



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما الصلوة والسلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دوره نگاران و دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر امامی

سیری کامل

اصول فقه

جلد پنجم

تشریح و توضیح

موسسه امام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۳۳	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۵
۳۳	مشخصات کتاب
۳۴	مباحث الفاظ (بحث اوامر - مقدمه واجب)
۴۰	درس سیصد و چهل و ششم
۴۰	اشاره
۴۰	نظر امام (ره) در تقدم و تأخر اجزاء زمان و متضایف بودن معنای تقابل
۴۱	تضاد در مرحله وجود
۴۲	تفکیک در زمانیات
۴۳	عدم فرق بین شرائط وضع و شرائط تکلیف
۴۶	پرسش:
۴۷	درس سیصد و چهل و هفتم
۴۷	اشاره
۴۷	تحریر محل بحث در کلام محقق نائینی (ره)
۴۹	عدم لزوم تقارن زمانی در علل غائیه
۵۰	خروج عناوین تقدم، تأخر و امثال آن از محل نزاع
۵۱	خروج علل عقلیه از محل بحث
۵۲	پرسش:
۵۳	درس سیصد و چهل و هشتم
۵۳	اشاره
۵۳	تبیین محل نزاع در کلام محقق نائینی (ره)
۵۴	تعریف قضایای خارجیّه
۵۵	فرق بین قضیه حقیقیه و خارجیّه
۵۶	حقیقیه بودن قضایای شرعی

۵۸	خلاصه بیان محقق نائینی(ره) در شرائط متعلق تکلیف
۵۹	پرسش:
۶۰	درس سیصد و چهل و نهم
۶۰	اشاره
۶۰	بررسی کلام نائینی(ره) در مقایسه بین شرایط و اجزاء
۶۲	جواب به محقق نائینی(ره) از برگشت حقیقت شرطیت به اضافه
۶۳	جواب به خروج اضافات و اعتبارات از محل بحث
۶۴	برگشت قضیه شرطیه به قضیه حملیه
۶۵	پذیرش اشکال از طرف محقق نائینی(ره)
۶۷	پرسش:
۶۸	درس سیصد و پنجاهم
۶۸	اشاره
۶۸	مراحل تقسیمات مقدمه
۶۹	خروج مقدمه تکلیف و شرایط تکلیف از محل نزاع
۷۰	تعیین محل نزاع در کلام محقق نائینی(ره)
۷۲	تقسیم واجب به واجب مطلق و مشروط
۷۳	تقابل بین اطلاق و اشتراط
۷۴	اجتماع واجبات فی زمان واحد
۷۵	پرسش:
۷۶	درس سیصد و پنجاه و یکم
۷۶	اشاره
۷۶	تعریف واجب مطلق و مشروط
۷۸	تعریف واجب مطلق و مشروط از نظر صاحب فصول(ره)
۷۹	اختلاف شیخ انصاری(ره) و مشهور در تعریف واجب مطلق و مشروط
۸۰	نتیجه اختلاف شیخ(ره) و مشهور در واجب مطلق و مشروط
۸۱	پرسش:

۸۲	درس سیصد و پنجاه و دوم
۸۲	اشاره
۸۲	رجوع شرط به هیئت و یا ماده
۸۳	اختلاف از نظر مقام ثبوت و اثبات
۸۴	اراده مباشری و تسبیبی
۸۵	اراده مطلق
۸۶	عدم دخالت قیود در اراده
۸۹	پرسش:
۹۰	درس سیصد و پنجاه و سوم
۹۰	اشاره
۹۰	اقسام قیود بحسب مقام ثبوت
۹۱	کلام محقق عراقی(ره) درباره قیود و شرایط در شریعت
۹۲	اهمیت وقت نسبت به شرایط دیگر
۹۳	شرایط فعلیت مصلحت
۹۴	فرق بین وقت و سایر شرایط
۹۵	پرسش:
۹۶	درس سیصد و پنجاه و چهارم
۹۶	اشاره
۹۶	ضابطه محقق عراقی(ره) در تمییز شرایط وجوب از واجب
۹۷	اشکال امام(ره) به محقق عراقی(ره) در ضابطه وجوب و واجب
۹۸	فرق بین استطاعت قهری و لازمه التحصیل
۹۸	اشکال به ضابطه بودن وجود مصلحت برای وجوب
۹۹	اشکال ضابطه محقق عراقی در رابطه با شرایط واجب
۱۰۰	رجوع قیود به هیئت و ماده از نظر مقام اثبات
۱۰۱	محل نزاع مشهور با شیخ در جملات شرطیه
۱۰۲	پرسش:

- ۱۰۳ ----- درس سیصد و پنجاه و پنجم
- ۱۰۳ ----- اشاره
- ۱۰۳ ----- راههای طرح قرینه عقلیه در جملات شرطیه
- ۱۰۴ ----- حقیقت بعث
- ۱۰۵ ----- لازمه رجوع قید به هیئت
- ۱۰۷ ----- تقیید معنای حرفی
- ۱۰۹ ----- پرسش:
- ۱۱۰ ----- درس سیصد و پنجاه و ششم
- ۱۱۰ ----- اشاره
- ۱۱۰ ----- نقش قیود جملات در ارتباط به عالم لفظ و لحاظ
- ۱۱۱ ----- نظر مشهور درباره حقیقت انشاء
- ۱۱۲ ----- راه حل اشکال طبق مبنای مشهور
- ۱۱۴ ----- عدم لحاظ استقلالی در مرحله تقیید در جملات انشائیه
- ۱۱۵ ----- پرسش:
- ۱۱۶ ----- درس سیصد و پنجاه و هفتم
- ۱۱۶ ----- اشاره
- ۱۱۶ ----- بررسی جزئیت معنای هیئت و معنای حرفی
- ۱۱۷ ----- نظر مرحوم آخوند(ره) در باب معانی حروف
- ۱۱۸ ----- بررسی عدم قابلیت تقیید جزئی
- ۱۱۹ ----- مبنای مرحوم آخوند(ره) در باب وضع حروف
- ۱۱۹ ----- اقسام و کیفیت تقیید جزئی
- ۱۲۰ ----- قابلیت تقیید جزئی
- ۱۲۲ ----- لازمه اطلاق جزئی
- ۱۲۳ ----- پرسش:
- ۱۲۴ ----- درس سیصد و پنجاه و هشتم
- ۱۲۴ ----- اشاره

- ۱۲۴ ----- بررسی قول بعث مطلق و جواب آن
- ۱۲۶ ----- نظر شیخ در واجب مشروط
- ۱۲۷ ----- بررسی نظر مرحوم عراقی در واجب مشروط
- ۱۲۸ ----- مراد از تکلیف و وجوب و احتمالات در آن
- ۱۲۹ ----- ارتباط تکلیف و اراده
- ۱۳۰ ----- پرسش:
- ۱۳۱ ----- درس سیصد و پنجاه و نهم
- ۱۳۱ ----- اشاره
- ۱۳۱ ----- حقیقت بعث و تحریک
- ۱۳۲ ----- بررسی تحقق اراده قبل از بعث تعلیقی
- ۱۳۴ ----- تفکیک بین بعث و تحریک و حکم و تکلیف
- ۱۳۵ ----- حقیقت حکم و تکلیف
- ۱۳۵ ----- عدم نقش اراده کامنه در نفس در نزد عقلا
- ۱۳۶ ----- اتحاد بین ایجاب و وجوب
- ۱۳۷ ----- پرسش:
- ۱۳۸ ----- درس سیصد و شصتم
- ۱۳۸ ----- اشاره
- ۱۳۸ ----- در معنای حقیقت حکم
- ۱۴۰ ----- نظر شیخ انصاری(ره) در رجوع قید به ماده
- ۱۴۱ ----- نظر محقق عراقی(ره) در رجوع قید به هیئت
- ۱۴۱ ----- نظریه استاد در معنای حکم
- ۱۴۲ ----- مبنای مشهور در مقابل شیخ اعظم و محقق عراقی
- ۱۴۳ ----- نتیجه مسأله بنابر مبنای مشهور
- ۱۴۴ ----- پرسش:
- ۱۴۵ ----- درس سیصد و شصت و یکم
- ۱۴۵ ----- اشاره

- اشکال بر مبنای مشهور در مقدمه مشروط ۱۴۵
- تعبیر ترشح در عبارات مرحوم آخوند(ره) ۱۴۶
- معنای ترشح وجوب مقدمه از ذی المقدمه ۱۴۷
- حقیقت ملازمه: بیان کاشفیت ۱۴۹
- وجود یا عدم سریان از ذی المقدمه به مقدمه ۱۵۰
- پرسش: ۱۵۳
- درس سیصد و شصت و دوم ۱۵۴
- اشاره ۱۵۴
- کلام صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب به منجز و معلق ۱۵۴
- تعریف واجب معلق ۱۵۵
- فایده تقسیم واجب بر معلق و منجز ۱۵۶
- تفاوت واجب معلق و منجز ۱۵۷
- تفاوت تقسیم مرحوم شیخ و صاحب فصول «ره» ۱۵۸
- تفاوت واجب معلق و منجز بر مبنای شیخ و صاحب فصول ۱۵۸
- راه سوم بر انکار تقسیم صاحب فصول از واجب ۱۵۹
- پرسش: ۱۶۱
- درس سیصد و شصت و سوم ۱۶۲
- اشاره ۱۶۲
- عدم ترتب فایده بر تقسیم صاحب فصول(ره) ۱۶۲
- داعی صاحب فصول(ره) بر تقسیم واجب ۱۶۲
- نقطه مشترک میان اشکالات بر تقسیم صاحب فصول(ره) ۱۶۶
- عدم استحاله واجب معلق ۱۶۶
- پرسش: ۱۶۹
- درس سیصد و شصت و چهارم ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- بیان مرحوم محقق اصفهانی(ره) در تعلق اراده تکوینی بر امر استقبالی ۱۷۰

- تعریف اراده و بیان قوه عاقله از مبادی اراده بنا بر مشهور ۱۷۱
- عدم تأخر ذاتی معلول ۱۷۳
- نحوه سببیت اراده ۱۷۴
- بیان صاحب کفایه (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی ۱۷۵
- جواب محقق اصفهانی (ره) از بیان آخوند (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی ۱۷۵
- پرسش: ۱۷۶
- درس سیصد و شصت و پنجم ۱۷۷
- اشاره ۱۷۷
- استحاله واجب معلق ۱۷۷
- بیان محقق نائینی (ره) در استحاله تعلق اراده تشریحی بر امر استقبالی ۱۷۸
- اشکال بر استحاله تکوینی محقق اصفهانی (ره) ۱۸۰
- حقیقت و منشاء اراده و تفاوت آن با شوق ۱۸۱
- پرسش: ۱۸۳
- درس سیصد و شصت و ششم ۱۸۴
- اشاره ۱۸۴
- حقیقت اراده و تفاوت آن با شوق ۱۸۴
- نفی مبدئیت شوق برای اراده ۱۸۵
- مناقشه استاد در نفی مبدئیت شوق برای اراده ۱۸۶
- عدم شمول علت تامه بر اراده ۱۸۷
- وجود موانع در عدم تحقق اراده ۱۸۸
- پرسش: ۱۹۱
- درس سیصد و شصت و هفتم ۱۹۲
- اشاره ۱۹۲
- مدخلیت مقتضی، شرط، عدم المانع در علت تامه ۱۹۲
- بیان یک مثال بر نحوه تعلق اراده بر مراد ۱۹۳
- مقدمه اول در تقدم و تأخر علت و معلول ۱۹۴

۱۹۴	مقدمه دوم در تشخیص اراده
۱۹۸	خلاصه اشکال استاد بر محقق نائینی(ره) در دو مقدمه مبنای ایشان
۱۹۹	پرسش:
۲۰۰	درس سیصد و شصت و هشتم
۲۰۰	اشاره
۲۰۰	بیان محقق اصفهانی(ره) در اراده تشریحیه
۲۰۱	تلازم بعث فعلی با انبعاث فعلی
۲۰۲	تفاوت بعث و انبعاث اعتباری با بعث و انبعاث تکوینی
۲۰۳	حقیقت بعث و انبعاث در بیان امام «ره»
۲۰۵	عدم رابطه علی و معلولی بین بعث و انبعاث
۲۰۶	پرسش:
۲۰۷	درس سیصد و شصت و نهم
۲۰۷	اشاره
۲۰۷	امکان تفکیک بعث و انبعاث تشریحی
۲۰۸	بیان مثال بر امکان انفکاک بعث و انبعاث اعتباری
۲۰۹	سبب تقسیم واجب به معلق و منجز از نظر صاحب فصول(ره)
۲۱۲	پرسش:
۲۱۳	درس سیصد و هفتادم
۲۱۳	اشاره
۲۱۳	رجوع قید به ماده یا به هیئت
۲۱۴	نتیجه رجوع قید به ماده
۲۱۵	تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری واجب در کلام شیخ اعظم «ره»
۲۱۶	تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری در واجب بنا بر مبنای مشهور
۲۱۷	نحوه اخذ قیود اختیاری در مأموریه
۲۱۸	اشکال وجوب مقدمات حج قبل از استطاعت
۲۱۸	ملاک صحیح در تقسیم واجب

- بی فایده بودن تقسیم صاحب فصول(ره)..... ۲۱۹
- پرسش:..... ۲۲۰
- درس سیصد و هفتاد و یکم..... ۲۲۱
- اشاره..... ۲۲۱
- بیان راه حل در محظور تقدم وجوب مقدمه بر ذی المقدمه..... ۲۲۱
- کیفیت تصویر شرط متقدم و شرط متأخر..... ۲۲۲
- تبعیت وجوب مقدمه از ذی المقدمه..... ۲۲۴
- ارشادی بودن اوامر بر تهیه مقدمات..... ۲۲۶
- اقسام وجوب نفسی و تعریف وجوب نفسی تهیئی..... ۲۲۶
- پرسش:..... ۲۲۸
- درس سیصد و هفتاد و دوم..... ۲۲۹
- اشاره..... ۲۲۹
- رجوع قید به ماده بنا بر مبنای شیخ اعظم «ره»..... ۲۲۹
- تفاوت قیود مرتبط به ماده از نظر لزوم تحصیل..... ۲۳۰
- نحوه قیدیت استطاعت برای حج..... ۲۳۱
- تفصیل مشهور در رجوع قید به ماده و هیئت..... ۲۳۱
- معنای شرط مقارن..... ۲۳۲
- اقسام قیود راجعه به هیئت و قیود راجعه به ماده..... ۲۳۳
- تفاوت نتیجه در رجوع قید به ماده یا هیئت..... ۲۳۴
- پرسش:..... ۲۳۵
- درس سیصد و هفتاد و سوم..... ۲۳۶
- اشاره..... ۲۳۶
- مقتضای قواعد در ارجاع قید به ماده یا هیئت..... ۲۳۶
- شک در رجوع قید به هیئت یا ماده..... ۲۳۷
- استصحاب عدم وجوب در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت..... ۲۳۸
- دوران بین رجوع قید به ماده یا هیأت و توجیه مرحوم مشکینی(ره)..... ۲۳۹

- ۲۴۰ توضیح اطلاق بدلی و شمولی
- ۲۴۱ نتیجه بحث در اطلاق شمولی و بدلی
- ۲۴۲ پرسش:
- ۲۴۳ درس سیصد و هفتاد و چهارم
- ۲۴۳ اشاره
- ۲۴۳ اطلاق شمولی و بدلی نسبت به هیئت و ماده
- ۲۴۵ بیان مرحوم آخوند(ره) در اقتضای اطلاق نسبت به انحاء و جوب
- ۲۴۶ بیان صاحب کفایه در عدم اقوائت اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی
- ۲۴۷ دوران خاص بین تقیید و تخصیص نسبت به مطلق و عام
- ۲۴۸ پرسش:
- ۲۴۹ درس سیصد و هفتاد و پنجم
- ۲۴۹ اشاره
- ۲۴۹ تفاوت اطلاق هیئت و ماده
- ۲۵۰ مقدمات حکمت در تمسک به اطلاق
- ۲۵۱ انکار اطلاق شمولی و بدلی
- ۲۵۳ نفی اطلاق شمولی از «أَخْلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ»
- ۲۵۴ تعدد دال و مدلول در «اکرم عالما»
- ۲۵۵ نفی اطلاق شمولی و بدلی
- ۲۵۶ پرسش:
- ۲۵۷ درس سیصد و هفتاد و ششم
- ۲۵۷ اشاره
- ۲۵۷ بیان شیخ اعظم در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت
- ۲۵۸ جریان نزاع در واجب معلق
- ۲۵۸ نتیجه رجوع قید به هیئت
- ۲۵۹ تقیید هیئت مستلزم تضییق شمول ماده
- ۲۶۰ جواب آخوند«ره» از بیان شیخ اعظم«ره» در تقیید ماده

- ۲۶۱ عدم جریان نزاع اطلاق و تقييد در قيد متصل به كلام
- ۲۶۳ پرسش:
- ۲۶۴ درس سيصد و هفتاد و هفتم
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ جریان نزاع در قيد منفصل از كلام
- ۲۶۵ نتیجه رجوع قيد به ماده
- ۲۶۵ نتیجه رجوع قيد به هيئت
- ۲۶۶ تضييق اطلاق ماده در رجوع قيد به هيئت
- ۲۶۷ تأييد بيان شيخ(ره) در قيد منفصل
- ۲۶۸ تناقض بيان صاحب كفايه در ظهور اطلاقي
- ۲۷۰ پرسش:
- ۲۷۱ درس سيصد و هفتاد و هشتم
- ۲۷۱ اشاره
- ۲۷۱ واجب نفسي و واجب غيري
- ۲۷۲ اقسام واجب نفسي از نظر مرحوم آخوند
- ۲۷۳ اشكال مرحوم آخوند به تعريف واجب نفسي
- ۲۷۵ بيان مرحوم آخوند در تداخل واجب نفسي در واجب غيري
- ۲۷۶ خلاصه بحث در تفاوت واجب نفسي و غيري
- ۲۷۶ پرسش:
- ۲۷۸ درس سيصد و هفتاد و نهم
- ۲۷۸ اشاره
- ۲۷۸ اشكال استاد بر صاحب كفايه در تعريف واجب نفسي و غيري
- ۲۷۹ منشاء وجوب در واجبات
- ۲۸۰ منشاء حسن و قبح در اشياء
- ۲۸۲ تقسيم در وجوب يا واجب
- ۲۸۳ پرسش:

- ۲۸۴ ----- درس سیصد و هشتادم -----
- ۲۸۴ ----- اشاره -----
- ۲۸۴ ----- بیان اقوال مختلف در حقیقت وجوب -----
- ۲۸۵ ----- معنای واجب نفسی و مناقشه مرحوم آخوند در معنای واجب گیری -----
- ۲۸۷ ----- تفاوت واجب گیری و نفسی -----
- ۲۸۸ ----- بیان دو ثمره برای نفسیت و غیریت -----
- ۲۸۹ ----- شک در نفسیت و غیریت واجب -----
- ۲۸۹ ----- پرسش: -----
- ۲۹۰ ----- درس سیصد و هشتاد و یکم -----
- ۲۹۰ ----- اشاره -----
- ۲۹۰ ----- دوران بین نفسیت و غیریت -----
- ۲۹۱ ----- بیان استاد از کلام مرحوم آخوند، در تقسیم به لحاظ واجب -----
- ۲۹۳ ----- بیان شیخ در وضع حروف -----
- ۲۹۴ ----- تفاوت مبنای مرحوم آخوند و مشهور در باب حروف -----
- ۲۹۶ ----- پرسش: -----
- ۲۹۷ ----- درس سیصد و هشتاد و دوم -----
- ۲۹۷ ----- اشاره -----
- ۲۹۷ ----- بیان صاحب کفایه(ره) در دلالت صیغه أفعال بر طلب -----
- ۲۹۸ ----- مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند(ره) در معنای هیئت افعال -----
- ۲۹۸ ----- مناقشه در کبرای کلام شیخ «ره» در تقیید مفاهیم جزئی -----
- ۲۹۹ ----- تحقیق در معنای حرفی -----
- ۳۰۰ ----- بیان محقق نائینی(ره) در شک بین نفسیت و غیریت واجب -----
- ۳۰۲ ----- عدم شک بین نفسیت و جزئیت، در دلیل واحد -----
- ۳۰۳ ----- پرسش: -----
- ۳۰۴ ----- درس سیصد و هشتاد و سوم -----
- ۳۰۴ ----- اشاره -----

- ۳۰۴ ----- بیان محقق نائینی(ره) در تمسک به اطلاق در شک بین نفسیت و جزئیت
- ۳۰۶ ----- حالت دوم اطلاق احد الدلیلین
- ۳۰۷ ----- حجیت مثبتات امارات و منها المطلق
- ۳۰۸ ----- حالت سوم عدم اطلاق هر دو دلیل
- ۳۰۸ ----- مناقشه استاد در بیان محقق نائینی در دوران بین نفسیت و غیریت واجب
- ۳۰۹ ----- پرسش:
- ۳۱۰ ----- درس سیصد و هشتاد و چهارم
- ۳۱۰ ----- اشاره
- ۳۱۰ ----- ترشح وجوب مقدمه از ذی المقدمه
- ۳۱۱ ----- نفی رابطه علی و معلولی بین مقدمه و ذی المقدمه
- ۳۱۱ ----- وجود مبادی اراده در انجام مقدمه
- ۳۱۲ ----- عدم انتساب وجوب مقدمه به شارع
- ۳۱۳ ----- کفایت تحقق شرط واحد در دلالت اطلاق بر وجوب نفسی
- ۳۱۴ ----- عدم جریان اصله الاطلاق بعد از انتفاء شرطین
- ۳۱۵ ----- خلط بین مقدمیت و قیدیت در کلام محقق نائینی
- ۳۱۶ ----- پرسش:
- ۳۱۷ ----- درس سیصد و هشتاد و پنجم
- ۳۱۷ ----- اشاره
- ۳۱۷ ----- مناقشه استاد در دوران بین واجب نفسی و واجب غیری
- ۳۱۸ ----- بررسی شرطیت واجب نفسی نسبت به واجب غیری
- ۳۱۹ ----- عدم شرطیت علت نسبت به وجود معلول
- ۳۲۰ ----- ضابطه شرطیت علت نسبت به وجود معلول یا عدم آن
- ۳۲۱ ----- بیان امام «ره» در شک بین وجوب نفسی و غیری
- ۳۲۳ ----- پرسش:
- ۳۲۴ ----- درس سیصد و هشتاد و ششم
- ۳۲۴ ----- اشاره

- ۳۲۴ مقتضای اصول عملیه در شک بین نفسیت و غیریت
- ۳۲۴ فرض اول، شک بین جزئیت و غیریت
- ۳۲۵ نتیجه نفسیت و غیریت
- ۳۲۶ نتیجه گیری بودن وضو
- ۳۲۷ بررسی بیان محقق نائینی(ره) در اشتراط واجب گیری
- ۳۲۹ بیان شیخ اعظم «ره» در اقل و اکثر ارتباطی
- ۳۲۹ فرض دوم، شک بین نفسیت و غیریت
- ۳۳۰ جریان دو اصل برائت و استصحاب در «ما نحن فیه»
- ۳۳۱ پرسش:
- ۳۳۲ درس سیصد و هشتاد و هفتم
- ۳۳۲ اشاره
- ۳۳۲ جریان اصول عملیه شک بین وجوب نفسی و غیریت
- ۳۳۳ تصویر صحیح حالت سوم در شک بین نفسی و غیریت
- ۳۳۵ تفاوت واجب نفسی و واجب گیری از نظر مرحوم آخوند
- ۳۳۷ بازگشت دلیل دوم مرحوم آخوند به دلیل اول
- ۳۳۹ پرسش:
- ۳۴۰ درس سیصد و هشتاد و هشتم
- ۳۴۰ اشاره
- ۳۴۰ بیان حقیقت ثواب و عقاب و رابطه آنها با اعمال
- ۳۴۳ معنای استحقاق ثواب و عقاب
- ۳۴۴ ثواب تفضلی بر برخی از اعمال در روایات
- ۳۴۵ عدم استحقاق ثواب بر طاعت
- ۳۴۶ پرسش:
- ۳۴۷ درس سیصد و هشتاد و نهم
- ۳۴۷ اشاره
- ۳۴۷ عدم استحقاق ثواب بر واجبات نفسی

- ۳۴۹ ----- استحقاق عقوبت بر عصیان در واجبات نفسی -----
- ۳۴۹ ----- عدم استحقاق ثواب در واجبات غیری -----
- ۳۵۱ ----- نتیجه گیری از بحثهای گذشته پیرامون عدم استحقاق ثواب -----
- ۳۵۲ ----- پرسش: -----
- ۳۵۳ ----- درس سیصد و نودم -----
- ۳۵۳ ----- اشاره -----
- ۳۵۳ ----- طرح دو شبهه در استحقاق ثواب بر انجام مقدمات -----
- ۳۵۴ ----- تفاوت بین انجام مقدمات و ترک مقدمات -----
- ۳۵۴ ----- تفاوت از نظر تحسین و تقبیح -----
- ۳۵۵ ----- بیان آخوند در تفاوت مقدمات از نظر اشقیات و احمضیت -----
- ۳۵۶ ----- ترتب ثواب بر عنوان اشقیات و احمضیت -----
- ۳۵۶ ----- شبهه عدم استحقاق ثواب بر طهارات ثلاثه -----
- ۳۵۷ ----- جعل ثواب بر طهارات ثلاث از طرف شارع -----
- ۳۵۸ ----- بنای مشهور -----
- ۳۵۹ ----- طرح سه اشکال بر عبادیت طهارات ثلاث -----
- ۳۶۰ ----- پرسش: -----
- ۳۶۱ ----- درس سیصد و نود و یکم -----
- ۳۶۱ ----- اشاره -----
- ۳۶۱ ----- اثبات عبادیت طهارات ثلاث -----
- ۳۶۲ ----- تعلق امر غیری بر مقدمه به حمل شایع -----
- ۳۶۳ ----- لزوم دور در اثبات عبادیت وضوء از طریق وجوب غیری -----
- ۳۶۴ ----- جواب محققین از اشکال دور در عبادیت وضوء -----
- ۳۶۶ ----- بیان دو اشکال بر مبنای مرحوم نائینی در انتشار امر بر اجزاء مأموریه -----
- ۳۶۸ ----- پرسش: -----
- ۳۶۹ ----- درس سیصد و نود و دوم -----
- ۳۶۹ ----- اشاره -----

- ۳۶۹ ----- تصحیح عبادیت طهارات ثلاث با انبساط أمر ضمنی بر اجزاء مرکب
- ۳۷۱ ----- استدلال مرحوم محقق نائینی (ره) بر عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۷۴ ----- عدم عبادیت برخی از شرائط
- ۳۷۵ ----- پرسش:
- ۳۷۷ ----- درس سیصد و نود و سوم
- ۳۷۷ ----- اشاره
- ۳۷۷ ----- اشکال به محقق نائینی «ره» در رابطه با عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۷۹ ----- خلاصه فرمایش امام «ره» در جواب از محقق نائینی
- ۳۷۹ ----- تصحیح عبادیت اجزاء
- ۳۸۰ ----- راه سوم در تصحیح عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۸۲ ----- عدم تمامیت راه سوم در حل مشکل عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۸۳ ----- پرسش:
- ۳۸۴ ----- درس سیصد و نود و چهارم
- ۳۸۴ ----- اشاره
- ۳۸۴ ----- اشکال در عبادیت طهارات ثلاث و راه تصحیح آن
- ۳۸۶ ----- عدم اعتبار امر در عبادیت عبادات
- ۳۸۷ ----- منشاء عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۸۸ ----- اجماع راهی برای احراز عبادیت عبادات
- ۳۸۹ ----- اعتبار قصد قربت در عبادات
- ۳۹۰ ----- پرسش:
- ۳۹۱ ----- درس سیصد و نود و پنجم
- ۳۹۱ ----- اشاره
- ۳۹۱ ----- وجود امر در عبادیت طهارات ثلاث
- ۳۹۲ ----- استحباب طهارات ثلاث
- ۳۹۳ ----- عبادیت مطلقه
- ۳۹۴ ----- وجود ملاک در عبادیت تیمم

- ۳۹۵ راه جمع بین وجوب غیری و استحباب نفسی در وضو
- ۳۹۵ تفکیک بین متعلق امر نفسی و غیری
- ۳۹۷ عدم جمع داعویت امر استحبابی نفسی با امر غیری
- ۳۹۸ پرسش:
- ۳۹۹ درس سیصد و نود و ششم
- ۳۹۹ اشاره
- ۳۹۹ اشکال عبادیت طهارات در رابطه با استحباب نفسی
- ۴۰۰ اشکال اتیان طهارات ثلاث بداعی امر غیری
- ۴۰۱ جواب از اشکال عبادیت طهارت ثلاث
- ۴۰۳ برگشت اشکال صحت طهارات بدون قصد قربت
- ۴۰۴ پرسش:
- ۴۰۶ درس سیصد و نود و هفتم
- ۴۰۶ اشاره
- ۴۰۶ کیفیت تصحیح عبادیت وضو
- ۴۰۷ عدم تصحیح عبادیت وضو به واسطه امر غیری
- ۴۰۹ فرق وضوی قبل از وقت با وضوی بعد از وقت
- ۴۱۱ امر رابع: تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط
- ۴۱۲ پرسش:
- ۴۱۳ درس سیصد و نود و هشتم
- ۴۱۳ اشاره
- ۴۱۳ تبعیت وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط و قول صاحب معالم(ره)
- ۴۱۴ کلام نسبت داده شده به صاحب معالم
- ۴۱۵ تفاوت قضیه حینیه با قضیه شرطیه
- ۴۱۶ کلام مرحوم آخوند در ملازمه وجوبین در اطلاق و اشتراط
- ۴۱۷ پرسش:
- ۴۱۸ درس سیصد و نود و نهم

- ۴۱۸ اشاره
- ۴۱۸ جواب مرحوم شیخ(ره) به مقید کردن واجب غیرى به اراده مکلف
- ۴۲۰ تقدم رتبة شرط بر جزء
- ۴۲۱ تعبیر دیگری از کلام صاحب معالم(وجوب مقدمه مستلزم اراده ذی المقدمه)
- ۴۲۲ جواب شیخ از تلازم بین وجوب مقدمه و اراده مکلف
- ۴۲۳ پرسش:
- ۴۲۴ درس چهارصدم
- ۴۲۴ اشاره
- ۴۲۴ جواب صاحب معالم به شیخ در مورد اراده متعلقه به واجبات
- ۴۲۵ مقارنت بین وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه
- ۴۲۶ جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب معالم(ره) در وجوب غیرى مقدمه
- ۴۲۷ پرسش:
- ۴۲۸ درس چهارصد و یکم
- ۴۲۸ اشاره
- ۴۲۸ تبعیت وجوب غیرى مقدمه از ذی المقدمه در اطلاق و اشتراط و اقوال مختلف
- ۴۳۰ بیان مرحوم شیخ(ره) در باب وجوب غیرى مقدمه
- ۴۳۱ مقایسه قول مشهور با قول شیخ(ره) و صاحب معالم(ره)
- ۴۳۱ کلام شیخ(ره) در تصحیح عبادیت مقدمه
- ۴۳۲ احتمال اول در کلام مرحوم شیخ(ره)
- ۴۳۲ احتمال حمل قضیه شرطیه به قضیه حینیه
- ۴۳۴ پرسش:
- ۴۳۵ درس چهارصد و دوم
- ۴۳۵ اشاره
- ۴۳۵ بیان سه احتمال در کلام شیخ(ره) و اشکال مرحوم آخوند(ره)
- ۴۳۶ اشکال دوم به شیخ در احتمال شرطیت مقدمه
- ۴۳۸ احتمال سوم در کلام شیخ در واجب بودن قصد توصل

- ایجاد اراده نظیر ایجاد وجود ذهنی ۴۴۰
- پرسش: ۴۴۰
- درس چهارصد و سوم ۴۴۱
- اشاره ۴۴۱
- بیان احتمال سوم در کلام مرحوم شیخ ۴۴۱
- اشکال تعلق امر به امور غیراختیاری ۴۴۲
- طرح اشکال برحسب مقام اثبات ۴۴۳
- پرسش: ۴۴۵
- درس چهارصد و چهارم ۴۴۶
- اشاره ۴۴۶
- ثمره بحث در مقدمه محرمه منحصره ۴۴۶
- عدم تحقق عصیان بنا بر قول مشهور ۴۴۷
- تحقق تجری در فرض عدم علم به مقدمیت ۴۴۷
- تحقق عصیان در مقدمه در کلام شیخ ۴۴۹
- ثمره نزاع بین مرحوم شیخ و مشهور ۴۵۰
- پرسش: ۴۵۲
- درس چهارصد و پنجم ۴۵۳
- اشاره ۴۵۳
- قول صاحب فصول (ره) در مسأله مقدمه موصله ۴۵۳
- تفاوت بین قول مرحوم شیخ و صاحب فصول (ره) ۴۵۴
- احتمالات کلام صاحب فصول درباره مقدمه موصله ۴۵۴
- استحاله شرط ایصال در مقدمه ۴۵۵
- بیان اشکال دور در بحث ثبوتی قید ایصال ۴۵۷
- جواب استاد از اشکال دور در أخذ ایصال به عنوان قید واجب ۴۵۸
- پرسش: ۴۵۹
- درس چهارصد و ششم ۴۶۰

- ۴۶۰ اشاره
- ۴۶۰ بیان اشکال تسلسل در مقدمه موصله
- ۴۶۲ جواب از اشکال تسلسل در مقدمه موصله
- ۴۶۳ مرکبات صناعی و مرکبات اعتباری
- ۴۶۴ اجتماع وجوب غیرى و وجوب نفسى در مقدمه موصله
- ۴۶۵ پرسش:
- ۴۶۶ درس چهارصد و هفتم
- ۴۶۶ اشاره
- ۴۶۶ تقریب اشکال اجتماع وجوبین در ذی المقدمه
- ۴۶۷ فرق ما نحن فیہ با مسأله اجتماع امر و نهی
- ۴۶۹ بیان اجتماع حکمین در ذی المقدمه
- ۴۷۰ بیان معنای مقدمه موصله و موصل الیه
- ۴۷۲ پرسش:
- ۴۷۳ درس چهارصد و هشتم
- ۴۷۳ اشاره
- ۴۷۳ غرض وجوب اشیاء و وجوب مقدمه
- ۴۷۵ جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند(ره)
- ۴۷۵ بیان صاحب کفایه در فرق واجبات تسبیبی و غیر تسبیبی
- ۴۷۷ مراد صاحب فصول از قید ایصال
- ۴۷۸ پرسش:
- ۴۷۹ درس چهارصد و نهم
- ۴۷۹ اشاره
- ۴۷۹ سقوط وجوب غیرى مقدمه قبل از تحقق ذی المقدمه
- ۴۸۱ مراد صاحب فصول(ره) از سقوط وجوب غیرى
- ۴۸۱ مقایسه دو اشکال مرحوم آخوند
- ۴۸۲ تبیین کلام صاحب فصول

- ۴۸۴ ----- تقریب قول صاحب فصول توسط محقق حائری(ره)
- ۴۸۵ ----- پرسش:
- ۴۸۶ ----- درس چهارصد و دهم
- ۴۸۶ ----- اشاره
- ۴۸۶ ----- توجیه مرحوم محقق حائری نسبت به مقدمه موصله
- ۴۸۸ ----- تقیید مقدمه به قید ایصال به نحو قضیه حنییه
- ۴۸۹ ----- تشبیه مقام به امر نفسی
- ۴۹۰ ----- پرسش:
- ۴۹۱ ----- درس چهارصد و یازدهم
- ۴۹۱ ----- اشاره
- ۴۹۱ ----- خلط بین مقام ثبوت و اثبات در کلام مرحوم محقق حائری(ره)
- ۴۹۳ ----- رجوع کلام مرحوم محقق عراقی(ره) به کلام محقق حائری(ره)
- ۴۹۵ ----- مراد صاحب فصول از قیدیت ایصال مقدمه
- ۴۹۵ ----- رجوع به وجدان در کلام صاحب فصول در مقام اثبات
- ۴۹۷ ----- پرسش:
- ۴۹۸ ----- درس چهارصد و دوازدهم
- ۴۹۸ ----- اشاره
- ۴۹۸ ----- اشکال اثباتی مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول(ره)
- ۵۰۰ ----- منشاء توهم صاحب فصول از نظر صاحب کفایه
- ۵۰۱ ----- جهات تقییدیه و جهات تعلیلیه
- ۵۰۳ ----- ثمره نزع بین قول مشهور و قول صاحب فصول
- ۵۰۳ ----- پرسش:
- ۵۰۴ ----- درس چهارصد و سیزدهم
- ۵۰۴ ----- اشاره
- ۵۰۴ ----- ارتباط ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول(ره) به مسأله ضد
- ۵۰۶ ----- خصوصیت معتبر در وجوب مقدماتی نزد صاحب فصول

- ۵۰۸ تصحیح عبادت در باب اجتماع امر و نهی طبق نظر صاحب فصول
- ۵۰۹ پرسش:
- ۵۱۰ درس چهارصد و چهاردهم
- ۵۱۰ اشاره
- ۵۱۰ بیان مرحوم شیخ انصاری(ره) در ثمره نزاع در بحث ضدّ
- ۵۱۲ فرق بین کلام صاحب فصول و مشهور از نظر شیخ
- ۵۱۳ جواب مرحوم آخوند(ره) از بیان شیخ اعظم(ره)
- ۵۱۴ فرق بین اتحاد عینی و اتحاد خارجی و مقارنه امر و نهی
- ۵۱۵ بیان سه احتمال در معنای نقیض
- ۵۱۵ احتمال دوم در معنای نقیض
- ۵۱۶ پرسش:
- ۵۱۷ درس چهارصد و پانزدهم
- ۵۱۷ اشاره
- ۵۱۷ بیان سه احتمال در معنای نقیض
- ۵۱۸ بیان سه احتمال در حرمت نقیض شیء
- ۵۱۹ انتفاء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول(ره)
- ۵۲۰ توسعه در معنای نقیض
- ۵۲۲ معنای نقیض طبق احتمال سوم از نظر صاحب فصول(ره) و مشهور
- ۵۲۲ انتفاء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول(ره) طبق احتمال سوم
- ۵۲۴ پرسش:
- ۵۲۵ درس چهارصد و شانزدهم
- ۵۲۵ اشاره
- ۵۲۵ تقسیم واجب به اصلی و تبعی
- ۵۲۶ بیان صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب بر حسب مقام اثبات
- ۵۲۷ عدم ارتباط تقسیم به مقام اثبات از نظر مرحوم آخوند(ره)
- ۵۲۸ واجب اصلی از نظر مرحوم آخوند(ره)

- ۵۳۰ دلیل کفایه بر تقسیم اصالت و تبعیت به حسب مقام ثبوت
- ۵۳۱ پرسش:
- ۵۳۲ درس چهارصد و هفدهم
- ۵۳۲ اشاره
- ۵۳۲ منشأ وجوب مقدمه از نظر محقق اصفهانی(ره)
- ۵۳۴ اشکال استاد به محقق اصفهانی(ره) در ترشح اراده
- ۵۳۵ بیان دو اشکال به محقق خراسانی(ره) در تقسیم واجب
- ۵۳۶ اشکال دوم بر مرحوم آخوند(ره) در اراده مستقله
- ۵۳۷ پرسش:
- ۵۳۸ درس چهارصد و هیجدهم
- ۵۳۸ اشاره
- ۵۳۸ مقصود از اراده مستقله در کلام مرحوم آخوند
- ۵۳۹ عدم تلازم نفسیت با التفات تفصیلی
- ۵۴۰ جریان اصل عملی در شک بین واجب اصلی و تبعی
- ۵۴۱ اثبات واجب اصلی با استصحاب به نظر محقق اصفهانی
- ۵۴۲ عدم جریان استصحاب عدم ازلی در مقام
- ۵۴۳ پرسش:
- ۵۴۴ درس چهارصد و نوزدهم
- ۵۴۴ اشاره
- ۵۴۴ ثمره فقهی بحث مقدمه واجب
- ۵۴۶ ترتب ثمره طبق قول به ملازمه و عدم آن
- ۵۴۷ بررسی ظهور ثمره بحث مقدمه واجب در باب نذر
- ۵۴۸ عدم تمامیت ثمرات مذکور
- ۵۴۹ پرسش:
- ۵۵۰ درس چهارصد و بیستم
- ۵۵۰ اشاره

- ۵۵۰ بررسی حصول فسق بواسطه ترک مقدمه واجب
- ۵۵۲ حرمت اخذ اجرت بر واجب
- ۵۵۲ شبهه عدم وجود ثمره در بحث مقدمه واجب
- ۵۵۴ پرسش:
- ۵۵۵ درس چهارصد و بیست و یکم
- ۵۵۵ اشاره
- ۵۵۵ بیان مرحوم شیخ ضیاء الدین عراقی(ره) در ثمره نزع بنا بر قول به ملازمه
- ۵۵۷ بیان استاد در ثمره نزع ملازمه بر قول مرحوم عراقی
- ۵۵۹ بیان تفاوت بین ثمرات سه گانه و دو ثمره مرحوم عراقی عراقی
- ۵۶۱ پرسش:
- ۵۶۲ درس چهارصد و بیست و دوم
- ۵۶۲ اشاره
- ۵۶۲ بررسی وجود ثمره نزع در باب ضمان
- ۵۶۴ بیان ثمره بحث مقدمه واجب
- ۵۶۵ عدم جریان اصل عملی در شک در وجود ملازمه
- ۵۶۶ امکان جریان استصحاب در نتیجه نزع
- ۵۶۸ پرسش:
- ۵۶۹ درس چهارصد و بیست و سوم
- ۵۶۹ اشاره
- ۵۶۹ عدم جریان استصحاب بواسطه عدم شرعی بودن وجوب ملازمه
- ۵۷۰ توسعه در معنای مجعول شرعی
- ۵۷۲ عدم جریان استصحاب بواسطه عدم ثمره عملی بحث ملازمه
- ۵۷۳ وجود ثمره عملی برای بحث ملازمه
- ۵۷۳ جمع بین حکم واقعی و استصحاب
- ۵۷۵ پرسش:
- ۵۷۶ درس چهارصد و بیست و چهارم

- ۵۷۶ اشاره
- ۵۷۶ عدم ملازمه اجرای استصحاب با تفکیک بین حکم واقعی و ظاهری
- ۵۷۷ توسعه ملازمه تا مرتبه فعلیت
- ۵۷۷ عدم منافات اجرای استصحاب با قول به ملازمه
- ۵۷۹ بیان امام(ره) در جواب از عدم جریان استصحاب
- ۵۸۰ مجرای اصول: صورت شک در حکم واقعی و عدم فعلیت آن
- ۵۸۲ پرسش:
- ۵۸۳ درس چهارصد و بیست و پنجم
- ۵۸۳ اشاره
- ۵۸۳ عدم جریان استصحاب بعد از یقین به وجوب فعلی ذی المقدمه
- ۵۸۶ ادله قائلین به ملازمه
- ۵۸۸ پرسش:
- ۵۸۹ درس چهارصد و بیست و ششم
- ۵۸۹ اشاره
- ۵۸۹ قول به ملازمه از راه وجدان در کلام صاحب کفایه
- ۵۸۹ وجوب مولوی اوامر متعلقه به برخی از مقدمات از نظر صاحب کفایه
- ۵۹۱ بیان استاد از کلام مرحوم آخوند(ره)، در اثبات ملازمه
- ۵۹۴ مولویت اوامر شارع در باب عبادات، به طور مطلق
- ۵۹۵ پرسش:
- ۵۹۶ درس چهارصد و بیست و هفتم
- ۵۹۶ اشاره
- ۵۹۶ دلیل دوم قائلین به ملازمه
- ۵۹۸ جواب استاد از دلیل دوم قائلین به ملازمه
- ۵۹۹ عدم تبعیت اراده تشریحی از اراده تکوینی
- ۶۰۱ ارشادی بودن امر به مقدمه
- ۶۰۲ پرسش:

- درس چهارصد و بیست و هشتم - ۶۰۳
- اشاره - ۶۰۳
- استدلال ابو الحسن بصری بر وجود ملازمه - ۶۰۳
- اتحاد متلازمین در وجوب و حرمت - ۶۰۶
- اصلاح قضیة شرطیة اول - ۶۰۷
- پرسش: - ۶۰۹
- درس چهارصد و بیست و نهم - ۶۱۰
- اشاره - ۶۱۰
- تحقق عصیان در ترک مقدمه بر فرض عدم ملازمه - ۶۱۰
- اتیان به مقدمه از نظر عقل - ۶۱۱
- مراد از وجوب شرعی مقدمه و فرق میان نظر مثبتین و منکرین ملازمه - ۶۱۳
- توضیح استاد درباره قضیة شرطیة دوم و سوم - ۶۱۴
- پرسش: - ۶۱۶
- درس چهارصد و سی ام - ۶۱۷
- اشاره - ۶۱۷
- استدلال حضرت امام(ره) بر عدم ملازمه - ۶۱۷
- بیان دو احتمال در ناحیة مقدمه - ۶۱۸
- کلام قائلین به ملازمه درباره خصوصیات ملازمه - ۶۱۸
- رد کلام قائلین به ملازمه مقدمه و ذی المقدمه از نظر عقل و شرع - ۶۲۰
- بیان احتمال دوم، عینیت امر به ذی المقدمه و مقدمه - ۶۲۰
- پرسش: - ۶۲۱
- درس چهارصد و سی و یکم - ۶۲۲
- اشاره - ۶۲۲
- بیان احتمالات بنا بر فعلیت بعث در طرفین ملازمه - ۶۲۲
- بیان ادلة قائلین به عدم صحت احتمال اول - ۶۲۳
- جواب استاد از احتمال، علیت و معلولیت بین ذی المقدمه و مقدمه - ۶۲۴

- بیان احتمال بعث تقدیری در ناحیه مقدمه ۶۲۵
- بیان احتمالات در ملازمه بین الارادتين و بعث به ذی المقدمه و مقدمه ۶۲۶
- احتمال دوم در نحوه تعلق اراده به بعث الی ذی المقدمه ۶۲۷
- نتیجه بحث در ناحیه ملازمه بین الارادتين ۶۲۸
- پرسش: ۶۲۸
- درس چهارصد و سی و دوم ۶۲۹
- اشاره ۶۲۹
- تفصیل در بحث وجوب مقدمه و ادله آنها ۶۲۹
- جواب از تفصیل اول در بحث مقدمه واجب ۶۳۱
- فرق میان شرائط شرعیه و شرائط عقلیه و عادیه ۶۳۲
- پرسش: ۶۳۳
- درس چهارصد و سی و سوم ۶۳۵
- اشاره ۶۳۵
- توضیح احتمال دوم، عدم استکشاف شرطیت در عبارت مستدل ۶۳۵
- راههای مختلف استکشاف شرطیت شرعیه ۶۳۶
- عدم استکشاف شرطیت شرعیه از وجوب غیره ۶۳۷
- مقدمه مستحب و فرق آن با مقدمه واجب ۶۳۹
- پرسش: ۶۴۰
- درس چهارصد و سی و چهارم ۶۴۱
- اشاره ۶۴۱
- اقوال در مقدمات حرام ۶۴۱
- بررسی اقوال در مسأله حرمت غیره مقدمه حرام ۶۴۴
- استدلال مرحوم آخوند(ره) بر عدم ثبوت ملازمه در مقدمه حرام ۶۴۴
- دلیل دوم صاحب کفایه بر تضییق دایره ملازمه در مقدمات حرام ۶۴۵
- استلزام عدم اعتبار نیت در عبادات با اختیاری نبودن اراده ۶۴۶
- پرسش: ۶۴۷

درس چهارصد و سی و پنجم ۶۴۸

اشاره ۶۴۸

جواب امام «ره» از صاحب کفایه در تأخر اراده در افعال تولیدی ۶۴۸

طرح شبهه غیراختیاری بودن مقدمه اخیر و جواب استاد ۶۵۰

موجبه جزئیه بودن بیان امام «ره» ۶۵۱

پرسش: ۶۵۲

فهرست مطالب ۶۵۴

فهرست درسها ۶۸۶

درباره مرکز ۶۹۲

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۵/ فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم
موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛
۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴:
۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹:
۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳:
۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال:
ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ =
۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث الفاظ (بحث اوامر - مقدمة واجب)

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۵

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث الفاظ (بحث اوامر - مقدمه واجب)

ص: ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نظر امام(ره) در تقدم و تأخر اجزاء زمان و متضایف بودن معنای تقابل

امام بزرگوار(ره) در رابطه با اجزاء زمان می فرمایند: تقدم و همین طور تأخر بعضی نسبت به بعضی از اجزاء ثابت است، با اینکه هیچ گاه این دو قطعه ای که یکی متصف به تقدم است و دیگری متصف به تأخر است، در یک آن مجتمع نیستند و در یک آن تحقق ندارند، بلکه زمان آینده در زمان فعلی وجود ندارد و زمان فعلی هم در آینده متقضی و متصرم شده و منعدم شده است، ایشان مسأله علت و معلول را در اینجا ذکر فرموده اند.

یک دلیل دیگری که این معنا را توضیح می دهد این مطلب معروف است که متقابلین را تقسیم کرده اند و برای متناقضین مقسم قرار داده اند، متضادین و متضایفین و متخالفین. مقسم عبارت از متقابلین است. می فرمایند: با قطع نظر از آن دقتی که در مثل اجزاء زمان کردیم، اگر به ظاهر بخواهیم مسأله را بررسی کنیم، یک اشکال مهمی به این تقسیم مسلم و معروف وارد است و آن این است که خود عنوان تقابل و متقابلین که به عنوان مقسم مطرح شده، نفس عنوان و وصف تقابل، از مصادیق متضایفین است. مقسم مصداق برای متضایفین است، تقابل مثل همان ابوت و بنوت است، مثل تقدم و تأخر است، یک امر اضافی است. این سؤال پیش می آید که چطور می تواند مقسم یکی از مصادیق یکی از اقسامش باشد؟ اقسام یکی از مصادیق مقسم است، اقسام باید همان مقسم باشد با

خصوصیت زائده اما مقسم یکی از مصادیق اقسام باشد؟ این یک امر ممتنع و غیر معقولی است. و نه تنها این اشکال در مقسم هست، در قسیم هم این اشکال هست مثلاً متضادین، خود عنوان تضاد، مصداق تضایف است، یعنی تضاد یک چیزی است که وصف برای دو وجود است. اگر بخواهیم سفیدی را متصف کنیم به عنوان ضدیت و تضاد، در همان رتبه سیاهی هم باید اتصاف به این معنا پیدا کند. تضاد یکی از مصادیق تضایف است و چیزی که یکی از مصادیق تضایف است، چطور می تواند قسیم برای تضایف واقع شود که بگویند: «المتقابلان اما متناقضان و اما متضادان و اما متضایفان»؟ تضاد هم از مصادیق تضایف است، چرا آن را قسیم برای تضایف قرار داده اند؟

خود عنوان تناقض هم همین طور است، آن هم از مصادیق تضایف است لذا شما چطور این مشکله تضاد و تناقض را حل می کنید؟ شما وقتی می خواهید بگویید: سفیدی این جسم با سیاهی این جسم تضاد دارد، لامحاله یکی از این دو وجود دارد. اگر هر دو می توانست وجود داشته باشد، تضادی تحقق نداشت. پس یا سفیدی وجود دارد دون سیاهی و یا سیاهی وجود دارد دون سفیدی.

حالا که سفیدی وجود دارد، شما می گوئید: سفیدی متضاد با سیاهی است، کدام سیاهی؟ سیاهی وجود ندارد، سیاهی تحقق ندارد که شما بگویید: سفیدی مضاد با سیاهی است. سیاهی جسم دیگر یا سیاهی هذا الجسم؟ آن که سفیدی با آن تضاد دارد، آن سیاهی هذا الجسم است. سیاهی هذا الجسم کجاست که شما کلمه تضاد را به کار می برید؟ کلمه تضاد مثل ابوت و بنوت است، همان طوری که ابوت بدون بنوت نمی شود، در باب تضاد هم شما بخواهید بگویید: سیاهی موجود، متضاد با چیست؟ با سفیدی که وجود ندارد؟ چیزی که وجود ندارد که نمی تواند اتصاف داشته باشد. قاعده فرعی می گوید که موصوف باید تحقق داشته باشد تا وصف برای آن ثابت شود. سیاهی غیر موجود «کیف یتصف بعنوان التضاد»؟ چطور این تضاد را درست می کنید؟ و علاوه تضاد قسیم برای تضایف است، درحالی که یکی از مصادیق تضایف است. کجا شما می توانید بررسی کنید و ببینید که یک قسیمی، یکی از مصادیق قسیم دیگر باشد، یکی از افراد مقابلش باشد؟ تضاد و تضایف مقابل با هم هستند، درحالی که تضاد هم یکی از مصادیق تضایف است. این مشکله چطور قابل حل است؟

تضاد در مرحله وجود

ایشان می فرمایند: راه حل همین است که ذکر کردیم. باید بگوییم: وقتی که تضاد، قسیم برای تضایف واقع می شود و مغایرت با تضایف دارد، آن تضاد را در رابطه با ذات بررسی کنیم، متضادان، یعنی «الممتنعان فی الوجود بحسب الذات» دیگر به وصفش کاری نداشته باشیم، به «عنوان» کاری نداشته باشیم. اگر بخواهیم پای عنوان را پیش بکشیم، هیچ گاه مسأله تضاد را نمی توانیم پیاده کنیم.

پس وقتی که متضادان در مقابل و به عنوان قسیم برای متضایفان واقع می شود، باید همان مرحله ذات را پیش بکشیم، دیگر به وصف مربوط به تضایف کاری نداشته باشیم، به عنوانی که آن را جزء متضایفان می کند کاری نداشته باشیم، باید بگوییم: فرض کنیم که اصلاً تضایفی در عالم نبود، اگر این عناوین هم در عالم نبودند، این سیاهی و سفیدی ذاتاً غیرقابل اجتماع بودند، غیرقابل جمع فی زمان واحد بودند. و همین طور آن تقابلی که مقسم قرار داده شده برای همه این اقسام، اگر بخواهیم آن تقابل را به معنای تقابل وصفی و تقابل عنوانی معنا کنیم، همان مشکل پیش می آید که مقسم «صار بعض مصادیق احد الاقسام» مقسم یکی از مصادیق اقسام واقع شده برای اینکه در متضایفان عناوین دیگری غیر از عنوان تقابل هم وجود دارد، تقدّم و تأخر هم جزو متضایفان است. پس آن تقابلی که به عنوان مقسم برای این اقسام واقع می شود، آن تقابل وصفی نیست، تقابل عنوانی نیست، بلکه آن تقابل ذاتی است که این تقابل ذاتی با جمیع این اقسام سازگار است، با متناقضین می سازد، با متضادین می سازد، با متضایفین هم سروکار دارد، با متخالفین هم اگر قسم دیگر باشد، قابل جمع است.

پس مقصود این است که در تفکیک بین این دو مطلب در ذهن مشکل پیش نیاید، که هم شیئی ذاتاً تقدّم داشته باشد و هم عنواناً تقدّم نداشته باشد. ذاتاً امروز بر فردا متقدّم است، اما عنواناً تقدّم ندارد، عنواناً و وصفاً در دایره تضایف می رود. تضایف هم احتیاج به طرفین دارد، طرفین هم نیاز به موضوع و موصوف دارد، قاعده فرعی، ضرورت موضوع را مطرح کرده و آن مشکلات پیش می آید. همان طوری که ذکر کردم، وجدانا می بینیم این معنا یک واقعیتی دارد که امروز تقدّم بر فردا دارد ولو اینکه فردا هنوز وجود پیدا نکرده و عنوان تضایف نمی تواند تحقق داشته باشد. این مطلب را امام بزرگوار در رابطه با اجزاء زمان مطرح می کنند.

تفکیک در زمانیات

ایشان می فرمایند در رابطه با زمانیات، یعنی مسائلی که در زمان واقع می شود و اموری که زمان ظرفیت برای آن امور دارد، در آنها هم مطلب همین طور است. مثلاً زید امروز قائم است، عمرو فردا می خواهد قیام کند. قیام زید به لحاظ اینکه ظرف زمانی اش عبارت از امروز است و ارتباط به امروز دارد، یک تقدّم ذاتی دارد ضمن اینکه این تقدّم ذاتی به تبع و به دنباله زمان است. و اگر یک قدری دقیق تر بخواهیم تعبیر کنیم باید بگوییم: بالعرض تقدّم دارد. آن که بالذات تقدّم دارد نفس الزمان است، اما چون همین نفس زمان متقدّم ظرفیت برای قیام زید دارد و ظرف زمان فردا ظرفیت برای قیام عمرو دارد، بتبع الزمان و بالعرض می توانیم اینطور تعبیر کنیم، بگوییم: «کما ان نفس هذا اليوم

متقدّم ذاتاً» بر روز آینده، قیام زیدی هم که ظرفیت زمانی اش عبارت از هذا الیوم است، تقدّم بر قیام عمرو دارد که فردا قیام عمرو تحقق پیدا می کند. منتها مسأله در زمان اصالت دارد، اما در زمانی به عنوان تبع و بالعرض مطرح است.

یک فرق دیگر هم دارد که در حل اشکال در شرعیات نقش مهم دارد. در باب زمان به لحاظ اینکه آینده یعنی فردا مقطوع الوجود و قطعی التحقق است دیگر هیچ گونه حالت انتظاری در کار نیست، همین الان می گوئیم: «هذا الیوم متقدّم ذاتاً» بر فردا، برای اینکه فردا، یک وجود قطعی مسلم در آینده دارد. اما اگر این مسأله را روی زمانیات خواستیم پیاده کنیم، قیام زید را با قیام عمرو در فردا مقایسه کنیم، قیام عمرو در فردا که یک مسأله حتمی الوجود نیست، ممکن است قیام از عمرو فردا تحقق پیدا کند، ممکن است فردا قیام از عمرو تحقق پیدا نکند. مثل زمان نیست که مسأله حتمیت و قطعیت داشته باشد. این فرق این اقتضاء را دارد، وقتی که می خواهیم بگوئیم که قیام زید در امروز تقدّم ذاتی ولو به تبع زمان بر قیام عمرو در فردا دارد، این را نمی توانیم الان به ضرس قاطع بگوئیم، باید منتظر فردا بشویم، بینیم فردا قیام عمرو تحقق پیدا می کند یا نه؟ اگر فردا قیام عمرو تحقق پیدا کرد، کشف می کنیم که قیام زید امروز به حسب واقع اتصاف به تقدّم ذاتی داشته تبعاً للزمان. یا اگر کسی علم غیب داشته و یقین داشته باشد که فردا قیام عمرو تحقق پیدا خواهد کرد، از حالا می تواند بگوید که قیام زید الان تقدّم ذاتی دارد بر قیام عمرو در فردا. پس یک فرق بین زمان و بین زمانی غیر از مسأله اصالت و تبعیت و غیر از مسأله حقیقت و عرضیت، در این جهت است که در مسأله زمان، در تقدّم ذاتی امروز، حالت انتظار وجود ندارد، لازم نیست منتظر بشویم اما در زمانیات چون به حسب نوع، انسان یقین ندارد به تحقق آن زمان در آینده، لذا باید حالت انتظار داشته باشد. اگر قیام عمرو در فردا محقق شد، می فهمیم که قیام زید در امروز در هنگام تحققش، تقدّم ذاتی همراهش بوده، تقدّم ذاتی مقارنش بوده، تقدّم ذاتی در کنارش بوده، یک فرق این چینی پیش می آید. و این فرق در این مسائلی که در شرع مورد اشکال واقع شده، این نتیجه را می دهد.

عدم فرق بین شرائط وضع و شرائط تکلیف

امام بزرگوار(ره) این راه حلی را که ذکر فرمودند، هم در شرائط مکلف به که قسم ثالث از آن اقسامی است که مرحوم آخوند ذکر کردند و هم در شرائط وضع که قسم دوم از آن اقسامی است که مرحوم آخوند ذکر کردند، با اینکه این شاید به صورت یک اشکالی باشد بر کلام امام که در شرائط وضع نمی بایست این حرفها را پیش بیاوریم، شرائط وضع با شرائط تکلیف هیچ فرقی نمی کند، همانطوری که تکلیف یک امر اعتباری است و شما آن قاعده عقلیه را از راه اعتباری بودن تکالیف

حل کردید، احکام وضعیه هم مثل احکام تکلیفیه، امور اعتباریه است، مثل شرایط شرعیه نیست که در آن دو احتمال بدهیم: یک احتمال اینکه شرایط شرعیه امور اعتباریه باشد، یک احتمال اینکه شرایط شرعیه واقعیاتی باشد که شارع از آنها کشف کرده است. در احکام وضعیه این دو احتمال جریان ندارد، بلکه احکام وضعیه جوابش همان جواب احکام تکلیفیه است. اما امام بزرگوار شرایط وضع و شرایط مأمور به و مکلف به، هر دو را از همین راهی که عرض کردیم جواب داده اند. لذا مسأله فصولی و اجازه را پیش می کشند، می فرمایند: در باب فصولی، اجازه لاحق کاشفیت دارد، کشفش هم کشف حقیقی است، کشف می کند از ملکیت حال العقد. اگر بین عقد و اجازه یک ماه فاصله شده، چطور این حل می شود؟ می فرماید: راه حل این است که بگوییم: اجازه برای ملکیت شرطیت ندارد.

آن که شرطیت دارد، تقدّم العقد علی الاجازه است، به همان تقدّم ذاتی، به تبع زمان. تقدّم ذاتی عقد بر اجازه که این تقدّم مقارن با عقد است و این تقدّم همراه با عقد است، شرطیت دارد منتها تا اجازه نیاید، شما نمی دانید که این عقد در حال وقوعش واجد شرط بوده. مثل زمان نیست که قبلاً شما یقین داشته باشید به اینکه زمان آینده وجود پیدا می کند، نه اجازه «یمكن ان يصدر من المالك، و يمكن ان لا يصدر من المالك». اگر اجازه یک ماه بعد آمد، درست است که در کلمات فقها، به اجازه، عنوان شرطیت داده اند و مقصود از اجازه هم وجود خارجی اجازه است و وجود خارجی اجازه متأخر از عقد است بلاشکال، یک ماه فاصله زمانی بین این دو وجود دارد.

اما ایشان می فرمایند: باطن مطلب این نیست. باطن این است که آن چیزی که شرطیت دارد برای صحت بیع فصولی و تأثیر بیع فصولی در ملکیت، علاوه بر آن در خصوص بیع فصولی «يعتبر تقدّم العقد علی الاجازه، بتقدّم ذاتی، بتبع الزمان» منتها «تقدّم العقد علی الاجازه» علم به توقف دارد بر وجود اجازه فی ما بعد، اما اگر یک کسی عالم به غیب باشد و بداند که اجازه یک ماه بعد تحقق پیدا می کند، می داند که الان عقد فصولی واجد شرط است، شرطش تقدّم ذاتی آن است، تقدّم ذاتی هم همراهش است و مقارنش است و عنوان تقدّم ذاتی هیچ گونه تأخیری از عقد ندارد که بگوییم آن قاعده عقلیه انخرام پیدا می کند و ضربه می خورد. آن قاعده عقلیه در صورتی ضربه می خورد که شرط متأخر باشد، در حالی که «الشرط لیس بمتأخر، الشرط هو التقدّم، ای التقدّم الذاتی بتبع الزمان المقارن للبیع الفصولی، المتحقق حال البیع الفصولی». لذا شرط، شرط مقارن است، ولو اینکه به حسب تعبیر ظاهری، کلمه شرط را روی اجازه آورده اند و خیال شده که اجازه به عنوان یک شرط متأخر مطرح است و قاعده عقلیه در این رابطه انخرام پیدا کرده است، در حالی که مسأله اینطور نیست، شرط، شرط مقارن است. این را در رابطه با شرایط وضع می گویند.

در رابطه با شرایط مأمور به و مکلف به هم همان مثال صوم مستحاضه نسبت به اغسال لیلیه آتیه

است. می فرمایند: نظیر همین معنایی که در باب اجازه ذکر فرمودند، آنجا هم همین حرف را ذکر می کنند، می فرمایند: درست است که در ظاهر کلمات، عنوان شرط را روی اغسال لیلیه برده اند و گفته اند: اغسال لیلیه شرطیت دارد، اغسال لیلیه هم یعنی بوجوده الخارجی، وجود خارجی اش هم تأخر دارد. روزه گذشت و تمام شد، حالا دو ساعت بعد می خواهد غسل لیل تحقق پیدا کند. به حسب ظاهر، تعبیر مطلب اینطور است اما می فرمایند: باطن مسأله اینطور نیست. باطن این است که آن چیزی که شرطیت دارد برای صحت روزه امروز مستحاضه، علاوه بر سایر شرائطی که در مطلق روزه معتبر است، برای خصوص مستحاضه یک شرط اضافی هست، آن شرط اضافی «تقدّم الصوم علی غسل اللیل، بالتقدّم الذاتی» است. تقدّم داشتن روزه که یک امری است واقع در زمان، آن هم به تبع زمان، این تقدّمش بر غسل لیل شرطیت دارد. منتها چون یک طرف، ممکن التحقق و ممکن عدم التحقق است، باید منتظر شب و غسل لیل باشیم. اگر غسل لیل تحقق پیدا کرد، کشف می کند از اینکه صوم روز گذشته در حین وقوعش واجد شرط بوده، در حین تحققش هم واجد شرط بوده چون شرطش عبارت از آن تقدّم ذاتی تبعی للزمان است و آن تقدّم ذاتی مقارن با صوم است. همان طوری که تقدّم ذاتی نسبت به اصل زمان همراه با زمان است، تقدّم ذاتی نسبت به صومی هم که واقع در زمان است، به تبع زمان همراه همان صوم است. لذا نباید اسمش را شرط متأخر بگذاریم، ولو اینکه در ظاهر تعبیرات، البته کلمه شرط و کلمه امثال شرط را روی غسل اللیل برده اند، آن هم بوجوده الخارجی که متأخر از صوم است اما باطن مسأله اینطور است.

اگر کسی بگوید که این حرفهایی که شما می زنید، یک حرفهایی نیست که عرف درک کند؛ جوابش این است که روایت را معنا نمی کنیم که نظر عرف متّبع باشد بلکه می خواهیم اشکال یک قاعده عقلیه را حل کنیم و حل اشکال یک قاعده عقلیه باید با یک مسائل عقلیه داده شود و الاّ مسأله، مسأله عرفی نیست که کسی بگوید: عرف این مسائل را درک نمی کند. عرف چه بسا اصل آن قاعده عقلیه را هم درک نکند، وقتی که نوبت به مسائل عقلیه رسید، هم اشکال و هم جوابش هر دو باید در یک مسیر و به یک کیفیت باشد و الاّ مشکله عقلیه، با مسائل عرفیه قابل پاسخ نیست. پس به ذهن کسی نرود که عرف این حرفها را درک نمی کند، درک نکند. عرف اصل اشکال را هم درک نمی کند.

عرف از کجا می فهمد که باید علت بر معلول تقدّم رتبی داشته باشد؟ تقارن زمانی داشته باشد؟ اینها یک مسائل عقلیه است لذا برای حل مشکله عقلیه باید از همین راه حلهای عقلی استفاده کرد، ولو درک عرف هم قاصر از این مسائل باشد.

این بیان امام بزرگوار که جدا یک بیان بسیار دقیق و حاکی از احاطه و تسلط این مرد بزرگ در مسائل فلسفی و دقتهایی است که در مسائل فلسفی دارند. لکن عرض کردیم که اولاً این حرف

ضرورت نداشت که در شرائط وضع پیاده شود. در شرائط وضع که عبارت از ملکیت، زوجیت، حرّیت، رقیت و امثال ذلک است، اصلاً وارد این وادی نمی شوند و اصلاً محل این اشکال و مورد اشکال نیست که نیازی به این معنای دقیق عقلی باشد.

نسبت به مطلب دومش هم گفتیم: در رابطه با شرائط مکلف به بر فرض که نیاز به این راه حل داریم، که شرائط شرعیه را واقعیات بدانیم، یک تأثیر و تأثرهای واقعی بین شرط و مشروط شرعی قائل شویم و بگوییم: شارع از این واقعیات در رابطه با این شرائط عنوان کاشفیت دارد، در حالی که اصل این مبنا بسیار ضعیف است، آن که واقعیت دارد، خود شرائط شرعیه هم مثل شرائط تکلیف و مثل شرائط وضع که خود تکلیف امر اعتباری بود، خود وضع امر اعتباری بود، شرطیت شرائط مأموریه هم یک امر اعتباری است. همان طوری که «وجود الصلاه امر اعتباری، شرطیه الوضوء للصلاه المأمور بها» هم «امر اعتباری»، اینطور نیست که وجوب صلاه یک امر اعتباری است، اما شرطیت وضو برای صلاه، یک واقعیت است مثل همان شرائط تکوینیه ای که در مسأله نار و احراق و محاذات و عدم رطوبت و امثال ذلک ملاحظه فرمودید.

پس بطور خلاصه؛ اشکال این راهی که طی کردیم، این است که این اشکال اصلاً نه در شرائط تکلیف وارد است، نه در شرائط وضع وارد است، نه در شرائط مکلف به «لان کلها امور اعتباریه» و مورد این اشکال واقعیات و حقایق است، نه مسائلی که مبنایی جز اعتبار ندارد، لکن کلام امام بزرگوار که هم فی نفسه کلام بسیار ارزشمندی بود و هم روی یک احتمال که اگر شرائط شرعیه واقعیه باشد، می توانست حل اشکال کند، را عرض کردیم. تا اینجا مطلب تمام است، لکن به لحاظ اینکه این مطلب تکمیل شود ان شاء الله، بهتر این است که کلام محقق بزرگوار نائینی (ره) را هم در این رابطه عرض کنیم، چون ایشان اصلاً برای تحریر محل نزاع، یک شرائطی را بیان کرده و برای حل اشکال هم راهی را ذکر فرمودند که آن را هم برای تکمیل بحث عرض می کنیم ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - نظر امام (ره) در تقدم و تأخر اجزاء زمان را بیان کنید.
- ۲ - چرا تقابل و تضاد و امثال آن از مقوله تضایف است؟
- ۳ - عدم فرق بین شرائط وضع و شرائط تکلیف را توضیح دهید.
- ۴ - چرا به راه حل امام (ره) در فرق بین شرائط وضع و شرائط تکلیف نیازی نیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تحریر محل بحث در کلام محقق نائینی(ره)

برای تکمیل بحث، مناسب است که کلام مرحوم محقق بزرگوار نائینی(ره) را در این رابطه ذکر کنیم. کلام ایشان خیلی مفصل است، لکن اجمالی از کلام ایشان را عرض می کنیم. ایشان ابتداء برای تحریر محل نزاع و اینکه در شرط متأخر، کدام شرط متأخر داخل در محل نزاع است؟ چند مطلب را به عنوان تحریر محل نزاع ذکر فرموده اند.

مطلب اولشان این است که این چیزی را که مرحوم آخوند(ره) صاحب کفایه به عنوان قسم سوم و نوع سوم ذکر کردند و در مقام جواب برآمدند که عبارت از شرائط مأموریه و شرائط مکلف به است، این شرائط مکلف به از محل نزاع خارج است، یعنی بلااشکال شرط متأخر در رابطه با آنها اشکالی ندارند و نه تنها اشکال ندارد، محل نزاع هم قرار نگرفته، برای اینکه شرائط مأموریه اگر تأخر زمانی داشته باشد، مثل همان مثال صوم مستحاضه نسبت به اغسال لیلیه آتیه است، این شرائط با اجزاء چه فرق می کند؟ اگر مأموریه عبارت از یک مرکبی باشد که این مرکب، مجموعش در زمان واحد نمی تواند تحقق پیدا کند، بلکه مثلا هر جزئی از این مرکب در یک جزئی از زمان واقع می شود،

اینجا را ایشان می فرماید: شما چه می گوید؟ اگر مأمور به یک مرکبی بود و این مرکب، ذات اجزاء بود و این اجزاء در زمان واحد نمی شد تحقق پیدا کند، بلکه هر جزئی در یک جزء از زمان تحقق پیدا می کند، اینجا آن جزء اولی را که شما اتیان می کنید، اگر بخواهد صحیح باشد، اگر بخواهد امثال مأمور به و امر باشد، توقف دارد بر جزء آخر. جزء آخر کی تحقق پیدا می کند؟ در زمان متأخر. لذا ایشان می فرماید: فرق بین جزء متأخر که در زمان متأخر واقع می شود و بین شرط متأخر که در زمان متأخر تحقق پیدا می کند، چیست؟ هیچ فرقی وجود ندارد. و معنای اینکه فرق وجود ندارد، این است که اگر بخواهید امر به مرکب را امثال کنید، باید همه اجزاء مرکب را در خارج موجود کنید و ایجاد همه اجزاء با توجه به اینکه در زمانهای مختلف هستند، این است که مثلاً جزء اولش را در جزء اول اتیان کنید، جزء دوم را در جزء دوم اتیان کنید، جزء سوم را هم در جزء آخر. امثال توقف بر این دارد. موافقت امر به مرکب به این حاصل می شود که هر جزئی در ظرف خودش و در زمان خودش تحقق پیدا کند، ولو اینکه یک جزء متأخر است و جزء دیگر متقدم. چطور شما آنجا اشکال شرط متأخر را پیاده نمی کنید؟ بین جزء و شرط چه فرق می کند؟ حالا- اگر غسل لیلۀ آتیه را به عنوان مثلاً- یک جزء مرکبی مطرح کرده بودند و مأمور به عبارت از صوم و غسل لیلۀ آتیه بود به صورت یک مرکب، شما مناقشه نمی کنید این غسل لیلۀ آتیه به جای جزئیت، عنوان شرطیت پیدا کرده است.

چطور حالا که شرط شد، گرفتار این اشکال شد؟ واقعه این است که بین جزء و شرط، فرقی نیست.

بعد می فرماید: حقیقت شرط عبارت از همان اضافه است. آن اضافه ای که در کلام مرحوم آخوند بود، را ایشان تأیید می فرماید که حقیقت شرط عبارت از آن اضافه ای است که بین مشروط و شرط تحقق دارد و آن اضافه همان هنگام صوم وجود دارد، هنگام مشروط تحقق دارد، منتها مضاف الیهش تأخر زمانی دارد، در آینده تحقق پیدا می کند و الا حقیقت اشراط، به اضافه برمی گردد و اضافه هم در همان حال و هنگام تحقق مشروط، مقارناً للمشروط تحقق دارد.

ایشان می فرمایند: بله؛ در مسأله اغسال لیلۀ آتیه صورت مسأله را عوض می کنیم، یک وقت می گوئیم: اغسال لیلۀ آتیه برای صحت روزه روز گذشته شرطیت دارد، به نظر ایشان هیچ گونه اشکالی در آن نیست. اما اگر کسی فرضاً اینطور فتوا داد، گفت: اگر زن مستحاضه در شب آینده غسل کند، مدخلیت دارد در اینکه حدث استحاضه از روز گذشته رفع شده باشد که غسل شب آینده در رفع حدث روز گذشته مؤثر باشد، این دچار اشکال می شود. اینجا مسأله اشکال شرط متأخر مطرح است. اما شرط برای صحت روزه روز گذشته معنایش غیر اضافه بیشتر نیست. اما اگر بگوئیم: این سبب می شود که حدث استحاضه قبل از لیل و قبل از غسل رفع شود، اینجا در همان مسأله علت و معلول داخل می شود و امتناع شرط متأخر و اینکه چاره ای برای حکم به امتناع وجود ندارد. این

حرفی است که در امر اول ذکر می کنند.

عدم لزوم تقارن زمانی در علل غائبه

در امر دوم هم باز به عنوان تحریر محلل نزاع - چون عنوانی که در آن قاعده عقلیه مطرح بود، مسأله علت و اجزاء علت و معلول بود - می فرمایند: این علتی که در این قاعده عقلیه مطرح شد که علت با معلول باید تقارن زمانی داشته باشد، این در غیر از علت غائبه است. در علت غائبه مسأله اینطور نیست برای اینکه وجود خارجی و وجود عینی علت غائبه معمولاً متأخر از معلول است.

علت غائبه یعنی آن فائده ای که بر این شیء ترتب پیدا می کند، آن اثری که بر این شیء ترتب پیدا می کند. معمولاً فائده ای که بر شیء ترتب پیدا می کند، متأخر از آن شیء است. خانه را می سازد برای اینکه در این خانه سکونت کند. علت غائبه ساختن خانه، سکونت در این خانه است. سکونت بوجوده خارجی متأخر از ساختن خانه دارد، یعنی اینجا معلول قبل از علت است. پس باید بگوییم که علت غائبه اصلاً از قاعده عقلیه ای که باید علت و معلول تقارن زمانی و تقدّم رتبی داشته باشد، خارج است. بگویید: اگر اینطور است، پس چه چیز انسان را به ساختن خانه تحریک می کند؟ چه چیز انسان را به ایجاد معلول تحریک می کند؟ می فرماید: آن وجود علمی علت غائبه است. و به تعبیری که ما تعبیر می کردیم، تصدیق به فائده است که این تصدیق به فائده محرک برای انسان است، مبدأ برای اراده است و یکی از مبادی اراده شناخته می شود. آن که نقش دارد، وجود الفائده فی الخارج نیست، آن که نقش دارد، وجود علمی فائده است، منتها وجود علمی اش به نحو تصدیق نه به نحو تصوّر. چون تصدیق و تصور هر دو مربوط به علم هستند. «العلم ان كان اذعاناً للنسبه فتصديق و الا فتصوّر»، تصور و تصدیق، دو بخش از علم هستند و دو نوع از علم هستند. آنچه نقش دارد در تحقق اراده و محرک عضلات است نحو المراد، وجود علمی فائده و به تعبیر ما «التصديق بالفائده» است که تصدیق به فائده، همان وجود علمی فائده است که همیشه تقدّم بر معلول دارد.

پس اگر علت غائبه را در رابطه با وجود خارجی و با وجود عینی ملاحظه کنید، همیشه متأخر از معلول است، همیشه فائده مترتب بر ذی الفائده است و متأخر از ذی الفائده است. پس ما باید وجود عینی اش را نیاوریم و در این قاعده عقلیه برایش حساب باز نکنیم. وقتی که می گوییم: «لا بد من مقارنة العله مع المعلول زماناً» کلمه علت را توسعه ندهیم که علت غائبه را هم بگیرد و مقصود از علت غائبه همان وجود خارجی علت غائبه باشد چون آنجا هیچ تقارن زمانی نیست، بلکه علت متأخر از معلول است و مترتب بر معلول است.

می فرماید: در علل تشریح هم مسأله به این کیفیت است. مثل اینکه نماز را واجب کردند برای

اینکه نماز نهی از فحشا و منکر می کند، برای اینکه نماز معراج مؤمن است یا صوم را واجب کردند برای اینکه صوم نقش مؤثر در حصول تقوا و حالت کنترل نفس و تسلط بر نفس دارد. می فرماید: در علل تشریح هم اگر شما وجود خارجی این علل تشریح را ملاحظه کنید، وجود خارجی اش همیشه تأخر دارد. تا نماز تحقق پیدا نکند که نهی از فحشا و منکر حاصل نمی شود، تا نماز تحقق پیدا نکند، حالت معراجیت تحقق پیدا نمی کند. تا صوم در خارج محقق نشود که تقوا تحقق پیدا نمی کند. لذا علل تشریح هم در وجود خارجیشان با اینکه علیت دارند، اما متأخر از معلول هستند. اما در تحریک عضلات برای تشریح و در اراده متعلقه به تشریح، وجود علمی آنها نقش دارد، همان تصدیق به فائده نقش دارد. می فرماید: اصلا علل تشریح با علل غائیه فقط یک اختلاف در تعبیر دارند و الا علل غائیه در احکام شرعی، همان علل تشریح است. عبارت فرق کرده، فرقی بین علت غائی و علت تشریح در احکام شرعی وجود ندارد. این هم یک امر دومی که در رابطه با تحریر محل نزاع بیان کرده اند.

خروج عناوین تقدّم، تأخر و امثال آن از محل نزاع

امر سومی که در همین رابطه بیان می کنند، می فرمایند: یک سری عناوین و اضافات را باید از محل نزاع بیرون کنیم. در آنها هیچ مشکله ای و جای اشکال در رابطه با این قاعده عقلیه نیست.

می فرماید: آن عناوین و اضافات مثل عنوان تقدّم، عنوان تأخر، عنوان سبق، عنوان لحوق و امثال ذلک است. در بیان این امر البته اشاره می کنند به سنخ آن بیانی که امام بزرگوار در حل اشکال بیان کردند، منتها ایشان به عنوان اشاره ذکر می کنند و توضیحی هم در این رابطه نمی دهند. می فرماید:

چرا ما می گوییم: این عناوین و اضافات از محل نزاع خارج است؟ برای اینکه عنوان تقدّم از ذات متقدّم انتزاع می شود، منتها مشروط به اینکه آن متأخر هم در ظرف خودش تحقق پیدا کند. وقتی که می خواهیم بگوییم: «عقد الفضولی متقدّم علی الاجازه»، این تقدّم از خود عقد انتزاع می شود، از ذات عقد انتزاع می شود. منتها این انتزاع، شرطش این است که اجازه در آینده، در ظرف خودش تحقق پیدا کند. اما اگر اجازه ای در خارج به حسب واقع، وجود پیدا نکرد، دیگر نمی توانیم عنوان تقدّم را از خود عقد فضولی و ذات عقد فضولی انتزاع کنیم چون متوقف بر همین معناست.

بعد به اجزاء زمان اشاره می کنند و می فرمایند: در اجزاء زمان این خصوصیت هست که شما عنوان تقدّم را از خود زمان انتزاع می کنید و می دانید که آنجا مقارنت امکان ندارد. در مسأله عقد فضولی امکان مقارنه تحقق دارد، امکان مقارنه تحقق دارد اما در اجزاء زمان، این امکان هم تحقق ندارد. ما نمی توانیم این امکان را تصوّر کنیم که اجزاء زمان روز پنجشنبه مقارن با روز چهارشنبه باشد، اما در باب فضولی نسبت به مالک و رضایت مالک، این امکان تقارن وجود دارد. این حرفی

است شبیه آن فرمایش امام، منتها ایشان جهت فلسفی اش را درست عنایت نداشته اند که خوب از هم باز کنند و آن مسأله اصالت و تبعیتی که دیروز در کلام امام ذکر می کردیم، در بیان ایشان نیست. ولی در عین حال سنخ همان بیان است که ایشان می گویند. عمده این عبارتش است که عنوان تقدّم و متقدّم را از ذات بیع فضولی انتزاع می کنیم و دیگر منتظر آینده نیستیم. فقط آینده باید روی این انتزاع ما صحّه بگذارد. صحه گذاشتنش به این است که اجازه بیاید. اگر اجازه آمد می فهمیم که از اول آن انتزاع صحیح بوده و عنوان متقدّم و تقدّم از اول همراه بوده است.

لذا ایشان می فرماید: در این سری عناوین و اضافات مثل تقدّم و تأخّر، سبق و لحوق، تعقب و امثال ذلک، نباید مناقشه کرد و اصلاً اینها محل نزاع نیستند، اینها یک امور روشنی هستند که هیچ گونه اشکالی در آنها جریان ندارد و در حقیقت شرط متأخّر در اینها وجود ندارد. آن که شرطیت دارد، عنوان تقدّم است و تقدّم هم همراه خود عقد است، نه اینکه بعداً بخواهد کسب تقدّم کند. اگر در ظرف خودش اجازه تحقق پیدا کرد، می فهمیم که عقد «من حین وقوعه کان متصفاً بالتقدّم و کان معنواً بعنوان التقدّم». پس این قبیل اضافات و عناوین چون هیچ اشکالی در آنها وجود ندارد، را باید از محل نزاع خارج کرد.

خروج علل عقلیه از محل بحث

آخرین امری که در رابطه با محل نزاع ذکر می کنند، می فرمایند: علتهای عقلیه را هم باید از محل نزاع بیرون ببریم. علل عقلیه قابل مناقشه نیستند. آنها یمتنع اینکه تأخّر از معلول داشته باشد حتی یک جزئش هم ممتنع است که تأخّر از معلول داشته باشد. لذا خود علتهای عقلیه به هیچ وجه داخل در محل نزاع نیستند.

پس به نظر ایشان دو خصوصیت در محل نزاع وجود دارد: یک خصوصیت اینکه باید علل شرعیه باشد نه علل عقلیه ای که امکان ندارد آن قاعده در آنها انخرام پیدا کند. و دوم اینکه شرط مأموریه و شرط مکلف به هم نباشد بلکه باید شرط تکلیف، یا شرط وضع باشد. و می فرماید: ما از این شرط تکلیف و شرط وضع، به یک تعبیر جامعی تعبیر می کنیم، می گوئیم: «موضوع الحکم الشرعی» محل نزاع است. حالا این حکم شرعی چه تکلیفی باشد و چه وضعی باشد.

بعد می فرمایند: برای موضوع الحکم باید یک توضیحی برای شما عرض کنیم که این توضیح هم در حقیقت محل نزاع را روشن می کند و هم اینکه نتیجتاً در رابطه با محل نزاع چه نظری را باید انتخاب کنیم؟ آن را هم روشن می کند. لذا این قسمت از کلام ایشان هم باز کلام مفید و نسبتاً مفصل است که خلاصه اش را ان شاء الله عرض می کنیم و بعد هم ببینیم آیا در مجموعه بیانات ایشان اشکال

و نظری وجود دارد یا اینکه این حرفی است که باید به طور کلی پذیرفته شود.

پرسش:

۱ - چرا مرحوم نائینی (ره) شرائط مکلف به را از محل بحث خارج می دانند؟

۲ - عدم لزوم تقارن زمانی در علل غائیه را توضیح دهید.

۳ - چرا عناوین تقدّم تأخّر و امثال آن از محل نزاع خارج است؟

۴ - دلیل خروج علل عقلیه از محل نزاع را بیان کنید.

ص: ۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبیین محل نزاع در کلام محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی (ره) بعد از آن که چهار امر در رابطه با تحریر محل نزاع در باب شرط متأخر ذکر کردند که در امر اول، شرائط متعلق تکلیف را از محل نزاع خارج دانستند و در امر دوم علل غائیه که وجوداً متأخر از معلول هستند را از محل نزاع خارج دانستند و در امر سوم، عناوین و امور انتزاعیه و اضافاتی مثل تقدم و تأخر و سبق و لحوق را از محل نزاع خارج کردند و در امر چهارم، علل عقلیه و فلسفیه را که در حقیقت علل تکوینیه و واقعیه است را از محل نزاع خارج دانستند. متنها این چهار امری که از محل نزاع خارج است، اینطور نیست که از نظر حکم، یکسان باشند بلکه در کثیری از اینها به نظر ایشان جواز مسلم است و در بعضی امتناع مسلم است. معنای خروج از محل نزاع فقط بعد جواز نیست، یعنی بعضی هایش جوازش مسلم است و بعضی مثل این آخری که عبارت از علل عقلیه و علل فلسفیه باشد، امتناعش مسلم است. پس خروجش از محل نزاع به معنای اینکه یکی از دو طرف جواز یا امتناع در رابطه با آن مسلم است و محل خلاف و اشکال نیست. بعد می فرمایند: در نتیجه آنچه داخل در محل نزاع است و رویش اختلاف شده و نزاع در آن واقع شده،

عبارت از علل شرعیه و شرائط شرعیه ای است که اینها در رابطه با خود حکم باشند، در رابطه با نفس حکم باشند. حالا می خواهد حکم تکلیفی باشد یا حکم وضعی.

پس در حقیقت؛ به نظر ایشان آن دو قسم اولی که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده، تنها محل نزاع است. شرائط تکلیف، یعنی شرائط شرعیه تکلیف و شرائط وضع، یعنی شرائط شرعیه وضع. ایشان می فرمایند: من از این شرائط تعبیر به موضوعات احکام می کنم. مرحوم آخوند از آن به شرط التکلیف و شرط الوضع تعبیر می کند، من از آن به موضوع الحکم تعبیر می کنم، منتها دائره حکم را توسعه می دهم به حکم تکلیفی و حکم وضعی که در ضمن بیانشان روشن می شود که چرا تعبیر می کنند. می فرمایند: من معتقد هستم که در این موضوع حکم، یعنی همان شرائط تکلیف و شرائط وضع، شرط متأخر امتناع دارد و نمی توانیم راهی برای شرط متأخر و تصحیح شرط متأخر درست کنیم. معتقدیم در حقیقت محل نزاع همان دو قسم اول در کلام مرحوم آخوند است و در آن دو قسم هم قائل به استحاله هستیم، نه آنطوری که مرحوم محقق خراسانی مسأله جواز را پیاده می کنند.

بعد می فرمایند: برای توضیح این مطلب که چرا قائل به استحاله هستیم، باید اولاً فرق بین قضیه حقیقه و خارجیه را برای شما ذکر کنیم و بعد این معنا را ذکر کنیم، که این قضایایی که در شریعت در رابطه با بیان احکام وارد شده، آیا به نحو قضایای حقیقه است یا به نحو قضایای خارجیه؟ بعد از آن که روشن شد که به نحو قضایای حقیقه است، آن وقت رابطه موضوع و حکم را در قضایای حقیقه برای شما تبیین کنیم. بعد از آن که اینها روشن شد، معلوم می شود که اگر شرط متأخری در رابطه با تکلیف، یا وضع در کار باشد، معنایش این است که حکم در موضوع خودش تقدّم پیدا کند و این امکان ندارد که حکم بر موضوع خودش تقدّم پیدا کند که یک یک شروع می فرمایند.

تعریف قضایای خارجیه

می فرمایند: قضایای خارجیه عبارت از یک قضایای شخصیّه جزئیّه خارجیه است، مثل اینکه یک مولایی به عبد خاصش خطاب می کند، می گوید: «یا زید افعّل کذا» این «قضیه خارجیه» برای اینکه متعرض بیان حکم در رابطه با یک موضوع جزئی و موضوع شخصی و موضوع خارجیه است.

البته این را باید به عنوان تتمیم کلام ایشان ذکر کنیم که مقصود از این شخصی خارجیه این نیست که حتماً باید فرد باشد، اگر یک افراد خارجیه ای هم در یک جا وجود داشته باشند، مثل اینکه بگوید:

«ایها المجتمعون فی هذا المجلس» ظاهر این است که این را هم ایشان قضیه خارجیه باید بدانند، ولو اینکه در عبارتشان تعبیر به شخصیّه جزئیّه خارجیه شده و این عبارت این عنوان را نمی گیرد، اما ظاهر این است که این هم با اینکه جنبه اجتماعی دارد، «ایها المجتمعون فی هذا المسجد» این هم

قضیه خارجی است، نه قضیه حقیقه باشد. اما در عبارت ایشان یک چنین معنایی نیست.

بعد می فرماید: قضیه حقیقه، عبارت از آن قضایایی است که حکم روی یک عناوین کلیه بار شده، که آن عناوین کلیه انطباقش بر مصادیقش خودش یک مسأله قهری و مسأله واقعی است، دیگر لازم نیست که تک تک مورد ملاحظه و عنایت واقع شود. وقتی که می گوید: «اکرم کل عالم» حکم رفته روی نفس این عنوان، هرکسی که مصداق برای عنوان عالم شد، این حکم مثلا بر او انطباق پیدا می کند. منتها این مثالی که می زنیم برای متعلق تکلیف است، اما از نظر بیان قضیه حقیقه می خواستیم این معنا را توضیح دهیم. پس می فرماید: قضیه حقیقه عبارت از قضایایی است که مخاطب اینها شخص نیست، مخاطب اینها عناوین است، این عناوین هم انطباقش بر مصادیق چه بسا اصلا مورد نظر مولا- نباشد و خود مولا- توجه به مصداقیت این فرد و انطباق هم اصلا نداشته باشد.

فرق بین قضیه حقیقه و خارجی

بعد می فرماید: بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی، وجوه متعدد و وجوه شتایی وجود دارد، لکن آنچه از این وجوه فارقه مهم و مورد نظر است، این است که در قضیه شخصی علم امر نقش دارد، ولو اینکه چه بسا این علم مخالفت با واقع داشته باشد، اما بالاخره علم او هست که خطاب شخصی را درست می کند. وقتی انسان به بچه اش دستور می دهد که مثلا «ادخل السوق و اشتر اللحم»، معتقد به این معناست که این بچه قدرت دارد بر اینکه داخل سوق شود و اشترای لحم کند. و اگر امر علمی نسبت به این معنا نداشته باشد و معتقد نباشد به اینکه این قدرت دارد، معنا ندارد امری از ناحیه او به صورت شخصی و جزئی تحقق پیدا کند. یا مثلا در آن مثال که مولا می خواهد عالم اکرام شود، در رابطه با اکرام عالم می گوید: «اکرم زیدا». اینجا علم مولا- «بان زیدا عالم» مدخلیت دارد در اینکه شخص زید را مطرح کرده و پای زید را در کار آورده است. ولو اینکه ممکن است این زید به حسب واقع هم عالم نباشد، اما چون امر معتقد است که «انّه عالم» این «علم الامر بانّه عالم» در این قضیه شخصی خارجی نقش دارد. «اکرم زیدا» روی ملاک علم او مؤثر است، «علم الامر بكون زید عالما» چه بحسب واقع عالم باشد یا نه؟ اما در قضایای حقیقه علم امر هیچ نقش ندارد. وقتی که گفت:

«اکرم کل عالم» چه مولا معتقد باشد که زید عالم است یا معتقد به علمش نباشد، حکم روی زید بار نشده، حکم روی عنوان عالم بار شده، هرکسی که به حسب واقع، مصداق عنوان عالم باشد، این حکم درباره او مطرح است چه مولای امر بداند که آن مصداق برای عالم هست، یا مصداقیتش را برای عالم نداند؟ علم مولا هیچ نقشی ندارد. در طرف نفی اش هم همین طور است. وقتی می گوید:

«اکرم کل عالم» آن که به حسب واقع «لیس بعالم» از دائره این حکم بیرون است چه مولا- بدانند که او خارج از دائره علم و عالم است، یا ندانند. علم و جهل مولا در انطباق عنوان بر مصادیقش هیچ گونه نقشی ندارد. یک عنوان کلی مطرح است، این عنوان کلی مرآت برای مصادیق است و مرآتیش هم یک امر واقعی است، «و لا مدخل لعلم المولی» در انطباق این عنوان کلی بر مصادیق. لذا می فرماید:

یک وجه مهم فارق بین قضیه خارجی و قضیه حقیقه، همین مسأله نقش داشتن علم الامر و نقش نداشتن علم امر است. این یک حکم کلی که درباره قضایای حقیقه و خارجی ایشان بیان کرده اند.

حقیقه بودن قضایای شرعی

ایشان می فرمایند که تمام قضایایی که متعرض بیان احکام شرعی است، به نحو قضیه حقیقه است. «المستطیع یجب علیه الحج» اینکه پای شخص مطرح نیست، وجوب الحج روی عنوان المستطیع رفته است به اصطلاح منطقی «کل من وجد فی الخارج و کان مستطیعا» به همان استطاعتی که خود شارع بیان کرده، حج بر او واجب است، منتها شارع عالم به این است که چه کسی مستطیع است یا مستطیع نیست؟ اما لو فرض که شارع عالم به این معنا هم نبود که زید مستطیع است و عمرو مستطیع نیست، فرقی در این حکم به وجود نمی آورد چون حکم روی عنوان «المستطیع یجب علیه الحج» رفته است. پس احکام در شریعت به نحو قضایای حقیقه مطرح است. وقتی که بنحو قضیه حقیقه مطرح شد، دارای موضوع و دارای محمول است. موضوع عبارت از مستطیع است، محمول عبارت از وجوب الحج علیه است. به عبارت دیگر - روی بیان ایشان - سه چیز در اینجا داریم: یک حکم به نام وجوب که یک متعلق دارد به نام حج و یک موضوعی دارد به نام مستطیع، یعنی «من وضع علیه الحکم» آن که موضوع در این قضیه حملیه واقع شده «المستطیع یجب علیه الحج».

می فرماید: بحث در همین است، شما استطاعت را نمی گوید شرط تکلیف است، در حقیقت این شرط تکلیف به موضوع الحکم تکلیفی تغییر عنوان پیدا کرد، یعنی فرقی نمی کند که شما بگویید: «الاستطاعه شرط لوجوب الحج» یا بگویید: «المستطیع موضوع لوجوب الحج علیه» در قضیه حملیه ای که موضوع و محمول دارد، می گوییم: «المستطیع یجب علیه الحج». حالا که اینطور شد، چه چیز را باید بررسی کنیم؟ در تعییرات قبلی، در حقیقت شرط و مشروط را بررسی می کردیم، وقتی که بررسی و تحقیق شد، دیدیم مسأله موضوع و حکم مطرح است، «المستطیع» به عنوان موضوع مطرح است، «یجب علیه الحج» به عنوان حکم مطرح است. حالا که مسأله موضوع و حکم شد، ایشان می فرماید: اینجا دو مبنا وجود دارد: یک مبنا این است که در مسأله موضوع و حکم، قائل به جعل سببیت بشویم، یعنی بگوییم: آن کاری را که شارع در این رابطه انجام داده و آن نقشی را

که شارع داشته، این است که برای مستطیع بودن نسبت به وجوب حج سببیت قرار داده، یعنی حاکم برای موضوع نسبت به حکم جعل سببیت کرده «جعل الموضوع سبباً لرتب الحكم». اما یک مبنای دیگر این است که مسأله موضوع و حکم را به باب سببیت و جعل سببیت نبریم، در موضوع و حکم، جعل سببیت نشده بلکه آنچه در آن جعل شده مسأله «وجوب الحج علی المستطیع» است، یعنی «اثبات الحكم علی الموضوع» است، همین مقدار. اما دیگر یک عنوان سببیتی در رابطه با موضوع نسبت به حکم قائل شویم، یک چنین چیزی مطرح نیست. می فرمایند نظر خود من هم همین است، که جعل سببیت مطرح نیست.

لکن ما روی هر دو مبنا اینجا بحث می کنیم: اما روی مبنای اول که شارع در «المستطیع يجب علیه الحج» جعل سببیت کرده باشد، اگر جعل سببیت کرد، ایشان می فرمایند: مطلب خیلی واضح است. برای اینکه «إذا جعل الشيء سبباً لشيء آخر كيف يمكن» اینکه سبب، متأخر از مسبب باشد؟ چطور می تواند انسان تعقل کند که یک چیزی سببیت برای یک مسببی داشته باشد و در عین حال، متأخر از مسبب باشد و مسبب قبل از سبب تحقق پیدا کرده باشد؟ لذا می فرماید: امتناع شرط متأخر روی مبنای جعل سببیت در رابطه با موضوعات احکام نسبت به خود احکام، یک مطلب واضح و مطلب بینی است. و اما اگر قائل به جعل سببیت نباشیم، بگوییم: مسأله سببیت در «المستطیع يجب علیه الحج» مطرح نیست، می فرمایند: در عین اینکه سببیت را قائل نیستیم، اما می توانیم آن مسأله ای که بین موضوع و حکم مطرح هست را کنار بگذاریم و آن این است که موضوع مقدم بر حکم است.

در مسأله تقدّم موضوع بر حکم ولو اینکه جعل سببیت را هم انکار کنیم، کما هو الحق اما رابطه بین موضوع و حکم را نمی شود بهم زد. حکم در حقیقت - به تعبیر من - مثل یک عرض است نسبت به موضوع و معروض خودش. موضوع به منزله یک معروضی است نسبت به عرض خودش. آیا امکان دارد که عرض، اول تحقق پیدا کند بعد معروض تحقق پیدا کند؟ این قابل تعقل و امکان هست یا اینکه این معنا بدیهی است که معروض نمی شود تأخر از عرض داشته باشد؟

در باب موضوع و حکم هم مسأله به این کیفیت است که ولو اینکه جعل سببیت نباشد، لکن تقدّم موضوع بر حکم، یک تقدّم روشنی است و تأخر حکم از موضوع، همین طور است لذا نمی توانیم تعقل کنیم که یک موضوعی تأخر از حکم داشته باشد و بعد از حکم وجود پیدا کند. در باب شرائط حکم چه شرائط تکلیف و چه شرائط وضع، برای اینکه حکم وضعی هم بالاخره حکم است، آن هم موضوع می خواهد، آن هم موضوعش بر حکمش تقدّم دارد. اینطور نیست که مسأله فقط در رابطه با حکم تکلیفی باشد، حکم وضعی هم از موضوعش تأخر دارد، همان طوری که حکم تکلیفی تأخر دارد.

خلاصه بیان محقق نائینی (ره) در شرائط متعلق تکلیف

پس آن چه که محور اصلی بیان ایشان است این است که می خواهند بفرمایند: شرائط متعلق تکلیف را از محل نزاع خارج کنید، آن بلاشکال جایز است. بحث در شرائط تکلیف و شرائط وضع است، مثل استطاعت نسبت به وجوب حج، مثل اجازه در باب عقد فضولی. لذا ایشان می فرماید:

شرائط تکلیف و وضع، تبدل عنوان پیدا می کند. با تحلیل اینکه قضایای حقیقیه و قضایای شرعیه علی نهج قضایای حقیقیه است، عنوان شرائط حکم، تبدیل می شود به موضوع الحکم. شما چه تعبیر کنید: «الاستطاعه شرط لوجوب الحج» یا تعبیر ایشان: «المستطیع یجب علیه الحج» مستطیع، موضوع است، وجوب، حکم است، حج هم متعلق حکم است. متعلق وجوب، حج است، اما موضوع بر حسب اصطلاح ایشان، عنوان المستطیع است. پس تمام شرائط حکم اعم از تکلیف و وضع، به موضوع حکم برمی گردد، به موضوع در قضیه مشتمله بر بیان حکم برمی گردد. وقتی که شرائط به موضوع برگشت، باید حساب را روی موضوع و حکم پیاده کنیم، وقتی سراغ موضوع و حکم می آییم می بینیم که تأخر موضوع از حکم مستحیل است، چه قائل به جعل سببیت در رابطه با موضوع نسبت به حکم شویم و یا قائل به جعل سببیت هم نشویم، لکن این معنا روشن است که موضوع نمی شود تأخر از حکم داشته باشد، شبیه اینکه معروض بخواهد مثلاً تأخر از عرض داشته باشد. لذا نظر ایشان این است در آنچه محل نزاع است، قائل به امتناع هستیم، قائل به استحاله هستیم، آنهایی که از محل نزاع بیرون است، بعضی هایش جایز و بعضی هایش غیر جایز است. ایشان می فرماید: آن چه در محل نزاع وارد است، استحاله و امتناع است برای اینکه «یلزم تأخر الموضوع عن الحکم و هو مستحیل علی کلا التقديرین».

این خلاصه بیانات محقق نائینی (ره) است، البته در بین کلماتشان کلمات مرحوم آخوند را در کفایه که خود این کلمات ایشان هم از فوائد مرحوم آخوند است که در ذیل حاشیه رسائلشان چاپ شده و تفصیلش را آنجا ذکر کردند. خود مرحوم آخوند هم در ذیل می فرمایند: ما کلام را در فوائدمان بسط داده ایم و این حرفهای کفایه تقریباً یک تلخیصی است از مسائلی که در فوائدشان ذکر کرده اند. لذا مرحوم محقق نائینی کلمات مرحوم آخوند را در کفایه و در فوائد، مورد انتقاد و اشکال قرار می دهند که ضرورتی نیست آنها را مطرح کنیم. اما آنچه که در اصل نظر ایشان و مختار ایشان، چه در رابطه با تحریر محل نزاع و چه در رابطه با نظر در آنجایی که محل نزاع است، بود، همین مقدار عرض کردم. ببینیم آیا به کلام ایشان در هر دو قسمت چه در رابطه با تحریر محل نزاع و چه در رابطه با نظریه خودشان، اشکالی متوجه هست یا نه؟

- ۱ - محل نزاع را در کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.
- ۲ - تعریف قضایای خارجی و حقیقه چیست؟
- ۳ - فرق بین قضیه حقیقه و خارجی را بیان کنید.
- ۴ - قضایای متضمن احکام شرعی به نظر مرحوم نائینی (ره) چه نوع قضیاتی است؟
- ۵ - خلاصه بیان محقق نائینی (ره) را در شرائط متعلق تکلیف بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی کلام نائینی(ره) در مقایسه بین شرایط و اجزاء

مطلبی را که مرحوم محقق نائینی(ره) با آن طول و تفصیل ذکر فرمودند، مورد مناقشات متعدد قرار گرفته، چه آن مطلبی را که در رابطه با تحریر محل نزاع و تعیین محل نزاع بیان فرمودند و چه مطلبی را که در رابطه با اصل بحث اختیار کردند. اما مطلبی را که در رابطه با تحریر محل نزاع ذکر کردند، اولین مسأله که مسأله بسیار مهمی هم بود این بود که ایشان شرایط متعلق تکلیف را از محل نزاع خارج دانستند و خروجش به این نحو بود که هیچ مانعی در این شرایط وجود ندارد و تقریباً دو جهت برای این مسأله بیان فرمودند: یکی اینکه این شرایط را با اجزاء مقایسه کردند به این صورت که اگر یک مرکبی داشته باشیم که دارای دو جزء باشد: یک جزئش مثلاً- اول نهار و یک جزئش آخر نهار و بین اینها حتی فاصله زمانی هم وجود داشته باشد، آیا در اینجا چه می گوییم؟ در اینجا راه غیر از این است که بگوییم هنگامی که آن جزء اخیر در آخر نهار تحقق پیدا می کند، لا محاله مرکب مأمور به همان وقت متحقق می شود، همان زمانی که جزء دوم تحقق پیدا کند، با اینکه فاصله زمانی هم وجود دارد، اما مرکب از دو جزء، انما یتحقق به اینکه جزء اخیرش هم تحقق پیدا کند و قبل از

تحقق جزء اخیر، حتی یک آن هم نمی توانیم حکم به تحقق مرکب کنیم. در باب شرائط متعلق تکلیف هم مسأله به همین صورت است، «ما الفرق بین الشرط و الجزء؟ کما ان تحقق المركب يتوقف على تحقق اجزائه كذا لک، تحقق المشروط يتوقف على تحقق شرطه» پس همان حسابی که در باب اجزاء جریان دارد در باب شرائط هم هست. دلیل دومشان این بود که حقیقت و ماهیت اشتراط به یک اضافه برگشت می کند. همان چیزی که مرحوم آخوند در شرائط متعلق تکلیف بیان کردند، ایشان اینجا ذکر می کنند.

اما دلیل اول ایشان خلاف آن چیزی است که در باب شرط متأخر محل بحث است. در باب شرط متأخر در اغسال لیلیه که برای صحت روزه روز گذشته شرطیت دارد، اینجا باید مسأله را روشن کنیم که آیا اتصاف روزه روز گذشته به صحت در چه زمانی خواهد بود؟ یعنی شما وقتی که صبر کردید و ملاحظه کردید که این زن مستحاضه اغسال لیلیه آتیه را انجام داد، حالا که حکم می کنید «بأن الصوم صحیح»، از کی صحیح؟ یعنی حکم می کنید به اینکه روزه از الان که غسل واجب شد اتصاف به صحت دارد یا اینکه شبیه کاشفیت اجازه در باب فضولی حکم می کنید به اینکه روزه در همان ظرف وقوعش اتصاف به صحت داشته است؟ این غسل متأخر، این غسل واقع در لیل آتی، شرطیت دارد بر اینکه روزه روز گذشته در همان هنگام وقوعش اتصاف به صحت پیدا کند، یعنی این دو ساعتی که بین تمامیت روزه و غسل فاصله است، در این دو ساعت روزه حکمش چیست؟ حکمش این است که صحیح است یا نه؟ شما روی شرط متأخر می گویند: وقتی که غسل واقع شد، روزه من حین وقوعه اتصاف به صحت دارد در حالی که در مرکب اگر یک جزئی از اجزاء مربوط به اول نهار است و جزء دیگر مربوط به آخر نهار است و بین الجزئین فاصله زمانی وجود دارد، کسی این حرف را می زند که وقتی که جزء اخیر در آخر نهار واقع شد، بگوییم: مرکب اول نهار واقع شده است؟ در باب اجزاء می گویند: وقتی جزء آخر تحقق پیدا کرد، مرکب تحقق پیدا می کند. کسی نیامده وقوع جزء اخیر را در ظرف خودش که عبارت از آخر نهار است، کاشف از این قرار دهد که مرکب، اول نهار عبارت از ظرف جزء اول است و تحقق پیدا کرد.

آیا کسی در باب اجزاء این حرف را می زند؟ شما که شرائط را تشبیه به اجزاء می کنید، می خواهید همین برنامه را در باب شرائط هم پیاده کنید؟ بگویید: صومش حالا آمد، دو ساعت بعد هم شرطش که عبارت از غسل است تحقق پیدا می کند، بعد تحقق الغسل، صوم از آن وقت به بعد اتصاف به صحت پیدا می کند؟ اینکه مسأله شرط متأخر نیست. شرط متأخری که محل نزاع است، این است که شرط بوجوده المتأخر، کاشف از این باشد که مشروط در ظرف خودش صحیحا واقع شده، مشروط قبل از شرط صحیحا تحقق پیدا کرده، منتها شما نمی دانید، وقتی که شرط آمد کشف از

این معنا می کنید.

پس اینکه شما مسأله شرائط را با اجزاء مقایسه می کنید و آن حکم مترتب بر اجزاء را در باب شرائط پیاده می کنید، غیر از آن چیزی است که محل بحث و محل نزاع است. آنچه محل بحث است، حکم به صحت صوم بعد الغسل نیست، آنچه محل بحث است، این است که غسل کاشف از این باشد که صوم در ظرف وقوعش اتصاف به صحت پیدا کند. پس شما نمی توانید شرائط را با حساب اجزاء یکی حساب کنید و اینها عین هم است، مسأله شرائط یکون مشابها للاجزاء. این اولاً.

جواب به محقق نائینی(ره) از برگشت حقیقت شرطیت به اضافه

اما دلیل دوم شما که عبارت از این بود که حقیقت شرطیت به یک اضافه برگشت می کند، همان طوری که مرحوم آخوند ذکر کردند، این اولاً مناقض با دلیل اولتان است برای اینکه دلیل اول لازمه اش این بود که بعد تحقق الشرط صحت پیدا شود، اما این دلیل اقتضا می کند که اضافه به لحاظ همان حرفی که معروف است و مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی حتی در تکوینیات ذکر فرمودند که اضافه یک دامنه وسیعی دارد، ممکن است مضافش حالا تحقق داشته باشد، اما مضاف الیهش بعد تحقق داشته باشد. اگر این حرف را هم بپذیریم و آن اشکالی که به مرحوم محقق عراقی و هم به مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه ذکر شد، که اضافه از امور متضایفه است و معقول نیست که مضاف با وصف اضافه حالا تحقق داشته باشد، اما از مضاف الیه هیچ اثر و خبری نباشد. ذات مضاف با قطع نظر از اضافه، محل بحث نیست، اما «مضاف بما هو مضاف لا یعقل» که بدون تحقق طرفین تحقق داشته باشد. با قطع نظر از این اشکال، این دو دلیلتان باهم منافات دارد. در مسأله اضافه می خواهید بگویید: اضافه همین الان تحقق دارد، همین الان صوم اتصاف به صحت پیدا می کند، همین روز قبل از آمدن لیل، صوم اتصاف به صحت پیدا می کند، در حالی که در تشبیه شرائط به اجزاء، این مسأله نیست. در باب اجزاء کسی نمی گوید: وقوع جزء اخیر کشف از این می کند که مرکب با همان جزء اول حاصل شده بلکه همه می گویند که باید صبر کنیم همه اجزاء مرکب وجود پیدا کند، ولو بین این اجزاء فاصله زمانی تحقق داشته باشد، بعد از اینکه همه اجزاء محقق شد، آن وقت مرکب تحقق پیدا می کند.

پس دلیل دوم ایشان هم فی نفسه باطل است و هم مناقض و مغایر با دلیل اول است. دلیل اول یک اقتضایی دارد، اما دلیل دوم اقتضای دیگر. دلیل اول می گوید: تا غسل نیاید صوم صحیح نیست و صحتش من حین الغسل است اما دلیل دوم می گوید: آمدن غسل در ظرف خودش، دلیل بر این است که صوم در همان نهار اتصاف به صحت پیدا کرده و در ظرف خودش متصف به صحت

است. این راجع به امر اولی که ایشان دربارهٔ تحریر محل نزاع ذکر می کنند. راجع به امر دوم مطلبشان درست است که علل غائیه از محل بحث خارج است برای اینکه وجود علمی آنها نقش در تحریک و تحرّک و تحقق اراده دارند.

جواب به خروج اضافات و اعتبارات از محل بحث

اما مطلب سومشان این بود که اضافات و امور انتزاعیه از محل بحث خارج هستند. مثلاً مسأله سبق، مسأله لحوق، مسأله تقدّم و تأخّر، مسأله تعقّب و امثال ذلک، اینها را ایشان از بحث خارج دانستند. بعد یک بیانی در رابطه با علت خروج اینها ذکر کردند که عرض کردیم نزدیک به همان بیانی است که امام بزرگوار در اصل مسأله حل اشکال بیان کردند. اگر مقصود ایشان همان معنا باشد و مقصودشان قدّم وصفی و تأخّر وصفی و تقدّم و تأخّر عنوانی نباشد.

به عبارت دیگر: در این امر سوم ایشان دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این است که نظر واقعی ایشان به همان بیانی باشد که امام بزرگوار ذکر کردند که عبارت هم خیلی ابائی از این معنا ندارد. اگر نظر ایشان همان امر هم باشد، یک اشکال به مرحوم محقق نائینی (ره) وارد است و آن این است: بیانی را که امام بزرگوار ذکر فرمودند، برای حل اشکال بود، به عنوان حل اشکال چه چیز از آن استفاده کردند و شما چه چیز می خواهید استفاده کنید؟ می خواهید استفاده کنید که اینها خارج از محل نزاع است. پس مطلب روی این احتمال، یک مطلب است. مطلب هم فی نفسه صحیح است. اما از این مطلب صحیح چه چیز می خواهیم استفاده کنیم؟ استفاده امام بزرگوار این بود که این راه حل اشکال است. در باب فضولی این حرف را می آوریم، در باب صوم مستحاضه همین حرف را می آوریم و به عنوان راه حل از این مطلب استفاده می کنیم. اما شما همین مطلب حق را آوردید، از آن استفاده می کنید که پس این خارج از محل نزاع است. اگر یک مطلبی به نظر شما حق و واقعا هم حق بود، این دلیل بر این است که پس باید آن مطلب از محل نزاع بیرون باشد یا اینکه در همان محل نزاع آن مطلب حق را بیاوریم و به عنوان راه حل از آن استفاده کنیم؟

نتیجتاً روی این احتمال، در عین اینکه مطلب، مطلب درستی است، اما آن استفاده ای که شما از این مطلب صحیح می خواهید بکنید که «فهی خارج عن محل نزاع» می گوییم: این استفاده را نمی شود کرد، باید گفت: حالا که اینطور شد، «فهی طریق حل الاشکال فی محل النزاع» بین این دو خیلی فاصله است که این را دلیل بر خروج از محل نزاع بدانیم، یا اینکه این راه حل اشکال در محل نزاع بدانیم. این در صورتی است که نظر در این امر ثالث به همان چیزی است که امام بزرگوار بیان کردند و عرض کردیم بعید هم نیست که عبارت همین معنا را بخواهد دلالت کند. اما اگر آن احتمال

دیگر را مطرح کردیم که روی عنوان تقدّم وصفی و تقدّم عنوانی تکیه کردیم، این داخل در همان اضافه ای می شود که گفتیم: از امور متضایفه است و نمی شود تقدّم وصفی تحقق پیدا کند، در حالی که آن شیء متأخر تحقق پیدا نکرده باشد. هنوز اجازه نیامده، معنا ندارد بگوییم: «البيع متقدّم علی الاجازه بتقدّم وصفی و تقدّم عنوانی» این امکان ندارد. اگر بیع را متصف به وصف تقدّم می کنید، باید اجازه ای هم باشد، اتصاف به تأخر پیدا کند تا بتواند بیع را متصف به عنوان تقدّم کنید. پس در نتیجه این امر ثالث علی کلا التقدیرین قابل مناقشه است، چه ناظر به بیان امام باشد و چه ناظر به همان اضافه معروفه ای که در کلام بزرگان مطرح است، باشد.

و اما مطلب چهارمشان درست است که علل عقلیه از محل نزاع بیرون است. شاید از اول هم توهم نمی شد که کسی علل عقلیه را داخل در محل نزاع بداند. بحث در شرائط شرعیه است، نه در امور عقلیه.

برگشت قضیه شرطیه به قضیه حملیه

اما در رابطه با اصل مطلب؛ همان طور که دیروز عرض کردیم ایشان برای عنوان یک تبدلی را مطرح کردند، گفتند: عنوان شرائط تکلیف و وضع را برمی داریم و جایش موضوع الحکم می گذاریم. به عبارت روشن تر: اگر قضیه به صورت قضیه شرطیه بود، بگوییم: «ایها الناس ان استطعتم يجب علیکم الحج» که به حسب ظاهر استطاعت در شرط ذکر شده، «و يجب علیکم الحج» جزاء است و جزاء وجوب الحج است و استطاعت به عنوان شرط تکلیف مطرح است، ایشان فرمودند که همین تعبیر باطنا به یک قضیه حملیه برمی گردد که «المستطیع يجب علیه الحج» که عنوانش عنوان یک قضیه حقیقیه است و فرمودند: بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجی، فرقه‌های زیادی وجود دارد، یک فرق مهمش در رابطه با مسأله علم است، که در قضایای شخصی علم نقش دارد، اما در قضایای حقیقیه عنوان نقش دارد. مثلاً در غیر مورد شارع اگر مولا بخواهد بداند که زید مستطیع است، یا نداند که زید مستطیع است، علم و جهل مولا به اینکه زید مستطیع است یا نه؟ هیچ نقشی در این قضیه ندارد. آنچه نقش در این قضیه دارد عنوان «المستطیع» است و «المستطیع» هم موضوع برای حکم است. موضوع وقتی که با حکم مقایسه شود، چه مسأله علّیت و معلولیت را در این رابطه مجعول بدانیم و چه بگوییم: بین موضوع و حکم، جعل علّیت و معلولیت نشده، اگر قائل به جعل سببیت شویم، مسأله روشن است، «الموضوع سبب و الحکم مسبب و لا یعقل ان یتقدّم المسبب علی جزء حتی من السبب» و اما اگر مسأله سببیت را قائل نشویم، لکن همان نسبتی که بین علت و معلول تحقق دارد، بین موضوع و حکم هم همان نسبت تحقق دارد، یعنی حکم متفرع بر

موضوع است، حکم مترتب بر موضوع است و موضوعی که حکم بر آن ترتب و تفرع دارد، معقول نیست که از حکم متأخر داشته باشد و از حکم متأخر باشد، و لو ببعض اجزائه.

پذیرش اشکال از طرف محقق نائینی (ره)

این فرمایش ایشان در فرق بین قضیه خارجی و حقیقه در رابطه با علم مطرح کردند، خود آن هم مورد مناقشه است که نیازی نیست آن مناقشه را بیان کنیم ولی اشکال مطلب این است که اگر این را ندیده بگیریم، این بیان ایشان تسلیم اشکال است، نه راه حل اشکال. یعنی شما در حقیقت اشکال را پذیرفتید، گفتید: بله، بین موضوع و حکم مسأله سببیت و مسببیت وجود دارد و امکان ندارد که شرائط تکلیف متأخر از تکلیف باشد، امکان ندارد که شرائط وضع متأخر از وضع باشد. می گوییم:

در باب بیع فضولی روی اجازه آن اشکالی که مطرح بود، روی چه فرض اجازه مطرح بود؟ اینهایی که بیع فضولی متعقب به اجازه را داخل در دائره اشکال می کردند که تصریح کردیم که اگر اجازه را ناقله بدانیم، محل اشکال نیست، اگر اجازه را کاشفه بدانیم به کشف حکمی، این هم که محل اشکال نیست پس اینهایی که مسأله بیع فضولی را به عنوان مثال و اشکال مطرح کردند، روی فرض این است که اجازه کاشفیت داشته باشد به کشف حقیقی، یعنی اجازه یک ماه بعد، کاشف از این باشد که ملکیت حالا- تحقق پیدا کرده و واقع شده است. اصلاً اشکال در باب بیع فضولی روی این فرض است. شما سؤال فرمودید: اشکال درست است، بیان شما در این رابطه تسلیم اشکال شد. مستشکل می گفت: کیف یعقل که اجازه متأخره علی الکشف الحقیقی، نقش در ملکیت یک ماه قبل داشته باشد؟ شما فرمودید: راست می گویی. پس یا باید اجازه را کاشفه ندانیم، یا اگر کاشفه بدانیم، کشف حکمی را مطرح کنیم و الا کشف حقیقی همین است که شما می گویید. پس شما راه حل پیدا نکردید.

شما تسلیم اشکال مستشکل شدید. تسلیم مستشکل شدن غیر از این است که انسان یک راه حلی برای اشکال پیدا کند. شما هیچ راه حلی برای اشکال پیدا نکردید.

در حقیقت اگر مسأله را با آن اشکالی که در رابطه با شرائط متعلق تکلیف، یعنی در امر اولی که در تحریر محل نزاع ایشان بیان کردند، مخلوط کنیم، نتیجه این می شود که در تمامی موارد، ایشان اشکال را پذیرفتند برای اینکه در شرائط متعلق که حکم اجزاء را بار کردند، گفتیم: معنای اینکه حکم اجزاء بار می شود یعنی باید صبر کنیم جزء تمام شود تا مرکب تحقق پیدا کند. در باب شرط و مشروط هم باید صبر کنیم شرط تحقق پیدا کند. از هنگام تحقق شرط بگوییم مشروط حاصل شده است. همان طوری که در باب اجزاء نمی توانیم بگوییم: جزء بعدی کاشف از این است که مرکب من حین وقوع جزء اول واقع شده، در باب شرط هم نمی توانیم بگوییم: وقوع شرط کاشف از این است

که مشروط من حین تحققه واقع شده است. مشروط واقع شد منتظر شرطی هستیم، شرط هم که آمد از حالا به بعد اثر می کند، برای اینکه حالا کامل شده، حالا شرطش آمده، مثل اینکه حاصل جزء کامل شده و مرکب تحقق پیدا کرده است.

پس نتیجتاً؛ اگر آن فرمایش را به این فرمایش ضمیمه کنیم، ایشان در تمامی موارد، اشکال را پذیرفتند برای اینکه در مشروط می گویند: باید صبر کنیم شرط که آمد از حین شرط اثر می کند.

اشکال مستشکل که روی این مسأله نبود. مستشکل می گفت: شما با آمدن شرط به عقب برگردید و از هنگام مشروط، مسأله تأثیر و تأثر را مطرح کنید، شما هم در حقیقت اشکال را پذیرفتید. این راجع به شرائط متعلق تکلیف.

در شرائط تکلیف هم که مقصود از تکلیف اعم از تکلیف و وضع است، یعنی حکم. در شرائط حکم که شما از آن تعبیر به موضوع حکم فرمودید، منتها حکم اعم از تکلیف و وضع است، آنجا هم شما قبول کردید. در باب اجازه نسبت به عقد فضولی، خلاصه حرف شما و فرمایش شما این است که اجازه بعدی نمی تواند در ملکیت از یک ماه قبل تأثیر کند. مستشکل هم همین را می گفت و همین سؤال را می کرد. و اصلاً اشکال در بیع فضولی روی این مبنای خاص بود، نه اینکه روی هر مبنایی شما در باب اجازه پیش بیاورید اشکال هست. اگر اجازه ناقله باشد که اشکالی نیست، اگر کاشفه باشد به کشف حکمی که اشکالی وجود ندارد. اشکال روی کاشفیت اجازه به کشف حقیقی است.

شما چه راه حلی برای این پیدا کردید غیر از اینکه اشکال را قبول کردید.

پس در نتیجه اگر بیان ایشان را خوب دقت کنید صدرا و ذیلا ایشان در جمیع موارد اشکال را پذیرفته اند هم در شرائط متعلق تکلیف و هم در شرائط تکلیف و وضع که از آن به موضوع الحکم تعبیر می کنند اعم از حکم تکلیفی و وضعی است در حالی که این همه وقت را که صرف کردیم برای این بود که یک راه حلی برای این اشکال پیدا کنیم، نه اینکه اشکال را قبول کنیم. از اول اگر می خواستیم اشکال را بپذیریم، دیگر نیاز به این راه دورودراز نبود. از اول اشکال را می پذیرفتیم و همه حرفها و فتاوی را که منافات با این مسأله داشت از بین می بردیم. می گفتیم: کسی حق ندارد در باب بیع فضولی اجازه را کاشفه بداند به کشف حقیقی. کسی حق ندارد در باب صوم مستحاضه بگوید: با غسل لیلۀ آتیه، صوم من حین وقوعه اتصاف به صحت پیدا می کند بلکه بعد از اینکه غسل آمد، از آن هنگام اتصاف به صحت پیدا می کند. این خلاصه نظریه این بزرگوار و آن اشکالاتی که در این رابطه مطرح بود.

لذا مجبوریم که به همان حرفهای قبلی خودمان برگردیم، که اساسش روی اعتباری بودن مسائل در جمیع اقسام ثلاثه بود. در شرائط تکلیف خود تکلیف «امر اعتباری» در شرائط وضع خود وضع

«امر اعتباری» در شرایط مکلف به شرطیت «امر اعتباری» و بهترین راه حل برای مشکله آن قاعده عقلیه، همین است که مسأله اعتباریت را در تمامی اقسام مطرح کنیم و از این اشکال تخلص پیدا کنیم. در رتبه بعد در باب شرایط مکلف به، همان بیانی را که امام بزرگوار (ره) بیان فرمودند، آن هم به عنوان راه حل اشکال، نه به عنوان خروج از محل نزاع، راه صحیحی است منتها در درجه دوم که نوبت به این درجه دوم هم نمی رسد، اما اگر کسی فرضاً به اینجا رسید، راه حلش همان است.

پرسی:

- ۱ - دلیل اول محقق نائینی (ره) را با جواب آن بیان کنید.
- ۲ - کلام نائینی (ره) در مقایسه بین شرایط و اجزاء چیست؟
- ۳ - توضیح دهید که طبق کدامیک، دو احتمال که در دلیل سوم مرحوم نائینی (ره) وجود دارد، را بیان کنید.
- ۴ - چرا جواب مرحوم نائینی (ره) در واقع پذیرش اشکال است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مراحل تقسيمات مقدمه

تقسيمات مقدمه، هر کدام در دو مرحله بحث می شد: یک مرحله این بود که آیا این تقسیم فی نفسه صحیح یا غیر صحیح است که در تقسیمات مختلف بود؟ بعضی از تقسیمات صحیح بود و بعضی غیر صحیح و بعضی هم محل اختلاف بود مثل اجزاء که از آن تعبیر به مقدمه داخلی می شد.

این محل بحث بود که آیا اجزاء به عنوان مقدمه داخلی مقدمات دارند یا ندارند. پس یک مرحله بحث در این تقسیمات در رابطه با اصل صحت تقسیم بود.

مرحله دوم این بود که بعد از آنکه این تقسیم صحیح شد و در مرحله اولی مناقشه ای نبود، کدامیک از این اقسام در نزاع در باب مقدمه واجب وارد است و کدامیک از این اقسام در نزاع وارد نیست؟ مثلاً آنجایی که تقسیم می کردیم که «المقدمه اما مقدمه الوجود و اما مقدمه الصیحه و اما مقدمه العلم و اما مقدمه الوجوب» در ارجاع مقدمات صحت به مقدمات وجود مناقشه بود اما اصل صحت تقسیم محل بحث نبود، ولی در عین حال اقسامش به استثناء یک قسم همه از محل نزاع خارج بودند. مقدمه العلم داخل در محل نزاع نبود، مقدمه الوجوب داخل در محل نزاع نبود، تنها

مقدمه الوجود داخل در محل نزاع بود که مقدمات صحّت را هم ارجاع به مقدمات وجود کردیم.

در این تقسیم اخیر که آخرین تقسیم برای مقدمه بود «المقدمه اما مقارنه و اما متقدمه و اما متأخره» مثل سایر تقسیمات در دو مرحله بحث است: یک بحث اینکه آیا نفس این تقسیم صحیح است یا نه؟ در همین مرحله بود که آن قاعده عقلیه علت و معلول مطرح شد و نتیجه این شد که مانعی ندارد، مقدمه هم می تواند مقارنه باشد، هم می تواند متقدمه باشد و هم می تواند متأخره باشد. منتها اینجا یک خصوصیتی پیش آمد که یک مقدار دائره بحث وسیع شد به طوری که مرحوم آخوند(ره) مجبور شدند آن مواردی که خیال شده که قاعده عقلیه در آنها ضربه خورده و منخرم شده را به سه قسم تقسیم کنند: یکی شرائط و مقدمات تکلیف، یکی مقدمات وضع، یکی مقدمات مأموریه. این تقسیم در رابطه با حل آن اشکال عقلی است، یعنی آن مواردی که به حسب ظاهر خیال شده بود که آن قاعده عقلیه لطمه خورده، این تقسیم به لحاظ استقصاء آن موارد در رابطه با حل اشکال قاعده عقلیه است. اما آنچه به ما ارتباط دارد، به محل نزاع در باب مقدمه واجب مربوط است، به اساس بحث مقدمه واجب ارتباط پیدا می کند، تنها آن مقدمات مأموریه است. آن مقدمه مکلف به است که ارتباط به بحث مقدمه واجب دارد اما اگر چیزی مقدمه تکلیف شد، همان مقدمه الوجوبی است که گفتیم: از محل نزاع خارج است برای اینکه بحث در مقدمه الواجب است، نه مقدمه الوجوب و مقدمه التکلیف.

خروج مقدمه تکلیف و شرایط تکلیف از محل نزاع

پس در عین اینکه در شرائط تکلیف آن مشکل عقلی، چه به آن صورتی که مرحوم آخوند ذکر کردند و یا به هر صورتی آن مشکله عقلیه حل شود و جواب داده شود، حل اشکال آن مسأله است، اما معنایش این نیست که آن داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب هم هست.

مقدمه واجب، یعنی مقدمه وجود المأمور به، یا مقدمه صحه المأمور به، که مقدمیت صحت را هم ارجاع به مقدمیت الوجود کردیم. اما مقدمه التکلیف، شرائط التکلیف به عنوان بحث مقدمه واجب ارتباط دارد و همینطور شرائط الوضع، مقدمه ملکیت، اجازه در باب فضولی، مقدمه متأخره است برای ملکیت من حین العقد، ولو اینکه در مقام اشکال را حل کردیم.

مرحوم آخوند(ره) هم به آن راهی که خودشان ذکر فرمودند اشکال را حل کردند اما این به این معنا نیست که مقدمه الوضع هم مربوط به بحث مقدمه واجب است. مقدمه الملکیه چه ارتباطی به بحث مقدمه واجب دارد؟

پس تنها از این اقسام ثلاثه ای که مرحوم آخوند ذکر کردند، مقدمه مأموریهش داخل در محل

نزاع است در باب مقدمه واجب است. منتها مقدمه مأموریه بتمام اقسامه الثلاثه، یعنی چه مقارنه باشد چه متقدمه باشد و چه متأخره باشد یعنی اگر کسی در بحث مقدمه واجب قائل به وجوب غیری مقدمه شد و برحسب اصطلاح، ملازمه را پذیرفت، گفت: بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه تحقق دارد، دیگر پیش این قائل به ملازمه، فرق نمی کند که این مقدمه المأمور به، مقارن با مأموریه باشد، یجب تهیه آن، یجب تحصیل آن مثل استقبال قبله برای نماز که مقارن با نماز است، نه متقدم است و نه متأخر.

و اگر مقدمه متقدمه باشد، قائل به ملازمه می گوید: این مقدمه متقدمه در ظرف خودش که عبارت از زمان مقدمه است بنابر قول به ملازمه حتما باید تحقق پیدا کند. و اگر مقدمه متأخره شد، مثل همان اغسال لیلیه برای صوم مستحاضه قائل به وجوب مقدمه، همان کسی که نصب سلم را قبل الكون علی السطح واجب می داند، باید اینجا هم همین حرف را بزند، بگوید: اگر غسل شب آینده در صحت روزه روز گذشته نقش داشته باشد، لازمه وجوب صوم و ملازم با وجوب صوم، «وجوب الغسل الآتی، الغسل فی اللیل». منتها این وجوب غیری است که ظرفش بعد از ذی المقدمه است، ظرفش بعد مضمی الیوم است، ظرفش در شب تحقق پیدا می کند.

در نتیجه؛ وقتی که تقسیم به مقدمه متقدمه و مقارنه و متأخره را پذیرفتیم، آن قسمش که عبارت از مقدمه مأموریه باشد، تمام این اقسام ثلاثه اش داخل در محل نزاع است، قائل به وجوب مقدمه در هر سه حکم به وجوب غیری می کند و آن کسی هم که ملازمه را انکار دارد و وجوب شرعی مقدمه را منکر است، همان طوری که در مقدمات مقارنه مسأله وجوب را منکر است، در مقدمات متقدمه و متأخره هم روی قاعده، مسأله وجوب غیری را انکار دارد.

تعیین محل نزاع در کلام محقق نائینی(ره)

از اینجا یک توجهی به کلام مرحوم محقق نائینی(ره) می کنیم. ایشان فرمودند: شرائط مکلف به از محل نزاع خارج است اما شرائط تکلیف و وضع چون به موضوع حکم برمی گردد و به موضوع تکلیف و وضع برمی گردد، داخل در محل نزاع است. اینجا اشتباه نشود که آن محل نزاع غیر از محل نزاع در باب مقدمه واجب است. وقتی که ایشان می فرماید: شرائط مکلف به از محل نزاع خارج است، یعنی از محل نزاع در این مسأله که آیا شرط متأخر ممتنع است یا غیرممتنع؟ از آن محل نزاع بیرون است و وقتی می فرماید: شرائط تکلیف و شرائط وضع، داخل در محل نزاع است، یعنی در محل نزاع در آن مرحله اولی که آیا امتناع دارد یا ندارد؟ آیا مستحیل است یا مستحیل نیست؟ پس در حقیقت اینجا دو محل نزاع داریم: یک محل نزاع این است که آیا در باب اشکال شرط متأخر کدام

مقدمه وارد و کدام مقدمه خارج است؟ محل نزاع این است که در باب مقدمه واجب کدام داخل در محل نزاع است و کدام خارج است؟ و روی بیان مرحوم محقق نائینی (ره) درست مسأله عکس می شود، یعنی آنچه خارج از محل نزاع در باب استحاله و عدم استحاله شرط متأخر است، داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب است. و آنچه داخل در محل نزاع در باب شرط متأخر است که عبارت از شرایط تکلیف و شرایط وضع باشد، خارج از نزاع در باب مقدمه واجب است. پس دخول و خروج در محل نزاع در باب استحاله و عدم استحاله شرط متأخر، درست با دخول و خروج در محل نزاع در باب مقدمه واجب، روی بیان ایشان متعکس است. آنچه از آن نزاع خارج است، داخل در این محل نزاع است و آنچه داخل در آن محل نزاع است، از این نزاع بیرون است برای اینکه ایشان مقدمه مأموریه را از آن نزاع خارج کرد، آن داخل در نزاع در باب مقدمه واجب است. شرایط تکلیف و وضع را داخل در آن نزاع کرد.

آنچه در آن نزاع داخل است، از نزاع در باب مقدمه واجب خارج است برای اینکه شرایط تکلیف که «لیس بمقدمه الواجب، شرایط الوضع لیس بمقدمه الواجب» ولو اینکه شما شرایط را به موضوعات احکام تبدیل و تغییر دهید، بگویید: «ان استطعتم یجب علیکم الحج» برگشت به یک قضیه حقیقیه «المستطیع یجب علیه الحج» می کند اما حالا که به «المستطیع یجب علیه الحج» برگشت، معنایش این نیست که داخل در نزاع در باب مقدمه واجب است. «المستطیع»، یعنی «من حصل له الاستطاعه» نه «من وجب له تحصیل الاستطاعه». وقتی که «ان استطعتم» به «المستطیع» برمی گردد، معنایش تغییر نمی کند.

این طور نیست که اگر به صورت «ان استطعتم» شد، معنایش این است که اگر خودبخود مستطیع شدید، بدون اینکه تحصیل استطاعت در شما لازم باشد، اما اگر تبدیلیش کردیم به «المستطیع یجب علیه الحج»، معنایش این نمی شود که «یجب تحصیل الاستطاعه». «المستطیع» مثل «المسافر یجب علیه القصر» است. آیا واجب است کسی عنوان مسافر را تحصیل کند؟ «الحاضر یجب علیه الاتمام» آیا لازم است که مسأله حضور را تحصیل کند؟

پس اینجا دو محل نزاع است و از نظر دخول و خروج در این دو محل نزاع، روی مبنای مرحوم محقق نائینی (ره) متعکس می شوند. اما روی مبنای ما، در آن نزاع اول همه را داخل دانستیم، گفتیم:

شرائط التکلیف داخل است، شرایط الوضع داخل است، شرایط المأمور به هم داخل است. در نزاع اول همه اینها داخل هستند. اما وقتی که به مرحله دوم می رسیم که در نزاع در باب مقدمه واجب است، در این نزاع فقط شرایط مأموریه و مقدمات مأموریه دخالت دارد، اما شرایط تکلیف و شرایط وضع هیچ کدام در بحث مقدمه واجب نمی تواند نقش داشته باشد.

بحث اصلی در باب مقدمه واجب بود، برای این بحث اصلی، مقدماتی را ذکر کردند که تا به حال از یک مقدمه فارغ شدیم که آن مقدمه، تقسیمات مقدمه بود که در هر تقسیمی در دو مرحله بحث است: یکی اصل صحه التقسیم و دیگر اینکه علی فرض الصّیحه کدامش داخل در محل نزاع در باب مقدمه واجب است و کدام خارج از محل نزاع است؟ که تفصیلش را ملاحظه فرمودید.

اما مقدمه دومی که در بحث مقدمه واجب مطرح می کنند که تصادفاً روی تناسب حکم و موضوع، بحثهای مقدمی بحث مقدمه واجب، بیش از بحث خود مقدمه واجب است، که بینیم ملازمه هست یا نیست؟ بحثهای مقدمی چند برابر اصل بحث است. یکی از بحثهای مقدمی، مسأله تقسیماتی است که برای واجب شده است. واجب تقسیمات متعددی دارد: واجب مطلق و مشروط، واجب معلق و منجز، واجب نفسی و غیری، واجب اصلی و تبعی و همین طور بعضی تقسیمات دیگر که اینها یک به یک ان شاء الله باید ملاحظه شود.

اولین تقسیم، تقسیم واجب است «الی المطلق و المشروط. الواجب اّمّا واجب مطلق و اّمّا واجب مشروط» در این عنوان دو وصف مطرح است: یکی واجب، یکی هم مطلق، یا مشروط. در واجب که بحث ندارد، آنچه متعلق وجوب است. مطلق و مشروط است، آیا این اصطلاح هم در اصول مطرح است، هم در فقه کرارا ذکر می شود که فلان واجب، واجب مطلق است، فلان واجب، واجب مشروط است، آیا کلمه اطلاق و کلمه اشتراط در جوّ فقه و اصول یک معنای اصطلاحی خاصی دارد؟ آیا غیر از آن معنایی که به حسب لغت و عرف برای اطلاق و اشتراط هست، یک معنی اصطلاحی اصولی و فقهی روی نفس کلمه اطلاق و اشتراط است یا اینکه ظاهر این است که این کلمه مطلق و کلمه مشروط، به همان معنای لغوی و معنای عرفی خودشان استعمال شده اند منتها باید ملاحظه شود، بینیم موصوف این مطلق و مشروط چیست و وصف چه چیز واقع شده است؟ آنچه خصوصیت فقهی و اصولی دارد، این وصف واقع شدن مطلق برای واجب است و وصف واقع شدن مشروط برای واجب است؛ یعنی یک معنای خاصّ و یک اصطلاح خاصی در این موصوف و صفت هست اما کلمه واجبهان همان واجب است، مطلق هم همان مطلق است به معنای لغوی، مشروط هم همان مشروط به معنای لغوی و عرفی است اما وقتی که این دو کنار هم قرار می گیرند، موصوف و صفت به این عنوان مطرح می شوند: «الواجب المطلق، الواجب المشروط» که در آن صورت یک معنای خاص اصولی پیدا می کند، یک معنای خاص فقهی پیدا می کند این مجموعه و این توصیف بدون اینکه هریک از موصوف یا صفت، یک اصطلاح خاصی در آنها مطرح باشد، «الواجب المطلق و

الواجب المشروط». حالا واجب مطلق چیست؟ واجب مشروط چیست؟ اینجا تعاریف متعدده و تعاریف متکثره ای برای واجب مطلق و واجب مشروط ذکر شده است.

تقابل بین اطلاق و اشتراط

قبل از اینکه این تعاریف را مطرح کنیم، ابتداء اشاره به یک نکته لازم است و آن نکته این است که آیا تقابل بین اطلاق و اشتراط، تقابل بین مطلق و مشروط، تقابل تضاد است یا تقابل تضایفی است؟ قبلا عرض کردیم که در اقسام متقابلین، چیزهایی را ذکر می کنند، متناقضان، متضادان، متضایفان و امثال اینها. ما می دانیم که بین اطلاق و اشتراط، تقابل تحقق دارد، اما کدام قسم از تقابل؟ بلااشکال تقابلشان، تقابل ایجاب و سلب نیست، برای اینکه اطلاق و اشتراط دو وصف وجودی هستند و دو امر وجودی هستند و در متناقضین و ایجاب و سلب حتما یک طرف باید وجودی باشد و یک طرف عدمی باشد. پس بلااشکال تقابلشان به لحاظ اینکه هر دو امر وجودی هستند به نحو تناقض نیست.

امر دائر است بین این دو مطلب که تقابلشان به نحو تضاد باشد یا به نحو تضایف باشد؟ آیا مثل ابیض و اسود و بیاض و سواد است یا مثل ابوت و بنوت است که تقابلشان تقابل تضایف است؟

ظاهر این است که تقابلشان به نحو تضاد نیست به دلیل اینکه اگر تقابل به نحو تضاد باشد، در تضاد این معنا مطرح نیست که بگوییم: سواد و بیاض امتناع اجتماعش مثلا به اضافه به فلان شیء است.

امتناع اجتماع مسأله تضاد به نحو اطلاق است. نمی شود که جسم فی زمان واحد هم معروض سواد باشد، هم معروض بیاض باشد. پای اضافه در این امتناع اجتماع مطرح نیست یعنی عدم امکان اجتماع این دو عرض برای معروض. البته اجتماع که می گوئیم، معنایش فی زمن واحد است. در باب اطلاق و اشتراط مسأله به دو دلیل اینطور نیست:

یک دلیل اینکه اگر مسأله اینطور باشد، باید این حرف را بزنیم، بگوییم: در عالم، واجب مطلق نداریم برای اینکه خود شما می گوئید: هر تکلیفی مشروط به شرائط عامه است که عبارت از بلوغ، عقل، قدرت، علم است.

می گوئید: این شرائط چهارگانه به عنوان شرائط عامه در همه تکالیف نقش دارد و شرط برای همه تکالیف است. اگر بین اشتراط و اطلاق، تضاد وجود داشته باشد، پس در عالم، واجب مطلق نداریم برای اینکه «کل واجب فهو مشروط بالشرائط العامه الاربعه» و تقابل بین اطلاق و اشتراط را هم فرضا شما تقابل تضاد گرفتید. پس در نتیجه باید در عالم خیال به واجب مطلق برسیم اما در واقع واجب مطلق نداریم، در حالی که مسأله این طور نیست.

دلیل دوم این است که کثیری از واجبات فی زمن واحد هم اتصاف به عنوان اطلاق دارد و هم اتصاف به عنوان مشروط دارد و لذاست که اگر از انسان سؤال کنند: آیا نماز، واجب مشروط است یا واجب مطلق است؟ نه در جواب می توانیم بگوییم: واجب مطلق است و نه می توانیم بگوییم: واجب مشروط است. باید سؤال کنیم که صلاه را در رابطه با چه چیز سؤال کردید؟ آیا صلاه را در رابطه با وقت ملاحظه می کنید؟ صلاه در رابطه با وقت، واجب مشروط است مثل حج نسبت به استطاعت.

همان طوری که قبل تحقق الاستطاعه، حج واجب نیست، قبل تحقق الوقت هم صلاه واجب نیست.

لذا صلاه نسبت به وقت عنوانش عنوان واجب مشروط است اما همین صلاه با حفظ همین خصوصیت مشروط بودن، اگر مقایسه با طهارت و وضو شود، آیا صلاه در رابطه با وضو و طهارت، وجوبش چه وجوبی است؟ آیا به نحو واجب مطلق است یا به نحو واجب مشروط است؟ جواب این است که واجب مطلق است. پس صلاه فی آن واحد هم اتصاف دارد «بأنه واجب مطلق» و هم اتصاف دارد «بأنه واجب مشروط»، منتها اطلاق به لحاظ طهارت و وضو مطرح است و اشتراط به لحاظ وقت و زمان نماز مطرح است و مانعی از اجتماع اطلاق و اشتراط فی زمن واحد نیست و این از خصوصیات متضایفین است که این جهت در آنها وجود دارد اما در باب تضاد هرچه اضافه مطرح کنید، اضافه امتناع اجتماع را از بین نمی برد. اضافه نمی تواند جسم را در آن واحد، هم معروض برای سواد قرار دهد، هم معروض برای بیاض، ولو اینکه عللش مختلف باشد. مثل اینکه دو نفر باهم دعوا دارند، یکی می خواهد این جسم را معروض سواد قرار دهد، دیگری می خواهد این جسم را معروض بیاض قرار دهد، بالاخره یا یکی غلبه می کند و تنها یکی تحقق پیدا می کند، یا هیچ کدامشان غلبه نمی کنند و هیچ کدام تحقق پیدا نمی کند اما فرض اینکه هر دو موفق شوند و جسم در آن واحد هم معروض سواد واقع شود و هم معروض بیاض قرار بگیرد، فرض ممتنع است.

اما در متضایفین، صلاه فی آن واحد هم اتصاف به اطلاق دارد، هم اتصاف به اشتراط. کما اینکه در مسأله ابوت و بنوت هم همینطور است، ممکن است یک انسان در آن واحد هم پدر باشد و هم پسر باشد. پدر باشد نسبت به فرزندش و فرزند باشد نسبت به پدرش. ابوت و بنوت در آن واحد در یک انسان به لحاظ تعدد اضافه قابل جمع است. اما در متضادان هرچه هم شما اضافه را متعدد کنید، علل را متعدد کنید، امکان ندارد که شیء در آن واحد هم معروض سواد باشد و هم معروض بیاض.

پس در نتیجه استفاده می کنیم که مسأله تقابل بین اطلاق و اشتراط، همان تقابل تضایف است، نه تناقض، برای اینکه هر دو وجودی هستند نه تضاد برای اینکه امکان اجتماع به لحاظ تعدد اضافه ها

مطرح است. بعد از این مقدمه نوبت می رسد به تعریف واجب مطلق و واجب مشروط ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - چرا مقدمه تکلیف و امثال آن از محل نزاع خارج است؟
- ۲ - محل نزاع را از نظر مرحوم نائینی (ره) توضیح دهید.
- ۳ - در تقسیم واجب به مطلق و مشروط چه چیزی ملاک است؟
- ۴ - تقابل بین اطلاق و اشتراط را بیان کنید.
- ۵ - مراد از اجتماع واجبات فی زمان واحد چیست؟

ص: ۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعريف واجب مطلق و مشروط

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: برای واجب مطلق و مشروط، تعریفات متعدّد و زیادی شده و این تعریفات، نه تعریف به حد است و نه تعریف به رسم است و عنوان جامعیت و مانعیت در آن مطرح نیست. لذا اشکالاتی که در رابطه با جامعیت و مانعیت به این تعریفات شده، وارد نیست. بلکه هدف از این تعریفات، همان است که ایشان گاهی از آن تعبیر به شرح الاسم می کند و گاهی از آن تعبیر به تعریف لفظی می کند و مقصود این است که اینها در مقام بیان ماهیت این شیء معرّف نبوده اند و فقط می خواسته اند به این لفظ اشاره کنند و معنای اشاره ای و اجمالی از این لفظ کرده باشند. لذا هیچ اشکالی از نظر جامعیت و مانعیت به لحاظ این که در این مقام نبوده اند، متوجه این تعریفات نمی شود اما خود ایشان ذکرى از این تعریفات نمی کنند. یک تعریفی مشهور ذکر کرده اند و تعریفی هم بعضی ذکر کرده اند و تعاریف دیگر هم هست.

آنچه مشهور در معنی واجب مطلق و واجب مشروط ذکر کرده اند، این است که واجب مطلق «ما لا- يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده». واجب مطلق آن چیزی است که وجوبش متوقف

نیست بر آن چیزی که وجودش بر آن متوقف است. آن چیزی که مقدمه وجودیه این واجب است و اگر آن نباشد، این واجب تحقق پیدا نمی کند، وجوبش بر آن توقف ندارد، تنها توقف در رابطه با وجود است و وجوب خارج از دائرة توقف است. اما واجب مشروط، آن است که در هر دو طرف آن توقف، وجود دارد. «ما يتوقف وجوبه علی ما يتوقف علیه وجوده». توقف هم در ناحیه وجود مطرح است و هم در ناحیه وجوب مطرح است. ظاهر کلام مشهور این است که بین اطلاق و اشتراط، کانسازی قائل هستند. خود این تعریف بیانگر همین معناست.

به عبارت دیگر: در بحث دیروز گفتیم: مطلق و مشروط را با قطع نظر از مضاف الیه نمی توانیم بیان کنیم. اگر به ما گفتند: «صلاه، واجب مطلق أم واجب مشروط»؟ باید سؤال کنیم که صلاه را در رابطه با چه چیز و با اضافه به چه امر ملاحظه می کنید؟ لذا نمی توانیم در پاسخ بگوییم: صلاه، واجب مطلق است و یا واجب مشروط است بلکه باید طرف اضافه و مضاف الیه آن را در نظر بگیریم. به لحاظ طرف اضافه، جواب بدهیم، بگوییم: صلاه را به اضافه به چه چیزی حساب می کنید؟ اگر به اضافه به وضو و طهارت ملاحظه می کنید، واجب مطلق است. اما اگر با اضافه به وقت، ملاحظه می کنید، واجب مشروط است و هیچ مانعی ندارد که یک شیء، هم واجب مطلق باشد و هم واجب مشروط باشد «فی آن واحد» منتها با تعدد اضافه ها، با تعدد مضاف الیه ها. مثل مسأله ابوت و بنوت است که زید می تواند در آن واحد، هم عنوان ابوت داشته باشد نسبت به فرزند خودش و هم عنوان بنوت داشته باشد نسبت به پدر خودش. اما در متضادان ولو اینکه اضافه ها هم متعدد باشند و علل هم متعدد باشند، «لا یعقل» در آن واحد دو شیء متضاد ولو به هر علت و با هر اضافه ای تحقق پیدا کند.

جسم در آن واحد، نمی شود هم معروض سواد باشد و هم معروض بیاض به هر علتی و با هر اضافه ای.

اما ظاهر تعریف مشهور این است که اینها با مسأله اطلاق و اشتراط برخورد تضاد کرده اند. از واجب مطلق، در هیچ جا به واجب مشروط تعبیر نمی کنند و از واجب مشروط هم به عنوان واجب مطلق، تعبیر نمی کنند بلکه بین اینها تضاد قائل هستند. در حقیقت، می خواهند بگویند: آن چیزی که وجوبش متوقف باشد «علی ما يتوقف علیه وجوده، فهو الواجب المشروط» و اگر وجوبش متوقف نباشد «علی ما يتوقف علیه وجوده، فهو الواجب المطلق». اینها نمی خواهند بگویند: هر دو امکان دارد در یک جا جمع شوند.

چون ظاهر مشهور این است و از تعریف هم این معنا استفاده می شود که برخورد اینها با مسأله اطلاق و اشتراط به صورت تضاد است به اینها اشکال می شود که صلاه، واجب مطلق است یا واجب مشروط؟ اینها نمی توانند جواب دهند برای اینکه اگر صلاه را نسبت به طهارت حساب کنید، «لا

یتوقف وجوبها علی ما یتوقف علیه وجودها»، وجود صلاه متوقف بر طهارت است اما وجوبش توقف بر طهارت ندارد. اما همین صلاه را اگر شما در رابطه با وقت حساب کنید، می بینید «یتوقف علی الوقت وجوبها كما یتوقف علی الوقت وجودها»، نسبت به وقت اگر حساب کنیم، هم وجود صلاه متوقف بر وقت است، صلاه «قبل الوقت لیست بصلاه صحیحه» و هم وجوبش متوقف بر وقت است «اذا زالت الشمس وجبت الصلاتان» دو نماز ظهر و عصر واجب می شوند. لذا این اشکال در خود نماز، به مشهور وارد است که شما که با مسأله اطلاق و اشتراط برخورد تضاد می کنید، در رابطه با نماز چه چیزی می گوید؟ «هل هو واجب مطلق أم مشروط»؟ هر دو تعریف شما در باب صلاه، صادق است. نسبت به آن مقدمه، آن مطلب صادق است، نسبت به این مقدمه هم، این مطلب صادق است.

تعریف واجب مطلق و مشروط از نظر صاحب فصول (ره)

تعریف دیگری برای واجب مشروط و مطلق شده که ظاهراً مربوط به صاحب فصول می باشد.

ایشان فرموده است که واجب مطلق؛ آن است که وجوبش غیر از شرایط چهارگانه تکلیف که عبارت از: بلوغ و عقل و قدرت و علم است، بر شرط دیگری توقف نداشته باشد. اما واجب مشروط: آن است که علاوه بر توقف بر این چهار شرط عمومی، بر یک سری شرایط دیگر هم توقف داشته باشد ولو یک شرط هم باشد که به عنوان شرط پنجم، مدخلیت در وجوب داشته باشد. از ظاهر همین تعریف هم مسأله تضاد استفاده می شود برای اینکه می گوید: واجب مطلق: آن است که «لا یتوقف وجوبه علی غیر الشرائط الاربعه العامه». اما واجب مشروط: آن است که «یتوقف علی غیر الشرائط العامه، بل علی بعض الشرائط الآخر» مثل حج نسبت به استطاعت که غیر از آن شرایط چهارگانه، مسأله استطاعت در وجوبش نقش دارد.

یک اشکالش همین است که اینها خیال کرده اند مسأله تضاد مطرح است، یعنی اگر چیزی واجب مطلق شد، دیگر نمی شود مشروط باشد و اگر واجب مشروط شد، دیگر نمی شود واجب مطلق باشد در حالی که برحسب آن مطلبی که دیروز ذکر شد، مسأله اطلاق و اشتراط، مسأله عنوانین متضادین نیست بلکه مسأله متضایفین است و در آن واحد، هم قابل اجتماع است. ظاهراً در بین واجبات، یک واجبی که غیر از شرایط اربعه عامه، بر هیچ چیز دیگر توقف نداشته باشد، نداریم برای اینکه می گوید: صلاه غیر از شرایط اربعه بر وقت توقف دارد. روزه غیر از شرایط اربعه، بر ماه رمضان و آن زمان خاص، توقف دارد. حج توقف بر استطاعت دارد. زکات توقف بر نصاب دارد. ظاهر این است که ما یک واجبی که فقط شرایط اربعه عامه، شرطیت برای وجوبش داشته باشد را نداشته

باشیم. نه تنها اکثر، بلکه تمامی واجبات به یک اعتبار، شرایط دیگری هم دارد «من الوقت و الزمان الخاص و النصاب و المسائل الاخر». ظاهراً روی این بیان، نمی توان برای واجب مطلق مصداق و مثالی ذکر کرد.

در این مسأله اساس این تعریفها باطل است. اساس این است که برخوردشان برخورد به دو عنوان متضاد است در حالی که واقعیت مسأله، تضایف است و اگر تضایف شد، باید همه شرایط را حساب کنیم، با همه مضاف الیه ها برخورد کنیم. هر مضاف الیهی که شرطیت برای وجوب دارد، واجب را نسبت به آن مشروط بدانیم و هر مضاف الیهی که شرطیت برای وجوب ندارد، واجب را نسبت به آن مطلق بدانیم و بسیاری بلکه تمامی واجبات هم آنصاف به عنوان اطلاق دارد و هم آنصاف به عنوان مشروط دارد. شاید یک واجبی پیدا نکنیم که مشروط محض باشد نسبت به تمامی مضاف الیه ها و یا مطلق محض باشد نسبت به تمامی مضاف الیهها، بلکه در تمامی واجبات، - این دو عنوان متضایف به لحاظ شرایط مختلف - هم عنوان مطلق هست و هم عنوان مشروط. این راجع به اصل تعریف مطلق و مشروط بود.

اختلاف شیخ انصاری(ره) و مشهور در تعریف واجب مطلق و مشروط

اما بحث مهمی که در مسأله واجب مطلق و مشروط مطرح است، آن خلاف عجیب و عظیمی است که بین شیخ انصاری شیخ اعظم بزرگوار(ره) و بین مشهور واقع شده که محل این نزاع، در یک سنخ قضایای تعلیقیه ای است که مشتمل بر شرط و جزاء است و جزائش هم مشتمل بر ماده و هیئت است مثل «ان جائك زيد فاکرمه» که یک قضیه شرطیه است و مشتمل بر شرط و مقدم و جزاء است و جزاء هم یک جمله ای است که مشتمل بر هیئت و ماده است. «اکرمه» که خودش یک جمله مستقلی است، منتها در این قضیه شرطیه، به صورت جزاء برای شرط واقع شده است. محل نزاع بین شیخ و بین مشهور این است که در مثل «ان جائك زيد فاکرمه»، آیا این شرط که عبارت از مجيء زيد است و به عنوان قید مدخلیت دارد، برای چیست؟ آیا شرط برای هیئت «اکرمه» است؟ هیئت اکرم دلالت بر همان وجوب می کند؟ دلالت بر بعث و تحریک اعتباری که عبارت از همان ماهیت وجوب است، دارد؟ آیا این قید، «قید للوجوب و قید للحکم» یا اینکه این قید به ماده «اکرمه» ارتباط دارد که ماده «اکرمه» عبارت از اکرام است؟ مثل اینکه به جای «اکرمه»، تعبیر کرده بود به «يجب اکرامه»، «ان جائك زيد يجب عليك اکرامه»، اگر این طوری تعبیر می کرد، آیا این مجيء زيد، قید برای وجوب و قید برای حکم است یا اینکه می خواهد اکرام را مقید به مجيء کند؟ همان طوری که یک قیدی همراه اکرام هست و آن اضافه اکرام به زيد است. شما اگر به جای زيد، عمرو را اکرام کنید، این تکلیف

تحقق پیدا نکرده و این تکلیف موافقت نشده است. عقیده مرحوم شیخ این است که همان طوری که متعلق وجوب اکرام مضاف به زید و مقید به زید است به طوری که اگر شما به جای زید، دیگری را اکرام کنید، مأمور به در خارج تحقق پیدا نکرده، یک قید دیگری هم در کار است و آن آمدن زید است سراغ شما. در حقیقت، دو قید اینجا مطرح است: یکی اکرام «مقیداً بگونه مضافاً الی زید» و قید دوم هم دارد: اگر زید را در خیابان دیدی و اکرام کردی فایده ندارد «إن جائك زید فاکرمه». «زید متصف بآنه جاء الیک»، «الجائی»، این هم در مأمور به دخالت دارد، در اکرام دخالت دارد. پس مأمور به عبارت از اکرام مقید به قیدین است: «أحد القیدین» عبارت از اضافه به زید است، قید دومش هم این است که جمیع حالات زید، ولو در کوچه و خیابان به زید برخورد کند، ملاک نیست تنها در یک حالت مخصوص است و آن حالت «جائک» اُتصاف زید» اسناد المجیء الی زید» و آمدن زید به سراغ شما.

نتیجه اختلاف شیخ (ره) و مشهور در واجب مطلق و مشروط

پس این اختلاف بین مشهور و بین مرحوم شیخ هست که مشهور در قضیه شرطیه «إن جائك زید فاکرمه»، برای این شرط و قید مجیء زید مدخلیتی در وجوب قائلند اما مرحوم شیخ برای «ان جائك زید» قیدیت در واجب قائل است، نه قیدیت در اصل وجوب. روی مبنای مشهور تا زمانی که مجیء زید در خارج تحقق پیدا نکند، این حکم مولا فعلیت پیدا نمی کند. در مثل «إذا زالت الشمس فصلّ صلاتین» هم همین مسأله است. «إذا زالت الشمس فصلّ صلاتین»، روی مبنای مشهور، زوال شمس، شرطیت برای اصل وجوب نماز ظهر و عصر دارد. معنایش این است که تا زوال شمس تحقق پیدا نکند، اصلاً این حکم به وجوب نماز ظهر و عصر فعلیت پیدا نکرده ولو اینکه مولا قبلاً انشا کرده، اما انشا وقتی بخواهد به مرحله فعلیت برسد، توقف دارد بر اینکه زوال شمس در خارج تحقق پیدا کند. اما روی بیان مرحوم شیخ (ره) که زوال شمس را قید برای واجب بدانیم، همان موقعی که مولا می گوید: «ان جائك زید فاکرمه»، حکم، فعلیت پیدا کرده، منتها واجب مقید است، مأمور به تقید دارد، اما حکم مطلق است، حکم هیچ گونه قید و شرطی ندارد. حکم وجوب الاکرام است بدون اینکه حالت انتظاری از نظر فعلیت حکم مطرح باشد، منتها اکرام دو قید دارد.

پس روی بیان مشهور، «قبل تحقق الشرط» در قضیه شرطیه، حکم فعلیت پیدا نمی کند اما روی بیان مرحوم شیخ، به لحاظ اینکه حکم هیچ قید و شرطی ندارد، حکم فعلیت دارد ولو اینکه واجب و مأمور به و مکلف به مقید است. و ثمراتی بر این بار می شود. ابتداء خیال نشود که چه فرق می کند که تا زید اُتصاف به مجیء پیدا نکند، لازم نیست اکرام شود؟ به کیفیتی که مرحوم شیخ با این قضیه

برخورد می کند و به کیفیتی که مشهور با این قضیه برخورد می کند، چه فرقی می کند؟ بالاخره چه وقت باید این مخاطب زید را اکرام کند؟ وقتی که مجیء زید تحقق پیدا کرده باشد. هم روی مبنای مشهور این طور است و هم روی مبنای مرحوم شیخ این طور است. اما یک ثمراتی در رابطه با وجوب مقدمه و بعضی از مسائل دیگر بر آن ترتب پیدا می کند که ان شاء الله در ضمن همین بحث، آن ثمرات را هم ذکر خواهیم کرد. پس نتیجتاً این اختلاف سابقه دار بین شیخ و بین مشهور هست و باید این را بررسی کنیم و ببینیم نتیجتاً آیا باید جانب مشهور گرفته شود یا حق با مرحوم شیخ انصاری (ره) است؟

پرسش:

- ۱ - تعریف مشهور بر واجب مطلق و مشروط را بیان کنید.
- ۲ - فرق بین تعریف مشهور و شیخ انصاری (ره) چیست؟ توضیح دهید.
- ۳ - تعریف صاحب فصول (ره) در واجب مطلق و مشروط را بیان کنید.
- ۴ - اختلاف نظر شیخ (ره) و مشهور در واجب مطلق و مشروط چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

رجوع شرط به هیئت و یا ماده

در قضایای شرطیه از قبیل «ان جائك زيد فاکرمه»، نزاع معروفی بین مشهور و بین شیخ بزرگوار انصاری (ره) واقع شده که آیا شرط در این قضیه شرطیه، ارتباط به هیئت «اکرمه» دارد و در حقیقت، آنچه معلق بر شرط است که لازمه تعلیق این است که تا او حاصل نشود، معلق علیه حاصل نمی شود عبارت از نفس حکم و نفس تکلیف است، نفس وجوب است، وجوب معلق بر مجيء است، یعنی تا زمانی که مجيء تحقق پیدا نکند، وجوب فعلیت پیدا نمی کند و حکم مولا به مرحله بعث و زجر نمی رسد؟ آیا مسأله این طور است؟ مشهور قائل به این معنا هستند اما شیخ بزرگوار می فرماید: این مجيء، قید ثانی برای متعلق حکم است. متعلق حکم عبارت از ماده اکرام است. ماده عبارت از اکرام است و این اکرام، همان طوری که یک خصوصیت اضافی نسبت به زید دارد و در رابطه با این خصوصیت، اکرام عمر و خارج می شود، اکرام بکر خارج می شود. حتما باید اکرام اضافه به زید داشته باشد، یک خصوصیت دومی هم وجود دارد که زید در تمام حالات، وجوب اکرام ندارد، تنها در یک حالت و با یک وصف و با یک خصوصیت، وجوب اکرام دارد و آن خصوصیت مجيء است.

پس در حقیقت، مسألهٔ مجبیء به عنوان خصوصیت دوم در متعلق حکم اخذ شده، در مأموریه اخذ شده، در مکلف به اخذ شده و هیچ ارتباطی به نحوهٔ تعلیق به خود تکلیف ندارد. ثمراتی بر این اختلاف مترتب است که ان شاء الله بعداً عرض می‌کنیم.

اختلاف از نظر مقام ثبوت و اثبات

اختلاف بین شیخ و مشهور به حسب ظاهر، در مقام اثبات است، یعنی در مقام مفاد لفظ و مفاد جملهٔ شرطیه و قضیهٔ شرطیه است. لکن چون بعضی از ادله ای که در این رابطه ذکر شده، مربوط به مقام ثبوت است لذا باید اول مقام ثبوت را بررسی کنیم و حتی اگر بعضی از این ادله هم نبود، لازم بود که یک بررسی اولی در رابطه با مقام ثبوت داشته باشیم بینیم آیا در مقام ثبوت، قید به ماده ارتباط دارد یا به هیأت ارتباط دارد؟ وضعش چه طوری است؟ تحقیقی در این رابطه باید ملاحظه شود که این چه آثاری دارد؟ آثارش این است که اگر در مقام ثبوت به این نتیجه رسیدیم که تمام قیدها مربوط به ماده است. مقام اثبات نمی‌تواند مغایر با مقام ثبوت باشد. اگر به حسب ظاهر لفظ هم مغایر باشد، باید تصرّف در ظاهر لفظ بکنیم کما اینکه اگر تمام قیود به حسب مقام ثبوت، ارتباط به حکم داشته باشد، روی فرضی که در مقام لفظ هم ظهور ارتباط به ماده داشته باشد، باید در ظاهر لفظ تصرف کنیم برای اینکه نمی‌توانیم بین مقام ثبوت و بین مقام اثبات، مغایرت به این کیفیت داشته باشیم که قیدها در مقام ثبوت به هیئت برخورد کند اما در مقام اثبات، فرضاً رجوع به ماده کند.

بله؛ اگر در مقام ثبوت، به این نتیجه رسیدیم که قیدها به حسب مقام ثبوت، مختلف است بعضی ارتباط به ماده دارد و بعضی ارتباط به هیئت دارد، اینجا می‌توانیم بحث کنیم که اگر با یک قضیهٔ شرطیه اثباتی مواجه شدیم، باید استظهار کنیم بینیم آیا ظاهر قضیهٔ شرطیه به حسب مقام اثبات، این است که قید به ماده می‌خورد یا قید به هیئت می‌خورد؟ در حقیقت وقتی نزاع در مقام اثبات، قابل طرح است که در مقام ثبوت، دو نوع قید داشته باشیم: بعضی از قیود مربوط به ماده باشد و بعضی از قیود مربوط به هیئت باشد. اما اگر در مقام ثبوت دیدیم که تمام قیدها بدون استثنا به ماده می‌خورد، دیگر چه وجهی دارد که نزاع کنیم که در مقام اثبات، وضعش چگونه است؟ برای اینکه به طور کلی نمی‌شود که در مقام اثبات، مغایر با مقام ثبوت مسأله ای طرح شود لذا اگر در ضمن ادلهٔ مرحوم شیخ، یک دلیل هم نبود که در رابطه با مقام ثبوت بحث کرده باشد که هست، ضرورت داشت که این مرحله را بررسی کنیم و مقام ثبوت را بینیم به چه کیفیتی است؟ آیا قیود در مقام ثبوت تنوع دارد یا یکنواخت است؟ اگر یکنواخت باشد، اثبات هم تابع مقام ثبوت است ولو ظاهرش هم خلاف مقام ثبوت باشد. باید در ظاهر تصرف کنیم.

پس این یک مسأله ریشه ای در این باب است. آیا در مقام ثبوت تنوع هست یا یکنواختی وجود دارد؟ تمام قیود مربوط به ماده است یا تمامی قیود مربوط به هیئت است؟ اگر بخواهیم در مقام ثبوت، این مسأله را بررسی کنیم، راهش چیست؟ چگونه مقام ثبوت را بررسی کنیم؟

اراده مباشری و تسبیبی

اینجا یک مقدمه ای لازم است. با توجه به این مقدمه، بررسی مقام ثبوت راهش باز می شود که آن وقت ملاحظه کنیم به چه کیفیتی این قیود مطرح است؟ آن مقدمه این است: این امری که از مولا صادر می شود و به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، این امر تسبیبی است که از ناحیه مولا - به اینکه مطلوب مولا - در خارج به دست عبد تحقق پیدا کند، پس «امر المولی تسبیب من المولی» برای اینکه به مطلوبش برسد و مطلوبش در خارج تحقق پیدا کند. اما «من ناحیه العبد و من طریق العبد» و این امر در حقیقت جانشین اراده فاعل است. آنجایی که انسان «بالمباشره» بخواهد یک فعلی را انجام دهد و به دست خودش انجام دهد، اینجا اراده می کند با توجه به مبادی اراده و بعد هم به دست خودش فعل را انجام می دهد. مولایی که می خواهد گوشت بخرد، دو راه دارد: یک راه اینکه خودش بلند شود، لباسهایش را بپوشد و از منزل بیرون رود، وارد بازار شود و گوشت بخرد.

راه دیگر این است که فرزندش یا عبدش را مأمور کند و به دست عبد و فرزند، این مطلوب در خارج تحقق پیدا کند. پس در حقیقت، امر آمر جانشین اراده فاعل است، منتها دنبال اراده فاعل بالمباشره، مراد تحقق پیدا می کند. اما دنبال امر، مأمور به با طریقت مأمور تحقق پیدا می کند که اصطلاحاً از آن تعبیر می کنیم که با تسبیب تحقق پیدا می کند و الا - هر دو مثل هم هستند و فقط اختلافشان در مسأله مباشرت و مسأله تسبیب است اما در مراحل دیگر، بین اینها فرقی وجود ندارد.

این مقدمه برای این بود که بررسی اراده فاعل در افعال مباشری، ما را راهنمایی می کند به اینکه در جایی هم که مسأله امر در کار است و مسأله تسبیب در کار است، بدانیم وضع به چه کیفیتی است؟ منتها باید امر را جانشین اراده قرار دهیم. اراده آن شوق مؤکد «محرک للعضلات نحو المراد» است.

امر هم آن سببی است که «یتوسل به المولی الی مطلوبه بید العبد و بواسطه العبد» با توجه به این مطلب وقتی که انسان در اراده فاعل، موارد را ملاحظه می کند، این موارد مختلف است گاهی از اوقات اراده ای که از انسان تحقق پیدا می کند - به آن کیفیتی که مکرر اشاره کردیم که اراده به خلاقیت نفس وجود پیدا می کند و این عنایتی است که خداوند به نفس انسانی کرده که یک شعبه کوچک از خلاقیت را در اختیار نفس انسانی قرار داده - این اراده را وقتی که با مراد ملاحظه می کنیم، گاهی از اوقات مطلب این طور است که تعلق اراده به مراد، مطلق است به صورتی که هیچ قیدی در اینجا، نه

در رابطه با اراده و نه در رابطه با مراد مطرح نیست. مثل یک آدمی که از شدت گرسنگی و تشنگی، مشرف به هلاکت است. اینجا اراده ای که از این آدم نسبت «بشرب الماء» یا نسبت «بأكل الطعام»، تحقق پیدا می کند هیچ گونه قید و شرطی در آن وجود ندارد. او هدفش حفظ جان و رفع تشنگی است. حالا این تشنگی رفعش به آب سرد شود، به آب گرم شود، در ظرف مثلا بلوری باشد، ظرف گلی باشد، با مشت باشد، هر چه می خواهد باشد، برای او فرق نمی کند. او فقط می خواهد جاننش محفوظ بماند و حفظ جان توقف بر «شرب الماء» دارد که «شرب الماء بای کیفیت و ای خصوصیه» و با هر وصف و شرطی برایش فرق نمی کند. همین طور در رابطه با «أكل الطعام» در صورتی که بدون آن خودش را در آستانه هلاکت و در آستانه مرگ ببیند، اینجا فقط اراده متعلق به حفظ جان است و حفظ جان هم متوقف بر خوردن طعام است. حالا طعام هر چه باشد و به هر کیفیتی باشد و در هر ظرفی باشد و با هر شرایطی باشد، فرقی نمی کند.

اراده مطلق

گاهی انسان می بیند مطلب این طور است. اما گاهی از اوقات، مسأله این طور نیست. انسان تشنه است اما نه بطوری که مشرف به هلاکت باشد، آب می طلبد، بلکه علاقه دارد «بشرب الماء». اما اگر به او بگوییم: آب گرم میل دارید؟ می گوید: نه. اگر بگوییم: در یک ظرف کثیفی آب را برای تو بیاوریم؟ می گوید: نه، بلکه تشنگی را تحمل می کنم اما آب را در ظرف کثیف نمی خورم. مثل اینکه گاهی از اوقات انسان با یک غذاهایی برخورد می کند که مطبوخ نیست، مورد علاقه اش نیست، این طور هم نیست که اگر آن غذا را نخورد، هلاکتی برایش پیش بیاید، یک مقدر گرسنه است، تحمل گرسنگی برایش مسأله ای نیست. در اینجا اگر انسان خوردن آب را اراده کرد، اکل طعام را اراده کرد، آیا مثل همان صورت اول، هیچ گونه قیدی در کار نیست یا در کار هست؟ بر فرضی که قید در کار باشد - که نکته اساسی اینجا است - آیا قید به اراده ارتباط دارد یا به مراد ارتباط پیدا می کند؟ چون در باب امر، امر جانشین اراده است و مأمور به هم جانشین مراد است. اینجا در رابطه با اراده و مراد، بعد از آن که اطلاقی وجود ندارد و مثل آن صورت اول نیست که برای حفظ جاننش حاضر است حتی آب گندیده متعفن را بیاشامد برای اینکه جاننش محفوظ بماند بلکه اینجا پای خصوصیات و اوصاف مطرح است. آب باید مثلا سرد باشد، خوشگوار باشد، ظرف مثلا تمیزی باشد، کثافتی و آلودگی در آن نباشد، یک چنین خصوصیات اینجا مطرح است. آیا این خصوصیات و قیودی که اینجا مطرح است به چه چیزی اضافه دارد؟ به اراده اضافه دارد یا به مراد ارتباط دارد؟

این آدم اراده کرده، شما می گوئید: اراده مبادی دارد، یکی از مبادی تصدیق به فائده است. فائده

چه چیزی را تصدیق کرده که به دنبالش اراده آمده است؟ تصدیق به فائده ای که شما می گوید، «ای التصدیق بفائده المراد»
کما اینکه سائر آن اولین مبدأ هم که شما می گوید: عبارت از تصور است.

تصور چه چیزی؟ تصور مراد نه تصور اراده است. شما مراد را اول تصور می کنید، مثلاً «شرب الماء» را. بعد که مسأله تصدیق به فائده مطرح است، «ای التصدیق بفائده المراد». این مرادی که ایشان تصدیق به فائده اش کرده، در این مثال دوم و فرض دوم، آیا مطلق «شرب الماء» است یا «شرب الماء مع الخصوصیه»؟ شرب الماء ولو اینکه آب گرم متعفن بدبو باشد؟ تصدیق به فائده چنین چیزی را کرده است؟ اگر از او پرسند که آب گرم متعفن «هل لك فيه فائده»؟ می گوید: اصلاً و ابدا صحبتش را نکن. غذایی که درست نپخته «هل لك فيه فائده»؟ می گوید: من تنفر دارم از اینکه غذایی که نیم پز است و درست نپخته است را بخورم. پس در حقیقت در رابطه با تصدیق به فائده که یک مبدأ مهم از مبادی اراده است همین جا که مسأله را بررسی می کنیم، آن مرادی که او تصدیق به فائده اش کرده «لیس مطلق شرب الماء»، اما به خلاف آن صورت اول، صورت اول آن مرادی که تصدیق به فائده اش شده، آن مطلق «شرب الماء» است چون در اینکه او را از هلاکت نجات دهد نقش دارد. دیگر در خصوصیات نقشی در نجات و خلاصی از هلاکت مطرح نیست. اما در این قسم دوم، وقتی که سراغ تصدیق «بفائده المراد»، می آییم می بینیم مرادی که «یترتب علیه» آن فائده ای که مورد نظر این فاعل مرید است، عبارت از یک مراد مقید است. «شرب الماء البارد الواقع فی ظرف نظیف» و این تصدیق به فائده اش شده است. اگر این تصدیق به فائده شد، عزم و جزم و اراده که به دنبالش آمد، آیا وقتی که نوبت به اراده می رسد، قیود از مدخلیت در مراد بیرون می آید بعد ارتباط به اراده پیدا می کند؟ می شود چنین چیزی که در تصدیق به فائده که می رسیم می بینیم قیود به مراد ارتباط دارد، اما وقتی عزم و جزم و اشتیاق مؤکد «محرک للعضلات نحو المراد» می شود، جای قید یک دفعه عوض شود، بگوییم: تا حالا این قید به مراد ارتباط داشت، اما حالا که اراده در کار آمد، اراده سبب می شود که این قیود را به خودش جذب می کند، دیگر مراد یک مراد مطلق می شود، اما قیود ارتباط به اراده پیدا می کند؟ آیا کسی می تواند تفوه به یک چنین معنایی بکند یا همان طوری که در تصور یک مراد مقید تصور شده، در تصدیق به فائده یک شیء مقید مطرح است، مراحل بالا هم به همین کیفیت است؟ اراده هم به همین متعلق است؟ آن شوق مؤکد «محرک للعضلات نحو المراد»، یعنی نحو همان مرادی که تصدیق به فائده و تصور به عنوان مبادی اراده قبل از آن تحقق پیدا کرده است.

عدم دخالت قیود در اراده

لذا وجدانا می بینیم که در این فرض آن قیودی که مدخلیت دارد، قیودی است که به مراد مربوط

است و هیچ قیدی در اراده نیست و چون قیود به مراد مربوط است و این اراده عبارت از آن شوقی است که فاعل مرید را تحریک می کند به جانب مراد. معنایش این است که به جانب مراد «مع خصوصیات» تحریک می کند، یعنی این آدم وقتی برود آب تهیه کند، سراغ تهیه آبی می رود که واجد این خصوصیات باشد و آبی که واجد این قیود باشد برای اینکه تحریک عضلات «نحو المراد اذا كان المراد مقیدا»، همان طوری که در رابطه با ذات مراد، انسان در مقام تحصیل برمی آید. اگر مراد هم قیود و خصوصیات داشته باشد، در رابطه با تحصیل این خصوصیات و این قیود، در مقام تحصیل آنها هم برمی آید، می رود سعی می کند آب خنک تهیه می کند، در ظرف نظیف تهیه می کند و با کمال علاقه این آب را شرب می کند.

پس در این فرض دوم، این قیودی که مطرح است در رابطه با مراد است و هیچ ارتباطی به مسأله اراده ندارد. لکن بعضی موارد دیگر را ملاحظه می کنیم، یک قیودی در کار هست اما این قیود به مراد ارتباط ندارد. مراد یک مراد مطلق است بدون هیچ قید و شرط، اما یک موانعی در کار است، یک مسائلی در کار است که آنها مانع شده از اینکه بتواند اراده به نحو مطلق، به این مراد مطلق متعلق شود.

مراد مطلق است و هیچ قید و شرطی ندارد اما یک جهاتی در کار است، مسائلی در کار است که این مسائل نمی گذارد که اراده به نحو اطلاق، به این مراد متعلق شود. مثل اینکه انسان فرضاً یک دشمنی دارد، میل ندارد که با او ملاقات کند، میل ندارد که این دشمن پایش را در منزل انسان بگذارد، چه بسا اگر احتمال هم بدهد که ممکن است یک روزی این دشمن به فکر این بیفتد که به خانه انسان بیاید و به واسطه آمدن در منزل، از عواطف انسان استفاده کند، چه بسا یک مقدماتی فراهم می کند که پایش به منزل انسان نرسد اما اگر یک وقت تصادفاً بدون اینکه انسان اطلاع داشته باشد یا اگر هم اطلاع دارد، قدرت ندارد بر اینکه جلوگیری کند منزل انسان آمد، حالا انسان فرض کنید یا روی آن خلق انسانیت یا روی بعضی از خلقهای قومیت که مثلاً در عربها وجود دارد، می بیند اگر این وارد منزلش شود، باید از او پذیرایی کند، باید او را ببخشد، باید دشمنی ها را فراموش کند، باید او را مشمول محبت و عنایت قرار دهد. اینجا مسأله چگونه است؟ اینجا پای قید در کار است. مراد مطلق است، در مراد قیدی نیست اما در اراده قید هست. «اراده اکرام العدو»، مقید به آمدن عدو به منزل انسان است در حالی که هیچ میل ندارد که این شرط حاصل شود و اگر احتمال هم بدهد و قدرت داشته باشد، نمی گذارد که این شرط اصلاً تحقق پیدا کند اما اگر تحقق پیدا کرد، اگر دشمن سرزده وارد منزل شد، اینجا دیگر اراده متعلق به اکرام او می شود لا محاله.

این قید اینجا در چه چیزی نقش دارد؟ اگر در مراد نقش داشته باشد، باید مثل فرض دوم شود. در فرض دوم این شخص از جای خودش بلند می شد و حرکت می کرد، آب سرد واقع در اثناء نظیف را

تحصیل می کرد و تهیه می کرد. اینجا هم اگر قید در مراد نقش داشته باشد، باید زمینه فراهم کند که دشمن به منزل او بیاید، باید این و آن را ببیند، راه را هموار کند برای اینکه دشمن حتماً به منزل او بیاید، برای اینکه اراده به یک مراد مقید متعلق شده و اراده، آن شوق مؤکّدی است که فاعل مرید را به جانب مراد و خصوصیات مراد تحریک می کند؛ یعنی همان طوری که فاعل، مراد را تحریک می کند به اینکه ذات مراد را تحصیل کن، فاعل مرید را تحریک می کند به اینکه خصوصیات مراد را هم تحصیل کن. در فرض دوم این طور بود. این فرضی که الان داریم ذکر می کنیم، اگر اینجا هم خصوصیت آمدن دشمن به منزل، قید برای اکرام باشد، باید این خصوصیت را هم تحصیل کند، باید شوق مؤکّدی که این را تحریک می کند به جانب اصل اکرام، باید او را تحریک کند به جانب «اکرام مع انضمام القیود، مع ضمّ الخصوصیّه» در حالی که این شخص خدا، خدا می کند که چنین خصوصیتی واقع نشود و اگر هم احتمال دهد راه را طوری هموار می کند که این حاصل نشود. اما اگر حاصل شد، اگر یک دفعه دشمن در زد و منزل آمد، اینجا اراده متعلق به اکرام می شود، اینجا اراده متعلق به عفو او می شود. پس اینجا جایی است که در اراده فاعلی، آن خصوصیت و قید به مراد ارتباط ندارد بلکه ارتباط به اراده دارد.

نظیر اینکه گاهی از اوقات، - این یک مسأله وجدانی هم هست - یک کسی مریض است و خودش را در آستانه مرگ می بیند، خودش را می رساند به دکتر، به دکتر می گوید: "اگر می توانی من را از این کسالت نجات بده" این "اگر می توانی من را نجات بده" معنایش چیست؟ یعنی من اراده ام متعلق شده به نجات اگر می توانی؟! کسی که دلش می خواهد نجات پیدا کند مرادش، مراد مطلق است. مریضی که خودش را در آستانه مرگ می بیند، فقط دلش می خواهد که شفا پیدا کند، به هر وسیله ای، به هر کیفیتی. در مرادش که عبارت از علاج و شفاست، هیچ گونه قیدی دخالت ندارد بلکه آنچه دخالت دارد «تحقق المراد، الشفاء و العلاج». اما برای اینکه می بیند که هر طیبی که عیسی نیست که مرده را زنده کند، هر طیبی که قدرت ندارد که هر نوع کسالتی را معالجه کند، لذا این اقتضا می کند که در اراده اش تعلیق بیاید، می گوید: اگر قدرت دارید، اگر می توانید، اگر راه دارید، من را نجات دهید. پس این اگرها به مراد ارتباط ندارد بلکه مراد نجات است. هیچ تردیدی در این نیست که در مراد، قید و شرطی وجود ندارد اما «المانع، لجهه» که آن جهت: این است که آدم غیر قادر نمی تواند این مراد را ایجاد کند، آدمی که درست اطلاعی نداشته باشد نمی تواند علاج و شفایی برای این ایجاد کند بلکه در اینجا مسأله تقیید و تعلیق را مطرح می کند و می گوید: اگر دستتان می رسد، اگر راه برایتان باز است، اگر قدرت دارید، من را از مرگ و از مردن نجات دهید و معالجه کنید. پیداست که این اگرها، اگرهایی است که به اراده و به امر مربوط است، نه اگری است که به مراد مربوط باشد بلکه

به مراد مربوط نیست. مراد، یعنی آنکه او تصدیق به فائده اش کرده که نجات من الموت است، العلاج است بدون قید و شرط. اما می بیند این مراد وقتی بخواهد در خارج پیاده شود، به صورت اطلاق نمی تواند پیاده شود لذا مسأله تعلیق و قید و شرط را در کار می آورد.

خلاصه بحث این شد: آنجایی که اصلا قیدی در کار نیست، به ما ارتباطی ندارد. اما آنجایی که قید در کار است، به حسب مقام ثبوت، «القیود علی قسمین» وجدانا مسأله اینطور است؟ بعضی از انواع قیود، رجوع به ماده و مراد می کند مثل آن فرض دومی که ذکر کردیم و بعضی از انواع قیود، رجوع به خود اراده و در مسأله امر که جانشین اراده است، به امر ارتباط پیدا می کند. پس این را نمی شود انکار کرد که «القیود بحسب مقام الثبوت علی قسمین» لکن بعضی از ضوابطی که در این رابطه ذکر کرده اند را هم ملاحظه می کنیم.

پرسش:

- ۱ - آیا شروط جمله به هیئت می خورد یا به ماده؟ نظر مشهور و شیخ(ره) را بیان کنید.
- ۲ - نزاع شیخ(ره) و مشهور در رجوع قید به هیئت یا ماده در مقام ثبوت است یا اثبات؟ توضیح دهید.
- ۳ - اراده مباحثی و تسبیبی را توضیح دهید.
- ۴ - یک مثال برای جایی که قیود هیچ دخالتی در اراده نداشته باشد، بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقسام قيود بحسب مقام ثبوت

قيود بحسب مقام ثبوت، دو نوع هستند: بعضی از قيود در حقيقت متعلق به ماده است و بعضی از قيود متعلق به هيئت است. توضيح اين مطلب، از راه تطبيق هيئت و ماده بر اراده و مراد بود که گفتيم: امر جانشين اراده فاعل است. در افعال مباشری، فاعل به اراده خودش متوسل به تحقق مراد می شود و در افعال تسبیبی به وسیله امر، متوسل به اين معنا می شود. همان طوری که در اراده فاعل، ملاحظه می کنیم بعضی که از قيود در مراد نقش دارد و بعضی از قيود در اصل تحقق اراده نقش دارد در باب اوامر و مأموریه ها که جانشين اراده فاعل و مراد هستند، آنها هم به همین صورت است، یعنی قيد هم می تواند به ماده ارتباط داشته باشد و هم می تواند به هيئت ارتباط داشته باشد. منتها ضمن اینکه تنوع در قيود را اثبات کردیم، ضابطه هم برای مسأله مشخص شد که کدام قيد ارتباط به هيئت دارد و کدام قيد ارتباط به ماده دارد. آن قيودی که در اراده و مراد به اراده ارتباط پیدا می کند، قاعدتا در مقام تعلق امر به امر ارتباط دارد و به هيئت ارتباط دارد و آن قيودی که در اراده فاعلی در مراد نقش دارد، قاعدتا در مقام تعلق امر، مربوط به مأموریه و مربوط به ماده و مربوط به اکرام در «ان جائك زيد

پس مطلبی که دیروز گذشت، دو جهت را توانست روشن کند: یکی اصل مسأله تنوع قیود به حسب مقام ثبوت بود، در مقابل آن دلیلی که بعداً از مرحوم شیخ (ره) نقل می کنیم که ظاهر آن دلیل این است که جمیع قیود به حسب مقام ثبوت و به حسب مقام لب، به ماده برمی گردد. این مطلب اول برای نفی این معنا بود که اینطور نیست که قیود به حسب لب یکنواخت باشند، بلکه به حسب لب تنوع بین آنها وجود دارد. مطلب دومی که گذشت، این ضابطه بود که ملاک قیود مربوط به هیئت و قیود مربوط به ماده، در مقام تطبیق بر اراده و مراد روشن می شود. اگر به جای هیئت و ماده، اراده و مراد را قرار بدهیم، باید دید این قید به چه چیز برمی گردد؟ اگر به اراده برگشت کند، قاعدتاً در مقام اثبات، مربوط به هیئت خواهد بود و اگر به مراد برگشت کند، قاعدتاً در مقام اثبات، به ماده ارتباط پیدا خواهد کرد. پس هم اصل تنوع قیود روشن شد و هم ضابطه در اینکه کدام قید راجع به هیئت است و کدام قید راجع به ماده است، روشن شد.

اما مرحوم محقق عراقی (ره) ضابطه دیگری را ذکر کردند که کلام ایشان را هم به عنوان تأیید مطرح می کنیم و هم به عنوان مناقشه ای که امام بزرگوار (ره) در رابطه با آن دارند. چون کلام ایشان هم آن مطلب اول را ثابت می کند یعنی مسأله تنوع قیود و یکنواخت نبودن قیود را کلام ایشان ثابت می کند که ما هم در مقام اثباتش بودیم. اما در مطلب دومش که ضابطه و معیار عبارت از چیست؟ مناقشه شده است. پس کلام ایشان نسبت به آن مطلب اول جنبه تأییدی دارد و نسبت به مطلب دوم که عنوان ضابطه را ایشان مطرح می کنند، مورد مناقشه است که بعداً عرض می کنیم.

کلام محقق عراقی (ره) درباره قیود و شرائط در شریعت

اما اصل کلام ایشان؛ می فرماید: وقتی که در شریعت به یک قیود و شرائطی برخورد می کنیم ولو درباره یک عبادت، درباره یک عمل، می بینیم این قیود و شرائط باهم فرق می کنند. اسم بعضی را «شرط التکلیف»، می گذارند و اسم بعضی دیگر را «شرط المکلف به». می فرماید: در باب نماز می بینیم نماز هم ارتباط با وقت دارد و هم ارتباط با طهارت و ستر و استقبال قبله و امثال ذلک دارد و همه اینها در یک جهت هم مشترک هستند که اگر بدون یکی از اینها نماز واقع شود، محکوم به بطلان است. صلاه اگر بدون رعایت وقت تحقق پیدا کند، باطل است. بدون رعایت طهارت و ستر و استقبال و امثال ذلک تحقق پیدا کند، باطل است. با اینکه همه این شرائط در این جهت مشترک هستند، معذلک می بینیم در مقام تعبیر، وقت را به عنوان «شرط التکلیف و شرط الوجوب و شرط الحکم» قرار می دهند، اما طهارت و ستر و استقبال را می گویند: شرط حکم نیست، بلکه شرط

مأموریه است، شرط خود صلاه است، شرط مکلف به است. پس حتی در عبادت واحده مثل صلاه، به دو قسم شرط برخورد می کنیم با اینکه همه هم در این جهت اشتراک دارند که اگر رعایت نشوند، نماز محکوم به بطلان است و در این جهت فرقی وجود ندارد.

اما اینکه ملاک و ضابطه چیست؟ ایشان یک ضابطه ای را بیان می کنند که عرض می کنیم و بعد هم تنظیر و تشبیه می کنند به یک مسأله طبی عرفی و از راه این تنظیر، معیار و ضابطه ای را که بیان کرده اند، کاملاً تثبیت می کنند. می فرمایند: نقش شرائط در رابطه با صلاتی که مأموریه است، به دو گونه است، این طور نیست که یکنواخت رابطه و نقشی درباره صلاه داشته باشند بلکه اینها دو گونه هستند. رابطه دو گونه وجود دارد: یک وقت رابطه طوری است که مأموریه فی نفسه با قطع نظر از این شرط، هیچ مصلحتی ندارد بلکه کان بین مأموریه و بین مصلحت، یک جدایی وجود دارد، یک فاصله زیادی وجود دارد. نقش شرط این است که این فاصله را برمی دارد مثل دو نفری که بینشان اختلاف هست و به تعبیر عرفی باهم قهر هستند، نفر سومی پیدا می شود و دست یکی از اینها را می گیرد، سراغ اولی می آورد و دستش را در دست اولی می گذارد و بین اینها ایجاد الفت و ایجاد آشنایی و ارتباط می کند. اینجا هم بین صلاه و بین آن مصلحتی که در صلاه وجود دارد، مثل معراجیت و امثال ذلک، فاصله وجود دارد. نقش شرط گاهی طوری است که این فاصله را برمی دارد، می رود دست مصلحت را می گیرد، می آورد سراغ مأموریه یعنی این مقدار تأثیر دارد و به این کیفیت رابطه با مأمور به دارد بطوری که اگر این شرط نباشد، بین مأمور به و بین مصلحت، جدائی کامل وجود دارد و مأموریه فاقد آن مصلحتی است که اقتضای تکلیف و اقتضای ایجاب کرده است. ایشان می گویند: اسم این را «شرط التکلیف» می گذاریم مثل وقت برای نماز. وقت برای نماز، این حساب برایش باز می شود که به وجود آورنده و ایجاد کننده مصلحت است برای نماز و موجب ارتباط بین نماز و مصلحت است به طوری که اگر این وقت نباشد، این صلاه دیگر هیچ مصلحتی ندارد.

اهمیت وقت نسبت به شرائط دیگر

اینجا نکته ای را اضافه به بیان ایشان می کنم که در حقیقت، بیان ایشان مستحکم تر شود. مثلاً وقت نقش مهمی در رابطه با صلاه دارد، در مقام تراحم بین وقت و سائر شرائط، همه شرائط محکوم وقت هستند و اینکه شما می بینید که می گویند: اگر کسی «واجد الماء» نیست، تیمم کند، اگر کسی قدرت بر قیام ندارد، نشسته نماز بخواند، اگر قدرت بر جلوس ندارد، نوبت به استلقا می رسد و بالاتر از این، اگر کسی مثلاً در دریا مشغول غرق شدن است، نمازش به یک کیفیت مخصوصی باید تحقق پیدا کند، اینها همه برای رعایت وقت است و الا اگر مسأله وقت و اهمیت وقت نبود، امر دائر

بود بین اینکه انسان با وضو خارج وقت نماز بخواند یا در وقت نماز بخواند، بدون وضو با تیمم، چرا انتقال به تیمم پیدا می کند؟ برای اینکه وقت، حساب خاصی در رابطه با نماز دارد. آدمی که مریض است باید نشسته نماز بخواند. چه ضرورتی دارد نشسته نماز بخواند؟ صبر کند وقتی حالش خوب شد، ایستاده نماز بخواند. اما اهمیت وقت و بالا بودن مقام آن و ارتباط خاص با نماز، این مسائل را به وجود می آورد که صورتهای مختلفی برای نماز می بینیم و سائر شرایط هم تحت الشعاع واقع می شود. الا بعضی از شرایط «فی بعض الحالات». پس این دلیل بر این است که وقت، حساب خاص دارد. به نظر ایشان حساب خاصش این است که در حقیقت متولی این امامزاده عبارت از وقت است و این مصلحت آورنده برای نماز است. اگر این نباشد، نماز سر سوزنی مصلحت ندارد. لذا اگر نقش شرط به این کیفیت باشد، ایشان می فرماید: از آن تعبیر می کنیم به «شروط التکلیف». و یا به عبارت دیگر: تعبیر می کنیم به «قیود الهیاء»، قیودی که ارتباط به حکم و به خود هیئت دارد.

شرائط فعلیت مصلحت

اما نوع دیگر، آن شرائطی است که در اصل آوردن مصلحت برای مأمور به نقش ندارد. کأن مأمور به بدون آنها هم در عالم انشاء، یعنی «قبل الفعلیه» مصلحت دارد اما اگر این مصلحت بخواهد فعلیت پیدا کند و در خارج پیاده شود، این شرائط در پیاده شدن مصلحت در خارج نقش دارد، این شرائط در فعلیت مصلحت نقش دارد مثل آن تعبیراتی که خودمان در رابطه با مدخلیت علم در فعلیت تکالیف قائل هستیم، می گوئیم: علم در اصل حکم انشایی نقش ندارد. «ان لله فی کل واقعه حکما یشرک فیہ العالم و الجاهل». در احکام و واقعه انشائیه، علم هیچ گونه نقش و مدخلیتی ندارد اما اگر آن حکم بخواهد به مرحله فعلیت برسد، به جایی برسد که در خارج باید رعایت شود و امتثال شود، علم در اینجا نقش دارد. پس می تواند یک چیزی در واقعیت، نقش نداشته باشد اما در فعلیت و تحقق در خارج و پیاده شدن در خارج، دارای نقش باشد که ایشان می فرماید: ما از اینها تعبیر می کنیم به شرائط مکلف به و شرائط مأمور به و در اصطلاح بحث، از آنها به شرائط ماده تعبیر می کنیم.

ایشان می فرماید: مسأله طهارت، ستر و استقبال قبله، در رابطه با نماز عبارت از همین قبیل شرائط است، یعنی در حقیقت، طهارت در اصل مصلحت، هیچ نقشی ندارد اما در پیاده شدن مصلحت و فعلیت مصلحت نقش دارد و همین طور سائر شرائطی که در ردیف طهارت قرار گرفته اند. می فرماید: مثال عرفی روشن تر این است که یک مریضی که علاجهش عبارت از خوردن مسهل است، به دکتر مراجعه می کند، دکتر به او دستور می دهد که تو باید مسهل بخوری لکن قبل از خوردن مسهل باید یک جوشانده باشد. اینجا ایشان می گوید: سه چیز داریم: یکی: مسأله آن کسالتی

که علاجش عبارت از شرب مسهل و خوردن دوی مسهل است و دیگر مسأله منرج که قبل از مسهل بر حسب الزام طیب باید تحقق پیدا کند در اینجا بررسی می کنیم که آیا ارتباط منرج با مسهل، با ارتباط آن کسالت و اصل مرض با مسهل، یک ارتباط یا دو ارتباط وجود دارد؟ می بینیم که دو نوع ارتباط وجود دارد. ارتباط مسأله مرض و کسالت با شرب مسهل به این نحو است که خود این مرض به وجود آورنده مصلحت برای شرب مسهل است به طوری که اگر این مرض وجود نداشته باشد، نه تنها شرب مسهل مصلحت ندارد بلکه مضاری هم بر شرب مسهل، تحقق پیدا کند. پس رابطه مرض با شرب مسهل، این است که مرض به وجود آورنده مصلحت برای شرب مسهل است به طوری که «لولا المرض»، شرب مسهل «لا- یكون فيه مصلحه و واجدا للمصلحه». اما مسأله منرج و جوشانده، در فعلیت مصلحت برای شرب مسهل دخالت دارد، یعنی شرب مسهل در مورد کسالتی که به وجود آورنده مصلحت در شرب مسهل است، اینجا اگر بخواهد این مصلحتی که از طریق مرض تحقق پیدا کرده، در خارج پیاده شود و فعلیت پیدا کند، متوقف بر این است که منرجی قبل از آن مسهل خورده شود. لذا می بینیم که تعلیق در رابطه با شرب مسهل و در رابطه با اصل مرض درست است اما در رابطه با خوردن منرج، درست نیست. طیب می تواند به مریض بگوید: «ان مرضت بمرض کذائی اشرب المسهل» اما آیا می تواند این قضیه تعلیقیه را درباره شرب منرج هم پیاده کند؟ یعنی مرض را کنار بگذارد، بگوید: «ان شربت المنرج فاشرب المسهل» شرب مسهل رابطه اش با منرج، این نیست که منرج به وجود آورنده مصلحت باشد. لذا در تعبیر طیب این طوری برخورد می کنیم، می گوید:

«اذا مرضت بمرض کذائی اشرب المسهل لکن قبل شرب المسهل، اشرب المنرج». این ارتباطش ارتباط مقدمی و ذی المقدمه است، ارتباطش ارتباط فعلیت مصلحت با وجود شرب منرج است اما ارتباطش ارتباط تعلیقی نیست و ارتباطش ارتباط قضیه شرطیه نیست.

فرق بین وقت و سایر شرایط

در باب شرعیات هم همین طور است. این همه روایات در باب وقت داریم. وقتی مسأله وقت را مطرح می کند، به صورت قضیه شرطیه مطرح می کند «اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» اما آیا جایی داریم که این قضیه تعلیقیه را درباره سائر شرائط مطرح کرده باشد بگوید: «اذا طهرت ثوبک يجب علیک الصلاه، اذا سترت عورتک يجب علیک الصلاه، اذا استقبلت القبله يجب علیک الصلاه»؟ در این قضایا و در این شرائط به صورت تعلیق با مسائل برخورد نمی کنیم اما وقتی که به مسأله وقت می رسیم، می بینیم مسأله «اذا» در کار است. یا در باب حج، وقتی که مسأله استطاعت پیش می آید، می گوید: «اذا استطعت يجب علیک الحج»، این قضیه تعلیقیه است، معنایش این است که استطاعت

در باب حجج به وجود آورندهٔ مصلحت ملزمه است، به طوری که اگر استطاعت نباشد، هیچ گونه مصلحت ملزمه در باب حج وجود ندارد. اگر کسی بدون استطاعت، صد بار هم مکه برود و حج را انجام دهد، آن حج واجب به نام حجّه الاسلام که مشروط به استطاعت است تحقق پیدا نمی کند. پس رابطهٔ استطاعت با حج، رابطهٔ وقت با صلاه است، یعنی حج بدون استطاعت، فاقد مصلحت ملزمه است و نمی تواند مصلحت ملزمه در آن وجود داشته باشد اما در سایر شرائط اینطور نیست مثل مسألهٔ تحصیل گذرنامه، تهیهٔ بلیط هواپیما و امثال ذلک، وقتی که ارتباطش با حج مطرح می شود، هیچ گاه به صورت قضیهٔ شرطیه مطرح نمی شود.

پس هر چند در کلام امام بزرگوار(ره) مناقشاتی دارند که عرض می کنیم، ولی بیان ایشان بیان جالبی است مخصوصاً برای اصل هدف ما که تنوع در باب قیود است و اینطور نیست که قیود به حسب مقام لب و به حسب مقام ثبوت «فی عرض واحد» و همه یکنواخت و نحوهٔ ارتباط با مأموریه ارتباط واحد باشد. بیان ایشان برای نقض این معنا و ابطال این معنا، بیان خوبی است. در ضابطهٔ ایشان هم با اینکه مناقشاتی در بعضی از موارد به آن وارد است، اما فی نفسه ضابطهٔ خوبی است. پس خلاصهٔ مطلب ایشان این شد که از آن شروطی که در عالم انشاء به وجود آورندهٔ مصلحت ملزمه برای مأموریه است و در همان عالم ارتباط با مأموریه پیدا کرده، از اینها تعبیر به قیود هیئت و یا شرائط تکلیف می کنیم، اما آنهایی که در مقام فعلیت و پیاده شدن آن مصلحت در خارج است، از آنها تعبیر به قیود ماده و شرائط مکلف به می کنیم. مناقشاتی که امام بزرگوار دارند را مطالعه بفرمایید.

پرسش:

۱ - اقسام قیود را به حسب مقام ثبوت توضیح دهید.

۲ - کلام محقق عراقی دربارهٔ قیود و شرائط در شریعت چیست؟

۳ - اهمیت وقت در بین شرائط نشانگر چیست؟

۴ - کدامیک از شرائط در فعلیت مصلحت دخالت دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ضابطه محقق عراقی (ره) در تمیز شرائط وجوب از واجب

ضابطه کلی که مرحوم محقق عراقی (ره) برای تمیز شرائط وجوب از شرائط واجب و به عبارت دیگر، برای تمیز قیود ماده از قیود هیئت ذکر فرمودند و خلاصه اش این بود که شرائط وجوب در اصل «اتصاف المأمور به بگونه ذات مصلحه» و ایجاد مصلحت برای مأمور به نقش دارند، اما شرائط ماده آنهایی هستند که در فعلیت مصلحت برای مأمور به نقش دارند و الا مأمور به با نبود آنها، مصلحت واقعیه دارد لکن این مصلحت واقعیه، فعلیت پیدا نمی کند و خارجیت پیدا نمی کند و پیاده نمی شود مگر با وجود این شرائط. این بیان، مورد مناقشه امام بزرگوار (ره) قرار گرفته که هم در رابطه با قیود هیئت و شرائط وجوب و هم در رابطه با قیود ماده و شرائط واجب است. عرض کردیم که اصل این بیان، در یک مرحله اش مورد تأیید است به لحاظ اینکه بیان ایشان حاکی از این است که این طور نیست که قیود به حسب واقع و به حسب لب، یکنواخت باشد بلکه در قیود تنوع وجود دارد، از این نظر مورد تأیید است اما از نظر بیان ضابطه که قیود راجع به هیئت دارای چه خصوصیتی است و قیود راجع به ماده دارای چه خصوصیتی است؟ مورد اشکال امام بزرگوار قرار گرفته. ایشان

در رابطه با شرایط و جوب، تقریباً دو اشکال دارند:

اشکال امام(ره) به محقق عراقی(ره) در ضابطه و جوب و واجب

در یک اشکالشان می فرمایند: فرض کنیم استطاعت در اصل آوردن مصلحت برای حج نقش دارد و حج بدون استطاعت هیچ گونه مصلحت ملزمه ای ندارد، روی این مبنای شما حتماً باید «شرط الوجوب» باشد و قید هیئت باشد. می فرمایند: کأنّ از مرحوم محقق عراقی سؤال می کنیم که آیا به نظر شما استحاله دارد که یک قیدی در آوردن مصلحت و در ایجاد مصلحت نقش داشته باشد و در عین حال، قید مأموریه باشد؟ چون یک فرق مهم بین قید هیئت و قید ماده در این جهت است که قیود هیئت - که همان چیزی است که سابقاً از آن تعبیر به مقدمه الوجوب می کردیم - لزوم تحصیل ندارند. بر کسی لازم نیست که خودش را مستطیع کند. اگر در طول جریان سال، استطاعتی برای او پیدا شد، وجوب حج مطرح است.

پس ویژگی مهم قید هیئت در رابطه با این است که قید هیئت ولو اینکه در اختیار انسان هم باشد، یک وقت فرض کنید مثل مجيء زید است، فعل غیر است، ممکن اینکه بگوییم: فعل غیر، در اختیار انسان نیست. اما آنجایی که در اختیار خود انسان هم باشد، در عین حال، لزوم تحصیل ندارد. «ان استطعت یجب علیک الحج». اگر استطاعت پیدا شد، بدون اینکه تحصیل استطاعت لازم باشد، آن وقت وجوب حج تحقق پیدا می کند. اما اگر قید، قید مأموریه شد، مثل مسأله طهارت و ستر و استقبال می شود که اینها لزوم تحصیل دارد، باید طهارت را برای نماز تحصیل کرد، باید ستر و استقبال را در نماز تحصیل کرد. قید اگر واجب شد، لزوم تحصیل دارد. اگر لزوم شرعی مقدمی را هم شما انکار کنید، آن لزوم عقلی اش بلاشکال است که در بحث مقدمه واجب گفتیم: آن لابدیت عقلیه مقدمه را کسی نمی تواند انکار کند. نزاع در لزوم شرعی مقدمه است. لذا اشکال امام بزرگوار به این صورت مطرح است، کأنّ می فرمایند: از مرحوم محقق عراقی سؤال می کنیم که آیا به نظر شما منافات دارد و ممتنع است که یک قیدی در ایجاد مصلحت نقش داشته باشد و معذک قید مأموریه و لازم تحصیل هم باشد؟ آیا جمع بین این دو ممتنع است که اگر قیدی در ایجاد مصلحت نقش داشت، حتماً باید قید هیئت و غیرالزام تحصیل باشد اما اگر بخواهد همین قیدی که در ایجاد مصلحت دخالت دارد، قید مأموریه باشد و لازم تحصیل هم باشد؟

به عبارت دیگر، در مسأله استطاعت با اینکه استطاعت در اصل آوردن مصلحت برای حج، نقش دارد مولا- به جای اینکه بگوید: «ان استطعت یجب علیک الحج»، بگوید: «حجّ مستطیعاً»، باید حج را انجام دهید و حجّ تو هم «عن استطاعه» باشد مثل «صلّ متطهراً». همان طوری که در «صلّ متطهراً»،

طهارت قید برای صلاه و لازم التحصیل است، مسأله استطاعت هم قید برای حج باشد و لزوم تحصیل داشته باشد. سؤال این است که این ممتنع است یا ممکن است؟ اگر امکان پیدا کرد، این ضابطه خلل پیدا می کند برای اینکه توانست یک قیدی هم به وجود آورنده مصلحت باشد و هم در عین حال، لازم التحصیل باشد.

فرق بین استطاعت قهری و لازمه التحصیل

البته این اشکال را از طرف مرحوم محقق عراقی می توان جواب داد که آن استطاعتی که در آوردن مصلحت برای حج نقش دارد، «غیر لازمه التحصیل» است. اگر استطاعت «لازمه التحصیل» باشد، در آوردن مصلحت برای حج نقش ندارد اما اگر استطاعت خودبه خود حاصل شود و لزوم تحصیل نداشته باشد، این است که یک مصلحت ملزومه ای برای حج می آورد.

به عبارت روشن تر: اگر نظر مرحوم محقق عراقی این باشد که «نفس الاستطاعه» بدون هیچ خصوصیت دیگری، مصلحت ملزومه برای حج می آورد، آن وقت این اشکال امام بزرگوار به ایشان وارد است که اگر «نفس الاستطاعه» مصلحت آورنده است، ممکن است همین استطاعت، قید مأموربه باشد هم مصلحت می آورد و هم قید مأموربه و لازم التحصیل است. اما اگر نظر محقق عراقی این شد که استطاعتی که خودبه خود حاصل شود، به وجود آورنده مصلحت برای حج است، دیگر جایی برای این اشکال باقی نمی ماند برای اینکه استطاعت غیر لازمه التحصیل را نمی شود قید مأموربه قرار داد. چیزی که قید مأموربه است، حتما لزوم تحصیل دارد، ولو به همان لابدیت عقلیه.

لذا به نظر می رسد که این اشکال امام بزرگوار از طرف مرحوم محقق عراقی قابل دفع است.

اشکال به ضابطه بودن وجود مصلحت برای وجوب

اما ایشان اشکال دیگری در همین شرائط وجوب و قیود هیئت ذکر می فرمایند که انصافا اشکال واردی است و آن این که اگر مأموربه فی نفسه دارای یک مصلحت ملزومه کامله «لازمه الاستیفاء» است، هیچ قید و شرطی هم ندارد لکن مولا وقتی می خواهد امر را متعلق به چنین مأموربه ای بکند، در ناحیه امر، به یک مانعی برخورد می کند که این مانع، اضافه به امر دارد، اضافه به تکلیف دارد اما با مکلف به هیچ ارتباطی ندارد. از باب مثال مثل اینکه پسر مولا در دریا افتاده و مشغول غرق شدن و هلاکت است، خود مولا هم هیچ گونه قدرتی برای استخلاص او ندارد، اینجا رو به عبد می کند و نمی داند که آیا عبد هم مثل خود مولا عاجز از نجات فرزند است یا اینکه عبد قدرت دارد و در شنا متخصص است و می تواند فرزندش را نجات دهد، اینجا مولا مجبور می شود که به صورت یک

قضیه تعلیقیه در خطاب به عبد بگوید: «ایها العبد!» اگر قدرت داری که فرزند مرا نجات دهی، حتما نجات بده. اینجا قدرت داشتن عبد چه دخالتی در مصلحت واقعیۀ نجات فرزند مولا دارد؟ نجات فرزند مولا، یک مصلحت کامله ای دارد که مولا می خواهد زمین و آسمان را به هم بدوزد تا بتواند فرزند خودش را از هلاکت نجات دهد اما از طرفی هم ملاحظه می کند که شاید این عبد هم مثل خود مولا آشنایی به شنا نداشته باشد، می گوید: اگر قدرت داری این را حتما نجات بده؟ این قدرت روی ضابطۀ مرحوم محقق عراقی شرط وجوب است چون به وجود آورنده مصلحت می باشد. آیا قدرت عبد به وجود آورنده مصلحت است که اگر عبد قدرت نداشته باشد، نجات فرزند مولا هیچ گونه مصلحتی ندارد یا بلاشکال نجات فرزند مولا سر تا پا مشتمل بر مصلحت است؟ منتها تعلیق وجوب به قدرت برای این است که می بیند اگر این قدرت نداشته باشد چه معنا دارد که دستور الزامی در رابطه با عبد صادر کند؟ لذا می گوید: اگر قدرت داری، بر تو واجب و لازم است که فرزند مرا نجات دهی؟ پس در حقیقت، در این مورد، قدرت، شرطیت برای هیئت دارد در حالی که در اصل وجود مصلحت برای مأموریه هیچ نقشی ندارد. مأموریه کاملاً فی نفسه مصلحت دارد.

این انصافاً مطلب خوبی است. یک مناقشه مائی در این فرمایش امام بزرگوار (ره) است که بگوییم: اینجایی که فرزند مولا مشغول غرق شدن است، یک مسأله، نجات فرزند مولاست، یک مسأله نجات دادن عبد است، فرزند مولا را. یک وقت نجات فرزند مولا را با قطع نظر از هر اضافه ای مطرح می کنیم، یک وقت، نجات فرزند منتسب به عبد را «انقاذ العبد للابن الغریق»، نه نجات «هذا الغریق» به معنای اسم مصدری. آنچه مأموریه است، معنای مصدری مأموریه است، عمل مأموریه است، «فعل العبد» مأموریه است. اگر «فعل العبد» شد، «یمكن ان یقال» که در همین مثالی هم که شما ذکر می کنید، آن که مشتمل بر مصلحت است با قطع نظر از هر چیزی است، آن نجات به معنای اسم مصدری است اما نجات منسوب به عبد به طوری که اضافه به عبد پیدا کند، در مصلحتش قدرت دخالت دارد. ممکن است کسی این طور در این بیان مناقشه کند که فرق است بین نجات به معنای اسم مصدری و بین انقاذ به معنای نجات دادن منسوب «الی العبد». در نجات دادن منسوب الی العبد، قدرت به وجود آورنده مصلحت است اما در نجات به معنای مصدری، چیزی دخالت ندارد و آن که مأموریه است عبارت از «فعل العبد و العمل المضاف الی العبد» است. لذا ممکن است چنین مناقشه ای در مناقشه امام (ره) باشد.

اشکال ضابطه محقق عراقی در رابطه با شرائط واجب

اما در رابطه با شرائط واجب مثل مسأله ستر و طهارت و استقبال، ایشان کانّ می فرماید: این یک

حرفی است که با ذوق و با آن چیزی که در ذهن متشرعه مرتکز است، منافات دارد. آیا متشرعه زیر بار این حرف می رود؟ متشرعه ای که «لا صلاه الا بطهور» را دیده و شنیده، به او بگوییم: صلاه بدون طهارت خیال نکنید مصلحت ندارد بلکه همان معراجیت، همان قربانیت، همان «خیر موضوع» واقعی در صلاه بدون طهارت هم وجود دارد. اما اگر این معراجیت بخواید پیاده شود، نیاز به طهارت دارد، نیاز به ستر دارد، نیاز به استقبال دارد. این یک حرفی است که از اذهان متشرعه و از آنچه که در ذهنشان مرتکز است، بعید است. اینها می خواهند بگویند: نماز بدون طهارت، نه تنها در مقام خارج «لیس بشیء»، در واقع هم «لیس بشیء». کانّ در آن مسأله انشا هم اثر و فایده ندارد. اما اگر تفکیک کنیم بگوییم: فرق بین وقت و بین طهارت و صلاه این است که وقت به وجود آورنده مصلحت در صلاه است، اما طهارت هیچ نقشی در اصل ایجاد مصلحت برای صلاه ندارد و فقط در پیاده شدن آن مصلحت، نقش دارد، این چیزی است که با ارتکاز متشرعه سازگار نیست.

در نتیجه؛ با این خصوصیتی که عرض کردیم، ایشان این ضابطه را نمی پذیرند و ضابطه به همان مطلب قبلی برمی گردد که به جای امر، «اراده الفاعل» را بگذاریم، ببینیم هر چیزی که به اراده ارتباط پیدا می کند و قیدیت برای اراده دارد، آن را «شرط الیهاء» بدانیم و هر چیزی که ارتباط به مراد پیدا می کند و در تصدیق به فائده مراد دخالت دارد، به طوری که وقتی که فاعل مرید می خواهد تصدیق به فائده کند، وجود آن را در مراد، به عنوان اینکه نقش در فائده دارد، مورد تصدیق قرار می دهد، آنها را قید برای ماده و قید برای واجب می دانیم.

اگر به حسب مقام ثبوت، تمام قیود مربوط به هیئت باشد، نزاع بین مشهور و شیخ باید کنار برود.

اگر تمام قیود مربوط به ماده باشد، باز نزاع بین مرحوم شیخ و مشهور کنار می رود اما اگر بعضی از قیود مربوط به ماده شد و بعضی از قیود مربوط به هیئت شد و در مقام ثبوت، تنوع قیود مطرح بود آن وقت نوبت می رسد به مقام اثبات که حال که قیود در مقام ثبوت، متنوع است، ببینیم در مقام اثبات، آیا قیود اثباتا رجوع به هیئت می کند یا رجوع به ماده؟ لذا بحث در مقام اثبات واقع می شود.

رجوع قیود به هیئت و ماده از نظر مقام اثبات

در مقام اثبات، یک مطلبی در باب جمله شرطیه، متفق علیه بین شیخ و مشهور است که هیچ کدام در این مطلب نمی توانند اختلافی داشته باشند و آن این است که در قضایای شرطیه چه جزائش جمله انشائی باشد و چه جمله خبریه باشد، طبع قضیه شرطیه این اقتضا را دارد که شرط، شرطیت برای مجموع جزاء دارد، نه یک جزئی از اجزاء جزاء. قضیه شرطیه ای که شما تشکیل می دهید، هر چیز در این قضیه شرطیه به صورت شرط و مقدم مطرح باشد، این شرطیت برای مجموع جزاء دارد.

مجموع جزاء عبارت از یک جمله است. چون در قضایای شرطیه خصوصیتش این است که هم شرطش جمله مستقلی است و هم جزایش جمله مستقلی است.

به عبارت دیگر: قضایای شرطیه، غیر از قضایای حملیه است که موضوعش مفرد و محمولش هم مفرد است. قضایای شرطیه، شرطش همیشه جمله است و جزایش هم جمله است مثل «ان جائك زيد فاکرمه» است. «جائك زيد جمله فعلیه». «اکرمه»، یعنی «اکرم زیدا»، این هم «جمله مستقله». پس هر کدام از شرط و جزاء به عنوان جمله مطرح است. وقتی که این طور شد، شما که می گوئید: شرط شرطیت دارد برای جزاء، یعنی برای مجموع جزاء. مجموع جزاء جمله است نه «بعض الجزاء». معنا ندارد که شرط شرطیت برای بعض الجزاء داشته باشد مگر اینکه قرینه ای قائم شود و الا ظاهر، حتی در آنجایی که شرط و جزاء به صورت جمله خبریه باشد مثل اینکه شما به رفیقت می گویی: اگر خانه من بیایی، من هم خانه شما می آیم. شرطیت، برای این مجموع دارد، یعنی آمدن شما به منزل من شرطیت دارد برای مجموع جزاء که آمدن من به منزل شما باشد. تردیدی در این نیست که ظاهر جمله شرطیه این است. اما در آن جایی که جزاء، عبارت از یک جمله انشائیه است مثل همین «فاکرمه»، که در این قضیه شرطیه جزاء است با اینکه در این قضیه «اکرم» جزاء نیست بلکه «اکرم زیدا» جزاء است. «اکرم» یک هیئت دارد و یک ماده ای دارد که هیئتش دلالت بر وجوب می کند، ماده اش هم دلالت بر اکرام می کند، زیدش هم مضاف الیه است، نه مضاف الیه نحوی، یعنی طرف اضافه اکرام است.

شما که می گوئید: «ان جائك زيد فاکرمه»، یعنی مرحوم شیخ که مجیء زید را به اکرام می زند، نه به وجوب اکرام، جواب مرحوم شیخ را می دهیم که مگر شما ادبیت نخوانده اید؟ مگر شما نمی دانید که قضیه شرطیه شرطش، شرطیت برای جزاء دارد؟ جزاء «اکرمه»، اکرام نیست بلکه جزاء «اکرمه»، وجوب الاکرام است، جمله «فاکرم زیدا» است که یک جمله انشائیه است که هیئت دارد و ماده ای دارد و مفعولی به نام زید دارد.

محل نزاع مشهور با شیخ در جملات شرطیه

آیا مشهور با مرحوم شیخ در این مرحله بحث دارند؟ یعنی مرحوم شیخ نمی دانسته که در جملات شرطیه، شرط شرطیت برای جزاء دارد و جزاء هم عبارت از وجوب اکرام است نه عبارت از نفس اکرام؟ مسأله این نیست، هر دو این مطلب را قبول دارند که در قضایای شرطیه، شرط، شرط برای «مجموع الجزاء» است و اساس در «اکرمه»، همان هیئتش است که دلالت بر وجوب می کند. پس نزاع در این است که مرحوم شیخ می فرماید: با اینکه قضیه شرطیه در همین معنایی که شما می گوئید،

ظهور دارد و ظاهرش این است که مجیء زید، قید برای وجوب اکرام است، من هم قبول دارم لکن مشکل این است که اینجا یک قرینه عقلیه ای وجود دارد که آن قرینه عقلیه سبب می شود که ما در ظهور این جمله شرطیه تصرف کنیم؛ یعنی همان طوری که قرائن لفظیه ظاهر را از ظاهر برکنار می کند، قرینه لفظیه «یرمی»، ظهور اسد را در حیوان مفترس کنار می گذارد و اقوای از ظهور اسد در معنای حقیقی اش می شود و نتیجتاً «رأیت اسدا یرمی»، با توجه به قرینه، ظهور در رجل شجاع پیدا می کند. گاهی قرینه، قرینه لفظیه نیست بلکه قرینه عقلیه است. قرینه عقلیه هم موجب تصرف در ظاهر است و حمل ظاهر برخلاف ظاهر. لذا نزاع مشهور و مرحوم شیخ انصاری (ره) به این برمی گردد که بعد از آنکه هر دو اتفاق دارند بر اینکه ظهور قضیه شرطیه «ان جائك زید فاکرمه»، در این معناست که مجیء زید برای وجوب اکرام زید، شرطیت و قیدیت دارد لکن آیا یک قرینه عقلیه ای که موجب تصرف در این ظهور و حمل این ظاهر برخلاف ظاهر شود، داریم یا نه؟ مرحوم شیخ مدعی هستند که قرینه عقلیه ای وجود دارد که ما را ملزم می کند که از این ظاهر دست برداریم اما مشهور معتقدند: قرینه عقلیه ای که ما را به تصرف در ظهور قضیه شرطیه ملزم کند، نداریم. حالا نزاع متمرکز می شود در این قرینه عقلیه ای که مورد استناد مرحوم شیخ واقع شده و یا ممکن است کسی به نفع مرحوم شیخ، این قرینه عقلیه را ذکر کند که آیا چنین قرینه ای هست یا وجود ندارد؟

پرسش:

۱ - اشکال اول امام (ره) و جواب استاد در رابطه با شرایط وجوب و قیود هیئت چیست؟

۲ - اشکال دوم امام (ره) در رابطه با شرایط وجوب و قیود هیئت را بیان کنید.

۳ - فرق بین مأموریه به معنای مصدری و اسم مصدری را توضیح دهید.

۴ - اشکال ضابطه محقق عراقی (ره) در رابطه با شرائط واجب را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

راههای طرح قرینه عقلیه در جملات شرطیه

نزاع بین مرحوم شیخ(ره) و مشهور که هر دو این را قبول دارند که قضیه شرطیه ظهور در این دارد که شرط، برای مجموع جزاء شرطیت دارد و مجموع جمله جزائیه معلق بر شرط است، نه یک جزء و بعضش. و هر دو قبول دارند که در «ان جائك زيد فاکرمه» و امثال ذلك، آن که در قضیه شرطیه جزاء واقع شده، عبارت از وجوب متعلق به اکرام زيد است، یعنی جمله «اکرم زيدا» جزاء واقع شده و این جمله، جمله انشائیه است و معنایش «وجوب اکرام زيد» است. هر دو این را قبول دارند لکن نزاع در این جهت است که آیا یک قرینه عقلیه برخلاف ظهور جمله شرطیه در کار هست که مجبور شویم از ظاهر این جمله شرطیه صرف نظر کنیم یا اینکه هیچ گونه قرینه عقلیه ای برخلاف ظاهر جمله شرطیه وجود ندارد بلکه همان چیزی که ظاهر اقتضا می کند را باید اخذ کنیم.

آن قرینه عقلیه ای که می تواند برخلاف این ظاهر ادعا شود، تقریباً از سه راه مطرح شده و به سه کیفیت مطرح شده که باید ملاحظه کنیم. اگر به یکی از این سه کیفیت هم صحیح باشد، باز مدعای شیخ انصاری(ره) ثابت می شود اما اگر هر سه طریق ابطال شد و هر سه کیفیت جواب داده شد،

معنایش این است که دیگر قرینه عقلیه ای برخلاف ظاهر نداریم بلکه باید اخذ به همان ظاهر کنیم.

یک راهش عبارت از این است که می گویند: هیئت «اکرم» دلالت بر بعث و تحریک اعتباری می کند. همان طوری که ما هم در بحثهای گذشته همین را ذکر کردیم هیئت «اکرم» دلالت بر وجوب می کند که وجوب یک امر اعتباری است و این امر اعتباری عبارت از بعث و تحریک اعتباری است که جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی می شود. پس مفاد هیئت اکرم «البعث الاعتباری و التحریک الاعتباری».

حقیقت بعث

اما حقیقت بعث؛ بعث یک معنای حرفی است برای اینکه معنای اسمی عبارت از آن چیزی است که استقلال داشته باشد، استقلال به مفهومیت داشته باشد اما اگر یک چیزی متقوم به دو شیء بود یا متقوم به سه شیء بود، معنایش این است که فاقد استقلال است و نمی تواند استقلال به مفهومیت داشته باشد. در «زید فی الدار» که در باب معانی حرفیه مفصل تحقیق این مسأله را ذکر کردیم گفتیم:

در «زید فی الدار» سه واقعیت داریم: یک واقعیت، عبارت از واقعیت زید است و یک واقعیت، عبارت از واقعیت (دار) است و یک واقعیت هم واقعیت ظرفیت دار برای زید است که از این سه واقعیت، دو تا استقلال به مفهومیت دارد. زید یک معنای مستقل به مفهومیت است. دار هم دارای یک معنای مستقل به مفهومیت است. اما آن واقعیت سوم که عبارت از ظرفیت مکانی دار برای زید است، یک معنای حرفی است برای اینکه ظرفیت مکانی دار برای زید، یک بعدش اضافه به زید پیدا می کند و یک بعدش اضافه به دار پیدا می کند. یک چیزی است که به این دو بستگی و ارتباط دارد و چون به این دو ارتباط دارد، می گوئیم: ظرفیت، یک معنای حرفی است و غیرمستقل به مفهومیت است.

همان طوری که در «زید فی الدار» روی ارتباطی که یک طرف معنای حرفی به زید دارد و یک طرفش به دار دارد، اسمش را معنای حرفی گذاشتید، در باب بعث هم مسأله به همین کیفیت است بلکه بعث بالاتر است برای اینکه بعث نیاز به سه طرف دارد: یک بعث کننده لازم دارد، یک بعث شونده لازم دارد و یک مبعوث الیه لازم دارد.

پس در حقیقت، در رابطه با بعث، هم باعث لازم داریم و هم مبعوث لازم داریم که عبارت از مکلف و مأمور است و هم مبعوث الیه لازم داریم که عبارت از فعل مکلف به و مأمور به است. بعث یک امری است که نیاز به این سه چیز دارد و ارتباط به این سه امر دارد و روی این جهت، نمی تواند استقلال به مفهومیت داشته باشد، نمی تواند یک لحاظ استقلالی به آن متعلق شود و اگر شما یک لحاظ استقلالی حتی در باب حروف، به معنای حرفی کردید، دیگر از معنای حرفی بودن خارج

می شوید. مثل اینکه در باب ابتدا، اگر ابتدا را به معنای مستقل به مفهومیت لحاظ کردید، دیگر «لیس معنی حرفیا». در «زید فی الدار»، اگر شما مفهوم ظرفیت را لحاظ کردید، مفهوم ظرفیت، یک معنای مستقل به مفهومیت است اما این معنای «زید فی الدار» نیست. «زید فی الدار»، واقعیت ظرفیت را بیان می کند، واقعیت ظرفیت، متقوم به ظرف و مظروف است و نمی شود شما به واقعیت ظرفیت برسید بدون اینکه پای ظرف و مظروف مطرح باشد. در باب بعث و تحریک ولو اینکه بعث و تحریک هم امر اعتباری است اما در عین حال، منافات ندارد که امر اعتباری یک معنای حرفی دارد و معنای حرفی عدم استقلالیت است، معنای حرفی: آن است که نمی شود آن را مستقلاً لحاظ کرد، تا بخواهید آن را مستقلاً لحاظ کنید، از معنای حرفی و حقیقت معنای حرفی بیرون می رود. پس در حقیقت، هیئت دارای معنای حرفی است و نمی شود لحاظ استقلالی به معنای حرفی متعلق شود.

لازمه رجوع قید به هیئت

«ثم ماذا؟» نتیجه چه شد؟ این را هم ضمیمه می کنند به آنکه اگر ما قید را یعنی مجيء زید را در جمله «ان جائك زید فاکرمه»، بخواهیم راجع به هیئت و قید هیئت بدانیم، متوقف بر این است که یک لحاظ استقلالی به هیئت، تعلق بگیرد برای اینکه چطور می شود تقیید درباره چیزی که استقلال ندارد واقع شود؟ باید موصوف و ذات مقید را مستقلاً لحاظ کنید و بعد یک وصفی را به آن بچسبانید، یک قیدی را به آن الحاق کنید. لذا تقیید متوقف بر لحاظ استقلالی است و با معنای هیئت سازگار نیست و چون هیئت دارای معنای حرفی است، «فلا یمكن تقییدها و لا یعقل تقییدها» چون قرینه عقلیه اقامه می کنند، پس باید به صورت «لا یعقل» و به صورت «لا یمكن» مسأله مطرح شود.

شما چه کار می کنید؟ آیا نسبت به معنای حرفی لحاظ استقلالی دارید یا نه؟ اگر لحاظ استقلالی ندارید، پس چه چیز را مقید می کنید و اگر لحاظ استقلالی دارید، معنای حرفی نیست. معنای حرفی آن است که لحاظ استقلالی نمی تواند به آن تعلق بگیرد و اگر تعلق گرفت، «یخرج» از معنای حرفی بودن. لذا روی این طریق و روی همین بیانی که شما ملاحظه کردید ادعای استحاله عقلیه می شود که قید بخواهد رجوع به هیئت بکند.

بهرتر این است که قبل از اینکه آن دو راه دیگر را ذکر کنیم، اول حساب این راه اول را برسیم بینیم این حرف درست است یا درست نیست؟ این جوابی که اینجا ذکر می شود، خیلی جاها مورد نیاز است و با مسائل مختلف اصول سروکار دارد لذا باید مورد توجه قرار گیرد. جواب این است:

اولاً: این حرف را قبول داریم که معانی حرفیه، استقلال به مفهومیت ندارد «تبعاً لبعض المحققین» مرحوم محقق کمپانی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (ره) در حاشیه کفایه که ما تبعاً،

فرمایش ایشان را ذکر کردیم که معانی حرفیه یک واقعیات غیرمستقله است و حتی وجودش در مراتب وجودی، از وجود عرض هم پست تر است برای اینکه عرض نیاز به یک معروض دارد، سواد نیاز به جسم دارد اما کمتر از دو چیز نمی شود مورد نیاز معانی حرفیه باشد. «زید فی الدار»، اگر بخواهد تحقق پیدا کند، هم باید زید وجود داشته باشد و هم باید دار وجود داشته باشد. واقعیت ظرفیت هم نیاز به ظرف دارد و هم نیاز به مظروف دارد. لذا از نظر مراتب وجود، ضمن اینکه معانی حرفیه یک واقعیتهای مسلم هستند اما مرتبه وجودی آنها از مرتبه وجود اعراض هم پائین تر و پست تر و ضعیف تر است روی اینکه حداقل در معانی حرفیه تقوّم به دو چیز لازم است اما به خلاف عرض که تنها نیاز به معروض دارد. این حرف را ما قبول داریم و هیچ تردیدی در این معنا نیست.

لکن تقييد متوقف بر لحاظ استقلالی است. اگر معنای حرفی بخواهد تقييد شود، بايد لحاظ استقلالی در کار باشد و اگر لحاظ استقلالی در کار نباشد، تقييد نمی تواند تحقق پیدا کند. این را باید بررسی کنیم.

برای بررسی این معنا یک مقدمه ای لازم است و آن مقدمه این است که این تقييداتی که در جمل تحقق پیدا می کند، این ظرفهای زمانی و مکانی و سایر قیودی که در جمل ذکر می شود، آیا این تقييدها صرفاً مربوط به عالم لفظ و عالم تشکیل جمله است یا اینکه این الفاظ حکایت از واقعیات می کند؟ آنجایی که پای تقييد مطرح است، چون در واقعیت قید تحقق دارد، کدام یک از اینهاست؟ اول جمل خبریه را بررسی می کنیم ان شاء الله و بعد سراغ جمل انشائیه ای که محل بحث است، می رویم.

در «ان جائك زید فاكرمه» که «اكرمه، جمله انشائیه» اول در باب جمل خبریه این معنا باید بررسی شود، شما که می گوید: «ضرب زید عمروا يوم الجمعة»، این «يوم الجمعة» یک قید زمانی است. «يوم الجمعة» یک ظرف زمانی است که در جمله خبریه به صورت قیدیت مطرح است و يوم السبت را خارج می کند، سایر ایام را خارج می کند و فقط عنوان «يوم الجمعة» اینجا باقی می ماند. آیا در «ضرب زید عمروا يوم الجمعة»، این «يوم الجمعة» که به عنوان قید مطرح است، این قیدیت تنها در رابطه با تشکیل جمله و الفاظ مطرح است یا اینکه این «يوم الجمعة» هم مثل بقیه جمله است؟ نقش بقیه جمله این است که حکایت از واقعیت می کند، حکایت از یک امر ثابت متحقق در گذشته می کند. آیا جمله «ضرب زید عمروا يوم الجمعة»، بتمام اجزائه «حاکی از واقعیت است یا وقتی نوبت به کلمه «يوم الجمعة» می رسد، دیگر حساب واقعیت جدا می شود و پای لفظ در کار می آید؟ آیا کسی می تواند این معنا را در «ضرب زید عمروا يوم الجمعة» ادعا کند یا واقعیت مسأله این است که همان طوری که ماده ضرب حکایت از یک واقعیتهای به نام «ضرب» می کند و همان طور که هیئت «ضرب»

حکایت از ماضی بودن این واقعیت می کند، - چون در «یضرب» هم حکایت است اما حکایت از مستقبل - هیئت «ضرب» که هیئت فعل ماضی است، این نقش را دارد که می گوید: این «ضرب تحقق فیما مضی»، پس ماده اش حکایت از واقعیت ضرب کرد، هیئتش حکایت از تحقق این «ضرب فیما مضی» کرد، زید هم حکایت از زید خارجی کرد، عمرو هم حکایت از عمرو خارجی کرد. یوم الجمعہ چه نقش دارد؟ آن هم حکایت می کند از اینکه این ضرب در روز جمعہ واقع شده است؟ آیا غیر از این، در «ضرب زید عمرو یوم الجمعہ» چیزی می توانید تصویر کنید؟ کسی نمی تواند تفوّه به این معنا کند که تقیید مربوط به عالم لفظ است و مربوط به تشکیل جمله خبریه است بلکه جمله خبریه آینه است و در این آینه واقعیت را می بینید. یکی از واقعتهایی که در آینه جمله خبریه مشاهده می شود، این است که ظرفیت زمانی این ضرب، عبارت از «یوم الجمعہ» بوده، نه «یوم السبت» و نه «یوم الخمیس». پس در این معنا نمی شود کسی تردید کند.

تقیید معنای حرفی

در واقعیت ما بررسی می کنیم تا ببینیم «یوم الجمعہ» قید چیست؟ این ظرف چیست؟ به چه چیزی ارتباط دارد؟ آیا این یوم الجمعہ به عمرو ارتباط دارد؟ آیا این یوم الجمعہ به زید ارتباط دارد؟ آیا این یوم الجمعہ به ضرب، با قطع نظر از صدورش «من زید» و وقوعش «علی عمرو» ارتباط دارد، یعنی به مفهوم ضرب بدون اینکه اضافه صدور ضرب را به زید و اضافه وقوعی ضرب را بر عمرو ما مطرح کنیم؟ واقعیتش چیست؟ این یوم الجمعہ در واقعیت به چه چیزی بستگی دارد؟ وقتی که انسان واقعیت را بررسی می کند - عمده نکته در جملات خبریه، همین نکته است - به این حقیقت می رسد که این ظرفیت یوم الجمعہ، قیدیت دارد برای یک معنای حرفی. بگویید: ما اینجا معنای حرفی نداشتیم، ضرب که فعل ماضی است، زید هم که اسم است، عمرو هم که اسم است، معنای حرفی کجا بود؟ می گوییم: بله، شما که نگفتید: واقع یوم الجمعہ قید زید است، اگر قید زید بود، قید یک معنای اسمی بود، اگر قید عمرو بود، قید معنای اسمی بود حتی اگر قید ضرب به معنای کلی بود، شما بگویید: ضرب به معنای کلی هم یک معنای اسمی است و مستقل به مفهومیت است، اما این طور نیست بلکه واقعیت این است که این یوم الجمعہ به یک معنای حرفی ارتباط دارد. معنای حرفی «وقوع الضرب من زید علی عمرو» است برای اینکه یک طرفش به زید ارتباط دارد، یک طرفش به عمرو ارتباط دارد، یک طرفش هم به ضرب ارتباط دارد. اگر بخواهد ضرب از زید صادر شود و بر عمرو واقع شود، این «صدور الضرب من زید و وقوعه علی عمرو» متوقف بر سه امر است: باید زیدی باشد، عمروی باشد، ضربی هم از زید صادر شود و بر عمرو واقع شود. همان طوری که در

باب بعث می گفتید: بعث یک معنای اعتباری است و یک معنای حرفی است برای اینکه بعث باعث می خواهد، مبعوث می خواهد، مبعوث الیه می خواهد این «ضرب زید علی عمرو» هم همینطور است، ضارب می خواهد، مضروب می خواهد، ضرب می خواهد. چیزی که ضارب می خواهد و مضروب می خواهد و ضرب می خواهد، آن هم «معنی حرفی». با بعث چه فرق می کند؟ چطور بعث یک معنای حرفی است، اما «صدور الضرب من زید و وقوعه علی عمرو لیس بمعنی حرفی؟» بلکه این هم معنای حرفی است.

اگر این معنای حرفی شد، شما به این واقعیت می رسید، که یوم الجمعه قید همین معنای حرفی است، معنای حرفی است که مقید شده، آن هم من مقید نکردم، من در تشکیل جمله تقییدی به وجود نیاوردم. جمله، جمله خبریه است. جمله خبریه تمام ابعادش آینه واقعیت است، یعنی سر سوزنی متکلم در عالم لفظ از جیب خودش مایه نمی گذارد و اگر مایه بگذارد کذب می شود. اگر جمله خبریه بخواهد صادق باشد و هیچ شائبه کذب در آن مطرح نباشد، آن است که طابق النعل بالنعل واقعیت را نشان دهد. ما وقتی می بینیم در واقعیت تقیید هست و تقیید هم به معنای حرفی ارتباط دارد، اینجا دیگر چرا گناه را گردن متکلم بگذاریم، بگوییم: متکلم می خواهد لحاظ استقلالی کند تا تقیید پیدا شود؟ متکلم هیچ وقت کاری نمی کند. متکلم با لفظش با نقلش، همان واقعیتی را که برای من مخاطب مجهول است، برای من و شما بازگو می کند. و حتی این مثالی که ما زدیم، برای جمله فعلیه بود، بالا-تر بروید، در جمله اسمیه هم مسأله همینطور است. اولاً در خود جمله اسمیه متکلم در مقام افاده و در مقام تفهیم چه چیز است؟ چه چیز را می خواهد به اطلاع مخاطب برساند. وقتی که متکلم می گوید: «زید قائم» یک زیدی دارد که معنای اسمی دارد، یک قائمی دارد آن هم همین طور. متکلم می خواهد ارتباط بین قائم و زید را در اختیار مخاطب بگذارد و به تعبیر اصطلاحی: - که مرحوم آخوند(ره) در کثیری از موارد دارند - جمله اسمیه در مقام بیان هویت است، یعنی می گوید: زید همان قائم است، زید اتحاد با قائم دارد. خود این هویت یک معنای حرفی است برای اینکه هویت، یعنی این اوست. این اوست، تقوّم دارد به اینکه این باشد، آن باشد، بینشان هم اتحاد وجود داشته باشد «هذا معنی حرفی». اصلاً آن چیزی که متکلم در جمله اسمیه در مقام بیانش است، تفهیم یک معنای حرفی است. نمی خواهد زید را به رخ ما بکشد، نمی خواهد معنای قائم را در اختیار ما بگذارد بلکه آن چیزی را که در جمله «زید قائم» می خواهد در اختیار بگذارد، این هویت بین زید و قائم است و هویت یک معنای حرفی است. لذا اگر یک قیدی هم دنبال «زید قائم» آورد، گفت: «زید قائم یوم الجمعه» این یوم الجمعه اش به همین هویت می خورد. همین هویتی که یک معنای حرفی است و خود متکلم در مقام بیان این معنای حرفی است، همین معنای

حرفی به حسب واقعیت مقید به قید یوم الجمعه است.

پس چه معنا دارد که بگویید که اگر تقييد بخواهد واقع شود، لحاظ استقلاليت لازم است، مگر تقييد دست متکلم است، که لحاظ استقلاليت بخواهد بکند؟ بعد سراغ جمل انشائيه می رسيم که البته به اين وضوح نيست اما در جمل خبريه مسأله خيلي روشن است، چه جمله خبريه اسميه باشد و چه جمله خبريه فعليه باشد تقييدها واقعياتي است که متکلم در مقام حکايت و نقل آن واقعيات را بيان می کند. و واقعيات را هم که بررسی می کنیم، مقید به اين قيدها، معانی مستقل به مفهوميت نيست، بلکه مقید به اين قيدها، عبارت از معانی حرفيه است. پس دقت در جمله «زيد قائم يوم الجمعه» يا جمله فعلیه «ضرب زيد عمرو يوم الجمعه» اين را اقتضا می کند که اصلا تقييد به عالم لفظ هيچ گونه ارتباطی ندارد و صرفا الفاظ حاکی از آن واقعيات هستند اما جمل انشائيه نياز به توضيح بيشر دارد، که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - نزاع بين مشهور و شيخ انصاری (ره) در جمله شرطيه در چیست؟
- ۲ - اولين راه طرح قرينه عقليه در کلام شيخ را بيان کنید.
- ۳ - آیا بعث يك معنای حرفی است؟ حقیقت آن را توضیح دهید.
- ۴ - قيود موجود در جمله ها مربوط به لفظ است يا حاکی از واقعیت است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نقش قيود جملات در ارتباط به عالم لفظ و لحاظ

اولین راهی که به عنوان قرینه عقلیه در تصرف در ظهور بیان شده است، این بود که هیئت، دارای معنای حرفی است و معنای حرفی، استقلال ندارند، حداقل متقوم به شیئین هست که اگر بخواهد تقيیدی در رابطه با آنها به وجود بیاید، نیاز به لحاظ استقلالی دارد و چون لحاظ استقلالی با معنای حرفی جمع نمی شود، پس تقيید معنای حرفی ممتنع خواهد بود.

در جواب این اشکال عرض کردیم که باید قیدها را در جملات ملاحظه کنیم و عمده بررسی روی این جهت است که ببینیم این قیدها به عالم لحاظ ارتباط دارد یا به عالم لفظ ارتباط دارد یا اینکه این قیدها یک واقعیهایی هستند با قطع نظر از لفظ و با قطع نظر از لحاظ و در آن واقعیتها، همان معانی حرفیه هستند که در آنها تقيید هست؟ دیروز مثال زدیم، منتها این معنا در جمل خبریه خیلی واضح و روشن بود برای اینکه در جملات خبریه، الفاظ خیلی ارزشی ندارند و فقط عنوانشان، عنوان حکایت است، عنوانشان عنوان، مرآتیت است، همان واقعیت را بازگو می کنند، همان حقیقت را به نمایش می گذارند، اما خود الفاظ هیچ موضوعیتی و ارزش چندانی در باب جملات خبریه

ندارند اما بحث که در جملات خبریه نیست، بلکه بحث در جملات انشائیه است مثل «إن جائك زيد فاکرمه» و امثال ذلک. در جملات انشائیه در یکی از بحثهای گذشته راجع به حقیقت انشا بحث کردیم که آیا حقیقت انشا چیست؟ اینکه می گوئید: زوجیت به لفظ «انکحت» انشا می شود، اینکه در باب بیع، می گوئید: تملیک به لفظ «بعث» انشا می شود، اینکه در باب جملات انشائیه متضمنه احکام می گوئید: وجوب با هیئت «اکرم» انشا می شود، «ما حقیقه الانشاء؟» اینجا نظری در رابطه با انشا بود که آن نظر، مسأله انشا را به جملات خبریه نزدیک می کند و همان حسابی که در جملات خبریه هست، در باب انشا هم همان معنا پیاده می شود و آن نظر این است که معنای انشا این است که یک لفظی ابراز کند و اظهار کند آنچه را که در ضمیر موجود است، آنچه را که در نفس موجود است. در حقیقت؛ قرارداد زوجیت، یک امر نفسانی است. قرارداد بیع و شرا یک امر نفسانی است. ایجاب یک امر نفسانی است، منتها مظهر و مبرز این امر نفسانی عبارت از این الفاظی است که شما می بینید.

«بعث» اظهارکننده آنچه است که در رابطه با نفس و ضمیر از تملیک و تملک هست و «انکحت هکذا». جملات انشائیه متضمنه احکام هم همین طور است.

اگر حقیقت انشا را عبارت از یک چنین معنایی بدانیم - که بعضی الاعلام در کتابهای متعددشان این معنا را در باب انشا اختیار کرده اند - این شبیه به همان جملات خبریه می شود، یعنی در حقیقت «بعث» حکایت می کند و اظهار می کند و ابراز می کند آنچه را که در ضمیر و در نفس وجود دارد.

«انکحت» در باب نکاح همین طور «اکرم زیدا» در باب انشا وجوب و انشا بعث و تحریک هکذا. این شبیه همان جملات خبریه می شود که در حقیقت، یک واقعیته و رای این الفاظ وجود دارد، منتها این واقعیت، واقعیت خارجی نیست، این واقعیت، واقعیت نفسانی است و واقعیته است که به ضمیر انسان ارتباط پیدا می کند، کانّ این الفاظ حاکی از آن واقعیتهای نفسانی هستند. لذا روی این مبنا، انشا نزدیک به همان جملات خبریه می شود و عنوان مظهریت، مبرزیت، حکایت و امثال ذلک درباره انشا مطرح است.

نظر مشهور درباره حقیقت انشاء

اما این مبنا را در بحث گذشته در رابطه با حقیقت انشاء، پذیرفتیم بلکه مبنای مشهور در باب انشا را پذیرفتیم که نظرشان این است که وقتی بایع می گوئید: «بعث»، قصد می کند مفهوم بیع، به این لفظ حاصل شود. «قصد تحقق مفهوم البیع بلفظ بعث»، دیگر عنوان «ما فی النفس و فی الضمیر» و حکایت «عما فی النفس و عما فی الضمیر» مطرح نیست. انشا در حقیقت به معنای ایجاد است، منتها این ایجاد، ایجاد اعتباری است حتی ایجاد در ذهن هم نیست. وجود ذهنی خودش یک واقعیت است

در مقابل وجود خارجی، هم وجود ذهنی قسیم وجود خارجی است و هم واقعیتی است مثل وجود خارجی. اما این به آن صورت حتی به نحو وجود ذهنی هم نیست بلکه یک امر اعتباری است لذا امور انشائی همیشه در رابطه با مسائل اعتباریه مطرح است. شما نمی توانید به مفهوم انسان وجود انشائی دهید، یا به مفهوم حیوان وجود انشائی دهید حتی در اعراض هم وجود انشائی معنا ندارد.

شما بخواهید برای سواد غیر از وجود خارجی و وجود ذهنی، یک وجود انشائی سواد درست کنید، یک وجود انشائی بیاض درست کنید، این یک امر غیر صحیحی است. وجودات انشائی در رابطه با مسائل اعتباریه است. ملکیت «امر اعتباری»، زوجیت «امر اعتباری»، حریت «امر اعتباری» در باب عتق. طلاق «امر اعتباری»، بعث و تحریک هم در باب وجوب که محل بحث است، «امر اعتباری» و این امر اعتباری، ایجادش به لفظ است، متنها مقرون به این معنا که کسی لفظ «بعث» را بگوید و قصد کند که «مفهوم بیع الذی هو امر اعتباری» به سبب این لفظ، این مفهوم وجود پیدا کند، که از آن تعبیر می کنند به وجود انشائی و از این لفظ، تعبیر به انشا می کنند. مشهور در باب انشا و حقیقت انشا، چنین معنایی را قائل هستند و ما در بحث گذشته هم همین معنا را در باب انشا اختیار کردیم.

نتیجه این می شود که مسأله انشا، سروکارش با لفظ است، یعنی الفاظ در باب انشا دارای یک ارزش بالا و یک ارزش مهمی هستند، به خلاف الفاظ در باب جمل خبریه و به خلاف الفاظ در باب انشا بنا بر مبنای بعضی الاعلام. این طوری که انشا را معنا کردیم، فقط با لفظ سروکار دارد. «بعث» باید باشد تا بیع تحقق پیدا کند، یعنی مفهوم بیع بدون «بعث»، نمی شود تحقق پیدا کند. مفهوم نکاح بدون «انکحت»، نمی شود تحقق پیدا کند. مفهوم وجوب بدون لفظ «اکرم»، نمی شود تحقق پیدا کند.

راه حل اشکال طبق مبنای مشهور

روی این مبنای حل مسأله ابتدا، مشکل به نظر می رسد که «اکرم» دارد انشای وجوب می کند، انشاء بعث و تحریک اعتباری می کند و این هم متقوم به لفظ «اکرم» است. چیزی نمی تواند جای این لفظ را مثلا پر کند. اگر متقوم به لفظ شد، پس شما در مقام تقیید، وقتی بخواهید هیئت را تقیید کنید، لازم می آید که در مرحله لفظ، (در مرحله استعمال که اساس انشاء ارتباط به مرحله لفظ و مرحله انشا دارد) یک لحاظ استقلالی نسبت به معنای حرفی تعلق بگیرد در حالی که ذات معنای حرفی ابا دارد از اینکه لحاظ استقلالی به آن تعلق بگیرد و اگر لحاظ استقلالی به آن تعلق گرفت، «یخرج عن کونه معنی حرفیا». چطور روی این مسأله و روی این مبنای مشهور، مشکله را حل کنیم؟

حلش اینطور است می گوئیم: درست است که در باب انشا، محور و اساس، عبارت از لفظ است اما سؤالی اینجا داریم، آن سؤال این است: کسی که مسأله وجوب اکرام را می خواهد انشا کند و

ملاحظه می کند که این وجوب اکرام به نحو اطلاق مصلحت ملزمه ندارد بلکه وجوب اکرام در صورتی متعلق غرض مولا است و دارای مصلحت است که به دنبال مجیء زید تحقق پیدا کند و به دنبال شرط تحقق پیدا کند. در حقیقت با اینکه مسأله انشا یک مسأله لفظی است و مربوط به عالم لفظ است اما در عین حال، می توانیم بگوییم: انشا از دائرة لفظ بیرون نمی رود. اگر از دائرة لفظ بیرون نمی رود، زیدی که مالک مال نیست بگوید: «بعتک هذا المال». پس چرا این خصوصیات را شما معتبر می دانید؟ اگر «تمام الملائک» مسأله لفظ است و از محدوده لفظ بیرون نمی رود، «ما الفرق» بین اینکه مولا بگوید: «اکرم زیدا» و بین اینکه غیر مولا بگوید: «اکرم زیدا؟» «ما الفرق بین» اینکه مالک بگوید «بعت» یا غیر مالک بگوید: «بعت»؟

شما اگر مسأله را صددرصد محدود در عالم لفظ کردید، معنایش این است که «هذا اللفظ عله تامه» اما می بینیم مسأله این طور نیست. این ما را هدایت می کند به اینکه همین جا هم یک پشتوانه معنوی - معنوی در مقابل لفظی - وجود دارد، یعنی مولا هنوز این لفظ را نگفته، هنوز جمله «ان جائک زید فاکرمه» را القا نکرده، قبلا مسأله را در ذهن خودش پخته، قبلا حسابهایش را کرده و بعد «ان جائک زید فاکرمه» را گفته است. نمی خواهیم بگوییم: این «ان جائک زید فاکرمه»، حکایت می کند «عما فی ضمیر المولی» این حرف را نمی زنیم. عنوان مظهریت و مبرزیت به آن نمی دهیم، اما اینطور هم نیست که مولا نه موضوع را تصوّر کرده و نه محمول را تصوّر کرده بلکه مسأله را در ذهن خودش ساخته و پرداخته و می گوید: «ان جائک زید فاکرمه». آیا مسأله این طور است یا مسأله، مراحل قبلی دارد؟ یک ساختن در ذهن مولا در مسأله مطرح است. آن ضابطه کلیه ای که برای تعلق قیود به ماده و تعلق قیود به هیئت ذکر کردیم و گفتیم: «امر المولی» جانشین اراده فاعلی و جانشین اراده مباحثی مولا است. در اراده مباحثی مولا، مطلب دو رقم است: قیود متنوع است: بعضی از قیود با اراده ارتباط دارد، بعضی از قیود با مراد ارتباط دارد. به طوری که در تصدیق به فائده مراد، آن قید مراد هم مورد لحاظ است و در ترتب فائده بر مراد تصدیق به فائده مراد نقش دارد. اینجا این حرف را می زنیم، می گوییم: مولا - یعنی که به «ان جائک زید فاکرمه» انشا می کند وجوب اکرام را و حقیقت انشا هم همان ایجاد بعث و تحریک اعتباری است به هیئت «اکرم» و به لفظ «اکرم» اما این نه به این معناست که در قلب مولا نه تصوّر اکرامی و نه تصوّر وجوبی و نه تصوّر مجئی نبوده و اصلا این به طور کلی بریده از معناست بلکه این مقدمه دارد. و در مقدمه اش می گوییم: مولا - حساب کرده که این قید مجیء زید از نوع آن قیودی است که در رابطه با اراده است. قبل از اینکه «ان جائک زید فاکرمه» و این وجوب را انشا کند، مولا حسابهایش را کرده، دیده مجیء زید از آن قیودی است که به اراده متعلق است لذا می گوید: «ان جائک زید فاکرمه».

عدم لحاظ استقلالی در مرحله تقیید در جملات انشائی

در حقیقت؛ جواب در جملات انشائی، انکار لحاظ استقلالی در مرحله تقیید است مثل همان واقعیتهایی که در جملات خبریه بود که گفتیم: مسأله لحاظ مطرح نیست. در «ضرب زید عمروا یوم الجمعه»، شما چیزی را لحاظ استقلالی نکرده اید بلکه همان واقعیت را با تمام خصوصیات بازگو کرده اید، منتها آنجا مسأله خیلی روشن است اما در انشائیات هم شبیه همین معناست، یعنی مولا قبل از اینکه بگوید: «ان جائك زید فاکرمه» مسأله وجوب اکرام و صدور امر را نسبت به اکرام، بررسی کرده و اینها را تحلیل نفسی کرده است. در آن تحلیل نفسی ملاحظه کرده که مجیء، قید اراده است.

واقعیت این است که مجیء، قید اراده است. همان واقعیت را به «ان جائك زید فاکرمه» انشا می کند، همان واقعیت را به تعلیق هیئت بر قید مطرح می کند همانطوری که ظاهر جمله شرطیه است. کجا در اینجا یک لحاظ استقلالی دخالت دارد تا شما بگویید: لحاظ استقلالی با معنای حرفی نمی سازد و معنای حرفی را از معنای حرفی بودن، خارج می کند؟ این لحاظ استقلالی در چه مرحله ای مورد نیاز است؟ آیا در عالم لفظ؟ لفظ که اضافه بر آنچه که در ذهن مولا ساخته و پرداخته شده بر یک چیز دیگری دلالت نمی کند. در نفس مولا هم مسأله این است که مجیء زید از آن قیودی است که با اراده مرتبط است و هم با مراد مرتبط است چون قیود دو رقم بود: بعضی از قیود می توانست به اراده ارتباط پیدا کند، بعضی از قیود هم با مراد ارتباط داشت. اما مجیء زید با اراده مرتبط است و چون با اراده مرتبط است، می گوید: «ان جائك زید فاکرمه» اما اگر با مراد مرتبط بود، جمله را عوض می کرد، تعبیر را تغییر می داد و به جای «ان جائك زید فاکرمه»، می گفت: «اکرم مثلاً- زید الجائی»، مرحوم شیخ قید را به ماده می زند، اگر مرادش این بود که مجیء، قید برای مراد باشد، «الجائی» را دنبال «اکرم زید» ذکر می کرد به صورت تعلیق و با قضیه شرطیه، مسأله را مطرح نمی کرد که ظاهر در این معناست که هیئت معلق است و کاشف از این معناست که قید در آن مرحله ساختن و تحلیل نفسانی مولا ارتباط به اراده دارد، ارتباط به مراد ندارد.

در نتیجه، این دلیل اول ضمن اینکه در جملات خبریه درست نیست، با یک وضوح بیشتر، در جملات انشائی هم که مورد بحث است، نیز درست نیست، منتها وضوحش به شدت وضوح در باب جملات خبریه نیست.

این یک راهی بود که به عنوان قرینه عقلیه مطرح شده بود تا جلوی ظهور قضایای شرطیه گرفته شود. لکن چند راه دیگر هست که بیشتر کلام شیخ ناظر به راه اولی است از این راههایی که می خواهیم بگوییم که آن را هم باید بررسی کنیم و عرض کردیم از این راههای ثلاثه حتی اگر یکی

هم درست باشد، مجبوریم که تسلیم مرحوم شیخ انصاری (ره) شویم و اگر بخواهیم از حرف مرحوم شیخ انصاری کنار برویم، باید تمام این راههای سه گانه را کاملاً جواب دهیم.

پرسش:

- ۱ - ارتباط قیود جملات را به عالم لحاظ و لفظ توضیح دهید.
- ۲ - نظر مشهور را درباره حقیقت انشاء بیان کنید.
- ۳ - آیا در جملات انشائیه، انکار لحاظ استقلالی در مرحله تقیید مثل جملات انشائیه است؟ توضیح دهید.
- ۴ - راه حل اشکال طبق مبنای مشهور چیست؟

ص: ۸۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی جزئیت معنای هیئت و معنای حرفی

نزاع بین مشهور و مرحوم شیخ انصاری(ره) در این جهت است که آیا یک قرینه عقلیه ای بر خلاف ظهور جمله شرطیه وجود دارد یا ندارد؟ مرحوم شیخ مدعی هستند که چنین قرینه ای وجود دارد و باید به استناد این قرینه، تصرف در ظاهر جمله شرطیه شود اما مشهور منکر وجود چنین قرینه ای هستند. بحث در آن قرینه بود که از طریق آن، قرینه عقلیه توجیه شده بود که جوابش را عرض کردیم. لکن دو طریق دیگر هم هست:

یک طریق که ظاهر کلام مرحوم شیخ، استناد به همین طریق است و همین معنا در عبارت ایشان ذکر شده عبارت از این است که هیئت و عموم حروف، دارای معانی جزئی هستند و جزئی، قابل تقیید نیست. پس در حقیقت یک صغرا و کبرایی در اینجا مطرح است: یکی اینکه معنی هیئت یک معنای جزئی است و دوم اینکه «کل جزئی لا یکون قابلا للتقیید». اما مرحوم شیخ در رابطه با صغرا، همان نظریه مشهور را در باب وضع حروف قائل است. در اوائل مباحث الفاظ در رابطه با وضع، یک تقسیمی وجود داشت که گاهی یک شیء، وضع عام و موضوع له عام دارد و گاهی وضع عام و

موضوع له خاص است و گاهی وضع خاص و موضوع له خاص است. قسم چهارم هم به نظر مرحوم آخوند(ره) غیرقابل تصوّر بود. اما آن سه قسم دیگر که یکی وضع خاص و موضوع له خاص است، مصداقش روشن است که اعلام شخصیه و اسمهایی است که برای اشخاص گذاشته می شود. اسمی را که پدر برای فرزند انتخاب می کند، وضع خاص و موضوع له خاص است. اما در وضع عام و موضوع له عام، آنجا هم یک مصادیق روشنی دارد مثل اسماء اجناس کلمه «رجل»، کلمه «مرئه»، کلمه «انسان»، اینها اسمی هستند که وضع عام و موضوع له عام است. لکن در این رابطه یک نزاعی واقع شده بود که معانی حرفیه، یعنی حروف از قبیل «من» و «الی» و «علی» و «حتی»، آیا اینها داخل در کدامیک از این اقسام ثلاثه هستند؟ نظریه مشهور این است که وضع اینها عام است و موضوع له خاص است، یعنی وقتی که واضع کلمه «من» را به عنوان حرف می خواست وضع کند، مفهوم و کلی «الابتدا» را ملاحظه کرده اما لفظ «من» را برای این مفهوم کلی وضع نکرده بلکه برای مصادیق این مفهوم کلی وضع کرده که در حقیقت، هر مصداقی کان یک موضوع له برای «من» است.

لذا اگر یک مشترک لفظی بخواهد دارای ملیردها معنا باشد، در همین وضع عام، موضوع له خاص باید جستجو کرد برای اینکه موضوع له خاص، معنایش این است که کل ابتدا در هر رابطه ای، در هر جهتی، در رابطه با هر کسی، موضوع له برای کلمه «من» است بنا بر نظریه مشهور. پس مشهور در باب حروف این معنا را اختیار کردند که «الوضع عام و الموضوع له خاص».

نظر مرحوم آخوند(ره) در باب معانی حروف

مرحوم آخوند در این باب با نظریه مشهور مخالفت کردند و فرمودند: در باب حروف، هم وضع عام است و هم موضوع له عام است و هم مستعمل فیه عام است، منتها موارد استعمال آنها مجزای از یکدیگر و مشخص است. باید کلمه ابتدا در آنجایی استعمال شود که ابتدا به عنوان استقلال ملاحظه شده باشد و کلمه «من» در جایی استعمال شود که ابتدا به عنوان وصف و حالت و خصوصیت برای سیر و بصره و امثال ذلک ملاحظه شده و الا از نظر وضع و موضوع له و مستعمل فیه، بین کلمه «من» و کلمه «ابتدا» به نظر مرحوم آخوند هیچ فرقی وجود ندارد.

مرحوم شیخ با اینکه در بحث واجب مشروط مخالف با مشهور است اما در مسأله وضع حروف، همان نظریه مشهور را انتخاب کرده و فرموده است: حروف و «ما یشابه الحروف» که یکی از چیزهایی که مشابه حروف است، همین هیئت است که محل بحث ماست در «ان جائك زید فاکرمه»، وضع همه عام است اما موضوع له خاص و جزئی است. مثلاً در باب هیئت که محل بحث ماست، وقتی که واضع می خواسته هیئت «افعل» را وضع کند، روی نظریه مشهور، کلی بعث و

تحریک اعتباری را ملاحظه کرده، وضعش عام است اما برای این کلی وضع نکرده، برای مصادیق بعث و تحریک اعتباری وضع کرده است. بعث و تحریک اعتباری صادره از زید و بعث و تحریک اعتباری صادره از عمرو و همین طور از نظر مبعوث و از نظر مبعوث الیه، هرگونه اختلافی وجود داشته باشد، خودش یک موضوع له مستقلی برای هیئت افعال است.

پس صغرای که در کلام شیخ مطرح است، این است که شیخ می فرماید: ما در باب حروف و ما یشابه الحروف که از جمله هیئتی است که در بحث واجب مشروط مورد بحث است، وضع را عام و موضوع له را خاص می دانیم. در نتیجه اگر موضوع له خاص شد، مستعمل فیه هم تابع موضوع له است. استعمال حقیقی این است که لفظ در همان موضوع له خودش استعمال شود. پس اگر موضوع له جزئی شد، طبعاً مستعمل فیه هم به تبع موضوع له، جزئی خواهد بود. پس صغرای کلام شیخ، مبتنی بر بیان مشهور در مسأله وضع حروف است.

بررسی عدم قابلیت تقييد جزئی

اما کبرای مطلب که معنای هیئت خاص و جزئی باشد، چه اشکالی دارد؟ یک کبرای کلی اینجا پشت سر این صغرا ذکر می شود و آن این است که «کل جزئی لا یکون قابلاً للتقييد». جزئی قابلیت تقييد ندارد. آنکه قابلیت تقييد دارد، تقييد در مقابل مطلق است، در مقابل شمول است. یک چیزی باید شمول داشته باشد، اطلاق داشته باشد مثل کلمه «رقبه» که یک معنای عام و شاملی است و بر همه مصادیق انطباق پیدا می کند، آیا اینجا می شود عنوان رقبه مطلق را تقييد کرد چه تقييد به متصل باشد، بگوید: «اعتق الرقبه المؤمنه» یا تقييد به منفصل باشد، به یک دلیل منفصلی این تقييد را مطرح کند؟ پس موضوع و محل و مورد برای تقييد، جایی است که اطلاق در کار باشد، شمول در کار باشد.

با اطلاق و شمول، تقييد دائره اش را محدود می کند، دائره مطلق رقبه را محدود به خصوص رقبه مؤمنه می کند و هكذا اما چیزی که به حسب ذات، اطلاق ندارد. چیزی که فرض کردید جزئی است، موضوع له و مستعمل فیهش خاص است و معنای خصوصیت، همان جزئیت است. چطور مسأله تقييد را در رابطه با جزئیت پیاده می کنید؟ پس وقتی که آن صغرا ثابت شد که هیئت معنای جزئی دارد و کبرای هم به آن ضمیمه شد که جزئی قابلیت تقييد ندارد، نتیجه این می شود که «فالهیأه غیر قابله للتقييد». امکان ندارد که تقييد در هیئت جریان پیدا کند. پس این یک قرینه عقلیه ای می شود، بر اینکه ما قید را به هیئت ارجاع نکنیم ولو اینکه ظاهر قضیه شرطیه، این است که قید به هیئت می خورد. اما در این ظهور باید حتماً تصرف کنیم و مسأله را برخلاف ظاهر حمل کنیم. این بهترین دلیلی است که در کلام مرحوم شیخ هم روی آن تأکید شده است.

مبنای مرحوم آخوند(ره) در باب وضع حروف

مرحوم آخوند که چند سالی پیش مرحوم شیخ تلمیذ کرده اند، از شیخ انصاری(ره)، دو جواب می دهند که جواب اولشان جواب مبنایی است، همان نظریه خودشان را در جواب مرحوم شیخ می آورند، یعنی صغرا را منع می کنند و می گویند: شما فرمودید: در هیئت «و ما یشابه الهیاه من الحروف»، وضع عام و موضوع له خاص است ولی ما این صغرا را قبول نداریم. ما در مسأله وضع حروف ثابت کردیم که وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه عام و فقط موارد استعمال مختلف است. جای استعمال مختلف است و به تعبیر من، نیازهای استعمالی فرق می کند و الا- از نظر موضوع له و مستعمل فیه، به نظر مرحوم آخوند هم عمومیت دارد. این کلام مرحوم آخوند بود.

ما کاری نداریم که اصل مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم، لکن اشکال این است که طرف مرحوم شیخ تنها شما مرحوم آخوند نیستید که یک چنین مبنایی را ذکر کردید، آن هم یک چنین مبنایی که قبل از شما کسی چنین مبنایی را نداشت بلکه طرف مرحوم شیخ، مشهور است. حالا شما مبنایتان این باشد که در باب حروف، وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه عام، شما خودتان از صغرای که مرحوم شیخ ذکر کردند، تخلص پیدا می کنید اما مشهور در رابطه با مرحوم شیخ چه کنند؟ مشهور که در باب وضع حروف، همین نظریه شیخ را قائل هستند و شیخ هم همین نظریه را در باب وضع حروف قائل است که مشهور قائلند.

به عبارت روشن تر: به مرحوم آخوند عرض می کنیم که شما یک وقت جواب شخصی از مرحوم شیخ می دهید، در جواب شخصی درست است، شما روی مبنای خودتان تکیه کنید اما اگر به عنوان دفاع از مشهور می خواهید جواب از مرحوم شیخ را ذکر کنید، این منع صغرا، نمی تواند جواب از مرحوم شیخ باشد برای اینکه خود مشهور، این صغرا را قائل هستند و شیخ هم با آنها موافقت کرده لذا جواب مبنایی، به نظر یک جواب ناتمامی می رسد.

اما مرحوم آخوند یک جواب دیگری داده اند که نسبتا جواب خوبی است لکن جواب اساسی تر و بهتر از جواب مرحوم آخوند هم وجود دارد که هر دو را ذکر می کنیم. جواب مرحوم آخوند فی نفسه خوب است، اما جواب اساسی نیست.

اقسام و کیفیت تقیید جزئی

جوابی که مرحوم آخوند ذکر می کنند که شاید عبارت ایشان هم در کفایه خیلی در بادی نظر نتواند نظر ایشان را بیان کند، می فرماید: اینکه می گویند: «الجزئی یمتنع» که مقید شود، تقیید جزئی

به دو شکل است: یکی امتناع دارد که از محل بحث ما خارج است و دیگری که داخل در محل بحث ماست را قبول نداریم امتناع داشته باشد. می فرمایند: «تقیید الجزئی تاره» به این کیفیت است که شما این جزئی را بدون تقیید، در خارج ایجادش می کنید «خالیا عن التقیید» لکن بعد از آنکه وجود پیدا کرد و تحقق پیدا کرد، با وصف جزئیت می خواهید تقییدش کنید، این را ما قبول داریم که امکان ندارد مثل اینکه مولا اول به عبدش بگوید: مثلاً «اکرم زیدا» بدون قید و شرطی، اینجا هیئت در خارج به نحو جزئی، روی مبنای مشهور تحقق پیدا کرد. حالا به یک دلیل دیگری شما بخواهید این جزئی را مقید کنید، این امتناع دارد و نمی شود که چنین چیزی تحقق پیدا کند برای اینکه شما فرمودید: جزئی «لا یرضه التقیید».

اما فرض دیگری را که ایشان می فرمایند، ذکر می کنیم که از اول، وقتی می خواهیم این جزئی را ایجاد کنیم و انشا کنیم، با وصف تقیید و تقید ایجادش می کنیم، از اول هیئت را معلق به مجيء زید می کنیم، نه اینکه یک هیئتی در خارج بوده، مدت‌ها مسأله تقیید در رابطه با آن مطرح نبوده، حالا می خواهیم این هیئت جزئی موجود در خارج را، یک قیدی به آن ارجاع دهیم، آن را معلق، مشروط و مقیدش کنیم، این نمی شود اما اگر از اول گفتیم: «ان جائك زید فاکرمه» که یک جزئی مقید از اول منشأ مولا واقع شد و مولا آن را انشا کرد و ایجاد کرد، چه دلیلی بر استحاله این قائم است؟ چه دلیلی قائم شده که این جزئیت هم با تقیید منافات دارد؟ بلکه آن جزئیتی با تقیید منافات دارد که جزئیت، بدون تقیید در عالم وجود تحقق پیدا کند و تقیید بعد از مدتی به سراغش بیاید. اما اگر از اول، مسأله به صورت تقیید مطرح شد و در اختیار مکلف و مأمور قرار گرفت، سؤال این است که چه دلیلی بر امتناع چنین جزئی و تقیید چنین جزئی وجود دارد؟

پس خلاصه جواب دوم مرحوم آخوند این است که «تقیید الجزئی علی قسمین»: یک قسمش ممتنع است و از بحث ما خارج است. آن قسمی که داخل در محل بحث ماست، ما دلیلی بر امتناعش نداریم. مثلاً اگر از اول گفت: «اکرم زیدا ان جائك»، هیچ دلیلی بر امتناع تقیید جزئی در این فرض برای ما قائم نشده چون مسأله هم مسأله عقلیه است و باید عقل حکم به امتناع کند. آیا چنین حکمی از ناحیه عقل در این صورت هست؟ مرحوم آخوند (ره) می فرمایند: چنین حکمی وجود ندارد. این جواب «فی نفسه»، جواب بدی نیست و خلاصه اش هم به این برمی گردد که برای کبرای مرحوم شیخ دو صورت تصویر کرده: یک صورت را پذیرفته و یک صورت را قبول نکرده است.

قابلیت تقیید جزئی

لکن جواب اساسی در این رابطه این است که اصلاً ما این کبرای را قبول نداریم. چه کسی گفته که

جزئی قابل تقييد نيست؟ جزئی را اگر بخواهند تقييد کنند، اولاً: وقتی لفظ اين دو را کنار هم می گذاريم، جزئی می خواهد تقييد شود، يعنی نسبت به جزئی ديگر، مسأله تقييد که نسبت به جزئی با جزئی ديگر مطرح نيست. جزئی وقتی می خواهد تقييد شود، يعنی به لحاظ حالات جزئی. اين جزئی در عين اينکه جزئی است، حالات متعددی دارد. به عبارت علمی تر: جزئی در عين اينکه جزئی است، نسبت به حالاتش اطلاق دارد. لذا وقتی شما می گوييد: زيد، - که ديگر بالاتر از زيد در جزئيت نمی توانيم تصور کنيم - اين زيد هم زيد در حال قيام را می گيرد و هم زيد در حال قعود را می گيرد و هم زيد در حال اضطجاع را می گيرد و هم زيد در حال مرض را می گيرد و هم زيد در حال سلامت را می گيرد و هکذا. در عين اينکه زيد بالاترين مصداق برای جزئی است برای اينکه از اعلام شخصيه است و همه می گويند: اعلام شخصيه وضع خاص و موضوع له خاص دارند. وضع خاص يعنی واضع يک معنای کلی در نظر نگرفته، از اول نشسته مقابل بچه اش، بچه اش را تصور کرده و نام او را زيد گذاشته، هم وضع خاص است و هم موضوع له. اما همين زيد جزئی، به لحاظ حالات مختلف «له اطلاق». اطلاق که فقط وصف کلی نيست که اگر ما از کلی پائين آمديم، ديگر کلمه اطلاق را کنار بگذاريم بلکه يک مورد اطلاق، مسأله کلی است، يک موردش هم مسأله جزئی است به لحاظ حالات متعدد و متکثر اين جزئی. وقتی کلمه زيد را می گوييد، شامل همه اين حالات می شود و نسبت به اين حالات اطلاق دارد. اگر جزئی به لحاظ حالاتش اطلاق داشت، پس چرا صلاحيت تقييد به لحاظ بعضی از حالات نداشته باشد؟ همان طوری که شما «اعتق الرقبه» را به لحاظ اطلاقش، مقيد به ايمان می کنيد، حالا - يا به منفصل يا به متصل، اينجا هم می گوييم: اين «اکرم» اين هيئت، «له معنی جزئی» که عبارت از بعث و تحريک اعتباری جزئی است اما همين بعث و تحريک اعتباری جزئی، اطلاق دارد. يک وقت اين بعث و تحريک اعتباری جزئی «فی جميع الحالات» ثابت است، يک وقت اين بعث و تحريک اعتباری جزئی «فی حاله خاصه» ثابت است. معنای تقييد اين است.

وقتی که شما می گوييد: «اکرم زيدا» در مقابل «ان جائك زيد فاکرمه»، آن «اکرم زيدا» به لحاظ حالات، اطلاق دارد ولو اينکه مفاد هيئت، يک معنای جزئی و معنای خاص است. اما «ان جائك زيد فاکرمه»، همان معنای هيئت مقيد شده «بحاله مخصوصه»، مقيد شده «بشان مخصوص» که عبارت از مجيء زيد است. می توانست چنين تقييدی در آن وجود نداشته باشد، می توانست اين بعث و تحريک اعتباری اطلاق داشته باشد، چه مجيء زيد تحقق پيدا کند و چه مجيء زيد تحقق پيدا نکند.

می توانست اطلاق داشته باشد لکن اين اطلاق «بقريه متصله و تقييد متصل مقيد بمجيء زيد» شد، هيچ فرقی با «اعتق الرقبه المؤمنه» ندارد، منتها آن اطلاق اطلاق افرادی است و مقيد به ايمان شده و اين اطلاق اطلاق حالی است و مقيد به مجيء زيد شده و الا در اصل اطلاق، بين رقبه و بين مفاد

هیئت و مثل خود زید که دیگر مصداق کامل جزئی بتمام معناست معدلک اطلاق حالی دارد و اطلاق حالی اش قابل تقیید است و فرقی بین اینها نیست.

لذا جواب اساسی از مرحوم شیخ انصاری (ره)، عبارت از منع کبراست. اینکه شما می گوئید:

«الجزئی لا- یمكن أن يعرضه التقييد و لا يكون قابلا للتقييد» چرا؟ جزئی را به لحاظ جزئی دیگر حساب کنید. جزئی که نمی تواند شامل جزئی دیگر شود. جزئی که نمی تواند اطلاق نسبت به جزئی دیگر داشته باشد اما نسبت به حالات خودش و خصوصیات خودش، این عنوان، اطلاق دارد و چون عنوان، اطلاق دارد، صلاحیت تقیید هم در آن هست.

لازمه اطلاق جزئی

یک مؤیدی هم اینجا ذکر کنیم و این دلیل را خاتمه دهیم. سلّمنا در «ان جائك زيد فاکرمه»، مرحوم شیخ می فرماید: قید به هیئت نمی خورد «لان الهیاه جزئی»، پس به ماده می خورد. ماده جزئی است یا کلی؟ شما که می فرمایید: به ماده می خورد، اگر بخواهیم «ان جائك» را از ظاهر قضیه شرطیه برداریم، به طوری که قید را به ماده بنیم، باید بگوئیم: «اکرم زیدا الجائی»، این «جائی» به چه چیزی خورد؟ این جائی به زید می خورد «کما هو الحق». چطور زید را مقید به جائی کردید، مگر زید جزئی نیست؟ هیئت گناه کرده که اگر جزئی باشد، قابل تقیید نیست، اما زید با اینکه جزئی است، قابل تقیید هست؟ «اکرم زیدا الجائی» این الجائی قید چیست؟ یا باید بگوئید: قید زید است، روشن است که شما جزئی را دارید مقید می کنید چون ما کلی نداریم که آن کلی اینجا مقید شده باشد. ممکن است شما بگوئید: قید زید نیست، قید اکرام است. می گوئیم: کدام اکرام؟ کلی اکرام یا اکرام مضاف به زید؟ اکرام مضاف به زید جزئی است. کلی اکرام را در نظر بگیرید، اما اکرام در مقام اضافه به زید، آن هم عنوان جزئیت پیدا می کند. پس شما الجائی را، چه صفت برای زید و قید برای زید بگیرید، خودتان جزئی را مقید کردید و چه قید برای اکرام مضاف «الی زید» بگیرید، چیزی که اضافه به خصوصیت پیدا کند، اضافه به جزئی پیدا کند، نمی شود کلی باشد. مضاف به جزئی، جزئی است.

پس چطور تقیید عارض این جزئی شد؟ شما می گوئید: چون هیئت «له معنی جزئی لا- یمكن ان يكون قابلا- للتقييد». می گوئیم: پس قید «ان جائك» را به چه چیز بنیم؟ یا باید الجائی وصف زید باشد، که زید جزئی مقید می شود یا باید قید اکرام مضاف الی زید باشد. اکرام مضاف الی زید هم به لحاظ اینکه مضاف الیه جزئی است، آن هم جزئی است. پس شما هم «علی ای حال» گرفتار تقیید جزئی هستید. حالا که گرفتار تقیید جزئی هستید، پس چرا دست از ظهور قضیه شرطیه برداریم؟ ظاهر قضیه شرطیه این است: هیئت مقید و معلق به معنی زید است ولو اینکه هیئت دارای معنای

جزئی باشد. جزئیت با تقييد قابل اجتماع است و هيچ گونه منافاتی بينشان وجود ندارد. پس اين دليل که عمده دليل مرحوم شيخ بود، به اين کيفيت که ملاحظه فرموديد، قابل جواب است.

پرسش:

- ۱ - نظريه مشهور در وضع معانی حرفيه چیست؟
- ۲ - نظر مرحوم آخوند(ره) در وضع معانی حرفيه چیست؟
- ۳ - جواب مرحوم آخوند(ره) به شيخ انصاری(ره) در مورد وضع چیست؟
- ۴ - جواب استاد را به مرحوم آخوند(ره) بيان کنید.

ص: ۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی قول بعث مطلق و جواب آن

بحث در قرینه عقليه ای بود که موجب تصرف در ظاهر قضیه شرطیه شود. از دو طریق، قرینه عقليه ذکر شد که عمده طریق دوم بود که مورد تمسّک مرحوم شیخ انصاری (ره) واقع شد و ملاحظه فرمودید که هر دو طریق ناتمام بود.

یک طریق سومى هم هست که شاید قابل بیان نباشد ولی از باب اینکه ذکر شده باشد، بد نیست و آن این است که قائل می گوید: هیئت «اکرم» فی نفسه، یک بعث مطلقى را دلالت می کند مثل سایر موارد. وقتى که خداوند می فرماید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ، این یک بعث مطلق است و قید و شرط همراهش نیست. در «اکرم زیدا» هم همین بعث مطلق مطرح است و اگر شما بخواهید این مطلق را تقييد کنید، کانّ یک تناقضى بین صدر و ذیل تحقق پیدا می کند، مخصوصا اگر تعلیق را بعد از هیأت مطرح کنید. اگر به جای «ان جائك زيد فاکرمه» بگویید: «اکرم زیدا ان جائك» که تعلیق و تقييد «بعد الهیأه و بعد اطلاق الهیأه» مطرح باشد. اینجا کانّ یک تناقضى بین «اکرم» و بین «ان جائك» تحقق پیدا می کند. مفاد «اکرم» بعث مطلق است، مفاد هیئت، بعث مطلق است و شما با «ان جائك» می خواهید

ملترم تقييد شويد «كأن في كلام واحد» هم اطلاق مطرح شده و هم تقييد و اين غير قابل جمع است.

عرض كردم اين حرف كه يك حرف واضح البطلاني است اولين جوابش اين است كه «لو فرض» كه اين حرف شما هم صحيح باشد، در «اكرم زيدا ان جائك»، در آنجايي كه تقييد «بعد الاطلاق» تحقق پيدا كند، مي باشد. اما آنجايي كه از اول تعليق و تقييد مطرح باشد مثل «ان جائك زيد فاكرمه»، ديگر اصلا جا براي اين حرف باقي نيست.

حل اشكال اين است: اين اطلاقي كه شما مي گوييد: مفاد هيئت، بعث مطلق است، آيا اين اطلاق قسمي است يا اطلاق مقسمي؟ در حقيقت، اطلاق، قيد مفاد هيئت «افعل» است و قيد بعث است كه وقتی مي خواهيم هيئت افعال را معنا كنيم، در معنايش مي گويند: «البعث المطلق» كه عنوان اطلاق مثل اطلاق قسمي، قيد براي مفاد هيئت باشد، اگر اين باشد، با تقييد جمع نمي شود براي اينكه اگر اطلاق قيد براي بعث مفاد هيئت شد و معني هيئت «البعث المقيّد بالاطلاق» شد، درست است كه قابل تقييد نيست اما معنای هيئت، اطلاق مقسمي است. در حقيقت اطلاق هيئت هم مثل اطلاق رقبه است. وقتی «اعتق رقبه» را به رقبه مومنه، مقيّد مي كنيد آيا اين رقبه اطلاق دارد يا نه؟ اگر اطلاق داشته باشد، «فكيف يقيد بالايمن»؟ جوابش اين است كه اطلاق رقبه اطلاق مقسمي است و اطلاق مقسمي با قيد، قابل تطبيق است و اين طور نيست كه اطلاق در معنای رقبه قيديت داشته باشد. اگر قيديت داشته باشد، هميشه مطلق و مقيد بايد به عنوان متعارضين مطرح باشد براي اينكه رقبه مقيد به اطلاق است، رقبه مؤمنه مقيد به عدم اطلاق و جمع بين مقيد به اطلاق و مقيد به عدم اطلاق امكان ندارد. پس چطور مي گوييم: بين مطلق و مقيد امكان جمع وجود دارد؟ بلکه بالاتر؛ مي گوييم: اصلا بين مطلق و مقيد، تعارض وجود ندارد بلکه جمع دلالي در كار است. لذا اخباري كه در باب علاج متعارضين وارد شده و مرجحاتي كه در باب خبرين متعارضين وارد شده، مي گوييم: اصلا مسأله اطلاق و تقييد را نمي گيرد براي اينكه بين مطلق و مقيد تعارض تحقق ندارد. بين عام و خاص تعارض تحقق ندارد. اين قدر عام و خاص از دائره تعارض بيرون است و با تعارض فاصله دارد كه حتى عمومات كتاب و مطلقات كتاب را به يك خبر واحد معتبر هم تخصيص مي زنيم و هم تقييد مي كنيم. اين براي اين است كه مسأله تخصيص و تقييد، از دائره تعارض به طور كلي بيرون است.

تحقيق اين مسأله در باب تعادل و ترجيح بايد ذكر شود. در نتيجه، همان طوري كه تقييد رقبه، هيچ معارضه اي با معنای رقبه و مفهوم رقبه ندارد، تقييد مفاد هيئت افعال، چه به متصل باشد و چه به منفصل، هيچ معارضه اي با معنای هيئت نمي تواند داشته باشد و چون معارضه در كار نيست، پس ادعای اينكه تناقض بين صدر و ذيل است حتى در «اكرم زيدا ان جائك» كه ما تعليق را متأخر از هيئت و «بعد الهيئه» قرار دهيم، هيچ تناقض و تعارضی بين صدر و ذيل آن مطرح نيست.

تا اینجا ترتیب بحث این شد که در قضایای شرطیه، دلیلی نداریم که از ظاهر قضایای شرطیه رفع ید کنیم. ظاهر قضیه شرطیه ای که جزایش دلالت بر حکم می کند، دلالت بر بعث و تحریک می کند، این است که خود حکم و خود بعث و تحریک، معلق بر شرط است و تا زمانی که شرط تحقق پیدا نکند، مجیء زید در خارج محقق نشود، حکم مولا- و بعث و تحریک اعتباری مولا- نمی تواند تحقق داشته باشد. پس در نتیجه در این نزاع بین مشهور و بین مرحوم شیخ انصاری (قدس الله اسرارهم)، حق با مشهور است و ما باید واجب مشروط را به همان کیفیتی که مشهور معنا کردند و تعلیق را در رابطه با هیئت قرار دادند، نه قید برای ماده، با واجب مشروط برخورد کنیم.

نظر شیخ در واجب مشروط

بعد از این، نوبت به این بحث می رسد که روی مبنای شیخ انصاری، واجب مشروط، همان واجب معلقی است که بعد صحبت می کنیم. در واجب معلق، تکلیف و وجوب فعلیت دارد اما واجب، امر استقبالی است مثل مسأله موسم و وقت در رابطه با حج. در رابطه با حج، مشهور نسبت به زمان هم این حرف را قائل هستند و می گویند: کسی که مستطیع شد، «يجب عليه الحج». اما حج چیست؟ حج آن مناسکی است که در زمان خودش تحقق پیدا می کند، در غیر آن زمان، امکان ندارد تحقق پیدا کند. پس کسی که در ماه رجب و شعبان مستطیع می شود، همان موقع تکلیف به وجوب حج گریانش را می گیرد و لذا باید در مقام تهیة مقدمات و تحصیل مقدمات سفر برآید در حالی که همان طوری که زمان برای نماز نقش دارد، برای حج هم نقش دارد، اما کیفیت آنها متفاوت است.

زمان در رابطه با صلاه، در اصل تکلیف نقش دارد اما در باب حج، در رابطه با مکلف به نقش دارد، یعنی در ماه رجب واجب می شود حجی که مقید به زمان مخصوص است.

این مسأله واجب معلق را مشهور در همه جا ذکر نمی کنند، اما مرحوم شیخ در تمام واجبات مشروطه، همین واجب معلق را قائل است، در تمام واجبات مشروطه، رجوع می کند به واجب معلق بنابر قول مشهور و نتیجه اش این می شود که قبل از آنکه شرط حاصل شود، قبل از آن که معلق علیه حاصل شود، به لحاظ اینکه این شرط و تعلیق و قید مربوط به ماده است، تکلیف قبل از معلق علیه حاصل است. در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» روی مبنای مرحوم شیخ، همین که مولا گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، وجوب ثابت است، منتها واجب، یک قید دارد. اکرام مقید به مجیء است. اکرام «عقیب المجیء» است. اما به مجردی که مولا گفت: «اکرم زیدا ان جائك»، همین الان وجوب تحقق پیدا کرد مثل همان حرفی که مشهور می گویند که به مجردی که استطاعت پیدا شد، وجوب حج آمد اما حج مقید به زمان خاص است، واجب مقید به زمان خاص است. اینجا هم اکرام مقید به مجیء زید

است و باید به دنبال مجیء، تحقق پیدا کند، به طوری که اگر اکرام «قبل المجیء» باشد، مأمور به تحقق پیدا نکرده مثل حج قبل الوقت است. اگر کسی در ماه ذی قعدة بخواهد حج انجام دهد، واجب تحقق پیدا نکرده برای اینکه زمان خصوصیت دارد.

این بیان مشهور در واجب معلق، روی مبنای مرحوم شیخ انصاری (ره) در تمامی واجبات مشروطه جریان دارد. همه واجبات مشروط به نظر شیخ، واجب معلق است «و قبل تحقق الشرط»، وجوب تحقق دارد. لذا روی بیان مرحوم شیخ باید بگوییم: همین الان نماز مغرب و عشا واجب است، منتها واجب که عبارت از نماز مغرب است، متوقف غروب شمس است. باید غروب شمس تحقق پیدا کند تا قیدالواجب حاصل شود. غروب الشمس تحقق پیدا کند، قید نماز عشاء تحقق پیدا کند و الا «قبل الوقت اصل التکلیف» هست و چه بسا آثاری هم بر این اصل تکلیف ترتب پیدا می کند.

لذا جمیع واجبات مشروطه روی مبنای شیخ انصاری، برگشت به واجب معلق مشهور می کند. ما بحث در واجب معلق را بعد از ان شاء الله تفصیلاً ذکر می کنیم.

اما روی مبنای مشهور چطور؟ مشهور می گویند: قید، قید هیئت است. مجیء زید در رابطه با مفاد هیئت است، در رابطه با بعث و تحریک است. معنایش این است که قبل مجیء زید، اصلاً بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد. آیا روی مبنای مشهور هم ممکن است کسی این ادعا را بکند که در عین اینکه قید به هیئت برمی گردد معذک و وجوب و حکم الزامی مولا- قبل القید تحقق داشته باشد؟ می شود این حرف را زد که از طرفی بگوییم: «ان جائك زید فاكرمه» مجیء، قید مفاد هیئت است، یعنی بعث و تحریک معلق به مجیء است و مجیء اگر تحقق پیدا نکند، این بعث و تحریک تحقق پیدا نکرده و در عین حال بگوییم: تکلیف مولا قبل المجیء ثابت است؟ بین این دو جمع می شود؟

بررسی نظر مرحوم عراقی در واجب مشروط

محقق عراقی شیخ ضیاء الدین محقق معروف (ره) با اینکه در واجب مشروط، همان نظریه مشهور را اختیار فرموده و در مقابل شیخ انصاری هستند معذک می فرماید: حکم، قبل تحقق المجیء ثابت نیست. این حرف فقط یک راه دارد که ما جمع کنیم بین این دو تا و آن یک راه دارد. دو تا حرف است: هیئت معلق بر مجیء، یعنی «قبل المجیء لیس مفاد الهیاء بمتحقق اصلاً»، این را اول بگوییم. از طرفی هم بگوییم: حکم مولا- قبل المجیء ثابت است. جمع بین این دو چطور می شود؟ فقط یک راه دارد، راهش این است که بگوییم: «حکم المولی غیر مفاد الهیاء» است و الا اگر ما حکم المولی را همان «مفاد الهیاء» بدانیم و بگوییم: مفاد هیئت با حکم المولی هیچ گونه مغایرتی ندارد، دیگر چه طوری می توانیم بین این دو مطلب جمع کنیم؟ بگوییم: مفاد هیئت «قبل الشرط» نیست اما

حکم المولی قبل از شرط هست. پس این راهش منحصر به این است که ما حکم مولا را غیر از مفاد هیئت بدانیم.

توضیحش این است که در مفاد هیأت، همان طوری که در اصل بحث ذکر کردیم و باز هم در مباحث بعدی مکرر ذکر می شد، مفاد هیئت افعال، بعث و تحریک است اما بعث و تحریک اعتباری که جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی، این است که مولا- دست عبد را بگیرد و به زور او را بکشد و او را جبرا وادار بر انجام مأموریه و مطلوب خودش بکند. این بعث و تحریک حقیقی و بعث و تحریک تکوینی است اما بعث و تحریک اعتباری، یعنی قانون بگذرانند، فرمان صادر کند، به تعبیر عرفی: دستور دهد. ما به این دستور می گوییم: بعث و تحریک اعتباری. تردیدی در آن نیست که مفاد هیئت، همین بعث و تحریک اعتباری است. اما آن که ما از آن تعبیر به حکم می کنیم، آن که در لسان شریعت از آن تعبیر به وجوب می کنیم، آن که از آن تعبیر به تکلیف می کنیم، این وجوب و تکلیف چیست؟ اینجا سه احتمال وجود دارد:

مراد از تکلیف و وجوب و احتمالات در آن

یک احتمال این است که وجوب، همین بعث و تحریک است. وجوب چیزی زائد بر بعث و تحریک نیست. اگر می خواهید یک مقدار دقیق تر با مسأله برخورد کنید بگویید: این بعث و تحریک، منشأ انتزاع حکم مولاست و منبع به دست آوردن حکم مولاست که اگر این منشأ انتزاع نباشد، اصلا حکمی وجود ندارد. «الوجوب ينتزع من البعث و التحریک الاعتباری» هر دو یک حکم دارد که ما وجوب را عبارت از بعث و تحریک اعتباری بدانیم یا بعث و تحریک اعتباری را منشأ انتزاع تکلیف و وجوب و حکم المولی بدانیم. هر دو در یک بخش قرار می گیرد. احتمال دیگر این است که بگوییم: درست است که مفاد هیئت، بعث و تحریک اعتباری است اما معنای وجوب، بعث و تحریک اعتباری نیست و منتزع از بعث و تحریک اعتباری هم نیست، بلکه وجوب عبارت است از آن اراده ای که در نفس مولا- تحقق دارد و تعلق به این بعث و تحریک گرفته. مراد به آن اراده، این بعث و تحریک است، بعث و تحریک مراد و متعلق آن اراده است.

به عبارت روشن تر: بعث و تحریک یک فعل اختیاری مولاست همان طوری که قیام و قعود، فعل اختیاری من و شماست و مسبوق به اراده فاعلی من و شماست. آیا دستور دادن و بعث کردن و تحریک کردن «لیس من عمل المولی»؟ حالا که عمل مولا شد، مسبوق به اراده است. باید در نفس مولا یک اراده متعلقه به این بعث و تحریک اعتباری، متحقق و کامن باشد تا این بعث و تحریک اعتباری تحقق پیدا کند. لذا اگر مولایی بعث و تحریک اعتباریش ناشی از اراده نبود مثل اینکه خواب

بود، در خواب هی فریاد می زد به عبدش که مثلاً «ادخل السوق و اشتر اللحم»، این بعث و تحریک اعتباری، اثر ندارد. بعث و تحریک اعتباری ناشی از اراده نفسانی مولا که متعلق به این بعث و تحریک اعتباری است و آن بعث و تحریک اعتباری منشأ اثر است. پس همیشه بعث و تحریک مسبوق به اراده است.

ارتباط تکلیف و اراده

در این صورت «یمكن ان يقال» که وجوب عبارت از همان اراده است و ما به آن اراده وجوب و تکلیف و حکم المولی می گوئیم که از آن در اصطلاح به اراده تشریحیه تعبیر می کنیم. معنای اراده تشریحیه همین است. کسی خیال نکند فقط در محدوده شرع، این اراده تشریحیه وجود دارد بلکه اراده تشریحیه، یعنی اراده تقنینیه. مولای عرفی هم اگر یک چنین اراده ای کرد، آن هم اسمش اراده تشریحیه است، آن هم اسمش اراده تقنینیه است. این اختصاص به محدوده شرع ندارد بلکه در تمام موارد موالی عقلائی و اوامری که نسبت به عبیدشان صادر می کنند، همین معنا تحقق دارد. مولای عرفی هم وقتی می خواهد دستور دهد، اراده می کند. آن هم در نفسش یک اراده کامنه تحقق دارد که متعلق آن اراده، عبارت از بعث و تحریک اعتباری و به تعبیر ما: صادر کردن فرمان است. و یحتمل اینکه کسی بگوید: تکلیف عبارت از همان اراده است. اینجا هم دو تا قول وجود دارد:

ربما یحتمل که تکلیف، نفس آن اراده است و نیاز به مبرز و مظهر هم ندارد بدون هیچ قید و شرط. آن اراده تشریحیه مطلقه کامنه «فی نفس الامر هو الحکم، هو الوجوب، هو التکلیف».

اما احتمال دیگر که مرحوم محقق عراقی (ره) این احتمال را اختیار کرده اند و باید در این مرحله با ایشان بحث داشته باشیم، این است که ایشان می فرماید: حکم، همان اراده تشریحیه در نفس مولا است، منتها به قید اینکه یک مبرزی داشته باشد و یک مظهری داشته باشد، شبیه آن چیزی که بعضی الاعلام در رابطه با حقیقت انشا ذکر می کردند. ایشان می فرمودند: انشا یک امر نفسانی است و این الفاظ «بعث و انکحت و امثال ذلك»، مبرز آن مسأله نفسانی و امر نفسانی است. لذا مرحوم محقق عراقی می فرماید: ما در باب حکم، وجوب، تکلیف، معتقدیم که اینها عبارت از آن اراده تشریحیه است، منتها «مقیده بقید الاظهار و الابرار».

در نتیجه در رابطه با حکم، سه احتمال هست که احتمال اولش دو فرض دارد و هر دو نتیجه اش یکسان است. دو احتمال دیگر هم هست، مجموعاً سه احتمال است و این سه احتمال در این بحثی که امروز عنوان کردیم، نتیجه می دهد. اگر ما حکم را عبارت از نفس مفاد هیئت بدانیم، یعنی وجوب همان بعث و تحریک اعتباری است «لا شیئا آخر» یا اگر بعث و تحریک اعتباری هم نیست، در

حقیقت متأخر از بعث و تحریرک اعتباری است، یعنی منتزع از بعث و تحریرک اعتباری است و طبعاً منتزع از منتزع منه، یک نوع تأخری دارد، اگر ما این حرف را بزنیم، باید در باب واجبات مشروطه بگوییم: قبل از آنکه شرط تحقق پیدا کند، اصلاً حکم مولا- وجود ندارد برای اینکه اگر حکم مولا- بعث و تحریرک است، فرض این است که بعث و تحریرک مقید به مجیی زید است و قبل المجیی، بعث و تحریرکی وجود ندارد و اگر حکم منتزع از بعث و تحریرک است، وقتی بعث و تحریرک وجود نداشته باشد قبل المجیی، پس دیگر حکم را ما از چه چیز انتزاع کنیم؟ حکم را می‌خواهیم از بعث و تحریرک انتزاع کنیم، وقتی منتزع منه قبل مجیی زید تحقق ندارد، پس معنا ندارد دیگر منتزع هم تحقق داشته باشد. در نتیجه تا اینجا فعلاً به این نتیجه رسیدیم که اگر ما حکم و تکلیف و وجوب را عبارت اخرای از مفاد هیئت بدانیم و یا مفاد هیئت را منشأ انتزاع وجوب و حکم و تکلیف بدانیم، در جمله «إن جائك زيد فاکرمه»، قبل مجیی زید، اصلاً حکمی وجود ندارد. در جمله «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، قبل از آن که زوال شمس تحقق پیدا کند، اصلاً حکمی تحقق ندارد. اما اگر حکم را عبارت از اراده تشریحیه مطلقه دانستیم یا احتمال سومی که مرحوم محقق عراقی قائل بود، حکم را عبارت از اراده تشریحیه «بشرط الابرار و الاظهار» دانستیم، اینجا بین مفاد هیئت و بین حکم، تغایر تحقق پیدا کرد، ممکن است مفاد هیئت معلق بر مجیی زید باشد، اما وجوب «لا یكون معلقاً علی مجیی زید» که این نیاز به یک مقدار توضیحی دارد که ان شاء الله عرض می‌کنیم.

پرسش:

- ۱- قول سوم در رابطه با بعث مطلق را با جوابش بیان کنید.
- ۲- نظر شیخ انصاری (ره) را در واجب مشروط بیان کنید.
- ۳- نظر مرحوم عراقی (ره) در واجب مشروط چیست و توجیه آن چند راه دارد؟
- ۴- ارتباط بین تکلیف و اراده را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حقيقت بعث و تحريك

بحث در اين بود كه آيا حقيقت حكم و حقيقت وجوب، همان بعث و تحريك اعتباري است كه يك امرى است كه منتزع از بعث و تحريك اعتباري است؟ اين يك احتمال بود. احتمال دوم اينكه حقيقت حكم عبارت از آن اراده نفسانيه اى است كه متعلق به اين بعث اعتباري و تحريك اعتباري مى شود، به لحاظ اينكه اين بعث و تحريك «عمل للمولى و فعل صادر من المولى». آن اراده متعلقه به اين بعث و تحريك عبارت از حقيقت حكم است. آنجا هم دو احتمال بود: يكي نفس الاراده بدون هيچ قيد و شرط و ديگر اراده به شرط ابراز و اظهار كه شبيه آنچه است كه بعضى ها در انشاء گفته بودند. اين اختلاف در حقيقت حكم، در واجب مشروط، روى مبنای مشهور، ثمره بر آن مترتب است و ايجاد اختلاف مى كند براى اينكه اگر حكم را عبارت از نفس بعث و تحريك كه مفاد هيئت افعال و مفاد هيئت اكرم است، بگيريم يعنى حكم، همان مفاد هيئت افعال است، همان بعث و تحريك اعتباري است. يا بعث و تحريك، منشأ انتزاع حكم است. وجوب، يك چيزى است كه از بعث و تحريك اعتباري انتزاع مى شود و معنايش اين است كه تا بعث و تحريك نباشد، منشأى براى انتزاع

و جوب نیست. اگر ما این حرف را بزنیم، لازمه آنچه که مشهور در باب واجب مشروط، در مقابل شیخ انصاری (ره) قائل شدند که در واجب مشروط، قید تعلق به هیئت دارد و مادامی که قید حاصل نشود، مجیء زید در خارج تحقق پیدا نکند، مفاد هیئت تحقق ندارد، بعث و تحریک اعتباری تحقق ندارد و اگر ما وجوب و حکم را عین همین بعث و تحریک گرفتیم یا منتزع از این بعث و تحریک گرفتیم، در نتیجه می توانیم بگوییم: همان طوری که بعث و تحریک نسبت به اکرام قبل از مجیء زید تحقق ندارد، حکم هم تحقق ندارد، وجوب هم تحقق ندارد، تکلیف هم تحقق ندارد برای اینکه تکلیف، همان بعث و تحریک است یا بعث و تحریک منشأ انتزاع آن است. اگر چیزی منشأ انتزاع چیز دیگری شد، تا منتزع منه تحقق نداشته باشد، جایی برای انتزاع و منتزع باقی نمی ماند. پس باید بعث و تحریک تحقق پیدا بکند تا زمینه انتزاع تکلیف و وجوب شود و ما روی این مبنا، فرض کردیم که بعث و تحریک قبل از مجیء زید و تحقق مجیء زید در خارج، تحقق ندارد.

پس در نتیجه دو مبنا هست: یکی اصل مبنای مشهور در رابطه با واجب مشروط و یکی هم مبنای حکم و وجوب و تکلیف که عبارت از نفس البعث و التحریک است یا منتزع از بعث و تحریک است، لذا می توانیم هر دو تعبیر را اینجا مطرح کنیم و بگوییم: قبل از تحقق مجیء زید در خارج، نه بعث و تحریکی وجود دارد و نه وجوب و حکمی وجود دارد برای اینکه یا این دو تا عینیت دارند یا بعث و تحریک منشأ انتزاع است. لذا اجمالا می توانیم بگوییم: در واجب مشروط، «لا وجوب قبل تحقق الشرط» که این تعبیر، یک تعبیر صحیحی می شود، «لا وجوب قبل تحقق الشرط، لا حکم قبل تحقق الشرط». اما روی آن دو احتمال دیگر، در رابطه با حقیقت حکم که حکم، عبارت از بعث و تحریک نیست بلکه حکم، عبارت از آن اراده کامنه و کائنه «فی نفس المولی» است که آن اراده تعلق به تشریح گرفته، تعلق به بعث و تحریک گرفته، تعلق به تقنین گرفته، از آن اراده تعبیر به وجوب و تعبیر به حکم می شود، یا «مطلقا او مقتیدا بقید الاظهار و الایراز» که محقق عراقی (ره) همین اخیر را اختیار فرمود.

بررسی تحقق اراده قبل از بعث تعلیقی

روی این مبنا، در واجب مشروط باید بگوییم: بعث و تحریک قبل از مجیء زید تحقق ندارد برای اینکه قید به هیئت می خورد چون روی این مبنا داریم بحث می کنیم که مفاد هیئت، بعث و تحریک است. قید که به هیئت خورد، معنایش این است که تا این قید وجود پیدا نکند، مفاد هیئت تحقق ندارد. پس تا مجیء زید در خارج محقق نشود، بعث و تحریک نیست. اما نباشد، ما که حکم را که عبارت از بعث و تحریک نمی دانیم، حکم را عبارت از آن اراده متعلقه به بعث و تحریک می دانیم

چه آن اراده تحقق داشته باشد یا نداشته باشد. بحث این است که آیا قبل از تحقق مجبیء زید در خارج، همان طوری که بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد، اراده اش هم وجود ندارد یا اینکه اراده وجود دارد منتها اراده به یک مراد معلق متعلق شده است. اگر در مراد انسان تعلیق باشد، اگر در مراد قیدی وجود داشته باشد که اگر آن قید نباشد، آن مراد متعلق اراده نیست، آیا الان که قید وجود ندارد، اراده هم تحقق ندارد یا اراده فعلیت دارد؟ در اراده که تعلیق نیست، در اراده تقیید نیست. مراد شما معلق است، در مراد شما یک قید وجود دارد. مثلا در موارد دیگر اگر رفیق شما بگوید: "بیا باهم به سفر برویم"، شما هم به سفر بروید، مراد شما سفر علی تقدیر پیشنهاد رفیق شماست. الان که رفیق شما به شما پیشنهاد نکرده، شما اراده ای نسبت به این سفر معلق به این پیشنهاد دارید یا ندارید؟ کسی نمی تواند اراده را انکار کند. شما اراده دارید، دلیلش این است که قبل از اینکه یک چنین تصمیمی برای شما پیدا شود، آن حالت قبل تصمیم، با آن حالتی که الان تصمیم دارید، دو حالت است. به آن حالت قبل تصمیم، اصلا اراده ای تحقق نداشت اما الان شما مصمم هستید، الان شما اراده دارید، منتها اراده شما متعلق شده به یک مرادی که در آن مراد تعلیق و تقیید است.

اگر معلق علیه و قید مراد تحقق پیدا نکند، معنایش این نیست که شما اراده ندارید. صد درصد شوق مؤکدی که معنای اراده است، در شما همین الان وجود دارد، منتها این شوق مؤکد به سفر «علی تقدیر» پیشنهاد رفیق شما متعلق شده است. یک وقت انسان اراده اش متعلق به سفر مطلق می شود.

اینجا مراد مطلق است و هیچ قید و شرطی ندارد اراده هم الان تحقق دارد. اما اگر در مراد یک قیدی و یک تعلیقی به وجود آمد، معنایش این نیست که پس اراده هم دیگر وجود ندارد. اگر اراده وجود ندارد، آن حالت قبل از تصمیم شما با حالت بعد از تصمیم، نسبت به این سفر معلق باید یکسان باشد. دیروز شما هیچ تصمیمی نداشتید که اگر رفیقتان هم پیشنهاد کند، مسأله سفر را مراد و متعلق اراده قرار دهید اما امروز درست فکرش را کردید، تصدیق به فائده کردید، سایر مبادی اراده تحقق پیدا کرد، دیدید حتما اگر او پیشنهاد کند، باید این سفر تحقق پیدا کند. پس چه فرقی بین دیروز و امروز شد؟ فرق این شد که دیروز اراده نبود اما امروز اراده و تصمیم تحقق پیدا کرده در حالی که مراد شما هم یک مراد معلق و مراد مقیید است. شما اراده سفر مطلق را ندارید، اراده سفر علی تقدیر پیشنهاد رفیقتان را دارید، به طوری که این قید مربوط به مراد است، نه مربوط به اراده.

پس خیال نشود که اگر در مراد یک تعلیقی وجود داشت، لازمه اش این است که قبل از تحقق آن معلق علیه، اراده هم وجود نداشته باشد، بلکه این لازمه اش نیست. در ما نحن فیه هم مسأله همین طور است. آنهایی که حکم را عبارت از اراده می گیرند، اراده متعلقه به بعث و تحریک اعتباری معلق بر مجبیء زید برای اینکه بعث و تحریک ما در اینجا اطلاق ندارد. بعث و تحریک ما در اینجا معلق به

مجیء زید است، روی مبنای مشهور. پس مراد، مطلق بعث و تحریک نیست بلکه مراد، بعث و تحریک معلق بر مجیء زید است. حالا که مراد معلق شد، معنایش این است که قبل از تحقق مجیء، اراده هم وجود ندارد. اگر اراده وجود نداشت، پس این «ان جائك زید فاکرمه»، از کجا سبز شد؟ این قول «ان جائك زید فاکرمه» الان دارد صادر می شود، این انشا الان دارد تحقق پیدا می کند، فردا مجیء زید می خواهد حاصل شود. این «ان جائك زید فاکرمه» که مفادش یک بعث تعلیقی است، مفادش این است که تا مجیء نباشد، بعث وجود ندارد، این الان بدون اراده سبز شد یا ناشیا «عن الاراده» تحقق پیدا کرد؟ کسی نمی تواند بگوید: بدون اراده، «ان جائك زید فاکرمه» سبز شد مثل آدمی که در خواب می گوید: «ان جائك زید فاکرمه». اگر این «ان جائك زید فاکرمه»، مسبوق به اراده شد و شما هم وجوب را عبارت از همین اراده گرفتید و تکلیف را عبارت از همین اراده گرفتید، پس در نتیجه باید دو عبارت مختلف در سلب و ایجاب به کار ببریم. باید بگوییم: در «ان جائك زید فاکرمه»، قبل از آنکه مجیء زید تحقق پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد اما وجوب وجود دارد، حکم وجود دارد، تکلیف وجود دارد برای اینکه وجوب، حکم، تکلیف عبارت از آن نفس الاراده است بدون هیچ قید و شرط یا اراده به ضمیمه قید اظهار و ابراز و فرض این است که اظهار و ابراز هم شده به «ان جائك زید فاکرمه»، آن اراده کامنه، ظهور و بروز پیدا کرد.

تفکیک بین بعث و تحریک و حکم و تکلیف

پس ما باید در واجب مشروط، روی این دو مبنای اخیر، بین بعث و تحریک و بین حکم و تکلیف، تفکیک قائل شویم و بگوییم: بعث و تحریک «قبل تحقق المجیء» وجود ندارد اما وجوب، تکلیف، حکم، تحقق دارد. در واجب مشروط روی همان مبنایی که مشهور قائل هستند، در عین اینکه قید به هیئت می خورد اما چون مفاد هیئت، مغایر با حکم است، مفاد هیئت غیر از مسأله وجوب است. وجوب عبارت از اراده است، مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است. آن چیزی که در آن تعلیق وجود دارد، بعث و تحریک است و آن چیزی که حکم و وجوب است، هیچ گونه تعلیقی در آن وجود ندارد. اگر هم قیدی دارد به نام ابراز و اظهار، فرض این است که قیدش حاصل شده و با گفتن «ان جائك زید فاکرمه»، آن اراده نفسانی به مرحله ظهور و بروز رسیده است. لذا محقق عراقی ضمن اینکه در آن مبنای اول، مخالف با مرحوم شیخ (ره) است و نظریه مشهور را قبول کردند، اما در عین حال، می فرمایند: در واجبات مشروطه، وجوب قبل از تحقق است. حکم قبل از تحقق مجیء زید ثابت است. تکلیف قبل از تحقق مجیء زید ثابت است که البته یک ثمراتی بر این حرف ترتب پیدا می کند که ما اشاره می کنیم به ثمره مهمه ای که بر این بحث ترتب پیدا می کند.

قبل از اینکه به ثمره این بحث بپردازیم خوب است همین جا مسأله ای را در رابطه با حقیقت حکم بررسی کنیم. آیا واقعاً وجوب و تکلیف چیست؟ تکلیف عبارت از همان بعث و زجر است؟ بعثش در باب واجبات و زجرش در باب محرمات؟ آیا حکم عبارت از نفس همین بعث و زجر است که هر دو هم اعتباری است یا حکم عبارت از آن اراده نفسانی، مطلقه یا بقید الظهور و الابرار است؟ اینجا مؤیدات و شاید بعضی هایش هم جنبه دلیلی داشته باشد - ولو اینکه در بعضی هایش امکان مناقشه دارد - دلالت بر این معنا می کند که غیر از این بعث و تحریک اعتباری، چیزی به نام حکم نمی توانیم بخوانیم و بدانیم، نه اینکه اراده وجود ندارد بلکه اراده که یک امر طبیعی است، اراده همان طوری که در سایر گفتارها، هر کلمه ای که از انسان صادر می شود، تمام مبادی اراده در آن وجود دارد این هم همینطور است منتها از عنایاتی است که خداوند به نفس انسانی داده که انسان در یک لحظه کلماتی را، تمام مبادی اراده را در آن ایجاد می کند و اراده می کند و به وجود می آورد. کلمه زیدی که از دهان انسان می خواهد خارج شود، در حال اختیار و التفات، تمام مبادی اراده در آن وجود دارد. لذا یک کسی که در یک ساعت سخنانی می کند، شاید میلیونها اراده در آن یک ساعت از این صادر می شود و هر اراده هم مبادی دارد که این کارخانه نفس انسانی به عنایت الهی، این طور سرعت عمل و شدت و فعالیت در آن وجود دارد و الا امکان ندارد که یک سخنان حتی یک واو را بدون اراده بگوید. ممکن است انسان یک وقت غفلت کند و وقتی غفلت کرد، یک حرف بی ربطی بزند اما وقتی یک ساعت دقیقاً صحبت می کند، حتی یک واو خالی از اراده و مبادی اراده نیست.

پس مسلماً مولایی که «ان جائك زيد فاکرمه» را به عنوان یک حکم صادر می کند، بلاشکال در نفس او اراده که شما از آن تعبیر به اراده تشریحیه و تقنینیه می کنید وجود دارد اما بحث این است که حکم چیست؟ آیا حکم: عبارت از آن اراده است که قطعاً هست یا حکم عبارت از مفاد هیئت افعال است که عبارت از آن بعث و تحریک اعتباری است؟ اینجا شواهدی هست بر اینکه مقصود از حکم و تکلیف و وجوب، همان مفاد هیئت افعال است که از آن تعبیر به بعث و تحریک اعتباری می کنیم، یعنی بین این دو مغایرتی وجود ندارد.

عدم نقش اراده کامنه در نفس در نزد عقلا

یک شاهد مراجعه به عقلاست. عقلا وقتی که با یک مولا و عبدی برخورد می کنند، می بینند مولا به عبدش گفت: «ان جائك زيد فاکرمه»، فوری می گویند: این مولا ایجاب کرد اکرام زید را «علی

تقدير المجيء». می پرسیم که به چه دلیل می گویند: ایجاب کرد؟ دلیل شما بر اینکه مولا ایجاب کرد چیست؟ صحبت از اراده نمی کنند و نمی گویند: در نفس مولا یک اراده ای وجود دارد و آن اراده عبارت اخرای از وجوب است، نمی گویند: آن اراده چون ابراز شده، وجود تحقق پیدا کرده بلکه وقتی که به عقلا-مراجعه می کنید و علت این معنا را از عقلا جویا می شوید مثلاً- می گوئیم: چرا نماز برای ما واجب است؟ می گویند: مگر قرآن نخوانده اید؟ پس این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چیست؟ این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» های مکرر در قرآن مجید دلیل بر وجوب نماز است. پس دلیل را «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می دانند و صحبتی از اراده و اراده مظهره و اراده ابراز شده، نمی کنند. نمی گویند: این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بما أنه قانون اختیاری صادر من المولی فلا محاله یكون مسبوفاً بالارادة و ذاك الارادة، عبارت عن الوجوب». آیا خود ما «بما أننا عقلاء»، وقتی که می خواهیم وجوب یک مسأله ای را، امری را که پدری نسبت به فرزند یا زوجی نسبت به زوجه اش، مولایی نسبت به عبد، مرجع تقلیدی نسبت به مقلد، ولی فقیهی نسبت به مردم دارد، ملاک وجوب در ذهنمان چیست؟ چه چیزی را معیار در مسأله وجوب قرار می دهیم؟ آیا غیر از مسأله امر و غیر از هیئت افعال و امثال هیئت افعال در لغات مختلف و متعدد است؟ آیا در ذهن عقلا، مسأله اراده و مسبوقیت این امر به اراده و اینکه آن اراده معیار برای وجوب است، خلجان می کند یا اینکه در مسأله وجوب و حکم، روی نفس هیئت افعال، روی نفس «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، روی نفس «ان جائك زيد فاکرمه»، تأکید می کنند؟ لذا نظر عقلا که خود ما هم اگر در محیطی که خالی از این شبهات باشد، باشیم همین معنا را تأیید می کنیم که بعث و تحریک اعتباری، همان وجوب است. وجوب غیر از بعث و تحریک چیزی نیست. حالا اراده هم قبل از «ان جائك» وجود دارد، داشته باشد اما این معنایش این نیست که وجوب عبارت از اراده باشد و این یک شاهد خوبی در مسأله است.

اتحاد بین ایجاب و وجوب

شاهد دوم که یک مقدار عنوان فلسفی هم دارد اینکه در فلسفه می گویند: بین ایجاد و وجود، یک فرق واقعی وجود ندارد بلکه بین ایجاد و وجود یک فرق اعتباری مطرح است و الا-واقعیت ایجاد و واقعیت وجود یک شیء است و آن امر اعتباری این است که در ایجاد، یک اضافه به فاعل هم مطرح است اما در وجود آن اضافه به فاعل مورد نظر نیست. فرقشان در مسأله اضافه به فاعل و عدم اضافه به فاعل است و الا فرق حقیقی بین ایجاد و وجود تحقق ندارد. روی این مبنا در ما نحن فیه هم که مسأله وجوب مطرح است، باید بگوئیم: نسبتی که بین ایجاد و وجود حاکم است، همان نسبت بین ایجاب و وجوب هم حاکم است، یعنی یک فرق حقیقی و فرق ماهوی بین ایجاب و وجوب نیست.

فرقش این است که ایجاب، اضافه به فاعل در کنارش مطرح است اما در مسأله وجوب، اضافه به فاعل مطرح نیست و الا با قطع نظر از مسأله اضافه به فاعل، ایجاب و وجوب یک واقعیت دارند.

نتیجه این است که اگر ایجاب و وجوب یک واقعیت شد، در باب ایجاب، شما می گویند: ایجاب به چه چیزی تحقق پیدا می کند؟ ایجاب به غیر از «ان جائك زيد فاکرمه»، به چیز دیگری تحقق پیدا می کند؟ ایجاب به اراده حاصل می شود؟ ایجاب به اراده به قید ابراز حاصل می شود یا ایجاب به نفس «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حاصل می شود؟ ایجاب به نفس «ان جائك زيد فاکرمه» تحقق پیدا می کند؟ این تقریباً یک قدری دور از انصاف است که کسی بگوید: ایجاب با آن اراده نفسانیه کامنه در نفس مولا ارتباط دارد بلکه ایجاب، یعنی قول «ان جائك زيد فاکرمه». ایجاب، یعنی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ، آتُوا الزَّكَاةَ» . اگر ایجاب، عبارت از این معنا شد، با توجه به اینکه بین وجوب و ایجاب، فرق اعتباری وجود دارد که فقط مسأله اضافه به فاعل و عدم اضافه به فاعل است، پس باید بگوییم: وجوب هم همین مفاد «ان جائك زيد فاکرمه» است برای اینکه نمی توانیم بگوییم: ایجاب به «ان جائك زيد فاکرمه» است اما وجوب آن، اراده است. اگر این طوری بخواهیم بین ایجاب و وجوب تفکیک قائل شویم، لازمه اش این است که یک فرق ماهوی بین ایجاب و وجوب قائل شده باشیم در حالی که محققین و فلاسفه می گویند: بین ایجاب و وجود و نظایر اینها، یک فرق اعتباری وجود دارد و آن اضافه به فاعل و عدم اضافه به فاعل است. اما فرق حقیقی بین این دو تحقق ندارد.

پس نتیجتاً همان طوری که ایجاب به «اکرم زیداً ان جائك» تحقق پیدا می کند، باید بگوییم:

وجوب هم به همین عبارت حاصل می شود و این در صورتی است که وجوب را عبارت اخرای از مفاد هیئت بدانیم و الا اگر مفاد هیئت را عبارت از یک امر بدانیم و وجوب را عبارت از آن اراده «علی کلا احتمالیه» بدانیم، لازمه اش این است که یک تفاوت ماهوی در کار باشد در حالی که مسأله اینطور نیست.

پرسش:

۱ - احتمال دوم در حقیقت حکم و تکلیف را بیان کنید.

۲ - آیا قبل از بعث تعلیقی در نفس انسان اراده تحقق دارد؟ توضیح دهید.

۳ - حقیقت حکم را با ارتباط آن با اراده بیان کنید.

۴ - دلیل اینکه حکم و تکلیف، بعث و تحریک اعتباری است چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در معنای حقیقت حکم

حقیقت حکم و وجوب و تکلیف، عبارت از همان بعث و تحریک اعتباری است و در ناحیه حرمت، زجر اعتباری یا چیزی منتزع از این بعث و زجر است، آیا حقیقت حکم این است یا حقیقت حکم همان اراده نفسانیه است که تعلق می گیرد به بعث و تحریک و تعلق می گیرد به زجر در ناحیه محرمات؟ اراده هم آیا بدون قید و شرط یا «مقتدا بقید الاظهار و الابراز»؟ ما دو دلیل اقامه کردیم بر این که حکم، همان بعث و تحریک است و این نه به معنای این است که اراده «قبل البعث» وجود ندارد بلکه اراده تحقق دارد لکن حکم، عبارت از اراده نیست، وجوب عبارت از اراده نیست چون بعضی ها خیال کرده بودند که ما اصل اراده را نفی می کنیم، اراده که قابل انکار و نفی نیست. لکن بحث این است که حکم چیست؟ آیا حکم، عبارت از همان اراده است یا حکم، عبارت از این بعث اعتباری معلق به قید مجیء در واجب مشروط است؟ ما دو دلیل ذکر کردیم.

دلیل سوم یا مؤید سوم: عبارت از این معناست که ما در باب حکم، دو نوع حکم داریم: یک حکم تکلیفی داریم و یک حکم وضعی داریم و عنوان حکم، مقسم برای این دو قسم قرار می گیرد. اگر ما

حکم را، یعنی مقسم را عبارت از اراده تشریحیه و تقنینیه بگیریم، آیا در احکام وضعیه می توانیم ملتزم به این معنا شویم؟ آنجایی که شارع در نکاح، مسأله زوجیت را پیاده می کند، در باب بیع، مسأله ملکیت را پیاده می کند و همین طور جزئیات و شرطیات و مانعیت، آیا درباره اینها هم می شود کسی این طور بگوید؟ بگوییم: «الملکیه لیس بحکم للشارع، الزوجیه لیس بحکم للشارع» بلکه آن اراده تشریحیه ای که تعلق به ثبوت ملکیت عقیب بیع صحیح می گیرد، آن اراده عبارت از حکم است.

آیا می شود در احکام وضعیه کسی چنین حرفی بزند؟ بگوید: این زوجیتی که عقیب این نکاح صحیح تحقق پیدا کرده، این «لیس حکما شرعیا»، پس حکم شرعی چیست؟ آن اراده تشریحیه ای که متعلق به ثبوت زوجیت عقیب نکاح صحیح است؟ آیا اگر کسی یک چنین حرفی را بزند، در احکام وضعیه انسان می پذیرد؟ نه این که چنین چیزی محال باشد، نه این که کسی بخواهد حکم به امتناع آن کند، لکن آن که در احکام وضعیه مرتکز «عند المتشرعه» است، ملکیت حکم شرعی است. زوجیت حکم شرعی است. جزئیات مثلاً للمأمور به حکم شرعی است. «شرطیه الوضوء للصلاه» حکم شرعی است. «مانعیه الحدث عن الصلاه» حکم شرعی است. ما بگوییم: شما درباره اینها تعبیر به حکم نکنید! حکم در یک مرحله متقدم بر اینها است، حکم: آن اراده تشریحیه متعلقه به ملکیت «عقب البیع» است. شاید اگر این حرف را به متشرعه بگوییم، جواب انسان را می دهد. آنکه در ذهن آنها مرتکز است «بما انهم متشرعه»، نفس این احکام وضعیه است. نفس ملکیت را حکم وضعی می داند. در حالی که اگر ما پای اراده تشریحیه را در کار بیاوریم، چه فرقی بین احکام تکلیفیه و احکام وضعیه است؟ چرا ما بین اینها می توانیم تفصیل قایل شویم و بگوییم: به احکام تکلیفیه که می رسم، حکم آن اراده شرعیه است.

اما به احکام وضعیه که می رسم، حکم عبارت از آن مراد است که مراد ملکیت است، مراد زوجیت است و امثال ذلک. آیا می شود ما یک تفکیکی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی در این رابطه داشته باشیم یا هر دو یک نواخت و یکسان هستند؟ اگر یکنواخت و یکسان شدند، همان طوری که در احکام وضعیه از مراد تعبیر به حکم می کنیم و حکم وضعی می نامیم، در احکام تکلیفیه هم مراد، عبارت از حکم است. مراد چیست؟ مراد، بعث و تحریک اعتباری چون اراده به بعث و تحریک اعتباری تعلق گرفت، پس مراد خود همان بعث و تحریک اعتباری است که بیان می کردیم که اگر مراد معلق باشد و بعث و تحریک در آن تعلیقی وجود داشته باشد، این معنایش این نیست که در اراده هم تعلیقی وجود داشته باشد بلکه اراده فعلیت دارد، اراده تحقق دارد در حالی که مراد، امر تعلیقی است.

در نتیجه، احکام وضعیه، در حقیقت یک راهی می شود برای ما که نسبت به احکام تکلیفیه هم مطلب را به دست بیاوریم. یا باید بگوییم در احکام وضعیه هم «الملکیه لیس بحکم وضعی» بلکه

آن اراده تشریحیه متعلقه به ملکیت، حکم وضعی است. این خلاف آن چیزی است که مرتکز در اذهان متشرعه است و یا باید تفکیک قایل شویم و بگوییم: در احکام وضعیه، مراد: عبارت از حکم است.

اما در احکام تکلیفیه، اراده، حکم است. این تفکیک و تبعیض هم وجهی و علتی ندارد. (پس همان طوری که در احکام وضعیه، مراد: عبارت از حکم شرعی وضعی است. در احکام تکلیفیه هم مراد: عبارت از حکم شرعی تکلیفی است) «من دون فرق بینهما». این با حفظ این معنا است که در هر دو، حکم، مسبوقیت به اراده تحقق دارد. اراده تشریحیه در هر دو وجود دارد. اما بحث این است که آیا حقیقت حکم: عبارت از نفس آن اراده است یا حقیقت حکم عبارت از مرادی است که متعلق آن اراده است؟ مسأله احکام وضعیه هم یک راه استکشافی بود، بر این که مراد عبارت از حکم است و الا «یلزم التفکیک».

پس در نتیجه، ما هم در مقابل شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» قرار گرفتیم و هم در مقابل محقق عراقی قرار گرفتیم. چطور؟ برای این که ما گفتیم: در «ان جائك زيد فاکرمه»، قبل از آن که مجیء زید تحقق پیدا کند، نه بعث و تحریکی وجود دارد و نه حکمی که به نظر ما حکم، همان بعث و تحریک است. قبل از این که مجیء زید در خارج تحقق پیدا کند، «لا حکم، لا- وجوب، لا- تکلیف، لا بعث و لا تحریک اعتباری». هیچ چیزی وجود ندارد، فقط یک انشائی از مولا صادر شده به نام «ان جائك زيد فاکرمه» اما الان که عید در شرائطی هست که مجیء زید تحقق پیدا نکرده، هیچ مسأله ای وجود ندارد و هیچ چیزی تحقق ندارد.

نظر شیخ انصاری (ره) در رجوع قید به ماده

اما به خلاف نظریه مرحوم شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» که ایشان می فرمود: قید به ماده می خورد و همین الان حکم وجود دارد، همین الان بعث و تحریک وجود دارد، منتها مبعوث الیه آن مقید است، مکلف به آن تقید دارد مثل همان حرفی که مشهور در واجب معلق می زنند. به مجردی که در ماه شعبان استطاعت پیدا شد، شرائط دیگر هم وجود داشت، «الحج واجب». این تکلیف گریبان این را گرفت و لذا کسی حق ندارد استطاعتش را از بین ببرد. اگر مستطیع شد، حق ندارد بگوید: ما اختیار داریم مستطیع شدیم، حالا استطاعت را از بین می بریم. نه، تکلیف گریبان این را گرفت به مجرد استطاعت و تحقق سایر شرائط. اما تکلیف به چه گریبان این را گرفت؟ تکلیف به حج که حج مقید به زمان خاص است، حج مقید به ذی حجه الحرام است. الان ماه، ماه شعبان است.

تکلیف به حجی که آن حج مقید به ذی حجه الحرام است گریبان مکلف را می گیرد. مرحوم شیخ در

تمامی واجبات مشروط، می گوید: همین الانی که مولا گفت: «ان جائك زید فاكرمه»، تکلیف تحقق دارد، منتها مکلف به اکرام «علی تقدیر المجيء» است. اما وجوب ال-اکرام و بعث و تحریک اعتباری متوجه به اکرام، همین الان گریبان مکلف را گرفته است. گفتیم طبق فرمایش مرحوم شیخ، الان ما مکلف به نماز مغرب و عشا هستیم، همین الان تکلیف تحقق دارد، منتها مکلف به مقید به غروب شمس است، مکلف به مقید به ذهاب حمرة مشرقیه است. اما «اصل التکلیف» توقف بر غروب شمس ندارد و الان این تکلیف فعلیت دارد.

نظر محقق عراقی (ره) در رجوع قید به هیئت

فرمایش مرحوم محقق عراقی هم در حقیقت به همین برمی گردد، منتها با یک فرق. مرحوم شیخ بعث و تحریک را عبارت از حکم می دانست و می گفت: الان تحقق دارد. اما مرحوم محقق عراقی می گوید: بعث و تحریک الان تحقق ندارد، اما حکم که بعث و تحریک نیست! وجوب که عبارت از بعث و تحریک نیست! وجوب عبارت از آن اراده نفسانیه است و آن اراده نفسانیه الان هم وجود دارد. پس مرحوم محقق عراقی روی تفکیکی که بین بعث و تحریک و بین وجوب و حکم قایل است، ضمن این که بعث و تحریک را معلق به مجيء زید می داند، همان طوری که مشهور قائلند. اما در عین حال، می فرماید: حکم معلق به مجيء نیست برای این که حکم بعث و تحریک نیست بلکه حکم عبارت از آن اراده مظهره است و اراده مظهره تا نباشد، «ان جائك زید فاكرمه» نمی تواند از مولا صادر شود و تحقق پیدا کند.

پس در حقیقت ایشان می گوید: همین الان تکلیف به نماز مغرب و عشا وجود دارد در حالی که بعث و تحریک نسبت به نماز مغرب و عشا وجود ندارد. «اما التکلیف امر و البعث و التحریک امر آخر». پس شیخ انصاری استاد الكل و همین طور مرحوم محقق عراقی روی این معنا توافق دارند که قبل از آنکه وقت داخل شود، قبل از آنی که مجيء زید در «ان جائك زید فاكرمه» تحقق پیدا کند، «التکلیف متحقق»، منتها شیخ می گوید: تکلیف همان بعث و تحریک است و متحقق است برای این که قید به ماده می خورد، نه به هیئت. اما محقق عراقی می فرماید: قید به هیئت می خورد، بعث و تحریک در آن تعلیق است، منتها چون حکم غیر از بعث و تحریک است بلکه اراده مظهره است و چون اراده تحقق دارد، پس حکم تحقق دارد.

نظریه استاد در معنای حکم

اما در مقابل این دو بزرگوار، مسأله این است که قبل از آنکه غروب شمس محقق شود، «لا

تکلیف، لا وجوب، لا بعث، لا تحریک» تحقیق ندارد. نه فرمایش مرحوم شیخ درست است برای این که ما قید را به هیئت می‌زنیم نه به ماده و نه فرمایش مرحوم محقق عراقی درست است برای این که ما حکم را همان بعث و تحریک می‌دانیم «لا شیئا آخر» و بعث و تحریک هم که در آن تعلیق تحقیق دارد.

پس قبل از آن که غروب شمس شود، نسبت به نماز مغرب و عشا هیچ مسأله‌ای به نام حکم، به نام بعث و تحریک وجود ندارد. در مثال «ان جائك زيد فاكرمه»، هم قبل از آنکه مجیء زید تحقیق پیدا کند، هیچ مسأله‌ای وجود ندارد. فقط یک انشائی از نظر مولا- صادر شده، منشأ آن بعث و تحریک معلق است و فرض این است که معلق علیه هنوز تحقیق پیدا نکرده است.

مبنای مشهور در مقابل شیخ اعظم و محقق عراقی

روی مبنای مشهور «فی مقابل الشیخ و فی مقابل محقق العراقی»، یک اشکالی پیش آمده که در این باب مشکله‌ای است. به آن اشکال اشاره می‌کنم، شاید توضیح بیشتر را بعد بیان کنیم. اشکال این است: (در مقابل شیخ و محقق عراقی) شما می‌گویید: الان که مجیء زید واقع نشده، هیچ چیزی تحقیق ندارد. حکم، تکلیف، بعث و تحریک هیچ چیزی در کار نیست. سؤال: اگر «اکرام زید بعد المجیء»، توقف بر یک مقدمه‌ای داشته باشد که آن مقدمه الان امکان تحصیل دارد، امکان تهیه دارد.

اما اگر ما این مقدمه را الان تهیه نکنیم، بعد از آنکه زید آمد، دیگر امکان تهیه ندارد.

فرض کنیم که زید روز جمعه مثلاً مجیش می‌خواهد تحقیق پیدا کند. روز جمعه هم بازارها و دکانها بسته است. اگر زید روز جمعه وارد شد، به اعتبار این که دست انسان بسته است، راهی برای اکرام زید ندارد. اما امروز که پنج شنبه است، دکانها باز و امکان تهیه مقدمات از گوشت و برنج و امثال ذلک هست اما اگر صبر کنیم تا فردا مجیء زید تحقیق پیدا کند، دیگر اکرام زید برای ما ممکن نیست، دیگر راهی نداریم که او را اکرام کنیم؛ اما اگر امروز مقدمات را تهیه کنیم، بله فردای جمعه که زید وارد شد، خیلی هم قدرت داریم که او را پذیرایی کنیم و اکرامش کنیم. سؤال و اشکال متوجه به مشهور این است، می‌گویند: شما روز پنج شنبه می‌گویید: باید این مقدمات را تهیه کند یا نباید تهیه کند؟ اگر می‌گویید: باید تهیه کند، این باید، از راه وجوب مقدمه است. وقتی ذی المقدمه واجب نیست در روز پنج شنبه، چطور شما می‌گویید: مقدمه اش واجب است؟ روز پنج شنبه که می‌گویید:

نه حکمی است و نه وجوبی است و نه بعثی است و نه تحریکی.

پس چه سبب می‌شود که ما او را الزام کنیم، به این که مقدمات اکرام را تهیه کند؟ وقتی ذی المقدمه وجوب پیدا نکرده هنوز، وقتی که تکلیف متعلق به ذی المقدمه هنوز نیامده، چطور گریبان این عبد را بگیریم و بگوییم: بر تو لازم است که مقدمات را تهیه کنی و اگر بگوییم: لازم نیست

مقدمات را تهیه کند، فردا مجيء تحقق پيدا کرد، اکرام ديگر امکان ندارد. امر دائر بين اين دو مشکل است. بگوئيم: تهيه مقدمات لازم است روى چه مبنا؟ روى مبناى شيخ انصارى، درست است براى اين که شيخ انصارى مى گويد: همين الان حکم است، وقتى حکم هست، مقدمه اش هم بنا بر وجوب مقدمه، واجب است. بايد مقدمه را تهيه کند. روى مبناى محقق عراقى، آن هم درست است براى اين که ايشان مى گويد: بعث و تحريك نيست اما وجوب الان تحقق دارد، حکم الان تحقق دارد و وجوب و حکم غير از بعث و تحريك است.

نتيجه مسأله بنا بر مبناى مشهور

لذا روى مبناى اين دو بزرگوار، هيچ مشكله اى در كار نيست براى اين که تكليف فعلى و وجوب فعلى، روز پنج شنبه قبل از تحقق مجيء زيد هست. اما روى مشهور که هر دو را انكار مى کنند، هم فرمايش شيخ انصارى را رد مى کنيد و هم فرمايش محقق اراکى را، مى گويد: روز پنج شنبه هيچ چيزى وجود ندارد، مى گوييم روى مبناى شما تهيه مقدمات لازم است يا نه؟ اگر بگوئيد: لازم است، پس چطور ذى المقدمه اى که هنوز وجوب ندارد، مقدمه اش وجوب پيدا مى کند؟ اگر بگوئيد: لازم نيست، اين عبد مى داند که اگر امروز گوشت و نان تهيه نکند، فردا قدرت بر اکرام ندارد و نمى شود اکرام از او تحقق پيدا کند. اين مشكله را مشهور چطور مى توانند حل کنند؟

در باب شرعيات هم مثلا اگر کسى الان آب در اختيارش هست، مى داند که اگر الان وضو نگرديد و وقت مغرب برسد، ديگر آب در اختيار او نخواهد بود. حالا فرض کنيم که اصلا مسأله تيمم هم بدل از وضو نيست. حالا چون اينجا تيمم بدليت دارد، يک راه تخلصى دارد، فرضنا که تيممى اصلا به عنوان بدل از وضو مشروع نشده، فقط وضو شرط نماز است. اين آدم يقين دارد اگر الان استفاده از آب کند و وضو بگيرد، نماز مغرب و عشا را مى تواند با وضو بخواند. اما اگر الان وضو نگرديد، مغرب و عشا که وارد شد، ديگر آبى وجود ندارد و تحصيل وضو امکان ندارد. روى مبناى شيخ انصارى و مبناى محقق عراقى که مى گوئند: الان تکليف وجود دارد، «يجب عليه» اين که الان وضو بگيرد «من باب المقدمه».

اما روى مبناى شمای مشهور «فى مقابل الشيخ و فى مقابل المحقق العراقى»، شما الان به اين مکلف چه مى گويد؟ مى گويد: حتما وضو بگيرد، روى چه ملاکى؟ هنوز خود نماز وجوب پيدا نکرده، چطور مى شود مقدمه اش از باب مقدميت، وجوب پيدا کند؟ وقتى که ذى المقدمه واجب نيست، ديگر معنا ندارد مقدمه اّتصاف به وجوب پيدا کند؟ پس اگر بگوئيد: الان واجب است. معيار وجوب چيست؟ راه وجوب چيست؟ اگر هم بگوئيد: واجب نيست. فرض اين است که با نبودن

وضو، دیگر نماز نمی تواند بخواند برای این که ما فرض کردیم که تیمم هم بدلیت ندارد. پس «لا یمكن له أن یصلی بعد غروب الشمس». هر طرف را اختیار کنید، چنین گرفتاری هست. این مشكله بسیار بزرگی است که مشهور باید برای تخلّص از این اشکال چاره ای بیندیشد. اما آن دو بزرگوار در کنار هستند و این اشکال به آنها هیچ توجهی ندارد. اما به مشهور کاملاً این اشکال متوجه است. برای حل این اشکال باید راهی را در نظر بگیریم که «ان شاء الله» روز شنبه عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اقسام حکم را بیان کنید.

۲ - تفاوت نظریه شیخ انصاری (ره) با نظر محقق عراقی (ره) درباره حکم چیست؟

۳ - نظر شیخ انصاری (ره) و محقق عراقی (ره) در رجوع قید به ماده چیست؟

۴ - نظریه استاد و جواب ایشان به شیخ انصاری (ره) و محقق عراقی (ره) را تقریب نمایید.

ص: ۱۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال بر مبنای مشهور در مقدمه مشروط

در واجب مشروط بنابر نظریه مشهور، هم در مقابل شیخ انصاری (ره) و هم در مقابل محقق عراقی (ره) مشهور قایل بودند که قبل از آن که معلق علیه و شرط تحقق پیدا کند و در «ان جائك زيد فاکرمه» قبل از آن که مجيء زيد در خارج وجود پیدا کند، نه تنها بعث و تحریک وجود ندارد، بلکه چیزی به نام حکم هم وجود ندارد. برای این که حکم همان بعث و تحریک است و هیچ گونه مغایرتی با بعث و تحریک ندارد. روی این مبنا اشکال مهمی در این باب شده که اگر یک مقدماتی داشته باشیم که این مقدمات قبل از تحقق «مגיע زيد» امکان تحصیل و امکان تهیه دارد، اما بعد از آن که معلق علیه حاصل شود و مجيء زيد تحقق پیدا کند، دیگر قدرتی برای تحصیل چنین مقدمه، یا مقدماتی وجود ندارد. آن وقت روی حرف مشهور چه بگوییم؟ بگوییم: این مقدمات قبل تحقق المجيء واجب است تحقق پیدا کند، یا نه؟ اگر بگوییم: واجب نیست تحقق پیدا کند، مستلزم این است که مأمور به در ظرف و جوبش امکان تحقق نداشته باشد، یعنی اکرام نتواند «بعد المجيء» حاصل شود و در نتیجه غرض و مطلوب مولا تحقق پیدا نمی کند. و اگر بگوییم: این مقدمات قبل از

تحقق مجبی و وجوب دارد، این وجوب از کجا آمده است؟ در حالی که ذی المقدمه در آن شرایط وجوب ندارد، چطور می شود مقدمه ائتصاف به وجوب پیدا کند؟ پس هر طرف قصه محذور دارد.

حکم به وجوب مقدمه در حالی که ذی المقدمه هنوز ائتصاف به وجوب پیدا نکرده، معنا ندارد، فرض این است که بعد از تحقق «مجبی» دیگر امکان ندارد که «اکرام زید» حاصل شود، اگر مقدماتش را حالا تهیه کنیم، امکان دارد که «اکرام» حاصل شود، اما بدون تهیه مقدمات امکان ندارد. این اشکال مهمی است که به مشهور در رابطه با واجبات مشروطه با این قبیل مقدمات که از آن تعبیر به مقدمات مفوته می شود، شده است. مقدماتی که اگر در ظرف خودش تحقق پیدا نکند، «یلزم تفویت و عدم امکان تحقق المأمور به». این اشکال چطور از طرف مشهور جواب داده و دفاع شود؟ برای حل این اشکال راهی در پیش گرفته شده که باید خیلی دقت کنید، برای این که در بحث واجب معلق هم این مسأله مطرح می شود و در حقیقت التزام به واجب معلق دیگر را از ضروری بودن خارج می کند. این راه یک مقدمه ای لازم دارد. مقدمه اش را تصادفا در بحثهای اولیه بحث مقدمه واجب آنجا ذکر کردیم و اشاره کردیم. اما حالا هم ضرورت دارد که آن بحثی را که در اوایل بحث مقدمه واجب ذکر شد، اینجا تذکر داده شود تا راه حل این اشکالی که متوجه به مشهور شده، را پیدا کنیم.

تعبیر ترشح در عبارات مرحوم آخوند(ره)

در اوایل بحث مقدمه واجب گفتیم: در تعبیرات مرحوم آخوند «ره» و همین طور بعضی دیگر از اصولیین در رابطه با مقدمه، بعضی از تعبیرات شده که این تعبیرات با واقعیت مسأله تطبیق نمی کند.

مثلا ایشان می فرمایند: اراده متعلقه به مقدمه، «یترشح من الاراده متعلقه بذی المقدمه» مسأله اراده مقدمه را به عنوان ترشح از اراده متعلقه به ذی المقدمه تعبیر می کنند. این تعبیر «یترشح» زیاد در کلام ایشان هست. گاهی هم دیده می شود که این طور تعبیر می کنند که وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرایت می کند، تعبیر «یسری» هست، «یسری الوجوب من ذی المقدمه الی المقدمه».

اولا خود این تعبیرات که بگوییم اراده متعلقه به مقدمه، ترشخی است از اراده متعلقه به ذی المقدمه، معنایش چیست؟ معنایش این است که اگر اراده انسان متعلق به ذی المقدمه شد، با توجه به این که اراده یک مبادی لازم دارد و اولین مبدأ آن تصور و التفات به آن شیء مراد است و دومین مبدأش تصدیق به فایده آن شیء مراد است و همین طور مبادی بعدی عزم و جزم و امثال ذلك. آیا این که تعبیر می کنند که اراده متعلقه به ذی المقدمه «یترشح منه» یک اراده متعلقه به مقدمه، منظورشان این است که دیگر اراده مقدمه مبادی لازم ندارد، این ذی المقدمه است که اراده اش مبادی می خواهد. اما وقتی اراده متعلق به ذی المقدمه شد، مثل یک علت تامه ای این اراده متعلقه به ذی

المقدمه، يك اراده ای را در رابطه با مقدمه ایجاد می کند. اما در مقدمه دیگر مبادی اراده ضرورت ندارد، در مقدمه تصوّر و تصدیق به فایده و امثال ذلك ضرورت ندارد. در حقیقت مسأله کلیت مبادی اراده، يك جا تخصیص می خورد، همه جا اراده مبادی لازم ندارد. اگر اراده متعلق به مقدمه شد، دیگر «لا تحتاج الی المبادی» برای این که اراده متعلقه به ذی المقدمه «ترشح ای يتولّد منه الاراده المتعلقه بالمقدمه»، پس اراده متعلقه به مقدمه، مولود اراده متعلقه به ذی مقدمه است. این عبارت يك چنین معنایی را دلالت می کند، در حالی که واقعیت مسأله که این طور نیست.

واقعیت مسأله در آنجایی که انسان خودش می خواهد عملی انجام دهد که دارای مقدمه هست، اگر خود انسان بخواهد «کون علی السطح» را که متوقف بر نصب سلّم است، انجام دهد، وجدانا مسأله چه طوری است؟ انسان اول نصب سلّم را تصور می کند، تصدیق به فایده آن و سایر مبادی اراده متعلقه به «کون علی السطح» می کند، تا اراده تحقّق پیدا می کند. حالا می خواهد «کون علی السطح» را ایجاد کند، می بیند عادتاً طیران متناع دارد، این نیاز به نردبان دارد. اینجا چه می کند؟ همان مبادی و مسایلی که در «اراده متعلقه بکون علی السطح» بود، همان مبادی هم اینجا وجود پیدا می کند، اینجا هم نصب سلّم را تصوّر می کند، اینجا هم تصدیق به فایده نصب سلّم می کند، منتها در این فایده، ذی المقدمه و مقدمه بینشان فرق است.

آن که هدف اصلی انسان را تشکیل می دهد و غرض اصلی انسان است، «کون علی السطح» است.

لذا فایده مترتبه بر ذی المقدمه، به عنوان غرض اصلی و هدف اصلی مطرح است. اما در مقدمه فایده اش امکان رسیدن به آن غرض اصلی است، تمکن از رسیدن به آن هدف اصلی است. فایده نصب سلّم این است، اگر نصب سلّم نباشد، نمی تواند به آن غرض اصلی برسد، باید در هوای گرم پایین منزل بخوابد و گرما بخورد. اما اگر پشت بام بخواهد برود و از هوای سرد استفاده کند، این «یتوقف علی نصب سلّم». پس در فعل مباحثی خود انسان در آنجایی که مسأله ذی المقدمه و مقدمه وجود داشته باشد، خارجا می بینیم که تمام مبادی اراده همان طوری که در ذی المقدمه وجود دارد، در مقدمه هم وجود دارد. منتها فایده این دو مختلف است، در نفسیت و غیریت فایده شان فرق می کند. ذی المقدمه مطابق با غرض اصلی و هدف اصلی است، اما مقدمه برای هموار کردن و راه رسیدن به غرض اصلی است. این فائده ای است که بر مقدمه مترتب می شود و حتما این تصدیق به فایده در مبادی اراده متعلقه به مقدمه وجود دارد.

معنای ترشح وجوب مقدمه از ذی المقدمه

پس این کلمه ترشح اگر به معنای این باشد که مسأله تولّد و ما يتولّد منه است، که عبارت اخرای

از علّیت و معلولیت است و مرجعش به این است که «المقدمه لا تحتاج ارادتها الی مباد اصلا» او یک علت دیگری دارد، علتش خود اراده متعلقه به ذی المقدمه است. اگر این مقصود باشد، این خلاف واقعیت و خلاف حقیقت است و ما در اعمال خودمان جایی که پای مقدمه و ذی المقدمه مطرح است، می بینیم واقعیت چنین نیست. اما اگر مقصود از ترشح همان جهتی باشد که ما اشاره کردیم که فایده این دو تا مختلف است، فایده ذی المقدمه که تصدیق به آن فایده از مبادی اراده ذی المقدمه است، یک غرض اصلی و هدف اصلی انسان مرید است.

اما مقدمه فایده اش ارتباط با آن ذی المقدمه دارد، این فقط راه را برای رسیدن به او هموار می کند، فقط برای انسان امکان رسیدن به آن غرض اصلی را تأمین و تحصیل می کند، اگر مسأله ترشح یک چنین معنایی اراده شده باشد که سر از علّیت و معلولیت در نیآورد، سر از «تولّد و ما يتولّد منه» سر در نیآورد، فقط مقصود این باشد که خیال نکنید که فایده مقدمه مثل فایده ذی المقدمه است که هر دو مطابق با غرض اصلی انسان باشد. نه فایده مقدمه تابع ذی المقدمه است و برای رسیدن به ذی المقدمه. و همین طور این کلمه سریان که می فرماید: «یسری الوجوب من ذی المقدمه الی المقدمه» سرایت می کند و جوب از ذی المقدمه به مقدمه. ما این کلمه سرایت را در مواردی داریم.

آیا «ما نحن فیه» هم شبیه همان موارد است؟ این کلمه یسری و سریان و سرایت در این رابطه، مثل موارد دیگری است که ما کلمه سریان را به کار می بریم؟ مثلا ما در فقه این طوری می گوئیم: بنا بر انفعال ماء قلیل، می گوئیم: اگر دست نجس شما با آب قلیل ملاقات کند، بنا بر قول به انفعال ماء قلیل، «یسری النجاسه من الید الی الماء» این نجاست از دست سرایت به آب می کند، آب قلیلی که ملاقات با دست نجس پیدا کند، این نجاست از دست سرایت به آب می کند، یعنی آب قهرا نجس می شود، دیگر هیچ مسأله ای در کار نیست. اینجایی که ما می گوئیم: وجوب، وجوب حکم مولا است. ما گفتیم: وجوب همان بعث و تحریک مولا است. بعث و تحریک مولا مثل فعل مولا هست، ناشی از اراده مولا است، منتها این اراده چون متعلق به بعث و تحریک شده، از آن به اراده تشریحیه تعبیر می کنیم. ولی در این اراده تشریحیه همه مبادی وجود دارد. مولا که می خواهد اکرام را ایجاب کند، اول حکم خودش را تصور می کند، بعد تصدیق به فایده، بعد هم سایر مراحل و مبادی اراده، بعد هم اراده، به دنبال اراده هم «ان جائك زید فاکرمه». این نسبت به ذی المقدمه این طور است که یک بعث و تحریک اعتباری اختیاری مسبوق به اراده تشریحیه از مولا در کار است بدون هیچ شبهه ای.

شما که می گوئید: وجوب از ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کند بنا بر قول به ملازمه، این سرایت معنایش چیست؟ یعنی مولا وقتی ذی المقدمه را واجب کرد، دیگر خودبه خود مقدمه وجوب پیدا می کند، یعنی مولا یک حکم را «عن اختیار» جعل کرد، اما یک حکم دیگری هم قهرا و

جبرا به دنبال حکم مولا- پیش آمد. و مکرر گفته ایم که بحث ما در باب وجوب مقدمه، بحث در وجوب شرعی و مولوی مقدمه است، نه بحث در لابدیت عقلیه، چون کسی لابدیت عقلیه را در رابطه با مقدمه انکار نکرده است. آنهایی هم که منکر ملازمه هستند، لابدیت عقلیه را انکار نکردند.

و باز گفته ایم، با این که در بحث مقدمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلیه که عبارت از ملازمه است، می باشد. اما طرفین ملازمه چیست؟ طرفین ملازمه دو وجوب شرعی است، دو وجوب مولوی است که قایل به ملازمه، ملازمه بین این دو تا وجوب شرعی را معتقد است، منکر ملازمه می گوید:

نه، مقدمه وجوب شرعی ندارد، بلکه همان لابدیت عقلیه در رابطه با مقدمه مطرح است.

پس نزاع در باب مقدمه با این که در ملازمه است و «الملازمه مسأله عقلیه» اما طرفین ملازمه مسأله شرعی است، ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه. اگر این طور شد، پس وجوب مقدمه بنا بر قول ملازمه یک وجوب شرعی است. ما سؤال می کنیم، شما که می گوئید: این مقدمه مثل ذی المقدمه وجوب شرعی دارد، آیا مقصودتان این است که از ایجاب ذی المقدمه وجوبی به مقدمه سرایت می کند به طوری که دیگر وجوب مقدمه مسبوق به اراده نیست، دیگر وجوب مقدمه اراده تشریحیه لازم ندارد، وجوب مقدمه هیچ مقدمه ای لازم ندارد؟ همین که مولا ذی المقدمه را ایجاب کند، مثل این است که دست انسان با ماء قلیل ملاقات کند، دیگر «یسری الوجوب الی المقدمه» آیا مسأله این طوری است؟ یا این که نه مسأله سریان به این کیفیتی که در بادی نظر، انسان فکر می کند به این کیفیت نیست؟ پس مسأله چیست؟ همان طوری که ذی المقدمه ایجابش اراده تشریحیه می خواهد و اراده تشریحیه هم ناشی از مبادی است، مقدمه هم ایجابش اراده تشریحیه می خواهد و اراده تشریحیه در باب ایجاب مقدمه هم مبادی لازم دارد. بفرمایید: پس ملازمه معنایش چیست؟

حقیقت ملازمه: بیان کاشفیت

ملازمه به عنوان یک کاشف مطرح است، نه به عنوان یک حکم جبری و تحمیلی بر مولا. ملازمه نمی گوید که «ایها المولا!» حالا که ذی المقدمه را واجب کردی چه خواهی و چه نخواهی، مقدمه هم علیک قهرا واجب شد. ملازمه کاشف است، می گوید: مولایی که ذی المقدمه را ایجاب کرد عن اراده و «مسبوقیه الاراده بمبادیها»، عقل می فهمد که همین مولا مقدمه را هم ایجاب کرده «باختیاره و عن ارادته» و اراده اش هم مسبوق به مبادی خود اراده است. منتها تصدیق به فایده ها فرق می کند.

وقتی مسأله «اشتر اللحم» مطرح است، فایده «شراء لحم» این است که مولا نیاز به غذای گوشتی دارد، می خواهد گوشت بخورد. اما وقتی که «ادخل السوق» مطرح است، فایده «ادخل السوق» این است که

انسان را به دکان قصابی و به «شراء اللحم» می رسانند، فقط اختلاف در فایده است. اما از نظر اصل بعث و تحریک و این که بعث و تحریک مسبوق به اراده تشریحیه است و اراده تشریحیه هم دارای مبادی و مراحل قبلی است، بین مقدمه و ذی المقدمه هیچ فرقی نمی کند. لذا خیال نشود که قایل به ملازمه می خواهد یک تحمیلی را به مولا داشته باشد! قایل به ملازمه از راه ملازمه کشف می کند که مولایی که ذی المقدمه را واجب کرده، خود این مولا مقدمه را هم بنابر قول به ملازمه واجب کرده است. آن کسی هم که ملازمه را منکر است، می گوید: هیچ ضرورتی ندارد مولایی که ذی المقدمه را واجب کند، مقدمه را هم واجب کند! همان لابدیت عقلیه برای اتیان به مقدمه کافی است.

وجود یا عدم سریان از ذی المقدمه به مقدمه

پس نتیجه این طور شد که این تعبیری که انسان ملاحظه می کند و در بادی نظر به ذهنش می آید که وجوب مقدمه سریانی است از وجوب ذی المقدمه و وجوب ذی المقدمه، علّیت برای وجوب مقدمه دارد، مثل علّیت نجاست ید برای انفعال ماء قلیل، مسأله این طور نیست. مسأله علّیت و قهر و جبر در کار نیست، با این که حاکم به ملازمه «علی تقدیر قول بها هو العقل»، معذک عقل به عنوان یک کاشف مطرح است، نه به عنوان تحمیل یک حکم قهری و جبری بر مولا که چنین بگوید: تو ذی المقدمه را واجب کردی، اینجا دو حکم وجود پیدا کرد، ولو این که توی سرت هم بزنی و بگویی دو حکم وجود ندارد، لکن دو حکم قهرا بر تو تحقق پیدا کرد. مسأله حتی بنابر قول به ملازمه هم این طور نیست. وقتی که این مقدمه روشن شد، می گوئیم: حالا که سریان و ترشح و امثال ذلک کنار رفت، نه اراده متعلقه به مقدمه معلول اراده متعلقه به ذی المقدمه است و نه وجوب مقدمه سریانی از وجوب ذی المقدمه است، مسأله علّیت و معلولیت، تولد و ما يتولد منه مطرح نیست.

عقل در موارد معمولی حکم به ملازمه می کند غیر از این موردی که محل اشکال به مشهور است، در موارد معمولی چرا عقل حکم به ملازمه می کند؟ آیا ملاک حکم عقل روشن است یا روشن نیست؟ وقتی عقل حکم به ملازمه می کند با توجه به یک ملاک و معیاری که در اختیارش هست حکم می کند. چرا بنابر قول به ملازمه می گوید: «المقدمه واجبه شرعا»؟ علتش را بیان می کند. مثل علت‌های منصوصه ای که در روایات هست، اینجا خود عقل علت حکمش را بیان می کند، می گوید:

برای این که مأمور به مولا باید در خارج تحقق پیدا کند و این مأمور به بدون این مقدمه امکان تحقق ندارد، نمی شود بدون این مقدمه مأمور به مولا در خارج تحقق پیدا کند، این ملاک برای وجوب مقدمه است. اگر این ملاک شد، در رابطه با جواب از اشکالی که بر مشهور، - مشهور فی مقابل الشیخ و فی مقابل المحقق العراقی - اشکالی که شده ما از همین راه می آیم جواب می دهیم.

در آن مثال، مجيء زید روز جمعه محقق می شود، اکرام زید هم عبارت از این است که انسان یک غذای مناسبی در اختیار او بگذارد، غیر از این اکرام راه ندارد. اگر هم بخواهد غذا تهیه شود، باید موادش روز پنج شنبه تهیه شود، روز جمعه امکان تحصیل مواد غذایی وجود ندارد. آن کسی که می گوید: مقدمه واجب واجب است و ملاک وجوب هم برای او روشن است که عبارت از عقل است، حالا ما به عقل مراجعه می کنیم، می گوئیم: «ایها العقل» شما در این مسأله چه می فرمایید؟ فردا ولو احتمالا- مجيء زید تحقق پیدا می کند، «اکرام بعد المجيء» واجب می شود، اکرام هم عبارت از این است که غذایی را در اختیار زید قرار دهیم و بعد از تحقق مجيء تحصیل مواد غذایی غیر ممکن است. اما امروز که روز پنج شنبه است و هنوز «مجيء زید» تحقق پیدا نکرده، راه برای ما باز است، ما می توانیم مواد غذایی تهیه و برای فردا آماده کنیم.

آیا حکم عقل در جایی که ذی المقدمه وجوب فعلی دارد، با ملاک مقدمیت بنابر قول به ملازمه حکم به وجوب مولوی و شرعی مقدمه می کند، چه قصوری دارد؟ اگر مسأله علیت و معلولیت بود، شما می گفتید هنوز ذی المقدمه که به عنوان علت وجوب مطرح است، علت حاصل نشده تا این که معلول تحقق پیدا کند! اگر مسأله ترشح و تولد بود، شما بگوئید: «ما يتولد منه» هنوز خودش تحقق پیدا نکرده، «فکیف يتولد منه وجوب مقدمه و اراده متعلقه به مقدمه»؟ اما بعد از آن که مسأله ترشح و تولد و سرایت و امثال ذلک که بوی علیت و معلولیت را انسان از آن استشمام می کند اینها کنار رفت، بلکه آن ملاک واقعی حکم عقل در رابطه با وجوب مقدمه مطرح شد، همان ملاک اینجا هم تحقق دارد. عقل می گوید: تو فکر می کنی که فردا تهیه مقدمات اکرام برای ممکن نیست و اگر اکرام نشد هدف مولا از بین می رود. امروز که امکان دارد، الان باید این مقدمه را تهیه کنید. شما به او بگوئید:

ذی المقدمه هنوز واجب نشده است.

در مسأله وضو نسبت به وقت با آن فرضی که ما کردیم که دیگر خیلی روشن تر است که مسأله وقت یک مسأله قطعی التحقق در استقبال است. «قبل الغروب» می بیند آب وجود دارد، می تواند وضو بگیرد. اما زمانی که وقت داخل شد دیگر آبی در اختیار نیست، فرض کردیم مسأله تیمم هم مطرح نیست. الان عقل یک ساعت به غروب حکم نمی کند بنابر قول به ملازمه به این که مولا وضو گرفتن قبل از وقت را بر تو ایجاب می کند؟ با این که هنوز نماز واجب نشده، نماز وجوبش متوقف بر وقت است. اما یک ساعت دیگر قطعاً می آید، حتی مثل مجيء زید نیست که گاهی آدم شبهه مثالی کند، بگوئید: «یمكن ان لا يتحقق المجيء» در مسأله وقت «یمكن ان لا- يتحقق» ندارد، یک ساعت دیگر قطعاً وقت نماز مغرب و عشاء داخل می شود. الان هم آب وجود دارد، فرض کنیم که تیممی هم اصلاً در کار نیست، اگر الان وضو بگیرم، می توانم اول وقت نماز مغرب و عشاء بخوانم. اما اگر

الان وضو نگیرم دیگر نماز امکان تحصیل ندارد. آیا عقل اینجا فکر می کند؟ می گوید: چون الان بر شما نماز واجب نشده، من نمی توانم کشف کنم که مولا بر شما وضو را ایجاب کرده است؟ آیا یک چنین تردیدی برای عقل وجود دارد؟ یا بعد از آن که ملاک از نظر عقل روشن شد، عقل کشف می کند که مولا «واجب علیک الوضوء»، برای این که اگر وضو نگیری و او ایجاب نکرده باشد و منتظر وقت شوید، دیگر شرط نماز تحقق ندارد، مأمور به کلی در خارج نمی تواند تحقق پیدا کند.

پس اگر ما روی این عناوین ترشح و تولد و سرایت و امثال ذلک که ذکر کردم «یستثم منها رائحه العلیه و المعلولیه» روی اینها تکیه کنیم، هنوز علت نیامده که معلول بیاید. علتش وجوب نماز است، - وجوب نماز هم بنابر مشهور فی مقابل الشیخ و فی مقابل العراقی - وجوب بعد از وقت می آید، قبل الوقت اثری از وجوب نماز تحقق ندارد. وقتی مسأله علیت نشد، عقل خودش حکم می کند به این که درست است که ذی المقدمه الان وجوب ندارد «و یتوقف وجوبه علی الوقت و دخوله» اما با توجه به این که اگر این مقدمه را الان انجام ندهی اصل مأمور به در ظرف و در وقتش لطمه می خورد و از بین می رود، همین جا عقل بنابر قول به ملازمه، کشف می کند که خود مولا و شارع وضو را بر این شخص قبل از غروب ایجاب کرده است.

(سؤال... پاسخ استاد): تبعیت را معنا کنید؟ مسأله علیت و معلولیت است، تبعیت هم یکی از همین عناوین است، «ما معنی التبعیه؟ تبعیتی که شما می گوید یعنی اول باید این وجوب باشد، بعد وجوب برای مقدمه بیاید، این را چه کسی گفته؟ اگر به عقلمان مراجعه کنید، ملاک از نظر عقل روشن است، عقل هم اینجا عنوان کاشفیت دارد، نه عنوان تحمیل بر مولا و حکم قهری و جبری علی المولا، کاشف است. از عقل خودت سؤال کن: نماز بدون وضو امکان ندارد، چون فرض کردیم تیممی مطرح نیست این یک مسأله. وجوب نماز هم بعد از وقت می آید، وقت هم هنوز نیامده، الان هم اگر من وضو نگیرم، «بعد الوقت لا یمکن لی تحصیل الوضوء». مشهور فی مقابل الشیخ و مشهور فی مقابل العراقی که می گویند: قبل از آمدن وقت، حکمی، تکلیفی، وجوبی، بعثی، تحریکی، اصلاً وجود ندارد. از این نظر مشهور دفاع می کنیم. و الا - روی مبنای شیخ انصاری «ره» که گفتیم همین الان نماز مغرب واجب است، برای این که وقت قید وجوب نیست، وقت قید واجب است. اما حج واجب را که نمی شود الان آورد، بلکه باید در ذی حجه در روز نهم و دهم انجام داد. اما وجوبش حالا است.

شیخ می گوید: همین حرف در باب نماز هم هست. همین الان نماز مغرب و عشاء واجب است. لذا اگر شما یقین داشته باشید که بعد الوقت وضوء برایتان امکان ندارد، روی مبنای شیخ خیلی راحت است. «الان یجب علیک تحصیل الوضوء» روی مبنای محقق عراقی هم همین طور. اما مشهور که به

طور کلی مسأله حکم و تکلیف و بعث و تحریک اعتباری را قبل از آمدن وقت مغرب، نفی می کند الان هیچ مسأله ای در رابطه با نماز مغرب و عشاء از نظر حکم وجود ندارد، ما روی همین مبنا می خواهیم بگوییم. به عقل بگویید که اگر الان وضو نگیریم «بعد الوقت» دیگر امکان ندارد و در نتیجه نماز امکان ندارد. باز هم شما استکشاف نمی کنید که مولا در این شرایط وضو گرفتن را واجب کرده است؟ یا عقل حکم می کند به این که چرا؟ اینجا هم آن ملاک تحقق دارد. لازم نیست که حتماً وجوب ذی المقدمه فعلیت داشته باشد تا ما ایجاب مقدمه را کشف کنیم، در این شرایط هم ما ایجاب مقدمه را بنابر قول به ملازمه کشف می کنیم. کما این که بنابر قول به انکار ملازمه هم همان لابدیت عقلیه ای که در سایر موارد وجود دارد، اینجا هست. خود عقل بنابر انکار ملازمه ما را الزام می کند به این که حتماً باید وضو بگیری، تا بعد از آمدن وقت که یک امر قطعی و مسلم است و یک ساعت دیگر تحقق پیدا می کند بتوانی مطلوب مولا را که عبارت از نماز مغرب و عشاء است، تحویل مولا بدهی. پس در نتیجه، اشکال مهمی که به مشهور فی مقابل الشیخ و فی مقابل العراقی شده، قابل دفع است و هیچ اشکالی به مشهور در باب واجب مشروط توجه پیدا نمی کند و حق با مشهور است.

پرسش:

- ۱ - مبنای مشهور در وجوب مشروط مقدمه را بیان کنید.
- ۲ - معنای ترشح و سریان وجوب به مقدمه در کلام مرحوم آخوند(ره) چیست؟
- ۳ - لابدیت عقلیه در وجوب مقدمه را بیان کنید.
- ۴ - معنای ملازمه چیست و آیا وجوب مقدمه بنابر قول به ملازمه یک وجوب شرعی است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب به منجز و معلق

بحث در تقسیمات واجب بود. يك تقسیم، تقسیم واجب به مطلق و مشروط بود که صحت آن روشن شد. گاهی در وجوب، تعلیق هست که از آن تعبیر به واجب مشروط می کنیم و گاهی در وجوب، تعلیق و شرطی نیست از آن تعبیر به واجب مطلق می کنیم.

صاحب فصول «ره» تقسیم دیگری برای واجب ذکر کرده و این تقسیم به نظر ایشان، تقسیم دیگری است که می فرماید: «الواجب اما منجز و اما معلق» واجب گاهی واجب تنجیزی و گاهی واجب تعلیقی است. در بیان واجب منجز ایشان این طور می فرماید: واجب منجز آن واجبی است که وجوبش متعلق به مکلف شده و گریبان مکلف را گرفته و از طرف دیگر حصول آن واجب و تحقق آن واجب، توقف ندارد بر یک امری که مقدور مکلف نباشد. خلاصه تعریف واجب منجز آن است که الاين وجوبش فعلی است و گریبان مکلف را گرفته و تحقق واجب و مأموریه، توقف بر امر غیر مقدور ندارد. مثل وجوب معرفت و وجوب آشنائی به احکام، امکان دارد که معرفت را به اصول و عقاید بگیریم، شناسائی خداوند، شناسائی توحید و همین طور سایر معارف، وجوبش گریبان

مکلف را گرفته، فعلیت دارد و از طرفی هم تحقق معرفت متوقف بر امر غیر مقدر نیست، می تواند بلافاصله در مقام تحقق معرفت برآید و این واجب را به نام معرفت در خارج موجود کند.

تعریف واجب معلق

اما واجب تعلیقی آن است که وجوبش مثل واجب منجز فعلیت دارد، الا-ن وجوبش به مکلف تعلق گرفته و گریبان مکلف را گرفته، لکن فرقی با واجب منجز این است که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، توقف دارد بر یک امر غیر مقدر، امری که الا-ن در اختیار مکلف نیست و مثلاً- زمان لازم دارد تا این امر تحقق پیدا کند. پس خود تکلیف و خود وجوب، «تعلق بالمکلف و لکن الواجب و المأمور به»، متوقف بر امری است که الا-ن مقدر مکلف نیست، در آینده تحقق پیدا می کند. مثل مسأله حج، در مسأله حج این طور است که به مجردی که انسان مستطیع شد، یا به احتمال دیگر، وقتی که کاروان حج به حرکت درآمد، به مجرد استطاعت، یا خروج رفقه، وجوب حج گریبان انسان را می گیرد، وجوب حج فعلیت پیدا می کند، اما خود حج که عبارت از واجب و مأمور به است، نمی شود به مجرد استطاعت در خارج تحقق پیدا کند، نمی شود به مجرد خروج رفقه در خارج تحقق پیدا کند، او توقف بر زمان خاص دارد، توقف بر ایام ذی حجه و آن روزهای مخصوص دارد.

پس در باب حج مطلب این طور است که اصل وجوب حج به استطاعت یا خروج رفقه تحقق پیدا می کند، لکن مأمور به که عبارت از حج است، به مجرد استطاعت «لا يمكن تحقّقه بل يتوقف على مجيء وقته و زمانه الخاص» که زمان خاصش همان چند روزه ایام ذی حجه خواهد بود.

بعد صاحب فصول می فرماید: اگر کسی بما اعتراض کند و یا سؤال کند که فرق بین واجب معلق و واجب مشروطی که قبلاً خواندیم چیست؟ ما در جوابش می گوییم: واجب مشروط آن است که قبل از تحقق شرط وجوبی ندارد. اما واجب معلق قبل از تحقق معلق علیه وجوب دارد، لکن واجب متوقف بر معلق علیه است و تصادفاً هم هر دو آنها در مسأله حج پیاده می شود. حج را اگر شما نسبت به استطاعت یا خروج رفقه ملاحظه کنید، این واجب مشروط است؛ تا زمانی که استطاعت یا خروج رفقه تحقق پیدا نکند وجوبی در کار نیست و تکلیفی هم در کار نیست. اما همین حج را اگر نسبت به وقتش ملاحظه کنیم و نسبت به زمان خاصش بسنجیم، واجب معلق است. پس اگر سؤال شد که حج واجب مشروط است یا معلق؟ باید جواب دهیم که طرف اضافه اش چیست؟ اگر نسبت به استطاعت لحاظ شود، حج واجب مشروط است. و اگر طرف حساب وقت خاص است، این واجب معلق است. پس فرق بین حج و بین استطاعت و بین مجيء وقت، مسأله مشروط بودن و معلق بودن است.

قبل از آن که ما به طور کلی وارد بحث شویم و بینیم اصلاً واجب معلق امکان دارد یا نه؟ کما این که جمعی از محققین و بزرگان از اصولیین ادعای استحاله واجب معلق را کرده اند و گفته اند که واجب معلق مستحیل است، این مطلب را بررسی می کنیم که اولاً این تقسیم به چه منظوری واقع شده است؟ چه فایده ای بر این تقسیم مترتب است؟ چه نتیجه ای بر این تقسیم مترتب است؟ این تقسیماتی که ما برای واجب می کنیم، به لحاظ این که این تقسیمات در بحث مقدمه واجب اثر و فایده دارد و الا بدون این که اثری بر آن ترتب پیدا کند، مثلاً در بحث واجب مطلق و واجب مشروط، ما می خواهیم بگوییم مقدمات واجب مطلق هم وجود دارد و واجب مشروط قبل از تحقق شرط مقدماتش وجود ندارد، مگر در آن قسم خاصی که قبلاً بیان کردیم. و الا اگر شما یک واجب مشروطی پیدا کنید مثل حج نسبت به استطاعت، قبل از آن که شخص مستطیع شود، آیا واجب است تحصیل مقدمات حج کند؟ آیا واجب است دنبال تهیه گذرنامه و امثال ذلک برود؟ قبل از آن که شخص مستطیع شود، واجب نیست دنبال این مسایل برود. اما اگر حج یک واجب مطلق بود و مشروط نبود، وجود حج به استطاعت، بلکه مثل واجبات مطلقه دیگر بود، لازم بود که ما قبل الاستطاعه مقدماتش را تهیه کنیم. پس این تقسیمات که ما برای واجب انجام می دهیم، در باب وجود مقدمه نتیجه ای بر آن مترتب شود و الا هزار شکل می شود تقسیم کرد.

انسان می تواند بگوید: «الواجب اما صلاه و اما صوم» مگر این تقسیم درست نیست؟ مگر تقسیم واجب به صلاه و صوم و حج و امثال ذلک، این یکی از تقسیمات واجب نیست؟ پس چرا ما این تقسیم را در اینجا ذکر نمی کنیم؟ چرا نمی گوییم «الواجب اما صلاه و اما صوم و اما حج و اما جهاد؟» برای این که این تقسیم به بحث مقدمه واجب ارتباطی پیدا نمی کند، این تقسیم اثری در بحث مقدمه واجب نمی تواند داشته باشد. پس ما تقسیماتی را که در اینجا متعرض می شویم، تقسیماتی است که در رابطه با بحث مقدمه واجب است و نتیجه روی مقدمه واجب تاثیر دارد. این سؤال پیش می آید که این تقسیم واجب به منجز و معلق چه اثری در این باب دارد؟ آیا این طوری که صاحب فصول تقسیم کرد، این دو قسم که یکی منجز است و یکی معلق، هر دو از اقسام واجب مطلق است؟

وقتی که این تقسیم را با تقسیم قبلی مقایسه می کنید، آیا شما مطلق واجب را به منجز و معلق تقسیم کردید؟ یا واجب مطلق را به منجز و معلق تقسیم کردید؟ اگر شما مطلق واجب را به منجز و معلق تقسیم کردید، باید واجبات مشروطه هم دو جور باشد. اما منجز و اما معلق! آیا این تقسیم در واجبات مشروطه راه دارد؟ یا این که صرفاً مربوط به واجبات مطلقه است؟ شما گفتید: واجب مطلق

آن است که «تعلق وجوبه بالمكلف»، یعنی الان وجوبش فعلی است. تا گفتید الان وجوبش فعلی است، واجبات مشروطه کنار رفت، برای این که واجبات مشروطه وجوب فعلی ندارد. وجوب فعلی آن متوقف بر حصول معلق علیه است، متوقف بر این است که قیدش حاصل شود.

لذا شما این تقسیم را روی واجبات فعلیه می آورید و واجبات فعلیه همان واجبات مطلقه است.

البته اشکال نشود که ایشان حج را نسبت به استطاعت ذکر کرد، برای این که واجب مشروط هم بعد از آن که معلق علیه حاصل شد، واجب مطلق می شود. واجب مشروط تا زمانی واجب مشروط است که معلق علیه آن حاصل نشده باشد. اما وقتی که حاصل شد، وجوبش، فعلی است و دیگر هیچ گونه تعلیق و حالت انتظاری در آن نیست. پس صاحب فصول واجب مطلق را به منجز و معلق تقسیم می کند این تقسیم یک صورتش واجب «لا-یتوقف علی امر غیر مقدور» و یک صورتش «واجب یتوقف علی امر غیر مقدور».

لکن این دو قسم در بحث مقدمه واجب چه اثری و چه نقشی دارد؟ شما می خواهید بگویید که این حرف را مرحوم آخوند(ره) هم گویند، لکن ما یک حرف دیگری داریم، شما می خواهید بگویید: وقتی که استطاعت حاصل شد و وجوب حج گریبان مکلف را گرفت، مکلف دیگر نباید منتظر مجيء وقت حج شود، مکلف الان باید مقدمات حج را فراهم کند، الان باید گذرنامه را تهیه کند. برای این که اگر بخواهید منتظر وقت حج شوید که اصلاً حجی در خارج تحقق پیدا نمی کند. و ثانیاً چرا منتظر شوید؟ وجوب الان فعلیت دارد و اگر ذی المقدمه وجوب فعلی پیدا کرد، مقدمه هم وجوب فعلی پیدا می کند. لذا «یجب علیه تحصیل» گذرنامه. می گوییم: شما هدفتان از این تقسیم این است که مقدمات حج را قبل از آمدن زمان حج واجب کنید. لکن مرحوم آخوند(ره) می فرمایند:

سؤال ما روی این مبنا این است که وجوب تحصیل گذرنامه اثرش چیست؟ آیا اثر آن وجوب فعلی حج است یا وجوب استقبالی؟ امتیازی که شما برای واجب معلق درست می کنید و فرقی که واجب معلق با واجب منجز دارد، این است که واجب معلق و منجز هر دو وجوبش فعلی است. واجب منجز واجبش هم فعلی است، واجب معلق، واجبش استقبالی است.

تفاوت واجب معلق و منجز

پس امتیاز واجب معلق از واجب منجز در این شد که در واجب منجز «الواجب كالوجوب فعلی». اما در واجب معلق «الواجب ليس كالوجوب فعلی، بل الواجب امر استقبالی». سؤال این است که تهیه گذرنامه چه زمانی واجب است؟ این در رابطه با فعلیت وجوب است یا در رابطه با استقبالیّت واجب؟ عمده حرف این است. چرا گذرنامه الان واجب است بعد از آن که مستطیع شد؟ چرا؟ اگر از

شما پرسیدند شما علتش را چه ذکر می کنید؟ علتش این است که می گوید: وجوب فعلی است.

نمی گوید: علتش این است که واجب امر استقبالی است؟ استقبالی بودن واجب چه دخالتی در وجوب تحصیل مقدمه و تهیه مقدمه دارد؟ پس اثری به این تقسیم در باب مقدمه واجب ترتب پیدا نمی کند. برای این که مسأله وجوب تحصیل گذرنامه در رابطه با جهت مشترک واجب معلق و منجز است، نه در رابطه با امتیاز واجب معلق. امتیاز واجب معلق و هو استقبالی الواجب، نقشی در واجب مقدمه نمی تواند داشته باشد. آن که نقش دارد فعلیت وجوب است و فعلیت وجوب هم مشترک بین واجب معلق و منجز است. پس چه نتیجه ای بر این تقسیم ترتب پیدا کرد؟ در حالی که هدف از تقسیمات واجب و ذکرش در باب وجوب مقدمه، این است که یک نتیجه ای از نظر وجوب مقدمه داشته باشد. این بیان مرحوم آخوند روی مبنای خودشان بیان خوبی است.

تفاوت تقسیم مرحوم شیخ و صاحب فصول «ره»

مرحوم شیخ «ره» در واجب مشروط قید را راجع به ماده و مربوط به واجب می دانست. برخلاف مشهور که قید را راجع به هیأت می دانستند. مرحوم شیخ با بیانی که در واجب مشروط داشته، این تقسیم را بر صاحب فصول انکار کرده و گفته که این تقسیم به چه منظور است؟ برای این است که اولاً- ببینیم که واجب معلق صاحب فصول با واجب مشروط شیخ چه حسابی دارد؟ واجب معلق صاحب فصول با واجب مشروطی که مشهور قایل هستند، فرقی روشن است. فرقی این است که در واجب مشروطی که مشهور قایل هستند، وجوب معلق است، حکم معلق است. اما در واجب معلقی که صاحب فصول می گوید، وجوب معلق نیست، واجب مقید است و واجب معلق بر مجيء وقت است که در حقیقت فرق بین وقت در باب نماز و وقت در باب حج فرق واجب مشروط و واجب معلق است، هر دو وقت است، هر دو هم بالاضافه الی الواجب ملاحظه می شود. صاحب فصول می فرماید: وقت را اگر در باب نماز بسنجید، به صورت واجب مشروط است، یعنی قبل الوقت نماز وجوب ندارد. اما همین وقت در حج را اگر بالاضافه الی الحج بسنجید، مثل وقت نماز نیست، اینجا وقت قید واجب است و واجب، معلق بر وقت است و الا وجوب قبل «تحقق الوقت» در باب حج ثابت است.

تفاوت واجب معلق و منجز بر مبنای شیخ و صاحب فصول

بنابر مبنای مشهور فرق بین واجب معلق و واجب مشروط کاملاً روشن است. اما روی مبنای شیخ انصاری چطور؟ شیخ انصاری که در باب واجب مشروط قید را راجع به ماده می دانست، یعنی

دخیل در واجب می دانست. اینجا هم واجب معلق که صاحب فصول می گوید، قید ماده است، قید واجب است دخالتی در خود واجب ندارد. پس بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط شیخ به حسب ظاهر فرقی نمی کند، الا یک فرق و آن فرق مسأله تزییق و توسعه است.

صاحب فصول در بیان واجب معلق وقتی که معلق علیه را می خواهد ذکر کند، می گوید: معلق علیه باید یک امر غیرمقدور للمکلف باشد، مثل زمان که زمان در اختیار مکلف نیست. اما در واجب مشروطی که مرحوم شیخ قایل است و قید را راجع به ماده می داند، دیگر خصوصیتی در آن اخذ نشده، می خواهد آن قید مقدور باشد، می خواهد آن قید غیر مقدور باشد، «ان جائك زيد فاکرمه» باشد که مجيء زيد در اختیار مکلف نیست، یا یک قیدی باشد مثل استطاعت که مقدور برای مکلف است که برود تحصیل استطاعت کند. در نتیجه فرق بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط شیخ این شد که واجب معلق صاحب فصول یک شعبه از واجب مشروط مرحوم شیخ انصاری است و اگر یک شعبه از واجب مشروط مرحوم شیخ انصاری شد، آن وقت شیخ انصاری بعد از تقسیم واجب به مطلق و مشروط، حق دارد که بر صاحب فصول انکار کند، بگوید: این تقسیم یعنی چه؟ این تقسیمی که تو ذکر کردی، چه تقسیمی است؟ این واجب معلق که تو ذکر کردی یک شعبه از همان واجب مشروطی است که من در تقسیم واجب به مطلق و مشروط بیان کردم. گفتم:

«القيد يرجع الى المادة و القيد قيد للواجب سواء كان قيد الواجب غير مقدور للمكلف، ام كان قيد الواجب مقدور للمكلف» لذا مرحوم شیخ هم به این مناسبت آمده و این تقسیم را انکار کرده است.

تا حالا دو راه برای انکار این تقسیم پیش آمد. یک راه مرحوم آخوند از باب این که این تقسیم در مسأله مقدمه واجب، نقشی ندارد و اثری ندارد. مرحوم شیخ به لحاظ این که این واجب معلق یک شعبه از واجب مشروط خود مرحوم شیخ است، این تقسیم را انکار می کند.

راه سوم بر انکار تقسیم صاحب فصول از واجب

ما ممکن است یک مطلب سومی را در اینجا بگوییم. یک حرف دیگری مبتنی بر آن مطلبی که قبلاً ذکر کردیم، هست و آن این است که کسی بگوید اصلاً این مطلب به ذهن ما نمی آید که وقت در باب حج با وقت در باب نماز فرق داشته باشد. صاحب فصول (ره) مجبور است ملتزم به این مطلب شود که بگوید: اوقات در باب صلاه با اوقات در باب حج فرق می کند. اوقات در باب صلاه جنبه واجب مشروطی دارد و در باب حج جنبه واجب معلق دارد و قیدی برای واجب است. و لذا قبل از آمدن وقت تهیه گذرنامه واجب است. یک مطلبی اینجا بگوییم و آن مطلب این است که اصلاً وقت در باب حج با وقت در باب نماز هیچ فرق ندارد. به چه صورت؟ هر دو واجب مشروط است. تا زمانی

که وقت زوال تحقّق پیدا نکند وجوبی برای نماز ظهر و عصر تحقّق پیدا نمی کند، همان طور تا زمانی که وقت حج داخل نشود و آن ایام خاصه تحقّق پیدا نکند، «الحج لا یكون واجبا» یعنی حج وجوبش دو تا قید دارد. هم باید استطاعت تحقّق پیدا کند، هم باید وقتش بیاید. صرف استطاعت یا خروج رفته به تنهایی برای وجوب حج این کفایت نمی کند. منتها شما سؤال کنید، اگر کسی مستطیع شد، حج هنوز برایش واجب نیست؟ و اگر حج برایش واجب نشد، چه لزومی دارد که دنبال تهیه مقدمات برود؟ چه لزومی دارد که مسأله گذرنامه و سایر مقدمات را تعقیب کند؟ می گوییم: ما روی بیان قبلی استفاده می کنیم، می گوییم: مکلف بعد از آن که مستطیع شد، استطاعت با آمدن وقت فرق می کند، استطاعت یک مطلبی نیست که قابل پیش بینی باشد، یک مطلبی است که «قد یجیء و قد لا یجیء». حالا که استطاعت آمد، شرط اول وجوب حج تحقّق پیدا کرد، این مکلف ملاحظه می کند، می بیند شرط دومش قطعاً خواهد آمد، شرط دوم مثل شرط اول نیست که امکان عدم در آن راه داشته باشد، استطاعت ممکن است برای کسی بیاید و ممکن است برای کسی نیاید. اما آمدن وقت حج آیا قابل تردید است؟ شکی در آمدن وقت حج وجود دارد؟ پس الان استطاعت آمد، این آدم یقین دارد که شرط دوم وجوب که عبارت از «مجیء الوقت» و آمدن زمان حج باشد، این قطعاً در آینده تحقّق پیدا می کند. پیش خودش حساب می کند که خود من برای مقدمات حج چه کنم؟ اگر مقدمات حج را بخواهم بعد از آمدن وقت حج انجام دهم، اینجا امکان ندارد که حجی تحقّق پیدا کند. بعد از آن که ایام حج فرا رسید، دیگر گذرنامه به کسی داده نمی شود، دیگر کسی نمی تواند راه به مکه پیدا کند. از چندم ذی حجه اصلاً فرودگاه جده تعطیل می شود. پس پیش خودش حساب می کند، می گوید: شرط دوم وجوب که خواه ناخواه قطعاً خواهد آمد و اگر من الان مقدمات را تهیه نکنم، امکان ندارد بعد از آمدن وقت بتوانم این مقدمات را تهیه کنیم. لذا روی همان بیانی که داشتیم، «الان یجب علیه تهیه المقدمات، یجب علیه تحصیل المقدمات» این تحصیل مقدمات در رابطه با وجوب فعلی حج نیست، «الحج لا یكون فعلا واجبا» بلکه وجوب مثل نماز بعد از تحقّق وقت تحقّق پیدا می کند، اما مقدمه یک مقدمه است که اگر قبل الوقت و در این ظرف، مقدمه در خارج تحقّق پیدا نکند، بعد از آمدن وقت دیگر راهی برای انجام مأموریه ندارد.

پس ما یک راه سوم می توانیم برای انکار واجب معلق صاحب فصول پیدا کنیم و آن این است که نگوییم: این واجب معلق واجب مطلق است، نگوییم: وجوبش فعلی است. بلکه بگوییم: این هم واجب مشروط است، منتها از آن واجبات مشروطه ای است که بلحاظ این که شرطش قطعاً تحقّق پیدا خواهد کرد، مقدماتش لزوم تحصیل قبلی دارد. پس تا اینجا سه راه برای انکار واجب معلق صاحب فصول ما می توانیم پیدا کنیم.

این سه راهی که ما ذکر کردیم، نتیجه اش این بود که مسأله واجب معلق و این تقسیم، بلااثر و بی فایده است. اما ما انکار نکردیم واجب معلق را به صورتی که سر از استحاله بیرون بیاورد، یعنی اگر کسی از ما سؤال کند که این تصریحی که صاحب فصول در واجب معلق کرده، آیا ذاتا امکان دارد که یک جایی وجوب فعلیت داشته باشد و واجب استقبالی باشد؟ همه این سه تا راه در مقام جواب اثبات می کنند، می گویند: این تصور مانعی ندارد، از نظر نفس تصویری که «الوجوب فعلی و الواجب استقبالی» این امر قابل تصویری است، یک امری نیست که سر از استحاله و امتناع بیرون بیاورد. این سه تا راه در عین این که این تقسیم را بر صاحب فصول انکار می کند، لکن در اصل تصویر و بحسب مقام ثبوت، راهی برای انکار واجب معلق در کار نیست. اما در برابر بزرگانی از محققین اصولیین پیدا شده اند، که اینها ادعا کرده اند استحاله این مطلب را، گفتند: اصلا واجب معلق به صورتی که صاحب فصول تصویر فرموده، محال است. از جمله این بزرگان مرحوم محقق اصفهانی مرحوم شیخ محمد حسین کمپانی معروف «ره» در حاشیه کفایه، بیان مفصلی در اثبات استحاله واجب معلق دارد. مطالعه کنید تا بررسی کنیم بینیم می تواند استحاله واجب معلق را ثابت کند یا نمی تواند؟.

پرسش:

- ۱ - کلام صاحب فصول (ره) در تقسیم واجب را بیان نمایید.
- ۲ - استدلال استاد بر عدم ترتب فایده بر تقسیم صاحب فصول را تقریب کنید.
- ۳ - فرق واجب تعلیقی با واجب منجز را بیان کنید.
- ۴ - آیا واجبات مشروط وجوب فعلی دارند، چرا؟
- ۵ - فرق واجب معلق صاحب فصول (ره) با واجب مشروط شیخ انصاری (ره) چیست؟ تفاوت دو تقسیم را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم ترتب فايده بر تقسيم صاحب فصول(ره)

سومين ايراد در تقسيم واجب، به واجب منجز و معلق اين است كه آن جهت كه صاحب فصول را وادار کرده بر التزام به واجب معلق، ما آن جهت را موجب التزام به اين معنا نمی بينيم. به عبارت ديگر مشكله اي در بعضی از موارد وجود داشته كه راه حل آن مشكله را صاحب فصول در التزام به واجب معلق می ديده و فكر می کرده كه اگر ما ملتزم به واجب معلق نشويم، آن مشكل قابل حل نيست و راهی برای تخلص از آن مشكل وجود ندارد و اگر بتوانيم راهی غير از مسأله واجب معلق پيدا كنيم، ديگر ضرورتی و داعی برای التزام به واجب معلق وجود ندارد. در عين اين كه امكان و عدم استحاله اش جای ترديد نيست، اما در عين حال ضرورتی برای اين كار ملاحظه نمی شود.

داعی صاحب فصول(ره) بر تقسيم واجب

در مثل حج، بعد از آن كه استطاعت تحقق پيدا كرد و شرط وجوب حاصل شد. صاحب فصول(ره) اين طوری ملاحظه کرده كه اگر استطاعت در ماه شعبان پيدا شد، در حالی كه حج قبل از

زمان معین تحقق پیدا نمی کند، همان طوری که صلاه قبل الوقت غیر صحیح است، حج قبل الوقت هم غیر صحیح است. پس اگر ما بخواهیم برای وقت در باب حج همان حسابی را که برای وقت در باب نماز مطرح است، باز کنیم، اشکال به وجود می آید. در باب نماز وقت دو خصوصیت دارد: یکی این که صلاه قبل الوقت باطل است و دیگر این که صلاه قبل الوقت وجوب ندارد و در حقیقت وقت، شرطیت برای وجوب و برای اصل تکلیف و فعلیت تکلیف دارد. آن وقت ایشان فرموده: اگر در باب حج هم بخواهیم همین حساب را باز کنیم، بگوییم «حج قبل موسم و قبل زمانه لا یكون واجبا». به مجرد استطاعت، وجوب پیدا نمی شود، استطاعت یک شرط برای وجوب است، شرط دومش هم عبارت از موسم و زمان است.

پس به صرف استطاعت، وجوب حج فعلیت ندارد. حالا اگر فعلیت نداشت، پس ما چطور این شخص را ملزم کنیم به این که مقدمات را انجام دهد؟ چگونه او را وادار کنیم به ثبت نام و تهیه گذرنامه و سایر مقدمات حج؟ حجی که هنوز واجب نشده، مثل «وضوء قبل الوقت» است. آیا وضوی «قبل الوقت» را انسان به عنوان مقدمه، می تواند بگوید وجوب دارد؟ تا نماز واجب نشود، وضو به عنوان مقدمیت وجوب پیدا نمی کند. در باب حج هم اگر وجوبش متوقف بر زمان شد علاوه بر استطاعت، «قبل تحقق الموسم و الزمان، لا یجب الحج و اذا لم یتحقق وجوب الحج لا یجب مقدماته» برای این که مقدمه وجوبش غیري است و بالملازمه ثابت می شود؛ یکی از دو طرف ملازمه وجوب ذی المقدمه است؛ بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه تقدم دارد.

پس اگر بخواهیم بگوییم که قبل الموسم، حج واجب نیست؛ نتیجه این می شود که «لا تجب المقدمات» و اگر بخواهیم بگوییم صبر کند تا موسم بیاید، وقتی که موسم آمد، دیگر قدرت ندارد حج را انجام دهد. اینهایی که در بلاد بعیده هستند، امکان ندارد، بعد تحقق موسم دیگر خودشان را به حج و به اعمال حج برسانند. لذا این مشکله به نظر صاحب فصول آمده و سبب شده که ایشان راه حل را منحصر در واجب معلق بدانند و نتیجتاً حساب حج را از حساب صلاه در رابطه با وقت جدا کند، بگوید زمان و وقت خاص در باب صلاه، شرطیت برای وجوب دارد. اما در باب حج نه، شرطیت برای وجوب ندارد. آن که شرطیت برای وجوب دارد، استطاعت است با آن انواع چهارگانه ای که در استطاعت هست، استطاعت مالی، بدنی، زمانی و استطاعت سربی، که معنایش این است که راه باز باشد و در جاده مانعی باشد. بگوییم به مجردی که این استطاعت‌های چهارگانه تحقق پیدا کرد، «یجب علیه الحج» و چون حج واجب است، مقدماتش هم وجوب پیدا می کند. اما در عین حال مدخلیت زمان را از بین نمی بریم، می گوییم «لا- یجوز الحج قبل الوقت» باید حتما در موسم و در وقت انجام بگیرد. اما این دخالت، دخالت در واجب است، نه دخالت در اصل تکلیف و وجوب حج.

پس در حقیقت صاحب فصول (ره) راه حل اشکال را منحصرًا از طریق واجب معلق ملاحظه کرده، لذا در مقام این تقسیم برآمده که گاهی از اوقات، واجب وجوبش فعلیت داشته و فی الحال تحقق دارد. اما خود واجب متوقف بر یک امر غیرمقدور است، مثل همین زمان که در اختیار مکلف نیست. این طور نیست که مکلف زمان را بتواند تحصیل کند یا نتواند تحصیل کند. زمان یک امری است که خواه ناخواه خودش تحقق پیدا می کند. پس ایشان از این جهت، حساب وقت را در رابطه با حج از حساب وقت در رابطه با نماز جدا کرده است. اما اگر ما یک راه حلی غیر از مسأله واجب معلق پیدا کردیم، دیگر ضرورتی برای التزام به واجب معلق در باب حج نیست و آن این بود که قبلاً هم اشاره کردیم. بگوییم وقت در باب حج با وقت در باب صلاه فرق نمی کند، هر دوی آنها قید برای وجوب است و شرطیت برای وجوب دارد. منتها حج یک خصوصیتی دارد که باید مقدماتش را قبل از آن که وقت تحقق پیدا کرد، انجام دهد. برای این که مکلف می داند اگر این مقدمات را انجام ندهد، نمی تواند این واجب را در ظرف خودش انجام دهد.

در باب صلاه هم ما می توانیم نظیرش را پیدا کنیم؛ در باب صلاه هم اگر کسی «قبل الوقت» مثلاً «قبل الغروب» یقین پیدا کند که «اذا دخل الوقت لا يمكن له تحصيل الطهارة» الان برایش ممکن است تحصیل طهارت، اما اگر صبر کند وقت داخل شود «لا يمكن له تحصيل الطهارة» در باب صلاه که هیچ اشکالی در این نیست که زمان و وقت قید برای وجوب است. از نظر حکم فقهی حکمش چیست؟ یقین دارد که «اذا دخل المغرب» تحصیل طهارت برایش امکان ندارد، اما الان برایش امکان دارد. متیقن را بخواهد بگیرد، اگر به انتظار وقت بنشیند، تحصیل هیچ یک از دو طهارت برایش امکان ندارد، اما الان امکان دارد. آیا می توانیم بگوییم عقل به این شخص اجازه می دهد که شما لازم نیست الان طهارت را تحصیل کنید؟ همان عقلی که در مسأله مقدمه واجب بنا بر قول به وجوب مقدمه، ملازمه را می گوید و اساساً مسأله مقدمه واجب یک مسأله عقلی است، نه مسأله لفظی. البته اشتباه هم نمی شود که مسأله عقلی است، اما وجوب مقدمه وجوب شرعی است، همان عقلی که ملازمه را می گوید، همان عقل اینجا حاکم است به این که اگر یقین داری که بعد «دخول الوقت» قدرت بر تحصیل طهارت نداری، در حالی که «لا صلاه الا بطهور» اما الان قدرت برایت وجود دارد، باید الان اقدام به تحصیل طهارت کنید، در عین این که ذی المقدمه هنوز وجوب پیدا نکرده است.

این طور نیست که عقل وجوب ذی المقدمه را به «قبل الوقت» سرایت دهد. بگویید: آدمی که قدرت بر طهارت برای نماز ندارد، همین الان نماز مغرب برایش واجب است، وجوب ذی المقدمه را سرایت به «قبل الوقت» نمی دهد، وجوب هم «بعد الغروب» می آید، اما این حکم لزومی عقلی، الان ذی المقدمه را واجب نمی کند. منتها دیگر وجوب مقدمه وجوب شرعی نخواهد بود، این همان

و جوب عقلی و الزامی است که از ناحیه عقل پیدا می شود.

اگر ما در باب صلاه هم این مسأله را فرض کردیم، در باب حج چرا این مسأله را فرض نکنیم؟ بگوییم وجوب حج همان طوری که استطاعت شرطیت برای وجوب دارد، وقت هم شرطیت برای وجود دارد، «حج قبل الموسم لا یكون واجبا، كما انه قبل الاستطاعه لا یكون واجبا».

در حقیقت دو قید برای وجوب حج مطرح است: یکی مسأله استطاعت، یکی مسأله وقت. منتها فرق بین این دو این است، اگر کسی مستطیع نشد، عقل به او نمی گوید بلند شو برو گذرنامه بگیر، آدمی که مستطیع نشد عقل هیچ گونه الزامی نسبت به او ندارد، چرا؟ برای این که استطاعت «یمكن ان توجد و یمكن ان لا توجد».

ممکن است این شخص تهیه گذرنامه کند، بعد هم برایش استطاعت پیدا نشود، پس چرا عقل او را الزامش کند به این که بلند شو مقدمات حج را انجام بده؟ اما بعد از این که مستطیع شد، قید دوم که عبارت از وقت است، یک مسأله ای است که حتما تحقق پیدا می کند و دیگر، یمكن و یحتمل در باره اش جریان ندارد. لذا بعد تحقق الاستطاعه ولو این که حج وجوب فعلی پیدا نکرده، در عین حال عقل حکم می کند به این که چون این قید دوم «قطعاً التحقق فی المستقبل» است، لذا باید مقدمات حج و سفر حج را حتما فراهم کنیم.

(پاسخ استاد به شاگرد): مشکلی که مطرح است، در رابطه با وجوب شرعی مقدمه نیست، مشکل در این است که آیا لازم است الان مقدمات حج را انجام دهد یا نه؟ مشکل چیست؟ آیا مشکلی که در باب حج مطرح است، روی شرعیت وجوب مقدمه است؟ لازم نیست شرعیت داشته باشد. بحث در وجوب و عدم وجوبش است که اگر وجوبش را بگوییم، چطوری بگوییم؟ اگر بگوییم «لیس بواجب»، حج ترک می شود. مشکل این است و الا مشکل که روی مسأله شرعیت وجوب و عدم شرعیت دور نمی زند، اگر اصل وجوب مسلم شد، ما می خواهیم شرعیت درست کنیم. با مسلم شدن اصل وجوب رفع اشکال می شود. دیگر شما لازم نیست علاوه بر اثبات اصل وجوب مقدمه، شرعیت وجوب مقدمه را ثابت کنید.

کثیری از محققین مسأله ملازمه و وجوب شرعی مقدمه را در تمامی موارد، انکار کردند. لذا ما دنبال این مسأله نیستیم که برای تهیه مقدمات حج، یک وجوب شرعی درست کنیم. ما دنبال این هستیم که مکلف الزامی برای تهیه مقدمات حج داشته باشد. حالا الزامش می خواهد الزام شرعی باشد یا الزام عقلی؟ صاحب فصول (ره) خیال کردند که راه حل منحصر التزام به واجب معلق است، لذا در مقام این تقسیم برآمدند. در حالی که راه حل منحصر به این نیست. اگر واجب معلق هم وجود نداشته باشد و غیر صحیح باشد، معذک این راه حل برای این مشکله به این کیفیتی که بیان شد

نقطه مشترک میان اشکالات بر تقسیم صاحب فصول (ره)

در حقیقت سه ایراد به صاحب فصول مجموعاً وارد شده بود. لکن همه این ایرادها مشترک در این جهت هستند که امکان واجب معلق را منکر نیستند، یعنی نمی خواهند بگویند که این اصلاً امکان ندارد که یک جا وجوب فعلیت داشته باشد و واجب یک امر استقبالی باشد، نه و مرحوم شیخ و مرحوم آخوند هم این مطلب را منکر نیستند و نه این ایراد سومی که مطرح شد، مبتنی بر این است که واجب معلق مستحیل باشد. واجب معلق مستحیل نیست، ایراد و اشکال متوجه تقسیم است. مثلاً مرحوم آخوند که بر صاحب فصول ایراد کردند، خواستند بگویند: این تقسیم در بحث مقدمه واجب اثر ندارد. اما نه این که تقسیم غیر معقول و مستحیل است. یا مرحوم شیخ که ایراد به صاحب فصول کردند، نمی خواهند به صاحب فصول بگویند این تقسیم محال است. می خواهند بگویند: واجب معلق شما یک شعبه ای از واجب مشروطی است که من قایلیم و مبنایی خاص در واجب مشروط دارم. واجب مشروط شیخ که بنابر مبنای خودشان محال نیست، می خواهند بگویند: این واجب معلق هم یک شعبه ای از واجب مشروط است. و یا این ایراد سومی که ما ذکر کردیم، نمی خواهیم به ایشان بگوییم که واجب معلق مستحیل است، می خواهیم بگوییم: آن چیزی که شما را مجبور کرد به این که این تقسیم را به وجود بیاورید و ملتزم به واجب معلق شوید، آن انسان را مجبور به این معنا نمی کند، راه حل دیگری دارد که اگر واجب معلق هم نباشد، این مسأله از آن طریق قابل حل است.

پس هر سه ایراد در این جهت مشترک بودند که واجب معلق در عین این که قابل تصوّر است و مستحیل نیست، اما در بحث مقدمه واجب ضرورتی برای این تقسیم ملاحظه نمی شود.

عدم استحاله واجب معلق

جهت بعدی مسأله امکان و استحاله است. آیا واجب معلق یک امری است ممکن و در مقام ثبوت غیر مستحیل؟ یا این که نه اصلاً یک چیز محال و غیرممکنی هست؟ جماعتی از بزرگان، آن هم از محققین از اصولیین قایل به استحاله واجب معلق شدند با بیانات مختلفی که در این رابطه دارند. یکی از آن محققین و بزرگان مرحوم محقق اصفهانی، مرحوم آیت الله شیخ محمد حسین معروف به کمپانی است، در حاشیه ای که بر کفایه دارند، این معنا را مورد انکار قرار دادند. لکن ما قبل از آن که بیان ایشان را بررسی کنیم، با توجه به ایجابها و الزامهایی که در بین عقلاء مطرح است، بینیم مسأله وجدانا چطوری است؟ و بعد برویم سراغ بیانات این محققینی که استحاله واجب معلق را

وجدانا که ما ملاحظه می کنیم. نه در اراده تکوینیه و نه در اراده تشریحیه که همین وجوبی است که جانشین اراده تکوینیه هست، در هیچ کدام از این دو اراده، ما استحاله ای نسبت به واجب معلق و یا مراد مستقبل در اراده تکوینیه، نمی بینیم. در اراده تکوینیه وجدانا ما ملاحظه می کنیم، می بینیم اراده ما در رابطه با مرادمان، مرادها مختلف است. گاهی انسان اراده می کند الان از جا بلند شود، مرادش یک امر حالی و یک امر فعلی است، به مجردی که اراده تعلق به این امر فعلی و امر حالی پیدا می کند، به مجرد تحقق اراده و تعلق اراده، این شخص مرید، مراد را انجام می دهد، مراد را در خارج ایجاد می کند. مثل انسانی که نشسته اراده می کند برخاستن را، یا انسانی که ایستاده، اراده می کند نشستن را.

یا کسی که مثلاً می خواهد دستش را حرکت دهد، اراده می کند تحریک ید را. به مجرد تحقق اراده مراد هم در خارج فعلیت و تحقق پیدا می کند.

اما گاهی از اوقات مراد انسان یک مراد استقبالی است، متوقف به زمان بعد است. مثل این که شما الان که اینجا نشستید، اراده دارید که فردا هم در این درس شرکت کنید و در جلسه بحث حاضر شوید. آیا شما اراده ندارید الان حضور فردای در جلسه بحث را؟ می شود کسی وجدانا این معنا را انکار کند؟ یا بالاتر الان که اینجا نشستیم همه اراده داریم که نماز مغرب و عشاء را انجام دهیم، کیست که چنین اراده ای نداشته باشد؟ آیا می توانیم بگوییم که ما چنین اراده ای نداریم؟ صبر می کنیم وقتی که وقت مغرب داخل شد، آن وقت اراده متعلقه به صلاه مغرب و عشاء حادث می شود. الان بین یک مسلمان و بین غیرمسلمان در رابطه با نماز مغرب هیچ فرقی نمی کند. همان طوری که غیر مسلمان یک ساعت به غروب هیچ اراده ای به انجام نماز مغرب بعد تحقق غروب شمس ندارد، من مسلمان هم ندارم. و از من بپرسند چرا نداری؟ می گویم: برای این که مراد یک امر استقبالی است، مراد یک زمان مستقبل در آن دخالت دارد و تا آن زمان نیاید، انسان نمی شود اراده کند. آیا مسلمان در این ماه، اراده ندارد که در ماه رمضان روزه بگیرد؟ یا اراده دارد روزه بگیرد؟ الان اراده دارد، الان تصمیم دارد، منتها متعلق اراده و مرادش عبارت از صوم در ماه رمضان و مقید به ماه رمضان است. لذا در اراده های تکوینیه وجدانا که مسأله این طور است، مراد انسان گاهی حالیت و فعلیت دارد، گاهی هم یک امر استقبالی است. الان شما فرض کنید همین پنج شنبه برنامه دارید، الان اراده دارید نسبت به همان برنامه ای که پنج شنبه برای خودتان تنظیم کردید، ما نمی توانیم بگوییم: الان فاقد اراده هستید، صبح پنج شنبه که آمد اراده تحقق پیدا می کند.

لذا وجدانا در اراده های تکوینیه، ما می بینیم که حقیقت الاراده و ماهیت الاراده تحقق دارد، هم در آنجایی که مراد فعلیت و حالیت دارد و هم در آنجایی که مراد یک امر استقبالی و متوقف بر زمان

آینده است. در اراده تشریحیه هم وقتی که انسان اوامر خودش را نسبت به فرزندانش ملاحظه می کند، اوامر مولا را نسبت به عیدش ملاحظه می کند، آیا در اوامر و بعثهایی که از ناحیه موالی تحقق پیدا می کند، همیشه مبعوث الیه آن باید یک کار فوری و کار فعلی باشد؟ وقتی مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» یعنی همین حالا دیگر یک «آن» هم معطل نکند. «ادخل السوق و اشتر اللحم»؟ یا این که نه، مولا به عبدش می تواند بگوید: «سافر الان» و می تواند همین الان دستور صادر کند به این که «سافر غدا»، ایجاب الان است دستور و بعث حالا تحقق پیدا کرده، الان دارد الزام می کند، اما به چی الزام می کند؟ به مسافرت فردا.

آیا اگر مولا یک چنین دستوری داد، به او می گویند که تو یک کار محالی را خواستی ایجاب کنی؟ نمی شود که بعث به امر استقبالی تعلق بگیرد، صبر کن فردا بیاید بعد از این که فردا آمد، دستور سافر را صادر بکن، آیا این طور است؟ یا اگر هم می خواهی الان صادر کنی، باید به صورت واجب مشروط باشد. مثل «ان جائك زيد فاکرمه» که خود بعث بعد تحقق المجيء تحقق پیدا می کند. آیا وجدانا در اوامری که خود ما نسبت به فرزندانمان داریم و موالی نسبت به عیدشان دارند، نمی شود الزام فعلی باشد و الزام به نحو واجب مطلق داشته باشد؟ الان وجوب تحقق دارد، اما مأمور به و واجب و مبعوث الیه مقید به زمان آینده باشد؟ مسافرت فردا مطلوب برای مولاست، یا این که مولا در «ادخل السوق و اشتر اللحم» می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم ساعت آخری»، یک ساعت بعد باید بروی بازار و گوشت تهیه کنی.

مسأله از نظر عقلاء و وجدان چطور است؟ الان که دستور صادر می کند می گوید: یک ساعت بعد بروی بازار و گوشت تهیه کنی، آیا معنایش این است که الان ایجابی نیست؟ به صورت واجب مشروط است؟ اگر واجب مشروط است، واجب مشروط که لازم نیست انسان شرطش را تهیه کند! «ان استطعت یجب علیک الحج» لازم نیست که انسان برود تحصیل استطاعت کند. اگر استطاعت خودبه خود پیدا شد، وجوب حج تحقق پیدا می کند. پس این «ادخل السوق و اشتر اللحم بعد ساعه» این مسأله به صورت واجب مشروط نیست. اگر به صورت واجب مشروط نشد و به صورت واجب مطلق شد، پس این مسأله چه طوری است؟ آیا غیر از این است که تکلیف الان تحقق دارد، وجوب الان محقق است، منتها در واجب قیدی وجود دارد و او بعد ساعه است. لذا وجدانا مسأله را چه در رابطه با اراده تکوینی و چه در رابطه با اراده تشریحیه که همان بعث و ایجاب است، ملاحظه می کنیم، مسأله مکان واجب معلق، یک مسأله وجدانی به نظر می رسد.

در مقابل هم حرفهایی زده شده، که از جمله بیان مرحوم محقق اصفهانی (ره) است، که در حاشیه بر کفایه ملاحظه می فرمائید، در بحث بعد «ان شاء الله» عنوان می کنیم.

- ۱ - وجوب حج قبل از موسم، از نظر صاحب فصول (ره) چه اشکالی دارد؟
- ۲ - راه حل استاد بر دفع این اشکال را بیان نمایید.
- ۳ - به طور خلاصه عدم ترتب فایده بر تقسیم صاحب فصول (ره) را توضیح دهید.
- ۴ - عدم استحالة واجب معلق را تقریب نمایید.
- ۵ - وقت در باب حج چه خصوصیتی نسبت به وقت در باب نماز دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان مرحوم محقق اصفهانی (ره) در تعلق اراده تکوینی بر امر استقبالی

مرحوم محقق اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه، ایشان از جمله بزرگانی هست که قائل به استحاله واجب معلق است و ثبوت واجب معلق را ممتنع می داند. کلام ایشان در حاشیه در دو بخش است:

یک بخش مربوط به اراده تکوینیه است و یک بخش مربوط به اراده تشریحیه. در هر کدام مستقلاً بحث کردند. راجع به اراده تکوینیه و اینکه آیا تعلق اراده به امر استقبالی وجدانا یک امر ممکن و محقق هست و آن این است که در اراده های تکوینیه، گاهی اراده به یک مراد فعلی و مراد حالی تعلق می گیرد و گاهی اراده به یک امر استقبالی تعلق می گیرد. الان اراده دارد که فردا مسافرت کند، اراده فعلیت دارد، لکن مسافرت زمانش فردا و امر استقلالی است. ایشان در این بخش معتقد هستند که این معنا ممکن نیست. در اراده تکوینیه، اگر بخواهد اراده به یک مراد استقبالی تعلق بگیرد، ممتنع است. مبنای کلام ایشان تعریف مشهور است که در باب اراده شده، بر مبنای آن تعریف ایشان توضیحاتی می دهند.

تعریف اراده و بیان قوه عاقله از مبادی اراده بنا بر مشهور

تعریف مشهور که برای اراده شده، عبارت از این است که «الاراده هو الشوق المؤکد المحرک للعضلات نحو المراد» اراده عبارت از آن شوق مؤکدی است که به دنبال آن شوق مؤکد عضلات و جوارح انسان به طرف مراد و برای تحقق مراد فعال می شود، تحرک پیدا می کند، آن شوق مؤکدی که این تحریک در آن وجود دارد که عضلات را به طرف مراد به حرکت در آورد، اراده است. ایشان بر مبنای همین تعریف توضیح می دهند، توضیح ایشان خوب خیلی مفصّل است، لکن اصول مطالبشان را من «ان شاء الله» عرض می کنم. ایشان می فرماید: نفس انسان با اینکه دارای وحدت است و اّتّصاف به وحدت دارد، لکن درعین حال دارای قوای متعددی هست. و به تعبیر دیگر دارای مراتب و دارای منازل هست. و این مراتب و منازل هرکدام هم مسّمای به یک اسمی هست.

یکی از قوایی که در نفس وجود دارد و مربوط به اراده است، قوه عاقله که در نفس انسان است و این خصوصیت را خداوند به او عنایت کرده که تعقل می کند، ادراک می کند، این شیئی را که می خواهد متعلق اراده قرار دهد، ادراک می کند که این دارای فائده است، دارای یک نفعی است و نفعش هم به خود نفس و به قوای نفس برمی گردد. لذا اینکه شما در مبادی اراده و در مقدمات اراده مسأله تصدیق به فائده مراد را می بینید یکی از مبادی اراده است، این ارتباط به قوه عاقله نفسانیه دارد که نفس باید وجود این فائده را درک کند و اینکه این نفع به خودش برمی گردد. منتها یا نفع دنیوی و یا نفع اخروی. (در کلام ایشان راجع به تصوّر که اولین مبدء از مبادی اراده است اشاره ای نشده، لکن آن هم ارتباط به همین قوه عاقله دارد، برای اینکه تصوّر هم عبارت از التفات نفس انسان و توجه نفس به آن شیء متصوّر و ملتفت الیه است و ما تصوّر را هم اولین مبدء از مبادی اراده می دانیم) لکن حالا ایشان اشاره ای نکردند، در مقام حصر قوه عاقله به تعقل تصدیق به فائده و ادراک فائده هم نبودند، آن را حالا به عنوان مثال ذکر کردند. پس می فرمایند: یک مرحله و یک منزل، منزلی است که از آن تعبیر به قوه عاقله می شود که شأنش ادراک و تعقل است. از یک مرتبه دیگر آن تعبیر به قوه شوق می شود. شوق این است که نفس انسان تمایل پیدا کند، علاقه پیدا کند به آن شیء مراد و محبت پیدا کند. بعد می فرماید: این شوق با اینکه خودش یک منزل و یک مرتبه است، لکن شدّت و ضعف دارد، کمال و نقص دارد و در آخر کلامشان اشاره می کنند که ممکن است گاهی از اوقات انسان اشتیاق به یک امر محال اصلا پیدا کند. اولین مرتبه شوق، لازم نیست که به یک شیء مقدور تعلق بگیرد. اولین مرتبه شوق امکان دارد به یک امر محال تعلق بگیرد و هیچ مسأله ای هم نیست. اما این شوق وقتی که نسبت به شیء مراد تعلق گرفت، اینجا نفس ملاحظه می کند، می بیند اگر

یک مانعی از تحقق این شیء در خارج تحقق دارد. همین اولین مرتبه شوق به جای خودش باقی است و به حالت رکود ثابت می ماند.

اما اگر دید که تحقق این شیء مراد یک امر مقدوری است، مانع و رادعی وجود ندارد، اگر مانع و رادعی هم هست، می تواند آن مانع و رادع را برطرف کند و از بین ببرد. اینجا کم کم شوق قوت پیدا می کند و کمال پیدا می کند، تا به حدی تکامل پیدا می کند که آنجا دیگر تعبیرات مختلفی از آن می شود، گاهی از آن تعبیر به تصمیم و عزم می شود. و گاهی هم به قصد و اراده. آن وقت می فرماید:

اگر ما بخواهیم اراده تحقق پیدا کند، نمی توانیم بگوییم «الاراده مجزّد الشوق، الاراده نفس الطبیعه الشوق» آن مرتبه کماله شوق که با توجه به امکان تحقق مراد، تحقق پیدا می کند، از آن تعبیر به اراده و شوق مؤکّد می کنیم. منتها این در حقیقت یک وصفی هم دارد، یا تعبیر کنید که یک مبرزی هم برای این شوق مؤکّد وجود دارد و آن این است که بعد از آن که شوق به مرحله کمال رسید، بلافاصله روی یک قوه دیگری در نفس تأثیر می کند که از آن قوه به قوه عامله تعبیر می شود، یعنی قوه عمل کننده و نیروی فعال و نیروی عامل.

می فرماید: قوه عامله در اعضاء و جوارح به صورت پراکنده وجود دارد، شوق مؤکّد که عبارت از آن مرحله کماله ای است که بلافاصله قوه عامله منبعثه در تمامی عضلات و جوارح را به کار می اندازد و فعال می کند، آن عبارت از اراده و قصد است. آیا ما می توانیم یک جایی آن شوق مؤکّدی که عبارت آخرای از اراده است، بگوییم: تحقق دارد؟ اما عضلات و جوارح که قوه عامله نفس انسان است، در رابطه با آن شوق مؤکّد هیچ گونه تأثیری در آنها به وجود نیامده است؟ می فرماید: اگر ما بخواهیم بگوییم که اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلق می گیرد، باید چنین حرفی بزنیم، شمایی که امروز اراده می کنید که فردا مسافرت کنید، الان این قوه شوقیه چه تأثیری در قوه عامله شما داشته است؟ الان عضلات و جوارح شما چه تأثیری از این قوه شوقیه پیدا کرد؟ اگر شما اراده هم نمی کردید همین طور آرام نشسته بودید، الان چه اراده کنید فردا مسافرت کنید و چه اراده نکنید فردا مسافرت کنید، علی کلا التقديرین الان آرام نشستید و مشغول گوش دادن به درس و بحث هستید، در حالی که اراده آن است که عضلات و جوارح را آرام نمی گذارد، بلافاصله قوه عامله تحت تأثیر قوه شوقیه واقع می شود و عضلات و جوارح فعالیت می کنند برای تحقق مراد.

بعد ایشان می گویند: برای همین جهت است که بزرگان اینجوری تعبیر کرده اند که «الاراده جز اخیر من العله التامه» اراده را جزء اخیر علت تامه قرار دادند، یعنی با آمدن اراده دیگر مطلب تمام است. وقتی که جزء اخیر علت تامه آمد، دیگر حالت انتظار و توقعی وجود ندارد. اما شما می گویند:

اراده می آید، علت تامه هم تحقق پیدا می کند، معذک معلول تحقق پیدا نمی کند. با اینکه علت تامه و

جزء اخیرش بنام اراده تحقق پیدا کرد، معذک اثری از معلول به چشم نمی خورد، اثری از تحقق مراد به چشم نمی خورد. بعد ایشان می فرماید: اگر شما بخواهید این حرف را بزنید، بگویید: چه اشکال دارد که علت حالا تحقق پیدا کند، معلولش فردا واقع شود؟ می گوییم: شما تفکیک علت از معلول شنیدید، آیا می شود معلول جدای از علت باشد؟ چطور می شود اراده که جزء متمم علت تامه است، الان تحقق پیدا کند؟ اما معلولش که عبارت از مسافرت است، فردا تحقق پیدا کند؟ یک نکته دقیق اینجاست: اگر شما بگویید که معلول در اینجا در ذاتش تأخر دخالت دارد، یعنی معلول مسافرت نیست، معلول مسافرت مقید بگونه غذا هست، که در ذات معلول تأخر مطرح است.

عدم تأخر ذاتی معلول

اگر در ذات معلول، تأخر مطرح است، پس حتما معلول باید متأخر باشد. معلولی که در ذاتش تأخر مطرح است، اگر قبلاً حاصل شود لیس بمعلول. حتماً باید متأخر حاصل شود. ایشان می فرماید: این حرف بدتر است و فسادش روشن تر از آن حرف اول است، برای اینکه بازگشت این حرف به این است که در ذات معلول تأخر وجود دارد و در ذات معلول انفکاک از علت وجود دارد.

چه فرق می کند که شما بگویید در ذات معلول تأخر مطرح است؟ یا بگویید اصلاً در ذات معلول انفکاک از علت مطرح است؟ خیلی فساد هست در اینکه انسان مطلب را به اینجا بکشاند که در ذات معلول انفکاک از علت مطرح باشد، در حالی که قاعده عقلیه حکم به عدم انفکاک می کند و معقول نیست که معلول انفکاک از علت داشته باشد.

ایشان می فرماید: اگر شما این حرف را بزنید، چه مانعی دارد که این زمان فردا به صورت شرطیت مطرح باشد؟ نه، این شرطیت دارد برای تحقق مراد و الاّ ذات علت متحقق است. ایشان می فرماید: ما سؤال می کنیم برای چه شرطیت دارد؟ بفرمایید شما که می گوید شرطیت دارد، برای چه شرطیت دارد؟ دو احتمال دارد: یک احتمال این است که بگویید: شرطیت دارد برای اینکه مرتبه ناقصه شوق به مرتبه کامله برسد چون شوق مراتبی داشت. شما بگویید: زمان متأخر شرط برای این است که این سیر از ناقص به کامل تحقق پیدا کند و مرتبه ناقصه تبدل به مرتبه کامله پیدا کند، این احتمال را ایشان می گوید ما حرفی نداریم.

اما این احتمال معنایش این است که قبل از فردا اراده ای وجود ندارد، برای اینکه اراده مرتبه ناقصه شوق نیست، اراده مرتبه کامله شوق است. و شما هم می گویید: مرتبه کامله فردا تحقق پیدا می کند، ما هم همین را می گوییم که الان اراده نیست، شوق هست شوق مانعی ندارد، شوق به محال هم هیچ اشکالی ندارد. اصل و طبیعت الشوق که به آن مرتبه ناقصه تحقق پیدا می کند، هیچ مانعی

ندارد و الان هم متحقق است. اما بحث در این است که اراده الان تحقق دارد یا ندارد؟ اراده آن مرتبه کامله است؛ شما می‌گویید: شرط تحقق آن مرتبه کامله، آمدن فردا است. فردا اراده پیدا می‌شود و اگر فردا اراده پیدا شد، تعلقش به مسافرت، تعلق به یک امر حالی می‌شود. اما آن که مورد بحث است، این است که اراده الان باشد، شوق مؤکد الان وجود داشته باشد، لکن مرادش مقید به زمان آینده باشد.

پس اگر مقصود شما از شرطیت زمان متأخر شرطیت این زمان برای تبدل مرحله نقص به مرحله کمال است، حرفی نداریم و با ادعای ما منافات ندارد. اما اگر بخواهید بگویید: نه، در عین اینکه امروز شوق مؤکد بنام اراده تحقق پیدا کرده، معذک آمدن فردا برای تحقق مراد شرطیت دارد، برای تحریک این شوق للعضلات نحو المراد. می‌فرماید: ما این را نمی‌توانیم بپذیریم، برگشت این به تفکیک معلول از علت است و منافات با آن چیزی دارد که اراده را جزء اخیر از علت تامه می‌دانند.

شما با یکی از این دو مخالفت می‌کنید: یا می‌خواهید بگویید اراده جزء اخیر از علت نیست، با اینکه اراده آمده باز هم یک شرط دیگری در کار است؟ یا می‌خواهید بگویید در عین اینکه علت کامل شده، معذک معلول منفک از علت است و فاصله زمانی بین معلول و علت وجود دارد، لذا نمی‌توانیم ما این معنا را بپذیریم.

نحوه سببیت اراده

بعد می‌فرمایند: اصولاً یک نکته ای در کار هست و آن نکته این است که سببیت اراده، با سببیت سایر اسباب خارجی، یک فرقی بینشان وجود دارد. در اسباب خارجی امکان دارد که یک چیزی سببیت داشته باشد، اما تأثیر این سبب موجود در خارج، مشروط به یک شرطی باشد. مثلاً نار سببیت برای احراق دارد، ممکن است که نار وجود پیدا کند، اما شرط تأثیرش در احراق که مثلاً عبارت از محاذات و مجاورت باشد، آن شرط تحقق پیدا نکند و روی عدم تحقق شرط محاذات و مجاورت، این نار نتواند تأثیر در احراق کند، با اینکه از نظر وجود خارجی در رابطه با نار هیچ کمبودی وجود ندارد و هیچ نقصی در وجود خارجی اش تصور نمی‌شود. پس در اسباب خارجی این معنا ممکن است که سببی بوجود خارجی سببیت داشته باشد، اما تأثیرش مشروط به یک شرط باشد، که اگر آن شرط تحقق نداشته باشد، نتواند تأثیر کند.

اما در مسأله اراده که یک طرفش ارتباط به نفس دارد، یعنی به قوه شوقیه و یک طرف دیگرش ارتباط به قوه عامله منبعثه فی العضلات و الجوارح دارد، اینجا دیگر جای این حرفها نیست، نمی‌توانیم بگوییم که وقتی قوه شوقیه به مرحله کمال رسید، قوه شوقیه به مرحله تأکد رسید، معذک شرط محرکیتش للعضلات، عبارت از یک زمانی است که فردا می‌خواهد تحقق پیدا کند.

اینها دیگر مربوط به یک امر خارج از نفس است. اگر قوه شوقیه در نفس به وجود آمد، دیگر قوه عامله چه نقصی در آن وجود دارد که حالت انبعاث و تأثر در آن به وجود بیاید؟ لذا به مجرد تحقق این مرتبه کامله، دیگر اصلاً معنا ندارد یک حالت انتظار و حالت توقفی در کار باشد. یا شوق مؤکد هست یا نیست؟ اگر شوق مؤکد نیست که «فلا یكون هناك اراده» و اگر شوق مؤکد هست، دیگر چه معطلی دارد؟ ارتباطش که با خارج نیست، ارتباطش با قوه عامله نفس و تأثیر در قوه عامله نفسانیه است. لذا به مجردی که این قوه شوقیه به کمال رسید، تأثیر می کند در هیجان قوه عامله و تحریک قوه عامله. در نتیجه می فرماید: ما نمی توانیم تصور کنیم در اراده تکوینیه با آن خصوصیتی که در تعریف آن ذکر شده، فعلیت و حالیت داشته باشد. اما مراد فاصله زمانی داشته باشد با این اراده، مراد مسافرت فردا باشد، اما اراده با تمام شئونش الان تحقق پیدا کرده باشد.

بیان صاحب کفایه (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی

مرحوم آخوند در کفایه دلیلی می آورد بر اینکه اراده تکوینی، می شود به امر استقبالی تعلق بگیرد. دلیل ایشان این است: آنجایی که مراد انسان یک مقدماتی لازم دارد، فرض کنید این مقدمات یکی دو ساعت طول می کشد. مرحوم آخوند می فرماید: اینجا آیا اراده به ذی المقدمه ای که دو ساعت بعد واقع می شود، تعلق گرفته یا نه؟ اگر بگویید: اراده به ذی المقدمه دو ساعت بعد متعلق شده، پس مانعی ندارد که اراده به امر استقبالی تعلق بگیرد. و اگر بگویید: نه، قبول نداریم که اراده به ذی المقدمه دو ساعت بعد متعلق شده، می فرماید: پس چرا مقدماتش را انجام می دهد؟ مگر اراده متعلقه به مقدمه، به تعبیر ایشان متولّد از اراده متعلقه به ذی المقدمه نیست؟ آیا می شود کسی اراده به ذی المقدمه نداشته باشد، اما اراده به مقدمه بما آنها مقدمه متعلق شود؟ پس اینکه شما مقدمات را انجام می دهید و یکی یکی مقدمات را عن اراده ایجاد می کنید، برای این است که اراده به ذی المقدمه متعلق است و الا اگر اراده به ذی المقدمه متعلق نشده، پس چطور اراده به این مقدمات تعلق می گیرد؟ با اینکه اینها به تبع او و در سایه اراده متعلقه به ذی المقدمه در کار است؟

جواب محقق اصفهانی (ره) از بیان آخوند (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی

محقق بزرگوار مرحوم محقق اصفهانی، از این مطلب مرحوم آخوند در ذیل بحث اراده تکوینیه، جواب می دهند و می فرمایند: درست است اینجا ذی المقدمه ای داریم که مقدماتی دارد، مثلاً این مقدمات دو ساعت وقت لازم دارد که انجام بگیرد، قبول داریم که مسأله تبعیت در کار است، اما اینجا اراده به ذی المقدمه متعلق نشده، بلکه آن شوق ناقص که اولین مرتبه شوق است، متعلق به ذی

المقدمه شده و آن شوق ناقص به تبعیت سرایت به مقدمات کرده، در نتیجه آن که از ناحیه ذی المقدمه سراغ مقدمات آمد، همان شوق ناقص و اولین مرتبه شوق است. منتها وقتی که شوق ذی المقدمه سرایت می کند به مقدمه و در مقدمه هم شوق وجود پیدا می کند، ایشان می فرماید: اینجا آن شوق متعلق به ذی المقدمه در حالت رکود و توقف باقی می ماند، هنوز اراده ای در آن رابطه نیست.

اما وقتی سراغ مقدمات می آییم، چون مقدمات فعلی است، مقدمات قبلا تحقق پیدا می کند، این شوق متعلق به مقدمات یکی پس از دیگری تأکد پیدا می کند و به مرتبه کمال می رسد و تبدیل به اراده می شود. شوق متعلق به مقدمه اول که چون وقت مقدمه است، هیچ مانع و رادعی هم وجود ندارد، «شوقش یتبدل الی الاراده فیتولد المقدمه الاولى» اما اراده اش ترشیحی نبوده، آن که ترشیحی و تولدی بوده، اصل الشوق بوده نه عنوان اراده. منتها شوق در یک جایی که پیاده شد، وقتی که مانع و رادعی نبود، «یسیر و ینتقل و یتبدل الی الاراده» لذا مقدمه اولی عن اراده واقع می شود. می آید سراغ مقدمه دوم آن هم هکذا عن اراده. می آید سراغ مقدمه سوم شوقش تبدل به اراده پیدا می کند؛ تا تمامی مقدمات «عن اراده کل واحده بعد الاخری» تحقق پیدا کرد و در مدت دو ساعت مقدمات تمام شد، آن وقت سراغ ذی المقدمه می آییم. شوق را کد در ذی المقدمه که رکودش هم به علت این بود که مقدمه لازم داشت و بدون مقدمه امکان تحقق نداشت و ممکن نبود بدون مقدمه تحقق پیدا کند، حالا که مقدماتش تحقق پیدا کرد و در نتیجه برای ذی المقدمه امکان تحقق پیدا شد، آن شوق ناقص را کد بعد تمامیت المقدمات در ذی المقدمه «یتبدل الی الاراده». پس اراده به ذی المقدمه بعد از تحقق مقدمات پیدا می شود. اما آن که سرایت می کند از ذی المقدمه به مقدمه، آن فقط مجرد شوق است و ما مجرد شوق را اراده نمی دانیم. لذا هر یک از مقدمات باید شوقش به لحاظ امکان و ظرف زمانیش تبدل به اراده پیدا کند، بعد از آن هم که مقدمات تمام شد و ذی المقدمه امکان تحقق پیدا کرد، شوق را کد ذی المقدمه هم «یتبدل الی الاراده». لذا از آن دلیل مرحوم آخوند در کفایه، این محقق بزرگوار که از اجله تلامذه مرحوم آخوند بودند، اینجوری جواب می دهند.

پرسش:

۱ - استدلال محقق اصفهانی (ره) بر عدم تعلق اراده به امر استقبالی را بیان نمایید.

۲ - اراده و مبادی آن را به طور اختصار توضیح داده و نحوه سببیت اراده را بیان کنید.

۳ - کلام کفایه (ره) در امکان تعلق اراده بر امر استقبالی را تشریح کنید.

۴ - جواب محقق اصفهانی (ره) را در تعلق اراده بر امر استقبالی تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استحاله واجب معلق

بحث در اين بود كه آيا واجب معلق از نظر مقام ثبوت استحاله دارد يا نه؟

جماعتي از محققين قائل به استحاله واجب معلق هستند و از جمله آنها محقق اصفهاني صاحب حاشيه بر كفايه بود.

كلام ايشان در دو بخش بود. يك بخش راجع به اراده تكوينيه و يك بخش راجع به اراده تشريعيه.

در اراده تكوينيه بيان كردند كه محال است اراده به يك امر استقبالي تعلق بگيرد! هر كجا كه اراده و شوق مؤكّد در كار است، بايد تحريك عضلات نحو المراد تحقق داشته باشد. پس آنجايي كه مراد انسان يك امر استقبالي است و اراده مي كند مسافرت فردا را، به نظر ايشان اراده در اينجا تحقق ندارد، اراده هنگام شروع سفر و فردا تحقق پيدا مي كند.

حالا- قسمت دوم بيان ايشان را هم نقل مي كنيم بعد مي پردازيم به اين كه آيا اين بيان كه مهمترين بيان در باب استحاله واجب معلق است، آيا تمام است يا قابل جواب و مناقشه است؟

در بخش دوم کلام که در حقیقت این بخش عین واجب معلّق است، اراده تشریحیه همان بعث اعتباری و وجوبی است که در واجب تحقّق دارد. در این بخش ایشان در مورد استحاله این طور می فرمایند: ما خوب است اراده تشریحیه را یک قدری معنا و بررسی کنیم، ببینیم اراده تشریحیه معنایش چیست؟ می فرمایند: در شروع اراده تشریحیه و موردش، مسأله این طور است که انسان گاهی می خواهد دیگری این مأموریه را انجام دهد و فعل از دیگری صادر شود. گاهی انسان اراده می کند خودش فعل را انجام دهد، این مورد اراده تکوینیه است. اما در اراده تشریحیه اراده تعلق می گیرد به این که مکلف و عبد این مأموریه را انجام دهد و فعل از غیر صادر شود. نحوه صدور از غیر هم به صورت اختیاری و ارادی باشد. مولا می خواهد که عبد مأموریه را عن اراده انجام دهد، عن اختیار انجام دهد، یک فعل ارادی صادر از عبد می خواهد. مولا چطوری حساب می کند؟ می گوید:

اگر فعل از خود من می خواست صادر شود، راه تحقّق این فعل، عبارت از اراده تکوینیه و باعثیت آن شوق مؤکّدی است که «المحرک للعضلات نحو المراد». اما اینجا چه طوری می شود؟ از یک طرف من مولا می خواهم فعل از عبد صادر شود و از طرف دیگر صدورش هم من العبد اختیاری باشد، نه این که «عبد جبرا و اکراها» این فعل را انجام دهد. پس صدور اختیاری فعل من العبد، این کائن متعلق اراده مولا است. مولا می بیند این معنا که نمی شود، من چطور می توانم اراده کنم صدور فعل اختیاری را من العبد؟ امر اختیاری زمام اختیارش به دست فاعلش است و فاعل هم عبارت از عبد است. من مولا اراده کنم صدور فعل اختیاری را از عبد، این یک معنای غیر معقولی است، در حقیقت فعل عبد تحت اختیار من مولا نیست، فاعلش عبد است، «و للعبد ان يفعل و یرید و ان لا يفعل و لا یرید» پس چطور می شود اراده من مولا به صدور فعل اختیاری از عبد تعلق بگیرد؟ لذا وقتی که مولا کائن با این مسأله برخورد می کند و با این مشکل مواجه می شود، می بیند راه حل این مشکل این است که مولا از راه تسبیب وارد شود. یعنی مولا برای عبد ایجاد داعی کند، ایجاد محرک کند، که آن داعی و محرک عبد را تحریک کند به این که خودش فعل را اختیارا انجام دهد. راه حل این مشکل این است که باید به تسبیب و ایجاب داعی و محرک مولا- متوسل شود. حالا- داعی و محرک عبارت از چیست؟ داعی و محرک عبارت از همان ایجاب است، عبارت از الزام و دستوری است که از ناحیه مولا صادر می شود و برحسب آن اصطلاحی که مکرر ذکر کردیم آن بعث اعتباری «صادر من ناحیه المولی» است، که مفاد هیأت افعال هم، همان بعث اعتباری بود که گفتیم: مقصود از بعث اعتباری، در مقابل بعث تکوینی و بعث خارجی است. مقصود از بعث تکوینی این است که مولا عملا دست عبد را

بگیرد و وادارش کند به این که مأمور به را در خارج انجام دهد. اما بعث اعتباری فقط در قالب الزام و ایجاب و دستور از ناحیه مولا تحقق پیدا می کند. لذا مولا می بیند که چاره ای نیست جزء این که یک بعث اعتباری و الزامی در رابطه با این عبد تحقق پیدا کند.

این بعث اعتباری یک جهتش ارتباط به مولا دارد و آن این است که صدور این بعث اعتباری من المولی، این صدور ارادی و اختیاری است و بین اراده و مرادش هم هیچ تخلف و انفکاک پیدا نشده، یعنی تا مولا اراده می کند صدور این عمل را «من العبد» در اراده تکوینی، اراده، مولا را تحریک می کرد به این که مراد را خودش انجام دهد، فاصله ای بین مراد و اراده نبود، اما اینجا آن شوق مؤکد مولا را تحریک می کند به این که بعث اعتباری از ناحیه مولا صادر شود، بعث فعلی از ناحیه مولا صادر شود که مقصود از فعلی، یعنی بعث محقق، بعثی که الان تحقق دارد و الان وجود دارد. پس همانطوری که بین اراده و مراد در اراده تکوینیه فاصله و انفکاک را ملاحظه نمی کنید، در رابطه با این بعث هم از نظر مولا هیچ گونه انفکاک و فاصله ای نیست. در حقیقت اینجا «الشوق المؤکد المحرک للعضلات نحو المراد»، به این کیفیت است که شوق مؤکد مولا را تحریک می کند به این که بلافاصله و بدون انفکاک یک دستور الزامی را صادر کند. این جهتش اشکالی ندارد.

ولی بینیم متعلق این دستور چیست؟ مأمور به این امر چیست؟ در واجب معلق مأمور به یک امر استقبالی است، یک امری است که بعداً می خواهد تحقق پیدا کند. پس این بعث در رابطه با «مبعوث علیه» که یک حالت استقبالی دارد، این نتیجه را می دهد، مولا عبد را بعث کرده، در ناحیه مولا هیچ انفکاک و فصلی وجود پیدا نکرده، ولی می بیند در عبد هیچ گونه تحرکی به وجود نیامد، هیچ گونه انبعثی حاصل نشده است. نه از نظر این که عبد متخلف و عاصی و غیر فرمانبردار است! نه از نظر این که عبد به مولا می گوید: من تسلیم محض هستم، اما مأمور به چیست؟ مأمور به مسافرت فردا.

فردایی هنوز وجود پیدا نکرده و زمان آینده هنوز نیامده است. پس در حقیقت بعث کامل از ناحیه مولا تحقق پیدا کرده و سرسوزنی در برابر این بعث، انبعث در عبد به وجود نیامده، «لا بلحاظ العصیان، بل بلحاظ الكون الواجب امرا استقبالی» پس بین بعث و انبعث جدایی افتاد، انفکاک تحقق پیدا کرد، اما با آن بیانی که در رابطه با اراده تکوینیه ذکر شد، اینجا هم نباید بین بعث و انبعث اختلاف و فاصله ای وجود پیدا کند. همان طوری که بین «بعث المولی و اراده المولی المتعلق بالبعث» هیچ گونه انفکاک پیدا نشد، بین بعث و انبعث عبد هم معقول نیست به تعبیر ایشان انفکاک پیدا شود.

چطور می شود که بعث فعلیت داشته باشد، همه مراحل الان تحقق داشته باشد، بدون هیچ گونه نقصان و کمبودی، معذک در عبد هیچ گونه تأثر و انبعثی نباشد، به لحاظ این که مأمور به یک امر استقبالی است؟ می فرمایند: این هم مثل آن یک امر غیر معقول است و امکان ندارد این انفکاک تحقق

پیدا کند.

در نتیجه به نظر این محقق بزرگوار هم در اراده تکوینیه و هم در اراده تشریحیه، بین اراده و مراد انفکاک، یک امر غیر معقولی است. و این بیانی که ایشان کردند، شاید بهترین بیانها در رابطه با استحاله واجب معلق، همین بیان ایشان باشد. به طوری که اگر این بیان جواب داده شد و محل مناقشه قرار گرفت، بیانهای دیگر در حقیقت به طریق اولی جواب داده می شود و مورد مناقشه قرار می گیرد. لذا باید در بیان ایشان کاملا دقت کنیم، هم در اراده تکوینی و هم در اراده تشریحی، ببینیم این حرف درست است یا نه؟

اشکال بر استحاله تکوینی محقق اصفهانی(ره)

در اراده تکوینی اشکالاتی به حرف ایشان متوجه است. یک اشکال که در حقیقت اساس اشکال است و اساس کلام ایشان را از بین می برد، این است که تمام بیان ایشان با آن طول و تفصیلی که ملاحظه فرمودید، مبتنی بر این معنا است که ما اراده تکوینیه را به آن کیفیتی که ایشان تعریف کردند - که تعریف مشهور هم تقریبا به همین کیفیت است - و در کتاب کفایه هم این تعریف برای اراده ذکر شده که اراده عبارت از آن شوق مؤکدی است که «المحرك للعضلات نحو المراد و جانب المراد» بعد ایشان نظرتان هست که توضیح دادند، که نفس با این که وحدت دارد دارای مراتب و قوای متعددی هست، قوه عاقله دارد، قوه شوقیه دارد، قوه عامله دارد که منبعث در عضلات و جوارح است و آن قوه شوقیه وقتی که به مرحله کمال می رسد، برای این که در قوه شوقیه مراتب وجود دارد، مرتبه ضعیفه دارد، مرتبه متوسطه دارد و مرتبه شدیده و کامله دارد. وقتی که به مرتبه کمال رسید که ما از آن تعبیر به شوق مؤکد می کنیم، آن وقت است که عنوان اراده و عنوان قصد تحقق پیدا می کند. آیا واقعا مسأله این طور است؟

به عبارت دیگر، آیا اراده و قصد از مقوله شوق است و مربوط به قوه شوقیه است به تعبیری که ایشان ذکر فرمودند؟ این تعریفی که مشهور برای اراده کردند، این یک تعبیری نیست که «وردت به آیه او روایه» یک مطلب تعبیدی نیست که ما مجبور باشیم که این تعریف را تعبدا بپذیریم. باید حساب کنیم ببینیم آیا اراده و شوق باهم سنخیت دارند؟ اراده یک شعبه ای است از شوق که او مرحله کامله شوق و شوق مؤکد است؟ یا این که نه اصلا بین این دو تا هیچ گونه سنخیتی وجود ندارد؟ و علت این که سنخیت وجود ندارد، این است که شوق به طور کلی در هر کجا تحقق پیدا کند، ولو مرتبه ضعیفه شوق باشد، شوق یک حالت انفعالی برای نفس انسان است. انسان فایده یک چیزی را دنبال می کند، مثلا یک طلبه ای حالا می خواهد وارد رشته طلبگی شود، فایده این رشته را با سؤال، یا

با فکر بررسی می کند، که چه فوایدی بر آن مترتب است؟ این تداوم راه انبیاء است، این مسئولیت هدایت جامعه را به عهده دارد، طیبی است که عقاید را از انحراف جلوگیری می کند، این فواید را در نظر می گیرد. بعد تحت تأثیر این فایده قرار می گیرد، تحت تأثیر آن که قرار گرفت، حالت شوق و علاقه در او به وجود می آید؛ حتی اگر به سرحد عشق هم برسد، عشق هم یک حالت انفعالی برای نفس انسان است، در رابطه با هر موضوع و مسأله ای باشد، این یک حالت انفعالی است، یعنی نفس تحت تأثیر آن معشوق واقع شده، تحت تأثیر آن فایده ای که مترتب بر راهی است که حالا علاقه به آن راه پیدا کرده و شوق به آن راه پیدا کرده، شوق یک چنین حالتی است.

لذا می بینید که معمولاً -هم شوق برحسب موارد عرفی، می گوید: فلان شخص مثلاً- از فلان کتاب خیلی تعریف کرد، من شایق شدم به این که این کتاب را مطالعه کنم، یعنی تحت تأثیر تعریف او قرار گرفتم. مثلاً -فلان پارچه را خیلی تعریفش کردند، من شایق شدم که این پارچه را تهیه کنم. تمام اینها حالت‌های انفعالی است و لازم هم نیست که انفعال من‌الغیر باشد. انفعال از خود انسان، خود انسان وقتی که فایده‌ی یک چیزی را برحسب دقت و فکر به آن تصدیق کرد و عظمت آن فایده برایش روشن شد، به تحصیل آن فایده علاقمند می شود. لذا شوق یک حالت انفعالی است، حتی اگر این شوق به مرحله‌ی کمال برسد و به مرحله‌ی تأکّد برسد. برای این که کمال و تأکّد که حقیقت را تغییر نمی دهد و در ماهیت ایجاد انقلاب نمی کند. اگر سنخ یک امری سنخ انفعالی بود، این در تمام مراتب حالت انفعالی دارد. می خواهد اولین مرتبه باشد یا مرتبه‌ی متوسطه یا شدید و کامله باشد، این مراتب مختلف به لحاظ شدت و ضعف و نقص و کمال، این ماهیت شیء را منقلب نمی کند. ماهیت همان ماهیت است، بدون این که فرق کند. حتی فرض کنید که در مسأله وجود، که ما واجب الوجود داریم، ممکن الوجود داریم و این قدر بین واجب و ممکن فاصله وجود دارد، اما می توانیم بگوییم که این وجود «مضاف الی الواجب» غیر از «وجود مضاف الی الممكن» است؟ یعنی حقیقت واجب الوجود مضاف الیه با ممکن الوجود فرق می کند. وجود در هر دو یک معنا دارد، یک حقیقت دارد. منتها در یک مورد این وجوب، وجود وجوب پیدا کرده و در موارد دیگر اتّصاف به امکان دارد. پس این اختلاف، حقیقت را عوض نمی کند. پس شوق در هر مرحله ای که باشد، این یک حالت انفعالی برای نفس انسان است.

حقیقت و منشاء اراده و تفاوت آن با شوق

اما اراده چیست؟ اراده یک حالت فعلی برای نفس انسان است، نفس انسان بعد از آن که اراده کرد، یعنی آن نیروی مؤثر و آن قوه محرکه در ایجاد فعل، برای تحقّق فعل، نفس اراده یک حالت

فعّاله و یک نیروی آمره و نیروی فعلی شناخته می شود. لذا ما در تعبیرات عرفی خودمان هم این معنا را می بینیم. مثلاً رفیقان در فکر این است که فرضاً خانه ای بخرد، شما از او می پرسید: اراده کردی خریدن خانه را، آیا این دو عبارت یکی است؟ که ما از رفیقمان پرسیم که آیا شما شوق مؤکّد به خرید خانه برایتان پیدا شده است؟ یا تعبیر کنیم که شما اراده و تصمیم بر خرید خانه دارید یا نه؟ این دو عبارت روی بیانی که برای اراده مرحوم محقق اصفهانی (ره) ذکر کردند، باید یکی باشد. چه فرق می کند که شما سؤال کنید که آیا شوق مؤکّد برای خریدن خانه دارید؟ یا تعبیر کنید که آیا تصمیم و اراده به خریدن خانه دارید یا نه؟ در تعبیر عرفی می بینیم که بین این دو تعبیر خیلی فاصله است، خیلی فرق است.

تصمیم و اراده در آنجایی گفته می شود که یک نیروی فعلی و یک قوه فعّاله برای نفس پیدا شده باشد، ما آن را تعبیر به اراده می کنیم. منتها همان طوری که اگر نظرتان باشد و ما مکرر این معنا را ذکر کردیم؛ «لقائل ان يقول» این اراده از کجا پیدا می شود؟ این اراده از کجا نشأت می گیرد و به وجود می آید؟ ما آنجا توضیح دادیم، تبعاً لامام بزرگوار «ره» که اراده به خلاقیت نفس تحقّق پیدا می کند، یعنی خداوند تبارک و تعالی با این که خالق مطلق است، یک شعبه محدودی از خلاقیت را به نفس انسان عنایت کرد، یعنی برای نفس انسان خداوند حساب باز کرده و به او عنایت کرده و آن این است که آن نفس انسان گاهی حالت خلاقیت پیدا می کند. بعضی از چیزها را نفس انسان خلق می کند، از جمله اراده است که حالا توضیح می دهیم «ان شاء الله» یکی هم مسأله تصوّر است. تصور چیست؟ مگر شما نمی گوید تصوّر، وجود ذهنی است؟ آیا وجود ذهنی امر تخیلی است یا واقعیت دارد؟ آنهايي که به وجود ذهنی قایل هستند که اکثر محققین قایلند که برای وجود ذهنی واقعیتی تحقّق دارد. حالا که یک امر واقعی و حقیقی است موجد آن کیست؟ این وجود ذهنی را چه کسی ایجاد کرده است؟ آیا غیر از نفس انسان می توانید شما یک موجد و یک خالقی برای این وجود ذهنی که از آن تعبیر به تصوّر می کنید پیدا کنید؟ این نفس انسان است که وجود ذهنی را خلق می کند «بعنايه من الله و به تفصل من الخالق المطلق» که یک شعبه کوچکی از خلاقیت را به نفس انسانی عنایت کرده است.

مسأله اراده هم همین طور است.

اراده به خلاقیت نفس پیدا می شود، یعنی بعد از آن که مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، انسان اراده را خلق می کند. لذا ببینید در تعبیرات عرفی هم که اینها ریشه واقعیت دارد، تعبیر می کنند که اراده کردی، تصمیم گرفتی. در خود این تعبیر باید دقت کرد، یعنی انسان می تواند اراده کند می تواند اراده نکند. می تواند تصمیم بگیرد می تواند تصمیم نگیرد. آن چیست که می تواند اراده کند و می تواند اراده نکند؟ آن نفس انسانی و خلاقیت نفس انسانی است که قدرت خلق اراده و ایجاد اراده را دارد،

همان طوری که قدرت ایجاد وجود ذهنی و تصوّر را نفس انسانی دارد. پس در حقیقت سنخ اراده با سنخ شوق، ولو این که شوق به مرحله مؤکّد برسد، اینها سنخشان باهم فرق می کند. آن یک حالت انفعالی و تأثر برای نفس است، این یک حالت فعلی و مؤثریت برای نفس است. آن وقت چطور ما می توانیم اراده را از مقوله شوق به حساب بیاوریم؟ توضیح بیشتر در بحث بعد «ان شاء الله».

پرسی:

۱ - معنای اراده تشریحیه و وجه استحاله آن از نظر محقق نائینی (ره) را بیان کنید.

۲ - بیان استاد در رد استحاله تکوینی تعلق اراده بر امر استقبالی را تقریب نمایید.

۳ - حقیقت و منشاء اراده و تفاوت آن با شوق را بیان نمایید.

ص: ۱۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حقيقت اراده و تفاوت آن با شوق

اساس فرمايش محقق اصفهانی عبارت از اين بود که ایشان اراده را «کما هو المشهور» از مقوله شوق می گرفتند و اراده را مربوط به قوه شوقیه نفس انسانی دانستند. منتها این قوه در صورتی که به مرحله کمال برسد و تأکد پیدا کند؛ آنچه که هم عرف گواهی می دهد و هم واقعیت مسأله است، اراده از مقوله شوق نیست، شوق یک حالت انفعالی و تأثری است که برای نفس انسان پیدا می شود. از دیدن یک چیزی شنیدن یک مطلبی، یا تصوّر کردن یک امری، برای انسان حالت شوق به وجود می آورد، یعنی نفس انسانی تحت تأثیر آن مسایل قرار می گیرد و متأثر از آن مسایل می شود. در حالی که اراده از مقوله انفعال نیست.

اراده یک نیروی فعال و یک قوه فاعله ای است که در نفس انسان به وجود می آید و انسان را تحریک می کند به انجام مراد و به ایجاد مراد. و نحوه به وجود آمدنش هم، همانطوری که اشاره کردیم به خلاقیت نفس تحقق پیدا می کند، نفس یک حالت خلاقیت محدوده به عنایت پروردگار است که تفضل الهی در آن تحقق دارد. خداوند این نیرو را به نفس انسانی عنایت کرده که یک

گوشه ای از خلاقیت را داشته باشد. همانطور که در رابطه با وجود ذهنی مسأله این طور است، وجود ذهنی واقعیت است و نیاز به موجد دارد و موجدش غیر از نفس انسانی چیز دیگری نیست. این نفس است که لباس وجود به آن موجود ذهنی می پوشاند و خودش را متوجه آن شیء می کند و آن شیء را در خودش حاضر می کند و ملتفت الیه قرار می دهد. همین نفسی که در رابطه با تصور که اولین مبدأ از مبادی اراده است، یک چنین حالت خلاقیتی وجود دارد، نسبت به خود اراده هم مسأله این طور است، «النفس تخلق الاراده و توجد الاراده» این اراده به خلاقیت نفس تحقق پیدا می کند و بعد به اصطلاح به عنوان یک عامل و یک محرک انسان را به تحقق مراد وادار می کند، بلکه بعضی معتقد هستند که شوق، نه تنها اراده نیست و اراده با شوق مغایر است، اصلا شوق در مبادی اراده هم دخالت ندارد.

نفی مبدئیت شوق برای اراده

ایشان معتقدند که شوق به عنوان مبدأ اراده هم مطرح نیست، یعنی کلیت ندارد، به عنوان یک ضابطه ما در تمامی موارد اراده یک مبدائی را به نام شوق لازم بدانیم، مسأله این طور نیست. در بیشتر اوقات این شوق تحقق دارد و ما وجودش را انکار نمی کنیم. اما این که حتماً و «فی جمیع الموارد» لازم باشد که این شوق تحقق داشته باشد، بعضی ها این معنا را منکر هستند و استدلال هم می کنند به این که گاهی از اوقات انسان اراده می کند چیزهایی را که هیچ گونه علاقه و شوقی نسبت به آنها ندارد، مریض است می بایست دواء بخورد، مسهل شرب کند با کمال کراهتی که نسبت به این دواء و شرب مسهل دارد، معذک برای آن فایده ای که مترتب بر این شرب هست، آن را اراده می کند، «اما فی حال کونه کارها له و غیر شائفا الیه» بلکه بالاتر گاهی از اوقات نیاز پیدا می کند و مبتلاء می شود که یک عمل جراحی بکند، این عمل جراحی به این صورت است، که خدایی نکرده پای او قطع شود، دست او قطع شود، طوری که اگر قطع نشود، جانش را تهدید می کند و مشرف به هلاکت می شود. آیا این کسی که قطع پا و یا قطع دست را اراده می کند، می توانیم بگوییم که این مراد مشتاق الیه مرید است و این نسبت به این قطع رجل و قطع پا دارای شوقی است؟ در حالی که کمال کراهت و ناراحتی را دارد، معذک اراده می کند، مثل آن بیانی که امام بزرگوار «ره» در رابطه با پذیرش قطعنامه فرمودند که من این جام زهر را می نوشم و قطع نامه را می پذیرم. تا این درجه نسبت به این مسأله متنفر و کاره است. اما در عین حال «یریده و یقصده». با این بیان خواسته اند بگویند که مسأله شوق حتی مدخلیتش در مبادی اراده معلوم نیست که به صورت کلی باشد، کثیری از اوقات چنین هست، اما به صورت یک ضرورت و به صورت یک کلیت این مسأله مطرح نیست.

البته این حرف از نظر من مورد مناقشه است که ما مدخلیت شوق را در مبادی اراده منکر شویم، این را می شود در آن مناقشه کرد، چرا؟ شوق را شما یک وقت در رابطه با مراد حساب می کنید، گاهی از اوقات هیچ گونه شوقی نسبت به مراد تحقق ندارد. کسی که پای او را قطع می کنند، دست او را قطع می کنند، هیچ گونه علاقه ای نسبت به قطع رجل و قطع ید ندارد، این حرف درست است. اما اگر ما آمدیم این طوری مسأله را مطرح کردیم، گفتیم: اول مبادی اراده تصور آن شیء مراد است. دومی تصدیق به فایده آن شیء مراد، با آن توضیحی که دادیم شوق یک حالت انفعالی برای نفس انسان است، بر اثر این تصدیق به فایده، شوق پیدا می شود. اما شوق به چه چیز؟ ما می گوییم: شوق به همین فایده که مشتاق الیه فایده است، نه اینکه مشتاق الیه عبارت از فعل مراد باشد. به لحاظ این که شوق یک امر انفعالی است و امری است که متأثر از شیء دیگر است، آن شیء دیگری که این حالت انفعالی شوقی را به وجود می آورد، عبارت از مراد نیست، بلکه عبارت از تصدیق بفایده المراد است. اگر ما متعلق شوق را فایده قرار دادیم، گفتیم: شوق متعلق به این فایده است. در مسأله قطع رجل، شوق متعلق به فایده هست، ولو این که به خود قطع رجل هیچ تعلقی ندارد. فایده قطع رجل، سلامت جان این انسان است، فایده قطع ید سلامت جان این انسان است. آیا اگر این فایده را مشتاق الیه فرض کنیم و متعلق شوق قرار دهیم، در همین مثالها هم شوق تحقق دارد؟ پس این که در این موارد گفته شده که شوق به عنوان یکی از مبادی اراده هم مطرح نیست، خیال می شود که متعلق شوق نفس مراد است، اما اگر متعلق شوق آن فایده مترتبه بر مراد باشد و حتما هم چنین باشد. برای این که آن فایده است که حالت تأثر شوقی را به وجود می آورد و حالت انفعالی شوقی را محقق می کند.

وقتی که مسأله این طور شد، پس ما باید بگوییم شوق متعلق به خود آن فایده است و مشتاق الیه نفس آن فایده است. لذا در این مثالها هم به نظر می رسد که شوق تحقق دارد. اما این ضربه ای به اصل مسأله نمی زند، ولو این که در تمام موارد شوق هم تحقق داشته باشد. اما مقوله اراده و سنخ اراده با مقوله شوق و سنخ شوق متفاوت است. آن حالت انفعالی است، این یک حالت فعلی و تأثیری است.

جنبه تأثر و موثریت در آن تحقق دارد. لذا ما به هیچ وجه این تعریفی را که برای اراده شده که هی «عبارۀ عن الشوق المؤکد»، این تعریف را نمی توانیم بپذیریم و عرف هم موافق با این معنا نیست.

کلمه شوق را در غیر مورد اراده به کار می برد و از شوق یک معنایی را عرف استفاده می کند و از اراده معنای دیگری، کما این که تعبیرات خود ما هم در موارد مختلف شاهد بر این معنا است. پس این که اساس مطلب محقق اصفهانی بود، به این کیفیت مورد مناقشه است.

اما یک مطلب دیگری هم ایشان ذکر فرمودند که آن را هم باید درست بررسی کنیم «ان شاء الله» و واقعیت مسأله را در رابطه با آن مطلب ببینیم چیست؟ و آن این است که ایشان می فرمودند اراده جزء اخیر از علت تامه است، یعنی سایر مقدمات و خصوصیات که در علت تامه اعتبار دارد، اینها تحقق دارد، فقط یک جزئش بنام اراده می ماند. وقتی که آن جزء تحقق پیدا کرد، علت تامه کمال پیدا می کند و تحقق کامل پیدا می کند و در نتیجه معلول به دنبال آن حتما باید تحقق پیدا کند. برای این که این دیگر یک مسأله فلسفه است که بین علت و معلول، علت تامه و معلول انفکاک معنا ندارد.

اگر علت تامه تحقق پیدا کرد، معلول هم به دنبال آن بلافصل باید تحقق پیدا کند.

پس اگر اراده به عنوان جزء اخیر از علت تامه مطرح باشد، لا-محاله معلول باید بلافاصله مترتب بر این علت شود. حالا معلولش چیست؟ معلولش «تحریک العضلات نحو المراد». تا اراده تحقق پیدا کرد، باید عضلات جوارح تحرک پیدا کند به جانب مراد و برای تحقق مراد. اولاً از ایشان سؤال می شود، چه کسی این مطلب را گفته که اراده جزء اخیر از علت تامه است؟ آیا آیه و روایتی این مطلب را تأیید می کند؟ آیا در فلسفه به عنوان یک قاعده فلسفه این معنا به ثبوت رسیده است که «الاراده جزء اخیر من العله التامه» و خود ایشان هم در بیانشان به صورت یک مطلب مثلاً مسلم این معنا را گرفتند. نه! برهانی برای اثبات این مطلب اقامه کردند، حتی استشهاد به وجدان هم برای اثبات این مطلب نکردند. ما اینجا می گوییم دلیل شما بر این مدعا چیست؟ استحالة واجب معلق این مدعا مبتنی است بر این که اراده جزء اخیر از علت تامه باشد. «ما الدلیل» بر این که اراده جزء اخیر از علت تامه است؟ می فرمایید «قالوا» صرف این که «قالوا» که مطلب را ثابت نمی کند. باید مطلب مستند باشد، استناد به دلیل داشته باشد، همین طوری ما بگوییم «الاراده جز اخیر من العله التامه» این یک مطلبی نیست که بتواند مبنای یک استدلال قرار گیرد. این اولاً از ایشان به این صورت سؤال می شود.

ثانیا ما خودمان بررسی می کنیم، ببینیم آیا واقعا به حسب خارج و به حسب حقیقت، یک چنین معنایی وجود دارد یا نه؟ اینجا در بررسی این مطلب، ما مرادها و اختلافی که بین مرادها تحقق دارد، را بررسی می کنیم، ببینیم در کجا این علت هست؟ و لعل به آنجا منتهی شویم که در هیچ کجا این مسأله علت و جزء اخیر از علت، تحقق نداشته باشد؟ لذا لازم است که مراد بررسی شود.

بهترین مورد جایی است که اراده انسان متعلق به نفس تحریک عضلات شود. برای این که اینجا مراد ما، نه مقدمه لازم دارد، نه فاصله زمانی در کار است. کسی نشسته، قیام را اراده کند، قائم است، جلوس را اراده کند، اراده کند دستش را حرکت دهد، اراده کند ببیند، اراده کند پایش را حرکت دهد.

مراد عبارت از نفس حرکت عضلات می باشد، هیچ گونه واسطه ای نیست، هیچ گونه ذی المقدمه ای هم وجود ندارد. نشسته «یرید ان یقوم» تا اراده می کند که بلند شود بلند می شود، ایستاده اراده می کند «ان یقعد» به مجردی که اراده تحقق پیدا کرد می نشیند. اراده می کند دستش را حرکت دهد، اراده می کند بیند این سقف را، فوری چشمش به طرف سقف متوجه می شود و مشغول دیدن است.

در اینجا آن که خارجا و واقعا تحقق دارد این مسأله هست که به مجردی که انسان اراده کند دستش را حرکت دهد، فوری پشت سر این اراده، بلافاصله این «حرکت الید» تحقق پیدا می کند، هیچ تردیدی در این واقعیت نداریم. لکن بحث این است که اگر یک شیئی عقیب شیء دیگر بلافاصله تحقق پیدا کرد، این معنایش این است که ما باید کلمه علت و معلول را در کار بیاوریم و مطرح کنیم؟ من اگر به مجرد اراده حرکت الید دستم حرکت کرد، هیچ فاصله ای بین این اراده و مراد تحقق نداشت، آیا این معنایش این است که حتما باید اراده علت برای تحقق این مراد باشد، آن هم به نحو جزء اخیر از علت تامه؟ یا این که نه یک مسایل دیگری مطرح است و یک واقعیات دیگری اینجا وجود دارد؟

اولا شما که اراده می کنید حرکت دادن دست را، اگر این دست بخواهد حرکت کند، یک شرط اولی دارد، شرط اولیش این است که این دست شما سالم باشد، به اختیار شما باشد، اگر دست کسی فلج بود و به اختیار او نبود، هزار مرتبه هم اراده کند دست خودش را حرکت دهد، دست حرکت نمی کند. تازه در آنجایی که دست سالم است، اگر شما اراده کردید حرکت ید را، در صورتی ید حرکت می کند که مانعی از این قبیل نداشته باشد. اگر دست شما فرضا در دست کس دیگری هست، یک آدم نیرومندی دست شما را گرفته، دستتان هم سالم است، ولی هرچه شما می خواهید دستتان را حرکت دهید، آن «قوة قاهره» و نیرومند، مانع از این است که شما بتوانید حرکت دهید. مثل این که گاهی یک ظالمی انسان را می گیرد، انسان تلاش می کند که خودش را از دست این ظالم نجات دهد، می بیند نمی تواند نجات دهد، اراده هم می کند، اراده اش هم خیلی اراده قوی است، اما وجود یک قاهر و یک ظالم نیرومند که عضلات را در اختیار گرفته و دست شما در دست اوست، نمی گذارد این حرکت عضلات شما تحقق پیدا کند.

وجود موانع در عدم تحقق اراده

پس گاهی از اوقات با این که این اراده کامل است، معذک وجود مانع، حایل می شود و مانعیت پیدا می کند از این که مراد شما که حتما هم اراده شما در اینجا تحقق دارد و چه بسا اراده آن کسی که در اختیار ظالم است، برای فرار کردن، خیلی قوی تر از آن کسی است که می خواهد مثلا بدود و فرار

کند. معذلک اراده می کند، اما نمی تواند مراد تحقق پیدا کند.

حالا- فرض می کنیم آنجایی که دست سالم است و هیچ گونه مانعی هم وجود ندارد. به مجردی که شما اراده می کنید حرکت دادن دست را، دست حرکت می کند. ولی همین جا یک واقعیتی مطرح است، آن واقعیت این است، این حرکتی را که شما اراده می کنید، آیا مطلق الحركه است؟ یا حرکت همین الان؟ شما که نشستید اراده می کنید قیام را، کدام قیام را اراده می کنید؟ قیام مقید به همین الان، قیام مقید به حال، قیام مقید به هذا الزمان. و الا گاهی از اوقات انسان حرکت عضلات را اراده می کند، اما این مقید به یک زمان استقبال است.

شبهه این که شما الان اراده می کنید فردا صبح همان طوری که عادت دارید پیاده روی کنید. پیاده روی که الان مراد شما نیست، یعنی پیاده روی مقید به حال مراد شما نیست، پیاده روی مقید به فردای قبل از طلوع آفتاب مراد شما هست. پیاده روی حرکت عضلات است. اینجا چطور الان اراده دارید و مراد شما تحقق ندارد؟ برای این که در مرادتان یک خصوصیتی دخالت دارد که آن قبل از آفتاب است، پیاده روی قبل از آفتاب. چون مراد شما مقید به یک چنین خصوصیت است و این خصوصیت هم الان تحقق ندارد و فردا قبل از آفتاب این خصوصیت تحقق دارد، با این که اراده شما به غیر از حرکت عضلات، به هیچ چیز دیگری تعلقی نگرفته، اراده در همین محدوده نفس خودتان است، راه رفتن، پیاده روی کردن، ورزش کردن اینها در محدوده عضلات و اعضاء و جوارح خود انسان است.

معذلک چون مراد مقید به یک خصوصیت استقبالیه دارد، اراده شما الان صددرصد محقق است، مرادتان هم حرکت العضلات است، اما چون مقید به خصوصیت زمانی است، معنا ندارد که الان بلافاصله مراد شما تحقق پیدا کند، امکان ندارد که مراد شما با این قید الان، تحقق پیدا کند.

پس یک واقعیت هم این است که وقتی ما اراده می کنیم حرکت ید را و بلافاصله «بعد الاراده» حرکت ید تحقق پیدا می کند، علاوه بر این که شرطش که عبارت از سلامت است، وجود دارد، علاوه بر این که مانع که عبارت از یک قوه قاهره ای است که این دست را در اختیار گرفته، وجود ندارد، علاوه بر اینها یک مطلب دیگری تحقق دارد و او این است که مراد شما حرکت الید فی الحال است، این قید فی الحال کنار شما مراد شما و به عنوان قید مراد شما در کار است و الا اگر کسی قیام را اراده کرد، اما نه قیام مقید به حال را، هیچ ضرورتی ندارد که به مجرد اراده، قیام تحقق پیدا کند. این اراده قیام کرده، نگفته قیام الان، چون یک چنین چیزی در مرادش به صورت قیدیت وارد نیست، می سازد با این که الان اراده صددرصد نسبت به قیام داشته باشد، اما قیامش هم یک ساعت بعد تحقق پیدا کند. پس این خصوصیت الان و حالیت است که به مجردی که شما اراده می کنید حرکت عضلات را، حرکت عضلات تحقق پیدا می کند و الا اگر این خصوصیت کنار رفت، باز جایی برای تحقق این مراد

آیا این که شما به مجرد اراده حرکت عضلات الان این حرکت عضلات که هیچ گونه مقدمه ای لازم ندارد و حتی با کمترین افعال مثل شرب «ماء» که نیاز به بعضی از مقدمات دارد، فرق می کند، این بدون هیچ مقدمه به دنبال اراده حرکت عضلات واقع می شود، آیا این وقوع حرکت عضلات عقیب الاراده در همین جایی که شرطش موجود، مانعش مفقود و مراد شما هم مقید به فعلیت است، آیا این چه دلالت بر این دارد که اراده علت تحقق این مراد است؟ و جزء اخیر از علت تامه است؟ نه! این عدم انفکاک و این نبودن فاصله زمانی بین اراده و مراد، یک نکته دیگر و یک مبنای دیگری دارد، که آن مبنا ربطی به مسئله علت و معلول ندارد و آن مبنا این است که خداوند تبارک و تعالی روی عنایت و تفضلی که به انسان کرده، خداوند اعضاء و جوارح انسان را مقهور نفس انسانی قرار داده، یعنی اگر نفس انسان به چشم گفت: بین، این چشم مثل یک عبد مأموری نیست که در مقابل نفس انسان بایستد، بگوید: من این مرتبه نمی خواهم ببینم، یا اگر به دست امر کرد که حرکت کن، امر به عنوان عصیان و به عنوان نافرمانی دست در مقابل نفس انسان بایستد، ولو احيانا در مقابل نفس انسان بایستد، بگوید: نه تو می گویی من حرکت کنم، اما نمی خواهم حرکت کنم. نه، در این اعضاء و جوارح در رابطه با نفس انسان، روی عنایت خداوند تبارک و تعالی یک حالت مقهوریتی وجود دارد که هیچ گاه در مقابل نفس انسان، روح عصیان و نافرمانی پیدا نمی کند.

اگر نفس انسان دیدن را اراده کرده، بلاشکال چشم می بیند، چشم حالت عصیان ندارد. این حالت مقهوریت اعضاء و جوارح در مقابل نفس انسان که به عنایت باری تعالی قاهریت برای نفس انسان تحقق پیدا کرده و مقهوریت برای اعضاء و جوارح، موجب این شده که تا انسان اراده می کند حرکت الید را، ید حرکت می کند.

مسئله علیت و معلولیت مثل نار و احراق و اشباه ذلک وجود ندارد. یک حالت قاهریت برای نفس انسان هست، که «اذا اراد ان یحرک العضلات و الاعضاء و الجوارح» این اعضاء و جوارح فرمان بردار مطلق و مطیع مطلق هستند برای نفس انسان. در نتیجه در بالاترین مورد که عبارت از همین مورد اراده تحریک عضلات النفس است که بلافاصله بعد از اراده مراد تحقق پیدا می کند، وقتی که ما واقعیت را بررسی کردیم، دیدیم مسئله علیت و معلولیت و جزء اخیر از علت و تأثیر و تأثری که به نحوی که از علیت وجود دارد، آن مسئله مطرح نیست. و همین موجب خلط و اشتباه شده است.

خیال کردند که «اذا وجد شیء عقیب شیء بلا فصل»، پس حتما این منطبق بر مسئله علیت و معلولیت است، در حالی که با این خصوصیتی که عرض کردم، هیچ گونه انطباقی بر آن مسئله ندارد.

این یک نوع مراد که ما بررسی کردیم.

- ۱ - حقیقت اراده چیست و چه تفاوتی با شوق دارد؟
- ۲ - آیا می توان شوق را یکی از مبادی اراده دانست؟
- ۳ - آیا اراده یکی از اجزاء علت تامه است؟ توضیح دهید.
- ۴ - با ذکر یک مثال تعلق اراده و شوق بر مراد را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مدخلیت مقتضی، شرط، عدم المانع در علت تامه

در رابطه با مطلبی که مرحوم محقق اصفهانی «ره» ذکر فرموده بودند که اراده جزء اخیر از علت تامه است، معنای این عبارت این است که آنچه در علت تامه دخالت دارد از مقتضی و شرط و عدم المانع، اینها باید قبل از اراده تحقق پیدا کند، موقعیتشان «قبل الاراده» است و اراده به عنوان جزء اخیر و مکمل علت تامه مطرح است، یعنی بعد از آن که اراده آمد، دیگر نباید به انتظار شرط دیگر و به انتظار عدم المانع بنشینیم. مسأله مقتضی و شرط و عدم المانع و جمیع آن چیزهایی که در علت تامه مدخلیت دارد، قبل از اراده باید تحقق پیدا کنند به مجردی که اراده آمد، به نظر ایشان علت تامه تحقق می یابد و کامل می شود؛ دیگر حالت انتظاری نیست و بلافاصله بعد از اراده که مکمل علت تامه است، معلول باید تحقق پیدا کند، مراد باید حاصل شود. ما مؤید فرمایش محقق اصفهانی نبودیم، گفتیم: در آنجایی که اراده به حرکت عضلات تعلق می گیرد، که این دیگر واضح ترین مصداق و روشن ترین مورد است که در آن مسأله علّیت و معلولیت تخیل می شود، در همانجا بعد از آن که اراده آمد در تحقق اراده هیچ اشکالی نیست، معذک می بینیم مراد محقق نشده، برای این که مانع در کار

است، شرط حاصل نشده است. مانع و عدم تحقق شرط بعد از اراده موجود است. اراده هم که آمد، در تحقق اراده هیچ تردیدی نداریم، معذک می بینیم مراد حاصل نمی شود. برای این که مانعی در کار است. مانع بعد از اراده، عدم تحقق الشرط بعد از اراده است.

اگر اراده جزء اخیر علت تامه باشد دیگر معنا ندارد که مانع از تحقق مراد شود، یا عدم الشرط سبب عدم تحقق مراد شود. در آنجایی که مثلا دست شما را یک کسی گرفته و رها نمی کند و نمی گذارد فرار کنید، شما اراده دارید که دست را حرکت دهید و از دست او خلاص شوید. نه تنها اراده دارید، یک اراده قویّه کامله هم دارید؛ تلاش و سعی هم می کنید که دست را حرکت دهید و از دست ظالم تخلص پیدا کنید. معذک به دنبال اراده شما مراد تحقق پیدا نمی کند، قدرت و نیروی ظالم به شما اجازه نمی دهد که شما دست را حرکت دهید و از دست او تخلص پیدا کنید. آیا در این مورد می توانیم بگوییم اراده ای وجود ندارد؟ کسی که این همه تلاش می کند که خودش را از دست ظالم نجات دهد و دستش را از دست او بیرون بیاورد و فرار کند، آیا می توانیم بگوییم اراده ندارد؟ این مثل آن آدمی نیست که در حال اختیار دستش را حرکت می دهد. او اراده دارد حرکت عضلات را، اما این شخص حرکت عضلات را اراده ندارد. یا وجدانا اراده ای که در این وجود دارد، به مراتب قوی تر است از آن اراده ای که انسان در حال اختیار دست خودش را حرکت می دهد و عضلات را تحریک می کند. اما با اینکه اراده کاملا قوی است، معذک وجود مانع نمی گذارد که مراد تحقق پیدا کند. در موارد زیادی این معنا هست.

بیان یک مثال بر نحوه تعلق اراده بر مراد

فرض کنید گاهی انسان اراده می کند یک شیء سختی را مثلا یک سنگ خیلی محکمی را بشکند، ولی هرچه تلاش می کند و هرچه انسان اعمال نیرو و قدرت می کند آن سنگ شکسته نمی شود، بگوییم: حالا که سنگ شکسته نشد، این دلیل بر این است که شما اراده شکستن سنگ را نداشتید، اگر اراده می داشتید، اراده چون جزء اخیر علت تامه بود، باید به دنبال اراده شما، شکستن سنگ حاصل شود، «فحیث أنه لم يحصل» مثل سایر مواردی که معلول تحقق پیدا نمی کند، ما کشف کنیم از این که علتی وجود نداشته است. علت چه بوده است؟ از عدم انکسار این سنگ سخت، کشف کنیم که اراده شما به کسر این سنگ اصلا متعلق نشده و الا اگر متعلق شده بود، چرا معلول حاصل نشد؟ چرا به دنبال اراده مراد تحقق پیدا نکرد؟

پس اشتباه نشود آن نکته اساسی که در جواب مرحوم محقق اصفهانی بیان کردیم، در اینجا که نزدیک ترین مورد به مسأله علیت و معلولیت است، جواب این است که لازمه این که اراده جزء اخیر

باشد، این است که تمامی اجزاء علت تامه قبل از اراده تحقق داشته باشد و موقعیتشان، موقعیت قبل از اراده باشد، به طوری که اگر اراده آمد دیگر هیچ گونه حالت انتظاری وجود نداشته باشد. در حالی که وجدانا در این مثالهایی که ذکر کردیم اراده قویّه کامله تحقق دارد، اما وجود مانع یا عدم شرط بعد از اراده نمی گذارد مراد تحقق پیدا کند. پس چطور ما می توانیم ادعا کنیم که اراده جزء اخیر از علت تامه است؟ نه! جزء اخیر از علت تامه نیست، حتی در همین مواردی که نزدیکترین مورد و شبیه ترین مورد به مسأله علیت و معلولیت است.

حالا از این یک درجه بالاتر می رویم. اگر اراده به غیر از حرکت عضلات متعلق شد، مثل این که اراده کرد «شرب الماء» را، کسی به علت تشنگی و عطش اراده می کند «شرب الماء» را، بعد ملاحظه می کند می بیند «شرب الماء» متوقف بر این است که دست دراز کند ظرف آب را بردارد، محاذی دهان قرار دهد، تا بعد بتواند «شرب الماء» تحقق پیدا کند. لذا دست دراز می کند ظرف آب را بر می دارد مقابل دهان و نزدیک دهان قرار می دهد «شرب الماء» اینجا نیاز به یک تحلیلی دارد و تحلیل اینجا یک جواب روشنی از مرحوم محقق اصفهانی است که اراده را جزء اخیر از علت تامه قرار می دهد. برای این که تحلیل اینجا روشن شود، دو مقدمه را ما باید بیان کنیم، تا وضع اینجا کاملا روشن شود.

مقدمه اول در تقدم و تأخر علت و معلول

یک مقدمه این است در رابطه با علت و معلول، همان طوری که در فلسفه مسلم و محقق است و شما ملاحظه کردید. بین علت و معلول چه نوع تقدم و تأخری تحقق دارد؟ آیا تقدم و تأخر علت و معلول، زمانی است؟ یعنی بین معلول و بین علت، ولو یک آن زمانی فاصله تحقق دارد؟ علت در زمان متقدم و معلول در زمان متأخر است؟ یا این که نه همان طوری که بزرگان و محققین گفته اند، از نظر زمان بین علت و معلول تقارن تحقق دارد، یعنی حتی یک لحظه زمانی و یک آن زمانی بین علت و معلول فاصله نیست. پس چرا علت را می گویند متقدم بر معلول است؟ می گویند مقصود از این تقدم و تأخر، تقدم و تأخر رتبی است. رتبه علت متقدم بر رتبه معلول است و رتبه معلول متأخر از رتبه علت است و الا از نظر زمان هیچ گونه فصلی و تقدم و تأخری بین علت و معلول وجود ندارد.

پس زمانا بین اینها مقارنه و تقارن تحقق دارد. این یک نکته.

مقدمه دوم در تشخیص اراده

نکته دومی که به صورت یک قاعده کلیه مطرح است، این است که تشخیص اراده به واسطه مراد

است، یعنی چه؟ یعنی یک اراده یک مراد لازم دارد. اما اگر شما دو مراد داشتید، این نه به اختیار شما است، نه واقعیت است که شما بگویید: از من یک اراده به دو مراد متعلق شده است. من به یک اراده دو چیز را اراده کردم. نه، دو چیز دو اراده لازم دارد. کما این که در باب علم هم مسأله اینطور است. شما به یک علم دو معلوم نمی توانید داشته باشد. تشخیص علم به معلوم است. اگر معلوم واحد شد، علم هم واحد است. اگر معلوم متعدد شد، علم هم متعدد دارد. در نظائر علم و اراده هم مسأله همین طور است. اینها تعدد و وحدتشان تابع تعدد و وحدت متعلقشان هست.

لذا کسی نمی تواند بگوید من به اراده واحده دو چیز را اراده کردم. نه، حتی این قدر مطلب دقیق و وسیع است که درباره ذی المقدمه و مقدمه هم همین طور است. مثلاً شما اراده می کنید «کون علی السطح» را که «یتوقف علی نصب سلم». فرض کنید همین یک مقدمه را هم بیشتر لازم ندارید. آیا اراده شما متعلق شد به «کون علی السطح» و «کون علی السطح یتوقف علی نصب سلم»؟ پس همین اراده متعلق به نصب سلم می شود که دو عمل و دو فعل متعلق یک اراده می شود. بالاخره «کون علی السطح امر و نصب سلم امر آخر». ولو این که اینها احدهما مقدمه و الاخر ذی المقدمه. لکن خود همین مقدمات و ذی المقدمه دلیل بر تعدد است، دلیل بر تغایر است، دلیل بر تکثر است و الا نمی شود که یک شیء مقدمه برای خودش باشد، هم مقدمه باشد و هم ذی المقدمه باشد.

پس با این که بین «کون علی السطح و نصب سلم» توقف و مقدمات هست و «لا یمكن عادتا ان یتحقق کون علی السطح بدون نصب سلم» معذک اینجا دو اراده لازم دارد: یک اراده باید متعلق به «کون علی السطح» شود، یک اراده هم متعلق به «نصب سلم» شود. مقدمات و توقف، اقتضاء ندارد که اراده، اراده واحده باشد. نه! مراد متعدد، اراده های متعدد لازم دارد. علی حسب تعدد المراد. مراد دو تا شد، دو اراده. سه تا شد، سه اراده. ده تا شد، ده اراده. علی حسب تعدد المراد، اراده باید تعدد داشته باشد. دو مقدمه، یکی این بود که در باب علت و معلول تقدّم و تأخر رتبی است نه زمانی. زمانا تقارن است و دیگر این که مراد متعدد، اراده های متعدد لازم دارد. در همان مثالی که ذکر کردیم. این اراده می کند «شرب الماء» را و به دنبال آن دست دراز می کند ظرف آب را برمی دارد و مقابل دهان قرار می دهد. برای این که می بیند که «شرب الماء» بدون این معنا امکان ندارد. این طوری نیست که از آسمان یک آبی متصل باشد و محاذی دهان انسان باشد، باید انسان دست دراز کند ظرف آب را بردارد تا بتواند تمکن از «شرب ماء» پیدا کند. سؤال این است؟ این کسی که اینجا دست دراز می کند و ظرف آب را برمی دارد، آیا این یک مراد دیگر است؟ یا همان مراد به اراده اول است؟ این عین همان مسأله نصب سلم است؛ همان طوری که نصب سلم یک اراده دیگری لازم داشت غیر از اراده متعلقه به «کون علی السطح» این هم یک اراده دیگری ولو به عنوان المقدمه، باید متعلق شود به این که

دستش را دراز کند ظرف آب را بردارد، مقابل دهان قرار دهد. حالا اگر نگوییم که خود اینها هم افعال متعدده هستند، دیگر به این جهت ما کاری نداریم و فعل واحد هم باشد مطلب ما را ثابت می کند.

پس این یک اراده دیگری می خواهد.

آن وقت سؤال این است، الان که این نشسته و اراده کرده «شرب الماء» را، شما که می گوئید این اراده جزء اخیر علت تامه است، «لم لم يتحقق شرب الماء» چرا به دنبال این، «شرب الماء» تحقق پیدا نکرد؟ آن هم با آن خصوصیتی که در مسأله علّیت و معلولیت می گوئید حتی یک لحظه فاصله زمانی و تقدّم و تأخّر زمانی مطرح نیست، آدمی که اینجا نشسته ظرف آب هم مقابلش است، آیا الآن که نشسته و دست دراز نکرده به طرف ظرف آب، آیا به «شرب الماء» اراده دارد یا اراده ندارد؟ اگر اراده ندارد، پس چرا دست دراز می کند به طرف آب، برای این که ظرف آب را بردارد و نزدیک دهانش قرار دهد؟ و اگر اراده دارد «شرب الماء» را، علت حاصل است معلول کجاست؟ مگر شما نمی گوئید:

اراده جزء اخیر از علت تامه است؟ علت تامه «شرب الماء» به نظر شما به نفس اراده «شرب الماء» تحقق پیدا کرد، «فاین معلوله»، معلولش کجاست؟ معلولش توقف دارد بر این که یک اراده دیگری بیاید ولو اراده مقدّمی و آن اراده متعلق به دراز کردن و تحریک ید به طرف و برداشتن ظرف و محاذی دهان قرار دادن، همه اینها باید واقع شود، به دنبال همه اینها مسأله «شرب الماء» تحقق پیدا کند. چقدر فاصله زمانی بین علت و معلول تحقق پیدا کرد؟ این مقدار فاصله زمانی که به دنبال اراده «شرب الماء» و ملاحظه مقدّمیت برداشتن ظرف آب و مقابل دهان قرار دادن و تعلق یک اراده جدید به این مقدمه و انجام این مقدمه در خارج، آن وقت مراد به اراده اولی حاصل شود، آن وقت «شرب الماء» تحقق پیدا کند، آیا کدام فیلسوف و حکیمی اجازه می دهد که بین علت و معلول این مقدار فاصله زمانی تحقق پیدا کند؟ پس خلاصه حرف این شد. در اینجایی که یک مطلب دیگری غیر از حرکت عضلات بنام «شرب الماء» مراد انسان است و ما تردیدی نداریم در این که اراده به «شرب الماء» متعلق است، ما اینجا اراده داریم «فی حال کون المراد لم يتحقق بعد الاراده بل يتوقف على تحصيل مقدمه و ایجاد مقدمته فی الخارج حتی يتحقق» در آن مسأله «کون علی السطح و نصب سلّم» هم همین است. آیا این آدمی که می رود دنبال نصب سلّم با این زحمت و با تلاش زیاد نردبان تهیه می کند، ما می گوئیم نه، این اراده ندارد «کون علی السطح» را، اراده بعد از آن که نصب سلّم حاصل شد تحقق پیدا می کند. آیا هیچ وجدانی می تواند با این معنا موافقت کند؟

این جواب مرحوم محقق اصفهانی در همین رابطه از مرحوم آخوند است و ما هم نقل کردیم که در آنجایی که یک ذی المقدمه ای هست و «له مقدمه او مقدمات» می گوئیم نه، ذی المقدمه متعلق اراده واقع نشده، فقط یک شوقی نسبت به ذی المقدمه وجود دارد و این شوق متعلق به ذی المقدمه

کم کم سرایت می کند به مقدمه و مقدمات و در مقدمات هم شوق پیدا می شود، منتها شوق موجود در مقدمه به علت این که مقدمه یک امر فعلی است، یک امر استقبالی نیست، یک امری است که حالت دارد، این شوق متحقق در مقدمه به مرحله اراده می رسد و به دنبال اراده مقدمه و مقدمات تحقق پیدا می کند، بعد از آن که مقدمه و مقدمات تحقق پیدا کرد، آن وقت شوق موجود در ذی المقدمه به مرحله کمال و تأکد می رسد و حالت اراده و تصمیم در او به وجود می آید.

آیا مسأله وجدانا این طور است؟ ما وقتی که به وجدان خودمان مراجعه می کنیم، چه در مثال «شرب الماء» ی که ذکر کردیم، چه در مثال «کون علی السطح و نصب سلم» این کسی که الان از تشنگی ناراحت است و شدت تشنگی به او فشار آورده، می گوئیم نه الان اراده ندارد «شرب ماء» را؟ چه کسی گفته الان اراده «شرب الماء» را دارد؟ پس چرا این قدر التماس می کند؟ پس چرا این قدر استعانت و یاری می خواهد برای این که رفع عطشش شود؟ نه! این اراده «شرب الماء» را ندارد. اراده ندارد ولی بعد از آن که ظرف آب را برداشت و مقابل دهان قرار داد، آن وقت اراده «شرب الماء» را پیدا می کند، آیا وجدان می تواند این مسأله را بپذیرد؟ وجدان می تواند موافقت با این مطلب داشته باشد؟ این آدمی که از شدت عطش دارد به خودش می پیچد، فقط یک شوق رفع عطشی در او وجود دارد، آن هم نه شوق مؤکد یک مرحله ای از شوق، اما وقتی ظرف آب را مقابل دهان آورد، آن وقت شوق مؤکد می شود و به مرحله اراده و مرحله تصمیم می رسد. آیا وجدان موافقت با این معنا دارد؟ آن هم با یک تعبیری که البته این تعبیر را گفتیم ما نمی پذیریم.

اما این محقق بزرگوار تبعاً لاستاذه العظیم مرحوم آخوند صاحب کفایه، می گویند: «اراده متعلقه به مقدمه، تترشح من الاراده المتعلقه بذی المقدمه و تتولد من الاراده متعلقه به ذی المقدمه» اصلاً اراده متعلقه به مقدمه را نشأت گرفته از اراده متعلقه به ذی المقدمه می دانند. و منشأ را اراده متعلقه به ذی المقدمه می دانند. البته این حرف را مکرر هم گفتیم که نمی پذیریم، ولی این تعبیر را خودشان دارند. حالا به این کیفیت هم نپذیریم، ولی وجدان شاهد و گواه بر این مطلب است، که جایی که انسان سراغ مقدمه می رود، یک مرد متدینی که می خواهد نماز بخواند، می بیند نماز توقف بر تحصیل طهارت دارد، می رود دنبال وضو، غسل، تیمم. بگوئیم نه این تا زمانی که مقدمات را به آخر نرساند، «لم تکن الصلاه مراده له» بلکه فقط یک مرحله شوقی نسبت به نماز دارد. اما وقتی که وضو گرفت و آمد روی سجاده روبروی قبله نشست، آن وقت است که اراده متعلق به صلاه می شود. آیا مسأله این است؟ وجدان می تواند این حرف را بپذیرد؟

تنها چیزی که این انسان مسلمان متعهد را تحریک می کند به این که مقدمات نماز را که وضو و «طهارت مائیه» است تحصیل بکند، یک مرحله شوقی است که نسبت به نماز دارد. اما اگر از او

بپرسیم که تو اراده نماز داری، تصمیم داری بر این که نماز بخوانی؟ بگوید فعلا نه، اراده و تصمیمی در من وجود ندارد، تنها یک مرحله ای از شوق در من وجود دارد، آیا مسأله این طور است؟ یا واقعیت این است که در اینجایی که فعل متوقف بر یک مقدمه، یا مقدماتی هست، بلاشکال اراده و شوق مؤکد متعلق به ذی المقدمه است؟ و به دنبال او حالا یا کلمه ترشح و تولد را به کار ببریم، یا کلمه ترشح و تولد را به کار ببریم، به دنبال آن اراده متعلق به مقدمه و انجام مقدمه می شود؟ اگر مسأله این طور شد، «فاین العلیه و المعلولیه»، چطور اراده متعلق به ذی المقدمه است در حالی که ذی المقدمه حاصل نیست؟ ذی المقدمه مقدمه لازم دارد، بلکه بعضی از موارد مقدمات عدیده لازم دارد و ساعتها وقت باید صرف مقدمات شود تا امکان تحصیل ذی المقدمه به وجود بیاید. پس اگر کسی بگوید: در این موارد قبل المقدمه او المقدمات، اراده ای نسبت به ذی المقدمه تکوینا وجود ندارد، فقط «عاند الوجدان» با وجدان معاندت و مضاده کرد. چطور اینجا بین علیت و معلولیت با آن خصوصیتی که برای آنها ذکر کردیم که حتی یک لحظه فاصله زمانی بین علت و معلول تحقق ندارد و تقدّم و تأخرشان تقدّم و تأخر رتبی است، تفکیک قایل می شوید؟

خلاصه اشکال استاد بر محقق نائینی (ره) در دو مقدمه مبنای ایشان

خلاصه ما ذکرنا فی مقام الاشکال علی المحقق الاصفهانی، این بود که تمام فرمایشان ایشان بر اساس دو مطلب بود که آن دو مطلب را ایشان مسلم گرفته بودند و این فرمایشات را فرمودند: یکی این که اراده را از مقوله شوق و از سنخ شوق قرار دادند و در تعریف اراده «الشوق المؤکد المستتبع للعضلات نحو المراد» و ما این معنا را انکار کردیم. و دیگر این که اراده را جزء اخیر از علت تامه قرار دادند که معنایش این است که بعد از اراده مسأله مانع و عدم شرط و امثال ذلک دیگر نباید مطرح باشد. همه اینها باید قبل الاراده مطرح شده باشد، ما هر دو مطلب ایشان را انکار کردیم و مورد اشکال قرار دادیم.

در نتیجه آنچه را که ایشان در رابطه با اراده تکوینیه فرمودند، که اراده تکوینیه نمی شود به امر استقبالی تعلق بگیرد، به لحاظ این که این دو مبنای کلام ایشان مورد اشکال بود، لذا این حرف باطل است و علاوه وجدان هم مؤید، بلکه دلیل بر همین مطلب است که ما در تعلق اراده به مراد وجدانا می بینیم، هیچ فرقی نمی کند. بعضی از چیزها را تصمیم می گیریم الان انجام دهیم، اراده تحقق دارد.

بعضی از چیزها را تصمیم می گیریم در آینده انجام دهیم، باز هم الان اراده تحقق دارد. همه ما الان واقعا اراده داریم که بعد دخول وقت المغرب، نماز مغرب و عشاء را انجام دهیم. تصمیم قاطع و اراده کامل نسبت به این معنا تحقق دارد. منتها مراد ما عبارت از نماز مغرب و عشاء است که آن متوقف بر

زمان استقبال و آینده است. اما در تعلق اراده به این امر استقبالی، هیچ گونه مانعی و هیچ گونه شبهه ای وجدانا برای ما وجود ندارد. این در رابطه با اراده تکوینیه در کلام محقق اصفهانی بود تا بعد از ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - عدم المانع چه مدخلیتی در تحقق علت تامه دارد؟
- ۲ - با بیان یک مثال نحوه تعلق اراده بر مراد را بیان کنید.
- ۳ - دو مقدمه محقق نائینی (ره) بر این که اراده جزء اخیر علت تامه است را بیان نمایید.
- ۴ - مناقشه استاد در هر دو مقدمه محقق نائینی (ره) بر اثبات اراده جزء اخیر علت تامه، را تقریب نمایید.

ص: ۱۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان محقق اصفهانی(ره) در اراده تشریحیه

کلام مرحوم محقق اصفهانی «ره» دارای دو بخش است: یک بخش مربوط به اراده تکوینیه است و یک بخش مربوط به اراده تشریحیه. در بخش اول بحث ما با ایشان تمام شد. و روشن شد که اراده در تکوین، همانطور که می تواند به یک امر حالی و مراد فعلی تعلق بگیرد، می تواند به مراد استقبالی تعلق بگیرد. همان اراده و همان خصوصیتی که در اراده متعلقه به امر فعلی هست، در این اراده هم وجود دارد. از نظر اراده هیچ کمبود و نقصی در آن مشاهده نمی شود.

و اما درباره اراده تشریحیه که مطلب ایشان را بیان کردیم، خلاصه مطلب ایشان در اراده تشریحیه این بود که مولا گاهی اراده می کند که یک فعلی را خودش بالمباشره انجام دهد؛ اینجا اراده تکوینیه محقق است و به دنبالش عمل از خود مولا صادر می شود؛ اما گاهی از اوقات مولا اراده می کند صدور یک عملی را از عبد، آن هم با قید این که این عمل اختیاراً از عبد صادر شود و «عن اختیار» تحقق پیدا کند «لا عن اکراه و اجبار». آن وقت ملاحظه می کند، می بیند نمی شود که انسان اراده کند صدور فعل را از غیر، اختیاراً. برای این که فعلی که از غیر اختیاراً صادر می شود، این در اختیار غیر است، در

اختیار عید است، نه در اختیار مولا؛ پس مولا چه کار کند؟ نمی تواند همانطوری که اراده اش متعلق به فعل خودش بود، یک چنین اراده ای متعلق به فعل عید شود، آن هم «عن اختیار العید». لذا اینجا مسأله تسبیب مطرح می شود، مولا می بیند که راه چاره منحصر به این است که یک دستوری صادر کند و یک بعثی از ناحیه مولا تحقق پیدا کند که این بعث محرک برای عید است و داعی برای عید است و تحریک می کند او را به انجام مأموریه. در نتیجه اراده تکوینی مولا متعلق به بعث می شود، نه متعلق به «صدور العمل من العید اختیاراً» اراده اش تعلق می گیرد به این که امر صادر کند، دستور صادر کند، فرمان دهد. و چون ما در اراده تکوینی گفتیم که اراده جزء اخیر از علت تامه است، لازمه آن حرف اینجا این است که این اراده ای که از مولا تعلق به بعث می گیرد، لا محاله باید بعثش، بعث فعلی باشد، دستور فی الحال باشد، فرمان در حال تحقق پیدا کند و الا اگر بخواهد اراده متعلق به بعث استقبالی شود، همان تفکیک اراده از مراد در اراده تکوینی تحقق پیدا می کند. برای این که آن تالی فاسد تحقق پیدا نکند، اراده اش متعلق می شود که الان دستور صادر کند به این که «ادخل السوق و اشتر اللحم» که تکلیف، تکلیف فعلی و بعث هم فعلی است؛ برای این که این بعث متعلق اراده مولا است و نمی شود تفکیک اراده از مراد؛ پس بعث فعلی شد. حالا که بعث مولا فعلی شد، انبعاث هم باید فعلی باشد. نمی شود بعث فعلیت داشته باشد و انبعاث تحقق پیدا نکند، برای این که این بعث و انبعاث مثل کسر و انکسار می ماند. آیا می شود کسر تحقق پیدا کند؟ و انکسار متوقف بر زمان بعد باشد؟ الان «کسر الكوز» بگوید، اما انکسارش دو روز بعد تحقق پیدا کند؟ اگر کسر تحقق پیدا کرد، بلافاصله انکسار هم تحقق پیدا می کند؛ بعث و انبعاث هم همین حالت را دارد.

تلازم بعث فعلی با انبعاث فعلی

اگر «بعث صادر من المولی» به لحاظ این که متعلق اراده مولاست یک بعث فعلی باشد، لا محاله باید انبعاثش هم فعلیت داشته باشد؛ و اگر بخواهد انبعاث فعلیت داشته باشد، باید واجب، واجب منجز باشد، واجب فی الحال باشد و الا واجب فی الاستقبال، انبعاثش در استقبال می خواهد تحقق پیدا کند و در نتیجه بین بعث و انبعاث تفکیک و جدایی تحقق پیدا می کند. پس در نتیجه در اراده تشریحیه که واجب معلق محل بحث ما هم در رابطه با همین اراده تشریحیه است، در اینجا باید بگوییم: یا بعث تحقق ندارد! یا اگر بعث فعلی تحقق پیدا کرد انبعاثش هم باید فعلی باشد؛ بعث فعلی و انبعاث استقبالی مثل کسر فعلی و انکسار استقبالی می ماند؛ چطور آنجا تصور تفکیک بین کسر و انکسار نیست، اینجا هم تصور جدایی بین بعث و انبعاث نمی شود در کار باشد. پس در نتیجه واجب معلق که حقیقتش به این برمی گردد که بعث الان باشد اما انبعاث فردا تحقق پیدا کند، این یک امر غیر

معقول و امر مستحیلی به نظر ایشان خواهد بود. این فرمایش ایشان و خلاصه بیان ایشان در اراده تشریحیه و در خصوص همین محل بحث و واجب معلق است.

تفاوت بعث و انبعاث اعتباری با بعث و انبعاث تکوینی

لکن جوابهای متعددی این فرمایش ایشان دارد؛ یک جواب این است که یک خلطی در کلام شما و در بیان شما شده. این که شما می فرمایید: بعث نمی تواند جدای از انبعاث باشد، کدام بعث و انبعاث را می فرمایید؟ ما دو جور بعث و انبعاث داریم. یک بعث و انبعاث حقیقی و خارجی و تکوینی داریم که بعث تکوینی این است، که مولا بیاید با آن قوه قاهره خودش دست عبد را بگیرد و او را بکشد و وادارش کند به این که مأموریه را در خارج انجام دهد، این بعث حقیقی است، بعث تکوینی است. در این بعث تکوینی بین بعث و انبعاث هیچ گونه تفکیک و فاصله ای وجود ندارد. و آن که با مسأله کسر و انکسار مشابه است، این بعث و انبعاث تکوینی است. برای خاطر این که این کسر و انکساری هم که شما مثال می زنید و مثلاً این را مقیس علیه قرار می دهید، کدام کسر و انکسار است که «لا- یتحقق انفکاک بینهما»؟ کسر واقعی و تکوینی؟ نمی شود الان ظرف را شما بشکنید، اما بگویید: انکسار برای ظرف حاصل نشده، انکسار فردا تحقق پیدا می کند. در تکوینات مسأله به همین صورت است که شما بیان می کنید. در بعث و انبعاث تکوینی هم مسأله همین طور است. اگر واقعا مولا دست عبد را گرفت و کشید و او را وادارش کرد به انجام مأموریه، دیگر نمی توانیم بگوییم «من ناحیه المولی» بعث تحقق پیدا کرده، اما انبعاث حاصل نشده.

اما نوع دوم بعث و انبعاث، عبارت از بعث اعتباری است. آن که شما درباره مفاد هیأت افعال بحث کردید، آن که با طول و تفصیلش از آن گذشتید، گفتید: «هیأت افعال یدل علی البعث»، اما کدام بعث مفاد هیأت افعال است؟ بعث تکوینی است؟ یعنی هیأت افعال مثل یک چماق تکوینی است که عبد را وادار به انجام مأموریه می کند؟ یا بعث همان است که عقلاء از آن تعبیر به فرمان و دستور می کنند؟ و ما در اصطلاح فقه و اصول از آن تعبیر به امر می کنیم. آیا امر عبارت از یک بعث تکوینی است؟ یا این که نه عقلاء وقتی که دیدند مولا با شرائط خودش یک دستوری از آن صادر شد، آن هم به صورت یک دستور الزامی، اینجا می گویند: عبد باید در مقابل این دستور پاسخگو باشد، باید اطاعت کند امر مولا را. اما این طور نیست که در خارج یک قوه قاهره ای این عبد را بلااختیار به جانب مأموریه و انجام مأموریه سوق دهد و مأموریه بلااختیار از عبد تحقق پیدا کند.

پس بعثی که مفاد هیأت افعال است، این را شما نباید با کسر تکوینی مقایسه کنید؛ با بعث تکوینی هم کسی حق ندارد مقایسه کند. بعث تکوینی و وادار کردن با نیروی قاهره تکوینی یک مطلب

است و اصدار امر و صادر کردن فرمان، این یک مطلب دیگر است. و شاهدش این است که، حالا ما واجب معلق را کنار می گذاریم. در همان واجبات غیرمعلقه که خود شما قبول دارید، در واجبات منجزه که شما قبول دارید مسأله را؛ از شما سؤال می کنیم، آنجا شما مسأله بعث و انبعاث را چه طوری پیاده می کنید؟ اگر بخواهید شبیه کسر و انکسار در همان واجبات منجزه مسأله را پیاده کنید، می دانید معنایش چه می شود؟ معنایش این می شود که احدی از مکلفین و مأمورین، قدرت بر مخالفت و عصیان مولا- را ندارند؛ برای این که اگر یک مکلفی عصیان کرد، پس «لم يتحقق منه الانبعاث» حالا- که «لم يتحقق منه الانبعاث» آیا بعث اینجا وجود دارد یا ندارد؟ شما نسبت به عصات می توانید انکار کنید وجود تکلیف را؟ حتی نسبت به کفار هم مشهور این است که «الکفار مکلفون بالفروع، کما مکلفون بالاصول» یعنی این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اختصاص به مسلمانها ندارد، ولو این که در بعضی از آیات تعبیر به «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» شده، اما این دلیل بر این نیست که حکم اختصاص به مؤمنین دارد. نه، احکام فرعیه من الصلاه و الصيام و الحج و امثال ذلك، کفار هم مکلف به اینها هستند و در روز قیامت هم عقاب می شوند بر ترک نماز، عقاب می شوند بر ترک روزه و همین طور سایر واجبات فرعیه. شما اینجا مسأله بعث و انبعاث را چه طوری حل کردید؟ حالا که کفار مکلف هستند، پس بعث تحقق دارد «فاین الانبعاث»؟ چطور بین انبعاث و بعث تفکیک پیدا شد؟ چطور بین کسر و انکسار مثلا به تعبیر شما تفکیک پیدا شد؟ و درباره عصات که دیگر مسأله جای تردید نیست، هیچ کسی نیامده بگوید که آنهایی که مخالفت می کنند از مسلمانها، اینها اصلا مکلف نیستند، که نتیجه این شود که اصلا مخالفتی تحقق پیدا نکند، عصیانی تحقق پیدا نکند. آیا این طور است مسأله؟ پس تفکیک بین بعث و انبعاث چه طوری اینجا تحقق پیدا کرد؟ شما که می گوید تفکیک امکان ندارد، پس چطور اینجا تفکیک پیدا شد؟ این برای این است که بعث اعتباری را نباید کسی مقایسه با بعث تکوینی کند. در بعث تکوینی تفکیک انبعاث از بعث نمی شود. اما در بعث اعتباری که حقیقتش یک امر و یک فرمان است، فرمان گاهی موافقت می شود، گاهی هم مخالفت می شود و چه بسا اکثرا در فرامین الهیه به لحاظ تکرر کفار، مخالفتش بیش از موافقت تکالیف الهیه است. پس این شاهد بر این است که اینجا نمی شود مسأله عدم تفکیک انبعاث را از بعث پیاده کنید. تازه در آنجایی که موافقت می شود، به مجردی که مولا به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» عبد بلند شد و کفشهایش را پوشید و رفت به طرف بازار برای خریدن گوشت.

حقیقت بعث و انبعاث در بیان امام «ره»

در همین جا که مسأله موافقت مطرح است، واقع مسأله همان طوری که امام بزرگوار «ره» مکرر

می فرمودند و در مواردی مخصوصا در رابطه با بعضی از کلمات مرحوم محقق نائینی در چند مورد این مطلب را ذکر می کردند، اینجا واقعیت مسأله چیست؟ تا مولا گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» عبد بلند شد به طرف انجام مأموریه و موافقت کرد مأموریه را، یعنی در حقیقت به دنبال بعث، انبعاث در صورت موافقت تحقق پیدا کرد. اما اینجا هم باید مسأله تحلیل شود، ببینیم آیا آن که موثر در این انبعاث است، نفس البعث است؟ بعث سبب شده که این انبعاث تحقق پیدا کند؟ یا این که نه یک مسایل مهمتر دیگری مطرح است؟ و آن این است که تا مولا گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» عبد پیش خودش حساب کرد که اگر الان بلند نشود و تکلیف مولا را انجام ندهد، چماق به دنبالش است، تازیانه به دنبالش است، عقوبت به دنبالش است. و اگر انجام دهد، چه بسا تشویق و پاداش و جایزه و امثال ذلک به دنبالش است.

این همان حرفهایی است که خودمان در باب غایت عبادت می زنیم که عبادات ما نوعا، اما طمعا فی الثواب است و اما خوفا من العقاب است. آن امیر المؤمنین «صلوات الله و سلامه علیه» بود که عرض کرد به خداوند «ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک، بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک» آن امیر المؤمنین بود، اما من و شما «خوفا من نار و طمعا فی جنته» است. پس محرک ما چیست؟ آتش، خوف از نار، بهشت و طمع در جنت؟ این است که ما را تحریک می کند و الا اگر فرض کنیم که نه بهشتی بود نه دوزخی بود، نه ثوابی بود نه عقابی بود، صدی نود و نه که هیچ، از یک میلیون، پنج نفر هم اعتناء به دستورات شارع مقدس نداشت، می گفت: حالا چه فرقی می کند، نماز بخوانیم که اثری ندارد، نخوانیم هم که عقابی ندارد؛ ما هم که «وجدتک اهلا للعباده فعبدتک» نیستیم، اصلا تصورش برای ما مشکل است، تا چه رسد به این که قلب ما این معنا را بپذیرد و باور کند که معبود را به عنوان اهلیت برای عبادت انسان عبادت کند.

اگر مسأله «طمعا فی الجنه و خوفا من النار» نبود، این «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» های مکرر قرآن این بعنهای اعتباری مفاد هیأت «اقیموا» در قرآن هیچ گونه انبعاثی به دنبال نداشت. انبعاث برای «طمعا فی الجنه و خوفا من النار» است؛ بله اگر امر نباشد، زمینه ای برای مخالفت و موافقت در کار نیست؛ نقش بعث همین مقدار است که اگر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» باشد، موضوع برای موافقت و مخالفت هست. اما اگر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» وجود نداشته باشد و بعثی از ناحیه مولا تحقق پیدا نکند، دیگر «لا موضوع للعصیان و الطاعه» بعث موضوع درست کن است، اما چه چیز مرا تحریک می کند به اتیان مأموریه؟ او «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» نیست، او چوب و کتک و طمع در بهشت است. در اوامر موالی عرفیه هم همین است. حتی در مورد بچه انسان، اگر یک بچه ای واقعا این طوری فکر کرد که اگر پدرش یک دستوری صادر کند، اگر مخالفت کند هیچ عکس العملی پدر نشان نمی دهد، اگر هم موافقت کند، هیچ تشویق و پاداشی

در رابطه با او ندارد، پیداست که چنین بچه ای معمولاً امر پدر را انجام نمی دهد و داعی و محرک به انجام امر پدر در او تحقق پیدا نمی کند.

پس بیان امام بزرگوار(ره) به این برمی گردد که در همان مواردی هم که به دنبال بعث، انبعاث تحقق پیدا می کند، مسأله علّیت و معلولیت نیست. بعث علت برای انبعاث نبوده، بعث فقط زمینه ای ایجاد کرده و آن که تحریک کرده است عبد را برای انجام مأموریه، همان خوفها و طمعها و علاقه به پاداش و ترس از عقوبتها و مراتب جهنم است که او را وادار کرده به این که مأموریه را در خارج انجام دهد.

دو تا مطلب دیگر هم با ایشان داریم. یک مطلبش را مرحوم آخوند در کتاب کفایه اشاره کرده که ظاهراً هم غیر از ایشان کسی این مطلب را ذکر نکرده است. یک مطلب دیگر هم غیر از حرف مرحوم آخوند هست. حالا حرف مرحوم آخوند را بیان می کنیم، آن مطلب دیگر موکول به بعد «ان شاء الله».

عدم رابطه علی و معلولی بین بعث و انبعاث

مرحوم آخوند کان حرفهایی که ما ذکر کردیم، اینها را «کان لم یکن» فرض کرد. ایشان این طوری صحبت می کند با تکیه بر آن حرفی که در درس گذشته در باب علت و معلول ذکر کردم، که علت و معلول از نظر زمان بینشان تقارن تحقق دارد و حتی یک لحظه تقدّم و تأخر زمانی بین علت و معلول وجود ندارد، تقدّم و تأخرشان صرفاً تقدّم و تأخر رتبی است، نه تقدّم و تأخر زمانی. آن وقت با تکیه بر این حرف، مرحوم آخوند این طور می فرمایند، می فرمایند: اینجایی که مولا بعث می کند و بلا فاصله انبعاث تحقق پیدا می کند. سؤال این است که اگر بعث و انبعاث مثل نار و حرارت باشد، باید حتی یک لحظه فاصله زمانی بین بعث و انبعاث تحقق نداشته باشد. اگر مسأله روی علّیت و معلولیت پیاده شد، باید تقارن زمانی به تمام معنا تحقق داشته باشد؛ حالا خارج را شما ملاحظه کنید، آیا وقتی که مولا به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» معمولاً یک دقیقه نیم دقیقه دو دقیقه بین این بعث و انبعاث فاصله نیست یا هست؟ به حسب خارج که نگاه می کنیم، می بینیم این مقدار فاصله وجود دارد. این طور نیست که تا مولا - گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» دیگر عبد اصلاً خواه ناخواه خودش را در حال حرکت به طرف بازار دید؛ نه، عبد یک دقیقه دو دقیقه کمتر یا بیشتر بین بعث و انبعاث به حسب خارج فاصله وجود دارد. شما این فاصله را چه طوری حلش می کنید؟

اگر مسأله، مسأله علّیت و معلولیت است، حتی یک لحظه زمانی نباید بین علت و معلول فاصله وجود داشته باشد، در حالی که وجدانا خارجاً بین بعث و انبعاث حداقل مختصر زمانی فاصله

خواهد بود؛ شما این مختصر زمان فاصله را چه طور حل می کنید؟ آیا این مختصر زمان با علّیت و معلولیت منافات دارد یا ندارد؟ اگر منافات دارد، که دارد؛ می گوئیم چه فرق می کند که بین بعث و انبعاث یک دقیقه فاصله شود؟ یا بین بعث و انبعاث دو روز فاصله شود؟ مولا به عبدش بگوید «سافر الان» دو دقیقه دیگر عبد بلند شد و مهیای سفر شد. یا بگوید: «سافر غدا» یک شبانه روز فاصله بیفتد، این یک شبانه روز برای این که فاصله اش بیشتر است امتناع دارد؟ در باب علّیت و معلولیت که مطلق فاصله مضر است. می خواهد کم باشد یا زیاد.

پس وقتی که شما در مقدار کمّ مسأله را پذیرفتید، معنایش این است که علّیت و معلولیت در کار نیست. وقتی علّیت و معلولیت در کار نبود و بین بعث و انبعاث حتّی دو دقیقه توانست فاصله وجود داشته باشد و استحاله ای در کار نباشد، ما الفرق بین دو دقیقه و بین یک شبانه روز و یک ماه و دو ماه؟ آیا می شود بین اینها فرق گذاشت؟ مسأله که مسأله عرفی نیست که کسی بگوید: عرف بین اینها فرق می گذارد؟ مسأله روی استحاله عقلیه و عدم استحاله عقلیه است. آیا با توجه به حکم عقل، می شود بین دو دقیقه و دو روز فاصله فرق گذاشت؟ بگوئیم دو دقیقه اشکال ندارد بین علت و معلول جدایی باشد، اما اگر دو شبانه روز بین علت و معلول تفکیک شد، ممتنع است. پس مرحوم آخوند می فرمایند: «خارجا وجدانا» این طور نیست که بین بعث و انبعاث تقارن زمانی وجود داشته باشد، بلکه بین بعث و انبعاث، تقدّم و تأخّر زمانی ولو زمان قصیر باشد، تحقق دارد. وقتی که شما اینجا را پذیرفتید، همین دلیل بر این است که علّیت و معلولیت مطرح نیست و اگر علّیت و معلولیت مطرح نشد، دیگر بین زمان قصیر و زمان طویل هیچ گونه فرقی از نظر حکم عقل وجود ندارد. این هم یک اشکالی است که البته مرحوم محقق اصفهانی (ره) شاگرد مرحوم آخوند بوده، لکن این بیان ایشان جوابی می تواند از فرمایش مرحوم محقق اصفهانی واقع شود.

یک مطلب دیگری هم با مرحوم محقق اصفهانی هست که «ان شاء الله» بعد عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام محقق اصفهانی (ره) در استحاله تعلق اراده بر امر استقبالی چیست؟

۲ - بعث و انبعاث تشریحی و تکوینی را با ذکر مثال توضیح دهید.

۳ - عدم تقارن بین بعث و انبعاث اعتباری کاشف از چیست؟

۴ - بیان امام (ره) در امکان تعلق اراده تشریحی بر امر استقبالی را تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

امكان تفكيك بعث و انبعاث تشریحی

آخرین کلامی که با محقق اصفهانی «ره» مطرح است این است که ایشان می فرمایند: بعث از انبعاث انفکاک پیدا نمی کند؛ معنای این حرف چیست؟ واقعیت این مسأله این است که آن چیزی که «مبعوث الیه» واقع شده و آن چیزی که مولی به او بعث کرده، انبعاث در رابطه با همان باید تحقق پیدا کند و عدم انفکاک انبعاث از بعث، در رابطه با همان باید ملاحظه شود. به عبارت روشن تر، آیا معنای عدم انفکاک این است که به مجرد بعث، عبد منبعث شود؟ و یا اینکه مبعوث الیه یک امر استقبالی باشد؟ مثلاً اگر مولا دستور می دهد به عبد که باید فردا مسافرت کنی، یک چنین بعث و دستوری از ناحیه مولی صادر می شود. بعث به مسافرت فردا متعلق است، مبعوث الیه عبارت از مسافرت فردا است و چه بسا این دستور مولا هم توأم با یک تأکید و تهدید بر مخالفت هم هست که اگر این دستور من اجراء نشود، فلان عقوبت را بر آن مترتب می کنم، فلان کیفر مترتب بر مخالفت این دستور من خواهد بود.

آیا انبعاث از این بعث با این که مولا گفته فردا باید مسافرت کنی، انبعاثی که انفکاک از بعث

ندارد، معنایش این است که الان مسافرت کند؟ الان که مأمور به نیست، الان محصل غرض مولی نیست و چه بسا مسافرت الان مضادّ با غرض مولا باشد و اگر الان مسافرت کند، نقض غرض مولی تحقق پیدا می کند، پس مولایی که دستور صادر می کند بر اینکه باید فردا مسافرت کنی، ما می گوییم:

انبعاث جدای از بعث نیست، معنای جدا نبودن چیست؟ معنای آن این است که به دنبال این بعث، انبعاث پیدا می شود. اما انبعاث به چه؟ انبعاث به چیزی که مولا بعث نکرده است؟ انبعاث به عملی که محصل غرض مولی نیست؟ انبعاث به عملی که چه بسا مضادّ با غرض مولی و هدف مولی باشد، این معنای عدم تحقق انفکاک انبعاث از بعث است؟ که مولی امر می کند به عبد که فردا باید مسافرت کنی، ما می گوییم نباید انبعاث منفک از بعث شود، پس الان مسافرت می کنیم، آیا این معنای عدم تحقق انفکاک انبعاث از بعث است؟ یا اینکه باید بعث و انبعاث هر دو را در رابطه با مبعوث الیه ملاحظه کرد؟ ببینیم مولا به چه چیزی بعث کرده است.

بیان مثال بر امکان انفکاک بعث و انبعاث اعتباری

گر مولا گفت: «اشتر اللحم» بعد عبد رفت به جای خرید گوشت مثلاً روغن خرید، این که انبعاث حاصل نشد؛ مولا بعث به اتباع روغن نکرده، مولا بعث به «اشتر اللحم» کرده، باید انبعاث در رابطه با مبعوث الیه ملاحظه شود. همان طوری که خرید روغن مغایر با خرید گوشت است و اینها دو مطلب است، مسافرت امروز و مسافرت فردا هم دو مطلب و دو امر است. و گفتیم که چه بسا مسافرت امروز ضد غرض مولا باشد و نگذارد غرض مولا حاصل شود. مولایی که دارد بعث می کند به مسافرت فردا، انبعاث او به این است که فردا مسافرت نکند. اگر فردا مسافرت نکرد انفکاک انبعاث از بعث حاصل شده، اما اگر امروز مسافرت نکرد، با اینکه مبعوث الیه مسافرت فردا است، باز هم بگوییم انفکاک انبعاث از بعث لازم آمد؟ باز هم بگوییم که بین بعث و انبعاث جدایی پیدا کرد؟ پس به این بزرگوار چنین عرض می شود، که همه حرفهای گذشته و بحثهای گذشته و جوابهای داده شده به کنار، سلّمنا که نباید بین بعث و انبعاث انفکاک پیدا شود، اما در چه رابطه؟ در رابطه با مبعوث الیه. اگر مبعوث الیه مسافرت الان است، اینکه مولا می گوید: «سافر الان»، اینجا عدم تحقق انفکاک این است که بلافاصله حرکت کند و مسافرت نکند. اما اگر مولا بگوید نه، امروز نباید مسافرت بروی، مّخّل به غرض من است، من تو را ملزم می کنم به اینکه فردا باید مسافرت کنی، انبعاث آن به چیست؟ انبعاث آن به این است که الان باید مسافرت کند، که اگر الان مسافرت نکرد، بگوییم: «تحقق انفکاک بین الانبعاث و البعث» این حرف صحیح نیست.

معنای عدم انفکاک این نیست که انبعاث و بعث مقارن باهم تحقق پیدا کند، به دنبال هم وجود

پیدا کند، معنای آن این است که خود مولا گفته بعد ترتیب اثر دهد، هیچ گونه تخلفی از دستور و از بعث مولا صادر نشود. مولا گفته: فردا مسافرت کن، ما هم فردا مسافرت می کنیم. پس صرف اینکه انسان عبارت را همین شکلی روی آن نظر کند که «لا یجوز انفکاک و الانبعاث من البعث» این صحیح نیست، باید ملاحظه کرد که هر دوی اینها در رابطه با مبعوث الیه است. اگر مبعوث الیه مسافرت الان باشد، عدم انفکاکش به مسافرت الان است. اما اگر مبعوث الیه مسافرت فردا شد، عدم انفکاک آن به این است که فردا مسافرت حاصل شود و در ظرف مأمور به مسافرت تحقق پیدا کند.

لذا این بیان محقق اصفهانی «ره» که دیگر بهترین بیان و بالا-ترین بیان هم در رابطه با اراده تکوینیه و هم در رابطه با اراده تشریعه بود، همان طوری که ملاحظه فرمودید، «فی کلتا الایرادتین» محل اشکال بود و نتوانست استحاله واجب معلق در تشریعیات و استحاله اراده تکوینیه را در تکوینیات مستقبله، را به اثبات برساند. البته بیانهای دیگری هم در رابطه با استحاله واجب معلق وجود دارد، لکن آن بیانها در برابر بیان محقق اصفهانی خیلی اهمیتی ندارد. وقتی که کلام ایشان به آن نحوی که ملاحظه فرمودید مورد اشکال و انتقاد قرار گرفت، بیانهای دیگر به طریق اولی مخدوش و قابل جواب است. لذا نتیجه گرفتیم که واجب معلق یک چیزی نیست که به حسب مقام ثبوت، امر مستحیل و ممتنعی باشد، در عین این که آن تقسیم صاحب فصول را به لحاظ تقسیمی ما نپذیرفتیم.

اما در عین حال واجب معلق تصویرا و ثبوتا یک امر ممکن است و در امکان آن نمی توان تردید کرد.

سبب تقسیم واجب به معلق و منجز از نظر صاحب فصول (ره)

در اصل مسأله واجب معلق اشاره کردیم که چه چیزی سبب شد که صاحب فصول یک چنین تقسیمی را ملتزم شود و یک واجبی را به نام واجب معلق در مقابل واجب منجز ذکر کند؟ گفتیم سبب این بود که صاحب فصول دو مطلب را ملاحظه کرد و این دو مطلب را کنار هم گذاشت و ملاحظه کرد که راه جمع بین این دو مطلب، این است که یک واجبی را به نام واجب معلق ملتزم شود، و الا- این تعبیر در هیچ روایتی نیست، در هیچ آیه ای نیست که ما یک واجبی به نام واجب معلق داریم. صاحب فصول خودش را در مشکله ای دید و راه تخلص از آن اشکال به نظر ایشان عبارت از التزام به واجب معلق شد. آن دو مطلبی که ایشان کنار هم گذاشت این بود، در باب مقدمه واجب این تقریبا مسلم بین این بزرگان است که وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه است و معنای تبعیت این است که اگر ذی المقدمه ائتصاف به وجوب پیدا نکند، مقدمه نمی شود وجوب پیدا کند. وجوب ذی المقدمه اصالت دارد و وجوب مقدمه به تبع وجوب ذی المقدمه است. چطور می شود که یک وجوب تبعی در کار باشد، مقدمه وجوب داشته باشد، در حالی که ذی المقدمه اش هنوز ائتصاف به وجوب پیدا

مطلب دیگر در فقه مواردی ملاحظه شده که از نظر فتوا و بعضی از موارد حَتّی از نظر روایات هم این معنا ثابت است که به حسب ظاهر مقدمه قبل از ذی المقدمه وجوب پیدا کرده است. یکی همان مثال حجّی است که ذکر کردیم به مجردی که انسان مستطیع شد، فقها می گویند، رساله ها می نویسند، این فرد مستطیع نمی تواند آرام و ساکت بنشیند، بعد الاستطاعه بلافاصله باید در مقام تهیه مقدمات و تحصیل گذرنامه و امثال ذلک برآید؛ این فتوا که مسلم این معنا را دلالت دارد. از طرفی هم در باب حج به حسب ظاهر مثل باب صلاه مسأله وقت مطرح است؛ همان طوری که نمازهای یومیّه مقیّد به یک اوقات مخصوصه است، حج هم مقیّد به وقت است، باید در همان موسم خاص و زمان خاص انجام بگیرد.

صاحب فصول (ره) حساب کرده، گفته آیا وقت در باب حج مثل وقت در باب نماز است؟ اگر وقت در باب حج مثل وقت در باب نماز است، در باب نماز که لازم نیست انسان قبل الوقت وضو بگیرد و تحصیل طهارت کند. پس چرا در باب حج قبل الوقت لازم است انسان تهیه مقدمات و تحصیل گذرنامه و امثال ذلک را داشته باشد؟ اگر این مطلب را نگوییم، فتوا مخالف با این معنا است.

فتوا می گوید: به مجرد استطاعت يجب تحصیل المقدمات، يجب تحصیل گذرنامه و امثال ذلک؛ و ما می دانیم که این مقدمات وجوبشان وجوب تبعی است و وجوب تبعی تا ذی المقدمه وجوب پیدا نکند، نمی تواند وجوب برای مقدمه پیدا شود. پس چه کار کنیم؟ ایشان فرمودند: باید حساب حج را از حساب صلاه جدا کنیم.

در صلاه می گوئیم: قبل از زوال و قبل الغروب، اصلا وجوبی برای نماز تحقق ندارد و لذا تحصیل مقدمه اش هم واجب نیست. اما در باب حج، مسأله وقت را قید برای خود حج قرار می دهیم، می گوئیم: قبل از وقت به مجرد الاستطاعه وجوب حاصل می شود. کسی که در ماه شعبان مستطیع شد، در همان ماه شعبان «يجب علیه» حج، منتها حج مقیّد به وقت است، وقت آن هم در آینده می آید، پس نتیجتا ما باید مسأله وجوب حج را به نحو واجب معلق قرار دهیم، که معنای واجب معلق این است که وجوب الان تحقق دارد و به تعبیر ایشان «يتعلق وجوبه بالمكلف فعلا» الان وجوب هست، لکن واجب که عبارت از حج است، «يتوقف على الزمان»، يتوقف بر یک امر استقبالی به نام زمان که آن مقدور برای مکلف هم نیست، زمان یک مسأله ای است که خواه ناخواه تحقق پیدا می کند و قدرت مکلف بر آن تعلق نمی گیرد.

پس در نتیجه صاحب فصول راه تخلص را منحصر در واجب معلق دیده، لذا در مقام تقسیم به واجب منجز و واجب معلق بر آمده، موارد در فقه زیاد است، یک مورد دیگر هم که خیلی مبتلا به

است، مخصوصاً در ماه رمضان که محل بحث ما هم هست و در روایات هم دارد. اگر کسی در ماه رمضان در شب جنب شد، اینجا روایات می گویند: باید قبل از طلوع فجر تحصیل طهارت کند و غسل جنابت را انجام دهد. این غسل جنابت مربوط به چه چیزی است؟ این غسل جنابت مربوط به روزه روز بعد است، مربوط به روزه فردا است. روزه فردا چه زمانی وجوب پیدا کرده است؟ از اول طلوع فجر. پس چه شده که غسل جنابت قبل از طلوع فجر واجب است؟ مگر غسل جنابت یک واجب نفسی است؟ غسل جنابت واجب غیری است، واجب مقدمی و واجب تبعی است. این چه جور واجب تبعی شد که ذی المقدمه آن وجوب پیدا نکرده، خودش ائتصاف به وجوب پیدا کرد؟ روزه از اول طلوع فجر واجب است، اما غسل جنابت قبل از طلوع فجر، وجوب آن هم وجوب مقدمی و وجوب تبعی است. این چه تبعیت است که اصلش تحقق ندارد، اما مقدمه آن ائتصاف به وجوب پیدا کرده است؟

لذا اینجا صاحب فصول مجبور شده که مسأله واجب معلق را تصویر کند، بگوید: نه، ما ملترم می شویم که وجوب مثلاً از اول شب تحقق دارد، یا اگر خیلی بخواهیم اقتصار بر مورد ضرورت کنیم، بگوییم: همان نیم ساعت قبل از طلوع فجر که ظرفیت برای غسل جنابت دارد، نیم ساعت قبل از طلوع فجر، روزه وجوب دارد. اما معنای وجوب روزه این نیست که نیم ساعت قبل از طلوع فجر شما امساک کنید، نه وجوب آن نیم ساعت قبل است، اما واجب از اول طلوع فجر شروع می شود. مثل اینکه در باب حج، وجوب در ماه شعبان است، اما واجب در همان موسم تحقق پیدا می کند و در زمان خودش تحقق پیدا می کند. لذا یکی از مواردی که هم فتوا در آن تحقق دارد و هم روایات، همین مسأله غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان است که راه حل این مسئله به نظر صاحب فصول، عبارت از التزام به واجب معلق است.

منتها اگر نظر شما باشد ما دو راه حل دیگری که مبنایی بود ذکر کردیم، یک راه حل سومی هم مرحوم آخوند در کفایه ذکر کردند که مجموعاً برای حل آن مسئله چهار راه حل وجود دارد. یکی واجب معلق است و ما اگر واجب معلق را کنار بگذاریم، سه تا راه حل دیگر برای آن مسئله وجود دارد، که آنها مبنایی است و هر کدام مبتنی بر یک مبنای خاصی هست که دو مورد آن را قبلاً ذکر کردیم.

ولی برای اینکه بعضی توضیحات در بعضی از آن راهها لازم است، ما «ان شاء الله» سه تا راه حل دیگر را بعداً ذکر می کنیم و نتیجه این می شود که حرفهای دیگری برای حل آن مسئله وجود دارد که اگر واجب معلق هم کنار برود، درعین حال آن مسئله قابل حل است، آن را «ان شاء الله» بعداً ذکر می کنیم.

۱ - استدلال استاد بر امکان تفکیک بعث و انبعاث تشریحی را با ذکر مثال بیان نمایید.

۲ - سبب تقسیم واجب بر معلق و منجز از نظر صاحب فصول (ره) چه بوده است؟

۳ - چند مثال شرعی در رابطه با تعلق امر بر مقدمه قبل از ذی المقدمه باشد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

رجوع قيد به ماده يا به هيئت

مواردی در شریعت وجود داشت که به حسب ظاهر وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه بود و این به صورت یک مسئله ای از نظر محققین و اصولیین مطرح شد. صاحب فصول برای حل رفع اشکال ملتمز به واجب معلق شد، که واجب معلق و واجب منجز هر دو قسم از واجب مطلق هستند؛ یعنی وجوب در هر دو فعلیت دارد. و به تعبیر ایشان وجوب تعلق به مکلف گرفته، لکن فرقیان این است که در یکی از این دو تا واجب هم فعلیت دارد و در دیگری واجب امر استقبالی.

ایشان از این راه، حل این مسئله را کردند.

مرحوم شیخ انصاری شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» روی آن مبنایی که خودشان در واجب مشروط در مقابل مشهور داشتند که مشهور شرط و قید را در رابطه با هیأت و وجوب می دانند. اما شیخ اعظم قید را مربوط به واجب می داند. در «ان جائك زيد فاکرمه» در آن مثال معروف، مشهور قایلند که مجیء زید شرطیت برای هیأت اکرم دارد، هیأت اکرم مفادش بعث و وجوب است، مجیء زید شرطیت برای وجوب و بعث به اکرام دارد و تا زمانی که این مجیء تحقق

پیدا نکنند، اصلاً تکلیفی نیست، وجوب و بعضی تحقق ندارد، این نظریه مشهور در باب واجب مشروط است. اما شیخ اعظم بزرگوار قایل بودند به اینکه این قید به ماده ارتباط دارد و به واجب مربوط است «ان جائك زيد فاكرمه» در تحلیل به این برمی گردد، «اکرم زیداً الجائی» که الجائی یکی از قیود مأموریه و اکرام است و هیچ ارتباطی به وجوب و تکلیف و بعث ندارد. لذا روی مبنای مرحوم شیخ این مشکله ای که صاحب فصول را وادار کرد که مسأله واجب معلق را ملتزم شود، روی مبنای مرحوم شیخ، داعی به این معنا نیست که ما به واجب معلق قائل شویم، نه اینکه مسأله به صورت واجب مشروط است و در تمامی واجبات مشروطه قید به ماده مربوط است.

نتیجه رجوع قید به ماده

روی این جهت بین وقت در باب صلاه و وقت در باب حج، هیچ فرقی نمی کند. همان طوری که در باب حج ما روی مبنای شیخ، می گوئیم وجوب قبل موسم الحج تحقق دارد، در باب صلاه هم همین طور است. همین الان روی مبنای شیخ نماز مغرب و عشاء وجوب دارد، تکلیف الان تحقق دارد، اما مکلف به که عبارت از صلاه مغرب است، مقید به وقت مغرب است، مکلف به که صلاه عشاء است، او موقت و مقید به وقت عشاء است. اما تکلیف، هم در باب حج، هم در باب صلاه قبل از آن که زمان و وقت پیش بیاید، اصل التکلیف هست. برای اینکه زمان به صورت قید مطرح است و به صورت شرط مطرح است و جمیع شرائط به ماده و واجب ارتباط و تعلق دارد. اما به خود حکم و به اصل وجوب هیچ گونه تعلقی ندارد. لذا قبل الموسم الحج واجب، در همان ماه شعبان هم واجب است. قبل وقت الزوال صلاه ظهرین وجود دارد، منتها مأموریه مقید به زوال شمس است، نماز ظهر و عصر مقید به وقت زوال دارد.

لذا روی این مبنایی که شیخ در واجب مشروط در مقابل مشهور اختیار کردند، هم مشکل تهیه مقدمات قبل از موسم حج برطرف می شود، هم مشکل غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان حل می شود و هم مواردی که از این قبیل باشد، آن هم به همین صورت حل می شود. در ماه رمضان آن که مقید به طلوع فجر است، صوم مقید به طلوع فجر است، واجب مقید به طلوع فجر است. اما وجوب قبل از طلوع فجر ثابت و محقق است. منتها روی مبنای ایشان لازم است که یک توضیحی داده شود. چون یک اشکالی به حسب ظاهر غیر از اصل اشکالات مبنائی، به حرف شیخ وارد است، که این باید جواب داده شود و در این قسمت نظر شیخ روشن شود، ولو اینکه اصل مبنای ایشان را ما در بحث واجب مشروط نپذیرفتیم و همانطوری که مشهور در باب واجب مشروط قائل بودند، همانطور اختیار کردیم اما در عین حال یک توضیحی راجع به کلام شیخ لازم است بیان شود.

تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری واجب در کلام شیخ اعظم «ره»

قیودی که بین شیخ و مشهور محل اختلاف است، که آیا به ماده می خورد یا به هیأت؟ این قیود اگر امور غیر اختیاریه باشد، مسائلی باشد که در اختیار و تحت قدرت مکلف نیست، مثل مسأله وقت. مسأله وقت در اختیار مکلف نیست، وقت یک قطعه از زمانی است که خواه ناخواه خودش تحقق پیدا می کند. غروب شمس در اختیار مکلف نیست، زوال شمس در اختیار مکلف نیست، طلوع فجر در اختیار مکلف نیست، موسم حج هم که عبارت از چند روز از ماه ذی حجه است، آن هم در اختیار مکلف نیست. موسم حج هم که عبارت از چند روز از ماه ذی حجه است، آن هم در اختیار مکلف نیست. و گاهی هم علت غیراختیاری بودنش، این است که آن امری که قیدیت دارد، فعل غیر مکلف است، مثل «ان جائك زید فاکرمه» «ان جائك زید» درست است که معنی فعل است، اما فعل زید است. فعل زید در اختیار این مکلف نیست، زید به اراده خودش اگر بخواهد معنی از او تحقق پیدا می کند و اگر بخواهد هم تحقق پیدا نمی کند. این در اختیار عبد نیست مسأله معنی و عدم معنی زید. در امور غیر اختیاریه هیچ مشکله ای در کار نیست.

مرحوم شیخ می فرماید: این امر غیراختیاری به نام وقت، به نام معنی زید، این قید برای واجب است. مشهور هم می گویند: قید برای وجوب است و در این حیث مشکله ای پیش نمی آید، چون امر غیراختیاری است. اما اگر ما فرض کردیم که این قید، یک قید اختیاری شد. در قید اختیاری اگر ما مبنای مشهور را اخذ کنیم که قبل القید اصلاً وجوبی تحقق ندارد، تکلیفی تحقق ندارد، وضع این قید روشن است؛ یعنی این قید لازم التحصیل نیست. روی مبنای مشهور که قید ارتباط به هیأت دارد و ارتباط به حکم دارد، اگر شما نظر تان باشد در یکی از تقسیماتی که برای مقدمه ذکر می کردیم، می گفتیم: «المقدمه اما مقدمه الوجود و اما مقدمه الوجوب و اما مقدمه العلم و اما مقدمه الصّحه».

آنجا در آن تقسیم، گفتیم: مقدمه الوجوب از بحث مقدمه واجب خارج است، کسی نیامده در بحث مقدمه واجب مقدمه الوجوب آن را هم بگوید واجب است. مثلاً روی مبنای مشهور در مسأله حج که استطاعت قید برای وجوب است، استطاعت یک امر اختیاری است. انسان می تواند سعی کند برای خودش استطاعت تحصیل کند، استطاعت که مثل زمان نیست، استطاعت مثل معنی زید که فعل برای غیر و فعل برای زید است، نه، ارتباط به مکلف دارد، استطاعت این طور نیست. درعین حال هیچ کسی نیامده بگوید که «يجب علی المکلف تحصیل الاستطاعه»!! روی مبنای مشهور علتش روشن است. علت اینکه تحصیل استطاعت لازم نیست، این است که استطاعت مقدمه الوجوب است و مقدمه الوجوب از بحث مقدمه واجب خارج است. کسی نیامده مقدمه الوجوب را محکوم به وجوب کند، حتی وجوب غیري مقدمی.

تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری در واجب بنا بر مبنای مشهور

لذا روی مبنای مشهور در قیود اختیاریه، در واجب مشروط که قید مربوط به هیأت و وجوب است، مسأله روشن است که این امر در عین اینکه اختیاری است و تحت قدرت مکلف است، معذلک «لا یجب علیه تحصیله، لانه مقدمه الوجوب». اما همینجا روی مبنای شیخ در بادی نظر این اشکال به چشم می خورد، شمای مرحوم شیخ که استطاعت را قید برای وجوب نمی بیند، همان طوری که وقت را قید برای واجب می بیند، استطاعت هم قید واجب است. پس هم استطاعت در باب حج قید واجب است روی مبنای شیخ در واجب مشروط و هم زمان قید برای واجب است.

وقتی که هر دو قید برای واجب شدند، می گوئیم که هر دو مقدمه الواجب هستند، منتها یکی مقدمه غیر اختیاری واجب است، یکی مقدمه اختیاری واجب است. آن که مقدمه غیر اختیاری است، به عنوان این که غیر اختیاری است، ما می گوئیم وجوب مقدمی ندارد، وجوب غیرمی نمی تواند پیدا کند. برای این که وجوب هر کجا بخواهد تحقق داشته باشد و به هر نوع بخواهد تحقق داشته باشد، باید به یک امر مقدور و اختیاری متعلق شود. لذا مسأله زمان چون امر غیر اختیاری است، با این که مقدمه واجب است، معذلک وجوب غیرمی به او تعلق نمی گیرد. اما استطاعت چطور؟ استطاعت مقدمه واجب است، اختیاری هم هست. «لم لا يتعلق به الوجوب؟»

در حقیقت روی مبنای شیخ این عبارت به این برمی گردد، اگر بگویند «یجب علیکم الحج اذا استطعتم یجب فی الوقت» روی مبنای شیخ این «اذا استطعتم» به این برمی گردد، همانطوری که در «ان جائک زید فاکرمه» در تحلیل به «اکرم زیدا الجائی» برمی گشت، اینجا هم به این می گردد «یجب علیکم الحج فی الموسم مستطیعا» باید بروید استطاعت را تهیه کنید. چطور اگر مولا گفت: «یجب علیکم الصلاه متطهرا» شما می روید دنبال تحصیل طهارت! چه فرق می کند که بگوید «یجب علیکم الصلاه متطهرا» یا بگوید «یجب علیکم الحج مستطیعا» ما الفرق بین این دو تا؟ وقتی که طهارت یک امر اختیاری شد و قید برای مأموریه شد و امر اختیاری قید برای مأموریه مقدمه الواجب است و مقدمه الواجب لزوم تحصیل دارد، روی این مبنا در باب استطاعت هم باید همین حرف زده شود، که روی مبنای شیخ واجب است بر انسان که برود تحصیل استطاعت کند و حج را مستطیعا انجام دهد. این اشکال در بادی نظر به نظریه مرحوم شیخ بزرگوار انصاری متوجه است که شما همانطوری که در باب حج، زمان را قید برای واجب می گیرید، استطاعت را هم باید قید برای واجب بگیرید، منتها زمان امر غیر اختیاری است، وجوب مقدمی نمی شود به او تعلق بگیرد. اما استطاعت، هم قید واجب است، هم امر اختیاری است، «لم لا يتعلق به الوجوب» و اگر بخواهد کسی احتمالش

را دهد که یک فقیهی تحصیل استطاعت را لازم می داند، این دیگر خیلی از فقه به دور است، که یک فقیهی معتقد باشد که بر انسان شرعا لازم است که استطاعت را تحصیل کند، برای خاطر اینکه «يجب عليك الحج مستطعا» را انجام دهد.

نحوه اخذ قیود اختیاری در مأموریه

لکن جوابی که مرحوم شیخ از این اشکال می دهند علی القاعده، این است که ما قبول داریم اگر بخواهیم روی قاعده مشی کنیم، مسأله همین طور است. لکن واقع مطلب این است که این قیود اختیاریه با اینکه اختیاری هم هست و با اینکه در مکلف به و مأموریه اخذ شده، نه در وجوب و تکلیف، معذکک نحوه اخذشان دو جور است: نحوه اخذ کثیری از اینها، این جوری است که بر مکلف لزوم تحصیل دارد، باید مکلف برود فراهم کند طهارت را در باب صلاه، ستر را در باب صلاه، شرائط و خصوصیات دیگری که در صلاه معتبر است، باید برود اینها را تهیه کند. اما گاهی از اوقات امکان دارد که مولا یک قیدی را در واجب و در مأموریه اخذ کند و این قید هم امر اختیاری باشد، لکن نحوه اخذش به این صورت است؛ یعنی نظر مولا به این نحو متعلق به این قید شده که اگر این قید خودش حاصل شود، مأموریه همراه او تحقق پیدا کند. اگر این قید بدون الزام مکلف و اجبار مکلف حاصل شود، نقش در مأموریه دارد، با این که امر اختیاری هم هست.

در حقیقت قید این تقیید مأموریه، عبارت از اتفاق حصول هذا القید است، اگر این قید تصادفا و اتفاقا تحقق پیدا کرد، اگر خودبه خود در خارج وجود پیدا کرد که نحوه مدخلیت طهارت در باب نماز، با نحوه مدخلیت استطاعت در باب حج فرق می کند. در عین اینکه هر دو قید مأموریه است، هر دو هم امر اختیاری است، هم طهارت امر اختیاری است، هم استطاعت امر اختیاری است، لکن نحوه مدخلیتش در مأموریه و اخذش قیدا للمأموریه، روی آن مصالحی که خود مولا می داند و ما اطلاعی نداریم و نمی فهمیم. اما روی مصالحی که خود مولا می داند و روی آگاهیهایی که بر واقعیتهای این قیود دارد، او می داند که بین استطاعت و بین طهارت فرق وجود دارد. طهارت را باید هر جوری هست، تهیه اش کرد. اما استطاعت را نه، این تاجر می داند که اگر این تجارت را انجام دهد، قطعا مستطیع می شود. اما ضرورتی ندارد این تجارت را انجام دهد. با اینکه یقین دارد اگر این جنس را بخرد فلان مقدار منفعت می کند و قطعا هم مستطیع می شود، اما هیچ ضرورتی ندارد این تجارت را انجام دهد و استطاعت را برای خودش تحصیل کند.

پس در حقیقت در باب حج کسی این اشکال را به شیخ انصاری نکند که اگر شما استطاعت را قید برای مأموریه می دانید و امر اختیاری هم هست، «لم لا يجب تحصیل الاستطاعه و لم یكون تحصیل

الطهاره فی الصلاه واجب، اما تحصيل الاستطاعه فی الحج غير واجب» این یک نکته ای بود که در رابطه با فرمایش مرحوم شیخ نیاز به توضیح داشت، ولو اینکه عرض کردیم ما اصل فرمایش ایشان را در باب واجب مشروط قبول نداریم، ما فرق بین استطاعت و بین طهارت در نماز را این طوری قائلیم که طهارت در نماز قید مأموریه است و لازم التحصیل است، اما استطاعت در حج قید وجوب حج است، مقدمه وجوب حج است و در مقدمه وجوبیه، مسأله وجوب غیری به هیچ وجه مطرح نیست و از نزاع در باب مقدمه واجب، همان طوری که قبلا عرض کردیم، خارج است.

اشکال وجوب مقدمات حج قبل از استطاعت

پس نتیجه این طور شد که مرحوم صاحب فصول(ره) برای حل آن نقیصه ملتزم به واجب معلق شد و نظر مرحوم شیخ روی مبنای واجب مشروطش، جواب از آن عویصه خیلی روشن است، ایشان می گوید روی مبنای شیخ وجوب حج قبل موسم الحج تحقق دارد، حتی قبل الاستطاعه تحقق دارد. لذا تهیه مقدمات برای انجام حج روی این مبنا مسأله مهمی نیست. ولی اینجا یک شبهه ای الان به ذهن من رسید. ما آن مشکله را از طرف شیخ حل کردیم. اما این اشکال را شما می توانید به شیخ بکنید که شمایی که استطاعت را قید برای حج می دانید، قاعدتا باید بگویید وجوب الحج حتی قبل الاستطاعه تحقق دارد. آیا می شود انسان ملتزم شود که کسی که هنوز مستطیع نشده، «یجب علیه تحصيل مقدمات حج؟» این جهتش که دیگر مسأله استطاعت با مسأله موسم فرقی نمی کند. شما می گوئید: موسم و استطاعت هر دو قید واجب است. ما هم آمدیم از طرف شما دفاع کردیم، گفتیم: با این که استطاعت امر اختیاری است و قید واجب است، لکن لزوم تحصيل ندارد، نحوه مدخلیتش در مأموریه، غیر از نحوه مدخلیت طهارت در باب نماز است، اینها همه درست. اما شما می خواهید بگویید قبل از استطاعت هم وجوب حج تحقق دارد. آن وقت آیا ما «بما اتنا متشرعه» که یک سری مسائل در ذهنمان ارتکاز دارد، آیا می توانیم بگوییم که حتی قبل الاستطاعه تحصيل مقدمات حج واجب است؟ برای اینکه شما به واجب کاری نداشته باشید، درست است که واجب مقتید به دو امر است. یک امرش هم «اذا اتفق حصوله» نقش در واجب دارد، اما در مسأله وجوب مقدمه، ما به وجوب ذی المقدمه کاری داریم، اما به خود ذی المقدمه و به واجب کاری نداریم.

ملاک صحیح در تقسیم واجب

لذا مرحوم آخوند(ره) اشکالی به تقسیم صاحب فصول(ره) در رابطه با معلق و منجز می کردند که اشکال لطیفی بود، آن اشکال این بود که اگر یک تقسیمی در باب مقدمه واجب مطرح شد،

معنایش این است که این تقسیم مربوط به بحث مقدمه واجب است و الا واجب تقسیم خیلی دارد، این قدر تقسیم برای واجب است که حد و حصر ندارد؛ «الواجب قد یکون عبادیا و قد یکون غیر عبادی» چرا شما در بحث مقدمه واجب این تقسیم را ذکر نمی کنید؟ «الواجب قد یکون بدنیاً، قد یکون مالیا، قد یکون مختلطاً من البدنیه و المالیه» چرا شما این تقسیم را در بحث مقدمه واجب مطرح نمی کنید؟ جوابش این است که این تقسیمات در مسأله مقدمه واجب نقشی ندارد.

اگر بنا شد مقدمه واجب، واجب باشد، چه فرق می کند بین واجب بدنی، واجب مالی واجبی که مختلط از مالیت و بدنیت است؟ باید یک تقسیماتی باشد که ارتباط به بحث مقدمه واجب داشته باشد. آن وقت مرحوم آخوند به صاحب فصول فرمودند: این تقسیم شما در عین اینکه در واجب معلق درست است، استحاله هم ندارد، ملاحظه فرمودید که ما هم ثابت کردیم عدم استحاله اش را. اما در عین حال این تقسیم به مقدمه واجب چه ارتباطی دارد؟ ممکن است صاحب فصول در جواب بگوید: ما این تقسیم را کردیم که در مسأله حج وجوب تهیه گذرنامه را قبل از زمان حج ثابت کنیم، می گوئیم درست است. اما سؤال این است که این وجوب تحصیل گذرنامه در ماه شعبان مثلاً در رابطه با چیست؟ در رابطه با این است که در ماه شعبان حج واجب است؟ یا در رابطه با آن است که «الحج امر استقبالی»؟ آن که قوام این تقسیم است و محور این تقسیم است، این است که شما آمدید واجب را دو نوع کردید. گفتید: «الواجب اما حالی و اما استقبالی» حج را واجب استقبالی کردید. اما این نتیجه ای را که می خواهید مترتب بر این تقسیم کنید، «و هو وجوب تحصیل مقدمات الحج فی شهر شعبان» این نتیجه و اثر به چه ارتباط دارد؟ این نتیجه و اثر مربوط به فعلیت وجوب حج در ماه شعبان است، نه مربوط به این است که «الحج امر استقبالی»! اینکه حج امر استقبالی هست یا نه؟ این مربوط به ذی المقدمه است. اما وجوب مقدمه مربوط به وجوب ذی المقدمه است، نه مربوط به خود ذی المقدمه. «وجوب غیرى مقدمى تابع لوجوب نفسى ذى المقدمى». اما این وجوب نفسی واجبش چیست: حالی است یا استقبالی؟ این چه نقشی در مسأله وجوب مقدمه دارد؟ لذا آن نقطه حساس اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول همین است. می گوید: بله ما واجب معلق و منجز داریم، اما به بحث مقدمه واجب این تقسیم ارتباط ندارد. اما به خلاف واجب مطلق و مشروط، آن تقسیم درست است. برای اینکه اگر واجب مطلق شد مقدمه اش واجب است، اگر واجب مشروط شد مقدمه اش واجب نیست. پس ببینید که تقسیم به مطلق و مشروط، روی بحث مقدمه واجب اثر دارد.

بی فایده بودن تقسیم صاحب فصول (ره)

اما تقسیم به معلق و منجز چطور؟ تقسیم به معلق و منجز چه نقشی در مسأله وجوب مقدمه

دارد؟ وجوب مقدمه مربوط به وجوب ذی المقدمه است، اما خود ذی المقدمه «امر حالی او امر استقبالی» این هیچ ربطی به مسأله وجوب مقدمه ندارد. نظیر این حرف را ما می توانیم به عنوان اشکال به مرحوم شیخ بگوییم: شما می فرمایید هم قبل از موسم حج واجب است، هم قبل از استطاعت واجب است. استطاعت هم با اینکه امر اختیاری است، لازم التحصیل نیست. حالا زمان که غیر اختیاری است، نمی شود در مسأله لزوم تحصیلش بحث کرد، امر غیر اختیاری. اما سؤال این است که آیا شما اگر قایل به وجوب مقدمه شوید، نظر می دهید که حتی قبل الاستطاعه یجب تحصیل المقدمات؟ یا نظر نمی دهید به این معنا؟ قبل تحقق الاستطاعه، شما نظر می دهید به اینکه تحصیل گذرنامه واجب است؟ یا اینکه می فرمایید: نه، باید صبر کند بعد الاستطاعه یجب تحصیل المقدمات؟ فرق بین این دو حالت چیست؟ چرا قبل الاستطاعه واجب نیست، بعد الاستطاعه واجب است؟ در حالیکه به نظر شما وجوب الحج همانطوری که قبل الموسم ثابت است، قبل الاستطاعه هم تحقق دارد. اگر قبل الاستطاعه هم وجوب تحقق پیدا کرد، یجب تحصیل مقدمات. برای خاطر اینکه ممکن است بعدا استطاعت پیدا شود و بعد هم مسأله زمان در وقت خودش تحقق پیدا می کند.

حالا اجمالا این دو راه و دو نظریه برای حل آن عویصه، بعضی راههای دیگر هم وجود دارد که «ان شاء الله» عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - شیخ انصاری «ره» اشکال وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه را چگونه حل می کنند؟

۲ - اشکال مرحوم آخوند (ره) به صاحب فصول (ره) در باب تقسیم واجب چیست؟

۳ - ملاک صحیح تقسیم واجب چیست؟

۴ - بین قید طهارت در صلاه و قید استطاعت در حج چه تفاوتی وجود دارد؟

۵ - تفصیل استاد نسبت به قیود اختیاری و غیراختیاری را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان راه حل در محذور تقدم وجوب مقدمه بر ذی المقدمه

در رابطه با آن عویصه در واجب معلق راههای تخلص متعددی است. مرحوم صاحب فصول از راه التزام به واجب معلق تخلص پیدا کرده است. مرحوم شیخ هم روی همان مبنای خودشان در کلی واجبات مشروطه و این که تمامی قیود به ماده ارتباط دارد و هیچ کجا نمی تواند یک قیدی متعلق به هیأت و به وجوب باشد، از این راه حل اشکال کردند. یک راه دیگری را مرحوم آخوند ذکر کردند و آن این است که این قیودی که به هیأت ارتباط پیدا می کند و به عبارت دیگر شرطیت برای وجوب دارد، مثل «ان جائك زيد فاکرمه» روی همان مبنای مشهور که مجيء زيد شرطیت برای وجوب اکرام دارد، شرطیت برای تکلیف دارد.

اینجا روی تقسیمی که اگر نظر تان باشد، آن تقسیم را ذکر کردیم، که شرط گاهی شرط مقارن است و اکثر شروط را شرط مقارن تشکیل می دهد. گاهی شرط، شرط متقدم است. و گاهی شرط، شرط متأخر است. می توانیم ما این مسأله را در شروط هیأت و قیود هیأت هم پیاده کنیم. مثلاً در «ان جائك زيد فاکرمه» حالا این قید هم باشد که روشن تر شود. «ان جائك زيد فاکرمه» این

که می‌گوییم تا مجیء زید محقق نشود وجوب اکرم تحقق ندارد، روی فرض این است که مجیء زید شرط مقارن برای وجوب اکرام باشد، شرطی باشد که همراه وجوب اکرام باشد.

اما اگر ما مسأله را به نحو شرطیت متأخر و شرط متأخر مطرح کردیم، نتیجه این می‌شود که مجیء زید در روز جمعه شرطیت دارد برای وجوب اکرام همین امروز. مشروط وجوب است، مشروط تکلیف است، اما شرط به نحو شرط مقارن نیست. اگر شرط مقارن بود، معنایش این بود که باید مجیء زید در خارج تحقق پیدا کند و با آمدن زید وجوب اکرام محقق شود. اما اگر شرط به نحو شرط متأخر شد، معنایش این است که شرط متأخر در ظرف خودش که عبارت از زمان متأخر است اگر تحقق پیدا کرد، کشف از این می‌کند که مشروط الان تحقق دارد، مشروط هم به نظر مشهور عبارت از خود هیأت است، عبارت از وجوب و تکلیف است.

همان طور که شما در باب اجازه بیع فضولی بنا بر این که اجازه کاشفه باشد و کشف هم کشف حقیقی باشد، معنای کاشفیت اجازه این است که بیع فضولی یک ماه قبل اگر الان اجازه لاحق شد، کشف از این می‌کند که بیع «من حین وقوعه» مؤثر در تملیک و تملک بوده است، از همان یک ماه قبل تأثیر در نقل و انتقال کرده است. پس اجازه به نحو شرط متأخر است، یعنی اجازه در ظرف خودش شرطیت دارد برای این که مشروط یک ماه قبل حاصل شده باشد و تحقق پیدا کرده باشد. به طوری که اگر مثلاً آن مشتری در باب بیع فضولی علم پیدا کرد یک ماه بعد مالک اجازه می‌دهد، شرعاً الان می‌تواند تصرف در مبیع کند، برای این که نقل و انتقال من حین المعامله تحقق پیدا کرده است؛ اینجا هم این حرف را بزنیم.

کیفیت تصویر شرط متقدم و شرط متأخر

تصویر شرط متقدم و شرط متأخر به چه کیفیتی است؟ خود مرحوم آخوند در آن تقسیم تصویری برای شرط متأخر و متقدم می‌کردند، که ما آن تصویر را نپذیرفتیم و گفتیم: راه حل اشکال در شرط متأخر و متقدم، آن راهی نیست که مرحوم آخوند ذکر کردند، بلکه یک راه حل بهتری را ما ذکر کردیم که الان نمی‌شود آن بحث را تکرار کنیم. لکن در اصل تصویر شرط متأخر و متقدم با ایشان موافق بودیم، اما کیفیت تصویرش غیر از آن چیزی بود که ایشان ذکر کردند. به هر کیفیتی شرط متقدم و متأخر تصویر شود ما به کیفیتش کاری نداریم، به اصل مسأله ارتباط دارد.

مرحوم آخوند در ما نحن فیه می‌فرمایند: یک راه حل هم ممکن است این طوری باشد، که ما در مسأله حج بگوییم: این زمان حج و موسم حج شرطیت برای وجوب حج دارد، منتها شرطیت زمان با شرطیت استطاعت، با این که هر دو در وجوب مدخلیت دارند، لکن نحوه مدخلیتشان متفاوت

است و تفاوتش به این کیفیت است که استطاعت به نحو شرط مقارن دخالت در وجوب حج دارد، معنایش این است که تا استطاعت حاصل نشود وجوب حج تحقق پیدا نمی کند. زمان هم شرطیت دارد، برای وجوب هم شرطیت دارد، دخالت در هیأت دارد. اما شرطیتش مثل شرطیت اجازه در باب بیع فضولی است، مثل همان شرایط متأخره در موارد دیگر است.

در باب بیع فضولی اگر مشتری عالم باشد به این که بایع و مالک واقعی یک ماه دیگر اجازه می کند و ما اجازه را هم کاشف گرفتیم، کشف را هم کشف حقیقی معنا کردیم. مشتری اگر عالم به این معنا است، الان مشتری می داند که به واسطه این بیع فضولی، مالک مبیع شده است، حالا که مالک مبیع است «يجوز له التصرف في المبيع» و اگر کسی از او سؤال کند که این معامله فضولی بوده است و شما به چه مناسبت در مبیع تصرف می کنید؟ جواب می دهد که من یقین دارم که یک ماه دیگر مالک واقعی اجازه می کند و اجازه کاشف از این معنا است که نقل و انتقال ملکی از حین معامله تحقق پیدا کرده است.

در مسأله حج نسبت به وقت، معنا روشن است، برای این که هرکسی که مستطیع شود، یقین دارد که زمان حج تحقق پیدا می کند، زمان مثل اجازه مالک نیست که «يمكن ان يتحقق و يمكن ان لا يتحقق». زمان را انسان یقین دارد به این که در آینده پیش خواهد آمد. لذا کسی که مستطیع شد، استطاعت به صورت شرط مقارن دخالت در وجوب حج دارد، اما زمان به صورت شرط متأخر، اما شرط متأخری است که انسان می داند که این شرط تحقق پیدا می کند، یقین به تحقق این شرط دارد.

چون یقین به تحقق شرط دارد، فلا محاله یقین دارد به این که تکلیف به وجوب حج الان فعلیت دارد، وقتی که تکلیف به وجوب حج فعلیت پیدا کرد، مقدمات هم مثل تهیه گذرنامه و تحصیل سایر مقدمات واجب است.

در باب غسل جنابت نسبت به طلوع فجر هم در ماه رمضان همین مسأله است. می گوئیم: طلوع فجر شرطیت برای وجوب روزه دارد، اما به نحو شرط متأخر. قبل از آن علم دارید به این که طلوع فجر چون زمان است، تحقق پیدا می کند. لذا قبل از طلوع فجر به واسطه علم به این معنا که طلوع فجر محقق می شود، وجوب تحقق دارد و چون وجوب تحقق دارد غسل جنابت به عنوان مقدمیت بنا بر قول به وجوب مقدمه اتصاف به وجوب غیری و وجوب مقدمی پیدا می کند. این راه حل هم انصافاً راه حل خوبی است که مرحوم آخوند ذکر کردند. منتها عرض کردیم که اختلاف با ایشان در کیفیت تصویر شرط متأخر است، در همان تقسیمی که شرائط را به مقارن و متقدم و متأخر تقسیم کردند. اما در اصل شرط متقدم و شرط متأخر هیچ گونه اختلافی با ایشان وجود ندارد و بعید هم نیست که در ما نحن فیه این مشکله از طریق همین شرط متأخر حل شود، اشکالی هم برای این معنا

تبعیت وجوب مقدمه از ذی المقدمه

راه چهارمی هم اشاره کردیم، به نحو اجمال باز اشاره می‌کنم، یک راه پنجم هم از کلام مرحوم آخوند در آخر کلامشان استفاده می‌شود، اما این راه چهارم در کلام ایشان وجود ندارد. این راه حل‌هایی که تا به حال ذکر کردیم چه راه حل صاحب فصول که مسأله واجب معلق بود و چه راه حل مرحوم شیخ انصاری که مبتنی بر مبنای خودشان در واجب مشروط بود و چه این راه حل سومی که از مرحوم آخوند نقل شد که از راه شرط متأخر مسأله را حل کردند، این سه تا راه حل یک جهت بینشان مسلم بود و یک مطلب را پذیرفتند و حتی مرحوم آخوند تعبیر می‌کنند که اگر مسأله غیر از این باشد، استحاله دارد و آن این است که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است، یعنی نمی‌شود ذی المقدمه وجوب نداشته باشد و مقدمه وجوب داشته باشد. با حفظ این «تبعیه مسلمه» است که این سه راه حل مطرح شد.

صاحب فصول واجب را معلق گرفت، وقت را از شرطیت برای وجوب در باب حج خارج کرد و همانطوری که مکرر ذکر کردم، ایشان گفت: وقت در باب حج غیر از وقت در باب نماز است، وقت در باب نماز شرطیت برای حکم و وجوب دارد، اما وقت در باب حج این مربوط به واجب است، قید برای حج است، نه قید برای وجوب حج. پس در نتیجه وجوب حج را بعد الاستطاعه به آن فعلیت داد، تا بتواند مقدمه «بالتبع وجوب ذی المقدمه» وجوب پیدا کند. مرحوم شیخ هم که واجب مشروط را قائل شد، مبنایشان این بود که در واجبات مشروطه تمام قیود به ماده مربوط است و ما اصلاً جایی نداریم، بلکه به تعبیر ایشان محال است که قید به هیأت ارتباط پیدا کند و به وجوب ارتباط پیدا کند.

پس ایشان همان طوری که وجوب را در باب حج مربوط به خود حج می‌دانند نه مربوط به وجوب، حتی بالاتر، استطاعت را هم مربوط به خود حج می‌بینند، نه مربوط به وجوب حج. پس وجوب حج در ماه شعبان روی مبنای شیخ مسلم است و در نتیجه وجوب مقدمه به تبعیت وجوب ذی المقدمه، آن هم تحقق دارد. پس ایشان هم با حفظ تسلّم تبعیت این مسأله را بیان کردند.

راه سومی هم که مرحوم آخوند ذکر کردند که مسأله شرط متأخر است، آن هم با حفظ مسأله تبعیت است. برای این که می‌فرماید: درست است که وقت در باب حج شرط برای وجوب است، اما شرط مقارن نیست، شرطی است که در ظرف خودش اگر تحقق پیدا کرد و حتماً هم تحقق پیدا می‌کند، شرطیت برای وجوب الان دارد. مشروط الان است و شرط متأخر هم تحقق پیدا می‌کند. پس

ایشان هم وجوب فعلی را از راه شرط متأخر درست کردند تا بتوانند وجوب مقدمه را به تبع وجوب ذی المقدمه ثابت کنند.

اما آن راهی که ما بیان کردیم، مبتنی بر این بود که ما اصلاً این تبعیت را نپذیریم و در آن مناقشه کنیم. در آن مثالی که ذکر کردیم، گفتیم: اگر مولا- گفت: «ان جائك زید يوم الجمعة فاكرمه» مجيء هم به صورت شرط مقارن مطرح است. اگر زید روز جمعه آمد، همان روز جمعه تکلیف به وجوب اکرام تحقق پیدا می کند و فعلیت پیدا می کند. گفتیم: اگر مکلف و عبد یقین دارد به این که زید روز جمعه می آید و یقین هم دارد که اگر روز جمعه زید آمد، روز جمعه اگر تهیه قبلی نبیند و مواد غذایی و میوه قبلاً تهیه نکند، نمی تواند زید را اکرام کند. برای این که دکانها تعطیل است و تهیه این مواد غیر ممکن است. اینجا مسأله چه طوری است؟ آیا می تواند از نظر عقل این عبد مأمور بنشیند و این طوری فکر کند و استدلال در مقابل مولا داشته باشد، بگوید: «ایها المولا» تکلیف به وجوب اکرام چه زمانی فعلیت پیدا می کند؟ روز جمعه. روز جمعه هم ما قدرت پذیرایی زید را نداریم، شما چه می گوید؟ مولا می تواند به عبد بگوید: تو می دانستی که روز جمعه زید می آید؟ عبد می گوید: بله.

می گوید: تو می دانستی که روز جمعه اگر تدارک قبلی ندیده باشی نمی توانی اکرام و پذیرایی کنی؟ می گوید: بله. آیا مولا حق ندارد بگوید: پس چرا مقدمات اکرام را قبلاً تهیه نکردی؟ چرا خودت را آماده برای اکرام و پذیرایی زید نکردی؟ آیا عقل در اینجا حق را به مولا می دهد یا حق را به عبد می دهد؟ عبد می گوید: قبل از جمعه که تکلیفی نبود تا ذی المقدمه هم وجوب پیدا نکند مقدمه واجب نمی شود، روز جمعه هم که تکلیف فعلیت پیدا کرد، ما قدرت بر انجام اکرام را نداشتیم. آیا عقل این حرف را می پذیرد؟ یا عقل حق را به مولا می دهد؟ مولا می گوید: بله اگر تو شک داشتی در این که مجيء زید تحقق پیدا می کند یا نه؟ حق با تو بود. اگر تو شک داشتی که روز جمعه می توانی پذیرایی کنی یا نه؟ حق با تو بود. اما تو که عالم به مجيء زید بودی و عالم بودی به این که اگر تهیه مقدمات را نداشته باشی روز جمعه قدرت بر اکرام نداری، چرا تهیه مقدمات را ترک کردی؟ برای چه خودت را آماده برای اکرام زید نکردی؟ خلاصه این راه به این برمی گردد که با این که امروز ذی المقدمه وجوب فعلی ندارد، قطعاً هم ندارد، وجوبش همان روز جمعه تحقق پیدا می کند. اما با این شرائط عقل این عبد را معذور نمی بیند، او را ملزم می کند به این که مقدمات را انجام دهد و وادار به انجام مقدمات می کند.

در باب حج هم ما ممکن است بگوییم: استطاعت حاصل شده، وقت در باب حج هم مثل وقت در باب نماز است، یعنی هم شرطیت برای وجوب دارد و هم شرطیتش به نحو شرط مقارن است، نه به نحو شرط متأخری که مرحوم آخوند ذکر فرمودند. شرطیتش به نحو شرط مقارن است. مثل «ان

جائک زید یوم الجمعة فاکرمه» که وجوب اکرام همان عند مجيء زید در روز جمعه تحقق پیدا می کند. لکن در عین حال این آدمی که مستطیع است یقین دارد به این که موسم حج تحقق پیدا خواهد کرد، زمان یک چیزی است یقیناً تحقق پیدا خواهد کرد و یقین هم دارد که اگر بخواهد صبر کند تا زمان حج برسد دیگر قدرت ندارد حج را انجام دهد، باید یک ماه دو ماه قبل مقدمات حج را انسان تهیه کند. پس در عین این که زمان در باب حج مثل زمان در باب صلاه، هم قید برای وجوب است و هم شرط مقارن است، یعنی قبل از زمان اصلاً تکلیفی نیست. همانطوری که الان شما مکلف به نماز مغرب و عشاء نیستید، روی مبنای مشهور قبل از زمان حج هم هیچ گونه تکلیفی شما به حج ندارید. شرطش زمان است، اما این شرط ممکن التحقق نیست، این شرط مسلم التحقق است و همان طوری که خودش مسلم است این معنا هم مسلم است که اگر این مستطیع بخواهد دست روی دست بگذارد و هیچ اقدامی برای مقدمات نکند، در ظرف وجوب حج دیگر قدرت بر انجام حج ندارد.

ارشادی بودن اوامر بر تهیه مقدمات

اینجا می گوئیم عقل حکم می کند به این که «يجب عليك تحصيل المقدمات» و ما هم بیشتر از این مقدار لازم نداریم که وجوب تحصیل مقدمه را در این رابطه ثابت کنیم. اما حتماً باید وجوبش وجوب شرعی غیری باشد، ضرورتی برای این معنا نیست. ضرورت برای این است که یک ملزومی پیدا کنیم که این مستطیع را الزام کند برای این که مقدمات را انجام دهد و روی این مبنا یک نکته دیگری هم هست و آن این است که اگر فرض کنید در یک روایتی برخورد کردیم به این که تهیه مقدمات قبل از زمان حج لازم است، یا در مسأله ماه رمضان که اینجا ظاهراً روایت هم وجود دارد، که غسل جنابت باید قبل از طلوع فجر تحقق پیدا کند، با توجه به این راه، باید بگوئیم روایت هم ارشاد به حکم عقل است، یعنی همان چیزی را که عقل حکم می کند و اگر روایت هم نبود عقل حکم می کرد، روایت هم که دلالت بر الزام و ایجاب می کند، این ارشاد به حکم عقل است، نه این که روایت یک حکم شرعی مولوی را در این رابطه مطرح کرده باشد، این هم مثل سایر روایاتی که ما را ارشاد به احکام عقل می کند، مثل آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» که ارشاد به حکم عقل است و حکمش حکم ارشادی است، اینجا هم باید یک چنین معنایی را ملتزم شویم و هیچ مانعی از التزام به این معنا نیست. این هم یک راه حل است.

اقسام وجوب نفسی و تعریف وجوب نفسی تهیی

آخرین راه حل که از ذیل کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، آن هم باز روی مبنای خودشان که

تبعیت را در باب وجوب مقدمه یک امر مسلّمی گرفتند و حتی ایشان تعبیر به استحاله می کنند، محال است که ذی المقدمه بعد از مقدمه وجوب پیدا کند و وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه باشد، روی این مبنای خودشان که مسأله استحاله را روی عدم تبعیت مطرح می کنند، می فرمایند: یک راه حل دیگر هم درست است و آن این است که اگر یک دلیلی آمد و گفت: تهیه مقدمه برای حج قبل از موسم حج واجب است، غسل جنابت در ماه رمضان قبل از طلوع فجر لازم است، اگر یک دلیلی گفت: این وجوب دارد و ما آن راه ها را هیچ کدامش را نتوانستیم ملترم شویم، این حرف را می زنیم که اصلا این وجوب از دائره وجوب مقدمه خارج است. اصلا این ربطی به وجوب مقدمی ندارد.

پس چیست؟ وجوبش وجوب نفسی است، نه وجوب غیری. چون مقدمه وجوبش وجوب غیری است. هر کجا که وجوب برای مقدمه ثابت باشد، به عنوان وجوب غیری مطرح است.

ایشان می گویند: وجوبش وجوب نفسی است. آن وقت این اشکال پیش می آید که مثلا تهیه گذرنامه چه مطلوبیتی فی نفسه برای مولا دارد؟ غسل جنابت قبل طلوع الفجر در ماه رمضان چه مطلوبیت نفسیه ای برای مولا دارد؟ ایشان کآن در جواب اینطور می فرمایند که ما دو جور واجب نفسی داریم، دو جور وجوب نفسی در کار است: یک وجوب نفسی که خود آن واجب تمام الغرض و تمام هدف مولا است، مثل ذی المقدمه. ذی المقدمه یک واجب نفسی برای خودش است. نماز برای خودش واجب است، دیگر به واجب دیگری ارتباط ندارد؛ اتصال به واجب دیگری ندارد.

اما قسم دوم وجوب نفسی، وجوب نفسی تهیّی است. معنای وجوب نفسی تهیّی این است، که اگر گفتند: غسل جنابت را قبل از طلوع فجر انجام بده، آیا به عنوان مقدمه است؟ نه، واجب نفسی است. اما در عین این که این واجب نفسی است، لکن این شما را آماده می کند و مهیا می کند برای این که از اول طلوع فجر تکلیف به روزه، گریبان شما را بگیرد، به این می گوئیم: واجب نفسی تهیّی.

تحصیل گذرنامه در ماه شعبان وجوب غیری مقدمی ندارد، وجوب نفسی دارد. اما این وجوب نفسیش برای خودش نیست، برای این است که شما را مهیا کند آن تکلیف مهم و فریضه مهمه الهیه بنام وجوب حج، به شما توجه پیدا کند، در زمان خودش و در موسم خودش.

پس در حقیقت روی مبنای تسلّم تبعیت، ایشان می فرمایند: اگر ما یک دلیلی پیدا کردیم بر این که اینها لازم است، در عین این که ذی المقدمه اش وجوب فعلی ندارد، به لحاظ این که زمانش موسم حج است، زمانش طلوع فجر است، لکن وجوب اینها را از دائره وجوب مقدمی که عبارت از وجوب غیری تبعی است بیرون می بریم و داخل در وجوب نفسی می کنیم، منتها وجوب نفسی دو نوع است. اسم این را می گذاریم وجوب نفسی تهیّی؛ در حقیقت هم خود حج واجب نفسی است، هم تحصیل گذرنامه واجب نفسی است. اما بین این دو واجب نفسی این فرق وجود دارد که حج

وجوب نفسی تقریباً مربوط به خودش است، اما تهیه گذرنامه و سایر امور وجوب نفسی برای استعداد و آمادگی برای وجوب حج است. پس روی هم رفته برای حل این عویصه به اختلاف مبانی و به اختلاف انظار پنج راه برای حل این مشکل می توان در نظر گرفت، تا بحث بعدی «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - با ذکر یک مثال شرط مقارن و متاخر را توضیح دهید.
- ۲ - تفاوت شرطیت زمان و استطاعت در حج را بیان کنید.
- ۳ - صاحب کفایه (ره) از چه راهی مشکل تقدم وجوب مقدمه بر ذی المقدمه را حل کردند؟
- ۴ - وجوب نفسی تهیئی را توضیح دهید.
- ۵ - به نظر استاد وجوب مقدمات چگونه ثابت می شود؟

ص: ۱۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

رجوع قید به ماده بنا بر مبنای شیخ اعظم «ره»

روی مبنایی که مرحوم شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» در رابطه با واجب مشروط دارد، تمام قیودی که در دایره امر قرار می گیرد، ارتباط به ماده دارد و یک خصوصیتی است که در مأموریه اخذ شده است و هیچ یک از این قیود به خود هیأت که عبارت از وجوب و تکلیف است بر نمی گردد، در مثل «ان جائك زيد فاکرمه» می فرمودند که ما قبول داریم که ظاهر جمله شرطیه این است که شرط، شرطیت برای جزاء دارد و جزاء هم عبارت از وجوب اکرام است. از نظر قواعد لفظی و مسائل ادبی مطلب همین طور است که ما مجیء زید را شرط برای وجوب اکرام بدانیم و قید برای تکلیف بدانیم، لکن در مقابل این ظاهر یک قرینه عقلیه ای وجود دارد، که آن قرینه عقلیه ما را مجبور می کند به این که در این ظاهر تصرف کنیم و خلاف ظاهر را اراده کنیم. آن قرینه عقلیه عبارت از این است که هیأت چون دارای یک معنای حرفی است، تفسیرش امتناع دارد.

بالاخره ایشان می پذیرند در «ان جائك زيد فاکرمه» ظهور لفظی با قطع نظر از آن قرینه عقلیه اقتضاء می کند که بین وجوب اکرام و بین مجیء زید ارتباط شرطی و جزائی مطرح باشد. اما قرینه

عقلیه را مانع از اخذ به این ظاهر می بینند و می فرمایند: در این ظاهر ما باید تصرف کنیم و «ان جائك زید فاکرمه» را در تحلیل به این عبارت برگردانیم، بگوییم: «اکرم زید الجائی» که مجیء قید برای اکرام باشد، اکرام مضاف به زید و متعلق به زید است. پس روی مبنای مرحوم شیخ هر کجا که قیدی در دایره امر و تکلیف وجود داشته باشد، حالت تردید برای ما پیدا نمی شود که آیا این قید به هیأت می خورد یا به ماده می خورد؟ روی مبنای ایشان، تمامی قیود در تمامی موارد مربوط به ماده است و هیچ گونه به هیأت نمی تواند ارتباط پیدا کند.

تفاوت قیود مرتبط به ماده از نظر لزوم تحصیل

منتها با این که همه قیود ارتباط به ماده دارد، لکن از نظر لزوم تحصیل این قیود بین این قیود مرتبط به ماده اختلاف وجود دارد، با این که همه اینها در اصل رجوع به ماده مشترک هستند، لکن در لزوم تحصیل و این که بر مکلف لازم باشد قیود را ایجاد کند و اگر تحقق ندارد به آنها تحقق ببخشد، بین قیود فرق می کند، بعضی از قیود لازم التحصیل هستند و بعضی از قیود غیر لازم التحصیل. آن قیودی که فی نفسه از امور غیر اختیاریه باشد و مربوط به اختیار مکلف نباشد، پیداست که امر غیر اختیاری نمی تواند لزوم تحصیل داشته باشد. مثل مسأله وقت در باب عبادات، در باب صلاه، در باب روزه، در باب حج، وقت یک امری است که «لیس فی اختیار المكلف»، نمی توانیم حکم به لزوم تحصیل این قید وقت با توجه به غیراختیاری بودن آن کنیم. یا در مثال «ان جائك زید فاکرمه» این هم یک امر غیر اختیاری است. برای این که مجیء زید در اختیار زید است، نه در اختیار عبد و مکلف.

فعل اختیاری هرکسی در رابطه با اختیار فاعل مطرح است. اما در رابطه با غیر فاعل این یک امر غیر اختیاری است.

لذا در «ان جائك زید فاکرمه» بر عبد لازم نیست تحصیل مجیء زید، چون مجیء زید در اختیار او نیست. مجیء زید در اختیار خود زید است نه در اختیار عبد. پس آن قیودی که از امور غیر اختیاریه باشد، با این که در رابطه با مأموریه است، معنا ندارد که لزوم تحصیل داشته باشد. و اما قیودی که از امور اختیاریه است. این امور اختیاریه هم روی مبنای شیخ دو جور هستند: بعضی از اینها با این که امر اختیاری هست، معذلك لزوم تحصیل ندارد. اما بعضی شان لزوم تحصیل دارد. در بین حرفهای گذشته اشاره به این معنا شد که به نظر مرحوم شیخ این دو عبارت از این نظر باهم متفاوت هستند. اگر شارع بفرماید: «يجب عليك الصلاه متطهرا» یا بفرماید: «يجب عليك الحج مستطيعا» با این که هم مسأله استطاعت و هم مسأله طهارت هر دو امر اختیاری است، مکلف همان طوری که می تواند تحصیل طهارت کند، می تواند تحصیل استطاعت کند. و شاهدش این است اگر

کسی مثلاً نذر کرد که یک حج «عن استطاعه» انجام دهد، حتماً باید برود تحصیل استطاعت کند. اگر به این کیفیت نذر کرد که «الله علی ان احج مستطیعاً» بر او واجب است که برود استطاعت را تحصیل کند، تا حج عن استطاعه که متعلق نذر است در خارج تحقق پیدا کند.

نحوه قیدیت استطاعت برای حج

پس استطاعت یک امر غیر اختیاری نیست بلکه یک امر اختیاری است و در بعضی از موارد هم در مثل نذر و اینها لزوم تحصیل دارد. اما در باب حج وقتی که شارع می فرماید: «يجب عليك الحج مستطیعاً» اینجا نحوه اتخاذ استطاعت به عنوان قیدیت، یک نحوه خاصی است و آن نحوه اش این است که قیدیت استطاعت در صورتی است که خودبه خود حاصل شود، اتفاقاً تحقق پیدا کند.

تصادفاً حاصل شود. اما این که مکلف مجبور باشد برای این که حج مستطیعاً تحقق پیدا کند استطاعت را تحصیل کند، ارتباط استطاعت به حج، غیر از ارتباط طهارت به صلاه است. آن ارتباطش ارتباطی است که اگر هم طهارت نیست «يجب تحصیل الطهاره». اما این ارتباطش این نیست که اگر استطاعت هم نباشد «يجب تحصیل الاستطاعه». لذا مرحوم شیخ فتوا نمی دهند به این که بر کسی لازم است برود خودش را مستطیع کند تا حج مستطیعاً تحقق پیدا کند. اما در باب نماز فتوا می دهند مثل همه، به این که باید برود تحصیل طهارت کند. پس در حقیقت روی مبنای شیخ قیود اختیاریه هم «علی قسمین». اگر نحوه ارتباطش با مأمور به از قبیل نحوه ارتباط طهارت با صلاه باشد «يجب تحصیلها». اما اگر از قبیل ارتباط استطاعت با حج باشد «لا يجب تحصیلها». در نتیجه روی مبنای شیخ تمامی قیود برگشت به ماده می کند، لکن در عین این که برگشت به ماده می کند، از نظر لزوم تحصیل و عدم لزوم تحصیل بین قیود تفاوت و اختلاف وجود دارد.

تفصیل مشهور در رجوع قید به ماده و هیئت

اما روی مبنای مشهور در باب واجب مشروط، که قائلند: «القیود قد یكون راجعاً الى الماده و قد یكون راجعاً الى الهیئه» در باب نماز اگر نماز را با قید وقت ملاحظه کنید، وقت در رابطه با هیأت است، وقت در رابطه با وجوب صلاه است. اما همین صلاه را اگر در رابطه با طهارت ملاحظه کنید، طهارت دیگر قید وجوب صلاه نیست، آن قید خود صلاه است و خصوصیتی است که در خود نماز اخذ شده است. پس مشهور می گویند: «القیود علی قسمین، قسم یرجع الى الماده و قسم یرجع الى الهیئه». آن قیودی که رجوع به هیأت می کند، یعنی شرطیت برای وجوب دارد به لحاظ آن بیانی که دیروز مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه در حل معضله ای که در رابطه با واجب معلق مطرح بود

ذکر فرمودند، باید این طوری بگوییم: این قیودی که رجوع به هیأت می کند و شرطیت برای وجوب دارد، اینها دو نوع هستند. یک وقت شرطیت، شرطیت مقارن است و شرط، شرط مقارن است. یک وقت شرط، شرط متأخر است.

معنای شرط مقارن

اگر شرط مقارن شد، معنای شرط مقارن این است که تا این شرط در خارج وجود پیدا نکند تکلیف تحقق پیدا نمی کند، وجوب حاصل نمی شود، مثل ظاهر «ان جائك زيد فاكرمه» ظاهر مدخلیت وقت در رابطه با نماز یومیه به این کیفیت است، که شرطیت وقت برای وجوب نماز به نحو شرط مقارن است و معنای شرط مقارن این است که قبل الوقت اصلاً تکلیف تحقق ندارد، وجوب تحقق ندارد. اما گاهی از اوقات قید در عین این که رجوع به هیأت می کند و شرطیت برای تکلیف دارد لکن نحوه شرطیتش به نحو شرط متأخر است، که معنای شرط متأخر این است: درست است که قید فردا تحقق پیدا می کند، لکن وجوب الان تحقق دارد، تکلیف الان تحقق دارد و شرطیت فردا و امری که در فردا تحقق پیدا می کند به نحو شرطیت شرط متأخر است، مثلاً- اجازه در باب بیع فضولی بنا بر کاشفیت، آن هم کشف حقیقی، که معنایش این است که اجازه لا-حقه کاشف از این است که نقل و انتقال و ملکیت از همان حین بیع تحقق پیدا کرده است و از هنگام معامله تحقق پیدا کرده است.

پس در نتیجه اگر کسی از ما سؤال کرد که آیا امکان دارد که قید به هیأت بخورد، معذکک وجوب قبل القید تحقق داشته باشد؟ جواب می دهیم بله. اگر نحوه شرطیتش به نحو شرط متأخر شد چه مانعی دارد، وجوب الان تحقق دارد، اما شرط الوجوب یک ساعت دیگر، یک روز دیگر، یا کمتر و بیشتر تحقق پیدا می کند.

پس در نتیجه در قیود راجعه به هیأت روی مبنای مشهور این فرق وجود دارد. اما این معنا را نمی شود انکار کرد که صدی نود، صدی نود و پنج قیودی که به هیأت برمی گردد از قبیل شرط مقارن است. شرط متأخر را ما در جاهایی ملتزم می شویم که دیگر راه تخلص و راه فراری جز التزام به شرط متأخر نداشته باشیم و الا- ظاهر جمیع این قضایای شرطیه «ان جائك زيد فاكرمه» ولو این که شما احتمال می دهید که مجیء زید به نحو شرط متأخر در وجوب اکرام نقش داشته باشد و معنایش این است که الان که مجیء تحقق پیدا نکرده است، باز وجوب اکرام ثابت است. همان مجیء یوم الجمع کاشف از وجوب اکرام فی هذا اليوم است، اما این نادر است و خلاف ظاهر است و بنابر این که قید به هیأت برگردد نوع قضایا ظهور در این معنا دارد، که نحوه ارتباطش به نحو شرط مقارن مطرح است، نه به نحو شرط متأخر. اما قیودی که بنا بر نظریه مشهور به ماده برمی گردد «علی قسمین». بعضی از

این قیود لازم‌التحصیل است، اکثریت قیودی که به ماده برمی‌گردد، عبارت از این نحو قید است، قیدی است که «یجب تحصیله و یجب تهیته». اما امکان هم دارد روی نظریه مشهور که یک قیدی به ماده برگردد و در عین حال لزوم تحصیل نداشته باشد. نظیر آنچه که مرحوم شیخ راجع به استطاعت حج می‌فرمود. ایشان هم می‌فرمود که استطاعت به حج مربوط است، اما در عین حال «لا یلزم تحصیله» مشهور هم در بعضی از قیودی که به ماده برمی‌گردد همین معنا را قائل هستند، یعنی می‌گویند: ممکن است نحوه ارتباط قید با ماده، این نحو باشد که مولا نمی‌خواهد الزام کند تحصیل این قید را، بلکه می‌خواهد بگوید: اگر این قید خود به خود «اتفق حصوله و تصادف تحققه» آن وقت باید مأمور به با این قید در خارج تحقق پیدا کند.

اقسام قیود راجعه به هیئت و قیود راجعه به ماده

در نتیجه مشهور با این که قائلند به این که «القیود قد ترجع الی الماده و قد ترجع الی الهیئه» لکن در قیود راجعه به هیأت دو صورت تصویر می‌شود: شرط مقارن و شرط متأخر. و قیود راجعه به ماده هم دو صورت است: گاهی لازم‌التحصیل است و گاهی لازم‌التحصیل نیست. اکثریت در رابطه با یکی از آنها است. در قیود راجعه به هیأت، اکثریت با شرط مقارن است و در قیود راجعه به ماده، اکثریت با قیود لازم‌التحصیل و واجب‌التحصیل است و الا آن دو فرض دیگر هم امکان دارد، لکن به صورت «قد یتفق و قد یتحقق» و الا نوعاً در رابطه با هیأت شرط مقارن مطرح است و در رابطه با ماده مسأله لزوم تحصیل و لزوم تهیه مطرح است.

حالا- که این طور شد، ما می‌توانیم بگوییم: اگر قید روی مبنای مشهور به هیأت برگردد، روی این که شرط مقارن اکثریت دارد لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که «قبل هذا القید» هیأت وجود ندارد، تکلیف وجود ندارد. و چون تکلیف وجود ندارد روی این مبنای تبعیت مقدماتش هم واجب نیست. وقتی که تکلیف تحقق ندارد مقدمه اش هم واجب نیست. و آن راهی که ما خودمان ذکر کردیم، آن هم به عنوان راه تخلص است. گاهی چنین فرضی اتفاق می‌افتد در مسأله «ان جائك زید یوم الجمعة» باید عبد بدانند که مجيء تحقق پیدا می‌کند و بدانند هم که در روز جمعه قدرت بر اکرام ندارد. با یک چنین شرائط و خصوصیات است که ما لزوم عقلی مقدمه را ثابت کردیم. و الا- معمولاً- تا زمانی که تکلیف تحقق نداشته باشد، مقدمه هم «لیس بواجب». پس نتیجه این طور شد «اذا رجع القید الی الهیئه فحیث یكون قیود راجعه به هیأت»، صدی نود و صدی نود و پنج به نحو شرط مقارنه است «فلا یكون وجوب قبل القید». حالا که وجوبی قبل القید تحقق نداشت، «فلا تكون المقدمات بواجبه». دیگر مقدمات این واجب قبل از تحقق قید وجوب «لیس بواجب». الان لازم نیست تحصیل

طهارت برای نماز مغرب، لآن نماز مغرب الان «لیس بواجب، فاذا لم یکن واجبا لا یكون تحصیل الطهاره فی هذه الساعه واجبا».

پس نتیجه در قیود راجعه به هیأت دو خصوصیت و دو نتیجه هست که یکی مترتب بر دیگری است. یکی این که تکلیف قبل القید نسبت به ذی المقدمه تحقق ندارد، «و یترتب علی هذا» حالا که تکلیف نسبت به ذی المقدمه قبل القید تحقق ندارد، «فمقدماته لیست بواجبه»، دیگر معنا ندارد که مقدماتش وجوب داشته باشد. این در صورتی که قیود به هیأت برگردد. اما اگر قید به ماده برگردد، گفتیم: درست است که بعضی از قیود مربوط به ماده غیر لازم التحصیل است، لکن معمولا در قیودی که به ماده برمی گردد لزوم تحصیل دارد. معنای این که لزوم تحصیل دارد، یعنی ذی المقدمه اش هم الان واجب است، تکلیف متعلق به ذی المقدمه الان فعلیت دارد. تکلیف متعلق به ذی المقدمه فعلیت دارد و قید هم به ماده برمی گردد، «فیجب تحصیل القید» مثل طهارت نسبت به نماز بعد دخول وقت الصلاه که اینجا طهارت «قید یرجع الی الماده و الصلاه بعد الوقت واجبه فیجب تحصیل الطهاره» که قید برای صلاه است.

تفاوت نتیجه در رجوع قید به ماده یا هیئت

در نتیجه در قیود راجعه به ماده، کآن دو خصوصیت معتبر است که یک خصوصیت مترتب بر دیگری است، آن خصوصیت اول وجوب ذی المقدمه است. خصوصیت دوم لزوم تحصیل ذی المقدمه است. نکته ای را هم در قیود راجع به هیأت سابقا ذکر کردیم و آن این است که قیودی که رجوع به هیأت می کند اصلا معنا ندارد که لزوم تحصیل داشته باشد. برای این که او مقدمه الوجوب است و مقدمه الوجوب از بحث مقدمه واجب خارج است. آن که در باب مقدمه واجب بحث در وجوب و عدم وجوبش است، مقدمه الواجب است. اما مقدمه الوجوب ولو این که فعل اختیاری مکلف باشد، معذلک «لا یجب علی المكلف تحصیله» اصلا لازم نیست بر مکلف که او را تحصیل کند، مثل «استطاعه للحج علی قول المشهور» که «استطاعت عمل اختیاری للمکلف» لکن چون بنا بر نظریه مشهور استطاعت قید وجوب حج است، معنا ندارد که اصلا تحصیل استطاعت واجب باشد.

در نتیجه در رابطه با قیود راجع به هیأت و قیود راجع به ماده در حقیقت دو ثمره و فایده تحقق دارد:

یکی این که در قیود راجعه به هیأت، قبل الهیئه تکلیفی نیست، این یک نتیجه. نتیجه دوم قید راجع به هیأت «لا یجب تحصیله».

اما در قیود راجع به ماده هر دو نتیجه را خلاف این می بینیم. در قیود راجعه به ماده اولاً قبل القید تکلیف تحقق دارد، چون قید به ماده برمی گردد. و ثانیاً خود قید هم لزوم تحصیل دارد. پس قید

راجع به ماده یترتب علیه امران، یترتب علیه ثمرتان. و قید راجع به هیأت هم یترتب علیه ثمرتان و این دو ثمره درست مقابل و نقطه مقابل هم است. قید ماده لازم التحصیل، قید هیأت غیر لازم التحصیل. قید ماده قبل القید تکلیف نسبت به ذی المقدمه تحقق دارد، اما قید هیأت قبل القید اصلاً تکلیف تحقق ندارد. لذا این دو ثمره متضاد و متعکس مترتب می شود بر رجوع قید به ماده و رجوع قید به هیأت. این هم زمینه می شود برای یک بحثی که به دنبال این می آید و آن این است که اگر ما در یک جایی تردید کردیم که این قید در کلام مولا به ماده مربوط است تا اثر قید ماده که دو اثر بود بر آن مترتب شود، یا قید به هیأت مربوط است تا آن دو اثر متضاد بر این قید مترتب به هیأت مترتب شود؛ در اینجا چه باید بکنیم؟ بحث امروز هم مقدمه همین معنا بود که در صورت تردید چه طوری با این قید باید برخورد کرد؟ تا فردا «ان شاء الله».

پرسش:

- ۱ - بر فرض رجوع قید به ماده، شیخ انصاری (ره) از اشکال امتناع تفسیر هیئت چه جوابی می دهند؟
- ۲ - قیود اختیاری چه فرقی با قیود غیر اختیاری دارند؟
- ۳ - تفصیلی که مشهور در رجوع قید به ماده یا هیئت دارد بیان نمایید.
- ۴ - تفاوت نتیجه رجوع قید به هیئت یا ماده را با ذکر مثال بیان نمایید.
- ۵ - اقسام شرط را بیان کرده و با ذکر مثال توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقتضای قواعد در ارجاع قید به ماده یا هیئت

بعد از آنکه بیان کردیم که قیود «کانت علی قسمین: قسم یرجع الی ماده و قسم یرجع الی الهیئه» دو ثمره ترتب پیدا می کند: اولاً قیدی که به هیأت برمی گردد ولو این که امر اختیاری باشد تحصیل آن لزوم ندارد؛ برای این که مقدمه الوجوب است، نه مقدمه الواجب. و ثانیاً تکلیف نسبت به ذی المقدمه قبل از تحقق آن قید فعلیت پیدا نمی کند، برای این که معمولاً به نحو شرط مقارن مطرح است نه شرط متأخر.

در مقابل، قیودی که به ماده برمی گردد اگر امور اختیاریه باشد هم لزوم تحصیل دارد و به عنوان مقدمه واجب، وجوب غیرى شرعى پیدا می کند و هم تکلیف قبل از تحقق آن قید فعلیت دارد. کسی که تحصیل طهارت نکرده باشد این طور نیست که به صلاه، مکلف نیست. تکلیف قبل تحصیل الطهاره دارای فعلیت است.

بعد از آن که این دو نوع قید مترتب شد، اگر به حسب قواعد عربی و جهات لفظی توانستیم از کلام مولا استفاده کنیم که این قید به هیأت برمی گردد، آثار قید مترتب بر هیأت را بار می کنیم. و اگر

به حسب تعبیر و ظاهر عرفی عبارت و موازین ادبیت فهمیدیم که قید به ماده برمی گردد، به لحاظ این که ظاهر کلام حجّت است و آنچه را که عرف از کلام مولا می فهمد، این حجّت دارد، ما آثار مترتب بر قید ماده را مترتب می کنیم. اگر از قرائن خارجی و شواهد دیگر برای ما روشن شد که این قیدی که در کلام مولا آمده است مربوط به هیأت یا ماده است؛ نه به نحو علم قطعی، به همان مقداری که از نظر عقلاء حجّت دارد و در محاورات روی او تکیه می شود، اگر این مطلب روشن شد، مسأله ای ندارد، قید راجع به هیأت آثار خودش را دارد، قید راجع به ماده هم آثار خودش را دارد.

شک در رجوع قید به هیأت یا ماده

اما اگر در یک موردی از هیچ راهی برای ما این مسأله مشخص نشد، می دانیم که این قیدیت در کار است، اما این به چه برمی گردد؟ و به چه ارتباط دارد؟ از هیچ راهی برای ما مشخص نشد.

نمی دانیم که آیا به هیأت برمی گردد یا به ماده؟ مثلاً در «ان جائك زيد فاکرمه» روی قواعد عربیت گفتیم: قید به هیأت برمی گردد. برای این که شرط، شرط الجزاء است. در قضیه شرطیه، شرط و مقدم، شرطیت برای جزاء و تالی دارد؛ و جزاء عبارت از وجوب اکرام است؛ نه عبارت از نفس اکرام؛ در موردی که این قرائن و شواهد لفظی و غیر لفظی وجود ندارد؛ فقط می دانیم یک قیدیتی مطرح است، اما «بماذا يرجع هذا القيد» آیا به هیأت برمی گردد یا به ماده؟ روشن نیست.

مرحوم آخوند(ره) در کفایه می فرماید: که ما هیچ ترجیحی در مسأله رجوع قید به ماده یا رجوع قید به هیأت نداریم؛ نه هیأت تقدّم بر ماده دارد در مسأله مرجعیت قید، نه ماده تقدّم بر هیأت دارد در مسأله مرجعیت قید. اگر قرائن خارجی نباشد مجرد این که یکی هیأت است و دیگری ماده است، هیچ گونه ترجیحی برای هیچ کدام به وجود نمی آورد، نه هیأت بودن مرجح است و نه ماده بودن مرجح است. در نتیجه ما راهی نداریم برای استکشاف این که آیا قید به ماده برمی گردد یا به هیأت برمی گردد، پس چه باید کرد؟ می فرمایند: «المرجع هی الاصول العملیه» اینجا باید به دامن اصول عملیه متوسل شویم و چنگ بزنیم. حالا- اصول عملیه چه اقتضاء دارد؟ با توجه به آن دو اثری که فرق بین رجوع قید به هیأت و رجوع قید به ماده است، مقتضای اصول عملیه چیست؟ مقتضای اصول عملیه چنین است که یک اثر در قید راجع به هیأت، این بود که قبل از قید تکلیف وجود نداشت، مثل استطاعت در رابطه با حج، چون استطاعت به وجوب حج ارتباط دارد و به هیأت مربوط است «قبل الاستطاعه لا یکون هناك وجوب للحج اصلا»،

اما قید مربوط به ماده مثل طهارت برای نماز قبل از طهارت، وجوب برای صلاه تحقّق دارد؛ به مجردی که زوال شمس تحقّق پیدا کرد، «وجبت الصلاتان» شما در آن حال متطهر باشید یا متطهر

نباشید. پس شک شما در رجوع قید به هیأت و رجوع قید به ماده به این برمی گردد که آیا قبل از تحقق القید وجوبی برای ذی المقدمه تحقق دارد یا ندارد؟ استصحاب عدم وجوب جاری می شود.

اصالت البرائه من الوجوب جاری می شود. برای این که تا قید نیامده ما یقین به تکلیف نداریم. اگر قید ماده بود، تکلیف بود. اما اگر قید هیأت باشد و مثل استطاعت باشد «لا یكون قبل الاستطاعه تکلیف بالاضافه الی الحج» و چون شما شک در این معنا دارید و راه دیگری هم ندارید؛ هیأت بودن و ماده بودن فی نفسه هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد. لذا شک در این معنا پیدا می شود که «قبل تحقق القید هل یكون هناك تکلیف ام لا یكون هناك تکلیف» استصحاب عدم می گوید: نه، تکلیف تحقق ندارد و در درجه دوم اصالت البرائه حکم به این معنا می کند که الان که شما ایستادید شک دارید، آن قید هم تحقق پیدا نکرده است، هیچ گونه تکلیفی گریبان شما را نگرفته است، برای این که توجه تکلیف مشکوک است و مقتضای اصالت البرائه نبودن چنین تکلیفی است. و همین طور در رابطه با خود قید هم یک استصحاب و اصل برائتی جریان پیدا می کند. برای این که ما گفتیم: اگر قید به هیأت برگردد ولو این که امر اختیاری هم باشد مثل استطاعت، قیدی که به هیأت برمی گردد «لا یجب تحصیله، لا یلزم تحصیله»

استصحاب عدم وجوب در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیأت

اما اگر قید به ماده برگردد «یجب تحصیله» پس شما که شک دارید در این که قید به هیأت بر می گردد یا به ماده برمی گردد؟ شک در این معنا پیدا می کنید که آیا «نفس هذا القید هل یجب تحصیله ام لا یجب تحصیله؟» اینجا هم استصحاب عدم وجوب جریان دارد، به این کیفیت که بگوییم: قبل از آن که چنین دستوری از ناحیه مولا صادر شود این قید بر من لازم نبود که در خارج ایجادش کنم.

حالا که یک تکلیفی آمد و در این تکلیف قیدی است و من احتمال می دهم که این قید راجع به هیأت باشد و قید راجع به هیأت لزوم تحصیل ندارد، پس در نتیجه شک می کنم که آیا «تحصیل هذا القید لازم ام لا»؟ استصحاب عدم لزوم یا استصحاب عدم وجوب و در رتبه بعد، «اصاله البرائه».

شما شک دارید که موظف هستید که این قید را تحصیل کنید یا نه؟ «اصالت البرائه» در مورد شک در تکلیف، نبودن و عدم تکلیف را اقتضاء می کند. نتیجه این طور می شود که اصول عملیه ای که ما به آن مراجعه می کنیم، نتیجه آن اصول عملیه با نتیجه رجوع قید به هیأت یکی می شود. اما نه از باب این که هیأت بودن نقش دارد، نه از باب این که هیأت خصوصیتی دارد؛ نه، اصول عملیه مثل استصحاب و برائت این نتیجه را پیدا کرده است که هم قید لازم التحصیل نباشد و هم قبل از تحقق قید تکلیفی نسبت به ذی المقدمه تحقق نداشته باشد. پس این که مرحوم آخوند می فرمایند «المرجع هی

الاصول العملیه» اصول عملیه یک چنین اقتضایی دارد که عرض شد.

دوران بین رجوع قید به ماده یا هیأت و توجیه مرحوم مشکینی(ره)

مرحوم شیخ انصاری تقریراتی دارند بنام «مطرح الانظار»، ایشان در این کتاب مسأله دوران امر بین رجوع قید به ماده و رجوع قید به هیأت را مطرح کرده است و در اینجا دو دلیل اقامه کرده است که باید قید به ماده بخورد نه به هیأت که ان شاء الله بحث می کنیم لکن قبل از آن که ما وارد بحث شویم این سؤال پیش می آید که شیخ انصاری «قدس سره» با آن مبنایی که در واجب مشروط داشتند و تمامی قیود را در رابطه با ماده می دانستند. و بالاتر ادعا می کردند که اصلاً رجوع قید به هیأت یک امر مستحیل و محالی است. چطور این مسأله را عنوان کردند؟ به عبارت دیگر مشهور اگر این مسأله را عنوان کنند، مثل ما که عنوان کردیم، یک حرف درستی بود. برای این که ما می گفتیم «کانت القيود علی قسمین: قسم یرجع الی الهیئه و قسم یرجع الی الماده»، لذا مورد شک هم پیدا می کرد. در بعضی از موارد معلوم نبود که رجوع به هیأت می کند یا به ماده. اما مبنای مرحوم شیخ این نیست که «القیود علی قسمین»، ایشان همه قیود را در رابطه با ماده می داند. پس چطور این بحث را در اینجا عنوان کردند؟ که «اذا دار الامر بین الرجوع الی الهیئه و بین الرجوع الی الماده» بینیم کدام ترجیح دارد؟

توجیهی مرحوم مشکینی «قدس سره» محشی کفایه در این رابطه ذکر کردند، که به نظر می رسد که آن توجیه غیر صحیح است و با کلام شیخ و ادله شیخ هیچ سازگار نیست. ایشان در حاشیه کفایه گفته است که مقصود شیخ در هر دو قسم هیأت و ماده همان ماده است، منتها بنابر مبنای شیخ در قیودی که به ماده برمی گردد، گفتیم: اگر قیود غیراختیاریه باشد که بلاشکال لازم التحصیل نیست.

اما در قیود اختیاریه با این که به ماده برمی گردد مرحوم شیخ تفصیل قائل بودند، می فرمودند: بعضی از قیود با این که به ماده برمی گردد، لازم التحصیل است، مثل طهارت در باب نماز. بعضی از قیود با این که اختیاری است و به ماده هم برمی گردد، معذک لازم التحصیل نیست، مثل استطاعت در باب حج. که استطاعت یک امر اختیاری است. به فرمایش ایشان به ماده هم برمی گردد، لکن در عین حال لزوم تحصیل ندارد. بعد می فرماید: مقصود شیخ از کلمه هیأت در اینجا آن قیودی است که به ماده برمی گردد و لازم التحصیل نیست، مثل استطاعت للحج. و مقصودش از ماده در مقابل هیأت، آن قیودی است که به ماده برمی گردد و لازم التحصیل است. پس در حقیقت مقصود از هیأت و ماده هر دو ماده است، منتها مقصود از هیأت آن قیدی است که به ماده برمی گردد، «و لا یجب تحصیله»، مقصود از ماده آن قیدی است که به ماده برمی گردد و «یجب تحصیله».

نزاع بین هیأت و ماده فقط در مسأله لزوم تحصیل قید و عدم لزوم تحصیل قید نتیجه بخش و

ثمربخش است. ایشان چنین توجیهی کردند؛ لکن پیداست که اولاً ما کلمه را به معنای ماده بگیریم، با این که هیأت در مقابل ماده است، این یک معنای غیر صحیحی است. و ثانیاً این دو دلیلی که بعد شیخ ذکر می کند، مخصوصاً دلیل اولش که بین اطلاق هیأت و اطلاق ماده از نظر شمولی بودن و بدلی بودن فرق می گذارد، اصلاً انطباق بر ماده پیدا نمی کند، حالا ماده چه قیدش لازم التحصیل باشد یا نباشد، بالاخره یک جور اطلاق بیشتر ندارد. اما شیخ برای هیأت اطلاق شمولی درست می کند، برای ماده اطلاق بدلی درست می کند و این اطلاق شمولی در صورتی است که مقصود از هیأت خود هیأت باشد. اما اگر مقصود از هیأت ماده بود دیگر ماده «بما انها ماده» دو جور اطلاق شمولی و بدلی ندارد. لذا تعجب است از ایشان که کلام مرحوم شیخ را به این نحو توجیه کرده اند.

آنچه به نظر می رسد این است که، ما بگوییم: مرحوم شیخ این مسأله را به صورت فرض و مبنای مشهور مطرح کرده است، یعنی کأن می خواهد بفرماید: مبنای خودمان جای خودش، اما اگر ما مبنای مشهور را اختیار کردیم و برای قید دو جور فرض کردیم. یکی راجع به ماده و یکی راجع به هیأت.

اگر ما این حرف مشهور را پذیرفتیم، می فرماید: ما دو تا دلیل می خواهیم اقامه کنیم بر این که هیأت تقدّم بر ماده دارد به این معنا، که قید دامن ماده را می گیرد و هیأت خودش را از دسترسی قید کنار می برد و کنار می زند. آن که به نظر می رسد این است که بگوییم: شیخ روی مبنای مشهور این مسأله را متعرض شدند. اما روی مبنای خودشان که «جميع القيود يرجع الى المادة» این مسأله قابل طرح نیست، نمی شود ما یک چنین مسأله ای را روی آن مبنا طرح کنیم و درباره اش صحبت کنیم. پس اگر کسی سؤال کرد که چطور مرحوم شیخ اصلاً این مسأله را عنوان کردند؟ باید بگوییم: «تبعاً للمشهور» بود، «لا بناء علی مبنا شخصی»، بناء بر مبنای خودشان نداشتند. روی مبنای مشهور، مرحوم شیخ «علی ما فی تقریراته» که مرحوم آخوند هم در کفایه نقل می کند، می فرمایند: «اطلاق الهیئه شمولی و اطلاق المادة بدلی» این صغرای مطلب. و هر کجا که امر دایر باشد بین این که اطلاق شمولی به وسیله قید ضربه بخورد یا اطلاق بدلی بوسیله قید ضربه بخورد، قاعده کلی این است که اطلاق شمولی چون از یک قوت و کمالی برخوردار است، در مقابل قید تسلیم نمی شود. اما اطلاق بدلی چون ضعیف است، قید دامن این اطلاق بدلی را می گیرد. پس یک صغرا و کبرایی به این صورت بیان کردند.

توضیح اطلاق بدلی و شمولی

ما اولاً لازم است که این معنا را یک مقداری توضیح دهیم که اطلاق بدلی کدام است، اطلاق شمولی کدام است و بعد هم بررسی کنیم چطور اطلاق هیأت شمولی است و اطلاق ماده بدلی. در

باب مطلق و مقید که از مباحث آینده ما است «ان شاء الله» آنجا شما ملاحظه کردید که اگر مقدمات حکمت در موردی تمامیت پیدا کرد نتیجه مقدمات حکمت این است که کلام متکلم حمل بر اطلاق می شود، لکن این اطلاق بر حسب اختلاف موارد فرق می کند. بعضی جاها نتیجه این اطلاق شبیه همان عموم خواهد بود؛ البته نه اطلاق عموم بلکه شبیه عموم می شود؛ مثل اطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، بعد از آن که مقدمات حکمت تمام شد و شما «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی لفظ البیع را حمل بر اطلاق کردید «ما معنا اطلاق بیع در أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ؟» معنای اطلاقش این است که «كَلَّمَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ هَذِهِ الطَّبِيعَةُ وَ عِنَانُ الْبَيْعِ فَقَدْ أَحَلَّ اللَّهُ» که حلیت آن هم، حلیت وضعی است، به معنای تنفیذ و امضاء است. یعنی خداوند این طبیعت را امضاء کرده است، این طبیعت را تنفیذ و حلال کرده است.

البته این معنا شاید نیاز به توضیح نداشته باشد، که هر جا ما یک دلیل مطلق یا یک دلیل عامی داشته باشیم، منافاتی ندارد با این که یک مخصصی یک مقیدی برایش پیدا شود، نه تخصیص منافات با عموم دارد و نه تقیید منافات با اطلاق. یعنی تخصیص کشف از عدم عموم نمی کند، تقیید هم کشف از عدم اطلاق نمی کند، پس اطلاق در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در حقیقت شبیه عموم است، مثل این که خداوند فرموده: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و الا- اگر مقصود از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این باشد که خدا یک مصداق بیع را حلال کرده است، این مجهول است، چیزی نیست که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بتواند نسبت به او مفید فائده باشد. حتما باید اطلاقش شمولی در دایره «طبیعه البیع فی ضمن ای مصداق تحققت هذه الطبیعه».

نتیجه بحث در اطلاق شمولی و بدلی

در نتیجه این مقدمات حکمتی که «تنتج الاطلاق فی مثل احل الله البیع» اطلاقی که نتیجه مقدمات حکمت است، اطلاق شمولی است. اما همین مقدمات حکمت با همین خصوصیات در بعضی از موارد دیگر که جریان پیدا می کند، نتیجه اش اطلاق بدلی خواهد بود، مثل این که اگر مولا گفت: «اکرم رجلا» اما هیچ قیدی ذکر نکرد، نه قید عالم و نه قید ایمان و هیچ خصوصیات دیگری دنبال رجل مطرح نکرد، شما مقدمات حکمت را در اینجا جاری می کنید، نتیجه مقدمات حکمت چیست؟ نتیجه اطلاق عبارت از این است که در انتخاب رجل شما آزادید، «اکرم رجلا، یعنی اکرم کل رجل» معنای اطلاقش این است، رجل عالم باشد یا غیر عالم، می خواهد مؤمن باشد یا غیر مؤمن باشد، قومی باشد، غیر قومی باشد. اما اکرام یک رجل بیشتر واجب نیست، یک رجل باید اکرام شود.

ما به ایشان می گوئیم: اطلاق بدلی است، معنای اطلاق بدلی این است: می توانید این «اکرم رجلا» را در زید پیاده کنید (کلمه بدل به این اعتبار است) می توانید به جای زید، عمرو را اکرام کنید،

می توانید به جای عمرو، بکر را اکرام کنید. اما در نتیجه اکرام یک رجل فقط واجب است. از این به اطلاق بدلی تعبیر می کنند. پس با این که در هر دو اطلاق مقدمات حکمت مطرح است و اطلاق هم نتیجه مقدمات حکمت است، لکن به حسب اختلاف موارد اطلاقها فرق می کند. بعضی جاها نتیجه اطلاق، اطلاق شمولی است، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بعضی جاها نتیجه اطلاق، اطلاق بدلی است، مثال بهتر که دیگر هیچ شبهه ای در ذهن شما نیاید، چون در «اکرم رجلاً» ممکن است کسی در ذهنش بیاید که تنوین نکره است، دلالت بر وحدت می کند. مثال بهتر «اکرم الرجل» است که تنوین نکره هم در آن تحقق ندارد، اطلاق بدلی است. اینجا دو جهت دیگر را باید توضیح دهیم، یکی این که اطلاق هیأت در ما نحن فیه چرا شمولی است؟ و اطلاق ماده چرا بدلی است؟ و خصوصیت دوم این که چرا اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی است؟ و روی این اقوایت قید دستش کوتاه است که دامن اطلاق شمولی را بگیرد، باید برود سراغ آن اطلاق ضعیف که عبارت از اطلاق بدلی است.

پرسش:

- ۱ - در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت، مقتضای اصل عملی چیست؟
- ۲ - اصالة البرائة را در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت، توضیح دهید.
- ۳ - دو دلیل شیخ «ره» در ارجاع قید به ماده را بیان نمایید.
- ۴ - اطلاق شمولی و بدلی را توضیح دهید. و بیان کنید که نتیجه بحث در اطلاق شمولی و بدلی، چه تأثیری در حل مسأله دوران ارجاع قید به ماده یا هیئت دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اطلاق شمولى و بدلى نسبت به هيئت و ماده

مرحوم شيخ انصارى «اعلى الله مقامه الشريف، على ما فى تقريراته» در دوران قيد بين رجوع به هيأت و رجوع به ماده بنابر اينكه قيد به ماده رجوع مى كند نه به هيأت، دو دليل ذكر كردند: دليل اولشان يك كبراي كلي بود كه در مواردى كه يك اطلاق شمولى و يك اطلاق بدلى داشته باشيم و يك دليل مقيدى وجود داشته باشد و اين دليل مقيد مردد باشد بين اين كه اطلاق شمولى را تقيد كند يا اطلاق بدلى را، ترجيح با اين است كه اطلاق بدلى را تقيد كند. براى اين كه اطلاق بدلى در مقابل اطلاق شمولى داراى يك مرتبه ضعيفه اى است؛ از نظر اطلاق خيلى قوى نيست. اما به خلاف اطلاق شمولى كه همه افراد را شامل مى شود و همه مصاديق را دربر مى گيرد، طبعاً اين اطلاق يك اطلاق قويى خواهد بود. وقتى كه اطلاق شمولى داراى قوت باشد و اطلاق بدلى داراى ضعف باشد، دليل مقيد زودتر به جنگ اطلاق بدلى مى رود، اطلاق بدلى در مقابل دليل مقيد خيلى مقاومت ندارد. لذا تقيد گريبان اطلاق بدلى را مى گيرد.

اما اطلاق شمولى چون از قوت و قدرت خاصى برخوردار است، دليل مقيد نمى تواند به اين

زودی بر آن غلبه کند. و اطلاق شمولی محکوم دلیل مقید نمی شود. این کبرای کلی مرحوم شیخ بود.

ایشان می فرماید؛ در «ان جائك زيد فاکرمه» با قطع نظر از این که مقتضای قواعد لفظی رجوع به هیأت است فرض کنیم که این مجیء زید مردد است بین این که قید هیأت و در رابطه با وجوب باشد؛ یا این که قید مادّه و در رابطه با اکرام باشد. اطلاق هیأت؛ یعنی وجوب اکرام، اگر قیدی نداشته باشد و دارای اطلاق باشد، این اطلاق شمولی است. یعنی در همه حالات و بر جمیع تقادیر و در تمام فروض است و به عبارت دیگر چه مجیء زید تحقق پیدا کند و چه مجیء زید تحقق پیدا نکند، این وجوب تحقق دارد. اگر وجوب اطلاق داشته باشد، اگر مجیء زید ربطی به هیأت نداشته باشد، معنایش این است که الان که مجیء زید تحقق پیدا نکرده است، وجوب هست. فردا هم که مجیء زید تحقق پیدا می کند باز هم وجوب هست. پس اگر وجوب اکرام زید دارای یک اطلاق شمولی باشد، معنایش این است که «فی جمیع التقادیر و فی جمیع الحالات سواء تحقق المجیء ام لم يتحقق المجیء؟» این وجوب اکرام تحقق دارد؛ پس اطلاق هیأت، یک اطلاق شمولی به این معنا است، که «فی جمیع الحالات» وجوب ثابت است، قبل «المجیء و بعد المجیء».

اما در مورد اطلاق مادّه؛ فرض کنیم مجیء زید به مادّه ارتباطی ندارد، مادّه اکرام است فقط، «من دون قید»، حالا که اکرام شد، آیا این اکرام اطلاق شمولی است، یا مثل همان «اکرم رجل» که قبلاً ذکر کردیم، یک فرد از این طبیعت و یک مصداق از این ماهیت برای تحقق این طبیعت کافی است؟ اگر بدون قید و شرط می گفت «اکرم زیدا» هیچ قیدی برای اکرام مطرح نمی شد، آیا لازم بود که تمامی مصداق اکرام تحقق پیدا کند؟ یا یک فرد از طبیعت اکرام که تحقق پیدا می کرد، در تحقق موافق بودن این امر و عدم عصیان این امر کافی بود؟ پس اگر بدون قید و شرط هم می گفت «اکرم زیدا» اطلاق اکرام «کان بدلیاً» یعنی یک فرد بیشتر لازم نبود، یک مصداق بیشتر لازم نبود. پس «اطلاق المادّه بدلی، اما اطلاق الهیه شمولی».

در «ان جائك زيد فاکرمه» با قطع نظر از جهات لفظی، اگر ما تردید کردیم که مجیء زید در رابطه با اکرام و به عنوان قیدیت برای اکرام مطرح است، یا در رابطه با وجوب و به عنوان قیدیت برای حکم مطرح است، اینجا روی همان قاعده کلی که اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی است، ما مجیء زید را به جنگ اطلاق بدلی اکرام زید می فرستیم و اطلاق بدلی را از بین می بریم. اما اطلاق شمولی هیأت که معنایش این است که «وجوب و حکم فی جمیع الحالات و فی جمیع التقادیر» ثابت است و به قوت خودش باقی می ماند. این توضیح دلیل اول مرحوم شیخ است.

بهتر این است که ما قبل از ورود در دلیل دوم، حسابمان را با دلیل اول تسویه کنیم. در رابطه با این دلیل مرحوم آخوند «قدس سره» جوابی در کفایه دادند، لکن یک جواب دقیق تر و تحقیقی تر در کار

است، بهتر این است که آن جواب داده شود و اصلاً مقتضای تحقیق آن جواب است.

بیان مرحوم آخوند(ره) در اقتضای اطلاق نسبت به انحاء وجوب

آقای آخوند از مرحوم شیخ پذیرفتند که اطلاق گاهی شمولی است و گاهی بدلی است؛ اطلاق شمولی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»؛ اطلاق بدلی مثل «اکرم رجلاً»، یا «اکرم الرجل» اگر اطلاقش بدلی باشد، چون احتمال شمولیت در «اکرم الرجل» داده می شود. مرحوم آخوند می فرمایند: ما بالاتر می رویم، اصلاً یک فرد دیگری هم اضافه می کنیم. ما یک مواردی داریم که اطلاق، نه شمولی است و نه بدلی است، بلکه اطلاق اقتضای تعیین می کند. با این که اطلاق است، لکن در عین حال اقتضای تعیین می کند. البته ایشان مثال نمی زنند، ولی در بعضی از مباحث گذشته مصداق اینجا را تعیین کردند. در بعضی از مباحث گذشته یک بحث این بود که اگر اصل وجوب در واجبی مسلم است، می دانیم این واجب است. اما نمی دانیم به نحو واجب تعیینی مطرح است یا به عنوان واجب تخییری مطرح است؟ یا این که اصل وجوب یک واجبی را می دانیم، اما نمی دانیم که این واجب نفسی است یا واجب غیری؟ مثال سوم این است که اصل وجوب یک واجبی را می دانیم، لکن نمی دانیم که این واجب عینی یا واجب کفایی است؟ ایشان این طور ذکر کردند ولی ما مناقشه کردیم، اما بیان ایشان این بود که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، این است که در دوران بین تعیینی و تخییری، خصوص تعیینی مشخص باشد و در دوران بین نفسی و غیری، خصوص نفسی معین باشد و در دوران بین عینی و کفایی، خصوص عینی مشخص باشد.

ایشان می فرمایند: ما مشخص بودن عینی و تعیینی و نفسی را از راه اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می کنیم، چرا؟ برای این که شما واجب نفسی را وقتی که در رابطه با واجب غیری ملاحظه کنید، می بینید واجب غیری قید دارد، اما واجب نفسی قید ندارد. شما وقتی صلاه را با وضو مقایسه کنید، باید بگویید: وضو وقتی واجب است که صلاه واجب باشد، وجوب وضو مقید به وجوب صلاه است. اما وجوب صلاه که مقید به وجوب وضو نیست. پس صلاه چون واجب نفسی است، وجوبش اطلاق دارد؛ وضو چون واجب غیری است شرط دارد؛ وضو در صورتی واجب غیری است که ذی المقدمه اش محکوم به وجوب باشد، در صورتی است که نماز محکوم به وجوب باشد. پس واجب غیری قید دارد، اما واجب نفسی قید ندارد.

پس اگر امر دائر شد بین این که یک واجب واجب نفسی است، یا غیری؟ مقتضای اطلاق و نبودن تقیید این است که شما بگویید: «هذا واجب نفسی» و در تعیینیت و تخییریت هم این طور است. در واجب تخییری قید است، قیدش چیست؟ قیدش این است که این عدل در صورتی واجب است که

عدل دیگر را نیاورده باشید، اما اگر عدل دیگر را آوردید، باز هم واجب است این عدل دوم را اتیان کنید؟ پس می توانیم بگوییم: وجوب عدل دوم به نحو واجب تخییری مقید به این است که عدل اول آورده نشده باشد و الاّ اگر عدل اول را آوردید، دیگر «لا یكون عدل الثانی واجبا» پس در واجب تخییری قید وجود دارد.

اما اگر واجب تعیینی شد چگونه؟ در واجب تعیینی شما چیز دیگری آورده باشی یا نیاورده باشی؟ چون این واجب تعیینی است حتما این باید اتیان شود. پس می شود گفت واجب تعیینی قید ندارد، واجب تخییری قید دارد. در عینی و کفایی هم همینطور است. نماز میت در صورتی بر من واجب است که دیگران اتیان به صلاه میت نکرده باشند. اما اگر قبل از من دیگری سبقت گرفت و صلاه میت را اتیان کرد، دیگر «لا یجب علی صلاه المیت». پس واجب کفایی وجوبش مقید به این است که دیگران اتیان نکرده باشند. اما اگر دیگران اتیان کردند «لا یبقی مجال للوجوب» دیگر معنا ندارد با اینکه نماز میت خوانده شده باز هم صلاه میت بر دیگران وجوب داشته باشد؟ اما در واجب عینی اینطور نیست، نماز ظهر واجب عینی است، حالا تمام مردم روی زمین هم نماز ظهر را خوانده باشند، به درد من نمی خورد، من باید نماز ظهر را خودم اتیان کنم. پس واجب کفایی وجوبش قید دارد و واجب عینی قید ندارد. البته عرض کردم این حرف ایشان است، ما در آنجا یک تحقیقی داشتیم و این حرف را پذیرفتیم.

بیان صاحب کفایه در عدم اقوائت اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی

مرحوم آخوند(ره) به مرحوم شیخ که استادش بوده و آخوند دو سه سالی پیش او تلمذ کرده؛ و لذا در کفایه و در کتابهای دیگر مرحوم آخوند(ره) از مرحوم شیخ انصاری به شیخنا العلامة تعبیر می کنند، برای این که دو سه سالی خدمت مرحوم شیخ ایشان تلمذ کرده؛ در اینجا به استادشان اعتراض می کنند، می گویند: درست است، ما قبول داریم که اطلاق گاهی شمولی است، گاهی بدلی است و خودمان هم اضافه می کنیم، گاهی اطلاق غیر از مسأله شمولیت و بدلیت اقتضای تعیین دارد، اینها را قبول داریم. اما آنی را که قبول نداریم این مطلب است که اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی باشد، ما این را نمی پذیریم، ایشان می فرماید: تمامی این اطلاقها از یک طریق و از یک کانال ثابت می شود، اینها که راههای مختلف ندارد، هم اطلاق بدلی و هم اطلاق شمولی هر دو از راه مقدمات حکمت ثابت می شود؛ مقدمات حکمت که یک قرینه عقلیه است، تعیین را ثابت می کند. همه این اطلاقها از یک طریق و از یک سبب ثابت می شود، منتها اختلاف موارد اقتضاء می کند که این شمول و بدلیت و اطلاق پیش بیاید، مثلا در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقتی مقدمات حکمت جاری شد، ما اطلاق را

ثابت کردیم، نتیجه این اطلاق چه خواهد بود؟ آیا می خواهد بگوید: «أحل الله البيع، بيعا من البيوع» این را از «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» استفاده کنیم؟ این که خلاف مقدمات حکمت است. برای این که مقدمات حکمت این بود که مولا در مقام بیان است، نه در مقام اهمال و اجمال، اگر بخواهیم اطلاق در «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» را حمل بر بدلی کنیم، یلزم این که مولا در مقام بیان نباشد، باید بگوییم: مولا در مقام اهمال یا اجمال است. این خصوصیت «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» و نظایر «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» است که مسأله اطلاق شمولی را پیش می آورد.

همین طور در «اکرم رجلا» اگر بخواهیم این را حمل بر اطلاق بدلی نکنیم، باید بگوییم: تمام رجلهای باید اکرام شوند؟ آیا در «اکرم رجلا» می توانیم چنین اطلاقی پیاده کنیم؟ یا مثلا در دوران بین نفسیت و غیریت، آیا می شود که معنای اطلاق این باشد که هم نفسی و هم غیری است؟ یا می توانیم بگوییم: اطلاق بدلی وجود دارد، چه نفسی و چه غیری باشد، آیا می شود چنین حرفی آنجا زد؟ این خصوصیات موارد اقتضاء می کند که نتیجه مقدمات حکمت گاهی شمولی باشد و گاهی بدلی و گاهی اقتضای تعیین می کند. و الا از نظر طریق و راه همه یکسان و یک نواختند، همان مقدمات حکمت که نتیجه اش اطلاق شمولی است، اطلاق بدلی را ثابت می کند، همان مقدمات حکمت در موارد تعیین، تعیین را ثابت می کند. اگر بنا شد انواع اطلاق همه از طریق مقدمات حکمت ثابت شود، دیگر ما چطور می توانیم ادعا کنیم که اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی است؟ اطلاق شمولی با بدلی از نظر راهی که اثبات می کند، چه فرق می کند؟ پس راه همه مقدمات حکمت است.

دوران خاص بین تقييد و تخصيص نسبت به مطلق و عام

ایشان می فرمایند: ما اگر یک دلیل عام و یک دلیل مطلق داشته باشیم و در مقابل اینها یک دلیل سومی داشته باشیم که این دلیل سوم هم می تواند مخصیص دلیل عام باشد و به دلیل مطلق کاری نداشته باشد و صلاحیت دارد که مقید دلیل مطلق باشد و به عام کاری نداشته باشد. در حقیقت این دلیل سوم مردد است بین این که مخصیص باشد، یا مقید.

آنجا که گفتند: شما حمل بر تقييد کنید، نکته دارد، نکته اش این است که عموم عام و اطلاق مطلق از دو طریق ثابت می شود. عموم عام مربوط به دلالت لفظ و وضع است. اما اطلاق مطلق که مربوط به وضع نیست، اطلاق مطلق مربوط به مقدمات حکمت است. آنجا چون عموم عام از راه دلالت لفظی وضعی ثابت می شود، اما اطلاق مطلق از راه مقدمات حکمت ثابت می شود و پیداست که دلالت لفظی وضعی اقوای از مقدمات حکمت است. اصلا دلالت لفظی وضعی جلوی مقدمات حکمت را می گیرد. برای این که یکی از مقدمات حکمت عدم الیابان است و خود دلیل لفظی «یکون بیاناً و

پس در دوران بین تخصیص عام و تقیید مطلق، که شما ملاحظه کردید که عام را مقدم بر مطلق قرار دادند، برای این است که اطلاق و عام از دو کانال ثابت می شود. یکی مربوط به دلالت لفظی وضعی و دیگری مربوط به مقدمات حکمت است و لذا اگر نظیر همین معنایی را که اینجا تصویر می کنیم، آنجا تصویر کنیم که عموم عام، عموم بدلی باشد، در باب عام هم یک وقت عام شمولی است، مثل «اکرم کل عالم» اما یک وقت عام، عام بدلی است، یک الفاظی داریم که دلالت بر عموم بدلی می کند، مثل این که بگویید: «اکرم من شئت» این من از الفاظ عموم است. اما مفادش با کلمه کل فرق می کند، عموم کل عموم استغراقی و شمولی است، اما عموم «من» عموم بدلی است؛ در حالی که هر دو هم از الفاظ عموم هستند.

می فرماید: در دوران بین عام و مطلق، اگر عام، عام بدلی باشد و مطلق، مطلق شمولی و امر دائر باشد بین تخصیص این عام بدلی و تقیید اطلاق شمولی، باز هم مسأله تقیید مطرح است، برای این که کانال اطلاق و تقیید مسأله مقدمات حکمت است، اما راه رسیدن به عموم، دلالت لفظی وضعی است، دلالت لفظی وضعی تقدم بر مقدمات حکمت دارد، می خواهد مفاد عام، عام شمولی باشد، یا عام بدلی! پس در آنجا نکته این است، اما در ما نحن فیه که هر دو طرف مسأله اطلاق است، منتها در یکی اطلاق شمولی است و دیگری اطلاق بدلی است، چه مزیتی اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی دارد؟ هر دو از راه مقدمات حکمت ثابت می شود و خصوصیت مورد اقتضاء کرده که مسأله شمولیت و بدلیت مطرح باشد. خلاصه جواب مرحوم آخوند از استاد بزرگوارشان این است که مسأله شمولیت و بدلیت و بالاتر از آن را مرحوم آخوند پذیرفته اند، اما آن کبری را قبول ندارند که اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی باشد! در نتیجه جواب از دلیل اول شیخ را به همین کیفیت دادند. لکن عرض کردیم که اینجا یک جواب دقیق تر و تحقیقی تر وجود دارد، که برای خیلی از موارد به درد می خورد، که آن جواب را یک قدری هم چون نیاز به توضیح دارد، به بحث بعد موکول می کنیم.

پرسی:

- ۱ - بیان شیخ اعظم «ره» در نحوه اطلاق هیئت و ماده را تقریب نمایید.
- ۲ - کلام محقق خراسانی «ره» در اقتضای اطلاق نسبت به نفسی و غیری را توضیح دهید.
- ۳ - استدلال صاحب کفایه در عدم اقوایت اطلاق شمولی نسبت به بدلی را تقریب نمایید.
- ۴ - در دوران دلیل خاص بین تخصیص و تقیید، نسبت به مطلق و عام، کدام مقدم است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفاوت اطلاق هیئت و ماده

بحث در این بود که «اذا دار امر القید بین ان یکون راجعا الى الماده، او راجعا الى الهیئه» مرحوم شیخ دو وجه ذکر فرموده بودند برای این که رجوع به ماده بر رجوع به هیأت ترجیح دارد. وجه اولشان این بود که اطلاق هیأت اطلاق شمولی است اما اطلاق ماده اطلاق بدلی و چون اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی است، لذا قید به جنگ اطلاق ماده می رود و اطلاق ماده را مقتید می کند.

اما اطلاق هیأت به قوت خودش باقی می ماند. مرحوم آخوند «قدس سره» در کفایه از این وجه این طور جواب دادند، فرمودند: ما قبول داریم که اطلاق هیأت شمولی است و اطلاق ماده بدلی است، صغرای مطلب را ما می پذیریم؛ اما کبرای مطلب که اطلاق شمولی اقوای از اطلاق بدلی باشد، را نمی پذیریم. برای این که اطلاق هر کجا باشد از راه مقدمات حکمت ثابت می شود، راه منحصر به فرد اطلاق و مقدمات حکمت است. شمولی و بدلی و گاهی هم نوع سومی بنام تعیین، اینها بر حسب خصوصیت موارد است که تحقق پیدا می کند و الا اطلاق در همه جا از راه مقدمات حکمت ثابت می شود.

گفتیم که اینجا یک مطلب دقیق تری وجود دارد که اساس این مطلب در فصل مطلق و مقید باید توضیح داده شود، لکن به نحو اجمال بد نیست که اینجا اشاره ای شود، برای این که در موارد متعددی این حرف مورد استفاده است. و آن این است که ما مثل مرحوم آخوند صغرا را بپذیریم و مناقشه در کبری کنیم. نه ما اصلاً صغری را قبول نداریم، یعنی برای اطلاق ما انواع قایل نیستیم، اطلاق شمولی در مقابل اطلاق بدلی، یک حرف غیر صحیحی است. نه شمول به اطلاق ارتباط دارد، نه بدلیت به اطلاق ارتباط دارد. اطلاق در تمامی موارد یک معنا و یک حقیقت دارد و شمول ربطی به اطلاق ندارد، بدلیت ارتباطی به اطلاق ندارد؛ لذا ما اصل تنوع و ثبوت انواع را برای اطلاق نمی پذیریم، تا این که بحث کنیم که «اذا كان للاطلاق نوعان: احدهما شمولی و الاخر بدلی» کدامیک از این دو نوع اقوای از دیگری است و کدامش غیر اقوا؟ «لیس للاطلاق الا معنا واحد فی جمیع الموارد» و شمول و بدلیت خارج از دائرة اطلاق است.

مقدمات حکمت در تمسک به اطلاق

اطلاق همان طوری که از راه مقدمات حکمت به دست می آید، مقدمات حکمت به این معنا بر می گردد: اولاً مولای متکلم در مقام بیان جمیع خصوصیات که دخالت در حکمش دارد و جمیع جهاتی که مدخلیت در متعلق دارد، هست. و به تعبیر اصطلاحی در مقام اجمال و اجمال نیست.

می خواهد حکم و قانونش را به صورت روشن برای مردم و مکلفین بیان کند. و از طرف دیگر این مولای عاقل، ملتفت و حکیم، آن هم درباره خداوند که «حکیم علی الاطلاق» است، هیچ گونه جبری، عدم اختیاری، عدم التفات و عدم توجهی در کار نیست. با حفظ این خصوصیات، می بینیم مولای می گوید: «اعتق الرقبه» اما قید ایمان را ذکر نمی کند، نسبت به سایر قیود دیگر از نظر لون، خصوصیات و کمالات تعرضی نسبت به آنها ندارد.

آن وقت این کلام مولای را وقتی که با موقعیت خود مولای هم از نظر مقام بیان بودن و هم از نظر توجه و التفات و هم از نظر اختیار و عدم اکراه و هم از نظر همه خصوصیات که کلام او با توجه به آن شرائط و خصوصیات بیان شده، ملاحظه می کنیم، می گوئیم کلام مولای اطلاق دارد، یعنی مولای تمام المتعلق را در «اعتق الرقبه» بیان کرد؛ تمام آنچه که متعلق و جوب و حکم مولای بود، در «اعتق الرقبه» به مکلفین ارائه کرد. چه جوری ارائه کرد؟ به این صورت که متعلق حکم را طبیعت رقبه قرار داد، ماهیت عتق رقبه قرار داد، بدون این که ذکر از مسأله ایمان کند، بدون این که خصوصیتی برای جهات دیگر در این رقبه اخذ کرده باشد.

پس معنای اطلاق عبارت از این معنا است که با توجه به این خصوصیات و به این شرائطی که

مولا در این شرایط قرار گرفته، «تمام المتعلق عبارة عن ماهية الرقبة» حقیقت «اعتق الرقبة» و طبیعت «عتق الرقبة ليس غير هذا» این معنای اطلاق است. هر کجا اطلاقی فرض کنید، معنایی غیر از این نمی تواند داشته باشد. آنهایی که پای شمول و بدلیت را در کار می آورند و به عنوان وصف اطلاق مطرح می کنند و به عبارت دیگر به عنوان فصل ممیز برای دو نوع اطلاق مطرح می کنند، مثل ناطق و ناهق که دو فصل ممیز برای حیوان است و دو نوع تشکیل می دهد، ظاهر کلمات هم این است که در باب اطلاق مسأله این طور است، شمولیت به عنوان فصل ممیز اطلاق مطرح است در اطلاق شمولی. بدلیت به عنوان فصل ممیز در اطلاق بدلی مطرح است.

انکار اطلاق شمولی و بدلی

باید اینجا یک بررسی کنیم، بینیم آیا این شمولیت و بدلیت دو وصف برای اطلاق هستند؟ آیا اطلاق شمولی داریم یا نه؟ برای اطلاق شمولی مثال روشنی به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» زدیم، معنای «احل» که روشن است، به معنای حلیت وضعی، تنفیذ و امضاء است. فاعل هم که روشن است. متعلق عبارت از «البيع» است. بیع عبارت از جنس است، «الف و لام» هم «الف و لام» جنس و تعریف جنس است.

یک وقت کسی در «الف و لام» جنس در اصول بحث می کند که مفرد معرف به «لام» دلالت بر عموم می کند؟ اگر کسی این حرف را قبول کرد، از مثال ما خارج است. برای این که بحث ما در عموم نیست، بحث در اطلاق است. اگر کسی گفت: «الف و لام» مفرد معرف به «لام یدل علی العموم» معنای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» معنای مطابقی آن می شود «احل الله كل بيع». قبول داریم که «احل الله كل بيع» دلالت بر شمول می کند. عموم، وضعاً دلالت بر شمول دارد «احل الله كل بيع» طبیعت بیع را می گوید، کل هم دلالت بر استیعاب افراد دارد و به تعبیر دیگر دلالت بر شمول می کند، این خیلی روشن است؛ اما اسم این عموم است؛ ما بحث در اطلاق داریم. اگر بحث ما در اطلاق باشد، پس «الف و لام» دیگر دلالتی بر افراد و استیعاب افراد نمی کند، دلالت بر جنس می کند. و تعریف جنس را «ان شاء الله» بحث می کنیم.

سؤال این است که شما می گوید اطلاق شمولی، شمول یعنی جامعیت نسبت به همه افراد، یعنی دلالت بر همه افراد بیع. این دلالت از کجا آمده است؟ دلالت «البيع» بر افراد از کجا آمده است؟ آیا «الف و لام» آن بر افراد دلالت می کند یا لفظ بیع؟ ما الفرق بین لفظ البيع و الانسان؟ آیا کسی در رابطه با الانسان می تواند ادعا کند که کلمة الانسان «یدل علی زید و عمرو و بکر و سائر الافراد» آن هم به دلالت لفظی، به دلالت وضعی، به دلالت مستند به ظهور لفظ، آیا در رابطه با «الانسان» نسبت به

افراد چه تصویری دارید؟ از شما می‌پرسند که «ما معنی انسان»؟ می‌گویید: «الحيوان الناطق» بعد که سراغ افراد می‌گویید: «ما معنی زید؟»، می‌گویید: زید آن حیوان الناطق مقید به خصوصیات زیدی است، عمرو عبارت از «حیوان الناطق» که مقید به خصوصیات عمروی است و در حقیقت بین این خصوصیات هم تباین وجود دارد. شما نمی‌توانید قضیه «زید عمرو» را تشکیل دهید.

آیا به صورت قضیه حملیه و قضیه ای که در آن مجاز و مسامحه به کار نرفته باشد، می‌توانید قضیه «زید عمرو» را تشکیل دهید؟ مگر هر دو حیوان الناطق نیستند؟ پس چرا شما این قضیه را یک قضیه باطلی می‌دانید؟ برای این که می‌گویید: در معنای زید خصوصیات فردیه مدخلیت دارد، در معنای عمرو هم خصوصیات فردیه عمرویه و خصوصیات زید متباین با خصوصیات عمرو است، نمی‌شود خصوصیات زید با عمرو یکی باشد. بین خصوصیات تباین وجود دارد.

لذا قضیه «زید عمرو» قضیه غیر صحیح و باطلی است. اگر در معنای زید این خصوصیت فردیه به عنوان قید دخالت در معنای زید داشت، دیگر انسان چطور می‌تواند حکایت از این خصوصیت کند؟ کجای انسان حکایت از این خصوصیت دارد؟ انسان یعنی حیوان الناطق. اما معنای زید که حیوان ناطق نیست! حیوان ناطق مقید به تخصیص به خصوصیات زیدیه است. وقتی که این خصوصیت در معنا مدخلیت داشت، لفظ انسان که «وضع للحيوان الناطق فقط، کیف یمکن ان یحکی عن هذا الخصوصیه و یدل علی هذا الخصوصیه» خصوصاً با توجه به همان نکته که افراد انسان متکثر است و هر کدام هم یک خصوصیت دارد و خصوصیات هر یک متباین با دیگری است.

آیا کلمه انسان از تمامی این خصوصیات متباینه حکایت می‌کند؟ بر تمامی آن دلالت می‌کند؟ مسأله حکایت و دلالت مطرح نیست.

آنچه مطرح است این است که «الحق ان وجود الطبیعی عین وجود افراده» همانی که در حاشیه ملا عبد الله خواندیم، حق این است که در خارج، وجود انسان جدای از وجود زید نیست. هم می‌توانید بگویید: «زید موجود» هم می‌توانید بگویید «الانسان موجود». اگر زید در دار باشد، شما در مقام اخبار هم می‌توانید بگویید: «زید فی الدار» هم می‌توانید بگویید «الانسان فی الدار» این به لحاظ این است که اینها دو وجود نیستند. این طور نیست که زیدیت زید، یک وجود باشد و انسانیت آن یک وجود دیگر؛ نه، وجود زید همان وجود انسان است. اما مسأله اتحاد در وجود، غیر از مسأله دلالت و حکایت است. نکته حساس اینجا است. دلالت و حکایت و مرآتیت لفظ، برای معنای موضوع له، غیر از مسأله اتحاد در وجود است. شاهد این است که شما صدها بار کلمه انسان را می‌شنوید، اما اصلاً در ذهنتان نه زید می‌آید، نه عمرو و نه سایر افراد. اگر این خصوصیات فردیه در معنای انسان مدخلیت داشت، چطور ممکن بود که با شنیدن کلمه انسان، انتقال به این خصوصیات و

جهات مشخصه و فردیه پیدا نکنید؟ اینجا دو جهت وجود دارد: یک مسأله مربوط به مقام دلالت بر حسب وضع و حکایت بر حسب لفظ، یکی این مسأله است؛ مسأله دیگر اتحاد در وجود است.

مسأله دیگر عینیت وجود کلی با وجود فرد و عدم مغایرت این دو وجود است.

از باب تأیید بیشتر، مثلاً در باب اجتماع امر و نهی، آنهایی که قایل به امتناع هستند، مثل مرحوم آخوند، ایشان می گویند: همین که این دو، اتحاد در وجود پیدا کردند، همین کافی است که بگوییم:

اجتماع امر و نهی نمی شود. اما از همین مرحوم آخوند پرسید که آیا کلمه صلاه دلالت بر عنوان غضب دارد؟ می گویند: اصلاً و ابداً؛ شما ممکن است از اول کتاب صلاه را بخوانید و اصلاً ماهیت غضب در ذهن شما نیاید. یا کلمه غضب آیا دلالت بر صلاه دارد؟ به یک نوع دلالت لفظی، به یک نوع دلالت وضعی؟ می فرماید: نه، شما از اول کتاب الغضب تا آخر کتاب الغضب را اگر در فقه بخوانید، چه بسا اصلاً عنوان صلاه در ذهن شما نیاید. اما در عین حال می فرماید: چون در صلاه در دار غضبی این دو تا عنوان که در عالم لفظ و در عالم وضع، هیچ گونه ارتباطی بینشان نیست. اما چون در عالم وجود اتحاد پیدا کردند، لذا ما اجتماع امر و نهی را مستحیل می دانیم. پس ببینید با این که اتحاد وجودی تا این درجه قوی شده که اجتماع امر و نهی را به عقیده قائلین به امتناع، ممتنع کرده، معذک اگر مسأله را روی لفظ و دلالت لفظ و حکایت وضع پیاده کنید، اصلاً جای شبهه نیست، که «لا- لفظ الصلاه یدل علی الغضب و لا لفظ الغضب یدل علی الصلاه» مقام دلالت چه ارتباطی به مقام اتحاد در وجود دارد؟ همین معنا نسبت به ماهیت بالاضافه الی افراده هست. «وجود الانسان عین وجود زید».

اما «لفظ الانسان لا یحکی عن زید ابداً» یک بار هم حکایت از زید نمی کند. برای این که لفظ انسان برای یک معنایی وضع شده و لفظ زید برای یک معنای مقید به خصوصیت و معنا ندارد که معنای لفظی که هیچ گونه تقییدی ندارد، حکایت از معنایی کند که مقید به خصوصیت است و تخصّص به خصوصیت در آن مطرح است.

نفی اطلاق شمولی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

لذا سؤال این است؟ شما که در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اطلاق شمولی را می گویند و معنای شمول استیعاب افراد است، شمول نسبت به همه مصادیق است، کجای «البيع» اصلاً اشاره به مصادیق دارد، تا شما مسأله استیعاب را مطرح کنید؟ کجا اقتضای حکایت از ولو یک فرد را دارد، تا شما شمول نسبت به همه افراد را ادعا کنید؟ ما که زائد بر لفظ نمی دانیم گردن لفظ بگذاریم، آن هم قرآن مجید است، کتاب الله است، اگر از ما سؤال کردند کجای این «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» دلالت بر شمول و افراد می کند؟ ما بر حسب الفاظ و خصوصیات کلمات، کدام لفظ را ارائه دهیم که یدل علی الشمول؟ پس

شمول مطرح نیست، آن که مطرح است «تمام الموضوع للحکم بالحلیه و للحکم بالصّیحه و للحکم بالنفوذ طبیعه البیع» این تمام الموضوع است؛ معنای اطلاق هم این است.

پرسید که پس چرا ما از این اطلاق استفاده می کنیم که عربیت در صیغه معتبر نیست؟ چرا استفاده می کنیم که مثلاً ماضویت اعتبار ندارد؟ چرا استفاده می کنیم که تقدّم ایجاب بر قبول ضرورت ندارد؟ می گوئیم همه برای این است که این قیود مطرح نشده، اشاره به هیچ قیدی نشده، نگفته: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ الَّذِي يَكُونُ بِصِيغَةِ الْعَرَبِيَّةِ» نگفته «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ الَّذِي يَكُونُ إِجَابَةً مَقْدَمًا عَلَى قَبُولِهِ» این خصوصیت و وصف دیگر در آن مطرح نیست. «تمام الطبیعه» عبارت از البیع است، بیع صادر از زید، این بیع. مثل «زید انسان»، «زید عمرو» یک قضیه غلطی بود، اما «زید انسان» که یک قضیه صحیحی است! بیع صادره از زید بیع. همین مقدار؛ بیع صادر از عمرو بیع؛ بیع صادر از بکر بیع. چون طبیعت در این موارد تحقق دارد «أَحَلَّ اللَّهُ الْجَمِيعَ» همه را می گیرد، اما نه به عنوان این که «البیع یدل علی البیع الصادره من زید، یدل علی البیع الصادره من عمرو» نه، حکم روی طبیعت رفته است.

وقتی ما قضایایی مثل «زید انسان، عمرو انسان، بکر انسان» را تشکیل می دهیم، به معنای این نیست که انسان دلالت بر تکثر می کند. کجای انسان دلالت بر تکثر دارد: لذا کلمه شمول را وصف برای اطلاق قرار دادن و یک نوع از اطلاق را اطلاق شمولی گفتن، علی حسب مقتضی التحقیق، مطلب غیر صحیحی است. در بدلیت، مثال به «اکرم الرجل» زدیم، ولی آن مثال برای تقریب بیشتر اشکال است. لقائل ان يقول: «اکرم الرجل» هم مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» است، مگر این که یک قرینه خارجیّه قائم شود.

تعدد دال و مدلول در «اکرم عالما»

مثال «اکرم عالما» در کلمات اینها مطرح است. با تنوینی که دلالت بر نکره بودن می کند. اینجا که دیگر خیلی مسأله روشن است. «اکرم عالما»، «اجتمع فی کلمه عالم» دو خصوصیت: یکی عنوان عالم، که عبارت از طبیعت و ماهیت است. عنوان عالم با «البیع» هیچ فرقی نمی کند. اضافه ای که اینجا مطرح است، یک چیزی است که با یک جهت دیگری افاده شده و او مقید بودن این عالم به وحدت است، که ما وقتی بخواهیم «اکرم عالما» را در ترجمه فارسی معنا کنیم می گوئیم: اکرام کن یک عالم را، یک را از تنوین وحدت استفاده می کنیم. پس بدلیت که از کلمه یک استفاده می شود و در تعبیر عربی از تنوین استفاده می شود، این چه ارتباطی به اطلاق دارد؟ تنوین را به چه مناسبت به حساب اطلاق بگذاریم؟ چه فرق می کند بین این که با تنوین وحدت را افهام کند یا با کلمه عالما عادلًا، با

عادلا قید عدالت را مطرح کند؟ اگر قید عدالت را مطرح می کرد، شما این عادلا را به حساب اطلاق عالما بگذارید؟ یا می گفتید: اینجا تعدد دال و مدلول است؟ کلمه «عالم» اطلاق را دلالت می کند و کلمه «عادل» قید عدالت را دلالت می کند.

در حقیقت، ملاحظه المجموع، اقتضاء می کند که نفس الطبیعه متعلق قرار نگرفته باشد، طبیعت مقید به عدالت مراد باشد، شما بگویید پس چرا در «اکرم عالما» کلمه اطلاق را به کار می برید؟ وقتی که تنوین دلالت بر قید وحدت می کند، پس چرا شما کلمه اطلاق را به کار می برید؟ اصلا اینجا اطلاق وجود ندارد. می گوئیم چرا؟ اینجا دو حیثیت وجود دارد: یک حیثیت، مسأله تقید به وحدت است که تنوین به آن دلالت می کند. اما وحدت چه؟ مضاف الیه وحدت چیست؟ «وحدت مطلق العالم در اکرم عالما» اما اگر می گفت «اکرم عالما عادلا» همین وحدت در محدوده عالم عادل بود. اما وقتی که قید عدالت را نیاورد، معنای اطلاق این است که نفس و «طبیعه العالم» بدون این که هیچ قیدی از عدالت و امثال ذلک در آن مطرح باشد، تنوینی که مفادش وحدت است و این وحدت عبارت اخرای از بدلیت است، چون بدلیت همین معنای وحدت است، یعنی می خواهی زید را اکرام کن، یا عمرو را و یا بکر را اکرام کن، یکی از اینها کفایت می کند، این مفاد وحدت همان بدلیت است. این وحدت از تنوین استفاده می شود، هیچ ربطی به اطلاق ندارد، اطلاق سر جای خودش محفوظ است. وحدت در دائرة مطلق العالم و طبیعه العالم.

نفی اطلاق شمولی و بدلی

وقتی که اطلاق در اینجا معنایش «مطلق العالم و طبیعه العالم» شد، بین این اطلاق و اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یا بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «اکرم عالما» چه فرقی می توانید قائل شوید؟ از نظر آن جهتی که به معنی اطلاق ارتباط دارد و به اطلاق مربوط است، هیچ فرقی بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «اکرم عالما» نیست. فقط در اکرم عالما یک خصوصیت اضافه است بنام تنوین نکره، آن تنوین دلالت بر وحدت می کند، وحدت هم به معنای بدلیت است، بدلیت یعنی زید را جای عمرو یا عمرو را جای زید بکر را جای اینها یا اینها را جای بکر، این معنای بدلیت است. اینجا از اطلاق شمولی روشن تر است، که مسأله بدلیت هیچ ارتباطی به اطلاق ندارد، اطلاق به قوت خودش در محدوده خودش، همان معنای اصلیش محفوظ است، منتها یک دال دیگری بنام تنوین نکره وجود دارد، که آن دلالت بر وحدت و بدلیت می کند.

در نتیجه «لیس للاطلاق معنیان و نوعان» یکی اطلاق شمولی، یکی اطلاق بدلی! تا ما بحث کنیم که آیا اطلاق شمولی تقدّم بر اطلاق بدلی دارد؟ یا اطلاق بدلی تقدّم بر آن دارد؟ یا هیچکدام تقدّم بر

دیگری ندارد، اصلاً دو نوع اطلاق نیست، دو معنا نیست. یک حقیقت و یک ماهیت در تمامی موارد است، غیر از این معنای دیگری برای اطلاق نیست. البته تفصیل این مطلب را در فصل مطلق و مقید باید «ان شاء الله» بررسی کنیم، لکن این یک اشارهٔ اجمالیه ای بر این مطلب بود تا دلیل بعدی «ان شاء الله».

پرسش:

۱ - کلام مرحوم آخوند(ره) در اطلاق شمولی و بدلی را بیان کنید.

۲ - استدلال استاد بر رد تنوع اطلاق را تقریب نمایید.

۳ - آیا اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» با «اکرم عالما» تفاوتی دارد؟ توضیح دهید.

۴ - ارتباط مسألهٔ امتناع امر و نهی به ما نحن فيه را بیان نمایید.

ص: ۲۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان شيخ اعظم در دوران بين رجوع قيد به ماده يا هيئت

دليل دومی که مرحوم شيخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» اقامه می فرماید: بر این که در دوران رجوع قيد به هيئت یا ماده، ترجیح دارد که ماده را مقید کنیم و اطلاق هیأت را به حال خودش باقی بگذاریم؛ این است که می فرمایند: کأنّ در «ان جائك زيد فأكرمه» که مثال ما بود و ما گفتیم: در این مثال باید قطع نظر کنیم از ظاهر قواعد عربیت و ظهور لفظی، فرض کنیم که هیچ گونه ظهور لفظی وجود ندارد، برای این که قيد رجوع به ماده کند یا رجوع به هیأت کند. در این مثال دليل دوم این جوری پیاده می شود، می فرماید: اگر قيد رجوع به ماده کرد، اطلاق هیأت به قوت خودش باقی می ماند، نه تقیید می شود و نه یک چیزی مشابه تقیید تحقق پیدا می کند. نه اطلاق هیأت ضربه می خورد و نه زمینه ای برای از بین رفتن اطلاق وجود پیدا می کند. اگر قيد به ماده خورد، معنایش این است که آن چیزی که متعلق و جوب است، آن چیزی که هیأت به او تعلق گرفته، اکرام مقید به مجيء زيد است. پس تقیید در ناحیه اکرام تحقق دارد، در ناحیه ماده تحقق دارد. اما اصل حکم و مفاد هیأت و جوب اطلاق به قوت خودش باقی است. همین الان هم که مجيء زيد تحقق پیدا نکرده، اکرام

مقید به مجیء «یکون واجبا»، شبیه همان واجب معلق.

جریان نزاع در واجب معلق

در واجب معلق این طور گفته می شد، با این که حج مقید به زمان مخصوص است و مقید به موسم خاص است، اما وجوبش قبل از آن موسم هم تحقق دارد، در ماه شعبان هم بعد الاستطاعه «یکون الحج واجبا» اما کدام حج واجب است؟ حج مقید به زمان خاص. اینجا هم هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده، همین الان وجوب تحقق دارد «لأنه مطلق لأنه غير مقید». اما در واجب تقییدی تحقق دارد و آن این است که معلق به مجیء زید است. اگر قید در رابطه با ماده باشد، اطلاق هیأت به قوت خودش باقی می ماند و هیچ گونه ضربه ای به اطلاق هیأت نمی خورد و زمینه ای برای از بین رفتن اطلاق هیأت نیست. الان به مجردی که مولا دستور صادر کرد، وجوب تحقق دارد، در حالی که مجیء حاصل نشده است. بعد المجیء هم وجوب تحقق دارد. فرقی بین قبل المجیء و بعد المجیء نمی کند. مقتضای اطلاق هیأت، ثبوت وجوب در «کلنا الحالین» است، هم حالت قبل المجیء و هم حالت بعد المجیء.

نتیجه رجوع قید به هیئت

اما اگر قید را مربوط به هیأت دانستیم، گفتیم: مجیء زید قید برای وجوب اکرام است. البته آن خصوصیتی که ما هم مکرر ذکر می کردیم این خصوصیت را هم باید ایشان اینجا اضافه کند، که شرطیت مجیء زید برای وجوب اکرام، به نحو شرطیت متأخر نیست، شرط متأخر «قل ما يتحقق» و الا اکثریت شرائط را همان شرط مقارن تشکیل می دهد. نتیجه این می شود که اگر مجیء زید قید برای هیأت و وجوب اکرام شد، معنایش این است که تا مجیء زید تحقق پیدا نکند، وجوبی در کار نیست، تکلیفی در کار نیست، برای این که وجوب مقید به مجیء زید است. این قید به هیأت خورد، نتیجه این شد که وجوب بعد المجیء تحقق پیدا می کند. اگر وجوب بعد المجیء تحقق پیدا می کند، لا محاله اکرام هم بعد المجیء تحقق پیدا می کند، برای این که قبل الوجوب که اکرام در خارج محقق نمی شود، مکلف منتظر تکلیف است، مکلف منتظر ثبوت حکم از ناحیه مولا است، حکم وجوب چه زمانی فعلیت پیدا می کند؟ بعد المجیء. اگر وجوب بعد المجیء فعلیت پیدا کرد، «فلا محاله» اکرام هم بعد المجیء واقع می شود، نتیجه این می شود که هم حکم بعد المجیء است، هم متعلق بعد المجیء است. لکن اسم ثبوت حکم بعد المجیء را تقیید می گذاریم، یعنی لازمه تقیید هیأت به مجیء این است که بعد المجیء وجوب تحقق پیدا کند و قبلش تحقق نداشته باشد. در رابطه با هیأت

تقیید است، اما در رابطه با ماده چطور؟

تقیید هیئت مستلزم تضییق شمول ماده

در رابطه با ماده ولو این که اسمش را تقیید نمی توانیم بگذاریم، برای این که ماده را مقید نکرده، لکن زمینه اطلاق در ماده هم با تقیید هیأت از بین رفته است. و به تعبیر دیگر در رابطه با ماده ولو این که تقییدی نیست، اما یک کاری مشابه با تقیید پیدا شده و یک عملی مشارک با تقیید تحقق پیدا کرده است. برای این که وقتی شما هیأت را مقید کردید، وجوب را بعد المجیء ثابت کردید، دیگر دست ماده را هم کوتاه کردید، زمینه ای برای اطلاق ماده باقی نمانده، کاری کردید که لا محاله خود اکرام هم بعد المجیء تحقق پیدا کند. مثل آنجایی که از اول فرض کنیم که قید به هر دو ارتباط داشت. اگر قید به هر دو ارتباط پیدا می کرد، هم وجوب اکرام بعد المجیء بود، هم خود اکرام بعد المجیء بود. اما اینجائی هم که قیدی در رابطه با ماده وجود ندارد، با همان تقیید اطلاق هیأت، شما زمینه اطلاق ماده را از بین بردید، مثل این که قید به هر دو برگشته؛ از نظر نتیجه و از نظر اثر یکی می شود.

اگر قید به هر دو برمی گشت همین نتیجه ای را می داد که قید تنها به هیأت برگردد و روی ماده هم این نتیجه و این اثر را بگذارد. پس نتیجه این طور شد که «رجوع القید الی الماده» حریم اطلاق هیأت را به هیچ وجه به هم نمی زند. نه اطلاق، هیأت را تقیید می زند و نه زمینه اطلاق هیأت را از بین می برد. اما رجوع قید به هیأت در رابطه با خود هیأت، عنوانش عنوان تقیید است، اما در رابطه با ماده کاری است که نتیجه اش نتیجه تقیید است و اثرش هم همان اثر تقیید است. برای این که اگر وجوب بعد المجیء شد، لا محاله اکرام هم بعد المجیء تحقق پیدا می کند. آن وقت کأنّ از مرحوم شیخ سؤال می شود، ما تقیید را خلاف اصل می دانیم، اما یک کاری که نتیجه اش نتیجه تقیید باشد و اثرش اثر تقیید باشد اما خود تقیید نباشد، چه اشکالی دارد تحقق پیدا کند؟ چه مانعی دارد قید به هیأت برگردد، در رابطه با هیأت تقیید، اما در رابطه با ماده اثر تقیید و نتیجه تقیید؟ نتیجه التقیید که محذوری ندارد، از بین بردن زمینه اطلاق اشکالی پیش نمی آورد تا ما مثل تقیید با آن برخورد کنیم.

مرحوم شیخ می فرماید: نه، هیچ فرق نمی کند.

با این توضیح، این که ما می گوئیم: تقیید خلاف اصل است، نه برای این است که تقیید مستلزم مجازیت است، شما در اصول این معنا را مسلّم گرفتید، محققین این معنا را به صورت تسلّم با آن برخورد کردند که تخصیص عام مستلزم مجازیت است و تقیید مطلق مستلزم مجازیت است. پس این که ما می گوئیم: تقیید خلاف اصل است و تخصیص خلاف اصل است، با این که هیچ مستلزم مجازیت هم نیست، روی چه ملاکی است؟ روی ملاک این است که تخصیص با اصاله العموم که

یک اصل لفظی است مغایرت و مخالفت دارد. و تقیید با اصاله الاطلاق که یک اصل لفظی هست مغایرت و مخالفت دارد. و الا هیچ کدامشان مستلزم مجازیت نیستند. تخصیص برخلاف اصاله العموم و اصاله الاطلاق است. در اینجا این بحث پیش می آید، آیا فقط تقیید مخالف اصاله الاطلاق است؟ یا این که نه، اگر انسان یک کاری کند که موضوع اطلاق منتفی شود، زمینه اطلاق برداشته شود و نتیجه اش نتیجه تقیید باشد، آن هم خلاف اصاله الاطلاق است. بالاخره اصاله الاطلاق، می خواهد جای پای اطلاق را ثابت کند. هر چیزی که با آن مغایرت داشته باشد «یکون خلاف اصل» خود تقیید باشد «یکون مخالف الاصل» چیزی باشد که نتیجه اش نتیجه تقیید است، آن هم «یکون خلاف لاصاله الاطلاق» برای این که هم تقیید و هم «ما یکون اثره اثر التقیید» هر دو می خواهند اصاله الاطلاق را از بین ببرند و زیر پای اصاله الاطلاق را خالی کنند. پس در نتیجه هر دو خلاف اصل است، ولو این که هیچ کدام هم مستلزم مجازیت به آن معنا نیستند.

جواب آخوند «ره» از بیان شیخ اعظم «ره» در تقیید ماده

در نتیجه خلاصه دلیل دوم مرحوم شیخ انصاری به این برگشت، اگر شما قید را به ماده بزیند، یک تقیید تحقق پیدا کرده و در نتیجه یک خلاف اصل تحقق پیدا کرده است. اما اگر قید را به هیأت بزیند، چون هم اطلاق هیأت تقیید می شود و هم زمینه اطلاق ماده از بین می رود، در حقیقت شما دو تا خلاف اصل مرتکب شدید. آن وقت «اذا دار الامر» بین این که انسان یک خلاف اصل مرتکب شود، یا دو تا خلاف اصل مرتکب شود، آیا ترجیح با این نیست که انسان یک خلاف اصل مرتکب شود؟ لذا ما روی این دلیل قید را در رابطه با ماده قرار می دهیم و اطلاق هیأت به قوت خودش باقی می ماند.

این دلیل دومی است که مرحوم شیخ ذکر کردند و جدا فی نفسه یک دلیل دقیق و یک استدلال عمیقی است از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف).

مرحوم آخوند یک جوابی از ایشان دادند که از آن بهتر ولو این که ذیل کلامشان یک قدری همین حرف ما را تأیید می کند. لکن بهتر از آن این است که خیلی روشن تر با مرحوم شیخ بحث کنیم و مطلب را با ایشان روشن کنیم و آن این است، از اول بیاییم از مرحوم شیخ سؤال کنیم، این قیدی که مردد است بین این که رجوع به ماده کند یا رجوع به هیأت، آیا این قید متصل به کلام است؟ یا در یک کلام منفصل ذکر شده است؟ یک وقت مثل «اکرم زیدا ان جائك» است، این قید در کلام ذکر شده، متصل به کلام ذکر شده است و ظاهر هم این است که محط کلام شیخ همین قید متصل باشد، لکن باید روی هر دو فرض با ایشان بحث شود. یک وقت این است که مولا می گوید: «اکرم زیدا» هیچ قیدی در کار نیست، لکن بعد به یک کلام منفصلی، می گوید: آن دستوری که من دادم، بدانید یک

قیدی در آن هست و آن مجیء زید است، اما مشخص نمی کند که این مجیء زید، آیا در رابطه با اصل حکم و وجوب اکرام است؟ یا این که در رابطه با ماده و متعلق حکم است که عبارت از اکرام است؟ اما آن مقدار هست که تقييد در ضمن کلام منفصل تحقق پیدا کرده، اما همان کلام منفصل هم روشن نکرده مسأله را در این که رجوع به هیأت می کند، یا رجوع به ماده می کند؟ حالا روی هر دو فرض ما باید با مرحوم شیخ بحث کنیم.

عدم جریان نزاع اطلاق و تقييد در قيد متصل به کلام

اما فرض اول که قيد در کلام متصل باشد، فرموده: «ان جائك زید فأكرمه» در این مثال که قيد، قيد متصل باشد، صحبت این است که مسأله اطلاق و تقييد وجود ندارد، اطلاق و تقييد مال قيود منفصله است. آیا در قيود متصله اطلاق وجود دارد که بعد ما تقييدش کنیم؟ اطلاق از کجا ثابت می شود؟ مگر نه این که اطلاق از طریق مقدمات حکمت ثابت می شود؟ مقدمات حکمت چیست؟ یکی از مقدمات حکمت این است که مولا- در مقام بیان باشد و دومی این است که قرینه ای بر تقييد ذکر نکرده باشد. حالا که مولا خودش دارد، می گوید «ان جائك زید فأكرمه» و حتی قيد را «قبل الحکم» هم ذکر می کند.

در قضیه شرطیه، اول شرط ذکر می شود بعد نوبت به جزا می رسد «ان جائك زید فأكرمه» اینجا چطور ما مقدمات حکمت را جاری کنیم؟ مولا در مقام بیان هست، اما «لم یقم قرینه علی التقييد» پس چه طوری قرینه بر تقييد اقامه کند؟ به عبارت روشن تر در مثال «اعتق رقبه مؤمنه» که مولا قيد ایمان را بلافاصله بعد از کلمه رقبه ذکر می کند، شما اگر با «اعتق رقبه مؤمنه» معامله اطلاق و تقييد می کنید، مقدمات حکمت در این اطلاق چیست؟ اطلاق مقام، بیان می خواهد و عدم قرینه بر تقييد می خواهد؟ مولا- چه طوری دیگر قرینه بر تقييد ذکر کند؟ آیا لازم است عنوان تقييد و قيد را در کار بیاورد؟ از اولی که این دستور را صادر کرده، این گفته است «اعتق رقبه المؤمنه» آیا در این «اعتق رقبه مؤمنه» یک اطلاق و تقيیدی مطرح است؟ شما بفرمایید که تقييد ولو این که مجاز نیست، اما خلاف اصل است و ما از شما سؤال کنیم که آن اصل چیست؟ بفرمایید اصاله الاطلاق. کدام اصاله الاطلاق؟ اصاله الاطلاق که ظهور وضعی نیست؟ اصاله الاطلاق از راه مقدمات حکمت باید ثابت شود و یکی از مهمترین مقدمات حکمت، این است که خود مولا قرینه ای بر تقييد اقامه نکرده باشد. در «اعتق رقبه مؤمنه»، خود مولا قرینه بر تقييد اقامه کرده، خود مولا رقبه را مقید به قيد ایمان کرده است.

در نتیجه در «اعتق رقبه مؤمنه» شما نمی توانید بگویند اینجا یک تقيیدی وجود دارد و در حقیقت یک خلاف اصلی تحقق پیدا کرده است. کدام خلاف اصل در «اعتق رقبه مؤمنه» وجود دارد؟

با کدام اصلی این عبارت مغایرت و مخالفت دارد؟ لذا مسأله تقیید اطلاق و این که تقیید خلاف اصاله الاطلاق است، در قید متصل اصلا جائی برای آن وجود ندارد، مجالی برای آن نیست. منتها شما می توانید اینجا یک مطلبی را به عنوان تأیید مرحوم شیخ بیان بفرمایید و آن مطلب این است که «ما نحن فیه» را با «اعتق رقبه مؤمنه» مقایسه نکنید، چرا؟ برای این که در «اعتق رقبه مؤمنه»، پیدا است که این مومنه مربوط به رقبه است، دیگر کسی تردیدی ندارد که آن قید ایمان به هیأت «اعتق» ارتباط پیدا می کند، یعنی ایمان قید و جوب باشد، قید حکم باشد. آنجا روشن است که ایمان مربوط به متعلق است و در رابطه با رقبه مطرح است. اما فرض این است که در «ما نحن فیه» گفته که «ان جائك زيد فأكرمه» اما نمی دانیم که این قید ارتباط دارد؟ به چه تعلق دارد؟ احتمال می دهیم که این قید به ماده بخورد، بشود مثل «اعتق رقبه مؤمنه» احتمال هم می دهیم به هیأت برگردد، اگر این طور شد، هم دائره هیأت مضیق و مقیّد می شود و هم زمینه تضییق در متعلق به وجود می آورد. می گوئیم بله چنین فرقی وجود دارد، لکن همین جا هم یک نکته دقیقیه به عنوان جواب از این اشکال مطرح است.

اگر قید به ماده برگشت، هیچ مسأله ای نیست، حتی تقیید اطلاق هم به آن معنا که خلاف اصل باشد وجود ندارد. اما اگر قید به هیأت برگشت، ضمن این که دائره هیأت محدود و مقیّد می شود، زمینه ای برای تضییق در ماده به وجود می آورد. برای این که اگر «وجوب اکرام بعد المجرى» شد، لا محاله خود اکرام هم بعد المجرى می شود، می گوئیم قبول داریم. اما این زمینه چه چیز فراهم آورده است؟ «رجوع القید الی الهیئه» این زمینه را فراهم آورد. اگر «رجوع القید الی الهیئه» این زمینه را به وجود آورده، پس در نتیجه دیگر مقدمات حکمت در رابطه با ماده نمی تواند تحقق پیدا کند. چطور؟ برای این که اگر خود مولا از اول به شما می گفت که این مجرى مربوط به هیأت است. آیا شما می گفتید که نتیجه این حرف این است که ماده، مضیق شده است، حالا - که ماده مضیق شد یک خلاف اصلی در ماده تحقق پیدا کرد؟ یا این که نه بیان خود مولا سبب شد این تضییق در ماده به وجود بیاید؟ و اگر بیان خود مولا سبب وجود تضییق در ماده باشد، هیچ گونه دیگر نه اطلاقی وجود دارد، نه اصاله الاطلاق تحقق دارد. به عبارت روشن تر همان طوری که تقیید رقبه به مؤمنه مانع از این است که اصاله الاطلاق در رقبه تحقق پیدا کند، همین طور «رجوع القید الی الهیئه» هم، قرینه است بر این که در ماده اصاله الاطلاق وجود ندارد؟ این قرینه را خود مولا - بیان کرده است؟ لذا در رابطه با ماده، دیگر ما هیچ نمی توانیم یک مسأله ای بنام خلاف اصل مرتکب شویم و مدعی شویم. این یک مطلبی است که به خود مولا - مربوط است. منتها مولا یک وقت به صراحت می گوید: «رقبه المؤمنه» یک وقت قید را به هیأت می زند، لازمه اش این است که در ناحیه ماده دیگر مجالی برای اطلاق وجود نداشته باشد. اما هر دو به خود مولا مربوط است، که ما از آن به عنوان وجود قرینه بر تقیید تعبیر

می کنیم. پس در نتیجه بین ما نحن فیه «ان جائك زید فأکرمه» و مسأله «اعتق رقبه مؤمنه» هیچ فرقی نمی کند. ذیل این مطلب شاید قدری بیشتر نیاز به توضیح داشته باشد با آن شق بعدی که در کلام شیخ محتمل است، آن را «ان شاء الله» بعدا.

پرسش:

۱ - بین رجوع قید به ماده و رجوع آن به هیئت چه تفاوتی وجود دارد؟

۲ - جریان نزاع در واجب معلق چگونه تصویر می شود؟

۳ - تفصیل استاد بین قید متصل و منفصل در مطلق را تقریب نمایید.

۴ - استدلال شیخ انصاری «ره» در رجوع قید به ماده را تقریب نمایید.

ص: ۲۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جریان نزاع در قید منفصل از کلام

در جایی که قید متّصل به کلام باشد، مسأله ای به نام اطلاق و تقييد وجود ندارد. تقييد که خلاف اصل شناخته شده و خلاف اصاله الاطلاق شناخته شده، در جایی که قید متّصل به کلام باشد، این عنوان تحقق ندارد اصلا، هیچ گونه خلاف اصلی در «اعتق رقبه مومنه» وجود ندارد. بعد از «ان قلت» اشکالی کرده بود، اشکال این بود که در «اعتق رقبه مومنه» چون مسأله مشخص است و معلوم است که قید ایمان ارتباط به رقبه دارد، در حقیقت ارتباط به ماده و متعلق دارد، چون در آنجا مشخص است، ما حرف شما را می پذیریم. اما مکرر گفتیم که «ان جائك زيد فاکرمه» را به عنوان مثال ذکر می کنیم، با قطع نظر از ظهور لفظیش و با قطع نظر از قواعد عربی، معذکک دوستان می گویند: قید به هیأت می خورد! به عنوان مثال، فرض کردیم که از نظر لفظ راهی برای تشخیص و تعیین یکی از دو طرف احتمال نداریم و جهات ادبی و ظهور لفظی را کنار گذاشتیم. ان قلت می گوید: در «اعتق رقبه مؤمنه» ما مطلب را قبول داریم، آنجا تقييد و اطلاق مطرح نیست. اما در «ان جائك زيد فاکرمه» که روی فرض ما مردد است بین این که مجيء زيد قید اکرام باشد و به ماده مرتبط باشد و بین این که به

هیأت و وجوب اکرام ارتباط داشته باشد، ان قلت می گوید: نه، ما اینجا حرف شما را نمی پذیریم، با این که قید متصل است، لکن چون مردد بین رجوع به هیأت و رجوع به ماده است، ما حرف شما را قبول نداریم. اینجا همان بیان مرحوم شیخ (ره) در دلیل دوم زنده می شود.

نتیجه رجوع قید به ماده

اگر مجيء زید به ماده ارتباط پیدا کند، اطلاق هیأت به قوت خودش باقی است. در اطلاق هیأت هیچ دخل و تصرفی نشده، اما اگر قید به ماده رجوع نکند، بلکه به هیأت رجوع کند، همانطور که اطلاق هیأت ضربه می خورد، زمینه اطلاق ماده هم از بین می رود. اگر این «ان قلت» را بخواهیم قدری علمی تر و تحلیلی تر بیان کنیم، باید به این کیفیت بیان کرد. در «اعتق رقبه مؤمنه» اصلاً چیزی بنام اطلاق و تقیید که تقیید برخلاف اصل باشد، اصلاً وجود ندارد. از اول مولا رقبه را مقید به قید ایمان کرده و هیچ هم احتمال نمی دهیم که این ایمان در رابطه با وجوب عتق باشد، بلکه در رابطه با واجب است، لذا چیزی بنام اطلاق و تقیید وجود ندارد.

اما در «ان جائك زید فاکرمه» می دانیم که یکی از این دو اطلاق ضربه خورده، یعنی با قطع نظر از «ان جائك» دو اطلاق دارد؛ اگر مولا- ابتدائاً می گفت: «اکرم زیدا» اینجا دو اطلاق وجود داشت: یک اطلاق مربوط به هیأت بود که هیچ گونه قیدی نداشت، یک اطلاق هم مربوط به ماده بود که آن هم هیچ گونه قیدی نداشت. اما حالایی که «ان جائك زید» پای قید در کار آمده، ما می دانیم که احد الاطلاقین اینجا ضربه خورده، اگر اطلاق ماده ضربه خورده باشد، یعنی تقیید و اطلاق اصطلاحی در ماده نباشد، هیچ گونه مشکله ای پیش نمی آید، مجيء، قید اکرام است، مثل ایمان که قید رقبه است و اطلاق هیأت هم به قوت خودش باقی است، هیچ گونه مسأله ای ندارد. پس رجوع قید به ماده موضوع تقیید و اطلاق را در ماده از بین می برد، اما در رابطه با هیأت هیچ گونه اثری ندارد. اطلاق اصطلاحی یعنی اصاله الاطلاق در رابطه با هیأت محفوظ است.

نتیجه رجوع قید به هیأت

اما اگر قید را به هیأت زدیم، درست است که در رابطه با هیأت هیچ گونه تقیید و اطلاق موافق و مخالف اصل وجود ندارد. اما این تقیید اطلاق هیأت، کمر اطلاق ماده را می شکند، دیگر موقعیتی برای اطلاق ماده باقی نمی ماند. آیا با این خصوصیتی که در این مثال وجود دارد، باز هم می توانید بگویید «ان جائك زید فاکرمه» مثل «اعتق رقبه مؤمنه» می ماند؟ درست است که در هر دو قید متصل است، اما بین این قید متصل و آن قید متصل کاملاً فرق وجود دارد. این قید متصل یک طرفش حفظ

اطلاق در ناحیه دیگر است، یک طرف دیگرش این است که در مورد خودش تقييد و اطلاق خلاف اصل نیست.

اما در مورد دیگری که باید اطلاقش محفوظ بماند زمینه آن اطلاق را هم از بین می برد، پس کاملاً فرق وجود دارد بین «ما نحن فيه» و «اعتق رقبه مؤمنه» در حالی که هر دو هم قیدشان قید متصل است، یک چنین اشکال مهمی در اینجا هست. لکن جواب این است که هیچ فرقی بین این دو نیست.

چرا؟ برای این که می گوئیم: اگر قید رجوع به ماده کرد، «ان قلت» چه فرمود: اطلاق در ناحیه هیأت به قوت خودش باقی است، قبول داریم. حالا اگر عکس شد چه تالی فاسدی لازم می آید؟ اگر قید رجوع به هیأت کرد، شما می گوئید: در رابطه با خود هیأت مسأله ای نیست، مثل «اعتق رقبه مؤمنه» است. اما در رابطه با ماده شما اطلاقش را از بین بردید، می گوئیم: چه چیز اطلاق ماده را از بین می برد؟ خود «رجوع القید الی الهیئه» قرینه بر این است که در ماده اطلاق وجود ندارد، شما به چه دلیلی می گوئید، اگر قید به هیأت خورد اطلاق ماده به هم می خورد؟ می گوئید: برای این که جمع نمی شود بین این دو تا، که «وجوب اکرام بعد المجرىء» باشد، اما خود اکرام که واجب است، این «بعد المجرىء» نباشد.

تضییق اطلاق ماده در رجوع قید به هیأت

پس اگر قید به هیأت خورد «هذه قرینه» بر این که در ماده هم اطلاق وجود ندارد. اگر قرینه پیدا شد بر این که اطلاق وجود ندارد، معنایش این است که دیگر اطلاق در ماده وجود نداشته، برای این که یکی از شرائط و یکی از مقدمات حکمت، عدم القرینه است. اینجا که قرینه وجود دارد، قرینه «رجوع القید الی الهیئه» است. شاهدش این است که اگر مولا- می گفت: «ان جائك» قید هیأت است نه قید ماده. ما از شما سؤال می کردیم، اگر خود مولا می گفت این «ان جائك» قید هیأت است، نه ماده، باز هم در رابطه با اطلاق ماده مرتکب خلاف ظاهر شدید؟ با این که خود مولا گفته که «هذا القید یرجع الی الهیئه»؟ شما آنجا می گوئید خلاف ظاهر تحقق دارد؟ یا این که این طوری تعبیر می کنید، می گوئید وقتی که مولا خودش می گوید، قید به هیأت برمی گردد و رجوع قید به هیأت، زمینه اطلاق ماده را از بین می برد، پس در حقیقت همین بیان مولا قرینه بر تقييد ماده هم هست.

اگر خود مولا قرینه بر تقييد ماده اقامه کرد، دیگر اطلاق در ماده وجود ندارد! اطلاق ماده فرع این است که مولا در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقييد اقامه نکرده باشد. «رجوع القید الی الهیئه» خودش «قرینه علی تقييد ماده» قرینه ای است که خود مولا بیان کرده است. آیا با وجود قرینه ای که خود مولا- بیان کرده، باز هم می توانیم ادعا کنیم که یک خلاف اصلی اینجا واقع شده است؟ و به

عبارت واضح تر، چطور اگر قید به خود هیأت بخورد، هیچ گونه خلاف اصلی نیست، چرا خلاف اصل نیست؟ برای این که می گوئید قرینه بر تقیید در کار است و با وجود قرینه بر تقیید، مجالی برای اطلاق باقی نمی ماند. اگر به خود هیأت خورد هیچ گونه خلاف اصاله الاطلاق واقع نشده، اگر خوردن قید به هیأت قرینه بر این باشد که در ماده هم زمینه اطلاق نیست، آن هم با بیان مولا، با رجوع القید الی الهیئه، آیا وقتی نوبت به ماده می رسد، خلاف اصاله الاطلاق است؟ با این که عمل تقیید هیأت روی ماده، غیر مستقیم است، اما عمل غیرمستقیمی است که به دست خود مولا تحقق پیدا کرده و با بیان خود مولا این معنا حاصل شده و هیچ فرقی نمی کند که مولا یک قرینه ای بر تقیید مستقیماً اقامه کند یا قرینه بر تقیید را از راه ملازمه و به صورت غیر مستقیم اقامه کند؟ در هیچ یک از این دو صورت مقدمات حکمت تمام نیست.

وقتی که مقدمات حکمت تمام نشد، نتیجه این می شود که در «ان جائك زید فاکرمه» اگر قید به ماده بخورد، هیچ گونه خلاف اصلی نیست. اگر قید به هیأت بخورد، نه در رابطه با هیأتش خلاف اصل است، نه در رابطه با ماده ای که بالملازمه، رجوع قید به هیأت دلالت بر آن دارد و قرینیت دارد، در آن هم خلاف اصل نیست. در نتیجه نه در رجوع به هیأت در قید متصل خلاف اصل است و نه در رجوع به ماده خلاف اصل است. پس چه ترجیحی دارد که مرحوم شیخ (ره) رجوع به ماده را ترجیح بر رجوع به هیأت می دهند؟ لذا در قید متصل که ظاهراً کلام شیخ هم در رابطه با همین قید متصل است، به هیچ وجه این دلیل دوم شیخ در قید متصل درست نیست.

تأیید بیان شیخ (ره) در قید منفصل

اما در قید منفصل بیان ایشان تمام است. مرحوم آخوند (ره) هم در ذیل کلامشان این معنا را تأیید می کنند. اگر مولا ابتدائاً گفت «اکرم زیداً» بدون هیچ قید و شرطی، در مقام بیان هم بود و قرینه ای بر تقیید هم اقامه نکرد، مقدمات حکمت هم در رابطه با ماده و هم در رابطه با هیأت تمام شد، اکرم زیداً دو اطلاق دارد: دو اطلاق قرص و محکم، یک اطلاق در رابطه با هیأت، یک اطلاق در رابطه با ماده.

بعد به یک کلام منفصلی مولا گفت: «ایها العبد» بدان! دستوری که من قبلاً صادر کردم، یک قیدی هم دارد، آن قید «مجیء زید» است. اما عید نفهمید که آیا این مجیء زید در رابطه با هیأت «اکرم زیداً» است یا در رابطه با ماده «اکرم زیداً» که عبارت از اکرام باشد؟ اینجا فرمایش شیخ (ره) درست است، برای این که این مجیء زیدی که به عنوان قید منفصل مطرح شده، اگر اطلاق ماده را از بین ببرد، یک خلاف اصل مرتکب شده و آن این که اطلاق ماده با تمامیت مقدمات حکمت بوده، این در مقابل اطلاق ماده ایستاده و اطلاق ماده را تقیید کرده است. یک خلاف اصل در رابطه با اطلاق ماده است. اما

اگر این مجیء زید را بخواهیم به هیأت «اکرم زیدا» ی که قبلاً صادر شده، برگردانیم، فرمایش شیخ لازم می آید که هم اطلاق هیأت ضربه خورده، هم زمینه اطلاق ماده از بین رفته، یعنی با ارجاع «مجیء زید» به «اکرم زیدا» قبل؛ در حقیقت ما دو خلاف اصل مرتکب شدیم، یک خلاف اصل در رابطه با اطلاق مسلّم هیأت که تقیید کردیم، یک خلاف اصل هم در رابطه با ماده، برای این که با تقیید اطلاق هیأت، زمینه اطلاق ماده را منتفی کردیم و از بین بردیم. لذا بیان مرحوم شیخ در قید منفصل درست است.

تناقض بیان صاحب کفایه در ظهور اطلاق

مرحوم آخوند(ره) در ذیل کلامشان این مطلب را می پذیرند، لکن یک فتأملی دارند که لازم است من در رابطه با کلام مرحوم آخوند هم یک اشاره ای کنم. برای این فتأمل محشین هر کدام یک معنایی ذکر کردند. مرحوم مشکینی فتأمل را اشاره به یک چیزی می داند، از استادش مرحوم شیخ علی قوچانی که از شاگردان مبرز و درجه یک آخوند بوده و در آن کفایه های قدیمی که ظاهراً آنها هم تجدید طبع شده حواشی مرحوم شیخ علی قوچانی وجود دارد، که از بهترین حواشی و دقیق ترین حواشی بر کفایه مرحوم آخوند است. از ایشان هم یک چیزی نقل می کند، که اینها را خودتان مراجعه کنید. اما به نظر من، در کلام مرحوم آخوند(ره) بین صدر و ذیل تهافت و تنافر وجود دارد. ذیل کلام ایشان می فرماید که «نعم لو كان التقييد بمنفصل» و در اینجا ظهور اطلاق برای اطلاق استقرار پیدا کرده و «دار امر القيد بين الرجوع الى الهيئه و الرجوع الى المادة» اینجا، شیخ انصاری، حرفشان درست است. لازمه این استدراک این است که قبل از «نعم لو كان التقييد بمنفصل» مقابل آن باشد که تا به حال صحبت می کردند، لابد باید تقیید به متصل باشد؟ در تقیید به متصل باید این حرفهایی که ذکر کردیم، ذکر بفرمایند.

لکن مرحوم آخوند(ره) قبل از نعم که راجع به تقیید به متصل است، می فرماید: ما قبول داریم فرمایش شیخ را که تقیید برخلاف اصل است، لکن حرف ما این است که اگر انسان یک کاری کند که نتیجه اش با تقیید یکی باشد و در حقیقت زمینه اطلاق را از بین ببرد، ما قبول نداریم که مخالفت با اصل باشد. پس قبل از نعم که این استدراک نعم خودش قرینه بر این می شود که قبل از نعم ایشان روی تقیید به متصل داشتند، بحث می کردند. آن وقت می خواهد بفرماید که در تقیید به متصل قبول داریم که برخلاف اصل است، به چه مناسبت شما قبول دارید که تقیید به متصل علی خلاف الاصل است؟ «اعتق رقبه مؤمنه» را علی خلاف الاصل می دانید، این تقیید به متصل است.

ایشان می گویند: قبول داریم که تقیید برخلاف اصل است، اما کاری که مشابه با تقیید باشد، در

ابطال عمل به اطلاق و در از بین بردن زمینه اطلاق، این لیس خلاف الاصل. دلیل ایشان چیست؟ دلیل این است که اگر یک کاری کنیم که خلاف اطلاق باشد و زمینه را از بین ببرد، این مساوق با این است که مقدمات حکمت جریان پیدا نکرده، مقدمات حکمت در این فرض جریان پیدا نمی کند؟ یا بالاتر در تقیید به متصل جریان پیدا نمی کند، این فرض را ما به تقیید به متصل ملحق کردیم.

به عبارت روشن تر در رابطه با عدم جریان مقدمات حکمت که معنایش این است که خلاف اصلی تحقق پیدا نکرده، چون مقدمات جاری نشده تا اطلاق باشد و خلاف اطلاق تحقق پیدا کند، آیا در رابطه با عدم جریان مقدمات حکمت خود تقیید به متصل مثال روشن تر است؟ یا این که نه ما یک کاری کنیم که نتیجه اش با نتیجه تقیید مشارک باشد؟ این دلیلی که اقامه می کنید بر این که در عمل مشارک با تقیید در نتیجه، روی عدم جریان مقدمات حکمت هیچ گونه خلاف اصلی تحقق پیدا نکرده، این دلیل شما که روشن تر در خود تقیید به متصل جریان پیدا می کند و واضح تر در رقبه مومنه، پیاده می شود. اگر واضح تر در آنجا پیاده می شود، پس چرا در ابتدا کلامتان می فرمایید که ما قبول داریم که تقیید برخلاف اصل است، اما کاری که زمینه اطلاق را از بین ببرد، «لیس علی خلاف الاصل»؟

و به عبارت روشن تر ما کآن از ذیل کلام ایشان هم صرف نظر می کنیم، می گوییم این تفکیک بین تقیید و بین عمل مشارک با تقیید در این که زمینه اطلاق از بین برود، را شما در کدام قید دارید؟ آیا در قید متصل این طوری تفکیک می کنید؟ یا در قید منفصل تفکیک می کنید؟ اگر در قید متصل تفکیک می کنید، که در قید متصل خود قید مقامش بالاتر از قرینه از بین رفتن زمینه اطلاق است، این رقبه مومنه است. رقبه مومنه که بحث ندارد، نمی شود ما در رقبه مومنه بگوییم «علی خلاف الاصل» است. پس اگر در تقیید به متصل شما این تفکیک را پیاده می کنید و مطرح می کنید، بلاشکال مطلب درست نیست. برای این که عدم جریان مقدمات حکمت در رابطه با خود قید اقوا است از عدم جریان مقدمات حکمت در رابطه با از بین رفتن زمینه اطلاق آن غیر مستقیم است، همانطوری که تعبیر کردم؛ اما این خودش مستقیم است.

وقتی مستقیماً مولا- دارد اطلاق مثلاً- توهمی را رد می کند، می گوید «اعتق رقبه مؤمنه» بگوییم «هذا التقیید علی خلاف الاصل»؟ پس اگر تفکیک شما در رابطه با قید متصل است، این بلاشکال غیر صحیح است و عدم خلاف اصل بودن در خود تقیید رسمی، اولی است از عدم خلاف اصل بودن در از بین بردن زمینه اطلاق. و اگر این تفکیک را شما در قید منفصل می کنید، در قید منفصل هم هیچ فرق نمی کند. هر دو خلاف است. در قید منفصل همانطوری که بیان کردیم، اگر مولا دو روز پیش «اکرم زیدا» گفت و «قد استقر لأکرم زیدا اطلاقان و ثبت له اطلاقان، اطلاق الهیته و اطلاق الماده» اگر

امروز آمد قید مجبیء را ذکر کرد و امر دائر شد بین این که رجوع به هیأت کند، یا رجوع به ماده، می گوئیم در رجوع به هیأت کمر هر دو اطلاق می شکند، منتها کمر اطلاق هیأت، مستقیماً شکسته می شود و کمر اطلاق ماده، به طور غیرمستقیم. و هر دو خلاف قاعده است و خلاف اصاله الاطلاق است.

پس خلاصه اشکالی که به مرحوم آخوند(ره) متوجه است و من احتمال می دهم که فتأمل ایشان اشاره به همین نکته مهم باشد، این است که چرا بین تقیید و بین عملی که «یشارک مع التقیید» در نفی زمینه اطلاق، شما تفکیک کردید؟ آیا تفکیک در قید متصل است؟ یا تفکیک در قید منفصل؟ و در هیچ کدامش تفکیک امکان ندارد. در اولی هیچ کدام خلاف اصل نیست و در دومی هر دو خلاف اصل است. لذا این نکته ای هم راجع به کلام مرحوم آخوند لازم بود تذکر داده شود. هذا تمام الکلام در واجب معلق و منجز.

پرسش:

۱ - اطلاق و تقیید در کلام منفصل را توضیح دهید.

۲ - نتیجه رجوع قید به ماده را بیان نمایید.

۳ - توضیح دهید رجوع قید به هیئت چه تأثیری در اطلاق ماده دارد؟

۴ - چه تناقضی در بیان آخوند(ره) در اطلاق و تقیید در کلام منفصل وجود دارد؟

ص: ۲۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

واجب نفسی و واجب غیري

یکی از تقسیماتی که برای واجب شده، این تقسیم است که «الواجب اما نفسی و اما غیري» واجب گاهی نفسی است و گاهی غیري. واجب نفسی کدام است و واجب غیري کدام است؟ مرحوم آخوند «قدس سره» در کتاب کفایه اول یک تعریفی برای واجب نفسی و واجب غیري ذکر می فرمایند، بعد آن تعریف را مورد مناقشه و اشکال قرار می دهند و برای رفع مناقشه و اشکال، یک تعریف دیگری را اختیار می کنند. اینجا باید ملاحظه کنیم هم تعریف اول را و هم مناقشه ای را که ایشان دارند و هم تعریف دوم را و بعد بینیم آیا این بیان ایشان صحیح است یا مورد اشکال؟ اول می فرمایند: ایجاب مثل سایر افعال اختیاریه، عمل مولا است، فعلی است که از مولا صادر می شود.

همان طوری که اعمال اختیاریه دیگر برای صدورشان یک محرّک و داعی وجود دارد و یک غرض و غایتی بر فعلشان مترتب می شود و لذا جزء مبادی اراده، تصدیق به فایده شیء مراد است، این یکی از مبادی اراده است.

در افعال اختیاریه و ارادیّه به طور کلی این معنا پیاده می شود که باید یک داعی و محرّک و یک

غایت و غرضی در کار باشد. در رابطه با ایجاب و طلب مولا، یعنی طلب انشایی هم یک عمل اختیاری و ارادی است که از مولا صادر می شود، باید داعی و محرک داشته باشد. وقتی که مسأله روی داعی آمد، می بینیم که در واجبات دو جور داعی وجود دارد و دو نوع غرض تحقق دارد: گاهی داعی مولا- بر ایجاب یک شیئی این معنا هست، که این شیء مقدمیت برای واجب دیگری دارد، به طوری که اگر این مقدمه تحقق پیدا نکند، نمی شود آن واجب دیگر تحقق پیدا کند، این مقدمیت این شیء و توقف واجب دیگر بر حصول این شیء، غایت و داعی و محرک است بر این که مولا این شیء را واجب کند؛ مثل این که مولا اول می گوید: «ادخل السوق» این «ادخل السوق» این هم ایجابی است که از ناحیه مولا تحقق پیدا کرده است. اما داعی و محرک به ایجاب دخول سوق این است که اگر دخول سوق محقق نشود و عید در خانه بماند، «لا- يمكن ان يتحقق منه» «اشترأ اللحم». «اشترأ اللحم» از نظر مولا امر لازمی است و متعلق به وجوب است. لذا مولا می گوید: «ادخل السوق و اشترأ اللحم» اینجا دو تکلیف است، دو وجوب است. اول از وجوب آن تعبیر می کنیم به واجب گیری.

برای این که داعی به ایجاب دخول سوق، مقدمیت دخول سوق بوده برای «اشترأ لحم» که «اشترأ لحم» یک واجبی است که «لا يمكن ان يتحقق بدون دخول سوق و يتوقف تحققه على دخول السوق» این را ایشان در تعریف اول می فرماید ما به آن واجب گیری می گوئیم.

اقسام واجب نفسی از نظر مرحوم آخوند

اما واجب نفسی آن است که غرض و داعی به ایجابش مقدمیت برای حصول واجب دیگر نباشد، بعد این را توسعه می دهند، می فرمایند: این هم دو نوع است: یک وقت به این کیفیت است که خود این واجب یک محبوبیت ذاتیه دارد، یعنی خودش فی حد نفسه کمال است، فی حد نفسه محبوب است، مثل معرفت «الله تعالی». ایجابی که به معرفت الله تعلق گرفته، ناظر به مسأله دیگری غیر از معرفت الله نیست. این طور نیست که معرفت الله مقدمیت برای یک شیء دیگر داشته باشد. بر حسب آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» که کسر ه اش هم علامت یای متکلم است، بر حسب تفسیری که از این آیه شده، عبادت را به معرفت تفسیر کردند، ائمه (علیه السلام) این طوری این آیه را تفسیر کردند، که «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» کَانَ اینجوری است «الا- ليعرفوني» این غایت از خلقت است و هدف خلقت است و معرفت الله دیگر خودش فوق کمالات است. این طور نیست که مقدمیت برای یک کمال بالاتر و یک امری که دارای محبوبیت بیشتر باشد، داشته باشد.

پس یک قسم واجب نفسی آن است که داعی و محرک به ایجابش محبوبیت خود این واجب است و هیچ محبوبیت از دائره این بالاتر نمی رود و تجاوز نمی کند. لکن این فقط معرفت الله است

که این خصوصیت را دارد.

اما قسم دوم واجبات نفسیه، عبارت از آن واجباتی است که ایجابش برای آثاری است که بر آن ترتب پیدا می کند. برای خواص و فوائدی است که بر آن ترتب پیدا می کند، مثل ایجاب صلاه برای آثاری که بر صلاه مترتب می شود. نهی از فحشا و منکر، قربان کلی تقی، معراجیت، خیر موضوع و امثال ذلک. پس در حقیقت واجب نفسی، آن است که داعی به ایجابش مقدماتی برای حصول واجب دیگر نباشد که این دو مصداق پیدا می کند. یک مصداق داعی به ایجابش فقط خودش است «لیس الا - کمعرفه الله» یک قسم داعی به ایجابش آن خواص و آثاری است که بر آن ترتب پیدا می کند، مثل تمامی واجبات نفسیه غیر از مسأله «معرفت الله» حتی سایر مسائل اعتقادی هم اینها مقدماتی برای «معرفت الله» دارد و اثرش و خاصیتش در رابطه با «معرفت الله» است.

اشکال مرحوم آخوند به تعریف واجب نفسی

اینجا زمینه اشکال مرحوم آخوند به این تعریف آماده می شود، کانّ ایشان اشکال می کنند، در نماز که شما می گوید: داعی بر ایجابش آن آثار و خواص است، سؤال این است که آیا آن آثار و خواص محبوبیت لزومیه دارد یا ندارد؟ اگر آن آثار و خواص محبوبیت لزومیه و وجوبیه ندارد، لازم نیست که این آثار و خواص در خارج تحقق پیدا کند، پس چرا نماز را واجب کردند؟ پس چرا صوم را واجب کردند؟ اگر آن آثار و خواص، ضرورت ندارد که در خارج وجود پیدا کند و لزوم ندارد تحقق پیدا کند، پس چرا اینها را واجب کردند؟ اگر بفرمایید نه آنها هم لازم التحقق و واجب التحقق است. اگر آنها هم واجب التحقق شد، نماز می شود واجب غیری. برای این که وجوب نماز برای چیست؟ داعی و محرک برای ایجاب صلاه چیست؟ داعی و محرکش تحقق آن آثار و خواصی است که آنها واجب است و توقف بر صلاه هم دارد.

معراجیت از غیر طریق صلاه تحقق پیدا نمی کند، نهی از فحشا و منکر از غیر طریق صلاه تحقق پیدا نمی کند. پس همان طوری که شما وجوب وضو را به عنوان یک واجب غیری مطرح می کنید و دلیلتان هم این است که اگر وضو تحقق پیدا نکند، صلاه تحقق پیدا نمی کند، درباره صلاه هم عین همین معنا پیاده می شود. اگر صلاه تحقق پیدا نکند، نهی از فحشا و منکر تحقق پیدا نمی کند، معراجیت تحقق پیدا نمی کند، «فما الفرق بین وجوب الوضوء و وجوب صلاه»؟ که شما وجوب وضو را وجوب غیری می دانید و وجوب صلاه را وجوب نفسی می دانید چه فرق است بین این دو؟ مرحوم آخوند این اشکال را خیلی محکم کند، یک «ان قلت و قلت» می هم ذکر می کنند، که این «ان قلت و قلت» برای تحکیم همین اشکالی است که ایشان به این تعریف اول دارد. «ان قلت» می گوید:

بین وضو و صلاه این فرق وجود دارد، ما وضو را می‌گوییم واجب غیری است، برای این که ذی المقدمه اش صلاه است، خود صلاه هم عمل مکلف است.

به عبارت دیگر فعل مقدور للمکلف است. تازه بعد از این که انسان وضو بگیرد «له ان یصلی و له ان لا یصلی، فعل الصلاه کفعل الوضوء مقدور» برای انسان است و مقدوریتش هم مقدوریت بلا واسطه است. مستقیماً قدرت به صلاه متعلق است، همان طوری که مستقیماً قدرت به وضو تعلق می‌گیرد. انسان «له ان یتوضأ و له ان لا یتوضأ» و «بعد التوضی له ان یصلی» از نظر اختیار و اراده و قدرت و «له ان لا یصلی» اما صلاه نسبت به آثار و خواصش این خصوصیت را ندارد، آن آثار و خواص مستقیماً در اختیار مکلف نیست، بلاواسطه در اختیار مکلف نیست. انسان نمی‌تواند همان طوری که بعد الوضوء له ان لا یصلی، بعد از صلاه هم کاری کند که آن آثار و خواص ترتب پیدا نکند.

پس در حقیقت آن آثار و خواص از دائرة قدرت انسان، خارج است. لذا شما نمی‌توانید مسأله وضو و صلاه را با مسأله صلاه و آثارش مقایسه کنید، در وضو و صلاه هر دو اختیاری، هر دو مقدور، هر دو مقدور بلاواسطه است. اما در آثار صلاه نمی‌شود این معنا پیاده شود.

مرحوم آخوند می‌فرمایند: ما قبول داریم، لکن در مسأله وجوب و تعلق وجوب به یک شیء لازم نیست که مقدور بلاواسطه باشد، اگر چیزی بالواسطه و من طریق سبب هم مقدوریت پیدا کرد، این کفایت می‌کند در تعلق وجوب چه مانعی دارد که بگوییم معراجیت واجب است. کسی نمی‌تواند اشکال کند که معراجیت مستقیماً نمی‌تواند مقدور باشد، نتواند مقدور باشد. اما مقدور از راه صلاه که هست، مقدور از راه سبب که هست، همین مقدار مقدوریت در تعلق وجوب کفایت می‌کند. پس هیچ فرقی بین وضو و صلاه و آثار صلاه و آثار صلاه نمی‌کند، فقط فرقی در مقدوریت بالواسطه و مقدوریت بلاواسطه است. این هم فارغ نیست در مسأله، اگر مقدوریت بالواسطه مانع از تعلق وجوب باشد، یک فرقی بین این دو هست. اما اگر مانع از تعلق وجوب نباشد، این هیچ مانع نیست.

می‌فرمایند: مثل این که اگر کسی نذر کرد مثلاً زنش را طلاق دهد و فرض کنیم رجحان داشت، یا نذر کرد که عبدش را آزاد کند که آزاد کردن عبد رجحان دارد، عتق که بدون واسطه نمی‌شود تحقق پیدا کند، باید مولا اعتقت بگوید، اعتقت سببیت دارد برای حصول عتق، همان طوری که عقد زوجیت، سببیت برای حصول زوجیت دارد؛ عقد بیع، سببیت برای حصول ملکیت دارد؛ تطهیر ثوب به ماء، سببیت برای حصول طهارت برای ثوب دارد. اینها همه سبب و مسبب هستند، نمی‌توانیم بگوییم چون سبب و مسبب هستند، پس نذر عتق باطل است؟ برای این که عتق یک امر مسببی است و مسبب مقدور بالواسطه است، مقدور بالواسطه نمی‌تواند وجوب پیدا کند، «فندر العتق باطل». آیا کسی چنین حرفی می‌شود بزند؟ یا این که این روشن است که «نذر العتق مع کونه

مسببا عن الاعتاق بان يقول اعتقت» مع ذلك یک نذر صحیحی است.

بیان مرحوم آخوند در تداخل واجب نفسی در واجب غیری

در نتیجه مرحوم آخوند می فرماید: این تعریف اول غیر از معرفت الله، لازمه اش این است که تمامی واجبات نفسیه داخل در واجبات غیریه شود، برای اینکه همه این واجبات نفسیه وجوبشان برای یک سلسله آثار و خواص است و آن آثار و خواص هم تحقیقشان لزوم دارد و اینها مقدمیت برای تحقق آن آثار و خواص را دارند، چون مقدمیت دارند، لایقی فرق بین اینها و بین وضویی که مقدمه برای صلاه است. لذا مرحوم آخوند اینجا گیر می کند، بعد می فرماید: و الاولی ان یقال: لازم است این حرف مرحوم آخوند را توضیح دهم، برای این که هم نیاز به توضیح دارد و هم بعد اشکالی که می خواهیم به کلام ایشان کنیم، کلام ایشان روشن شده باشد.

ایشان یک راهی را پیش می گیرد، می فرماید: و الاولی ان یقال: خلاصه ما که می گوئیم نماز واجب نفسی است نه برای نهی از فحشا و منکر است، نه برای معراجیت است. اگر بخواهیم برای اینها بگوئیم نماز واجب است، حتما باید بگوئیم وجوبش غیر است، راهی غیر از این ندارد. پس باید بگوئیم: نماز ضمن این که مقدمیت برای این آثار دارد، اما ایجابش برای این آثار نیست، وجوبش برای تحقق این خواص و آثار نیست. پس وجوبش برای چیست؟ به چه مناسبت نماز واجب شده است؟ می فرماید: برای این که یک عنوان حسنی منطبق بر خود نماز است و نماز معنون به یک عنوان حسنی هست، که آن عنوان حسن را ما نمی فهمیم، لکن اگر برای عقلاء عنوان حسن توضیح داده شود، عقلاء می گویند: آن کسی که این عنوان حسن را در خارج ایجاد می کند، این استحقاق مدح دارد و بلکه آن کسی که این عنوان حسن را ترک می کند، استحقاق مذمت دارد. ایجاب نماز برای معنون بودن خود نماز است به چنین عنوان حسنی، حالا آن آثار هم بر او بار می شود. اما آن آثار ارتباطی به ایجابش ندارد، آن آثار هم خواصی است که بر نماز مترتب است.

آن که ارتباط دارد همان معنون بودن به عنوان حسن در واقع ولو این که نمی دانیم آن عنوان حسن را، اما اگر برای ما و برای عقلاء این عنوان حسن را توضیح دهند، می گوئیم: حتما این حسن باید در خارج تحقق پیدا کند و اگر کسی هم ترک کند «یکون مستحقا للمذمه» اما در واجبات غیریه مسأله این طور نیست، هیچ عنوان حسنی که خود واجب غیریه معنون به آن عنوان حسن کذایی که «یستحق فاعله المدح و تارکه الذم» هیچ معنون به چنین عنوانی نیست، بلکه صرفا وضو را واجب کردند، گفته اند: «یا أیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» وضو بگیرید، پیدا است که ایجابش برای نماز است، ایجابش برای ذی المقدمه است، ایجابش برای این است که بدون وضو امکان ندارد که صلاه

تحقق پیدا کند. اما خود وضو هم معنون به عنوان حسنی هست، چنین مسأله ای مطرح نیست. بعد می فرمایند: حالا فرض هم کنیم که وضو به حسب واقع آن هم معنون به عنوان حسن است. اما بحث در این است که عنوان حسن در ایجابش نقش دارد یا ندارد؟ معنون بودن و نبودن ملاک نیست.

این که بگوییم صلاه معنون به عنوان حسن هست و وضو معنون به عنوان حسن نیست، نه! این فارق نیست ممکن است هر دو شان معنون به عنوان حسن باشند. اما فرق در این جهت است که در صلاه آن عنوان حسن در رابطه با وجوب صلاه است، اما در باب وضو آن عنوان حسن در رابطه با وجوب وضو نیست. آن که ملاک است و فارق بین واجب نفسی و واجب غیری است، عبارت از این معنا است «مدخلیه العنوان الحسن فی الواجب النفسی فی ایجاب و عدم مدخلیه العنوان الحسن فی الواجب الغیری فی ایجاب، تمام الملائک و تمام الفرق» عبارت از این معنا است. و بعد می فرماید:

اینهایی که واجب نفسی و غیری را این طوری معنا کردند، گفته اند «الواجب النفسی ما امر به لنفسه و الواجب الغیری ما امر به لغيره» ایشان می فرماید نظر آنها هم بعید نیست که همین باشد که ما عرض کردیم.

خلاصه بحث در تفاوت واجب نفسی و غیری

پس خلاصه حل اشکال و تعریفی را که مرحوم آخوند در تعریف واجب نفسی و غیری ذکر می کنند، این است که این خواص و آثار و فوایدی که در آیات و روایات برای واجبات نفسیه ذکر شده، نقشی در وجوب نفسی این واجبات ندارد، آن که دخالت در وجوب نفسی واجبات نفسیه دارد، اولاً معنون بودن به عنوان حسن است و ثانیاً نقش داشتن آن عنوان در تعلق وجوب به واجب نفسی است. اما در واجبات غیره، یا اصلاً عنوان حسن وجود ندارد، یا اگر وجود دارد، آن عنوان حسن نقشی در ایجاب آن واجب غیری ندارد. بیان ایشان را دقت بفرمایید، قبل از این که جواب ایشان را بدهد، استبعاد می کند که واجب نفسی و واجب غیری فرقی از این باشد، یعنی استبعاد می کند که این خواص و آثاری که در کتاب و سنت راجع به واجبات نفسیه ذکر شده، هیچ گونه مدخلیتی در ایجاب واجبات نفسیه نداشته باشد. اگر بخواهیم نفی مدخلیت کنیم، خیلی بعید است.

و اگر بخواهیم اثبات مدخلیت آن آثار و خواص را در وجوب نماز و امثال نماز کنیم، با نفسیت وجوب چه طوری جمع می شود؟ این نیاز به تأملی دارد.

پرسش:

۱ - کلام آخوند «ره» در تعریف واجب نفسی و غیری را بیان نمایید.

۲ - اشکال تداخل واجب نفسی در واجب غیری را تقریب نمایید.

۳ - اقسام واجب نفسی و واجب غیری را بیان کنید.

۴ - اگر وجوب صلاه به لحاظ عنوان حسن است، این مقدمیت با وجوب نفسی آن، چگونه قابل جمع است؟

ص: ۲۴۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال استاد بر صاحب کفایه در تعریف واجب نفسی و غیره

مطلبی را که مرحوم آخوند «قدس سره» در تعریف واجب نفسی و غیره ذکر فرموده اند، مطلب تمامی به نظر نمی رسد. مطلب ایشان این بود که بر واجبات نفسیه ولو این که آثار و خواصی مترتب است و این آثار و خواص در کتاب و سنت ذکر شده است، اما ایجاب و الزامشان برای این آثار و خواص نیست، بلکه برای عنوان حسنی است که بر اینها منطبق است، اگر این عنوان حسن در معرض نظر عقلا گذاشته شود، عقلا می گویند که «فاعله يستحق المدح و تارکه يستحق الذم» اما در واجبات غیره چنین عنوان حسنی وجود ندارد. اشکالات عدیده ای به این حرف متوجه است. اولاً ما این عنوان حسن را نمی فهمیم، اما اگر در معرض فهم ما قرار دهند و ما را روشن کنند، «بما أننا من العقلا» نظر می دهیم. بر فرض که ما این حرف را بزنینم، تا کلمه واجب نفسی را عنوان می کنیم، ذهن به عبادات ملتفت می شود. فرضاً در باب عبادات کسی بتواند یک چنین حرفی بزند.

اما در واجبات توصلیه و نفسیه، واجبات توصلیه که همه اش غیره نیست، «تطهير الثوب واجب توصلی غیره» اما خیلی از واجبات نفسیه، واجبات توصلی است، مثل مسأله اداء دین، اداء دین یک

واجب توضیعی نفسی است. مسألهٔ دفن المیت، دفن المیت غیر غسل المیت است. غسل المیت قصد قربه لازم دارد، اما دفن المیت که دیگر قصد قربت نمی خواهد. ما بگوییم که «دفن المیت» برای این آثار واجب نشده که زیر زمین پنهان شود و مردم از بوی بد او ناراحت نشوند، پس وجوبش برای چیست؟ یک عنوان حسنی بر «دفن المیت» مترتب است که عقل ما آن عنوان حسن را درک نمی کند.

اگر شارع ما را در رابطه با آن عنوان بیدار کند و آشنا کند، حکم می کنیم؛ آیا در «دفن المیت» چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ گفتیم در واجبات تعبیه انسان نوعاً این مسائل عبادی را درک نمی کند.

اما در مسایلی توضیعی چه عنوان حسنی بر «دفن المیت» منطبق است؟ غیر از این است که این جسد بیرون نماند، متلاشی نشود؟ مردم از بوی آن متأثر نشوند و ناراحت نشوند؟ یا مسألهٔ اداء الدین که یک واجب نفسی توضیعی است؛ «لا یعتبر فی اداء الدین قصد القربه» اگر کسی ریاء هم دینش را اداء کند، که مردم بگویند این آدم خوبی است، بین چطور دین خود را اداء کرد، این هیچ ضربه ای به ادای دین نمی زند. باز «اداء الدین» حاصل شده دینش را اداء می کند. اینکه بگوییم ادای دین برای این نیست که مال مردم دستش برسد، برای این نیست که آن داین بیچاره به پولی که قرض داده است، برسد، نه. این برای این است که یک عنوان حسنی بر این ادی دین مترتب می شود، عقل ما هیچ درک نمی کند، آن عنوان حسن چیست؟ دیگر «اداء الدین» چه عنوان حسنی برایش منطبق است؟ «اداء الدین» بر این است که مال مردم یک ماه پیش قرض به شما داده، الان واجب است که بدهی، برای این که به پولش برسد، آیا یک عنوان حسن دیگری که عقل ما درک نمی کند در اینجا وجود دارد، می شود انسان ملتزم به این حرف شود؟ سرش این است که ما تا کلمهٔ واجب نفسی را ذکر می کنیم، به ذهنمان عبادیات می آید، در حالی که عبادیات علی قسمین، نماز واجب نفسی است، وضو واجب غیری است. در توضیعیات واجب نفسی وجود دارد، واجب غیری هم وجود دارد.

مقدمات حتی در باب نماز هم هست مثلاً در ستر و در طهارت ثوب و بدن قصد قربت اعتبار ندارد.

اما وضو اعتبار دارد، غسل اعتبار دارد، هر دو هم وجوبش، وجوب مقدمی است، منتها یکی مقدمی عبادی، یکی مقدمی غیر عبادی. پس این حرف که ما در جمیع واجبات نفسیه چون در مقام در تعریف واجب نفسی هستیم، بخواهیم چنین حرفی بزنیم، این حرف غیرقابل قبول است.

منشاء وجوب در واجبات

نماز و روزه و امثال ذلک برای این آثار و خواص واجب نشده، خود ادله بر خلافش است، برای این که تعبیرات مختلف است، یک وقت می گویند: «أَقِمْوْا الصَّلَاةَ» بعد هم می گویند: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» شما بگویید: معنایش این نیست که این وجوب برای این است، اما اگر

گفت: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» این علت وجوب را ذکر نکرده است؟ این نگفته که علت «وجوب صوم لعلکم تتقون» است؟ تتقون آثار صوم است، تقوی نتیجه صوم و خاصیت مترتبه بر صوم است.

کتاب مهم صدوق «ره» به عنوان (علل الشرایع) که از کتابهای نفیس شیعه است، علت احکام را بیان کرده، به مقتضای روایات که همه این کتاب هم روایت است، علل احکام را بیان کرده، گفته: «انما وجوب الصلاه لاجل ذلك، وجوب الحج لاجل ذلك، وجوب الصوم لاجل ذلك» ما همه اینها را کنار بگذاریم، بگوییم: نه وجوب نماز برای خاطر اینها نیست؟ وجوب حج برای اینها نیست، برای چیست؟ برای چیزی جعلی، یک عنوان حسنی است که منطبق بر اینها می شود و آن عنوان حسن به عقل ما نمی رسد. پس دور کتاب (علل الشرایع) را قلم می گیریم. این همه آیه و روایاتی که علل احکام را بیان کرده حالا به تعبیرات مختلف، مثل «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» است در آیه صوم، یا در باب حج. در باب حج آن آیه معروفه «لیشهدوا» لام آورده «لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم الله فی ایام معلومات» این صریح قرآن است لام، لام غایت است لام، لام علت است. علت وجوب حج یک چنین مسأله ای است. ما همه اینها را نادیده بگیریم و بگوییم نه این حرفها نیست «لم يجعل وجوب الحج لان يشهدوا منافع لهم و لان يذكر الله فی ایام معلومات» آیا می شود کسی چنین حرفی را ملترم شود؟ این با آیات و روایات مخالفت دارد.

منشاء حسن و قبح در اشیاء

اشکال دیگر به مرحوم آخوند، این است، این که ایشان می فرماید: وجوب واجبات نفسیه از یک عنوان حسن که منطبق بر این واجبات است، ناشی می شود. ما از دو اشکال قبلی صرف نظر می کنیم.

ولی این سؤال را مطرح می کنیم که این عنوان حسن که شما می گوید، حسنش برای خودش است یا برای آثار و خواصش است؟ این عنوان حسن که «صلاه تکون معنونه بعنوان حسن» معنای عنوان چیست؟ عنوان حسن را معنا کنید؟ عنوان حسن، یعنی آن که حسنش از محدوده عنوانش تجاوز نمی کند؟ یا این که شاید همه عنوانات حسنه هم برای آثار و خواصشان است؟ حتی در آن عناوینی که از نظر عقل محکوم به حسن و قبح است. آیا حسن و قبحش در محدوده خودش است؟ یا برای آثار و خواصش است، یعنی اگر عقل گفت: «الظلم قبیح و العدل حسن» شما می توانید بگویید: این «حسن العدل بما انه عدل» است؟ یا «بما انه یترتب علی العدل آثار و خواص»؟ آثار و خواصش یعنی مال مردم بدستشان می رسد، حق کسی تضییع نمی شود، موجب خوشحالی مردم است، موجب این است که کسی نتواند دیگر اشکال کند، می خواهیم سؤال کنیم از ایشان که این که شما می گوید

«صلاه معنونه بعنوان حسن» یک قیدی هم همراهش می آورید که این عنوان حسن، حسنش برای خود آن عنوان است، نه برای آثار و خواصش است. اگر بخواهید یک چنین قیدی بیاورید، یا اصلاً چنین عنوان حسنی وجود ندارد، یا قلّ ما یتحقق چنین عنوانی؟ عنوانات حسنه، آنها هم مثل همین عبادات ما می ماند. حسنشان برای خاطر آثار و خواصشان است، حسنشان برای فوایدی است که بر آنها ترتب پیدا می کند و غایاتی است که بر آنها ترتب پیدا می کند.

اگر عنوان حسن برای آن آثار و خواصی بود که بر آن عنوان حسن ترتب پیدا می کرد؛ پس چرا ما لقمه را از پشت سر بیاوریم و در دهان بگذاریم؟ اگر برای آثار و خواص است، چرا می گوید: آثار و خواص صلاه نیست، اما صلاه یک عنوان حسنی برایش منطبق است که این عنوان حسن آن آثار و خواص را دارد و در حقیقت حسن، عنوان حسن برای آن آثار و خواص است. شما نتوانستید مشکل را حل کنید. اگر عنوان حسن در محدوده نفس عنوان بود، ممکن با قطع نظر از آن دو اشکال اولی که ما ذکر کردیم، کسی این حرف را بپذیرد. اما ما چنین عنوان حسنی نداریم؛ یا اگر هم داشته باشیم خیلی کم است. عنوانهای حسن هم حسنشان برای آن آثاری است که بر آن بار می شود. مثلاً احترام عالم حسن دارد، چرا؟ برای این که این احترام سبب می شود که آن عالم تشویق شود، دیگران ببینند تشویق شوند، این ارزش نهادن و ارج نهادن به علم است و آن هم آثار دارد. و الا نفس این مطلب با قطع نظر از آثاری که بر آن مترتب می شود، «ای حسن یکون فیه» چه حسنی در آن وجود دارد؟

مثل این که ایشان غفلت فرمودند از این که وقتی پای عنوان حسن در کار آمد، این مسأله را حل نمی کند، اگر عنوان حسن، حسنش از محدوده عنوانش تجاوز نکند و به عبارت دیگر مثلاً حسنش ذاتی باشد، مثل «المعرفه باللّه» که دیروز خود ایشان هم در تعریف اول ذکر می کردند «المعرفه باللّه» این محبوبیت ذاتی دارد، این حسن ذاتی دارد. ما چیزی بالاتر از معرفه اللّه نداریم که بخواهد معرفه الله مقدمیت و سببیت برای آن داشته باشد. لذا یک چنین اشکالی هم به ایشان توجه پیدا می کند و در نتیجه بیان ایشان نمی تواند این مشکله را حل کند.

در حقیقت اینجا گیر کردیم. از یک طرف راه حلّی را که ایشان برای فرار از آن اشکال ارائه دادند، این بود که اگر نماز واجب است، برای معراجیت و برای ناهی بودن از فحشاء و منکر است، پس باید در درجه اول بگوییم: معراجیت واجب است، ناهی بودن از فحشاء و منکر واجب دارد و اگر آن آثار و خواص وجوب داشت، پس صلاه وجوبش غیر است، وجوب صلاه برای معراجیت است، وجوب صلاه برای نهی از فحشاء و منکر است. آن وقت چه فرقی شد بین نماز و بین وضو؟ وضو وجوبش برای نماز، نماز هم وجوبش برای نهی از فحشاء و منکر. پس هر دو واجب غیر هستند.

ایشان این راه حل را ذکر کردند برای این که از این اشکال تخلص پیدا کنند، بین نماز و وضو فرق

قابل شوند، می گویند: ایجاب نماز برای آن آثار نیست، بلکه برای این است که خودش معنون به یک عنوان حسن کذائی است. اما در باب وضو مسأله این طور نیست، در باب وضو خود قرآن می گوید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» بلند شوید وضو بگیرید، یعنی وضو مقدمه صلاه است. اگر ما این راه حل را از ایشان نپذیرفتیم، آن وقت برای حل این اشکال چه فکری کنیم؟ ما که قبول نکردیم وجود چنین عنوان حسنی را در فرق بین واجب نفسی و واجب غیری. پس چه راه حلی برای این مسأله مطرح است؟ راه حل مبتنی بر بیان حقیقت وجوب است که یکی از مباحث گذشته بود.

تقسیم در وجوب یا واجب

ما بحث مفصلی در حقیقت وجوب داشتیم چون این تقسیمی که ما اینجا داریم و اصولاً تمام تقسیماتی که در این فصل تقسیم واجب داریم، ولو این که عنوانش تقسیمات واجب است، لکن در حقیقت این تقسیم مال وجوب است، در واجب مطلق و مشروط شما می گوید «الواجب اما مطلق او مشروط» مقسم که به حسب واقع واجب نیست، مقسم به حسب واقع وجوب است، «الوجوب اما مطلق و اما مشروط» اگر وجوب قید نداشته باشد، از آن اصطلاحاً به واجب مطلق تعبیر می کنیم؛ اما حقیقتش واجب مطلق نیست. واجب مطلق، یعنی «الواجب الذی یکون وجوبه مطلقاً» که این اطلاق صفت وجوب است، اشتراط هم صفت وجوب است. در واجب نفسی و غیری هم همین طور است.

این نفسیت و غیریت در رابطه با وجوب است، نه در رابطه با واجب، یعنی کیفیت ایجاب و نحوه ایجاب در واجب غیری و واجب نفسی تفاوت می کند. حتی در معلق و منجز هم با این که ما آن تقسیم را به لحاظ تقسیمات واجب نپذیرفتیم و آنجا هم آدم ابتدائاً خیال می کند که مربوط به واجب است، همانجا هم مربوط به وجوب است. وجوبی که واجبش معلق بر چیزی نیست، اما مقسم وجوب است، در واجب منجز همینطور.

بالاخره این تقسیماتی را که ما به عنوان تقسیمات الواجب عنوان کردیم و می گوئیم «الواجب اما مطلق او مشروط الواجب اما نفسی او غیری» مقسم اصلی این تقسیم عبارت از وجوب است، نه واجب. چون مقسم عبارت از وجوب است، لذا آن بحثی را که سابقاً خیلی مفصل استدلالی بحث کردیم و الان هم دیگر مبنایی بحث می کنیم، دیگر به آن بحث و ادله حرفها بر نمی گردیم. اما این بحث در اینجا هست که وجوب چیست؟ این وجوبی که مقسم برای نفسی و غیری است، آیا این وجوب عبارت از همان بعث و تحریک اعتباری است و عبارت از مفاد هیأت افعال است؟ که ما این معنا را اختیار کردیم. یا وجوب عبارت است از اراده مولای آمر، آن اراده ای که در نفس مولای آمر و مولای حاکم وجود دارد و متعلق است به اینکه فعل در خارج از عبد تحقق پیدا کند، آن اراده نفسانیه

موجوده در نفس مولا عبارت از وجوب است.

یک احتمال سومی که بعضی الاعلام ذکر کرده بودند، این بود که وجوب عبارت از آن اراده است، منتها با یک قید، به شرطی این که آن اراده ظاهر شده باشد و بمرحله بروز ظهور رسیده باشد. اما وجوب اسم آن اراده است، در احتمال دوم اراده ولو «لم تکن مظهره» اما روی این مبنایی که بعضی الاعلام ذکر کرده اند، وجوب عبارت از آن اراده نفسانیه است، «بضمیمه اظهارها و ابرازها فی الخارج بالاضافه الی العبد» وقتی که ماهیت وجوب را درست روشن کردیم، آن وقت می توانیم در مسأله نفسیت و غیرت به لحاظ این که مقسمش عبارت از وجوب است، پیش برویم و مطلب را روشن کنیم.

پرسش:

- ۱ - چرا کلام مرحوم آخوند(ره) در بیان منشاء وجوب در واجبات نفسی از نظر استاد ناتمام است؟
- ۲ - بعضی الاعلام از حقیقت وجوب چه تعریفی ارائه داده اند؟
- ۳ - آثار و خواصی که در روایات نسبت به واجبات ذکر شده است، بیان کننده چه حقیقتی می باشد؟

ص: ۲۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان اقوال مختلف در حقيقت و جواب

برای روشن شدن این معنا که مقصود از واجب نفسی چیست و مقصود از واجب غیرى کدام است؟ به لحاظ این که این نفسیت و غیریت در رابطه با وجوب است نه در رابطه با واجب. ولو این که عنوان این فصل را تقسیمات واجب گذاشتیم، لکن اقسام مختلفه ای که برای واجب مطرح است، در حقیقت به وجوب ارتباط دارد، نه به واجب. باید گفت: «الوجوب اما نفسی و اما غیرى» وجوب عبارت از حکم مولا و عبارت از یک حکم لزومی و لازم الایجاد است، باید ما حقیقت وجوب را بررسی کنیم.

سه احتمال، بلکه سه قول در این رابطه وجود داشت: یک قول عبارت از همین مفاد هیأت افعال است، مفاد هیأت افعال عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، در حقیقت وجوب خودش یک امر اعتباری است و عبارت اخرای از همان بعث و تحریک اعتباری مفاد هیأت افعال است، ما این قول را اختیار کردیم. اما در مقابل این قول، دو قول دیگر وجود داشت که دومی می گفت: وجوب عبارت از آن اراده نفسانیة واقعیة متحقق در نفس مولا است، که تعلق می گیرد به این که مأمور به از عباد در خارج

تحقق پیدا کند. قول سوم همین قول بود، به ضمیمه این که در صورتی اطلاق وجوب بر آن اراده می شود که بواسطه هیأت افعال بروز و ظهور پیدا کند و روشن شود. اما بعد از آن که بروز و ظهور پیدا کرد، به همان اراده مظهره و به همان اراده مبرزه اطلاق وجوب می شود. ما قول اولی را اختیار کردیم و البته این بحث را به طور تفصیل گذرانندیم، وجوب یعنی آنجایی که «هیأت افعال و ما یجری مجرا هیأت افعال و ما یکون به معنا هیأت افعال» وجود داشته باشد. حالا خود هیأت افعال باشد، یا جمله خبریه ای باشد که دلالت بر وجوب می کند، یا حتی ماده «یجب» باشد.

اگر در روایت گفت: یجب این که فلان عمل تحقق پیدا کند، با ماده وجوب هم اگر بیان شد، ماده وجوب هم همان بعث و تحریک اعتباری را دلالت دارد. ما مجبوریم که در تقسیم وجوب به نفسیت و غیریت، همان تعریف اولی را که مرحوم آخوند ذکر کردند و بعد مورد مناقشه قرار دادند، اختیار کنیم و مناقشه ای را که ایشان بر این تعریف داشتند، جواب دهیم.

معنای واجب نفسی و مناقشه مرحوم آخوند در معنای واجب غیری

معنای واجب نفسی این است، که اگر یک شیئی را واجب کنند، یعنی بعث و تحریک اعتباری به آن توجه پیدا کند به لحاظ خودش، نه برای رسیدن به یک واجب دیگری، که آن واجب دیگر بدون این نمی تواند تحقق پیدا کند. نماز را برای خود نماز واجب کردند، نه برای واجب دیگری، که آن واجب توقف بر نماز دارد و «لا یمکن ان یتحقق بدون الصلاه» اما در باب وضو مسأله این طور نیست، در باب وضو از همان اولی که مسأله «فَاعْبُدُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» مطرح می شود، مقدمه اش «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» است که معنایش این است که این ایجاب غسلتین و مسحتین، برای تحقق نماز واجب و تحقق فریضه الهیه است. منتها اشکال و مناقشه این بود که در باب صلاه مگر آثار و خواصی بر حسب آیات و روایت مترتب نشده «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ، الصَّلَاةُ قَرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ»؟ می گوییم: چرا مناقشه مرحوم آخوند این بود که این خواص و آثاری که مترتب بر نماز است، لازم التحقق و واجب التحقق است.

اگر نسبت نماز به این آثار و خواص واجب التحقق شد، مثل نسبت وضو به نماز می شود. وضو مقدمیت برای صلاه واجب دارد، صلاه واجب هم مقدمیت برای این آثار و خواص واجب لازم التحقق دارد؛ پس همان طوری که وجوب وضو غیری، شد، وجوب نماز هم غیری خواهد شد. بر حسب این تحقیقی که در رابطه با معنای وجوب کردیم، جواب این اشکال روشن است.

در باب وضو و نماز هر دو مبعوث الیه است، به هر دو بعث و تحریک اعتباری مساوق با وجوب متعلق شده است. می پرسیم: چرا وضو واجب است؟ می گویند: «للتوصل الى الصلاه الواجبه» از کجا

صلاه واجب شده است؟ این همه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که در قرآن وجود دارد و صلاه را متعلق هیأت افعال قرار داده و بعث و تحریک اعتباری متوجه به صلاه شده است. پس وضو ایجابش برای صلاتی است که این «صلاه واجبه بمعنا انها مبعوث الیه بالبعث و التحریک الاعتباری» اما نماز نسبت به نهی از فحشا و منکر یک چنین حسابی را ندارد، درست است که این آثار مترتب بر نماز است، درست است که اینها خاصیت نماز است، اما ما یک تکلیفی هم داریم که متعلقش «معراج المؤمن» باشد، گفته باشند «يجب المعراج المؤمن» یک تکلیفی هم داریم که متعلقش قربان کل تقی باشد، یک تکلیفی داریم که متعلقش «النهی عن الفحشا و المنکر» باشد، یک چنین تکلیفی نسبت به این آثار و خواص نداریم. اشتباه نشود، نمی خواهیم بگوییم: اینها یک مصالحی است که مثلا به صد درجه نمی رسد، مصلحت مثلا لازمه الاستیفاء به معنای مرتبه کامله مصلحت نیست. نه، چرا مصلحت هیچ نقصی ندارد، کمال مصلحت در اینها وجود دارد. اما آن مصلحت بعنوانها و به همین عناوینی که ما ذکر کردیم «لم يتعلق بها الوجوب» به خود اینها وجوب تعلق نگرفته.

در فقه جایی نداریم که بگویید یکی از واجبات الهیه معراج المؤمن است؟ این هم یکی از احکام وجوبیه الهیه است. پس مجرد این که یک چیزی یا یک اشیایی به عنوان خاصیت و اثر واجب مطرح می شود، دلیل بر این معنا نیست که اینها هم خودشان واجب شرعی هستند! واجب شرعی باید امر به آن متعلق شود، واجب شرعی باید به صیغه جمله خبریه دلالت بر وجوبش شود، واجب شرعی باید با کلمه يجب و امثال ذلك بیان شود، کدامیک از این آثار و خواصی که شما مطرح کردید، به یکی از این جهات متعلق وجوب واقع شده؟ و بعث و تحریک اعتباری به آن تعلق گرفته؟ پس صرف این که اینها آثار صلاه هستند، آثار واجب هستند، موجب نمی شود که ما بگوییم در باب وضو و نماز، ما سه تا واجب داریم: یک واجب وضو است، یک واجب نماز است، یک واجب هم نهی از فحشا و منکر است.

اگر ما سه تا واجب می داشتیم، شما بگو همان نسبتی که بین وضو و نماز تحقق دارد، همان نسبت هم بین نماز و آن واجب سوم تحقق دارد! اشکال مرحوم آخوند درست بود، اما ما سه واجب نداریم. در باب وضو و نماز دو تا واجب است: یکی وضو یکی نماز، تمام شد. اگر دو واجب شد این دو را باید در رابطه با نفسیت و غیریت مطرح کنیم. وقتی در رابطه با نفسیت و غیریت مطرح می کنیم، می بینیم «الوضوء صار واجبا لاجل التوصل به الی الصلاه الی الی و واجب آخر و لا یکاد یمکن ان يتحقق بدون الوضوء» اما «الصلاه انما صارت واجبه لائی شیء؟ لاجل التوصل بها الی واجب آخر» شما یک واجب دیگر درست کنید، تا ما بیایم بگوییم نماز هم وجوبش برای خاطر آن واجب دیگر است، این هم عنوانش عنوان غیریت است. پس خلطی که در اینجا شده، در همین رابطه

و در همین جهت است. ما در باب وضو و صلاه هل لنا ثلاث تکلیف؟ سه واجب تحقق دارد یا دو تا؟ اگر دو تا هست، دیگر مسأله به صلاه ختم می شود و اگر دو تا هست دیگر وجوب غیری صلاه چطور تصور می شود؟

(پاسخ استاد به شاگرد): صلاه ظهر مقدمه نیست، ترتیب یکی از شرائط است. ثانیاً غایت ایجابش چیست؟ اگر ما گفتیم: ترتیب شرطیت برای نماز عصر دارد، در کدامیک از این دو وجوب در غایتش یک تضییقی به وجود می آید؟ آیا الان که ترتیب شرطیت دارد، باید بگوییم: نماز ظهر برای نماز عصر واجب شده است؟ آیا شما «بما انکم متشرعه» یک چنین حرفی می توانید بزنید؟ نه تضییق در ایجاب نماز ظهر ارتباطی به نماز عصر پیدا می کند، نه ایجاب نماز عصر در آن یک تضییقی می آید.

لکن یک قیدی اینجا در خصوص صلاه عصر مطرح است، «و هو ترتبه علی الظهر» آیا این ترتب برای ایجاب نماز ظهر غایتی است که نماز ظهر را مثل وضو برای نماز عصر مقدمه می کند؟ کسی نمی تواند چنین مطلبی را که در رابطه با وضو و صلاه مطرح است، روی شرطیت ترتیب، بین نماز ظهر و نماز عصر پیاده کند.

تفاوت واجب غیری و نفسی

پس خلاصه این است که اساس حرفهای مرحوم آخوند و این که ایشان مجبور شدند آن راهی را که بیان کردیم، طی کردند که انسان اگر جواب تفصیلی هم از آن راهی که ایشان ذکر کردند، نداشته باشد، لکن اجمالاً می تواند بگوید این حرف مقطوع الخلاف است، ولو این که روی جزئیاتش هم نتواند انسان انگشت بگذارد و جواب دهد، ولی پیداست که آن راه مقطوع الخلاف است که آدم بگوید: نماز ایجابش برای این حرفها نیست که توی کتاب و سنت هست، برای یک چیز مخفی است که بر همه عقلاء تا روز قیامت هم مخفی خواهد بود، اما اگر به عقلاء بگویند، عقلاء یک مدح و ذمی نسبت به فاعل و تارکش مطرح می کنند. این تقریباً مِمَّا یقطع بخلافه است، اما چیزی که سبب شده که این راه انحرافی را ایشان طی کنند همین نکته است که آیا در باب وضو نماز و آثار نماز ما سه تا واجب داریم یا دو تا واجب داریم؟ اگر سه تا واجب می داشتیم این اشکال شما درست بود. «وضو وجب لصلاه، صلاه هم وجبت للنهی عن الفحشاء و المنکر» اما اگر دو تا واجب به آن معنایی که در باب وجوب ذکر کردیم بیشتر نداشته باشیم، دیگر چه معنا دارد که بگوییم: صلاه هم واجب شده برای توصل به چه؟ باید بگوییم «للتوصل الی واجب آخر»، واجب آخری وجود ندارد که این مسأله را در باب صلاه عنوان کنیم. لذا همان تعریف اول که لعل تعریف مشهور هم باشد، تعریف بسیار صحیحی است، منتهی با توجه به حقیقت معنای وجوب و بحثی که در این رابطه به طور تفصیل

بیان دو ثمره برای نفسیت و غیریت

مطلب مهمی که در اینجا هست این مسأله است که اگر یک واجبی مشخص شد که واجب نفسی است، هیچ بحث ندارد. و اگر مشخص شد که واجب غیری است، باز هم بحث ندارد. ببینیم چه ثمراتی بر نفسیت و غیریت مترتب است؟ عمده دو ثمره است: یک ثمره این است که واجب نفسی در وجوبش دیگر تابع وجوب شیء دیگر نیست، چون خودش نفسیت دارد، استقلال دارد، مقدمیت دارد، وجوبش دیگر تابع وجوب شیء دیگر نیست. نه این که بخواهیم بگوییم واجب نفسی قید و شرط ندارد؟ واجب نفسی چه بسا واجب مشروط است، مثل نمازی که وجوبش مشروط به وقت است، یا حجی که وجوبش مشروط به استطاعت است، این طوری تعبیر نمی کنیم. واجب نفسی وجوبش تابع وجوب چیز دیگری نیست، این طور نیست که این دنباله رو باشد، اگر شیء دیگری واجب باشد این هم واجب شود و اگر شیء دیگر واجب نباشد، این اتصاف به وجوب پیدا نکند.

در مقابل وجوب واجب غیری، تابع وجوب ذی المقدمه است. هر وقت که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، این هم وجوب پیدا می کند. وجوب وضو تابع وجوب صلاه است، هر زمان که صلاه واجب شد وضو هم اتصاف به وجوب پیدا می کند. پس یک فرق فاحش بین واجب نفسی و واجب غیری، مسأله تبعیت و عدم تبعیت است، «واجب نفسی وجوبه لا- یکون تابعا لوجوب غیره» اما واجب غیری «یکون وجوبه تابعا لوجوب ذی المقدمه» این یک ثمره. ثمره دیگری که بر نفسیت و غیریت مترتب است، مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت و عدم استحقاق عقوبت بر مخالفت است.

اگر چیزی واجب نفسی شد، مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است، از نظر عقل و عقلاء هم این طور است.

اما اگر چیزی واجب غیری شد، «لا یترتب علی ترکه استحقاق العقوبه» بلکه چون ترکش مستلزم ترک ذی المقدمه است، بر ترک ذی المقدمه استحقاق عقوبت مترتب می شود. اگر مولا امر کرد به «کون علی السطح» و نصب سلم هم به عنوان واجب غیری وجوب پیدا کرد، اگر مکلف هر دو را ترک کند یک استحقاق عقوبت در کار است، آن هم استحقاق عقوبت بر ترک ذی المقدمه است. و حتی اگر یک ذی المقدمه ای ده تا مقدمه داشته باشد، مثل این که در باب نماز مقدمات فراوان دارد.

اگر مکلف همه مقدمات را با ذی المقدمه ترک کرد، یک استحقاق عقوبت بر ترک ذی المقدمه بیشتر در کار نیست. پس نتیجتاً «واجب نفسی یترتب علی مخالفته استحقاق العقوبه و الواجب الغیری لا یترتب علی ترکه استحقاق العقوبه».

اگر در موردی احراز کردیم که فلاں شیء واجب دارد، اصل وجوبش را احراز کردیم، لکن نتوانستیم به دست بیاوریم که آیا این وجوبش واجب نفسی است؟ یا این که وجوبش به عنوان وجوب غیر است؟ و ذی المقدمه اش مثلا- فلاں شیء واجب است، یک شیء واجب دیگر هم داریم. اما نمی دانیم این دومی را که واجب کردند، در رابطه با آن واجب اول است؟ مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم» است، که «ادخل السوق» ایجابش برای خاطر «اشتراء لحم» است، ارتباط بین این دو تا وجوب وجود دارد، ارتباط مقدمیت و ذی المقدمیت. نفهمیدیم که این طوری ارتباط دارند؟ یا این که نه این واجب دوم خودش یک واجب نفسی غیر مرتبت به واجب اول است، هیچ ربطی به واجب اول ندارد. در حقیقت اصل وجوب شیء ثانی مسلّم، لکن نفسیت و غیریتش محل تردید و اشکال شد. در دوران بین نفسیت و غیریت، چه راهی را می توانیم پیش بگیریم؟ اینجا در دو مقام و جدای از یکدیگر بحث می شود: یک بحث که مقام اول است، در رابطه با این است که آیا ما یک اصل لفظی مثل اصالت الاطلاق، یا یک حکم عقل کما این که بعد بیان می کنیم «ان شاء الله» بعضی ها ذکر کردند، در صورتی که مقدمات تمسک به اطلاق همه اش وجود داشته باشد، داریم که از راه اصاله الاطلاق نفسیت این واجب را استفاده کنیم؟ یا از طریق حکم عقل مسأله نفسیت را استفاده کنیم؟ یا این که نه اصاله الاطلاق می تواند این معنا را روشن کند و نه عقل در این رابطه قضاوت خاص دارد. آن وقت در نتیجه نوبت می رسد به مقام دوم که آیا اصول عملیه از استصحاب و برائت و امثال اینها در اینجا چه حکمی دارند؟ پس این بحث بسیار مهمی است، در دو مقام هم باید بحث کرد و برای مطالعه اولاً کلمات مرحوم محقق خراسانی را در این رابطه ملاحظه کنید، که آن کلمات باید مورد بحث واقع شود و ما ببینیم فرمایشات ایشان در جهات مختلف قابل قبول هست یا نه؟

پرسش:

- ۱ - سه قول در معنای وجوب را بیان کنید.
- ۲ - مختار استاد در معنای وجوب کدام است؟
- ۳ - ملاک نفسیت و غیریت چیست؟
- ۴ - مناقشه مرحوم آخوند(ره) در تعریف واجب نفسی و غیری و جواب استاد را بیان کنید.
- ۵ - برای نفسیت و غیریت دو ثمره بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دوران بين نفسيّت و غيريّت

در دوران بين نفسيّت و غيريّت، اگر وجوب يك شيئي مسلم شد لكن احراز نشد كه آيا به نحو واجب نفسي، واجب است يا به نحو واجب غيري؟ گفتيم: در دو مقام بحث واقع مي شود: يك مقام اين كه آيا از نظر اصول لفظيه مثل اصاله الاطلاق يا حكم عقل، راهي داريم براي اثبات نفسيّت يا نه؟ مقام دوم اين كه اگر راهي نداشته باشيم، مقتضاي اصول عمليه در اين رابطه چيست؟ فعلا بحث در مقام اول است. مرحوم آخوند مي فرمايند: اصاله الاطلاق در جايي كه شرايط و مقدمات حكمت تمام باشد؛ يعني مولا- در مقام بيان باشد و قرينه اي هم بر تعيين نفسيّت و غيريّت اقامه نكرده باشد و ساير مقدمات حكمت هم وجود داشته باشد، اقتضاي نفسيّت مي كند. چرا؟ براي اين كه در واجب غيري، يك قيدي وجود دارد كه آن قيد در واجب نفسي وجود ندارد، در حقيقت وجوب واجب نفسي، مطلق است؛ اما وجوب واجب غيري، مقيد است؛ قيد آن چيست؟ در واجب غيري، همان طوري كه قبلا- بيان كرديم، يكي از ثمرات مهم، مسأله تبعيت است؛ يعني وضو را در زماني مي توانيم محكوم به وجوب كنيم كه صلاه وجوب فعلي داشته باشد، در حقيقت در رابطه با وضو اين طور

تعبیر می‌کنیم: «الوضوء واجب اذا وجبت الصلاه». این قید همراه واجب غیری هست. اما در واجب نفسی می‌گوییم: «الصلاه واجبه»، دیگر وجوبش را معلق نمی‌کنیم به یک واجب دیگری و آن را تابع واجب دیگری قرار نمی‌دهیم. پس در حقیقت، دوران بین نفسیت و غیریت مثل دوران بین اطلاق و تقید می‌شود. در نتیجه، اگر مقدمات حکمت جاری شد، اصله الاطلاق اقتضای نفسیت می‌کند.

پس یک اصل لفظی به نام اصله الاطلاق داریم که راه را برای نفسیت و اثبات آن برای ما باز می‌کند.

این مطلبی است که مرحوم آخوند «ره» هم اینجا ذکر می‌فرمایند و هم در بعضی از مباحث گذشته ذکر کردند.

بیان استاد از کلام مرحوم آخوند، در تقسیم به لحاظ واجب

لکن همان طوری که آنجا هم جواب از این فرمایش را بیان کردیم، اینجا هم جواب روشن است.

جواب این است که وقتی می‌گویید: «الواجب» یا به تعبیر صحیح تر «الوجوب إِمَّا نَفْسِي و إِمَّا غَيْرِي»، نفسیت و غیریت، دو قسم برای یک مقسم هستند؛ یعنی مقسم شما «مطلق الوجوب» است، مقسم شما «طبیعه الوجوب» است. وقتی که این طبیعت را می‌گویید: «إِمَّا نَفْسِي و إِمَّا غَيْرِي»؛ یعنی همان طوری که وجوب غیری، یک قسم از وجوب مطلق است. وجوب نفسی هم یک قسم برای آن مقسم است و در مسأله تقسیم، تصور نمی‌شود که یک شیئی را مقسم قرار دهید؛ اما یکی از دو قسمش همین مقسم باشد، عین مقسم باشد؛ یعنی اگر مقسم بلاقید است، یک قسم هم بلاقید باشد، آیا چنین تقسیمی می‌تواند صحیح باشد؟ یا همیشه تقسیمها مثل دو نوع از یک جنس هستند؟ اگر شما جنس را بخواهید تقسیم به دو نوع کنید، امکان ندارد که یکی از دو نوع، عین همان جنس باشد بدون این که فصل ممیز و فصل مشخصی داشته باشد. وقتی که جنس تنوع پیدا می‌کند به دو نوع یا به انواع مختلفه؛ معنایش این است که هر نوعی عبارت از همان جنس است «مع خصوصیه زائده و قید زائد و فصل ممیز» و الان می‌توانیم تقسیم کنیم و بگوییم: «الحيوان، اما حيوان و اما انسان» این تقسیم، تقسیم غیر صحیح است. پس هر کجایی که پای تقسیم مطرح است، باید اقسام یا دو قسم از همان مقسم باشد با یک خصوصیت زائده و با قید زائد، منتها این قیدی که دخالت در قسم دارد، لازم نیست که حتما قید وجودی باشد، دو قسم لازم نیست که هر کدامشان متقید به یک قید وجودی باشند، گاهی یکی از دو قسم، متقید به قید وجودی است و دیگری متقید به قید عدمی است، به طوری که اگر آن قید عدمی از آن گرفته شود، دیگر آن قسم تحقق پیدا نمی‌کند. پس مقسم شما عبارت از «وجوب» است؛ یعنی «مطلق الوجوب»؛ یعنی «جنس الوجوب». وقتی برای این مطلق، دو قسم شما ذکر می‌کنید؛ «إِمَّا نَفْسِي و إِمَّا غَيْرِي»، باید در هر کدام از اینها علاوه بر اصل وجوب، یک

خصوصیت زائده ای وجود داشته باشد. می گوئید: واجب غیری؛ آن چیزی که واجب شده برای وجوب شیء دیگر، برای رسیدن به یک واجب دیگر که این قید، در حقیقت وجوب غیری نقش دارد.

واجب نفسی کدام است؟ نمی توانیم بگوئیم: واجب نفسی؛ یعنی وجوب. وجوب که عبارت از مقسم شماسست. واجب نفسی در مقابل واجب غیری، اگر فرمایش مرحوم آخوند «ره» را در تعریف واجب نفسی بپذیریم که نپذیرفتیم، آن هم یک قید وجودی پیدا می کند و آن این است که واجب نفسی؛ آن چیزی است که وجوبش برای انطباق عنوان حسن بر خودش باشد، این قید انطباق عنوان حسن بر آن، یک خصوصیت زائده است، به منزله یک فصل ممیز است و روی حرف شما، قید واجب نفسی هم قید وجودی می شود. اما روی آن معنایی که ما برای واجب نفسی گفتیم، واجب نفسی؛ آن چیزی که واجب شده است. برای چه واجب شده؟ «لا للتوصل الی واجب الاخر، لا لایجاب شیء آخر»، این «لا لایجاب شیء آخر»، به صورت یک قید عدمی در ماهیت واجب نفسی مدخلیت دارد. پس ما نمی توانیم بگوئیم: «الواجب النفسی: عبارة عن وجوب الشیء». نمی توانیم بگوئیم: «الواجب النفسی: عبارة عن وجوب الشیء». لذا یک قید عدمی روی آنچه که ما اختیار کردیم، در ماهیت واجب نفسی مدخلیت دارد.

پس نتیجه این طور شد که واجب نفسی، وجوب مقید به یک قید عدمی است و واجب غیری، وجوب مقید به یک قید وجودی است. اگر هر دوی اینها در مسأله تقیید و مقید بودن مشترک باهم باشند، آن وقت اصاله الاطلاق چطور می تواند واجب نفسی را معین کند؟ اصاله الاطلاق آیا می تواند قید را ثابت کند؟ اصاله الاطلاق، همان طوری که واجب غیری را نمی تواند ثابت کند، واجب نفسی را هم نمی تواند ثابت کند؛ برای اینکه هر دو مقید هستند، لکن قید «احدهما وجودی و قید الاخر عدمی» و به قول شما، قید هر دو وجودی است. وقتی هر دو قید وجودی دارند، مشکل بیشتر است.

چطور اصاله الاطلاق قسم و مقسم را ثابت می کند؟ اما قسم که در آن خصوصیت و تقیید مطرح است، «لا یمكن» این که به اصاله الاطلاق ثابت شود. پس ما نمی توانیم در فرق بین واجب نفسی و واجب غیری، بگوئیم: واجب نفسی، واجب مطلق است. اما واجب غیری، واجب مقید است.

نه، هر دو وجوبشان وجوب مقید است و به اصاله الاطلاق هیچ کدام از این دو نمی تواند ثابت شود. پس این راهی که مرحوم آخوند «ره» ذکر فرمودند، راهی برای اثبات نفسیت نیست. لکن معلوم می شود قبل از مرحوم آخوند «ره» هم بزرگانی بوده اند، یا حداقل بعضی از بزرگان که آنها هم به اصاله الاطلاق برای اثبات نفسیت تمسک می کردند از کجا معلوم می شود؟ از این که مرحوم شیخ اعظم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) علی ما فی تقریراته به نام مطارح الانظار در مقام این

برآمده که از اصاله الاطلاق جواب دهد، این جوابی که ایشان از اصاله الاطلاق ذکر می کنند، با اینکه مرحوم شیخ انصاری «ره» استاد مرحوم آخوند «ره» بوده و مرحوم آخوند «ره» مدت کمی از درس شیخ انصاری «ره» را درک کرده، شاید بیش از دو سه سال نشده، معلوم می شود که در زمان شیخ، یا قبل از مرحوم شیخ هم این تمسک به اصاله الاطلاق برای اثبات نفسیت در دوران بین نفسیت و غیریت مطرح بوده است.

لکن مرحوم شیخ «ره» در تقریرات از این تمسک به اصاله الاطلاق جواب داده که جواب ایشان را مرحوم آخوند «ره» در کفایه ذکر کردند و جواب شیخ انصاری «ره» را مورد مناقشه قرار دادند؛ برای این که تمسک به اصاله الاطلاق را به آن استحکام ببخشند. مرحوم شیخ «ره» فرموده اند: کسی برای اثبات نفسیت نمی تواند به اصاله الاطلاق تمسک کند، اما نه از این راهی که در جواب مرحوم آخوند «ره» بیان کردیم، بلکه از طریق دیگر و بر مبنای دیگر ایشان، این تمسک را مورد مناقشه قرار دادند و آن این است که می فرمایند: هیئت که موضوع له برای وجوب هست و دلالت بر وجوب می کند، یک معنای حرفی دارد و در مسأله وضع و کیفیت وضع، ملحق به باب حروف است. در باب حروف آنچه را که مشهور قائلند و شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» هم همان مبنای مشهور را انتخاب کردند، عبارت از این است که وضع حروف عام و موضوع له آن خاص است؛ یعنی واضح وقتی که می خواسته حرف «من» را وضع کند، مفهوم کلی ابتداء را در ذهن آورده و در نظر آورده، لکن لفظ «من» را برای این مفهوم کلی وضع نکرده، بلکه برای مصادیق این مفهوم کلی، ابتدای حرکت از بصره، ابتدای حرکت از قم، ابتدای مطالعه، ابتدای غذا خوردن و همین طور هر کاری که ابتدای واقعی دارد.

اینها به عنوان موضوع له لفظ «من» مطرح هستند که بیان می کردیم اگر کسی سؤال کند که یک مشترک لفظی که به وضع واحد، برای میلیاردها معنا وضع شده، چیست؟ می گوئیم: عبارت از وضع حروف بنا بر قول مشهور است که واضح به وضع واحد برای لفظ «من» میلیاردها موضوع له قرار داده و آن عبارت از یک یک مصادیق ابتدا و یک یک افراد واقعیۀ ابتدا، حالا ابتدای هر چیزی باشد، هر حرکتی باشد، هر فعل و انفعالی باشد، تمام اینها واقعیاتی است که مستقلاً هر کدامشان موضوع له لفظ «من» هست. البته نظر تان هست که مرحوم آخوند «ره» در بحث حروف، با این معنا مخالفت کردند که حالا بعد هم ما در جواب ایشان اشاره به این معنا می کنیم.

بیان شیخ در وضع حروف

مرحوم شیخ «ره» می فرمایند: هیئت افعال هم مثل مسأله حروف است؛ یعنی واضح وقتی

می خواسته هیئت افعال را وضع کند، به تعبیر ایشان مفهوم طلب را در نظر گرفته، ماهیت طلب را در نظر گرفته؛ اما هیئت افعال برای ماهیت طلق وضع نشده، بلکه هیئت افعال برای مصادیق و افراد متکثره واقعیه طلب وضع شده که افراد واقعیه طلب، همان اراده حقیقه ای است که قائم به نفس مولا است و به تعبیر ایشان، همان طلب حقیقی است که قائم به نفس مولا هست. موضوع له افراد این طلب است، مصادیق این طلب است. می فرماید: شاهدش این است، شاهد این قضیه روی مبنای مرحوم شیخ (ره) این معناست که اگر مولا گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، گفت: «صلوا»، صلاه را متعلق هیئت افعال قرار داد، بعد از آن که این امر از ناحیه مولا صادر شد، شما در مقام اخبار و حکایت از این دستور مولا، می گوید: «الصلاه مطلوبه»، نمی گوید: به دنبال «صلوا الصلاه مطلوبه».

این قضیه حملیه ای که شما تشکیل می دهید به نام «الصلاه مطلوبه»، به لحاظ این که هیئت افعال روی صلاه آمده، آیا معنای «الصلاه مطلوبه»؛ یعنی «الصلاه متصفه بانها مفهوم الطلب»؟ اگر هیئت برای مفهوم وضع و امر کلی که واضع در نظر گرفته وضع شده باشد، باید معنای «الصلاه مطلوبه»؛ یعنی «الصلاه مفهوم الطلب» باشد. آیا کسی یک چنین احتمالی می دهد؟ یا این که «الصلاه مطلوبه»؛ یعنی «مطلوبه بالطلب الحقیقی، مراده بالاراده الحقیقه»؟ از این که شما «الصلاه مطلوبه» را به طلب حقیقی و فرد مفهوم طلب معنا می کنید، دلیل بر این است که هیئت افعال برای مفهوم طلب وضع نشده، بلکه همان طوری که کلمه «من» برای مصادیق ابتدا و افراد واقعیه ابتدا وضع شده، هیئت افعال هم برای مصادیق واقعیه طلب و افراد واقعیه طلب وضع شده، بشود. نتیجه چیست؟

نتیجه این که موضوع له هیئت، کلی نیست، موضوع له هیئت، افراد و مصادیق است، نه ماهیت مطلقه. اگر ماهیت مطلقه موضوع له هیئت نشد، شما چه حق دارید دیگر به اصاله الاطلاق تمسک کنید؟ اصاله الاطلاق برای مفاهیم کلیه است، برای عناوین کلیه است که شما شک در اطلاق و تقیید دارید، می آید به اصاله الاطلاق، اطلاقش را ثابت می کنید. اما آنجایی که مسأله کلی مطرح نیست، مسأله به صورت جزئی مطرح است، جزئی دیگر قابل برای تقیید نیست که شما بخواهید به اصاله الاطلاق تمسک کنید. لذا مرحوم شیخ (ره) روی مبنای خودشان که موضوع له هیئت را همان موضوع له حروف روی مبنای مشهور می دانند که وضع عام و موضوع له خاص است، خاص دیگر معنا ندارد در آن اصاله الاطلاق جریان پیدا کند؟ لذا روی این جهت و روی این مبنای اصاله الاطلاق را در دوران بین نفسیت و غیریت جواب می دهند.

تفاوت مبنای مرحوم آخوند و مشهور در باب حروف

مرحوم آخوند (ره) می فرماید: اولاً مبنای ما در باب حروف غیر مبنای مشهور است. ما در باب

حروف گفتیم: وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام است، لکن موارد استعمالشان فرق می کند. بر حسب دستور واضح و الزام واضح، موارد استعمال فرق می کند و اگر این دستور نبود، شما همیشه می توانستید کلمه «من» را به جای الابتداء کلی استعمال کنید و کلمه «الابتداء» را به جای «من» استعمال کنید، لکن چون برای موارد استعمال تحدید حدود شده، موارد استعمالشان جدای از یکدیگر است و الاّ از نظر وضع و موضوع له و مستعمل فیه، حروف و اسماء باهم مشترک هستند، در این که همه شان کلیت دارند. این اولاً.

ثانیاً: یک نکته ای در خصوص اینجا وجود دارد که اگر ما از آن مبنا در باب حروف، صرف نظر کنیم و همان مبنای مشهور را در باب حروف بپذیریم؛ اما در باب هیئت نمی شود آن حرف را پذیرفت. این یک خصوصیتی دارد که خصوصیتش عبارت از این معنا است. ایشان می فرماید: خود مرحوم شیخ «ره» هم این معنا را قبول دارند که ما به هیئت افعال انشاء طلب می کنیم، چون هیئت افعال که یک جمله خبریه نیست که عمّا فی الضمیر خبر دهد و حکایت کند؛ مثل جمله های خبریه! هیئت افعال در مقام انشاء است و جزء جمل انشائیه و صیغ انشائیه است. خود مرحوم شیخ «ره» هم این معنا را می پذیرند و چاره ای جز پذیرفتن این معنا ندارند.

ایشان می فرماید: ما سؤال می کنیم از مرحوم شیخ «ره» که شما به هیئت افعال چه چیزی را انشاء می کنید؟ مضاف الیه انشاء، چیست؟ انشاء به چه چیزی تعلق می گیرد؟ آیا انشاء به مفهوم طلب متعلق است؟ یا انشاء به مصداق طلب متعلق است؟ کدامیک از اینها است؟ کاری به حروف هم نداریم. در خصوص اینجا این مسأله مطرح است. انشاء به چه چیزی متعلق است؟ می فرماید: اینکه معنا ندارد کسی بیاید بگوید: من اراده حقیقیه را انشاء می کنم؟ اراده حقیقیه این تابع مبادی خودش است، تابع مقدمات تکوینیّه نفسانیه خودش است. اگر آن مقدمات تکوینیّه تحقق پیدا کرد، اراده هم به دنبال آن تحقق پیدا می کند.

اما یک کسی بگوید: من می خواهم اراده تکوینیّه را انشاء کنم؛ یعنی در خودم اراده تکوینیّه با هیئت افعال به وجود بیاوریم، این یک امر غیر معقولی است، بلکه انشاء همیشه به مفاهیم تعلق می گیرد، آن هم در عالم مفاهیم هم باز، دایره انشاء یک تضحیقی دارد؛ یعنی «کل مفهوم لا یكون قابلاً لان یتعلق به الانشاء». کسی بخواهد مفهوم انسان را انشاء کند، مفهوم حیوان را انشاء کند، انسان و حیوان از آن مفاهیم قابلّه «للأنشاء» نیست، بعضی از مفاهیم است که قابلیت برای انشاء دارد؛ به قول ایشان مفهوم طلب، مثل ملکیت، زوجیت، حریت، رقیّت و امثال ذلک، اینها یک عناوینی هستند که قابلیت این معنا را دارند که انشاء به آنها تعلق بگیرد.

وجود انشائی که با انشاء تحقق پیدا می کند، این خودش یک قسمی از وجود؛ یعنی مفاهیمی

هست که علاوه بر وجود خارجی و وجود ذهنی، یک وجود سومی به عنوان قسیم وجود خارجی و وجود ذهنی، به نام وجود انشائی دارد و بیان کردیم که در همه مفاهیم چنین قابلیت نیست. لذا ایشان می فرماید: ما به مرحوم شیخ (ره) عرض می کنیم که شمایی که لامحاله باید معتقد باشید که با هیئت افعال، انشاء طلب تحقق پیدا می کند، چاره ای نیست جز اینکه ملتزم شوید به اینکه این طلبی که منشأ است و انشاء به او تعلق می گیرد، مفهوم طلب است، کلی طلب است، ماهیت طلب است، غیر از این راه حل ندارد. آن وقت آن دلیلی را که مرحوم شیخ «ره» درباره «الصلاه مطلوبه» ذکر کردند، آن دلیل را هم ایشان به یک کیفیتی جواب می دهند. بعد هم ما اشاره می کنیم به یک تحقیقی که قبلاً ذکر کردیم.

پرسی:

- ۱ - بیان مرحوم آخوند (ره) در دوران بین نفسیت و غیریت را توضیح دهید.
- ۲ - جواب شیخ (ره) از بیان صاحب کفایه در تمسک به اطلاق در دوران بین نفسیت و غیریت را توضیح دهید.
- ۳ - مقسم در تقسیم واجب به نفسی و غیری چیست؟
- ۴ - نظر شیخ انصاری «ره» درباره وضع حروف چیست؟
- ۵ - تفاوت نظر ایشان در وضع حروف با مبنای مشهور را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان صاحب کفایه (ره) در دلالت صیغه أفعال بر طلب

مرحوم آخوند «ره» در جواب فرمایش شیخ انصاری «قدس سره» فرمودند: هیئت افعال برای انشای طلب وضع شده و مضاف الیه کلمه انشاء همیشه یک امر کلی است، انشاء به کلی تعلق می گیرد، البته همه مفاهیم هم قابلیت برای انشاء ندارند. در یک محدوده ای مفاهیم قابل تعلق انشاء است و حتی در امور اعتباریه هم مفهوم انشاء می شود، انشاء ملکیت، انشاء زوجیت، پس هیئت به نظر ایشان «وضعت لان ینشأ بها مفهوم الطلب و ماهیه الطلب» و این طلب همان چیزی است که ایشان ذکر کردند.

ایشان در باب طلب و اراده ذکر کردند که طلب و اراده در تمام مراحل یک معنا دارد، فقط در مقام انصراف بین این دو لفظ تغایر وجود دارد، کلمه اراده وقتی که استعمال می شود و اطلاق می شود، انصراف به اراده حقیقیه دارد. اما کلمه طلب وقتی که استعمال می شود، انصراف به طلب انشائی دارد.

پس طلب انشائی، غیر از طلب حقیقی است. لذا روی این مبنا، ایشان می فرمایند: در هیئت افعال، همان حرفی را که در معانی حرفیه ذکر کردیم که وضع عام و موضوع له عام است، مطلب همین طور

است و اینجا خصوصیتی دارد که اصلاً موضوع له خاص، در اینجا تصور نمی شود، چون انشاء اراده حقیقیه و فرد و مصداق اراده یک امر غیرمعقولی است. لذا اگر در سایر حروف و معانی حرفیه هم فرضاً ما موضوع له خاص را بپذیریم، اینجا خصوصیتی دارد که نمی توانیم مسأله موضوع له خاص را در اینجا بپذیریم. مناقشه ای به حرف مرحوم آخوند و کلام مرحوم شیخ می کنیم؛ البته تحقیق هر دو را سابقاً ذکر کردیم، ولی برای این که مناقشه در هر دو کلام فی الجمله مورد توجه واقع شود، اشاره می کنیم.

مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند(ره) در معنای هیئت افعال

ما در معنای هیئت افعال گفتیم: اصلاً ماده طلب و لغت طلب یک معنایی دارد که هیچ ربطی به مفاد هیئت افعال ندارد، نه مفاد هیئت افعال مصادیق طلب حقیقی است، این طوری که مرحوم شیخ انصاری بیان کردند و نه مفاد هیئت افعال، انشاء طلب است. اصلاً کلمه طلب و ماده طلب یک معنایی دارد که به مفاد هیئت افعال، هیچ گونه ارتباطی ندارد. آن چیزی که مفاد هیئت افعال است، همان است که مکرر بیان می کردیم، بعث و تحریک اعتباری در مقابل بعث و تحریک تکوینی، گاهی مولا یا یک فرد قاهر و نیرومند با بعث و تحریک عملی و تکوینی دیگری را وادار به یک کار می کند، مثل این که دستهایش را می گیرند و ظرف آب را به دستش می دهند و با فشار این را مجبور می کنند که آب را بیاشامد.

اما گاهی هم از طریق امر و هیئت افعال «بما آنه» مولا که وجوب متابعت و وجوب اطاعت دارد، دستور صادر می کند: معنای دستور همان تحریک کردن مکلف به انجام عمل است؛ اما نه تحریک حقیقی و تکوینی که به مجردی که امر صادر شد؛ مثل این که مکلف بلااختیار، مجبوراً عمل را انجام بدهد، نه، این بعث و تحریک اعتباری است و از نظر عقلاً، وجوب اطاعت و وجوب متابعت بر آن مترتب می شود. لذا اصلاً عنوان طلب چه به معنای طلب حقیقی و چه به معنای طلب انشائی که این را در رابطه با مفاد هیئت افعال مطرح کردند، به نظر ما غیر صحیح است و مفصلاً در این رابطه در بحث مفاد هیئت افعال بحث کردیم.

مناقشه در کبرای کلام شیخ «ره» در تقیید مفاهیم جزئی

اشکال هم به مرحوم شیخ «ره» هست، راجع به کبرایی که در کلام ایشان مطرح است و آن این است که مرحوم شیخ «ره» می فرماید: اگر مفاد هیئت یک معنای جزئی شد، مفاد هیئت مصادیق و افراد طلب و اراده حقیقیه شد، دیگر جزئی، قابل تقیید نیست. نتیجه این می شود که در رابطه با معنای

حرفی بر مبنای مشهور، دیگر باید تقييد را کنار بزنيم، تقييد هميشه برای کلیات است؛ برای مفاهيم است، ما این کبر را قبول نداريم، نه، جزئی قابل تقييد است. منتها به لحاظ حالات جزئی، زید «امر جزئی»؛ اما این حالات مختلفه دارد. زید ممکن است اتصاف به مجيء پیدا کند و ممکن هم است اتصاف به مجيء پیدا نکند، حالا که زید به لحاظ حالاتش دارای حالات متعدّد و گوناگون است، آیا مانعی دارد که زید را «مع انه امر جزئی مشخص»، مع ذلك زید را مقید کنیم «بزید الجائی»؟ این تقييد آیا تقييد جزئی نیست؟ الجائی که یک قیدی است و یک وصفی هست، این صفت برای زید است و زید هم «امر جزئی مشخص»، چطور تقييد اینجا تحقق پیدا کرده است؟

بلکه بالاتر، این طوری که امام بزرگوار «قدس سره» مکرر می فرمودند، نوع تقييداتی که در جملات به کار می رود، این تقييدات راجع به معانی حرفیه است. بر همان مبنای مشهور که معنای حرفی جزئی است و واقع هم همین است و نظر مرحوم آقای آخوند در رابطه با معنای حرفی غیر قابل قبول است، روی همان مبنای مشهور اکثر تقييدات در کلمات به همین معانی حرفیه و شبه معانی حرفیه ارتباط دارد، مثلاً شما که می گوئید: «ضربت زیدا یوم الجمعه فی المدرسه»، زمان و مکانش را مشخص می کنید، هم «یوم الجمعه» را و هم مدرسه را، این «یوم الجمعه» قید چیست؟ به حسب واقع این «یوم الجمعه» به چه ارتباط دارد؟ به آن ضربی که از شما صادر شده و بر زید واقع شده است، این ضرب، یک معنای حرفی است، آیا شما کلی ضرب را مقید کردید یا «الضرب الصادر منکم الواقع علی زید» یک معنای حرفی است که مثل زید فی المدرسه می ماند؟

تحقیق در معنای حرفی

در تحقیق معنای حرفی به این نتیجه رسیدیم که معنای حرفی یک واقعیت است و یک وجود است و وجودش هم از وجود عرض پائین تر است، برای این که عرض فقط نیاز به معروض دارد، اما معنای حرفی نیاز به دو طرف دارد، «زید فی المدرسه» باید ظرفی باشد به نام مدرسه و مظروفی باشد به نام زید، تا واقعیت ظرفیت معنای حرفی تحقق پیدا بکند. لذا همیشه معانی حرفیه نیاز به دو موضوع دارد، نیاز به دو طرف دارد، به خلاف بیاض و سواد که یک معنای عرضی است، آنها فقط نیاز به یک موضوع دارد، نیاز به یک معروض دارد، همین جسم می خواهد تا اتصاف به بیاض و سواد پیدا کند، اما در «زید فی المدرسه» ظرفی به نام مدرسه لازم است و مظروفی به نام زید لازم است، تا بتواند واقعیت ظرفیت تحقق پیدا کند. در نتیجه معانی حرفیه یک واقعیات متقومه به شیئین است.

در «ضربت زیدا یوم الجمعه» این قید برای چیست؟ آیا قید برای زید است، قید برای ضرب است، یا این که قید برای یک معنای حرفی است؟ آن ضربی که از شما صادر شد و بر زید واقع شد و او را

دارید مقید «يوم الجمعة و في المدرسه» می کنید، آن یک معنای حرفی است، لذا تقییدات در کلمات، نوعاً به معانی حرفیه برمی گردد. پس این چه فرمایشی است که شیخ اعظم «ره» می فرمایند:

اگر مفاد هیئت افعال یک معنای جزئی و فرد و مصداق شد، این دیگر قابلیت تقیید ندارد، چرا ندارد؟! دیگر از معانی حرفیه از نظر فقر و نیاز به دو طرف، ما موجودی ضعیف تر و واقعیتی ضعیف تر نداریم، مع ذلک در آنها تقیید تحقق پیدا می کند و بلکه اکثر تقییدات هم به همین معانی حرفیه بر می گردد، همین طوری که امام بزرگوار «قدس سره» مکرراً این معنا را می فرمودند و مطلب بسیار دقیق و صحیحی هم هست. لذا این اشکال هم به کلام مرحوم شیخ «ره» وارد است.

(پاسخ استاد به شاگرد): این امری که در خارج واقع شده، امری که شما دارید اخبار از آن می کنید، از کلی دارید اخبار می کنید. بحث ما در دوران بین نفسیت و غیریت بود، مرحوم آخوند «ره» برای اثبات نفسیت به اصاله الاطلاق تمسک کردند که این مورد مناقشه واقع شد، مرحوم شیخ انصاری «ره» جوابی از تمسک به اصاله الاطلاق دادند که آن جواب از نظر مرحوم آخوند مورد مناقشه بود و به نظر ما هم هر دو نظر مورد اشکال و مورد مناقشه است.

بیان محقق نائینی (ره) در شک بین نفسیت و غیریت واجب

بیانی محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» برای تمسک به اصاله الاطلاق ذکر کردند، ایشان اصاله الاطلاق را پذیرفتند و از راه اصاله الاطلاق، مسأله نفسیت را در دوران بین نفسی و غیری می خواهند ثابت کنند، بیان ایشان مقدمه ای دارد که آن مقدمه این است: در جاهایی که یک شیئی غیریتش مسلم است، در واجبات غیریه مسلم، ایشان می فرمایند: ما یک تحلیلی باید درباره اینها بکنیم. وضو نسبت به صلاه، یک واجب غیریه مسلم است، یک وجوب مقدمی روشن دارد. اینجا باید یک تحلیلی بشود تا زمینه ای برای اصاله الاطلاقی که می خواهیم بگوییم، زمینه آن روشن بشود. می فرماید: وجوب غیریه به تعبیر بزرگان، مترشح از وجوب نفسی است، اول باید نماز وجوب نفسی داشته باشد تا وجوب غیریه به وضو ترشح کند و وضو به عنوان غیریت و مقدمیت وجوب پیدا بکند. بعد می فرمایند: ما می توانیم این کلمه ترشح را برداریم و جایش یک عنوان دیگری بگذاریم که آن عنوان هم همین معنا را دلالت می کند و آن عنوان، معلولیت است. باید بگوییم: وجوب غیریه معلول وجوب نفسی است. علت وجوب غیریه همین وجوب نفسی است.

اگر نماز متعلق وجوب واقع نشود، اگر وجوب به صلاه تعلق نگیرد، معنا ندارد که در رتبه متأخره، وجوب به وضو تعلق بگیرد؟! پس می توانیم این طوری تعبیر کنیم که «وجوب الصلاه عله

لوجوب الوضوء و وجوب الوضوء معلول لوجوب الصلاة». وقتی که مسئله علیت و معلولیت را شما پذیرفتید که این هم همان لازمه ترشح بود، می توانیم این را برداریم و یک عنوان سومی به جای این علت و معلول بگذاریم و آن این است که «وجوب الصلاة شرط لوجوب الوضوء». وجوب وضو مشروط به وجوب صلاه است؛ مثل همان واجبات مشروطه ای که در سایر موارد شما مطرح می کردید، شما می گوید: حج، نسبت به استطاعت، واجب مشروط است؛ اینجا هم همان برنامه است، منتها فرقی این است که وجوب حج مشروط به وجود استطاعت است، باید استطاعت موجود بشود، استطاعت تحقق پیدا کند تا حج وجوب پیدا کند. اما در باب نماز و وضو، همانطوری که مشروط، عبارت از وجوب است، شرط هم، عبارت از وجوب است، منتها مشروط «وجوب الوضوء» است، شرط، عبارت از «وجوب الصلاة» است. اما در معنای شرطیت بین اینجا و آنجا فرقی نمی کند، چه فرق می کند که شما بگویید وجوب حج، مشروط به وجود استطاعت است، یا تعبیر کنید به این که وجوب وضو مشروط به وجوب صلاه است؟ در شرطیت فرقی بین این دو نمی باشد.

در نتیجه لازمه غیریت وجوب و مقدمه وجوب و لازمه وجوب غیری، این است که وجوب غیری به نحو واجب مشروط است. هر کجا شما یک وجوب غیری پیدا کردید، بدانید که مساوق با این است که این واجب مشروط است، شرطش چیست؟ شرطش وجوب ذی المقدمه است. «شرط وجوب المقدمه، وجوب ذی المقدمه» و در سایر موارد شرط، عبارت از یک سری وجودات بوده؛ مثل این که نماز مشروط به وجود وقت است، حج مشروط به وجود استطاعت است. اما در مسئله واجب غیری و وجوب مقدمی، شرط، عبارت از یک تکلیف دیگر است و آن تکلیف متعلق به ذی المقدمه است، وجوب متعلق به ذی المقدمه است. در نتیجه، وجوب غیری یک شرطیت تکلیف به نحو واجب مشروط، در رابطه با مقدمه ایجاد می کند.

اما یک شرطیت دیگری هم وجود دارد و آن این است، همان طوری که وجوب مقدمه، مشروط به وجوب ذی المقدمه است، در عکسش، وجود ذی المقدمه مشروط به وجود مقدمه است، شرط از آن طرف روی وجودین پیاده می شود، از این طرف روی وجوبین پیاده می شود، در ناحیه مقدمه، آن چیزی که اتصاف به مشروطیت دارد، تکلیف و وجوب مقدمه است و شرطش هم وجوب ذی المقدمه است، اما در عکسش که می آییم مسئله شرطیت را مطرح می کنیم، می بینیم مسئله روی وجودین می آید؛ یعنی «وجود الصلاة يتوقف علی وجود الوضوء، اما وجوب الوضوء يتوقف علی وجوب الصلاة». در نتیجه هر کجا که مسئله مقدمیت و مسئله غیریت مطرح شد، بدانید که آنجا دو اشتراط وجود دارد، دو اشتراط تحقق دارد: اشتراط از ناحیه مقدمه در رابطه با وجوب و به اصطلاح در رابطه با هیئت است که هیئت مفادش همان وجوب است. اما اشتراط در ناحیه ذی المقدمه، در

رابطه با ماده است، «لاصلاه الا بطهور»، نه «لا وجوب صلاه الا به طهور». پس هر کجا مسئله غیریت مطرح شد، بدانید که دو اشتراط لامحاله وجود دارد. از ناحیه مقدمه، اشتراط در رابطه با وجوب، از ناحیه ذی المقدمه، اشتراط در ناحیه وجود.

عدم شک بین نفسیت و جزئیت، در دلیل واحد

وقتی که این مقدمه درست شد، یک شبه مقدمه ای هم به عنوان توضیح محل بحث ما مطرح می شود و آن این است که جای دوران بین نفسیت و غیریت کجاست؟ کجا امر دایر بین واجب نفسی و غیریت می شود؟ اگر از ناحیه مولا، فقط یک تکلیف وجوبی آمده باشد، ما می توانیم تردید بکنیم که این چیزی را که مولا- واجب کرده نمی دانیم واجب نفسی است یا واجب غیریت؟ اگر واجب غیریت است، ذی المقدمه واجبش کجاست؟ فرض دوران بین نفسیت و غیریت در جایی که یک واجب داشته باشیم، غیر معقول است.

پس کجا فرض دوران بین نفسیت و غیریت هست؟ آنجایی که مولا- اول فرضا نماز را واجب کرد، گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، واجب اول لامحاله واجب نفسی است؛ برای این که مسبوق به وجوب دیگری نیست، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» واجب نفسی است، این بدون هیچ تردیدی، یک تکلیف دومی از باب مثال به نام وجوب وضو آورد، این وجوب وضو چون مسبوق به وجوب صلاه است، برای شما ممکن است مورد تردید بشود که آیا این وجوب وضو به نحو واجب نفسی است؛ یعنی دو تکلیف مستقل غیر مرتبط به هم است یا این که این تکلیف دوم «لتوصل الی واجب آخر» و آن واجبی است که اول در کلام مولا- مطرح شده است؟

در حقیقت دوران بین نفسیت و غیریت در آنجایی که مولا- تنها یک تکلیف داشته باشد، این یک امر غیر متصور است، همیشه باید دو تکلیف باشد، تکلیف اول قطعاً نفسی است. تکلیف دوم بین نفسی و غیریت مردد است؛ یعنی نمی دانیم این تکلیف دوم خودش استقلال دارد، هیچ ربطی به اولی ندارد، یک واجب نفسی است؟ یا این که این تکلیف دوم در رابطه با تکلیف اول است؟ در حقیقت در مقدمه و شبه مقدمه، ایشان دو مطلب را بیان کردند: یک مطلب این که در جمیع موارد غیریت و نفسیت، آنجایی که غیریت مسلّمه و نفسیت مسلّمه است، در جمیع آن موارد دو اشتراط تحقق دارد:

اشتراط از ناحیه مقدمه در رابطه با حکمش، اشتراط از ناحیه ذی المقدمه در رابطه با خود ذی المقدمه و وجود ذی المقدمه است. مقدمه دوم ایشان هم این بود که در دوران بین نفسیت و غیریت، همیشه فرضش در آنجایی است که ما دو تکلیف از ناحیه مولا داشته باشیم و الا در تکلیف واحد تصور نمی شود.

آن وقت می فرمایند: این دو دلیلی که گفتیم در دوران بین نفسیت و غیریت، همیشه باید دو دلیل بر وجوب باشد، این سه حالت دارد: یک وقت این است که هر دو دلیل «ماده و هیئه» اطلاق دارد. یک وقت این است که یک دلیل ماده و هیئت اطلاق دارد. یک وقت این است که هیچکدام از این دو دلیل «لا من حیث الیه و لا من حیث الماده» اطلاق ندارند. حالا این صور ثلاثه را آن وقت ایشان حکم را بیان می کند و نتیجه می گیرد که در دو حالت از این صور ثلاثه، تمسک به اصالت الاطلاق مانعی ندارد و نتیجه تمسک به اصاله الاطلاق: عبارت از نفسیت است که بعد از ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - بیان صاحب کفایه و مرحوم شیخ را در معنای صیغه افعال توضیح دهید.
- ۲ - بیان مرحوم شیخ در امتناع تقييد معانی حرفیه و جواب امام «ره» چیست؟
- ۳ - تحقیق استاد درباره امکان تقييد معانی حرفیه را تقریب نمایید.
- ۴ - توضیح دهید، به نظر محقق نائینی «ره» در کدامیک از این موارد، تمسک به اطلاق، جایز است؟

ص: ۲۷۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان محقق نائینی (ره) در تمسک به اطلاق در شک بین نفسیت و جزئیت

بعد از دو مقدمه که مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» بیان فرمودند، اینجا سه صورت به حسب واقع وجود دارد: یک وقت این است که در هر دو دلیل، هم دلیلی که متعرض واجب نفسی است و هم دلیلی که متعرض واجبی است که مردد بین نفسیت و غیریت است. یک وقت در هر دو دلیل اطلاق وجود دارد، صورت دوم این که «فی احد الدلیلین» اطلاق وجود داشته باشد. صورت سوم این که در هیچکدام از دو دلیل اطلاق تحقق نداشته باشد. صورت اول که هر دو دلیل اطلاق دارند؛ یعنی مقدمات حکمت و شرایط تمسک به اطلاق، در هر دو دلیل وجود دارد، منتها بر طبق آن مقدمه اول که عمده هم آن مقدمه بود ذکر فرمودند، چون در واجب غیری دو اشتراط تحقق دارد: یک اشتراط از نظر وجوب و از نظر هیئت در واجب غیری مطرح است. یک اشتراط هم از نظر ماده و مأمور به در واجب نفسی مطرح است. حالا اگر فرض کردیم که هر دو دلیل اطلاق دارند؛ یعنی آن دلیلی که متعرض واجب اولی هست که واجب اولی قطعاً واجب نفسی است و ما تردیدی در رابطه با واجب اول نداریم، اگر فرض کردیم که دلیلش اطلاق دارد، مثلاً می گوید: نماز

باید آتیان بشود دیگر مسأله قیدیت وضو و شرطیت وضو را مطرح نمی کند و لازمه اطلاق و جریان مقدمات حکمت، این است که وضو قیدیّت ندارد و شرطیت برای نماز ندارد. پس نتیجه اطلاق دلیل واجب نفسی که همان واجب اول در کلام مولا است، این است که از نظر ماده هیچگونه تقییدی ندارد و مقصود این است که این واجب در خارج انجام بگیرد، می خواهد واجب دوم همراهش باشد، می خواهد واجب دوم همراهش نباشد.

نتیجه اطلاق دلیل اول از نظر ماده، عدم مدخلیت واجب دوم در وجود واجب اول و تحقق واجب اول است، کما این که نتیجه اطلاق واجب دوم که واجب دوم اگر تقییدی در آن باشد، به لحاظ غیریت در رابطه با هیئت و در رابطه با وجوبش است؛ یعنی ما شک می کنیم که آیا واجب دوم، وجوبش مشروط به وجوب واجب اول است یا مشروط به وجوب واجب اول نیست؟ در سایر موارد اگر شک می کردید در این که واجبی مطلق است یا مشروط، اگر اصالت الاطلاق در وجوب آن واجب جریان پیدا می کرد، معنای اصالت الاطلاق این بود که نه «هذا لیس به واجب مشروط، بل هو واجب مطلق» اینجا هم مسأله به همین کیفیت است، ما شک می کنیم که وجوب واجب دوم، مشروط به وجوب واجب اول هست یا نه؟ اگر غیري باشد، این اشتراط تحقق دارد، اما اگر واجب دوم واجب نفسی باشد، در حقیقت واجب مطلق در مقابل واجب مشروط است. پس همان طوری که در سایر موارد در دوران بین مطلق و مشروط بودن، اگر اصالت الاطلاق و مقدمات حکمت وجود داشته باشد، ما واجب را حمل بر واجب مطلق می کنیم، اینجا هم همین مسأله است.

منتها فرق اینجا با سایر واجبات مشروطه در این جهت است که در سایر واجبات مشروطه، شرط عبارت از وجود یک شیء است، مثل این که وجود استطاعت شرطیت برای وجوب حج دارد، اما خصوصیت «ما نحن فیه» این است که قیافه شرطش با آنها فرق می کند، اینجا شرط وجوب واجب نفسی است، اما فرقی در اصل اشتراط و واجب مشروط بودن بین این دو نیست. پس اگر واجب دوم هم از نظر هیئت اطلاق داشته باشد و مقدمات حکمت جریان پیدا کند، لازمه اصالت الاطلاق در واجب دوم عدم اشتراط است، آن وقت این دو اصالت الاطلاقها را که کنار هم می گذاریم و به یکدیگر ضمیمه می کنیم، اصالت الاطلاق در واجب اول می گوید: ماده و مأمور به مقید به وجود واجب دوم نیست، مأمور به مشروط به وجود واجب دوم نیست، اصالت الاطلاق در دلیل دوم هم می گوید: وجوب واجب دوم، مشروط به وجوب واجب اول نیست.

نتیجه این شد که آن دو شرطی که در واجب غیري مطرح است و حتما باید واجب غیري آن دو خصوصیت در آن تحقق داشته باشد، ما با دو اصالت الاطلاق، آن دو خصوصیت را از بین می بریم و آن دو اشتراط را نفی می کنیم. وقتی که هر دو اشتراط نفی شد، معنای واجب نفسی، غیر از این نیست،

عنوان نفسیت عبارت از همین معنا است، که این واجب اول و دوم هیچ به همدیگر کاری نداشته باشند، نه وجود اول متوقف بر وجود دوم و نه وجود دوم متوقف بر وجود اول باشد، معنای اصالت الاطلاق در هر دو دلیل عدم ارتباط این دو واجب و این که نه در رابطه با حکمشان و نه در رابطه با وجودشان بین اینها ارتباطی تحقق ندارد، آیا واجب نفسی غیر از این معنا است؟ پس ما در صورت اول با اجرای دو اصالت الاطلاق در دوران بین نفسیت و غیریت، واجب نفسی را اثبات می کنیم به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید. این صورت اول، خوب خیلی روشن است.

حالت دوم اطلاق احد الدلیلین

اما صورت دوم عبارت از جایی است که احد الدلیلین اطلاق داشته باشد، اما دلیل دیگری فاقد اطلاق باشد به لحاظ این که مقدمات حکمت در آن جریان ندارد. حالا چرا جریان ندارد؟ فرضا به لحاظ این که مولا «فی احد الدلیلین» در مقام بیان بوده، اما در دلیل دیگری در مقام بیان نبوده و مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت همین است که مولای متکلم در مقام بیان باشد. حالا- در یکی از این دو دلیل، اطلاق وجود دارد و در دیگری وجود ندارد، فرض کنیم در دلیل اول اطلاق وجود دارد، حالا آن فرضش را هم ذکر می کنیم ان شاء الله، در دلیل اول اطلاق وجود دارد، اطلاق دلیل اول به لحاظ متعلق است، به لحاظ ماده است، به لحاظ مأموریه است، معنای اصالت الاطلاق در دلیل اول این است که این مأموریه و این واجب اول که ذکر کردیم قطعاً واجب نفسی است و در واجب اول نمی شود تردید وجود داشته باشد، همیشه تردید در رابطه با واجب دوم است، این واجب اول که واجب نفسی است، اصالت الاطلاقی که در آن جریان پیدا می کند، می گوید: این مأموریه وجودش و تحققش مقید به واجب دوم نیست، این طور نیست که اگر واجب دوم تحقق پیدا نکند، واجب اول هم تحقق پیدا نمی کند، نه، این مأموریه همین است، متعلق امر همین واجب است، می خواهد واجب دوم همراه این باشد یا واجب دوم همراه این نباشد.

در نتیجه یکی از دو اشتراطی که مقوم واجب غیری بود، یکی از آن دو اشتراط را با اصالت الاطلاق در واجب اول، از بین می بریم. بفرمایید اشتراط دوم چگونه می شود؟ دومی فاقد مقدمات حکمت است، نمی تواند اطلاق در آن جریان پیدا بکند، می گوئیم: هیچ ضرورتی ندارد، ما در یک طرف که اصالت الاطلاق را ثابت کردیم و جاری کردیم، لازمه اش این است که در طرف دیگر هم اشتراط از بین برود، یک طرف که اشتراط به اصالت الاطلاق نفی شد، لازمه اش این است که اشتراط دوم هم منتفی بشود، اگر ما بگوئیم: مأموریه در دلیل اول لازم نیست که واجب دوم همراهش باشد، «لا یكون مقیدا بوجوب الواجب الثانی» اگر این معنا را ثابت کردیم، لازمه اش این است که پس

وجوب واجب ثانی هم مشروط به وجوب واجب اول نیست، این معنا را می توانیم ثابت بکنیم.

حجیت مثبتات امارات و منها المطلق

آیا این مثل اصول مثبتة می ماند؟ شما که نفی اشتراط را در یک رابطه با اصالت الاطلاق کردید، چطور با این اصالت الاطلاق واحد، نفی اشتراط دوم را هم می کنید و دلیلتان هم این است که لازمة نفی اشتراط اول، نفی اشتراط دوم است. این همانی است که از باب استصحاب و اصول عملیه به عنوان اصل مثبت، شما جلوییش را گرفتید، گفتید: اصول عملیه تنها مورد و مجرای خودشان را می توانند ثابت کنند، اما با لوازمشان و آثاری که مترتب بر لوازم اینها هست، با «لا تنقض الیقین بالشک» و امثال ذلک، نمی شود آن لوازم و آثار لوازم را بار کرد، مگر این که آن لوازم هم لوازم شرعیه باشد.

جواب ایشان این است که بله، ولی شما هم اگر نمی دانید که اصالت الاطلاق یک اصل لفظی است و اصول لفظیه در حقیقت به عنوان اماره حجیت دارد ولو این که حجیتش با بنای عقلا است، اما عقلا به عنوان اماره با اصالت الاطلاق و با اصالت العموم برخورد می کنند و در جای خودش ثابت شده که مثبتات امارات حجیت دارد، اما مثبتات اصول عملیه است که فاقد حجیت است. لذا اصالت الاطلاق را با استصحاب و اصول عملیه، شما مقایسه نکنید، آنها اصل عملی است و دلیل بر حجیتشان قاصر از این است که در غیر مورد آنها و مجرای آنها افاده اعتبار و حجیت بکنند، اما در باب امارات، چه اماراتی باشد که به بنای عقلا حجیت پیدا کرده و چه اماراتی باشد که خود شارع مستقیماً و تأسیساً حجیت آنها را قایل شده باشد، مثبتات امارات حجت است.

اگر ما گفتیم لازمة نفی اشتراط در دلیل اول، نفی اشتراط در دلیل دوم است، همین لازم بودن خودش کفایت می کند، که هر دو اشتراطها منتفی بشود و از بین برود و همین طور اگر اطلاق تنها در دلیل دوم جریان پیدا کند، اما دلیل اول به لحاظ فقدان بعضی از مقدمات حکمت نشود اطلاق در آن جاری شود، همین هم کافی است، شما با اصالت الاطلاق در دلیل دوم ثابت می کنید که وجوب واجب دوم مشروط به وجوب واجب اول نیست، بلکه وجوبش یک وجوب مطلق است و هیچگونه اشتراط و تعلیقی نسبت به وجوب واجب اول ندارد، می فرمایند: همین مقدار کافی است برای این که لازمة نبودن اشتراط وجوب در تکلیف دوم، این است که در تکلیف اول هم از نظر وجود تعلیق و اشتراطی ندارد، لازمه اش این است که این که آن دو اشتراط در وجوب غیر قابل تفکیک نیست، همیشه باید در واجب غیر آن دو اشتراط تحقق داشته باشد، پس هر کجا و به هر دلیل یکی از آن دو اشتراط را شما از بین ببرید، لازمه اش این است که اشتراط دیگر هم منتفی بشود و از بین برود.

لذا اگر در دلیل دوم هم اصالت الاطلاق جریان پیدا کرد، لازمش که عبارت از نفی اشتراط در مادهٔ دلیل اول است، آن لازم هم بر آن ترتب پیدا می کند به لحاظ همین که اصالت الاطلاق یکی از امارات است و مثبتات امارات حجیت دارد. در نتیجه ما چه در هر دو دلیل اصالت الاطلاق را جاری کنیم و چه در یک دلیل، در هر کدام اصالت الاطلاق جریان پیدا کرد، برای نفسیت واجب دوم کافی است؛ یعنی در دوران واجب دوم بین نفسیت و غیریت ما حتی با یک اصالت الاطلاق می توانیم نفسیت را ثابت کنیم و اگر دو اصالت الاطلاق باشد البته چه بهتر، اما ضرورتی برای دو اصالت الاطلاق وجود ندارد.

حالت سوم عدم اطلاق هر دو دلیل

فرض سوم جایی است که نه دلیل اول الاطلاق دارد و نه دلیل دوم، به لحاظ این که فرضاً هیچکدام از این دو دلیل در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان اهمال یا اجمال است و مقدمات حکمت در هیچکدام جریان ندارد، در این فرض سوم ایشان می فرمایند: ما می پذیریم، اینجا دیگر راهی برای تعیین نفسیت و غیریت از نظر لفظ و اصالت الاطلاق نمی توانیم داشته باشیم. اما در آن دو صورت اول، اصالت الاطلاق مسأله را کاملاً برای ما مشخص می کند و هیچگونه اشکالی در کار نیست. این بیان دقیقی است که این محقق بزرگوار «اعلی الله مقامه الشریف» بیان کردند.

مناقشهٔ استاد در بیان محقق نائینی در دوران بین نفسیت و غیریت واجب

بعضی از جهات در کلام ایشان مورد اشکال است، که نیاز به تذکر و تعرض دارد، البته بعضی هایش را هم سابقاً در بحث مسألهٔ مقدمهٔ واجب مطرح می کردیم، در همان روزهای اول تقریباً اشاره ای و بلکه بالاتر تفصیلاً این معنا را بیان کردیم، مطالبی که ایشان در مقدمهٔ اولی ذکر کردند، زمینه اش این بود که می فرمودند: بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، عنوان علیت و معلولیت مطرح است، چون می فرمودند: وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه مترشح می شود و معنای ترشح هم علیت و معلولیت است؛ یعنی وجوب ذی المقدمه «عله لوجوب المقدمه»، این را ما به این صورت نه تنها در رابطهٔ با وجوب پذیرفتیم و نه در رابطهٔ با آن فعلی که انسان بخواهد بالمباشره خودش انجام بدهد و آن فعل توقف بر مقدمه دارد، که آنجا دیگر به جای وجوب، مسألهٔ اراده مطرح است؛ مثل این که کسی اراده می کند «کون علی السطح» را بالمباشره انجام بدهد و بعد ملاحظه می کند، می بیند «کون علی السطح» توقف بر نصب سلم دارد و در حقیقت اینجا دو فعل مطرح است: یک فعل عبارت از «کون علی السطح» است و یک فعل عبارت از نصب سلم

است و هر دو هم فعل ارادی است و فعل ارادی مسبوق به اراده است.

همین حرفی که در رابطه با وجوب گفته شده، در رابطه با اراده هم همین حرف را زدند، گفتند:

اراده متعلقه به ذی المقدمه «عله للاراده المتعلقه بالمقدمه»، اراده متعلقه به کون علی السطح، برای اراده متعلقه به نصب سلم علیت دارد و گاهی هم تعبیر به ترشح می کنند که ترشح هم به معنای علیت و معلولیت است. ما در همان اولی که مسأله مقدمه واجب را عنوان کردیم، این معنا را به طور کلی منکر شدیم و گفتیم: علیت نه در رابطه با وجوب است و نه در رابطه با اراده است؛ برای این که معنای علیت این است که «إذا تحققت العله تحققت المعلول قهراً». شما وقتی که نار را در خارج ایجاد کردید، آن احراق و حرارت «یترتب علیها قهراً»، دیگر لازم نیست که نسبت به احراق و نسبت به حرارت یک اراده مستقله ای تعلق بگیرد؛ به مجردی که اراده متعلق به ایجاد نار شد، معلول «یترتب علیه» بعد از آن که نار در خارج تحقق پیدا کرد، آیا در باب وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه) و در باب ارادتین در آنجایی که انسان بالمباشره یک فعلی را که «له مقدمه» می خواهد انجام بدهد، چنین علیت و معلولیتی در کار است؟

پرسی:

۱ - دو شرط واجب گیری از نظر محقق نائینی (ره) را بیان نمایید.

۲ - در چه حالتی، مفاد هر دو دلیل، نفسی خواهد بود؟

۳ - در حالت اطلاق دلیلین، نفسیت واجب دوم چگونه ثابت می شود؟

۴ - آیا اثبات نفسیت در حالت دوم مستلزم اصل مثبت نیست؟ دلیل آن را بیان کنید.

۵ - مناقشه استاد از بیان محقق نائینی (ره) در دوران بین نفسیت و غیریت را تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ترشح و جواب مقدمه از ذى المقدمه

تعبیری که معمولاً در باب مقدمه واجب ذکر می شود، این است که بنا بر قول به وجوب مقدمه، وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه ترشح پیدا می کند و این ترشح «عبارت اخرای» علیت و معلولیت، است. یعنی وجوب مقدمه معلول برای مقدمه است. گفتیم که این با واقعیت تطبیق نمی کند، نه در رابطه با تکالیف، آنجایی که مولا می خواهد عملی از عبد صادر شود و نه در موارد افعال مباحثی که فاعلی بخواهد خودش فعل را انجام دهد و به دست خودش فعل تحقق پیدا کند، آنجا هم که مسأله اراده مطرح است، اراده متعلقه به ذی المقدمه و اراده متعلقه به مقدمه؛ آیا بین این دو اراده علیت و معلولیت مطرح است؟ به مجرد این که اراده متعلق به ذی المقدمه شد، به عنوان معلول یک اراده ای هم به مقدمه تعلق می گیرد، آیا مسأله این طور است؟ اگر این طور باشد، باید بگوییم: آن ضابطه کلی در باب اراده، تخصیص خورده است. ضابطه کلی این است که اراده مبادی لازم دارد، آن شیء مراد باید اول تصور شود، بعد تصدیق به فایده بعد مسأله اشتیاق تا به مرحله اراده برسد، آیا این ضابطه در باب اراده متعلقه به مقدمه تخصیص خورده است که بگوییم: در اراده متعلقه

به مقدمه، دیگر این مبادی در کار نیست، به مجردی که اراده به ذی المقدمه متعلق شد، همان علت می شود که اراده به مقدمه هم تعلق بگیرد، دیگر اراده مقدمه نیاز به مبادی و مقدمات ندارد.

نفی رابطه علی و معلولی بین مقدمه و ذی المقدمه

علاوه بر این که این قاعده قابل تخصیص نیست و مسأله ای نیست که بگوییم اراده در بعضی از موارد این مبادی را لازم ندارد، این از آن قواعد و ضوابط قابل تخصیص نیست. علاوه بر این، مخالف با واقعیت هم است، چطور؟ زیرا کسی که «کون علی السطح» را اراده می کند و می خواهد به دست خودش و با فعل خودش «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، اگر از مقدمیت نصب سلم برای «کون علی السطح» غافل باشد، اگر التفات به این معنا نداشته باشد، آیا با این که التفاتی به مقدمیت نصب سلم ندارد، شما می گوید نه، اجباراً یک اراده ای متعلق به نصب سلم به عنوان معلول اراده متعلقه به «کون علی السطح» وجود دارد؛ وقتی که این توجه ندارد به این که نصب سلم «مقدمه لکون علی السطح»؛ چطور می توانیم بگوییم: اینجا اراده تحقق دارد، اراده چه کسی؟ اراده همین شخص، اراده همین فاعل، فاعلی که خودش جز اراده متعلقه «بکون علی السطح» را در خودش نمی بیند، این توجه به مقدمیت نصب سلم ندارد و در آنجایی هم که توجه دارد، آیا در آنجا همین مقدار، می گوید:

چون اراده ما متعلق به ذی المقدمه شد، همین کافی است که اراده به نصب سلم متعلق شود، آیا مسأله این طور است؟ یا این که همان طوری که «کون علی السطح» را تصور می کند، تصدیق به فایده دارد، مراحل بعدی در کار است، اراده تحقق پیدا کند، در نصب سلم هم همین است. نصب سلم را تصور می کند، تصدیق به فایده اش می کند، منتها اختلاف بین ذی المقدمه و مقدمه در فایده است. آن فایده ای که بر ذی المقدمه مترتب می شود، مطلوب نفسی فاعل است، اما فایده ای که بر مقدمه ترتب پیدا می کند، این است که از راه این مقدمه می تواند به آن مطلوب نفسی برسد و اگر این مقدمه را انجام ندهد، دستش از رسیدن به آن مطلوب نفسی کوتاه می شود.

وجود مبادی اراده در انجام مقدمه

در حقیقت، اینجا هم تصدیق به فایده است، منتها فایده اش تمکن از وصول به ذی المقدمه است، تمکن از رسیدن به مطلوب نفسی است، چه فایده ای از این مهمتر، این فایده را تصدیق می کند؟ مراحل بعدی تحقق پیدا می کند، بعد به اراده نصب سلم نوبت می رسد، پس نصب سلم با «کون علی السطح» در آنجایی که مقدمیت نصب سلم مورد توجه فاعل باشد، اینجا دو اراده است، دو مبادی دارد، فقط اختلافشان در مسأله فایده است، آن فایده اش مطلوبیت نفسیه دارد، فایده اش این

است که از این طریق می تواند به مطلوب نفسی راه پیدا کند و امکان رسیدن به مطلوب نفسی در کار است. پس اگر ما بخواهیم مسأله علیت و معلولیت را بین الایرادتین در آنجایی که فعل را بالمباشره انجام می دهد، اگر بخواهیم این حرف را بزینم هم تخصیص در قاعده اراده لازم می آید و هم مخالفت با واقعیت وجدانی این مسأله دارد؛ برای این که معمولا هم انسان این طور است، وقتی که یک کاری را تصمیم می گیرد، بعد از تصمیم می گوید: حالا برویم سراغ مقدماتش بینیم مقدماتش چیست؟ از چه راهی می شود این مقدمات را انجام داد؟ آن وقت این مقدمات را با اراده انجام می دهد، بعد نوبت به ذی المقدمه می رسد، همین معنا در مسأله وجوب هم مطرح است؛ یعنی آنجایی که مولا الزام می کند یک ذی المقدمه ای را که از عبد صادر شود بنابر قول به این است که «مقدمه الواجب واجب».

اما آنهایی که منکر وجوب مقدمه هستند، فعلا بحثی با آنها نیست، آنهایی که قایل هستند به این که مقدمه وجوب دارد، ما مکرر گفتیم که این وجوبی که در باب مقدمه محل بحث است، وجوب شرعی است، وجوب مربوط به شارع است و وجوب مولوی است، منتها بعضی از آثار برایش ترتب پیدا نمی کند؛ مثل استحقاق عقوبت و امثال ذلک، این موجب این نمی شود که وجوب از شریعت و مولویت خارج شود، آنچه که در باب مقدمه واجب محل بحث است، این معنا است و الا مسأله لزوم عقلی مقدمه و لابدیت عقلیه مقدمه نمی تواند محل نزاع باشد، کسی این معنا را انکار نکرده است و نمی تواند انکار کند، لذا علاوه بر لابدیت عقلیه، وجوب شرعی مقدمه محل بحث است و در ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، نزاع وجود دارد؟

عدم انتساب وجوب مقدمه به شارع

پس در حقیقت، هر دو وجوب اضافه به شارع دارد و اضافه به مولا دارد. حالا که اضافه به شارع و اضافه به مولا داشت، شما می خواهید بفرمایید: وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است، می خواهید بگویید: همین که شارع یا مولا مقدمه را واجب کرد، دیگر خواه ناخواه این مقدمه اتصاف به وجوب پیدا می کند، ولو این که در موالی عرفیه یک مولایی باشد که اصلا توجه به مقدمیت مقدمه نداشته باشد، مولا نسبت به «کون علی السطح» دستور صادر کند، اما درعین حال، هیچ توجهی ندارد به این که نصب سلم برای «کون علی السطح» مقدمیت دارد، مولایی که نسبت به مقدمه بی توجه و بی التفات است، ما گردن او می گذاریم، می گوییم: نخیر، الا و لابد شما دو حکم صادر کردید؛ یک حکم راجع به «کون علی السطح» به عنوان واجب نفسی، یک حکم هم نسبت به نصب سلم به عنوان واجب غیری، گردن مولا- می گذاریم که شما به عنوان علت و معلول دو حکم

صادر کردید، مولا می گوید: من یک حکم بیشتر صادر نکرده ام، من که توجه به مقدمیت مقدمه نداشته ام؛ مثلاً اگر توجه می داشتم مثل همان «ادخل السوق و اشتر اللحم» دو حکم صادر می کردم، «ادخل السوق» واجب غیری، «و اشتر اللحم» واجب نفسی.

اما آنجایی که توجهی به مقدمیت مقدمه ندارد، لازمه علیت و معلولیت این است که ما گردن مولا بگذاریم که دو حکم مولوی از ناحیه شما آمده است، هر دو هم به شما انتساب دارد، متنها یکی از آنها علیت دارد و دیگری معلولیت. آیا واقعیت مسأله این طور است؟ یا این که نه، آن مولا اگر توجه داشته باشد به مقدمیت نصب سلم؛ مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم» این معنا را حکم می کند و اگر هم نکرد از راه ملازمه عقلی ما این معنا را بدست می آوریم، اما در آنجایی که مولا بی توجه باشد هیچ راهی برای اثبات این مطلب نیست، آنجا عقل هم حکم به ملازمه نمی کند، عقل نمی تواند بگوید: ما تحمیل می کنیم بر مولا که «صدر منک حکمان»: دو حکم از تو صادر شده است.

می گوید: یک حکم و یک ایجاب بیشتر از ناحیه من تحقق پیدا نکرده است، من که از مقدمیت این مقدمه غافل بودم، چطور می توانم نسبت به این مقدمه مغفول عنها حکمی یا ایجاب و الزامی داشته باشم، بگویم نه، با این که تو توجه هم نداشتی «مع ذلک» دو حکم از ناحیه شما صادر شده است. آیا می شود چنین حرفهایی را گردن مولا گذاشت؟ اگر مسأله علیت و معلولیت باشد چاره ای نیست جز این که این مسایل را انسان ملتزم شود، در حالی که راهی برای التزام به این حرفها نیست و ما تفصیل بیشتر این مطلب را در اوائل بحث مقدمه واجب ذکر کردیم.

کفایت تحقق شرط واحد در دلالت اطلاق بر وجوب نفسی

اما آنچه که در رابطه با کلام مرحوم محقق نائینی «ره» خیلی اهمیت دارد و باید روی آن دقت کنیم، این است که ایشان برای واجب غیری نسبت به واجب نفسی دو اشتراط درست کرد: یکی اشتراط وجوب به واجب غیری و واجب نفسی که وجوب واجب نفسی شرطیت دارد برای وجوب واجب غیری، یک اشتراط هم از آن طرف درست کرد و آن این است که وجود واجب نفسی مشروط است به وجود واجب غیری، ما روی این دو اشتراط باید دقت کنیم و البته اگر یکی از این اشتراطها هم ثابت شود، این کفایت می کند برای اصاله الاطلاق که مرحوم محقق نائینی «ره» دنبالش هستند، اصاله الاطلاق که ایشان در دوران بین نفسیت و غیریت مطرح می کنند، متوقف بر این نیست که دو اشتراط در واجب غیری درست کنیم، اگر یکی از این دو اشتراط هم باشد، اصاله الاطلاق می تواند مسأله نفسیت را ثابت کند، متنها ایشان می فرمایند: به حسب واقع دو اشتراط وجود دارد. اما آیا اصاله الاطلاق هم توقف بر این دو اشتراط باید داشته باشد؟ نه، لازم نیست که این دو اشتراط باشد تا اصاله

الاطلاق قابل تمسک باشد، یکی از این اشتراطها هم اگر ثابت شد، چه از ناحیه وجوب باشد و چه از ناحیه وجود باشد، همین کفایت می کند که اصاله الاطلاق جلوی تقييد را بگیرد و در نتیجه واجب غیری را نفی کند و واجب نفسی را ثابت کند.

عدم جریان اصاله الاطلاق بعد از انتفاء شرطین

اگر بخواهیم در مقابل ایشان جلوی اصاله الاطلاق را بگیریم، متوقف بر این است که هر دو اشتراط را از بین ببریم و الا یک اشتراط هم اگر ثابت شود، این کفایت می کند برای اثبات فرمایش ایشان. لذا باید با دقت ملاحظه کنیم. طرف نفی روشن تر است، زودتر می تواند انسان اشتراط را نفی کند و آن وجود واجب نفسی نسبت به وجود واجب غیری است. می گوئیم: این که شما اشتراط را مطرح می کنید و می گوئید: واجب نفسی وجوداً متوقف بر واجب غیری است، اگر مقصودتان از این توقف صرف مقدمیت است که معنای مقدمیت این است که «اذا لم تتحقق المقدمه لم يتحقق ذی المقدمه»، قوام مقدمیت به این معناست که اگر مقدمه تحقق پیدا نکرد، ذی المقدمه هم نمی تواند در خارج تحقق پیدا کند و اگر غیر از این باشد، مقدمیت نمی تواند یک معنای معقولی داشته باشد. آیا شما این حرف را می خواهید بزنید؟ این حرف معنایش تقييد نیست؟ شما بخواهید به اصاله الاطلاق جلوی تقييد را بگیرید؛ در مسأله نصب سلم نسبت به «کون علی السطح»، آنچه که واقعیت دارد این است که امکان ندارد بودن آن «کون علی السطح» محقق شود؛ این معنای مقدمیت است.

اما بحث ما در مقدمیت نیست، بحث ما در تقييد است، شما می فرمایید: لازمه مقدمیت نصب سلم این است که نصب سلم به عنوان یک قید و به عنوان یک شرط در ماده واجب نفسی دخالت داشته باشد، این را شما از کجا می آورید؟ یعنی وقتی که مولا می گوید: «کن علی السطح» و ما می دانیم که «کون علی السطح» بدون نصب سلم امکان ندارد، اما این عدم امکان به معنای مقدمیت است، مقدمیت را شما در دایره تقييد می برید و به اصاله الاطلاق می خواهید این تقييد را از بین ببرید، این تقييد چطوری است؟ یعنی وقتی که «کون علی السطح» متوقف بر نصب سلم شد، لازمه توقف تقييد هم این است که نصب سلم به عنوان یک قید در ماده که عبارت از «کون علی السطح» است نقش داشته باشد؟ یعنی وقتی که مولا می گوید: «کن علی السطح»، در آنجایی که می داند نصب سلم مقدمیت دارد، آیا بیان مولا به این برمی گردد که «الواجب هو الـکون علی السطح المقيد بنصب السلم»؟ مقدمیت به این برمی گردد که تمام مقدمات به عنوان قیدیت در واجب نفسی بنابر قول شما باید دخالت داشته باشد، به طوری که اگر یک واجبی پنچ مقدمه خارجی داشته باشد، باید بگوئیم:

پنج قید دنبال این واجب نفسی و به عنوان قید واجب نفسی مطرح است؟ آیا مسأله این طور است؟

شما می خواهید با اصاله الاطلاق جلوی تقیید را بگیرید، می گوئید: در مقدمه تقیید وجود دارد، این تقیید از ناحیه واجب نفسی نسبت به واجب غیری از کجا آمده است؟ آن که مهم است و محل اشکال است همین معناست، شما به صراحت فرمودید: واجب غیری به عنوان قیدیت در ماده واجب نفسی و به عنوان قیدیت مطرح است، این حرف از کجا آمد؟ خارجا هم ما می بینیم این مسأله وجود ندارد، البته در بعضی از مقدمات این معنا تحقق دارد، شاید در کثیری از مقدمات شرعیه مطلب این طور باشد، نماز وقتی که با وضو و طهارت ملاحظه می شود، می دانیم که طهارت، قید برای نماز است، می دانیم که وضو قیدیت برای نماز دارد، «لا صلاه الا بطهور» اگر این معنا از آن استفاده شود، اما این تقیید ذی المقدمه به مقدمه یک امری زاید بر مقدمیت است، مقدمیت به تنهایی اقتضای این تقیید را نمی کند و الا در مثل «کون علی السطح»، وقتی که مأمور به واقع می شود و فرض هم می کنیم که خود مولا توجه دارد به این که نصب سلم مقدمیت برای «کون علی السطح» دارد، آیا باز مسأله تقیدی در کار است؟ یعنی وقتی که از این عبد می پرسند که مولا تو را به چه مأمور کرد و مأمور به مولا چیست؟ عبد در مقام حکایت می گوید: «الکون علی السطح المقیّد بنصب السلم»، روی بیان شما باید یک چنین مطلبی باشد، در حالی که عبد در مقام حکایت دستور مولا، می گوید:

تمام مأمور به مولا «هو الکون علی السطح». از او سؤال می کنیم پس نصب سلم چیست؟ می گوید:

این خارج از دایره مأمور به است، این به عنوان مقدمیت مطرح است، نه به عنوان قیدیت.

خلط بین مقدمیت و قیدیت در کلام محقق نائینی

لذا در رابطه با بیان ایشان بین مقدمیت و بین قیدیت، اختلاطی واقع شده است، لازمه مقدمیت، قیدیت نیست و قیدیت هم مطرح نباشد نوبت به اصاله الاطلاق نمی رسد. اصاله الاطلاق نیامده مقدمه را از بین ببرد، اصاله الاطلاق در مقابل تقیید می ایستد، عنوان تقیید را شما باید درست کنید؛ تا اصاله الاطلاق جلوی تقیید را بگیرد و مقدمیت هیچ گونه ملازمه با تقیید ندارد. در قسمتی از مقدمات «زائدا علی المقدمیه» تقیدی هست، اما این به عنوان ضابطه مقدمیت نمی تواند مطرح باشد و شاهدش همین مثال عرفی است که برای شما ذکر کردیم.

در نتیجه از این دو اشتراطی که ایشان ذکر کردند، اشتراط و تقیید در رابطه با وجودین، وجود ذی المقدمه و وجود مقدمه، غیر صحیح است، نوبت به آن اشتراط دیگر برسد؛ و گفتیم که اگر یکی از این دو اشتراط در کلام ایشان ثابت شود، همین کافی است برای این که مدعایشان ثابت شود و توقف ندارد بر این که هر دو اشتراط در کار باشد، لذا اگر بخواهیم جلوی اصاله الاطلاق را بگیریم باید برای اشتراط، فکری کنیم؛ و اگر نشود برای اشتراط فکری کرد، اصاله الاطلاق در رابطه با دلیل

دوم

می تواند مسأله نفسیت را ثابت کند.

پرسش:

- ۱ - آیا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه رابطه علی و معلولی وجود دارد؟
- ۲ - چرا وجوب مقدمه شرعی نیست؟
- ۳ - ممانعت از تقیید دلیل دوم با اطلاق دلیل اول از چه راهی امکان پذیر است؟
- ۴ - خلطی که بین مقدمیت و قیدیت در کلام محقق نائینی (ره) رخ داده است چیست؟
- ۵ - دو شرط محقق نائینی (ره) بر واجب غیری و بیان استاد را بیان نمایید.

ص: ۲۸۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مناقشه استاد در دوران بين واجب نفسى و واجب غيرى

بحث در اين بود كه اگر واجبى مردد شود بين اين كه واجب نفسى يا غيرى است؟ مرحوم محقق نائينى «اعلى الله مقامه الشريف» از راه اين كه در واجب غيرى دو نوع اشتراط وجود دارد، دو نوع تقييد وجود دارد: يكى اين كه وجود واجب نفسى مقيّد است به وجود واجب غيرى و ديگر اين كه وجود واجب غيرى مشروط است به وجود واجب نفسى. چون در وجود غيرى، دو نوع اشتراط تحقق دارد؛ لذا با اصالت الاطلاقى كه در هر دو دليل جريان پيدا كند و يا در يك دليل جريان پيدا كند؛ ما مى توانيم نفسيّت اين واجب مردد را اثبات كنيم.

ما در اين صدد بوديم كه دو نوع اشتراطى كه ايشان در واجب غيرى مطرح مى كردند و اصالت الاطلاق را براى از بين بردن اين دو شرط جارى مى دانستند؛ آيا اين دو نوع اشتراط در واجب غيرى تحقق دارد يا ندارد؟ يك شرط را آن روز نفى كرديم و گفتيم: اين كه مى فرمايد: وجود ذى المقدمه مشروط به وجود مقدمه است، به اين معنا كه وجود مقدمه به عنوان قيديّت در متعلق وجود نفسى اخذ شده، اين حرف غير صحيحى است و لازمه غيريّت اين نيست كه در تمامى موارد چنين چيزى

باشد. البته گاهی از اوقات هست؛ اما این کلیت ندارد، در مثل مسأله «کون علی السطح» و نصب سلم با این که توقف، وجود دارد. مقدمیت، مسلم است، لکن تقيید مطرح نیست. آن چیزی که مولا- واجب کرده «کون علی السطح» است نه کون علی السطح مقید به نصب سلم که این تقيید در ماده که عبارت از کون علی السطح است، مدخلیت داشته باشد. این را نفی کردیم؛ لیکن در عین حال گفتیم که اگر یک اشتراط هم در واجب غیری وجود داشته باشد، برای جریان اصالت الاطلاق کفایت می کند، لازم نیست برای اصالت الاطلاق دو شرط در واجب غیری داشته باشیم، یک نوع اشتراط هم برای این معنا کافی است.

بررسی شرطیت واجب نفسی نسبت به واجب غیری

این نوع دوم را بررسی می کنیم. ایشان می فرمود: وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است. در حقیقت می فرمود: تمامی واجبات غیریه، واجبات مشروطه هستند. منتهی خصوصیت و مزیت شرط اینها این است که شرط عبارت از وجوب ذی المقدمه است. وجوب ذی المقدمه شرطیت دارد برای وجوب مقدمه در سایر واجبات مشروطه، شرط عبارت از یک تکلیف نبود، زوال، شرط وجوب صلاه است، استطاعت، شرط وجوب حج است، زوال و استطاعت خودشان تکلیف نبودند، اما در واجب غیری شرط عبارت از وجوب واجب نفسی است.

سؤال می کنیم که این شرطیت از کجا آمده است؟ این شرطیت را از کجا به دست آوردید که وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است؟ از آن مقدمه ای که ایشان ذکر کردند، مسأله ترشح و مسأله معلولیت را مطرح می کردند از آنجا استفاده می شود که ایشان این شرطیت را در رابطه با علیت و معلولیت مطرح می کنند؛ یعنی می خواهند بفرمایند: این یک قاعده کلی بلکه یک قاعده عقلی هم هست. مسأله وقتی که روی محور معلولیت و علیت پیاده شد، برگشتش به یک جهت عقلی خواهد بود و به عنوان یک قاعده و ضابطه عقلیه مطرح می شود یعنی در حقیقت ایشان می خواهند این طوری ادعا کنند که هر علت و معلولی را که شما ملاحظه می کنید در معلول یک تقيید و یک صفت و یک اشتراط تحقق دارد و آن عبارت از وجود العله است «کل معلول مقید بوجود العله و مشروط بوجود العله» پس این یک خصوصیتی نیست که در «ما نحن فیه» ایشان بخواهند ادعا کنند؛ چون «ما نحن فیه» را یکی از مصادیق معلول و علت می دانند وجوب غیری را معلول می بینند و وجوب نفسی را علت می دانند روی همان ضابطه کلی می خواهند بگویند: «کل معلول مقید و مشروط و موصوف بوجود العله» لذا این قسمت را باید روی همان جهت عقلی بحث کنیم. اینجا دیگر جای جهت مسامحه عرفی نیست بینیم در محدوده عقل آیا این معنا تحقق دارد، هر معلولی

مشروط به وجود علت است؟ آن مقداری که هست این است که اگر علت نباشد معلول تحقق پیدا نمی کند.

عدم شرطیت علت نسبت به وجود معلول

اما این که معلول مشروط به وجود علت است این امر زایدی است و علاوه خلاف واقع هم هست. چرا خلاف واقع است؟ برای این که این معلولی را که شما می خواهید مقید و مشروط به وجود علت کنید؛ آیا معلول را فی حال عدمه، مشروط به وجود علت می کنید یا فی الحال وجوده مشروط به وجود علت می کنید؟ شق ثالث در اینجا تصور نمی شود «المعلول المعدوم مشروط بوجود العله ام المعلول الموجود مشروط بوجود العله»؟ اگر بخواهید بگویید که معلول معدوم، مشروط به وجود علت است، مشروطیت صفت است، تقييد صفت است، تقييد را شما می خواهید ثابت کنید برای معلول، معلولی که وجود پیدا نکرده، صلاحیت این که اتصاف پیدا کند، صلاحیت برای اتصاف ندارد. این که شما می فرمایید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» این اختصاص به تشکیل قضیه ندارد. انحصار ندارد به آنجایی که بخواهید قضیه حملیه تشکیل دهید. اختصاص به زید قائم ندارد که بخواهید قائم یا قیام را برای زید ثابت کنید. این فرع این است که زیدی تحقق داشته باشد و وجود داشته باشد تا بعد عنوان قائم یا وصف قیام را برایش ثابت کنید.

اگر به صورت قضیه هم نبود به صورت صفت و موصوف بود مثل این که می خواستید بگویید:

«زید القائم جائنی»، این «القائم» که به عنوان صفت برای زید ثابت می کنید، مشمول همین قاعده ثبوت «شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له» است که اصطلاحاً از آن به قاعده فرعی و فرعی تعبیر می کنند، قاعده فرعی تمامی موارد ثبوت را می گیرد، می خواهد به نحو قضیه حملیه باشد و می خواهد به نحو صفت و موصوف باشد؛ شما که اینجا مشروطیت را صفت برای معلول قرار می دهید می گوید: «المعلول مشروط» آیا معلول غیر موجود مشروط؟ یا معلول متحقق و موجود مشروط بوجود العله؟ پس این مشروطیت در حال عدم معلول یک امر غیر معقولی است. شما بگویید: ما در حال وجودش می گوئیم المعلول مشروط می گوئیم یعنی المعلول الموجود مشروط بوجود العله. اگر معلول موجود مشروط به وجود علت شد، همیشه رتبه وصف، تأخر از رتبه موصوف و ذات موصوف دارد. ذات موصوف از نظر رتبه تقدم بر وصف دارد.

ببینیم آیا رتبه معلولیت که عبارت از موصوف است، تقدم دارد بر رتبه مشروطیت یا رتبه مشروطیت تقدم بر رتبه معلولیت دارد؟ آیا اول یعنی اول من حیث الرتبه، معلولیت باید ثابت بشود تا نوبت به مشروطیت برسد؟ در زید قائم مطلب روشن است. رتبه زید تقدم بر رتبه قیام دارد، او

موصوف است و این هم صفت. آیا اینجا هم همین طور است «المعلول المشروط» یا «المعلول مشروط» آیا رتبه معلولیت متقدم بر رتبه مشروطیت است یا این که نه این مشروطیت است که معلولیت را به وجود می آورد. این مشروطیت است که زمینه معلولیت را متحقق می کند. در حقیقت رتبه مشروطیت متقدم بر رتبه معلولیت است و اگر تقدم پیدا کرد شما نمی توانید «المعلول مشروط» را درست کنید. این کشف از این می کند که اشتراطی تحقق ندارد، مشروطیتی تحقق ندارد.

ضابطه شرطیت علت نسبت به وجود معلول یا عدم آن

پس آنچه از عبارت به صورت یک ضابطه کلیه استفاده می شود و واجب گیری را هم به عنوان یک مصداق این ضابطه کلی مطرح می کنید که هر معلولی مشروط به وجود علت است. نه، مسأله این طور نیست. هیچگونه مشروطیتی در کار نیست. آنچه که هست، این است تا علت نباشد معلول تحقق پیدا نمی کند. همان طوری که در عکسش می گفتیم تا نصب سلم نباشد «کون علی السطح» تحقق پیدا نمی کند. اما لازمه این اشتراط «کون علی السطح» به نصب سلم و «تقید کون علی السطح» به نصب سلم نیست؛ این طرف قصه هم همین طور است. لازمه علیت و معلولیت این است تا وجوب نفسی تحقق پیدا نکند، وجوب گیری تحقق پیدا نمی کند همین مقدار. اما این که وجوب گیری فی وجوبه مشروط به وجوب نفسی همان طوری که وجوب حج مشروط به وجود استطاعت است؛ اینجا هم وجوب گیری مشروط به وجوب نفسی است. هیچ گونه شرطیت و مشروطیتی در کار نیست ولو این که علیت و معلولیت را هم بپذیریم با این که در جواب از مقدمه اصل علیت و معلولیت را رد کردیم؛ اما فرضاً هم بپذیریم لازمه علیت و معلولیت اشتراط نیست.

(پاسخ استاد به شاگرد): خوب نباشد، وابستگی غیر از مشروطیت است، علت نباشد معلول نیست، نصب سلم نباشد «کون علی السطح» نیست اما این معنایش این نیست که «کون علی السطح» مقید به نصب سلم است مشروط به نصب سلم است. نه هیچگونه اشتراطی ندارد، فقط توقف در وجود است منتهی چیزی که یک قدری از نظر تعبیر به ذهن می زند، نه این که خود شرط هم از اجزاء علت تامه است ما تا مسأله شرطیت و مشروطیت را انکار می کنیم یک وقت می بینید در ذهن می آید که می خواهیم بگوییم که شرط از اجزاء علت تامه نیست در حالی که مسأله این نیست؛ مسأله بعد «تمامیت العله» است. یعنی «المعلول مشروط بوجود العله التامه» که این شرطیت یک امر زاید از علیت تامه است نه آن شرطی که در متن علت تامه قرار گرفته و اگر آن شرط نباشد اصلاً علت تمام نیست، علت تامه تحقق پیدا نکرده است.

وقتی که این شرطیت یک امر زاید بر علیت تامه است و بعد از فرض تمامیت علت است.

می‌گوییم این امر زاید دیگر از کجا آمده است؟ آنی که هست این است که هر شیئی بخواهد تحقق پیدا کند، علت تامه می‌خواهد. اما این که در تحققش هم قیدی وجود دارد و شرطی وجود دارد زاید بر علت تامه، آیا این شرط زاید را ما از عنوان معلولیت استفاده می‌کنیم؟ این دیگر یک مطلبی نیست که عقل حکم به آن کند. علاوه به آن برهانی که ذکر کردیم، نمی‌شود مسأله به این صورت باشد با مراجعه به عقل. لذا این نوع شرطیت هم در کلام مرحوم محقق نائینی مورد نظر و اشکال است و نتیجه این می‌شود که ما در واجب‌گیری هیچگونه اشتراطی را نمی‌بینیم، از این دو شرطی که ایشان ذکر فرمودند، هیچکدام از این دو شرط تحقق ندارد وقتی که واجب‌گیری مسأله تقیید و اشتراط در آن مطرح نبود، آن وقت اصالت الاطلاق چه طوری می‌تواند واجب نفسی را ثابت کند؟ اصالت الاطلاق در مقابل تقیید است، در مقابل اشتراط است اگر یک نوع اشتراط هم در واجب‌گیری باشد، اصالت الاطلاق او را نفی می‌کند اما اگر ما در واجب‌گیری هیچ نوع اشتراط را نپذیرفتیم دیگر از راه اصالت الاطلاق چه طوری می‌توانیم واجب نفسی را ثابت کنیم؟

در نتیجه این اصالت الاطلاقی که ایشان با آن دو مقدمه بیان کردند، نمی‌تواند راهی برای اثبات نفسیت باشد. گفتیم در دو مقام بحث داریم؛ مقام دوم در رابطه با اصول عملیه است در همین مقام اول قبل از رسیدن به اصول عملیه آیا غیر از اصالت الاطلاق یک راه دیگری وجود دارد که از آن راه مسأله نفسیت را استفاده کنیم یا نه؟

بیان امام «ره» در شک بین وجوب نفسی و غیره

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره الشریف» راهی را ذکر و انتخاب فرمودند و نظیر این مطلب را در رابطه با مفاد هیئت افعال از نظر دلالت بر وجوب و عدم دلالت بر وجوب ذکر کردند و آن این است که حالا آنجا را اشاره کنیم تا «اما نحن فیه».

در مفاد هیئت افعال اگر مولا گفت: «ادخل السوق» و برای ما ثابت نشده که آیا هیئت افعال مفادش عبارت از وجوب و حکم لزومی است یا این که نه مفاد هیئت افعال با استحباب هم سازگار است و اگر قرینه‌ای بر وجوب نباشد ما نمی‌توانیم حمل بر وجوب کنیم. ایشان در آنجا این طور می‌فرمودند: ما از یک راهی می‌توانیم مسأله وجوب را به دست بیاوریم و آن این است که وقتی که مولا - یک دستوری به صورت هیئت افعال صادر کرد و به تعبیر فارسی به عبدش گفت: برو بازار، فلان کار را انجام بده. عبد متحیر است که آیا این برو، برای وجوب و لزوم یا یک حکم استحبابی است که از ناحیه مولا صادر شده اینجا وقتی که مراجعه به عقل و عقلا می‌کند، عقل و عقلا می‌گویند که در مقابل دستور مولا که عبارت از یک حجتی است که از ناحیه مولا تمام است، عبد نمی‌تواند به

احتمال این که شاید این دستور، دستور استجابی باشد، راه مخالفت دستور مولا را در پیش بگیرد و مخالفت کند دستور مولا را و اگر هم مولا از او مؤاخذه کند، این بتواند در مقابل مولا بایستد و بگوید: ما که نفهمیدیم این دستور شما دستور وجوبی است یا دستور استجابی؟ تا زمانی که برای ما احراز نشود که این دستور، دستور وجوبی است، لازم نیست که ما موافقت کنیم و مأمور به شما را انجام بدهیم. آیا در مقابل دستور مولا که یک حجت تامه ای است که از قبل مولا تحقق پیدا کرده «هل يجوز للعبد المخالفه اعتذارا بانه لم یثبت کون الامر للوجوب؟».

یا می تواند این کار را بکند یا این که اگر به عقل و عقلا بگوید؛ می گویند: حجت مولا نباید بلا جواب بماند. در برابر دستور مولا- نشستن و عدم تحرک یک امر غیر صحیحی است. بالا-خره مولا- گفته: برو این کار را انجام بده، وارد بازار شو و «أشتر اللحم» همینطور بنشین به عنوان این که «یحتمل ان یکون غرض المولا الحکم الاستجابی لا-الوجوب» این اعتذار و این مخالفت معتذرا بهذا العذر، از نظر عقل و عقلا پذیرفته نیست. در حقیقت شبیه یک احتیاط لزومی عقلی و عقلایی می شود. می گوید: مولا- گفته: نمی شود حالا- به احتمال هم شما بنشین و مخالفت بکنی. حجت از ناحیه مولا تمام است. در مقابل حجت تام سکوت و قعود و عدم تحرک نمی تواند مستند به عذر باشد و مستند به احتمال استجابی بودن مفاد هیئت افعال باشد. آنجا چنین فرمایشی را ایشان اختیار کردند و مسأله دلالت هیئت افعال را بر وجوب به این صورت که عرض کردم ایشان چنین تعبیری نمی فرمایند، ولی در باطن مثل یک احتیاط وجوبی عقلی می ماند که احتیاط وجوبی عقلی اقتضاء می کند که با مفاد هیئت افعال، معامله وجوب شود.

نظیر این مطلب را ایشان اینجا می فرمایند: اگر دستوری از ناحیه مولا صادر شد و شما احتمال می دهید که این واجب، واجب نفسی است. و معنایش هم این است که علی ای تقدیر باید موافقت بشود یا واجب، واجب غیری است که معنایش این است که اگر ذی المقدمه اش وجوب پیدا کرد باید این معنا موافقت بشود؛ آیا با این احتمال در حالیکه در کلام مولا هیچ گونه قرینه ای بر نفسیت و غیریت نیست؛ فقط عبد است و صدور تکلیف لزومی از قبل مولا. مولا الزامش کرده به انجام این شیء؛ اما نمی داند که الزام به نحو الزام در واجب نفسی است یا الزام در واجب غیری است.

آیا در این صورت عبد می تواند این شیء مردد بین نفسی و غیری را ترک کند اعتذارا به این که احتمال غیریت در آن جریان دارد؟ چون ذی المقدمه اش مثلا وجوب فعلی ندارد پس این هم اگر غیری باشد، نمی تواند اتصاف به وجوب غیری پیدا بکند. آیا در برابر حجت تامه ای که از ناحیه مولا صادر شده و اصل لزوم این شیء را بیان کرده، عبد می تواند مخالفت بکند به احتمال این که انه واجب غیری؟ می فرمایند از نظر عقل و عقلا مخالفت جایز نیست. باید اثر وجوب نفسی را بار کند؛

یعنی این را انجام بدهد علی کل تقدیر، اما این ثابت نمی کند عنوان نفسیت را اگر ما فرض کردیم که یک اثری روی عنوان نفسیت مترتب شده باشد. مثل این که اگر کسی نذر کرده که یک واجب نفسی انجام بدهد؛ متعلق نذرش انجام یک واجب نفسی است. در اینجا اینی که امر دایر بین نفسیت و غیریت است گرچه عقل و عقلا- حکم می کنند به این که حتما باید این شیء انجام داده بشود، اما این عنوان نفسیت را ثابت نمی کند که اگر این را انجام داد، وفا به نذر هم حاصل شده باشد. نه وفا به نذر اُتیان یک واجب نفسی «محرز نفسیته» لازم دارد اگر بخواهد وفا به نذر بشود چنین چیزی لازم است. اما در عین این که عنوان نفسیت را در رابطه با وفا به نذر و امثال او بعد نمی تواند ثابت کند، اما از نظر این که یجب الأتیان به مطلقا، چه ذی المقدمه اش و خوب داشته باشد و چه وجود نداشته باشد از این نظر اثر واجب نفسی بر آن ترتب پیدا می کند. کما این که در مسأله هیئت افعال هم همین طور است، در هیئت افعال هم که اثر و خوب بر این بار می شود در رابطه با همان لزوم اُتیان است. مثل احتیاط و جویی عقلی است. اما اگر کسی نذر کرده باشد که یک واجبی را انجام بدهد، صرف این که مولا گفت: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگر این را انجام داد در حالی که مردد بین وجوب و استحباب است، از نظر مقام وفا به نذر کفایت نمی کند؛ ولو این که در اصل لزوم اُتیان حکم و خوب بر آن ترتب پیدا می کند. این بیان ایشان بیان بسیار جالب و خوبی است. هذا تمام الکلام در مقام اول. مقام دوم کلام مرحوم محقق نائینی و صور ثلاثه و احکامی هم که بیان کرده اند، برای بحث بعد.

پرسش:

۱ - مناقشه استاد در اشتراط وجوب واجب غیری به وجوب واجب نفسی را تقریب نمایید.

۲ - عدم اشتراط وجود معلول به علت را توضیح دهید.

۳ - بیان امام(ره) در دوران بین وجوب غیری و وجوب نفسی را تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای اصول عملیه در شک بین نفسیت و غیریت

در جایی که امر دائر بین نفسیت و غیریت باشد، در رابطه با مقام دوم، مقامی که اصل لفظی به نام اصالت الاطلاق و حکم عقلی هم که امام بزرگوار «ره» اختیار فرمودند، وجود نداشته باشد. نوبت به اصل عملی می رسد، مقتضای اصول عملیه در دوران بین نفسی و غیریتی چیست؟ مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» در اینجا سه صورت تصویر فرموده اند و هر صورتی را مجرای یک اصلی قرار داده اند و نتیجه این صور با یکدیگر مختلف است: صورت اول جایی است که در واجبی که بین نفسیت و غیریت آن مردد هستیم، دو چیز وجود داشته باشد، دو واجب در کار باشد و الا یک واجب بدون این که چیز دیگری در کار باشد، نمی تواند دائر بین نفسیت و غیریت باشد.

فرض اول، شک بین جزئیت و غیریت

صورت اول آنجایی است که احد الواجبین همانی است که مردد بین نفسی و غیریتی است و واجب دیگر که حتما وجوبش وجوب نفسی هست، در آن واجب دیگر، در نفسی بودنش، هیچ

تردید نیست. آن وجوب واجب فعلیت دارد و الاذن تحقق دارد. علت این که فعلیت دارد یا این است که آن واجب مطلق است البته با قطع نظر از این واجب غیر مردد، یعنی نسبت به غیر این، هیچگونه شرط و قیدی ندارد. یک واجب نفسی مطلق است بدون قید و شرط، یا این که اگر مشروط به شرطی هم هست، شرطش حاصل و تحقق پیدا کرده است. مثل این که شارع وضو را واجب کرده، نماز را هم واجب کرده و نمی دانیم از باب مثال که این وضو به عنوان واجب غیر مطرح است، یا این که خود این هم مثل صلاه وجوب نفسی دارد و صلاه این خصوصیت را دارد که وجوبش مشروط به زوال است و زوال هم در خارج تحقق پیدا کرده است. یعنی شک ما بعد از زوال حاصل شده است. حالا بعد از زوال نماز واجب مشروط بوده و شرطش که عبارت از زوال است، حاصل شده است. وضو هم قطعاً وجوب دارد، لیکن وجوبش مردد بین نفسیت و غیریت است.

نتیجه نفسیت و غیریت

ایشان می فرماید: در این صورت که اولین صورت از صور ثلاثه است. اولاً ببینیم که در اینجا چه فایده ای بر نفسیت و غیریت ترتب پیدا می کند، یک نتیجه که ما هم قبلاً ذکر کردیم، مسأله تعدد عقوبت و عدم تعدد عقوبت است؛ به لحاظ این که مرحوم آخوند و شاگردان ایشان که از جمله محقق نائینی (ره) است، ما بعد در همین بحث ان شاء الله بحث می کنیم. اینها معتقدند که واجب غیریت در عین این که وجوب دارد، در عین این که تکلیف به آن متوجه است، لیکن استحقاق عقوبت بر مخالفت واجب غیریت مترتب نمی شود. استحقاق عقوبت تنها در رابطه با مخالفت با واجب نفسی است.

ایشان می فرماید: این اثر گرچه اینجا تحقق دارد که اگر وضو مثل صلاه هر دو وجوب نفسی داشته باشند، دو استحقاق عقوبت بر مخالفت مترتب است. اما اگر وضو وجوبش، غیریتی باشد؛ اینجا استحقاق عقوبت تنها بر ترک صلاه مترتب است؛ بر ترک واجب نفسی مترتب است. ایشان می فرماید: درست است این نتیجه هست. اما با این نتیجه کاری نداریم. در رابطه با تعدد یا وحدت عقوبت، فعلاً نمی خواهیم در این مقام بحث کنیم؛ پس چه فایده دیگری بر آن مترتب است؟ چه نتیجه دیگری اینجا هست؟ زوال که محقق شده، وجوب صلاه هم که محقق است. وجوب وضو هم که محقق است. پس چه اثری بر نفسیت و غیریت و دوران بین نفسیت و غیریت بار می شود؟ ایشان می فرماید: اثرش این است که اگر در اینجا کسی نماز را انجام بدهد «خالیا عن الوضوء و فاقدًا للوضوء» اثر اینجا ظاهر می شود؛ با این که دو وجوب تحقق دارد، لیکن اگر کسی گفت: ما نمی خواهیم این وضوی واجب را انجام بدهیم. اما صلاه واجب را چون واجب نفسی مسلم است،

می خواهیم انجام بدهم. ایشان می فرمایند: اینجا مسأله نفسیت و غیریت اثر بر آن بار می شود؛ اگر وضو واجب نفسی باشد و ارتباطی به نماز نداشته باشد، خودش یک استقلال در وجوب داشته باشد، تبعاً این نمازی که بدون وضو تحقق پیدا می کند، یک نماز صحیح به تمام معناست؛ یعنی مکلف در رابطه با نماز دیگر گرفتار مخالفت نشده است. دیگر مسأله ای به نام مخالفت امر صلاه تحقق پیدا نکرده است.

نتیجه گیری بدون وضو

اما اگر وضو واجب غیری شد با توجه به آن مقدمه ای که ایشان در مقام اول ذکر کردند که آن مقدمه شان این بود که در واجب غیری دو اشتراط تحقق دارد: یک اشتراط این است که وجوب واجب غیری، مشروط به وجوب نفسی است؛ این اشتراط فعلاً اثری ندارد برای این که ما فرض کردیم نماز الان وجوبش، فعلیت دارد و شرطش که عبارت از زوال است، تحقق پیدا کرده است. اما اشتراط دوم چه بود؟ اشتراط دوم این بود که وجود صلاه مشروط به وجود وضو است. وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است و این مشروطیت معنایش این است که اگر واجب نفسی بدون واجب غیری تحقق پیدا کند، این «تقع باطلا، لا يقع صحیحا» برای این که اگر مقید به وجود وضو شد، کسی نماز را بدون قیدش انجام بدهد، بدون شرطش انجام بدهد، «تقع باطلتا». پس نتیجه چه شد؟

نتیجه این شرطیتی که در رابطه با وجوب غیری ذکر شد که عبارت از این بود که وجود واجب نفسی، مشروط به وجود واجب غیری است؛ نتیجه این شرطیت این است که اگر کسی نماز را بدون وضو انجام دهد در حالی که وضو، واجب غیری باشد؛ «تقع الصلاه باطلتا» پس نتیجه دوران بین نفسیت و غیریت در این صورت ظاهر می شود که «اذا ترک الوضوء و اقام الصلاه» روی وجوب غیری این نماز باطل است، اما اگر وضو واجب نفسی باشد و ارتباطی با مسأله صلاه نداشته باشد، «طبعاً یکون الصلاه صحیحاً» پس مسأله و ثمره در صحت و بطلان ظاهر می شود. ریشه صحت و بطلان چیست؟ همان اشتراط و عدم اشتراط است.

اگر وجود صلاه مشروط به وجود وضو باشد «تقع الصلاه باطلتا» اما اگر اشتراطی در کار نباشد و وضو یک واجب نفسی مستقل باشد، «تقع الصلاه صحیحاً» پس در حقیقت ریشه و منشأ اصلی شک، شک در شرطیت و عدم شرطیت است؛ یعنی دوران بین نفسیت و غیریت در این مثالی که ذکر کردیم به این برمی گردد که «هل الصلاه المأمور بها، مقیده بالوضوء الذی هو واجب غیری علی هذا الفرض ام لا تكون مقیده بالوضوء لانه لیس بواجب غیری بل هو واجب نفسی»، پس شک شما در

این صورت به مسأله تقیید و اشتراط مأموریه و عدم اشتراط مأموریه برمی گردد.

اگر شک شما به اشتراط و عدم اشتراط برگشت، ایشان می فرماید: در اینجا اصالت البرائه جاری می شود. چرا؟ برای این که در اقل و اکثر ارتباطی در صورتی که ما شک در شرطیت یک شیء و عدم شرطیت یک شیء داشته باشیم، جای جریان اصالت البرائه است. عقل به جریان براءت حکم می کند، قاعده قبح عقاب بلا بیان نفی شرطیت را می کند. البته می فرماید: ما با این اصالت البرائه نمی خواهیم عنوان نفسیت را ثابت کنیم. عنوان نفسیت ثابت نمی شود؛ لیکن اثر واجب نفسی جریان پیدا می کند؛ و الا عنوان واجب نفسی به طوری که اگر کسی نذر کرد که یک واجب نفسی را انجام بدهد، با اجرای این اصالت البرائه اگر وضو را انجام داد، آیا یک واجب نفسی را انجام داده و وفاء به نذر تحقق پیدا کرده است؟ نه ما این حرف را نمی زنیم همان طوری که استصحاب مثبتش حجیت ندارد، اصالت البرائه هم همین طور است؛ ولو این که این اصالت البرائه، عقلی باشد. برای این که اصالت البرائه عقلی از اصل بودن خارج نیست؛ این طور نیست که چون عقلی است حکم اماره بر آن ترتب پیدا کند. اصالت البرائه مطلقاً اصل عملی است. ملاکش قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد یا دلیلش حدیث رفع و اشباه حدیث رفع باشد.

لذا ایشان می فرماید ما با اصالت البرائه، شرطیت را از بین می بریم. لیکن همین مقدار که اثر واجب نفسی بار شود، آیا خود عنوان واجب نفسی هم تحقق پیدا کند؟ این مثبتش دیگر «لیس بحجه» و ما هم برای این هدف منظوری نداریم. می خواهیم این معنا را ثابت کنیم که در این صورت اگر کسی وضو نگرفت و نماز خواند، نمازش صحیح باشد. همین مقدار، بیشتر از این مقدار نمی خواهیم ثابت کنیم و آن را هم با «اصالت البرائه عن الشرطیه» مثل سایر مواردی که در اقل و اکثر ارتباطی شک در شرطیت یک شیئی داشته باشیم؛ شک در جزئیت یک شیء داشته باشیم؛ همانطوری که در آنجاها اصالت البرائه جاری می شود؛ اینجا هم مجرای اصالت البرائه است.

بررسی بیان محقق نائینی(ره) در اشتراط واجب غیری

این بیان ایشان در صورت اولی است، همین بیان را اینجا بررسی کنیم بعد برویم سراغ صورت دوم. اولاً، ایشان مسأله را به آنجایی رساند که «ما نحن فیه» را از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی کرد. ما هم در صغرای این مسأله بحث داریم و هم این که در اقل و اکثر ارتباطی؛ آیا مسأله همین است که ایشان اینجا ذکر کردند یا اینکه نه این مسأله اختلافی است؟ عجیب این است که خود ایشان در باب اقل و اکثر ارتباطی در جلد دوم خلاف این معنا را اختیار کردند که بیان می کنیم. اما صغرای مسأله همان بود که در مقام اول در جواب از ایشان بیان کردیم و آن این است که مسأله واجب غیری به این

بر نمی‌گردد که یک اشتراطی در واجب نفسی به وجود بیاورد. ایشان مثالهایی از قبیل وضو و امثال ذلک را ملاحظه کردند و خیال فرمودند که این یک ضابطه کلی است. بحث در باب مقدمه واجب اختصاص به مقدمات شرعی ندارد. تازه همه مقدمات شرعی هم معلوم نیست که مثل مسأله وضو در رابطه با نماز باشد.

ما در بحث مقدمه واجب یک بحث کلی داریم: مقدمه گاهی شرعی است، گاهی عقلی است، گاهی عادی است با آن خصوصیتی که قبلاً این بحث را ذکر کردیم. اصل این معنا که بخواهیم وجوب غیری را به اشتراط برگردانیم به این کیفیت، بگوییم: هر کجا یک مقدمه ای بود و این مقدمه وجوب غیری داشت؛ این معنایش این است که وجود ذی المقدمه در رابطه با مأموریه بودن، مقید به وجود «هذه المقدمه» است. بله، خارجاً این طور است که تا مقدمه حاصل نشود، ذی المقدمه تحقق پیدا نمی‌کند. اما این معنایش این نیست که وجود مقدمه به صورت شرطیت در مأموریه بودن ذی المقدمه دخالت دارد. قبلاً مثال زدیم اگر مولا گفت: «يجب الكون على السطح و كون على السطح بدون نصب سلم لا يمكن» عادتاً امکان ندارد. این معنایش چیست؟ معنایش این است که کون علی السطح به عنوان واجب غیری مطرح است، پس مأموریه اصلی مولا «کون علی السطح» به تنهایی نیست. «الكون على السطح المقيد بنصب السلم» این تقييد آیا لازمه مقدمیت است، لازمه وجوب غیری است؟ نه، هیچ لازمه وجوب غیری نیست. گفتیم که اگر مولا گفت: «يجب الكون على السطح» اگر از این عبد سوال کردند: «ما هو المأمور به؟» مأموریه مولا چیست؟ این باید بگوید «الكون على السطح المقيد بنصب السلم» یا این که نه مأموریه «کون علی السطح» است «ليس الا» هیچ شرطی و هیچ قیدی ندارد. ولی در عین حال همین مأموریه که قید و شرطی ندارد اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، بدون نصب سلم امکان عادی ندارد.

پس این که ما مسأله مقدمیت وجوب غیری را ملازم با مسأله تقييد و اشتراط بدانیم تا نتیجه این شود که شك در غیریت و نفسیت به این برگردد که آیا مأموریه که عبارت از آن واجب نفسی مسلم است در آن قیدی هست یا در آن قیدی نیست؟ تا شما اصالت البرائه را به عنوان این که امر دائر بین اقل و اکثر ارتباطی است، بخواهید جاری کنید. نه، این اصلاً صغرای اقل و اکثر ارتباطی نیست؛ اقل و اکثر ارتباطی در آنجایی است که شك داشته باشید در جزئیت چیزی برای مأموریه یا شرطیت چیزی برای مأموریه، اما اینجا شك در شرطیت نداریم. شك در این داریم که مثلاً نصب سلم، آیا وجوبش، وجوب غیری یا نفسی است. مثال را هم به وضو نمی‌زنیم که شما خیال کنید به عنوان یک قاعده کلی در تمامی موارد مسأله وضو جریان دارد. لذا این اشکال که همان اشکال قبلی است و معنایش این است که ما منع صغری می‌کنیم اصلاً «ما نحن فيه» ربطی به اقل و اکثر ارتباطی ندارد، صغرای اقل و

اکثر ارتباطی نیست. این اولاً- ثانیاً اگر «ما نحن فیه» صغرای اقل و اکثر ارتباطی باشد، آنجا مبانی مختلفه وجود دارد همان طوری که ملاحظه کردید.

بیان شیخ اعظم «ره» در اقل و اکثر ارتباطی

مرحوم شیخ بزرگوار انصاری در اقل و اکثر ارتباطی، برائت عقلیه جاری می کند به استناد این که علم اجمالی را منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می داند. مرحوم آخوند در کتاب کفایه، رسماً این را رد می کند و انحلال را مستلزم محال می داند. لذا ایشان معتقد است که در اقل و اکثر ارتباطی برائت عقلیه نمی تواند جریان پیدا کند، درست نقطه مقابل مرحوم شیخ. اما خود مرحوم محقق نائینی عجیب این است که در بحث اقل و اکثر ارتباطی در جلد دوم یک تفصیلی قائل شده و معتقد است:

اگر اقل و اکثر ارتباطی در رابطه با جزئیت باشد، مثل این که شما شک کنید که آیا سوره، جزئیت برای صلاه دارد یا نه؟ در شک در جزئیت مبنای شیخ بزرگوار انصاری «ره» را پذیرفتند و حکم به جریان برائت عقلیه کردند. اما اگر اقل و اکثر ارتباطی در مورد شرائط باشد، شک داشته باشیم که آیا مأمور به مشروط به یک شیئی هست یا مشروط به یک شیئی نیست؟ ایشان مبنای مرحوم آخوند را پذیرفتند و فرمودند: اینجا جای جریان برائت عقلیه نیست. در حالی که «ما نحن فیه» بنا بر این که صغرا را بپذیریم و خود ایشان هم می فرمایند: این از قبیل شک در شرطیت و شک در تقیید است، نه از قبیل شک در جزئیت، مثل جزئیت سوره؛ دیگر شک در شرطیتش را هم با زحمت ثابت می کنند پس «ما نحن فیه» علی فرض تسلیم صغری، روی مبنای خود ایشان در اقل و اکثر ارتباطی مجرای اصالت البرائت نیست. بلکه مجرای اصالت الاشتغال است. منتهی حالاً- تحقیق این مسأله را هم باید موقوف ان شاء الله به بحث همان اقل و اکثر ارتباطی بکنیم. این در رابطه با صورت اول.

فرض دوم، شک بین نفسیت و غیریت

اما صورت دوم عبارت از این است که همین مثال وضو و صلاه را فرض کنیم؛ منتهی در زمانی که وجوب صلاه به علت این که مشروط به زوال است، شرطش هنوز حاصل نشده و وجوب صلاه، فعلیت پیدا نکرده است؛ قبل از ظهر است و ما می دانیم که ده دقیقه دیگر زوال تحقق پیدا می کند و صلاه واجب می شود. وجوب صلاه هم وجوب نفسی است بلا تردید. قبل از ظهر می دانیم یک تکلیفی و یک ایجابی در رابطه با وضو هست؛ اما نمی دانیم که این ایجاب متعلق به وضو، اگر وضو استقلال داشته باشد و واجب نفسی باشد، همین قبل از ظهر واجب است؛ همین الان وجوبش فعلیت دارد. برای این که ارتباط به نماز که ندارد این به عنوان یک واجب نفسی مطرح است و

تکلیف متعلق به این دیگر به انتظار زوال نباید نشست. «تکلیف فعلی نفسی متعلق بالوضوء» اما اگر به عنوان واجب گیری باشد در واجب گیری نمی شود قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه، مقدمه، وجوبش فعلی باشد. اگر فعلیت وجوب صلاه مشروط به زوال شد و قبل از زوال نماز وجوبش فعلیت نداشت، وضو اگر واجب گیری باشد آن هم نمی شود فعلیت داشته باشد، نمی شود الان یک تکلیف فعلی متعلق به وضو باشد.

در حقیقت یک چیز نزد ما مسلم است و آن این است که قبل از زوال، نماز واجب نیست و به زوال، نماز واجب می شود این مسلم. اما درباره وضو نمی دانیم مسأله چطور است که آیا همین زمان قبل از زوال یک وجوب فعلی و یک تکلیف فعلی به آن تعلق گرفته یا نه؟ شک در این معنا داریم.

ایشان می فرماید: در اینجا علاوه بر اصالت البرائه ای که در صورت اول راجع به شرطیت جاری کردیم، اینجا هم جاری می شود، چطوری؟ اگر کسی اصلاً وضو نگرفت، بعد از زوال ایستاد و نماز خواند روی این مثال و فرضی که می کنیم، اصالت البرائه حکم می کند به این که نماز مشروط به وضو نیست و براءت از شرطیت پیدا می شود و حکم به صحت نماز می کند. علاوه بر آن یک استصحابی هم اینجا جریان دارد و آن این است که شما قبل از زوال شک دارید در این که وضو «واجب ام لا»؟ اگر وضو وجوبش وجوب نفسی باشد، قبل از زوال هم ثابت است.

جریان دو اصل برائت و استصحاب در «ما نحن فیه»

اما اگر وجوبش، وجوب گیری باشد؛ نمی تواند قبل از فعلیت وجوب، صلاه وجوب پیدا کند، باید منتظر زوال باشیم. پس ما شک داریم که «هل یكون الوضوء قبل الزوال واجبا ام لیس بواجب؟» استصحاب عدم وجوب وضو را تا موقع زوال جاری می کنیم. تا موقع زوال استصحاب عدم وجوب وضو جریان پیدا می کند و حکم می کند به این که تا آن زمانی که شما یقین به وجوب وضو نکردید، بنابر عدم وجوب وضو بگذارید. پس اصالت البرائه در رابطه با نماز، یک استصحاب عدم وجوب وضو هم در رابطه با وضو، این دو اصل دو نتیجه متخالف را دارد؛ برای این که استصحاب عدم وجوب وضو تا ظهر این نتیجه وجوب گیری را می دهد. اثر وجوب نفسی بر اصالت البرائه عن الشرطیه، مترتب می شود. آن اصالت البرائه، «اثرها اثر الوجوب النفسی» این استصحاب، «اثره اثر الوجوب الغیری»، در اصول عملیه هیچ مانعی ندارد؛ برای این که اولاً- ما با این اصالت البرائه عنوان نفسیت را نمی خواهیم ثابت کنیم. به استصحاب عدم وجوب وضو تا ظهر هم عنوان غیریت را نمی خواهیم ثابت کنیم، یعنی نمی شود ثابت کرد نه با آن اصالت البرائه نفسیت ثابت می شود و نه با این استصحاب، غیریت، اما یک اثر از اثر وجوب گیری بر این استصحاب مترتب است یک اثر هم از

اثر وجوب نفسی بر اصالت البرائه مترتب است. آن می گوید: نماز بدون وضو صحیح است و این می گوید: قبل از ظهر وضو لیس بواجب. جمع بین این دو اثر متخالف در باب اصول عملیه که عبارت از یک سری احکام ظاهریه در مورد شك است، هیچ مانعی ندارد.

ما هر دو اصل را جاری می کنیم. دو اثر را هم بر آن بار می کنیم. هم می گوییم وضو تا ظهر نشده «لیس بواجب» از آن طرف هم می گوییم اگر نمازش را بدون وضو خواند، روی «اصالت البرائه عن الشرطیه» نمازش صحیح است این هم بیان ایشان در این رابطه. لیکن نسبت به اصل برائت که مناقشه کردیم اما از آن مناقشه اگر ما صرف نظر کنیم، این بیان ایشان در صورت دوم بسیار بیان خوبی است که یک استصحاب در آن رابطه، یک اصل برائت در این رابطه و جمع بین این دو اثر هم در مفاد اصول عملیه هیچ مانعی ندارد تا صورت سوم ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - در فرض عدم اصل لفظی و حکم عقل، مقتضای اصل عملی در دوران بین وجوب نفسی و وجوب غیری چیست؟
- ۲ - دو تفاوت بین وجوب نفسی و غیری در کلام محقق نائینی (ره) را بیان کنید.
- ۳ - در چه فرضی جریان اصاله البرائه نسبت به وجوب نماز و جریان استصحاب نسبت به وجوب وضوء صحیح است؟
- ۴ - منشاء شك در جزئیت و قیدیت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جریان اصول عملیه شک بین وجوب نفسی و غیره

در مقام اصول عملیه، مرحوم محقق نائینی «قدس سره» سه صورت تصویر کردند، دو صورتش را ملاحظه فرمودید.

صورت سوم را اینطور می گویند: اگر علم داشته باشیم «بأن الوضوء واجب» مثلا و شک در نفسیت و غیریت داشته باشیم، در دو صورت گذشته فرض این طور بود، که وجوب صلاه هم مسلم بود یا به لحاظ این که مشروط نیست و یا به لحاظ این که مشروط به یک شرط متحقق بود، مثل این که مشروط به زوال بود و زوال هم تحقق پیدا کرده بود، صورت دوم هم نسبت به قبل از زوال بود، که لازمه اش این بود که «اذا تحقق الزوال» دیگر وجوب صلاه فعلیت پیدا می کرد، منتها به لحاظ عدم تحقق شرط، قبل از زوال فعلیتی برای وجوب صلاه نبود، اما در عین این که فرض مربوط به قبل از زوال است، اما این معنا مسلم است که مثلا یک ساعت دیگر زوال محقق می شود و فعلیت وجوب صلاه تحقق پیدا می کند.

اما در این فرض سوم، مسأله در رابطه با اصل وجوب صلاه است، ما تردید در این معنا داریم که

«هل الصلاة واجبه ام ليست بواجبه؟»، در رابطه با وضو مثلاً تردیدی نیست، اما در رابطه با در اصل وجوب صلاه تردید تحقق دارد، قاعدتاً اصالت البرائه در رابطه با خود وجوب صلاه جریان پیدا می کند، حکم می کند «بان الصلاة غير واجبه»، برای این که آن مشکوک الوجوب است و مشکوک الوجوب مجرای اصالت البرائه است، اما بحث و تردید ما در رابطه با وضو است، ایشان می فرماید: با این که اصالت البرائه در وجوب صلاه جریان پیدا می کند، مع ذلك وضو باید در خارج تحقق پیدا کند، برای این که علم به وجوب وضو تحقق دارد و تعبیر علمی که ایشان می کند، می گوید: از باب توسط در تنجیز است؛ یعنی اصل تنجیز حکم روشن است، اما واسطه در تنجیز مشکوک است، لذا حکم می شود به این که باید وضو بگیرد در عین این که، صلاه مجرای اصالت البرائه است و وجوبش را از این طریق ما برطرف می کنیم. این بیان ایشان در رابطه با این صورت است.

تصویر صحیح حالت سوم در شک بین نفسی و غیری

اشکالی که به نظر می رسد راجع به حکم این صورت نیست؟ راجع به اصل تصویر این صورت است که این صورت ثالثه را ما چگونه می توانیم تصویر کنیم و از صور «ما نحن فيه» قرار بدهیم؟ «ما نحن فيه» جایی بود که یک تکلیفی، وجوبش مسلم است؛ یعنی «علی جمیع التقادیر، سواء كان نفسياً وجوبش مسلم» ام غیریا» وجوبش مسلم و الا اگر روی یک فرضش تردید در اصل وجوب داشته باشید، این که داخل در محل نزاع نیست، وقتی فرض می کنیم «دار الامر بین النفسیه و الغیریه» معنایش این است که علی ای حال وجوب تحقق دارد، نمی شود روی یک فرض، ما در اصل وجوب تردید داشته باشیم، اصل وجوب یک امر مسلمی هست، منتها نمی دانیم «من قسم النفسی» یا «من قسم الغیری»، اما آنجایی که تردید و احتمال ولو روی بعضی از تقادیر به اصل مقسم سرایت کند و احتمال عدم وجوب در کار باشد، دیگر مسأله دوران بین نفسیت و غیریت نیست. لذا از اول که دوران بین نفسی و غیری را مطرح می کردیم، نکته ای را تذکر دادیم که اصولاً دوران بین نفسیت و غیریت، در آنجایی است که دو واجب باشد. یک واجب نفسی مسلم تحقق داشته باشد و یک واجب دومی در کار باشد و ما شک در استقلال و عدم استقلال واجب دوم داریم، نمی دانیم این واجب دوم هم مثل واجب اول «نفسی و غیر مرتبط بالواجب الاول ام غیری مرتبط بالواجب الاول»؛ لیکن اگر غیری هم باشد تردیدی در وجوبش نیست، منتها به عنوان وجوب غیری مطرح است.

اما اگر ما یک واجب فقط داشته باشیم، مولا یک دستور صادر کرده، اینجا که نمی توانیم دوران بین نفسیت و غیریت را مطرح کنیم، مولایی که یک دستور دارد؛ ما چطور احتمال بدهیم که دستورش واجب غیری باشد؟ اگر واجب غیری است پس واجب نفسیش کدام است؟ واجب غیری

تابع واجب نفسی است، وجوب غیری تابع وجوب نفسی است، مولایی که یک دستور را صادر کرده «لیس الا» آیا در رابطه با آن یک دستور می توانیم بگوییم، احتمال نفسیت و احتمال غیریت هر دو جریان دارد؟ این اصلا معقول نیست. این صورت سومی هم که ایشان ذکر کرده، تقریبا همین طور است، ولو این که به وضوح این مثالی که من ذکر کردم نیست، اما این هم تقریبا همین طور است. شما می گوئید: وضو واجب است و صلاه وجوبش مشکوک است، این که شما می گوئید: وضو واجب است و شما علم به وجوبش دارید، علم به وجوبش «فی بعض التقادیر» دارید یا «علی جمیع التقادیر» علم به وجوبش دارید؟ اگر مثلا غیر از اصالت البرائه، دلیلی قائم می شد بر این که صلاه «لا تکون واجبه» باز هم علم به وجوب وضو و دوران بین نفسیت و غیریت داشتید؟ غیریتش را چگونه تفسیر و توجیه می کنید؟ پس این که شما از یک طرف بگوئید: علم به وجوب وضو داریم که معنای علم به وجوب وضو این است که علم به وجوب وضو داریم «علی جمیع التقادیر» و به نحو اطلاق، اما از آن طرف هم می گوئید: ما شک در وجوب نماز داریم، اگر نماز مشکوک الوجوب است و شما هم در وضو احتمال غیریت می دهید، پس در وضو احتمال عدم وجوب می رود، برای این که در آنجایی که پای وجوب غیری مطرح است، اگر ذی المقدمه مشکوک الوجوب شد، مقدمه هم مشکوک الوجوب است، لازمه غیریت و لازمه تبعیت چنین معنایی هست.

چگونه می شود که از یک طرف علم به وجوب وضو علی کل تقدیر داشته باشید و وجوب وضو مردد بین نفسیت و غیریت باشد و از طرف دیگر هم وجوب صلاه برای شما مشکوک باشد، به حکمش کاری نداریم، اصل تصویر این معنا در رابطه با «ما نحن فیه» و به عنوان صورت سوم از صور ثلاثه «ما نحن فیه» چگونه قابل تصویر است؟ البته، وضوح بطلان آن مثل آن مثالی نیست که ذکر کردم، از اول یک واجب بیشتر نداریم، می دانیم واجب دیگری هم نیست در کار، آنجا خیلی روشن است که در یک واجب با نبودن واجب دیگر، مسأله دوران بین نفسیت و غیریت امکان ندارد؛ با این که در وضوح مثل آنجا نیست، لکن در عین حال این هم همان حکم را دارد، جمع نمی شود بین این که از این مکلف پرسند که شما نسبت به وضو چه حالتی دارید؟ بگوئید: من عالم هستم به این که وضو واجب است. بگوییم: نحوه وجوبش چیست؟ بگوئید: مردد هستم بین نفسیت و غیریت.

بگوییم: آن چیزی که علی فرض وجوب غیری، مقدمیت برای آن دارد، تکلیف برای شما معلوم است یا مشکوک است؟ می گوئید: نمی دانم. نماز اصلا واجب هست یا نه؟ برای من روشن نیست.

اینها قابل جمع نیست، برای این که اگر وجوب نماز مشکوک شد، وجوب وضو هم به عنوان غیری، مشکوک می شود و اگر مشکوک شد، شما دیگر علم به وجوب وضو «علی ای تقدیر» ندارید، شما عالم هستید که اگر وضو واجب نفسی باشد، وجوب دارد؛ اما اگر واجب غیری باشد، نه؛ برای

این که وجوب صلاه که ذی المقدمه است برای شما مشکوک است و تازه اصاله البرائه هم در رابطه با آن جاری می کنید و از طریق اصالت البرائه اثبات می کنید که «ان الصلاه لا تكون واجبه»، اما در عین حال وضو را باید اُتیان کرد. البته تصویرش امر غیر صحیحی است و نمی تواند این صورت داخل در «ما نحن فیه» باشد، «ما نحن فیه» جایی است که مکلف عالم باشد «بان هذا الشیء واجب علی کل حال، علی جمیع التقادیر و بصورة الاطلاق» منتها کیفیت وجوبش برای این مشکوک باشد؛ در صورت دوم ولو این که شما فرض قبل از زوال را کرده بودید و قبل از زوال برای صلاه فعلیت وجوب تحقق نداشت، اما در عین حال عالم بودید به این که زوال تحقق پیدا می کند و وجوب صلاه که معلق به زوال است قطعاً فعلیت پیدا خواهد کرد.

به عبارت دیگر یقین داشتید به این که یک تکلیف دیگری، یک ساعت دیگر به لحاظ این که شرط آن حاصل است، فعلیت پیدا خواهد کرد، اما در «ما نحن فیه» اصل این تکلیف مشکوک است و اصل التکلیف که مشکوک شد، شک سرایت به مقدمه می کند، شک سرایت به وضو می کند؛ یعنی وضو را نمی دانید که «علی تقدیر کونه مقدمه واجبه» برای این که ذی المقدمه ای ندارد که محکوم به وجوب باشد. پس عمده اشکالی که به این فرض ایشان وارد است، این است که این تصویر قابل قبول نیست و این صورت سوم را نمی شود از صور «ما نحن فیه» قرار داد. بحث اصلی ما در واجب نفسی و غیری بود. به دنبال اصل بحث، مسأله شک در واجب نفسی و غیری را مطرح کردیم، همان طور که در کفایه و کتب اصولیه دیگر متعرض شدند، در ذیل بحث واجب نفسی و غیری بعضی از مباحثی را که در همین رابطه وجود دارد متعرض شدند.

تفاوت واجب نفسی و واجب غیری از نظر مرحوم آخوند

یکی از مباحث این است که مرحوم آخوند در کتاب کفایه می فرمایند: یکی از آثار و فرقهایی که بین واجب نفسی (دیگر به مسأله دوران و شک کاری نداریم، رفتیم سراغ واجب نفسیهای مسلّم و واجب غیری های مسلّم) و واجب غیری هست، این است که در واجب نفسی، مسأله ثواب و عقاب مطرح است و در واجب غیری، مسأله ثواب و عقاب مطرح نیست، به همان تعبیر شایع و اصولی خودشان، می فرمایند: در واجب نفسی بر موافقتش، استحقاق ثبوت مترتب است و بر مخالفتش، استحقاق عقوبت مترتب است. اما واجب غیری، نه در جانب موافقتش، استحقاق ثبوت در کار است و نه در جانب مخالفتش، استحقاق عقوبت. به حسب عبارت، ایشان کأنّ به دو دلیل تمسک می کنند، لکن این دو دلیل فقط قیافه و چهره اش فرق می کند، اما باطنش به یک دلیل برمی گردد و رجوع به یک دلیل می کند.

دلیل اول به حسب عبارت، حکم عقل است؛ می فرماید: ما که به عقل مراجعه می کنیم و مسأله مثبت و عقوبت را با عقل مطرح می کنیم، عقل این طور حکم می کند: اگر یک ذی المقدمه ای دارای مقدمات متعددی بود و این مکلف مقدمات متعددی را اُتیان کرد و به دنبال آن، ذی المقدمه را انجام داد، عقل می گوید: این فقط دستور مولا را موافقت کرده، مولا گفته: نماز بخوانید، نماز خوانده، حالا شرایط و مقدمات نماز متکثر و متعدد است، این تکثر و تعددها «بماهی» هیچ گونه نقشی در مسأله استحقاق مثبت ندارد. در مثالهای عادی هم فرض کنیم، مولا وقتی که به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» این «ادخل السوق» وجوبش، وجوب غیری است و «اشتر اللحم» وجوبش وجوب نفسی است، وقتی که به عقل مراجعه کنیم و از آن سؤال کنیم که این عبد هم «ادخل السوق» را موافقت کرده و هم «اشتر اللحم» را، آیا دو استحقاق مثبت در کار است؟ عقل می گوید: خیر، دخول سوق ولو این که مأمور به واقع شد و ایجاب به آن تعلق گرفت، اما چون نظر اصلی و غرض اصلی مولا - مسأله «اشتر اللحم» بوده؛ لذا بر موافقت «ادخل السوق» هیچ استحقاق مثبتی مترتب نمی شود، استحقاق مثبت در رابطه با موافقت «اشتر اللحم» است، کما این که در ناحیه مخالفتش، هم همین طور است.

اگر عبد مخالفت کرد و اصلاً پایش را در بازار نگذاشت که به دنبال آن «اشتر اللحم» تحقق پیدا کند، عقل نمی گوید: «هذا يستحق عقوبتین» یک عقوبت برای مخالفت «ادخل السوق» و یک عقوبت هم بر مخالفت «اشتر اللحم» اینجا عقل دو استحقاق عقوبت را حکم نمی کند و همین طور در موارد دیگر، مثل «کون علی السطح» نسبت به نصب سلم، اگر عبد اصلاً نصب سلم نکرد تا «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، عقل نمی گوید: این «يستحق عقوبتین»، کما این که عقل هیچ فرقی نمی بیند بین آن کسی که اصلاً نصب سلم نکند تا به دنبالش «کون علی السطح» تحقق پیدا نکند یا این که نه نصب سلم کرد، اما «کون علی السطح» که ذی المقدمه بود، آن را ایجاد نکرد و انجام نداد، اگر در واجب غیری هم مسأله استحقاق عقوبت و مثبت مطرح بود، باید بگوییم: این کسی که نصب سلم می کند، لکن «کون علی السطح» را ایجاد نمی کند، این فرق دارد با آن آدمی که اصلاً نصب سلم هم نمی کند، تا به دنبال آن تمکن از «کون علی السطح» پیدا کند؛ در حالی که وقتی انسان مراجعه به مولا و به عقل می کند، مولا می گوید: من نصب سلم می خواهم چه کار؟ آنچه که هدف و مطلوب من بوده «کون علی السطح» بوده «کون علی السطح» هم حاصل نشده، حالا یا با این که نصب سلم نکرده یا این که نه نصب سلم کرده، لیکن «کون علی السطح» را به دنبال آن ایجاد نکرده است. پس دلیل اول مرحوم آخوند مراجعه به عقل است و روی این جهت می فرماید: فرقی نمی کند یک ذی المقدمه ای، یک مقدمه داشته باشد یا پنج مقدمه و یا صد مقدمه؛ وقتی که محور و ملاک در استحقاق عقوبت و

مثبت مسأله ذی المقدمه است، دیگر وحدت و تعدد و تكثر مقدمات در این رابطه نمی تواند نقشی داشته باشد. این یک دلیل.

بازگشت دلیل دوم مرحوم آخوند به دلیل اول

دلیل دوم هم چهره اش عوض می شود و به دلیل اول برمی گردد، ایشان می فرماید: مثبت به دنبال «قرب الی المولی» حاصل می شود، مثبت از لواحق و لوازم «قرب الی المولی» است و عقوبت از تبعات «بعد عن المولی» است، کسی که از مولا دور می شود، یکی از تبعات «بعد عن المولی» مسأله عقوبت است. پس عقوبت و مثبت در رابطه با قرب و بعد است و واجب غیری قرب و بعد برای انسان نمی آورد، موافقت و مخالفتش مؤثر در قرب و بعد نیست. چه کسی می گوید مؤثر در قرب و بعد نیست؟ همان عقل. پس همان مسئله رجوع به حکم عقل شد، حالا یک وقت، آن طور تعبیر می کنید، یک وقت این طور تعبیر می کنید؛ که مسأله مثبت و عقوبت در رابطه با قرب و بعد است و در واجب غیری به حکم عقل مسأله قرب و بعد به نظر شما مطرح نیست. در نتیجه هر دو برگشت به «العقل یحکم» به این که فرق بین واجب نفسی و غیری عبارت از استحقاق عقوبت و مثبت است. بعد ایشان می فرماید: قبل از این که این روایات را بگویند، ایشان وجهش را می گویند، لیکن ما اول روایاتش را می گوئیم و بعد وجهش را بیان می کنیم، می فرمایند: اگر مقدمه هیچ نقشی در مسأله عقوبت و مثبت ندارد؟ پس این همه روایاتی که در رابطه با ثواب، نسبت به قدمهایی که در راه سفر حج برداشته می شود، برای هر قدمی ثوابی را مترتب کردند یا در رابطه با زیارت قبر مولانا الحسین «علیه السلام» برای هر قدمی ثوابی را ذکر کردند یا در موارد مختلف دیگر، شما با این روایات چه می کنید؟ خوب قدمها که جنبه مقدمیت دارد؟ طی طریق که جز مقدمیت چیزی بر آن ترتب پیدا نمی کند؟ پس شما با این روایات چه می کنید؟ آیا این روایات روی بیان شما، یک مطلب غیرعقلی را بیان می کنند.

ایشان می فرمایند: نه، دو راه برای حل این روایات وجود دارد. یک راه حل مسأله تفضل است که این را دوم ذکر می کنند. که بگوئیم: عقل نمی گوید: خدا نباید پاداش بدهد، عقل می گوید: در رابطه با مقدمه استحقاق مثبت در کار نیست، عبد استحقاق پاداش بر خداوند تبارک و تعالی ندارد، این روایات را ما حمل بر تفضل می کنیم، می گوئیم: راست است هیچگونه استحقاقی نیست، واجب غیری و مستحب غیری دیگر بالاتر از واجب غیری نیست، هیچگونه استحقاق مثبتی در رابطه با آنها تحقق ندارد، لکن خداوند با عدم استحقاق عبد، تفضلا و تطولا و امتنانا این پاداشها و این ثوابها و این اجراها را مترتب کرده بر این مقدمات در مواردی که روایات دلالت بر او می کند.

اما توجیه بالاترشان، این است، می فرمایند: این که گفتیم عقل در رابطه با مقدمه، استحقاق مثبت و عقوبت را مطرح نمی کند، این در آنجایی است که مقدمه را «من حیث هو» ملاحظه کنیم، نفس مقدمه را، نفس مقدمه چون وجوبش و وجوب غیره است و بعدا هم می گوییم: واجب غیره ملازم با توصلیت است و قصد تعبد و قصد قربت در آن اعتبار ندارد، این مقدمه «بما هی مقدمه»؛ یعنی ذات مقدمه، این «لا یترب علیها استحقاق المثوبه»، اما اگر برای کسی داعی و محرک بر اتیان این مقدمات، شروع در موافقت امر نفسی باشد، که اگر بپرسند که چرا لباس را تطهیر می کنی؟ نمی گوید: برای این که دلم می خواهد لباس طاهر باشد، نه، می گوید: لباس را تطهیر می کنم برای این که در نماز از آن استفاده کنم، با این که این معنا ضرورت ندارد، آدم به هر داعی و به هر نیت لباسش را تطهیر بکند، با لباس طاهر می شود نماز خواند. حالا تطهیرش به چه نیتی واقع شده؟ به هر نیتی می خواهد واقع شده باشد.

اصل مقدمه «کون الثوب طاهرا» است، اما تطهیر ثوب بینیم به چه داعی در خارج واقع می شود؟ اگر تطهیر ثوب «بما هو» بود، دلش می خواهد لباسش پاک باشد، کاری به نماز ندارد، اگر این بود، این «لا یترب علیه استحقاق المثوبه»؛ اما اگر آمد تطهیر ثوب را به داعی شروع در کار ذی المقدمه و شروع در انجام ذی المقدمه و به داعی انجام ذی المقدمه این مقدمات را انجام داد، سبب می شود که غیر از مسأله «طهاره الثوب و تطهیر الثوب» یک عنوان دیگری به ذی المقدمه داده شود و آن عنوان «افضل الاعمال احمضها»، عنوان احمضیت و اشقیت، عنوان اشقیت موجب فضیلت می شود، عنوان اشقیت موجب ترتب ثواب و استحقاق مثبت است.

در حقیقت آنجایی که یک ذی المقدمه ای ده مقدمه دارد، بینیم عبد این ده مقدمه را به چه داعی انجام می دهد؟ اگر این ده مقدمه هر کدام را به یک داعی مربوط به خودش انجام می دهد، کاری به مولا ندارد، ولو این که از نظر مقدمیت داعی فرق نمی کند، اما علت ایجادش در خارج، مسأله ای است که به امر مولا ارتباط ندارد، اینجاست که می گوییم: مقدمه «لا یترب علیها استحقاق المثوبه»، اما اگر این مقدمات را یک یک، سؤال می کنیم برای چه این مقدمات را انجام می دهید؟ جواب می دهد برای این که بعد از این مقدمات تمکن پیدا کنم از این که امر نفسی مولا را موافقت کنم و برای موافقت امر نفسی مولا این کار را می کنم، اینجا است که ذی المقدمه قیافه اش عوض می شود، عنوان احمض الاعمال پیدا می کند، چرا؟ برای این که اگر این امر نفسی نبود، این مقدمات را انجام نمی داد. اگر این واجب نفسی نبود، سراغ یکی از این مقدمات هم نمی رفت، تنها این امر نفسی سبب شد که برای راه پیدا کردن به ایجاد این واجب نفسی این مقدمات را انجام بدهد، اینجا به عنوان «افضل الاعمال احمضها» یک عنوانی پیدا می شود و این عنوان موجب ترتب ثواب است و در باب

سفر حج و سفر زیارت کربلا «رزقنا الله كليهما» درباره آنها هم مسأله همین طور است، که این قدمها به چه نیت برداشته می شود؟ اگر قدمها به عنوان تجارت برداشته بشود، درست است «زیارت الحسین (علیه السلام) و الحج» با شرائطش واقع شده، اما این قدمها دیگر سبب نمی شود که عنوان «احمض الاعمال و افضل الاعمال» تحقق پیدا کند، اما اگر از قدم اول به منظور رسیدن به آن امر مطلوب و مرغوب شارع، مقدمات را شروع کرد، به خاطر تحقق آن عنوان، فضیلت و استحقاق مثبت به این کیفیت مترتب است. این بیان ایشان بود در اینجا تحقیقاتی هست که ان شاء الله بعد عرض می کنیم.

پرسی:

- ۱ - چرا تصویر صحیحی از حالت سوم شک در وجوب وجود ندارد؟
- ۲ - تفاوت وجوب نفسی و غیری از نظر آخوند را بیان کرده و مناقشه استاد در این مورد را توضیح دهید.
- ۳ - صاحب کفایه در رابطه با روایاتی که بر انجام برخی از مقدمات واجب یا مستحب وعده ثواب داده چه پاسخی می دهد؟
- ۴ - کیفیت بازگشت دلیل دوم مرحوم آخوند به دلیل اول ایشان را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان حقیقت ثواب و عقاب و رابطه آنها با اعمال

بحث در این بود که آیا بر اطاعت و مخالفت اوامر غیریه، ثواب و عقاب ترتب پیدا می کند یا نه؟ و به تعبیر متعارف، آیا استحقاق ثواب در موافقت آنها و استحقاق عقوبت در مخالفت آنها وجود دارد؟ اینجا برای بررسی این مطلب، نظریه مرحوم آخوند «قدس سره» را ملاحظه فرمودید، ولی برای تحقیق بیشتر لازم است که مسأله ثواب و عقاب را اول در واجبات نفسیه که از نظر اینها استحقاق ثواب و عقاب به همین تعبیر یک امر مسلمی شناخته شده، ببینیم در آنجا واقعیت مسأله چیست؟ و به این نحو آیا در آنجا قابل مناقشه هست یا قابل مناقشه نیست؟ بعد نوبت به واجبات غیریه و بررسی واجبات غیریه می رسد.

در معنای حقیقت ثواب و عقاب و تجسم اعمال در قیامت نظرات و عقاید متفاوتی هست، جماعتی از اعظم فلاسفه، یک معنایی را در باب ثواب و عقاب معتقد شدند که شاید دقت در بعضی از آیات و تعبیرات قرآنی مؤید این نظریه باشد و این معنا را تأیید کند. آنها معتقدند که ثواب عبارت است از آن صورتهای بهیه که نفس انسان از دیدن آنها و از مصاحبت با آنها التذاذ و انبساط برایش

پیدا می شود و این صورتهای بهیه تجسم همان اعمال حسنه است. یعنی کارهای نیکی که انسان انجام می دهد، این کارهای نیک تجسم پیدا می کند و تصور پیدا می کند به یک صورت زیبا که در آن صورت زیبا دو خصوصیت هست: یکی این که نفس انسان با مؤانست با آن همیشه در حالت مسرت و التذاذ است و دیگر این که او را مستعد می کند برای کمالات بالاتر و مقامات بیشتر و در حقیقت این اعمال حسنه یک لازم وضعی دارد، مثل خواصی که برای اشیاء وجود دارد و بین آن خاصیت و شیء، انفکاک پیدا نمی شود، هر کجا ناری باشد، حرارت تحقق دارد.

اگر نظیر این معنا را کسی در رابطه با اعمال حسنه از نظر تجسم به آن صورتهای و تمثیل به آنها معتقد باشد و متقابلاً در باب عقاب بگوید: عقاب عبارت است از یک صورتهای قبیحه متناسب با آن اعمال سوء که این صورتهای قبیحه با انسانی که عامل این عمل سوء بوده با این شخص ملازم خواهد بود و همیشه انسان در عالم برزخ و حتی آن عالم با مصاحبت این صورتهای حالت رنج و ناراحتی و گرفتاری برایش پیدا می شود و علاوه این صورتهای نفس را مستعد برای انحطاط و سیر نزولی می کند و حالت انحطاط برای نفس انسان به وجود می آورد، دقت در بعضی از آیات و بلکه بعضی از حکایات هم این معنا را تأیید می کند.

البته در این رابطه بعضی از کتابها هم نوشته شده، به نام تجسم عمل و کتابهای دیگر، بعضی از حکایات و دقت در بعضی از آیات و مسایلی که در قرآن مطرح است، این معنا را تأیید می کند. مثلاً در آیه شریفه خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا»

روزی که نفس انسان می یابد، چه چیزی را می یابد؟ همان کار خیری را که انجام داده اضافه و مضافی در کار نیست «ما عَمِلْتُ مِنْ خَيْرٍ» مفعول «تَجِدُ» است. آن کار خیری را که انجام داده، آن را می یابد؛ «مُحْضَرًا» یعنی «حاضرانده» اگر نمازی خواننده، این معنایش این نیست که نماز را حاضر در نزد خودش می بیند، نماز یک چیزی نیست که اتصاف به حضور پیدا کند، لا- محاله معنای این آیه این می شود که همین عمل خیر، این صلاه یک تجسمی دارد و یک تمثیلی دارد و در حقیقت متصور به یک صورت متناسب با خودش است که این صورت مثل لازمه وضعی نماز است، انسان این صورت را در مقابل خودش حاضر می بیند و به دنبالش «وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ» کار بدی را هم که انجام داده، نفس او را حاضر می بیند.

منتها حضور عمل زشت به این معنا نیست که مثلاً- غیبت در آنجا حاضر است، غیبت که یک چیزی نیست که اتصاف به حضور داشته باشد، معنایش این است که اگر غیبت حاضر است و انسان آن را می یابد، این غیبت متمثل به یک صورت قبیحه ای است که این صورت قبیحه را شخص مغتاب در مقابل خودش حاضر می بیند و نکته خلی لطیف تری که در این آیه ذکر شده، این جمله بعدیش،

«تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمِدًا بَعِيدًا»، این نفس انسانی که عمل زشت را انجام داده و حالا می بیند که این عمل زشت به یک صورت قبیحه ای تجسم پیدا کرده و در مقابل او حاضر است و این مجبور است که مصاحبت با آن داشته باشد، اینجا «تود»، دوست دارد که چقدر خوب بود که اگر بین این نفس و بین این «ما عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ» یک فاصله خیلی دوری بود و این مجبور نبود که مصاحبت با این عمل سوء را داشته باشد.

پس این آیه شریفه خیلی خوب دلالت بر این معنا می کند به شرط این که تصرف در آن نکنیم، نگوییم: «یوم تجد کل نفس ثواب ما عملت من خیر محضرا»، کلمه ثواب را از جیب خودمان در نیاوریم و اضافه به آیه شریفه کنیم و در رابطه «ما عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ» باز از خودمان مایه نگذاریم، نگوییم: مقصود این است «یوم تجد کل نفس عقاب ما عملت من سوء»، این تصرفی است که وجهی برای این دیده نمی شود، آیه شریفه، «تجد» فاعلش عبارت از انسان است، مفعولش هم عبارت از نفس عمل خیر و نفس عمل شرّ است و معنایش تجسم آن عمل و تمثیل آن عمل به صورت زیبا قاعدتا در ناحیه عمل خیر و به صورت قبیح در ناحیه عمل زشت و یا آیه شریفه دیگر: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» خودش را می بیند، نه «یری جزائه»، یری جزائه این چیزی است که انسان از کیسه به قرآن اضافه می کند، اما قرآن می گوید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا»، خودش را می بیند، خودش مرئی این فاعل واقع می شود، «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» خودش را می بیند، نه این که عقابش را ملاحظه می کند و عقوبتش را می بیند.

در یک روایتی که ظاهراً از امام زین العابدین «صلوات الله علیه» نقل شده، می فرماید: «أحکم آیه فی القرآن» همین آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»، این نه تنها از محکّمات قرآن است در مقابل متشابهات، بلکه «أحکم آیه فی القرآن» از محکّماتی است که بالاترین محکّمات قرآن است، لذا آیه ای که در این درجه واقع شده، هیچگونه مسأله تشابه در آن مطرح نیست و در بالاترین مرتبه محکم بودن واقع شده، این معنا را دلالت دارد که نفس عمل خیر مرثای انسان است، نفس عمل شرّ مرثای انسان است. لازمه این معنا این است که بگوییم: مسأله اعمال حسنه چنین حالت تمثیل و تجسم قهری دارند، نه این که مسأله جعل در کار باشد، نه این که مسأله قراردادی در کار باشد، این لازمه وضعی عمل خیر و لازم وضعی عمل شرّ است و بعضی از حکایات را که شاید شما بهتر از من بدانید، مؤید این معنا است که بعضی از آنهایی که اهل حال بودند و دارای یک دید مخصوصی بودند، از آنها نقل شده که یک وقت در قبرستانی بودند و بعد جنازه ای را دفن کردند، پس از آنکه این جنازه دفن شد، آن شخص با دید مخصوص خودش، دید مدتی نگذشت الا این که یک قیافه بسیار نورانی و جالب وارد قبر شد، پس از چند لحظه یک قیافه بسیار ظلمانی و موحش و وحشتناک هم به

دنبال او وارد قبر شد، این حکایات هم حالا ما نمی خواهیم روی اینها تکیه کنیم، ولی اینها هم بی پایه نیست.

معنای استحقاق ثواب و عقاب

اگر مسأله ثواب و عقاب چنین شد، دیگر باید اینجا کلمه استحقاق را اصلا از بین ببریم، بگوییم:

کسی که نماز خوانده استحقاق ثواب دارد، استحقاق یعنی چه؟ لازمه خود نماز تمثل و تجسم چنین صورتی است، کسی که عمل زشتی را انجام داد، لازمه اش عبارت از تمثل به چنین صورت قبیحه است، دیگر کلمه استحقاق را نه در جانب مثبتش و نه در جانب عقوبتش باید به کار ببریم، اگر در واجبات نفسیه، مسأله ثواب و عقاب را به این کیفیت قایل شدیم، در رابطه با واجبات غیریه باید مسأله را به چه صورت مطرح کنیم؟ باید بگوییم: این دیگر یک مسأله اصولی نیست که روی آن بحث کنیم، برای این که اولاً- اصل ثواب و عقاب، یک مسأله کلامی است وقتی هم که در آنجا بحث می شود، روی استحقاق مثبت و استحقاق عقوبت بحث می شود، اما روی این مبنا، کلمه استحقاق مطرح نیست، باید روی این معنا بحث کنیم که آیا همان طوری که واجبات نفسیه یک نوع تمثل و تجسمی در آنها هست، آیا در واجبات غیریه هم این نوع تمثل و تجسم وجود دارد؟ و به عبارت دیگر بحث کنیم، همان طوری که واجبات نفسیه لوازم وضعیه دارد، آیا واجبات غیریه هم لوازم وضعیه دارد؟ در حقیقت بحث از حقایق و لوازم اشیاء برمی گردد و این که بینیم فلان چیز آیا فلان لازم وضعی را دارد یا این که فلان لازم وضعی را ندارد؟ این از بحث اصولی خارج می شود، ما در علم اصول هستیم، نمی توانیم این معنا را تعقیب کنیم که آیا در واجبات غیریه چنین لوازم وضعیه ای وجود دارد یا این که چنین لوازم وضعیه ای وجود ندارد؟ بنابر این که ثواب و عقاب را روی این مبنا مشی کنیم و قبول کنیم.

اما اگر این حرف را کنار گذاشتیم، ما هستیم و ظواهر آیات و روایات، ظواهر آیات و روایات در باره این که فلان عمل، فلان مقدار ثواب دارد، فلان عمل سوء فلان مقدار عقاب دارد، اینجا باز مسأله دو صورت می شود: یک وقت ثواب و عقاب را مربوط به جعل مولا می دانیم، می گوییم: ثواب؛ یعنی آن پاداشی که مولا جعل کرده، عقاب؛ یعنی آن عقوبتی که خود مولا جعل کرده، مثل این که در موالی عرفیه، مولا- یک دستوری نسبت به عبدش صادر کند و قبل از این که عبد مخالفت یا موافقت کند، به عبد بگوید: «ایها العبد»، اگر این دستور مرا موافقت کردی من برای تو و به نفع تو ملتزم می شوم که مثلاً تو را یک سفر مشهد ببرم، این یک التزامی است که مولا در مقابل موافقت امر خودش بدون این که مولا مجبور به چنین التزامی باشد، لکن خودش تفضلاً می آید چنین مسأله ای را جعل و قرارداد

می کند و ملتزم می شود، یا مثلاً در مسأله مخالفت، می گوید: این مأموریه، خیلی از نظر من اهمیت دارد، اگر مخالفت بشود، من صدتا تازیانه به تو می زنم، اینجا جعل می کند مولا عقوبت خاصه ای را در برابر مخالفت امر و عمل نکردن به مأموریه، در این مواردی که پای جعل در کار است و ما از طریق جعل بخواهیم وارد بشویم، اینجا هم مسأله دیگر تابع جعل می شود، هر کجا مولا- جعل ثواب کرد، آن ثواب مترتب می شود؛ هر کجا جعل عقاب کرد، آن عقاب مترتب می شود. و حکم هم دیگر محصور به واجبات نفسیه نیست، در واجبات غیریه هم مولا ممکن است جعل کند.

ثواب تفضلی بر برخی از اعمال در روایات

روایاتی را که مرحوم آخوند(ره) اشاره کردند در باب ثوابهایی که برای هر قدم در طریق زیارت امام حسین(علیه السلام) یا سفر حج، آن ثوابها، حلش این است که خود مولا جعل کرده، مثل این که در موالی عرفیه همین مولایی که به عبد می گوید: «کن علی السطح»، مأمور به «کون علی السطح» است، لکن مولا می تواند به عبد بگوید، اگر تو «کون علی السطح» را انجام بدهی که «کون علی السطح» متوقف بر نصب سلم است، من یک پاداش مهم در مقابل «کون علی السطح» به تو می دهم و یک پاداشی هم در مقابل نصب سلم، آیا مولا حق ندارد این کار را بکند؟

اگر مولا- به عبد گفت: می خواهم در برابر نصب سلمی که مقدمیت برای «کون علی السطح» دارد، تو را مورد عنایت قرار دهم، آیا اینجا عقل یا هیچ عاقلی در مقابل مولا مقاومت می کند که مولا چنین حقی را ندارد که جعل یک پاداش در برابر مقدمات کند؛ یا این که مولا است و مقام عنایت، دلش می خواهد، متعهد شود، ملتزم شود که اگر «کون علی السطح» متوقفاً علی نصب سلم فی الخارج واقع شد، من صد تومان در مقابل «کون علی السطح» می دهم، مثلاً ده تومان هم در مقابل نصب سلم به تو پاداش می دهم. پس اگر مسأله ثواب و عقاب به مرحله جعل مولا ارتباط پیدا کرد، این تابع جعل مولا است.

وقتی که شارع را ملا-حظه می کنیم، می بینیم در واجبات نفسیه جعل ثواب کرده «کثیراً» در بعضی از واجبات غیریه هم جعل ثواب کرده و این دلیل بر این نیست که اگر در رابطه با یک واجب غیریه جعل ثواب کرد، حتماً باید در رابطه با همه واجبات غیریه مسأله این طور باشد، کما این که در واجبات نفسیه اش هم مسأله ملازمه مطرح نیست، اگر مولا بر یک واجب نفسی جعل ثواب کرد، «لا یلزم» این که برای واجبات نفسیه دیگر هم جعل ثواب کند، این یک مطلبی است ارتباط به جعل و التزام و عنایت مولا دارد، اگر عنایت کرد «فبها» هیچ مسأله ای نیست، اگر هم جعل نکرد، آن وقت وارد این احتمال سوم می شویم.

احتمال سوم این است که اگر مسأله جعل را کنار بگذاریم، آن مسأله اول هم خواه ناخواه کنار گذاشته شود، آیا در واجبات نفسیه (کاری به واجب غیری در این فرض نداریم) چه کسی گفته که اگر انسان دستور مولا را انجام دهد، استحقاق ثبوت دارد؟ برای چه چیزی استحقاق ثبوت داشته باشد؟ مولایی که به تمام معنا مالک انسان است، آن هم نحوه ملکیتش، غیر از این ملکیت‌های اعتباریه است که در بین ما متداول و متعارف است، مولایی که همه چیز انسان از اوست، «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» اصل وجود را به انسان عنایت کرده و این قدر نعمت به انسان داده که به تعبیر خودش «وَ إِنْ تَعِدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» چه نعمتهایی که واقعا گاهی انسان تعجب می کند از این نعمتهایی که خدا به انسان عنایت کرده است، حالا این خدا به انسان گفته: این شبانه روز بیست و چهار ساعت را شما نیم ساعت باید نماز بخوانی، خوب حالا ما نیم ساعت نماز خواندیم، چه کسی گفته که ما از خداوند استحقاق پاداش داریم؟ پاداش چه؟ این استحقاق از کجا پیدا شده است؟

یا در موالی عرفیه، اگر مولایی که مالک یک عبد است که حالا نسبتش هم با نسبت ملکیت خداوند قابل مقایسه نیست، این مالک این عبد است اولاً، متحمل جمیع مخارج این عبد است ثانياً، زندگی این عبد را «من جمیع الجهات» تأمین می کند. امروز صبح به عبد گفت: «ایها العبد» بلند شو بازار برو گوشت بخر، بگوییم: با یک گوشت خریدن این استحقاق پاداش پیدا می کند، برای چه استحقاق پاداش پیدا کند؟ دستوری را که مولا صادر کرده، واجب است این دستور اطاعت شود، مولویت چنین اقتضایی دارد تا چه رسد به مولویت باری تعالی، این که بگوییم: با دو رکعت نماز شکسته بسته، استحقاق ثبوت پیدا می کنیم؟ یعنی می توانیم مطالبه کنیم، همان طوری که دائن می آید سراغ مدیون مطالبه می کند، یقه مدیون را می گیرد، می گوید: دین من را ادا کن، من استحقاق دین دارم بر عهده تو، آیا در رابطه با موافقت امر مولا- هم مسأله این طور است؟ استحقاق در کار است؟ استحقاقی در کار نیست.

مولایی مثل آن صورت جعل نمی خواهد ملتزم شود به این که در مقابل اطاعت و موافقت اوامرش، یک مزایا و پاداشهایی برای او قرار دهد، آیا این از نظر عقل و عقلا یک کار غیر صحیح و کار غیر منطقی انجام داده، تا چه رسد به خداوند که این همه نعمت به انسان عنایت کرده که یک گوشه این نعمتها را انسان نمی تواند حقیقتش را درک کند تا چه رسد به این که شکرش را ادا کند، حالا نیم ساعت هم در شبانه روز مولا می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، تا از نماز فارغ شدیم بگوییم: خدایا

یادت نرود پاداش ما را بنویس، ما نمازی که خواندیم استحقاق پیدا کردیم، مثل یک دائی که استحقاق دارد، آیا این طور است در واجبات نفسیه؟ واقعیت مسأله این طور نیست، هیچگونه استحقاق مثبتی در مورد عدم جعل و با قطع نظر از آن فرض اولی که مسأله ثواب و عقاب به لازم وضعی اعمال رجوع می کرد و برمی گشت، را در واجبات نفسیه نمی توانیم تصور بکنیم.

حالا- یک بحثی اینجا پیش می آید که اگر قبول کردیم که در واجبات نفسیه استحقاق، تحقق دارد به صورت فرضی این مسأله را پذیرفتیم، بعد نوبت می رسد به بحث از واجبات غیریه که آیا بین واجبات غیریه و بین واجبات نفسیه فرق وجود دارد یا نه؟ یک دقتی در این رابطه بفرمایید.

پرسش:

۱ - حقیقت ثواب و عقاب را بیان نمایید.

۲ - آیا با اطاعت امر مولا استحقاق ثواب برای عبد حاصل می شود؟

۳ - بیان مرحوم آخوند(ره) در آیات و روایاتی که در آن وعده ثواب بر برخی اعمال داده شده چیست؟

۴ - آیاتی که تجسم اعمال در روز قیامت را مطرح می کنند، چگونه تفسیر شده اند؟ تفسیر استاد از این آیات را بیان نمایید.

ص: ۳۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم استحقاق ثواب بر واجبات نفسی

از نظر مرحوم آخوند و تلامذه بزرگوارشان مسلم است که در واجبات نفسی استحقاق مثبت تحقق دارد ولی واقعیت مسأله این نیست. اگر ما از آن حرف اول بگذریم مسأله تجسم و تمثیل اعمال را کنار بگذاریم و مسأله جعل را هم که تابع این است که اولاً- جعلی باشد یا نه؟ و ثانیاً کجا جعل شده باشد و در جعل فرقی بین واجبات نفسیه و غیره نمی کند اگر از این هم صرف نظر کنیم آیا صرف موافقت امر مولا و اطاعت امر مولا از نظر عقل استحقاق مثوبه بر آن مترتب می شود؟

مسأله اطاعت و عصیان و آثاری که بر اطاعت و عصیان بار می شود بفرمایش خود مرحوم آخوند ارتباط به عقل دارد و حاکم بالاستقلال عبارت از عقل است، عقل هم مسأله را تنها در رابطه با خداوند مطرح می کند. آیا در رابطه جمیع موالی نسبت به عبیدشان، در موالی عرفیه چنین است که در نفس موافقت دستور مولا استحقاق مثوبه تحقق دارد؟ می بینیم چنین نیست.

درباره خداوند فرقه‌های بیشتری هم دارد یک فرقه این است که اولاً مولویت و مالکیت خداوند مغایر با مولویت و مالکیت معمولی است این مولویت و مالکیت‌های عرفی امور اعتباری

است؛ اصلاً حریت و رقیت یک امر اعتباری است، ملکیت یک امر اعتباری است، مولویت مولا- در موالی عرفیه یک امر اعتباری بیشتر نیست، اما در رابطه با خداوند ملکیت و مولویت یک معنای حقیقی دارد؛ آنجا عنوان خالقیت مطرح است، وقتی که ما می‌گوییم: «انا لله» غیر از این است که بگوییم فلان عبد ملک لمولاه یا «هذه الدار لزید» درست است که در همه اینها کلمه لام بکار گرفته می‌شود می‌گوییم: «هذه الدار لزید، هذا العبد ملک لمولاه» اینها امور اعتباری است اما در «انا لله» مملوکیت و مالکیت از شئون خالق بودن است، از شئون احاطه قیومیه باری تعالی است؛ نحوه اش با آن نحوه فرق می‌کند و قابل مقایسه نیست همان فرق بین اعتبار و بین واقعیت است آن هم چه واقعیتی.

و علاوه در موالی و عبید عرفیه معمولاً این طوری است که موافقت امر مولا یک نفعی برای مولا دارد و مخالفت امر مولا یک ضرری را متوجه مولا- می‌کند، در حقیقت نفع و ضرر عاید به مولا- است؛ در موالی و عبید عرفیه وقتی که مولا می‌گوید: «ادخلو السوق و اشتر اللحم» اگر مخالفت شود، یک غرضی از اغراض مولا زمین مانده است و هدفی از اهدافی که مربوط به مولا- است و نفعش به مولا- بر می‌گردد، حاصل نشده است. اما در اوامر الهیه مسأله این طور نیست؛ مسأله این است که همین طوری که شایع است اوامر تابع یک مصالحی است در مأموربها، اما این مصالح به جیب چه کسی می‌رود؟ و عاید چه کسی می‌شود؟ این مصالح هم مصالحی است که به جیب خود عبد می‌رود، اگر نماز بخواند معراجیت برای عبد پیدا می‌شود و درباره مفاسدش هم مسأله به این کیفیت است، حالا مولا دستور داده است نماز بخوان چنین مولایی با چنین کیفیتی دستور نماز داده است آنچه هم که نماز فایده دارد به جیب عبد می‌رود، مع ذلك بگوییم: در مقابل اطاعت «أَقِمِ الصَّلَاةَ» یک طلبی از خداوند دارد، این مستحق ثوبه است؛ استحقاق ثوبه مثل همان استحقاقی است که داین نسبت به مدیون دارد یعنی داین از مدیون طلبکار است؛ آیا در برابر موافقت امر خدا هم چنین طلب کاری مطرح است؟ تعبیر هم همان تعبیری است که در باب دین شده است. «يستحق الداین مطالبه المدیون» شما هم اینجا تعبیر به استحقاق می‌کنید و می‌گویید: «يستحق المطیع الثوبه» بر چه کسی استحقاق دارد؟ «علی الله تبارک و تعالی» وقتی که کلمه «علی» را اضافه به «الله» کنیم یک کلمه لام را اضافه به مطیع کنیم و بگوییم: «للمطیع الجزاء و الثوبه علی الله تبارک و تعالی» بدون این که خود خداوند جعلی کرده باشد، بله اگر مسأله جعل بود می‌توانستیم این تعبیر را بکنیم؛ برای این که خداوند می‌توانست جعل کند، «بعد الجعل» این تعبیر به استحقاق و «لام و علی» یک تعبیر درستی است.

اما بدون این که جعلی در کار باشد ما بخواهیم چنین تعبیری بکنیم این یک تعبیر بدون ملاک

است؛ و عقل در این رابطه حتی بر موالی عرفیه هم حکومت نمی کند، تا چه رسد به خداوند با این خصوصیات که هم از نظر ملکیت خداوند و هم از نظر رجوع نفع موافقت اوامر به جیب خود مطیع و خود انسان است که بگوییم: درست است این در حقیقت «کأن» مثل یک ارشادی می ماند، طبیعی بیاید انسان را ارشاد کند و بگوید: اگر تو فلان دوا را بخوری، کسالت تو خوب می شود حالا- انسان این دوا را بخورد کسالتش هم خوب شود بعد هم بیاید یقه طیب را بگیرد بگوید: چون من به حرف تو گوش دادم پاداش مرا بده این یک چنین حالتی پیدا می کند. لذا روی این حساب نمی توانیم استحقاق مثبت را مطرح کنیم.

استحقاق عقوبت بر عصیان در واجبات نفسی

البته اینجا خلط نشود که استحقاق مثبت در کار نیست اما استحقاق عقوبت یک مسأله عقلی است که در مخالفت اوامر موالی عرفیه هم مطرح است. اگر عبادی مخالفت کرد بر موالی است که او را مؤاخذه و عقاب کند در حقیقت آنجا حق به مولا برمی گردد، ولو این که در عبارات، هر دو را اضافه به عبد می کنیم؛ اما بین مثبت و عقوبت این فرق وجود دارد که «حق المثوبه» اضافه به عبد می شود اما «عقوبه» اضافه به مولا پیدا می کند؛ مولا در برابر مخالفت اوامرش حق دارد که عقوبت کند حق دارد که مؤاخذه کند، اما این «حق المولی» است بخلاف «حق المثوبه» که ذو الحق و صاحب الحق عبد است.

آنجا برای عبد حقی را از نظر عقل ملاحظه نمی کنیم این در واجبات نفسیه است؛ اگر واجبات نفسیه این طور شد دیگر اصلا واجبات غیریه بحث ندارد، مگر در رابطه با آن عقوبتش اما در رابطه با مثبت وقتی که در واجب نفسی استحقاقی تحقق نداشت در واجب غیریه بطریق اولی چنین است.

عدم استحقاق ثواب در واجبات غیریه

لکن یک بحث فرضی اینجا مطرح می کنیم و آن این که اگر ما مثل مرحوم آخوند و دیگران قائل شدیم به این که در موافقت واجبات نفسیه، مثبت است و در مخالفتش برای مولا- حق عقوبت، آیا بین واجبات نفسیه و واجبات غیریه همان طوری که مرحوم آخوند فرق قائل شدند، واقعا بین این دو فرق وجود دارد؟ ظاهر این است که چنین است. منتها با یک بیان روشنتری باید بگوییم که واجبات غیریه از مرحله ثواب و عقاب بیرون هستند و از مقسم ثواب و عقاب خارج هستند چرا؟ برای این که ثواب و عقاب ارتباط مستقیم با امر مولا و داعویت امر او دارد، یعنی اگر در عبد چنین حالتی پیدا شده است که در برابر امر مولا خاضع است، امر مولا او را دعوت و تحریک می کند به این

که مأمور به را انجام بدهد اگر امر مولا در رابطه با عبد یک چنین داعویتی پیدا کرد (اینجا مسأله استحقاق مثنویه را روی فرض و روی مبنا قبول می کنیم) سراغ واجبات غیریه می آییم. در واجبات غیریه مولا به عبدش می گوید: «یجب علیک الکنون علی السطح» «کون علی السطح» هم متوقف بر نصب سلم است. نصب سلم مقدمیت دارد، در مقدمه واجب هم دو قول وجود دارد: بعضیها قائل به وجوب غیریه و شرعی مقدمه هستند، آنهایی که ملازمه را پذیرفتند و بعضیها هم وجوب غیریه مقدمی را قبول نکردند، آنهایی که منکر ملازمه هستند. اما مکرر بیان کردیم که حتی آنهایی که وجوب غیریه مقدمه را نپذیرفتند لابدیت عقلیه مقدمه را قبول دارند، آنها نمی گویند حتی عقل الزام نمی کند مکلف را به اتیان مقدمه، لزوم عقلی و لابدیت عقلیه مقدمه را پذیرفته اند.

منتها نزاع در این است که آیا علاوه بر لابدیت عقلیه مقدمه یک لزوم شرعی و وجوب شرعی دارد، یا این که نه فقط همان حکم عقل و لابدیت عقلیه است؟ قائلین به وجوب مقدمه روی مبنا ملازمه این وجوب شرعی را برای مقدمه قائل هستند، اما آنهایی که منکر ملازمه هستند، می گویند:

از محدوده لابدیت عقلیه بیرون نمی رود و مقدمه هیچگاه وجوب شرعی ولو غیریه پیدا نمی کند، حالا مولا امر کرد به «کون علی السطح» و «کون علی السطح» هم متوقف بر نصب سلم است اینجا برای مکلف یکی از این دو حال وجود دارد: یک وقت عبد تحت تأثیر امر مولا و داعویت و تحریک امر مولا واقع می شود و می خواهد که این امر مولا را موافقت کند، یک وقت این است که تحت تأثیر امر مولا قرار نگرفته و در برابر امر مولا می خواهد مقاومت و مخالفت کند، دیگر شق سوم تصور نمی شود. اگر این عبد از حالت اول برخوردار باشد می خواهد دستور مولا را رعایت کند آیا این چاره ای غیر از این دارد که برود نصب سلم کند و بعد «کون علی السطح» را در خارج ایجاد کند، وقتی که تحت تأثیر داعویت امر نفسی قرار گرفت، سؤال این است که آیا این نصب سلم وجوب غیریه داشته باشد یا نداشته باشد، در این صورت چه فرق می کند؟ عبد می خواهد دستور مولا را انجام دهد تحت تأثیر «کن علی السطح» قرار گرفته است و حالت انقیاد و اطاعت در او وجود دارد، می خواهد امر مولا را اتیان کند؛ چاره ای غیر از این دارد که برود نصب سلم کند و بعد هم «کون علی السطح» را ایجاد کند.

چه نتیجه ای می خواهیم بگیریم؟ می خواهیم نتیجه بگیریم که در این حال اگر مقدمه وجوب غیریه داشته باشد یا نداشته باشد چه اثری بر این ترتب پیدا می کند؟ چه عکس العمل خارجی بر این وجوب غیریه مترتب می شود؟ و به عبارت دیگر این عبدی که در مقام امتثال و اطاعت امر مولا است آیا برای نصب سلم هیچ فرقی می کند که شما قائل به وجوب مقدمه شوید؟ یا همان مسأله لابدیت عقلیه مقدمه را قائل شوید؟ این عملاً باید نصب سلم کند و می کند، هیچ فرقی هم نمی کند که برای

این مقدمه لابدیت عقلیه قائل شوید یا وجوب غیره.

یعنی اگر این عبد مقلد آن کسی باشد که وجوب مقدمه را منکر است یا مقلد کسی باشد که وجوب مقدمه را قائل است، آیا عملاً هیچ فرقی می‌کند؟ یعنی اگر عبد مقلد کسی شد که وجوب مقدمه را قائل نیست، نصب سلم نمی‌کند؟ «کون علی السطح» را ایجاد نمی‌کند؟ پس می‌بینیم عملاً این عبدی که می‌خواهد دستور مولا را موافقت کند و «کون علی السطح» را ایجاد کند و امر مولا روی او اثر گذاشته است، در رابطه با مقدمه هیچ فرق نمی‌کند که مقدمه را واجب غیره بداند، یا نه! اگر فرقی نمی‌کند که مقدمه وجوب غیره داشته باشد یا نداشته باشد، معنایش این است که وجوب غیره اینجا هیچگونه داعویت و نقشی ندارد؛ بلکه باید تعبیر کنیم که «وجوده کالعدم» برای این که چه فرقی می‌کند بین قول به وجوب مقدمه و قول به عدم وجوب مقدمه؟ آن وقت چیزی که از نظر عمل خارجی وجودش کالعدم است و بود و نبودش یکسان است این چطور می‌شود بر موافقتش استحقاق مثوبه مترتب شود؟

نتیجه گیری از بحثهای گذشته پیرامون عدم استحقاق ثواب

نتیجه این است: وجود و عدم بعضی چیزها در رابطه با عمل خارجی یکسان است، مثل نصب سلم که بدنبالش «کون علی السطح» است. وقتی که وجودش کالعدم است و بود و نبودش یکسان است، مع ذلك احتمال بدهیم که بر موافقتش استحقاق مثوبه مترتب است؟ برای چه استحقاق مثوبه بر موافقت این مترتب باشد؟ این نقشی در عمل خارجی نداشت تأثیری در عمل خارجی نداشت، این طور نیست که عبد بگوید: چون مقدمه وجوب غیره دارد، من تحت تأثیر قرار گرفتم و مقدمه را انجام دادم، نه او می‌خواسته «کون علی السطح» را ایجاد کند «کون علی السطح» هم متوقف بر نصب سلم است، شما چه بگویید: نصب سلم وجوب غیره دارد و چه از آنهایی باشید که منکر ملازمه و عدم وجوب مقدمه باشید، برای عمل این عبد هیچ فرقی به وجود نمی‌آورد، تکلیفی که بود و نبودش در رابطه با عمل یکسان است، نمی‌توانیم بگوییم: موافقت این تکلیف «موجب لاستحقاق المثوبه» این مثل این که نادیده گرفته شده است، این به دست فراموشی سپرده شده است، آن وقت چطور می‌توانیم بگوییم: استحقاق مثوبه بر موافقت این مترتب است؟ اما بخلاف ذی المقدمه، روی این مبنای سومی که حالا داریم بحث می‌کنیم. آنجا وجود امر «بکون علی السطح» این عبد را تحت تأثیر قرار داده است بواسطه حالت انقیادی که در اوست در مقام اطاعت امر مولی برآمده است «و لو لا امر المولی اصلاً کون علی السطح» بوسیله این عبد در خارج تحقق پیدا نمی‌کرد.

پس در این فرض می‌بینیم وجوب و عدم وجوب غیره هیچ گونه نقش عملی و اثر عملی ندارد.

در فرض دومش اگر عبد عبدی است که اصلاً تکلیف مولی را نمی خواهد امتثال کند، نمی خواهد «کون علی السطح» را در خارج ایجاد کند این عبدی که تحت تأثیر امر نفسی قرار نمی گیرد و بنای بر مخالفت امر نفسی مولا دارد اینجا هم دیگر فرق نمی کند شما بگویید: مقدمه وجوب غیری دارد یا وجوب غیری ندارد. چه وجوب غیری داشته باشد و چه وجوب غیری نداشته باشد، او نمی خواهد «کون علی السطح» را ایجاد کند، بلکه لابدیت عقلیه را هم داشته باشد باز هم نمی خواهد «کون علی السطح» را ایجاد کند.

پس وجوب غیری در این فرض هم که فرض مخالفت امر نفسی است و نمی خواهد «کون علی السطح» را در خارج ایجاد کند وجوب و عدم وجوب غیری در این فرض هم بلا نقض و بلا اثر است.

و چیزی که وجود و عدمش از نظر تأثیر در عمل خارجی یکسان باشد، نمی توانیم موافقت آن را منشأ استحقاق مثبت بدانیم. بگوییم که این چون وجوب دارد و مثلاً «کل واجب یترتب علی موافقت استحقاق المثوبه» نه مسأله این طور نیست؛ پس در حقیقت همان مطلبی را که مرحوم آخوند ذکر فرموده اند منتهی با این بیانی که ما کردیم، اگر در واجبات نفسیه فرضاً مسأله استحقاق مثبت را قائل شویم لازمه اش این نیست که در واجبات غیری هم قائل شویم. باید بین واجبات نفسیه و واجبات غیری تخفیف قائل شویم؛ منتهی دو مطلب اینجا وجود دارد به عنوان تتمه همین بحث که این دو مطلب را «ان شاء الله» در جلسه بعد مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - عدم استحقاق ثواب بر انجام واجبات را توضیح دهید.

۲ - استحقاق عقوبت بر ترک اوامر مولا را بیان نمایید.

۳ - در چه فرضی قول به ملازمه و عدم ملازمه، فرقی در اطاعت عبد نسبت به امر مولا ندارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

طرح دو شبهه در استحقاق ثواب بر انجام مقدمات

در واجبات نفسیه بر فرضی که استحقاق مثبت به آن کیفیتی که معروف است، تحقق داشته باشد، لیکن در واجبات غیریه به آن بیانی که مطرح کردیم، استحقاق مثبت تحقق ندارد. لیکن دو شبهه اینجا وجود دارد، ببینیم چگونه این دو شبهه باید حل شود؟ یک شبهه این است که اگر فرض کنیم که یک واجب نفسی مثلاً ده مقدمه دارد و ده واجب غیریه به دنبال این واجب نفسی هست، در رابطه با چنین واجب نفسی دو مکلف را فرض کنیم به این کیفیت که یکی از این دو مکلف با تحمل زحمت و تحمل مشقت، تمام این ده مقدمه را انجام داد و خودش را برای انجام ذی المقدمه آماده کرد. لیکن در حینی که برای انجام ذی المقدمه آماده می شد، پس از تهیه ده مقدمه، موت بر او عارض شد یا نسیان عارض شد که به علت موت یا نسیان آن تکلیف به ذی المقدمه از این مکلف ساقط شد.

هم موت رافع تکلیف است و هم نسیان رافع تکلیف است. این مکلف با چنین وضعی است که تمامی ده مقدمه را با مشکلات و با زحمات انجام داد و خودش را آماده کرد لیکن قبل از اُتیان به ذی المقدمه، تکلیف به ذی المقدمه از او ساقط شد.

تفاوت بین انجام مقدمات و ترک مقدمات

مكلف دیگری را در رابطه با يك چنین واجب نفسی فرض کنیم، لیکن او به این کیفیت بوده که هیچ يك از مقدمات را انجام نداده است و در این رابطه هیچ رنج و زحمتی را متحمل نشده است و آن هم در موقعی که تکلیف به ذی المقدمه می خواسته توجه پیدا کند، موت یا نسیان مثل همین مكلف اول برایش پیدا شد و در نتیجه تکلیف به ذی المقدمه از این مكلف دوم هم ساقط شد. پس این دو مكلف در این معنا اشتراک دارند که هیچکدام مكلف به ذی المقدمه نیستند، در حالی که می بایست ذی المقدمه تحقق پیدا کند، به علت موت یا نسیان. لیکن فرقی در این است که مكلف اول، با زحمات زیاد ده مقدمه را انجام داد و بعد تکلیف به ذی المقدمه از او ساقط شد. اما مكلف دوم هیچ مقدمه ای را انجام نداده، تکلیف به ذی المقدمه از آن ساقط شده، آیا بین این دو مكلف فرقی وجود ندارد. آن کسی که ده مقدمه را با زحمت انجام داده با این کسی که حتی يك مقدمه را انجام نداده، بین اینها فرقی وجود ندارد؛ برای این که از نظر تکلیف به واجب نفسی فرض این است که از هر دو ساقط شده است.

شما که می گوئید: در واجبات غیره استحقاق مثبتی در کار نیست. پس روی بیان شما، هیچ فرقی بین این دو مكلف نباید وجود داشته باشد. در حالی که انسان نمی تواند این معنا را بپذیرد و باور کند که بین این دو فرقی وجود ندارد. پس لامحاله باید بگوئیم که مكلف اول استحقاق مثبت دارد در مقابل مقدماتی که انجام داده، اما مكلف دوم به علت این که هیچ مقدمه ای را انجام نداده، استحقاق مثبت ندارد.

تفاوت از نظر تحسین و تقبیح

این يك شبهه ای است که به ذهن می آید. لیکن جواب این شبهه این است که قبول داریم که بین این دو مكلف فرق وجود دارد. هیچ عاقلی و عقل نمی تواند بین این دو بگوید: هیچ فرقی وجود ندارد، اما این که فرق بین این دو در مسأله استحقاق مثبت و عدم استحقاق مثبت باشد، ما این فرق را نمی پذیریم؛ این در حقیقت مثل مسأله تجزی و انقیاد می ماند بنابراین که در مسأله تجزی و انقیاد، استحقاق عقوبت و مثبتی در کار نباشد؛ فقط آدم متجری، دچار يك نوع تقبیح عقلی یا عقلایی باشد و آدم منقاد در مقابل عقل و عقلاء مسأله تحسین را استحقاق داشته باشد. ممکن است در «ما نحن فیه» هم بگوئیم: فرق همین است. آدمی که ده مقدمه را انجام داده، عقلاء تحسینش می کنند، به او بارک الله می گویند. می گویند: این عبد منقادی است، این عبدی است که در برابر دستور مولا

تسلیم محض است. اما آن کسی که هیچ مقدمه ای را انجام نداده تحسینی در رابطه با او نیست؛ نه این که تقبیح باشد تحسینی در رابطه با او وجود ندارد. فرق بین این دو از نظر وجود تحسین عقلایی و عدم وجود تحسین عقلایی است.

اما این که در استحقاق مثبت بین اینها فرق وجود داشته باشد! این مسأله را نمی پذیریم و طبق بیانی که داشتیم، در واجبات غیره اصلاً صلاحیت داعویت وجود ندارد و تعبیر کردیم که او امر غیره، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است، چطور می تواند منشأ استحقاق مثبت باشد؟ پس در مورد این مثال فرق قایلیم، اما این که فرق را مربوط به مسأله استحقاق مثبت بدانیم، این معنا را نمی پذیریم؛ فقط فرقیشان در تحسین و عدم تحسین است. آن کسی که مقدمات را از قبل آماده کرده و خودش را آماده انجام تکلیف کرده، عقلاً او را تحسین می کنند. اما آن کسی که آماده نکرده، صلاحیت تحسین را ندارد ولو این که صلاحیت تقبیح را هم ندارد؛ برای این که این طور نبوده که ضرورتی داشته باشد که مقدمات قبلاً آماده بشود. پس فرق در وجود تحسین و عدم وجود تحسین است و بیشتر از این ما نمی توانیم بین این دو تا فرق قائل بشویم.

جواب شبهه دوم که از کلام مرحوم آخوند(ره) هم استفاده می شود، این است که انسان فکر می کند:

آیا کسی که مثلاً در حج شرکت کرده، آن کسی که از ده فرسخی مکه در حج شرکت کرده با آن کسی که از اقصی نقاط عالم چه بسا با صرف وقت زیاد و تحمل مشکلات زیاد، این راه را طی کرده تا در مناسک حج و مراسم حج شرکت کند؛ بین این دو می شود بگوییم: فرقی وجود ندارد. بگوییم: این هزاران فرسخ چون جنبه مقدمیت دارد «لا يستحق المثوبه». آنچه که استحقاق مثبت بر آن مترتب است، نفس اعمال حج است، نفس مناسک حج است و مناسک حج هم که بین دور و نزدیک، بین قریب و نائی فرقی وجود ندارد. آیا می شود انسان وجدانا این معنا را قبول کند که بین اینها هیچ فرقی از نظر استحقاق مثبت وجود ندارد؟

بیان آخوند در تفاوت مقدمات از نظر اشقیه و احمضیت

جوابی که از کلام مرحوم آخوند استفاده می شد، این است که گاهی شروع در مقدمات برای انجام ذی المقدمه، به ذی المقدمه یک عنوان دیگری می دهد که آن عنوان دیگر سبب می شود که ثواب ذی المقدمه بیشتر شود و دارای مزیت شود. قاعدتاً هم مطلب این طور است. آن کسی که از اقصی نقاط عالم می آید خود ما هم در تعبیرمان این طور می گوئیم: حج این آدم با حج آدمی که از چند فرسخی مکه آمده، فرق می کند. در چه فرق می کند؟ در عنوان احمضیت و اشقیه که موجب فضیلت بیشتر و مزیت زایده می شود که در حقیقت، مقدمه، خودش استحقاق مثبت ندارد، مقدمه

به ذی المقدمه عنوان می دهد و مزیت بیشتر و ثواب بیشتر در رابطه با ذی المقدمه تحقق پیدا می کند.

لذا این طوری هیچ مانعی ندارد، ایشان هم ذکر کردند و حرف خوبی هم هست؛ اما این هیچ دلالت بر این ندارد که نفس مقدمه «بما انها واجب غیری و بما انها متعلقه للامر الغیری» خود مقدمه ثواب داشته باشد و اطاعت امر غیری موجب استحقاق مثبت بشود، این معنا را اقتضاء ندارد و کلام ما هم در این جهت است که آیا نفس موافقت امر غیری، مثل موافقت امر نفسی، «یترتب علیه استحقاق المثوبه یا لا یترتب علیها استحقاق المثوبه».

ترتیب ثواب بر عنوان اشقیه و احمضیه

شبهه دوم را به این کیفیت که مرحوم آخوند جواب دادند، قابل جواب است. البته این روی این مبنا است و الا روی آن مبنا می دومی که ما در باب ثواب و عقاب ذکر کردیم که مربوط به جعل مولا- باشد، جعل مولا دیگر در اختیار مولاست. مولا می تواند حتی بر واجب نفسی، استحقاق مثبت را یعنی ثواب را جعل نکند و بر واجب غیری می تواند ثواب را جعل کند. اما این حرف روی مبنا سوم که همان مبنا معروف اصولی در باب استحقاق مثبت و عقوبت است، روی آن مبنا مسأله به این کیفیت طرح می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): وجوبش اصلاً بحث روی وجوب شرعی آن است و الا- روی لابدیت عقلیه کسی مسأله استحقاق مثبت را اصلاً تخیل نمی کند. روی فرض وجوب غیری یعنی وجوب شرعی غیری، روی این بحث داریم و الا- اگر وجوب شرعی را کنار بگذاریم؛ لابدیت عقلیه که استحقاق مثبت به دنبال او نیست، بحث ما همین بود. چه دلیلی داریم که «کل وجوب شرعی یترتب علی موافقه استحقاق العقوبه؟» اصلاً بحث در همین است. با حفظ وجوب شرعی می خواهیم بگوییم، اگر هم در واجبات نفسیه پذیرفتیم، واجب غیری به آن کیفیتی که بیان کردیم که وجودش کالعدم است چه برای آن کسی که قصد دارد موافقت امر به ذی المقدمه را و چه برای آن کسی که قصد ندارد امر به ذی المقدمه را، این وجوب شرعی «وجوده کالعدم» چیزی که وجودش کالعدم باشد، داعویتی در آن نباشد، صلاحیت مقربیت در آن نباشد، این معنا ندارد بر فعلش، استحقاق مثبت مترتب بشود.

شبهه عدم استحقاق ثواب بر طهارات ثلاثه

اینجا به این مناسبت یک اشکالی در بعضی از مقدمات پیش آمده است و آن عبارت از طهارات ثلاث، مسأله وضو و غسل و تیمم در رابطه با آن چیزهایی که مشروط به این طهارات ثلاث است؛

حالا صلاه باشد، طواف باشد هرچه که مشروط به صوم ماه رمضان باشد که مشروط به غسل جنابت است و یا تیمم بدل از غسل جنابت، در این طهارات ثلاث، دو اشکال وجود دارد: یک اشکال در رابطه با همین چیزی است که بیان کردیم، گفتیم: واجبات غیره «لا یترتب علیها استحقاق المثوبه» اینها مقرب الی الله نیستند. اینها برای انسان نورانیته به وجود نمی آورند؛ اما در حالی که در این طهارات ثلاث، مسأله استحقاق مثبت، ولو بر همین مبنای معروف یک امر روشنی هست.

تعبیراتی که در باب وضو شده و ثوابهایی که بر وضو مترتب است و همین طور بر غسل مترتب است، با مقدمیت اینها چه طوری قابل جمع است؟ شما که گفتید واجبات غیره «لا تصلح للمقربیه، لا یترتب علی موافقتها استحقاق المثوبه» پس اینها مگر واجبات غیره نیستند، وضو برای نماز یک واجب غیره است، غسل جنابت برای نماز واجب غیره است، برای روزه واجب غیره است و هکذا تیمم بدل از اینها. پس چطور اینها «یترتب علیه الثواب» برحسب روایاتی که در این باب وارد شده است. این اشکال خیلی اشکال مهمی نیست و مخصوصا روی مبنای خودمان خیلی زود می توانیم از این اشکال جواب بدهیم.

جعل ثواب بر طهارات ثلاث از طرف شارع

اگر قائل شدیم به این که ثواب یک مسأله جعلی است و مسأله ای است که مولا تفضلا در برابر مأموریه در بعضی از موارد قرار داده، مشکل خیلی آسان حل می شود. برای این که گفتیم این تابع جعل مولا است، ممکن است مولا در برابر بعضی از واجبات نفسیه، استحقاق مثبت یعنی ثواب جعل نکند، اما در برابر بعضی از واجبات غیره ثواب جعل کند. یعنی وقتی که به مولا مراجعه می کنیم مثلا می گوئیم: چه فرق می کند بین وضو و بین تطهیر البدن من النجاسه، هر دویش هم در رابطه با بدن مصلی است در «تطهیر البدن من النجاسه مقدمه للصلاه» وضو هم که عبارت از غسلتان و مسحتان است این هم مقدمه للصلاه، چطور «تطهیر البدن لا یترتب علیه استحقاق المثوبه» و چه بسا این تطهیر بدن به مراتب مشکل تر از وضو گرفتن باشد، آنجایی که همه بدن آلودگی داشته باشد و نیاز به یک تطهیر از سر تا پا داشته باشد؛ اما آن «لا یترتب علیه استحقاق المثوبه» اما وضو که عبارت از یک عمل جزئی است، یک غسلتان و مسحتان است «یترتب علیها استحقاق المثوبه»؟ بگوئیم: مولا این طوری قرار داده است و نکته جعلش را لازم نیست پی ببریم. کما این که در موالی عرفیه هم گاهی می بینید بین اوامر خودشان تفکیک قائل می شوند، در یک مورد بر موافقت امر پاداش قرار می دهند، در مورد یک امر دیگر بر موافقتش هیچ پاداشی قائل نمی شوند. پس اگر مسأله را به جعل مربوط کردیم این مشکلی است که خیلی زود قابل حل است و فرق را در جعل می دانیم.

اما اگر مسأله به استحقاق ثبوت برگشت باید حل این اشکال را هم در حل اشکال دوم بررسی کنیم؛ یعنی وقتی که اشکال دوم حل شد، راهی برای حل اشکال اول هم روی مبنای معروف وجود دارد. اشکال دوم چیست؟ اشکال دوم این است که واجبات غیریه، معمولاً واجبات توصلیه هستند.

بین واجب نفسی و غیره و تعبدی و توصلی فرق بود، تعبدی آن بود که در آن قصد قربت معتبر است، به هر معنایی که در باب قصد قربت مطرح است و ما هم بحثش را مفصل گذرانیم و یک بحث مهم این بود که آیا مولا قصد قربت را می تواند در دایره امر و در متعلق بیاورد یا نه؟ مرحوم آخوند می فرمودند: اگر قصد قربت به معنای امتثال امر باشد، مستحیل است که قصد قربت را ردیف اجزاء و شرائط در دائره مأموریه بیاورد و البته این مطلب را از ایشان نپذیرفتیم و بحثش مفصل گذشت. در واجبات تعبدیه، قصد قربت معتبر است به هر معنا.

اما در واجبات توصلیه قصد قربت اعتبار ندارد، هدف مولا تحقق مأموریه در خارج است به هر نحوی که تحقق پیدا کند و عرض کردیم که واجبات تعبدیه، نسبتشان با واجبات نفسیه این نیست که تساوی باشد؛ واجبات نفسیه گاهی تعبدیه است و گاهی توصلیه. ممکن است یک واجب نفسی باشد اما در عین حال توصلی باشد مثل مسأله اداء دین، اداء دین واجب نفسی لیکن در عین حال واجب توصلی است و در تحققش هیچ قصد قربت اعتبار ندارد و مثل مسأله دفن میت، دفن میت هم یک واجب نفسی است، اما در دفن میت قصد قربت اعتبار ندارد به خلاف غسل میت و الصلاه علی میت. تجهیزات میت همه یکسان نیستند، در بعضی قصد قربت اعتبار دارد مثل غسل و مثل صلاه اما بعضی دیگر در عین این که وجوب نفسی دارد اما در آن قصد قربت اعتبار ندارد مثل مسأله دفن و مثل مسأله کفن ظاهراً در آن هم قصد قربت اعتبار ندارد پس «واجبات نفسیه علی قسمین: قد تکون تعبدیه و قد تکون توصلیه» اما هر کجا شما واجب غیره تصور کنید و پیدا کنید واجب غیره ملازم با توصلیت است همیشه واجبات غیره عنوان توصلی دارند و علتش هم همین است که صلاحیت تقرب در اینها وجود ندارد و به تعبیر ما وجودشان «کالعدم» است و چیزی که وجودش «کالعدم» باشد، نمی تواند مقرب باشد، نمی تواند عبد را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک کند، لذا وجوب غیره ملازم با توصلیت آن واجب غیره است.

این قاعده کلی که درست شد، منتقض شده به طهارات ثلاث که طهارات ثلاث در عین این که واجب غیره هستند، مع ذلک قصد قربت در آنها اعتبار دارد. اگر کسی وضو را بدون قصد قربت انجام بدهد، وضو را ریاء انجام بدهد، غسل جنابت را بدون قصد قربت انجام دهد و حتی تیمم را

اگر بدون قصد قربت انجام بدهد، تکون باطلتا چون مسأله تعبدیت و اعتبار قصد قربت در طهارات ثلاث یک مطلبی است که از نظر فتاوی روشن است، لذا اشکال کردند که این تعبدیت طهارات ثلاث از کجا پیدا شده است؟ منشأ عبادیت این طهارات ثلاث چیست؟ از چه راهی شما اینها را عبادت قرار دادید؟

طرح سه اشکال بر عبادیت طهارات ثلاث

مستشکل دو فرض می کند: یکی این که کسی بگوید منشأ عبادیت این طهارات ثلاث همین وجوب غیری متعلق به طهارات ثلاث است. این یک احتمال. احتمال دوم این که یک امر نفسی استحبابی متعلق به این طهارات ثلاث است. برای این که در عبادیت لازم نیست که امر، امر وجوبی باشد! یک امر استحبابی آن هم به عنوان یک امر نفسی به این طهارات ثلاث متعلق است مثل «صلاه اللیل» چطور یک امر نفسی استحبابی به آن متعلق شده و عبادیت «صلاه لیل» را درست کرده است؟ این طهارات ثلاث هم یک امر نفسی استحبابی به آنها متعلق شده، مستشکل می گوید: هیچ کدام را نمی توانیم بپذیریم. اول امر نفسی را و بعد امر غیری را مقداری توضیح می دهیم.

مستشکل می گوید: به چند دلیل امر نفسی در کار نیست: دلیل اول این است شما در باب وضو اگر بگویید امر نفسی استحبابی دارد، «الوضو نور فی کل حال» وضو تجدیدی هم «الوضوء علی الوضوء نور علی نور» در باب غسل جنابت هم می شود پذیرفت ولو این که تعبیرات در باب غسل جنابت مثل تعبیرات در باب وضو خیلی روشن و ظاهر نیست، اما مستشکل می گوید: ما در باب غسل جنابت هم می پذیریم. سؤال ما این است از کجا استحباب نفسی تیمم را ثابت کنیم که یکی از مستحبات نفسیه عبارت از تیمم است. کدام دلیلی دلالت بر استحباب نفسی تیمم کرده است. در حالی که از نظر فتاوی هیچ فرقی بین تیمم و بین وضو و بین غسل در مسأله عبادیت و قصد تقرب وجود ندارد. این یک اشکال در مسأله تیمم است با این که از نظر فتاوی همه یکسانند.

اشکال دومی که می کند این است که چطور می گوید: این طهارات ثلاث واجب غیری هستند و از طرف دیگر می گوید: امر نفسی استحبابی به اینها متعلق شده است. مگر یک عنوان می شود دو حکم داشته باشد؟ آن هم دو حکم این طوری که یکی استحباب باشد با قید نفسیت، دیگری وجوب باشد با قید غیریت؟ «وضو بما هو وضو» این دو حکم به آن تعلق بگیرد، استحباب نفسی و وجوب غیری «کیف یمكن الجمع بین الحکمین» همین طور در باب غسل جنابت هم به همین کیفیت و هکذا پس اشکال دومش به این برمی گردد که در شیء واحد به عنوان واحد «کیف اجتمع حکمان متغایران» که هم تغایرشان در وجوب و استحباب و هم تغایرشان در مسأله نفسیت و غیریت است؟

اشکال سوم که آخرین اشکال روی این فرض است، این است که اگر شما مسأله عبادیت این طهارات را از راه امر نفسی استجابی درست می کنید، لازمه اش این است که هر کسی که بخواهد وضوء عبادی بگیرد، باید این امر نفسی استجابی را قصد کند. مثل کسی که نماز شب می خواند، آن امر استجابی نفسی نماز شب را در نظر می گیرد؛ روی بیان شما هم باید در این طهارات ثلاث برای تحقق عبادیتش امر نفسی استجابی «عند العمل» ملاحظه شود؛ در حالی که وقتی انسان به این مردم مراجعه می کند، می گوید: برای چه دارید وضو می گیرد؟ می گویند: برای نماز. وضو برای نماز یعنی وضو برای وجوب غیری، به متشرعه که مراجعه می کنید، این طور جواب می دهند. از نظر فتوا هم مانعی ندارد. در هیچ رساله ای ننوشته که اگر کسی وضو را برای امر غیریش بگیرد، «یکون وضوءه باطلا» وضو صحیح در صورتی است که انسان به داعی امر نفسی آن وضو را بگیرد. لذا به این سه دلیل مستشکل می گوید: اگر عبادیت طهارات را بخواهید از راه امر نفسی درست کنید، این سه اشکال را دارد. اما اگر بخواهید از راه امر غیری درست کنید، اشکال دیگری در آن هست که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - بنابر عدم استحقاق ثواب چه تفاوتی بین تارک مکدمات و عامل به آن و انجام مکدمات احمض و اشق نسبت به مکدمات سهل و آسان وجود دارد؟

۲ - کلام مرحوم آخوند و بیان استاد را تقریب نمایید.

۳ - سه اشکالی که بر عبادیت طهارات ثلاث شده چیست؟

۴ - بیان استاد در تصحیح عبادیت طهارات ثلاث را تقریب نمایید.

ص: ۳۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اثبات عبادت طهارات ثلاث

در رابطه با عبادت طهارات اشکالی شده بود که عبادت این طهارات از چه طریقی ثابت می شود و از راه کدام امر عبادت تحقق پیدا می کند؟ آیا از راه امر غیري که متعلق به اینها شده یا از راه امر نفسی استجابی عبادت اینها ثابت می شود؟ اگر بخواهد از راه امر نفسی استجابی عبادت درست شود، مستشکل سه تالی فاسد و سه اشکال بر آن مترتب کرد که قبلا بیان کردیم. اما اگر بخواهد از راه امر غیري درست شود، ابتدا تصویرش به این صورت است که بگوییم امر غیري با امر نفسی چه فرق می کند؟ همانطوری که امر نفسی، گاهی به عبادت متعلق می شود مثل امری که متعلق به صلاه است. امری که متعلق به سایر عبادات است و گاهی هم امر نفسی متعلق به غیر عبادت است مثل همان مثالهایی که گفتیم، امری که متعلق به اداء دین است. امری که متعلق به «دفن المیت و کفن المیت» است که اینها اوامر نفسیه غیر عبادیه است. آن وقت کسی بگوید که در طهارات ثلاث که امر غیري به آنها متعلق شده، برای امر غیري هم دو نوع تصویر می کنیم: یک نوع امر غیري متعلق به مقدمه ای است که عبادت است، مثل امر غیري متعلق به طهارات ثلاث، یکی هم امر غیري متعلق به

مقدمات غیر عبادیه است مثل تطهیر ثوب، تطهیر بدن، ستر، استقبال قبله و امثال ذلک. پس همانطوری که در اوامر نفسیه از نظر متعلق دو جور تصویر می شود؛ در اوامر غیریه هم چه مانعی دارد که دو جور تصویر کنیم؟ مستشکل می گوید: نه، اینجا یک اشکالی در کار است که شما نمی توانید از طریق امر غیریه، عبادیت را درست کنید و آن اشکال این است که دور لازم می آید؛ اگر از این طریق بخواهید عبادیت مثل طهارات ثلاث را درست کنید.

تعلق امر غیریه بر مقدمه به حمل شایع

برای تقریب دور مقدمه ای لازم است، آن مقدمه این است که آیا متعلق وجوب غیریه در باب مقدمه چیست؟ وجوب غیریه به چه چیزی تعلق می گیرد؟ اینهایی که قایل به وجوب غیریه هستند، وجوب مقدمی را اعتراف می کنند، آیا متعلق این وجوب چیست؟ در مثل نصب سلّم، دو عنوان داریم: یک عنوان نصب سلّم است، یک عنوان المقدمه و مفهوم المقدمه است. آیا وجوب غیریه به عنوان مقدمه به مفهوم مقدمه و حمل اولی ذاتی تعلق می گیرد؟ وقتی که می گوئیم: «المقدمه واجبه» موضوع در این قضیه حملیه چیست؟ آیا عنوان مقدمه محکوم به وجوب است. آنچه که به حمل اولی ذاتی مقدمیت بر آن اطلاق می شود، محکوم به وجوب است؟ یا این که نه، آن که به حمل شایع صنّاعی، مقدمه است، محکوم به وجوب غیریه است؟ نصب السلّم وجوب غیریه دارد. برای این که قضیه «نصب السلّم مقدمه» مثل قضیه زید انسان می ماند قضیه اش قضیه حملیه به حمل شایع است که ارتباط بین موضوع و محمول همان اتحاد در وجود است. اما در مفهوم و حتی در ماهیت بین اینها اختلاف وجود دارد. ماهیت زید، علاوه بر انسان، آن خصوصیات زیدیه در آن نقش دارد.

لذا نمی توانیم قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی بین زید و انسان ترتیب دهیم. پس وقتی که می گوئیم نصب السلّم، حملش، حمل شایع است و معروض وجوب غیریه، همان چیزی است که «بالحمل الشایع یکون مقدمه» یعنی نصب السلّم وجوب غیریه دارد. برای این که آنچه که انسان را متمکن می کند، از کون علی السطح، عنوان مقدمه نیست. هزار بار انسان رو به قبله بایستد و عنوان مقدمه را به عنوان ذکر بگوید، این تمکن از کون علی السطح پیدا نمی کند. نصب السلّم است که انسان را متمکن می کند بر کون علی السطح.

پس در حقیقت متعلق وجوب غیریه آنی است که بالحمل الشایع یکون مقدمه، در تمامی مقدمات، مسأله به همین کیفیت است. آن وقت مستشکل می گوید: وقتی که مطلب این طور شد، در باب طهارات ثلاث، مثل مسأله نصب سلّم، آنی که بالحمل شایع، مقدمه، باید وجوب غیریه به او تعلق بگیرد.

لزوم دور در اثبات عبادیت وضوء از طریق وجوب غیری

در باب وضو چه چیزی به حمل شایع مقدمیت دارد؟ آیا نفس وضو بدون قصد قربت یا نفس وضو «بضمیمه قصد القربه» این «غسلتان و مسحتان» اگر خالی از قصد قربت باشد، «لا تكون مصداقا للمقدمة» با غسلتان و مسحتان بدون قصد قربت انسان نمی تواند تمکن از دخول در نماز پیدا کند. پس در حقیقت وقتی که شما می گوئید «الوضوء مقدمه» معنایش این است «الوضوء العبادی مقدمه، الوضوء مع قصد القربه مقدمه» وقتی که متعلق وجوب غیری، عبارت شد از «الوضوء مع قصد القربه» معنایش این است که این قصد قربت را با قطع نظر از این امر غیری باید جستجو کنید.

موضوع همیشه تقدم بر حکم دارد، نمی شود که در موضوع یک قیدی اخذ شده باشد که آن قید متوقف بر حکم باشد، رتبه موضوع متقدم بر رتبه حکم است.

وقتی می خواهید بگوئید: «الوضوء العبادی واجب بالوجوب الغیری» اول باید یک وضو عبادی را درست بکنید، یک مقدمه به حمل شایع کامل را درست کنید، آن وقت بگوئید: «واجب بالوجوب الغیری» پس با قطع نظر از حکم و با قطع نظر از وجوب غیری باید یک «الوضوء العبادی» داشته باشیم و درست کرده باشیم. آن وقت شما می خواهید عبادیت وضو را با همین امر غیری درست کنید؛ این مستلزم دور است. چرا؟

برای این که عبادیت وضو متوقف بر امر غیری است؛ یعنی در رتبه متأخره از امر غیری است. در حالی که امر غیری هم متوقف بر وضو عبادی است، برای خاطر این که امر غیری، حکم است.

وضوی عبادی موضوع است و حکم در رتبه متأخره از موضوع قرار گرفته است. پس بما این که وجوب غیری، حکم متأخر عن الوضوء العبادی و بما این که عبادیت این وضو توقف بر امر غیری دارد، پس وجوب غیری تقدم بر وضوء عبادی دارد.

نتیجه این می شود که وجوب غیری هم متأخر از وضو عبادی است و هم متقدم بر وضو عبادی است و این دور است. لذا نمی شود از طریق وجوب غیری بتوانیم عبادیت طهارات ثلاث را درست کنیم.

مستشکل با این بیان و به ضمیمه بیان قبلش نتیجه می گیرد که در رابطه با طهارات ثلاث هیچ راهی برای اثبات عبادیت آنها ندارید، نه از طریق امر غیری می توانید این معنا را درست کنید، برای این که ملاحظه کردید این مستلزم دور است. نه از طریق امر نفسی استجابی می توانید عبادیت را درست کنید، برای آن سه اشکالی که در بحث گذشته در رابطه با امر نفسی مستشکل بیان کرد. لذا این مشکله ای شده در باب طهارات ثلاث، مسأله عبادیت اینها را از چه طریقی درست کنیم؟

بزرگان و محققین از اصولیین، در مقام جواب از این اشکال برآمدند تا راهی برای حل عبادیت طهارات ثلاث درست کنند. بیانی محقق عراقی مرحوم شیخ ضیاء الدین «ره» در این رابطه دارند.

بیانی هم مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامهم الشریف» در این رابطه دارند که باید اینها را ملاحظه کنیم و ببینیم آیا بیاناتشان حل اشکال را می تواند بکند و مسأله عبادیت طهارات ثلاث را روشن می کند یا نه؟ اما بیان محقق عراقی «قدس سره» این است که از راه امر غیری مسأله عبادیت را درست می کنیم به طوری که مستلزم دور محال نباشد. از همین طریق مسأله را حل می کنیم. به این کیفیت که ایشان می فرماید: ما معتقدیم که در هر کجا امری به یک مرکب ذات اجزاء تعلق بگیرد، این امر متعلق به این مرکب ذات اجزاء با این که یک امر واحدی هست، مع ذلک تبعض و انبساط پیدا می کند و هر بعضی تعلق به یک جزئی می گیرد. مثلاً اگر یک امری متعلق شد به یک مرکب پنج جزئی؛ می گوئیم:

این امر پنج جزء می شود و هر جزئی از این امر، تعلق به یک جزئی از مرکب می گیرد. در عین این که این امر واحد هم هست، در عین این که وحدتش هم از بین نرفته است. وحدت منافات با تبعض ندارد، در عین این که شیء واحد است مع ذلک أبعاض داشته باشد.

در این رابطه به طور کلی ولو این که این تشبیه در کلام ایشان نیست ولی برای تقریب این مسأله، این معنا تشبیه شده مثلاً به مثل «ماء الحوض» گفته اند: این آبی که در این حوض واقع است این آب آیا متعدد است یا واحد؟ گفته اند: برهان قائم شده بر این که «هذا الماء واحد» و برهان در جای خودش هست که آن عبارت از این است که اتصال مساوق با وحدت است، برهان بر این معنا قائم شده که اتصال همراه با وحدت است و چون اجزاء این «ماء» با یکدیگر متصل است، لذا «الماء الواقع فی الحوض واحد» برهانا واحد است. در حالی که واحد است مع ذلک أبعاض متعدده دارد و چه بسا این أبعاضش، معروض عرضهای متعدد بشود، مثل این که اگر یک مقدار مثلاً خون در یک گوشه ای از این حوض ریخته بشود، آن قسمت آبی که خون در آن واقع شده، متلون به «لون احمر» است. اما آن قسمت دیگری که این خون در آن واقع نشده، هیچگونه تلون به لون احمر ندارد.

پس در نتیجه «ماء» واحد به لحاظ أبعاضش توانست معروض أعراض متعدد واقع شود، یک گوشه اش اتصاف پیدا بکند «بانه متلون باللون الاحمر» مثلاً. یک گوشه دیگرش اگر یک چیز زرد رنگی در آن ریخته بشود، اتصاف پیدا بکند به «انه متلون باللون الاصفر» در حالی که وحدت «ماء» سر جای خودش محفوظ است و آن برهانی که بر وحدت اقامه شده، این مسائل وحدت آب را از بین نمی برد. این برای تشبیه این معنا که ممکن است یک شیء در عین این که وحدت داشته باشد مع

ذلک ابعاض متعدد داشته باشد.

آن وقت مرحوم محقق عراقی «ره» می فرماید: اگر امر متعلق به یک مأمور به مرکب بشود و مأمور به ذات اجزاء، معتقدیم که این مسأله تبعض و به تعبیر دیگر انبساط امر بر اجزاء مأمور به است و در این جهت فرقی نمی کند که این امری که متعلق به مرکب ذات اجزاء است، امر نفسی باشد یا امر غیری، همان طوری که اگر امر متعلق به صلاه شود، می گوئیم این امر متعلق به صلاه، بر ده جزء صلاه پخش می شود، منبسط می شود و متبعض می شود و هر جزئی اتصاف پیدا می کند «بانه معروض لبعض الامر» همان طوری که در امر نفسی می فرماید: این معنا را معتقد هستیم. در امر غیری هم همین طور است. خوب امر غیری متعلق به وضو شده، وضو هم ذات اجزاء است، وضو «غسلتان و مسحتان» است، مثلاً چهار جزء برای وضو هست یا مثلاً اگر هر دستی را یک جزء حساب کنیم تقریباً شش تا جزء برای وضو هست که حالا این دیگر فرقی در این جهت نمی کند.

پس وضو یک شیء مرکبی است. فرض کنید که وضو که چهار جزء است همین «غسلتان و مسحتان» این چهار جزء. می فرماید: جزء پنجمی هست به نام قصد قربت. به نام این که باید «غسلتان و مسحتان» به داعی امر متعلق به خودشان اتیان شود. پس در حقیقت، پنج چیز داریم: یک امر یعنی بعض الامر، متعلق به «غسل الوجه» است. یک بعض الامر، متعلق به «غسل الیدین» است. بعض الامر، متعلق است به «مسح الرأس» یک «بعض الامر» هم متعلق به «مسح الرجلین» است. «بعض الامر» به هر کدام از اینها تعلق دارد، آن وقت یک جزء پنجمی هم به نام «قصد القربه» وجود دارد.

معنای قصد قربت این است که «غسل الوجه» را به داعی امر متعلق به «غسل الوجه» اُتیان کن؛ «غسل الیدین» را به داعی امر متعلق به آن اُتیان کن، «مسح الرأس» را به داعی امر متعلق به آن اُتیان کن، «مسح الرجلین» را هم به داعی امر متعلق به آن اُتیان بکن. پس در حقیقت آن امر غیری مقدمی، متعلق به پنج جزء است چهار جزئش عبارت از اعمال وضو است یک جزئش هم عبارت از قصد قربت است.

امر غیری مقدمی به همین قصد قربت هم متعلق است یعنی یک بعضش به این تعلق گرفته اما این قصد القربه کأن ناظر به سایر اجزاء است. غسل الوجه معنایش معلوم است و سایر اعمال وضو هم معنایش معلوم است. «ما معنا قصد القربه؟» می گوید: معنای قصد قربت این است به عنوان جزء پنجم که این هم ضرورت دارد. معنای قصد قربت این است که «غسل الوجه» را لازم است به داعی «بعض الامر» متعلق به خودش انجام بدهی. «لا ریاء» و نه برای این که صورتت را از گرما نجات بدهی، نه غسل الوجه باید به داعی بعض الامر متعلق به خودش باشد، غسل الیدین، باید به داعی بعض الامر متعلق به غسل الیدین باشد. نه ریاء نه برای تطهیر و خنک شدن «یدین» و نه برای مقاصد دیگر، باید داعی و محرک شما به انجام آن همان «بعض الامر» باشد که متعلق به «غسل الیدین»

است. در باب «مسح الرأس» همین طور، در باب «مسح الرجلین» همین طور، در نتیجه از این راه می توانیم ثابت کنیم که «الوضوء عباده و عباديته لاجل التعلق الامر الغیری به» عبادیتش را از راه تعلق امر غیری به آن درست کردیم به این کیفیت که گفتیم: امر غیری متعلق به پنج چیز است.

جزء پنجم عبارت از «قصد القربه» است و معنای آن به عنوان جزء پنجم این است که هر کدام از این اعمال که متعلق «بعض الامر» است، شما به داعی همین «بعض الامر» متعلق به خودش انجام بده، نه به داعی شهوات نفسانیه، نه به داعی ریا و امثال ذلك. حتما وقتی که صورت را غسل می کنی محرک شما آن بعض الامر باشد که متعلق به «غسل الوجه» است نه عنوان دیگر و دواعی و محرکات دیگر. لذا ایشان می فرماید: با این مبنایی که ما داریم در رابطه با این که امر به مرکب «ینبسط و یتبعض حسب تبعض الـاجزاء» و فرقی هم بین واجبات نفسیه و واجبات غیری در این جهت تبعض و انبساط نمی کند، ما می توانیم مشکل عبادیت طهارات ثلاث را به این کیفیت حل کنیم.

آیا این بیان ایشان درست است یا نه؟ اولاً این بیان ایشان خوب یک مبنایی در آن اخذ شده که البته ما با آن مبنا موافقیم، ولی مرحوم آخوند اگر نظرتان باشد، در بحثهای گذشته با این مبنا شدیداً مخالفت کردند. و آن چه بود؟ این بود که قصد قربت را در متعلق امر بیاوریم و بگوییم: همان طوری که صلاه متعلق امر است، قصد قربت هم متعلق امر است. این مبنای ایشان مبتنی بر این است که این حرف را از مرحوم آخوند «ره» نپذیریم که البته هم نپذیرفتیم. گفتیم هیچ مانعی ندارد که قصد قربت به معنای قصد امتثال، در ردیف سایر اجزاء و شرایط داخل در متعلق امر باشد. اجمالاً این بیان ایشان هم چنین مبنایی را باید بپذیرد و الا چطور می توانیم قصد قربت را به عنوان جزء پنجم، داخل در متعلق امر غیری و موصوف به وجوب غیری بدانیم. حالا روی این ما خیلی بحث نداریم چون خودمان هم مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم.

بیان دو اشکال بر مبنای مرحوم نائینی در انتشار امر بر اجزاء مأموره

اشکال اول این است: وقتی که امر متعلق به وضو را به پنج جزء تقسیم می کنید، می گویید: چهار جزئش مربوط می شود به «غسلتان و مسحتان» و قصد قربت که جزء پنجم است، معنایش این است که آن چهار جزء را به داعی امر متعلق به خودشان انجام بده، که آن چهار جزئی که متعلق به چهار جزء وضو شده آنها امرشان امر عبادی است، آن امرش امر تعبدی است خوب این روشن. سؤال این است که آن جزء پنجم که متعلق به خود قصد قربت هست، آن عبادی است یا توصلی؟ آن جزء پنجم که مأموره آن، «قصد القربه» است آیا امر متعلق به قصد قربت امر عبادی یا امر توصلی امر متعلق به قصد قربت دیگر در او قصد قربت اعتبار ندارد. امر متعلق به قصد قربت مثل امر متعلق به اداء الدین

است، متعلق که حاصل شد، همین کفایت می کند تازه «ما نحن فيه» بالاتر است، برای این که اداء دین در عین این که قصد قربت در آن معتبر نیست، لیکن امکان دارد کسی اداء دین را با قصد قربت انجام بدهد، ثواب هم بر او مترتب شود. اما قصد قربت را که نمی شود دیگر به داعی «قصد القربه» انجام داد، «قصد القربه» را انسان، خودش را انجام می دهد. اما «قصد القربه» به داعی «قصد القربه» این معنایش داعویت شیء به خودش است و «داعویت شیء» به خودش یک امر غیر معقولی است. لذا مسأله اش با مسأله اداء دین هم کاملاً متفاوت است. برای این که در اداء دین قصد قربت اعتبار ندارد، اما امکان دارد و هیچ مانعی نیست کسی اداء دین را به قصد قربت انجام بدهد.

این بعض الامری که متعلقش خود قصد قربت است، این دیگر لا یعقل این که امر تعبدی و امر عبادی باشد. وقتی که توصلی شد نتیجه این می شود که یک امر داشته باشیم در شریعت که این امر، چهار جزئش عبادی باشد و یک جزئش توصلی باشد. خوب «ما سیجمعنا بهذا فی آبائنا المؤمنین» که در باره یک امر بتوانیم هم مسأله توصلیت را پیاده کنیم و هم مسأله تعبدیت را، بگوییم: امر متعلق به وضو به لحاظ آن چهار جزئی که متعلق به «غسلتان و مسحتان» است «یکون امرا عبادیا» به دلیل این که اگر «غسلتان و مسحتان» بدون داعویت آن امر و «بعض الامر» اتیان شود، یکون باطلا اما همین امر وضو مع کونه واحدا و گفتیم که تبعضش منافات با وحدتش ندارد بلکه تبعضش با حفظ وحدتش هست، مع ذلک نسبت به جزء پنجم «یصیر امرا غیر عبادی» چطور یک امر واحد را هم جنبه عبادیت می توانید برایش درست بکنید و هم جنبه توصلیت؟ ما چنین چیزی در شریعت نشنیدیم. اوامر که در شریعت است، یا به تمام معنا عبادیت است یا به تمام معنا توصلی است. اما امر واحد به لحاظ اجزاء مأموره مشترک باشد بین توصلیت و تعبدیت، ما نشنیدیم.

حالا بشنوید چه مانعی دارد وقتی که راه حل منحصر به این معنا شد، چه مانعی دارد که امر واحد همان طوری که ابغاض مختلف برایش تصور کردید و ما هم مثال زدیم نسبت به «ماء الحوض» گفتیم ممکن است یک تبعضش معروض یک عرض باشد و بعض دیگرش معروض یک عرض دیگر، چه مانعی دارد که ابغاض در تعبدیت و توصلیت هم بینش اختلاف باشد؟ آن چهار جزئی که متعلق به غسلتان و مسحتان است، عنوان تعبدیت داشته باشد، اما آن جزئی که متعلق به قصد قربت است، او عنوان توصلیت داشته باشد؟ کفری لازم نمی آید و محالی هم لازم نمی آید. اگر این فرمایش را بفرمایید، آن وقت آخرین حربه را به کار می بریم که اصلا و اساسا امر غیر، صلاحیت ندارد عبادیت متعلقش را درست بکند. برای این که ما گفتیم امر غیر نه اطاعت دارد، نه عصیان دارد، نه استحقاق مثبت دارد، نه استحقاق عقوبت دارد و داعویتی هم که در امر غیر وجود دارد همه اش داعویت الی ذی المقدمه است. هیچ وقت امر غیر متعلق به نصب سلم نمی گوید تو نصب سلم

بکن، چه کار به ذی المقدمه داری؟ نه، همه اش شما را تحریک به ذی المقدمه می کند.

پرسش:

۱ - اشکال دور در عبادیت وضوء از طریق امر غیرى را بیان کنید.

۲ - بیان مرحوم نائینی «ره» از اشکال دور را تقریب نمایید.

۳ - به چه دلیل بیان ایشان از دور ناتمام است؟

۴ - چرا امر غیرى نمی تواند عبادیت طهارات ثلاث را اثبات کند؟

۵ - معنای تعلق امر به مقدمه به لحاظ حمل شایع را توضیح دهید.

ص: ۳۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تصحیح عبادیت طهارات ثلاث با انبساط أمر ضمنی بر اجزاء مرکب

بحث در این بود که عبادیت طهارات ثلاث را از چه طریقی می توانیم ثابت کنیم؟ راهی را مرحوم محقق شیخ ضیاء الدین عراقی «قدس سره الشریف» بیان فرموده اند که از راه تعلق امر غیری و انبساط امر غیری بر اجزاء هر یک از این طهارات ثلاث، بتوانیم عبادیت را درست کنیم.

همانطوری که ملاحظه فرمودید؛ این راه دچار اشکال بلکه اشکالاتی بود.

مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» هم از راه انبساط و امر ضمنی وارد شدند، منتهی به کیفیت دیگری و به نحو دیگری. ایشان هم معتقد هستند که اگر امر به یک مرکبی متعلق شود و مأموریه، یک مجموعه مرکبی باشد به همان کیفیتی که تقریب کردیم، امر انبساط پیدا می کند. یعنی روی مأموریه پهن می شود و هر بعض از مأموریه، متعلق به بعض امر واقع می شود و لذا تعدد ابعاض امر، به لحاظ تعدد ابعاض مأموریه است. لیکن اضافه ای که راه ایشان را از اینجا از راه مرحوم محقق عراقی جدا می کند و نتیجه راهها هم متفاوت می شود و تصحیح عبادیت از هر طریق به یک کیفیتی خواهد شد، عبارت از این است که دیگران یعنی غیر از مرحوم محقق نائینی «ره» همه آنهاهی

که قائل به انبساط و به تبعض امر هستند که البته این خود یک مسأله غیر مسلّمی هست و در جای خودش باید روی اصل انبساط و عدم انبساط بحث کنیم و ببینیم که آیا تعلق امر به یک مرکب سبب می شود که همان طوری که مرکب ذات ابعا ض است، آیا امر هم ذات ابعا ض می شود یا نمی شود؟ این خودش محل بحث و محل کلام است.

لیکن همه آنهايي که انبساط و تبعض را پذیرفتند، در این معنا متحدند که انبساط و تبعض تنها در محدوده اجزاء مأموربه است و از حدود اجزاء دیگر تجاوز نمی کند و پای شرائط دیگر در مسأله انبساط و در مسأله تبعض مطرح نیست. آنها نظرشان این است می گویند: مأموربه را همین اجزاء تشکیل می دهد، در حقیقت اجزاء مأموربه به منزله ماهیت مأموربه است. اگر از کسی سؤال کنند که «ما حقیقه الصلاه و ما ماهیه الصلاه» او در جواب، اجزاء صلاه را بیان می کند و می گوید: «اوله التکبیر و آخره التسلیم» بالاخره اجزاء نقش ماهوی در رابطه با مأموربه دارند.

لذا قائلین به تبعض غیر از مرحوم محقق نائینی «ره» این معنا را به این صورت قایلند که تبعض امر فقط در رابطه با اجزاء است. اگر نماز عبارت از ده جزء باشد «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» يتبعض به عشره ابعا ض، اما دیگر شرائط را به حساب نمی آورند، ببینیم چند شرط وجود دارد و آنها هم در رابطه با امر یک سهمی داشته باشند، قائلین به تبعض این معنا را قبول ندارند.

اما مرحوم نائینی «ره» تقریباً متفرد به این معنا هستند. ایشان می فرماید: همان طوری که امر را منبسط بر اجزاء می دانیم، منبسط بر شرائط هم می دانیم. شرائط را در ردیف اجزاء قرار می دهیم، ما الفرق بین رکوعی که جزئیت برای صلاه دارد و بین وضوئی که شرطیت برای صلاه دارد؟ همان طوری که نماز بدون رکوع تحقق پیدا نمی کند، نماز بدون وضو هم نمی تواند تحقق پیدا کند. لذا می فرمایند: همین «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» هر حسابی را که برای اجزاء باز می کند، برای شرائط باز می کند.

حسابی که برای اجزاء باز می کند، بعضی همین امر از «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» متعلق به رکوع می شود و عبادیت رکوع در رابطه با همین بعض الامر تحقق پیدا می کند. می فرمایند: عین همین مطلب را در باب وضو هم می گوئیم، چه فرق می کند بین وضو و بین رکوع؟ همین «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» یک بعضش، تعلق به وضو می گیرد و عبادیت وضو هم برای تعلق همین بعض الامر، متعلق به مجموعه صلاه است.

در حقیقت خلاصه بیان ایشان در جواب از آن مستشکل به این برمی گردد که مستشکل می گفت:

عبادیت طهارات ثلاث را آیا از راه وجوب غیری و امر غیری ثابت می کنید؟ این مستلزم دور است و اگر از راه امر نفسی استحبابی درست می کنید، آن هم سه تالی فاسد داشت که در ضمن بیان اشکال توضیح دادیم.

مرحوم محقق نائینی در پاسخ از این اشکال این طور می فرمایند: ایها المستشکل، ما عبادت این طهارات ثلاث را نه از راه وجوب گیری و نه از راه امر نفسی استحبابی ثابت و تصحیح می کنیم، بلکه از یک راه سومی مسأله عبادت تصحیح می شود. آن راه سوم، امر نفسی وجوبی متعلق به اصل عبادت است از راه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» عبادت درست می شود به همان کیفیتی که عبادت رکوع و عبادت سجود و عبادت سایر اجزاء را ثابت می کنید. آنها که مثلاً امر غیري ندارند بنابراین که اجزاء از محل نزاع در باب مقدمه واجب خارج باشند، یک امر نفسی استحبابی هم به کل جزء من اجزاء الصلاه متعلق نشده، تنها راه عبادت اجزاء صلاه، همان «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» است. راه دیگری برای عبادت اجزاء در کار نیست. آن وقت ایشان می فرماید: حالا- که دایره انبساط را توسعه دادیم و محدود به اجزاء نکردیم و در باب شرائط هم از نظر تعلق بعض الامر همان مطلبی را که در باب اجزاء قائل هستیم در باب شرائط هم همان معنا را قائل هستیم.

پس در حقیقت دیگر این طرف و آن طرف زدن وجهی ندارد و ضرورتی ندارد که برای عبادت طهارات ثلاث این طرف و آن طرف برویم. خود امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» کما این که اجزاء را عبادت می کند شرائط هم به واسطه این که زیر پر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» هست و مشمول آن است عبادت آنها هم به همین «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» درست می شود. پس عبادت طهارات ثلاث به امر نفسی وجوبی متعلق به اصل عبادت است؛ کما این که درباره اجزاء هم مسأله به این کیفیت است.

اینجا جوابهایی از ایشان وجود دارد و یک جواب هم سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره الشریف» در این رابطه بیان کرده اند جوابها به این کیفیت است، اولاً- که گفتیم: مسأله انبساط و تبعض خودش به صورت یک اصل مسلم مطرح نیست، در جای خود باید بحث کنیم که اگر یک امری متعلق به یک مرکبی شد، آیا این امر تبعض و انحلال پیدا می کند، ولو با حفظ وحدتش، این طوری که اینها قائلند؟ یا این که نه، یک امر واحد است، هیچگونه تبعضی هم ندارد، انبساط هم در آن وجود ندارد، مأمور به آن مرکب است؛ بالاخره این یک مطلبی است که قابل بحث است.

اولاً- اصل انبساط به عنوان یک اصل مسلم مطرح نیست و ثانياً اگر اصل انبساط را بپذیریم، مسأله تبعض را قائل شویم، باید ببینیم آیا حق با آنهایی است که تبعض را فقط در محدوده اجزاء می دانند یا حق با شماست که دایره انبساط را به شرائط هم توسعه می دهید؟ می فرمایید: اجزاء و شرائط در این جهت یکسان هستند. حق با کدامیک از اینهاست؟ ظاهر این است که اگر اصل مبنا را بپذیرفتیم، حق با آنهایی است که تبعض را محدود به اجزاء می دانند. چرا؟ برای این که وجهی ندارد که در این رابطه

شرائط را مانند اجزاء بدانیم. برای این که شرط و جزء فرقاشان و تعریفشان عبارت از چیست؟ وقتی که به جزء می رسید، می گوید: جزء آن چیزی است که در اصل تشکیل ماهیت مأموربه نقش دارد.

جزء عبارت از آن چیزی است که وقتی که سؤال از ماهیت مأموربه می شود که «الصلاه ما هی؟ ما حقیقتها و ماهیتها؟» در مقام جواب از این سؤال واقع می شود، به همان کیفیتی که بیان کردیم که می گویند: صلاه چیست؟ می گوئیم: تکبیر است، نیت است، قرائت الفاتحه است، قرائت السوره است، رکوع است، سجود است، تشهد است و تسلیم و امثال ذلک و اما شرائط عبارت از آن چیزهایی است که خارج از حقیقت مأموربه است. خارج از ماهیت مأموربه است. آنها دیگر نقشی در اصل ماهیت مأموربه ندارد. اگر اینها خارج از حقیقت مأموربه هستند، چطور امر «أَقِئْمُوا الصَّلَاةَ» را بگوئیم همان طوری که روی اجزاء انبساط پیدا می کند، روی شرائط هم انبساط پیدا می کند؟ اجزاء، ماهیت مأموربه است، ماده هیأت صلوا قرار گرفته است. صلوا که هیئتش بعث و تحریک اعتباری و به عبارت دیگر امر است، متعلق به ماده شده است. ماده صلاه، هم عبارت از ماهیت صلاه است.

ماهیت صلاه هم عبارت از اجزاء است، شرائط هم اگر بنا بود در ردیف اجزاء به عنوان نقش تشکیل دهنده ماهیت باشند، از آنها هم تعبیر به جزئیت می کردیم. چه داعی داشتیم که از آنها به عنوان شرط نام ببریم اما از اجزاء به عنوان «جزء المأموربه» نام ببریم و صفت به آنها بدسیم؟ بالاخره ما نمی توانیم ولو این که مسأله انبساط را بپذیریم، انبساط در رابطه با مأموربه است. مأموربه هم ماهیت است. ماهیت هم عبارت از اجزاء است. اینجا به ذهن شما می آید قاعدتا این مطلب، درست است که شرائط در تشکیل ماهیت مأموربه نقش ندارد. اینها خارج از حقیقت مأموربه هستند. لیکن آن طوری که هم در فلسفه مطرح شده و هم واقعیت مسأله اقتضا می کند، همان که در شعر مرحوم حاجی به آن اشاره شده که در باب قیود و در باب شرائط، «تقیداً جزء و قید خارج» خود قید خارج است اما تقید به این قید یک جزئیت برای مأموربه دارد، وضو خارج از نماز است، اما تقید صلاه به وضو، مثل رکوع می ماند.

همان طوری که رکوع جزئیت دارد، تقید صلاه به وضو هم جزئیت دارد برای صلاه و الا- نمی توانیم بگوئیم که شرائط هیچگونه ارتباطی با مأموربه ندارند. درست است که در تشکیل ماهیت مأموربه اینها نقش ندارند، اما تقید به اینها را به عنوان جزء می توانیم تعبیر کنیم همین طوری که تعبیر کرده اند. می گوئیم: راست است و این حرف درست است و کسی نمی تواند این معنا را انکار کند. اما سؤال و محل اشکال یک چیز دیگری است و آن این است که آیا در عبادیت تقید بحث داریم یا در عبادیت خود قید بحث داریم؟ می خواهیم راهی پیدا کنیم و عبادیت وضو را درست کنیم «نفس القید، نفس الشرط الذی هو خارج عن دائره المأموربه» نمی خواهیم عبادیت تقید را درست کنیم.

بفرمایید که تقید هم مثل رکوع، عبادت است.

یعنی این که انسان به این صورت نمازش را مع الوضوء انجام می دهد این امر عبادی، چه دلیلی بر این است که خود وضو امر عبادی. در خود وضو بحث داریم، در نفس طهارات ثلاث بحث داریم؛ در نفس قیودی که خارج از دایره مأمور به است، بحث داریم. چطور عبادیت وضو را درست می کنید؟ وضو که قبول دارید، خارج از نماز است. تقید نماز به این وضو، داخل فی الصلاة، اما نفس الوضوء چطور؟ نفس الوضوء خارج و بحث ما در این است، می خواهیم عبادیت این را که از دایره مأمور به بیرون است، را درست کنیم.

شما مرحوم محقق نائینی بفرمایید که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به عنوان امر نفسی و جویی همان طوری که نسبت به أجزاء تبعض پیدا می کند، نسبت به تقید هم انبساط پیدا می کند و مانعی ندارد. اما عبادیت قید را از چه راهی ثابت کنیم، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به عنوان تعلق امر نفسی به وضو چه ارتباطی دارد؟ می خواهید عبادیت وضو را از طریق امر نفسی متعلق به صلاه درست کنید، چه طور می توانید چنین کاری بکنید، امر متعلق به صلاه به اجزاء و به تقیدها متعلق است، همه تقیدها هم مشمول این امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هست. اما کسی که می گوید: «تقید جزء» نیز می گوید: «قید خارج» خود قید را کنار بگذارید، خود قید دیگر جزئیت برای مرکب ندارد، وقتی قید جزئیت برای مرکب نداشت.

در نتیجه ولو این که قائل به تبعض و انبساط هم بشویم «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» نمی تواند وضو را مشمول خودش قرار بدهد، نمی تواند شامل وضو شود و اگر شامل وضو نشد روی بیان شما چه طور عبادیت برای وضو درست کنیم؟ پس در حقیقت در باب شرائط ولو این که جزئیت برای تقید به این شرائط هم مطرح باشد اما «بحثنا لیس فی التقید بل بحثنا فی نفس القیود» و اشکال در خود قیود است و عبادیت در رابطه با خود قیود مطرح شده است. ما چطور می توانیم از طریق تبعض «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را شامل وضو به عنوان شرطیت برای نماز شامل وضو بدانیم؟ پس در نتیجه ولو این که ما مبنای تبعض را بپذیریم، لیکن ملاک تبعض از محدوده اجزاء تجاوز نمی کند و خود شرائط و خود قیود به هیچ وجه امر متبعض و بعض الامر نمی تواند به آنها متعلق شود تا عبادیتشان را از این راه درست کنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله عبادیت طهارات ثلاث که تنها روی فرض قول به وجوب مقدمه مطرح نیست، آنهایی که وجوب مقدمه را قائل نیستند که حالا بعدا ما باید این بحث را برسیم، آنها هم در مسأله طهارات ثلاث از نظر عبادیت دچار اشکال هستند. به عبارت روشن تر این اشکال در عبادیت طهارت و طهارات ثلاث مبتنی بر قول به وجوب مقدمه نیست. هم قائلین به وجوب مقدمه در این مرحله گرفتار اشکال هستند و هم قائلین به عدم وجوب مقدمه در این مرحله دچار اشکال

هستند. همه باید فکر کنند، شما در ذهنتان نرود که این فقط روی فرض قول به وجوب مقدمه است.

آنهايي که قائل نیستند وجوب مقدمه را قبول ندارند همان لابدیت عقليه را در رابطه با مقدمه می دانند آنها چه طوری مشکل طهارات ثلاث را حل می کنند؟ این مشکل علی کلا القولین و علی کلا التقدیرین است.

عدم عبادیت برخی از شرائط

یک فرق مهم دیگری که بین اجزاء و شرائط ذکر کرده اند و همه قائل هستند، این است که اگر عبادتی مرکب ذات اجزاء شد، معنای این که این مرکب ذات اجزاء عبادت است، این است که کل و جزء عبادت است؛ نمی شود بگوییم نماز عبادت است، اما رکوعش «لیس بعباده» تشهدش «لیس بعباده» این جزء بودن برای یک مرکب عبادی یک لازم کلی دارد و آن این است که «کل جزء من اجزاء العباده لانه محاله یکون عباده» یعنی نمی توانیم پیدا کنیم یک چیزی از یک طرف عنوان «جزئیة للعباده» داشته باشد و از یک طرف هم عبادت نباشد هم جزء عبادت باشد هم «لیست بعباده». در باب اجزاء این معنا تصور نمی شود اما در باب شرائط ولو این که شرائط عبادت است، شرائط نماز است، ما ضابطه کلی نداریم که همه شرائط عبادت باید عبادت باشد. نه، شرائط عبادت علی قسمین: بعضی از شرائط عبادت، «عبادت فی نفسها» مثل طهارات ثلاث نسبت به نماز و طواف و امثال ذلک اما بعضی از شرائط در عین این که شرط عبادت است، اما خودش «فی نفسه لیس بعباده» مثل «ستر عورتین» برای نماز. این «شرط للصلاه، شرط للعباده» اما دیگر فی نفسه «ستر العوره لیس بعبادت» یا مسأله تطهیر بدن، طهارت ثوب و امثال ذلک حتی مسأله استقبال قبله این طور نیست که استقبال القبلة خودش عبادت باشد و شرطیت برای نماز داشته باشد، اینها شرائطی هستند که در عین این که مشروطشان که عبارت از صلاه است عباده. در عین حال خودشان «لیست بعباده». لازمه بیان مرحوم محقق نائینی «قدس سره» به عنوان تصحیح عبادیت طهارات ثلاث، این است که «جميع الشرائط عباده» مثل اجزاء عبادت باشد. چرا؟ برای این که ایشان می فرمایند: بین شرائط و بین اجزاء چه فرق می کند؟ همان طوری که بعضی امر صلاتی متعلق به رکوع است، همان طور هم متعلق به وضو است.

ما هم می گوییم همان طوری که روی فرمایش شما متعلق به وضو است، متعلق به «ستر العوره» هم هست. وقتی که بعضی الامر اضافه اش به شرائط، با اضافه اش به اجزاء یکسان شد، نتیجه این می شود که همان طوری که «جميع اجزاء العباده» باید اتصاف به عبادیت داشته باشد، «جميع الشرائط العباده» هم باید اتصاف به عبادیت داشته باشد.

بالاخره ارتباط وضو با نماز، با ارتباط ستر عورت به نماز چه فرق می کند؟ هر دو «شرط للصلاه»

و الصلاة مشروطه بکل واحد منهما» وقتی که شما حساب شرائط را با حساب أجزاء یکی کردید، باید همان ضابطه کلیه که در باب أجزاء هست در باب شرائط هم بیاید؛ باید همان طوری که «کل جزء من أجزاء العباده لا محاله یکون عباده، کل شرط من شرائط العباده (هم باید) لا محاله یکون عباده».

شما ممکن است این طوری در ذهنتان بیاید یا ایشان خودشان این اشکال را این طوری پاسخ دهند، بگویند: بله اگر ما بودیم و قواعد و ادله خارجی نبود، همین معنا را حکم می کردیم، می گفتیم: بله ضابطه کلی که در باب أجزاء هست، ضابطه کلی در باب شرائط هم وجود دارد؛ لیکن چه کنیم که ادله خارجی قائم شده بر این که «طهارت الثوب لیست بعباده، طهاره البدن لیست بعباده، استقبال القبلة لیست بعباده، ستر العوره لیست بعباده» اینها عبادیتشان به واسطه یک دلیل خارجی و ادله خارجی نفی شده و الا اگر ما بودیم و قاعده، قاعده اولیه اقتضاء می کرد که شرائط العباده کأجزاء العباده کلها عباده، اما چه کنیم که ادله خارجی جلوی این مطلب را گرفته، اگر ایشان این جواب را بفرمایند ما چه می توانیم در پاسخ به این جواب ایشان بگوییم؟

پاسخی که می توانیم به این جواب بدهیم این است که از ایشان سوال می کنیم، امر خارجی، یک قسمت از شرائط را از عبادیت خارج کرده، نمی توانند بگویند «امر غیر عبادی» برای این که أجزاء و بعضی از شرائط قطعاً عبادی هستند. پس راهشان منحصر می شود به این که بگویند: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

هم «امر عبادی» و هم «امر غیر عبادی» یعنی به لحاظ بعضی از این امر یک قسمت از ابعاضش یکون عبادی، آنهاش که متعلق به جزء است؛ آنهاش که متعلق به طهارات ثلاث است نسبت به آن ابعاض عنوان عبادیت دارد. اما آن ابعاضش که متعلق به «ستر العوره و تطهیر الثوب و البدن و امثال ذلک» است، نسبت به آنها «لیست بعبادی»؛ پس در پاسخ از این سوال که آیا امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ هل یکون أمراً عبادیاً ام غیر عبادی؟» ایشان باید بفرماید که هر دو هم عبادی و هم غیر عبادی و اگر این فرمایش را فرمودند؛ آیا هیچ ذوق متشرعه می تواند زیر بار این مطلب برود که ما بنشینیم برای «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» دو حساب باز کنیم و بگوییم: شما در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» در رابطه با چه چیزی می پرسید؟ اگر در رابطه با أجزاء و طهارات ثلاث می پرسید؟ بله عبادی اما اگر در رابطه با تطهیر ثوب و امثال ذلک می پرسید، «لیست بعبادی» آیا هیچ ذوق متشرعه می تواند این معنا را بپذیرد و این معنا را قبول کند؟ لذا اشکال دومی که به ایشان وارد بود، همین مسأله تفکیک و این که به این صورت نمی شود ما راه را حل کنیم، می باشد.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) در تصحیح عبادیت طهارات ثلاث از طریق انبساط امر را بیان

ص: ۳۴۲

کنید.

۲ - مناقشه استاد در کلام محقق نائینی (ره) در تصحیح عبادت طهارات ثلاث را تقریب نمایید.

۳ - توسعه نظریه انبساط امر از اجزاء به شرائط را بیان کرده و وجه بطلان آن را تقریب نمایید.

۴ - تفاوت اجزاء و شرائط را بیان نمایید.

ص: ۳۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال به محقق نائینی «ره» در رابطه با عبادت طهارات ثلاث

مرحوم محقق نائینی «اعلی الله مقامه الشریف» عبادت طهارات ثلاث را از این راه تصحیح می فرمایند که امر نفسی متعلق به صلاه همان طوری که نسبت به اجزاء تبعض پیدا می کند و هر جزء مأموربه، به امر ضمنی و یا به تعبیر دیگر به بعض الامر قرار می گیرد در باب شرایط هم ایشان فرمودند: مسأله به این کیفیت است. لذا مصحح عبادت طهارات ثلاث، همان امر نفسی و جوبی متعلق به اصل صلاه است. اشکالهایی به ایشان شد، یک جوابی هم سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره الشریف» ذکر فرمودند.

جواب ایشان عبارت از این معنا است، ایشان می فرمایند: همان طوری که در باب امر غیري معتقد بودیم که امر غیري نمی تواند مصحح عبادت باشد، برای این که امر غیري دعوت به غیر می کند، دعوت به ذی المقدمه می کند، دعوت به آن مأموربه نفسی می کند و حتی وجودش «یکون کالعدم». چنین امری که وجودش کالعدم است، نه قریبی بر موافقتش مترتب می شود و نه بعدی بر مخالفتش، نه استحقاق مثبتی در کار است و نه استحقاق عقوبتی در کار است؛ ولو این که ما مسأله

استحقاق را در اوامر نفسیه همانطوری که معروف بین اصولیین هست، قائل شویم؛ اما در اوامر غیریه این مطلب مطرح نیست.

ایشان می فرمایند: همان طوری که در اوامر غیریه این اعتقاد را داریم، در اوامر ضمنیه هم صلاحیت برای عبادیت به وجود نمی آورد؛ نه در باب شرایط تنها مسأله این طور باشد، حتی در باب اجزاء هم که تقریباً خیلی ها قائلند به این که امر ضمنی به اجزاء مرکب مأموریه متعلق می شود، ما مصحح عبادیت اجزاء را هم تعلق به این امر ضمنی نمی دانیم.

ایشان می فرمایند: ما معتقدیم که امر ضمنی نمی تواند عبادیت درست بکند. چرا؟ نه از باب این که امر ضمنی، داعویت ندارد. امر ضمنی بعض از کل امر است، بعض مجموعه امر است و اگر مجموعه امر داعویت داشته باشد و مکلف را تحریک کند به این که متعلقش را انجام دهد، در بعض الامر هم، همین عنوان داعویت وجود دارد؛ امر متعلق به رکوع، انسان را دعوت می کند «الی ایجاد رکوع». امر متعلق به سجود که عبارت از بعض الامر است، انسان را دعوت می کند به این که سجود را انجام بدهد. از نظر داعویت مشکله ای وجود ندارد. اما اشکال در این جهت است که اگر در مقابل امر رکوع بایستیم و کأنّ از امر رکوع سؤال کنیم که اگر متعلق تو را انجام دهیم (رکوع را انجام دهیم) آیا مسأله تمام می شود؟ دیگر تو (امر) دست از سرما برمی داری؟ می گوید: نه، رکوع به تنهایی چه اثری بر آن مترتب است؟ سجود به تنهایی چه اثری بر آن مترتب است؟ من شما را دعوت به رکوع می کنم، اما رکوع تمام هدف نیست، رکوع تمام مقصد نیست. رکوع به عنوان بعض المتعلق مطرح است. به عنوان بعض از یک مجموعه ای که ارتباط بینشان برقرار است.

معنای مرکب بودن اجزاء نیست، بلکه ارتباط بین اجزاء مطرح است به طوری که اگر یک جزئی از مرکب ده جزئی تحقق پیدا نکند «کأنّه لم يتحقق المركب اصلاً، لم يتحقق المأمور به اصلاً» پس در حقیقت امر متعلق به رکوع ولو این که داعویت دارد، اما قناعت نمی کند به اُتیان به متعلقش فقط، بلکه متعلق را به عنوان جزئی از آن مقصد و از هدف کل مطرح می کند. وقتی که این خصوصیت در امر ضمنی و در بعض الامر تحقق داشته باشد، می فرمایند: این خصوصیت منافات با عبادیت دارد، یعنی نمی تواند عبادیت را درست کند، عبادیت برای آن امری است که دعوت به متعلق کند و بگوید «هذا المتعلق تمام الهدف» است، تمام مقصود است، این مقرب است، این مثلاً معراجیت دارد. اما شما را دعوت کند به جزئی بعد هم بگوید: اگر نه تا جزء دیگر هم به آن ضمیمه شود، لکن یک جزء را فاقد باشد «لا يترتب بر اُتیان هذا المتعلق اثر» ولو این که این متعلق را شما به داعویت امر و به تحریک امر ایجاد کردید؛ اما در حقیقت خودش دارد اعتراف می کند امر ضمنی به این که من تنهایی چیزی نیستم. این خلاصه مطلب است.

امر غیری، در باب مقدمه خودش اعتراف می کرد به این که وجود من کالعدم است. با آن توضیحی که عرض کردیم. امر نفسی هم خودش دارد اقرار و اعتراف می کند به این که من به تنهایی چیزی نیستم. حالا- تو به جای یک رکوع، ده رکوع انجام بده، کجای «أَقِئْمُوا الصَّلَاةَ» حاصل شده است؟ کجای مأموریه مولا- تحقق پیدا کرده است؟ مأموریه عبارت از یک مجموعه مرکب مرتب است که اجزایش باهم ارتباط دارند. لذا در این قبیل از موارد است که مسأله اقل و اکثر ارتباطی مطرح می شود و معنای اقل و اکثر ارتباطی این است که اگر سوره به حسب واقع جزئیت داشته باشد و شما نماز را بدون سوره اُتیان کنید شما «لم تأت بشيء اصلا» هیچ چیزی در خارج از شما واقع نشده و در رابطه با مأموریه چیزی تحقق پیدا نکرده است.

خلاصه فرمایش امام «ره» در جواب از محقق نائینی

پس خلاصه فرمایش امام بزرگوار در جواب از مرحوم محقق نائینی به این برمی گردد که اگر ما همه حرفهای شما را قبول کنیم و بگوییم: امر همانطوری که منبسط بر اجزاء است، منبسط بر شرایط هم هست. خود شرایط هم هر کدامشان مأموریه امر ضمنی و مأموریه، به بعض الامر هستند، لکن ما در امر ضمنی ملاک و مصحح عبادیت نمی بینیم، حتی در رابطه با اجزایش تا چه برسد به شرایط.

تصحیح عبادیت اجزاء

البته ممکن است سؤال شود پس عبادیت اجزاء از چه طریقی حاصل می شود؟ از راه اصل الامر، همان امر متعلق به مجموع، امر متعلق به مجموع هم داعویت الی المجموع دارد و هم می گوید که تمام المقصد عبارت از همین مجموع است لیس الا. و به عبارت روشن تر آنهایی که در تعلق امر به مرکب، مسأله انبساط را قائل نیستند، آنهایی که می گویند: رکوع اصلا متعلق بعض الامر نیست، حتی در باب اجزاء. آنها عبادیت را از چه راهی تصحیح می کنند؟ عبادیت رکوع از چه راهی تصحیح می شود؟ عبادیت سجود از چه راهی تصحیح می شود؟ لا محاله راهشان منحصر به این است که همین تعلق امر به مجموع ولو این که تبعض هم در کار نباشد، انبساط هم در کار نباشد، همین کفایت می کند که همه اجزاء این مجموع اتصاف به عبادیت پیدا کند و عنوان عبادیت در آن تحقق پیدا کند.

پس اگر ما امر ضمنی را برای عبادیت کافی ندانستیم، حتی در رابطه با اجزاء سبب نمی شود که باب عبادیت اجزاء به روی ما بسته شود، عبادیت اجزاء را از راه تعلق امر به مجموع و داعویت امر برای مجموع و این که تمام المقصد عبارت از مجموع است، ما از این راه درست می کنیم. این جوابی هم که ایشان فرمودند، انصافا مطلب خوبی است و از این راه هم بعد از آن که آن مراحل را انسان

پذیرد که گفتیم اشکال کلام مرحوم محقق نائینی (ره) در همان مراحل اولیه است. لکن اگر کسی آن مراحل را پذیرفت و با ایشان موافقت کرد، این به عنوان آخرین جواب برای مرحوم محقق نائینی (ره) جواب خوبی است.

راه سوم در تصحیح عبادت طهارات ثلاث

تا به حال روی ترتیب بحث، ما برای جواب از آن مستشکل که در رابطه با عبادت طهارات ثلاث اشکال می کرد، دو راه ذکر کردیم: یک راه مربوط به محقق عراقی (ره) بود. یک راه هم مربوط به محقق نائینی «قدس سرهما» و ملاحظه فرمودید که هیچ یک از این دو راه نتوانست عبادت طهارات ثلاث را تصحیح کند.

راه سوم تقریباً شبیه راهی است که مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر فرمودند. منتهی با یک فرق، مرحوم محقق نائینی در رابطه با انبساط و تبعض امر، توسعه قائل شدند. فرمودند: همان طوری که امر نسبت به اجزاء انبساط پیدا می کند و هر جزئی متعلق بعض الامر قرار می گیرد نسبت به شرایط هم می فرمودند: مسأله همین طور است. هر شرطی به تنهایی متعلق بعض الامر واقع می شود. آن وقت نتیجه می گرفتند که امر متعلق به شرایط که عبارت از همان امر نفسی متعلق به «اقامه الصلاة» است، عبادت شرایط را درست می کند. اما این راه سوم تقریباً همین نتیجه را می خواهد ذکر کند. اما در توسعه انبساط با مرحوم محقق نائینی موافق نیست، می گوید: ما قبول داریم که انبساط فقط محدود به اجزاء است.

همان طوری که محقق عراقی (ره) معتقد بودند، انبساط، تبعض، ضمنیت که اینها همه عبارت اخیری از یکدیگر است، اینها تنها در محدوده اجزاء است و شرایط نصیبی از امر نفسی متعلق به ذی المقدمه ندارند. اما می گوید: ما یک حرف دیگری را اینجا ادعا می کنیم که در این «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» کأنّ دو بعد و دو جهت وجود دارد. اگر از ما پرسند که متعلق این امر چیست؟ از ما پرسند که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مأمور به عبارت از چیست؟ ما از دایره اجزاء پا را بیرون نمی گذاریم. می گوئیم: مأمور به عبارت از همین اجزاء است، مثلاً- اجزاء نماز هم ده جزء است. می گوئیم: «مأمور به لیس الا» همین ده جزء است. این یک بعد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است. اما «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک شأن و یک بعد دیگری هم دارد و آن بعد داعویت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است.

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» انسان را به چه دعوت و تحریک می کند و به چه وادار می کند؟ این قائل می گوید:

وقتی که ما در بعد داعویت وارد می شویم در بعد داعویت نباید مسأله را محدود به اجزاء بکنیم. در بعد داعویت شرایط هم مثل اجزاء است. چه چیزی شما را تحریک می کند به این که لباس نجس را

تطهیر کنید؟ می گوید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». چه چیزی شما را تحریک می کند بر این که ستر کنید عورت را «فی حال الصلاه»؟ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». لذا همین «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ی که نسبت به اجزاء داعویت دارد، این قائل می گوید؛ نسبت به شرایط هم داعویت دارد. از هر مسلمانی پرسی که چرا داری لباس را تطهیر می کنی؟ می گوید: می خواهم با آن نماز بخوانم. چرا داری بدنت را تطهیر می کنی؟ می گوید:

می خواهم نماز بخوانم.

پس معلوم می شود که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در بعد داعویتش غیر از بعد متعلقش است. در بعد متعلق محدود به اجزاء است، اما در بعد داعویت مسأله توسعه دارد. هم اجزاء را می گیرد و هم شرایط را می گیرد. بعد این قائل حرف خودش را به این صورت تکمیل می کند که اگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همان طوری که داعویت به اجزاء دارد به قول شما داعویت به شرایط هم دارد، پس همه شرایط باید یکسان باشند. برای این که چه فرق می کند بین وضو و تطهیر ثوب؟ همان طوری که داعی و محرک انسان برای وضو گرفتن، عبارت از تعلق امر به «اقامه الصلاه» است، داعی و محرک به تطهیر ثوب هم به قول شما همین امر متعلق به اقامه صلاه است. به عبارت دیگر در داعویت امر که بین شرایط فرق نمی کند. وقتی که در داعویت بین شرایط فرق نکرد، پس چرا شما طهارات ثلاث را فقط عبادیت به آنها دادید؟ اما سایر شرایط را می گوید: آنها «لیست بعباده». در حالی که از نظر داعویت امر به اقامه صلاه بین شرایط، کمترین فرقی نمی بینیم.

این قائل می گوید: حل این اشکال این است، ما هم مدعی همین معنا هستیم که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»

در بعد داعویتش همان طوری که نسبت به همه اجزاء یکسان است، نسبت به همه شرایط هم یکسان است. هیچ فرقی بین طهارات و غیر طهارات نمی کند. لکن فرق این است که از خارج دلیل قائم شده بر تفکیک به این کیفیت؛ که دلیل قائم شده بر این که اگر بخواهد وضوی تو صحیح باشد، باید اُتیان به وضو و محرک وضو و داعی بر اُتیان به وضو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» باشد. اما اگر ریاء شد، اگر خدای نکرده ارائه به مردم شد، اگر مسائل دیگر از قبیل تبرید و امثال ذلک شد، این وضو «لیس بصحیح».

پس در طهارات ثلاث دلیل خارج قائم شده بر این که اُتیان اینها در خارج حتما باید به داعویت همان امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» باشد لیس الّا. اما در باب تطهیر ثوب ولو این که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» داعویت دارد اما عمل خارجی شما لازم نیست که به داعویت امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» باشد؛ شما اگر ریاء هم ثوبتان را تطهیر کنید که خدای نکرده مردم بگویند: این یک آدم خیلی باتقوای بانظافتی هست و رعایت می کند، باز هم مانعی ندارد شرط الصلاه حاصل شده «شرط الصلاه، طهاره الثوب» است، شرط صلاه، طهارت بدن است. حالا این تطهیر ثوب به هر داعی می خواهد، در خارج تحقق پیدا کند و به هر محرکی در خارج انجام بگیرد، فرق نمی کند.

عدم تمامیت راه سوم در حل مشکل عبادیت طهارات ثلاث

پس خلاصه جواب از اشکالی که به آن متوجه است، این است که در باب اجزاء دلیل قائم شده که کل جزء باید به داعویت امر تحقق پیدا کند. اما در باب شرایط دلیل بر تفکیک قائم شده، گفته: در طهارات ثلاث کالاجزاء باید به داعویت امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تحقق پیدا کند، اما در باب شرایط با این که «أَقِيمُوا» از نظر داعویت یکسان است، اما تحقق خارجیش لازم نیست که به داعویت امر «أَقِيمُوا» باشد. لذا بین طهارات ثلاث و سایر شرایط با این که از نظر داعویت یکسان هستند، اما از نظر کیفیت تحقق در خارج و اَتیان اینها در خارج به مقتضای دلیل، بین اینها فرق وجود دارد.

این راه سومی است که برای حل مشکله عبادیت طهارات ثلاث ذکر شده است. این راه هم به نظر ناتمام می رسد و شاهدش این است که ما اصولاً نمی توانیم این مطلب را بپذیریم که بین بعد متعلق و بین بعد داعویت از نظر سعه و ضیق، اختلاف وجود داشته باشد. یعنی از ما پرسند که متعلق امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چیست؟ فقط ده جزء را بیان کنیم؛ اما وقتی سراغ داعویت می رسند، بگوییم: نه امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همانطوری که داعویت به اجزاء دارد، داعویت به شرایط هم دارد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در بعد داعویت اوسع از «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در بعد متعلق است، این قابل قبول نیست.

شاهدش این است که اگر بخواهیم بعد متعلق را اضیق از بعد داعویت بدانیم، مثل این می ماند که کسی ادعا کند که امر متعلق به «اقامه الصلاة» دعوت به صوم می کند؛ شما می پذیرید و می توانید بگویید: امر متعلق به «اقامه الصلاة» در عین این که متعلقش اقامه الصلاة است، اما دعوت به صوم هم می کند که خارج از متعلق است. می شود این حرف را پذیرفت؟ یا این که شما در جواب همان فرمایشی را که مرحوم آخوند مکرر در مکرر در کلماتشان بیان می فرمایند و این حرف صحیحی است و واقعیت منطبق بر همین حرف است و آن این است که «الامر لا يدعوا الا الى متعلقه» این عبارت را در کفایه فراوان مرحوم آخوند ذکر کردند «الامر لا يدعوا الا الى متعلقه» یعنی دایره داعویت با دایره متعلق یکی است. همانی را که امر به او تعلق می گیرد، شما را دعوت به او می کند.

اما اگر امر بگوید: من به شرایط تعلق نگرفتم ولو به طور ضمنی و بعضی، اصلاً من از دایره اجزاء بیرون نمی روم؛ اما در عین حال شما را دعوت به شرایط هم می کنم. چطوری می شود این حرف را پذیرفت؟ شرایط با خروجشان از دایره متعلق، ولو این که اصل حرف مرحوم آقای نائینی را نپذیرفتیم، اما ایشان می فرمودند: دایره متعلق توسعه دارد، امر ضمنی هم به اجزاء هم به شرایط، هر دو تعلق می گیرد. حالا این یک حرفی است ولو این که اصلش را انسان قبول نکند، اما این اشکال، دیگر به ایشان وارد نیست. ایشان دایره متعلق با دایره داعویت را یکی می داند و حتماً هم باید یکی

باشد و الا اگر بخواهد امر از متعلقش تجاوز کند و در داعویت، غیر متعلق را هم بگیرد؛ در نتیجه باید بگوییم: امر به صلاه می تواند «الی الصوم» هم باشد، چه فرق می کند بین صوم و بین شرایط در خروج از متعلق و از دایره متعلق؟

پس اشکال عمده ای که به این راه سوم وارد است، تفکیک بین مسأله داعویت و مسأله متعلق است با این که بین اینها همان طوری که مرحوم آخوند مکررا ذکر کردند، گاهی هم تعبیر به «ان الامر لا یکاد یدعوا الا الی متعلقه» بالا و الا گاهی مسأله را ایشان مطرح کردند که از آن حصر استفاده می شود. این راه سوم هم درست نشد. پس برای حل مشکله عبادت طهارات ثلاث چه کنیم؟ دقت بفرمایید تا یک راه حلی ان شاء الله پیدا کنیم.

پرسش:

- ۱ - چرا امر ضمنی نمی تواند در اجزاء و شرایط عبادت درست کند؟
- ۲ - اقل و اکثر ارتباطی چیست؟
- ۳ - نظر محقق نائینی (ره) در عبادت طهارات ثلاث را تقریب نمایید.
- ۴ - بین طهارات ثلاث و اجزاء و شرایط چه تفاوتی هست؟
- ۵ - نظر مرحوم آخوند (ره) درباره داعویت امر به متعلق خود را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال در عبادت طهارات ثلاث و راه تصحيح آن

اشکال در عبادت طهارات ثلاث اين بود که آیا عبادت اينها از راه امر غيری درست می شود يا از راه امر نفسی استجابی؟ که هیچ کدام نمی توانست به نظر مستشکل راه حل باشد و جوابهایی که از اين اشکال ملاحظه فرمودید، یکی جواب مرحوم محقق عراقی (ره) بود که ایشان از راه امر غيری و تبعیض امر غيری نسبت به اجزاء وضو و قصد قربت پیش آمدند و همین طور جوابی که مرحوم محقق نائینی (ره) ذکر فرمودند که ایشان امر نفسی صلاتی را هم متبعص نسبت به اجزاء می دانست و هم متبعص نسبت به شرایط و همین طور جواب دیگری که داده شده بود که امر نفسی متعلق به اجزاء برای عبادت بعضی از شرایط کافی باشد؛ اينها را ملاحظه فرمودید که همه دچار اشکال بلکه اشکالات بود. پس از چه راهی می شود عبادت طهارات را تصحيح کنیم؟

راهی که به نظر می رسد اين است که بگوئیم: اين مستشکل و همه آنهايي که در مقام جواب از اشکال برآمدند، یک مطلب را مسلم گرفته بودند و آن اين است که عبادت نیاز به امر دارد و بدون امر نمی تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی عبادت حاصل نمی شود، چه اين امر، امر غيری باشد يا امر نفسی،

نفسی استجابی یا وجوبی باشد؟ بالاخره هم مستشکل و هم هر سه جوابی که از این مستشکل داده شده بود، نیاز عبادت را به امر، یک امر مسلّم و مفروغ عنه گرفته بودند.

جایی که امر نیست، عبادت تحقّق ندارد و همین طور در یکی از بحثهایی که آینده هم در پیش است و آن هم یک مشکله عجیبی به وجود آورده، که بحث ترتّب است، در آنجا هم تمام اشکالات و تمام مصیبتها را این معنا به وجود آورده که عبادت نیاز به امر دارد و اگر امر نباشد، عبادت نمی تواند مفهومی داشته باشد. لذا در آن مسأله، مسأله صلاه و ازاله و مسأله اهم و مهم، اگر کسی امر به ازاله را مخالفت کند و به جای اشتغال به ازاله، اشتغال به نماز پیدا کند، با این که نماز به لحاظ عدم فوریتش، واجب مهم است و ازاله به لحاظ فوریت و جوبش، واجب اهم است.

آنجا بحث شده که اگر کسی واجب اهم را ترک کرد و به جای او واجب مهم را انجام داد که در مثال معروف، صلاه به جای ازاله است، آیا این واجب مهم چون عبادت است می تواند صحیحا واقع شود؟ آنجا هم همین مشکله است که عبادت نیاز به امر دارد و امر به مهم نمی تواند با امر به اهم در یک آن مجتمع بشود، لذا مسأله ترتّب و مسأله طولیت را مطرح کرده اند. گفته اند: امر به ازاله به نحو مطلق و بدون قید و شرط مطرح است.

اما در امر به صلاه یک قیدی هست که آن قید، از امر به ازاله تأخر دارد که عبارت از عصیان امر به ازاله است، مثل این که فرض کنیم مولا خودش از اول تصریح به این معنا کند که «يجب عليك ازاله النجاسة عن المسجد» و به دنبالش بگوید: «و ان عصیت و خالفت امر لازاله يجب عليك الصلاه انت مأمور بالصلاه» این به نحو ترتّب و طولیت است؛ یعنی در درجه اول، امر به ازاله است بدون هیچ قید و شرط، در درجه دوم امر به صلاه مطرح است. برای این که امر به صلاه، مشروط به عصیان است و عصیان هر امری متأخر از آن امر است، کما این که اطاعتش هم تأخر از امر دارد. اطاعت و عصیان «فرع للامر و متأخر عن الامر». آن وقت اگر امر به صلاه مقتید به قید عصیان شد که عصیان تأخر از امر به ازاله دارد، نتیجه این می شود که در رتبه متأخره، امر به صلاه وجود دارد و چون امر به صلاه وجود دارد، لذا نماز به جای ازاله «تکون عبادة صحیحه لتعلق الامر بها».

البته این مسأله ترتّب را بعضی ها مثل مرحوم آخوند(ره) قبول ندارند و ممتنع می دانند. ما ان شاء الله در بخش خودش مفصل بحث خواهیم کرد، لکن مقصود از بیان این مطلب این است که همین مشکله ای که اینجا در طهارات ثلاث، اساس و مبنای اشکال قرار گرفته، در باب ترتّب هم روی همین اساس و مبنای، مسأله ترتّب به وجود آمده و آن همه داد و قال درباره نفی و اثبات مسأله ترتّب مطرح شده و آن این است که عبادت نیاز به امر دارد.

بینیم آیا این مبنای مسلمی است؟ از کجا این حرف آمده که عبادت «تحتاج الی الامر»؟ منتها

دایره امرش را توسعه بدهیم چه گیری باشد چه نفسی باشد، نفسی استجابی باشد یا نفسی وجوبی باشد. ببینیم این از کجا آمده است؟

عدم اعتبار امر در عبادت عبادات

چیزی که می تواند منشأ این حرف واقع بشود که عبادت نیاز به امر دارد، عبارت از این است که فرق عبادت و غیر عبادت چیست؟ در بحث تعبدی و تَوْصِیْلِی این معنا را ذکر کردیم. عبادت آن است که نیاز به قصد قربت دارد، اما واجب یا هر امر تَوْصِیْلِی «لا- یحتاج الی قصد القربه». اختلافی در معنی قصد قربت بود، که معنای قصد قربت چیست؟ احتمالاتی در رابطه با معنی قصد قربت مطرح بود.

یک احتمال این بود که قصد قربت معنایش این است که ما عمل را به داعی و محرّکیت امر متعلّق به این عمل انجام دهیم و به تعبیر اصطلاحی: قصد قربت یعنی «قصد امثال الامر، یعنی اتیان المأمور به بداعی الامر المتعلّق به». اگر قصد قربت را این طوری معنا کنیم، چاره ای نیست که همه جا در عبادت عبادت، خودمان را محتاج به امر ببینیم، چرا؟ برای این که عبادت قصد قربت می خواهد بدون هیچ تردید، قصد قربت هم معنایش اتیان بداعی امر است.

قصد قربت معنایش قصد امثال امر است. آن وقت می شود «الاتیان بداعی الامر یا قصد امثال الامر» بدون امر باشد؟ جایی که امر نداشته باشد، چطور قصد امثال امر کنیم؟ چطور این شیء را به داعویت امر ایجاد کنیم؟ لذا منشأ این معنا که چرا عبادت نیاز به امر دارد فقط همین جهت است که عبادت، قصد قربت می خواهد و معنی قصد قربت هم عبارت از اتیان بداعی الامر است. پس نمی شود عبادتی خالی از امر و فاقد امر باشد. لکن ما در خود همین معنا مناقشه می کنیم. می گوئیم:

چه کسی گفته که معنای قصد قربت، اتیان به داعی امر است؟ این یکی از احتمالات در این رابطه است.

اما اگر قصد قربت را روی احتمالات دیگری که مرحوم آخوند(ره) هم این احتمالات را در ذیل کلامشان در بحث تعبدی و تَوْصِیْلِی مطرح می کنند که این احتمالات یکی این است که قصد قربت همین را که این مفهوم از این لفظ واقع می شود، همین که این لفظ بر آن دلالت دارد، «قصد القربه یعنی الاتیان بالشیء بداعی کونه مقرباً» که بیشتر هم در ذهن ما همین معنا از قصد قربت مرتکز است؛ یعنی عمل را «بما أنه مقرب الی المولی و مقرب للعبد الی مقام المولی» اگر قصد قربت را این طوری معنا کردیم، دیگر چه لزومی دارد که عبادت امر داشته باشد؟ این که مقربیت و صلاحیت عبادت را از کجا بدست می آوریم؟ می گوئیم: علی ای حال اگر قصد قربت معنایش این شد، دیگر چه دلیلی قائم شده بر این که «العباده تحتاج الی تعلق الامر بالعباده»؟ بلکه اگر عملی را «بداعی کونه

مقرباً» یا دو احتمال دیگر که ایشان آنجا ذکر می فرمایند، عمل را انسان اتیان کند «بداعی گونه حسنا» این هم ریا و مانند آن را خارج می کند. شهوات نفسانیه را خارج می کند. اتیان به دواعی غیر اخروی را خارج می کند. یا احتمال دیگر: «الاتیان بالعمل بداعی گونه ذات مصلحه» این عمل دارای صد درجه مصلحت است. من به داعی این مصلحتش ایجاد می کنم. من نماز را به داعی معراجیت انجام می دهم؛ نماز را «بداعی کونها ناهیه عن الفحشاء و المنکر» انجام می دهم. اگر قصد قربت را به یکی از این چند معنای اخیر بگیریم، دیگر چه دلیلی داریم بر این که «العباده تحتاج الی الامر»؟ ممکن است عبادتی باشد و امر هم به آن تعلق نگرفته باشد که مثلش را عرض می کنیم ان شاء الله.

این سؤال پیش می آید که اگر شما در باب عبادت، مسأله تعلق امر را لازم نمی دانید، پس عبادت عبادت را از کجا به دست آوردید؟ از کجا به دست آوردید که طهارات ثلاث عبادت؟ اما «تطهير الثوب و البدن للصلاه ليس بعباده»؟ از کجا این معنا به دست آمد؟

منشاء عبادت طهارات ثلاث

جواب این مطلب این است که در عبادت عبادات بعضی از چیزها عبادتیش روشن است و نیاز به دلیل ندارد. عبادت به معنای پرستش است، به معنای خضوع و خشوع در پیشگاه معبود است، معنای عبادت این است. حالا معبود باری تعالی باشد که «اهل للعباده» یا آنهایی که بت پرستان برای خودشان معبود اتخاذ کرده بودند، آنها هم به عنوان معبود مسأله را مطرح می کردند و عمل خودشان را عمل عبادی می دانستند، منتها ما آنها را به عنوان شرک آن هم نه شرک در ذات، نه شرک در فعل، بلکه شرک در عبادت می دانیم. آن شرکی که جاهلیت زمان رسول خدا مبتلای به آن شرک بود، شرک در ذات نبود.

آنها خداوند تبارک و تعالی را قائل بودند، لذا وقتی از آنها می پرسیدند که این بتها را برای چه می پرستید؟ می گفتند «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» این بت پرستی را وسیله قرب الی الله و راه تقرّب به خدا می دانستند. پس مسأله به صورت عبادت پیش آنها مطرح بود و الا نسبت به ذات خداوند و همینطور نسبت به خلاقیت خداوند، هیچ مشکله ای نداشتند «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» می گفتند: خدا خالق آسمانها و زمین است و حتی در خالقیت هم مسأله شرک مطرح نبود. استفاده ای که می کنیم این است که بعضی از چیزها عبادتیش یک امر عرفی و روشن است؛ آنها در مقابل بت چه می کردند؟ در مقابل بت خضوع و خشوع و سجده می کردند، این سجده عبادت. منتها در معبودش دچار انحراف شده بودند. این سجده در مقابل بت باشد، عبادت است، منتها عبادت بت در برابر خداوند تبارک و تعالی باشد، آن هم عبادت است، منتها عبادت

خداوند معبود به حق و شایسته. پس عبادت بعضی از چیزها یک امر روشنی است. سجود دلیل هم نمی خواهد. لازم نیست که آیه بگوید: «و اسجدوا لله الذی خلقکم» این عبادت. اما یک قسمت بلکه اکثر اشیاء، عبادتشان را ما نمی فهمیم. ما باید از راه شارع استفاده کنیم که فلان شیء هم عبادت. از طریق شارع باید این مسأله برسد.

اجماع راهی برای احراز عبادت عبادات

بحث این است که حالا که از طریق شارع باید عبادت برسد، معنایش این است که شارع باید به آن امر کند و کانال عبادت فقط عبارت از امر است یا این که لازم نیست که مسأله امر در کار باشد؟ یک چیزی را می بینیم اجماع فقها بر آن قائم شده، ضرورت فقه بر آن قائم شده، بداهه عند المتشرعه حاکم به آن معناست که این متشرعه همین طور خلفا عن سلف، اتصال به زمان و ائمه و زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پیدا کرده است. ما از این راهها می فهمیم این عبادت است. طهارات ثلاث از این قبیل است. اگر ما بودیم و فکر ناقص و عقل محدود خودمان، هیچ فکر نمی کردیم صورت شستن و دست شستن و مسح کشیدن به سر و به پا به این کیفیت، این مقرب الی الله باشد، این صلاحیت عبادت داشته باشد.

به عبارت دیگر: ما هیچ فرقی بین وضو و بین تطهیر ثوب و بدن از نظر فکر خودمان و آن احاطه ناقص خودمان قائل نیستیم. اما چه کنیم وقتی که ما وارد فقه می شویم، می بینیم ضرورت فقه می گوید: طهارات ثلاث عبادت است. همین ضرورت می گوید: «تطهیر الثوب و البدن لیس بعباده».

به متشرعه مراجعه می کنیم می بینیم وقتی که می خواهد وضو بگیرد حواسش را جمع می کند، مشغول دعا خواندن می شود، خودش را متوجه به خداوند می بیند، اما وقتی می خواهد ثوب و بدنش را تطهیر کند با این که برای نماز هم دارد تطهیر می کند، اما هیچ توجهی ندارد به این که این ثوب و بدن تطهیرش، عبادت مقرب الی الله تبارک و تعالی.

در حقیقت، اگر خودمان را ملزم نبینیم که قصد قربت را به آن معنای قصد امتثال امر بدانیم، دلیلی بر آن معنا قائم نشده است. چه کسی گفته که معنای قصد قربت، قصد امتثال الامر است؟ دلیلی، آیه ای و روایتی بر این معنا قائم شده؟ قصد قربت همان معنای ظاهر خودش است.

(سؤال... و پاسخ استاد): اجماع داریم و یقین داریم امر هم نیست. در کجای اجماع می گوید: این امر دارد؟ اجماع بر چه چیز قائم شده است؟ «قام الاجماع علی أنّ الوضوء عبادت و تطهیر الثوب لیس بعباده اما لم یقم الاجماع» بر این که وضو امر دارد مواردش زیاد است. در باب تیمم می رسیم که اتفاقاً دو تا اجماع هست، هم اجماع بر عبادت تیمم است هم اجماع بر این که تیمم هیچ امر ندارد.

پس اگر ما خودمان را هیچ ملزم به این معنا نبینیم که قصد قربت را به معنای قصد امتثال الامر معنا کنیم و بلکه این معنا از کلمه قصد قربت هم یک قدری دور است، چرا همین معنای ظاهر قصد قربت را نگیریم؟ «قصد کونه مقرباً». این همه تعبیر به قرب و تقرب در روایات شده، در حدیث قدسی شده «العبد یتقرب الی بالنوافل» معنای تقرب چیست؟ قصد قربت معنایش همین است؛ یعنی عمل را بما آنه مقرب انجام بدهد؛ انسان را نزدیک می کند الی مقام المولی.

اگر قصد قربت معنایش این شد فقط می مانیم که چه چیزی مقربیت دارد؟ آن چیزی که وصف مقربیت در آن وجود دارد چیست؟ بعضی چیزها را می فهمیم که مقرب و عبادت کما این که بت پرستها هم می فهمیدند. اکثر چیزها را ما نمی فهمیم حتی نماز با این کیفیت را هم ما مقربیتش را درک نمی کنیم. حالا جزء سجودی اش را درک کنیم، جزء رکوعی اش را هم درک کنیم، اما سایر اجزاء به این هیئت ترکیبیه ای که سر سوزنی به این هیئت ترکیبیه نباید خللی وارد شود، ما مقربیتش را درک نمی کنیم. اجماع و ضرورت فقه و ضرورت شرع بر این قائم شده که «الصلاه عبادت» و اصولاً (این یک نکته ای است) اگر یک مقدار دقیقتر شویم در خیلی از اوامری که متعلق به عبادات شده، همراهش اعتبار قصد قربت نیست. این همه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» در قرآن دارید، کجا دارد که این اقامه صلاه باید همراه با قصد قربت باشد؟ از کجا استفاده کردید عبادت صلاه را؟ «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

می گوید: نماز را بخوان اما نمی گوید: نماز را با قصد قربت باید اتیان کنید. ما از خارج این معنا را فهمیدیم. از ضرورت عند الشارع و الفقه و المتشرعه عبادت صلاه را استفاده کردیم. در باب طهارات ثلاث هم همین طور است. چه نیازی دارد به این که امر را مطرح کنیم و دچار اشکال شویم؟ امر به تنهایی اصلاً کافی نیست برای این که این مسأله را درست کند؛ مگر واجبات توصلیه، امر ندارد؟ مسأله اعتبار قصد قربت باید از طرق دیگر روشن شود.

ما در باب طهارات ثلاث این معنا را معتقدیم، می گوییم: به هر کسی مراجعه کنید چه مجتهد باشد چه مقلد، هر کسی در هر شرایطی، آن دیدی که نسبت به وضو دارد، غیر از آن دیدی است که نسبت به تطهیر ثوب و تطهیر بدن دارد. به «تطهیر ثوب بما آنه عبادت» نگاه نمی کند، اما به وضو بما آنه عبادت نگاه می کند. همین دلیل بر عبادت است. ما دیگر چه چیز لازم داریم؟ به این مستشکلی که می گفت: اگر شما عبادت را از راه امر غیری درست کنید، مستلزم دور است.

اگر از راه امر نفسی استجابی درست کنید، سه تالی فاسد برایش ذکر کرد. ما نه از راه امر غیری درست می کنیم نه از راه امر نفسی استجابی درست می کنیم، نه راه امر نفسی متعلق به صلاه آن

طوری که مرحوم آقای نائینی «قدس سره» خودشان را به زحمت انداختند. ما دو کار می‌کنیم، یکی این که می‌گوییم: معنای قصد قربت، عبارت از قصد امتثال امر نیست تا این که برای ما مشکله به وجود بیاورد. اگر چیزی مقرب شد، همین کفایت می‌کند برای عبادت آن. مقربیتش را از کجا به دست می‌آورید؟ از این به دست می‌آوریم که اجماع و ضرورت بر آن قائم شده و بین مقدمات صلاه می‌بینیم کاملاً بین متشرعه و فقهاء «باجمعهم من دون خلاف» فرق دارد؟ پس ما چه کسری داریم؟ چه اشکالی اینجا وجود دارد که برای حل این اشکال مجبور شویم این راه‌های غیر صحیح دور و دراز را طی کنیم؟ این معنا هم در کنار این مسأله هست که وقتی می‌گوییم: یک شیء مقرب را شما با قصد تقرب انجام بده، معنایش این است که اگر به قصد ریاء و امثال ذلک انجام دادی، به درد نمی‌خورد. درست است این شیء مقرب است، درست است انسان را به خدا نزدیک می‌کند، اما معنای مقربیت یک شیء و عبادت یک شیء این است که اتیان خارجی او هم باید به همین داعی مقربیت باشد. اما اگر به داعی مقدّس‌نمایی و ریاکاری و امثال ذلک شد، این دیگر به جای این که مقرب باشد مبعّد از ساحت مولا هم خواهد بود. پس اجمالاً یک راه حل این طوری برای مسأله فکر می‌کنیم و خیلی راه آسان می‌شود بدون این که این گرفتاریها پیدا شود، لکن باز هم یک قدری نیاز به توضیح و تتمیم دارد که فردا ان شاء الله عرض می‌کنیم.

پرسی:

۱ - از چه راهی می‌شود عبادت طهارت ثلاث را تصحیح کرد؟

۲ - اعتبار قصد قربت در عبادات، از چه راهی ثابت می‌شود؟

۳ - معنی قصد قربت چیست؟

۴ - بیان استاد در نیاز عبادت به امر را تقریب نماید.

ص: ۳۵۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

وجود امر در عبادت طهارات ثلاث

بحث در حل مشکل عبادت طهارات ثلاث بود که این مشکل به چه کیفیتی قابل حل است؟ آن مبنایی را که هم مستشکل و هم بزرگانی که در مقام جواب از این اشکال برآمده اند همه پذیرفته اند، این است که عبادت عبادت نیاز به امر دارد حالا هر امری، نفسی باشد، غیری باشد، استحبابی باشد یا وجوبی. گفتیم: دلیلی بر این مبنا قائم نشده، مگر این که قصد قربت را تنها به یک صورت و به یک طریق صحیح بدانیم.

قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر و اتیان به داعویت امر معنا کنیم، در این صورت پیدا است که عبادت عبادت بدون امر امکان ندارد. اما اگر قصد قربت، راههای دیگری هم داشته باشد و مخصوصا همین مفهومی را که این لفظ؛ یعنی «قصد القربه» بر آن دلالت دارد، همین را کافی بدانیم.

اگر این طور شد، آنچه در عبادت عبادت معتبر می شود، عبارت از این است که اولاً شیء مقریبت داشته باشد، صلاحیت عبادت داشته باشد. عبادت خودش یک مفهومی است که عرف این مفهوم را درک می کند؛ یعنی پرستش و عبادت معبود «ای معبود کان». جهت دومی که در عبادت معتبر است،

همین قصد تقرب است؛ یعنی شیء مقرب را و «شیء صالح للعبادیه» را به عنوان عبادت اتیان کنیم، به عنوان تقرب الی المولی در خارج انجام بدهیم نه به داعی ریا و دواعی دنیویّه مشابه ریا. در عبادت بیشتر از این دو معنا را لازم نمی دانیم، نه در طهارات ثلاث فقط به صورت یک ضابطه کلی، در هر کجا که عبادت و عبادت مطرح است، بیشتر از این دو خصوصیت، لازم نیست: «صلاحیه الشیء لان یتقرب به و قصد التقرب به فی مقام اتیان و فی مقام العمل» منتها اکثر این صلاحیت را باید از طریق شارع و شرع به دست بیاوریم که چه چیز صلاحیت عبادت دارد و چه چیز صلاحیت ندارد.

در باب طهارات ثلاث به ضرورت فقه و ضرورت عند المشرع، اجماع مسلم قطعی بین فقهاء، این معنا را به دست آوردیم که وضو و غسل و تیمم، با سایر مقدمات نماز فرق می کنند. یک خصوصیتی در اینهاست که در سایر شرائط و مقدمات، این خصوصیت وجود ندارد. اگر مسأله به این صورت شد، دیگر چه مشکله ای در این رابطه می توانیم داشته باشیم؟ هیچ مشکله ای در اینجا وجود ندارد. نه دوری لازم می آید، نه توالی فاسده دیگر لازم می آید، نه نیاز به تبعض امر داریم، نه مسأله تفکیک بین داعویت و متعلق مطرح است. هیچ اشکالی در اینجا مطرح نیست و همینطور یک سری مشکلات دیگری بواسطه این معنا قابل حل است.

استحباب طهارات ثلاث

یکی از مشکلات که در درس گذشته هم اشاره کردیم این است که اگر عبادت طهارات ثلاث به واسطه امر نفسی استحبابی باشد، یکی از اشکالاتی که مستشکل ذکر می کرد همین مسأله است که وضوء و غسل با تیمم، در این جهت فرق می کنند. وضو و غسل، استحباب نفسی دارند، اما تیمم استحباب نفسی ندارد. این طور نیست که هرکسی در هر شرایطی قبل از وقت و بعد از وقت بخواهد تیمم کند، یک مستحب نفسی را انجام داده باشد، اما در باب وضو مخصوصا دایره استحباب نفسی خیلی وسیع است.

انسان چه محدث باشد و چه محدث نباشد، وضو برایش استحباب دارد، حتی در صورت محدث نبودن هم به عنوان تجدید وضو برای او استحباب وضو ثابت است، ولو این که محدث به حدث اصغر هم به هیچ وجه نیست. در باب غسل البته نمی شود به این معنا توسعه استحباب قائل شد. غسل هم استحباب دارد. موارد زیادی برای استحباب غسل ذکر کرده اند و اقسامی هم برای غسل ذکر شده، غسلهای زمانیه، غسلهای مکانیه که مرحوم سید در کتاب عروه به این موارد و مواضع اشاره می کند.

در باب غسل هم دائره استحباب مثل وضو نیست. اما فرقی که با تیمم دارد عبارت از این است که غسل در خیلی از موارد استحباب دارد، در حالی که تیمم شاید یکی دو مورد آن هم به عنوان بدل از وضو استحباب داشته باشد «فی حال التمكن من الماء» مثل این که کسی که می خواهد مثلا بخوابد «یستحب له الوضوء» و اگر نخواست وضو بگیرد با این که تمکن از «ماء» هم دارد می تواند به جای این وضو تیمم کند. یکی دو سه مورد این طوری داریم. اما از این یکی دو سه مورد گذشته، همین طور کسی بخواد تیمم بکند، استحباب نفسی برای او ثابت نیست؛ یعنی قطعا وجود ندارد.

عبادیت مطلقه

از اینجا یک نکته دیگری روشن می شود و آن این است که اگر شیء بخواد عبادیت و مقریبت داشته باشد، آیا لازمه عبادیتش این است که عبادیت مطلقه داشته باشد «فی جميع الحالات مع جميع الخصوصیات»؟ یا این که چه اشکالی دارد که یک شیء فی حاله عبادیت داشته باشد و در حالت دیگر فاقد عنوان عبادیت باشد؟ آیا در عبادیت، لازم است که شیء عبادیتش مطلقه باشد؟ این از کجا آمده است؟

یا این که وقتی عبادیت را از شارع می گیریم، شارع ممکن است به ما این طور بگوید که تیمم در آنجایی که مقدمیت برای نماز دارد، یا بعضی از موارد نادره دیگر مثل همان مثالی که ذکر کردیم، اینجا تیمم عبادیت و مقریبت دارد، اما در غیر این مورد حتی بعد از دخول وقت، آنهایی که قائل به جواز بدار نیستند؛ یعنی می گویند: اگر انسان اول وقت عذری داشت، فوری نمی تواند اول وقت تیمم کند و نماز بخواند، باید این عذر، «عذر مستمر الی آخر الوقت» باشد؛ علما او اطمینانا بدانند که این عذر تا آخر وقت ادامه پیدا می کند، اما اگر این علم و مظنه برایش نبود، حتی بعد دخول الوقت هم تیمم مشروع نیست؛ یعنی «لیست بعباده، لیست بمقربه».

اگر شارع عبادیت تیمم را محدود کند، اما عبادیت وضو را به آن توسعه بدهد، آیا این تفکیک در معنای عبادت می شود؟ آیا اشکالی و استحاله ای در این رابطه به نظر می رسد؟ یا این که بعد از آن وظیفه ما این است که عبادیت این شیء را که به نظر ظاهر هم کار عجیب و غریبی است که انسان دستهایش را به خاک بزند و این خاکها را به پیشانی و روی دستها بکشد؛ شارع برای این عبادیت قائل شده، اما عبادیت در ظرف خاص و در شرائط خاص. اما در باب وضو می گوید: شما می خواهی «قبل الوقت» وضو بگیر، «بعد الوقت» وضو بگیر، «فی حاله الحدث» وضو بگیرد، به عنوان تجدید وضو بگیر، فرق نمی کند «الوضوء علی الوضوء نور علی نور» یعنی وضوی تجدیدی هم عبادیت دارد، مقریبت در آن وجود دارد.

پس این اشکال هم با این طریقی که ما پیش گرفتیم، کنار می رود. وضو و غسل امر نفسی استحبابی دارد ولی تیمم ندارد. اما ما ملاک عبادیت را امر نمی دانستیم. اگر ملاک عبادیت تعلق امر بود، شما می گفتید: وضو و غسل امر نفسی دارد، اما در باب تیمم مشکل را چطوری حل می کنید؟ ما می گوئیم: از نظر ملاک عبادیت، در هر سه اینها یک ملاک وجود دارد. شارع به ما اعلام کرده که «کل واحد من الطهارات الثلاث عباده و مقربه» فرقی هم نمی کند بین آن که امر نفسی استحبابی دارد و آنکه امر نفسی استحبابی ندارد، در جهت عبادیت و مقریبت فرقی نمی کند.

گرچه در توسعه و تضییق ظرف عبادیت بین اینها فرق است، کما این که بین وضو و غسل هم به حسب ظاهر فرق وجود دارد. توسعه ای که در باب وضو مطرح است، آن توسعه در باب غسل اصلا به آن کیفیت مطرح نیست. گرچه اغسال مستحبه الی ما شاء الله وجود دارد، اما هر کدامشان یک عنوانی دارد، در رابطه با زمان است، در رابطه با مکان است، در رابطه با بعضی از خصوصیات دیگر است. اما در مسأله وضو در رابطه با هیچ چیزی نیست. «نفس الوضوء بعنوانه فی جمیع الحالات و مع جمیع الشرائط» خودش دارای استحباب نفسی است. اما ملاک عبادیت، داشتن این استحباب نفسی نیست که فرق بین وضو و غسل و تیمم در این رابطه پیدا بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ذاتی که می گوئیم نه به معنای ذاتی است که شما می گوئید، جزء ماهیتشان است؛ یعنی یک مطلبی است که شارع می داند ما نمی دانیم به این مقدار است. شما نمی دانید صلاه چرا معراج مؤمن است؟ ولی شارع می داند معراج مؤمن است. اتفاقاً یک شاهدی هم در همین باب صلاه به نظر من رسید. صلاه با این عظمت که دیگر «ان قبلت قبل ما سواها» و در رأس عبادات واقع شده، خود شارع در رابطه با همین صلاه نسبت به حائض مقریبتش را از بین برده است.

فرمود: نسبت به حائض، هیچ گونه مقریبت ندارد.

این طور نیست که اگر حائض نماز بخواند، آن جهت عبادیت و مقریبت را درک کرده، منتها یک عمل حرامی را مرتکب شده، اصلا نماز برای حائض «لیست بعباده مقربه». با تمام خصوصیات که برای نماز وجود دارد، نسبت به شخص حائض این طور است. ما چه می دانیم چرا شارع به حائض گفته: «دعی الصلاه ایام اقرائک» این همه «أقیموا الصلاه» وجود دارد و این همه ادله ای که کشف از اهمیت صلاه می کند وجود دارد، ولی در عین حال نسبت به حائض «الصلاه لیست بعباده». این مؤید آن حرفی است که در باب تیمم زدیم که ممکن است عبادیت یک شیء، عبادیت مطلقه نباشد. در باب وضو و غسل هم باز مثال هست. در باب وضو اگر یک وضو حرجی شد. در باب حرج بعضی ها

می‌گویند: در مواردی که قاعده «لا حرج» پیاده می‌شود، پیاده شدنش به نحو رخصت است، یعنی اگر وضو حرجی شد، جایز است که انسان وضو را ترک کند و تیمم کند. اما بعضی‌ها می‌گویند: به نحو عزیمت است و شاید تحقیق هم همین باشد که اگر کسی وضوی حرجی گرفت، اصلاً عبادتش باطل است. وضوی حرجی «لیس بصحیح» با این که خودش را به زحمت انداخته، خودش حرج را تحمّل کرده، اما در عین حال وضویی هم که انجام داده، وضوی باطلی است.

پس روی این مبنا که تحقیق در باب قاعده «لا-حرج» هم همین مبناى عزیمت است نه مبناى رخصت، وضو حرجی «لا یکون عبادة». پس معلوم می‌شود که عبادت هر کجا پیاده می‌شود نباید به نحو اطلاق باشد و همه جا عبادت مطرح باشد، محدود به همان مقداری است که شارع بیان کرده است. در باب تیمم موارد عبادت خیلی محدود است. اما در باب غسل بیشتر و در باب وضو از هر دو بیشتر اما در آنها هم محدودیت وجود دارد.

راه جمع بین وجوب غیرى و استحباب نفسى در وضو

یک مشکل دیگری اینجا هست که البته این مشکل روی خیلی از مبانی به این صورتی که بیان می‌کنیم، حل می‌شود. این مشکل این است که کسی بگوید که اگر وضو دارای امر نفسی استحبابی است، اگر این مقدمه برای نماز واقع شد و ما هم در باب مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه شدیم، قائل به وجوب مقدمه، وجوب را شرعی می‌داند منتها غیرى. می‌گوید: مقدمه شرعاً وجوب دارد منتها نه به وجوب نفسی، بلکه به وجوب غیرى. اینجا این سؤال پیش آمده که جمع بین این دو چه طوری شد؟ آیا وضو هم استحباب نفسی و هم وجوب غیرى دارد؟ مگر یک شیء می‌تواند دو حکم پیدا کند آن هم یک حکم استحبابی، دیگری وجوبی، استحبابش نفسی، وجوبش غیرى؟ هم در اصل حکم، اختلاف وجود داشته باشد و هم در غیریت و نفسیت اختلاف داشته باشد؟ چطوری این مشکل در این رابطه حل می‌شود؟ ما هم که قبول کردیم که در باب وضو استحباب نفسی هست، پس چطوری این مشکل را حل کنیم؟ این اشکال مبتنی بر این است که ما قائل به وجوب غیرى مقدمه شویم، اما اگر کسی قائل به وجوب شرعی مقدمه نشد، همان لابدیت عقلیه را در باب مقدمه واجب مطرح کرد، طبعاً این اشکال به او وارد نیست. حالا اگر قائل شدیم، چطوری جمع کنیم بین این دو حکم که هم از نظر لزوم و عدم لزوم متفاوت است و هم از نظر نفسیت و غیریت متفاوت است؟

تفکیک بین متعلق امر نفسى و غیرى

جواب این حرف این است که ذات وضو، یعنی «غسلتان و مسحتان» این مأموریه به امر

استحبابی نفسی است. نفس غسلتان و مسحان یک امر نفسی استحبابی به آن متعلق شده، اما آن که مقدمیت برای نماز دارد، آن که وجوب شرعی غیری به آن تعلق می‌گیرد، غسلتان و مسحان فقط نیست، غسلتان و مسحان بوصف کونها عبادیه. به عبارت روشن تر این طوری تعبیر می‌کنیم، متعلق امر نفسی را با متعلق امر غیری در مقام تعبیر بینشان تفکیک می‌کنیم، می‌گوییم: «ذات الوضوء متعلقه للامر النفسی الاستحبابی» کاری به نماز ندارد. این یک عمل عبادی مستحب نفسی است.

آن وقت این عمل «بوصف کونه مستحبا نفسیاً» مقدمه برای صلاه است؛ یعنی غسلتان و مسحان به تنهایی مقدمه نماز نیست، «غسلتان و مسحان بوصف العبادیه، بوصف کونها مأمورا به بالامر الاستحبابی» این مجموع مقدمیت برای نماز دارد. پس وجوب غیری به خود غسلتان و مسحان متعلق نیست. امر نفسی استحبابی به خود غسلتان و مسحان متوجه است. اما وجوب شرعی غیری به این مجموع امر و مأموریه اول متعلق می‌شود. آن که مهم است تفکیک کردن بین این دو متعلق است. اگر این دو متعلق یکی باشد، استحاله لازم می‌آید. اما اگر متعلقها از هم جدا شد «الغسلتان و المسحان مستحب و غسلتان و مسحان مع وصف الاستحباب مقدمه للصلاه» و الا ذات غسلتان و مسحان هیچ مقدمیتی برای نماز ندارد. اگر کسی غسلتان و مسحان را لا بوصف العبادیه اتیان بکند، مقدمه نماز تحقق پیدا نکرده است.

(سؤال... و پاسخ استاد): قصد قربت داخل در دائره استحباب نیست. امرش امر عبادی و استحبابی است، مثل وجوب نماز که شما می‌گویید: بنابر این که قصد قربت داخل در دائره متعلق نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید: مستحیل است، عبادیت صلاه را شما چه طوری درست کردید؟ امر صلاه به چه چیز متعلق شده است؟ به همین اجزاء (به قول ایشان) بدون قصد قربت، منتها از خارج به هر طریقی به دست آوردیم که باید این اجزاء را شما در رابطه با امرش اتیان کنید؛ یعنی داعویت امر باید محرک اتیان این اجزاء شود بدون این که خود این داعویت هم داخل در اجزاء باشد، خود این داعویت هم مأموریه به امر صلاتی باشد. پس خیال نشود که هر کجا که مسأله عبادیت را مطرح می‌کنیم، معنایش این نیست که عنوان عبادیت هم «زائدا علی الاجزاء جزء للمتعلق» بلکه عبادیت، یک مسأله خارجی است.

نظیر این معنایی که در باب اجتماع حکمین در وضو ملاحظه فرمودید، اتفاقا در نماز ظهر نسبت به نماز عصر هم این معنا وجود دارد. اگر کسی از شما بپرسد: نماز ظهر متعلق چه وجوبی است؟ شما در جواب چه می‌گویید؟ می‌گویید: متعلق وجوب نفسی است. اول ظهر نماز ظهر به عنوان واجب نفسی مطرح است. اگر سؤالش را ادامه داد، گفت: آیا این نماز ظهر شرط برای نماز عصر نیست؟ چرا، پس مقدمه نماز عصر است. اگر مقدمه نماز عصر شد، بنابر قول به وجوب مقدمه،

و جوب گیری هم پیدا می کند.

آن وقت چطور می شود نماز ظهر هم وجوب نفسی داشته باشد هم وجوب گیری داشته باشد؟ آیا وجوب نفسی نماز ظهر را می توانید از بین ببرید که معنا ندارد؟ وجوب گیری آن را می توانید از بین ببرید بنابر قول به وجوب مقدمه؟ این برگشتش به این است که بگوییم: نماز ظهر مقدمه نماز عصر نیست. اما اگر شرطیت نماز ظهر را برای نماز عصر پذیرفتید و به عبارت دیگر: مقدمیتش را پذیرفتید و از طرفی هم مقدمه الواجب را شما واجب می دانید، بین این دو چطوری جمع می شود؟ نماز ظهر هم وجوب نفسی دارد، هم وجوب گیری دارد؟ جمع بین این دو امکان دارد؟

راه حل این هم نظیر همین راه حلی است که در باب وضو ذکر کردیم، منتها به این صورت می گوییم: خود نماز ظهر واجب نفسی است؛ یعنی وجوب نفسی به ذات نماز ظهر متعلق است. پس متعلق وجوب نفسی، نفس صلاه الظهر است. اما وقتی که مسأله مقدمیت مطرح است، نفس صلاه ظهر مقدمیت ندارد. نماز ظهری که متصف است «بأنه واجب و مأمور به بالامر النفسی» این مجموع، مقدمیت برای نماز عصر دارد که دائره مقدمیت و متعلق فرق می کند با آن چیزی که متعلق وجوب نفسی است. وجوب نفسی به اجزاء صلاه متعلق است.

نمی خواهیم بگوییم: «هنده لیست بعباده» بلکه «عباده واجبه» اما وقتی که مسأله مقدمیت مطرح است، عباده به تنهایی «لیست بمقدمه، عباده واجبه بالوجوب النفسی» با این وصف مقدمیت برای نماز عصر دارد نه «نفس صلاه الظهر و لو فرض کونها عبادتا». عبادت متصفه «بأنها واجبه بالوجوب النفسی، مقدمه لصلاه العصر». پس بین این دو متعلق فرق دارد. آن که واجب به وجوب نفسی است، نفس العباده است، نفس «اجزاء صلاه الظهر» است، اما آن که متعلق وجوب گیری است، مثل یک قضیه حملیه است. این قضیه حملیه متعلق وجوب گیری است و در حقیقت شبیه یک صغرا و کبرایی می شود. «صلاه الظهر واجبه و صلاه الظهر الواجبه مقدمه» بین المتعلقین تفکیک می شود، یکی متعلق وجوب نفسی است و یکی متعلق وجوب گیری. پس این مشکله هم در باب طهارات ثلاث قابل حل است.

عدم جمع داعویت امر استحبابی نفسی با امر گیری

اما یک مشکله بسیار مهمی در باب طهارات ثلاث هست که همان مستشکل هم، مستشکل قبلا در اشکال خودش اشاره به آن کرده بود و آن این است که آیا اتیان طهارات ثلاث با توجه به این معنا درست است؟ گفتیم که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر نیست، اما این به معنای این نیست که «قصد امتثال الامر» را به کلی می خواهیم تخطئه کنیم، که اگر از کسی پرسیدند: چرا نماز می خوانی؟

بگویند: خدا در قرآن گفته: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، بگوییم: این نمازش باطل است، برای این که قصد امتثال امر کرده است. این حرف را نمی خواهیم بزنیم.

می خواهیم بگوییم: قصد قربت معنایش و راهش منحصر نیست، تا اگر یک جایی امری نداشته باشیم، بگوییم: اینجا دیگر باید دور عبادت را قلم گرفت. اما اگر یک جایی امر داشته باشیم و کسی بخواهد عبادت را به داعویت امر اتیان کند، این معنایش این نیست که بخواهیم حکم به بطلان این عبادت کنیم. آن وقت روی این مبنا این اشکال پیش آمده که آیا در باب طهارات ثلاث اگر کسی وضو گرفت به داعی امر غیر متعلق به وضو بنابراین که امر غیر داشته باشد، این مستشکل می گویند: بلا اشکال وضویش صحیح است، در حالی که اگر وضو استحباب نفسی داشته باشد، باید به داعی استحباب نفسی انجام گیرد نه به داعی امر غیر متعلق به وضو. این یک مشکله مهمی است در اینجا.

پرسش:

۱ - راه تصحیح عبادت و استحباب طهارات ثلاث را بیان نمایید.

۲ - آیا لازمه عبادت عبادت، مطلقه بودن آن است؟

۳ - ملاک عبادت تیمم چیست؟

۴ - راه جمع بین وجوب غیر و استحباب نفسی در وضوء را بیان نمایید.

۵ - راه جمع بین داعویت امر استحبابی با امر غیر را بیان نمایید.

ص: ۳۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال عبادت طهارات در رابطه با استحباب نفسی

یکی از اشکالاتی که مستشکل در رابطه با طهارات ثلاث مطرح می کرد، این بود که اگر عبادت طهارات در رابطه با استحباب نفسی آنها باشد، لازم می آید که در مقام اتیان، مکلف حتما همیشه توجه به این معنا داشته باشد؛ یعنی داعی و محرکش، آن امر استحبابی نفسی عبادی باشد و اگر غیر از این قصد کند و داعی داشته باشد، باید این طهارات باطلا واقع شود، در حالی که مستشکل ادعا می کرد که لاشکال در اینکه این طهارات ثلاث اگر به قصد امر غیر متعلق به اینها اتیان شود، صحیحا واقع می شود، در مقام عمل، داعی و محرک، همان امر غیر متعلق به این طهارات باشد و معمولا هم وقتی که ما عمل را ملاحظه می کنیم، می بینیم همینطور واقع می شود. اگر از کسی که وضو می گیرد سؤال کنند که برای چه وضو می گیری؟ می گوید: برای نماز. چون نماز ذی المقدمه است، می خواهد بگوید که محرک من به اتیان این وضو و ایجاد وضو، همان امر غیر متعلق است که از ناحیه و از جانب امر نفسی وجود پیدا می کند و نشأت می گیرد. معنای این عبارت که "من وضو می گیرم برای نماز" یعنی محرک من امر غیر ملازم با امر متعلق بصله است، چون وضو مقدمه

است و مقدمه و وجوب غیری دارد، پس روی این حساب، من وضو را انجام می‌دهم. اشکال این است که این چطور با موازین تطبیق می‌کند که داعی و محرک کسی، امر غیری باشد که عملاً چنین است؟ مستشکل می‌خواهد بگوید: اشکالی هم در این معنا از نظر فتاوا وجود ندارد که اگر کسی این طهارات را به داعی امر غیری اتیان کند «تکون صحیحه». تقریباً دو نکته از این استفاده می‌شود: یکی رابطه این طهارات را با امر استحبابی نفسی از نظر عبادیت قطع می‌کند، می‌گوید: معلوم می‌شود که عبادیت برای آن امر استحبابی نفسی نیست، مخصوصاً با توجه به اینکه در تیمم هم آن امر استحبابی نفسی اصلاً وجود ندارد. در مقام عمل فرقی نمی‌کند، مکلفی که وضو می‌گیرد با مکلفی که تیمم می‌کند، دیدشان نسبت به وضو و تیمم مغایر باهم نیست، به همان دیدی که متوضی به وضو نگاه می‌کند، به همان دید هم تیمم به تیمم نگاه می‌کند. او وضو برای نماز می‌گیرد، این هم تیمم برای نماز انجام می‌دهد. کسی که تیمم انجام می‌دهد هیچ توجه به امر نفسی استحبابی ندارد، زیرا که امر نفسی استحبابی وجود ندارد، کسی هم که وضو می‌گیرد با اینکه امر نفسی استحبابی وجود دارد، اما توجه به آن امر نفسی استحبابی ندارد، به یک کیفیت، وضو از متوضی و تیمم از متیمم صادر می‌شود.

نکته دومش تقریباً حرف ما را خراب می‌کند و آن این است که ما در عبادت عبادت گفتیم: دو خصوصیت معتبر است: یکی اینکه در این شیء فی نفسه صلاحیت عبادیت وجود داشته باشد، که اکثراً این صلاحیت را از طریق شرع بدست می‌آوریم و دوم اینکه خارجاً این شیء صالح للعباده با قصد تقرب و یا داعویت امر در آنجایی که امر وجود دارد، باشد. برای اینکه دیروز هم اشاره کردیم که مسأله داعویت امر را نمی‌خواهیم به طور کلی انکار کنیم، می‌خواهیم بگوییم: ضرورت ندارد، مقوم عبادیت نیست و الا در آنجایی که کسی نماز را بداعی امثال امر صلاتی اتیان کند، نمی‌شود کسی مناقشه‌ای در صحت این صلاه بکند. روزهای قبل می‌خواستیم این معنا را عرض کنیم که اینطور نیست که ملاک در باب قصد قربت، قصد امثال امر باشد، به طوری که اگر در جایی مسأله امر وجود نداشت، دیگر بگوییم: قصد قربت امکان ندارد و در نتیجه عبادت امکان ندارد، ملاک این نیست و الا آنجایی که امر داشته باشد، اگر کسی عبادت را به قصد امثال امر انجام بدهد، هیچ مانعی و خدشه‌ای در عبادت و صحت این عبادت وجود ندارد.

اشکال اتیان طهارات ثلاث بداعی امر غیری

حالا اشکال این است، روی مبنای ما این مستشکل می‌گوید: در باب طهارات ثلاث شما صلاحیت للعباده را از طریق اجماع و ضرورت و نظر متشرعه به دست آوردید، دیدید که متشرعه با

این طهارات ثلاث جوری معامله می کند که با شرائط و مقدمات دیگر اینطور معامله نمی کند. ما این را می پذیریم اما در مقام عمل، این طهارات ثلاث را می خواهد به داعی امر غیری انجام بدهد.

مستشکل می گوید: شما می گوید: این صحیح است یا باطل؟ اگر بگویید: این معنا باطل است، ما مدعی هستیم که «لا اشکال فی صحته» هیچ اشکالی نیست که این معنا صحیح است و نزد ما عملاً هم مستشکل می گوید همینطور است. و اگر بگویید: صحیح است، این رکن دوم عبادیت را چطور اینجا درست کردید؟ برای اینکه امر غیری صلاحیت ندارد که داعویت به عنوان عبادیت پیدا کند.

روی آن تحقیقی که مکرر ذکر کردیم، گفتیم: امر غیری اصلاً وجودش کالعدم است، نه مسأله موافقتی به دنبال اوست، نه مخالفتی به دنبال اوست، نه استحقاق مثبتی به دنبال اوست، ولو اینکه در واجبات نفسیه، استحقاق مثبت را قائل بشویم، ولی در واجبات غیریه، استحقاق مثبت را قائل نیستیم، برای اینکه هیچ قرب و بعدی در رابطه با واجب غیر «مخالفه و موافقه» مطرح نیست، لذا یک چنین امر غیری چطور می تواند مصحح عبادیت باشد؟ چطور می تواند این رکن دوم عبادیت را تصحیح کند؟ بگویید: وضو می گیریم بخاطر نماز؛ یعنی بخاطر امر غیری متعلق به وضو. گفتم:

تردیدش هم بین نفی و اثبات است، اگر بگویید: این وضو باطل است، می گوید: «لا اشکال فی صحته» و اگر بگویید: این وضو صحیح است، راه صحت این وضو به عنوان عبادیت چیست؟

جواب از اشکال عبادیت طهارت ثلاث

مسأله را باید به این کیفیت حل کرد که این آدمی که وضو می گیرد و از او می پرسیم که برای چه وضو می گیرید و داعی و محرک شما برای این وضو چیست؟ او جواب می دهد که داعی من نماز خواندن است، محرک من انجام صلاه است و من بخاطر نماز دارم وضو می گیریم، می گوئیم: این دو صورت دارد: یک صورت این است که این در باطن می خواهد جواب بدهد که وضو می گیرم «مع قصد القربه» و این وضو «مع قصد القربه» را برای صلاه انجام می دهم؛ یعنی در حقیقت وقتی که می گوید: «أَتَوَضَّؤُ لِلصَّلَاةِ» معنای این «أَتَوَضَّؤُ» چیست؟ «أَتَوَضَّؤُ»؛ یعنی این غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می دهم؟ یا اینکه این غسلتان و مسحتان همراه با قصد تقرب را برای صلاه انجام می دهم؟ این دو صورت است، دو نحو در اینجا تصور می شود. وقتی هم بخواهیم کلامش را تفسیر کنیم، می گوید: «أَتَوَضَّؤُ لِلصَّلَاةِ»، معنای این «أَتَوَضَّؤُ» چیست؟؛ یعنی این اعمال را انجام می دهم به ضمیمه قصد قربت و مجموعش بخاطر نماز است؟ یا اینکه می خواهد بگوید: من این غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می دهم، دیگر مسأله قصد قربت همراه غسلتان و مسحتان وجود ندارد؟ آیا از نظر تصویر و از نظر اینکه دو رقم امکان دارد، کسی نمی تواند تردید در این معنا داشته باشد؟

لذا ما می گوئیم: اگر مقصودش آن صورت اول باشد که می گوید: «توضوء»؛ یعنی غسلتان و مسحتان را با قصد تقرّب، این مجموع را برای نماز انجام می دهیم، وضوی او درست است و جواب مستشکل هم روشن است. بخاطر اینکه عبادیت را با امر غیر درست نکرد، بلکه عبادیت را با قصد قربت درست کرد و ما هم گفتیم: لازم نیست در قصد قربت، کسی قصد امتثال امر داشته باشد، تا شما بگویید: ما که سالها درس خواندیم چه بسا در حین وضو توجه به امر نفسی استحبابی نداشته باشیم، واقعا هم اینطور است؟ که عملا در حال توضی انسان نوعا توجه به امر استحبابی نفسی وضو ندارد، می گوئیم: نداشته باشد. ما که قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر نمی دانیم، تا توجه به این امر استحبابی نفسی لازم باشد. اما کیست که در حال وضو توجه به عبادیت وضو نداشته باشد؟ ممکن است انسان در حال وضو اصلا غافل باشد از اینکه وضو عبادت است، هیچ غفلی برای انسان از عبادیت وضو در کار نیست.

لذا اگر گفت: این غسلتان و مسحتان را که روی بیان ما، صلاحیت عبادیتش از طریق شارع و متشرعه به صورت ضرورت و بدهت برای ما روشن شده است، این شیء صالح للعبادیه را توأم با قصد قربت انجام می دهیم که این مجموع مقدمه برای صلاه باشد و هدف اصلی از تحقق این مجموع، عبارت از تحقق نماز است، اگر اینطور شد، امر غیر نقش در عبادیت پیدا نکرده است، آن امر نفسی استحبابی هم لازم نبود که «ملتفت الیه» باشد، عمل «صالح للعباده» قصد مقربیت هم همراه اوست و لازم نیست در قصد قربت، عنوان قصد و امتثال الامر تحقق پیدا کند. پس در شق اول، وضو صحیح است، لکن صحت و عبادیت آن در رابطه با امر غیر نبوده و ارتباطی به آن نداشته است.

اما اگر قسم دوم شد و کسی اینطور بگوید که من این غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می دهیم و دیگر مسأله قصد قربت را در کار نیارود و نگوید: غسلتان و مسحتان توأم با قصد قربت، اگر اینطور وضو گرفت ما می گوئیم: وضوی او باطل است. برای اینکه درست است که این وضو صلاحیت للعبادیه دارد، اما رکن دومش نیست. رکن دوم این است که تحقق خارجی عبادت باید توأم با قصد قربت باشد، یا توأم با قصد امتثال امر باشد. شما که می گوئید: امر نفسی آن «ملتفت الیه» نیست، قصد قربت هم که همراه نباشد چطور می توانیم این وضو را به عنوان یک عبادت تصحیح کنیم؟

و اگر مستشکل که ادعا می کند «لا اشکال فی صحه الوضوء» در آنجایی که امر غیر اش را نیت بکند و به داعی امر غیر انجام بدهد، اگر منظورتان این صورت هم باشد ما حرف شما را به کلی تکذیب می کنیم، می گوئیم: چه کسی چنین فتوایی داده است؟ چه کسی گفته که «لا اشکال فی صحه الوضوء فی هذه الصوره؟» جواب بدهد که من غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می دهیم و مسأله

وصف قصد قربت و وجود قصد قربت در اینجا مطرح نباشد. ما می‌گوییم: این وضو باطل است.

منتها یک شبهه ای هست که باید خوب به آن توجه شود، ولو جای تأسف هم دارد، زیرا آنهایی که در مسأله وضو و امثال وضو، یک مقداری وسواس دارند، با این حرفها وسواسی تر خواهند شد. اما اگر دقت کنید ان شاء الله به آنجاها منتهی نمی‌شود.

برگشت اشکال صحت طهارات بدون قصد قربت

شبهه ای که اینجا به ذهن می‌آید این است که کسی بگوید: ما همین را هم می‌گوییم صحیح است.

اگر کسی گفت: غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می‌دهم، «لِقَائِلِ انْ يَقُولُ» که این هم صحیح است بخاطر اینکه آنچه که مقدمیت برای صلاه دارد، خود غسلتان و مسحتان نیست، آنچه که مقدمیت برای صلاه دارد یک غسلتان و مسحتان «مع وصف العبادیه» است، «مع وصف کونها عباده» است و الا نفس غسلتان و مسحتان اصلا مورد احتیاج نماز نیست. شما بدون قصد قربت هزار مرتبه دست و صورت و سر و پا را غسل و مسح بکنید به درد نماز نمی‌خورد، آنچه که به درد نماز می‌خورد عبارت از غسلتان و مسحتان «مع وصف کونها عباده» است. لذا اگر این آدم توجهی هم به قصد قربت نداشته باشد، لکن چون غایت را صلاه قرار داد و هدف را خواندن نماز قرار داد و نماز بر وضوی عبادی متوقف است، نه «علی نفس الوضوء ولو کان فاقدا لوصف العبادیه» پس این کسی که می‌گوید: «أَتَوَضَّؤُ لِلصَّلَاةِ»، باید گفت: مطلقا وضوی او درست است، چه در ذهن او این باشد که «أَتَوَضَّؤُ قَرَبَهُ إِلَى اللَّهِ لِلصَّلَاةِ»، چه در ذهن او این معنا نباشد، بلکه بگوید: «أَتَوَضَّؤُ لِلصَّلَاةِ»، در هر دو صورت باید حکم به صحت عبادت کنید و اگر حکم شد اشکال برمی‌گردد که با اینکه وضو فاقد قصد قربت است، چطور شما حکم کردید «بأنه صحیح» و به «أَتَوَضَّؤُ لِلصَّلَاةِ» اکتفا کردید؟

جواب از این اشکال این است: یک نکته ای است که این نکته نه تنها در اینجا وجود دارد، مشابه آن در موارد دیگر هم وجود دارد و آن این است که در باب ریا و صلاه ریایی، آنهایی که واجب نفسی است، شما به حسب فتوا و به حسب روایات می‌گویید: صلاه ریایی باطل است. سؤال این است که این صلاه ریایی که می‌گویید باطل است؛ یعنی یک عمل عبادی ریایی باطل است یا عمل غیرعبادی ریایی باطل است؟

به عبارت روشنتر: این کسی که خدای نکرده نمازش را ریاء انجام می‌دهد، شما می‌گویید:

«صلاته باطل» و به تعبیر دیگر: می‌گویید: «عبادته باطل» عبادیت این نماز را شما چطوری درست کردید که می‌گویید: «عبادته باطل؟» این آدمی که «یصلی ریاء هل یصلی ریاء، ام یأتی بصورة الصلاه ریاء؟» این که ریاء نماز می‌خواند، آیا تظاهر می‌کند به اینکه نماز می‌خواند؟ یعنی یک صورتی از

نماز را دارد انجام می دهد، اما در باطن «لا یصلی بل صوره الصلاه فقط»، اگر فقط صوره الصلاه است، علت بطلان این نماز دیگر مسأله ریا نیست، مسأله این است که نماز نخوانده است. اگر یک کسی ایستاد و تقلید یک انسان مصلی را در آورد و اعمال مشابه او را قولا- و عملا انجام داد، شما که می گوئید: عمل این غیر صحیح است، علت بطلان عملش چیست؟ علت بطلانش نخواندن نماز است، این یک صورتی از نماز را انجام داده است، «صوره الصلاه لیست بصلاه» آیا در باب ریا که شما حکم می کنید «بان الصلاه التي یرایء فیها باطله، ما عله بطلانها»؟ علتش این است که اصلا صلاه واقع نشده است؟ صلاه را قصد نکرده بلکه این آدم گفته: بگذار ما برویم یک صورت صلاتی درست بکنیم، اینها خیال بکنند که ما داریم مثلا نماز کذایی می خوانیم، یا اصل نماز را انجام می دهیم، آیا علت بطلان این است؟ این اختصاص به ریا ندارد، هر کسی اراده نماز نکند نمازش باطل است، هر کسی صورت صلاه را انجام بدهد نمازش باطل است، «لأنه لم یصل بل أتى بصوره الصلاه فرق بین من صلی و بین من أتى بصوره الصلاه». کسی که اتیان به صورت نماز بکند، به هر داعی می خواهد اتیان به صورت صلاه بکند، این نمازش باطل است، علتش هم این است که «أنه لم یصل بل أتى بصوره الصلاه»، «لم یصل» علت بطلان است، اما شما در باب ریا این مطلب را نمی گوئید، می گوئید:

«صلی ریا» آیا در کلمه «صلی» یک مسامحه و تجوز و عنایتی بکار رفته، یا کلمه «صلی علی نحو الحقیقه است؟ «حقیقه صلی، لکنه کان ریا و لاجل الریاء تکون صلاته باطل لا لاجل أنه لم یصل بل أتى بصوره الصلاه» این دقتی است که در باب مسأله ریا مطرح است، ما نحن فیه هم اینطوری است.

اگر کسی گفت: من غسلتان و مسحتان را برای صلاه انجام می دهم، درست است آنچه که صلاه بر آن توقف دارد یک جهت عبادیت و قصد قربت در آن معتبر است اما معنای آن این نیست که غسلتان و مسحتان توأم با قصد قربت بوده است، غایت، صلاه است، مقدمه عبادت است و غسلتان و مسحتان را برای صلاه متوقف بر عبادت انجام می دهد اما این «لا یرجع» به اینکه غسلتان و مسحتان همراه با قصد قربت باشد، کما اینکه در باب ریا عبادت می کند، اما ریا، نه اینکه اتیان به صورت صلاتش به عنوان ریا باشد و الا باید در مرحله متقدمه بر ریا ما حکم بکنیم به «بطلان صلاته»، هر کسی که «لم یصل و أتى بصورت الصلاه» به هر داعی و به هر کیفیتی باشد «تکون عمله باطلا، لأنه لم یصل» نماز نخوانده است. اما در باب صلاه ریائی مسأله اینطور نیست، در باب صلاه ریائی «صلی، اما ریا و لاجل الریاء» حکم می کنیم به اینکه صلاتش باطل است.

پرسش:

۱ - به نظر مستشکل، عبادت طهارات ثلاث در رابطه با استحباب نفسی است یا غیری؟

۲ - اشکال عبادیت طهارت ثلاث کدام است؟

۳ - اشکال مستشکل در عبادیت صلاه چیست؟

۴ - آیا وضو استحباب نفسی دارد یا وجوب غیری؟ توضیح دهید.

ص: ۳۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کیفیت تصحیح عبادیت وضو

جایی که وضو به داعی امر غیرى و به عبارت دیگر برای نماز انجام می شود، به دو صورت تصویر می شود: یک وقت می گوید: «أَتَوَضَّؤُا مَعَ الْقَرْبَةِ» و این مجموع را برای صلاه انجام می دهد، وضو قربی را برای صلاه انجام می دهد، هیچ بحثی در صحتش نیست و عبادیت وضو هم مرتبط به امر غیرى نخواهد بود، عبادیتش بخاطر همان قصد قربت است، چه قصد قربت به لحاظ تعلق امر نفسی استحبابی باشد، یا به لحاظ مقرَّبیت و صالحیت این عمل «للعبادیه» باشد؟ آنطوری که ما عرض کردیم.

اما صورت دوم این بود که مسأله قصد قربت مطرح نیست، می گوید: «أَتَوَضَّؤُا لِلصَّلَاةِ» هدف را صلاه قرار می دهد، بدون اینکه قصد قربت را در کنار اجزاء و خصوصیات وضو مطرح کند، اینجا گفتیم: شبهه ای به ذهن می آید، همین که می گوید: «أَتَوَضَّؤُا لِلصَّلَاةِ» با توجه به اینکه وضویی برای نماز مقدمیت دارد که عبادیتش محفوظ باشد و به عنوان عبادت اتیان شده باشد، در حقیقت این «أَتَوَضَّؤُا لِلصَّلَاةِ» هم به این برمی گردد، که بگوید: «أَتَوَضَّؤُا وَضَوْءٌ يَكُونُ مَقْدَمَةً لِلصَّلَاةِ» و آن وضویی

که مقدمه نماز است طبعاً وضو عبادی است، توأم با عبادیت است. لذا همین مقدار که بگوید:

«أَتَوْضُؤٌ لِلصَّلَاةِ» در صحت عبادیت این وضو، کفایت می کند و معنایش این است که امر غیری هم برای تصحیح مسأله عبادیت کافی است.

شاید عبارتی که مرحوم آخوند در کفایه در همین رابطه در دو سطر ذکر کرده اند، ناظر به همین معنا باشد، که مرحوم آخوند می فرماید: «و الاکتفاء بقصد امرها الغیری» این که می بینید قصد امر غیری کفایت می کند، (البته نسخه های کفایه معمولاً اینجا یک «لا» اضافه دارد و غلط است)، این بخاطر این است که امر غیری به متعلقش دعوت می کند و چون متعلق خودش ذاتاً عبادت است، روی آن جهت، اکتفا بقصد امر غیری می شود؛ یعنی کَانَ یک واسطه ای در این بین پیدا می شود که خود امر غیری «بما هو امر غیری لا یکتفی به» و شاهدش این است که در سایر مقدمات غیر عبادی، قصد امر غیری نمی تواند عبادیت را درست کند. اگر کسی به قصد امر غیری تطهیر ثوب و بدن کرد، این «لا- یصیر عباده» اما در باب طهارت وضویی مسأله این است که امر غیری متعلق به تطهیر ثوب به عبادت متعلق نشده است، متعلقش نفس تطهیر ثوب است، اما امر غیری متعلق به وضو به یک عبادت متعلق شده است که با قطع نظر از این امر غیری عبادیتش احراز شده و اثبات شده و در اثبات عبادیت هم پای امر غیری مطرح نیست.

بعد می فرماید: اینکه اکتفای بقصد امر غیری می شود، روی همین جهت است که امر غیری می گوید: مقدمه را انجام بده، مقدمه هم غسلتان و مسحتان فقط نیست، بلکه مقدمه غسلتان و مسحتان مع قصد القربه است. پس خصوصیت این است که درست است که وضو متعلق امر غیری است، سایر شرائط و مقدمات هم هکذا و فرض کنیم امر غیری در تمامی موارد دعوت به متعلق می کند، اما متعلقها فرق می کند، در باب تطهیر ثوب و بدن، متعلقش یک امر غیری عبادی است اما در باب وضو متعلق «امر عبادی فی نفسه» پس اگر کسی قصد کرد امر غیری را به لحاظ اینکه امر غیری دعوت به متعلق می کند و متعلق هم عبادت در حقیقت با یک واسطه برمی گردد به مسأله عبادیت و قصد تقرب، که از کلام مرحوم آخوند هم همین معنا استفاده می شود.

عدم تصحیح عبادیت وضو به واسطه امر غیری

لکن مسأله اینطور نیست که عبارت ایشان دلالت دارد و دیروز هم ما به عنوان شبهه در مسأله بیان کردیم. اگر کسی بقصد امر غیری وضو گرفت، در این شخص دو حالت تصور می شود: یک وقت وضو قربی را بداعی امر غیری می گیرد، این هیچ مانعی ندارد، عبادیت را امر غیری درست نکرده است، بلکه در رتبه متقدمه بر امر غیری، مسأله عبادیت درست شده است. اما اگر بخواهیم

برای قصد تقرب، حساب مستقلى باز نکنیم، فقط ما باشیم و «نفس الوضوء و اتیان الوضوء بداع الامر الغیری» این نمی تواند عبادت برای وضو درست بکند و ما در اینجا نمی توانیم اکتفاء به امر غیری را درست بدانیم. پیش مرحوم آخوند(ره) مسلم بوده که همه جا و همه وقت اکتفای به امر غیری می شود. ما عرض می کنیم: در این صورت ما دلیلی بر اکتفا به امر غیری نمی توانیم داشته باشیم.

اگر شما بگویید: که امر غیری دعوت به متعلق می کند و متعلق عبارت از عبادت است؛ پس لا محاله مسأله عبادت مطرح است. عرض کردیم که مسأله اینطور نیست، صرف اینکه من وضوی مقدمه نماز را انجام می دهم، موجب این نمی شود که وضو جنبه عبادت پیدا کند، ما به مثال ریا نظیر کردیم، گفتیم: در باب ریا که موجب بطلان عمل است، آنجا مسأله چطوری است که عمل باطل می شود؟ آیا چه چیز محکوم به بطلان است؟ عبادت باطل است یا «صوره العباده واقعه و باطله»؟ آیا ریا سبب می شود که اصلا عمل عبادی تحقق پیدا نکند، «صوره الصلاه» فقط تحقق پیدا کند. «صوره الصلاه» که در غیر ضمن ریا هم «یکون باطلا»، هر کجا انسان قصد عنوان صلاه و تحقق عبادت را نداشته باشد، ولو اینکه ریائی هم وجود نداشته باشد باطل است، آیا عمل عبادی ریائی مانند آن کسی است که تقلید یک مصلی را انجام می دهد و صورت عمل را انجام می دهد؟ اینهایی که تقلید یک کسی را انجام می دهند در کیفیت حرف زدن، در کیفیت جهات دیگر، آیا عمل صلاتی واقع از مرئی مانند این صورت صلاتی است که از یک مقلد صادر می شود که هیچ گونه قصد تحقق عبادت را ندارد، فقط یک تقلید عملی برای مصلی دارد؟ آیا عمل مرئی اینطور است؟

علت بطلان نباید مسأله ریا باشد. علت بطلان این است که این قصد ایجاد عبادت را نداشته است، قصد صلاه را نداشته است، قصد انجام یک عمل عبادی از او تحقق پیدا نکرده است، در حالی که خارج آن ریاهایی که توأم با عمل عبادی است واقعش این است که عبادت ریا واقع می شود، این قصد عنوان صلاه دارد، قصد تحقق عبادت را دارد، منتها این عبادت را ریا انجام می دهد. در حقیقت آن رکن دوم عبادت نمی تواند تحقق پیدا کند و الا عمل صالح للعبادیه را قصد کرده است که در خارج به همان عنوانی که در سایر موارد هست، انجام بدهد اما در عین حال می گوییم: این عبادت باطل است، «لفقدانه لرکن الثانی فی العباده و هو قصد القربه و قصد القربه لا یجتمع مع الریاء» بین قصد قربت و بین ریا اجتماع امکان ندارد. لذا عنوان ریا در مضاده با قصد قربت، عبادت را از صحت و از اتصاف به تمامیت خارج می کند.

و ما از اینجا نتیجه می گیریم که صرف اینکه وضو «مقدمه للصلاه و عباده مقدمه للصلاه» این «عباده مقدمه للصلاه» همان فرق بین وضو و تطهیر ثوب را درست می کند. اما در مقام عمل باید

قصد قربت همراه این وضو باشد و مجرد اینکه بگویید: برای صلاه انجام می‌دهم این را عبادت نمی‌کند، مثل اینکه بگویید: تطهیر ثوب را برای صلاه انجام می‌دهم، گرچه در تطهیر ثوب آن رکن اول عبادیت هم مفقود است، ولی در عین حال علت عدم تحقق عبادیتش، همان عدم تحقق رکن ثانی است که ما در عبادیت معتبر می‌دانیم. نتیجه این می‌شود که اگر کسی بگوید: من این غسلتان و مسحتان را برای نماز انجام می‌دهم و مسأله قصد قربت را کنار غسلتان و مسحتان نگذارد، ما دلیلی نداریم بر اینکه این غسلتان و مسحتان صحیح باشد، اجماعی هم بر این معنا قائم نشده است که ما در مقام توجیه آن بر آییم. ما اصل مطلب را نمی‌پذیریم تا در مقام توجیه این مطلب بر آییم.

فرق وضوی قبل از وقت با وضوی بعد از وقت

خلاصه حرفهایی که در باب طهارات ثلاث روی راهی که ما ذکر کردیم از نظر جنبه فقهی این بود که مسأله اتیان به طهارات ثلاث، البته در خود تیمم یک تضيقاتی وجود دارد که ما کاری نداریم اما در باب وضو که دیگر هیچ گونه تضيقی وجود ندارد، ما معتقدیم که وضو قبل از وقت با وضو بعد از وقت فرق دارد، اگر قائل به امر غیري بشویم، در تعلق و عدم تعلق امر غیري است. وضوی قبل الوقت، امر غیري به آن متعلق نیست، برای اینکه امر نفسی به ذی المقدمه هنوز تعلق نگرفته است و وضو بعد الوقت، امر غیري بنا بر قول به وجوب مقدمه به آن تعلق گرفته است. وضو قبل وقت و بعد وقت فقط فرقی در مسأله تعلق امر غیري و عدم تعلق امر غیري است و هیچ کدامش ارتباط به عبادیت وضو ندارد. عبادیت وضو به امر غیري مربوط نیست، اگر قصد کند استحباب نفسی و امر نفسی استحبابی را در عبادیت وضو، این یک راه برای عبادیت است و استحباب نفسی اش قبل از وقت هم ثابت است، همان طوری که بعد از وقت ثابت است.

راه دومش این است که به وضو قصد قربت بکند و مسأله امر نفسی اش را مورد ملاحظه قرار ندهد، وضو می‌گیرد «لأنه مقرب، لأنه صالحا للمقربیه» و داعی به این وضو گرفتن هم مسأله مقربیت است و در این دو جهت هم بین قبل وقت و بعد وقت هیچ فرقی نمی‌کند لذا روی این بیان، دیگر این مطلبی که در اذهان آمده است که بین وضو قبل وقت با بعد وقت فرق است، در مسأله عبادیت هیچ فرق نمی‌کند، امر غیري مصحح عبادیت نیست و فارق بین قبل از وقت و بعد از وقت هم همین وجود امر غیري و عدم وجود امر غیري است و الا در تعلق امر نفسی استحبابی و یا در صلاحیت مقربیت و قصد تقرب خارجا «ما الفرق بین قبل از وقت و بعد الوقت» بین وضو قبل از وقت و بعد از وقت چه فرقی می‌شود قائل شد؟ در نتیجه آنچه که ملاک در عبادیت و صحت عبادت وضو است بین قبل از وقت و بعد از وقت فرق نمی‌کند، آنچه که بین قبل از وقت و بعد از وقت فرق می‌کند

مسأله امر و وجوب غیری است و وجوب غیری ملاک و مصحح عبادیت وضو و صحت وضو نیست.

لذا روی این بیان، هیچ فرقی بین وضوء قبل از وقت و بعد از وقت نیست، بلکه با بیانی که عرض کردیم یک قدری بعد از وقت مشکلتی از قبل از وقت است، برای اینکه در قبل الوقت، فرضی برای بطلان وضو تصور نمی شد، قبل از وقت اگر کسی وضو بگیرد چون پای امر غیری مطرح نیست راهی برای بطلان وضو در کار نیست اما بعد از وقت این فرض اخیری که ذکر کردیم، موجب بطلان وضو است. اگر کسی وضو بگیرد بداعی امر غیری، بدون اینکه مسأله قصد قربت را مطرح بکنند، با اینکه امر غیری وجود دارد، با اینکه وضو بداعی امر غیری گرفته شده، روی این مبنا «یکون باطلا».

پس در وضوی بعد از وقت فرض بطلان وجود دارد، اما در وضوی قبل از وقت هیچ فرضی برای بطلان وجود ندارد مگر آن فرضهایی که در سایر عبادات هم هست مثل اینکه ریاء وضو بگیرد که هر عبادتی بواسطه ریاء باطل است. آن عناوین عامه ای که هر عبادتی را باطل می کند آن عناوین می تواند وضو را باطل کند، اما یک عنوان خاصی که مربوط به خصوص وضو باشد و وضو قبل از وقت را بخواهد باطل کند، ما یک چنین عنوان خاصی در باب وضو نداریم و راهی برای ابطال خصوص وضو وجود ندارد. این هم نتیجه فقهی و ثمره فقهی مترتب بر این بحث است.

البته در باب تیمم یک احکام خاصه ای دارد که حتی بعد از وقت هم در بعضی از موارد، بدار در باب تیمم جایز نیست، بلکه مکلف آنجایی که احتمال می دهد که عذرش تا نزدیک آخر وقت زائل بشود باید صبر بکند تا نزدیک آخر وقت اگر عذرش زائل نشد، نوبت به تیمم می رسد لذا در تیمم بالخصوص یک احکام خاصی حتی نسبت به بعد از وقت مترتب است، تا چه برسد به تیمم قبل الوقت.

بحث اصلی ما در مقدمه واجب بود. قبل از اینکه شروع به اصل بحث وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه بکنیم، یک اموری را به عنوان مقدمه بحث مقدمه مطرح کردند که سومین امرش عبارت از تقسیمات واجب بود که برای واجب تقسیماتی ذکر شده بود مثل تقسیم به مطلق و مشروط، تقسیم به معلق و منجز، تقسیم به نفسی و غیری، که دنباله بحث نفسی و غیری بود که ما را به اینجا کشاند و ادامه پیدا کرد تا بحث امروز. یک تقسیم دیگر برای واجب هست که گویا مرحوم آخوند فراموش کرده اند اینجا ذکر کنند، لذا امر ثالث را رها کرده اند و وارد امر رابع شده اند و بعد از تمامیت امر رابع مثل اینکه یادشان آمده که یک تقسیم دیگری برای واجب بود و ایشان ذکر نکردند و آن تقسیم واجب به اصلی و تبعی است، اما ما هم چون ترتیب کفایه را حفظ می کنیم، با اینکه قاعده اقتضاء می کند که این آخرین تقسیم واجب را اینجا ذکر بکنیم، اما «رعایه لترتیب

الکفایه» سراغ همان مطلبی که کفایه به عنوان امر رابع از اموری که به عنوان بحث مقدمی در بحث مقدمه واجب مطرح کرده اند می رویم، که آن امر رابع هم یک مسأله بسیار دقیق و مشکل و هم طولانی و مفصل است، لکن بحثهای جالبی را به دنبال دارد.

امر رابع: تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط

امر رابع این است که اگر ما مسأله وجوب مقدمه و وجوب غیری مقدمه را انکار کردیم، دیگر وارد بحث امر رابع نخواهیم بود، در حقیقت این امر رابع اختصاص دارد به آنهایی که ملازمه را پذیرفتند، آنهایی که وجوب غیری مقدمه را پذیرفتند، که بینشان یک اختلاف عجیبی وجود دارد، یک حرفی مشهور بین اینها هست و صاحب معالم در مقابل مشهور مطلبی را ذکر کرده اند و مطلبی را شیخ انصاری «علی ما فی تقریراته» ذکر کرده اند و مطلبی را هم صاحب فصول ذکر کرده اند، که این هر سه در مقابل مشهور قرار گرفته اند.

مشهور می گویند: اگر مقدمه ای وجوب غیری پیدا کرد، این مقدمه واجب غیری در همه خصوصیات تابع ذی المقدمه است. وجوب غیری تابع وجوب نفسی است. اگر وجوب نفسی متعلق به ذی المقدمه یک وجوب مطلق باشد، وجوب غیری متعلق به مقدمه هم یک وجوب مطلق خواهد بود، مثل اینکه اگر مولا به نحو واجب مطلق «کون علی السطح» را واجب بکند، بگوید: «ایها العبد یجب علیک الکنون علی السطح» بدون هیچ قید و شرطی و بدون هیچ تعلیق و اشتراطی، چون ذی المقدمه وجوبش وجوب نفسی مطلق است، مقدمه هم که عبارت از نصب سلم است آن هم وجوبش وجوب غیری مطلق خواهد بود. وجوب مقدمه برای ذی المقدمه در اطلاق تبعیت دارد، کما اینکه در اشتراط هم همینطور است. اگر وجوب نفسی متعلق به ذی المقدمه مشروط بود، مثل الان نسبت به نماز مغرب و عشا، وجوب نفسی متعلق به نماز مغرب و عشا، مشروط به این است که مغرب وارد بشود، غروب شمس تحقق پیدا کند و الا-الاین وجوب متعلق به نماز مغرب و عشا فعلیت ندارد و به نحو اشتراط ثابت است. وقتی که وجوب متعلق به ذی المقدمه مشروط به دخول وقت است، لا محاله وجوب غیری متعلق به مثل وضو هم مشروط به دخول وقت است. لذا وضو قبل از وقت و بعد از وقت تنها فرقی این است که وضو قبل از وقت امر غیری ندارد، اما وضو بعد از وقت امر غیری دارد، این روی همین مسأله تبعیتی است که مطرح است. وقتی ذی المقدمه وجوبش مشروط به دخول وقت است، دیگر معنا ندارد که مقدمه وجوب غیری اش اطلاق داشته باشد. این وجوب مترشح از آن وجوب است و در بعضی از تعبیرات گذشته ولو اینکه این تعبیر را ما قبول نکردیم، کما اینکه کلمه ترشح را هم قبول نکردیم، اما در بعضی از کلمات تعبیر به معلول شده بود،

می گفت: وجوب غیری معلول وجوب نفسی است. اگر معلول وجوب نفسی است، نمی شود هنوز وجوب نفسی تحقق پیدا نکرده وجوب غیری معلول تحقق پیدا کند، اگر وجوب غیری مترشح از وجوب نفسی است، نمی شود هنوز وجوب نفسی نیامده وجوب غیری تحقق پیدا کند. منتها ما به جای ترشح و به جای معلولیت، تعبیر به تبعیت می کنیم، که در ماهیت وجوب غیری این تبعیت اخذ شده است. الا این که هنوز وجوب نماز مغرب و عشا نیست، لازمه تبعیت این است که وجوب وضو هم نباشد، وجوب تحصیل طهارت ثوب و بدن و سایر شرائط هم نباشد، چون در وجوب غیری بین مقدمات عبادی و مقدمات غیرعبادی که فرق نمی کند.

پس در حقیقت روی مبنای مشهور بنابر قول به وجوب مقدمه در مسأله اطلاق و اشتراط، وجوب غیری تابع ذی المقدمه است، اگر آن مطلق است، این هم مطلق است، اگر آن مشروط است، این هم مشروط است. به چه مشروط است؟ به همان چیزی که ذی المقدمه به آن مشروط است.

وجوب ذی المقدمه اش مشروط به دخول وقت است، وجوب مقدمه هم همین طور است.

پرسش:

- ۱ - آیا نفس وضو می تواند عبادیت برای وضو درست کند؟
- ۲ - خلاصه حرفهایی که در باب طهارات ثلاث گفته شد چیست؟
- ۳ - چه فرقی بین وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت هست؟
- ۴ - نظر مشهور در مقدمه واجب چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبعیت وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط و قول صاحب معالم(ره)

بنابر قول به ملازمه و وجوب غیرى مقدمه، این وجوب از نظر اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است. اگر ذی المقدمه یک واجب مطلقى باشد مقدمه هم واجب مطلق خواهد بود و اگر ذی المقدمه واجب مشروط باشد، مقدمه هم واجب مشروط است و شرطش هم همان شرط وجوب ذی المقدمه است. اگر ذی المقدمه وجوبش مشروط به دخول وقت است، وجوب صلاه نسبت به وقت وجوب مشروط است، وضو هم که مقدمیت برای صلاه دارد، وجوب غیریش مشروط به دخول وقت است. لکن در مقابل این قول یک مطلبی به صاحب معالم نسبت داده شده، ایشان در بحث ازاله و صلاه که از آن تعبیر به بحث ضد می شود، تضاد بین اهم و مهم و بحث مقدمیت را چنین مطرح می کنند که «عدم أحد الضدین مقدمه لوجود الضد الاخر» به لحاظ ارتباطی که بحث ضد با مسأله مقدمیت دارد، مطلبی را در آنجا ایشان ذکر کردند.

صاحب معالم فرمودند: آن دلیلی که دلالت بر وجوب مقدمه می کند، بر فرض که در اصل دلیل مناقشه ای نداشته باشیم، لکن مقتضای آن دلیل این است که مقدمه در صورتی واجب است که مکلف

اراده ذی المقدمه را داشته باشد، اگر مکلف اراده ذی المقدمه را داشته باشد، وجوب غیرى مقدمى در این صورت ثابت است، اما اگر مکلفى اراده ندارد ذی المقدمه را انجام بدهد، مثل این که در بحث ازاله و صلاه، کسی که نماز را انتخاب می کند، نمی خواهد ازاله را انجام بدهد، اراده تحقق واجب اهم را در خارج ندارد، در این صورت «المقدمه لیست بواجبه» ولو این که اصل وجوب غیرى مقدمه را بپذیریم.

کلام نسبت داده شده به صاحب معالم

روی این عبارت به صاحب معالم این طور نسبت داده شده که صاحب معالم می خواهد بفرماید:

وجوب غیرى مقدمى همیشه به صورت وجوب مشروط است و شرطش هم ربطى به شرط ذی المقدمه ندارد، خودش یک شرط مستقلی دارد که در رابطه با ذی المقدمه هیچ شرطیت ندارد، اما در رابطه با مقدمه این شرط شرطیت دارد و آن عبارت است از «اراده ذی المقدمه» همیشه وجوب غیرى مقدمى مشروط است به اراده ذی المقدمه، حتی در مسأله «کون على السطح» که به نحو واجب مطلق مطرح است، به صاحب معالم نسبت داده شده که ایشان می خواهند این طور بگویند: با این که ذی المقدمه یک واجب مطلق است، اما وجوب مقدمه وجوب مشروط است و شرطش هم عبارت از اراده ذی المقدمه است؛ یعنی این مکلف، اگر اراده داشته باشد «کون على السطح» را در خارج ایجاد کند، نصب سلم برای او واجب است، اما اگر اراده ندارد «کون على السطح» را ایجاد کند، این نصب سلم «لا یکون واجبا علیه و لو بالوجوب الغیری»، پس در حقیقت آنچه که نسبت داده شده این است که همیشه و به طور کلی وجوب غیرى مقدمى به صورت واجب مشروط مطرح است و شرطش هم ارتباطی به شرط در وجوب ذی المقدمه ندارد. در حقیقت اگر ذی المقدمه هم یک واجب مشروط باشد، مقدمه دو شرط دارد: یک شرطش همانی است که ارتباط به ذی المقدمه دارد و یک شرط اضافه هم خودش دارد و آن اراده و قصد ایجاد ذی المقدمه است که اگر قصد ایجاد نداشته باشد، مثل آن کسی است که مستطیع نیست، چگونه «لا یجب علیه الحج»؟ این کسی هم که اراده ذی المقدمه را ندارد، «لا یجب علیه المقدمه»، اما ذی المقدمه وجوبش به قوت خودش باقی است، مقدمه این شرط در آن وجود دارد. این معنا به صاحب معالم نسبت داده شده، لکن عبارتی را که مرحوم آخوند «قدس سره» هم در کتاب کفایه از صاحب معالم، نقل می کنند، این عبارت موافق نیست با این چیزی که به صاحب معالم نسبت داده شده، آنچه که نسبت داده شده، رسماً مسأله اشراط است.

اشراط به معنای تعلیق است، قضیه شرطیه، آن است که جزائش معلق بر شرط است، اگر شرط تحقق پیدا کند جزا هم حاصل می شود و بین جزا و شرط ارتباط علی و معلولی در کار است. لذا در

باب مفهوم قضیه شرطیه، آنهایی که برای قضیه شرطیه مفهوم قائل شدند، می بایست این معنا را ثابت کنند که علاوه بر این که شرط، علیت برای جزا دارد، باید علیتش هم علیت منحصره باشد و الا اگر علت منحصره نباشد، این مفهوم برای قضیه شرطیه درست نمی شود، تا این درجه ارتباط بین شرط و جزا در قضیه شرطیه مطرح است که اکتفا به علیت شرط هم برای جزا نمی شود، بلکه بالاتر، شرط را علت منحصره برای جزا می بینند و روی این علیت منحصره است که مسأله مفهوم را در باب قضیه شرطیه مطرح می کنند. اگر صاحب معالم بخواهد این معنا را؛ یعنی مسأله اشتراط را مطرح کند، باید یک چنین قضیه شرطیه ای در کار باشد؛ یعنی باید این طوری باشد که «ایها العبد، ان أردت ذی المقدمه يجب عليك المقدمه»، اگر اراده کردی ذی المقدمه را آن وقت است که این اراده، برای وجوب مقدمه علیت پیدا می کند؛ به صاحب معالم یک چنین چیزی نسبت داده شده است. مسأله شرطیت چنین معنایی را دلالت دارد، اما در عبارت صاحب معالم این کلمه اشتراط و تعلیق و شرطیت و امثال ذلک مطرح نیست، ایشان تعبیر به کلمه حال کرده، می گوید: دلیل بر وجوب مقدمه، دلالت می کند بر وجوب مقدمه «فی حال کون المکلف مریدا لتحقق ذی المقدمه» بین کلمه حال با کلمه شرطیت فرق است، همان فرقی که شما در منطق بین قضیه حینیه و قضیه شرطیه ملاحظه می کنید، در منطق این طور نیست که قضیه حینیه همان قضیه شرطیه باشد.

تفاوت قضیه حینیه با قضیه شرطیه

در قضیه شرطیه تعلیق در کار است، علیت و معلولیت در کار است، اما در قضیه حینیه، این شدت و حدت وجود ندارد، این طور نیست که با کلمه (حین) یا با کلمه (حال) که تصادفات اینها هم با هم فرق می کند، قضیه شرطیه را هیچ وقت با کلمه حال و کلمه حین و امثال ذلک مطرح نمی کنند، اگر مولا به صورت شرط بخواهد بیان کند، نمی گوید: «اکرم زیدا حین ما جائک» یا «حال ما جائک»، نه، او با کلمه «ان» با کلمه «اذا» و سایر ادات شرط، قضیه شرطیه را مطرح می کند. و قضیه حینیه هم هیچ وقت با کلمه «اذا» و «ان» و امثال ذلک مطرح نمی شود، ادات قضیه حینیه «حین، حال» و امثال ذلک هستند. مقصود از این مطلب این نیست که ما حرف صاحب معالم را بخواهیم بپذیریم، مقصود این است، به این شدت و حدت به ایشان این نسبت داده شده اما کلام ایشان دلالت بر اشتراط نمی کند.

کلام ایشان دارد می گوید: «فی حال ما کان المکلف مریدا لتحقق ذی المقدمه مریدا لتحصیل ذی المقدمه» کلمه «فی حال» در عبارت صاحب معالم است و این با مسأله اشتراط از نظر ضعف و قوت خیلی بینشان فاصله وجود دارد، همان فاصله ای که در منطق بین قضیه حینیه و قضیه شرطیه وجود دارد که اشاره کردیم در قضیه شرطیه نه تنها مسأله علیت مطرح است، بلکه بالاتر عنوان علیت

منحصره گفته شده و علت منحصره است که مفهوم برای قضیه شرطیه درست می کند، اما برای قضیه حینه و قضیه حالیه به معنای حینه، مثل این که مولا امر کند: «اکرم زیدا حین ما جائک» کسی قائل به مفهوم نشده و کسی این معنا را ملتزم نشده که این قضیه با این که قضیه حینه است دارای مفهوم است. پس این نسبت با عبارت ایشان تطبیق نمی کند.

حالا ببینیم اصل این مطلب صاحب معالم که بالاخره برگشتش به این است که یک تقييد و تضييقي در دایره و جوب مقدمه، می خواهد ایجاد کند، به نحو قضیه شرطیه باشد یا به نحو قضیه حینه باشد، آیا در دایره و جوب مقدمه، یک نوع تضييقي وجود دارد که در دایره و جوب ذی المقدمه آن تضييق وجود ندارد؟ مرحوم آخوند در کفایه از بیان صاحب معالم یک جوابی دادند. یک جوابی هم مرحوم شیخ انصاری «علی ما فی تقریراته» از بیان صاحب معالم ذکر کردند که این دو را باید ملاحظه کنیم.

کلام مرحوم آخوند در ملازمه وجوبین در اطلاق و اشتراط

صاحب کفایه می فرماید: ما اگر ملازمه را بپذیریم و وجوب مقدمه را قائل شویم که اصل قول به وجوب مقدمه خیلی واضح و روشن نیست، اما اگر ما این امر غیر واضح را بپذیریم، به دنبالش این مسأله دیگر امر واضح و ضروری است. آن مسأله چیست؟ این است که بین ذی المقدمه و مقدمه از نظر تضييق و توسعه و به تعبیر ایشان از نظر اطلاق و اشتراط نمی شود فرق قائل شویم، نمی توانیم وجوب مقدمه را مشروط به یک شیئی کنیم که ذی المقدمه وجوبش مشروط به آن شیء نباشد، به تعبیری نمی توانیم در وجوب مقدمه یک تضييقي قائل شویم که در ذی المقدمه آن تضييق اصلا وجود ندارد. ایشان می فرمایند: این دیگر امر خیلی واضحی است. اگر اصل مسأله را بپذیریم و وجوب مقدمه را قائل شویم، این اتحاد وجوبین و عدم فرق بین وجوبین و به تعبیر ایشان، تبعیت وجوب مقدمه از ذی المقدمه، «اظهر من الشمس» است. روی پذیرفتن مبنا، خود مبنا خیلی روشن نیست. «لقائل» این که ملازمه را منع کند، «لقائل» این که وجوب غیری مقدمی را انکار کند؛ کما این که بعدا ان شاء الله بحث می شود.

اما اگر مبنا پذیرفته شد، دیگر این تفکیک درست نیست، ممکن است این علت محل بحث باشد، لکن اگر کسی مسأله علت را پذیرفت، دیگر نمی تواند مناقشه کند به این که رتبه علت، تقدم بر رتبه معلول دارد و رتبه شیء اول متقدم بر رتبه شیء دوم است، گرچه اصل علتش محل بحث بوده، لکن با قبول علت و با فرض علت، تقدم رتبه علت بر معلول دیگر یک امر واضح و بدیهی است. مرحوم آخوند همین معنا را می خواهند ذکر بفرمایند: که ما هیچ راهی برای تفکیک بین

و جوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه از نظر اطلاق و اشتراط و به تعبیر ما از نظر تضییق و توسعه، بین این دو، روی پذیرفتن اصل مبنا وجود ندارد. این جواب خوبی است که مرحوم آقای آخوند از صاحب معالم ذکر کردند.

لکن یک جوابی هم مرحوم شیخ در تقریراتشان از این حرف صاحب معالم ذکر کردند که شما آن جواب را ملاحظه بفرمایید، شاید جوابی که مرحوم شیخ از صاحب معالم ذکر کردند، جواب قابل مناقشه ای باشد و کسی بتواند به دفاع از صاحب معالم، جواب مرحوم شیخ را رد کند و مورد انکار قرار دهد که این مربوط به بحث بعدی ما خواهد شد.

پرسش:

- ۱ - قول صاحب معالم (ره) در ملازمه وجوبین در اطلاق و اشتراط را بیان کنید.
- ۲ - بیان مرحوم آخوند (ره) در ملازمه بین وجوبین در اطلاق و اشتراط را تقریب نمایید.
- ۳ - تفاوت قضیه حینیه و قضیه شرطیه را بیان کنید.
- ۴ - کلام نسبت داده شده به صاحب معالم (ره) و ردّ مرحوم آخوند (ره) را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب مرحوم شيخ(ره) به مقيد کردن واجب غيری به اراده مكلف

مطلبی که به صاحب معالم نسبت داده شده، عبارت از این است که ایشان همیشه وجوب غيری مقدمه را يك وجوب مشروط و شرط را عبارت از اراده ذی المقدمه می دانند و می فرمایند: نصب سلم در صورتی وجوب غيری مقدمی دارد که مكلف «كون على السطح» را اراده کرده باشد، اما اگر «كون على السطح» را اراده نکرده باشد، «ليست المقدمه بواجبه»، چون شرطش حاصل نشده است.

گفتیم: عبارت ایشان به این کیفیت و به این شدت دلالت ندارد، جوابی مرحوم آخوند «قدس سره» از ایشان ذکر کردند که باز هم اشاره می کنیم، جواب صحيح همین جواب است.

لکن در تقریرات مرحوم شيخ بزرگوار شيخ انصاری «اعلى الله مقامه الشريف» يك جواب ديگرى از صاحب معالم داده شده که آن جواب يك مقدمه ای دارد، اول باید آن مقدمه به طور کلی ملاحظه بشود تا بعد نوبت به نتیجه برسد، آن مقدمه این است که در هر واجبی، به تناسب آن، معمولاً شرطی وجود دارد، لذا در بحث واجب مطلق و مشروط، گفته شد که ما واجب مطلق به طور کلی نداریم، هر واجبی را نسبت به شرطش باید ملاحظه کرد، نسبت به آن شرطی که ملاحظه

می شود، گاهی واجب مطلق است در حالی که نسبت به شرط دیگر واجب مشروط است، در باب نماز، نه به صورت اطلاق می توانیم بگوییم که نماز واجب مطلق است و نه به صورت اطلاق می توانیم بگوییم واجب مشروط است. اگر از ما سؤال کردند که آیا نماز واجب مطلق است یا واجب مشروط؟ باید پرسیم که نسبت به کدام شرط، این سؤال را می کنی؟ اگر نماز را نسبت به وضو بسنجیم، این واجب مطلق است. اما همین نماز را وقتی که با وقت مقایسه می کنیم و با شرط وقت می سنجم، این واجب مشروط است.

حالا بحث این است که در باب نماز، وقت شرطیت دارد مثل مجبیء زید در جمله «ان جائك زيدا فاكرمه» روی مبنای مشهور مجبیء زید شرط وجوب اکرام است؛ یعنی تا مجبیء محقق نشود، وجوب اکرام تحقق ندارد. پس وقت «شرط لوجوب الصلاه»، استطاعت «شرط لوجوب الحج» و قبل از «تحقق الاستطاعه» وجوبی برای حج نیست. سؤال این است که آیا در یک واجب مشروطی می تواند شرط آن واجب، اراده خود آن واجب باشد؟ بگوید: «ان اردت الصلاه يجب عليك الصلاه» که وجوب صلاه مشروط به اراده خود همان صلاه باشد، آیا این امکان دارد یا ندارد؟

در مقدمه تقریرات مرحوم شیخ می فرماید: این مستحیل است. شرط واجب مشروط نمی تواند اراده خود آن واجب و نفس آن واجب باشد؛ چرا این مستحیل است؟ می فرماید: برای این که مکلف از دو حال در خارج بیرون نیست به لحاظ عمل خارجی و به لحاظ جهت خارجی مکلف یکی از دو حال را دارد یا اراده دارد صلاه را یا اراده ندارد صلاه را شق ثالث وجود ندارد. اگر صلاه را اراده نداشته باشد، شما می گوئید: «عند عدم الاراده» صلاه وجوب ندارد، وقتی که شرط تحقق نداشته باشد، مشروط هم تحقق ندارد. پس این فرضش روشن است که «عند عدم اراده الصلاه، صلاه لیست بواجبه» کما این که «عند عدم الاستطاعه، الحج لیس بواجب». اما آن فرض دومش، اگر کسی صلاه را اراده دارد، معنای اراده این است که صلاه در خارج تحقق پیدا می کند و علت تحققش هم، اراده خود صلاه است و اراده در تحقق صلاه نقش دارد، اگر اراده در تحقق صلاه نقش دارد، پس بر وجوب چه اثری مترتب است؟ این بعث چه اثری دارد؟ شما از وجوب تعبیر به بعث می کنید، تعبیر به تحریک می کنید؛ منتها بعث و تحریک اعتباری در مقابل بعث و تحریک حقیقی، پس معنای بعث و تحریک این است که این امر مولا- مؤثر در حصول صلاه است، این بعث مولا- نقش در تحقق صلاه دارد در حالی که اگر این معلق «بأراده الصلاه» شد؛ آنچه که نقش در تحقق صلاه دارد، اراده خود مکلف است.

در مثالهای عادی و عرفی روشن تر است. اگر مولا گفت: «يجب عليك الكون على السطح ان اردت الكون على السطح» اینجا وقتی که عید خودش اراده «كون على السطح» را دارد، آیا این «كون على السطح» که در خارج واقع می شود، ارتباط «بأراده العبد» دارد یا ارتباط به بعث مولا و تحریک

مولا- دارد؟ ظاهر این است که ارتباط به اراده دارد، ممکن است شما بفرمایید: اینجا دو چیز نقش دارد، در تحقق «کون علی السطح» یکی «اراده العبد» است و یکی «بعث المولی و أمر المولی» است؟ جواب این است که نه اگر بعث و اراده در رتبه واحده باشند، ما می توانیم بگوییم: این «کون علی السطح» همان طوری که استناد به اراده دارد، همان طور استناد به بعث مولا هم دارد، اما اگر رتبه اراده قبل از رتبه بعث مولی شد و اراده در مرتبه متقدمه نقش در تأثیر در «کون علی السطح» داشت؛ دیگر نوبت به آن چیزی که در مرتبه متأخره که بعث المولی است، نمی رسد و اینجا هم این طور است، چرا؟ برای این که واجب مشروط به طور کلی، همیشه شرطش تقدم بر حکم دارد، وقتی که شما می گوئید: «ان جائك زيد فأكرمه» و مجیبی زید را شرط برای وجوب اکرام قرار می دهید، گفتیم که قضیه شرطیه تا این درجه درباره اش گفته شده، که شرط نه تنها علت برای جزا است، بلکه علت منحصره برای جزا دارد.

تقدم رتبه شرط بر جزاء

در حقیقت رتبه شرط همیشه متقدم بر رتبه جزا است. در «ان جائك زيد فأكرمه» رتبه مجیبی زید تقدم بر رتبه وجوب اکرام دارد؛ برای این که عنوان مجیبی زید، عنوان علی و شرطی است و عنوان وجوب اکرام، عنوان معلولی و عنوان جزا است؛ وقتی که در قضیه شرطیه مسأله به این کیفیت شد، در ما نحن فیه می گوئید: «ان اردت الكون علی السطح، يجب عليك الكون علی السطح» پس اراده «کون علی السطح» اگر به صورت شرطیت مطرح شد معنایش این است که تقدم بر حکم دارد، تقدم بر جزا دارد، تقدم بر بعث و تحریک دارد «رتبه الاراده، رتبه الشرط» است و «رتبه الشرط، متقدمه علی رتبه الجزاء» پس «اراده الكون علی السطح» قبل از مرحله بعث است، قبل از مرحله امر است اگر رتبه اراده، تقدم بر رتبه بعث پیدا کرد، در نتیجه این عمل خارجی، به نام «کون علی السطح» استناد به اراده مکلف و به اراده عبد دارد و اگر استناد به اراده عبد داشت، دیگر بعث و تحریک نقشی در این تحقق «کون علی السطح» نخواهند داشت.

در نتیجه وقتی که مولا- بگوید: «يجب عليك الكون علی السطح، ان اردت الكون علی السطح» یک امر لغو و محال است، لغویش، در صورت عدم اراده است، «لا-نه لا- وجوب و فی صوره الاراده» بعث و تحریک بلااثر است، شبیه مسأله تحصیل حاصل می ماند. اگر یک شیئی در خارج خودش تحقق دارد، دیگر معنا ندارد مولا امر به تحصیل آن شیء حاصل کند، این تعلیق بر اراده هم، همین نقش را دارد برای این که آن شیء حصول خارجیش مستند به اراده است، اراده هم رتبه اش متقدم بر رتبه بعث است، در نتیجه «البعث يرجع الی تحصیل الحاصل» فتحصیل الحاصل هم، «یکون محالا»

در نتیجه در واجبات مشروطه، نمی تواند شرط عبارت از اراده خود همین واجب باشد، «يجب عليك الصلاة ان اردت الصلاة، يجب عليك الكون على السطح ان اردت الكون على السطح»، در تعبيرات عرفی خودمان هم قبل از آن که مسأله استحاله عقلي با این برهانی که ایشان ذکر کردند، پیش بیاید؛ امر بودن، با این معنا جمع نمی شود که انسان بگوید: بر تو واجب است که بازار بروی و گوشت بخری اما اگر دلت خواست، اگر اراده کردی، اگر مشیت تو متعلق به این معنا شد، جمع بین امر و دستور و تعلیق بر مشیت مکلف «و اراده العبد» از نظر عقلا هم غیر صحیح است.

تعبیر دیگری از کلام صاحب معالم (وجوب مقدمه مستلزم اراده ذی المقدمه)

لقائل ان يقول که ما این مقدمه را قبول داریم، اما آنچه را که این مقدمه به ما تفهیم می کند و برای ما اثبات می کند این است که وجوب یک شیء معلق به اراده خود آن شیء نمی تواند باشد، صاحب معالم که این حرف را زده، ایشان این طور می گوید: وجوب غیري مقدمه، مشروط به اراده ذی المقدمه باشد، اگر می گفت: وجوب غیري مقدمه، مشروط به اراده خود مقدمه باشد، این برهان کاملاً در آن جریان پیدا می کرد، اما اگر مولا این طوری گفت: «يجب مثلاً عليك الوضوء ان اردت الصلاة»، خوب صلاه ذی المقدمه است، شیء دیگر است، وجوب مقدمی، چه مانعی دارد که مشروط به اراده ذی المقدمه بشود، این دلیل و برهان در اینجا جریان ندارد، مرحوم شیخ «علی ما فی تقریراته» می فرماید: نه، اگر شما این مقدمه ما را پذیرفتید، در مورد کلام صاحب معالم هم نتیجه می گیریم و حکم به استحاله می کنیم، می گوئیم: اگر در یک جایی واجبی مشروط به اراده شیء دیگری شد، لکن اراده آن شیء دیگر ملازم با اراده خود این واجب شد که در حقیقت فرقی مثل دلالت مطابقی و التزامی است، اگر تعلیق کند به اراده خود واجب، این مثل دلالت مطابقی است.

اما اگر تعلیق به اراده واجب نکرد، تعلیق به اراده یک شیء دیگر کرده، اما خارجاً می بینیم که اراده آن شیء دیگر منفک نمی شود و تلازم دارد با اراده خود این واجب، اینجا کأنّ به دلالت التزامیه، وجوب این شیء را معلق به اراده خود این شیء کرده، به دلالت مطابقی، وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است، اما می شود که کسی اراده ذی المقدمه را داشته باشد، اما اراده مقدمه را نداشته باشد؟ کسی که می داند نصب سلم برای «کون علی السطح» مقدمیت دارد، در همان اراده های فاعلی که ارتباط به امر ندارد، خود انسان وقتی که اراده می کند «کون علی السطح» را، توجه به این معنا هم دارد که نصب سلم «مقدمه للکون علی السطح» حالا می شود «بین الارادتين» تفکیک کند و بگوید: ما «کون علی السطح» را اراده داریم، اما اراده نصب سلم را نداریم، نسبت به ذی المقدمه اثبات اراده کند، اما نسبت به مقدمه اراده را نفی کند، آیا می شود جمع بین این دو یا نه؟ «اراده ذی المقدمه» همیشه

ملازم با اراده مقدمه است. البته ملازمه یک جانبه است نه دو جانبه.

یعنی در عکس مسأله، ملازمه مطرح نیست، ممکن است کسی اراده نصب سلم داشته باشد اما اراده «کون علی السطح» نداشته باشد، خیلی از موارد است که انسان اراده مقدمه را دارد، اما همراه اراده مقدمه، اراده ذی المقدمه وجود ندارد، از این طرف ملازمه ای بین الارادتين وجود ندارد. اما آن طرف محل بحث است، آیا می شود کسی اراده ذی المقدمه را داشته باشد اما فاقد اراده مقدمه باشد؟ من حتما می خواهم «کون علی السطح» را انجام بدهم و اصلا اراده نصب سلم ندارم، با توجه به مقدمیت، این معنا قابل انفکاک و قابل تفکیک نیست. لذا نتیجه این می شود که هر کجا اراده و ذی المقدمه وجود داشته باشد، در آنجا اراده مقدمه هم هست، منتها «بالملازمه و بالدلاله الالتزامیه»، این هیچ قابل تردید نیست.

جواب شیخ از تلازم بین وجوب مقدمه و اراده مکلف

روی این جهت مرحوم شیخ می فرماید: این مقدمه و ضابطه کلی را که ذکر کردیم، در جواب صاحب معالم هم با توجه به این ملازمه، می توانیم از آن استفاده کنیم. اگر مولا بگوید: «يجب عليك نصب السلم، ان اردت الكون على السطح»، این «ان اردت الكون على السطح» مثل این می ماند که بگوید: «ان اردت نصب السلم»، از اول بگوید: «يجب عليك نصب السلم، ان اردت نصب السلم» به خاطر این که «ان اردت الكون على السطح» چون ملازمه دارد این اراده با اراده نصب سلم، پس در حقیقت تعلیق وجوب غیرى نصب سلم بر اراده «کون علی السطح» به تعلیق وجوب غیرى نصب سلم بر اراده خود نصب سلم برمی گردد، همان ضابطه کلیه ای که به عنوان مقدمه ذکر کردیم، مرحوم شیخ می فرماید: در اینجا پیاده می شود. بله، در مواردی که ملازمه در کار نباشد، مثل عکس این مطلب، در همین مثال، اگر ما مطلب را عکس کنیم، بگوییم: «يجب عليك الكون على السطح ان اردت نصب السلم» وجوب نفسی ذی المقدمه را معلق بر اراده مقدمه کنیم، این تالی فاسدی ندارد، چرا؟ برای اینکه اراده مقدمه با اراده ذی المقدمه ملازم نیست، اراده ذی المقدمه ملازم با اراده مقدمه است، اما اراده مقدمه هیچ گونه تلازمی با اراده ذی المقدمه ندارد، وقتی که ملازمه نبود، تعلیقش هم مانعی ندارد، بگوید: «يجب عليك الكون على السطح ان اردت نصب السلم»، این موجب استحاله نیست.

اما صاحب معالم عکسش را می فرماید: اراده ذی المقدمه را شرط وجوب غیرى مقدمه می داند.

آنجا چون مسأله ملازمه در کار است، در حقیقت تعلیق به همان معلق و مشروط به اراده خود واجب می شود و همان استحاله که در ضابطه کلیه مطرح شد، در اینجا تحقق پیدا می کند. در نتیجه مرحوم

شیخ، یک جواب این چینی از صاحب معالم در تقریراتشان ذکر می فرمایند، ببینیم آیا این جوابی را که مرحوم شیخ از صاحب معالم ذکر می کنند، قابل خدشه و مناقشه هست؟ یا این که نه این هم یک جواب دیگری است علاوه بر جواب مرحوم آخوند که در نتیجه دو جواب از صاحب معالم است.

حالا اصل جواب شیخ را دقت بفرمایید، تا ببینیم قابل مناقشه هست یا نه؟ ان شاء الله.

پرسش:

۱ - دو تعبیر در کلام صاحب معالم (ره) بر مشروط بودن وجوب ذی المقدمه را بیان نمایید.

۲ - دو وجه جواب شیخ (ره) بر کلام صاحب معالم (ره) را تقریب نمایید.

۳ - تقدم شرط بر جزاء را توضیح دهید.

۴ - تقدم رتبه شرط بر جزاء را توضیح دهید.

ص: ۳۹۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب صاحب معالم به شيخ در مورد اراده متعلقه به واجبات

مرحوم شيخ(ره) «على ما فى تقريراته» به صاحب معالم(ره) جواب داده است که در واجبات مشروطه، شرط واجب نمى تواند اراده متعلقه به خود آن واجب باشد و اگر شرط اراده متعلقه به ذى المقدمه باشد، برگشت به همان قاعده مى کند و اين محال است؛ که توضيحش را ديروز عرض کرديم.

ممکن است کسی از طرف صاحب معالم(ره) به اشکال شيخ(ره) پاسخ بدهد و در راهی که ایشان طی کرده اند، مناقشه کند به این صورت که آن مقدمه مطلب و ضابطه کليه را بپذیرد که نمى شود، ايجاب يك شیئی معلق به اراده خود آن شیء بشود برای اینکه مکلف از دو حال خارج نیست: یا اراده دارد یا ندارد؛ اگر اراده نداشته باشد؛ فرض این است که وجوب، «على تقدير الاراده» است. پس در صورت عدم اراده، وجوب تحقق ندارد و اگر اراده داشته باشد، تحقق آن شیء مراد، استناد به اراده پیدا مى کند، آن هم در يك رتبه متقدمه بر بعث و بر وجوب و در نتیجه؛ موردی پیدا نمى شود که این بعث، سبب تحقق مبعوث اليه شده باشد، بلکه همیشه در رتبه متقدمه، استناد به اراده

خود مبعوث الیه دارد. این ضابطه کلی را می پذیریم، حرف بسیار صحیح و منطقی است. اما آن مطلب دومی که شما بیان فرمودید: که اگر وجوب مقدمه به اراده ذی المقدمه معلق بشود و در تحت همین ضابطه قرار می گیرد؛ ممکن است این حرف را نپذیریم، برای اینکه نهایت توجیه شما این بود که اگر کسی اراده اش متعلق به ذی المقدمه شد، لامحاله اراده متعلقه به مقدمه هم دارد ولی در عکس این مطلب، ملازمه نیست، یعنی اراده مقدمه، امکان انفکاک از اراده ذی المقدمه را دارد، اما اراده ذی المقدمه نمی تواند منفک از اراده مقدمه بشود. لذا هر کجا که اراده ای متعلق به ذی المقدمه شد، لامحاله یک اراده ای هم متعلق به مقدمه است.

پس تعلیق وجوب مقدمه بر اراده ذی المقدمه مثل تعلیق وجوب مقدمه بر اراده خود مقدمه است و هذا محال. که محل مناقشه و اشکال همین جاست، برای اینکه در آن ضابطه ای که شما ذکر کردید و ما هم پذیرفتیم، ما علت استحاله را این طور می دانیم. اگر مثلاً گفت «يجب عليك الصلاه ان اردت الصلاه» یا «يجب عليك الكون على السطح ان اردت الكون على السطح» شما آنجا می گفتید:

اراده به لحاظ اینکه شرط واقع شده است و شرط هم تقدّم بر جزاء دارد، پس اراده همیشه قبل الوجوب است و اگر اراده قبل الوجوب شد، عمل استناد به اراده پیدا می کند؛ دیگر مجالی برای بعث و برای وجوب، باقی نمی گذارد. بینیم آیا در ما نحن فیه هم مسأله به این صورت است؟ درست است که اراده ذی المقدمه، منفک از اراده مقدمه نیست، اما این انفکاک نه به معنای این است که این دو در یک رتبه هستند. همیشه اراده متعلقه به مقدمه، متأخر از اراده متعلقه به ذی المقدمه است، لذا در کلمات مرحوم آخوند(ره) تعبیر به ترشح می شد و در کلام مرحوم محقق نائینی(ره) مسأله علّیت و معلولیت مطرح می شد؛ یعنی اراده ذی المقدمه، اصالت و تقدّم دارد و اراده مقدمه، تأخر از اراده ذی المقدمه دارد.

مقارنت بین وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه

اگر مسأله تأخر مطرح شد، مولا این طور می گوید: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح»، شما به مقتضای قضیه شرطیه می گوید: این وجوب از اراده، تأخر دارد. وجوب، جزاء واقع شده است و اراده، شرط است و رتبه شرط، متقدّم بر جزاست، مثل «ان جائك زيد فأكرمه» که وجوب اکرام، متأخر از مجيء زيد است. پس در نتیجه؛ وجوب نصب سلم، متأخر از اراده «كون على السطح» است. اما وجوب نصب سلم را وقتی با اراده خود نصب سلم مقایسه کنیم؛ آیا بینشان تقدّم و تأخری وجود دارد؟ وجوب نصب سلم متأخر از اراده «كون على السطح» است؟ اراده نصب سلم هم متأخر از اراده «كون على السطح» است؛ نهایتاً باید بگوئیم: این وجوب و اراده در رابطه با نصب سلم،

مقارن هم هستند؛ بدون اینکه تقدّم و تأخّری در کار باشد.

اگر می گفت: «يجب عليك نصب السلم، ان ارادت نصب السلم» اینجا اراده نصب سلم قبل از وجوب نصب سلم بود، اما اگر گفت: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح»، اینجا اراده نصب سلم تقدّم بر وجوب خودش ندارد؛ ما یک شیء متقدّم داریم که آن «اراده الكون على السطح» است و دو چیز داریم: که هر دو متأخّر از آن اراده «كون على السطح» است: یکی وجوب «نصب السلم» است و دیگری «اراده نصب السلم». آیا اگر بین اینها مقارنه تحقق داشته باشد، چه دلیلی بر استحاله داریم؟ استحاله از راه تحصیل حاصل می خواست تحقق پیدا کند. اگر مولا مقارن با عبد، ایجاب شیئی را بر عبد اراده کرد که عبد آن را اراده کرده است، باز هم شما عنوان تحصیل حاصل به آن می دهید؟ یا تحصیل حاصل در جایی است که بدون دستور مولا، اراده قبل از آنکه بعث در کار بیاید، نقش فعال در تحقق مراد داشته است؟ و الا اگر هر دو باهم تحقق داشته باشند، هم خود عبد اراده دارد این شیء را انجام بدهد و هم ایجاب مولا همراه با این اراده تحقق پیدا کند؛ آیا در اینجا هم ما ایجاب را ایجاب محال می دانیم؟ اگر بخواهیم محال بدانیم، باید عنوان تحصیل حاصل باشد.

تحصیل حاصل در این مسأله کجا تحقق پیدا می کند؟ چون مسأله مقارنه، مانع از تحقق عنوان تحصیل حاصل است.

در ما نحن فیه هم همینطور است، وقتی می گوید: «يجب عليك نصب السلم، ان اردت الكون على السطح»، آنچه که وجوب نصب سلم از آن تأخّر دارد، اراده «كون على السطح» است. اراده «كون على السطح» ولو اینکه ملازم با اراده نصب سلم است؛ اما ملازم بودنشان به نحو تقارن و عدم تقدّم و تأخّر در رتبه نیست؛ بلکه ملازم، مثل ملازم بودن علت و معلول است. لذا هیچ مانعی ندارد که هم اراده «نصب السلم» متأخّر از اراده «كون على السطح» باشد و هم وجوب نصب سلم، متأخّر از اراده «كون على السطح» باشد و هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید. پس می شود کسی از طرف صاحب معالم (ره) در جواب مرحوم شیخ (ره) این طور مناقشه کند؛ در عین اینکه آن ضابطه کلیه را بپذیرد، در ما نحن فیه آن ضابطه کلیه پیاده نشود.

جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب معالم(ره) در وجوب غیري مقدمه

اما جوابی که مرحوم آخوند(ره) از صاحب معالم(ره) داده اند مبتنی بر این است که مسأله وجوب غیري مقدمه؛ مسأله ای است که از طریق ملازمه عقلیه ثابت شده است که فرقی بین اراده ذی المقدمه و عدم اراده ذی المقدمه نمی کند. ملاک، مقدمیت و توقّف و عدم امکان تحقق ذی المقدمه بدون مقدمه است و فرقی نمی کند که مکلف، اراده ذی المقدمه را داشته باشد، یا نداشته باشد و همان

مطلبی که عرض کردیم: کلام صاحب معالم (ره) ناظر به اشتراط نیست، ناظر به قضیه حینیه است، که جوابش را مرحوم آخوند (ره) ذکر کرده اند؛ نه قضیه حینیه در کار است و نه قضیه شرطیه. لذا صاحب معالم (ره) به هر نحوی که اراده کرده باشد، جوابش را مرحوم آخوند (ره) در کفایه داده اند و آن جواب صحیح است. این راجع به حرف صاحب معالم (ره) بود بعد کلام مرحوم شیخ (ره) مطرح است.

پرسش:

- ۱ - جواب صاحب معالم (ره) به شیخ بیان کنید.
- ۲ - چرا تعلیق وجوب مقدمه بر اراده ذی المقدمه محال است؟
- ۳ - مقارنت بین وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه را توضیح دهید.
- ۴ - جواب مرحوم آخوند (ره) از صاحب معالم (ره) درباره وجوب غیرى مقدمه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تبعیت وجوب غیرى مقدمه از ذی المقدمه در اطلاق و اشتراط و اقوال مختلف

در مقابل قول مشهور که قایل بودند: وجوب غیرى مقدمه در اطلاق و اشتراط، تابع وجوب نفسى ذى المقدمه است، اگر وجوب نفسى ذى المقدمه اطلاق داشته باشد و مشروط به شرطى نباشد، مثل این که مولا بگوید: «يجب الكون على السطح» بدون هیچ شرطى، اینجا وجوب غیرى نصب سلم هم مثل وجوب غیرى کون على السطح اطلاق دارد و اگر وجوب نفسى، اشتراط داشته باشد، مثل وجوب صلاه که مشروط به وقت است، طبعاً وجوب غیرى طهارت و وضو هم اشتراط به دخول وقت پیدا می کند، یا در باب حج، وقتی که وجوب نفسى حج مشروط به استطاعت است، وجوب غیرى برای مقدمات مثل تحصیل گذرنامه و تهیه بلیط و امثال ذلك، آنها هم مشروط به استطاعت خواهد بود. بالاخره وجوب غیرى به تعبیر مشهور مترشح از وجوب نفسى است و در اطلاق و اشتراط، تبعیت کلی نسبت به وجوب ذى المقدمه دارد.

یک قول از صاحب معالم (ره) بود که ایشان مطلقاً وجوب غیرى مقدمه را مشروط به اراده ذى المقدمه می دانست، با آن تفصیلى که هم در اصل کلام ایشان و هم در جواب ایشان بحث کردیم. قول

دومی که در مقابل مشهور واقع شده است، قولی است که مرحوم آخوند(ره) از تقریرات مرحوم شیخ بزرگوار انصاری(ره) نقل می فرماید و آن این است که اگر مقدمه بخواید وجوب غیری داشته باشد، مشروط به این است که مکلف قصد داشته باشد، از طریق این مقدمه توجیه به ذی المقدمه پیدا کند، که این در حقیقت یک امر زائد بر آن چیزی است که صاحب معالم(ره) ذکر کرده اند. «قصد التوصل بالمقدمه الی ذی المقدمه»، دو خصوصیت در آن هست: یکی این که مکلف اراده ذی المقدمه را داشته باشد و دیگر این که مقصودش از انجام این مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه باشد.

ممکن است که مکلف اراده ذی المقدمه را داشته باشد اما این نصب سلمی که انجام می دهد، با این نصب سلم نمی خواهد کون علی السطح تحقق پیدا کند، فرض کنید با نردبان دیگری که بعدا نصب می کند، می خواهد کون علی السطح تحقق پیدا کند. لذا در کلام شیخ به این نحوی که به ایشان نسبت داده شده، یک خصوصیت زاید بر آن چیزی است که صاحب معالم ذکر کرده اند. صاحب معالم فقط شرط را اراده ذی المقدمه قرار داده اند اما ایشان شرط را هم اراده ذی المقدمه می داند و هم این که این مقدمه را برای رسیدن به ذی المقدمه در خارج ایجاد می کند، که اگر کسی از او سؤال کرد که داعی و محرک شما بر این نصب سلم چیست؟ می گوید: داعی و محرک من این است که به وسیله همین نصب سلم، کون علی السطح را در خارج ایجاد کنم.

پس قولی که مرحوم آخوند(ره) از تقریراتی که بعضی از افاضل مقررین بحث شیخ - که نظر به همین تقریرات معروف شیخ انصاری(ره) به نام مطارح الانظار است - نقل می فرماید این است که مرحوم شیخ در مقابل مشهور قرار گرفته است. همان طوری که صاحب معالم در مقابل مشهور واقع شده، ایشان هم با قول خودش در مقابل مشهور ایستاده و می فرماید: در وجوب غیری مقدمی، یک شرط وجود دارد. آن شرط تنها اراده ذی المقدمه نیست بلکه بالاتر، به وسیله همین مقدمه بخواید به ذی المقدمه برسد و تمکن از تحقق ذی المقدمه برایش پیدا شود.

این جا بحث در دو مرحله است: یک مرحله این است که این نسبتی که به مرحوم شیخ به عنوان مقابله با مشهور داده شده است، آیا واقعا این تقریرات معروف شیخ این نسبت را تأیید می کند یا اینکه انسان وقتی که مراجعه به تقریرات می کند، شاید تقریرات یک مطلب دیگری را نسبت به شیخ می دهد که اصلا به بحث ارتباط ندارد و به مسأله اطلاق و اشتراط وجوب غیری ارتباط ندارد، یک حرف دیگری مرحوم شیخ فرموده که خارج از بحث و غیر مربوط به ما نحن فیه می باشد؟ بعد از آن که به تقریرات مراجعه شد، ملاحظه شد که مرحوم شیخ مطلب دیگری را می فرماید. مرحوم شیخ در مقام اثبات چیز دیگری هستند.

مقدمتا این نکته در محل بحث خودمان روشن است؛ ما که بحث می کنیم که وجوب غیری

مقدمی آیا در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدمه هست یا نه؟ در این بحث، دیگر فرقی نمی کند که مقدمه، مقدمه عبادی باشد مثل طهارات ثلاث برای نماز، یا مقدمه، مقدمه غیر عبادی باشد. بحث ما هیچ گونه ارتباط به عبادیت و عدم عبادیت مقدمه ندارد. بحث ما متمخض در این معناست که آیا وجوب غیر مقدمی، هر نوع مقدمه ای باشد (سواء کانت عباده ام لم تکن عباده؟) مسأله عبادیت اینجا مطرح نیست، آیا وجوب غیر مقدمی در اطلاق و اشتراط، تابع وجوب نفسی ذی المقدمه هست یا نه؟ اما وقتی که به کلام تقریرات مراجعه می شود، انسان می بیند که مرحوم شیخ می فرماید: اگر مقدمه ای بخواهد اتصاف به عبادیت پیدا کند، یا از باب این که عبادیت هم در مقدمیتش دخالت داشته باشد، مثل طهارات ثلاث نسبت به نماز یا این که عبادیت در مقدمیتش نقش نداشته باشد، لکن مکلف بخواهد در خارج آن را به عنوان عبادت انجام بدهد، مثل واجبات توصیله در نفسیات مثل ادای دین، که یک واجب توصیله است، لکن همین واجب توصیله را انسان می تواند به صورت عبادت انجام بدهد که راه عبادیتش به این طریقی که مرحوم شیخ و مرحوم آخوند مکرر می فرمودند، این است که به داعی امثال امر خداوند، ادای دین بکند. از او می پرسند که چرا دین خود را اداء کردی؟ برای اینکه مردم بگویند: آدم خوبی هستی؟ برای اینکه حیثیت تو در بازار محفوظ بماند؟ برای اینکه بعدا بتوانی بیشتر از مردم نسیه بگیری؟ می گوید: نه! من فقط به منظور امثال امر خداوند و ایجاب شرعی متعلق به ادای دین خودم. اینجا ادای دین عبادت می شود ولو اینکه واجب، واجب توصیله است.

بیان مرحوم شیخ (ره) در باب وجوب غیر مقدمه

مرحوم شیخ دنبال این مطلب است که اگر کسی بخواهد یک مقدمه ای را به صورت عبادت در خارج ایجاد کند، حالا می خواهد عبادیت هم در آن معتبر باشد یا مثل اکثر مقدمات، عبادیت در آن معتبر نباشد، اما مکلف می خواهد آنرا به عنوان عبادیت در خارج تحقق بدهد، اینجا مرحوم شیخ می فرماید: راه آن این است که امر غیر متعلق به مقدمه را به داعی امثال آن امر، انجام دهد. اگر پرسند: چرا لباس را تطهیر می کنی؟ بگویند: برای این که امر غیر و وجوب غیر که توصیله هست و هر وجوب توصیله واجب را اگر به داعی امثال امرش، اتیان کردی، «یصیر تعبّدا» من این را به داعی امثال امر غیر متعلق به این مقدمه انجام می دهم، لباس را شستشو می کنم و تطهیر ثوب و تطهیر بدن می کنم. آوردن مقدمه به داعی امثال امر غیر مقدمی، معنایش این است و این عباره اخرای از این است که می خواهم با این مقدمه به ذی المقدمه برسم، با این مقدمه، نماز را ایجاد کنم و از طریق این مقدمه، راه برای تحصیل نماز برای من باز شود و این همان است که از آن به قصد توصل

به این مقدمه الی ذی المقدمه تعبیر می شود.

مقایسه قول مشهور با قول شیخ(ره) و صاحب معالم(ره)

در نتیجه مرحوم شیخ مسأله قصد توّضیل را در رابطه با عبادت مقدمه مطرح کرده است، نه در رابطه با این بحث که آیا وجوب غیره مقدمی در اطلاق و اشتراط، تابع وجوب نفسی ذی المقدمه است - این طوری که مشهور قائل هستند - یا تابع نیست؟ در کجا مرحوم شیخ می خواهد نفی تبعیت کند؟ کی می خواهد دایره وجوب غیره را از دایره وجوب نفسی جدا کند و بگوید: وجوب نفسی، اطلاق دارد اما در وجوب غیره، تضییق و اشتراطی وجود دارد؟ اگر شیخ بخواهد در مقابل مشهور بایستد، باید کلام شیخ هم مثل کلام صاحب معالم باشد. درست است که آن نسبتی هم که به صاحب معالم داده شد، آن نسبت هم به آن شدت، درست نبود، ولی همان مسأله ضعیف تر هم که در کلام صاحب معالم بر آن دلالت دارد، در مقابل مشهور واقع شده است. مشهور می گویند: اگر ذی المقدمه، وجوب نفسی مطلق داشت، مقدمه، وجوب غیره مطلق دارد، نه اشتراط در کار است و نه حتی به صورت قضیه حینیه مطرح است. کلام صاحب معالم آن طوری که ظاهر عبارتشان است، مسأله را به صورت قضیه حینیه مطرح می کند، ولی همین قضیه حینیه هم مقابل با مشهور است و لذا گفتیم که جواب مرحوم آخوند(ره) همان طوری که مسأله اشتراط را نفی می کند، مسأله را به صورت قضیه حینیه هم نفی می کند. پس کلام صاحب معالم(ره) چه به صورت قضیه شرطیه باشد و چه به صورت قضیه حینیه باشد، علی کلا التقدیرین فی مقابل المشهور است، منتها یک صورت، مقابله اش خیلی قوی است و یک صورت مقابله اش یک قدری ضعیف است.

کلام شیخ(ره) در تصحیح عبادت مقدمه

یک مطلب دیگری را مرحوم شیخ دنبال کرده اند که هیچ ربطی به این نزاعی که در آن قرار گرفته ایم، ندارد. ایشان دنبال مسأله تصحیح عبادت مقدمه است. عبادت مقدمه از چه راهی تصحیح می شود؟ ایشان می فرماید: از راه داعویت امتثال امر غیره و یا به تعبیر دیگر؛ قصد توّضیل به این مقدمه الی ذی المقدمه است. پس مسأله تصحیح عبادت، یک مطلب است و مسأله تبعیت در اطلاق و اشتراط و عدم تبعیت در اطلاق و اشتراط که ما نحن فیه عبارت از این مسأله است، این مسأله اخری، لذا این نسبت برحسب آن تقریرات فعلی مشهور شیخ، «لیس علی ما ینبغی». لکن فرض می کنیم که این نسبت درست است و کلام مرحوم شیخ در مقابل مشهور قرار گرفته است و مرحوم شیخ در ما نحن فیه، مسأله قصد توّضیل را مطرح کرده است، نه در باب عبادت. حال که به

این صورت شد، در این رابطه، سه احتمال جریان دارد که دو احتمال آن شبیه دو احتمالی است که در کلام صاحب معالم جریان داشت. علاوه، یک احتمال سوم هم اینجا جریان دارد، باید روی این سه احتمال بحث کنیم، بینیم کدام درست است یا نه؟

احتمال اول در کلام مرحوم شیخ(ره)

یک احتمال این است که مرحوم شیخ همان طور که کلام ایشان را تقریر کردیم، بخواهد عین آن قضیه شرطیه ای را که به صاحب معالم نسبت داده شده، منتها با یک خصوصیت اضافه در اینجا پیاده کند. آنچه که به صاحب معالم نسبت داده شده بود این بود که صاحب معالم می گوید: اگر مولا گفت:

«يجب عليك الكون على السطح» این وجوب نفسی، اطلاق دارد. هیچ شرطی در اصل وجوب و در رابطه با وجوب مطرح نیست، اما وقتی که نوبت به مقدمه می رسد که از راه ملازمه عقلیه ثابت می شود، نسبت به مقدمه نمی توانیم بگوییم: «يجب عليك نصب السلم»، باید این را به صورت قضیه شرطیه مطرح کنیم و بگوییم: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح» پس قضیه ایجابیه در رابطه با ذی المقدمه، یک قضیه ایجابیه مطلقه و غیر مشروطه است، اما وقتی که نوبت به مقدمه می رسد، یک شرطی در آن هست، باید بگوییم: «يجب عليك نصب السلم» و این وجوب را مشروط کنیم به «اراده الكون على السطح» که اراده ذی المقدمه است.

ممکن است عین همین را مثلاً روی همان نسبتی که به شیخ داده شده، مرحوم شیخ بخواهند همینطور به صورت یک قضیه شرطیه اینجا مسأله را مطرح کنند، منتها با یک خصوصیت زائده.

صاحب معالم می فرمود: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح» اما شیخ یک اضافه ای هم دارد: «ان اردت الكون على السطح من طريق هذه المقدمه» که این «من طريق هذه المقدمه» یک خصوصیت اضافی در کلام شیخ است. به عبارت روشنتر: شرط در کلام صاحب معالم، فقط مجرد انجام و اراده انجام ذی المقدمه بود، اما شرط در کلام شیخ، اراده انجام ذی المقدمه از طریق همین مقدمه ای بود که در خارج تحقق پیدا می کند و اتیان می شود. پس در اصل قضیه شرطیه بین کلام شیخ و کلام صاحب معالم فرقی نیست، منتها در دایره شرط بین اینها اختلاف است.

او شرط را یک معنای وسیع تری می گیرد اما مرحوم شیخ یک معنای مضیق را شرط برای وجوب غیره مقدمه قرار می دهد. این یک احتمال در کلام شیخ است.

احتمال حمل قضیه شرطیه به قضیه حینیه

این احتمال شبیه همان احتمال دومی است که در کلام صاحب معالم است که قضیه را از صورت

قضیه شرطیه خارج کنیم، به صورت قضیه حینیه مطرح کنیم، منتها این مضاف الیه کلمه حین، بین صاحب معالم و مرحوم شیخ مختلف است. صاحب معالم می فرماید: «یجب نصب السّلم حین ما کان المکلف مریدا للکون علی السطح» و مرحوم شیخ با یک اضافه «حینما کان المکلف مریدا للکون علی السطح من طریق هذه المقدمه» که این خصوصیت اضافه در کلام شیخ مطرح است، لکن هر دو قضیه به صورت قضیه حینیه است.

احتمال سومی که در کلام مرحوم شیخ جریان دارد این است که در این دو احتمال اول که قضیه به صورت قضیه شرطیه بود، یا قضیه حینیه بود، ما شرط را شرط چه چیزی قرار می دادیم؟ مشروط ما عبارت از خود وجوب غیری بود، عبارت از تکلیف بود، عبارت از حکم مولی بوجوب المقدمه بود، چون وجوب غیری که ما در آن بحث می کنیم، وجوب شرعی است، ولو اینکه این وجوب شرعی را از راه ملازمه عقلیه استفاده می کنیم، اما ملازمه، عقلیه است، طرفین ملازمه چه در ناحیه ذی المقدمه و چه در ناحیه مقدمه، هر دو وجوبش، وجوب شرعی و وجوب مولوی است، منتها یکی شرعی مولوی نفسی است و یکی شرعی مولوی غیری است، فقط اختلافشان در نفسیت و غیریت است.

پس اگر قضیه را به صورت قضیه شرطیه مطرح کردیم مثل «ان جاء ک زید فأکرمه» می شود؛ یعنی مجیء زید، شرطیت برای اصل وجوب اکرام دارد. آنچه که معلق بر شرط است، نفس حکم است، نفس وجوب است، نفس ایجاب است. روی این قضیه شرطیه اینجا هم همین مسأله مربوط به حکم است یعنی وجوب غیری مشروط به اراده ذی المقدمه است. روی حرف شیخ وجوب غیری مشروط به قصد توصل بالمقدمه الی ذی المقدمه است. پس شرط، قصد التوصل است و مشروط، خود وجوب غیری است. و اگر قضیه حینیه هم باشد، باز همین طور است. این کلمه «حینما» به خود حکم می خورد، «یجب نصب السّلم حین»، از نظر نحوی کلمه «حین» به «یجب» ارتباط دارد، یعنی این وجوب در حالی است که قصد توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه داشته باشد. پس روی این دو احتمال، چه به صورت قضیه شرطیه باشد و چه به صورت قضیه حینیه باشد، هر دو به وجوب ارتباط دارد. لذا رابطه قصد توصل را از وجوب قطع کنیم و آن را در دایره واجب قرار دهیم به این معنا که بگوییم: اصلا وجوب غیری به نصب السّلم مع قصد التوصل متعلق شده است که این «مع قصد التوصل» مربوط به واجب غیری است نه مربوط به وجوب غیری. دیگر این مع قصد التوصل هیچ ارتباطی به وجوب ندارد. این قید در دایره واجب است.

مرحوم شیخ این طور ادعا می کند که آن وجوب غیری مقدمی، روی یک امر مقیدی تحقق پیدا می کند، روی یک شیء مقیدی، وجوب غیری مقدمی می آید. آن شیء مقید چیست؟ نصب سّلم

موصوف به این که «يقصد به التوصل الى ذى المقدمه» می شود مثل مسأله «صل مع الطهاره»، طهارت که به وجوب صلاه ارتباط ندارد، طهارت قيد مأموربه است، قيد صلاه است، قيد واجب است.

بگوئيم: مرحوم شيخ قصد توصل را در رابطه با مقدمه، می خواهد مربوط به خود مقدمه بداند، نه مربوط به وجوب مقدمه به صورت قضيه شرطيه، يا به صورت قضيه حينيه.

پس احتمال سومى که در کلام شيخ جريان پيدا می کند اين است که اين قصد توصل، داخل در دايره مأموربه است و فرق اين دو هم كاملا روشن است. اگر قصد توصل مربوط به وجوب باشد، انسان نبايد شرط وجوب را تحصيل کند، ضرورتى براى تحصيل آن وجود ندارد، اما اگر قصد توصل داخل در دايره واجب باشد، مثل «صل مع الطهاره»، همان طورى که تحصيل طهارت لازم است، اين تحصيل قصد توصل هم براى انجام مقدمه لزوم دارد. اين سه احتمال در کلام شيخ مطرح است؛ بينيم که آیا می شود با يکى از اين احتمالات برحسب دليل موافقت کرد يا نه؟

پرسش:

- ۱ - قول مشهور در مسأله وجوب غيرى مقدمه را بيان کنید.
- ۲ - مرحوم آخوند(ره)، کلام شيخ(ره) در مطارح الانظار را چگونه معنا می کنند؟
- ۳ - بيان استاد درباره کلام شيخ را تقريب نماييد.
- ۴ - چه تفاوتى است بين اين که قصد توصل قيد وجوب باشد، يا قيد واجب؟
- ۵ - دو احتمال اول در کلام شيخ(ره) را با دو احتمال صاحب معالم(ره) مقايسه کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان سه احتمال در کلام شیخ(ره) و اشکال مرحوم آخوند(ره)

در مطلبی که به مرحوم شیخ بزرگوار شیخ انصاری «اعلی الله مقامه الشریف» نسبت داده شده، سه احتمال جریان دارد: یکی این که قصد توصل شرطیت برای وجوب غیرى مقدمه داشته باشد.

دوم اینکه قصد توصل به عنوان قضیه حینیه مدخلیت در وجوب داشته باشد. سوم اینکه قصد توصل قید واجب باشد؛ یعنی وجوب غیرى به مقدمه مقید تعلق گرفته باشد به طوری که همان نحو که ایجاد مقدمه وجوب دارد، ایجاد قید هم وجوب داشته باشد، قید برای واجب. این سه احتمال، آیا صحیح است یا نه؟ آن دو احتمال اول که قصد توصل شرط اصل وجوب باشد یا به صورت قضیه حینیه، جوابهای مشترک دارد، لذا روی همان شرطیت بحث می کنیم، اما همه حرفها در احتمال دوم هم پیاده می شود. در صورت شرط، اولاً ثبوت این معنا امکان دارد یا نه؟ اگر در مرحله ثبوت، امکان این معنا ثابت شد، نوبت به مرحله اثبات می رسد. بینیم دلیلی دلالت بر این معنا می کند یا نه؟

راجع به مرحله ثبوت، اولین حرفی که مطرح است همان حرفی است که مرحوم آقای آخوند در جواب صاحب معالم بیان کردند، که برگشت به این معنا می کرد که اگر بخواهیم بین وجوب غیرى

مقدمی و بین وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط تفکیک قایل شویم، این خلاف بداهت عقل است؛ یعنی عقل این معنا را به هیچ وجه جایز نمی بیند، می فرمودند: ممکن است کسی در اصل وجوب غیری تشکیک کند و یا انکار کند؛ یعنی ملازمه بین وجوب نفسی و وجوب غیری را ممکن است کسی نپذیرد، شاید در آینده همین راه را انتخاب کنیم و ملازمه را نپذیریم، لکن اگر کسی ملازمه را پذیرفت و وجوب غیری مقدمه را قبول کرد، بر فرض پذیرفتن، دیگر تفکیک بین وجوب غیری و وجوب نفسی از نظر عقل ممتنع است، نمی شود یک وجوبی را که (به تعبیر اینها) از یک وجوب دیگر ترشح می کند و معلول یک وجوب دیگری هست، در اطلاق و اشتراط بین علت و معلول، تفکیک قایل شد، علت را یک شیء مطلق غیر مقید ببیند و با حفظ علت مطلقه اش در رابطه با معلول یک تضییعی ایجاد کند.

البته یک مسأله ای هست که قاعدتا در فلسفه این مطلب مورد دقت قرار گرفته و آن این است که هر معلولی یک تضییق ذاتی در رابطه با علت دارد، آن حرارتی که معلول نار هست، در باطن یک تضییقی در آن حرارت هست و آن تضییق حرارت «من قبل النار» است، هر معلولی این تضییق در آن وجود دارد، که مقید است به آمدن از ناحیه علت خودش، «الحراره معلوله للنار» ولو اینکه شما هم مقیدش نکنید، اما مقید ذاتی دارد به اینکه این حرارت «جائت من قبل النار»، اما این تضییق غیر از آن تضییقی است که در آن بحث می کنیم، می خواهیم علت را یک شیء مطلق آزاد بگذاریم، اما نوبت به معلول که می رسد، معلول را مشروط کنیم به یک شرطی که آن شرط هیچ ارتباط به علت ندارد، آن تضییق ذاتی ناشی از مجییء من قبل العله نیست، یک تضییق دیگری است، علت وجوب نفسی مطلق ذی المقدمه است، معلول وجوب غیری مشروط، با اینکه این وجوب غیری را ناشی از آن وجوب نفسی می دانیم و ملاک در ملازمه را عبارت از نفس مقدمیت و توقف می دانیم، مع ذلک چیزی، قیدی، شرطی به معلول اضافه کنیم که این شرط هیچ ارتباطی به علت ندارد و در ناحیه علت، این شرط وجود ندارد. لذا به تعبیر مرحوم آقای آخوند که فرمودند: مسأله تبعیت به قدری روشن و واضح است و مقصود ایشان نه روشن بودن در مقام اثبات است فقط؛ یعنی خلاف این معنا یک امر محال ثبوتی است، در مقام ثبوت، این معنا امکان ندارد که تبعیت وجوب غیری را از وجوب نفسی در مسأله اطلاق و اشتراط کنار بگذاریم و بگوییم چنین تبعیتی وجود ندارد. لذا اولین اشکال، با توجه به توضیح و تبیین مقصد ایشان اشکال ثبوتی همین مطلب مرحوم آقای آخوند است.

اشکال دوم به شیخ در احتمال شرطیت مقدمه

اشکالی را که مرحوم شیخ به صاحب معالم می کردند و ما به عنوان دفاع از صاحب معالم، آن را

جواب دادیم، عیناً آن اشکال بدون این که قابل دفاع و قابل جواب باشد، به خود مرحوم شیخ وارد است. آن اشکال این بود که ایشان یک مقدمه کلی ذکر می کردند که وجوب یک شیئی، نمی تواند مشروط به اراده خود آن شیء باشد و بعد نتیجه می گرفتند: اگر وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه شد، مثل این می ماند که وجوب مقدمه مشروط به اراده خود مقدمه است. اگر گفت:

«يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح»، مرحوم شیخ می فرمودند: این مثل این است که بگوید: «يجب عليك نصب السلم ان اردت نصب السلم» این محال است. تعلیق بر اراده ذی المقدمه هم این چنین است، ما از صاحب معالم دفاع کردیم، گفتیم: مقدمه درست است اما تطبیق آن مقدمه و نتیجه گیری آن در «ما نحن فيه» مورد مناقشه است، اگر بگوید: «يجب عليك نصب السلم ان اردت نصب السلم» این محال است. اما اگر گفت: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح» این «لیس بمحال»، ولو اینکه اراده «كون على السطح» بدون اراده نصب سلم نمی شود، «و بين الارادتين» ملازمه تحقق دارد، اما در عین حال این مستلزم محال و تحصیل حاصل نیست. آنجا این طوری از صاحب معالم دفاع کردیم.

ولی این اشکال به خود مرحوم شیخ بنا بر این مبنا وارد است و قابل دفاع هم نیست، چرا؟ برای این که قبلاً گفتیم که این قصد توصل وقتی که با کلام صاحب معالم ملاحظه و مقایسه شود، همان کلام صاحب معالم است، منتها با یک خصوصیت اضافی، صاحب معالم فقط شرط را «اراده ذی المقدمه» قرار می داد. اما ایشان که شرط را قصد توصل قرار می دهد، گفتیم که در قصد توصل، دو اراده مطرح است، کسی که قصد می کند توصل به این مقدمه را «الی ذی المقدمه»، دو اراده دارد، هم اراده ذی المقدمه و هم اراده مقدمه، در حقیقت قصد توصل، انحلال به دو اراده پیدا می کند: «اراده ذی المقدمه و اراده مقدمه»، اگر وجوب غیره مقدمه مشروط به قصد توصل شد، معنایش این است که مشروط به دو اراده شد، مثل این است که مولا بگوید: «يجب عليك نصب السلم ان اردت الكون على السطح و اردت المقدمه» که «اردت المقدمه» داخل در شرط است و وجوب، اشتراط به اراده خود مقدمه پیدا می کند، در نتیجه وجوب مقدمه، تأخر از اراده مقدمه دارد و اگر تأخر از اراده داشت، معنایش این است که این مقدمه، وجوب هیچگونه بعث و تحریکی نسبت به او نداشته، بلکه در رتبه متقدمه بر وجوب غیره، خود اراده نصب سلم نقش در ایجاد نصب سلم داشته است. در مسأله استحاله تحصیل حاصل، فرق نمی کند که وجوب، وجوب نفسی باشد و یا وجوب غیره باشد، به دلیل اینکه خود مرحوم شیخ هم به صاحب معالم در رابطه با همین وجوب غیره، اشکال تحصیل حاصل را مطرح می کردند.

از مرحوم شیخ سؤال می شود مگر در آن ضابطه کلی فرمودید که تعلیق وجوب «و اشتراط

الوجوب باراده نفس الواجب» امر محال و تحصیل حاصل است. خوب این قصد توصل عینا سر از همین مطلب در می آورد، پای ملازمه نیست که کسی بخواهد دفاع بکند، آن طوری که از صاحب معالم دفاع کردیم، آنجا می گفتیم: صاحب معالم می گوید: «یجب علیک نصب السلم ان اردت الکنون علی السطح»، حالا «کون علی السطح» ملازم با اراده نصب سلم هم هست، دلیل بر این نیست که پای اراده در دایره اشتراط و شرط وارد شود، آنی که در شرط دخالت دارد «اراده الکنون علی السطح» است و هیچ مانعی ندارد که وجوب نصب سلم مشروط به اراده «کون علی السطح» باشد. اما اگر ما قصد توصل را در کار آوردیم، با توجه به اینکه قصد توصل منحل به دو اراده است: یکی «اراده ذی المقدمه» و یکی «اراده المقدمه»، پس در حقیقت برگشتش به این می شود که «یجب علیک نصب السلم ان اردت نصب السلم و اردت الکنون علی السطح»، همان «ان اردت نصب السلم» کافی است برای اینکه مسأله را به استحاله بکشاند و حکم بکند به اینکه این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل امکان ندارد.

در نتیجه، عینا همان اشکال مرحوم شیخ به صاحب معالم به خودشان وارد می شود، لکن در آنجا قابل دفاع بود اما در توجه اشکال به خود مرحوم شیخ، دیگر هیچ قابلیت دفاع هم ندارد، خود «اراده الواجب» به عنوان شرط الوجوب اخذ شده، منتها یک چیز دیگری هم اضافه شده، اضافه شدن یک اراده دیگر و یک شیء دیگر، این جلوی استحاله را نمی گیرد، آن «کالحجر فی جنب الانسان» است و هیچ رفع استحاله را نمی کند، اگر نگوئیم که استحاله را تأیید می کند! حداقل اینکه آن اراده ذی المقدمه، وجودش «لا- یضر و لا- ینفع» است، اما ملاک استحاله همان «ان اردت نصب السلم» است که لازمه قصد توصل همین «اراده نصب السلم» است و برای قصد توصل غیر از این دو اراده، یک مفهوم و معنای دیگری نمی توانیم تصور کنیم. پس در نتیجه روی احتمال اول در کلام شیخ از نظر مقام ثبوت، مسأله استحاله دارد و چون ثبوت محال است، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد که بحث بکنیم و ببینیم چه دلیلی دلالت بر این معنا می کند و یا نمی کند؟ آن برای چیزهایی است که از نظر ثبوت امکان داشته باشد. این راجع به احتمال اول.

همین دو اشکال به احتمال دوم هم وارد است، منتها نه به آن شدت صورت شرطیت، اما از نظر ملاک و از نظر معیار بین شرطیه و حینه در اینجا فرقی نمی کند، فقط فرقی مسأله شدت و ضعف، در وضوح است و الا ملاک در هر دو یکسان است.

احتمال سوم در کلام شیخ در واجب بودن قصد توصل

قصد توصل را در دایره واجب بیاوریم، نه این که به صورت شرط وجوب یا قضیه حینه با وجوب

مرتبط کنیم، بلکه بگوییم: معنایش این است که «يجب عليك نصب السلم مع قصد التوصل» که این «مع» قید برای نصب سلم است، قید برای واجب است نه این که دخالت در وجوب داشته باشد، مثل «صل مع الطهاره»، «صل مع ستر العوره» که اینها قیودی است که در واجب اخذ شده و از خصوصیات قیودی که در واجب اخذ شده این است که مثل خود واجب، لازم التحصیل است. اگر قیدی در وجوب اخذ شده باشد، لازم نیست که انسان تحصیل کند، استطاعت که شرط وجوب حج است، بر هیچ کسی لازم نیست تحصیل استطاعت، اما اگر چیزی شرط و قید برای واجب شد، همان طوری که تحصیل اصل واجب لازم است، تحصیل قید آن هم لازم است، مثل «صل مع الطهاره» که هم «ایجاد الصلاه» لازم است و هم «ایجاد الطهاره» که «صلاه مع الطهاره» واقع شود.

اگر قصد توصل را داخل در دایره واجب قرار دادیم و قید برای واجب قرار دادیم، اینجا مکرر ذکر کردیم، یک مبنایی مرحوم آقای آخوند(ره) در باب اصل اراده و قصد دارد و آن این است که اراده به نظر ایشان، امر غیراختیاری است، هم در جلد اول کفایه در آنجایی که قلم اینجا رسید، سر بشکست، این مطلب را مطرح کردند و هم در اوایل جلد دوم این مطلب را مطرح کردند که اراده «لا- یكون امرا اختیاریا» و الا تسلسل لازم می آید و آن حرفهایی که ایشان در این رابطه دارند. اگر اراده را یک امر غیراختیاری بدانیم تبعا لمرحوم آقای آخوند فرضا، خوب اراده ای که امر غیراختیاری است، چگونه می تواند قید واجب باشد؟ این غیر از مسأله طهارت و ستر عورت است، «صل مع طهاره الثوب»، طهارت ثوب یک امر اختیاری است، «صل مع ستر العوره»، ستر یک امر اختیاری است، اما اگر قید واجب، عبارت از اراده شد، عبارت از قصد شد، روی مبنای ایشان، یک امر غیر اختیاری نه خودش می تواند واجب باشد و نه قید برای واجب باشد برای اینکه قید واجب هم مثل خود واجب لازم التحصیل است، صلاه لازم التحصیل، طهارت هم لازم التحصیل.

اگر قید واجب یک امر غیراختیاری شد روی مبنای ایشان، تعلق تکلیف به واجب مقید به قید اختیاری محال است، قصد توصل هم گفتیم: انحلال به دو اراده پیدا می کند، یکی «اراده المقدمه»، یکی هم «اراده ذی المقدمه»، آنوقت دو اراده به عنوان قید واجب، بخواهد در واجب غیر مدخلیت داشته باشد و متعلق تکلیف بشود در حالی که هر دو به نظر مرحوم آقای آخوند امر غیراختیاری هستند، این هم ثبوتا دچار اشکال می شود؛ یعنی روی مبنای مرحوم آقای آخوند این استحاله دارد، این هم می شود مثل آن دو احتمال اول که ثبوتا مستحیل بود، این هم «یصیر مستحیلا» به حسب مقام ثبوت، این در صورتی که ما مبنای ایشان را بپذیریم، اما اگر مبنای ایشان را نپذیریم، که نمی پذیریم، اراده یک چیزی است که به خلاقیت نفس انسانی تحقق پیدا می کند و این عنایتی است ربّانی که خداوند تبارک و تعالی یک شعبه ای از خلاقیت را به او عنایت کرده به نفس انسان که نفس انسان

ایجاد اراده نظیر ایجاد وجود ذهنی

همان طور که در باب تصوّر؛ یعنی وجود ذهنی، آیا این وجوب ذهنی چگونه حاصل می شود؟ این وجود ذهنی که بنا بر قول تحقیق یک واقعیت است، در مقابل وجود خارجی و یک نوعی است از وجود وجود، «فی مقابل الوجود الخارجی»، موجد این وجود ذهنی چه کسی است؟ چگونه این وجود ذهنی تحقق پیدا می کند؟ خداوند عنایت کرده، که نفس انسان می تواند شیء را در ذهن خودش ایجاد کند و وجود ذهنی به شیء بدهد، «فی مقابل الوجود الخارجی» بدون این که نیاز به ابزار و آلات خارجی داشته باشد، این وجود ذهنی را نفس انسانی خودش ایجاد می کند و به خلاقیت نفس تحقق پیدا می کند، همان طوری که در قصد وجود ذهنی مسأله اینطور است، در رابطه با اراده هم همینطور است. نفس انسان «خالق الاراده» است، «موجد الاراده» است، منتها این خلاقیت را خداوند به او عنایت کرده، شرک در مسأله خلق نیست، این در طول خلاقیت خداوند است و با عنایت و تفضل خداوند این خلاقیت پیدا شده، لذا به مرحوم آقای آخوند(ره) مکرر اعتراض می کردیم که نمی شود اراده را انسان یک امر غیراختیاری و ناشی از علل و عوامل و مبادی که به اختیار انسان نیست، بدانند. همینطور وقتی آن علل و عوامل خودش تحقق پیدا کرد، خواه ناخواه اراده تحقق پیدا می کند و اینجا یک اشکال دیگری هم به مرحوم آقای آخوند وارد است که دیگر توضیح این اشکال را بعدا بیان می کنیم، آن وقت با توجه به این مبنا، با کلام شیخ چگونه باید برخورد کرد.

پرسش:

- ۱ - سه احتمال در کلام نسبت داده شده به مرحوم شیخ(ره) را بیان کنید.
- ۲ - اشکال مرحوم آخوند(ره) بر احتمال شرطیت را تقریب نمایید.
- ۳ - اشکال آخوند(ره) بر کلام شیخ(ره) مبنی بر قصد توصل در واجب را تقریب نمایید.
- ۴ - بیان استاد در جواب از اشکال آخوند(ره) بر قصد توصل را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان احتمال سوم در كلام مرحوم شيخ

با ملاحظه مبنای شیخ در مطلق واجب مشروط، گویا تعیین دارد که این احتمال سوم مقصود شیخ باشد، برای اینکه آن دو احتمال اول بر مبنای مشهور در واجب مشروط است، که مبنای مشهور این است که قید، قید هیأت است و به وجوب برمی گردد، اما مرحوم شیخ تمام قیود را راجع به ماده می دانستند و می فرمودند: گرچه ظاهر قضیه لفظیه «ان جائك زيد فاکرمه»، این است که مجیء زید، شرط وجوب اکرام باشد، لکن چون این معنا به نظر ایشان محال بود، آن قرینه عقلیه موجب تصرّف در این ظاهر است و لازم است که قید را به ماده برگردانیم. روی این مبنا، اگر این نسبتی که در باب مقدمه به مرحوم شیخ داده شده، تمام باشد، حتماً باید قصد توصل را قید برای واجب غیرى بدانند، نه قید برای وجوب غیرى. باید قصد توصل داخل در دایره متعلق باشد، ارتباط به واجب داشته باشد و قبلاً گفتیم که اگر قصد توصل قید برای واجب شد، به این معناست که همان طوری که ذات واجب لزوم تحصیل دارد، قصد توصل هم باید لزوم تحصیل داشته باشد، می شود مثل «صلّ مع الطهاره، صل مع ستر الثوب» که هم ایجاد صلاه لازم است و هم تحصیل قید لازم است. و گفتیم که

چون قید در اینجا قصد توصل است، اگر قصد را مثل مرحوم آخوند، یک امر غیراختیاری بدانیم، مشکل به وجود می آید برای این که امر غیراختیاری نه می تواند مأموریه، باشد و نه می تواند قید برای مأموریه باشد، بالاخره به هیچ کیفیتی نمی تواند تکلیف متوجه امر غیر اختیاری شود، چه این تکلیف، وجوب نفسی باشد یا وجوب غیرى باشد. وجوب غیرى هم «تکلیف شرعی و حکم شرعی»، لذا روی مبنای مرحوم آخوند این اشکال هست و البته این مبنا باطل است و ما اراده را یک امر غیراختیاری نمی دانیم.

اینجا یک مؤیدی به نظر می رسد که در سابق اشاره ای به آن نشده بود و آن این است که از مرحوم آخوند سؤال می شود: شما که قصد و اراده را یک امر غیراختیاری می دانید، در باب عبادات و واجبات تعبدیه، چگونه قصد قربت در آنها معتبر است؟ چگونه قصد قربت در آنها لزوم دارد؟ عبادت بدون قصد قربت، معنا ندارد تحقق پیدا کند و صحیح باشد. پس در حقیقت قصد قربت که از مقوله همین اراده است در واجبات تعبدیه بلاشکال نقش دارد.

اشکال تعلق امر به امور غیراختیاری

ممکن است در ذهن منقدح شود که مرحوم آخوند می فرمودند: قصد الامثال و اتیان به داعی امر نمی شود در متعلق امر اخذ شود، پافشاری هم داشتند، می فرمودند: در عبادات قصد امثال در متعلق امر معنا ندارد اخذ شود و مستحیل است، چه به صورت جزئیت و چه به صورت شرطیت، هر دو استحاله دارد. روی این مبنا، ایشان قصد قربت را داخل در متعلق امر نمی داند تا بگویید: یک امر غیراختیاری متعلق وجوب واقع شده است. جواب این اشکال، دو مطلب است: یک مطلب این که ایشان می فرمودند: درست است که اخذ قصد امثال در متعلق امر ممکن نیست، اما عقل به لزوم قصد امثال حکم می کند. اگر عقل به لزوم قصد امثال حکم کرد، دیگر اشکال بیشتر می شود، برای این که عقل چگونه می تواند حکم به لزوم یک امر غیراختیاری بکند؟ چگونه عقل به وجوب و لزوم قصد امثالی که «امر غیراختیاری» است استقلال پیدا می کند؟ آیا امر غیراختیاری از ناحیه عقل می تواند مأموریه واقع شود؟ پس چه فرقی می کند، نزاع در آنجا این است که آیا در متعلق حکم شرعی به صورت جزئیت یا شرطیت، می شود اخذ بشود یا نه؟ و الا- لزوم عقلی را ایشان قبول دارند، در حالی که امر غیراختیاری معنا ندارد که لزوم عقلی داشته باشد. این یک جواب.

جواب دیگر از اشکال فوق این است که در همان مبحث، ایشان می فرمودند: اگر قصد قربت به معنای قصد امثال باشد، نمی شود در متعلق امر اخذ بشود، اما اگر قصد قربت به معنای خود قصد قربت باشد، به همین عنوان قصد قربت؛ یعنی عمل را «بقصد کونه مقربا الی ساحه المولی» انجام

بدهد، ایشان می فرمودند: هیچ مانعی ندارد که در متعلق اخذ بشود، آنچه که ممنوع است، اتیان به داعی امر است و به تعبیر ایشان: قصد امتثال است، اما قصد قربت، یا «أتیان الشیء بداعی کونه حسنا، بداعی کونه ذا مصلحه» و امثال ذلک، اینها هیچ مانعی ندارد که در متعلق اخذ بشود. سؤال می کنیم:

شما که قصد را یک امر غیراختیاری می دانید، چگونه می فرمایید: مانعی ندارد در متعلق اخذ بشود؟ مگر امر غیراختیاری می تواند در متعلق حکم و جوبی اخذ شود؟

پس فرق بین قصد امتثال و قصد قربت، با این که هر دو روی مبنای شما باید در استحاله شرکت داشته باشند، این است که در قصد امتثال، یک اشکال دور و امثال ذلک هم بنابر قول شما لازم می آید، اما در قصد قربت روی مسأله غیراختیاری بودن، استحاله تحقق پیدا می کند، نه این که مستلزم دور و اشباه دور باشد. لذا یکی از اشکالات مهم به مرحوم آخوند در رابطه با این که ایشان اراده را یک امر غیراختیاری می دانند، این است که مشکله قصد قربت را در باب عبادات با توجه به غیراختیاری بودن اراده و قصد، چگونه حل می کنند؟ هیچ راهی برای حل این اشکال از طرف ایشان به نظر نمی رسد و گفتیم که این مبنا غیر صحیح است.

نتیجتاً از یک طرف، مبنای شیخ در واجب مشروط این است که قید به ماده ارتباط دارد نه به هیئت و از طرفی هم معتقدیم که اراده یک امر اختیاری است و می تواند به صورت قیدیّت در واجب اخذ شود. لذا نتیجه احتمال سوم این می شود که مرحوم شیخ بفرماید: وجوب غیر مقدمی به یک امر مقیدی، تعلق گرفته که آن امر مقید عبارت است از نصب سلم «مقیداً بقصد التوصل به الی ذی المقدمه و الی الکون علی السطح» این هم روی مبنای شیخ در واجب مشروط درست است، هم روی مبنای ما که اراده و قصد را یک امر اختیاری می دانیم و می گوئیم که می تواند متعلق تکلیف واقع شود.

اگر مطلب به اینجا منتهی شد، دیگر نزاعی با مرحوم شیخ در مقام ثبوت نخواهد بود، برای این که در مقام ثبوت، مشکله ای به نظر نمی رسد. چه اشکالی دارد که وجوب غیر مقدمی به نصب سلم مقید «بقصد التوصل به الی ذی المقدمه» تعلق بگیرد؟ از نظر مقام ثبوت، اشکالی به این مسأله متوجه نیست، به خلاف دو احتمال اولی که ذکر کردیم که هر دو احتمال از نظر مقام ثبوت مورد اشکال بودند.

طرح اشکال بر حسب مقام اثبات

در مقام اثبات اینجا دیگر نمی توانیم با مرحوم شیخ مسأله را تمام کنیم، برای این که هنوز اصل بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه - که اساس بحث در باب مقدمه واجب است - را وارد نشده ایم و این چیزهایی را که در این مدت بحث می کنیم و یک قسمت هم بعد، همه برای بحث مقدمه واجب جنبه های مقدماتی دارد. وقتی که وارد اساس بحث شدیم، آنجا در ابتدا یکی از دو

حالت پیدا می شود: اگر منکر ملازمه شدید و وجوب غیری مقدمی را به طور کلی انکار کردیم که شاید هم چنین باشد، دیگر بحثی با مرحوم شیخ نداریم، برای اینکه کلام شیخ فرع ثبوت ملازمه است، فرع وجوب غیری مقدمه است؛ اگر به طور کلی منکر ملازمه و منکر وجوب غیری مقدمه شدید دیگر از اساس با مرحوم شیخ مخالفیم یعنی مبنا را نپذیرفته ایم، تا نوبت به فرمایش شیخ برسد. اما اگر در آنجا مسأله ملازمه را پذیرفتیم، گفتیم: حق با قائلین به ملازمه است و مقدمه دارای یک وجوب شرعی مولوی غیری است و راه اثبات آن هم ملازمه عقلیه است، باید با مرحوم شیخ بحث کنیم که آیا این وجوب غیری مقدمی، متعلق به ذات مقدمه می شود، بدون این که هیچ قید و شرطی همراه آن باشد و یا این که این وجوب غیری مقدمی به مقدمه تعلق می گیرد، با قید توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه؟ پس در حقیقت وقتی که بحث به مقام اثبات رسید، مقام اثبات اولاً- فرع این است که ملازمه را بپذیریم و اگر ملازمه را نپذیرفتیم، آنجا باید با مرحوم شیخ بحث کنیم که آیا قصد توصل هم در وجوب مدخلیت دارد یا قصد توصل در وجوب مدخلیت ندارد؟ لذا این مطلب موکول به بحث بعد از ملازمه خواهد شد.

این احتمالات و بحثهایی بود که در رابطه با کلام شیخ «علی فرض صحه النسبه» مطرح کردیم که گفتیم: اصلاً این نسبت غیر صحیح است و تقریرات مرحوم شیخ یک مطلب دیگری را دنبال می کند یعنی راجع به عبادیت مقدمه بحث می کند، نه راجع به مسأله قصد توصل و وجوب غیری.

مرحوم آخوند در کفایه می فرماید که این هم یک مسأله فقهیه است و هم یک ثمره ای بر فرمایش شیخ و بر قول مشهور یعنی بنابر اینکه مقدمه وجوب غیری داشته باشد و جای این حرفها هم نباشد، چون گفتیم: در مقابل قول به ملازمه مطلق، سه قول وجود دارد: یکی کلام صاحب معالم است، دومی که در مورد آن فعلاً بحث می کنیم، کلام مرحوم شیخ است. سومی کلام صاحب فصول است که بعداً باید بحث بکنیم. یک ثمره ای بین قول مشهور (ما که تعبیر به مشهور می کنیم یعنی وجوب غیری بدون قید و شرط) و بین قول مرحوم شیخ یعنی وجوب غیری مشروط، ثمره ای بین این دو هست که من اصل ثمره را ذکر می کنم، فروعاتش را ملاحظه می فرمایید برای بحث بعد. آن ثمره این است که اگر یک واجب نفسی داشته باشیم و این واجب نفسی، یک مقدمه منحصره داشته باشد که این مقدمه، ضمن اینکه مقدمه است، مقدمه منحصره هم هست، این مقدمه منحصره محکوم به حرمت است، اما ذی المقدمه محکوم به وجوب است.

اصولاً- در مواردی که چنین مسأله ای پیش می آید که یک طرف یک واجب هست و یک طرف یک حرام، باید بین این حرمت و وجوب از نظر اهمّیت مقایسه شود، ببینیم کدام اهمّیتش بیشتر است. فرع ما آنجایی است که وجوب نفسی ذی المقدمه، اهمّیتش از حرمت مقدمه منحصره خیلی

بالا تر و خیلی اهم است، مثل آنجایی که انسان از کنار یک منزلی دارد عبور می کند، در این منزل باز است، استخری هم در این منزل هست، انسان از بیرون می بیند که بچه ای افتاد در استخر و در حال غرق شدن است، کسی هم در منزل نیست، منزل هم ملک غیر است، غیر هم نیست که اجازه بدهد.

در اینجا راه نجات بچه این است که انسان وارد منزل شود بدون این که از صاحب آن اذن بگیرد، برای این که فعلا صاحب آن وجود ندارد که انسان از او اذن بگیرد. اینجا ذی المقدمه عبارت از حفظ نفس محترمه است و مقدمه عبارت است از تصرف در ملک غیر که تصرف در ملک غیر بدون اذن غیر، «یکون حراما»، لکن چون ذی المقدمه؛ یعنی وجوب حفظ نفس، اهم از حرمت تصرف در ملک غیر است، اینجا یک فروض و فروعی پیش می آید که بین نظریه مرحوم شیخ و بین نظر مشهور که عبارت از وجوب گیری مطلق است، آثاری بر آن بار می شود.

پرسش:

- ۱ - اگر قید برای هیئت باشد یا ماده چه تفاوتی در نتیجه بحث دارد؟
- ۲ - اگر قصد همان طوری که مرحوم آخوند(ره) معتقدند امر غیراختیاری باشد چه تالی فاسدی دارد؟
- ۳ - طبق بیان استاد قصد قربت در چه صورت می تواند متعلق امر واقع شود؟
- ۴ - بحث از مدخلیت قید توصل به مقدمه در چه صورت قابل طرح است؟
- ۵ - ثمره نزاع بین قول به وجوب گیری مطلق و وجوب گیری مشروط چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ثمره بحث در مقدمه محرمه منحصره

بين قول مشهور و قائلين به ملازمه و بين قول شيخ انصاري(ره) يك ثمره فقهی در بعضی از موارد ظاهر می شود و آن مورد این است: اگر ما يك مقدمه منحصره محرمه داشته باشیم که این مقدمه فی نفسه یعنی با قطع نظر از مقدمیتش، حکم اولی آن عبارت از حرمت است، لکن برای يك واجبی مقدمه واقع شده که آن واجب در مقایسه با این حرام، اهم از این حرام است، یعنی در دوران امر بین رعایت این حرمت و رعایت آن واجب، باید واجب را رعایت کرد؛ روی اهمیتی که از نظر شرع دارد. مثل آنجایی که انقاز و نجات غریقی بر دخول در ملک غیر و عبور از ملک غیر توقف داشته باشد و راهی هم غیر از این ندارد. دخول در ملک غیر «بغیر اذن صاحبه یكون محرما و انقاز الغریق یكون واجبا» و این واجب در شریعت در مقایسه با آن حرام، خیلی بالاتر از آن حرام است و اهمی که شارع به این تکلیف و جوبی می دهد به مراتب بیش از اهمی است که به آن تکلیف به حرمت می دهد.

پس انقاز غریق که معنایش حفظ نفس واجب است، بر دخول در ملک غیر «بغیر اذن صاحبه»

توقف دارد. اینجا اگر نظریه مشهور را یعنی مشهور بین قائلین به ملازمه (چون معلوم نیست که اصل وجوب مقدمه خودش شهرتی داشته باشد، این را بعدا باید بحث کنیم) اما آنهایی که قائل به ملازمه و وجوب غیری مقدمه هستند و برای وجوب غیری مقدمه، هیچ قید و شرطی را قائل نیستند نه کلام صاحب معالم را قائل هستند و نه این حرفی که منسوب به شیخ انصاری است. مشهور هیچ گونه قید و شرطی در رابطه با وجوب مقدمه و وجوب غیری مقدمه، قائل نیستند. روی مبنای اینها، این مقدمه یعنی دخول در ملک غیر در جمیع صور و فروضش، حرمت اولیة ذاتیة خودش را از دست می دهد و اتصاف به وجوب غیری پیدا می کند؛ مثل اینکه از اول، این مقدمه «کانت مباحه» اگر با قطع نظر از مقدمیت، حکم اولی آن عبارت از اباحه بود، حالا که مقدمیت برای یک واجبی پیدا کرد، حکمش وجوب غیری فی جمیع الموارد و فی جمیع الصور می شود.

عدم تحقق عصیان بنابر قول مشهور

روی مبنای مشهور در این فرض هم مطلب همینطور است برای این که وقتی حرمت مقدمه نتوانست در مقابل وجوب ذی المقدمه مقاومت کند پس در حقیقت آن حرمت اولی را، این مقدمه از دست می دهد و در جمیع صور چه اراده ذی المقدمه را داشته باشد یا نداشته باشد، چه قصد توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه را داشته باشد یا نداشته باشد، حکم آن عبارت از وجوب غیری است لفرض المقدمیه و وجوب غیری هم بنابر این فرض، هیچ قید و شرطی ندارد. وقتی که حکمش، وجوب غیری شد، طبعاً در رابطه با این مقدمه هیچ گونه عصیان و مخالفت تکلیف تحریمی نمی تواند تحقق پیدا کند، برای این که تکلیف تحریمی نداریم که اینجا عصیانش تحقق پیدا کند.

تکلیف تحریمی با قطع نظر از مقدمیت برای یک واجب اهم بود، «بعد فرض المقدمیه لواجب اهم صار حکم المقدمه الوجوب الغیری» مثل آنجایی که مقدمه قبلاً مباح بوده و حالا مقدمیت پیدا کرده است. نصب سلم قبل از آن که مقدمیت برای واجب و کون علی السطح پیدا کند، کان مباحاً. اما با فرض مقدمیت، وجوب غیری بر او عارض می شود و معروض وجوب مقدمی قرار می گیرد. در این مقدمه منحصره محرمه هم همینطور است.

تحقق تجری در فرض عدم علم به مقدمیت

لذا در هیچ فرضی روی مبنای مشهور، عصیان در رابطه با مقدمه تحقق پیدا نمی کند. فقط در یک صورت، مسأله تجری تحقق پیدا می کند در رابطه با مقدمه و آن در جایی است که این کسی که داخل در ملک غیر می شود، هیچ گونه توجه و التفاتی نداشته باشد به این که این دخول در ملک غیر،

مقدمیت برای حفظ نفس محترمه دارد. اگر مقدمیت آن را توجه نداشته باشد، نسبت به خود ذی المقدمه یعنی حفظ النفس، انقاذ الغریق، التفات دارد، توجه دارد اما این که این دخول در ملک غیر که قبلا حرام بود، الان عنوان مقدمیت برای آن پیدا شده و با توجه به مقدمیت دیگر آن حرمت را از دست داده و وجوب غیری پیدا کرده این معنا را به آن توجه ندارد و خیال می کند این همان مسأله قبلی است این همان دخول در ملک غیر یک ساعت پیش است. لذا وقتی که وارد در ملک غیر می شود به این صورت وارد می شود که یتخیل و یعتقد که این عملش حرام است و این دخول در ملک غیر مثل دخول در ملک غیر در موارد دیگر است که مسأله مقدمیت مطرح نیست. اگر با این دید به مقدمه نگاه کند که در حقیقت عنوان مقدمیت به طور کلی غیر ملتفت الیه و مغفول عنه باشد، اینجا در رابطه با مقدمه یک تجری تحقق پیدا می کند نه عصیان. عصیان معنایش این است که انسان مخالفت یک تکلیف تحریمی را در مثل «ما نحن فیه» داشته باشد. وقتی که قایل شدیم به این که حرمتی در بین نیست، حرامی در بین نیست لذا عصیان تحقق ندارد؛ اما این شخص روی عدم التفات به مقدمیت، مثل آن کسی که «یشرب الماء باعتقاد انه خمر» آن کسی که «یشرب الماء باعتقاد انه خمر متجر» و احکام تجری بر او بار می شود اما این اعتقاد، عصیان درست نمی کند برای این که واقعیت عمل، شرب الماء است و در ما نحن فیه واقعیت عمل اُتیان به یک واجب غیری است منتها او توجه به مقدمیت ندارد خیال می کند که دارد عمل حرام انجام می دهد.

در نتیجه بنابر قول مشهور در جمیع فروض دخول در ملک غیر، عنوان واجب غیری صدق می کند و در هیچ صورتی مسأله معصیت و عصیان نیست فقط در بعضی از صور عنوان تجری تحقق پیدا می کند و مسائل تجری پیاده می شود. تنها در یک صورت، (صورت دیگر را هم بعد بیان می کنیم که محل اشکال است) اگر این مقدمه را اُتیان کرد این عمل واجب غیری را انجام داده و آن جایی است که باید چند خصوصیت وجود داشته باشد: اولاً باید التفات به مقدمیت این مقدمه داشته باشد. اولین شرط و اولین قدم در مسأله قصد توصل به مقدمه الی ذی المقدمه توجه به خود مقدمیت است. اگر کسی به مقدمیت مقدمه توجه نداشته باشد دیگر اصلاً نوبت نمی رسد که قصد توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه داشته باشد. لذا باید اولاً توجه به مقدمیت مقدمه داشته باشد. دوم قصد انجام مقدمه را داشته باشد. سوم به دنبال این مقدمه بخواهد ذی المقدمه را انجام بدهد. برای اینکه گفتیم: در قصد توصل در حقیقت دو اراده وجود دارد: یکی اراده المقدمه و یکی اراده ذی المقدمه. در ما نحن فیه خیلی این مسأله فرقی نمی کند، چون مقدمه منحصره است. اما در بعضی از موارد یک خصوصیت دیگر هم هست و آن این است که از طریق همین مقدمه بخواهد ذی المقدمه را انجام دهد نه از طرق دیگر و راههای دیگر منتها چون در ما نحن فیه، مقدمه، مقدمه منحصره است لذا راههای دیگر

تصور نمی شود. تنها راهی که اینجا برای حفظ نفس و تحقق ذی المقدمه وجود دارد عبارت از دخول در ملک غیر و عبور از ملک غیر است. لذا بنا بر مبنای مرحوم شیخ، قدر مسلم تنها در یک مورد است که این مقدمه، حرمت اولیة خودش را از دست می دهد و به جای آن حرمت اولیه وجوب غیره پیدا می کند و آن صورتی است که مقدمیت را ملتفت آلیه قرار بدهد یعنی بداند که «هذه مقدمه و اراد المقدمه و اراد ذی المقدمه» را عقیب مقدمه. اینجا بی که «قصد بالمقدمه التوصل الی ذی المقدمه» مقدمه وجوب غیره دارد و وجوب غیره، حرمت اولیة را کنار می زند.

تحقق عصیان در مقدمه در کلام شیخ

فرض دیگری هم محل بحث است که در کلام شیخ است و اما در موارد دیگر آن کسی که اصلا التفات به مقدمیت این مقدمه ندارد روی مبنای شیخ اینجا وجوب غیره برای مقدمه وجود ندارد.

وقتی که وجوب غیره نداشت، آن حرمت اولیه به قوت خودش باقی است؛ لذا اگر وارد در زمین مردم شد بدون التفات به مقدمیت این مقدمه اینجا «یکون عاصیا بالاضافه الی الوجوب الغیری» این وجوب غیره مقدمی را عصیان کرده به همان عصیانهایی که در وجوب غیره تحقق دارد. کما این که اگر التفات به مقدمیت این مقدمه دارد لکن نه اراده ذی المقدمه را دارد و نه اراده مقدمه را دارد.

اینجا باز وجوب غیره در رابطه با مقدمه وجود ندارد، نسبت به این عصیان تحقق پیدا می کند، نسبت به ذی المقدمه هم عصیان در جای خودش به عنوان مخالفت تکلیف نفسی محفوظ است.

پس اگر التفات به مقدمیت داشت، لیکن ذی المقدمه را اراده نکرد. اراده مقدمه را دارد، اما اراده ذی المقدمه را ندارد؛ یک وقت این است که این عدم اراده ذی المقدمه همینطور باقی می ماند حتی بعد الأتیان بالمقدمه، وارد زمین مردم شد، کنار استخر و دریا آمد، اما نسبت به ذی المقدمه هیچ اراده ای از او ترشح و تراوش پیدا نکرد، اینجا هم نسبت به مقدمه عاصی است از نظر وجوب غیره و هم نسبت به ذی المقدمه عاصی است. از نظر وجوب نفسی نسبت به مقدمه عاصی است برای این که این شخص «لم یقصد بهذه المقدمه التوصل الی ذی المقدمه»؛ اگر می خواست قصد توصل داشته باشد، این قصد توصل جدای از اراده ذی المقدمه نیست. نمی شود کسی به مقدمه قصد توصل الی ذی المقدمه را داشته باشد، اما اراده ذی المقدمه و انجام ذی المقدمه را نداشته باشد؛ این امکان ندارد.

پس هر کجا دیدیم اراده ذی المقدمه را ندارد، کشف می کنیم که این قصد توصل وجود ندارد قصد توصل که وجود نداشت مقدمه وجوب غیره ندارد. مقدمه که وجوب غیره نداشت آن حرمت اولیه به قوت خودش باقی می ماند.

پس اگر «ورد فی ملک الغیر و لم یرد ذی المقدمه» را و تا آخر هم این عدم اراده ذی المقدمه ادامه

پیدا کرد، اینجا دو عصیان هست. اما اگر موقعی که به ملک غیر وارد شد، انجام ذی المقدمه را اراده نداشت، کنار استخر که آمد و آن منظره غریق را مشاهده کرد، آنجا اراده ذی المقدمه برایش پیدا شد؛ اینجا نسبت به تکلیف نفسی، هیچ گونه عصیان و مخالفتی تحقق پیدا نکرده اما نسبت به تکلیف مقدمی و وجوب غیری مقدمه مخالفت شده، برای این که وقتی که وارد در ملک غیر شد «لم یکن هدفه التوصل به الی حفظ نفس محترمه» بلکه همینطور وارد شد بدون این که چنین داعی و چنین قصد توصلی همراه او باشد. پس در این فرض دوم که اراده ذی المقدمه بعد از انجام مقدمه حادث شده باشد، نسبت به ذی المقدمه هیچ مسأله ای وجود ندارد الا یک مسأله و آن این است که یک تجری نسبت به ذی المقدمه مطرح است و آن تجری این است: اگر مثلاً خدای نکرده ما الان قصد نداشته باشیم که «اذا دخل وقت صلاتی المغرب و العشاء» اینجا نماز مغرب و عشاء را اقامه کنیم، در «ما نحن فیه» مسأله اولی است. اینجا الان تجری است مکلف من شأنه این که تصمیم بر انجام اوامر مولا داشته باشد، آنجایی که می داند یک ساعت دیگر امر می آید، اگر الان تصمیم بر عدم اطاعت امر مولا یا حداقل عدم اراده انجام امر مولا داشته باشد، یک نوع تجری تحقق دارد. تازه این مثال ما خفیف تر از ما نحن فیه است. ما نحن فیه مسأله تکلیف به حفظ نفس محترمه فعلیت دارد، اینطور نیست که توقف بر یک امری و بر یک شرطی داشته باشد بلکه آن تکلیف فعلیت دارد. وقتی داخل در ملک غیر می شده تصمیم بر انجام ذی المقدمه نداشته لذا نسبت به ذی المقدمه یک تجری پیدا شده ولو این که بعد که آمده کنار آب و آن وضع غریق را مشاهده کرده، تحت تأثیر قرار گرفته و بالاخره غریق را نجات داده و تکلیف را انجام داده است. عصیان نسبت به تکلیف نفسی متحقق نیست، اما به لحاظ اینکه از هنگام مقدمه تصمیم به انجام ذی المقدمه را نداشته، تجری در این رابطه تحقق دارد.

اما در رابطه با مقدمه چون مقدمه را در حالی انجام داد که «لم یکن اراده منه متعلقه بذی المقدمه» پس در حقیقت مقدمه خالی از قصد توصل بوده، این بدون قصد توصل انجام گرفته و چون بدون قصد توصل بوده «لم تکن المقدمه واجبه» واجب که نشد، آن حرمت نفسیه اولیه، در جای خودش ثابت است و چون وارد شده و هم نتیجتاً انقاذ غریق تحقق پیدا کرده اما چون مقدمه را به منظور تحقق انقاذ غریق انجام نداده از نظر مقدمه، عمل حرام مرتکب شده و از نظر ذی المقدمه هیچ گونه معصیتی در کار نیست، فقط یک نوع تجری در رابطه با عدم تصمیم در حال انجام مقدمه مطرح است.

ثمره نزاع بین مرحوم شیخ و مشهور

پس در اینجا هم بین کلام شیخ و کلام مشهور این ثمره مهم مترتب است که روی کلام مشهور،

همین فرضی هم که گفتیم هیچ گونه عمل حرامی مرتکب نشده، دخول در ملک غیر به طور کلی حرمتش را از دست داده چه توجه به مقدمیت داشته باشد یا نداشته باشد؟ اراده ذی المقدمه در هنگام اُتیان به مقدمه داشته باشد یا نداشته باشد؟ اینها هیچ کدام در وجوب غیري مقدمه روی مبنای مشهور فرقی ایجاد نمی کند؛ اما روی مبنای شیخ در این فروض کاملاً فرق می کند.

یک فرض دیگری را هم باید ببینیم و معلوم نیست که اینجا مرحوم شیخ نظرشان چیست؟ و آن این است که اگر مقدمه را به قصد توصل الی ذی المقدمه انجام می دهد یعنی به داعی رسیدن به ذی المقدمه، به داعی تحقق ذی المقدمه. لکن کنار این داعی، یک داعی دیگری هم وجود دارد که ربطی به این ذی المقدمه ندارد. فرض کنید بچه ای در خانه کسی در استخر افتاده و کسی نیست تا او را نجات دهد، این از بیرون متوجه بچه شده می گوید: می رویم وارد منزل او می شویم هم بچه را نجات می دهیم و هم می فهمیم داخل خانه این شخص چه خبر است و وضعیتش چطوری است و زندگی اش چطور است؟ دو داعی برای ورود در ملک غیر دارد، هم با ورود در ملک غیر می خواهد نفس محترمه ای را نجات دهد و هم مشاهده کردن وضع منزل و جهات و خصوصیات که در رابطه با این منزل وجود دارد. اینجا روی مبنای مشهور هیچ مسأله تازه ای نیست. آنها می گویند: هر داعی می خواهد داشته باشد، هر غرضی از انجام مقدمه می خواهد داشته باشد، مقدمه وجوب غیري دارد، وجوب غیري اش هم هیچ قید و شرطی ندارد و حرمت هم نمی تواند با این وجوب غیري که ذی المقدمه اش اینقدر اهمیت دارد، مقابله و معارضه کند. لذا روی همین فرض هم کلام مشهور روشن است، این مقدمه وجوب غیري دارد لیس الا، اما روی مبنای شیخ انصاری(ره) یک قدری محل بحث است.

مرحوم شیخ می فرماید: مقدمه ای که وجوب غیري دارد مقدمه ای است که «قصد بها التوصل الی ذی المقدمه» آیا مقصودش چیست؟ فقط جنبه اثباتی این عنوان محط نظر شیخ است یا این که هم جنبه اثباتی و هم جنبه نفی آن؟ آیا شیخ می خواهد اینطور بفرماید: به این مقدمه قصد توصل داشته باشد و قصد دیگر در کار نباشد که یک جهت اثباتی را مرحوم شیخ می خواهند بگویند و یک جهت نفی؟ هر دو مورد نظر شیخ است «قصد به التوصل و لم یقصد بها شیئا آخر غیر التوصل» این را می خواهند بفرمایند یا اینکه فقط روی جنبه اثباتی تکیه دارند «قصد به التوصل الی ذی المقدمه، اما لم یقصد بها شیء آخر» روی این قضیه سلبیه و قضیه نافی، مرحوم شیخ کاری ندارد فقط روی جهت اثباتی مسأله تکیه دارد. اگر روی جهت اثباتی فقط ایشان تکیه داشته باشد و کاری به جهت نفی نداشته باشد، فقط می خواهد بگوید: این مقدمه همراه با قصد توصل باشد، چه قصد دیگری همراهش باشد یا نباشد، فرقی نمی کند، اگر این طور باشد نتیجتاً در این مثال مذکور باز مرحوم شیخ

نظرشان با نظر مشهور یکی می شود؛ برای این که در این مثال، قصد توصل دارد ولو این که یک داعی دیگری هم برای این ورود و دخول در ملک غیر مطرح است. اما اگر مرحوم شیخ روی اثبات و نفی هر دو تکیه داشته باشد و می خواهد منحصر کند و بفرماید: مقدمه ای که وجوب غیری دارد منحصر آن مقدمه ای است که داعی و محرک به اُتیان آن مقدمه، قصد توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه باشد نه شیء دیگر نه داعی و محرک دیگر، اگر مقصود شیخ این باشد؛ باز در همین مثالی که مطرح کردیم بین قول مشهور و شیخ ثمره پیدا می شود برای اینکه مشهور در اینجا قایل به وجوب غیری مقدمه هستند و می گویند: هیچ گونه عصیانی از نظر دخول در ملک غیر تحقق پیدا نکرده است؛ اما شیخ می فرماید: این چون همراه با قصد توصل یک قصد دیگری و یک داعی و محرک دیگری در کار بوده «لذا هذه المقدمه لیست بواجبه» وقتی که وجوب غیری پیدا نکرد، آن حرمت اولیه سر جای خودش ایستاده و در نتیجه این دخول در ملک غیر در این صورت هم «یتصف بانه حرام و یتحقق به العصیان» یک عصیان رسمی در رابطه با ارتکاب عمل محرم تحقق پیدا می کند. پس نزاع بین شیخ و مشهور یک نزاع علمی فقط نیست، بلکه ثمره عملیه فقهی در این صوری که بیان کردیم ترتب پیدا می کند. تا اینجا کلام مرحوم شیخ هم تمام شد.

پرسش:

- ۱ - نظر مشهور درباره واجب غیری را بیان کنید.
- ۲ - از نظر مرحوم شیخ (ره) خصوصیات واجب غیری چیست؟
- ۳ - دو مورد نزاع بین قول مشهور و مرحوم شیخ (ره) را بیان کنید.
- ۴ - بنابر مبنای مرحوم شیخ (ره) در چه فرضی عنوان تجری و عصیان محقق می شود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

قول صاحب فصول(ره) در مسأله مقدمه موصله

سومین قولی که در مقابل مشهور قائلین به ملازمه قرار گرفت، قول صاحب فصول است. ایشان می فرماید: در باب مقدمه، قید ایصال اعتبار دارد؛ مقدمه موصله وجوب غیری دارد. فرق کلام ایشان با کلام شیخ بزرگوار انصاری(ره) در این است که روی کلام شیخ، علاوه بر مقدمه، قصد توصل مدخلیت داشت، یعنی هدف از انجام مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه باشد و ممکن بود که مقدمه با این قصد انجام بگیرد لیکن بعد از تحقق مقدمه برای مکلف بدا حاصل شود از انجام ذی المقدمه، مقدمه را انجام می دهد به قصد رسیدن به ذی المقدمه؛ اما بعد از انجام مقدمه ممکن است منصرف بشود ذی المقدمه را انجام ندهد اما روی مطلبی که صاحب فصول ذکر می کند: قصد مدخلیت ندارد، آنچه که مدخلیت دارد، ایصال خارجی است. مقصود از ایصال خارجی این است که ذی المقدمه به دنبال مقدمه تحقق پیدا کند و ذی المقدمه عملا و خارجا بر مقدمه ترتب پیدا کند. پس اگر از اول هم مقدمه را به قصد توصل الی ذی المقدمه انجام نداد لیکن بعد از اُتیان مقدمه تغییر فکر داد ذی المقدمه را ایجاد کرد، اینجا هم مقدمه موصله تحقق پیدا کرده است.

تفاوت بین قول مرحوم شیخ و صاحب فصول (ره)

در حقیقت تفاوت بین این دو قول در دو مورد است: یک مورد آنجایی که مقدمه را به قصد توصل انجام بدهد، لیکن بعد پشیمان بشود از اینکه ذی المقدمه را انجام بدهد. اینجا بنا بر قول شیخ مقدمه توأم با قصد توصل بوده اما بنا بر قول صاحب فصول، مقدمه موصله تحقق پیدا نکرده است. و همینطور مورد دوم: اگر مقدمه ای را انجام داد، اما نه به قصد توصل یعنی در حالی که مقدمه را انجام می داد، اراده نداشت ذی المقدمه را انجام بدهد؛ لیکن بعد از آن که مقدمه تحقق پیدا کرد، به نظرش آمد که خوب است که ذی المقدمه را هم انجام بدهد؛ اینجا بنا بر قول صاحب فصول، مقدمه موصله تحقق پیدا کرده، برای این که به دنبال مقدمه، ذی المقدمه حاصل شده است. اما بنا بر قول شیخ انصاری ولو اینکه به دنبال مقدمه، ذی المقدمه تحقق پیدا کرده اما چون در هنگام ایجاد مقدمه، قصد توصل به این مقدمه الی ذی المقدمه را نداشت؛ لذا این مقدمه وجوب غیري ندارد. پس بین کلام مرحوم شیخ و کلام صاحب فصول در این دو مورد اختلاف و ثمره پیدا می شود.

احتمالات کلام صاحب فصول درباره مقدمه موصله

در کلام صاحب فصول دو احتمال جریان دارد؛ شبیه آن دو احتمال یا سه احتمالی که در کلام مرحوم شیخ گفته شد؛ یک احتمال این که این قید ایصال و عنوان ایصال، مثل واجب مشروط، برای وجوب غیري مقدمه شرطیت داشته باشد. پس در حقیقت روی این احتمال، صاحب فصول می خواهد بفرماید که همیشه وجوب غیري مقدمه، مشروط به یک شرط است و تا آن شرط حاصل نشود، وجوب غیري تحقق پیدا نمی کند و آن شرط عبارت از ایصال است، عبارت از موصلیت است، عبارت از ترتب ذی المقدمه بر مقدمه است. احتمال دوم اینکه بگوییم: این قید موصلیت، شرطیت برای وجوب غیري ندارد؛ بلکه این قید برای واجب غیري است که مدخلیت در متعلق دارد، مدخلیت در ماده دارد نه مدخلیت در هیئت و در اصل وجوب غیري. مثل «صل مع الطهاره» که قید طهارت، مدخلیت در مأموریه دارد، مدخلیت در متعلق وجوب متعلق به صلاه دارد.

یک فرق روشن بین این دو احتمال این است که مکرر گفتیم که اگر چیزی شرطیت برای وجوب داشته باشد و شرطیت برای اصل حکم داشته باشد، لایکون لازم التحصیل، لازم نیست کسی شرط وجوب را در خارج ایجاد کند. اگر خودبه خود تحقق پیدا کرد، آن وجوب مشروط به این شرط، تحقق پیدا می کند. مثل استطاعت نسبت به حج که استطاعت شرطیت برای وجوب حج دارد و لازمه شرطیتش برای وجوب این است که تحصیل استطاعت بر کسی لازم نیست؛ اگر خودبه خود

استطاعت حاصل شد به دنبال آن وجوب حج هم تحقق پیدا می کند، اما اگر یک چیزی مدخلیت در مأموریه داشت و قید برای ماده بود و دخالت در متعلق امر داشت، لازم التحصیل است، مثل صل مع الطهاره، همان طوری که ایجاد صلاه لازم است تحصیل این قید طهارت هم لزوم دارد و بر مکلف واجب است این قید را در خارج ایجاد کند. پس اگر موصلیت در کلام صاحب فصول به عنوان شرط وجوب غیره مقدمی مطرح بود دیگر «لا- یجب تحصیل الموصلیه» اگر موصلیت خودبه خود حاصل شد، آن وقت وجوب مقدمی تحقق پیدا می کند. اما اگر این موصلیت قید برای متعلق شد اینجا همانطوری که تحصیل خود مقدمه لزوم دارد، تحصیل این قید ایصال و عنوان موصلیت هم یکون لازما و اگر بخواهیم بین اینها از نظر تعبیر فرق بگذاریم، فرقی به این صورت است: در صورت شرطیت باید بگوییم که «تجب المقدمه ان کانت موصله» و این شرط را در رابطه با «تجب» بگیریم «تجب ان کانت المقدمه موصله» اما در تعبیر دوم باید بگوییم: «تجب المقدمه الموصله» یا «تجب المقدمه مع الایصال» که مع به مقدمه ارتباط دارد و به واجب مربوط است نه اینکه به تجب و اصل حکم ارتباط داشته باشد.

استحاله شرط ایصال در مقدمه

پس ابتداء در کلام صاحب فصول دو احتمال جریان دارد، حالا- اینطوری که گفته شده و حق هم هست گفته اند که آن احتمال اول که مسأله ایصال را به صورت شرط وجوب مطرح بکنیم از نظر مقام ثبوت یک استحاله بسیار روشن و بدیهی دارد که دیگر نوبت برای مقام اثبات باقی نمی گذارد، در همان مرحله ثبوت استحاله بین و استحاله روشن دارد. برای این که همانطوری که در قضایای شرطیه همیشه رتبه شرط تقدم بر جزا دارد، اگر گفت: «ان استطعتم یجب علیکم الحج» یعنی رتبه استطاعت قبل از رتبه وجوب حج است «شرط متقدم علی الجزاء»، اول باید استطاعت تحقق پیدا کند بعد مسأله وجوب حج و تکلیف تحقق پیدا کرد. این به صورت یک ضابطه کلیه در تمامی قضایای شرطیه مطرح است که «شرط متقدم علی الجزاء من حیث الرتبه». در «ما نحن فیه» اگر بخواهیم این ضابطه کلیه را پیاده کنیم باید مسأله اینطور باشد، بگوییم: «تجب المقدمه ان کانت موصله» یعنی مقدمه اگر موصله شد و عنوان ایصال تحقق پیدا کرد آن وقت است که مقدمه اتصاف به وجود پیدا می کند. مقدمه چه زمانی موصله می شود و عنوان ایصال تحقق پیدا می کند؟ گفتیم که مقصود از ایصال قصد الایصال نیست قصد التوصل نیست، مقصود از ایصال، همان واقعیت ایصال است. همان خارجیت ایصال است. چه زمانی نصب سلم عنوان ایصال پیدا می کند؟ وقتی که کون علی السطح بر آن مترتب شود، نه این که فقط ترتب آن را اراده کنیم و قصد کنیم انجام کون علی

السطح را خارجا بلکه به دنبال نصب سلم، کون علی السطح واقعا تحقق پیدا کند.

اگر نصب سلم شد و به دنبالش کون علی السطح تحقق پیدا کرد و در نتیجه هم مقدمه موجود شد و هم ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد؛ تازه شما می خواهید بگویید: حالا مقدمه واجب می شود. مسأله کشف نیست؛ مسأله، مسأله قضیه شرطیه است. شبیه آنچه که در باب استطاعت حج می گوید. آیا در باب استطاعت حج شما می گوید که بعد الاستطاعه کشف می کنیم که از اول حج واجب بوده است؟ مسأله کشف مطرح نیست. مسأله، مسأله شرط و جزاء و تقدم آن بر جزاء است. اگر استطاعت بیاید، به دنبال آن، وجوب حج تحقق پیدا می کند نه این که با آمدن استطاعت، کشف می کنیم که قبل الاستطاعه، حج وجوب داشته است. مسأله کشف، مغایر با مسأله شرطیت و قضیه شرطیه است. تا الان وقت مغرب وارد نشود، نماز مغرب و عشاء وجوب پیدا نمی کند. این تکلیف تأخر از تحقق وقت مغرب دارد و جای این توهم ولو بنا بر مشهور نیست که کسی بگوید: آمدن وقت مغرب، کشف از این می کند که قبل الوقت نماز مغرب و عشاء وجوب داشته است. قبل الوقت وجوبی نبوده مسأله کاشفیت هم مطرح نیست مسأله این است که به نفس دخول وقت، در رتبه متأخره می خواهد تکلیف حادث بشود. همان طوری که جزاء همیشه تأخر رتبی از شرط دارد.

در «ما نحن فيه» اگر عنوان ایصال به صورت شرط برای وجوب غیری مقدمی مطرح شد، معنایش این است که اول باید عنوان ایصال حاصل بشود، بعد وجوب غیری مقدمی بیاید. چه وقت عنوان ایصال حاصل می شود؟ در چه زمانی موصلیت تحقق پیدا می کند؟ زمانی که اول مقدمه بیاید.

به دنبال مقدمه ذی المقدمه هم تحقق پیدا کند و عنوان ایصال واقعیت پیدا کند. وقتی که مقدمه و ذی المقدمه آمد، می گوید: الان مقدمه وجوب غیری پیدا می کند. چه تحصیل حاصلی از این بالاتر؟! در سایر موارد تحصیل حاصل، فقط مطلب روی خود مأمور به دور می زد، اینجا بالاتر تحقق پیدا کرده، هم واجب غیری محقق شده و هم به دنبال واجب غیری ذی المقدمه تحقق پیدا کرده است. پس باید صبر کنیم مقدمه بیاید به دنبال آن ذی المقدمه هم بیاید بعد از آمدن هر دو تازه بگوییم: مقدمه الان وجوب غیری پیدا می کند. استحاله این از سایر موارد روشن تر و بین تر است.

لذا اگر بخواهیم عنوان ایصال در کلام صاحب فصول را به صورت واجب مشروط مطرح کنیم، برگشتش به یک امتناع بین در مقام ثبوت است و دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد. چیزی که ثبوتا بدیهی البطلان است و امتناع بین دارد دیگر «لا تصل النوبه الی مقام الاثبات»، لذا گفته اند: این احتمال را از کلام صاحب فصول باید کنار بزنیم و بحث را متمرکز در احتمال دوم بکنیم، بگوییم: صاحب فصول قید ایصال را در متعلق وجوب غیری برایش حساب باز کرده مثل «صل مع الطهاره» که طهارت قید صلاه است و هر دو هم لازم التحصیل است هم صلاه و هم طهارت. بگوییم: ایشان هم

در مقدمه موصله همین معنا را می خواهند ذکر کنند و بفرمایند: آنچه که واجب غیری است عبارت از یک امر مقیدی است، عبارت از نصب سلّم است با قید ایصال الی ذی المقدمه با وصف موصلیت الی ذی المقدمه. بحث را باید متمرکز روی این احتمال کرد؛

البته این که می گوییم: باید بحث را متمرکز روی این احتمال کرد، معنایش این نیست که روی این احتمال، مقام ثبوتش یک امر ممکن و امر صحیحی است، حالا- بحث می کنیم که روی همین احتمال هم در مقام ثبوتش بحث شده، اما فرقی با آن احتمال اول این است که اولاً این حرفهایی که اینجا راجع به مقام ثبوتش بحث شده امکان جواب دارد و از نظر آنهایی هم که اینجا در مقام ثبوت اشکال کردند باز بین اینجا و احتمال قبلی فرق است که احتمال قبلی بین الاستحاله است، واضح الاستحاله است اما این احتمال نیاز به تبیین دارد، نیاز به تقریب و تقریر دارد به خلاف صورت اول که یک مسأله بسیار روشنی است که کسی نمی تواند در آن کوچکترین مناقشه ای داشته باشد. پس این که می گوییم که کلام صاحب فصول را متمرکز در احتمال دوم می کنیم، به این معنا نیست که اینجا از نظر مقام ثبوت در آن مناقشه نشده، بلکه به اعتبار همین جهت است که آنهایی هم که مناقشه کردند از نظر وضوح و خفاء بین این دو احتمال در نظرشان فرق وجود دارد.

بالاخره ما روی این احتمال دوم باید بحث کنیم. در این احتمال در دو مقام بحث واقع می شود:

یکی از نظر مقام ثبوت، اگر در مقام ثبوت به استحاله رسیدیم و به امتناع منتهی شد این بحث، باز نوبت به مقام اثبات نمی رسد اما اگر در مقام ثبوت مسأله امکان پیش آمد و دیدیم هیچ مانعی ندارد ثبوتاً، این قید موصلیت به عنوان قید واجب در متعلق وجوب غیری اخذ بشود، بعد نوبت به مقام اثبات می رسد یعنی باید با صاحب فصول بحث کنیم و بگوییم: دلیل شما بر اینکه این قید ایصال در متعلق وجوب غیری اخذ شده، چیست؟ نوبت به مقام اثبات و استدلال و احتجاج در مقام اثبات می رسد. پس فعلاً بحث ما در مقام اول یعنی مقام ثبوت است.

بیان اشکال دور در بحث ثبوتی قید ایصال

در مقام ثبوت، چند راه ذکر کرده اند و خواسته اند از این طرق، استحاله در مقام ثبوت را روی این احتمال هم ثابت کنند و بگویند: اینجا هم ثبوتاً ممتنع است و ما با صاحب فصول دیگر بحث اثباتی نمی توانیم داشته باشیم. چند راه برای این جهت ذکر شده است: یک راه اینکه مسأله دور را مطرح کرده اند و گفته اند: اگر قید ایصال در کنار مقدمه وجود داشته باشد، مستلزم دور است. حالا- بیان دور به تقریر اینها به این صورت است که می گویند: توقف این لازمه مقدمیت است و ما هیچ گونه تردیدی در این توقف نداریم و آن این است که «ذی المقدمه يتوقف علی المقدمه». معنای مقدمیت

این است لازمهٔ مقدمیت این است که «کون علی السطح يتوقف علی نصب السلم». اینجا گفته اند: اگر ما حرف مشهور را بزیم یعنی عنوان ایصال را در مقدمه نیاوریم، همین توقف یک طرفی است، دیگر از آن طرفش، توقفی وجود ندارد. کون علی السطح، متوقف بر نصب سلم است اما نصب سلم «لا يتوقف علی الكون علی السطح» توقف من جانب واحد است و مستلزم دور و محالیت نیست. اما اگر قول صاحب فصول را مطرح کردیم، این توقف از دو طرف می شود و در نتیجه دور لازم می آید برای این که، شما که در ناحیهٔ نصب سلم می گوئید: نصب سلم موصل، واجب است. نصب سلم موصل اگر بخواهد تحقق پیدا کند، توقف بر کون علی السطح دارد. آیا می شود مقدمهٔ موصله بدون ذی المقدمه تحقق پیدا کند؟ پس ذی المقدمه «يتوقف علی المقدمه الموصله» و مقدمهٔ موصله هم يتوقف علی ذی المقدمه. نمی شود نصب سلم موصل تحقق پیدا بکند بدون اینکه کون علی السطح تحقق پیدا کرده باشد. لذا چاره ای نداریم باید بگوئیم: «المقدمه الموصله يتوقف علی ذی المقدمه» ذی المقدمه هم که توقف بر مقدمه دارد آن لازمهٔ مقدمیه است فتحقق الدور. لذا این بیان به نظر این مستشکل به لحاظ استلزام دور از نظر مقام ثبوت، دچار اشکال و استحاله می شود.

جواب استاد از اشکال دور در أخذ ایصال به عنوان قید واجب

این یک راهی است که طی کرده اند، لیکن این راه قابل جواب است و مسألهٔ دور تحقق پیدا نمی کند. یک خلطی در تقریر دور شده که اگر انسان دقت کند و آن خلط را از بین ببرد، می فهمد که مسألهٔ دور در کار نیست. مقدمهٔ موصله با وصف ایصال توقف بر ذی المقدمه دارد و نمی شود مقدمهٔ موصله بدون ذی المقدمه تحقق پیدا کند چون مقصود از ایصال، قصد الایصال نیست، تخیل الایصال نیست بلکه مقصود از ایصال، واقعیت ایصال است و واقعیت ایصال یعنی تحقق ذی المقدمه عقیب المقدمه، ترتب ذی المقدمه علی المقدمه است. پس توقف دوم را قبول داریم که «المقدمه الموصله يتوقف علی ذی المقدمه» اما توقف اول که گفتید: یک مطلب بدیهی است، چه مقدارش بدیهی است؟ آیا ذی المقدمه بر مقدمهٔ موصله توقف دارد یا بر ذات مقدمه توقف دارد؟ آنچه که کون علی السطح بر آن توقف دارد، ذات نصب سلم است فقط بدون هیچ قید و شرطی؛ کون علی السطح فقط متوقف است بر نصب سلم، لیس الا. اما این طرف که نمی گوئید: نصب سلم توقف بر کون علی السطح دارد. می گوئید: نصب سلم موصل، «يتوقف علی الكون علی السطح» پس متوقف و متوقف علیه باهم مغایرت پیدا کرد. در مقدمهٔ اولی کون علی السطح توقف بر خود نصب سلم دارد لیس الا ولو اینکه این نصب سلم را با قصد عدم توصل هم ایجاد کرده باشد، لیکن مقدمه حاصل شده است. مقدمه این است که بالای بام رفتن، نردبان لازم دارد. حالا این نردبان را به چه

قصدهی گذاشته با چه اراده ای این نردبان را اینجا نصب کرده است؟ اینها هیچ مدخلیتی در مقدمیت ندارد. پس ذی المقدمه توقف بر ذات مقدمه دارد، اما در توقف دوم شما نگفتید: ذات مقدمه توقف بر ذی المقدمه دارد، گفتید: مقدمه موصله توقف بر ذی المقدمه دارد. پس بین موقوف و موقوف علیه، متوقف و متوقف علیه مغایرت پیدا شد. مغایرت که پیدا شد، مسأله دور لا محاله از بین می رود و این اشکال از نظر مقام ثبوت به این احتمال کلام صاحب فصول وارد نیست. لیکن اشکالات دیگری هم در رابطه با مقام ثبوت هست که بعد بحث می کنیم.

پرسش:

- ۱ - قول مشهور در واجب گیری را بیان کنید.
- ۲ - دو احتمال در کلام صاحب فصول (ره) در مقدمه موصله را بیان کنید.
- ۳ - اشکال ثبوتی احتمال اول در کلام صاحب فصول (ره) را تقریب نمایید.
- ۴ - اشکال ثبوتی در احتمال دوم به چه بیانی قابل دفع است؟
- ۵ - چه تفاوتی بین کلام مرحوم شیخ (ره) و قول صاحب فصول (ره) وجود دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بیان اشکال تسلسل در مقدمه موصله

قولی را که صاحب فصول(ره) در رابطه با وجوب غیرى مقدمه اختیار کردند، عبارت از این بود که وجوب غیرى متعلق می شود به مقدمه با قید ایصال که قید ایصال در واجب مدخلیت دارد و در متعلق وجوب غیرى دخالت دارد و لا محاله همان طوری که تحصیل مقدمه لازم است، تحصیل قید ایصال هم لازم است. به این قول از نظر مقام ثبوت، چند اشکال شده که اگر یکی از این اشکالات تمام باشد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد، در همین مقام ثبوت این قول متنفی می شود. اشکالی که می گفت: این قول مستلزم دور است را جواب دادیم و معلوم شد که به هیچ وجه مستلزم دور نیست.

اشکال دومی که در این مرحله به صاحب فصول شده این است که قول ایشان، مستلزم تسلسل است و آن هم مانند دور «یکون محالاً» چرا مستلزم تسلسل است؟ یک مقدمه ای برای این اشکال وجود دارد و آن مقدمه و مبنا این است که اگر مرکبی مأمور به واقع شود، مرکبی واجب شود، می خواهد وجوب نفسی باشد یا وجوب غیرى باشد، فرق نمی کند، مرکب اگر مأمور به واقع شد،

اجزای این مرکب همان طوری که اتصاف به وصف جزئیت برای این مرکب را دارند، همان طور اتصاف به وصف مقدمیت را هم برای مأموریه دارند.

به عبارت روشن تر: آیا اجزاء هم عنوان مقدمیت دارد؟ اجزائی که در تشکیل خود ماهیت شیء مدخلیت دارد، آیا علاوه بر اینکه اینها جزئیت دارند مقدمیت هم دارند یا نه؟ آیا اجزاء داخلیه «هل تتصف بالمقدمیه أم لا تتصف بالمقدمیه؟» این اشکالی که الاين به عنوان تسلسل، به صاحب فصول ایراد شده، مبتنی بر این است که در آن نزاع و در بحث اجزاء، قائل به این مبنا شویم که هر جزئی ضمن این که جزئیت برای آن کل دارد، مقدمیت هم دارد. با توجه به این مبنا، اشکال تسلسل به صاحب فصول وارد شده است. اشکال این است که به صاحب فصول گفته می شود که اگر متعلق وجوب غیری، مقدمه موصله است، مقدمه «مع قید الايصال» است، اینجا بنابراین مبنا یک شیء بسیط، متعلق وجوب غیری نیست، بلکه شیء مرکبی متعلق وجوب غیری است، که عبارت از مقدمه «بضمیمه قید الايصال» است. چون مسأله انضمام قید ایصال در متعلق وجوب غیری مطرح می شود، پس در نتیجه متعلق وجوب غیری، یک امر مرکبی خواهد بود، اگر چنین شد، روی همان مبنایی که در باب مرکب و اجزای مرکب مطرح شده که هر جزء مرکبی، مقدمیت برای کل دارد، مقدمیت برای مجموع واجب دارد، اینجا یک واجب غیری مرکب پیدا شد به نام مثلاً نصب سلم که «موصول الی الکلون علی السطح» است؛ مقدمه مقید به قید ایصال، حالا که مسأله ترکیب پیش آمد، پس دو جزء اینجا مطرح شد: یکی «ذات المقدمه» و یکی «قید الايصال» و چون مبنای ما این است که هر جزئی علاوه بر اینکه جزئیت دارد مقدمیت هم دارد، سراغ ذات مقدمه می آییم، ذات مقدمه، مقدمیت دارد برای «المقدمه الموصله» کما این که قید ایصال هم مقدمیت دارد برای «المقدمه الموصله»؛ نصب سلم همان طوری که مقدمه برای کون علی السطحی است که واجب به وجوب نفسی است، مقدمیت دارد برای واجب به وجوب غیری که عبارت از نصب سلم موصول باشد. حالا که مقدمیت پیدا کرد، چون شمای صاحب فصول، هر مقدمه ای را واجب نمی دانید، باید یک قید ایصال هم برای دومین بار در ذات مقدمه بیاورید، تا وجوب غیری پیدا کند. در حقیقت نصب سلمی که مقدمه برای نصب سلم موصول است، خودش وجوب غیری ندارد، برای این که فاقد قید ایصال است و بعد از اتصاف به قید ایصال «بکون علی السطح» وجوب غیری ثانی پیدا می کند و نصب سلم موصول دومی هم به سبب نصب سلم موصول «بکون علی السطح» باز می بینیم متعلق این وجوب غیری دوم هم، یک امر مرکبی است، یکی نصب سلم است و دیگری قید ایصال به نصب سلم موصول «بکون علی السطح»، چون مرکب است و اجزاء مرکب، مقدمیت دارد، پس برای سومین بار به این کیفیت نصب سلم مقدمیت برای واجب به وجوب غیری دوم پیدا می کند، چون در باب مقدمه، هر مقدمه ای

و جوب ندارد، بلکه مقدمه موصله و جوب پیدا می کند، پس برای و جوب غیرى سوم هم، یک مقدمه موصله باید پیدا بشود. تا پای مقدمه موصله پیش می آید، باز مسأله ترکیب تحقق پیدا می کند، ترکیب که تحقق پیدا کرد، ذات جزئین می شود و هر جزئی مقدمیت دارد، پس و جوب پیدا می کند و چون و جوب مقدمی به ذات مقدمه متعلق نیست، بلکه به مقدمه به قید ایصال تعلق می گیرد، در این و جوب غیرى چهارم هم، عنوان ایصال مطرح می شود و در نتیجه باز ذات مقدمه جزئیت و مقدمیت پیدا می کند، آن هم در آن ترکیب است، هر ترکیب هم ملازم با جزئیت است، جزئیت هم ملازم با مقدمیت است، مقدمیت به تنهایی هم در باب و جوب غیرى مطرح نیست. پس در هر مرحله ای پیش بروید همین مرکب و همین جزئیت و همین مقدمیت و همین مدخلیت قید ایصال مطرح است و جایی نیست که آنجا رکود پیدا کند و وقوف پیدا کند الی غیر النهایه پس تسلسل به وجود می آید؛ و در تسلسل هم که در جای خودش برهان بر استحاله آن قائم شده است. پس دومین اشکال، بر صاحب فصول به حسب مقام ثبوت، این است که قول ایشان «یستلزم التسلسل و هو محال».

جواب از اشکال تسلسل در مقدمه موصله

لکن جوابی که از این اشکال می توانیم بدهیم که سابقا هم اینطور در مسأله، تفصیل قائل شدیم، این مبنا را به صورت کلی نمی توانیم بپذیریم که هر جا مرکبی وجود داشت و اجزائی وجود داشت، این اجزا اتصاف به مقدمیت پیدا کند. اتصاف به جزئیت به طور کلی هست، مرکب نمی شود اجزائش اتصاف به جزئیت نداشته باشند، اما این که هر کجا اتصاف به جزئیت است، اتصاف به مقدمیت هم باشد، این مسأله را به صورت کلی نمی پذیریم بلکه در مرکبات در این رابطه تفصیل قائل هستیم.

مرکب اگر مرکب عقلی باشد مثل ماهیت که ترکیب از جنس و فصل دارد، اینجا مسأله مقدمیت را نمی پذیریم و اصلا شاید تعبیر به مقدمه در این مورد غلط باشد، می تواند انسان بگوید: «الحيوان جزء جنسی للانسان»، اما نمی شود تعبیر کرد که «الحيوان مقدمه للانسان» و همین طور در ناطق می شود تعبیر کرد، واقعهش هم این است که ناطق «جزء فصلى للانسان» اما ناطق «مقدمه للانسان»، این تعبیر به مقدمیت در اجزای ماهیت که ترکیب یک ترکیب عقلی است، امر معهود و قابل قبول نیست. همینطور در مرکبات حقیقیه خارجییه مثل ترکیب انسان خارجی از ماده و صورت که هر دو جزء ماهیت انسان هستند و ترکیب انسان از ماده و صورت یک ترکیب واقعی و خارجی است، در اینجا هم مسأله مقدمیت مطرح نیست اگر بگوییم: «صوره الشیء، جزء للشیء» یک تعبیر صحیحی است؛ اما «صوره الشیء» که صورت اینقدر مهم است که اصلا حقیقت شیء عبارت از آن صورت است، این طور تعبیر کنیم: «صوره الشیء» یا «ماده الشیء مقدمه للشیء»، صحیح نیست. لذا در این

نوع مرکبات که از آنها به مرکب حقیقی و واقعی تعبیر می‌شود، مسأله جزئیت مطرح است، اما مسأله مقدمیت مطرح نیست.

مرکبات صناعی و مرکبات اعتباری

دو جور مرکب دیگر داریم که آنجا اگر کسی تعبیر به مقدمیت کند مانعی ندارد: یکی مرکبات صناعیه مثل اتومبیل که مرکب است از شاید هزار جزء که به کیفیت خاصی باهم ارتباط داده شده اند تا آن اثری که «یتوقع» از ماشین بتواند آن اثر بر آن ترتب پیدا کند؛ در این مرکبات مانعی ندارد که هم عنوان جزئیت را بپذیریم که این علی القاعده است و هم عنوان مقدمیت را بگوییم: این پیچ و مهره های اتومبیل مقدمه برای اتومبیل هستند. در این موارد مانعی ندارد که کسی عنوان مقدمیت را علاوه بر جزئیت مطرح کند.

از این بالاتر؛ یک مرکباتی داریم که از آن تعبیر می‌شود به مرکبات اعتباریه و آن مرکباتی است که یک معتبری مثل شارع مقدس اسلام، اجزائی را که هر کدامشان داخل در تحت یک مقوله است و ماهیت و مقولات آنها باهم متغایر و متباین است، را باهم جمع کرده و به یک دید وحدتی به اینها نگاه کرده به لحاظ آن احاطه علمی که شارع به حقائق اشیاء دارد و ما نداریم، اینها را شیء واحد دیده، حکمی به آن متعلق کرده و آثاری را اخبار کرده در رابطه با اینها مثل مسأله صلاه، که مرکب است، اما چه مرکبی؟ مرکب عقلی نیست، مرکب حقیقی نیست، مرکب صناعی هم نیست، بلکه مرکب اعتباری است. لذا هم فعل در آن مدخلیت دارد هم قول، هم مقوله اضافه در آن مدخلیت دارد هم مقوله این، اما شارع این مجموعه را شیء واحد دیده به طوری که ارتباط بین اجزاء به نحوی است که اگر یک عمل جزئی تخیل پیدا کند در صورت عمد، مثل این که آن شیء واقع نشده اصلاً، چون شارع احاطه علمی دارد او می‌داند که این مجموعه به این کیفیت معراج مؤمن است، مجموعه به این کیفیت «قربان کل تقی» و همینطور آثار دیگری که بر صلاه مترتب است، لذا «يعتبر و یری و ينظر الى الصلاه بعنوان شیء واحد» حکم به وجوب را معلق کرده بر این شیء واحد و آثاری را در رابطه با این مرکب اعتباری، اخبار کرده و بیان کرده، اگر علاوه بر مسأله جزئیت، مسأله مقدمیت را هم نسبت به اجزاء مطرح کنید، مانعی ندارد. همان طوری که وضو، رکوع، سجود مقدمات صلاه هستند؛ ولو این که در تعبیرات متعارفه عنوان مقدمات را از عنوان مقارنات جدا کرده اند، اما در عین حال دلیلی بر خلاف آن نداریم که شما رکوع را مقدمه نماز بدانید، یک برهانی برخلافش قائم نیست. پس در نتیجه در مرکبات صناعیه و مرکبات اعتباریه، مبنای مقدمیت اجزاء را می‌توانیم بپذیریم، اما در مرکبات عقلیه و خارجییه قابل پذیرش نیست.

ما نحن فيه جزء مرکبات عقلیه است برای این که می گوئید: صاحب فصول متعلق وجوب غیره را مقدمه «مع قید الایصال» می داند، اینجا واجب غیره ترکب تقیدی دارد. هر کجا که مسأله تقید پیش آمد، جزئیت دارد، اما جزئیت تقید یک جزئیت عقلیه است، نه جزئیت اعتباریه، نه مرکبش، مرکب اعتباری است. به طور کلی هر کجا مسأله تقید مطرح شد، «تقید جزء»، اما چه نوع جزئیتی برای تقید هست؟ اینکه شما می گوئید: قید خارج است و تقید داخل است و تقید جزئیت دارد، برای تقید چه نوع جزئیتی معتقد هستید؟ غیر از جزئیت عقلیه، جزئیت دیگری برای تقید مطرح نیست.

اگر صاحب فصول می گفت که "متعلق وجوب غیره، مقدمه است و ایصال" که با(واو) ایصال را عطف به مقدمه می کرد؛ ممکن بود بگوئید: اینجا ترکب، ترکب عقلی نیست. اما ایشان به صورت تقیید مسأله را مطرح می کنند، «المقدمه المتصفه بوصف الایصال المقیده بقید الایصال» و چون پای تقید مطرح است؛ لذا جزئیت، جزئیت عقلیه است و مرکب، مرکب عقلی می شود و در مرکبات عقلیه قبول نداریم که اجزا مقدمیت داشته باشد، بگوئیم: اینجا دو جزء وجود دارد، یعنی دو مقدمه وجود دارد، یکی «ذات المقدمه» و یکی «قید الایصال» این مقدمیت را در این باب نمی پذیریم.

تفصیل بیشتر این مسأله را در همان اوائل بحث مقدمه واجب که نزاع در اجزای داخلیه را از نظر مقدمیت و عدم مقدمیت می شد، مطرح کردیم. پس در نتیجه این اشکال تسلسل هم به صاحب فصول، اشکال مبنایی است و چون این مبنا مورد قبول ما نیست، لذا این اشکال را هم به صاحب فصول وارد نمی دانیم و در نتیجه تسلسل هم مثل دور، محکوم به بطلان است.

اجتماع وجوب غیره و وجوب نفسی در مقدمه موصله

آخرین اشکالی که به صاحب فصول شده این است، می گویند: کلام صاحب فصول، مستلزم این معناست که «کون علی السطح» ذی المقدمه است و طبق بیان ایشان «کون علی السطح» هم وجوب نفسی پیدا می کند و هم وجوب غیره؛ و محال است که یک شیء هم وجوب نفسی و هم وجوب غیره داشته باشد، چرا؟ گفته اند: برای این که «کون علی السطح» ذی المقدمه است و به این عنوان وجوب نفسی دارد؛ اما چرا وجوب غیره پیدا می کند؟ گفته اند؛ به خاطر این که مقدمه موصله وجوب غیره دارد و متوقف بر ذی المقدمه است. در جواب دور می گفتیم: ذی المقدمه توقف بر مقدمه دارد، اما مقدمه توقف بر ذی المقدمه ندارد بلکه مقدمه موصله توقف بر ذی المقدمه دارد، برای این که اگر بخواهد نصب سلّم موصل تحقق پیدا کند، بدون «کون علی السطح» امکان ندارد؛ نتیجتاً وقتی که مقدمه موصله یعنی نصب سلّم موصل، وجوب غیره مقدمی پیدا کرد، مقدمه این نصب سلّم موصل هم، وجوب غیره پیدا می کند. مقدمه نصب سلّم موصل خود ذی المقدمه است. تا

ذی المقدمه تحقق پیدا نکند، نصب سلم موصل تحقق پیدا نکرده است. در نتیجه از ناحیه «کون علی السطح» یک وجوب غیری به اصطلاح اینها روی نصب سلم موصل ترشح پیدا می کند و بعد از طریق وجوب غیری نصب سلم موصل، یک وجوب غیری به مقدمه این نصب سلم موصل توجه پیدا می کند و مقدمه این نصب سلم موصل، خود ذی المقدمه است؛ برای این که تا ذی المقدمه تحقق پیدا نکند، نصب سلم موصل امکان ندارد، تحقق پیدا کند. پس یک وجوب غیری از «کون علی السطح» ترشح پیدا می کند به نصب سلم موصل، یک وجوب غیری هم از نصب سلم موصل، ترشح پیدا می کند به «کون علی السطح» پس در نتیجه «کون علی السطح» هم واجب نفسی می شود و هم واجب غیری. این در جایی است که ذی المقدمه، فقط یک مقدمه داشته باشد، اما اگر فرض کردیم یک ذی المقدمه ای را که ده مقدمه دارد، نتیجه این می شود که ذی المقدمه، یک وجوب نفسی پیدا کند و ده وجوب غیری، برای اینکه ذی المقدمه، برای هر یک از این مقدمات به قید ایصال، مقدمیت دارد؛ پس یک وجوب غیری از مقدمه اول به آن ترشح پیدا می کند و یک وجوب غیری از مقدمه دوم به آن ترشح پیدا می کند؛ در نتیجه اگر ذی المقدمه ای دارای ده مقدمه شد باید ذی المقدمه یازده حکم پیدا کند، یکی عبارت از وجوب نفسی است و ده حکم وجوب غیری و این «ثبوتاً و فی مرحله الثبوت» یک امر مستحیل و ممتنعی است. این آخرین اشکال ثبوتی بر صاحب فصول (ره) است.

پرسش:

۱ - اشکال مبنائی بر کلام صاحب فصول را بیان نمایید.

۲ - استدلال استاد در رد مبنای فوق را بیان کنید.

۳ - انواع مرکبات را بیان کنید.

۴ - آخرین اشکال بر کلام صاحب فصول را تقریب کنید.

ص: ۴۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقريب اشكال اجتماع وجوبين در ذى المقدمه

بحث در قول صاحب فصول بود که ایشان قائل بودند که وجوب غيرى مقدمى تنها به مقدمه موصله تعلق مى گيرد؛ نه ذات مقدمه و نه مقدمه بدون قيد، اگر مقدمه موصله شد و به دنبال آن ذى المقدمه تحقق پيدا کرد، چنين مقدمه اى وجوب غيرى دارد. بحث با ایشان تارتا در رابطه با مقام ثبوت است؛ و اخري مربوط به مقام اثبات است. در مقام ثبوت چند اشكال به ایشان شده بود که دو اشكال آن بررسى شد.

اشكال سوم عبارت از اين بود که اگر قائل به مقدمه موصله شويم، لازم مى آيد که ذى المقدمه يعنى «کون على السطح»، هم وجوب نفسى داشته باشد و هم وجوب غيرى و اين در صورتى است که ذى المقدمه بيش از يك مقدمه نداشته باشد و الا اگر مقدماتش متعدد شد، به تعداد مقدمات، ذى المقدمه علاوه بر وجوب نفسى، وجوب غيرى هم پيدا مى کند؛ پس اگر يك ذى المقدمه اى داراى دو مقدمه شد، اين ذى المقدمه يك وجوب نفسى دارد و دو وجوب غيرى به تعداد مقدمات، ذى المقدمه علاوه بر وجوب نفسى وجوب غيرى پيدا مى کند، علاوه بر وجوب نفسى که از اول

متعلق به ذی المقدمه است. بعد از آن که «کون علی السطح» به عنوان ذی المقدمه واجب شد و نصب سلّم هم به ملاک مقدمیت به نظر صاحب فصول با قید ایصال، وجوب غیری پیدا کرد. اگر فقط خود نصب سلّم به تنهایی بود، دیگر «کون علی السطح» علاوه بر عنوان ذی المقدمه، عنوان مقدمیت پیدا نمی کرد. «کون علی السطح» ذی المقدمه است و نصب سلّم هم مقدمه؛ یعنی توقف از ناحیه ذی المقدمه است بر مقدمه، اما از این طرف، مقدمه دیگر توقفی بر ذی المقدمه ندارد، نصب سلّم متوقف بر «کون علی السطح» نیست، پس اگر ذی المقدمه و خود مقدمه به تنهایی بودند، توقف یک طرفی بود، یعنی توقف ذی المقدمه بر مقدمه، بدون این که عکس آن ثابت باشد، آن وقت ذی المقدمه وجوب نفسی داشت، مقدمه هم وجوب غیری و مسأله همین جا خاتمه پیدا می کرد.

طبق قول صاحب فصول (ره) نصب سلّم را به تنهایی واجب غیری نمی دانیم، بلکه نصب سلّمی که «یوصلنا الی الکون علی السطح» یعنی نصب سلّمی که به دنبال آن «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، در چنین مقدمه ای، مقدمه هم توقف بر ذی المقدمه دارد و مسأله دور که در اشکال اول مطرح بود و جوابش را دادیم در اینجا پیش نمی آید؛ آنجا گفتیم که ذی المقدمه بر ذات مقدمه توقف دارد، اما ذات مقدمه بر ذی المقدمه توقف ندارد، مقدمه به قید ایصال و با وصف ایصال بر ذی المقدمه توقف دارد، مسأله دور مطرح نیست. با این که اشکال دور مطرح نیست، ولی چون مقدمه موصله متوقف بر ذی المقدمه است، پس ذی المقدمه هم، عنوان مقدمیت پیدا می کند و می شود «مقدمه المقدمه» و اتصاف به وجوب غیری پیدا می کند، پس «کون علی السطح» دو عنوان دارد: به عنوان ذی المقدمه، وجوب نفسی دارد و به عنوان «مقدمه المقدمه» مقدمیت دارد برای مقدمه موصله، به همان ملاکی که نصب سلّم وجوب غیری دارد، به همان ملاک «مقدمه المقدمه» هم وجوب غیری پیدا می کند و بالنتیجه در «کون علی السطح، یجتمع وجوبان»: یکی به عنوان ذی المقدمه، یکی هم به عنوان «مقدمه المقدمه».

فرق ما نحن فیه با مسأله اجتماع امر و نهی

برای تأیید و توضیح این اشکال بگوییم: کسی خیال نکند که اگر دو عنوان وجود داشت، چه مانعی دارد که دو وجوب روی دو عنوان تحقق پیدا بکند؟ بلکه اجتماع وجوب و حرمت هم در صلاه در دار غضبی، بنا بر قول قائلین به جواز اجتماع امر و نهی تحقق دارد، صلاه در دار غضبی هم واجب است به عنوان «انها صلاه» و هم حرام است به عنوان «انه تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه» و قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می گویند: مانعی ندارد. آنوقت کسی بگوید: در ما نحن فیه هم به اعتبار دو عنوان، چه مانعی دارد که دو وجوب جمع بشود: یکی به عنوان ذی المقدمه، یکی هم

به عنوان «مقدمه المقدمه»، عنوانها متغایر است، عنوانها متعدد است، با تعدد عنوان، چه مانعی دارد که دو وجوب، یکی نفسی و یکی غیری در مسأله «کون علی السطح» مجتمع بشود؟

لکن اینجا با آنجا کاملاً متفاوت است. اینجا به اصطلاح علمی: حیثیت تعلیلی دارد، برخلاف مسأله صلاه در دار مغضوب که حیثیت تقییدی دارد. به عبارت روشن تر: در مسأله صلاه در دار غضبی، متعلق وجوب، عنوان صلاه است و متعلق حرمت، عنوان غضب است و این دو از لحاظ عنوان متعدد و متغایرند، لکن در وجود خارجی، اتحاد پیدا کردند که کسی در دار غضبی نماز خواند، بین این دو عنوان جمع کرد و الا در عالم تعلق حکم، عنوان صلاه، هیچ ربطی به عنوان غضب ندارد انسان که کتاب الصلاه را می خواند، اصلاً عنوان غضب در ذهنش نمی آید، کتاب الغضب را هم که بررسی می کند، عنوان صلاه در ذهنش نمی آید، لذا متعلق وجوب و حرمت، دو عنوان متغایر و غیرمرتبط باهم هستند اما در «ما نحن فیه» وقتی که «کون علی السطح» وجوب نفسی پیدا می کند، وجوب نفسی به همین «کون علی السطح» متعلق است، نه به عنوان ذی المقدمه. ذی المقدمه یک عنوانی نیست که وجوب نفسی داشته باشد. ذی المقدمه علت است، حیثیت، حیثیت تعلیلی است، اما متعلق حکم، عنوان و ذی المقدمه نیست، متعلق حکم، «کون علی السطح» است. «کون علی السطح» واجب نفسی است، پس وجوب نفسی، به «کون علی السطح» تعلق گرفته. حالا اگر این «کون علی السطح»، مقدمه المقدمه» شد، وجوب غیری مقدمی هم، روی مفهوم «المقدمه» نرفته، همانطوری که مرحوم آخوند شاید در صفحه سوم بحث مقدمه واجب، به این مطلب اشاره می کنند. کسی خیال نکند که وجوب غیری روی نفس عنوان المقدمه رفته، وجوب غیری روی نصب سلم است. نصب سلم «واجب بالوجوب الغیری»، منتها علت وجوبش، مسأله مقدمیت است. پس حیث مقدمیت به عنوان حیث تعلیلی مطرح است، نه اینکه خودش متعلق حکم باشد، پس همان طوری که نصب سلم خودش وجوب غیری دارد، اگر «کون علی السطح» هم به عنوان «مقدمه المقدمه» وجوب غیری پیدا بکند، خود «کون علی السطح» وجوب غیری دارد، نه عنوان «مقدمه المقدمه»، آن حیث تعلیلی است.

در نتیجه در ما نحن فیه، هم وجوب نفسی به خود عنوان «کون علی السطح» متعلق است و هم وجوب غیری به عنوان «مقدمه المقدمه» آن هم به خود «کون علی السطح» متعلق است و در چنین مواردی هیچ کس نمی تواند قائل به جواز اجتماع بشود، حتی اگر در صلاه در دار غضبی، اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم، اینجا نمی شود این حرف را زد، آنجا تعدد عنوان، تعدد متعلق حکم مطرح است، اما در اینجا تعدد متعلق حکم مطرح نیست، وجوب نفسی و وجوب غیری هر دو به عنوان «کون علی السطح» متعلق می شود، «و هذا محال لا يمكن ان يلتزم به أحد» این توضیحی بود که شاید خود مستشکل هم توجه به این توضیح نداشته، ولی لازم بود که این توضیح برای کلام مستشکل ذکر

بشود. پس بیان مستشکل به این برگشت، که قول به مقدمه موصله «علی ما یقول به صاحب الفصول یستلزم اجتماع حکمین مثلین فی نفس ذی المقدمه: الوجود النفسی و الوجود الغیری»، روی همین نفس عنوان و این محال است.

بیان اجتماع حکمین در ذی المقدمه

جواب از این اشکال شاید دقیق تر باشد. ما بیان مستشکل را قبول می کنیم، می گوئید: «کون علی السطح، یتوقف علی نصب السلم» می پذیریم؛ می گوئید: نصب سلم خودش توقف ندارد بر «کون علی السطح»، اما وقتی که قید ایصال به آن ضمیمه شد، عنوان نصب سلم موصل پیدا کرد، این «یتوقف علی الوجود علی السطح»، می پذیریم، باز گفتید: طبق مبنای صاحب فصول نصب سلم موصل، و جواب غیری دارد، درست است. حالا- بحث در این است که وقتی که نصب سلم موصل، توقف بر «کون علی السطح» پیدا کرد و به تعبیر دیگر: وقتی که مقدمه موصله متوقف بر ذی المقدمه شد، اینجا سؤال این است: وقتی که ذی المقدمه «مقدمه المقدمه» شد، اینجا چه چیز واجب است؟ نقطه حساس اینجا است، آیا اینجا متعلق و جواب غیری، نفس ذی المقدمه است به عنوان این که ذی المقدمه «مقدمه المقدمه» است؟ می گوئیم: این خلاف مبنای صاحب فصول است؛ صاحب فصول می گوید: عنوان مقدمه با قید ایصال، و جواب غیری پیدا می کند، نه تنها در مقدمه اولی، بلکه در «مقدمه المقدمه» هم، باز باید قید ایصال را بیاورید.

به عبارت روشن تر: یک وقت صاحب فصول می گوید: در همان مقدمات ابتدائی، قید ایصال شرط است؛ یک وقت می گوید: هر کجا و جواب غیری و عنوان مقدمیت باشد، قید ایصال هم باید باشد. ظاهراً مراد صاحب فصول همین معنای دوم است؛ می گوید: موصلیت همان طوری که در خود مقدمه مطرح است و دخالت در و جواب غیری دارد، در «مقدمه المقدمه» هم مطرح است.

مقدمه المقدمه عبارت از ذی المقدمه است، ذی المقدمه وقتی که می خواهد و جواب غیری پیدا کند، قید موصلیت هم باید همراه آن باشد، وقتی که قید موصلیت همراهش آمد، سؤال می کنیم که موصل الیه چیست و از آن چه اراده می کنید؟ در نصب سلم که اولین مقدمه است، می گفتید: موصل الی ذی المقدمه باشد یعنی نصب سلمی که شما را به «کون علی السطح» برساند؛ و به دنبال او «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، این یک معنای معقولی است، اما وقتی که دایره و جواب غیری را از نصب سلم به «کون علی السطح» تعمیم دادیم، خود «کون علی السطح» هم به تنهایی و جواب غیری ندارد، «کون علی السطح» به قید ایصال، باید و جواب غیری داشته باشد، آن وقت سؤال می کنیم ایصال به چه؟ «کون علی السطح» موصل، موصل به چه چیز؟

یک احتمال این است که آن موصل الیه را در تمامی مقدمات و مقدمات المقدمات، خود ذی المقدمه قرار بدهیم؛ یعنی همان طوری که در نصب سلم، ایصال به «کون علی السطح» را مطرح می کردیم، در «مقدمه المقدمه» که همین «کون علی السطح» است، آنجا هم ایصال به «کون علی السطح» را مطرح کنیم. اگر این احتمال باشد، این اصلاً معنا ندارد، «کون علی السطح» معنا ندارد که موصل به «کون علی السطح» باشد. نصب سلم را می توانیم متصف کنیم «بالموصلیه الی الكون علی السطح»، اما «کون علی السطح» متصف باشد «بالموصلیه الی الكون علی السطح»، مگر معقول است که شیء عنوان موصلیت به خودش را داشته باشد که موصل و موصل الیه هر دو واحد باشد؟ «کون علی السطح یوصلنا الی نفس الكون علی السطح».

پس اگر مسأله ایصال را در وجوب غیری «مقدمه المقدمه» که عبارت از خود ذی المقدمه است، آوردیم و ایصال را مثل خود مقدمه اول، ایصال به ذی المقدمه بلاواسطه و بدون واسطه معنا کردیم، «یرجع» به اینکه بگوییم: وجوب غیری به «کون علی السطح» موصل به «کون علی السطح» متعلق شده و این یک امر محالی است، «لان الشیء لا یعقل ان یکون موصلاً الی نفسه»، این یک احتمال، که موصلیت را همان طوری که در مقدمه اولی در رابطه با ذی المقدمه مطرح می کنیم، در «مقدمه المقدمه» هم، موصلیت به همان ذی المقدمه را مطرح بکنیم.

اگر کسی بگوید: در مقدمه اولی موصلیت را در رابطه با خود ذی المقدمه مطرح می کنیم، می گوییم: نصب سلم موصل «الی الكون علی السطح»، اما وقتی سراغ «مقدمه المقدمه» می آییم، موصلیت این «مقدمه المقدمه» را نسبت به مقدمه اول مطرح می کنیم، که در حقیقت موصل «مقدمه المقدمه» است، موصل الیه عبارت از مقدمه است که عبارت از نصب سلم است. اگر کسی اینطور گفت که ابتداء به حسب بادی نظر، شاید یک حرف قابل قبولی به نظر برسد که بگوییم: وجوب غیری مقدمی در رابطه با مقدمه اولی، متعلق به نصب سلم موصل «الی الكون علی السطح» شده، اما وجوب غیری دومی که مربوط به «مقدمه المقدمه» است و در آن هم قید ایصال مدخلیت دارد، ایصالش در رابطه با مقدمه اولی است، نه در رابطه با «کون علی السطح» که شما بگویید: «الشیء لا یعقل ان یکون موصلاً الی نفسه»، اگر اینطور شد نیز ممتنع است برای اینکه این «مقدمه المقدمه» که عبارت از خود ذی المقدمه است، عبارت از «کون علی السطح» است، یک وقت می خواهید بگویید:

این موصلیت دارد به ذات مقدمه اولی که نصب سلم است، «کون علی السطح» مقدمیت برای موصلیت برای نصب سلم ندارد، بلکه موصلیت، مقدمیت دارد؛ یعنی ذی المقدمه. برای نصب سلم با

قید ایصال، که با قید ایصالش عنوان مقدمه موصله در آن تحقق دارد و الا- اگر قید ایصال نبود، از اول مقدمیت را قبول نداشتیم، کی «کون علی السطح» مقدمه نصب سلم است؟ نصب سلم مقدمه «کون علی السطح» است، آن که مسأله مقدمیت را توجیه و تقریب کرد، این قید ایصالی بود که در نصب سلم وجود داشت، گفتید: نصب سلم موصل، بدون «کون علی السطح» نمی شود و حق هم همین بود.

پس حالا که اینطور شد، این «کون علی السطح» وقتی که قید موصلیت همراهش می آید، موصل الیه، نباید فقط نصب سلم باشد، بلکه موصل الیه، نصب سلم موصل به «کون علی السطح» باشد. وقتی اینطور شد، معنایش این می شود که «کون علی السطح، مقدمه موصله لنصب السلم» که، یوصل به همین «کون علی السطح»، پس باز با یک واسطه موصل و موصل الیه یکی می شود.

در احتمال اول، بدون واسطه موصل و موصل الیه یکی می شد، می گفتید: «کون علی السطح، یوصلنا الی الكون علی السطح و هو محال»، اما طبق احتمال دوم، همین معنا تحقق پیدا می کند، منتها با یک واسطه، «کون علی السطح، یوصلنا» به نصب سلمی که «یوصلنا الی الكون علی السطح»، پس در حقیقت همین «کون علی السطح، یوصلنا الی الكون علی السطح»، منتها «مع واسطه نصب السلم»، اما واقعه این است که باز خود شیء، موصل ما شد «الی نفس الشیء، مع وجود الواسطه»، آیا واسطه، استحاله این معنا را از بین می برد؛ یعنی اگر شیء بخواهد موصل به خودش باشد، در آنجایی که واسطه نباشد، محال است یا اینکه «موصلیه الشیء الی نفسه» مطلقا محال است چه واسطه باشد یا واسطه نباشد.

فرق بین این دو احتمال فقط روی همین مسأله واسطه و عدم واسطه است. در احتمال اول: «کون علی السطح» موصل به «کون علی السطح، من دون واسطه یکون محالاً». اما در احتمال دوم: «کون علی السطح» موصل به نصب سلم موصوف به موصلیت «الی الكون علی السطح» است. در نتیجه «کون علی السطح، مع الواسطه یوصلنا الی نفسه الذی هو الكون علی السطح و هو محال». اگر محال شد نتیجه اش این است که روی مبنای صاحب فصول که مقدمه موصله را قائل است، اصلا وجوب غیرى سراغ ذی المقدمه نمی آید، برای این محالات. پس در حقیقت صاحب فصول نمی گوید:

وجوب غیرى سراغ ذی المقدمه می آید تا بگویید: اجتماع حکمین متمثلین در ذی المقدمه است.

اگر صاحب فصول، وجوب غیرى را به عنوان «مقدمه المقدمه» روی ذی المقدمه می آورد، می توانستید بگویید: قول شما مستلزم اجتماع مثلین است، اما روی این محذورات، اصلا صاحب فصول وجوب غیرى را بر ذی المقدمه، بار نمی کند، برای این که اگر ذاتش بخواهد واجب غیرى باشد، خلاف مبنای اوست. اگر با قید ایصال بخواهد وجوب غیرى داشته باشد، ایصال مستقیم الی نفس محال است و ایصال مع الواسطه الی نفس هم محال. در نتیجه صاحب فصول لا یقول که

ذی المقدمه، وجوب غیری دارد و اگر «لا یقول بذلک»، نمی توانید به او اشکال کنید که اجتماع حکمین متمثلین لازم می آید. اگر او قائل بود به وجوب غیری ذی المقدمه، اجتماع حکمین متمثلین بود، اما چون او ملتزم به این معنا نیست، لذا این اشکال توجه به صاحب فصول پیدا نمی کند. این چند اشکال در رابطه با مقام ثبوت بود که در حقیقت جوابهایش را ملاحظه فرمودید.

(سؤال و پاسخ استاد): صاحب فصول می گوید: من اینجا را واجب غیری نمی دانم، من در همان مقدمه بلاواسطه «مع قید الایصال» مسأله وجوب غیری را قائل هستم، یا اگر در «مقدمه المقدمه» هم بگویم، آنجایی است که «مقدمه المقدمه» ذی المقدمه نباشد، یک چیزهایی دیگری «مقدمه المقدمه» باشد مانعی ندارد، اما اگر «مقدمه المقدمه» را ذی المقدمه فرض کردید، می گوید: من قائل به وجوب غیری نیستم، لذا دیگر نمی شود از این طریق، اشکال استحاله را به صاحب فصول کرد.

دو اشکال در کلام مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول شده، که در حقیقت اشکالات ایشان مربوط به مقام اثبات است، نه مربوط به مقام ثبوت. این دو اشکال را در کلام مرحوم آخوند که در ضمن تقریبا دو صفحه یا بیشتر بیان کرده اند، را مطالعه بفرمایید، بینیم اشکالات ایشان به صاحب فصول(ره) وارد است یا نه؟

پرسش:

۱ - جواب استاد در دفاع از صاحب فصول(ره) از اشکال دور را بیان کنید.

۲ - اشکال اجتماع حکمین متمثلین در ذی المقدمه را تقریب نمایید.

۳ - توهم قیاس «ما نحن فیه» به مسأله اجتماعی امر و نهی به چه بیانی دفع می شود؟

۴ - دو احتمال در اخذ قید ایصال در مقدمه را تقریب کرده و تفاوت آن دو را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

غرض وجوب اشياء و وجوب مقدمه

مرحوم آخوند(ره) در كفایه دو اشکال و دو استدلال علیه صاحب فصول بیان می کنند: مطلب اولشان این است که می فرمایند: داعی و باعث بر ایجاب هر شیئی و آن غرضی که موجب می شود که شیئی را واجب کنند، اثر و فائده و خصوصیتی است که در آن شیء وجود دارد. هر شیئی به لحاظ «ما یترتب علیه من الاثر و الفائده» ایجاب به آن تعلق می گیرد و در باب مقدمه در رابطه با وجوب غیرى که طبعا وجوب غیرى هم به لحاظ فائده اى است که بر واجب غیرى مترتب می شود، ملاحظه می کنیم که اثر مقدمه و فائده مقدمه تنها یک چیز است و آن عبارت از این است که انسان اگر مقدمه را انجام بدهد، به دنبال آن تمکن از انجام ذی المقدمه را دارد. این مقدمه است که انسان را قادر بر انجام ذی المقدمه می کند ولو مقدمه عادى باشد. اثرى که بر نصب سلم ترتب پیدا می کند این است که اگر نصب سلم نباشد، انسان «لا- یتمکن عاداتا من الکون على السطح» اما اگر نصب سلم تحقق پیدا کرد، این تمکن و قدرت حاصل می شود که با وجود نصب سلم، انسان می تواند کون على السطح را در خارج ایجاد کند و این فایده در تک تک مقدمات وجود دارد و هیچ فرق نمی کند که به دنبال مقدمه،

ذی المقدمه تحقّق داشته باشد و تحقّق پیدا کند یا تحقّق پیدا نکند. آن مقدمه ای هم که به دنبال آن، ذی المقدمه تحقّق پیدا نمی کند، آن خاصیت مقدمیت خودش را واجد است. اثر و فایده مقدمیت در آن وجود دارد، اما این که به دنبال آن ذی المقدمه واقع نشده است، این ربطی به خاصیت مقدمه ندارد؛ لذا وقتی که مطلب را ملاحظه می کنیم، می بینیم که ایجاب هر شیء به لحاظ فائده مترتبه بر آن شیء است و فایده مقدمه در جمیع مقدمات وجود دارد و حالت ایصال و عدم ایصال هم فرقی در وجود این فایده نمی کند، لذا باید وجوب غیری به مطلق مقدمه تعلق بگیرد.

اگر این چنین نباشد (عمده استدلالشان علیه صاحب فصول اینجاست) و بخواهیم وجوب غیری را منحصر کنیم به مقدمه موصله، این تالی فاسد را به دنبال دارد، که اولاً یک یک مقدمات را محکوم به وجوب غیری نکنیم، بلکه مجموعه مقدمات را که از آن تعبیر به علت تامه می شود، این علت تامه را محکوم به وجوب غیری کنیم. باز هم می فرماید: مطلب به این جا ختم نمی شود که علت تامه را محکوم به وجوب غیری کنیم، بلکه علت تامه در خصوص واجبات تسبییه و تولیدیه که این واجبات تسبییه و تولیدیه عبارت از آن واجباتی است که وقتی که انسان علت تامه اش را ایجاد کرد و اراده انسان متعلق به علت تامه آن واجب تسبییه شد، دیگر خواه ناخواه به دنبال آن، معلول تحقّق پیدا می کند مثل این که فرض کنید، اگر ذی المقدمه عبارت از احراق باشد، اینجا واجب، واجب تسبییه است یعنی احراق مستقیماً خودش نمی تواند تحقّق پیدا کند، احراق به سبب نار تحقّق پیدا می کند «و يتولّد من النار»، باید این طور بگوییم: اگر قائل به خصوص وجوب مقدمه موصله بشویم، به عقیده مرحوم آخوند، لازمه قول به مقدمه موصله این است که در خصوص امثال نار و احراق این طور بگوییم: نار به عنوان مقدمه موصله می تواند وجوب پیدا کند، برای این که نار، علت تامه احراق است و به مجردی که نار تحقّق پیدا کرد، «یتولّد منه الاحراق» و به تعبیر دیگر:

«یوصلنا الی الاحراق».

مسأله ایصال و موصلیت به نظر مرحوم آخوند «علی ما استفاده من کلام صاحب الفصول» چنین چیزی است که مقدمه خودش موصلیت داشته باشد، خودش ایصال تکوینی داشته باشد و مقدمه ای که ایصال تکوینی داشته باشد، تنها عبارت از علت تامه است آن هم در واجبات تسبییه، اما در غیر علت تامه، سبب، شرط، عدم المانع، هر یک را بخواهید ملاحظه کنید، هیچ کدام از اینها موصلیت تکوینی نسبت به ذی المقدمه ندارند؛ اجزای علت نمی توانند ایصال به معلول داشته باشند. آن چه که ایصال به معلول دارد، عبارت از مجموعه علت تامه است «لاکل واحده من اجزاء العله التامه» این مجموعه به عنوان یک مقدمه آن هم در خصوص مثل احراق و نار، به مجردی که نار تحقّق پیدا کند، دیگر اراده شخص در این وسط نمی تواند نقش داشته باشد، نمی تواند بگوید: من اراده می کنم ناری

را که «لا- یترتّب علیه الاحراق»، نمی تواند بگوید: به دنبال نار، اراده من، نقش در احراق دارد. آنچه که هست و نیست در رابطه با نار مطرح است، اما به مجردی که نار تحقق پیدا کرد، اینجا موصلیت هست، اینجا ایصال تکوینی تحقق دارد و هیچ چیزی مانعیت از ایصال نمی تواند داشته باشد، حتی اراده المکلف بعد تحقق النار، دیگر نمی تواند اراده کند عدم احراق را «یترتّب علیه الاحراق قهرا».

جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند(ره)

در جواب صاحب کفایه نسبت به آن برداشتی که از کلام صاحب فصول کرده اند می گوئیم که این برداشت، اصولاً غیر مراد صاحب فصول است و صاحب فصول چنین مطلبی را نمی فرماید، لکن روی برداشتی که از کلمه مقدمه موصله که موصله، وصف مقدمه است و مثلاً به حسب ظاهر معنایش این است که نفس المقدمه، ایصال قهری و تکوینی الی ذی المقدمه داشته باشد طبق این برداشتی که ایشان از کلام صاحب فصول دارند، می فرمایند: تالی فاسد این بیان این است که وجوب غیری را اولاً- از اجزای علت تامه کنار ببریم و مجموعه علت تامه را به عنوان یک مقدمه مطرح کنیم و ثانیاً باز علت تامه (که بعد توضیحش را بیان می کنم) در غیر واجبات تسبییه و تولیدیه نه بلکه تنها در خصوص آن واجباتی که وقتی مقدمه تحقق پیدا کرد، بلافاصله «سواء أراد أم لم یرد» ذی المقدمه بر آن ترتّب پیدا کند و احراق مترتب بر نار بشود. پس در حقیقت لازمه این قول این است که خصوص علت تامه در خصوص واجبات تولیدیه تسبییه مقدمه اش واجب باشد.

بعد اشکالی به ایشان می شود که چرا مطلب را منحصر به واجبات تولیدیه و تسبییه می کنید؟ بگوئید: علت تامه، هم قبول می کنیم، مجموعه علت تامه موصل الی معلول است، موصل الی ذی المقدمه است، اما این که مطلب را به واجبات تولیدیه و تسبییه منحصر می کنید چرا؟ ذی المقدمه، فعل مکلف است. هر فعلی و هر ممکنی نیاز به علت تامه دارد، مطلب را روی مجموعه علت تامه پیاده کنید، اما در همه واجبات اعم از تولیدیه و غیر تولیدیه و تسبییه و غیر تسبییه، چه اختصاصی برای واجبات تولیدیه و تسبییه قائل هستید؟

بیان صاحب کفایه در فرق واجبات تسبییه و غیر تسبییه

ایشان می فرماید: فرقی این است که در غیر واجبات تولیدیه به مجردی که مقدمه حاصل شد، ذی المقدمه قهراً بر آن ترتّب پیدا می کند، در غیر اینها، درست است که علت تامه را برای هر ممکنی لا محاله قائل هستیم و به آن نیاز داریم، لکن اشکال این است که متمم علت تامه در سایر واجبات، اراده مکلف است یعنی مکلف بعد از آن که همه مقدمات را انجام داد، تازه می تواند ذی المقدمه را

اراده کند و می تواند اراده نکند. اگر اراده ضمیمه بشود به سایر مقدمات، علت تامه تحقق پیدا می کند.

پس اراده در سایر واجبات به عنوان متمم و مکمل علت تامه مطرح است؛ چه اشکالی دارد؟ می فرماید: اشکالش این است که اراده اگر متمم و مکمل شد، روی مبنایی که داریم که «الاراده امر غیر اختیاری» و اگر بخواهد اختیاری باشد مستلزم تسلسل است، لذا اراده مکمل علت تامه نمی شود تا وجوب غیری به آن تعلق بگیرد. پس از یک طرف، «مکمل العله عباره عن الاراده» و از طرف دیگر، اراده هم به علت غیر اختیاری بودن، نمی شود متعلق وجوب غیری قرار بگیرد. اما در واجبات تولیدیه، مکمل علت، عبارت از اراده نیست، مقدمات تحقق نار که فراهم شد، خود نار که تحقق پیدا کرد، به مجرد تحقق نار، «یترتب علیه الاحراق قهرا». در حقیقت، مکمل علت تامه در واجبات تولیدیه، آخرین جزئی است که «یترتب علیه ذو المقدمه قهرا و یوصل الی ذی المقدمه تکوینا» اما در واجبات غیر تولیدیه، اراده مکمل علت است، یعنی می تواند همه مقدمات را در خارج ایجاد کند، مع ذلك انجام ذی المقدمه و تحقق آن را اراده نکند. اگر بخواهد ذی المقدمه در آنجاها تحقق پیدا کند، باید به دنبال مقدمات، اراده ذی المقدمه هم وجود داشته باشد و اراده نمی تواند متعلق وجوب غیری و متعلق تکلیف واقع شود.

پس فرق بین واجبات تولیدیه و تسبییه و غیر واجبات تولیدیه و تسبییه با این که هر دو نیاز به علت تامه دارند (و الممكن يستحيل صدوره بدون العله التامه)، با اینکه در این جهت مشترکند، لکن فرقیان این است که در واجبات تولیدیه، مکمل علت تامه، غیر از اراده است، اما در واجبات غیر تولیدیه، مکمل، عبارت از اراده است و اراده نمی تواند متعلق وجوب غیری واقع شود. این اشکال مهمی است که مرحوم محقق خراسانی در بیش از یک صفحه و نیم تقریبا به مرحوم صاحب فصول وارد کرده است.

لکن اساس این اشکال باطل است و علت بطلانش این است که ایشان از کلام صاحب فصول یک برداشتی کرده اند که مراد صاحب فصول از مقدمه موصله چنین معنایی نیست که کلام صاحب فصول را حمل بر آن معنا کرده است. ایشان خیال کرده اند که صاحب فصول وقتی که به مقدمه موصله تعبیر می کند و عنوان موصلیت را صفت برای مقدمه قرار می دهد، معنایش این است که مقدمه، خودش موصل به ذی المقدمه باشد، خودش ایصال الی ذی المقدمه بکند. آن وقت کجاست که مقدمه خودش موصل الی ذی المقدمه است؟ خودش ایصال قهری الی ذی المقدمه دارد؟ آن در علت تامه است آن هم در واجبات تولیدیه و تسبییه و الأجزاء العله که به تنهایی «لا یوصل الی ذی المقدمه» و همین طور خود علت تامه در غیر واجبات تسبییه و تولیدیه، اگر با اراده ملاحظه کنیم، درست است که یوصل اما اراده نمی تواند وجوب غیری داشته باشد، لذا اراده را باید کنار بگذاریم و

اگر اراده را کنار بگذاریم ولو واجب صد مقدمه هم داشته باشد و شما همه صد مقدمه را انجام بدهید، اگر به دنبال صد مقدمه، اراده ذی المقدمه نباشد، «لا یکاد یكون موصلا الی ذی المقدمه» پس عنوان موصلیت را صفت برای نفس مقدمه با قطع نظر از مدخلیت مکلف قرار داده است. «المقدمه اما موصله یعنی یترتب علیها ذو المقدمه قهرا و اما غیر موصله یعنی لا یترتب علیها ذو المقدمه قهرا»، اگر کلام صاحب فصول را این طوری معنا کنیم، این اشکال مرحوم آخوند به ایشان وارد است.

مراد صاحب فصول از قید ایصال

صاحب فصول می گوید: این نصب سلمی که در خارج تحقق پیدا می کند، دو حالت دارد: یک وقت این است که به دنبال این نصب سلم، کون علی السطح به اراده مکلف واقع نمی شود، این نصب سلم، وجوب غیرى ندارد، اما اگر به دنبال نصب سلم با اراده مکلف، کون علی السطح تحقق پیدا کرد، این تحقق کون علی السطح، کشف می کند از این که این نصب سلم، واجب بوده است. پس در حقیقت موصلیت به معنای ترتب قهری ذی المقدمه بر مقدمه نیست؛ بلکه به معنای این است که به دنبال مقدمه، ذی المقدمه با اراده مکلف تحقق پیدا کند، یعنی این طور نباشد که این نصب سلم بکند لکن هدفش کون علی السطح نباشد، یا اگر هدفش کون علی السطح بود، بدا برای او حاصل شود یعنی بعد نصب السلم، از کون علی السطح پشیمان شود؛ حتی اگر بنا داشت به دنبال نصب سلم، کون علی السطح واقع شود و پشیمان هم نشد، لکن بعد از آنکه نصب سلم کرد، یک مانعی نگذاشت که این کون علی السطح را در خارج ایجاد کند. صاحب فصول معتقدند در این موارد نصب سلم، وجوب غیرى ندارد.

پس در خود نصب سلم، مسأله به دو شکل است: گاهی مقدمه موصله است و گاهی غیر موصله و الا اگر موصله را به این کیفیتى که مرحوم آخوند معنا می کنند، معنا کنیم، اصلا نصب سلم هیچ گاه موصل به «کون علی السطح» نیست؛ برای این که به دنبال نصب سلم باید اراده کون علی السطح بیاید و به دنبال آن کون علی السطح تحقق پیدا کند.

پس این اشکال مبتنی بر یک برداشتی است که مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول کرده اند و جدا صاحب فصول چنین معنایی را اراده نکرده اند تا چنین تالی فاسدی بر کلام ایشان مترتب شود.

ایشان نسبت به جمیع مقدمات، نسبت به جمیع اجزای علت تامه چه در واجبات تسبییه و تولیدیه و چه در مثل کون علی السطح و امثال ذلک که واجب غیر تسبییه و غیر تولیدی است، برای مقدمه و اجزای علت، دو حالت تصویر می کند: یک حالت، تحقق ذی المقدمه عقیه و یک حالت، عدم تحقق

ذی المقدمه عقیه است و تحقّق و عدم تحقّقش هم بستگی به اراده خود مکلف دارد؛ «اذا تحقّق عقیب المقدمه و اجزاء العله ذو المقدمه ولو باراده المكلف یکشف ذلك عن کون اجزاء العله» هر کدامشان به عنوان یک مقدمه و جواب گیری دارند. اما «اذا لم يتحقّق عقیب المقدمه و اجزاء العله، ذو المقدمه، یکشف» از این که هیچ کدام از اینها در عین این که مقدمیت دارند، لکن اتصاف به وجوب گیری ندارد و نمی توانند داشته باشند. پس این بیانی که ایشان خیلی بر آن تکیه می کنند و متجاوز از یک صفحه و نیم این بیان و استدلال را علیه صاحب فصول مطرح می کنند، اصل حرف درست نیست تا این اشکال به ایشان وارد باشد و صاحب فصول از کلامش چنین چیزی را اراده نکرده است.

پرسش:

۱ - اشکال مرحوم آخوند(ره) بر صاحب فصول(ره) بر چه مبنائی وارد است؟

۲ - جواب استاد در دفاع از صاحب فصول(ره) را بیان کنید.

۳ - مراد صاحب فصول از مقدمه موصله چیست؟

۴ - قول صاحب کفایه در فرق واجبات تسبیبی و غیر تسبیبی را بیان کنید.

ص: ۴۴۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

سقوط وجوب غيری مقدمه قبل از تحقق ذی المقدمه

صاحب كفایه دو اشکال به مرحوم صاحب فصول در رابطه با مقدمه موصله بیان می کنند، اشکال اول را با جوابش ملاحظه فرمودید. و اما اشکال دوم این است که، ایشان می فرماید: اگر مکلف مقدمه ای را در خارج انجام داد، نصب سلم در خارج به دست مکلف تحقق پیدا کرد، لکن هنوز «کون علی السطح» به عنوان ذی المقدمه تحقق پیدا نکرده است، ایشان می فرماید: کآن ما از صاحب فصول سؤال می کنیم، که آیا با ایجاد نصب سلم، وجوب غیري متعلق به مقدمه ساقط شد یا اینکه باید به انتظار آینده باشیم با اینکه نصب سلم با کمال مقدمیتش وجود پیدا کرده است؟ آیا وجوب غیري ساقط شد یا هست و باید به انتظار بعد باشیم؟ کآنه ایشان این معنا را مفروغ عنه می گیرند که به انتظار آینده بودن، هیچ معنا ندارد و وجهی ندارد که ما به انتظار آینده باشیم. حتما باید بگوییم: تکلیف به وجوب غیري ساقط شده است. وقتی که این معنا را قائل شدیم، آن وقت سؤال می کنیم که علت سقوط وجوب غیري و تکلیف غیري چیست؟ بعد کآن به عنوان ضابطه کلی می فرمایند: برای سقوط هر تکلیفی، سه راه وجود دارد:

یک راه عبارت از موافقت و اطاعت آن تکلیف است، که اگر تکلیفی موافقت شد و اطاعت شد، با اطاعتش آن تکلیف ساقط می شود. راه دوم عبارت است از عصیان تکلیف. اگر تکلیف عصیان شد و در موقع مقرر انجام نگرفت، این به واسطه عصیان، دیگر نمی تواند تکلیف خودش باقی بماند، مگر اینکه فرضاً قضا داشته باشد، که آن قضا هم یک تکلیف جدید و تکلیف مستقلی است. و اگر فرضاً قضا را هم تکلیف جدیدی فرض نکنیم، عصیان را در رابطه با آن مطلوب ثانی فرض می کنیم که عبارت از ایقاع فی الوقت باشد، که با عدم ایقاع فی الوقت، این مطلوب دوم در مورد تعدد مطلوب، خواه ناخواه از بین می رود. پس راه دوم برای سقوط تکلیف، عبارت از عصیان تکلیف است.

راه سوم برای سقوط تکلیف، عبارت از این است که موضوع تکلیف از بین برود و مرتفع شود، مثل اینکه مسلمانی مرده، بر دیگران به نحو واجب کفایی تجهیز این میت، از غسل و صلاه و دفن و کفن و امثال ذلک واجب است. لکن اگر قبل از تجهیز، یا فی اثناء التجهیز، فرض کنیم که یک سیلی آمد و این مرده را با خودش برد، یا یک درنده ای آمد و این مرده را گرفت و برد، به طوری که قابل برگشت نباشد، این جا هم تکلیف ساقط می شود، لکن سقوط تکلیف، نه به اعتبار اطاعت و موافقت است و نه به اعتبار عصیان و مخالفت است، بلکه به اعتبار ارتفاع موضوع تکلیف و از بین رفتن موضوع تکلیف است.

پس ایشان می فرماید: هر تکلیفی، در هر کجا تحقق پیدا کند، موضوعش، یعنی اصل تکلیف باید به یکی از این سه عنوان ساقط بشود لذا از صاحب فصول، سؤال می کند در اینجایی که مکلف نصب سلّم کرده است و از نظر مقدمه، کمبودی وجود ندارد، اما ذی المقدمه هنوز تحقق پیدا نکرده است، علت سقوط تکلیف و وجوب غیری را کدام یک از این عناوین ثلاثه می بینید؟ آن عنوان دوم و سوم که روشن است، که در اینجا نمی تواند مطرح باشد برای اینکه عصیانی تحقق پیدا نکرده است، موضوع تکلیف هم مرتفع نشده است، این طور نیست که مثلاً پلکان شکسته باشد، بام خراب شده باشد، این مسائل مطرح نیست. پس لا محاله صاحب فصول باید ملتزم شود که با نصب سلّم قبل از آن که «کون علی السطح» تحقق پیدا کند، وجوب غیری مقدمی ساقط شده است و علت سقوط آن هم موافقه التکلیف و اطاعه التکلیف است. اگر ایشان این معنا را پذیرفت، دیگر از عنوان مقدمه موصله باید دست بردارد، برای اینکه اینجا، ذات مقدمه تحقق پیدا کرده است، تکلیف هم ساقط شده است، منشأ سقوط هم «موافقه التکلیف» است فینتج که تکلیف وجوب غیری، به نفس المقدمه متعلق است و فرقی ندارد که آیا دنبال آن ذی المقدمه تحقق پیدا می کند، یا نه؟ بعد هم «ان قلت و قلت» ی دارند، که خیلی مهم نیست.

لکن صاحب فصول می تواند در رابطه با این اشکال هم، از خودش دفاع کند، به این صورت بگوید که آن فرض اولی را که شما بدیهی و مفروغ عنه گرفتید، ما آن فرض اول را قبول نداریم، اگر نصب سلم شد نمی توانیم بگوییم: وجوب غیری ساقط شده است، یا ساقط نشده است. ما معتقدیم که باید منتظر آینده باشیم، در آینده یکی از دو صورت تحقق پیدا می کند: اگر در آینده به دنبال نصب سلم «کون علی السطح» تحقق پیدا کرد، کشف می کنیم از اینکه مقدمه در حین وجودش، متعلق وجوب غیری بوده است و با اطاعت و موافقت وجوب غیری آن ساقط شده است. و اگر «کون علی السطح» به دنبال نصب سلم تحقق پیدا نکرد، می فهمیم که اصلاً وجوب غیری نبوده، که ما در مقام سقوط این وجوب غیری، بر آییم و این سؤالات را مطرح کنیم، که آیا به موافقت ساقط شده؟ به عصیان یا به ارتفاع موضوع تکلیف ساقط شده است؟ بلکه اصلاً وجوب غیری نبوده است. وجوب غیری متعلق به مقدمه موصله بوده است، حالا که به دنبال نصب سلم «کون علی السطح» واقع نشد، «لم یکن هناك وجوب غیری حتی یبحث فی سقوطه و علت سقوطه» اصلاً وجوب غیری نبوده است، که درباره سقوط و علت و سقوط آن بحث کنیم.

به عبارت روشن تر: این مطلبی را که مرحوم آخوند مفروغ عنه گرفتند، از ایشان سؤال می شود که به چه دلیلی این معنا را مفروغ عنه گرفتید، که به مجرد نصب سلم، وجوب غیری ساقط می شود؟ مفروغ عنه بودن این معنا از کجا آمد؟ چه دلیلی بر این معنا دلالت کرد؟ بلکه، باید منتظر آینده باشیم، اگر در آینده «کون علی السطح» آمد، آن وقت است که کشف می کنیم که نصب سلم واجب غیری بوده است و به عنوان اطاعت و موافقت هم وجوب غیری ساقط شده است و اگر نیامد اصلاً وجوب غیری نبوده، تا اینکه مسأله سقوط و علت سقوط مورد بحث واقع شود. لذا جوابی که صاحب فصول می توانند از مرحوم آخوند بدهند، این جواب است.

مقایسه دو اشکال مرحوم آخوند

این دلیلی که مرحوم محقق خراسانی در این اشکال اقامه کردند، با دلیلی که در اشکال قبلی اقامه کردند، گمان نشود این دو دلیل باهم غیرقابل اجتماع است. علت عدم قابلیت اجتماع این است که روی تقریب دیروز، معنای مقدمه موصله، آن شد که به دنبال مقدمه، ایصال قهری تحقق پیدا بکند لذا ایشان اختصاص به علت تامه دادند، آن هم نه در همه واجبات، بلکه در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیحیه. اگر مقصود صاحب فصول از مقدمه موصله یک چنین معنایی است، دیگر

نمی توانیم مورد برای اشکال دوم پیدا کنیم. اشکال دوم موردش آنجایی است که مقدمه ای بیاید و به دنبالش، ذی المقدمه هنوز تحقق پیدا نکرده باشد. آیا می شود نار بیاید و به دنبال آن احراق تحقق پیدا نکند؟ می شود مقدمه موصله به آن معنایی که مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول برداشت کردند، تحقق پیدا بکند، اما در عین حال به دنبال آن هنوز ذی المقدمه نیامده باشد؟ در حقیقت طبق برداشت قبلی از مسأله مقدمه موصله از مورد کلام صاحب فصول خارج است. مقصود ایشان مقدمه ای است که علت تامه برای ترتب ذی المقدمه باشد، به طوری که حتی اراده مکلف هم بین علت و معلول، متخلل و فاصله نشده باشد. پس چطور بین این دو دلیل جمع می شود؟ باید بگوییم: اشکال دوم با قطع نظر از بیانی است که در اشکال قبلی بیان شد، یعنی این اشکال با صرف نظر از اشکال اول است.

معنای صرف نظر کردن، این است که اختصاص به علت تامه، آن هم در خصوص واجبات تولیدیه ندهیم و الا اگر اختصاص به آن پیدا کند، دیگر مقدمه موصله ای نداریم که به دنبال آن، ذی المقدمه بلافاصله، حتی بدون اینکه اراده مکلف نقش داشته باشد، بیاید. چنین مقدمه ای که متخلف از ذی المقدمه باشد، نداریم.

به عبارت دیگر: سلّمنا که اشکال اول این طوری که گفتیم، نباشد که اختصاص به علت تامه در واجبات تولیدیه و تسبییه دارد، با کلمه سلّمنا نوبت به این دلیل دوم و اشکال دوم می رسد. و الا اگر بخواهیم هر دو را باهم جمع کنیم، دیگر جا برای اشکال دوم نمی تواند باقی باشد.

تا اینجا روند بحث و سیر بحث این بود که، سه اشکال ثبوتی به صاحب فصول شده بود که یکی مسأله دور، یکی مسأله تسلسل و یکی اینکه در ذی المقدمه، اجتماع وجوب نفسی و غیری می شود.

این سه اشکال را جواب دادیم. دو اشکال مرحوم محقق خراسانی، گرچه بیشتر جنبه اثباتی دارد لکن می شود اینها را هم جزو اشکالات ثبوتی به حساب آورد، به این کیفیت که قول به وجوب مقدمه موصله، مستلزم محدود کردن دایره وجوب غیری به علت تامه، آن هم در واجبات تولیدیه است.

مگر واجبات تولیدیه چقدر است که حکم را محدود به آن کنیم؟ آن هم نه در رابطه با تک تک مقدماتش، بلکه در رابطه با مجموعه مقدماتش که از آن تعبیر به علت تامه می شود. لذا این تالی فاسد محدودیت که تا این درجه است، ممکن به حساب مقام ثبوت گذاشته شود و ادعا شود که قولی که مستلزم چنین محدودیتی است، ثبوتاً باطل است و دیگر در مقام اثبات نباید بحث و گفتگو کنیم؛ و همین طور این اشکال اخیر.

خیلی مهم نیست که اسم اشکالات مرحوم آخوند را اشکالات ثبوتی بگذاریم، یا اثباتی، بالاخره تا به حال پنج اشکال به صاحب فصول وارد شده بود، که تمامی این اشکالات قابل دفاع و قابل جواب بود. نه مسأله دوری لازم می آمد، نه تسلسلی در کار بود، نه اجتماع وجوبین در ذی المقدمه

لازم می آمد و نه این دو اشکالی که مرحوم محقق خراسانی ذکر کردند، که یکی هم مبتنی بر این بود که در کلام صاحب فصول و در مراد صاحب فصول از مقدمه موصله آن طوری که صاحب فصول اراده کرده، دقت نکرده اند و طور دیگری تفسیر کرده اند.

تبیین کلام صاحب فصول

بعضی از بزرگان و اعظام، که شاید بعضی از اشکالات گذشته را تمام می دانسته اند، یا اینکه می خواسته اند کلام صاحب فصول را در یک مرحله ای تبیین بکنند، که اصلاً این توهمات درباره کلام صاحب فصول مطرح نباشد، حتی توهم دور هم آنجا مطرح نباشد، در مقام توجیه برآمده اند، یک توجیهی که تقریباً بوی تمایل هم از آن استشمام می شود. تا به اینجا وقتی که روی کلام صاحب فصول بحث می کردیم، می گفتیم: این قید ایصال در متعلق وجوب غیری نقش دارد، یعنی وجوب غیری به نصب سلمی متعلق شده، که به دنبالش ذی المقدمه تحقق پیدا کند و در حقیقت در رابطه با مقدمه، وجوب غیری مقدمه، یک امر مقید و وجوب غیری داشت. در باب واجب نفسی مثلاً می گفتیم: «صل مع الطهاره» یک امر مقید متعلق وجوب نفسی واقع شده است و لازمه اینکه این امر مقید متعلق وجوب نفسی است، این است که بر مکلف، هم اصل متعلق لازم است اتیان شود و هم قیدش را اتیان کند. هم صلاه را ایجاد کند، هم معیت این صلاه را با طهارت ایجاد کند. مقید وقتی که مأمور به شد، یعنی ذات مقید مع قیده، هر دو باید تحقق پیدا کند. اگر این معنا در وجوب غیری به صورت مقید مطرح شد، معنایش این است که وجوب غیری مقدمی، به یک امر مقید متعلق شده است و آن نصب سلم مع قید ایصال است که همان طوری که اصل نصب سلم وجوب غیری دارد، قید ایصال هم وجوب غیری دارد، نصب سلم مقید به ایصال. و روی همین جهت بود که این اشکالات را وارد کردند و ما هم به دفاع از صاحب فصول همه اشکالات را جواب دادیم.

اما بعضی از بزرگان مثل مرحوم محقق حائری (ره) مؤسس حوزه علمیه و مثل مرحوم محقق شیخ ضیاء الدین عراقی (ره)، که هر دو از فحول و بزرگان فن علم اصول هستند، در مقام توجیه کلام صاحب فصول برآمده اند که یا نظرشان این بوده که روی ظاهر کلام، بعضی از اشکالات وارد است، اما اگر توجیه کنند طبعاً دیگر آن اشکال کنار می رود و یا اینکه شاید منظورشان این بوده که هرچه کلام صاحب فصول را دورتر از اشکال نگه دارند، که حتی توهم هم، در رابطه با کلام صاحب فصول مطرح نشود. لذا بسیار مناسب است که کلام این دو بزرگوار را که تا حدی هم نزدیک به هم و شبیه هم است، متعرض شویم، ببینیم آیا توجیه کلام صاحب فصول به این کیفیتی که این دو بزرگوار کرده اند، اگر آن اشکالات بر آن طریقی که ما معنا کردیم وارد باشد، آیا با این توجیه، این اشکالات

کنار می رود یا نه؟ اگر آن اشکالات با حرف ما وارد باشد، این توجیه هم نمی تواند حل آن اشکالات را بکند و جواب از آن اشکالات قرار بگیرد.

تقریب قول صاحب فصول توسط محقق حائری (ره)

اول بیان مرحوم محقق حائری (ره) مؤسس این حوزه، که انصافاً همه این آثار و برکات از وجود آن مؤسس بوده و حتی شخصیت امام بزرگوار که شخصیت بی نظیر در تاریخ بود، این هم از برکات حوزه ای بود که به دست مرحوم محقق حائری تأسیس شد و امام بزرگوار سالیانی در درس مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه شرکت کرده اند. فوت ایشان در سنه ۱۳۵۵ هجری قمری است، که تقریباً ۵۷ سال از فوت ایشان می گذرد. ایشان می فرماید: ما کلام صاحب فصول را اینطور توجیه می کنیم که مسأله ایصال و موصلیت، به عنوان قیدی مطرح نیست. وجوب غیری به ذات مقدمه متعلق است، اراده غیریه به ذات مقدمه متعلق است، مثل «صل مع الطهاره» نیست که قیدی در متعلق وجود داشته باشد. لکن یک مطلبی این جا هست و آن این است که وجوب غیری به ذات مقدمه متعلق شده است، اما به لحاظ ایصال و به دعویت ایصال، نه به قید ایصال و بین این دو تا فرق وجود دارد.

بعد در مقام توضیح می فرماید: وجدان هم با این معنا موافق است و آن این است که اگر یک ذی المقدمه فرضاً سه مقدمه دارد، یعنی مقدمه اش مقدمه واحده نیست، بلکه مقدمات متعدده دارد، به این معنا، که اگر این مقدمات جمع شود و همه تحقق پیدا کند، آن وقت ممکن است که ذی المقدمه به دنبال آن تحقق پیدا کند اما اگر حتی یک مقدمه اش کمبود داشته باشد، ذی المقدمه تحقق پیدا نمی کند. در چنین موردی ایشان می فرماید: وجدان این طور است که اگر مولا یک مقدمه را جدای از دیگر مقدمات و غیر منضم به سایر مقدمات ملاحظه کند، وجداناً یک مقدمه با اینکه ذی المقدمه بر آن ترتب پیدا نمی کند و با اینکه انضمام به سایر مقدمات ندارد، آیا مولا نسبت به این یک مقدمه، هیچ گونه اراده غیریه و طلب غیری و وجوب غیری دارد؟ یک مقدمه به چه درد مولا می خورد؟ یک مقدمه جدای از سایر مقدمات، چه فایده ای برای مولا دارد؟ لذا وجداناً مولا نسبت به یک مقدمه جدای از دیگر مقدمات، هیچ گونه طلبی ولو به صورت غیری و اراده ای ولو به عنوان غیریت ندارد.

اگر تردید دارید، به وجدان خودتان مراجعه کنید. اما وقتی که این مقدمات را باهم ملاحظه می کند، با هم نگاه می کند، - که خود این، یک خصوصیتی را به انسان تفهیم می کند - مقدمات باهم ملاحظه شده، معنایش چیست؟ این مقدمات که چه بسا یکی از مقوله فعل و یکی از مقوله اضافه و یکی از مقوله کیف است وقتی می خواهد این مقدمات را باهم ملاحظه کند، لابد یک لحاظ سنخیتی و

ارتباطی بین این مقدمات ملاحظه می شود. آن سنخیت و ارتباطی که بین مقدمات متعدده ملاحظه می شود، جز این سنخیت، چیز دیگر نیست، که اگر اینها باهم دست به دست هم بدهند و باهم باشند، ممکن است که به دنبال آن ذی المقدمه تحقق پیدا کند. و الا فرض کنید در باب نماز، بین وضو و بین مثلاً طهارت ثوب، چه سنخیتی وجود دارد؟ بین طهارت از حدث و طهارت از خبث، چه سنخیتی تحقق دارد؟ فقط سنخیت این است که وقتی اینها باهم توأم شدند، امکان دارد که به دنبال آن، ذی المقدمه تحقق پیدا کند. پس لامحاله در دید اجتماعی مقدمات و سنخیت بین مقدمات، مسأله ذی المقدمه را هم ملاحظه کرده است و الا نمی شود که ذی المقدمه را ملاحظه نکرده، سنخیت بین این مقدمات را ملاحظه بکند. می فرماید: مقصود من از لحاظ ایصال، همین معناست، که مولا در زمانی اراده غیریه اش به مقدمات متعدده متعلق می شود، که سنخیت بین این مقدمات ملاحظه شده باشد و سنخیتش هم این است، که انضمام اینها، در تحقق ذی المقدمه نقش دارد، در این حال اراده غیریه را متعلق می کند اما به خود مقدمه متعلق می کند، دیگر در مرادش قیدی مدخلیت ندارد، در واجب غیریه اش چیزی مدخلیت ندارد.

پرسی:

۱ - اشکال صاحب کفایه بر کلام صاحب فصول در سقوط وجوب غیریه را بیان کنید.

۲ - جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند را بیان کنید.

۳ - دلیل کسانی که اشکال مرحوم آخوند را ثبوتی می دانند چیست؟

۴ - توجیه محقق حائری از کلام صاحب فصول را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

توجه مرحوم محقق حائری نسبت به مقدمه موصله

بعضی از بزرگان برای اینکه آن اشکالات قبلی به کلام صاحب فصول توجه پیدا نکند، یا حداقل از دسترسی آن اشکالات کاملاً به دور باشد، در مقام توجه کلام صاحب فصول برآمده اند، یکی مرحوم محقق حائری (ره) مؤسس حوزه علمیه قم است که می فرمایند: ما قید ایصال را در متعلق واجب غیری اخذ نمی کنیم و تعبیر به مقدمه موصله که تفهید به ایصال معنای این عبارت است و ظاهرش قیدیت است را نمی گوئیم، بلکه می گوئیم: مقدمه به لحاظ ایصال وجوب پیدا کرده است، اما واجب ذات مقدمه است، وجوب غیری به نفس مقدمه متعلق شده است، به این بیان که قبلاً هم اشاره کردیم: اگر مولا مقدمات را تک تک ملاحظه کند، در آنجایی که یک ذی المقدمه ای دارای مقدمات متعدد است، به طوری که اگر بخواهد ذی المقدمه تحقق پیدا کند باید همه مقدمات جمع شود، در اینجا می فرمایند: دو نحو است و مولا با دو دید می تواند این مقدمات را ملاحظه کند و با دو لحاظ می تواند به این مقدمات نگاه کند:

یک وقت این مقدمات را تک تک و جداجدا و غیر مرتبط باهم بدون اینکه هیچ ارتباطی بین

اینها ملاحظه شود، ملاحظه می کند، ذات این مقدمه را به تنهایی جدای از مقدمات دیگر، مقدمه دوم را هم به تنهایی، جدای از مقدمه اولی و سایر مقدمات، اگر مقدمات را اینطور ملاحظه کند، ایشان می فرماید: وجدانا هم همین طور است، یک مطلب ادعایی و مطلب تخیلی نیست، خود انسان هم وقتی که فرزندش را یا مولا عبد خودش را مأمور می کند به یک ذی المقدمه ای که دارای مقدمات متعدده است، وجدانا اینطور است که وقتی هر مقدمه ای را جدای از دیگر مقدمات ملاحظه می کند، می بیند هیچ گونه اراده ای ولو اراده غیره به چنین مقدمه ای تعلق نمی گیرد، هیچ گونه محبوبیتی ولو محبوبیت غیره نسبت به این مقدمه ای که منفک است از مقدمات دیگر و جدای از مقدمات دیگر ملاحظه شده، وجود ندارد، کان چنین مقدمه ای یک چیزی است اجنبی و غیر مرتبط به اراده و بعث و ایجاب مولا.

اما همین مقدمه را وقتی که با سایر مقدمات باهم ملاحظه می کند و لا محاله وقتی که مقدمات را باهم ملاحظه کرد باید آن سنخیت و ارتباط بین این مقدمات و رابطه بین اینها را هم در نظر بگیرد، ملاحظه می کند می بیند تنها جهتی که این مقدمات را باهم نزدیک می کند و باهم مرتبط می کند آن ارتباطی است که این مقدمات با ذی المقدمه دارند، جهت جامعه ای غیر از این، بین مقدمات وجود ندارد، جهت جامعشان این است که اگر اینها دست به دست هم دادند منظم به هم شدند و همه در خارج تحقق پیدا کرد، آن وقت است که مطلوب نفسی مولا می تواند تحقق پیدا کند، مراد به اراده نفسیه اش می تواند در خارج وجود پیدا کند. چون اگر شیء ده مقدمه هم داشته باشد و نه مقدمه هم وجود پیدا کند، باز «لا یمكن» که به دنبال نه مقدمه ذی المقدمه تحقق پیدا کند، باید همه ده مقدمه تحقق پیدا بکند. لذا وقتی که ارتباط و سنخیت و جهت جامع بین این مقدمات را لحاظ می کند، چیزی جز این مطلب نیست که به دنبال این مجموعه، ذی المقدمه می تواند تحقق پیدا کند.

در این دید و در این لحاظ، اراده غیره مولا و وجوب غیره اش به مقدمات تعلق می گیرد.

می بیند مقدمات را می خواهد، دلش می خواهد این مقدمات تحقق پیدا بکند، برای اینکه به دنبال این مقدمات تنها امکان تحقق مراد نفسی و مطلوب نفسی فراهم است. پس در اینجا در این دید و در نگاه دوم، وجوب غیره متعلق به ذات مقدمه متعلق است. نمی گوید: واجب غیره عبارت است از مقدمه، مقیدا بالایصال. نمی گوید: در واجب غیره، قید ایصال، مدخلیت دارد، بلکه واجب غیره، همان ذات مقدمه و نفس مقدمه است، اما در چه بعدی و با چه دیدی این مقدمه ملاحظه شده است، آن دید ارتباطی که دید ارتباطی منفک از مسأله ایصال الی ذی المقدمه و ترتب ذی المقدمه بر مقدمه نیست، اما اگر با این دید مولا-مقدمه را واجب قرار بدهد، معنای آن این نیست که واجب را مقید کرده است، متعلق وجوب غیره را مقید کرده است.

لذا می فرماید: ما این طور تعبیر می کنیم: متعلق وجوب غیری مقدمی «لیس المقدمه مقیده بقید الایصال، بل الواجب نفس المقدمه منتهی فی لحاظ الایصال» با لحاظ ایصال، ذات مقدمه وجوب غیری پیدا کرده است. و چون مسأله قید را از دائرة متعلق وجوب غیری بیرون می برد، دیگر طبعا آن اشکال دور و تسلسل و اجتماع وجوبین نفسی و غیری و حتی اشکالات مرحوم محقق خراسانی که می فرمود: لازمه قول به مقدمه موصله این است که تنها قائل به وجوب غیری علت تامه آن هم در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبه بشویم، کنار می رود زیرا اینها همه مبتنی بر این است که قید ایصال در متعلق وجوب غیری اخذ شده باشد، مثل «صل مع الطهاره» که عنوان طهارت به صورت قیدیت مطرح است، اینجا هم ایصال به عنوان قیدیت مطرح باشد، اما اگر مسأله قیدیت را کنار زدیم، متعلق وجوب را ذات مقدمه قرار دادیم، منتها با لحاظ ایصال دیگر این اشکالات به صاحب فصول وارد نیست. البته باید بررسی کنیم، فعلا بیان ایشان را داریم تقریر می کنیم.

تقید مقدمه به قید ایصال به نحو قضیه حنییه

نظیر بیان ایشان با یک مقدار اصطلاحات بیشتر و بعضی از تعبیراتی که چه بسا انسان را از واقعیت مسائل دور می کند، بیانی است که مرحوم محقق عراقی مرحوم شیخ ضیاء الدین (ره) دارد تقریبا شبیه بیان محقق حائری با یک مقدار توضیحات اضافه که در کلام ایشان نیست. ایشان می فرماید: اگر مسأله ایصال را به صورت قیدیت مطرح کنیم و قضیه به صورت قضیه تقیدیه و مشروطه باشد، چه بسا این اشکالات وارد است، اما ما قضیه را به صورت قضیه حنییه مطرح می کنیم، می گوئیم: وجوب غیری متعلق به ذات مقدمه شد، اما در حین ایصال مقدمه به ذی المقدمه.

کأنّ از ایشان سؤال می شود که فرق بین قضیه حنییه و قضیه شرطیه در «ما نحن فیه» چیست؟ ایشان می فرماید: در قضیه حنییه، مضاف الیه «حین» نقشی در ترتب حکم بر موضوع ندارد، مثل یک عنوان مشیر است، مثل «علیک بهذا الجالس» که مشیرا الی زراره امام (علیه السلام) بیان می کند، که این عنوان «الجالس» نقشی در وجوب مراجعه و سؤال حکم از زراره ندارد، فقط به عنوان مشیر مطرح است.

بعد می فرماید: هر یک از مقدمات ده گانه ذی المقدمه، آنجایی که ده تا مقدمه داشته باشد، دارای دو حصه و دارای دو شعبه است: یک حصه عبارت از حصه توأمی با سایر مقدمات، که از آن تعبیر به حصه توأمه یعنی همراه و همگام با سایر مقدمات و یک شعبه و حصه هم غیر توأمه و غیر همراه با مقدمات است، مثل این که مثلا- هر مقدمه ای دو رقم وجود دارد و دو نحو تحقق دارد: یک نحو وجودش وجود توأم و همراه با سایر مقدمات است و یک نحو وجودش وجود غیر توأم و به تعبیر ایشان: حصه غیر توأمی با سایر مقدمات است.

ایشان در ادامه توجیه کلام صاحب فصول می فرماید: وجوب غیری به آن حصّه توأمه متعلق شده است، نه به حصّه غیر توأمه و معنای تعلق وجوب به حصّه توأمه تقیید نیست، آنجایی که این مقدمه همراه با سایر مقدمات است باز همان مقدمه است، نه اینکه ذاتش تغییر کرد، نه اینکه قیدی همراهش آمد و بواسطه قید تبدل پیدا کرد، این همان مقدمه است، مقدمه چه همراه باشد با سایر مقدمات و چه همراه نباشد، ذات مقدمه همان مقدمه است، منتها وجوب غیری به این شعبه و به این ستون و به این حصّه متعلق شده است و وقتی هم که می گوییم: وجوب غیری به این حصّه متعلق شد، معتقدیم که حتی مثلاً نظر صاحب فصول هم همین است، که اینجایی که ده تا مقدمه داریم، ما ده وجوب غیری نداریم، یک وجوب غیری داریم، ولو اینکه ده تا مقدمه وجود دارد، منتها نحوه ارتباط این وجوب غیری واحد با این ده تا مقدمه مثل نحوه ارتباط وجوب نفسی متعلق به صلاه نسبت به اجزاء صلاه است. و در این تشبیه دو حیثیت وجود دارد و در دو حیثش «ما نحن فیه» را تشبیه به مسأله امر نفسی متعلق به اجزاء صلاه می کنیم. همانطوری که در امر نفسی متعلق به اجزاء صلاه، امر واحد است، تعدد امر مطرح نیست، لکن در عین اینکه این امر واحد است، منبسط می شود بر اجزاء صلاه و مثل یک پوشش واحدی که ده نفر را پوشش می کند، اگر یک پوشش واحدی ده نفر را پوشش کرد، اینجا پوشش متعدد نیست، آن پوشش واحد است، منتها ده نفر زیر این پوشش قرار گرفتند به طوری که نصیب هر کدام از این ده نفر، یک جزء از این پوشش است. در باب امر متعلق به صلاه هم مسأله این طور است، «امر واحد متعلق بالمرکب منبسط علی الاجزاء و لکل جزء سهم من الامر» هر کدام از این اجزاء نصیبش بعض از این امر واحد است و مانعی ندارد که شیء در عین این که واحد باشد ابعاض متعدده و متکثره داشته باشد.

تشبیه مقام به امر نفسی

می فرماید: در این جهت هم «ما نحن فیه» را به مسأله امر نفسی تشبیه می کنیم، اینجا هم که یک ذی المقدمه ای ده تا مقدمه دارد، می گوییم: یک وجوب غیری است منتها این وجوب غیری بر مقدمات منبسط می شود و هر مقدمه ای از این مقدمات ده گانه بعض از این امر غیری نصیب او می شود. لذا نمی گوییم: «کل مقدمه له وجوب غیری مستقل» بلکه «وجوب غیری واحد، متعلق بمجموع المقدمات و لکل واحده المقدمات بعض الامر الغیری المتعلق بالمجموع»، یک تشبیه در این رابطه است. در باب نماز وقتی می گوئید: بعض الامر به رکوع متعلق است، اینجا سؤال می شود که آیا به رکوع مطلقاً بعض الامر متعلق است، ولو سجود و سایر اجزاء هم همراهش نباشند؟ ولو رکوع به تنهایی هم باشد بعض الامر به آن متعلق است؟ می گوئید: بعض الامر به رکوع مقیداً بسائر

الاجزاء متعلق است که بعض امر نفسی به هر جزئی که متعلق می شود، یک قید هم همراهش است، بعض امر نفسی به رکوع مقید به انضمام سایر اجزاء هم نیست بلکه یک مطلب سوم است و آن اینکه رکوع دو حال دارد، رکوع دو حصّه دارد، دو شعبه دارد: یک وقت رکوع، رکوعی است که همراه با سایر اجزاء است، یک وقت رکوع همراه با سایر اجزاء نیست. می گوید: بعض امر نفسی متعلق به این حصّه از رکوع است، که توأم با سایر اجزاء باشد و همراه با سایر اجزاء؛ نه تقييد مطرح است و نه مسأله فقدان سایر اجزاء. تقييد نیست، اطلاق به نحوی که سایر اجزاء هم نباشند، نیست. اما این یک رکنی است، یعنی یک ستون خاصی است و آن این است که رکوع با سایر اجزاء است، کانّ یک وجود مخصوصی است از رکوع. می خواهد بگوید که بعض الامر به این متعلق است.

در ما نحن فيه هم همینطور است، ما که می گوییم: بعض امر غیري به هر مقدمه ای متعلق است، نه به معنای این است که المقدمه ولو این که سایر مقدمات همراهش نباشد، نه به معنای این است که المقدمه مقید باشد به این که سایر مقدمات هم همراهش باشد، بلکه یک مسأله سوم است و آن مقدمه به عنوان این حصّه خاص و آن حصّه توأمه با سایر مقدمات، این شعبه خاص و این کانّ وجود خاص از مقدمه متعلق امر غیري است، این با بیان مرحوم محقق حائری نزدیک به هم است، منتها این توضیحات بیشتر در کلام ایشان واقع شده است. باید هر دو کلام را ملاحظه کنیم و بینیم آیا این راهی که این دو بزرگوار در پیش گرفتند، نسبت به صاحب فصول، بر فرضی که آن اشکالات وارد باشد آیا حل اشکال می کند، یا اینکه حل اشکال نمی کند.

پرسش:

۱ - کلام محقق حائری(ره) را در توجیه کلام صاحب فصول(ره) تقریب نمایید.

۲ - بیان محقق حائری(ره) چه تفاوتی با بیان مرحوم محقق عراقی(ره) دارد؟

۳ - تقييد مقدمه به قید ایصال به نحو قضیه حنییه را توضیح دهید.

۴ - تشبیه مقام به امر نفسی را از نظر مرحوم عراقی(ره) بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلط بين مقام ثبوت و اثبات در كلام مرحوم محقق حائري(ره)

دو توجیه برای کلام صاحب فصول(ره) شده است، به منظور اینکه کلام ایشان را از آن اشکالات محفوظ بدانند. یک توجیه را مرحوم محقق حائری(ره) مؤسس حوزه علمیه قم کردند که می فرمودند: مقدمه در لحاظ ایصال و جوب دارد. و جوب غیرى متعلق به مقدمه است، اما در لحاظ ایصال. و لحاظ ایصال را به این صورت معنا می کردند، که مقدمات جدا جدا ملاحظه نشود، بلکه با هم ملاحظه شود و وقتی که با هم ملاحظه می شود باید آن جهت سنخیت و آن حیث مشترک بین اینها ملاحظه شود و آن جهت مشترک بین مقدمات غیر از مسأله ایصال بنوی مقدمه چیز دیگری نیست. پس مقدمه با لحاظ ایصال، و جوب پیدا می کند، اما قید ایصال مدخلیتی در متعلق و جوب غیرى ندارد.

چون بحث مربوط به مقام ثبوت است نه مقام اثبات، در مقام اثبات اهمال امکان دارد، اجمال امکان دارد، لذا یکی از مقدمات حکمت این است که مولا- در مقام بیان باشد، نه در مقام اهمال و اجمال، معنایش این است که در مرحله اثبات و تبیین و بیان، دو صورت امکان دارد: یک وقت متکلم

در مقام بیان همه خصوصیات است که در متعلق حکمش مدخلیت دارد، که از آن تعبیر به مقام بیان می کنید، یک وقت این است که در مقام بیان همه خصوصیات نیست، فقط اجمالاً یک «أَقِمِ الصَّلَاةَ»

می خواهد بگوید و عبور کند، بدون این که خصوصیات معتبره در نماز «جزء او شرطاً او مانعاً» بیان شود، اما در مقام ثبوت، دیگر اهمال و اجمال معنا ندارد. مقام ثبوت باید همه چیزش مشخص و معین باشد، یعنی نمی دانیم این طوری تعبیر کنیم، که مثلاً «اعتق رقبه» به حسب مقام ثبوت ممکن است مجمل یا مهمل باشد به حسب تبیین امکان دارد، اما به حسب واقعیت یا این است که غرض مولا- به عتق رقبه مؤمنه متعلق است، یا این که غرض مولا- به عتق مطلق الرقبه متعلق است. فرض سومی که معلوم نباشد ثبوتاً که غرض به مطلق متعلق است یا به مقید، قابل تصویر نیست.

سؤالی که از مرحوم محقق حائری (ره) می شود در رابطه با لحاظ ایصال این است که بالاخره ثبوتاً می خواهید بگویید: متعلق وجوب غیری مقدمی چیست؟ با هر دیدی این مقدمه را دیده باشید و با هر لحاظی این مقدمه را ملاحظه کرده باشید؛ آیا بعد از آن که ایصال لحاظ شد، بالاخره متعلق وجوب غیری مولوی شرعی مقدمی چیست؟ آیا غیر از دو احتمال، احتمال سومی مطرح است یا باید بگویید که بذات مقدمه و به مطلق مقدمه وجوب غیری متعلق شده است، همان طوری که مشهور قائل هستند و «هذا يرجع الی کلام المشهور» یا باید بگویید: به مقدمه با قید ایصال متعلق شده است، که تقیید در متعلق وجوب دخالت دارد، این همان چیزی است که آن اشکالات به آن توجه پیدا کرد، گرچه اشکالات را جواب دادیم.

شما که می خواهید جواب از اشکالات را با توجیه کلام صاحب فصول بدهید و با توجیه می خواهید این کلام را از مسیر آن اشکالات دور کنید، می گوئیم: آیا یک شقّ سومی ثبوتاً وجود دارد؟ وجوب غیری به چه متعلق شده است، این مقدمه را با هر دیدی می خواهید نگاه کنید و با هر عینکی می خواهید ملاحظه کنید، بحث در کیفیت لحاظ نیست، بحث در متعلق وجوب است، بعد از هر نوع لحاظی که مطرح باشد؛ وجوب را مولا- به چه متعلق کرده است؟ با لحاظ ایصال به قول شما مقدمه را دیده است اما الان که وجوب را می خواهد متعلق کند آیا به ذات مقدمه و به تعبیر مشهور به مطلق مقدمه متعلق شده است یا به مقدمه با قید ایصال، اما نه مطلق است و نه مقید را به حسب مقام ثبوت نمی توانیم تصویر کنیم. یک چیزی نه مطلق باشد نه مقید باشد، در مقام اثبات امکان دارد آنجایی که اهمال است، که معنای اهمال نه اطلاق است و نه تقیید اما ثبوتاً که نمی شود نه اطلاق باشد و نه تقیید. پس چیست؟ آیا شقّ سومی به حسب مقام ثبوت تصویر می کنید؟

پس این که کلمه موصله را از دائره قیدیت بیرون بیاورید و «لحاظ الایصال» را به جای موصله بگذارید، فقط عبارت را عوض می کند، تعبیر را تغییر می دهد، اما واقعیت مسأله و حقیقت مطلب با

این لحاظها و با این عینکها تغییر نمی کند. هرطوری مقدمه ملاحظه شود، وجوبش به چه متعلق است؟ غیر از مطلق و قید، امر سومی در اینجا نداریم. یا متعلق وجوب غیری، عبارت از مطلق المقدمه است «و هو کلام المشهور» یا متعلق آن «المقدمه مع قید الایصال» است؛ این هم همان چیزی بود که اشکالات به آن توجه داشت، شما می خواهید آن را توجیه کنید. بالاخره یک چیز برزخی که نه مطلق باشد و نه مقید باشد، به حسب مقام ثبوت نمی توانیم تصور کنیم و فکر کنیم که یک مطلب سومی وجود دارد که نه کلام مشهور است و نه ظاهر کلام فصول است، «بل توجیه لکلام صاحب الفصول» و آن را از اشکالات به دور می دارد، این یک امر قابل تصویری نیست.

رجوع کلام مرحوم محقق عراقی (ره) به کلام محقق حائری (ره)

کلام محقق عراقی هم به همین برمی گردد، ایشان در اول کلامش به قضیه حینه تعبیر می کند.

قضیه حینه همانطوری که در منطوق متعرض هستند؛ کلمه «حین» نقشی در ترتب حکم و تعلق حکم ندارد و همانطوری که قبلا اشاره کردیم، «حین» به صورت اشاره و عنوان مشیر مطرح است و عناوینی که خاصیتشان مشیریت باشد هیچ گونه مدخلیتی در ترتب حکم ندارند، مثل همان مثالی که اشاره شد، از امام (علیه السلام) سؤال می کند، در مسائل و احکام به چه کسی مراجعه کنیم؟ امام در حالی که اشاره کرد به زراره، به این شخص گفت: «علیک بهذا الجالس»، بر تو باد به این کسی که آنجا نشسته، خوب پیدا است که عنوان «الجالس» فقط بعنوان اشاره به تعیین موضوع مدخلیت دارد و الا در اصل لزوم مراجعه به زراره و استفاده حکم از او هیچ گونه نقشی ندارد. قضایای حینه عینا همین معناست، آن حین فقط یک تبیینی است، یک اشاره ای است، یک معرفی است بدون این که دخالتی در حکم داشته باشد مثل اینکه در تعبیرات عرفیه خودتان می گوید: زید موقعی وارد منزل ما شد که در آن حین عمرو از منزل خارج می شد. خروج عمرو هیچ مدخلیتی در ورود زید ندارد، لیکن برای این که بیشتر مسأله را تعریف کرده باشید و خصوصیات را روشن کرده باشید، این معنا را بیان می کنید. لذا در صدر کلامشان قضیه حینه را مطرح کردند که قضیه حینه باطنش همان قضیه مطلقه است با یک اشاره بیشتر و یک معرفی بیشتر، اما از نظر ترتب حکم بر موضوع و ثبوت محمول برای موضوع، هیچ گونه فرقی بین قضیه مطلقه و قضیه حینه نیست.

بعد در دنبال کلامشان به جای قضیه حینه عنوان حصیه توأمه را مطرح کردند، فرمودند: وجوب غیری به آن حصه ای از مقدمه تعلق می گیرد که توأم با سایر مقدمات باشد، که در نتیجه مثلا ذی المقدمه بر آن ترتب پیدا کند. می گوئیم: این کلمه حصه ای که ذکر می کنید باطنش همان تقیید است، اگر مسأله تقیید را کنار ببریم، حصه چه طوری حاصل می شود؟ عنوان حصه معنایش این است که

یک مطلقى تجزى پيدا كند و تشعب پيدا كند، آيا مطلق اگر بخواهد تشعب پيدا كند، غير از تقيد، راه ديگرى براى تحصى و تشعب آن وجود دارد؟

به عبارت ديگر: از ايشان سؤال مى كنيم كه چطورى مى شود كه از يك طرف، تشعب و تحصى تحقق پيدا كند، حصه حاصل شود و از طرف ديگر تقيد هم وجود نداشته باشد؟ جمع بكنيم بين تحصى و تشعب و بين عدم تقيد؟ چطورى بين اينها مى توانيم جمع كنيم؟ هميشه تحصى با تقيد حاصل مى شود، تحصى با مميز حاصل مى شود، مى گويد: «الانسان اما عالم و اما جاهل»، اين تقسيم چطورى حاصل مى شود؟ اين دو شعبه كردن انسان را به عالم و جاهل، غير از مسأله تقيد، آيا راه ديگرى دارد؟ يعنى آيا مى توانيم بگويم كه انسان دو شعبه دارد، اما قيد علم در شعبه عالم بودن انسان مدخليت ندارد؟ يا جهل در تحقق شعبه جاهل دخالت ندارد؟ آيا مى شود حصه عالم در انسان غير از حصه جاهل باشد و مع ذلك علم و جهل هم نقشى به صورت تقيد نداشته باشند يا اين كه عالم يعنى آن انسانى كه مقيد به علم است، متصف بآنه عالم است و جاهل عكس و نقطه مقابل اين است؟

خلاصه؛ اگر انسان تحت تأثير اصطلاح قرار نگیرد، چون گاهى اصطلاحات طورى آدم را منحرف مى كند كه انسان خيال مى كند، مافوق فهم انسان است، ديگر فهمش کوتاه است از اين كه بتواند اين اصطلاحات را درك كند. اما اگر واقعيت مسأله را ملاحظه كنيم، واقعيت اين است كه همان قيد ايصال كه در كلام صاحب فصول به عنوان قيد مطرح است و مقصود ايشان از مقدمه موصله، همان مقیده به ايصال است، همان را برداشتند و اصطلاح حصه توأمه، يا قضيه حينه کنارش گذاشتند. «عباراتنا شتى و حسنك واحد»، مطلب يكى است، اما عبارات تغيير پيدا كرده است، در حالى كه در مسائل، مخصوصا مسائلى كه مربوط به مقام ثبوت قضاياست، نه مربوط به مقام اثبات كه فعلا هم در رابطه با مقام ثبوت بحث داريم، بايد واقعيات مسائل را بررسى كنيم و تحت تأثير اين عناوين و عبارات و اصطلاحات قرار نگریم. بالاخره اگر مقصود ايشان از حصه توأمه، همان تقيد است كه جز با تقيد هم نمى شود، «فهذا يرجع الى قيد الايصال الذى ذكرنا» اما اگر فرضا ايشان مى خواهد بگويد: با حصه توأمه، تقيد مطرح نيست، مى گوييم: پس مطلق المقدمه است، «فهذا يرجع الى كلام المشهور»، آيا با حصه توأمه مى توانيم يك چيزى درست كنيم كه نه حرف مشهور باشد كه مطلق مقدمه را متعلق و جوب غيرى مى داند و نه تقيد به ايصال باشد؟ يك چيز سومى به حسب مقام ثبوت نمى توانيم تصور كنيم و عرض كرديم نمى شود هم در مقام ثبوت اهمال و اجمالى در كار باشد، اهمال و اجمال مربوط به عالم بيان و عالم اثبات است. اما در مرحله ثبوت نه مطلق است و نه مقيد، شىء سومى تصور نمى شود، حالا به اصطلاحش هم كارى نداشته باشيم، آن شىء

سوم چیست؟ یک مطلق است یا یک مقید است؟ شما می‌گویید: نه مطلق است و نه مقید، پس چیست آن شیء سوم که «لا یکون مطلقا و لا مقیدا؟» یک امری است که قابل تصور نیست و نمی‌تواند چنین امری به حسب مقام ثبوت وجود داشته باشد.

مراد صاحب فصول از قیدیت ایصال مقدمه

خلاصه از حرفهایی که از اول بحث کلام صاحب فصول تا اینجا زدیم، به این نتیجه رسیدیم که کلام صاحب فصول همان مسأله قیدیت ایصال را، آن هم در واجب، آن هم به آن معنایی که بیان کردیم، نه به آن معنایی که مرحوم آخوند معنا کردند، که باز مجددا بیان ایشان هم به یک مناسبتی مطرح خواهد شد، ظاهر کلام صاحب فصول این است که قید ایصال مدخلیت در واجب دارد و هیچ گونه از آن اشکالات دور و تسلسل و امثال ذلک هم به آن وارد نیست. فقط باید با صاحب فصول نشست از نظر مقام اثبات بحث کرد. اگر در مقام اثبات یک دلیل محکمی آورده بود که نتوانستیم از آن دلیل جواب بدهیم، طبعاً باید حرف صاحب فصول را بپذیریم اما اگر ادله ایشان به حسب مقام اثبات، قابل اثبات این مطلب نبود، ولو این که اگر نظر مقام ثبوت هم اشکالی به ایشان وارد نیست، «لکن لیس کل ما لا یکون مستحیلا فی مقام الثبوت واقعا فی مقام الاثبات»، از نظر مقام ثبوت ممکن است هیچ مانعی نداشته باشد، اما در مقام اثبات نتواند ایشان اثبات کند این مطلب را لذا بحث را با ایشان متمرکز می‌کنیم در مقام اثبات.

رجوع به وجدان در کلام صاحب فصول در مقام اثبات

در مقام اثبات مرحوم آخوند در کفایه تقریباً یک صفحه ادله صاحب فصول را بیان کردند، که ما از دلیلهای ایشان عمده اش را ذکر می‌کنیم که آن دلیل آخری است که ایشان از راه وجدان و صراحت وجدان وارد شده است و خواسته مسأله را اثبات کند. می‌فرماید: «صریح الوجدان قاض» به این که اگر انسان اراده غیریه اش به یک شیئی متعلق شد، یعنی شیئی را برای رسیدن به مطلوب نفسی متعلق وجوب و طلب و اراده غیریه اش قرار دهد، که اگر از او پرسند که این نصب سلم را برای چه می‌خواهید؟ آیا نصب سلم را نذر کردی؟ یک غایت نفسیه بر نصب سلم مترتب است، می‌گوید:

برای رسیدن به یک مطلوب نفسی و یک هدف اصلی اراده غیریه و وجوب غیریه متعلق شده است و آن مسأله «کون علی السطح» است. ایشان می‌فرماید: در این شرایط به وجدان مراجعه کنید، آیا وجدان حکم می‌کند به این که اگر نصب سلم در خارج تحقق پیدا کند بدون این که دنبال آن مطلوب نفسی تحقق پیدا کند، آیا این نصب سلم جدای از مطلوب نفسی هیچ گونه مطلوبیتی برای

مولا- دارد یا وجودش از نظر مولا «کالحجر فی جنب الانسان» است؟ اثری بر آن بار نشده است، فایده ای بر آن مترتب نشده است. لذا مهمترین دلیل صاحب فصول در مقام اثبات احاله به وجدان و قضاوت و صراحت وجدان است، به این کیفیتی که ملاحظه کردید.

مرحوم آخوند ضمن این که از ادله صاحب فصول جواب می دهند، که آنها خیلی مهم نیست. از این وجه اخیر دو جواب می دهند، مرحوم آخوند، این مسأله مقدمه موصله را مفصل مطرح کرده اند.

یک جوابشان مبتنی بر همان برداشتی است که از کلام صاحب فصول کرده اند. گفتیم که ایشان مقدمه موصله در کلام صاحب فصول را این طوری معنا کرده است، یعنی مقدمه ای که خودش ایصال بذی المقدمه داشته باشد، مقدمه ای که اثر تکوینی آن ایصال به ذی المقدمه باشد. و لذا فرمودند: این اختصاص دارد به علت تامه آن هم نه اجزاء علت تامه، مجموعه علت تامه، آن هم نه در تمامی واجبات، در خصوص واجبات تولیدیه و تسبییه که بعد از آن که علت تامه اش تحقق پیدا کرد، دیگر ذی المقدمه قهرا و خواه ناخواه بر مقدمه ترتب پیدا می کند و حتی اراده مکلف هم دیگر هیچ گونه دخالت ندارد، دیگر اختیار از مکلف هم سلب می شود. وقتی که نار را ایجاد کرد و علت تامه احراق تحقق پیدا کرد، دیگر انسان نمی تواند به نار بگوید: صبر کن که من اراده احراق بکنم! وقتی که نار وجود پیدا کرد، مقتضی شرط، عدم المانع و همه خصوصیات علت تامه احراق وجود پیدا کرد، لا محاله «یترتب علیه احراقه قهرا» ایشان مقدمه موصله در کلام صاحب فصول را این طوری معنا کردند. و لذا اینجا به ایشان اشکال می کنند که غرض از مقدمه نمی شود ایصال باشد، غرض از مقدمه این است که انسان با وجود مقدمه «یتمکن من الوصول الی ذی المقدمه» و این تمکن درباره هر مقدمه ای وجود دارد، آنجایی که به دنبال نصب سلم «کون علی السطح» هم بار نشود، لکن مقدمه مؤثر در اثر خودش بود، اثرش این بود که با این نصب سلم مکلف می توانسته از اینکه «کون علی السطح» را ایجاد کند و اگر این نصب سلم نبود عادتاً امکان نداشت و محال عادی بود که «کون علی السطح» محقق بشود. لذا می فرمایند قبول نداریم که غرض و اثر مترتب بر مقدمه، موصلیت باشد، بلکه غرض و اثر، تمکن از وصول به ذی المقدمه است و این تمکن فی جمیع المقدمات، در جمیع اجزاء علت تامه، در واجبات تولیدیه و غیر تولیدیه، همه تحقق دارد.

لکن این جواب اول مبتنی بر همان سوء برداشتی است که ایشان از کلام صاحب فصول کردند.

صاحب فصول موصلیت را وصف تکوینی و قهری مقدمه قرار نداد، بلکه موصلیت به عنوان یک قید در واجب غیری مطرح است، مثل «صل مع الطهاره» همانطوری که طهارت به عنوان قیدیت برای صلاه مطرح است، یعنی «یجب للمکلف» این که هم نماز بخواند و هم برای نمازش تحصیل طهارت کند. در باب مقدمه موصله هم مسأله اینطور است، آنچه که بر مکلف واجب است، بر حسب

نظر صاحب فصول، نصب سلّم مطلق نیست، بلکه نصب سلّم با قید ایصال، یعنی آوردن ذی المقدمه لذا می گفتیم که اگر یک نصب سلّم مجردی تحقق پیدا کرد، نمی توانیم بگوییم: این واجب بود و در خارج محقق شد، باید منتظر باشیم، اگر به دنبال آن «کون علی السطح» تحقق پیدا کرد، کشف می کنیم از این که نصب سلّم هم واجب غیری بود، برای این که قیدش حاصل شد. اما اگر یک نصب سلّم مجردی واقع شد و به دنبال آن ایصال تحقق پیدا نکرد «باراده المکلف» کشف می کنیم از این که این نصب سلّم هم وجوب غیری نداشت. لذا جواب اولی که مرحوم آخوند از صاحب فصول می دهند مبتنی بر برداشت خودشان است و چون آن برداشت غیر صحیح بود، لذا این جواب هم غیر صحیح است، اما عمده، جواب دومی است که ایشان از صاحب فصول می دهند.

پرسی:

- ۱ - استدلال استاد در رد توجیه محقق حائری (ره) را تقریب نمایید.
- ۲ - بیان محقق عراقی (ره) در توجیه کلام صاحب فصول (ره) را توضیح دهید.
- ۳ - توضیح استاد در ارجاع کلام شیخ ضیاء الدین عراقی (ره) به کلام محقق حائری (ره) را تقریب کنید.
- ۴ - تفسیر استاد از اخذ قید ایصال در کلام صاحب فصول (ره) را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکال اثباتی مرحوم آخوند(ره) به صاحب فصول(ره)

مرحوم آخوند(ره) از دلیل اخیر صاحب فصول(ره) که مهمترین ادله مدعی ایشان است، دو جواب دادند: جواب اولش را بیان کردیم. در جواب دوم کأنه می فرمایند: قبول می کنیم که غایت و هدف از اراده غیریه ای که متعلق به مقدمه می شود، نفس توصل الی ذی المقدمه است نه تمکن از توصل، لکن بحث در این است که اگر مقدمه، لغایت توصل، و جواب غیریه پیدا کرد، آیا لازمه اش این است که اگر در یک موردی این غایت بر آن ترتب پیدا نکرد و علت عدم ترتب غایت هم شیء دیگری بود و کمبود دیگری که ارتباط به این مقدمه ندارد، چرا این مقدمه مطلوبیت غیریه اش را از دست بدهد؟ درست است که نصب سلم را برای توصل به کون علی السطح می خواهد «و لو لا هذه الغايه و لو لا هذه النتيجة»، اصلا مطلوبیت غیریه به نصب سلم متعلق نمی شد، اما حالا که نصب سلم تحقق پیدا کرده و در رابطه با این مقدمه هیچ کمبود و نقصی نیست، بلکه عدم تحقق ذی المقدمه یک منشأ دیگری دارد؛ چرا اینجا نصب سلم مقدمیت و وجوب غیریه متعلق به خودش را از دست بدهد؟ نصب سلم مطلوبیت غیریه اش محفوظ است و لو این که غایت هم توصل بوده، لیکن عدم

حصول غایت، ارتباطی به نقصی در این مقدمه نداشته، این مقدمه کاملا با تمام خصوصیات و با تمام جهات تحقق پیدا کرده است، چرا مطلوبیت غیره نداشته باشد؟

بعد می فرمایند: اگر بخواهیم بگوییم: ترتب و تحقق آن غایت، در مطلوبیت غیره هر ذی غایتی، مدخلیت دارد، لازمه اش این است که غایت هم به عنوان قیدیت در متعلق و جوب گیری اخذ شده باشد و یک وجوب گیری هم متعلق به غایت شود؛ عنوان مقدمه و ذی المقدمه وقتی که تبدیل به غایت و ذی الغایه می شود مطلب عکس می شود. یعنی ذی المقدمه عنوان غایت پیدا می کند و مقدمه ذی الغایه می شود، آن چیزی که «ترتب علیه الغایه» از آن به ذی الغایه تعبیر می کنند که در «ما نحن فیه» ذی الغایه، عبارت از مقدمه است و غایت عبارت از ذی المقدمه. بعد می فرمایند: اگر ترتب غایت در مطلوبیت غیره ذی الغایه قیدیت داشته باشد و مدخلیت داشته باشد، لازم می آید که پر مطلوبیت غیره، غایت را هم به عنوان قید ذی الغایه بگیرد، وجوب گیری به آن هم تعلق بگیرد.

البته ایشان دیگر نمی فرمایند که اجتماع وجوبین در غایت تحقق پیدا می کند، مثل یکی از اشکالاتی که در مقام ثبوت به صاحب فصول وارد می شد که لازمه قول صاحب فصول این بود که وجوب نفسی و وجوب گیری در ذی المقدمه اجتماع پیدا کند. ایشان آن طور تعبیر نمی فرمایند که «یجتمع وجوبان» بلکه می فرمایند: لازم می آید که غایت با اینکه غایت است، مطلوبیت غیره داشته باشد و این خودش تقریبا بدهی البطالان و واضح البطالان است؛ برای این که آن چیزی که مطلوبیت غیره دارد، عبارت از غایت است. چیزی که به عنوان اصل و اساس مطرح است، معنا ندارد دیگر وجوب گیری و مطلوبیت غیره پیدا کند، نه به لحاظ اجتماع وجوبین؛ بلکه به لحاظ این که دیگر گیری نداریم که این به تبع آن مطلوب باشد. بالاخره باید به یک جایی منتهی بشود که آن مطلوبیت نفسیه و اصلیه را داشته باشد. اینجایی که ما نصب سلّم و کون علی السطح بیشتر نداریم، اگر بخواهد این ترتب کون علی السطح به عنوان قیدیت در وجوب گیری نصب سلّم دخالت داشته باشد، لازم می آید که کون علی السطح هم مطلوبیت غیره داشته باشد. به عنوان این که قید مقدمه است؛ قید ذی الغایه است؛ قید واجب گیری است؛ و قید واجب گیری هم طبعاً وجوب گیری دارد. در این صورت آیا کسی می تواند ملتزم شود به این که نصب سلّم، مطلوبیتش مطلوبیت غیره است؟ پس مطلوبیت نفسیه مربوط به چیست؟ ایشان نمی خواهند روی مبنای اجتماع وجوبین تکیه بکنند، شبیه اشکال متقدم روی نفس همین معنا که کون علی السطح بدهی است که مطلوبیتش، مطلوبیت غیره نیست، برای این که اگر مطلوبیتش مطلوبیت غیره است، پس آن غیر دیگر چیست؟ غیر از نصب سلّم و کون علی السطح یک مطلب سومی نداریم که بگوییم: آن دو تای دیگر، برای آن مطلب سوم، مطلوبیت غیره پیدا کردند. امر در محدوده همین دو چیز است: نصب سلّم و کون علی السطح. پس

چطور می شود، کون علی السطح را در وجوب گیری به عنوان قیدیت واجب اخذ کنیم؟ چون معنایش این است که خود کون علی السطح هم واجب گیری، به نظر ایشان بدیهی البطلان است.

منشاء توهم صاحب فصول از نظر صاحب کفایه

مرحوم آخوند می فرماید: لعل منشأ توهم صاحب فصول یک خلطی است که از ایشان بین جهات تعلیلیه و جهات تقیدیه واقع شده، خیال کرده آنجایی که جهت تعلیلی مطرح است، در جهت تعلیلی هم تقیید مطرح است؛ با اینکه جهت تعلیلی، مقابل جهت تقییدی است و این دو در حقیقت مباین و مغایری باهم هستند. تقیید همیشه در رابطه با جهات تقییدی است اما در جهات تعلیلیه تقیید معنا ندارد. ولو این که علت متحقق است و «ما نحن فیه» جهتش، جهت تعلیلی است و علتش هم علت غائی، اینطوری که خود صاحب فصول تصریح می کند و می گوید: مقدمه اراده شده «المجرد التوصل بها الی ذی المقدمه»، این لام که اینجا مطرح است، لام غایت است. یعنی «لغایه التوصل، للعله الغائیه و هی التوصل»، غایت، یکی از آن علل چهارگانه است. هرجایی که مسأله غایت مطرح شد، معنایش این است که حیثیت، حیثیت تعلیلی است و علت هم غایی است و اینجا هم مسأله اینطور است. در علل غائیه ولو این که آن علت سبب می شود که حکم ترتب پیدا کند، اگر این غایت نبود، این حکم ترتب پیدا نمی کرد. اما در عین این که در ترتب حکم، نقش دارد، حکم را روی موضوع مقید نمی آورد، حکم را روی موضوع مطلق می آورد؛ کأنّ علت غائی مثل یک واسطه ای است که بین زید و عمرو آشتی بدهد، آشتی بین زید و عمرو واقع شده لیس الا، اما این واسطه، واسطه در تحقق این آشتی و ارتباط است. علت غائی هم واسطه در ترتب حکم بر موضوع و آشتی دادن بین حکم و موضوع است، همین مقدار اثر دارد، همین مقدار نقش دارد، اما این که خودش هم به عنوان قیدیت در موضوع نقش داشته باشد، در جهات تعلیلیه مسأله اینطور نیست بلکه جهات تعلیلی در حقیقت واسطه در اثبات هستند اینها واسطه در این هستند که حکم را بر روی موضوع بیاورند بدون این که این جهات نقش تقییدی در رابطه با موضوع داشته باشند.

خلاصه اینکه اگر بگوییم که غایت به عنوان قیدیت مطرح است، لازم می آید که غایت هم وجوب گیری داشته باشد و هو مثلاً بدیهی البطلان و دیگر این که کلام در این رابطه، خلط بین جهت تقییدی و جهت تعلیلی شده و در جهت تعلیلی هم تقیید را مطرح کردید، در حالی که جهت تعلیلی مقابل جهت تقییدی و مغایر با جهت تقییدی است و در ما نحن فیه هم چون مسأله به جهت تعلیلی برمی گردد و چون مسأله غایت مطرح است و غایت هم یکی از علل است و جزء جهات تعلیلیه است؛ لذا نمی توانیم مسأله تقیید را در اینجا مطرح کنیم، ضمن اینکه غایت بودن و جهت تعلیلی

بودن غایت را می پذیریم.

جهات تقییدیه و جهات تعلیلیه

آیا این بیان ایشان که به حسب ظاهر، بیان دقیقی هم هست و عباراتشان هم قابل دقت و قابل توجه است؛ درست است یا نه؟ اینجا یک مطلبی سیدنا الامام الاستاذ(ره) در امثال این موارد می فرمودند که این مطلب خوب است نه تنها در اینجا بلکه در موارد مشابه هم مورد توجه باشد و آن این است که ایشان مکرر می فرمودند: اینکه شایع شده بین جهات تعلیلیه و جهات تقییدیه فرق گذاشته می شود و در جهات تعلیلیه می گویند که مسأله رجوع به تقیید نمی کند، بلکه - شبیه همان تعبیری که بیان کردم - مثل یک شخص ثالثی که بین دو نفر ایجاد ارتباط و آشنایی می کند که در حقیقت آشنایی متقوم به این دو نفر است و آن فرد سوم فقط نقش رابط و نقش واسطه را دارد و این طور بین جهات تعلیلیه و جهات تقییدیه فرق گذاشته می شود. ایشان می فرمودند: این فرق در مسائل عقلیه قابل قبول نیست یعنی در مسائلی که حاکمیت عقل مطرح است و هیچ گونه ارتباطی به عرف ندارد. بلکه در مسائل عقلیه تمام جهات تعلیلیه برگشت به جهات تقییدیه می کند. هر کجا در مسائل عقلیه یک علتی و یک جهت تعلیلی مطرح باشد چاره ای نداریم جز این که آن را به یک جهت تقییدی ارجاع کنیم برای همان چیزی که ما در جواب از مرحوم محقق حائری و محقق عراقی(ره) ذکر می کردیم و گفتیم: نمی توانیم این وجوب غیری را که از راه ملازمه عقلیه در باب مسأله مقدمه ثابت است، تصور کنیم، که بیان کردیم که اصل نزاع در مسأله مقدمه واجب نزاع در یک مسأله عقلیه محض است؛ منتها طرفین این مسأله عقلیه دو امر شرعی است؛ اما حاکم به ملازمه بین این دو امر شرعی و دو وجوب شرعی که یکی نفسی است و یکی غیری، حاکم به ملازمه، «لیس الا العقل و المسأله، مسأله عقلیه محضه» و هیچ شائبه غیر عقل در این مسأله وجود ندارد.

عقل می خواهد بگوید: من درک می کنم که بین وجوب کون علی السطح و بین وجوب غیری نصب سلم، ملازمه قطعیه عقلیه تحقق دارد. اگر پرسیم: آیا این وجوب غیری متعلق به نصب سلم متعلق به مطلق نصب سلم است یا متعلق است به نصب سلمی که یوصل الی ذی المقدمه؟ که معنی یوصل نه ایصال قهری یعنی «یترتب علیه ذو المقدمه» و خود مکلف به دنبال آن ذی المقدمه را آتیان می کند، از عقل پرسیم آیا وجوب غیری متعلق به ذات مقدمه است ولو این که هیچ توصلی و ترتبی در خارج نباشد یا این که متعلق به مقدمه ای است که «یترتب علیها ذو المقدمه؟» اینجا اولاً اهمال معنا ندارد، چون مقام اثبات نیست که عقل بگوید: نمی دانیم مثلاً دلیل چه اقتضاء می کند؟ مفاد دلیل چیست؟ این مطلب باید به حسب لبّ و به حسب مقام ثبوت، مشخص باشد؛ آن وقت باید یا عقل

بگویند: وجوب غیری «یترتب علی نفس المقدمه مطلقاً» که هیچ گونه مسأله توصل الی ذی المقدمه در این رابطه مطرح نیست یا اگر توصل الی ذی المقدمه را مطرح کرد، دیگر غیر از مسأله قیدیت راه دیگری تصور نمی شود. شبیه همان جوابی که از محقق حائری (ره) و محقق عراقی (ره) دادیم که چطور می گویید به مقدمه با لحاظ ایصال متعلق است، اما ایصال قیدیت ندارد؟ یا باید حرف مشهور را بزنید و بگویند: مطلق المقدمه، پس لحاظ ایصال چه نقشی دارد؟ اگر می خواهید برای لحاظ ایصال نقش قائل شوید در مقابل مطلق، دیگر مقید است. یک چیز سومی نداریم، یک امر سومی که نه مطلق باشد و نه مقید باشد، با توجه به حاکمیت عقل نمی توانیم چنین چیزی را مطرح کنیم.

لذا به صاحب کفایه مرحوم آخوند (ره) عرض می شود که اگر برای غایت، نقشی قائل شدید و غایت را هم عبارت از توصل قرار دادید، نه تمکن از توصل بلکه نفس توصل را غایت قرار دادید، چاره ای نیست جز این که این توصل به صورت قیدیت مطرح باشد و غیر از مطلق و مقید نمی توانیم یک امر سومی تصور کنیم.

پس این که شایع شده که جهات تعلیلیه غیر از جهات تقییدیه است و در جهات تعلیلیه، تقیید وجود ندارد، در رابطه با مسائل عرفی و احیاناً مسائل شرعی که عقل در آن مطرح نباشد، است اما آنجایی که مسأله، ارتباط مستقیم به عقل دارد ولو این که طرفینش هم دو حکم شرعی است؛ اما ملازمه عقلی محض است؛ در اینجا نمی توانیم بین جهات تعلیلیه و جهات تقییدیه فرق بگذاریم. یا برای این غایت و توصل الی ذی المقدمه نقشی قائل نباشید، این رجوع به حرف مشهور می کند، تسلیم کلام صاحب فصول است و اگر برای این توصل، نقشی قائل باشید که وجدانا هم همین طوری که صاحب فصول می گوید، نقش از نظر عقل مطرح هست، این وجدانا اینطور است. اگر از کسی پرسند که آیا نصب سلّم «غیر ما یترتب علیه الکون علی السطح» را به اراده غیره می خواهید؟ جواب می دهد که نصب سلّم که «لا یترتب علیه الکون علی السطح» را من لازم ندارم، من کون علی السطح را می خواهم، نصب سلّم مجرد، مورد اراده من نیست؛ ولو اراده غیره. لذا با این مراحل که پشت سر گذاشتیم، به نظر می رسد اگر در بحث مقدمه واجب، اصل ملازمه را بپذیریم که نزاع اصلی روی اصل ملازمه و عدم ملازمه است و شاید آنجا اصل ملازمه را قبول نکنیم، اما اگر اصل ملازمه را بپذیریم به نظر می رسد که کلام صاحب فصول با این سیری که در کلام ایشان کردیم و همه اشکالات را از ایشان نفی کردیم و مراد از کلام ایشان را توضیح دادیم و انصافاً آن دلیل اخیرش هم مسأله وجدانا قابل جواب نیست، اگر ملازمه پذیرفته بشود «الحق مع صاحب الفصول».

بحث در این است که در مقدمه واجب، اصولاً ملازمه را می پذیریم یا نه؟ چون هنوز به اصل بحث نرسیدیم و این را در آینده مطرح می کنیم که آیا عقل حکم به ملازمه دارد بین وجوب نفسی

ذی المقدمه و وجوب غیری، یا حکم به ملازمه ندارد؟ و ترجیح قول صاحب فصول بنا بر پذیرفتن اصل ملازمه است و الا اگر وجوب مقدمه به طور کل انکار شود، دیگر نوبت به این حرفها نمی رسد.

ثمره نزاع بین قول مشهور و قول صاحب فصول

مطلبی که در کلام صاحب فصول باقی می ماند ثمره ای است که بین قول مشهور و قول صاحب فصول ذکر کردند که فقط عنوان می کنم برای این که یک جای مشکلی است هم خود متن کفایه در این رابطه خیلی مشکل است و اصل مطلب هم همینطور. بین قول صاحب فصول که قائل به وجوب مقدمه موصله است و بین قول مشهور که مطلق مقدمه را واجب می دانند، یک ثمره ای ذکر شده و این ثمره در رابطه با ضدین و اهم و مهم است که مثال معروفش «ازاله النجاسه عن المسجد و الصلاه فی المسجد» است که اگر فرض کردیم وقت نماز وسیع است و ضیقی در وقت نماز وجود ندارد، تبعاً ازاله در اینجا وجوب فوری پیدا می کند و به لحاظ فوریت وجوبش، اهم از صلاه است که اهمیتش روی همین جهت است و الا ابتداء به ذهن می زند که نماز کجا و ازاله النجاسه عن المسجد کجا؟ نماز در رأس همه فرائض و واجبات واقع شده، لکن اهمیت ازاله به لحاظ فوریتش است آن هم در موردی که وقت صلاه مضیق نباشد بلکه وقتش وسیعی باشد؛ مثل این که کسی یک ساعت بعد از ظهر وارد مسجد شد، دید مسجد آلوده به نجاست است؛ وظیفه شرعی فوریه اش در صورت تمکن این است که این نجاست را از مسجد ازاله کند اما اگر کسی به جای اشتغال به ازاله در همان لحظه ورود، ایستاد و نماز خواند، در حالی که فهمید مسجد آلوده است، هم تمکن از ازاله داشت و هم توجه به فوریت وجوب ازاله داشت؛ مع ذلک رها کرد و ایستاد و نماز خواند، «هل صلاته صحیحا ام صلاته باطله؟» گفته اند که ثمره بین قول صاحب فصول و قول مشهور در همین جا ظاهر می شود. روی قول صاحب فصول (ره) این نماز یکون صحیحا اما روی قول مشهور، این نماز به جای ازاله تکون باطلا. اما اینکه چرا این ثمره ترتب پیدا می کند؟ و اشکالی که بر ترتب به این ثمره شده را بعد بحث خواهیم کرد.

پرسش:

- ۱ - اشکال اثباتی مرحوم آخوند(ره) بر صاحب فصول(ره) را تقریب نمایید.
- ۲ - توضیح دهید چرا از نظر استاد اشکال ایشان به فصول وارد نیست؟
- ۳ - بیان امام راحل درباره جهات تعلیلیه و جهات تقیدیه را بیان کنید.
- ۴ - ثمره نزاع بین قول مشهور و بین قول صاحب کفایه را با ذکر مثال بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ارتباط ثمره بين قول مشهور و صاحب فصول (ره) به مسأله ضد

در مثال معروف صلاه و ازاله و اشباه آن، اگر کسی واجب اهم را ترك کند و به جای آن اشتغال به واجب مهم پیدا کند و واجب مهم عبادت باشد، بنابر قول صاحب فصول این عبادت صحیحا واقع می شود، صلاه به جای ازاله، تقع صحیحا و اما روی قول مشهور تقع باطله. آیا ترتب این ثمره مبتنی بر مسأله امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه؟ این بحث در آینده به عنوان مقدمه بحث مطرح می شود. در باب ضدین به صورت یک قاعده کلیه، همانطوری که وجود هر ضدی، دارای مقدمه یا مقدماتی است، آیا نبودن ضد دیگر هم به عنوان مقدمیت برای وجود ضد مطرح است؟ یعنی اگر در مورد سواد و بیاض، سواد بخواهد، تحقق پیدا کند همانطوری که تحقق سواد فی نفسه دارای مقدمه یا مقدماتی است، آیا نبودن ضد سواد در همین حال به عنوان مقدمیت برای وجود سواد مطرح است، یعنی یک مقدمیت عقلیه دارد یا نه؟ این بحث در آنجا خیلی مؤثر است و قولی است که خلاصه اش عبارت است؛ آیا «عدم احد الضدین، مقدمه لوجود الضد الاخر ام لیست بمقدمه؟» آنجا بعضی ها قائل به مقدمیت شده اند و بعضی ها هم مسأله مقدمیت را به طور کلی انکار کرده اند.

ثمره ای که بین قول مشهور و صاحب فصول ملاحظه می کنیم، مبتنی بر این است که آن مسأله مقدماتی را در آنجا پذیرفته باشیم یعنی عدم احد الضدین را قبول کنیم که مقدماتی برای ضد دیگر دارد. ضد، مقدماتی دارد: یکی از مقدماتش هم نبودن ضد دیگر است این هم به عنوان مقدماتی مطرح است. این ثمره مبتنی بر پذیرش این مقدماتی است، روی هر دو قول، هم قول مشهور و هم قول صاحب فصول، بگوییم: در مثل مسأله ازاله و صلاه که واجب اهم به لحاظ فوریت، مسأله ازاله است و واجب مهم عبارت از صلاه است و بین صلاه و ازاله، تضاد تحقق دارد؛ یعنی در آن واحد، امکان اجتماع ندارند که مکلف هم اشتغال به صلاه داشته باشد و هم اشتغال به ازاله داشته باشد «لا يمكن اجتماعهما في آن واحد فبينهما تضاد» تضاد برقرار است، حالا که تضاد شد، چون آن مطلب را در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد پذیرفتیم که «ترك احد الضدين، مقدمه لفعل ضد الآخر» روی این مبنا در باب صلاه و ازاله، مطلب این طور می شود که «ترك الصلاه، مقدمه لفعل الازاله» ازاله که واجب اهم است و باید در خارج به لحاظ فوریت انجام بگیرد، این ازاله مقدماتی دارد: فرض کنید یکی از مقدماتش این است که انسان آب تهیه کند. یکی از مقدماتش این است که وسائل دیگری برای ازاله تحقق پیدا نکند و ایجاد کند، یکی از مقدماتش هم ترك الصلاه است، برای این که اگر اشتغال به نماز پیدا کرد دیگر «لا يمكن ان يتحقق الازاله». پس «ترك الصلاه مقدمه لفعل الازاله» حالا که مسأله مقدماتی مطرح شد؛ اینجا بین قول مشهور و صاحب فصول این ثمره ظاهر می شود. مشهور می گویند که مقدمه مطلقا وجوب غیری دارد، چه به دنبال آن مقدمه و ذی المقدمه در خارج تحقق پیدا کند و در حقیقت مقدمه، مقدمه موصله باشد و چه به دنبال مقدمه، ذی المقدمه ترتب پیدا نکند و تحقق پیدا نکند. نصب سلم واجب غیری است مطلقا، می خواهد به دنبالش کون علی السطح واقع بشود یا به دنبال آن کون علی السطح واقع نشود.

طبق این مبنا وقتی که ترك الصلاه را مقدمه ازاله می دانید، این «ترك الصلاه يصير واجبا بالوجوب الغیری»، ترك الصلاه وجوب غیری پیدا کرد و اگر چیزی واجب شد، نقیض آن چیز اتصاف به حرمت پیدا می کند، کما این که اگر چیزی حرام شد، نقیضش اتصاف به وجوب پیدا می کند؛ نقیضش نه ضدش که داخل در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. بحث نقیض در اینجا مطرح است هر شیئی واجب شد «یکون نقیضه حراما» و اگر حرام شد «يصير نقیضه واجبا».

مشهور این طور می گویند: ترك الصلاه که به عنوان مقدماتی بنا بر قول مشهور وجوب پیدا کرد، پس «نقیض ترك الصلاه يصير حراما»، نقیض ترك صلاه عبارت از فعل صلاه است. فعل، وجود و عدمش متناقض است مثل سلب و ایجاب است. همان طوری که بین سلب و ایجاب، تناقض وجود دارد، بین وجود و عدم هم مناقضه تحقق دارد. پس ترك الصلاه وقتی که وجوب پیدا کرد و نقیض هر

واجبی حرام شد و نقیض ترك الصلاة عبارت از فعل الصلاة است «فعل الصلاة یصیر حراما».

اگر فعل صلاة حرام شد و به عبارت دیگر: حرمت متعلق به عبادت شد؛ نهی اگر تعلق به عبادت بگیرد، مستلزم فساد آن عبادت است، مستلزم بطلان آن عبادت است به خلاف نهی که به معامله تعلق می گیرد که اقتضای فساد معامله را نمی کند اما اگر به عبادت متعلق شد و منهی عنه، عبادت بما هو عبادت شد، عبادت مبعوض نمی تواند مقرب الی الله باشد؛ نمی تواند معراجیت داشته باشد. پس نهی متعلق به عبادت فساد عبادت را اقتضا می کند، در نتیجه طبق قول مشهور باید بگوییم که «الصلاة مکان الازاله» نه تنها ازاله را از دست داده بلکه صلاة هم باطلا واقع شده و عبادت غیر صحیح است.

خصوصیت معتبر در وجوب مقدمی نزد صاحب فصول

امّا روی مبنای صاحب فصول می خواهیم بگوییم: عبادت صحیحا واقع می شود، برای این که صاحب فصول در همین مثال، ترك الصلاة را به تنهایی متعلق وجوب غیر می داند، نمی گوید:

ترك الصلاة وجوب غیر دارد بلکه همانطوری که در مسأله نصب سلم می فرمود: آن نصب سلمی وجوب غیر دارد که به دنبال آن «کون علی السطح باراده المكلف» تحقق پیدا کند. اگر به دنبال نصب سلم کون علی السطح واقع شد، پی می بریم که نصب سلم وجوب غیر داشته است، اما اگر یک جایی نصب سلم مجرد تحقق پیدا کرد و اصلا به دنبال آن کون علی السطح واقع نشد، می فهمیم که این نصب سلم هم «لم یکن واجبا غیرا لانه لم یکن مقدمه موصله». طبق مبنای ایشان در «ما نحن فیه» باید این طور پیاده بکنیم: ترك الصلاة به تنهایی وجوب غیر ندارد بلکه ترك الصلواتی که به دنبال آن ازاله تحقق پیدا بکند و به عبارت دیگر: ترك الصلواتی که موصل به ذی المقدمه باشد که ذی المقدمه اش عبارت از ازاله است، این ترك الصلاة مقید، وجوب غیر دارد، این ترك صلاة با قید ایصال وجوب غیر دارد. اگر این ترك صلاة با قید ایصال وجوب غیر داشت، نقیضش اتصاف به حرمت پیدا می کند، نقیض این واجب مقید، اتصاف به حرمت پیدا می کند. «نقیض ترك صلاة الموصل عبارة عن عدم ترك الصلاة الموصل، عبارة عن رفع ترك الصلاة الموصل»، نقیض ترك صلاة موصل این است که ترك صلاة موصل نباشد.

نبودن ترك صلاة موصل گاهی در خارج، همراه با این واقع می شود که نماز را نمی خواند و ازاله هم نمی کند. اگر نماز را نخواند و ازاله هم نکرد «و ترك کلا- الامرین و کلام الضدین»، این یک وجود مقارن با عدم ترك صلاة موصل است. یک طریق دیگر و یک وجود دیگر هم برای آن هست و آن این است که نماز بخواند و ازاله نکند که بحث «ما نحن فیه» است.

اگر نماز خواند و ازاله نکرد اینجا هم ترك صلاة موصل، تحقق پیدا نکرده برای این که اگر

بخواهد ترك صلاه موصل تحقق پيدا كند در جانب اثباتش، جانب وجوب غيري اش دو خصوصيت معتبر است: يكي نخواندن نماز و يكي ازاله مكان نماز، اگر نماز نخواند و ازاله كرد، اين ترك الصلاه الموصل است مثل آن كسي كه نصب سلم کرده و به دنبال آن، كون على السطح را ايجاد کرده است.

ترك الصلاه مقدمه موصل شد الى ذى المقدمه يعنى ازاله هم به دنبال اين ترك الصلاه تحقق پيدا كرد، لذا در جانب اثباتش دو خصوصيت معتبر است و دو جهت بايد اجتماع پيدا كند: ترك الصلاه و فعل الازاله، اين اسمش ترك الصلاه الموصل است. چيزى كه در جانب اثباتش دو خصوصيت معتبر است، در نقيضش كه عبارت از رفع اين شىء مقيد است، در حقيقت دو مصداق اين نقيض برآى آن تحقق پيدا مى كند و با دو چهره مى تواند نقيضش تحقق پيدا كند: يك مصداقش اين است كه نماز بخواند و ازاله نكند كه اين در حقيقت فاقد هر دو قيد شده يعنى هيچ يك از آن دو خصوصيت تحقق پيدا نكرده است بلكه به جاي ترك الصلاه، فعل الصلاه آمده و به جاي فعل الازاله، ترك الازاله آمده است. اين يك مصداقش بود، يك مصداق ديگرش اين است كه اين آدم هر دو را ترك بكنند. وقتى كه وارد مسجد شد و متوجه آلودگى مسجد و فوريت وجوب ازاله شد با اين كه ازاله هم برايش امكان داشت، سرش را زير انداخت و از مسجد بيرون آمد؛ هم صلاه در مسجد را انجام نداد و هم ازاله اى كه واجب اهم بود را ترك كرد. اين هم يك مصداق برآى نقيض است.

پس طبق فرمايش صاحب فصول كه در وجوب غيري مقدمى، دو خصوصيت معتبر است: يكي اصل المقدمه و يكي ترتب ذى المقدمه، منتها اصل المقدمه در اينجا يك امر عدمى است، ترك الصلاه مقدميت برآى فعل ازاله دارد اما در عين حال، خود ترك الصلاه به تنهائى ليس بواجب بلكه ترك الصلالتى كه «يتعقبه و يترتب عليه الازاله يكون واجبا غيريا» اين مقيد كه وجوب غيري پيدا كرد، نقيض اين مقيد حرام است و هميشه نقيض مقيد دو مصداق دارد. هر كجا شما مقيدى پيدا كنيد، وقتى كه سراغ نقيض برويد، نقيض دو مصداق پيدا مى كند: يك مصداق اينكه ذات مقيد هست و قيد تحقق ندارد و يك مصداقش اينكه نه ذات مقيد است و نه قيد. اين قاعده كلييه است «كل امر مقيد» در ناحيه نقيض دو مصداق هست: يك مصداق ذات مقيد است، قيد وجود ندارد، يك مصداق اينكه اصلا ذات مقيد هم وجود ندارد، تا نوبت به قيدش برسد. لذا بنا بر فرمايش صاحب فصول برآى نقيض به تعبير بدوى مى گوييم: دو مصداق هست: يك مصداق ترك الصلاه و الازاله معا كه با آن كارى نداريم، يك مصداق فعل الصلاه و ترك الازاله كه اين محل بحث ماست كه فعل الصلاه و ترك الازاله آنجايى است كه نه مقيد وجود دارد نه قيد وجود دارد؛ برآى اين كه مقيد ما ترك الصلاه است و قيدش هم عبارت از ايصال است. پس اگر به جاي ذات مقيد كه ترك الصلاه است فعل الصلاه آمد، معنايش اين است كه نه مقيد وجود دارد و نه قيد وجود دارد، كه اين محل بحث است. اينجا بگوييد

که بالاخره طبق فرمایش صاحب فصول چطور این عبادت صحیح می شود؟ از چه راهی می توانیم حکم کنیم به صحت این عبادت؟

تصحیح عبادت در باب اجتماع امر و نهی طبق نظر صاحب فصول

اینجاست که یک توضیحی راجع به تصحیح عبادت بنابر مبنای ایشان لازم است، اما اشکالش این است که بگویید: طبق قول صاحب فصول نقیض دو مصداق دارد که هر دو مصداقش حرام است.

اگر نقیض یک واجبی، دو مصداق داشت، هر دو مصداق حرام است، یک مصداقش هم فعل الصلاه و ترک الازاله است پس فعل الصلاه حرام می شود نهی در عبادت هم اقتضای فساد دارد و حرام است.

لکن صاحب فصول باید بفرماید: اینجایی که یک مقیدی وجوب پیدا می کند و نقیض این مقید اتصاف به حرمت پیدا می کند، نقیض امر واحدی است، در نقیض تعدد نیست. لذا در مقام تعریف نقیض می گویند که «نقیض کل شیئین رفعه» و رفع هم به معنای عدم است، یعنی نقیض هر چیزی، عدم آن چیز است، نبود آن چیز نه آنطوری که خیال می کنیم که در رفع، یک جنبه اثباتی وجود دارد، بلکه رفع به معنای عدم است حتی به معنای اعدام هم نیست که یک اضافه وجودیه به کسی پیدا کند.

نقیض هر چیزی عدم آن چیز است، اگر ترک الصلاه الموصول وجوب پیدا کرد، نقیض ترک الصلاه الموصول، نبودن ترک صلاه موصول است، عدم ترک صلاه موصول است؛ آن که حرام است همین است همین شیء واحد، عدم ترک صلاه موصول حرام است. منتها این عدم ترک صلاه موصول، گاهی از نظر خارج، با فعل صلاه و ترک الازاله مقارنت پیدا می کند که «ما نحن فیه» است و گاهی با ترک الصلاه و ترک الازاله معا مقارنت پیدا می کند.

اگر یک عنوان حرامی با یک چیزی مقارنت پیدا کند این مقارنت موجب سرایت حرمت نمی شود. نه تنها مقارنت موجب سرایت حرمت نیست بلکه حتی ملازمه هم موجب سرایت حرمت نیست. اگر یک چیزی با شیء دیگر ملازم بود و احد المتلازمین حرام بود، در کفایه هم ملاحظه کرده اید آیا اگر احد متلازمین اتصاف به حرمت داشت، معنایش این است که ملازمه دیگر هم باید حرام باشد؟ نه، فقط لازمه متلازم بودن این است که متلازمین دو حکم غیرقابل اجتماع نداشته باشند؛ یعنی نمی شود احد متلازمین حرام باشد، ملازم دیگر واجب باشد. در عین این که این دو هم متلازم هستند یکی واجب و دیگری حرام باشد، این امکان ندارد. اما اگر احد متلازمین واجب شد معنایش این نیست که ملازم دیگرش هم واجب است بلکه ممکن است ملازم دیگرش مباح باشد، ممکن است ملازم دیگرش مستحب باشد. کما اینکه اگر احد متلازمین حرام بود، لازم نیست که ملازم دیگر هم حرام باشد؛ ممکن است ملازم دیگرش مباح باشد. حتما باید ملازم احد

متلازمین حرام، واجب نباشد، اما از مرحله وجوب که پائین آمد، دیگر هیچ مانعی ندارد.

پس وقتی که در باب متلازمین، مسأله تعدی و سرایت حرمت از احد متلازمین به ملازم دیگر مطرح نیست، در غیر باب متلازمین که از آن تعبیر به مقارن می کنیم، مسأله به طریق اولی است. و در ما نحن فيه مسأله مقارنت مطرح است یعنی نقیض «عدم ترك الصلاه الموصل الی الازاله» این نقیض است، این هم عنوان واحد است و حرام. «عدم ترك الصلاه الموصل الی الازاله حرام» اما این عدم از نظر خارج، مقارن با یکی از دو چیز واقع می شود: گاهی مقارن می شود با ترك صلاه و ترك ازاله معا، گاهی مقارن می شود با فعل صلاه و ترك الازاله و این مقارنه اقتضا ندارد که حکم حرمت از آن عنوان واحد عدمی سرایت به این دو شیء مقارن در خارج بکند. آن عنوان عدمی واحد حرام است اما این دو مقارن هیچ کدام نمی تواند اتصاف به حرمت پیدا کند؛ وقتی نتوانست هیچ یک از دو مقارن اتصاف به حرمت پیدا کند پس نتیجتاً فعل الصلاه که احد المقارنین است «لا یكون متصفا بالحرمة».

اگر اتصاف به حرمت پیدا نکرد «لا تصیر باطلا» فعل الصلاه اگر حرام نشد دیگر نمی تواند اتصاف به بطلان و فساد پیدا کند. پس بنا بر مبنای مشهور صلاه مکان الازاله یكون باطلا، اما طبق مبنای صاحب فصول لا یكون باطلا. این ثمره ای است که مترتب بر این دو قول شده، لکن مرحوم شیخ بزرگوار انصاری علی ما فی تقریرات بحثه الشریف که مرحوم آخوند هم اشاره به کلام ایشان دارند، بر ترتب این ثمره بر قول مشهور و صاحب فصول یک ایراد مهمی دارند که مطالعه بفرمایید.

پرسش:

۱ - بحث از ثمره نزاع بین مشهور و صاحب فصول (ره) چه ارتباطی به مسأله ضد دارد؟

۲ - تقریب استاد در بیان ثمره نزاع را به طور اختصار توضیح دهید.

۳ - بنا بر مبنای صاحب فصول (ره) راه تصحیح عبادت در مثال مذکور چیست؟

۴ - توضیح دهید چرا طبق مبنای صاحب فصول (ره) برای نقیض دو مصداق وجود دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مرحوم شيخ انصاری(ره) در ثمره نزاع در بحث ضدّ

شیخ بزرگوار اشکالی بر ترتب این ثمره ایراد فرمودند. اگر ما بگوییم: بنا بر قول صاحب فصول، صلاه به جای ازاله صحیح است و بنا بر قول مشهور باطل باشد. مرحوم شیخ می فرمایند: مسأله، چنین نیست و توضیح و تقریب کلام ایشان به این برمی گردد که شما یک وقت در تمام جزئیات، می خواهید دقت کنید و روی نفس همان عنوان واقعی بدون این که سر سوزنی از آن عنوان تعدی و تجاوز کنید، حکم بکنید. در این صورت همان طوری که روی عقیده صاحب فصول در مثال صلاه، صلاه صحیح است، بنا بر قول مشهور هم صحیح است برای اینکه ترک الصلاه مقدمیت دارد و وجوب غیری دارد و هیچ گونه قید و شرطی همراهش نیست، عنوان موصلیت مطرح نیست. ترک الصلاه که واجب شد، نقیضش حرام است و نقیض را معنا می کنید می گویند: «نقیض کل شی رفعه» و رفع را به معنای عدم می گیرید. اگر ترک الصلاه بنا بر قول مشهور واجب شد، آنچه که حرام می شود به عنوان نقیض، عدم ترک الصلاه است. عدم ترک الصلاه حرام است، اما چرا فعل الصلاه حرام باشد؟

به عبارت دیگر: طبق مبنای مشهور تا حرمت را متعلق به فعل صلاه نکنید نمی توانید بگویید:

نماز باطل است. باید حرمت به عبادت متعلق شود، حرمت به فعل صلاه تعلق بگیرد. مرحوم شیخ می فرماید: اگر بخواهیم دقت کنیم و سرسوزنی این طرف و آن طرف نرویم، بنابر مبنای مشهور چرا می گویید که نماز باطل است؟ شما حرمتی را متعلق به صلاه می کنید تا به اعتبار این که نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند، عبادت فاسد بشود ولی ما حرمت متعلقه به صلاه نداریم؛ برای این که آنچه واجب است، ترک الصلاه است و آنچه حرام است، عدم ترک الصلاه است و فعل الصلاه نمی شود مصداق یک امر عدمی قرار گیرد ولو این که مضاف الیه این عدم هم عدم باشد. مثلاً اگر خواستید درباره زید تعبیر کنید می توانید بگویید: «زید متصف بالوجود» اما نمی توانید بگویید:

«زید متصف بعدم العدم» عدم العدم درست است که ملازم با وجود است، نمی شود عدم العدم بدون وجود تحقق پیدا کند لکن این ملازمه، غیر از این است که عدم العدم مفهوماً عبارت از وجود باشد.

وجود نمی شود مصداق برای عدم قرار گیرد ولو این که مضاف الیه این عدم هم عدم باشد. «عدم العدم لیس بوجود بحسب المفهوم و بحسب العنوان» بلکه به حسب الخارج، عدم العدم منطبق با وجود است و متحقق با وجود است.

مرحوم شیخ می فرماید: اگر بخواهید با دقت مسأله را دنبال کنید، طبق قول مشهور هم نمی توانید بگویید که «اذا صلی» در موقع ورود در مسجد و ازاله را ترک کرد «صلاته باطله» چرا باطله؟ باید بطلان مستند به تعلق نهی به خود صلاه بشود، شما از چه راهی نهی را متعلق به خود صلاه می کنید؟ نهی مربوط به نقیض ترک الصلاه است و «نقیض ترک الصلاه عدم ترک الصلاه» است و «عدم ترک الصلاه بحسب العنوان و بحسب المفهوم» - که احکام هم در رابطه با عناوین و مفاهیم است - غیر از وجود صلاه است. عنوان وجود الصلاه، یک عنوان است و عنوان ترک ترک الصلاه، یک عنوان دیگر است ولو این که در خارج این دو متحد باهم هستند و عینیت دارند و فرد دیگری هم غیر از این، وجود ندارد، اما این اتحاد عینی و خارجی سبب نمی شود که حکم به حرمت از عنوان عدم، سرایت به وجود کند و تا مادامی که سرایت به وجود نکند نمی توانیم صلاه را منهی عنه و محرم بدانیم و در نتیجه، حکم به بطلان کنیم.

پس اگر دقت کنیم هم طبق قول صاحب فصول و هم طبق قول مشهور نماز صحیح است و فرقی نمی کند. اما اگر دقتهای این چنینی را کنار گذاشتیم و یک مقدار از این دقتها، اغماض عین کردیم ایشان می فرماید: در این صورت بنابر هر دو قول باید حکم به بطلان کنید. برای این که روی مبنای مشهور (که شما هم قائلید) ثمره را که مترتب می کنید می گویید: درست است ترک الصلاه واجب است و نقیض ترک الصلاه، عدم ترک الصلاه است و عدم ترک الصلاه، غیر از وجود صلاه است، لکن

وقتی می بینیم عدم ترک الصلاه جز با وجود صلاه تحقق پیدا نمی کند کان وجود صلاه را داخل در دائره متعلق حرمت می کنیم و لذا می گوییم: نماز باطل است.

ایشان می فرماید: بنا بر قول صاحب فصول (ره) هم همین راه را طی کنید؛ آنجا واجب، ترک الصلاه الموصل بود. یک ترک مقیدی مأمور به امر غیری و واجب به وجوب غیری بود؛ به مقتضای این که اگر شیء واجب شد، نقیضش حرام است و نقیض هم به معنای امر عدمی است، می گوییم: عدم ترک الصلاه الموصل به مقتضای وجوب ترک الصلاه الموصل «یکون محرما» این عدم ترک الصلاه الموصل که حرام شد، می بینیم این عدم ترک الصلاه الموصل، دو مصداق دارد:

(مصداق غیر دقی) یک مصداقش عبارت از فعل الصلاه و ترک الازاله است، یک مصداقش هم عبارت از ترک الصلاه و ترک الازاله معا است به همان تقریبی که گذشت؛ که هر کجا یک ترک و عدم، اضافه به یک شیء مقید بشود، دو مصداق پیدا می کند: یک وقت عدم المقید در ضمن عدم القید تحقق پیدا می کند، یک وقت عدم المقید در ضمن عدم ذات مقید تحقق پیدا می کند.

فرق بین کلام صاحب فصول و مشهور از نظر شیخ

مرحوم شیخ می فرماید: تنها فرق بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول در همین جهت است که طبق قول مشهور، نقیض واجب که حرام است، یک مصداق دارد اما بنا بر قول صاحب فصول، دو مصداق دارد. آیا یک مصداق داشتن و دو مصداق داشتن، ایجاد فرق می کند و موجب این می شود که یک ثمره ای بین القولین ترتب پیدا بکند که بگوییم: طبق کلام مشهور چون نقیض یک فرد بیشتر ندارد لذا این فرد حرام می شود و باطل می شود، اما طبق کلام صاحب فصول چون نقیض دو مصداق دارد و دو فرد دارد، نمی توانیم بگوییم: این دو فرد حرام است؟ شیخ می فرماید: چرا نمی توانید بگویید؟ اینجا هم بگویید: دو فرد حرام است: یک فردش این است که نماز بخواند و ازاله نکند «ارتکب محرما». یک فرد این است که نه ازاله کند و نه نماز بخواند باز هم «ارتکب محرما» پس اینجا دو صورت و دو راه برای ارتکاب محرم وجود دارد. اما بنا بر مشهور تنها یک راه برای ارتکاب محرم هست و آن این است که نه نماز بخواند و نه ازاله کند. اما اگر صلاه را ترک بکند ولو این که ازاله هم نکند این شخص «لم یرتکب محرما» اما اگر نماز بخواند و ازاله نکند، نقیض الواجب تحقق پیدا کرده و ارتکب محرما. پس فرق بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول تنها در این جهت است که بنا بر کلام مشهور، یک راه برای ارتکاب محرم هست اما بنا بر کلام صاحب فصول، دو راه برای ارتکاب محرم هست و این یک راه و دو راه نمی تواند فارق بین قولین بشود.

اگر اینجا بخواهید با دقت تمام پیش بروید طبق هر دو قول، نماز صحیح است حتی بنا بر قول

مشهور و اگر یک مقدار بخواهید مسأله دقت را کنار بگذارید و اتحاد خارجی و مصادیق را هم کان داخل در دائره متعلق تحریم بکنید باز هم علی کلا القولین نماز یکون باطلا هم بنابر قول مشهور هم بنابر قول صاحب فصول. پس این چه ثمره ای است که مترتب بر قول مشهور و صاحب فصول کرده اند؟

جواب مرحوم آخوند(ره) از بیان شیخ اعظم(ره)

مرحوم آخوند در مقام جواب از مرحوم شیخ که مدتی استاد بزرگوار ایشان بوده اند، می فرماید:

فرق همین است در آنجایی که نقیض، دو مصداق داشته باشد به قول شما که عبارت از قول صاحب فصول است، آنجا آنچه که حرام است، یک عنوان واحد است که همان عدم ترک الصلاه الموصول است، که این عدم ترک الصلاه الموصول وقتی که با این دو طریق ملاحظه می شود می بینیم عنوان مصداقی ندارد برای این که وجود نمی تواند مصداق برای عدم باشد. از عنوان مصداق که گذشت، دو عنوان دیگر مطرح است: یکی عنوان ملازمه است، یکی عنوان مقارنه. می بینیم عنوان ملازمه هم تحقق ندارد برای این که در ملازمه نمی شود انفکاک حاصل شود در حالی که اینجا گاهی با این فرد اجتماع پیدا می کند، یعنی فرد دیگر وجود ندارد، گاهی با فرد دیگر (که تعبیر به فرد هم مسامحه است) اجتماع پیدا می کند. معنایش این است که فرد اول وجود ندارد. پس حالا که دو طریق وجود داشت و به تعبیر مسامحی: دو فرد وجود داشت، معنایش این است که ملازمه هم وجود ندارد، گرچه اگر ملازمه هم بود، فایده نداشت برای این که گفتیم: در متلازمین لازم نیست که اگر یکی محکوم به حرمت شد، دیگری هم اتصاف به حرمت پیدا کند.

تلازم، اقتضای اتحاد حکم ندارد، فقط تلازم این اقتضاء را دارد که اگر یکی واجب شد، دیگری نمی تواند محکوم به حرمت شود برای این که امثال اینها غیر ممکن می شود. اگر احد متلازمین واجب شد، ملازم دیگری حرام شد، مکلف در مقام امثال، قدرت را از دست می دهد، نمی تواند کاری کند که فاعل احد المتلازمین و تارک ملازم دیگر باشد، اما اگر احد المتلازمین واجب شد و دیگری مباح شد چطور؟ اگر احد متلازمین واجب شد و دیگری مستحب، چطور؟ یا در حرمتش اگر احد متلازمین حرام شد و دیگری مباح بود چه مانعی پیدا می کند؟ پس اگر ملازمه هم بود، باز در ملازمه، حکم ثابت نمی شد و در «ما نحن فیه» ملازمه هم وجود ندارد بلکه یک مرتبه پائین تر از ملازمه که از آن تعبیر به مقارنه می شود، هست. مقارنه معنایش این است که این نقیض، یعنی «عدم ترک الصلاه الموصول» گاهی اقتران پیدا می کند با این طریق و گاهی اقتران پیدا می کند با آن طریق؛ پس این که ممکن است، ممکن است با آن طریق باشد دون این طریق، این معنایش عدم الملازمه

است. اگر ملازمه بود، نباید انفکاک باشد، فقط مسأله مقارنه است. در مقارنه اگر یک چیزی حرام شد آیا مقارنش آن هم مقارن احیاناً، می تواند اتصاف به حرمت پیدا کند یا معنا ندارد که حکم به حرمت از مقارن شیء به مقارنش سرایت کند؟ ما در متلازمین هم قبول نداریم تا چه رسد به متقارنین. پس بنابر قول صاحب فصول مسأله مصداقیت که مطرح نیست، مسأله ملازمه هم مطرح نیست، بلکه صرفاً مسأله مقارنه است و مقارنه اقتضا ندارد که فعل صلاه را حرام کند لذا فعل الصلاه غیر محرم و طبق مبنای ایشان «تكون الصلاه صحيحه». اما بنابر قول مشهور ایشان می فرماید: درست است. ما به همان نظر دقی می گوئیم که ترك الصلاه واجب و ترك ترك الصلاه حرام است و فعل الصلاه را هم در عالم عنوانی و در عالم مفهومی، عین ترك ترك الصلاه نمی دانیم اینها را هم قبول می کنیم لکن یک حرف داریم و آن این است که این ترك ترك الصلاه با اینکه مفهوماً مغایر با فعل صلاه است، اما از نظر واقعیت، مقارنه نیست بلکه بالاتر است، ملازمه است بلکه بالاتر، همین اتحاد عینی و خارجی است و همین اتحاد عینی و خارجی کفایت می کند در سرایت حکم. به عبارت دیگر ایشان می فرماید: ما در مقارنه سرایت را قائل نیستیم. در ملازمه سرایت را قائل نیستیم اما آنجایی که یک مفهومی اتحاد عینی و خارجی با یک مصداق داشته باشد، این اتحاد عینی و خارجی را موجب سرایت حکم می دانیم ولو اینکه از نظر مفهوم هم بینشان مغایرت تحقق داشته باشد.

فرق بین اتحاد عینی و اتحاد خارجی و مقارنه امر و نهی

ایشان به دنبال کلمه «قلت» این بیان را ذکر می کنند که طبق قول مشهور، مسأله اتحاد عینی و اتحاد خارجی مطرح است و این یک مسأله ای است مافوق ملازمه، اما طبق قول صاحب فصول، مسأله مقارنه مطرح است که این مقارنه مادون ملازمه است. یعنی اگر ملازمه را شما یک حد وسطی قرار بدهید، کلام مشهور مافوق ملازمه است، بیان صاحب فصول مادون ملازمه، که عبارت از مقارنه است. ما فوق ملازمه عبارت از اتحاد عینی و خارجی است. لذا ایشان می فرماید: در مقارنه، حکم به حرمت سرایت نمی کند اما در اتحاد عینی و خارجی ولو این که تغایر در عالم مفهوم هم داشته باشد، سرایت می کند. البته این طبق مبنایی است که مرحوم آخوند دارد و بر همین مبنا در مسأله اجتماع امر و نهی هم قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می شوند. حالا روی مبنای خودشان اینطوری فرق بین قول صاحب فصول و حرف مشهور را بیان کرده اند.

این حرفها فی نفسه دقیق و قابل ملاحظه و قابل فکر بود. اما واقعیت مسأله این است که در این رابطه دو چیز را باید مورد بررسی و بحث قرار دهیم: یکی عبارت از معنای نقیض است که معنای واقعی آن چیست و چه احتمالاتی در معنای نقیض وجود دارد؟ این باید بررسی شود؛ برای این که

پایه این ثمره ای که بین قول صاحب فصول و قول مشهور است یکی همین است که «ما معنی النقیض؟» اینها همه نقیض را یک معنای عدمی معنا کردند که باید ملاحظه کنیم. بعد یک مطلب دیگری که این ثمره بر آن ترتب دارد و اگر آن مبنا نباشد، این ثمره به کلی باطل است این است که اگر شیئی واجب شد، نقیضش حرام است. اگر کسی این مطلب را انکار کرد گفت: وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض نیست، دیگر بساط این ثمره بطور کلی برچیده می شود برای این که یکی دیگر از پایه های محکم این ثمره این بود که اگر شیئی واجب باشد، نقیضش اتصاف به حرمت پیدا کند. ما باید این دو مسأله را بررسی کنیم.

بیان سه احتمال در معنای نقیض

در رابطه با مسأله اولی که معنای نقیض چیست؟ سه احتمال ذکر شده است: یک احتمال همین که در کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ و قائلین به ترتب ثمره است و آن این است که «نقیض کل شیء رفعه» و رفع هم معنای عدمی است یعنی همیشه نقیض، یک عنوان عدمی خواهد بود. اگر کلمه نقیض را به وجود اضافه کنید و بگویید: «ما معنی نقیض الوجود؟» می گوئیم: معنایش یعنی عدم الوجود، این وجود نباشد، این وجود تحقق نداشته باشد؛ اما اگر کلمه نقیض را اضافه به عدم کردیم، گفتیم: «ما معنی نقیض العدم؟» بنابراین تفسیر و احتمال، نمی توانیم بگوئیم: «نقیض العدم یعنی الوجود» بلکه باید بگوئیم: «نقیض العدم، عدم العدم، ترك العدم، رفع العدم» لذا طبق این احتمال نمی توانیم بگوئیم: «الوجود و العدم متناقضان» این عبارت غلط است. چرا؟ برای این که عدم، نقیض الوجود هست اما وجود، «لیس بنقیض للعدم» بلکه نقیض، همیشه باید یک امر عدمی باشد لذا در ترتب ثمره گفتیم: وقتی که نقیض، حرام می شود یعنی ترك ترك الصلاه، بنا بر قول صاحب فصول: ترك ترك الصلاه الموصل، طبق قول مشهور: ترك ترك الصلاه.

همیشه بنابراین احتمال و این تعریف، نقیض امر عدمی. «العدم نقیض للوجود اما لا یكون الوجود نقیضا للعدم بل ما هو نقیض للعدم عدم العدم، رفع العدم.» این یک احتمال در تعریف نقیض است که گفتیم لازمه این احتمال همین بود که تعبیر به این که «العدم و الوجود امران متناقضان»، این تعبیر غیر صحیح خواهد بود.

احتمال دوم در معنای نقیض

اما تعریف دومی که برای نقیض شده گفته اند: «نقیض الشیء رفعه او كون الشیء مرفوعا به»، که یکی از دو جهت در معنای نقیض اعتبار دارد و آن هم روی این حساب است گفته اند: اگر نقیض

اضافه به وجود بشود، «نقیض الوجود رفعه ای عدمه» و اما اگر نقیض اضافه به عدم شد، اینجا دیگر کلمه «رفعه» نیست اینجا «کون العدم مرفوعاً به» عدم به چه چیز رفع می شود، به چه چیز برداشته می شود؟ عدم به وجود برداشته می شود. پس در حقیقت، نقیض را یک معنایی می کنند که یکی از این دو خصوصیت باشد «اذا اضيف النقيض الى الوجود، معنى النقيض، عدم الوجود و اذا اضيف الى العدم» دیگر «لیس معنى النقيض رفعه» معنایش این است که نقیض، آن چیزی است که عدم به سبب او کنار می رود و منتفی می شود. آن چیزی که به سبب او عدم کنار می رود و منتفی می شود، همان وجود است. این وجود است که عدم را از بین می برد و کنار می زند. لذا روی این تعریف، «العدم و الوجود متناقضان» یک تعبیر صحیحی است منتها نقیض بودن عدم به لحاظ خصوصیت آن اول، «رفعه» است اما نقیض بودن وجود به لحاظ آن دوم است که «گونه مرفوعاً به» یعنی وقتی می گوییم:

«الوجود نقیض للعدم» معنایش این است که «العدم یرتفع بسبب الوجود فحیث انه یرتفع بسبب الوجود فالوجود نقیض للعدم» لذا روی این تعبیر دوم، تعبیر «الوجود و العدم متناقضان» یک معنای صحیح است اما روی معنای اول نمی توانیم بگوییم: یک معنای صحیح است. یک احتمال سومی هم در معنای نقیض هست که باید عرض بکنیم بعد هم سراغ آن مسأله برویم که اگر شیئی واجب شد، نقیضش به چه مناسبت اتصاف به حرمت دارد؟ تا بعد در «ما نحن فیه» نتیجه بگیریم.

پرسش:

۱ - توضیح دهید طبق بیان مرحوم شیخ (ره) نماز در مثال مذکور در چه صورت صحیح و در چه صورت باطل است؟

۲ - جواب مرحوم آخوند (ره) در بیان ثمره نزع بین مشهور و صاحب فصول را بیان کنید.

۳ - بحث از معنای نقیض و حرمت آن چه ضرورتی دارد؟

۴ - دو احتمال در معنای نقیض را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان سه احتمال در معنای نقيض

درباره معنای نقيض، سه احتمال هست: يك احتمال اين كه «نقيض كل شى رفعه» و رفع، يك معنای عدمی است كه همیشه نقيض بودن مساوق با عدمی بودن است. احتمال دوم اين كه «نقيض كل شى رفعه او كون الشىء مرفوعا به» كه يكى از دو خصوصیت، در تحقق نقيض، معتبر است يا عدم شىء در آنجایی كه شىء وجودی باشد يا مرفوعیت شىء به سبب او، در آنجایی كه شىء وجودی باشد كه در حقيقت، «نقيض الوجود رفعه ای عدمه و نقيض العدم ما يرتفع العدم به و ما يرتفع العدم به ليس الوجود» و روى اين تعبير، صحيح است كه بگوئيم: «العدم و الوجود متناقضان يعنى كل واحد منهما نقيض الآخر» اما طبق احتمال اول، چنین تعبیری نمی توانیم داشته باشیم.

احتمال سوم اين است كه دائرة نقيض را يك معنای وسیعتری بگیريم، بگوئيم كه دو شىء به هر کیفیت، وجودی و عدمی اگر بینشان معاندت و منافرت تا اين درجه باشد كه نه امکان اجتماع و نه امکان ارتفاع داشته باشند كه ملاك را اصل معاندت و منافرت و نیز خصوصیت دیگر را عدم امکان

اجتماع و عدم امکان ارتفاع قرار بدهیم که مثالش را در همین بحث بحث عرض می کنیم ان شاء الله.

این سه احتمال در باب نقیض.

بیان سه احتمال در حرمت نقیض شیء

در رابطه با آن مسأله دوم که اگر شیئی واجب شد، آیا نقیضش حرام است یا نه؟ آنجا هم سه احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که به کلی این معنا را انکار بکنیم و واقعیت مسأله هم همین است که اگر شیئی واجب شد، معنا ندارد که نقیضش حرام باشد، برای این که لازمه این بیان این است که هر جا یک تکلیف وجوبی داشته باشیم حتما باید یک تکلیف تحریمی هم وجود داشته باشد. وقتی که می گوییم: «اقامه الصلاة واجبه» طبق این بیان باید بگوییم: ترک اقامه هم حرام. پس بالاضافه الی الاقامه، یک تکلیف وجوبی متعلق به فعل اقامه است و یک تکلیف تحریمی متعلق به ترک اقامه است. نتیجه این می شود که اگر کسی اقامه الصلاة را ترک کرد هم مخالفت با یک تکلیف وجوبی کرده و هم مخالفت با یک تکلیف تحریمی کرده و دو مخالفت، دو استحقاق عقوبت دارد و دو عصیان محقق است. آیا می توانیم این معنا را ملتزم شویم؟

اگر وجوب هر شیء مستلزم حرمت نقیض باشد پس هر جا که وجوبی تحقق دارد «اجتماع حکمان احدهما وجوبی متعلق بالفعل و الآخر تحریمی متعلق بالترك» و با قطع نظر از لغویت این معنا، وقتی که وجوب متعلق به فعل می شود، دیگر تعلق تحریم به ترک، یک امر لغوی است «لا یترب علیه اثر» اگر جنبه لغویت را هم صرف نظر کنیم، یلزم که در مورد هر حکم وجوبی، دو حکم الزامی تحقق داشته باشد، دو مخالفت و دو استحقاق عقوبت مطرح باشد و همینطور عکس این مسأله؛ اگر یک شیئی حرام شد، معنایش این نیست که نقیض این شیء وجوب دارد که در مسأله شرب خمر بگوییم: دو حکم وجود دارد: «احدهما حکم تحریمی متعلق بفعل شرب الخمر و الآخر حکم وجوبی متعلق بترك شرب الخمر» که نتیجه این بشود که اگر کسی شرب خمر کرد نعوذ بالله، «خالف حکمین و استحق عقوبتین» برای این که هم تکلیف تحریمی را مخالفت کرده و هم تکلیف وجوبی را مخالفت کرده است.

پس طبق همین مسأله، این ثمره ای که بین قول صاحب فصول (ره) و مشهور ذکر شده مبنایش به کلی باطل است. این ثمره مبتنی بر دو رکن است که هر دو رکنش محل اشکال است مخصوصا این رکن دوم. یک رکن همان بود که ذکر کردیم که باید عدم احد الضدین مقدمیت داشته باشد برای فعل ضد دیگر و الا اگر مسأله مقدمیت مطرح نباشد، دیگر مسأله ازاله و صلاهی به بحث مقدمه واجب ارتباطی پیدا نمی کند بلکه بحثش در امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص مطرح است. اما اگر

بخواهد به بحث مقدمه واجب ارتباط پیدا کند، مبتنی بر رکن اول است که ما ترك الصلاة را مقدمه ازاله بدانیم و مقدمیت عدم احد الضدين را برای وجود ضد آخر بپذیریم. رکن دومش هم همین مطلب حرمت نقیض است یعنی مقدمه چه موصله و چه غیر موصله در صورتی که وجوب پیدا کرد، اگر بخواهد نماز باطل بشود، مبتنی بر این است که وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض باشد. اگر این مسأله را انکار کنیم که الان انکار کردیم، دیگر این حرفها اصلا پیش نمی آید. ما اینجا حرمتی نداریم که بحث بکنیم که آیا نماز به جای ازاله به استناد حرمت «هل تقع باطلا ام صحیحه؟» باید حرمتی باشد تا رویش بحث بکنیم. اگر وجوب را مستلزم حرمت نقیض ندانیم، باز اساس این ثمره به کلی از بین می رود. لکن ما برای اینکه طبق همه احتمالات بحث کرده باشیم آن احتمالات دیگر را هم بیان می کنیم.

پس نتیجتاً؛ یک احتمال که واقعیت مسأله هم همین است این است که وجوب شیء «لا یكون مستلزماً لحرمة نقیضه» و به تعبیر دیگر: امر به شیء همانطوری که مقتضی نهی از ضد خاص نیست، مقتضی نهی از ضد عامش هم که به معنای نقیضش است، نمی باشد، نه در ضد خاص اقتضای نهی دارد و نه در ضد عام به معنای نقیض، اقتضای نهی دارد اما این را به صورت یک احتمال بیان می کنیم.

احتمال دوم این است که بگوییم: وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض است اما حرمت فقط در محدوده نقیض است و از نقیض سرسوزنی کنار نمی رود. نقیض در محدوده خودش «وجوب شیء مستلزم لحرمة نقیضه فقط لیس الا»، حتی اگر این نقیض در خارج اتحاد وجودی با یک شیء دیگر پیدا کند، آن اتحاد وجودی هم فایده ندارد. نقیض فقط اتصاف به حرمت دارد «لا ما یتحد معه وجوداً» در وجود هم اگر با چیزی اتحاد پیدا کند، «مع ذلك لا یتصف بالحرمة». در احتمال سوم می گوییم: دائرة حرمت محدود به نقیض نیست، یک مقدار از نقیض پا را فراتر می گذارد و آن چیزهایی که با نقیض در خارج اتحاد وجودی دارد، آنها هم ولو این که نقیض نیست بلکه اتحاد وجودی با نقیض دارد اما در عین حال با نقیض مشترک است همان طوری که وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض است، مستلزم حرمت آن چیزهایی که نقیض با آنها اتحاد وجودی دارد، نیز هست.

انفناء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول (ره)

در نتیجه سه احتمال در رابطه با مسأله دوم هست و سه احتمال هم در رابطه با اصل معنای نقیض است. در مطلب دوم اگر بخواهیم احتمال اول را پیاده کنیم بگوییم: اصلاً «وجوب شیء لا یستلزم حرمة النقیض» به هر معنایی که می خواهید نقیض را معنا کنید، وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض نیست اصلاً، اگر این طور گفتیم که واقعیت مسأله هم همین است، اساس ثمره و رکن دوم ثمره،

متزلزل می شود و از بین می رود و دیگر این ثمره نمی تواند ثمرهٔ بین قول مشهور و صاحب فصول باشد. اما اگر از این مطلب صرف نظر کردیم و احتمال دوم در مسألهٔ دوم را گرفتیم گفتیم: اگر شیئی واجب شد، نقیض آن حرام است لکن حرمت فقط در محدودهٔ نقیض است، حرمت سرسوزنی از دائرهٔ نقیض تجاوز نمی کند، در این صورت باید ببینیم طبق آن سه احتمالی که در معنای نقیض ذکر کردیم، نتیجه و ثمره درست است یا نه؟

اگر احتمال اول نقیض را گرفتیم گفتیم: «نقیض کل شی رفعه و الرفع امر عدمی» و اینجا هم که فرض کردیم حرمت از دائرهٔ نقیض سرسوزنی تجاوز نمی کند، نتیجه این می شود که همانطوری که طبق قول صاحب فصول، صلاه به جای ازاله صحیح است، طبق قول مشهور هم صحیح است برای این که مشهور می گویند: ترك الصلاه بدون هیچ قید، یکون واجبا. «وجوب کل شی» هم «مستلزم لحرمة نقیضه». نقیض الترك هم طبق معنای اول، عدم الترك است، ترك الترك است. ترك الترك حرام است، حرمت را هم که می گویند: از دائرهٔ نقیض سرسوزنی تجاوز نمی کند، پس آنکه حرام است ترك الترك الصلاه است، پس چرا فعل صلاه حرام باشد و اقتضای فساد کند؟

اگر بتوانید طبق قول مشهور حرمت را طبق فعل صلاه بیاورید، نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند لکن شما دو خصوصیت را حفظ کردید: یکی این که نقیض را یک امر عدمی گرفتید و دیگر این که گفتید: حرمت از محدودهٔ نقیض تجاوز نمی کند به هیچ جهتی، به هیچ عنوانی. ترك الصلاه واجب است، نقیضش ترك ترك الصلاه حرام است اما فعل الصلاه چرا حرام حتی یتصف بالفساد؟ پس طبق قول مشهور هم مثل قول صاحب فصول نمی توانیم حکم به بطلان صلاه بکنیم طبق این مبنا بلکه صلاه هم بنا بر قول صاحب فصول صحیح است و هم بنا بر قول مشهور صحیح است.

توسعه در معنای نقیض

اگر در احتمال دوم گفتیم: معنای نقیض، یک معنای وسیعتری است، اگر نقیض را به وجود اضافه کنید، نقیض الوجود العدم، اما اگر نقیض را به عدم اضافه کردید نقیض العدم الوجود، اگر اینطوری قائل شدیم، ثمره ظاهر می شود برای اینکه از یک طرف گفته ایم: وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض است و حرمت هم از دائرهٔ نقیض ولو اینکه تجاوز نمی کند، اما ما نقیض العدم را عبارت از وجود می دانیم، پس ترك الصلاه اگر وجوب پیدا کرد به عنوان یک امر عدمی، نقیض این ترك صلاه که طبق این احتمال، حقیقتاً عبارت از وجود صلاه می شود، «وجود الصلاه یصیر محرّما و منہیا عنه» نهی متعلق به ذات عبادت می شود و اگر متعلق به ذات عبادت شد، تصیر فاسده.

اینجا ممکن است سؤال کنید: طبق قول مشهور، قبول کردیم که عبادت فاسد می شود برای این که نقیض العدم الوجود، اما لقائل ان يقول: طبق قول صاحب فصول(ره) هم عبادت باطل است. اگر طبق قول صاحب فصول هم عبادت باطل شد، باز ثمره منتفی می شود به لحاظ این که علی کلا القولین عبادت تصیر فاسده. چطور؟ برای این که کسی بگوید: مگر نگفتید که نقیض العدم الوجود! قول صاحب فصول این است که «ترك الصلاة الموصول الى الازالة» واجب است و حرام، نقیض این «ترك الصلاة الموصول الى الازالة» است. این نقیض کاّن دو فرد دارد: یکی عبارت از فعل الصلاة است، یکی عبارت از ترك الصلاة و ترك الازالة معا است. وقتی که نقیض را شامل وجود هم می دانید و در احتمال دوم دائرة نقیض را به وجود هم کشانید، اینجا هم وجود نقیض است «لم لا يكون محرّما و باطلا علی قول صاحب الفصول؟»

جوابش این است که اینجا اگر فعل به تنهایی بود، ولو این که فعل امر وجودی بود اما به عنوان نقیض می پذیرفتیم اما فرض این است که اینجا دو مصداق وجود دارد، آیا شما می گوئید: دو نقیض اینجا تحقق دارد یا نقیض، یک امر واحد است؛ منتها شامل این دو جهت و این دو عنوان است؟ یکی از این دو حرف را باید بزنید. یا باید بگوئید: اینجا «ترك الصلاة الموصول لها نقیضان» که نمی شود به این معنا ملتزم شد که یک شیء دو نقیض داشته باشد. یک شیء دو ضد می تواند داشته باشد اما دو نقیض نمی تواند داشته باشد که لکل شیئین یا فی بعض الاشياء نقیضان وجود داشته باشد، پس باید ملتزم شوید که نقیض، یک امر واحد جامع بین این دو صورت است که یک صورتش فعل الصلاة و یک صورت، ترك الصلاة و ترك الازالة معا است.

اگر نقیض، آن امر واحد شد، می گوئیم: همینجا مسأله روشن می شود برای این که فرض کردیم که دائرة حرمت از محدوده نقیض خارج نمی شود و وقتی نقیض، یک امر واحد جامع شد، حرمت، همین امر واحد جامع را می گیرد و امکان ندارد از محدوده این امر جامع به مصداقیقتش سرایت کند که «له مصداقان» بلکه نفس این قدر جامع و عنوان جامع نقیض آن است. برای این که فرض این است که نقیض حرام، همان خود نقیض است، حرمت، سرسوزنی از دائرة نقیض بالاتر نمی رود.

لذا طبق قول صاحب فصول(ره) طبق این احتمال نمی توانیم عبادت را باطل کنیم. اما طبق قول مشهور چون فقط وجود، نقیض است دیگر قدر جامع ندارد با این که حرمت را هم از دائرة نقیض بیرون نبردید اما نفس الوجود نقیض. وجود که نقیض شد، منهی عنه شد، نهی متعلّق به عبادت، اقتضای بطلان و اقتضای فساد عبادت را می کند.

در نتیجه طبق معنای دوم نقیض، ثمره ظاهر می شود ولو این که حرمت را از دائرة نقیض اصلا بیرون نبریم.

معنای نقیض طبق احتمال سوم از نظر صاحب فصول (ره) و مشهور

اما طبق احتمال سومی که در باب نقیض ذکر کردیم، معنای نقیضان این است: دو امری که بینشان معاندت و منافرت وجود داشته باشد به حیثی که نه امکان اجتماع داشته باشند و نه امکان ارتفاع داشته باشند، اینجا طبق قول صاحب فصول نقیض، چیست؟ طبق قول مشهور نقیض، فقط وجود الصلاه است برای این که وجود الصلاه با ترك الصلاه بینشان منافرت و معاندت است، نه امکان اجتماع است نه امکان ارتفاع. وجود و عدم نه قابل جمع است و نه قابل رفع است اما طبق قول صاحب فصول چه چیز نقیض ترك الصلاه الموصل است؟ آیا یک عنوان جامع باید اینجا درست کنیم یا این که تک تک اینها را ملاحظه می کنیم؟ می گوییم: این وجود صلاه را وقتی با ترك الصلاه الموصل مقایسه می کنید می بینید «بینهما منافره معانده و لا یمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما»، آن ترك الصلاه و ترك الازاله معا هم وقتی که مقایسه می شود آن هم همین خصوصیت در آن وجود دارد و اگر طبق این احتمال بگویید: لازمه اش این است که یک شیء دو نقیض پیدا بکند، دیگر طبق این احتمال مانعی نیست از التزام به این معنا برای این که ملاک نقیض بودن هم در فعل الصلاه وجود دارد هم در ترك الصلاه و ترك الازاله وجود دارد برای این که طرف مقابل این دو، یک امر سومی است «و هو ترك الصلاه و فعل الازاله» ترك یعنی «نقیض ترك الصلاه و فعل الازاله» یعنی معانده و منافره یعنی امری که «لا- یجتمع مع ذلك و فعل الصلاه لا یجتمع مع ذلك، ترك الصلاه و ترك الازاله» هم «لا یجتمع مع ترك الصلاه و فعل الازاله».

طبق این احتمال سوم اگر حرمت را از دائره نقیض هم سرایت ندهیم، لازمه اش این است که هم بنابر قول مشهور و هم بنابر قول صاحب فصول (ره) بگوییم: نماز باطل است. بطلان صلاه علی کلا- القولین و عدم ترتب ثمره طبق همین جهت است که «علی کلا القولین تكون الصلاه باطله و تنتفی الثمره»

انتفاء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول (ره) طبق احتمال سوم

این در صورتی است که در مسأله وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض است آن احتمال دوم را بگوییم. اما بنابر احتمال سوم گفتیم: وجوب شیء نه تنها مستلزم حرمت نقیض است بلکه آن چیزهایی که با نقیض، اتحاد وجودی هم دارند ولو اینکه از دائره نقیض خارج هستند، باز هم حرمت گریبان آنها را می گیرد و وجوب شیء مستلزم حرمت آنها هم هست. اگر این حرف را زدیم دیگر به طریق اولی هیچ گونه ثمره ای بین قول مشهور و قول صاحب فصول ظاهر نمی شود و طبق هر دو

قول نماز باطل است.

اما طبق قول مشهور باطل است برای این جهت که وجود بعینه خودش نقیض است و اتصاف به حرمت پیدا می کند. یعنی طبق این احتمال سوم هم باز باید طبق احتمالات ثلاثه نقیض بحث کنیم.

اگر دائره حرمت را از نقیض سرایت دادیم، باز طبق معانی خود نقیض، اگر معنای نقیض را یک امر عدمی بگیریم بگوییم: «نقیض کل شی رفته» می گوییم: درست است که طبق قول مشهور، فعل الصلاة نقیض برای ترک الصلاة نیست بلکه آنچه نقیض برای ترک الصلاة است رفع ترک الصلاة است، ترک ترک الصلاة است، این را قبول داریم اما فرض این است که ما حرمت را محدود به دائره نقیض نکردیم گفتیم: حرمت هم خود نقیض را می گیرد و هم چیزهایی را که نقیض با آنها در خارج ملازم است و اتحاد با آنها دارد در خارج. پیدا است که ترک ترک الصلاة در خارج متحد با فعل صلاة است. «فعل الصلاة لا یكون نقیضا» اما حرمت اختصاص به نقیض ندارد و دائره اش وسیعتر از دائره نماز است لذا طبق مبنای مشهور بلاشکال باید حکم به بطلان بکنیم.

اما طبق مبنای صاحب فصول ما دائره حرمت را موسّعتتر از نقیض می دانیم و طبق قول صاحب فصول هم دو مصداق برای تحقق آن معنای عدمی وجود دارد؟ طبق قول ایشان هم باید بگوییم:

باطل است برای اینکه درست است که عنوان نقیض، واحد است و اینجا دو مصداق وجود دارد اما حرمت محدود به عنوان نقیض نیست. حرمت از عنوان نقیض سرایت می کند و به تمام اینهایی که در خارج با نقیض اتحاد پیدا می کنند چه واحد باشد و چه متعدّد باشد، سرایت می کند و در نتیجه آنها هم با اینکه خارج از دائره نقیض هستند، حرام می شوند و چون یکی از آنها فعل العباده است لا محاله اتصاف به بطلان پیدا می کند. این طبق معنای اول نقیض.

طبق معنای دوم نقیض، طبق مبنای مشهور، وجود صلاه مستقیما عنوان نقیض پیدا می کند و به عنوان نقیض باطل می شود. طبق مبنای صاحب فصول (ره)، خود فعل صلاه مثل قول مشهور، عنوان نقیض پیدا نمی کند اما چون دائره حرمت وسیعتر از دائره نقیض است، طبق گستردگی دائره حرمت، فعل صلاه هم یکنون حراما. پس علی کلا- القولین حرام می شود منتها طبق قول مشهور «بما انه نقیض» اما طبق قول صاحب فصول (ره) «بما ان دائره الحرمة اوسع من النقیض اما علی کلا القولین تصیر الصلاة محرمة» و لازمه حرمت عبارت از بطلان است.

آخرین احتمال که از هر دو طرف توسعه دارد؛ از یک طرف در معنای نقیض یک توسعه و گستردگی وجود دارد، می گوییم: «کل امرین متنافیین و متعاندین» که «لا- یمكن اجتماعهما و لا- ارتفاعهما» این معنای نقیض است و تازه حرمت هم محدود به دائره نقیض نیست از دائره نقیض هم می شود وسیعتر وجود داشته باشد. طبق این مبنا هم علی کلا القولین این نماز مکان الازاله متعلق

حرمت واقع می شود و بعد از آنکه حرمت به آن تعلّق گرفت، تصیر باطله بدون فرق بین قول مشهور و بین قول صاحب فصول.

نتیجه بحث این شد که نمی توانیم مسأله را یکنواخت تمام بکنیم و بگوییم: ثمره هست یا نیست! باید مبانی در اینجا ملاحظه بشود هم مبانی در رابطه با اصل معنای نقیض و هم در رابطه با این که وجوب مستلزم حرمت هست یا نه اولاً و بر فرضی که مستلزم حرمت باشد آیا حرمت در محدوده نقیض باقی می ماند یا این که دائره حرمت از دائره نقیض گسترده تر است؟ لکن اساس قول این است که گفتیم: این ثمره دو رکن دارد و هر دو رکنش به نظر ما غیر تمام است نه احد الضدین مقدمیت دارد عدمش برای وجود ضد دیگر و نه وجوب را مستلزم حرمت نقیض می دانیم لذا این دو رکن هر دو باطل است و در نتیجه ثمره منتفی است.

پرسش:

- ۱ - احتمال سوم در معنای نقیض را بیان کنید؟ و توضیح دهید چرا طبق آن، نماز علی کلا القولین باطل است؟
- ۲ - دو رکن قول به وجود ثمره در نزاع بین قول مشهور و صاحب فصول (ره) را بیان کنید.
- ۳ - بیان استاد در بطلان دو رکن را بیان کنید.
- ۴ - در چه فرضی نماز در مثال مذکور علی کلا القولین صحیح است؟
- ۵ - توضیح دهید چرا در فرض دوم، نماز طبق قول مشهور باطل و بنا بر قول صاحب فصول (ره) صحیح است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقسیم واجب به اصلی و تبعی

یکی از تقسیماتی که برای واجب شده است - و قاعدتا می بایست در آن بحث کرده باشند، لکن مثل این که مرحوم آخوند فراموش کرده اند و اینجا ذکر می کنند و ما هم چون به ترتیب کفایه بحث می کنیم، مجبورا اینجا باید بحث شود - تقسیمی برای واجب است به این کیفیت که «الواجب اما اصلی و اما تبعی» در مقابل آن تقسیمات دیگر، که یک تقسیم، تقسیم به مطلق و مشروط بود و یک تقسیم، تقسیم به معلق و منجز و یکی هم تقسیم به نفسی و غیری، این هم تقسیمی است به اصلی و تبعی.

در رابطه با این تقسیم بین صاحب فصول از یک طرف و مرحوم آخوند و بعضی از محققین محشین کفایه از طرف دیگر نزاعی واقع شده است، که این اختلاف به این برمی گردد: آیا این تقسیم به اصالت و تبعیت، مربوط به مقام دلالت و مقام اثبات است مثل سایر تقسیمهایی که گذشت، یا اینکه مربوط به مقام ثبوت و مقام واقع است؟ یعنی آیا قبل از مرحله اثبات و قبل از این که واجب مفاد دلیل واقع شود، این تقسیم وجود دارد؟ کدام یکی از اینهاست؟

صاحب فصول(ره) چنین اختیار کرده اند که این تقسیم مربوط به مقام دلالت و اثبات و مفاد دلیل است، اما مرحوم آخوند نقطه مقابل را ایشان را اختیار کرده اند که این تقسیم مربوط به مقام ثبوت است قبل از مقام اثبات و قبل از اینکه این واجب مفاد دلیل واقع شود.

بیان صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب بر حسب مقام اثبات

صاحب فصول(ره) روی مبنای خودشان که تقسیم را مربوط به مقام دلالت و اثبات می داند در تعریف می فرماید: واجب اصلی «ما فهم وجوبه بخطاب مستقل»، واجب اصلی آن واجبی است که وجوبش را از راه خطاب مستقل استفاده کرده باشیم، بعد توضیح می دهد که کلمه خطاب را که اینجا به کار می بریم، خیال نکنید که مقصود از خطاب، خصوص دلیل لفظی باشد، که اگر یک دلیل لثبی شد مانند اجماع، از دائره تعریف، خارج باشد بلکه مقصود ما از تعبیر به خطاب، عبارت از دلیل است و در حقیقت معنای واجب اصلی و تعریف واجب اصلی به این برمی گردد، یعنی آن واجبی که وجوبش به دلیل مستقل و مستقیما فهمیده شده باشد، چه این دلیل مستقل، دلیل لفظی باشد، مثل ظاهر کتاب و سنت، یا دلیل لثبی باشد مثل اجماع و غیر ذلک و در مقابل، واجب تبعی، آن است که با یک دلیل مستقل و مستقیم، وجوبش را استفاده نکرده باشیم. روی این بیان وقتی که این تقسیم را با تقسیم به نفسی و غیره مقایسه می کنیم، ملاحظه می کنیم که واجب اصلی هم می تواند نفسی باشد و هم غیره باشد، کما این که واجب تبعی هم می تواند نفسی باشد و هم غیره، یعنی هر دو قسم آن عنوان با هر دو قسم این عنوان سازگار است، به این کیفیت که مثلا- از وجوب صلاه به عنوان یک واجب اصلی تعبیر می کنیم، برای اینکه وجوب صلاه را از دلیل مستقلی مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» استفاده کرده ایم. پس وجوب صلاه به عنوان واجب اصلی مطرح است، از آن طرف هم به عنوان وجوب نفسی مطرح است، پس در نماز هر دو عنوان جمع است: هم واجب نفسی ذی المقدمی است و هم وجوب اصلی دارد، برای این که به خطاب مستقل و به دلیل مستقل استفاده کردیم. همینطور در واجب غیره هم می تواند اصلی باشد، برای این که وجوب وضو را از آیه وضو استفاده کردید، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، خطاب مستقل و دلیل مستقل، مسأله وجوب وضو را تبیین می کند در حالی که از نظر نفسیت و غیرت وجوب وضو وجوب غیره است، وجوب مقدمی است، خود آیه هم دلالت بر مقدمیتش می کند، پس در عین این که واجب غیره است، چون از دلیل مستقل و خطاب مستقل استفاده شد «یکون واجبا اصلیا غیریا»، از یک طرف غیرت دارد و از یک طرف اصالت.

همین طور در آن طرف واجب تبعی ممکن است غیره باشد و ممکن است اصلی باشد. یک

واجب ضمن این که واجب نفسی است، ممکن است تبعی هم باشد، مثل این که اگر در قضیه شرطیه قائل به مفهوم شدید، مولا- یک قضیه شرطیه ای را به این کیفیت مطرح کرد، به جای «ان جائك زيد فاکرمه» گفت: «ان لم یجئک زيد فلا یجب اکرامه» اگر برای قضیه شرطیه مفهوم قائل شدید، مفهوم مفاد منطوقی دلیل نیست، بلکه لازمه منطوق دلیل است، اگر مولا گفت: «ان لم یجئک زيد فلا- یجب اکرامه»، مفهومش این می شود، «ان جائك زيد یجب اکرامه» این «یجب اکرامه» از یک طرف وجوبش وجوب نفسی است برای این که مسأله مقدمیت در اینجا مطرح نیست و از طرف دیگر تبعی هم هست، برای این که «وجوب اکرام زيد» را از دلیل استفاده نکردید. دلیل منطوقا عدم وجوب را در صورت عدم مجیء بیان می کند، لیکن لازمه این مفاد بنا بر ثبوت مفهوم «وجوب الا- کرام عند تحقق المجیء» است. پس طبق این مبنا، ضمن این که اکرام، وجوب نفسی دارد، در عین حال اصالت هم ندارد، بلکه تبعیت در مقام دلالت دارد، چون صاحب فصول تقسیم را به لحاظ مقام دلالت می داند، از نظر مقام دلالت و مدلولیت، مفهوم لازم منطوق است. آنچه که مستقیما مدلول دلیل است منطوق است و الا مفهوم عبارت از لازم مفاد منطوق و مدلول منطوقی دلیل است. لذا اگر مولا گفت:

«ان لم یجئک زيد فلا یجب اکرامه»، مفهومش که «وجوب اکرام عند تحقق المجیء» است، هم اتصاف به نفسیت دارد و هم اتصاف به تبعیت دارد، همین طور در واجب غیری که خیلی روشن است، اگر مولا- گفت: «کن علی السطح» شما در مسأله مقدمه واجب قائل به ملازمه عقلیه شدید، بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه قائل شدید، «کن علی السطح» دلالت می کند بر وجوب نصب سلم و در نصب سلم و وجوب نصب سلم، دو جهت وجود دارد: هم وجوبش وجوب غیری است، به لحاظ آن ملاکی که در نفسیت و غیریت مطرح کردیم و هم وجوبش وجوب تبعی است، برای این که وجوب نصب سلم، مستقیما مفاد دلیل وجوب «کن علی السطح» نیست، بلکه این را از راه ملازمه عقلیه بنا بر این که ملازمه عقلیه تحقق داشته باشد استفاده کردید. در نتیجه طبق تقسیم صاحب فصول (ره) که تقسیم را به لحاظ مقام دلالت و اثبات می داند «کل من النفسی و الغیری یمكن ان یکون اصلیا و یمكن ان یکون تبعیا».

عدم ارتباط تقسیم به مقام اثبات از نظر مرحوم آخوند(ره)

اما مرحوم آخوند در آخر کلامشان با یک جمله کوتاه یک دلیل بر فرمایش خودشان اقامه می کنند که این تقسیم ربطی به مقام دلالت و اثبات ندارد. مسأله اصلی بودن و تبعی بودن در یک مرحله ای قبل از مقام دلالت مطرح است، قبل از مقام اثبات مطرح است، که از آن تعبیر به واقع و مقام ثبوت می کنیم. اگر قبل از آن مطرح شد، واجب اصلی کدام است؟ واجب تبعی کدام است؟ کاری به

لفظ نداریم، قبل اللفظ بینیم که این تقسیم به چه نحو پیاده می شود؟ ایشان می فرماید که واجب اصلی آن است که خود آن واجب «ملتفت الیه» مولای آمر قرار گرفته است، یعنی در ذهن مولا آمد، نه تنها خودش آمد، بلکه با آن جهتی که آن جهت مطلوبیت این شیء را اقتضاء می کند، با این ویژگی در ذهن مولا آمد. پس در حقیقت مولا به دو حیثیتش توجه و التفات پیدا کرده است: یکی این که خود این در ذهن مولا- آمده است و دیگری این که آن جهت مقتضیه مطلوبیتش در ذهن مولا- آمده است و روی این جهت مولا اراده اش مستقلاً بدون واسطه، بدون این که هیچ گونه مسأله لازم و ملزومی در کار باشد، متعلق به آن شده است. اما حالا- که اراده اش متعلق به آن شد، نه به معنای این که خودش یک مطلوبیت نفسیه دارد و گاهی مطلوبیتش مطلوبیت نفسیه است و گاهی مطلوبیتش مطلوبیت غیریه.

در مقابل، واجب تبعی آن است که یا اصلاً خود این واجب در ذهن مولا نیامده است و مولا التفات ذهنی و نفسانی نسبت به این پیدا نکرده است، یا این که اگر التفات پیدا کرد، آن خصوصیتی که موجب مطلوبیت این شیء است، مولا- به آن خصوصیت توجه پیدا نکرده است، مثل این که یک مولای عادی و مولای عرفی وقتی می خواست که عبد خودش را مأمور کند به «کون علی السطح»، فقط «کون علی السطح» در ذهنش آمد و یک اراده نفسیه به آن متعلق شد، اما اصلاً در ذهن مولا چیزی به عنوان نصب سلم نیامد و نفس مولا التفات به آن پیدا نکرد، یا اگر التفات پیدا کرد ممکن است نصب سلمی بعنوانه در ذهن مولا آمده باشد، لیکن آن حیث مطلوبیت و مقدمیت و مدخلیت این نصب سلم در رابطه با تحقق «کون علی السطح» که مطلوب نفسی مولا است ممکن است این جهت در ذهنش نیامده باشد.

واجب اصلی از نظر مرحوم آخوند(ره)

در نتیجه، واجب اصلی طبق مبنای مرحوم آخوند(ره) این طور می شود: نفس مولا به خود این واجب توجه پیدا کند و ثانیاً جهت مطلوبیت این شیء هم مورد توجه مولا قرار گیرد، لذا می فرماید:

در واجب اصلی هر دو نحو را می توانیم تصور کنیم: هم می تواند واجب اصلی نفسی باشد و هم می تواند غیری باشد. در مسأله «کن علی السطح» اگر مسأله به این کیفیت شد که اگر مولا- همان طوری که به «کون علی السطح» التفات پیدا کرد و جهت مطلوبیت نفسیه اش مورد توجه مولا- قرار گرفت، به همین کیفیت در رابطه با نصب سلم هم همین دو جهت وجود داشت، یعنی نصب سلم هم در ذهن مولا آمد و جهت مطلوبیت مقدمی و مطلوبیت غیریه نصب سلم هم در ذهن مولا آمد، «کون علی السطح» و نصب سلم در نفسیت و غیریت مختلف هستند، اما در اصلیت و تبعیت هیچ گونه

اختلاف ندارند، هر دو واجب اصلی است، برای این که واجب اصلی آن بود که واجب در ذهن مولا بیاید و جهت مطلوبیتش هم مورد توجه مولا باشد؛ حتی اگر مطلوبیت آن مطلوبیت نفسیه نباشد، هر نوع مطلوبیتی در آن وجود داشته باشد، می خواهد مطلوبیت نفسیه باشد یا مطلوبیت غیره باشد.

لذا اگر مولا به همان کیفیتی که «کون علی السطح» را ملتفت الیه قرار داد و جهت مطلوبیت نفسیه اش را ملاحظه کرد، به همان کیفیت هم نصب سلم را ملتفت الیه قرار بدهد و به جهت مطلوبیت غیره اش توجه کند، هر دوی اینها واجب اصلی خواهند بود، منتها آن واجب اصلی نفسی است، این واجب غیری اصلی است. پس در اصلی بودن مشترک هستند. اما اگر این طور شد، به همان مثالی که ذکر کردم، مولا وقتی که می گفت: «يجب الكون على السطح» اصلاً نصب سلم در ذهنش نیامد، یا اگر در ذهنش آمد، به آن جنبه مقدمیت و مطلوبیت غیره اش توجه پیدا نکرد، اینجاست که نصب سلم علاوه بر این که واجب غیری است، واجب تبعی هم خواهد بود. آن وقت نتیجه این می شود که «کون علی السطح واجب اصلی نفسی» اما نصب سلم در این فرض «واجب غیری تبعی».

مرحوم آخوند می فرماید: طبق این تقسیمی که ما کردیم دیدید که در واجب اصلی هر دو رقم تصور شد: هم نفسی و هم غیری تصور شد. اما در واجب تبعی یک فرض را نمی توانیم پیدا کنیم. ما واجب تبعی غیری پیدا کردیم در همین مثالی که بیان کردیم، اما واجب تبعی نفسی نمی توانیم پیدا کنیم، که از یک طرف واجب نفسیت داشته باشد و از یک طرف تبعیت داشته باشد. می فرماید: این قابل تصور نیست، برای این که معنای نفسی بودن یک واجب، این است که خودش یک مصلحت کامله تامه لازمه الاستیفاء دارد و به هیچ چیزی هم ارتباطی ندارد، یعنی تمام اشیاء واجب باشند یا نباشند به این ارتباطی ندارد. وقتی که ما می گوییم: صلاه واجب نفسی است، معنایش این است که در نماز، یک مصلحت تامه لازمه الاستیفاء وجود دارد که این باید در خارج وجود پیدا بکند و این دیگر دنبال چیز دیگری نیست، که اگر آن واجب باشد، این واجب باشد، اراده این لازم اراده شیء دیگر باشد. به عبارت روشن تر: در واجب تبعی وقتی که طبق تعریف مرحوم آخوند(ره) واجب تبعی را این طور معنا می کنیم که خود شیء در ذهن مولا نیامد، یا اگر آمد آن جهت مطلوبیتش ملتفت الیه نبود، پس علت وجوبش چیست؟ علت وجوبش این است که اراده این دنبال یک اراده دیگر است و لازمه اراده دیگر است. این کلمه لازمه اراده دیگر، واجب نفسی را از دایره بیرون می برد، برای این که در واجب نفسی، لازمه اراده دیگر معنا ندارد. خود واجب نفسی اراده اش مستقل است، خودش مصلحت تامه لازمه الاستیفاء دارد. عنوان لازم بودن و عنوان تبع بودن در واجب نفسی مطرح نیست.

بله؛ اگر به حسب مقام اثبات باشد، ما در مقام اثبات مثال زدیم طبق قول صاحب فصول، که

ممکن است واجب ضمن این که نفسیت داشته باشد در مقام دلالت هم تبعیت داشته باشد، مثل «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه»، که وجوب به عنوان مفهوم استفاده می شود، در عین این که نفسیت هم دارد، اما این مربوط به مقام دلالت است. اگر در مقام ثبوت و قبل از مرحله دلالت بخواهیم جمع بکنیم، از یک طرف واجب نفسی باشد و از یک طرف تبعی باشد، این دو غیرقابل اجتماع است، برای این که نفسی بودن معنایش این است که خودش باید تحقق پیدا بکند، دنباله شیء دیگری نیست و اراده اش لازمه اراده دیگری نیست، در حالی که معنای تبعیت این است که اراده این لازمه اراده شیء دیگر است. لذا یک فرقی که بین تقسیم به حسب مقام اثبات و تقسیم به حسب مقام ثبوت روشن می شود، همین است که اگر تقسیم به حسب مقام اثبات شد، جمع بین نفسیت و تبعیت امکان دارد، مثل همان مثال مفهومی که ذکر کردیم. اما در تقسیم به حسب مقام ثبوت و واقع، جمع بین نفسیت و تبعیت امکان پذیر نیست. لذا ثمره بین اینها ظاهر می شود.

دلیل کفایه بر تقسیم اصالت و تبعیت به حسب مقام ثبوت

اما آن دلیل کوچکی که در یک جمله کوتاه مرحوم آخوند ذکر می کنند این است، می فرماید: چرا اصالت و تبعیت را به حسب مقام ثبوت قرار دادیم؟ چرا با صاحب فصول مخالفت کردیم؟ علت مخالفت این است که اگر تقسیم را به حسب مقام دلالت و اثبات قرار دهیم، لازمه اش این است که اگر واجبی هنوز مفاد دلیل واقع نشد، یعنی از ناحیه مولا تبیینی نسبت به این واجب نشد و دلیلی از ناحیه مولا بر وجوب این واجب قائم نشد، باید بگوییم: واجب در این مرحله «لیس باصلی و لا تبعی»، برای این که وقتی اصالت و تبعیت را مربوط به مقام دلالت و اثبات گرفتید، مقام دلالت و اثبات فرع دلیل است و قبل از این که دلیلی در رابطه با واجب مطرح باشد باید بگوییم که اصالت و تبعیت نمی تواند مطرح باشد، اما طبق قول ما که اصالت و تبعیت را مربوط به مقام ثبوت و مقام قبل از مرحله دلالت و اثبات می دانیم، فرض کنیم هنوز دلیلی بر این واجب قائم نشده، اما در همان مرحله قبل قیام الدلیل، عنوان اصالت و تبعیت محفوظ است و ما می توانیم واجب را به اصلی و تبعی تقسیم کنیم.

خلاصه دلیل ایشان به این برمی گردد که لازمه بیان صاحب فصول (ره) این است که واجب در قالب دلالت و اثبات نیامده و اصالت و تبعیت نداشته باشد و اگر کسی بگوید: مگر چه ایرادی دارد؟ ایشان جواب می دهد «و هو کما تری» و به «هو کما تری» مطلب را تمام می کنند، یعنی می خواهند بفرمایند: روشن است که قبل از این که مسأله دلالت و اثبات در کار بیاید، این اصالت و تبعیت برای واجب محفوظ است.

تلمیذ جلیل و بزرگوار ایشان مرحوم محقق اصفهانی (ره) در حاشیه بر کفایه یک توضیحی راجع به کلام مرحوم محقق خراسانی ذکر کرده است، که آن هم یک بیان جالبی است، بیان ایشان را هم مطالعه کنید بینیم کدامیک از اینها را باید انتخاب کرد.

پرسش:

۱ - قول صاحب فصول (ره) در تقسیم واجب را بیان کنید.

۲ - بیان مرحوم آخوند (ره) در رد قول صاحب فصول (ره) را تقریب نمایید.

۳ - تعریف آخوند (ره) از واجب اصلی و تبعی را بیان کنید.

۴ - بیان استاد در فرق واجب نفسی تبعی را توضیح دهید.

۵ - دلیل مرحوم آخوند (ره) بر مدعای خویش را بیان کنید.

ص: ۴۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

منشأ وجوب مقدمه از نظر محقق اصفهانی(ره)

در تأیید کلام مرحوم محقق خراسانی(ره) در کفایه که تقسیم واجب به اصلی و تبعی را تقسیمی مربوط به مقام واقع و ثبوت می دانست، نه مقام اثبات و دلالت، بیانی محقق اصفهانی(ره) که از اجلاء تلامذه مرحوم آقای آخوند بودند در حاشیه کفایه ذکر می فرمایند. ایشان می فرمایند: وقتی ذی المقدمه را با مقدمه از جهت وجوب و وجود مقایسه می کنیم، می بینیم که ذی المقدمه در رابطه با مقدمه دارای دو علت است: یکی علت غائیه و دیگری علت فاعلیه؛ در ذی المقدمه این دو جهت علت و این دو نوع علت وجود دارد، به این تقریب و توضیح که از یک طرف ملا-حظه می کنیم علت غائی وجوب مقدمه، ذی المقدمه است که از آن تعبیر به وجوب غیر می کنیم یعنی ایجاب نصب سلم برای تحقق ذی المقدمه است، برای رسیدن به ذی المقدمه و تحقق «کون علی السطح» است.

پس ذی المقدمه علت غائی است برای وجوب مقدمه و الا- در ذات مقدمه با قطع نظر از غایت هیچ جهت و علتی اقتضای وجوب نمی کند. پس طبق این جهت می توانیم بگوییم که ذی المقدمه به عنوان علت غائی برای وجوب مقدمه مطرح است و رابطه اش با وجوب مقدمه رابطه علت غائی با

معلول خواهد بود و از طرف دیگر وجود ذی المقدمه و به تعبیر ایشان اراده ای که متعلق به ذی المقدمه می شود، منشأ و موجب تعلق اراده به مقدمه است. در موارد دیگر به نظر ایشان تبعاً لمرحوم آخوند اراده مقدمه از اراده متعلقه به ذی المقدمه ترشح پیدا می کند، یعنی در مقام عمل و انجام یک کاری که «له مقدمه او مقدمات» اول اراده به ذی المقدمه متعلق می شود و بعد از اراده متعلقه به ذی المقدمه یک اراده متعلق به مقدمه می شود.

اگر بخواهیم وجود مقدمه را ملاحظه کنیم باید به این کیفیت بررسی کنیم که وجود مقدمه ناشی از اراده متعلقه به خود مقدمه است و اراده متعلقه به مقدمه ناشی از اراده متعلقه به ذی المقدمه است.

پس همان طوری که اراده متعلقه به ذی المقدمه مبدأ تحقق و به تعبیر دیگر علت فاعلی برای اراده متعلقه به مقدمه است، لا محاله علت فاعلی برای خود مقدمه و وجود مقدمه خواهد بود. در نتیجه اراده متعلقه به ذی المقدمه «عله فاعلیه لوجود المقدمه و تحقق المقدمه» و نتیجه هر دو جهت این شد که در ذی المقدمه یک علیت غائیه و یک علیت فاعلیه مطرح است. ایشان نتیجه گیری می کنند و می فرمایند آن تقسیمی که قبلاً گذشت که «الواجب اما نفسی و اما غیری» در رابطه با آن علیت غائیه مطرح است و در رابطه با آن حیث اول علیت مطرح است که وجوب ذی المقدمه برای خود ذی المقدمه است؛ اما وجوب مقدمه «له غایه» و غایتش تحقق ذی المقدمه و وجود ذی المقدمه است.

پس آن تقسیم به لحاظ علیت غائیه و ارتباط در این جهت مطرح است، اما این تقسیمی که الان در آن هستیم که از آن به اصالت و تبعیت تعبیر می کنیم، این تقسیم به لحاظ جهت دوم علیت است که از آن تعبیر به علیت فاعلیه می شود، به لحاظ این که ذی المقدمه در جنبه فاعلی و در تعلق اراده اصالت دارد، اما مقدمه در جنبه فاعلی و تحقق به لحاظ این که اراده اش معلول اراده متعلقه بذی المقدمه و مترشح از اراده متعلقه به ذی المقدمه است طبق این جهت تبعیت پیدا می کند.

پس در حقیقت این اصالت و تبعیت در رابطه با ارادین، اراده متعلقه به ذی المقدمه و اراده متعلقه به مقدمه مطرح است، پس حالا که مربوط به اراده شد لا محاله دیگر این تقسیم به مقام اثبات و دلالت نمی تواند ارتباط پیدا کند، بلکه مربوط به همان مقام ثبوت است، یعنی قبل از رسیدن به مرحله لفظ، قبل از این که یک دلیلی بخواهد این مسائل را مطرح کند، قبل از آن مسأله اصالت و تبعیت مطرح است. البته این نکته را هم من اضافه می کنم در توضیح کلام ایشان، اما در نفسیت و غیریت چون مسأله مربوط به وجوب مقدمه است و وجوب عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، کما این که مکرر بیان کردیم، آن تقسیم ارتباط به مقام اثبات پیدا می کند، اما این تقسیم که محل بحث ما است، مربوط به مقام ثبوت و مقام ارادین است و هیچگونه توقفی بر مقام دلالت و اثبات ندارد. این بیان تقسیم توأم با یک نوع استدلال است به خلاف بیان مرحوم محقق خراسانی که اشاره

به یک دلیل کوتاهی کردند و آن دلیل کوتاه هم چندان دلیل محکمی نبود، ولو این که با کلمه «و هو کما تری» ایشان می خواستند وضوح را بیان کنند، اما وضوحی نداشت تا دلیل ایشان تمام باشد.

اشکال استاد به محقق اصفهانی (ره) در ترشح اراده

یک بحث با ایشان مطرح است و بحثی هم با مرحوم محقق خراسانی مطرح است، یعنی بعضی از اشکالات به ایشان وارد است و بعضی از اشکالات هم به مرحوم محقق خراسانی وارد است، اما اشکالی که به ایشان وارد است همان اشکالی است که مکرراً در بحث مقدمه واجب به آن اشاره کردیم و گفتیم این که در کلمات چه مرحوم محقق خراسانی و چه بالاتر در کلام مرحوم محقق نائینی «قدس سرهما» که از اراده و ترشح اراده مقدمه تعبیر به معلول می کردند و می فرمودند: اراده متعلقه به ذی المقدمه رسماً برای اراده متعلقه به مقدمه علیت دارد.

در کلام مرحوم آخوند نوعاً تعبیر به ترشح می شد، اینها هیچکدامش به نظر صحیح و تمام نمی رسد، برای این که اگر مسأله ترشح و مسأله علیت مطرح باشد، یک تالی فاسدش این است که این مسائلی را که به عنوان مبادی اراده و مقدمات اراده ذکر کردند که آن مبدأ اراده عبارت از تصور شیء مراد است، که مقصود از تصور شیء مراد این است که نفس انسان توجه به آن شیء مراد کرده باشد، التفات به آن شیء مراد کرده باشد، آن شیء مراد در نفس انسان حاضر شده باشد، آن مبدأ تحقق اراده است، به این معنا که اگر انسان غافل از یک شیء باشد و التفات به شیئی نکرده باشد معنا ندارد آن شیء را اراده کند، آیا امر غیر ملتفت الیه امری که غیر متصور و غیر حاضر در نفس انسانی است چطور انسان می تواند اراده ای نسبت به آن داشته باشد.

شما که می فرمایید: اراده متعلقه به ذی المقدمه علت تامه برای تحقق اراده متعلقه به مقدمه است، یعنی اراده متعلقه به مقدمه دیگر نیاز به آن مبادی ندارد، حتی به مجردی که انسان اراده فاعلی به «کون علی السطح» کرد، خودش علیت پیدا می کند که از اراده متعلقه به «کون علی السطح» یک اراده ای تعلق به نصب سلّم بگیرد، کدام نصب سلّم؟ حتی اگر نصب سلّم در ذهن شما نباشد، توجه و التفاتی به مقدمیتش نداشته باشید، اگر آن اراده علیت دارد، پس دیگر این مبادی ضرورتی ندارد، خواه ناخواه با اراده متعلقه به ذی المقدمه اراده ای تعلق به نصب سلّم می گیرد. آیا می توانید این معنا را بپذیرید که نصب سلّمی که در هنگام اراده ذی المقدمه مغفول عنه است، ملتفت الیه نیست و نفس انسان هیچگونه توجه به آن ندارد، مع ذلک اراده به آن تعلق گرفت، اگر اراده به آن تعلق گرفت پس چرا در خارج وجود پیدا نمی کند؟ چرا تا زمانی که به مقدمیت نصب سلّم توجه پیدا نکنید، نصب سلّم در خارج معنا ندارد که تحقق پیدا کند؟ آیا می شود کسی بگوید که به مجرد اراده «کون علی

السطح» یک اراده قهریه به نصب سلم تعلق می گیرد، ولو این که این نصب سلم مغفول عنه و غیر ملتفت الیه است، ولی مع ذلك اراده است و لا محاله باید به دنبال اراده مراد هم تحقق پیدا کند.

این بشود مثل آن عملی که یک کسی در خواب انجام می دهد، مثلا در خواب دستش را می زند یا پایش را می زند و یک ظرفی را می شکند، می توانیم بگوییم، این عمل، عمل ارادی و اختیاری است؟ اختیاری بودن و ارادی بودن در اینجا مطرح نیست، آیا در رابطه با هر مقدمه ای شما مسأله را به این کیفیت مطرح می کنید؟ یا واقعیت مسأله این است که کسی که اراده اش متعلق شد به ذی المقدمه، در آنجایی که توجه به مقدمیت مقدمه داشته باشد، عین همان مبادی که در اراده ذی المقدمه هست در اراده مقدمه هم عین همان مبادی وجود دارد، یعنی باید نصب سلم را تصور کند، تصدیق به فائده، منتهی فائده نصب سلم تمکن از «کون علی السطح» است، تمکن از ذی المقدمه است، قاعده شان با هم فرق می کند. و الا در اصل تصدیق به فائده، بعد هم عزم و جزم و امثال ذلك که در مبادی اراده معتبر است همه اینها در اراده متعلقه به مقدمه اعتبار دارد. ما این معنا را نمی پذیریم که مسأله ترشح مسأله علیت در کار باشد، این مسائل هیچ مطرح نیست، وقتی که مسأله ترشح و مسأله علیت مطرح نشد مبنای کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) بر علیت فاعلیه استوار بود، وقتی که این علیت را به این کیفیت که ملاحظه فرمودید انکار کردیم و رابطه علی و معلولی را بین دو اراده از بین بردیم، دیگر معنا ندارد که بگوییم تقسیم به اصلی و تبعی در مبنای علیت فاعلیه مطرح است، علیت فاعلیه ای وجود ندارد تا مصحح این تقسیم و موجب صحت این تقسیم باشد، بله اگر این مبنا یعنی علیت فاعلیه را از ایشان بپذیریم، این فرمایش صحیح است. اما چون مبنای ایشان پذیرفته نشد و مکرر در مکرر هم بیان کردیم، لذا این توضیح و تقریب ایشان نمی تواند کلام استادشان را تصحیح کند.

بیان دو اشکال به محقق خراسانی (ره) در تقسیم واجب

به کلام مرحوم محقق خراسانی دو اشکال وارد است: ایشان در تقسیم واجب به معلق و منجز اشکالاتی داشته اند، یکی این بود که این تقسیم در مقابل تقسیم به مطلق و مشروط نمی تواند تقسیم مستقلی باشد، چرا؟ برای این که اگر یک چیزی به تقسیمات مختلف بخواهد منقسم شود این ضابطه دارد، ضابطه اش این است که هر تقسیمی استقلال داشته باشد و معنای استقلال این است که هر یک از دو قسم این تقسیم با هر یک از دو قسم تقسیم دیگر باید قابل جمع باشد.

فرضا اگر برای انسان دو تقسیم قائل شدیم و گفتیم: «الانسان اما عالم و اما جاهل» این یک تقسیم، تقسیم دیگر «الانسان اما ایض و اما غیر ایض» این دو تقسیم. هر دو تقسیم استقلال دارد، چرا؟ برای این که هر یک از دو قسم در تقسیم اول با هر یک از دو قسم در تقسیم دوم قابل جمع

است، یعنی انسان عالم می شود هم ایضاً باشد هم غیر ایضاً. انسان جاهل می شود ایضاً باشد و می شود غیر ایضاً باشد. در تقسیم دوم ایضاً می تواند عالم باشد، می تواند جاهل باشد، غیر ایضاً می تواند عالم باشد می تواند جاهل باشد، اسم این را می گذاریم دو تقسیم مستقل، برای این که هر یک از دو قسم این دو تقسیم با هر دو قسم تقسیم دیگر قابل اجتماع است.

اما اگر تقسیم کردیم و تقسیم دوم مربوط به یکی از این دو قسم تقسیم آن شد ولی در قسم دوم دیگر این تقسیم جریان پیدا نکرد، اینجا نمی توانیم بگوییم: دو تقسیم مستقل و در عرض هم داریم.

لذا یکی از اشکالاتی که مرحوم آخوند به تقسیم واجب به معلق و منجز می فرمود، این بود که این دو قسم مال واجب مطلق است که در تقسیم آن «الواجب اما مطلق و اما مشروط» باید گفت: «و المطلق اما معلق او منجز» و اگر به این کیفیت تقسیم شد دیگر دو تقسیم مستقل نمی شود باشد، ما می گوییم:

عین این اشکال در اینجا به خود شما وارد است، برای این که قبلاً تصریح کردید که اگر اصالت و تبعیت را به لحاظ مقام اثبات و دلالت بدانیم، اینجا واجب نفسی می شود هم اصلی باشد و هم تبعی، واجب غیری هم می شود اصلی باشد و می شود تبعی باشد، این تقسیم تقسیم درستی است. اما اگر تقسیم به اصالت و تبعیت را به لحاظ مقام ثبوت گرفتیم، خود شما فرمودید: واجب غیری می شود هم اصلی باشد و هم تبعی باشد، اما واجب نفسی چطور؟ فرمودید: واجب نفسی نمی شود واجب تبعی باشد، حتماً باید واجب نفسی واجب اصلی باشد.

پس در حقیقت این تقسیم به اصلی و تبعی طبق بیان شما که قسیم را مربوط به مقام واقع و ثبوت می دانید، باید بگوییم: مقسمش مطلق الواجب نیست، بلکه مقسمش واجب غیری است «الواجب الغیری قد یكون اصلیا و قد یكون تبعیا» اما می گوید: «الواجب النفسی لا یمكن ان یكون تبعیا» بلکه حتماً باید واجب اصلی باشد، پس طبق بیان شما تقسیم به اصلی و تبعی استقلال خودش را از دست می دهد و آن ضابطه کلیه ای که در تقسیمهای استقلالی باید رعایت کنید، آن ضابطه کلی در اینجا رعایت نشده است و همان اشکالی که در واجب معلق و منجز مطرح کردید عین همان اشکال اینجا به شما وارد می شود و تقسیم را از استقلالی بودن خارج می کند.

اشکال دوم بر مرحوم آخوند(ره) در اراده مستقله

اما اشکال دیگر به ایشان این است که ایشان فرمودند: واجب اصلی آن است که اراده مستقله به آن تعلق گرفته باشد، این کلمه مستقله را که شما در تعریف واجب اصلی آوردید، توضیح دهید که مقصود چیست؟ دو احتمال در این کلام جریان دارد: یکی این که مقصود شما از اراده مستقله یعنی اراده اصلیه، اراده اصلی به آن تعلق بگیرد، اراده اصلی متعلق به آن شود، یعنی غیریت در کار نباشد،

تبعیت در کار نباشد، این یک احتمال. احتمال دیگر این که مقصود شما از اراده مستقله، مخصوصاً با آن علتی که پشت سرش ذکر کردید که فرمودید «لالتفات الیه بما هو علیه» مقصود از این اراده مستقله یعنی علم تفصیلی و توجه تفصیلی به آن تعلق بگیرد، حتی توجه اجمالی را از دایره واجب اصلی می خواهید خارج کنید. کدامیک از اینها مراد شماست «ما هو المراد من کلمه الاستقلال بعنوان وصف الاراده»؟ معنای اراده مستقله چیست؟

هریک از این دو معنا را داشته باشید یک اشکال به شما توجه پیدا می کند، اگر مقصودتان از اراده مستقله اراده تفصیلیه باشد و بخواهید اراده اجمالی را خارج کنید، می خواهید اراده اجمالی را خارج از دایره واجب اصلی قرار دهید، اگر این معنا مراد شما باشد که دایره واجب اصلی منحصرأ محدود به آنجایی است که علم تفصیلی و توجه تفصیلی به شیء تعلق بگیرد، جوابش این است که اگر یک اراده و توجه اجمالی، به نحو علم اجمالی، نه به نحو عدم روشن بودن به هیچ وجه، به معنای همان علم اجمالی که شما موجب تنجز احکام می دانید با این که اجمال در آن تحقق دارد، می گوئید: اگر علم اجمالی پیدا کرد به این که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، چه بسا هر دو لازم است اتیان شود، برای این که علم اجمالی موجب تنجز تکلیف است، آیا اگر توجه اجمالی و اراده اجمالی به این کیفیت به واجبی تعلق گیرد، ما می توانیم بگوئیم: این تبعی است؟ یا طبق حساب این هم اصالت دارد؟ و از اصلی بودن خارج نمی شود؟ و اگر مقصود شما از اراده مستقله، یعنی اراده اصلی که بخواهید تبعیه را خارج کنید، یعنی غیره را خارج کنید این خلاف بیان شما می شود؛ برای این که خود شما تصریح کردید که واجب گیری امکان دارد واجب اصلی باشد و به عنوان مثال برای این مطلب آیه وضو مطرح شد، ضمن این که وجوبش وجوب غیره است لیکن در عین حال اصالت دارد، می گوئیم: اگر مقصود از اراده مستقله اراده اصلی است چطور مسأله وجوب وضو را به عنوان واجب اصلی غیره مطرح می کنید؟ حالا- این اشکال چون اشکال جالبی به مرحوم آقای آخوند است، مقدار بیشتری نیاز به توضیح دارد.

پرسش:

۱ - تفصیل محقق اصفهانی (ره) از وجوب مقدمه به علت غائی و فاعلی را توضیح دهید.

۲ - اشکال استاد بر بیان ایشان درباره منشأ وجوب را تقریب نمایید.

۳ - اشکال استاد بر صاحب کفایه (ره) در تقسیم واجب را بیان نمایید.

۴ - بیان مرحوم آخوند «ره» در تعریف واجب اصلی و اشکال استاد را تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقصود از اراده مستقله در كلام مرحوم آخوند

اشكال مهم ديگري كه به مرحوم محقق خراساني (ره) توجه پيدا مي كند اين است كه ايشان فرمودند: «الواجب الاصلی ما تعلقت به اراده مستقله»، آیا مقصود از این مستقله چیست؟ مخصوصاً با علتی كه ذكر كردند «لالتفات اليه بما هو عليه»، از كلمه استقلال با توجه به تعلیلی كه ذكر شده، چه اراده شده است؟ آیا مقصود از این استقلال، همان چیزی است كه در باب علم تفصیلی ذكر می شود؛ یعنی اراده تفصیلیه به آن متعلق است؟ و معنای التفات هم التفات تفصیلی در مقابل التفات اجمالی و در مقابل عدم التفات راسا است كه در واجب اصلی دو خصوصیت معتبر است: یکی اصل توجه و التفات و یکی هم اینکه التفاتش، التفات تفصیلی باشد، در نتیجه، اراده مستقله به معنای تفصیلیه به آن تعلق بگیرد. يك احتمال در عبارت ايشان اين است. مقصود از استقلال یعنی غير تابع، یعنی آن كه تبعیت در آن مطرح نیست. اراده مستقله؛ یعنی خودش مطرح است، خود مراد مطرح است و هیچ گونه تبعیتی در ناحیه اراده متعلقه به آن نیست. کداميك از این ها مقصود است؟

اگر مقصود این احتمال دوم باشد، در احتمال دوم لازمه اش این است كه واجبات غیریه را به هیچ

نحو واجب اصلی ندانیم، حتی مثل آیه وضو که رسماً خطاب مستقل دلالت بر وجوبش می کند و التفات به آن تعلق گرفته، لکن چون اراده را لازم می دانید که اراده غیر تابعه باشد، در باب مقدمات همیشه اراده ها تابع است، حتی اگر خطاب مستقل باشد و توجه تفصیلی هم به آن تعلق بگیرد، لکن به این عنوان مطرح است که «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»؛ یعنی اراده متعلقه به وضو، تابع اراده متعلقه به صلاه است، اگر صلاتی مطرح نبود، اگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وجود نداشت، اگر اراده ای از مولا متعلق به اقامه صلاه نبود، هیچ گاه اراده، متعلق به وضو نمی شد.

طبق احتمال ثانی، نمی توانید بفرمایید: «الواجب الاصلی قد یکون نفسیا و قد یکون غیریا»، در واجب اصلی طبق این احتمال، غیریت راه ندارد، برای این که اراده هر واجب غیر، به مقتضای مقدمیت اراده تبعیه است و اگر مقصود از استقلال، احتمال آن باشد، به تبعیت و غیر تبعیت، کاری نداشته باشید، اراده مستقله؛ یعنی «اراده تفصیلیه، لالتفات الیه؛ یعنی لالتفات التفصیلی الیه» و این دو مورد را خارج می کند: یکی آنجایی که اصلا التفات و توجهی نباشد و دیگر آنجایی که التفات باشد، لکن التفاتش، التفات اجمالی باشد نه التفات تفصیلی.

عدم تلازم نفسیت با التفات تفصیلی

اگر مراد این باشد، این اشکال وارد می شود که شما فرمودید: واجب تبعی، نمی تواند با نفسیت اجتماع پیدا کند برای این که ممکن است شیء، واجب نفسی باشد، لکن التفات به آن تعلق گرفته، اما به نحو اجمال متعلق شده زیرا نفسیت با عدم التفات نمی سازد، این را قبول داریم اما کجا دلیل قائم شده بر این که نفسیت ملازم با التفات تفصیلی باید باشد؟ ممکن است شیئی واجب نفسی باشد، اما التفات مولا به آن به نحو التفات تفصیلی نباشد، بلکه التفات اجمالی باشد. طبق این احتمال که مقصود از استقلال را تفصیل معنا کنیم، اراده مستقله؛ یعنی اراده تفصیلیه، «لالتفات الیه»؛ یعنی «لالتفات التفصیلی الیه»، می گوئیم: چرا در واجب نفسی حتما باید التفات، التفات تفصیلی باشد؟ و در تشبیه گفتیم، همانطوری که در منجزیت علم، فرقی نمی کند که علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی، همانطوری که علم تفصیلی «منجز»، علم اجمالی هم «منجز»، همانطوری که در رابطه با منجزیت فرقی نمی کند، در رابطه با التفات از نظر واجب نفسی، چه دلیلی دارید که حتما باید التفاتش، التفات تفصیلی باشد بلکه التفات اجمالی هم کفایت می کند و اگر این طور شد که التفات اجمالی هم در واجب نفسی کفایت کرد، نتیجه این می شود که همانطوری که واجب اصلی می تواند هم نفسی باشد و هم غیر، واجب تبعی هم می تواند هم اصلی باشد و هم غیر، منتها اصلی بودن واجب تبعی؛ یعنی نفسی بودن واجب تبعی به این است که یک التفات اجمالی شبیه علم اجمالی در

رابطه با منجزیت به آن متعلق بشود.

لذا کلام مرحوم آخوند(ره) و همینطور کلام محشی و محقق بزرگوار مرحوم محقق اصفهانی(ره) هیچ کدام نتوانست ثابت کند که این تقسیم به اصالت و تبعیت، مربوط به مقام ثبوت و مقام واقع باشد، بلکه مسأله برمی گردد به همان مطلبی که صاحب فصول ذکر کردند که تقسیم را به لحاظ مقام دلالت و مقام اثبات می دانستند و می فرمودند: «الاصلی ما فهم وجوبه بخطاب مستقل» و مقصود ایشان از خطاب، عبارت از دلیل لفظی نبود، بلکه مطلق دلیل بود، «سواء کان لفظیا ام غیر لفظی»، ظاهر این است که مطلب ایشان صحیح است و تقسیم را باید به لحاظ مقام اثبات قرار بدهیم و همانطوری که خود مرحوم آخوند اعتراف کردند، اگر تقسیم به لحاظ مقام اثبات باشد، واجب اصلی هم می تواند نفسی باشد و هم غیری و واجب تبعی هم می تواند نفسی باشد و غیری باشد؛ یعنی آن ضابطه کلی تقسیم هم پیاده می شود و هیچ اشکالی از آن نظر هم متوجه نیست.

جریان اصل عملی در شک بین واجب اصلی و تبعی

مرحوم آخوند در ذیل این بحث که دیگر آخرین بحث در باب تقسیمات واجب و در حقیقت بحثهای مقدماتی مقدمه واجب است، این بحث را عنوان کرده اند که اگر در یک موردی که وجوب یک واجبی، مسلم باشد، لکن شک داشته باشیم که آیا واجب اصلی است یا واجب تبعی و دلیلی قائم نشده باشد بر اصالت و تبعیت و از طرف دیگر فرض کنید اثری مترتب باشد بر اصالت و تبعیت، مثل این که کسی فرضاً نذر کرده باشد که یک واجب اصلی را انجام بدهد، آیا اگر در مورد یک واجبی، شک در اصلی بودن و تبعی بودن داشته باشیم، یک اصل عملی داریم که یکی از این دو را مشخص بکند؟

مرحوم آخوند می فرمایند: از راه استصحاب می توانیم تبعی بودن واجب را ثابت کنیم، استصحاب، اقتضا می کند تبعی بودن واجب را برای این که واجب تبعی، دارای یک مفهوم و معنای عدمی است و این معنای عدمی حالت سابقه متیقنه دارد. همیشه مسائل عدمیه تا احراز وجود در آنها نشود، حالت سابقه عدمی آنها را، با استصحاب می توانیم ابقا کنیم و می توانیم در آن قضیه متیقنه عدمیه به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک»، حکم به بقا کنیم. ایشان می فرماید: چون که واجب تبعی معنایش این است؛ یعنی واجبی که «لم يتعلق به اراده مستقله»، در مقابل واجب اصلی که «ما تعلقت به اراده مستقله»، واجب تبعی «ما لم يتعلق به اراده مستقله» است، لذا اگر وجوب این واجب را احراز کردیم، لکن ندانیم که «هل تعلقت به اراده مستقله ام لم يتعلق به اراده مستقله» عدم تعلق اراده مستقله، یک حالت سابقه عدمیه دارد، مثل تمام مسائل حادثه، یک حالت سابقه عدمیه دارد،

لذا عدم

تعلق اراده مستقله را به این شیء استصحاب می کنیم و با استصحاب عدم تعلق اراده مستقله ثابت می کنیم که «هذا الواجب واجب تبعی»، این استصحاب هم مثبت نخواهد بود.

بله، اگر واجب تبعی را یک امر وجودی بگیریم که آن امر وجودی لازمه این امر عدمی متیقن باشد، مثل این که در تعریف واجب تبعی به جای «ما لم يتعلق به اراده مستقله» بگوییم: «ما كانت ارادته تابعه لأرادة غيره»، اگر به صورت تبعیتی که یک امر وجودی است، ما واجب تبعی را معنا کنیم، آن وقت با استصحاب عدم تعلق اراده مستقله، اگر بخواهیم این امر وجودی را ثابت کنیم، «یصیر الاستصحاب مثبتا و یصیر من الاصول المثبتة» و اصول مثبتة فاقد حجیت است و نمی توانیم اعتباری برای آنها قائل شویم.

پس خلاصه بیان ایشان به این برمی گردد که اگر واجب تبعی را نفس امر عدمی بدانیم، استصحاب برای اثبات این امر عدمی کافی است و عنوان اصل مثبت هم پیدا نمی کند، اما اگر واجب تبعی را یک امر وجودی دانستیم، با استصحاب یک امر عدمی، نمی توانیم این امر وجودی را ثابت کنیم، ولو این که لازم و ملزوم عقلی هستند. اما در اصول شرعی، نه لوازم ثابت می شود و نه آثاری که مترتب بر لوازم است و همین طور نسبت به ملزومات.

اثبات واجب اصلی با استصحاب به نظر محقق اصفهانی

همان محشی بزرگوار که در اصل واجب تبعی و اصلی مؤید بیان استاد بزرگوارشان مرحوم آخوند بودند، در اینجا با استاد بزرگوارشان مخالفت می کنند و می فرمایند: چه بسا این استصحاب نتیجه اش معکوس است؛ یعنی شما با این استصحاب می خواهید واجب تبعی را ثابت کنید در حالی که ما با این استصحاب عدم، واجب اصلی را ثابت می کنیم. چرا استصحاب، واجب اصلی را ثابت می کند؟ می فرماید: برای این که مسأله عدمی بودن در واجب اصلی مطرح است، اما در واجب تبعی، یک خصوصیت وجودیه مطرح است، برای این که واجب تبعی آن است که اراده آن مترشح از اراده دیگری باشد، معلول اراده دیگری باشد، مترتب بر اراده دیگری باشد. این ترشح، این معلولیت و ترتب، امور وجودیه است و این امور وجودیه در واجب تبعی مطرح است. اما واجب اصلی آن است که «لم تكن ارادته مترشحه من غيره، لم تكن ارادته معلوله لاراده غيره، لم تكن ارادته مترتبه علی اراده غيره». پس وقتی که سراغ واجب اصلی می آییم، می بینیم قوام واجب اصلی به امر عدمی است، عدم الترشح، عدم المعلولیه، اما در واجب تبعی که می رسیم، می بینیم قوامش به یک سلسله عناوین وجودیه مثل ترشح و معلولیت و ترتب و امثال ذلك است. اگر شما می دانید که «هذا الشيء واجب، هذا الشيء مراد»، اما نمی دانید که اراده اش آیا مترشح از اراده غیر هست یا نه؟ طبق قاعده، باید

استصحاب عدم ترشح را جاری کنید، اگر می دانید که این متعلق اراده هست، لکن نمی دانید که اراده اش معلول اراده غیر هست یا نه؟ استصحاب عدم معلولیت را جاری کنید. اگر می دانید که این متعلق اراده است، لکن نمی دانید که اراده اش مترتب بر اراده غیر هست یا نه؟ استصحاب عدم ترتب را جاری بکنید. پس به همان بیان که استصحاب در امر عدمی جریان پیدا می کند، چون قوام واجب تبعی به یک عنوان وجودی است، اما در واجب اصلی عنوانش، عنوان عدمی است، ایشان می فرماید:

ما به کمک استصحاب، عنوان واجب اصلی را ثابت می کنیم، می گوئیم: «هذا الشيء لم تكن ارادته مترشحه من الغير، فالآن كما كان، هذا الشيء لم تكن ارادته معلوله لاراده الغير، فالآن كما كان» و معنایش این است که «هذا واجب اصلی»، پس همان استصحابی را که استادشان به نفع واجب تبعی از آن استفاده می کنند، ایشان به نفع واجب اصلی از آن استصحاب استفاده می کنند.

عدم جریان استصحاب عدم ازلی در مقام

لکن به نظر می رسد که اصلا استصحاب جریان پیدا نمی کند، که یک کسی این استصحاب را به جانب واجب اصلی بکشد و دیگری به جانب واجب تبعی سوق بدهد. اصلا این استصحاب جاری نیست برای همان اختلاف مبنایی که با مرحوم آخوند در مسأله استصحاب عدم قرشیت مرئه داریم.

مرحوم آخوند و جمع دیگری استصحاب عدم قرشیت مرئه را جاری می کنند، می گویند: چه فرق می کند، ما یک قضیه سالبه داریم آن هم سالبه محصله که سالبه محصله هم با انتفاء موضوع صادق است، هم با انتفاء محمول صادق است، وقتی که می گوئیم: «زید لیس بقائم»، هم می سازد با این که زیدی باشد و اتصاف به قیام نداشته باشد و هم می سازد با این که زیدی نباشد تا اتصاف به قیام داشته باشد و در استصحاب عدم قرشیت مرئه، می گویند: مرئه، آن زمانی که نبود و حتی نطفه اش هم منعقد نشده بود، این قضیه سالبه محصله با انتفاء موضوع صادق بود، اما حالا که مرئه متولد شد و شک دارید که «إنها قرشیه ام غیر قرشیه»، همان قضیه سالبه محصله متیقنه را استصحاب می کنیم و نتیجه می گیریم عدم قرشیت مرئه را.

آنجا گفتیم که استصحاب به نظر ما جاری نیست، برای این که در استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه وحدت داشته باشد، اگر بین القضیتین مغایرت باشد «لا تنقض اليقين بالشك» نمی تواند جریان پیدا کند. اینجا قضیه سالبه متیقنه با قضیه سالبه مشکوکه باهم فرق می کنند. آن قضیه سالبه متیقنه، قضیه سالبه به انتفاء موضوع بود، اما این قضیه سالبه مشکوکه، قضیه سالبه با وجود موضوع و با حفظ موضوع است و صرف این که هر دو را می گوئیم: قضیه سالبه محصله، این کفایت نمی کند در این که قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت داشته باشد. قضیه متیقنه این است،

می‌گویید: آن موقع، پنجاه سال پیش اصلاً این زن حتی نطفه اش منعقد نبود «حتی تکون قرشیه»، این سالبه به انتفاء موضوع است، اما الان که دیده به این جهان گشود و وجود پیدا کرد و شما شک در قرشیتش دارید، می‌خواهید با حفظ موضوع، عنوان عدم قرشیت را ثابت کنید، آیا این دو قضیه سالبه که یکی به انتفاء موضوع است و دیگری به انتفاء محمول، بین اینها وحدت وجود دارد یا مغایرت؟ از نظر عرف، مغایرت است؛ و لذا «لا تنقض الیقین بالشک» به نظر ما نمی‌تواند جریان پیدا کند.

در مورد این دو استصحابی که این استاذ و تلمیذ بزرگوارشان می‌گویند همین طور است.

مرحوم آخوند(ره) می‌فرماید: واجب تبعی «ما لم يتعلق به اراده مستقله»، این حالت سابقه عدمیه دارد، کدام حالت سابقه عدمیه است؟ آنوقتی «لم یکن واجبا»، که اصلاً اراده ای به این تعلق نگرفت، آن وقتی که اصلاً اراده ای نبود، اراده ای نبود تا مستقل باشد یا غیر مستقل، اما الان با فرض تعلق اراده شک دارید، می‌دانید که الان اراده متعلق شده، لیکن نمی‌دانید که اراده اش مستقل است یا غیر مستقل؟ آن حالت سابقه عدمیه به انتفاء موضوع را نمی‌توانید استصحاب کنید و واجب تبعی را نتیجه بگیرید. و همینطور کلام تلمیذ ایشان که می‌خواهید استصحاب عدم ترشح کنید، حالت سابقه عدمیه چه زمانی است؟ آن وقتی که اراده نبود تا ترشح و عدم ترشح باشد. الان که اراده آمد، با حفظ موضوع شک دارید در این که آیا اراده اش مترشح است یا غیر مترشح؟ نمی‌توانید آن حالت سابقه عدمیه را استصحاب کنید. لذا به نظر ما و طبق مبنای ما اصلاً استصحاب جاری نیست، تا این که کسی به جانب واجب تبعی بکشد و دیگری به جانب واجب اصلی. در نتیجه استصحاب که نبود، ما یک اصل کلی نداریم که اثبات تبعیت یا اصالت بکند، بلکه به اختلاف موارد، اصول در موارد به حسب اختلاف جریان پیدا می‌کند، گاهی نتیجه اش واجب اصلی و گاهی هم نتیجه اش واجب تبعی است.

پرسی:

- ۱ - احتمال اول در کلام مرحوم آخوند(ره) در تعریف واجب اصلی را بیان کنید.
- ۲ - چرا بر حسب احتمال دوم، واجبات غیری از دایره واجب اصلی خارجند؟
- ۳ - کلام مرحوم آخوند(ره) در جریان استصحاب در شک بین واجب اصلی و تبعی چیست؟
- ۴ - اشکال محقق اصفهانی(ره) بر عدم جریان این استصحاب را بیان کنید.
- ۵ - استدلال استاد بر عدم جریان استصحاب را تقریب کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ثمره فقهی بحث مقدمه واجب

بحثهایی که تا اینجا گذشت، تقریباً بحثهای مقدماتی بود، در بحث مقدمه واجب، ولو این که خود این بحثها از جهات مختلف دارای فوائد زیادی بود، ولی ذکرشان در اینجا به لحاظ بحث مقدمه واجب بود، از اینجا به بعد بحثهایی است که مربوط به اصل بحث مقدمه واجب است.

یک بحث این است که بر بحث مقدمه واجب به عنوان یک مسأله اصولیه، چه ثمره فقهی ترتب پیدا می کند؟ و نتیجه این مسأله اصولیه، در فقه چیست؟ آن هم با توجه به این که ضابطه مسأله اصولیه و معیار در مسأله اصولیه این است که نتیجه آن مسأله نفیاً و اثباتاً بتواند در استنباط یک حکم کلی فرعی نقش داشته باشد. معیار و ملاک در مسأله اصولیه، چنین معنایی است که وقتی مجتهد این مسأله اصولیه را ملاحظه می کند و نتیجه این مسأله اصولیه را ملاحظه می کند، از طریق این نتیجه در فقه، یک حکم کلی شرعی استنباط می کند و به دست می آورد. در همه مسائل اصولیه این ضابطه تحقق دارد. در بحث مقدمه واجب چه ثمره ای و چه نتیجه ای بر آن ترتب پیدا می کند؟

ظاهر این است که همین طوری که مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه ذکر کردند، ثمره این است

که در ابواب مختلف وقتی که به مقدمات واجب برخورد می کنید، از راه این مسأله اصولیه می توانید وجوب آن مقدمات را به عنوان یک حکم کلی الهی و یک حکم فرعی فقهی استنباط و استنتاج کنید.

همان طوری که قبلاً گفتیم در بحث مقدمه واجب ولو این که مسأله عقلیه است و از بعضی کلمات استفاده می شود که نزاع در بحث مقدمه واجب را مربوط به مقام لفظ و دلالت لفظ قرار دادند، لکن گفتیم: این امر غیر صحیحی است؛ مسأله مقدمه واجب، یک مسأله عقلیه محض است. نزاع در این است که اگر مولائی ذی المقدمه را ایجاب کرد، مثلاً- مولایی صلاه را واجب کرد، اگر خداوند حکم به وجوب این ذی المقدمه نمود، آیا از طریق ملازمه عقلیه می توانیم کشف کنیم که همین مولا، مقدمه را هم واجب کرده باشد؟ که وجوب مقدمه بنابر قول به ملازمه، یک وجوب شرعی مولوی است؛ یعنی در شرعی بودن و در مولوی بودن با وجوب ذی المقدمه، هیچ فرق نمی کند، فقط اختلاف اینها در نفسی بودن و غیری بودن است، اما همان طوری که واجب نفسی وجوبش، وجوب شرعی است و وجوب مولوی است، واجب غیری هم همین طور است، وجوبش، وجوب شرعی و وجوب مولوی است. منتها این وجوب شرعی از راه حکم عقل و از راه ملازمه عقلیه بنابراین که قائل به ملازمه و وجوب مقدمه بشویم به دست آمده است.

پس در حقیقت قائل به ملازمه، در عین این که ملازمه را یک حکم عقل می داند، آن هم عقل محض بدون این که چیز دیگری در حکم به ملازمه نقش داشته باشد، اما در عین حال، طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی است، طرفین ملازمه عبارت از وجوب مولوی است و راه استکشاف آن عبارت از ملازمه عقلیه و حکم عقل است. پس در حقیقت با این که بحث مقدمه واجب یک بحث عقلی محض است، مع ذلک قائلین به ملازمه، وجوب مقدمه را یک وجوب شرعی مولوی می دانند.

اما کسی که این ملازمه را قائل نیست و ملازمه را انکار می کند، می گوید: مقدمه وجوب شرعی و مولوی ندارد، بلکه برای مقدمه، یک لزوم عقلی و یک لابدیت عقلیه ثابت است؛ یعنی عقل بعد از آن که ملاحظه می کند، می بیند: «ستر العوره شرط للصلاه، الوضوء مقدمه للصلاه»، خود عقل حکم می کند به این که اگر بخواهی مأوربه مولا، در خارج تحقق پیدا کند، با توجه به این که ستر العوره شرطیت دارد، مسأله وضو و غسل و تیمم شرطیت دارد، من «بما ائی عقل» تو را ملزم می کنم به این که باید این مقدمات را در خارج ایجاد کنی، تا بتوانی مشروط و ذی المقدمه را در خارج ایجاد کنی.

پس در حقیقت نزاع بین قائلین به ملازمه و منکرین ملازمه به این برمی گردد که آیا مقدمه یک وجوب شرعی دارد «کما یقول به قائل الملازمه» یا این که وجوب شرعی ندارد و صرفاً یک لابدیت و یک لزوم عقلی در رابطه با مقدمه محکم است؟

وقتی که نزاع در این شد و نتیجه این نزاع علی کلا القولین مشخص شد، در فقه دارای ثمره خواهد بود. این راه برای استنباط یک حکم کلی فرعی الهی است؛ یعنی وقتی که مجتهد به باب وضو در کتاب طهارت رسید، حالا می خواهد در رساله اش بنویسد که آیا وضو «واجب ام لا»؟ باید به مبنای خودش در بحث مقدمه واجب که «مسئله اصولیه» است، نظر کند، اگر در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه شده باشد، این ملازمه راهی خواهد شد برای این مجتهد که در فقه وقتی که به مسئله وضو می رسد، یک حکم کلی الهی فرعی فقهی را استنباط کند «و هو أن الوضوء واجب»، آیا «الوضوء واجب لیس حکما فقهیا، لیس حکما کلیا، لیس حکما الهیا شرعیا»، قائل به ملازمه این معنا را ذکر می کند، قائل به عدم ملازمه هم این معنا را نفی می کند، برای این که در حکم کلی الهی، دیگر بین اثبات و نفی فرق نمی کند، هم آن کسی که وجوب صلاه جمعه را اثبات می کند، این یک حکم کلی الهی فقهی را استنباط کرده و هم آن کسی که وجوب صلاه جمعه را یا یک حکم کلی الهی را استنباط کرده، نفی می کند.

در استنباط حکم کلی الهی بین نفی و اثبات فرق نمی کند. ما نمی توانیم بگوییم: آن کسی که قائل به وجوب صلاه جمعه است، استنباط کرده یک حکم کلی الهی را، اما آن کسی که قائل به عدم وجوب صلاه جمعه است، استنباط نکرده یک حکم کلی الهی را. در حکم کلی الهی، بین جانب اثبات و جانب نفی فرقی وجود ندارد. لذا نتیجه مسئله اصولیه مقدمه واجب همین است که وقتی مجتهد به مسئله وضو می رسد، طبق مبنایی که در بحث مقدمه واجب دارد، در رساله خودش می نویسد که «الوضوء واجب شرعا» و آن کسی هم که مبنایش انکار ملازمه است، می نویسد که «الوضوء لیس بواجب شرعا» و هر دو هم حکم کلی الهی را استنباط کردند، آن اثبات حکم را استنباط کرده، این نفی حکم را استنباط کرده است.

همین طور هر کجا در فقه، بحث مقدمه واجب مطرح باشد، این مسئله اصولیه راهی برای استنباط حکم آن مقدمه خواهد بود «نفیا او اثباتا»، به باب غسل هم که می رسد همین مسئله است، به باب تیمم هم که می رسد همین مسئله است، به باب ستر العوره هم که می رسد همین مسئله است، به باب «طهاره الثوب و البدن» هم که می رسد همین مسئله است، در سایر موارد دیگر و مقدمات عبادات دیگر هم همین معناست. وقتی که به کتاب الحج می رسد، کسی مستطیع شده، باید حج انجام دهد، انجام دادن حج متوقف بر ثبت نام است، متوقف بر تهیه گذرنامه، بلیط و تعیین کاروان و امثال ذلك است. اگر در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه شدیم که نتیجه ملازمه وجوب شرعی مقدمه

است، باید تمامی این موارد را به عنوان واجب شرعی مطرح کنیم، بگوییم: شرعا واجب است تهیه گذرنامه، شرعا واجب است تهیه بلیط، شرعا واجب است سایر مقدماتی که برای تحقق حج و تحقق این فریضه الهیه نقش دارد. اما آن کسی که مقدمه واجب را واجب نمی داند، می گوید: هیچ کدام اینها وجوب شرعی ندارد، تنها لابدیت عقلیه دارد، لذا در رساله اش می نویسد که «هذه الامور ليست بواجبه شرعا»، بلکه از نظر عقل باید این امور تحقق پیدا کند، بدون اینکه شارع ایجابی نسبت به این مقدمات داشته باشد.

بحث مقدمه واجب، در حقیقت مثل بحث حجیت خبر واحد است که در اکثر موارد فقه چون مسأله خبر واحد مطرح است، ثمره بر آن ترتب پیدا می کند، بحث مقدمه واجب هم یک چنین بحثی است که هر کجا واجبی باشد «و کان له مقدمه او مقدمات»، این مقدمه یا مقدمات به عنوان حکم کلی الهی وجوب شرعی پیدا می کند. وضو به عنوان حکم کلی الهی وجوب دارد، غسل هم به عنوان حکم کلی الهی وجوب دارد، لذا دیگر نباید دنبال این بگردیم که آیا بحث مقدمه واجب کجا در فقه ثمره اش ظاهر می شود؟ بعضی ها خیال کرده اند یک مواردی را آن هم با زحمت پیدا کرده اند و خواسته اند این موارد را به عنوان ثمره نزع در بحث مقدمه واجب قرار دهند و تازه به حسب واقع به تعبیر عرفی، تیرشان به سنگ خورده؛ یعنی این مواردی که اینها پیدا کرده اند در هیچ کدام اصلا ثمره نزع در بحث مقدمه واجب نیست که مرحوم آخوند چند مورد را در کفایه ذکر می کنند، ما هم اشاره به این موارد می کنیم، لیکن از جوابها یک جواب مشترکی بین این موارد وجود دارد که اکتفای به همان جواب می کنیم، بقیه جوابهایش هم مهم نیست، مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر کرده اند.

بررسی ظهور ثمره بحث مقدمه واجب در باب نذر

مثلا گفته اند: یکی از ثمرات نزع در باب مقدمه واجب در نذر ظاهر می شود که اگر کسی نذر کرد که یک واجبی را انجام بدهد، به صورت مطلق نذرش به انجام یک واجب متعلق شد، گفت: «الله علی» اینکه یک واجبی را در خارج ایجاد بکنم، گفته اند: اگر در بحث مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه شویم، لازمه اش این است که این آدم نذرکننده اگر یک مقدمه واجبی را انجام داد، وفای به نذر حاصل شده اما اگر در بحث مقدمه واجب قائل به عدم وجوب مقدمه شدیم، با اتیان یک مقدمه واجب، وفای به نذر حاصل نشده است. این را به عنوان ثمره نزع در اینجا ذکر کرده اند.

یا این که گفته اند: اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، ترک دو مقدمه و عدم اتیان به دو مقدمه، موجب تحقق فسق خواهد شد، برای این که ترک مقدمه ولو این که گناه کبیره نیست، لکن در گناه صغیره، اگر اصرار بر گناه صغیره تحقق پیدا کرد، اصرار بر گناه صغیره، موجب تحقق فسق

است و اصرار هم به این حاصل می شود که انسان دو گناه صغیره را مرتکب بشود، دو گناه صغیره موجب تحقق اصرار است و موجب تحقق فسق است. اما اگر مقدمه واجب را واجب ندانیم، ده مقدمه را هم ترک کند، صد مقدمه را هم ترک کند، ترک واجب شرعی نشده و چون ترک واجب شرعی نشده، موجب تحقق فسق نخواهد بود.

ثمره سومی که ذکر کرده اند، گفته اند: در مکاسب محرمه شیخ خوانده ایم که در مقابل واجب، اخذ اجرت حرام است، یکی از مباحث «یحرم أخذ الاجره فی مقابل الواجب» است، گفته اند: در مقدمه واجب این ثمره ظاهر می شود، اگر مقدمه واجب، واجب شد «یحرم أخذ الاجره فی مقابلها»، اما اگر مقدمه واجب وجوب شرعی پیدا نکرد، دیگر «أخذ الاجره فی مقابلها لیس أخذ الاجره فی مقابل الواجب» و چون اخذ اجرت در مقابل واجب نیست، لذا هیچ حرمتی ندارد.

آیا این مواردی را که به عنوان ثمره نزع برای بحث مقدمه واجب به این کیفیت مطرح کرده اند که گفتیم: نیاز به اینها نداشتیم، چه ضرورتی دارد که بگردیم و به زحمت چنین مواردی را پیدا کنیم، در حالی که موارد روشن داریم «الوضوء واجب»، این ثمره نزع در بحث مقدمه واجب است. «الغسل واجب، التیمم واجب، ستر العوره واجب، تطهیر الثوب واجب»، اینها همه احکام کلیه الهیه است و به مرئی و منظر ماست، دیگر چه ضرورتی دارد که این قدر زحمت بکشیم و یک چنین مواردی را پیدا بکنیم با اینکه این موارد هم درست نیست.

عدم تمامیت ثمرات مذکور

علت ناتمام بودن این موارد این است که در باب وفای به نذر فرمودید: اگر کسی نذر کرد «أن یأتی بواجب اذا اتی بمقدمه الواجب یكون عمله وفاء للنذر اذا كانت المقدمه واجبا»؛ یعنی در حقیقت نزع در این است که آیا با اتیان مقدمه، وفا به نذر حاصل می شود یا حاصل نمی شود؟ مگر این حکم الهی است؟ حاصل شدن وفای به نذر و عدم حصول وفای به نذر، مطلبی نیست که به شارع ارتباط داشته باشد به این بیان: اگر شما نذر کردید که نماز شب بخوانید بعد بلند شدید نماز شب را خواندید، چه کسی می گوید: شما وفای به نذر کردید؟ آیا شارع می گوید: وفای به نذر کردید یا این که عقل شما حکم می کند؟ عقل می گوید: تو نذر کردی که نماز شب بخوانی، شارع هم حکم به صحت کرد و طبق این نذر بر تو وفای به نذر را ایجاب کرد، اما اینکه با خواندن نماز شب وفای به نذر حاصل می شود، این دیگر «لیس حکما الهیا، لیس حکما شرعیا بل هو حکم العقل»، مثل نمازهای یومیه وقتی که با صدای اذان بلند می شوید نماز ظهر و عصر را با همه خصوصیات و شرائط می خوانید، چه کسی حکم می کند به این که امتثال حاصل شد؟ چه کسی حکم می کند به این

که موافقت تکلیف خدا در خارج تحقق پیدا کرد؟ دیگر شارع چنین حکمی ندارد، شارع می گوید:

بعد از زوال، نماز ظهر و عصر واجب است، همین مقدار، اما عمل شما موجب تحقق امتثال و سقوط تکلیف است. این یک مسأله ای نیست که شارع در آن دخالت داشته باشد و حکم داشته باشد، این عقل شماست که می گوید: این نمازی که خواندید، چون مأتی به شما کمال موافقت با دستور شارع را دارد، در نتیجه تکلیف خدا با این عمل ساقط می شود اما شارع علاوه بر وجوب نماز ظهر و عصر، یک حکم ثانوی ندارد. در مسأله نذر هم همینطور است. وقتی صلاه لیل را نذر کردید، آن که شارع به عنوان یک حکم کلی الهی تبیین می کند، وجوب وفای به نذر است، نذر با شرایط را می گوید: «یجب علیک الوفاء به»، حالا با «افووا بالنذر» یا «لیوفوا بالنذر» یا «بالنذور» به این تعبیرات شارع، وفای به نذر را واجب کرده، اما حالا که از خواب بلند شدید و نماز شب را خواندید، چه کسی حکم می کند که «أنت وفیت بنذرک؟»، این «انت وفیت بنذرک» دیگر به شارع مربوط نیست، این به حکم عقل و به نظر عقل ارتباط دارد.

در «ما نحن فیه» هم همین طور است اگر نذر کردید که یک واجبی را انجام بدهید و از طرفی در بحث مقدمه واجب قائل به وجوب مقدمه شدید، اگر در خارج یک مقدمه واجب را انجام دادید، اینجا چه کسی بر مسند حکومت می نشیند و حکم می کند به این که تو وفای به نذر کردی؟ اینجا آن که به شارع مربوط است، یکی وجوب وفای به نذر است که این «حکم کلی شرعی الهی»، یکی وجوب مقدمه است که از راه ملازمه عقلیه این وجوب مقدمه را بدست آوردید، اما با توجه به این دو، دیگر یک حکم سوم برای شارع وجود داشته باشد که «أنت اذا أتیت بمقدمه الواجب فقد وفیت بنذرک» این دیگر اصلاً به شارع ارتباط ندارد و اگر به شارع ارتباط نداشت، حکم فقهی نیست و اگر حکم فقهی نشد، نمی تواند ثمره مسأله اصولیه شود. ثمره مسأله اصولیه تنها در رابطه با حکم کلی الهی فقهی شرعی باید ظاهر بشود. وفا و عدم وفا اصلاً ارتباط به شارع ندارد، در نتیجه نمی تواند به عنوان ثمره مسأله اصولیه مطرح شود و همین اشکال به آن دو ثمره دیگر هم وارد است.

پرسش:

- ۱ - ثمره فقهی بحث مقدمه واجب را طبق قول به ملازمه و عدم آن بیان کنید.
- ۲ - چرا بنابر قول به عدم ملازمه، ثمره فقهی بر بحث مترتب نمی شود؟
- ۳ - چرا نذر نمی تواند به عنوان ثمره فقهی بحث از مقدمه واجب مطرح باشد؟
- ۴ - مواردی که برای ثمره بحث مقدمه واجب ذکر شده است را با جواب آن بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی حصول فسق بواسطه ترك مقدمه واجب

بعضی ثمراتی را به عنوان ثمره نزع در بحث مقدمه واجب به زحمت جستجو کرده اند که از جمله آنها مسأله نذر بود که عمده جوابش را ملاحظه فرمودید. یکی هم مسأله حصول فسق بود که اگر مقدمات را واجب شرعی دانستیم، با ارتکاب دو مقدمه به عنوان اصرار بر گناه صغیره، فسق تحقق پیدا می کند، اما اگر مقدمات، وجوب شرعی نداشته باشد و صرفاً یک لابدیت عقلیه در آن وجود داشته باشد، اینجا ترك مقدمات، موجب تحقق فسق نمی شود.

این هم جوابش این است که ثمره نزع در مسأله اصولیه باید در فقه ظاهر شود. فقه عبارت از احکام کلیه شرعیه الهیه است. باید نتیجه نزع در مسأله اصولیه در اثبات یک حکم کلی الهی و یا نفی یک حکم کلی الهی ظاهر شود. مسأله حصول فسق و عدم حصول فسق - این طوری که این قائل ذکر می کند - یک مسأله فقهیه نیست، بلکه مسأله فقیه عبارت از کلی این معناست که اصرار بر گناه صغیره، «مزیل للعداله، موجب لتحقق الفسق» این مسأله فقهیه است و همین طور فلان چیز واجب است و فلان چیز حرام است، این هم مسأله فقهیه اما این که دو ترك واجب را پیدا کنید و به دنبال آن،

حکم کلی آن را منطبق کنید، این دیگر مسأله فقهیه نیست.

اگر شارع مثلاً فرمود: قتل النفس چون گناه کبیره است، گناه کبیره موجب تحقق فسق است و قتل النفس هم گناه کبیره است، شارع همین دو را بیان می کند، اما این زیدی که در خارج قتل نفس کرده، به دنبال قتل نفس، از عدالت ساقط شده و خارج شده، دیگر تطبیق به شارع ارتباطی ندارد. این یک حکم عقل است و مسأله ای است که عقل بیان می کند و می گوید: «اذا قتل زید نفساً محترمه یخرج بذلک عن العداله» خروج زید از عدالت، به شارع مربوط نیست. شارع حکم کلی را بیان می کند، می گوید ارتکاب کبیره با عدالت منافات دارد و می گوید قتل نفس گناهان کبیره است، همین مقدار.

در ما نحن فیه هم اصرار بر صغیره، حکم کبیره بر آن بار می شود، این را هم شارع می گوید. حالا اصرار را هرطور معنا کنید، آیا معنایش این است که انسان دو گناه صغیره مرتکب بشود؟ اصرار معنایش این است که انسان یک گناه صغیره مرتکب بشود و عزم بر اتیان گناه صغیره دوم را داشته باشد یا این که بالاتر؛ اصرار معنایش این است که انسان گناه صغیره را انجام بدهد و توبه نکند؟ از آن ارتکاب گناه صغیره، به ضمیمه عدم توبه، اصرار بر گناه صغیره شناخته می شود. اصرار به هر معنایی که باشد بالاخره آن که وظیفه شارع است این است که بگوید: اصرار بر صغیره، حکم کبیره بر آن بار می شود، با عدالت منافات دارد و مزیل عدالت است اما این معنا که اگر کسی دو مقدمه را ترک کرد و ما فرض کردیم که این دو مقدمه، وجوب شرعی دارد، با ترک دو مقدمه «یخرج من العداله» این «لیس حکماً شرعياً کلیاً، بل هو حکم العقل» عقل است که این معنا را حکم می کند.

بله؛ ما اصل وجوب مقدمه را ثمره نزاع قرار دادیم و گفتیم: بیخود این طرف و آن طرف دنبال ثمره می گردند. وقتی که قائل به ملازمه شدیم، در فقه هر کجا به یک مقدمه واجب بر خورد می کنیم، از راه ملازمه عقلیه، وجوب آن مقدمه را به صورت یک حکم کلی الهی کشف می کنیم، همانطوری که گفتیم وقتی که مجتهد وارد بحث وضو می شود در رساله می نویسد: «الوضوء واجب شرعاً» این حکم فقهی است، حکم کلی الهی است و ثمره نزاع در باب مقدمه واجب است. اما اگر ما این جهت را کنار گذاشتیم و گفتیم: وجوب مقدمه در جای خودش، اصرار بر گناه کبیره هم موجب فسق است در جای خودش، آیا یک مطلب سومی اینجا وجود دارد که ارتباط به شارع داشته باشد و به عنوان یک حکم فقهی مطرح بشود و آن این است که «ترک المقدمتين موجب لتحقق الفسق؟» این دیگر به شارع ارتباطی ندارد، این تطبیقی است که عقل در رابطه با دو حکم شارع دارد: یک حکم وجوب المقدمه شرعاً، یک حکم هم «کون الاصرار موجبا لزوال العداله و لتحقق الفسق» اما مطلب سومی غیر از این دو مطلب نداریم که به شارع مربوط باشد، که آن را بخواهیم ثمره نزاع در باب مقدمه واجب قرار دهیم؛ پس در حقیقت این هم نمی تواند ثمره باشد.

حرمت اخذ اجرت بر واجب

در مسأله حرمت اخذ اجرت بر واجب که این قائل این طور می گوید: اگر مقدمه الواجب، واجب شد می فهمیم که اخذ اجرت در مقابل مقدمه واجب هم حرام است «لأنها واجبه ایضا و اخذ الاجره علی الواجب غیر جائز» می گوئیم: درست است اما اینجا هم سه مطلب شرعی نداریم، دو مطلب داریم که به شارع ارتباط دارد: یک مطلب این که شارع بگوید: «اخذ الاجره علی الواجب حرام» این یک حکم فقهی است، یک مسأله ای است که در فقه باید از آن صحبت شود که «اخذ الاجره علی الواجب یكون حراما» مطلب دیگر وجوب مقدمه است که این را خودمان ثمره نزع قرار دادیم اما غیر از این دو، یک تلفیقی اینجا وجود داشته باشد و آن تلفیق این است که «اذا كانت المقدمه واجبه فاخذ الاجره علی المقدمه حرام» این دیگر به شارع مربوط نیست. این تطبیقی است که عقل می کند و بیان مصداقی است که ارتباط به عقل دارد. به عبارت روشن تر: شارع نمی گوید: «اخذ الاجره علی المقدمه، حرام» آن که شارع فرموده: «اخذ الاجره علی الواجب حرام» است. در بحث مقدمه واجب هم شما از راه ملازمه عقلیه وجوب شرعی مقدمه را استفاده کردید. آن که به شارع ارتباط دارد همین دو مطلب است: «وجوب المقدمه شرعا و اخذ الاجره علی الواجب حرام» اما تلفیق این دو و تطبیق این دو، این دیگر یک مسأله عقلی است و عقل چنین حکمی می کند لذا با کلمه «فاء» و در تعبیر فارسی با کلمه «پس» عقل این معنا را ذکر می کند و می گوید: حالا که اخذ اجرت بر واجب حرام شد و حالا که وجوب مقدمه واجب را از راه ملازمه عقلیه کشف کردیم پس اخذ اجرت بر مقدمه حرام است. این نتیجه ای است که عقل می گیرد در مقام تطبیق و در مقام ملاحظه دو حکم شارع؛ اما خود شارع بماند اینجا سه حکم ندارد: یکی «اخذ الاجره علی الواجب حرام»، یکی «المقدمه واجبه» یکی هم «اخذ الاجره علی المقدمه حرام» به عنوان یک حکم شرعی کلی سوم این دیگر در اینجا مطرح نیست که بخواهیم برای شارع در اینجا سه حکم تصور کنیم و قائل شویم.

در نتیجه؛ این مقدمات سه گانه یعنی ثمرات سه گانه هیچ کدامش صحیح نیست و جوابهای دیگری هم مرحوم آخوند داده اند که نیازی به آن جوابها ملاحظه نمی شود. عمده این است که اینها ثمره نزع نیستند و ثمره نزع همان مطلب روشنی است که فقیه در هر مقدمه واجبی می تواند فتوا بدهد به وجوب آن مقدمه و در رساله خودش بنویسد.

شبهه عدم وجود ثمره در بحث مقدمه واجب

لکن شبهه ای در اینجا هست که در بعضی از اذهان هم وجود دارد و آن این که قبول کردیم که فقیه

وقتی که به باب وضو می‌رسد، بنا بر قول به ملازمه می‌تواند در رساله اش بنویسد که «الوضوء واجب شرعا» اما اگر قائل به ملازمه نشد چطور؟ باید به لابدیت عقلیه حکم کند و به تعبیر دیگر به لزوم عقلی، لقائل ان يقول که چه ثمره عملیه ای بر خود این معنا مترتب است؟ بالاخره باید وضو گرفت یا نه؟ کسی نیامده بگوید: ضمن اینکه وضو مقدمیت دارد، لازم نیست که انسان برای نماز وضو بگیرد. بالاخره کون علی السطح نیاز به نصب سلم دارد و هیچ کسی هم نیست که بگوید که «نصب السلم لا یکون لازما» حالا این همه بحث کنیم که آیا این لزومش یک لزوم مولوی مربوط به امر و در شریعت مربوط به شارع است، یا لزومش یک لزوم عقلی است؟ علی ای حال کسی که می‌خواهد کون علی السطح را در خارج ایجاد کند، باید نصب سلم بکند چه این بایدهش باید مولوی باشد یا باید عقلی باشد، این چه ثمره عملی بر آن ترتب پیدا می‌کند و چه فایده عملی بر آن بار می‌شود؟ این یک شبهه ای است که شاید در کثیری از اذهان این شبهه وجود داشته باشد.

یک مطلبی را مرحوم شیخ ضیاء الدین (ره) برای حل این شبهه و به عبارت روشن تر: برای ترتب یک ثمره عملی بر مسأله وجوب شرعی مقدمه، ذکر فرموده اند که اگر ما بخواهیم به نفس مقدمه و وجوب شرعی و لابدیت عقلیه مقدمه نگاه کنیم، اینجا هیچ ثمره عملی بر آن ترتب پیدا نمی‌کند برای این که چه فرق می‌کند در لزوم اتیان به مقدمه، لزومش را مربوط به شارع بدانیم یا لزومش را از راه لابدیت عقلیه قائل شویم؟ هیچ فرقی نمی‌کند اما اگر یک سری مسائل دیگر را در کنار این مسأله قرار دهیم با توجه به آن مسائل، یک ثمره عملیه بر این ترتب پیدا می‌کند و در مواردی می‌توانیم از نظر عمل، فوایدی را بر این مترتب بکنیم. از جمله؛ اگر مقدمه وجوب پیدا کرد درست است که وجوب مقدمی، وجوب توصلی است و قصد قربت در آن اعتبار ندارد مثل سایر واجبات توصلیه که در تحقق موافقت و اطاعتش، قصد قربت ضرورت ندارد؛ اما در عین حال، در واجبات توصلیه با این که قصد قربت ضرورت ندارد، اما اگر کسی قصد قربت کرد، این واجب توصلی قیافه عبادت پیدا می‌کند، صلاحیت مقربیت در آن پیدا می‌شود مثل مسأله اداء دین. اداء دین، یک واجب توصلی است، اگر کسی از ترس آبروی خودش هم اداء دین کند، نه برای خدا، دینش اداء می‌شود، واجب تحقق پیدا می‌کند. اما اگر اداء دین توأم با قصد قربت شد و به داعی قربت تحقق پیدا کرد، این اداء دین عبادت می‌شود، این موجب تقرب خواهد بود.

ایشان می‌فرماید: در باب مقدمه هم همین معنا را پیاده می‌کنیم می‌گوییم که «اذا كانت المقدمه واجبه شرعا» درست است که وجوبش توصلی است و در اطاعتش قصد قربت اعتبار ندارد، لکن اگر کسی دلش خواست که قصد قربت کند و به انگیزه الهی انجام بدهد، این مقدمه، چهره عبادیت پیدا می‌کند، عنوان مقربیت در آن پیدا می‌شود. تا اینجا بنا بر این که قائل به وجوب مقدمه شویم؛ اما اگر

قائل شدیم به این که در مقدمه هیچ وجوب شرعی تحقق ندارد، فقط همان لابدیت عقلیه است، آیا کسی می تواند به لابدیت عقلیه قصد تقرب پیدا کند و چیزی را که عقل حکم به لزومش می کند آن را وسیله تقرب و مقریبت قرار بدهد؟ باید حکم شرعی باشد، انسان به وسیله آن، قصد تقرب یا لزوما و یا اختیارا انجام بدهد.

در نتیجه اگر مقدمه وجوب شرعی پیدا کرد، این صلاحیت مقریبت در آن وجود دارد اما اگر مقدمه همان لابدیت عقلیه تنها در آن وجود داشت، این دیگر صلاحیت مقریبت ندارد و چه ثمره عملی از این بهتر و روشن تر می خواهید برای وجوب مقدمه در نظر بگیریم؟ این یک موردی است که ایشان ذکر کرده اند. یک مورد دیگری هم ذکر کرده اند که چون با ایشان صحبت داریم در بحث بعدی عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - چرا بحث از تحقق عصیان در ترک مقدمه نمی تواند به عنوان ثمره نزاع مطرح باشد؟

۲ - به چه دلیل اخذ اجرت بر واجبات نمی تواند به عنوان ثمره مطرح باشد؟

۳ - قول به وجوب عقلی مقدمه یا وجوب شرعی آن چه ثمره فقهی دارد؟

۴ - بیان مرحوم محقق عراقی (ره) در این مورد را تقریب کنید.

ص: ۵۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مرحوم شيخ ضياء الدين عراقى(ره) در ثمره نزع بنا بر قول به ملازمه

در بحث وجوب مقدمه، وجوب كلى هر مقدمه واجبى در فقه به عنوان ثمره مسأله اصوليه است.

چون نتیجه مسأله اصوليه بايد در طريق استنباط حكم كلى الهى و حكم فقهى شرعى واقع شود و اين ثمره كاملا تحقق دارد و نياز به ثمراتى كه ذكر شد، بر فرض كه اشكالى بر آنها وارد نباشد، نيست.

ليكن در عين حال يك اشكالى شده بود و آن اين است كه درست است كه اين ثمره فقهى بر بحث مقدمه واجب مترتب است؛ ليكن از نظر عمل چه فايده اى دارد و چه نتيجه اى دارد؟ چه قائل به ملازمه شويم و وجوب مقدمه را وجوب شرعى بدانيم و چه منكر ملازمه باشيم و مقدمه را محكوم به لا بديت عقليه كنيم، على اى حال عملا بايد مقدمه در خارج تحقق پيدا كند. پس چه ثمره عملى بر اين نزاع مترتب است؟ بعضى از محققين مثل مرحوم محقق عراقى(ره) در مقام برآمدند كه بعضى از ثمرات عمليه را بر وجوب مقدمه مترتب كنند؛ يك ثمره را نقل كرديم، آن ثمره اين بود كه اگر مقدمه وجوب داشته باشد، چون وجوبش وجوب توصلى هست، در واجب توصلى قصد قربت اعتبار ندارد، ليكن اگر كسى عملا بخواهد واجب توصلى را با قصد قربت انجام بدهد، اين عنوان عباديت

پیدا می کند و ثواب بر آن ترتب پیدا می کند.

ایشان می فرمایند: اگر برای مقدمه یک وجوب شرعی ولو توصلی قائل شویم، امکان تعبدیت در آن راه دارد و به تعبیر ایشان در قصد قربت یک توصلی به وجود می آید و یک توسعه ای تحقق پیدا می کند اما اگر صرفاً یک لابدیت عقلیه برای مقدمه قائل باشیم و هیچگونه حضّ و بهره ای از وجوب شرعی نداشته باشد، دیگر امکان ندارد کسی با اُتیان چنین مقدمه ای قصد قربت کند «لانه لیس بمأمور به، لیس بواجب شرعا» و چیزی که مأمور به نیست و وجوب شرعی ندارد معنا ندارد کسی در مورد آن قصد قربت داشته باشد، پس ایشان یک ثمره عملیه عبارت از امکان قصد قربت بنا بر قول به ملازمه و عدم امکان قصد قربت بنا بر انکار ملازمه قرار داده است.

یک ثمره عملی دیگری که اشاره می فرمایند، این است که در باب اسباب ضمان، فقها می گویند:

یکی از چیزهایی که موجب تحقق ضمان و ثبوت اجرت المثل است، این است که اگر کسی یک کارگری را به انجام کاری امر کند و دستور دهد به این که تو این کار را انجام بده و ظاهر هم این باشد، نه به عنوان مجانیت و تبرّع بلکه در مقابل مزد و در مقابل اجرت، مثل این که کسی از مسافرت وارد می شود، چمدانی دارد، دستور می دهد به یک حمال که این چمدان را با او تا منزل حمل کند. آن چه از ناحیه صاحب چمدان صادر شده، فقط یک دستوری بوده بر حمل این چمدان و ظاهرش هم این است که حمل نه به صورت مجانیت، بلکه در مقابل اخذ اجرت است. این حمال اگر چمدان را برداشت و تا منزل آورد، بدون این که یک عقد اجاره و استیجاری با او منعقد شده باشد، لیکن شرعاً استحقاق اجرت المثل را دارد، باید اجرت المثل حمل این چمدان را از آن محل تا منزل آمر، بپردازد؛ این یکی از موجبات ضمان است و یکی از اسباب استحقاق اجرت در «ما نحن فیه» است. این یک قاعده کلی فقهی است.

مرحوم محقق عراقی (ره) از این قاعده به عنوان یک ثمره عملی در «ما نحن فیه» این طور استفاده کرده اند و فرموده اند: اگر یک آمری امر کند یک مأموری را به انجام کاری که آن کار فرضاً چند مقدمه لازم دارد، چند تا مقدمه باید تحقق پیدا کند تا آن کار اصلی در خارج وقوع پیدا کند. آمر امر به ذی المقدمه کرده در همین مثال معروف نه امر مولوی، امر به این سبک، امری که در مقابلش استحقاق اجرت است، یک انسان اجنبی را گفت: برو بالای بام مثلاً فلان پول یا فلان چیز بالای بام افتاده آن را بردار و برای من بیاور.

می فرماید: اگر امر به یک ذی المقدمه ای را امر به مقدمه و مقدماتش بدانیم و در بحث مقدمه واجب قائل به ملازمه بشویم؛ نتیجه ملازمه این است که این آمر هم امر به ذی المقدمه کرده و هم امر به مقدمه کرده است. برای این که اگر شما ملازمه را قائل شدید، معنای ملازمه این است که بین امر به

شیء و امر به مقدماتش ملازمه تحقق دارد، حالا- شارع امر کند، این ملازمه تحقق دارد. مولای عرفی امر کند، این ملازمه تحقق دارد. یک کارفرما هم نسبت به کارگر امر کند، این ملازمه تحقق دارد. هر کجا یک ذی المقدمه ای و مقدمه ای وجود داشته باشد، امر به آن ذی المقدمه، ملازم با امر به مقدمه است. حالا آمر هر که باشد، شارع چنین است، مولای عرفی چنین است، این کارفرمای در مثال ما هم چنین است. پس در حقیقت این که امر به رفتن بالای بام می کند، در حقیقت امر به نصب سلم هم می کند، این هم خودش مأموریه است. در نتیجه این کارگر اگر نصب سلم کرد، لیکن ذی المقدمه را انجام نداد، فقط مقدمه مأمور بها را انجام داد، بنا بر قول به ملازمه در مقابل این مقدمه استحقاق اجرت دارد، برای این که امر به این مقدمه تعلق گرفته، امرش از ناحیه ملازمه ثابت شده و اگر مأموریه عملی شد، بدون این که مسأله تبرع و مجانیت در کار باشد، در برابر آن عمل، استحقاق اجرت در کار است. پس این کارگری که نصب سلم کرد و ذی المقدمه را انجام نداد، همان طوری که در مقابل عدم انجام ذی المقدمه استحقاق اجرت ندارد، در مقابل انجام مقدمه، استحقاق اجرت دارد «لانه عمل عملا بامر غیره، مع عدم کون الامر بعنوان المجانیه و التبرع»، نظیر همان مثال چمدانی که ذکر کردیم.

اما اگر گفتیم: ملازمه را در بحث مقدمه واجب نمی پذیریم. می گوئیم: اگر ذی المقدمه مأموریه شد این ملازم با این نیست که مقدمه هم مأموریه باشد، بلکه مقدمه یک لابدیت عقلیه بیشتر ندارد، در این مثال در برابر نصب سلم به تنهایی دیگر هیچ گونه استحقاق اجرتی وجود ندارد برای این که نصب سلم مأموریه نبوده تا این که بگوئیم امر موجب تحقق ضمان است و موجب استحقاق آن کارگر نسبت به اجرت المثل است. پس یک ثمره عملیه در رابطه با وجوب مقدمه که اگر مقدمه وجوب پیدا کرد، این ثمره عملیه را دارد و اگر وجوب پیدا نکرد، ندارد، استحقاق اجرت در این مثالی است که ذکر کردیم بنا بر قول به وجوب مقدمه، استحقاق هست و بنا بر قول به عدم وجوب مقدمه، استحقاق اجرت وجود ندارد. شاید موارد دیگری هم به عنوان ثمره عملی بشود ذکر کرد.

این کلام مرحوم محقق عراقی «قدس سره الشریف» است.

بیان استاد در ثمره نزاع ملازمه بر قول مرحوم عراقی

باید از کلام ایشان دفع شبهه کنیم و کلام ایشان را توضیح دهیم و بعد هم ببینیم آیا کلام ایشان قابل قبول هست یا نه؟ در حقیقت اول یک دفاعی از ایشان بکنیم، بعد خودمان اشکال به کلام ایشان داشته باشیم. اما دفاع این است: شما آن اشکالی را که مرحوم آخوند به آن ثمرات ثلاثه گذشته، ذکر کردند، آن اشکال را فراموش نکردید، یک اشکال مشترک الوردی آن سه ثمره قبلی که یکی مسأله

نذر بود و دو مسأله دیگر، یک اشکال مشترک الوردی مرحوم آخوند به آن سه ثمره داشتند و آن اشکال این بود که اینهایی که می گویند؛ به شارع ارتباطی ندارد. اگر کسی نذر کرد؛ یک واجب شرعی را انجام بدهد. اگر شما وضو را به عنوان مقدمه واجب شرعی دانستید با انجام وضو وفای به نذر حاصل می شود گفتیم این مسأله ای نیست که به شارع ارتباط داشته باشد. شارع نمی گویند؛ کجا وفای به نذر حاصل است و کجا حاصل نیست. این مسأله ای است که به عقل ارتباط دارد کما این که در سایر امثالات هم اگر شما نماز ظهرتان را صحیح واجد اجزاء و شرائط و خالی از موانع انجام دادی، این شارع نیست که به شما بگوید: امثال کردی. این عقل شماست که می گویند: آنچه را که شارع دستور داد، شما در خارج ایجاد کردید. پس این مسائل در ثمرات سه گانه قبلی، اشکال مشترک الورد بود. شما نمی توانید به عنوان ثمره نزع در مسأله اصولیه قرار بدهید. ثمره نزع در مسأله اصولیه باید در رساله مجتهد ظاهر بشود، بنابر فقه و حکم کلی الهی باید ظاهر بشود. اما در تطبیقات عقلیه، به عنوان ثمره نزع در مسأله اصولیه مطرح نیست.

ممکن است شما عین این اشکال را به این دو ثمره ای که مرحوم محقق عراقی ذکر کردند، وارد کنید و بگویید: در ثمره اول چه کسی می گویند که اگر مقدمه واجب باشد، شرعا می توانید قصد قربت به واجب توصلی داشته باشید و واجب توصلی را از توصلیت به تعبدیت منتقل کنید؟ این حکم عقل است، به شارع ارتباط ندارد. پس چطور مرحوم محقق عراقی این را به عنوان ثمره ذکر کردند و همین طور این ثمره دوم را؟ شارع آنچه را که می گویند: یک حکم کلی است که «اذا امر الأمر بعمل له اجره و لم یکن امره بعنوان التبرع و المجرانیه» اینجا امر ضامن است، باید اجره المثل را پردازد. اما این که حالا اگر مقدمه واجب هم وجوب شرعی پیدا کرد، این مأمور در برابر انجام مقدمه، استحقاق اجرت پیدا می کند، این دیگر به شارع چه ارتباطی دارد؟ این مسأله ای است که تطبیقش با عقل است.

عقل می گویند: وقتی شارع گفت که اگر یک عملی، مأمور به واقع شد از ناحیه یک کارفرمایی، مسأله مجانیت هم نبود، باید پولش را بدهد، باید اجره المثلش را پردازد. اما بنابراین مقدمه، دیگر شارع چنین حکمی ندارد، این به عنوان احد المصادیق واحد الافراد، عقل حکم می کند و تطبیق می کند.

پس عین آن اشکالی که مرحوم آخوند(ره) به آن ثمرات ثلاثه ذکر کردند، به این دو ثمره مرحوم محقق عراقی(ره) هم وارد است. آیا محقق عراقی کفایه را ملاحظه نکرده اند؟ ایشان که شاگرد مرحوم آخوند بوده اند آیا اشکالات استاد خودشان را در این رابطه نادیده گرفتند؟ این شبهه به ذهن می آید، لیکن جواب این شبهه این است که در ثمرات ثلاثه گذشته، آنها می خواستند که آن ثمرات را ثمره مستقیم مسأله اصولیه قرار دهند یعنی بگویند: نزع در بحث مقدمه واجب، يظهر ثمرته فی النذر اصلا ثمره مستقیم را عبارت از آن ثمرات ثلاثه قرار دادند.

اما مرحوم محقق عراقی می فرماید: ثمره نزع همان است که مرحوم آخوند فرمودند، وجوب الوضوء فی الفقه، وجوب ستر العوره این ثمره نزع است، وجوب تطهیر الثوب و البدن من النجاسه این ثمره مسأله اصولیه است. ثمره مستقیم همان است که مرحوم آخوند ذکر کردند، منتهی در یک مرحله دیگری یک اشکالی شده بود که این ثمره مستقیم از نظر عمل چه فایده دارد؟ مرحوم محقق عراقی در این مقام برآمده که یکی دو فایده عملیه برای آن ذکر کند. در حقیقت این دو موردی را که ایشان ذکر می کند، اینها ثمره مسأله اصولیه نیست مستقیماً، ثمره مسأله اصولیه همان وجوب المقدمه است فی کل واجب این ثمره است آن وقت اشکال این بود که این از نظر عمل چه اثری بر آن مترتب است؟

بیان تفاوت بین ثمرات سه گانه و دو ثمره مرحوم عراقی عراقی

در مرحله دوم ایشان در مقام برآمدند که بعضی از فوائد و ثمرات عملیه را ذکر بفرمایند. پس فرق است بین آن ثمرات سه گانه و این دو ثمره ای که ایشان ذکر کردند با این که هر پنج تا در این جهت مشترک هستند که به شارع ارتباط ندارند و مسأله به حکم عقل و تطبیق عقل و بیان مصداق از نظر عقل ارتباط دارد اما درعین حال به آن سه ثمره اشکال مرحوم آخوند وارد بود، برای این که آنها آن ثمره را نتیجه بلاواسطه بحث مقدمه واجب قرار می دادند. اما مرحوم محقق عراقی این دو ثمره را نتیجه بلاواسطه نمی داند نتیجه بلاواسطه همان وجوب الوضوء است، وجوب ستر العوره است، وجوب تهیه گذرنامه در مسأله حج است، وجوب تهیه بلیط در مسأله حج است و همین طور به تناسب در واجبات در ابواب مختلف فقه که نیاز به مقدمه دارد.

نتیجه این است منتهی این نتیجه بنا بر عمل چه اثری دارد؟ ایشان مواردی را که این نتیجه اثر عملی می تواند پیدا کند، دو مورد را ذکر کردند. پس به ذهن نیاید که بین این دو ثمره و آن سه تا، چه فرق می کند؟ همان اشکال مرحوم آخوند به آن سه ثمره نسبت به این دو هم وارد است. نه، موقعیتشان و جایگاهشان فرق می کند. آنها به عنوان ثمره مستقیم و بلاواسطه ایشان به عنوان ثمره مع الواسطه با اعتراف به این که ثمره بلاواسطه همان چیزی است که مرحوم آخوند ذکر کردند و واقعیت مسأله هم همان معنا است. پس این دفاع و توضیح را در کلام ایشان لازم بود ما ذکر کنیم؛ اما درعین حال فرمایش ایشان در این دو ثمره با این که به عنوان یک ثمره عملیه مطرح است، مورد مناقشه است.

اما جواب مسأله قصد قربت در واجب توصلی، این است که واجب توصلی اگر واجب نفسی باشد، مثل مسأله اداء دین، اینجا کسی که اداء دین می کند می تواند به این اداء دینش قصد قربت بکند

و اداء دین را به داعویت امر الهی انجام بدهد و در نتیجه استحقاق ثبوت پیدا می کند و اداء دینش قیافه عبادیت به خودش می گیرد. امّا در واجبات غیریه و مقدمیه اگر نظر تان باشد ما این بحث را در اوائل امسال گذرانندیم و حتی تصریح امام بزرگوار «قدس سره» به این معنا بود که واجب غیری اصلاً وجوبش صلاحیت داعویت ندارد و واجب غیری صلاحیت مقربیت در آن وجود ندارد و لذا در بین واجبات غیریه در رابطه با عبادیت خصوص طهارات ثلاث دچار اشکال می شدیم که مسأله عبادیت وضو را از کجا ثابت کنیم؟ اگر وجوب غیری هم صلاحیت تعبدیت داشت، می گفتیم: فرق بین وضو و بین تطهیر ثوب فرق بین صلاه و اداء الدین است. یعنی در صلاه، شارع قصد قربت را معتبر کرده اما در اداء دین معتبر نکرده است.

در باب مقدمات هم همین حرف را می گفتیم در وضو شارع قصد قربت را که به نظر شما به داعویت همان امر غیری است، معتبر کرده اما در تطهیر ثوب و بدن قصد قربت را معتبر نکرده است.

دیگر این قدر دچار اشکال نمی شدیم در باب عبادیت طهارات ثلاث در حالی که با مشکل این مسأله را حل کردیم و گفتیم: طهارات ثلاث یک استحباب نفسی دارد و این استحباب نفسی است که عبادیت این طهارات ثلاث را درست می کند و این طهارات به ضمیمه عنوان عبادیت امر غیری به آنها تعلق گرفته و مقدمیت برای نماز پیدا کرده است. این راه دور و دراز را ما برای چه پیمودیم؟ برای این که امر غیری این صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد و الا- اگر امر غیری هم مثل امر نفسی بود؛ خیلی روشن بود که شارع بگوید نماز با قصد قربت و اداء دین «لا یلزم فیه قصد القربه». اینجا هم بگوید: «وضو یلزم فیه قصد القربه بلحاظ امره، تطهیر الثوب لا- یلزم فیه قصد القربه» لحاظ امر است دیگر مشکلی برای ما نبود، مشکلی که بود و بعد از چند روز مباحث مختلف توانستیم طهارات ثلاث را به عنوان عبادیت ثابت کنیم، همه برای این بود که امر غیری نه صلاحیت عبادیت را به وجود می آورد، نه بر مخالفت و موافقت، مسأله استحقاق عقوبت و استحقاق ثبوت مترتب می شد.

بعد از این مرحله شما بحثهای گذشته را فراموش کردید و می فرمایید که ثمره وجوب مقدمه در توسع در قصد قربت ظاهر می شود؛ «اذا كانت المقدمه واجبه شرعاً» می شود به آن قصد قربت کرد ثواب بر آن بار می شود «و اذا لم تكن واجبه شرعاً لا» جواب این است که نه، واجب هم باشد نمی شود به آن قصد قربت کرد. امر غیری با امر نفسی این فرق را دارد: در اداء الدین امکان دارد، شما قصد قربت کنید و چهره عبادیت به اداء دین بدهید؛ اما در مقدمه چون امرش امر غیری است، در اختیار شما نیست که شما قصد قربت و داعویت امر غیری را در کار بیاورید و مقدمه را به عنوان عبادیت بدهید.

لذا این ثمره را ولو این که به عنوان ثمره غیرمستقیم و به عنوان ثمره عملیه ایشان ذکر کردند، ظاهر این است که این ثمره غیرصحیح است و نمی تواند ثمره عملیه بحث در باب مقدمه واجب باشد و همین طور ثمره دوم قدری بیشتر نیاز به توضیح دارد و جواب از آن هم نیاز به مقدمه ای دارد که ان شاء الله بعد.

پرسش:

۱ - کلام مرحوم شیخ ضیاء الدین عراقی (ره) در بیان ثمره نزاع در مقدمه واجب را تقریب نمایید.

۲ - جواب استاد از کلام محقق عراقی (ره) در هر دو مورد را بیان کنید.

۳ - وجه اشتراک و وجه افتراق بین ثمرات سه گانه مذکور و دو ثمره مرحوم عراقی چیست؟

۴ - چرا واجبات غیره نمی توانند مقرب باشند؟

ص: ۵۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی وجود ثمره نزع در باب ضمان

مرحوم محقق عراقی (ره) دو ثمره عملیه برای نزع در باب مقدمه واجب ذکر کرده اند. ثمره اول محل اشکال و قابل جواب بود و امّا ثمره دوم این بود که مثلاً- اگر یک کارفرمایی امر به کارگری به یک شیئی کند که دارای یک مقدمه و یا چند مقدمه است، اینجا طبق همان قاعده ای که در باب ضمان ثابت است که امر به یک عملی با عدم تبرّع، موجب استحقاق اجرت بر عهده امر خواهد بود، در اینجا نتیجه می دهد اگر امر به ذی المقدمه را ملازم با امر به مقدمه بدانیم، لازمه اش این است که اگر این کارگر مقدمه را انجام داد ولو این که ذی المقدمه هم انجام نگیرد، در مقابل نفس اتیان مقدمه، استحقاق اجرت بر عهده امر دارد اما اگر مقدمه را مأمور به ندانیم و قائل به ملازمه نشویم، در برابر اتیان مقدمه، هیچ گونه استحقاق اجرتی وجود ندارد. پس این یک ثمره عملیه در بحث مقدمه واجب است.

این ثمره هم محل اشکال و مناقشه است. مناقشه اش به این کیفیت است که آن قاعده کلی که در باب ضمان مطرح شده، در جایی است که این کارگر و مأمور، عمل مأموریه را صرفاً بداعی امر آمر

انجام داده باشد که اگر از او سؤال کنند که چرا این عمل را انجام دادی؟ از حَمَل اگر بپرسند که چرا این چمدان را از گاراژ به منزل منتقل کردی؟ می گوید: چون صاحب چمدان دستور داد و امر کرد آن هم نه به صورت مَجَانِت و تَبْرَع، من برای امر او این کار را انجام دادم. اما در همین مثال اگر فرض کنیم که لولا امر صاحب چمدان، روی یک جهت دیگری این حَمَل این چمدان را حمل می کرد مثل این که از باب مثال یک حَمَلی نذر کرده که مثلاً روزی یک نوبت یک چمدانی را از گاراژ به منزل حمل کند که اگر صاحب چمدان هم امر نمی کرد، او به علت نذر، این حمل و این نقل و انتقال تحَقَّق پیدا می کرد. در اینجا درست است که امر تحَقَّق دارد ولی مسأله به این صورت است که اگر امر هم نبود این حَمَل و کارگر به یک داعی و محرِّک دیگری این حمل و نقل را انجام می داد. آیا در اینجا هم مسأله استحقاق اجرت را قائل هستید یا استحقاق اجرت منحصر در جایی تحَقَّق دارد که تنها علت عمل، امر آمر باشد به طوری که اگر امر آمر نبود، این عمل تحَقَّق پیدا نمی کرد؟ آیا در اینجا ضمان و استحقاق اجرت تحَقَّق دارد.

ممکن است این مناقشه را به مرحوم محقق عراقی (ره) به این کیفیت داشته باشیم: در اینجایی که یک ذی المقدمه ای مأمور به واقع می شود ولو این که به قول شما بنابر ملازمه، این مقدمه و یا مقدماتش هم مأمور به همین آمر و کارفرما قرار می گیرد، لکن علت ایجاد مقدمه در خارج چیست؟ ممکن است بگوییم: علت ایجاد مقدمه، امری نیست که از آمر به این مقدمه تعلق گرفته بلکه علتش همان است که از آن تعبیر به لابدیّت عقلیه می کنید. این لابدیّت عقلیه اقتضا می کند که لولا امر الامر، اگر امر آمر هم نبود این کارگر این مقدمه یا مقدمات را انجام می داد. پس در نتیجه؛ امر آمر ولو این که از راه ملازمه کشف شده است ولی علت انجام مقدمه یا مقدمات نبوده، لولا امر آمر هم این مقدمات را انجام می داد کما این که اگر منکر ملازمه بشویم و وجوب مقدمه را نپذیریم، آیا از نظر انجام مقدمه، بین صورت انکار ملازمه و وجود ملازمه فرق می کرد؟ آیا این کارگر در صورت وجود ملازمه، یک دید دیگری به مقدمات دارد که در صورت انکار ملازمه، آن دید وجود ندارد یا این که علی کلا التقدير این کارگر مقدمه یا مقدمات را انجام می دهد، چه این مقدمات مأمور به کارفرما باشد یا لابدیّت عقلیه او را به انجام مقدمه وادار کرده باشد.

ممکن است این مطلب به ذهنتان بیاید که بین آن مثالی که ذکر کردیم و ما نحن فیه یک فرقی وجود دارد. در آن مثال این حَمَل نذر کرده بود که یک چمدانی را مَجَانی از گاراژ به منزل منتقل کند اما در ما نحن فیه ولو این که فقط لابدیّت عقلیه را قائل شوید، اما منشأ این لابدیّت چیست؟ منشأش امر به ذی المقدمه است. اگر امر به ذی المقدمه نبود که این لابدیّت عقلیه در رابطه با مقدمات پیدا نمی شد. پس در حقیقت می توانیم بگوییم که انجام این مقدمه استناد به امر آمر دارد. آمر به ذی

المقدمه امر می کند و منشأ این لابدیّت عقلیه می شود.

جوابش این است که ممکن است یک چنین خلطی در این صورت واقع شود که مقدمه را با دی المقدمه هر دو را انجام بدهد، اما آنچه که در کلام ایشان فرض شده و ما هم ذکر کردیم، آنجایی است که فقط مقدمه را انجام داد و اصلاً ذی المقدمه را در خارج ایجاد نکرد. اینجاست که می خواهیم ببینیم در مقابل مقدمه استحقاق اجرت دارد یا ندارد؟ در اینجا این امر به ذی المقدمه نتوانسته نقش داشته باشد برای این که اگر امر به ذی المقدمه نقش می داشت باید خود ذی المقدمه را هم در خارج انجام بدهد. اما فرض این است که ذی المقدمه در خارج انجام نگرفته و تنها یک یا چند مقدمه را انجام داده. اینجا را نمی توانیم بگوییم که امر الامر موجب تحقق ضمان است برای این که اگر الامر هم نبود، همان لابدیّت عقلیه این را وادار می کرد بر انجام مقدمه و لابدیّت عقلیه مانع از این است که استحقاق اجرت در برابر آن به وجود بیاید. باید مسأله امر باشد و ارتباط امری به آمر داشته باشد لذا این مقدمه دوم هم محل مناقشه است.

بیان ثمره بحث مقدمه واجب

به ذهن می آید که تا به حال مسأله وجوب مقدمه هیچ گونه ثمره عملیه ای ندارد ولو این که ثمره علمی و فقهی فراوان دارد لکن ثمره عملیه بر آن ترتب پیدا نمی کند. اینجا یک نکته دقیق هست. ما کلام مرحوم محقق عراقی را رها می کنیم، برمی گردیم به آن سه ثمره ای که مرحوم آخوند ذکر کردند.

می گوییم: آن سه ثمره نمی تواند به عنوان نتیجه و ثمره مستقیم مطرح باشد اما به عنوان ثمره عملیه و به عنوان نتیجه عملی می تواند مطرح باشد. کسی که نذر کرد یک واجب شرعی را انجام بدهد، آیا با وضو گرفتن، وفای به نذر حاصل شد یا نه؟ شما گفتید: این به شارع ارتباط ندارد. می گوییم: نداشته باشد، ما نخواستیم این را ثمره مستقیم نزاع در بحث مقدمه واجب قرار بدهیم بلکه خواستیم به عنوان یک ثمره عملیه مع الواسطه قرار بدهیم. اگر با این دید به این ثمره نگاه کنیم به نظر شما اشکالی دارد؟ این یک ثمره عملیه خوبی است.

البته این ثمره بحث اصولی نیست چون ثمره بحث اصولی باید حکم شرعی باشد، حکم کلی الهی باشد، حکم فقهی باشد که گفتیم: عبارت از نفس وجوب مقدمه است، نفس وجوب الوضو که مجتهد در رساله بتواند بنویسد «الوضوء واجب» این حکم کلی الهی است منتها اشکال شده بود که اگر این وضو واجب هم نباشد، چون لابدیّت عقلیه دارد چه ثمره عملی بر آن ترتب پیدا می کند؟ ما مسأله نذر را به عنوان ثمره عملیه مطرح می کنیم می گوییم: «اذا نذر شخص ان یأتی بواجب شرعی» اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم «اذا اتی بالوضوء فقد اتی بما هو الواجب علیه من الوفاء بالنذر»

چون اشکال این ثمره این بود که نتیجه و ثمره مستقیم مسأله اصولیه نمی توانست واقع بشود اما به عنوان ثمره عملیه و مع الواسطه چه اشکالی دارد که این را ثمره قرار بدهیم؟ این دو مثال و دو ثمره مرحوم محقق عراقی کنار می رود و به جایش این قبیل از ثمرات می نشیند. هیچ اشکالی بر این ثمره عملی وارد نیست. البته بعضی از اشکالات مرحوم محقق خراسانی زائد بر آن اشکال عمده ای که ذکر کردیم را دارد لکن آن اشکالات قابل جواب است.

ما برای این که این بحث با این عظمت که ثمرات علمی زیادی دارد، مثال نذر و آن دو ثمره دیگر را به عنوان ثمره عملیه غیرمستقیم برای مسأله اصولیه مطرح می کنیم. پس در عین این که کلام محقق عراقی ناتمام است اما به همان ثمرات مذکور در کفایه برمی گردیم که آنها و یا حداقل بعضی از آنها مثل این مثال نذری که ذکر کردیم می تواند به عنوان ثمره عملیه واقع بشود.

اصل مسأله مقدمه واجب که بحث از ملازمه و عدم ملازمه است و این ملازمه هم یکی از احکام عقلیه است لذا مسأله مقدمه واجب با این که در مباحث الفاظ مطرح شده لکن مسأله، یک مسأله عقلیه محضه است و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ ندارد. قبل از این که در این وارد بشویم که آیا حق با قائل به ملازمه است، یا منکر ملازمه؟ این فرضی را که مرحوم آخوند مطرح کردند و بحث بسیار خوبی هم هست و آن این است که اگر فرض کردیم در مسأله ملازمه و عدم ملازمه به جایی نرسیدیم، نه توانستیم جانب اثبات ملازمه را ترجیح بدهیم و نه توانستیم جانب نفی ملازمه را اختیار بکنیم، همینطور متحیر و متردد ماندیم که آیا ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ در صورت شک، آیا یک اصل عملی که یکی از دو طرف مسأله را تعیین کند و ترجیح بدهد، داریم یا نداریم؟

عدم جریان اصل عملی در شک در وجود ملازمه

یک وقت می خواهید اصل عملی را در خود آن چیزی که محل نزاع است جاری کنید، یک وقت می خواهید اصل عملی را در ثمره نزاع در بحث مقدمه واجب جاری کنید، این دو باهم فرق می کند.

اگر بخواهید اصل عملی را در خود همان چیزی که محل بحث و محط نزاع است که عبارت از ملازمه و عدم الملازمه است، جاری کنید، ما چنین اصلی نداریم که در محل نزاع جریان پیدا کند برای این که ملازمه، یکی از احکام عقلیه است و همانطوری که ملاحظه فرمودید، ذکر کردیم: نزاع در بحث مقدمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلیه محضه است. مسائل عقلیه یک مسائل حادثه نیست، این طور نیست که یک حالت سابقه عدمیه داشته باشد و بعد، این حالت سابقه عدمیه، تبدل به وجود پیدا کرده باشد، یا احتمال تبدل به وجود پیدا کرده باشد. مسائل عقلیه، نفی و اثباتش ازلی و

ابدی است. شما که حکم می کنید به این که عقل حاکم به امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است، آیا این حکم عقل، یک حکم حادثی است؟ یعنی یک زمانی عقل چنین حکمی نداشته و بعدا حکم به امتناع اجتماع نقیضین حادث شده است؟ تا اگر یک کسی بگوید: من تردید دارم که عقل حکم به امتناع می کند یا نمی کند، همان استصحاب عدم حدوث حادث را جاری کند؟ آیا می شود کسی یک چنین حرفی بزند یا این که واقعیت مسأله این است که امتناع اجتماع نقیضین، یک حکمی است که من الازل ثابت بوده و الی الابد هم قطعا ثابت است. در مسأله ملازمه هم همینطور است.

ملازمه، یک چیزی نیست که با وجوب صلاهی حادث شده باشد بلکه ملازمه، یک امر ازلی است.

آن کسی که عقلش درک می کند که بین وجوب یک شیء و بین وجوب مقدمه، ملازمه تحقق دارد، ملازمه که بر این توقّف ندارد که طرفینش بالفعل محقق باشد، بلکه به صورت قضیه تعلیقیه است.

می گوید: «اذا وجب الشیء» این وجوب، ملازم با وجوب مقدمه اش است. چه موقع عقل حاکم به این معناست؟ قائل به ملازمه می گوید: «من الازل». اینطور نیست که یک ده سال، صد سالی عقل حکم به ملازمه نداشته، بعد قائل به ملازمه می گوید که این حکم حادث شده و منکر ملازمه هم می گوید: حادث نشده و من و شما هم شک در حدوث و عدم حدوثش بکنیم و در نتیجه، استصحاب عدم حدوث را جاری بکنیم.

پس در نتیجه؛ اگر ما بخواهیم مجرای اصل و مورد استصحاب را نفس همان چیزی که محل نزاع و محط بحث است، قرار بدهیم، ما چنین اصلی نداریم، چنین استصحابی نداریم حتی استصحاب وجود هم نداریم، نه استصحاب وجود نه استصحاب عدم. اگر ملازمه بوده، از اول بوده و الی آخر هم هست و اگر ملازمه نبوده، از اول نبوده و تا آخر هم نیست. ما چه چیز را استصحاب بکنیم؟ حالت سابقه متیقنه ما چیست که به کمک استصحاب آن حالت را ابقا بکنیم؟ لذا در اصل مسأله، هیچ اصلی جاری نمی شود.

امکان جریان استصحاب در نتیجه نزاع

اما در نتیجه المسأله، همان که ما آن را ثمره نزاع در مسأله اصولیه قرار دادیم و گفتیم: نتیجه اش در باب وضو ظاهر می شود، در باب ستر عورت ظاهر می شود، در باب وجوب تهیه مقدمات حج در باب حج ظاهر می شود و همین طور در مختلف ابواب فقه، آنجایی که یک واجبی داشته باشیم و این واجب دارای مقدمه یا مقدماتی باشد، مجتهد در رابطه با آنها طبق قول به ملازمه در رساله اش وجوب را می نویسد و طبق قول به عدم ملازمه، دیگر نمی تواند وجوب را بنویسد. حالا ما در این رابطه شک داریم، ما استصحاب عدم داریم، به این کیفیت که می گوئیم: احکام شرعی غیر از احکام

عقلیه است؛ احکام شرعیه به حدوث الشریعه حادث می شود؛ احکامی را که اسلام آورده، این احکام در اسلام حادث شده، اگر فرض کنید که یک سابقه ای در انبیاء گذشته و ادیان گذشته داشته، در زمان همان نبی سابق، این حکم حادث شده است. بالاخره آن روزی که خداوند، آدم و حوا را خلق کرد، قطعاً نماز واجب نبود. نماز که واجب نبود، وضو هم قطعاً واجب نبود. حالا- که اسلام «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» را آورد و وجوب نماز را بر طبق آیات متکرره و متکثره ثابت کرد؛ ما شک داریم که آیا وضو هم واجب است یا واجب نیست؟

اگر خدشه ای در مثال وضو به ذهن شما می آید که آیه وضو هم وارد شده، مثال را از حج می زنیم.

خداوند فرمود: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» قبل از این که این تکلیف بیاید، نه حجی واجب بود و نه مقدماتش، حالا که این تکلیف آمد، نسبت به حجش، مسلماً وجوب شرعی دارد اما نسبت به مقدمات، شک داریم در این که وجوب دارد یا ندارد؟ اینجا ابتداء به نظر می رسد که استصحاب عدم وجوب جریان پیدا بکند، بگوییم: قبل از آنکه ایجاب حج از ناحیه شارع بشود بلا اشکال مقدمات حج، لزوم شرعی نداشت، حالا که ایجاب حج از ناحیه شارع شده، شک می کنیم که آیا مقدماتش وجوب شرعی دارد یا وجوب شرعی ندارد؟ چه مانعی دارد که استصحاب عدم وجوب مقدمات حج را جاری کنیم؟

این استصحاب مطرح است، لکن چند اشکال مهم به این استصحاب وارد شده که بعضی از این اشکالات قابل جواب است لکن بعضی هایش یک مقدار محل تأمل و اشکال است. اگر یکی از این اشکالات به این استصحاب وارد بشود، کافی است که جلوی جریان این استصحاب هم گرفته بشود و نتیجه این بشود که نه در اصل مسأله، استصحاب جریان پیدا کند و نه در نتیجه المسأله استصحاب جریان پیدا بکند. اشکالات ثلاثه است، دو تا را مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده اند. یکی را خیلی مختصر با بعضی از اختلاف نسخه ها، مطرح می کنیم.

اولین اشکال را گفته اند: این طور نیست که هر کجا یک حالت سابقه پیدا کردید فوری بگویید:

پس استصحابش بلامانع است، بلکه استصحاب هم شرائط دارد؛ صرف وجود حالت سابقه برای جریان استصحاب کافی نیست. یک شرط مهمی که در جریان استصحاب علاوه بر حالت سابقه اعتبار دارد این است که گفته اند: مستصحب یا باید خودش مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای یک اثر شرعی باشد، یا خودش حکم باشد که حکم مجعول شرعی است مثل این که شما بقای وجوب صلاه جمعه را استصحاب کنید بگویید: «صلاه الجمعه فی عصر الظهور کانت واجبه و فی عصر الغیبه نشک فی بقاء وجوبها فنستصحب الوجوب»، وجوب صلاه جمعه مجعول شرعی است و یا اگر خودش مجعول شرعی نیست باید یک اثر مجعول شرعی داشته باشد مثل این که اگر حیات

زید را استصحاب کردید، حیات زید، مجعول شرعی نیست لکن در شرع، آثاری بر آن بار است «اذا كان زيدا حيا لا يجوز تقسيم امواله بين تركته. اذا كان زيدا حيا لا يجوز» این که کسی با زوجه او ازدواج بکند و همینطور آثار دیگری که مترتب بر حیات زید است. پس استصحاب حیات زید هم «بما انه موضوع لاثر مجعول و اثر شرعی» جاری است. مستشکل می خواهد بگوید: این استصحابی را که شما می خواهید در ما نحن فیه جاری کنید نه خودش مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی است.

پرسش:

۱ - کلام محقق عراقی (ره) در ثبوت قاعده ضمان در اخذ اجرت بر انجام مقدمه را بیان نماید.

۲ - جواب استاد را از این بیان فوق چیست؟

۳ - وجود ثمره عملی در مورد نذر را توضیح دهید.

۴ - توضیح دهید چرا جریان استصحاب در محل نزاع ممکن نیست؟

۵ - بیان استاد در جریان استصحاب در نتیجه نزاع را شرح دهید.

ص: ۵۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جریان استصحاب بواسطه عدم شرعى بودن وجوب ملازمه

در اصل بحث که آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه تحقق دارد یا نه؟ اگر از نظر دلیل، اثباتا و نفیا به جایی نرسیم و نوبت به اصل عملی برسد، در محل اصلی نزاع که عبارت از حکم عقل است بوجود الملازمه یا عدم حکم عقل به وجود ملازمه، حالت سابقه ای نداریم. اصولا احکام عقلیه در این جهت مغایر با احکام شرعیه است، یعنی لا محاله یک حالت سابقه عدمیه ای در احکام شرعیه وجود دارد اما در احکام عقلیه، حکم عقلی حادث نداریم. هر حکم عقلی وجود داشته باشد این اقا من الازل الى الابد هست یا نیست. نمی توانیم یک حکم عقلی حادث تصور کنیم لذا استصحاب عدم ملازمه جریان ندارد برای این که یک مسأله عقلیه است.

اما در نتیجه البحث یعنی آن ثمره ای که بر بحث مقدمه واجب ترتب پیدا می کند که عبارت از اصل مقدمه و وجوب است، استصحاب عدم جریان دارد. قبل از این که شارع صلاه را ایجاب کند وضو هم «لم یکن واجبا». الآن که صلاه را واجب کرد، چون شک در ملازمه داریم، شک داریم در این که «هل صار الوضوء واجبا ام لم یصر واجبا؟» استصحاب عدم وجوب جریان پیدا می کند منتها

گفتیم که در این استصحاب اشکالاتی هست که ببینیم این اشکالات قابل جواب هست یا نه؟

اولین اشکال این است که اگر مقدمه وجوب هم داشته باشد، در عین این که وجوبش هم وجوب شرعی است چون در بحث مقدمه گفتیم: طرفین ملازمه عبارت از دو حکم شرعی است «نفس الملازمه عقلیه اما طرفا الملازمه» عبارت از دو حکم شرعی است، مستشکل می گوید: قبول داریم مقدمه لو کانت ملازمه محقق باشد، اولاً وجوب دارد و ثانیاً وجوبش هم وجوب شرعی است اما اشکال این است که در عین این که این وجوب، «شرعی لیس بمجعول للشارع»، در عین این که اضافه به شارع دارد و عنوان شرعی صفت برای وجوب است، اما این وجوب را آیا خود شارع جعل کرده است یا این که ملازمه قهری بین الوجوبین این وجوب را به وجود آورده است؟ یعنی در حقیقت فرضاً اگر شارع هم بخواهد بگوید: من ذی المقدمه را واجب می کنم نه مقدمه را، شارع نمی تواند طبق ملازمه چنین حکمی بکند.

قهرماً وقتی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم یک وجوب شرعی قطعی پیدا می کند و چون مسأله عبارت از وجوب شرعی قطعی است لذا شرعی بودن وجوب درست است، اما مجعول بودنش للشارع، غیر صحیح است. هم وجوب شرعی است و هم «لا- یكون مجعولاً للشارع» برای این که معنای این که یک چیزی مجعول شارع باشد، این است که شارع بتواند آن را اثبات و یا نفی کند. شما که می گوئید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مجعول شرعی است برای این که شارع می تواند هم حکم کند به وجوب اقامه الصلاه و هم حکم نکند به وجوب اقامه الصلاه، لذا «وجوب اقامه الصلاه مجعول شرعی» اما در باب مقدمه بنا بر ملازمه، چنین مسأله ای وجود ندارد به همان کیفیتی که ذکر کردیم.

شارع نمی تواند بگوید: «اوجبت الصلاه اما المقدمه لا تكون واجبه» این با ملازمه عقلیه منافات دارد.

پس در حقیقت، ایجاب مقدمه یک امر قهری و امری است که «مما لا بد منه» است و اگر مسأله به صورت قهری و «لا بد منه» در آمد، دیگر نمی توانیم اسمش را مجعول شرعی بگذاریم. اینجا مجعول شرعی صدق نمی کند و از آن طرف؛ اثر مجعول شرعی هم که ندارد پس چگونه بتوانیم استصحاب عدم وجوب و ضو را به عنوان ثمره مسأله اصولیه جاری کنیم؟

توسعه در معنای مجعول شرعی

جواب این اشکال این است که باید معنای مجعول شرعی را بفهمیم. ببینیم که آیا مقصود از مجعول شرعی عبارت از خصوص آن چیزهایی است که بالذات مجعول شرعی است، مستقیماً و بلاواسطه مجعول شرعی است یا مجعول شرعی، یک دایره وسیعی دارد هم مجعول بالذات را شامل می شود و هم مجعول بالتبع را شامل می شود؟

یک سری اموری داریم که شارع آنها را بالذات جعل نکرده است اما بالتبع مجعول شرعی است، نظیرش را مرحوم آخوند(ره) در باب استصحاب، آن جایی که بحث از احکام وضعیه می کند، ذکر کرده می فرماید: یک نوع از احکام وضعیه عبارت از آن احکام وضعیه ای است که جعل بالتبع به آنها تعلق گرفته است مثل مسأله جزئیت للمأمور به. این که شما می گوئید: رکوع «جزء للصلاه المأمور به» جزئیت، یک حکم وضعی است و حکم وضعی شرعی است اما جعلی که شارع در رابطه با این جزئیت دارد به چه صورت است؟ شارع که نگفته است: «جعلت الركوع جزء للصلاه المأمور بها، جعلت السجود جزء للصلاه المأمور بها». شارع صلاتی که یک مرکب اعتباری است و مجموعه ای است از ده چیز، این مجموعه مرکب را مأمور به و متعلق امر قرار داده است. پس در حقیقت، جعل شرعی بالذات به ایجاب مجموعه مرکب متعلق شده است لکن در عین حال، بعد از آنکه یک مرکبی مأمور به واقع شد، اجزاء این مرکب به جزئیت للمركب المأمور به اتصاف پیدا می کنند و این جزئیت را هم شارع جعل و اعتبار کرده است. اما جعل متعلق به جزئیت، جعل بالذات و جعل بلاواسطه نیست بلکه جعل بالتبع خواهد بود.

پس در حقیقت، در مجعولات شرعیه با دو قسم مجعول شرعی برخورد می کنیم: یک مجعول شرعی بالذات و یک مجعول شرعی بالتبع و آن چه در جریان استصحاب اعتبار دارد، مطلق مجعولیت است. نگفته اند که «يعتبر في المستصحب ان يكون مجعولا شرعيا بالذات» بلکه مطلق مجعول شرعی در جریان استصحاب کافی است. لذا اگر در جزئیت سوره برای نماز شک کردید می توانید استصحاب عدم جزئیت سوره را جاری کنید. کسی نمی تواند اشکال کند که جزئیت، مجعول شرعی نیست برای این که جواب می دهیم که جزئیت، مجعول بالذات نیست، اما چون مجعول بالتبع است لذا استصحاب عدم جزئیت سوره مشکوکه الجزئیه می تواند جریان پیدا کند.

پس آن چه در جریان استصحاب شرط است یک چنین معنایی است.

حالا- که این طور شد در ما نحن فیه هم اگر قائل به ملازمه شدیم، وجوب مقدمه مجعول شرعی بالذات شارع نیست، اما مجعول شرعی بالتبع هست برای این که اگر شارع ذی المقدمه را واجب نکند، اگر جعل شرعی به وجوب ذی المقدمه تعلق نگیرد، تبعا مقدمه هم اتصاف به وجوب پیدا نمی کند. پس همان طوری که وجوب صلاه را مجعول شرعی می دانیم، وجوب وضو هم مجعول شرعی است. منتها وجوب الصلاه، مجعول شرعی بالذات است اما وجوب وضو، مجعول شرعی بالتبع است. وقتی این طور شد «اذا شككنا في الملازمه و في انّ الوضوء واجب ام لا-؟» همان طوری که استصحاب عدم جزئیت سوره مشکوکه الجزئیه جریان پیدا می کرد، همان طور هم استصحاب عدم وجوب وضو جریان پیدا می کند و آن شرطی که در جریان استصحاب معتبر است، اینجا تحقق

دارد برای این که مقصود از مجعولیت، مجعولیت بالذات فقط نیست، بلکه هم مجعول بالذات و هم مجعول بالتبع را شامل می شود. لذا این اشکال به جریان استصحاب به هیچ وجه وارد نیست.

عدم جریان استصحاب بواسطه عدم ثمره عملی بحث ملازمه

اشکال دیگری که به جریان استصحاب شده است، جنبه مبنایی دارد. این اشکال مبتنی بر این است که آیا برای مسأله وجوب مقدمه یک ثمره عملی - نه ثمره نزاع در مسأله اصولیه - داریم یا نه؟ اگر کسی قائل شد به این که یک ثمره عملی و نتیجه ای که در مقام عمل ظاهر شود و به تعبیری که ذکر می کردیم: نتیجه بالواسطه مسأله اصولیه ندارد، اگر فرض کنیم که نتیجه عملیه ندارد، این اشکال وارد می شود که برای چه می خواهید استصحاب را جاری کنید؟ استصحاب عدم وجوب مقدمه برای چه هدف و چه غرضی می خواهد جریان پیدا کند؟ اصول عملیه باید در مقام عمل، نتیجه داشته باشد. چرا از اصول عملیه به اصول عملیه تعبیر می کنید؟ این کلمه عمل و عملیه در کنار اصل و اصول، از کجا آمده است؟ چرا می گوئید: برائت اصل عملی است و چرا می گوئید: استصحاب اصل عملی است و چرا می گوئید: اصاله الاشتغال، اصل عملی است؟ برای این که نتایج اینها در مقام عمل ظاهر می شود. وقتی که می گوئید: قاعده طهارت، یک اصل عملی است «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر». چقدر بر این قاعده طهارت در مقام عمل، اثر بار می شود. انسان در لباسش شک دارد «فی انه طاهر ام لا؟» با اجرای قاعده طهارت می تواند با این لباس وارد نماز شود. یک غذایی را شک دارد «فی انه طاهر ام لا؟» با اجرای قاعده طهارت، خوردن این غذا حلال می شود «لانه اکل طعام غیر نجس» و همین طور اصاله الحلیه را که به عنوان یک اصل عملی مطرح می کنید ببینید در مقام عمل چقدر آثار بر آن ترتب پیدا می کند. هر چیزی را که انسان شک در حلیت و حرمتش داشته باشد، قاعده حلیت می گوید: «هو لک حلال». حلال که شد، اکلش و شربش و استفاده اش محکوم به حلیت است. در باب برائت و استصحاب هم همین طور است. باید یک نتیجه عملی بر استصحاب ترتب پیدا کند که شما برای تحقق آن ثمره عملیه و ترتیب اثر عملی، استصحاب را جاری کنید و الا اگر یک استصحابی جاری کنید که در مقام عمل، هیچ نتیجه ای بر آن ترتب پیدا نکند، از ادله استصحاب حجیت چنین استصحابی استفاده نمی شود و چنین استصحابی را به عنوان یک اصل عملی نمی توانیم تلقی کنیم. مستشکل بگوید: طبق مبنای این که وجوب مقدمه هیچ گونه اثری در مقام عمل ندارد و هیچ فرقی نمی کند که مقدمه واجب باشد یا تنها لابدیت عقلیه داشته باشد، در مقام عمل، اثر عملی بر این دو مطلب ترتب پیدا نمی کند. اگر این را قائل شدیم، چگونه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری می کنید؟ «ما الذی یترتب علی هذا الاستصحاب من الاثر فی حال العمل؟»

لکن این اشکال مبنایی است. اگر واقعا معتقد باشیم که هیچ اثر عملی بر مسأله و جوب مقدمه، ترتب ندارد، این اشکال به استصحاب به قوت خودش باقی است. اما اگر آن مطلبی را که قبلا ذکر کردیم و گفتیم: آن دو ثمره عملیه ای که مرحوم محقق عراقی (ره) بیان فرمودند، قابل مناقشه است اما آن سه ثمره ای را که قبلا مرحوم آخوند ذکر کردند را به عنوان ثمره مستقیم مسأله اصولیه نمی پذیریم اما به عنوان ثمره غیرمستقیم و مع الواسطه فی مقام العمل می پذیریم. اگر کسی نذر کرد که یک واجب شرعی را انجام بدهد، اینجا یک ثمره عملیه تحقق پیدا می کند. اگر قائل به ملازمه شدیم با اتیان به وضو، وفای به نذر حاصل شده است اما اگر وضو را از دائره و جوب شرعی خارج دانستیم و تنها برای وضو لابدیت عقلیه قائل شدیم، این وفای به نذر حاصل نمی شود «لأنّ الوضوء لیس بواجب شرعا» و گفتیم که ما نمی خواهیم این را ثمره مستقیم قرار بدهیم تا شما بگویید: حاکم به وفا و عدم وفا عبارت از عقل است. هرکسی می خواهد حکم کند. بحث این است که این وجوب مقدمه در مقام عمل، یک انعکاسی داشته باشد. این انعکاسش که «اذا توضحاً يتحقق الوفاء و اذا توضحاً» بنا بر قول به عدم ملازمه «لا يتحقق الوفاء بالنذر».

پس این اشکال مبنایی است و چون ما اختیار کردیم که بعضی از ثمرات عملیه بر این استصحاب ترتب پیدا می کند، نتیجه اش این می شود که این انسانی که نذر کرده است یک واجب شرعی را انجام بدهد، اگر در باب ملازمه شک کرد، استصحاب عدم وجوب وضو را جاری کرد، نتیجه استصحاب عدم وجوب وضو این می شود که اتیان به وضو نمی تواند مؤثر در وفای به نذر باشد و محقق مسأله وفای به نذر باشد. پس طبق مبنای ما که بعضی از ثمرات عملیه غیرمستقیم برای بحث مقدمه واجب تصور کردیم، این اشکال دوم به استصحاب هم کنار می رود و جایی برای این اشکال نیست.

جمع بین حکم واقعی و استصحاب

اشکال مهمی که در کلام مرحوم آخوند (ره) هست - به اعتبار اختلاف دو نسخه و این که این دو نسخه هر کدامش یک مفاد خاصی دارد و جواب از این اشکال در کلام ایشان مختلف مطرح است و هر نسخه ای یک اقتضای خاص و یک مفاد خاصی دارد - این است که شما که عدم وجوب مقدمه را استصحاب می کنید پیدا است که استصحاب مثل سایر اصول عملیه، یک حکم ظاهری را بیان می کند.

استصحاب، دست درازی به واقع ندارد. وقتی که وجوب صلاه جمعه را فی عصر الغیبه استصحاب کردید، معنایش این است که یک حکم ظاهری برای نماز جمعه فی عصر الغیبه ثابت کرده اید. این

حکم ظاهری ممکن است مطابق با واقع باشد که همان واقع را منجز می کند و ممکن است مخالف با واقع باشد که از یک طرف برای شما معذّر است و از طرف دیگر، مسأله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی مطرح می شود که این هم یک بحث مهمی است که در جای خودش مطرح است که چگونه بین حکم ظاهری و حکم واقعی در صورت تخالف حکمین اجتماع تحقق پیدا می کند.

مستشکل می گوید: وقتی که شما استصحاب را جاری کردید، ثابت می کنید که وضو به حسب حکم ظاهری «لا-یکون واجبا»، استصحاب عدم وجوب وضو، عدم وجوب وضو را در مرحله ظاهر و به عنوان حکم ظاهری مطرح می کند. پس در حقیقت، شما یک طرف، وجوب صلاه را دارید که این را به اجماع و ضرورت و بدهت ثابت کرده اید، از طرفی، نسبت به وضو، استصحاب دارید که این استصحاب، یک حکم ظاهری به نام عدم الوجوب ثابت می کند. در حقیقت، این حکم ظاهری تفکیکی است بین ذی المقدمه و بین المقدمه «یعنی ذی المقدمه واجب و المقدمه لیست بواجبه» مستشکل می گوید: اگر ملازمه وجود داشته باشد شما بین این استصحاب و بین واقع چگونه جمع می کنید؟ یعنی اگر بین وجوب صلاه و وجوب وضو به حسب واقع، ملازمه باشد منتها شما به آن ملازمه پی نبردید، نسبت به این ملازمه، در حالت تردید و شک هستید. اگر ملازمه به حسب واقع ثابت باشد با این استصحابی که وجوب مقدمه را نفی می کند و در حقیقت بین ذی المقدمه و المقدمه، تفکیک می کند چگونه جمع می شود؟

اینجا یک فرض را مطرح می کنیم و آن فرض مهم که اختلاف نسخه دارد، را موقوف به بعد می کنیم. فرض اولش این است که ملازمه ای را که قائل به ملازمه، ادعا می کند؛ آیا ملازمه بین وجوب واقعی ذی المقدمه و وجوب واقعی مقدمه است که طرفین ملازمه همان گونه که شرعیت دارد، اما طرفین، دو وجوب واقعی هستند و قائل به ملازمه هم بیشتر از این ادعا نمی کند، می گوید: آیا وجوب واقعی یک ذی المقدمه ای ملازم با وجوب واقعی مقدمه است؟ اگر محدودۀ دعوای مدعی ملازمه، همین واقعیت باشد و دو وجوب واقعی، با استصحاب منافاتی ندارد و در حقیقت نمی توانید این استصحاب را به جنگ قائل به ملازمه بفرستید برای این که استصحاب، بیشتر از این نیست که یک حکم ظاهری را ثابت می کند و به عبارت دیگر: استصحاب بین ذی المقدمه و مقدمه در ظاهر ایجاد تفکیک می کند. ایجاد تفکیک در ظاهر، منافاتی با ملازمه به حسب واقع ندارد. ممکن است به حسب واقع ملازمه تحقق داشته باشد اما در ظاهر، بین ذی المقدمه و المقدمه، تفکیک حاصل شود؛ لذا طبق این فرض، استصحاب منافاتی با ملازمه ندارد و به جنگ قائل به ملازمه نمی تواند برود. احتمال دیگری هم هست که گفتیم: کلام مرحوم آخوند در جواب از آن احتمال بر حسب اختلاف نسخه ها مختلف است.

۱ - اشکال اول به جریان استصحاب عدم وجوب مقدمه را با جوابش بیان کنید.

۲ - مقصود از مجعول شرعی چیست؟ و اقسام آن کدام است؟

۳ - اشکال مرحوم آخوند(ره) بر جریان استصحاب در چه صورت وارد است؟

۴ - بیان استاد در جواب از اشکال اخیر مرحوم آخوند(ره) را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم ملازمه اجرای استصحاب با تفكيك بين حكم واقعي و ظاهري

اشكال سومي که به استصحاب شده بود، اين بود که بر اثر اين استصحاب، بين وجوبين تفكيك لازم مي آيد. قسمت اول جوابي که مرحوم آخوند مي دهند اين است که اگر مدعي ملازمه، ملازمه بين دو وجوب واقعي و دو وجوب انشائي را ادعا کند - يعني بگويد: وجوب انشائي متعلق به ذي المقدمه، ملازم با وجوب انشائي متعلق به مقدمه است - اين استصحاب، مستلزم تفكيك نخواهد بود، براي اين که استصحاب، به عنوان يک اصل عملي، تنها حکم را در مرحله ظاهر و به عنوان حکم ظاهري ثابت مي کند و مانعي ندارد که حکم ظاهري مغاير با حکم واقعي باشد. مواردی که قاعده طهارت پياده مي شود، چه بسا اين شيء به حسب واقع، محکوم به نجاست است و يا مواردی که قاعده حليت و اصاله الحليه پياده مي شود، چه بسا شيء بحسب واقع، محکوم به حرمت باشد. اصولاً- مغايرت بين حکم ظاهري و واقعي، مسأله اي نيست و در جمع بين حکم واقعي و حکم ظاهري، راه ها و تحقيقاتی ذکر شده، که جمع بين اينها هيچ گونه مانعي ندارد. لذا اگر مدعي ملازمه، محدوده ملازمه را، دو حکم واقعي و دو وجوب انشائي بدانند، اين استصحاب هيچ گونه منافاتي با آن ملازمه

واقعه پیدا نمی کند.

توسعه ملازمه تا مرتبه فعلیت

اما اگر مدعی ملازمه، دایره ملازمه را توسعه داد، گفت: حتی در مرتبه فعلیت، این ملازمه تحقق دارد، وجوب واقعی ذی المقدمه، ملازم با وجوب واقعی مقدمه است و وجوب فعلی ذی المقدمه، ملازم با فعلیت وجوب مقدمه است، اگر دایره ملازمه توسعه داده شود و علاوه بر واقعیت، مرتبه فعلیت را هم بگیرد، اینجاست که عبارت مرحوم آخوند در کفایه، به صورت نسخه بدل، فرق می کند. در متن این طوری نوشته اند که اگر چنین توسعه ای در دایره ملازمه باشد، می توانیم به کمک استصحاب، در مقابل قائل به ملازمه بایستیم و این استصحاب را به جنگ قائل به ملازمه ببریم، بگوییم: ما با این استصحاب، ثابت می کنیم که در عین این که ذی المقدمه وجوب فعلی دارد، اما مقدمه «لا یكون واجبا فعليا» استصحاب عدم وجوب و عدم فعلیت وجوب را در مقدمه جاری می کنیم. در حقیقت، با این استصحاب، بین فعلیت وجوب ذی المقدمه و فعلیت وجوب مقدمه تفکیک می کنیم و اگر تفکیک شد، این تفکیک می تواند در برابر قائل به ملازمه که حتی در مرحله فعلیت، ملازمه را توسعه داده جواب باشد و از راه استصحاب، حربه ای در مقابل او درست می کنیم و بر قائل به ملازمه غلبه می کنیم.

اما در نسخه بدل که در حاشیه ذکر کرده اند، می فرمایند: اگر قائل به ملازمه، دایره ادعای ملازمه را توسعه بدهد که مسأله فعلیت را هم شامل بشود، شما حق ندارید تمسک به استصحاب کنید، «لما صحت التمسک بالاصل و الاستصحاب» این را در حاشیه به صورت نسخه بدل ذکر کرده اند. اینجا دو مطلب مطرح است: یکی این که آیا سیاق کلام مرحوم محقق خراسانی اقتضا می کند که عبارت مطابق با آنچه در متن ذکر شده، باشد؟ یا سیاق کلام ایشان اقتضا می کند که عبارت، مطابق با آنچه در حاشیه ذکر شده باشد؟ آیا سیاق کلام اقتضا می کند که ایشان بخواهند بفرمایند: با این استصحاب، به جنگ قائل به ملازمه می توانیم برویم؟ یا سیاق عبارت اقتضا می کند، که در این شرائط، تمسک به استصحاب، غیر صحیح و ناتمام است؟ آیا روند و سیاق عبارت، کدام یکی از اینها را اقتضا می کند؟

عدم منافات اجرای استصحاب با قول به ملازمه

ظاهر این است کسی که می خواهد تمسک به استصحاب بکند، اصلا در مقام جنگ با قائل به ملازمه نیست، اینها اصلا در دو جهت قرار گرفته اند: قائل به ملازمه می گوید: ملازمه برای من ثابت و روشن است، مثل مرحوم آخوند که بعد این ادعا را می کنند، که وجدان، شاهد بر ملازمه است،

وجدان پشتوانه این ملازمه است، قائل به ملازمه مدعی است که برای من از طریق وجدان و شهادت وجدان، محرز شده که ملازمه هست. اما مسأله استصحاب، مربوط به آن کسی است که خودش ادعا می کند که برای من، احد طرفین مسأله روشن نشده، ما نه پی بردیم به اینکه ملازمه تحقق دارد و نه برای ما روشن شد که ملازمه تحقق ندارد، لذا دست به دامن استصحاب زدیم و خواستیم از راه استصحاب، آن هم نه در مسأله اصولیه، بلکه در نتیجه مسأله اصولیه، که وجوب و عدم وجوب مقدمه است، عدم وجوب مقدمه را ثابت بکنیم.

در حقیقت روند کلام مرحوم محقق خراسانی و سیاق کلامشان اصلا این نیست که بخواهیم با استصحاب، به جنگ قائل به ملازمه برویم. استصحاب مربوط به جاهل است. قائل به ملازمه می گوید: «انا عالم» جاهل را با عالم بحث نیست، من معتقد هستم همین طوری که بعد هم خود مرحوم آخوند ادعا می کند که وجدان اقوی شاهد بر این است که ملازمه تحقق دارد و من قائل به ملازمه، هیچ تردیدی در حکومت وجدان و شهادت وجدان ندارم. شما با استصحابی که مجری و مورد این استصحاب، شک در ملازمه و عدم ملازمه است، با یک اصل عملی که مورد شک است، می خواهید به جنگ قائل به ملازمه بروید.

پس سیاق کلام، اقتضای این معنا را ندارد که از اول که مسأله استصحاب را مطرح کردیم، به عنوان این باشد، که در مقابل قائل به ملازمه، می خواهیم بایستیم. نمی توانیم در مقابل قائل به ملازمه بایستیم. او می گوید: «انا عالم بثبوت الملازمه» شما می گوید: من که شاک در ملازمه هستم، می خواهم با حربه استصحابی که برای جاهل و شاک معتبر است، در مقابل عالم به ملازمه و معتقد به ملازمه، بایستیم.

اگر ما متن کفایه را بخواهیم در اینجا مطرح کنیم، لازمه اش یک چنین معنایی است، که بخواهیم با استصحاب مربوط به شاک، به جنگ قائل به ملازمه ای که عالم به ملازمه است و صددرصد معتقد به ملازمه است، برویم، آیا یک چنین معنایی امکان دارد؟ و یک چنین معنایی صحیح است؟ اصولا بحث در این نبوده، پایه استصحاب را بر این مبنا قرار ندادیم، که در مقام جنگ با قائل به ملازمه از او استفاده کنیم؟ پایه استصحاب بر این مبنا بود که آدم شاک چه کار کند؟ آیا آدم شاک از راه استصحاب عدم وجوب وضو، می تواند بگوید: «الوضوء لیس بواجب؟» بیش از این مقدار در مسأله استصحاب مطرح نیست.

سیاق کلام با عبارتی که در متن نوشته شده، البته رویش هم نوشته «نسخه» اقتضا می کند، که همان جمله کوتاهی که در حاشیه نوشته شده، آن جمله کوتاه، جزء عبارت کفایه بوده است. چون بحث این است که آیا استصحاب جریان دارد، یا جریان ندارد؟ مرحوم آخوند می فرماید: اگر قائل به

ملازمه، دایره ملازمه را محدود کند، مانعی از این استصحاب نیست، اما اگر توسعه بدهد، «لما صحت التمسک بالاستصحاب و بالاصل». این اولاً- از نظر اینکه کدام یکی از این دو، به حسب سیاق عبارت، می تواند عبارت مربوط به بحث و مربوط به روند کلام مرحوم محقق خراسانی باشد. بعد از اینکه این مرحله ثابت شد و ما روشن کردیم، که عبارت کفایه همان جمله ای است که در حاشیه نوشته، یعنی «لما صحت التمسک بالاصل» تازه اول گرفتاری پیش می آید، آن اشکالی که امام بزرگوار (ره) به صاحب کفایه کردند، پیاده می شود، برای اینکه شما می گوئید: اگر قائل به ملازمه، دایره ملازمه را توسعه بدهد و در مرحله فعلیت هم، ملازمه تحقق داشته باشد، تمسک به استصحاب جایز نیست.

بیان امام (ره) در جواب از عدم جریان استصحاب

اشکال امام بزرگوار (ره) این است: شما که می گوئید: تمسک به استصحاب، جایز نیست، مگر چه کسی می خواهد تمسک به استصحاب کند؟ آیا قائل به ملازمه می خواهد تمسک به استصحاب کند؟ قائل به ملازمه که تردید ندارد، قائل به ملازمه که شک ندارد. کسی که شک و تردید ندارد و ملازمه برای او روشن است، او که نمی خواهد به استصحاب تمسک کند که شما بفرمایید:

«لما صحت التمسک بالاصل» پس قائل به ملازمه کنار می رود. می فرمایید: شاک می خواهد تمسک به استصحاب کند و محل بحث هم همین شاک است، آدم جاهل به ملازمه می خواهد تمسک به استصحاب کند، آدم جاهل، وقتی می خواهد تمسک به استصحاب کند، آیا ادعای مدعی ملازمه، چه نقشی دارد که سد راه تمسک جاهل به استصحاب بشود؟ پس در این «لما صحت التمسک بالاصل» سؤال این است که «من التمسک بالاصل؟» قائل به ملازمه که متمسک به اصل نیست، او شک ندارد تا بخواهد تمسک به اصل کند، تردیدی برای او وجود ندارد، پس لابد شاک می خواهد تمسک به اصل کند آیا ادعای قائل به ملازمه، هر چند توسعه داشته باشد، ارتباطی به اجرای اصل نسبت به شاک دارد؟ من می خواهم استصحاب را جاری کنم، او ادعا دارد که ملازمه، همه جا را فراگرفته، هم بین الواقعیین است، هم بین الفعلیین. اما به من شاک چه ارتباطی دارد؟ پس وسعت ادعای قائل به ملازمه و عدم محدودیت دعوی مدعی به ملازمه، چه ارتباطی به اجرای من شاک، نسبت به استصحاب دارد که مرحوم آخوند بفرمایند: «لما صحت التمسک بالاصل؟» بلکه ادعای او عمومیت دارد و «یصح التمسک بالاصل» ادعای او به تمسک من به اصل، چه ارتباطی می تواند داشته باشد؟

پس مرحله دوم این است: با حفظ این که کلام مرحوم آخوند، همان عبارت حاشیه است، مع ذلک این اشکال امام بزرگوار به مرحوم آخوند وارد است. آیا این اشکال قابل جواب هست یا نه؟

ظاهر این است که این اشکال قابل جواب است و البته این جواب، به ما ارتباطی ندارد، این جواب را مرحوم آقای بروجردی (ره) به یک مناسبتی در تقریرات بحثشان ذکر کرده اند، که در حقیقت توجیه کلام مرحوم محقق خراسانی است و جواب از این اشکالی است که به نظر مبارک امام رسیده و ما هم ابتداء تسلیم این نظر هستیم.

مجرای اصول: صورت شک در حکم واقعی و عدم فعلیت آن

باید به یک مقدمه ای توجه داشته باشیم که اصول عملیه و منها الاستصحاب، در مواردی جریان پیدا می کند، که شما نسبت به حکم واقعی شاک هستید، نمی دانید حکم واقعی چیست؟ اما اگر از شما سؤال کنند، که این حکم واقعی که نسبت به آن شاک هستید، آیا در مرحله فعلیت این حکم واقعی هم تردید دارید یا این که قاطع هستید به اینکه فعلیت ندارد؟ در عین این که شاک در حکم واقعی هستید، شک می کنید که مثلاً «شرب التتن حلال ام حرام؟» این را باید از نظر حرمت واقعی روشن کنید. اگر شک دارید، نمی دانید حرمت واقعی هست یا نه؟ و طبق همین شک هم هست که برای شما اصاله الحلیه و قاعده حلیه جریان پیدا می کند. اما اگر همین جایی که شک در حرمت واقعی دارید، از شما سؤال کنند، که آیا اگر آن حکم واقعی، وجود داشته باشد، برای شما فعلیت دارد یا شک در فعلیتش دارید یا قاطع به عدم فعلیتش هستید؟ اصاله الحلیه می گوید که حکم واقعی مشکوک است، لکن علی تقدیر التحقق، قطعاً فعلیت ندارد. پس شک شما، در حقیقت به یک حکم انشایی واقعی متعلق است، اما نسبت به مرحله فعلیت، شما به عدم الفعلیه قاطع هستید، یعنی اگر به حسب واقع، حکم حرمت باشد، یقیناً بر شما فعلیت ندارد، نه اینکه شک دارید در اینکه فعلیت دارد، یا ندارد؟ پس اصل عملی در آنجایی جریان پیدا می کند، که ضمن اینکه حکم واقعی مشکوک است، فعلیت آن حکم واقعی مقطوع العدم است.

اما اگر شما یک جایی را پیدا کردید، که حکم واقعی مشکوک است، لکن فعلیت آن حکم واقعی، «و لو فی بعض التقادیر» مقطوع العدم نباشد، باید «فی جمیع التقادیر» مقطوع العدم باشد. اما اگر جایی را پیدا کردید که «فی بعض التقادیر» مقطوع العدم نیست، اینجا جای جریان اصل عملی نخواهد بود. ما نحن فیه از این قبیل است. مدعی ملازمه اگر دایره ملازمه را محدود به دو واقعیت کند، محدود به دو حکم انشایی کند، شما هیچ مانعی ندارید که استصحاب عدم وجوب به عنوان یک حکم ظاهری را جاری می کنید و یقین هم دارید، که اگر وضو به حسب واقع، وجوب داشته باشد، آن وجوب واقعی به مرحله فعلیت نرسیده، بلکه در مرحله فعلیت، آنچه حاکم و محکم است، تنها همین حکم ظاهری مقتضای اصل عملی است. لذا اگر دعوی ملازمه، بین الواقعیین باشد، مانع از

جریان استصحاب نخواهد بود.

اما اگر دایره ملازمه توسعه داشت، بین الفعلیتین هم ملازمه تحقق دارد. شما یقین به تحقق یکی از این دو طرف ملازمه دارید. وجوب صلاح، نه تنها در مرحله واقع ثابت است، بلکه وجوب ذی المقدمه، به مرحله فعلیت رسیده و این فعلیت هم برای شما معلوم و مشخص است. این علم به فعلیت وجوب ذی المقدمه را، به این معنا ضمیمه کنید که اگر ملازمه وجود داشته باشد، حتی در مرحله فعلیت هم وجود دارد، دایره ملازمه، توسعه دارد که برگشتش به این می شود، که شما طبق یک تقدیر، عالم به فعلیت وجوب وضو هستید، «و هو تقدیر ثبوت الملازمه»، یعنی الان نمی توانید، بگویید: «انا اعلم» به این که وجوب وضو «لیس بفعلی لی مطلقا» و این شرط جریان اصل عملی است.

اما دلیل اینکه نمی توانید، بگویید برای این است که شما طبق یک تقدیر، می توانید علم به عدم فعلیت را پیاده کنید و آن صورت عدم الملازمه است که بگویید: درست است که وجوب ذی المقدمه فعلی است، لکن ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب فعلی مقدمه را قبول نداریم. اما طبق فرض دیگرش چه طور؟ اگر ملازمه باشد و طرفین ملازمه هم فعلیتین است و شما هم علم به تحقق احد طرفی الملازمه دارید. نتیجه این می شود که «علی هذا التقدير» علم به فعلیت وجوب مقدمه دارید و با علم به فعلیت وجوب مقدمه، «و لو فی احد التقديرین» استصحاب عدم وجوب جاری نمی شود. اصل عملی باید آنجایی باشد که قسم بخورید، قسم حضرت عباس که حکم واقعی اینجا نیست. نسبت به شرب توتون، انسان قسم می خورد که حکم واقعی، یا نیست، یا اگر هم باشد، قطعاً در اینجا پیاده نمی شود و تحقق ندارد. این با «اصاله الحلیه» سازگار است.

اما در ما نحن فیه مسأله دو شعبه پیدا می کند: طبق یک شعبه اش فعلیت نیست، طبق یک شعبه، علم به فعلیت است. و چون طبق یک شعبه، علم به فعلیت است، «لما صحت التمسک بالاصل» شما نمی توانید تمسک به استصحاب کنید. استصحاب باید توأم با قطع به عدم فعلیت حکم واقعی باشد، «علی جمیع التقادیر» نه «علی تقدیر دون تقدیر» و شما در اینجا طبق یک تقدیر، می دانید حکم واقعی فعلیت ندارد. آنجایی که ملازمه نباشد فعلیت وجوب مقدمه نیست اما اگر ملازمه باشد، دایره ملازمه فعلین را هم بگیرد، شما هم علم به احد طرفی الملازمه دارید، باز هم می توانید بگویید:

«نعلم بعدم فعلیه وجوب الوضوء مطلقا» و تا این «نعلم» پیاده نشود، استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند.

به نظر من این از دقایق بسیار عجیبی است که این مرد بزرگ به آن توجه کرده اند و کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) را به این صورت توضیح داده اند و الا در بادی نظر، ادعای قائل به ملازمه، با جریان اصل چه ارتباطی دارد؟ قائل به ملازمه در مسیر خودش حرکت می کند، مجری استصحاب

هم، در مسیر خودش حرکت می کند. او اگر دایره ملازمه را توسعه بدهد، چه ارتباطی به این دارد که جلوی راه جریان استصحاب جاهل به ملازمه و مردد را بگیرد؟ اما این تقریب و این توضیح ایشان، که از لطایف و از دقایق کلماتی است که مطرح شده، آیا می تواند این مشكله را به این صورت حل کند؟

پرسش:

- ۱ - چرا اجرای استصحاب با تفکیک بین حکم واقعی و ظاهری ملازمه ندارد؟
- ۲ - تفاوت قول مرحوم آخوند(ره) در کفایه و حاشیه آن را مقایسه کرده و نتیجه را بنا بر هر دو عبارت بیان نمایید.
- ۳ - جواب امام از بیان آخوند(ره) در حاشیه را تقریب کنید.
- ۴ - جواب مرحوم آقای بروجردی(ره) از بیان امام در عدم جریان اصل چیست؟

ص: ۵۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم جریان استصحاب بعد از یقین به وجوب فعلی ذی المقدمه

بیانی را که قبلا از مرحوم آقای بروجردی سیدنا الاستاذ «قدس سره» نقل کردیم، به عنوان توضیح عبارت کفایه نیست، بلکه بیان واقعیت مسأله است که ایشان می فرمایند: اگر ملازمه بین الفعلین باشد و از طرفی هم عالم باشید به این که ذی المقدمه وجوب فعلی دارد، در این موقعیت استصحاب نمی تواند جریان پیدا کند. برای این که استصحاب و سایر اصول عملیه در جایی جریان پیدا می کند که به عدم فعلیت حکم واقعی، علی تقدیر ثبوت قاطع باشید. وقتی که «اصاله الاباحه» در شرب توتون جریان پیدا کرد، دیگر هیچ گونه اضطرابی ندارید؛ شما یقین دارید که اگر حکم واقعی شرب توتون هم حرمت باشد، این حرمت فعلیت پیدا نکرده و گریبان شما را نگرفته و با توجه به «اصاله الاباحه» هیچ گونه استحقاق عقوبتی بر مخالفتش وجود ندارد. استصحاب و سایر اصول عملیه باید چنین نقشی داشته باشد.

در «ما نحن فیه» اگر استصحاب را جاری کردید و حکم کردید به این که وجوب وضو فعلیت ندارد، این یک بعد قصه است. بعد دیگرش این است که شما به دو چیز عالم هستید و استصحاب و

اصول عملیه در دایره علم دیگر نمی تواند دخالت داشته باشد. آن دو چیزی را که عالم هستید، یکی فعلیت و جوب ذی المقدمه است، می دانید که وجوب ذی المقدمه قطعاً فعلیت دارد و باز می دانید (طبق این فرض) اگر ملازمه ای باشد، این ملازمه محدود به واقعیت نیست و دایره آن فعلیت را هم شامل است و در مقام فعلیت هم این ملازمه تحقق دارد.

پس در حقیقت شما علی تقدیر، علم دارید به وجوب المقدمه و به فعلیت وجوب المقدمه «و هو التقدير الملازمه»، وقتی که این طور است، شما با جریان استصحاب می خواهید جلوی این فعلیت و علم را بگیرید؟ اصل عملی که نمی تواند در محدوده علم نقش داشته باشد؟ ایشان تنظیر می کنند، می فرمایند: این مثل مواردی است که نفس احتمال خودش منجز تکلیف است و موجب سقوط فعلیت تکلیف است، مثل باب فروج و اموال و دماء، در این طور موارد چرا حق ندارید اصل عملی جاری کنید؟ چرا به «اصاله البرائه و اصاله الاباحه» تمسک نمی کنید؟ برای این که خارجاً علم دارید و آن علم این است که این امور از نظر شارع دارای اهمیت ویژه و موقعیت خاص است؛ اگر این به حسب واقع ثابت باشد، شارع از آن رفع ید نمی کند و حکم به حلیت اراقه دم غیر نمی کند. اگر بحسب واقع این انسان نفس محترمه است و هیچ گونه مهدوریت ندارد. مثل این که کسی مردد است بین این که انسانی دارای نفس محترمه است و یا «یجوز قتله» آیا اینجا کسی می تواند به «اصاله الاباحه» تمسک کند؟ بگوید: شارع می گوید: «کل شیء لک حلال» من هم که احتمال می دهم که این حلیت قتل و حلیت اراقه دم نسبت به او باشد! چرا اینجا «کل شیء لک حلال» را جاری نمی کنید؟ این با شرب توتون چه فرقی دارد؟ فرقی این است که در اینجا ضمن این که احتمال می دهید، حرمت قتل این نفس را، عالم به این معنا هم هستید که این نفس، اگر نفس محترمه باشد شارع به هیچ وجه اجازه نمی دهد اراقه این دم را «و لو فی مرحله الظاهر». نمی شود بگوییم: که واقعا این قتلش حرام است، اما قاعده حلیت می گوید: بحسب ظاهر «یحل لک هذا القتل» همین طوری که در شرب توتون این حرفها را می زنیم، آیا در اینجا هم می توانیم این حرفها را پیاده کنیم؟ درست است که اینجا با شرب توتون در اصل احتمال مشترک هستند، این احتمال حلیت و حرمت در آن جریان دارد، آن هم احتمال حلیت و حرمت در آن جریان دارد. اما در شرب توتون در کنار احتمال حلیت و حرمت، یک علم تقدیری وجود ندارد که اگر این به حسب واقع حرام باشد، شارع از حرمت این رفع ید نمی کند. اما در باب قتل نفس، در کنار احتمال یک چنین علمی وجود دارد، به لحاظ اهمیتی که شارع برای نفوس و برای جان های مردم قائل است، نمی گوید: حالا بحسب واقع هم حرام است، اما چون تو در حلیت و حرمت تردید داری، من به اقتضای «کل شیء لک حلال» برای تو این خون ریزی و این قتل را حلال می کنم. چون چنین علم تقدیری در حاشیه این احتمال وجود دارد لذا مانع از جریان

«اصاله اباحه» هست. اما در شرب توتون چنین مسأله ای وجود ندارد و اگر برحسب واقع هم حرام باشد، این قدر این حرمت در نظر شارع اهتمامی به آن نیست که حسب ظاهر نتواند حکم به حلیت شرب توتون کند.

در «ما نحن فیه» هم همین طور است. اگر از یک طرف عالم هستید، به این که ذی المقدمه همین الان وجوب فعلی دارد، در فعلیت وجوب ذی المقدمه بحثی نیست. و باز عالم هستید به این که (چون فعلا شاک هستید در ملازمه لکن عالم هستید به این که) اگر ملازمه ای تحقق داشته باشد این ملازمه این طور نیست در واقع باشد، این ملازمه در فعلیت هم اثر دارد، یعنی عالم هستید به این که اگر فعلیت داشته باشد، شارع از وجوب وضو صرف نظر نکرده، آن وقت چطور استصحاب عدم وجوب وضو را می توانید جاری کنید؟ پس طبق این جهت است که با این که ابتداء انسان خودش را شاک می بیند، حالت سابقه عدمیه هم وجود دارد، لکن آن خصوصیتی که در جریان اصل عملی، بطور کلی اعتبار دارد، آن خصوصیت در این جا نیست و شما نمی توانید تمسک به استصحاب کنید.

این بیان ایشان، توجیه برای کلام مرحوم محقق خراسانی قرار می گیرد، بدون این که هیچ نظارت مستقیمی به کلام مرحوم محقق خراسانی داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): ما می دانیم که همه محرمات در یک ردیف نیست، حالا علاوه بر این که محرمات، کبیره و صغیره دارد، در خود کبائر هم، درجات وجود دارد، روایاتی دارد «ان اکبر الکبائر»، عبارت از هفت گناه کبیره است. یکی از اینها آن طوری که در ذهنم هست، قتل نفس محترمه است، که اینها به عنوان اکبر الکبائر در لسان روایات مطرح شده و ما می فهمیم اهتمام شارع را نسبت به این مسائل. یعنی این بیان ایشان، به عنوان توجیه کلام صاحب کفایه بیان خوبی است و جواب از آن اشکالی است که بحسب ظاهر به کلام مرحوم آخوند وارد است.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در روایات خاصه نیست، صحبت روایات خاصه را کنار بگذارید، بحث این است که در کنار احتمال حرمت و حلیت یک علم تقدیری وجود دارد. در شرب توتون فقط شما شک دارید که «هل هو حلال ام حرام؟» اگر بحسب واقع هم حرام باشد، شارع هیچ باک ندارد، که حرام واقعیش را، بحسب ظاهر حلال کند. او بمقتضای «کل شیء لک حلال» این کار را انجام داده است. لذا کسی که قاعده حلیت را جاری می کند، اگر از او پرسید که چطور جواب حکم واقعی را می دهید؟ می گوید: من قاطع هستم به استناد «اصاله الحلیه» که حکم واقعی اگر اینجا تحقق داشته باشد، گریبان مرا نگرفته و هیچ گونه استحقاق عقوبتی برای من به وجود نیاورده قاطع به این معناست.

اما آنجایی که کنار احتمال حرمت یک علم تقدیری وجود داشته باشد، یعنی علی فرض حرمت

واقعیه، شارع از این دست بر نمی دارد، این حرمت واقعیه را پایمال نمی کند که به حسب ظاهر دستور خلاف بدهد، منتها نمی دانیم که این حرمت واقعیه هست یا نه؟ علی تقدیری که باشد، شارع رفع ید نمی کند، اینجا استصحاب یا سایر اصول عملیه نمی شود جاری شود، چرا؟ برای این که اگر جاری شد، بعد از جریان می پرسیم که اگر به حسب واقع حرام باشد شما چه جواب می دهید؟ می گوید: من قاطع هستم به این که حکم واقعی فعلیت ندارد، آن جوابی که در شرب توتون و اجرای «اصاله الحلیه» در شرب توتون می داد، دیگر در اینجا نمی تواند پیاده بشود. تا اینجا تقریباً ما صورت شک را هم بحث کردیم. حالا- از اینجا به بعد وارد اصل بحث مقدمه واجب و در محط بحث که آیا ملازمه تحقق دارد یا نه؟ می شویم و ادله ای که قائلین به ملازمه اقامه کردند، این ادله را بررسی می کنیم.

ادله قائلین به ملازمه

مرحوم آخوند(ره) می فرماید: ادله ای که بر ملازمه اقامه شده، همه اینها دچار اشکال و مناقشه و نظر است، لکن بهترین دلیل این است که مسأله را به وجدان احاله کنیم، بینیم مولای آمر در مقامی که امر صادر می کند و دستور می دهد، آنجایی که دستورش تنها در رابطه با ذی المقدمه است، اما می داند که این ذی المقدمه، مقدمه یا مقدماتی دارد. اگر از این مولای آمر سؤال کنیم، که آیا این دستور شما تنها در محدوده ذی المقدمه تحقق دارد؟ و نسبت به مقدمات، هیچ گونه دستوری، هیچ گونه امری ولو به صورت امر غیری و به صورت واجب غیری، در این رابطه ندارید؟ پیدا است که به نظر ایشان، وجدان می گوید: چرا؟ من وقتی که به عبد خودم دستور می دهم به این که «اشتر اللحم» می دانم که «اشتر اللحم» توقف بر دخول سوق دارد و من وقتی که به عبد دستور می دهم «کن علی السطح» در حالی که می دانم این «کون علی السطح» توقف بر نصب سلم دارد، آیا می شود نسبت به نصب سلم هیچ گونه نظری نداشته باشم؟ هیچ گونه امر و دستوری نداشته باشم؟ وجدان می گوید: بر حسب چیزی که مرحوم آخوند می فرماید: وجدان حاکم بر این است مولا همان طوری که نسبت به ذی المقدمه امر دارد و دستور دارد، نسبت به مقدمه یا مقدمات هم مسأله همین طور است؛ و شاهدش این است که گاهی از اوقات خود مولا این مقدمه را هم مثل ذی المقدمه تحت دایره امر در می آورد، می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» این «ادخل السوق» غرض نفس مولا نیست، این دخول سوق مقدمیت برای اشتراء لحم دارد، آن که غرض نفسی مولا است در رابطه با امر و در رابطه با عبد عبارت از اشتراء لحم است. پس چرا مولا می گوید: «ادخل السوق» طبق این «ادخل السوق» باید تکیه کنیم.

آیا امر «ادخل السوق» با امر «اشتر اللحم» از نظر مولوی بودن متفاوت است؟ یا تفاوتش در رابطه با نفسیت و غیریت است؟ ایشان می فرماید: ظاهر این است که وقتی که مولا می گوید: «ادخل السوق» نمی خواهد عبد را ارشاد کند، به این که دخول سوق مقدمیت برای «اشتراء لحم» دارد و اصلاً نیاز به ارشاد ندارد، خوب خود عبد هم می داند که اشتراء لحم، متوقف بر دخول سوق است و اوامر ارشادی در مواردی است که آن طرف توجه به مسأله نداشته باشد، مثل اوامری که طیب دارد. اگر طیب حرفی نزند، اگر دوایی را مشخص نکند، خود مریض توجه به این مسائل ندارد. لذا نیاز به ارشاد دارد، طیب می گوید: اگر می خواهید خوب شوی و سلامت خودت را بازیابی حتماً باید این داروها را مصرف کنی.

در «ادخل السوق» (البته این اضافه ای است که من بر کلام ایشان دارم) مولا می خواهد به چه ارشاد کند؟ مگر عبد نمی داند که دخول سوق مقدمیت برای اشتراء لحم دارد؟ می داند که باید وارد بازار شود تا «اشتراء لحم» تحقق پیدا کند. پس این امر، چه امری است؟ چطوری تصور کنیم این امر را؟ لا محاله باید بگوییم: امر به دخول سوق با امر به اشتراء لحم هر دو امر مولوی است. و اگر در شریعت تحقق پیدا کند، دو امر مولوی شرعی است. فقط اختلافشان در مقدمیت و ذی المقدمیت است که این اختلاف در مقدمیت و ذی المقدمیه و نفسیت و غیریت ارتباط دارد، یعنی در «ادخل السوق» دخول سوق واجب غیری است و «اشتراء لحم» واجب نفسی.

اما این که هر دو مولوی است و اگر در شرع باشد، شرعی است، هیچ گونه تردیدی بین اینها نیست. نمی توانیم «ادخل السوق» را از «اشتر اللحم» تفکیک کنیم و بگوییم: «اشتر اللحم» امر مولوی است، اما «ادخل السوق» امر ارشادی است، به چه می خواهد ارشاد کند؟ به مقدمیت دخول سوق؟ مگر مقدمیت دخول سوق، یک مطلب مجهولی است برای عبد که شارع با این «ادخل السوق» بخواهد ارشاد کند عبد را «بان دخول السوق یکون مقدمه لا اشتراء اللحم» پس وقتی این طور شد که دخول سوق در این عبارت متعلق امر مولوی و غیرارشادی قرار گرفت، بینیم ملاک چیست؟ طبق چه ملاک کی دخول سوق متعلق امر مولوی قرار گرفته است؟ آیا طبق ملاک مقدمیت، دخول سوق خصوصیتی دارد؟ یا این که عنوان مقدمیت دارد؟ اگر این طور است دیگر فرق نمی کند، بین آن مقدمه ای که تحت امر مولا قرار گرفته و بین آن مقدمه ای که تحت امر مولا قرار نگرفته است. و به عبارت دیگر، فرقی نمی کند که مولا یک دفعه، دستور بدهد به عنوان «ادخل السوق و اشتر اللحم» یک دفعه هم فقط بگوید: «اشتر اللحم» هر دو در مسأله وجوب مولوی دخول سوق مشترک هستند.

نمی توانیم بگوییم: آنجایی که مولا گفته: «ادخل السوق» آنجا مقدمه وجوب مولوی دارد، اما آنجایی که متعرض دخول سوق نشده و ابتداء گفته: «اشتر اللحم» نه اینجا دیگر دخول سوق وجوب مولوی

ندارد.

اگر ملاك مقدمیت است که حتما هم ملاك مقدمیت است نه چیز دیگر، چه فرق می کند بین این که مولا بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» یا مولا در مقام دستور، فقط اکتفای به «اشتر اللحم» کند و ذکر از «ادخل السوق» به میان نیاورد. و همین طور چه فرقی می کند، بین دخول سوق و بین سایر مقدماتی که مثلا اشتراء لحم بر آن مقدمات توقف دارد. لذا مسأله وجدان را مرحوم آخوند به این کیفیت توضیح می دهند. البته یک مؤیدی هم ذکر می کنند که مؤید را بعدا ذکر می کنیم و بعدا هم باز ملاحظه می کنیم، بینیم بیان ایشان قابل قبول هست؟ یا امکان دارد که در بیان ایشان بعضی از مناقشات تحقق پیدا کند؟

پرسش:

۱ - بیان مرحوم آقای بروجردی (ره) در عدم جریان استصحاب در فرض فعلیه بودن طرفین ملازمه را با ذکر مثال توضیح دهید.

۲ - استدلال مرحوم آخوند (ره) بر وجود ملازمه را بیان نمایید.

۳ - ادله قائلین به ملازمه را تشریح کنید.

ص: ۵۵۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قول به ملازمه از راه وجدان در کلام صاحب کفایه

مرحوم آخوند «قدس سره» درباره ملازمه از راه وجدان وارد می شوند. می فرمایند: اولی این است که مسأله احاله به وجدان شود، وجدانا مولایی که ذی المقدمه را اراده و طلب می کند، آن اراده و طلب وجدانا نسبت به مقدمه هم وجود دارد، چه بسا مولا تصریح به این معنا می کند یعنی با یک امر و جوبی مولوی که ذی المقدمه را مأموریه قرار می دهد، مقدمه را هم به همان کیفیت مأموریه قرار داده و می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» ظاهر این است که این دو امر در مولویت مشترک هستند، فقط تفاوتش در نفسی بودن و غیری بودن است، اما با قطع نظر از این جهت هیچ تفاوتی بین این دو نیست که امر به دخول سوق جنبه ارشادی داشته باشد و امر به اشتراء لحم جنبه مولوی. ظاهر وحدت سیاق و اتحاد در این جهت است. بعد ایشان یک مؤیدی برای این دلیل ذکر می کنند.

وجوب مولوی اوامر متعلقه به برخی از مقدمات از نظر صاحب کفایه

ایشان می فرمایند: مؤیدش این است که در مسائل شرعی ملاحظه کردیم کثیری از مقدمات،

مأمور به قرار گرفته اند. مثلاً به آیه وضو که مراجعه می کنیم، می بینیم «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» به صورت امر مطرح است، در آیه تیمم «و ان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً» در آیه غسل «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» همان نحوی که ذی المقدمه که عبارت از صلاه و چیزهای دیگری است که مشروط به این طهارات ثلاث است، مأمور به است، خود اینها هم مأمور به است و به همان کیفیتی که در «ادخل السوق و اشتر اللحم» ایشان استظهار کردند، در این آیات هم همین طور است، آیه وضو «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ بِالْأَيْمَنِ وَالْيَسَارِ» می خواهند بفرمایند: به حسب ظاهر هیچ فرقی نمی کند، همان طوری که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک وجوب شرعی مولوی نسبت به متعلقش دارد، «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» هم به همان کیفیت است «ان لم تجدوا ماءً فتيمموا» آن هم به همین کیفیت است.

منتهی یک تعلیقی که جنبه غیریت دارد، در آیه وضو موجود است «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» که این دلیل بر این است که «فَاغْسِلُوا» وجوبش وجوب غیریت است، اما در باب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» یک چنین تعلیقی وجود ندارد و ظاهر این است که وجوبش وجوب نفسی است، اما نفسیت و غیریت «عبارت اخرای» از مقدمیت و ذی المقدمیت است، اما بحث ما در مولویت و شرعیت است، از این آیات استفاده می شود همان طوری که «اقامه الصلاه لها وجوب شرعی مولوی»، «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» هم همین حکم را دارد و همین حساب را باید برای آن باز کرد. اگر کسی بگوید:

همه مقدمات این طور نیست که مأمور به باشد، شاید در ذهن بیاید که به مثل وضو و غسل و تیمم و امثال ذلک امر مولوی شرعی تعلق گرفته است، اما سایر مقدماتی که مأمور به نیست آنها خارج از دائره وجوب مولوی باشند، اگر کسی این احتمال در ذهنش بیاید، جوابش این است که اگر ملاک و مناط وجوب را بدست آوریم هر کجا این ملاک و مناط وجود داشته باشد، قاعدتاً حکم هم در آنجا تحقق دارد، در باب وضو چرا مأمور به واقع شد؟ چرا وجوب شرعی مولوی به آن تعلق گرفت؟ آیا وضو خصوصیتی دارد؟ یا به عنوان «أنه مقدمه» مأمور به است، به عنوان این که «لا صلاه الا بطهور» مأمور به واقع شده است.

اگر ملاک و مناط در وجوب شرعی مولوی مقدمی برای ما روشن شد دیگر باید حکم را تعمیم دهیم، بگوییم: این اختصاص به وضو و غسل و تیمم و امثال ذلک ندارد، هر چیزی که «لا تتحقق الصلاه بدون» هر چیزی که مقدمیت برای صلاه دارد آن هم به ملاک مقدمیت و مناط مقدمیت باید وجوب شرعی مولوی داشته باشد.

در حقیقت تأییدی که ایشان ذکر می کنند به این برمی گردد که یک اوامری در شریعت نسبت به مقدماتی داریم و ظاهر این است که این اوامر مولوی است و روی ملاک و مناط اختصاص به این

مقدمات مأموریه پیدا نمی کند، بلکه هر کجا مقدمه ای و واجبی وجوب داشته باشد، این امر مولوی شرعی مقدمی قاعدتا به آن تعلق می گیرد و این تأیید می کند همان مسأله ای را که وجدان حاکم به آن مسأله است. به نظر مرحوم آقای آخوند «قدس سره» بهترین دلیل برای اثبات ملازمه همین مسأله وجدان است، آن هم با این مؤیدی که ذکر فرمودند.

بیان استاد از کلام مرحوم آخوند(ره)، در اثبات ملازمه

آیا این دلیل ایشان تمام است یا قابل مناقشه است؟ مسأله وجدان یک مسأله ای نیست که انسان بتواند آن را اثبات یا نفی کند، نه برهانی بر ثبوتش تحقق دارد و نه برهانی بر نفی آن، مسأله وجدان در تشبیه مثل مسأله تبادر می ماند، یک کسی می گوید: متبادر مثلاً از کلمه صعید با (صلی الله علیه و آله) تراب خالص است، دیگری هم می گوید: نه، متبادر از کلمه «صعید، مطلق وجه الارض» است، اختصاصی به تراب خالص ندارد، نه بر تبادر می شود یک برهانی اقامه کرد و نه بر عدمش می شود برهانی اقامه کرد. ایشان چون قائل به ملازمه هستند می گویند: که وجدان حاکم به ثبوت این ملازمه است، طبعاً آن کسی که منکر این ملازمه است می گوید: نه! وجدان چنین حکومتی ندارد و چنین مطلبی را تأیید نمی کند، لذا مسائلی که از این راهها بخواهد ثابت شود، وجدان، تبادر امثال ذلک، دلیلی به اثبات و نفی راه ندارد، او مدعی وجدان است، دیگری منکر وجدان است، بلکه باید آن چیزهایی را که به عنوان قرینه وجدان و شاهد وجدان ذکر کردند، آنها را یک قدری انسان بررسی کند.

از کلام مرحوم آخوند دو مؤید روی هم رفته استفاده می شد، یکی آن چیزی که در صدر کلام ایشان مطرح بود، که مولا گاهی از اوقات یک مقدمه ای را که به آن توجه دارد، این را در ردیف ذی المقدمه در قالب طلب قرار می دهد و به همان کیفیتی که ذی المقدمه را مأموریه می کند، یعنی به امر مولوی، مقدمه را هم به همان کیفیت مأموریه قرار می دهد، مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم» که اگر کسی بخواهد تفکیک کند بین این دو، بگوید: «ادخل السوق» امر ارشادی است و مولا- می خواهد عبد را ارشاد کند به این که مقدمه اشترای لحم رفتن به بازار و ورود در بازار است، فقط جنبه ارشادی دارد که اگر کسی این طوری بخواهد بین این دو تفکیک کند و یکی را امر ارشادی قرار دهد و دیگری را امر مولوی، این انصافاً چیز بعیدی است.

لیکن بحث این است آیا اگر مولا با توجه به یک مقدمه ای آن مقدمه را به امر مولوی مأموریه قرار داد، شما چه مقدار می توانید استفاده کنید؟ چه اندازه ای این «ادخل السوق و اشتر اللحم» می تواند مفید باشد؟ این دلیل چه مقدار در حقیقت با مدعای شما می تواند هماهنگ باشد؟ آیا بیشتر از این استفاده می کنید که مولا می تواند به امر مولوی بعضی از مقدمات را یا بفرماید: همه مقدمات را

مأموریه قرار دهد، از «ادخل السوق و اشتر اللحم» بیشتر از این استفاده نمی کنیم که «يجوز للمولا» این که همه مقدمات یا بعض مقدمات را مأموریه به امر مولوی قرار دهد، اما مدعا «يمكن و يجوز» نیست، مدعای شما عدم انفکاک است.

شما که قائل به ملازمه هستید، معنای ملازمه این است که اگر ذی المقدمه مأموریه واقع شد به امر مولوی، حتما باید مقدمه آن هم به امر مولوی مأموریه باشد. معنای ملازمه «تحتّم» است، معنای ملازمه عدم امکان انفکاک است، اما دلیل شما اقتضای این معنا را نمی کند، دلیل می گوید: مولا می تواند مقدمه را در قالب طلب مثل ذی المقدمه قرار دهد، آیا قائل به انکار ملازمه منکر این معناست؟ یعنی از کسی که منکر ملازمه است، اگر سؤال کنیم که مولا می تواند به امر مولوی بعضی از مقدمات را مأموریه قرار دهد، آیا جواب منفی می شنویم؟ می گوید: مولا حق ندارد این کار را انجام دهد، چنین چیزی را منکر ملازمه نمی گوید.

در حقیقت این دلیل با مدعا نمی تواند هماهنگ باشد، مدعا عدم امکان تفکیک است، مدعا ملازمه است، اما دلیل شما بیش از امکان چیزی از آن استفاده نمی شود، می تواند مولا بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» امرش هم امر ارشادی نیست، بلکه امر مولوی است، مثل خود ذی المقدمه است؛ اما این بیان بیش از امکان این معنا را نمی تواند تثبیت کند، در حالی که مدعا خیلی بالاتر از این و فراتر از این بود، لذا با این راه نمی توانیم این مدعا را ثابت کنیم.

اما آن مؤیدی که آخر ذکر کردند، وجود اوامر شرعیه در رابطه با مقدمات، مثل وضو و غسل و تیمم، این شاید یک جواب نسبتا روشنی داشته باشد، ما اول باب معاملات را بررسی می کنیم بعد سراغ عبادات می آییم، در باب معاملات همان طوری که خود مرحوم آخوند در کفایه در مسأله نهی از معامله آیا اقتضای فساد می کند یا نه؟ مسأله ای که ظاهرا آخرین بحث باب نواهی است، آیا اگر نهی متعلق به یک معامله ای شد این اقتضاء می کند فساد معامله را یا نه؟ ایشان می فرمایند: بعید نیست کسی این حرف را بزند که نواهی متعلقه به معاملات جنبه ارشادی دارد، وقتی که در مکاسب می خوانیم «لا- تبع ما لیس عندک» این معنایش این نیست که «اذا بعث ما لیس عندک فقد ارتکبت محرما و ارتکبت شیئا مبغوضا» معنایش این است که اگر «ما لیس عندک» را بفروشی، این معامله پا نمی گیرد، این معامله اتصاف به صحت پیدا نمی کند، این معامله شرعا باطل است؛ «نهی النبی عن بیع الغرر، لیس بمعنا کون بیع الغرر محرما شرعا و مبغوضا شرعا، بل بمعنا کون بیع الغرر باطلا، فاسدا» اگر یک معامله غرریه تحقق پیدا کند حرامی واقع نشده، لیکن یک معامله صحیحی انجام نگرفته است، در باب معاملات خود ایشان چنین مطلبی را ذکر کردند.

در عبادات آنجایی که امر و نهی به مجموعه عبادت متعلق می شود، مجموعه ای را متعلق امر

قرار می دهند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، یا همین مجموعه را در رابطه با حائض مورد نهی قرار می دهند «دعی الصلاه ایام اقرائک» امر و نهی اگر به مجموعه عبادت متعلق باشد این ظهور در همان وجوب و حرمت دارد. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» معنا ندارد دیگر کسی امرش را امر ارشادی بگیرد «دعی الصلاه ایام اقرائک» آن هم نهیست، نهی تحریمی است و برای حائض حرام است که در ایام حیض نماز بخواند، مثل یک معامله غریبه نیست که صرفاً عبادت باطل باشد، بلکه محرم است برای او عبادت به مثل صلاه و صیام در ایام حیضش.

لذا اوامر و نواهی متعلقه به مجموع عبادت ظهور در مولویت دارد، اما اوامر و نواهی که در رابطه با خصوصیات این عبادت مطرح است، از یک خصوصیتی در رابطه با این عبادت نهی می کند، می گوید: «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» که در روایت است. آیا این «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» که مربوط به خصوصیت لباس در رابطه با نماز است، این هم مثل «دع الصلاه ایام اقرائک» است، یا این که نهی آن ارشادی است و ظهور در مانعیت دارد؟ یا در بعضی از روایات که می گوید: «لا تصل فی النجس»، معنایش این است که این نهی ارشاد می کند به این که نجاست، مانعیت از تحقق نماز دارد، جمع بین نماز و نجاست نمی شود، نجاست مانع از تحقق عنوان صلاه است، حالاً «فی الثوب» یا «فی البدن» باشد، در باب نواهی که تقریباً مسأله این طور است، از اینجا می فهمیم که در باب اوامر هم، اوامری که مربوط به خصوصیات یک عبادت است، ظهور در ارشاد دارد، نه ظهور در مولویت، مخصوصاً با توجه به یک نکته و آن این است که در امور تکوینی مقدماتش، موانعش برای انسان مشخص است، اما در شریعات، از کجا بفهمیم که مسأله نجاست مانعیت برای نماز دارد؟ از کجا بفهمیم که «اجزاء غیر مأکول اللحم» مانعیت از تحقق نماز دارد؟ از کجا بفهمیم که وضو شرطیت برای نماز دارد؟ و در صورت عدم وجدان ماء این شرطیت انتقال به تیمم پیدا می کند؟

لذا ظاهر این است که این اوامری که متعلق به وضو و غسل و تیمم و امثال ذلک شده است، اینها اوامر ارشادیه است که ما را راهنمایی می کند و این تعلیق بحذاء «فُمَّتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» هم چه بسا مؤید این معنا باشد، می خواهد بگوید: وقتی که بلند می شوید نماز بخوانید خیال نکنید همین طوری می شود نماز خواند، نه، باید چیزی بنام وضو، چیزی به نام تیمم و در صورت جنابت چیزی به نام غسل تحقق پیدا کند تا راه را برای شما باز کند و بتوانید شما وارد نماز شوید.

لذا به نظر می رسد همان طور که در باب معاملات خود مرحوم آخوند پذیرفتند این مطلب اختصاص به معاملات ندارد، در باب عبادات، منتهی آنجایی که امر و نهی به خصوصیات معتبره در عبادت تعلق بگیرد و مبین محدوده عبادت باشد، از نظر جزء، از نظر شرط، از نظر مانع و امثال ذلک، همه ظهور در ارشادیت دارد و هیچ کدام امر مولوی نیست. اگر کسی این ظهور را نپذیرد، ما

در جوابش می‌گوییم: ما که در مقام استدلال نیستیم، مرحوم آخوند در مقام استدلال است، ایشان که در مقام استدلال است باید ثابت کند که این اوامر «لیست بارشادیه»، اما ما لازم نیست ثابت کنیم، همین مقدار که احتمال بدهیم اوامر ارشادیه است و این احتمال هم خلاف ظاهر نباشد، یک مطلبی نباشد که برخلاف ظاهر باشد، همین برای ما کافی است.

مولویت اوامر شارع در باب عبادات، به طور مطلق

ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: بین امر و نهی در باب خصوصیات عبادات چه فرق می‌کند؟ چرا به وضو که می‌رسید امرش را امر مولوی می‌گیرید، اما به «لا-تصل للنجس» که می‌رسید آنجا نهی را نهی مولوی نمی‌گیرید و می‌گویید ارشاد به مانعیت نجاست است؟ ارشاد به مانعیت اجزاء غیر مأکول اللحم است، خوب اگر در باب نواهی مسأله ارشاد به این کیفیت تحقق دارد، به باب اوامر هم که می‌رسیم همین ملاک تحقق دارد، این می‌گوید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، آن می‌گوید: «لا-تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه، لا تصل فی النجس» درست نیست که بین این دو تفکیک قائل شویم، در «لا-تصل» نهی را ارشادی بگیریم، اما در باب اوامر، امر را مولوی شرعی بگیریم.

ظاهر همین است که تمامی اینها جنبه ارشاد دارد و نکته اش هم همان معناست، که چون آشنا نیستیم، به خلاف آن مسأله «ادخل السوقی» که قبلا- می‌گفتیم، ارشاد در مسأله «ادخل السوق» یک امر غیر قابل قبولی است، برای این که خود عبد می‌داند که «اشترأ اللحم تتوقف علی دخول السوق» اما در باب شرعیات مسأله این طور نیست، در باب معاملات از کجا می‌فهمیم که غرریت، مانع از صحت معامله است؛ از کجا می‌فهمیم که «بیع ما لیس عندک» موجب بطلان معامله است.

در خصوصیات عبادات هم نیاز به ارشاد شارع داریم و باید شرائط، اجزاء و موانع را شارع بیان کند، منتهی شارع به لسان‌های مختلف بیان می‌کند، گاهی می‌گوید: «لا-صلاه الا- بطهور» این هم بیان شارع است، گاهی هم می‌گوید: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» گاهی از آن تعبیرات برای بیان شرطیت استفاده می‌کند، گاهی هم از راه امر برای بیان شرطیت استفاده می‌کند.

در نتیجه، این دلیلی را که ایشان بنام وجدان، به عنوان بهترین دلیل برای اثبات ملازمه ذکر کردند و مؤید کردند به این تأییداتی که اشاره شد، این دلیل قابل مناقشه است و نمی‌تواند انسان را متقاعد کند، برای این که انسان معتقد به ملازمه شود به آن کیفیتی که قائل به ملازمه ادعا کرده است. در کفایه دلیل دیگری ذکر نشده است، اما یک دلیل دیگری هم که بعضی از بزرگان برای اثبات ملازمه ذکر کردند آن را هم برای تکمیل بحث بعدا بیان می‌کنیم.

۱ - مراد از ملازمه بین الوجوبین چیست؟

۲ - بیان مرحوم آخوند(ره) بر وجود ملازمه بین الوجوبین را تقریب نماید.

۳ - جواب استاد به صاحب کفایه(ره) در نفی وجود ملازمه را بیان کنید.

۴ - مراد از مولویت اوامر شارع در باب عبادات، به طور مطلق چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دلیل دوم قائلین به ملازمه

دلیل دوم قائل به ملازمه این است که اراده تشریحیه در تمامی موارد تابع اراده تکوینیه است. هر کجا اراده تکوینیه تحقق داشته باشد و امکان تحقق داشته باشد، اراده تشریحیه هم به تبع و در مقایسه با آن تحقق دارد. لذا مواردی را که اراده شرعیه نمی تواند به آن تعلق بگیرد، مثل امر به اجتماع ضدین، امر به اجتماع نقیضین، روی ملاک تبعیت این معنا وجود دارد، یعنی چون اراده تکوینیه و اراده فاعلی در آنجایی که شخص بخواهد خودش عملی را انجام دهد و بدست خودش فعل تحقق پیدا کند، در چنین موردی نمی شود اراده تکوینیه به اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین تعلق بگیرد، روی این جهت اراده تشریحیه هم به تبع این اراده تکوینیه ممتنع است که متعلق به جمع بین ضدین و جمع بین نقیضین شود، یک مولا- ولو «کان غیر الله تبارک و تعالی» ممکن نیست که یک دستوری در این رابطه و در این باره صادر کند، چون می بیند که اراده تکوینیه نمی شود به آن تعلق بگیرد، از اینجا کشف می کنیم که تبعیت در کار است و در حقیقت بین این دو اراده هم یک ملازمه ای وجود دارد.

در «ما نحن فيه» مسأله مقدمه واجب، را بررسی می کنیم، که یک کسی بخواهد به اراده فاعلی

تکوینی خودش ذی المقدمه را انجام دهد، خودش اراده کند «کون علی السطح» را انجام دهد، آیا در اینجایی که اراده فاعلی و تکوینی به ذی المقدمه تعلق می گیرد، امکان دارد که اراده متعلق به مقدمه نشود؟ یعنی با این که فاعل مباشر می داند که این ذی المقدمه «له مقدمه» و معنای مقدمیت هم به این برمی گردد که «لا يمكن تحقق ذی المقدمه بدون المقدمه»، مع ذلك با توجه به معنای مقدمیت و خود مقدمه، اراده تکوینی متعلق به انجام مقدمه نشود، آیا امکان دارد یک چنین چیزی در اراده های تکوینی تحقق پیدا کند که بگوید: من اراده کردم «کون علی السطح» را، می دانم نصب سلم، برای «کون علی السطح» مقدمیت دارد و بدون نصب سلم «کون علی السطح» امکان پذیر نیست، مع ذلك نسبت به نصب سلم هیچ گونه اراده فاعلی در کار نباشد، فقط اراده در محدوده ذی المقدمه تحقق داشته باشد؟ خارجا چنین چیزی امکان ندارد که تحقق پیدا کند، «من اراد ذی المقدمه را، اراد المقدمه قطعاً» با توجه و التفات به مقدمیت و معنای مقدمیت. لذا هیچ تردیدی نیست که در افعالی که انسان خودش انجام می دهد مسأله امر و مأموری وجود ندارد، همیشه هم اراده ذی المقدمه وجود دارد و هم اراده مقدمه.

بنابراین که در اراده تکوینی مسأله به این کیفیت است، طبق آن قاعده تبعیت که اراده تشریحی هم تابع اراده تکوینی است، باید این طور بگوییم: چه فرق می کند که اگر مولا فرضاً خودش بخواهد «کون علی السطح» را ایجاد کند، اینجا دو اراده برای مولا است، یک اراده متعلق به ذی المقدمه و یک اراده هم متعلق به مقدمه.

اما آنجایی که این دستور را برای عبد صادر می کند و «کون علی السطح» را نسبت به عبد دستور می دهد آنجا بگوییم: نه، فقط یک اراده تشریحیه وجود دارد و آن هم متعلق به «کون علی السطح» است، اما نسبت به نصب سلم دیگر اراده تشریحی و به تعبیر دیگر امر مولوی اصلاً تحقق ندارد که بین اراده تکوینی و اراده تشریحی تفکیک کنیم، این غیر صحیح است.

همان طوری که اگر خودش می خواست «کون علی السطح» را ایجاد کند «کان له ارادتان»، اینجایی هم که می خواهد دستور دهد به این که عبد «کون علی السطح» را ایجاد کند «کان له دستوران»، دو امر از مولا صادر شد، دو اراده تشریحیه محقق است، یکی نسبت به «کون علی السطح» و دیگر نسبت به نصب سلم.

لذا این قیاس اراده تشریحیه به تکوینی و تبعیت اراده تشریحیه از تکوینی اقتضاء می کند که در باب مقدمه قائل به ملازمه شویم، بگوییم: اگر ذی المقدمه وجوب مولوی پیدا کرد لا محاله مقدمه آن هم وجوب مولوی پیدا می کند و اراده تشریحیه مولا به مقدمه تعلق می گیرد. این یک دلیلی است که به این صورت اقامه شد به نفع قائل به ملازمه، البته این دلیل در کفایه وجود ندارد.

سؤالی که از این مستدل می شود این است که چه دلیلی بر این تبعیت و بر این قیاس دارید که اراده تکوینیه و اراده تشریحیه کان باهم ملازم هستند؟ اراده تکوینیه در آنجایی که انسان خودش بخواهد فعل را انجام دهد، تحقق داشته باشد، حتما اگر به صورت امر به غیر و به صورت اراده تشریحیه مطرح شد آن هم «طابق النعل بالنعل» باید این چنین باشد، چه دلیلی بر تبعیت دلالت می کند؟ و خود این قیاس را چه دلیلی تأیید می کند؟ در حقیقت این یک صرف ادعایی بیش نیست، شما ادعا می کنید که اراده تشریحیه تبع اراده تکوینیه است، می گوییم: «ما الدلیل علی هذه التبعیه؟» و ما الدلیل بر این که هر دو باید بر یک منوال و سیاق باشند؟ شما دلیلی بر این تبعیت اقامه نکردید. و ثانياً فرق بین این دو نوع اراده را بیان کنیم. منتهی با توجه به یک مطلبی که این مطلب را مکرر در مکرر در بحث مقدمه واجب ذکر کردیم، آن این است که به طور کلی حتی در اراده های تکوینی و فاعلی باید بررسی کنیم، ببینیم اینجایی که انسان اراده می کند ذی المقدمه را و بعد به دنبال آن مقدمه را اراده می کند، آیا اراده مقدمه، معلول اراده ذی المقدمه است؟ مثل نار و احراق، که به مجردی که نار وجود پیدا کرد، احراق هم به عنوان معلول وجود پیدا می کند، آیا اراده متعلقه به مقدمه معلول اراده متعلقه به ذی المقدمه است؟ معنای معلولیت این است که دیگر اراده متعلقه به مقدمه مبادی لازم ندارد، آن مبادی معروفه در باب اراده، در اراده متعلقه به مقدمه لازم نیست، به مجردی که انسان «کون علی السطح» را اراده کرد، لا محاله و قهراً یک اراده تکوینی به نصب سلم متعلق می شود و این اراده متعلقه به مقدمه دیگر هیچ گونه مقدمه و مبادی لازم ندارد، فقط علتش صرفاً «تعلق الاراده بذی المقدمه» است و همین بود که در کلام بعضی از بزرگان و محققین مثل مرحوم محقق نائینی (ره) تصریح به مسأله علیت و معلولیت شده بود و در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) تعبیر به ترشح شده بود و هیچ کدام از اینها صحیح نیست.

همان طوری که در اراده متعلقه به ذی المقدمه مبادی لازم دارد، یعنی تصور التفات نفس، تصدیق بفائده، عزم و جزم و تصمیم و امثال ذلك لازم است، در اراده متعلقه به مقدمه هم همین طور است و شاهدش این است که اگر انسان توجه به مقدمیت یک مقدمه پیدا نکند، زمانی که توجه به مقدمیتش پیدا نکرد وجدانا هیچ گونه اراده ای نسبت به آن مقدمه ندارد، در رابطه با مقدمه هم مسأله التفات نفس لازم است، مسأله تصدیق به فائده لازم است، منتهی فائده هر شیئی به حسب خودش است، فائده ذی المقدمه این است که غرض نفسی انسان را تأمین می کند، اما فائده مقدمه این است که راه را برای رسیدن به مقصود اصلی باز می کند. پس این هم فائده دارد، تصدیق به فائده لازم دارد،

منتهی فائده که منحصر در غرض نفسی نیست، همین که انسان بتواند راه را هموار کند برای رسیدن به غرض نفسیش، چه فایده ای از این مهمتر و بالاتر؟ لذا در باب مقدمه، هم التفات لازم است که از آن تعبیر به تصور می شود، هم تصدیق به فائده لازم است، منتهی فائده اش تمکن از ذی المقدمه است و هم سایر مبادی و مراحل که در اراده اعتبار دارد. پس این طور نیست که مسأله، مسأله علیت و معلولیت و ترشح و امثال ذلک باشد، بلکه اراده مقدمه خودش «مستقله بحیالها» مثل اراده ذی المقدمه است، منتهی فائده شان در نفسیت و غیریت است، مثل این که اگر قائل به ملازمه شدیم وجوبهای آنها باهم فرق می کند، هر دو وجوب مولوی است، منتهی یکی وجوب مولوی نفسی است و دیگری وجوب مولوی غیری. حالا که این طور شد باید اینجا مسأله را بررسی کنیم، اگر مولا بخواهد خودش «کون علی السطح» را ایجاد کند، توجه دارد به این که نصب سلم مقدمه برای «کون علی السطح» است و توجه دارد به این که معنای مقدمیت این است که «لا یمكن» این که ذی المقدمه بدون مقدمه تحقق پیدا کند، اینجا وجدانا هم اراده متعلق به ذی المقدمه است با مبادی خودش و یک اراده هم متعلق به مقدمه است با مبادی خودش، کسی در هوای گرم، شب می خواهد بالای بام استراحت کند، وقتی می فهمد این نیاز به نصب سلم دارد لا محاله با مبادی اراده در رابطه با نصب سلم یک اراده ای هم متعلق به نصب سلم خواهد شد.

عدم تبعیت اراده تشریحی از اراده تکوینی

اساس فرق اینجاست که در اراده تکوینه اگر اراده انسان به نصب سلم متعلق نشود، کون علی السطح تحقق پیدا نمی کند، اما اگر ما فرض کردیم که اراده تشریحیه آن طوری که قایل به ملازمه مدعی است، اگر به نصب سلم متعلق نشد، یعنی مولا به صراحت گفت: من نسبت به مقدمه امری و دستور وجوبی ندارم، کجا لطمه می بیند؟ خود عبد به لحاظ آن لابدیت عقلیه که منکرین ملازمه هم به آن معترف هستند و منکرین ملازمه هم لابدیت عقلیه را قایل هستند، مولا می گوید: چه ضرورتی دارد که یک امر مولوی نسبت به نصب سلم داشته باشیم، من به تو دستور دادم فقط نسبت به «کون علی السطح»، بقیه اش با خودت و عقل خودت، تو خارجا می بینی که نصب سلم مقدمیت برای «کون علی السطح» دارد و این مقدمیت به دنبالش یک لابدیت عقلیه وجود دارد. عقل تو را به نصب سلم الزام می کند، اگر مولا او را الزام کند به «کون علی السطح» و عقل هم او را الزام کند به نصب سلم «بما انه مقدمه»، کجا لطمه می بیند؟ این حداقل است، منکرین ملازمه هم این الزام عقلی و لابدیت عقلیه را در مسأله معترف هستند.

اگر مولا به دست خودش بخواهد با اراده تکوینی این «کون علی السطح» را ایجاد کند، وجدانا

یک اراده دومی هم متعلق به مقدمه می شود و چاره ای جز این نیست، برای اینکه اگر اراده متعلق به نصب سلم نشود «کون علی السطح» تحقق پیدا نمی کند، ممکن نیست عاد بدون نصب سلم «کون علی السطح» محقق بشود، اما همین مولا در مقام تشریح برآمد، به عبدش می گوید: «کن علی السطح»، خوب خود اراده تشریحیه هم مبادی لازم دارد، مولا تصور می کند «بعث الی العبد» را، تصدیق می کند به فائده «بعث الی العبد» و همینطور مراحل دیگر تحقق پیدا می کند دستور مولا و بعث مولا و اراده تشریحیه تحقق پیدا می کند. لذا دستور صادر کرد به این که «کن علی السطح» حالا اینجا «فارق بین الارادتين و فرق بین ارادتين» روشن می شود. اینجا بحث این است، این مولایی که بعث نسبت به «کون علی السطح» صادر کرد و به قول شما اراده تشریحیه اش به «کون علی السطح» متعلق شد، حالا اگر این مولا اراده تشریحیه اش به نصب سلم متعلق نشود، کجا خراب می شود؟ کجا لطمه ای پیدا می شود؟ حتی بالاتر اگر عبد از مولا سؤال کرد که آیا همان طوری که نسبت به کون علی السطح، دستور دارید و امر مولوی دارید، آیا نسبت به نصب سلم هم شما دستور و امر مولوی دارید؟ اگر مولا بگوید نه، کجا لطمه می بیند؟ آیا در تحقق مأمور به لطمه ای وارد می شود؟

پس در نتیجه نه تنها دلیل نداریم بر این که اراده تشریحی تابع اراده تکوینی است، بلکه ضابطه را در باب وجود اراده و تحقق مبادی اراده وقتی که ما ملاحظه کنیم، اقتضاء می کند که بین اینها فرق وجود داشته باشد، اراده تکوینی یک بعد خاصی دارد و یک جهت خاصی دارد که حتما به دنبال اراده ذی المقدمه آن هم با مبادی خودش اراده متعلقه به مقدمه تحقق پیدا می کند و اگر پیدا نکند «لا يمكن ان يتحقق ذی المقدمه» اما در اراده تشریحیه امکان تحقق ذی المقدمه فرع اراده تشریحیه متعلقه به مقدمه نیست، چه مقدمه و خوب شرعی مولوی داشته باشد و چه نداشته باشد، روی مسأله لابدیت عقلیه خود عقل آن را الزام می کند به این که نصب سلم کن. این که بتوانیم با نصب سلم تمکن و قدرت بر «کون علی السطح» داشته باشیم. پس ملاحظه ضوابط اقتضای فرق می کند نه اقتضای تبعیت و اقتضای این که این دو در تمام جهات مانند هم هستند، هر کجا اراده تکوینی هست اراده تشریحیه هم باید به دنبال آن باشد.

این با ضوابط اراده و مبادی اراده نمی تواند تطبیق کند و اگر کسی یک درجه بالاتر برود و این طور بگوید: نه تنها لازم نیست که یک اراده تشریحیه متعلق به مقدمه شود، نه، فقط این معنا نیست که ضرورت و لزوم ندارد، بلکه لقاثل این که یک مطلب بالاتری بگوید: چه بسا این لغویت دارد در اینجا چرا؟ برای این که مولایی که می خواهد اراده تشریحیه اش متعلق به مقدمه بشود، آیا نباید مبادی اراده اش باشد؟ یکی از مبادی اراده تصدیق به فائده بعثی است که مولا می خواهد نسبت به مقدمه داشته باشد، آن وقت سؤال می کند که این بعث به مقدمه چه فایده ای بر آن بار می شود؟ چه نتیجه ای

بر این بعث به مقدمه ترتب پیدا می کند؟ وقتی که خود مقدمه محکوم به لابدیت عقلیه است و عقل مکلف را به تهیه مقدمه الزام می کند که بتواند ذی المقدمه را انجام دهد، با این حکم دیگر مولا بخواهد یک بعث شرعی و یک اراده تشریحی نسبت به این داشته باشد، «ماذا یترتب علیه من الفائدة» چه فایده ای بر این بار می شود که تصدیق به آن فائده به عنوان یکی از مبادی اراده نقش در تحقق اراده دارد؟ چه فایده ای هست؟ «لو لا بعث مولا، لو لا اراده تشریحیه از مولا» خود عبد تحت حکم عقل و تحت الزام و لابدیت عقل حتما این مقدمه را می بایست انجام دهد، پس بعث مولا چه فایده ای بر آن ترتب پیدا می کند؟ باید یک دفع توهمی هم بشود و آن این است که آن مواردی را که خارجا در موالی عرفیه ملاحظه می کنیم، می بینیم همان طوری که بعث به ذی المقدمه کرد، بعث به مقدمه هم از ناحیه مولا صادر شده، مثال مرحوم آخوند این بود که «ادخل السوق و اشتر اللحم»، در اینجا دو امر صادر شد، اگر امر آن لغو است، قاعدتا مولای حکیم نباید یک امر لغوی از آن صادر شود، شما که می گویید: بعث به مقدمه «لا یترتب علیه ای فائده» پس چرا مولا در اینجا بعث به مقدمه کرد و «ادخل السوق» را ذکر کرد؟

ارشادی بودن امر به مقدمه

باید در جواب بگوییم: مرحوم آخوند به ظاهر می فرمود که این دو امر اتحاد سیاق دارند، امر به «اشتر لحم» و امر به دخول سوق، این به حسب وحدت سیاق اتحاد در مولویت دارند، اما اگر یک قرینه ای پیدا کردیم بر این که این اتحاد سیاق در کار نیست و امر آن لغو است، چاره ای نیست جز این که آن را حمل بر ارشاد کنیم و آن نکته ای را که من تاییداً لمرحوم آخوند بیان کردم که مسأله ارشاد در آنجایی است که توجه وجود نداشته باشد، وقتی خود امر می داند که دخول سوق مقدمه اشترای لحم است، دیگر ارشاد به مقدمیت چه معنا و چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ این هم جوابش این است که در ارشاد مثل همین تذکراتی که داده می شود و تاکیداتی که گاهی نسبت به مسائل مطرح می شود، مانعی ندارد که یک مطلبی از نظر خود عبد روشن باشد، اما به عنوان تاکید و تایید، مولا هم ارشاد کند آن را به این مطلب و الا طبق قاعده یا باید بگوییم این امر مولوی لغو و بلافائده است و یا چاره ای نداریم جزء این که مسأله را حمل بر ارشاد کنیم.

در نتیجه روی این جهت اخیرش هم خیلی پافشاری نداریم که مسأله لغویت لازم می آید، اما آن مطلب دوم که ملاکها کاملاً بینشان فرق می کند و عدم الاراده در اراده تکوینیه ضربه به وجود می آورد و نمی گذارد ذی المقدمه وجود پیدا کند، عدم اراده تشریحیه در اراده تشریحیه هیچ تالی فاسدی ندارد و هیچ خللی در انجام ذی المقدمه و مقدمه به وجود نمی آورد. عمده در فرق بین ارادتین و در

بطلان این تعبیر به قیاس و تبعیتی است که در این کلمات شده است. لذا این دلیل هم نمی تواند مسأله ملازمه را ثابت کند، دلیل بعدی همان دلیلی است که از عصر قدیم ذکر شده است و مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر کردند که ما هم آن دلیل را تعرض می کنیم ببینیم بالاخره به کجا منتهی می شویم.

پرسش:

- ۱ - دلیل دوم قایلین به ملازمه را تقریب کنید.
- ۲ - عدم تبعیت اراده تشریحی از اراده تکوینی را توضیح دهید.
- ۳ - بیان استاد در ارشادی بودن اوامر شارع نسبت به واجبات غیره را تقریب نمایید.
- ۴ - مراد از عدم تبعیت اراده تشریحی از اراده تکوینی چیست؟

ص: ۵۶۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال ابو الحسن بصرى بر وجود ملازمه

دليل مهمی که تقریبا به منزله اساس و اصل برای همه ادله قائلین به ملازمه و مربوط به زمانهای بسیار قدیم است، دلیلی است که به ابو الحسن بصری نسبت داده شده است. این دلیل به این کیفیت است که می گوید: «لو لم تجب المقدمه، لجاز ترکها» اگر مقدمه و جواب نداشته باشد لا محاله جایز الترك است. بعد می گوید: «و حينئذ» با کلمه حین و ظرف، دو قضیه شرطیه دیگر به صورت تردید بیان می کند. «و حينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق و الا خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا» یعنی در این هنگامی که مقدمه ترك شد، یکی از دو حال است: یا این است که آن وجوب ذی المقدمه، به قوت خودش باقی می ماند، ذی المقدمه ای که مقدمه اش ترك شده و با ترك مقدمه، امکان تحقق ذی المقدمه وجود ندارد، در این صورت اگر ذی المقدمه بر وجوب خودش باقی باشد، لازم می آید تکلیف به «ما لا يطاق» و غیر مقدور، برای این که ذی المقدمه، بدون مقدمه امکان تحقق ندارد.

پس در ظرف ترك مقدمه بقاء وجود ذی المقدمه، مستلزم تکلیف «بما لا يطاق» و تکلیف به غیر

مقدور است و اگر بگوییم: در ظرف ترک مقدمه، ذی المقدمه از وجوبش خارج می شود و دیگر وجوبی برای ذی المقدمه باقی نمی ماند، لازمه اش این است که واجب مطلق که وجوبش مشروط به وجود ذی المقدمه نیست، تبدل به واجب مشروط پیدا کند؛ یعنی اگر مقدمه وجود پیدا کند، ذی المقدمه واجب می باشد. اما اگر مقدمه وجود پیدا نکند، ذی المقدمه دیگر واجب نباشد؛ در حالی که این خلف است. ما فرض کردیم که ذی المقدمه وجوبش وجوب مطلق است و هیچ گونه توقفی بر وجود این مقدمه، وجوب ذی المقدمه ندارد. حساب آن مثل استطاعت و حج نیست که شرطیت برای وجوب داشته باشد، حساب، حساب وضو و صلاه است. حساب نصب سلم و کون علی السطح است که هیچ کدام این ها، وجود مقدمه، شرطیتی برای وجوب ذی المقدمه ندارد. نگفته اند که «اذا توضأت يجب عليك الصلاه» گفته اند وجوب صلاه نسبت به وضو یک وجوب مطلق است.

پس در حقیقت این دلیل مرکب است از یک قضیه شرطیه ای که اول ذکر می کند و بعد هم دو قضیه شرطیه به صورت تردید و به صورت این که کدام یک از این دو حالت است؟ این جا این دلیل همین طوری که مرحوم آخوند هم اشاره کردند، قبل از این که نوبت به جواب از این دلیل برسد، برای این که این دلیل خیلی واضح الفساد نباشد، یکی دو اصلاحیه نسبت به این دلیل لازم است تا حداقل یک سروصورت ظاهری پیدا کند و الا اگر این دو اصلاحیه نسبت به این دلیل وارد نشود، این دلیل اصلا نیاز به جواب ندارد و شرطیه اولی یا مقدمه آن دو شرطیه بعد، کاملا واضح الفساد است، برای این که از واضح الفساد بودن خارج شود یک مقدار آن را توضیح بدهیم.

هر قضیه شرطیه ای یک مقدم دارد و یک تالی یا به تعبیر دیگر یک شرط و یک جزا دارد. قضیه شرطیه اولی این است «لو لم تجب المقدمه» این مقدم آن است. «لجاز ترکها» در قضیه شرطیه باید بین مقدم و تالی ملازمه باشد، ملازمه به معنای اعم از لازم و ملزوم است. این که می فرماید «لو لم تجب المقدمه» این وجوب همان وجوبی است که در بحث مقدمه واجب محل بحث است. کدام وجوب در بحث مقدمه واجب محل بحث بود؟ ما بیان کردیم که نزاع در این نیست که آیا اتیان به مقدمه، لزوم دارد ولو عقلا یا ندارد؟ تا منکرین ملازمه حتی لابدیت عقلیه مقدمه را هم انکار داشته باشند، مسأله این نیست.

نزاع بین منکرین و قائلین فقط در وجوب شرعی مقدمه است که آیا مقدمه وجوب شرعی دارد، وجوب شرعی مولوی، قائل به ملازمه می گوید: بلی، اما منکر ملازمه نفی می کند و می گوید: هیچ گونه وجوب شرعی بر مقدمه وجود ندارد؛ بلکه همان لابدیت عقلیه مطرح است. این دلیل هم ناظر به همین چیزی است که محل نزاع است. پس باید این «لو لم تجب المقدمه» را این طوری معنا کنیم، یعنی «لو لم تجب المقدمه شرعا» محل نزاع است. این مستدل می خواهد بر وجوب شرعی مقدمه

استدلال کند، اگر بگویید: شرعا مقدمه وجوب ندارد. اگر وجوب نداشت، می گوید: «لجواز ترکها» ظاهر آن این است یعنی «لجواز ترکها شرعا» اگر چیزی شرعا وجوب نداشته باشد، ترک آن شرعا جایز است. نتیجتا این قید شرعا را هم باید ضمیمه به مقدم کنیم هم باید ضمیمه به تالی کنیم و بگوییم: «لو لم تجب المقدمه شرعا» اگر مقدمه شرعا وجوب نداشته باشد، هر آینه باید ترک این مقدمه شرعا جایز باشد.

اینجا مسأله تمام نمی شود به این که قید شرعا را هم به مقدم اضافه کنیم و هم به تالی اضافه کنیم، چرا؟ برای این که می گوید اگر چیزی شرعا واجب نباشد، جواز ترک دارد شرعا، آیا مقصود از این جواز چیست؟ ما دو جواز داریم: یک جواز اصطلاحا از آن تعبیر به جواز بالمعنی الاخص و اباحه می کنید در مقابل چهار حکم دیگر، وجوب، حرمت، استحباب، کراهت است. احتمال دوم در جواز، جواز بالمعنی الاعم باشد، جواز بالمعنی الاعم یک وقت به فعل نسبت داده می شود، جواز بالمعنی الاعم یعنی غیر حرمت، استحباب، جواز بالمعنی الاعم دارد. وجوب جواز بالمعنی الاعم دارد.

کراهت و اباحه جواز بالمعنی الاعم دارد اما اگر این جواز بالمعنی الاعم به ترک نسبت داده شد، ترک آن جواز بالمعنی الاعم دارد، معنای جواز بالمعنی الاعم یعنی غیر الوجوب است. برای این که وجوب است که جواز ترک ندارد، اما غیر واجب حتی حرام، این جواز ترک دارد منتهی جوازی که با حرمت سازگار است.

ما اینجا سوال می کنیم که آیا این جوازی که می گوید «لو لم تجب المقدمه، لجواز ترکها» آیا مقصود از جواز، جواز بالمعنی الاخص است یا جواز بالمعنی الاعم است؟ کدام یک از اینها است؟ ظاهر این است که هر دو باطل است. اما اگر مقصود از جواز، جواز بالمعنی الاخص باشد، آن که دیگر بطلانش واضح است، برای این که باید این طوری بگویید: «اذا لم یکن شیء واجبا کان مباحا بالاباحه الشرعیه» پس احکام ثلاثه دیگر چه کاره است؟ «مستحب غیر واجب و لیس بمباح»، «مکروه غیر واجب و لیس بمباح»، «حرام غیر واجب و لیس بمباح» چه طوری بین این مقدم و تالی ملازمه ادعا می کنید و می گوید: «لو لم تجب المقدمه شرعا لجواز ترکها، ای کان مباحا بالاباحه الشرعیه و مجازا بجواز بالمعنی الاخص» این ملازمه واضح البطلان است. بفرمایید: این را قبول داریم. اما جواز بالمعنی الاعم چطور؟ اگر چیزی شرعا وجوب پیدا نکرد، ترک این شیء، اینجا اشتباه نشود، جواز بالمعنی الاعم، اگر به فعل نسبت داده شود، یعنی فی مقابل الحرمة اما اگر به ترک نسبت داده شود، یعنی فی مقابل الوجوب و اینجا هم به ترک نسبت داده شد، گفته: «لجواز ترکها» بگویید این درست است که اگر شیئی شرعا وجوب نداشت، هر آینه باید جایز ترک باشد. حالا می خواهد این جواز ترک در ضمن استحباب باشد، در ضمن کراهت باشد، در ضمن اباحه باشد در

ضمن حرام باشد برای این که حرام هم جایز الترتک بالجواز بالمعنی الاعم است.

می‌گوییم در عین حال که به نظر می‌رسد که اگر جواز را بالمعنی الاعم بگیریم، این ملازمه تمام است، لکن نه، باز هم قبول نداریم. چرا؟ برای این که این ملازمه در صورتی درست است که هر فعلی را و هر چیزی را به صورت الزام بگوییم: حتما باید یکی از احکام خمسۀ تکلیفیه را دارا باشد که اگر وجوب کنار رفت، حتما یکی از آن چهارتای دیگر باید پیاده شود. اگر حرمت کنار رفت، حتما یکی از چهار حکم باقی مانده باید پیدا شود، در حالی که ما معتقدیم که بعضی از موارد، اصلا لازم نیست که حکم شرعی به نحو یکی از این احکام خمسۀ تکلیفیه داشته باشد، لازم نیست به بعضی از موارد اصلا شارع، حکم داشته باشد، در بعضی از موارد یک خصوصیت وجود دارد که آن خصوصیت اقتضا می‌کند که هیچ یک از احکام خمسۀ تکلیفیه در مورد او تحقق ندارد. مثلا در باب متلازمین اگر دو فعل باهم تلازم پیدا کردند، شارع یکی از این دو فعل را واجب کرد. فعل دیگر در چه شرائطی است؟ اینجا گفته شده که فعل دیگر باید یک حکمی که غیر قابل اجتماع با وجوب باشد، نداشته باشد. چه حکمی پس داشته باشد؟ ضرورت ندارد اصلا حکمی داشته باشد.

اتحاد متلازمین در وجوب و حرمت

اگر احد متلازمین را شارع واجب کرد ملازم دیگر «لا- یلزم ان یکون له حکم» آن که لازم است این است که اگر شارع بخواهد حکمی برای ملازمه دیگر وضع کند، ملازم دیگر را حرام نکند به طوری که یکی از متلازمین واجب باشد و ملازم دیگر حرام، این امکان ندارد و حتی در کراهت هم بعید نیست که این مسأله توسعه داده شود که اگر شارع یکی از متلازمین را واجب کرد، ملازم دیگری نمی‌شود مکروه باشد؛ یعنی خود شارع در حقیقت وسیله تحقق این مکروه را دائما ایجاد کرده باشد به این صورت که یک طرفش را واجب کرده، مکلف باید این واجب را انجام بدهد و انجام این واجب ملازم با تحقق مکروه است دائما. این مقدار شرط است.

اما این که اگر احد متلازمین را واجب کرد، حتما باید ملازم دیگرش یک حکمی داشته باشد ولو به صورت اباحه این ضرورت ندارد لازم نیست اصلا ملازم دیگر از نظر شارع حکم داشته باشد، كما فی المقام. در «ما نحن فیه» هم همین طور است، این کسی که منکر ملازمه است و می‌گوید که مقدمه وجوب شرعی ندارد و بلکه لابدیت عقلیه دارد، نه وجوب شرعی به او می‌گوییم: بسم الله، وجوب شرعی ندارد؛ پس از نظر شارع مقدمه چه حکمی دارد؟ چه جوابی می‌دهد؟ می‌گوید: لازم نیست که مقدمه از نظر شارع حکم داشته باشد، اگر وجوب شرعی نبود، حتما باید یکی از این احکام چهار گانه دیگر بر مقدمه بار شده باشد، این حتمیت از کجا آمده است؟ این ضرورت از کجا آمده است؟

این جا یک مسأله ای است که خود عقل درباره او حکم دارد به نام لابدیت و همین طور مواردی که شارع حکم ندارد بلکه عقل حکم می کند و شارع هم تنها ارشاد می کند: مثل اطاعه الله، اطاعه الله چه حکم شرعی دارد؟ هیچ، فقط خداوند در «أَطِيعُوا اللَّهَ» ما را ارشاد به حکم عقل کرده است.

می گوئید هر یک از افعال باید دارای حکمی از احکام خمسۀ تکلیفیۀ باشد، پس «اطاعه الله ما الذی یترتب علیه من الاحکام الخمسه؟» هیچ گونه حکمی ندارد. فقط یک حکم عقلی لزومی دارد و آیه شریفه هم ارشاد به این حکم عقل کرده بدون این که تشریح در رابطه با اطاعه الله اصلا حکمی داشته باشد. پس در نتیجه این ملازمه در قضیۀ شرطیۀ اولی به این صورت جواب داده می شود که این «لجائز ترکها» چه جوازش جواز بالمعنی الاخص باشد که واضح البطلان است این ملازمه و چه جواز بالمعنی الاعم باشد آن هم درست نیست برای این که اگر چیزی شرعا واجب نشده، نباید بگوئیم یک جواز بالمعنی الاعمی که با سایر احکام تکلیفیه و چهار حکم تطبیق می کند، حتما یکی از آنها باید تحقق داشته باشد. پس چه کنیم؟

اصلاح قضیۀ شرطیۀ اول

اصلاحیه ای که در این مقدمۀ اولی و شرطیۀ اولی انجام می گیرد، عبارت از این است که بیاییم این «لجائز ترکها» را نه جواز بالمعنی الاعم بگیریم و نه جواز بالمعنی الاخص بگوئیم که این جواز به معنای عدم المنع است یعنی اگر چیزی شرعا واجب نباشد، پس منع شرعی از ترک آن وجود ندارد.

همین مقدار «لو لم تجب المقدمه شرعا» پس دیگر منع از ترکش از نظر شارع وجود ندارد، اما حالا- که منع از ترک وجود ندارد، حتما باید یک حکمی به نام جواز بالمعنی الاخص یا جواز بالمعنی الاعم داشته باشد، دیگر ضرورتی برای این تصور نمی شود پس این اصلاحیه در رابطه با این قضیۀ شرطیه است.

از این قضیۀ شرطیه که بگذریم تعبیر مستدل این است «حینئذ»، ظاهر السیاق اقتضاء می کند که «و حینئذ» را این طوری معنا کنیم یعنی «و حینئذ جاز ترک المقدمه» چون جزا در شرطیۀ اولی «لجائز ترکها» بود حالا که می گوئید و حینئذ یعنی «و حین اذ جاز ترک المقدمه» ظاهر سیاق این طوری اقتضاء می کند. در حالی که این طوری اگر معنا کنیم اصلا دلیل باطل است، برای این که معنایش این می شود هنگامی که ترک مقدمه جایز شد اگر تکلیف بر وجوبش باقی بماند، این تکلیف «بما لا یطاق» است آیا تکلیف «بما لا یطاق» معلول جواز ترک مقدمه است یا معلول ترک خارجی مقدمه؟ یعنی اگر مقدمه ترک شد، تکلیف «بما لا یطاق» لازم می آید نه اگر مقدمه جایز الترتک شد، ممکن است، مقدمه جایز الترتک است، اما این مقدمۀ جایز الترتک را مکلف در خارج انجام بدهد، مگر هر

چیز جایز ترکی خارجی هم ترک می شود؟ خیلی چیزها جایز الترك است اما در خارج هم مکلف آن را انجام می دهد.

آیا این مقدمه ای که جایز الترك است، لکن مکلف در خارج ایجاد کرده، نصب سلم جایز الترك را مکلف ایجاد کرد، بعد از این که ایجاد کرد اگر بگوییم کون السطح واجب بوجوب مطلق چه تکلیف «بما لا- یطاق» لازم می آید؟ این نصب سلم حاضر، پشت سر آن هم کون «علی السطح» واجب به وجوب مطلق لذا باید یک اصلاحیه ای را هم در رابطه با این حیثتد بکنیم به این صورت بگوییم مقصود از این حیثتد، «حین اذا جاز الترك» نیست، بلکه عکس می کنیم یعنی «حین اذ ترک المقدمه» باز هم نه ترک مطلق که کسی بگوید: ممکن است حرام بوده، ترک کردند نه «حین اذ ترک المقدمه عن جواز» یعنی در هنگامی که مکلف مقدمه را ترک کرد؛ و از او هم پرسیدیم: چرا ترک کردی؟ گفت:

برای این که ترک المقدمه منع شرعی نداشت، شارع نمی گوید مقدمه را ترک نکن من به استناد ترک عدم منع شرعی و عدم منع مولی، نصب سلم نکردم؛ اینجا فقط دو قضیه پیاده می شود حالا که نصب سلم ترک شده و دیگر مقدمه ای وجود ندارد، آیا وجوب ذی المقدمه بر اطلاقش باقی است یا نه؟ اگر بر اطلاقش باقی باشد با نبودن مقدمه انجام ذی المقدمه غیر مقدور است و تکلیف به ذی المقدمه تکلیف «بما لا یطاق» است.

اگر بگویید: قبل از این وجوبش مطلق بود، اما الان تبدیل پیدا کرده از عنوان واجب مطلق خارج شده و چهره واجب مشروط به خود گرفته که معنای واجب مشروط این است: اگر این مقدمه بیاید وجود پیدا می کند، مثل این می ماند که این مقدمه، هم در وجود ذی المقدمه نقش دارد و هم در وجوب ذی المقدمه نقش دارد. مقدمات این چنینی هم داریم که هم در وجود دخالت دارد و هم در وجوب دخالت دارد: مثل اوقات برای صلوات یومیه، زوال شمس دو نقش دارد هم در وجود صلاه دخالت دارد، برای این که صلاه قبل از زوال باطل و هم در وجوب دخالت دارد برای این که صلاه قبل از زوال لا- تکون بواجبه.

در «ما نحن فیه» اگر بخواهیم بگوییم با نبودن مقدمه وجوب ذی المقدمه، وجوب مشروطی پیدا می کند، نتیجه این می شود که مسأله ای را که درباره اوقات صلوات پیدا می کنیم، درباره جمیع مقدمات پیاده کنیم و بگوییم: وضو هم همین طور است، وضو هم در وجود صلاه نقش دارد و هم در وجوب آن، در حالی که بداهت فقه خلاف این معنا را ثابت می کند، وضو در وجوب صلاه هیچ گونه نقشی ندارد. فقط وضو در وجود صلاه و در تحقق صلاه نقش دارد. در نتیجه این دو اصلاحیه به این دو کیفیت باید نسبت به این دلیل داده شود تا یک سروصورت ظاهری پیدا کند و خلاصه این اصلاحیه به این برگشت که این «لو لم تجب المقدمه» روشن است که یعنی «لو لم تجب المقدمه

شرعا» برای این که آنچه که محل نزاع است وجوب شرعی مقدمه است باید بگوییم «لو لم تجب المقدمه شرعا لجاز تركها» یعنی منعی از تركش به نظر شارع وجود ندارد؛ نه جواز بالمعنى الاخص و نه جواز بالمعنى الاعم و در كلمه حينئذ هم اصلاح كنيم و بگويم و «حينئذ ترك المقدمه» متنها اين نکته هم لازم است ولو اين كه در كلام خيلى ها نيست، «حين اذ ترك المقدمه عن جواز» يعنى ترك مقدمه با توجه به جواز ترك، حالا- مقدمه ترك شد ترك هم ناشى از جواز ترك بود، اگر واجب مطلق بر وجوبش باقى باشد، تكليف «بما لا يطاق» است و اگر هم از واجب مطلق بودن خارج شود در حقيقت اين خلف و خلاف فرض است براى اين كه فرض اين است كه وجوب متعلق به ذى المقدمه، يك وجوب مطلقى است. اين اصل دليل است تا جواب از اين دليل بينيم به چه كيفيت است؟

پرسش:

- ۱ - استدلال ابو الحسن بصرى بر وجود ملازمه را بيان كنيد.
- ۲ - اصلاحيه استاد نسبت به قضيه شرطيه اول را به طور اختصار توضيح دهيد.
- ۳ - با توجه به توضيح استاد معنای صحيح «و حينئذ... و الا خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا» را بيان كنيد.
- ۴ - اتحاد متلازمين در وجوب و حرمت چگونه ممكن است؟

ص: ۵۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تحقق عصیان در ترک مقدمه بر فرض عدم ملازمه

دلیلی را که به منزله اصل و اساس برای همه ادله قائلین به ملازمه است با آن دو جهت اصلاحی که در آن بود، ملاحظه فرمودید. قبل از آن که ملاحظه کنیم، ببینیم کجای این دلیل می تواند، مورد مناقشه باشد، یک مسأله ای را وجدانا ملاحظه و بررسی می کنیم. به صورت فرضی می گوئیم: اگر در باب مقدمه، فرضا قائل به ملازمه نشدیم و وجوب شرعی مقدمه را نتوانستیم تأیید کنیم، لکن همان طوری که مکررا ملاحظه فرمودید، منکرین ملازمه فقط وجوب شرعی مقدمه را انکار دارند، یعنی از ناحیه شارع یک الزامی و یک ایجابی به نحوه مولویت به مقدمه تعلق نگرفته، اما همین مقدمه ای را که وجوب شرعی ندارد وقتی که به عقل مراجعه کنیم، می گوئیم: چاره ای به جز موافقت امر مولی نیست، همان عقلی که می گوئید: «اطاعه الله واجبه و لازمه» همان عقل حکم می کند، به این اگر مأمور به شرعی دارای یک مقدمه ای بود. معنای مقدمه این است که بدون آن، مأمور به تحقق پیدا نمی کند. مقدمیت آن را خود شارع بیان کرده باشد یا مقدمه عقلیه باشد یا عادیه مثلا اگر داخل در محل نزاع باشد که بحث کردیم سابقا، به عقل که مراجعه می کنیم و از او می خواهیم که نظر خودش

را در رابطه با مقدمه ابراز کند، عقل می گوید چاره ای جز انجام مقدمه نیست و حتما شمای مکلف به نظر من باید مقدمه را انجام دهی تا بتوانی مأمور به مولی را در خارج انجام دهی.

پس اگر مکلف مقدمه را ترک کرد و در نتیجه ذی المقدمه در خارج تحقق پیدا نکرد، آیا از نظر عقل واجب مطلق به سوء اختیار مکلف عصیان نشده است؟ آیا عصیان اختیاری و ارادی، عصیان ناشی از سوء اختیار در اینجا تحقق پیدا کرده است؟ آیا عقلی که حکم می کند به این که باید مقدمه در خارج انجام بگیرد، این لزوم عقلی را مکلف رعایت نکرد، در حقیقت گوش به حرف عقل نداد، مقدمه را ترک کرد و لا محاله ذی المقدمه نتوانست در خارج وقوع پیدا کند، برای این که اقتضای مقدمیت یک هم چنین معنایی است؛ آیا در اینجا چه تحویل و تحولی وجدانا به وجود آمده است؟ آیا تکلیف مجبور است که بساط خودش را جمع کند؟ آیا عصیانی که موجب استحقاق عقوبت است، تحقق پیدا کرده است؟ چه لنگی و چه کمبودی در اینجا وجدانا ملاحظه می شود؟ چه دگرگونی در اینجا تحقق پیدا می کند که اگر مقدمه وجوب شرعی می داشت یک وضع دیگری بود و حالا که وجوب شرعی ندارد و تنها لابدیت عقلیه در کار است، آن وضع عوض شده، تحویل و تحولی پیدا شده، در چه ناحیه ای تغییر به وجود می آید؟ آیا باید بگوییم، تکلیف «بما لا یطاق» است؟ باید بگوییم عصیانی تحقق پیدا کرده یا اگر تحقق پیدا کرده، عصیان اختیاری نبوده، عصیان ارادی و به سوء اختیار نبوده، عصیانی که به دنبال استحقاق عقوبت در کار است، چنین عصیانی نبوده، چرا؟ کجای مسأله وجدانا یک نقصی در آن وجود دارد؟ مولی امری کرده «کون علی السطح» را واجب کرده، نسبت به نصب سلم هم ایجابی نداشته، لکن اطاعت مولی از ناحیه عقل لازم بوده و همان عقلی که حکم می کرده به لزوم اطاعت مولی همان حکم می کرده به این که مأمور به مولی، مقدمه ای داشته باشد، باید آن مقدمه را در خارج ایجاد کنی، چاره ای نداری جز این که آن مقدمه را در خارج ایجاد کنی با تمام این برنامه هایی که عقل پیاده کرد، لکن مکلف و عبد نرفت مقدمه را در خارج ایجاد کند، نرفت نصب سلم کند و طبعاً به دنبال آن دیگر نتوانست «کون علی السطح» را در خارج ایجاد کند، آیا در اینجا که ریشه اصلی آن مخالفت با حکم عقل است و با این که عقل الزام داشته، مع ذلک عبد زیربار عقل نرفته، آیا حالا که تکلیف مولی در خارج ترک شد، چه مسأله ای به وجود می آید.

اتیان به مقدمه از نظر عقل

اگر خود مولی به دنبال ایجاب ذی المقدمه، مقدمه را هم واجب مولوی می کرد، آن مسأله پیش نمی آمد؛ آن کمبود و نقصان تحقق پیدا نمی کرد، وجدان را که ملاحظه می کنیم، می بینیم هیچ مسأله ای در اینجا وجود ندارد، هیچ تغییر و تحولی به وجود نیامده است. امر مولی بوده، حکم عقل

هم به دنبال امر مولی همان که اساس مسأله را تشکیل می دهد، اصلاً چه کسی گفته که امر مولی وجوب اطاعت دارد؟ چه کسی گفته امر شارع وجوب اطاعت دارد؟ آیا جز عقل کس دیگری حاکم به این معنی است؟ لذا امر «أَطِيعُوا اللَّهَ» را یک امر ارشادی می دانید و می گوید: خود عقل به لزوم اطاعت الله حکم می کند، همین عقلی که می گوید اصل اطاعت لازم است. همین عقل هم می گوید که اتیان به مقدمه لزوم دارد از نظر من عقل، لابدیت دارد از دیدگاه من عقل، وقتی که دو لزوم عقلی در کار است: یکی لزوم اصل اطاعت مولی و یکی لزوم الاتیان بالمقدمه در آنجا که مأمور به دارای مقدمه یا مقدماتی باشد، حالا عبد نرفت مقدمه را انجام بدهد، این عینا مثل آنجایی می ماند که مأمور به هیچ گونه مقدمه ای ندارد و در عین این که عقل حکم به لزوم اطاعت می کند، مع ذلك عبد اطاعت نکرد، امر مولی را عصیان کرد در حالی که هیچ مقدمه ای هم در کار نبود، خوب شما عصیان آن جا را به چه لحاظ عصیان می نامید، به چه لحاظ آن را مستحق موجب استحقاق عقوبت می نامید؟

همه مبناى حرف این است مگر عقل حکم نکرد به این که اطاعت مولی لازم است؟ با حکم عقل به لزوم اطاعت مولی، حالا که تو به سوء اختیار و به سوء اراده عصیان کردی، استحقاق عقوبت داری. همین ملاک در رابطه با مقدمه هم وجود دارد عقل حکم می کند به لزوم مقدمه، به لابدیت مقدمه، پس اگر مکلف مقدمه را ترک کرد و به دنبال آن قهراً ذی المقدمه ترک شد و دیگر امکان ذی المقدمه بدون مقدمه در کار نبود، عینا همان برنامه در اینجا پیاده می شود، عصیان به سوء اختیار موجب استحقاق عقوبت، منشأ آن هم حکم عقل به این که «یجب و یلزم علیک بلزوم العقلی الاتیان بالمقدمه» همان جا می گفت «یلزم علیک بلزوم العقلی اطاعت المولی» و اگر ترک می کرد اطاعت را، استحقاق عقوبت پیدا می کرد اینجا وقتی ترک می کند مقدمه را و در نتیجه تکلیف مولی نمی تواند در خارج تحقق پیدا بکند، اینجا هم عینا همان مسأله پیاده می شود.

پس قبل از بررسی این دلیل و این که بینیم در آن مغالطه یا مناقشه در کجا وجود دارد؟ قبل از آن وقتی که وجدانا مسأله را ملاحظه می کنیم، می بینیم در رابطه با تکلیف مولی همان حکم عقل کافی است، لازم نیست که مقدمه یک وجوب شرعی داشته باشد؛ همان طوری که لازم نیست اطاعت و اصل اطاعت لزوم شرعی داشته باشد؛ منتهی در اطاعت اگر هم حکم شرعی باشد، ارشادی است؛ اما در «ما نحن فیه» امکان مولویت آن هست. مانعی ندارد یک حکم شرعی مولوی وجود داشته باشد. ما نمی خواهیم نفی کنیم امکان وجود آن را، نمی خواهیم حکم کنیم فعلاً به استحاله وجوب مولوی مقدمه، بلکه می خواهیم بگوییم دلیلی برای این وجوب نداریم، دلیلی که اثبات این وجوب را کند، چنین دلیلی وجود ندارد.

پس وجدانا وقتی که مسأله را ملاحظه می کنیم، هیچ کمبود و تغییر و تحولی در این رابطه

نمی بینیم؛ چه مقدمه و جوب شرعی داشته باشد، اگر ترک کند عصیان اصل تکلیف است و استحقاق عقوبت است، اگر جوب شرعی هم نداشته باشد، چون عقل حکم به لزوم مقدمه می کند، اگر مقدمه را ترک کرد و تکلیف مخالفت شد، اینجا هم عصیان موجب استحقاق عقوبت کاملاً تحقق دارد. این مسأله وجدانی در این رابطه بود. با این دلیل به چه نحوی برخورد کنیم، بعد از آن که آن دو اصلاحیه را در این دلیل خودمان برای این که خیلی وضع نامطلوبی نداشته باشد، به وجود آوردیم. با توجه به همان دو اصلاحیه حالا با این دلیل چگونه برخورد کنیم؟ آیا شرطیه اولی را منع کنیم یا شرطیه ثانیه که مردد بین دو شرطیه است، یا این که همه را بپذیریم که خلاف این مسأله وجدانی خواهد بود؟

مراد از وجوب شرعی مقدمه و فرق میان نظر مثبتین و منکرین ملازمه

به این نحو با این دلیل برخورد می کنیم که در کلام مرحوم محقق خراسانی (ره) هم اشاره به این نوع برخورد با این دلیل شده و آن این است که قبلاً معنا کردیم «لو لم تجب المقدمه» گفتیم این تجب، مقصود وجوب شرعی است. آنچه که بین منکرین و مدّعیین ملازمه محل نزاع است، همان مسأله وجوب شرعی مقدمه است لذا وقتی که مثبتین ملازمه می خواهند دلیل اقامه کنند، می گویند: حرف ما چه چیزی است؟ وجوب شرعی است. لذا «لو لا تجب» این هیچ تردیدی نیست که مقصود از این وجوب، وجوب شرعی است. لذا ما کلمه شرعاً را پشت سر این عبارت اضافه می کنیم کأنّ این طوری می گوید: «لو لم تجب المقدمه شرعاً لجاز ترکها» جاز را اصلاح کردیم، گفتیم: مقصود از جواز نه جواز بالمعنی الاخص و نه جواز بالمعنی الاعم است بلکه مقصود عدم المنع است.

اگر مقدمه شرعاً وجوب نداشته باشد، ترک این مقدمه منعی ندارد؟ ترک مقدمه اشکالی ندارد؟ آیا می خواهید بگویید: شرعاً اشکالی ندارد یا شرعاً و عقلاً هیچ کدام اشکال ندارد؟ کدام یک از اینها؟ دیگر سه احتمال اینجا وجود ندارد. «لو لم تجب المقدمه شرعاً» ترک این مقدمه دیگر اشکالی ندارد «فی دائره الشرع» فقط یا «فی دائره الشرع و العقل» هر دو؟ کدام یک از این دو را اراده می کنید و مراد مستدل است؟ اگر مراد مستدل همان مسأله شرعی باشد و بگوید: همان طوری که در مقدم و شرط در قضیه شرطیه عنوان شرعیت را ذکر کردیم، در تالی هم همین عنوان شرعی مطرح است، می خواهیم بگوییم که اگر مقدمه وجوب شرعی نداشته باشد، پس ترک این مقدمه اشکال شرعی ندارد. اگر مرادشان این باشد، این قضیه شرطیه اولی را می پذیریم و می گوییم: حرف درستی است.

اگر چیزی شرعاً وجوب نداشت، دیگر ترک این از نظر شارع اشکالی ندارد، وقتی که شیئی واجب نشد شرعاً، دیگر ترکش اشکال شرعی لا محاله نمی تواند داشته باشد، می گوییم این شرطیه اولی را می پذیریم.

در شرطیه دوم و سوم که به صورت تردید مطرح شده بود، می‌گوییم «و حیثاً» را اصلاحش کردیم و گفتیم: معنای حیثاً، «حین اذ جاز ترکها» نیست بلکه معنای حیثاً، «حین اذ ترک عن جواز» است.

هنگامی که مقدمه ترک شد و منشأ ترک هم جواز ترک بود. می‌گوییم: حال که شما در مقدمه اولی، «لجاز ترکها» را در محدوده شرع آوردید، کلمه حیثاً هم اختصاص به دایره شرع پیدا می‌کند، معنایش این می‌شود «و حین اذ ترک المقدمه عن جواز شرعی» حالا که مقدمه ترک شد، به استناد این که جواز شرعی دارد و به تعبیر اصلاحیه، به استناد این که منع شرعی ندارد، مقدمه ای را به استناد این که این ترک منع شرعی ندارد، ترک کرد، پس این زمینه شد برای آن دو شرطیه دیگر، می‌گویید: «ان بقى التکلیف على وجوبه، يلزم التکلیف بما لا يطاق» می‌گوییم خیر «لا يلزم التکلیف بما لا يطاق» برای این که این چیزی را که ترک کرده ولو این که شارع منع شرعی از ترک این شیء نداشته اما در کنار آن، عقل چه حکمی کرد؟ عقل می‌گفته: حق نداری منع کنی، ترک کنی. عقل حکم به لابدیت فعل می‌کرده عقل حکم به لزوم و ضرورت فعل می‌کرده، شارع نمی‌گفته: فعلش لزوم دارد. اما وقتی که به عقل مراجعه شد، عقل گفت: نه خیر حق نداری، مقدمه را ترک کنی. حق نداری اخلال به مقدمه کنی، اخلال به مقدمه، اخلال به ذی المقدمه است. ترک مقدمه، موجب تحقق ترک ذی المقدمه است.

در نتیجه این که شما می‌گویید «و حین اذ ترک المقدمه عن جواز شرعی» که معنای جواز هم اجازه نبود، همان «عدم المنع الشرعی، ترک المقدمه» با این که منع شرعی نسبت به ترک این مقدمه وجود نداشت، شما می‌گویید: اگر وجوب ذی المقدمه بر وجوبش باقی باشد، «يلزم التکلیف بما لا يطاق» می‌گوییم: هیچ تکلیف بما لا يطاق لازم نمی‌آید؛ برای این که عقل می‌گوید: درست است که شارع منع شرعی از ترک این مقدمه ندارد، اما من حاکم بالاستقلال هستم در باب اطاعت و عصیان «و ما يترتب عليهما من المثوبه و العقوبه» من عقل می‌گویم: حق نداری مقدمه را ترک کنی آن وقت با حکم عقل به این که جایز نیست ترک مقدمه اگر این مقدمه را ترک کرد و در نتیجه تکلیف مولی مخالفت شد، عقل می‌گوید: عصیان تحقق پیدا کرد، عصیان به سوء الاختیار تحقق پیدا کرد و لازم نیست، چون شارع منع شرعی از ترک ندارد، تکلیفش را نسبت به ذی المقدمه از آن دست بردارد.

تکلیف به ذی المقدمه به قوت خودش باقی است، هیچ گونه اشکالی هم ندارد من عقل هم تو را الزام می‌کنم، «يلزم عليك الاتيان بالمقدمه».

پس ما در این قضیه شرطیه انگشت می‌گذاریم و می‌گوییم: «و حین اذ ترک المقدمه عن عدم

المنع الشرعی من الترتک ببقی الواجب المطلق علی وجوبه و لا- یلزم التکلیف بما لا- یطاق، بل یترتب علی مخالفتہ العصیان و یترتب علی العصیان، استحقاق العقوبه و النیران» و اینجا نقطه حساس اشکال و مناقشه در استدلال خواهد بود. این در صورتی است که شرطیه اولیه در اصل دلیل را بپذیریم و «لما جاز ترکها» به معنای «لما جاز ترکها شرعا» باشد که هم مقدم و هم تالی هر دو در دایره شرعند. اما اگر در همان قضیه شرطیه اولی مقدم را در دایره شرع آوریم، اما تالی را اعم از شرع و عقل گرفتیم و این طوری گفتیم: «لو لم تجب المقدمه شرعا، لما کان هناك مانع من ترک المقدمه لا شرعا و لا عقلا» اگر این طوری قضیه شرطیه اولی را معنا کنیم، اگر این قضیه را بپذیریم، بعدی ها درست می شود؛ برای این که معنای حینئذ این می شود «و حین اذ ترک المقدمه عن جواز شرعی و عقلی» یعنی از نظر شرع و عقل، ترک مقدمه مانعی ندارد. اگر یک چنین مسأله ای درست بشود، آن وقت آن دو شرطیه دوم صحیح است «ان بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق» و الا خلف لازم می آید «و ما فرض کونه واجبا مطلقا یخرج عن کونه كذلك».

اما اشکال این است که اگر این طور معنا کردیم، شرطیه اولی را قبول نداریم، اگر چیزی شرعا و جوب پیدا نکرد، آیا ترک این چیز فقط شرعا مانع ندارد یا هم شرعا و هم عقلا، منکر ملازمه همین جا انگشت می گذارد و می گوید: ما معتقد هستیم که مقدمه و جوب شرعی ندارد و در نتیجه منع شرعی نسبت به ترک مقدمه وجود ندارد. اما در کنار این، منع عقلی وجود دارد با این که شارع منع نکرده از ترک مقدمه، لکن عقل حکم می کند به این که برای تحقق مأموریه مولی و تحصیل مطلوب نفسی حتما باید مقدمه را در خارج انجام دهیم و اجازه ترک مقدمه را به شمای عبد اصلا نمی دهد.

آیا این «لما جاز ترکها» معنایش «لما جاز ترکها شرعا» است؟ شرطیه اولی را می پذیریم در اولین شرطیه از دو شرطیه اخیر مناقشه و نظر داریم. و اگر دایره «لما جاز ترکها» را شامل عقل و شرع هر دو بدانیم؛ در قضیه شرطیه اولی اول، استدلال را نمی پذیریم. چه کسی گفته اگر مقدمه شرعا واجب نشد، ترک آن هم شرعا جایز است و هم ترکش عقلا جائز است؟ نه؛ ما قائل هستیم که مقدمه و جوب شرعی ندارد، لکن در عین حال ترک مقدمه از نظر عقل به هیچ وجه مجاز نخواهد بود، بلکه عقل به اتیان مقدمه الزام می کند.

پس آن مسأله وجدانی را وقتی که می آوریم و در مقابل دلیل قرار می دهیم، دلیل به این صورتی که ملاحظه فرمودید یا شرطیه اولی آن محل اشکال خواهد بود. یا اولین شرطیه از دو شرطیه بعد، مورد اشکال و مناقشه است. نتیجه بحث این شد که تا به حال مهم ترین ادله ای که قائلین به ملازمه داشتند که عبارت از سه دلیل بود ما هر سه دلیل را ذکر کردیم و هیچ کدام از اینها نتوانست مسأله ملازمه را در بحث مقدمه واجب ثابت کند تا دنبال بحث.

- ۱ - توضیح دهید بنا بر عدم ملازمه در ترک مقدمه، عصیان چگونه محقق می شود؟
- ۲ - توضیح استاد بر عبارت «لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها» را بیان کنید.
- ۳ - بیان استاد درباره شرطیه دوم و سوم را به طور اختصار توضیح دهید.
- ۴ - مراد از وجوب شرعی مقدمه و فرق میان نظر مثبتین و منکرین ملازمه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال حضرت امام(ره) بر عدم ملازمه

ادله ای که قائلین به ملازمه برای اثبات ملازمه ذکر کردند، هیچ کدامشان تمام نبود. مهمترین ادله آنها همان سه دلیلی بود که ملاحظه فرمودید. پس این ادله نتوانست ملازمه را اثبات کند. آیا دلیلی داریم که بر عدم ملازمه در مقابل قائل به ملازمه به آن استدلال کنیم؟

اینجا دلیلی که اقتباس شده از بیانات سید الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره الشریف» بر عدم ملازمه و این که نمی تواند ملازمه ای تحقق داشته باشد.

به عبارت روشن تر از ادله قائلین به ملازمه نتوانستیم ثبوت ملازمه را بدست بیاوریم؛ اما این دلیل می خواهد عدم ملازمه را اثبات کند، می گویند: از قائلین به ملازمه سؤال می کنیم، اولاً دو شیء که بینشان ادعای ملازمه می کنند کدامند؟ آیا ملازمه بین الوجوبین که همان ملازمه بین بعث و تحریک اعتباری «الی ذی المقدمه» و بعث و تحریک اعتباری «الی المقدمه» است؛ آیا قائل به ملازمه طرفین ملازمه را «نفس البعثین و نفس الوجوبین» می دانند؟ یا این که طرفین ملازمه عبارت از ارادتین است، اما کدام ارادتین؟ نه اراده متعلقه به ذی المقدمه و مقدمه برای این که فرض این است که

اینجا مسأله این نیست که مولای حاکم بخواهد خودش فعلی را انجام دهد و بالمباشره یک عملی را که «له مقدمه» انجام بدهد. صدور مباحثی هرچه هست در رابطه با مکلف است در رابطه با غیر است. لذا وقتی که ارادتین در ناحیه مولا بحث می شود متعلق این اراده فعل و ذی المقدمه و فعل المقدمه نیست، بلکه متعلقش آن مرحله قبل از تعلق بعث است و به عبارت دیگر متعلق اراده، اراده متعلقه به بعث به ذی المقدمه و اراده متعلقه به بعث به مقدمه آن که در ناحیه حاکم مطرح است، چنین معنایی است. در درجه اول سؤال از همین معناست که آیا طرفین ملازمه عبارت از بعثین و وجوبین است؟ یا طرفین ملازمه عبارت از دو اراده است که یکی متعلق به «بعث الی ذی المقدمه» و دیگری متعلق به «بعث الی المقدمه» است. این یک تردید و یک سؤال از قائل به ملازمه است.

بیان دو احتمال در ناحیه مقدمه

سؤال دوم این است که با حفظ این معنا که در ناحیه ذی المقدمه چه مسأله بعث مطرح باشد و چه «اراده البعث» مطرح باشد، در ناحیه ذی المقدمه، مسأله فعلیت مطرح است؛ یعنی بعث فعلی متعلق به ذی المقدمه و «اراده البعث» مربوط به ذی المقدمه به اراده فعلیه، اما در ناحیه مقدمه اش دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این که طرف ملازمه همان فعلیت باشد که در حقیقت ملازمه بین دو بعث فعلی و یا دو اراده بعث فعلیه است، این یک احتمال در ناحیه مقدمه است، یک احتمال دیگر در ناحیه مقدمه این است که تقدیر مطرح باشد و مقصود از تقدیر در مقابل فعلیت عبارت از این معناست؛ یعنی چیزی که الان وجود ندارد الان تحقق بالفعل ندارد، لکن در مستقبل و آینده تحقق پیدا می کند.

طبق این احتمال قائل به ملازمه می گوید: ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه است؛ یعنی لازم نیست که در حال ایجاب ذی المقدمه، مقدمه را هم واجب کند؛ بلکه لازم است در زمان مستقبل با توجه به وجوب ذی المقدمه خود مولا مقدمه را ایجاب کند که این ملازمه بین فعلیت و وجوب ذی المقدمه و وجوب تقدیری مقدمه است. در ناحیه ارادتین هم به همین صورت مسأله را مطرح کنیم که در ناحیه ذی المقدمه اش جنبه فعلیت داشته باشد و در ناحیه مقدمه مسأله تقدیر مطرح باشد. این احتمالات و سؤالاتی است که از قائل به ملازمه می کنیم و در مورد هر یک از این احتمالات باید بحث کنیم، ببینیم قائل به ملازمه نه تنها دلیلش نمی تواند اثبات ملازمه کند بلکه دلیل بر عدم ملازمه و نفی ملازمه ادعا می کنیم. چطور؟

کلام قائلین به ملازمه درباره خصوصیات ملازمه

روشن ترین و واضح ترین مورد این ملازمه که قائل به ملازمه می تواند جواب بگوید این است

که دو خصوصیت را رعایت کند: یکی این که اولاً- طرفین ملازمه را عبارت از وجوب بگیرد، همان که بیشتر محل بحث در باب ملازمه بود و ثانیاً در هر دو طرف مسأله را به صورت فعلیت مطرح کند بگوید: بین ایجاب فعلی ذی المقدمه و ایجاب فعلی مقدمه ملازمه است که دو خصوصیت در طرفین ملازمه وجود دارد، اولین خصوصیت مسأله ایجاب است نه «اراده الایجاب» و دوم مسأله فعلیت است نه مسأله تقدیر که شاید ظاهر کلام قائلین به ملازمه هم همین معنا باشد و انسان هم وقتی که با ادعای آنها برخورد می کند، همین معنا بیشتر به ذهن می آید که می گویند: وجوب شرعی فعلی ذی المقدمه ملازمه دارد با وجوب شرعی فعلی مقدمه، بنابراین معنایی که در حقیقت اولین جوابی است که قائل به ملازمه می تواند به سؤالات ما بدهد روی همین باید یک قدری مسأله را بررسی و دنبال کنیم.

این که می گوئید: ملازمه است بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه هر دو هم جنبه فعلیت در آن مطرح است، همین را برای ما باید توضیح بدهید؛ اگر بخواهیم عبارت را بدون دقت در مفادش بررسی کنیم، شاید قابل نفی و اثبات نباشد اما وقتی که درست موضوع مسأله و موضوع دعوا روشن شد، چه بسا دیگر مسأله نفی و اثباتش کاملاً آسان باشد. سؤال می کنیم مگر چند احتمال در آن جریان دارد؟ ببینیم قائل به ملازمه کدام یکی از این احتمالات را می خواهد ادعا کند و برایش دلیل اقامه کند؟

یک احتمال این است که می خواهد بگوید: اگر مولایی به یک ذی المقدمه ای امر کرد و توجه هم داشت به این که این ذی المقدمه دارای مقدمه هست هیچ گونه غفلت و عدم التفات در رابطه با مقدمه نداشت، مولا می داند که «کون علی السطح» نصب سلم لازم دارد و مقدمه اش نصب سلم است، شما که می گوئید: اینجا ملازمه است این را معنا کنید یعنی چه؟ اولین احتمال این است که بگوئید: بر مولای متوجه به مقدمیت نصب سلم برای «کون علی السطح» لازم است در مقام رعایت حدود و شؤون دستورات و اوامر مولویه که اگر گفت: «کن علی السطح» خودش بگوید: نصب سلم هم بکن، مثل همان مثالی که مرحوم آخوند زدند که مولا- توجه دارد به این که دخول سوق مقدمیت دارد برای «اشتر اللحم» لذا خود مولا- می آید می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» و شما می خواهید این را به عنوان یک ضابطه و یک مسأله حتمی مطرح کنید؛ یعنی بگوئید: مولا- حق ندارد که «ادخل السوق» نگوید، حتما کسی که می گوید: «کن علی السطح» باید نصب سلم را هم در کنار «کون علی السطح» مأمور به قرار بدهد حالا یا قبل از آن ذکر کند و یا بعد از آن، آن که مطرح است این است که «لا بد له من أن يتعلق و يتوجه امره الى المقدمه» اگر این حرف را بخواهید بزنید، هم وجدان برخلاف حرف شما هست هم عقل.

ردّ کلام قائلین به ملازمه مقدمه و ذی المقدمه از نظر عقل و شرع

اما وجدان برخلاف حرف شما هست برای این که آن مولایی که می داند دخول سوق مقدمیت دارد، خودش را ملزم نمی بیند به این که «ادخل السوق» بگوید و اگر «ادخل السوق» نگفت و بر «اشتر اللحم» اکتفاء کرد هیچ کسی به این مولا اعتراض نمی کند که به مولا بگوید: «ایها المولی» جنابعالی بلد نیستید اصلاً دستور بدهید بلد نیستید که حدود و شؤون امر و ایجاب را رعایت کنید، قاعده مولویت و قاعده امر اقتضا می کند که انسان در کنار امر متعلق به ذی المقدمه، یک امری هم متعلق به مقدمه کند. آیا وجدانا مسأله این طور است که بین آن مولایی که می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» و آن مولایی که می داند دخول سوق مقدمه است، لیکن در مقام دستور فقط «اشتر اللحم» می گوید و هیچ امری متوجه به دخول سوق نمی کند. آیا یک کمبودی در امر مولی وجود دارد و یا یک تقدیر و حذفی که حذفش روشن است، تحقق دارد؟ یا این که اگر به مولا مراجعه شد و گفتند:

ایها المولی مگر نمی دانید که نصب سلم مقدمه «کون علی السطح» است؟ می گوید: بله می گویم:

پس چرا او را مأمور به قرار ندادی؟ پس چرا ایجاب را متعلق به مقدمه نکردی؟ در جواب چه می گوید؟ می گوید: چه ضرورتی دارد که من ایجابی را متعلق به مقدمه کنم؟ مقدمه یک لابدیت عقلیه دارد خود عبد می داند که با «کون علی السطح» بدون نصب سلم نمی شود. وقتی خودش در جریان است خودش آشنای به مقدمیت هست دیگر چه ضرورتی دارد که من او را الزام به انجام مقدمه کنم؟

گاهی از اوقات مقدمیت برای عبد روشن نیست مثل مقدمات شرعیه، اینجا وظیفه شارع است که به هر لسانی خودش می داند، بیان شرطیت کند، اما بعد از بیان شرطیت دیگر هیچ ضرورتی نمی بیند که یک ایجاب هم متعلق به شرط و به آتیان شرط کند؛ آن ایجاب از نظر عقل و وجدان ملاحظه نمی شود. پس اگر مقصود قائل به ملازمه بین دو وجوب فعلی این باشد که «یجب علی المولی فی مقام المولویه و فی مقام اصدار الامر»، واجب است که اگر امر به ذی المقدمه کرد در حالی که توجه به مقدمیت مقدمه داشت، لازم است که یک امر هم متوجه به مقدمه کند، وجدان هم این ضرورت را از بین می برد و هم عقل حکم می کند به این که چنین چیزی هیچ گونه ضرورتی ندارد.

بیان احتمال دوم، عینیت امر به ذی المقدمه و مقدمه

این احتمال البته خیلی بعید است، حتی نسبت به احتمال سوم و چهارم هم بعید است و آن این است که کسی این طور بگوید: در حقیقت مقصود ما از ملازمه کأنّ عینیت است؛ یعنی همان امر به

ذی المقدمه، باطنش دو امر است: هم امر به ذی المقدمه است و هم امر به مقدمه، به طوری که اگر از مولا سؤال کنند که چند امر صادر کردید، بتواند بگوید: من تحقیقا دو امر صادر کردم و دو دستور صادر کردم. بگویند: شما که بیش از «کن علی السطح» چیزی نگفتی؟ بیش از «اشتر اللحم» امری صادر نکردید؟ او در جواب بگوید: خود این «کن علی السطح» در باطنش نصب سلم و وجوب نصب سلم هم وجود دارد و در خود «اشتر اللحم» در باطنش «ادخل السوق» هم وجود دارد که اگر مولا تصریح «بأدخل السوق» کرد این تصریح کرده در حقیقت مکرر کرده آنچه را که در واقع وجود داشته و در واقع «ادخل السوق» وقتی که تفسیر می شود «یتولد منه امران و ینشأ منه امران». اگر قائل به ملازمه بخواهد این حرف را بزند که اضعف احتمالات است، هم عقل تکذیب می کند، هم وجدان و هم ادبیت. «اشتر اللحم» دیگر قرآن نیست که ظاهر و باطن داشته باشد یک ماده دارد به نام «اشتر اللحم» و یک هیأت دارد هیأت افعال. هیأت افعال که متعلق به ماده «اشتر اللحم» شد فقط وجوب «اشتر اللحم» را دلالت می کند، اما بگوییم: این «اشتر اللحم» معنایش «ادخل السوق و اشتر اللحم» است که در باطن معنای «اشتر اللحم»، «ادخل السوق» وجود داشته باشد، این حرفی است که علاوه بر عقل و وجدان ادبیت هم با این معنا مخالف است؛ این دو احتمال در این باب.

لیکن دو احتمال دیگر وجود دارد که یک احتمال این است که ملازمه به نحو لازم الماهیه باشد، یک احتمال این که ملازمه به نحو علیت و معلولیت باشد که توضیح و بیان جوابش را موقوف به بحث بعد می کنیم ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - استدلال حضرت امام (ره) بر عدم ملازمه را توضیح دهید.
- ۲ - کلام قائلین به ملازمه درباره خصوصیات ملازمه را تشریح کنید.
- ۳ - ردّ استاد بر کلام قائل به ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه از نظر عقل و شرع چیست؟
- ۴ - طرفین ملازمه و جواب آنها را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان احتمالات بنا بر فعلیت بعث در طرفین ملازمه

اگر مقصود قائل به ملازمه این باشد که دو خصوصیت در ملازمه وجود دارد: یکی این که طرفین ملازمه عبارت از بعث و وجوب باشد، وجوب متعلق به ذی المقدمه و وجوب متعلق به مقدمه و خصوصیت دوم: این که همان طوری که بعث به ذی المقدمه لا- محاله فعلیت دارد، طرف ملازمه هم بعث فعلی متعلق به مقدمه است، با حفظ این دو جهت، گفتیم که آیا مقصود از این ملازمه بین البعثین چیست؟ دو احتمال ذکر شد که هر دو احتمال غیرقابل قبول بود، لکن دو احتمال دیگر، در همین رابطه یعنی با حفظ همین دو خصوصیت که ملازمه بین البعثین باشد، آن هم هر دو فعلی، همان طوری که بعث به ذی المقدمه فعلی است، بعث مقدمه هم فعلی باشد، وجود دارد:

یک احتمال این که این ملازمه از قبیل لازم ماهیه باشد، چون در بحث لازم و ملزوم، گاهی لازم، لازم ماهیه است و گاهی لازم الوجود و بالاترین مصادیق تلازم و لزوم همین است که لازم در عالم ماهیت، لازم و ملزوم باشد، مثل زوجیت نسبت به اربعه. و دلیل بر این که این لازم، لازم ماهیت است، این است که به مجردی که انسان التفات ذهن به اربعه پیدا کند و توجه به اربعه پیدا کند، انتقال

به زوجیت هم پیدا می کند ولو این که این اربعه اصلاً وجود پیدا نکرده باشد، در همان عالم ماهیت این اربعه لازم است؛ یعنی زوجیت برای اربعه لازم است، ممکن است قائل به ملازمه یک چنین مطلبی را ادعا کند، بگویند: ما در بحث وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی المقدمه، همان ارتباط و تلازمی را که بین زوجیت و اربعه وجود دارد، بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه قائل شویم، این در حقیقت سومین احتمال در این مسأله است. اگر این طوری ادعا کرد؟ ما نه تنها در مقابلش می گوییم که شما دلیلی بر اثبات این معنا ندارید بلکه بالاتر، دلیل بر بطلان این دعوا اقامه می کنیم و این که این دعوی غیر صحیح است. دلیل ما چیست؟

بیان ادله قائلین به عدم صحت احتمال اول

یک دلیل این است که اگر مسأله از قبیل لوازم ماهیه بود، لوازم ماهیه هیچ، مورد اختلاف و انکار و نفی، نمی توان واقع شود. آیا کسی می تواند زوجیت اربعه را انکار کند؟ کسی می تواند بگوید: من نمی پذیرم که زوجیت لازم اربعه باشد؟ لازم ماهیه یک مطلبی است غیر قابل انکار و غیر قابل نفی، اگر مسأله وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی المقدمه چنین حالتی داشت، باید عیناً مثل زوجیت اربعه مورد انکار کسی واقع نشود، کسی نتواند این معنا را نفی کند؛ در حالی که بزرگان و محققینی مسأله ملازمه را شدیداً انکار کردند. دلیل دوم بر بطلان این معنا این است که آن خصوصیتی که در لازم ماهیت وجود دارد، اینجا تحقق ندارد؛ آن خصوصیت این است که در لازم ماهیت، انسان به مجرد این که ملزوم را تصور کند و التفات ذهن به ملزوم پیدا کند، انتقال به لازم پیدا می کند. اما در «ما نحن فیه» مسأله این طور نیست و دلیل بر این مسأله این است که کثیراً ما، حتی مولای آمر که به یک ذی المقدمه ای امر می کند، اصلاً مقدمات، مفعول عنها است، خود موضوع مقدمه مفعول عنه است و اگر موضوع مقدمه مفعول عنه باشد، چطور می شود بعث الی المقدمه و وجوب مقدمه همیشه ملتفت الیه باشد؟ نفس موضوع مفعول عنه است و اگر موضوع مفعول عنه شد، دیگر «الحکم بطریق اولی». لذا ما آن خصوصیتی را که در لازم ماهیت وجود دارد، در وجوب مقدمه بلاشکال آن خصوصیت نسبت به وجوب ذی المقدمه تحقق ندارد و کسی نمی تواند مسأله را به این صورت ذکر کند.

آخرین احتمال بنا بر فرض ملازمه بین الوجوبین الفعلیین، این است که بگوییم: مسأله لازم ماهیت نیست، بلکه مسأله لازم الوجود است و مسأله علیت و معلولیت. همان نسبتی که بین احراق و بین نار وجود دارد که احراق لازم وجود نار است و معلول علیت است به عنوان نار، بگوییم ارتباط لازم و ملزومی شبیه همین ارتباط علی و معلولی است و محدوده اش هم همان مرحله وجود است و

به عالم ماهیت هم ارتباط ندارد، «النار بوجوده سبب لوجود الاحراق» که علیت و معلولیت در محدوده وجود است. اینجا هم چنین علیت و معلولیتی، قائل به ملازمه ادعا کند، بگوید: وجوب ذی المقدمه علت وجوب مقدمه است، به مجردی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم وجوب پیدا می کند، لکن این وجوبی که می گوئیم، نه به معنای اسم مصدری است، بلکه به معنای مصدری است؛ آن حیث اضافه این حکم به مولای آمر؛ یعنی ایجاب ذی المقدمه علیت برای ایجاب مقدمه دارد، این حرفی است که نسبتاً به حسب ظاهر آسان تر از حرفهای گذشته است.

جواب استاد از احتمال، علیت و معلولیت بین ذی المقدمه و مقدمه

لکن می گوئیم این حرف هم درست نیست، برای این که اگر مسأله علیت و معلولیت مطرح باشد، معنایش این است که هیچگاه مولا «اشتر اللحم» را بدون «ادخل السوق» ذکر نکند و هیچ وقت ایجابش را متعلق به ذی المقدمه به تنهایی نکند، برای این که معنای علیت و معلولیت عبارت از همین معناست، همانطوری که هیچ گاه نمی شود نار وجود پیدا بکند و احراق تحقق نداشته باشد، «لانه مقتضی العلیه و المعلولیه»، پس باید ایجابهایی که از مولا نسبت به ذی المقدمه تحقق پیدا می کند، هیچ گاه منفک از ایجاب مقدمه نباشد. شما ممکن است در محدوده شرع بگویید: ما از راه وجوب ذی المقدمه کشف می کنیم که شارع مقدمه را ایجاب کرده، لکن این ایجاب مقدمه به ما نرسیده و نقل نشده است، می گوئیم: اگر در محدوده شرع چنین احتمالی بدهید؟ آیا در رابطه با موالی عرفیه مسأله را چگونه بررسی می کنید؟ خودتان به عنوان یک پدر وقتی که به فرزندتان دستور می دهید یک چیزی را که «له مقدمه»، آیا می توانیم بگوییم: شما هم مقدمه را ایجاب کردید؟ وجدانا شما هیچ گونه مقدمه را ایجاب نکردید.

گاهی مولا- می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، گاهی هم اکتفای بر اشتر اللحم می کند، بدون این که دخول سوق را تحت دائرة ایجاب و بعث خودش قرار دهد، در حالی که مسأله علیت و معلولیت بود، در موالی عرفیه هم بنا بر همین مبانی عقلیه مطرح است، باید آنجا هم این مسأله وجود داشته باشد، آنجا دیگر نمی توانید بگویید: شاید مولا امر کرده، اما به ما نرسیده، خود شما وقتی که در مقام مولا می نشینید و به عنوان پدر یک ذی المقدمه ای را مأمور به برای فرزندتان قرار می دهید، می بینید چه بسا اصلاً مقدمه مورد التفات شما نبوده، مورد غفلت شما بوده، آیا مقدمه مغفول عنه حتماً باید یک ایجابی از ناحیه مولا آن هم مضاف به مولا نسبت به او تعلق بگیرد؟ وجدانا مسأله خلاف این معناست ولو این که در محدوده شرع چنین احتمالی که بیان کردیم جریان دارد، لکن حکم اختصاص به دائرة شرع ندارد، یک بعد این مسائل ارتباط به عقل دارد و یک بعدش

هم ارتباط به مقام مولویت و عبودیت دارد، حالا می خواهد مولا مولای شرعی باشد و شارع مقدس اسلام باشد یا مولا کسی باشد که در حقیقت اطاعتش وجوب دارد یا این که نه، وجوب شرعی هم نداشته باشد، لکن از نظر عقلا وجوب اطاعت و موافقت داشته باشد.

لذا با توجه به این احتمالات و این که تمامی این احتمالات غیر صحیح است، به نظر می رسد که ملازمه بین البعثین، اگر این جمله و عبارت را همین طور در بادی نظر به آن نگاه کند، هیچ تالی فاسدی از این توالی فاسده ای که بیان کردیم بر آن ترتب پیدا نمی کند، اما وقتی که با دقت این مسأله ملاحظه شود، این چهار احتمال هست که دو احتمال در بحث گذشته و دو احتمال هم در این بحث گذشت و دیگر احتمال پنجمی وجود ندارد که قائل به ملازمه بخواهد آن احتمال پنجم را مطرح کند، این در صورتی بود که مدعای او دو خصوصیت داشته باشد. یکی طرفین ملازمه هر دو بعث و وجوب باشد و دیگر این که هر دو فعلی باشد، حالا اگر این خصوصیت دوم را کنار گذاشت که قبلا از آن تعبیر به تقدیر کردیم و همان طور که اشاره کردیم این تقدیر در ناحیه مقدمه است، نه در ناحیه ذی المقدمه، ذی المقدمه هر چه باشد، اگر بعث باشد باید بعث فعلی باشد، معنا ندارد تا ذی المقدمه بعث فعلی پیدا نکرده، کسی بگوید مقدمه اش وجوب دارد؟ لذا در ناحیه ذی المقدمه، مسأله فعلیت مطرح است، اگر بعث باشد بعث فعلی است، اگر اراده هم باشد باز اراده فعلیه است.

بیان احتمال بعث تقدیری در ناحیه مقدمه

تا به حالا می گفتیم: مقصود قائل به ملازمه، بعث فعلی متعلق به مقدمه است، حالا یک احتمالی در کار است که او بگوید: مقصود من از بعث به مقدمه، بعث تقدیری است. بعث تقدیری یعنی چه؟ بعث تقدیری به این معنا که الان که مولا ذی المقدمه را واجب کرده در ناحیه مقدمه بعثی وجود ندارد؛ لکن در آینده که خود مولا توجه به مقدمیت و ملازمه پیدا می کند؛ در آینده این را مورد بعث و ایجاب خودش قرار می دهد؛ اما الان که ذی المقدمه را بالفعل واجب کرده، در مقابل، مقدمه هیچ اتصاف به وجوب ندارد.

اگر این حرف را بزنند، از اول یک خط بطلان باید روی این کشید، چرا؟ برای این که مسأله ملازمه و عنوان ملازمه از باب تضایف است و تقابلهشان، تقابیل تضایف است. در تضایف معنا ندارد که یک طرفش مسأله فعلیت باشد و طرف دیگرش مسأله تقدیر و بالقوه باشد، فرض کنید در باب ابوت و بنوت، شما می گوید: ابوت و بنوت متضایفان، اما می شود بین این دو کسی تفکیک کند، بگوید: زید الان، بالفعل اتصاف به ابوت دارد؛ بگوییم: ابنش کجاست؟ طرف این ابوت کیست؟ بگوید: طرفش ان شاء الله بعدا وجود پیدا می کند، بنوتش در تقدیر است اما ابوتش فعلیت دارد، این

یک امر غیر معقولی در باب متضایفین است که یک طرف را به عنوان فعلیت مطرح کنیم و یک طرف را تقدیر و شاهدش هم این است که معنای تقدیر؛ یعنی غیر موجود بالفعل یعنی معدوم، آیا می شود یک طرف تضایف وجود باشد و یک طرفش عبارت از یک امر عدمی، منتها بگوییم: این امر عدمی شما چشمتان را ببینید، در آینده ان شاء الله وجود پیدا می کند، اینها مربوط به کتاب معانی بیان و مایؤل و ما کان، مفاهیم و تعابیر لفظی است.

اما در مسائل واقعی و مسائل فلسفی دیگر عنایت و مسامحه و مجاز و استعاره و اشباه ذلک، اینها قابل پیاده شدن نیست؛ آنجا مسائل واقعیات مطرح است، نه تعبیرات و مناسبات و خصوصیات که در رابطه با استعمالات لفظیه است، آنجاها پای لفظ مطرح نیست، لذا معنا ندارد که ابوت فعلیت داشته باشد، اما بگوییم بنوت هم هست به اعتبار ما یؤل، این به درد فلسفه نمی خورد، ما یؤل الان وجود ندارد، چیزی که وجود ندارد، چطور می تواند طرف احد متضایفین واقع شود؟ ابوت فعلیه، بنوت فعلیه می خواهد. بنوت فعلیه، ابوت فعلیه می خواهد و تفکیک بین اینها در فعلیت امری است که از نظر فلسفه ممتنع است. حالا در ما نحن فیه هم چون مسأله مربوط به عقل است، ملازمه ای که اینجا بحث می کنیم، حاکم به ملازمه عقل است، چون عقل است، همان حساب ابوت و بنوت در اینجا پیاده می شود و معقول نیست که یک طرف ملازمه وجود فعلی ذی المقدمه باشد، اما طرف دیگرش چیست؟ می گوییم: ان شاء الله بعد وجود پیدا می کند؟ بعدا وجود پیدا می کند، این با حقیقت ملازمه و واقعیت ملازمه سازگار نیست، اگر یک طرف ملازمه فعلیت داشت، طرف دیگر هم لا محاله باید فعلیت پیدا بکند.

بیان احتمالات در ملازمه بین ارادتین و بعث به ذی المقدمه و مقدمه

اما این حرفها همه راجع به این بود که قائل به ملازمه، ملازمه بین الوجوبین را قائل شود، اما اگر ملازمه را بین ارادتین گفت، قبلا توضیح دادیم که مقصود از ارادتین، اراده متعلقه به ذی المقدمه نیست، چون بحث در مولا است، مولا هیچ وقت اراده اش متعلق به ذی المقدمه نیست؛ بلکه اراده او متعلق به بعث الی ذی المقدمه است. برای این که مولا به دست خودش که نمی خواهد ذی المقدمه را انجام دهد، لذا اراده فاعلی و اراده مباحثی در مولا وجود ندارد، در مولا بعث است و اراده متعلقه به این بعث به لحاظ این که خود این بعث «فعل اختیاری صادر من المولی مسبوق بالاراده» لذا مولا «یرید البعث ثم یبعث» آن که در عالم مولا وجود دارد: یکی «اراده البعث» است و یکی «نفس البعث» است و الا مستقیما اراده مولا نه به ذی المقدمه متعلق است و نه به مقدمه. لذا اگر قائل به ملازمه، ملازمه را بین ارادتین بیاورد باید بگوییم: مقصود از ارادتین یکی اراده متعلقه به بعث الی ذی

المقدمه است و یکی هم اراده متعلقه به بعث الی المقدمه است، اگر گفت: بین این دو ملازمه است، اینجا دو احتمال دارد: یک احتمالش را که مکرر بیان کردیم و جواب دادیم و آن این است که اگر بخواهد بگوید: اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه، خواه ناخواه و قهراً «یتولد منه اراده آخری» و آن اراده آخری دیگر هیچ مبادی لازم ندارد، نه تصور لازم دارد، نه تصدیق به فایده لازم دارد، نه اشتیاق و هیجان رغبت و امثال ذلك لازم دارد، نفس اراده معلقه به بعث الی ذی المقدمه «یتولد منها» و به تعبیر اینها «یترشح منها اراده متعلقه بالبعث الی المقدمه»، بدون این که این اراده دوم دیگر ناشی از مبادی اراده باشد، اگر این را بخواهد بگوید؟ که ما از اول بحث مقدمه واجب تا حالا که دیگر آخرین بحثهای این مسأله است، این معنا را چند نوبت جواب دادیم و گفتیم: در قانون اراده و لزوم مبادی برای اراده کسی نمی تواند استثناء قائل بشود، نمی شود بگوییم: اراده ای داریم در بعضی از موارد «مع کونها اراده» مثل سایر ارادات، اما هیچ گونه نیاز به مبادی و مقدمات ندارد، نه تصور می خواهد، نه تصدیق لازم دارد و نه سایر مبادی اراده بلکه علت آن اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه است. این حرف، حرف باطلی است و لزوم نیاز اراده به مبادی یک قاعده استثنای پذیر نیست، هر کجا اراده ای باشد، حتما باید این مبادی باشد ولو این که این مبادی با سرعت تحقق پیدا کند.

احتمال دوم در نحوه تعلق اراده به بعث الی ذی المقدمه

چنانچه بگوید: نه، این اراده متعلقه به بعث الی ذی المقدمه سبب می شود که یک اراده ای در حالی که ناشی از مبادی خودش است و مبادی اراده دوم هم مثل مبادی اراده اول تحقق دارد؛ یعنی تصور می خواهد، تصدیق به فایده می خواهد و هکذا سایر مبادی، اگر این طوری مسأله را تقریر کند، خیلی به آن اشکال وارد نیست، فقط این اشکال به آن وارد است، فرض کنیم وقتی که اراده مولا به بعث «الی الکون علی السطح» متعلق شد، التفات به نصب سلم هم دارد؛ مقدمیت نصب سلم را هم به آن توجه دارد، مانعی نیست. می آید سراغ مبدأ دوم، تصدیق به فایده، بعث الی المقدمه «ما الذی یترتب علیه من الفایده؟» بعد از آن که خود عقل، مسأله را تمام کرده و لابدیت عقلیه، بدون بعث مولا نسبت به مقدمه حاصل است، مولا این بعث الی المقدمه را زیرو رو می کند، باید تصدیق به فایده داشته باشد، چه فایده ای بر بعث به این مقدمه ترتب پیدا می کند که مولا به عنوان مبادی اراده، تصدیق به آن فایده کند؟ اگر مسأله لابدیت عقلیه مطرح نبود، خوب تصدیق به فایده اش یک مطلب روشن و آشکاری بود. اما مولایی که می بیند خود عقل با قطع نظر از ایجاب مولا، عبد را به نصب سلم الزام می کند، پیش خودش حساب می کند که دیگر برای چه ایجاب کنیم؟ چه فایده ای بر این ایجاب مترتب است؟ چه نتیجه ای بر این بعث الی المقدمه ترتب دارد؟ و تا زمانی که این تصدیق به

فایده تحقق پیدا نکند و مبادی اراده کامل نشود، نمی شود بعث الی المقدمه تحقق پیدا بکند.

نتیجه بحث در ناحیه ملازمه بین الارادتين

در مجموع سه حرف شد، اگر یک طرف را تقدیری بگیری؟ گفتیم همان اشکال مسأله تضایف و ابوت و بنوت پیش می آید. اگر هر دو را فعلی بگیری، در صورت فعلیت، اگر مقصود این باشد که اراده متعلقه به بعث به مقدمه نیاز به مبادی ندارد و استثنای در قانون اراده می خواهید قائل شوید، این ضابطه اراده استثناء پذیر نیست. و اگر بگویید: نه، ما با حفظ مبادی اراده در رابطه با بعث به مقدمه، یک چنین ملازمه بین الارادتين را قائل می شویم، می گوئیم: همه حرفها درست است، لکن در مسأله تصدیق به فایده، آنجا لنگی پیدا می کند، برای این که این بعث به مقدمه، «لا یترب علیه فائده و لا یترب علیه ثمره»، در نتیجه علاوه بر این که ادله قائلین به ملازمه ناتمام بود، این طور نیست که کسی بگوید: پس ما در حالت شک باقی می مانیم؟ بلکه روی این بیان اخیر که اساسش اقتباس از کلام امام بزرگ «قدس سره الشریف» شده، این در حقیقت یک دلیلی است بر عدم ملازمه که نتیجه این دلیل عدم ملازمه است در مقابل قائل به ملازمه که می خواست ملازمه را اثبات کند. حالا اینجا یکی دو تفصیل هم در بحث مقدمه واجب هست، یک بحث مختصری هم راجع به «مقدمه المستحب و مقدمه الحرام» تا این بحث ان شاء الله خاتمه پیدا کند.

پرسش:

۱ - دو احتمال بر فرض فعلیت بعث در طرفین ملازمه و دلیل بطلان احتمال اول را بیان کنید.

۲ - جواب از قائلین به ملازمه در علت ایجاب ذی المقدمه نسبت به ایجاب مقدمه چیست؟

۳ - توضیح دهید چه اشکالی بر بعث تقدیری در ناحیه مقدمه متوجه است؟

۴ - نتیجه بحث در ناحیه ملازمه بین الارادتين را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفصیل در بحث وجوب مقدمه و ادله آنها

دو تفصیل مهم در این بحث مطرح است که باید مورد تعرض واقع شود، یک تفصیل، تفصیل بین سبب و غیر سبب است، ظاهر این است که مقصود از سبب همان علت تامه است، نه سبب به معنای مقتضی. و مقصود از غیر سبب، اجزای علت تامه است، مقتضی به تنهایی و شرط به تنهایی و عدم المانع به تنهایی.

تفصیل به این کیفیت است که در مقدمه ای که علت تامه دارد، این مفصّل، قائل به وجوب شده است و در غیر علت تامه قائل به عدم وجوب است. یعنی لازمه این که این تفصیل در بحث مقدمه واجب به عنوان یک تفصیل مطرح باشد، این است که چنین ادعایی داشته باشد که علت تامه به اجمعها، معروض وجوب غیر است و ملازمه نسبت به آن تحقق دارد، اما اجزاء علت تامه، تک تک، هیچکدام معروض وجوب غیر نیستند و ملازمه نسبت به آنها، غیر متحقق است، مدعا فی نفسه تداعی چنین معنایی را می کند اما وقتی که به دلیل این تفصیل مراجعه می کنیم، می بینیم از دلیل چیز دیگری غیر از این مدعا ظاهر می شود و در حقیقت دلیل با مدعا قابل تطبیق نیست.

دلیل اول عبارت از این معناست، که می گویند: یک صغری و کبری داریم، کبری مسأله این است که مکلف به، باید برای مکلف مقدور باشد، قدرت مکلف بتواند اضافه به مکلف به پیدا کند و به تعبیر دیگر مأمور به اگر متعلق اراده فاعلی واقع شد، فاعل بالمباشره بتواند مستقیماً اراده اش به مکلف به، متعلق شود.

یعنی آنجایی که مولی دستور می دهد اگر به جای دستور، خود مولا بالمباشره بخواهد مأمور به را انجام دهد باید اراده فاعلی مولا- بتواند به آن تعلق بگیرد و اگر بخواهیم خیلی اصطلاحی تر این مسأله را بیان کنیم، باید بگوییم: چیزی می تواند متعلق اراده تشریحیه واقع شود که بتواند متعلق اراده تکوینیه قرار گیرد، اگر چیزی بتواند متعلق اراده تکوینیه واقع شود، می تواند متعلق اراده تشریحیه هم قرار بگیرد؛ اما اگر چیزی اراده تکوینی نتوانست به آن تعلق بگیرد، اراده تشریحیه هم که معنایش این است که دیگری این فعل را انجام دهد، بعد آن را انجام دهد، مکلف آن را انجام دهد اراده تشریحیه هم به آن نمی تواند تعلق بگیرد، این کبری مسأله. اما صغرای مسأله این است که می گوید:

در مواردی که سبب و مسبب وجود دارد یعنی علت تامه و معلول محقق است، باید حساب کنیم، ببینیم آیا قدرت اراده فاعلی به چه می تواند متعلق شود آنجایی که انسان بخواهد کسی را مثلاً احراق کند به نار، احراق به نار مقدور برای شخص نیست، آن که مقدور برای شخص است القاء فی النار است، اما نار علت برای احراق دارد در حقیقت علت متعلق قدرت است اما معلول که عبارت از احراق باشد، خارج از دائرة قدرت است و اگر مولا- در ظاهر عبارت تکلیفش به جای «القه فی النار»، بگوید، «احرقه بالنار» این شخص می گوید: در باطن نمی توانیم مسأله را به این صورت با آن برخورد کنیم؛ احراق فی النار مقدور برای این نیست، آن که مقدور برای انسان است القاء فی النار است، مثلاً پارچه ای را کاغذی را یا موجود دیگری را انسان القاء در نار کند اما احراق شأن نار است و خصوصیت نار است و خودش تحقق پیدا می کند بدون این که فعل انسان باشد.

ایشان می گویند: در این مواردی که تکلیف به معلول متعلق شده است، بر حسب واقع این تکلیف متعلق به علت است، مقصود از تکلیف چیست؟ همان وجوب نفسی، همان امر نفسی مولا که متعلق به احراق به نار است، ولو این که در عبارت هم به این کیفیت است اما، در باطن این متعلق به سبب است متعلق به علت تامه است، متعلق به القاء فی النار است، پس خصوصیت علت تامه به عنوان این که خودش متعلق قدرت است این است که تکلیف متوجه به معلول را به حسب ظاهر کأنّ از معلول برمی دارد و متوجه به خودش می کند و خودش می شود متعلق وجوب نفسی، حکم به وجوب نفسی به علت تعلق می گیرد، اما در اجزاء علت تامه این معنا وجود ندارد، مقتضی به تنهایی، عدم المانع به تنهایی، شرط به تنهایی این خصوصیتی را که در مجموعه علت تامه محقق است در آنها تحقق ندارد.

جواب از تفصیل اول در بحث مقدمه واجب

اولین سؤالی که از این دلیل می شود این است که این بیان شما بر فرضی که تمام و صحیح باشد، چه ارتباطی به تفصیل در باب مقدمه واجب دارد؟ بحث مقدمه واجب بر محور وجوب غیری دور می زند. آنهایی که قائل به ملازمه هستند برای مقدمه، وجوب غیری قائل هستند وقتی هم که شما قائل به تفصیل می شوید لابد باید این حرف را بزنید که وجوب غیری در بعضی از مقدمات وجود دارد و در بعضی از مقدمات، وجوب غیری تحقق ندارد. نزاع در باب مقدمه واجب بر وجوب غیری تمرکز دارد، اما دلیلی را که شما بیان کردید بر فرض صحّت و تمامیت، منطبق بر این مدعا نیست، دلیل شما می گوید: وجوب نفسی متعلق به علت تامه است ولو این که در ظاهر دلیل متعلق به معلول است، اما به حسب واقع این حکم که عبارت از وجوب نفسی است، ارتباط به علت تامه دارد و اما در اجزاء علت تامه این خصوصیت وجود ندارد.

لذا اگر واقعیت تفصیل شما را، بخواهیم تبیین کنیم، باید بگوییم این تفصیل به این برمی گردد که المقدمات علی قسمین: یک قسم مقدمه ای داریم که وجوب نفسی ذی المقدمه را از ذی المقدمه بر می دارد و متوجه به خودش می کند و خودش محکوم به وجوب نفسی می شود، اما یک قسم مقدماتی داریم که اینها صلاحیت ندارند که وجوب نفسی را از ذی المقدمه بردارند و خودشان را به جای ذی المقدمه بنشانند و محکوم به وجوب نفسی کنند، این به مسأله مقدمه واجب که تمام نزاعش در رابطه با وجوب غیری مقدمه و عدم وجوب غیری مقدمه است، ارتباطی ندارد. و علاوه، این دلیل هم فی نفسه باطل است.

برای این که شما می گوید: آنجایی که پای علت تامه و معلول مطرح است، قدرت به معلول متعلق نمی شود. سوال می کنیم مقصود شما از تعلق قدرت به معلول آیا قدرت مع الواسطه است یا بلاواسطه؟ به عبارت روشن تر آن را که شما شرط برای تکلیف می دانید و به عنوان یکی از شرائط عامه تکلیف مطرح می کنید، این است که مکلف به، مقدور باشد. آیا مقصود از این مقدوریت چیست؟ شما مدعی هستید که باید مقدور بلاواسطه باشد ما می گوییم: نه آن مقداری که عقل حکم می کند که منشأ اشتراط قدرت در تکلیف هم عبارت از عقل است، عقل می گوید: مکلف به باید مقدور باشد، حالا می خواهد تعلق قدرت به مکلف به بلاواسطه باشد مثل تعلق قدرت به علت تامه، یا تعلق قدرت به مکلف به مع الواسطه باشد مثل تعلق قدرت به معلول، لذا از نظر عقل هیچ فرقی نمی کند که مولا- در دستور خودش عنوان «القه فی النار» را مطرح کند یا عنوان «احرقه بالنار» را مطرح کند، هیچکدامش نه مجاز است نه مسامحه و هیچکدام هم با مسأله اشتراط قدرت در تکلیف

منافاتی ندارد. سرّش هم این است که مقذور بالواسطه هم از نظر عقل مقذور است و دائرة مقذوریت، منحصر به مقذوریت بلاواسطه نیست. لذا هیچ وجهی ندارد که اگر تکلیف متعلق به معلول شد، شما تکلیف متعلق به معلول را متوجه به علت کنید و معلول را از دائرة تکلیف خارج کنید. هم «القه فی النار» تکلیف حقیقی است و هم «احرقه بالنار» و شرط در هر دو وجود دارد «لان الشرط مطلق القدره لا خصوص القدره بلا واسطه» لذا اصل دلیل و اصل بیان هم فی نفسه فاسد است علاوه بر این که ارتباطی به بحث مقدمه واجب نمی تواند داشته باشد.

فرق میان شرائط شرعیه و شرائط عقلیه و عادیه

تفصیل دوم در این بحث این است که گفته اند: بین شرائط شرعیه و شرائط عقلیه و عادیه فرق است؛ در شرائط عقلیه و عادیه، قائل به وجوب غیری نیستیم همان لابدیت عقلیه در شرائط عقلیه و عادیه حاکم است. اما در شرائط شرعیه، قائل به وجوب غیری هستیم. این تفصیل در حقیقت تفصیل در محل بحث است؛ لذا اشکال در تفصیل قبلی به این تفصیل وارد نیست. از نظر مدعا تفصیل واقعی فی محل البحث، شرائط شرعیه وجوب غیری دارد؛ اما شرائط عقلیه و عادیه وجوب غیری ندارد و ملازمه در مورد آنها ثابت نیست. چرا؟ یک جمله کوتاهی به عنوان استدلال بر این مدعی ذکر کردند که این را باید بررسی کنیم. این طور می گویند: شرائط عقلیه و عادیه، در حقیقت نیاز به تبیین شارع ندارد، اگر شرط عقلی بود، معنایش این است که مقدمیت را خود عقل حکم می کند. به عبارت روشن تر در مقدمات عقلیه بیان موضوع و حکم هر دو با عقل است، هم می گوید: هذه مقدمه و هم می گوید: که مقدمه لابدیت دارد و باید اتیان به مقدمه بشود، در شرائط عادیه هم اگر نظر تان باشد یک قسم به شرائط عقلیه برمی گشت، یک قسمش هم از محل نزاع خارج بود.

در بحث مقدمه واجب جایی که تقسیم می کردند، می گفتند: «المقدمه قد تکون شرعیه و قد تکون عقلیه و قد تکون عادیه»، از عادیه دو معنا می کردند که یک نوعش رجوع به مقدمات عقلیه می کرد، این نوعی که رجوع به مقدمات عقلیه می کند باز بیان موضوع و حکم هر دو با عقل است، هم عقل می گوید: هذه مقدمه و هم می گوید: کل مقدمه حتما باید در خارج اتیان بشود و لابدیت و لزوم عقلی دارد. اما در شرائط شرعیه که عقل نمی تواند شرطیت یک شرط شرعی را درک کند؛ عقل از کجا می تواند درک کند که وضو شرطیت برای نماز دارد؟ ستر، شرطیت برای نماز دارد؟ لذا اینها این طوری تعبیر کردند، تعبیرشان این است، می گویند: «لو لا- وجوبه شرعا، لما کان شرطا» اگر وجوب غیری شرط نباشد اگر وجوب غیری وضو نباشد «لما کان شرطا» پس دیگر شرطیتی نمی تواند داشته باشد. به لحاظ این که وجوب در محل نزاع و مورد بحث، وجوب غیری است؛ ولو این که در این

عبارت کلمه غیرى ذکر نشده، اما لا محاله دنبال این مسأله است کأن این طوری می گوید: «لولا وجوبه الغیری لما کان شرطا» اگر وجوب غیرى وضو نباشد، هر آینه شرطیت شرعیه نمی تواند داشته باشد؛ چنین قضیه شرطیه ای اینها ذکر کردند.

می گوئیم مراد شما از «لولا وجوبه شرعا لما کان شرطا» چیست؟ دو احتمال در «لما کان شرطا» جریان دارد: یک احتمال این که «لما کان شرطا» بر حسب الواقع و فی مقام الثبوت. اما احتمال دوم این است که «لما کان شرطا» یعنی «لما کان لنا طریق الی استکشاف الشرطیه» که مربوط به مقام اثبات و احراز و مقام استکشاف است. دیگر احتمال سوم در این قضیه شرطیه راه ندارد، اگر مقصودشان از آن حرف این باشد وضو را مثال می زنیم برای روشن شدن «لولا- وجوب غیرى الوضوء لما کان الوضوء شرطا واقعا» معنایش چیست؟ معنایش این است که شرطیت واقعی شرعی و وضو متوقف است بر وجوب غیرى وضو یعنی باید وضو وجوب غیرى پیدا کند، بعد اتصاف به شرطیت واقعه پیدا کند، بعد اتصاف به شرطیت شرعیه پیدا کند که وضو باید وجوب غیرى پیدا کند، بعد اتصاف به واقعیه اینجا همین شرعیه است. اگر این طور شد این حرف درست است که وضو باید وجوب غیرى پیدا کند، بعد اتصاف به شرطیت پیدا کند، پس در حقیقت شرطیت وضو متوقف بر وجوب غیرى وضو است. سؤال می شود که تعلق وجوب غیرى به وضو آیا با ملاک است یا بدون ملاک و اگر با ملاک شد ملاکش چیست؟ طبق چه ملاکی وجوب غیرى متعلق به وضو می شود؟ آیا چیز دیگری غیر از شرطیت وضو برای نماز ملاک تعلق وجوب غیرى است؟

در نتیجه این بیان شما مستلزم دور واضحی خواهد بود برای این که در دلیلتان می گوئید: «لولا وجوبه الغیری لما کان شرطا واقعا شرعا» یعنی شرطیت متوقف بر وجوب غیرى است، از طرف دیگر می دانیم که وجوب غیرى ملاک می خواهد و ملاکی غیر از شرطیت هم وجود ندارد، پس وجوب غیرى هم متوقف بر شرطیت است، پس شرطیت متوقف بر وجوب غیرى و وجوب غیرى هم متوقف بر شرطیت شد؛ فهدا دور واضح و دور صریح. اگر به حسب مقام ثبوت بخواهید این جمله را پیاده کنید غیر از مسأله دور هیچ چیز دیگری در اینجا وجود ندارد. «الشرطیه یتوقف علی الوجوب الغیری و الوجوب الغیری یتوقف علی الشرطیه» این در صورتی است که به حسب مقام ثبوت بخواهید معنا کنید. اما اگر به حسب مقام اثبات شد، قدری بیان و توضیح بیشتری لازم دارد.

پرسش:

۱ - تفصیل اول و جواب استاد در وجوب مقدمه را تقریب نمایید.

۲ - فرق میان شرائط شرعیه و شرائط عقلیه و عادیه چیست؟

ص: ۶۰۰

۳ - تفاوت تفصیل اول با تفصیل دوم نسبت به وجوب غیری چیست؟

۴ - توضیح دهید که تفصیل دوم چگونه مستلزم دور است؟

۵ - از مقدمه عادیه، چند تعریف شده است؟

ص: ۶۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

توضیح احتمال دوم، عدم استکشاف شرطیت در عبارت مستدل

تفصیلی در باب مقدمه واجب بین شرائط شرعیه و سایر مقدمات بود که می گفت: شرائط شرعیه وجوب غیرى مقدمی دارند اما سائر شرائط و مقدمات، نه. دلیلی که مستدل اقامه کرده بود این بود که «لولا وجوبه شرعا، لما كان شرطا»، گفتیم در این دلیل دو احتمال جریان دارد: یکی این که «لما كان شرطا ای بحسب مقام الثبوت و به حسب مقام الواقع» که شرطیت توقف بر وجوب غیرى داشته باشد؛ این احتمال مستلزم دور است و باطل. احتمال دوم اینکه «لما كان شرطا» یعنی «لما كان لنا طريق الى شرطيته، لما كان لنا استكشاف شرطيته» که وجوب غیرى را راه استکشاف شرطیت بدانیم و بگوییم راه استکشاف شرطیت شرعیه عبارت از این است که شارع یک شیئی را واجب غیرى کند.

اگر واجب غیرى قرار داد، استکشاف می کنیم شرطیت را همان نحوه ای که از طریق معلول، علت را کشف می کنیم. وجوب غیرى معلول شرطیت است، ما از راه معلول پی به علت می بریم و استکشاف علت می کنیم.

اگر این طوری ذکر کرده باشند و مقصودشان از دلیل چنین معنایی باشد، اولین اشکال این است

که این دلیل با مدعا مطابقت نمی‌کند؛ برای این که مدعا این است که در باب مقدمه واجب، می‌خواهید تفصیل قائل شوید. معنای تفصیل این است که شرط شرعی واجب است و شرط غیر شرعی غیر واجب است. دلیل بر این مدعا این نیست که اگر شرط شرعی واجب نباشد ما راهی برای استکشاف شرطیت نداریم؛ در باب مقدمه واجب اگر کسی تفصیل قائل می‌شود، باید در ملازمه تفصیل قائل شود و بگوید: عقل حکم می‌کند به این که بین مشروط و شرط شرعی ملازمه از نظر وجوب تحقق دارد، اما در غیر شرائط شرعیه ملازمه تحقق ندارد.

اما دلیل شما این معنا را افاده نمی‌کند، دلیل شما می‌گوید: راه اثبات و راه استکشاف شرطیت، عبارت از وجوب گیری است. ما در بحث مقدمه واجب برای راه استکشاف بحثی نداشتیم؛ بحث ما این بود که اگر چیزی شرطیتش مسلم باشد، مقدمیتش محرز باشد، آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه تحقق دارد یا ملازمه تحقق ندارد؟ لذا این دلیل شما اگر هم درست باشد و ما مناقشاتی در آن نداشته باشیم لکن اشکالش این است که این دلیل «لا ینطبق علی المدعی، لا ینطبق علی التفصیل فی باب الملازمه فی باب مقدمه الواجب». اشکال دومش این است که شما می‌خواهید بگویید که از راه وجوب گیری می‌توانیم استکشاف شرعیت کنیم. لابد باید این معنا را هم کما این که ظاهر دلیلتان است به آن ضمیمه کنید که راه منحصر استکشاف شرطیت، وجوب گیری است؛ یعنی غیر از طریق وجوب گیری راه دیگری برای استکشاف شرطیت وجود ندارد. دلیل شما باید چنین معنایی را دلالت کند، در حالی که این حرف باطل است راه استکشاف شرطیت، منحصرًا وجوب گیری نیست.

راههای مختلف استکشاف شرطیت شرعیه

یک راه مهم و بهتر همان مسأله امر ارشادی و ایجاب ارشادی است. قبلاً هم توضیح دادیم که نوع موانع و شرائط شرعیه از راه اوامر و نواهی ارشادیه به دست می‌آید وقتی که شارع می‌فرماید: «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» استکشاف می‌کنیم که در اجزاء غیر مأکول اللحم، نماز نمی‌تواند صحیح باشد و اگر اجزاء غیر مأکول اللحم همراه مصلی باشد، به طوری که ظرفیت برای صلاه پیدا کند، مانعیت از صحت نماز دارد. این در ناحیه موانع شرعیه، در ناحیه شرائط شرعیه هم اوامر ارشادیه ما را ارشاد به شرطیت می‌کند و همین آیه معروفه در باب وضو ظاهرش این است که این امر، امر ارشادی است و دارد ما را ارشاد می‌کند که «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» اگر بخواهیم یک نماز صحیح منشأ اثر در خارج تحقق پیدا کند، این متوقف بر یکی از طهارات ثلاث است؛ یا باید وضو تحقق پیدا کند یا غسل در موارد خاص است و یا تیمم «ان لم تجدوا ماء» پس این چه حرفی است که مستدل

می گوید: راه استکشاف شرطیت منحصرآ وجوب غیرى متعلق به شرط است؟ نه، راه معمولى تر، متعارف تر که غالبا هم این راه تحقق دارد، این است که از راه اوامر ارشادى، شارع ما را ارشاد به شرطیت می کند و از راه نواهی ارشادى ما را ارشاد به مانعیت می کند و تازه راه، منحصر به اوامر ارشادیه هم نیست، بلکه راههای دیگری برای بیان شرطیت وجود دارد.

یک راه هم این است که اگر مأموربه را مقیدا بالشرط مأموربه قرار دهد، بگوید: «صل مع الطهاره، صل مع الطهاره» این طور نیست که طهارت مأموربه، به امر نفسى باشد معیتش دخالت دارد، تقیدش دخالت دارد، اما خود قید که عبارت از طهارت است، خارج از دائره مأموربه، به امر نفسى است. اما در عین حال این عبارت شرطیت را دلالت می کند، تقید را دلالت می کند، می گوید:

صلاه مأموربه متقید به طهارت است، مشروط به طهارت است هیچگونه امرى هم در رابطه با طهارت در کار نیست، حتى امر ارشادى هم در کار نیست، طهارت به عنوان قید مأموربه اخذ شده، گفته «صل مع الطهاره» باز راههای دیگری هم برای بیان شرطیت وجود دارد؛ مثل این که این طوری تعبیر کند و بفرماید: «لا صلاه الا بطهور» اگر این طوری تعبیر کرد، حتى امر نفسى هم در عبارت به هیچ کیفیت مطرح نیست، ما از «لا صلاه الا بطهور» شرطیت طهارت را استفاده می کنیم. پس این چه حرفى است که این مستدل می گوید: «لو لا وجوبه شرعا لما كان لنا طريق الى الاستكشاف الشرطيه» راههای متعدد و متکثرى برای بیان شرطیت وجود دارد که اختصاص به وجوب غیرى ندارد، لذا این هم اشکال دومى است که به این دلیل وارد است.

راههای فراوان دیگری برای به دست آوردن مقدمیت وجود دارد: یکى امر ارشادى است؛ یکى مثل «صل مع الطهاره» است؛ یکى مثل «لا- صلاه الا- بطهور» است. پس چرا می گویید: «لو لا وجوبه شرعا لما كان لنا استكشاف شرطيه» وجوب، غیرى نیست و راههای فراوان برای استکشاف شرطیت وجود دارد. این هم جواب دوم از این دلیل است.

عدم استکشاف شرطیت شرعیه از وجوب غیرى

با قطع نظر از این حرفهای گذشته، می گویید: «لو لا- وجوبه الغیری لنا استکشاف شرطیه» فرض کنید، قبول کردیم که راه استکشاف شرطیت شرعیه منحصرآ عبارت از وجوب غیرى متعلق به وضو هست، قبول کردیم؛ فرضا هیچگونه راه دیگری برای استکشاف شرطیت وضو نداریم، لکن سؤال می کنیم: شما می گویید: وجوب غیرى وضو، ما را به شرطیت وضو هدایت می کند، شما از کجا می فهمید که این وجوبى که متعلق به وضو شده، وجوب غیرى است؟ این را از کجا درک می کنید و می گویید: «لو لا وجوبه الغیری لما استکشفنا شرطیه». قبول کردیم راه منحصرآ استکشاف

شرطیت وجوب گیری است و از اشکال دوم صرف نظر کردیم. اما سؤال این است که این مقدم را از کجا احراز کنیم؟ از کجا بفهمیم که این وجوبی که متعلق به وضو شده وجوب گیری است؟ گیری بودنش را از کجا بدست بیاوریم؟ برای این که یک وقت شارع همین طور بدون قید و بدون غایت می گوید: «توضاً»؛ ظاهر «توضاً» وجوب نفسی است. ما چه دلیلی داریم بر این که مقصود وجوب گیری است. «توضاً» مثل «صلّ» می ماند همان طوری که «صلّ» ظهور در وجوب نفسی دارد، «توضاً» هم ظهور در وجوب نفسی دارد؛ و اگر بفرمایید که نه در اینجا شارع این طوری تعبیر می کند می گوید: «توضاً للصلاه» اما در باب «صلّ» دیگر «لامی» که ارتباط صلاه را به غیر ثابت کند، وجود ندارد.

آنجا «أَفِيئُوا الصَّلَاةَ» به طور مطلق تحقق دارد، اما اینجا شارع می گوید: «توضاً للصلاه» از این کلمه «للصلاه» می فهمیم که این «توضاً» واجب گیری است؛ و از وجوب گیری آن استکشاف شرطیت می کنیم؛ می گوییم: با قطع نظر از اشکال دوم است، اگر همین طوری که شما می فرمایید:

شارع بیان کند: «توضاً للصلاه» کجایش دلالت بر وجوب گیری می کند، بلکه ظاهرش این است که امر ارشادی است. «توضاً للصلاه» ظهور در امر ارشادی دارد نه ظهور در وجوب گیری؛ پس این که می گویید: «لولا- وجوبه الغیری لما استکشفنا شرطیه» اشکال در احراز مقدم است که وجوب گیری بودن را از کجا اثبات می کنید و به دست می آورید؟ مگر قبل از این که مولا «توضاً للصلاه» بگوید؛ شما احراز شرطیت کردید؛ و مولا از راه دیگری شرطیت را برای شما بیان کرده باشد و به دنبال بیان شرطیت بگوید: «توضاً للصلاه» پس استکشاف شرطیت قبل از توضاً للصلاه است نه این که شما از «توضاً للصلاه» استکشاف شرطیت کردید.

به عبارت روشن تر این که می گویید: «لولا وجوبه الغیری...» یسئل که از کجا بفهمیم که این وجوب، وجوب گیری است، تا ما قبلاً استکشاف شرطیت را نکرده باشیم و قبل از «توضاً» شرطیت را احراز نکرده باشیم؛ نمی توانیم «توضاً» را به عنوان وجوب گیری مطرح کنیم، دلیلی نداریم بر این که این وجوب، وجوب گیری است؛ پس قبلاً احراز شرطیت می شود و بعد از آن احراز وجوب گیری. و اگر این طور شد پس چه معنا دارد که بگویید: «لولا وجوبه الغیری لم استکشفنا شرطیه» در حقیقت این هم شبیه همان اشکال دوری است که در رابطه با مقام اول و به حسب مقام ثبوت به این دلیل متوجه می شد. و بالنتیجه این دلیل چه ناظر به مقام ثبوت باشد و چه ناظر به مقام اثبات باشد نمی تواند، دلیلی بر تفصیل در باب مقدمه واجب بین شرائط شرعیه و غیر شرائط شرعیه قرار بگیرد.

تا اینجا اصل بحث در باب مقدمه واجب تمام شد. دو عنوان باقی مانده است: یکی مقدمه المستحب و یکی مقدمه الحرام که آن مقدمه الحرامش هم مبتلاء به است و هم قابل بحث است.

در باب مقدمه مستحب ظاهراً هیچ فرقی بین مقدمه مستحب و مقدمه واجب نمی باشد آنهایی که در باب مقدمه واجب قائل به ملازمه بین الوجوبین هستند، در باب مقدمه مستحب هم قائل به ملازمه بین المستحبین هستند و می گویند: اگر چیزی خودش مستحب شد، مقدمه اش هم اتصاف به استحباب گیری پیدا می کند. دو مستحب وجود دارد: یک مستحب نفسی به نام ذی المقدمه، یک مستحب گیری بنام مقدمه. اما آنهایی که قائل به ملازمه نیستند، مسأله حکم گیری را در باب مقدمه انکار می کنند، منتهی یک فرقی به این کیفیت بین مقدمه مستحب و مقدمه واجب وجود دارد که در باب مقدمه واجب آنهایی که منکر ملازمه بودند، نسبت به مقدمه، یک لابدیت عقلیه ای را قائل بودند یک لزوم عقلی را نسبت به مقدمه قائل بودند، اما در باب مستحب که لابدیت و لزوم دیگر معنا ندارد. لذا باید در اینجا به جای کلمه لابد کلمه رجحان را به کار ببریم و بگوییم: از نظر عقل خوب است و رجحان دارد که این مقدمه مستحب تحقق پیدا کند تا مکلف بتواند، به دنبال آن ذی المقدمه مستحب را انجام دهد. اگر «کون علی السطح» استحباب پیدا کرد، نصب سلم بنابر عدم انکار ملازمه از نظر عقل رجحان پیدا می کند. یک رجحان عقلی برای رسیدن به مستحب نفسی مولا.

لکن یک نکته ای را در باب مقدمه مستحب چون ممکن است یک وقت اشتباه شود، لازم است ذکر کنیم؛ که اگر کسی خواست نماز مستحب بخواند، وضو گرفتن برای نماز مستحب، آیا واجب است یا مستحب است؟ نمی شود بگوییم که وضو استحباب دارد برای نماز مستحبی، حتماً باید نماز مستحبی به دنبال وضو واقع شود و در حقیقت، کأنّ در وجوب وضو فرقی بین نماز واجب و نماز مستحب نمی کند، پس چرا شما می گویند: مقدمات مستحب، مستحب. نه، وضو، مقدمه للصلاه المستحبه در حالی که اتصافی به استحباب ندارد؛ بلکه وضو برای نماز مستحبی ضرورت دارد.

خلطی در این شبهه ای که القاء کردم، وجود دارد. وضو وقتی که برای نماز مستحبی وجوب دارد، به اصطلاح علمی، وجوب شرطی دارد نه وجوب گیری. وجوب شرطی عبارت اخرای شرطیت است. یعنی شارع وقتی که وضو را شرط کرده فرموده: این وضو هم برای نماز واجب، شرطیت دارد و هم برای نماز مستحب. پس اگر گفتیم: «الوضوء واجب عند اراده صلاه اللیل» معنایش این است که همان طوری که نماز مغرب و عشاء وضو برایش شرطیت دارد، برای نماز شب هم وضو شرطیت دارد. بحث ما در شرطیت نیست؛ بحث در حکم شرط است. حالا که وضو شرطیت دارد، نماز شب هم مستحب است، کسی شما را الزام نمی کند به این که بلند شو و وضو بگیر و نماز شب بخوان؛ «اما

اذا اردت ان تصلى صلاه الليل، فأعلم ان الوضوء شرط له، اما لا- يجب لك» این که این شرط را اُتیان کنی، برای این که مشروط بر تو واجب نیست و نماز شب لزوم ندارد.

به عبارت روشن تر بحث ما در باب مقدمه واجب اولاً بعد احراز المقدمیه است و ثانیاً در حکم غیرى متعلق به مقدمه، اما این وجوب شرطی که شما در باب وضو نسبت به نماز می دهید، مربوط به مرحله مقدمیت است، وجوب شرطی یعنی «هذا شرط هذه مقدمه» و يتوقف نماز شب بر این مقدمه. وجوب شرطی مربوط به مرحله موضوع مقدمیت است؛ اما بحث ما بعد احراز المقدمیه در تعلق حکم غیرى به مقدمه است، بعد از این که شرطیت احراز شد، قائل به ملازمه در باب مستحب می گوید: «الوضوء مستحب غیرى» در عین این که «واجب شرطی». وضو دو حکم دارد «واجب شرطی ای مقدمه» بعد «کونه مقدمه مستحبه غیریه» به لحاظ ملازمه ای که بین استحباب ذی المقدمه و استحباب غیرى مقدمه وجود دارد. لذا چنین شبهه ای در باب مقدمه مستحب اگر به ذهن آمد، به این کیفیت قابل جواب است. اما مقدمه الحرام تقریباً پنج تا قول در باب مقدمه الحرام وجود دارد که باید این اقوال بررسی بشود و مسأله هم مبتلا به هست تا ببینیم کدام یکی از اینها قابل قبول است؟

پرسش:

- ۱ - مراد از «لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً» را تقریب نمایید.
- ۲ - راههای مختلف استکشاف شرطیت شرعیه را بیان کنید.
- ۳ - بر فرض عدم قول به ملازمه، وجوب غیرى وضو در نمازهای مستحبی به چه کیفیتی ثابت می شود؟
- ۴ - چرا بحث از مقدمه واجب و وجوب شرعی آن قبل از احراز مقدمیت ناتمام است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصليوه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقوال در مقدمات حرام

مقصود از مقدمات حرام، یعنی مقدماتی که فعل حرام بر آنها توقف دارد و اگر حتی یکی از آن مقدمات تحقق نداشته باشد، فعل حرام تحقق پیدا نمی کند. آیا در باب مقدمات حرام، حرمت غیریه مثل وجوب غیری که در باب مقدمات واجب ذکر می شد، حرمت غیریه تحقق دارد یا ندارد؟ اینجا احتمالات و اقوال تقریبا متعدد و متکثر است. دو احتمال که در حقیقت شبیه همان دو قولی که در مقدمه واجب بود اینجا هم ابتداء وجود دارد: یک احتمال این است که همه مقدمات حرام را از باب ملازمه، محکوم به حرمت غیریه بدانیم، بگوییم: عین همان ملازمه ای که در باب مقدمه واجب وجود دارد، اینجا هم در باب مقدمات حرام، همان ملازمه تحقق دارد و در نتیجه؛ «کل واحد من مقدمات الحرام»، یک حرمت غیریه پیدا می کند، فاذا كان للحرام ده مقدمه مثلا، ده حرام غیری و یک حرام نفسی که همان ذی المقدمه و حرام است تحقق پیدا می کند.

احتمال دوم تقریبا سالبه کلیه در مقابل این موجب کلیه است بگوییم: هیچ یک از مقدمات حرام اتصاف به حرمت غیریه پیدا نمی کند مثل قولی که منکرین ملازمه در باب مقدمه واجب ذکر

می کردند که می گفتند: هیچ کدام از مقدمات، وجوب غیری ندارد، اینجا هم بگویند: هیچ یک از مقدمات، حرمت غریبه ندارد.

احتمال سوم از مرحوم آخوند «قدس سره» در کتاب کفایه هست و مهم این است که با این که ایشان در باب مقدمه واجب اولاً قائل به ملازمه بودند و ثانیاً هیچ گونه تفصیلی بین مقدمات قائل نبودند و مطلق مقدمات واجب را محکوم به وجوب غیری می دانستند، لکن در عین این که آنجا آن نظریه را اختیار کرده بودند، در باب مقدمات حرام، تفصیل قائل هستند، به این صورت که می فرمایند: اگر مقدمه حرام علت تامه برای تحقق حرام باشد و به عنوان فعل تولیدی و سبب تولیدی مطرح باشد، مقصود از علت تامه این است که بعد تمامیه المقدمات، دیگر حتی اراده انسان و اختیار انسان نقش ندارد، وقتی که او تحقق پیدا کرد، لا محاله و قهراً حرام به دنبال آن تحقق پیدا می کند، مثل احراق و القای در نار که اگر فرض کردیم احراق، امر محرّمی شد، ذی المقدمه محرّم، عبارت از احراق شد، اینجا القای در نار، علت تامه برای احراق است، به این کیفیت که بعد از آن که القاء فی النار تحقق پیدا کرد، دیگر اراده انسان هم واسطه نیست، اراده انسان هم نقش ندارد. اراده انسان قبل از القاء فی النار نقش دارد. می تواند القاء در نار تحقق پیدا نکند، عن اراده و اختیار، اما بعد از آن که القاء فی النار تحقق پیدا کرد، دیگر دست خود انسان هم کوتاه است، هیچ قدرتی و اختیاری و اراده ای در رابطه با احراق ندارد.

مرحوم آخوند می فرماید: اگر فعل حرام و عمل محرّم از این قبیل بود که بعد از تحقق علت تامه و تمامی مقدمات، دیگر هیچ گونه راه اختیار و قدرت برای انسان وجود ندارد، یا القاء فی النار نباید تحقق پیدا کند و یا اگر تحقق پیدا کرد، دیگر «یترتّب علیه الاحراق لا محاله و یتحقّق بعده الاحراق بلا اختیار»، اگر این طوری شد، ایشان می فرماید: احراق اگر حرمت پیدا کرد، «القاء فی النار» را هم به عنوان مقدمه از راه ملازمه، حرام غیری می دانیم و از اینها به افعال تولیدیه تعبیر می شود، که به مجردی که مقدمه تحقق پیدا کرد، «یتولّد منه ذو المقدمه و یتحقّق بعده قهراً» اگر این طور شد، ما قائل به ملازمه می شویم، می گوئیم: ذی المقدمه که حرام شد، مقدمه اش هم حرام است.

لکن این قبیل افعال تولیدیه در بین محرّمات قلماً یتفق و الاّ نوع اعمال محرّمه از این قبیل نیست، پس از کدام قبیل است؟ از آن قبیل است که بعد از آن که انسان همه مقدماتش را هم فراهم کرد، تازه می تواند آن حرام را انجام ندهد مثل این که کسی خدای نکرده، که شرب خمر را اراده کرد.

شرب خمر مقدماتی دارد، لکن بعد از آن که همه مقدماتش را ایجاد کرد و خمر تهیه کرد و منزل آورد، همه جهات را رعایت کرد، تازه در آخر کار نوبت به اراده می رسد، ممکن است که انسان منصرف شود، ممکن است که انسان اراده اش تبدل پیدا کند و بعد از تمامیت مقدمات، شرب خمر را

اراده نکند. ایشان در اینجا می فرماید که اکثر محرّمات از این قبیل است و هیچ یک از مقدمات حرام در این فرض و مجموعه مقدماتش هم اتصاف به حرمت غیریه پیدا نمی کند، چرا؟ علتش را بعد بیان خواهیم کرد. این احتمال سوم در باب مقدمات حرام بود.

قول چهارم شبیه آن مقدمه موصله ای است که صاحب فصول(ره) در بحث مقدمه واجب ذکر می کرد.

اگر نظیر آن مطلب را کسی در باب مقدمات حرام مطرح کند، بگویید: آن مقدمه ای را که مکلف انجام می دهد الان نمی توانیم بگوییم: این مقدمه حرام، حرام هست یا نه؟ باید به انتظار آینده باشیم.

اگر به دنبال این مقدمه، یا مقدمات، خود مکلف ولو به اراده خودش، به اختیار خودش ذی المقدمه را انجام داد، آن وقت معلوم می شود مقدمات هم به حرمت غیریه حرام بوده، اما اگر همه مقدمات را تهیه کرد، لکن لا محاله و طبق یک علتی، یک مرتبه این مکلف تغییر فکر داد، منصرف شد از این که ذی المقدمه حرام را انجام بدهد، ولو این که تمامی مقدماتش را هم در خارج ایجاد کرده است، اما چون این مقدمات موصله نبوده یعنی به دنبالش ذی المقدمه حاصل نشده، ما کشف می کنیم که هیچ یک از این مقدماتی که در خارج انجام گرفته است «لا یكون متصفا بالحرمة». البته اشتباه نشود گاهی از اوقات بعضی از مقدمات هم خودش حرمت نفسیه دارد. بحث ما در آن مقدماتی است که خودش حرمت نفسیه نداشته باشد و صرفا به عنوان مقدمه حرام مطرح باشد، اینجاست که می گویند: اگر به دنبال مقدمه و مقدمات، ذی المقدمه حاصل نشد، نستکشف و نحکم به این که هیچ یک از مقدماتی را که انجام داده، اتصاف به غیریه نداشته است. پس شبیه تفصیل صاحب فصول(ره) ممکن است شخصی در مقدمه واجب احتمال یا قولی را مطرح کند.

احتمال پنجم این است که ایصال و عدم ایصال خارجی را ملاک قرار ندهیم، ترتب و عدم ترتب ذی المقدمه حرام را ملاک قرار ندهیم، بلکه ملاک در حرمت مقدمه، این باشد که «اذا قصد بإيجاد هذه المقدمه التوصل الی ذی المقدمه» این مقدمه حرام است به حرمت غیریه. اگر هدفش از انجام این مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه حرام باشد، بگوییم: این مقدمه حرام است، ولو این که بعد هم پشیمان بشود ولو این که ذی المقدمه هم بر آن ترتب پیدا نکند، اما هدفش از اتیان و ایجاد این مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه حرام بوده است و نقطه مقابلش: اگر هدف از انجام مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه حرام نباشد و مقدمات را برای اهداف دیگری ایجاد کند و اتیان کند، بگوییم: مقدمات لیس بحرام گیری ولو این که بعد از او، ذی المقدمه را هم ایجاد کند «و بدا له ان یأتی بذی المقدمه و ان یأتی بالحرام» اما هدف اولی از انجام مقدمات، رسیدن به این ذی المقدمه حرام نبوده لذا این مقدمات، اتصاف به حرمت غیریه پیدا نمی کند.

بررسی اقوال در مسأله حرمت غیری مقدمه حرام

پنج قول در این باب مطرح است و چون کلام محقق خراسانی (ره) به عنوان متن و اساس مطرح است، اول کلام ایشان را بررسی می‌کنیم، بینیم با این که در باب مقدمه واجب، ملازمه مطلقه را قائل شده‌اند و هیچ تفصیلی در باب وجوب غیری مقدمه نداده‌اند، چه شده است که در باب مقدمه حرام، دایره ملازمه را این قدر محدود کرده‌اند و اکثر مقدمات حرام از دایره حرمت غیری طبق نظر ایشان بیرون آمده است و تنها خصوص افعال تولیدیه و تسبیحیه که آن هم در محرمات خیلی کم تحقق پیدا می‌کند، آنها را مشمول ملازمه و محکوم به حرمت غیری دانسته‌اند؟ در حقیقت فرق بین واجب و حرام باید طبق مبنای ایشان ملاحظه شود. چه شده است که در مقدمه واجب به آن توسعه و به نحو اطلاق، وجوب غیری مقدمی را ایشان قائل شده است اما در باب حرام که می‌رسد شاید صدی ده بلکه کمتر از صدی ده مقدمات محرمات را ایشان محکوم به حرمت غیری می‌کند، چرا؟

استدلال مرحوم آخوند (ره) بر عدم ثبوت ملازمه در مقدمه حرام

ایشان می‌فرماید: علتش این است در باب واجب، آنچه که مطلوب مولاست و متعلق غرض مولاست، وجود مأموریه در خارج است، آن وقت ایشان می‌فرماید: وقتی که وجود مأموریه را با مقدمات ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم یک بستگی کامل و یک توقف کامل نسبت به هر مقدمه‌ای دارد که اگر واجب دارای ده مقدمه شد هر کدام از این مقدمات، ارتباطش با مأموریه مستقل است و به این کیفیت است که اگر او تحقق پیدا نکند، مأموریه تحقق پیدا نمی‌کند، اگر نه تا از مقدمات هم وجود پیدا کند لکن مقدمه دهم وجود پیدا نکرد، لازمه مقدمیت این است که بگوییم: واجب در خارج محقق نشده است. مأموریه‌ی که ده مقدمه دارد، اگر به یک مقدمه اش هم اخلال شود و در خارج وجود پیدا نکند، آن مأموریه در خارج لا یتحقق اصلاً. پس در حقیقت، در ناحیه واجب که پای وجود مطرح است، حساب این است که کل واحده من المقدمات، وجود واجب به وجود او بستگی دارد و اگر او حاصل نشود، ولو تمامی مقدمات دیگر هم وجود پیدا کند، ممکن نیست که واجب در خارج حاصل شود، لذا به لحاظ این ارتباطی که با وجود هر یک از مقدمات دارد، بنابر قول مرحوم آخوند که قائل به ملازمه هستند، هر کدام از این وجودات مقدمی را ایشان محکوم به وجوب غیری می‌کند و اگر واجبی ده مقدمه داشته باشد، ده واجب غیری مطرح است، برای آن توقف و بستگی که ذی المقدمه با هر کدام از اینها بالخصوص و بالاستقلال دارد.

اما در ناحیه محرمات می‌فرماید: آنچه که مطلوب مولاست، فعل الحرام نیست، آنچه که مطلوب

مولاست، ترك الحرام و عدم تحقّق الحرام است، لذا باید مطلوب مولا را با ترك این مقدمات ملاحظه کنیم. آیا اینجا وقتی مسأله را بررسی می کنیم، می توانیم همان حسابی که در باب وجود مطرح بود، اینجا هم مطرح کنیم؟ آنجا می گفتیم: «وجود ذی المقدمه يتوقف علی وجود کل واحده من مقدماته» آیا اینجا می توانیم بگوییم: «ترك الحرام يتوقف علی کل واحده من مقدماته؟» مسأله این طور نیست. ترك حرام متوقف بر ترك همه مقدمات نیست، اگر شما به جای ترك همه، نه تا از مقدمات را ایجاد کردید، یک مقدمه را هم اگر ترك کردید، «الحرام يقع متروكا»، ترك الحرام تحقّق پیدا کرده است. پس این طور نیست که ترك حرام متوقف بر ترك کل واحده من المقدمات باشد، بلکه اگر همه مقدمات به جای ترك، وجود پیدا کرد، تنها یک مقدمه اگر ترك شد، همان کفایت می کند در این که مطلوب مولا حاصل شود. مطلوب مولا، ترك الحرام است و ترك الحرام «لا يتوقف علی ترك جميع المقدمات بخلاف الوجود فانّ وجود الواجب يتوقف علی وجود جميع المقدمات».

یک فرق فاحش بین مسأله واجب و بین مسأله حرام این نکته است که آنجا مطلوب عبارت از وجود است و دایره توقف در وجود نسبت به همه مقدمات شامل است، اما اینجا مطلوب ترك است، «و الترك يتحقق بترك احدى المقدمات» ولو فعل حرام، صد مقدمه داشته باشد، یک مقدمه اش را هم اگر شما ترك کردید، مطلوب مولا که عبارت از ترك الحرام است، حاصل می شود.

دلیل دوم صاحب کفایه بر تضییق دایره ملازمه در مقدمات حرام

فرق دوم این است که ایشان می فرماید: در غیر افعال تولیدیه و تسبییه در اکثر محرمات مسأله این طور است که اگر کسی جمیع مقدمات حرام را هم در خارج ایجاد کرد، تازه می بیند خودش اراده دارد، می تواند این حرام را ایجاد نکند، بین مقدمات و بین حرام، آخرین مرحله، مسأله اراده مطرح است، مثل این که خدای نکرده کسی یک مجلس غیرشرعی ترتیب داد برای رسیدن به یک هدف غیرمشروعی اما بعد از تهیه شدن همه مقدمات و مراحل، یک مرتبه یک انقلاب فکری و تغییر حالت برایش پیدا شد و در نتیجه، انجام حرام را اراده نکرد، لذا در اکثر محرمات، الا همان افعال تولیدیه و تسبییه، اگر حرام هزار مقدمه هم داشته باشد، بعد از اجتماع جمیع مقدمات، دست مکلف بسته نیست، می تواند فعل حرام را اراده نکند و از فعل حرام منصرف شود، لذا آخرین جزء، علت تامه محرم، اراده است.

مرحوم آخوند می فرماید: تا قبل از اراده که چیزی تحقّق پیدا نکرده است، به اراده می خواهد علت تامه، تحقّق پیدا کند، لابد باید اراده را محرم کنیم به حرمت غیریه. آن جزء اخیر مکمل علت

تمامه که عبارت از اراده است، باید محکوم شود به حرمت غیریه. ایشان می فرمایند: ما در جای خودش ثابت کردیم که اراده، امر غیراختیاری است و اگر امر، غیراختیاری شد، نه حرمت نفسی، نه حرمت غیری و نه وجوب نفسی و نه وجود غیری، هیچ تکلیفی نمی تواند متعلق به اراده شود. پس فرق دوم همین است که مکمل علت تمامه در باب محرّمات «عبارۀ عن الاراده و الاراده لا يمكن ان يتعلّق بها الحكم و لو كان الحكم غيراً» حرمت غیری هم نمی تواند به اراده متعلق شود.

این قسمت اخیر بیان ایشان که یک اختلاف مبنايي است و ما مکرّر ذکر کردیم که این که مرحوم آخوند اراده را یک امر غیراختیاری می دانند، این یک مطلب غیرصحيحی است. اراده چیزی است که نفس انسان، خالق آن اراده است و نفس در این جهت مظهر خلاقیت خالق متعال است و خداوند این عنایت و این قدرت را به نفس داده است که نفس انسان حالت خلاقیت نسبت به بعضی از امور دارد، مثل وجود ذهنی. وجود ذهنی موجودش کیست؟ هر وجودی، یک موجد و ایجادکننده ای لازم دارد. در وجودات خارجیّه، علتش اموری است که «ینتهی الی الباری تعالی و الی الله سبحانه»، اما وجود ذهنی که علی التحقیق یک واقعیت انکارناپذیر است و کسی نمی تواند وجود ذهنی را منکر شود، همان طوری که در فلسفه تحقیقش را ملاحظه کرده اید، آن وقت سؤال می شود که موجود این وجود ذهنی که عبارت از تصوّر و التفات نفس و ایجاد در نفس است کیست؟ جز نفس انسان و جز عنایتی که خداوند به نفس انسان کرده است و یک شعبه ضعیف و محدودی از خلاقیت را خداوند به نفس انسانی عنایت کرده است! نفس انسان همانطور که می تواند اولین مبدأ اراده را که عبارت از تصوّر است، ایجاد کند، بعد از تحقق مبادی اراده، همین نفس انسان اراده را ایجاد می کند و خلق می کند.

استلزام عدم اعتبار نیت در عبادات با اختیاری نبودن اراده

اگر بخواهیم فرمایش ایشان را مطرح کنیم و اراده را یک امر غیراختیاری بدانیم، این چیزی که در باب عبادات مطرح است قبل از مسأله قربت و قصد قربت و نیه، عنوان العبادۀ و اصل العبادۀ است، مرحوم آخوند چطور توجیه می کنند؟ کسی که واجب است نماز بخواند، اولین چیزی که برایش لازم است، «اراده ایقاع عنوان الصلاه» آن هم با تخصیص به خصوصیت نوعیت ظهیریت و عصریت و امثال ذلک است. شما که اراده را امر غیراختیاری می دانید، با این نیتی که اولین رکن در باب جمیع عبادات است و اختصاص بعبادۀ دون عبادۀ ندارد، شما با این نیت چطور برخورد می کنید؟ کسی که می خواهد نیت کند نماز بجا می آورد، آیا غیر از این است که اراده می کند «ان یصلی صلاه الظهر؟» شما که اراده را امر غیراختیاری می دانید، با اعتبار نیتی که درباره هر عبادت این اعتبار نیت مطرح

است، چگونه برخورد می کنید؟ لذا این حرفی است که نه از نظر جهت فلسفی درست است و نه از نظر منطق فقهی کسی می تواند چنین مطلبی را ذکر کند. این اختلاف مبنایی با مرحوم آخوند(ره) بود اما با قطع نظر از این اختلاف مبنایی آیا فرمایش ایشان در کفایه درست است یا نه؟ برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - پنج قول در مسأله حرمت گیری مقدمه حرام را به طور اختصار بیان کنید.
- ۲ - چرا محقق خراسانی(ره) برخلاف مقدمه واجب، در مسأله مقدمه حرام منکر ملازمه می باشند؟
- ۳ - توضیح دهید، مبنای آخوند(ره) در اختیاری نبودن اراده، مستلزم چه اشکالی در عبادات است؟
- ۴ - دلیل صاحب کفایه بر تضییق دایره ملازمه در مقدمات حرام چیست؟

ص: ۶۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب امام «ره» از صاحب كفایه در تأخر اراده در افعال تولیدی

مرحوم آخوند می فرماید: در آن مقدمه ای که پس از انجام آن مقدمه، لا محاله ذی المقدمه بر آن ترتب پیدا می کند و اراده هم دیگر بین آن مقدمه و ذی المقدمه فاصله نمی شود، آن فعل تولیدی و تسبیبی به عنوان مقدمه حرام، حرام می شود. این بیان ایشان با قطع نظر از آن اشکال مبنایی است که در موارد مختلف به ایشان مطرح بود و آن این بود که آیا اراده یک امر اختیاری است، یا امر غیر اختیاری؟ و مکرر این بحث را ذکر کردیم.

با قطع نظر از این جهت، یک اشکال مهمی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «قدس سره الشریف» بر این بیان مرحوم محقق خراسانی دارند. مرحوم آخوند فرمود: در غیر افعال تولیدیه، آخرین جزء و مکمل علت تامه عبارت از اراده است، ایشان می فرمایند: این حرف صحیح نیست. این حرف مطابق با واقع نیست، بلکه در افعال غیر تولیدیه هم اراده در آن مرحله متقدمه واقع شده است و بعد از اراده باید مسائلی تحقق پیدا کند و مقدماتی وجود پیدا کند تا برسد به آخرین مقدمه ای که دیگر پشت سر آن، ذی المقدمه وجود پیدا می کند و دیگر اراده هم هیچ نقشی و دخالتی نمی تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر امام بزرگوار می فرماید: این مطلبی را که شما در باب افعال تولیدیه ذکر می کنید که اراده را جزء مکمل علت تامه نمی دانید و بعد الاراده یک شیء دیگری وجود پیدا می کند که بلافاصله ذی المقدمه مترتب بر آن می شود، ایشان می فرماید: همه افعال این طور است، نه تنها افعال تولیدیه این چنین باشد. چطور؟ بیان ذلک: ما دیگر فعلی اختیاری تر و غیرتولیدی تر مثلاً از شرب الماء نداریم. انسان شرب الماء را اراده می کند، غرضش متعلق به شرب الماء می شود، ایشان می فرماید: اینجا مسأله را تحلیل کنیم، ببینیم که تقدّم و تأخّر با چه چیزی است و آخر کار، چه چیزی نقش در تحقق شرب الماء دارد؟ ایشان می فرماید: مسأله این طور است؛ کسی که شرب الماء را اراده می کند، فرض کنیم در حالی که ظرف آب هم در محضر آن حاضر است، لیوان پر از آب جلوی آن هست «و هو یرید شرب الماء»، اولین چیز، اراده شرب الماء است. آن اول باید شرب ماء را اراده کند.

به دنبال اراده شرب الماء، دستش به طرف ظرف آب دراز می شود. ظرف آب را برمی دارد، مقابل دهان می آورد، اینها همه مقدمات خارجیه است. دراز کردن دست به طرف ظرف آب، این یک مقدمه. بلند کردن ظرف آب و محاذی دهان قرار دادن، این مقدمه اخری. بعد هم این آب را در دهان می ریزد باز هنوز شرب الماء تحقق پیدا نکرده است. آب که در دهان واقع شد، باید آن آلتی که در معده برای بلع ماء است، آماده شود، وقتی که آن آلات مهیا شد، یتحقّق الشرب قهراً، دیگر لا محاله شرب تحقق پیدا می کند. تا قبل از آن، مقدماتی تحقق پیدا کرده، اما کامل نشده است. کمال این مقدمات به تحقق آخرین مقدمه است. آخرین مقدمه مهیا شدن مثلاً آلات بلع و باز شدن گلو برای نوشیدن و بلع الماء است. وقتی که آن مقدمه تحقق پیدا کرد، لا محاله یتحقّق الشرب. پس در شرب الماء اراده جایگاهش کجاست؟

مرحوم آخوند که می فرماید: جایگاه اراده، آخر همه است و به عنوان جزء مکمل علت تامه است، ما وجدانا می بینیم که مسأله این طور نیست. در اینجا اراده قبل از همه افعال تحقق پیدا می کند و اگر مثلاً بخواهیم حرف خود مرحوم آخوند را بزنیم، در آن اول باید اراده به ذی المقدمه تعلق بگیرد، بعد از اراده متعلقه به ذی المقدمه اراده متعلقه به مقدمات، ترشح پیدا کند. اگر عنوان ترشح را ولو این که ما به آن معنای ظاهر لفظش نپذیرفتیم، اما وقتی خود ایشان مکرر این عنوان را به کار می برند، حداقل این مقدار را دلالت دارد که اراده متعلقه به ذی المقدمه قبل از اراده متعلقه به مقدمه است. این مقدارش را که دیگر نمی شود انکار کرد. آن اراده به ذی المقدمه تعلق می گیرد بعد می آید سراغ مقدمات واحداً بعد آخر و یکی پس از دیگری. تا اراده اش متعلق به شرب الماء نشود، هیچ وقت دست به طرف ظرف آب دراز نمی کند. باید تصمیم و شوق او نسبت به شرب الماء به مرحله اراده برسد، بعد بیاید سراغ مقدمات، دست دراز کند و ظرف آب را بردارد و ظرف را محاذی

دهان قرار بدهد و آب را در فضای دهان وارد کند. تازه هنوز شرب محقق نشده است. ممکن است که آب داخل فضای دهان شود و بعد برگرداند و آب را روی زمین بریزد و از فضای دهان خارج کند. اما بعد از این که در فضای دهان قرار گرفت، آخرین جزئی که موجب تحقق شرب می شود، عبارت از این است که گلو را باز کند و آن آلات معدّه برای بلع الماء آب را بلع کنند. آن وقت است که شرب الماء تحقق پیدا می کند. پس این چه فرمایشی است که ایشان می فرمایند: در افعال غیر تولیدی، اراده آخرین جزء مکمّل علت تامه است؟ نه! جایگاه اراده همیشه قبل است و این مقدمات خارجیه است که یکی پس از دیگری باید تحقق پیدا کند تا آخرین مقدمه ای که به دنبال آن لا محاله ذی المقدمه تحقق پیدا می کند.

طرح شبهه غیر اختیاری بودن مقدمه اخیر و جواب استاد

ممکن است کسی بگوید: وقتی که آخرین مقدمه تحقق پیدا می کند، آیا شما در ایجاد آخرین مقدمه، مجبورید، یا ایجاد آخرین مقدمه طبق اراده واقع می شود؟ به عبارت روشن تر، وقتی که آلات معدّه برای بلع آمادگی برای نوشیدن و بلع پیدا کرد، این بلع خودش عن اراده است یا عن غیر اراده؟ بلاشکال عن اراده است. ممکن است که آب، زمانها در فضای دهان بماند اما مثل این بچه هایی که انسان می خواهد دوا به آنها بدهد، سعی انسان این است که دوا را تا فضای دهان این بچه ها به زور و اجبار وارد می کند، ولی آنجا که رسید مشکله به وجود می آید، برای این که این بچه لا یرید البلع و لا یرید الشرب و همان جا مشکل تولید می شود. ممکن است که شما اینجا این حرف را بزنید.

یک جواب این است که بحث در اراده متعلّقه به مقدمات نیست. بحث ما در اراده متعلّقه بذی المقدمه است. آنچه را که مرحوم آخوند می فرمود: جزء اخیر و مکمّل علت تامه است، عبارت از اراده خود حرام، اراده ذی المقدمه، اراده الحرام النفسی. این بیان معنایش این است که آن مقدمه آخر هم اراده می خواهد البته، اما چه اراده ای؟ اراده متعلّقه به مقدمه، به لحاظ این که مقدمه هم «فعل اختیاری و صادر عن اراده و اختیار» اما اراده ای که در کلام مرحوم آخوند مطرح است، اراده متعلّقه به مقدمه نیست، مقصود ایشان، اراده متعلّقه به ذی المقدمه است و در این مثال ملاحظه فرمودید که اراده متعلّقه به ذی المقدمه، جایگاهش قبل از شروع سایر مقدمات است و باید هم مسأله چنین باشد.

ثانیا در مورد افعال تولیدیه آخرین مقدمه که عبارت از القاء فی النار است و به دنبال آن، احراق تحقق پیدا می کند، مگر آن القاء فی النار عن غیر اراده واقع می شود؟ آن هم عن اراده واقع می شود.

پس اشکال به مرحوم آخوند به این کیفیت است که می گوئیم: «ما الفرق بین الالتقاء فی النار و بین بلع الماء؟ الالتقاء فی النار یترتّب علیه الاحراق قطعاً» بلع الماء هم، یترتّب علیه شرب الماء قهراً و هر دوی هم ناشی از اراده است. همان طوری که «بلع الماء» نیاز به اراده دارد، القاء فی النار هم نیاز به اراده دارد. این طور نیست که القاء فی النار ناشی از اکراه و غیر اختیار شده باشد.

لذا شما برای ما توضیح بدهید که بین فعل تولیدی به نام احراق که «یتولد من الالتقاء فی النار» و بین غیر فعل تولیدی که مثال روشنش عبارت از «شرب الماء» است، چه فرقی وجود دارد؟ همان مرحله ای را که شما در فعل تولیدی نقش اراده را از بین می برید و می گوئید: یترتّب المراد علی المقدمه لا- محاله، در «شرب الماء» هم «طابق النعل بالنعل» همین معنا پیاده می شود. همان طور که در فعل تولیدی، آن آخرین عملی که یترتّب علیه الاحراق، عن اراده و اختیار صادر می شود که طبعاً این اراده، اراده مقدمی است، این اراده مقدمی در مسأله شرب الماء هم تحقق دارد که آن آخرین عمل که به دنبالش «شرب الماء» تحقق پیدا می کند، آن هم ناشی از یک اراده مقدمی است لا- محاله. لذاست که به ایشان گفته می شود که «ما الفرق» بین فعل تولیدی و فعل غیر تولیدی؟ اگر مقدمه حرام بناست حرام باشد، در هر دو حرام است و اگر بنا نیست که حرام باشد، در هیچ کدام حرام نیست. و اگر آخرین مقدمه که غیر از اراده است و لو این که ارادی است، اما اراده نیست، آخرین مقدمه اگر بنا بشود حرام باشد، هم در فعل تولیدی آخرین مقدمه باید اتصاف به حرمت پیدا کند و هم در فعل غیر تولیدی آخرین مقدمه باید اتصاف به حرمت پیدا کند. لذا تفصیل ایشان به این کیفیت، تفصیلی نیست که بتوانیم بپذیریم.

موجبه جزئیه بودن بیان امام «ره»

انصافاً امام بزرگوار جواب خوبی از مرحوم محقق خراسانی فرمودند. لکن یک تبصره به بیان ایشان لازم است، وارد شود و آن این است که ایشان تقریباً به صورت موجبه کلیه همیشه جایگاه اراده متعلقه به ذی المقدمه را در قبل از مقدمات قرار داده اند، یعنی در حقیقت، بین اراده و مراد، همیشه فاصله تحقق دارد، آن «یرید شرب الماء ثم» می رود سراغ مقدمات، یکی پس از دیگری تا به آخرین مقدمه می رسد. این فرمایش صحیح است، اما نه به صورت موجبه کلیه، ما یک مواردی هم داریم که بین اراده و مراد، هیچ گونه فاصله ای وجود ندارد، هیچ گونه چیزی بین اراده و مراد فاصله نمی شود و آن در جایی است که اگر اراده به حرکت اعضاء و عضلات تعلق گیرد. «اراد أن یحرک یده» اراده این که باز کند چشم خودش را، اراده این که ببندد چشم خودش را. اینجا بین اراده و مراد، نمی توانیم چیزی را فاصله قرار بدهیم. به مجردی که اراده تحقق پیدا می کند، یترتّب علیه المراد لا

محاله. در حقیقت اینجا علت تامه تحقق مراد، نفس الاراده است. غیر از اراده، چیز دیگری علیت تامه برای تحقق مراد ندارد. مثل مسأله شرب الماء نیست که نیاز به مسائل خارجی و مقدمات خارجی دارد. «اراد ان یحرک یده» بلافاصله دنبال اراده، تحریک الید واقع می شود.

لذا مشهور در تعریف اراده یک چیزی را ذکر می کردند که البته ما آن را نپذیرفتیم، ولی این جهتش را می خواهیم استشهاد کنیم. مشهور می گفتند: اراده عبارت از شوق مؤکدی است که «المحرک للعضلات نحو المراد». حالا مرادش فاصله دارد اگر خود این حرکت العضلات، مراد باشد، اگر اراده مستقیماً به حرکت عضلات متعلق شود مثل اینهایی که می خواهند ورزشهای مختلفی انجام بدهند، که اراده شان به نفس حرکه العضلات و حرکه الاعضاء متعلق می شود. این یک تبصره ای بود نسبت به کلام ایشان، که ظاهرش به صورت یک موجب کلیه بود، باید توضیح بدهیم، بگوییم: این فرمایش ایشان برای آنجایی است که مراد، غیر حرکت عضلات باشد، اما آنجایی که مراد، نفس حرکت عضلات باشد، آنجا اراده به عنوان علت تامه مطرح است و تقریباً آخرین جزء علت تامه است، که بعد الاراده هیچ گونه حالت انتظار و حالت معطلی وجود ندارد. این هم به عنوان تبصره در کلام سیدنا الاستاد.

پرسش:

- ۱ - افعال تولیدیه و افعال غیر تولیدیه را بیان نمایید.
- ۲ - جواب امام از صاحب کفایه در تأخر اراده در افعال تولیدی را بیان کنید.
- ۳ - دو دلیل بر ارادی بودن آخرین جزء مقدمه اقامه کنید.
- ۴ - توضیح استاد در نفی کلیت از بیان امام در افعال تولیدی را تقریب نمایید.

فهرست مطالب

مباحث الفاظ ۵

بحث اوامر ۵

- مقدمه واجب ۵

درس سیصد و چهل و ششم ۷

نظر امام(ره) در تقدم و تأخر اجزاء زمان و متضایف بودن معنای تقابل ۷

تضاد در مرحله وجود ۸

تفکیک در زمانیات ۹

عدم فرق بین شرائط وضع و شرائط تکلیف ۱۰

درس سیصد و چهل و هفتم ۱۴

تحریر محل بحث در کلام محقق نائینی(ره) ۱۴

عدم لزوم تقارن زمانی در علل غائیه ۱۶

خروج عناوین تقدم، تأخر و امثال آن از محل نزاع ۱۷

خروج علل عقلیه از محل بحث ۱۸

درس سیصد و چهل و هشتم ۲۰

تبیین محل نزاع در کلام محقق نائینی(ره) ۲۰

تعریف قضایای خارجی ۲۱

فرق بین قضیه حقیقیه و خارجی ۲۲

حقیقیه بودن قضایای شرعی ۲۳

خلاصه بیان محقق نائینی(ره) در شرائط متعلق تکلیف ۲۵

درس سیصد و چهل و نهم ۲۷

بررسی کلام نائینی(ره) در مقایسه بین شرایط و اجزاء ۲۷

جواب به محقق نائینی(ره) از برگشت حقیقت شرطیت به اضافه ۲۹

جواب به خروج اضافات و اعتبارات از محل بحث ۳۰

برگشت قضیه شرطیه به قضیه حملیه ۳۱

پذیرش اشکال از طرف محقق نائینی(ره) ۳۲

درس سیصد و پنجاهم ۳۵

مراحل تقسیمات مقدمه ۳۵

خروج مقدمه تکلیف و شرایط تکلیف از محل نزاع ۳۶

تعیین محل نزاع در کلام محقق نائینی(ره) ۳۷

تقسیم واجب به واجب مطلق و مشروط ۳۹

تقابل بین اطلاق و اشتراط ۴۰

اجتماع واجبات فی زمان واحد ۴۱

ص: ۶۲۳

درس سیصد و پنجاه و یکم ۴۳

تعریف واجب مطلق و مشروط ۴۳

تعریف واجب مطلق و مشروط از نظر صاحب فصول (ره) ۴۵

اختلاف شیخ انصاری (ره) و مشهور در تعریف واجب مطلق و مشروط ۴۶

نتیجه اختلاف شیخ (ره) و مشهور در واجب مطلق و مشروط ۴۷

درس سیصد و پنجاه و دوم ۴۹

رجوع شرط به هیئت و یا ماده ۴۹

اختلاف از نظر مقام ثبوت و اثبات ۵۰

اراده مباحثی و تسبیبی ۵۱

اراده مطلق ۵۲

عدم دخالت قیود در اراده ۵۳

درس سیصد و پنجاه و سوم ۵۷

اقسام قیود بحسب مقام ثبوت ۵۷

کلام محقق عراقی (ره) درباره قیود و شرائط در شریعت ۵۸

اهمیت وقت نسبت به شرائط دیگر ۵۹

شرائط فعلیت مصلحت ۶۰

فرق بین وقت و سایر شرایط ۶۱

درس سیصد و پنجاه و چهارم ۶۳

ضابطه محقق عراقی (ره) در تمییز شرائط وجوب از واجب ۶۳

اشکال امام (ره) به محقق عراقی (ره) در ضابطه وجوب و واجب ۶۴

فرق بین استطاعت قهری و لازمه التحصیل ۶۵

اشکال به ضابطه بودن وجود مصلحت برای وجوب ۶۵

اشکال ضابطه محقق عراقی در رابطه با شرائط واجب ۶۶

رجوع قیود به هیئت و ماده از نظر مقام اثبات ۶۷

محل نزاع مشهور با شیخ در جملات شرطیه ۶۸

درس سیصد و پنجاه و پنجم ۷۰

راههای طرح قرینه عقلیه در جملات شرطیه ۷۰

حقیقت بعث ۷۱

لازمه رجوع قید به هیئت ۷۲

تقیید معنای حرفی ۷۴

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۷۷

نقش قیود جملات در ارتباط به عالم لفظ و لحاظ ۷۷

نظر مشهور درباره حقیقت انشاء ۷۸

راه حل اشکال طبق مبنای مشهور ۷۹

عدم لحاظ استقلالیه در مرحله تقیید در جملات انشائیه ۸۱

درس سیصد و پنجاه و هفتم ۸۳

ص: ۶۲۴

بررسی جزئیت معنای هیئت و معنای حرفی ۸۳

نظر مرحوم آخوند(ره) در باب معانی حروف ۸۴

بررسی عدم قابلیت تقييد جزئی ۸۵

مبنای مرحوم آخوند(ره) در باب وضع حروف ۸۶

اقسام و کیفیت تقييد جزئی ۸۶

قابلیت تقييد جزئی ۸۷

لازمه اطلاق جزئی ۸۹

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۹۱

بررسی قول بعث مطلق و جواب آن ۹۱

نظر شیخ در واجب مشروط ۹۳

بررسی نظر مرحوم عراقی در واجب مشروط ۹۴

مراد از تکلیف و وجوب و احتمالات در آن ۹۵

ارتباط تکلیف و اراده ۹۶

درس سیصد و پنجاه و نهم ۹۸

حقیقت بعث و تحریک ۹۸

بررسی تحقق اراده قبل از بعث تعلیقی ۹۹

تفکیک بین بعث و تحریک و حکم و تکلیف ۱۰۱

حقیقت حکم و تکلیف ۱۰۲

عدم نقش اراده کامنه در نفس در نزد عقلا ۱۰۲

اتحاد بین ایجاب و وجوب ۱۰۳

درس سیصد و شصتم ۱۰۵

در معنای حقیقت حکم ۱۰۵

نظر شیخ انصاری(ره) در رجوع قید به ماده ۱۰۷

نظر محقق عراقی(ره) در رجوع قید به هیئت ۱۰۸

نظریه استاد در معنای حکم ۱۰۸

مبنای مشهور در مقابل شیخ اعظم و محقق عراقی ۱۰۹

نتیجه مسأله بنا بر مبنای مشهور ۱۱۰

درس سیصد و شصت و یکم ۱۱۲

اشکال بر مبنای مشهور در مقدمه مشروط ۱۱۲

تعبیر ترشح در عبارات مرحوم آخوند(ره) ۱۱۳

معنای ترشح وجوب مقدمه از ذی المقدمه ۱۱۴

حقیقت ملازمه: بیان کاشفیت ۱۱۶

وجود یا عدم سریان از ذی المقدمه به مقدمه ۱۱۷

درس سیصد و شصت و دوم ۱۲۱

کلام صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب به منجز و معلق ۱۲۱

تعریف واجب معلق ۱۲۲

ص: ۶۲۵

فایده تقسیم واجب بر معلق و منجز ۱۲۳

تفاوت واجب معلق و منجز ۱۲۴

تفاوت تقسیم مرحوم شیخ و صاحب فصول «ره» ۱۲۵

تفاوت واجب معلق و منجز بر مبنای شیخ و صاحب فصول ۱۲۵

راه سوم بر انکار تقسیم صاحب فصول از واجب ۱۲۶

درس سیصد و شصت و سوم ۱۲۹

عدم ترتب فایده بر تقسیم صاحب فصول (ره) ۱۲۹

داعی صاحب فصول (ره) بر تقسیم واجب ۱۲۹

نقطه مشترک میان اشکالات بر تقسیم صاحب فصول (ره) ۱۳۳

عدم استحاله واجب معلق ۱۳۳

درس سیصد و شصت و چهارم ۱۳۷

بیان مرحوم محقق اصفهانی (ره) در تعلق اراده تکوینی بر امر استقبالی ۱۳۷

تعریف اراده و بیان قوه عاقله از مبادی اراده بنا بر مشهور ۱۳۸

عدم تأخر ذاتی معلول ۱۴۰

نحوه سببیت اراده ۱۴۱

بیان صاحب کفایه (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی ۱۴۲

جواب محقق اصفهانی (ره) از بیان آخوند (ره) در تعلق اراده بر امر استقبالی ۱۴۲

درس سیصد و شصت و پنجم ۱۴۴

استحاله واجب معلق ۱۴۴

بیان محقق نائینی (ره) در استحاله تعلق اراده تشریحی بر امر استقبالی ۱۴۵

اشکال بر استحاله تکوینی محقق اصفهانی (ره) ۱۴۷

حقیقت و منشاء اراده و تفاوت آن با شوق ۱۴۸

درس سیصد و شصت و ششم ۱۵۱

حقیقت اراده و تفاوت آن با شوق ۱۵۱

نفی مبدئیت شوق برای اراده ۱۵۲

مناقشه استاد در نفی مبدئیت شوق برای اراده ۱۵۳

عدم شمول علت تامه بر اراده ۱۵۴

وجود موانع در عدم تحقق اراده ۱۵۵

درس سیصد و شصت و هفتم ۱۵۹

مدخلیت مقتضی، شرط، عدم المانع در علت تامه ۱۵۹

بیان یک مثال بر نحوه تعلق اراده بر مراد ۱۶۰

مقدمه اول در تقدم و تأخر علت و معلول ۱۶۱

مقدمه دوم در تشخیص اراده ۱۶۱

خلاصه اشکال استاد بر محقق نائینی (ره) در دو مقدمه مبنای ایشان ۱۶۵

درس سیصد و شصت و هشتم ۱۶۷

بیان محقق اصفهانی (ره) در اراده تشریحیه ۱۶۷

ص: ۶۲۶

تلازم بعث فعلی با انبعاث فعلی ۱۶۸

تفاوت بعث و انبعاث اعتباری با بعث و انبعاث تکوینی ۱۶۹

حقیقت بعث و انبعاث در بیان امام «ره» ۱۷۰

عدم رابطه علی و معلولی بین بعث و انبعاث ۱۷۲

درس سیصد و شصت و نهم ۱۷۴

امکان تفکیک بعث و انبعاث تشریحی ۱۷۴

بیان مثال بر امکان انفکاک بعث و انبعاث اعتباری ۱۷۵

سبب تقسیم واجب به معلق و منجز از نظر صاحب فصول (ره) ۱۷۶

درس سیصد و هفتادم ۱۸۰

رجوع قید به ماده یا به هیئت ۱۸۰

نتیجه رجوع قید به ماده ۱۸۱

تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری واجب در کلام شیخ اعظم «ره» ۱۸۲

تفاوت قیود اختیاری و قیود غیراختیاری در واجب بنابر مبنای مشهور ۱۸۳

نحوه اخذ قیود اختیاری در ماموریه ۱۸۴

اشکال وجوب مقدمات حج قبل از استطاعت ۱۸۵

ملاک صحیح در تقسیم واجب ۱۸۵

بی فایده بودن تقسیم صاحب فصول (ره) ۱۸۶

درس سیصد و هفتاد و یکم ۱۸۸

بیان راه حل در محذور تقدم وجوب مقدمه بر ذی المقدمه ۱۸۸

کیفیت تصویر شرط متقدم و شرط متأخر ۱۸۹

تبعیت وجوب مقدمه از ذی المقدمه ۱۹۱

ارشادی بودن اوامر بر تهیه مقدمات ۱۹۳

اقسام وجوب نفسی و تعریف وجوب نفسی تهی ۱۹۳

درس سیصد و هفتاد و دوم ۱۹۶

رجوع قید به ماده بنا بر مبنای شیخ اعظم «ره» ۱۹۶

تفاوت قیود مرتبط به ماده از نظر لزوم تحصیل ۱۹۷

نحوه قیدیت استطاعت برای حج ۱۹۸

تفصیل مشهور در رجوع قید به ماده و هیئت ۱۹۸

معنای شرط مقارن ۱۹۹

اقسام قیود راجعه به هیئت و قیود راجعه به ماده ۲۰۰

تفاوت نتیجه در رجوع قید به ماده یا هیئت ۲۰۱

درس سیصد و هفتاد و سوم ۲۰۳

مقتضای قواعد در ارجاع قید به ماده یا هیئت ۲۰۳

شک در رجوع قید به هیئت یا ماده ۲۰۴

استصحاب عدم وجوب در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت ۲۰۵

دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت و توجیه مرحوم مشکینی (ره) ۲۰۶

ص: ۶۲۷

توضیح اطلاق بدلی و شمولی ۲۰۷

نتیجه بحث در اطلاق شمولی و بدلی ۲۰۸

درس سیصد و هفتاد و چهارم ۲۱۰

اطلاق شمولی و بدلی نسبت به هیئت و ماده ۲۱۰

بیان مرحوم آخوند(ره) در اقتضای اطلاق نسبت به انحاء و جوب ۲۱۲

بیان صاحب کفایه در عدم اقوائت اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ۲۱۳

دوران خاص بین تقیید و تخصیص نسبت به مطلق و عام ۲۱۴

درس سیصد و هفتاد و پنجم ۲۱۶

تفاوت اطلاق هیئت و ماده ۲۱۶

مقدمات حکمت در تمسک به اطلاق ۲۱۷

انکار اطلاق شمولی و بدلی ۲۱۸

نفی اطلاق شمولی از «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۲۲۰

تعدد دال و مدلول در «اکرم عالما» ۲۲۱

نفی اطلاق شمولی و بدلی ۲۲۲

درس سیصد و هفتاد و ششم ۲۲۴

بیان شیخ اعظم در دوران بین رجوع قید به ماده یا هیئت ۲۲۴

جریان نزاع در واجب معلق ۲۲۵

نتیجه رجوع قید به هیئت ۲۲۵

تقیید هیئت مستلزم تضییق شمول ماده ۲۲۶

جواب آخوند(ره) از بیان شیخ اعظم(ره) در تقیید ماده ۲۲۷

عدم جریان نزاع اطلاق و تقیید در قید متصل به کلام ۲۲۸

درس سیصد و هفتاد و هفتم ۲۳۱

جریان نزاع در قید منفصل از کلام ۲۳۱

نتیجه رجوع قید به ماده ۲۳۲

نتیجه رجوع قید به هیئت ۲۳۲

تضییق اطلاق ماده در رجوع قید به هیئت ۲۳۳

تأیید بیان شیخ(ره) در قید منفصل ۲۳۴

تناقض بیان صاحب کفایه در ظهور اطلاق ۲۳۵

درس سیصد و هفتاد و هشتم ۲۳۸

واجب نفسی و واجب غیری ۲۳۸

اقسام واجب نفسی از نظر مرحوم آخوند ۲۳۹

اشکال مرحوم آخوند به تعریف واجب نفسی ۲۴۰

بیان مرحوم آخوند در تداخل واجب نفسی در واجب غیری ۲۴۲

خلاصه بحث در تفاوت واجب نفسی و غیری ۲۴۳

درس سیصد و هفتاد و نهم ۲۴۵

اشکال استاد بر صاحب کفایه در تعریف واجب نفسی و غیری ۲۴۵

ص: ۶۲۸

- منشاء وجوب در واجبات ۲۴۶
- منشاء حسن و قبح در اشیاء ۲۴۷
- تقسیم در وجوب یا واجب ۲۴۹
- درس سیصد و هشتادم ۲۵۱
- بیان اقوال مختلف در حقیقت وجوب ۲۵۱
- معنای واجب نفسی و مناقشه مرحوم آخوند در معنای واجب غیر ۲۵۲
- تفاوت واجب غیر و نفسی ۲۵۴
- بیان دو ثمره برای نفسیت و غیریت ۲۵۵
- شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۵۶
- درس سیصد و هشتاد و یکم ۲۵۷
- دوران بین نفسیت و غیریت ۲۵۷
- بیان استاد از کلام مرحوم آخوند، در تقسیم به لحاظ واجب ۲۵۸
- بیان شیخ در وضع حروف ۲۶۰
- تفاوت مبنای مرحوم آخوند و مشهور در باب حروف ۲۶۱
- درس سیصد و هشتاد و دوم ۲۶۴
- بیان صاحب کفایه (ره) در دلالت صیغه افعال بر طلب ۲۶۴
- مناقشه استاد در کلام مرحوم آخوند (ره) در معنای هیئت افعال ۲۶۵
- مناقشه در کبرای کلام شیخ «ره» در تقیید مفاهیم جزئی ۲۶۵
- تحقیق در معنای حرفی ۲۶۶
- بیان محقق نائینی (ره) در شک بین نفسیت و غیریت واجب ۲۶۷

عدم شك بين نفسيت و جزئيت، در دليل واحد ۲۶۹

درس سيصد و هشتاد و سوم ۲۷۱

بيان محقق نائيني (ره) در تمسك به اطلاق در شك بين نفسيت و جزئيت ۲۷۱

حالت دوم اطلاق احد الدليلين ۲۷۳

حجيت مثبتات امارات و منها المطلق ۲۷۴

حالت سوم عدم اطلاق هر دو دليل ۲۷۵

مناقشه استاد در بيان محقق نائيني در دوران بين نفسيت و غيريت واجب ۲۷۵

درس سيصد و هشتاد و چهارم ۲۷۷

ترشح وجوب مقدمه از ذي المقدمه ۲۷۷

نفى رابطه على و معلولى بين مقدمه و ذي المقدمه ۲۷۸

وجود مبادى اراده در انجام مقدمه ۲۷۸

عدم انتساب وجوب مقدمه به شارع ۲۷۹

كفايت تحقق شرط واحد در دلالت اطلاق بر وجوب نفسى ۲۸۰

عدم جريان اصاله الاطلاق بعد از انتفاء شرطين ۲۸۱

خلط بين مقدميت و قيديت در كلام محقق نائيني ۲۸۲

درس سيصد و هشتاد و پنجم ۲۸۴

ص: ۶۲۹

مناقشه استاد در دوران بین واجب نفسی و واجب غیری ۲۸۴

بررسی شرطیت واجب نفسی نسبت به واجب غیری ۲۸۵

عدم شرطیت علت نسبت به وجود معلول ۲۸۶

ضابطه شرطیت علت نسبت به وجود معلول یا عدم آن ۲۸۷

بیان امام «ره» در شک بین وجوب نفسی و غیری ۲۸۸

درس سیصد و هشتاد و ششم ۲۹۱

مقتضای اصول عملیه در شک بین نفسیت و غیریت ۲۹۱

فرض اول، شک بین جزئیت و غیریت ۲۹۱

نتیجه نفسیت و غیریت ۲۹۲

نتیجه غیری بودن وضو ۲۹۳

بررسی بیان محقق نائینی (ره) در اشتراط واجب غیری ۲۹۴

بیان شیخ اعظم «ره» در اقل و اکثر ارتباطی ۲۹۶

فرض دوم، شک بین نفسیت و غیریت ۲۹۶

جریان دو اصل برائت و استصحاب در «ما نحن فیه» ۲۹۷

درس سیصد و هشتاد و هفتم ۲۹۹

جریان اصول عملیه شک بین وجوب نفسی و غیری ۲۹۹

تصویر صحیح حالت سوم در شک بین نفسی و غیری ۳۰۰

تفاوت واجب نفسی و واجب غیری از نظر مرحوم آخوند ۳۰۲

بازگشت دلیل دوم مرحوم آخوند به دلیل اول ۳۰۴

درس سیصد و هشتاد و هشتم ۳۰۷

بیان حقیقت ثواب و عقاب و رابطه آنها با اعمال ۳۰۷

انفکاکمی پیدا نمی شود، هر کجا ناری باشد، حرارت تحقق دارد ۳۰۸

معنای استحقاق ثواب و عقاب ۳۱۰

ثواب تفضلی بر برخی از اعمال در روایات ۳۱۱

عدم استحقاق ثواب بر طاعت ۳۱۲

درس سیصد و هشتاد و نهم ۳۱۴

عدم استحقاق ثواب بر واجبات نفسی ۳۱۴

استحقاق عقوبت بر عصیان در واجبات نفسی ۳۱۶

عدم استحقاق ثواب در واجبات غیری ۳۱۶

نتیجه گیری از بحثهای گذشته پیرامون عدم استحقاق ثواب ۳۱۸

درس سیصد و نودم ۳۲۰

طرح دو شبهه در استحقاق ثواب بر انجام مقدمات ۳۲۰

تفاوت بین انجام مقدمات و ترک مقدمات ۳۲۱

تفاوت از نظر تحسین و تقبیح ۳۲۱

بیان آخوند در تفاوت مقدمات از نظر اشقیق و احمضیت ۳۲۲

ترتیب ثواب بر عنوان اشقیق و احمضیت ۳۲۳

ص: ۶۳۰

شبهه عدم استحقاق ثواب بر طهارات ثلاثه ۳۲۳

جعل ثواب بر طهارات ثلاث از طرف شارع ۳۲۴

بنای مشهور ۳۲۵

طرح سه اشکال بر عبادیت طهارات ثلاث ۳۲۶

درس سیصد و نود و یکم ۳۲۸

اثبات عبادیت طهارات ثلاث ۳۲۸

تعلق امر غیرى بر مقدمه به حمل شایع ۳۲۹

لزوم دور در اثبات عبادیت وضوء از طریق وجوب غیرى ۳۳۰

جواب محققین از اشکال دور در عبادیت وضوء ۳۳۱

بیان دو اشکال بر مبنای مرحوم نائینی در انتشار امر بر اجزاء مأموریه ۳۳۳

درس سیصد و نود و دوم ۳۳۶

تصحیح عبادیت طهارات ثلاث با انبساط امر ضمنی بر اجزاء مرکب ۳۳۶

استدلال مرحوم محقق نائینی (ره) بر عبادیت طهارات ثلاث ۳۳۸

عدم عبادیت برخی از شرائط ۳۴۱

درس سیصد و نود و سوم ۳۴۴

اشکال به محقق نائینی (ره) در رابطه با عبادیت طهارات ثلاث ۳۴۴

خلاصه فرمایش امام (ره) در جواب از محقق نائینی ۳۴۶

تصحیح عبادیت اجزاء ۳۴۶

راه سوم در تصحیح عبادیت طهارات ثلاث ۳۴۷

عدم تمامیت راه سوم در حل مشکل عبادیت طهارات ثلاث ۳۴۹

درس سیصد و نود و چهارم ۳۵۱

اشکال در عبادت طهارات ثلاث و راه تصحیح آن ۳۵۱

عدم اعتبار امر در عبادت عبادات ۳۵۳

منشاء عبادت طهارات ثلاث ۳۵۴

اجماع راهی برای احراز عبادت عبادات ۳۵۵

اعتبار قصد قربت در عبادات ۳۵۶

درس سیصد و نود و پنجم ۳۵۸

وجود امر در عبادت طهارات ثلاث ۳۵۸

استحباب طهارات ثلاث ۳۵۹

عبادت مطلقه ۳۶۰

وجود ملاک در عبادت تیمم ۳۶۱

راه جمع بین وجوب غیری و استحباب نفسی در وضو ۳۶۲

تفکیک بین متعلق امر نفسی و غیری ۳۶۲

عدم جمع داعویت امر استحبابی نفسی با امر غیری ۳۶۴

درس سیصد و نود و ششم ۳۶۶

اشکال عبادت طهارات در رابطه با استحباب نفسی ۳۶۶

ص: ۶۳۱

اشکال اتیان طهارات ثلاث بداعی امر غیرى ۳۶۷

جواب از اشکال عبادیت طهارت ثلاث ۳۶۸

برگشت اشکال صحت طهارات بدون قصد قربت ۳۷۰

درس سیصد و نود و هفتم ۳۷۳

کیفیت تصحیح عبادیت وضو ۳۷۳

عدم تصحیح عبادیت وضو به واسطه امر غیرى ۳۷۴

فرق وضوی قبل از وقت با وضوی بعد از وقت ۳۷۶

امر رابع: تبعیت وجوب غیرى از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط ۳۷۸

درس سیصد و نود و هشتم ۳۸۰

تبعیت وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط و قول صاحب معالم (ره) ۳۸۰

کلام نسبت داده شده به صاحب معالم ۳۸۱

تفاوت قضیه حینه با قضیه شرطیه ۳۸۲

کلام مرحوم آخوند در ملازمه وجوبین در اطلاق و اشتراط ۳۸۳

درس سیصد و نود و نهم ۳۸۵

جواب مرحوم شیخ (ره) به مقید کردن واجب غیرى به اراده مکلف ۳۸۵

تقدم رتبه شرط بر جزاء ۳۸۷

تعبیر دیگری از کلام صاحب معالم (وجوب مقدمه مستلزم اراده ذی المقدمه) ۳۸۸

جواب شیخ از تلازم بین وجوب مقدمه و اراده مکلف ۳۸۹

درس چهارصدم ۳۹۱

جواب صاحب معالم به شیخ در مورد اراده متعلقه به واجبات ۳۹۱

مقارنت بین وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه ۳۹۲

جواب مرحوم آخوند(ره) از صاحب معالم(ره) در وجوب غیرى مقدمه ۳۹۳

درس چهارصد و یکم ۳۹۵

تبعیت وجوب غیرى مقدمه از ذی المقدمه در اطلاق و اشتراط و اقوال مختلف ۳۹۵

بیان مرحوم شیخ(ره) در باب وجوب غیرى مقدمه ۳۹۷

مقایسه قول مشهور با قول شیخ(ره) و صاحب معالم(ره) ۳۹۸

کلام شیخ(ره) در تصحیح عبادیت مقدمه ۳۹۸

احتمال اول در کلام مرحوم شیخ(ره) ۳۹۹

احتمال حمل قضیه شرطیه به قضیه حینیه ۳۹۹

درس چهارصد و دوم ۴۰۲

بیان سه احتمال در کلام شیخ(ره) و اشکال مرحوم آخوند(ره) ۴۰۲

اشکال دوم به شیخ در احتمال شرطیت مقدمه ۴۰۳

احتمال سوم در کلام شیخ در واجب بودن قصد توصل ۴۰۵

ایجاد اراده نظیر ایجاد وجود ذهنی ۴۰۷

درس چهارصد و سوم ۴۰۸

بیان احتمال سوم در کلام مرحوم شیخ ۴۰۸

ص: ۶۳۲

اشکال تعلق امر به امور غیراختیاری ۴۰۹

طرح اشکال برحسب مقام اثبات ۴۱۰

درس چهارصد و چهارم ۴۱۳

ثمره بحث در مقدمه محرمه منحصره ۴۱۳

عدم تحقق عصیان بنا بر قول مشهور ۴۱۴

تحقق تجری در فرض عدم علم به مقدمیت ۴۱۴

تحقق عصیان در مقدمه در کلام شیخ ۴۱۶

ثمره نزاع بین مرحوم شیخ و مشهور ۴۱۷

درس چهارصد و پنجم ۴۲۰

قول صاحب فصول (ره) در مسأله مقدمه موصله ۴۲۰

تفاوت بین قول مرحوم شیخ و صاحب فصول (ره) ۴۲۱

احتمالات کلام صاحب فصول درباره مقدمه موصله ۴۲۱

استحاله شرط ایصال در مقدمه ۴۲۲

بیان اشکال دور در بحث ثبوتی قید ایصال ۴۲۴

جواب استاد از اشکال دور در أخذ ایصال به عنوان قید واجب ۴۲۵

درس چهارصد و ششم ۴۲۷

بیان اشکال تسلسل در مقدمه موصله ۴۲۷

جواب از اشکال تسلسل در مقدمه موصله ۴۲۹

مرکبات صناعی و مرکبات اعتباری ۴۳۰

اجتماع وجوب غیرى و وجوب نفسى در مقدمه موصله ۴۳۱

درس چهارصد و هفتم ۴۳۳

تقریب اشکال اجتماع وجوبین در ذی المقدمه ۴۳۳

فرق ما نحن فیه با مسأله اجتماع امر و نهی ۴۳۴

بیان اجتماع حکمین در ذی المقدمه ۴۳۶

بیان معنای مقدمه موصله و موصل الیه ۴۳۷

درس چهارصد و هشتم ۴۴۰

غرض وجوب اشیاء و وجوب مقدمه ۴۴۰

جواب استاد از اشکال مرحوم آخوند(ره) ۴۴۲

بیان صاحب کفایه در فرق واجبات تسبیی و غیر تسبیی ۴۴۲

مراد صاحب فصول از قید ایصال ۴۴۴

درس چهارصد و نهم ۴۴۶

سقوط وجوب غیرى مقدمه قبل از تحقق ذی المقدمه ۴۴۶

مراد صاحب فصول(ره) از سقوط وجوب غیرى ۴۴۸

مقایسه دو اشکال مرحوم آخوند ۴۴۸

تبیین کلام صاحب فصول ۴۵۰

تقریب قول صاحب فصول توسط محقق حائری(ره) ۴۵۱

ص: ۶۳۳

درس چهارصد و دهم ۴۵۳

توجیه مرحوم محقق حائری نسبت به مقدمه موصله ۴۵۳

تقیید مقدمه به قید ایصال به نحو قضیه حنییه ۴۵۵

تشبیه مقام به امر نفسی ۴۵۶

درس چهارصد و یازدهم ۴۵۸

خلط بین مقام ثبوت و اثبات در کلام مرحوم محقق حائری (ره) ۴۵۸

رجوع کلام مرحوم محقق عراقی (ره) به کلام محقق حائری (ره) ۴۶۰

مراد صاحب فصول از قیدیت ایصال مقدمه ۴۶۲

رجوع به وجدان در کلام صاحب فصول در مقام اثبات ۴۶۲

درس چهارصد و دوازدهم ۴۶۵

اشکال اثباتی مرحوم آخوند (ره) به صاحب فصول (ره) ۴۶۵

منشاء توهم صاحب فصول از نظر صاحب کفایه ۴۶۷

جهات تقییدیه و جهات تعلیلیه ۴۶۸

ثمره نزاع بین قول مشهور و قول صاحب فصول ۴۷۰

درس چهارصد و سیزدهم ۴۷۱

ارتباط ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول (ره) به مسأله ضد ۴۷۱

خصوصیت معتبر در وجوب مقدمی نزد صاحب فصول ۴۷۳

تصحیح عبادت در باب اجتماع امر و نهی طبق نظر صاحب فصول ۴۷۵

درس چهارصد و چهاردهم ۴۷۷

بیان مرحوم شیخ انصاری (ره) در ثمره نزاع در بحث ضد ۴۷۷

فرق بین کلام صاحب فصول و مشهور از نظر شیخ ۴۷۹

جواب مرحوم آخوند(ره) از بیان شیخ اعظم(ره) ۴۸۰

فرق بین اتحاد عینی و اتحاد خارجی و مقارنه امر و نهی ۴۸۱

بیان سه احتمال در معنای نقیض ۴۸۲

احتمال دوم در معنای نقیض ۴۸۲

درس چهارصد و پانزدهم ۴۸۴

بیان سه احتمال در معنای نقیض ۴۸۴

بیان سه احتمال در حرمت نقیض شیء ۴۸۵

انتفاء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول(ره) ۴۸۶

توسعه در معنای نقیض ۴۸۷

معنای نقیض طبق احتمال سوم از نظر صاحب فصول(ره) و مشهور ۴۸۹

انتفاء ثمره بین قول مشهور و صاحب فصول(ره) طبق احتمال سوم ۴۸۹

درس چهارصد و شانزدهم ۴۹۲

تقسیم واجب به اصلی و تبعی ۴۹۲

بیان صاحب فصول(ره) در تقسیم واجب برحسب مقام اثبات ۴۹۳

عدم ارتباط تقسیم به مقام اثبات از نظر مرحوم آخوند(ره) ۴۹۴

ص: ۶۳۴

واجب اصلی از نظر مرحوم آخوند(ره) ۴۹۵

دلیل کفایه بر تقسیم اصالت و تبعیت به حسب مقام ثبوت ۴۹۷

درس چهارصد و هفدهم ۴۹۹

منشأ وجوب مقدمه از نظر محقق اصفهانی(ره) ۴۹۹

اشکال استاد به محقق اصفهانی(ره) در ترشح اراده ۵۰۱

بیان دو اشکال به محقق خراسانی(ره) در تقسیم واجب ۵۰۲

اشکال دوم بر مرحوم آخوند(ره) در اراده مستقله ۵۰۳

درس چهارصد و هیجدهم ۵۰۵

مقصود از اراده مستقله در کلام مرحوم آخوند ۵۰۵

عدم تلازم نفسیت با التفات تفصیلی ۵۰۶

جریان اصل عملی در شک بین واجب اصلی و تبعی ۵۰۷

اثبات واجب اصلی با استصحاب به نظر محقق اصفهانی ۵۰۸

عدم جریان استصحاب عدم ازلی در مقام ۵۰۹

درس چهارصد و نوزدهم ۵۱۱

ثمره فقهی بحث مقدمه واجب ۵۱۱

ترتیب ثمره طبق قول به ملازمه و عدم آن ۵۱۳

بررسی ظهور ثمره بحث مقدمه واجب در باب نذر ۵۱۴

عدم تمامیت ثمرات مذکور ۵۱۵

درس چهارصد و بیستم ۵۱۷

بررسی حصول فسق بواسطه ترک مقدمه واجب ۵۱۷

حرمت اخذ اجرت بر واجب ۵۱۹

شبهه عدم وجود ثمره در بحث مقدمه واجب ۵۱۹

درس چهارصد و بیست و یکم ۵۲۲

بیان مرحوم شیخ ضیاء الدین عراقی (ره) در ثمره نزع بنا بر قول به ملازمه ۵۲۲

بیان استاد در ثمره نزع ملازمه بر قول مرحوم عراقی ۵۲۴

بیان تفاوت بین ثمرات سه گانه و دو ثمره مرحوم عراقی عراقی ۵۲۶

درس چهارصد و بیست و دوم ۵۲۹

بررسی وجود ثمره نزع در باب ضمان ۵۲۹

بیان ثمره بحث مقدمه واجب ۵۳۱

عدم جریان اصل عملی در شک در وجود ملازمه ۵۳۲

امکان جریان استصحاب در نتیجه نزع ۵۳۳

درس چهارصد و بیست و سوم ۵۳۶

عدم جریان استصحاب بواسطه عدم شرعی بودن وجوب ملازمه ۵۳۶

توسعه در معنای مجعول شرعی ۵۳۷

عدم جریان استصحاب بواسطه عدم ثمره عملی بحث ملازمه ۵۳۹

وجود ثمره عملی برای بحث ملازمه ۵۴۰

ص: ۶۳۵

جمع بین حکم واقعی و استصحاب ۵۴۰

درس چهارصد و بیست و چهارم ۵۴۳

عدم ملازمه اجرای استصحاب با تفکیک بین حکم واقعی و ظاهری ۵۴۳

توسعه ملازمه تا مرتبه فعلیت ۵۴۴

عدم منافات اجرای استصحاب با قول به ملازمه ۵۴۴

بیان امام(ره) در جواب از عدم جریان استصحاب ۵۴۶

مجرای اصول: صورت شک در حکم واقعی و عدم فعلیت آن ۵۴۷

درس چهارصد و بیست و پنجم ۵۵۰

عدم جریان استصحاب بعد از یقین به وجوب فعلی ذی المقدمه ۵۵۰

ادله قائلین به ملازمه ۵۵۳

درس چهارصد و بیست و ششم ۵۵۶

قول به ملازمه از راه وجدان در کلام صاحب کفایه ۵۵۶

وجوب مولوی اوامر متعلقه به برخی از مقدمات از نظر صاحب کفایه ۵۵۶

بیان استاد از کلام مرحوم آخوند(ره)، در اثبات ملازمه ۵۵۸

مولویت اوامر شارع در باب عبادات، به طور مطلق ۵۶۱

درس چهارصد و بیست و هفتم ۵۶۳

دلیل دوم قائلین به ملازمه ۵۶۳

جواب استاد از دلیل دوم قائلین به ملازمه ۵۶۵

عدم تبعیت اراده تشریحی از اراده تکوینی ۵۶۶

ارشادی بودن امر به مقدمه ۵۶۸

درس چهارصد و بیست و هشتم ۵۷۰

استدلال ابو الحسن بصری بر وجود ملازمه ۵۷۰

اتحاد متلازمین در وجوب و حرمت ۵۷۳

اصلاح قضیه شرطیه اول ۵۷۴

درس چهارصد و بیست و نهم ۵۷۷

تحقق عصیان در ترک مقدمه بر فرض عدم ملازمه ۵۷۷

اتیان به مقدمه از نظر عقل ۵۷۸

مراد از وجوب شرعی مقدمه و فرق میان نظر مثبتین و منکرین ملازمه ۵۸۰

توضیح استاد درباره قضیه شرطیه دوم و سوم ۵۸۱

درس چهارصد و سی ام ۵۸۴

استدلال حضرت امام(ره) بر عدم ملازمه ۵۸۴

بیان دو احتمال در ناحیه مقدمه ۵۸۵

کلام قائلین به ملازمه درباره خصوصیات ملازمه ۵۸۵

رد کلام قائلین به ملازمه مقدمه و ذی المقدمه از نظر عقل و شرع ۵۸۷

بیان احتمال دوم، عینیت امر به ذی المقدمه و مقدمه ۵۸۷

درس چهارصد و سی و یکم ۵۸۹

ص: ۶۳۶

بیان احتمالات بنا بر فعلیت بعث در طرفین ملازمه ۵۸۹

بیان ادله قائلین به عدم صحت احتمال اول ۵۹۰

جواب استاد از احتمال، علیت و معلولیت بین ذی المقدمه و مقدمه ۵۹۱

بیان احتمال بعث تقدیری در ناحیه مقدمه ۵۹۲

بیان احتمالات در ملازمه بین الارادتين و بعث به ذی المقدمه و مقدمه ۵۹۳

احتمال دوم در نحوه تعلق اراده به بعث الی ذی المقدمه ۵۹۴

نتیجه بحث در ناحیه ملازمه بین الارادتين ۵۹۵

درس چهارصد و سی و دوم ۵۹۶

تفصیل در بحث وجوب مقدمه و ادله آنها ۵۹۶

جواب از تفصیل اول در بحث مقدمه واجب ۵۹۸

فرق میان شرائط شرعیه و شرائط عقلیه و عادیه ۵۹۹

درس چهارصد و سی و سوم ۶۰۲

توضیح احتمال دوم، عدم استکشاف شرطیت در عبارت مستدل ۶۰۲

راههای مختلف استکشاف شرطیت شرعیه ۶۰۳

عدم استکشاف شرطیت شرعیه از وجوب غیره ۶۰۴

مقدمه مستحب و فرق آن با مقدمه واجب ۶۰۶

درس چهارصد و سی و چهارم ۶۰۸

اقوال در مقدمات حرام ۶۰۸

بررسی اقوال در مسأله حرمت غیره مقدمه حرام ۶۱۱

استدلال مرحوم آخوند(ره) بر عدم ثبوت ملازمه در مقدمه حرام ۶۱۱

دلیل دوم صاحب کفایه بر تضييق دايره ملازمه در مقدمات حرام ۶۱۲

استلزام عدم اعتبار نیت در عبادات با اختیاری نبودن اراده ۶۱۳

درس چهارصد و سی و پنجم ۶۱۵

جواب امام «ره» از صاحب کفایه در تأخر اراده در افعال تولیدی ۶۱۵

طرح شبهه غیراختیاری بودن مقدمه اخیر و جواب استاد ۶۱۷

موجبه جزئیه بودن بیان امام «ره» ۶۱۸

ص: ۶۳۷

فهرست دروسها

درس سیصد و چهل و هشتم ۷

درس سیصد و چهل و هفتم ۱۴

درس سیصد و چهل و هشتم ۲۰

درس سیصد و چهل و نهم ۲۷

درس سیصد و پنجاهم ۳۵

درس سیصد و پنجاه و یکم ۴۳

درس سیصد و پنجاه و دوم ۴۹

درس سیصد و پنجاه و سوم ۵۷

درس سیصد و پنجاه و چهارم ۶۳

درس سیصد و پنجاه و پنجم ۷۰

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۷۷

درس سیصد و پنجاه و هفتم ۸۳

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۹۱

درس سیصد و پنجاه و نهم ۹۸

درس سیصد و شصتم ۱۰۵

درس سیصد و شصت و یکم ۱۱۲

درس سیصد و شصت و دوم ۱۲۱

درس سیصد و شصت و سوم ۱۲۹

درس سیصد و شصت و چهارم ۱۳۷

- درس سیصد و شصت و پنجم ۱۴۴
- درس سیصد و شصت و ششم ۱۵۱
- درس سیصد و شصت و هفتم ۱۵۹
- درس سیصد و شصت و هشتم ۱۶۷
- درس سیصد و شصت و نهم ۱۷۴
- درس سیصد و هفتادم ۱۸۰
- درس سیصد و هفتاد و یکم ۱۸۸
- درس سیصد و هفتاد و دوم ۱۹۶
- درس سیصد و هفتاد و سوم ۲۰۳
- درس سیصد و هفتاد و چهارم ۲۱۰
- درس سیصد و هفتاد و پنجم ۲۱۶
- درس سیصد و هفتاد و ششم ۲۲۴
- درس سیصد و هفتاد و هفتم ۲۳۱
- درس سیصد و هفتاد و هشتم ۲۳۸
- درس سیصد و هفتاد و نهم ۲۴۵
- درس سیصد و هشتادم ۲۵۱

درس سیصد و هشتاد و یکم ۲۵۷

درس سیصد و هشتاد و دوم ۲۶۴

درس سیصد و هشتاد و سوم ۲۷۱

درس سیصد و هشتاد و چهارم ۲۷۷

درس سیصد و هشتاد و پنجم ۲۸۴

درس سیصد و هشتاد و ششم ۲۹۱

درس سیصد و هشتاد و هفتم ۲۹۹

درس سیصد و هشتاد و هشتم ۳۰۷

درس سیصد و هشتاد و نهم ۳۱۴

درس سیصد و نودم ۳۲۰

درس سیصد و نود و یکم ۳۲۸

درس سیصد و نود و دوم ۳۳۶

درس سیصد و نود و سوم ۳۴۴

درس سیصد و نود و چهارم ۳۵۱

درس سیصد و نود و پنجم ۳۵۸

درس سیصد و نود و ششم ۳۶۶

درس سیصد و نود و هفتم ۳۷۳

درس سیصد و نود و هشتم ۳۸۰

درس سیصد و نود و نهم ۳۸۵

درس چهارصدم ۳۹۱

درس چهارصد و یکم ۳۹۵

درس چهارصد و دوم ۴۰۲

درس چهارصد و سوم ۴۰۸

درس چهارصد و چهارم ۴۱۳

درس چهارصد و پنجم ۴۲۰

درس چهارصد و ششم ۴۲۷

درس چهارصد و هفتم ۴۳۳

درس چهارصد و هشتم ۴۴۰

درس چهارصد و نهم ۴۴۶

درس چهارصد و دهم ۴۵۳

درس چهارصد و یازدهم ۴۵۸

درس چهارصد و دوازدهم ۴۶۵

درس چهارصد و سیزدهم ۴۷۱

درس چهارصد و چهاردهم ۴۷۷

درس چهارصد و پانزدهم ۴۸۴

درس چهارصد و شانزدهم ۴۹۲

ص: ۶۳۹

درس چهارصد و هفدهم ۴۹۹

درس چهارصد و هیجدهم ۵۰۵

درس چهارصد و نوزدهم ۵۱۱

درس چهارصد و بیستم ۵۱۷

درس چهارصد و بیست و یکم ۵۲۲

درس چهارصد و بیست و دوم ۵۲۹

درس چهارصد و بیست و سوم ۵۳۶

درس چهارصد و بیست و چهارم ۵۴۳

درس چهارصد و بیست و پنجم ۵۵۰

درس چهارصد و بیست و ششم ۵۵۶

درس چهارصد و بیست و هفتم ۵۶۳

درس چهارصد و بیست و هشتم ۵۷۰

درس چهارصد و بیست و نهم ۵۷۷

درس چهارصد و سی ام ۵۸۴

درس چهارصد و سی و یکم ۵۸۹

درس چهارصد و سی و دوم ۵۹۶

درس چهارصد و سی و سوم ۶۰۲

درس چهارصد و سی و چهارم ۶۰۸

درس چهارصد و سی و پنجم ۶۱۵

«و الحمد لله رب العالمین»

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

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

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

