای تکلیف خود، سببی ذکر نکرده باشد یا یک سبب ذکر کرده باشد، در چنین صورتی نزد عرف، متبادر از هیئت هم تأکید است- همچنان که متبادر از اطلاق ماده، تأکید بود، بله اگر مولا برای تکلیف خود، اسباب متعددی ذکر می کرد، دیگر متبادر از هیئت، تأکید نبود بلکه تأسیس بود لکن تازه بحث تداخل و عدم تداخل اسباب پیش می آمد.

و الحمد لله اولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين ۱۳۷۴ / ۵ / ۲۳

ص: ۵۱۸

## الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحه

الفصل الثانى فى ما يتعلق بصيغه الأمر ٩

معانى صيغه الأمر ٩

سائر الصيغ الانشائية كصيغه الأمر ١٤

الاستدلال على ان صيغه الامر حقيقه فى الوجوب ١٧

الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب ٢٢

فى ظهور صيغه الأمر فى الوجوب و عدمه ٣١

التعبدى و التوصلى ٣٥

اعتبار قصد القربه فى الطاعه عقلا ٣٧

توهم امكان دخل القربه فى العباده و دفعه ٤١

امتناع التمسك باطلاق الأمر ٥٥

لزوم الاحتياط لأجل الغرض ٥٩

اقتضاء إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا ٦٩

وقوع الأمر عقب الحظر ٧١

المره و التكرار ٧٦

المراد بالمره و التكرار ٨٣

فى ما يحصل به الامتثال ٩١

الفور و التراخى ٩٨

ص: ٥١٩

ثمره دلالة الصيغه على الفور ١٠٥

الفصل الثالث فى الأجزاء ١٠٦

المراد بالوجه فى العنوان ١٠٧

معنى الاقتضاء ١١٠

معنى الأجزاء ١١٧

الفرق بين الأجزاء و المره و التكرار ١١٩

أجزاء الأتيان بالمأمور به مطلقا عن أمره دون غيره ١٢١

أجزاء الأتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى ١٢٦

أجزاء الأتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى ١٣٨

الشك فى اعتبار الأماره من حيث السببيه و الطريقيه ١٤٦

حكم خطأ القطع ١٥٥

الفرق بين التصويب و الأجزاء ١٥٩

الفصل الرابع فى مقدمه الواجب ١٦٥

المسأله فقهيه أم أصوليه أم عقليه؟ ١٦٥

تقسيم المقدمه الى داخله و خارجيه ١٦٨

تقسيم المقدمه الى عقليه و شرعيه و عاديه ١٧٨

تقسيم المقدمه الى مقدمه الوجود و الصحه و الوجوب و العلم ١٨٢

تقسيم المقدمه الى متقدمه و مقارنه و متأخره ١٨٦

تحقيق الشرط المتأخر ١٨٩

تقسيمات الواجب ٢٠١

المطلق و المشروط ٢٠١

رجوع القيود الى الهيئه ٢٠٤

كلام الشيخ فى رجوع الشرط الى ماده ٢٠٦

فائده إنشاء الوجوب المشروط ٢١٨

وجوب المعرفه و التعلم ٢٢٥

كيفية إطلاق الواجب ٢٢٧

المعلق و المنجز ٢٣١

ص: ٥٢٠

الاشكال على الواجب المعلق و دفعه ٢٣٦

فى اشكال بعض اهل العصر فى المعلق ٢٤٠

مناقشات اخرى على الواجب المعلق ٢٤٥

اتصاف المقدمه بالوجوب قبل الوقت ٢٥١

اختلاف القيود فى وجوب التحصيل و عدمه ٢٦٦

كلام التقريرات فى دوران القيد و المناقشه فيه ٢٦٨

النفسى و الغيرى ٢٨١

تحديد الواجب النفسى و الغيرى ٢٨١

حكم الشك فى النفسى و الغيرى ٢٨٧

مختار الشيخ و اعتراض المصنف عليه ٢٨٩

استحقاق الثواب على الأمر النفسى ٢٩٧

الاشكال على عباديه الطهارات الثلاث ٣٠١

جواب الشيخ و اعتراض المصنف عليه ٣٠٦

اعتبار قصد التوصل فى الطهارات و عدمه ٣١٣

تبعيه المقدمه لذيها فى الاطلاق و الاشتراط ٣١٧

عدم اعتبار قصد التوصل فى المقدمه ٣٢٠

دخل قصد التوصل فى تحقق الامتثال ٣٢٢

المقدمه الموصله ٣٣٢

استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمه الموصله ٣٤١

المناقشه فى أدله صاحب الفصول ٣٤٤

ثمره القول بالمقدمه الموصله ٣٦٠

الاصلى و التبعى ٣٦٨

حكم الشك فى الأصاله و التبعيه ٣٧٤

ثمره النزاع فى وجوب المقدمه و عدمه ٣٧٧

حكم أخذ الاجره على الواجبات ٣٨٣

المناقشه فى ثمره اخرى للمسأله ٣٨٧

تأسيس الأصل فى مقدمه الواجب ٣٩٣

ص: ٥٢١

الاستدلال على الملازمه بالوجدان ٤٠٠

برهان أبي الحسن البصرى فى الاستدلال على وجوب مقدمه و الاشكال عليه ٤٠٤

التفصيل فى وجوب مقدمه بين السبب و غيره ٤١١

التفصيل فى وجوب مقدمه بين الشرط الشرعى و غيره ٤١٣

مقدمه المستحب ٤١٦

مقدمه الحرام و المكروه ٤١٧

الفصل الخامس مسأله الضد ٤٢١

المراد بالاقضاء و الضد ٤٢١

دفع توهم المقدميه بين الضدين ٤٢٥

تقريب الاقضاء التضمنى، و فساد ٤٤٨

ثمره المسأله ٤٥٢

انكار الشيخ البهائى للثمره و الايراد عليه ٤٥٣

الترتب ٤٥٥

تقريب الاشكال على الترتب ٤٥٧

ثبوت المطارده بين أمر الأهم و المهم ٤٦٢

بطلان القول بصحة العقابين و ردّ كلام بعض اهل العصر ٤٦٦

الفصل السادس فى عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ٤٧٣

الفصل السابع فى تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع ٤٧٩

المراد من تعلق الأوامر بالطبائع ٤٨٢

الفصل الثامن نسخ الوجوب ٤٨٧

الفصل التاسع الوجوب التخيري ٤٩٢

نفي التخيير بين الاقل و الأكثر ٥٠١

الفصل العاشر في الوجوب الكفائي ٥٠٧

الفصل الحادي عشر الواجب الموقت ٥٠٨

الفصل الثاني عشر الأمر بالأمر ٥١٤

الفصل الثالث عشر الأمر بعد الأمر ٥١٦

ص: ٥٢٢



موضوع صفحه

مقدمه ۷

صیغه امر

فصل دوم در صیغه امر - هیئت افعال ۹

مبحث اول: معانی صیغه امر - هیئت افعال ۹

مبحث دوم: آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟ ۱۷

نقد و بررسی کلام صاحب معالم «ره» ۱۸

مبحث سوم: جمل خبریه ای که در طلب، استعمال می شوند ظهورشان در چیست؟ ۲۲

مبحث چهارم: آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟ ۳۱

مبحث پنجم: واجب تعبّدی و توصّلی ۳۵

مقدمه اول: معنای واجب تعبّدی و توصّلی ۳۶

مقدمه دوم: معنای قصد قربت و ۳۷

سائر معانی قصد قربت ۵۳

مقدمه سوم: آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می توان به اطلاق، تمسّک کرد؟ ۵۵

ص: ۵۲۳

حکم عقل در صورت شک در تعبّدیت و توصلّیت چیست؟ ۵۹

مبحث ششم: مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی هست؟ ۶۹

مبحث هفتم: وقوع صیغه امر، عقیب حَظَرِ مَسْلَمٍ یا مَتَوَهَّمٍ ۷۱

مبحث هشتم: مَرّه و تکرار ۷۶

نقد و بررسی کلام صاحب فصول در مَرّه و تکرار ۷۷

مقصود از مَرّه و تکرار «دفعه و دفعات» هست یا «فرد و افراد»؟ ۸۳

مقصود از مَرّه و تکرار به نظر صاحب فصول چیست؟ ۸۵

پاسخ مصنّف به مدّعی صاحب فصول ۸۸

بنا بر قول به مَرّه، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۱

بنا بر قول به تکرار، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۲

بنا بر مختار مصنّف، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۳

مبحث نهم: فور و تراخی ۹۸

اجزا

فصل سوّم: بحث اجزا ۱۰۶

امر اوّل: مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟ ۱۰۷

امر دوّم: مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟ ۱۱۰

امر سوّم: مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟ ۱۱۷

امر چهارم: چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و بحث «مَرّه و تکرار» هست؟ ۱۱۹

فرق مسأله «اجزا» با بحث «تبعیت قضا للاداء» چیست؟ ۱۲۰

موضع اوّل: قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزا ۱۲۲

موضع دوّم: مقام اوّل- آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟ ۱۲۶

آیا مقتضای ظواهر ادلّه اوامر اضطراری «اجزا» هست؟ ۱۳۴

ص: ۵۲۴

مقام دوّم: آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟ ۱۳۸

یک فرع اصولی ۱۴۶

حکم خطای قطع از نظر اجزا ۱۵۵

آیا لازمه قول به اجزا، «تصویب» است؟ ۱۵۹

مقدّمه واجب

امر اوّل: بحث مقدّمه واجب از مسائل اصولی هست نه فقهی ۱۶۵

بحث مقدّمه واجب، از مباحث عقلیه هست نه لفظیه ۱۶۶

اقسام مقدّمه

امر دوّم: اقسام مقدّمه - مقدّمه داخلیّه و خارجیّه ۱۶۸

آیا اجزا عنوان مقدّمیت دارند یا نه؟ ۱۶۹

اجزای داخلیّه از نزاع و بحث مقدّمه واجب، خارج هستند ۱۷۳

اقسام مقدّمه خارجیّه ۱۷۷

مقدّمه عقلیه ۱۷۸

مقدّمه شرعیّه ۱۷۹

مقدّمه عادیّه ۱۸۰

مقدّمه وجودیه ۱۸۲

مقدّمه صحّت ۱۸۲

مقدّمه وجوبیه ۱۸۴

مقدّمه علمیّه ۱۸۴

مقدّمه متقدّمه، مقارنه و متأخره ۱۸۶



## اقسام واجب

امر سوّم: اقسام واجب ۲۰۱

واجب مطلق و مشروط ۲۰۱

نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم «ره» در واجب مشروط ۲۰۶

فائده انشای وجوب مشروط ۲۱۹

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی هست یا مجازی؟ ۲۲۷

مختصری از زندگی نامه شیخ بهائی «ره» ۲۲۷

آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹

واجب معلق و منجز ۲۳۱

اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منجز ۲۳۶

نقد و بررسی کلام محقق نهاوندی در واجب معلق ۲۴۰

مختصری از زندگی نامه محقق نهاوندی «ره» ۲۴۰

دو اشکال دیگر بر واجب معلق ۲۴۵

ملاک وجوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱

وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹

اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل ۲۶۶

نقد و بررسی بیان شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده ۲۶۸

واجب نفسی و غیر ۲۸۱

شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۷

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۹

مختصری از زندگی نامه شیخ اعظم «قدس سره» ۲۸۹

ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم «ره» ۲۹۲

آیا موافقت و مخالفت با امر غیري موجب استحقاق ثواب و عقاب است؟ ۲۹۷

بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱

ص: ۵۲۶

طریق دفع اشکال به نظر مصنف «ره» ۳۰۳

طریق دفع اشکال به نظر شیخ اعظم «ره» ۳۰۶

وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه هست ۳۱۷

قصد توصل: نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۳۲۰

یک فرع فقهی ۳۲۴

مقدمه موصله: نقد و بررسی کلام صاحب فصول «ره» ۳۳۲

ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۴۱

پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول ۳۴۴

دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۵۶

ثمره علمی پذیرش مقدمه موصله ۳۶۰

واجب اصلی و تبعی ۳۶۸

ثمره یا ثمرات بحث مقدمه واجب ۳۷۷

حل اشکال در اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۵

در تأسیس اصل ۳۹۳

ادله مصنف بر اثبات ملازمه: ۴۰۱

الف: مراجعه به وجدان ۴۰۱

ب: وجود اوامر غیریه در شرعیات و عرفیات ۴۰۲

نقد و بررسی دلیل ابو الحسن بصری بر «ملازمه» ۴۰۴

مختصری از حالات ابو الحسن بصری ۴۰۵

بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه ۴۱۱



الف: تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدمات ۴۱۱

ب: تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی ۴۱۳

مقدمه مستحب ۴۱۶

مقدمه حرام و مقدمه مکروه ۴۱۷

ص: ۵۲۷

«ضد»

مقصود از «اقتضا» چیست؟ ۴۲۲

مقصود از کلمه «ضد» چیست؟ ۴۲۳

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟ ۴۴۸

ثمره مسئله «ضد» ۴۵۲

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسئله «ضد» ۴۵۳

ترتیب ۴۵۵

شمه ای از زندگی میرزای شیرازی «ره» ۴۶۷

امر آمر

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است؟ ۴۷۳

آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹

نسخ و جوب ۴۸۷

وجوب تخییری ۴۹۲

وجوب کفائی ۵۰۷

واجب موسّع و مضیق ۵۰۸

امر به امر ۵۱۴

امر بعد از امر ۵۱۶

ص: ۵۲۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

