

علی محمدی



إن القرآن الكريم



شرح اصول فقہ

جلد دوم
(ویرایش جدید)

استاد محمد رضا مظفر

علی محمدی

سرشناسنامه	محمدی، علی ۱۳۳۷-
عنوان و نام پدید آور	شرح اصول فقه، استاد محمد رضا مظفر / علی محمدی.
مشخصات نشر	قم، دارالفکر، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	۲۷۶ ص.
شابک	ISBN : 978-964-6012-22-6 (دوره) ISBN : 978-964-2611-76-8
وضعیت فهرست نویسی	فبا
موضوع	اصول فقه - قرن ۸ ق.
رده بندی کنگره	۶۰۲۸ الف م ۶ / BP۱۵۵ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۳
شماره کتاب شناسی ملی	۴۸۷۱-۷۸ م



انتشارات دارالفکر
تاسیس ۱۳۳۶

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا ؒ.

شرح اصول فقه (جلد دوم)

مولف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

چاپخانه: قدس - قم

نوبت چاپ: چهاردهم - ۱۳۹۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۱۰۰۰ تومان

شابک: ۶-۲۲-۶۰۱۲-۹۶۴-۹۷۸ | ISBN : 978-964-6012-22-6

شابک دوره: ۸-۷۶-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸ | ISBN : 978-964-2611-76-8

انتشارات دارالفکر

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران پلاک ۲۶

تلفن: ۳۷۷۴۳۵۴۴، ۳۷۷۳۳۶۴۵. فاکس: ۳۷۷۲۸۸۱۴

دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،

روبه روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ واحدیک. تلفن: ۶۶۴۰۸۹۲۷

فروشگاه تهران: ۶۶۴۷۶۴۸۸

فهرست مطالب

المقصد الثانی: الملازمات العقلية	باب دوم: غیر مستقلات عقلیه
۱. اقسام دلیل عقلی ۸	مقدمه ۷۱
توضیح عبارات مشکله این درس ۱۰	مسأله اول: اجزاء ۷۱
۲. چرا این مباحث را ملازمات عقلیه نامیده‌اند؟ ... ۱۱	پیشگفتار ۷۱
باب اول: مستقلات عقلیه ۱۵	مقام اول: امر اضطراری ۷۵
مقدمه ۱۵	مقام دوم: امر ظاهری ۸۳
مبحث اول: تحسین و تقبیح عقلی ۱۹	مقدمه ۸۳
۱. معنای حسن و قبح و بیان مورد نزاع ۲۳	۱. اجزاء در اماره، در صورت انکشاف خطا
۲. واقعه‌یت حسن و قبح در معانی مختلف آن .. ۲۹	به صورت یقینی ۸۶
۳. عقل عملی و نظری ۳۳	۲. اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا
۴. اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح ۳۷	به صورت یقینی ۹۵
۵. معنای حسن و قبح ذاتی ۴۶	۳. اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف
۶. ادله طرفین ۴۹	خطا به حجت معتبر ۱۰۱
دلایل اشاعره ۵۰	تنبیهی در باب تبدل قطع ۱۰۵
دلایل عدلیه ۵۲	مسأله دوم: مقدمه واجب ۱۰۶
مبحث دوم: ادراک عقل از حسن و قبح ۵۸	تحریر نزاع ۱۰۶
مبحث سوم: ملازمه عقلیه بین احکام عقل و شرع ۶۰	مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟ ۱۰۷
نظرات ۶۱	ثمره نزاع ۱۱۱
توضیح و تمقیب ۶۵	۱. واجب نفسی و واجب غیری ۱۱۳
جمع‌بندی ۶۶	۲. معنای تبعیت در وجوب غیری ۱۱۵

۳. ویژگی‌های وجوب غیری	۱۲۳	مسأله چهارم اجتماع امر و نهی	۲۰۸
۴. مقدمه وجوب	۱۲۷	تحریر محل نزاع	۲۰۸
۵. مقدمه داخلی	۱۳۰	مسأله از ملازمات عقلیه غیر مستقل است	۲۱۶
۶. شرط شرعی	۱۳۲	مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع	۲۱۸
۷. شرط متأخر	۱۳۸	قید مندوحه	۲۱۹
۸. مقدمات مفوّته	۱۴۳	فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسأله اجتماع	۲۲۰
۹. مقدمه عبادی	۱۵۶	قول حق در مسأله	۲۲۹
نتیجه: مسأله مقدمه واجب و اقوال در آن	۱۶۶	تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی‌شود	۲۳۸
مسأله سوم: مسأله ضد	۱۷۱	ثمره مسأله	۲۴۳
تحریر محل نزاع	۱۷۱	اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره	۲۴۶
۱. ضد عام	۱۷۴	حرمت یا وجوب خروج از مقصوب	۲۵۰
۲. ضد خاص	۱۷۹	صحت نماز در حال خروج	۲۵۷
اول. مسلک تلازم	۱۸۰	مسأله پنجم: دلالت نهی بر فساد	۲۵۸
دوم. مسلک مقدمیت	۱۸۳	تحریر محل نزاع	۲۵۸
ثمره مسأله	۱۸۷	مبحث اول: نهی از عبادت	۲۶۲
ترتّب	۲۰۰	مبحث دوم: نهی از معامله	۲۷۳

المقصد الثاني الملازمات العقلية

همان طور که در آغاز جلد اول بیان کردیم، مباحث کتاب اصول الفقه در چهار مقصد خلاصه می شود. مطلب اول در رابطه با مباحث الفاظ بود که هدف از آن بحث، شناسایی صغریات و مصادیق اصالة الظهور بود و گفتیم که بحث از خود کبرای کلی اصالة الظهور، که آيال حجيت دارد یا نه، در جزء سوم کتاب، یعنی مباحث حجت خواهد آمد.

مقصد دوم از مقاصد چهارگانه کتاب، درباره ملازمات عقلیه است که هم اکنون محور بحث ماست. به طور کلی به نظر دانشمندان اصولی مسلک شیعه، منابع فقه و مدارک احکام شرعیه چهار امر است:

۱. کتاب، ۲. سنت، ۳. اجماع، ۴. حکم عقل.

بحث ما درباره حکم عقل است. در این باره نیز در دو مقام باید بحث کرد:

مقام اول: تردیدی نیست که عقل ما می تواند حُسن یا قُبْح بعضی از کارها را درک کند. مثلاً می تواند بفهمد که «عدل» حسن است، «احسان» حسن است، «ظلم» قبیح است، «کذب» قبیح است و ... اما آیا علاوه بر این می تواند ادراک هم بکند که این امر نزد شارع هم حسن یا قبیح است یا نه؟ این بحث صغروی است.

مقام دوم: بر فرض که عقل حکم کند که فلان امر نزد شارع حسن است یا قبیح، آیا

از راه این حکم عقل، حکم شرعی هم استکشاف می شود یا نه؟ یعنی می توان گفت که شارع هم در واقع چنین حکمی دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا این ادراک و یا حکم عقل حجیت دارد؟ این بحث کبروی است.

بحث کبروی به مقصد سوم کتاب، یعنی مباحث حجت مربوط می شود، فعلاً در این مقصد بحث صغروی داریم؛ یعنی می خواهیم مصادیق حکم عقل را یک به یک به دست بیاوریم که کجا عقل حکم می کند و کجا ادراک و حکم ندارد. اما آیا این حکم عقلی حجت هم هست یا نه؟

پیش از بیان مصادیق حکم عقل، دو مطلب را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

۱. اقسام دلیل عقلی

به طور کلی دلیل عقلی و به عبارت جامع تر احکام عقلیه دو قسمت اند:

۱. مستقلات عقلیه؛

۲. غیر مستقلات عقلیه.

مرحوم مظفر می فرمایند:

این تعبيرات و اصطلاحات در میان اصولیان فراوان به کار برده می شود و ما برآنیم که مقصود اصولیان را از این دو اصطلاح روشن سازیم.

البته اصطلاح مستقلات عقلیه به معنای دیگری هم به کار می رود و آن این که گاهی گفته می شود: «هذا ممّا يستقل به العقل»، یعنی «هذا ممّا يحكم به العقل بالبداهة لا بالنظر والاستدلال»؛ مثلاً «الكل اعظم من الجزء»؛ یا «النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان». این دو از احکام عقلیه بدیهیه بوده ولی مورد بحث ما در اصول نیستند؛ چون مستقلات عقلیه که بعداً درباره آن صحبت خواهیم کرد، احکام عقل عملی است و این موارد از احکام عقل نظری است.

حال بر می گردیم به اصطلاحاتی که مراد اصولیان است. برای توضیح این دو تعبير می گوئیم که در جهان خلقت هر امر ممکنی که نسبت او به وجود و عدم مساوی است نیازمند به علت است؛ کل ممکن محتاج الی المؤثر، و محال است که ممکن بدون علت موجود شود.

از جمله امور ممکنه عبارت است از معلوماتی که برای ما انسان‌ها پیدا می‌شود و به وجود می‌آید و این معلومات شامل دو بخش است: ۱. تصویری، ۲. تصدیقی. فعلاً بحث ما در معلومات تصدیقی است. از جمله معلومات تصدیقیه ما علم به احکام شرعیه است. احکام شرعیه به طور کلی بر سه قسم‌اند:

۱. ضروریات دین، کوجوب الصلوة و الصوم و ...

۲. ضروریات مذهب، کوجوب التقية و بطلان القياس و ...

۳. احکام نظری، کوجوب السورة فی الصلوة و وجوب الجمعة فی عصر الغيبة و ... در دو بخش اول نیازی به استدلال نیست؛ اما در بخش سوم علت این معلومات نظری ما به یکی از انواع سه گانه حجت منحصر است که از طریق آنها به حکم شرعی علم پیدا می‌کنیم:

۱. از راه استقراء؛

۲. از راه تمثیل (قیاس فقهی)؛

۳. از راه قیاس منطقی.

از راه استقراء (سیر از جزئیات به کلی): پر واضح است که نمی‌توانیم حکم شرعی را ثابت کنیم. این که برویم صد مورد یا هزار مورد را استقراء کنیم، سپس بگوییم تمام موارد همین است، این باطل است؛ زیرا چه بسا در سایر موارد مصالح و حکمت‌های دیگری باشد که دارای این حکم نباشد.

از راه تمثیل (سیر از یک جزئی به سوی جزئی دیگر) هم نمی‌توان حکم شرعی را استنباط کرد؛ چون تمثیل که همان قیاس فقهی باشد به نظر ما حجیت ندارد.

راه سوم باقی می‌ماند که قیاس منطقی و استدلال اصولی باشد. پس علت علم به احکام شرعیه تنها قیاس است و از این راه باید به دست آورد. البته علت تامه نیست بلکه علت معده است؛ چون اشاعره قائل به عادت الهی‌اند. و معتزله قائل‌اند که استدلال و تفکر علت تامه علم به نتیجه است ولی امامیه استدلال و تفکر را علت معده و علم را برای افاضة حق تعالی زمینه‌ساز می‌دانند. به قول مرحوم حاجی سبزواری: «و هل بتولید أو اعداد ثبت أو بالتوافی عادة الله جرت والحق ان فاض من

القدس الصور و انما اعداده من الفكر».

به طور کلی قیاس منطقی هم بر دو قسم است: ۱. اقترانی، ۲. استثنایی.

البته این تقسیم از لحاظ صورت و هیئت قیاس است و الّا به لحاظ ماده هم به پنج قسم تقسیم می شود که معروف به صناعات خمس است و هر قیاسی چه اقترانی و چه استثنایی چه برهانی و چه خطایی و ... از دو مقدمه تألیف می شود که یکی را صغرا و دیگری را کبرا می نامند. حال این دو مقدمه از سه حال خارج نیستند:

۱. یا هر دو مقدمه نقلی و سمعی است و هیچ کدام عقلی نیستند یعنی صغرا و کبرا هر دو را از شارع شنیده ایم؛ مانند این که شارع فرموده: هرگاه مسافر چهار فرسخ مسافرت کند، قصر بر او واجب می شود و هر جا که قصر واجب شد، یجب علیه الافطار. نتیجه آن است که در سر چهار فرسخی روزه باطل می شود و باید افطار کرد. این دلیل را دلیل شرعی می گویند که هر دو مقدمه را شارع گفته است.

۲. یا هر دو مقدمه عقلی محض است و هیچ کدام را شارع نگفته؛ مثل این که عقل گفته: العدل حسن، و همان گفته: کل ماحکم به العقل حکم به الشرع. سپس نتیجه گرفت که فالعدل حسن شرعاً، و هکذا نسبت به قبح ظلم. این قسم را مستقلات عقلیه گویند؛ چون بدون کمک گرفتن از شارع حاکم علی الاطلاق در این استدلال و در نتیجه گیری عقل است.

۳. و یا یکی از دو مقدمه را شارع گفته و مقدمه دیگر را عقل می گوید: صغرا نقلی بوده ولی کبرا عقلی است؛ مثل این که شارع می فرماید: هذا الفعل واجب، و عقل می گوید: کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً؛ یعنی بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمات آن ملازمه است، و وجوب شرعی مقدمه را نتیجه می گیرد. این قسم را مستقلات عقلیه می گویند؛ چون عقل در نیل به نتیجه، استقلال ندارد، بلکه به کمک شارع به نتیجه رسیده است. بحث ما در قسم دوم و سوم بوده و قسم اول از محل بحث ما خارج است.

توضیح عبارات مشکله این درس

قوله: عند الأصولیین الإمامیه: با قید اصولیان خارج می شود اخباریان از امامیه؛ چون بعداً

خواهیم گفت که آنها به حکم عقل اعتنایی ندارند.

و با قید الامامیه خارج شد اهل سنت که به گفته غزالی در المستصفی (ج ۲، ص ۲) آنها دلیل چهارم را نوعاً قیاس می دانند.

قوله: بأی طریق من الطريق التي سیأتی بیانها؛ مراد همان اسباب حکم عقل عملی است که پنج سبب است و ان شاء الله تعالی در ادامه درباره آن بحث خواهیم کرد.
قوله: أولزوم ترکها فی أنفسها؛ یعنی فی ذاتها با قطع نظر از حکم و بیان شارع که فلان شیء حسن یا قبیح است.

قوله: إنها کذلک عند الشارع؛ یعنی آن افعال یا اشیا حسن یا قبیح هستند در نزد شارع.
قوله: فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلية؛ چون در این موارد کبر را عقل درک می کند و رکن اصلی استدلال هم همین کبرای کلی است لذا جانب کبر را مقدم داشته و نام این دلیل را عقلی گذاشته اند؛ نظیر: ابوین، حسنین، زینبین و ...

۲. چرا این مباحث را ملازمات عقلیه نامیده اند؟

جواب: ابتدا باید ملازمه را معنا کنیم که مراد از ملازمه عقلیه چیست؟ منظور از ملازمه عقلیه آن است که عقل ما حکم می کند به این که ملازمه است بین یک حکم شرعی با حکمی دیگر و این دو لازم و ملزوم اند که هر جا آن حکم دیگر بود این حکم شرعی هم هست و لازمه اوست، خواه آن حکم دیگر یک حکم عقلی باشد، مانند این که شارع فرموده: وظیفه تو در حال اضطرار این است که به جای وضو یا غسل، با تیمم نماز بخوانی. عقل می گوید: ملازمه است بین اتیان به این مأموریه در حال اضطرار با سقوط امر اختیاری اگر اضطرار زایل شد؛ یعنی اعاده لازم ندارد و قضا ندارد. این سقوط امر اختیاری، حکم عقل است که بین آن حکم شرعی و این حکم عقلی ملازمه است و خواه آن حکم دیگر هم یک حکم شرعی باشد، مثل این که شرع گفته: فلان عمل که ذی المقدمه است واجب است.

عقل می گوید: ملازمه است بین وجوب ذی المقدمه شرعاً با وجوب مقدمات آن شرعاً که وجوب ذی المقدمه شرعی است و وجوب مقدمه هم شرعی است و عقل

فقط حاکم به ملازمه است و خواه آن حکم دیگر یک حکم عادی و بر اساس عادت باشد. در ادامه بحث مثال‌هایی در این مورد خواهیم آورد و توضیح خواهیم داد که این قسم اعتباری ندارد.

اکنون باید گفت که ممکن است برای شخصی که اولین بار با این عنوان برخورد می‌کند، این سؤال پیش آید که فلسفه تسمیه مباحث احکام عقلیه به ملازمات عقلیه چیست؟ چرا تعبیر به ملازمات نموده‌اند؟ می‌فرماید: بر ماست که مسأله را در هر دو قسمت باز کنیم؛ هم در مستقلات عقلیه و هم در غیر مستقلات عقلیه که چرا تعبیر به ملازمه شده است؟

در مستقلات عقلیه: وجه این تسمیه پس از دقت و بررسی در صغرا و کبرای این دلیل عقلی روشن می‌گردد. برای مثال مقدمه اول که صغرا قیاس باشد عبارت است از مثلاً: «العدل یحسن، فعله عقلاً» یا «الظلم یقبح، فعله عقلاً» این یک قضیه عقلی خالصه و جزء قضایای مشهوره است؛ آن هم جزء مشهوراتی که مورد اتفاق نظر همه عقلای عالم است و جای بحث از این قضیه در منطق یا در علم کلام، در مبحث عدالت و حسن و قبح اشیاست و ربطی به اصول ندارد و اگر در اصول بحث می‌شود صرفاً به خاطر آن است که صغرای آن کبرای بعدی فراهم شود.

مقدمه ثانی که کبرای قیاس باشد عبارت است از «کل مایحسن فعله عقلاً یحسن فعله شرعاً». مضمون این قضیه این است که ملازمه است بین حکم عقل با حکم شرع که اگر عقل گفت: هذا حسن، لازمه‌اش این است که شرع هم بگوید و این ملازمه عقلیه است؛ چون حاکم به آن عقل انسان است نه شارع و بحث اصلی مادر علم اصول از همین کبرای کلی است که سخن از ملازمه باشد. می‌خواهیم ببینیم عقل در کجا حکم به ملازمه کرده و این ملازمه را ادراک می‌نماید و در کجا حکم نمی‌کند و چون سخن از ملازمه است؛ لذا نام احکام مستقلات عقلیه را ملازمات عقلیه نامیده‌اند.

ولا ینبغی: دفع توهم می‌کنند به این که به خاطر شریف شما خطوط نکند که معنای این قضیه کلیه حجیت دارد و بدین وسیله حکم شرعی استکشاف می‌شود. خیر، معنای این مقدمه حجیت حکم عقل نیست، بلکه این کبرا با آن صغرا که به هم ضمیمه

شود نتیجه‌اش آن است که عقل می‌گوید: «العدل يحسن فعله شرعاً»، ولی ممکن است کسی این سخن را منکر شود و بگوید که ما قبول نداریم که عدالت حسن شرعی داشته باشد. به عبارت دیگر از راه این حکم عقل نمی‌توان حکم شرعی را استکشاف نمود، چنان‌که اخباریان منکر هستند. لذا ما باید ثابت کنیم که این حکم عقل و استنتاج عقلی و ادراک عقلی حجیت هم دارد؛ یعنی بدین وسیله ثابت می‌گردد که شارع هم در واقع چنین حکمی دارد و اثبات آن مربوط به مباحث حجت است.

والحاصل: در باب مستقلات عقلیه درباره دو مسأله بحث و گفتگو می‌کنیم:

۱. از صغرا که کدام فعل اختیاری ما، نزد عقل حسن و ینبغی ان یفعل است و کدام عمل اختیاری ما، قبیح و لا ینبغی فعله است.

۲. از کبرا که آیا هر چه را عقل ادراک نمود لازمه‌اش آن است که شرع هم او را ادراک کند؛ یعنی هر چه را عقل طبق او حکم کرد، آیا لازمه‌اش آن است که شرع هم طبق او حکم کند و وجوب یا حرمت درست کند یا نه؟ بحث ما در اصول از همین کبرای کلی است و نتیجه این دو مقدمه آن است که عقل می‌گوید: فلان کار نزد شارع حسن است یا قبیح است؛ اما آیا این حکم عقلی حجت است یا نه، باید در مباحث حجت گفتگو شود.

در غیر مستقلات عقلیه: باز هم وجه این تسمیه پس از بررسی صغرا و کبرای این استدلال روشن می‌گردد. برای مثال، مقدمه اول که صغرای قیاس است عبارت است از این که هذا الفعل واجب. این صغرا یک قضیه شرعیه محضه بوده و جای بحث آن در علم فقه است و ربطی به اصول ندارد.

مقدمه دوم که کبرای قیاس باشد عبارت است از این که کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً وجوب مقدمه شرعاً؛ یعنی ملازمه است عقلاً بین وجوب ذی‌المقدمه شرعاً و وجوب مقدمه شرعاً. نتیجه آن است که عقل می‌گوید: مقدمه واجب در نزد شارع واجب است. اما آیا این کم عقلی حجیت دارد یا نه، در مباحث حجت خواهد آمد. یا مثلاً شارع فرموده: هذا الفعل واجب. این صغرا و مربوط به فقه است. سپس عقل می‌گوید: کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً؛ یعنی ملازمه است بین

یک شیء نزد شارع با حرمت ضد آن شیء نزد شارع. نتیجه آن است که به نظر عقل، ضد واجب نزد شارع حرمت دارد. اما آیا این حکم عقلی و استنتاج عقلی حجت است یا نه، در ادامه خواهد آمد.

یا مثلاً شارع گفته: هذا الماتی به مأمور به فی حال الاضطرار. سپس عقل می گوید: کل ماتی به و هو مأمور به فی حال الاضطرار يلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختیار؛ یعنی ملازمه است بین ایتان به مأمور به امر اضطراری در حال اضطرار با مجزا بودن آن از مأمور به در حال اختیار، اعاده و قضا لازم ندارد، پس عقل حکم به اجزاء می کند؛ یعنی می گوید: فلان عمل نزد شارع مجزاست و قضا یا اعاده لازم ندارد. اما آیا این حکم عقلی حجت است یا نه، در ادامه توضیح داده خواهد شد.

ملاحظه می کنید که همه جا سخن از ملازمه است و بحث ما در این بخش از علم اصول، در رابطه با احکام عقلیه درباره همین ملازمه است؛ لذا نام این مباحث را به ملازمات عقلیه نامیده ایم.

والخلاصه: چه در مستقلات عقلیه و چه غیر مستقلات عقلیه، بحث از صغرا در علم اصول نداریم، بلکه صغرا یا در علم کلام مورد بحث واقع می شود کما فی المستقلات العقلیه و یا در علم فقه کما فی غیر المستقلات، و آن که در علم اصول مورد بحث است همان بحث از کبرای کلی است که ملازمه باشد و پس از اثبات این ملازمه و این که عقل چنین اداری می کند، تازه باید بحث کنیم که این حکم عقل حجت است یا نه؟

بنابر این مباحث ملازمات عقلیه به دو باب منحصر می شود: ۱. مستقلات عقلیه، ۲. غیر مستقلات عقلیه.

باب اول

مستقلات عقلیه

مقدمه

باب اول از دو باب مبحث ملازمات عقلیه، باب مستقلات عقلیه است. به عقیده مرحوم مظفر، مستقلات عقلیه‌ای که به درد استکشاف احکام شرعیه می‌خورند و می‌توانیم از طریق ملازمه از این مستقلات عقلیه به احکام شرعیه برسیم، منحصر در یک مسأله است و آن مسأله معروفه تحسین و تقبیح عقلی است، به این معنا که عقل ما مستقلاً برخی از افعال را تقبیح می‌کند کالظلم، و بعضی را تحسین می‌کند و می‌گوید: ینبغی ان یفعل کالعدالة. از آنجا که در این بخش یک مسأله بیشتر نداریم و از طرفی این مسأله در کتب معروف اصولی مطرح و بررسی نشده، برآنیم که به تفصیل درباره این مسأله بحث کنیم و جوانب مختلف آن را بررسی و تحقیق نماییم. بنابراین می‌گوییم: در رابطه با مسأله حسن و قبح عقلی در چهار مرحله بحث می‌شود که این چهار مرحله در طول یکدیگر هستند و به ترتیب باید ذکر کنیم:

مرحله اول: آیا افعال و کارهای اختیاری ما در واقع و نفس الامر بعضی حسن و شایسته و برخی قبیح و ناشایست هستند و یا حسن و قبح افعال اعتباری است نه واقعی و نفس الامری؟ به عبارت دیگر، آیا حسن و قبح افعال، ذاتی و واقعی است و

تابع اعتبار کسی نیست و یا اعتباری است؟ به عبارت سوم، آیا افعال و کارهای ما با قطع نظر از امر و نهی شارع بعضی ذاتاً حسن و برخی ذاتاً قبیح هستند و یا این که حسن و قبح اشیا اعتباری است و تابع امر و نهی شارع است؟

در این مرحله نزاع بین اشاعره از یک طرف، و امامیه و معتزله از طرف دیگر است. امامیه و معتزله می‌گویند: بعضی از کارها با قطع نظر از بیان شارع ذاتاً حسن است، کالعدالة و عقل ما به طور مستقل می‌تواند حسن آن را ادراک کند. بعضی دیگر از کارها با قطع نظر از بیان شارع ذاتاً قبیح است کالظلم، و شارع مقدس امر نمی‌کند مگر به آن کارهایی که دارای حسن ذاتی هستند و نهی نمی‌کنند مگر از کارهایی که دارای قبیح ذاتی هستند؛ لذا شعار ما این است: اوامر و نواهی الهی تابع مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه‌ای است که در متعلقات آنها وجود دارد.

در سوی دیگر اشاعره می‌گویند: هیچ عملی ذاتاً و با قطع نظر از بیان شارع حسن یا قبیح ندارد، بلکه به هر کاری که شارع امر کرد آن کار می‌شود حسن، حتی امر به زنا، ظلم و ... و از هر کاری که شارع نهی کرد آن فعل متصف به عنوان قبیح می‌شود، ولو عدالت، صداقت و ... پس حسن و قبح از امر و نهی شارع انتزاع می‌شوند و شعار اشاعره آن است که الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.

هر چه آن خسرو کند شیرین بود

این اختلاف ریشه دارترین نزاع بین اشاعره با معتزله و امامیه است و مسأله عدالت خداوند و حکمت خداوند که دو اصل مهم اعتقادی است بر این اصل مبتنی است؛ یعنی اگر حسن و قبح عقلی را پذیرفتیم، عدالت و حکمت معنا دارد، در غیر این صورت خیر. در نتیجه ما را به خاطر اعتقادمان به عدالت خداوند عدلیه می‌خوانند.

این مرحله اول جای بحث از آن در علم شریف کلام است و اگر در علم اصول مطرح می‌شود، صرفاً به عنوان یکی از مبادی تصدیقیه مبحث اصولی‌هاست که بحث از ملازمه باشد.

مرحله دوم: پس از این که قبول کردیم که افعال بعضی‌ها ذاتاً حسن و بعضی دیگر ذاتاً قبیح هستند و حسن و قبح، یک امر واقعی است، این بحث مطرح می‌شود که آیا

عقل ما استقلالاً و بدون کمک گرفتن از شرع مقدس می تواند حسن و قبح افعال را ادراک کند یا خیر؟

بر فرض این که بتواند ادراک کند، آیا حق داریم بدون رسیدن بیانی از شارع، طبق ادراک عقل رفتار کنیم؟ یعنی کاری را که عقل حسن تشخیص می دهد مرتکب شویم و کاری را که قبیح می داند ترک کنیم، یا این که باید دست روی دست بگذاریم و منتظر خطاب شارع باشیم و حق نداریم به این ادراک عقل ترتیب اثر بدهیم؟ در این مرحله، طرف بحث اخباریان و اصولیان هستند.

اخباریان می گویند: افعال حسن و قبح ذاتی دارند ولی عقل ما به صورت مستقل توان درک آنها را ندارد، بلکه باید منتظر بیان شارع باشیم؛ چون عقل ما خطا می کند و ممکن است کاری را که در واقع حسن دارد قبیح بداند یا بر عکس.

اصولیان می گویند: در برخی از افعال و کارها عقل ما به صورت مستقل حسن یا قبح را ادراک می نماید و نیازی به بیان شارع ندارد.

جای بحث این مرحله هم در علم اصول نیست، بلکه مربوط به علم کلام است و اگر در اصول مطرح می شود صرفاً به عنوان یک مبدأ تصدیقی است و از اصول موضوعه است؛ یعنی ما با فرض تمکن عقل از این ادراک بحث می کنیم.

البته مرحله دوم مشابه مرحله اول بوده و هر دو یکی هستند؛ چون در آینده ثابت خواهیم کرد که حسن و قبح واقعی اشیا غیر از همان ادراک عقلاً چیز دیگری نیست و معنای این که افعال حسن و قبح ذاتی دارند، این است که عقل عقلاً آنها را ادراک می کند؛ ولی دلیل این که دو مرحله تشکیل دادیم، مغالطه ای است که از سوی بعضی از اخباریان پیدا شده، و گر نه حقیقت یکی است.

مرحله سوم: پس از این که فرض کردیم افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند و عقل ما مستقلاً قدرت دارد که حسن یا قبح افعال را ادراک کند، در مرحله سوم این سؤال مطرح می شود که آیا هر آنچه را که عقل ما ادراک می کند و طبق آن حکم می کند (مانند این که می گوید: العدل حسن، الظلم قبیح و ...)، آیا لازمه اش آن است که شارع هم بر طبق حکم عقل حکم کند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا کلاماً حکم به العقل حکم

به الشرع ام لا؟ به عبارت دیگر، آیا ما بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا نه؟ این مرحله همان بحث اصولی است که گمشته ما در این مقصد دوم است. در این مرحله هم باز اختلاف است بین اصولیان شیعه و اخباریان آنها. گروهی از اخباریان مانند سید صدر شارح وافیه و برخی از اصولیان مانند صاحب فصول می گویند: خیر، ملازمه ای بین حکم عقل و شرع وجود ندارد. اما همان طور که بعداً خواهیم گفت، اکثر اصولیان برآن اند که ملازمه هست.

مرحله چهارم: پس از این که در مرحله سوم ملازمه را قبول کردیم و ثابت شد که عقل ما می تواند قطع پیدا کند که لازمه حکم من حکم شارع است، آن گاه این بحث طرح می شود که آیا این قطعی که برای عقل پیدا شده و این ادراکی که عقل دارد حجت است یا خیر؟ این نزاع خود سه شاخه دارد:

۱. آیا شارع می تواند جلوی حجیت این قطع را بگیرد و بگوید: این قطع تو حجت نیست و به آن ترتیب اثر نده یا نه؟ جمعی می گویند: آری، شارع می تواند (و هو رأی الاخباریین)، و جمعی می گویند: خیر (هو مسلک اکثر الاصولیین کما ثبت فی محله).
 ۲. بر فرض که شارع بتواند حجیت این قطع عقلی را نفی کند، آیا نفی هم کرده یا نه؟ بعض الاخباریین می گویند: آری شارع جلوی حجیت این قطع را گرفته است، آنجا که می فرماید: ان دین الله لا یصاب بالعقول؛ یعنی انسان با عقل خطاکار خود نمی تواند احکام خدا را درک کند و بشناسد.

اما اصولیان می گویند: خیر، شرع مقدس چنین کاری نکرده و آن روایت هم معنای دیگری دارد.

۳. این که برای شارع ممکن نباشد که حجیت این قطع را نفی کند، بلکه ناچار باشد چنین حکمی داشته باشد، معنای این که هر چه را عقل طبق او حکم کند شرع هم حکم می کند چیست؟ مراد از حکم شارع آیا صرف ادراک شارع است؛ یعنی هر چه را که عقل حسن یا قبح او را ادراک می کند شاعر هم ادراک می کند؟ اما آیا به دنبال این ادراک امر و نهی هم می کند یا نه؟ محتاج به دلیل است. یا این که مراد از حکم شارع امر و نهی اوست، که هر چه را عقل حسن تشخیص داد شارع می گوید: افعَل، و هر چه را عقل

قبیح تشخیص داد شارع می گوید: لاتفعل؟ هر دو محتمل است و باید در جای خود اثبات شود. حال این مرحله چهارم با هر سه بعدش در مباحث حجت طرح خواهد شد و فعلاً بحث ما در بخش ملازمات عقلیه در باب مستقلات، درباره مراحل سه گانه قبل است که به ترتیب تحت عنوان سه مبحث مطرح می سازیم:

مبحث اول: تحسین و تقبیح عقلی

مبحث اول از سه مبحث مورد نظر در ملازمات عقلیه مربوط به حسن و قبیح عقلی اشیاست. قبل از ورود در اصل بحث مقدماً تاریخچه این مسأله را به طور اجمال عنوان می کنیم.

مباحث کلامی از نیمه اول تاریخ هجری شروع شده است و قدیمی ترین مسأله کلامی، مسأله جبر و اختیار بود که آیا انسان موجود مختار است یا مجبور؟ از آنجا که هر انسانی علاقه دارد که از سرنوشت خویش آگاه گردد، لذا این بحث عنوان شد. این بحث خود به خود به دنبالش مبحث عدالت را مطرح ساخت. علمای علم کلام در رابطه با عدالت دو دسته شدند:

۱. معتزله که طرفدار عدل و اختیار بودند.

۲. اشاعره که طرفدار جبر و اضطرار شدند.

معتزله می گفتند: عدل حقیقی است که کارهای خداوند بر معیار آن انجام می شود.

اشاعره می گفتند: عدل منتزع از فعل حق است و هر کارهای او عین عدل است.

این بحث خود به خود حسن و قبح ذاتی افعال را مطرح ساخت که آیا به طور کلی

افعال دارای صفت ذاتی حسن و قبح هستند؟

یعنی مثلاً عدالت و احسان فی حد ذاته نیکو و شایسته است، و دروغ و ظلم فی ذاته زشت و ناشایست است؟ یا زشت و زیبا امری اعتباری و قراردادی است؟ این بحث به دنبال خود پای عقل و مستقلات عقلیه را مطرح و به میان آورد و چنین مطرح شد که آیا عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد و به تنهایی قادر است به تشخیص آنها یا نیاز به کمک شرع دارد؟

معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و اشاعره منکر آن. کم کم دامنه این

مباحث به مسأله توحید کشیده شد و بحث مهمی مطرح شد که آیا افعال خداوند معلل به اغراضی هستند یا خیر؟ اینجا مسأله حکمت الهی مطرح شد. معتزله طرفدار حکمت شدند و اشاعره انکار کردند.

علمای شیعه در این مسائل چهارگانه جانب معتزله را گرفته و معروف به عدلیه شدند البته تفاوت‌هایی بین نظریه معتزله و شیعه وجود دارد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: تمام دانشمندان و متفکران و صاحب‌نظران جهان، چه در عصر حاضر و چه در اعصار و قرون گذشته، بلکه تمام انسان‌ها و عقلای عالم قبول دارند که برخی از کارهای اختیاری ما حسن، زیبا و پسندیده هستند و برخی از کارها زشت و قبیح، و در میان همه ملل جهان صاحب هر ایده و مرامی که باشند، چه مادی و چه الهی، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، همه با همه عادت‌ها و سلیقه‌های گوناگونی که دارند، قبول دارند که ما خوب و بد داریم، منتهی اختلاف در این است که آیا حسن و قبح کارها ذاتی و واقعی است، یا اعتباری؟

بسیاری از صاحب‌نظران می‌گویند: حسن و قبح افعال اعتباری و تابع آداب و رسوم و عادت و تلقینات است. خوب و بد در کارها تابع سلیقه‌های مردم است و یک معیار واقعی ندارد. نظیر سلیقه‌های مختلفی که مردم در انتخاب رنگ‌ها و مزه‌ها دارند؛ یکی رنگ کرم را می‌پسندد و دیگری رنگ قهوه‌ای و سومی رنگ دیگر را و دلیل خاصی هم ندارد. خوب و بد نسبت به هر قوم و سلیقه متفاوت است و نمی‌توان کسی را ملامت کرد که چرا این کار را خوب و آن دیگری را بد می‌دانی. بسیاری از صاحب‌نظران جهان امروز بر همین اعتقادند، ولی مادر مقابل این گرایش‌ها معتقدیم که ورای سلیقه‌ها و آداب و رسوم اجتماعی و تلقینات ما خوب و بد‌هایی واقعی داریم که تابع سلیقه کسی نیست. اگر همه مردم دنیا جمع شوند و بگویند: فلان کار خوب نیست، از خوبی آن چیزی کاسته نمی‌شود، همچنین در جانب بدی‌ها. پس خوب و بد ملاک واقعی و نفس‌الامری دارند. این یک بحث کلی؛ اما در کتاب اصول الفقه بحث بر این است که آیا حسن و قبح اشیا عقلی است یا شرعی؟ یعنی آیا عقل ما مستقلاً بدون استعانت از بیان شارع می‌تواند حسن و قبح افعال را درک کند و یا این که

هیچ کاری ذاتاً و با قطع نظر از بیان شارع نه حسن است و نه قبیح؟ در مسأله دو نظر وجود دارد:

یکم. اشاعره می‌گویند: هیچ کاری فی حد ذاته و با قطع نظر از بیان و خطاب شارع نه حسن دارد و نه قبیح، بلکه حسن و قبح تابع اعتبار شارع است. هر کاری را که شارع مقدس حسن بداند و بدان امر کند، حسن خواهد بود ولو امر به زنا یا بمحارم، و از هر کاری که شارع نهی و آن را تقبیح کند، قبیح خواهد بود ولو نهی از عدالت یا نماز باشد. خلاصه آن‌که پیچ مطلب دست شارع است. الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع؛ و چون تابع اعتبار شارع است اگر شارع قضیه را برعکس کرد، یعنی آنچه را که تا به حال حسن می‌دانست از امروز به بعد تقبیح کرد، آن کار می‌شود قبیح. اگر کاری را که تا به حال قبیح می‌دانست از حالا تحسین کرد آن کار می‌شود حسن. برای تأیید این مثال از باب نسخ آورده‌اند و گفته‌اند:

شاهد مطلب این است که شارع در مدت زمانی یک عمل را واجب می‌کند، سپس آن را نسخ و حرام می‌کند. مادامی که واجب کرده بود آن کار حسن داشت، حالا که تحریم کرد این کار قبیح پیدا می‌کند یا به عکس.^۱

برخی دانشمندان خارجی نظیر «دکارت»، همین نظر را دارند. دانشمند محترم مرحوم فروغی از قول دکارت چنین نقل می‌کند: «دکارت قدرت و اراده خداوند را محدود به هیچ‌گونه حدی نمی‌داند، حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید؛ زیرا ضروریات عقلی را هم خدا خلق کرده است. هرچه محال است بر حسب مشیت محال است و هرچه حق است او حق قرار داده و می‌توانست خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد...»^۲ و باز از قول دکارت می‌گوید: «نباید گفت خداوند در فعل خود به نیکی، زیبایی، داد و خرد مقید است؛ زیرا نیکی و بدی را خود او جعل می‌کند».^۳

۱. این متن بیانات فاضل قوشچی در شرح تفسیر الاعتقاد، ص ۳۷۳ است که جناب مظفر آورده است.

۲. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۵۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۵۳.

۲. در مقابل اشاعره، عدلیه یعنی معتزله و امامیه بر آن اند که افعال و کارها با قطع نظر از حکم شارع برخی حسن هستند، کالعدالة و الاحسان. برخی نیز قبیح هستند، کالظلم و الکذب. برخی دیگر نه حسن دارند و نه قبیح، مثل آب خوردن راه رفتن و ... که ذاتاً حسن یا قبیح ندارد. به اعتقاد عدلیه خداوند متعال امر نمی کند مگر به کارهایی که حسن و بایستنی باشد؛ یعنی در واقع دارای مصلحت باشد و نهی نمی کند مگر از کاری که در واقع قبیح و ناشایست و دارای مفسده باشد؛ مثلاً صداقت که امری است ذاتاً حسن و به خاطر حسن و شایسته بودن آن، خداوند امر کرده که: «كُونُوا مَعَ الْصَادِقِينَ». از سوی دیگر، کذب کاری است که ذاتاً قبیح است و به خاطر قبیح آن، خدا از آن نهی کرده است که لاتکذب. بنابراین، با امر خدا صدق حسن نشده و با نهی او کذب قبیح نمی شود؛ و کذلک العدل و الظلم.

در میان دانشمندان اروپایی هم بعضی ها مثل منتسکیو صاحب روح القوانين، همین نظر را دارند. دانشمند محترم مرحوم فروغی گفته است: «منتسکیو در جایی می گوید: "قوانین در میان مردم بی قاعده و به دلخواه مقرر نمی شود و قواعد و اصولی دارد؛ زیرا نه کارهای خدا بی قاعده و بی نظم و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی. همه چیز تحت ضابطه و اصول است. بعضی از محققان گمان برده اند نیک و بد، داد و بیداد و ... به کلی تابع وضع است؛ یعنی هرچه را در هیأت اجتماعی منع کنند زشت، و هرچه را جایز کنند زیبا خواهد بود"».^۱

البته چنین نیست. علاوه بر دلایل عقلی که ما در آینده بر این مدعا ذکر خواهیم کرد، دلایل سمعی و نقلی هم از آیات و روایات داریم که چند نمونه را ذکر می کنیم: امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْكَ إِلَّا بِحَسَنِ وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنْ قَبِيحٍ». ^۲ نیز آن حضرت به مالک اشتر می فرماید: «وَيَقْبِيحُ الْحَسَنُ وَ يَحْسُنُ الْقَبِيحُ». ^۳ امام رضا علیه السلام فرموده است: «و منها ان الله عزوجل حكيم و لا يوصف بالحكمة الا

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۳. همان، نامه ۵۳.

الَّذِي يحظر الفساد و يأمر بالصلاح و يزجر عن الظلم و ينهى عن الفواحش»^۱.
حال جناب مظفر می فرماید:

این بود خلاصه دو نظریه؛ اما به عقیده من با این مقدار از بیان نمی توان مراد واقعی طرفین را فهمید و آن گاه قضاوت کرد که حق با اشاعره است یا معتزله. ناچاریم یک طرف را بگیریم تا بتوانیم در مسأله اصولیه از آن بهره بگیریم. تا وقتی که ثابت نشود که عقل ما حسن و قبح اشیا را مستقلاً درک می کند، نمی توانیم از ملازمه بحث کنیم. از طرفی مسأله وجود معرفت خداوند و تکالیف الهی و نیز وجوب اطاعت از او امر و نواهی خداوند مبتنی است بر این که ادراک و حسن و قبح عقلی داشته باشیم. بنابراین، چون از طرفی موضوع، مهم و اساسی است و از طرفی هم به نظر ما این بحث نه در علم کلام کاملاً بررسی شده و نه در علم اصول، قدری از روش و سبکی که در کتاب پیش گرفته ایم و آن بنای بر اختصار است خارج می شویم و قدری گسترده تر مطلب را بحث می کنیم.

در این قسمت ها با مطالب فراوان منطقی، فلسفی، کلامی، اخلاقی، عرفانی و عادی آشنا خواهیم شد. مرحوم مظفر در ادامه می فرماید:

پیش از ورود در این مباحث شما را مکلف می سازیم به این که به کتاب المنطق ما مراجعه کنید و بخش قضایای مشهوره را در آنجا مطالعه بفرمایید تا کمک کار شما در ادراک و فهم مطالب این بخش باشد.

جناب مظفر بحث خود را در شش امر قرار می دهد تا کاملاً روشن شود که حق با اشاعره است یا با عدلیه:

۱. معنای حسن و قبح و بیان مورد نزاع

امر اول از امور شش گانه ای که باید مورد بحث قرار گیرد در رابطه با معانی گوناگون حسن و قبح است. مرحوم مظفر فرموده است:

حسن و قبح به یک معنا به کار برده نمی شود، بلکه به سه معنای مختلف

استعمال می شود که باید یک به یک آنها را ذکر نموده و بیان داریم که کدام یک از این معانی مورد نزاع بین اشاعره و عدلیه است.

الف. گاهی حسن و قبح به معنای کمال و نقص می آید. برای مثال می گوئیم: فلان امر حسن است؛ یعنی کمالی است برای نفس انسان و یک ارزش است. یا فلان چیز قبیح است؛ یعنی یک نقص برای روح انسان است و یک ضد ارزش به حساب می آید. حسن و قبح به این معنا، هم وصف افعال اختیاریه انسان واقع می شود و هم وصف متعلقات افعال انسان؛ یعنی هم فعل اختیاری ما متصف به حسن و قبح به این صورت معنا می گردد و هم متعلق فعل ما. مثلاً گفته می شود: علم حسن است؛ یعنی دانش برای انسان کمال و ارزش است و انسان عالم کامل تر از جاهل است. یا گفته می شود که تعلم حسن است؛ یعنی فرا گرفتن دانش یک کمال و ارزش است. در مثال اول علم که متعلق فعل انسان است متصف به حسن شده و در مثال دوم تعلم که فعل انسان است متصف به حسن شده است. یا مثلاً: الجهل قبیح، یعنی در جان انسان یک نقصان و کمبود و یک ضد ارزش است و افعال التعلم قبیح، یعنی مسامحه و سهل انگاری در فراگیری دانش و نرفتن به دنبال آن قبیح و یک نقصان و ضد ارزش است. باز در مثال اول متعلق فعل انسان متصف به صفت قبح شده و در مثال دوم فعل اختیاری انسان مصنف می گوید که بسیاری از خلقیات انسان متصف به صفت حسن و یا قبح به کمال و نقص بودن معنا می شوند. برای مثال یک سلسله صفات و اخلاق در افراد بشر حسن و پسندیده و در واقع کمال است؛ مانند شجاعت، بخشندگی، حلم، عدالت، انصاف و صفاتی که نکته مقابل اینها باشند نقصان و ضد ارزش هستند مثل جبن که ضد شجاعت است؛ امساک که ضد کرم است، سفاهت که ضد حلم است، جور که ضد عدل است و ظلم که ضد انصاف است.

جناب مظفر می فرماید:

این اخلاق و صفاتی که برای انسان بیان کردیم، متصف به حسن و قبح به معنای مذکور می شوند و متصف به حسن و قبح به دو معنای بعدی هم می گردند و بین آنها منافاتی نیست.

به عبارت دیگر، مانعة الجمع نیستند، بلکه مانعة الخلو هستند. سپس می فرماید:
حسن و قبح به این معنا مورد نزاع عدلیه و اشاعره نیست، بلکه خود
اشاعره هم قبول دارند که حسن و قبح به معنای کمال و نقصان یک امر
عقلی است و عقل ما استقلالاً می تواند آن را بفهمد.

کدام انسان است که نداند که علم حسن است و جهل قبیح است؟ همه می دانند. لذا
به آن فرد عامی و بی سواد محض هم اگر بگویی تو دانا و عالمی بسیار خوشحال
می گرد؛ چون یک کمال را به او نسبت داده ای، و اگر بگویی تو جاهل و نادانی بسیار
آزرده خاطر می شود؛ چون یک ضد ارزش را به او نسبت دادی و او بالفطره هر چه را
کمال باشد دوست دارد و می طلبد. در مسأله دوم خواهیم گفت که این گونه قضایا و
تصدیقات از قضایای یقینیات هستند و مشابه و مطابق خارجی دارد و لاریب فیه بوده
و از محل بحث ما خارج است.

ب. حسن و قبح به معنای لذت و الم یا ملایمت و منافرت بانفس است. گاهی
حسن و قبح گفته می شود و از آنها این معنا اراده می شود. وقتی می گوئیم فلان امر
حسن است، یعنی برای نفس انسانی لذت بخش است و ملایم با طبع انسان است. یا
فلان امر قبیح است، یعنی نفرت آور و ناسازگار با طبع انسان است و انسان از او تنفر و
اشمئزاز داشته و بدش می آید.

حسن و قبح به این معنا هم همانند حسن و قبح به معنای اول، هم وصف افعال
اختیاریه انسان واقع می شود و هم وصف متعلقات افعال انسان؛ مثلاً در مورد
متعلقات افعال انسان گفته می شود: فلان منظره حسن و جمیل است، یعنی لذت بخش
و سازگار با طبع انسان است و انسان از آن خوشش می آید و آن را می خواهد. در اینجا
منظره متعلق فعل انسان است و فعل انسان نظر و مشاهده است. یا مثلاً هذا الصوت
حسن مطرب یعنی فلان صدا زیبا و به طرب آورنده است، یعنی لذت بخش است. باز
صوت متعلق فعل انسان است و فعل انسان استماع و شنیدن صوت است. یا مثلاً هذا
المذوق حلو حسن؛ یعنی این چشیده شده شیرین و پسندیده، ملایم با طبع و دلخواه
انسان است. باز هم متعلق فعل انسان است و فعل انسان ذوق و چشیدن است.

در مورد افعال اختیاریه انسان می‌گوییم: خواب قیلوله (خوابی که اندکی پیش از اذان ظهر انجام می‌گیرد) حسن و نیکو، یعنی لذت بخش است. یا الاکل عندالجوع حسن، یعنی ملایم با طبع است و هکذا... که در این مثال‌ها نوم قیلوله، اکل، شرب و... فعل انسان هستند که متصف به حسن شده‌اند. نیز در جانب ضد آنها می‌گوییم: فلان منظره قبیح است، فریاد زن نوحه گر قبیح است و یا خواب با شکم سیر قبیح است که منظره یا ولوله متعلق فعل انسان است و نوم فعل انسان است و متصف به قبیح شده‌اند. مصنف اضافه می‌کند که حسن و قبیح به این معنای دوم دایره وسیعی دارد و اشیا به لحاظ حسن و قبیح به معنای لذت و الم به سه قسم منقسم می‌شوند. به تعبیر دیگر، انسان با تجربیات طولانی که دارد و با قوه عقلی که خداوند به او داده است می‌تواند اشیا را به سه قسم تقسیم کند:

۱. اموری که بالفعل دارای حسن یا قبیح هستند، مانند مثال‌های فوق که فلان صوت حسن است و فلان صوت قبیح است: «إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ».
۲. اموری که بالفعل نه دارای حسن هستند و نه دارای قبیح ولی به لحاظ عواقب حسن یا سویی که دارند انسان آنها را متصف به حسن و قبیح می‌کند.
۳. اموری که بالفعل قبیح است و نفس از او مشمئز و متنفر است، ولی به لحاظ عواقب مثبت و خوبی که دارد عقل ما او را حسن، یعنی لذت بخش و ملایم با طبع می‌شمارد، اما نه به لحاظ حال، بلکه به لحاظ آینده. مثلاً آشامیدن و سرکشیدن داروی تلخ بالفعل مورد تنفر انسان است و انسان بدش می‌آید ولی به لحاظ آثار خوبی که در آینده دارد و سلامتی و راحتی را به انسان برمی‌گرداند عقل می‌گوید این کار خوبی است، یا مثلاً جراحی و قطع عضو بالفعل مورد تنفر انسان است و انسان دلش نمی‌خواهد که جراحی شود و یا عضوی از اعضای بدن او که فاسد شده قطع شود ولی عقل حسابگر می‌گوید اگر جراحی نشود یا فلان عضو فاسد بدن قطع نشود، مرض تو را می‌کشد. به ناچار برای رسیدن به سلامتی و حیات به این جراحی و قطع عضو تن می‌دهد، یا بر عکس. چه بسا کاری بالفعل حسن و لذت آور است اما به لحاظ اثرات سوء و زیان‌آوری که در آینده دارد داخل در امور قبیحه شده و عقل او را قبیح

می‌شمارد و انسان از او متنفر است. مثلاً خوردن غذاهای لذیذ و رنگارنگ بالفعل لذت‌بخش است ولی به لحاظ آینده که پر خوری از این اغذیه موجب مرض و گرفتاری می‌گردد، این غذا قبیح و منافی باطبع می‌شود. جناب مظفر می‌فرماید:

جناب فاضل قوشچی در شرح فحرید خود گفته است: «گاهی از حسن و قبح به معنای مذکور تعبیر به مصلحت و مفسده می‌شود. فلان امر حسن است، یعنی دارای مصلحت است و یا قبیح، یعنی دارای مفسده است».

سپس می‌فرماید:

مصلحت و مفسده معنای علی‌حده‌ای نیست، بلکه برگشت به همان لذت و الم یا ملایمت و منافرت با نفس می‌کند؛ زیرا انسان مصلحت را بدین لحاظ حسن می‌شمارد که ملایم با طبع و لذت‌آور است و متقابلاً مفسده را به این دلیل قبیح می‌شمارد، که ناملایم با طبع و نفرت‌آور است. پس معنای جدیدی نیست.

در پایان می‌فرماید:

حسن و قبح به این معنا هم مورد نزاع عدلیه و اشاعره نیست، بلکه اشاعره هم قبول دارند که حسن و قبح به این معنا عقلی است و عقل ما استقلالاً آن را فهمیده و ادراک می‌کند و کسانی که پنداشته‌اند نزاع در این معناست، مقصود طرفین را نفهمیده‌اند.

ج. گاهی حسن و قبح گفته می‌شود و از آنها مدح و ذم اراده می‌شود. مثلاً می‌گوییم فلان امر حسن است، یعنی مدح و ستایش دارد و فلان امر قبیح است، یعنی مذمت و سرزنش دارد. حسن و قبح به این معنا فقط وصف افعال اختیاریه انسان واقع می‌شود. مثلاً می‌گوییم فلان کار حسن است، یعنی فاعل آن فعل در نزد همه عقلای عالم مستحق مدح و ثواب است و یا فلان کار قبیح است یعنی فاعل آن فعل نزد عقلای مستحق مذمت و عقاب است. به عبارت دیگر فلان کار حسن است، یعنی نزد همه عقلای شایسته و ینبغی آن یفعل است و یا فلان کار قبیح است، یعنی عقل همه عقلادرک می‌کند که ناشایست و لاینبغی آن یفعل است و معنای این که عقل حکم می‌کند به حسن یا قبح، یعنی حسن و قبح آن را ادراک می‌کند.

حال مورد بحث و نزاع میان اشاعره و عدلیه در حسن و قبح همین معناست که اشاعره منکرند و می‌گویند عقل عقلاً جدای از بیان شارع نمی‌تواند بگوید این کار حسن و ینبغی ان یفعل، یا قبیح و ینبغی أن یتَرَک است، ولی عدلیه می‌گویند عقل عقلاً عالم استقلالاً این معنا را درک می‌کند. ان شاء الله تعالی در این باره در ادامه بیشتر بحث خواهیم کرد.

تنبيه: پس از این که معانی سه گانه حسن و قبح را شناختیم، به بیان نسبت مابین این معانی سه گانه از نسب اربع می‌پردازیم. جناب مظفر مطلب را سربسته گفته و رد شده فقط فرموده است که برخی از کارها ممکن است دارای حسن و قبح به هر سه معنا باشد؛ مانند تعلم، احسان و ... که هم برای نفس کمال و هم ملایم با نفس بوده و هم عندالعقلاء مما ینبغی ان یفعل است. برخی دیگر از کارها ممکن است به یکی از معانی سه گانه حسن و نیکو باشد، ولی به دو معنای دیگر نه دارای حسن و نه قبح باشد و یا به دو معنای دیگر قبیح باشد و مثال‌هایی هم آورده است، ولی تفصیل مطلب آن است که نسبت بین معنای دوم از یک طرف با معنای اول و سوم از طرف دیگر عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر چیزی که کمال یا نقص برای نفس باشد و عندالعقلاء ینبغی فعله أو لاینبغی فعله باشد، ملایم با نفس هم هست به لحاظ منافع و مصالحی که بر او مترتب می‌شود و یا ناملایم با نفس است به لحاظ مفاسد و مضاری که بر آن مترتب می‌شود. مثلاً ظلم هم قبیح است عندالعقلاء کافه و هم نقص است و ناملایم با نفس. یا احسان حسن است به هر سه معنا. اما این طور نیست که هر چیزی که ملایم با نفس یا ناملایم با نفس بود کمال یا نقص هم باشد و یا ینبغی فعله او ترکه هم باشد. برای مثال غنا حسن است به معنای دوم، یعنی ملایم با نفس است و نفس انسان از آن خوشش می‌آید تا آنجا که بعضی گفته‌اند غذای روح انسان است ولی حسن به معنای اول و دوم نیست؛ یعنی غنا و آوازخوانی برای نفس کمال نیست. آری، کمال برای صوت هست که این صوت بما هو صوت، صوت کاملی است ولی کمال نفس نیست که انسان مغنی یا مغنیه انسان کاملی باشد. نیز عقلاء بما هم عقلاء به شایستگی غنا حکم نمی‌کنند و این که ینبغی أن یفعل. یا مثلاً شخصی که عادت به سیگار و یا قلیان

پیدا کرده است استعمال دخانیات و یا مواد مخدر و یا مسکرات و امور مستی آور برای او حسن است بالمعنی الثانی یعنی لذت بخش و ملایم با طبع است ولی حسن بالمعنی الاول و الثالث نیست، بلکه قبیح است. اما نسبت بین معنای اول و سوم باز هم عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر جا حسن و قبح به معنای سوم باشد، حسن و قبح به معنای اول هست. بنابراین، هر کاری را که عقلاء بهامهم عقلاء حسن و یا قبیح بدانند، آن فعل کمال یا نقص هم هست، کالعدالة و الظلم و الاحسان و الاسائة و الصدق و الکذب. اما چنین نیست که هر امری که حسن و قبیح بالمعنی الاول بود، حسن و یا قبیح به معنای سوم هم باشد؛ چون حسن و قبح به معنای سوم فقط در محدوده افعال اختیاریه انسان هاست و ربطی به متعلقات افعال ندارد، پس در متعلقات افعال حسن و قبح بالمعنی الاول هست ولی بالمعنی الثالث نیست. فالنسبة عموم و خصوص مطلق ایضاً.

۲. واقعیت حسن و قبح در معانی مختلف آن و رأی اشاعره

در امر اول با معانی سه گانه حسن و قبح آشنا شدیم و نیز نسبت بین آنها را دانستیم. حال در امر دوم می خواهیم بدانیم که حسن و قبح به کدام یک از این سه معنا از امور واقعی و خارجی است و واقعیت خارجی دارد، و به کدام معنا یک امر اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد. قبل از ورود به بحث باید به دو مقدمه توجه کنیم:

یکم. منظور از واقعیت خارجی داشتن چیست؟ منظور آن است که این امر در خارج حقیقتاً و واقعاً موجود بوده و به اختلاف سلیقه ها و طبیعت ها و ادراکات مختلف نشود، بلکه حقیقت او در جای خود محفوظ باشد. همچنین تابع ادراک مدرک و تعقل متعقلی نباشد، بلکه چه مدرک و معتبری در عالم باشد یا نباشد، آن امر در ظرف خودش موجود است؛ همانند تمام واقعیات مجرد و مادیه ای که در جهان خارج وجود دارند.

دوم. امور و اشیا از یک نظر به سه قسم منقسم می شوند:

الف. امور واقعی و نفس الامری: عبارت است از اموری که مشابه و مطابق خارجی دارند و در خارج حقیقتاً موجود هستند؛ همانند علم، تقوا، عدالت و ... که ملکات و

کمالاتی هستند که در خارج در شخص عالم و متقی و عادل وجود دارند؛ مانند خود روح انسان و نیز حقایق مادی و مجرد عالم که مشابه خارجی دارد.

ب. **امور انتزاعی:** عبارت‌اند از اموری که مشابه خارجی ندارند و خودشان در خارج حقیقتاً موجود نیستند، ولی منشاء انتزاع خارجی دارند؛ یعنی عقل و ذهن ما این امور را از آن واقعیات خارجی انتزاع کرده است؛ مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت و

ج. **امور اعتباری محض:** عبارت است از اموری که نه مشابه خارجی دارند و نه منشاء انتزاع خارجی، بلکه صرفاً یک امر اعتباری محض است که تابع اعتبار معتبر است و در عالم اعتبار موجود است و مادامی که معتبر او را اعتبار بکند هست و مادامی که اعتبار نکند نیست؛ مثل ملکیت و زوجیت و ... که مادامی که عقلای عالم این اضافه ملکیه را بین زید و عبا اعتبار کنند هست، همین که این اعتبار را برداشتند دیگر ملکیت و اضافه‌ای در کار نیست.

حال بسیاری از قوانین و دستورالعمل‌هایی که عقلای عالم برای اداره جامعه و نظم آن وضع می‌کنند از این قسم و تابع اعتبار آنهاست. مادامی که عقلای عالم اعتبار کنند که چراغ قرمز علامت توقف است، این معنا را دارد و به محض این که اعتبار عوض شود این معنا هم عوض می‌شود.

با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم که حسن و قبح به معنای اول از امور واقعیه‌ای است که در خارج موجود است و به اختلاف سلیقه‌ها و مشربها مختلف نمی‌شود و تابع ادراک و تعقل کسی هم نیست، بلکه همه انسان‌ها با همه سلیقه‌های گوناگون به کمال یا نقص بودن آن حکم می‌کنند. اگر هیچ انسان مدرکی هم نباشد، آن کمال یا نقص سر جای خود هست. مثلاً علم کمال و جهل نقص است. ایمان کمال و کفر نقص است و ... خواه مدرکی باشد یا نه.

حسن و قبح به معنای دوم یعنی ملایمت و ناملایمت با نفس از امور واقعیه نیست و واقعیت خارجی ندارد، بلکه تابع ادراک و سلیقه‌ها و طبیعت‌هاست و لذا به اختلاف سلیقه‌ها مختلف است. برخی از امور هست که در نزد همگان ملایم با نفس است؛

چون همه در این سلیقه مشترک‌اند و برخی از امور نزدیک دسته ملایم با نفس است و نزد دسته دیگر ناملایم است؛ چون سلیقه‌ها مختلف است. برای مثال بویی معین، مزه‌ای معین، منظره‌ای معین یا صوتی معین به نظر یک نفر یا یک عده حسن و لذت‌بخش است، ولی به نظر بعضی دیگر الم‌زا و نفرت‌آور است؛ چون سلیقه‌ها و نظر‌ها مختلف هستند و هر کسی چیزی را می‌پسندد.

خلاصه این‌که حسن و قبح به معنای دوم، صفت واقعی و خارجی برای اشیا نیست که همانند کمال و نقص در خارج برای آن‌شء ثابت باشد، بلکه امری اعتباری است و تابع ادراک انسان است و اگر انسان یا حیوان دیگری که این سلیقه و ذوق را داشته باشد نبود، از این ادراک و حسن و قبح و ملایمت هم خبری نبود.

و هذا مثل: ما نحن فیه را به مطلبی که جدیداً دانشمندان علوم طبیعی در فیزیک ثابت کرده‌اند تشبیه می‌کنند و آن این‌که به عقیده دانشمندان فیزیک، این رنگ‌های گوناگونی که برای اشیا مشاهده می‌کنیم، یکی رنگ قرمز، دیگری سفید و سومی زرد و ... واقعیت خارجی ندارند و رنگ در خارج موجود نیست؛ بلکه رنگ‌های مختلف در اثر انعکاس شعاع نور بر این جسم پیدا می‌شود. بنابراین، در تاریکی که نوری وجود ندارد رنگی هم وجود ندارد. اگر در تاریکی جسمی را به شما بدهند و بگویند رنگ آن را تعیین کن شما عاجزی. آنچه در تاریکی وجود دارد عبارت است از جسمی با خصوصیات و کم و کیف معین، و این جسم به خاطر داشتن آن صفت واقعی دارای خصوصیتی است. وقتی نور به آنها می‌تابد بر اثر اختلاف خصوصیات اجسام هریک به رنگی معین مشاهده می‌شود؛ در ما نحن فیه هم قضیه همین است؛ یعنی حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت یک امر واقعیت‌دار در خارج نیست؛ بلکه تابع ادراکات و سلیقه‌های افراد است. آری، منشاء این دلالت و منافرت در خارج موجود است و در آن‌شء خارجی خصوصیتی هست که به خاطر آن ملایم با نفس است؛ یعنی انسان آن را می‌چشد و درک می‌کند و از این ادراک لذت می‌برد. البته خود لذت و الم دو امر حقیقی و واقعی هستند و از حالات روح انسان هستند؛ اما این لذت و الم غیر از آن حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت است.

خلاصه این که خود انسان در خارج موجود است و لذت و الم را در خارج دارد و آن جسم و شیء در خارج هست و آن مزه یا طعم را در خارج دارد. اما ملایمت آن مزه با نفس یا ناملایمت او تابع ادراکات و سلیقه‌هاست و واقعیت خارجی ندارد و لذا به اختلاف سلیقه‌ها مختلف می‌شود و اگر یک امر خارجی باشد نباید به اختلاف سلیقه‌ها مختلف شود.

و اما حسن و قبح به معنای سوم یعنی مدح و ذم و یا ینبغی فعله اولاً ینبغی فعله، مانند قسم دوم از امور اعتباریه محضه و تابع اعتبار و ادراک عقلای عالم است. برخلاف نظریه شهید صدر که حسن و قبح را مطلقاً از صفات واقعیه اشیا می‌داند، کما ذکر در جزء اول حلقه ثالثه آخرین بحث آن. اگر عقلای عالم بماهیم عقلاء این ادراک و حکم را داشته باشند، حسن و قبح به این معنا هم هست و اگر نداشته باشند نیست. حال باید دید که تفاوت این مسأله با قسم دوم چیست و حقیقت مطلب از چه قرار است؟ در امر چهارم خواهد آمد، ان شاء الله تعالی.

علاوه بر این، با دانستن مطالب مذکور به سراغ اشاعره می‌رویم و می‌گوییم: شما آقایان اشاعره که حسن و قبح به معنای سوم را منکر هستید و می‌گویید: حسن و قبح ذاتی به این معنا نداریم، مرادتان چیست؟ آیا مرادتان این است که حسن و قبح به این معنا واقعیت و مشابه خارجی ندارد، صرفاً اعتباری و تابع ادراک عقلاء بماهیم عقلاست؟ یا مرادتان این است که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیا را ادراک کند و باید متوقف بماند تا خطابی از شارع برسد؟ اگر مرادتان احتمال اول باشد، گفتارتان صحیح است ولی به دو دلیل بعید است که مراد اشاعره این باشد:

۱. همین اشاعره که منکر حسن و قبح هستند، معتقدند که بعد از حکم شارع بعضی از کارها حسن و بعضی قبیح می‌شوند، در حالی که واضح است که این حکم شارع برای حسن و قبح واقعیت خارجی درست نمی‌کند، بلکه امری اعتباری است؛ چون این حکم تشریعی است نه تکوینی که: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ». پس یقیناً مرادشان این احتمال نیست.

۲. همین اشاعره بر این گفتار خودشان که طبق معنای سوم حسن و قبح عقلی

نداریم، این مطلب را مبتنی و مترتب نموده‌اند که پس وجوب معرفت خدا و تکالیف او یک وجوب شرعی است نه عقلی. بنابراین، وجوب اطاعت خدا وجوب شرعی است و پر واضح است که این وجوب یک امر اعتباری است و تا انسانی نباشد نه وجوب معرفت معنا دارد و نه وجوب اطاعت؛ در نتیجه مرادشان احتمال اول نیست. همان‌طور که از کلام شما پیداست، اگر مرادتان احتمال دوم باشد، خواهیم گفت که این سخن باطل و حق با عدلیه است.

۳. عقل عملی و نظری

طبق تصریح قرآن مجید هنگامی که انسان‌ها از مادر متولد می‌شوند و قدم به عرصه گیتی می‌گذارند، هیچ‌گونه آگاهی و معلومات قبلی ندارند: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ روزی که خداوند شما را از بطون مادرانتان بیرون آورد چیزی نمی‌دانستید، اما خداوند ابزار شناخت و آگاهی را در اختیار شما قرار داد که گوش و چشم و عقل باشد تا بدین وسیله کسب معلومات کنید.

تدریجاً بشر با این ابزار کسب معلومات می‌کند و در قدم اول معلوماتی که نصیب انسان می‌شود معلومات حسی است که بشر با استفاده از حواس پنج‌گانه ظاهری محسوسات را از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، بوییدنی‌ها، چشیدنی‌ها و بساویدنی‌ها ادراک می‌نماید. سپس در مرحله دوم صور جزئیة اشیا را به وسیله نیروی خیال و قوه متخیله ادراک می‌کند. بعد در مرحله سوم به وسیله نیروی واهمه، معانی جزئیة را از قبیل محبت والدین و عداوت دشمنان را ادراک می‌کند. تا اینجا در هر سه مرحله انسان با سایر حیوانات شریک است و سایر حیوانات هم یا در حد انسان و یا در بخشی از اینها به مراتب قوی‌تر از انسان‌ها این ادراکات حسی و خیالی و وهمی را دارند. اما مرحله چهارم معلومات عقلیه و مدرکات کلیه است که انسان‌ها آنها را نیروی عقل و فکر ادراک می‌کند و حیوانات از این قوه عاقله محروم‌اند.^۱

۱. ر.ک: انسان و ایمان (علامه شهید مطهری) و المتعلق (آیه‌الله مظفر).

بحث ما در قسم چهارم و قوه عاقله است و در این باره سه مطلب مطرح می شود:
الف. تعریف قوه عاقله: عقل یا قوه عاقله عبارت است از نیرویی که خداوند متعال به انسان ها عنایت فرموده و به وسیله آن امور کلیه و قوانین کلی از قبیل: اجتماع نقیضین محال است، کل از جزء بزرگ تر است، و... را ادراک می کند. امور کلیه اموری هستند که محدود به زمان یا مکان خاصی نیستند.

ب. تقسیم عقل به دو شعبه: قوه عاقله دارای دو شعبه است:

۱. عقل نظری: آن است که به وسیله آن انسان امور کلیه را که از نوع شناختن و دانستن هستند ادراک می کند و به اصطلاح مما ینبغی أن یعلم هستند و ربطی به مقام عمل و به کار بستن ندارند؛ مانند: نوع قواعد منطقی، ریاضی، فلسفی و کلامی که از نوع دانستن و باور کردن است. مثل: الواحد نصف الاثنین، کل ممکن محتاج الی المؤثر، الدور و التسلسل باطلان و...

۲. عقل عملی: آن است که به وسیله آن انسان امور کلیه ای را که از نوع عمل کردن و به کار بستن است ادراک می کند و به اصطلاح مما ینبغی أن یفعل است مثل: العدل حسن ای ینبغی أن یفعل، الظلم قبیح ای ینبغی أن یتَرَک، یا لا ینبغی أن یفعل و...

ج. چهار سؤال و جواب:

۱. آیا عقل نظری و عملی دو حقیقت جدا هستند و در وجود انسان دو نیروی عاقله وجود دارد که یکی امور نظری و قواعد نظری را درک می کند و دیگری مدرک امور عملی است و یا یک حقیقت دارند.

جواب: می فرماید اینها دو واقعیت جدا نیستند و یک حقیقتند. توضیح ذلک: خداوند در باطن ما انسان ها یک قوه عاقله و مدرک کلیات آفریده و کلیات را تماماً به وسیله آن ادراک می کنیم، منتهی مدرکات این نیروی باطنی متفاوت است. گاهی مدرکات او از امور نظری است یعنی اموری که ینبغی أن یعلم. گاهی نیز مدرکات او از امور عملی است؛ یعنی اموری که ینبغی أن یفعل او یتَرَک. به لحاظ این دو دسته مدرکات نام او را عقل نظری و عملی گذاشته ایم والا دو قوه مدرک کلیات جداگانه در انسان نیست.

۲. آیا مدرک حسن و قبح افعال عقل عملی است یا عقل نظری؟

جواب: می‌فرماید: مدرک حسن و قبح بالمعنی الاول یعنی کمال و نقص عقل نظری است؛ زیرا کمال بودن و نقص بودن از اموری هستند که اولاً و بالذات دانستن و شناختن آنها مطلوب است و ینبغی ان یعلم هستند نه از اموری که ینبغی ان یفعل. آری، هنگامی که عقل نظری کمال بودن یا نقص بودن کاری را درک کرد، به دنبال او عقل عملی وارد میدان می‌شود و فقط در محدوده افعال اختیاریه نه متعلقات آنها حکم می‌کند. به این‌که هر آنچه را عقل نظری کمال تشخیص داده ینبغی ان یفعل و هر کاری را که نقص دانسته ینبغی ان یترک؛ یعنی عقل عملی به انسان می‌گوید: این کمال را تحصیل کن و در خودت ایجاد کن؛ آن نقص را طرح و از خودت دور کن. پس همان‌گونه که در امر چهارم خواهیم آورد، عقل عملی در حکم خودش از عقل نظری کمک گرفت.

همچنین مدرک حسن و قبح بالمعنی الثانی هم عقل نظری است؛ زیرا ملایمت و منافرت با طبع یا مصلحت داشتن و نداشتن اولاً و بالذات از امور نظری است و دانستن آنها مطلوب است.

انسان دوست دارد بداند که چه چیزهایی برایش مصلحت و منفعت دارد و چه اموری برای او مفسده و ضرر دارد. آری، به دنبال تشخیص عقل نظری که این کار حسن و لذت بخش است و آن کار قبیح و نفرت‌زاست. آن‌گاه عقل عملی وارد میدان می‌شود و در بعضی موارد حکم می‌کند که هذا ینبغی فعله و ذلک ینبغی ترکه.

و اما مدرک حسن و قبح بالمعنی الثالث فقط عقل عملی است؛ چون این امور، امور عملی است و از اموری است که ینبغی ان یفعل او یترک. لذا در حوزه مدرکات عقل عملی هستند. العدل حسن ای ینبغی فعله، الظلم قبیح، ای ینبغی ترکه.

۳. معنای حکم عقل عملی به حسن و یا قبح چیست؟

عقل ما امر و نهی و زجر ندارد که بگوید افعَل یا لا تفعل لذا معنای حکم عقل امر یا نهی او نیست، بلکه معنای حکم عقل عبارت است از ادراک عقل یعنی عقل ما درک می‌کند و تشخیص می‌دهد که این کار شایسته و آن کار ناشایست است. وقتی

این تشخیص را داد در انسان شوق به انجام آن کار حسن پیدا می شود و این شوق وقتی به درجه شوق مؤکد رسید، در انسان اراده پیدا می شود به سمت انجام آن کار و یا کراهت پیدا می شود نسبت به انجام آن کار. پس آن ادراک عقلی تقریباً به معنای تصور عمل و تصدیق به فایده آن کار است و به دنبال آن اراده یا کراهت در انسان حادث می گردد. پس مراد از حکم عقل همان ادراک عقل است نه امر و نهی او. آری، این ادراک عقلی زمینه ساز و داعی به سوی پیدا شدن اراده و اتیان به آن کار است.

۴. آیا احکام عقلیه ای که در علم اصول مورد بحث ماست، احکام عقل نظری است یا عقل نظری؟

از بیانات گذشته کاملاً روشن شد که احکام عقل عملی مورد بحث ماست. عجیب آن است که جناب محمد مهدی نراقی رحمته الله در رابطه با عقل عملی و نظری گفتاری دارد و می گوید: «این سینا گفته است که انسان فضایل و زذایل اعمال را به کمک عقل عملی ادراک می کند». سپس در رد این سخن می گوید: «تمام ادراکات و ارشادات از آن عقل نظری است. اوست که ادراک می نماید ما ینبغی أن یعلم را و اوست که ادراک می کند ما ینبغی أن یفعل او یتراک را. به عبارت دیگر، عقل نظری است که هم ادراک می کند امور نظری را و هم امور عملی را. و اما عقل عملی شأنش ادراک و تشخیص نیست، بلکه شأن او اجرا و به کار بستن است»^۱.

به عقیده جناب نراقی، عقل نظری نیروی مقننه و قانونگذار کشور تن است و عقل عملی نیروی مجریه و اجراکننده دستورات عقل نظری است و گرنه خود مستقلاً ادراکی ندارد.

جناب مصنف می فرماید:

چنین گفتاری از مرحوم نراقی بسیار عجیب و شگفت آور است و ما نمی دانیم که مراد ایشان چیست؟ اگر مطلق ادراکات مال عقل نظری است، پس مراد شما از عقل عملی چیست؟

ما گفتیم که دو نیروی عاقله در وجود انسان نیست، یک عقل است که مدرکات او دو صنف اند: ۱. امور نظری، ۲. امور عملی. برای امتیاز این دو دسته از یکدیگر، نام یک دسته را عقل نظری و نام دسته دیگر را عقل عملی گذاشتیم.

حال اگر ادراکات عملی و نظری تماماً مال عقل نظری است پس مرادتان از عقل عملی چیست و این تعبیر عقل را به چه منظور به کار می‌برید؟

اللهم الا ان يقال، که مراد جناب نراقی از عقل عملی همان اراده و تصمیم است که نیروی مجریه و محرکه در مملکت بدن است. و اگر مرادشان این باشد این اصطلاح جدیدی است که ایشان آورده که آمده اراده را به عقل عملی نام‌گذاری کرده و از اصطلاح مشهور خارج شده است و البته لامشاحه فی الاصطلاح.

۴. اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح

در جهان هستی کل ممکن محتاج الی المؤثر؛ یعنی هر ممکن و حادثی که نبوده و بعد ایجاد شده یقیناً علت و سبب دارد و محال است که گتره و گراف و تصادفی چیزی پدید آید. نظام عالم، نظام علّی و معلولی و اسباب و مسببات است و هر امر سبب خاصی دارد. به قول حاجی سبزواری رحمته الله: يقول الاتفاق جاهل السبب ...

از جمله همین ممکنات ادراک عقل عملی است. حسن و شایسته بودن یا قبیح و ناشایست بودن فعل اختیاری ما بر اساس همان قانون کلی، محتاج به اسباب و عوامل و موجباتی است. در این امر چهارم می‌خواهیم آن علل و عوامل را بررسی کنیم تا بدانیم که کدام یک از اینها داخل محل نزاع ما با اشاعره و کدام خارج است؟ می‌فرماید که به حکم استقراء و تتبع (و نه حصر عقلی) علت این ادراک و حکم عقل یکی از این امور پنج‌گانه است که به ترتیب ذکر می‌شود:

۱. هنگامی که انسان به وسیله عقل نظری، کمال یا نقص بودن امری را ادراک نمود به دنبال آن، عقل عملی وارد میدان شده و به این که آنچه کمال است ینبغی فعله، و آنچه نقص است ینبغی ترکه حکم می‌کند. بنابراین، حکم عقل نظری به کمال یا نقص بودن امری، یکی از عوامل حکم عقل عملی به حسن یا قبح آن فعل است.

۲. هنگامی که انسان به وسیله عقل نظری ملایمت یا ناملایمت چیزی را با نفس

خود ادراک می‌نماید، یعنی تشخیص می‌دهد که فلان کار ملایم با نفس، لذت بخش یا دارای مصلحت است و یا فلان کار ناملایم با نفس، مؤلم و دارای مفسده است، به دنبال آن عقل عملی وارد میدان شده و حکم می‌کند به این که آنچه ملایم با نفس است حسن ای ینبغی فعله و آنچه منافی و ناملایم است قبیح ای ینبغی ترکه.

بنابراین، حکم و ادراک عقل نظری به ملایمت و ناملایمت هر کار، یکی از موجبات حکم عقل عملی به حسن یا قبح آن عمل است.

ادراک کمال یا نقص بودن امری و نیز ملایمت با نفس داشتن و عدم آن دو نحو دارد: یکم. گاهی این ادراک مربوط به یک واقعه جزئی و شخص خاص، یعنی مربوط به شخص مدرک است؛ یعنی چیزی را ادراک می‌نماید که برای شخص او کمال و ارزش است و یا نقص و ضد ارزش. یا چیزی را ادراک می‌کند که برای شخص او مصلحت و یا مفسده داشته و ربطی به نوع و نظام اجتماعی ندارد. مثلاً کسی به شخص شما احسانی می‌کند و کاری که به صلاح شماست انجام می‌دهد؛ شما کار او را نیکو می‌شمارید و در صدد بر می‌آید که در عوض، کار خیری برای او انجام دهید و حداقل زبانا او را می‌ستایید. متقابلاً اگر کسی با شما بدی کند و کاری که به ضرر شخص شماست انجام می‌دهد شما کار او را تقبیح می‌کنید و در صدد انتقام بر می‌آید.

مدرک این گونه حسن‌ها و قبح‌ها که مربوط به شخص انسان است همان قوای سه گانه انسان، یعنی نیروی حسن، نیروی خیال و نیروی واهمه بوده و عقل نیست؛ چون عقل کارش ادراک امور کلیه است نه امور شخصیه و جزئی.

بهرتر آن است که نام این حسن و قبح را عقلی نگذاریم، بلکه عاطفی بنامیم؛ چون حاکم به این حسن یا قبح احساسات و عواطف شخصی انسان است.

دوم. گاهی نیز این ادراک مربوط به یک امر کلی و در رابطه با نوع بشر است نه شخص انسان مدرک. مثلاً انسان کمال بودن علم و نقص بودن جهل را ادراک می‌کند. این کمال و نقص نوعی است؛ یعنی علم برای هر کسی کمال و جهل برای همگان نقص است. نیز ادارک می‌کند که تحصیل علم به خاطر مصالح و منافع که بر تحصیل آن مترتب است، حسن به شمار آمده و ملایم با نفس است.

همچنین اهمال تعلم به خاطر مفاسدی که دارد، قبیح و نامالیم است. و هکذا در عدالت و ظلم می‌گوییم عدالت حسن است؛ یعنی دارای مصلحت عامه است و آن مصلحت حفظ نظام اجتماعی و در نتیجه ادامه حیات نسل بشر و بقای آنهاست. ظلم قبیح است؛ یعنی دارای مفسده عامه است که موجب هرج و مرج و اختلال نظام و به هم خوردن زندگی بشر و تباهی آن می‌گردد. در تمام اینها اکثریت و نوع ملاک است. کمال نوعی، نقص نوعی، ملایمت و مصلحت داشتن برای نوع و مفسده داشتن برای نوع.

بحث ما با اشاعره در همین قسم است. می‌گوییم عقلاء بما هم عقلاء به دنبال ادراک عقل نظری، به شایسته و ناشایست بودن و مدح و ذم حکم می‌کنند، ولی اشاعره قبول ندارند.

حال نام این احکام عقلیه‌ای که عقلاء بما هم عقلاء حکم می‌کنند چیست؟ مرحوم مظفر می‌فرماید که نام این قضایا مشهورات صرفه، آرای محموده، تأدیبات صلاحیه و یا محمودات است که یکی از اقسام شش‌گانه مشهورات بوده و در مقابل ضروریات هستند؛ چون ضروریات داخل در یقینیات است و یقینیات قسم مستقلی از مبادی هشت‌گانه قیاس محسوب شده که خود به بدیهی و نظری منقسم می‌شود و بدیهیات آن شش قسم‌اند: ۱. اولیات، ۲. مشاهدات، ۳. حدسیات، ۴. فطریات، ۵. تجربیات، ۶. متواترات. پس مشهورات مورد بحث ما با ضروریات کاملاً مقابل هم بوده و بین آنها سه فرق هست که در امر ششم این سلسله مباحث خواهد آمد.

در اینجا فقط اشاره‌ای می‌کنیم به این که اشاعره بین این دو فرق نگذاشته و دچار اشتباه فاحشی شده‌اند. پس کاملاً روشن شد که بحث ما در قضایای مشهوره‌ای است که تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء و این‌گونه قضایا واقعیت خارجی و مابازای خارجی ندارند، بلکه یک سلسله امور اعتباریه تابع ادراک و اعتبار عقلاء هستند. معنای این که عدالت حسن است، یعنی فاعل آن عندالعقلاء ممدوح است و ظلم قبیح است یعنی فاعل آن مذموم است.

یکفینا شاهدأ: ابن سینا هم در منطق اشارات در رابطه با مشهورات سخنی دارد که

شاهد گفتار ماست. ایشان فرموده است: «این گونه قضایا مابازا و تکیه گاهی ندارند به جز شهرت و مشهور بودن نزد عقلای بحیث که اگر انسان خودش باشد و عقل یا وهم و حس او، و مصلحت یا مفسده نوعیه را در نظر نگیرد چنین حکمی نخواهد داشت». خواجه نصیرالدین طوسی هم که شارح منطق اشارات است در این معنا با ابن سینا موافقت نموده است.

سوم. گاهی سبب و علت حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی از اعمال وجود یک سلسله خلیقات انسانی است که در درون جان همه انسان ها هست. مثلاً خلق شجاعت در همگان موجود است و لذا همگان شجاعت را حسن و بایسته می دانند و حکم می کنند که ینبغی فعله و یا خلق کرم و بخشنندگی در همگان هست ولو به طور متفاوت و لذا حکم می کنند به حسن آن. متقابلاً همه انسان ها جبن را قبیح می شمارند و امساک را تقبیح می کنند و آن را لا ینبغی فعله می دانند.

حال این گونه احکامی که عقلای عالم به مقتضای خلق انسانی دارند دو گونه است: الف. گاهی احکام عقلای عالم، صرفاً به مقتضای داشتن آن خلق انسانی است بدون این که مصلحت و مفسده نوعیه و یا کمال و نقص نوعی را ملاحظه کنند.

ب. گاهی نیز این حکم از عقلاً صرفاً و محضاً به خاطر داشتن آن خلق انسانی نیست، بلکه علاوه بر این جنبه مصلحت و مفسده نوعیه یا کمال و نقص نوعی را در نظر می گیرند و با این ملاحظه به حسن و یا قبح حکم می کنند.

به لحاظ اولی خلیقات از محل بحث خارج بوده ولی به لحاظ دوم داخل در محل بحث است و در حقیقت برگشت می کند به سبب اول و دوم و شق مستقلی نخواهد بود. جناب مظفر نحوه حکم خلق انسانی را بر این احکام در جزء سوم کتاب المنطق آورده است.

خلاصه مطلب چنین است: مشهور علما خلق را معنا کرده اند به این که ملکه ای است که در سایه تکرار افعال و کارها برای انسان حاصل می شود و به وسیله آن انسان به آسانی سلسله کارهایی را انجام می دهد؛ مثلاً کسی که بار اول می خواهد کرم و بخشنندگی به خرج دهد، برای او دشوار است؛ چون مال است و جان نیست که به

آسانی پیردازد، ولی دوبار و ده بار و صد بار که این کار را کرد صفت کرم در وجود او زنده شده و رسوخ می کند و ملکه می شود یعنی حالت راسخ و ثابتی در نفس می گردد. آنگاه مثل آب خوردن اتفاق وجود و بخشش می کند و هکذا در شجاعت و ...

جناب مظفر به این سخن مشهور اعتراض دارد و معتقد است که اگر خلق به این معنا باشد، پس باید نزد شخص شجاع و کریم صفت شجاعت و کرم و در نزد شخص ممسک و بخیل و جبان، صفت بخل و جبن حسن باشد؛ چون این خلق و حالت برای او ملکه شده است.

در حالی که چنین نیست، بلکه همگان حکم می کنند به حسن شجاعت و کرم و قبح جبن و امساک؛ حتی شخص جبان و ممسک هم جبن را تقبیح و شجاعت را تحسین می کند، ولی در جای خود یعنی در صحنه پیکار نمی تواند از خود اظهار شجاعت کند و یا در موضع اتفاق ببخشد.

به اعتقاد مرحوم مظفر مراد از خلق و خلقیات این است که خداوند متعال در روح انسان قوه ای آفریده به نام دل و قلب یا ضمیر که به وسیله آن انسان ادراک می کند محاسن و مقایح افعال را و این قوه در همه انسان ها وجود دارد و لذا همگان به طور مساوی حکم می کنند به حسن و قبح کارها و این قوه فضایل را از رذایل تشخیص می دهد. این قوه باطنی حجت است از خدا بر عباد که فردای قیامت آنها را مؤاخذه می کند و این منادی باطنی همواره ما را به سوی فضایل دعوت و از رذایل باز می دارد. لکن کمتر انسانی می شود که به ندای این منادی ربانی گوش جان فرا دهد و دستورات او را جامه عمل بپوشد مگر انسان هایی که از هواها و هوس ها بریده و لختی در کتاب نفس خویش غور کرده و این کتاب را به مطالعه نشسته باشند. آنها هستند که این ندای روح بخش و هشدار دهنده منادی ملکوتی رامی شنوند.

چهارم از اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی از افعال، عبارت است از وجود انفعالات نفسانی که در انسان ها هست.

توضیح این که در روان هر فرد یک سلسله حالات و خصلت های روانی وجود دارد که به طور غریزی و فطری در ساختمان وجود او به ودیعت نهاده شده و یک

سری از این خصلت‌ها، امور انفعالیه هستند؛ یعنی به واسطه داشتن این صفات، انسانی تحت تأثیر برخی از چیزها قرار می‌گیرد از آنها منفعل و متأثر می‌شود و حکم می‌کند به حسن یا قبح بعضی از امور. مثلاً در وجود انسان حالت رقت قلب و نازک‌دلی هست و به خاطر همین رقت حکم می‌کند به این‌که:

میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است البته اگر مدتی این عمل را مرتکب شد کم کم قسی القلب می‌شود و به راحتی مرتکب می‌شود و به تعبیر قرآن: «قُلُوبُكُمْ... كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً».

دیگر این حکم را ندارد مثل کاری که قصاب می‌کند که مانند آب خوردن هزاران حیوان را سر می‌برد، ولی انسانی که به همان وضع اولیه اقتضای غریزه‌اش مانده از بریدن سر یک گنجشک هم می‌لزد. یا مثلاً در روح انسان خصلت رحمت و شفقت و مهربانی و نوع دوستی هست و به خاطر همین صفت حکم می‌کند که باید به ضعفا کمک کرد؛ باید به مریض رسیدگی نمود؛ باید به ایتام و افراد بی سرپرست رسیدگی کرد؛ حتی باید به مجانین رسیدگی کرد. لذا بیمارستان روانی درست می‌کنند و به معالجه مجانین و بیماران روانی می‌پردازند. حتی به حیوانات هم کمک می‌کند، غذا می‌دهد و آب و دانه می‌دهد و نوازش می‌کنند.

یا مثلاً در وجود انسان حیا هست، لذا حکم می‌کند به این‌که کشف عورت قبیح است، فحش دادن و سخن رکیک گفتن قبیح است و...

یا مثلاً در روح انسان صفت غیرت و تعصب هست و لذا از وطن و اهل عیال و ناموس خویش دفاع می‌کند. و مدافع را تحسین می‌کند و انسان‌های بی تفاوت را تقبیح می‌کند و آنان را بی غیرت می‌خواند و امثال اینها...

حال این‌گونه از حسن و قبح‌ها را نمی‌توان حسن و قبح عقلی نامید، بلکه باید حسن و قبح عاطفی و انفعالی بنامیم و مناطقه این‌گونه قضایا را انفعالات می‌نامند. این قسم از محل نزاع ما با اشاعره خارج است.

نیز از نزاع ما با اخباریان هم خارج است؛ چون اخباریان منکر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هستند و ما مثبت ملازمه هستیم. ما که می‌گوییم: کلما حکم به العقل

حکم به الشرع، یعنی ملازمه است بین حکم عقل و شرع، این موارد را نمی‌گوییم. ما قائل نیستیم که در این‌گونه احکام هم شارع باید از مردم متابعت کند و طبق نظر آنها حکم کند؛ زیرا شارع این‌گونه انفعالات و تأثرات را ندارد و اساساً محال است که داشته باشد؛ چون اینها از صفات ممکنات است و نه واجب الوجود و این‌که شنیده‌اید که خدا خوشحال می‌شود و یا فلان کار را دوست می‌دارد و یا از کافران غضبناک می‌شود و از مؤمنان خوشنود و ... مثلاً قرآن می‌فرماید: «غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»، «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ». این بدان معنا نیست که خداوند غضب می‌کند، یعنی رگ‌های گردنش پر می‌شود و چهره در هم می‌کشد. یا خدا راضی می‌شود، یعنی حالت انبساط و سرور در چهره او هویدا می‌شود، «سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ». اینها همه مال موجود ممکن است.

معنای غضب خدا همان عقاب اوست و معنای رضایت خدا همان ثواب دادن اوست. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «غضب الله عقابه و رضاه ثوابه»^۱. بنابراین، در این موارد ما هم قبول داریم که ملازمه نیست. ما مدعی هستیم که در مواردی که عقلاء بما هم عقلاء و به مقتضای عقلشان نه این انفعالات و احساسات و عواطف بر حسن یا قبح چیزی حکم می‌کنند و تطابق آرا پیدا می‌کند شارع هم که یکی از عقلاست، بلکه رئیس عقلا و آفریننده عقل است او هم بر طبق این حکم عقلا حکم می‌کند. به حسن و قبح و بینهما ملازمه است.

پنجم از اسباب حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی کارها عبارت است از وجود یک سلسله عادت‌ها و آداب و رسومی که در میان مردم هست؛ مثل عادت مردمان که به احترام شخص تازه‌وارد بر می‌خیزند؛ و یا عادت انسان‌هاست که شخص مهمان را احترام نموده و او را اطعام می‌کنند و به مقتضای همین عادت قیام و اطعام را تحسین می‌کرده و مقابل آن دو را تقبیح می‌کنند.

امور عادی و عادت‌ها انواع و اقسام گوناگونی دارند. برخی از عادت‌ها همگانی

است و مال همه انسان هاست، یا در همه اعصار مثل این که عادت انسان بر این است که اگر در آن القای شبهه شود بدیهیات را هم انکار می کند و یا در یک عصر، برخی عادت ها مال گروهی از انسان هاست؛ مثلاً مردم یک شهر یا مردم یک منطقه و یا به طور کلی پیروان یک مذهب عادت هایی دارند. چه بسا امری در زندگی گروهی عادت حسنه محسوب شود و نزد قوم دیگر بر عکس باشد.

به مقتضای همین عادات، انسان ها کسی را که محافظ بر این عادت باشد مدح نموده و کسی را که به این عادت ها پشت پا بزند مذمت کرده، او را مسخره می کنند و می گویند تواز مارقین هستی؛ یعنی از رسم و عادت ما خارج شدی، خواه این عادت به حکم عقل یا شرع خوب و خواه بد باشد. مثلاً اگر در منطقه ای مردم عادت دارند به تراشیدن ریش در آنجا ارسال لحیه را قبیح می دانند و اگر مردم منطقه ای عادت دارند به ارسال لحیه در آنجا حلق لحیه را قبیح می دانند و هکذا در پوشاک و ...

این قسم از حسن و قبح نیز حسن و قبح عقلی نیستند، بلکه حسن و قبح عادی هستند؛ یعنی عقلاء بماهم عقلاء بر طبق آن تطابق آن دارند. فقط صاحبان این عادت چنین احکامی دارند و این قسم هم از محل بحث ما بیرون است؛ چون دلیلی نداریم که هر چه را عادت مردمان حکم کرد شارع هم در احکامش از عادت مردم متابعت کرده و طبق آن حکم کند. خیر، چنین ملازمه ای نیست.

آری، برخی از امور عادیه موضوع برای حکمی از احکام شارع واقع می شوند. مثلاً عادت مردم بر این است که شخصی را که لباسی می پوشد که در آن منطقه مألوف نیست، او را مذمت و تحقیر و مسخره می کنند و او را مارق و خارج شونده از عادت می دانند. حال شارع مقدس هم لباس شهرت را تحریم فرموده، یعنی پوشیدن لباسی را که غیر مألوف است عندالناس و هر کس بپوشد مشار بالبنان می گردد و مردم بدشان می آید، تحریم فرموده یا مثلاً شرع مقدس اموری را که خلاف مروت است مضربه عدالت قرار داده است. مثلاً خوردن نان در حال راه رفتن در راه های عمومی و یا در بازار، و یا نشستن در قهوه خانه ها و ... برای صنفی که عادتشان این کار نیست و از شأنشان اجل است.

این امور خلاف مروت همان امور خلاف عادت مردم آن سامان است. اینجا عادت مردمان این امور را تقبیح می‌کند. در حاشیه معالم (ص ۲۰) از مرحوم ملا صالح آمده است: «منافیات المرؤه ای امور لایلیق به مما یدل علی خسه النفس و دنائه الهمه سواء کان صغیره کسرقة حبه و التطفیف بها او مباحا کمصاحبة الاراذل و الحرقة الدنیه کالحجامة و الدباغة...».

شارع هم مطابق حکم عادت حکم دارد. منتهی این حکم شارع نه از باب این است که شارع از عادت مردم متابعت نموده و صرفاً به خاطر این که عادت انسان این عمل را مذموم می‌داند. شارع هم تحریم کرده، بلکه تحریم یا ایجاب شارع روی ملاک است. در هر کاری که مصلحت باشد آن را واجب می‌کند و در هر کاری که مفسده باشد آن را تحریم می‌کند و در لباس شهرت مفسده وجود دارد. لذا شارع او را تحریم کرده و آن مفسده این است که مهم ترین هدف شرع مقدس ایجاد الفت بین مردم و نزدیک ساختن دل‌ها به یکدیگر و متحد و یکپارچه ساختن انسان‌هاست و لباس شهرت باعث می‌شود که مردم از این شخص متنفر و مشمئز شوند و دل‌ها از یکدیگر جدا شود و این مفسده دارد. لذا شرع مقدس لباس شهرت را حرام کرده و این از محل بحث ما خارج است.

بحث ما در موردی است که بر طبق عادت مردم شارع حکم و از آن متابعت کند. ولو ملاک حکم شرع در آنجا نباشد. در پایان می‌فرماید:

هدف ما از این که امر چهارم را قدری طول دادیم، این بود که کاملاً مطلب بر شمار و شن گردد و دچار آن اشتباهی که دیگران شده‌اند نشوید. در این امر دانستیم که حسن و قبح به معنای سوم علل و عوامل گوناگون دارد و به تمام این معانی محل نزاع ما نیست.

حسن و قبحی که صرفاً به مقتضای خلق انسانی باشد از محل بحث خارج است و حسن و قبح عاطفی و انفعالی کذلک و حسن و قبحی که به مقتضای عادت باشد کذلک. فقط آنجا که سبب حکم عقل عملی به حسن و قبح همان ادراک کمال و یا

نقص بودن است، و یا ادراک مصلحت و یا مفسده است آن هم کمال و نقص نوعی و مصلحت و مفسده نوعیه نه شخصیه اینها هستند که عقلاء بما هم عقلاء بر طبق آن حکم می کنند و مورد نزاع ما با اشاعره است اما سایر اقسام از محل نزاع خارج هستند.

۵. معنای حسن و قبح ذاتی

حسن و قبح به معنای مدح و ذم به سه قسم تقسیم می شود:

۱. حسن و قبح ذاتی،

۲. حسن و قبح عرضی،

۳. حسن و قبح اعتباری.

بیان ذلک، مقدمه: کلمه علت و اقتضا به دو معنا آمده است:

۱. به معنای ایجاد و تأثیر که مراد از علت همان علت تامه و ایجاد کننده یک شیء است؛ مثلاً طلوع شمس علت وجود نهار است و مراد از اقتضا عبارت است از علت ناقصه و یا جزء العله که جزء دیگرش هم عدم المانع است.

مثلاً نار مقتضی ایجاد احراق و سوزانیدن است ولی مشروط بر این که مانعی نباشد، مثل رطوبت تا مقتضی تأثیر خود را بگذارد.

۲. علت یعنی این عنوان تمام موضوع است برای حکم عقلا به حسن یا قبح یا برای حکم شارع به وجوب یا حرمت مثلاً عدل علت است برای حسن یعنی تمام موضوع است. لحکم العقلاء بالحسن، بدون این که داخل در تحت عنوان دیگری باشد. ولی به معنای ایجاد کننده نیست عنوان عدل فاعل و موجد حکم عقلا نیست، بلکه وجود مصلحت عام در عنوان عدل باعث شد که عقلا به مقتضای عقل شان چنین حکم کنند.

یا ظلم علت برای حکم عقلا به قبح است، یعنی تمام الموضوع است نه علت موجد یا مثلاً خمر تمام موضوع است برای حکم شارع به حرمت نه این که خمر موجد حرمت است خیر موجد حرمت نهی شارع است و این خمر موضوع است که تا موضوعی نباشد حکم هم نیست. یا صلوة تمام موضوع است للوجوب و یا زید علت برای قیام است؛ یعنی تمام موضوع است نه این که وجود زید موجد قیام باشد،

آن اراده زید است که موجد قیام است و هکذا... و اقتضا یعنی این عنوان فی حد ذاته تمام الموضوع برای حکم به حسن یا قبح نیست، بلکه واسطه در اتصاف لازم دارد اگر این عنوان داخل در عنوان حسنی بشود حسن پیدا می‌کند به آن اعتبار و اگر داخل در عنوان قبیحی بشود قبح پیدا می‌کند؛ منتهی عنوان یک عنوانی است که لو خلی و طبعه و عوارض خارجی در کار نباشد، داخل در یک عنوان حسن می‌شود یا داخل در عنوان قبیحی می‌شود، کما سیأتی امثله.

مقدمه دیگر: اهل معقول قانونی دارند که کل ما بالعرض لابدوان یسنتهی الی ما بالذات. حال در مورد افعال اختیاریه هم به نظر علما آن‌که دارای حسن و قبح ذاتی است تنها عنوان عدل و ظلم است و سایر عناوین حسن و قبحشان عرضی است و باید داخل در عنوان عدل باشند تا حسن شوند و یا داخل در عنوان ظلم باشند تا قبیح شوند، ولی خود عدل و ظلم بذاته حسن یا قبیح است.

با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: کارهای اختیاری ما هر کدام معنون به عنوانی هستند مثل عنوان ضرب، تعظیم صدیق، عدل، صدق، حال بعضی از عناوین علت هستند برای حکم عقلا به حسن و یا قبح یعنی تمام الموضوع هستند برای این حکم و هر کجا که این عنوان باشد عقلای عالم بدون معطلی و به طور جزئی حکم می‌کنند به حسن یا قبح. نام این قسم از حسن و قبح را حسن و قبح ذاتی می‌گذاریم.

مثلاً عنوان عدالت و ظلم، علم و جهل، عنوان عدل حسن ذاتی دارد؛ یعنی تمام موضوع برای حکم به حسن است و مادامی که عنوان عدالت صادق است محال است که عمل عدل باشد ولی قبیح باشد و کذلک العلم و در مقابل عنوان ظلم و جهل قبح ذاتی دارد و مادامی که بر یک کاری عنوان ظلم صادق باشد محال است که حسن باشد. مگر عنوان عوض شود یعنی ظلم نباشد.

و این‌که این قسم را حسن و قبح ذاتی می‌نامیم به خاطر این است که این عنوان فی نفسه و مستقلاً متصف به حسن و قبح می‌شود. بدون این‌که داخل در تحت عنوان دیگری باشد. و خلاصه محتاج به واسطه، در اتصاف نیست.

بعضی از عناوین، متقاضی از برای حسن و قبح هستند یعنی عنوان یک عنوانی

است که لوْخَلّی و طبعه داخل در تحت عنوان حسنی است و مقتضی حکم عقلا به حسن است، ولی گاهی با حفظ همین عنوان داخل در تحت عنوان قبیح می شود و باعث حکم به قبح در اثر عروض عوارض یا داخل در عنوان حسن می گردد لوْخَلّی و طبعه مقتضی قبح یا حسن است، ولی گاهی به واسطه عروض عوارض داخل در عنوان حسن یا قبیح می گردد. نام این قسم را حسن و قبح عرضی می نامیم؛ زیرا با عروض عوارض حسن و قبح هم عوض می شود و ذاتی نیست که محفوظ باشد؛ مثلاً عنوان صدق و راستگویی مقتضی حسن است؛ یعنی لوخلی و طبعه تحت عنوان عدل است و حسن دارد ولی همین عنوان صدق گاهی با حفظ عنوان قبیح می گردد و آن در صورتی است که راست گفتن موجب فتنه و فساد گردد و صدق ضار شود.

متقابلاً عنوان کذب مقتضی قبح است یعنی لوخلی و طبعه، عقلا حکم به زشتی آن می نمایند، ولی گاهی در اثر عروض عوارض حسن پیدا می کند و داخل عنوان حسن می گردد و آن در مواردی است که کذب سبب نجات جان مؤمنی و یا سبب رفع اختلاف از میان دو برادر دینی باشد و لذا در مواردی شرع مقدس آن را اذن داده است. یا مثلاً عنوان تعظیم و تکریم صدیق عنوانی است که لوخلی و نفسه داخل در عنوان عدل بوده و حسنی دارد، ولی گاهی در اثر عروض عوارض عنوان تعظیم با حفظ عنوان قبح پیدا نموده و داخل در عنوان ظلم می گردد و آن در صورتی است که تعظیم شما سبب آزار ستمگران را فراهم سازد. متقابلاً عنوان تحقیر صدیق عنوانی است که لوخلی و نفسه داخل در عنوان ظلم بوده و مفسده دارد و قبیح است، ولی گاهی با حفظ عنوان تحقیر داخل در عنوان عدل گردیده و حسن پیدا می کند و آن در صورتی است که تحقیر شما وسیله رهایی صدیق از چنگال ستمگران گردد.

لذا پیشوایان معصوم ما گاهی نزدیک ترین یاران خویش را مذمت و تحقیر می نمودند تا جان آنان حفظ شود. به عنوان نمونه مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمة (ص ۴۵) این حدیث را نقل می کند: «امام صادق علیه السلام به عبدالله بن زراره فرمود: از قول من به پدرت سلام رسانده و به وی بگو: انما اعیبک دفاعاً منی عنک فان الناس یسارعون الی کل من قربناه و مجدناه لادخال الاذی فیمن نحبه و نقریه و یذمونه

لمحببتنا له و قربه و دنوه منا و یرون ادخال الاذی علیه و قتله و یحمدون کل من عییناه نحن و انما اعیبک لانک رجل اشتهرت بنا بمیلک الینا و انت فی ذلک مذموم عند الناس غیر محمود الامر لمودتک لنا و میلک الینا فاحببت ان اعیبک لیحمدوا امرک فی الدین بعیبک و نقصک و یکون ذلک منا دافع شرهم عنک یقول الله عزّ و جلّ: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَغْضَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أُعِينَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مُلْكُ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا». هذا التنزیل من عند الله الا و الله ما عابها الا لکی تسلم من الملك و لا تغصب علی یدیه و لقد كانت صالحه لیس للغیب فیها مساع و الحمد لله فافهم المثل رحمک الله فانک و الله احب الناس الی و حاب اصحاب ابی الی حیا و میتا و انک افضل سفن ذلک البحر القمقام العظیم الزاخر و ان وراثک ملکاً ظلوما غصوبا یرقب عبور کل سفینه صالحه ترد من بحر الهدی لیاخذها غصبا و یغصب اهلها فرحمة الله علیک حیا و رحمة الله علیک میتا».

بعضی از عناوین هم هستند که فی حد ذاته نه علت تامه حسن و قبح هستند و نه مقتضی آن، بلکه زشتی و زیبایی آنها صد در صد اعتباری است، اگر داخل در عنوان حسنی باشد حسن پیدا می کند و اگر داخل در تحت عنوان قبیحی باشد قبیح پیدا می کند و اگر داخل در تحت هیچ کدام نباشد نه حسن دارد و نه قبح. مثلاً عنوان ضرب، اگر ضرب الیتیم للتأدیب باشد داخل در عنوان عدل است و زیبا، و اگر ضرب الیتیم للتشفی و التعدی باشد داخل در عنوان ظلم است و زشت؛ ولی اگر ضرب الجماد باشد نه حسنی دارد و نه قبحی.

۶. ادله طرفین

تا به حال این مراحل را پیمودیم:

۱. حسن و قبح سه معنا دارد و مورد نزاع ما با اشاعره در حسن و قبح بالمعنی الثالث است، یعنی به معنای مدح و ذم.
۲. حسن و قبح به معنای سوم یک امر اعتباری است و تابع تطابق آرای عقلاست و واقعیت خارجی ندارد.
۳. حسن و قبح به معنای سوم را انسان با عقل عملی ادراک می کند نه عقل نظری.

۴. سبب حکم عقل به حسن و قبح به معنای سوم دو عامل است:

الف. ادراک کمال و نقص نوعی.

ب. ادراک مصلحت و مفسده نوعیه.

۵. حسن و قبح به معنای سوم هم سه قسم پیدا کرد: ذاتی، عرضی، اعتناری.

حال با تأمل در مطالب گذشته می‌توانیم بابصیرت کامل وارد ادله طرفین شویم و عادلانه قضاوت کنیم که حق با اشاعره است و یا با عدلیه، تا نتیجه مطلوب را در ما نحن فیه به دست آوریم.

بحث در این بود که آیا حسن و قبح افعال عقلی است و عقل ما استقلالاً می‌تواند آنها را ادراک کند و یا شرعی است و متوقف است بر رسیدن خطابی از شارع و عقل ادراکی ندارد؟

اشاعره می‌گفتند حسن و قبح افعال شرعی است، ولی عدلیه می‌گفتند عقلی است. هر یک از طرفین دعوی به منظور اثبات مدعای خویش ادله‌ای آورده‌اند که جناب مصنف اهم آن ادله را عنوان می‌فرمایند.

دو دلیل برای اشاعره می‌آورند و دو دلیل برای عدلیه.

دلایل اشاعره

مقدمه: در منطق به ما آموخته‌اند که قیاس از لحاظ صورت و هیئت یا اقترانی است و یا استثنایی. قیاس استثنایی هم یا اتصالی است اگر صغرا شرطیه متصله باشد و یا انفصالی است، اگر صغرا شرطی منفصل باشد.

فعلاً بحث ما در قیاس استثنایی اتصالی است. در این‌گونه قیاسات چهار احتمال وجود دارد که دو احتمال آن منتج است و آن دو عبارت‌اند از:

۱. استثنای عین مقدم نتیجه می‌دهد عین تالی را. به عبارت دیگر از راه اثبات ملزوم نتیجه می‌گیریم اثبات لازم را و در این‌گونه قیاس دو مرحله عملیات لازم است: «ف. اثبات ملزوم، ب. اثبات ملازمه؛ آن‌گاه حکم به لازم بر واضح است. از این نوع استدلال در مباحث حجت در رابطه با حجیت حکم عقل سخن خواهیم گفت و در علم کلام هم مورد بهره‌برداری است.

۲. استثنای نقیض تالی نقیض مقدم را نتیجه می‌دهد. به عبارت دیگر از راه ابطال لازم ابطال ملزوم و یا از راه انتفای لازم انتفای ملزوم را نتیجه می‌گیریم. در این‌گونه استدلال‌ها نیز باید دو مرحله عملیات فکری انجام دهیم: الف. اثبات ملازمه، ب. بیان ابطال یا انتفای لازم تا ابطال یا انتفای ملزوم را نتیجه بگیریم.

در موضوع بحث ما و خیلی جاهای دیگر از این نحو استدلال بهره‌برداری شده است. حال خصم و طرف مقابل اگر بخواهد این استدلال را باطل کند در احتمال اولی یا باید اثبات ملزوم را رد کند و یا اثبات ملازمه را، و در احتمال دوم یا باید ملازمه را بزند و یا اگر ملازمه را پذیرفت ابطال لازم را بزند و بگوید این لازم باطل یا منتفی نیست والا راه دیگری ندارد.

پس از مقدمه، به دلیل اول اشاعره می‌پردازیم که به صورت قیاس استثنایی است. **دلیل اول:** پیش از این در بیان امر چهارم از این امور شش‌گانه گفتیم که مبادی قیاسات هشت مبدأ است. یکی از آنها یقینیات است و دیگری مظنونات و سومی مشهورات و هکذا.

نیز گفتیم که حسن و قبح مورد بحث ما داخل در قضایای مشهور است و یک قسم از اقسام شش‌گانه مشهورات است و مشهورات قسیم ضروریات و بدیهیات شش‌گانه منطقی است؛ چون آنها داخل در یقینیات هستند و از دو وادی هستند و مابین اینها سه تفاوت وجود دارد، که در جواب استدلال اشاعره بیان خواهیم کرد. فعلاً می‌خواهیم فقط اشاره کنیم به این‌که اشاعره بین این دو باب خلط کرده و دچار مغالطه شده‌اند.

دلیل این است که اگر حاکم به حسن و قبح افعال عقل انسان باشد لازم‌هاش آن است که فرقی نباشد مابین حکم عقل به این قضیه؛ یعنی حسن و قبح با حکم عقل به این‌که الكل اعظم من الجزء فرقی نباشد یعنی همان‌طور که عقل هر عاقلی بر طبق قضیه دوم حکم می‌کند و همگان اتفاق نظر دارند در قضیه حسن و قبح هم همگان متفق‌النظر باشند.

لکن التالی باطل، یعنی این‌که فرقی نباشد بین این دو باب باطل است؛ بلکه فرق

موجود است. فالمقدم مثله فی البطلان.

بیان ملازمه: چون به قول شما حاکم در هر دو عقل است و تفاوتی بین احکام عقلیه نباید باشد.

بیان ابطال لازم: این که فرق نباشد باطل است، بلکه فرق موجود است قطعاً به دلیل این که در قضیه الكل اعظم من الجزء همه عقلای عالم اتفاق نظر دارند و حتی یک نفر هم در آن مخالف نیست که بگوید کل از جزء بزرگ تر نیست، خیر همه قبول دارند و این که بعضی از لائیک ها می گویند ما قبول نداریم و نقص می کنند به آفتابه ای که تنه آن اینجا و لوله آن تا پاریس کشیده شده، باشد و می گویند اینجا جزء از کل بزرگ تر شده این یک مغالطه است.

این آقایان کل و جزء را درست تصور نکرده اند. در تصور دچار خطا شده اند و نه در تصدیق؛ چون تصدیق به این امر پس از تصور صحیح آن از بدیهیات است. به خلاف داستان حسن و قبح که در آنجا اختلاف است شما که عدلیه هستید، حسن و قبح را قبول دارید ولی ما که اشاعره هستیم قبول نداریم. فالفرق موجود. نتیجه: پس حسن و قبح افعال عقلی نیست.

جواب: جناب مصنف می فرماید:

ما ملازمه این استدلال شما را قبول نداریم، که اگر حاکم به حسن و قبح عقل باشد نباید بین این دو باب فرق باشد.

خیر، ممکن است حاکم به حسن و قبح عقل باشد و با این حال بین البابین فرق باشد. به جهت این که همان طور که الان در مقدمه استدلال گفتیم، داستان حسن و قبح از قضایای مشهورات است و داستان الكل اعظم من الجزء از قضایای یقینیات بدیهیه اولیه است. اینها از یک باب و یک وادی نیستند تا بینهما ملازمه باشد و هر حکمی احدهما داشت، دیگری داشته باشد.

خیر، بین این دو باب تفاوت های زیادی هست که به خوبی نشان می دهد که قیاس نمودن یکی را به دیگری مع الفارق است و آن تفاوت ها مجموعاً سه امر است:

۱. حاکم در قضایای مشهور عقل عملی انسان است و حاکم در قضیه الكل اعظم

من الجزء عقل نظری است.

۲. قضیه مشهور، فقط یک امر اعتباری است و مابازای خارجی ندارد، بلکه تابع اعتبار و ادراک عقلاست، ولی قضیه الكل اعظم من الجزء مابازای خارجی دارد و تابع اعتبار کسی نیست.

۳. در قضایای مشهورات مجرد تصور طرفین و تصور نسبت بینهما کافی نیست برای حکم به آنها، بلکه علاوه بر آنها سبب خارجی به نام تطابق آرای عقلا لازم است تا مصلحت نوعیه و مفسده نوعیه داشتن آن کار در نظر گرفته نشود عقل عقلا طبق آن حکم نمی‌کند، ولی در قضیه الكل اعظم من الجزء که از اولیات است مجرد تصور طرفین و نسبت بینهما کافی است للتصدیق و عقل هر انسانی حکم می‌کند خواه تطابق آرای عقلا باشد یا نباشد فالقیاس مع الفارق.

دلیل دوم: باز هم به صورت قیاس استثنایی است و آن این که اگر حسن و قبح افعال عقلی بود، پس نباید حسن و قبح اشیا به حسب جهات مختلفه و اعتبارات گوناگون متفاوت شود، یعنی فعلی به یک اعتبار حسن باشد و به یک اعتبار همان فعل قبیح باشد واللازم باطل، یعنی این که تفاوت نداشته باشد باطل است؛ بلکه تفاوت هست فالمزوم مثله.

بیان ملازمه: چون اگر حاکم عقل بود حکم عقل کلی است و اگر حکم کرد به حسن چیزی همیشه آن چیز باید حسن باشد و یا قبح چیزی همیشه باید او قبیح باشد و به اختلاف جهت مختلف نشود.

بیان ابطال لازم: پر واضح است که بسیاری از افعال ما به یک جهت حسن و به جهت دیگر همان فعل قبیح می‌شود. مثلاً صدق اگر نافع باشد حسن است و فاعل او مستحق مدح است و اگر ضار باشد قبیح و نایستنی و فاعل آن مستحق مذمت است. و كذلك الكذب والتعظیم للتصدیق والتحقیق له فالمزوم مثله. بنابراین حسن و قبح اشیا عقلی نیست، بلکه شرعی است.

جواب: ما ملازمه سخن شما را به نحو موجه کلیه قبول نداریم. به جهت این که در بحث قبل گفتیم که حسن و قبح اشیا سه نوع است. برخی از آنها حسن و قبحشان

ذاتی است، کالعدل و الظلم که عدل بماهو عدل حسن است و مادامی که عنوان عدل بر فعلی از افعال صادق است محال است قبیح باشد. به عکس ذلک، ظلم و... برخی از آنها حسن و قبحشان عرضی و اقتضایی است؛ کالصدق و الکذب که به اعتبارات گوناگون حسن و قبحشان متفاوت می شود، به یک اعتبار حسن دارد و به یک اعتبار داخل در عنوان ظلم است و قبح دارد.

برخی دیگر حسن و قبحشان فقط اعتباری محض است و حتی اقتضای حسن یا قبح هم ندارد، کالضرب.

حال ما که عدلیه هستیم نمی خواهیم بگوییم که تمام افعال و کارهای ما به نحو موجه کلیه دو دسته اند: یک دسته حسن هستند همیشه و هیچ گاه قبیح نمی شوند و یک دسته قبیح هستند همیشه و هیچ گاه قبیح نمی شوند. دسته دیگر قبیح هستند همیشه و هیچ گاه حسن نمی شوند. خیر هر قسم حسابی دارد، آنجا که ذاتی باشد آری و آنجا که عرضی باشد خیر.

دلایل عدلیه

عدلیه در مقابل اشاعره دو دلیل دارند:

دلیل اول: ادعای ضرورت و بدهاقت می کنند به این که همه عقلای عالم چه آنها که پیروان ادیان آسمانی هستند و خدا را قبول دارند، چه آنها که منکر شرایع آسمانی هستند، یعنی ماتریالیست ها. همه اینها بدون استثنا حکم می کنند به این که بعضی از کارها حسن است، مانند احسان و عدل، و بعضی دیگر قبیح است، مانند ظلم و کذب و.... در این حکم و قضاوت احدی از عقلا تردید به خود راه نمی دهد.

بنابراین، حسن و قبح افعال از ضروریات و بدیهیات است عند جمیع العقلاء و نیازی به استدلال ندارد و اساساً قابل استدلال نیست، بلکه فقط نیاز به مراجعه به وجدان و مراجعه به عقلا دارد. اشاعره از این دلیل جواب داده اند به این که حسن و قبح سه معنا دارد:

۱. کمال و نقص، ۲. مصلحت و مفسده، ۳. مدح و ذم

این که همه عقلا می گویند احسان حسن و ظلم قبیح است، قدر مسلم حسن و قبح

به معنای اولی یا دومی است که از محل نزاع خارج است. اما این که این افعال حسن و قبح به معنای سومی هم داشته باشند، یعنی عقلا فاعل این کارها را مدح یا ذم کنند. ما این را قبول نداریم و معلوم نیست که عقلا چنین حکمی داشته باشند.

ما به اشاعره جواب می دهیم هر کسی که ادعا می کند که احسان حسن است بالضروره و ظلم قبیح است بالضروره، مدعی است که عقلای عالم فاعل احسان را مدح می کنند بالضروره و فاعل ظلم را مذمت می کنند بالضروره، و این از ضروریات است؛ چون به تواتر از هر انسانی ثابت شده و کسی که این امر را منکر شود منکر ضروریات شده است.

پس حسن و قبح بالمعنی الثالث هم از ضروریات است. آری، عاملی که وادار نموده که عقلا عالم مدح یا مذمت کنند همانا ادراک ملایمت و منافرت و یا ادراک کمال و نقص بودن این امور است، والا مدح یا ذم لاریب فیه است.

دلیل دوم: اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم، لازم می آید که حسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: به مجرد امر شارع که مأمور به حسن پیدا نمی کند و بایستنی نمی شود؛ بلکه هنگامی مأمور به حسن و بایستنی می شود که علاوه بر امر کردن خداوند فاعل مأمور به را مدح هم بکند، یعنی ثواب به او بدهد، و همچنین به مجرد نهی شارع منهی عنه قبح پیدا نمی کند.

هنگامی منهی عنه قبیح می شود که علاوه بر نهی کردن، خداوند فاعل منهی عنه را مذمت، یعنی عقاب کند.

سؤال: چه کسی حکم می کند که واجب است بر شارع فاعل مأمور به را ثواب دهد و فاعل منهی عنه را عقاب کند؟

آیا جز عقل چیزی هست که این حکم را داشته باشد؟ پس حسن مأمور به و قبح منهی عنه متوقف است بر حکم عقل و هو المطلوب.

علاوه بر این بر فرض ثابت شود که شارع مقدس فاعل مأمور به را مدح کرده و فاعل منهی عنه را مذمت نموده، یعنی به یکی وعده ثواب و به دیگری وعده عقاب

داده است. از کجا بفهمیم که شارع در این وعده هایش صادق است و کاذب نیست؟ هیچ راهی نداریم جز این که بگوییم خداوند حکیم است و کار قبیح انجام نمی دهد و کذب چون قبیح است عقلاً صدورش از مولای حکیم محال است. بنابراین، بالأخره حسن و قبح شرعی متوقف است بر حسن و قبح عقلی و اگر حسن و قبح عقلی نباشد، حسن و قبح شرعی هم نیست.

ان قلت: لازم نیست عقل بگوید کذب قبیح است و بر شارع محال است، بلکه خود شرع گفته کذب قبیح است و از شارع صادر نمی شود.

قلت: خود این یک کلام است. از کجا بفهمیم که شارع در همین کلام صادق است یا کاذب؟ آیا جز از راه عقل راه دیگری هست؟ حاشا و کلا.

واللازم باطل: یعنی این که حسن و قبح شرعی نداشته باشیم باطل است.

چون بالا جماع حسن و قبح شرعی داریم. فالملزوم مثله، پس این که حسن و قبح عقلی نداشته باشیم باطل است.

اشاعره از این دلیل جواب داده اند که شما در بیان ملازمه گفتید مجرد امر و نهی شارع موجب حسن مأموریه و قبح منهی عنه نمی شود، بلکه علاوه باید مدح و ذم هم بکند، یعنی ثواب و عقاب هم بدهد تا حسن یا قبیح باشد.

ما می گوییم در حسن مأموریه و قبح منهی عنه، نیازی به فرض مدح و ذم و ثواب و عقاب نداریم، بلکه کافی است که امری یا نهی از شارع تعلق بگیرد، به مجرد تعلق امر مأموریه حسن می شود ولو مدح و ثوابی نباشد و به مجرد نهی، منهی عنه قبیح می شود ولو مذمت و عقابی نباشد و فرض این است که امر و نهی داریم. پس نیازی به فرض مدح و ذم نیست، تا شما بگویید اینها عقلی است و به حکم عقل است.

مصنف بر این باور است که هم مستدل و هم مجیب هر دو ادعایی بیش نکرده اند و این سخن مصدوره به مطلوب است؛ زیرا مستدل می گوید: در اتصاف مأموریه، به حسن و منهی عنه به قبح وجود مدح و ذم عقلی لازم است و مجیب می گوید که لازم نیست، بدون حکم عقل به مدح و ذم نیز امر و نهی که آمد حسن و قبح می آورد.

پس این سخن برگشت به اصل دعوی دارد که اشاعره می گویند، حسن و قبح

عقلی نیست و عدلیه می‌گویند عقلی است.

لذا به نظر ما بهتر است که استدلال را جور دیگری بیان و تصویر کنیم و آن این که همه قبول دارند که اطاعت اوامر و نواهی شرعیه واجب است و نیز همه قبول دارند که معرفت تکالیف و امرها و نهی‌ها واجب است.

حالا به نظر ما که عدلیه هستیم، این وجوب طاعت و معرفت به حکم عقل است. عقل می‌گوید اگر مولا و صاحب اختیار تو، تو را به چیزی دستور داد واجب است که از او اطاعت کنی و همان عقل می‌گوید اطاعت بدون معرفت نشاید. پس مقدمتاً باید بروی تکالیف را بشناسی تا بعد بتوانی اطاعت کنی.

به نظر شما آقایان اشاعره وجوب طاعت و معرفت عقلی نیست. ما از شما می‌پرسیم به چه دلیل اطاعت اوامر و نواهی الهی واجب است؟ به چه دلیل معرفت تکالیف واجب است؟

به ناچار باید بگویید این وجوب شرعی است و از راه امر خود شارع ثابت می‌گردد به این که شارع فرموده: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

ما نقل کلام می‌کنیم به این امر شارع و می‌گوییم این هم یک امر است و واجب الاطاعه. به کدام دلیل اطاعت این امر واجب است؟ آیا به حکم عقل است یا به دلیل شرعی دیگر؟

اگر به حکم عقل است فهو المطلوب که وجوب طاعت بالآخره منتهی می‌شود به حکم عقل و اگر شرعی باشد نقل کلام به او می‌کنیم و می‌گوییم به چه دلیل اطاعت این امر واجب است. و هکذا فیتسلسل و تا بی‌نهایت می‌رود و به جایی نمی‌رسیم که متوقف شویم. مگر بپذیریم که وجوب طاعت عقلی است و متوقف بر امر شارع نیست و تسلسل هم که باطل است؛ بلکه ما ادعای برتری داریم و آن این که تمام ادیان آسمانی و تمام واجبات و محرمات الهی ثبوتش متوقف است بر ثبوت حسن و قبح عقلی، و اگر شرعی باشد مستلزم تسلسل است و تسلسل هم باطل است؛ زیرا اگر عقل نگوید کذب قبیح است و صدق حسن و مولای حکیم کار قبیح نمی‌کند، ما از کجا بفهمیم که خداوند، در این وعده‌ها و وعیدها صادق است؟ از کجا انبیا صادق

باشند و پیامبران دروغین نباشند؟

تمام اینها را ما به حکم عقل می فهمیم. نتیجه این که حسن و قبح شرعاً متوقف است بر ثبوت آن عقلاً. اگر هیچ کاری عقلاً قبیح نباشد، بلکه تابع شرع باشد، چرا خداوند پیامبر راستگو بفرستد و دروغ گویی را به پیامبری مبعوث نکند؟ چرا خداوند مطابق مصلحت بندگان حکم کند؟ چرا از لذات و شهوات منع فرماید؟ چرا ستمکار را دوست نداشته باشد؟ چرا داد مظلوم را از ظالم بگیرد؟ چرا خوبان را به بهشت ببرد و بدان را به جهنم؟ چرا به وعده هایش وفا کند؟

مبحث دوم: ادراک عقل از حسن و قبح

در مبحث اول کاملاً ثابت شد که ما حسن و قبح واقعی و ذاتی داریم؛ یعنی بعضی از افعال در واقع و نفس الامر حسن هستند، چه از سوی شارع خطابی برسد و یا نرسد، و برخی ذاتاً قبیح هستند، خواه خطابی از شارع برسد یا نرسد؛ برخلاف اشاعره که معتقدند حسن و قبح اشیا ذاتی و واقعی نیست، بلکه تابع خطاب شارع است و عقل ما مستقلاً نمی تواند بفهمد که چه کاری حسن و چه کاری قبیح است.

آنها نیز دو دلیل داشتند که ما رد کردیم. به دنبال این مطلب وارد مبحث ثانی می شویم. در این مبحث سخن در این است که آیا عقل ما حق دارد حسن و قبح افعال را درک کند و قضاوت کند که فلان کار حسن و فلان کار قبیح است یا نه؟

در اینجا طرف بحث ما اخباریان هستند، آنچه که به طور مجمل و سر بسته از کلمات اخباری ها استفاده می شود آن است که عقل در ادراکات خودش دچار اشتباه و خطا می شود و لذا برای به دست آوردن احکام شرعیه نمی توانیم به ادراکات عقلیه اعتماد کنیم در این که مراد اخباریان از این سخن چیست؟ تفسیرهای مختلفی از زبان خود اخباریان شده، و یک تفسیر هم ما خواهیم افزود که در حقیقت یک توجیه و یک وجه الجمع بین اخباری ها و اصولی هاست.

۰ برای ایجاد تصالح، روی هم رفته چهار تفسیر می شود که عبارت اند از:

۱. شاید مرادشان این باشد که افعال دارای حسن و قبح واقعی و ذاتی هستند، ولی عقل ما نمی تواند آنها را ادراک کند، بلکه باید شرع مقدس بگوید.

۲. شاید مرادشان این باشد که مابین حکم شرع و حکم عقل ملازمه‌ای وجود ندارد اما عقل ما حسن و قبح اشیا را می‌تواند ادراک کند.

۳. شاید مرادشان این باشد که عقل ما می‌تواند حسن و قبح افعال را ادراک نماید و ملازمه هم هست بین حکم عقل و حکم شرع، اما این حکم عقل به ملازمه حجتی ندارد و واجب الاتباع نیست یعنی حکم شرعی که از این راه ثابت گردد واجب الاطاعه نیست و فقط حکمی شرعی که از راه آیات و روایات به دست می‌آید واجب الاتباع است.

۴. شاید مراد ایشان این باشد که عقل ما نمی‌تواند ملاکات احکام شرعیه را یعنی مصلحت این واجب و مفسده آن حرام را مثلاً ادراک کند. حال اگر مرادشان این تفسیر رابع باشد فله وجه و وجیه و سیاتی بیانه.

ما به وسیله همین تفسیر ایجاد صلح می‌کنیم بین اخباریان و اصولیان. اگر مرادشان تفسیر سوم باشد، این را در مبحث حجت خواهیم بحث نمود، و اگر مرادشان تفسیر دوم باشد، این را در مبحث سوم که همین بحث بعدی باشد، بحث خواهیم کرد.

اگر مرادشان تفسیر اولی باشد، یعنی حسن و قبح عقلی و ذاتی را قبول دارند، اما می‌گویند عقل ما حق ندارد و نمی‌تواند این امور را ادراک کند، ما می‌گوییم این سخن گفتنی و کاملاً بی‌معناست. یا شما آقایان اخباریان مانند اشاعره بگویند ما حسن و قبح واقعی و عقلی نداریم و یا اگر حسن و قبح عقلی و ذاتی را قبول کردید، دیگر جا ندارد که بگویید عقل ما نمی‌تواند آن را ادراک کند؛ زیرا ما در مبحث اول به تفصیل بیان کردیم که حسن و قبح مورد بحث ما که حسن و قبح بالمعنی الثالث (مدح و ذم) باشد، از اموری است که واقعیت خارجی نداشته و ما بازائی ندارد مگر همین ادراک عقلا و تطابق آرای عقلا بر مدح فاعل حسن و ذم فاعل قبیح. اگر شما قبول کردید که ما حسن و قبح عقلی داریم، یعنی قبول کردید که عقل ما می‌تواند ادراک کند دوباره انکار ادراک عقل می‌شود (یک بام و دو هوا و یا کوسه و ریش پهن).

و اگر روزی سلب الشیء عن نفسه ممکن شد که بگوییم: الانسان ليس بالحجر لیس بحجر؛ پس این تفکیک بین حسن و قبح عقلی و ادراک عقل آن را ممکن

خواهد بود، وگرنه خیر.

آری، اگر حسن و قبح بالمعنی الاول أو الثانی باشد، یعنی کمال و نقص و مصلحت و مفسده، تفکیک بینهما جایز است که بگوییم ممکن است چیزی در واقع کمال یا نقص باشد، ولی عقل ما نتواند ادراک کند ولی به این معنا از محل نزاع ما خارج است.

مبحث سوم: ملازمه عقلیه بین احکام عقل و شرع

مطالبی که تا به حال در مباحث اول و دوم گفتیم، هیچ کدام مستقیماً مسأله اصولی ما نبودند، بلکه جنبه مقدمه‌ای داشتند و جای بحث از آنها هم در علم اصول نیست؛ ولی مقدمه ذکر کردیم تا کاملاً مطلب واضح شود، آن‌که بحث اصولی است همین مبحث سوم است که سخن از ملازمه باشد.

نخست اشاره‌ای به تاریخچه مسأله کرده و سپس ملازمه را معنا می‌کنیم و بعد نظرات علما و آنگاه نظر خودمان را و در پایان هم یک بحث دیگر مطرح می‌نماییم.

تاریخچه مسأله: شیخ انصاری رحمه الله در **مطارح الانظار** فرموده‌اند: تا زمان فاضل تونی (ملا عبدالله تونی فردوسی صاحب کتاب **وافیه الاصول**) - که در اواخر زمان شیخ بهایی و میر داماد می‌زیسته و اخباری مسلک بوده است - مشهور علما مسأله را به عنوان ادراک العقل الحسن و القبح مطرح می‌کردند. ظاهراً اولین کسی که سخن از ملازمه را مطرح نمود، جناب فاضل تونی بوده، که می‌گفت: عقل ما حسن و قبح اشیا را ادراک می‌کند ولی ملازمه‌ای نیست بین حکم عقل و حکم شرع و پس از وی سایر علما به همین عنوان ملازمه مسأله را طرح کرده‌اند.

معنای ملازمه: چنان‌که در اول ملازمات گذشت، معنای ملازمه این است که اگر عقل حکم نمود به حسن یا قبح کاری، آیا همان عقل حکم می‌کند به این‌که لازمه این حکم من، آن است که شرع هم بر طبق حکم من حکم کند یا نه؟

به عبارت دیگر آیا بین حکم عقل و شرع ملازمه هست که بر هر چیزی عقل حکم کرد شرع هم حکم کند یا نه؟

این ملازمه عقلیه است؛ چون حاکم به او عقل انسان است.

نظرات

در مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. اخباریان و برخی از اصولیان همانند صاحب فصول منکر ملازمه هستند.

۲. سایر اصولیان جمیعاً قائل به ملازمه هستند.

مصنف عقیده دارد که حق با اصولیان است؛ یعنی حق آن است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست و لازمه حکم عقل، حکم شرع است به دلیل برهان خلف. بیان ذلک: از طرفی معنای حکم عقل به حسن یا قبح این است که تمام عقلای عالم بماهم عقلاء بدون استثنا حکم می‌کنند به حسن یا قبح آن، به خاطر وجود مصلحت نوعیه یا مفسده نوعیه و وقتی می‌گوییم تمام عقلاء بماهم عقلاء حکم می‌کنند، یکی از عقلای عالم خداوند است که او خالق عقل است و یکی از عقلای عالم رسول خداست که انسان کامل است و رئیس العقلاست و از جمله عقلای عالم ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند و تمام عقلا حکم می‌کنند، یعنی اینها هم حکم می‌کنند.

از طرف دیگر اگر فرض کنیم که شارع مقدس با عقلای عالم در این حکم شرکت ندارد و وی حکم نمی‌کند، پس این حکم مورد تطابق آرای جمیع عقلا نشد، بلکه بعضی العقلاء که خدا و رسول و ائمه باشند بر طبق او حکم ندارند و هذا خلف، یعنی خلاف فرض است؛ چون فرض ما این است که عقلای عالم جمیعاً حکم می‌کنند. اگر بخواهیم استدلال فوق را به صورت منطقی در قالب برهان خلف عرضه کنیم می‌گوییم:

مفروض: عقل ما حسن و قبح افعال را ادراک می‌کند و معنای ادراک و حکم عقل همان تطابق آرای عقلاست؛ یعنی همه بدون استثنا حکم می‌کنند و از عقلای عالم خداوند، رسول خدا و ائمه هستند، پس آنها هم حکم می‌کنند.

مدعی: طبق هر چیزی که عقل حکم کند شرع هم حکم می‌کند و بین آنها ملازمه است.

دلیل: اگر ملازمه نباشد یلزم که عقلای عالم بماهم عقلاء جمیعاً طبق چیزی حکم نکنند، بلکه خدا و رسول خلاف حکم عقلا حکم دارند. و هذا خلف؛ یعنی بر خلاف

فرض و باطل است، پس این که ملازمه نباشد نیز باطل است.

نتیجه: پس ملازمه هست. علاوه بر این عقل را خدا حجت قرار داده و فجور و تقوی را به او الهام کرده، پس اگر عقل حکم کرد، یعنی شرع هم حکم نموده است.

در درس بعد خواهیم گفت که اساساً تعبیر به ملازمه غلط است.

پس از این که ثابت کردیم که ملازمه هست مابین حکم عقل به حسن یا قبح با حکم شرع بر طبق آن، حال این بحث مطرح است:

در مواردی که عقل ما استقلالاً حکم می کند به حسن یا قبح کاری و یا به وجوب و حرمت آن، مثل باب اطاعت و عصیان که عقل حکم می کند به این که اطاعت مولا واجب و معصیت مولا حرام است؛ مثل باب معرفت تکالیف که عقل مستقلاً حکم به لزوم آن می کند و مثل باب عدل و ظلم و احسان و ... که از موارد مستقلات عقلیه هستند و میدان تاخت و تاز مرکب عقل اند.

اگر در چنین موردی شارع مقدس امر یا نهی کند، مثلاً بگوید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، «مَاءَ أَسْكُرُكَ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، «لَا تَطْلُبُونُ وَلَا تَطْلُمُونَ» و یا عقل می گوید: شکر منعم واجب است؛ شرع هم فرمود: «أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَايَكَ...»، آیا این اوامر و نواهی شارع امر و نهی مولوی است یا ارشادی؟ به عبارت دیگر در این موارد شارع بما هو مولا و شارع امر و نهی می کند تا بشود مولوی و یا بما هو عاقل و واحد من العقلاء حکم می کند تا بشود ارشاد به حکم عقل؟ به عبارت سوم، آیا این امر و نهی ها تأسیسی (مؤسس حکم جدید) است یا تأکیدی (موکد حکم عقل) است؟ ابتدا باید فرق اوامر و نواهی مولویه و ارشادیه را بدانیم.

اوامر و نواهی مولویه عبارت است از امرها و نهی هایی که مستقلاً اطاعت و عصیان دارند و امتثال می طلبند. مثل امر صلوتی و نهی از شرب خمر و ...، ولی اوامر و نواهی ارشادی آن است که استقلالاً و جدای از حکم عقل اطاعت و عصیان ندارد، بلکه ارشاد به همان حکم عقل است که اگر شرع هم نمی فرمود، عقل ما چنین حکم می کرد و شرع مطلب تازه ای نیاورده است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم که در این مبحث دو نظریه وجود دارد:

۱. گروهی برآن‌اند که این اوامر و نواهی مانند سایر امرها و نهی‌ها مولوی هستند.
۲. و جمعی برآن‌اند که این امر و نهی‌ها ارشاد به حکم عقل هستند و نه مولوی. جناب مظفر معتقد است این اوامر و نواهی ارشادی هستند و نه مولوی. دلیل این است که هدف از امر شارع عبارت است از ایجاد داعی و انگیزه به سوی انجام کار در مکلف؛ یعنی خود مکلف محرک باطنی و باعث درونی نداشت و گر شارع نمی‌فرمود او خود به خود به سراغ انجام کار نمی‌رفت. شارع امر می‌کند، یعنی او را تحریک می‌کند و هل می‌دهد و بعث می‌کند و در حان و روح او ایجاد داعی می‌نماید. ما سنت و عبر، یا هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو.

هدف از نهی شارع عبارت است از: ایجاد زاجر و صارف و مانع درونی برای مکلف نسبت به انجام کار که اگر این نهی نبود مکلف مانع و زاجر نداشت.

در مواردی که خود عقل مستقلاً در مکلف ایجاد داعی می‌کند و او را دعوت به انجام کار حسن می‌نماید و محرک اوست و یا در او ایجاد زاجر می‌کند و وی را از انجام کار زشت باز می‌دارد و هشدار می‌دهد که مبادا انجام دهی، دیگر نیازی به جعل داعی یا زاجر از طرف مولا نیست، بلکه نه تنها حاجتی به آن نیست که عبث و لغو است، بلکه اساساً محال و ممتنع است؛ چون مستلزم تحصیل حاصل است، یعنی داعی و زاجر که خودش حاصل و موجود است مولا می‌خواهد که مکلف او را تحصیل کند و در جان خودش ایجاد کند و تحصیل حاصل محال است. بنابراین ما به این نتیجه می‌رسیم که کلیه اوامر و نواهی‌ای که از سوی شارع مقدس در موارد حکم عقل وارد شده است، ارشادی و تأکیدی هستند، و هیچ کدام مولویت و تأسیسیت ندارند. در پایان دو مورد را استثنا می‌کند:

مقدمه: اختلاف است که آیا مدح و ذم با ثواب و عقاب دو چیزند یا یکی؟ بر فرض که دو تا باشند آیا لازم و ملزومند، یعنی لازمه مدح ثواب و لازمه ذم عقاب است؟ یا این که چنین ملازمه‌ای نیست.

مسأله اختلافی است، حق آن است که مدح و ذم با ثواب و عقاب یکی است و

استحقاق مدح مساوی است با استحقاق ثواب چنانکه استحقاق ذم مساوی است با استحقاق عقاب، و لذا علما گفته‌اند که مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، و قول اکثر محققین از علما همین است. البته کسانی هم هستند که عینیت را قائل نیستند، بلکه استلزام را قائل‌اند. یعنی این دو را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند و کسانی هم هستند که حتی استلزام را هم منکر هستند. حال با حفظ این مقدمه می‌گوییم اگر کسی قائل شود به این که آنچه را که عقلای عالم بر او تطابق آرا دارند مجرد مدح و ذم است که عقلای می‌گویند فاعل حسن در دنیا مستحق مدح و ستایش است و فاعل قبیح در دنیا مستحق مذمت و سرزنش است. اما به دنبال این مدح و ذم ثواب و عقابی در کار نیست، و لازمه این مدح و ذم ثواب و عقاب نیست و یا این که ملازمه را بپذیرد، یعنی قبول کند که مدح و ذم با ثواب و عقاب متلازم‌اند و لازم و ملزوم‌اند، بلکه بالاتر عین هم و یک حقیقت هستند کما هو الحق. لکن بگویند که همه انسان‌ها که این معنا را نمی‌توانند ادراک کنند که ثواب و عقاب لازمه مدح و ذم یا عین مدح و مذم است. تادر نتیجه به خاطر ترس از دوزخ و عقاب و میل به جنت و ثواب حرکت کنند و آن فعل را انجام دهند، و خلاصه مجرد استحقاق مدح و ذم کافی نیست که محرک آنها وداعی آنها به انجام فعل و یا ترک آن باشد.

مگر گروه خیلی از مردمان، یعنی اولیای خدا و انسان‌های کامل که به هشدارهای عقل ترتیب اثر می‌دهند و گرنه اکثر مردمان به حکم عقل اعتنا نمی‌کنند و به آسانی آن را زیر پا می‌گذارند و پای‌بند امر و نهی شارع هستند. اگر امری از شارع برسد که موافقت او ثواب و مخالفت او عقاب دارد، اینجا اکثر مردم حرکت می‌کنند و آن کار را از ترس جهنم و یا به امید بهشت انجام می‌دهند و گرنه خیر.

حال اگر کسی این حرف‌ها را بزند، اینجا می‌گوییم هیچ مانعی ندارد که چنین کسی اوامر صادره از سوی مولا را در مورد حکم عقل، حمل بر مولویت کند. منتهی باز هم در خصوص دو دسته اوامر این سخن باطل است؛ چون مستلزم تسلسل است، یکی اوامر طاعت که «اطیعوا» باشد و یکی امر به معرفت در چنین اوامری. باز هم همه ما باید قائل به ارشادیت شویم و نه مولویت؛ زیرا همان‌گونه که در بیان دلیل دوم عدلیه

در قبال اشاعره گفتیم، مولوی بودن مستلزم تسلسل است و تالی فاسد دارد، بلکه نه تنها تسلسل است و باطل که اساساً معنا ندارد، که این امر مولوی باشد، چون امر مولوی آن است که استقلالاً اطاعت و عصیان داشته باشد و این امر اطاعت و معرفت هیچ گونه ثواب و عقاب خاصی ندارد. به جز همان ثوابی که بر صلوة و صوم و ... بار می شود. امر اطیعوا می گوید خدا به تو گفته نماز بخوان، باید اطاعت کنی؛ یعنی نماز بخوانی. آنچه ثواب دارد انجام نماز و آنچه عقاب دارد ترک نماز است. اما خود امر اطیعوا مستقلاً اطاعت و عصیان ندارد، نظیر امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی.

اگر شما علم اجمالی دارید یا ظهر واجب است یا جمعه، عقل می گوید احتیاط کن و هر دو را بخوان. یا علم اجمالی دارید که اما هذا حرام و اما ذاک، عقل می گوید احتیاط کن و از هر دو اجتناب کن، پس عقل وظیفه تو را تعیین کرده است.

حال در چنین مواردی اگر شارع فرموده در اطراف علم اجمالی احتیاط کن، مثل اخوک دینک فاحتط لدینک - که امر به احتیاط نموده - این اوامر احتیاطی امرهای ارشادی هستند، یعنی ثواب و عقاب جداگانه ای ندارند.

توضیح و تعقیب

تابه حال در مبحث سوم ثابت کردیم که ملازمه هست مابین حکم عقل و حکم شرع و این دو لازم و ملزوم اند، کالتار والحراره و الشمس و الضوء و ... حال می خواهیم ادعای بالاتری بکنیم و آن این که می خواهیم بگوییم حسن و قبح عقلی با حسن و قبح شرعی یکی است، و همین که قبول کردیم که حسن و قبح عقلی داریم، مساوی است با حسن و قبح شرعی، چون معنای حسن و قبح عقلی عبارت شد از تطابق آرای عقلا بما هم عقلا جمیعاً بر حسن یا قبح و یکی از عقلا هم خود شارع است. پس شارع نیز بما هو عاقل مطابق حکم عقلا حکم نموده، والا تطابق آرا نبود و هو خلف. لذا می بینیم که اکثر اصولیان و متکلمان، مسأله حسن و قبح عقلی را با حسن و قبح شرعی دو مسأله قرار نداده اند که اول بیابند حسن و قبح عقلی را ثابت کنند، سپس از راه ملازمه، حسن و قبح شرعی را ثابت کنند؛ بلکه از همان ابتدا یک مسأله عنوان کرده اند به نام «تحسین و تقبیح عقلی». لذا ما نیازی به بحث از ملازمه نداریم. لکن دلیل این که

ما جدا کردیم، به منظور این بود که بعضی خیال کرده‌اند اینها دو مسأله هستند و لذا جداگانه مطرح ساختیم، تا روشن کنیم که خیر، دو مسأله نیستند.

جمع‌بندی

در بخش مستقلات عقلیه گفتیم که چهار مبحث داریم و مبحث چهارم مربوط است به مباحث حجت و سه مبحث اول مربوط است به بخش ملازمات عقلیه.

۱. تحسین و تقبیح عقلی،

۲. ادراک عقل از حسن و قبح،

۳. ثبوت ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع،

ولی با بیاناتی که کردیم معلوم شد که حقیقت و باطن این سه مسأله یکی است و آن این که حسن و قبح عقلی داریم؛ یعنی عقلای عالم بماهم عقلاء جمیعاً، برخی کارها را حسن و برخی کارها را قبیح می‌دانند. آن‌گاه قبول این سخن مساوی است با قبول ادراک العقل للحسن و القبح، و عین هم هستند، که مبحث دوم بود.

نیز قبول این سخن مساوی است با قبول حسن و قبح شرعی در مورد حکم عقل که باز هم این دو یک مسأله‌اند نه دو مسأله جداگانه.

شگفتا از صاحب فصول^۱ که ایشان مسأله اول و دوم را قبول کرده؛ یعنی حسن و قبح عقلی را پذیرفته و با این حال منکر ملازمه شده است.

جناب مصنف بر این باور است که شاید منشأ این افکار صاحب فصول آن است که خیال کرده هر آنچه را که عقل ادراک کرده و طبق آن، حکم می‌کند چه عقل نظری و چه عقل عملی، عقل عملی هم چه سبب حکمش ادراک کمال و نقص، چه ادراک ملایمت و منافرت، چه خلق انسانی، چه انفعالات نفسانی و چه عادات انسان‌ها باشد، تمام اینها داخل در محل بحث در ملازمات هستند و خیال کرده که اصولیان در تمام اینها قائل به ملازمه هستند و لذا، این سخن را منکر شده است. غافل از این که اصولیان تنها ملازمه را در آن احکام عقلیه‌ای قائل‌اند که عقلاء بما هم عقلاء جمیعاً بر طبق آن حکم کنند لا مطلقاً. پس سایر احکام عقلاییه از موضوع بحث ما خارج است و ما این مطلب را در مبحث اول، در بخش اسباب حکم عقل به حسن و قبح توضیح دادیم و

موضوع بحث را روشن ساختیم. در اینجا هم توضیحات بیشتری می‌دهیم و سنگ تمام را می‌گذاریم تا نتیجه نهایی حاصل آید.

نفقون: تمام احکام عقلیه‌ای که از عقلای عالم صادر می‌گردد، دارای ملاک هستند و هیچ کدام گسترده و گزاف و بدون ملاک نیست، منتها ملاکات حکم عقل به حسن و قبح گوناگون است.

گاهی ملاک و مقتضی و سبب آن ادراک کمال و نقص شخصی یا مصلحت و مفسده شخصی است و گاهی ملاک آن ادراک کمال و نقص نوعی یا مصلحت و مفسده نوعیه است.

گاهی نیز ملاک حکم عقل وجود خلق انسانی است و گاهی ملاک آن وجود انفعالات نفسانی است و گاهی ملاکش وجود عادت است که تفصیلاً در امر چهارم از مبحث اول بیان شد. منتهی از این احکام گوناگون عقل آن‌که مورد بحث بود احکام عقلیه‌ای بود که به ملاک مصلحت و مفسده نوعیه از عقل صادر می‌گردد.

همچنین احکام شرعیه‌ای که از شارع مقدس به ما رسیده عموماً و بدون استثنا دارای ملاک هستند. چه اوامر و نواهی ارشادی و چه مولوی همه دایر مدار مصالح و مفاسد واقعیه‌ای است که در متعلقات آنها وجود دارد. منتهی مصالح و مفاسدی که در احکام ارشادی شرع مقدس وجود دارد، عبارت است از همان وجود مصلحت نوعیه و مفسده نوعیه که عقلاء بماهم عقلاء آنها را ادراک نموده و مطابق آن حکم می‌کنند و لذا حکم شرع تأکیدی و ارشادی است.

احکام شرعیه مولویه نیز دارای ملاک‌اند؛ یعنی دایر مدار مصالح و مفاسدند، منتهی این چنین نیست که همه جا ملاک حکم شارع وجود مصلحت نوعیه یا مفسده نوعیه باشد، بلکه ملاکات احکام شرع دو دسته است:

یک دسته ملاکشان همان مصلحت و مفسده نوعیه است، مثل قصاص که شرع مقدس گفته: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلِي الْأَلْبَبُ» که این کار به مصلحت اجتماع بشری است؛ ولی اکثریت احکام شرعیه هر کدام دارای ملاک خاص به خودش است و در تحت یک ضابطه و قانون کلی نیستند که ما ادراک کنیم.

فی المثل نماز دارای مصالح بسیاری است از قبیل: الصلوة معراج المؤمن، الصلوة قربان کل تقی، «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي».

صوم هم مصالحی دارد از قبیل: الصوم جنبه من النار و هكذا حج مصالح مخصوص به خود دارد، خمس و زکوة و ... در جناب محرمات هم قضیه همین است که هر حرام ملاک خاصی دارد و روی آن ملاک حرام شده است و چون تحت یک ضابطه و قانون کلی نیستند، لذا عقل مانعی تواند تمام ملاکات احکام شرعیه را ادراک کند و بگوید که شرع مقدس نماز را که واجب کرده، ملاکش فلان امر بوده، یا شرب خمر را که تحریم کرده ملاکش فلان امر بوده است.

آری، فقط می تواند ملاکات آن دسته از احکامی را که ملاکش مصلحت نوعیه یا مفسده نوعیه است و موجب حفظ نظام یا اختلال نظام هست ادراک نماید. روی این اصل کلی می گوئیم: اگر عقل ما مصلحت یک عمل یا مفسده آن را ادراک نمود، به عبارت دیگر حسن یا قبح کاری را ادراک کرد ولی این ادراک به ملاک مصلحت عامه و مفسده عامه نبود که عقلای عالم بهامهم عقلاء جمیعاً بر طبق آن حکم دارند، بلکه به ملاک مصالح و مفاسد شخصی بوده یا به ملاک خلق انسانی و یا به ملاک عادت و ... بود. در چنین مواردی مانعی توانیم بگوئیم که باز هم ملازمه هست، بین حکم عقل و شرع، یعنی کلما حکم به العقل حکم به الشرع؛ زیرا چه بسا ملاک حکم شارع غیر از ملاک حکم عقل باشد و چه بسا ملاک ها واحد باشند؛ ولی عقل مانعی نمی بیند و حکم به حسن و قبح می کند و شرع مقدس مانعی می بیند لذا حکم به وجوب یا تحریم نمی کند. مثال برای آنجا که ملاکات دو تا باشد: عقل ما به مجرد بلوغ و رسیدن کودک به درجه تمیز و تمیز شدن حکم می کند به حسن و قبح افعال او و او را در بعضی کارها مستحق مدح و در بعضی مستحق مذمت می داند ولی شارع مقدس حکم به وجوب و حرمت و استحقاق ثواب و عقاب نمی کند، مادامی که به حد بلوغ شرعی نرسد ولو تمیز باشد؛ چون ملاکات احکام از قبیل مقتضیات است نه علل تامه و چه بسا این مقتضی همراه با فقدان شرطی از شروط تکلیف یا مانعی از موانع باشد.

لذا شارع حکم ندارد اما عقل حکم دارد مانع مثل حدیث العهد بودن مسلمین در

صدر اسلام که اگر همانجا تمام واجبات و محرمات را می گفت آنها از دین فاصله می گرفتند و ... سپس دو مطلب را متفرع بر مطالب مذکور می کنند:

۱. بر همین اساس ما معتقدیم که لیس کل ما حکم به الشرع حکم به العقل حتماً، یعنی چنین نیست که هر چه را شارع طبق او حکم دارد بر عقل هم واجب باشد که طبق او حکم کند؛ زیرا چه بسا آن ملاک را که شارع درک می کند عقل درک نکند و حدیث امام صادق علیه السلام هم که فرموده: «ان دین الله لایصاب بالعقول» به همین مطلب اشاره دارد، فی المثل شرع گفته: صوم آخر ماه رمضان واجب است ولی صوم اول شوال حرام است، خوب اگر از عقل پیرسیم او نمی تواند ادراک کند و قضاوت کند، بلکه می گوید به نظر من فرقی بین این دو نیست ولی شرع مقدس فرق گذاشته است.
۲. بر همین اساس ما علمای شیعه، قیاس را در احکام شرعیه باطل می دانیم که انسان حکم موضوعی را به موضوع دیگر سرایت دهد، مثلاً بگوید که خمر حرام است و لابد علت حرمتش اسکار است: آن گاه همین علت در فحاح هم هست، پس او هم باید حرام باشد، خیر شاید علت حرمت خمر اسکار نباشد، بلکه مجرد تعبد باشد و نیز استحسان را باطل می دانیم و از ادله احکام به حساب نمی آوریم که همانند اهل سنت هر چه را انسان بهتر پسندد و به نظر او نیکوتر آمد طبق او حکم کند. خیر، شاید ملاک حکم شرع این نباشد.

در پایان نتیجه می گیریم که اگر اخباریان و صاحب فصول که منکر ملازمه هستند، مرادشان این است که ما قبول نداریم که در مطلق مدرکات عقلیه چه آنها که مورد تطابق آرای عقلا هست و چه آنها که نیست، ملازمه باشد بین حکم عقل و شرع، این سخن متینی است و ما هم می گوییم که در همه جا ملازمه نیست؛ چون ملاکات یکی نیست ولی اگر مرادشان این است که مابین حکم عقل و حکم شرع مطلقاً حتی در قضایایی که عقلاء بما هم عقلاء حکم دارند ملازمه ای نیست این سخن باطل است و هیچ گونه مدرک و دلیلی بر این حرف ندارند، کما بینا.

نتیجه نهایی: با این بیاناتی که از فنقول تا اینجا ذکر کردیم می توانیم به این وسیله جمع کنیم بین سخنان اخباریان و اصولیان و تصالح ایجاد کنیم به این که بگوییم: مراد

اخباریان از این که عقل نمی تواند حسن و قبح اشیا را ادراک کند یا از این که ملازمه ای نیست، مرادشان این است که عقل ما نمی تواند ملاکات احکام شرعی را ادراک کند و ما هم این را قبول داریم، فلان نزاع فی البین.

باب دوم

غیر مستقلات عقلیه

مقدمه

در باب اول به طور مفصل به مستقلات عقلیه پرداختیم. در این باب درباره غیر مستقلات عقلیه بحث می‌کنیم. منظور از غیر مستقلات عقلیه عبات است از اموری که در آنها، عقل حاکم مطلق نیست و به تنهایی به نتیجه نمی‌رسد، بلکه همواره صغرای استدلال را از شرع مقدس می‌گیرد و به کمک شرع درست می‌کند و کبرای کلی را که همان حکم به ملازمه باشد، خود عقل حکم می‌کند، سپس به نتیجه می‌رسد.

مثلاً شرع فرموده: ذی‌المقدمه واجب است، عقل می‌گوید ملازمه است بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدماتش و از این راه نتیجه می‌گیرد که مقدمه واجب هم در نزد شارع واجب است. این ملازمه عقلیه موارد بسیاری دارد که مهم‌ترین آنها را در این بخش در پنج مسأله ذکر می‌کنیم.

مسأله اول: اجزاء

پیشگفتار

مسأله اول از مسائل پنج‌گانه باب غیر مستقلات عقلیه، مسأله اجزاست. قبل از ورود در اصل بحث، مقدمه‌ای ذکر و در این مقدمه سه مطلب را بیان می‌کنیم:

۱. معنای اجزاء در لغت و اصطلاح: «اجزاء» مصدر باب افعال است از باب «اجزاء»، یجزء، اجزاء»، و در لغت به معنای قائم مقام شدن و بی‌نیاز کردن از شیء دیگر و کفایت کردن است و در اصطلاح اصولیان عبارت است از این‌که اتیان به متعلق امر مولا مؤثر در حصول غرض مولا باشد و در نتیجه موجب سقوط امر مولا شود و نیازی به اتیان دوباره نباشد.

۲. تعیین محل نزاع در این مسأله: مقدماً دو نکته را باید در نظر بگیریم:

الف. احکام شرعیه دارای تقسیماتی است: الاحکام علی ثلاثة اقسام:

یکم. واقعی اولی: احکامی که از سوی شارع مقدس جعل شده به ملاحظه ذوات اشیا به عناوینها الاولی، با قطع نظر از عروض عناوین ثانوی مثل عنوان عسر و حرج و اضطرار و اکراه و ... با قطع نظر از شک و جهل مکلف نسبت به حکم واقعی همانند بسیاری از احکام از قبیل الصلوة واجبه که حکم و جوب رفته روی ذات صلوة و این فعل به عنوان‌ها الاولی متعلق و جوب شده چه من بدانم و چه ندانم، الخمر حرام چه بدانم و چه ندانم.

دوم. واقعی ثانوی: احکامی که از سوی شارع مقدس وضع شده در صورتی که عناوین ثانوی بر افعال مکلفین عارض شود، مثل عنوان اضطرار، اکراه، ضرر و ... شارع فرموده اگر آب پیدا نکردی به جای آن تیمم بگیر و نماز بخوان. این امر اضطراری است، والا هنگام تمکن آب چنین امری از شارع صادر نمی‌شد.

سوم. حکم ظاهری: احکامی که از سوی شرع مقدس جعل شده در موارد جهل مکلف نسبت به حکم واقعی مثل اصل برائت و استصحاب که شارع فرموده اگر جاهل به واقع هستی و نمی‌دانی که استعمال دخانیات حرام است یا حلال اصل برائت جاری کن و بگو ان شاء الله که حلال است. تفصیل بیشتر این بخش را خواهیم آورد.

ب. مقدمه ثانی: در مقدمه اولی به طور کلی احکام را سه قسم کردیم چه اوامر چه نواهی چه وضعی و چه تکلیفی حال در مقدمه ثانی می‌گوییم امری که از مولا صادر می‌شود یا امر واقعی است و یا امر ظاهری و امر واقعی هم یا واقعی اختیاری اولی است و یا واقعی ثانوی اضطراری است و مجموعاً سه قسم می‌شود.

امر واقعی اولی و اختیاری آن امری است که رفته روی افعال به عناوینها الاولی مثل «اقم الصلوة»، «أتوا الزکوة».

امر واقعی ثانوی و اضطراری آن امری است که رفته روی افعال به عناوینها الثانوی مثل «فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعبدا طيبا».

امر ظاهری امری است که رفته روی اشیاء عندالجهل بالحکم الواقعی، مثل این که شارع فرموده اگر یک ساعت پیش وضو داشتی و الان شک داری، وظیفه تو استصحاب است؛ یعنی وضو را وضو را استصحاب کن و نماز بخوان. این امر استصحابی امر ظاهری است و وظیفه ظاهری درست می کند و کاشف از واقع نیست. با حفظ این دو مقدمه می گوئیم شکی نیست در این که اگر مکلف مأموره را به همان نحو که مطلوب مولا است و مولا از او خواسته با همه اجزاء و شرایط، چه شرعی مثل وضو، (استقبال الی القبلة) و چه عقلی مانند قصد امتثال امر به جا آورد، مکلف شمرده می شود ممثل همان امر و این عمل امتثال آن امر محسوب می گردد. خواه امرش امر اختیاری واقعی، خواه امر اضطراری و خواه امر ظاهری باشد. نیز تردیدی نیست در این که انجام عمل با همه اجزاء و شرایط مجزی است و کفایت می کند از امتثال دوباره بر طبق آن امر؛ یعنی لازم نیست مکلف عمل را اعاده کند و دوباره برخیزد و او را اتیان کند، چون تکلیفی را که داشته به نحوی که مطلوب مولا بود انجام داده است و وقتی تکلیف را علی ماهو علیه انجام داد امری که مولا داشت در سایه امتثال از دوش مکلف برداشته می شود و ساقط می گردد و محال است که باقی بماند؛ چون غرض از این امر امتثال و اتیان به مأموره بود مولا گفت: این کار را انجام بده و ما انجام دادیم. پس از انجام، غرض مولا حاصل شده و فلسفه امر یا علت غائی امر موجود شده و دیگر محال است که امر بماند؛ چون بقای امر بدون حکمت و مصلحت و غرض است و هو من الحکیم تعالی قبیح و محال. البته بنابراین که مطلوب مولا به امر ایجاد طبیعت باشد، نه تکرار و بنابراین که مطلوب صرف الوجود طبیعت باشد و نه مطلق الوجود. انما الکلام در موردی است که دو امر در کار است؛ یکی امر اولی واقعی اختیاری که مکلف او را انجام نداده یا به خاطر تعدر و استحاله و عدم

توانایی و یا به خاطر جهل و ندانستن و دیگری امر واقعی ثانوی اضطراری که در مورد تعذر امر واقعی اختیاری بر عهده مکلف می آید و یا امر ظاهری که در صورت جهل مکلف نسبت به واقع بر دوش او می آید چنین موردی محل بحث است که اگر مکلف نتوانست در شرایط اضطرار یا اکراه ... امر واقعی اولی را امثال کند، بلکه امر ثانوی اضطراری را امثال کرد و پس از آن، عذر و اضطرار رفع شد، مثلاً تمکن از ماء پیدا کرد آیا آن عملی که در حال اضطرار انجام داده مجزی است و ما را بی نیاز می کند از اتیان عمل بر طبق امر اختیاری ثانیاً و قائم مقام این می شود و اعاده و قضا را از دوش ما برمی دارد یا خیر؟ و یا اگر مکلف در اثر جهل به واقع بر طبق امر ظاهری رفتار کرد، سپس کشف خلاف شد؛ یعنی معلوم شد که در واقع وضو نداشته و استصحابش خطا بوده است. آیا این عمل که بر طبق امر استصحابی انجام داده مجزی از واقع است و اعاده یا قضا لازم نیست یا این که بعد از کشف خلاف اعاده یا قضا لازم است؟

۳. مسأله اجزاء از مباحث الفاظ است یا ملازمات عقلیه؟ مسأله به دو نحو عنوان

شده است:

یکم. در کتب قدما نوعاً عنوان مسأله این بود که: الامر هل یقتضی الاجزاء عند الاتیان بالمأمور به علی وجهه ام لا؟ چون سخن از دلالت و اقتضای فعل امر بود او را داخل در مباحث الفاظ و بخش اوامر می نمودند.

دوم. ولی متأخرین نوعاً عنوان مسأله را عوض کرده و می گویند: الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟ به عبارت دیگر آیا مابین اتیان مأمور به به امر اضطراری یا ظاهری با مجزی بودن آن از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی ملازمه هست یا نیست؟ با این عنوان داخل در مباحث ملازمات عقلیه است.

جناب مصنف اعتقاد دارد که مسأله اجزاء از مسائل عقلیه است و حاکم در آن عقل است. عقل است که می گوید اگر شما مأمور به را علی وجهه اتیان کردید این عمل مجزی است یا نه؟ و ربطی به مباحث الفاظ ندارد؛ چون امر به دلالت لفظیه بر این معنا دلالت ندارد امر فقط دلالت بر طلب الفعل دارد اما این که اگر عمل را جامعاً لجمیع الاجزاء و الشرایط اتیان کردی مجزی است و اعاده و قضا ندارد این را عقل ادراک

می‌کند. پس مسأله از مسائل و احکام عقلیه و داخل در مباحث الفاظ نیست. در تعبیر آخوند آمده است: «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء اولاً یقتضی». مراد آخوند از «علی وجهه» یعنی جامعاً لجميع الاجزاء و الشرائط المعتره فیه شرعاً او عقلاً؛ و مرادشان از اقتضا به معنای علیت و تأثیر است یعنی این اتیان مؤثر است در سقوط امر نه به معنای دلالت و کشف که این اتیان کاشف از سقوط امر باشد که مربوط به مقام علم مکلف است. حال پس از فراغت از مقدمه وارد اصل مبحث شده و مطالب خود را در دو مقام عنوان می‌کنیم:

۱. آیا اتیان به مأمور به امر اضطراری مجزی از مأمور به امر اختیاری اول است؟
۲. آیا اتیان به مأمور به امر ظاهری مجزی از اتیان به آن مطابق امر اولی واقعی است؟

مقام اول: امر اضطراری

موضوع بحث: آیا انجام وظیفه کردن بر طبق امر اضطراری در حال اضطرار ما را بی‌نیاز می‌کند از انجام عمل بر طبق امر اختیاری پس از زوال اضطرار یا بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه نیازمند به اعاده هستیم ادا و قضا؟ در آغاز مرحوم مظفر نکاتی را مطرح می‌کنند که عبارت‌اند از:

۱. در شرع مقدس اسلام سلسله اوامر و دستوراتی وارد شده که مختص به یکی از دو حالت است:

الف. حال تعذر و استحاله امثال اوامر اولی اختیاری.

ب. حال عسر و حرج نسبت به امثال امر اولی اختیاری.

یعنی محال نیست و لکن بسیار دشوار و مشکل است انجام آن به طوری که گویا در سر حد محالات و تالی تلو آن است. مثلاً شرع مقدس فرموده: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» تا به اینجا که «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^۱ این امر به تیمم امر

۱. سورة مائدة، آیه ۶.

اضطراری است؛ یعنی اگر دسترسی به آب متعذر یا متعسر باشد وظیفه مکلف تیمم گرفتن است و یا شرع مقدس امر نموده ما را به وضوی جبیره یا غسل جبیره این هم امر اضطراری است. یعنی اگر رسیدن آب به قسمت مجروح و زخمی بدن ضرر دارد شما وظیفه دارید وضو یا غسل جبیره ای انجام دهید و یا مثلاً شرع مقدس فرموده: اگر نمی توانی ایستاده نماز بخوانی، متکناً بجا آور و اگر باز هم نمی توانی، نشسته بخوان و اگر نمی توانی، خوابیده و خلاصه اگر نمی توانی باید با اشاره نماز را بخوانی. اینها همه اوامر اضطراریه است و مختص به حال ضرورت و نتوانستن است.

۲. عناوین ثانوی نوعاً حد و مرز تکلیف اند. یعنی تکلیف تا اینجا هست و به اینجا که رسید از فعلیت می افتد. مثلاً اضطرار حد تکلیف است و اگر اضطرار آمد تکلیف وجوبی یا تحریمی از فعلیت می افتد و در حدیث رفع هم آمده: «رفع عن امتی التسع، منها رفع ما اضطرار الیه» و نیز در قرآن آمده «لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَشَعَهَا» یا در آیه ۱۷۳ سورة بقره می فرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلُ بَيْهِ يُغَيِّرُ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و ایضاً ضرر حد تکلیف است و ضرر که آمد، وجوب صوم و وجوب وضو می رود. لاضرر و لا ضرار فی الاسلام، ای لاحکم ضرری و ایضاً عسر و حرج حد و مرز تکلیف اند؛ یعنی مادامی که عسر و حرج پیش نیامده تکلیف فعلی است و امتثال می طلبد، ولی عسر و حرج که آمد تکلیف از فعلیت می افتد و داعویت ندارد.

در قرآن آمده «لِيَجْزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرْجٍ»، یا در جای دیگر می فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» و یا فرموده: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» و ... و نیز اکراه و اجبار حد و مرز تکلیف است و اکراه که آمد تکلیف از فعلیت ساقط می شود و در حدیث رفع آمده است: «رفع ما استكرهوا عليه».

پس عناوین فوق حدود تکالیف هستند.

۳. با این که اضطرار و ضرورت حد و مرز تکلیف است و با آمدن آن طبق حدیث رفع تکلیف از فعلیت می افتد و قدرت تحریک ندارد اما در عین حال از آنجا که شارع مقدس برای برخی از تکالیف و عبادات از قبیل روزه و نماز و ... اهمیت فوق

العاده‌ای قائل است؛ به‌ویژه نماز که در روایات اسلامی آن همه روی آن تأکید شده و در حدیث آمده است: «الصلوة لا تترك بحال» (نکره در سیاق نفی مفید عموم است ای بحال من الاحوال). روی این اساس شارع امر کرده است به عوض و بدل آوردن و فرموده است: اگر نمی‌توانی مأمور به، به امر اختیاری را امتثال کنی بدل از او این کار را انجام بده که مأمور به، به امر اضطراری باشد. مثلاً فرموده است: اگر نمی‌توانی وضو بگیری یا غسل بکنی به جای آن تیمم بگیر و در روایت نبوی آمده است: «التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین». یا مثلاً فرموده است: اگر نمی‌توانی وضو یا غسل بدون جبیره انجام دهی و آب به پوست بدن برسد مضر است. اینجا وضو یا غسل جبیره‌ای بگیر یعنی دستت را تر کن و بر روی آن پارچه‌ای که روی زخم پیچیده‌ای مسح کن و بکش یا مثلاً فرموده است: اگر نمی‌توانی قائماً نماز بگذاری نشسته بجا آور و هكذا اوامر بی‌شماری که در شریعت اسلامی وارد شده و مختص به حال ناتوانی مکلف و یا عسر و حرج بودن عمل بر مکلف است.

۴. همان‌گونه که اوامر اولیه اختیاریه یک سلسله اوامر واقعی‌ای هستند که تابع مصالح واقعی و نفس‌الامری هستند و در متعلقات آنها مصلحت ملزمه و لازم الاستیفاء هست، همچنین اوامر اضطراری نیز یک سری اوامر واقعی و حقیقی‌ای هستند که دارای مصلحت ملزمه هستند و در لوح محفوظ از سوی شارع مقدس ثبت و ضبط است؛ نه این‌که صرفاً یک امر ظاهری صوری باشد، ولی احتمال خلاف واقع در او باشد. منتهی امتیاز اینها از اوامر واقعی اولیه اختیاری آن است که آن اوامر به لحاظ حالت اولیه بشر که عبارت است از حال اختیار و تمکن از سوی شارع جعل شده. ولی این اوامر به لحاظ حالت ثانویه بشر که حال اضطرار و عسر و حرج است، جعل شده و گر نه هر دو واقعی و نفس‌الامری و دایر مدار ملاکات نفس‌الامری هستند و این‌که گاهی نام اوامر اضطراریه را اوامر ثانویه می‌گذارند، صرفاً به لحاظ این است که مربوط به حالات ثانویه عارض بر مکلفین است. در مقابل حالات اولیه اختیاریه نه این‌که این اوامر واقعی نباشند و همان‌طور که اگر مکلف اوامر اولیه اختیاریه را انجام دهد امتثال نموده و آن تکلیف از عهده‌اش برداشته می‌شود. همچنین اگر اوامر

اضطراریه را هم امتثال کند، این تکلیف در حال اضطرار از عهده او برداشته می شود و این امر را امتثال نموده است.

تا اینجا هر چه گفتیم تحت عنوان چهار نکته همه از مسلمات قوم است و لاریب فیه است.

انما الکلام و البحث در این است که ما انسان ها دارای دو دسته حالات هستیم:

الف. حالت اول یعنی حال اختیار و تمکن.

ب. حالات دوم یعنی حال اضطرار و عدم تمکن.

شرع مقدس برای هر دو حالت تکالیفی معین فرموده چه حال اختیار و چه حال اضطرار. مثلاً فرموده است: اگر تمکن از آب نداری با تیمم نماز بخوان. حال مکلف آمد و در حال اضطرار قرار گرفت و طبق دستور شرع تیمم گرفت و نماز خواند. سپس حالت اضطرار که یک حالت عارضی بود مرتفع شد و دوباره مکلف به حالت اولی خودش برگشت که حال تمکن باشد؛ یعنی دسترسی به آب پیدا کرد، آیا عملی را که در حال اضطرار بر طبق امر اضطراری انجام داده مجزی است و او را بی نیاز می کند از اتیان عمل ثانیاً بر طبق امر اختیاری و یا مجزی نیست، بلکه پس از رفع اضطرار حتماً باید عمل را اعاده کند یا ادا اگر هنوز وقت باقی است و یا قضا و تدارکاً اگر وقت سپری شده و بعداً عذر و اضطرار مرتفع شد؟

البته در صورتی که هنوز وقت باقی است اگر اضطرار مرتفع شد قیدی هم دارد و آن این که وکنا قلنا بجواز البدار.

توضیح مطلب: مابین فقها اختلاف است که آیا شخصی که اول زوال شمس مضطر است و متمکن از آب نیست حق دارد مبادرت کند و سرعت بگیرد و همین اول وقت تیمم بگیرد و نماز بخواند یا این که باید صبر کند و انتظار بکشد تا چهار رکعت به غروب آفتاب مانده اگر تا آن موقع اضطرارش باقی بود حق دارد با تیمم نماز بخواند. به عبارت دیگر آیا بدار جایز است یا نه؟

در مسأله چهار قول است:

۱. جواز مطلقاً

۲. عدم الجواز مطلقاً

۳. جواز البدار مع القطع بعدم زوال العذر الى آخر الوقت والافلا.

۴. جواز البدار مع الياس عن زوال العذر.

حال این که ما گفتیم در وقت ادا اعاده کند، این است که ما بدار را جایز بدانیم والا اگر بدار را تجویز نکنیم، عملی که اول وقت با تیمم انجام گرفته باطل خواهد بود و هرگز مجزی نیست.

حال مورد بحث ما روشن شد. جناب مظفر می فرماید که اگر چه مشهور فقهای عظام فتوا داده اند به این که عملی که مطابق امر اضطراری انجام گرفته مجزی است مطلقاً یعنی نیازی به اعاده ندارد لاداء و لا قضاء. و لکن مسأله از بدیهیات و ضروریات عقلیه نیست و این فتوای مشهور مستند به بدهات عقل نیست تا جای بحث و مناقشه و چون و چرا نباشد خیر کسی را رسد که منکر اجزاء شود و بگوید به نظر من این عمل مجزی نیست بدون این که بر این انکار تالی فاسدی مترتب باشد. به عبارت دیگر جا دارد که کسی بگوید لا ملازمه بین اتیان عمل مطابق امر اضطراری با مجزی بودن آن از امر اختیاری و فلسفه مطلب هم آن است که لاشک و لاشبهه در این که عملی را که مکلف در حالت اضطرار انجام داده ناقص تر است از عملی که در حال اختیار و تمکن انجام می داده و در چنین موردی اگر فقیهی بخواهد قائل به اجزاء شود معنای کلامش این است که ایها المكلف با این که تو تمکن از انجام عمل کامل در وقت یا خارج وقت پیدا خواهی کرد و اضطراب مرتفع خواهد شد با این حال لازم نیست آن کامل را انجام دهی به همین ناقص اکتفا بکن این است معنای اجزاء. حال به عقل که مراجعه می کنیم و از او می پرسیم به نظر تو اتیان عمل دوباره به نحو کامل آیا اشکالی دارد؟

عقل می گوید هرگز اشکال ندارد، بلکه گاهی عقل ما را ملزم می کند به اعاده کردن و اتیان عمل کاملاً در موردی که عمل ناقص نتواند تمام مصلحت کامل را استیفا کند، بلکه ۵۰ درصد از آن مصلحت را تحصیل کند و پنجاه درصد فوت شود اینجا عقل حاضر نیست از این پنجاه درصد مصلحت چشم پوشد، بلکه می گوید عمل را کاملاً

اعاده کن تا صد درجه مصلحت همه اش نصیب تو شود. خلاصه خواننده را در دسر ندهیم. جان کلام ما این است که مسأله اجزاء در مورد اوامر اضطراری از مسائل بدیهه عقلیه نیست تا جای چون و چرا و کنکاش و علت جویی و فلسفه یابی نباشد بلکه حتماً این گفتار فقها و فتوای مشهور رمزی و سری دارد که باید آن فلسفه را جستجو کنیم و بیابیم.

می فرماید که در تعبیرات بزرگان چهار وجه برای این فتوای به اجزای ذکر شده که هر یک از اینها صلاحیت دارند که مستند و مدرک قول به اجزاء باشند و ما تمام آنها را برای شما ذکر می کنیم.

۱. فلسفه ورود احکام اضطراریه چیست؟ این احکام به منظور تخفیف دادن بر مکلفین و آنها را در وسعت قرار دادن و آسان گرفتن بر آنان است در رسیدن به مصالح احکام واقعیّه اولیه ای که فعلاً متعذر شده یعنی شرع مقدس نخواست زیاذ سخت گیری کند والا و لابد مکلف را مجبور کند که تو حتماً باید نماز با وضو بخوانی بلکه فرموده: اگر دسترسی به آب نداشتی به وسیله طهارت ترابیه (تیمم) نماز بخوان تا مصلحت واقعیّه نماز را به دست آوری و اساساً بنای شرع مقدس در همه جا حتی نسبت به احکام واقعیّه اولیه، بر آسان گرفتن و دست مکلفین را باز گذاشتن است؛ همان گونه که در آیات و روایات می خوانیم: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» یا فرموده: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و یا می خوانیم «إِنَّ دِينَ اللَّهِ سَهْلَةٌ سَمَحَةٌ» و یا فرموده: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

به فرموده شیخ صدوق رحمته الله در اعتقادات: «اعتقادنا في التكليف هو ان الله تعالى لم يكلف عباده الا دون ما يطيقون كما قال تعالى: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» والوسع دون الطاقة و قال الصادق عليه السلام و الله ما كلف الله العباد الا دون ما يطيقون لانه انما كلفهم في كل يوم و ليلة خمس صلوة و كلفهم في السنة صيام ثلاثين يوماً و كلفهم في كل مأه دراهم خمسة دراهم و كلفهم في العمر حجة واحدة و هم يطيقون اكثر من ذلك»^۱.

۱. شرح باب حادی عشر، ص ۶۸ و ۶۹، بخش رساله اعتقادات صدوق.

حال که فلسفه احکام اضطراریه تخفیف بر مکلفین است می‌گوییم اگر بنا باشد پس از رفع عذر و اضطرار دوباره شارع مقدس ما را امر به اعاده ادا یا قضا بنماید نقض غرض لازم می‌آید به جهت این که این نه تنها تسهیل و آسان‌گیری بر مکلفین نیست، بلکه مکلف را در مشقت بیشتر انداختن است. بنابراین حتماً و جزماً اعاده لازم نیست حتی اگر این عمل ناقص نتواند تمام مصلحت آن عمل کامل انجام نشده را تأمین و تحصیل نماید تا چه رسد به صورتی که محصل تمام آن مصلحت باشد که در این صورت به طریق اولی اعاده لازم نیست.

۲. بیشتر ادله‌ای که در مورد تکالیف اضطراریه وارد شده است از قبیل آیه شریفه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» و از قبیل حدیث نبوی «التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین» و امثال اینها اطلاق دارند و مقید نشده‌اند به این که این تکلیف فقط مال حال اضطرار است و پس از رفع اضطرار دوباره لازم است اعاده ادا یا قضا. حال می‌گوییم شارع مقدس در مقام بیان بوده و مانعی هم از بیان نداشته اگر اعاده یا قضا در غرض مولا دخیل بود بر مولا بود که بیان بکند و حیث این که بیان نکرده ما کشف می‌کنیم که این امر دخیل در مقصود مولا نیست و الا بیان می‌کرد. پس از راه تمسک به اطلاق ثابت می‌کنیم مجزی بودن این عمل را و یؤید ذلک این که در خود حدیث نبوی فوق آمده: «یکفیک عشر سنین» و واضح است که بعد از ده یا بیست سال معقول نیست که دوباره مکلف برگردد و تمام تکالیف انجام شده را اعاده کند.^۱

۳. اگر بعد از رفع عذر و اضطرار اعاده عمل لازم باشد یا باید به نحو قضا باشد یعنی اعاده در خارج وقت و یا باید به نحو ادا باشد یعنی اعاده در داخل وقت و التالی بکلاً قسمیه متنف فالمقدم مثله.

بیان ملازمه روشن است؛ چون اعاده یک عمل از دو حال خارج نیست یا در وقت است فیسمی ادا یا در خارج وقت است فیسمی قضاء. بیان انتفای لازم: لازم به هر دو قسمش متنفی است:

۱. این وجه دوم از بیانات صاحب الکفایه استفاده می‌شود.

قضا: موضوع ادله قضا و تدارکات و جبران عمل در خارج وقت عبارت است از فوت عمل به دلیل این که روایات فرموده: اقض ما فات کما فات و یا فرموده: من فاتته فريضة فليقضها و در ما نحن فيه فوت صدق نمی کند تا قضا واجب شود به دلیل این که در مقام اضطرار قضا تکلیف واقعی وقتی فرض دارد که مکلف در تمام وقت مضطر و صاحب العذر باشد. و الا اگر در وسط وقت عذرش مرتفع شود که اینجا قضا صدق نمی کند، بلکه اداست که در شق بعد تکلیفش روشن می شود و اگر سرتاسر وقت این مکلف مضطر باشد می گوئیم اضطرار حد تکلیف است و در این صورت اساساً این شخص نسبت به عمل کامل در تمام وقت امر فعلی ندارد و وقتی امر فعلی نداشت پس نسبت به واقع فعلاً مکلف نیست و تکلیف ندارد و وقتی تکلیف نبود، فوت فريض صدق نمی کند؛ چون فريضی نبوده تا فوت صدق کند پس در ما نحن فيه مسألة قضا اصلاً موضوع ندارد.

ادا: اعاده کردن عمل ادا وقتی فرض دارد که ما قائل به جواز بدار باشیم و مکلف هم مبادرت کند و عمل کند و عمل با تیمم را اول وقت انجام دهد در چنین موردی اعاده ادا فرض دارد و الا اگر قائل به جواز بدار نباشیم که عمل باطل است و باید دوباره انجام بدهد و یا اگر قائل به جواز بدار باشیم اما مکلف مبادرت نکند و هنوز عمل را انجام نداده باشد اینجا هم اعاده معنا ندارد، بلکه خود تکلیف واقعی را باید انجام دهد و در چنین صورتی می گوئیم خود همین که شرع مقدس به ما رخصت داده و فرموده: حق داری مبادرت کنی و وظایفها را در اول وقت طبق امر اضطراری انجام دهی، شاهد آن است که شرع مقدس در تحصیل عمل کامل عندالتمکن مسامحه نموده و تحصیل آن را لازم ندانسته و الا بر مکلف واجب می فرمود که صبر کن و منتظر باش تا آخر وقت و اگر آن موقع عذرت مرتفع نشد حق داری نماز با تیمم بخوانی.

نتیجه: فهذا العمل مجز و لا يجب الاعاده.^۱

۴. بر فرض دست ما از ادله اجتهادیه و اصول لفظیه عقلاییه کوتاه شد و نتوانستیم

۱. این وجه از بیانات میرزای نایینی استفاده می شود.

از طرق سه گانه استفاده کنیم، بلکه مانندیم معطل و مردد که چه کنیم آیا اعاده یا قضا واجب است یا خیر؟ اینجا نوبت به اصول عملیه می‌رسد و مجرای اصل برائت است؛ چون شبهه شبهه و جوبیه شک در تکلیف است. یعنی نمی‌دانیم که آیا نسبت به اعاده یا قضا ما تکلیفی داریم یا نداریم؟ پس از فحص از ادله و یأس و نومیدی از وجود دلیل می‌گوییم: الاصل البرائه.^۱

شبهه و جوبیه در مقابل شبهه تحریمیه است و شک در اصل تکلیف در مقابل شک در مکلف به با علم به اصل تکلیف است که در مباحث اصول عملیه یعنی جزء چهارم اصول فقه خواهد آمد.

نتیجه: این وجوه اربعه تماماً او بعضاً مدرک فتوای مشهور فقها به اجزاست. بنابراین قول به اجزاء امری است لابد منه مخصوصاً در باب صلوة که در آنجا قول به اجزاء متأكد است و سر مطلب آن است که در مورد صلوة حدیثی داریم به نام حدیث لا تعداد که امام باقر علیه السلام فرموده است: لا تعداد الصلوة الا من خمس الطهور و الوقت القبلة و الركوع و السجود.^۲ مورد بحث ما هیچ کدام از آن موارد خمسه نیست.

مقام دوم: امر ظاهری

مقدمه

مقام ثانی در رابطه با اوامر ظاهری است. آیا مأتی به امر ظاهری از مأموریه امر واقعی مجزی است یا نه؟ در آغاز مقدمه‌ای ذکر می‌کنند و در آن نکاتی را مطرح می‌سازند.

۱. حکم ظاهری و حکم واقعی عندالاصولیین به دو معنا به کار می‌رود:

الف. مراد از حکم واقعی عبارت است از احکامی که به وسیله ادله اجتهادی ثابت می‌گردد اعم از این که آن ادله یقین آور باشد از قبیل نص قرآن و سنت متواتر و ... و یا گمان آور باشد از قبیل ظواهر قرآن، خبر واحد و ... در مقابل مراد از حکم ظاهری آن احکامی است که به وسیله اصول عملیه و ادله فقهائیه اثبات می‌شود. مثلاً اصل برائت

۱. این وجه از بیانات آخوند در کفایه استفاده می‌شود.

۲. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۲۴۱.

می‌گوید: استعمال دخانیات حلال است و یا استصحاب می‌گوید فلان عمل هنوز هم واجب است و ...

ب. حکم واقعی حکمی است که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است و خداوند نسبت به آنها عالم است. ما انسان‌ها چه عالم و چه جاهل، چه کافر و یا مسلمان، در آن احکام مشترک هستیم و در مقابل، حکم ظاهری حکمی است که از طریق امارات و اصول برای مجتهد ثابت می‌گردد عند الجهل به حکم واقعی، و حکم ظاهری به این معنای اعم از حکم ظاهری بالمعنی الاول است؛ چون حکم ظاهری بالمعنی الاول مختص به احکام ثابت از طریق اصول عملیه بود و شامل امارات ظنی نمی‌شد. ولی حکم ظاهری بالمعنی الثانی شامل این دسته از احکام هم می‌شود.

حال حکم ظاهری و واقعی بالمعنی الاول در اول کتاب گذشت و فعلاً مورد بحث مادر حکم ظاهری بالمعنی الثانی است.

سؤال: مراد از امارات و اصول عملیه چیست؟

جواب: امارات عبارت‌اند از طرق و راه‌هایی که کاشف از واقع هستند و ما را به واقع می‌رسانند. مثل خبر واحد ولی اصول عملیه عبارت‌اند از وظایفی که شرع مقدس برای انسان شاک و متحیر قرار داده تا در مقام عمل او را از حیرت خارج کند و هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارند مثل اصل برائت و تفصیل بیشتر را خواهیم گفت.

۲. امر ظاهری امری است که به وسیله اصلی از اصول عملیه و یا اماره‌ای از امارات ثابت می‌گردد؛ مثلاً خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت به جای نماز جمعه ظهر واجب است و یا استصحاب قائم شد بر وجوب جمعه در دوران غیبت، این اصل یا آن اماره هر کدام حکم ظاهری و وظیفه ظاهری درست می‌کنند، ولی یقین نداریم که حکم الله واقعی المحفوظ فی اللوح همین باشد، بلکه شاید غیر از این باشد.

۳. در مواردی که دست ما از حکم واقعی ثابت عندالله کوتاه است و نسبت به آن جاهل هستیم و فقط ما هستیم و امارات ظنی کالخبر الواحد و یا اصول عملیه کالاستصحاب و ... در چنین مواردی آن حکم واقعی در حق ما منجز نیست، یعنی اگر ما طبق اماره یا اصل عمل کردیم و بعد کشف خلاف شد یعنی معلوم شد که این اماره

یا اصل مطابق واقع نبود در این صورت ما را به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی‌کنند. به دلیل این که تکلیف واقعی به ما واصل نشده و هر تکلیفی که به مکلف واصل نشود و مکلف هر چه تلاش و کوشش کند به آن دسترسی پیدا نکند ولو به نحو علم اجمالی چنین تکلیفی منجز نخواهد بود، یعنی عقابی بر ترک آن مترتب نیست. حال این نکات سه گانه را که ذکر کردیم مورد تسالم و قبول قوم است. و لا خلاف فیه انما الکلام در نکته چهار و پنج است که ذیلأ مطرح می‌کنیم.

۴. هرگاه مکلف دستش از واقع کوتاه بود و تنها دسترسی به امارات یا اصول داشت و مدتی بر طبق این اماره یا اصل عمل نمود سپس کشف خلاف شد، یعنی معلوم شد که این اماره خطا کرده و ما را به واقع نرسانده و یا این اصل مخالف واقع بوده مثلاً در واقع نماز ظهر واجب بوده در عصر غیبت ولی خبر واحد گفته بود نماز جمعه واجب است یا استصحاب گفته بود جمعه واجب است. حال در چنین موردی پس از کشف خلاف آیا اعمالی را که مکلف بر طبق امر ظاهری یعنی مؤدای اماره یا اصل انجام داده مجزی است و مکلف را که از امثال امر واقعی و اعاده ادا یا قضا بی‌نیاز می‌کند، لازم نیست؟ یا این که خیر این عمل مجزی نیست و پس از کشف خلاف دوباره باید تمام آن اعمالی را که اتیان کرده اعاده نماید؟ این مورد بحث است.

۵. شاخه‌های مسأله مورد بحث: مکلفی که بر طبق اماره یا اصل عمل نمود و سپس کشف خلاف شد گاهی طبق اماره و گاهی طبق اصل عمل کرده و بعد کشف خلاف شده و در هر یک از این دو صورت گاه کشف خلاف می‌شود به نحو یقینی و جزم یقینی و جزم صد در صد و گاهی نیز کشف خلاف می‌شود و یک دلیل و حجت معتبر شرعی یعنی خبر واحد جامع الشرایطی قائم می‌شود که حکم این است نه آن که تو عمل می‌کردی. $2 \times 2 = 4$ قسم می‌شود و چون صور اربعه فی الجمله با یکدیگر اختلاف دارند اگرچه بعضی از صور با بعض دیگر متفق الحکم هستند. لذا ناچار اینها را جدا جدا در سه مسأله مطرح می‌کنیم.

مسأله اول: طبق اماره عمل کند، سپس کشف خلاف شود یقیناً؛ آیا این عمل مجزی

است یا خیر؟

مسئله دوم: طبق اصل عمل کند سپس کشف خلاف شود یقیناً؛ آیا این عمل مجزی است یا خیر؟

مسئله سوم: طبق اصل یا اماره عمل کند، سپس کشف خلاف شود به حجت معتبره؛ آیا مجزی است یا خیر؟

۱. اجزاء در اماره، در صورت انکشاف خطا به صورت یقینی

اماره‌ای که نزد مکلف قیام نموده، گاه بر حکمی از احکام شرعیه قائم شده و سپس کشف خلاف شد یقیناً؛ مثلاً شخص عادل از امام صادق نقل می‌کند که امام فرمود: در عصر غیبت به جای نماز جمعه ظهر واجب است و مکلف مدتی به این عمل کرد سپس کشف خلاف شد یقیناً یعنی خبر متواتری قائم شد بر این که خیر نماز جمعه واجب است نه نماز ظهر و گاه نیز اماره بر موضوعی از موضوعات خارجیه قائم شده است؛ مثلاً دو نفر عادل آمدند شهادت دادند که این جامه پاک است و یا این آب پاک است که این را «بینه» می‌نامند و مکلف مدتی با این جامه نماز خواند و یا از این آب وضو گرفت و نماز خواند و سپس یقین کرد که این جامه یا آب نجس بوده و خلاصه کشف خلاف شد یقیناً. آیا عملی را که مطابق اماره یا اصل انجام داده مجزی است یا خیر؟ مصنف می‌فرماید:

معروف و مشهور در نزد علمای امامیه آن است که این عمل مجزی نیست مطلقاً یعنی نه در احکام و نه در موضوعات در هر کدام که کشف خلاف شد اعاده واجب است.

باید این مطلب را در دو مقام دنبال کرد: اول در احکام و دوم در موضوعات.

احکام، مقدمه: باید بدانیم که در باب امارات سه نظریه وجود دارد:

۱. جمهور علمای امامیه قائل به طریقت محضه هستند. یعنی می‌گویند طبق مؤدای اماره هیچ مصلحت جدیدی حادث نمی‌شود، بلکه تمام مصلحت مال حکم الله واقعی است که در لوح محفوظ ثبت است و این امارات فقط طریق و راه به سوی واقع هستند. حال اگر این طریق ما را به حکم واقعی رساند، همان مصلحت صد درجه‌ای واقع نصیب ما می‌گردد، والا این اماره صرفاً معذر است و لاغیر.

۲. جمهور اهل سنت قائل به سببیت محضه هستند. یعنی می‌گویند اگر اماره بر چیزی قائم شد بر طبق مؤدی و مدلول اماره مصلحتی حادث می‌شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن و اگر کسی بر طبق اماره انجام وظیفه کرد، این مصلحت به او داده می‌شود سواء طابق الواقع ام لا. و خلاصه وجود اماره سبب ایجاد مصلحت می‌شود. و خود اینها باز دو دسته‌اند:

اشاعره یک نوع سببیت قائل‌اند، معتزله نوع دیگر را قائل‌اند که در ادامه بحث روشن خواهد شد.

۳. شیخ انصاری رحمته الله در این میان راه وسط را انتخاب کرده و قائل به مصلحت سلوکیه شده که توضیحش خواهد آمد ان شاء الله.

با حفظ این مقدمه ما باید مطلب فوق را روی هر سه مبنا حساب کنیم تا ببینیم از هر کدام به چه نتیجه‌هایی می‌رسیم؟ اما بر مبنای جمهور امامیه: به اعتقاد ما مجتهدی که فتوا می‌دهد این چنین نیست که همیشه مصیب باشد و به حق برسد، بلکه خیلی وقت‌ها مصیب است و به حق می‌رسد. و مطابق واقع فتوا می‌دهد و قد یخطئ یعنی گاه و بی‌گاه هم دچار خطا و اشتباه می‌گردد و لذا شعار ما این است که للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد، بر خلاف اهل سنت که مجتهد را در جمیع فتاوایش مصیب می‌دانند و شعارشان این است که «کل مجتهد مصیب» و بر همین اساس ما را مخطئه و آنها را مصوبه می‌نامند. و ما معتقدیم که خداوند متعال در لوح محفوظ احکامی (واجبات و محرماتی) دارد که همواره ثابت‌اند؛ چون بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه جعل شده‌اند و آن احکام هرگز قابل تغییر و تبدیل و جا به جا شدن نمی‌باشد، چه فتوای مجتهد مطابق با آن احکام درآید و چه مطابقت نکند. بر خلاف اهل سنت که می‌گویند اگر فتوای مجتهد خلاف واقع درآمد حکم الله واقعی متبدل می‌شود و بر طبق رأی مجتهد خواهد بود؛ کما سیاتی تفصیله و ما معتقدیم آن تکالیف واقعیه در حق همه انسان‌های مکلف ثابت است و کافر یا مسلمان - عالم یا جاهل همگی در آن احکام مشترک‌اند. یعنی همان‌طور که مسلمان نسبت به آنها مکلف است هکذا کافر الکفار مکلفون علی الفروع کما انهم مکلفون علی الاصول و در نتیجه معاقبون علی

الفروع کعقابهم علی الاصول و همان طور که عالم نسبت به آنها مکلف است هکذا جاهل، منتها جاهل گاه قاصر است. یعنی خود او کوتاهی نکرده، بلکه دستش از رسیدن به واقع کوتاه بوده یا در اثر عدم تمکن از فحص و یا در اثر این که فحص کرد ولی اطلاع به واقع پیدا نکرد گاهی مقصر است. یعنی تمکن از رسیدن به واقع داشت، ولی خودش افعال کرده و کوتاهی کرد و نرفت دنبال واقع. حال نسبت به جاهل قاصر، تکالیف واقعی به درجه تنجز نرسیده یعنی مخالفتش عقاب ندارد. اما نسبت به جاهل مقصر مخالفت واقع عقاب دارد؛ چون جاهل مقصر علم اجمالی به تکالیف واقعی دارد و دسترسی هم داشت که برود یکایک آنها را تحصیل کند، ولی نرفت. لذا چون نرفته عقابش می‌کنند؛ زیرا همان علم اجمالی منجر واقع است. پس به اعتقاد ما جاهل و عالم در این تکالیف مشترک‌اند. بر خلاف اشاعره که می‌گویند که تکالیف مختص به عالمین است. و این بحث در مقدمه یازده از مباحث حجت خواهد آمد.

ما معتقدیم که امارات یعنی خبر واحد یا اجماع منقول و ... طریق محض هستند به سوی آن واقع. یعنی بر طبق مؤدای آنها هیچ مصلحت و یا مفسده‌ای حادث نمی‌شود، بلکه مصلحت مال واجب واقعی و مفسده مال حرام واقعی و اماره جاده‌ای است که کشیده شده به سوی واقع و ما از این راه باید برویم تا به واقع برسیم. اگر اماره مطابق واقع بود یعنی این راه ما را به مقصد اصلی رساند آن مصلحت واقع نصیب ما می‌گردد. اگر مخالف واقع بود، فقط معذر است یعنی برای ما عذری درست می‌کند که فردای قیامت مولا ما را عقاب نکند. بر خلاف اهل سنت که اماره را سبب می‌دانند و اثبات این که حق با امامیه است یا با اهل سنت در مقدمات مباحث حجت خواهد آمد.

اکنون تنها روی آن دو مبنا داریم بحث کرده و نتیجه گیری می‌کنیم که: ۱. خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که لایتغیر هستند، ۲. در آن احکام واقعی عالم و جاهل مشترک‌اند، ۳. گاهی مجتهد فتوایش مطابق واقع درمی‌آید و گاهی خطا می‌کند، ۴. امارات صرفاً طریق الی الواقع هستند.

می‌گوییم: اگر مکلف بر طبق اماره عمل کرد و در واقع خطا بود ولی تا آخر عمر بر این مکلف واقع کشف نشد و ندانست که مخالف واقع عمل کرده، این شخص در

قیامت معذور است. اما اگر پس از مدتی کشف خلاف شد. اینجا بر مکلف واجب است که دوباره اعمالش را اعاده کند؛ به جهت این که فرض این است که مکلف هیچ عملی که قائم مقام تکلیف واقعی شود و مصلحت او را تحصیل کند انجام نداده و الان که کشف خلاف شده می بیند که دست او خالی از مصلحت است. لذا باید عمل را اعاده کند تا به آن به مصلحت واقعی نایل آید. هذاکله بر مبنا جمهور امامیه.

اما اهل سنت عموماً چه اشاعره و چه معتزله، قائل به سببیت محض بوده و می گویند: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می شود که در مؤدای آن اماره مصلحتی حادث شود و اماره برای حکم خداوند موضوعیت دارد، نه این که طریقت داشته باشد؛ اینها خود دو دسته اند: اشاعره یک نوع سببیت قائل اند، معتزله نوعی دیگر.

اشاعره: به آنها نسبت داده شده که می گویند خداوند در واقع و در لوح محفوظ، هیچ حکمی ندارد، بلکه جعل حکم از سوی شارع مقدس دایر مدار فتوای مجتهد است. به هر چیزی که رأی مجتهد تعلق گرفت اعم از وجوب و یا حرمت و ... خداوند همان حکم را در این مورد جعل می کند و در لوح محفوظ ثبت می کند. اگر رأی مجتهد متبدل شد و فتوایش دگرگون گشت، یعنی تا دیروز فتوا به حرمت می داد و امروز فتوا به وجوب می دهد. اینجا حکم الله هم متبدل می شود و آن رأی قبلی از لوح محفوظ پاک می شود و این نظریه جدید ثبت و ضبط می گردد؛ چون تمام موضوع برای حکم رأی و نظر مجتهد است. رأی او که عوض شد پس موضوع عوض شده. با تبدل موضوع و انقلاب آن، حکم هم متبدل و منقلب می گردد. بنابراین، مبنای کشف خلاف اصلاً معنا ندارد تا ما بحث کنیم که عندکشف خلاف این عمل مجزی است یا نه. به جهت این که لا واقع و راء رأی المجتهد، بلکه با رأی مجتهد حکم واقعی درست می گردد و واقع دیگری نیست تا این رأی و فتوا با آن سنجیده شود و تطبیق گردد تا نوبت برسد به مخالف و موافقت با واقع و ...

معتزله: اینها هم مثل ما قبول دارند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که عالم و جاهل در آن مساوی اند و لکن احکام واقعیه فعلیه منحصر است به همین اموری که مؤدای اماره باشد و لا حکم فی غیرها الا شأناً و اقتضائاً. حال به نظر اینها اگر

امارة مخالف واقع درآید موجب اضمحلال مصلحت واقع می‌گردد و در نتیجه موجب تغییر و انقلاب حکم واقعی می‌گردد. پس حکم الله واقعی که به درجه فعلیت رسیده باشد، تابع آرا و نظریات مجتهدین است و با تبدل رأی مجتهد، آن هم متبدل می‌شود. بنابراین بحث از اجزاء جا دارد، چون قبول دارند که خداوند در واقع احکامی دارد و ممکن است مؤدای اماره مطابق واقع باشد و ممکن که مطابق واقع نباشد. حال اگر کسی این مبنا را بپذیرد می‌تواند در موضوع بحث ما قائل به اجزاء شود و بگوید عملی را که مکلف بر طبق مؤدای اماره انجام داد و سپس کشف خلاف شد، این عمل مجزی است و محتاج به اعاده نیست؛ چون بنابراین مبنا بر طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می‌شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر از آن، و کسی که بر طبق اماره عمل کرد به اندازه مصلحت واجب واقعی نصیب او می‌شود و کاری کرده که جای مصلحت واقع را پر کرده و جیب مکلف از آن مصلحت پر شده و دیگر کمبودی ندارد تا در صدد تحصیل و جبران آن برآید. فهذا العمل مجز.

اما خوشبختانه این مبنا از اصل باطل است؛ چون مستلزم قول به تصویب است یعنی معنایش این است که مجتهد هر چه فتوا داد همان حق است و حکم الله واقعی فعلی همان است و هیچ‌گاه مجتهد خطا نمی‌کند و این معنا از تصویب بالا جماع باطل است؛ همان‌گونه که ان شاء الله در مباحث حجت خواهد آمد.

بر مبنای مصلحت سلوکیه، این بخش را در چهار سؤال و جواب عرضه می‌کنیم:

۱. مصلحت سلوکیه چیست و یا چه صیغه‌ای است؟

معنای مصلحت سلوکیه این است که شیخ می‌گوید: ما هم مثل جمهور علمای شیعه قائلیم به این که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تنظیم شده است و آن احکام هرگز تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کنند چه فتوای مجتهد مطابق آن درآید و چه مطابقت نکند. ما هم قبول داریم که اماره‌ای که قیام می‌کند بر حکمی از احکام بر طبق مؤدای اماره هیچ مصلحت جدیدی حادث نمی‌شود، بلکه تمام مصلحت مال واقع است منتهی ما قائل به مصلحت سلوکیه هستیم؛ یعنی می‌گوییم در نفس سلوک بر طبق اماره و رفتن این راه و متابعت از این

امارة و تطبیق عمل بر طبق آن مصلحتی وجود دارد به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر که جبران کننده مصلحت واقعیه است و جای او را پر می کند. مثلاً اگر خبر واحد بگوید در زمان غیبت ظاهر واجب است ولی در واقع جمعه واجب باشد اینجا تمام مصلحت مال جمعه است و بر طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث نمی شود یعنی در نماز ظاهر مصلحت پیدا نمی شود؛ ولی در نفس پیمودن این راه و طی طریق بر طبق اماره مصلحت وجود دارد که جبران کننده مصلحت واقع است، عندالمخالفة.

مثال عرفی: فرض کنید در حرم حضرت معصومه علیها السلام گنجی وجود دارد که هر کس به حرم برود آن گنج نصیبش می گردد. حال شما آدرس حرم را می گیرید، اینجا از دو حال خارج نیست؛ یا آدرس صحیح بوده و شما را به حرم می رساند در این صورت آن گنج نصیب شما خواهد شد یا خطا بوده و به جای ایصال شما الی الحرم، شما را به مرقد علی بن جعفر می رساند. در اینجا بر مبنای جمهور امامیه شما به هیچ گنجی نخواهی رسید و بر مبنای اهل سنت، اگر به مقصد دیگر هم بروی، باز به همان اندازه گنج نصیب می شود ولی بنابر مبنای شیخ گنج شما در حرم است نه در مرقد علی بن جعفر. ولی اگر شما از این آدرس متابعت کردی و این راه را رفتی بر خود این سلوک و رفتن شما مصلحت مترتب است و گنج به شما داده می شود، چه به حرم برسی و چه به علی بن جعفر.

۲. چه عاملی باعث شد که شیخ مصلحت سلوکیه را عنوان کند؟

جواب: در مباحث حجة خواهد آمد که عندالاصولون بحثی در گرفته که آیا جعل اماره و طرق از سوی شارع و حجة قرار دادن آنها بر مکلفین مختص به صورت انسداد باب علم است یا اختصاص به فرض انسداد ندارد، بلکه بر فرض تمکن از تحصیل علم هم حق داریم به مؤدای اماره عمل کنیم؟ به عبارت دیگر آیا حجیت امارات مخصوص به زمان انسداد باب علم است یا اعم است و حتی در زمان انفتاح باب علم و دسترسی به معصوم هم حجیت دارند؟ در آنجا گروهی بر آن اند که حجیت امارات مختص به حال انسداد ولی اکثر علما خیر حجیت امارات اختصاص به حال انسداد ندارد، بلکه در زمان انفتاح هم حجیت دارند، دسته اول به دسته دوم اشکالاتی

دارند. مهم ترین اشکال این است که همه می دانیم اماره همیشه مطابق واقع در نمی آید، بلکه گاهی مخالف واقع در می آید. حال اگر امارات در زمان افتتاح باب علم هم حجت باشد یلزم که در بعض موارد مکلف به مصلحت واقع نرسد و واقع از او فوت شود و آن مواردی است که اماره خاطئه باشد و مفوته این مصلحت خود شارع بوده؛ چون اگر او اماره را مطلقاً حجت نمی کرد، من از اماره متابعت نمی کردم و به دنبال تحصیل علم می رفتم. تفویت مصلحت از طرف شارع یا لقاء در مفسده از سوی شارع قبیح، بر خلاف حکمت و نقض غرض است و لا یصدر من الحکیم تعالی.

دسته دوم از این اشکال جواب داده اند و در مقام جواب هر کدام راهی را پیموده اند جمعی که نتوانسته اند بر مبنای طریقت مسأله را حل کنند به ناچار قائل به سببیت شده اند و جمعی که مرحوم مظفر از آنهاست، بر اساس قول به طریقت محض حل مشکل نموده اند. شیخ انصاری در جواب آن مسأله مصلحت سلوکیه را مطرح کرده که تفصیل مطلب در مباحث حجه خواهد آمد. پس عاملی که شیخ را واداشت به عنوان کردن مصلحت سلوکیه عبارت بود از پاسخ دادن به این اشکال که ذکر شد.

۳. آیا مصلحت سلوکیه شیخ مورد قبول است یا نه؟

مرحوم مظفر می فرماید:

مادر مباحث حجت خواهیم گفت که مصلحت سلوکیه باطل است؛ چون برگشت به همان سببیت معتزلی می کند و حقیقت هر دو یکی است و هر دو قول دوروی یک سکه اند و هر اشکال که بر معتزله وارد هست بر شیخ هم وارد هست.

۴. بر فرض که ما مصلحت سلوکیه را بپذیریم، نتیجه این قول در مسأله اجزاء چیست؟ آیا عند کشف الخلاف نتیجه این قول اجزاست یا عدم اجزا؟ جناب مظفر معتقد است که نتیجه این قول هم عدم اجزاست. به جهت این که بنابراین مبنا، طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی جعل نشده است، بلکه تمام مصلحت مال واقع است و اماره طریق به واقع است. آن گاه اگر من طبق اماره سلوک کردم و تا آخر هم کشف خلاف نشد، در این صورت معذورم؛ ولی اگر کشف خلاف شد، من الان دارم می بینم

که عوضی رفته‌ام و مصلحت واقع هرگز نصیب من نشده و اگر در وقت کشف خلاف شود تنها فضیلت اول وقت از دست من رفته و اگر در خارج از وقت کشف خلاف شود مصلحت وقت از جیب من رفته اما مصلحت خود عمل سر جای خود باقی است و از بین نرفته و بعد از کشف خلاف من می‌توانم بروم و خود مصلحت واقع را تحصیل کنم، دیگر وجهی برای قول به اجزاء نیست. واقع نصیب من نشده تا عمل من مجزی باشد. پس باید بروم و آرا تحصیل کنم. بنابراین، نتیجه این هم عدم اجزاست. به نظر می‌رسد مرحوم مظفر کم لطفی کرده است. به جهت این که همان سخن که در بیان معتزله بود اینجا هم هست و آن این که درست است که مکلف به مصلحت واقع نرسیده ولی در نفس این سلوک به اندازه واقع و یا بیش از آن مصلحت گیرش آمد. پس مکلف اتیان کرده به مایسد مسده و یقوم مقامه و یغنی عنه فی تحصیل مصلحة الواقع فلاوجه برای عدم اجزاء و لزوم اعاده ادا او قضاء.

فی الموضوعات: اماره‌ای که قیام می‌کند بر موضوعی از موضوعات خارجی مثل قاعده ید که می‌گوید: ید اماره ملکیت است. پس این عبا که به دوش زید است و او بر این عبا ید و استیلا دارد، ان شاء الله تعالی ملکه اوست، نه این که غاصب یا سارق باشد. نیز مثل قاعده صحت یعنی اصالة الصحة در فعل مسلمان که می‌گوید نماز بر میت واجب کفایی است. حال شما ناظر بودی که شخصی بر میت نماز خواند، شک می‌کنی که آیا صحیح خواند تا از دوش تو ساقط شود یا فاسد خواند تا بر شما واجب باشد که شما دوباره نماز میت را بخوانید. اصالة الصحة می‌گوید که حکم به صحت فعل مسلم کن. همچنین مانند قاعده سوق مسلمین که اماره تذکیه است؛ یعنی وارد قصابی می‌شوی شک داری که این لحوم ذبح شرعی شده‌اند یا نه؟

قانون فوق می‌گوید: بازار، بازار مسلمین است، و این اماره تذکیه و ذبح شرعی است و مثل بینه و شهادت عدلین که شرعاً اماره است بر قبول شهادت بر طهارت، این آب و آن جامه و ... حال اگر انسان بر طبق این اماره عمل کرد سپس کشف خلاف شد. یقیناً، آیا عملی که انجام داده مجزی است یا نه؟ می‌فرماید: تمام آنچه در باب اماره در احکام گفتیم، در باب اماره در موضوعات هم هست و آن این که اگر کسی امارات را

طریق به سوی واقع بدانند، نتیجه قولش عدم اجزاست. اگر کسی اماره را سبب و موضوع بدانند، می گوید هذا العمل مجز؛ چون به اندازه مصلحت واقع نصیب او شده حال به عقیده مشهور علمای شیعه، اماره در موضوعات همانند اماره در احکام طریقت دارد. لذا اگر مطابق با واقع درآید انسان به مصلحت واقع رسیده ولی اگر مخالف واقع درآید اینجا واقع در جای خود محفوظ است و تمام مصلحت مال واقع است و بر طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نشده تا جای واقع را پر کند. پس جای اجزاء نیست. آری، اگر کشف خلاف نمی شد ولی در واقع اماره خطا بود مکلف معذور بود و بعد از کشف خلاف و تمکن از وصول به واقع هیچ گونه عذری ندارد.

سؤال: دلیل این که مشهور علمای اماره در موضوعات را همانند اماره در احکام

حمل بر طریقت کرده اند نه موضوعیت، چیست؟

جواب: آن است که ادله ای که دلالت می کنند بر حجیت امارت از قبیل آیاتی از قرآن، طوائفی از سنت، اجماع علما، حکم عقل و بنای عقلا که عمده دلیل همین بنای عقلاست، لسانشان واحد است و همان دلیل که دلالت می کند بر حجیت اماره در احکام همان دلیل دال بر حجیت اماره در موضوعات است؛ همان طور که اماره در احکام حمل بر طریقت شد. همچنین است اماره در موضوعات؛ نه این که در اماره در موضوعات اگر کسی قائل به سببیت و موضوعیت باشد بر سخنش تالی فاسد قول به تصویب مترتب می شود.

خیر، در اینجا جای قول به تصویب نیست؛ زیرا تصویب در موضوعات غیر معقول است به جهت این که پر واضح است که اگر این مایع در واقع خمر است با شهادت عدلین و قیام بینة واقع از آنچه بر آن است منقلب نمی شود و اگر این مایع در واقع آب است با شهادت عدلین خمر نمی شود و واقع تبدیل نمی شود فلا معنی للقول بالتصویب. بنابراین، دلیل قول به طریقت همان است که دلیل حجیت هر دو باب یک دلیل است که به لسان واحد اماره را در هر دو باب حجت می کند. پس از نظر اجزاء تفاوتی نیست بین اماره در موضوعات یا در احکام، و اصولاً در موضوعات، شیعه و سنی همه قائل به تخطئه هستند.

۲. اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا به صورت یقینی

هرگاه انسان بر طبق اصلی از اصول عملیه که امر ظاهری برای مکلف درست می‌کنند، انجام وظیفه کرد، سپس کشف خلاف شد آیا عملی را که بر طبق اصل انجام داده مجزی است و لایحتاج الی الاعاده او القضاء یا مجزی نیست؟ به عنوان مقدمه نکاتی را بیان می‌کنیم:

۱. اصول عملیه سلسله وظایف عملیه‌ای هستند که از سوی شارع مقدس، به منظور بیرون بردن مکلف از حیرت و سرگردانی جعل و تشریع شده و هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارند؛ یعنی اگر مکلف سر دو راهی قرار گرفت که انجام بدهم یا نه، اینجا اصول عملیه به فریادش می‌رسد و او را از تحیر خارج می‌سازد.

۲. این اصول عملیه که نام دیگرشان ادله فقاهتیه است، در طول اصول لفظیه عقلاییه و ادله اجتهادیه هستند؛ یعنی تا زمانی که مجتهد دسترسی به ادله اجتهادیه و اصول عقلاییه لفظیه مثل اصالة الاطلاق و العموم... دارد نوبت به مراجعه و پناهنده شدن به اصول عملیه نمی‌رسد و حق ندارد از اصول عملیه استفاده کند. آری، هنگامی که تلاش خود را کرد و فحص کامل نمود و از ظفر به ادله اجتهادیه مأیوس شد نوبت به اصول عملیه می‌رسد و از این طریق خود و مقلدین خود را در مقام عمل از بن بست خارج می‌سازد. علما گفته‌اند: الاصل دلیل حیث لا دلیل.

۳. گاه اصول عملیه در احکام جاری می‌شوند. مثلاً تا دیروز، جمعه واجب بود، الان شک دارم در بقای وجوب؛ استصحاب می‌کنم بقای آن را. یا حرام بود و الان شک در حرمت دارم استصحاب می‌کنم بقای حرمت را. گاهی نیز در موضوعات احکام جاری می‌شود؛ مثلاً زید تا دیروز عادل بود الان شک دارم در بقای عدالت او، استصحاب می‌کنم بقای عدالت او را و در نتیجه اقتدای به او جایز است و هکذا استصحاب حیاة زید و ...

۴. اصول عملیه دو قسم می‌شوند: اصول عامه و اصول خاصه.

اصول عام عبارت‌اند از اصول عملیه‌ای که در جمیع ابواب فقه از طهارت تا دیات مجری و مورد جریان دارند و آنها چهار اصل هستند که عبارت‌اند از: اصالة انبرائة،

اصالة الاحتياط، اصالة التخيير، اصالة الاستصحاب، و اصول خاص عبارت‌اند از: اصول عملیه‌ای که در باب معینی از ابواب متفرقه فقه جریان پیدا می‌کنند لاغیر؛ مثل اصالة الطهارة، اصالة الحلیة، اصالة عدم التذکية و ... توضیح بیشتر را در جزء چهارم همین کتاب خواهیم گفت. ان شاء الله تعالی.

۵. در اصول عملیه خاصه حاکم تنها شارع است، لذا آنها اصول شرعیه‌اند؛ ولی در برخی از اصول عملیه عامه، حاکم فقط عقل است و آن اصالة التخيير است. در بعضی حاکم شرع است و آن استصحاب است و در بعضی حاکم هم عقل است و هم شرع و آن براءت و احتياط است. به این مناسبت این اصول را دو قسم می‌کنند: اصول عقلیه و اصول شرعیه.

اصول عقلیه اصولی است که حاکم به آنها عقل است و این اصول متضمن جعل حکم ظاهری از سوی شارع نیستند؛ مثل اصالة الاحتياط عقلی که اجمالاً می‌دانیم احداً امرین واجب و یا حرام است، ولی تفصیلاً نمی‌دانیم کدام است. اینجا عقل می‌گوید احتياط کن. در اولی هر دو را اتیان کن و در دومی هر دو را ترک کن. یا مثلاً اجمالاً می‌دانم یکی از این دو کاسه سم کشنده است. عقل می‌گوید احتياطاً از هر دو پرهیز کن همانند اصالة التخيير که حاکم به آن عقل است در موارد دوران بین المخدورین مثلاً میت کافری است من نمی‌دانم که دفن او واجب است یا حرام؟ تردید دارم بین المخدورین. عقل می‌گوید مخیری بین الفعل و الترك؛ چون موافقت قطعی ممکن نیست، به همان موافقت احتمالیه بسنده می‌شود. یا مثلاً نمی‌دانم که استعمال دخانیات در اسلام حلال است یا حرام؟ هر چه گشتم بیانی نیافتم؛ عقل می‌گوید آزادی و اگر مرتکب شوی عذاب ندارد، چون عقاب بلایان قبیح است. این براءت، براءت عقلیه است که مضمونش دفع العقاب است نه جعل اباحه و حلیت ظاهریه از سوی شارع. اما اصول شرعیه عبارت‌اند از اصولی که حاکم به آنها شارع باشد؛ چون شرع حکم نموده پس متضمن حکم ظاهری شرعی هستند مثل استصحاب که شارع فرمود: لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه به یقین آخر. پس اگر شک در بقای وجوب داری، استصحاب کن بقای وجوب را و مثل اصل براءت شرعی

که نمی دانی استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا نه، شارع فرموده: رفع عن امتی ما لا یعلمون. یا فرموده: الناس فی سعة ما لا یعلمون. اصل طهارت که نمی دانی فلان چیز پاک است یا نجس؟ شارع فرموده: کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس. یا مثل اصل حلیت که نمی دانی فلان شیء حلال است یا حرام؟ شارع فرموده: کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه و...

۶. از این اصولی که در امر پنجم ذکر کردیم نسبت به اصالة الاحتیاط بحث از اجزاء بی معناست؛ زیرا معنای احتیاط این است که انسان تمام افراد و اطراف را که احتمال تکلیف در آن می دهد بجا آورد؛ مثلاً هم ظهر بخواند و هم جمعه. چنین کسی یقیناً تکلیف واقعی را امتثال نموده و مصلحت واقع را به دست آورده و مصلحتی از او فوت نشده تا سخنی از کشف خلاف و اجزاء مطرح شود. ایضاً نسبت به سایر اصول عقلیه از قبیل برائت عقلی و قاعده تخییر هم بحث از اجزاء معقول نیست؛ چون فرض این است که این اصول متضمن هیچ حکم ظاهری شرعی نیستند تا بحث شود که عملی که مطابق امر ظاهری اتیان شده مجزی از واقع هست یا نیست، بلکه صرفاً مضمون این اصول رفع العقاب و عذر درست کردن است و لا غیر و عند کشف الخلاف حتماً باید عمل را اتیان کند صحیحاً و لاریب فیه حتی یبحث عن الاجزاء.

بنابراین، بحث ما در این مسأله دوم منحصر می شود به خصوص اصول عملیه شرعیه که متضمن حکم ظاهری هستند، از قبیل استصحاب و اصل طهارت و حال که موضوع نزاع ما روشن شد می گوئیم اگر اصلی از اصول عملیه شرعیه بر حکمی از احکام قائم شد و مکلف مطابق او انجام وظیفه کرد سپس کشف خلاف شد یقیناً، آیا این عمل مجزی است یا خیر؟ ابتدا باید بدانیم که اصول شرعی هم دو قسم هستند:

۱. اصولی که در موضوعات یا متعلقات احکام شرعیه جاری شونده هستند. یعنی این اصل را جاری می کنیم تا موضوع حکم شرعی منقح شود و سپس حکم شرعی بر آن بار شود. از قبیل اصالة الطهارة که ما شک داریم آیا این آب خارجی پاک است یا نجس؟ می گوئیم: الاصل الطهارة یعنی ان شاء الله این آب پاک است. به دنبال این اصل حکم شرعی بار می شود که جواز وضو و غسل با این آب باشد یا اباحه شری این ماء

باشد، یا تطهیر لباس و بدن برای نماز با این ماء باشد و ... از قبیل اصاله الحلیة که من نمی دانم آیا این مال حلال است یا حرام، اصاله الحلیة جاری می کنیم و حکم به حلیت آن می کنیم. در نتیجه حکم جواز مصرف و جواز تصدق بر آن بار می شود. نیز مانند استصحاب طهارت یا حلیت که یک ساعت قبل این آب پاک بوده الان شک دارم در بقای طهارت استصحاب می کنم بقای طهارت را و به دنبال آن جواز توضأ و شرب و ... بر آن مترتب می شود و هكذا استصحاب حلیت. فرق اصاله الطهاره و اصاله الحلیة با استصحاب این است که در آن دو اصل یا حالت سابق، یقینی در کار نیست و یا اگر هست حالت سابق ملاحظه نمی شود، بلکه مجرد شک در حلیت یا طهارت موجب حکم به حلیت یا طهارت می شود، ولی در استصحاب حالت سابق باید ملاحظه شود و به لحاظ یقین سابق و شک لاحق حکم به طهارت یا حلیت می شود و هكذا استصحاب در بقای حیات و عدالت.

۲. اصولی که جاری شونده هستند در احکام مثل اصاله البرائة الشرعیة که در شک در وجوب یا حرمت جاری می شود، چه حکم کلی چه حکم جزئی، مثل استصحاب وجوب و استصحاب حرمت و ... که در حکم شرعی جاری می شود.

با حفظ این مقدمه می گوئیم در بدو امر چنین به نظر می رسد که وقتی ما در باب امارات عند کشف الخطا یقیناً قائل به اجزاء نشدیم مطلقاً، چه اماره در احکام و چه در موضوعات، پس در باب اصول عملیه عند کشف الخطاء یقیناً باید بالاولویة القطعیة قائل به عدم اجزاء شویم. به دلیل این که امارات طریق الی الواقع هستند و مکلف را به مصلحت واقعیه رهنمون می شوند؛ با این حال اگر مخالف واقع بود ما را به مصالح واقعیه نرسانده پس مجزی نیست. اما اصول عملیه که اصلاً طریقت الی الواقع و کاشفیت عن الواقع ندارند، بلکه صرفاً یک وظایف عملیه ای هستند که شرع مقدس جعل نموده به منظور این که مکلف از تحیر خارج شود و فعلاً در مقام عمل سرگردان نماند و فعلاً یک قرص مسکنی هستند که قدری از سردرد مکلف می کاهند و الا هیچ گونه طریقتی ندارند. پس عند کشف الخلاف به طریق اولی مجزی نیستند؛ چون عند کشف الخلاف می بینیم که به واقع نرسیده ایم و مصلحت واقع علی ما هو علیه

باقی است. حال که عالم شدیم واقع بر ما منجز می شود و باید اعاده کنیم یا دست کم اگر اولویتی هم نباشد مساوات هست؛ یعنی همان طور که در امارات مجزی نیست لعدم الوصول الی المصالح الواقیه هکذا در اصول عملیه و روی همین اصل که عدم اجزاء در اصول و اوضح تر است و به طریق اولی است. ما می بینیم که متقدمین از علما در باب اصول عملیه عند کشف الخلاف مطلقاً حکم نموده اند به عدم اجزاء؛ ولی با تمام این صحبت ها به کتب متأخرین از اصولیون که مراجعه می کنیم، می بینیم عده ای از علما از قبیل آخوند خراسانی صاحب کفایه و محقق اصفهانی شاگرد برازنده آخوند و استاد زبینه مرحوم مظفر، فتوا داده اند به این که در باب اصول عملیه عند کشف الخلاف یقیناً عملی که مطابق اصل انجام گرفته مجزی است و اعاده لازم ندارد. البته این فرمایش را فقط در رابطه با اصول عملیه جاریه در موضوعات احکام به میان آورده اند، ولی نسبت به اصول جاریه در احکام نظرشان همان نظر قوم است، یعنی مجزی نیست. حال باید دید منشاء این فتوا و نظریه در نزد آنان چیست؟

سرچشمه اش آن است که اینها می گویند: ما در این مقام دو دسته دلیل داریم:

۱. دسته اول عبارت اند از ادله ای که مبین یک سلسله اجزاء و شرایط هستند برای اعمال انسان. مثلاً لاصلوۃ الا بفاتحة الكتاب که دلالت دارد بر جزئیت فاتحة الكتاب در نماز و مثل لاصلوۃ الا بطهور که دلالت دارد بر شرطیت طهارت در نماز. ظاهر این دسته از ادله آن است که طهارت واقعی شرط نماز است. بنابراین مکلف باید احراز کند وجداناً که در خارج دارای وضو است تا بتواند نماز را بجا آورد.

۲. دسته دوم عبارت اند از ادله ای که دلالت بر حجیت و اعتبار اصول عملیه می کنند. ما این اصول را از آن ادله به دست می آوریم، مثل حدیث «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» که دلیل اصالة الطهارة است. نیز مانند حدیث «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه» که دلیل اصالة الحلیة است و مثل «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل استصحاب است و این ادله اصول عملیه بر آن ادله اجزاء و شرایط حکومت دارند و حکومت به معنای تفسیر و توضیح و تشریح است؛ یعنی دلیل حاکم می آید و دایره وجد و مرز دلیل محکوم را تعیین می کند. حال حکومت گاهی به

نحو تضییق است، یعنی دلیل حاکم دایره دلیل محکوم را مضیق می‌کند. مثلاً ابتدا فرمود: «اذا شککت فابن علی الاکثر». این شامل کثیر الشک هم می‌شود. ولی بعداً فرمود: «لا شک لکثیر الشک». این دلیل حاکم بر آن دلیل است، یعنی قدری از دامن او را برمی‌چیند و او را مضیق و محدود می‌کند و گاهی به نحو توسعه است، یعنی دلیل حاکم قدری دامنه دلیل محکوم را توسعه و گسترش می‌دهد. مثلاً ابتدا فرمود اکرم العلماء، سپس فرمود: المتقی عالم، یعنی آن علما که گفتیم اختصاص به افراد با سواد ندارد، بلکه شامل متقین هم می‌شود ولو عامی باشند که شرع مقدس تعجباً متقی را نازل منزله عالم قرار داده و تفصیل مطلب در مباحث حجت خواهد آمد.

در موضوع بحث ما این حکومت از نوع دوم است؛ یعنی دلیل حاکم که دلیل اصل است موسع دایره دلیل محکوم یعنی دلیل شرط است با این بیان که دلیل شرطیت طهارت در نماز می‌گوید تو باید طهارت واقعی داشته باشی و یقین کنی که در واقع طاهر هستی و نمی‌توانی به طهارت ظاهریه اعتنا کنی. اما دلیل اصل آمده و می‌گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر؛ هر کجا شک کردی که فلان شیء پاک است یا نجس حکم کن به طهارت او. ظاهراً لازم نیست طهارت واقعی پیدا کنی، بلکه طهارت ظاهری هم بس است. این دلیل را که در کنار دلیل شرطیت بگذاریم معنایش این است که آن طهارتی که شرط نماز است اعم است از طهارت ظاهریه و واقعیه.

حال که حاکم شد اگر کسی آمد با استصحاب یا قاعده طهارت یک طهارت ظاهریه درست کرد و وارد نماز شد و وظیفه‌اش را انجام داد سپس کشف خلاف شد و یقین کرد که طهارت نداشته، این عمل کمبودی ندارد و فاقد شرط نیست تا اعاده لازم داشته باشد، بلکه واجد شرط است؛ چون طهارت اعم از ظاهری و واقعی شرط است و این طهارت ظاهریه داشته، پس این عمل صحیح است و نیازی به اعاده ندارد.

آری پس از کشف خلاف و یقین به عدم طهارت از حالا نسبت به اعمال آینده باید تحصیل طهارت کند؛ چون موضوع طهارت ظاهریه جهل و شک بود و باریک‌بینی و آمدن علم موضوع طهارت ظاهریه منتفی شده است و قهراً حکم هم منتفی است از باب سالبه یا انتفای موضوع. هذا تمام الکلام علی مبنا الاخوند و الاصفهانی و ...

سپس مرحوم مظفر می فرماید:

استاد دیگر ما مرحوم نایینی در تقریراتشان بر این سخن مناقشه و اشکال دارند

از طرفی مسأله، مسأله فنی و دقیق است و بالاتر از سطح فکر محصلین این کتاب است و از طرفی ما بنا بر اختصار داریم و ذکر آنها و گفتگو در اطراف آنها طول می کشد لذا از ذکرشان صرف نظر کردیم. کسانی که طالب هستند به کتاب اجمود التقریوات (ج ۱، ص ۱۹۸ به بعد) مراجعه کنند.

۳. اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف خطا به حجت معتبر

مسأله سوم از مسائل سه گانه امر ظاهری آن است که اگر انسان بر طبق اماره ای از امارات، با اصلی از اصول انجام وظیفه نمود، سپس کشف خلاف شد به وسیله یک حجت معتبره فعلیه. یعنی حجتی که از حالا به بعد حتماً باید مکلف اعمالش را بر این حجت منطبق کند. آیا اعمالی که تا به حال انجام داده مجزی است یا نه؟
مقدمه: جناب مظفر دو نکته را تبیین می کند:

۱. نکته اول در رابطه با اهمیت مسأله فوق است. می فرماید:

مهم ترین مسأله ما در باب اجزاء همین مسأله سوم است و جهت اهمیتش آن است همه مکلفین به این امر مبتلا هستند چه مجتهد و چه مقلد. اما مجتهدین بدان جهت که فراوان مشاهده می کنیم که مدت زمانی مجتهد عملی را حرام کرده بود و یا فتوا به عدم و جوب آن داده بود، سپس حجت معتبری به دست آورد و فتوایش عوض شد [یعنی فتوا به جوب عمل داد مثلاً تا به حال می گفت سوره در نماز واجب نیست و حدود ۱۰ سال خود او و مقلدینش بدون سوره نماز خواندند حال به روایتی برخورده و می گوید سوره در نماز واجب است] آیا اعمالی را که در این مدت بجا آورده اند باید اعاده کنند یا نه؟ و اما مقلدین بدان جهت که کثیراً ما مشاهده می کنیم که شخصی سالیان درازی مقلد یک مرجع تقلیدی بوده، سپس عدول کرد و رفت و مقلد مرجع دیگری شد که فتوا مرجع جدید با مرجع قبل کاملاً مخالف است و به نظر مجتهد جدید اعمالی را که طبق فتوای

مجتهد قبلی انجام داده به کلی فاسد است حال آیا این مقلد اعمال سالیان گذشته را باید اعاده کند یا نه؟

پس مسأله عام البلوی است و حائز اهمیت.

۲. در این مورد که کشف خلاف می شود به حجت معتبر برای مکلف سه صورت پیدا می شود:

الف. وظیفه مکلف بالنسبه به اعمال آتیه ای که هیچ پیوندی با گذشته ندارد، بلکه عمل جدید و مستقل است، آن است که طبق حجت معتبره فعلیه عمل نماید.

ب. نسبت به اعمالی هم که در گذشته انجام داده بعد کشف خلاف شده ولی الان هیچ اثر و ثمری بر آن مترتب نیست، وظیفه او روشن است و بحث از اجزاء معنایی ندارد؛ مثلاً مجتهد قبلی فتوا می داد که ذبح به غیر آهن جایز است و مکلف هم طبق فتوا عمل کرده و حیوانی را به غیر آهن ذبح کرده و گوشت او را خورده و الان که مجتهد جدید فتوا به عدم جواز می دهد و اثری از آن گوشت نیست. یا مجتهد قبلی می گفت عقد زن به غیر عربی صحیح است و مکلف طبق نظر او زنی را عقد کرده به فارسی! و پس از مدتی زن را طلاق داد یا زن مرده و الان هیچ اثری بر آن مترتب نیست در این موارد هم بحث از اجزاء بی معناست.

۳. اشکال در مورد اعمال آینده ای است که در ارتباط با گذشته است. مثل این که گوسفندی را به غیر آهن ذبح کرده و هنوز هم موجود است؛ حالا رأی مجتهد این است که به غیر آهن صحیح نیست آیا مکلف می تواند از این گوشت گوسفند استفاده کند یا نه؟ یا مثلاً زنی را طبق فتوای مجتهد قبلی به فارسی عقد کرده ولی فتوای مجتهد جدید آن است که این عقد صحیح نیست و زن هم هنوز در خانه این مکلف است. آیا این زن بر این مرد حلال است و حق مباشرت دارد یا نه؟ یا مثلاً اول وقت نماز خواند بدون سوره؛ سپس در خود وقت، کشف خلاف شد و دلیلی قائم شد که سوره واجب است یا در خارج وقت کشف خلاف شد ولی عمل از اعمالی است که قضا دارد مثل نماز. آیا عملی را که در گذشته انجام داده مجزی است و نیازی به اعاده ادای او قضا نیست یا لیس بمجز؟

مصنف می‌فرماید که مشهور و معروف بین علما آن است که در موضوعات خارجیه بعد از کشف خلاف عملی که انجام گرفته مجزی نیست. مثلاً در مثال لحم الغنم این مکلف حق ندارد از باقی مانده گوشت گوسفند استفاده کند. یا در مثال زوجه از حالا به بعد زن بر این مرد حرام است و هکذا مثال‌های دیگر. اما در احکام شرعیه از قبیل واجبات و محرمات به خصوص در امور عبادیه مثل مثال نماز که در بالا ذکر شد، بعضی‌ها ادعای اجماع کرده‌اند بر اجزاء و این که اعمالی که در گذشته انجام داده مجزی است و اعاده لازم ندارد نه ادا نه قضا. مرحوم مظفر می‌فرماید:

با قطع نظر از اجماع که دلیل خاص خارجی است باید ببینیم مقتضای قاعده و دلیل عقلی و اصل اولی چیست؟
یعنی اگر روایت یا اجماعی بر اجزاء یا عدم اجزاء نداشتیم مقتضای قاعده چه بوده است؟ می‌فرماید:

به نظر ما مقتضای قاعده عدم اجزاست.

به جهت این که آن کسانی که مدعی اجزاء هستند از قبیل کاشف الغطا و صاحب فصول و برادرش صاحب حاشیه بر معالم ادله‌ای دارند. عمده سخن آنها این است که می‌خواهند بگویند پس از قیام حجت معتبره فعلیه بر خلاف سابق اعمالی را که مکلف از حالا به بعد می‌خواهد انجام دهد باید بر طبق این حجت لاحق و ثانیه باشد؛ اما اعمالی را که در گذشته انجام داده آن اعمال در زمان خودش مطابق با حجت معتبری انجام شده، پس صحیحاً انجام گرفته فلا وجه للاعاده اداء او قضاء. ولی ما به این دسته می‌گوییم شما قبول دارید که بعد از قیام حجت معتبره فعلیه تحول و تبدلی برای مکلف پیش می‌آید. حال یا تبدل در اجتهاد و فتواست برای مجتهد یا تبدل در تقلید است برای مقلد. ما هر کدام را علی حده محاسبه می‌کنیم.

تبدل در اجتهاد: از شما می‌پرسیم شما تبدل در اجتهاد را چگونه معنا می‌کنید؟ آیا می‌گویید معنایش آن است که با تبدل رأی مجتهد حکم الله واقعی متبدل می‌گردد و عوض می‌شود؟ یا می‌گویید معنایش این است که تبدل در حجت و دلیل بر حکم

واقعی پیدا شده است؟ شق ثالثی در کار نیست؟ اگر مرادتان این است که حکم الله واقعی متبدل می شود می گوییم این سخن باطل است؛ چون تالی فاسد دارد و آن این که این حرف مستلزم قول به تصویب است یعنی معنای این سخن آن است که احکام الله تابع آرای مجتهدین باشد و با تبدل رأی مجتهد حکم الله هم منقلب می شود و التصویب بهذا المعنی مجمع علی بطلان عند الامامیه. اگر مرادتان این است که تبدل در حجت پیدا شده، یعنی تا به حال حجت بر حکم واقعی خبر واحدی بوده و از حالا حجت دیگری است، باز از شما می پرسیم آیا به نظر شما آن حجت قبلی فقط نسبت به اعمال گذشته آن هم در همان زمان گذشته حجیت داشته نه مطلقاً؟ یا این که آن حجت قبلی مطلقاً حجت بود چه نسبت به اعمال ماضیه و چه اعمال آتی و چه آثار اعمال سابقه؟ اگر شق اول را انتخاب کنید، خواهیم گفت که این فایده ای ندارد و به درد قول به اجزاء نمی خورد؛ چون حجت قبلی نسبت به زمان خودش حجت بود و اطلاق ندارد که نسبت به زمان آینده هم حجت باشد، تا دلالت کند بر اجزاء و عدم لزوم اعاده بعد کشف الخلاف با لحجه المعبره الاحقه.

اگر شق ثانی را انتخاب کنید، می گوییم این سخن باطل است؛ زیرا پس از دسترسی مجتهد به حجت معتبر جدید که رأی مجتهد متبدل می شود. معنای این تبدل آن است که آن مدرک سابق یا مطلقاً حجت نبوده چه نسبت به اعمال گذشته و چه آینده و مجتهد خیال می کرده که حجت است و یا اگر حجت بوده حجیت مطلقه نداشته که حتی نسبت به اعمال لاحق هم حجت باشد، بلکه حجیتش منحصر به زمان خودش بوده است. این است معنای تبدل اجتهاد نه این که معنایش این باشد که آن مدرک اولی مجتهد حجیت مطلق دارد و این مدرک جدید هم حجیت مطلق دارد تا نتیجه، قول به تعارض و تساقط یا ترجیح احدهما باشد. لذا در اول قید کردیم به حجیت معتبره فعلیه که از حالا به بعد وظیفه بر طبق این حجت باشد؛ حالا یا از باب این که این حجت مقید حجت قبلی است یا خاصی است نسبت به او و معارض اقوی است. علی ای حال این که آمد حجت قبلی از فعلیت می افتد. بنابراین فلا وجه للقول بالاجزاء.

تبدل تقلید: باز هم مقتضای تقلید ثانی این است که اعمالی که در گذشته بر طبق

تقلید اولی انجام داده‌ام آن اعمال صحیح نبوده و باطل بود. پس باید بر طبق حجت فعلیه ترتیب اثر بدهم و آن حجت قبلی که فتوای مجتهد اول باشد کلاً حجت بوده و مرا به حکم واقعی نرسانده. فرض هم این است که واقع علی ماهو علیه سر جای خودش محفوظ است؛ پس باید عمل خود را بر طبق این حجت معتبر انجام دهم تا به مصلحت واقع برسم.

نتیجه: اگر ما باشیم و مقتضای قاعده در اینجا هم باید قائل به عدم اجزاء شویم به بیاناتی که ذکر شد مگر آن که کسی ادعای اجماع کند و از راه اجماع قائل به اجزاء شود.

تنبیهی در باب تبدل قطع

تا به حال در رابطه با اوامر ظاهریه هر چه گفتیم مربوط به موردی بود که انسان بر طبق اماره یا اصلی انجام وظیفه کند، سپس کشف خلاف شود به حجت معتبر و یا یقیناً... که احکامش گذشت. حال در این تنبیه بحث بر سر آن است که اگر مکلف یقین به امری پیدا کرد مثلاً یقین کرد که در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا یقین کرد که هذا الماء طاهر و با او وضو گرفت و نماز خواند و امثال ذلک سپس کشف خلاف شد یقیناً یعنی یقین کرد که در روز جمعه ظهر واجب بوده در واقع. یا یقین کرد که این آب نجس بوده آیا عملی را که بر طبق یقین قبلی انجام داده و حالا معلوم شد که خطا بوده باید اعاده کند یا این که مجزی است و محتاج به اعاده نیست؟

به گفته استاد مظفر، بلاشکال باید اعاده کند و این عمل مجزی نیست. دلیل مطلب هم آن است که قطع، طریق الی الواقع است و خاصیت علم کاشفیت از واقع است و در مؤدای قطع یعنی مقطوع به هیچ تازه‌ای حادث نمی‌شود و بعد از کشف خلاف مکلف می‌بیند که به مصلحت واقع نرسیده است پس چگونه این عمل مجزی باشد و محتاج به اعاده نباشد.

نعم: مگر در یک مورد که عمل، مجزی است و آن موردی است که این قطع مکلف ولو بر خلاف واقع بوده اما اتفاقاً و تصادفاً آن مصلحت واقع را تحصیل می‌کند مثل این که خود قطع ما این اثر را دارد که نماز جمعه را مثلاً واجد صد درجه مصلحت می‌کند که خلاصه سببیت و موضوعیت دارد و بر طبق مؤدای او جعل مصلحت

می‌شود در این صورت بعد از کشف خلاف آن عمل مجزی است و نیازی به اعاده ندارد؛ چون کمبودی ندارد ولی این از محل بحث خارج است و در یک مورد خاصی تصادفاً این خاصیت برای قطع پیدا شده اما نوعاً قطع طریق الی الواقع است و عند کشف الخلاف عمل مجزی نیست.

مسأله دوم: مقدمه واجب

تحریر نزاع

مسأله دوم از مسائل پنج‌گانه باب غیر مستقلات عقلیه مسأله مقدمه واجب است که یکی از قدیمی‌ترین، معروف‌ترین و دقیق‌ترین مباحث علم اصول است. در این رابطه یک مقدمه داریم و یک خاتمه به عنوان نتیجه.

مقدمه: جناب مظفر در این مقدمه سه مطلب را عنوان می‌کنند که ما به منظور تکمیل مطلب مباحث، این بخش را تحت عنوان هفت سؤال و جواب ارائه می‌کنیم. سؤال اول: مسأله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است یا از مسائل علم فقه یا علم کلام؟

جواب: طبق عباراتی که قدم داشتند که آیا مقدمه واجب، واجب است یا نه، مسأله، مسأله‌ای فقیه خواهد بود؛ مثل بحث از این که نماز جمعه واجبه است یا نه؛ زیرا بحث فقهی آن است که موضوع آن فعلی از افعال مکلفین و محمولش حکمی از احکام شرعیه باشد و در عنوان بالا موضوع مقدمه واجب است مثل نصب سلم که فعل المکلف است و محمول واجبه است که حکمی از احکام تکلیفیه است. پس مسأله، مسأله فقهی است و طرح آن در اصول، استطرادی خواهد بود، بعضی‌ها گفته‌اند که مسأله از مسائل کلامیه است، چون یک بحث عقلی است که آیا عقلاً مقدمه واجب وجوب دارد یا نه؟

جای مباحث عقلیه در مباحث علم کلام است، ولی جوابش آن است که مجرد عقلی بودن یک مسأله سبب نمی‌شود که کلامی باشد. مسائل کلامیه صنف خاصی از مسائل عقلیه است که بحث از مبدأ و معاد می‌کند و لاغیر؛ ولی مشهور اصولیان متأخر

عنوان بحث را عوض نموده و به صورت ملازمه بحث می‌کنند که آیا بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه هست یا نیست؟ به این عنوان مبحث مقدمه واجب یک مبحث اصولی خواهد بود؛ چون ملاک و معیار اصولی بودن یک مسأله آن است که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود؛ یعنی کبرای قیاس استنباط واقع شود و از آن حکم شرعی کلی استنتاج شود. چنانکه در اول کتاب فرمودند: «بیحث فیه عن قواعد تقع نتیجتها فی طرق استنباط الحکم الشرعی» و این ضابطه در موضوع بحث ما هست؛ به این بیان که می‌گوییم کون علی السطح واجب است (صغرا) و مابین وجوب کون علی السطح با وجوب نصب سلم ملازمه است (کبرا)، پس نصب سلم واجب است.

نتیجه: به اعتقاد مشهور متأخرین از جمله مرحوم مظفر، این مسأله از مسائل علم اصول است.

مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟

سؤال دوم: پس از این که ثابت شد که این مسأله از مسائل علم اصول است سؤال می‌شود که داخل در کدام یک از مباحث اصولی است؟ آیا داخل در مباحث الفاظ است یا ملازمات عقلیه؟

جواب: از عبارات صاحب معالم استفاده می‌شود که مسأله مقدمه واجب از مسائل الفاظ است؛ به دلیل این که اولاً این مسأله را در باب مباحث الفاظ و بخش اوامر ذکر نموده و ثانیاً استدلال نموده بر نفی وجوب مقدمه به این که اگر مقدمه واجب، واجب باشد باید به یکی از دلالات سه گانه منطقیه (مطابقه، تضمن، التزام) ثابت شود و الا لازم باقسامه منتف فالمقدم مثله. شکی نیست در این که این سه دلالت، دلالات لفظیه هستند، و به اعتقاد مشهور متأخرین از مسائل عقلیه و داخل در بخش ملازمات عقلیه است؛ چون سخن از ملازمه عقلیه است نه از دلالت لفظیه.

مرحوم مظفر اعتقاد دارد که بحث ما از ملازمات است. حال چنانچه ما ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه و مقدمه را بپذیریم که هنوز اثبات نشده، لزوم و ملازمه بر سه قسم نمی‌دانیم:

۱. لزوم بین بالمعنی الاخص: عبارت است از این که مجرد تصور ملزوم، مستلزم تصور لازم باشد کالعمی و البصر و العلم و الجهل و ... و تمام مواردی که بین دو امر ملکه و عدم ملکه باشد که تصور عدم ملکه بدون تصور خود ملکه ممکن نیست از این قبیل است.

۲. لزوم بین بالمعنی الاعم: آن لزومی که در دلالت التزامیه معتبر است همین قسم از لزوم است و آن عبارت است از این که مجرد تصور ملزوم کافی نیست برای تصور لازم و حکم به لازم، بلکه علاوه بر تصور ملزوم تصور لازم و تصور نسبت بینهما باید بشود تا تصدیق به نسبت پیدا شود و حکم به لازم کنیم؛ مثل زوجیت برای اربعه که باید اربعه، زوجیت و نسبت بینهما را تصور کنیم، سپس حکم کنیم به این که الاربعة زوج. و مانند الانسان کلی و...

۳. لزوم غیر بین: عبارت است از این که علاوه بر تصور طرفین و نسبت بینهما نیازمند به استدلال و اقامه دلیل هستیم برای تصدیق به نسبت و حکم به لازم، مثل (العالم حادث) که مجرد تصور عالم و تصور حدوث و نسبت بینهما کافی نیست، بلکه باید بگوییم: العالم متغیر، و کل متغیر حادث تا تصدیق کنیم به این که: فالعالم حادث. بنابر نظرات کسانی که در موضوع بحث ما، یعنی مقدمه واجب، ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را ملازمه غیر بین یا بین بالمعنی الاعم می دانند، ناچارند این مسأله را داخل در ملازمات عقلیه بدانند؛ چون این دلالت، دلالت عقلیه است و مادامی که این حکم عقلی به ملازمه حجت نباشد نمی توان گفت، فالمقدمه واجبه. بنابراین، اثبات وجوب به حکم عقل است نه به دلالت لفظیه و ربطی به مباحث الفاظ ندارد.

بنابر نظریه کسانی که ملازمه بین آن دو را ملازمه بین بالمعنی الاخص می دانند، در این صورت اثبات لازم به دلالت لفظیه التزامی خواهد بود و دلالت التزامی هم از دلالات وضعیه لفظیه است. همان طور که دلالت مطابقی از ظواهر است و حجت است از مولا بر عبد و از عبد بر مولا هکذا مدلول التزامی و بنابراین مسأله داخل در مباحث الفاظ خواهد بود.

مرحوم مظفر می فرماید:

با این حساب می توان گفت که بر اساس اختلاف اقوال مسأله ذات الجہتین است. بنابر قولی داخل در مباحث الفاظ است و بنابر قولی داخل در مباحث عقلیه؛ ولی ما به منظور جمع بین الجہتین، این بحث را در بخش ملازمات عقلیه مطرح می کنیم؛ چون سخن از ثبوت ملازمه است و حاکم به این ملازمه عقل است. منتهی بنابر قول کسانی که ملازمه را بین بالمعنی الاخص بدانند، این مسأله ما هم می تواند صغرا برای کبرای کلی اصالة الظهور و حجیت ظواهر باشد از باب این که مدلول به دلالت التزامیه لفظیه است و آن هم از ظواهر است. نیز می تواند صغرا کبرای کلی حجیت حکم عقل قرار بگیرد از باب این که سخن از ملازمه است و حاکم بر این ملازمه عقل است. بنابر قول کسانی که ملازمه را غیر بین یا بین به معنای اعم می دانند مسأله فقط صغرا حجیت عقل است و ربطی به مباحث الفاظ ندارد، پس قدر جامع بین دو نظریه آن است که این بحث را صغرای حجیت عقل قرار دهیم.

سؤال سوم: بر فرض که مسأله از مسائل عقلیه باشد آیا جزء مستقلات عقلیه است و یا غیر مستقلات عقلیه؟

جواب: پر واضح است که از غیر مستقلات است؛ چون غیر مستقلات عقلیه آن بود که عقل در وصول به نتیجه استقلال ندارد و حاکم علی الاطلاق نیست، بلکه همواره صغرا را از حکم شرع می گیرد و کبرای کلی را خودش حکم می کند و از انضمام آن دو، به نتیجه می رسد. مثلاً هذا الفعل واجب شرعاً و کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً وجوب مقدمه شرعاً، نتیجه می گیرد که پس مقدمه این عمل وجوب شرعی دارد.

سؤال چهارم: به نظر جناب مظفر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه از کدام قسم از اقسام سه گانه ملازمه است؟

جواب: در کتاب المنطق (ص ۹۹) لزوم را لزوم بین بالمعنی الاعم گرفته اند و عبارتشان این است: «و من هذا الباب (ای اللزوم البین بالمعنی الاعم) لزوم وجوب المقدمه لوجوب ذیلها فانک اذا تصورت وجوب الصلوة و تصورت الوضوء و

تصورت النسبة بينه وبين الصلوة و هي توقف الصلوة الواجبة عليه بحكمته بالملازمة بين وجوب الصلوة و وجوب الوضوء». ولی در این کتاب بحث تفصیلی در این رابطه ندارد فقط سر بسته اشاره کرده که «و لكن الامر ليس كذلك»، یعنی لزوم لزوم بین بالمعنی الاخص نیست، اما تعیین نکرده که بین بالمعنی الاعم است یا غیر بین. ولی در گذشته در دو جا به این نکته اشاره شده یکی در بحث دلالات سیاقی که در رابطه با دلالت اشاره فرموده: «و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمه لانه لازم لوجوب ذي المقدمه باللزوم البين بالمعنى الاعم» و یکی در مبحث تقسیمات واجب در تقسیم سوم در رابطه با وجوب تبعی فرمودند: «هر دلالت التزامیه ای که لزومش بین بالمعنی الاخص نباشد مثل وجوب مقدمه داخل در دلالت تبعی خواهد بود». پس به نظر خود ایشان اگر ملازمه ای باشد لزومش بین بالمعنی الاعم است و قهراً باید در باب ملازمات عقلیه طرح شود نه در مباحث الفاظ.

سؤال پنجم: اگر مسأله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه است به نظر مشهور متأخرین پس چرا خود متأخرین این مسأله را در مباحث الفاظ و در بخش اوامر ذکر می کنند؟

جواب: دلیل مطلب آن است که چون مشهور اصولیان به غیر از مرحوم مظفر و استادش مرحوم محقق اصفهانی برای بخش ملازمات عقلیه یک بحث مستقل و جدایی مطرح نکرده اند، با این که حق این مبحث آن است که جداگانه عنوان شود، ولی چون مستقلاً عنوان نشده، لذا در بخش مباحث الفاظ که از قدیم الایام بحث می شد، بحث می کنند. مبحث ضد، اجتماع امر و نهی در شیء واحد و ... نیز چنین است.

سؤال ششم: وجوبی که در باب مقدمه واجب مورد بحث است آیا وجوب عقلی است که همان لابدیت عقلیه باشد و یا وجوب شرعی است؟

جواب: وجوب شرعی مورد بحث است نه لابدیت عقلیه؛ زیرا لابدیت عقلیه از مسلمات است و هر عاقلی به عقل فطری و سلیم می یابد که هرگاه مولا عملی را بر او واجب کند که متوقف باشد بر انجام یک سلسله مقدمات باید عبد آن مقدمات را تحصیل کند تا بتواند ذی المقدمه را ایجاد کند. مثلاً: کون علی السطح متوقف بر نصب

سلم است. اشتراء لحم متوقف بر مشی الی السوق است. انجام حج متوقف بر قطع مسافت است و.... در تمام اینها بلاشکال لابدیت عقلیه هست؛ یعنی عقل می گوید تو باید نصب سلم بکنی تا به کون علی السطح برسی، باید مشی الی السوق بکنی، باید قطع مسافت بکنی و...

پس لابدیت عقلیه مسلم است و به فرموده میرزای نایینی در *اجود التقریرات* (ج ۱، ص ۲۱۲)، لابدیت عقلیه عبارت اخرای مقدمیت است و انکار آن مساوی با انکار مقدمیت است و هو خلف.

انما الکلام در لزوم شرعی مقدمه است و به تعبیر جامع تر وجوب مولوی مقدمه به این معنا که آیا همان طور که عقل خودش ادراک می کند لزوم و لابدیت مقدمه و حکم به لزومش می کند آیا همان عقل حکم می کند به این که این مقدمه در نزد مولا هم وجوب و لزوم دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا لازمه این حکم عقل حکم مولوی هم هست یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا بین این حکم عقل و آن حکم شرعی ملازمه هست یا نیست؟ پس بحث از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است و لذا مسأله داخل در ملازمات عقلیه است.

ثمره نزاع

سؤال هفتم: مسائل اصولی باید دارای ثمره فقهی باشند و بتوانند در طریق استنباط حکم شرعی الهی و وظایف مکلفین قرار بگیرند. حال بحث از مقدمه واجب چه ثمرات فقهیه و عملیه دارد؟

جواب: علمای اصول برای این مسأله ثمرات زیادی بیان نموده اند که حدود هشت ثمره است اما مهم ترین ثمره و ثمره اصیل که مستقیماً و اولاً و بالذات بر این مسأله مترتب می شود آن است که اگر کسی قائل به ملازمه شد می تواند علاوه بر وجوب عقلی و لابدیت عقلیه مقدمه، وجوب شرعی آن را هم استنباط کند و بگوید: مقدمه واجب وجوب مولوی و شرعی هم دارد و این مقدار ثمره برای مسأله اصولی کفایت می کند؛ زیرا در اول کتاب گفتیم که فایده و هدف از علم اصول عبارت است از استعانت و کمک جستن به واسطه مسائل این علم بر استخراج احکام شرعیه از منابع

و مدارک احکام و این فایده در موضوع بحث ما مترتب است و لکن این مقدار ثمره، ثمره عملیه نیست و در مقام عمل چاره ساز نیست به دلیل این که فرض این است که مقدمه واجب لابدیت عقلیه دارد و عقل می گوید باید این مقدمه تحصیل و اتیان شود. حال شرع حکم به وجوب آن کند یا حکم به عدم وجوب فایده ای ندارد؛ چون مادامی که مکلف در صدد امتثال ذی المقدمه است چاره ای ندارد از تحصیل مقدمات با این حساب چنین به نظر می رسد که این بحث یک بحث لغو و بی فایده ای باشد؛ چون ثمره عملیه ندارد. در حالی که مسأله مقدمه واجب از دقیق ترین و مشهور ترین مسائل علم اصول است.

حالا شما محصلین و مخاطبین کتاب، چه صلاح می دانید؟ آیا صلاح می دانید که از این مباحث بگذریم و مبحث مقدمه واجب را از سجل و طومار اباحات اصولیه حذف کنیم یا نه، این بحث باید باقی بماند؟

به اعتقاد مصنف نمی توان به آسانی از خیر این مباحث گذشت. به جهت این که اولاً بر فرض که هیچ فایده عملی و ثمره فقهی نداشته باشد ولی صدها فایده و ثمره علمی بر آن مترتب است. در این مسأله نکته های بسیار دقیق علمی مطرح می شود که نباید از آنها غفلت کرد و آنها را ناچیز به حساب آورد. ثانیاً مسأله مقدمه واجب پیوند با یک سلسله مسائل فقهیه دارد که آن مسائل در فقه ثمره عملی دارند. از قبیل مبحث شرط متأخر که می گویند غسل شب آینده برای زن مستحاضه شرط صحت روزه امروز است.

یا این که می گویند اجازه لاحقه در بیع فضونی شرط صحت بیع است و از قبیل بحث مقدمات مفوته که می گویند غسل جنابت قبل از طلوع فجر شرط صوم فردا است. یا می گویند اگر یقین داری که بعد از دخول وقت تمکن از وضو یا غسل نخواهی داشت قبل از دخول وقت واجب است که وضو بگیری یا غسل کنی اینها مقدمات مفوته هستند یعنی مقدماتی که اگر پیش از وقت واجب انجام نگیرد موجب تقویت واجب در وقت خودش می شوند.

و از قبیل مقدمات عبادیه که می گویند در میان مقدمات واجب ما یک سلسله

مقدمات داریم که عبادی هستند یعنی بر خلاف سایر مقدمات قصد قربت می طلبند و بدون آن صحیح نیستند و امثال این امور و اینها چیز کمی نیستند که انسان از آنها غمض عین کند و از قضا مهم ترین مباحث مسأله مقدمه واجب را همین مباحث و نظایر آنها تشکیل می دهد.

اما بحث از اصل ملازمه که آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمات ملازمه هست یا نه؟ تقریباً یک بحث جنبی و در حاشیه است و آخرین مطلبی است که فکر اصولیان را به خود مشغول می سازد پس ما به خاطر این امور، بحث مقدمه واجب را مطرح می کنیم.

جناب مظفر به پیروی از اصولیان قبل از بحث از اصل مسأله، مقدمات آن را در ۹ مسأله بیان می کند:

۱. واجب نفسی و واجب غیری

امراول از امور نه گانه مربوط به تقسیم واجب است به واجب نفسی و غیری. در بحث اوامر در بحث ششم در رابطه با این که اطلاق صیغه افعال مقتضی وجوب نفسی است یا وجوب غیری، این دو قسم را معنا کردیم ولی جای اصلی بحث اینجاست. به جهت این که وجوب غیری عبارت است از همان وجوب مقدمه چنان که وجوب نفسی همان وجوب ذی المقدمه است. لذا بجاست که در این مقام توضیح بیشتری بدهیم و آن مبحث را باز کنیم.

برای واجب نفسی و واجب غیری تعاریف فراوانی شده که به نظر ما محکم ترین و نیکوترین و در عین حال مختصرترین تعریف ها این است که بگوییم: الواجب النفسی ما وجب لنفسه الا لواجب آخر؛ یعنی واجب نفسی آن است که واجب شده برای خودش و مستقلاً نه برای واجب دیگر؛ مانند نماز که واجب نفسی است، یعنی در ذات صلوة مصلحت است و خود او واجب شده.

و الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر؛ یعنی واجب غیری آن است که واجب بشود نه برای خودش استقلالاً، بلکه برای واجب دیگر و تبعاً مثل وضو که وجوب پیدا می کند برای نماز.

مرحوم مظفر توضیح می‌دهد که در هر یک از این دو تعریف، یک جمله وجود دارد که باید توضیح داده شود و آن عبارت است از عبارات «ما وجب لنفسه» و «ما وجب لغيره». اما کلمه ما وجب لنفسه (ای لذاته): ممکن است کسی توهم کند که معنای این عبارت این است؛ یعنی خود شیء علت وجوب خودش شده و به خودش وجوب داده است.

در مقابل واجب غیری که مشهور اصولیان می‌گویند آنجا غیر، یعنی وجوب ذی‌المقدمه، علت وجوب این مقدمه شده است. حال به قرینه مقابل کسی خیال کند که پس در واجب نفسی هم خود شیء علت وجوب خودش می‌شود و در نتیجه، اشکال کند که این از محالات است که شیء خودش علت خودش باشد؛ چون مستلزم تناقض است؛ زیرا یلزم که این شیء از آن جهت که معلول است در رتبه لاحق باشد و به برکت علت موجود شود و از آن جهت که علت وجوب خودش است در رتبه سابقه باشد و خودش قبل از خودش موجود باشد و این هم از محالات است ولی جناب مظفر می‌فرماید:

با اندک تأمل این توهم مندفع می‌گردد و روشن می‌گردد که این تعبیر صحیح است و هیچ ابهام و تیرگی در آن نیست.

بیان ذلک: نخست تنظیر می‌کنیم مسأله را به آنچه در اعتقادات گفته می‌شود که می‌گوییم: الله تبارک و تعالی واجب الوجود لذاته در مقابل ممکنات که الممكن واجب الوجود لغيره، معنای واجب الوجود لذاته آن نیست که خداوند خودش علت خودش هست یعنی همه چیز را خداوند آفریده و علت همه موجودات اوست و خودش علت وجودی خود است، یعنی خودش را هم او آفریده است. خیر، این سخن باطل است ذات حق تبارک و تعالی معلول چیزی نیست، بلکه اوقدیم است و لا اول له، و از بی‌نهایت تا بی‌نهایت وجود دارد. پس مراد از معنای عبارت فوق آن است که وجود خداوند ذاتی اوست و عین ذات اوست وجود مطلق عین ذات حق و ذات حق عین وجود مطلق است و وجود خداوند مستفاد از غیر نیست یعنی دیگری وجود و هستی را به او نداده. همان طور که روشنائی همه چیز از نور است اما

روشنایی نور ذاتی اوست و باید چنین باشد؛ زیرا (کل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات) لذا در تعریف نور گویند: الظاهر بنفسه و المظهر لغيره. ممکنات همه وجودشان عرض است و مستفاد از غیر است؛ یعنی خداوند این هستی و کمالات هستی را به آنها داده است. پس باید وجود او لذاته باشد و عین ذات او باشد و الا اگر وجود او هم مستفاد از غیر باشد که واجب الوجود نبوده، بلکه ممکن الوجود است. در موضوع بحث ما هم مطلب چنین است؛ یعنی معنای «ما وجب لنفسه» آن است که وجوب این واجب، ذاتی است و برای ذات او ثابت است وجوبش برای غیر نیست و از ناحیه غیر هم نیست، بلکه ذات این واجب اقتضای وجوب دارد؛ چون دارای مصلحت است نه این که وجوبش معلول خودش باشد.

در قبال معنای ما وجب لغيره هم روشن می شود که مراد این است که وجوب واجب تابع غیر است و به خاطر غیر واجب شده نه استقلالاً. این که معنای تبعیت چیست در امر ثانی خواهد آمد.

۲. معنای تبعیت در وجوب گیری

شکی نیست که وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است و به تبع وجوب ذی المقدمه و برای رسیدن به آن واجب شده است، منتهی تبعیت معانی مختلفی دارد که باید تحقیق کنیم که کدام یک از آن معانی در اینجا منظور نظر است؟ مرحوم مظفر پاسخ می دهد که تبعیت چهار معنا دارد:

۱. تبعیت به معنای مجازیت و عرضی بودن است. وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است؛ یعنی یک وجوب مجازی و بالعرض است و در باب مقدمه و ذی المقدمه حقیقتاً یک وجوب بیشتر نیست که اسناد آن به ذی المقدمه، حقیقتاً و اولاً و بالذات است و به سوی مقدمه، مجازاً و ثانیاً و بالعرض است. نظیر اسناد حرکت به سوی سفینه و سرنشینان سفینه که می گوییم: سفینه حرکت می کند، جالس سفینه هم متحرک است. در اینجا حقیقتاً و خارجاً یک حرکت است که هم اسناد داده می شود به کشتی و هم به سرنشینان کشتی. منتهی اسناد به خود کشتی حقیقت است ولی به جالس سفینه مجازاً و از باب واسطه در عروض است والا جالس سفینه حقیقتاً متحرک نیست،

بلکه در گوشه‌ای نشسته یا خوابیده یا منظره زیبای دریا را تماشا می‌کند. نیز نظیر اسناد وجود و هستی به سوی لفظ و معنا که می‌گوییم: اللفظ موجود و المعنی ایضاً موجود؛ منتهی اسناد وجود به سوی لفظ حقیقی است؛ چون متکلم در حین تکلم الفاظ را ایجاد می‌کند و به مخاطب القا می‌کند و به سوی معنای مجازی است؛ چون متکلم معانی را مستقیماً ایجاد نکرده، بلکه به وسیله الفاظ این معانی موجود می‌شوند که در حقیقت وجود واحدی است که منسوب الی اللفظ أولاً و بالذات والی المعنی ثانیاً و بالعرض.

سؤال: آیا منظور از تبعیت در موضوع بحث ما به این معناست؟

جواب: خیر این معنا از تبعیت به دو دلیل مراد نیست:

الف. به دلیل این که طبق این معنا از تبعیت ما یک وجوب حقیقی بیشتر نداریم که همان وجوب ذی‌المقدمه است و وجوب ثانی، یعنی وجوب مقدمه، وجوب مجازی است در حالی که ما می‌خواهیم بگوییم همان طور که ذی‌المقدمه حقیقتاً وجوب دارد، مقدمه هم حقیقتاً وجوب دارد منتها دو سنخ وجوب‌اند یکی وجوب استقلالی و نفسی و دیگری وجوب تبعی و غیره. نظیر این که می‌گوییم: جواهر در خارج موجوداند و اعراض هم در خارج موجوداند منتهی وجود جوهر لافسه است و وجود استقلالی دارد و وجود عرض لغیره است یعنی وجودی است غیر مستقل، ولی هر دو در خارج موجوداند نه این که اسناد وجود به جوهر حقیقتاً باشد و به عرض مجازی. این اسناد نسبت به هر دو حقیقت است منتها اینها دو سنخ وجودند. یک سنخ، وجود جوهری و سنخ دیگر وجود عرضی و هکذا در ما نحن فیه.

ب. اگر مراد از تبعیت، وجوب عرضی و مجازی باشد و در حقیقت مقدمه وجوب شرعی نداشته باشد این بر می‌گردد به همان لابدیت عقلیه مقدمه و چیزی زاید بر آن نخواهد بود تا بتوانیم در اطراف آن بحث کنیم که آیا وجوب شرعی دارد یا نه؟ باز این بحث مابقی ثمر خواهد بود.

۲. تبعیت به معنای مجرد تأخر در وجود باشد. وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است یعنی وجوب مقدمه از نظر رتبه متأخر از وجوب ذی‌المقدمه است

یعنی ذی‌المقدمه دارای یک وجوب استقلالی است و مستقلاً امر دارد مقدمه هم دارای وجوب استقلالی است و امر مستقلى دارد متنها همیشه در خارج بعث به سوى مقدمه و امر به آن به دنبال بعث به سوى ذی‌المقدمه تحقق می‌یابد و در طول همدیگر هستند نه در عرض هم. نظیر دو وجود خارجی مستقلى که یکی مترتب بر دیگری است مثل وجود پدر و پسر که در خارج هر دو وجود جوهری‌اند و مستقل منتهی همیشه وجود پسر پس از وجود پدر است و در رتبه لاحق است. نیز نظیر آمدن زید و عمرو که هر کدام مستقل است و عامل جدا دارد منتهی اول آمدن زید است، سپس آمدن عمرو است (جاء زید ثم عمرو) وجوب مقدمه هم یک چنین وجوبی باشد. بنابراین مسأله وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی‌المقدمه از قبیل امر به حج خواهد بود که مترتب بر حصول استطاعت است یعنی تا مکلف مستطیع نشده مأمور به حج نیست اما استطاعت که آمد از سوى مولا استقلاً امر به حج پیدا می‌کند به خاطر وجود مصلحت ملزمه‌ای که در حج است و هکذا در امر به نماز به دنبال حصول بلوغ یا دخول وقت و هکذا وجوب زکات که به دنبال حصول تمکن مالی است پس خلاصه مجرد تأخر در رتبه است والا هر دو مستقل هستند.

سؤال: آیا منظور از تبعیت در مانحن فیه این معناست؟

جواب: خیر همان‌گونه که معنای اولی منظور نبود این معنا هم منظور ما نیست؛ زیرا تبعیت به این معنا با حقیقت مقدمیت نمی‌سازد؛ زیرا تبعیت به این معنا نتیجه‌اش آن است که همان طور که ذی‌المقدمه یک وجوب نفسی و استقلالی دارد مقدمه هم یک وجوب استقلالی دارد فقط وجوب ذی‌المقدمه تقدم وجودی دارد یعنی اول او واجب شد مستقلاً سپس این واجب شد مستقلاً و این معنا با حقیقت مقدمیت منافات دارد؛ چون حقیقت مقدمیت چیزی غیر از ایصال مکلف به ذی‌المقدمه نیست. هدف از اصل وجوب مقدمه به منظور ایصال است هدف از وجود مقدمه هم رسیدن به ذی‌المقدمه است و از خود هیچ استقلالی ندارد و فانی در ذی‌المقدمه است:

۳. تبعیت به معنای معلول بودن باشد. وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است یعنی معلول اوست و همان‌طور که در نظام تکوینی می‌گوییم حرارت معلول نار

است و منبعث از اوست. یا روشنایی عالم معلول طلوع شمس است همچنین در نظام تشریع و قانون‌گذاری هم وجوب مقدمه معلول وجوب ذی‌المقدمه باشد یعنی وجوب ذی‌المقدمه تأثیر بگذارد در وجوب مقدمه و او را ایجاد کند.

جناب مظفر معتقد است که گویا مراد مشهور اصولیان از تبعیت همین معناست یعنی معلولیت به دو دلیل:

دلیل اول: مشهور اصولیان گفته‌اند وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است اطلافاً و اشتراطاً؛ یعنی نسبت به هر چیزی که وجوب ذی‌المقدمه مشروط است وجوب مقدمه هم مشروط است و نسبت به هر امر که وجوب ذی‌المقدمه مطلق است وجوب مقدمه هم مطلق است. مثلاً نسبت به دخول وقت وجوب نماز مشروط است وجوب وضو هم مشروط است ولی نسبت به اول وقت یا وسط و یا آخر وقت وجوب نماز مطلق است وجوب وضو هم مطلق است. این سخن را بر اساس علیت و معلولیت گفته‌اند که چون وجوب مقدمه معلول است. پس از هر جهت تابع وجوب ذی‌المقدمه است؛ زیرا قانون علت و معلول آن است که مادامی که علت متحقق نشده محال است که معلول تحقق یابد و هنگامی هم که علت تامه تحقق یافت تخلف معلول از علت تامه محال است پس هر جا علت موجود شد معلول هم موجود می‌شود.

دلیل دوم: اصولیان گفته‌اند محال است که مقدمه پیش از ذی‌المقدمه واجب شود و دلیل آورده‌اند به این که چون وجود معلول پیش از وجود علتش از محالات است معلوم می‌شود به نظر مشهور مسأله علیت و معلولیت در کار است.

سؤال: آیا تبعیت به این معنا صحیح است؟

جواب: خیر صحیح نیست به دلیل این که اگر بنا باشد وجوب ذی‌المقدمه علت وجوب مقدمه باشد ما چهار قسم علت بیشتر نداریم:

۱. علت فاعلی،

۲. علت صوری،

۳. علت مادی،

۴. علت غائی.

ما برای روشن شدن این چهار قسم ابتدا سخنی از استاد شهید علامه مطهری می‌آوریم سپس در موضوع بحث ما تطبیق می‌کنیم.

ایشان در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم (در پاورقی مقاله «علت و معلول» ص ۲۲۳) می‌فرماید: موضوع تقسیم علت به علل اربع، فاعلی، مادی، و غائی، و صوری از تقسیمات ارسطویی است اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آن سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است، نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره. این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند قائم به چهار رکن است:

۱. فاعل، ۲. غایت، ۳. ماده، ۴. صورت.

فاعل خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است.

غایت یا علت غائی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن به آن انجام می‌دهد: صورت همان فعلیت و حالتی است که انسان به ماده خارجی می‌دهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است.

ماده عبارت است از آن چیزی که صورت را قبول می‌کند و فعلیت را می‌پذیرد. مثلاً اگر دوختن پیراهن را مورد مطالعه قرار دهیم این علل اربعه را به وضوح می‌یابیم:

الف. فاعل که پیراهن دوز است.

ب. غایت و آرمان که پوشیدن است.

ج. ماده که پارچه است.

د. صورت که شکل پیراهن بوده باشد.

حال که اجمالاً با معنای این چهار قسم آشنا شدیم می‌گوییم معنا ندارد که وجوب ذی‌المقدمه علت صوری وجوب مقدمه باشد، یعنی صورت و فعلیت او باشد و نیز معنا ندارد که علت مادی او باشد یعنی ماده آن باشد و نیز معنا ندارد که علت غایی او باشد؛ چون هدف از وجوب ذی‌المقدمه وجوب مقدمه نیست، بلکه هدف رسیدن به

مصلحتی است که در ذی المقدمه وجود دارد.

آری، وجود ذی المقدمه خارجاً غایت وجود مقدمه است نه وجوب آن فقط آن که قابل قبول است این که وجوب ذی المقدمه علت فاعلی باشد لوجوب المقدمه یعنی وجوب ذی المقدمه به وجود آورنده وجوب مقدمه باشد این هم باطل است به دلیل این که علت فاعلی حقیقی برای وجوب مقدمه و ذی المقدمه هر دو عبارت است از امر مولا. مولا است که این عمل را و مقدمات آن را بر انسان واجب می کند و این دو وجوب معلولان لعلۀ ثالثه هستند.

سؤال: چه عاملی باعث شد که مشهور علما وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی المقدمه بدانند؟

جواب: فلسفه این سخن آن است که مشهور علما دیده اند شوق آمر نسبت به مقدمه منبعث از شوق او به ذی المقدمه است و از آنجا سرچشمه گرفته به جهت این که انسان وقتی به انجام کاری اشتیاق و رغبت دارد بالتبع به هر کاری که این عمل بر آنها متوقف باشد شوق پیدا می کند. یک علاقه اصلی به انجام خود آن فعل دارد، یک علاقه و اشتیاق تبعی هم به انجام مقدمات آن فعل دارد نظیر این که شما اصالة علاقمند و عاشق و مشتاق امام هشتم علیه السلام هستید ولی بالتبع به صحن و بارگاه آن حضرت و در و دیوار حرم آن حضرت هم عشق می ورزید و آنها را غرق بوسه می کنید و از خاک آن دیار مهر نماز خویش را فراهم می سازید نظیر عشق شما به مظاهر خداوند و جلوه ها و آیة های ذات حق که به تبع عشق شما به خود خداست.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

اولیای خدا دریا را دوست می دارند، به صحرا عشق می ورزند، به کوه و دشت علاقه دارند؛ نه این که ذاتاً مطلوب اند، بلکه به دلیل این که در اینها جلوه حق را می بینند.

به دریا بنگرم، دریا تو بینم به صحرا بنگرم، صحرا تو بینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم

حال این امر که شوق به مقدمات منبعث از شوق به ذی المقدمه است مشهور را

واداشته به این که قائل به علیت و معلولیت شوند و لکن جناب مظفر می فرماید

این فلسفه ناتمام است به جهت این که مجرد شوق آمر به انجام یک عمل از ناحیه عبید که وجوب نیست تا شما بگویید وجوب مقدمه منبعت از وجوب ذی المقدمه و معلول آن است، بلکه شوق تنها جزء العله است و در حقیقت مقتضی است.

نخست باید شوق به انجام کار از دیگران در آمر پیدا بشود سپس مانعی هم از امر کردن نداشته باشد. موانع گوناگون است و در بحث مقدمات مفوته خواهد آمد حال مختصراً می گوئیم عدم دخول وقت یک مانع است یا تقیه یک مانع است و...

در مرحله ثالثه آمر هم کسی باشد که اهلیت برای امر داشته باشد مثل مولای حقیقی یعنی شارع مقدس و مثل موالی عرفیه نسبت به غلامانشان بعد از اجتماع همه اینها آمر می کند و آن گاه عقل ما از این امر وجوب را انتزاع می کند و می گوید: هذا الفعل واجب علی العبد، خلاصه این که وجوب مقدمه نه مستقیماً معلول وجوب ذی المقدمه است و نه در سلسله علل به او منتهی می شود که با چند واسطه معلول وجوب ذی المقدمه باشد، بلکه فقط وجوب مقدمه در سلسله علل می رسد به شوق به ذی المقدمه که آن هم علت تام نبود برای وجوب مقدمه، بلکه علت واقعی هر دو امر مولاست و کلاهما معلولان للامر كما ذكرنا.

۴. تبعیت به معنای ترشح نمودن وجوب مقدمه است از وجوب ذی المقدمه منتهی نه به این معنا که وجوب ذی المقدمه علت باشد و وجوب مقدمه معلول، بلکه به این معنا که وجوب ذی المقدمه باعث و انگیزه و محرک و داعی مولا شد برای امر به مقدمه و واجب کردن مقدمه در حق مکلفین.

بیان ذلک، ابتدا یک تنظیم قرآنی: در روز قیامت مؤمنین در بهشت به یکدیگر می گویند: تو باعث شدی که ما بهشتی شویم و متقابلاً جهنمی ها به یکدیگر می گویند تو باعث شدی که ما وارد جهنم شویم، یعنی داعی ما به این کار تو بودی و تو زمینه جهنمی شدن ما را فراهم کردی نه این که آن رفیق خوب یا این رفیق بد علت تام صعود به بهشت یا سقوط در جهنم باشد، بلکه او فقط با اعمالش و ارشاد یا اضلالش زمینه را

فراهم ساخت و این انسان با آزادی و اراده و اختیار خود را بهشتی کرد یا جهنمی حتی و سوسه های شیطان هم فقط باعثیت و محرکیت دارد و الا علت ندارد، لذا قرآن به سخن شیطان در قیامت اشاره کرده و می فرماید: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْلَا أَنْفُسُكُمْ». شیطان فقط چراغ سبزی نشان می دهد.

به نظر می رسد بهترین تعبیر در اینجا همین تعبیر باعثیت و داعویت است. پس از تأمل در این تنظیر می گوئیم: از آنجا که مقدمه از خود اصلاتی ندارد، بلکه هدف از ایجاد آن و هدف از ایجاب آن عبارت است از توصل به ذی المقدمه و از آنجا که مقدمه فقط طریق و پلی است که ما را به ذی المقدمه وصل می کند و آن که مطلوبیت و وجوب ذاتیه دارد ذی المقدمه است و از طرفی هم تحصیل این ذی المقدمه متوقف است بر انجام آن مقدمه لذا وجوب ذی المقدمه و مطلوبیت او باعث شد که مولا ما را امر به مقدمات نماید و آن مقدمات را در حق ما واجب کند و به دنبال امر مولا برای مقدمه وجوب پیدا شود. پس وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه نیست، بلکه وجوب آن معلول امر مولاست منتهی چیزی که باعث شد و واداشت مولا را به این که امر به مقدمات نماید همان مطلوبیت ذی المقدمه و وجوب ذی المقدمه بود. تعریف واجب غیری هم خود اشاره به این نکته دارد که گفتیم ما وجب لواجب آخر. یعنی هدف و غرض از وجوب مقدمه عبارت است از تحصیل ذی المقدمه و رسیدن به ذی المقدمه والا از خود استقلالاً و جوبی ندارد. حناب مظفر می فرماید:

به نظر ما همین معنا از تبعیت شایسته است که در ما نحن فیه مراد و مقصود باشد والا سایر معانی هر سه مبتلا به اشکال بودند.

روی این بیان از تبعیت ما می گوئیم: همان گونه که ذی المقدمه حقیقتاً واجب است مقدمه هم حقیقتاً واجب است و لکن وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه دو سنخ وجوب اند به این که وجوب ذی المقدمه اصلی است ولی وجوب مقدمه تبعی وجوب ذی المقدمه تبعی و یا ذاتی است ولی وجوب مقدمه توصلی و طریقی وجوب ذی المقدمه استقلالی است ولی وجوب مقدمه آلی است. وجوب ذی المقدمه نفسی

است ولی وجوب مقدمه غیرى. خلاصه این که مثل وجوب مقدمه مثل وجود مقدمه است. همان گونه که هدف از ایجاد مقدمه از سوى عبد در خارج فقط و فقط رسیدن به ذی المقدمه است همچنین ایجاب آن از سوى مولا هم تنها به منظور توصل و چاره جویی به ذی المقدمه است همانند یک آلت و ابزاری که مستقلاً مطلوبیت ندارد مثل آیینة که هدف از آن دیدن صورت است و نظر به خود آیینة مستقلاً مطلوب نیست و نظیر ساعت که غرض از نگاه به آن شناختن وقت است و امثال اینها و سر این که مولا مقدمه را بر ما واجب می کند با این که استقلاً مطلوبیت ندارد آن است که اگر مولا عبد خود را به ذی المقدمه ای امر کرد؛ چون او مطلوبیت دارد و این ذی المقدمه هم متوقف بر یک سلسله مقدماتی بود به ناچار باید مکلف را به خود مقدمات هم امر کند به منظور این که غرض مولا در خارج تحقق یابد و آن انجام ذی المقدمه است...

نتیجۀ نهایی: همان گونه که بعث و امر به ذی المقدمه بعث حقیقی است هکذا بعث به مقدمه و ایجاب آن هم یک بعث و وجوب حقیقی است نه این که بعث حقیقی تنها به جانب ذی المقدمه باشد و اسناد بعث به سوى مقدمه مجازی و ثانیاً و بالعرض باشد. پس معنای اولی از تبعیت مراد نیست.

همچنین بعث به جانب مقدمه یک بعث استقلالی نیست که تنها تأخر در وجود داشته باشد، بلکه هدف از آن انجام ذی المقدمه است، پس معنای ثانی از تبعیت هم مراد نیست و همچنین بعث به جانب مقدمه معلول بعث به جانب ذی المقدمه هم نیست پس معنای ثالث هم مقصود نیست. فتعین المعنى الرابع من التبعية و هو الحق و الحق احق ان يتبع. حقیقت پیش ارسطو محبوب تر است از ارجمندش افلاطون و حق به نزد ملاصدرا والاتر از ابن سیناست.

۳. ویژگی های وجوب غیرى

امر سوم از امور نه گانه در رابطه با ویژگی ها و مشخصات واجب غیرى است. مصنف واجب غیرى را دارای چهار ویژگی می داند که به ترتیب عبارت اند از:

الف. همان گونه که امر به واجب غیرى و بعث به جانب آن، یک امر مستقل نیست، بلکه امر تبعی است، به تبع امر به ذی المقدمه و برای توصل به آن ما را امر به مقدمات

می‌کند. همچنین واجب غیری اطاعت مستقلی ندارد؛ یعنی این چنین نیست که مکلف واجب غیری را برای خود واجب غیری انجام داده و امتثال نماید، بلکه اطاعت آن صرفاً به منظور توصل و چاره‌جویی به سوی ذی‌المقدمه است؛ اما به خلاف واجب نفسی اطاعت مستقلی دارد. انسان این عمل را برای خود آن عمل انجام می‌دهد؛ چون در خود این عمل مصلحت ذاتیه وجود دارد.

ب. همان‌طور که واجبات غیری اطاعت مستقلی ندارند هکذا بر واجبات غیریهِ استقلالاً ثواب و عقابی هم مترتب نیست، بلکه تمام ثواب مال اطاعت و امتثال وجوب ذی‌المقدمه است و تمام عقاب هم مال مخالفت ذی‌المقدمه است. هذا علی المشهور، ولی نظریات دیگری هم هست که مقام مقتضی طرح آنها نیست. هر کس مایل است به کتب مطوله قوم از قبیل **مطارح الانظار** مراجعه نماید. روی همین اساس است که اگر واجبی دارای ده مقدمه باشد و انسان آن را انجام دهد تنها یک ثواب به او می‌دهند نه ده ثواب. متقابلاً اگر عملی دارای ۲۰ مقدمه باشد و انسان آن عمل را با تمام مقدماتش ترک کند تنها یک عقاب دارد نه ۲۱ عقاب.

نیز اگر بخشی از مقدمات عمل یا تمام آنها را انجام دهد و لکن به ذی‌المقدمه نرسد و آن را اتیان نکند، گویا هیچ کاری نکرده و پاداش به او داده نمی‌شود. بنابراین، واجبات غیریهِ ثواب و عقاب مستقلی ندارد. در اینجا دو اشکال پیدا می‌شود که باید پاسخ بدهیم:

الف. شما گفتید بر واجبات غیریهِ و مقدمیه ثواب مستقلی مترتب نیست؛ در حالی که روایاتی داریم که می‌گویند کسی که پیاده به حج و زیارت خانه خدا برود، بر هر گامی که بر می‌دارد فلان مقدار ثواب مترتب می‌شود. مثلاً در کتاب **مسائل الشیعه** (ج ۸، باب ۳۲، ص ۵۶، حدیث ۹)، از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «من حج بیت الله ماشياً كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم». باز فرموده: «فضل المشاء فی الحج کفضل القمر لیلۃ البدر علی سایر النجوم».

همچنین در همان کتاب (باب ۳۲، ص ۵۵، روایت ۳) آمده است: «سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن فضل المشی فقال: الحسن بن علی علیه السلام قاسم ربه ثلاث مرات حتی

نعلو نعلو و ثوباً و ثوباً و دیناراً و دیناراً و حج عشرين حجه ماشياً على قدميه».

نیز روایاتی داریم که می‌گوید: هر کس با پای پیاده به زیارت امام حسین علیه السلام برود، در هر قدمی که برمی‌دارد، فلان مبلغ ثواب بر آن داده می‌شود؛ مثلاً در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۰، ص ۳۴۳، باب ۴۱، حدیث ۶)، راوی می‌گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «من اتی قبر الحسین ماشياً کتب الله له بكل خطوة و بكل قدم یرفعها و یضعها عتق رقبة من ولد اسماعیل». و سایر روایاتی که در همین باب ذکر شده است. حال اگر بر واجبات غیره ثواب مستقلی مترتب نیست، پس این روایات را چه جواب می‌دهید؟

جناب مظفر از این‌گونه روایات دو جواب می‌دهند؛ یک جواب در همین بحث و یک جواب هم در امر نهم در مبحث مقدمات عبادیه خواهند داد. اما جوابی که فعلاً اینجا مطرح می‌کنند این است که پس از این که ثابت کردیم وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است و بر امثال آن ثواب جداگانه و بر مخالفت آن عقاب علی حده مترتب نمی‌شود، این‌گونه روایات را توجیه می‌کنیم به این که این ثواب‌ها که برای پیاده رفتن به حج یا به زیارت امام حسین علیه السلام مقرر شده است تماماً مال خود ذی‌المقدمه است؛ یعنی حج و زیارت حسین علیه السلام. منتهی شرع مقدس ثواب خود عمل را تقسیم نموده بر مقدمات آن از باب این که افضل الاعمال احمزها و اشقها. در کتاب اللعة الدمشقیه (ج ۲، ص ۱۷۱)، ذیل عبارت شهید که آورده «افضل الاعمال احمزها»، می‌گوید: «اشاره الی حدیث نبوی مرسل ففی مجمع البحرین عن ابن عباس: افضل الاعمال احمزها و قریب منه فی النهایة لابن الأثیر...» و در نهج البلاغه (خطبه ۱۹۲ معروف به قاصعه) آمده: «كُلَّمَا كَانَتْ الْبُلُوْیَ وَ الْإِحْتِبَارُ أَغْظَمَ كَانَتْ الْمُثْبُوْةُ وَ الْجَزَاءُ أَجْزَلَ».

در موضوع بحث ما هر چه مقدمات عمل زیادتر باشد مشقت خود عمل بیشتر خواهد بود و در نتیجه ثوابش هم بیشتر می‌شود. به این لحاظ ثواب را به خود مقدمات اسناد داده، در حقیقت ثواب مال ذی‌المقدمه است و اسنادش به سوی مقدمات اسناد مجازی است به اعتبار این که مقدمات سبب زیادی مقدار مشقت ذی‌المقدمه شده و در نتیجه سبب زیادی ثواب خود ذی‌المقدمه شده است.

تنظیر: مثل موضوع بحث ما مثل آن است که بازرگانی کالای تجارتی را به بلاد دوردستی حمل می‌کند و در آن دیار آنها را در مدت کوتاهی به فروش می‌رساند و سود کلانی نصیبش می‌گردد؛ ولی در مقام حساب، این سود را به مقدار ایام فروش محاسبه نمی‌کند و نمی‌گوید من در عرض یک روز، یک میلیون تومان سود بردم، بلکه به تعداد تمام روزهای مسافرتش تقسیم می‌کند. مثلاً می‌گوید ما در این مسافرتی که دو ماه به طول انجامید فلان مبلغ سود عایدمان شد. این تنظیر از شیخ انصاری در **مطرح الانتظار** (ص ۶۹)، است. جواب اصلی را در امر نهم در مبحث مقدمات عبادیه بیان خواهیم کرد، ان شاء الله.

ب. شما گفتید بر واجبات غیری و مقدمی استقلالاً ثوابی مترتب نمی‌شود، بلکه تمام ثواب مال ذی‌المقدمه است، در حالی که بالاجماع همه علما گفته‌اند بر انجام بعضی از مقدمات از قبیل طهارات ثلاث، یعنی وضو، غسل و تیمم ثواب مترتب می‌شود علاوه بر ثوابی که بر انجام ذی‌المقدمه اینها ترتب دارد، حال اینها را چه جواب می‌دهید؟

جواب: این اشکال را در امر نهم از سلسله مباحث مقدمه واجب تحت عنوان «المقدمات العبادیه» مطرح ساخته و جواب شافی و وافی خواهیم داد ان شاء الله تعالی. فانظروا انی معکم من المنتظرین.

ج. مقدمه: واجبات نفسیه به دو قسم تقسیم می‌شوند: الف. عبادی، یعنی واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر است؛ مثل نماز، روزه و ... ب. توصلی، یعنی واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر نیست؛ مثل انقاذ غریق، دفن میت، ازاله نجاست از مسجد. حال مقدمه واجب، چه مقدمات واجبات عبادیه و چه واجبات توصلیه مطلقاً توصلی هستند. یعنی مقدمه بما هی مقدمه قصد قربت لازم ندارد. به خاطر همین ویژگی، اشکالی مطرح می‌شود که اگر عموماً وجوب مقدمات وجوب توصلی است، پس چگونه بعضی از مقدمات مثل طهارات ثلاث تبعیدی هستند و قصد قربت در آنها معتبر است؟

جواب: این ایراد هم در امر نهم در بحث مقدمات عبادی خواهد آمد.

د. ویژگی چهارم آن است که وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه است اطلاقاً و اشتراطاً، فعلیه و قوه؛ یعنی هر چیزی که شرط وجوب ذی المقدمه باشد همان چیز شرط وجوب مقدمه هم هست (کدخول الوقت بالنسبة الى الصلوة و الوضوء). همچنین چیزی که شرط وجوب ذی المقدمه نباشد شرط وجوب مقدمه هم نیست، مثل اول وقت بودن یا وسط و یا آخر بودن که قبلاً مثال زدیم. ایضاً هر وقت که وجوب ذی المقدمه به درجه فعلیت برسد مقدمات هم واجب فعلی می شود و مادامی که ذی المقدمه وجوبش به درجه فعلیت نرسیده محال است که مقدمات وجوبش فعلی شود. حال یا به خاطر این که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و محال است که تابع پیش از متبوع تحقق یابد (این بنابر معنای چهارم در تبعیت است)، یا به خاطر این که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است و محال است که معلول پیش از علت وجوب فعلی پیدا کند، بنابر مشهور در بیان تبعیت و باز به خاطر همین خصیصه و ویژگی است که علما اشکال نموده اند در خصوص مقدمات مفوته از قبیل وجوب غسل، پیش از طلوع فجر که شرط صحت صوم است از اول طلوع فجر و اگر مکلف جلوتر غسل نکند یلزم که واجب در وقت خودش تفویت شود که این را مقدمه مفوته، یعنی مقدمه ای که اگر قبل الوقت اتیان نشود موجب تفویت واجب در وقت خودش می گردد، گویند.

حال اشکال این است که اگر وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است فعلیه و قوه. پس چگونه در خصوص مقدمات مفوته علما فرموده اند این مقدمات قبل الوقت، واجب فعلی می شوند و حال آن که هنوز ذی المقدمه آنها وجوب فعلی پیدا نکرده است؟

جواب این ایراد هم در امر هشتم تحت عنوان مقدمات مفوته خواهد آمد.

۴. مقدمه وجوب

تقسیمات مقدمه: از این امر به بعد تقسیماتی را برای مقدمه بیان می کنند. لذا ما این مباحث را تحت عنوان تقسیمات مقدمه ذکر کرده و می گوئیم امر چهارم از امور نه گانه و تقسیم اول از تقسیمات مقدمه عبارت است از این که مقدمه، یا مقدمه اصلی

وجوب است و یا مقدمه واجب.

در آغاز به دو نکته‌ای که پیش از این هم بیان نموده‌ایم اشاره می‌کنیم:

الف. در خاتمه مبحث اوامر در رابطه با تقسیمات واجب، تقسیم اول این بود که واجب یا واجب مشروط است و یا واجب مطلق.

واجب مشروط آن بود که اصل وجوب متوقف باشد بر آن امری که وجود واجب در خارج بر آن متوقف است، مثل حج نسبت به استطاعت؛ و واجب مطلق آن بود که اصل وجوب واجب متوقف نباشد بر چیزی که وجود واجب بر آن توقف دارد؛ كالصلوة بالنسبة الى الوضوء.

ب. ایضاً در همان خاتمه در رابطه با تقسیم واجب به معلق و منجز، فرق مابین وجوب و واجب را بیان نمودیم و گفتیم که وجوب عبارت است از اصل تکلیف که فعل مولاست و به عبارت دیگر وجوب عبارت است از مفاد هیأت امر. واجب عبارت است از متعلق تکلیف و آن عمل خارجی که فعل عبد است و مدلول ماده امر است، مثل صلوة که به دنبال امر مولا به آن متصف به عنوان واجب می‌گردد...

با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: مقدمه وجوب که به آن مقدمه وجوبیه نیز گفته می‌شود، عبارت است از اموری که نفس وجوب و تکلیف بر آنها متوقف است؛ یعنی مادامی که این مقدمات و شرایط نباشند وجوبی در کار نیست؛ مانند حج نسبت به استطاعت که مادامی که مکلف در خارج مستطیع نشود امر به حج متوجه او نیست و مانند زکات نسبت به نمکن از نصاب و مانند صلوة نسبت به دخول وقت و مانند کلیه واجبات شرعی و الهیه نسبت به بلوغ و عقل و قدرت که شرایط عامه تکلیف محسوب می‌شوند. اینها را مقدمات وجوبیه می‌گویند و واجب را نسبت به این امور واجب مشروط گویند. منتهی در رابطه با واجبات مشروطه دو نظر هست:

یکم. نظریه مشهور که می‌گوید: در واجبات مشروطه، اصل وجوب مشروط است و مادامی که این شرط حاصل نشود تکلیفی هم در کار نیست.

دوم. نظریه شیخ انصاری رحمه الله که می‌گوید در واجبات مطلقه، اصل وجوب مقید به قیدی نیست، بلکه مطلق است و این شرایط عموماً شرایط واجب هستند منتهی

شرایط واجب دو نوع اند: یک دسته از شرایط واجب شرایطی هستند که مفروض الحصول و التحقق هستند؛ یعنی تحصیل آنها بر مکلف لازم نیست، بلکه اگر اتفاقاً تحقق پیدا کردند انجام ذی المقدمه حتمی می شود کالوقت بالنسبة الى الصلوة و یک دسته دیگر شرایطی هستند که مفروض الحصول نیستند، بلکه بر مکلف لازم است که برود و خارجاً آنها را تحصیل کند کالوضوء بالنسبة الى الصلوة و... و تفصیل این مطلب در امر هشتم در رابطه با مقدمات مفوته خواهد آمد.

مقدمه واجب که نام دیگرش مقدمات وجودی است عبارت است از اموری که نفس وجوب و تکلیف از طرف مولا مقید و متوقف بر این امور نیست، بلکه وجوب نسبت به آنها مطلق است و لکن وجود واجب خارجاً و انجام آن از سوی مکلف متوقف بر این امور است مثل حج نسبت به قطع مسافت نماز نسبت به وضو کون علی السطح نسبت به نصب سلم و...

مهم ترین فرق مقدمات وجوبی با مقدمات وجودی آن است که تحصیل مقدمات وجوبی بر مکلف لازم نیست، بلکه اگر خود به خود موجود شدند انجام ذی المقدمه واجب می شود به خلاف مقدمات وجودی که باید مکلف آنها را در خارج تحصیل کند به منظور توصل به ذی المقدمه.

پس از روشن شدن این مطالب سؤال می کنیم: هدف از ذکر این تقسیم در بحث مقدمه واجب چیست؟

جواب: هدف آن است که می خواهیم بگوییم که محل نزاع در مقدمه واجب تنها در قسم دوم از این دو قسم است یعنی مقدمات وجودی و اما قسم اول یعنی مقدمات وجوبیه از محل نزاع خارج اند، همان گونه که صاحب معالم هم تعبیر کرد به این که «الاكثر على ان الامر بالشئ مطلقاً...»، به دلیل این که الان گفتیم که مقدمات وجوبی مقدماتی هستند که لازم التحصیل نیستند یعنی بر مکلف لازم نیست که برود در خارج آنها را تحصیل نماید. با این حساب دیگر جا ندارد که ما بحث کنیم که آیا این گونه از مقدمات وجوب دارند یا ندارند؟ قطعاً وجوب ندارند؛ چون خلف فرض است. بنابراین، بر مکلف لازم نیست برود تحصیل استطاعت کند تا حج بر او واجب

شود، بلکه اگر اتفاقاً و تصادفاً و روی روال عادی به درجه استطاعت رسید، بجزب علیه الحج و هكذا در وجوب زکات نسبت به تمکن از نصاب.

تنظیر: موضوع بحث مانظیر فوت است که موضوع قضاست و در روایات ما آمده که «اقض مافات کما مافات». این معنایش آن نیست که ابتدا بر مکلف واجب باشد که برود فوت واجب را تحصیل نماید؛ یعنی نماز نخواند تا فوت تحقق پیدا کند تا امر اقص را امثال نماید، بلکه منظور این است که اگر تصادفاً عمل واجبی از تو فوت شد، باید قضای آن را به جا آوری و در خارج وقت، تدارک نمایی فتعین که محل نزاع ما منحصرأ در مقدمات وجودیه است.

۵. مقدمه داخلی

امر پنجم از امور نه گانه مورد نظر و تقسیم دوم از تقسیمات مقدمه واجب، آن است که مقدمات وجودی خود به دو قسم منقسم می شوند:

الف. مقدمات داخلی: عبارت اند از همان اجزایی که در تشکیل ماهیت و حقیقت مأموره و ذی المقدمه و واجب دخیل هستند و این واجب از آن اجزای مرکب است؛ نظیر رکوع، سجود تشهد؛ سلام و ... نسبت به نماز.

سؤال اول: علما روی کدام اصل، اجزای واجب را مقدمات واجب نامیده اند؟
جواب: به دلیل این که مقدمه عبارت است از «ما يتوقف عليه الشيء» یا «مالایتم الواجب الابه» و در موضوع بحث ما این معیار صادق است به دلیل این که مرکب و کل در وجود خارجی اش متوقف بر تک تک اجزاست؛ تا رکوع نباشد، نماز در خارج تحقق نمی یابد و هكذا. نظیر این که عشره در خارج مرکب از ده تا یکی است و تا این یکی ها نباشند عشره هم نیست. بنابراین، هر کدام از این یک ها مقدمه ای هستند لتحقق العشره. لذا نام اجزاء را مقدمات گذاشته اند.

سؤال دوم: چرا نام اجزاء را مقدمات داخلی گذاشته اند؟

جواب: به دلیل این که هر جزئی، داخل در ماهیت کل است و قوام مرکب به اجزایش می باشد و اساساً مرکب، در خارج، چیزی و رأی همین اجزاء نیست و یک وجود مستقل و جدا از این اجزاء ندارد؛ لذا اینها مقدمات داخلی اند؛ یعنی داخل در

ذات مرکب و واجب‌اند.

ب. مقدمات خارجیّه: عبارت‌اند از اموری که خارج از حقیقت و ماهیت واجب‌اند و در تشکیل ماهیت سهمی ندارند، بلکه خود در خارج به یک وجود جدایی موجوداند و لکن وجود واجب در خارج صحیحاً متوقف بر این امور است؛ مثل وضو برای نماز، نصب سلم برای کون علی السطح و قطع مسافت برای حج و...

سؤال: هدف از طرح این بحث چیست؟

جواب: هدف آن است که بلاشکال، مقدمات خارجیّه، در محل نزاع ما، در باب مقدمه واجب داخل‌اند و اساساً قدر مسلم از مورد بحث همین قسم است. حال می‌خواهیم ببینیم آیا مقدمات داخلیه هم داخل در مورد نزاع هستند یا نه؟ گروهی از اصولیان از قبیل مرحوم آخوند و صاحب حاشیه فرموده‌اند: مقدمات داخلیه از محل نزاع بیرون‌اند. مدرک این گروه بر این مدعی دو امر است.

۱. یا دلیلشان این است که اساساً اجزاء مقدمیت ندارند برای مرکب، به جهت این‌که مقدمه، همان‌طور که از لفظش پیداست، یعنی چیزی که سابق و مقدم بر مأمور به است و مأمور به (یعنی واجب) بر آن متوقف است؛ یعنی باید آن را جلوتر انجام دهیم تا به واجب برسیم؛ حال آن‌که اجزاء تقدم بر واجب ندارند، بلکه اجزاء خود همان واجب و مأمور به هستند. لذا اگر اجزاء را مقدمه فرض کنیم، یلزم توقف الشیء علی نفسه و هو محال لاستلزامه تقدم الشیء علی نفسه و هو محال لاستلزامه الجمع بین النقیضین و هو محال بالبداهه. پس در امر اول اساساً منکر مقدمیت اجزاء شده‌اند.

۲. یا این‌که دلیلشان آن است که بر فرض که قبول کنیم که اجزاء متصف به عنوان مقدمیت می‌شوند. باز هم می‌گوییم از محل نزاع خارج‌اند؛ زیرا این‌گونه از مقدمات محال است که متصف به وجوب غیری شوند به دلیل این‌که از طرفی فرض این است که همین اجزاء متصف به وجوب نفسی هستند؛ چون امر به مرکب امر به اجزایش هم هست منتهی امر به کل مرکب استقلالاً تعلق گرفته و به تک‌تک اجزاء ضمناً. حال اگر بنا باشد از طرف دیگر همین اجزاء متصف به وجوب غیری شوند، یلزم اجتماع وجوبین در شیء واحد: یکی وجوب نفسی و یکی وجوب غیری و هذا محال. یا به

خاطر این که مستلزم اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین منجر به اجتماع نقیضین می شود و یا به خاطر این که پس از اتصاف به وجوب نفسی، اتصاف به وجوب غیری لغو و بی فایده است. جناب مصنف رحمه الله می فرماید:

از آنجا که اولاً بر فرض، که اصل مقدمه واجب دارای ثمره عملیه باشد خصوص این بحث ثمره عملیه ندارند و ثانیاً بحث یک بحث دقیق است و درباره آن می توان سخن ها گفت و طرح آنها موجب طولانی شدن کلام است و بنای ما بر اختصار است، لذا در همین جا پرونده این بحث را ختم نموده پی گیری نمی کنیم و شما را به کتب مفصل تر حواله می دهیم.

۶. شرط شرعی

امر ششم از امور نه گانه و تقسیم سوم از تقسیمات مقدمه، آن است که مقدمه وجودیه خارجیّه منقسم به دو قسم می گردد: عقلیه و شرعیه.

۱. مقدمات عقلیه عبارت اند از اموری که اولاً خارج از ذات و حقیقت واجب اند. ثانیاً وجود واجب خارجاً متوقف بر آنهاست و ثالثاً عقل استقلالاً می تواند این توقف و وابستگی و مقدمیت را ادراک کند بدون آن که از شرع مقدس کمک بجوید، مثل قطع مسافت نسبت به حج که عقل توقف حج را بر قطع مسافت ادراک می کند. و مثل مشی الی السوق نسبت به اشتراء لحم و نصب سلم نسبت به کون علی السطح.

۲. مقدمات شرعیه عبارت اند از اموری که خارج از ماهیت واجب بوده و وجود واجب در خارج صحیحاً متوقف بر آنهاست و عقل استقلالاً این وابستگی را نمی تواند ادراک کند، بلکه باید از طرف شارع بیان شود؛ مانند وضو نسبت به نماز، استقبال الی القبلة نسبت به نماز و این گونه مقدمات را مقدمات شرعیه می نامند و نام دیگر آنها شرایط شرعی است و وجه تسمیه اش به این نام آن است که شرطیت و قیدیت این امر در مأموریه از ناحیه شارع است و شارع اینها را به عنوان شرط اخذ نموده است؛ مثلاً شارع فرموده: «لا صلوة الا بطهور». ما از این سخن شارع، شرط بودن طهارت را در نماز به دست می آوریم. یا این که شارع فرموده: «لا صلوة الا مع الاستقبال» و ما از این کلام، شرطیت استقبال الی القبلة را برای نماز می فهمیم.

سؤال: هدف ما از ذکر این تقسیم چیست؟

جواب: هدف آن است که ببینیم کدام یک از این دو قسم، داخل در محل نزاع ما در بحث مقدمه واجب است؟ جناب مظفر می فرماید:

به نظر مشهور علما، هر دو قسم داخل در محل نزاع است، هم مقدمات عقلیه و هم شرعیه.

میرزای بزرگ نایینی رحمته الله فرموده است: به نظر ما تنها مقدمات عقلیه داخل در محل نزاع بوده و شرایط شرعیه خارج از محل بحث هستند؛ زیرا مقدمات شرعیه واجب به وجوب نفسی اند همانند اجزاء واجب، و اگر بخواهند متصف به وجوب غیری هم بشوند، یلزم اجتماع الوجوبین در شیء واحد و هو محال کما ذکرنا در امر پنجم. بیان ذلک: مقدمه باید به چند نکته عنایت شود:

نکته اول: خود میرزا مقدمه را به چهار قسم تقسیم نموده، به این صورت که مقدمه، یا خارجی است و یا داخلی؛ و هر کدام، یا به معنای اعم است و یا به معنای اخص ($2 \times 2 = 4$). مقدمات داخلی به المعنی الاخص، عبارت اند از خصوص اجزاء واجب، و مقدمات داخلی به المعنی الاعم، اعم است از اجزاء واجب و یا شرایط و موانعی که شارع مقدس تعبداً اینها را دخیل در مأموریه قرار داده است. به بیان دیگر، داخلی به المعنی الاخص، آن است که هر یک از قید و تقیید داخل در ماهیت مأموریه باشند کالاجزاء و داخلی به المعنی الاعم، آن است که تقیید داخل در حقیقت مأموریه باشد اعم از این که خود قید هم داخل باشد (کالاجزاء) و یا خراج باشد (کالشرایط).

منظور از مقدمات خارجی به المعنی الاعم، آن است که ذات الشیء، خارج از حقیقت مأموریه است اعم از این که تقید به آن شیء داخل در مأموریه باشد (کالشرایط و الموانع الشرعیه) و یا خارج باشد (کالمقدمات العقلیه).

منظور از مقدمات خارجی به المعنی الاخص، آن است که هر کدام از قید و تقیید خارج از مأموریه باشند (مانند مقدمات عقلیه).

پس شرایط و موانع شرعیه دارای دو جنبه هستند: از یک جنبه داخل در مقدمات داخلی اند و آن به لحاظ تقیید است و از جهت دیگر خارجیه اند و آن به لحاظ خروج

ذات اینهاست.

نکته دوم: فرق بین اجزاء و شرایط شرعی و عقلیه در این است که در جزء، هم تقیید مأموریه به آن، و هم خود قید، هر دو داخل در مأموریه هستند ولی در شرایط شرعی، تقیید به آن، داخل در مأموریه است ولی خود قید، خارج از مأموریه است؛ مثلاً تقیید صلوٰه به طهارت، داخل در مأموریه است ولی خود قید، که طهارت باشد، خارج از مأموریه است. و اما در شرایط عقلیه، ذات القید و تقیید به آن، هر دو خارج اند.

نکته سوم: فلاسفه می گویند هر ماهیتی دارای دو گونه اجزاست:

الف. اجزای تحلیلیه عقلیه (جنس و فصل)

ب. اجزای واقعیه خارجیّه (ماده و صورت)

مثلاً وقتی انسان را - که ماهیتی از ماهیات است - به دست عقل می سپاریم، عقل با عینک تجزیه و تحلیل، این ماهیت را به دو جزء تقسیم می کند: یکی جزء مابۀ الاشتراک که جنس می نامند و دیگری جزء مابۀ الامتیاز که فصل می نامند و همین ماهیت در خارج، اجزایش ماده و صورت اوست که تفصیل مطلب را باید در کتب فلسفی جستجو کرد.

نکته چهارم: امور انتزاعیه هیچ گاه در خارج، وجود جدا و مستقّلی ندارند، بلکه همواره به وجود منشأ انتزاعشان موجود می شوند کالملکیه و الزوجیه و الفوقیه و التحتیه و ...

با حفظ این نکات می گوئیم سخن میرزای نایینی رحمته الله این است: از طرفی صلوٰه که مأموریه و واجب به وجوب نفسی است، دارای دو نوع اجزاست:

۱. خارجیّه از قبیل تکبیرۀ الاحرام، قرائت، رکوع و سجود و ...

۲. ذهنیه و تحلیلیه و آن عبارت است از الصلوٰه المقیده بالطهاره که دو جزء دارد:

الف. ذات الصلوٰه بما هی صلوٰه.

ب. تقیید این ذات به طهاره مثلاً.

از طرف دیگر آن که در واقع، مأموریه است عبارت است از حصه معینۀ از نماز که صلوٰه مع الطهاره باشد نه مطلق صلوٰه چه با طهارت و چه بدون طهارت.

بنابر این صلوة قید به طهارت، تحت امر رفته است پس تقیید صلوة به طهارت، جزء مأموریه و داخل در آن است منتهی جزء تحلیلی عقلی و هر جزئی، واجب است به وجوب نفسی.

از سوی دیگر، ما این تقیید را از قید انتزاع کردیم پس منشأ انتزاع این تقیید، آن قید است که طهارت خارجی باشد و آنچه در خارج حقیقتاً موجود است، خود قید است که طهارت باشد و ذات المقید است که صلوة باشد و اما تقیید صلوة به طهارت یک امر ذهنی انتزاعی است و امور انتزاعیه همیشه به وجود منشأ انتزاعشان موجود می شوند و وجود علی حده ای ندارند. در نتیجه، وقتی امر نفسی به تقیید تعلق می گیرد، در واقع به خود قید تعلق گرفته است؛ چون تقیید در خارج به وجود قید موجود می شود، پس ذات القید که طهارت باشد واجب به وجوب نفسی شده و تحت امر نفسی رفته است آن گاه کیف یمكن ان يتصف مرة اخرى بالوجوب الغیری؟

استاد دیگر مرحوم مظفر جناب محقق اصفهانی رحمه الله بر فرمایشات نابینی رحمه الله اعتراضاتی دارند که جناب مظفر آنها را می پسندد و تحت عنوان دو ایراد مطرح می سازد:

ایراد اول: خلاصه سخن شما این شد که در مقدمات شرعیه خود قید داخل در مأموریه است و واجب است بوجوب نفسی. ما از شما می پرسیم: آیا این قید دخیل در اصل غرض مولا است یعنی ذات العمل مصلحت ملزمه پیدا نمی کند مگر این که این قید هم همراهش باشد و این مصلحت صد درجه ای بر مجموع نماز و وضو بار می شود؟ و یا این قید دخیل در فعلیت و تأثیر غرض مولا است یعنی در خارج اگر بخواهد این غرض فعلی شود و مؤثر باشد و آن مصلحت صلوتی به انسان داده شود باید با این قید بجا بیورد اما تمام مصلحت مال ذات الصلوة است؟

اگر بفرمایید که این قید دخیل در اصل غرض است، می گوئیم ما هم قبول داریم که در این صورت قید و تقیید هر دو تحت امر نفسی می روند و وجوب نفسی پیدا می کنند. دلیل مطلب هم روشن است؛ زیرا مولا در مقام امر کردن باید چیزی را اراده کند و سپس به آن امر نماید که وافی به غرض اوست و فرض این است که وافی به

غرض مولا، مجموع مقید و قید با هم است نه این که مقید تنها یعنی ذات الصلوة واجد تمام المصلحة باشد و قید یعنی وضو در آن دخیل نباشد پس باید قید و مقید هر دو تحت امر نفسی بروند و بنابرین، قیود و شرایط عموماً در حکم اجزاء هستند و وجوب نفسی دارند. همان طور که مرحوم نایینی رحم فرمود. اگر این باشد، ما به مرحوم نایینی رحم می گوییم: اولاً نباید نام این امور را مقدمات بالمعنی الاعم بگذارید، بلکه باید نامشان را داخلیه بالقول المطلق گذاشت. ثانیاً نام اینها را شرایط نامیدن غلط است. اینها همه اجزاء هستند نه شرایط.

اگر بفرمایید که این قید دخیل در فعلیت غرض است، کما هو الحق؛ زیرا خاصیت شرایط همین است، یعنی شرایط - چه شرعیه باشند و چه عقلیه - در اصل غرض مولا دخالتی ندارند، بلکه در فعلیت و تأثیر غرض مولا دخالت دارند. فی المثل مصلحت صلوتی که معراج المؤمن است، مقرب به سوی مولا است، ناهی از فحشا و منکر است و ... در لسان آیات و روایات بر خود صلوة مترتب شده است ولی رسیدن به این مصلحت به این است که مکلف خارجاً صلوة را با وضو اتیان کند خواهیم گفت معقول نیست که شرط تحت امر نفسی برود و مأمور به به امر استقلالی شود؛ زیرا مولا چیزی را اراده و بدان امر می کند مستقلاً که وافی به غرض او باشد و محصل غرض وی باشد و آن که محصل غرض مولا است، ذات السبب است یعنی صلوة. اما اموری که دخیل در فعلیت و تأثیر این غرض هستند، که همان شرایط باشند، اینها اصالة متعلق امر و اراده مولا نیستند، بلکه یک اراده تبعی به آنها تعلق می گیرد و یک غرض تبعی نسبت به انجام آنها وجود می یابد و لا غیر. در این جهت تفاوتی نیست بین شرایط عقلیه و شرعیه. آری، در یک جهت دیگر تفاوت دارند و آن این که در شرایط عقلی دخالت آنها در فعلیت غرض را خود عقل می فهمد و نیازی به بیان شارع مقدس نیست، ولی در شرایط شرعیه، مداخلیت آنها در فعلیت غرض دانسته نمی شود مگر از ناحیه شرع مقدس. لذا بر شارع است که مکلفین را نسبت به اعتبار و لزوم این شرط آگاه نماید از هر راهی که میسور است.

یکی از آن راه ها این است که مکلف را به آن شرط امر نماید. امر کردن به آن شرط

هم به دو نحو ممکن است:

الف. یا به همان امری که به مأموریه و واجب نفسی تعلق گرفته امر به شرط هم می‌کند، یعنی در ضمن آن امر این شرط را به عنوان قیدی اخذ می‌کند؛ مثلاً می‌گوید صل عن الطهارة یا عن الاستقبال و....

ب. یا به امر مستقلى امر به ایجاد شرط می‌نماید؛ مثلاً می‌گوید تطهر للصلوة. با تمام این اوصاف مولا اراده مستقلة‌ای به این شرط و سبب، در عرض اراده‌اش نسبت به ذات السبب ندارد، بلکه اصالة و اولاً و بالذات مولا ذات السبب را اراده نموده و به همان امر کرده است ثانیاً و بالعرض یک اراده تبعی هم از مولا نسبت به این شرایط تعلق گرفته است.

ان قلت: اگر کسی به ما بگوید که طبق این بیان شما که گفتید، شرایط شرعی و عقلیه دخالتشان در فعلیت غرض مساوی است و نسبت به هر یک از آن دو یک اراده تبعی تعلق گرفته و اما اصالة مطلوب و مراد مولا نیستند و در اصل مصلحت عمل دخالتی ندارند، پس اگر مکلف این عمل را بدون شرایط انجام داد، باید این عمل بدون شرایط، مجزی باشد و امثال امر هم شده باشد و حال آن‌که بالاجماع مجزی نیست. قلت: این‌که همه گفته‌اند امر سقوط نمی‌کند، نه به خاطر این است که این شرایط دخیل در اصل غرض باشند، بلکه لازمه اشتراط طهارت و استقبال و ... این است که اگر مکلف عمل را بدون آن شرط انجام داد، مجزی نباشد و آن امر ساقط نگردد از این باب که اذا انتفى الشرط انتفى المشروط و گرنه شرط نمودن عبث و بیهوده خواهد بود چون وجودش کالعدم می‌شود و تعالی الله از این‌که کلام عبثی بگوید.

ایراد دوم: بر فرض، قبول کنیم که تقیید مأموریه به این قید داخل در مأموریه و جزئی از اجزای آن است، ولو تحلیلی و ذهنی. اما این دلیل آن نمی‌شود که ذا القید هم که منشأ انتزاع این تقیید است داخل در مأموریه باشد و مقدمه داخلیه شود، بلکه ذات القید مقدمه خارجی است و با این حال منشأ انتزاع تقیید است به این بیان که وقتی مکلف در خارج طهارت را ایجاد نمود باعث می‌شود که تقیید صلوة به طهارت حاصل شود، آن‌گاه صلوة مقید به طهارت انجام بگیرد.

تشبیه: موضوع بحث ما شبیه مقدمات خارجیه خود اجزاء مأموره است. فی المثل برای رسیدن به سجود هوی و فرود آمدن لازم است مقدمه و لاشک در این که جزء سجود نیست. یا برای رکعت بعدی قیام کردن و برخاستن لازم است مقدمه و لاشک در این که این بلند شدن جزء رکعت بعدی نیست و همان طور که این امور مقدمه جزء هستند، و با این حال خودشان جزء نیستند. در ما نحن فیه نیز طهارت مقدمه تقیید است ولی تقیید جزء است و طهارت جزئیت ندارد.

الحاصل: این که شما در باب شرایط شرعیه می گوئید تقید به آنها داخل است، با توجه به این که تقید یک جزء تحلیلی است، پس فرض کرده اید که ذات قید خارج است؛ با این حال چگونه بار دیگر فرض می کنید که این ذات القید هم داخل است در مأموره به امری که تعلق گرفته است به مقید؟ این یک بام و دو هوا خواهد بود!! فتأمل.

۷. شرط متأخر

امر هفتم از امور نه گانه و تقسیم چهارم از تقسیمات، آن است که شرایط شرعیه یا شرایط متقدم هستند یا شرایط مقارن و یا شرایط متأخر. به طور کلی در باب شرط و مشروط همیشه شرط از لحاظ رتبه، بر مشروط تقدم دارد و مشروط همیشه رتبه متأخر است. اما از لحاظ زمانی در شرایط عقلیه زماناً هم شرط یا مقدم است و یا مقارن و تأخر آن محال است، ولی در شرایط شرعیه سه صورت پیدا می شود؛ برخی از شرایط زماناً هم تقدم بر مشروط دارند و پیش از مشروط انجام می گیرند نظیر وضو و غسل و تیمم برای نماز که قبل از نماز انجام می گیرند. البته در این باب دو نظریه است: یکی این که خود همین افعال و کارها یعنی غسلات (شستن ها) و مسحات (مسح کشیدن ها) شرط و مقدمه نمازند (در وضو هم غسلات است و هم مسحات؛ و در غسل فقط غسلات؛ و در تیمم فقط مسحات دیگر این که آن اثر حاصل از این کارها که عبارت است از طهارت معنوی و باطنی، شرطیت دارد. این که گفتیم وضو، غسل و تیمم شرط متقدم اند، بنابر مبنای اول است، ولی بنابر مبنای دوم، وضو، غسل و تیمم شرط متقدم نخواهند بود، بلکه شرط مقارن می شوند.

بعضی از شرایط شرعیه هستند که زماناً مقارن با مشروط هستند و هم زمان با

مشروط تحقق می‌یابند؛ نظیر استقبال الی القبلة که از آغاز تا انجام نماز شرطیت دارد و مقدمه واجب است و مانند طهارت لباس برای نماز که از اول تا آخر نماز لازم است این دو قسم از شرایط (شرایط مقدم بر مشروط و مقارن با آن) اجماعی و مورد قبول همگان است. اما در قسم سوم - که نامش را شرط متأخر می‌گذاریم - اختلاف هست. شرط متأخر عبارت است از شرطی که زماناً تأخر از مشروط دارد و بعد از مشروط انجام می‌گیرد.

حال سخن در این است که آیا شرط متأخر ممکن است یا محال؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است که شرطی شرعی از مشروطش متأخر باشد زماناً، یا نه؟ گروهی از محققین اصولیان از قبیل میرزای نایینی و شیخ انصاری رحمتهما قائل به استحاله، و گروهی دیگر از قبیل صاحب جواهر، صاحب عروه و جناب آخوند و ... قائل به امکان شده‌اند.

دسته اول که قائل به استحاله شده‌اند، شرایط شرعیه را به شرایط عقلیه قیاس نموده‌اند و گفته‌اند: همان‌گونه که در شرایط عقلیه محال است که شرط زماناً متأخر از مشروط باشد؛ فهکذا در شرایط شرعی.

بیان ذلک: در مقدمات عقلیه، تأخر مقدمه از ذی‌المقدمه بلاشکال محال است به دلیل این که هیچ امر ممکن در خارج تحقق پیدا نمی‌کند مگر این که ابتدا علت تامه آن موجود شود، علت تامه هم مرکب از سه جزء است:

الف. مقتضی، ب. شرط، ج. عدم المانع.

فی‌المثل سوختن فرش معلول آن است که آتش مماس با فرش بوده و رطوبتی هم در کار نباشد. مادامی که یکی از این اجزای سه‌گانه، علت تامه موجود نشود محال است که آن اثر ایجاد شود و متحقق گردد و همین که علت تامه موجود شد تخلف آن اثر از علت محال است. با این حساب، شرط که یکی از اجزاء علت است، باید قبل از معلول متحقق باشد تا معلول حاصل شود و مادامی که شرط نیامده، تأثیری در کار نیست. شرط هم که آمد معلول متحقق می‌شود و دیگر حالت منتظره‌ای در کار نیست که ما منتظر باشیم که به دنبال معلول، شرطی متحقق شود. حال این دسته آمده‌اند

همین سخن را در شرایط شرعی هم زده‌اند و استحالة شرط متأخر را نتیجه گرفته‌اند. جناب مصنف معتقد است که قبل از هر چیز باید سرچشمه این بحث را پیدا کنیم. سؤال: چه عاملی باعث شد که علما این بحث را طرح نموده و در اطراف آن به بحث و گفتگو بنشینند؟

جواب: منشأ طرح این بحث عبارت است از این که در شرع مقدس مواردی وجود دارد که به حسب ظاهر شرط متأخر از مشروط است. مثلاً غسل شب آینده، شرط صحت صوم امروز است برای زن مستحاضه کبیره (این مثال مربوط به شرط حکم تکلیفی است) و یا مثلاً اجازه لاحق در بیع فضولی، شرط صحت بیع سابق است یعنی شخص یک ماه قبل فضوله عبای زید را به عمرو فروخت و پولش را هم گرفت، این معامله فضولی است و معلق است به این که صاحب آن عبا اجازه دهد. حال پس از یک ماه، صاحب عبا خبردار شد و این معامله را امضا کرد و گفت اجزت یا امضیت. این اجازه لاحق، شرط صحت آن معامله سابقه است. البته در باب اجازه دو مبناست:

۱. ناقله باشد، یعنی از همین الان که اجازه داده شد نقل و انتقال صورت می‌گیرد و عبا ملک مشتری و ثمن، ملک بایع می‌شود.

۲. کاشفه باشد، یعنی الان که اجازه داده شد این کاشف از آن است که از همان یک ماه قبل این عبا ملک مشتری شده بود و نقل و انتقال صورت گرفته بود. البته کاشف بودن هم دو نوع است: الف. کاشف حقیقی، ب. کاشف حکمی.

مراد در مانحن فیه کشف حقیقی است (تفصیل مطلب را باید از مکاسب شیخ رحمته‌الله جویا شد). حال بنا بر مبنای کاشفیت اجازه شرط لاحق است ولی بر مبنای ناقله بودن اجازه شرط مقارن است نه لاحق (این مثال شرط احکام وضعیه است). حال این دو مورد و نظایر آن منشأ طرح این مباحث شده و علما در این مقام دو دسته شده‌اند: جمعی قائل به استحاله و گروهی قائل به امکان شده‌اند، آنها که قائل به استحاله‌اند این گونه موارد را که ظاهراً شرط متأخر است توجیه و تأویل نموده‌اند، که جناب مظفر رحمته‌الله از طرح این مباحث گذشته و فقط به نقل سخنی از استاد خود میرزای نایینی رحمته‌الله اکتفا می‌کند.

بهترین توجیهی که برای امکان شرط متأخر آورده شده است همانا توجیه میرزای نایینی^۱ است و فرمایش ایشان این است که دو دسته مقدمات و شرایط شرعیه داریم: الف. مقدمات شرعیه مأموریه یا مکلف به و یا عمل انسان.

ب. شرایط شرعیه خود تکلیف و حکم شرعی و امر مولا خواه حکم وضعی باشد و خواه حکم تکلیفی.

شرایط مأموریه: اگر معنای شرط متأخر در شرایط مأموریه این باشد که این شرط برگردد و در ماسبق تأثیر بگذارد مثلاً غسل شب آینده برای زن مستحاضه، رافع حدث روز گذشته باشد این از محالات است. همان طور که در شرایط عقلیه چنین چیزی محال است؛ هکذا در شرایط شرعیه هم محال است؛ چون حدث در ظرف زمانی روز گذشته تحقق یافته و زمانش هم سپری شده است، دیگر معنا ندارد که شرط بعید بیاید و در آن تأثیر کند و آن را رفع کند. اما اگر معنای شرط متأخر این باشد که مولا آن حصه‌ای از طبیعت را بر ما واجب نموده که به دنبالش این شرط متحقق شود، این هیچ‌گونه اشکالی ندارد به جهت این که دستورات مولا بر اساس مصالح و مفاسد و گاهی این ملاک در اصل طبیعت به نحو مطلق است، مولا اصل ایجاد طبیعت را می‌طلبد و گاهی در حصه معینه‌ای از آن طبیعت مصلحت وجود دارد، مولا آن حصه را واجب می‌کند و در این جهت تفاوتی نیست که آن حصه معینه مقید به قیدی باشد که سابق بر مأموریه است مثل نماز نسبت به وضو و یا مقید به قیدی باشد که مقارن با مأموریه است مثل نماز نسبت به استقبال و یا مقید به قید متأخر باشد مثل صوم مستحاضه نسبت به غسل شب آینده یعنی مولا می‌بیند که صومی که به دنبال او غسل باشد برای مستحاضه مصلحت دارد لذا این حصه معینه را واجب می‌کند و این شرط متأخر تنها نقش کاشفیت دارد، یعنی کاشف از آن است که عمل در وقت خودش صحیحاً انجام گرفته و نقش تأثیری ندارد، یعنی مؤثر در گذشته نیست تا شما اشکال کنید، پس در شرایط مکلف به، تصویر شرط متأخر ممکن است.

معنای شرایط حکم آن است که تا این شرط نیامده باشد، مولا نمی‌تواند حکمی نماید؛ مثلاً استطاعت، شرط وجوب حج است؛ یعنی تا استطاعت نیامده است، مولا

نمی تواند بگوید: يجب عليك الحج و... حال در اینجا هم تصویر شرط متأخر به این صورت است که مولا وجود و حصول آن را در ظرف خودش فرض می کند و آن را مفروض التحقق می گیرد، سپس حکم می کند. مثلاً در مقام امر نمودن به حج و جعل این حکم، فرض وجود مستطیع را می کند و سپس امر می کند به این که «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و در این جهت نیز تفاوتی نیست میان آن دسته از شرایط حکم که متقدم بر حکم باشند و یا شرایطی که مقارن و یا متأخر باشند مثل این که شارع مقدس در مورد شرط متأخر که مثلاً اجازه لاحقه باشد حکمش را که صحت بیع است جعل می کند بر موضوعی که مقید به قیدی شد که آن قید مفروض الوجود است بعد از وجود موضوع؛ یعنی فرموده این معامله تو صحیح است به شرط این که در آینده مالک اصلی اجازه دهد. باحصول این شرط، حکم به صحت نموده و جعل صحت کرده است و الا فلا.

تشبیه: برای تقریب به ذهن، موضوع بحثمان را مقایسه و تشبیه می کنیم به باب واجبات مرکبة تدریجیه.

فرض کنید واجبی داریم مرکب و دارای اجزاء، و این اجزاء هم دفعتاً و در آن واحد قابل ایجاد نیستند، بلکه تدریجاً تحقق می یابند مثلاً نماز واجبی است که دارای ۱۱ جزء است این اجزاء آنأ فأنأ وجود می یابند یعنی در آن اول تکبيرة الاحرام گفته می شود و در آن بعدی وارد قرائت و خواندن حمد و سوره می شویم و در لحظه بعد وارد رکوع و... حال در مثل نماز فعلی شدن تکلیف به جزء اول یعنی تکبيرة الاحرام مثلاً و هکذا نسبت به یکایک اجزای بعدی مراعی و مشروط است به این که آن آخرین جزء از این مرکب یعنی سلام نماز هم تحقق یابد و این مکلف هم از اول تا آخر واجد شرایط بوده باشد یعنی حیا، قدرت، عقل و... داشته باشد؛ چون اجزاء به هم مرتبط اند و واجب ارتباطی است نه استقلالی. حال در موضوع بحث ما همچنین است یعنی حکمی که از شارع صادر شده و مقید به شرط متأخر است این حکم وقتی فعلی من جمیع الجهات می شود که آن شرط متأخری که شارع فرض حصول آن را نموده و حکم کرده است، حاصل شود و تحقق یابد. و همان طور که در واجب مرکب

تدریجی مولا فرض حصول و تحقق بقیه اجزاء را می نماید و سپس تکبیره الاحرام را بر فرض حصول سایر اجزاء واجب می گرداند آن هم به نحو وجوب فعلی، همچنین در مانحن فیه هم که وجوب مشروط به آمدن شرط متأخر است مولا فرض حصول شرط را در آینده می کند و وجوب فعلی را برای واجب درست می نماید لذا از همین الان وجوب فعلی است نه این که فعلیت آن مراعی باشد تا حین آمدن شرط متأخر پس باز هم توانستیم شرط متأخر را تصور کنیم. مرحوم مظفر می فرماید:

به نظر من تصویری که استادم از شرط متأخر عرضه نمودند مورد اشکال است؛ ولی چون بنا بر اختصار داریم از بیان آن صرف نظر می کنیم.

در پایان کلامی از صاحب محاضرات نقل می کنیم: «فمرة یكون قيدا لها بوجودة المتأخر مثل ان يأمر المولى باكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجئى عمرو و غداً فان المجعول فيه هو حصّة خاصة من الوجوب و هو الحصّة المقيدة بمجئى عمرو و غداً فاذا تحقق القيد فى ظرفه كشف عن ثبوتها فى موطنها والاكشف عن عدم ثبوتها فيه و مرة اخرى بوجودة المتقدم كما لو امر باكرام زيد غداً بشرط مجئى عمرو و هذا اليوم و مرة ثالثة بوجودة المقارن و ذلك كقوله و لله على الناس حج البيت ...» سپس مثال عرفی می زنند: «كالحمامات المتعارفه فى زماننا هذا فان صاحب الحمام يرضى فى نفسه رضا فعليا بالاستحمام لكل شخص بشرط ان يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الاجرة المقرره من قبله فالرضا من المالك فعلى و الشرط متأخر».

۸. مقدمات مفوته

امر هشتم از امور نه گانه ای که در رابطه با مقدمه واجب عنوان نموده اند مربوط به مقدمات مفوته است، مقدمتاً باید بدانیم که واجب و ذی المقدمه در یک تقسیم به دو قسم منقسم می گردد: واجبات موقت، واجبات غیر موقت.

۱. واجب موقت عبارت است از واجباتی که از سوی شرع مقدس برای آنها وقت معینی منظور شده است؛ از قبیل حج (که در ایام معینی باید انجام گیرد) و صوم (که در وقت معینی انجام می گیرد) و صلوٰه یومیه و...

واجب موقت به دو قسم تقسیم می شود: الف. مضیق، ب. موسع، که در محل

خودشان آنها را بیان کرده‌ایم، و در بحث ما این تقسیم نقشی ندارد.

۲. واجب غیر موقت آن است که از سوی شارع مقدس وقت خاصی برای آن در نظر گرفته نشده است مثل امر به معروف و نهی از منکر و جواب سلام و دفن میت و انقاذ غریق و ...

حال بحث ما دربارهٔ مقدمات واجبات موقت است. هنگامی که به روایات اسلامی مراجعه می‌کنیم در مورد واجبات موقته، با مواردی برخورد می‌کنیم که در آن موارد مقدمه واجب پیش از زمان واجب شدن ذی‌المقدمه واجب شده است. فی‌المثل قطع مسافت برای حج بر انسان مستطیع واجب می‌شود پیش از فرارسیدن ایام خود حج و وجوب آن و یا مثلاً غسل جنابت مقدماً للصوم بر مکلف واجب می‌شود پیش از طلوع فجر و وجوب خود صوم و یا مثلاً وضو یا غسل بر انسان واجب است پیش از فرارسیدن وقت نماز در مواردی که مکلف یقین دارد که بعد از دخول وقت واجب متمکن از آن دو نخواهد بود و امثال اینها.

نام این‌گونه مقدمات را مقدمات مفوته می‌گویند. وجه تسمیه‌اش آن است که این‌گونه مقدمات اگر پیش از وقت واجب و ذی‌المقدمه انجام نگیرند سبب تفویت واجب در وقت خودش می‌گردند مثلاً اگر پیش از موسم حج، آدمی قطع مسافت نکند یقیناً در موسم حج این واجب از او فوت خواهد شد. حال در رابطه با این مقدمات از طرفی ما دو قانون و حکم عقلی داریم که عبارت‌اند از:

یکم. در باب مقدمات مفوته، بر فرض که شارع مقدس حکم به وجوب این مقدمات نکند عقل ما مستقلاً حاکم به لزوم اتیان اینهاست به دلیل این‌که اگر این مقدمات جلوتر انجام نگیرند لازم می‌آید که واجب در وقت خودش فوت شود.

دوم. همان عقل حکم می‌کند به این‌که اگر این مقدمات را جلوتر انجام ندادی و سبب شد که نتوانی واجب را در وقت خودش انجام دهی، بر ترک این واجب استحقاق عقاب پیدا می‌کنی و از طرف دیگر ما در باب مقدمه واجب دو قانون مسلم دیگر داریم و چنین به نظر می‌رسد که این دو قانون عقلی با آن دو قانون دیگر عقلی تناقض دارند و سازگار نیستند. آن دو قانون مسلم عبارت‌اند از:

۱. وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و مادامی که ذی المقدمه واجب نشود، مقدمه واجب نمی شود، حال به هر یک از معانی تبعیت که بوده باشد. آن گاه سؤال می شود که اگر وجوب مقدمه تابع ذی المقدمه است پس چگونه در خصوص مقدمات مفوته، وجوب مقدمه قبل از زمان وجوب ذی المقدمه است؟
۲. مادامی که عملی بر انسان واجب نباشد که ترک آن عقاب ندارد آن گاه سؤال می شود که چگونه ممکن است مکلف اگر مقدمه واجب را پیش از فرارسیدن وقت ذی المقدمه ترک کند و این سبب گردد که واجب در وقت خودش فوت شود، اینجا مکلف بر ترک واجب معاقب باشد؟ در حالی که قبل از حضور وقت، واجب که وجوبی ندارد و پس از حضور وقت، واجب هم که مقدور من نیست و قدرت هم شرط تکلیف است، پس من مکلف نیستم، پس استحقاق عقاب بر چه اساس است؟ به گفته جناب مظفر، به خاطر جمع مابین این دو قانون عقلی در مطلق مقدمات واجب، با آن دو قانون عقلی در خصوص مقدمات مفوته (که در بدو امر به نظر می رسد که اینها ناسازگارند) علمای اصول هر کدام راه حلی را عرضه نموده اند و تلاش کرده اند که ثابت کنند که در این موارد زمان وجوب از زمان واجب منفک است و بر آن تقدم دارد. منتهی بعضی ها این سخن را در مطلق واجبات مدعی هستند مثل شیخ انصاری رحمه الله و گروهی در خصوص واجبات موقته مثل صاحب **فصول** رحمه الله و اگر این سخن ثابت شد که زمان وجوب از زمان واجب جلوتر است آن گاه به راحتی می گوئیم قبل از فرارسیدن وقت واجب، وجوب آن به درجه فعلیت رسیده است. عملی که وجوبش به حد فعلیت رسیده باشد اگر به واسطه ترک مقدمه اش فوت شود عقاب دارد و عقابش هم علی القاعده است و لا اشکال فیه. حال آنچه مهم است این است که بر چه اساسی می توان فرض کرد که زمان وجوب مقدم بر زمان واجب باشد؟ در اینجا انتظار مختلف است و چهار راه حل در این کتاب عنوان شده است:
 - طریقه اول طریقه صاحب **فصول** است.
 - ایشان واجب را منقسم به دو قسم نموده اند:
 - الف. واجب منجز: عبارت است از واجبی که هم اصل وجوب و تکلیف و هم

واجب و امثال تکلیف هر دو فعلی هستند و هیچ کدام متوقف بر امری نیستند و حالت منتظره‌ای در کار نیست، بلکه هم اکنون تمام خصوصیات عمل در اختیار مکلف است و مکلف قادر به اتیان می‌باشد مثل معرفت.

ب. واجب معلق: آن است که وجوب الان فعلیت دارد و تکلیف بالفعل ثابت است و لکن واجب و مکلف به استقبالی است و موقوف بر آمدن امری است که بالفعل مقدور مکلف نیست مثل این که پس از استطاعت وجوب حج می‌آید ولی واجب که خود حج باشد موقوف بر فرارسیدن موسم حج است.

حال صاحب فصول خواسته از طریق واجب معلق جواب آن مشکل را بدهد به این که مدعی شده که در خصوص واجبات موقته وقت قید اصل وجوب نیست، بلکه قید واجب است یعنی قبل الوقت هم اصل وجوب آمده منتهی واجب که حج یا نماز باشد بعد الوقت است و معلق به آمدن وقت عمل است، بر این اساس وجوب قبل الوقت هم فعلی است و وقتی فعلی شد اولاً لامانع از فرض وجوب مقدمه قبل از زمان ذی‌المقدمه ثانیاً ترک آن و معصیت آن به وسیله ترک مقدماتش ترک واجب است و استحقاق عقاب می‌آورد.

سؤال: فرق مابین واجب معلق که صاحب فصول اختراع کرده با واجب مشروطی که مشهور می‌گویند چیست؟

جواب: فرق آن است که در واجب مشروط علی‌المشهور اصل وجوب مشروط است به معنی وقت یا سایر شروط ولی در واجب معلقی که صاحب فصول می‌گوید اصل وجوب معلق و مشروط بر امری نیست، بلکه وجوب فعلی و مطلق است و این واجب یا عمل مکلف است که معلق بر یک امر استقبالی است.

و لکن نقول: جناب مظفر دو ایراد بر این طریقه دارند:

اولاً ما واجب معلق را قبول نداریم؛ یعنی قبول نداریم که ممکن باشد زمان وجوب، بر زمان واجب مقدم باشد، بلکه مدعی هستیم که زمان وجوب باید هم‌زمان با زمان واجب باشد. در ادامه همین امر هشتم روشن خواهیم ساخت ان شاء الله تعالی. ثانیاً بر فرض که واجب معلق یک امر ممکن باشد می‌گوییم این که شما فرمودید

در واجبات موقته قید که وقت باشد برگشت به واجب می‌کند و قید واجب است نه قید وجوب محتاج به اثبات است و ما از شما مطالبه به دلیل این مطلب می‌کنیم و صرف این که در مقدمات مفوته مقدمه پیش از زمان وجوب ذی‌المقدمه واجب می‌شود دلیل آن نمی‌شود که ما واجب معلق شما را بپذیریم؛ زیرا راه بهتری داریم برای حل آن مشکل و تصحیح وجوب مقدمات مفوته قبل از وجوب ذی‌المقدمه که به زودی بیان خواهیم کرد و از آن راه این مطلب را روشن خواهیم ساخت بدون نیاز به اختراع واجب معلق.

طریقه شیخ انصاری: دومین کسی که در صدد توجیه و حل مشکل مذکور برآمده و راه حلی را پیشنهاد نموده جناب شیخ انصاری است.

مقدمتاً باید بدانیم که در مورد واجبات مشروط و به عبارت دیگر قضایای شرطیه‌ای که متضمن بیان حکم شرعی هستند از قبیل ان کنت مستطیعاً یجب علیک الحج، اذا دخل الوقت فصل و ... اختلاف است که آیا این قید، قید ماده امر است و یا قید هیئت امر؟

به عبارت دیگر آیا قید اصل وجوب است که مفاد هیئت امر باشد و یا قید واجب است که مفاد ماده امر باشد یعنی صلوة که فعل مکلف است.

مشهور اصولیان فرموده‌اند قید، قید وجوب است و اصل وجوب مشروط به این شرط است و مادامی که این شرط نیامده وجوبی هم در کار نیست و هو الظاهر المتفاهم العرفی. شیخ انصاری رحمه الله فرموده: این قید، قید واجب و ماده امر است و اما اصل وجوب مطلق است و قبل از این شرط هم وجوب و تکلیف فعلی است و استدلالی هم دارد که آخوند رحمه الله در کفایه عنوان نموده و جواب‌هایی که داده است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم بر خلاف مشهور علما، شیخ انصاری عقیده دارد به این که در کلیه واجبات مشروط قید به ماده برمی‌گردد و اصل وجوب مقید به این قید و مشروط به این شرط نیست و فرق ندارد که آن شرط دخول وقت باشد؛ مثل ان دخل الوقت فصل یا آن قید استطاعت باشد؛ مثل ان کنت مستطیعاً یجب علیک الحج و یا تمکن از نصاب باشد؛ مثل ان کنت متمکناً من النصاب یجب علیک الزکاة و یا آن شرط

از شرایط عامه و اولیه تکلیف باشد مثل (بلوغ، قدرت، عقل، حیا، و ...)

معنای این سخن شیخ آن است که در کلیه واجبات، اصل وجوب که مدلول هیئت امر است همیشه و در همه جا مطلق و فعلی است و مشروط به هیچ شرطی نیست حتی قبل البلوغ هم وجوب فعلیت دارد و جمیع شرایطی که در واجبات اعتبار شده اند چه شرعی و چه عقلیه شرط واجب و قید ماده امر هستند روی همان استدلالی که دارد. منتهی شرایط و قیود واجب بر دو قسم اند:

یکم. برخی از این قیود، قیودی هستند که اخذ شده اند در واجب به نحو مفروض الحصول و الوقوع یعنی مولا فرض وجود آنها را نموده و فرموده اگر اتفاقاً این قید موجود شد باید این عمل را انجام دهی این گونه شرایط واجب التحصیل نیستند و حکمشان حکم شرط الوجوب است علی قول المشهور.

دوم. برخی دیگر از قیود هستند که به نحو مفروض الوجود و الحصول اخذ نشده اند، بلکه تحصیل آنها بر خود مکلف لازم و واجب است مقدمه للوصول الی الواجب، مثل وضو للصلوة و قطع المسافة للحج و

حال بنابر تصویر شیخ هم باز وجوب همیشه فعلی است پیش از آن که وقت واجب فرا برسد باز هم ذی المقدمه قبل الوقت وجوب دارد پس اولاً وجوب مقدمات مفوته قبل از وجوب ذی المقدمه نیست تا شما اشکال کنید. ثانیاً استحقاق عقاب بر ترک واجب به واسطه ترک مقدمه کاملاً بجاست فلا اشکال.

سؤال: فرق مابین واجب مشروط شیخ با واجب معلق صاحب فصول چیست؟

جواب: هر دو معتقدند که وجوب قبل الوقت فعلی است منتهی صاحب فصول این سخن را تنها در واجبات موقته فرموده و شیخ در مطلق واجبات مشروطه گفته چه آنها که شرطشان وقت بوده باشد و چه آنها که شرطشان غیر وقت باشد حتی بالنسبه به شرایط عام تکلیف.

سوم. بعضی از بزرگان این مشکل را از راه شرط متأخر حل نموده اند و آن این که فرموده اند ما بر خلاف صاحب فصول و بر خلاف شیخ انصاری معتقدیم که وقت در واجبات موقته شرط اصل وجوب است نه شرط واجب و لکن مدعی هستیم که این

وقت در موقتات به نحو شرط متأخر اخذ شده یعنی مولا فرض حصول و تحقق وقت را نموده و بالفعل این عمل را بر من واجب نموده است. بنابراین باز هم وجوب سابق بر زمان واجب است مثل واجب معلق فصول باز اشکالی ندارد که مقدمات مفوته قبل از زمان ذی المقدمه واجب باشند؛ چون وجوب واجب جلوتر فعلی شده است. جناب مظفر می فرماید:

اینها راه حل هایی است که اصولیان در کتاب هایی خود آورده اند و لکن اولاً در هر کدام از این راه های نفسها مناقشات و اشکالاتی وجود دارد که چون بنای ما بر اختصار است از ذکر آنها خودداری می کنیم. ثانیاً بر فرض که از آن مناقشات چشم پوشی کنیم هیچ دلیلی بر این راه حل ها نداریم؛ فقط هر یک از این بزرگان با مشکل مذکور برخورد نموده اند فکری کرده اند و این راه ها را یافته اند و هر کس گمان نموده که راه فرار و تخلص از آن مشکل منحصر است به طریقی که او پیشنهاد نموده است و غیر از این دلیلی بر اثبات این طرق وجود ندارد.

چهارم. جناب مظفر اعتقاد دارد که نیازی به این محاولات نیست.

در اینجا دو مقام بحث داریم:

مقام اول: در رابطه با اشکال اول که چگونه ممکن است مقدمه پیش از ذی المقدمه واجب گردد؟

در مقام اول ما به پیروی از استادمان مرحوم محقق اصفهانی معروف به کمپانی رحمه الله معتقدیم که ریشه اصلی این اشکالات و ایرادها در این است که مشهور اصولیان وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی المقدمه می دانند و چون قائل به معلولیت هستند اشکال می کنند به این که چگونه ممکن است در مقدمات مفوته وجوب مقدمه قبل از زمان وجوب ذی المقدمه باشد و هر کدام راه حلی را عنوان می کنند؛ ولی به نظر ما این سخن باطل است و قبول نداریم که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه و مترشح از او باشد به نحو ترشح معلول از علتش. اگر چه اذهان اصولیان پر شده از قول به علیت و معلولیت و این را یک امر مسلم گرفته اند و انکار این سخن برای آنها

عجیب و غریب می نماید و نمی خواهند زیر بار حرف مابروند؛ ولی ما منکر علیت و معلولیت هستیم و حرف بالاتری داریم که بیشتر مایه تعجب شماست. ما می گوئیم: به این دلیل که مقدمه واجب و جوب شرعی مولوی دارد (اگرچه حق عدم آن است) واجب و لازم و لابد منه است که مقدمات مفوته پیش از وجوب ذی المقدمه وجوب پیدا کنند و وجوبشان متقدم باشد. برای توضیح این سخن و رد مسأله معلولیت وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی المقدمه به تحلیل مطلب می نشینیم.

در آغاز یک کبرای کلی درباره مطلق اوامر چه غیری و چه نفسی بیان می کنیم و به دنبال آن تطبیق می کنیم آن کبرا را بر باب مقدمه واجب به نحو مطلق چه مقدمات مفوته و چه غیر مفوته و سپس وارد بحث مقدمه مفوته می شویم و ان شاء الله تعالی نتیجه مطلوب را می گیریم.

بیان کبرای کلی: مقدماتاً باید بدانیم که ما انسان ها در افعال اختیاریه خود چند مرحله را طی می کنیم:

الف. تصور آن عملی که مطلوب ماست.

ب. تصدیق به فایده آن عمل.

ج. پیدا شدن شوق نسبت به آن عمل در ما.

د. شدت یافتن شوق و رسیدن آن به سرحد اراده اگر مانعی نباشد و به دنبال آن انجام آن عمل. پس اراده ما مسبوق به شوق است و شوق مسبوق به تصدیق به فایده و آن هم مسبوق به تصور عمل است.

با حفظ این مقدمه در مورد افعال خداوند متعال می گوئیم که ذات حق دارای دو دسته افعال است:

۱. افعال تکوینی که همان ایجاد موجودات است؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

به قول حکیم شبستری:

توانایی که در یک طرفه العین	ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد

۲. افعال تشریعی حق که عبارت است از امرها و نهیها. عملی را بر مکلفین تحریم می‌کند و عمل دیگری را واجب می‌سازد. بنابراین، علت فاعلی امر و نهیها همانا خداوند است؛ ولی خداوند نیز مثل ما انسانها فاعل مختار است نه موجب و فاعل مختار افعالش مسبوق به اراده است. تا اراده نکند فعلی انجام نمی‌دهد و اراده نمودن یک عمل هم مسبوق به شوق نسبت به آن است؛ یعنی در آغاز باید آمر اشتیاق به انجام عمل از دیگری پیدا کند. هنگامی که شوق آمد اگر مانعی از امر کردن در کار نباشد این شوق شدت پیدا می‌کند تا به درجه اراده حتمیه می‌رسد و به این مرحله که رسید مولا امر می‌کند و جعل داعی می‌نماید در دل و جان مکلف و او را به سمت انجام عمل دعوت می‌نماید.

تطبیق آن بر بحث مقدمه واجب: آنچه تا به حال گفتیم مربوط به مطلق اوامر بود چه اوامر نفسی و چه اوامر غیری. از جمله آن اوامر، اوامر غیری و مقدمیه است. در باب مقدمه واجب هم، در صورتی که وجوب شرعی داشته باشد نخست باید در مولا و آمر شوق به انجام آن از مکلف پیدا شود و بعد این شوق به درجه اراده برسد، سپس امر کند به انجام این مقدمه. منتهی این اوامر غیری و مقدمیه خاصیتشان این است که مولا یک شوق مستقلی نسبت به انجام آنها ندارد، بلکه شوق مولا به انجام مقدمات به تبع شوق مولا به انجام ذی‌المقدمه است؛ زیرا وقتی فاعل مختار اشتیاق به انجام کاری داشت و آن کار محبوب و مطلوب او بود بالتبع شوق پیدا می‌کند به هر آنچه که این عمل متوقف بر آن باشد نظیر این که جنابعالی عاشق الله هستی و محبوب حقیقی تو اوست ولی بالتبع به تمام آیات و مظاهر و مجالی او هم عشق می‌ورزی، گل را دوست می‌داری، مرغان چمن را دوست می‌داری، انسان‌های کامل و متعالی و الهی را دوست می‌داری؛ زیرا تمام اینها مظاهر خدا هستند.

حال پس از بیان این دو مرحله، به سراغ مقدمات مفوته می‌رویم. پس می‌گوییم هرگاه مقدمات واجب از مقدماتی باشند که باید پیش از زمان واجب انجام بگیرند و اگر جلوتر اتیان نشوند موجب تفویت واجب در وقت خودش می‌گردند. در اینجا بلاشکال مولا یک شوق تبعی نسبت به انجام آن مقدمات در زمان سابق بر زمان

ذی‌المقدمه پیدا می‌کند و چون این شوق مانعی ندارد شدت پیدا کرده و به درجهٔ ارادهٔ حتمیه می‌رسد و در نتیجه از سوی مولا امر فعلی بدان تعلق می‌گیرد به خلاف ذی‌المقدمه که شوق مولا نسبت به آن اگرچه قبل الوقت هم بود، و لکن این شوق مانع دارد و آن عدم حلول وقت ذی‌المقدمه است و چون هنوز وقت آن نرسیده لذا این شوق به درجهٔ ارادهٔ حتمیه نمی‌رسد و در نتیجه بعث فعلی و امر فعلی از سوی مولا به جانب آن تعلق نمی‌گیرد.

خلاصه این‌که هم شوق به مقدمات و هم شوق به ذی‌المقدمه هر دو برای مولا پیش از وقت حاصل و موجوداند و شوق به مقدمات هم منبعث از شوق به ذی‌المقدمه است منتهی شوق نسبت به مقدمات چون مانعی ندارد لذا به درجهٔ ارادهٔ فعلی می‌رسد و تأثیر می‌کند و مولا به آن امر می‌کند به خلاف شوق به ذی‌المقدمه که مانع دارد لذا تبدیل به اراده نمی‌شود و امر فعلی ندارد.

نتیجه: با این بیان مقدمات مفوته پس از زمان وجوب ذی‌المقدمه وجوب پیدا می‌کنند و هیچ محذوری هم ندارد که بلکه لابد منه است و اگر غیر از این باشد محذور و اشکال دارد.

ولاستغرب ذلک: از این سخن ما تعجب نکن و او را عجیب و غریب مشمار، بلکه کاملاً طبیعی و عادی است و این یک امر مطرد و عمومی است حتی نسبت به کارهای اختیاری که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم در خارج.

بیان ذلک: وقتی انسان به انجام کاری اشتیاق و علاقه داشت بالتبع به انجام مقدماتش هم شوق پیدا می‌کند. مثلاً کسی به زیارت خانه خدا اشتیاق دارد با کمال میل کارهای مقدماتی آن را انجام می‌دهد از قبیل تهیهٔ گذرنامه و یا با کمال میل قطع مسافت می‌کند و این مسیر را می‌پیماید و از خستگی و تشنگی و گرما و سرما باکی ندارد.

در بیابان‌گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌هاگر کند خار مغیلان غم مخور هنگامی که مقدمات عمل باید جلوتر انجام بگیرند تا انسان بتواند ذی‌المقدمه را به دنبال آنها انجام دهد لذا شوق انسان به انجام مقدمات شدت یافته و به درجهٔ ارادهٔ حتمیه می‌رسد و اراده جزء اخیر از علت تام است که موجب تحریک عضلات

انسانی شده و انسان را از جای می‌کند و به انجام مقدمات وامی‌دارد در حالی که هنوز وقت ذی‌المقدمه فراتر رسیده و اراده حتمیه‌ای که موجب تحریک عضلات نسبت به انجام ذی‌المقدمه باشد پیدا نشده و صرفاً در حد امکان باقی است؛ یعنی ممکن است در آینده پس از طی مقدمات اراده حتمیه بر انجام ذی‌المقدمه پیدا کند، یا منصرف شود و انجام ندهد. این وضع ما انسان‌ها در افعال و کارهای خارجی خود است.

حال در افعال تشریعی خداوند هم قضیه همین است که چون مقدمات واجب زماناً مقدم بر خود واجب هستند نسبت به آنها اراده حتمیه پیدا می‌کند و امر می‌کند به خلاف ذی‌المقدمه که مقید به وقت است و چون هنوز وقت آن فرا نرسیده از سوی مولا بالفعل وجوبی ندارد، پس به اعتقاد ما وجوب فعلی مقدمه مقدم بر وجوب فعلی ذی‌المقدمه است و لامحذور فیہ بل هو المتعین خلافاً للمشهور.

این مطلب قانونی کلی و همگانی است؛ یعنی در هر جا که متقدمی و متأخری باشد که تا عمل متقدم انجام نگیرد نوبت به متأخر نمی‌رسد، انسان از ابتدا شوق به انجام آن متأخر دارد؛ اما این شوق به تدریج به مرحله قصد و اراده می‌رسد و موجب انجام آن می‌گردد. در کارهای تدریجی الوجود قضیه از همین قرار است؛ یعنی مکلف شوق به انجام کل این کار دارد، ولی قدم به قدم باید عمل را تعقیب کند تا مقصود حاصل شود. مثلاً شوق به انجام نماز، یا گرفتن روزه، یا علاقه به یک داشتن ساختمانی مجلل، یا شوق به رسیدن به درجات عالیه علمی دارد، باید از همان پله اول شروع کند و آرام آرام این عمل را در خارج انجام دهد و به هر مرحله که رسید، اراده فعلیه نسبت به آن پیدا کند و شوق او به سرحد اراده برسد.

فعلی هذا گفتار مشهور که قائل به علیت و معلولیت بودند و وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی‌المقدمه می‌دانستند باطل است و تبعیت در باب مقدمه واجب به معنای دیگری است که همان معنای رابع باشد و قد تقدیم ذکره.

مستشکل می‌گوید: از طرفی خود شما در بحث خصائص وجوب غیری در خصیصه چهارم گفتید وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است اطلاقاً و اشتراطاً و از طرفی هم لاشک در این که مطابق نظریه مشهور (خلافاً لصاحب الفصول و

للسیخ (رحمه الله) وقت در واجبات موقته شرط اصل وجوب ذی المقدمه است یعنی مادامی که وقت نیامده و جوبی در کار نیست روی این حساب باید وجوب مقدمه هم مشروط باشد به آمدن وقت به مقتضای قانون تبعیت پس شما چگونه می گوئید قبل الوقت وجوب مقدمه فعلی شده و لو ذی المقدمه وجوب فعلی ندارد.

قلت: به اعتقاد ما قضیه وقت در موقتات با سایر شرایط و قیود مثل استطاعت تمکن از نصاب و ... فرق دارد و آن این که سایر قیدها قید اصل وجوب هستند یعنی در اصل مصلحت امر دخالت دارند و مادامی که حاصل نشده اند امر مولا مصلحتی ندارد ولی خصوص وقت شرط وجوب ذی المقدمه نیست، یعنی در مصلحت امر دخالت ندارند. آری، وقت در مصلحت مأمور به دخالت دارد و قید الواجب است اما در عین حال ما مثل شیخ انصاری و صاحب الفصول قائل نیستیم که قبل الوقت هم وجوب نسبت به موقتات فعلی باشد و واجب استقبالی، بلکه معتقدیم که قبل الوقت بعثی و امری به جانب وقت نیست، بلکه باید این وقت مفروض الوجود اخذ شود که اگر آمد عمل بر شما واجب می گردد ولی تحصیل آن لازم نیست به جهت این که وقت ولو این که شرط واجب است اما مثل وضو و قطع مسافت نیست که در اختیار مکلف باشد و بتواند تحصیل کند خیر قدرت بر تحصیل او نیست لذا مفروض الوجود و الحصول است و دلیل این که قبل الوقت بعثی و امری در کار نیست آن است که بعث و انبعاث یا تحریک و تحرک چه تکوینی و خارجی و چه جعلی و اعتباری متضایفان هستند، نظیر فعل و انفعال تأثیر و تأثر و قانون در باب متضایفان آن است که المتضایفان متكافئان قوة و فعلية امكاناً و وجوداً.

اگر ابوت زید نسبت به عمرو بالقوه باشد بنوت عمرو هم نسبت به زید بالقوه است و اگر بالفعل است هر کجا که انبعاث تکوینی ممکن باشد بعث تکوینی هم ممکن است و الا فلا و هر کجا که انبعاث جعلی و اعتباری ممکن باشد بعث جعلی هم ممکن است و الا فلا هکذا در جانب زجر و انزجار، نهی و انتها منع و امتناع، ردع و ارتداع و تفصیل مطلب در مقدمه پانزدهم مباحث الحجة خواهد آمد ان شاء الله تعالی. روی این اساس چون در موقتات قبل الوقت انبعاث ممتنع است، پس بعث هم

ممتنع است و بر همین اساس ما سخن صاحب فصول را رد کرده و واجب معلق را نمی‌پذیریم؛ چون مستلزم انفکال انبعاث از بعث است و هو محال. هذا بالنسبة الى ذی المقدمه. برخلاف مقدمه مفوته واجب که قبل الوقت انبعاث به جانب آن ممکن است فالبعث ایضاً ممکن ذی المقدمه چون مبتلا به مانع است که عدم حلول وقت باشد و جوبش به درجه فعلیت نمی‌رسد ولی مقدمات مبتلا به این مانع نیستند پس وجوبشان فعلی است.

وینفرع علی هذا: بر این بیانات ما یک ثمره عملی هم مترتب می‌شود و آن این که اگر مقدمات مفوته عبادی باشند مثل وضو، غسل، تیمم مکلف می‌تواند قبل الوقت آنها را به قصد وجوب بجا آورد.

مقام دوم: داستان استحقاق عقاب است بر ترک واجب به سبب ترک مقدمات آن، با این که هنوز وجوب واجب فعلی نشده و بعداً هم نخواهد شد. مرحوم مظفر می‌فرماید:

از مطالبی که در رابطه با مقام اول گفتیم جواب این مشکل نیز داده می‌شود و آن این که در واجبات موقت اگرچه قبل الوقت وجوب به درجه فعلیت نرسیده در اثر ابتلای به مانع که عبارت است از فرانسیدن زمان آن واجب و لکن تکلیف نسبت به ذی المقدمه تام الاقتضاست و مولا قبل الوقت هم شوق به انجام آن عمل دارد و چون تام الاقتضاست رفع این تکلیف و جلوگیری کردن از فعلی شدن آن تفویت غرض مولاست آن هم غرضی که معلوم و مسلم است و چنین کاری ظلم بر مولاست و خارج شدن از شؤون بندگی مولاست و تمرد و عصیان بر مولاست و موجب استحقاق عقاب و مذمت می‌گردد ولو مخالفت تکلیف فعلی منجر نشده باشد.

دفع دخل: کسی ما نحن فیه را قیاس به باب استطاعت و تمکن از نصاب نکند و نگوید که در باب حج هم اگر مکلف تحصیل استطاعت نکرد این ظلم بر مولا کرده و یا در باب زکاة اگر تحصیل تمکن از نصاب نکرد این تمرد بر مولاست به جهت این که قیاس مع الفارق است؛ چون در باب حج نسبت به استطاعت اگر کسی تحصیل استطاعت نکرد تفویت غرض معلوم مولا آن هم غرضی که تام الاقتضا باشد نشده

و در نتیجه عدم تحصیل استطاعت مستلزم ظلم بر مولا نیست و میزان در استحقاق عقاب هم تحقق عنوان ظلم است از عبد نسبت به مولا که ظلم عقلاً قبیح است به خلاف ما نحن فیه که باب موقتات باشد.

۹. مقدمه عبادی

امر نهم و آخرین امر از اموری که در رابطه با مقدمه واجب بیان می کنند مربوط به بحث مقدمات عبادیه است.

هنگامی که به شریعت مقدسه مراجعه می کنیم می بینیم. به دلایل فراوانی ثابت شده که برخی از مقدمات، مقدمه عبادی هستند و مقدمیت از برای واجب ندارند؛ مگر این که به قصد قربت اتیان شوند.

نیز به دلایل فراوانی ثابت شده که بر این گونه مقدمات مستقلاً و جدای از ذی المقدمه ثواب مترتب است: «الوضو نور» و «الوضو علی الوضو نور علی نور» و مقدماتی که دارای این دو خصیصه باشند منحصراً عبارت اند از: طهارات ثلاث یعنی وضو و غسل و تیمم از طرف دیگر ما در امر سوم از این امور نه گانه گفتیم که اولاً واجبات غیریه و مقدمیه ذاتاً توصلی هستند یعنی هدف از انجام آنها مجرد توصل و چاره جویی به سوی ذی المقدمه است و به هر قصدی که انجام پذیرد مقدمیت تحقق یافته و مطلوب حاصل شده و لذا اگر از طریق غضبی هم قطع مسافت نماید لطمه ای به اعمال حج او وارد نمی شود ولو غضب کرده و از آن حیث عاصی و معاقب است چون قطع مسافت مقدمه است و ایضاً اگر تطهیر ثوب از طریق آب غضبی هم انجام بگیرد مقدمیت للصلوة درست می گردد و...

ثانیاً واجب غیری بماهو واجب غیری هیچ گونه استحقاق ثوابی بر اتیان آن نیست چنان که عقابی هم در ترک آن نیست، بلکه تمام الثواب مال اتیان ذی المقدمه است و تمام العقاب هم مربوط بترک ذی المقدمه است.

حال در اینجا دو مشکل و دو سؤال اساسی مطرح می گردد:

۱. وجوب مقدمه یک وجوب توصلی است، پس چگونه خصوص طهارات ثلاث مقدمه عبادی هستند و مقدمه واجب قرار نمی گیرند مگر به قصد قربت

انجام بگیرند؟

۲. اگر بر انجام مقدمه واجب و واجبات غیره ثوابی علی حده مترتب نمی شود پس چگونه بر خصوص طهارات ثلاث ثواب علی حده مترتب است؟
این دو سؤال علمای اعلام را واداشته که هر کدام طریقی و راه حلی را پیشنهاد کنند. جناب مظفر مقدمتاً می فرماید:

این دو اشکال ایراد بر عبادی بودن طهارات ثلاث و بر استحقاق ثواب نسبت به طهارات ثلاث نیست؛ زیرا عبادیت طهارات ثلاث امری است مفروغ عنه و لاریب فیه است کما این که استحقاق ثواب بر اتیان اینها نیز امری است مسلم و جای تردید نیست، بلکه در حقیقت این دو اشکال بر آن اصول و قواعدی است که ما در باب مقدمه واجب تأسیس نمودیم، پس باید برگردیم به اصول خودمان و آن اصول را تصحیح کنیم به این وسیله که عبادیت طهارات ثلاث را جوری توجیه کنیم که با توصلی بودن او امر غیریه سازگار باشد.

در اینجا راه های فراوانی ارائه شده ولی به عقیده ما راه حل این است که بگوییم: از مسلمات است که طهارات ثلاث شرط صحت صلوٰه هستند و عند الشارع انجام صلوٰه صحیحاً متوقف بر یکی از این طهارات ثلاث است منتهی کلام در این است که آیا صحت صلوٰه متوقف است بر مجرد اعمال وضو یا غسل یا تیمم ولو بدون قصد قربت؟ و یا این که متوقف است بر انجام این امور با قصد قربت؟

مسئلاً احتمال ثانی صحیح است یعنی منحصراً صحت صلوٰه متوقف است بر اتیان این امور با قصد قربت نه مجرد اعمال صوری و ظاهری و پیکره وضو یا غسل، بنابراین مطلق الوضوء او الغسل او التیمم شرط صحت صلوٰه نیست، بلکه وضوی عبادی یعنی وضویی که با قصد قربت انجام شود و عبادت باشد او مقدمه صلوٰه است. و علیه: روی این اساس عبادیت وضو پیش از تعلق امر غیری و مقدمی به آن فرض شده و ثابت گشته؛ چون فرض ما این است که امر غیری به وضویی که عبادت باشد تعلق گرفته نه به مطلق وضو چه عبادی باشد و چه نباشد. بنابراین عبادیت وضو از ناحیه این امر غیری و مقدمی سرچشمه نگرفته تا شما بفهمید که امر غیری عبادت

درست کن نیست و صرفاً یک امر توصلی است، بلکه عبادیت آن پیش از فرض تعلق امر غیري مفروض الحصول قرار گرفته، سپس امر غیري به آن تعلق گرفته و وقتی عبادیت آن فی نفسه ثابت گشت آنگاه مشکل ثانی حل می شود که جریان استحقاق ثواب باشد و می گوئیم بر انجام وضو ثواب هم مترتب می شود بدان جهت که وضو فی حد نفسه عبادت است و هر عبادتی ثواب دارد و این استحقاق ثواب از ناحیه امر غیري نیامده تا شما بگوئید امر غیري امر توصلی است و موجب استحقاق ثواب یا عقاب نیست.

با این بیان تا اینجا ما هر دو مشکل را جواب دادیم و لکن از این بیانات ما یک اشکال بزرگ تری تولید می گردد و آن این که مقدماً باید بدانیم که در باب عبادیت یک عملی اختلاف است که آیا مصحح عبادیت عمل عبارت است از قصد امثال امر و یا وجود رجحان و مطلوبیت ذاتیه کفایت می کند در عبادیت یک عمل و اتیان آن به قصد قربت؟

در مسأله دو قول وجود دارد:

۱. مشهور علما عقیده دارند که عبادیت در گرو قصد امثال امر است که باید بالفعل امری باشد و عمل به قصد آن امر اتیان شود تا عبادت باشد.
۲. گروهی از علما متأخر بر آن اند که وجود مطلوبیت ذاتیه کفایت می کند در عبادیت یک عمل و استناد آن به سوی مولا و انجام آن به قصد قربت ولو امر فعلی از مولا صادر نشده باشد و عقیده مظفر همین است که ماسیاتی در همین بحث و مباحث آینده مکرراً، حال اشکالی که مطرح می شود بنابر معنای مشهور است و آن این که مستشکل می گوید: اگر عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه امر غیري درست نشده باشد پس با کدامین امر عبادیت آنها درست شده؟

بیان ذلک: از طرفی فرض این است که این طهارات ثلاث هیچ امر دیگری ندارند به جز همان امر غیري و مقدمی و از طرفی هم فرض این است که بنابر قول مشهور قوام عبادیت عبادت به این است که امری به او تعلق گرفته باشد و عمل به قصد امثال امر اتیان شود تا عبادت شود والا عبادیت نخواهد داشت پس باز هم بالأخره مطلب

بر می گردد به امر غیری که اگر بخواهیم عبادیت این طهارات را درست کنیم باید با همین امر مقدمی درست شود؛ چون امر دیگری نیست در حالی که این امر غیری هم محال است که مصحح عبادیت طهارات ثلاث باشد؛ چون یا مستلزم خلف است و یا مستلزم دور.

بیان خلف: از طرفی علی المشهور عبادیت طهارات ثلاث متوقف است بر این که امر غیری جلوتر به آنها تعلق بگیرد تا بعداً عبادت شوند و از طرف دیگر فرض ما آن است که امر غیری متأخر از فرض عبادیت آنهاست؛ چون طبق بیانات قبلی امر غیری تعلق گرفته به طهاراتی که عبادت باشد الوضوء العبادی تحت امر مقدمی رفته نه ذات الوضوء بما هی پس آنچه را که فرض کردیم متأخر است یعنی امر غیری آمده مقدم شده و آنچه که فرض این است که متقدم است یعنی عبادیت وضو آمده متأخر شده و هذا خلف.

بیان دور: عبادیت طهارات ثلاث متوقف است بر آمدن امر غیری؛ چون امر دیگری در کار نیست تا از ناحیه آن عبادیت بیاید و فرض هم این است که علی المشهور در عبادیت عبادت قصد امر لازم است و از آن طرف آمدن امر غیری هم متوقف است بر عبادت بودن طهارات ثلاث؛ چون امر غیری به چیزی تعلق می گیرد که مقدمه واجب باشد و در اینجا وضوی عبادی مقدمیت دارد و هذا دور و الدور باطل.

از این اشکال اساسی علمای اصول هر کدام جوابی یا جواب هایی داده اند. جناب مظفر می فرماید:

به نظر من بهترین جواب آن است که بگوییم: مصحح عبادیت طهارات ثلاث این امر غیری نیست تا خلف و یا دور لازم آید، بلکه مصحح آن عبارت است از یک امر نفسی استحبابی که به ذات این اعمال تعلق گرفته و این اعمال را فی نفسها مستحب گردانیده پیش از آن که مقدمه واجب قرار گیرند و امر غیری بر آنها تعلق بگیرد و این استحباب نفسی که در این اعمال هست همچنان باقی است حتی پس از فرض امر غیری و مقدمی منتهی نه با حدود و مشخصات استحبابی که عبارت باشد از رجحان الفعل مع جواز الترك؛ زیرا پر واضح است که با آمدن امر غیری دیگر جواز

ترکی در کار نیست، بلکه وجوب فعل و منع از ترک در کار است.

دلیل این که استحباب بعد از آمدن امر غیري هم باقی است آن است که استحباب در حقیقت مرتبه ضعیف طلب است و وجوب مرتبه شدید آن و اگر وجوب آمد و بر استحباب عارض شد چنین نیست که استحباب به کلی معدوم شود و جای آن وجوب گذاشته شود، بلکه آمدن وجوب موجب اشتداد وجود استحباب می شود و او را به مرحله شدید و قوی می رساند پس وجوب در حقیقت استمرار و ادامه همان استحباب است نه امری بریده و منقطع از آن نظیر سواد ضعیف و قوی که اگر شما رنگ سیاه ضعیف و کمرنگ را بر او افزودید و شدیدتر گردید و پر رنگ تر شد این معنایش انعدام مرتبه ضعیف نیست، بلکه مرتبه ضعیف هست و الان کامل تر و شدیدتر شده است.

همچنین در جانب بیاض، پس در حقیقت یک وجود است که استمرار دارد زمانی به رنگ استحباب بود و جواز ترک داشت و زمانی دیگر به رنگ وجوب درآمد و جواز ترک ندارد و نظیر این که دانش آموز معلوماتی را که امسال کسب کرده در سال آینده کامل تر می سازد نه این که معلومات قبلی را به کلی از دست بدهد و معلومات جدید پیدا کند نظیر افزودن درجه حرارت آب تا به صد درجه برسد و تبدیل به بخار شود حال وقتی که عبادیت این طهارات ثلاث از ناحیه امر نفسی استحبابی درست شد می گوئیم: امر غیري ما را دعوت می کند به جانب عملی که فی نفسه عبادت است و عبادیت آن از ناحیه امر غیري نیامده تا دچار مشکل باشیم. به نظر ما این بهترین جواب است.

دو نکته: ۱. این جواب در کفایه مرحوم آخوند آمده و در فواید میرزای نایینی نیز بیان شده است.

۲. این جواب مبتنی بر دو معناست:

الف. مقدمه واجب و وجوب شرعی داشته باشد.

ب. در عبادیت عبادت قصد امتثال امر لازم باشد و ما هر دو مبنا را قبول نداریم، کما سیأتی.

و لکن هذا الجواب: جناب مظفر می فرماید:

این جواب با همه حسن و نیکویی که دارد به این مقدار از بیان کافی نیست که ریشه اشکال را بسوزاند و حل مشکل نماید. دلیل این مسأله این است که اگر مصحح عبادیت طهارات ثلاث عبارت از یک امر استحبابی نفسی باشد لازم می آید که انجام این مقدمات خارجاً صحیح نباشد مگر در یک صورت و آن صورتی است که مکلف این اعمال را به قصد امتثال همان امر استحبابی نفسی به جای آورد در حالی که هیچ کس چنین فتوایی نداده بلکه همه می گویند اگر مکلف این عمل را به قصد امتثال همان امر غیری هم به جای آورد کافی است و وضو یا غسل او صحیح است، بلکه بالاتر از این گروهی از فقها می گویند اگر وقت واجب داخل شده مکلف باید عمل را به قصد امتثال همین امر غیری به جای آورد و به قصد دیگری حق ندارد اتیان کند.

حال با این مشکل چه باید کرد؟

جناب مظفر جواب فوق را تکمیل می کند تا این سؤال نیز پاسخ داده شود. به گفته او، مراد مجیب از این که عبادیت طهارات از ناحیه امر استحبابی نفسی آمده این نیست که بعد از تعلق امر غیری و مقدمه شدن طهارات ثلاث هم مکلف باید عمل را به قصد امتثال آن امر استحبابی به جای آورد تا شما بر آن اشکال کنید؛ چون خود مجیب فرض کرده با آمدن امر غیری آن استحباب نفسی بحده باقی نمی ماند، بلکه شدت پیدا می کند و به مرحله وجوب می رسد.

پس مراد مجیب چیست؟ مرادش آن است که از طرفی چون امر غیری تعلق گرفته به طهارتی که عبادت باشد نه ذات العمل علی الاطلاق و از طرفی هم این عبادیت محال است که از ناحیه امر غیری بماهو امر غیری درست شود؛ چون امر غیری یک امر توصیلی است. لذا ناچاریم عبادیت این امور را از ناحیه امر دیگری فرض کنیم و آن امر دیگر همان امر استحبابی نفسی است که به طهارات ثلاث تعلق گرفته و این امر استحبابی اگرچه با آمدن امر مقدمی غیری به حد استحبابی اش که جواز ترک باشد باقی نمی ماند اما عبادیت آن محفوظ است و از بین نمی رود؛ زیرا مناط و معیار در

عبادیت یک عمل جواز ترک آن عمل نیست تا شما بگویید حالا که جواز ترک نیست پس عبادیت هم نیست، بلکه مناط و معیار در عبادیت همان مطلوبیت ذاتیه عمل است و مطلوبیت بعد از تعلق امر غیری هم باقی و موجب عبادیت این عمل است. و اذا صح: هنگامی که دو مطلب را پذیرفتیم (یکی این که امر غیری تعلق گرفته به طهارات ثلاث بماهی عبادۀ نه به ذات طهارات ثلاث علی الاطلاق؛ دیگری این که با آمدن امر غیری استحباب بحده باقی نمانده، بلکه مندک در امر غیری شده و فانی در او شده و هضم در او گردیده به این معنا که امر غیری استمرار و تداوم همان استحباب نفسی و مطلوبیت ذاتیه‌ای است که عمل جلوتر داشته است)، می‌گوییم پس از آمدن امر غیری و مقدمه واجب شدن طهارات ثلاث، بالفعل تنها امر غیری موجود است و همین امر صالح است برای دعوت به سوی آن عبادت؛ زیرا این امر غیری با سایر اوامر غیری متفاوت است و آن این که سایر اوامر غیری‌ای که متعلق به مقدمات غیر عبادی هستند (مثل امر به قطع مسافت و ...) به همان توصیلی بودن خودشان باقی هستند ولی خصوص این امر غیری متعلق به وضو یا غسل یا تیمم اگرچه اولاً و بالذات توصیلی بوده ولی ثانیاً و بالعرض آمده تعبدی شده و رنگ عبادت به خود گرفته و صبغة اللہی شده ﴿صِبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ منتهی عبادیت آن از ناحیه ذات امر غیری سرچشمه نگرفته تا شما بگویید امر غیری ذاتاً توصیلی است و محال است که تعبدی باشد، بلکه عبادیت آن از اینجا ناشی شده که این امر غیری استمرار آن مطلوبیت ذاتیه و استحباب نفسی‌ای است که عمل فی حد داشت و بر همین اساس است که اگر وقت واجب داخل شده باشد مکلف حق ندارد وضو را به قصد استحباب به جای آورد؛ زیرا استحباب بحده باقی نمانده، بلکه فانی و مندک در وجوب غیری گردیده و قصد الاستحباب ممکن نیست.

نعم یقی: تنها اشکالی که باقی مانده آن است که طهارات ثلاث ذاتاً عبادت هستند و امر غیری به ذات عبادت تعلق نگرفته، چون علی الفرض امر غیری تعبدی نیست بلکه توصیلی است، بلکه امر غیری تعلق گرفته به طهارتی که عبادت باشد یعنی الوضوء العبادی و هر امری هم مکلف را دعوت می‌نماید به همان چیزی که به آن

تعلق گرفته اگر تعلق به ذات العمل گرفته به همان ذات الفعل دعوت می‌کند و اگر تعلق به عمل عبادی با وصف عبادی بودن گرفته به همان عمل دعوت می‌کند.

ولکن نافع: جواب این اشکال هم آن است که اگر به قصد امر غیر محض اتیان کند اشکال وارد است که ذات العباده را چگونه به قصد امر غیر اتیان کند اما در اینجا مکلف عمل را به قصد امر غیر که مندرک شده در او امر استحبابی بجا می‌آورد.

لذا اشکالی مترتب نیست و عمل عبادت هم خواهد بود در نتیجه مقدمه واجب هم تحقق پیدا می‌کند که وضوی عبادی باشد. (توجیه مدرسه‌ای!)

هذاکله: تمام سخنانی که تا به حال در رابطه با اشکال خلف یا دور بیان کردیم مبتنی بر دو مبنا بود: یکی این که مقدمه واجب امر غیر و وجوب غیر شرعی داشته باشد. دیگری این که در عبادیت عبادت قصد امتثال امر معتبر باشد کما هو المشهور. و لکن ما هیچ کدام از این دو مبنا را قبول نداریم.

مبنای اول را در مبحث آینده که تحت عنوان نتیجه بیان خواهیم داشت باطل خواهیم ساخت. اما مبنای دوم: به اعتقاد ما در عبادیت یک عمل و مقرب بودن آن و انتساب آن به سوی مولا وجود امر فعلی لازم نیست، بلکه همین اندازه ملاک امر فعلی باشد کافی است یعنی ما احراز کنیم که این عمل محبوب مولا است در این صورت می‌توانیم عمل را به قصد قربت اتیان کنیم البته این نکته حائز اهمیت است که چون عبادات توقیفی هستند یعنی توقف دارند بر احراز رضایت شارع، مادامی که رضایت مولا احراز نشده حق نداریم عمل را به قصد قربت و این که مولا این عمل را می‌خواهد و دوست می‌دارد انجام دهیم؛ زیرا چه بسا این کار بدعت است و حرام اما لازم هم نیست که امر فعلی در کار باشد، بلکه احراز مطلوبیت ذاتیه عمل کافی است و لو از طرف مولا مانعی در کار است که بالفعل نمی‌تواند امر کند.

مثلاً عبد ناظر است به این که فرزند دل‌بند مولا داخل حوض آب افتاده و در حال غرق شدن است و مولا هم در آنجا حضور ندارد که فرمان بدهد انقاذ الغریق: ولی عبد یقین دارد که نجات فرزند مولا محبوب و مطلوب مولا است اینجا لازم نیست امر فعلی فرا برسد، بلکه همین مقدار که احراز ملاک کرده کافی است که برود اتیان کند

حال وقتی ما این مبنا را پذیرفتیم در ما نحن فیه در رابطه با مشکل عبادیت طهارات ثلاث می‌گوییم: کسی که مقدمات عمل را انجام می‌دهد گاهی به قصد توصل به ذی‌المقدمه نیست؛ مثلاً تطهیر ثوب می‌کند برای این‌که از نظافت خوشش می‌آید و از کثافت متنفر است؛ ولی گاهی این مقدمات را به قصد توصل به ذی‌المقدمه انجام می‌دهد. در این صورت از همان ابتدا که به انجام مقدمات شروع می‌کند، در انجام خود ذی‌المقدمه وارد شده، آن‌گاه اتیان به مقدمات خودش امتثال امر نفسیه‌ای است که مولا نسبت به ذی‌المقدمه‌ای دارد که او خود عبادت است و کسی که به عنوان توصل وارد انجام مقدمات شود این عمل اطاعت و انقیاد در برابر مولا و لذا عبادت است و ثواب هم دارد و نیازی هم به وجوب غیری و آمدن امر مقدمی شرعی نداریم. ومن هنا: از همین جا که اگر مکلف مقدمات عمل را به قصد توصل به ذی‌المقدمه اتیان کند بر این مقدمات ثواب داده می‌شود می‌گوییم این مطلب اختصاص به مقدمات عبادیه ندارد، بلکه کلیه مقدمات واجب چه مقدمات عبادی و چه غیر عبادی اگر به قصد توصل به ذی‌المقدمه اتیان شوند اتیان به مقدمه شروع در امتثال ذی‌المقدمه است و فاعل آن مستحق ثبوت است.

پس اگر تطهیر ثوب کند به قصد توصل ثواب دارد، اگر قطع مسافت کند به قصد توصل ثواب دارد و... و مؤلف گوید این سخن اختصاص به مقدمات واجب ندارد بلکه در کلیه واجبات چه واجبات نفسیه و ذی‌المقدمه و چه واجبات مقدمی، چه تعبدیات و چه توصلیات اگر به قصد قربت انجام بگیرند ثواب دارند مثلاً انفاذ غریق، اطفای حریق، تجهیز میت و... اگر به قصد قربت اتیان شوند ثواب دارند، بلکه دایره مطلب را توسعه داده می‌گوییم در کلیه افعال مباح، مانند اکل و شرب و... نیز اگر قصد قربت کند، ثواب بر آن اعمال مترتب می‌گردد. منتهی میان واجبات تعبدیه و مقدمات عبادیه با واجبات توصلیه و مقدمات غیر عبادیه تفاوتی وجود دارد و آن این‌که در واجبات توصلی مثل انفاذ غریق و مقدمات غیر عبادیه مثل تطهیر ثوب و بدن از خبث قصد قربت کردن لازم نیست به هر قصد انجام پذیرد مطلوب حاصل است ولی در واجبات تعبدیه مثل نماز و مقدمات عبادی مثل وضو قصد قربت لازم و شرط است و

باید عمل را به قصد قربت اتیان کند تا صحیح باشد.

و یؤید ذلک: مؤید این سخن ماکه اگر مقدمات را به قصد توصل انجام دهد بر خود مقدمات ثواب مترتب است، آن مطلبی است که در روایات اسلامی وارد شده که بر انجام برخی مقدمات ثواب مترتب است از قبیل مشی حافیاً به سوی کعبه، یا به سوی کربلا، خوب اگر کسی از آغاز به قصد زیارت سفر را آغاز کرده بر خود این گام‌هایی که برمی‌دارد به او ثواب می‌دهند؛ زیرا پر واضح است که مابین کسی که به قصد تجارت به مکه یا کربلا می‌رود و ضمناً زیارتی هم می‌کند با آن کسی که به قصد زیارت از وطن خارج می‌شود فرق است و این دومی از آغاز عملش رنگ عبادت دارد و به قصد توصل است و لذا بر خود این مقدمات ثواب دارد به خلاف اولی. بنابراین نیازی به توجیهاتی که در امر ثالث در رابطه با این گونه روایات کردیم، نداریم که می‌گفتیم ثواب مال خود ذی‌المقدمه است منتهی روایات این ثواب را پخش و توزیع نموده بر مقدمات عمل و سهمی را به حسب ظاهر به آنها داده از این حیث که آن مقدمات کثیره در ازدیاد مشقت عمل نقش داشته‌اند لذا مجازاً اسناد داده ثواب را به مقدمات؛ ولی حالا با این سخنان نیازی به آن توجیهات نداریم؛ زیرا تما آن توجیهات مبتنی بر مبنای مشهور بود که اولاً مقدمه را واجب به وجوب شرعی می‌دانند و ثانیاً در عبادیت قصد امتثال امر را لازم می‌دانند و ما هر دو مبنا را قبول نکردیم.

ان قلت: هر امری ما را دعوت می‌کند به عملی که به آن تعلق گرفته، اگر به مقدمه تعلق گرفته به همان مقدمه دعوت می‌کند و اگر به ذی‌المقدمه تعلق گرفته فقط به ذی‌المقدمه دعوت می‌کند و اگر به هر دو تعلق گرفته به هر دو دعوت می‌کند، روی این اصل آن امری که به ذی‌المقدمه تعلق گرفته که مثلاً نماز باشد فقط مکلف را به همان عمل دعوت می‌کند و محال است که خود همان امر به سوی مقدمات مثل وضو دعوت کند مگر آن‌که یک امر دیگری از این امر به ذی‌المقدمه مترشح شود و بالتبع به آن مقدمه تعلق بگیرد و همین امر داعی به مقدمه باشد و آن امر مترشح منحصراً یک امر غیري خواهد بود دوباره اشکال از ریشه برمی‌گردد که این امر غیري عبادت درست کن نیست و امر دیگری هم علی‌الفرض وجود ندارد، پس عبادیت از کجا

آمده است؟!

قلت: ما هم قبول داریم که هر امری فقط دعوت می‌کند مکلف را به متعلق خودش و لکن ما نخواستیم بگوییم که همان امر به ذی‌المقدمه بنفسه داعی به سوی مقدمات هم هست تا شما اشکال کنید، بلکه ما می‌گوییم: داعی به سوی انجام مقدمات به قصد توصل به ذی‌المقدمه عقل است و در مبحث آینده ثابت خواهیم کرد که از این حکم عقل حکم شرعی استکشاف نمی‌شود و میان این حکم عقلی با حکم شرعی تلازمی در کار نیست و از طرفی هم برای عبادیت مقدمات لازم نیست امر فعلی به خود مقدمات در کار باشد، بلکه مصحح عبادیت مقدمات همان قصد قربت انسان است و کافی است در قصد قربت کردن، قصد توصل نمودن به سبب مقدمات به سوی ذی‌المقدمه عبادی و قبلاً گفتیم که مصحح عبادیت یک عبادت که منحصر به قصد امتثال امر نیست خلافاً للمشهور.

روی این بیانات ما به این نتیجه می‌رسیم که گاهی واجب ذات الفعل است و گاه الفعل العبادی است اگر ذات العمل باشد نظیر تطهیر لباس و بدن از نجاست ظاهری مثل بول، دم و ... در این صورت عقل حکم می‌کند که تو ملزمی آن عمل را اتیان کنی به هر قصدی که باشد و لکن پر واضح است که اگر مکلف آمد و به قصد قربت این مقدمه را اتیان نمود عمل عبادت می‌شود و ثواب هم دارد و گرنه خیر. اگر عمل عبادی مقدمه باشد مثل وضو، غسل و تیمم، در اینجا عقل ما را ملزم می‌کند که عمل را به قصد قربت به جا آوریم و فرض هم این است که مکلف قدرت دارد بر اتیان مقدمات، لذا باید بجا آورد خواه مقدمه واجب امر غیری داشته باشد یا نه، و خواه مقدمه عبادی باشد و یا نباشد، پس اشکال از تمام جوانب در رابطه با عبادیت طهارات ثلاث مرتفع شد.

نتیجه: مسألة مقدمة واجب و اقوال در آن

به دنبال بیان این امور نه‌گانه در رابطه با مبحث مقدمه واجب حال در پایان بر می‌گردیم به اصل بحث در باب مقدمه واجب. بحث ما در این است که آیا مابین وجوب شرعی ذی‌المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ملازمه عقلیه هست یا نه؟

به عبارت دیگر خود عقل ادراک می‌کند لابدیت مقدمه را و حکم به لزوم اتیانش

می‌کند. اما آیا علاوه بر این ادراک هم می‌کند که این مقدمات نزد شارع هم لزوم دارند یا نه؟ در مسأله اقوال فراوانی است که همچنان با مرور زمان بیشتر شده و می‌شود و به نظر ما اهم آن اقوال ۱۰ قول است که به ترتیب ذکر می‌کنیم:

۱. مشهور علما بر آن‌اند که مقدمه واجب مطلقاً واجب است در قبال تفصیلات بعدی.

۲. گروهی از متأخرین از قبیل مرحوم کمپانی و مرحوم حکیم و مرحوم مظفر و ... معتقدند که مقدمه واجب مطلقاً واجب نیست.

۳. جمعی تفصیل داده‌اند میان مقدمات سببیه مثل اجرای صیغه عتق یا طلاق که سبب برای فراق و حریت است با سایر مقدمات از قبیل شرط، عدم المانع، معد، گفته‌اند مقدمات سببیه واجب نیستند، ولی سایر مقدمات واجب‌اند.

تعریف این امور: اصولیان قدیم مقدمه خارجی را در کتب اصولیه تفصیلاً بازگو می‌کردند و برای آن پنج قسم ذکر می‌کردند.

الف. سبب و مقتضی: عبارت است از آن مقدمه خارجی‌ای که تأثیر در وجود شیء می‌کند مثل نار نسبت به احراق.

ب. شرط: مقدمه خارجی‌ای است که خودش اثر ندارد در تحقق ذی‌المقدمه لکن اثرش این است که اگر مقتضی بخواهد تأثیر کند در وجود مقتضی باید این شرط باشد مثل محاذاة و مماس بودن نار با فرش.

ج. عدم المانع: مانع آن است که نمی‌گذارد مقتضی تأثیر در وجود احراق کند مثل رطوبت و عدم این مانع از مقدمات است المانع ما یلزم من وجوده العدم و لا یلزم من عدمه الوجود.

د. معد: مقدمه خارجی‌ای است که نه خودش مؤثر در وجود شیء است، و نه دخالت به نحو شرط در تأثیر دارد و نه عدمش مانع است، بلکه کارش این است که علت را به معلول نزدیک می‌کند؛ مثل وجود پدر نسبت به پسر، زارع نسبت به زرع و ...

ه. علت تامه: مجموع مرکب از مقتضی و شرط و عدم المانع و معد را گویند.

۴. جمعی دیگر همین تفصیل را داده‌اند ولی به عکس دسته سوم یعنی گفته‌اند مقدمات سببی واجب و غیر سببی غیر واجب.

۵. میرزای نایینی میان شرط شرعی و شرط عقلی تفصیل داده به این که فرموده‌اند شرایط شرعیه واجب به وجوب غیری نیستند از آن جهت که اینها واجب به وجوب نفسی‌اند مثل اجزاء و محال است که دوباره واجب به وجوب غیری باشند، چنان که در مطلب ششم از امور نه گانه تحت عنوان شرط شرعی تفصیلاً ذکر شد ولی شرایط غیر شرعیه وجوب غیری دارند.

۶. تفصیل داده‌اند میان شرایط شرعیه و شرایط عقلیه، منتهی به عکس صورت خامسه؛ یعنی گفته‌اند شرایط شرعیه واجب به وجوب غیری هستند، ولی شرایط غیر شرعیه واجب به وجوب شرعی نیستند.

۷. تفصیلی که معروف است از صاحب فصول که فرموده مقدمات موصله واجب‌اند، ولی مقدمات غیر موصله واجب نیستند منظور از مقدمه موصله آن مقدماتی است که به دنبال انجام آنها، ذی‌المقدمه انجام بگیرد که اینها را موصله، یعنی رساننده به ذی‌المقدمه گویند، بنابراین هر مقدمه‌ای که به دنبال آن ذی‌المقدمه تحقق یابد واجب است و هر مقدمه‌ای که به دنبالش ذی‌المقدمه حاصل نشود واجب نیست.

۸. تفصیل منسوب به شیخ انصاری است که فرموده: «مقدماتی که به قصد توصل به ذی‌المقدمه انجام می‌گیرند واجب‌اند و مقدماتی که قصد نشده به سبب آنها واجب نیستند»؛ یعنی مکلف باید نصب سلم را، مثلاً به عنوان مقدمیت برای کون علی السطح انجام دهد تا وجوب مقدمی پیدا کند، و الاً نصب سلم بدون این قصد وجوب مقدمی ندارد.

۹. تفصیلی که منسوب به صاحب معالم است که در پایان مسأله ضد به آن اشاره نموده است و آن این که همیشه وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی‌المقدمه است اگر مکلف اراده کون علی السطح را داشته باشد نصب سلم بر او واجب می‌گردد والا فلا، اما خود ذی‌المقدمه وجوبش مشروط به اراده نیست، بلکه مطلق است نسبت به آن یعنی تحصیل اراده لازم است، بعد که اراده کرد ذی‌المقدمه را آن‌گاه انجام مقدمات هم

لازم می شود.

دو نکته: یکم. تفاوت این سه نظریه با هم: قصد و اراده وصول به ذی المقدمه بنابر قول صاحب معالم شرط وجوب مقدمه است ولی بنابر قول صاحب فصول و شیخ انصاری رحمتهما شرط واجب است، و تفاوت نظر شیخ با صاحب فصول در قصد وصول است به این که اگر با قصد وصول به ذی المقدمه مقدمات را انجام داد به قول شیخ امر مقدمی را امثال نموده ولو بعداً مانعی بیاید و جلو تحقق ذی المقدمه را بگیرد و اما بنابر قول صاحب فصول رحمتهما اگر به دنبال مقدمات، ذی المقدمه تحقق یافت کاشف از آن است که مقدمات واجب بوده والا فلا؛ چه در حین انجام مقدمه قصد توصل داشته باشد و چه نداشته باشد به عبارت دیگر نسبت بینهما عموم من وجه است آنجا که مقدمات را به قصد توصل انجام دهد و به دنبالش هم ذی المقدمه تحقق یابد ماده اجتماع است که هم عندالشیخ و هم عند صاحب الفصول این مقدمه واجب است اما ماده افتراق از جانب شیخ آنجایی است که مکلف مقدمات را به قصد توصل انجام دهد ولی بعداً مانعی پیش بیاید و جلو تحقق ذی المقدمه را بگیرد، اینجا بنابر قول شیخ مقدمات واجب بوده و امر غیر امتثال شده به خلاف صاحب الفصول. اما ماده افتراق از جانب صاحب الفصول آنجایی است که به دنبال انجام مقدمات ذی المقدمه حاصل شود چه مقدمات را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد و چه به این قصد انجام ندهد، این مقدمات واجب اند به خلاف شیخ رحمتهما.

دوم. چه عاملی باعث شد که این سه شخصیت مبرز اصولی به ذات المقدمه اکتفا نکرده، بلکه هر کدام قیدی افزودند؟

میرزای نایینی در فوائد الاصول (ج ۲، ص ۲۸۵، به بعد) فرموده است: عامل افزودن این قیود صرفاً یک استبعاد بوده، توضیح این که این بزرگان دیده اند که ذات المقدمه گاهی فی نفسه حرام است و در عین حال واجب مهم تری بر آن متوقف است مثل انقاذ غریق از راه تصرفات غصبی و ... لذا گفته اند بعید است که ذات مقدمه بدون اعتبار قیدی واجب باشد؛ چون عقل قبول نمی کند و نمی پسندد قول به وجوب تصرف را مقدمتاً مطلقاً چه با قصد توصل به انقاذ و چه بی قصد لذا این قیدها را افزوده اند دفعاً

للاستبعاد المذكور.

۱۰. تفصیل دیگر آن است که مقدمات داخلیه یعنی اجزاء واجب به وجوب غیره نیستند اما مقدمات خارجیه یعنی شرایط واجب به وجوب مقدمی هستند. به عقیده جناب مظفر قول ثانی حق است؛ یعنی مقدمه واجب مطلقاً واجب نیست و دلیل این مسأله از مطالبی که در مبحث سوم مستقالات عقلیه در رابطه با ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع گفته شد، دانسته می شود؛ زیرا ملاک و معیار در هر دو باب یکی است. آنجا گفتیم که در مواردی که عقل مستقلاً حکم به حسن یک عملی می کند به گونه ای که همین حکم عقل استقلالاً کافی است در تحریک و دعوت انسان به انجام کار دیگر مجالی برای امر مولوی نیست؛ چون احتیاجی به آن نداریم، بلکه عبت و لغو است، بلکه تحصیل حاصل است. اینجا هم می گوئیم هنگامی که مولا بندگان را به انجام ذی المقدمه دستور داد و بعد دانست که این عمل مقدماتی دارد که بدون آنها به ذی المقدمه نخواهد رسید یا این امر به ذی المقدمه به حکم عقل کفایت می کند در تحریک و دعوت مکلف به انجام مقدمات و یا کفایت نمی کند اگر کفایت نمی کند در این صورت هزار امر هم که از سوی مولا به مقدمه متوجه شود فایده ای ندارد و محرک عبت نمی شود؛ چون نه عقاب دارد و نه ثواب و اگر کفایت می کند در این صورت نیازی به امر مولوی غیره نداریم؛ چون هدف از آن امر مولوی ایجاد داعی و محرک است و در اینجا عقل این نقش را بازی می کند یعنی ایجاد داعی می کند فلا حاجة الی الامر المولوی، بلکه امر مولوی عبت و لغو است و صدورش از حکیم محال است، بلکه تحصیل حاصل است که استحالة ذاتی دارد. به قول حکیم شبستری در گلشن راز:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

روی این اصل اوامری - که در شرع مقدس روی برخی از مقدمات رفته - از قبیل «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» و «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ وَجِبَ الطَّهُّورُ وَ الصَّلَاةُ» حمل بر ارشادیت می شوند، به این معنا که این امر فقط برای بیان این که وضو

و یا مطلق طهور شرط نماز است و نماز بر او توقف دارد آمده و ذکر نظیر دیگر او امر ارشادی که در موارد حکم عقل وجود دارند و پیش از این کرده ایم. با این محاسبات به این نتیجه می‌رسیم که اصلاً و ابداً وجوب غیری مولوی نداریم، و منحصرأً وجوب مولوی اختصاص به واجبات نفسیه دارد چه تعبدی کالصلوة و چه توصلی کاتقاذالغریق. پس تقسیم واجب به واجب نفسی و واجب غیری جاندار و باید بحث واجب غیری به کلی از طومار مباحث اصولیه حذف گردد.

مسئله سوم: مسأله ضد

مسئله سوم از مسائل غیر مستقلات عقلیه مسأله ضد است. موضوع بحث ما این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن شیء است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا بین وجوب شیء و حرمت آن ملازمه وجود دارد یا نه؟

در این مسئله به ترتیب پنج مطلب ذکر خواهد شد:

۱. بیان محل نزاع و معنای اصطلاحات عنوان فوق؛

۲. بحث ضد عام؛

۳. بحث ضد خاص؛

۴. بیان ثمرات مسأله ضد؛

۵. بیان مسأله ترتب.

تحریر محل نزاع

پیش از بیان محل نزاع، سه اصطلاحی که در موضوع بحث ما اخذ شده معنا می‌کنیم:

۱. ضد: این کلمه نزد اصولیان یک معنا و نزد فلاسفه و مناطقه معنای دیگری دارد.

زود فلاسفه: ضد عبارت است از خصوص یک امر وجودی که با یک امر وجودی دیگر بینهما کمال منافرت و معاندت باشد مانند سواد و بیاض.

زود اصولیان: کلمه ضد به معنای مطلق المعاند و المنافی آمده خواه آن معاند یک امر وجودی باشد مانند اکل و شرب نسبت به صلوة که منافی با صلوة‌اند و خودشان هم امر وجودی‌اند و خواه یک امر عدمی باشد مانند ترک الصلوة که امر عدمی است و

منافی صلوة است و عند الفلاسفه به آن نقیض الشیء گویند، پس ضد در اصطلاح اصولیان معنای وسیع تری دارد و بینهما عام و خاص مطلق است یعنی هر ضد منطقی صد اصولی هست و لا عکس کلیاً، بر همین اساس اصولیان ضد را تقسیم می کنند به ضد عام که همان ترک مأموریه باشد و ضد خاص که مطلق امور وجودیه منافیه با مأموریه باشد. ما هم در آینده بحث را در دو مقام قرار خواهیم داد؛ چون هر کدام بحث علی حده ای دارند.

۲. اقتضا: مراد از اقتضا خصوص لابدیت و حتمیت ثبوت نهی از ضد در نزد امر به شیء است. خواه این لابدیت اقتضا به نحو دلالت لفظیه باشد و خواه به حکم عقل و به استلزام عقلی باشد و دلالت لفظیه هم خواه به نحو دلالت مطابقه باشد و خواه به دلالت تضمینی باشد و یا التزام که هر کدام از اینها قائل و طرفدار دارند لذا به معنای اعم و جامع منظور نظر است.

۳. نهی: مقدمه: همان گونه که اوامر منقسم به دو قسم می شد یکی مولوی و دیگری ارشادی هکذا نواهی نیز منقسم به دو قسم می گردند:

الف. مولوی مثل لا یغترب بعضکم بعضاً: «لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ»، «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ».

ب. ارشادی مثل لاتعص المولی، لاتأکل السم.

نیز همان گونه که اوامر مولویه بر دو قسم بودند (مولوی نفسی، مولوی غیری و تبعی که همان امر به مقدمه باشد) نواهی هم عند المشهور دو قسم اند.

الف. مولوی نفسی مثل لاتشرب الخمر.

ب. مولوی غیری و تبعی مثل همین مورد بحث ماکه نهی از ضد مأموریه باشد که این نهی عند المشهور یک نهی مولوی تبعی است؛ چنان که صاحب معالم در مبحث مره و تکرار در جواب دلیل قائلین به تکرار ذکر نموده است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: مقصود اصولیان از نهی که در مسأله ضد مطرح است عبارت است از یک نهی مولوی شرعی تبعی و غیری یعنی می خواهیم بحث کنیم از این که آیا در مورد امر به شیء علاوه بر خود امر یک نهی تبعی از سوی شارع صادر

شده نسبت به ضد مأمور به یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا لازمه امر شرعی به شیء به حکم عقل یک نهی مولوی تبعی به ضد آن شیء هست یا خیر؟

سپس جناب مظفر اشاره می‌کند به مطلبی که در مبحث نواهی گذشت و توضیح می‌دهد که اختلاف است در این که معنای مطابقی صیغه نهی کدام است؟ مشهور علما قدیماً و جدیداً می‌گفتند نهی هم مثل امر معنای طلبی دارد منتهی به معنای طلب الفعل است و نهی به معنای طلب الترك و به دنبال این مبنای باطل بحث می‌کردند در این که مطلوب به نهی چیست؟ آیا مطلوب به نهی، مجرد الترك و نفس ان لا تفعل است و یا مطلوب به نهی کف النفس عن المنهی عنه است؟ جمعی می‌گفتند مطلوب به نهی مجرد الترك است و استشهاد می‌کردند به قضاوت عقلا چنان که در معالم آمده است و جمع دیگری معتقد بودند که باید مطلوب به نهی کف النفس عن الفعل المنهی عنه باشد و محال است که مجرد الترك مطلوب باشد؛ چون مجرد الترك امر عدمی است و امور عدمیه از تحت قدرت ما بیرون است و نهی که یک تکلیف است به غیر مقدور تعلق نمی‌گیرد، به بیانی که تفصیلاً در باب نواهی گذشت.

در مقابل مشهور گروهی از اصولیان متأخر می‌گفتند معنای مطابقی نهی زجر و ردع از فعل منهی عنه است و همان طور که امر به خود فعل تعلق می‌گیرد نهی هم به خود فعل تعلق می‌گیرد منتهی امر بعث و تحریک به جانب فعل است و نهی زجر و ردع از فعل است به تعبیر دیگر امر واداشتن به فعل و نهی بازداشتن از فعل است (به بیانی که آنجا گذشت) و در همان مبحث گفتیم که طلب ترک معنای مطابقی نهی نیست، بلکه معنای التزامی آن است و مشهور اصولیان معنای مطابقی را با معنای التزامی خلط نموده‌اند.

در اینجا می‌گوییم: اگر مراد اصولیان از نهی همان طلب ترک باشد دیگر این نزاع که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟ در خصوص ضد عام به کلی بی‌معنا و خنده‌دار خواهد شد؛ زیرا روی این مبنا معنای نهی طلب ترک است و خود ضد عام هم که به معنای ترک مأمور به است، آن‌گاه معنای نهی از ضد عام عبارت است از طلب ترک ترک مأمور به و ترک الترك نفی النفی است و نفی نفی مساوی با اثبات است، ترک

الترک ای الفعل. پس معنای نهی از ضد عام برمی گردد به معنای طلب فعل مأمور به، آن گاه معنای این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یعنی امر به شیء عبارة اخرائی دارد که همان نهی از ضد عام باشد همانند وجود و عدم العدم یا انت و ابن اخت خالتک و یا انسان و نقیض لانسان، و در حقیقت باز می گردد به این که امر به شیء مقتضی امر به شیء است و چنین بحثی مسخره است و شایسته آن نیست که در کتب علمی و فنی طرح شود.

مصنف معتقد است شاید روی همین مبنای باطل که نهی به معنای طلب ترک است گروهی قائل به عینیت شده اند و گفته اند امر به شیء عین نهی از ضد عام است، یعنی صل عین لا تترك الصلوة است، ولی این مبنا را ما به کلی باطل می دانیم.

حال پس از این که مقدمتاً این سه اصطلاح را معنا کردیم باز می گردیم به بیان موضع نزاع. پس می گوئیم: لاشک در این که هرگاه مولا ما را امر به انجام کاری نماید به حکم عقل لابد و ناچاریم اضداد آن را ترک کنیم تا به مأمور به برسیم، پس عقل ما را ملزم می کند به ترک اضداد عامه و خاصه فعل مأمور به مادامی که در صدد اتیان و امتثال مأمور به هستیم؛ ولی کلام در این است که آیا علاوه بر این حکم عقل و الزام به ترک عقلی یک نهی مولوی تبعی هم از سوی شارع مقدس به ضد مأمور صادر شده یا خیر؟ پس نزاع در ثبوت نهی مولوی است و پس از قبول این مطلب که نهی مولوی داریم بحث دیگری مطرح می شود که این اقتضا به چه نحوی است؟ آیا به دلالت لفظیه است یا عقلیه؟ پس بحث در دو مرحله است:

جناب مظفر مسأله ضد را منحل به دو مسأله می کند: یکی مسأله ضد عام و دیگری مسأله ضد خاص و حیث این که هر کدام از این دو مسأله احکام و خصوصیات خاص به خود دارند، لذا بحث را در دو باب قرار داده و در هر باب در دو مقام بحث می کنیم: در اصل اقتضا و در کیفیت اقتضا.

۱. ضد عام

مقام اول، اصل اقتضا: آیا اساساً امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست یا خیر؟ صاحب المعالم و دیگران فرموده اند: اصل اقتضا مورد اتفاق نظر همه اصولیان

است. به دلیل این که اگر امر به شیء یعنی صل دلالت بر نهی از ضد عام یعنی لاتترك الصلوة نکند يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً. روی این اساس نزاع تنها در کیفیت اقتضاست.

مرحوم شیخ انصاری در **مطارح الانظار** (ص ۱۱۷ به بعد) می فرماید: «گروهی از متقدمین علما از قبیل عضدی، حاجبی، عمیدی و جمهور معتزله و بسیاری از اشاعره قائل به عدم اقتضا هستند و می گویند اصلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست». فعلی هذا ادعای صاحب المعالم که گفته: «لاخلاف فی الضد العام فی اصل الاقتضا» وجهی ندارد و ادعای بلادلیل است.

مرحوم مظفر هم در این مقام، سخن صاحب المعالم را تکرار کرده و می فرماید: چنین به نظر می رسد که اصولیان در مورد ضد عام نسبت به اصل اقتضا اختلافی نداشته، بلکه اقتضا عندالکمل مسلم است و منحصرأ کلام در چگونگی این اقتضاست.

آنگاه همان ایرادی که بر صاحب معالم وارد شد بر ایشان هم وارد است.

مقام دوم، کیفیت اقتضا: در کیفیت اقتضا چهار قول است:

۱. گروهی قائل به عینیت هستند یعنی گفته اند امر به شیء عین نهی از ضد عام است مثلاً صل عین لاتترك الصلوة است؛ چون معنای لاتترك طلب ترك ترك صلوة است و این عین معنای طلب الفعل است و در خارج اتحاد دارند. فعلی هذا امر به شیء به دلالت لفظیه مطابقیه بر نهی از ضد عام دلالت می کند.

۲. گروهی قائل به تضمن هستند، یعنی می گویند امر به شیء به دلالت لفظیه تضمنیه بر نهی از ضد دلالت می نماید به این بیان که وجوب که مدلول امر است مرکب است از طلب الفعل با منع از ترك و منع از ترك عبارة اخراى نهی از ضد عام است، پس امری که بالمطابقه بر وجوب دلالت داشت بالتضمن بر منع از ترك یعنی نهی از ضد عام دلالت می کند. (این قول را صاحب معالم فرموده است).

۳. گروهی قائل به استلزام لفظی هستند یعنی می گویند امر به شیء به دلالت لفظیه التزامیه بر نهی از ضد عام دلالت می کند و لزومش بین بالمعنی الاخص است.

۴. گروهی قائل به استلزام عقلی هستند؛ یعنی می‌گویند امر به شیء به حکم عقل مقتضی نهی از ضد عام است و ربطی به عالم الفاظ ندارد یعنی لزوم و ملازمه یک ملازمه بین بالمعنی الاخص نیست تا دلالت لفظیه باشد، بلکه یا بین بالمعنی الاعم است و یا غیر بین و در هر صورت به حکم عقل است. والحق: جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما تمام این چهار نظریه باطل است. ما معتقدیم که اصلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست یعنی مادر موارد امر به شیء اساساً یک نهی مولوی ولو تبعی علاوه بر خود امر به شیء نداریم که زائیده از امر به شیء باشد تا بحث کنیم که آیا این اقتضا بالمطابقه است یا بالتضمن.

والدلیل علیه: دلیل بر عدم اقتضا رأساً آن است که وجوب از امر انتزاع می‌گردد چه بنا بر قول مشهور که وجوب را معنای مطابقی صیغه امر می‌دانند و دلالت را دلالت وضعیه لفظیه می‌دانند و چه بنا بر قول ماکه وجوب را لازمه عقلی صیغه امر و به حکم عقل می‌دانیم قضاء الحق المولویه و العبودیه و در باب وجوب دو نظریه هست:

۱. وجوب حقیقتی است مرکب از طلب الفعل با منع از ترک، و قول قدما همین است.

۲. وجوب حقیقتی است بسیط و آن عبارت است از مرتبه شدید از طلب که الزام به فعل باشد چنانکه متقابلاً حرمت مرتبه اکید از زجر و ردع است که عبارت باشد از منع از فعل به عبارت دیگر وجوب، یک «باید به جا آوری» است و حرمت، یک «نباید به جا آوری» است و اما منع از ترک در باب وجوب لازمه الزام به فعل است چنانکه متقابلاً الزام به ترک در باب حرمت لازمه منع از فعل است نه جزء آن. حال به اعتقاد ما حق همین قول ثانی است که وجوب یا حرمت از بسائط هستند روی این اصل می‌گوییم معنای وجوب فقط «باید به جا آوری» است و اما این که نباید ترک کنی لازمه آن معناست نه جزء آن. منتهی سؤال می‌شود که آیا این منع از ترکی که لازمه وجوب است یک منع از ترک مولوی است؟ به عبارت دیگر آیا این نهی از ضد عام که همان منع از ترک باشد یک نهی شرعی است و علاوه بر امر به شیء شارع یک نهی از ضد

عام هم دارد و یا یک منع عقلی و نهی عقلی است که عقل ما به دنبال امر شارع و به تبع امر شارع درست می‌کند و بدان حکم می‌کند بدون این که نهی شرعی در کار باشد؟
جواب: به نظر ما این منع و نهی یک نهی عقلی تبعی است نه شرعی و مولوی.

دلیل: به دلیل این که خود امر به شیء بر وجه ایجاب و وجوب کفایت می‌کند عقلاً در این که مکلف را زجر کند از ترک آن شیء و ایجاد زاجر و رادع درونی بنماید در مکلف نسبت به ترک آن و عقل می‌گوید مادامی که در صدد امتثال این امر هستی و مصممی که مأمور به راجع آوری تو ملزمی که اضداد آن را ترک نمایی و با این محاسبه نیازی به یک نهی مولوی و شرعی علاوه بر خود امر به شیء نداریم؛ چون هدف از تشریع این نهی ایجاد زاجر و رادع است و عقل ما ایجاد زاجر و رادع نموده فلاحاً الی النهی الشرعی، بلکه عبث و لغو است، بلکه تحصیل حاصل است و هو محال کما مر فی مبحث مقدمة الواجب. حال به قائلین به اقتضا در مورد ضد عام عرض می‌کنیم شما که می‌فرمایید امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است مرادتان چیست؟

آیا مرادتان این است که خود همین امری که از مولا صادر شده کافی است برای زجر مکلف از ترک مأمور به؟

اگر مرادتان این باشد ما هم قبول داریم و این امری است لابد منه؛ زیرا وجوب مقتضایش این است که نباید ترک شود والا یلزم خروج الواجب عن کونه واجباً. منتهی این معنا موضع نزاع نیست؛ موضع نزاع در این است که آیا علاوه بر امر به فعل یک نهی شرعی از ترک آن داریم یا نه؟

یا مرادتان این است که در موارد امر به شیء علاوه بر امر به شیء یک نهی مولوی تبعی به ترک آن شیء داریم که زاییده شده از امر به فعل؟ اگر مرادتان این باشد دلیلی بر آن نداریم، بلکه حاجتی بر آن نداریم، بلکه عبث و لغو است، بلکه تحصیل حاصل است و هو ممتنع.

و به عبارت اوضح و اوسع: مطالب فوق را با یک بیان روشن تر ذکر می‌کنیم و ضمناً در این بیان دایره مطلب را توسعه می‌دهیم به باب نواهی و چنان که در باب اوامر می‌گوییم امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، در باب نواهی هم می‌گوییم نهی از

شیء مقتضی امر به ضد است.

بیان ذلک: امر و نهی در ما نحن فیه متعاکسان هستند یعنی هر کجا امری به یک عملی تعلق بگیرد مثل امر به صلوة قهراً بالتبع نقیض آن عمل یعنی ترک آن ممنوع خواهد بود؛ زیرا اگر چنین نباشد یلزم خروج الواجب عن کونه واجباً و هر کجا که نهی به عمل تعلق بگیرد مثل نهی از شرب خمر طبعاً نقیض آن شیء که ترک او باشد، بالتبع مطلوب و مدعوالیه خواهد بود؛ زیرا اگر چنین نباشد، یلزم خروج المحرم عن کونه محرماً. منتهی سخن در این است که آیا معنای این تبعیت آن است که در موارد امر به شیء علاوه بر خود امر مولوی، یک نهی مولوی تبعی هم به فعل داریم یا نه؟

و آیا در موارد نهی از شیء یک امر مولوی تبعی به ترک داریم یا خیر؟

به نظر ما این تبعیت، یک تبعیت عقلیه و به حکم عقل است و ما علاوه بر امر مولوی یکی نهی مولوی تبعی در اولی نداریم چنانکه علاوه بر نهی مولوی استقلالی یک امر مولوی تبعی در دومی نداریم و دلیل مطلب همان است که در دلیلمان ذکر کردیم و آن این که در موارد امر به شیء خود همین امر کافی است که مکلف را از ترک آن عمل بازدارد و در موارد نهی از شیء هم نفس این نهی کافی است که مکلف را به ترک آن عمل وادارد پس نیازی به تشریع جدیدی از سوی مولا نداریم، بلکه تحصیل حاصل است چنانکه در مبحث مقدمه واجب ذکر کردیم، هر چه آنجا گفتیم مطابق النعل بالنعل و یا حذو القذة بالقذة یعنی قدم به قدم و جا بجا در اینجا پیاده می شود. آن گاه می فرماید:

چون این تبعیت عقلی خیلی واضح و روشن بوده، بر بسیاری از اصولیان امر مشتبّه شده و گمان کرده اند که در موارد امر به شیء علاوه بر امر مولوی یک نهی مولوی تبعی هم داریم که امر او را اقتضا نموده یا به نحو عینیت و یا تضمن و یا التزام و یا به حکم عقل، و نیز به خاطر همین تبعیت واضح و روشن بر مشهور اصولیان معنای نهی مشتبّه شده و خیال کرده اند که نهی طلب است یا طلب ترک و یا طلب کف النفس در حالی که این طلب لازمه عقلی نهی است و معنای مطابقی آن، زجر و ردع از فعل منهی عنه است.

فعلی هذا نه در باب اوامر علاوه بر امر به شیء یک نهی از ترکی در کار است و نه در باب نواهی علاوه بر نهی از شیء یک امر به ترکی در کار است.

نعم: به گفته جناب مظفر مولایی که در مقام امر کردن برآمده می تواند به جای امر به شیء تعبیر کند به نهی از ترک یعنی به جای صل مثلاً بگوید لاتترك الصلوة و یا به جای نهی از شیء تعبیر کند به امر به ترک مثلاً به جای لاتشرب الخمر بگوید اترك شرب الخمر. این مانعی ندارد و در هر دو مورد تعبیر ثانی همان معنایی را می رساند که تعبیر اول می رساند؛ یعنی مؤدی غرض مولا از تعبیر اول است. حال اگر قائلین به عینیت امر به شیء با نهی از ضد مرادشان از عینیت همین معناست که یعنی بدل و مبدل منه در کار است حال و محل در کار است و صحیح است یکی از آن دو به جای دیگری بنشیند و مؤدی غرض مولا از دیگری باشد، این حرف صحیحی است و لاغبار علیه منتهی این معنا غیر از آن عینیتی است که مراد آن قائل است که می خواهد بگوید که در مورد امر به شیء یک نهی از ضد عام هم وجود دارد که نهی مولوی است و آن امر به شیء عین این نهی از ضد است و یا در مورد نهی از شیء یک امر به ترکی هم هست که امر مولوی است و آن نهی از شیء با این امر به شیء عین هم هستند و همان طور که گفتیم، این معنا باطل است.

۲. ضد خاص

باب دوم در رابطه با ضد خاص است. منظور از ضد خاص مطلق اضداد وجودیه است از قبیل اکل و شرب و تجارت و ... وجه تسمیه اش به ضد خاص آن است که این قسم از ضد در مقابل ضد عام یعنی ترک، و ترک المأمور به اعم است از این که همراه با فعلی از افعال وجودیه باشد و یا مجرد التکر باشد. پس ترک ضد عام است و اکل و شرب و ... ضد خاص هستند.

هر جا که اکل و شرب باشد ترک هم هست و لاعکس کلیاً یعنی ربما یمكن ترک باشد ولی فعلی از افعال وجودیه نباشد.

حال بحث این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نیست؟ اگر مولا فرمود صل آیا بالتبع یک نهی مولوی به نام لاتاکل و لاتشرب و ... در کار

هست یا نه؟

جناب مظفر می فرماید: این مسأله متفرع بر مسأله قبل است هر کسی که در مسأله گذشته یعنی ضد عام قائل به اقتضا شد در این مسأله هم که ضد خاص باشد قائل به اقتضا خواهد بود و آن گاه همان چهار قول در کیفیت اقتضا مطرح خواهد شد که بالمطابقه اقتضا می کند یا بالتضمن و یا بالالتزام اللفظی و یا عقلی و هر کس که در باب ضد عام اقتضا را قبول نکرد، در باب ضد خاص هم نمی پذیرد و ما چون در آن مسأله اقتضا را نپذیرفتیم و ثابت کردیم که در موارد امر به شیء علاوه بر امر مولوی یک نهی مولوی تبعی نداریم، در این مسأله به طریق اولی اقتضا را نمی پذیریم؛ زیرا این مسأله مبتنی و متفرع بر آن مسأله است و در اصل که قبول نکردیم در فرع به طریق اولی قبول نمی کنیم.

با این بیان ما معتقدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، مطلقاً چه در ضد عام و چه در اضداد خاصه. اما آنچه مهم و نکته اساسی بحث ماست این که چگونه قول به اقتضا در باب ضد خاص مبتنی بر قول به اقتضاست در باب ضد عام؟ پس محور بحث ما اثبات این نکته است.

نفقول: کسانی که در باب ضد خاص قائل به اقتضا هستند یعنی می گویند امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است عموماً دو مسلک دارند و از دو راه بر این مدعا استدلال نموده اند و ما بیان خواهیم کرد که هر دو مسلک مبتنی بر قول به اقتضا در ضد عام است و آن دو مسلک عبارت اند از مسلک تلازم و مسلک مقدمیت.

اول. مسلک تلازم

این مسلک مبتنی بر یک کبرای کلی است و آن این که هر دو امری که با یکدیگر تلازم دارند، باید دارای حکم واحد باشند. یعنی هرگاه احدهما واجب بود، دیگری هم باید واجب باشد و یا اگر حرام بود دیگری هم باید حرام باشد و...

قانونش هم این است که مستلزم المحرم محرم، مستلزم الواجب واجب و یا ملازم المستحب مستحب و... و البته بر این کبرای کلی اقامه دلیل نکرده اند ولی به گمان من، این عده شاید احکام تشریعی را قیاس به احکام تکوینی نموده اند و چون در امور

خارجیه، مستلزم المحال محال و مستلزم الباطل باطل قطعاً، لذا آمده‌اند در امور اعتباریه و جعلیه هم گفته‌اند ملازم الحرام حرام. وگرنه هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ندارند. شاید هم فلسفه دیگری برای این سخن داشته باشند.

شهید صدر در *بحوث فی علم الاصول* (ج ۲، ص ۲۹۴)، فرموده: شاید استدلالی را که در باب مقدمه واجب از قول ابی الحسن بصری آورده‌اند، اینجا هم بیاید و آن این که لو لم یجب ملازم الواجب لجاز ترکه و حیثیذ لو کان فی ترکه العقاب کان خلف الجواز و الا انقلب الواجب المطلق الملازم مشروطاً بفعل ملازمه المساوق مع حصول نفسه و هو محال. بعد می‌فرماید: ما این استدلال را در باب مقدمه واجب آوردیم و جوابش را هم دادیم.

حال استدلالشان بر اساس این مسلک دو مرحله دارد:

یکم. فعل ضد خاص مستلزم ترک مأموریه است یا با آن ملازمه دارد. (صغرا)
و ترک مأموریه حرام است. (کبرا)

پس فعل ضد خاص ملازم با حرام و یا مستلزم محرم است. (نتیجه)

اثبات صغرا روشن است. مثلاً اکل و شرب، همراه با ترک نماز است و لاشبهه در این که خارجاً اگر کسی مشغول اکل و شرب باشد، در همان آن نمی‌تواند مأموریه را (که صلوٰه است) شرعاً اتیان کند.

اثبات کبرا: این هم مبتنی بر مسأله گذشته است که ترک مأموریه، ضد عام است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است و نهی هم مفید حرمت است؛ پس ترک مأموریه حرام است. ملاحظه می‌فرمایید که چگونه مسأله مبتنی بر باب ضد عام است!!
دوم. فعل ضد خاص مستلزم حرام است (که ترک مأموریه باشد)

و مستلزم المحرم محرم است. (صغرا)

پس فعل ضد خاص حرام است. (کبرا)

و هذا معنى القول بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضد الخاص. (نتیجه)

جواب ما: دو جواب از این مسلک آماده نموده‌ایم:

الف. در مرحله اول استدلال، به وضوح مشاهده کردیم که این استدلال مبتنی

است بر کبرای قول به اقتضا در ضد عام. در باب قبل ثابت نمودیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست و وقتی ملزوم را باطل کردیم، لازم هم باطل می‌گردد. ب. این استدلال شما در مرحله دوشم مبتنی بر یک کبرای کلی است که ما آن کبرای کلی را قبول نداریم و آن این که شما گفتید: متلازمین هر حکمی احدهما داشت، دیگری هم باید داشته باشد. پس اگر احدهما حرام بود، دیگری هم باید حرام باشد و ... ما می‌گوییم: هیچ دلیلی نداریم که متلازمین، در حکم باید متفق باشند؛ یعنی هر حکمی احدهما داشت، دیگری هم داشته باشد؛ مگر این که مناط و ملاک حکم در احدهما، در دیگری هم باشد. در این صورت، چون احکام دایر مدار ملاکات است، همین حکم در ملازم دیگر هم خواهد بود والا لا دلیل بر این که متلازمین، به مجرد تلازم و معیت در وجود خارجی، باید حکمشان یکی باشد.

شهید صدر می‌فرماید: «... فان هذه الدعوى لا وجدان عليها ولا برهان».^۱

آری، قدر متیقن و مسلم آن است که متلازمان نمی‌توانند احدهما واجب و دیگری حرام باشد؛ چون در این صورت، امثال آن دو بر مکلف محال خواهد شد و مولای حکیم، تکلیف به محال و بمالایطاق نمی‌کند. در نتیجه حتماً باید احدالحکمین از فعلیت بیفتد و دیگری به فعلیتش باقی نماند. روی موازین باب تزاحم که در مسأله اجتماع امر و نهی خواهیم گفت و در همین باب ضد هم، در ثمره مسأله خواهیم گفت، مثل این که انقاز غریق، واجب است و این انقاز غریق، لازم دارد تصرف در ارض غیر را بدون رضایت مالک و غصب نیز فی نفسه حرام است. اینجا مکلف قدرت بر امثال هر دو ندارد. لذا چون نجات مؤمن مهم‌تر است به فعلیت می‌رسد و دیگری از فعلیت می‌افتد. بنابراین، این عمل تنها واجب خواهد بود و لیس بحرام. از این صورت که بگذریم، هیچ دلیلی نداریم بر این که اگر یکی واجب بود، دیگری هم باید واجب باشد و یا حرام بود، حرام باشد و ... پس این کبرای کلی شما بی‌دلیل است. و بهذا تبطل: با این بیانات ما، شبهه معروف کعبی هم باطل می‌شود.

توضیح این که کعبی قائل است به این که احکام تکلیفیه، چهار حکم اند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت. به تعبیر دیگر، دو حکم اند: وجوب، حرمت. شیخ انصاری، در **مطرح الانظار**، از قول کعبی آورده که خداوند پنج قسم حکم جعل نکرده: «بل انما جعل احکاماً اربعة او حکمین لان ماعدا الواجب و الحرام، واجب» و در این که مبنای این سخن کعبی چیست، جناب شیخ انصاری سه نحوه تقریر نموده است.

۱. مقدمیت: فعل مباح، مقدمه ترک حرام است و ترک حرام، واجب است. پس فعل مباح هم واجب می شود از باب مقدمه واجب.
۲. تلازم: ترک حرام، با فعل مباح، در وجود خارجی، متلازم اند و متلازمان واجب است که متوافقان در حکم باشند. پس فعل مباح هم، مثل ترک حرام، واجب است.
۳. عینیت: ترک حرام، عین فعل مباح است. پس وجوب ترک حرام، مساوی با وجوب فعل مباح است و عین هم هستند.

حال جناب مظفر به یک مبنا اشاره می کنند که مبنای تلازم باشد. وی معتقد است اگر مبنای این سخن کعبی، همان ملازمه باشد که می خواهد بگوید: فعل هر مباحی، ملازمه دارد با ترک حداقل یک حرام و ترک حرام نیز واجب است؛ پس ملازم واجب هم واجب است؛ ما همان دو جوابی را که از استدلال فوق دادیم، در جواب کعبی هم می دهیم که اولاً قبول نداریم که ترک حرام، واجب به وجوب مولوی باشد، بلکه به حکم عقل است و خلاصه نهی از شیء مقتضی امر به ضد عام نیست. و ثانیاً کبرای کلی استدلال شما را - که مستلزم المحرم محرم باشد - قبول نداریم.

دوم. مسلک مقدمیت

۱. ترک ضد خاص (اکل) مقدمه فعل مأموره است و فعل مأموره، واجب است. پس ترک ضد خاص، مقدمه واجب است.

اثبات صغراً: مقدمه آن است که ذی المقدمه بر او متوقف باشد و در اینجا نیز فعل مأموره بر ترک اکل متوقف است. پس ترک اکل مقدمیت دارد.

اثبات کبراً: چون امر دارد و امر نیز دال بر وجوب است یا بالوضع یا به حکم عقل.

۲. ترک ضد خاص، مقدمه واجب است و مقدمه واجب، واجب است. پس ترک ضد خاص، واجب است.

اثبات صغرا: واضح است؛ چون نتیجه استدلال اول است.

اثبات کبرا: بر مبنای مشهور، مقدمه واجب، وجوب شرعی غیری دارد کما مر در مبحث مقدمه واجب.

۳. ترک ضد خاص، واجب است؛ یعنی امر شرعی غیری دارد از باب مقدمیت، و امر به شیء نیز مقتضی نهی از ضد عام است که ترک ترک ضد خاص باشد. پس ترک ترک ضد خاص، حرام خواهد بود؛ مثلاً ترک اکل، مقدمه واجب است و امر تبعی دارد که اترک الاکل و مأمور به، ترک الاکل است که ضد عام آن می شود، ترک ترک اکل و امر به شیء نیز مقتضی نهی از ضد عام است. بنابراین، یک نهی تبعی هم داریم که لاترک ترک الاکل.

۴. ترک ترک اکل، حرام است و ترک التکر، نفی النفی است و نفی النفی، اثبات است. پس ترک ترک ضد خاص، حرام است. یعنی فعل ضد خاص، حرام است و لذا معنا این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است.
جناب مصنف می فرماید:

کاملاً ملاحظه می کنید که این مسلک هم، در سومین مرحله استدلال، مبتنی شد بر ثبوت نهی از ضد عام.

جواب: ما از این استدلال سه جواب می دهیم:

۱. این استدلال، در مرحله سوم، مبتنی شد بر این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام باشد و ما اصل مطلب را قبول نکردیم و ثابت کردیم که محال است نهی مولوی از ضد عام وجود داشته باشد. اصل که باطل شد، فرع هم باطل می گردد. مبنای که ویران شد، بنا هم ویران می شود. ستون ها که تخریب شد، سقف هم فرو می ریزد.

۲. بر فرض قبول کنیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است و از جواب اول غمض عین کنیم، این استدلال شما در مرحله دوم مبتنی شد بر این که مقدمه واجب، واجب باشد و ما قبلاً ثابت کردیم که مقدمه واجب، وجوب مولوی ندارد، بلکه محال

است داشته باشد. پس باز استدلال شما عقیم است.

۳. این استدلال شما در مرحله اول مبتنی شد بر این که ترک ضد خاص مقدمه فعل مأمور به باشد و ما اساس مقدمیت را قبول نداریم و در اینجا مغالطه‌ای به کار رفته که ما آن را بر ملا می‌کنیم.

فنقول: قبلاً در بحث مقدمه واجب گفتیم که قدما مقدمات خارجیّه را منقسم به پنج قسم می‌کردند:

۱. مقتضی یا سبب، ۲. شرط، ۳. عدم المانع، ۴. معد، ۵. علت تامه.

حال از شمای مستدل در اینجا سؤال می‌کنیم که مرادتان از مقدمیت ترک ضد خاص نسبت به فعل مأمور به، کدام یک از این امور است؟
به ناچار باید بگویید: عدم المانع مراد است؛ یعنی عدم ضد خاص، از قبیل عدم المانع است نسبت به فعل مأمور به.

بیان ذلک: از طرفی لاشک در این که الضدان لایجتماعان فی موضوع واحد؛ یعنی دو امری که ضد هم هستند، تمنع وجودی دارند و محال است که در جسم واحد، در آن واحد، هر دو موجود باشند؛ مثلاً محال است جسم واحد، در آن واحد، هم اسود باشد و هم ابیض. از طرف دیگر لاشک در این که هر ممکنی بخواهد در عالم یافت شود، محتاج به علت تامه است و علت تامه، علی المشهور، به جزء دارد که عبارت‌اند از:

۱. مقتضی، ۲. شرط، ۳. عدم المانع.

مثلاً شمشیر اگر بخواهد گردن را ببرد، مقتضی - که وجود شمشیر به دست آدم تواناست - باید موجود باشد و شرط - که تیزی و برندگی است - باید موجود باشد و مانع هم - که سپر است - نباشد؛ چون شمشیر برنده، در جسم سخت، عمل و اثر نمی‌کند. با حفظ این دو نکته می‌گوییم: در مانحن فیه، ضدان - که اکل با صلوة باشد - هر کدام بخواهند در خارج موجود شوند، باید علت تامه آنها فراهم شود و یکی از اجزای علت تامه عدم المانع است. پس عدم هر کدام، یکی از اجزای علت تامه وجود دیگری است. پس عدم احد الضدین، از قبیل عدم المانع است بالنسبه به ضد دیگر؛ و عدم المانع هم، یکی از مقدمات و اجزای علت تامه است. پس عدم هر یک از دو ضد،

از مقدمات وجود ضد دیگر است. بنابراین روشن شد که مقدمیت، در این مقام، از نوع مقتضی یا شرط یا معد نیست، بلکه از نوع عدم مانع است.

حال پس از تقریر سخنان قائلین به مقدمیت، می‌گوییم در این استدلال، یک مغالطه شده و آن این که حد وسط - که کلمه مانع و تمانع باشد - مشترک لفظی است و دو معنا دارد که در صغرا به یک معنا و در کبرا به معنای دیگری به کار رفته و لذا حد وسط تکرار نشده و چنین قیاسی، منتج نیست؛ نظیر: در باز است، و هر بازی پرنده است؛ پس در، پرنده است. یا مثل: این شیر است، و هر شیری درنده است؛ پس این درنده است.

آن یکی شیر است کدام می‌خورد در بادیه

و آن دگر شیر است که آدم می‌خورد در بادیه

توضیح ذلک: تمانع به دو معنا به کار می‌رود:

۱. گاهی از کلمه «تمانع» اراده می‌شود تمانع در وجود خارجی. مثلاً می‌گوییم سواد و بیاض، در جسم واحد، تمانع دارند؛ یعنی در خارج، محال است که جسم واحد، در آن واحد، هم متصف به وصف ابیض باشد و هم اسود. در اینجا عدم هر کدام، از قبیل عدم المانع است نسبت به وجود خارجی دیگری؛ و تمانع مابین ضدین، از این قرار است و آن عدم المانعی که در صغرا ذکر شده، همین معناست.

۲. گاهی نیز از کلمه تمانع، تمانع در تأثیر اراده می‌شود نه تمانع در وجود خارجی. مثلاً مقتضی حرارت و مقتضی برودت، در فضای واحد، با هم تمانع می‌کنند و متمانعان هستند اما نه در اصل وجود که هر کجا مقتضی حرارت بود، در آنجا مقتضی برودت نباشد یا بالعکس. خیر، ممکن است در فضای واحد، هر دو مقتضی موجود باشند و لکن تمانع در تأثیر دارند؛ یعنی در اثر این که محل، قابلیت پذیرفتن هر دو اثر را ندارد. مثلاً این آب نمی‌تواند هم گرم باشد و هم سرد. یا این فضا نمی‌تواند هم حرارت پیدا کند و هم برودت. لذا این دو مقتضی، در تأثیر، با یکدیگر دعوی دارند و آن‌گاه هر کدام بخواهند تأثیر کنند، یا باید مقتضی دیگری نباشد و یا اگر هست، ضعیف‌تر باشد به طوری که تحت الشعاع دیگری قرار بگیرد تا دیگری اثر بگذارد.

پس عدم احداً مقتضیین، از قبیل عدم المانع است در تأثیر مقتضی دیگر و وجودش مانع از تأثیر؛ و آن عدم المانعی که در کبرا ذکر شده، به همین معناست. یعنی عدم المانعی که از مقدمات است عدم المانع در تأثیر مقتضی است نه عدم المانع در اصل وجود.

نتیجه: ما هم قبول داریم که عدم احداً الضدین، از باب عدم المانع است منتهی عدم المانع در وجود. و اما عدم المانعی که از مقدمات است، عدم المانع در تأثیر است. پس حد وسط تکرار نشده. پس نمی توان نتیجه گرفت که عدم الضد من المقدمات لوجود الضد الاخر.

در پایان هم، دوباره سخن اول را تکرار می کنند که ما نیازی به این جواب سوم نداریم و همان دو جواب قبلی ما را کافی است.

ثمره مسأله

هر مسأله از مسائل علم اصول باید دارای ثمره یا ثمرات فقهیه و عملیه بوده باشد و در مقام اجتهاد و استنباط احکام، به درد فقیه و مجتهد بخورد. حال سؤال می شود که ثمره عملی مسأله ضد چیست؟ آیا اساساً ثمره ای بر این مسأله مترتب هست یا نیست و اگر هست، آن ثمره چیست؟

جناب مظفر توضیح می دهد که اصولیان برای این مسأله ثمراتی را ذکر نموده اند. مثلاً شیخ، در *مطالع الانظار*، ص ۱۱۸، سه ثمره آورد که این ثمرات عموماً اختصاص به ضد خاص عبادی دارند و اما در ضد عام (به معنای ترک) ثمره ای ظاهر نمی شود چون ضد عام (به معنای ترک) اگر نهی مولوی هم نداشته باشد، عقل حکم می کند به عدم جواز ترک؛ زیرا لو جاز ترکه لخرج الواجب عن کونه واجباً. نیز در ضد خاص توصلی هم ثمره ای ظاهر نمی شود؛ زیرا اگر عمل توصلی شد، یعنی مطلوب در آن ذات العمل بود؛ مثل انقاذ غریق، ازاله نجاست، غسل ثوب و بدن للصلاة. در اینجا عمل ولو منهی عنه هم باشد، باز اگر کسی انجام داد، مطلوب حاصل شده و لا بحث فیه.

بنابراین، تنها در ضد خاص عبادی، ثمره ظاهر می گردد و آن این که اگر گفتیم: امر

به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست، در اینجا ضد خاص عبادی اگر انجام بگیرد و مأمور به ترک شود، عمل صحیح است و عبادیت ضد خاص هم محفوظ است. ولی اگر قائل به اقتضا شدیم، این ضد خاص، منهی عنه خواهد بود و در نتیجه، عمل عبادی (که متعلق نهی شده) صحیح نخواهد بود، بلکه فاسد است.

توضیح مطلب: گاهی از سوی مولا عملی بر مکلف واجب می‌گردد چه عبادت (كالصلوة) و چه غیر عبادت (كازالة النجاسة عن المسجد). این عمل واجب، ضد یا اضدادی دارد که آنها فی نفسه عبادت هستند (مثل نماز در مقابل ازاله نجاست یا انقاذ غریق) و در عین حال، آن عملی که مأمور به است و واجب، در نظر شارع مقدس ارجح است از این ضدی که عبادت است. قهراً تراحم و مزاحمت بین این دو امر درمی‌گیرد. یکی امر به آن واجب و یکی امر به ضد عبادی. وقتی مزاحمت در گرفت، از آنجا که اولی نزد شارع ارجح است، امرش به فعلیت و تنجز باقی می‌ماند و آن دیگری، امرش از فعلیت می‌افتد. در چنین موردی، اگر گفتیم: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص است، این ضد عبادی می‌شود منهی عنه و نهی در عبادت هم مقتضی فساد عبادت است. پس اگر مکلف به جای انجام واجب و مأمور به، این ضد خاص را انجام داد، عملش باطل است و موجب امثال نمی‌شود. ولی اگر قائل شدیم به این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص نیست، در این صورت، آن ضد خاص، فی نفسه عبادت است و نهی هم به او تعلق نگرفته که مقتضی فسادش باشد. پس اگر مکلف مأمور به اولی را ترک نمود و اشتغال به این ضد خاص پیدا کرد، عمل باید صحیح باشد (هذا بیان الثمرة).

سؤال: در چه مواردی، واجب و مأمور به اولی و ارجح از ضد خاص عبادی است؟
جواب: در چهار مورد:

۱. در مواردی که ضد خاص، یک عمل عبادی استحبابی باشد. مثلاً فریضه‌ای با نافله‌ای اجتماع نموده‌اند و امر دایر است که ما این واجب را اتیان کنیم یا ضد آن را که یک عمل استحبابی است و پر واضح است که واجب، اهم است و بر مندوب، رجحان پیدا می‌کند. در این صورت اگر گفتیم: امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است،

پس تا فرارسیدن وقت فریضه، حق نداریم مشغول انجام نافله شویم و اگر انجام دادیم، باید فاسد باشد؛ چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و نهی در عبادت هم دال بر فساد است.

نعم: فقط یک مورد مستثنی است و آن خصوص نوافل یومیه است (مثل نافله ظهر، عصر، مغرب و صبح) که ولو وقت واجب فرارسیده باشد، با این حال مستحب است که مکلف این نوافل را جلوتر بخواند و دلیل این که این یک مورد استثنا شده، آن است که دلیل خاص داریم و روایات این امر را بیان نموده والا اگر دلیل خاص نداشتیم، طبق قواعد اصولی، همین مورد را هم استثنا نمی کردیم. بنابراین اگر شخصی نمازهای واجبی از او فوت شد و قضای آنها را بجا نیاورد، مأموریت دارد که قضا را بجا آورد و در این مورد، علی القول بالاقتضاء مادامی که قضای نمازهای واجب را بجا نیاورده، حق ندارد به نوافل و مستحبات بپردازد و اگر انجام داد، کان فاسداً. ولی علی القول بعدم الاقتضاء، قاعده اش این است که این عمل عبادی، صحیح باشد و بطلانش در این مورد دلیل خاص لازم دارد.

۲. در مواردی که ضد خاص عبادی هم خودش یک واجب است، مثل اجتماع نجات نفس محترمه از هلاکت با نماز واجب که امر دایر است بین انقاز مؤمن و قضا شدن صلوة و یا اتیان صلوة ادائاً و هلاکت نفس محترمه. در اینجا انقاز نفس محترمه اهم است و لذا علی القول بالاقتضاء، کسی که انقاز را ترک کند و مشغول نماز شود، عملش فاسد است. ولی علی القول بعدم الاقتضاء، این عمل فی نفسه عبادت است و بالعرض هم مفسده پیدا نکرده، پس باید صحیح باشد.

۳. در مواردی که ضد خاص عبادی هم واجب است متهی این ضد خاص واجب. موسع است و آن واجب اولی یا مأموریه، مضیق است. باز در اینجا واجب مضیق، تقدم دارد بر واجب موسع ولو واجب موسع به مراتب مهم تر باشد از واجب مضیق و در مقام مزاحمت، امر به مضیق، فعلی خواهد بود و لاغیر. مثل قضای دین با نماز اول وقت، که پرداخت دین، واجب فوری و مضیق است ولی نماز اول یا وسط وقت، واجب موسع است و مانند ازاله نجاست از مسجد و نماز در وسعت وقت، که ازاله

واجب فوری و مضیق است. حال در اینجا هم علی القول بالاقتضاء، اگر مکلف قضای دین یا ازاله نجاست ننمود و وارد نماز شد، عملش فاسد است؛ چون نهی در عبادات، مقتضی فساد است. ولی علی القول بعدم الاقتضاء، اگر مکلف مأمور به اولی را ترک کرد و مشغول نماز شد، عمل صحیح است و فسادش دلیل می‌خواهد.

۴. در مواردی که ضد عبادی هم واجب است منتهی واجب اولی، واجب تعیینی است و این ضد خاص، واجب تخییری است. در اینجا هم لاشک در این که عندالنزاع، واجب تعیینی، مقدم است بر تخییری ولو واجب تخییری به مراتب مهم‌تر باشد از واجب تعیینی؛ و دلیل تقدیم، آن است که واجب تعیینی، عوض و جانشینی ندارد ولی واجب تخییری، بدل دارد. لذا دست مکلف باز است و می‌تواند این فرد مبتلا به مزاحم را رها کند و به سراغ سایر افراد برود. مثلاً امر دایر است بین این که مکلف روز شنبه مسافرت کند و این مسافرت، منذور است و در اثر نذر، واجب تعیینی شده و یا این که مشغول روزه گرفتن شود برای کفاره ماه رمضان، که واجب تخییری است. حال در اینجا هم علی القول بالاقتضاء، اگر مکلف مسافرت را ترک کرد و مشغول اتیان صوم به عنوان کفاره شد، صومش باطل است؛ چون عمل عبادی، متعلق نهی شده و نهی در عبادات، دال بر فساد است. ولی علی القول بعدم الاقتضاء، این صوم، فی نفسه عبادت است و متعلق نهی هم نشده، فلادلایل علی فساد.

ثمره مسأله را به طور خلاصه ملاحظه کردید و لکن به اعتقاد جناب مظفر، مسأله به این مقدار از بیان ناتمام است و ظهوره ثمره در این موارد اربعه مبتنی و متوقف بر بیان دو امر است که باید در اطراف آن دو امر بحث کنیم.

امر اول: این که نواهی دو قسم‌اند: استقلالی و تبعی.

نهی که در مسأله ضد مطرح است، علی فرض وجود، یک نهی تبعی است. حال باید ثابت کنیم که نهی در عبادات مطلقاً دال بر فساد است، حتی نهی تبعی غیره. به دلیل این که اگر کسی قائل شود که نهی در عبادات مطلقاً موجب فساد منهی عنه نیست، چه نهی استقلالی و چه تبعی. یا اگر کسی قائل شد که خصوص نهی استقلالی، مقتضی فساد است (دون النهی التبعی الغیری)، روی هر یک از این دو مبنا، ثمره در مسأله ضد

به هیچ وجه ظاهر نمی‌گردد به دلیل این که ضد خاص، فی نفسه عبادت است و مصلحت ذاتیه دارد و نهی در عبادات هم که مقتضی فساد نیست. پس وجهی برای فساد آن نداریم و این عمل باید صحیح باشد چه در مسأله ضد قائل به اقتضا بشویم و چه نشویم.

پس ابتدا باید این مشکل را حل کنیم که آیا نهی در عبادات مطلقاً دلالت بر فساد می‌کند یا خیر؟

مسأله در دو مقام قابل طرح و بررسی است:

۱. آیا اساساً نهی موجب فساد منهی عنه می‌شود یا خیر؟ در این مرحله گروهی مخالفت نموده و گفته‌اند مطلقاً موجب فساد نیست چه در عبادات و چه در معاملات.
 ۲. بر فرض که در خصوص عبادات مفید فساد باشد، آیا خصوص نهی استقلالی مقتضی فساد است و یا نهی غیر تبعی هم مفید فساد است؟
- جناب مظفر می‌فرماید:

به اعتقاد ما، نهی در عبادات، مقتضی فساد است مطلقاً، چه نهی استقلالی و چه تبعی.

تفصیل مطلب در مسأله پنجم و آخر این جزء خواهد آمد منتهی از آنجا که مطلب مهم است و بیان ثمره در ما نحن فیه مبتنی بر این امر است، لذا شتاب نموده و اندکی در این مقام بحث می‌کنیم:

فنقول: در مسأله دو قول است:

الف. نهی در عبادات مطلقاً مقتضی فساد است (هو قول صاحب الکفایه و المظفر رحمهما الله).

ب. خصوص نهی غیری - ولو به عبادت تعلق بگیرد - مقتضی فساد نیست (و هذا يظهر من المحقق النائینی).

عمده دلیل میرزای نایینی آن است که فرض می‌کنیم این عمل فی حد نفسه عبادت است و دارای مصلحت ذاتیه؛ از طرفی نهی هم که به این عمل تعلق گرفته، یک نهی تبعی است و نهی تبعی کاشف از وجود مفسده‌ای در منهی عنه نیست و وقتی مطلب

از این قرار بود، پس متعلق نهی به همان مصلحت ذاتیه‌ای که داشت، باقی است بدون این که مزاحمی پیدا کند. لذا مقتضی موجود است و مانع مفقود است. پس می‌توان این عمل را به قصد همان مصلحت ذاتیه‌ای که دارد، اتیان کرد و بدین وسیله تقرب به سوی مولا پیدا نمود.

جناناب مظفر می‌فرماید:

این سخن اگرچه از بزرگی همانند میرزای نایینی صادر شده ولی گفتاری است ناتمام.

دلیل مطلب: مقدمه: قرب و بعد بر دو قسم است.

۱. قرب و بعد مادی: همان قرب و بعد مکانی است که یک موجود مادی و دارای مکان نسبت به یک موجود مادی دیگر می‌تواند داشته باشد؛ یعنی به او نزدیک باشد و فاصله مکانی بینشان نباشد، کم باشد و یا از او دور باشد یعنی فاصله مکانی بینهما زیاد باشد. مثل آنچه که انسان در قیامت به شیاطین و عوامل گمراه کننده او در دنیا می‌گوید: «يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيَتَّسِ الْفَرِيقَ»^۱.

۲. قرب و بعد معنوی: همان رسیدن به کمالات و تقرب به مبدأ کمالات و یا دور شدن از آن و فاصله کمالات است و اصولیان این قرب و بعد معنوی را تشبیه نموده‌اند به قرب و بعد مکانی از باب تشبیه معقول به محسوس و قرب و بعدی که منظور نظر ماست، همین قسم دوم است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: قرب و بعد، در باب عبادات، صرفاً دایر مدار وجود مصلحت یا مفسده واقعی نیست که هر عملی در واقع مصلحت داشت، مقرب الی المولی باشد و هر عملی در واقع مفسده داشت، مبعد از مولا باشد؛ به دلیل این که قرب و بعد مکانی و مادی نیست تا هر عملی در واقع مصلحت داشت، یک متر انسان را به مولا نزدیک‌تر کند و اگر در واقع مفسده داشت، یک متر ما را از مولا دور کند؛ بلکه قرب و بعد معنوی است که انسان مقرب عندالله باشد و خدا از او خوشنود شود

و یا مبعّد باشد یعنی از چشم مولا بیفتد و مولا او را به حال خودش واگذارد؛ بلکه علاوه بر مصلحت و اقلیه داشتن، باید عمل، بالفعل هم مرغوب فیه مولا باشد و مولا راغب باشد نسبت به آن عمل. و در ما نحن فیه، این عمل بالفعل مرغوب فیه مولا نیست به دلیل این که مولا ما را از آن عمل نهی کرده و عملی که منهی عنه به نهی مولوی باشد، مبعوض مولاست و عملی که مبعوض باشد، مبعّد عن المولی است و با عملی که مبعّد از مولاست، چگونه می توان تقرب به سوی مولا پیدا کرد؟! و این که شما فرمودید: این نهی، نهی تبعی است و کاشف از وجود مفسده و اقلیه در متعلقش نیست، می گوییم: لازم نیست کاشف از مفسده ای در متعلق باشد، چه بسا در خود متعلق، نهی مفسده ای باشد و این عمل مبعوض مولا باشد کما فی النواهی الاستقلالیه و چه بسا این مبعّد بودن، به خاطر مفسده ای باشد که در غیر وجود دارد نه در خود این متعلق؛ و یا به خاطر فوت شدن مصلحت عمل دیگر باشد که ما نحن فیه از این قسم است و نهی مولوی کاشف از این است که این عمل فعلاً مبعوض مولاست ولو به تبع غیر و عملی که مبعوض مولا باشد، مبعّد عبد است از مولا و با مبعّد چگونه می توان خود را به مولا نزدیک کرد؟ چنان که به عکس ما نحن فیه در واجبات گاهی در خود عمل مصلحت ذاتیه است، واجب می شود و گاهی ذات عمل مع قطع النظر از مقدمیت مطلوب نیست ولی حالا که مقدمه شده، بالتبع مطلوبیت فعلیه پیدا کرده، بلکه بالاتر. نیز ممکن است در ذات عمل مفسده ای باشد ولی به خاطر یک عامل مهم تر مطلوب شده بالعرض مثل انفاذ غریق و تصرف در دار غصبی.

آری، بنابر قول ما که گفتیم اساساً امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست مطلقاً بلکه صرف نهی عقلی است، می توان گفت که مجرد نهی عقلی مبعّد از مولا نیست مگر ملازمه باشد بین نهی عقلی و نهی شرعی مولوی؛ که این را هم قبول نکردیم و گفتیم محال است وجود یک امر مولوی در موارد امر به شیء اما اگر نهی مولوی را قبول کردیم، دیگر نمی توانیم بگوییم که این نهی، نهی تبعی است و کاشف از وجود مفسده نیست و...

امر دوم: مقدمه: پیش از این در مبحث مقدمه واجب، اشاره کردیم که در عبادیت

یک عبادت، دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور می‌گویند: مقوم عبادیت عبادت، قصد امتثال امر است. پس باید یک امر فعلی باشد و مکلف هم عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان کند تا عمل عبادت بشود.
۲. گروهی از متأخرین اصولیان بر آن‌اند که در عبادیت عبادت، قصد امتثال امر فعلی لازم نیست، بلکه همین اندازه که احراز کردیم که این عمل محبوبیت ذاتیه دارد عندالمولی، می‌توانیم آن عمل را به قصد قربت به جای آوریم ولو به خاطر موانعی امر فعلی از مولا صادر نشده باشد.

در مانحن فیه باید مبنای ثانی را بپذیریم تا این ثمرات مترتب شود؛ یعنی قبول کنیم که در عبادیت عبادت، وجود رجحان ذاتی و مصلحت ذاتیه کافی است، ولو امر فعلی نباشد. آن‌گاه می‌گوییم: علی القول بالاقتضاء این عبادت فاسد است، و علی القول بعدم الاقتضاء صحیح است؛ اما اگر مبنای اول را برگزیدیم، یعنی گفتیم در عبادت، قصد امتثال امر فعلی لازم است کما هو المشهور، در اینجا ثمره‌ای ظاهر نخواهد شد چه بنابر قول به اقتضا و چه عدم اقتضا؛ زیرا در اول بحث از ثمره مسأله، گفتیم که امر به ضد خاص عبادی، در اثر مزاحمت با امر به مأموریه اولی، به درجه فعلیت نمی‌رسد و امر فعلی ندارد؛ چه مستحب باشد، چه واجبی باشد کم اهمیت‌تر از اولی و چه واجب مهم‌تری باشد ولی وقتش وسیع باشد و یا بدل داشته باشد. وقتی این عمل به درجه فعلیت نرسید، پس ضد خاص امر فعلی ندارد؛ امر فعلی که نداشت، عبادت نخواهد بود؛ چون در عبادیت عبادت، وجود امر فعلی لازم است و اینجا نداریم؛ پس این عمل فاسد و باطل است چه قائل به اقتضا باشیم و چه نباشیم. اما بنابر اقتضا، به لحاظ این‌که عبادت متعلق نهی شده و نهی در عبادات، دال بر فساد است و اما بنابر عدم اقتضا، چون امر فعلی ندارد و در عبادت وجود امر فعلی لازم است، پس باید مبنای اولی را بپذیریم.

همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردیم، جناب مظفر معتقد است در عبادیت عبادت وجود امر فعلی لازم نیست، بلکه ملاک امر هم باشد کافی است؛ یعنی همین قدر احراز کردیم که عمل فی نفسه محبوب و مطلوب مولا است، در اینجا ما می‌توانیم

عمل را به قصد قربت بجا آوریم ولو به خاطر موانعی، امر فعلی به آن عمل در کار نیست که آن مانع، در ما نحن فیه، وجود مزاحم قوی تر است. البته باید محبوبیت و مطلوبیت عمل احراز بشود والا چه بسا بدعت باشد. پس از این که فهمیدیم از هر راهی که این عمل مرغوب فیه مولا است، دیگر معطل امر فعلی نمی شویم، بلکه می توانیم آن عمل را به قصد قربت بجا آوریم خلافاً للمشهور و منہم صاحب الجواهر^۱، که می گویند در عبادیت یک عمل، قصد امتثال امر فعلی معتبر است. پس امر ثانی هم این شد که بر مبنای ما ثمره ظاهر می شود نه بر مبنای مشهور.

و قد یقال: جناب محقق ثانی، معروف به محقق کرکی، صاحب کتاب جامع المقاصد فی شرح القواعد، فرموده که ظهور ثمره در مسأله ضد، متوقف بر این امر ثانی نیست، بلکه بنابر مبنای مشهور - که در عبادیت، قصد امتثال امر را معتبر می دانند - باز ثمره ظاهر می شود منتهی این سخن را در خصوص تراحم بین دو واجبی که یکی موسع باشد دیگری مضیق، فرموده است. اما در تراحم بین دو واجبی که هر دو مضیق هستند ولی یکی اهم است و دیگری مهم، خود محقق هم قبول ندارد چنانکه از بیاناتش روشن خواهد شد.

خلاصه سخن محقق در این مقام: مقدمتاً به چند نکته اساسی (که مورد قبول همگان است) توجه شما را جلب می کنیم:

الف. لاشک در این که اوامر و نواهی شارع مقدس به طبایع و عناوین کلیه تعلق می گیرد نه به خصوصیات و افراد خارجیه؛ مثلاً طبیعت صلوة متعلق امر است نه خصوص فرد خارجی صلوة و هکذا طبیعت غضب متعلق نهی است نه افراد خارجیه آن (این بحث در کفایه استقلالاً عنوان شده ولی در اصول فقه عنوان نشده).

ب. ولا شک در این که طبیعت و عنوان کلی بما هی می تعلق امر یا نهی نیست بلکه به ملاحظه افرادش موضوع یا متعلق واقع شده است؛ زیرا طبیعت بما هی یک امر ذهنی است و هرگز در خارج قابل امتثال نیست و علاوه مصلحت برای وجودات خارجیه طبیعت است نه برای طبیعت بما هی می.

ج. در باب اوامر مطلوب مولا ایجاد طبیعت است و الطبیعة توجد بوجود فرد ما.

به عبارت دیگر مطلوب صرف الوجود است و صرف الوجود بوجود باول وجود الطبیعة چنانکه در باب نواهی، مطلوب ترک طبیعت است و الطبیعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها.

داز آنجا که متعلق تکلیف طبیعت و کلی هست نه خصوص این فرد خارجی یا فرد دیگر، مکلف اگر در خارج بخواهد طبیعت را امتثال کند، باید به ایجاد فردی از افراد آن باشد و خود کلی بما هو کلی قابل امتثال نیست. هنگامی که فردی را اتیان کرد اینجا می گویند: انطباق قهری و اجزای عقلی؛ یعنی انطباق و صدق که آمد، عقل حکم به اجزاء می کند.

ه گاهی طبیعت به نحو مطلق تحت امر می رود و گاهی به نحو مقید به قیدی متعلق امر می شود؛ مثل واجبات موقته که طبیعت مقیداً به وقت و در این چهارچوبه مأمور به شده است منتهی گاهی این وقت مضیق است و گاهی موسع که بحث ما در مورد واجب موسع است.

با حفظ این نکات می گوئیم اگر در واجبات موسعه وجوب به تعداد افراد طولیه ای که ممکن است در این وقت وسیع ایجاد شوند منحل می شد به طوری که از ناحیه خود شارع ما مخیر بودیم بین این افراد، و تخییر شرعی بود، در این صورت می توانیم بگوئیم که خصوص آن فرد از واجب موسع که با واجب مضیق مزاحم شده (مثلاً صلوٰة اول وقت) این امر به صلوٰة شامل او نیست و امر دیگری هم نداریم؛ پس چه قائل به اقتضا باشیم و چه نباشیم، ثمره ظاهر نمی شود و این عمل صحیح نیست. اما در واجبات موسعه، مطلب از این قرار نیست که تخییر شرعی در کار باشد، بلکه تخییر به حکم عقل است؛ یعنی مولا از ما خواسته که طبیعت صلوٰة را در خارج در این چهارچوبه ایجاد کنیم منتهی چون وقت وسیع است و ما نمی توانیم در هر یک از اجزاء عمل را بجا آوریم، عقل ما را مخیر می کند بین این اجزاء. بنابراین اگر مکلف آمد و همین فرد مزاحم را انتخاب کرد و عمل را در او بجا آورد، اینجا اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد است خوب این عمل منهی عنه است و فاسد؛ اما اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، اینجا این فرد معین اگرچه در اثر مزاحمت امر

فعلی ندارد، اما امر که روی افراد خارجیہ نرفته، بلکه روی طبیعت رفته و طبیعت هم که به طور مساوی بر فرد فرد افرادش صدق می‌کند و منطبق می‌شود؛ لذا اگر در این فرد هم امثال کرد، انطباق قهری و وقتی انطباق آمد، اجزای عقلی؛ عقل می‌گوید که این عمل مجزی است و لازم نیست دوباره طبیعت را در فرد دیگر امثال کنی. پس ثمره ظاهر شد.

صاحب اجود التقریرات فرموده است: «و بالجمله حال الفرد المزاحم حال غیره من الافراد فکما ان ملاک الامثال فیها هو انطباق المأمور به علیها لا کون انفسها مأموراً بها کذلک یکون الملاک فی الفرد المزاحم هو الانطباق المذكور ایضاً»^۱.

در پایان هم شرطی می‌آورد و آن این که مانع باید از ناحیه شمول خود امر نباشد بلکه امر به طبیعت شامل این فرد هم می‌شود اما مانع خارجی دارد که وجود مزاحم ارجح باشد؛ زیرا اگر نفس امر به طبیعت قصور داشت و شامل این فرد نمی‌شد در این صورت محال است که انطباق حاصل شود و در نتیجه اجزاء ثابت گردد. مثل عنوان اکرم العالم که شامل افراد جاهل نمی‌شود. هذا خلاصة توجیه ما نسب الی المحقق الثانی فی المقام و لکن جناب محقق نایینی سخنان محقق ثانی را نپذیرفته و مدعی است که قصور در ناحیه نفس شمول امر به طبیعت است نسبت به این فرد مزاحم نه این که مانع خارجی در کار باشد و هو المزاحمة. بیان ذلک: دو مقدمه:

۱. طبیعتی که تحت امر رفته مثلاً صلوة دو لحاظ و اعتبار دارد:

گاه طبیعت صلوة بما هی طبیعة الصلوة ملاحظه می‌شود در مقابل سایر طبایع مثل طبیعت الصوم و الحج و ... قطع نظر از مأموریه بودن و تحت امر رفتن آن. گاهی نیز طبیعت صلوة بما هی مأموریه ملاحظه می‌شود و به هر یک از دو ملاحظه حکمی دارد.

۲. لاشک در این که شرایط عامه‌ای برای تکالیف شرعیه داریم از قبیل قدرت، بلوغ، عقل، حیا.

حال بعضی از این شرایط صد در صد عقلی است مانند حیا، و برخی صد در صد شرعی است مثل بلوغ که اگر به عقل بود، مجرد تمیز را کافی می دانست، اما شارع بلوغ را معتبر کرده. ولی برخی شرایط (مثل قدرت) محل بحث است که آیا شرط عقلی است و یا شرط شرعی. بعضی گفته اند قدرت شرط عقلی محض است و دلیلش این است که تکلیف شخص عاجز و ناتوان قبیح است و مولای حکیم کار قبیح نمی کند و لکن بعضی ها مثل میرزای نایینی معتقد هستند که قدرت یک شرط عقلی محض نیست، بلکه قدرت شرط شرعی هم هست یعنی خود خطاب شارع مقید و مخصوص به طبیعت مقدوره بماهی مقدوره است و دلیلشان این است که هدف شارع از امر نمودن، عبارت است از ایجاد داعی در جان و دل مکلف به سوی انجام کار و اگر کسی در این هدف دقت کند، خواهد یافت که متعلق امر شارع باید مقدور باشد به جهت این که محال است جعل داعی نمودن بالنسبه به عملی که مقدور مکلف نیست و صدورش از مکلف محال و ممتنع است. حال در بعضی موارد قدرت در خود خطاب و موضوع تکلیف اخذ شده مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَيْتَةِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و در بعضی موارد هم که صریحاً اخذ نشده، ما از راه فوق ثابت می کنیم که خطاب شارع در واقع مقید است و بنابراین متعلق تکلیف سعة و ضیقاً دایر مدار قدرت مکلف است سعة و ضیقاً نه یک ذره زیاده تر و نه کمتر به هر اندازه مکلف قدرت داشته باشد مکلف است لاغیر ... پس قدرت شرط شرعی هم هست و عقلی محض نیست.

با حفظ این دو مقدمه میرزای نایینی می فرماید: به اعتقاد ما قصور و اشکال از ناحیه نفس شمول امر به طبیعت است نسبت به این فرد مزاحم نه این که اصل شمول مسلم باشد و مانع خارجی در کار باشد به دلیل این که کما ذکر نادر مقدمه اول، طبیعت صلوة بماهی صلوة اگرچه شامل این فرد مزاحم هم می شود؛ چون این هم مصداقی از مصادیق صلوة است؛ اما این فایده ندارد و کفایت نمی کند. در امثال امر به طبیعت آن که مفید فایده است آن است که طبیعت صلوة بماهی مأمور بها شامل این فرد مزاحم بشود تا نافع باشد در مقام امثال ولی متأسفانه به این لحاظ طبیعت صلوة شامل این

فرد نیست؛ پس فرد مزاحم در طبیعت صلوة بما هی صلوة داخل است ولی در طبیعت صلوة بما هی مأمور بها داخل نیست و آنکه به درد ما می خورد همین است و دلیل این که این فرد مزاحم داخل در طبیعت صلوة بما هی مأمور بها نیست، همان است که در مقدمه دوم گفتیم که به اعتقاد ما قدرت، شرط عقلی محض نیست، بلکه شرط شرعی هم هست؛ یعنی نفس خطاب شارع مقید است به این که متعلق مقدور باشد که فلسفه اش را هم از خارج گفتیم و این فرد مزاحم مقدور مکلف نیست. مقدور که نبود، می شود ممتنع الوجود. آن گاه خود امر مولا شامل این فرد نیست. پس قصور در ناحیه نفس شمول امر است.

نتیجه: «فلو بنینا علی اشتراط صحة العبادة بتعلق الامر بها فلا بد من الالتزام بفساد الفرد المزاحم لخروجه عن حيز الطبيعة المأمور بها اما للنهي و اما لتقيدها بالقدرة المانع من انطباقها على الفرد المزاحم نعم اذا بنينا على كفاية الاشتمال على الملاك في الصحة فلا بد في الالتزام بصحة الفرد المزاحم في صورتين لما عرفت من انه تام الملاك حتى بناء على كونه منهياً عنه ايضاً لان النهي المانع عن التقرب بالعبادة انما هو النهي النفسى لا الغيرى لان النهي الغيرى لا ينشأ من مفسدة في متعلقه ليكشف عن عدم تمامية ملاك الامر...»^۱

در پایان، تبصره ای می زنند که ما در مقدمه آوردیم و آن این که اگر قدرت شرط عقلی محض باشد، از باب این که تکلیف عاجز قبیح است به حکم عقل، لذا باید عمل مقدور باشد. اما خود خطاب شارع مقید به این قید نیست، بلکه خطاب اطلاق دارد و روی نفس طبیعت بما هی هی رفته لا بما هی مقدوره. در این صورت آن سخن محقق ثانی جا دارد که بگوییم فرد مزاحم هم یکی از افراد طبیعت صلوة بما هی صلوة است و امر هم رفته روی طبیعت بما هی هی آن گاه اگر مکلفی این فرد را انجام داد انطباق قهری و اجزای عقلی و ثمره ظاهر می گردد. مرحوم مظفر در پایان می فرماید:

تحکیم پایه های سخنان میرزای نایینی و سپس مناقشه نمودن در این

کلمات، به درازا خواهد کشید و ما در این مختصر در مقام بحث‌های عریض و طویل نیستیم.

فمن شاء راجع الی تقریرات تلامذة النائینی رحمهم الله.^۱

تَوَقُّب

تا به حال در مسأله ضد، به سه اختلاف از اختلافات اصولیان اشاره کردیم.

۱. آیا اساساً امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است یا خیر؟

۲. آیا نهی در عبادات مطلقاً دال بر فساد است حتی النهی التبعی یا خصوص نهی

استقلالی دال بر فساد است؟

۳. آیا صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی به آن عبادت است یا مطلوبیت

ذاتیه کافی است؟

مشکل فقهیه‌ای است که بین فقهای عظام در طول تاریخ مطرح بوده و هست و مبتنی بر اختلافات فوق (علی‌الخصوص اختلاف سوم) است و آن مشکل این است که کثیراً مشاهده می‌کنیم که توده مردم، در اثر بی‌توجهی و یا لالابالی‌گری، در زمانی که عمل واجبی بر عهده آنها آمده، این واجب را انجام نمی‌دهند و در عوض به عبادات مستحبیه اشتغال پیدا کرده، ترک واجب می‌کنند مثلاً دین واجبی بر عهده آنهاست که مهلت آن سرآمده و باید این قرض را بپردازد و تمکن مالی هم دارد نه این‌که در عسر و سختی باشد تا مشمول فتنه‌ی مسیره گردد، بلکه در یسر است و با این حال ملاحظه می‌کند و دین واجب را ادا نمی‌کند و به جای آن به زیارت امام حسین علیه السلام می‌رود یا مجلس عزای حسینی بپا می‌کند و در این راه مخارج کلانی را متحمل می‌گردد یا مثلاً نماز ظهر و عصر بر او واجب شده ولی او در روز عاشورا یا ایام اربعین مشغول سینه‌زنی و عزاداری می‌شود و به نماز اهمیت نمی‌دهد و نظایر اینها. یا در زمانی که واجب مهم‌تری بر عهده آنها آمده (مثل دفاع از حیثیت و ناموس) این واجب اهم را ترک نموده و به واجبات دیگری - که در این مرتبه نیستند -

می‌پردازد. یا در زمانی که واجب موسع و مضیق مثل امر به ازاله نجاست - که مضیق است - با امر به صلوٰه در اول وقت - که موسع است - بر دوش آنها آمده این واجب مضیق را ترک نموده و مشغول انجام واجب موسع می‌شوند و یا در ظرفی که واجب تعیینی بر عهده آنها آمده و واجب مخیری هم بر دوش آنها بار شده، آنها واجب تعیینی را ترک نموده و مشغول انجام واجب تخیری می‌شوند و در یک کلام عمل عبادی مهم را بر واجب مهم تر - چه عبادی و چه توصلی - مقدم می‌دارند و اهم را ترک نموده مشغول انجام مهم می‌گردند. این وضع اکثریت مکلفین.

حال در چنین مواردی اگر در آن اختلافات سه گانه اصولی که در صدر این بحث برشمردیم مجتهدی مبنایش این شد که صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی نیست، بلکه مطلوبیت ذاتیه عمل هم کافی است در اتیان عمل به قصد قربت و از طرفی هم قائل شد که امر به شیء هم مقتضی نهی از ضد نیست (مثل خود جناب مظفر) و یا معتقد بود که امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست ولی این نهی، یک نهی تبعی است و نهی تبعی، مقتضی فساد عبادت نیست (مثل میرزای نایینی) این دو دسته از فقها راحت‌اند و مشکلی ندارند؛ زیرا در این صورت اگر مکلف عمل واجب اهم را ترک نمود و مشغول فعل عبادی مهمی شد، اگرچه معصیت نموده که ترک واجب اهم نموده، ولی عمل عبادی مهم او صحیح است و لا اشکال فيه. ولی اگر مجتهدی نظرش این بود که در عبادیت عبادت، وجود امر فعلی لازم است (کما علیه صاحب الجواهر) و یا این که معتقد بود که ولو در عبادیت عبادت، امر لازم نیست ولی قائل بود به این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است و نهی از ضد هم مقتضی فساد است طبق هر یک از این دو مبنای حکم کند به این که این اعمال مهمی که اکثر مردم بجای می‌آورند تماماً باطل و بی‌فایده است و زحمت بیهوده کشیدن است یا از باب این که با وجود امر فعلی به اهم این مهم امرش به فعلیت نرسیده و در صحت عبادت است وجود امر فعلی لازم است و یا از باب این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است و نهی هم مقتضی فساد منهی عنه است، حال این دو دسته فقها با این مشکل چه کنند؟ آیا راهی برای حل این مشکل وجود دارد یا ندارد؟

جناب مظفر می فرماید:

گروهی از اصولیان در اینجا مسأله ترتب را مطرح نموده و خواسته اند از این راه، مشکل بالا را پاسخ داده و به تصحیح عبادات اکثر مردم حکم کنند. حال اولاً باید معنای ترتب را بدانیم و ثانیاً تاریخچه آن را و ثالثاً بحث کنیم که آیا این روش صحیح است و بدین وسیله حل مشکل می شود یا نه؟

معنای ترتب: گاهی دو عمل که هر دو دارای ملاک هستند و در هر دو مصلحت وجود دارد، تصادفاً و اتفاقاً با یکدیگر در ظرف واحد اجتماع می کنند منتهی یکی اهم است و دیگری مهم (نظیر ازاله نجاست و صلوٰه اول وقت یا نظیر انقاد غریق و صلوٰه آخر وقت و ...) در اینجا معنای ترتب این است که هم اهم امر دارد و هم مهمی منتهی نه در عرض هم، بلکه در طول هم؛ یعنی امر به مهم مترتب بر امر به اهم است گویا مولا فرموده: «انقذ الغریق و ان عصیت فصل» یا فرموده: «ازل النجاسة عن المسجد و ان عصیت فصل» و امثال ذلک ...

تاریخچه مسأله ترتب: جناب مظفر می فرماید:

به نظر ما اولین کسی که متوجه مسأله ترتب شد، از میان فقها جناب محقق ثانی بود و پس از ایشان، جناب میرزا حسن شیرازی شاگرد میرزای بزرگ شیرازی و استاد آخوند خراسانی این نظریه را تحکیم نموده و سد ثغور کرده و پس از ایشان هم، استاد ما میرزای نایینی این مسأله را کاملاً منقح نموده و اشکالات آن را مطرح نموده و جواب داده است.

خود مسأله ترتب: در ارتباط با این مسأله، در دو مقام باید بحث کنیم:

۱. آیا ترتب فی نفسه امری است ممکن و یا ممتنع است؟ به عبارت دیگر، آیا بر این نظریه تالی فاسدی مترتب هست یا نیست؟ این بحث مربوط به مقام ثبوت است.
۲. بر فرض که ممکن باشد، آیا دلیلی هم بر وقوع و تحقق آن داریم یا نداریم؟ این هم مال مقام اثبات است.

مقام اول: در مرحله امکان و یا استحاله، دو نظریه وجود دارد:

۱. گروهی قائل به امکان هستند؛ یعنی می گویند بر این نظریه تالی فاسدی مترتب

نیست مانند محقق ثانی، کاشف الغطا، محقق نایینی، میرزای شیرازی و ...

۲. و گروهی قائل به استحاله شده‌اند، مثل شیخ انصاری، صاحب کفایه و ...

هر کدام از طرفین، برای مدعای خود، دلایلی دارند. در محاضرات (ج ۳، ص ۹۱ به بعد) سه دلیل برای قائلین به امکان و چهار دلیل برای قائلین به استحاله آمده است؛ ولی جناب مظفر مهم‌ترین دلیل قائلین به استحاله را رد کرده و می‌گوید:

نهایت چیزی که ممکن است قائلین به استحاله در ابطال و استحاله ترتب بگویند آن است که ترتب مستلزم امر به ضدین در آن واحد است و امر به ضدین در آن واحد محال است.

پس ترتب مستلزم محال است و مستلزم المحال، محال فالترتب محال.

عمده در این قیاس دو مرحله‌ای اثبات صغرا و کبرای مرحله اول است.

اثبات صغرا: به کدام بیان، ترتب مستلزم امر به ضدین در آن واحد است؟

بیانش این است که از طرفی به اعتقاد قائلین به ترتب، اگر مکلف امر به اهم را مخالفت نمود و ترک کرد، آن امر از فعلیت نمی‌افتد، بلکه آن امر اطلاق دارد و در هر صورت، فعلی است چه در صورت انجام اهم و چه در صورت ترک اهم و از طرفی هم امر به مهم، در حال ترک اهم، به فعلیت می‌رسد و از مکلف می‌خواهد انجام مهم را. پس در این مرحله - که حال ترک اهم باشد - هم امر به اهم بر فعلیتش باقی است و هم امر به مهم به فعلیت رسیده؛ بنابراین، دو امر فعلی به دو تاضد داریم و ما امر شدیم به ضدین در آن واحد.

اثبات کبرا: امر به ضدین در آن واحد محال است. دلیلش آن است که این امر مستلزم تکلیف بما لا یطلق است، یعنی مولا از عبد می‌خواهد در آن واحد هم انقاد غریق کند هم اقامه صلوة کند و این مقدور عبد نیست و چون مولا حکیم است، محال است که چنین تکلیفی بر عهده ما بیاورد.

نتیجه: ترتب مستلزم محال است و تالی فاسد دارد، پس ترتب فی نفسه محال است چون مستلزم المحال، محال.

ولکن هذه الدعوى: جناب مظفر معتقد است این سخن در نزد قائلین به ترتب، باطل

و بی اساس است؛ زیرا در کبرای مرحله اول که شما گفتید: الامر بالضدین فی آن واحد محال است، مغالطه ای صورت گرفته و آن این که انسان در بدو امر خیال می کند که قید «فی آن واحد» به ضدین برمی گردد، لذا می گوید این محال است؛ چون جمع بین ضدین در آن واحد نشاید. در حالی که وقتی قدری عمیق تر و دقیق تر می شویم، می بینیم قید «فی آن واحد» برمی گردد به کلمه امر، یعنی امر به ضدین که آن امر در آن واحد است. یعنی الان، در حال ترک اهم، هم امر دارد به اهم و هم به مهم. و این که در آن واحد، مولا امر کند به ضدین، دو گونه است:

۱. گاهی مطلوب مولا جمع بین ضدین فی آن واحد است.
 ۲. و گاهی مطلوب ترتب است؛ یعنی اگر این را ترک کردی، آن دیگری را بجا آور. حال اگر مطلوب، جمع بینهما باشد، محال است ولی اگر مطلوب، جمع بینهما نیست، بلکه آن دو در طول هم هستند و فقط امرشان در یک زمان فعلی شده، این که مانعی ندارد و تالی فاسدی ندارد (و ما نحن فیه من هذا القبیل). آن که تالی فاسد دارد، جمع بینهما است؛ پس مغالطه ای پیش آمده برای مخالفین.
- سؤال: چه دلیلی دارید بر این که قید «فی آن واحد» به امر برمی گردد نه به ضدین؟
- جواب: دلیل این ادعا واضح است؛ زیرا فرض این است که بناء علی الترتب امر به مهم مشروط است به صورت ترک اهم یعنی مولا کان فرمود: ازل النجاسة عن المسجد و ان عصیت فصل و با این فرض، امر به مهم نه تنها مقتضی جمع بین ضدین نیست، بلکه به عکس مقتضی عدم الجمع است، به دلیل این که مکلف از دو حال خارج نیست:

۱. یا در حال انجام اهم و مشغول به امتثال امر اهم است.
 ۲. و یا در حال ترک اهم و اشتغال به امر مهم است.
- اگر در حالت اول باشد، فقط یک امر فعلی دارد که همان امر به اهم باشد و امر به مهم، در این مرحله، فعلی نیست، بلکه عمل واجب مهم، در حالت امتثال واجب اهم، مانند کارهای مباح است نسبت به این اهم؛ همان گونه که افعال مباحه، در این صورت، بود و نبودش یکسان است، هکذا فعل مهم هم در صورت فعل اهم چنین است. اگر در

حالت ثانوی باشد، امر به مهم به درجه فعلیت می‌رسد و امر به اهم نیز قبول داریم که به فعلیتش باقی است متتهی خطاب مهم یک شرط دارد و آن شرط ترک الاهم و عصیان آن است که اگر اهم را ترک نمودی، مهم را اتیان کن و امر به مهم همواره مکلف را دعوت می‌نماید به اتیان به متعلقش متتهی با یک قید که ترک الاهم باشد. با این حساب، امر ترتبی هیچ‌گاه داعی به جمع بین اهم و مهم نیست تا شما اشکال کنید که هذا تکلیف بما لا یطاق و محال.

به عبارت واضح‌تر، طلب جمع بین الضدین تنها در صورتی است که مولا دو مطلوب داشته باشد در عرض هم؛ یعنی مثلاً در آن واحد، هم از مکلف اتیان به اهم را بخواهد و هم اتیان به مهم را به حیث که اگر بر فرض محال جمع بینهما فی آن واحد مقدور مکلف بود هر کدام جداگانه مطلوب مولا بودند ولی در باب ترتب این چنین نیست که مولا دو مطلوب در عرض هم داشته باشد، بلکه مطلوبها طولی است یعنی بر فرض محال اگر جمع بین ضدین ممکن بود باز هم مطلوب مولا فقط اهم بود و در حال امتثال اهم، مهم مطلوب نبود، بلکه کالمباحات بود به دلیل این که امر به مهم، مشروط است به صورت ترک اهم؛ و با وجود فعل اهم، شرط امر به مهم مفقود است و مهم اصلاً مطلوبیت ندارد. پس اینجا دو مطلوب عرضی نیستند تا جمع بین الضدین لازم آید، فلا تغفل.

مقام دوم: پس از اثبات این که ترتب فی نفسه امری ممکن است و استحاله‌ای ندارد، وارد بحث در مرحله دوم می‌شویم و این که آیا دلیلی بر وقوع ترتب داریم یا نه؟

جواب این است که ما یک آیه یا روایت معتبر و یا اجماعی بر وجود ترتب نداریم که از آن راه، این مطلب را ثابت کنیم و اصولاً نیازی هم به آیه یا روایت جداگانه‌ای نداریم، بلکه از راه تمسک به همان دو دلیلی که متضمن امر به اهم و امر به مهم هستند، به ضمیمه حکم عقل، این مسأله را ثابت می‌کنیم. بیان مطلب این است که از طرفی فرض این است که هر یک از اهم و مهم، فی نفسه و با قطع نظر از وجود مزاحم، دارای حکم علی حده‌ای هستند و در هر کدام استقلالاً مصلحت هست؛ یعنی ازاله نجاست، قطع نظر از اقامه صلوٰه، مصلحت دارد و اقامه صلوٰه هم، جدای از ازاله

نجاست، دارای مصلحت ملزمه است و از طرفی دیگر هم فرض این است که هر یک از امر به اهم و امر به مهم، اطلاق دارند و شامل می شوند صورت فعل دیگری و ترک آن را؛ یعنی امر به اهم زبان حالش این است: ازل النجاسة عن المسجد سواء صليت ام لا. متقابلاً امر به مهم هم زبان حالش این است صل سواء ازلت النجاسة عن المسجد ام لا. و چون نسبت بینهما عموم من وجه است، یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند، ربما ممکن ازاله نجاست باشد و صلوة نباشد و ربما ممکن بالعکس باشد. و ربما ممکن هر دو با هم باشند. لذا اتفاقاً و تصادفاً به صورت موجبۀ جزئیۀ قد یتفق المزاحمة بینهما فی مورد الاجتماع و چون هر دو دلیل اطلاق دارند، مقتضای اطلاق آن دو عبارت است از طلب جمع بینهما؛ چون هر کدام می گویند چه دیگری را انجام بدهی و چه انجام ندهی، باید مرا اتیان کنی و لکن جمع بینهما محال است؛ چون جمع بین الضدین است. لذا ناچار باید از احد الدلیلین رفع ید کنیم. حال در اینجا امر دایر است که از اطلاق احدهما رفع ید کنیم و او را مقید کنیم به صورت عدم و ترک دیگری و یا از اصل احد الدلیلین رفع ید کرده و آن را به کلی نادیده بگیریم.

در اینجا عقل می گوید: از اطلاق احد الدلیلین دست بردار؛ زیرا اگر ضرورتی نبود، به اطلاق هر دو عمل می کردیم ولی ضرورت پیش آمده ناچار باید از یکی دست برداریم و قاعده این است که الضرورات تقدر بقدرها، یعنی به اندازه رفع ضرورت باید رفع ید کنیم نه بیشتر. فی المثل اکل میتة حرام است ولی اگر شخصی در وسط بیابان مضطر شده و اگر اکل میتة نکند خواهد مرد، اینجا اکل میتة به مقدار رفع ضرورت اشکالی ندارد. و یا شرب خمر حرام است، ولی اگر کسی مضطر شد، به مقدار رفع ضرورت می تواند شرب خمر کند. اما بیش از آن مجاز نیست که جام شراب را سر بکشد و عریده مستانه ای هم سر بدهد.

حال در مانحن فیه از اطلاق احدهما که رفع ید کنیم و مقید کنیم او را به صورت ترک الاخر، مشکل رفع می گردد. پس وجهی برای رفع ید از اصل احدهما نداریم. حال که بناست از اطلاق احدهما رفع ید شود، آیا از اطلاق دلیل اهم رفع ید کنیم یا از اطلاق دلیل مهم؟

با توجه به این که اهم اولویت و ارجحیت دارد و به حکم عقل تقدیم مرجوح بر راجح قبیح است، لذا به ناچار باید از اطلاق دلیل مهم رفع ید کنیم یعنی اطلاق او را مقید کنیم به صورت ترک دیگری و بگوییم اگر اهم را ترک کردی، مهم را به جای آور؛ ازل النجاسة و ان عصیت فصل و معنای ترتب هم همین است که خطاب به مهم در طول خطاب به اهم و مشروط به ترک اهم است. پس با استفاده از دو دلیل اهم و مهم به ضمیمه حکم عقل:

۱. به استحالة جمع بینهما در امتثال فی آن واحد.

۲. به مقدم داشتن راجح بر مرجوح.

مطلوب ما ثابت می گردد که داستان ترتب باشد. این که ما ثابت کردیم (از راه اقتضای دو امر به ضمیمه حکم عقل) که امر به مهم، ترتبی است یعنی مشروط است به ترک اهم، این نوع دلالت از باب دلالت اشاره است که در خاتمه بحث مفاهیم ذکر کردیم و آن این که اصل دلالت مقصود متکلم به قصد استعمالی و عرفی نیست و لکن این دلالت لازمه مدلول کلام است به لزوم عقلی که غیر بین یا بین بالمعنی الاعم است و آنجا گفتیم این دلالت گاهی از انضمام در کلام دانسته می شود؛ مثل به دست آوردن اقل الحمل که سته اشهر است از «وَالْوَلِيدَةُ يُرْضِعُنَّ أَوْلَئِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» با «وَحَفْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (۶ = ۲۴ - ۳۰) و گاهی از یک کلام استفاده می شود؛ مثل امر به ذی المقدمه که از تصور ذی المقدمه و نسبت بینهما وجوب تبعی برای مقدمه درست می کنیم و ما نحن فیه از قسم اول است که از اقتضای دو دلیل، به ضمیمه حکم عقل، این امر ترتبی را استنباط کردیم.

در این کتاب، خلاصه نظریه ترتب را ذکر کردیم، اما تفصیل مطلب و مناقشات این نظریه محتاج به بیانات مفصلی است که از حوصله کتاب خارج است. میرزای نایینی برای این مسأله ۵ مقدمه ذکر کرده که برای مطالعه آنان می توان به تقریرات درس ایشان مراجعه کرد.^۱

مسأله چهارم اجتماع امر و نهی

تحریر محل نزاع

مسأله چهارم از مسائل غیر مستقلات عقلیه، مسأله مهم و تاریخی اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. از قدیم الایام، در میان اصولیان شیعه و سنی، این بحث مطرح بوده و هست که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا خیر؟ اکثریت مطلق اشاعره و گروهی از متقدمین و متأخرین علمای شیعه قائل به جواز شده‌اند و بیشتر علمای معتزله و دانشمندان شیعه قائل به امتناع اجتماع شده‌اند.

قبل از هر امری چند مطلب را ذکر می‌کنیم:

مطلب اول: جناب مظفر بر این باور است که در آغاز امر که انسان با این عنوان روبه رو می‌شود، خیال می‌کند که این بحث از مباحث بیهوده و باطل است؛ به جهت این که اجتماع امر و نهی در شیء واحد معقول نیست و جایی برای این نزاع وجود ندارد حتی بر مبنای اشاعره که تکلیف به مالا یطاق را تجویز می‌کنند. به دلیل این که در ما نحن فیه، صغرا تکلیف بمالا یطاق نیست، بلکه نفس التکلیف محال است یعنی به شیء واحد امر و نهی کردن ممتنع است و این مورد اتفاق نظر همگان است. حتی اشعری هم در این مورد قائل به استحاله است. فرق بین تکلیف به محال با آنجا که نفس التکلیف محال باشد آن است که در التکلیف بالمحال خود تکلیف مستحیل نیست یعنی مولا می‌تواند اراده کند آن متعلق را و بدان امر کند مثل طرالی المساء، امش علی الماء ولی متعلق تکلیف محال است یعنی امثال آن از ناحیه عبد مقدور نیست. اینجا بین اشاعره و دیگران اختلاف است، ولی در التکلیف بالمحال، خود تکلیف استحاله دارد و مولا نمی‌تواند اراده کند؛ چون که اجتماع نقیضین در اراده مولا پیش می‌آید؛ مثل تحرک، اسکن. و ما نحن فیه من هذا القبیل؛ یعنی نفس تکلیف محال است؛ زیرا امر به شیء واحد یعنی طلب فعل و اراده آن شیء و نهی از شیء واحد یعنی نخواستن و کراهت نسبت به آن و خواستن و نخواستن شیء واحد در آن واحد جمع بین نقیضین است و هو مستحیل ذاتاً.

با این محاسبه، سؤال می‌شود که این نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی چه معنایی

دارد؟ ولی این یک پندار بدوی است و عنوان بحث ما در این مسأله اشتباه‌انداز و از عناوین فریبنده است و گرنه بحث ما بحث بی فایده‌ای نیست؛ لذا ما برآنیم تا کلمه به کلمه عنوان بحث را توضیح دهیم تا کاملاً مقصود اصولیان روشن شود.

اصطلاحاتی که در عنوان بحث آمده سه امر است:

۱. کلمه اجتماع،

۲. کلمه واحد،

۳. کلمه جواز.

در پایان، از اصطلاح دیگری سخن خواهیم گفت و آن قید مندوحه است که گروهی از اصولیان آن را افزوده‌اند.

قید اجتماع: منظور از اجتماع امر و نهی چیست؟

مقدمه: گاهی متعلق امر و نهی کاملاً با یکدیگر متباینان هستند؛ یعنی در هیچ موردی متصادقان نیستند مثل صل و لاتشرب.

گاهی نیز متعلق‌ها متساویان هستند مثل صل و لاتصل.

گاه عام و خاص مطلق‌اند چه متعلق امر اعم و متعلق نهی اخص باشد او بالعکس مثل صل و لاتصل فی الدار المغضوبه.

گاهی هم عامین من وجه هستند یعنی امر تعلق گرفته به عنوان خاصی که دارای مصلحت است و نهی تعلق گرفته به عنوان خاصی که دارای مفسده است ولی اتفاقاً و تصادفاً در موردی این دو عنوان با یکدیگر تلاقی و برخورد کرده‌اند؛ یعنی عمل واحدی هم عنوان مأموریه بر او منطبق شده و هم عنوان منهی عنه. با حفظ این مقدمه می‌گوییم قسم اول خارج از محل بحث است؛ چون شیء واحد نیست.

قسم دوم هم خارج است؛ چون تناقض است.

قسم سوم هم احکام باب عام و خاص را دارد که يقدم الخاص علی العام پس مورد بحث ما منحصر به همین قسم اخیر است و منظور از اجتماع امر و نهی در شیء واحد آن است که امر تعلق گرفته به عنوان خاصی که ربطی به عنوان منهی عنه ندارد و نهی تعلق گرفته به عنوان خاصی که ربطی به عنوان مأموریه ندارد و هر کدام برای خود

مصادیقی جداگانه دارند. و لکن گاهی پیش می آید و اتفاق می افتد که این دو عنوان در شیء واحدی اجتماع و التقابن نمایند. در این مورد است که امر و نهی در شیء واحد جمع می شوند و این اجتماع و تلاقی عنوانین هم دو گونه است:

۱. گاهی اجتماع، اجتماع موردی است یعنی یک عمل واحدی ما به الانطباق دو عنوان نیست، بلکه دو عمل است که در زمان واحد با همدیگر تقارن پیدا کرده اند و مجاورت دارند و احدهما ما به الانطباق عنوان مأمور به است و الاخر ما به الانطباق عنوان منهی عنه؛ از قبیل صلوة و نظر به اجنبیه که انسان در ضمن صلوة نظر به اجنبیه می اندازد و یا استماع غیبت می کند که اینها دو عمل علی حده هستند. صلوة عملی جدا است و نظر هم عمل دیگری است علی حده. نه صلوة ما به الانطباق عنوان نظر به اجنبیه است و لا العکس. چنین اجتماعی از محل بحث ما خارج است و لاشک در این که در چنین موردی اگر مکلف جمع بینهما نمود، هم مطیع است، چون نماز خوانده، و هم عاصی است، چون نظر به اجنبیه کرده است.

۲. گاهی اجتماع، اجتماع حقیقی است. این هم دو قسم است:

گاهی اجتماع عقلی است که به دقت عقلیه فلسفیه ثابت می گردد.

گاهی نیز اجتماع حقیقی عرفی است که عندالعرف اجتماع هست، ولو این که عندالعقل نباشد.

توضیح این که صلوة در دار غصبی را با دو دید می توان ملاحظه کرد.

یکم. اگر با دید عقلی و دقت عقلی ملاحظه شود، همین صلوة در دار مغضوبه کان

دو چیز است و دارای دو حیث است:

الف. حیث صلاتی.

ب. حیث غصبی.

ج. همین صلوة را اگر در معرض دید عرف قرار دهید، به نظر عرف، این شیء

واحد است و تعدد عنوان، او را متعدد نمی کند.

حال اجتماع حقیقی در موردی است که عمل عندالعرف واحد است و یک عمل

است که مجمع دو عنوان شده هم عنوان مأمور به بر او منطبق است و هم عنوان

منهی عنه؛ مثل صلوة در دار مغضوبه (مثال به حرکت بهتر است کما قال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایه (ج ۱، ص ۲۳۴) و فی العبارة مسامحة اذا الصلوة عنوان للواحد المذكور و الا ولی ان یقول کالحركة بقصد الصلوة فی المغضوب).

در این مثال عنوان مأمور به صلوة است و ربطی به غصب ندارد چنانکه عنوان منهی عنه غصب است و ربطی به صلوة ندارد. هر کدام جدای از دیگری هستند و مکلف می تواند صلوة را ایجاد کند بدون غصب یا غصب را ایجاد کند بدون صلوة ولی تصادفاً آمده و به سوء اختیار خودش بینهما را جمع کرده است و نماز را در دار غصبی خوانده و این کون یا حرکت در دار مغضوبه عمل واحدی است عرفاً که مجمع دو عنوان شده و اینجا مورد بحث است که آیا اجتماع جایز است یا خیر ...

کلمة واحد: واحد گاهی در مقابل کلی به کار می رود. منظور از کلی یعنی ما یصدق علی کثیرین مثل انسان و منظور از واحد یعنی یک شخص که قابل صدق بر کثیرین نیست مثل زید که واحدی از آحاد انسان است.

و گاهی در مقابل متعدد به کار می رود، منظور از متعدد یعنی دو یا چند عمل مثل صلوة و نظر به اجنبیه و یا استماع الغیبة. منظور از واحد یعنی یک عمل و یک فعل که به یک وجود موجود می شود نه به دو یا چند وجود، و مقصود ما از واحد همین معناست. شیء واحد یعنی عمل واحد در مقابل عمل متعدد.

حالا فرق ندارد که این عمل واحد فی نفسه کلی باشد و قابل صدق بر کثیرین باشد مانند صلوة در دار مغضوبه که واحد است ولی دارای افراد متعدد عرضی و طولی می تواند باشد و یا شخصی باشد مثل صلوة زید در دار مغضوبه که عمل واحد شخصی است و بر صلوة عمرو در دار مغضوبه صدق نمی کند. پس واحد بالمعنی الثانی اعم از واحد بالمعنی الاول است. بنابراین واحد در قبال متعدد چه جزئی باشد چه کلی هر دو مورد بحث است. پس گفتار صاحب معالم که نزاع را منحصر نموده به واحد شخصی باطل شد و نیز مواردی که عمل واحد بالجنس باشد، یعنی دو عمل است ولی تحت یک مفهوم کلی داخل اند، این هم خارج شد نظیر سجود برای خداوند و برای بت که سجود اگرچه کلی است، ولی خود این طبیعت بما هی هی

تحت امر و نهی نرفته تا بر عمل واحدی دو عنوان منطبق شود، بلکه حصه‌ای از این طبیعت تحت امر رفته که سجود برای خدا باشد و حصه معینه دیگری تحت نهی^۱ رفته که سجود للصنم باشد و این دو هیچ‌گاه در وجود خارجی واحد نیستند؛ یعنی محال است که عمل واحدی ملتی و مجمع هر دو عنوان باشد. پس از محل نزاع خارج است.

کلمه جواز: کلمه جواز به چهار معنا آمده است:

۱. جواز عقلی به معنای امکان در مقابل استحاله.

۲. جواز عقلی به معنای حسن در قبال قبح عقلی؛ که در مورد خداوند، این معنای دوم بازمی‌گردد به معنای اول در قسمت قبح و استحاله؛ زیرا هر آنچه قبیح باشد (یعنی غیر جایز بالمعنی الثانی باشد) مستحیل هم هست؛ یعنی غیر جایز بالمعنی الاول چون مولا حکیم است و کار قبیح بر مولای حکیم مستحیل است منتهی به استحاله و قوعی و نه ذاتی.

۳. جواز به معنای آزادی و توسعه در مقابل وجوب که منع از ترک دارد و حرمت که منع از فعل دارد و هر دو الزامی است.

۴. جواز به معنای احتمال.

حال جواز مورد بحث ما جواز به معنای اول است و بالمعنی الثانی هم باشد عیبی ندارد؛ زیرا برگشت به اولی دارد.

پس از این که اصطلاحات سه گانه عنوان بحث روشن شد، بر شمار روشن می‌شود که محل نزاع در کجاست. نزاع در این است که امر تعلق گرفته به عنوان «صلوة بما هی صلوة» و نهی تعلق گرفته به عنوان «غصب بما انه غصب»؛ این دو عنوان کاملاً از هم متمایزند و هر کدام هم اطلاق دارند. یعنی امر «صل» اطلاق دارد نسبت به ماده اجتماع و صلوة در دار غصبی را هم دربرمی‌گیرد و نهی «لا تغصب» هم اطلاق دارد، یعنی شامل غصب در ضمن صلوة و کون صلوتی هم می‌گردد. حال اگر مکلف بسوء اختیار خود رفت و بینهما را جمع نمود، آیا در این صورت ممکن است که هم امر «صل» به فعلیت خود باقی باشد و هم نهی «لا تغصب» فعلی باشد یا این که بقای هر دو بر

فعلیت محال است و در مادهٔ اجتماع (یعنی عملی که مجمع العنوانین باشد) فقط امر به فعلیت خود باقی می ماند و یا فقط نهی به فعلیت باقی می ماند؟
 قائلین به جواز اجتماع مدعی هستند که در این عمل واحد هر یک از امر و نهی هر دو فعلیت دارند. چنان که نسبت به نمازهای غیر غصبی و غصبهای غیر صلوتی هر کدام فعلی هستند و در نتیجه این مکلف، هم عاصی است و هم مطیع.
 و قائلین به امتناع اجتماع می گویند در این صورت احدهما از فعلیت می افتد و محال است که هر دو باقی بر فعلیت باشند.
 منتهی قائلین به امتناع دو دسته اند:

۱. گروهی جانب نهی را غلبه می دهند بر جانب امر و می گویند: در این فعل واحد مجمع العنوانین، تنها نهی «لا تغصب» بر فعلیت خود باقی می ماند. در نتیجه حکم می کنند به این که هذا المكلف عاص لا غیر، کما سیاتی تفصیلاً.
۲. گروهی نیز جانب امر را غلبه می دهند و در نتیجه حکم می کنند به این که هذا المكلف مطیع و لا غیر.

پس از تبیین محل نزاع، می رویم سراغ مبانی این دو نظریه:
 سؤال: قول به جواز بر چه مبانی استوار است؟ قول به امتناع بر چه اساسی مبتنی است؟

جواب: دو مقدمه: الف. لاشک در این که احکام شرعیه همه جا به حسب ظاهر خطاب به عناوین و طبایع کلیه تعلق گرفته اند. مثلاً امر رفته روی عنوان صلوة یا حج. یا این که نهی رفته روی عنوان غصب یا شرب خمر، منتهی بحث در این است که آیا این احکام از عناوین سرایت به معنونات می کنند و در واقع امر یا نهی برای افراد و مصادیق خارجیه ثابت است و یا این که از عنوان به معنونات سرایت نمی کند و حکم فقط برای عناوین ثابت است و معنویات نه امر دارند و نه نهی منتهی امثال این عنوان و طبیعت در خارج به امثال افراد است یعنی فرد را که امثال کرد، انطباق قهری و اجزای عقلی. در مسأله دو نظریه وجود دارد:
 ۱. گروهی قائل به سرایت اند.

۲. گروهی قائل به عدم سرایت.

هر کدام دلایلی دارند که در آینده مطرح خواهیم ساخت.

ب. بحث دیگری است در این که بر فرض در واقع حکم از عنوان به معنوع

سرایت کند، آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوع می شود یا خیر؟

به عبارت دیگر اگر عمل واحد و حقیقت واحدی دارای دو عنوان و دو اسم بود،

آیا موجب می شود که مسمی هم دو تا شود و متعدد شود یا خیر؟

باز در مسأله دو قول است:

۱. جمعی می گویند: تعدد عنوان موجب تعدد معنوع می شود. به نظر دقیق

فلسفی، توضیح این که ما یک نظر عرفی و عقل عرفی داریم و یک نظر دقیق فلسفی و

عقل فلسفی.

عقل فلسفی آن است که مته روی خشخاش گذاشته و ذره ای مسامحه در حکمش

ندارد ولی عقل عرفی مسامحه دارد. فی المثل اگر جامه شما آلوده به خون شود و شما

دو یا سه بار طبق دستور شرع آن را با آب بشویید به طوری که جسم خون رفته ولی

رنگ آن باقی باشد، اینجا اگر از عرف سؤال کنی جامه پاک است یا خیر، می گوید این

جامه پاک شد و خون در کار نیست. ولی چنانچه از عقل فلسفی بپرسی، می گوید این

رنگ عرضی است و عرض بدون جوهر محال است موجود باشد؛ پس این جامه

هنوز خون دارد. حال در مانحن فیه هم عقل دقیق فلسفی می گوید: این عمل خارجی

ولو عندالعرف یک عمل است ولی در واقع دو عمل است به این بیان که ملاک فردیت

این عمل برای صلوة یا غضب به این است که خصوصیات و مشخصات فردیه را

همراه خود داشته باشد و در اینجا اگر صلوة در دار غضبی را با صلوة حساب کنیم،

خصوصیات فردیه صلوتی همراه اوست و اگر با غضب حساب کنیم، کذلک. حال

می پرسیم که آیا این عمل، دو فرد است یا یک فرد. اگر یک فرد است، فرد صلوة است

یا فرد غضب؟ معلوم می شود که این عمل، در باطن دو عمل است؛ ولی عرف در

ظاهر، یک عمل در قیافه آن می بیند.

۲. جمعی دیگر می گویند: تعدد عنوان، موجب تعدد معنوع نمی شود؛ زیرا ممکن

است حقیقت واحد و مسمای واحدی دارای هزار اسم و عنوان و وجه باشد؛ مثل الله تبارک و تعالی که بسیط من جمیع الجهات است و مع ذلک والله الاسماء الحسنی. این بحث نیز در آینده تفصیلاً خواهد آمد. با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم:

مبنای قول به جواز، اجتماع احدا الامرین است.

الف. یا باید قائل باشند به این که احکام شرعیه فقط به عناوین کلیه تعلق می‌گیرند و به معنویات سرایت نمی‌کنند که در نتیجه، آن معنویات خارجی (که عمل واحد است) نه امر دارد و نه نهی دارد، بلکه امر رفته روی عنوان صلوة و نهی رفته روی عنوان غضب؛ و عناوین متعدد است فلا اشکال.

ب. و یا اگر قائل شدند به این که احکام شرعیه از عناوین به معنویات سرایت می‌کند و در واقع حکم مال معنویات است، باید قبول کنند که با تعدد عنوان، معنونات هم متعدد می‌شوند به دقت عقلیه.

در حقیقت، عمل، عمل واحد نیست، بلکه عمل متعدد است و دو عمل است: یکی معنوی به عنوان صلوة است و امر دارد و دیگری معنوی به عنوان غضب است و نهی دارد. نظیر صلوة و نظر به اجنبیه که دو عمل است.

پس در حقیقت اینجا اجتماع امر در شیء واحد نشده، بلکه متعلق الامر شیء و متعلق النهی شیء آخر فلا استحاله فی هذا.

پس قائل به جواز نمی‌خواهد بگوید که شیء واحد متعلق امر و نهی شده و جایز است، بلکه می‌خواهد بگوید اصلاً اجتماع امر و نهی در شیء واحد پیش نمی‌آید.

مبنای قول به امتناع: قائلین به امتناع اولاً باید معتقد باشند که حکم شرعی از عنوان به معنویات سرایت می‌کند و آن که در واقع محکوم به این حکم است، همان معنونات هستند. ثانیاً باید قبول کنند که تعدد عنوان موجب تعدد معنویات نمی‌شود. در این صورت است که می‌توانند به استحاله حکم کنند؛ چون لازم می‌آید که امر و نهی در شیء واحدی جمع شوند و هو مستحیل. در نتیجه، یا باید امر بماند و نهی برود او بالعکس (چنان که صاحب المعالم و صاحب الکفایه می‌گویند).

مطلب سوم. اختلاف است میان اصولیان در این که آیا مسأله اجتماع امر و نهی در

شیء واحد از مسائل علم فقه است؟ یا از مسائل علم کلام؟ و یا علم اصول؟ بر فرض که از مسائل اصولیه باشد، آیا داخل در مباحث الفاظ است و یا ملازمات عقلیه؟ - گروهی فرموده‌اند که این مسأله داخل در علم فقه است؛ چون در این مسأله، سخن از صحت و بطلان صلوٰه در دار غصبی مطرح است و صحت و بطلان از احکام شرعیه است که باید در فقه مطرح شود.

- جمعی گفته‌اند: از مسائل علم کلام است؛ چون در این مسأله، سخن از امکان و استحاله مطرح است و آن هم یک حکم عقلی است و در علم کلام مطرح است. - عده‌ای فرموده‌اند: از مسائل علم اصول و جزء مباحث الفاظ است؛ چون سخن از اجتماع امر و نهی است و امر و نهی از مباحث الفاظ‌اند.

مسأله (اجتماع امر و نهی) از ملازمات عقلیه غیر مستقل است

جناب مظفر به پیروی از استادشان می‌فرماید:

این مسأله از مسائل اصولیه و داخل در ملازمات عقلیه بخش غیر مستقلات است، زیرا ملاک آن باب را دارد و آن ملاک این است که اثبات این مسأله متوقف بر دو مقدمه است. یک مقدمه را در صغرا به کمک شرع به دست می‌آوریم و مقدمه دیگر را در کبرا عقل حکم می‌کند. لذا داخل در ملازمات عقلیه است.

بیان ذلک: بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی می‌گوییم: هرگاه مکلف به سوء اختیار خودش مابین عنوان منهی عنه و مأوریه را در شیء واحدی جمع نمود، در این صورت اگر امر و نهی هر دو به فعلیت خود باقی بمانند، لازم می‌آید اجتماع امر و نهی در شیء واحد. لکن این اجتماع محال است و باطل است. پس به فعلیت ماندن امر و نهی محال و باطل است.

بیان ملازمه: چه ملازمه است بین بقای امر و نهی بر فعلیت بالزوم اجتماع امر و نهی در شیء واحد؟

اثبات ملازمه مبتنی است بر دو مبنایی که در بالا اشاره شد.

۱. احکام از عناوین به معنونات سرایت می‌کنند.

۲. با تعدد عنوان، معنون متعدد نمی‌شود.

در این صورت ملازمه درست می‌گردد و این صغرا - که حکم به ملازمه باشد - در موردی است که امر و نهی از سوی شارع داشته باشیم که هر کدام به عنوانی تعلق گرفته باشد و مکلف بینهما را جمع کند.

ابطال لازم: ابطال لازم در علم اصول تبیین نمی‌شود، بلکه در علوم عقلیه بیان می‌شود که اجتماع امر و نهی در شیء واحد مستلزم آن است که نفس التکلیف باطل باشد و هو محال.

نتیجه می‌گیریم ابطال ملزوم را که باقی ماندن امر و نهی بر فعلیت باطل است. آری، بنابر قول به جواز اجتماع، این استدلال ناتمام است و ما نحن فیه صغرای آن کبرای کلی نمی‌شود؛ چون که علی هذا القول، هیچ وقت اجتماع امر و نهی در شیء واحد حقیقی لازم نمی‌آید.

ان قلت: بنابر این، مسأله «اجتماع امر و نهی» از مسائل علم اصول نخواهد بود؛ چون این مسأله، بر یک قول، صغرای آن کبرای کلی شد؛ ولی بنابر قول دیگر نشد. پس مسأله اصولیه نیست.

قلت: اگر مسأله‌ای بخواهد اصولی باشد، لازم نیست که بنابر جمیع احتمالات و اقوال داخل در بحث باشد و صغرای آن کبرای کلی قرار بگیرد، بلکه بنابر احداً اقوال هم که صغرویت پیدا کند کافی است و خوشبختانه جمیع مباحث اصولیه از این قرار است که علی احد القولین او الاقوال صغرویت دارد نه روی همه اقوال. فی المثل در باب اوامر که بحث می‌کنیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا استحباب یا مشترک لفظی است بنابر قول به دلالت بر وجوب یا استحباب صغرای اصالة الظهور می‌شود. ولی بنابر قول به اشتراک لفظی یا معنوی، مسأله صغرای اصالة الظهور نخواهد بود و هکذا در نهی، در عام و ...

مطلب چهارم، مقدمه: ما دو نوع حیثیت داریم:

۱. حیثیت تعلیلیه: آن است که حکم رفته باشد روی ذات الموضوع و این حیثیت و عنوان نه جزء الموضوع و نه تمام الموضوع باشد، بلکه علت ترتب حکم بر ذات الموضوع باشد. مثل «الخمير حرام لكونه مسكراً» که حرمت بر ذات الخمر مترتب

شده و حیثیت مسکر بودن علیت دارد.

۲. حیثیت تقییدیه: آن است که این حیثیت و عنوان یا تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع برای ثبوت حکم. مثل اکرم العالم که عنوان «عالم» تمام الموضوع است. یا لوجوب الاکرام و یا قلد المجتهد العادل که حیث عدالت جزء الموضوع است و حکم بر مجموع بار شده نه بر ذات (کما مر در مبحث مفهوم وصف).

مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع

تابه حال روشن شد که قول به جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد مبتنی بر یکی از دو مبنا است:

الف. متعلق احکام نفس العناوین است و حکم از عنوان به معنونات سرایت نمی‌کند.

ب. علی فرض السرایه، تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌گردد.

حال جناب آخوند و اتباع او فرموده‌اند: نزاع در باب اجتماع امر و نهی بر می‌گردد به نزاع و بحث در این که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه؟

اگر گفتیم آری، پس می‌گوییم: اجتماع امر و نهی هم جایز است.

و اگر گفتیم نه، پس می‌گوییم: اجتماع امر و نهی هم جایز نیست.

پس بهتر آن است که ما بحث را گسترده‌تر مطرح کنیم؛ یعنی بگوییم آیا تعدد

عناوین موجب تعدد معنونات می‌شود یا خیر؟

به گفته جناب مظفر، مشهور علما اصول بحث را تحت عنوان «اجتماع الامر و النهی جائز ام لا» قرار داده‌اند و این صحیح است؛ چون ما در اینجا از اصل جواز و عدم جواز (امکان و استحاله) بحث می‌کنیم نه از این که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه؟

و آن بحث که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا خیر، جزء مبادی تصدیقیه و مبانی قول به جواز اجتماع است و به اصطلاح اصولیان، از حیثیات تعلیلیه است برای مبحث ما؛ یعنی بحث ما از نفس جواز و عدم جواز است منتهی علت و برهان قول به جواز، آن است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود والا فلا. پس

نباید این بحث را به آن بحث ارجاع داد؛ زیرا این مخلوط کردن مبنا و بناست. آری، در باب اجتماع امر و نهی ناگزیریم که بحث کنیم از این که آیا اساساً تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه و دلیل این که در این باب مطرح می شود آن است که در باب دیگر عنوان نشده است.

قید مندوحه

مطلب پنجم: بسیاری از اصولیان قید مندوحه را در عنوان مسأله اجتماع امر و نهی اضافه نموده اند و گفته اند: موضوع بحث ما در این مسأله اجتماع الامر و النهی مع المندوحه است.

بعضی دیگر هم فرموده اند: نزاع در جواز و عدم جواز اجتماع، منحصر است به موردی که مکلف بسوء الاختیار بین متعلق امر و نهی را جمع کند؛ یعنی مأمور به را در مورد نهی اتیان کند.

هر دو گروه مقصودشان این است که مکلف قدرت داشت که مأمور به را در مکان مباح اتیان کند تا جمع بینهما نشود ولی از آزادی خود سوء استفاده کرد و آمد بینهما را جمع کرد.

سؤال: چرا بسیاری از اصولیان قید مندوحه را و گروهی قید مع الجمع بینهما بسوء الاختیار را افزوده اند؟

جواب: به جهت این که مکلفی که بین متعلق امر و نهی را جمع کرد، گاهی تمکن داشت و می توانست جمع نکند ولی بسوء الاختیار جمع نمود؛ و گاهی مکلف اصلاً تمکن ندارد، بلکه مضطر شده به این که مأمور به را در مورد نهی امثال کند؛ مانند شخصی که در مکان غصبی محبوس و زندانی است و نمی تواند از آنجا خارج شود. حال در صورت دوم، اجتماع امر و نهی بالاتفاق جایز نیست و محال است که هر دو باقی بر فعلیت باشند؛ زیرا مکلف قدرت بر امثال هر دو ندارند و چنین موردی داخل در باب تراحم خواهد کرد که هر کدام اهم باشد، همان به فعلیت می رسد (چه امر و یا نهی) و دیگری از فعلیت سقوط می کند؛ پس باید از قسم اول باشد تا داخل در بحث ما در باب اجتماع امر و نهی باشد.

آخوند و پیروانش گفته‌اند: وجود و عدم قید مندوحه یکسان است و ما نیازی به آن نداریم؛ زیرا بحث ما در باب اجتماع امر و نهی یک بحث جهتی و حیثی است؛ یعنی فقط از جهت این که تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون می‌شود یا نه، بحث می‌کنیم. اگر گفتیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، حکم می‌کنیم به جواز اجتماع امر و نهی، چه مندوحه‌ای باشد یا نباشد؛ چون این حیث مورد بحث نیست.

اگر گفتیم به تعدد عنوان معنون متعدد نمی‌شود، حکم می‌کنیم به استحالة اجتماع، چه مندوحه‌ای باشد و چه نباشد. یعنی این حیث در بحث ما دخیل نیست.

به عبارت اصطلاحی، ما روی محالیت نفس التکلیف بحث داریم که آیا نفس تکلیف به صلوٰه و غضب با امکان تصادق و اتحادشان در وجود محال است یا جایز؟ قائل به جواز می‌گوید: محال نیست. و قائل به امتناع می‌گوید: محال است.

و اما مندوحه داشتن یا نداشتن مربوط به مقام امتثال است و جایی که مکلف راه فرار ندارد، بحث دربارهٔ خود تکلیف نیست، بلکه دربارهٔ متعلق التکلیف است. پس مندوحه نداشتن مانع خارجی و در رتبهٔ بعد است و در اصل بحث ما (جواز و عدم جواز اجتماع) دخیل نیست.

جناب مظفر معتقد است که حق با مشهور است و قید مندوحه در محل بحث ما کاملاً دخیل؛ چون نزاع ما جهتی نیست که صرفاً از جهت این باشد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه، چه از جهت دیگر مانعی باشد (کعدم التمكن) یا نباشد، بلکه نزاع بر فرض وجود مندوحه است. والا مجرد قول به این که تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون کافی نیست در جواز اجتماع، مگر مندوحه‌ای باشد. پس باید ما بین باب اجتماع امر و نهی با باب تراحم فرق گذاشت.

فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسأله اجتماع

مطلب ششم: در برخی موارد، سه باب تعارض، تراحم و اجتماع امر و نهی به یکدیگر مشتبه می‌شوند و تمیز اینها از یکدیگر مشکل است.

وجه الاشکال، در باب تعارض: تعارض دلیلیں صور مختلفی دارد:

گاهی نسبت بینهما تباین کلی است، مثل: اکرم العلماء ولا تکرّم العلماء.

و گاهی نسبت بینهما عموم و خصوص مطلق است، مثل: اکرم العلماء و لاتکرم العالم الفاسق.

و گاهی نسبت بینهما عموم و خصوص من وجه است، مانند: اکرم العلماء و لاتکرم الفساق.

ماده افتراق دلیل اول، علمای عادل است و ماده افتراق دلیل ثانی، جاهل فاسق است و ماده اجتماع هر دو، عالم فاسق است که هم عنوان عالم بر او منطبق است و هم فاسق. پس یکی از موارد تعارض، موردی است که متعارضین بینهما عموم و خصوص من وجه باشد.

باب تزاحم: دو حکم شرعی که با یکدیگر متزاحم می شوند، باز صور مختلفی دارد: گاهی تزاحم بین دو واجب است؛ و گاهی بین یک واجب و یک مستحب است؛ و گاهی بین دو حرام و گاهی بین یک واجب و یک حرام.

در موردی که بین وجوب و حرمت مزاحمت باشد، یکی از مواردش آن است که نسبت بین وجوب و حرمت، به لحاظ متعلق آن دو، عموم و خصوص من وجه باشد. مثل صلوٰه در دار غصبی مع عدم المندوحة.

باب اجتماع امر و نهی: این باب هم منحصرأ موردش آن جایی است که نسبت بین متعلق امر و نهی عموم و خصوص من وجه باشد، مانند: صل و لاتغصب که ماده اجتماع صلوٰه در دار غصبی است مع وجود المندوحة.

حال در مواردی که نسبت بین دو متعلق دو حکم عموم من وجه باشد، اینجا قابلیت دارد که از باب تعارض باشد و یا از باب تزاحم باشد و یا از باب اجتماع امر و نهی. با این حساب، چنین موردی را داخل در کدام باب کنیم؟ آیا داخل در باب تعارض کنیم و صغرای آن باب بدانیم تا حکم تعارض - که تساقط یا تخییر باشد - بر آن جاری شود؟

یا داخل در باب تزاحم باشد تا حکم متزاحمین را داشته باشد. یعنی اگر مساوی اند، تخییر عقلی و اگر احدهما رجحان دارد، اخذ به راجح یا اهم کنیم؟ و یا در باب اجتماع امر و نهی داخل باشد که احکام آن جاری شود. یعنی علی القول به جواز

اجتماع، هم عاصی و هم مطیع باشد. لو جمع بینهما و علی القول بالاستحالة و تقدیم جانب الامر حکم کنیم به این که فقط مطیع است و نه عاصی و علی القول بالاستحالة و تقدیم جانب نهی می گوئیم فقط عاصی است و نه مطیع؟

فما المائز بینها و ما الفارق؟

مقدمتاً چند نکته را ذکر می کنیم:

۱. پیش از این در بحث عام و خاص گفتیم که عام سه قسم است:

استغراقی، بدلی، مجموعی.

در ما نحن فیه، قسم اول و دوم منظور نظر است.

عام استغراقی: آن بود که حکم در واقع برای جمیع افراد جدا جدا ثابت است و لو در ظاهر به صورت یک کلام گفته اکرم کل عالم ولی در باطن و واقع حکم به تعداد افراد انحلال پیدا می کند، گویا گفته: اکرم زید العالم؛ اکرم عمرو العالم و ... در اینجا عنوان عام مرآتیت دارد برای دیدن افراد.

عام بدلی: آن است که حکم در واقع برای جمیع افراد ثابت نیست، بلکه برای یک فرد ثابت است و مطلوب ایجاد اصل طبیعت است منتهی آن یک فرد قابلیت دارد که هر یک از افراد طبیعت بوده باشد؛ مانند: اعتق ایه رقبه شئت.

۲. گاهی دو دلیل در اصل مقام جعل و تشریع و صدور از مولا با یکدیگر درگیری دارند و قابل جمع نیستند. یعنی هر کدام زبان حالش این است که دیگری کذب است و از مولا صادر نشده. اینجا مورد، مورد تعارض است (التعارض تکاذب الدلیلین فی مقام الجعل و التشریع).

گاهی نیز در اصل مقام جعل دلیلین برخوردی و معارضه ای ندارند، بلکه هر دو قابلیت صدور را دارند و در هر دو ملاک (مصلحت و مفسده) هست، ولی در مقام امتثال مزاحمت نموده اند و صدور و امتثالشان از عبد ممکن نیست. اینجا میدان تزامم و اجتماع امر و نهی است با تفاوتی که خود این دو باب دارند که در احدهما این عدم قدرت بر امتثال، به سوء اختیار خود مکلف بوده (در باب اجتماع امر و نهی) و در دیگری این عدم توانایی اضطراری و لابسوء الاختیار بوده (در باب تزامم).

۳. دو دلیلی که با یکدیگر متعارض هستند: گاهی تعارض بین دو مدلول مطابقی آن دو است؛ مانند: اکرم العلماء و لاتکرم العلماء که سلب و ایجاب بر یک عنوان بار شده؛ احدهما بالمطابقة مثبت اکرام است و دیگری بالمطابقة نافی است. و گاهی تعارض میان دو مدلول التزامی دو دلیل است. یعنی مدلول‌های مطابقی اولاً و بالذات معارض نیستند؛ مانند: اکرم العلماء و لاتکرم الفساق که اثبات بر عنوان علما و سلب بر عنوان فساق بار شده و مستقیماً یکدیگر را نفی نمی‌کنند. منتهی چون هر کدام عام‌اند و شامل می‌شوند جمیع افراد را، لذا عنوان العلماء توسعه پیدا می‌کند و دامنش علمای فاسق را هم می‌گیرد و به دلالت التزامیه دلالت می‌کند که حکم منافی برای این افراد ثابت نیست و متقابلاً عنوان فساق هم توسعه می‌یابد و شامل فساق از علما هم می‌شود و بالملازمه حکم منافی با آن را نفی می‌کند. لذا به دلالت التزامیه متعارض هستند. پس دو دلیلی که با هم متعارض می‌شوند: گاهی به مدلول مطابقی تعارض دارند و گاهی به مدلول التزامی.

با حفظ این سه نکته می‌گوییم: لاشک در این‌که عموم و خصوص من وجه در متعلق امر و نهی در مواردی متصور است که هر یک از دو عنوانی که تحت امر و نهی رفته‌اند. دارای افراد و مصادیقی باشند مخصوص به خود و در بعضی از افراد هم با یکدیگر صدق کنند. و باز لاشک در این‌که عنوانی که متعلق امر یا نهی شده، این عنوان بما هی و با قطع نظر از افراد خارجی متعلق نیست، بلکه به ملاحظه افراد موضوعیت دارد. پس عنوان فانی در افراد است و استقلال ندارد. منتهی این عنوان که متعلق خطاب مولا شده، به دو نحو مولا می‌تواند او را لحاظ کند و ببیند:

الف. گاهی به نحو عموم استغراقی او را لحاظ می‌کند و موضوع قرار می‌دهد. یعنی عنوان را فانی در جمیع افراد (با همه کثرت و تمیذاتی که دارند) می‌بیند و در ظاهر یک حکم است ولی در باطن هزاران حکم است.

در نتیجه هر عنوان به عمومش شامل ماده اجتماع و موضع التقا با عنوان دیگر می‌شود و مثل آن است که مولا صریحاً حکم این مورد را بیان کرده باشد؛ یعنی صریحاً گفته باشد: علمای فاسق را اکرام کن، و یا فساق از علما را اکرام نکن.

ب. گاهی. به نحو عموم بدلی لحاظ می‌کند. یعنی عنوان را فانی در مطلق الوجود طبیعت قرار می‌دهد نه در جمیع وجودات طبیعت.

به عبارت دیگر در خطاب امری، مطلوبش صرف الوجود طبیعت و در خطاب نهی، مبغوض مولا صرف الوجود طبیعت است و خصوصیات افراد خارجیه هیچ دخالتی در غرض مولا ندارند.

حال اگر عنوانی (که متعلق خطاب مولا قرار گرفته) به نوع اول لحاظ گردد و دیده شود، در اینجا هر عامی به عمومش شامل ماده اجتماع هم می‌شود و همان‌گونه که در سایر افراد حجت است، در این فرد هم حجت است و در نتیجه به دلالت التزامیه دلالت می‌کند بر عدم هرگونه حکم منافی با این حکم؛ در چنین صورتی، مابین الدلیلین تعارض درمی‌گیرد؛ یعنی هر کدام از دلیلین، در مقام جعل و تشریع، یکدیگر را تکذیب می‌کنند و می‌گویند دیگری صادر نشده.

چنین موردی، داخل در باب تعارض است منتهی تعارض مابین دو مدلول التزامی است نه دو مدلول مطابقی و نوبت به باب تراحم و اجتماع امر و نهی نمی‌رسد؛ زیرا مقتضای قاعده در باب تعارض عبارت است از تساقط الدلیلین نسبت به مورد اجتماع از حجیت؛ در حالی که در تراحم و اجتماع امر و نهی، فرض بحث در موردی است که هر دو دلیل، نسبت به ماده اجتماع، حجیت دارند و در مقام جعل و تشریع، تنافی ندارند.

نیز اگر عنوانی که متعلق خطاب شارع است، به نحو ثانی ملاحظه گردیده و در خطاب شارع اخذ شده باشد، اینجا جای تراحم و اجتماع امر و نهی است؛ مانند: «صل» و «ولا تغصب» که امر «صل» روی طبیعت الصلوة رفته و مطلوب مولا ایجاد طبیعت است و صرف «وجود طبیعت» مطلوب است، نه جمیع افراد صلوة. لذا کلام، نسبت به جمیع افراد (حتی صلوة در دار غصبی) هم ظهور ندارد. در «لا تغصب» هم، مبغوض مولا صرف وجود طبیعت است، نه جمیع الافراد، و کاری به افراد ندارد.

آری، عقل می‌گوید: الطبيعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها. لذا هیچ‌کدام از دو خطاب امر و نهی به ظاهرشان شامل ماده اجتماع نمی‌شوند تا به مدلول التزامی

با هم متعارض باشند. در نتیجه اگر چنین دو عنوانی نسبت بینهما عام و خاص من وجه شد (مثل همین صلوة در دار غضبی)، این دو عنوان تعارضی ندارند؛ یعنی یکدیگر را در مقام جعل و تشریع تکذیب نمی کنند، بلکه هر دو از مولا صادر شده اند؛ چون عناوین جداگانه است.

حال در اینجا اگر مکلف آمد و بین العنوانین جمع نمود: گاهی مندوحه دارد؛ یعنی راه چاره داشت ولی بسوء الاختیار آمد و بینهما را جمع نمود و گاهی مندوحه ندارد. اگر مندوحه داشت، داخل در باب اجتماع امر و نهی می شود و احکام آن باب را دارد به این که اگر گفتیم اجتماع امر و نهی جایز است، این مکلف، هم مطیع و هم عاصی خواهد بود و اگر گفتیم جایز نیست، در این صورت اگر جانب نهی مقدم شد، کان عاصیاً و لا غیر و اگر جانب امر را مقدم داشتیم، کام مطیعاً لا غیر و اگر مندوحه نداشت، داخل در باب تراحم می شود و احکام آن باب را دارد زیرا متزاحمین اگر متساویین در ملاک باشند، جای تخییر است و اگر احدهما اهم و دیگری مهم باشد، جای اخذ به راجح و اهم است.

این است فرق مابین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی و شاید منظور سایر بزرگان اصول در بیان فرق، همین مطالبی باشد که گفتیم ولو عباراتشان قدری قصور دارد و نارساست و این مطلب را به خوبی دلالت ندارد، بلکه عباراتشان مختلف است. ما برای شما سخنان کفایه و میرزای نایینی را در مقام فرق بیان می کنیم: فقد ذهب صاحب الکفایه: معیار صاحب کفایه در بیان فرق بین سه باب این است که گاهی هر دو خطاب نسبت به ماده اجتماع ملاک و مناط دارند. یعنی همان ملاکی که در سایر افراد صلوة مثلاً هست - که مصلحت ملزمه صد درجه ای باشد - در این فرد از صلوة هم - که صلوة در دار مغضوبه باشد - هست. یعنی این نماز با نمازهای دیگر فرقی ندارد در واجدیت آن ملاک؛ متقابلاً همان ملاک که در سایر افراد غضب وجود دارد - که مفسده ملزمه صد درجه ای باشد - در این فرد از غضب هم - که در ضمن صلوة انجام می گیرد - هست و این فرد از غضب، با سایر افراد غضب فرقی ندارد در دارا بودن ملاک. در این صورت، هر دو خطاب ذاملاً هستند و در مقام جعل و تشریع،

تفاوتی ندارند، بلکه در مقام امتثال متزاحم‌اند و این مورد، داخل در باب اجتماع امر و نهی است.

سؤال: از چه راهی ما احراز کنیم وجود ملاک را هم در خطاب امر و هم در خطاب نهی حتی نسبت به ماده اجتماع؟

جواب: ۱. یا از راه اجماع که اجماع قائم شده باشد بر این که صلوة در دار غصبی همان مصلحت ملزمه سایر صلوات را دارد و اجماع دلالت کند که همان مفسده ملزماه‌ای که در سایر غصب‌ها وجود دارد، در غصب متحد با صلوة هم هست.

۲. و یا از راه تمسک به اطلاق دو دلیل صل و لاتغصب که احراز ملاک، وظیفه مولاست و ما می‌بینیم مولا خطابش را مطلق آورده. اگر در خصوص این فرد ملاک نبود، بر مولا بود که کلامش را مقید کند تا مرادش به ما واصل گردد.

و گاهی برای ما محرز نشده که خطابین، هر دو دارای ملاک باشند (حتی نسبت به ماده اجتماع)، بلکه فقط علم اجمالی داریم که احدهما دارای ملاک است ولی تفصیلاً نمی‌دانیم که ذاملاک کدام یک است آیا امر است یا نهی؟ مثلاً امر می‌گوید: اکرم العلماء، و نهی می‌گوید: لاتکرم الفساق. نسبت به عالم فاسق، ما می‌دانیم یکی ذاملاک است دون الاخر. اما آن یکی معیناً کدام است؟ نمی‌دانیم. اینجا مورد تعارض است؛ چون علم اجمالی داریم به کذب احدهما و تفصیلاً نمی‌دانیم. لذا مرددیم که کدام کاذب و کدام صادق باشد؟ اینجا تعارض می‌کنند و احکام تعارض را دارند.

تبصره: همان‌گونه که در شبهه مفهومی (باب عام و خاص، در قسم رابع از اقسام آن) ذکر کردیم و در آینده نیز (در باب تعادل و ترجیح) خواهیم گفت: تنافی دلیلین بر دو قسم است: ۱. تنافی ذاتی ۲. تنافی عرضی.

تنافی ذاتی در موردی است که نفی و اثبات بر عنوان واحدی وارد شود. مثلاً یک دلیل می‌گوید: الخمر حرام، و دلیل دیگر می‌گوید: الخمر لیس بحرام. اینها متناقض‌اند.

تنافی عرضی در موردی است که دلیلین اولاً و بالذات با یکدیگر تنافی ندارند بلکه هر دو قابل جمع هستند و لکن در سایه علم اجمالی - که یک عامل خارجی

است - تنافی پیدا کرده‌اند.

مثلاً یک دلیل می‌گوید: در روز جمعه، نماز جمعه واجب است؛ و دلیل دیگر می‌گوید: نماز ظهر واجب است. اینها قابل جمع هستند ولی چون در اثر دلیل خارجی، علم اجمالی داریم که در یک وقت، یک نماز بیشتر واجب نیست (یا ظهر یا جمعه)، لذا در زیر سایه این علم اجمالی، تعارض پیدا می‌شود و در ما نحن فیه از همین قسم است و توضیح مطلب از این قرار است که اگر علم اجمالی به کذب احدهما نداشتیم، می‌گفتیم: هر دو خطاب دارای ملاک‌اند. در نتیجه اگر جمع بینهما در امثال میسر نبود، اقوی الملائکین مقدم است؛ لکن چون علم اجمالی داریم که یکی فقط ملاک دارد دون الاخر، لذا تعارض پیدا می‌شود و هر یک از خطابتین، نسبت به ماده اجتماع، زبان حالش این است که دارنده امتیاز و ملاک، من هستم نه رفیقم و آن‌گاه احکام تعارض اجرا می‌شود.

جناب مظفر می‌فرماید:

کاملاً برای شما مشهود است که ضابطه‌ای که جناب آخوند ذکر نموده، با ضابطه‌ای که ما ذکر نمودیم در بیان تفرقه بین ابواب ثلاثه، کاملاً متفاوت است و از دو وادی مختلف‌اند.

آخوند، روی احراز ملاک در خطابتین و عدم احراز ملاک تکیه کرده و ما روی دلالت التزامیه و دلالت داشتن هر کدام بر نفی حکم دیگر تکیه کردیم و لکن می‌توان بین ملاکین و معیارین جمع نمود و حکم به تلازم این دو ضابطه نمود به این‌که در هر کجا که دو خطاب، به مدلول التزامی‌شان، بر نفی حکم خطاب دیگر از ماده اجتماع دلالت کنند (مثل اکرم العلماء و لاتکرم الفساق)، در اینجا لازم‌هاش این است که خطابتین، هر دو دارای ملاک نباشند و ملاک هر دو احراز نشده باشد. و هر کجا که خطابتین به دلالت التزامیه دلالت نکنند بر نفی حکم دیگری از ماده اجتماع، لازم‌هاش آن است که بتوانیم ملاک هر دو را نسبت به ماده اجتماع احراز کنیم، بلکه حتماً احراز می‌شود از راه تمسک باطلاق دو دلیل صل و لا تغصب. پس معیار آخوند، لازمه معیار ماست.

ضابطه نایینی: جناب میرزا، برای بیان ضابطه، مقدماتی چیده که این مقدمات، هم در کتاب فوائد الاصول، (ج ۱ و ۲) - که تقریرات دوره اول درس خارج میرزا است - ذکر شده و هم در کتاب اجود التقریبات (ج ۱ و ۲) - که تقریرات دوره دوم درس خارج میرزا است - آمده و هم در کتاب متهی الاصول، تألیف مرحوم بجنوردی، ج ۱ و ۲ - که از تلامذه میرزا بوده - بیان گردیده است.

حال به برخی از آنها در این مقام اشاره می‌کنیم:

۱. عناوین و حیثیات بر دو قسم‌اند:

الف. اشتقاقیه؛ مانند عنوان عالم که مشتق از علم است و فاسق که مشتق از فسق است و مصلی و غاصب که مشتق از صلوة و غصب است.

ب. عناوین مبداً اشتقاقی؛ مانند عنوان علم، فسق، صلوة و غصب که مبادی اشتقاقیه اوصاف عنوانیه عالم، فاسق، مصلی و غاصب هستند.

۲. گاهی ترکیب مابین عناوین، اتحادی است و گاهی انضمامی.

ترکیب اتحادی در محور عناوین اشتقاقیه است. یعنی اگر عنوان عالم و فاسق در یک ذات خارجی یافت شد، آن ذات در حقیقت جدا نمی‌شود، بلکه باز هم یک شخص است که می‌گوییم زید عالم، زید فاسق، زید عالم و فاسق، العالم فاسق یا الفاسق عالم و ...

ترکیب انضمامی، خود شعباتی دارد. یکی از شعبه‌های آن، در عناوین و حیثیاتی است که عارض بر افعال مکلفین می‌شود. مثل عنوان‌های صلوة و غصب که ترکیب اتحادی ندارند، بلکه دو حیثیت منضم به هم هستند و آن عمل خارجی، دارای حیث صلوتی و حیث غصبی است.

۳. حیثیات و عناوین، گاهی حیثیت تعلیلیه هستند و گاهی تقیدیه.

حیثیت تعلیلیه در موردی است که تمام موضوع، ذات العمل است و این حیثیت فقط مبین علت حکم است. مثل اکرم العالم و لاتکرم الفاسق که حکم برای ذات (یعنی زید) ثابت است و حیثیت عالمیت و فاسقیت، علة الحکم است. یا مثل اکرم زیداً لکونه عالماً یا لعلمه و لاتکرم زیداً لفسقه یا لکونه فاسقاً.

حیثیت تقییدیه آن است که خود همین عنوان و حیثیت، تمام الموضوع است. مثل صل ولا تغصب که ذات العمل، محکوم به حکم نیست، بلکه عمل، با حیث صلوتی، مأمور به است و با حیث غصبی، منهی عنه است.

حیثیت تعلیلیه موجب ترکیب اتحادی است و مکثر موضوع نیست، بلکه موضوع، ذات است و آن ذات، به وحدت خود باقی است ولی حیثیت تقییدیه مستلزم ترکیب انضمامی و مکثر موضوع است. یعنی آن فعل خارجی در حقیقت دو حیث دارد؛ پس دو موضوع است و از هر حیثی موضوعیتی دارد.

حال اگر حیثیت، حیث تعلیلی بود، اینجا مقام تعارض است؛ چون ذات العمل، واحد است و محال است که هم وجوب داشته باشد و هم حرمت. ولی اگر حیث تقییدی بود، اینجا موضوع امر و موضوع نهی، متعدد است و ذات العمل، از یک حیث، تحت امر رفته و از حیث دیگر، تحت نهی رفته. لذا تعارض در کار نیست و هر کدام از دو حیثیت، دارای ملاک‌اند و صدورشان از مولا ممکن و صحیح است. لذا مسأله، داخل در باب تزاحم یا اجتماع امر و نهی می‌شود؛ اگر مندوحه نداشت، داخل در باب تزاحم است و اگر مندوحه بود، داخل در باب اجتماع امر و نهی است.

جناب مظفر هم به حیثیت تعلیلیه میرزای نایینی اعتراض دارد و هم به حیثیت تقییدیه ایشان. اعتراض بر حیثیت تعلیلیه، مبتنی بر مقدماتی است که موجب تطویل مطلب است و از حوصله مبتدی بیرون است. اما اعتراض به حیثیت تقییدیه ایشان، آن است که ممکن است حیثیتین تقییدیتین بوده باشند و با این حال عنوان متعلق خطاب در امر و نهی، به نحو عموم استغراقی ملاحظه بشود و در نتیجه هر کدام، به دلالت التزامیه، دلالت کنند بر نفی حکم دیگری. در این صورت، مسأله داخل در باب تعارض می‌گردد. لذا باید همان ضابطه‌ای را که گفته شد، استفاده کرد.

قول حق در مسأله

پس از این که کاملاً محل نزاع تبیین شد، وارد اصل مسأله می‌شویم. سخن در این بود که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا خیر؟ در مسأله نظرات فراوانی موجود است که عمده آنها دو نظریه است:

۱. اکثریت اشاعره و گروه کثیری از امامیه قائل به جواز شده‌اند.

۲. اکثریت معتزله و گروه کثیری از امامیه قائل به امتناع شده‌اند.

به اعتقاد ما حق آن است که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است. یعنی ممکن است صلوٰه در دار غضبی، هم امر داشته باشد و هم نهی. دلیل ما بر این مطلب، مبتنی بر ذکر سه مطلب پی در پی است که مقدماً باید این سه امر را روشن سازیم. اولاً، ما معتقدیم که احکام شرعی و تکالیف عموماً (چه اوامر و چه نواهی) روی عناوین و طبایع بار می‌شوند نه روی معنونات و مصادیق خارجی؛ اصولاً تعلق خطاب به معنونات، محال و ممتنع است.

بیان ذلک: در آغاز، مثالی از شوق برای شما می‌آوریم که یک مرحله قبل از اراده و طلب است و آن این که شوق که یکی از خصوصیات و حالات ذاتی انسان است، همیشه اولاً و بالذات به عناوین و صور ذهنیه تعلق می‌گیرد و محال است که به معنونات تعلق بگیرد؛ به دو دلیل:

۱. اگر شوق به معنونات تعلق بگیرد، از دو حال خارج نیست: یا در حال عدم آن مصداق، شوق به او تعلق گرفته و یا در حال وجود آن، و التالی بکلا قسمیه باطل. اما اولی که شوق به آن معنون در حال عدمش تعلق بگیرد؛ این، به دو دلیل، باطل است: الف. لازمه‌اش مقوم بودن یک امر موجود است (شوق) به یک امر معدوم (معنون) زیرا شوق بدون متعلق نخواهد بود و قوام الموجود بالمعدوم مستحیل. مقوم الموجود باید امر وجودی باشد که سنخیت دارند نه عدمی که نقیض الوجود است. ب. لازمه‌اش تحقق معدوم بما هو معدوم است - که همان معنون باشد - به دلیل این که مشتاق الیه، به تبع شوق، یک نحوه وجودی پیدا می‌کند و محال است که شوق به معدوم مطلق تعلق بگیرد.

این که معدوم بما هو معدوم موجود شود، محال است للتناقض. و اما دومی که شوق، در حال وجود معنون، به آن تعلق بگیرد؛ این هم باطل است به دلیل این که اشتیاق به یک امر موجود، تحصیل حاصل است و هو محال. بالضرورة، شوق باید به یک امر استقبالی - که هنوز حاصل نیست - تعلق بگیرد. مثل این که شما اشتیاق دیدار

رفیق یا اشتیاق عالم شدن را داری و بعد الوصول دیگر شوق نیست. فالمقدم مثل التالی باطل (یعنی تعلق شوق به معنون).

۲. فلاسفه قانونی دارند به نام «الشیء مالم یتشخص لم یوجد». یعنی هر چیزی مادام که تعین پیدا نکند و مشخص نشود، وجود پیدا نمی‌کند (چه وجودات مادی و چه وجودات مجرد). حال، خصلت‌های روانی و نفسانی انسان هم از این قاعده مستثنی نیستند. یعنی علم، خیال، وهم، اراده، شوق، شک و ... هر کدام بخواهند موجود شوند بدون تشخیص یعنی بدون تعلق به یک متعلق، محال است موجود شوند: شوق، بدون مشتاق الیه، معقول نیست. اراده، بدون مراد، معقول نیست. علم، بدون معلوم، محال است و ... و این متعلق هم باید از سنخ همین وجودات باشد. باید یک امر نفسانی باشد و تشخیص مافی النفس، به خارج از افق نفس، معقول نیست. مثلاً علم یکی از امور نفسیه است، اولاً و بالذات تعلق می‌گیرد به آن صورت ذهنیه، و به واسطه آن، تعلق می‌گیرد به وجودات خارجی. پس آن‌که معلوم بالذات علم عالم است، همانا صور ذهنیه است؛ ولی چون این صورت‌ها مراتب دارند برای معلومات خارجی، ما به وسیله این صور، علم به آن وجودات خارجی پیدا می‌کنیم.

شوق نیز چنین است؛ یعنی شوق اولاً و بالذات تعلق می‌گیرد به آن صورت ذهنیه که در صقع نفس است؛ ولی چون آن امر نفسانی حاکی از خارج است، لذا ثانیاً و بالعرض (یعنی به واسطه آن صورت) آن امر خارجی، مشتاق الیه می‌گردد.

در یک کلام می‌خواهیم بگوییم که شوق همیشه تعلق می‌گیرد به امری که دارای دو جهت است:

۱. جهت وجدانی دارد که همان وجود مشتاق الیه است در افق نفس انسانی.

۲. جهت فقدانی دارد که همان عدم حقیقی مشتاق الیه است در خارج.

حقیقت شوق عبارت است از رغبت و تمایل شائق به اخراج این مشتاق الیه از افق نفس به عالم خارج.

حال که با حقیقت شوق آشنا شدیم، می‌آییم بر سر تکلیف (یعنی امر نمودن و بعث کردن). پس می‌گوییم: بعث هم مثل شوق است، بلافرق. در باب بعث نیز ابتدا

مبعوث الیه در افق نفس باعث وجود دارد و طلب می‌کند تا آن مبعوث الیه در خارج موجود شود. پس محال است که طلب و بعث به معنوی خارجی تعلق بگیرد به همان بیان که در شوق ذکر کردیم.

ثانیاً که گفتیم: تکالیف به عناوین تعلق می‌گیرند نه به معنونات، باید بدانیم که عناوین، دو نحوه ملاحظه می‌شود:

۱. گاهی عناوین بما می‌هی ملاحظه می‌شوند. یعنی این که یک مفهوم است و وجود ذهنی است در قبال سایر عناوین.

۲. و گاهی عنوان، به ملاحظه افراد و مصادیق در نظر گرفته می‌شود. یعنی بما هو فان فی المعنوی و حاک عن المصادیق ملاحظه می‌گردد.

حال، منظور ما نوع دوم است. یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که عنوان، بما هو مفهوم ذهنی، متعلق تکلیف است (چنان که موضوع قضیه طبیعی است)؛ زیرا اولاً مفهوم بما هو مفهوم در خارج قابل امتثال نیست و ثانیاً مصالح و مفاسد بر مصادیق خارجی مترتب می‌شود نه بر عناوین و مفاهیم ذهنیه، بلکه می‌خواهیم بگوییم که عناوین، بما هو حاک عن الافراد، موضوع و متعلق تکلیف واقع می‌شوند. پس عناوین، متعلق تکالیف اند ولی به ملاحظه افراد و مصادیق.

ثالثاً این که در مقدمه دوم گفتیم عناوین، بما هو مرآة و فان فی المعنونات، متعلق تکالیف واقع می‌شوند. مقصود ما این نیست که حکم از عنوان به معنوی سرایت می‌کند و در واقع تکالیف به معنوی تعلق گرفته‌اند چنان که بعضی‌ها گفته‌اند، مانند صاحب المعالم والاخوند؛ زیرا در مقدمه اولی ثابت کردیم که تعلق تکلیف به معنونات محال است، بلکه مقصود ما این است که از آنجا که غرض به معنونات قائم است، لذا این عنوان را فانی در معنونات باید ببینیم تا بتوانیم حکم را برای خود این عنوان ثابت کنیم.

پس فانی دیدن عنوان در معنوی، مصحح تعلق گرفتن تکلیف است به نفس عنوان؛ نه این که فنا سبب سرایت باشد.

و کاین من فرق بین ما هو مصحح التکلیف و ما هو نفسه متعلق التکلیف. کما مر

نظیره در مبحث مطلق و مقید که گفتیم واضح باید ماهیت را لا بشرط ببیند تا بتواند لفظ را برای خود ماهیت وضع کند یا در مقام حمل و قضیه سازی باید موضوع و محمول را تصور کرد. اما زید، متصور موضوع نیست و قیام، متصور محمول نیست بلکه ذات زید، موضوع و ذات قیام، محمول است.

چنین اشتباهاتی برای بسیاری از اصولیان و فلاسفه پیش آمده که عنوان را با معنوی، معروض را با عارض، و مفهوم را با مصداق، مخلوط نموده اند و احکامی را که برای معنوی ثابت است، به عنوان سرایت می دهند او بالعکس نظیر آنچه که صاحب معالم ذکر کرده که در باب امر، بحث ما در مصادیق امر است؛ یعنی صیغه های افعال. ولی بعضی ها خیال کرده اند ما در خود عنوان امر بحث می کنیم. یا در باب اقل مراتب جمع (که ۲ یا ۳ فرد است) بحث ما در مصادیق جمع است؛ اما گروهی خیال کرده اند ما در عنوان جمع بحث می کنیم. نیز در باب عمومات (که تا کجا می توانیم تخصیص بزنیم) بحث ما در مصادیق عام است؛ لیکن بعضی ها گمان کرده اند که بحث در خود عنوان عام است.

نمونه هایی از اشتباهات فلاسفه مابین عنوان و معنوی که علامه طباطبائی در *نهایة الحکمة* به آنها اشاره کرده است:

۱. در فلسفه گفته می شود: المعدوم المطلق لا یخبر عنه. کسی اشکال می کند که این قضیه، خودش خود را نقض می کند؛ زیرا در اینجا «المعدوم المطلق» موضوع قرار گرفته و «لا یخبر عنه» محمول شده و خبر داده شده از معدوم مطلق بانه لا یخبر عنه. پس چگونه می گویند: لا یخبر عنه؟

جوابش این است که این عنوان معدوم مطلق بماهو عنوان من العناوین، معدوم مطلق نیست، بلکه موجود در ذهن است و احکامی بر او بار می شود. آن که لا یخبر عنه، مصادیق معدوم مطلق است؛ یعنی چیزهایی که نه در خارج و نه در ذهن وجود ندارد. آنها هستند که لا یخبر عنه بانه کذا؛ چون اخبار همیشه باید از خصوصیات یک امر وجودی باشد. پس المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالحمل الشائع، و یخبر عنه بانه لا یخبر عنه بالحمل الاولی.

۲. در فلسفه می‌گویند: الجزئی جزئی ای یمتنع فرض صدقه علی کثیرین. اشکال می‌شود که خیر، الجزئی کلی لاجزئی؛ چون در خارج بر هزاران فرد صدق می‌کند. زید جزئی است. عمرو جزئی است و...

جوابش این است که الجزئی جزئی بالحمل الاولی و کلی بالحمل الشائع.

۳. در فلسفه گفته می‌شود: اجتماع النقیضین محال. شخصی اشکال می‌کند که این قضیه، خودش خود را نقض می‌کند؛ چون اجتماع النقیضین موضوع آن است و در ذهن ما تصور شده؛ پس محال نیست والا موضوع حکم نمی‌شد. جوابش آن است که اجتماع النقیضین محال بالحمل الشائع و ممکن بالحمل الاولی.

و هکذا در مثال شریک الباری ممتنع و در مثال المجهول المطلق لایخبر عنه و ... در پایان، از شبهات بالا، حکمای قبل از ملاصدرا جوابی می‌دادند. ولی جناب ملاصدرا آمد و مشکل را از طریق حمل اولی و حمل شایع حل کرد و این مختص به حکمت متعالیه اوست و لذا گفته‌اند در تناقض، ۹ وحدت شرط است و نهم، همین وحدت در حمل است و الا تناقض نیست و بدین وسیله معماهای زیادی قابل حل است و حمل اولی ذاتی، حمل مفهوم بر مفهوم است و ملاک اتحادش مفهوم می‌است و حمل شایع صناعی، ملاک اتحادش در مصداق است کما ذکرنا مراراً.

و اذا عسر علیک: ما گفتیم عنوان، به ملاحظه افراد، موضوع واقع شده اما حکم حقیقتاً مال معنونات نیست، بلکه مال عنوان است و فانی دیدن عنوان در معنونات مصحح موضوع شدن خود عنوان است. حال برای روشن تر شدن این معنا، مثالی برای شما می‌آوریم.

در ادبیات گفته می‌شود: الفعل لایخبر عنه و الحرف لایخبر عنه. ممکن است کسی اعتراض کند به این که این قضیه، خودش خودش را نقض می‌کند؛ زیرا در خود این قضیه، فعل، مخبر عنه واقع شده و کذلک حرف. پس چگونه می‌گویید فعل یا حرف، مخبر عنه واقع نمی‌شود؟

جوابش این است که عنوان «الفعل و الحرف» دو گونه ملاحظه می‌شود:

۱. گاهی این عنوان، بما هو عنوان و مفهوم ذهنی من العناوین و المفاهیم ملاحظه

می‌شود. یعنی کلمه فعل در مقابل کلمه اسم که مرکب از ف-ع-ل است و کلمه حرف که مرکب از ح-ر-ف است و معنایی هم برای او وجود دارد به این عنوان، کلمه فعل و حرف، هر کدام اسمی از اسما هستند و بر مسمائی دلالت می‌کنند و به این اعتبار، مخبر عنه واقع می‌شوند و به عبارت دیگر، مفهوم حرف یا فعل یعنی حرف به حمل اولی ذاتی و فعل بحمل اولی ذاتی که مخبر عنه واقع می‌شود.

۲. و گاهی این عنوان، بماهو مرآة و فان فی المعنونات و حاک عنها ملاحظه می‌شود؛ یعنی در آیینة این عنوان می‌خواهیم مصادیق خارجیہ را ببینیم، به این اعتبار است که کلمه حرف، موضوع لایخبر عنه قرار می‌گیرد و می‌گوییم: الحرف لایخبر عنه.

سؤال: چرا باید عنوان را فانیاً ببینیم؟

جواب: چون غرض از این حکم قائم به معنونات است و این عنوان، عنوان مشیر است اما در عین حال، حکم از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند و معنونات، موضوع این حکم نیستند؛ زیرا حقیقت حرف، جز ربط مابین دو امر، چیزی نیست.

سؤال: پس فنای عنوان در معنون چه نقشی دارد؟

جواب: مصحح موضوعیت موضوع است.

با این بیانات ما، کاملاً روشن می‌گردد که قائلین به سرایت حکم از عنوان به معنون و این که معنون حقیقتاً و اولاً و بالذات متعلق حکم است غفلت کرده و مابین امری که مصحح موضوعیت موضوع است - که همان فانی دیدن عنوان در معنون باشد - و میان امری که او خود موضوع الحکم است - که نفس العنوان باشد - خلط نموده‌اند.

تبصره: اگر قائلین به سرایت، مرادشان این است که عنوان، فانی در افراد ملاحظه می‌شود و حاکی از معنونات است لان الغرض قائم بالمعنونات، ما هم قبول داریم اما این به درد او نمی‌خورد و هدف او را تأمین نمی‌کند؛ چون او مدعی است که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند و حقیقتاً معنون است که دارای این حکم است و این مقصود حاصل نیست؛ زیرا ما هم می‌گوییم عنوان، مرآتیت دارد و فانی در افراد است ولی مع ذلک کله، قائل به سرایت هم نیستیم چنان که مطلب را مبرهن ساختیم.

تشبیه: ما نحن فيه مثل باب علم است که در آنجا هم، آن که معلوم حقیقی و اولاً و بالذات است، همان صورت ذهنیه است اما به وسیله آن، وجود خارجی هم معلوم می شود ثانیاً و بالعرض، چون آن صورت مرآتیت دارد. و چه خوش گفته اند در تعریف علم حصولی که هو صورة حاصلة من الشیء عند العقل؛ یعنی صورتی از معلوم خارجی در پیشگاه ذهن ما حاضر است نه نفس شیء خارجی. پس معلوم بالذات ما همان صور ذهنیه است اما وجودات خارجیه معلوم بالعرض هستند.

و اذا ثبت: هنگامی که این مقدمات سه گانه کاملاً تثبیت شد و روشن شد که متعلق تکلیف، حقیقتاً و اولاً و بالذات، عناوین هستند نه معنونات، می گوییم: حق مطلب این است که اجتماع امر و نهی جایز است. یعنی مانعی ندارد که مولا به یک عنوان امر کند و از عنوان دیگری نهی کند مثل صل و لاتغصب.

حال اگر مکلف بسوء الاختیار، جمع کرد بین العنوانین را در یک فعل، یعنی عملی انجام داد که بر آن عمل، هم عنوان صلوة منطبق است و هم عنوان عصب، اینجا آن فعل واحد خارجی (معنون) امر و نهی ندارد تا مستحیل باشد و نفس تکلیف، غیر معقول باشد، بلکه عنوان ها امر و نهی دارند و لامانع که عمل واحدی از جهت این که ما به الانطباق عنوان مأموریه است، امثال امر باشد و از جهت این که منطبق علیه عنوان منهی عنه است، عصیان نهی باشد؛ زیرا امر روی طبایع و عناوین رفته و عناوین هم به طور مساوی و یکسان بر هر فردی از افراد (حتی فرد ماده اجتماع) انطباق دارند. انطباق که آمد، امثال و عصیان می آید. الانطباق قهری و الامثال فی الامر و العصیان فی النهی عقلی.

و لافرق: پیش از این گفتیم که مبنای قول به جواز اجتماع امر و نهی، یکی از دو نظریه است: یا باید سرایت حکم از عنوان به معنون را قبول نکنیم و قائل به عدم سرایت شویم؛ یا اگر سرایت را پذیرفتیم، قبول کنیم که تعدد عنوان، موجب تعدد معنون می شود.

حال ما روی مبنای اول بحث کردیم. آن گاه نوبت به مبنای ثانی دیگر نمی رسد چه قائل به تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون شویم و چه قائل نشویم. ولی در عین حال،

در بحث بعدی ثابت خواهیم کرد که تعدد عنوان، موجب تعدد معنون نمی شود.

دو تبصره: ۱. اگر عنوانی که در متعلق خطاب شارع اخذ شده، به نحو عموم استغراقی لحاظ شده باشد، مثل اکرم العلماء و لاتکرم الفساق، به حیث که هر کدام از عناوین، ظهور در عموم دارند و فانی در جمیع معنونات هستند، در اینجا هر یک از خطابیین، به مدلول التزامی، خطاب دیگر را نفی می کنند و مسأله داخل در باب تعارض می گردد نه اجتماع امر و نهی (کما سبق بیان ذلک مفصلاً).

۲. اگر قدرت در خود خطاب شارع معتبر بود، یعنی خطاب مقید به قدرت بود، به حیث که امر روی صرف الوجود طبیعت بما هی می نرفته، بلکه روی طبیعت مقدوره رفته، در این صورت هم، آن فردی که غیر مقدور است (ماده اجتماع)، عنوان مأموره به مامو به بر او منطبق نیست. پس امر شامل او نیست و موجب امتثال نمی شود. اما اگر قدرت را یک شرط عقلی محض دانستیم و گفتیم امر روی صرف الوجود طبیعت رفته و مقدوریت، مصحح تعلق امر به طبیعت است، اینجا لازم نیست تمام افراد طبیعت مقدور باشد، بلکه اگر یک فرد مقدور بود، کافی است لتعلق الامر بها. آنگاه انطباق قهری و اجزای عقلی.

سؤال: آیا کسی قائل شده به این که قدرت، شرط شرعی است و خود خطاب، مقید به قدرت است؟

جواب: آری، جناب میرزای نایینی (کما ذکرنا فی ثمره الضد) فرموده: قدرت در متعلق تکلیف اخذ شده و خود خطاب، اقتضای قدرت را دارد به دلیل این که فلسفه امر نمودن عبارت است از تحریک و هل دادن مکلف به سمت مطلوب؛ و این معنا وقتی قابل قبول است که متعلق تکلیف، مقدور باشد والا جعل داعی نسبت به ممتنع محال است خواه ممتنع عقلیه (مثل امر به طیران امر به مشی علی الماء و ...) و خواه ممتنع شرعیه کما فی مانحن فیه و فی باب التزام؛ فان الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً. پس افراد غیر مقدور، از تحت طبیعت مأموره خارج هستند و انطباق در کار نیست. فلا اجزاء.

مرحوم مظفر می فرماید:

ما این مبنا را قبول نداریم؛ زیرا اگر امر روی افراد و مصادیق رفته بود، سخن شما صحیح بود که «هذا الفرد غير مقدور فلا امر به». ولی این مبنا را ما باطل کردیم، و ثابت کردیم که امر روی طبیعت رفته و در باب طبیعت، همین قدر که بعضی از افرادش مقدور مکلف باشند، کافی است در صحت امر به طبیعت؛ و وقتی طبیعت مأمور بها بود، انطباق می آید و به دنبال آن، اجزاء حتمی است.

تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود

در اوایل مسأله اجتماع امر و نهی در شیء واحد، گفتیم که قول به جواز اجتماع، مبتنی بر یکی از دو مناسبت:

۱. یا باید قائل شویم به این که تکالیف الهیه فقط به عناوین تعلق می گیرد و معنونات، متعلق تکلیف نیستند. به عبارت دیگر، احکام از عناوین سرایت به معنونات نمی کنند.

۲. و یا اگر قائل به سرایت شدیم، باید ثابت کنیم که تعدد العنوان، بالدقة العقلية الفلسفية، موجب تعدد معنون می شود تا در نتیجه متعلق امر، چیزی و متعلق نهی، شیء دیگری باشد. نظیر الاجتماع الموردي.

ما از راه مبنای اول پیش آمدیم. یعنی ثابت کردیم که احکام از عناوین به معنونات سرایت نمی کنند و فقط عناوین، به ملاحظه افراد، متعلقات تکالیف واقع می شوند.

با این حساب، ما نیازی به بحث از مبنای ثانی نداریم که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟ بلکه تعدد العنوان - چه موجب تعدد المعنون باشد و چه نباشد - برای ما سودی ندارد مادامی که قائل به سرایت نباشیم.

حال، علی فرض التسليم و القبول جدلا،^۱ به این که حکم از عنوان به معنون سرایت می کند، نوبت به این بحث می رسد که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟

هیچ یک ضابطه و معیار کلی نداریم که به صورت موجه کلیه حکم کنیم که آری،

۱. جدل از صناعات خمس است و آن صنعتی است که مرکب باشد از مقدمات مشهوره یا مبسمله.

در همه جا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌گردد، و یا به صورت سالبه کلیه بگوییم: در هیچ جا تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست؛ بلکه به اعتقاد ما به صورت موجه جزئی باید گفت، بعضی جاها تعدد العنوان موجب تعدد المعنون می‌گردد و به صورت سالبه جزئی، در بعضی موارد، تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود. اول مانند عنوان جسمیت و ایضیت که دو عنوان است و در خارج هم دو معنون دارد: یکی ذات جسم که جوهر است و یکی عرض الجسم که بیاض است و دو وجوداند. نه جسم عین بیاض است و نه بیاض عین جسم است، بلکه دو وجوداند منتهی احدهما مستقل و دیگری غیر مستقل. دومی مانند عالم و فاسق که در خارج، ذات - که زید باشد - واحد است نه متعدد، ولی دو عنوان دارد: عالمیت و فاسقیت.

کما تکلف: مرحوم نایینی خود را به زحمت انداخته و تلاش کرده ثابت کند که به صورت قاعده کلیه می‌توان گفت تعدد العنوان موجب تعدد المعنون می‌شود.

خلاصه سخن استاد این است: عناوینی که نسبت مابین آنها عموم و خصوص من وجه باشد، اگر بخواهند بر شیء واحدی صدق کنند، حتماً باید از دو حیثیت و دو جهت باشد و صدق آن دو بر ذات واحده، محال است که از حیث واحد بوده باشد. مثلاً بر صلوة در دار غصبی از دو حیث، دو عنوان صادق است: این عمل، از حیث صلوتیت، واجب است و از حیث غصبیت، حرام است. و یا بر زید خارجی، دو عنوان عالم و فاسق صادق است منتهی از حیث داشتن علم، به او عالم می‌گویند و از حیث داشتن فسق، بر او فاسق اطلاق می‌شود. حال، این دو حیث و دو عنوان گوناگون، از دو حال خارج نیستند:

۱. گاهی حیثیتین تعلیلیتین هستند؛ مانند اکرم العلماء و لاتکرم الفساق که حکم برای ذات (یعنی زید) ثابت است و حیث عالمیت، علت وجوب اکرام است. چنانکه متقابلاً حیث فاسقیت، علت حرمت اکرام است. در این صورت ترکیب میان این دو حیث، ترکیب اتحادی است. این مورد، از محل بحث ما خارج و در باب تعارض داخل است.

۲. و گاهی حیثیتین تقییدیتین هستند. یعنی عنوان و حیثیت، تمام الموضوع است

برای حکم؛ مانند حیثیت صلوات و غصبت که عمل واحد، از حیث صلواتی، واجب و از حیث غصبی، حرام است و در این مورد، ترکیب میان دو حیثیت، ترکیبی انضمامی و از قبیل ضم الحجر فی جنب الانسان است و اتحادی در کار نیست و در این موارد، تعدد العنوان موجب تعدد المعنوی می شود.

و من ذلك يظهر ان محقق الغصب انما هو نفس هيئة الكون في المكان التي هي عبارة عن مقولة الاین و اما الصلوة فهي من مقولة اخرى (وضع) و عليه يكون التركيب بينهما تركيباً انضمامياً نظیر التركيب الانضمامی بین الهیولی و الصورة نعم التركيب الانضمامی فی المقام یغایر التركيب الانضمامی بین الهیولی و الصورة من جهة ان الهیولی بالاضافة الى الصورة جهة القوة كما ان الصورة بالاضافة الى الهیولی جهة الفعلية و هذا بخلاف المقام فان كلا من العرضین اجنبی عن الآخر و فعليته بنفسه فنسبة كل منهما الى الآخر نسبة الشخص الى الشخص فكما ان الصلوة قد تتشخص بوقوعها فی غیر الدار الغصبية كذلك تتشخص بوقوعها فيها و بعكس ذلك فی الغصب.^۱

جناب مظفر بر این ضابطه، دو ایراد اساسی دارند:

ایراد اول: عناوین منتزعه در یک تقسیم دو قسم اند:

یکم. عناوینی که در اصطلاح فلاسفه، محمول بالضمیمه گویند.

دوم. عناوینی که در اصطلاح فلاسفه، خارج محمول یا محمول بالضمیمه گویند.

دسته اول از عناوین، عبارت اند از عناوینی که انتزاع آنها از ذات و معنوی، منوط به انضمام یک حیثیت بر ذات است که آن حیثیت اولاً زائد بر ذات و ثانیاً مباین و متفاوت با ذات باشد ماهیتاً و وجوداً؛ مانند عنوان ابیض بالنسبة به جسم که اگر بخواهیم عنوان ابیض را از این جسم انتزاع نموده و بر این جسم حمل کنیم، باید یک صفت زائده بر ذاتی، به نام «خصوصیت بیاض»، بر ذات عارض شده باشد تا بتوانیم بگوییم: هذا الجسم ابیض، و الا حقیقت جسم، جوهر قابل للقسمة فی الابعاد الثلاثة است و ابیضیت یا اسودیت در او دخالتی ندارد.

۱. متن بیان میرزا از اجود الثریات، ج ۱، ص ۳۴۱.

دسته دوم عبارت‌اند از عناوینی که از مقام ذات معنوی انتزاع می‌شوند و نیازی به ضم ضمیمه ندارند. به عبارت دیگر، از صمیم ذات، ذهن ما آن عناوین را انتزاع می‌کند؛ مانند صفت ابیضیت برای خود بیاض که می‌گوییم البیاض ابیض که خود ذات بیاض، منشأ انتزاع وصف ابیضیت برای او شده و واسطه‌های در کار نیست؛ زیرا کل جسم ابیض یکون ابیضیه بالبیاض و اما البیاض فهو ابیض بنفس ذاته از باب این که كلما بالعرض لابد وان ینتهی الی ما بالذات و كذلك الجسم اسود بالسواد و السواد اسود بنفس ذاته و ... و از همین نوع ثانی است صفات کمالیه واجب الوجود لذاته تبارک و تعالی که انتزاع صفت عالمیت از مقام ذات است نه به واسطه انضمام یک امر زائد بر ذات؛ زیرا کمالات حق تعالی به عین ذات حق موجود است.

نتیجه: چنین نیست که به صورت یک ضابطه کلیه بگوییم عناوین منتزعه عموماً در انتزاعشان از ذات، محتاج به ضم ضمیمه هستند و ترکیب انضمامی است و حیثیت، حیثیت تقیدیه است.

ایراد دوم: عناوین منتزعه، در تقسیم دیگر، به دو قسم می‌شوند:

۱. عناوینی که مابازا و مطابق خارجی دارند و کاشف و حاکمی از یک واقعیت خارجی هستند و به عبارت دیگر، از قبیل کلی و فرد هستند. مثل عنوان انسان و عنوان زید که در خارج، هر دو به یک وجود، موجوداند و مقابل خارجی دارند.
۲. عناوینی که مابازای خارجی ندارند، بلکه صرفاً یک عنوان انتزاعی و اعتباری هستند که ساخته و پرداخته عقل ماست به منظور حکایت از معنوش بدون این که کاشف از یک واقعیت خارجی باشند؛ مانند عنوان عدم که در خارج از ذهن ما محال است مصداق داشته باشد صفحه خارج ظرف وجودات است و عدم در آنجا راه ندارد؛ ذهن ما عنوان عدم را اعتبار می‌کند. و مانند عنوان ممتنع الوجود که مابازای خارجی ندارد؛ زیرا هر چه در خارج موجود است، یا ممکن است یا واجب و کلاهما قسیم و ضد ممتنع الوجوداند و کذلک عنوان شریک الباری و عنوان تناقض و دور و تسلسل و ... و من هذا القبیل عنوان الحرف و النسبة که آن هم استقلالاً مابازای خارجی ندارد؛ چون صد در صد وابسته به طرفین است و بدون طرفین، وجودی

ندارد، بلکه به عین وجود طرفین، موجود است.

حال، عناوینی که مابازای خارجی دارند، تکلیفشان روشن است. اما عناوینی که اعتباری محض هستند، گاهی قابلیت دارند که بر حقایق مختلفه متباینه صدق کنند بدون این که مابازای خارجی داشته باشند؛ چون تابع اعتبار معتبر است. حال شاید عنوان غصب هم از همین قبیل باشد. یعنی خود صلوة مرکب است از حقایق گوناگون (از قبیل هیأت، اذکار، اکوان). و اما عنوان غصب، به معنای کلی، تصرف فی مال الغير بغیر اذنه است و این عنوان، گاهی از مقوله «أین» انتزاع می شود (کما فی التصرف فی ارض الغير بالکون فیها) و گاهی از مقولات دیگری انتزاع می شود (مثل پوشیدن عبای غیر بدون اذن او یا خوردن نان او و یا تصرف کتاب او و...). با این که هر یک از اینها ماهیت جدا و مقوله ای علی حده هستند، با این حال عنوان غصب، یک عنوان اعتباری است که شامل تمام این تصرفات (از هر مقوله ای باشد) می شود و آن گاه بر صلوة در دار غصبی هم منطبق می شود. پس ترکیب این دو اتحادی است نه انضمامی خلافاً للمیرزا النائینی رحمته الله.

در خاتمه، چون مکرر سخن از حیثیت تقییدیه در صلوة و غصب گفته شد، مناسب است در این مقام، خلاصه استدلال میرزا را بیاوریم ولو مرحوم مظفر ذکر نکرده است. ایشان در اجود التفویرات (ج ۱، ص ۳۳۹) می فرماید: «ان الصلوة من مقولة والغصب من مقولة اخرى منضمه اليها اعني بها مقولة الاين و من الواضح ان المقولات كلها متباینه يمتنع اتحاد اثنين منها في الوجود و كون التركيب بينهما اتحادياً و ما ذكر من صدقهما على حركة واحدة شخصية يستلزم تفصل الجنس الواحد اعني به الحركة بفصلين في عرض واحد و هي غير معقول هذا مضافاً الى ان الاعراض بسائط خارجية و ما به الاشتراك في كل مقولة عين ما به الامتياز فيها بدهاة ان نسبة الحركة الى المقولات التي تقبل الحركة نسبة الهیولی الاولى الى الصور فكما انها لا توجد الا في ضمن صورة كذلك لا توجد الحركة الا في ضمن مقولة و في ای مقولة تحققت تكون عينها بالحركة في الكيف لا تزيد على وجود الكيف كما ان الحركة في الكم او الاين او الوضع لا تزيد عليها بالحركة الموجودة في الصلوة مباینه للحركة

الموجودة في ضمن الغضب لفرض انهما من مقولتين متباينتين ففرض كون الحركة الواحدة مصداقاً للصلاة والغضب معا يستلزم اتحاد مقولتين متباينتين في الوجود و هو مستحيل».

ثمره مسأله

هر یک از مسائل اصولیه باید دارای ثمره یا ثمرات فقهیه و عملیه باشد. حال مسأله اجتماع امر و نهی چه ثمراتی دارد؟
جناب مظفر دو ثمره ذکر می کنند:

۱. ثمره‌ای که مشهور گفته اند و در معالم به آن اشاره‌ای شده که «فمن احاله ابطالها و من اجازة صححها» و در کفایة الاصول (ج ۱، ص ۲۴۶)، تحت عنوان «والعاشر» تفصیلاً آمده و جناب مظفر هم آن را می آورد و آن این که گاهی عمل واحدی که مجمع العنوانین شده، یک امر توصیلی است و به عبارت بهتر، گاهی مأموره یا معنی عنوانی که تحت امر رفته، توصیلی است و قصد قربت در آن معتبر نیست، بلکه ذات العمل مطلوبیت دارد. و گاهی تعبدی است؛ یعنی قصد قربت در آن معتبر است. اگر توصیلی باشد نظیر امر به غسل ثوب للصلاة و نهی از غضب که ماده اجتماع تطهیر الثوب با آب غصبی است. و یا مانند امر به خیاطت ثوب با نهی از کون در مکان مخصوصی که ماده اجتماع خیاطت در مکان منهی عنه است و نظایر اینها. در این موارد، چه قائل به جواز اجتماع باشیم و چه قائل به استحاله، ثمره‌ای بین القولین نیست؛ چون مطلوب در توصیلات، حصول ذات الفعل است نه الفعل العبادی. پس با منهی عنه هم اگر اتیان نمود، امثال آمده است.

انما الکلام در تعبدیات است؛ یعنی اگر مأموره یا واجب تعبدی باشد، مثل صلوة در دار غصبی، که عبادت است و قصد لازم دارد، ثمره ظاهر می گردد و آن این که ما در مسأله اجتماع امر و نهی، یا قائل به امتناع می شویم و یا قائل به جواز. اگر قائل به امتناع شدیم، یا جانب نهی را مقدم می داریم و می گوئیم: نهی به فعلیت باقی می ماند و امر از فعلیت می افتد، و یا جانب امر را مقدم می داریم. اگر جانب نهی را مقدم بداریم، می گوئیم این مکلفی که در مکان غصبی نماز خوانده، یا عالم به موضوع غصبیت و

حکم حرمت بوده و عامداً در ارض غیر نماز خوانده و یا جاهل مقصر بوده و یا جاهل قاصر یا ناسی و غافل بوده و نماز خوانده. اگر عامداً و عالماً نماز را در مکان غصبی بجا آورد، عبادتش فاسد و باطل است مطلقاً چه بر مبنای مشهور که در صحت عبادت، قصد امتثال امر فعلی را لازم می‌دانند و چه بنا بر قول جمعی از متأخرین که در صحت عبادت، وجود مصلحت ذاتیه و رجحان ذاتی را کافی می‌دانند. اما به نظر دسته اول باطل است؛ چون با قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، این عبادت، امر فعلی ندارد و اما بنابر نظریه دسته دوم، چون با تغلیب جانب نهی، این نماز در دار غصبی، بالفعل مبغوض مولا خواهد بود و عملی که مبغوض مولا شد، مبعذ عن المولی است و با عملی که مبعذ عن المولی است، کیف یصح التقرب الی المولی؟ و اگر جاهل مقصر باشد، یعنی می‌دانست که این زمین مال غیر است و احتمال هم می‌داد که تصرف در ملک غیر، حرام باشد و راه هم برای استعمال و سؤال باز بود با این حال نرفت و حکم مسأله را جویا نشد، چنین کسی در حکم عالم عامد است و نمازش در مکان غصبی باطل است.

اگر جاهل قاصر باشد، یعنی راه تحقیق به کلی بر روی او بسته باشد و یا در حالت نسیان و غفلت، در دار غصبی نماز خوانده، درباره این آدم، دو قول است: یکم. مشهور علما فرموده‌اند: نمازش صحیح است به جهت این که این عمل مصلحت ذاتیه دارد و این مکلف هم که جاهل قاصر است روی جهالت به حکم یا موضوع قصوراً می‌تواند قصد قربت هم بکند، پس اگر عمل را به قصد قربت اتیان نمود لکانت صلاته صحیحه.

دوم. بعضی‌ها در جاهل قاصر هم گفته‌اند: نماز و عبادتش فاسد است به دلیل این که با تقدیم جانب نهی، همان طور که در اینجا امر فعلی نیست تا عمل را به قصد او به جای آورد، هکذا در این صورت، ملاک امر هم - که وجود مصلحت ذاتیه باشد - محرز نیست؛ زیرا با ترجیح جانب نهی، دلیل امر اختصاص پیدا می‌کند به ما عدا المجمع؛ و این تخصیص دارای دو احتمال می‌گردد:

الف. یحتمل که مقتضی در این فرد هم بود ولی مانع آمده و جلوی شمول امر و

تأثیر مقتضی را گرفته است.

ب. و یحتمل که اساساً در این فرد مقتضی نبوده و این فرد واجد ملاک نیست. فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس این نماز باطل است.

اگر جانب امر را مقدم بداریم، در این صورت بلاشکال این عبادت صحیح است و محتاج به اعاده و قضا نیست؛ زیرا با تقدیم جانب امر، دیگر نهی فعلی در کار نیست تا مانع از صحت این عبادت شود لاسیماً مع القول به تعارض الدلیلین که وجود مصحلت ذاتی محرز و وجود مفسده ذاتیه مشکوک است فلا وجه لبطلان هذه الصلوة. و اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم، در این صورت هم، عبادت صحیح خواهد بود؛ زیرا بنابر قول به جواز، همان طور که از سوی مولا در مقام تشریع، صدور هر یک از این امر و نهی بلامانع است، هکذا در مقام امثال هم، جمع بینهما از سوی مکلف بلامانع است فلو جمع بینهما بسوء الاختیار فقد اطاع و عصی معا. و در این جهت، لا فرق که تعدد العنوان موجب تعدد معنون بشود یا نشود؛ زیرا به عقیده ما، احکام به عناوین بار شده نه به معنونات. پس اگر مکلف آمد و در دار غصبی نماز خواند به حساب این که عنوان صلوة بر این فرد هم منطبق بوده، اینجا مطیع است از حیث انطباق عنوان مأمور به علی هذا العمل؛ و عاصی است از حیث انطباق عنوان منهی عنه علی هذا الفعل. همانند اجتماعات موردیه کما فی الصلوة و النظر الى الاجنبیه.

۲. بعضی دیگر از علما ثمره دیگری ذکر نموده اند و آن این که بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، در این مسأله باید احکام متعارضین پیاده شود و هو التساقط؛ زیرا دو دلیل اگر چه ذاتاً تنافی نداشتند ولی بالعرض در سایه قول به امتناع، متعارض شده اند فیحکم فیهما باحکام التعارض و بنابر قول به جواز اجتماع، در مسأله ما احکام متزاحمین پیاده می شود؛ یعنی هر کدام اقوی ملاکاً بود، نأخذ به.

جناب مصنف به این بخش اخیر اعتراض دارد و آن این که اگر قائل به جواز، تنها در مقام جعل و تشریع، قائل به جواز است و می گوید: اجتماع امر و نهی جایز است، نه در مقام امثال، نوبت تزاحم می رسد. اما اگر قائل به جواز، یعنی معتقد باشد که هم

در مقام جعل و تشریع و هم در مقام امتثال، اجتماع جایز است، در این صورت جای تراحم نیست (با وجود مندوحه)، بلکه هر دو فعلیت دارند و این مکلف، در فعل واحد، هم مطیع است و هم عاصی.

اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره

به طور کلی اجتماع امر و نهی در شیء واحد دو شاخه دارد:

۱. اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد مع المندوحه (شاخه اصلی)؛

۲. اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد مع عدم المندوحه (شاخه فرعی).

مطالبی که تا به حال عنوان شد، در رابطه با شاخه اصلی این مبحث بود و عقیده ما این شد که اجتماع امر و نهی در شیء واحد، با وجود مندوحه، جایز است مطلقاً هم در مقام تشریع و هم در مقام امتثال. اینک وقت آن رسیده که به سراغ بخش فرعی رفته و درباره آن، قدری بحث کنیم:

فبقول: معنای اجتماع امر و نهی در شیء واحد با عدم مندوحه آن است که مکلف مضطر و ناچار باشد از جمع بینهما فی مورد واحد، و راه فراری نداشته باشد. حال، اضطرار به جمع بینهما خود دو نوع است:

الف. گاهی اضطرار مسبوق به اختیار است.

ب. و گاهی مسبوق به اختیار نیست.

به عبارت دیگر گاهی اضطرار لا بسوء الاختیار است؛ یعنی مکلف، خود با دست خود، خویشتن را مضطر و مجبور نساخته، بلکه عوامل خارجی موجب اضطرار او شده. مثلاً شارع مقدس او را مضطر نموده یا مولای عرفی و یا ظالمی او را مضطر ساخته و خلاصه به دست خودش نبوده. و گاهی اضطرار بسوء اختیار است؛ یعنی مکلف با دست خودش خود را گرفتار نموده.

پس در دو مقام باید بحث نمود:

مقام اول: در مواردی که مکلف به وسیله عامل خارجی مضطر شده که بین امر و نهی در مجمع واحدی جمع کند، میدان، میدان تراحم است و بین این واجب و آن حرام، احکام المتزاحمین اجرا می گردد و آن این که اگر هر دو در ملاک مساوی بودند،

مكلف مخیر است و اگر جانب امر و وجوب اقوی ملاکاً بود، او مقدم می شود و نهی از درجه فعلیت می افتد و اگر جانب نهی و تحریم قوی تر بود، او رجحان پیدا می کند و جانب امر از فعلیت می افتد؛ زیرا مكلف قادر بر امتثال هر دو تکلیف نیست. با این حال اگر هر دو تکلیف بر فعلیت باقی بمانند، تکلیف بما لایطاق است و هو قبیح عند جمیع العلماء و العقلاء و القبیح علی الحکیم تعالی محال.

دو مثال: ۱. موردی که جانب امر اقوی ملاکاً باشد؛ مانند دوران امر بین انقاذ غریق و نفس محترمه، با تصرف در ارض غیر بدون رضایت مالک، که انقاذ غریق، امر دارد و غصب، نهی دارد. ولی مكلف مضطر است که به منظور انقاذ غریق، مرتکب این تصرف غصبی بشود؛ زیرا راه چاره دیگری ندارد و ارض مباحی در کار نیست و اگر هست، تا بخواهد از آن طریق به سراغ غریق برود، کار از کار می گذرد. در این مقام یا باید امر انقاذ الغریق را امتثال و نهی لاتغصب را مخالفت کند و یا بالعکس، و حیثیت این که نجات نفس محترمه از هلاکت، به نزد شارع اهم است، لذا عند المزامحة، امر به فعلیت باقی می ماند و نهی از فعلیت ساقط می گردد.

۲. موردی که جانب نهی، صاحب امتیاز بیشتری باشد؛ مانند دوران امر بین انقاذ یک حیوان محترم با هلاکت یک انسان، که انقاذ حیوان امر دارد و هلاکت انسان نهی دارد و اگر مكلف مجبور شود که یا انقاذ حیوان محترم نماید و انسانی را به هلاکت برساند و یا انسانی را از هلاکت نجات دهد تا حیوان نابود شود، جانب نهی مقدم است؛ یعنی نباید کاری کند که انسان هلاک شود. مثلاً در وسط بیابان گرفتار آمده و قدری آب همراه دارد. اگر به حیوان بدهد، انسان می میرد او بالعکس. اینجا حفظ جان انسان اهم است و مقدم می شود.

تنبیه: از فروعات و ملحقات مبحث تراحم و یا اضطرار لابسوء الاختیار، این مسأله است که اگر شخصی لابسوء الاختیار مضطر و ناچار شد که حرامی را مرتکب شود و سپس مضطر شد که عبادتی را در ضمن همان فعل حرام انجام دهد، آیا این عبادت صحیح است یا نه؟

مثال: شخصی را ظالمی برد و در مکان غصبی حبس نمود و سپس وقت نماز شده

و این مکلف امید نجات از این ارض غصبی را ندارد و اگر نجات یافته، اواخر وقت نجات یافته و الان نمی تواند خود را به خارج ارض مغصوبه برساند و آنجا نمازش را بخواند و تا بخواهد به آنجا برسد، وقت سپری می شود. حال این آدم مضطر شده که نمازش را در همین مکان غصبی اتیان کند. فهل صلاته صحیح‌ام لا؟ می فرماید: به اعتقاد ما بدون شک چنین عبادتی صحیح است به دلیل این که اگر مکلف با اختیار وارد ارض غصبی شده بود، نهی لاتغصب فعلی بود و جلو او را می گرفت. اما فرض این است که جبراً او را وارد ارض غصبی نموده اند. وقتی اضطراب آمد، اضطراب حد تکلیف است (و رفع ما اضطر و الیه). بنابراین، نهی لاتغصب، از درجه فعلیت می افتد چون امتثالش مقدور نبوده و قدرت هم شرط تکلیف است، پس امر صل، بلامزاحم و یک‌ه‌تاز میدان می گردد و با این عمل امتثال می شود. پس این عبادت، امر فعلی دارد و نهی فعلی هم ندارد. فتقع صحیح‌ه.

تبصره: مطالبی که تا به حال گفتیم، مربوط به موردی بود که دلیل امر و دلیل نهی، از اول با یکدیگر تعارضی نداشتند و عموماًشان عموم بدلی بود. اینجا عندالاضطرار احکامش روشن شد. اما اگر دو دلیل امر و نهی، عموم یا اطلاقشان شمولی و استغراقی بود، همانند صل و ولو فی المكان المغصوبه و لاتغصب و ولو فی ضمن الصلوة مثلاً که از همان ابتدا نسبت به ماده اجتماع با یکدیگر متعارض هستند و هر کدام، به مدلول التزامی، نفی می کند حکم دیگری را از این مجمع و ملتقی، در این صورت اگر جانب امر را ترجیح دادیم، باز هم یحکم به صحت این عبادت. ولی اگر عندالتعارض جانب نهی را مقدم داشتیم به وسیله یکی از مرجحات باب تعارض - که در باب خودش یعنی مبحث تعادل و ترجیح خواهد آمد از قبیل مرجحات صدوریه مثل شهرت، صفات راوی و ... مرجحات جهتی مثل مخالفت با عام و مرجحات دلالتیه مثل موافقه الکتاب - چنین عبادتی فاسد خواهد بود؛ زیرا عبادت وقتی صحیح است که یا دارای امر فعلی باشد و به قصد امتثال آن امر اتیان شود (علی المشهور) و یا مصلحت ذاتیه عمل محرز باشد تا به قصد آن اتیان شود (علی القول الآخر) و در مقام تعارض و تقدیم جانب نهی، هیچ کدام از این دو راه مفتوح نیست. اما راه اول که

وجود امر فعلی و اتیان عبادت به قصد آن باشد، چون مفروض آن است که امر فعلی در کار نیست نسبت به ماده اجتماع (زیرا با نهی تعارض کرد و جانب نهی مقدم شد) پس امر نسبت به این مجمع از مرحله حجیت افتاد و دیگر امری بماهو حجة در کار نیست تا به قصد او اتیان شود.

و قیل: بعضی ها گفته اند وقتی نهی در اثر اضطرار سقوط کرد، دیگر مانعی از تمسک به امر نیست و آن امری که شامل این ماده اجتماع می شد، دوباره زنده می شود و می توان به آن تمسک نمود.

جناب مصنف معتقد است این آقا غفلت کرده و باب تعارض را با باب تزاحم اشتباه گرفته. بیان ذلک در باب تزاحم است که اگر احد المتزاممین - که اقوی ملاکاً بود - سقوط کرد و از بین رفت، آن مزاحم دیگر - که مهم بود - به درجه فعلیت می رسد و فعلیتش به او برمی گردد؛ چون ملاک داشته و مقتضی موجود بوده و فقط مانع سر راهش بود و مانع رفت؛ پس فعلی می شود. اما در باب تعارض، دلیلی که بر اثر تعارض ساقط شد، دیگر بر نمی گردد. الساقط لا يعود کما ان المیت لا یحی. پس وجهی برای تمسک به امر و حکم به صحت عبادۀ نیست.

راه دوم که اتیان عمل به قصد مصلحت ذاتیه باشد، هم مسدود است؛ زیرا پس از تعارض دلیلین و تقدیم جانب نهی بر امر، دیگر رجحان ذاتیه عمل در ماده اجتماع محرز نیست؛ زیرا دو احتمال پیدا می شود:

یکی این که امر شامل ماده اجتماع نمی شود، در اثر این است که مقتضی داشته ولی مبتلا به مانع شده است.

یا این که اصلاً نسبت به ماده اجتماع ملاک نداشته و وجود مقتضی مشکوک است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مقام دوم: آنجا که اضطرار بسوء الاختیار باشد یعنی انسان، با اراده و اختیار و بدون تحمیل، وارد ارض غصبی شد و سپس به فکر افتاد که هر چه سریع تر ارض غصبی را ترک نماید: اینجا همین تصرفات خروجیه و حرکات خروجیه هم که به قصد تخلص انجام می دهد، باز غصب است و تصرف در ملک غیر؛ و این مکلف ناگزیر است این

تصرفات خروجیه را انجام دهد. حال نسبت به این تصرفات خروجیه، هم امر دارد - که اخرج من هذا المكان باشد - و هم نهی دارد - که لا تغصب باشد - و جمع بینهما اضطراراً بسوء الاختیار بوده. این مسأله، در لسان اصولیان متأخر، به «التوسط فی المغمصوب» معروف است.

حال در رابطه با این مسأله، در دو ناحیه بحث می‌کنیم:

الف. آیا این تصرفات خروجیه، واجب است یا حرام؟

ب. نمازی که در حال خروج انجام دهد، صحیح است یا باطل؟

حرمت یا وجوب خروج از مغمصوب

ناحیه اول: مسأله معرکه آرا است و حدود ۵ نظریه ابراز شده که عبارت‌اند از:

۱. این تصرفات خروجیه فقط حرام است و عقاب دارد (عقیده مظفر).
۲. این تصرفات خروجیه فقط واجب است با این حال فاعلش معاقب است (عقیده صاحب فصول).
۳. این تصرفات خروجیه، فقط واجب است و فاعلش هم عقاب دارد (عقیده شیخ انصاری و میرزای نایینی).
۴. این تصرفات خروجیه فقط واجب است و فاعلش هم عقاب ندارد (عقیده میرزای قمی و ابوهاشم معتزلی).
۵. این تصرفات خروجیه نه واجب است و نه حرام، بلکه جایز است (عقیده آخوند).

جناب مظفر قول اول را انتخاب نموده است. با این حال ادله برخی از این انظار خمسہ را ذکر می‌کند تا قول حق روشن شود.

دلیل قول اول: این نظریه مبتنی بر این است که قبل از دخول در دار غصبی، بر مکلف، جمیع تصرفات غصبیه حرام باشد (دخولا، بقائاً، خروجاً). بر این اساس، تصرفات خروجیه قبل از دخول مکلف هم بر او حرام بود و می‌توانست وارد ارض غصبی نشود و خود را مضطر به تصرفات خروجیه نکند ولی به دست خود، پای خود را بسته. والامتناع بسوء الاختیار لاینافی الاختیار فهذه التصرفات محرمة.

دلیل قول به عدم حرمت: کسانی که قائل به عدم حرمت حرکات خروجیه هستند، می‌گویند: ما هم قبول داریم که مکلف، قبل از ورود به زمین مغضوب، تمکن داشت که وارد نشود تا مبتلا به تصرفات خروجیه نگردد ولی حالا وارد شده و بعد الورد، مضطر است و نمی‌تواند تصرفات خروجیه را ترک کند و وقتی اضطراب آمد، قدرت بر تکلیف منتفی می‌شود و قدرت که رفت، تکلیف هم از فعلیت می‌افتد. پس اضطراب، حد تکلیف است و این شخص مضطر، مکلف نیست. فلا حرمة.

جواب ما: مصنف بر این باور است که اگرچه این شخص الان نسبت به حرکات خروجیه اضطراب دارد اما الاضطراب علی قسمین:

یکم. اضطرابی که مسبوق به اختیار نبوده و به طور قهری و جبری پیدا شده باشد. دوم. اضطرابی که مسبوق به اختیار است و ساختگی است؛ یعنی می‌توانست نرود و خود را مضطر نکند ولی رفت و مضطر شد. حال، اضطرابی که رافع فعلیت تکلیف است، اضطراب قسم اول است ولی قسم دوم رافعیست ندارد؛ زیرا به دست خویش پای خویش بسته. و الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار.

دو مثال خارجی: ۱. شخصی عالم است به این که اگر وارد فلان مجلس بشود، اهل مجلس او را مضطر به شرب خمر خواهند کرد و قبل از ورود به آن مجلس هم، تمکن داشت که وارد نشود ولی بسوء الاختیار وارد شد و حالا مضطر به شرب الخمر شد. او نمی‌تواند بگوید چون من مضطر هستم، پس شرب الخمر بر من حرام نیست. چنین عذری مقبول نیست؛ چون قبل الورد، قادر بود که نرود و با دست خودش در این دام افتاد. الامتناع بسوء الاختیار لاینافی الاختیار.

۲. شخصی مادی مسلک بود و شعارش این بود که زندگی، همه‌اش تکرار مکررات است. پس چه فایده‌ای دارد. بهتر آن است که دست به خودکشی زده و خود را راحت سازم. بر اساس همین اندیشه باطل، رفت بالای یک ساختمان ۱۰۰ طبقه و خود را از بالا به سمت زمین پرتاب نمود. وسط زمین و آسمان که معلق زنان به سمت زمین می‌آید و لحظاتی بعد نقش بر زمین خواهد شد نمی‌تواند عذر بیاورد که من مضطر هستم. چه بخواهم و چه نخواهم بر زمین خواهم خورد و مغزم متلاشی

می شود و نابودی در انتظار من است. پس این خودکشی عقابی ندارد و من کار حرامی نکرده‌ام. چنین عذری، عند العقلاء مقبول نیست؛ زیرا تو با دست خودت گور خود را کندی و الامتناع بسوء الاختیار لاینافی الاختیار.

دلیل قول به وجوب: کسانی که قائل به وجوب این حرکات خروجیه هستند، دو بیان دارند. یک دسته مدعی وجوب نفسی هستند و یک دسته مدعی وجوب غیری. هر دو بیانی، از تعبیرات شیخ انصاری رحمه الله در **مطروح الانظار** فهمیده می شود:

بیان اول: ما یک عنوان کلی به نام «التخلص عن الحرام» داریم (یعنی فرار کردن و دوری جستن و خود را از حرام دور کردن و مرتکب حرام نشدن). این عنوان، بلا اشکال عندالعقل، بایسته و مطلوب است و عندالشرع هم واجب است به وجوب نفسی. حال، تصرف خروجی و خروج از دار مغضوب هم، مصادقی از مصادیق و به تعبیر بهتر معنون به عنوان تخلص از حرام است. فالخروج واجب.

بیان دوم: حرکات خروجیه، مقدمه تخلص از حرام است و تخلص عن الحرام، واجب است؛ پس حرکات خروجیه، مقدمه واجب است و مقدمه الواجب واجبه فالحرکات الخروجية واجبه مقدماً.

جناب مصنف هر دو بیان، مبتلا به اشکال می داند؛ هم وجوب نفسی بودن و هم وجوب غیری بودن، و به هر کدام، سه ایراد وارد است.

ایراد اول بیانی، مقدمه: تخلص از یک شیء، نقطه مقابل ابتلا به آن شیء است و این دو متقابل اند و تقابلهشان هم، تقابل ملکه و عدم ملکه است، الابتلا ملکه و امر وجودی و التخلص عدم هذه الملکه ای عدم الابتلا فیما یمکن ان یکون مبتلیاً.

با حفظ این مقدمه می گوییم مقصود شما از تخلص از حرام (غصب) چیست؟ آیا مرادتان تخلص از اصل الغصب است (یعنی غصب نکردن)؟ یا مرادتان غصب زائد است؛ یعنی اگر این مکلف در دار غصبی می ماند، مرتکب غصب زائد می شد و سالیان درازی باید غاصب می بود ولی حالا نمانده و حرکت کرده که بیرون رود؛ پس آن غصب زائد را مرتکب نمی شود؟ کدام منظور شماست؟

اگر مرادتان تخلص از اصل الغصب است، سختتان باطل است؛ زیرا این مکلف،

در حال حرکات خروجیه، متخلص از اصل الغصب نیست، بلکه مبتلا به اصل الغصب است؛ زیرا همین گامی هم که برمی دارد، تصرف در ارض غیر و غصب است و اگر مرادتان تخلص از غصب زائد است، خواهیم گفت این حرکات خروجیه، معنون به عنوان تخلص از غصب زائد نیستند؛ زیرا الان گفتیم که عنوان تخلص از غصب زائد با عنوان ابتلا به غصب زائد متقابل اند و تقابلمان هم، تقابل عدم و ملکه است؛ خاصیت عدم و ملکه آن است که همان زمانی که ظرف وجود ملکه است، در همان لحظه اگر این امر وجودی در این موضوع نبود، عدم ملکه جای او را می گیرد و صدق می کند. مثلاً شخصی که هنوز به سنی نرسیده که دارای محاسن شود و انبات لحدیه پیدا کند، به او نمی گویند کوسه است، بلکه کسی که به سن ۲۰ یا بالاتر آمده و زمان آن رسیده که ذواللحدیه باشد، اگر در این زمان دارای محاسن نبود، می شود کوسه. حال، این خصوصیت، در ما نحن فیه نیست؛ زیرا تخلص چون مقابل ابتلاست، باید در همان زمانی که ظرف ابتلا به غصب زائد است (که یک ساعت بعد یا یک روز بعد باشد) در آن ظرف اگر ابتلا نبود، عنوان تخلص جای او را می گیرد نه جلوتر و نه بعد از آن. و در ما نحن فیه، حرکات خروجیه، زماناً سبقت دارند بر زمان ابتلا به غصب زائد؛ چون این یک ساعت قبل خارج شده و اگر باقی می ماند، بعد از یک ساعت مبتلا به غصب می شد. پس حرکات خروجیه نمی تواند معنون به عنوان تخلص از حرام باشد، بلکه باید گفت این مکلف، در حال خروج، نه مبتلا به غصب زائد است و نه متخلص از غصب زائد است، بلکه از لحظه ورود تا لحظه خروج، این مکلف مبتلا به غصب است و بعد الخروج یقال له: هذا متخلص من الغصب؛ چون در این ساعت می توانست مبتلا باشد ولی نشد؛ پس متخلص است. بنابراین، بر فرض که عنوان تخلص از حرام واجب باشد اما حرکات خروجیه معنون به این عنوان نیستند تا واجب باشند به وجوب نفسی.

ایراد دوم بیانیه اول: بر فرض که خروج از ارض مغضوبه معنون به عنوان تخلص از حرام باشد، خواهیم گفت باید از خروج معنای دیگری را اراده کنید که این حرکات خروجیه، جنبه مقدمی برای او دارند؛ نه این که از خروج خود این حرکات اراده شود

که در جواب اول وارد شد و آن معنای دیگر این است که خروج، نقطه متقابل ورود است و تعرف الاشياء باضدادها و بمقابلاتها. معنای ورود عبارت است از «الکون فی داخل الدار بعد ان لم یکن» و متقابلاً معنای خروج می شود «الکون خارج الدار بعد ما کان داخلًا» و اما خود حرکات خروجیه، مقدمه این کون در خارج دار هستند نه نفس آن. پس باز هم مطلوب شما ثابت نمی شود که شما تلاش دارید ثابت کنید که نفس این حرکات خروجیه، معنوی به عنوان تخلص است.

ایراد سوم بیانیه اول: بر فرض قبول کنیم که تصرفات و حرکات خروجیه معنوی به عنوان تخلص از حرام هستند، می گوییم ما اصل کبرا را قبول نداریم؛ یعنی نمی پذیریم که تخلص از حرام، واجب به وجوب نفسی بوده و دارای مصلحت ذاتیه باشد به دلیل این که تخلص از حرام، یعنی ترک الحرام؛ و ترک الحرام، ضد عام منهی عنه است. پیش از این در مسأله ضد گفتیم که نه امر به شیء مقتضی نهی مولوی از ضد عام است و نه نهی از شیء مقتضی امر مولوی به ضد عام است، بلکه ضد عام مأموریه، ممنوعیت عقلی دارد و ضد عام منهی عنه، مطلوبیت و الزام عقلی دارد. فلا امر بالتخلص عن الغصب نفسياً حتی یکون واجباً بوجوب نفسی. نیز در مبحث نواهی گفتیم که در امر، فقط انجام عمل، مصلحت نفسیه دارد؛ ولی ترک آن مستقلاً مبغوضیت و مفسده ذاتیه ندارد، بلکه تبعی است و الا یلزم هر تکلیف، دو تکلیف شود و دو امتثال یا عصیان طلب کند و هذا باطل بالاجماع بل بضرورة الدین. در نهی هم، تنها انجام کار، مفسده ذاتیه و ملزمه دارد. لذا مولا منع می کند از فعل اما علاوه بر این، ترک منهی عنه هم دارای مطلوبیت ذاتیه و مصلحت ملزمه باشد. چنین نیست، بلکه لازمه عقلی نهی است و الا باز همان تالی فاسد را دارد. بنابراین، اصل کبرا را قبول نداریم که تخلص از حرام، واجب به وجوب نفسی باشد. فضلا از معنونات به این عنوان.

اعتراضات ما به بیانیه دوم؛ خلاصه بیانیه دوم: این بیانیه مرکب از دو قیاس است:

۱. حرکات خروجیه مقدمه تخلص از حرام است (صغرا). تخلص از حرام، واجب است (کبرا). پس حرکات خروجیه، مقدمه واجب است (نتیجه).

۲. حرکات خروجیه مقدمه واجب است (صغرا). مقدمه واجب، واجب است (کبرا). پس حرکات خروجیه، واجب است (نتیجه).

جناب مصنف روی هم رفته بر این بیانیه چهار اعتراض دارند:

یکم. شما در کبرای مرحله اولی گفتید: تخلص از حرام، واجب است. ما در جواب بیانیۀ اول گفتیم: تخلص از حرام، همان ترک الحرام است و ترک الحرام، واجب به وجوب مولوی نیست، بلکه وجوب و الزام عقلی دارد».

دوم. شما در کبرای مرحله دوم گفتید: مقدمه واجب، واجب است. ما در مبحث مقدمه واجب، با برهان اثبات نمودیم که مقدمه واجب، مطلقاً وجوب شرعی ندارد بلکه وجوب عقلی و لابدیت عقلی دارد و لاغیر.

سوم. شما در صغرای مرحله اولی و دوم گفتید: حرکات خروجیه، مقدمه تخلص از حرام است. ما می‌گوییم اینجا دو عنوان است که به هم خلط شده و این دو عنوان متلازمانند نه عینان. یکی عنوان تخلص از حرام (یعنی ترک الحرام) و یکی عنوان کون در خارج دار غصبی، که این کون، لازمه آن تخلص است و حرکات خروجیه (چنان‌که در جواب ثانی بیانیۀ اولی ذکر کردیم) مقدمه برای کون خارج الغصب است نه مقدمه تخلص از حرام. حال، بر فرض که تخلص از حرام، واجب باشد، ما چه دلیلی داریم که عنوان کون در خارج دار غصبی هم واجب باشد؟

حداکثر آن است که این دو متلازمانند و ما قبلاً در مبحث ضد، در مسلک تلازم، به ثبت رساندیم که هیچ نداریم بر این که ملازم الواجب واجب، یا مستلزم الحرام حرام. آری، قدر متیقن آن بود که متلازمین نمی‌شود یکی واجب و دیگری حرام باشد (لعدم القدرة علی الامثال). اما این که هر دو واجب یا حرام باشند، دلیلی ندارد. ممکن است یکی واجب و دیگری مباح باشد. پس ما دلیلی بر وجوب خود ذی‌المقدمه (یعنی کون در خارج دار غصبی) نداریم تا چه رسد به مقدمه آن (که حرکات خروجیه باشد).

چهارم. از تمام جواب‌های قبلی صرف نظر می‌کنیم. یعنی می‌پذیریم که تخلص عن الحرام، واجب است و نمی‌پذیریم که مقدمه واجب هم واجب است و می‌پذیریم که تخلص از حرام، همان کون در خارج دار غصبی است و این دو مترادفانند نه

متلازمان. باز هم می‌گوییم: قبول نداریم که هر مقدمه واجب و واجب باشد و متصف به وجوب گردد، بلکه مقدمه واجب و واجب می‌شود که فی ذاتها حرمت نداشته باشد. اما مقدماتی که دارای حرمت ذاتیه هستند، متصف به وجوب نمی‌شوند، بلکه به حرمت خویش باقی هستند اگر چه موصله هم هستند یعنی مکلف را به مقصد می‌رسانند. نظیر استفاده از مرکب غصبی برای رفتن به حج، که قطع مسافت، مقدمه حج است و اگر از طریق مباحی باشد، واجب می‌شود ولی اگر با مرکب غصبی یا از راه غصبی بود، واجب نمی‌شود؛ چون متصف به حرمت است اگر چه توصلیت دارد و مانحن فیه من هذا السبیل به دلیل این که حرکات خروجیه معنون به عنوان غصب هستند و لذا متصف به حرمت می‌شوند. بنابراین وجوب پیدا نمی‌کنند از باب مقدمه. پس مقدمه واجب که فی ذاته حرام باشد، وجوب پیدا نمی‌کند (خلافاً لصاحب المعالم فی آخر مبحث الضد فراجع و تدبر).

ان قلت: مقدمات واجب که حرمت ذاتی دارند، بر دو قسم اند:

۱. گاهی مقدمه منحصره نیستند. مثل قطع مسافت که دو راه دارد: یکی مکان غصبی و یکی مکان مباح. اینجا اگر مکلف از مکان غصبی قطع مسافت نمود، این مقدمه وجوب پیدا نمی‌کند.

۲. گاهی مقدمه منحصره هستند. مثل انقاذ غریقی که یک راه بیشتر ندارد و آن تصرف در دار غصبی است. در این صورت، تزاحم درمی‌گیرد مابین وجوب ذی‌المقدمه (که باید امتثال شود) و حرمت ذاتیه مقدمه (که به خاطر آن باید ترک شود) و در این صورت، اگر وجوب ذی‌المقدمه اهم باشد، بر حرمت مقدمه مقدم می‌شود و سبب می‌شود که مقدمه از حرمت به‌درآید و واجب شود. و مانحن فیه من هذا القبیل زیرا حرکات خروجیه، ولو غصب است و فی نفسها حرام است، ولی مقدمه منحصره تخلص از حرام شده و حرمت ذاتیه آن، با وجوب ذی‌المقدمه (که ترک غصب زائد باشد) متزاحمین می‌شوند و چون وجوب ذی‌المقدمه اهم است، مقدم می‌شود بر حرمت مقدمه و او را از فعلیت می‌اندازد آن‌گاه مقدمه وجوبش بلامانع می‌گردد.

قلت: گاهی دوران امر بین حرمت نفسیه مقدمه با وجوب نفسی ذی‌المقدمه، بسوء

الاختیار مکلف نبوده، بلکه اضطرار در اثر عوامل خارجی بوده. در این صورت، حق با شماست؛ زیرا قضیه به مقام تشریع برمی گردد و در آن امر دایر می شود که شارع احدهما را تشریع می کند و وظیفه فعلی ما قرار می دهد و هر کدام اهم بود، فعلی می شود؛ ولی گاهی دوران بین حرمت مقدمه با وجوب ذی المقدمه، بسوء الاختیار خود مکلف بوده و خودش این وضع را پیش آورده و از ناحیه مولا کمبودی در کار نیست؛ یعنی مولا وظیفه اش را به نحو احسن انجام داده و نهی خود را برده روی غضب و هر آنچه را که عنوان الغصب بر او منطبق باشد، حرام کرده؛ چه ورود، چه بقا و چه خروج. حال اگر مکلف بسوء الاختیار خود را مضطر کرد و منحصرأ راه چاره اش در این حرکات خروجیه است، ارتباطی به مولا ندارد و حرمت ذاتیه عمل را بالفعل بر نمی دارد. پس ترک غضب زائد (که ذی المقدمه است) واجب ولی حرکات خروجیه (که مقدمیت دارند) حرام است.

صحت نماز در حال خروج

ناحیه دوم: آیا صلاتی که این مکلف در حال خروج از دار غضبی انجام می دهد، صحیح است یا باطل؟ می فرماید:

صحت و بطلان مبتنی بر نظریاتی است که در ناحیه اولی در رابطه با حرکات خروجیه وجود پیدا کرد.

بیان ذلک: هر کس در آنجا قائل به وجوب این حرکات خروجیه شد، در اینجا می گوید مانعی از اتیان به صلوٰه در حال خروج نیست، چه وقت موسع باشد و چه مضیق، مشروط بر این که انجام نماز مستلزم تصرف زائدی در مکان غضبی علاوه بر حرکات خروجیه نشود ولی اگر مستلزم آن بود، گاهی وقت مضیق است و گاهی توسعه دارد اگر وقت تنگ باشد، واجب است که در همان حال خروج، نماز را بخواند منتهی رکوع و سجود را بجا نیاورد، بلکه بدل از آن اشاره کند و اگر وقت وسیع باشد، حتماً باید صبر کند و در خارج مکان غضبی نماز بخواند. هر کس در آنجا قائل به حرمت حرکات خروجیه شد، در اینجا می گوید اگر وقت سعه دارد، حتماً باید صبر کند و خارج مکان غضبی نمازش را بجا آورد، چه انجام صلوٰه، مستلزم تصرف زائد

باشد و چه نباشد. اگر وقت تنگ است، اینجا دوران امر بین ارتکاب غصب زائد و اتیان صلوٰه در وقت است؛ چون صلوٰه اهم است، مقدم می شود و باید نماز بخواند. منتهی رعایت طمأنینه و رکوع و سجود کردن، لازم نیست و می تواند همان طور که راه می رود، نیت کند و نماز بخواند. و هر کس که آنجا قائل به عدم وجوب و عدم حرمت شد، در اینجا می گوید مانعی از ادای صلوٰه در حال خروج نیست، چه وقت وسیع باشد و چه نباشد، مشروط بر این که مستلزم تصرف زائد نباشد.

مسأله پنجم: دلالت نهی بر فساد

تحریر محل نزاع

مسأله پنجم و آخرین مسأله از مسائل باب غیر مستقلات عقلیه، مسأله دلالت نهی علی الفساد است. بحث در این است که اگر مولا عبد خود را از انجام عبادت خاصه ای نهی کرد (مثلاً فرمود: لاتصل فی المكان المغصوب، یا: لاتصل فی الحمام) و یا از معامله مخصوصه ای منع کرد (مثلاً فرمود: لاتبع وقت النداء، یا: لاتبع بیع الربا) آیا این نهی از عبادت یا معامله، دلالت بر فساد و بطلان آن عبادت یا معامله می کند یا نه؟

فرق این مسأله با مسأله اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد در این است که در مسأله سابقه، امر تعلق گرفته بود به یک عنوانی (مثل صلوٰه) و نهی تعلق گرفته بود به عنوان دیگری (مثل غصب) و این مکلف بود که به سوء اختیار خویش، بین آن دو را جمع کرده بود. ولی در این مسأله، نهی تعلق گرفته به عین همان چیزی که متعلق امر است و یا به جزء آن چیز و یا به شرط آن و یا به وصفی از اوصاف لازمه یا مفارقة آن که شرح هر یک به زودی خواهد آمد تعلق گرفته است. در این مسأله، یک مقدمه و دو باب وجود دارد:

مقدمه: در این مقدمه، چهار اصطلاح را معنا می کنیم تا محل نزاع کاملاً روشن شود:

۱. کلمه دلالت، ۲. کلمه نهی، ۳. کلمه فساد، ۴. متعلق نهی یا منهی عنه.

البته کلمه چهارم (متعلق نهی یا منهی عنه) در عنوان بحث نیامده، اما از باب این که هیچ نهی بدون متعلق و منهی عنه نخواهد بود، لذا باید وضع او را روشن کنیم:

کلمه دلالت: مشهور اصولیان، در موضوع بحث و عنوان مسأله، کلمه دلالت را آورده و گفته‌اند: دلالة النهی علی الفساد؛ ولی جناب صاحب کفایه و آقاضیا و بعضی دیگر، کلمه اقتضا را آورده و گفته‌اند: اقتضاء النهی علی الفساد. جناب مظفر می‌فرماید:

به اعتقاد ما، تعبیر دوم محکم‌تر و جامع‌تر است ولی خود ما، تبعاً للمشهور، مسأله را معنوی به عنوان «دلالة النهی» نمودیم.

فرق بین دلالت و اقتضا: کلمه دلالت، اگر چه شامل دلالت عقلیه هم می‌شود ولی متبادر از آن و متفاهم عرفی خصوص دلالت التزامیه لفظیه است و شاید بر همین اساس، گروهی از اصولیان این مسأله را در مباحث الفاظ ذکر نموده‌اند. متقابلاً کلمه اقتضا، ظهور در استلزام عقلی دارد و متبادر از آن همین معناست. و در اینجا همین معنا مناسب است؛ چون ملازمه بین نهی و بین فساد، یک ملازمه عقلیه است و مدرک آن عقل است. البته این دو تعبیر، روی دو مبناست.

بیان ذلک: همه قبول دارند که دلالت نهی بر فساد، بالمطابقة و بالتضمن نیست، بلکه بالملازمة است منتهی جمعی می‌گویند: به دلالت التزامیه لفظیه دلالت دارد و لزوم، لزوم بین بالمعنی الاخص است و بعضی‌ها می‌گویند: به دلالت التزامیه عقلیه و به استلزام عقلی دلالت دارد و ملازمه، بین بالمعنی الاعم یا غیر بین است.

مسأله، بر مبنای اول، متناسب با مباحث الفاظ و بر مبنای دوم، متناسب با مباحث ملازمات عقلیه است.

جناب مظفر اعتقاد دارد که قدر جامع بین دو تعبیر فوق آن است که مسأله را در باب ملازمات عقلیه عنوان کنیم (کما صنعنا) به دلیل این که بنابر هر دو مبنای اول باید ملازمه را ثابت کنیم (یعنی ثابت کنیم که آیا بین نهی و فساد تلازم هست یا نه) و اثبات ملازمه، عقلی است؛ چون مدرک آن عقل است. منتهی اگر لزوم، بین بالمعنی الاخص باشد، عقل این ملازمه را به وسیله لفظ ادراک می‌کند و اگر لزوم، لزوم بین بالمعنی الاخص نباشد، عقل، بدون وساطت لفظ، او را ادراک می‌کند؛ یعنی لزوم، عقلی محض است. پس مناسب‌تر این است که این مسأله را در همین بخش ملازمات عقلیه

مطرح کنیم. وقتی ملازمه، ملازمه عقلیه شد، دیگر فرق ندارد بین نواهی که مستفاد از دلیل لفظی باشند (مانند کتاب و سنت) و یا مستفاد از دلیل لبی باشند (همانند اجماع)؛ زیرا همه اینها داخل در موضوع بحث ما خواهند بود.

کلمه نهی: همان گونه که در باب اوامر گفتیم، امر دو قسم است: ۱. وجوبی ۲. استحبابی؛ ولی متبادر از امر عندالاطلاق، وجوب است منتهی نه به ظهور لفظی بلکه به حکم عقل. نیز گفتیم امر وجوبی دو قسم است: ۱. نفسی ۲. غیری. و گفتیم متبادر از صیغه افعال عندالاطلاق، همین وجوب نفسی است و استفاده وجوب غیری، بیان زائد لازم دارد.

همچنین نواهی هم دو قسم اند: ۱. تحریمی، ۲. تنزیهی (کراهتی). البته متبادر از صیغه نهی عندالاطلاق، نهی تحریمی است و تنزیهی محتاج به قرینه خاصه است و باز این ظهور هم به حکم عقل است؛ چون عقل می گوید اگر مولا عبد را از کاری زجر و ردع کرد، بر عبد لازم است که منزجر و مرتدع شود. مالم یرخص فی الفعل و یأذن به قضاء لحق المولویة و العبودیة. والا از نظر وضع لغت، صیغه نهی دلالت بر نسبت زجریه و ردعیه دارد و این معنا به طور مساوی بر نسبت زجریه شدیدیه - که تحریم باشد - و یا ضعیفه - که کراهت باشد - اطلاق می گردد و در عنوان بحث ما، به همین معنای اعم منظور است. ایضاً نهی تحریمی هم دو قسم است: ۱. نفسی، ۲. غیری؛ و متبادر از اطلاق صیغه، همان تحریم نفسی است و تحریم غیری محتاج به بیان زائد است. حال اختلاف است که آیا نهی به همه اقسامش (چه تنزیهی و چه تحریمی نفسی و چه تحریمی غیری) داخل در محل نزاع است یا بعضی از این اقسام مورد بحث است؟

صاحب الکفایه فرموده: «نزاع، عام است و شامل تمام این اقسام می گردد». اما مرحوم میرزای نایینی رحمته الله فرموده: «نزاع، مختص به نهی تحریمی نفسی است و در دو قسم دیگر جاری نیست»؛ به دلیل این که به اعتقاد ایشان، نه نهی تنزیهی و نه نهی تحریمی غیری، هیچ یک مقتضی فساد نیست. پس منحصرأ نهی تحریمی نفسی مورد بحث است. جناب مظفر می فرماید:

شیخنا! عقیده شما امری است و عمومیت محل نزاع نیز امر دیگری است. نزاع، عام است و مختص به نهی تحریمی نفسی نیست. ولی در این نزاع، عقیده شما آن است که فقط نهی تحریمی نفسی، دال بر فساد است. اما این معنایش آن نیست که نزاع در سایر اقسام نباشد. خیر. نزاع در دو قسم دیگر هم هست و آنها هم قائل دارند.

نفیاً او اثباتاً فالحق مع صاحب الکفاية فی تعمیمه محل النزاع.
کلمة فساد: «فساد» نکته مقابل «صحت» است و اختلاف است که تقابل بینهما، کدام یک از اقسام تقابل است؟ آیا تقابل تناقض است؟ یا تقابل تضاد؟ و یا تقابل ملکه و عدم ملکه؟

بعضی گفته اند: تقابل تناقض است. یعنی صحت و فساد، سلب و ایجابند؛ یکی امر وجودی است (و هو الصحة) و دیگری امر عدمی محض است (و هو الفساد).
 بعضی ها گفته اند: تقابل تضاد است. یعنی صحت و فساد، هر امر وجودی اند که لایبجتماعان فی موضوع واحد.

جناب مظفر، به پیروی از میرزای نایینی، معقد است که تقابل، تقابل عدم و ملکه است. یعنی صحت، ملکه و امر وجودی است و فساد، عدم همین ملکه است (الفساد: عدم الصحة فیما من شأنه ان یکون صحیحاً). حال، صحت و فساد، در هر چیزی، معنایی دارد. مثلاً صحت جنس، در مقابل عیب آن است و صحت مزاج، در مقابل انحراف مزاج و خروج آن از حد وسط به طرف افراط یا تفریط است. و خلاصه، عند الاطبا معنایی دارد و عند المتکلمین معنای دیگری و نزد اهل بازار معنای دیگری دارد که در بحث صحیح و اعم ذکر شد. معنایی که منظور نظر ماست، عند الاصولیین، این است که عمل عبادی صحیح، عملی است که مطابقت کند با مأموریه از لحاظ دارا بودن تمام اجزاء یا شرایط لازمه. عمل عبادی صحیح، عملی است که مطابقت کند با مأموریه از لحاظ داشتن کمبودی در اجزاء یا شرایط. مثلاً نمازی که دارای ۱۱ جزء و ۶ شرط باشد، صحیح است و نمازی که فرضاً طهارت یا فاتحه الکتاب نداشته باشد، فاسد است و لازمه صحت عبادت عبارت است از مجزی بودن و محتاج به اعاده

نبودن نه ادائاً، نه قضائاً. متقابلاً لازمه فساد عبادت، عدم الاجزاء و لزوم الاعادة است ادائاً یا قضائاً. در معاملات، معامله صحیح آن است که همه اجزاء و شرایط معتبره را دارا باشد و کمبودی نداشته باشد و معامله فاسد آن است که برخی از اجزاء و شرایط را نداشته باشد و لازمه صحت معامله، ترتب اثر است؛ یعنی اگر بیع است، نقل و انتقال دارد؛ اگر نکاح است، علقه زوجیت می آورد. و لازمه فساد آن، عدم ترتب این آثار است.

متعلق النهی: عموم نواهی، بدون استثنا، نیازمند به متعلق هستند؛ متتهی متعلق‌ها دو نوع‌اند: ۱. متعلق‌هایی که قابل اتصاف به صحت و فساد هستند. مثل صلوة در دار غصبی یا معامله ربوی. ۲. متعلق‌هایی که قابل اتصاف به صحت و فساد نیستند. مثل شرب الخمر که یا حلال است یا حرام.

دیگر معقول نیست که صحیح باشد یا فاسد و مثل غیبت. حال، بحث ما، در آن دسته از نواهی است که متعلق آنها قابل اتصاف به صحت و فساد باشند. دسته دوم، از محل بحث خارج است.

با حفظ این نکات می‌گوییم: بحث ما در این است که آیا ملازمه عقلی بین نهی و فساد هست یا نیست؟

جمعی قائل به اقتضا هستند؛ یعنی می‌گویند: ملازمه عقلیه هست، متتهی یک دسته از اینها ملازمه را عقلیه محضه می‌دانند و دسته دیگر عقلیه لفظیه می‌دانند.

جمعی قائل به عدم اقتضا هستند. یعنی می‌گویند چنین ملازمه‌ای نیست.

به تعبیر دیگر، آیا بین نهی از شیء با صحت آن شیء تنافی و تمانع هست و این دو مانعة الجمع هستند یا این که تنافی نیست و این دو قابل جمع هستند؟ جمعی قائل به قول اول، و جمعی قائل به قول ثانی‌اند و چون سخن از ملازمه است، پس مسأله داخل در ملازمات عقلیه خواهد بود و در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱. عبادات، ۲. معاملات.

مبحث اول: نهی از عبادت

آیا نهی در عبادات، مقتضی فساد آن عبادت است یا نه؟

مثال: وضو یک عبادت است ولی صوم العیدین (یعنی روزه روز عید فطر و عید قربان) تحریم شده. آیا این نهی و تحریم، دال بر فساد و بطلان است (یعنی اگر کسی روزه گرفت، روزه‌اش باطل است) یا نه، فقط دال بر حرمت است؟

مثال دیگر: صلوة یک عبادات است ولی صلوة در دار مغضوبه، منهی عنه است. یعنی شارع فرموده: لاتصل فی الدار المغضوبه. آیا این نهی، دلالت بر فساد و بطلان آن عمل دارد تا در نتیجه محتاج به اعاده باشد ادائاً یا قضائاً؟ یا این که فقط دال بر حرمت است؟

جناب مصنف، در آغاز، سه نکته را به عنوان مقدمه بیان کرده، سپس در سه مرحله و مقام بحث می‌کند و در پایان، به یک تنبیه، به عنوان خاتمه بحث اشاره می‌نماید.

مقدمه اول: عبادت به دو معنا آمده است:

الف. عبادت به معنای اخص، ب. عبادت به معنای اعم.

منظور از عبادت به معنای اخص، اعمال و افعالی است که فقط باید به قصد تقرب الی الله تعالی اتیان شود. به عبارت دیگر، شرط صحت آنها قصد قربت است و اگر بدون قصد قربت اتیان شوند، موجب حصول امثال امر نمی‌گردند؛ در نتیجه اعاده لازم دارند ادائاً یا قضائاً، مانند نماز، روزه، حج و سایر افعال تعبدی.

منظور از عبادت به معنای اعم، عبارت است از هر کاری که قابلیت دارد که به قصد قربت اتیان شود و اگر مکلف آن عمل را به قصد قربت اتیان نمود، مستحق ثواب می‌شود اعم از این که بالفعل قصد قربت کردن در صحت آن لازم باشد (که برگشت به همان قسم اول دارد) یا بالفعل قصد قربت در آنها لازم نیست و شرط صحت آنها نیست و اگر بدون قصد قربت هم اتیان شوند، صحیح هستند اما اگر قصد قربت کند، ثواب هم داده می‌شود. نظیر شستن لباس و بدن برای نماز که بدون قصد قربت هم تطهیر حاصل می‌گردد و شاهدش هم این است که اگر با آب غصبی هم جامه را شستشو دهد، طهارت لباس حاصل می‌گردد و امر «اغسل ثوبک» امثال می‌شود و لکن می‌تواند با آب مباح بشوید و قصد قربت هم کند تا استحقاق ثواب هم پیدا کند.

حال که دو معنای عبادت را دانستیم، می‌گوییم: محل نزاع ما منحصر به عبادت

بالمعنی الاخص است و قسم ثانی از محل بحث خارج است به دلیل این که در قسم ثانی، عمل حتی اگر منهی هم باشد (مثل غسل ثوب با ماء غصبی) باز تطهیر ثوب حاصل می شود و امر «اغسل ثوبک» امثال می شود. پس هذا العمل محرم و لا یقع التقرب بها الی الله تعالی ولی موجب امثال هستند. بنابراین، سخن از صحت و فساد بی معناست.

تبصره: اگر کسی مرادش از صحت و فساد به این معنا باشد که صحیح، یعنی عملی که می توان با آن قصد قربت نمود و فاسد، یعنی عملی که نمی توان با آن قصد تقرب نمود، می تواند بگوید که بحث، در عبادت بالمعنی الاعم است و لکن ما، در تحریر محل نزاع، بیان نمودیم که مراد اصولیان از صحت عبادت، مطابقت با مأموریه است از لحاظ اجزاء و شرایط که لازمهاش بقای امر و عدم سقوط آن است. فعلی هذا عبادتی که مورد بحث ماست، عبادت بالمعنی الاخص است.

مقدمه دوم: در این نکته دو اشکال را جواب می دهند:

اشکال اول: ممکن است کسی بگوید عبادت، یعنی عملی که دارای مصلحت و رجحان ذاتی است و ذاتاً مطلوبیت دارد. حال چنین عملی چگونه ممکن است متعلق نهی مولا قرار بگیرد و مبعوض مولا شود؟

جواب این است که مراد ما از عبادت، این نیست که عمل، بالفعل، متعلق امر مولا باشد؛ چون با وجود نهی فعلی، محال است که عبادت، امر فعلی هم داشته باشد، بلکه مقصود ما این است که پیکره این عمل، پیکره های است که اگر از سوی شارع امری به آن تعلق می گرفت، به عنوان عبادت تعلق می گرفت اگر چه بالفعل امر ندارد لوجود المانع (که نهی فعلی باشد).

اشکال دوم: شما که در باب اجتماع امر و نهی گفتید: هیچ مانعی از اجتماع نیست بلکه ممکن است امر و نهی، هر دو فعلی باشند نسبت به صلوٰه در دار مغصوبه، چه اشکال دارد که در ما نحن فیه هم همان حرف را بزنید؟

جواب: قیاس اینجا به آنجا، مع الفارق است به دلیل این که در باب اجتماع امر و نهی، نهی تعلق گرفته به عنوان خاصی و از عنوان به معنوی هم سرایت نمی کرد؛ لذا

وجود امر فعلی و نهی فعلی بلامانع بود. ولی در مانحن فیه، تعلق گرفته به همان عنوانی که امر به آن تعلق می گیرد؛ و عنوان ها متعدد نیستند؛ لذا محال و ممتنع است که عنوان واحدی، هم متعلق امر فعلی و هم متعلق نهی فعلی باشد. پس مراد از عبادت، آن عملی است که طبیعت و کلی آن متعلق امر باشد (ولو خصوص این فرد خاص، امر فعلی ندارد؛ چون متعلق نهی شده). یا مراد، آن عملی است که اگر امری به آن تعلق می گرفت، به عنوان عبادت تعلق می گرفت. و به عبارت مختصر و جامع، بحث مادر عبادت شأنیه و اقتضائیه است نه عبادت فعلیه.

مقدمه سوم: نهی در عبادات چهار نوع است:

الف. یا این است که نهی تعلق می گیرد به اصل عبادت؛ یعنی ذات العمل العبادی منهی عنه می شود. همانند نهی از صوم عید فطر و عید قربان و نهی از صوم الوصال (یعنی انسان از اول که روزه می گیرد، نیت داشته باشد که دو روز متصل به هم یا از اول اذان صبح امروز تا اذان صبح فردا، بدون افطار روزه بگیرد) و مانند نهی از صلوة خائض (که شارع فرموده: دع الصلوة ایام اقراک) و هکذا زن نساء (یعنی زنی که وضع حمل نموده). در این گونه موارد، نفس عبادت منهی عنه شده.

ب. یا این است که نهی تعلق می گیرد به جزئی از اجزای عبادت. همانند نهی از قرائت سور عزائم در نماز (که قرائت و یا خواندن حمد و سوره، جزء نماز است و نه تمام نماز).

ج. یا این است که نهی تعلق می گیرد به شرطی از شرایط کل عبادت یا به شرطی از شرایط جزء العبادة. مثلاً می گوید: لاتصل فی اللباس المصنوب أو المتنجس؛ یا می گوید: لاتسجد و لاترکع فی اللباس المتنجس، که سجده یا رکوع، جزء صلوة است و نهی به شرط جزء تعلق گرفته.

د. نهی تعلق بگیرد به وصفی از اوصاف عبادت که ملازم با کل عبادت یا جزء عبادت است. همانند نهی از تصرف در ملک غیر (که ملازم با اکوان صلوتی است و وصف الكل است به این که بگوید: لاتغصب فی صلاتک) و یا نهی از جهر به قرائت فی موضع الاخفاف او بالعکس (که قرائت، جزء نماز است و جهر یا اخفاف، وصفی

از اوصاف آن است). حال، با حفظ این سه نکته، در سه مقام بحث می‌کنیم:

مقام اول: اگر عبادتی متعلق نهی تحریمی نفسی شود، آیا فاسد است یا خیر؟ مثل: لا تصل فی الدار المغصوبة.

مقام دوم: اگر عبادتی متعلق نهی تحریمی غیری شود، آیا فاسد است یا خیر؟ مثل این که امر کرده به ازاله نجاست؛ و امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است؛ و یکی از اضداد ازاله نجاست، صلوة است؛ پس بالتبع، لا تصل دارد.

مقام سوم: اگر عبادتی متعلق نهی تنزیهی شد (مثل لا تصل فی الحمام)، فاسد است؟ توضیح مقام او: جناب مظفر می‌فرماید:

به اعتقاد من، نهی تحریمی نفسی، چه به اصل العبادۃ تعلق بگیرد و چه به جزء العبادۃ یا شرط العبادۃ یا به وصف ملازم آن تعلق بگیرد، در همه این موارد، نهی دلالت بر فساد می‌کند به دلیل این که تنافی روشن و آشکاری است مابین عبادت و مابین نهی به این که عبادت، آن عملی است که در آن، قصد قربت لازم است و عملی که بالفعل منهی عنه باشد به نهی تحریمی نفسی، این نهی دلالت می‌کند که در ذات این عمل، مفسده وجود دارد و مبغوض مولا است؛ و با عملی که سراسر مبغوض، یا مشتمل بر امر مبغوض، یا مقید به امر مبغوض، و یا موصوف به وصف مبغوض باشد، هرگز نمی‌توان تقرب به مولا پیدا کرد و رضایت او را جلب نمود. چنان که در قرب و بعدهای مکانی، محال است که با مبعد مکانی، تقرب مکانی پیدا کرد، بلکه هر چه انسان بیشتر راه رود، فاصله اش بیشتر می‌گردد.

بعضی‌ها در خصوص نهی از جزء یا شرط یا وصف، سخن دیگری دارند:

مقدمه: در منطق به ما گفته‌اند گاهی واسطه، واسطه در ثبوت است و گاه واسطه در عروض. واسطه در ثبوت، آن است که حکم حقیقتاً مال ذی الواسطه است ولی علت آورنده حکم به روی ذو الواسطه؛ این واسطه است. کان این واسطه نقش دلال را دارد و خودش کاره‌ای نیست، بلکه فقط دست حکم را می‌گیرد و تحویل ذی الواسطه می‌دهد؛ مانند تغیر که علت اتصاف ماء به نجاست است و مانند آفتاب که واسطه است در اتصاف صورت به سیاهی.

واسطه در عروض، آن است که حکم و عرض حقیقتاً اسناد داده می شود به واسطه و مجازاً به ذی الواسطه. نظیر اسناد حرکت به سفینه و جالس آن که به سفینه حقیقت و به جالس مجاز است.

با حفظ این نکته، در این مقام شبهه ای پیش می آید که در صورتی که ذات العبادۀ متعلق نهی شود، نهی دلالت بر فساد کل عمل می کند ولی در صورتی که ذات العبادۀ متعلق نهی نشده، بلکه فقط جزئی یا شرطی یا وصفی از اجزاء و شرایط و اوصاف متعلق نهی شده، چرا کل عبادت فاسد شود؟ بعضی ها گفته اند اینجا نهی، از جزء یا شرط یا وصف، به کل و اصل عبادت سرایت می کند و او را فاسد می نماید. حال یا از باب این که این نهی از جزء واسطه در ثبوت است (یعنی در واقع، فساد و نهی مال اصل عبادت است منتهی در ظاهر به جزء یا شرط تعلق گرفته) و یا از باب واسطه در عروض است (یعنی این نهی از جزء، واسطه شده در عروض فساد و نهی به اصل عبادۀ). بعضی دیگر گفته اند از باب این است که وقتی جزء فاسد شد، کل هم فاسد می شود به حکم این که: اذا انتفى الجزء انتفى الكل و یا المركب يستنفى بانتفاء احد اجزائه. یا وقتی شرط فاسد شد، مشروط هم فاسد می شود از باب این که: اذا انتفى الشرط انتفى المشروط. جناب مظفر می فرماید:

اولاً طبق بیانی که ما کردیم، نیازی به این تعلیلات و علت های من در آوردی نیست؛ چون دلیلی بر این ذکر نشده و صرف ادعاست و همان بیان که ما ذکر کردیم، کافی است و آن این که با عملی که مبغوض مولا است (چه سراسر چه یک بخش و چه یک شرط و یا وصف) محال است جلب رضایت مولا را نمود. نظیر این که مولایی چند نوع خوردنی و نوشیدنی را دوست دارد و از یک نوع غذا و نوشابه متنفر است. حال، عبد، برای تقرب به مولا و جلب توجه او، همه آن غذاها و نوشیدنی های مطلوب را در سفره حاضر کند و این غذا یا نوشابه مبغوض و ناملایم با طبع او را هم حاضر کند. اینجا جلب رضایت نکرده؛ چون تا مولا چشمش به آن غذاهای ناسازگار می افتد، فریادش به آسمان بلند می شود و کل غذاها را به هم می ریزد برای همان یک جزء.

ثانیاً هر کدام از این تعلیل‌ها و فلسفه‌بافی‌ها نیز مبتلا به اشکالاتی است که در این مقام بنای ذکر آن را نداریم.

توضیح مقام دوم: در رابطه با نهی تحریمی نفسی، تقریباً اکثر علما حکم به فساد کرده‌اند ولی در رابطه با نهی تحریمی غیری، اختلاف است که آیا مقتضی فساد عبادت هست یا نیست. در مسأله دو نظریه موجود است.

۱. عده‌ای قائل‌اند به این‌که نهی غیری، دال بر فساد و بطلان نیست (از قبیل میرزای نایینی، محقق قمی و ...).

۲. و جمعی قائل‌اند که نهی غیری هم دال بر فساد هست (و منهم المظفر رحمته الله).

قبل از بیان استدلال بر هر یک از دو نظریه، دو مقدمه را ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول: میرزای نایینی در اجود التقریبات (ج ۲، ص ۳۸۷) می‌فرماید: النهی الغیری علی قسمین:

الف. نهی شرعی اصلی (خطاب اصلی) که به منظور بیان مدخلیت و اعتبار یک قید عدمی در مأموریه وارد شده (مثل نهی از صلوٰه در غیر مأكول اللحم). چنین نهی بلا اشکال دلالت بر فساد می‌کند.

ب. نهی تبعی که ناشی شده از توقف یک واجب فعلی بر ترک یک عبادت مانند نهی از صلوٰه که متوقف است بر ترک آن، وجود ازاله بناء علی کون ترک احد الضدین مقدمه لوجود الضد الاخر. فلا موجب لتوهم دلالت علی الفساد اصلاً (استدلال ایشان در اصول فقه آمده که عنوان خواهیم کرد). پس مطلق نواهی غیری را ایشان خارج نمی‌کند، بلکه نهی غیری تبعی را خارج می‌کند.

مقدمه دوم: همان‌طور که در مسأله ضد گفتیم، مبغوضیت یک عمل، گاهی به خاطر مفسده ذاتیه‌ای است که در خود آن عمل است (مثل شرب خمر و زنا و ...) و گاهی به خاطر مفسده‌ای است که در عمل دیگر است و ارتکاب این عمل سبب القاء در آن مفسده است (مثل دادن عصا به دست ظالم که سبب آزار مظلومی می‌شود) و گاهی به خاطر تفویت مصلحت غیر است. مثلاً ازاله نجاست مطلوب است و انجام صلوٰه موجب تفویت آن مصلحت می‌شود و لذا مبغوضیت تبعی پیدا می‌کند (چنان‌که در

باب امر، وجوب مقدمه، مطلوبیت تبعی دارد).

پس مبغوضیت، اختصاص به مبغوض بالاصالة ندارد، بلکه مبغوض بالتبع هم داریم و همان طور که با مبغوض نفسی نمی توان تقرب به مولا پیدا کرد، با مبغوض تبعی هم كذلك.

با حفظ این دو مقدمه می گوییم: بیانیه مرحوم مظفر برای اثبات مدعایش این است که نهی غیری، مثل نهی نفسی است؛ همان طور که نهی نفسی دلالت بر مبغوضیت دارد و عملی که مبغوض باشد، مبعود عن المولی است و عملی که مبعود است، محال است که مقرب باشد، هکذا در نهی غیری ولو مبغوضیت تبعی دارد نه ذاتی.

و اما بیانیه میرزای نایینی آن است که گاهی نهی در عبادت، نهی مولوی نفسی است؛ مانند نهی از صلوة حائض یا صوم العیدین. چنین نهی کاشف از وجود مفسده و منقصت در منهی عنه است و عملی که مفسده داشت، مبغوض مولا است و عمل مبغوض، مبعود است و المبعود يستحيل ان يكون مقرباً، ولی گاهی نهی، نهی مولوی غیری و تبعی و مقدمی است؛ مانند این که مولا امر کرده به ازاله نجاست و ما هم فرضاً قائل هستیم به این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است؛ پس اضداد ازاله نجاست، منهی عنه است و یکی از آن اضداد، همین صلوة است که عبادت است و متعلق نهی غیری شده. در این مورد (که نهی ما، یک نهی تبعی است) گاهی متعلق نهی، یک عمل غیر عبادی است؛ مانند اکل و شرب که دارای مصلحت و رجحان ذاتی نیستند. این از ما نحن فیه خارج است.

و گاهی منهی عنه، عملی است که ذاتاً عبادت است و رجحان ذاتی دارد. مثل صلوة در مثال بالا که محل بحث ماست و در اینجا هم باز گاهی ما قول مشهور را می گیریم یعنی قائل می شویم به این در صحت عبادت، وجود امر فعلی لازم است والا عمل، عبادی نخواهد بود. در این صورت، صلوة چون بالفعل منهی عنه است، امر فعلی ندارد و لذا قابلیت ندارد که مقرب باشد. ولی گاهی ما در صحت عبادت، وجود رجحان و مصلحت ذاتیه را کافی می دانیم (کما هو المختار). در چنین موردی، صلوة (که متعلق نهی غیری شده) نهی غیری، کاشف از وجود مفسده ذاتیه نیست و از طرفی

هم، ذات العمل، عبادت است و رجحان ذاتی دارد؛ پس مکلف می تواند آن عمل را به قصد مطلوبیت ذاتیه ای که دارد، اتیان کند؛ پس نهی تبعی مقتضی فساد نیست. جناب مظفر می فرماید:

پیش از این هم (در مبحث ضد، در بیان ثمره) از این سخن جواب دادیم و اینجا هم جواب مان را تکرار می کنیم و آن این که قرب و بعد در باب عبادت صرفاً و محضاً دایر مدار وجود مفسده یا مصلحت واقعیه و نفس الامریه نیست، بلکه علاوه بر آن، عمل باید عملی باشد که بالفعل هم مرغوب فیه و مشتاق الیه و مطلوب باشد و در ما نحن فیه چنین نیست زیرا صلوة ولو فی نفسه عبادت است و مطلوب، ولی بالفعل متعلق نهی مولوی شده؛ و عملی که متعلق نهی شد، مبعوض مولاست حال، یا به خاطر مفسده ای که در خود آن عمل وجود دارد یا به خاطر القادر مفسده دیگر یا به خاطر تفویت مصلحت غیر (کما اشرنا فی المقدمة) و عمل مبعوض فعلی، مبعود فعلی است و مبعود فعلی محال است که مقرب بالفعل هم باشد.

توضیح مقام سوم: نهی تنزیهی و کراهتی. آیا اگر نهی تنزیهی به عبادتی تعلق گرفت، مقتضی فساد آن عبادت می شود یا خیر؟ مثلاً صلوة عبادت است و مولا فرموده: لاتصل فی الحمام؛ یا فرموده: لاتصل فی مواضع التهمة. حال اگر کسی در حمام یا موضع تهمت نماز خواند، نمازش صحیح است یا فاسد؟

در رابطه بانهی کراهتی، در دو بخش بحث می کنیم:

۱. نهی تعلق بگیرد به نفس همان عنوانی که عبادت است و متعلق امر است و یا به جزء و شرط و وصف آن.

۲. نهی تعلق بگیرد به عنوان دیگری که مابین آن عنوان با عنوان عبادت، عموم و خصوص من وجه است.

در مورد قسم اول مانند لاتصل فی الحمام و ...، دو نظریه مطرح است:

۱. میرزای نایینی می گوید: نهی کراهتی، در حکم نهی تبعی غیریه است؛ همان طور که او دال بر فساد نبود، هکذا این هم دال بر فساد نیست.

دلیل میرزا در اجود التفویرات (ص ۳۸۶)، آمده و خلاصه آن این است که: النهی التنزیهی عن فرد لا ینافی الرخصة الضمنية المستفادة من اطلاق الامر فلا یكون بينهما معارضة لیقیدبه اطلاقه.

۲. عقیده مرحوم مظفر. به نظر ایشان همان طور که نهی تحریمی، مقتضی فساد عبادت بود، هکذا نهی تنزیهی هم مقتضی فساد است؛ زیرا ملاک هر دو باب، یکی است و آن این که عملی که بالفعل متعلق نهی مولا شده، مبعوض مولا است و المبعوض مبعود و المبعد يستحيل التقرب به؛ پس در اصل ملاک، مشترک اند. آری یک تفاوت بین تحریمی و تنزیهی هست و آن این که نهی اگر تحریمی باشد، مفسده اش شدیدتر است و مبعوضیت عمل بیشتر است و در نتیجه، مبعودیت آن از مولا به مراتب بیش از کراهت است ولی اگر نهی تنزیهی باشد، مفسده اش ضعیف تر و مبعوضیت آن کمتر و در نتیجه مبعودیتش کمتر است؛ پس در اصل ملاک، یکسان اند و تنها در مرتبه بعد اختلاف دارند. نظیر باب اوامر که امتثال امر وجوبی، مقرب الی المولی است و امتثال امر استحبابی هم مقرب است منتهی وجوب، قرب بیشتری می آورند و استحباب، قرب کمتری می آورد ولی در اصل مقرب بودن مشترک اند.

ولاجل هذا: مؤید و شاهد گفتار ما (که نهی کراهتی نیز مقتضی فساد است) آن است که می بینیم در مواردی که نهی کراهتی به حسب ظاهر به عبادت تعلق گرفته (مثل لا تصل فی الحمام و فی مواضع التهمة و ...) و در عین حال به دلیل خاصی ثابت شده که این عبادت صحیح است، در اینجاها فقهای بزرگوار در صدد توجیه برآمده و حمل نموده اند این موارد را بر ارشاد به اقلیت ثواب و فرموده اند این کراهت، کراهت حکمیه و مولویه نیست، بلکه کراهت ارشادیه است.

کراهت حکمیه و مولویه، کراهتی است که در قبال حرمت و اباحه و استحباب و وجوب است که وجوب، بعث مولوی الزامی دارد و استحباب، بعث مولوی رجحانی دارد و حرمت، زجر مولوی الزامی دارد و کراهت هم زجر و ردع مولوی غیر الزامی دارد. کراهت ارشادیه، صرفاً ارشاد به اقلیت ثواب است و به داعی مولوی صادر نشده. حال اصحابنا فرموده اند: در این موارد کراهت، کراهت ارشادی است.

حال اگر نهی کراهتی، مقتضی فساد نبود، حاجتی به این توجیه و حمل بر خلاف ظاهر نداشتیم و علیه: ۱. گاهی دلیل خاصی داریم که این نهی تنزیهی، یک نهی کراهتی حکمی و مولوی است؛ ۲. گاهی دلیل خاصی داریم که این نهی، یک نهی ارشادی است؛ ۳. گاهی دلیل بر احداً الطرفین نداریم.

تنها در صورت دوم، حکم به صحت عبادت می‌کنیم ولی در دو صورت ۱ و ۳ نمی‌توانیم حکم به صحت کنیم. قسم دوم مانند صل و لاتکن فی مواضع التهمة که نهی تعلق گرفته به کون در موضع تهمت؛ و این کون، با صلوة، عامین من وجه هستند. گاهی صلوة هست و کون نیست و گاهی بالعکس و گاهی هر دو هستند، مثل صلوة در موضع تهمت. در این قسم، نسبت به ماده اجتماع، گاهی مکلف مندوحه ندارد و مضطر است؛ که اینجا میدان تراحم خواهد بود. و گاهی مندوحه دارد که اینجا میدان اجتماع امر و نهی خواهد بود و در این صورت، گاهی قائل به جواز اجتماع می‌شویم. مثل خود ما اینجا، هم امر و هم نهی، هر دو، فعلی خواهند بود تشریعاً و امتثالاً؛ و گاهی قائل به امتناع هستیم؛ در این صورت هم اگر جانب امر را مقدم داشتیم، باز بحثی نیست و عبادت صحیح است ولی جانب نهی را مقدم داشتیم، باز مسأله داخل در باب دلالة النهی علی الفساد خواهد بود و احکام این باب را دارد.

تنبيه: در باب اوامر گفتیم که هیئت امر دلالت می‌کند بر نسبت بعثیه و موضوع له و مستعمل فیه. هیئت امر همیشه و در همه جا همین است منتهی دواعی مختلف است. گاهی به داعی بعث حقیقی و واقعی است، مثل «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ»؛ و گاهی به داعی امتحان است، مثل ادخل النار؛ و گاهی به داعی تهدید است، مثل اشم الامیر؛ و گاهی به داعی تعبجیز است، مثل «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ» و ...

همچنین در باب نواهی هم می‌گوییم هیئت و ماده نهی دلالت بر نسبت زجریه و ردعیه دارد و همیشه در همین معناست عمال می‌شود منتهی گاهی به داعی زجر و ردع حقیقی است (در این صورت اگر زجر شدید باشد، می‌شود حرمت و اگر ضعیف باشد، می‌شود کراهت) و گاهی به داعی استهزا است (مثل این که به آدم ناتوانی بگویی لاتعاقبنی) و گاهی به داعی امتحان است و گاهی به داعی ارشاد به اقلیت ثواب است

مثل لاتصل فی الحمام، و گاهی به داعی ارشاد به مانعیت یک شیء است در نماز، مثل لاتصل فیما لا یؤکل لحمه، یا لاتصل فی الحریر، که ارشاد به این است که حریر و ابریشم یا جلد غیر مأکول اللحم مانع است در نماز.

حال بحث ما فقط در نواهی مولویه ای است که به داعی زجر و ردع حقیقی صادر شده اند و نسبت به آنها مدعی هستیم که دال بر فساداند. اما نواهی ارشادیه و به داعی دیگر، خارج از محل بحث هستند و در اینها نهی بماهو نهی، مقتضی فساد نیست مگر آنکه این نهی، متضمن خصوصیتی باشد که دلالت کند که فلان امر، عدمش یا وجودش در نماز دخیل است. مثل نهی به داعی ارشاد به مانعیت لبس جلد میت یا حریر که دلالت می کند که عدم اینها شرط نماز است. در چنین موردی، با نبود این شرط یا جزء، عمل فاسد است ولی نه از باب این که نهی بماهو نهی مقتضی فساد شده بلکه از باب این که این نهی کاشف از این است که عمل، بدون این خصوصیت، ناقص الاجزا یا ناقص الشرایط است و عملی که ناقص باشد، قطعاً باطل است و این اختصاص به تعبدیات ندارد، بلکه در توصلیات هم اگر میت را دو بار غسل دادی و بار سوم غسل ندادی یا با آب غصبی غسل دادی یا با پارچه غصبی کفن کردی، عمل فاسد است و امثال امر نشده؛ چون جزء یا شرط نبوده. و بحث مادر موردی است که اجزاء و شرایط کمبود ندارند، بلکه همه هستند و فقط این مجموعه متعلق نهی شده. می خواهیم ببینیم این نهی بماهو نهی، دال بر فساد هست یا نه؟ فتدبر تفهم.

مبحث دوم: نهی از معامله

اگر معامله ای متعلق نهی شارع شد، آیا این نهی مقتضی فساد آن معامله می شود یا خیر؟ مثلاً شارع فرمود: لاتبع وقت النداء، یا فرموده: لاتبع بیع الربا. آیا اگر شخصی در وقت ندا معامله کرد یا بیع ربوی انجام داد، علاوه بر حرمت، معامله اش فاسد هم هست (یعنی نقل و انتقال تحقق پیدا نمی کند) یا فاسد نیست؟

می فرماید: نهی از معامله بر دو قسم است: ۱. ارشادیه ۲. مولویه.

نهی ارشادی عبارت است از آن نهی که ارشاد می کند و راهنمایی می فرماید مکلفین را به مانعیت یک شیء در معامله. مثلاً می گوید با صبی یا مجنون یا سفیه

معامله نکن. یعنی می‌خواهد بفهمد که بیهوده زحمت نکش. بر این معامله تو اثری مترتب نمی‌شود؛ چون وجود صباوت و جنون مانع است از تحقق و صحت این معامله. یا ارشاد می‌کند به شرطیت یک شیء در معامله. مثلاً می‌گوید: ایجاب بدون قبول را انجام نده. یعنی وجود قبول، شرط است.

نهی مولوی به داعی زجر و ردع از یک معامله‌ای صادر می‌شود؛ یعنی انجام این معامله مبعوض شارع است و مکلف را از انجام آن منع می‌کند.

حال قسم اول (که نهی ارشادی باشد) از محل بحث خارج است و قطعاً دلالت بر فساد معامله می‌کند منتهی نه از باب این‌که نهی بماهو نهی دال بر فساد باشد و میان صحت و نفس النهی تمایز باشد تا شما بگویید نهی دال بر فساد است، بلکه از باب این‌که این نهی، ارشاد به شرطیت یا مانعیت امری است و پر واضح است که اگر معامله‌ای واجد شرطی از شروط نبود یا واجد جزئی از اجزاء نبود (مثلاً عربی نبود یا در لفظ «بعث» کلمه «بع» را گفت و حرف «ت» را نگفت و یا خصوصیت دیگری را نداشت) چنین معامله‌ای فاسد است از باب این‌که مطابق با جمیع ماهو معتبر فی البیع نیست نه این‌که اجزاء و شرایط تام باشد و صرفاً وجود نهی مانع از صحت باشد (فهذا القسم خارج عن البحث).

قسم دوم نهی مولوی است که خود بر دو قسم است:

۱. گاهی نهی تعلق می‌گیرد به ذات السبب (یعنی به خود ایجاب و قبول) از باب این‌که فعلی از افعال اختیاریه مکلفین است و فعل مباشری بلا واسطه او هم هست. مثل این‌که فرموده: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» که در وقتی که صلوة جمعه واجب می‌شود، بیع حرام است؛ یعنی خود این عمل، از باب این‌که معنایش بی‌اعتنایی به نماز جمعه است، حرام است؛ قطع نظر از تأثیرش در ملکیت، بلکه صرفاً چون کاری است مزاحم با نماز جمعه و دلیل بر بی‌اعتنایی به نماز جمعه است، لذا حرام است. حال اگر به جای بیع، کار دیگری باشد (نظیر نظافت مغازه) باز هم چون مزاحم با صلوة جمعه است، حرام است.

۲. و گاهی نهی تعلق می‌گیرد به ذات المسبب از باب این‌که مسبب فعلی از افعال

اختیاریه مکلف است مع الواسطه. یعنی شارع نمی خواهد این مسبب تحقق یابد و وجود المسبب، مبعوض شارع است. مثل این که شارع نهی کرد از بیع عبد أبی و فراری و یا از بیع مصحف به کافر و یا از بیع عبد مؤمن به کافر که نفس وجود این معامله و مالک شدن کافر عبد مسلم یا مصحف را مبعوض شارع است.

اما قسم اول (که نهی تعلق گرفته باشد به ذات السبب): مشهور علما فرموده اند که این نهی، مقتضی فساد معامله نیست فقط حکم تکلیفی را می رساند؛ یعنی دلالت دارد که ایقاع عقد البیع و اجرای صیغه در وقت ندا، حرام و عقاب آور است؛ چون استخفاف به صلوٰه جمعه و بی اعتنائی به آن است ولی حکم وضعی را (که فساد است) دلالت ندارد؛ یعنی معامله صحیح است و نقل و انتقال حاصل می شود.

به دلیل این که نه عقلاً و نه عرفاً و نه شرعاً هیچ گونه ملازمه ای نیست میان مبعوضیت عقد نزد شارع و میان صحت این معامله. به خلاف باب عبادات که آنجا قصد قربت لازم بود و با عمل حرام (که مبعوض مولا است) قصد قربت میسر نیست و لذا فاسد بود. ولی معاملات توصلی هستند و لذا ملازمه ای بین حرمت و فساد نیست. نه تنها ملازمه نیست، بلکه خلاف آن ثابت شده در شرع مقدس. مثلاً در بابظهار (که مرد به زنش می گوید ظهرك كظهرامی) که طلاقى بوده در جاهلیت؛ اسلام آن را حرام کرد و كفاره هم دارد ولی با این حال شرع مقدس فرموده اگر کسیظهار نمود، اثر بر او مترتب می گردد (که همان حصول فراق و جدایی باشد).

اما قسم دوم (که نهی تعلق گرفته باشد به ذات المسبب): عده ای از علمای اعلام در این مقام قائل شده اند که چنین نهی مقتضی فساد است.

جناب مظفر اعتقاد دارد عمده دلیل آنها این است که در معاملات معتبر است که عاقد، سلطنت بر این معامله داشته باشد و ممنوع نباشد از تصرف در عین. در حالی که در بعضی موارد (مثل نهی از بیع عبد أبی) بایع قدرت بر تسلیم مبیع ندارد و ممنوعیت عقلی دارد و در بعضی موارد (از قبیل نهی از بیع مصحف به کافر یا عبد مسلم به کافر) بایع ممنوع از تصرف است و شارع قدرت را از او سلب کرده و المانع الشرعی کالمانع العقلی. پس این معامله، واجد همه شرایط صحت نیست و به ناچار

باطل خواهد بود. جناب مظفر می فرماید:

شما در این بیانیه از محل بحث خارج شدید؛ زیرا بحث ما در موردی است که ذات المعاملة از لحاظ اجزاء و شرایط (چه شرایط خود عقد و چه شرایط متعاقدين و چه شرایط عوضين) تام و تمام باشد و کمبودی نداشته باشد و صرفاً از باب این باشد که مولا این عمل را مبغوض می دارد و راضی به تحقق آن نیست در خارج و لذا نهی کرده است.

می خواهیم بدانیم در چنین موردی آیا بین نهی از معامله و صحت آن، منافات هست (کما فی العبادۃ) یا نیست؟ اما در مواردی که نهی شارع از این معامله، مرشد به این است که در متعاقدين باید شرایطی باشد یا در عوضين باید خصوصیتی باشد و یا در خود عقد باید اموری موجود باشد، مثل این که شارع نهی کرده از معامله با صبی، مجنون، سفیه (شخصی که رشد فکری ندارد و گاهی را به کوهی یا برعکس معامله می کند و هنوز قیم می خواهد و خود کفا نیست) که این نهی دلالت دارد بر این که باید متعاقدين عاقل، بالغ، رشید باشند یا مثلاً شرع مقدس نهی کرده از فروختن خمر، میته، عبدآبق، خنزیر و ... که این نهی، مرشد به این است که در عوضين باید شرایطی باشد از قبیل این که مالیت داشته باشند، مباح باشد نه نجس العین و حرام، قدرت بر تسلیم در آنها باشد و ... یا مثلاً شارع منع کرده از عقد غیر عربی و یا به غیر ماضی و ... که از نهی فهمیده می شود که باید عقد، به لغت، عربی و به فعل، ماضی باشد. تمام این موارد نهی، ارشاد به مانعیت یا شرطیت است و اول بحث گفتیم که اینها از محل بحث خارج است و بحث ما منحصرأ در موردی است که معامله واجد جمیع اجزاء و شرایط هست و از این ناحیه کمبودی ندارد، بلکه صرفاً از سوی مولا نهی به او تعلق گرفته. می خواهیم ببینیم که ملازمه ای بین النهی و الفساد هست یا خیر؟ به عبارت دیگر ممانعتی بین النهی و الصحة هست یا نه؟

روشن است که ما هیچ دلیلی بر ملازمه نداریم. فلاوجه للحکم بفساد المعاملة (بخلاف العبادۃ).