



مرکز تحقیقات اسلامی

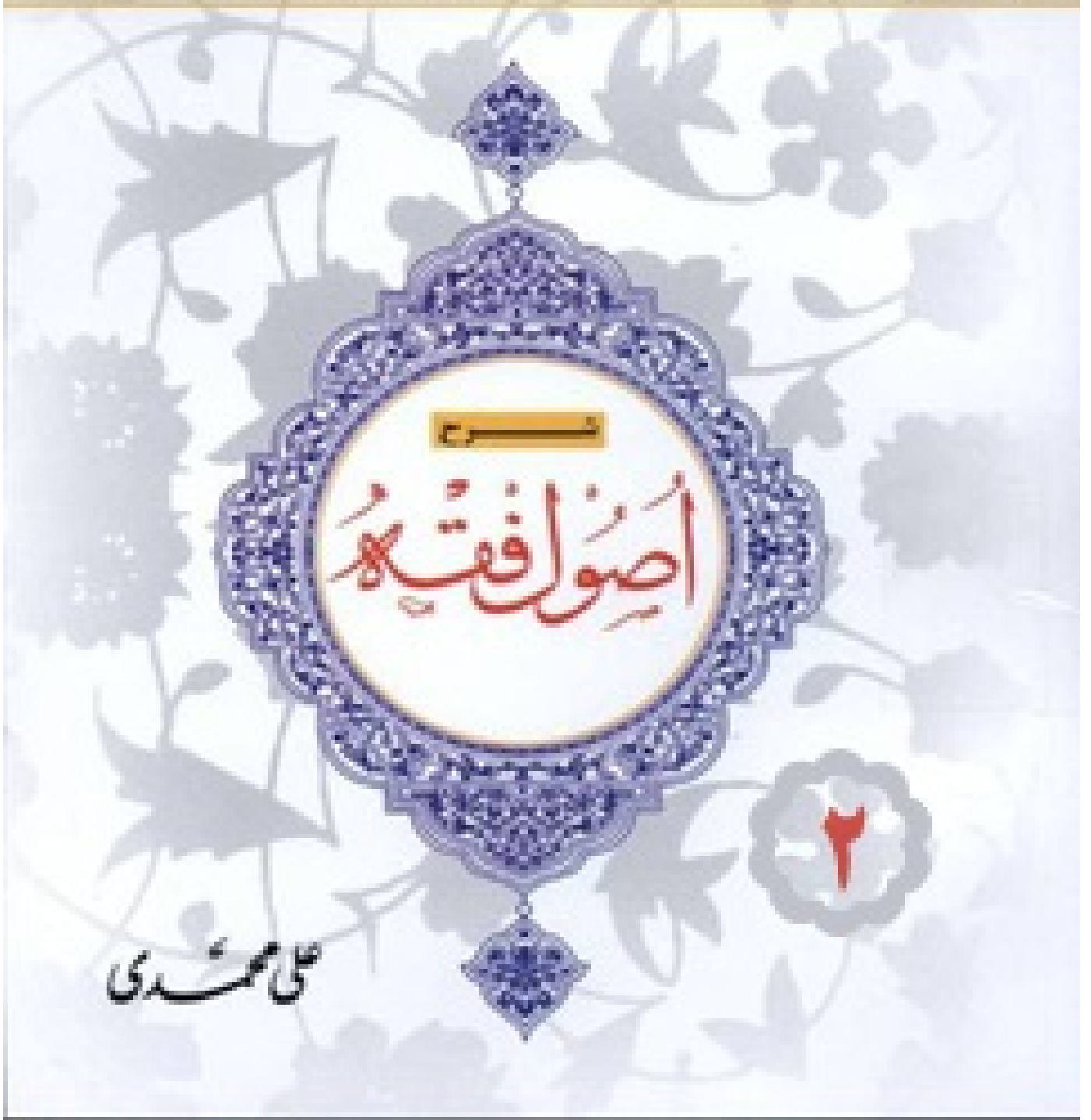
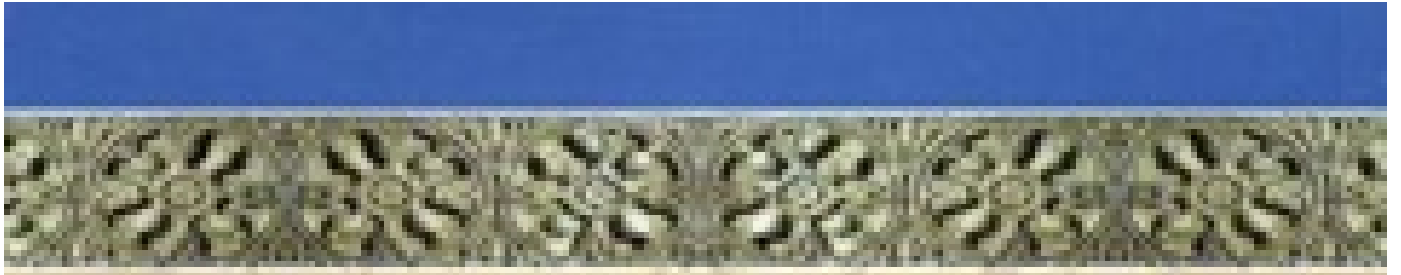
اصفهان

گامی

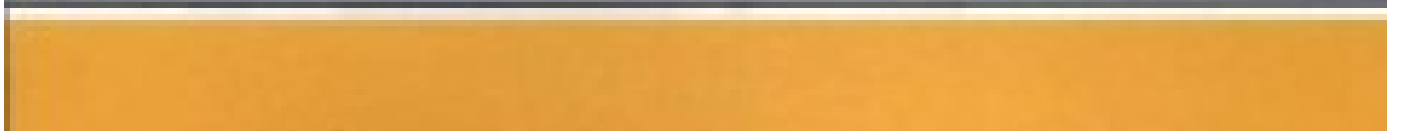


عمران
علیهما السلام

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



علی محمدی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر

نویسنده:

علی محمدی

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|----|--|
| ۵ | فهرست |
| ۹ | شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۲ |
| ۹ | مشخصات کتاب |
| ۱۰ | اشاره |
| ۱۴ | فهرست مباحث جلد دوم |
| ۱۹ | المقصد الثانی الملازمات العقلیه |
| ۱۹ | اشاره |
| ۲۰ | [دو مقدمه قبل از بیان مصادیق حکم عقل] |
| ۲۰ | اشاره |
| ۲۰ | ۱- اقسام الدلیل العقلی: |
| ۲۴ | ۲- لما ذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیه؟ |
| ۲۹ | الباب الاول: المستقلات العقلیه |
| ۲۹ | تمهید |
| ۲۹ | اشاره |
| ۲۹ | ۱- مرحله اولی: |
| ۳۱ | ۲- مرحله ثانیه: |
| ۳۲ | ۳- مرحله ثالثه: |
| ۳۲ | ۴- مرحله رابعه: |
| ۳۲ | اشاره |
| ۳۳ | [سه بعد نزاع در حجیت قطع] |
| ۳۳ | ۱- بعد اول: |
| ۳۳ | ۲- بعد دوم: |
| ۳۳ | ۳- بعد سوم: |

| | |
|----|--|
| ۳۵ | المبحث الاول (التحسين و التقبيح العقلیان)..... |
| ۳۵ | اشاره..... |
| ۴۱ | الامر الاول: معانی حسن و قبح و بیان مورد نزاع..... |
| ۴۱ | اشاره..... |
| ۴۱ | [الف: معنای اول- کمال و نقص]..... |
| ۴۳ | [ب: معنای دوم- لذت و الم]..... |
| ۴۷ | [ج: حسن و قبح به معنای سوم - مدح و ذم]..... |
| ۴۷ | تنبيه:..... |
| ۵۵ | العقل العملي و النظري..... |
| ۵۵ | اشاره..... |
| ۵۶ | [۱- تعريف قوه عاقله]..... |
| ۵۶ | [۲- تقسيم عقل به دو شعبه عملي و نظري]..... |
| ۵۶ | [۳- چهار سؤال و جواب]..... |
| ۶۰ | ۴- اسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح..... |
| ۷۰ | ۵- معنی الحسن و القبح الذاتيين..... |
| ۷۵ | ۶- ادله الطرفين..... |
| ۷۵ | اشاره..... |
| ۷۶ | [دلائل اشاعره]..... |
| ۸۰ | دلائل عدليه..... |
| ۸۵ | المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن و القبح..... |
| ۸۸ | المبحث الثالث: ملازمه بين حکم عقل و شرع..... |
| ۸۸ | اشاره..... |
| ۸۸ | [معنای ملازمه حکم عقل و شرع]..... |
| ۹۴ | توضیح و تعقيب..... |

| | |
|-----|--|
| ۹۵ | جمع بندی: |
| ۱۰۰ | نتیجه نهائی: |
| ۱۰۱ | الباب الثانی: غیر المستقلات العقلیه |
| ۱۰۱ | تمهید: |
| ۱۰۲ | المسأله الاولى: الاجزاء «تصدیر» |
| ۱۰۲ | اشاره |
| ۱۰۶ | [المقام الأول: الأوامر الاضطراریه] |
| ۱۱۶ | المقام الثانی الامر الظاهری |
| ۱۱۶ | تمهید |
| ۱۱۹ | [۱- الاجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطأ یقینا] |
| ۱۲۹ | ۲- الاجزاء فی الاصول مع انکشاف الخطأ یقینا |
| ۱۳۷ | ۳- الاجزاء فی الامارات و الاصول مع انکشاف الخطأ بحجه معتبره. |
| ۱۴۱ | تنبيه فی تبدل القطع: |
| ۱۴۳ | المسأله الثانیه: مقدمه الواجب، تحریر النزاع |
| ۱۴۳ | اشاره |
| ۱۵۱ | [امور تسعه در بحث مقدمه واجب] |
| ۱۵۱ | ۱- الواجب النفسی و الغیری |
| ۱۵۳ | ۲- معنای تبعیت در وجوب غیری |
| ۱۵۳ | اشاره |
| ۱۶۳ | نتیجه نهائی: |
| ۱۶۳ | ۳- خصائص الوجوب الغیری |
| ۱۶۳ | اشاره |
| ۱۶۸ | تقسیمات مقدمه |
| ۱۶۸ | ۴- مقدمه الوجوب |

| | |
|-----|--|
| ۱۷۱ | ۵- المقدمه الداخليه |
| ۱۷۳ | ۶- الشرط الشرعى |
| ۱۸۱ | ۷- الشرط المتأخر |
| ۱۸۷ | ۸- المقدمات المفوتّه |
| ۱۸۷ | اشاره |
| ۱۹۴ | و الذى اعتقده |
| ۲۰۲ | ۹- المقدمه العباديه |
| ۲۲۱ | المسأله الثالثه: مسئله الضد |
| ۲۲۱ | اشاره |
| ۲۲۵ | الباب الاول: الضد العام |
| ۲۳۱ | باب دوم: الضد الخاص |
| ۲۴۰ | ثمره المسأله |
| ۲۵۴ | الترتب |
| ۲۶۵ | المسأله الرابعه اجتماع الامر و النهى |
| ۲۶۵ | اشاره |
| ۲۹۰ | الحق فى المسأله: |
| ۲۹۰ | اشاره |
| ۳۰۰ | تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون: |
| ۳۲۵ | المسأله الخامسه دلالة النهى على الفساد |
| ۳۲۵ | تحرير محل النزاع: |
| ۳۳۱ | المبحث الاول: النهى عن العباده |
| ۳۴۳ | المبحث الثانى: النهى عن المعامله |
| ۳۴۸ | درباره مركز |

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : محمدی، علی، ۱۳۳۷-

عنوان قراردادی : اصول الفقه .شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر / علی محمدی

مشخصات نشر : قم: دار الفکر، ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهری : ۴ ج.

شابک : ۱۵۰۰ ریال (ج.۱)

یادداشت : چاپ قبلی: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۸

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۶۹)؛ ۲۰۰۰ ریال

یادداشت : جلد ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۷۵)؛ ۷۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ ۵۵۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۵)؛ ۹۵۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۶۰۰۰ ریال (ج. ۴)

یادداشت : ج. ۴ چاپ اول: ۱۳۶۹؛ ۱۵۰۰ ریال

یادداشت : ج. ۴ چاپ دوم: ۱۳۷۱؛ ۲۰۰۰ ریال

موضوع : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م۶ الف ۶۰۴۲۲۷ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۲۰۱۸

اشاره

ص: ۵

فهرست مباحث جلد دوم

المقصد الثانی: الملازمات العقلیه ۹

مقام اول ۹

مقام ثانی ۱۰

مقدمه ثانیه ۱۴

الباب الاول: المستقلات العقلیه ۱۹

تمهید ۱۹

مرحله اولی ۱۹

مرحله ثانیه ۲۱

مرحله ثالثه ۲۲

مرحله رابعه: مباحث حجت ۲۲

سه بعد نزاع حجت بودن قطع ۲۳

المبحث الاول: التحسین و التقبیح العقلیان ۲۵

الامر الاول: معانی حسن و قبح و بیان مورد نزاع ۳۱

الف: معنای اول ۳۱

ب: معنای دوم ۳۳

ج: معنای سوم ۳۷

العقل العملی و النظری ۴۵

۱- تعریف قوه عاقله ۴۶

ص: ۶

۲- تقسیم عقل به دو شعبه عملی و نظری ۴۶

۳- چهار سؤال و جواب ۴۶

۴- اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح ۵۰

۵- معنی الحسن و القبح الذاتیین ۶۰

۶- ادله الطرفین ۶۵

دلایل اشاعره ۶۶

دلایل عدلیه ۷۰

المبحث الثانی: ادراک العقل للحسن و القبح ۷۵

المبحث الثالث: ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع ۷۸

معنای ملازمه ۷۸

توضیح و تعقیب ملازمه حکم عقل و حکم شرع ۸۴

جمع بندی ۸۵

الباب الثانی: غیر المستقلات العقلیه ۹۱

تمهید ۹۱

مسائل خمس: المسأله اولی، الاجزاء «تصدیر» ۹۲

مقام اول: اوامر اضطراری ۹۶

مقام ثانی: اوامر ظاهری ۱۰۶

سه نظریه در باب امارات ۱۰۹

المسأله الثانیه: مقدمه الواجب، تحریر النزاع ۱۳۳

امور تسعه در بحث مقدمه واجب ۱۴۱

- ۱- الواجب النفسی و الغیری ۱۴۱
- ۲- معنای تبعیت در وجوب غیری ۱۴۳
- ۳- خصائص الوجوب الغیری ۱۵۳
- ۴- مقدمه الوجوب ۱۵۸
- ۵- المقدمه الداخليه ۱۶۱
- ۶- الشرط الشرعی ۱۶۳

ص: ۷

۷- الشرط المتأخر ۱۷۱

۸- المقدمات المفوتة ۱۷۷

۹- المقدمه العبادیه ۱۹۲

المسأله الثالثه: مسئله الضد ۲۱۱

الباب الاول: الضد العام ۲۱۵

الباب الثاني: الضد الخاص ۲۲۱

ثمره المسأله ۲۳۰

الترتب ۲۴۴

المسأله الرابعه: اجتماع الامر و النهی ۲۵۵

سخن در جایز بودن یا نبودن اجتماع امر و نهی در شیء واحد ۲۸۱

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون ۲۹۰

دو شاخه اصلی و فرعی اجتماع امر و نهی در شیء واحد ۲۹۹

المسأله الخامسه: دلالة النهی علی الفساد ۳۱۵

کلمه دلالت ۳۱۶

کلمه نهی ۳۱۷

کلمه فساد ۳۱۸

کلمه متعلق النهی یا منهی عنه ۳۲۰

المبحث الاول: النهی عن العباده ۳۲۱

المبحث الثاني: النهی عن المعامله ۳۳۳

المقصد الثانی الملازمات العقلیه

اشاره

همان طوری 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 شناسائی صغریات و مصادیق اصاله الظهور بود و گفتیم که بحث از خود کبرای کلی اصاله الظهور که آیا حجیت دارد یا ندارد، در جزء سوم کتاب یعنی مباحث حجت خواهد آمد.

مقصد دوم از مقاصد اربعه کتاب درباره ملازمات عقلیه است که هم اکنون محور بحث ما است. بطور کلی بنظر دانشمندان اصولی مسلک شیعه منابع فقه و مدارک احکام شرعیه چهار امر است:

۱- کتاب ۲- سنت ۳- اجماع ۴- حکم عقل

بحث ما راجع به حکم عقل است. در رابطه با حکم عقل نیز در دو مقام باید بحث کرد:

۱- مقام اول: لا اشکال در اینکه عقل ما می تواند حسن و بایسته بودن یا قبیح و نبایسته بودن بعضی از افعال و کارها را ادراک کند. مثلا 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 عند الشارع هم حسن یا قبیح است و یا نمی تواند؟

ص: ۱۰

این بحث صغروی است.

۲- مقام ثانی: بر فرض که عقل چنین ادراکی و حکمی داشته باشد یعنی حکم کند که فلان امر عند الشارع حسن است یا قبیح است. 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 نه؟

به عبارت دیگر آیا این ادراک و یا حکم عقل حجیت دارد یا ندارد؟ این بحث کبروی است.

حال بحث کبروی مربوط می شود به مقصد سوم کتاب یعنی مباحث حجت، فعلا در این مقصد ثانی ما بحث صغروی داریم، یعنی می خواهیم مصادیق حکم عقل را یک به یک بدست بیاوریم که کجاها عقل حکم می کند و کجاها ادراک و حکم ندارد. اما آیا این حکم عقلی حجت هم هست یا نه؟ سیاتی إن شاء الله تعالی.

[دو مقدمه قبل از بیان مصادیق حکم عقل]

اشاره

حالا پیش از ورود در بیان مصادیق حکم عقل دو مطلب را مقدمه بیان می کنیم:

۱- اقسام الدلیل العقلی:

بطور کلی دلیل عقلی و به عبارت جامع تر احکام عقلیه بر دو قسمند:

۱- مستقلات عقلیه ۲- غیر مستقلات عقلیه مرحوم مظفر می فرمایند: این تعییرات و اصطلاحات فراوان در میان اصولیین بکار برده می شود و ما بر آنیم که مراد اصولیین را از این دو اصطلاح روشن سازیم «البتة اصطلاح مستقلات عقلیه به معنای دیگری هم بکار می رود که ربطی بمانحن فیه ندارد و آن اینکه گاهی گفته می شود: هذا مما یستقل به العقل. یعنی هذا مما یحکم به العقل بالبداهه لا بالنظر والاستدلال. مثلا: الكل اعظم من الجزء یا (النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان) این دو از احکام عقلیه بدیهیه

ص: ۱۱

است ولی مورد بحث ما در اصول نیستند چون مستقلات عقلیه ای که ما می‌گوییم سیاتی که مراد احکام عقل عملی است و این موارد از احکام عقل نظری است.»

حال برمی‌گردیم به اصطلاحی که مراد اصولیین است. برای توضیح این دو تعبیر فنقول:

در جهان خلقت هر امر ممکنی که نسبت او بوجود و عدم مساوی است نیازمند به علت است «کل ممکن محتاج الی المؤثر» و محال است که ممکن بدون علت موجود شود.

حالا از جمله امور ممکنه عبارت است از معلوماتی که برای ما انسانها پیدا می‌شود و بوجود می‌آید و معلومات ما دو بخش است:

۱- تصویری ۲- تصدیقی

فعلا بحث ما در معلومات تصدیقی است. از جمله معلومات تصدیقیه ما علم به احکام شرعیه است. و احکام شرعیه بطور کلی بر سه قسم اند:

۱- ضروریات دین کوجب الصلاه و الصوم و ...

۲- ضروریات مذهب کوجب التقیه و بطلان القیاس و ...

۳- احکام نظریه کوجب السوره فی الصلاه و وجوب الجمععه فی عصر الغیبه و ...

در دو بخش اول نیازی به استدلال نیست. و اما در بخش سوم:

علت این معلومات نظری ما منحصر است به یکی از انواع سه گانه حجت:

۱- یا از راه استقراء علم به حکم شرعی پیدا می‌کنیم.

۲- یا از راه تمثیل که همان قیاس فقهی باشد.

۳- و یا از راه قیاس منطقی.

اما از راه استقراء «یعنی سیر از جزئیات به کلی» پرواضح است که نمی‌توانیم حکم شرعی را ثابت کنیم به اینکه ما برویم صد مورد یا هزار مورد را استقراء کنیم، سپس بگوئیم پس تمام موارد

ص: ۱۲

همین است، این باطل است زیرا ای چه بسا در سایر موارد مصالح و حکمتهای دیگری باشد که دارای این حکم نباشد. و اما از راه تمثیل یعنی «سیر از یک جزئی بسوی جزئی دیگر» هم نتوان حکم شرعی را استنباط کرد چون تمثیل که همان قیاس فقهی باشد بنظر ما حجیت ندارد.

«و لیس من مذهبنا قیاس اول من قاس هو الابلیس»

باقی می ماند راه سوم که قیاس منطقی و استدلال اصولی باشد. پس علت علم به احکام شرعیه تنها قیاس است و از این راه باید بدست آورد. «البته علت تامه نیست بلکه علت معده است چون اشاعره قائل به عادت الهی اند. و معتزله قائلند که استدلال و تفکر علت تامه علم به نتیجه است ولی امامیه استدلال و تفکر را علت معده و زمینه ساز می دانند برای افاضه حقتعالی علم را بقول مرحوم حاجی سبزواری»:

و هل بتولید او اعداد ثبت او بالتوافی عاده الله جرت

و الحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفکر

حال قیاس منطقی هم بطور کلی بر دو قسم است:

۱- اقترانی ۲- استثنایی

«البته این تقسیم از لحاظ صورت و هیئت قیاس است و الا بلحاظ ماده هم منقسم می شود به پنج قسم که معروف به صناعات خمس است.»

و هر قیاسی چه اقترانی و چه استثنایی چه برهانی و چه خطایی و ... تألیف می شود از دو مقدمه که یکی را صغری و دیگری را کبری 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 صغری و کبری هر دو را از شارع شنیده ایم مانند اینکه شارع فرموده: هر گاه مسافر چهار فرسخ مسافت کند، قصر بر او واجب می شود. و هر کجا که قصر واجب شد یجب علیه الافطار، نتیجه آن

ص: ۱۳

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.

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

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

توضیح عبارات مشکله این درس:

قوله: عند الاصولیین الإمامیه: باقید اصولیین خارج می شود اخباریین از امامیه چون آنها به حکم عقل اعتنائی ندارند کما سیاتی ان شاء الله تعالی.

و باقید الإمامیه خارج شد اهل سنت که آنها دلیل چهارم را نوعاً قیاس می دانند کما صرح به الغزالی در المستصفی ج ۲ ص ۲.

قوله: بای طریق من الطرق التی سیاتی بیانها.

مراد همان اسباب حکم عقل عملی است که پنج سبب است و سیاتی ذکره ان شاء الله تعالی.

قوله: أو لزوم ترکها فی انفسها.

ص: ۱۴

یعنی فی ذاتها با قطع نظر از حکم شارع و بیان شارع که فلان شیء حسن است یا قبیح است.

قوله: انها كذلك عند الشارع:

یعنی آن افعال یا اشیاء حسن یا قبیح هستند در نزد شارع.

قوله: فلاجل تغليب جانب المقدمه العقلیه:

چون در این موارد کبری را عقل درک می کند و رکن اصلی استدلال هم همین کبری کلی است لذا جانب کبری را مقدم داشته و نام این دلیل را عقلی گذاشته اند نظیر: ابوبن - حسنین - زینبین و ...

۲- لما ذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیه؟

مقدمه ثانیه: چرا نام مباحث دلیل عقلی و یا احکام عقلیه را به ملازمات عقلیه نامیده اند؟ وجه تسمیه آن به ملازمات عقلیه چیست؟

جواب: مقدمتا باید خود ملازمه را معنی کنیم که مراد از ملازمه عقلیه چیست؟ منظور از ملازمه عقلیه آن است که عقل ما حکم می کند به اینکه ملازمه است ما بین یک حکم شرعی با یک حکم دیگری و این دو لازم و ملزومند که هرکجا آن حکم دیگر بود این حکم شرعی هم هست و لازمه او است خواه آن حکم دیگر یک حکم عقلی باشد مانند اینکه شارع فرموده: وظیفه تو در حال اضطرار این است که بجای وضوء یا غسل، با تیمم نماز بخوانی. عقل می گوید:

ملازمه است ما بین اتیان به این مامور به در حال اضطرار با سقوط امر اختیاری اگر اضطرار زائل شد یعنی اعاده لازم ندارد و قضاء ندارد این سقوط امر اختیاری، حکم عقل است که ما بین آن حکم شرعی و این حکم عقلی ملازمه است و خواه آن حکم دیگر هم یک حکم شرعی باشد مثل اینکه شرع گفته فلان عمل که ذی المقدمه است واجب است. عقل می گوید ملازمه است ما بین وجوب ذی المقدمه

ص: ۱۵

شرعا با وجوب مقدمات آن شرعا. 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 کما سیاتی امثله آن و سیاتی که این قسم اعتباری ندارد.

پس از بیان این مقدمه می گوئیم: ممکن است برای شخصی که اولین بار با این عنوان برخورد می کند این سؤال پیش آید که فلسفه تسمیه مباحث احکام عقلیه را به ملازمات عقلیه چیست؟ چرا تعبیر به ملازمات نموده اند؟ می فرماید: بر ماست که مسئله را باز کنیم در هر دو قسمت هم در مستقلات عقلیه و هم در غیر مستقلات عقلیه که چرا تعبیر به ملازمه شده؟

اما در مستقلات عقلیه: وجه این تسمیه پس از دقت و بررسی در صغری و کبری این دلیل عقلی روشن می گردد. بعنوان مثال مقدمه اول که صغری قیاس باشد عبارت است از مثلا: العدل یحسن - فعله عقلا یا الظلم یقبح فعله عقلا این قضیه یک قضیه عقلیه خالصه است و جزء قضایای مشهوره است آنهم جزء مشهوراتی که مورد اتفاق نظر همه عقلای عالم است و جای بحث از این قضیه در منطق یا در علم کلام است در مبحث عدالت و حسن و قبح اشیاء، و ربطی به اصول ندارد و اگر در اصول بحث می شود صرفا بخاطر آن است که صغرای آن کبرای بعدی فراهم شود.

و مقدمه ثانیه که کبرای قیاس باشد عبارت است از: کل ما یحسن فعله عقلا یحسن فعله شرعا. مضمون و مفاد این قضیه این است که ملازمه است ما بین حکم عقل با حکم شرع که اگر عقل گفت هذا حسن لازمه اش این است که شرع هم بگوید و این ملازمه عقلیه است چون حاکم به آن عقل انسان است نه شارع و بحث اصلی ما در علم اصول از همین کبرای کلی است که سخن از ملازمه باشد، می خواهیم ببینیم کجاها عقل حکم به ملازمه می کند و ادراک این ملازمه را می نماید و کجاها حکم نمی کند و چون سخن از ملازمه

ص: ۱۶

است لذا نام احکام مستقلات عقلیه را ملازمات عقلیه نامیده اند.

و لا- ینبغی: دفع توهم می کنند به اینکه به خاطر شریف شما خطور نکند که معنای این قضیه کلیه حجیت حکم عقل است. کما حکم به العقل حکم به الشرع. یعنی حکم عقل حجیت دارد و بدین وسیله حکم شرعی استکشاف می شود خیر معنای این مقدمه حجیت حکم عقل نیست، بلکه این کبری با آن صغری که به هم ضمیمه شود نتیجه اش آن است که عقل می گوید:

العدل یحسن فعله شرعا و لکن 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 نمی توان حکم شرعی را استکشاف نمود چنانکه اخباریین منکر هستند. لذا ما باید ثابت کنیم که این حکم عقل و استنتاج عقلی و ادراک عقلی حجیت هم دارد یعنی بدین وسیله ثابت می گردد که شارع هم در واقع چنین حکمی دارد و اثبات آن مربوط به مباحث حجت است.

و الحاصل:

خلاصه اینکه ما در باب مستقلات عقلیه از دو مسئله بحث و گفتگو می کنیم:

۱- از صغری که کدام فعل اختیاری ما عند العقل حسن و بایستنی و ینبغی ان یفعل است و کدام عمل اختیاری ما قبیح و لا ینبغی فعله است.

۲- از کبری که آیا هرچه را عقل ادراک نمود لازمه اش آن است که شرع هم او را ادراک کند یعنی هرچه را عقل طبق او حکم کرد آیا لازمه اش آن است که شرع هم طبق او حکم کند و وجوب یا حرمت درست کند یا نه؟ بحث ما در اصول از همین کبری کلی است و نتیجه این دو مقدمه آن است که عقل می گوید: فلان کار عند الشارع حسن است یا قبیح است. اما آیا این حکم عقلی

ص: ۱۷

حجه ام لا؟ در مباحث حجت باید گفتگو شود.

و اما در غیر مستقلات عقلیه: باز هم وجه این تسمیه پس از بررسی صغری و کبرای این استدلال روشن می‌گردد: بعنوان مثال:

مقدمه اول که صغرای قیاس است عبارت است از اینکه:

هذا الفعل واجب این صغری یک قضیه شرعیه محضه است.

و جای بحث آن در علم فقه است و ربطی به اصول ندارد و مقدمه ثانی که کبرای قیاس باشد عبارت است از اینکه:

کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا. یعنی ملازمه است عقلا بین وجوب ذی المقدمه شرعا و وجوب مقدمه شرعا. نتیجه آن است که عقل می‌گوید:

مقدمه واجب در نزد شارع واجب است. اما آیا این حکم عقلی حجیت دارد یا نه؟ در مباحث حجت خواهد آمد. یا مثلا شارع فرموده: هذا الفعل واجب. این صغری و مربوط به فقه است.

سپس عقل می‌گوید: کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا حرمة ضده شرعا. یعنی ملازمه است بین وجوب شیئی عند الشارع با حرمت ضد آن شیء عند الشارع نتیجه آن است که بنظر عقل: ضد واجب حرمت دارد نزد شارع. اما آیا این حکم عقلی و استنتاج عقلی حجیت است یا نه؟ سیاتی.

یا مثلا شارع گفته: هذا الماتی به مأمور به فی حال الاضطرار.

سپس عقل می‌گوید: کل ماتی به و هو مأمور به فی حال الاضطرار یلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختیار یعنی ملازمه است بین اتیان به مأمور به امر اضطراری در حال اضطرار با مجزی بودن آن از مأمور به در حال اختیار «اعاده و قضاء لازم ندارد» پس عقل حکم به اجزاء می‌کند یعنی می‌گوید:

فلان عمل مجزی است عند الشارع و قضاء یا اعاده لازم ندارد. اما آیا این حکم عقلی حجه ام لا؟ سیاتی.

ملاحظه می‌کنید که همه جا سخن از ملازمه است و بحث ما

ص: ۱۸

در این بخش از علم اصول در رابطه با احکام عقلیه پیرامون همین ملازمه است لذا نام این مباحث را به ملازمات عقلیه نامیده ایم. و الخلاصه: چه در مستقلات عقلیه و چه غیر مستقلات عقلیه بحث از صغری در علم اصول نداریم بلکه صغری یا در علم کلام مورد بحث واقع می شود کما فی المستقلات العقلیه و یا در علم فقه کما فی غیر المستقلات و آنکه در علم اصول مورد بحث است همان بحث از کبرای کلی است که ملازمه باشد و پس از اثبات این ملازمه و اینکه عقل چنین ادراکی می کند، تازه باید بحث کنیم که این حکم عقل حجه أم لا؟

بنابراین مباحث ملازمات عقلیه منحصر می شود به دو باب:

۱- الباب الاول المستقلات العقلیه.

۲- الباب الثانی غیر المستقلات العقلیه.

الباب الاول: المستقلات العقلية

تمهید

اشاره

باب اول از دو باب مبحث ملازمات عقلیه، باب مستقلات عقلیه است.

جناب مصنف می فرماید: علی الظاهر مستقلات عقلیه ای که به درد استکشاف احکام شرعیه می خورند و می توانیم از طریق ملازمه از این مستقلات عقلیه به احکام شرعیه برسیم، این مستقلات عقلیه منحصر است در یک مسئله و آن عبارت است از مسئله معروفه تحسین و تقییح عقلی. باین معنی که عقل ما مستقلا برخی از افعال را تقییح می کند کالظلم و بعضی را تحسین می کند و می گوید: ینبغی ان یفعل کالعداله. و چون در این بخش ما یک مسئله بیشتر نداریم و از طرفی این مسئله در کتب معروف اصولی مطرح و بررسی نشده لذا ما برآنیم که تفصیلا در پیرامون این مسئله بحث کنیم و جوانب مختلف آن را بررسی و تحقیق نمائیم.

فنقول:

در رابطه با مسئله حسن و قبح عقلی در چهار مرحله بحث می شود که این چهار مرحله در طول همنند و بترتیب باید ذکر کنیم:

۱- مرحله اولی:

افعال و کارهای اختیاری ما آیا در واقع و نفس الامر بعضی حسن و بایستنی و برخی قبیح و نبایستنی

ص: ۲۰

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 ذاتا حسن و برخی ذاتا قبیح هستند و یا اینکه حسن و قبح اشیاء اعتباری است و تابع امر و نهی شارع است؟

در این مرحله نزاع ما بین اشاعره از یک طرف و امامیه و معتزله از طرف دیگر است.

امامیه و معتزله می گویند: بعضی از کارها با قطع نظر از بیان شارع ذاتا حسن است کالعداله و عقل ما استقلالا می تواند حسن آن را ادراک کند. و بعضی از کارها با قطع نظر از بیان شارع ذاتا قبیح است کالظلم و شارع مقدس امر نمی کند مگر به آن کارهایی که دارای حسن ذاتی هستند و نهی نمی کند مگر از کارهایی که دارای قبح ذاتی هستند و لذا شعار ما این است: اوامر و نواهی الهی تابع مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه ای است که در متعلقات آنها وجود دارد.

ولی اشاعره می گویند: هیچ عملی ذاتا و با قطع نظر از بیان شارع حسن یا قبح ندارد بلکه بهر کاری که شارع امر کرد آن کار می شود حسن و لو امر بزنا- ظلم و ... و از هر کاری که شارع نهی کرد آن فعل متصف بعنوان قبیح می شود و لو عدالت و صداقت و ... پس حسن و قبح از امر و نهی شارع انتزاع می شوند و شعار اشاعره آن است که: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع». (هرچه آن خسرو کند شیرین بود).

و این اختلاف ریشه دارترین نزاع ما بین اشاعره با معتزله و امامیه است و مسئله 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 معنی دارد و الا فلا. و ما را بخاطر

ص: ۲۱

اعتقادمان به عدالت خداوند عدلیه می خوانند.

این مرحله اول جای بحث از آن در علم شریف کلام است و اگر در علم اصول مطرح می شود، صرفاً بعنوان یکی از مبادی تصدیقیه مبحث اصولی ها است که بحث از ملازمه باشد.

۲- مرحله ثانیه:

پس از اینکه قبول کردیم که افعال بعضی ها ذاتاً حسن و بعضی دیگر ذاتاً قبیح هستند و حسن و قبح، یک امر واقعی است حال این بحث مطرح می شود که آیا عقل ما استقلالاً و بدون کمک گرفتن از شرع مقدس می تواند حسن و قبح افعال را ادراک کند یا خیر؟

بفرض اینکه بتواند ادراک کند آیا ما حق داریم بدون رسیدن بیانی از شارع برطبق ادراک عقل رفتار کنیم، یعنی کاری را که عقل حسن تشخیص می دهد مرتکب شویم و کاری را که قبیح تشخیص می دهد ترک کنیم یا اینکه 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 اخباریین با اصولیین هستند.

اخباریین می گویند: افعال حسن و قبح ذاتی دارند ولی عقل ما استقلالاً 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 او بالعکس.

اما اصولیین می گویند: در برخی از افعال و کارها عقل ما استقلالاً حسن یا قبح را ادراک می نماید و نیازی به بیان شارع ندارد.

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

ص: ۲۲

البته این مرحله ثانیه لبا بازگشت به مرحله اولی دارد و هر دو یکی هستند، چون در آینده ثابت خواهیم کرد که حسن و قبح واقعی اشیاء غیر از همان ادراک عقلا چیز دیگری نیست و معنای اینکه افعال حسن و قبح ذاتی دارند یعنی عقل عقلاء آنها را ادراک می کند، و لکن سر اینکه ما دو مرحله تشکیل دادیم مغالطه ای است که از سوی بعض اخباریین پیدا شده و الا حقیقت یکی است.

۳- مرحله نالته:

پس از اینکه فرض کردیم افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند و فرض هم کردیم که عقل ما مستقلا قدرت دارد که حسن یا قبح افعال را ادراک کند، آنگاه در مرحله نالته این سؤال مطرح می شود که آیا هر آنچه را که عقل ما ادراک می کند و برطبق آن حکم می کند «مثلا می گوید: العدل حسن - الظلم قبیح و ...» آیا لازمه اش آن است که شارع هم برطبق حکم عقل حکم کند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا کما 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 گمشده ما در این مقصد ثانی می باشد. در این مرحله هم باز اختلاف است ما بین اصولیین شیعه و اخباریین آنها. گروهی از اخباریین مانند سید صدر شارح وافیه و برخی از اصولیین مانند صاحب فصول می گویند: خیر، ملازمه ای بین حکم عقل و شرع وجود ندارد. اما اکثر اصولیین برآنند که ملازمه هست کما سیاتی.

۴- مرحله رابعه:

اشاره

پس از اینکه در مرحله نالته ملازمه را قبول کردیم و ثابت شد که عقل ما می تواند قطع پیدا کند که لازمه حکم من حکم شارع است، آنگاه این بحث طرح می شود که آیا این قطعی که برای عقل پیدا شده و این ادراکی که عقل دارد حجت است یا خیر؟

ص: ۲۳

این نزاع خود سه شاخه دارد:

[سه بعد نزاع در حجیت قطع]**۱- بعد اول:**

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 رای الاخباریین، و جمعی می گویند: خیر، هو مسلک اکثر الاصولیین كما ثبت فی محله.

۲- بعد دوم:

بفرض 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، آنجا که می فرماید: ان دین الله لا یصاب بالعقول یعنی انسان با عقل خطا کار خود نمی تواند احکام خدا را درک کند و بشناسد.

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

۳- بعد سوم:

بنابراین که برای شارع ممکن نباشد که حجیت این قطع را نفی کند بلکه ناچار باشد او همچنین حکمی داشته باشد. آیا معنای اینکه هرچه را عقل طبق او حکم کند شرع هم حکم می کند چیست؟ مراد از حکم شارع آیا صرف ادراک شارع است یعنی هرچه را که عقل حسن یا قبح او را ادراک می کند شارع هم ادراک می کند؟ اما آیا بدنبال این ادراک امر و نهی هم می کند یا نه؟ محتاج به دلیل است، و یا اینکه مراد از حکم شارع امر و نهی شارع است که هرچه را عقل حسن تشخیص داد شارع می گوید:

افعل و هرچه را عقل قبیح تشخیص داد شارع می گوید. لا تفعل؟

هر دو محتمل است و باید در جای خود اثبات شود.

حال این مرحله رابعه با هر سه بعدش در مباحث حجت طرح خواهد شد و فعلا بحث ما در بخش ملازمات عقلیه در باب مستقلات راجع به مراحل سه گانه قبل است که به ترتیب تحت عنوان سه مبحث مطرح می سازیم:

ص: ۲۵

المبحث الاول (التحسین و التقیح العقلیان)**اشاره**

مبحث اول از سه مبحث مورد نظر در ملازمات عقلیه مربوط به حسن و قبح عقلی اشیاء است. قبل از ورود در اصل بحث مقدمتا تاریخچه این مسئله را بطور اجمال عنوان می‌کنیم:

مباحث کلامی از نیمه اول تاریخ هجری شروع شده است و قدیمی ترین مسئله کلامی مسئله 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 خودبخود به دنبالش مبحث عدالت را مطرح ساخت. علماء 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 می‌گفتند: عدل حقیقتی است که خداوند کارهایش را بر معیار آن انجام می‌دهد.

اشاعره می‌گفتند: عدل منتزع از فعل حق است و هر کاری که او کند عین عدل است.

این بحث خودبخود حسن و قبح ذاتی افعال را مطرح ساخت که آیا بطور کلی افعال دارای صفت ذاتی حسن و قبح هستند؟

ص: ۲۶

یعنی مثلاً عدالت و احسان فی حد ذاته نیکو و بایستنی است، و دروغ و ظلم فی ذاته زشت و نبایستنی است؟ یا زشت و زیبا امری اعتباری و قراردادی است؟ این بحث به دنبالش 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 مسئله توحید کشیده شد و بحث مهمی مطرح شد که آیا افعال خداوند معلل به اغراضی هستند یا نیستند؟

اینجا مسئله حکمت الهی مطرح شد.

معتزله طرفدار حکمت شدند و اشاعره انکار کردند.

علماء 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 صاحب نظران جهان چه در عصر حاضر و چه در اعصار و قرون گذشته و بلکه تمام انسانها و عقلای عالم قبول دارند که برخی از کارهای اختیاری ما حسن و زیبا و پسندیده و بایستنی است و برخی از کارها قبیح و نبایستنی 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 عاداتها و سلیقه‌های گوناگونی که دارند قبول دارند که ما خوب و بد و بایستنی و نبایستنی داریم منتهی اختلاف در این است که آیا حسن و قبح افعال و کارها ذاتی و واقعی است و یا اعتباری است؟

بسیاری از صاحب نظران می‌گویند: حسن و قبح افعال اعتباری است 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

ص: ۲۷

سلیقه های مختلفی که مردم در انتخاب رنگها و مزه ها دارند. یکی رنگ کرم را می پسندد و دیگری رنگ قهوه ای را و سومی رنگ دیگر را و دلیل خاصی ندارد. خوب و بد بالنسبه به هر قومی و هر سلیقه ای متفاوت است و نمی توان کسی را ملامت کرد که چرا این کار را خوب و آن دیگری را بد می دانی.

بسیاری از صاحب نظران جهان امروز همین را معتقدند و لکن در مقابل این گرایشها ما معتقدیم که وراء سلیقه ها و آداب و رسوم اجتماعی و تلقینات ما یک خوب و بد های واقعی داریم که تابع سلیقه کسی نیست. اگر همه مردم دنیا جمع شوند و بگویند: فلان کار خوب نیست، از خوبی آن چیزی کاسته نمی شود و کذلک در جانب بدی ها، پس خوب و بد ملاک واقعی و نفس الامری دارند، «این یک بحث کلی» اما آنچه در کتاب اصول الفقه است:

آیا حسن و قبح اشیاء عقلی است یا شرعی؟ یعنی آیا عقل ما مستقلا بدون استعانت از بیان شارع می تواند حسن و قبح افعال را درک کند و یا اینکه هیچ کاری ذاتا و با قطع نظر از بیان شارع نه حسن است و نه قبیح؟

در مسئله دو نظر وجود دارد:

۱- اشاعره می گویند: هیچ کاری فی حد ذاته و با قطع نظر از بیان و خطاب شارع نه حسن دارد و نه قبح، بلکه حسن و قبح تابع اعتبار شارع است. هر کاری را که شارع مقدس حسن بداند و بدان امر کند او حسن و بایستنی خواهد بود و لو امر به زناء با محارم، و از هر کاری که شارع نهی کند و تقبیح کند او قبیح خواهد بود و نبایستنی و لو نهی از عدالت یا صلاه باشد و خلاصه 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 می دانست از امروز به بعد تقبیح کرد، آن کار می شود قبیح. و اگر کاری را که تا به حال قبیح

ص: ۲۸

می دانست از حالا تحسین کرد آن کار می شود حسن، و برای تایید این مثال از باب نسخ آورده اند و گفته اند: شاهد مطلب این است که شارع گاهی مدت زمانی یک عمل را واجب می کند، سپس آن را نسخ می کند و حرام می کند، مادامی که واجب کرده بود آن کار حسن داشت، حالا که تحریم کرد این کار قبح پیدا می کند او بالعکس. این متن بیانات فاضل قوشچی در شرح تجرید خواجه ص ۳۷۳ است که جناب مظفر اینجا آورده است.

حال در میان دانشمندان خارجی هم کسانی همین نظر را دارند. من جمله «دکارت»، دانشمند محترم مرحوم فروغی در جلد اول سیر حکمت در اروپا ص ۱۵۵ از قول دکارت چنین نقل می کند:

دکارت قدرت و اراده خداوند را محدود به هیچ گونه حدی نمی داند، حتی آنچه نزد عقل محال می نماید، زیرا که ضروریات عقلی را هم خدا خلق کرده. هرچه محال است بر حسب مشیت محال است و هرچه حق است او حق قرار داده و می توانست خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد... و در ص ۱۵۳ ج ۲ از قول دکارت چنین آورده:

نباید گفت خداوند در فعل خود به نیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است زیرا نیکی و بدی و ... را خود او جعل می کند.

۲- در مقابل اشاعره، عدلیه یعنی معتزله و امامیه بر آنند که افعال و کارها با قطع نظر از حکم شارع برخی حسن و بایستنی هستند کالعداله و الاحسان، و برخی قبیح و نبایستنی هستند کالظلم و الکذب و برخی نه حسن دارند و نه قبح مثل آب خوردن راه رفتن و ... که ذاتا حسن یا قبح ندارد و 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 نبایستنی و دارای مفسده باشد. مثلا صداقت یک امری است که ذاتا حسن دارد و بخاطر حسن و بایسته

ص: ۲۹

بودن آن خداوند به او امر کرده که: کونوا مع الصادقین، و کذب کاری است که ذاتا قبیح است و بخاطر قبح او خدای از آن نهی کرده که لا تکذب مثلاً نه اینکه با امر خدا صدق حسن شود و با نهی خدا کذب قبیح و كذلك العدل و الظلم.

در میان دانشمندان اروپائی هم بعضی ها همین عقیده را دارند مثلاً منتسکیو صاحب روح القوانين همین نظر را دارد. دانشمند محترم مرحوم فروغی در جلد دوم سیر حکمت در اروپا ص ۱۶۲ می گوید: منتسکیو در جائی می گوید: [قوانین در میان مردم بی قاعده و به دلخواه مقرر نمی شود و قواعد و اصولی دارد، چه نه کارهای خدا بی قاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی، همه چیز در تحت ضابطه و اصول است. بعضی از محققان گمان برده اند نیک و بد، داد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعیه هرچه را منع کنند زشت می شود و هرچه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست] و ما بر این مدعا علاوه بر دلائل عقلی که در آینده خواهیم ذکر کرد دلائل سمعی و نقلی هم از آیات و روایات داریم که چند نمونه را ذکر می کنیم:

امیر المؤمنین (ع) در نامه ۳۱ می فرماید: ان الله تعالی لم یأمرک الا بحسن و لا ینهک الا عن قبیح، در نامه ۵۳ به مالک اشتر می فرماید: و یقبح الحسن و یحسن القبیح و امام هشتم (ع) فرمود: و منها ان الله عز و جل حکیم و لا یوصف بالحکمه الا الذی یحظر الفساد و یامر بالصلاح و یزجر عن الظلم و ینهی عن الفواحش ... (بحار الا- نوار ج ۳ ص ۱۰ و ۱۱).

حال جناب مظفر می فرماید: خلاصه دو نظریه را دانستی اما به عقیده من با این مقدار از بیان نتوان مراد واقعی طرفین را فهمید و آنگاه قضاوت کرد که حق با اشاعره است یا معتزله و ما ناچاریم یک طرف را بگیریم تا بتوانیم در مسئله اصولیه از آن بهره بگیریم، تا ثابت نشود که عقل ما حسن و قبح اشیاء را مستقلاً درک می کند

ص: ۳۰

نمی‌توانیم بحث از ملازمه بکنیم و از طرفی مسئله وجوب معرفت خداوند و تکالیف الهی و نیز وجوب اطاعت از اوامر و نواهی خداوند مبتنی است بر اینکه ما ادراک عقلی و حسن و قبح عقلی داشته باشیم. لذا چون از طرفی موضوع، یک 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 لذا ما در اینجا قدری از آن روش و سبکی که در کتاب پیش گرفته ایم که بنای ما بر اختصار است خارج می‌شویم و قدری گسترده‌تر مطلب را بحث می‌کنیم و در این قسمت‌ها با مطالب فراوان منطقی- فلسفی- کلامی- اخلاقی- عرفانی- عادی آشنا خواهیم شد و لکن می‌فرماید:

پیش از ورود در این مباحث شما را مکلف می‌سازم به اینکه به کتاب المنطق ما مراجعه کنید و بخش قضایای مشهوره را در آنجا مطالعه بفرمائید تا کمک کار شما در ادراک و فهم مطالب این بخش باشد. و حال ما بحث خود را در شش امر قرار می‌دهیم تا کاملاً روشن شود که حق با اشاعره است و یا با عدلیه؟!

الامر الاول: معانی حسن و قبح و بیان مورد نزاع**اشاره**

امر اول از امور شش گانه ای که باید مورد بحث قرار گیرد در رابطه با معانی گوناگون حسن و قبح است. می فرماید: حسن و قبح به یک معنا بکار 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: معنای اول - کمال و نقص]

الف: گاهی حسن و قبح به معنای کمال و نقص می آید، مثلاً می گوئیم: فلان امر حسن است، یعنی یک کمالی است برای نفس انسان و یک ارزش است و یا فلان شیء قبیح است، یعنی یک نقص است برای روح انسان و یک ضد ارزش به حساب می آید. حسن و قبح به این معنی 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 معنی می گردد و هم متعلق فعل ما. مثلاً- گفته می شود: علم حسن است یعنی دانش یک کمال و ارزش است برای انسان و انسان عالم کامل تر است از جاهل. یا تعلم حسن است، یعنی فراگرفتن دانش یک کمال و ارزش است که 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 و یا مثلاً: الجهل قبیح یعنی

ص: ۳۲

یک نقصان و کمبودی است در جان انسان و یک ضد ارزش است و: اجمال التعلیم قبیح یعنی مسامحه و سهل انگاری در فراگیری دانش و نرفتن بدنبال آن قبیح است، یعنی 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.

بعد می فرماید: بسیاری از خلقیات انسان متصف به صفت حسن و یا قبح به این معنی می شوند یعنی کمال و نقص بودن، فی المثل یک سلسله صفات و اخلاق در افراد بشر حسن و پسندیده است یعنی یک کمال است مانند شجاعت- بخشندگی- حلم- عدالت- انصاف و ... صفاتی که نکته مقابل این ها باشد نقصان و ضد ارزش هستند مثل جبن که ضد شجاعت است و امساک که ضد کرم است و سفاهت که ضد حلم است و جور که ضد عدل است و ظلم که ضد انصاف است.

بعد 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 بینها منافاتی نیست به عبارت دیگر مانعه الجمع نیستند بلکه مانعه الخلو هستند.

سپس می فرماید: حسن و قبح به این معنی 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 او 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 بگوئی تو دانا و عالمی بسیار خوشحال می گردد چون یک کمال را به او نسبت داده ای و اگر بگوئی تو جاهل و نادانی بسیار آزرده- خاطر می گردد چون یک ضد ارزش را به او نسبت دادی و او بالفطره هرچه را کمال باشد دوست دارد و می طلبد، و اساساً در

ص: ۳۳

مسأله دوم خواهیم گفت که این گونه قضایا و تصدیقات از قضایای یقینیات هستند و مابازاء خارجی و مطابق خارجی دارد و لا ریب فیه است و از محل بحث ما خارج است.

[ب: معنای دوم- لذت و الم]

ب: حسن و قبح به معنای لذت و الم یا ملائمت و منافرت با نفس.

گاهی حسن و قبح گفته می شود و از آنها اراده می شود این معنی، یعنی می گوئیم فلان امر حسن است یعنی لذت بخش است برای نفس انسانی و ملائمت با طبع انسان است و یا فلان امر قبیح است، یعنی نفرت آور و ناسازگار با طبع انسان است و انسان از او تنفر و اشمئزاز دارد یعنی بدش می آید.

حال حسن و قبح به این معنی هم همانند حسن و قبح به معنای اول هم وصف افعال اختیاریه انسان واقع می شود و هم وصف متعلقات افعال انسان، مثلا 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 او خوشش می آید و او را می خواهد در اینجا منظره متعلق فعل انسان است و فعل انسان نظر و مشاهده است. یا مثلا 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 مثلا هذا المذوق حلو حسن یعنی این چشیده شده شیرین و پسندیده است، یعنی ملائمت با طبع است و دلخواه انسان است. باز هم متعلق فعل انسان است و فعل انسان ذوق و چشیدن است.

و در مورد افعال اختیاریه انسان می گوئیم: خواب قیلوله «خوابی که اندکی پیش از اذان ظهر انجام می گیرد» حسن و نیکو است یعنی لذت بخش است و یا الاکل عند الجوع حسن یعنی ملایم با طبع است و هکذا ... که در این مثالها نوم قیلوله- اکل- شرب و ... فعل انسان هستند که متصف به حسن شده اند. و هکذا در جانب ضد آنها می گوئیم: فلان منظره قبیح است یا فریادزن نوحه گر

ص: ۳۴

قیح است و یا خواب با شکم سیر قیح است که منظره یا ولوله متعلق فعل انسان است و نوم فعل انسان است و متصف به قبح شده اند.

بعد می فرماید: حسن و قبح به این معنای ثانی دایره وسیعی دارد و اشیاء به لحاظ حسن و قبح به معنای لذت و الم منقسم می شوند به سه قسم. به تعبیر دیگر، انسان با تجربیات طولانی که دارد و با قوه عقلی که خداوند به او داده است می تواند اشیاء را تقسیم کند به سه قسم:

۱- اموری که بالفعل دارای حسن یا قبح هستند مانند امثله فوق که فلاں صوت حسن است و فلاں صوت قیح است «ان انکر- الاصوات لصوت الحمیر».

۲- اموری که بالفعل نه دارای حسن هستند و نه دارای قبح ولی بلحاظ عواقب حسن یا سوئی که دارند انسان آنها را متصف به حسن و قیح می کند.

۳- اموری که بالفعل قیح است و نفس از او مشتمز و متنفر است و لکن به لحاظ عواقب مثبت و خوبی که دارد عقل ما او را حسن می شمارد یعنی لذت بخش و ملایم با طبع منتهی نه به لحاظ حال بلکه به لحاظ آینده مثلاً آشامیدن و سرکشیدن داروی تلخ بالفعل مورد تنفر انسان است و انسان بدش می آید ولی به لحاظ آثار خوبی که در آینده دارد که سلامتی و راحتی را به انسان برمی گرداند عقل می گوید این کار خوبی است، یا مثلاً- جراحی و قطع عضو بالفعل مورد تنفر انسان است و انسان دلش نمی خواهد که جراحی شود و یا عضوی از اعضای بدن او که فاسد شده قطع شود ولی عقل حسابگر او می گوید اگر جراحی نشوی یا فلاں عضو فاسد بدن قطع نشود، مرض تو را می کشد. به ناچار برای رسیدن به سلامتی و حیات به این جراحی و قطع عضو تن درمی دهد. و یا بالعکس ای چه بسا کاری بالفعل حسن و لذت آور است اما به لحاظ اثرات سوء

ص: ۳۵

و زیان آوری که در آینده دارد داخل در امور قبیحه شده و عقل او را قبیح می شمارد و انسان از او متنفر است. مثلا- خوردن غذاهای لذیذ و رنگارنگ بالفعل لذت بخش است ولی به لحاظ آینده که پرخوری از این اغذیه موجب مرض و گرفتاری می گردد، این اکل می شود قبیح و منافی با طبع.

سپس می فرماید: جناب فاضل قوشچی در شرح تجرید خود گفته است: گاهی از حسن و قبح به معنای مذکور تعبیر به مصلحت و مفسده می شود فلان امر حسن است یعنی دارای مصلحت است و یا قبیح است یعنی دارای مفسده است.

جناب مظفر می فرماید: مصلحت و مفسده یک معنای علی حده ای نیست بلکه برگشت بهمان لذت و الم یا ملائمت و منافرت با نفس می کند زیرا که انسان مصلحت را که حسن می شمارد بدین لحاظ است که ملائمت با طبع و لذت آور است و متقابلا مفسده را که قبیح می شمارد، بدین لحاظ است که ناملائمت با طبع و نفرت آور است پس یک معنای جدیدی نیست.

در پایان می فرماید: حسن و قبح به این معنی هم مورد نزاع عدلیه و اشاعره نیست بلکه اشاعره هم قبول دارند که حسن و قبح به این معنی عقلی است و عقل ما استقلالاً او را می فهمد و ادراک می کند و کسانی که پنداشته اند که نزاع در این معنی است مقصود طرفین را نفهمیده اند.

[ج: حسن و قبح به معنای سوم - مدح و ذم]

ج: گاهی حسن و قبح گفته می‌شود و از آنها اراده می‌شود مدح و ذم. یعنی می‌گوئیم فلان امر حسن است، یعنی مدح و ستایش دارد و فلان امر قبیح است یعنی مذمت و سرزنش دارد. حال حسن و قبح به این معنی فقط وصف افعال اختیاریه انسان واقع می‌شود مثلاً- می‌گوئیم 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 عند العقلاء کافه مستحق مذمت و عقاب است. به عبارت دیگر فلان کار حسن است یعنی نزد همه عقلاء بایستنی و ینبغی آن یفعل است و یا فلان کار قبیح است یعنی عقل همه عقلا درک می‌کند که نبایستنی و لا ینبغی ان یفعل است و معنای اینکه عقل حکم می‌کند به حسن یا قبح یعنی ادراک می‌کند حسن و قبح آن را.

حال مورد بحث و نزاع میان اشاعره و عدلیه در حسن و قبح همین معنی است که اشاعره منکرند و می‌گویند عقل عقلا جدای از بیان شارع نمی‌تواند بگوید این کار حسن است و ینبغی ان یفعل، و یا قبیح است و ینبغی ان یترک ولی عدلیه می‌گویند عقل عقلای عالم استقلالاً این معنی را درک می‌کند کما سیاتی إن شاء الله تعالی.

تنبیه:

پس از اینکه معانی سه گانه حسن و قبح را شناختیم اینک

ص: ۳۸

می پردازیم به بیان نسبت ما بین این معانی سه گانه از نسب اربع.

جناب مظفر مطلب را سربسته گفته و رد شده فقط فرموده است:

برخی از کارها ممکن است دارای حسن و قبح به هر سه معنی باشد مانند تعلم و احسان و ... که هم کمال است للنفس و هم ملائم با نفس است و هم عند العقلاء مما ینبغی ان یفعل است و برخی 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 امثله ای هم آورده است و لکن تفصیل مطلب آنست که:

نسبت ما بین معنای ثانی 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 عند العقلاء ینبغی فعله او لا- ینبغی فعله باشد، ملائم با نفس هم هست به لحاظ منافع و مصالحی که بر او مترتب می شود و یا ناملائم با نفس است به لحاظ مفساد و مضاری که بر آن مترتب می شود. مثلاً ظلم هم قبیح است عند العقلاء کافه و هم نقص است و ناملائم با نفس یا احسان حسن است به هر سه معنی. اما این طور نیست که هر چیزی که ملائم با نفس یا ناملائم با نفس بود کمال یا نقص هم باشد و یا ینبغی فعله او ترکه هم باشد فی المثل غناء حسن است بالمعنی الثانی یعنی ملائم با نفس است و نفس انسان از او خوشش می آید تا آنجا که بعضی گفته اند غذای روح انسان است ولی حسن بالمعنی الاول و الثالث نیست یعنی غنا و آوازخوانی یک کمال برای نفس 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. و نیز عقلاء بما هم عقلاء حکم نمی کنند به بایسته بودن غناء، و اینکه ینبغی ان 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 ملائم با طبع است ولی حسن بالمعنی الاول و

الثالث

ص: ۳۹

نیست بلکه ای چه بسا قبیح است. و اما نسبت ما بین معنای اول و ثالث باز هم عام و خاص مطلق است یعنی هر کجا حسن و قبح بالمعنی الثالث باشد حسن و قبح بالمعنی الاول هست یعنی هر کاری را که عقلاء بما هم عقلاء حسن و یا قبیح بدانند، بایسته و نبایسته بدانند آن فعل کمال یا نقص هم هست کالعداله و الظلم و الاحسان و الإساءه و الصدق و الکذب و لکن چنین نیست که هر امری که حسن و قبیح بالمعنی الاول بود حسن و یا قبیح بالمعنی الثالث هم باشد چون حسن و قبح بالمعنی الثالث فقط در محدوده افعال اختیاریه انسانها است و ربطی به متعلقات افعال ندارد، پس در متعلقات افعال حسن و قبح بالمعنی الاول هست ولی بالمعنی الثالث نیست. فالنسبه عموم و خصوص مطلق ایضا.

۲- واقعیه الحسن فی معانیه و رای الأشاعره:

در امر اول با معانی سه گانه حسن و قبح آشنا شدیم و ایضا نسبت ما بین آنها را دانستیم حال در امر ثانی می خواهیم بدانیم که حسن و قبح به کدام یک از این سه معنا از امور واقعیه و خارجیه است و واقعیت خارجی دارد؟ و به کدام معنا یک امر اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد.

قبل از ورود در بحث باید به دو مقدمه توجه کنیم:

۱- منظور از واقعیت خارجی داشتن چیست؟ منظور آنست که این امر در خارج حقیقتا و واقعا موجود باشد و اولاً به اختلاف سلیقه ها و طبیعتها و ادراکات مختلف نشود بلکه حقیقت او سر جای خود محفوظ باشد و ثانیاً تابع ادراک مدرکی و تعقل متعلقی نباشد بلکه چه مدرکی و معتبری در عالم باشد یا نباشد آن امر در ظرف خودش موجود است همانند تمام واقعیات مجرد و ماده ای که در جهان خارج وجود دارند.

۲- امور و اشیاء از یک نظر منقسم می شوند به سه قسم:

الف: امور واقعی و نفس الامری

ص: ۴۰

ب: امور انتزاعی.

ج: امور اعتباری محض.

امور واقعی عبارت است از اموری که مابازاء خارجی دارند و مطابق خارجی دارند و در خارج حقیقتاً موجود هستند همانند علم، تقوی، عدالت و ... که ملکات و کمالاتی هستند که در خارج در شخص عالم و متقی و عادل وجود دارند و مانند خود روح انسان که مابازاء خارجی دارد و مانند حقایق مادی و مجرد عالم.

امور انتزاعی عبارتند از اموری که مابازاء خارجی ندارند و خودشان در خارج حقیقتاً موجود نیستند و لکن منشا انتزاع خارجی دارند یعنی عقل ما و ذهن ما این امور را از آن واقعیات خارجی انتزاع کرده است مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت و ... امور اعتباری محض عبارت است از اموری که نه مابازاء خارجی دارند و نه منشا 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 بکنند هست و مادامی که اعتبار نکنند نیست مثل ملکیت و زوجیت و ... که مادامی که عقلاء عالم این اضافه ملکیه را ما بین زید و عبا اعتبار بکنند هست همین که این اعتبار را برداشتند دیگر ملکیت و اضافه ای در کار نیست.

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

با حفظ این دو مقدمه می گوئیم:

حسن و قبح بالمعنی الاول از امور واقعه ای است که در خارج موجود است و به اختلاف سلیقه ها و مشربها مختلف نمی شود و تابع ادراک و تعقل کسی هم نیست بلکه همه انسانها با همه سلیقه های

ص: ۴۱

گونگون حکم می کنند به کمال بودن یا نقص بودن آن و اصلا لازم نیست که حکم کنند بلکه اگر هیچ انسان مدرکی هم نباشد آن کمال یا نقص سر جای خود هست. مثلا علم یک کمال است، جهل یک نقص است، ایمان یک کمال است و کفر یک نقص است و ... خواه مدرکی باشد یا نه و همه انسانها حکم می کنند به کمال بودن آن.

و اما حسن و قبح بالمعنی الثانی یعنی ملائمت و ناملائمت با نفس از امور واقعیه نیست و واقعیت خارجی ندارد بلکه تابع ادراک و سلیقه ها و طبیعتها است و لذا به اختلاف سلیقه ها مختلف است.

برخی از امور هست که در نزد همگان ملائم با نفس است چون همه در این سلیقه مشترکند و برخی از امور نزدیک دسته ملائم با نفس است و نزد دسته دیگر ناملائم است چون سلیقه ها مختلف است فی المثل یک بوی معینی یا مزه معینی یا منظره معینی یا صوت معینی به نظر یک فرد یا یک عده حسن و لذت بخش است ولی به نظر بعضی دیگر الم زا و نفرت آور است چون سلیقه ها و نظرها مختلف هستند و هرکسی چیزی را می پسندد:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

و خلاصه اینکه حسن و قبح به معنای ثانی یک صفت واقعی و خارجی برای اشیاء نیست که در خارج برای آن شیء ثابت باشد همانند کمال و نقص، بلکه یک امر اعتباری است و تابع ادراک انسان است و اگر انسانی نبود و یا حیوان دیگری که این سلیقه و ذوق را داشته باشد نبود از این ادراک و حسن و قبح و ملائمت هم خبری نبود.

و هذا مثل: ما نحن فيه را تشبیه می کنند به آن مطلبی که جدیدا دانشمندان علوم طبیعی در فیزیک ثابت کرده اند و آن اینکه:

به عقیده دانشمندان فیزیک این رنگهای گوناگونی که برای اشیاء مشاهده می‌کنیم، یکی رنگ قرمز، دیگری سفید و سومی زرد و ...

این‌ها واقعیت خارجی ندارند و رنگ در خارج موجود نیست بلکه این رنگهای مختلف در اثر انعکاس شعاع نور بر این جسم پیدا می‌شود و لذا در تاریکی که نوری وجود ندارد رنگی هم وجود ندارد. اگر در تاریکی جسمی را را به شما بدهند و بگویند رنگ آن را تعیین کن شما عاجزی. آنچه در تاریکی وجود دارد عبارتست از یک جسمی با خصوصیات و کم و کیف معینی، و این جسم دارای خصوصیتی است بخاطر داشتن آن صفت واقعی وقتی نور به این می‌تابد به این رنگ معین مشاهده می‌شود، دیگری به رنگ دیگر، بر اثر اختلاف خصوصیات اجسام در ما نحن فیه هم قضیه همین است. یعنی حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت یک امر واقعیت داری در خارج نیست بلکه تابع ادراکات و سلیقه‌های افراد است. آری منشا این دلالت و منافرت در خارج موجود است یعنی در آن شیء خارجی یک خصوصیتی هست که بخاطر آن ملائمت با نفس است یعنی انسان او را می‌چشد و درک می‌کند و از این ادراک لذت می‌برد، و 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 ملائمت و منافرت است.

خلاصه اینکه 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 ملائمت آن مزه با نفس یا ناملائمت او تابع ادراکات و سلیقه‌ها است 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 بالمعنی الثالث یعنی به معنای مدح و ذم و یا

ینبغی فعله أو لا- ینبغی فعله: این هم همانند قسم ثانی از امور اعتباریه محضه و تابع اعتبار عقلاء و ادراک عقلای عالم است (برخلاف نظریه شهید صدر که حسن و قبح را مطلقاً از صفات واقعیه اشیاء می داند کما ذکر در جزء اول حلقه ثالثه آخرین بحث آن) اگر عقلای عالم بما هم عقلاء این ادراک و حکم را داشته باشند، حسن و قبح به این معنی هم هست و اگر نداشته باشند نیست، منتهی تفاوت این با قسم ثانی چیست؟ و حقیقت مطلب از چه قرار است؟ در امر رابع خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و علی هذا: با دانستن مطالب مذکور می رویم بسراغ اشاعره و می گوئیم: شما آقایان اشاعره که حسن و قبح بالمعنی الثالث را منکر هستید و می گوئید: ما حسن و قبح ذاتی به این معنی نداریم مرادتان چیست؟ آیا مرادتان اینست که حسن و قبح به این معنی واقعیت خارجی ندارد و مابازاء خارجی ندارد بلکه صرفاً اعتباری و تابع ادراک عقلاء بما هم عقلاء است؟ و یا مرادتان اینست که عقل ما نمی تواند حسن و قبح اشیاء را ادراک کند بلکه باید متوقف بماند تا خطابی از شارع برسد؟ اگر مرادتان احتمال اول باشد، گفتارتان صحیح است و لکن بعید است که مراد اشاعره این باشد به دو دلیل:

۱- همین اشاعره که منکر حسن و قبح هستند همینها معتقدند که بعد از حکم شارع بعضی از کارها حسن و بعضی قبیح می شوند درحالی که واضح است که این حکم شارع برای حسن و قبح واقعیت خارجی درست نمی کند بلکه یک امر اعتباری است چون این حکم تشریحی است نه تکوینی که: اذا اراد الله بشیء ان یقول له کن فیکون. پس یقیناً مرادشان این احتمال نیست.

۲- همین اشاعره بر این گفتار خودشان که ما حسن و قبح عقلی، بالمعنی الثالث نداریم مبتنی و مترتب نموده اند این مطلب را که پس وجوب معرفت خدا و تکالیف او یک وجوب شرعی است نه عقلی و هکذا وجوب اطاعت خدا وجوب شرعی است و پرواضح است که

ص: ۴۴

این وجوب یک امر اعتباری است و تا انسانی نباشد نه وجوب معرفت معنی دارد و نه وجوب اطاعت. پس احتمال اول مرادشان نیست.

و اگر مرادتان احتمال ثانی باشد کما هو الظاهر من کلامکم، سیاتی که این سخن باطل است و حق با عدلیه است.

العقل العملي و النظري

اشاره

هنگامی که انسانها از مادر متولد می شوند و قدم به عرصه گیتی می گذارند، طبق تصریح قرآن مجید هیچ گونه آگاهی و معلومات قبلی ندارند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»: روزی که خداوند شما را از بطون امهاتان بیرون آورد، چیزی نمی دانستید 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 می کند و در قدم اول معلوماتی که نصیب انسان می شود معلومات حسی است که بشر با استفاده از حواس پنج گانه ظاهری محسوسات را از «دیدنی ها، شنیدنی ها، بوئیدنی ها، چشیدنی ها، بساویدنیها» ادراک می نماید.

سپس در مرحله دوم صور جزئیة اشیاء را به توسط نیروی خیال و قوه متخیله ادراک می کند، و بعد در مرحله سوم به توسط نیروی واهمه، معانی جزئیة را از قبیل محبت والدین و عداوت اعداء آنها را ادراک می کند و 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 این ها به مراتب قوی تر از انسانها این ادراکات حسی و خیالی و وهمی را دارند. و اما مرحله چهارم معلومات عقلیه و مدرکات کلیه است که فقط انسانها با نیروی عقل و فکر این ها را ادراک می کنند و

ص: ۴۶

حیوانات دیگر از این قوه عاقله محرومند.

(مراجعه شود به کتاب انسان و ایمان علامه شهید مطهری و کتاب المنطق للمظفر «ره»)

حال بحث ما در همین قسم چهارم و قوه عاقله است و در این رابطه سه مطلب مطرح است:

الف: تعریف قوه عاقله.

ب: تقسیم عقل به دو شعبه عملی و نظری.

ج: چهار سؤال و جواب.

[۱- تعریف قوه عاقله]

اما اولی: عقل یا قوه عاقله عبارتست از نیروئی که خداوند متعال به انسانها عنایت فرموده و به توسط آن امور کلیه و قوانین کلی را ادراک می کند از قبیل: اجتماع نقیضین محال است، کل از جزء بزرگتر است، و ... مراد از امور کلیه یعنی اموری که محدود به زمان یا مکان خاصی نیستند.

[۲- تقسیم عقل به دو شعبه عملی و نظری]

و اما دومی: عقل و یا قوه عاقله دارای دو شعبه است:

۱- عقل نظری

۲- عقل عملی

عقل نظری آنست که بتوسط آن انسانی ادراک می کند امور کلی را که از نوع شناختن و دانستن هستند و باصطلاح مما ینبغی ان یعلم هستند و ربطی به مقام عمل و بکار بستن ندارند مانند: نوع قواعد منطقی، ریاضی، فلسفی، کلامی، که از نوع دانستن و باور کردن است مثل: الواحد نصف الاثنین، کل ممکن محتاج الی المؤثر، الدور و التسلسل باطلان و ...

عقل عملی آنست که بتوسط آن انسان ادراک می کند امور کلیه ای را که از نوع عمل کردن و بکار بستن است و باصطلاح مما ینبغی ان یفعل است مثل: العدل حسن ای ینبغی ان یفعل، الظلم قبیح ای ینبغی ان یترک یا لا ینبغی ان یفعل و ...

[۳- چهار سؤال و جواب]

و اما سومی: چهار سؤال و جواب:

ص: ۴۷

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

جواب: می فرماید این ها دو واقعیت جدا نیستند و یک حقیقتند.

توضیح ذلک: خداوند در باطن ما انسانها یک قوه عاقله و مدرک کلیات آفریده و کلیات را تماما بتوسط آن ادراک می کنیم منتهی مدرکات این نیروی باطنی متفاوت است. گاهی مدرکات او از امور نظری است یعنی اموری که ینبغی ان یعلم. و گاهی مدرکات او از امور عملی است یعنی اموری که ینبغی ان یفعل او یترک. به لحاظ این دو دسته مدرکات نام او را عقل نظری و عملی گذاشته ایم و الا دو قوه مدرک کلیات جداگانه در انسان نیست.

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

جواب: می فرماید: 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 یک کاری را درک کرد بدنبال او عقل عملی وارد میدان می شود و فقط در محدوده افعال اختیاریه نه متعلقات آنها حکم می کند. 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 می گوید: این کمال را تحصیل کن و در خودت ایجاد کن آن نقص را طرح کن و از خودت دور کن پس عقل عملی در حکم خودش از عقل نظری کمک گرفت کما سیاتی فی الامر الرابع.

و همچنین مدرک حسن و قبح بالمعنی الثانی هم عقل نظری است. زیرا ملائمت و منافرت با طبع یا مصلحت داشتن و نداشتن اولاً

ص: ۴۸

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 بدنبال تشخیص عقل نظری که این کار حسن و لذت بخش است و آن کار قبیح و نفرت زا است، آنگاه عقل عملی وارد میدان می شود و در بعضی موارد حکم می کند که هذا ینبغی فعله و ذاک ینبغی ترکه.

و اما حسن و قبح بالمعنی الثالث مدرکش 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 بعث و زجر ندارد که بگوید افعل یا لا تفعل لذا معنای حکم عقل امر یا نهی او نیست بلکه معنای حکم عقل عبارتست از ادراک عقل یعنی عقل ما درک می کند و تشخیص می دهد که این کار بایستی و آن کار نبایستی است. و 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 تقریبا به معنای تصور عمل و تصدیق به فائده آن کار است. و بدنبال 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 بسوی پیدا شدن اراده و اتیان به آن کار است.

۴- احکام عقلیه ای که در علم اصول مورد بحث ما است آیا احکام عقل نظری است یا عقل نظری؟

از بیانات گذشته کاملا روشن شد که احکام عقل عملی مورد بحث ما است.

ص: ۴۹

و من العجیب: جناب محمد مهدی نراقی رحمه الله علیه صاحب کتاب معروف جامع السعادات در جلد اول آن کتاب ص ۵۷ با چاپ جدید در رابطه با عقل عملی و نظری گفتاری دارد و آن اینکه: نراقی می فرماید: ابن سینا گفته است که: انسان فضائل و رذائل اعمال را به کمک عقل عملی ادراک می کند. سپس مرحوم نراقی در رد این سخن می فرماید: تمام ادراکات و ارشادات از آن عقل نظری است. او است که ادراک می نماید ما ینبغی ان یعلم را و او است که ادراک می کند ما ینبغی ان یفعل او یتراک را. و 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 اجراء و بکار بستن است.

و در واقع به عقیده جناب نراقی: عقل نظری نیروی مقننه و- قانون گذار کشور تن است و عقل عملی نیروی مجریه و اجراء کننده دستورات عقل نظری است و گرنه خود مستقلا 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

و برای امتیاز این دو دسته از یکدیگر ما نام یک دسته را عقل نظری و نام دسته دیگر را عقل عملی گذاشتیم.

حال اگر ادراکات عملی و نظری تماما مال عقل نظری است پس مرادتان از عقل عملی چیست؟ و این تعبیر عقل را به چه منظور بکار می برید؟

اللهم الا ان یقال، که مراد جناب نراقی از عقل عملی همان

ص: ۵۰

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 لا مشاحه فی الاصطلاح.

۴- اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح

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 گزاف و تصادفی چیزی پدید آید.

نظام عالم، نظام علی و معلولی و اسباب و مسببات است و هر امری سبب خاصی دارد و بقول حاجی سبزواری (ره): یقول الاتفاق جاهل السبب ...

حال از جمله همین ممکنات ادراک عقل عملی است حسن و بایسته بودن یا قبیح و نبایسته بودن فعل اختیاری ما را و روی همان قانون کلی این نیز محتاج به اسباب و عوامل و موجباتی است. در این امر چهارم می خواهیم آن علل و عوامل را بررسی کنیم تا بدانیم که کدامیک از این ها داخل محل نزاع ما با اشاعره است؟ و کدام خارج می باشد؟

می فرماید: بحکم استقراء و تتبع (و نه حصر عقلی) علت این ادراک و حکم عقل یکی از این امور پنجگانه است که به ترتیب ذکر می شود:

۱- هنگامی که انسان بتوسط عقل نظری کمال یا نقص بودن امری را ادراک نمود بدنبال آن عقل عملی وارد میدان شده و حکم می کند به اینکه آنچه کمال است. ینبغی فعله و آنچه نقص است ینبغی ترکه. پس 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 بتوسط عقل نظری ملائمت یا ناملائمت

ص: ۵۱

چیزی را با نفس خود ادراک می نماید، یعنی تشخیص می دهد که فلان کار ملائم با نفس است، یا لذت بخش است یا دارای مصلحت است و یا فلان کار ناملائم با نفس و مؤلم و دارای مفسده است، بدنبال آن عقل عملی وارد میدان شده و حکم می کند به اینکه آنچه ملائم با نفس است حسن ای ینبغی فعله و آنچه منافی و ناملائم است قبیح ای ینبغی ترکه.

پس حکم و ادراک عقل نظری ملائمت و ناملائمت امری را یکی از موجبات حکم عقل عملی به حسن یا قبح آن عمل است.

حال ادراک انسان کمال یا نقص بودن امری را و نیز ملائمت با نفس داشتن و عدم آن را به دو نحو می باشد.

۱- تاره این ادراک مربوط به یک واقعه جزئی و شخص خاص است. یعنی مربوط به شخص مدرک است. یعنی ادراک می نماید چیزی را که کمال و ارزش است برای شخص او. و یا نقص و ضد ارزش است برای شخص او. و یا ادراک می کند چیزی را که مصلحت دارد برای شخص او و یا مفسده دارد برای شخص او و ربطی به نوع و نظام اجتماعی ندارد. مثلا کسی به شخص شما احسانی می کند و کاری که بصلاح شما است انجام می دهد. شما کار او را نیکو می شمارید. و درصدد برمی آئید که در عوض کار خیری برای او انجام دهید و حد اقل زبانا او را می ستائید و متقابلا اگر کسی با شما بدی کند و کاری که به ضرر شخص شما است انجام می دهد شما کار او را تقبیح می کنید و در صدد انتقام برمی آئید.

حالا مدرک این گونه حسن ها و قبح ها که مربوط به شخص انسان است همان قوای سه گانه انسان است.

یعنی نیروی حس و نیروی خیال و نیروی واهمه.

و عقل نیست چون عقل کارش ادراک امور کلیه است نه امور شخصیه و جزئی.

ص: ۵۲

و بهتر آنست 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.

۲- و تاره این ادراک مربوط به یک امر کلی است و در رابطه با نوع بشر است نه شخص انسان مدرک.

مثلا انسان ادراک می کند کمال بودن علم و نقص بودن جهل را. این کمال و نقص نوعی است یعنی علم برای هرکسی کمال است و جهل برای همگان نقص است و نیز ادراک می کند که تحصیل علم حسن است یعنی ملائم با نفس است. بخاطر مصالح و منافعی که بر تحصیل آن مترتب است.

و اهمال تعلم قبیح است. یعنی ناملائم است بخاطر مفاسدی که دارد. و هکذا در عدالت و ظلم می گوئیم عدالت حسن است یعنی دارای مصلحت عامه است و آن مصلحت حفظ نظام اجتماعی و بالنتیجه ادامه حیات نسل بشر و بقاء آنها است و ظلم قبیح است یعنی دارای مفسده عامه است که موجب هرج و مرج و اختلال نظام و به هم خوردن زندگی بشر و تباهی آنها می گردد. که در تمام این ها اکثریت و نوع ملاک است کمال نوعی - نقص نوعی - ملائمت و مصلحت داشتن برای نوع - مفسده داشتن برای نوع.

حال بحث ما با اشاعره در همین قسم است. ما می گوئیم عقلاء بما هم عقلاء بدنبال ادراک عقل نظری حکم می کنند به بایسته و نبایسته بودن و مدح و ذم. ولی اشاعره قبول ندارند.

حال نام این احکام عقلیه ای که عقلاء بما هم عقلاء حکم می کنند چیست؟

می فرماید: نام این قضایا: مشهورات صرفه - آراء محموده - تأدیبات صلاحیه و یا محمودات است. و یکی از اقسام ششگانه مشهورات است و در مقابل ضروریات هستند. چون ضروریات داخل در یقینیات است و یقینیات قسم مستقلی از مبادی هشتگانه قیاس

ص: ۵۳

است که خود منقسم می شود به بدیهی و نظری.

و بدیهیات آن شش قسمند: ۱- اولیات ۲- مشاهدات ۳- حدسیات ۴- فطریات ۵- تجربیات ۶- متواترات. پس مشهورات مورد بحث ما با ضروریات کاملاً مقابل هم بوده و بینهما سه فرق هست که در امر ششم این سلسله مباحث خواهد آمد.

و الآن فقط اشاره ای می کنیم به اینکه اشاعره بین این دو فرق نگذاشته اند. و لذا دچار اشتباه فاحشی گشته اند. پس کاملاً روشن شد که بحث ما در قضایای مشهوره ای است که تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء و این گونه قضایا واقعیت خارجی و مابازاء خارجی ندارند بلکه یک سلسله امور اعتباریه ای هستند که تابع ادراک و اعتبار عقلاء می باشند و معنای اینکه عدالت حسن است، یعنی فاعل آن عند العقلاء ممدوح است و ظلم قبیح است یعنی فاعل آن مذموم است.

یکفینا شاهد: ابن سینا هم در منطق اشارات در رابطه با مشهورات سخنی دارد که شاهد گفتار ما است.

ایشان فرموده: این گونه قضایا مابازائی و تکیه گاهی ندارند به جز شهرت و مشهور بودن نزد عقلاء بحیث که اگر انسان خودش باشد و عقل او یا وهم و حس او، و مصلحت یا مفسده نوعیه را در نظر نگیرد چنین حکمی نخواهد داشت.

خواجه نصیر الدین طوسی هم که شارح منطق اشارات است در این معنا با ابن سینا موافقت نموده است.

۳- گاهی سبب و علت حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی از اعمال وجود یک سلسله خلقیات انسانی است که در درون جان همه انسانها 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 بخشندگی در همگان هست و لو بطور متفاوت و لذا حکم می کنند به حسن آن. و متقابلاً همه انسانها جبن را قبیح

ص: ۵۴

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:

۱- تارۀ عقلای عالم این احکام را که دارند، صرفاً به مقتضای داشتن آن خلق انسانی است بدون اینکه ملاحظه کنند مصلحت و مفسده نوعیه را و یا کمال و نقص نوعی را.

۲- و تارۀ این حکم از عقلا صرفاً و محضاً بخاطر داشتن آن خلق انسانی نیست بلکه علاوه بر این جنبه مصلحت و مفسده نوعیه را و یا کمال و نقص نوعی را در نظر می گیرند و با این ملاحظه حکم می کنند به حسن و یا قبح.

بلحاظ اولی خلیات از محل بحث خارج بوده ولی بلحاظ دوم داخل در محل بحث است و در حقیقت برگشت می کند به سبب اول و دوم و شق مستقلی نخواهد بود.

سپس جناب مظفر می فرماید: نحوه حکم خلق انسانی را بر این احکام در کتاب المنطق جزء سوم آورده ام فراجع و خلاصه مطلب این است که:

مشهور علماء خلق را معنا کرده اند به اینکه:

خلق عبارتست از ملکه ای که در سایه تکرار افعال و کارها برای انسان حاصل می شود و بتوسط آن انسان به آسانی یک سلسله کارها را انجام می دهد مثلاً کسی که بار اول می خواهد کرم و بخشندگی به خرج دهد، برای او دشوار است. چون مال است و جان نیست که به آسانی پردازد. ولی دو بار 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 انفاق و جود و بخشش می کند و هکذا در شجاعت و ...

جناب مظفر به این سخن مشهور اعتراض دارد و می فرماید:

ص: ۵۵

اگر خلق به این معنا باشد پس باید به نزد شخص شجاع و کریم صفت شجاعت و کرم حسن و بایستنی باشد. و در نزد شخص ممسک و بخیل و جبان صفت بخل و جبن حسن و بایستنی باشد.

چون این خلق و حالت برای او ملکه شده.

درحالی که چنین نیست بلکه همگان حکم می کنند به حسن شجاعت و کرم. و قبح جبن و امساک حتی شخص جبان و ممسک او 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 موضوع انفاق ببخشد.

سپس خود مرحوم مظفر می فرماید: حق آنست که مراد از خلق و خلقیات این است که: خداوند متعال در روح انسان قوه ای آفریده بنام دل و قلب یا ضمیر و به وسیله او انسان ادراک می کند محاسن و مقابح افعال را و این قوه در همه انسانها وجود دارد و لذا همگان بطور مساوی حکم می کنند به حسن و قبح کارها و این قوه فضائل را از رذائل تشخیص می دهد. و 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 فضائل دعوت و از رذائل باز میدارد.

و لکن کمتر انسانی می شود که به ندای این منادی ربانی گوش جان فرآهد و دستورات او را جامه عمل بپوشد مگر انسانهایی که از هواها و هوسها 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 هشداردهنده منادی ملکوتی را می شنوند.

۴- چهارم از اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی از افعال عبارتست از وجود انفعالات نفسانی که در انسانها هست.

توضیح اینکه: در روان هر فردی از افراد بشر یک سلسله حالات و خصیصه‌های روانی وجود دارد که بطور غریزی و فطری در ساختمان وجود او به ودیعت نهاده شده و یک سری از این خصیصه‌ها، امور انفعالی هستند یعنی به واسطه داشتن این صفات، انسانی تحت تاثیر برخی از چیزها قرار می گیرد از آنها منفعل و متأثر می شود

ص: ۵۶

و حکم می کند به حسن یا قبح بعض از امور مثلا- در وجود انسان حالت رقت قلب و نازک دلی هست و بخاطر همین رقت حکم می کند 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 می شود و به راحتی مرتکب می شود و به تعبیر قرآنی قلوبهم کالحجاره او اشد قسوه.

و دیگر این حکم را ندارد مثل کاری که قصاب می کند که مانند آب خوردن هزاران حیوان را سر می برد.

ولی انسانی که به همان وضع اولیه اقتضای غریزه اش مانده از بریدن سر یک گنجشک هم می لرزد».

یا مثلا- در روح انسان خصلت رحمت و شفقت و مهربانی و نعدوستی هست و به خاطر همین صفت حکم می کند که باید به ضعیف کمک کرد باید به مرضی رسیدگی نمود باید به ایتام و افراد بی سرپرست رسیدگی کرد.

حتی باید به مجانین رسیدگی کرد لذا بیمارستان روانی درست می کنند و به معالجه مجانین و بیماران روانی می پردازند.

و حتی به حیوانات هم کمک می کند، غذا می دهد و آب و دانه می دهد و نوازش می کند.

و یا مثلا در وجود انسان حیاء هست، لذا حکم می کند به اینکه کشف عورت قبیح است، فحش دادن و سخن رکیک گفتن قبیح است و ...

و یا مثلا در روح انسان صفت غیرت و تعصب هست و لذا از وطن و اهل عیال و ناموس خویش دفاع می کند. و مدافع را تحسین می کند و انسانهای بی تفاوت را تقبیح می کند و آنان را بی غیرت می خواند و امثال این ها ...

حال این گونه از حسن و قبح ها را نتوان حسن و قبح عقلی نامید بلکه حسن و قبح عاطفی و انفعالی باید بنامیم و منطقه این گونه

ص: ۵۷

قضایا را انفعالیات می نامند.

و این قسم از محل نزاع ما با اشاعره خارج است.

و نیز از نزاع ما با اخباریین هم خارج است چون اخباریین منکر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هستند و ماها مثبت ملازمه هستیم.

ما هم که می گوئیم: «کَلِمَا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ حَكْمٌ بِه الشَّرْعُ» یعنی ملازمه است بین حکم عقل و شرع.

این موارد را نمی گوئیم، ما قائل نیستیم که در این گونه احکام هم شارع باید از مردم متابعت کند و برطبق آنها حکم کند. زیرا که شارع این گونه انفعالات و تأثرات را ندارد و اساسا محال است که داشته باشد چون این ها از صفات ممکنات است و نه واجب الوجود و اینکه شنیده اید که خدا خوشحال می شود و یا فلان کار را دوست می دارد و یا از کافران غضبناک می شود و از مؤمنان خوشنود و ... مثلا قرآن می فرماید:

«غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»

این بدان معنا نیست که خداوند غضب می کند یعنی رگهای گردنش پر می شود و چهره درهم می کشد و یا خدا راضی می شود یعنی حالت انبساط و سرور در چهره او هویدا می شود «سبحان الله عما يصفون» این ها همه مال موجود ممکن است.

و معنای غضب خدا همان عقاب او است و معنای رضایت خدا همان ثواب دادن او است که در حدیث از امام صادق (ع) آمده:

غضب الله عقابه و رضاه ثوابه، (توحید صدوق ص ۱۷۰)

پس 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 می کنند و تطابق آراء پیدا می کند شارع هم که یکی از عقلاء است بلکه رئیس عقلاء است بلکه آفریننده عقل است او هم برطبق این حکم عقلاء حکم می کند. به حسن و قبح و بینهما ملازمه است.

ص: ۵۸

۵- پنجم از اسباب حکم عقل عملی به حسن و یا قبح برخی کارها عبارتست از وجود یک سلسله عادت‌ها و آداب و رسوم که در میان مردم هست.

مثلا عادت مردمان است که به احترام شخص تازه وارد برمی خیزند.

و یا عادت انسانها است که شخص مهمان را احترام نموده و او را اطعام می کنند و به مقتضای همین عادت قیام و اطعام را تحسین می کنند. و مقابل آن دو را تقبیح می کنند حال امور عادی و عادت‌ها انواع و اقسام گوناگونی دارد.

برخی از عادت‌ها همگانی است و مال همه انسانها است یا در همه اعصار مثل اینکه عادت انسان بر این است که اگر القاء شبهه شود در او بدیهیات را هم انکار می کند و یا در یک عصر، و برخی عادت‌ها مال گروهی از انسانها است مثلا مردم یک شهر یا مردم یک منطقه و یا بطور کلی پیروان یک مذهب عادت‌هایی دارند و ای چه بسا امری در زندگی گروهی عادت حسنه محسوب شود و نزد قوم دیگر بعکس باشد.

و به مقتضای همین عادات، انسانها کسی را که محافظ بر این عادت باشد مدح می نمایند. و کسی را که به این عادت‌ها پشت پا بزند مذمت می کنند. و او را مسخره می کنند و می گویند تو از مارقین هستی یعنی از رسم و عادت ما خارج شدی خواه این عادت بحکم عقل یا شرع خوب باشد و خواه بد باشد. مثلا اگر در منطقه ای مردم عادت دارند به تراشیدن ریش در آنجا ارسال لحيه را قبیح می دانند. و اگر مردم منطقه ای عادت دارند به ارسال لحيه در آنجا حلق لحيه را قبیح می دانند و هکذا در پوشاک و ...

حال این قسم از حسن و قبح هم حسن و قبح عقلی نیستند، بلکه حسن و قبح عادی هستند.

یعنی عقلاء بما هم عقلاء برطبق آن تطابق آراء ندارند.

فقط صاحبان این عادت چنین احکامی دارند و این قسم هم از محل بحث ما بیرون است چون ما دلیل نداریم که هرچه را عادت مردمان حکم کرد شارع هم در احکامش متابعت کند از عادت مردم

ص: ۵۹

و طبق آن حکم کند خیر چنین ملازمه ای نیست.

نعم: آری برخی از امور عادی 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 مالوف 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 عند الناس 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 مضر به عدالت قرار داده، مثلاً- خوردن نان در حال راه رفتن در راههای 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.

خوب این امور خلاف مروت همان امور خلاف عادت مردم آن سامان است. اینجاها عادت مردمان این امور را تقبیح می کند. در حاشیه معالم ص ۲۰ از مرحوم ملا صالح آمده «منافیات المروءه ای امور لا یلیق به مما یدل علی خسه النفس و دناءه الهمه سواء کان صغیره کسرقه حبه و التطفیف بها او مباحا کمصاحبه الاراذل و الحرف الدنیه کالحجامه و الدباغه الخ».

و 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 بخاطر اینکه عادت انسان این عمل را مذموم می داند. شارع هم تحریم کرده بلکه تحریم یا ایجاب شارع روی ملاک است. در هر کاری که مصلحت باشد آن را واجب می کند. و در هر کاری که مفسده باشد آن را تحریم می کند 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 انسانها است و لباس شهرت باعث می شود که مردم از این شخص متنفر و مشمئز شوند و دلها از یکدیگر جدا شود و این مفسده دارد. لذا شرع مقدس

ص: ۶۰

لباس شهرت را حرام کرده و این از محل بحث ما خارج است.

بحث ما در موردی است که برطبق عادت مردم شارع حکم کند و از آن متابعت کند. و لو ملاک حکم شرع در آنجا نباشد.

در پایان می‌فرماید: از اینکه این امر رابع را قدری طول دادیم ما را می‌بخشید. هدف ما این بود که کاملاً مطلب بر شما روشن گردد و شما دچار آن اشتباهی که دیگران شده‌اند نشوید. ما 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 آنهم کمال و نقص نوعی و مصلحت و مفسده نوعیه نه شخصیه این‌ها هستند که عقلاء بما هم عقلاء برطبق آن حکم می‌کنند و مورد نزاع ما با اشاعره است اما سایر اقسام از محل نزاع خارج هستند.

۵- معنی الحسن و القبح الذاتیین

حسن و قبح به معنای مدح و ذم خود منقسم می‌شود به سه قسم:

۱- حسن و قبح ذاتی

۲- حسن و قبح عرضی

۳- حسن و قبح اعتباری

بیان ذلک، مقدمه: کلمه علیت و اقتضاء بدو معنی آمده:

۱- به معنای ایجاد و تأثیر که مراد از علت همان علت تامه و ایجادکننده یک شیء است مثلاً طلوع شمس علت وجود نهار است و مراد از اقتضاء عبارتست از علت ناقصه و یا جزء العله که جزء دیگرش هم عدم المانع است.

ص: ۶۱

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

۲- علت یعنی این عنوان تمام موضوع است برای حکم عقلاء به حسن یا قبح یا برای حکم شارع به وجوب یا حرمت مثلا عدل علت است برای حسن یعنی تمام موضوع است «لحکم العقلاء بالحسن» بدون اینکه داخل در تحت عنوان دیگری باشد. ولی به معنای ایجادکننده نیست عنوان عدل فاعل و موجد حکم عقلاء نیست بلکه وجود مصلحت عامه در عنوان عدل باعث شد که عقلاء به مقتضای عقلشان چنین حکمی بکنند.

و یا ظلم علت برای حکم عقلاء به قبح است، یعنی تمام الموضوع است نه علت موجد یا مثلا خمر تمام موضوع است برای حکم شارع به حرمت نه اینکه خمر موجد حرمت است خیر موجد حرمت نهی شارع است و این خمر موضوع است که تا موضوعی نباشد حکم هم نیست و یا صلاه تمام موضوع است للوجوب و یا زید علت برای قیام است یعنی تمام موضوع است نه اینکه وجود زید موجد قیام باشد، آن اراده زید است که موجد قیام است و هکذا... و اقتضاء 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 می کند به آن اعتبار و اگر داخل در عنوان قبیحی بشود قبح پیدا می کند منتهی عنوان یک عنوانی است که لو خلّی و طبعه و عوارض خارجی در کار نباشد، داخل در یک عنوان حسن می شود یا داخل در عنوان قبیحی می شود کما سیاتی امثله.

مقدمه دیگر: اهل معقول قانونی دارند که کل ما بالعرض لا بدون ینتهی الی ما بالذات حال در مورد افعال اختیاریه هم بنظر علماء 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

ص: ۶۲

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 می‌گوئیم: کارهای اختیاری ما هر کدام معنون به عنوانی هستند مثل عنوان ضرب- تعظیم صدیق- عدل- صدق، حال بعضی از عناوین علت هستند برای حکم عقلاء به حسن و یا قبح یعنی تمام الموضوع هستند برای این حکم و هر کجا که این عنوان باشد عقلای عالم بدون معطلی و بطور جزمی 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 كذلك 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 بخاطر 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، مقتضی از برای حسن و قبح هستند یعنی عنوان یک عنوانی است که لو خلی و طبعه داخل در تحت عنوان حسنی است و مقتضی حکم عقلاء به حسن است ولی گاهی با حفظ همین عنوان داخل در تحت عنوان قبیح می‌شود و باعث حکم به قبح می‌گردد می‌گردد در اثر عروض عوارض یا داخل در عنوان حسن می‌گردد لو خلی و طبعه مقتضی قبح یا حسن است ولی گاهی به واسطه عروض عوارض داخل در عنوان حسن یا قبیح می‌گردد. نام این قسم را

ص: ۶۳

حسن و قبح عرضی می‌نامیم زیرا که با عروض عوارض حسن و قبح هم عوض می‌شود و ذاتی نیست که محفوظ باشد مثلاً عنوان صدق و راستگوئی مقتضی حسن است یعنی لو خلی و طبعه داخل در تحت عنوان عدل است و حسن دارد ولی همین عنوان صدق گاهی با حفظ عنوان قبیح می‌گردد و آن در صورتی است که راست گفتن موجب فتنه و فساد گردد و صدق ضار شود.

متقابلاً- عنوان کذب مقتضی قبح است یعنی لو خلی و طبعه، عقلاء حکم به زشتی آن می‌نمایند و لکن گاهی در اثر عروض عوارض حسن پیدا می‌کند و داخل عنوان حسن می‌گردد و آن در موردی است که کذب سبب نجات جان مؤمنی باشد و یا سبب رفع اختلاف از میان دو برادر دینی باشد و لذا در مواردی شرع مقدس آن را اذن داده.

«دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز»

یا مثلاً- عنوان تعظیم و تکریم صدیق عنوانی است که لو خلی 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 می‌گردد و آن در صورتی است که تعظیم شما سبب آزار ستمگران را فراهم سازد. متقابلاً عنوان تحقیر صدیق عنوانی است که لو خلی 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 می‌کند و آن در صورتی است که تحقیر شما وسیله رهائی صدیق از چنگال ستمگران گردد.

و لذا پیشوایان معصوم ما گاهی نزدیکترین یاران خویش را مذمت و تحقیر می‌نمودند تا جان آنان حفظ شود بعنوان نمونه مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمة ص ۴۵ این حدیث را نقل می‌کند:

امام صادق (ع) به عبد الله بن زراره می‌فرماید: از قول من به پدرت سلام رسانده و به وی بگو: انما اعیبک دفاعاً منی عنک فان

ص: ۶۴

الناس يسارعون الى كل من قربناه و مجدناه لا دخال الاذى فيمن نحبه و نقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و يرون ادخال الاذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيناه نحن و انما اعيبك لانك رجل اشتهرت بنا بميلك الينا و انت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الامر لمودتك لنا و ميلك الينا فاحببت ان اعيبك ليحمدوا امرك في الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل: **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا** هذا التنزيل من عند الله الا و الله ما عابها الا لكي تسلم من الملك و لا تغصب على يديه و لقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فانك و الله احب الناس الى و حاب اصحاب ابى الى حيا و ميتا و انك افضل سفن ذلك البحر القمقام العظيم الزاخر و ان ورائك ملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى لياخذها غصبا و يغصب اهلها فرحمه الله عليك حيا و رحمه الله عليك ميتا «الخبر».

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 صددرصد اعتباری است، اگر داخل در عنوان حسنی باشد حسن پیدا می کند و اگر داخل در تحت عنوان قبیحی باشد قبح پیدا می کند و اگر داخل در تحت هیچ کدام نباشد نه حسن دارد و نه قبح، مثلا عنوان ضرب اگر ضرب الیتیم للتادیب 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.

ص: ۶۵

۶- ادله الطرفین

اشاره

تا بحال ما این مراحل را پیمودیم:

۱- حسن و قبح سه معنی 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 آراء عقلاء است و واقعیت خارجی ندارد.

۳- حسن و قبح به معنای سوم را انسان با عقل عملی خودش 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 - اعتباری.

حال با تأمل در مطالب گذشته می توانیم با بصیرت 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 بدست آوریم:

بحث در این بود که آیا حسن و قبح افعال عقلی است و عقل ما استقلالاً می تواند آنها را ادراک کند و یا شرعی است و متوقف است بر رسیدن خطابی از شارع و عقل ادراکی ندارد؟ اشاعره می گفتند حسن و قبح افعال شرعی است ولی عدلیه می گفتند عقلی است. اینک دلائل طرفین: هریک از طرفین دعوی بمنظور اثبات مدعای خویش ادله ای آورده اند. که جناب مصنف اهم آن ادله را عنوان می فرمایند:

دو دلیل برای اشاعره می آورند و دو دلیل برای عدلیه. اما دو دلیل اشاعره:

ص: ۶۶

[دلایل اشاعره]

مقدمه:

در منطق بما آموخته اند که قیاس از لحاظ صورت و هیئت یا اقترانی است و یا استثنائی. قیاس استثنائی هم یا اتصالی است اگر صغری شرطیه متصله باشد و یا انفصالی است، اگر صغری شرطیه منفصله باشد.

فعلا- بحث ما در قیاس استثنائی اتصالی است. در این گونه قیاسات چهار احتمال وجود دارد که دو احتمال آن منتج است و آن دو عبارتند از:

۱- استثنای عین مقدم نتیجه می دهد عین تالی را به عبارت دیگر از راه اثبات ملزوم نتیجه می گیریم اثبات لازم را و در این گونه قیاس دو مرحله عملیات لازم است:

الف- اثبات ملزوم

ب- اثبات ملازمه

آنگاه حکم به لازم پرواضح است از این نوع استدلال در مباحث حجت در رابطه با حجیت حکم عقل سخن خواهیم گفت و در علم کلام هم مورد بهره برداری است.

۲- استثنای نقیض تالی نتیجه می دهد نقیض مقدم را به عبارت دیگر از راه ابطال لازم نتیجه می گیریم ابطال ملزوم را و یا از راه انتفاء لازم نتیجه می گیریم انتفاء ملزوم را و در این گونه استدلالها نیز باید دو مرحله عملیات فکری انجام دهیم:

الف- اثبات ملازمه

ب- بیان ابطال یا انتفاء لازم تا نتیجه بگیریم ابطال یا انتفاء ملزوم را.

حال در ما نحن فیه و خیلی جاهای دیگر از این نحو استدلال بهره برداری شده. حال خصم و طرف مقابل اگر بخواهد این استدلال را باطل کند در احتمال اولی یا باید اثبات ملزوم را رد

ص: ۶۷

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 و الا راه دیگری ندارد.

با حفظ این مقدمه، وارد دلیل اول اشاعره می شویم که به صورت قیاس استثنائی است.

مقدمه این دلیل: سابقاً در بیان امر رابع از این امور سته گفتیم که مبادی قیاسات هشت مبدأ است یکی از آنها یقینیات است و دیگری مظنونات و سومی مشهورات و هکذا.

و گفتیم که حسن و قبح مورد بحث ما داخل در قضایای مشهوره است و یک قسم از اقسام ششگانه مشهورات است و مشهورات قسیم ضروریات و بدیهیات سته منطوق است. چون آنها داخل در یقینیات هستند و از دو وادی هستند و ما بین این ها سه تفاوت وجود دارد، که در جواب استدلال اشاعره بیان خواهیم کرد.

فعلا- می خواهیم فقط اشاره کنیم به اینکه اشاعره بین این دو باب خلط کرده و دچار مغالطه شده اند. با حفظ این مقدمه دلیل اینست:

اگر حاکم به حسن و قبح افعال عقل انسان باشد لازمه اش آنست که فرقی نباشد ما بین حکم عقل به این قضیه یعنی حسن و قبح با حکم عقل به اینکه الكل اعظم من الجزء (فرقی نباشد یعنی همان طوری که عقل هر عاقلی برطبق قضیه ثانیه حکم می کند و همگان اتفاق نظر دارند در قضیه حسن و قبح هم همگان متفق النظر باشند).

لکن التالی باطل، یعنی اینکه فرق نباشد بین این دو باب باطل است. بلکه فرق موجود است. فالمقدم مثله فی البطلان. بیان ملازمه: چون بقول شما حاکم در هر دو عقل است و تفاوتی بین احکام عقلیه نباید باشد.

بیان ابطال لازم: اینکه فرق نباشد باطل است بلکه فرق موجود

ص: ۶۸

است قطعاً بدلیل اینکه 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 بزرگتر نیست، خیر همه قبول دارند و اینکه بعضی از لائیکها می گویند ما قبول نداریم و نقض می کنند به آفتابه ای که تنه آن اینجا و لوله آن تا پاریس کشیده شده باشد و می گویند اینجا جزء از کل بزرگتر 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.

بخلاف داستان حسن و قبح که در آنجا اختلاف است شماها که عدلیه هستید. حسن و قبح را قبول دارید ولی ماها که اشاعره هستیم قبول نداریم. فالفرق موجود.

نتیجه:

پس حسن و قبح افعال عقلی نیست.

و الجواب:

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 مع ذلک بین الباین فرق باشد. بجهت اینکه: همان طوری که الآن در مقدمه استدلال گفتیم: داستان حسن و قبح از قضایای مشهورات است و داستان الكل اعظم من الجزء از قضایای یقینات بدیهیه اولیه است.

و این ها از یک باب و یک وادی نیستند تا بینهما ملازمه باشد و هر حکمی احدهما داشت دیگری داشته باشد.

خیر بین این دو باب تفاوتهای زیادی هست که به خوبی نشان می دهد که قیاس نمودن یکی را به دیگری مع الفارق است و آن تفاوتها

ص: ۶۹

مجموعاً سه امر است:

۱- حاکم در قضایای مشهوره عقل عملی انسان است و حاکم در قضیه الكل اعظم من الجزء عقل نظری است.

۲- قضیه مشهوره، فقط و فقط یک امر اعتباری است و مابازاء خارجی ندارد. بلکه تابع اعتبار و ادراک عقلا است ولی قضیه الكل اعظم من الجزء مابازاء 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 بنام تطابق آراء عقلاء لازم است تا مصلحت نوعیه و مفسده نوعیه داشتن آن کار در نظر گرفته نشود عقل عقلاء برطبق آن حکم نمی کند، 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 می کند خواه تطابق آراء عقلاء باشد یا نباشد فالقیاس مع الفارق.

دلیل دوم اشاعره باز هم بصورت قیاس استثنائی است و آن اینکه: اگر حسن و قبح افعال عقلی بود پس نباید حسن و قبح اشیاء بحسب جهات مختلفه و اعتبارات گوناگون متفاوت شود، یعنی یک فعلی به یک اعتبار حسن باشد و به یک اعتبار همان فعل قبیح باشد و اللازم باطل یعنی اینکه تفاوت نداشته باشد باطل است بلکه تفاوت هست فالملزوم 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:

پرواضح است که بسیاری از افعال ما به یک جهت حسن و به جهت دیگر همان فعل قبیح می شود، مثلاً صدق اگر نافع باشد حسن و بایستی است و فاعل او مستحق مدح است و اگر ضار باشد قبیح و بایستی و فاعل آن مستحق مذمت است.

ص: ۷۰

و كذلك الكذب و التعظیم للصدیق و التحقیر له فالملزوم مثله.

پس حسن و قبح اشیاء عقلی نیست بلکه شرعی است.

و الجواب:

ما ملازمه سخن شما را بنحو موجب کلیه قبول نداریم، به جهت اینکه ما در بحث قبل گفتیم که حسن و قبح اشیاء سه نوع است، برخی از آنها حسن و قبحشان ذاتی است، کالعدل و الظلم که عدل بما هو عدل حسن است و مادامی که عنوان عدل بر فعلی از افعال صادق است محال است قبیح باشد.

و بعکس ذلک، ظلم و ...

و برخی از آنها حسن و قبحشان عرضی و اقتضائی 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.

و 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 بگوئیم که تمام افعال و کارهای ما به نحو موجب کلیه دو دسته اند: یک دسته حسن هستند همیشه و هیچ گاه قبیح نمی شوند و یک دسته 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.

دلائل عدلیه

عدلیه در مقابل اشاعره دو دلیل دارند:

دلیل اول: ادعای ضرورت و بداهت می کنند به اینکه همه عقلای عالم چه آنها که پیروان ادیان آسمانی هستند و خدا را قبول دارند، چه آنها که منکر شرایع آسمانی هستند، یعنی ماتریالیستها، همه

ص: ۷۱

این ها بدون استثناء حکم می کنند به اینکه بعضی از کارها حسن است، مانند احسان و عدل، و بعضی دیگر قبیح است، مانند: ظلم و کذب و ... و در این حکم و قضاوت احدی از عقلاء تردید به خود راه نمی دهد.

پس 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 عقلاء دارد.

اشاعره از این دلیل جواب داده اند به اینکه: حسن و قبح سه معنا دارد:

۱- کمال و نقص ۲- مصلحت و مفسده ۳- مدح و ذم

اینکه همه عقلاء 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 اینکه این افعال حسن و قبح به معنای سومی هم داشته باشند، یعنی عقلاء فاعل این کارها را مدح یا ذم کنند، ما این را قبول نداریم و معلوم نیست که عقلاً چنین حکمی داشته باشند.

ما به اشاعره جواب می دهیم: هرکسی که ادعا می کند که احسان حسن است بالضروره و ظلم قبیح است بالضروره، او 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 عقلاء عالم مدح یا مذمت کنند همانا ادراک ملائمت و منافرت و یا ادراک کمال و نقص بودن این امور است، و الا مدح یا ذم لا ریب فیه است.

دلیل دوم: اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم، لازم می آید

ص: ۷۲

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 و نبایستنی نمی شود.

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

حال 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.

تازه برفرض ثابت شود که شارع مقدس فاعل مأمور به را مدح کرده و فاعل منهی عنه را مذمت نموده یعنی به یکی وعده ثواب داده و به دیگری وعده عقاب داده از کجا ما بفهمیم که شارع در این وعده هایش صادق است و در این وعده هایش صادق است و کاذب نیست؟

هیچ راهی نداریم جز اینکه بگوئیم خداوند حکیم است و کار قبیح انجام نمی دهد و کذب چون قبیح است عقلا صدورش از مولای حکیم محال است، بنابراین بالاخره 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

ص: ۷۳

هست؟ «حاشا و کلاً».

و اللازم باطل «یعنی: اینکه حسن و قبح شرعی نداشته باشیم باطل است.»

چون بالاجماع حسن و قبح شرعی داریم. فالملزوم مثله، پس اینکه حسن و قبح عقلی نداشته باشیم باطل است.

اشاعره از این دلیل جواب داده اند به اینکه: شما در بیان ملازمه گفتید مجرد امر و نهی شارع موجب حسن مأمور به 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 گوئیم: در حسن مأمور به و قبح منهی عنه، نیازی به فرض مدح و ذم و ثواب و عقاب نداریم بلکه کافیت که امری یا نهی از شارع تعلق بگیرد، به مجرد تعلق امر مأمور به حسن می شود و لو مدح و ثوابی نباشد و بمجرد نهی، منهی عنه قبیح می شود و لو مذمت و عقابی نباشد و فرض این است که امر و نهی داریم، پس نیازی به فرض مدح و ذم نیست، تا شما بگوئی این ها عقلی است و به حکم عقل است.

مصنف می فرماید: هم مستدل و هم مجیب هر دو ادعائی بیش نکرده اند و این سخن مصادره به مطلوب است، زیرا مستدل می گوید:

در اتصاف مأمور به به حسن و منهی عنه به قبح وجود مدح و ذم عقلی لازم است و مجیب می گوید: خیر 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 می گویند عقلی است.

لذا بنظر ما بهتر است که استدلال را جور دیگری بیان و تصویر کنیم و آن اینکه: همه قبول دارند که اطاعت او امر و نواهی شرعیه واجب است و نیز همه قبول دارند که معرفت تکالیف و امرها و نهیها واجب است.

ص: ۷۴

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

اما به نظر شما آقایان اشاعره وجوب طاعت و معرفت عقلی نیست، ما از شما می پرسیم: به چه دلیل اطاعت اوامر و نواهی الهی واجب است؟ به چه دلیل معرفت تکالیف واجب است؟

به ناچار باید بگوئید این وجوب شرعی است و از راه امر خود شارع ثابت می گردد به اینکه شارع فرموده:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

ما نقل کلام می کنیم به این امر شارع می گوئیم:

این هم یک امر است و واجب الإطاعه، به کدام دلیل اطاعت این امر واجب است؟ آیا به حکم عقل است یا بدلیل شرعی دیگر؟

اگر به حکم عقل است فهو المطلوب که وجوب طاعت بالاخره منتهی می شود به حکم عقل و اگر شرعی باشد نقل کلام به او می کنیم و می گوئیم به چه دلیل اطاعت این امر واجب است. و هكذا فیتسلسل و تا بی نهایت می رود و به جایی نمی رسیم 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 اینکه:

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 نکوید کذب قبیح است و صدق حسن و مولای حکیم کار قبیح نمی کند ما از کجا بفهمیم که خداوند، در این وعده ها

ص: ۷۵

و وعیدها صادق است؟

از کجا انبیاء صادق باشند و پیامبران دروغین نباشند؟

تمام این ها را ما به حکم عقل می فهمیم.

نتیجه اینکه: حسن و قبح شرعا متوقف است بر ثبوت آن عقلا.

اگر هیچ کاری عقلا قبیح نباشد، بلکه تابع شرع باشد، چرا خداوند پیامبر راستگو بفرستد و دروغ گوئی 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؟ و چرا؟ و چرا و ...

المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن و القبح

در مبحث اول کاملا ثابت شد که ما حسن و قبح واقعی و ذاتی داریم، یعنی بعضی از افعال در واقع و نفس الامر حسن و بایستنی هستند، چه از سوی شارع خطایی برسد و یا نرسد، و برخی ذاتا قبیح هستند، خواه خطایی از شارع برسد یا نرسد.

خلافاً لاشاعره که گفتند حسن و قبح اشیاء ذاتی و واقعی نیست، بلکه تابع خطاب شارع است و عقل ما مستقلا نمی تواند بفهمد که چه کاری حسن و چه کاری قبیح است؟

و آنها نیز دو دلیل داشتند که ما رد کردیم، حال بدنبال 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

ص: ۷۶

و فلان کار قبیح است یا نه؟

در اینجا طرف بحث ما اخباریین هستند، آنچه که بطور 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 بدست آوردن احکام شرعیه نمی توانیم به ادراکات عقلیه اعتماد کنیم. در اینکه مراد اخباریین از این سخن چیست؟ تفسیرهای مختلفی از زبان خود اخباریین شده، و یک تفسیر هم ما خواهیم افزود که در حقیقت یک توجیه و یک وجه الجمع بین اخباری ها و اصولی ها است.

برای ایجاد تصالح، روی هم رفته چهار تفسیر می شود که عبارتند 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 ما بین حکم شرع و حکم عقل ملازمه ای وجود ندارد اما عقل ما حسن و قبح اشیاء را می تواند ادراک کند.

۳- شاید مرادشان این باشد که عقل ما می تواند حسن و قبح افعال را ادراک نماید و ملازمه هم هست بین حکم عقل و حکم شرع، اما این حکم عقل به ملازمه حجیتی ندارد و واجب الاتباع نیست یعنی حکم شرعی که از این راه ثابت گردد واجب الإطاعه نیست و فقط حکم شرعی ای که از راه آیات و روایات بدست می آید واجب-الاتباع است.

۴- شاید مراد ایشان این باشد که عقل ما نمی تواند ملاکات احکام شرعیه را یعنی مصلحت این واجب و مفسده آن حرام را مثلا ادراک کند، حال اگر مرادشان این تفسیر رابع باشد فله وجه وجیه و سیاتی بیانیه.

ص: ۷۷

و ما بوسیله همین تفسیر ایجاد صلح می کنیم بین اخباریین و اصولیین، و اگر مرادشان تفسیر ثالث باشد، این را در مبحث حجت خواهیم بحث نمود، و اگر مرادشان تفسیر ثانی باشد، این را در مبحث سوم بحث خواهیم کرد که همین بحث بعدی باشد.

و اما اگر مرادشان تفسیر اولی باشد، یعنی حسن و قبح عقلی و ذاتی را قبول دارند، اما می گویند عقل ما حق ندارد و نمی تواند این امور را ادراک کند، ما می گوئیم این سخن نگفتنی و کاملاً بی معناست.

یا شما آقایان اخباریین مانند اشاعره بگوئید ما حسن و قبح واقعی و عقلی نداریم و یا اگر حسن و قبح عقلی و ذاتی را قبول کردید، دیگر جا ندارد که بگوئید عقل ما نمی تواند 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 مابازائی ندارد مگر همین ادراک عقلاء و تطابق آراء عقلاء بر مدح فاعل حسن و ذم فاعل قبیح، و اگر شما قبول کردید که ما حسن و قبح عقلی داریم، یعنی قبول کردید که عقل ما می تواند ادراک کند دوباره انکار ادراک عقل می شود «یک بام و دو هوا و یا کوسه و ریش پهن».

و اگر روزی سلب الشیء عن نفسه ممکن شد که بگوئیم «الانسان لیس بانسان- الحجر لیس بحجر» پس این تفکیک بین حسن و قبح عقلی و ادراک عقل آن را ممکن خواهد بود و الا فلا.

آری اگر حسن و قبح بالمعنی الاول او الثانی باشد، یعنی کمال و نقص و مصلحت و مفسده اینجا تفکیک بینهما جائز است که بگوئیم:

ممکن است چیزی در واقع کمال یا نقص باشد، ولی عقل ما نتواند ادراک کند ولی به این معنی از محل نزاع ما خارج است.

المبحث الثالث: ملازمه بين حکم عقل و شرع**اشاره**

مطالبی که تا بحال در مبحث اول و مبحث ثانی گفتیم، هیچ کدام مستقیماً مسئله اصولی ما نبودند بلکه جنبه مقدمه ای 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 اشاره ای به تاریخچه مسئله می کنیم و سپس ملازمه را معنا می کنیم و سپس نظرات علماء را و سپس نظر خودمان را و در پایان هم یک بحث دیگر مطرح می کنیم.

اما تاریخچه مسئله: شیخ انصاری «ره» در مطارح الانظار فرموده اند: تا زمان فاضل تونی (ملا عبد الله تونی «فردوسی» که در اواخر زمان شیخ بهائی و میر داماد بوده و صاحب کتاب «وافیه الاصول» است و وی اخباری مسلک بوده) مشهور علماء مسئله را به عنوان «ادراک العقل للحسن و القبح» مطرح می کردند، و ظاهراً اولین کسی که سخن از ملازمه را مطرح نمود، جناب فاضل تونی بوده، که می گفت: عقل ما حسن و قبح اشیاء را ادراک می کند ولی ملازمه ای نیست بین حکم عقل و حکم شرع و پس از وی سائر علماء بهمین عنوان ملازمه مسئله را طرح کرده اند.

[معنای ملازمه حکم عقل و شرع]

اما 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 می کند به اینکه لازمه این حکم من آن است که شرع هم برطبق 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؟

ص: ۷۹

و این ملازمه عقليه است چون حاکم به او عقل انسان است.

اما نظرات:

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- اخباریین و برخی از اصولیین همانند صاحب فصول منکر ملازمه هستند.

۲- سایر اصولیین جمیعا قائل به ملازمه هستند.

جناب مصنف می فرماید: بنظر من حق با اصولیین است، یعنی حق آنست که ملازمه هست بین حکم عقل و حکم شرع و لازمه حکم عقل، حکم شرع است.

بدلیل برهان خلف. بیان ذلک:

از طرفی معنای حکم عقل به حسن یا قبح اینست که تمام عقلاء عالم بما هم عقلاء بدون استثناء حکم می کنند به حسن یا قبح آن، بخاطر وجود مصلحت نوعیه یا مفسده نوعیه و وقتی می گوئیم تمام عقلاء بما هم عقلاء حکم می کنند، یکی از عقلائی عالم خداوند است که او خالق عقل است و یکی از عقلاء عالم رسول خداست که انسان کامل است و رئیس العقلاء است و از جمله عقلائی عالم ائمه معصومین (ع) هستند و تمام عقلاء حکم می کنند، یعنی این ها هم حکم می کنند.

حال از طرف دیگر اگر فرض کنیم که شارع مقدس با عقلاء عالم در این حکم شرکت ندارد و وی حکم نمی کند پس این حکم مورد تطابق آراء جمیع عقلاء نشد، بلکه بعض العقلاء که خدا و رسول و ائمه باشند برطبق او حکم ندارند و هذا خلف، یعنی خلاف فرض است. چون فرض ما اینست که عقلاء عالم جمیعا حکم می کنند.

و اگر بخواهیم استدلال فوق را بصورت منطقی در قالب برهان خلف عرضه کنیم می گوئیم:

مفروض: عقل ما ادراک می کند حسن و قبح افعال را و معنای ادراک و حکم عقل همان تطابق آراء عقلاء است یعنی همه بدون

ص: ۸۰

استثناء حکم می کنند و یکی از عقلاء عالم خداوند است، رسول خداست - ائمه هستند، پس آنها هم حکم می کنند.

مدعی: برطبق هر چیزی که عقل حکم کند شرع هم حکم می کند و بینهما ملازمه است.

دلیل: اگر ملازمه نباشد یلزم که عقلاء عالم بما هم عقلاء جمیعا برطبق چیزی حکم نکنند، بلکه خدا و رسول برخلاف حکم عقلاء حکم دارند. و هذا خلف.

یعنی برخلاف فرض است و باطل است، پس اینکه 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.

و سیاتی در درس بعد که اساسا تعبیر به ملازمه غلط است.

اما بحث دیگر:

پس از اینکه ثابت کردیم که ملازمه هست ما بین حکم عقل به حسن یا قبح با حکم شرع برطبق آن، حال این بحث مطرح است:

در مواردی که عقل ما استقلالا حکم می کند به حسن کاری یا قبح کاری و یا به وجوب و حرمت آن مثل باب اطاعت و عصیان که عقل حکم می کند به اینکه اطاعت مولی واجب و معصیت مولی حرام است.

و مثل باب معرفت تکالیف که عقل مستقلا 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 عقلند.

اگر در چنین موردی از سوی شارع مقدس امری یا نهی فرابرسد مثلا- شارع بفرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي - الْأَمْرِ مِنْكُمْ» یا بفرماید: «ما آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و یا بفرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» و یا بفرماید: «لَا تَظْلِمُونَ»

ص: ۸۱

وَلَا تُظَلَّمُونَ» و یا عقل می گوید شکر منعم واجب است شرع هم فرمود ان اشکر لی و لوالدیک ... آیا این اوامر و نواهی شارع امر و نهی مولوی است یا ارشادی؟ به عبارت دیگر در این موارد شارع بما هو مولی 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 «مؤكد حکم عقل» است؟ مقدمه باید فرق اوامر و نواهی مولویه و ارشادیه را بدانیم:

اوامر و نواهی مولویه عبارتست از امرها و نهی هائی که مستقلاً اطاعت و عصیان دارند و امثال می طلبند مثل امر صلاتی و نهی از شرب خمر و ... ولی اوامر و نواهی ارشادی آنست که استقلالاً و جدای از حکم عقل یک اطاعت و عصیان ندارد بلکه ارشاد بهمان حکم عقل است که اگر شرع هم نمی فرمود عقل ما چنین حکم می کرد و شرع مطلب تازه ای نیاورده.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: در این مبحث دو نظریه وجود دارد:

۱- گروهی برآنند که این اوامر و نواهی همانند سایر امرها و نهی ها مولوی هستند.

۲- و جمعی برآنند که این امر و نهی ها ارشاد به حکم عقل هستند و نه مولوی. جناب مظفر می فرماید: به اعتقاد من این اوامر و نواهی ارشادی هستند و نه مولوی دلیل اینست که:

هدف از امر شارع عبارتست از ایجاد داعی و انگیزه بسوی انجام کار در مکلف یعنی خود مکلف محرک باطنی و باعث درونی نداشت و اگر شارع نمی فرمود او خودبخود نمی رفت بسراغ انجام کار شارع امر می کند یعنی او را تحریک می کند و هل می دهد و باعث می کند و ایجاد داعی می نماید، در جان و روح او «ما شئت فعبّر» یا «هرچه می خواهد دل تنگت بگو».

ص: ۸۲

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

حال 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 مبدا انجام دهی، دیگر نیازی به جعل داعی یا زاجر از طرف مولی نیست، بلکه نه تنها حاجتی به آن نیست که عبث و لغو است و بلکه اساساً محال و ممتنع است.

چون مستلزم تحصیل حاصل است، یعنی داعی و زاجر که خودش حاصل و موجود است مولی 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 نواهی ای که از سوی شارع مقدس در موارد حکم عقل وارد شده است، تماماً ارشادی و تأکیدی هستند، و هیچ کدام مولویت و تأسیسیت ندارند.

نعم: در پایان دو مورد را استثناء می‌کند و آن اینک:

مقدمه: اختلاف است که آیا مدح و ذم با ثواب و عقاب دو چیزند یا یکی؟

بفرض که دو تا باشند آیا لازم و ملزومند، یعنی لازمه مدح ثواب و لازمه ذم عقاب است؟ یا خیر چنین ملازمه ای نیست.

مسئله اختلافی است، حق آنست 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 علماء گفته اند که:

«مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه» و قول اکثر محققین از علماء همین است. البته کسانی هم هستند که عینیت را قائل نیستند بلکه

ص: ۸۳

استلزام را قائلند.

یعنی این دو را لازم و ملزوم یکدیگر می دانند و کسانی هم هستند که حتی استلزام را هم منکر هستند. حال با حفظ این مقدمه می گوئیم:

اگر کسی قائل شود به اینکه: آنچه را که عقلاء عالم بر او تطابق آراء دارند مجرد مدح و ذم است که عقلاء می گویند فاعل حسن در دنیا مستحق مدح و ستایش است و فاعل قبیح در دنیا مستحق مذمت و سرزنش است. اما بدنبال این مدح و ذم ثواب و عقابی در کار نیست، و لازمه این مدح و ذم ثواب و عقاب نیست و یا اینکه ملازمه را بپذیرد، یعنی قبول کند که مدح و ذم با ثواب و عقاب متلازمند و لازم و ملزومند بلکه بالاتر عین همدند و یک حقیقت هستند کما هو الحق.

و لکن بگوئید که همه انسانها که این معنا را نمی توانند ادراک کنند که ثواب و عقاب لازمه مدح و ذم یا عین مدح و ذم است.

تا در نتیجه بخاطر 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 و داعی آنها به انجام فعل و یا ترک آن باشد.

مگر گروه خیلی از مردمان، یعنی اولیاء خدا و انسانهای کامل که به هشدارهای عقل ترتیب اثر می دهند و گرنه اکثر مردمان به حکم عقل اعتنا نمی کنند و به آسانی آن را زیر پا می گذارند 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 می کنند و آن کار را از ترس جهنم و یا به امید بهشت انجام می دهند و الا فلا.

حال اگر کسی این حرف ها را بزند اینجا می گوئیم هیچ مانعی ندارد که چنین کسی اوامر صادره از سوی مولی را در مورد حکم عقل، حمل بر مولویت کند. منتهی باز هم در خصوص دو دسته

ص: ۸۴

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. چون مولوی بودن مستلزم تسلسل است و تالی فاسد دارد، کما ذکرنا در بیان دلیل دوم عدلیه در قبال اشاعره.

بلکه نه تنها تسلسل است و باطل که اساسا معنا ندارد، که این امر مولوی باشد، چون امر مولوی آنست 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 صلاه 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 صلاه است 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 ترا 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

تا بحال در مبحث ثالث ثابت کردیم که:

ص: ۸۵

ملازمه هست ما بین حکم عقل و حکم شرع و این دو لازم و ملزومند، کالنار و الحراره و الشمس و الضوء و ... حال می خواهیم ادعای بالاتری بکنیم و آن اینکه:

می خواهیم بگوئیم 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 آراء عقلاء بما هم عقلاء جمیعا بر حسن یا قبح و یکی از عقلاء هم خود شارع است.

پس شارع نیز بما هو عاقل مطابق حکم عقلاء حکم نموده و الا تطابق آراء نبود و هو خلف.

و لذا می بینیم که اکثر اصولیین و متکلمین، مسئله حسن و قبح عقلی را با حسن و قبح شرعی دو مسئله قرار نداده اند.

که اول بیایند حسن و قبح عقلی را ثابت کنند، سپس از راه ملازمه، حسن و قبح شرعی را ثابت کنند، بلکه از همان ابتداء یک مسئله عنوان کرده اند بنام «تحسین و تقبیح عقلی». لذا ما نیازی به بحث از ملازمه نداریم.

و لکن سر اینکه ما جدا کردیم، بمنظور این بود که بعضی خیال کرده اند این ها دو مسئله هستند و لذا جداگانه مطرح ساختیم، تا روشن کنیم که خیر دو مسئله نیستند.

جمع بندی:

از روز اول ما در بخش مستقلات عقلیه گفتیم چهار مبحث داریم، که مبحث رابع مربوط است به مباحث حجت و سه مبحث اول مربوط است به بخش ملازمات عقلیه.

۱- التحسین و التقبیح العقلی.

۲- ادراک العقلی للحسن و القبیح.

۳- ثبوت الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع.

ولی با بیاناتی که کردیم معلوم شد که حقیقت و باطن این سه

ص: ۸۶

مسئله یکی است و آن اینکه: حسن و قبح عقلی داریم. یعنی عقلاء عالم بما هم عقلاء جمیعا، برخی کارها را حسن و برخی کارها را قبیح می دانند.

آنگاه قبول این سخن مساوی است با قبول «ادراک العقل للحسن و القبح» و عین همنده، که مبحث ثانی بود.

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

و من العجیب:

شگفتا از صاحب الفصول رضوان الله علیه که ایشان مسئله اول و دوم را قبول کرده یعنی حسن و قبح عقلی را پذیرفته و مع ذلک منکر ملازمه شده است.

جناب مصنف (ره) می فرماید:

شاید منشا این افکار صاحب فصول آنست که خیال کرده هرآنچه را که عقل ادراک می کند و حکم می کند برطبق آن، چه عقل نظری و چه عقل عملی، عقل عملی هم چه سبب حکمش ادراک کمال و نقص باشد و چه ادراک ملائمت و منافرت باشد و چه خلق انسانی باشد و چه انفعالات نفسانی و چه عادات انسانها باشد.

تمام این ها داخل در محل بحث در ملازمات هستند و خیال کرده که اصولیین در تمام این ها قائل به ملازمه هستند و لذا آمده، این سخن را منکر شده است.

غافل از اینکه اصولیین تنها ملازمه را در آن احکام عقلیه ای قائلند که عقلاء بما هم عقلاء جمیعا برطبق آن حکم کنند لا مطلقا.

پس سایر احکام عقلائیه از موضوع بحث ما خارج است و ما این مطلب را در مبحث اول تفصیلا در بخش اسباب حکم عقل به حسن و قبح توضیح دادیم و موضوع بحث را روشن ساختیم.

اینک در اینجا هم توضیحات بیشتری می دهیم و سنگ تمام را می گذاریم تا نتیجه نهائی حاصل آید.

ص: ۸۷

فنقول: تمام احکام عقلیه ای که از عقلاء عالم صادر می گردد، 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 شخصیه است و گاهی ملاک آن ادراک کمال و نقص نوعی یا مصلحت و مفسده نوعیه است.

و گاهی 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 رابع از مبحث اول بیان شد.

منتهی از این احکام گوناگون عقل آنکه مورد بحث بود احکام عقلیه ای بود که به ملاک مصلحت و مفسده نوعیه از عقل صادر می گردد.

همچنین احکام شرعیه ای که از شارع مقدس بما رسیده عموماً و بدون استثناء دارای ملاک هستند چه اوامر و نواهی ارشادی و چه مولوی همه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه ای است که در متعلقات آنها وجود دارد، منتهی مصالح و مفاسدی که در احکام ارشادی شرع مقدس وجود دارد، عبارتست از همان وجود مصلحت نوعیه و مفسده نوعیه که عقلاء بما هم عقلاء آنها را ادراک نموده و مطابق آن حکم می کنند و لذا حکم شرع تأکیدی و ارشادی است.

و اما احکام شرعیه مولویه این ها نیز دارای ملاکند یعنی دائر 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 حَيَاةٌ يَا أُولِي-الْأَلْبَابِ» که این کار به مصلحت اجتماع بشری است.

و لکن اکثریت احکام شرعیه هر کدام دارای ملاک خاص به

ص: ۸۸

خودش است و در تحت یک ضابطه و قانون کلی نیستند که ما ادراک کنیم.

فی المثل نماز دارای مصالح بسیاری است از قبیل: الصلاه معراج المؤمن، الصلاه قربان کل تقی، ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر، اقم الصلاه لذكری.

صوم هم مصالحی دارد از قبیل:

الصوم جنه من النار و هکذا حج مصالح مخصوص به خود دارد، خمس و زکات و کذلک و ... در جانب محرّمات هم قضیه همین است که هر حرام ملاک خاصی دارد و روی آن ملاک حرام شده است و چون در تحت یک ضابطه و قانون کلی نیستند لذا عقل ما نمی تواند تمام ملاکات احکام شرعی را ادراک کند. و بگوئید که شرع مقدس نماز را واجب کرده، ملاکش فلان امر بوده، یا شرب خمر را که تحریم کرده ملاکش فلان امر بوده.

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 بملاک مصلحت عامه و مفسده عامه نبود که عقلاء عالم بما هم عقلاء جمیعا برطبق آن حکم دارند. بلکه بملاک مصالح و مفسد شخصی بوده یا به ملاک خلق انسانی و یا بملاک عادت و ... بود.

در چنین مواردی ما نمی توانیم بگوئیم که باز هم ملازمه هست، بین حکم عقل و شرع، یعنی کما حکم به العقل حکم به الشرع، زیرا ای چه بسا ملاک حکم شارع غیر از ملاک حکم عقل باشد و ای چه بسا ملاکها واحد باشند.

ولی عقل مانعی نمی بیند و حکم به حسن و قبح می کند و شرع

ص: ۸۹

مقدس مانعی می بیند لذا حکم به وجوب یا تحریم نمی کند.

مثال برای آنجا که ملاکات دوتا باشد:

عقل ما بمجرد بلوغ و رسیدن کودک به درجه تمیز و ممیز 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 و لو ممیز باشد. چون ملاکات احکام از قبیل مقتضیات است نه علل تامه و ای 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 همان جا 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 حتما، یعنی چنین نیست که هرچه 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 لا یصاب بالعقول» بهمین مطلب اشاره دارد، فی المثل شرع گفته:

صوم آخر ماه رمضان واجب است ولی صوم اول شوال حرام است، خوب اگر از عقل بپرسیم او نمی تواند ادراک کند و قضاوت کند، بلکه می گوید بنظر من لا فرق بین این دو ولی شرع مقدس فرق گذاشته است.

۲- و بر همین اساس ما علمای شیعه قیاس را در احکام شرعیه باطل می دانیم که انسان بیاید و حکم موضوعی را به موضوع دیگر سرایت دهد، مثلا: بگوید که خمر حرام است و لابد علت حرمتش اسکار است آنگاه همین علت در فقاع هم هست، پس او هم

ص: ۹۰

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 بحساب نمی آوریم که همانند اهل سنت هرچه را انسان بهتر پسندد و به نظر او نیکوتر آمد برطبق او حکم کند.

خیر شاید ملاک حکم شرع این نباشد.

در پایان نتیجه می گیریم: اگر اخباریین و صاحب فصول که منکر ملازمه هستند، مرادشان این است که ما قبول نداریم که در مطلق مدرکات عقلیه چه آنها که مورد تطابق آراء عقلاء هست و چه آنها که نیست ملازمه باشد بین حکم عقل و شرع این سخن متینی است و ما هم می گوئیم که در همه جا ملازمه نیست چون ملاکات یکی نیست ولی اگر مرادشان این است که ما بین حکم عقل و حکم شرع مطلقا حتی در قضایائی 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 نهائی:

با این بیاناتی که از فنقول تا اینجا ذکر کردیم می توانیم باین وسیله جمع کنیم بین سخنان اخباریین و اصولیین و تصالح ایجاد کنیم به اینکه بگوئیم:

مراد اخباریین از اینکه عقل نمی تواند حسن و قبح اشیاء را ادراک کند یا از اینکه ملازمه ای نیست مرادشان این است که عقل ما نمی تواند ملاکات احکام شرعیه را ادراک کند و ما هم این را قبول داریم، فلا نزاع فی البین.

(پایان بخش مستقلات عقلیه)

و الحمد لله علی ما انعم و له الشکر علی ما الهم

الباب الثاني: غير المستقلات العقلية**تمهيد:**

در اول مبحث ملازمات عقلیه گفتیم که احکام عقلیه دو قسم است:

۱- مستقلات عقلیه

۲- غير مستقلات عقلیه

لذا گفتیم در دو باب این‌ها را مطرح می‌کنیم، باب اول که مربوط به مستقلات عقلیه بود، تا اینجا تفصیلاً بیان شد.

و اما باب دوم مربوط به غير مستقلات عقلیه است.

منظور از غير مستقلات عقلیه عبارتند از اموری که حاک علی الاطلاق در آنها عقل نیست و عقل 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: ذی المقدمه واجب است، عقل می‌گوید ملازمه است بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدماتش و از این راه نتیجه می‌گیرد، که پس مقدمه واجب هم در نزد شارع واجب است حال این ملازمه عقلیه موارد بسیاری دارد که اهم آن موارد را در این بخش طی ۵ مسئله ذکر می‌کنیم.

ص: ۹۲

مسئله اولی: مسئله الاجزاء

مسئله ثانیه: مقدمه الواجب

مسئله ثالثه: مسئله ضد

مسئله رابعه: مبحث اجتماع امر و نهی

مسئله خامسه: مطلب دلالة النهی علی الفساد.

المسأله الاولى: الاجزاء «تصدير»**اشاره**

مسئله اولی از مسائل خمس باب غیر مستقلات عقلیه، مسئله اجزاء است.

قبل از ورود در اصل بحث، مقدمه ای ذکر می کنیم و در این مقدمه سه مطلب را بیان می کنیم:

۱- معنای اجزاء لغه و اصطلاحاً.

۲- تعیین محل نزاع در این مسئله.

۳- بیان اینکه آیا مسئله اجزاء داخل در مباحث الفاظ است یا داخل در ملازمات عقلیه؟

اما مطلب اول:

اجزاء مصدر باب افعال است از باب «اجزاء، یجزئ، اجزاء، و در لغت به معنای قائم مقام شدن و بی نیاز کردن از شیء دیگر و کفایت کردن است و در اصطلاح اصولیین عبارتست از اینکه:

اتیان به متعلق امر مولی مؤثر در حصول غرض مولی باشد و در نتیجه موجب سقوط امر مولی شود و نیازی به اتیان دوباره نباشد.

و اما مطلب دوم: مقدمه:

دو نکته را باید در نظر بگیریم: الف: احکام شرعیه دارای تقسیماتی است، یکی از آن تقسیمات اینست که «الاحکام علی ثلاثه اقسام». «اقسام».

ص: ۹۳

واقعی اولی: و آنها عبارتند از احکامی که از سوی شارع مقدس جعل شده بملاحظه ذوات اشیاء بعناوینها 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: الصلاة واجبه که حکم و جوب رفته روی ذات صلاه و این فعل بعناوینها الاولی متعلق و جوب شده چه من بدانم و چه ندانم، الخمر حرام چه بدانم و چه ندانم.

۲- واقعی ثانوی: و آنها عبارتند از احکامی که از سوی شارع مقدس وضع شده در صورتی که عناوین ثانوی بر افعال مکلفین عارض شود مثل عنوان اضطرار و اکراه و ضرر و ...

شارع فرموده اگر آب پیدا نکردی بجای او تیمم بگیر و نماز بخوان این امر اضطراری است و الا در حال اختیار و تمکن از ماء چنین امری از شارع صادر نمی شد.

۳- حکم ظاهری: و آنها عبارتند از احکامی که از سوی شارع مقدس جعل شده در موارد جهل مکلف نسبت به حکم واقعی مثل اصل براءت و استصحاب که شارع فرموده اگر جاهل به واقع هستی و نمی دانی که استعمال دخانیات حرام است یا حلال اصل براءت جاری کن و بگو ان شاء الله که حلال است و سیاتی تفصیل بیشتر این بخش.

ب: مقدمه ثانی: در مقدمه اولی بطور کلی احکام را سه قسم کردیم چه اوامر چه نواهی چه وضعی و چه تکلیفی حال در مقدمه ثانی می گوئیم: امری که از مولی صادر می شود این امر 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 می شود.

امر واقعی اولی و اختیاری آن امری است که رفته روی افعال بعناوینها الاولی مثل اقم الصلاة آنوا الزکاه.

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

امر ظاهری امری است که رفته روی اشیاء عند الجهل بالحکم الواقعی. مثل اینکه شارع فرموده: اگر یک ساعت پیش وضو داشتی و الآن شک داری وظیفه تو استصحاب است یعنی استصحاب کن وضو را و برخیز 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 لا شک و لا شبهه در اینکه اگر مکلف مأمور به را بهمان نحو که مطلوب مولی است و مولی از او خواسته با همه اجزاء و شرائط، چه شرائط شرعیه مثل وضو، استقبال الی القبلة- و چه شرائط عقلیه مانند قصد امتثال امر بجا آورد این مکلف- شمرده می شود ممتثل همان امر و این عمل امتثال آن امر محسوب می گردد. خواه امرش امر اختیاری واقعی باشد و خواه امر اضطراری باشد و خواه امر ظاهری. و ایضا لا شک و لا شبهه در اینکه انجام عمل با همه اجزاء و شرائط مجزی است و کفایت می کند از امتثال دوباره برطبق 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 مولی بود انجام داده است و وقتی تکلیف را علی ما هو علیه انجام داد امری که مولی 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 مأمور به بود مولی گفت این کار را انجام بده و ما انجام دادیم پس از انجام، غرض مولی حاصل شده و فلسفه امر یا علت غائی امر موجود شده و دیگر محال است که ارم بماند چون بقاء امر بدون حکمت و مصلحت و غرض است و هو من الحکیم تعالی قبیح و محال البته بنا بر اینکه مطلوب مولی به امر ایجاد طبیعت باشد نه تکرار و بنا بر اینکه مطلوب صرف الوجود طبیعت باشد و نه مطلق الوجود. انما الکلام در موردی

ص: ۹۵

است که دو امر در کار است یکی امر اولی واقعی اختیاری که مکلف او را انجام نداده یا به خاطر تعذر و استحاله و عدم توانائی و یا به خاطر جهل و ندانستن و دیگری امر واقعی ثانوی اضطراری که در مورد تعذر امر واقعی اختیاری برعهده 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 شرائط اضطرار یا اکراه ... امر واقعی اولی را امتثال کند بلکه امر ثانوی اضطراری را امتثال کرد و پس از امتثال، 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 برطبق 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 برطبق امر ظاهری رفتار کرد سپس کشف خلاف شد یعنی معلوم شد که در واقع وضو نداشته و استصحابش خطا بوده آیا این عمل که برطبق امر استصحابی انجام داده مجزی از واقع است و اعاده یا قضاء لازم نیست یا اینکه بعد از کشف خلاف اعاده یا قضاء لازم است؟

تا اینجا محل نزاع تعیین شد، حال برویم بر سر مطلب سوم که آیا این مسئله اجزاء داخل در مباحث الفاظ است یا در مباحث عقلیه؟ مسئله به دو نحو عنوان شده:

- ۱- در کتب قدما نوعاً عنوان مسئله 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.
- ۲- ولی متأخرین نوعاً عنوان مسئله را عوض کرده و می گویند: «الاتیان بالمأمور به» علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا به عبارت دیگر آیا ما بین 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 می فرماید: مسئله اجزاء از مسائل عقلیه است و حاکم در آن عقل است. عقل است که می گوید اگر شما مأمور به را علی وجه اتیان کردید این عمل مجزی است یا نه؟ و ربطی به مباحث الفاظ ندارد چون امر به دلالت لفظیه بر این معنی دلالت ندارد امر فقط دلالت بر طلب الفعل دارد اما اینکه اگر عمل را جامعا لجميع الاجزاء و الشرائط اتیان کردی مجزی است و اعاده و قضا ندارد این را عقل ادراک می کند. پس مسئله از مسائل و احکام عقلیه و داخل در مباحث الفاظ نیست.

و در تعبیر آخوند آمده: الاتیان بالمأمور به علی وجه هل یقتضی الاجزاء أو لا یقتضی مراد آخوند از علی وجه یعنی جامعا لجميع الاجزاء و الشرائط المعتره فیه شرعا او عقلا و مرادش از اقتضاء 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 می کنیم:

۱- آیا اتیان به مأمور به امر اضطراری مجزی از مأمور به امر اختیاری اول هست یا خیر؟

۲- آیا اتیان به مأمور به به امر ظاهری مجزی از اتیان به آن مطابق امر اولی واقعی هست یا خیر؟

[المقام الأول: الأوامر الاضطرارية]

مقام اول در رابطه با اوامر اضطراریه است موضوع بحث: آیا انجام وظیفه کردن برطبق امر اضطراری در حال اضطرار ما را بی نیاز می کند از انجام عمل برطبق امر اختیاری پس از زوال اضطرار یا بی نیاز نمی کند بلکه نیازمند به اعاده هستیم اداء و قضاء؟ در آغاز مرحوم مظفر نکاتی را مطرح می کنند:

۱- در شرع مقدس اسلام یک 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 سرحد 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 (س- مائده- ۶) این امر به تیمم امر 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 این ها همه اوامر اضطراری است و مختص بحال ضرورت و نتوانستن است.

۲- عناوین ثانویه 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 اضطروا الیه» و نیز در قرآن آمده «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» یا در سوره بقره آیه ۱۷۳ می فرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و ایضا ضرر حد تکلیف

ص: ۹۸

است و ضرر که آمد و جوب صوم می رود- وجوب وضو می رود «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» ای لا حکم ضرری و ایضا عسر و حرج حد و مرز تکلیفند یعنی مادامی که عسر و حرج پیش نیامده تکلیف فعلی است و امثال می طلبد ولی عسر و حرج که آمد تکلیف از فعلیت می افتد و داعویت ندارد.

در قرآن سوره مائده آیه ۶ «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» یا جای دیگر می فرماید: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَ یا فرموده: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَ ... 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 رفع ما استکرها علیه.

پس عناوین فوق حدود تکالیف هستند.

۳- با اینکه 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 العاده ای قائل است به ویژه نماز که در روایات اسلامی آن همه روی آن تاکید شده و در حدیث آمده الصلاة 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: اگر نمی توانی مأمور به به امر اختیاری را امثال کنی بدل از او این کار را انجام بده که مأمور به به امر اضطراری باشد. مثلا فرموده: اگر نمی توانی وضو بگیری یا غسل بکنی بجای آن تیمم بگیر و در روایت نبوی (ص) آمده «التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین». یا مثلا فرموده:

اگر نمی توانی وضو یا غسل بدون جبیره انجام دهی و آب به پوست بدن برسد مضر است اینجا وضو یا غسل جبیره ای بگیر یعنی دستت را تر کن و بر روی آن پارچه ای که روی زخم پیچیده ای مسح کن و بکش یا مثلا- فرموده: اگر نمی توانی قائما نماز بگذاری نشسته

به جا آور و هکذا 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- همان گونه که اوامر اولیه اختیاریه یک سلسله اوامر واقعی ای هستند که تابع مصالح واقعی و نفس الامری هستند و در متعلقات آنها مصلحت ملزمه و لازم الاستیفاء هست همچنین اوامر اضطراری نیز یک سری اوامر واقعی و حقیقی ای 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 این ها از اوامر واقعی اولی اختیاری آنست که آن اوامر بلحاظ 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 گرنه هر دو واقعی و نفس الامری و دائر مدار ملاکات نفس-الامرئ هستند و اینکه گاهی نام اوامر اضطراریه را اوامر ثانویه می گذارند صرفاً بلحاظ اینست که مربوط به حالات ثانویه عارضه بر مکلفین است در مقابل حالات اولیه اختیاریه نه اینکه این اوامر واقعی نباشند و همان طور که اگر مکلف اوامر اولیه اختیاریه را انجام دهد امثال نموده و آن تکلیف از عهده اش برداشته می شود، همچنین اگر اوامر اضطراریه را هم امثال کند این تکلیف در حال اضطرار از عهده او برداشته می شود و این امر را امثال نموده است.

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

انما الکلام و البحث در اینست که: ما انسانها دارای دو دسته حالات هستیم:

الف- حالت اولیه یعنی حال اختیار و تمکن.

ب- حالات ثانویه یعنی حال اضطرار و عدم تمکن.

ص: ۱۰۰

و شرع مقدس برای هر دو حالت تکالیفی معین فرموده چه حال اختیار و چه حال اضطرار مثلاً فرموده: 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 بحالت اولی خودش برگشت که حال تمکن باشد یعنی دسترسی به آب پیدا کرد آیا عملی را که در حال اضطرار برطبق امر اضطراری انجام داده مجزی است و او را بی نیاز می کند از اتیان عمل ثانیاً برطبق امر اختیاری و یا مجزی نیست بلکه پس از رفع اضطرار حتماً باید عمل را اعاده کند یا اداء اگر هنوز وقت باقی است و یا قضاء 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 یک قیدی هم دارد و آن اینکه: و کنا قلنا بجواز البدار.

توضیح مطلب: ما بین 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 اینکه 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 جائز است یا نه؟

در مسئله چهار قول است:

۱- جواز مطلقاً

۲- عدم الجواز مطلقاً

۳- جواز البدار مع القطع بعدم زوال العذر الی آخر الوقت و الا فلا.

۴- جواز البدار مع الیاس عن زوال العذر.

حال اینکه ما گفتیم در وقت اداء اعاده کند بنا بر اینست که ما بدار را جائز بدانیم و الا اگر بدار را تجویز نکنیم عملی که اول وقت

ص: ۱۰۱

با تیمم انجام گرفته باطل خواهد بود و هرگز مجزی نیست.

حال مورد بحث ما روشن شد جناب مظفر می فرماید: اگرچه مشهور فقهاء عظام فتوا داده اند به اینکه عملی که مطابق امر اضطراری انجام گرفته مجزی است مطلقا یعنی نیازی به اعاده ندارد لا اداء و لا قضاء و لکن مسئله از بدیهیات و ضروریات عقلیه نیست و این فتوای مشهور مستند به بداهت عقل نیست تا جای بحث و مناقشه و چون و چرا نباشد خیر کسی را رسد که منکر اجزاء شود و بگوید بنظر من این عمل مجزی نیست بدون اینکه 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 آنست که:

لا- شك و لا- شبهه در اینکه 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 اینست که ایها المكلف با اینکه تو تمکن از انجام عمل کامل در وقت یا خارج وقت پیدا خواهی کرد و اضطرارت مرتفع خواهد شد مع ذلك لازم نیست آن کامل را انجام دهی به همین ناقص اکتفا بکن اینست معنی اجزاء. حال به عقل که مراجعه می کنیم و از او می پرسیم به نظر تو اتیان عمل دوباره بنحو کامل آیا اشکالی دارد؟

عقل می گوید هرگز اشکال ندارد بلکه گاهی عقل ما را ملزم می کند به اعاده کردن و اتیان عمل کاملا در موردی که عمل ناقص نتواند تمام مصلحت کامل را استیفاء کند. بلکه ۵۰ درصد از آن مصلحت را تحصیل کند و ۵۰ درصد فوت شود اینجا عقل حاضر نیست از این ۵۰ درصد مصلحت چشم پوشد بلکه می گوید عمل را کاملا اعاده کن تا صددرجه مصلحت همه اش نصیب تو شود.

خلاصه خواننده را در دسر ندهیم جان کلام ما اینست که مسئله

ص: ۱۰۲

اجزاء در مورد اوامر اضطراریه از مسائل بدیهیه عقلیه نیست تا جای چون و چرا و کنکاش و علت جوئی و فلسفه یابی نباشد بلکه حتما این گفتار فقهاء و فتوای مشهور رمزی و سری دارد که باید آن فلسفه را جستجو کنیم و بیاییم:

می فرماید: در تعبیرات بزرگان چهار وجه برای این فتوای به اجزاء ذکر شده که هر یک از این ها 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 بمنظور تخفیف دادن بر مکلفین و آنها را در وسعت قرار دادن و آسان گرفتن بر آنان است در رسیدن به مصالح احکام واقعیه اولیه ای که فعلا متعذر شده یعنی شرع مقدس نخواستته زیاد سخت گیری کند و الا و لابد مکلف را مجبور کند که تو حتما باید نماز با وضو بخوانی بلکه فرموده: اگر دسترسی به آب نداشتی بوسیله طهارت ترابیه (تیمم) نماز بخوان تا مصلحت واقعیه نماز را بدست آوری و اساسا بنای شرع مقدس در همه جا حتی نسبت به احکام واقعیه اولیه، بر آسان گرفتن و دست مکلفین را باز گذاشتن است؛ همان گونه که در آیات و روایات می خوانیم: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** یا فرموده: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** و یا می خوانیم «ان دین الله سهله سمحه و یا فرموده: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**».

بفرموده شیخ صدوق (ره) در اعتقاداتش «اعتقاد نافی التکلیف هو ان الله تعالی لم یكلف عباده الادون ما یطیقون كما قال تعالی **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** و الوسع دون الطاقه و قال الصادق (ع) و الله ما کلف الله العباد الادون ما یطیقون لانه انما کلفهم فی کل یوم و ليله خمس صلاه و کلفهم فی السنه صیام ثلاثین یوما و کلفهم فی کل مائه دراهم خمسہ دراهم و کلفهم فی العمر حجه واحده و هم یطیقون اکثر من ذلک».

ص: ۱۰۳

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

حال که فلسفه احکام اضطراریه تخفیف بر مکلفین است می گوئیم اگر بنا باشد پس از رفع عذر و اضطرار دوباره شارع مقدس ما را امر به اعاده «اداء یا قضاء» بنماید نقض غرض لازم می آید بجهت اینکه این نه تنها تسهیل و آسان گیری بر مکلفین نیست بلکه مکلف را در مشقت بیشتر انداختن است. بنابراین حتما و جزما 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 بطریق اولی اعاده لازم نیست.

۲- بیشتر ادله ای 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 این ها اطلاق دارند و مقید نشده اند به اینکه این تکلیف فقط مال حال اضطرار است و پس از رفع اضطرار دوباره لازم است اعاده اداء یا قضاء حال می گوئیم شارع مقدس در مقام بیان بوده و مانعی هم از بیان نداشته اگر اعاده یا قضاء در غرض مولی دخیل بود بر مولی بود که بیان بکند و حیث اینکه بیان نکرده ما کشف می کنیم که این امر دخیل در مقصود مولی نیست و الا- بیان می کرد پس از راه تمسک به اطلاق ثابت می کنیم مجزی بودن این عمل را و یؤید ذلک اینکه در خود حدیث نبوی فوق آمده یکفیک عشر سنین و واضح است که بعد از ده سال یا ۲۰ سال معقول نیست که دوباره مکلف بر گردد و تمام تکالیف انجام شده را اعاده کند [این وجه دوم از بیانات صاحب الکفایه استفاده می شود].

۳- اگر بعد از رفع عذر و اضطرار اعاده عمل لازم باشد یا باید بنحو قضا باشد یعنی اعاده در خارج وقت و یا باید بنحو اداء باشد یعنی اعاده در داخل وقت و التالی بکلا قسمیه منتف فالمقدم

ص: ۱۰۴

مثله.

اما بیان ملازمه روشن است چون اعاده یک عمل از دو حال خارج نیست یا در وقت است فیسمی اداء یا در خارج وقت است فیسمی قضاء.

و اما بیان انتفاء لازم: لازم به هر دو قسمش منتفی است اما قضاء: موضوع ادله قضاء و تدارک و جبران عمل در خارج وقت عبارت است از فوت عمل بدلیل اینکه روایات فرموده اقص ما فات کما فات و یا فرموده: من فاتته فریضه فلیقضها و در ما نحن فیه فوت صدق نمی کند تا قضاء واجب شود به دلیل اینکه در مقام اضطرار قضاء 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 قضاء صدق نمی کند بلکه ادا است 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 اساسا این شخص نسبت به عمل کامل در تمام وقت امر فعلی ندارد و وقتی امر فعلی نداشت پس نسبت به واقع فعلا- مکلف نیست و تکلیف ندارد و وقتی تکلیف نبود، فوت فریضه صدق نمی کند چون فریضه ای نبوده تا فوت صدق کند پس در ما نحن فیه مسئله قضاء اصلا موضوع ندارد.

و اما اداء: اعاده کردن عمل اداء 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 اداء 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 معنی ندارد بلکه خود تکلیف واقعی را باید انجام دهد و در چنین صورتی می گوئیم خود «همین که شرع مقدس بما رخصت داده و فرموده: حق داری

ص: ۱۰۵

مبادرت کنی و وظیفه ات را در اول وقت طبق امر اضطراری انجام دهی، شاهد آنست که شرع مقدس در تحصیل عمل کامل عند التمكن 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 الإعادة.

[این وجه از بیانات میرزای نائینی استفاده می شود].

۴- بر فرض دست ما از ادله اجتهادیه و اصول لفظیه عقلائییه کوتاه شد و نتوانستیم از طرق سه گانه استفاده کنیم بلکه مانع معطل و مردد که چه کنیم آیا اعاده یا قضا واجب است یا خیر؟

اینجا نوبت به اصول عملیه می رسد و مجرای اصل برائت است.

چون شبهه شبیهه وجوبیه شک در تکلیف است. یعنی نمی دانیم که آیا نسبت به اعاده یا قضاء ما تکلیفی داریم یا نداریم؟ پس از فحص از ادله و یأس و نومیدی از وجود دلیل می گوئیم: الاصل البراءه [این وجه از بیانات آخوند در کفایه استفاده می شود].

شبهه وجوبیه 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 ان شاء الله تعالی.

نتیجه: این وجوه اربعه تماما او بعضا مدرک فتوای مشهور فقها به اجزاء است. بنابراین قول به اجزاء امری است لا بد منه مخصوصا در باب صلاه که در آنجا قول به اجزاء متأكد است و سر مطلب آنست که در مورد صلاه حدیثی داریم بنام حدیث لا تعاد که امام باقر (ع) فرموده: لا تعاد الصلاه الا من خمس: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود و ... (وسائل الشیعه ج ۴ ص ۲۴۱) و مورد بحث ما هیچ کدام از آن موارد خمس نیست.

المقام الثانی الامر الظاهری

تمهید

مقام ثانی در رابطه با اوامر ظاهریه است موضوع بحث: آیا مآتی به امر ظاهری از مأمور به امر واقعی مجزی است یا نه؟ در آغاز مقدمه ای ذکر می کنند و در این مقدمه نکاتی را مطرح می سازند.

۱- حکم ظاهری و حکم واقعی عند الاصولیین به دو معنی بکار می رود:

الف- مراد از حکم واقعی عبارت است از احکامی که توسط ادله اجتهادیه ثابت می گردد اعم از اینکه آن ادله یقین آور باشد از قبیل نص قرآن و سنت متواتره و ... و یا گمان آور باشد از قبیل ظواهر قرآن- خبر واحد و ... در مقابل مراد از حکم ظاهری آن احکامی است که توسط اصول عملیه و ادله فقاهتیه اثبات می شود مثلاً اصل براءت می گوید استعمال دخانیات حلال است و یا استصحاب می گوید فلان عمل هنوز هم واجب است و ...

ب: مراد از حکم واقعی عبارتست از احکامی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است و خداوند نسبت به آنها عالم است. و ما انسانها چه عالم و چه جاهل چه کافر و یا مسلمان، در آن احکام مشترک هستیم و در مقابل، مراد از حکم ظاهری آن احکامی است که از طریق امارات و اصول برای مجتهد ثابت می گردد عند الجهل به حکم واقعی، و حکم ظاهری به این معنی اعم از حکم ظاهری بالمعنی الاول است چون حکم ظاهری بالمعنی الاول مختص به احکام ثابته از طریق اصول عملیه بود و شامل امارات ظنیه نمی شد. ولی حکم ظاهری بالمعنی الثانی شامل این دسته از احکام هم می شود.

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

ص: ۱۰۷

سؤال: مراد از امارات و اصول عملیه چیست؟ جواب: امارات عبارت اند از طرق و راههائی که کاشف از واقع هستند و ما را به واقع می‌رسانند مثل خبر واحد ولی اصول عملیه عبارتند از وظائفی 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 سیاتی إن شاء الله.

۲- مراد از امر ظاهری آن امری است که بتوسط اصلی از اصول عملیه و یا اماره ای از امارات ثابت می‌گردد. مثلاً خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت بجای 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 ظاهریه درست می‌کنند ولی یقین نداریم که حکم الله الواقعی المحفوظ فی اللوح همین باشد بلکه شاید غیر از این باشد.

۳- در مواردی که دست ما از حکم واقعی ثابت عند الله کوتاه است و نسبت به آن جاهل هستیم و فقط ما هستیم و امارات ظنیه کالخبر الواحد و یا اصول عملیه کالاستصحاب و ... در چنین مواردی آن حکم واقعی در حق ما منجز نیست، یعنی اگر ما برطبق 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 بخاطر مخالفت با واقع عقاب نمی‌کنند. بدلیل اینکه تکلیف واقعی به ما واصل نشده و هر تکلیفی که به مکلف واصل نشود و مکلف هرچه تلاش و کوشش کند به آن دسترسی پیدا نکند و لو بنحو 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 چهارم و پنج است که ذیلاً مطرح می‌کنیم:

ص: ۱۰۸

۴- هرگاه مکلف دستش از واقع کوتاه بود و تنها دسترسی به امارات یا اصول داشت و مدتی برطبق این اماره یا اصل عمل نمود سپس کشف خلاف شد، یعنی معلوم شد که این اماره خطا کرده و ما را بواقع 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 برطبق امر ظاهری یعنی مؤدای اماره یا اصل انجام داده مجزی است و مکلف را بی نیاز می کند از امتثال امر واقعی و اعاده اداء او قضاء لازم نیست؟ یا اینکه 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- شاخه های مسئله مورد بحث: مکلفی که برطبق اماره یا اصل عمل نمود و سپس کشف خلاف شد تاره برطبق اماره تاره برطبق اصل عمل کرده و بعد کشف خلاف شده و در هر یک از این دو صورت تاره کشف خلاف می شود بنحو یقینی و جزم یقینی و جزم صددرصد و تاره کشف خلاف می شود و یک دلیل و حجت معتبر شرعی یعنی خبر واحد جامع الشرائطی قائم می شود که حکم این است نه آنکه تو عمل می کردی ۴-۲*۲ قسم می شود و چون صور اربعه فی الجملة با یکدیگر اختلاف دارند اگرچه بعضی از صور با بعض دیگر متفق الحکم هستند لذا ناچار این ها را جدا جدا در سه مسئله مطرح می کنیم:

مسئله اولی: برطبق اماره عمل کند سپس کشف خلاف شود یقیناً آیا این عمل مجزی است یا خیر؟

مسئله ثانیه: برطبق اصل عمل کند سپس کشف خلاف شود یقیناً آیا این عمل مجزی است یا خیر؟.

مسئله ثالثه: برطبق اصل یا اماره عمل کند سپس کشف خلاف شود به حجه معتبره آیا مجزی است یا خیر؟

[۱- الاجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطأ یقینا]

اما مسئله اولی: (الاجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطأ یقینا).

اماره ای که نزد مکلف قیام نموده تاره این اماره بر حکمی از احکام شرعیه قائم شده و سپس کشف خلاف شد یقینا مثلا شخص عادل از امام صادق نقل می کند که امام فرمود: در عصر غیبت بجای نماز جمعه ظهر واجب است و مکلف مدتی به این عمل کرد سپس کشف خلاف شد یقینا یعنی خبر متواتری قائم شد بر اینکه خیر نماز جمعه واجب است نه نماز ظهر و تاره اماره بر موضوعی از موضوعات خارجیه قائم شده مثلا دو نفر عادل آمدند شهادت دادند که این جامه پاک است و یا این آب پاک است که این را «بینه» می نامند 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 یقینا آیا عملی را که مطابق اماره یا اصل انجام داده مجزی است یا خیر؟ مصنف می فرماید: معروف و مشهور در نزد علمای امامیه آنست که این عمل مجزی نیست مطلقا یعنی نه در احکام و نه در موضوعات در هر کدام که کشف خلاف شد اعاده واجب است و ما باید این مطلب را در دو مقام دنبال کنیم:

مقام اول: در احکام و مقام ثانی: در موضوعات.

اما الاحکام: مقدمه: باید بدانیم که در باب امارات سه نظریه وجود دارد: ۱- جمهور علمای امامیه قائل به طریقت محضه هستند یعنی می گویند برطبق مؤدای اماره هیچ مصلحت جدیدی حادث نمی شود. بلکه تمام مصلحت مال حکم الله واقعی است که در لوح محفوظ ثبت است و این امارات فقط طریق و راه بسوی واقع هستند. حال اگر این طریق ما را به حکم واقعی رساند در این

ص: ۱۱۰

صورت همان مصلحت صدر درجه ای واقع نصیب ما می گردد. و الا این اماره صرفا معذر است و لا غیر.

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

الف- اشاعره یک نوع سببیت قائلند. معتزله نوع دیگر را قائلند که در ادامه بحث روشن خواهد شد.

۳- شیخ انصاری (ره) در این میان راه وسط را انتخاب کرده و قائل به مصلحت سلوکیه شده که توضیحش سیاتی إن شاء الله.

با حفظ این مقدمه ما باید مطلب فوق را روی هر سه مبنی حساب کنیم. تا ببینیم از هر کدام به چه نتیجه هایی می رسیم؟ اما بر مبنای جمهور امامیه: به اعتقاد ما مجتهدی که فتوی می دهد این چنین نیست که همیشه مصیب باشد و بحق برسد. بلکه خیلی وقتها مصیب است و بحق می رسد. و مطابق واقع فتوی می دهد و قد یخطی یعنی گاه و بیگاه هم دچار خطا و اشتباه می گردد و لذا شعار ما اینست که للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد «برخلاف اهل سنت که مجتهد را در جمیع فتاواش مصیب می دانند و شعارشان اینست که «کل مجتهد مصیب» و بر همین اساس ما را مخطئه و آنها را مصوبه می نامند. و ما معتقدیم که خداوند متعال در لوح محفوظ احکامی «واجبات و محرماتی» دارد. که همواره ثابتند چون بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه جعل شده اند و آن احکام هرگز قابل تغییر و تبدیل و جابجا شدن نمی باشد، چه فتوای مجتهد مطابق با آن احکام در آید و چه مطابقت نکند برخلاف اهل

ص: ۱۱۱

سنت که می گویند اگر فتوای مجتهد برخلاف واقع در آمد حکم الله واقعی متبدل می شود و برطبق رای 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 مشترکند. یعنی همان طوری 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 طوری که عالم نسبت به آنها مکلف است هکذا جاهل، منتها جاهل تارّه قاصر است. یعنی خود او کوتاهی نکرده بلکه دستش از رسیدن به واقع کوتاه بوده یا در اثر عدم تمکن از فحوص و یا در اثر اینکه فحوص کرد ولی اطلاع به واقع پیدا نکرد تارّه مقصر است. یعنی تمکن از رسیدن به واقع داشت. ولی خودش اهمال کرده و کوتاهی کرد و نرفت دنبال واقع. حال نسبت بجاهل 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 واقعیه دارد و دسترسی هم داشت که برود یکایک آنها را تحصیل کند ولی نرفت لذا چون نرفته عقابش می کنند. زیرا همان علم اجمالی منجر واقع است. پس به اعتقاد ما جاهل و عالم در این تکالیف مشترکند برخلاف اشاعره که می گویند که تکالیف مختص به عالمین است. و این بحث در مقدمه (۱۱) از مباحث حجت خواهد آمد.

و ما معتقدیم که امارات یعنی خبر واحد یا اجماع منقول و ...

طریق محض هستند بسوی آن واقع. یعنی برطبق مؤدای آنها هیچ مصلحتی و یا مفسده ای حادث نمی شود. بلکه مصلحت مال واجب واقعی است. و مفسده مال حرام واقعی و اماره جاده ای است که کشیده شده بسوی 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

ص: ۱۱۲

رساند آن مصلحت واقع نصیب ما می گردد. و اگر مخالف واقع بود، فقط معذر است یعنی برای ما عذری درست می کند که فردای قیامت مولی ما را عقاب نکند. برخلاف اهل سنت که اماره را سبب می دانند «و اثبات اینکه حق با امامیه است یا با اهل سنت در مقدمات مباحث حجت خواهد آمد ان شاء الله».

و الآن فقط روی آن دو مبنی داریم بحث می کنیم و نتیجه گیری می کنیم. «حال بعد از تمام این ها» [که: ۱- خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که لا یتغیر هستند و ۲- و در آن احکام واقعیه عالم و جاهل مشترکند و ۳- مجتهد گاهی فتوایش مطابق واقع درمی آید و گاهی خطا می کند و ۴- امارات صرفاً طریق الی الواقع هستند] می گوئیم: اگر مکلف برطبق 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 و اما اگر پس از مدتی کشف خلاف شد اینجا بر مکلف واجب است که دوباره اعمالش را اعاده کند، بجهت اینکه فرض اینست که مکلف هیچ عملی که قائم مقام تکلیف واقعی شود و مصلحت او را تحصیل کند انجام نداده و الآن که کشف خلاف شده می بیند که دست او خالی از مصلحت است لذا باید عمل را اعاده کند تا به آن مصلحت واقعیه نائل آید. هذا کله بر مبنی جمهور امامیه.

اما بر مبنای اهل سنت

اهل سنت عموماً چه اشاعره و چه معتزله، قائل به سببیت محضه هستند، یعنی می گویند: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می شود که در مؤدای آن اماره مصلحتی حادث شود و خلاصه اماره موضوعیت دارد برای حکم خداوند نه اینکه طریقت داشته باشد. منتهی این ها خود دو دسته اند: اشاعره یک نوع سببیت قائلند.

و معتزله نوع دیگری. اما اشاعره: به آنها نسبت داده شده که می گویند: خداوند در واقع و در لوح محفوظ، هیچ حکمی ندارد

ص: ۱۱۳

بلکه جعل حکم از سوی شارع مقدس دائر مدار فتوای مجتهد است. به هر چیزی که رای 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. و اگر رای مجتهد متبدل شد و فتوایش دیگر گون گشت یعنی تا دیروز فتوی به حرمت می داد و امروز فتوی به وجوب می دهد اینجا حکم الله هم متبدل می شود و آن رای قبلی از لوح محفوظ پاک می شود و این نظریه جدید ثبت و ضبط می گردد چون تمام موضوع برای حکم رای و نظر مجتهد است، رای او که عوض شد پس موضوع عوض شده. با تبدل موضوع و انقلاب آن، حکم هم متبدل و منقلب می گردد. بنابراین مبنی کشف خلاف اصلا معنی ندارد تا ما بحث کنیم که عند کشف خلاف این عمل مجزی است یا نه، بجهت اینکه لا واقع وراء رای المجتهد. بلکه با رای مجتهد حکم واقعی درست می گردد. و واقع دیگری نیست. تا این رای و فتوی با آن سنجیده شود. و تطبیق گردد تا نوبت برسد به مخالف و موافقت با واقع و ...

و اما معتزله: این ها 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 شأنًا و اقتضاء. حال به نظر این ها اگر اماره مخالف واقع در آید موجب اضمحلال مصلحت واقع می گردد و در نتیجه موجب تغییر و انقلاب حکم واقعی می گردد پس حکم الله واقعی که به درجه فعلیت رسیده باشد، تابع آرا و نظریات مجتهدین است و با تبدل رای مجتهد، آن هم متبدل می شود. 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 می تواند در ما نحن فیه قائل به اجزاء شود و بگوید عملی را که مکلف برطبق مؤدای

ص: ۱۱۴

اماره انجام داد و سپس کشف خلاف شد این عمل مجزی است و محتاج به اعاده نیست. چون بنا بر این مبنا بر طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر از آن و کسی که بر طبق اماره عمل کرد به اندازه مصلحت واجب واقعی نصیب او می شود 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 مبنی از اصل باطل است چون مستلزم قول به تصویب است یعنی معنایش این است که مجتهد هرچه فتوی داد همان حق است و حکم الله واقعی فعلی همان است و هیچ گاه مجتهد خطا نمی کند و این معنا از تصویب بالاجماع باطل است کما سیاتی إن شاء الله در مباحث حجت.

و اما بر مبنای مصلحت سلوکیه: این بخش را در قالب چهار سؤال و جواب عرضه می کنیم:

۱- مصلحت سلوکیه چیست و یا چه صیغه ای است؟ معنای مصلحت سلوکیه این است که شیخ می گوید: ما هم مثل جمهور علمای شیعه قائلیم به اینکه خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه تنظیم شده است و آن احکام هرگز تغییر و تبدیل پیدا نمی کنند چه فتوای مجتهد مطابق آن درآید و چه مطابقت نکند. ما هم قبول داریم که اماره ای که قیام می کند بر حکمی از احکام بر طبق مؤدای اماره هیچ مصلحت جدیدی حادث نمی شود. بلکه تمام مصلحت مال واقع است منتهی ما قائل به مصلحت سلوکیه هستیم. یعنی می گوئیم در نفس سلوک بر طبق اماره و رفتن این راه و متابعت از این اماره و تطبیق عمل بر طبق آن مصلحتی وجود دارد به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر که- جبران کننده مصلحت واقعی است و جای او را پر می کند. مثلا اگر خبر واحد بگوید در زمان غیبت ظهر واجب است ولی در واقع جمعه

ص: ۱۱۵

واجب باشد اینجا تمام مصلحت مال جمعه است و برطبق مؤدای اماره مصلحتی حادث نمی شود یعنی در نماز ظهر مصلحت پیدا نمی شود ولی در نفس پیمودن این راه و طی طریق برطبق اماره مصلحت وجود دارد که جبران کننده مصلحت واقع است عند-المخالفه.

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 بجای ایصال شما الی الحرم شما را به 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 بنا بر مبنای شیخ گنج شما در حرم است نه در 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 حجه خواهد آمد که عند الاصولیون بحثی در گرفته که آیا جعل امارات و طرق از سوی شارع و حجه قرار دادن آنها بر مکلفین مختص به صورت انسداد باب علم است یا اختصاص به فرض انسداد ندارد بلکه برفرض 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 برآنند که حجیت امارات مختص به حال انسداد ولی اکثر علماء

ص: ۱۱۶

خیر حجیت امارات اختصاص به حال انسداد ندارد بلکه در زمان انفتاح هم حجیت دارند، دسته اول به دسته دوم اشکالاتی دارند که مهم ترین اشکال این است که: همه می دانیم که اماره همیشه مطابق واقع در نمی آید. بلکه گاهی مخالف واقع در می آید. حال اگر امارات در زمان انفتاح 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 مفوت این مصلحت خود شارع بوده چون اگر او اماره را مطلقاً حجت نمی کرد من از اماره متابعت نمی کردم و بدنبال تحصیل علم می رفتم و تفویت مصلحت از طرف شارع یا القاء در مفسده از سوی شارع قبیح است و برخلاف حکمت است 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 مسئله را حل کنند به ناچار قائل به سببیت شده اند و جمعی که مرحوم مظفر از آنها است بر اساس قول به طریقت محضه حل مشکل نموده اند و شیخ انصاری در جواب آن مسئله 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: ما در 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 دو روی یک سکه اند و هر اشکال که بر معتزله وارد هست بر شیخ هم وارد هست.

۴- بفرض که ما مصلحت سلوکیه را بپذیریم آیا نتیجه این قول در مسئله اجزاء چیست؟ آیا عند کشف الخلاف نتیجه این

ص: ۱۱۷

قول اجزاء است یا عدم اجزاء می فرماید نتیجه این قول هم عدم اجزاء است بجهت اینکه بنا بر این مبنی بر طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی جعل نشده است بلکه تمام مصلحت مال واقع است و اماره طریق به واقع است آنگاه اگر من بر طبق اماره سلوک کردم و تا آخر هم کشف خلاف نشد در این صورت معذورم ولی اگر کشف خلاف شد من الآن دارم می بینم که عوضی رفته ام 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 می توانم 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 آن را تحصیل کنم، پس نتیجه این هم عدم اجزاء است.

«بنظر می رسد مرحوم مظفر کم لطفی کرده بجهت اینکه همان سخن که در بیان معتزله بود اینجا هم هست و آن اینکه درست است که مکلف به مصلحت واقع نرسیده ولی در نفس این سلوک به اندازه واقع و یا بیش از آن مصلحت گیرش آمده. پس مکلف اتیان کرده بما یسد مسده و یقوم مقامه و یغنی عنه فی تحصیل مصلحه الواقع فلا وجه برای عدم اجزاء و لزوم اعاده اداء او قضاء».

اما فی الموضوعات:

اما اماره ای که قیام می کند بر موضوعی از موضوعات خارجیه مثل قاعده ید که می گوید: ید اماره ملکیت است، پس این عبا که بدوش زید است و او بر این عبا ید و استیلاء دارد ان شاء الله تعالی ملکه او است نه اینکه غاصب یا سارق باشد و مثل قاعده صحت یعنی اصاله الصحه در فعل مسلمان که می گوید: صلاه بر میت واجب کفائی است حال شما ناظر بودی که شخصی بر میت نماز خواند

ص: ۱۱۸

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 اصاله الصحه می‌گوید: حکم به صحت فعل مسلم کن. و مثل قاعده سوق مسلمین که اماره تذکیه است یعنی وارد قصابی می‌شوی شک داری که این لحوم ذبح شرعی شده اند یا نه؟ قانون فوق می‌گوید: بازار، بازار مسلمین است، و این اماره تذکیه و ذبح شرعی است و مثل بینه و شهادت عدلین که شرعا اماره است بر قبول شهادت بر طهارت، این آب و آن جامه و ... حال اگر انسان برطبق این اماره عمل کرد سپس کشف خلاف شد. یقینا، 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 اینکه اگر کسی امارات را طریق بسوی واقع بداند نتیجه قولش عدم اجزاء است و اگر کسی اماره را سبب و موضوع بداند اینجا می‌گوید هذا العمل مجز چون به اندازه مصلحت واقع نصیب او شده حال به عقیده مشهور علماء شیعه، اماره در موضوعات همانند اماره در احکام طریقت دارد و لذا اگر مطابق با واقع در آید انسان به مصلحت واقع رسیده ولی اگر مخالف واقع در آید اینجا واقع در جای خود محفوظ است و تمام مصلحت مال واقع است و برطبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نشده تا جای واقع را پر کند.

پس جای اجزاء نیست آری اگر کشف خلاف نمی‌شد ولی در واقع اماره خطا بود مکلف معذور بود ولی بعد از کشف خلاف و تمکن از وصول به واقع هیچ گونه عذری ندارد.

سؤال: سر اینکه مشهور علماء اماره در موضوعات را همانند اماره در احکام حمل بر طریقت کرده اند نه موضوعیت چیست؟

جواب: سر مطلب آن است که ادله ای که دلالت می‌کنند بر حجیت امارت از قبیل «آیاتی از قرآن- طوائفی از سنت- اجماع علماء- حکم عقل و بناء عقلاء که عمده دلیل همین بناء عقلاء است»

این ادله 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 طوری که اماره در احکام حمل بر طریقت شد همچنین است اماره در موضوعات. نه اینکه 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 اینکه پرواضح 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. پس سر 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 لا- فرق بین اماره در موضوعات یا در احکام و اصولا در موضوعات، شیعه و سنی همه قائل به تخطئه هستند.

۲- الاجزاء فی الاصول مع انکشاف الخطأ یقینا

هر گاه انسان برطبق اصلی از اصول عملیه «که امر ظاهری برای مکلف درست می کنند» انجام وظیفه کرد سپس کشف خلاف شد یقینا آیا عملی را که برطبق اصل انجام داده مجزی است و لا یحتاج؟؟؟ التی الاجابه او القضاء یا مجزی نیست؟

مقدمه نکاتی را بیان می کنیم: ۱- اصول عملیه یک سلسله وظایف عملیه ای هستند که از سوی شارع مقدس جعل و تشریح شده اند به منظور بیرون بردن مکلف از حیرت و سرگردانی و هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارند یعنی اگر مکلف سر دوراهی قرار گرفت که انجام بدهم یا نه اینجا اصول عملیه به فریادش می رسد و او را از تحیر خارج می سازد.

۲- این اصول عملیه که نام دیگرشان ادله فقهائیه

ص: ۱۲۰

است در طول اصول لفظیه عقلائییه و ادله اجتهادیه هستند.

یعنی تا زمانی که مجتهد دسترسی به ادله اجتهادیه و اصول عقلائییه لفظیه مثل اصاله الاطلاق و العموم ...

دارد نوبت به مراجعه و پناهنده شدن به اصول عملیه نمی رسد. و حق ندارد از اصول عملیه استفاده کند. آری هنگامی که تلاش خود را کرد و فحص کامل نمود و مایوس شد از ظفر به ادله اجتهادیه آن وقت نوبت به اصول عملیه می رسد و از این طریق خود را و مقلدین خود را در مقام عمل از بن بست خارج می سازد. و علماء گفته اند:

«الاصل دلیل حیث لا دلیل».

۳- اصول عملیه: تاره در احکام جاری می شوند. مثلا تا دیروز، جمعه واجب بود الآن شک دارم در بقاء وجوب استصحاب می کنم بقاء آن را؛ و یا حرام بود و الآن شک در حرمت دارم استصحاب می کنم بقاء حرمت را و تاره در موضوعات احکام جاری می شود مثلا زید تا دیروز عادل بود الآن شک دارم در بقاء عدالت او، استصحاب می کنم بقاء عدالت او را و بالنتیجه اقتداء به او جایز است و هکذا استصحاب حیاه زید و ...

۴- اصول عملیه در یک تقسیم دو قسم می شوند: ۱- عامه ۲- خاصه.

اصول عامه عبارتند از: اصول عملیه ای که در جمیع ابواب فقه از طهارت تا دیات مجری و مورد جریان دارند و آنها چهار اصل می باشند که عبارتند از: «اصاله البراءه، اصاله الاحتیاط، اصاله التخییر، اصاله الاستصحاب» و خاصه عبارتند از: اصول عملیه ای که در باب معینی از ابواب متفرقه فقه جریان پیدا می کنند لا غیر، مثل اصاله الطهاره، اصاله الحلیه، اصاله عدم التذکیه و سیاتی توضیح بیشتر در جزء چهارم همین کتاب ان شاء الله تعالی.

۵- در اصول عملیه خاصه حاکم تنها شارع است لذا آنها

ص: ۱۲۱

اصول شرعیه اند ولی در اصول عملیه عامه در برخی از آنها حاکم فقط عقل است و آن اصاله التخییر است و در بعضی حاکم شرع است و آن استصحاب است و در بعضی حاکم هم عقل است و هم شرع و آن براءت و احتیاط است به این مناسبت این اصول را دو قسم می کنند: ۱- اصول عقلیه ۲- اصول شرعیه.

اصول عقلیه اصولی است که حاکم به آنها عقل است و این اصول متضمن جعل حکم ظاهری از سوی شارع نیستند مثل اصاله الاحتیاط عقلی که اجمالا- می دانیم احد الامرین واجب و یا حرام است ولی تفصیلا نمی دانیم کدام است اینجا عقل می گوید احتیاط کن و در اولی هر دو را اتیان کن و در دومی هر دو را ترک کن یا مثلا- اجمالا- می دانم یکی از این دو کاسه سم کشنده است، عقل می گوید احتیاطا از هر دو پرهیز کن همانند اصاله التخییر که حاکم به آن عقل است در موارد دوران بین المحذورین مثلا- میت کافری است من نمی دانم که دفن او واجب است یا حرام. مرددم بین المحذورین عقل می گوید مخیری بین الفعل و الترك. چون موافقت قطعیه ممکن نیست به همان موافقت احتمالیه بسنده می شود.

یا مثلا نمی دانم که استعمال دخانیات در اسلام حلال است یا حرام؟

هرچه گشتم بیانی نیافتم عقل می گوید آزادی و اگر مرتکب شوی عذاب ندارد چون عقاب بلا بیان قبیح است. و این براءت براءت عقلیه است که مضمونش دفع العقاب است نه جعل اباحه و حلیت ظاهریه از سوی شارع اما اصول شرعیه عبارتند 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 بیقین آخر پس اگر شک در بقاء وجوب داری استصحاب کن بقاء 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- يعلمون. یا فرموده: الناس فی سعه ما لا يعلمون و مثل اصل

ص: ۱۲۲

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 اصله الاحتیاط بحث از اجزاء بی معنا است زیرا معنای احتیاط این است که انسان تمام افراد و اطراف را که احتمال تکلیف در آن می دهد بجا آورد مثلا هم ظهر بخواند و هم جمعه چنین کسی یقینا تکلیف واقعی را امتثال نموده و مصلحت واقع را بدست آورده و مصلحتی از او فوت نشده تا سخنی از کشف خلاف و اجزاء مطرح شود و ایضا نسبت به سایر اصول عقلیه از قبیل براءت عقلی و قاعده تخییر هم بحث از اجزاء معقول نیست چون فرض اینست 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 صرفا مضمون این اصول رفع العقاب و عذر درست کردن است و لا غیر و عند کشف الخلاف حتما باید عمل را اتیان کند صحیحا و لا ریب فیه حتی یبحث عن الاجزاء.

بنابراین بحث ما در این مسئله ثانیه منحصر می شود بخصوص اصول عملیه شرعیه که متضمن حکم ظاهری هستند از قبیل استصحاب و اصل طهاره 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 یقینا، آیا این عمل مجزی است یا خیر؟ مقدمه باید بدانیم که اصول شرعیه هم دو قسم می باشند:

۱- اصولی که جاری شونده هستند در موضوعات یا متعلقات احکام شرعیه یعنی این اصل را جاری می کنیم تا موضوع حکم

ص: ۱۲۳

شرعی منقح شود و سپس حکم شرعی بر آن بار شود از قبیل اصاله الطهاره که ما شک داریم آیا این آب خارجی پاک است یا نجس؟

می گوئیم: الاصل الطهاره یعنی ان شاءالله این آب پاک است بدنبال این اصل حکم شرعی بار می شود که جواز وضوء و غسل با این آب باشد یا اباحه شرب این ماء باشد یا تطهیر لباس و بدن برای نماز با این ماء باشد و ... و از قبیل اصاله الحلیه که من نمی دانم آیا این مال حلال است یا حرام؟ اصاله الحلیه جاری می کنیم و حکم به حلیت آن می کنیم در نتیجه حکم جواز مصرف و جواز تصدق بر آن بار می شود. و از قبیل استصحاب طهاره یا حلیت که یک ساعت قبل این آب پاک بوده الآن شک داریم در بقاء طهاره استصحاب می کنم بقاء طهارت را و بدنبال آن جواز توضاً و شرب و ... بر آن مترتب می شود و هکذا استصحاب حلیت «فرق اصاله الطهاره و اصاله الحلیه» با استصحاب این است که: در آن دو اصل یا حالت سابقه یقینی در کار نیست و یا اگر هست حالت سابقه ملاحظه نمی شود بلکه مجرد شک در حلیت یا طهاره موجب حکم به حلیت یا طهاره می شود ولی در استصحاب حالت سابقه باید ملاحظه شود و به لحاظ یقین سابق و شک لاحق حکم به طهاره یا حلیت می شود و هکذا استصحاب در بقاء حیات و بقاء عدالت.

۲- اصولی که جاری شونده هستند در احکام مثل اصاله البراءه الشرعیه که در شک در وجوب یا شک در 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 بنظر می رسد که وقتی ما در باب امارات عند کشف الخطأ یقیناً قائل به اجزاء نشدیم مطلقاً: چه اماره در احکام و چه در موضوعات پس در باب اصول عملیه عند کشف الخطأ یقیناً باید بالأولویه القطعیه قائل به عدم اجزاء شویم بدلیل اینکه امارات طریق الی الواقع هستند و مکلف

ص: ۱۲۴

را به مصلحت واقعیه رهنمون می شوند ولی مع ذلک اگر مخالف واقع بود ما را به مصالح واقعیه نرسانده پس مجزی نیست. اما اصول عملیه که اصلا طریقت الی الواقع و کاشفیت عن الواقع ندارند بلکه صرفا یک وظایف عملیه ای هستند که شرع مقدس جعل نموده بمنظور اینکه مکلف از تحیر خارج شود و فعلا در مقام عمل سرگردان نماند و فعلا یک قرص مسکنی هستند که قدری از سردرد مکلف می کاهند و الا- هیچ گونه طریقتی ندارند پس عند کشف الخلاف بطریق اولی مجزی نیستند چون عند کشف الخلاف ما می بینیم که به واقع نرسیده ایم و مصلحت واقع علی ما هو علیه باقی است و حال که عالم شدیم واقع بر ما منجز می شود و باید اعاده کنیم یا دست کم اگر اولویت هم نباشد مساوات هست، یعنی همان طوری که در امارات مجزی نیست لعدم الوصول الی المصالح الواقیه هکذا در اصول عملیه و روی همین اصل که عدم اجزاء در اصول واضح تر است و بطریق اولی است ما می بینیم که متقدمین از علماء در باب اصول عملیه عند کشف الخلاف مطلقا حکم نموده اند به عدم اجزاء. ولی با تمام این صحبتها به کتب متأخرین از اصولیون که مراجعه می کنیم می بینیم عده ای از علماء از قبیل آخوند خراسانی صاحب کفایه و محقق اصفهانی شاگرد برازنده آخوند و استاد زبینه مرحوم مظفر فتوی داده اند به اینکه در باب اصول عملیه عند کشف الخلاف یقینا 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 منشا این فتوی و نظریه در نزد آنان چیست؟

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

۱- دسته اول عبارتند از ادله ای که مبین یک سلسله اجزاء

ص: ۱۲۵

و شرایط هستند برای اعمال انسان مثلاً لا صلاه الا بفاتحه الكتاب که دلالت دارد بر جزئیت فاتحه الكتاب در نماز و مثل لا صلاه الا بطهور که دلالت دارد بر شرطیت طهارت در نماز و ظاهر این دسته از ادله آنست که طهارت واقعی شرط نماز است، پس مکلف باید احراز کند وجدانا که در خارج دارای وضوء است تا بتواند نماز را بجا آورد.

۲- دسته دوم عبارتند از ادله ای که دلالت بر حجیت و اعتبار اصول عملیه می کنند. و ما این اصول را از آن ادله بدست می آوریم مثل حدیث: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر که دلیل اصاله الطهاره است. و مثل حدیث کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه: که دلیل اصاله الحلیه 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 دائره و حد و مرز دلیل محکوم را تعیین می کند. حال حکومت تاره بنحو تضییق است یعنی دلیل حاکم دائره دلیل محکوم را مضیق می کند مثلاً ابتداء فرمود:

اذا شککت فابن علی الاکثر، این شامل کثیر الشک هم می شود. ولی بعدا فرمود: لا شک لکثیر الشک این دلیل حاکم بر آن دلیل است یعنی قدری از دامن او را برمی چیند و او را مضیق و محدود می کند و تاره بنحو توسعه است یعنی دلیل حاکم قدری دامنه دلیل محکوم را توسعه و گسترش می دهد مثلاً- ابتداء فرمود اکرم العلماء سپس فرمود: المتقی عالم یعنی آن علما که گفتیم اختصاص به افراد باسواد ندارد بلکه شامل متقین هم می شود و لو عامی باشند که شرع مقدس تعبدا متقی را نازل منزله عالم قرار داده و ... تفصیل مطلب در مباحث حجت.

و در ما نحن فیه این حکومت از نوع دوم است، یعنی دلیل حاکم که دلیل اصل می باشد موسع دائره دلیل محکوم یعنی دلیل

ص: ۱۲۶

شرط است با این بیان که دلیل شرطیت طهاره در نماز می گوید تو باید طهاره واقعیه داشته باشی یعنی یقین کنی که در واقع طاهر هستی و به طهارت ظاهریه و انشاء اللهی نمی توانی اعتناء کنی اما دلیل اصل آمده و می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر یعنی هر کجا شک کردی که فلان شیء پاک است یا نجس حکم کن به طهاره او ظاهرا و لازم نیست طهارت واقعی پیدا کنی بلکه طهاره 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 طهاره ظاهریه و واقعیه.

حال که حاکم شد اگر کسی آمد با استصحاب طهارت یا قاعده طهارت یک طهاره ظاهریه درست کرد و وارد نماز شد و وظیفه اش را انجام داد سپس کشف خلاف شد یعنی یقین کرد که طهاره 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 طهاره ظاهریه داشته، پس این عمل صحیح است و نیازی به اعاده ندارد.

آری پس از کشف خلاف و یقین به عدم طهاره از حالا نسبت به اعمال آینده باید تحصیل طهاره کند چون موضوع طهاره ظاهریه جهل و شک بود و با رفع جهل و آمدن علم موضوع طهاره ظاهریه منتفی شده است و قهرا حکم هم منتفی است از باب سالبه یا انتفاء موضوع. هذا تمام الکلام علی مبنی الآخوند و الاصفهانی و ...

سپس مرحوم مظفر می فرماید: استاد دیگر ما مرحوم نائینی در تقریراتشان بر این سخن مناقشه و اشکال دارند که از طرفی مسئله، مسئله 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. هر کس که طالب است مراجعه کند به کتاب اجود التقریرات

ص: ۱۲۷

ج ۱ ص ۱۹۸ به بعد.

۳- الاجزاء فی الامارات و الاصول مع انکشاف الخطأ بحجه معتبره.

مسئله سوم از مسائل سه گانه امر ظاهری آن است که اگر انسان برطبق اماره ای از امارات، با اصلی از اصول انجام وظیفه نمود، سپس کشف خلاف شد بتوسط یک حجه معتبره فعلیه یعنی حجتی که از حالا- به بعد حتما باید مکلف اعمالش را بر این حجه 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 اولی در رابطه با اهمیت این مسئله است، می فرماید مهم ترین مسئله ما در باب اجزاء همین مسئله سوم است و جهت اهمیتش آن است که مسئله عام البلوی است یعنی همه مکلفین به این امر مبتلی 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 فتوی به عدم وجوب آن داده بود، سپس حجت معتبری بدست آورد و فتوایش عوض شد یعنی فتوی به وجوب عمل داد مثلا 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 برخورد و می گوید سوره در نماز واجب است آیا اعمالی را که در عرض ۱۰ سال بجا آورده اند باید اعاده کنند یا نه؟ و اما مقلدین بدان جهت که کثیرا ما مشاهده می کنیم که شخصی سالیان درازی مقلد یک مرجع تقلیدی بوده سپس عدول کرد و رفت و مقلد مرجع دیگری شد که فتوای مرجع جدید با مرجع قبل کاملا مخالف است و به نظر مجتهد جدید اعمالی را که طبق فتوای مجتهد قبلی انجام داده بکلی فاسد است حال آیا این مقلد اعمال سالیان گذشته را باید اعاده کند یا نه؟ پس

ص: ۱۲۸

مسئله عام البلوی است و حائز اهمیت.

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

۱- وظیفه مکلف بالنسبه به اعمال آتیه ای که هیچ پیوندی با گذشته ندارد بلکه عمل جدید و مستقل است آنست که برطبق حجت معتبره فعلیه عمل نماید.

۲- نسبت به اعمالی هم که در گذشته انجام داده بعد کشف خلاف شده ولی الآن هیچ اثر و ثمری بر آن مترتب نیست وظیفه او روشن است و بحث از اجزاء معنائی ندارد مثلا- مجتهد قبلی فتوی می داد که ذبح به غیر آهن جایز است و مکلف هم طبق فتوی عمل کرده و حیوانی را بغیر آهن ذبح کرده و گوشت او را خورده و الآن که مجتهد جدید فتوی بعدم 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 الآن هیچ اثری بر آن مترتب نیست در این موارد هم بحث از اجزاء بی معنی است.

۳- انما الاشکال در مورد اعمال آینده ای است که در ارتباط با گذشته است مثل اینکه گوسفندی را بغیر آهن ذبح کرده و هنوز هم موجود است حالا رای مجتهد این است که به غیر آهن صحیح نیست آیا مکلف می تواند از این لحم الغنم استفاده کند یا نه؟ یا مثلا زنی را طبق فتوای مجتهد قبلی به فارسی عقد کرده ولی فتوای مجتهد جدید آنست 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 حرام است؟ یا مثلا اول وقت نماز

ص: ۱۲۹

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 اداء او قضا نیست یا لیس بمجز؟

مصنف می فرماید: مشهور و معروف بین علماء آنست که در موضوعات خارجی 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 و یا در مثال زوجه از حالا به بعد زن بر این مرد حرام است و هكذا مثالهای دیگر و اما در احکام شرعی از قبیل واجبات و محرمات بخصوص در امور عبادیه مثل مثال صلوات که در بالا ذکر شد بعضی ها ادعای اجماع کرده اند بر اجزاء و اینکه اعمالی که در گذشته انجام داده مجزی است و اعاده لازم ندارد نه اداء نه قضا.

مرحوم مظفر می فرماید: ما با قطع نظر از اجماع که دلیل خاص خارجی است باید ببینیم مقتضای قاعده و دلیل عقلی و اصل اولی چیست؟ یعنی اگر روایتی یا اجماعی بر اجزاء یا عدم اجزاء نداشتیم مقتضای قاعده چه بوده؟ می فرماید: بنظر ما مقتضای قاعده عدم اجزاء است به جهت اینکه آن کسانی که مدعی اجزاء هستند از قبیل کاشف الغطاء و صاحب فصول و برادرش صاحب حاشیه بر معالم ادله ای دارند عمده سخن آنها اینست که می خواهند بگویند پس از قیام حجت معتبره فعلیه برخلاف سابق اعمالی را که مکلف از حالا به بعد می خواهد انجام دهد برطبق این حجت لاحق و ثانیه باشد و اما اعمالی را که در گذشته انجام داده آن اعمال در ظرف زمانی خودش مطابق با حجت معتبره ای انجام گرفته پس آن اعمال در زمان خودش صحیحاً انجام گرفته فلا وجه للإعاده اداء او قضا ولی ما به این دسته می گوئیم شما قبول دارید که بعد از

ص: ۱۳۰

قیام حجت معتبره فعلیه تحول و تبدلی برای مکلف پیش می آید حال یا تبدل در اجتهاد و فتوی است برای مجتهد یا تبدل در تقلید است برای مقلد ما هر کدام را علی حده محاسبه می کنیم اما تبدل در اجتهاد: از شما می پرسیم شما تبدل در اجتهاد را چگونه معنی می کنید؟ آیا می گوئید معنایش آن است که با تبدل رای مجتهد حکم الله واقعی متبدل می گردد و عوض می شود؟ و یا می گوئید 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 گوئیم این سخن باطل است چون تالی فاسد دارد و آن اینکه این حرف مستلزم قول به تصویب است یعنی معنای این سخن آنست که احکام الله تابع آراء مجتهدین باشد و با تبدل رای مجتهد حکم الله هم منقلب می شود و التصویب بهذا المعنی مجمع علی بطلانه عند الإمامیه اگر مرادتان این است که تبدل در حجت پیدا شده یعنی تا بحال 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 آنها در همان زمان گذشته حجیت داشته نه مطلقاً؟ و یا اینکه آن حجت قبلی مطلقاً حجت بود چه نسبت به اعمال ماضیه و چه اعمال آتیه 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 بالحجّه المعتره اللاحقه.

و اگر شق ثانی را انتخاب کنید ما می گوئیم این سخن باطل است. زیرا پس از دسترسی مجتهد به حجت معتبره جدید که رای 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

ص: ۱۳۱

خیال می کرده که حجت است و یا اگر حجت بوده حجیت مطلقه نداشته که حتی نسبت به اعمال لا-حقه هم حجت باشد بلکه حجیتش منحصر به ظرف زمان خودش بوده است، این است معنای تبدل اجتهاد نه اینکه معنایش این باشد که آن مدرک اولی مجتهد حجیت مطلقه دارد و این مدرک جدید هم حجیت مطلقه دارد تا نتیجه، قول به تعارض و تساقط یا ترجیح احدهما باشد «و لذا ما در اول قید کردیم به حجیت معتبره فعلیه که از حالا به بعد وظیفه برطبق این حجه باشد حالا یا از باب اینکه این حجت مقید حجت قبلی است یا خاصی است نسبت به او و یا معارض اقوی است علی ای حال این که آمد حجت قبلی از فعلیت می افتد.» بنابراین فلا وجه للقول بالاجزاء.

و اما تبدل تقلید: باز هم مقتضای تقلید ثانی این است که اعمالی که در گذشته برطبق تقلید اولی انجام داده ام آن اعمال صحیح بوده و باطل بود، پس باید برطبق حجت فعلیه ترتیب اثر بدهم و آن حجت قبلی که فتوای مجتهد اول باشد کلا حجت بوده و مرا به حکم واقعی نرسانده و فرض هم این است که واقع علی ما هو علیه سر جای خودش محفوظ است پس باید عمل خود را برطبق این حجت معتبره 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 آنکه کسی ادعای اجماع کند و از راه اجماع قائل به اجزاء شود. تنبيه في تبدل القطع:

تنبيه في تبدل القطع:

تا به حال در رابطه با اوامر ظاهریه هرچه گفتیم مربوط به موردی بود که انسان برطبق اماره یا اصلی انجام وظیفه کند، سپس کشف خلاف شود به حجت معتبره و یا یقینا ... که احکامش گذشت. حال در این تنبيه بحث بر سر آن است که اگر

ص: ۱۳۲

مكلف يقين به امری پیدا کرد مثلا يقين کرد که در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا يقين کرد که هذا الماء طاهر و با او وضو گرفت و نماز خواند و امثال ذلك سپس كشف خلاف شد يقينا يعنى يقين کرد که در روز جمعه ظهر واجب بوده در واقع و یا يقين کرد که این آب نجس بوده آیا عملی را که برطبق يقين قبلی انجام داده و حالا معلوم شد که خطا بوده باید اعاده کند یا اینکه مجزی است و محتاج به اعاده نیست؟

می فرماید: بلا اشکال باید اعاده کند و این عمل مجزی نیست سر 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 تازه ای، حادث نمی شود و بعد از كشف خلاف مكلف می بیند که به مصلحت واقع نرسیده 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 مكلف و لو برخلاف واقع بوده اما اتفاقاً و تصادفاً آن مصلحت واقع را تحصیل می کند مثل اینکه خود قطع ما این اثر را دارد که نماز جمعه را مثلاً واجد صدددرجه مصلحت می کند که خلاصه سببیت و موضوعیت دارد و برطبق مؤدای او جعل مصلحت می شود در این صورت بعد از كشف 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 كشف الخلاف عمل مجزی نیست.

پایان بخش اجزاء

ص: ۱۳۳

المسأله الثانيه: مقدمه الواجب، تحرير النزاع**اشاره**

مسئله دوم از مسائل پنجگانه باب غیر مستقلات عقلیه مسئله مقدمه واجب است که یکی از قدیم ترین و معروف ترین و دقیق ترین مباحث علم اصول است و در رابطه با مقدمه واجب یک مقدمه داریم و نه مطلب اصلی و یک خاتمه بعنوان نتیجه.

اما مقدمه: جناب مظفر در این مقدمه سه مطلب را عنوان می کنند که ما به منظور تکمیل مطلب مباحث این بخش را تحت عنوان هفت سؤال و جواب ارائه می کنیم:

سؤال اول: آیا مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است یا از مسائل علم فقه؟ یا علم کلام؟

جواب: طبق عباراتی که قدماء داشتند که آیا مقدمه واجب واجب است یا نه؟ مسئله یک مسئله فقهیه خواهد بود مثل بحث از اینکه صلاحه الجمعیه واجبه ام لا. 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 مسئله، مسئله فقهی است و طرح آن در اصول، استطرادی خواهد بود بعضی ها گفته اند که مسئله از مسائل کلامیه است چون یک بحث عقلی است که آیا عقلا- مقدمه واجب وجوب دارد یا نه؟ نه لفظی. و مباحث عقلیه جای بحثش در مباحث علم کلام است.

ص: ۱۳۴

ولی جوابش آن است که مجرد عقلی بودن یک مسئله سبب نمی شود که کلامی باشد. خیر. مسائل کلامیه صنف خاصی از مسائل عقلیه است که بحث از مبدأ و معاد می کند و لا- غیر. ولی مشهور اصولیین متأخر عنوان بحث را عوض نموده و بصورت ملازمه بحث می کنند که آیا بین وجوب ذی المقدمه 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 مسئله 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 ما نحن فیه هست به این بیان که می گوئیم کون علی السطح واجب است «صغری» و ما بین وجوب کون علی السطح با وجوب نصب سلم ملازمه است «کبری»، پس نصب سلم واجب است.

نتیجه:

به اعتقاد مشهور متأخرین از جمله مرحوم مظفر این مسئله از مسائل علم اصول است.

سؤال دوم:

پس از اینکه ثابت شد که این مسئله از مسائل علم اصول است سؤال می شود که داخل در کدامیک از مباحث اصولیه است؟ آیا داخل در مباحث الفاظ است یا داخل در ملازمات عقلیه؟

جواب: از عبارات صاحب معالم استفاده می شود که مسئله مقدمه واجب از مسائل الفاظ است بدلیل اینکه اولاً این مسئله را در باب مباحث الفاظ و بخش اوامر ذکر نموده و ثانیاً استدلال نموده بر نفی وجوب مقدمه به اینکه: اگر مقدمه واجب واجب باشد باید به یکی

ص: ۱۳۵

از دلالات سه گانه منطقیه (مطابقه- تضمن- التزام) ثابت شود و اللازم باقسامه منتف فالمقدم مثله و لا شك در اینکه این سه دلالت دلالات لفظیه هستند و لکن به اعتقاد مشهور متأخرین از مسائل عقلیه است و داخل در بخش ملازمات عقلیه است چون سخن از ملازمه عقلیه است نه از دلالت لفظیه.

مرحوم مظفر می فرماید: لا شك در اینکه بحث ما از ملازمات است حال بنا بر اینکه ما ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه را بپذیریم که هنوز اثبات نشده می گوئیم: لزوم و ملازمه بر سه قسم است:

۱- لزوم بین بالمعنی الاخص: و آن عبارت است از اینکه 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: و آن لزومی که در دلالت التزامیه معتبر است همین قسم از لزوم است و آن عبارت است از اینکه 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 را تصور کنیم و زوجیت را هم تصور کنیم و نسبت بینهما را هم تصور کنیم، سپس حکم کنیم به اینکه الاربعه زوج.

و مانند الانسان کلی و ...

۳- لزوم غیر بین: و آن عبارت است از اینکه 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 بگوئیم:

العالم متغیر- و کل متغیر حادث تا تصدیق کنیم به اینکه: فالعالم

ص: ۱۳۶

حادث. حال بنا بر نظرات کسانی که در ما نحن فيه یعنی مقدمه واجب ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را ملازمه غیر بین یا بین بالمعنی الاعم می دانند ناچارند این مسئله را داخل در ملازمات عقلیه بدانند چون این دلالت عقلیه است و مادامی که این حکم عقلی به ملازمه حجت نباشد نتوان گفت، فالمقدمه واجبه پس اثبات وجوب به حکم عقل است نه به دلالت لفظیه پس ربطی به مباحث الفاظ ندارد. و اما بنا بر 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 دلالت وضعیه لفظیه است. و همان طوری که دلالت مطابقی از ظواهر است و حجت است از مولی بر عبد و از عبد بر مولی هکذا مدلول التزامی و بنابراین مسئله داخل در مباحث الفاظ خواهد بود.

مرحوم مظفر می فرماید: با این حساب می توان گفت که مسئله ذات الجهتین است بر اساس اختلاف اقوال. بنا بر قولی داخل در مباحث الفاظ است و بنا بر قولی داخل در مباحث عقلیه. ولی ما بمنظور جمع بین الجهتین این بحث را در بخش ملازمات عقلیه مطرح می کنیم چون علی کل حال سخن از ثبوت ملازمه است و حاکم به این ملازمه عقل است، منتهی بنا بر قول کسانی که ملازمه را بین بالمعنی الاخص بدانند این مسئله ما هم می تواند صغری برای کبری کلی اصاله الظهور و حجیت ظواهر باشد از باب اینکه مدلول به دلالت التزامیه لفظیه است و آنهم از ظواهر است و هم می تواند صغری کبرای کلی حجیت حکم عقل قرار بگیرد از باب اینکه سخن از ملازمه است و حاکم بر این ملازمه عقل است: و اما بنا بر قول کسانی که ملازمه را غیر بین یا بین بمعنی الاعم می دانند مسئله فقط صغری حجیت عقل است و ربطی به مباحث الفاظ ندارد، پس قدر جامع بین دو نظریه آنست که این بحث را صغری حجیت عقل قرار دهیم.

سؤال سوم: بفرض که مسئله از مسائل عقلیه باشد آیا جزء مستقلات

ص: ۱۳۷

عقلیه است و یا غیر مستقلات عقلیه؟

جواب این است: پرواضح 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 صغری را از حکم شرع می‌گیرد و کبرای کلی را خودش حکم می‌کند و از انضمام آن دو، به نتیجه می‌رسد. مثلاً «هذا الفعل واجب شرعا و کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا» نتیجه می‌گیرد 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 الصلاه و تصورت الموضوع و تصورت النسبه بینه و بین الصلاه و هی توقف الصلاه الواجبه علیه حکمت بالملازمه بین وجوب الصلاه و وجوب الموضوع.»

ولی در این کتاب بحث تفصیلی در این رابطه ندارد فقط سربسته اشاره کرده که «و لکن الامر لیس كذلك» یعنی لزوم لزوم بین بالمعنی الاعم نیست، اما تعیین نکرده که بین بالمعنی الاعم است یا غیر بین ولی در گذشته در دو جاء به این نکته اشاره شده یکی در بحث دلالات سیاقیه که در رابطه با دلالت اشاره فرموده: «و من هذا الباب دلالة وجوب الشیء علی وجوب مقدمه لانه لازم لوجوب ذی المقدمه باللزوم البین بالمعنی الاعم» و یکی در مبحث تقسیمات واجب در تقسیم سوم در رابطه با وجوب تبعی فرمودند: هر دلالت التزامی ای که لزومش بین بالمعنی الاعم 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 قهرا باید در باب

ص: ۱۳۸

ملازمات عقلیه طرح شود نه در مباحث الفاظ.

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

جواب: سر مطلب آن است که چون مشهور اصولیین به غیر از مرحوم مظفر و استادش مرحوم محقق اصفهانی برای بخش ملازمات عقلیه یک بحث مستقل و جدائی مطرح نکرده اند با اینکه 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 حالا هم بحث می کنند و همچنین است مبحث ضد و اجتماع امر و نهی در شیء واحد و ...

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: می فرماید: 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 مولی عملی را بر او واجب کند که متوقف باشد بر انجام یک سلسله مقدمات باید بعد 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 ... و در تمام این ها بلا اشکال 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 نائینی در اجود التقریرات ج ۱ ص ۲۱۲: لابدیت عقلیه عباره اخرای مقدمیت است و انکار آن مساوی با انکار مقدمیت است و هو خلف.

ص: ۱۳۹

انما الکلام در لزوم شرعی مقدمه است و به تعبیر جامع تر وجوب مولوی مقدمه باین معنی که آیا همان طوری که عقل خودش ادراک می کند لزوم و لابدیت مقدمه و حکم به لزومش می کند آیا همان عقل حکم می کند به اینکه این مقدمه در نزد مولی هم وجوب و لزوم دارد یا نه؟ و 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 مسئله داخل در ملازمات عقلیه است.

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: می فرماید علمای اصول برای این مسئله 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 مسئله 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 مسئله 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 ما نحن فیه مترتب است و لکن این مقدار ثمره ثمره عملیه نیست و در مقام عمل چاره ساز نیست بدلیل اینکه 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 بعدم وجوب فایده ای ندارد چون مادامی که مکلف درصدد امتثال ذی المقدمه است چاره ای ندارد از تحصیل مقدمات با این حساب پس چنین بنظر می رسد که این بحث یک بحث

ص: ۱۴۰

لغو و بی فایده ای باشد چون ثمره عملیه ندارد. درحالی که مسئله مقدمه واجب از دقیقترین و مشهورترین مسائل علم اصول است.

حالا شما ای محصلین و مخاطبین کتاب ما چه صلاح می دانید؟

آیا صلاح می دانید که از خیر این مباحث بگذریم و مبحث مقدمه واجب را از سجل و طومار اباحت اصولیه حذف کنیم یا نه، این بحث باید باقی بماند؟ می فرماید: خیر. نمی توان به آسانی از خیر این مباحث گذشت.

به جهت اینکه اولاً برفرض که هیچ فایده عملی و ثمره فقهی نداشته باشد ولی صدها فایده و ثمره علمی بر آن مترتب است. در این مسئله نکته های بسیار دقیق علمی مطرح می شود که نباید از آنها غفلت کرد و آنها را ناچیز به حساب آورد: و ثانیاً مسئله مقدمه واجب پیوند با یک سلسله مسائل فقهیه ای 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.

و یا می گویند: اجازه لاحق در بیع فضولی 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 وضوء بگیری یا غسل کنی این ها مقدمات مفوته هستند یعنی مقدماتی که اگر پیش از وقت واجب انجام نگیرد موجب تفویت 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 برخلاف سایر مقدمات قصد قربت می طلبند و بدون آن صحیح نیستند و امثال این امور و این ها چیز کمی نیستند که انسان از آنها غمض عین کند و از قضا مهم ترین مباحث مسئله مقدمه واجب را همین مباحث و نظائر آنها تشکیل می دهد.

ص: ۱۴۱

و 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 اصولیین را به خود مشغول می سازد پس ما بخاطر این امور، بحث مقدمه واجب را مطرح می کنیم.

حال می فرماید: ما به پیروی از اصولیین ابتدا نه مطلب را ذکر می کنیم و سپس وارد اصل مسئله می شویم که بحث از ملازمه باشد:

[امور تسعه در بحث مقدمه واجب]

۱- الواجب النفسی و الغیری

امر اول از امور تسعه مربوط به تقسیم واجب است به واجب نفسی و غیری!

می فرماید: قبلاً در بحث اوامر در بحث ششم در رابطه با اینکه اطلاق صیغه افعال مقتضی وجوب نفسی است یا وجوب غیری؟ این دو قسم را معنی کردیم ولی جای اصلی بحث اینجا است به جهت اینکه وجوب غیری عبارت است از همان وجوب مقدمه چنانکه وجوب نفسی همان وجوب ذی المقدمه است. لذا بجا است 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 تعاریف ها این است که بگوئیم: الواجب النفسی ما وجب لنفسه لا- 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 صلوات 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: وضوء که وجوب پیدا می کند برای نماز.

ص: ۱۴۲

مرحوم مظفر می فرماید: در هریک از این دو تعریف یک جمله وجود دارد که باید توضیح داده شود و آن عبارت است از کلمه «ما وجب لنفسه» و کلمه «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 گیری که مشهور اصولیین می گویند آنجا غیر، یعنی وجوب ذی المقدمه، علت وجوب این مقدمه شده: حال به قرینه مقابله کسی خیال کند که پس در واجب نفسی هم خود شیء علت وجوب خودش می شود 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 وجود خودش است در رتبه سابقه باشد و خودش قبل از خودش موجود باشد و این هم از محالات است ولی جناب مظفر می فرماید: با اندک تأمل این توهم مندرع می گردد و روشن می گردد که این تعبیر صحیح است و هیچ ابهام و تیرگی در آن نیست. بیان ذلک:

نخست تنظیم می کنیم مسئله را به آنچه در اعتقادات گفته می شود که می گوئیم: اللّٰه 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 او است 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 او قدیم است و لا اول له. و از بی نهایت تا بی نهایت وجود دارد.

پس مراد از معنای عبارت فوق آن است که وجود خداوند ذاتی او است و عین ذات او است وجود مطلق عین ذات حق و ذات حق عین

ص: ۱۴۳

وجود مطلق است و وجود خداوند مستفاد از غیر نیست یعنی دیگری وجود و هستی را به او نداده. همان طوری که روشنائی همه چیز از نور است اما روشنائی نور ذاتی اوست و باید چنین باشد زیرا (کل ما بالعرض لا بدّ ان ینتهی الی 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 نخواهد بود بلکه ممکن الوجود است. حکیم شبستری در گلشن راز می گوید:

زیرنشین علمت کائنات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

حال در ما نحن فیه هم مطلب چنین است، یعنی معنای «ما وجب لنفسه» آنست 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 اقتضاء وجوب دارد چون دارای مصلحت است نه اینکه وجوبش معلول خودش باشد.

و در قبال معنای ما وجب لغيره هم روشن می شود که مراد این است که وجوب واجب تابع غیر است و بخاطر غیر واجب شده نه استقلالاً.

و اما اینکه معنای تبعیت چیست در امر ثانی خواهد آمد.

۲- معنای تبعیت در وجوب غیری

اشاره

امر دوم از امور تسعه مربوط به بیان معنای تبعیت در وجوب غیری است.

«لا شك و لا شبهه» در اینکه وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است و به تبع وجوب ذی المقدمه و برای رسیدن به آن واجب شده

ص: ۱۴۴

منتهی تبعیت معانی مختلفی دارد که باید تحقیق کنیم که کدام یک از آن معانی در اینجا منظور نظر است؟ می فرماید تبعیت چهار معنا دارد:

۱- معنای اول: تبعیت به معنای مجازیت و عرضی بودن است، وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است یعنی یک وجوب مجازی و بالعرض است یعنی در باب مقدمه و ذی المقدمه حقیقتا یک وجوب بیشتر نیست که اسناد آن به ذی المقدمه، حقیقتا و اولاً و بالذات است و بسوی مقدمه، مجازاً و ثانیاً و بالعرض است. نظیر اسناد حرکت بسوی سفینه و سرنشینان سفینه که می گوئیم: 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 و الا جالس سفینه حقیقتاً متحرک نیست بلکه در گوشه ای نشسته یا خوابیده یا منظره زیبای دریا را تماشا می کند و نظیر اسناد وجود و هستی بسوی لفظ و معنی که می گوئیم:

اللفظ موجود و المعنی ایضاً موجود: منتهی اسناد وجود بسوی لفظ حقیقی است چون متکلم در حین تکلم الفاظ را ایجاد می کند و به مخاطب القاء می کند و بسوی معنی مجازی است چون متکلم معانی را مستقیماً ایجاد نکرده بلکه بتوسط الفاظ این معانی موجود می شوند که در حقیقت وجود واحدی است که منسوب الی اللفظ اولاً و بالذات و الی المعنی ثانیاً و بالعرض.

سؤال: آیا منظور از تبعیت در ما نحن فیه به این معنی است؟

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

۱- بدلیل اینکه طبق این معنی از تبعیت ما یک وجوب حقیقی بیشتر نداریم که همان وجوب ذی المقدمه است و وجوب ثانی، یعنی وجوب مقدمه، وجوب مجازی است درحالی که ما می خواهیم بگوئیم همان طوری که ذی المقدمه حقیقتاً وجوب دارد، مقدمه هم حقیقتاً

ص: ۱۴۵

وجوب دارد منتها دو سنخ وجوب استقلالی و نفسی و دیگری وجوب تبعی و غیری. نظیر اینکه می‌گوئیم: جواهر در خارج موجودند و اعراض هم در خارج موجودند منتهی وجود جواهر لافیه است و وجود استقلالی دارد و وجود عرض لغیره است یعنی وجودی است غیر مستقل ولی هر دو در خارج موجودند نه اینکه اسناد وجود به جواهر حقیقتا باشد و به عرض مجازی. این اسناد نسبت بهر دو حقیقت است منتها این‌ها دو سنخ وجودند. یک سنخ، وجود جوهری و سنخ دیگر وجود عرضی و هکذا در ما نحن فیه.

۲- اگر مراد از تبعیت، وجوب عرضی و مجازی باشد و در حقیقت مقدمه وجوب شرعی نداشته باشد این برمی‌گردد به همان لابدیت عقلیه مقدمه و چیزی زائد بر آن نخواهد بود تا بتوانیم در اطراف آن بحث کنیم که آیا وجوب شرعی دارد یا نه؟ باز این بحث ما بی‌ثمر خواهد بود.

۲- معنای دوم: 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 مستقلا امر دارد مقدمه هم دارای وجوب استقلالی است و امر مستقلی دارد منتها همیشه در خارج بعث بسوی مقدمه و امر به آن بدنبال بعث بسوی ذی‌المقدمه تحقق می‌یابد و در طول همدیگر هستند نه در عرض هم نظیر دو وجود خارجی مستقلی که یکی مترتب بر دیگری است مثل وجود پدر و پسر که در خارج هر دو وجود جوهری اند و مستقل منتهی همیشه وجود پسر پس از وجود پدر است و در رتبه لاحق است و 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 مسئله وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی‌المقدمه از قبیل امر به حج خواهد بود که مترتب بر حصول استطاعت است

ص: ۱۴۶

یعنی تا مکلف مستطیع نشده مأمور به حج نیست اما استطاعت که آمد از سوی مولی استقلالاً امر به حج پیدا می کند بخاطر وجود مصلحت ملزمه ای که در حج می باشد و هکذا در امر به صلات بدنبال حصول بلوغ یا دخول وقت و هکذا وجوب زکاه که بدنبال حصول تمکن مالی است پس خلاصه مجرد تأخر در رتبه است و الا هر دو مستقل هستند.

سؤال: آیا منظور از تبعیت در ما نحن فیه این معنی است؟

جواب: خیر همان گونه که معنای اولی منظور نبود این معنی هم منظور ما نیست زیرا تبعیت به این معنی با حقیقت مقدمیت نمی سازد زیرا تبعیت باین معنی نتیجه اش آن است که همان طور که ذی المقدمه یک وجوب نفسی و استقلاللی دارد مقدمه هم یک وجوب استقلاللی دارد فقط وجوب ذی المقدمه 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 ذی المقدمه نیست. هدف از اصل وجوب المقدمه بمنظور ایصال است هدف از وجود مقدمه هم رسیدن به ذی المقدمه است و از خود هیچ استقلاللی ندارد و فانی در ذی المقدمه است:

معنای سوم: تبعیت به معنای معلول بودن باشد.

وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است یعنی معلول او است و همان طوری که در نظام تکوینی می گوئیم حرارت معلول نار است و منبعث از او است. یا روشنائی عالم معلول طلوع شمس است همچنین در نظام تشریح و قانون گذاری هم وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه باشد یعنی وجوب ذی المقدمه تأثیر بگذارد در وجوب مقدمه و او را ایجاد کند:

جناب مظفر می فرماید: گویا مراد مشهور اصولیین از تبعیت همین معنا است یعنی معلولیت به دو دلیل:

۱- دلیل اول: مشهور اصولیین گفته اند وجوب مقدمه تابع وجوب

ص: ۱۴۷

ذی المقدمه است اطلاقاً و اشتراطاً یعنی نسبت به هر چیزی که وجوب ذی المقدمه مشروط است وجوب مقدمه هم مشروط است و نسبت به هر امر که وجوب ذی المقدمه مطلق است وجوب مقدمه هم مطلق است مثلاً نسبت به دخول وقت وجوب نماز مشروط است وجوب وضوء هم مشروط است ولی نسبت به اول وقت یا وسط و یا آخر وقت وجوب نماز مطلق است وجوب وضوء هم مطلق است. این سخن را بر اساس علیت و معلولیت گفته اند که چون وجوب مقدمه معلول است، پس از هر جهت تابع وجوب ذی المقدمه 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 می شود.

۲- و باز اصولیین گفته اند محال است که مقدمه پیش از ذی المقدمه واجب شود و دلیل آورده اند به اینکه چون وجود معلول پیش از وجود علتش از محالات است معلوم می شود به نظر مشهور مسئله علیت و معلولیت در کار است.

سؤال: آیا تبعیت باین معنی صحیح است؟ جواب: خیر صحیح نیست بدلیل اینکه اگر بنا باشد وجوب ذی المقدمه علت وجوب مقدمه باشد ما چهار قسم علت بیشتر نداریم:

۱- علت فاعلی

۲- علت صوری

۳- علت مادی

۴- علت غائی

که ما برای روشن شدن این چهار قسم ابتدا سخنی از استاد شهید علامه مطهری می آوریم سپس در ما نحن فیه تطبیق می کنیم.

ایشان در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم در پاورقی مقاله علت و معلول ص ۲۲۳ می فرماید: موضوع تقسیم علت بعلل اربعه- فاعلی- مادی- و غائی- و صوری از تقسیمات ارسطویی

ص: ۱۴۸

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 وجوددهنده فعل است.

غایت یا علت غائی همان چیزی است که انسان فعل را بخاطر 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.

مثال: اگر دوختن پیراهن را مورد مطالعه قرار دهیم این علل اربعه را بوضوح می‌یابیم:

الف- فاعل که پیراهن دوز است.

ب- غایت و آرمان که پوشیدن می‌باشد.

ج- ماده که پارچه است.

د- صورت که شکل پیراهن بوده باشد.

حال که اجمالا با معنای این چهار قسم آشنا شدیم می‌گوئیم معنا ندارد که وجوب ذی المقدمه 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 غائی او باشد چون هدف از وجوب ذی المقدمه وجوب مقدمه نیست بلکه هدف رسیدن به مصلحتی است که در ذی المقدمه وجود دارد.

آری وجود ذی المقدمه خارجا غایت وجود مقدمه است نه وجوب آن فقط آنکه قابل قبول است اینکه وجوب ذی المقدمه علت

ص: ۱۴۹

فاعلی باشد لوجوب المقدمه یعنی وجوب ذی المقدمه به وجود آورنده وجوب مقدمه باشد این هم باطل است بدلیل اینکه علت فاعلی حقیقی برای وجوب مقدمه و ذی المقدمه هر دو عبارت است از امر مولی. مولی است که این عمل را و مقدمات آن را بر انسان واجب می کند و این دو وجوب معلولان لعله ثالثه هستند.

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

جواب: فلسفه این سخن آن است که مشهور علما دیده اند: شوق امر نسبت به مقدمه منبعث از شوق او به ذی المقدمه است و از آنجا سرچشمه گرفته به جهت اینکه 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 اینکه شما اصاله علاقمند و عاشق و مشتاق امام هشتم (ع) 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 آیه 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

و اولیاء الله دریا را دوست می دارند به صحرا عشق می ورزند به کوه و دشت علاقه دارند منتها نه اینکه ذاتا مطلوبند بلکه از آن رهگذر که در این ها جلوه حق را می بینند.

ص: ۱۵۰

بدریا 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 اینکه قائل به علیت و معلولیت شوند و لکن جناب مظفر می فرماید این فلسفه ناتمام است به جهت اینکه مجرد شوق آمر به انجام یک عمل از ناحیه عبید که وجوب نیست تا شما بگوئید وجوب مقدمه منبعث 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 مختصرا 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 این ها آمر امر می کند و آنگاه عقل ما از این امر وجوب را انتزاع می کند و می گوید: هذا الفعل واجب علی العبد، خلاصه اینکه وجوب مقدمه نه مستقیما 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 آنهم علت تامه نبود برای وجوب مقدمه بلکه علت واقعی هر دو امر مولا است و کلاهما معلولان للأمر كما ذکرنا.

معنای چهارم: تبعیت به معنای ترشح نمودن وجوب مقدمه است از وجوب ذی المقدمه منتهی نه به این معنی که وجوب ذی المقدمه علت باشد و وجوب مقدمه معلول بلکه باین معنی که وجوب ذی المقدمه

ص: ۱۵۱

باعث و انگیزه و محرک و داعی مولی شد برای امر به مقدمه و واجب کردن مقدمه در حق مکلفین.

بیان ذلک ابتداء یک تنظیر 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 اینکه آن رفیق خوب یا این رفیق بد علت تامه 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 علیت ندارد لذا در قیامت شیطان می گوید: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسِكُمْ ... (سوره ابراهیم آیه ۲۳ و ۲۱) 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 اصالتی 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 واصل می کند و آنکه 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 مولی ما را امر به مقدمات نماید و آن مقدمات را در حق ما واجب کند و بدنبال امر مولی برای مقدمه وجوب پیدا شود. پس وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه نیست بلکه وجوب آن معلول امر مولی است منتهی چیزی که باعث شد و واداشت

ص: ۱۵۲

مولا را به اینکه امر به مقدمات نماید همان مطلوبیت ذی المقدمه و وجوب ذی المقدمه بود. و 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 و الا از خود استقلالاً وجوبی ندارد.

جناب مظفر می فرماید: بنظر ما همین معنی از تبعیت شایسته است که در ما نحن فیه مراد و مقصود باشد و الا سایر معانی هر سه مبتلی به اشکال بودند.

و 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 وجوبند به اینکه وجوب ذی المقدمه اصلی است ولی وجوب مقدمه تبعی وجوب ذی المقدمه تبعیدی و یا ذاتی است ولی وجوب مقدمه توصلی و طریقی وجوب ذی المقدمه استقلالاً است ولی وجوب مقدمه آلی است. وجوب ذی المقدمه نفسی است ولی وجوب مقدمه غیری ...

خلاصه اینکه مثل وجوب مقدمه مثل وجود مقدمه است.

همان گونه که هدف از ایجاد مقدمه از سوی عبد در خارج فقط و فقط رسیدن به ذی المقدمه است همچنین ایجاب آن از سوی مولی هم تنها بمنظور توصل و چاره جوئی به ذی المقدمه است همانند یک آلت و ابزاری که مستقلاً مطلوبیت ندارد مثل آئینه که هدف از آن دیدن صورت است و نظر به خود آئینه مستقلاً مطلوب نیست و نظیر ساعت که غرض از نگاه به آن شناختن وقت است و امثال این ها و سر اینکه مولی مقدمه را بر ما واجب می کند با اینکه استقلالاً مطلوبیت ندارد آن است که اگر مولی 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

ص: ۱۵۳

مقدمات هم امر کند بمنظور اینکه غرض مولی در خارج تحقق یابد و آن انجام ذی المقدمه است ...

نتیجه نهائی:

همان گونه که بعث و امر به ذی المقدمه بعث حقیقی است هکذا بعث به مقدمه و ایجاب آنهم یک بعث و وجوب حقیقی است نه اینکه بعث حقیقی تنها به جانب ذی المقدمه باشد و اسناد بعث بسوی 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 بجانب ذی المقدمه هم نیست پس معنای ثالث هم مقصود نیست. «فتعین المعنی الرابع من التبعية و هو الحق و الحق احق ان یتبع».

[و حقیقت پیش ارسطو محبوب تر است از ارجمندش افلاطون و حق به نزد ملا صدرا والاتر از این سینا است].

۳- خصائص الوجوب الغیری

اشاره

امر سوم از امور تسعه در رابطه با ویژگی ها و مشخصات واجب غیری است مصنف می فرماید: واجب غیری دارای چهار ویژگی می باشد که به ترتیب عبارتند از:

۱- همان گونه که امر به واجب غیری و بعث به جانب آن یک امر مستقلی نیست بلکه امر تبعی است و به تبع امر به ذی المقدمه و برای توصل به آن ما را امر به مقدمات می کند همچنین واجب غیری اطاعت مستقلی ندارد یعنی این چنین نیست که مکلف واجب غیری را برای خود واجب غیری انجام دهد و امتثال نماید بلکه اطاعت آن

ص: ۱۵۴

صرفاً به منظور توصل و چاره جوئی بسوی ذی المقدمه است اما به خلاف واجب نفسی که اطاعت مستقلى دارد یعنی انسان این عمل را انجام می دهد برای خود آن عمل چون در خود این عمل مصلحت ذاتیه وجود دارد.

۲- و همان طوری که واجبات غیرى اطاعت مستقلى ندارند هکذا بر واجبات غیریه استقلالاً ثواب و عقابى هم مترتب نیست بلکه تمام ثواب مال اطاعت و امتثال وجوب ذی المقدمه است و تمام عقاب هم مال مخالفت ذی المقدمه است هذا علی المشهور و لکن نظریات دیگری هم هست که مقام مقتضی طرح آنها نیست هر کس مایل است به کتب مطوله قوم از قبیل مطارح الانظار مراجعه نماید و روی همین اساس است که اگر یک واجبی دارای ده تا مقدمه باشد و انسان آن را انجام دهد تنها یک ثواب به او می دهند نه ده تا 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.

و ایضا اگر بخشی از مقدمات عمل یا تمام آنها را انجام دهد و لکن به ذی المقدمه نرسد و آن را اتیان نکند گویا هیچ کاری نکرد و پاداش به او داده نمی شود پس واجبات غیریه ثواب مستقلى و عقاب مستقلى ندارد حال در اینجا دوتا اشکال پیدا می شود که باید پاسخ بدهیم:

الف: اشکال اول شما گفتید بر واجبات غیریه و مقدمیه ثواب مستقلى مترتب نیست درحالی که روایاتی داریم که می گویند کسی که پیاده به حج و زیارت خانه خدا برود بر هر گامی که برمی دارد فلان مقدار ثواب مترتب می شود: مثلاً در کتاب وسائل الشیعه ج ۸ باب ۳۲ ص ۵۶ حدیث ۹ از زبان پیامبر اکرم (ص) روایت شده که حضرت فرمود: من حج بیت الله ماشیا کتب الله له سبعة آلاف حسنه من حسنات الحرم.

و باز فرمود: فضل المشاه فی الحج کفضل القمر لیله البدر علی

ص: ۱۵۵

سایر النجوم.

و باز در همان باب ۳۲ ص ۵۵ روایت ۳ دارد که راوی می گوید: سألت ابا عبد الله (ع) عن فضل المشی فقال: الحسن بن علی (علیه السلام) قاسم ربه ثلاث مرات حتی نعلا و نعلا و ثوبا و ثوبا و دینارا و دینارا و حج عشرين حجه ماشیا علی قدمیه.

و نیز روایاتی داریم که می گوید: هرکس با پای پیاده به زیارت امام حسین (ع) برود در هر قدمی که برمی دارد فلان مبلغ ثواب بر آن داده می شود: مثلا در کتاب وسائل الشیعه ج ۱۰ ص ۳۴۳ باب ۴۱ حدیث ۶ راوی می گوید از زبان امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: من اتی قبر الحسین ماشیا کتب الله له بكل خطوه و بكل قدم یرفعها و یضعها عتق رقبه من ولد اسماعیل.

و سایر روایاتی که در همین باب ذکر شده است.

حال اگر بر واجبات غیریه ثواب مستقلی مترتب نیست پس این روایات را چه جواب می دهید؟

جناب مظفر از این گونه روایات دو جواب می دهند یک جواب در همین بحث و یک جواب هم در امر نهم در مبحث مقدمات عبادیه خواهند داد.

اما جوابی که فعلا اینجا مطرح می کنند این است که می فرماید:

پس از اینکه ما ثابت کردیم که وجوب مقدمه یک وجوب تبعی است و بر امثال آن ثواب جداگانه و بر مخالفت آن عقاب علی حده مترتب نمی شود این گونه روایات را توجیه می کنیم به اینکه می گوئیم: این ثواب ها که برای پیاده رفتن به حج یا به زیارت امام حسین (ع) مقرر شده است تماما مال خود ذی المقدمه است یعنی حج و زیارت حسین (ع) منتهی شرع مقدس ثواب خود عمل را تقسیم نموده بر مقدمات آن از باب اینکه افضل الاعمال احمزها و اشقها در کتاب اللّمعه الدمشقیه ج ۲ ص ۱۷۱ ذیل عبارت شهید که آورده افضل الاعمال احمزها می گوید: اشاره الی حدیث نبوی مرسل ففی مجمع البحرین

ص: ۱۵۶

عن ابن عباس افضل الاعمال احمزها و قریب منه فی النهایه لابن الاثیر... و در نهج البلاغه خطبه ۱۹۲ معروف به خطبه قاصعه آمده
 کلمه کانت البلوی و الاختبار اعظم کانت المثوبه و الجزاء اجزل.

و در ما نحن فیه هرچه مقدمات عمل زیادتر (باشد) مشقت خود عمل بیشتر خواهد بود و بالتیجه ثوابش هم بیشتر می شود به این
 لحاظ ثواب را به خود مقدمات اسناد داده، پس در حقیقت ثواب مال ذی المقدمه است و اسنادش بسوی مقدمات یک اسناد
 مجازی است به اعتبار اینکه مقدمات سبب زیادی مقدار مشقت ذی المقدمه شده و در نتیجه سبب زیادی ثواب خود ذی المقدمه
 شده.

تنظیر: مثل ما نحن فیه مثل آن است که بازرگانی کالای تجارتنی را به بلاد دوردستی حمل می کند و در آن دیار آنها را در مدت
 کوتاهی بفروش می رساند و سود کلانی نصیبش می گردد ولی در مقام حساب، این سود را به مقدار ایام فروش محاسبه نمی کند
 و نمی گوید من در عرض یک روز یک میلیون تومان سود بردم بلکه به تعداد تمام روزهای مسافرتش تقسیم می کند (مثلا می
 گوید ما در این مسافرتی که دو ماه بطول انجامید فلان مبلغ سود عائدمان شد) این تنظیر از شیخ انصاری در مطارح الانظار ص ۶۹
 می باشد و اما جواب اصلی را در امر نهم در مبحث مقدمات عبادیه خواهیم بیان کرد ان شاءالله.

اشکال دوم: شما گفتید بر واجبات غیری و مقدمی ثوابی استقلالاً مترتب نمی شود بلکه تمام ثواب مال ذی المقدمه است در حالی
 که بالاجماع همه علماء گفته اند بر انجام بعضی از مقدمات از قبیل طهارات ثلاث یعنی وضوء، غسل و تیمم ثواب مترتب می شود
 علاوه بر ثوابی که بر انجام ذی المقدمه این ها ترتب دارد حال این ها را چه جواب می دهید؟

جواب: این اشکال را در امر نهم از سلسله مباحث مقدمه واجب تحت عنوان «المقدمات العبادیه» مطرح ساخته و جواب شافی

ص: ۱۵۷

و وافی خواهیم داد ان شاءالله تعالی فَاَنْتَظِرُوا اِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَظِّرِينَ.

۳- مقدمه: واجبات نفسیه در یک تقسیم منقسم به دو قسم می شوند:

۱- عبادی یعنی واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر است (مثل نماز، روزه و ...) ۲- 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 مطلقا توصلی هستند یعنی مقدمه بما هی مقدمه قصد قربت لازم ندارد. بخاطر همین ویژگی باز اشکالی مطرح می شود که اگر مقدمات عموما وجوبشان وجوب توصلی است پس چگونه بعضی از مقدمات مثل طهارات ثلاث تبعی هستند و قصد قربت در آنها معتبر است؟

جواب: این ایراد هم در امر نهم در بحث مقدمات عبادیه خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

۴- ویژگی چهارم آن است که وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه است اطلاقا و اشتراطا، فعلیه و قوه. یعنی هر چیزی که شرط وجوب ذی المقدمه باشد همان چیز شرط وجوب مقدمه هم هست (کدخول الوقت بالنسبه الی الصلاه و الوضوء) و هر چیزی که شرط وجوب ذی المقدمه نباشد شرط وجوب مقدمه هم نیست مثل اول وقت بودن یا وسط و یا آخر بودن که قبلا مثال زدیم، و ایضا 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 اینکه وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و محال است که تابع پیش از متبوع تحقق یابد. این بنا بر معنای چهارم در تبعیت است.

و یا بخاطر اینکه وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است و محال است که معلول پیش از علت وجوب فعلی پیدا کند، بنا بر

ص: ۱۵۸

مشهور در بیان تبعیت و باز بخاطر 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 گویند یعنی مقدمه ای که اگر قبل الوقت اتیان نشود موجب تفویت واجب در وقت خودش می گردد.

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 آنکه هنوز ذی المقدمه آنها وجوب فعلی پیدا نکرده؟

جواب این ایراد هم در امر هشتم تحت عنوان مقدمات مفوته خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

تقسیمات مقدمه

۴- مقدمه الوجوب

از این امر بعد جناب مظفر تقسیماتی را برای مقدمه بیان می کنند و لذا ما این مباحث را تحت عنوان تقسیمات مقدمه ذکر می کنیم، پس می گوئیم امر رابع از امور تسعه و تقسیم اول از تقسیمات مقدمه عبارتست از اینکه مقدمه یا مقدمه اصل وجوب است و یا مقدمه واجب. در آغاز به دو نکته ای که سابقا هم بیان نموده ایم اشاره می کنیم:

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

ص: ۱۵۹

استطاعت. و واجب مطلق آن بود که اصل وجوب واجب متوقف نباشد بر چیزی که وجود واجب بر آن توقف دارد کالصلاه بالنسبه الی الوضوء.

ب: و ایضا در همان خاتمه در رابطه با تقسیم واجب به معلق و منجز، فرق ما بین وجوب و واجب را بیان نمودیم و گفتیم که وجوب عبارتست از اصل تکلیف که فعل مولی است و به عبارت دیگر وجوب عبارتست از مفاد هیئت امر. و واجب عبارتست از متعلق تکلیف و آن عمل خارجی که فعل عبد است و مدلول ماده امر است مثل صلاه که بدنبال امر مولی به آن متصف به عنوان واجب می گردد ...

با حفظ این دو مقدمه می گوئیم: مقدمه وجوب که به آن مقدمه وجوبیه نیز گفته می شود عبارتست از اموری که نفس وجوب و تکلیف بر آنها متوقف است یعنی مادامی که این مقدمات و شرائط 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 تمکن از نصاب و مانند صلاه نسبت به دخول وقت و مانند کلیه واجبات شرعیه و الهیه نسبت به بلوغ و عقل و قدرت که شرائط عامه تکلیف محسوب می شوند. این ها را مقدمات وجوبیه گویند و واجب را نسبت باین امور واجب مشروط گویند منتهی در رابطه با واجبات مشروطه دو نظر هست:

۱- نظریه مشهور که می گوید: در واجبات مشروطه، اصل وجوب مشروط است و مادامی که این شرط حاصل نشود تکلیفی هم در کار نیست.

۲- نظریه شیخ انصاری (ره) که می گوید در واجبات مطلقه، اصل وجوب مقید به قیدی نیست بلکه مطلق است و این شرائط عموماً شرائط واجب هستند منتهی شرائط واجب دو نوعند:

یک دسته از شرائط واجب شرائطی هستند که مفروض الحصول و التحقق هستند یعنی تحصیل آنها بر مکلف لازم نیست بلکه اگر

ص: ۱۶۰

اتفاقا تحقق پیدا کردند انجام ذی المقدمه حتمی می شود کالوقت بالنسبه الی الصلاه و یک دسته دیگر شرائطی هستند که مفروض الحصول نیستند بلکه بر مکلف لازم است که برود و خارجا آنها را تحصیل کند کالوضوء بالنسبه الی الصلاه و ... و تفصیل این مطلب در امر هشتم در رابطه با مقدمات مفوته خواهد آمد.

مقدمه واجب که نام دیگرش مقدمات وجودیه است عبارتند از اموری که نفس وجوب و تکلیف از طرف مولی مقید و متوقف بر این امور نیست بلکه وجوب نسبت به آنها مطلق است و لکن وجود واجب خارجا و انجام آن از سوی مکلف متوقف بر این امور است مثل حج نسبت به قطع مسافت نماز نسبت به وضوء - کون علی السطح نسبت به نصب سلم و ...

مهم ترین فرق مقدمات وجوبیه با مقدمات وجودیه آنست که تحصیل مقدمات وجوبیه بر مکلف لازم نیست بلکه اگر خودبخود موجود شدند انجام ذی المقدمه واجب می شود بخلاف مقدمات وجودیه که باید مکلف آنها را در خارج تحصیل کند بمنظور 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 بگوئیم که محل نزاع در مقدمه واجب تنها در قسم دوم از این دو قسم است یعنی مقدمات وجودیه و اما قسم اول یعنی مقدمات وجوبیه از محل نزاع خارجند همان گونه که صاحب معالم هم تعبیر کرد به اینکه: (الاكثرون علی ان الامر بالشیء مطلقا...) بدلیل اینکه الآن گفتیم که مقدمات وجوبیه 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،

ص: ۱۶۱

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، یجب علیه الحج و هکذا در وجوب زکات نسبت به تمکن از نصاب.

تنظیر: ما نحن فيه نظیر فوت است که موضوع قضاء است و در روایات ما آمده که (اقض ما فات کما ما فات) 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 امتثال نماید؛ بلکه منظور اینست که اگر تصادفاً عمل واجبی از تو فوت شد، باید قضاء آن را بجا آوری و در خارج وقت، تدارک نمائی فتعین که محل نزاع ما منحصر در مقدمات وجودیه است.

۵- المقدمة الداخليه

امر پنجم از امور تسعه مورد نظر و تقسیم دوم از تقسیمات مقدمه واجب، آنست که مقدمات وجودیه خود بدو قسم منقسم می شوند:

۱- مقدمات داخلیه

۲- مقدمات خارجیه

اما داخلیه عبارتند از همان اجزائی که در تشکیل ماهیت و حقیقت مأمور به و ذی المقدمه و واجب دخیل هستند و این واجب از آن اجزاء مرکب می باشد؛ نظیر رکوع، سجود، تشهد، سلام و ...

نسبت به نماز.

دو سؤال:

۱- علما روی کدام اصل از اصول اجزاء واجب را مقدمات واجب نامیده اند؟

جواب: بدلیل اینکه مقدمه عبارتست از (ما يتوقف عليه الشیء) یا (ما لا يتم الواجب إلا به) و در ما نحن فيه این معیار صادق است بدلیل

ص: ۱۶۲

اینکه مرکب و کل در وجود خارجی اش متوقف بر تک تک اجزاء است؛ تا رکوع نباشد، نماز در خارج تحقق نمی یابد و هکذا. نظیر اینکه عشره در خارج مرکب از ده تا یکی است و تا این یکی ها نباشند عشره هم نیست؛ پس هر کدام از این یک ها مقدمه ای هستند لتحقق العشره. لذا نام اجزاء را مقدمات گذاشته اند.

۲- چرا نام اجزاء را مقدمات داخلیه گذاشته اند؟

جواب: بدلیل اینکه هر جزئی، داخل در ماهیت کل است و قوام مرکب به اجزایش می باشد و اساسا مرکب، در خارج، چیزی ورای همین اجزاء نیست و یک وجود مستقل و جدا از این اجزاء ندارد؛ لذا این ها مقدمات داخلیه اند؛ یعنی داخل در ذات مرکب و واجبند.

و اما مقدمات خارجیه عبارتند از اموری که خارج از حقیقت و ماهیت واجبند و در تشکیل ماهیت سهمی ندارند بلکه خود در خارج به یک وجود جدائی موجودند و لکن وجود واجب در خارج صحیحا متوقف بر این امور است؛ مثل وضوء برای نماز؛ نصب سلم برای کون علی السطح و قطع مسافت برای حج و ...

سؤال: هدف از طرح این بحث چیست؟

جواب: هدف آنست که بلا اشکال، مقدمات خارجیه، در محل نزاع ما، در باب مقدمه واجب داخلند و اساسا قدر مسلم از مورد بحث همین قسم است حال می خواهیم ببینیم آیا مقدمات داخلیه هم داخل در مورد نزاع هستند یا نه؟ گروهی از اصولیین از قبیل مرحوم آخوند و صاحب حاشیه (ره) فرموده اند مقدمات داخلیه از محل نزاع بیرون اند. مدرک این گروه بر این مدعی احد الامرین است.

۱- یا دلیلشان این است که اساسا اجزا مقدمیت ندارند برای مرکب، بجهت اینکه مقدمه، همان طوری 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 و حال آنکه اجزا تقدم بر واجب ندارند بلکه اجزا خود همان واجب

ص: ۱۶۳

و مأمور به هستند؛ لذا اگر اجزا 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 اساسا منکر مقدمیت اجزا شده اند.

۲- و یا دلیلشان آنست که بر فرض که قبول کنیم که اجزا متصف بعنوان مقدمیت می شوند، باز هم می گوئیم از محل نزاع خارجند زیرا این گونه از مقدمات محال است که متصف به وجوب غیر می شوند بدلیل اینکه از طرفی فرض اینست که همین اجزا متصف به وجوب نفسی هستند چون امر به مرکب امر به اجزایش هم هست منتهی امر به کل مرکب استقلالا تعلق گرفته و به تک تک اجزا ضمنا. حال اگر بنا باشد از طرف دیگر همین اجزا متصف به وجوب غیر می شوند، یلزم اجتماع وجوبین در شیء واحد: یکی وجوب نفسی و یکی وجوب غیر و هذا محال. یا بخاطر اینکه مستلزم اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین منجر به اجتماع نقیضین می شود و یا بخاطر اینکه پس از اتصاف به وجوب نفسی، اتصاف به وجوب غیر لغو و بی فائده است.

جناب مصنف (ره) می فرماید: از آنجا که اولاً- بر فرض، که اصل مقدمه واجب دارای ثمره عملیه باشد خصوص این بحث ثمره عملیه ندارد و ثانیاً بحث یک بحث دقیق است و در اطراف آن می توان سخنها گفت و طرح آنها موجب طولانی شدن کلام است و بنای ما بر اختصار می باشد. لذا در همین جا پرونده این بحث را ختم نموده پیگیری نمی کنیم و شما را حواله می دهیم به کتب مطوله اصولیه.

۶- الشرط الشرعی

امر ششم از امور نه گانه و تقسیم سوم از تقسیمات مقدمه، آنست که مقدمه وجودیه خارجیه منقسم بدو قسم می گردد:

ص: ۱۶۴

۱- مقدمه عقليه

۲- مقدمه شرعيه

مقدمات عقليه عبارتند از اموری که اولاً- خارج از ذات و حقيقت واجبند. ثانيا وجود واجب خارجا متوقف بر آنهاست و ثالثا عقل استقلالا می تواند این توقف و وابستگی و مقدمیت را ادراک کند بدون آنکه 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.

و مقدمات شرعيه عبارتند از اموری که خارج از ماهیت واجب بوده و وجود واجب در خارج صحیحا متوقف بر آنهاست و عقل استقلالا این وابستگی را نمی تواند ادراک کند بلکه باید از طرف شارع بیان شود؛ مانند وضوء نسبت به نماز؛ استقبال الی القبلة نسبت به نماز و ... این گونه مقدمات را مقدمات شرعيه می نامند و نام دیگر آنها شرائط شرعيه است و وجه تسمیه اش به این نام آنست که شرطیت و قیدیت این امر در مأمور به از ناحیه شارع است و شارع این ها را بعنوان شرط اخذ نموده است؛ مثلا شارع فرموده «لا صلاه الا بطهور» و ما از این سخن شارع، شرط بودن طهارت را در نماز بدست می آوریم. و یا شارع فرموده «لا صلاه 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 آنست که بینیم کدامیک از این دو قسم، داخل در محل نزاع ما در بحث مقدمه واجب است؟ جناب مظفر می فرماید:

بنظر مشهور علما، هر دو قسم داخل در محل نزاع است، هم مقدمات عقليه و هم شرعيه. و لکن میرزای بزرگ نائینی (قدس سره) فرموده: بنظر ما تنها مقدمات عقليه داخل در محل نزاع می باشند و اما شرائط شرعيه خارج از محل بحث هستند زیرا مقدمات شرعيه

ص: ۱۶۵

واجب به وجوب نفسی اند همانند اجزاء واجب، و اگر بخواهند متصف بوجوب غیرى هم بشوند، يلزم اجتماع الوجوبين در شىء واحد و هو محال كما ذكرنا در امر پنجم.

بيان ذلك: مقدمه بايد به چند نکته عنایت شود:

نکته اول: خود ميرزا مقدمه را به چهار قسم تقسيم نموده، به این صورت که مقدمه، یا خارجیه است و یا داخلیه؛ و هر کدام، یا بمعنی الاعم است و یا بمعنی الاخص (۴-۲*۲). منظور از مقدمات داخلیه بالمعنی الاخص، عبارتند از خصوص اجزاء واجب؛ و منظور از مقدمات داخلیه بالمعنی الاعم، اعم است از اجزاء واجب و یا شرائط و موانعی که شارع مقدس تعبدا این ها را دخیل در مأمور به قرار داده به بیان دیگر، داخلیه بالمعنی الاخص، آنست که هر یک از قید و تقييد داخل در ماهیت مأمور به باشند کالاجزاء و داخلیه بالمعنی الاعم، آنست که تقييد داخل در حقیقت مأمور به باشد اعم از اینکه خود قید هم داخل باشد (کالاجزاء) و یا خارج باشد (کالشرائط).

و منظور از مقدمات خارجیه بالمعنی الاعم، آنست که ذات الشىء، خارج از حقیقت مأمور به است اعم از اینکه تقييد به آن شىء داخل در مأمور به باشد (کالشرائط و الموانع الشرعيه) و یا خارج باشد (کالمقدمات العقلیه). و منظور از مقدمات خارجیه بالمعنی الاخص، آنست که هر کدام از قید و تقييد خارج از مأمور به باشند (مانند مقدمات عقلیه).

پس شرائط و موانع شرعيه دارای دو جنبه هستند: از یک جنبه داخل در مقدمات داخلیه اند و آن بلحاظ تقييد است و از جهت دیگر خارجیه اند و آن بلحاظ خروج ذات اینهاست.

نکته دوم: فرق ما بین اجزاء و شرائط شرعيه و عقلیه در اینست که در جزء، هم تقييد مأمور به به آن، و هم خود قید، هر دو داخل در مأمور به هستند ولی در شرائط شرعيه، تقييد به آن، داخل در مأمور به

ص: ۱۶۶

است ولی خود قید، خارج از مأمور به است؛ مثلاً تقیید صلاه به طهارت، داخل در مأمور به است ولی خود قید- که طهارت باشد- خارج از مأمور به است. و اما در شرائط عقلیه، ذات القید و تقید به آن، هر دو خارجند.

نکته سوم: فلاسفه می گویند هر ماهیتی دارای دو گونه اجزاء است:

الف: اجزاء تحلیلیه عقلیه (جنس و فصل).

ب: اجزاء واقعیه خارجیه (ماده و صورت)

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

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

با حفظ این نکات می گوئیم سخن میرزای نائینی (ره) اینست:

از طرفی صلاه که مأمور به است و واجب به وجوب نفسی می باشد، دارای دو نوع اجزاء است:

۱- خارجیه از قبیل تکبیره الاحرام، قرائت، رکوع و سجود و ...

۲- ذهنیه و تحلیلیه و آن عبارتست از الصلاه المقیده بالطهاره که دو جزء دارد:

الف: ذات الصلاه بما هی صلاه.

ب: تقیید این ذات به طهاره مثلاً.

و از طرف دیگر آنکه در واقع، مأمور به است عبارتست از حصه معینه از نماز که صلاه مع الطهاره باشد نه مطلق صلاه چه با طهارت

ص: ۱۶۷

و چه بدون طهارت.

بنابراین صلاه مقید به طهارت، تحت امر رفته است پس تقیید صلاه به طهارت، جزء مأمور به و داخل در آنست منتهی جزء تحلیلی عقلی و هر جزئی، واجب است بوجوب نفسی.

و از طرف 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 صلاه باشد و اما تقیید صلاه 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 بوجوب قید موجود می شود، پس ذات القید که طهارت باشد واجب به وجوب نفسی شده و تحت امر نفسی رفته است آنگاه کیف یمكن ان يتصف مره اخرى بالوجوب الغیری؟

(و لکن هذا) استاد دیگر مرحوم مظفر جناب محقق اصفهانی (ره) بر فرمایشات نائینی (ره) 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 یعنی طهارت مثلاً داخل در مأمور به است و واجب است بوجوب نفسی. ما از شما می پرسیم: آیا این قید دخیل در اصل غرض مولی است یعنی ذات العمل مصلحت ملزمه پیدا نمی کند مگر اینکه این قید هم همراهش باشد و این مصلحت صددرجه ای بر مجموع نماز و وضوء بار می شود؟ و یا این قید دخیل در فعلیت و تأثیر غرض مولی است یعنی در خارج اگر بخواهد این غرض فعلی شود و مؤثر باشد و آن مصلحت صلاتی به انسان داده شود باید با این قید بجا بیاورد اما تمام مصلحت مال ذات الصلاه است؟

اگر بفرمائید که این قید دخیل در اصل غرض است، می گوئیم

ص: ۱۶۸

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 مولی در مقام امر کردن باید چیزی را اراده کند و سپس به آن امر نماید که وافی به غرض او است و فرض اینست که وافی به غرض مولی، مجموع مقید و قید باهم است نه اینکه مقید تنها یعنی ذات الصلاه واجد تمام المصلحه باشد و قید یعنی وضوء در آن دخیل نباشد پس باید قید و مقید هر دو تحت امر نفسی بروند و بنابراین، قیود و شرائط عموماً در حکم اجزاء هستند و وجوب نفسی دارند.

همان طوری که مرحوم نائینی (ره) فرمود. و اگر این باشد، ما به مرحوم نائینی (ره) می گوئیم: اولاً نباید نام این امور را مقدمات بالمعنی الاعم بگذارید بلکه باید نامشان را داخله بالقول المطلق گذاشت و ثانیاً نام این ها را شرائط نامیدن غلط است. این ها همه اجزاء هستند نه شرائط.

و اگر بفهمائید که این قید دخیل در فعلیت غرض است [کما هو الحق، زیرا خاصیت شرائط همین است، یعنی شرائط (چه شرعیه باشند و چه عقلیه) در اصل غرض مولی دخالتی ندارند بلکه در فعلیت و تأثیر غرض مولی دخالت دارند. فی المثل مصلحت صلاتی که معراج المؤمن است، مقرب بسوی مولی است، ناهی از فحشاء و منکر است و ... در لسان آیات و روایات بر خود صلاه مترتب شده است ولی رسیدن باین مصلحت باین است که مکلف خارجاً صلاه را با وضوء اتیان کند] خواهیم گفت: بنابراین، معقول نیست که شرط تحت امر نفسی برود و مأمور به به امر استقلالی شود زیرا مولی چیزی را اراده و بدان امر می کند مستقلاً که وافی به غرض او باشد و محصل غرض وی باشد و آنکه محصل غرض مولی است، ذات السبب است یعنی صلاه. اما اموری که دخیل در فعلیت و تأثیر این غرض هستند، که همان شرائط باشند، این ها اصاله متعلق امر و اراده مولی نیستند بلکه یک اراده تبعی به آنها تعلق می گیرد و یک غرض

ص: ۱۶۹

تبعی نسبت به انجام آنها وجود می‌یابد و لا غیر. و در این جهت لا فرق بین شرائط عقلیه و شرعیه. آری در یک جهت دیگر تفاوت دارند و آن اینکه در شرائط عقلیه دخالت آنها در فعلیت غرض را خود عقل می‌فهمد و نیازی به بیان شارع مقدس نیست ولی در شرائط شرعیه، مدخلیت آنها در فعلیت غرض دانسته نمی‌شود 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 میسر است.

یکی از آن راهها اینست 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 مأمور به و واجب نفسی تعلق گرفته امر به شرط هم می‌کند یعنی در ضمن آن امر این شرط را بعنوان قیدی اخذ می‌کند مثلاً می‌گوید صل عن الطهاره یا عن الاستقبال و ...

ب: و یا به امر مستقلی امر به ایجاد شرط می‌نماید مثلاً می‌گوید تطهر للصلاه.

ولی علی کل حال مولی یک اراده مستقله ای به این شرط و سبب، در عرض اراده اش نسبت به ذات السبب ندارد بلکه اصاله و اولاً و بالذات مولی ذات السبب را اراده نموده و به همان امر کرده و ثانیاً و بالعرض یک اراده تبعی هم از مولی نسبت به این شرائط تعلق گرفته است.

ان قلت: اگر کسی بما بگوید که طبق این بیان شما که گفتید «شرائط شرعیه و عقلیه دخالتشان در فعلیت غرض مساوی است و نسبت به هریک از آن دو یک اراده تبعی تعلق گرفته و اما اصاله مطلوب و مراد مولی نیستند و در اصل مصلحت عمل دخالتی ندارند» پس اگر مکلف آمد این عمل را بدون شرائط انجام داد باید این عمل بدون شرائط، مجزی باشد و امثال امر هم شده باشد و حال آنکه بالاجماع مجزی نیست.

قلت: اینکه همه گفته اند امر سقوط نمی‌کند، نه بخاطر اینست

ص: ۱۷۰

که این شرائط دخیل در اصل غرض باشند بلکه لازمه اشتراط طهارت و استقبال و ... اینست که اگر مکلف عمل را بدون آن شرط انجام داد، مجزی نباشد و آن امر ساقط نگردد از این باب که اذا انتفی الشرط انتفی المشروط و گرنه شرط نمودن عبث و بیهوده خواهد بود چون وجودش کالعدم می شود و تعالی الله از اینکه کلام عبثی بگوید.

ایراد دوم: برفرض، قبول کنیم که تقیید مأمور به باین قید داخل در مأمور به است و جزئی از اجزاء آن می باشد «و لو تحلیلی و ذهنی» اما این دلیل آن نمی شود که ذات القید هم که منشأ انتزاع این تقیید است داخل در مأمور به باشد و مقدمه داخلیه شود بلکه ذات القید مقدمه خارجیه است و مع ذلك منشأ انتزاع تقیید است باین بیان که وقتی مکلف در خارج طهارت را ایجاد نمود این باعث می شود که تقیید صلاه به طهارت حاصل شود آنگاه صلاه مقید به طهارت انجام بگیرد.

تشبیه: ما نحن فيه شبیه مقدمات خارجیه خود اجزاء مأمور به است فی المثل برای رسیدن به سجود هوی و فرود آمدن لازم است مقدمه و لا شك در اینکه جزء سجود نیست و یا برای رکعت بعدی قیام کردن و برخاستن لازم است مقدمه و لا شك در اینکه این بلند شدن جزء رکعت بعدی نیست و ... حال همان طوری که این امور مقدمه جزء هستند و مع ذلك خودشان جزء نیستند هکذا در ما نحن فيه، طهارت مقدمه تقیید است ولی تقیید جزء است و طهارت جزئیت ندارد.

الحاصل: اینکه شما در باب شرائط شرعیه می گوئید: تقیید به آنها داخل است با توجه به اینکه تقیید یک جزء تحلیلی است پس شما فرض کرده اید که ذات قید خارج است مع ذلك چگونه بار دیگر فرض می کنید که این ذات القید هم، داخل است در مأمور به به امری که تعلق گرفته است به مقید؟ این یک بام و دوهوا خواهد بود!! (فتأمل).

۷- الشرط المتأخر

امر هفتم از امور نه گانه و تقسیم چهارم از تقسیمات آنست که شرائط شرعیه یا شرائط متقدم هستند یا شرائط مقارن و یا شرائط متأخر، بطور کلی در باب شرط و مشروط همیشه شرط از لحاظ رتبه تقدم بر مشروط دارد و مشروط همیشه رتبه متأخر است. و لکن از لحاظ زمانی در شرائط عقلیه زمانا هم شرط یا مقدم است و یا مقارن و تأخر آن محال است اما در شرائط شرعیه سه صورت پیدا می شود. برخی از شرائط زمانا هم تقدم بر مشروط دارند و پیش از مشروط انجام می گیرند نظیر وضوء و غسل و تیمم برای نماز که قبل از نماز انجام می گیرند. البته در این باب دو نظریه است: یکی اینکه خود همین افعال و کارها یعنی غسلات (شستن ها) و مسحات (مسح کشیدنها) شرط و مقدمه نمازند (در وضوء هم غسلات است و هم مسحات؛ و در غسل فقط غسلات؛ و در تیمم فقط مسحات). و دیگری اینکه آن اثر حاصله از این کارها که عبارتست از طهارت معنوی و باطنی، شرطیت دارد.

اینکه ما گفتیم وضوء و غسل و تیمم شرط متقدمند، بنا بر مبنای اول است. ولی بنا بر مبنای دوم، وضوء و غسل و تیمم شرط متقدم نخواهند بود بلکه شرط مقارن می شوند.

و بعضی از شرائط شرعیه هستند که زمانا مقارن با مشروط هستند و هم زمان با مشروط تحقق می یابند نظیر استقبال الی القبله 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 شرائط (شرائط مقدم بر مشروط و مقارن با آن) اجماعی است و مورد قبول همگان می باشد اما در قسم سوم- که نامش را شرط متأخر می گذاریم- اختلاف هست. شرط متأخر عبارتست از شرطی

ص: ۱۷۲

که زمانا تأخر از مشروط دارد و بعد از مشروط انجام می‌گیرد. حال سخن در اینست که آیا شرط متأخر ممکن است یا محال؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است که شرط شرعی از مشروطش متأخر باشد زمانا و یا ممکن نیست؟

گروهی از محققین اصولیین از قبیل میرزای نائینی و شیخ انصاری (رحمه الله علیهم) قائل به استحاله شده‌اند و گروهی دیگر از قبیل صاحب جواهر، صاحب عروه و جناب آخوند و ... (رحمه الله علیهم) قائل به امکان شده‌اند.

دسته اول که قائل به استحاله شده‌اند، شرائط شرعیه را به شرائط عقلیه قیاس نموده‌اند و گفته‌اند: همان گونه که در شرائط عقلیه محال است که شرط زمانا متأخر از مشروط باشد فهکذا در شرائط شرعیه.

بیان ذلك: در مقدمات عقلیه، تأخر مقدمه از ذی المقدمه بلا اشکال محال است بدلیل اینکه هیچ امر ممکن در خارج تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه ابتدا علت تامه آن موجود شود، علت تامه هم مرکب از سه جزء است:

الف- مقتضی ب- شرط ج- عدم المانع.

فی المثل سوختن فرش معلول آنست که آتشی باشد و مماس با فرش هم باشد و رطوبتی هم در کار نباشد. مادامی که یکی از این اجزاء سه گانه، 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 محالست. 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 منتظره ای در کار نیست که ما منتظر باشیم که بدنبال معلول، شرطی متحقق شود. حال این دسته آمده‌اند همین سخن را در شرائط شرعیه هم زده‌اند و استحاله شرط متأخر را نتیجه

ص: ۱۷۳

گرفته اند.

جناب مصنف می فرماید: قبل از هر چیز باید سرچشمه این بحث و گفتگو 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 عبارتست از اینکه 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 لاحقه در بیع فضولی، شرط صحت بیع سابق است یعنی شخص یک ماه قبل فضوله عبای زید را به عمر و فروخت و پولش را هم گرفت، این معامله فضولی است و معلق است به اینکه صاحب آن عبا اجازه دهد. حال پس از یک ماه، صاحب عبا خیردار شد و این معامله را امضاء کرد و گفت اجزت یا امضیت. این اجازه لاحقه، شرط صحت آن معامله سابقه است. البته در باب اجازه دو مبنی است:

۱- ناقله باشد، یعنی از همین الان که اجازه داده شد نقل و انتقال صورت می گیرد و عبا ملک مشتری و ثمن، ملک بایع می شود.

۲- کاشفه باشد، یعنی الان که اجازه داده شد این کاشف از آنست 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:

۱- کاشف حقیقی ۲- کاشف حکمی.

مراد در ما نحن فیه کشف حقیقی است [تفصیل مطلب را باید از مکاسب شیخ (ره) جویا شد]. حال بنا بر مبنای کاشفیت اجازه شرط لاحقه است ولی بر مبنای ناقله بودن اجازه شرط مقارن است نه لاحقه. (این مثال شرط احکام وضعیه است) حال این دو مورد و نظائر آن منشأ طرح این مباحث شده و علما در این مقام دو دسته شده اند:

جمعی قائل به استحاله و گروهی قائل به امکان شده اند، آنها که

ص: ۱۷۴

قائل به استحاله اند این گونه موارد را که ظاهراً شرط متأخر است توجیه و تأویل نموده اند، که جناب مظفر (ره) می فرماید: طرح این مباحث طول می کشد و ما فقط به نقل سخنی از استادمان میرزای نائینی (ره) اکتفاء می کنیم:

و احسن ما قیل: بهترین توجیهی که برای امکان شرط متأخر آورده شده است همانا توجیه میرزای نائینی (ره) می باشد و خلاصه فرمایش ایشان اینست که: ما دو دسته مقدمات و شرائط شرعیه داریم:

الف: مقدمات شرعیه مأمور به یا مکلف به و یا عمل انسان.

ب: شرائط شرعیه خود تکلیف و حکم شرعی و امر مولی خواه حکم وضعی باشد و خواه حکم تکلیفی.

اما شرائط مأمور به: اگر معنای شرط متأخر در شرائط مأمور به این باشد که این شرط برگردد و در ما سبق تأثیر بگذارد مثلاً غسل شب آینده برای زن مستحاضه، رافع حدث روز گذشته باشد این از محالات است همان طوری که در شرائط عقلیه چنین چیزی محال است هکذا در شرائط شرعیه هم محالست چون حدث در ظرف زمانی روز گذشته تحقق یافته و زمانش هم سپری شده است، دیگر معنی ندارد که شرط بعدی بیاید و در آن تأثیر کند و آن را رفع کند. اما اگر معنای شرط متأخر این باشد که مولی آن حصه ای از طبیعت را بر ما واجب نموده که به دنبالش این شرط متحقق شود، این هیچ گونه اشکالی ندارد بجهت اینکه دستورات مولی بر اساس مصالح و مفاسد می باشد و گاهی این ملاک در اصل طبیعت بنحو مطلق است، مولی اصل ایجاد طبیعت را می طلبد و گاهی در حصه معینه ای از آن طبیعت مصلحت وجود دارد، مولی آن حصه را واجب می کند و در این جهت لا فرق که آن حصه معینه مقید به قیدی باشد که سابق بر مأمور به است مثل نماز نسبت به وضوء و یا مقید به قیدی باشد که مقارن با مأمور به است مثل نماز نسبت به استقبال و یا مقید

ص: ۱۷۵

به قید متأخر باشد مثل صوم مستحاضه نسبت به غسل شب آینده یعنی مولی می بیند که صومی که بدنبال او غسل باشد برای مستحاضه مصلحت دارد لذا این حصه معینه را واجب می کند و این شرط متأخر تنها نقش کاشفیت دارد، یعنی کاشف از آنست که عمل در وقت خودش صحیحا انجام گرفته و نقش تأثیری ندارد، یعنی مؤثر در گذشته نیست تا شما اشکال کنید، پس در شرائط مکلف به، تصویر شرط متأخر ممکن است.

و اما شرائط خود حکم: «معنای شرائط حکم آنست که تا این شرط نیامده باشد، مولی نمی تواند حکمی نماید؛ مثلا استطاعت، شرط وجوب حج است؛ یعنی تا استطاعت نیامده است، مولی نمی تواند بگوید: یجب علیک الحج و...». حال در اینجا هم تصویر شرط متأخر باین صورت است که مولی وجود و حصول آن را در ظرف خودش فرض می کند و آن را مفروض التحقق می گیرد، سپس حکم می کند مثلا در مقام امر نمودن به حج و جعل این حکم، فرض وجود مستطیع را می کند و سپس امر می کند به اینکه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و در این جهت نیز لا فرق میان آن دسته از شرائط حکم که متقدم بر حکم باشند و یا شرائطی که مقارن و یا متأخر باشند مثل اینکه شارع مقدس در مورد شرط متأخر که مثلا 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 بشرط اینکه در آینده مالک اصلی اجازه دهد. با حصول این شرط، حکم به صحت نموده و جعل صحت کرده است و الا فلا.

تشبیه: برای تقریب بذهن، ما نحن فیه را مقایسه و تشبیه می کنیم به باب واجبات مرکبه تدریجیه.

فرض کنید واجبی داریم مرکب و دارای اجزا، و این اجزا هم دفعتا و در آن واحد قابل ایجاد نیستند بلکه تدریجا تحقق می یابند

ص: ۱۷۶

مثلاً- نماز واجبی است که دارای ۱۱ جزء است این اجزا آنا فانا وجود می یابند یعنی در آن اول تکبیره 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 تکبیره الاحرام مثلا و هکذا نسبت به یکایک اجزاء بعدی مراعی و مشروط است به اینکه آن آخرین جزء از این مرکب یعنی سلام نماز هم تحقق یابد و این مکلف هم از اول تا آخر واجد شرائط بوده باشد یعنی حیا، قدرت، عقل و ... داشته باشد چون اجزا بهم مرتبطند و واجب ارتباطی است نه استقلاللی. حال در ما نحن فیه 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 طوری که در واجب مرکب تدریجی مولی فرض حصول و تحقق بقیه اجزا را می نماید و سپس تکبیره الاحرام را بر فرض حصول سایر اجزاء، واجب می گرداند آنهم بنحو وجوب فعلی، همچنین در ما نحن فیه هم که وجوب مشروط به آمدن شرط متأخر است مولی 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 اینکه فعلیت آن مراعی باشد تا حین آمدن شرط متأخر پس باز هم توانستیم شرط متأخر را تصویر کنیم.

مرحوم مظفر می فرماید: بنظر من این تصویری که استادم از شرط متأخر عرضه نمودند مورد اشکال می باشد و لکن چون بنا بر اختصار است از بیان آن صرف نظر می کنیم.

(در پایان کلامی از صاحب محاضرات نقل می کنیم: فمره یکون قیدا لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولی باکرام زید مثلا فعلا بشرط مجی ء عمرو غدا فان المجعول فیه هو حصه خاصه من الوجوب و هو الحصه المقیده بمجی ء عمرو غدا فاذا تحقق القید

ص: ۱۷۷

فی ظرفه كشف عن ثبوتها فی موطنها و الا كشف عن عدم ثبوتها فيه و مره اخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر باكرام زيد غدا بشرط مجيء عمرو هذا اليوم و مره ثالثه بوجوده المقارن و ذلك كقوله و لله على الناس حج البيت ... سپس مثال عرفی می زنند: كالحمامات المتعارفه فی زماننا هذا فان صاحب الحمام یرضى فی نفسه رضا فعليا بالاستحمام لكل شخص بشرط ان یدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الاجره المقرره من قبله فالرضا من المالك فعلى و الشرط متأخر).

۸- المقدمات المفوّته

اشاره

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

۱- واجبات موقته

۲- واجبات غیر موقته.

اما اولی: واجب موقت عبارتست 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 صلاه یومیّه و ...

خود موقته هم بدو قسم تقسیم می شوند:

۱- مضیق

۲- موسع.

که در محل خودشان آنها را بیان کرده ایم، و در بحث ما این تقسیم نقشی ندارد.

و اما دومی: واجب غیر موقت آنست که از سوی شارع مقدس وقت خاصی برای آن در نظر گرفته نشده است مثل امر به معروف

ص: ۱۷۸

و نهی از منکر و جواب سلام و دفن میت و انقاذ غریق و ...

حال بحث ما راجع به مقدمات واجبات موقته است. فنقول: 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 ذی المقدمه واجب شده است. فی المثل قطع مسافت برای حج بر انسان مستطیع واجب می‌شود پیش از فرارسیدن ایام خود حج و وجوب آن و یا مثلاً غسل جنابت مقدمتا 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 این گونه مقدمات را مقدمات مفوته می‌گویند. وجه تسمیه اش آنست که این گونه مقدمات اگر پیش از وقت واجب و ذی المقدمه 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 عبارتند از:

۱- در باب مقدمات مفوته، برفرض که شارع مقدس حکم به وجوب این مقدمات نکند عقل ما مستقلاً حاکم به لزوم اتیان این‌ها است بدلیل اینکه اگر این مقدمات جلوتر انجام نگیرند لازم می‌آید که واجب در وقت خودش فوت شود.

۲- و 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 بنظر می‌رسد که این دو قانون عقلی با آن دو قانون دیگر عقلی تناقض دارند و سازگار نیستند. و آن دو قانون مسلم عبارتند از:

ص: ۱۷۹

۱- وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و مادامی که ذی المقدمه واجب نشود، مقدمه واجب نمی شود حال به هریک از معانی تبعیت که بوده باشد. آنگاه 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 می باشد؟

۲- مادامی که عملی بر انسان واجب نباشد که ترک آن عقاب ندارد آنگاه 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؟ درحالی 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؟

جناب مظفر (ره) می فرماید: بخاطر جمع ما بین این دو قانون عقلی در مطلق مقدمات واجب، با آن دو قانون عقلی در خصوص مقدمات مفوته (که در بدو امر بنظر می رسد که این ها 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 (ره) و گروهی در خصوص واجبات موقته مثل صاحب فصول (ره) و اگر این سخن ثابت شد که زمان وجوب از زمان واجب جلوتر است آنگاه به راحتی می گوئیم قبل از فرارسیدن وقت واجب، وجوب آن به درجه فعلیت رسیده است. و عملی که وجوبش بحد فعلیت رسیده باشد اگر بواسطه ترک مقدمه اش فوت شود عقاب دارد و عقابش هم علی القاعده است و لا- اشکال فیه. حال آنچه مهم است اینست که بر چه اساسی می توان فرض کرد که زمان وجوب مقدم بر زمان واجب باشد؟

ص: ۱۸۰

در اینجا انظار مختلف است و چهار طریقه و راه حل در این کتاب عنوان شده است:

۱- طریقه اول که طریقه صاحب فصول است.

اولین کسی که در صدد حل این مشکل برآمده جناب صاحب فصول است، ایشان آمده اند واجب را منقسم به دو قسم نموده اند:

۱- واجب منجز

۲- واجب معلق.

۱- واجب منجز عبارتست 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 منتظره ای در کار نیست بلکه هم اکنون تمام خصوصیات عمل در اختیار مکلف است و مکلف قادر به اتیان می باشد مثل معرفت.

۲- واجب معلق آنست که وجوب الآن 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 اینکه پس از استطاعت وجوب حج می آید 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 اینکه 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، روی این اساس وجوب قبل الوقت هم فعلی است و وقتی فعلی شد اولاً-لاً- مانع از فرض وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه ثانیاً ترک آن و معصیت آن بتوسط ترک مقدماتش ترک واجب است و استحقاق عقاب می آورد.

سؤال: فرق ما بین واجب معلق که صاحب فصول اختراع کرده با واجب مشروطی که مشهور می گویند چیست؟

ص: ۱۸۱

جواب: فرق آنست که در واجب مشروط علی المشهور اصل وجوب مشروط است به مجیء وقت یا سائر شروط ولی در واجب معلقی که صاحب فصول می گوید 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:

۱- 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 هم زمان با زمان واجب باشد و در ادامه همین امر هشتم روشن خواهیم ساخت ان شاءالله تعالی.

۲- ثانیاً: برفرض که واجب معلق یک امر ممکن باشد می گوئیم اینکه شما فرمودید در واجبات موقته قید که وقت باشد برگشت به واجب می کند و قید واجب است نه قید وجوب محتاج به اثبات است و ما از شما مطالبه بدلیل این مطلب می کنیم و صرف اینکه در مقدمات مفوته مقدمه پیش از زمان وجوب ذی المقدمه واجب می شود دلیل آن نمی شود که ما واجب معلق شما را بپذیریم، زیرا که راه بهتری داریم برای حل آن مشکل و تصحیح وجوب مقدمات مفوته قبل از وجوب ذی المقدمه که بزودی 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 درصدد توجیه و حل مشکل مذکور برآمده و راه حلی را پیشنهاد نموده جناب شیخ انصاری است.

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

ص: ۱۸۲

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

مشهور اصولیین فرموده اند 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 و المتفاهم العرفی اما شیخ انصاری (ره) 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 (ره) در کفایه عنوان نموده و جوابهائی هم داده است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم برخلاف مشهور علما، شیخ انصاری عقیده دارد به اینکه در کلیه واجبات مشروط قید به ماده برمی گردد و اصل وجوب مقید به این قید و مشروط به این شرط نیست و لافرق 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 الزکاه) و یا آن شرط از شرائط عامه و اولیه تکلیف باشد مثل (بلوغ، قدرت، عقل، حیا، و...).

معنای این سخن شیخ آنست 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 شرائطی که در واجبات اعتبار شده اند چه شرعی و چه عقلیه شرط واجب و قید ماده امر هستند روی همان استدلالی که دارد. منتهی شرائط و قیود واجب بر دو قسمند:

۱- برخی از این قیود، قیودی هستند که اخذ شده اند در واجب

ص: ۱۸۳

بنحو مفروض الحصول و الوقوع یعنی مولی فرض وجود آنها را نموده و فرموده اگر اتفاقاً این قید موجود شد باید این عمل را انجام دهی این گونه شرائط واجب التحصیل نیستند و حکمشان حکم شرط الوجوب است علی قول المشهور.

۲- برخی دیگر از قیود هستند که بنحو مفروض الوجود و الحصول اخذ نشده اند بلکه تحصیل آنها بر خود مکلف لازم و واجب است مقدمه للوصول الی الواجب (مثل وضوء للصلاه و قطع المسافه للحج و ...).

حال بنا بر تصویر شیخ هم باز وجوب همیشه فعلی است پیش از آنکه 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. و ثانیاً استحقاق عقاب بر ترک واجب بواسطه ترک مقدمه کاملاً بجا است فلا اشکال.

سؤال: فرق ما بین 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 شرائط عامه تکلیف.

راه حل سوم: ۳- بعضی از بزرگان این مشکل را از راه شرط متأخر حل نموده اند و آن اینکه فرموده اند ما برخلاف صاحب فصول و برخلاف شیخ انصاری معتقدیم که وقت در واجبات موقته شرط اصل وجوب است نه شرط واجب و لکن مدعی هستیم که این وقت در موقتات بنحو شرط متأخر اخذ شده یعنی مولی 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

ص: ۱۸۴

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: این ها راه حل هائی است که اصولیین در کتابهای خود آورده اند و لکن اولاً در هر کدام از این راهها فی 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 حلها نداریم فقط هریک از این بزرگان با مشکل مذکور برخورد نموده اند فکری کرده اند و این راهها را یافته اند و هرکس گمان نموده که راه فرار و تخلص از آن مشکل منحصر است به طریقی که او پیشنهاد نموده است و الا غیر از این دلیلی بر اثبات این طرق وجود ندارد.

و الذی اعتقده

طریقه چهارم: جناب مظفر می فرماید ما نیازی به این محاولات نداریم، بیان ذلک.

در اینجا دو مقام بحث داریم، مقام اول در رابطه با اشکال اول که چگونه ممکن است مقدمه پیش از ذی المقدمه واجب گردد؟

مقام دوم: در رابطه با اشکال ثانی که جریان استحقاق عقاب باشد.

در مقام اول ما به پیروی از استادمان مرحوم محقق اصفهانی معروف به کمپانی رحمه الله علیه معتقدیم که ریشه اصلی این اشکالات و ایرادها در اینست که مشهور اصولیین وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی المقدمه می دانند و چون قائل به معلولیت هستند اشکال می کنند به اینکه 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 باشد و مترشح از او باشد به نحو ترشح معلول از علتش اگرچه

ص: ۱۸۵

اذهان اصولیین پر شده از قول به علیت و معلولیت و این را یک امر مسلمی گرفته اند و انکار این سخن برای آنها عجیب و غریب می نماید و نمی خواهند زیر بار حرف ما بروند ولی ما منکر علیت و معلولیت هستیم و حرف بالاتری داریم که بیشتر مایه تعجب شما است و آن اینکه ما می گوئیم:

بنا بر قول به اینکه مقدمه واجب و جوب شرعی مولوی دارد (اگرچه حق عدم آن است) واجب و لازم و لا بد منه است که مقدمات مفوته پیش از جوب ذی المقدمه و جوب پیدا کنند و وجوبشان متقدم باشد و برای توضیح این سخن و رد مسئله معلولیت و جوب مقدمه نسبت به جوب ذی المقدمه به تجزیه و تحلیل مطلب می نشینیم:

در آغاز یک کبرای کلی راجع به مطلق اوامر چه گیری و چه نفسی بیان می کنیم و به دنبال آن تطبیق می کنیم آن کبری را بر باب مقدمه واجب بنحو مطلق چه مقدمات مفوته و چه غیر مفوته و سپس وارد بحث مقدمه مفوته می شویم و نتیجه مطلوب را ان شاءالله تعالی می گیریم.

اما بیان کبرای کلی:

مقدمتا باید بدانیم که ما انسانها در افعال اختیاری خودمان چند مرحله را طی می کنیم:

الف: تصور آن عملی که مطلوب ماست.

ب: تصدیق به فائده 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 فائده و آنهم مسبوق به تصور عمل است.

با حفظ این مقدمه در مورد افعال خداوند متعال می گوئیم:

ذات حق دارای دو دسته افعال است:

ص: ۱۸۶

۱- افعال تکوینی که همان ایجاد موجودات است انما امره اذا اراد لشیء ان یقول له کن فیکون.

بقول حکیم شبستری:

توانایی که در یک طرفه العین ز کاف و نون پدید آورد کونین

چو قاف قدرتش دم بر قلم زدهزاران نقش بر لوح عدم زد

۲- افعال تشریحی حق که عبارتست از امرها و نهیها. عملی را بر مکلفین تحریم می‌کند و عمل دیگری را واجب می‌سازد، پس علت فاعلی امرها و نهیها همانا خداوند است و لکن 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 امر اشتیاق به انجام عمل از دیگری پیدا بکند 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 مولی امر می‌کند و جعل داعی می‌نماید در دل و جان مکلف و او را به سمت انجام عمل دعوت می‌نماید.

و اما تطبیق آن بر بحث مقدمه واجب:

آنچه تا به حال گفتیم مربوط به مطلق اوامر بود چه اوامر نفسی و چه اوامر غیری حال از جمله آن اوامر، اوامر غیری و مقدمیه است. در باب مقدمه واجب هم بنا بر اینکه وجوب شرعی داشته باشد نخست باید در مولی 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 اینست که مولی یک شوق مستقلی نسبت به انجام آنها ندارد بلکه شوق مولی به انجام مقدمات به تبع شوق مولی به انجام ذی المقدمه

ص: ۱۸۷

است زیرا که وقتی فاعل مختار اشتیاق به انجام کاری داشت و آن کار محبوب و مطلوب او بود بالتبع شوق پیدا می کند به هرآنچه که این عمل متوقف بر آن باشد نظیر اینکه جناب عالی عاشق الله هستی و محبوب حقیقی تو او است ولی بالتبع به تمام آیات و مظاهر و مجالی او هم عشق می ورزی، گل را دوست می داری، مرغان چمن را دوست می داری، انسانهای کامل و متعالی و الهی را دوست می داری زیرا که تمام این ها مظاهر خدا هستند. حال پس از بیان این دو مرحله می آئیم بر سر مقدمات مفوته.

فنقول: 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 می گردند در اینجا بلا اشکال مولی یک شوق تبعی نسبت به انجام آن مقدمات در زمان سابق بر زمان ذی المقدمه پیدا می کند و چون این شوق مانعی ندارد شدت پیدا کرده و به درجه اراده حتمیه می رسد و در نتیجه از سوی مولی امر فعلی بدان تعلق می گیرد بخلاف ذی المقدمه که شوق مولی نسبت به آن اگرچه قبل الوقت هم بود، و لکن این شوق مانع دارد و آن عدم حلول وقت ذی المقدمه است و چون هنوز وقت آن نرسیده لذا این شوق به درجه اراده حتمیه نمی رسد و در نتیجه بعث فعلی و امر فعلی از سوی مولی به جانب آن تعلق نمی گیرد.

خلاصه اینکه هم شوق به مقدمات و هم شوق به ذی المقدمه هر دو برای مولی پیش از وقت حاصل و موجودند و شوق به مقدمات هم منبعث از شوق به ذی المقدمه است منتهی شوق نسبت به مقدمات چون مانعی ندارد لذا به درجه اراده فعلی می رسد و تأثیر می کند و مولی به آن امر می کند بخلاف شوق به ذی المقدمه که مانع دارد لذا تبدیل به اراده نمی شود و امر فعلی ندارد.

نتیجه: با این بیان مقدمات مفوته پس از زمان وجوب ذی المقدمه وجوب پیدا می کنند و هیچ محذوری هم ندارد که بلکه لا بد منه است

ص: ۱۸۸

و اگر غیر از این باشد محذور و اشکال دارد.

و لا تستغرب 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 می دهیم در خارج.

بیان ذلک:

وقتی انسان به انجام کاری اشتیاق و علاقه داشت بالتبع به انجام مقدماتش هم شوق پیدا می کند (مثلاً کسی به زیارت خانه خدا اشتیاق دارد با کمال میل کارهای مقدماتی آن را انجام می دهد از قبیل تهیه گذرنامه و یا با کمال میل قطع مسافت می کند و این مسیر را می پیماید و از خستگی و تشنگی و گرما و سرما باکی ندارد).

در بیابان گر بشوق کعبه خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مگیلان غم مخور

و چون مقدمات عمل باید جلوتر انجام بگیرند تا انسان بتواند ذی المقدمه را بدنبال آنها انجام دهد لذا شوق انسان به انجام مقدمات شدت یافته و به درجه اراده حتمیه می رسد و اراده جزء اخیر از علت تامه است که موجب تحریک عضلات انسانی شده و انسان را از جای می کند و وامی دارد به انجام مقدمات درحالی که هنوز وقت ذی المقدمه فرانسیده و اراده حتمیه ای که موجب تحریک عضلات نسبت به انجام ذی المقدمه باشد پیدا نشده و صرفاً در حد امکان باقی است یعنی ممکن است در آینده پس از طی مقدمات اراده حتمیه بر انجام ذی المقدمه پیدا بکند و ممکن هم هست که منصرف شود و انجام ندهد این وضع ما انسانها است در افعال و کارهای خارجی مان.

حال در افعال تشریحیه خداوند هم قضیه همین است که چون مقدمات واجب زمانا مقدم بر خود واجب هستند نسبت به آنها اراده

ص: ۱۸۹

حتمیه پیدا می کند و امر می کند بخلاف ذی المقدمه که مقید به وقت است و چون هنوز وقت آن فرانسیده از سوی مولی بالفعل وجوبی ندارد، پس به اعتقاد ما وجوب فعلی مقدمه مقدم بر وجوب فعلی ذی المقدمه است و لا محذور فیه بل هو المتعین خلافا للمشهور.

و این مطلب یک قانون کلی و همگانی است یعنی در هر کجا که متقدمی و متأخری باشد که تا عمل متقدم انجام نگیرد نوبت به متأخر نمی رسد انسان از ابتدا شوق به انجام آن متأخر دارد اما این شوق تدریجا و گام به گام به مرحله قصد و اراده می رسد و موجب انجام آن می گردد چنانچه 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 (مثلا شوق به انجام نماز دارد یا شوق به گرفتن صوم دارد و یا شوق به یک ساختمان مجللی دارد و یا شوق به رسیدن به درجات عالی علمیه دارد باید از همان پله اول شروع کند و آرام آرام این عمل را در خارج انجام دهد و به هر مرحله ای که می رسد اراده فعلیه نسبت به آن پیدا می کند و شوق او به سرحد اراده می رسد).

فعلی هذا گفتار مشهور که قائل به علیت و معلولیت بودند و وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی المقدمه می دانستند باطل است و تبعیت در باب مقدمه واجب به معنای دیگری است که همان معنای رابع باشد و قد تقدم ذکره.

مستشکل می گوید:

از طرفی خود شما در بحث خصائص وجوب غیری در خصیصه چهارم گفتید وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است اطلاقا و اشتراطا و از طرفی هم لا-شک در اینکه مطابق نظریه مشهور [خلافا لصاحب الفصول و للشیخ (ره)] وقت در واجبات موقته شرط اصل وجوب ذی المقدمه است یعنی مادامی که وقت نیامده وجوبی در کار نیست روی این حساب باید وجوب مقدمه هم مشروط باشد به آمدن وقت

ص: ۱۹۰

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 شرائط و قیود مثل استطاعت تمکن از نصاب و ... فرق دارد و آن اینکه سایر قیدها قید اصل وجوب هستند یعنی در اصل مصلحت امر دخالت دارند و مادامی که حاصل نشده اند امر مولی 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 موقت نیست بلکه باید این وقت مفروض الوجود اخذ شود که اگر آمد عمل بر شما واجب می گردد ولی تحصیل آن لازم نیست بجهت اینکه وقت و لو اینکه شرط واجب است اما مثل وضوء 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 سر اینکه قبل الوقت بعثی و امری در کار نیست آنست 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 آنست که المتضایفان متکافئان قوه و فعلیه امکانا و وجودا.

اگر ابوت زید نسبت به عمرو بالقوه باشد بنوت عمرو هم نسبت به زید بالقوه است و اگر بالفعل بود، 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 الحجج خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

ص: ۱۹۱

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 نمی پذیریم چون مستلزم انفکاک انبعاث از بعث است و هو محال. هذا بالنسبه الی ذی المقدمه.

بخلاف مقدمه مفوته واجب که قبل الوقت انبعاث به جانب آن ممکن است فالبعث ایضا ممکن ذی المقدمه چون مبتلا به مانع است که عدم حلول وقت باشد وجوبش به درجه فعلیت نمی رسد ولی مقدمات مبتلا به این مانع نیستند پس وجوبشان فعلی است.

و یتفرع علی هذا: بر این بیانات ما یک ثمره عملی هم مترتب می شود و آن اینکه اگر مقدمات مفوته عبادی باشند (مثل وضوء- غسل- تیمم) مکلف می تواند قبل الوقت آنها را به قصد وجوب بجا آورد.

و اما مقام ثانی: داستان استحقاق عقاب است بر ترک واجب به سبب ترک مقدمات آن با اینکه هنوز وجوب واجب فعلی نشده و بعدا هم نخواهد شد جناب مظفر می فرماید از مطالبی که در رابطه با مقام اول گفتیم جواب این مشکل نیز داده می شود و آن اینکه در واجبات موقته اگرچه قبل الوقت وجوب به درجه فعلیت نرسیده در اثر ابتلای به مانع که عبارتست از فرانسیدن زمان آن واجب و لکن تکلیف نسبت به ذی المقدمه تام الاقتضاء است و مولی قبل الوقت هم شوق به انجام آن عمل دارد و چون تام الاقتضاء است رفع این تکلیف و جلوگیری کردن از فعلی شدن آن تفویت غرض مولی است آنهم غرضی که معلوم و مسلم است و چنین کاری ظلم بر مولی است و خارج شدن از شئون بندگی مولی است و تمرد و عصیان بر مولی است و موجب استحقاق عقاب و مذمت می گردد و لو 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

ص: ۱۹۲

استطاعت نکرد این ظلم بر مولی کرده و یا در باب زکاه اگر تحصیل تمکن از نصاب نکرد این تمرد بر مولی است به جهت اینکه قیاس مع الفارق است چون در باب حج نسبت به استطاعت اگر کسی تحصیل استطاعت نکرد تفویت غرض معلوم مولی آنهم غرضی که تام الاقتضاء باشد نشده و در نتیجه عدم تحصیل استطاعت مستلزم ظلم بر مولی نیست و میزان در استحقاق عقاب هم تحقق عنوان ظلم است از عبد نسبت به مولی که ظلم عقلا قبیح است بخلاف ما نحن فیه که باب موقتات باشد.

۹- المقدمة العبادیه

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

جناب مظفر (ره) می فرماید: از طرفی هنگامی که ما به شریعت مقدسه مراجعه می کنیم می بینیم:

اولا: به دلایل فراوانی ثابت شده که برخی از مقدمات، مقدمه عبادیه هستند و مقدمیت از برای واجب ندارند مگر اینکه به قصد قربت اتیان شوند.

ثانیا: بدلائل فراوانی ثابت شده که بر این گونه مقدمات مستقلا و جدای از ذی المقدمه ثواب مترتب است:

الوضوء نور و الوضوء علی الوضوء نور علی نور و مقدماتی که دارای این دو خصیصه باشند منحصر عبارتند از: طهارات ثلاث یعنی وضوء و غسل و تیمم از طرف دیگر مادر امر سوم از این امور تسعه گفتیم که اولاً واجبات غیریه و مقدمیه ذاتا توصلی هستند یعنی هدف از انجام آنها مجرد توصل و چاره جوئی به سوی ذی المقدمه است و بهر قصدی که انجام پذیرد مقدمیت تحقق یافته و مطلوب حاصل شده و لذا اگر از طریق غصبی هم قطع مسافت

ص: ۱۹۳

نماید لطمه ای به اعمال حج او وارد نمی شود و لو غصب کرده و از آن حیث عاصی و معاقب است چون قطع مسافت مقدمه است و ایضا اگر تطهیر ثوب از طریق آب غصبی هم انجام بگیرد مقدمیت للصلاه درست می گردد و ...

و ثابثا واجب غیری بما هو واجب غیری هیچ گونه استحقاق ثوابی بر اتیان آن نیست چنانکه 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 مقدمتا 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 لا ریب فیه است کما اینکه استحقاق ثواب بر اتیان این ها نیز امری است مسلم و جای تردید نیست. بلکه در حقیقت این دو اشکال بر آن اصول و قواعدیست که ما در باب مقدمه واجب تأسیس نمودیم، پس باید برگردیم به آن اصول خودمان و آن اصول را تصحیح کنیم به این وسیله که عبادیت طهارات ثلاث را جوری توجیه کنیم که با توصلی بودن اوامر غیره سازگار باشد، در اینجا راه های فراوانی ارائه شده ولی به عقیده ما راه حل اینست که بگوئیم:

ص: ۱۹۴

از مسلمات است که طهارات ثلاث شرط صحت صلاه هستند و عند الشارع انجام صلاه صحیحا متوقف بر یکی از این طهارات ثلاث است منتهی کلام در اینست که آیا صحت صلاه متوقف است بر مجرد اعمال وضوء یا غسل یا تیمم و لو بدون قصد قربت؟ و یا اینکه متوقف است بر انجام این امور با قصد قربت؟

مسئله احتمال ثانی صحیح است یعنی منحصرآ صحت صلاه متوقف است بر اتیان این امور با قصد قربت نه مجرد اعمال صوری و ظاهری و پیکره وضوء یا غسل، بنابراین مطلق الوضوء او الغسل او التیمم شرط صحت صلاه نیست بلکه وضوی عبادی یعنی وضوئی که با قصد قربت انجام شود و عبادت باشد او مقدمه صلاه است.

و علیه: روی این اساس عبادیت وضوء پیش از تعلق امر غیری و مقدمی به آن فرض شده و ثابت گشته چون فرض ما اینست که امر غیری به وضوئی که عبادت باشد تعلق گرفته نه به مطلق وضوء چه عبادی باشد و چه نباشد. بنابراین عبادیت وضوء از ناحیه این امر غیری و مقدمی سرچشمه نگرفته تا شما بفرمائید که امر غیری عبادت درست کن نیست و صرفا یک امر توصلی است بلکه عبادیت آن پیش از فرض تعلق امر غیری مفروض الحصول قرار گرفته، سپس امر غیری 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 وضوء ثواب هم مترتب می شود بدان جهت که وضوء فی حد نفسه عبادت است و هر عبادتی ثواب دارد و این استحقاق ثواب از ناحیه امر غیری نیامده تا شما بگوئید امر غیری 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 بزرگتری تولید می گردد و آن اینکه:

مقدمتا باید بدانیم که در باب عبادیت یک عملی اختلاف است که آیا مصحح عبادیت عمل عبارتست از قصد امتثال امر و یا وجود

ص: ۱۹۵

رجحان و مطلوبیت ذاتیه کفایت می کند در عبادیت یک عمل و اتیان آن به قصد قربت؟

در مسئله دو قول وجود دارد:

۱- مشهور علماء عقیده دارند که عبادیت عبادت در گرو قصد امتثال امر است که باید بالفعل امری باشد و عمل به قصد آن امر اتیان شود تا عبادت باشد.

۲- گروهی از علماء متأخر برآنند که وجود مطلوبیت ذاتیه کفایت می کند در عبادیت یک عمل و استناد آن بسوی مولی و انجام آن به قصد قربت و لو امر فعلی از مولی صادر نشده باشد و عقیده مظفر همین است کما سیاتی در همین بحث و مباحث آینده مکرراً، حال اشکالی که مطرح می شود بنا بر معنای مشهور است و آن اینکه:

مستشکل می گوید: اگر عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه امر غیر درست نشده باشد پس با کدامین امر عبادیت آنها درست شده؟

بیان ذلک: از طرفی فرض اینست که این طهارات ثلاث هیچ امر دیگری ندارند به جز همان امر غیر و مقدمی و از طرفی هم فرض اینست که بنا بر قول مشهور قوام عبادیت عبادت به اینست که امری به او تعلق گرفته باشد و عمل به قصد امتثال امر اتیان شود تا عبادت شود و الا عبادیت نخواهد داشت پس باز هم بالاخره مطلب برمی گردد به امر غیر که اگر بخواهیم عبادیت این طهارات را درست کنیم باید با همین امر مقدمی درست شود چون امر دیگری نیست درحالی که این امر غیر هم محال است که مصحح عبادیت طهارات ثلاث باشد چون یا مستلزم خلف است و یا مستلزم دور.

اما بیان خلف: از طرفی علی المشهور عبادیت طهارات ثلاث متوقف است بر اینکه امر غیر جلوتر به آنها تعلق بگیرد تا بعداً عبادت شوند و از طرف دیگر فرض ما آنست که امر غیر متأخر از فرض عبادیت آنها است چون طبق بیانات قبلی امر غیر تعلق گرفته به

ص: ۱۹۶

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 غیرى آمده مقدم شده و آنچه که فرض اینست که متقدم است یعنی عبادیت وضوء آمده متأخر شده و هذا خلف.

اما بیان دور: عبادیت طهارت ثلاث متوقف است بر آمدن امر غیرى چون امر دیگری در کار نیست تا از ناحیه آن عبادیت بیاید و فرض هم اینست که علی المشهور در عبادیت عبادت قصد امر لازم است و از آن طرف آمدن امر غیرى هم متوقف است بر عبادت بودن طهارت ثلاث چون امر غیرى 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 جوابهائی داده اند.

جواب جناب مظفر: ایشان می فرماید: بنظر من بهترین جواب آنست که بگوئیم:

مصصح عبادیت طهارت ثلاث این امر غیرى نیست تا خلف و یا دور لازم آید بلکه مصصح آن عبارتست از یک امر نفسی استحبابی که به ذات این اعمال تعلق گرفته و این اعمال را فی نفسها مستحب گردانیده پیش از آنی که مقدمه واجب قرار گیرند و امر غیرى بر آنها تعلق بگیرد و این استحباب نفسی که در این اعمال هست همچنان باقی است حتی پس از فرض امر غیرى و مقدمی منتهی نه با حدود و مشخصات استحبابی که عبارت باشد از رجحان الفعل مع جواز الترك زیرا پرواضح است که با آمدن امر غیرى دیگر جواز ترکی در کار نیست بلکه وجوب فعل و منع از ترک در کار است.

و سر اینکه استحباب بعد از آمدن امر غیرى هم باقی است آن است که استحباب در حقیقت مرتبه ضعیفه طلب است و وجوب مرتبه شدیدیه آن و اگر وجوب آمد و بر استحباب عارض شد چنین نیست

ص: ۱۹۷

که استحباب بکلی معدوم شود و جای آن وجوب گذاشته شود بلکه آمدن وجوب موجب اشتداد وجود استحباب می شود و او را به مرحله شدید و قویه 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 کم رنگ را بر او افزودید و شدیدتر گردید و پررنگ تر شد این معنایش انعدام مرتبه ضعیفه نیست بلکه مرتبه ضعیفه هست و الآن کامل تر و شدیدتر شده.

و هکذا 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 در آمده و جواز ترک ندارد و نظیر اینکه دانش آموز معلوماتی را که امسال کسب کرده در سال آینده کامل تر می سازد نه اینکه معلومات قبلی را بکلی از دست بدهد و معلومات جدید پیدا کند و نظیر افزودن درجه حرارت آب تا به سرحد صددرجه برسد و تبدیل به بخار شود حال وقتی که عبادیت این طهارات ثلاث از ناحیه امر نفسی استحبابی درست شد آنگاه می گوئیم: امر غیر ما را دعوت می کند به جانب عملی که فی نفسه عبادت است و عبادیت آن از ناحیه امر غیر نیامده تا ما دچار مشکل باشیم این بهترین جواب است به نظر ما.

دو نکته: ۱- این جواب در کفایه مرحوم آخوند آمده و در فوائد میرزای نائینی نیز بیان شده.

۲- این جواب مبتنی بر دو معنی است:

الف- مقدمه واجب وجوب شرعی داشته باشد.

ب- در عبادیت عبادت قصد امتثال امر لازم باشد و هر دو مبنی را ما قبول نداریم کما سیاتی.

و لکن هذا الجواب: جناب مظفر می فرماید: این جواب با همه حسن و نیکوئی که دارد به این مقدار از بیان کافی نیست که ریشه اشکال را بسوزاند و حل مشکل نماید زیرا کسی را رسد که بگوید:

ص: ۱۹۸

اگر مصحح عبادیت طهارات ثلاث عبارت از یک امر استحبابی نفسی باشد لازم می آید که انجام این مقدمات خارجا صحیح نباشد مگر در یک صورت و آن صورتی است که مکلف این اعمال را به قصد امتثال همان امر استحبابی نفسی بجا آورد درحالی که هیچ کس چنین فتوائی نداده بلکه همه می گویند اگر مکلف این عمل را به قصد امتثال همان امر غیري هم بجا آورد کافست و وضو یا غسل او صحیح است و بلکه بالاتر از این گروهی از فقها می گویند اگر وقت واجب داخل شده مکلف باید عمل را به قصد امتثال همین امر غیري بجای آورد و به قصد دیگری حق ندارد اتیان کند حال این مشکل را چه باید کرد؟

جناب مظفر می فرماید ما آن جواب فوق را تکمیل می نمائیم تا این سؤال نیز پاسخ داده شود و آن اینکه ما می گوئیم:

مراد آن مجیب از اینکه عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه امر استحبابی نفسی آمده این نیست که بعد از تعلق امر غیري و مقدمه شدن طهارات ثلاث هم مکلف باید عمل را به قصد امتثال آن امر استحبابی بجای آورد تا شما آن اشکال را بکنید، شاهد بر اینکه مراد مجیب آن نیست اینکه:

خود مجیب گفت با آمدن امر غیري آن استحباب نفسی بحده باقی نمی ماند بلکه شدت پیدا می کند و به مرحله وجوب می رسد.

پس مراد مجیب چیست؟ مرادش آنست که از طرفی چون امر غیري تعلق گرفته به طهارتی که عبادت باشد نه ذات العمل علی الاطلاق و از طرفی هم این عبادیت محال است که از ناحیه امر غیري بما هو امر غیري درست شود چون امر غیري یک امر توصلی است لذا ما 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 غیري به حد استحبابی اش که جواز ترک باشد باقی نمی ماند اما

ص: ۱۹۹

عبادیت او محفوظ است و از بین نمی رود زیرا که مناط و معیار در عبادیت یک عمل جواز ترک آن عمل نیست تا شما بگوئید حالا- که جواز ترک نیست پس عبادیت هم نیست بلکه مناط و معیار در عبادیت همانا مطلوبیت ذاتیه عمل است و آن مطلوبیت بعد از تعلق امر غیره هم باقی است و همان موجب عبادیت این عمل است.

و اذا صح: و هنگامی که دو مطلب را پذیرفتیم:

یکی اینکه امر غیره تعلق گرفته به طهارات ثلاث بما هی عباده نه به ذات طهارات ثلاث علی الاطلاق.

دیگری اینکه با آمدن امر غیره استحباب بحده باقی نمانده بلکه مندک در امر غیره شده و فانی در او شده و هضم در او گردیده باین معنی که امر غیره استمرار و تداوم همان استحباب نفسی و مطلوبیت ذاتیه ای است که عمل جلوتر داشته.

با قبول این دو امر می گوئیم پس از آمدن امر غیره و مقدمه واجب شدن طهارات ثلاث، بالفعل تنها امر غیره موجود است و همین امر صالح است برای دعوت بسوی آن عبادت زیرا این امر غیره با سایر اوامر غیره متفاوت است و آن اینکه سایر اوامر غیره ای که متعلق به مقدمات غیر عبادی هستند (مثل امر به قطع مسافت و ...) به همان توصلی بودن خودشان باقی هستند ولی خصوص این امر غیره متعلق به وضو یا غسل یا تیمم اگرچه اولاً و بالذات توصلی بوده ولی ثانیاً و بالعرض آمده تعبدی شده و رنگ عبادت به خود گرفته و صبغه الهی شده [که صبغه الله و من احسن من الله صبغه] منتهی عبادیت آن از ناحیه ذات امر غیره سرچشمه نگرفته تا شما بگوئید امر غیره ذاتاً توصلی است و محال است که تعبدی باشد بلکه عبادیت آن از اینجا ناشی شده که این امر غیره استمرار آن مطلوبیت ذاتیه و استحباب نفسی ای 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 که

ص: ۲۰۰

استحباب بحدّه باقی نمانده بلکه فانی و مندک در وجوب غیری گردیده و قصد الاستحباب ممکن نیست.

نعم یقیناً: تنها اشکالی که باقی مانده آنست که طهارات ثلاث ذاتا عبادت هستند و امر غیری به ذات عبادت تعلق نگرفته [چون علی الفرض امر غیری تعبدی نیست بلکه توصلی است] بلکه امر غیری تعلق گرفته به طهارتی که عبادت باشد یعنی الوضوء العبادی و هر امری هم مکلف را دعوت می نماید به همان چیزی که به آن تعلق گرفته اگر تعلق به ذات العمل گرفته به همان ذات الفعل دعوت می کند و اگر تعلق به عمل عبادی با وصف عبادی بودن گرفته به همان عمل دعوت می کند.

و لکن ندفع: جواب این اشکال هم آنست که اگر به قصد امر غیری محض اتیان کند اشکال وارد است که ذات العباده را چگونه به قصد امر غیری اتیان کند اما در اینجا مکلف عمل را به قصد امر غیری که مندک شده در او امر استحبابی بجا می آورد.

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

هذا کله: تمام سخنانی که تا بحال در رابطه با اشکال خلف یا دور بیان کردیم مبتنی بر دو مبنی بود:

یکی اینکه مقدمه واجب امر غیری و وجوب غیری شرعی داشته باشد. دیگری اینکه در عبادت عبادت قصد امتثال امر معتبر باشد کما هو المشهور.

و لکن ما هیچ کدام از این دو مبنی را قبول نداریم:

اما مبنای اول: را در مبحث آینده که تحت عنوان نتیجه بیان خواهیم داشت باطل خواهیم ساخت اما مبنای دوم: به اعتقاد ما در

ص: ۲۰۱

عبادیت یک عمل و مقرب بودن آن و انتساب آن بسوی مولی وجود امر فعلی لازم نیست بلکه همین اندازه ملاک امر فعلی باشد کفایت یعنی ما احراز کنیم که این عمل محبوب مولی است در این صورت می توانیم 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 مولی احراز نشده حق نداریم عمل را به قصد قربت و اینکه مولی این عمل را می خواهد و دوست می دارد انجام دهیم زیرا ای 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 مولی مانعی در کار است که بالفعل نمی تواند امر کند.

مثلا عبد ناظر است به اینکه فرزند دلبد مولی داخل حوض آب افتاده و در حال غرق شدن است و مولی هم در آنجا حضور ندارد که فرمان بدهد انقذ الغریق: ولی عبد یقین دارد که نجات فرزند مولی محبوب و مطلوب مولی است اینجا لازم نیست امر فعلی فرابرسد بلکه همین مقدار که احراز ملاک کرده کفایت که برود اتیان کند حال وقتی ما این مبنی را پذیرفتیم در ما نحن فیه در رابطه با مشکل عبادت طهارات ثلاث می گوئیم: کسی که مقدمات عمل را انجام می دهد تاره به قصد توصل به ذی المقدمه نیست (مثلا تطهیر ثوب می کند برای اینکه از نظافت خوشش می آید و از کثافت متنفر است).

ولی تاره: این مقدمات را انجام می دهد به قصد توصل به ذی المقدمه در این صورت از همان ابتدا که شروع می کند به انجام مقدمات در انجام خود ذی المقدمه وارد شده آنگاه اتیان به مقدمات خودش امثال امر نفسی ای است که مولی نسبت به ذی المقدمه ای دارد که او خود عبادت است و کسی که به عنوان توصل وارد انجام مقدمات شود این عمل اطاعت مولی است و انقیاد در برابر مولی است و لذا عبادت است و ثواب هم دارد و نیازی هم به وجوب غیره و آمدن

ص: ۲۰۲

امر مقدمی شرعی نداریم.

و من هنا: از همین جا که اگر مکلف مقدمات عمل را به قصد توصل به ذی المقدمه اتیان کند بر این مقدمات ثواب داده می شود می گوئیم این مطلب اختصاص به مقدمات عبادیه ندارد بلکه کلیه مقدمات واجب چه مقدمات عبادی و چه غیر عبادی اگر به قصد توصل به ذی المقدمه اتیان شوند ثواب به مقدمه شروع در امثال ذی المقدمه است و فاعل آن مستحق ثبوت است.

پس اگر تطهیر ثوب کند بقصد 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 ذی المقدمه و چه واجبات مقدمی، چه تعبدیات و چه توصلیات اگر بقصد قربت انجام بگیرند ثواب دارند مثلاً انقاز غریق اطفاء حریق تجهیز میت و ... اگر بقصد قربت اتیان شوند ثواب دارند و بلکه دائره مطلب را توسعه داده می گوئیم در کلیه افعال مباح (مانند اکل و شرب و ...) نیز اگر قصد قربت کند، ثواب بر آن اعمال مترتب می گردد. منتهی میان واجبات تعبدیه و مقدمات عبادیه با واجبات توصلیه و مقدمات غیر عبادیه یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه در واجبات توصلی مثل انقاز 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 ذلك: مؤید این سخن ما که 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 حافیا بسوی کعبه، یا بسوی کربلا، خوب اگر

ص: ۲۰۳

کسی از آغاز به قصد زیارت سفر را آغاز کرده بر خود این گامهایی که برمی دارد به او ثواب می دهند زیرا پرواضح است که ما بین کسی که به قصد تجارت به مکه یا کربلا می رود و ضمناً زیارتی هم می کند با آن کسی که به قصد زیارت از وطن خارج می شود فرق است و این دومی از آغاز عملش رنگ عبادت دارد و به قصد توصل است و لذا بر خود این مقدمات ثواب دارد بخلاف اولی، و بنابراین ما نیازی به آن توجیهاتی که در امر ثالث در رابطه با این گونه روایات کردیم، نداریم که می گفتیم ثواب مال خود ذی المقدمه است منتهی روایات این ثواب را پخش و توزیع نموده بر مقدمات عمل و سهمی را بحسب ظاهر به آنها داده از این حیث که آن مقدمات کثیره در ازدیاد مشقت عمل نقش داشته اند لذا مجازاً اسناد داده ثواب را به مقدمات: ولی حالا با این سخنان ما نیازی به آن توجیهات نداریم زیرا تمام آن توجیهات مبتنی بر مبنای مشهور بود که اولاً مقدمه را واجب بوجوب شرعی می دانند و ثانیاً در عبادیت عبادت قصد امتثال امر را لازم می دانند و ما هر دو مبنی را قبول نکردیم.

ان قلت: هر امری ما را دعوت می کند به آن عملی که به آن تعلق گرفته، اگر به مقدمه تعلق گرفته بهمان مقدمه دعوت می کند و اگر به ذی المقدمه تعلق گرفته فقط به ذی المقدمه دعوت می کند و اگر به هر دو تعلق گرفته به هر دو دعوت می کند، روی این اصل آن امری که به ذی المقدمه تعلق گرفته که مثلاً نماز باشد فقط مکلف را بهمان عمل دعوت می کند و محال است که خود همان امر بسوی مقدمات مثل وضو دعوت کند مگر آنکه یک امر دیگری از این امر به ذی المقدمه مترشح شود و بالتبع به آن مقدمه تعلق بگیرد و همین امر داعی به مقدمه باشد و آن امر مترشح منحصرأ یک امر غیرى خواهد بود دوباره اشکال از ریشه برمی گردد که این امر غیرى عبادت درست کن نیست و امر دیگری هم علی الفرض وجود ندارد پس عبادیت از کجا آمده؟!!

ص: ۲۰۴

قلت: ما هم قبول داریم که هر امری فقط دعوت می کند مکلف را به متعلق خودش و لکن ما نخواستیم بگوئیم که همان امر به ذی المقدمه بنفسه داعی بسوی مقدمات هم هست تا شما اشکال کنید بلکه ما می گوئیم: داعی بسوی انجام مقدمات بقصد توصل به ذی المقدمه عقل است و در مبحث آینده ثابت خواهیم کرد که از این حکم عقل حکم شرعی استکشاف نمی شود 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 ذی المقدمه عبادی و قبلا- گفتیم که مصحح عبادیت یک عبادت که منحصر به قصد امتثال امر نیست خلافا للمشهور.

روی این بیانات ما به این نتیجه می رسیم که: تاره واجب ذات الفعل است و تاره الفعل العبادی است اگر ذات العمل باشد نظیر تطهیر لباس و بدن از نجاست ظاهری مثل بول، دم و ... در این صورت عقل حکم می کند که تو ملزمی آن عمل را اتیان کنی بهر قصدی که باشد و لکن پرواضح است که اگر مکلف آمد و به قصد قربت این مقدمه را اتیان نمود عمل عبادت می شود و ثواب هم دارد و الا فلا، و اگر عمل عبادی مقدمه باشد مثل وضو، غسل و تیمم، در اینجا عقل ما را ملزم می کند که عمل را به قصد قربت بجا آوریم و فرض هم اینست 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.

النتیجه: بدنبال بیان این امور نه گانه در رابطه با مبحث مقدمه واجب حال در پایان برمی گردیم به اصل بحث در باب مقدمه واجب:

بحث ما در این است که آیا ما بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب

ص: ۲۰۵

شرعی مقدمه ملازمه عقلیه هست یا نه؟

به عبارت دیگر خود عقل ادراک می کند لابدیت مقدمه را و حکم بلزوم اتیانش می کند اما آیا علاوه بر این ادراک هم می کند که این مقدمات عند الشارع هم لزوم دارند یا نه؟ در مسئله اقوال فراوانی است که همچنان با مرور زمان بیشتر شده و می شود و به نظر ما اهم آن اقوال ۱۰ قول است که بترتیب ذکر می کنیم:

۱- مشهور علما بر آنند که مقدمه واجب مطلقا 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 مطلقا واجب نیست.

۳- جمعی تفصیل داده اند 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، گفته اند مقدمات سببیه واجب نیستند ولی سایر مقدمات واجبند.

تعریف این امور: اصولیین قدیم مقدمه خارجی را در کتب اصولیه تفصیلا بازگو می کردند و برای آن پنج قسم ذکر می کردند.

الف- سبب یا مقتضی ب- شرط ج- عدم المانع د- معد ه- علت تامه.

الف- سبب و مقتضی: عبارتست از آن مقدمه خارجی ای که تأثیر در وجود شیء می کند مثل نار نسبت به احراق

ب- شرط: آن مقدمه خارجی ای است که خودش اثر ندارد در تحقق ذی المقدمه لکن اثرش این است که اگر مقتضی بخواهد تأثیر کند در وجود مقتضی باید این شرط باشد مثل محاذاه و تماس بودن نار با فرش.

ج- عدم المانع، مانع آن است که نمی گذارد 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.

ص: ۲۰۶

د- معد: اما معد آن مقدمه خارجییه ای است که نه خودش مؤثر در وجود شیء است و نه دخالت بنحو شرط در تأثیر دارد و نه عدمش مانع است بلکه کارش این است که نزدیک می کند علت را به معلول مثل وجود پدر نسبت به پسر، زارع نسبت به زرع و ...

ه- علت تامه: و اما علت تامه مجموع مرکب از مقتضی و شرط و عدم المانع و معد را گویند.

۴- جمعی دیگر همین تفصیل را داده اند ولی بعکس دسته سوم یعنی گفته اند مقدمات سببیه واجب و غیر سببیه غیر واجب.

۵- میرزای نائینی تفصیل داده میان شرط شرعی و شرط عقلی به اینکه فرموده اند شرائط شرعیه واجب بوجوب گیری نیستند از آن جهت که این ها واجب بوجوب نفسی اند مثل اجزا و محال است که دوباره واجب بوجوب گیری باشند، چنانکه در مطلب ششم از امور تسعه تحت عنوان «الشرط الشرعی» تفصیلاً ذکر شد ولی شرائط غیر شرعیه وجوب گیری دارند.

۶- تفصیل داده اند میان شرائط شرعیه و شرائط عقلیه منتهی بعکس صورت خامسه یعنی گفته اند شرائط شرعیه واجب بوجوب غیر هستند ولی شرائط غیر شرعیه واجب بوجوب شرعی نیستند.

۷- تفصیلی که معروف است از صاحب فصول که فرموده مقدمات موصله واجبند ولی مقدمات غیر موصله واجب نیستند منظور از مقدمه موصله آن مقدماتی است که بدنبال انجام آنها، ذی المقدمه انجام بگیرد که این ها را موصله یعنی رساننده به ذی المقدمه گویند، بنابراین هر مقدمه ای که بدنبال آن ذی المقدمه تحقق یابد آن مقدمه واجب است و هر مقدمه ای که به دنبالش ذی المقدمه حاصل نشود آن مقدمه واجب نیست.

۸- تفصیلی که منسوب به شیخ انصاری است که فرموده:

مقدماتی که به قصد توصل به ذی المقدمه انجام می گیرند واجبند و مقدماتی که قصد نشده به سبب آنها توصل واجب نیستند یعنی مکلف

ص: ۲۰۷

باید نصب سلم را مثلاً به عنوان مقدمیت برای کون علی السطح انجام دهد تا وجوب مقدمی پیدا کند و الا نصب سلم بدون این قصد وجوب مقدمی ندارد.

۹- تفصیلی که منسوب به صاحب معالم است که در پایان مسئله ضد به آن اشاره نموده است و آن اینکه همیشه وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است اگر مکلف اراده کون علی السطح را داشته باشد نصب سلم بر او واجب می‌گردد و الا فلا، اما خود ذی المقدمه وجوبش مشروط به اراده نیست بلکه مطلق است نسبت به آن یعنی تحصیل اراده لازم است، بعد که اراده کرد ذی المقدمه را آنگاه انجام مقدمات هم لازم می‌شود.

دو نکته:

۱- تفاوت این سه نظریه باهم: قصد و اراده وصول به ذی المقدمه بنا بر قول صاحب معالم شرط وجوب مقدمه است ولی بنا بر قول صاحب فصول و شیخ انصاری (ره) شرط واجب است، و تفاوت نظر شیخ با صاحب فصول در قصد وصول است به اینکه اگر با قصد وصول به ذی المقدمه مقدمات را انجام داد بقول شیخ امر مقدمی را امتثال نموده و لو بعداً مانعی بیاید و جلو تحقق ذی المقدمه را بگیرد و اما بنا بر قول فصول (ره) اگر بدنبال مقدمات، ذی المقدمه تحقق یافت کاشف از آنست که مقدمات واجب بوده و الا 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 عند الشیخ و هم عند صاحب الفصول این مقدمه واجب است اما ماده افتراق از جانب شیخ آنجائی است که مکلف مقدمات را به قصد توصل انجام دهد ولی بعداً مانعی پیش بیاید و جلو تحقق ذی المقدمه را بگیرد، اینجا بنا بر قول شیخ مقدمات واجب بوده و امر غیر امتثال شده بخلاف صاحب الفصول و اما ماده افتراق

ص: ۲۰۸

از جانب صاحب الفصول آنجائی است که بدنال 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 واجبند بخلاف شیخ (ره).

۲- چه عاملی باعث شد که این سه شخصیت مبرز اصولی به ذات المقدمه اکتفا نکرده بلکه هر کدام قیدی افزودند؟

میرزای نائینی در فوائد الاصول ج ۲ ص ۲۸۵ به بعد فرموده:

عامل افزودن این قیود صرفا یک استبعاد بوده، توضیح اینکه این بزرگان دیده اند که ذات المقدمه گاهی فی نفسه حرام است و در عین حال واجب مهمتری بر آن متوقف است مثل انقاز 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 مقدماتا مطلقا چه با قصد توصل به انقاز و چه بی قصد لذا این قیدها را افزوده اند دفعا للاستبعاد المذكور.

۱۰- تفصیل دیگر آنست که مقدمات داخلیه یعنی اجزا واجب بوجوب غیره نیستند اما مقدمات خارجیه یعنی شرائط واجب بوجوب مقدمه هستند.

جناب مظفر می فرماید:

به عقیده ما قول ثانی حق است، یعنی مقدمه واجب مطلقا واجب نیست و دلیل ما بر این مسئله از مطالبی که در مبحث سوم مستقلات عقلیه در رابطه با ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم، دانسته می شود زیرا ملاک و معیار در هر دو باب یکی است، آنجا گفتیم:

در مواردی که عقل مستقلا حکم به حسن یک عملی می کند بگونه ای که همین حکم عقل استقلالا کافی است در تحریک و دعوت انسان به انجام کار دیگر مجالی برای امر مولوی نیست چون احتیاجی به آن نداریم بلکه عبث و لغو است و بلکه تحصیل حاصل است. اینجا هم می گوئیم هنگامی که مولی بندگانش را به انجام ذی المقدمه دستور

ص: ۲۰۹

داد و عباد 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 تا امر هم که از سوی مولی به مقدمه متوجه شود فایده ای ندارد و محرک عباد 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 حازه الی الامر المولوی بلکه امر مولوی عبث و لغو است و صدورش از حکیم محال است و بلکه تحصیل حاصل است که استحاله ذاتی دارد بقول 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 از قبیل «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ وَجِبَ الطَّهُّورُ وَ الصَّلَاةُ» این اوامر حمل بر ارشادیت می شوند باین معنی که این امر آمده فقط برای بیان اینکه وضو و یا مطلق طهور شرط نماز است و نماز بر او توقف دارد و ذکر نظیر سایر اوامر ارشادی که در موارد حکم عقل وجود دارند و سابقا کرده ایم.

با این محاسبات ما به این نتیجه می رسیم که اصلا و ابدا وجوب غیره مولوی نداریم، و منحصرأ وجوب مولوی اختصاص به واجبات نفسیه دارد چه تعبدی کالصلاه و چه توصلی کانتقاز الغریق پس تقسیم واجب به واجب نفسی و واجب غیره جا ندارد و باید بحث واجب غیره بکلی از طومار مباحث اصولیه حذف گردد.

پایان مبحث مقدمه واجب (و الحمد لله و له الشکر)

ص: ۲۱۱

المسأله الثالثه: مسأله الضد

اشاره

مسئله سوم از مسائل غير مستقلات عقليه مسئله ضد است، موضوع بحث ما اين است كه آيا امر به شىء مقتضى نهى از ضد آن شىء مى باشد يا نه؟ به عبارت ديگر آيا ما بين وجوب شىء و حرمت آن ملازمه وجود دارد يا نه؟

در اين مسئله بترتيب پنج مطلب ذكر خواهد شد (ان شاء الله):

۱- بيان محل نزاع و معناى اصطلاحات عنوان فوق.

۲- بحث ضد عام

۳- بحث ضد خاص

۴- بيان ثمرات مسئله ضد

۵- بيان مسئله ترتيب

اما تحرير محل نزاع: پيش از بيان محل نزاع مقدمتاً سه اصطلاح را كه در موضوع بحث ما اخذ شده معنى مى كنيم:

۱- اصطلاح ضد: اين كلمه عند الاصوليين معنائى دارد و عند الفلاسفه و المناطقه معناى ديگرى دارد.

اما نزد فلاسفه: ضد عبارتست از خصوص يك امر وجودى كه با يك امر وجودى ديگر بينهما كمال منافرت و معاندت باشد مانند سواد و بياض اما نزد اصوليين: كلمه ضد به معناى مطلق المعاند و المنافى آمده خواه آن معاند يك امر وجودى باشد مانند اكل و شرب نسبت به صلاه كه منافى با صلاتند و خودشان هم امر

ص: ۲۱۲

وجودی اند و خواه یک امر عدمی باشد مانند ترك الصلاة که امر عدمی است و منافی صلاه است و عند الفلاسفه به آن نقیض الشیء گویند، پس ضد در اصطلاح اصولیین معنای وسیع تری دارد و بینهما عام و خاص مطلق است یعنی هر ضد منطقی ضد اصولی هست و لا-عکس کلیا، بر همین اساس اصولیین ضد را تقسیم می کنند به ضد عام که همان ترك مأمور به باشد و ضد خاص که مطلق امور وجودیه منافیه با مأمور به باشد و ما هم در آینده بحث را در دو مقام قرار خواهیم داد چون هر کدام بحث علی حده ای دارند.

۲- اصطلاح اقتضا: مراد از اقتضا خصوص لابدیت و حتمیت ثبوت نهی از ضد در نزد امر به شیء است. خواه این لابدیت اقتضا بنحو دلالت لفظیه باشد و خواه بحکم عقل و به استلزام عقلی باشد و دلالت لفظیه هم خواه بنحو دلالت مطابقه باشد و خواه به دلالت تضمنی باشد و یا التزام که هر کدام از این ها قائل و طرفدار دارند لذا به معنای اعم و جامع منظور نظر است.

۳- اصطلاح نهی: مقدمه: همان گونه که اوامر منقسم به دو قسم می شد یکی مولوی و دیگری ارشادی هکذا نواهی نیز منقسم بدو قسم می گردند:

۱- مولوی مثل لا یغتب بعضکم بعضا: لا یسخر قوم من قوم، لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل.

۲- ارشادی مثل لا تعص المولی، لا تأکل السم.

باز عند المشهور همان گونه که اوامر مولویه بر دو قسم بودند ۱- مولوی نفسی ۲- مولوی غیری و تبعی که همان امر به مقدمه باشد هکذا نواهی هم عند المشهور دو قسمند.

۱- مولوی نفسی مثل لا تشرب الخمر

۲- مولوی غیری و تبعی مثل همین مورد بحث ما که نهی از ضد مأمور به باشد که چنین نهی عند المشهور یک نهی مولوی تبعی است (چنانکه صاحب معالم در مبحث مره و تکرار در جواب دلیل

ص: ۲۱۳

قائلین به تکرار ذکر نموده).

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: مقصود اصولیین از نهی که در مسئله ضد مطرح است عبارتست از یک نهی مولوی شرعی تبعی و غیره یعنی می‌خواهیم بحث کنیم از اینکه 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 بحکم 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 هدفشان از این تکرار بیان مطلبی است که به درد ما نحن فیه می‌خورد: می‌فرماید: سابقا در مبحث نواهی گفتیم که اختلاف است در اینکه صیغه نهی معنای مطابقی اش کدام است؟ مشهور علما قدیما و جدیدا می‌گفتند نهی هم مثل امر معنای طلبی دارد منتهی امر به معنای طلب الفعل است و نهی به معنای طلب الترك و بدنبال این مبنای باطل بحث می‌کردند در اینکه 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 چنانکه در معالم آمده 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 تفصیلا در باب نواهی گذشت.

در مقابل مشهور گروهی از اصولیین متأخر از جمله خود ما می‌گفتیم معنای مطابقی نهی زجر و ردع از فعل منهی عنه است و همان طوری 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

ص: ۲۱۴

بازداشتن از فعل است (به بیانی که آنجا گذشت) و در همان مبحث گفتیم که طلب ترک معنای مطابقی نهی نیست بلکه معنای التزامی آنست و مشهور اصولیین معنای مطابقی را با معنای التزامی خلط نموده اند. حال در ما نحن فیه می گوئیم: اگر مراد اصولیین 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 بکلی بی معنی و خنده دار خواهد شد زیرا روی این مبنی 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 التکرک نفی النفی است و نفی نفی مساوی با اثبات است، ترک التکرک ای الفعل.

پس معنای نهی از ضد عام برمی گردد به معنای طلب فعل مأمور به آنگاه معنای اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یعنی امر به شیء عبارت 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 لا انسان، و در حقیقت بازمی گردد به اینکه 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.

در پایان می فرماید: 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 تترک الصلاه است، ولی این مبنی را ما بکلی باطل می دانیم.

حال پس از اینکه مقدمتا این سه اصطلاح را معنی کردیم بازمی گردیم به بیان موضع نزاع:

فنقول: لا شک در اینکه هرگاه مولی 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 درصدد اتیان و امتثال مأمور به هستیم.

ص: ۲۱۵

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 بچه نحوی است؟ آیا به دلالت لفظیه است یا عقلیه؟ پس بحث در دو مرحله است:

جناب مظفر می فرماید: همان طوری که در اوائل این بحث اشاره نمودیم مسئله ضد در حقیقت منحل بدو مسئله می شود یکی مسئله ضد عام و دیگری مسئله ضد خاص و حیث اینکه هر کدام از این دو مسئله احکام و خصوصیات خاص به خود دارند، لذا بحث را در دو باب قرار می دهیم: الباب الاول الضد العام، الباب الثانی الضد الخاص و در هر بابی در دو مقام بحث می کنیم:

۱- در اصل اقتضا

۲- در کیفیت اقتضا

الباب الاول: الضد العام

مقام اول: اصل اقتضا: آیا اساسا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست یا خیر؟

صاحب المعالم و دیگران فرموده اند: اصل اقتضا مورد اتفاق نظر همه اصولیین است.

الدلیل، بدلیل اینکه: اگر امر به شیء یعنی صل دلالت بر نهی از ضد عام یعنی لا تترك الصلاة نکند یلزم خروج الواجب عن کونه واجبا روی این اساس نزاع تنها در کیفیت اقتضا است.

مرحوم شیخ انصاری در کتاب مطارح الانظار صفحه ۱۱۷ به بعد می فرماید:

ص: ۲۱۶

گروهی از متقدمین علما از قبیل عضدی، حاجبی، عمیدی، و جمهور معتزله و بسیاری از اشاعره قائل به عدم اقتضا هستند و می‌گویند اصلا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست.

فعلی هذا ادعای صاحب المعالم که گفته لا خلاف فی الضد العام فی اصل الاقتضاء وجهی ندارد و ادعای بلا دلیل است.

حال مرحوم مظفر هم در این مقام همان سخن صاحب المعالم را تکرار می‌کند و می‌فرماید:

چنین بنظر می‌رسد که اصولیین در مورد ضد عام نسبت به اصل اقتضا اختلافی نداشته بلکه اقتضا عند الکل مسلم است و منحصر کلام در چگونگی این اقتضا است. آنگاه همان ایرادی که بر صاحب معالم وارد شد بر ایشان هم وارد است.

مقام ثانی، کیفیت اقتضا: جناب مظفر می‌فرماید:

در کیفیت اقتضا چهار قول است:

۱- گروهی قائل به عینیت هستند یعنی گفته اند امر به شیء عین نهی از ضد عام است مثلا صل عین لا تترك الصلاة است چون معنای لا تترك طلب ترك ترك صلاه 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 می‌کند.

۲- گروهی قائل به تضمن هستند، یعنی می‌گویند امر به شیء به دلالت لفظیه تضمنیه بر نهی از ضد دلالت می‌نماید باین بیان که وجوب که مدلول امر است مرکب است از طلب الفعل با منع از ترك و منع از ترك عباره اخرای نهی از ضد عام است، پس امری که بالمطابقه بر وجوب دلالت داشت بالتضمن بر منع از ترك یعنی نهی از ضد عام دلالت می‌کند. (این قول را صاحب معالم فرموده)

۳- گروهی قائل به استلزام لفظی هستند یعنی می‌گویند امر به شیء به دلالت لفظیه التزامیه بر نهی از ضد عام دلالت می‌کند و لزومش بین بالمعنی الاخص است.

ص: ۲۱۷

۴- گروهی قائل به استلزام عقلی هستند یعنی می گویند امر به شیء بحکم عقل مقتضی نهی از ضد عام است و ربطی بعالم الفاظ ندارد یعنی لزوم و ملازمه یک ملازمه بین بالمعنی الاخص نیست تا دلالت لفظی باشد بلکه یا بین بالمعنی الاعم است و یا غیر بین و در هر صورت به حکم عقل است.

و الحق: جناب مظفر می فرماید: بنظر ما تمام این چهار نظریه باطل است و ما معتقدیم که اصلا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست یعنی ما در موارد امر به شیء اساسا یک نهی مولوی و لو 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 و ...

و الدلیل علیه: دلیل بر عدم اقتضا راسا آن است که وجوب از امر انتزاع می گردد چه بنا بر قول مشهور که وجوب را معنای مطابقی صیغه امر می دانند و دلالت را دلالت وضعیه لفظیه می دانند و چه بنا بر قول ما که وجوب را لازمه عقلی صیغه امر و بحکم عقل می دانیم قضاء لحق المولویه و العبودیه و در باب وجوب دو نظریه هست:

۱- یکی اینکه وجوب حقیقتی است مرکب از طلب الفعل با منع از ترك و قول قدما همین است.

۲- دیگری اینکه وجوب حقیقتی است بسیط و آن عبارتست از مرتبه شدیدیه از طلب که الزام به فعل باشد چنانکه متقابلا حرمت مرتبه اکیده از زجر و ردع است که عبارت باشد از منع از فعل به عبارت دیگر وجوب، یک «باید بجا آوری» است و حرمت، یک «نباید بجا آوری» است و اما منع از ترك در باب وجوب لازمه الزام به فعل است چنانکه متقابلا الزام به ترك 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 می گوئیم معنای وجوب فقط «باید بجا آوری» است و اما اینکه «نباید ترك کنی» لازمه آن معنی است نه جزء آن. منتهی سؤال می شود که آیا این منع

ص: ۲۱۸

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 بدنبال امر شارع و به تبع امر شارع درست می کند و بدان حکم می کند بدون اینکه نهی شرعی در کار باشد؟

جواب: بنظر ما این منع و نهی یک نهی عقلی تبعی است نه شرعی و مولوی.

دلیل: به دلیل اینکه خود امر به شیء بر وجه ایجاب و وجوب کفایت می کند عقلا در اینکه مکلف را زجر کند از ترک آن شیء و ایجاد زاجر و رادع درونی بنماید در مکلف نسبت به ترک آن و عقل می گوید مادامی که درصدد امتثال این امر هستی و مصممی که مأمور به را بجا آوری تو ملزمی که اضداد آن را ترک نمائی و با این محاسبه ما نیازی به یک نهی مولوی و شرعی علاوه بر خود امر به شیء نداریم چون هدف از تشریح این نهی ایجاد زاجر و رادع است و عقل ما ایجاد زاجر و رادع نموده فلا حاجه الی النهی الشرعی بلکه عبث و لغو است و بلکه تحصیل حاصل است و هو محال کما مر فی مبحث مقدمه الواجب. حال به قائلین به اقتضا در مورد ضد عام عرض می کنیم: شما که می فرمائید امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است مرادتان چیست؟

آیا مرادتان این است که خود همین امری که از مولی صادر شده کافی است برای زجر مکلف از ترک مأمور به؟

اگر مرادتان این باشد ما هم قبول داریم و این امری است لا بد منه زیرا وجوب مقتضایش این است که نباید ترک شود و الا یلزم خروج الواجب عن کونه واجبا. منتهی این معنی، موضع نزاع نیست، موضع نزاع در اینست که آیا علاوه بر امر به فعل یک نهی شرعی از ترک آن داریم یا نه؟

ص: ۲۱۹

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 زائیده شده از امر به فعل؟ اگر مرادتان این باشد دلیلی بر آن نداریم و بلکه حاجتی بر آن نداریم و بلکه عبث و لغو است و بلکه تحصیل حاصل است و هو ممتنع.

و به عباره اوضح و اوسع:

مطالب فوق را با یک بیان روشستری ذکر می‌کنیم و ضمناً در این بیان دایره مطلب را توسعه می‌دهیم به باب نواهی و چنانکه در باب اوامر می‌گوئیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، در باب نواهی هم می‌گوئیم 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 صلاه قهراً بالتبع نقیض آن عمل یعنی ترک آن ممنوع خواهد بود زیرا اگر چنین نباشد یلزم خروج الواجب عن کونه واجبا 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 مدعو الیه 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 عقلی 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 سر مطلب همان است که در دلیلمان ذکر کردیم و آن اینکه 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

ص: ۲۲۰

را به ترک آن عمل وادارد پس نیازی به تشریح جدیدی از سوی مولی نداریم بلکه تحصیل حاصل است چنانکه در مبحث مقدمه واجب ذکر کردیم، هرچه آنجا گفتیم طابق النعل بالنعل و یا حذو القذه بالقذه یعنی قدم بقدم و جابجا در اینجا پیاده می شود.

آنگاه می فرماید: چون این تبعیت عقلیه خیلی واضح و روشن بوده، بر بسیاری از اصولیین امر مشتبه 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 بنحو عینیت و یا تضمن و یا التزام و یا بحکم عقل، و نیز بخاطر همین تبعیت واضح و روشن بر مشهور اصولیین معنای نهی مشتبه شده و خیال کرده اند که نهی طلب است یا طلب ترک و یا طلب کف النفس درحالی 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: در پایان می فرماید: مولائی که در مقام امر کردن برآمده می تواند بجای امر به شیء تعبیر کند به نهی از ترک یعنی بجای صل مثلا بگوید لا تترك الصلاة و یا بجای نهی از شیء تعبیر کند به امر به ترک مثلا بجای لا تشرب 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 مولی از تعبیر اول است.

حال اگر قائلین به عینیت امر به شیء با نهی از ضد مرادشان از عینیت همین معنی می باشد که یعنی بدل و مبدل منه در کار است حال و محل در کار است و صحیح است احدهما بجای دیگری بنشینند و مؤدی غرض مولی از دیگری باشد، این حرف صحیحی است و لا- غبار علیه منتهی این معنی غیر از آن عینیتی است که مراد آن قائل است که می خواهد بگوید که در مورد امر به شیء یک نهی

ص: ۲۲۱

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 اند. و این معنی باطل است کما ذکرنا.

باب دوم: الضد الخاص

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 است و ترک المأمور به اعم است از اینکه همراه با فعلی از افعال وجودیه باشد و یا مجرد الترك باشد. پس ترک ضد عام است و اکل و شرب و ... ضد خاص هستند.

هرکجا که اکل و شرب باشد ترک هم هست و لا عکس کلیا یعنی ربما یمکن ترک باشد ولی فعلی از افعال وجودیه نباشد.

حال بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نیست؟

اگر مولا فرمود صل آیا بالتبع یک نهی مولوی بنام لا تأکل و لا تشرب و ... در کار هست یا نه؟

جناب مظفر می فرماید: این مسئله متفرع بر مسئله قبل است هرکسی که در مسئله گذشته یعنی ضد عام قائل به اقتضا شد در این مسئله هم که ضد خاص باشد قائل به اقتضا خواهد بود و آنگاه همان چهار قول در کیفیت اقتضا مطرح خواهد شد که بالمطابقه اقتضا می کند یا بالتضمن و یا بالالتزام اللفظی و یا عقلی و هرکس که در باب ضد عام اقتضا را قبول نکرد، در باب ضد خاص هم نمی پذیرد و ما چون در آن مسئله اقتضا را نپذیرفتیم و ثابت کردیم که در موارد امر به شیء علاوه بر امر مولوی یک نهی مولوی تبعی

ص: ۲۲۲

نداریم، در این مسئله بطریق اولی اقتضا را نمی پذیریم زیرا این مسئله مبتنی و متفرع بر آن مسئله است و در اصل که قبول نکردیم در فرع بطریق اولی قبول نمی کنیم.

با این بیان ما معتقدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، مطلقا چه در ضد عام و چه در اضداد خاصه.

اما آنچه مهم و نکته اساسی بحث ما است اینکه چگونه قول به اقتضا در باب ضد خاص مبتنی بر قول به اقتضا است در باب ضد عام؟ پس محور بحث ما اثبات این نکته است.

فنقول: کسانی که در باب ضد خاص قائل به اقتضا هستند یعنی می گویند امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است عموما 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 عبارتند از: ۱- مسلک تلازم ۲- مسلک مقدمیت.

اما مسلک تلازم: این مسلک مبتنی بر یک کبرای کلی است و آن اینکه 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 بگمان من، این؟؟؟ شاید احکام تشریحیه را قیاس به احکام تکوینیه نموده اند و چون در امور خارجیه، مستلزم المحال محال و مستلزم الباطل باطل قطعا، لذا آمده اند در امور اعتباریه و جعلیه هم گفته اند ملازم الحرام حرام. و گرنه هیچ دلیل قانع کننده ای 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

ص: ۲۲۳

آورده اند، اینجا هم بیاید و آن اینکه: لو لم يجب ملازم الواجب لجاز تركه و حينئذ لو كان في تركه العقاب كان خلف الجواز و الا انقلب الواجب المطلق للملازم مشروطا بفعل ملازمه المساوق مع حصول نفسه و هو محال.

بعد می فرماید: ما این استدلال را در باب مقدمه واجب آوردیم و جوابش را هم دادیم.

حال استدلالشان بر اساس این مسلک دو مرحله دارد:

۱- فعل ضد خاص مستلزم ترك مأمور به است یا ملازمه دارد با آن (صغری)

و ترك مأمور به حرام است (کبری)

پس فعل ضد خاص ملازم با حرام و یا مستلزم محرم است.

(نتیجه)

اثبات صغری روشن است. مثلا اكل و شرب، همراه با ترك نماز است و لا شبهه در اینکه خارجا اگر کسی مشغول اكل و شرب باشد، در همان آن نمی تواند مأمور به را (که صلاه است) شرعا اتیان کند.

اما اثبات کبری: این هم مبتنی بر مسئله گذشته است که ترك مأمور به، ضد عام است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است و نهی هم مفید حرمت است؛ پس ترك مأمور به حرام است. ملاحظه می فرمائید که چگونه مسئله مبتنی بر باب ضد عام است!!

۲- فعل ضد خاص مستلزم حرام است (که ترك مأمور به باشد) (صغری)

و مستلزم المحرم محرم است (کبری)

پس: فعل ضد خاص حرام است. (نتیجه)

و هذا معنى القول بان الامر بالشیء يقتضى النهی عن ضد الخاص.

جواب ما: دو جواب از این مسلک آماده نموده ایم:

۱- در مرحله اول استدلال، بوضوح مشاهده کردیم که این

ص: ۲۲۴

استدلال مبتنی است بر کبرای قول به اقتضا در ضد عام. و ما 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.

۲- این استدلال شما در مرحله دومش مبتنی بر یک کبرای کلی است که ما آن کبرای کلی را قبول نداریم و آن اینکه شما گفتید: متلازمین هر حکمی احدهما داشت، دیگری هم باید داشته باشد. پس اگر احدهما حرام بود، دیگری هم باید حرام باشد و ...

ما می‌گوئیم: هیچ دلیلی نداریم که متلازمین، در حکم باید متفق باشند؛ یعنی هر حکمی احدهما داشت، دیگری هم داشته باشد؛ مگر اینکه مناط و ملاک حکم در احدهما، در دیگری هم باشد. در این صورت، چون احکام دائر مدار ملاکات است، همین حکم در ملازم دیگر هم خواهد بود و الا لا دلیل بر اینکه متلازمین، به مجرد تلازم و معیت در وجود خارجی، باید حکمشان یکی باشد.

شهید صدر در بحوث فی علم الاصول ج ۲ ص ۲۹۴ می‌فرماید:

«... فان هذه الدعوى لا وجدان علیها و لا برهان».

نعم. آری. قدر متیقن و مسلم آن است که متلازمان نمی‌توانند احدهما واجب و دیگری حرام باشد چون در این صورت، امتثال آن دو بر مکلف محال خواهد شد و مولای حکیم، تکلیف به محال و بما لا یطاق نمی‌کند. بالنتیجه حتما باید احد الحکمین از فعلیت بیفتد و دیگری به فعلیتش باقی بماند. روی موازین باب تراحم (که در مسئله اجتماع امر و نهی خواهیم گفت و در همین باب ضد هم، در ثمره مسئله خواهیم گفت) مثل اینکه 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 امتثال هر دو ندارد. لذا چون نجات مؤمن مهم تر می‌باشد، او به فعلیت می‌رسد و دیگری از فعلیت می‌افتد و بنابراین، این عمل تنها واجب خواهد بود و لیس بحرام. از این صورت که بگذریم، هیچ

ص: ۲۲۵

دلیلی نداریم بر اینکه اگر یکی واجب بود، دیگری هم باید واجب باشد و یا حرام بود، حرام باشد و ... پس این کبرای کلی شما بی دلیل است.

و بهذا تبطل: با این بیانات ما، شبهه معروف کعبی هم باطل می شود:

توضیح اینکه: کعبی قائل است به اینکه احکام تکلیفیه، چهار حکم اند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت. و بلکه 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 احکاما اربعه او حکمین لان ما عدا الواجب و الحرام، واجب» و در اینکه 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، متلازمند و متلازمان واجب است که متوافقان در حکم باشند. پس فعل مباح هم، مثل ترک حرام، واجب خواهد بود.

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 مبنی اشاره می کنند که مبنای تلازم باشد.

می فرماید: اگر مبنای این سخن کعبی، همان ملازمه باشد که می خواهد بگوید «فعل هر مباحی، ملازمه دارد با ترک حد اقل 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،

ص: ۲۲۶

مقتضی امر به ضد عام نیست. و ثانیاً کبرای کلی استدلال شما را (که «مستلزم المحرم محرم» باشد) قبول نداریم.

۱- ترک ضد خاص (اکل) مقدمه فعل مأمور به است و فعل مأمور به، واجب است. پس ترک ضد خاص، مقدمه واجب است.

اثبات صغری: مقدمه آن است که ذی المقدمه بر او متوقف باشد و در اینجا نیز فعل مأمور به بر ترک اکل متوقف است. پس ترک اکل مقدمیت دارد.

اثبات کبری: چون امر دارد و امر نیز دال بر وجوب است یا بالوضع یا بحکم عقل.

۲- ترک ضد خاص، مقدمه واجب است و مقدمه واجب، واجب است. پس ترک ضد خاص، واجب است.

اثبات صغری: واضح است چون نتیجه استدلال اول است.

اثبات کبری: بر مبنای مشهور، مقدمه واجب، وجوب شرعی غیرى دارد کما مر در مبحث مقدمه واجب.

۳- ترک ضد خاص، واجب است؛ یعنی امر شرعی غیرى 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 «اترك الاكل»؛ و مأمور به، «ترك الاكل» است که ضد عام آن می شود «ترك ترک اكل» و امر به شیء نیز مقتضی نهی از ضد عام است. پس یک نهی تبعی هم داریم که «لا تترك ترک الاكل».

۴- ترک ترک اکل، حرام است و ترک الترك، 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

ص: ۲۲۷

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 اینکه 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. مبنی که ویران شد، بنا هم ویران می شود. ستونها که تخریب شد، سقف هم فرومی 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 اینکه 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 اینکه ترک ضد خاص، مقدمه فعل مأمور به باشد و ما اساس مقدمیت را قبول نداریم و در اینجا مغالطه ای بکار رفته که ما آن را برملا می کنیم.

فنقول: قبلاً در بحث مقدمه واجب گفتیم که قداما مقدمات خارجیه را منقسم به پنج قسم می کردند:

۱- مقتضی یا سبب ۲- شرط ۳- عدم المانع ۴- معد ۵- علت تامه. حال از شمای مستدل در اینجا سؤال می کنیم که مرادتان از مقدمیت ترک ضد خاص نسبت به فعل مأمور به، کدامیک از این امور است؟

به ناچار باید بگوئید «عدم المانع» مراد است؛ یعنی عدم ضد خاص، از قبیل عدم المانع است نسبت به فعل مأمور به.

بیان ذلک: از طرفی لا شک در اینکه الضدان لا یجتمعان 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

ص: ۲۲۸

و هم ایضاً. و از طرف دیگر لا-شک در اینکه هر ممکنی بخواهد در عالم یافت شود، محتاج به علت تامه است و علت تامه، علی المشهور، سه جزء دارد که عبارتند از:

۱- مقتضی ۲- شرط ۳- عدم المانع

مثلاً شمشیر اگر بخواهد گردن را ببرد، مقتضی (که وجود شمشیر بدست آدم توانا است) 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 می‌گوئیم: در ما نحن فیه، ضدان (که اکل با صلاه 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 هریک 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 المانع است.

حال پس از تقریر سخنان قائلین به مقدمیت، می‌گوئیم در این استدلال، یک مغالطه شده و آن اینکه حد وسط (که کلمه مانع و تمناع باشد) مشترک لفظی است و دو معنی دارد که در صغری به یک معنا و در کبری به معنای دیگری بکار 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.

یا مثل:

آن یکی شیر است کادم می خورد در بادیه و آن دگر شیر است که آدم می خورد در بادیه

ص: ۲۲۹

توضیح ذلک: تمناع به دو معنا بکار می رود:

۱- گاهی از کلمه «تمناع» اراده می شود تمناع در وجود خارجی. مثلاً می گوئیم سواد و بیاض، در جسم واحد، تمناع دارند؛ یعنی در خارج، محال است که جسم واحد، در آن واحد، هم متصف به وصف ایض باشد و هم اسود. در اینجا عدم هر کدام، از قبیل عدم المانع است نسبت به وجود خارجی دیگری؛ و تمناع ما بین ضدین، از این قرار است و آن عدم المانعی که در صغری ذکر شده، همین معناست.

۲- و گاهی از کلمه تمناع، تمناع در تأثیر اراده می شود نه تمناع در وجود خارجی. مثلاً مقتضی حرارت و مقتضی برودت، در فضای واحد، باهم تمناع می کنند و متمنعان 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 تمناع در تأثیر دارند؛ یعنی در اثر اینکه محل، قابلیت پذیرفتن هر دو اثر را ندارد. مثلاً این آب نمی تواند هم گرم باشد و هم سرد. یا این فضا نمی تواند 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، ضعیف تر باشد به طوری که تحت الشعاع دیگری قرار بگیرد تا دیگری اثر بگذارد. پس عدم احد المقتضیین، از قبیل عدم المانع است در تأثیر مقتضی دیگر و وجودش مانع از تأثیر؛ و آن عدم المانعی که در کبری 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 احد 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 نتوان نتیجه گرفت که عدم الضد من المقدمات لوجود الضد الآخر.

ص: ۲۳۰

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 المسأله

هر مسئله 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 مسئله ضد چیست؟ آیا اساسا ثمره ای بر این مسئله مترتب هست یا نیست و اگر هست، آن ثمره چیست؟

جناب مظفر می فرماید: اصولیین برای این مسئله ثمراتی را ذکر نموده اند. مثلا شیخ، در مطارح الانظار، ص ۱۱۸، سه ثمره آورد که این ثمرات عموما اختصاص به ضد خاص عبادی دارند و اما در ضد عام (بمعنی الترك) ثمره ای ظاهر نمی شود چون ضد عام (بمعنی الترك) اگر نهی مولوی هم نداشته باشد، عقل حکم می کند بعدم جواز ترك زیرا لو جاز تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا. و 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 للصلاه. در اینجا عمل و لو 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 اینکه اگر گفتیم «امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص نیست» در اینجا ضد خاص عبادی اگر انجام بگیرد و مأمور به ترك 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

ص: ۲۳۱

(که متعلق نهی شده) صحیح نخواهد بود بلکه فاسد است.

توضیح مطلب: گاهی از سوی مولی عملی بر مکلف واجب می‌گردد چه عبادت (کالصلاه) و چه غیر عبادت (کازاله النجاسه عن المسجد). و 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. قهرا تراحم و مزاحمت بین این دو امر درمی‌گیرد: یکی امر به آن واجب و یکی امر به ضد عبادی. و وقتی مزاحمت در گرفت، از آنجا که اولی عند الشارع 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 بجای انجام واجب و مأمور به، آمد و این ضد خاص را انجام داد، عملش باطل است و موجب امتثال نمی‌شود. ولی اگر قائل شدیم به اینکه 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 آمد اشتغال به این ضد خاص پیدا کرد، عمل باید صحیح باشد (هذا بیان الثمره).

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 استجابی باشد.

مثلا فریضه ای با نافله ای اجتماع نموده اند و امر دائر است که ما این واجب را اتیان کنیم یا ضد آن را که یک عمل استجابی است و پرواضح است که واجب، اهم است و بر مندوب، رجحان پیدا می‌کند.

در این صورت اگر گفتیم «امر به شیء، مقتضی نهی از

ص: ۲۳۲

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 یومیّه است (مثل نافله ظهر، عصر، مغرب و صبح) که و لو وقت واجب فرا رسیده باشد، مع ذلك مستحب است که مکلف این نوافل را جلوتر بخواند و سر اینکه این یک مورد استثنا شده، آن است که دلیل خاص داریم و روایات این امر را بیان نموده و الا 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، اینجا مأموریت دارد که قضا را بجا آورد و در این مورد، علی القول بالاقضاء، مادامی که قضای نمازهای واجبه را بجا نیاورده، حق ندارد به نوافل و مستحبات پردازد و اگر انجام داد، کان فاسدا. ولی علی القول بعدم الاقضاء، 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 دائر است بین انقاذ مؤمن و قضا شدن صلاه و یا اتیان صلاه ادائا و هلاکت نفس محترمه. در اینجا انقاذ نفس محترمه اهم است و لذا علی القول بالاقضاء، کسی که انقاذ را ترک کند و مشغول نماز شود، عملش فاسد است. ولی علی القول بعدم الاقضاء، 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 منتهی این ضد خاص واجب. موسع است و آن واجب اولی یا مأمور به،

ص: ۲۳۳

مضیق است. باز در اینجا واجب مضیق، تقدم دارد بر واجب موسع و لو واجب موسع به مراتب مهم تر باشد از واجب مضیق و در مقام مزاحمت، امر به مضیق، فعلی خواهد بود و لا- غیر. 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 عن المسجد و نماز در وسعت وقت، که ازاله واجب فوری و مضیق است. حال در اینجا هم علی القول بالاقضاء، 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 الاقضاء، اگر مکلف مأمور به اولی را ترک کرد و مشغول نماز شد، عمل صحیح است و فسادش دلیل می خواهد.

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 لا شک در اینکه عند النزاع، واجب تعیینی، مقدم است بر تخییری و لو واجب تخییری به مراتب مهم تر باشد از واجب تعیینی؛ و سر تقدیم، آن است که واجب تعیینی، عوض و جانشینی ندارد ولی واجب تخییری، بدل دارد. لذا دست مکلف باز است و می تواند این فرد مبتلی به مزاحم را رها کند و به سراغ سایر افراد برود.

مثلا امر دائر است بین اینکه مکلف روز شنبه مسافرت کند و این مسافرت، منذور است و در اثر نذر، واجب تعیینی شده و یا اینکه مشغول روزه گرفتن شود برای کفاره ماه رمضان، که واجب تخییری است. حال در اینجا هم علی القول بالاقضاء، اگر مکلف مسافرت را ترک کرد و مشغول اتیان صوم بعنوان کفاره شد، صومش باطل است. چون عمل عبادی، متعلق نهی شده و نهی در عبادات، دال بر فساد است. ولی علی القول بعدم الاقضاء، این صوم، فی نفسه عبادت است و متعلق نهی هم نشده، فلا دلیل علی فساد.

در پایان جناب مظفر می فرماید: ثمره مسئله را بطور خلاصه

ص: ۲۳۴

ملاحظه کردید و لکن به اعتقاد ما، مسئله به این مقدار از بیان ناتمام است و ظهور ثمره در این موارد اربعه مبتنی و متوقف بر بیان دو امر است که باید در اطراف آن دو امر بحث کنیم.

۱- امر اول اینکه نواهی دو قسمند: ۱- استقلالی ۲- تبعی.

و نهی که در مسئله ضد مطرح است، علی فرض وجود، یک نهی تبعی است. حال باید ثابت کنیم که نهی در عبادات مطلقا دال بر فساد است (حتی نهی تبعی غیر). بدلیل اینکه اگر کسی قائل شود که نهی در عبادات مطلقا موجب فساد منهی عنه نیست (چه نهی استقلالی و چه تبعی) و یا اگر کسی قائل شد که خصوص نهی استقلالی، مقتضی فساد است (دون النهی التبعی الغیری)، روی هریک از این دو مبنا، ثمره در مسئله ضد به هیچ وجه ظاهر نمی گردد بدلیل اینکه 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 مسئله ضد قائل به اقتضا بشویم و چه نشویم.

پس ابتدا باید این مشکل را حل کنیم که آیا نهی در عبادات مطلقا دلالت بر فساد می کند یا خیر؟

مسئله در دو مقام قابل طرح و بررسی است:

۱- آیا اساسا نهی موجب فساد منهی عنه می شود یا خیر؟

در این مرحله گروهی مخالفت نموده و گفته اند مطلقا 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 می فرماید: به اعتقاد ما، نهی در عبادات، مقتضی فساد است مطلقا، چه نهی استقلالی و چه تبعی. و تفصیل مطلب در مسئله پنجم و آخر این جزء خواهد آمد منتهی از آنجا که مطلب

ص: ۲۳۵

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 مسئله دو قول است:

۱- نهی در عبادات مطلقا مقتضی فساد است [هو قول صاحب الکفایه و المظفر (ره)].

۲- خصوص نهی غیر (و لو به عبادت تعلق بگیرد) مقتضی فساد نیست [و هذا یظهر من المحقق النائینی].

عمده دلیل میرزای نائینی آن است که فرض این است که این عمل فی حد نفسه عبادت است و دارای مصلحت ذاتیه و از طرفی نهی هم که به این عمل تعلق گرفته، یک نهی تبعی است و نهی تبعی کاشف از وجود مفسده ای در منهی عنه نیست و وقتی مطلب از این قرار بود، پس متعلق نهی به همان مصلحت ذاتیه ای که داشت، باقی است بدون اینکه مزاحمی پیدا کند. لذا مقتضی موجود است و مانع مفقود است. پس می‌توان این عمل را به قصد همان مصلحت ذاتیه ای که دارد، اتیان کرد و بدین وسیله تقرب بسوی مولی پیدا نمود.

جناب مظفر می‌فرماید: این سخن اگرچه از بزرگی همانند میرزای نائینی صادر شده ولی گفتاری است ناتمام.

دلیل مطلب: مقدمه: قرب و بعد بر دو قسم است.

۱- مادی

۲- معنوی

منظور از 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 و یا 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: «یا لَیْتَ بَیْنِی وَ بَیْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ فَبِئْسَ الْقَرِیْنُ» (زخرف - ۳۸).

ص: ۲۳۶

منظور از قرب و بعد معنوی، همان رسیدن به کمالات و تقرب به مبدأ کمالات و یا دور شدن از آن و فاصله کمالات است و اصولین این قرب و بعد معنوی را تشبیه نموده اند به قرب و بعد مکانی از باب تشبیه معقول به محسوس و قرب و بعدی که منظور نظر ما است، همین قسم دوم است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: قرب و بعد، در باب عبادات، صرفاً دایره 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 مولی باشد (بدلیل اینکه قرب و بعد مکانی و مادی نیست تا هر عملی در واقع مصلحت داشت، یک متر انسان را به مولی نزدیکتر کند و اگر در واقع مفسده داشت، یک متر ما را از مولی دور کند؛ بلکه قرب و بعد معنوی است که انسان مقرب عند الله باشد و خدا از او خشنود شود و یا مبعد باشد یعنی از چشم مولی بپفتد و مولی او را به حال خودش واگذارد) بلکه علاوه بر مصلحت واقعی داشتن، باید عمل، بالفعل هم مرغوب فیه مولی باشد و مولی راغب باشد نسبت به آن عمل. و در ما نحن فیه، این عمل بالفعل مرغوب فیه مولی نیست بدلیل اینکه مولی ما را از آن عمل نهی کرده و عملی که منهی عنه به نهی مولوی باشد، مبعوض مولی است و عملی که مبعوض باشد، مبعد عن المولی است و با عملی که مبعد از مولی است، چگونه می توان تقرب بسوی مولی پیدا کرد؟! و اینکه شما فرمودید «این نهی، نهی تبعی است و کاشف از وجود مفسده واقعی در متعلقش نیست» می گوئیم: لازم نیست کاشف از مفسده ای در متعلق باشد بلکه ای چه بسا در خود متعلق، نهی مفسده ای باشد و این عمل مبعوض مولی باشد کما فی النواهی الاستقلالیه و ای چه بسا این مبعد بودن، بخاطر مفسده ای باشد که در غیر وجود دارد نه در خود این متعلق؛ و یا بخاطر فوت شدن مصلحت عمل دیگر باشد که ما نحن فیه از این قسم است و نهی مولوی کاشف از این است که این

ص: ۲۳۷

عمل فعلا- مبعوض مولی است و لو به تبع غیر و عملی که مبعوض مولی باشد، مبعود عبد است از مولی و با مبعود چگونه می توان خود را به مولی نزدیک کرد؟ چنانکه 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 و بلکه بالاتر ای چه بسا در ذات عمل مفسده ای باشد ولی به خاطر یک عامل مهم تر مطلوب شده بالعرض مثل انقاذ غریق و تصرف در دار غصبی.

آری بنا بر قول ما که گفتیم اساسا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست مطلقا بلکه صرف نهی عقلی است، روی این مبنا می توان گفت که مجرد نهی عقلی مبعود از مولی 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 بگوئیم که این نهی، نهی تبعی است و کاشف از وجود مفسده نیست و ...

۲- امر ثانی که باید در اینجا بحث شود آن است که:

مقدمه: سابقا در مبحث مقدمه واجب، اشاره کردیم که در عبادت یک عبادت، دو نظریه وجود دارد:

۱- مشهور می گویند: مقوم عبادت 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 اصولیین بر آنند که در عبادت عبادت، قصد امتثال امر فعلی لازم نیست بلکه همین اندازه که احراز کردیم که این عمل محبوبیت ذاتیه دارد عند المولی، می توانیم آن عمل را به قصد قربت بجای آوریم و لو به خاطر موانعی امر فعلی از مولی صادر نشده باشد.

حال در ما نحن فیه باید مبنای ثانی را بپذیریم تا این ثمرات مترتب

ص: ۲۳۸

شود. یعنی قبول کنیم که در عبادیت عبادت، وجود رجحان ذاتی و مصلحت ذاتیه کافی است و لو امر فعلی نباشد. آنگاه می‌گوئیم: علی القول بالاعتضاء، این عبادت، فاسد است و علی القول بعدم الاعتضاء، صحیح است. اما اگر مبنای اول را برگزیدیم، یعنی گفتیم در عبادت، قصد امتثال امر فعلی لازم است کما هو المشهور، در اینجا ثمره ای ظاهر نخواهد شد چه بنا بر قول به اقتضا و چه عدم اقتضا زیرا که در اول بحث از ثمره مسئله، گفتیم که امر به ضد خاص عبادی، در اثر مزاحمت با امر به مأمور به اولی، به درجه فعلیت نمی‌رسد و امر فعلی ندارد؛ چه مستحب باشد، چه واجبی باشد کم اهمیت تر از اولی و چه واجب مهمتری باشد ولی وقتش وسیع باشد و یا بدل داشته باشد. و 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 بنا بر اقتضا، بلحاظ اینکه عبادت متعلق نهی شده و نهی در عبادات، دال بر فساد است و اما بنا بر عدم اقتضا، چون امر فعلی ندارد و در عبادت وجود امر فعلی لازم است، پس باید مبنای اولی را بپذیریم.

جناب مظفر می‌فرماید: همان طوری که قبلا هم اشاره کردیم، ما معتقدیم که 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 مولی است، در اینجا ما می‌توانیم عمل را به قصد قربت بجا آوریم و لو بخاطر موانعی، امر فعلی به آن عمل در کار نیست که آن مانع، در ما نحن فیه، وجود «مزاحم قوی تر» است. البته باید محبویت و مطلوبیت عمل احراز بشود و الا ای چه بسا بدعت باشد. پس از اینکه فهمیدیم از هر راهی که این عمل مرغوب فیه مولی است، دیگر معطل امر فعلی نمی‌شویم بلکه می‌توانیم آن عمل را به قصد

ص: ۲۳۹

قربت بجا آوریم خلافاً للمشهور و منهم صاحب الجواهر قدس سره، که می گویند در عبادیت یک عمل، قصد امثال امر فعلی معتبر است.

پس امر ثانی هم این شد که بر مبنای ما ثمره ظاهر می شود نه بر مبنای مشهور.

و قد يقال: جناب محقق ثانی، معروف به محقق کرکی، صاحب کتاب جامع المقاصد فی شرح القواعد، فرموده که ظهور ثمره در مسئله ضد، متوقف بر این امر ثانی نیست بلکه بنا بر مبنای مشهور هم (که در عبادیت، قصد امثال امر را معتبر می دانند) باز ثمره ظاهر می شود منتهی این سخن را در خصوص تراحم ما بین دو واجبی که یکی موسع باشد دیگری مضیق، فرموده. 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: مقدمتا به چند نکته اساسی (که مورد قبول همگان است) توجه شما را جلب می کنیم:

الف- لا- شک در اینکه اوامر و نواهی شارع مقدس به طبایع و عناوین کلیه تعلق می گیرد نه به خصوصیات و افراد خارجی؛ مثلاً طبیعت صلاه متعلق امر است نه خصوص فرد خارجی صلاه و هکذا طبیعت غضب متعلق نهی است نه افراد خارجی آن (این بحث در کفایه استقلالاً عنوان شده ولی در اصول فقه عنوان نشده).

ب- و لا شک در اینکه 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 امثال نیست و علاوه مصلحت برای وجودات خارجی طبیعت است نه برای طبیعت بما هی.

ج: در باب اوامر مطلوب مولی ایجاد طبیعت است و الطبیعه توجد بوجود فرد ما. به عبارت دیگر مطلوب صرف الوجود است و صرف الوجود یوجد باول وجود الطبیعه چنانکه در باب نواهی، مطلوب

ص: ۲۴۰

ترك طبيعت است و الطبعه تنعدم بانعدام جميع افرادها.

د- از 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: الانطباق قهری و الاجزاء عقلی؛ یعنی انطباق و صدق که آمد، عقل حکم به اجزاء می کند.

ه- گاهی طبیعت بنحو مطلق تحت امر می رود و گاهی بنحو مقید به قیدی متعلق امر می شود؛ مثل واجبات موقته که طبیعت مقیدا به وقت و در این چهار چوبه 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 و خوب 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 (مثلا- صلاه اول وقت) این امر به صلاه شامل او نیست و امر دیگری هم که نداریم؛ پس چه قائل به اقتضا باشیم و چه نباشیم، ثمره ظاهر نمی شود و این عمل علی کلا القولین صحیح نیست. اما در واجبات موسعه، مطلب از این قرار نیست که تخییر شرعی در کار باشد بلکه تخییر بحکم عقل است؛ یعنی مولا از ما خواسته که طبیعت صلاه را در خارج در این چهار چوبه ایجاد کنیم منتهی چون وقت وسیع است و ما نمی توانیم در هر یک از اجزا عمل را بجا آوریم، عقل ما را مخیر می کند بین این اجزا. 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 و فاسد؛ اما اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، اینجا

ص: ۲۴۱

این فرد معین اگرچه در اثر مزاحمت امر فعلی ندارد، اما امر که روی افراد خارجیّه نرفته بلکه روی طبیعت رفته و طبیعت هم که بطور مساوی بر فرد فرد افرادش صدق می کند و منطبق می شود؛ لذا اگر در این فرد هم امتثال کرد، الانطباق قهری و وقتی انطباق آمد، الاجزاء عقلی؛ عقل می گوید که این عمل مجزی است و لازم نیست دوباره طبیعت را در فرد دیگر امتثال کنی. پس ثمره ظاهر شد.

(صاحب اجود التقریرات ج ۱ ص ۲۶۳ فرموده و بالجمله حال الفرد المزاحم حال غیره من الافراد فکما ان ملاک الامتثال فیها هو انطباق المأمور به علیها لا کون انفسها مأمورا بها کذلک یكون الملاک فی الفرد المزاحم هو الانطباق المذكور ایضا).

در پایان هم یک شرطی می آورد و آن اینکه مانع باید از ناحیه شمول خود امر نباشد بلکه امر به طبیعت شامل این فرد هم می شود اما مانع خارجی دارد که وجود مزاحم ارجح باشد، زیرا اگر نفس امر به طبیعت قصور داشت و شامل این فرد نمی شد در این صورت محال است که انطباق حاصل شود و بالنتیجه اجزاء ثابت گردد.

مثل عنوان اکرم العالم که شامل افراد جاهل نمی شود. هذا خلاصه توجیه ما نسب الی المحقق الثانی فی المقام و لکن جناب محقق نائینی سخنان محقق ثانی را نپذیرفته و مدعی است که قصور در ناحیه نفس شمول امر به طبیعت است نسبت به این فرد مزاحم نه اینکه مانع خارجی در کار باشد و هو المزاحمه بیان ذلک: دو مقدمه:

۱- طبیعتی که تحت امر رفته مثلا صلاه دو لحاظ و اعتبار دارد.

تاره: طبیعت صلاه بما هی طبیعه الصلاه ملاحظه می شود در مقابل سائر طبایع مثل طبیعت الصوم و الحج و ... قطع نظر از مأمور به بودن و تحت امر رفتن آن.

و تاره طبیعت صلاه بما هی مأمور به ملاحظه می شود و به هریک از دو ملاحظه حکمی دارد.

۲- لا شک در اینکه شرائط عامه ای برای تکالیف شرعی داریم

ص: ۲۴۲

از قبیل قدرت، بلوغ، عقل، حیا.

حال بعضی از این شرایط صددرصد عقلی است مانند حیا، و برخی صددرصد 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 نائینی 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 بما هی مقدوره است و دلیلشان این است که هدف شارع از امر نمودن، عبارت است از ایجاد داعی در جان و دل مکلف بسوی انجام کار و اگر کسی در این هدف دقت کند، خواهد یافت که متعلق امر شارع باید مقدور باشد بجهت اینکه 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 و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا و در بعضی موارد هم که صریحا اخذ نشده، ما از راه فوق ثابت می کنیم که خطاب شارع در واقع مقید است و بنابراین متعلق تکلیف سعه و ضیقا دائر مدار قدرت مکلف است سعه و ضیقا نه یک ذره زیادت و نه کمتر به هر اندازه مکلف قدرت داشته باشد مکلف است لا غیر ... پس قدرت شرط شرعی هم هست و عقلی محض نیست.

با حفظ این دو مقدمه میرزای نائینی می فرماید: به اعتقاد ما قصور و اشکال از ناحیه نفس شمول امر به طبیعت است نسبت به این فرد مزاحم نه اینکه اصل شمول مسلم باشد و مانع خارجی در کار باشد بدلیل اینکه کما ذکرنا در مقدمه اول- طبیعت صلاه بما هی صلاه

ص: ۲۴۳

اگرچه شامل این فرد مزاحم هم می شود چون این هم مصداقی از مصادیق صلاه است.

اما این فائده ندارد و کفایت نمی کند در امتثال امر به طبیعت آنکه مفید فائده است آن است که طبیعت صلاه بما هی مأمور بها شامل این فرد مزاحم بشود تا نافع باشد در مقام امتثال ولی متأسفانه به این لحاظ طبیعت صلاه شامل این فرد نیست؛ پس فرد مزاحم در طبیعت صلاه بما هی صلاه داخل است ولی در طبیعت صلاه بما هی مأمور بها داخل نیست و آنکه به درد ما می خورد همین است و سر این که این فرد مزاحم داخل در طبیعت صلاه بما هی مأمور بها نیست، همان است که در مقدمه ثانیه گفتیم که به اعتقاد ما قدرت، شرط عقلی محض نیست بلکه شرط شرعی هم هست؛ یعنی نفس خطاب شارع مقید است به اینکه متعلق مقذور باشد که فلسفه اش را هم از خارج گفتیم و این فرد مزاحم مقذور مکلف نیست. مقذور که نبود، می شود ممتنع الوجود. و آن گاه خود امر مولی شامل این فرد نیست. پس قصور در ناحیه نفس شمول امر است.

نتیجه: (فلو بنینا علی اشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فلا بدّ من الالتزام بفساد الفرد المزاحم لخروجه عن حيز الطبیعه المأمور بها اما للنهی و اما لتقیدها بالقدره المانع من انطباقها علی الفرد المزاحم نعم اذا بنینا علی کفایه الاشتمال علی الملائک فی الصحه فلا بدّ فی الالتزام بصحه الفرد المزاحم فی صورتین لما عرفت من انه تام الملائک حتی بناء علی کونه منهیاً عنه ایضاً لان النهی المانع عن التقرب بالعباده انما هو النهی النفسی لا الغیری لان النهی الغیری لا ینشأ من مفسده فی متعلقه لیکشف عن عدم تمامیه ملاک الامر ...

اجود التقريرات صفحه ۲۶۵ ج ۱ و ۲).

در پایان، تبصره ای می زند که ما در مقدمه آوردیم و آن اینکه:

اگر قدرت شرط عقلی محض باشد، از باب اینکه تکلیف عاجز قبیح است بحکم عقل، لذا باید عمل مقذور باشد. اما خود خطاب

ص: ۲۴۴

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 بگوئیم فرد مزاحم هم یکی از افراد طبیعت صلاه بما هی صلاه است و امر هم رفته روی طبیعت بما هی هی آنگاه اگر مکلفی این فرد را انجام داد الانطباق قهری و الاجزاء عقلی و ثمره ظاهر می گردد ...

در پایان مرحوم مظفر می فرماید: تحکیم پایه های سخنان میرزای نائینی و سپس مناقشه نمودن در این کلمات، به درازا خواهد کشید و ما در این مختصر در مقام بحثهای عریض و طویل نیستیم.

لذا از آنها صرف نظر می کنیم. فمن شاء راجع الی تقریرات تلامذه النائینی ره «اجود التقریرات ج ۱ و ۲».

الترتب

تا بحال در مسئله ضد، به سه اختلاف از اختلافات اصولیین اشاره کردیم.

۱- آیا اساسا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است یا نیست؟

۲- آیا نهی در عبادات مطلقا 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؟

حال مشکل فقهیه ای است که ما بین فقهای عظام در طول تاریخ مطرح بوده و هست و این مشکل مبتنی بر اختلافات فوق (علی-الخصوص اختلاف سوم) است و آن مشکل این است که کثیرا ما مشاهده می کنیم که توده مردم، در اثر بی توجهی و یا لابلایگری، در زمانی که عمل واجبی برعهده آنها آمده، این واجب را انجام نمی دهند و در عوض به عبادات مستحبه اشتغال پیدا می کنند و

ص: ۲۴۵

خلاصه ترک واجب می کنند، سنت بجا می آورند. مثلاً دین واجبی برعهده آنها است که مهلت آن سرآمده و باید این قرض را بپردازد و تمکن مالی هم دارد نه اینکه در عسر و سختی باشد تا مشمول فطره الی مسیره گردد بلکه در یسر است و مع ذلک ملاحظه می کند و دین واجب را ادا نمی کند و به جای آن به زیارت امام حسین علیه السلام می رود یا مجلس عزای حسینی پیامی کند و در این راه مخارج کلانی را متحمل می گردد یا مثلاً نماز ظهر و عصر بر او واجب شده ولی او در روز عاشورا یا ایام اربعین مشغول سینه زنی و عزاداری می شود و به نماز اهمیت نمی دهد و نظائر این ها.

و یا در زمانی که واجب مهمتری برعهده آنها آمده (مثل دفاع از حیثیت و ناموس) این واجب اهم را ترک نموده و به واجبات دیگری- که در این مرتبه نیستند- می پردازد. و یا در زمانی که واجب موسع و مضیق بر دوش آنها آمده مثل امر به ازاله نجاست (که مضیق است) با امر به صلاه در اول وقت (که موسع است). ولی آنها این واجب مضیق را ترک نموده و مشغول انجام واجب موسع می شوند و یا در ظرفی که واجب تعیینی برعهده آنها آمده و واجب مخیری هم بر دوش آنها بار شده، آنها واجب تعیینی را ترک نموده و مشغول انجام واجب تخیری می شوند و در یک کلام عمل عبادی مهم را بر واجب مهم تر (چه عبادی و چه توصلی) مقدم می دارند و اهم را ترک نموده مشغول انجام مهم می گردند. 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

ص: ۲۴۶

میرزای نائینی) این دو دسته از فقها راحتند 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 اینکه معتقد بود که و لو در عبادیت عبادت، امر لازم نیست ولی قائل بود به اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است و نهی از ضد هم مقتضی فساد است طبق هریک از این دو مبنی باید حکم کند به اینکه این اعمال مهمی که اکثر مردم بجا می آورند تماما باطل و بی فایده است و زحمت بیهوده کشیدن است یا از باب اینکه با وجود امر فعلی به اهم این مهم امرش به فعلیت نرسیده و در صحت عبادت وجود امر فعلی لازم است و یا از باب اینکه 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 اصولیین در اینجا مسئله ترتب را مطرح نموده و خواسته اند از این راه، مشکل بالا را پاسخ داده و حکم به تصحیح عبادات اکثر مردم بکنند. حال اولاً باید معنای ترتب را بدانیم و ثانياً تاریخچه آن را و ثالثاً بحث کنیم که آیا این روش صحیح است و بدین وسیله حل مشکل می شود یا نه؟

اما 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 صلاه اول وقت یا نظیر انقاذ غریق و صلاه آخر وقت و ...) در اینجا معنی ترتب این است که هم اهم امر دارد و هم مهم 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 -

ص: ۲۴۷

یا فرموده: ازل النجاسه عن المسجد و ان عصیت فصل و امثال ذلك ...

و اما تاریخیچه مسئله ترتب:

جناب مظفر می فرماید: بنظر ما اولین کسی که متوجه مسئله 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 نائینی این مسئله را کاملاً منقح نموده و اشکالات آن را مطرح نموده و جواب داده است.

و اما خود مسئله ترتب: در ارتباط با این مسئله، در دو مقام باید بحث کنیم:

۱- آیا اساساً 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- برفرض که ممکن باشد، آیا دلیلی هم بر وقوع و تحقق آن داریم یا نداریم؟ این هم مال مقام اثبات است.

اما 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 الغطاء، محقق نائینی، میرزای شیرازی و ...

۲- و گروهی قائل به استحاله شده اند، مثل شیخ انصاری، صاحب کفایه و ...

هر کدام از طرفین، برای مدعای خود، ادله ای دارند که صاحب محاضرات در جلد ۳ محاضرات از صفحه ۹۱ به بعد سه دلیل برای قائلین به امکان و چهار دلیل برای قائلین به استحاله آورده. ولی جناب مظفر مهم ترین دلیل قائلین به استحاله را ذکر کرده و سپس رد می کند و آن اینک:

ص: ۲۴۸

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 مرحله ای اثبات صغری و کبری برای مرحله اول است.

اثبات صغری:

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 نمی افتد بلکه آن امر اطلاق دارد و در هر دو 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 می رسد و از مکلف می خواهد 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 تا ضد داریم و ما امر شدیم به ضدین در آن واحد.

و اما اثبات کبری:

امر به ضدین در آن واحد محال است. دلیلش آنست که این امر مستلزم تکلیف بما لا یطاق است، یعنی مولا از عبد می خواهد در آن واحد هم انقاد غریق کند هم اقامه صلاه کند و این مقدور عبد نیست و چون مولا حکیم است، محال است که چنین تکلیفی برعهده ما بیاورد.

نتیجه: ترتب مستلزم محال است و تالی فاسد دارد؛ پس ترتب فی نفسه محال است چون مستلزم المحال، محال.

و لکن هذه الدعوی. جناب مظفر می فرماید: این سخن در نزد قائلین به ترتب، باطل و بی اساس است زیرا که در کبری مرحله

ص: ۲۴۹

اول که شما گفتید «الامر بالضدین فی آن واحد محال است» اینجا یک مغالطه ای صورت گرفته و آن اینکه 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. درحالی 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 الآن، در حال ترک اهم، هم امر دارد به اهم و هم به مهم.

و اینکه در آن واحد، مولی امر کند به ضدین، دو گونه است:

۱- تاره مطلوب مولی جمع بین ضدین فی آن واحد است.

۲- و تاره 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 همند و فقط امرشان در یک زمان فعلی شده، اینکه مانعی ندارد و تالی فاسدی ندارد (و ما نحن فیه من هذا القبیل). آنکه تالی فاسد دارد، جمع بینهما است؛ پس مغالطه ای پیش آمده برای مخالفین.

سؤال: شما چه دلیلی دارید بر اینکه قید «فی آن واحد» به امر برمی گردد نه به ضدین؟

جواب: دلیل این ادعا واضح است زیرا فرض اینست که بناء علی الترتب امر به مهم مشروط است به صورت ترک اهم یعنی مولی کان فرموده: ازل النجاسه عن المسجد و ان عصیت فصل و با این فرض، امر به مهم نه تنها مقتضی جمع بین ضدین نیست بلکه بعکس مقتضی عدم الجمع است بدلیل اینکه مکلف از دو حال خارج نیست:

۱- یا در حال انجام اهم است و مشغول به امتثال امر اهم می باشد.

۲- و یا در حال ترک اهم و اشتغال به امر مهم است.

اگر در حالت اولی باشد، در این صورت فقط یک امر فعلی

ص: ۲۵۰

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، بسان 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. و اگر در حالت ثانوی باشد، در این صورت امر به مهم به درجه فعلیت می رسد و امر به اهم نیز قبول داریم که به فعلیتش باقی است منتهی 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 می نماید به اتیان به متعلقش منتهی با یک قید که «ترک الاهم» باشد. با این حساب، امر ترتبی هیچ گاه داعی به جمع بین اهم و مهم نیست تا شما اشکال کنید که هذا تکلیف بما لا یطاق و محال.

به عبارت واضح تر: طلب جمع بین الضدین تنها در صورتی است که مولی دو تا مطلوب داشته باشد در عرض هم؛ یعنی مثلا در آن واحد، هم از مکلف اتیان به اهم را بخواهد و هم اتیان به مهم را به حیث که اگر بفرض محال جمع بینهما فی آن واحد مقدور مکلف بود هر کدام جداگانه مطلوب مولی بودند ولی در ما نحن فیه (یعنی در باب ترتب) این چنین نیست که مولی دو مطلوب در عرض هم داشته باشد بلکه در ما نحن فیه مطلوبها طولی است یعنی بفرض محال اگر جمع بین ضدین ممکن بود باز هم مطلوب مولی فقط اهم بود و در حال امتثال اهم، مهم مطلوب نبود بلکه کالمباحات بود بدلیل اینکه امر به مهم، مشروط است به صورت ترک اهم؛ و با وجود فعل اهم، شرط امر به مهم مفقود است و مهم اصلا مطلوبیت ندارد. پس اینجا دو مطلوب عرضی نیستند تا جمع بین الضدین لازم آید «فلا تغفل».

و اما مقام ثانی: پس از اثبات اینکه ترتب فی نفسه امری ممکن است و استحاله ای ندارد، وارد بحث در مرحله ثانیه می شویم و آن اینک:

ص: ۲۵۱

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 جداگانه ای نداریم بلکه از راه تمسک به همان دو دلیلی که متضمن امر به اهم و امر به مهم هستند، به ضمیمه حکم عقل، این مسئله 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 حده ای هستند و در هر کدام استقلالاً مصلحت هست؛ یعنی ازاله نجاست، قطع نظر از اقامه صلاه، مصلحت دارد و اقامه صلاه هم، جدای از ازاله نجاست، دارای مصلحت ملزومه است و از طرفی دیگر هم فرض این است که هر یک از امر به اهم و امر به مهم، اطلاق دارند و شامل می‌شوند صورت فعل دیگری و ترک آن را؛ یعنی امر به اهم زبان حالش این است: ازل النجاسه عن المسجد سواء صلیت ام لا، متقابلاً امر به مهم هم زبان حالش این است صل سواء ازلت النجاسه 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 صلاه نباشد و ربما ممکن بالعکس باشد. و ربما ممکن هر دو باهم باشند. لذا اتفاقاً و تصادفاً به صورت موجب جزئیة قد یتفق المزاحمه بینهما فی مورد الاجتماع و چون هر دو دلیل اطلاق دارند، مقتضای اطلاق آن دو عبارتست از طلب جمع بینهما چون هر کدام می‌گویند 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 دائر است که از اطلاق احدهما رفع ید کنیم و او را مقید کنیم بصورت عدم و ترک دیگری و یا از اصل احد الدلیلین رفع ید کنیم و بکلی آن را نادیده بگیریم. در اینجا عقل می‌گوید:

ص: ۲۵۲

از اطلاق احد الدلیلین دست بردار زیرا که اگر ضرورتی نبود، ما 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 ما 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 بمقدار رفع ضرورت اشکالی ندارد. و یا شرب خمر حرام است ولی اگر کسی مضطر شد، بمقدار رفع ضرورت می تواند شرب خمر کند. اما بیش از آن مجاز نیست که جام شراب را سر بکشد و عربده مستانه ای هم سر بدهد.

حال در ما نحن فیه از اطلاق احدهما که رفع ید کنیم و مقید کنیم او را بصورت ترک الآخر، مشکل رفع می گردد. پس وجهی برای رفع ید از اصل احدهما نداریم. حال که بنا است از اطلاق احدهما رفع ید شود، آیا از اطلاق دلیل اهم رفع ید کنیم یا از اطلاق دلیل مهم؟

می فرماید: با توجه به اینکه 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 بگوئیم اگر اهم را ترک کردی، مهم را بجای 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 استحاله جمع بینهما در امثال فی آن واحد.

۲- و به مقدم داشتن راجح بر مرجوح.

مطلوب ما ثابت می گردد که داستان ترتب باشد. در پایان می فرماید اینکه ما ثابت کردیم (از راه اقتضای دو امر به ضمیمه حکم عقل) که امر به مهم، ترتبی است یعنی مشروط است به ترک

ص: ۲۵۳

اهم، این نوع دلالت از باب دلالت اشاره است که در خاتمه بحث مفاهیم ذکر کردیم و آن اینکه اصل دلالت مقصود متکلم به قصد استعمالی و عرفی نیست و لکن این دلالت لازمه مدلول کلام است بلزوم عقلی که غیر بین یا بین بالمعنی الاعم است و آنجا گفتیم این دلالت گاهی از انضمام در کلام دانسته می شود؛ مثل بدست آوردن اقل الحمل که سته اشهر است از وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ با وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ 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 پایان: ما در این کتاب، خلاصه نظریه ترتب را ذکر کردیم و اما تفصیل مطلب و مناقشات این نظریه محتاج به بیانات مفصلی است که از حوصله کتاب خارج است و میرزای نائینی برای این مسئله ۵ مقدمه ذکر کرده به تقریرات درس ایشان مراجعه شود.

(فوائد الاصول جلد ۱ و ۲ صفحه ۳۳۵ به بعد).

ص: ۲۵۵

المسألة الرابعة اجتماع الامر و النهی**اشاره**

مسئله رابعه از مسائل غیر مستقلات عقليه، مسئله مهم و تاريخی اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. از قدیم الایام، در میان اصولیین شیعه و سنی، این بحث مطرح بوده و هست که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جائز است یا خیر؟

اکثریت مطلق اشاعره و گروهی از متقدمین و متأخرین علمای شیعه قائل به جواز شده اند و بیشتر علمای معتزله و دانشمندان شیعه قائل به امتناع اجتماع شده اند.

قبل از هر امری چند مطلب را ذکر می کنیم:

مطلب اول: جناب مظفر می فرماید: در آغاز امر که انسان با این عنوان روبرو می شود، خیال می کند که این بحث از مباحث بیهوده و باطل می باشد بجهت اینکه اجتماع امر و نهی در شیء واحد معقول نیست و جائی برای این نزاع وجود ندارد حتی بر مبنای اشاعره که تکلیف به ما لا یطاق را تجویز می کنند. بدلیل اینکه در ما نحن فیه، صغری تکلیف بما لا یطاق نیست بلکه در ما نحن فیه، نفس التکلیف محال است یعنی به شیء واحد امر کردن 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

ص: ۲۵۶

التكليف محال باشد آن است که در التكليف بالمحال خود تکليف مستحيل نیست یعنی مولا- می تواند اراده کند آن متعلق را و بدان امر کند مثل طر الى السماء- امش على الماء ولی متعلق تکليف محال است یعنی امثال آن از ناحیه عبد مقدور نیست. اینجا بین اشاعره و دیگران اختلاف است ولی در التكليف المحال، خود تکليف استحاله دارد و مولی نمی تواند اراده بکند چون که اجتماع نقیضین در اراده مولی پیش می آید؛ مثل تحرك، اسکن. و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ یعنی نفس تکليف 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 مستحيل ذاتا.

با این محاسبه، سؤال می شود: این نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی چه معنایی دارد؟ ولی این یک پندار بدوی است و عنوان بحث ما در این مسئله اشتباه انداز و از عناوین فریبده است و گرنه بحث ما بحث بی فائده ای نیست- لذا ما بر آنیم تا کلمه به کلمه عنوان بحث را توضیح دهیم تا کاملا مقصود اصولیین روشن شود.

اصطلاحاتی که در عنوان بحث آمده سه امر است:

۱- کلمه اجتماع

۲- کلمه واحد

۳- کلمه جواز

و در پایان، از اصطلاح دیگری سخن خواهیم گفت و آن قید مندوچه است که گروهی از اصولیین آن را افزوده اند.

اما قید اجتماع: منظور از اجتماع امر و نهی چیست؟

مقدمه: تاره متعلق امر و نهی کاملا با یکدیگر متباینان هستند؛ یعنی در هیچ موردی متصادقان نیستند مثل صل و لا تشرّب.

و تاره متعلق ها متساویان هستند مثل صل و لا تصل.

ص: ۲۵۷

و تاره عام و خاص مطلقند چه متعلق امر اعم و متعلق نهی اخص باشد او بالعکس مثل صل و لا تصل فی الدار المغصوبه.

و تاره 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 کرده اند؛ یعنی عمل واحدی، هم عنوان مأمور به بر او منطبق شده و هم عنوان منهی عنه. با حفظ این مقدمه می گوئیم: اما 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 یقدم 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 مأمور به 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 واحد اجتماع و التقا بنمایند. 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- تاره 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 الآخر ما به الانطباق عنوان منهی عنه. از قبیل صلاه و نظر به اجنبیه که انسان در ضمن صلاه نظر به اجنبی می اندازد و یا استماع غیبت می کند که این ها دو عمل علی حده هستند صلاه عملی جدا است و نظر هم عمل دیگری است علی حده. نه صلاه ما به الانطباق عنوان نظر به اجنبیه است و لا العکس. چنین اجتماعی

ص: ۲۵۸

از محل بحث ما خارج است و لا شك در اینکه 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- تاره اجتماع، اجتماع حقیقی است. این هم دو قسم است:

تاره: اجتماع عقلی است که به دقت عقلیه فلسفیه ثابت می گردد.

و تاره: اجتماع حقیقی عرفی است که عند العرف اجتماع هست و لو عند العقل نباشد.

توضیح اینکه صلاه در دار غضبی را با دو دید می توان ملاحظه کرد.

۱- اگر با دید عقلی و دقت عقلی ملاحظه شود، همین صلاه در دار مغضوبه کان دو چیز است و دارای دو حیث است:

الف- حیث صلاتی.

ب- حیث غضبی.

۲- همین صلاه را اگر در معرض دید عرف قرار دهید، بنظر عرف، این شیء واحد است و تعدد عنوان، او را متعدد نمی کند.

حال اجتماع حقیقی در موردی است که عمل عند العرف 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 صلاه در دار مغضوبه (مثال به حرکت بهتر است کما قال المشکینی ره فی حاشیه الکفایه جلد ۱ صفحه ۲۳۴ و فی العبارة مسامحه اذا الصلاه عنوان للواحد المذكور و الا ولی ان يقول کالحرکه بقصد الصلاه فی المغضوب).

که در این مثال عنوان مأمور به صلاه است و ربطی به غضب ندارد چنان که عنوان منهی عنه غضب است و ربطی به صلاه ندارد.

هرکدام جدای از دیگری هستند و مکلف می توانست صلاه را ایجاد کند بدون غضب یا غضب را ایجاد کند بدون صلاه ولی تصادفا آمده و به سوء اختیار خودش بینهما را جمع کرده است و نماز را در دار غضبی خوانده و این کون یا حرکت در دار مغضوبه عمل

ص: ۲۵۹

واحدی است عرفا که مجمع دو عنوان شده و اینجا مورد بحث است که آیا اجتماع جائز است یا خیر ...

و اما کلمه واحد:

واحد تاره در مقابل کلی بکار 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 تاره: در مقابل متعدد بکار می رود، منظور از متعدد یعنی دو یا چند عمل مثل صلاه و نظر به اجنبیه و یا استماع الغیبه. 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 معنی است. شیء واحد یعنی عمل واحد در مقابل عمل متعدد.

حالا لا فرق که این عمل واحد فی نفسه کلی باشد و قابل صدق بر کثیرین باشد مانند صلاه در دار مغصوبه که واحد است ولی دارای افراد متعدد عرضی و طولی می تواند باشد و یا شخصی باشد مثل صلاه زید در دار مغصوبه که عمل واحد شخصی است و بر صلاه عمرو در دار مغصوبه 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 داخلند، این هم خارج شد نظیر سجود برای خداوند و برای بت که سجود اگرچه کلی است ولی خود این طبیعت بما هی تحت امر و نهی نرفته تا بر عمل واحدی دو عنوان منطبق شود بلکه حصه ای از این طبیعت تحت امر نرفته که سجود لله باشد و حصه معینه دیگری تحت نهی نرفته که سجود للصنم باشد و این دو هیچ گاه در وجود خارجی واحد نیستند؛ یعنی محال است که عمل

ص: ۲۶۰

واحدی ملتی و مجمع هر دو عنوان باشد. پس از محل نزاع خارج است.

و اما کلمه جواز به چهار معنی آمده:

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 که هر آنچه قبیح باشد (یعنی غیر جایز بالمعنی الثانی باشد) مستحیل هم هست؛ یعنی غیر جایز بالمعنی الاول چون مولی حکیم است و کار قبیح بر مولای حکیم مستحیل است منتهی به استحاله وقوعی 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.

اذا عرفت هذا: پس از اینکه اصطلاحات سه گانه عنوان بحث روشن شد، حال بر شما روشن می‌شود که محل نزاع در کجا است.

نزاع در اینست که امر تعلق گرفته به عنوان «صلاه بما هی صلاه» و نهی تعلق گرفته به عنوان «غصب بما انه غصب».

و این دو عنوان کاملاً از هم متمایزند و هر کدام هم اطلاق دارند. یعنی امر «صل» اطلاق دارد نسبت به ماده اجتماع و صلاه در دار غصبی را هم دربر می‌گیرد و نهی «لا تغصب» هم اطلاق دارد یعنی شامل غصب در ضمن صلاه و کون صلاتی هم می‌گردد. حال اگر مکلف بسوء اختیار خود رفت و بینهما را جمع نمود، آیا در این صورت ممکن است که امر «صل» به فعلیت خود باقی باشد و هم نهی «لا تغصب» فعلی باشد یا اینکه بقای هر دو بر

ص: ۲۶۱

فعلیت محال است و در ماده 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. چنانکه نسبت به صلاتهای غیر غضبی و غضبهای 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». و در نتیجه حکم می کنند به اینکه هذا المكلف عاص لا غیر (کما سیاتی تفصیلا).

۲- و گروهی جانب امر را غلبه می دهند و در نتیجه حکم می کنند به اینکه هذا المكلف مطیع و لا غیر.

مطلب دوم: پس از تبیین محل نزاع، می رویم سراغ مبانی این دو نظریه:

سؤال: قول به جواز بر چه مبانی استوار است؟ و قول به امتناع بر چه اساسی مبتنی است؟

جواب: دو مقدمه:

الف- لا شك در اینکه احکام شرعیه همه جا بحسب ظاهر خطاب به عناوین و طبایع کلیه تعلق گرفته اند.

مثلا امر رفته روی عنوان صلاه یا حج و ...

نهی رفته روی عنوان غضب یا شرب خمر و ...

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 خارجی

ص: ۲۶۲

ثابت است و یا اینکه از عنوان به معنوی سرایت نمی کند و حکم فقط برای عناوین ثابت است و معنونات نه امر دارند و نه نهی منتهی امثال این عنوان و طبیعت در خارج به امثال افراد است یعنی فرد را که امثال کرد «الانطباق قهری و الاجزاء عقلی»؟ در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- گروهی قائل به سرایت اند.

۲- و گروهی قائل به عدم سرایت.

و هرکدام دلائلی دارند که در آینده مطرح خواهیم ساخت.

ب: بحث دیگری است در اینکه برفرض در واقع حکم از عنوان به معنوی سرایت کند، آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا خیر؟

به عبارت دیگر اگر عمل واحد و حقیقت واحده ای دارای دو عنوان و دو اسم بود، آیا موجب می شود که مسمی هم دوتا شود و متعدد شود یا خیر؟

باز در مسئله دو قول است:

۱- جمعی می گویند: تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود.

به نظر دقیق فلسفی، توضیح اینکه: ما یک نظر عرفی و عقل عرفی داریم و یک نظر دقیق فلسفی و عقل فلسفی.

عقل فلسفی آنست 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 بشوئید 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 بررسی، می گوید این رنگ عرضی است و عرض بدون جوهر محال است موجود باشد؛ پس این جامه هنوز خون دارد.

حال در ما نحن فیه هم عقل دقیق فلسفی می گوید: این عمل خارجی

ص: ۲۶۳

و لو عند العرف يك عمل است ولی در واقع دو عمل است باین بیان که ملاک فردیت این عمل برای صلاه یا غضب به اینست که خصوصیات فردیه و مشخصات فردیه را همراه خود داشته باشد و در اینجا اگر صلاه در دار غضبی را با صلاه حساب کنیم، خصوصیات فردیه صلاتی همراه او است و اگر با غضب حساب کنیم، كذلك. حال می پرسیم که آیا این عمل، دو فرد است یا یک فرد. اگر یک فرد است، فرد صلاه 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- و جمعی می گویند: تعدد عنوان، موجب تعدد معنون 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 ذلك و لله الاسماء الحسنی. این بحث نیز در آینده تفصیلاً خواهد آمد. با حفظ این دو مقدمه می گوئیم:

مبنای قول به جواز، اجتماع احد الامرین است.

۱- یا باید قائل باشند به اینکه احکام شرعیه فقط به عناوین کلیه تعلق می گیرند و به معنونات سرایت نمی کنند که در نتیجه، آن معنون خارجی (که عمل واحد است) نه امر دارد و نه نهی دارد بلکه امر رفته روی عنوان صلاه؛ و نهی رفته روی عنوان غضب؛ و عناوین متعدد است فلا اشکال.

۲- و یا اگر قائل شدند به اینکه احکام شرعیه از عناوین به معنونات سرایت می کند و در واقع حکم مال معنونات است، باید قبول کنند که با تعدد عنوان، معنونات هم متعدد می شوند به دقت عقلیه.

و در حقیقت، عمل، عمل واحد نیست بلکه عمل متعدد است و دو عمل است: یکی معنون بعنوان صلاه است و امر دارد و دیگری معنون بعنوان غضب است و نهی دارد. نظیر صلاه و نظر به اجنبیه که دو عمل است.

ص: ۲۶۴

پس در حقیقت اینجا اجتماع امر در شیء و واحد نشده بلکه متعلق الامر شیء و متعلق النهی شیء و آخر فلا استحاله فی هذا.

پس قائل به جواز نمی خواهد بگوید که شیء و واحد متعلق امر و نهی شده و جائز است بلکه می خواهد بگوید اصلا اجتماع امر و نهی در شیء و واحد پیش نمی آید.

و اما مبنای قول به امتناع:

قائلین به امتناع اولاً باید معتقد باشند که حکم شرعی از عنوان به معنوی سرایت می کند و آنکه در واقع محکوم به این حکم است، همان معنویات هستند. و ثانیاً باید قبول کنند که تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی شود. در این صورت است که می توانند حکم بکنند به استحاله چون لازم می آید که امر و نهی در شیء و واحدی جمع شوند و هو مستحیل. در نتیجه، یا باید امر بماند و نهی برود او بالعکس (چنانکه صاحب المعالم و صاحب الکفایه می گویند).

مطلب سوم: اختلاف است میان اصولیین در اینکه آیا مسئله اجتماع امر و نهی در شیء و واحد از مسائل علم فقه است؟ یا از مسائل علم کلام؟ و یا علم اصول؟ بفرض که از مسائل اصولیه باشد، آیا داخل در مباحث الفاظ است و یا ملازمات عقلیه؟

* گروهی فرموده اند که این مسئله داخل در علم فقه است چون در این مسئله، سخن از صحت و بطلان صلاه در دار غضبی مطرح است و صحت و بطلان از احکام شرعیه است که باید در فقه مطرح شود.

* و جمعی گفته اند: از مسائل علم کلام است چون در این مسئله، سخن از امکان و استحاله مطرح است و آنهم یک حکم عقلی است و در علم کلام مطرح است.

* و عده ای فرموده اند: از مسائل علم اصول و جزء مباحث الفاظ است. چون سخن از اجتماع امر و نهی است و امر و نهی از مباحث الفاظند.

ص: ۲۶۵

* ولی جناب مظفر به پیروی از استادشان می فرماید:

این مسئله از مسائل اصولیه و داخل در ملازمات عقلیه بخش غیر مستقلات است، زیرا که ملا-ك آن باب را دارد و آن ملا-ك اینست که اثبات این مسئله متوقف بر دو مقدمه است. یک مقدمه را در «صغری» به کمک شرع بدست می آوریم و مقدمه دیگر را در «کبری» عقل حکم می کند. لذا داخل در ملازمات عقلیه است.

بیان ذلک: بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی می گوئیم:

هرگاه مکلف به سوء اختیار خودش ما بین عنوان منهی عنه و مأمور به را در شیء واحدی جمع نمود، در این صورت اگر امر و نهی هر دو به فعلیت خود باقی بمانند، لازم می آید 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» با «لزوم اجتماع امر و نهی در شیء واحد»؟

اثبات ملازمه مبتنی است بر دو مبنائی که در بالا اشاره شد.

۱- احکام از عناوین به معنونات سرایت می کنند.

۲- با تعدد عنوان، معنون متعدد نمی شود.

در این صورت ملازمه درست می گردد و این صغری (که «حکم به ملازمه» باشد) در موردی است که امر و نهی از سوی شارع داشته باشیم که هر کدام بعنوانی تعلق گرفته باشد و مکلف بینهما را جمع کند.

و اما ابطال لازم: ابطال لازم در علم اصول تبیین نمی شود بلکه در علوم عقلیه بیان می شود که «اجتماع امر و نهی در شیء واحد» مستلزم آنست که نفس التکلیف باطل باشد و هو محال.

نتیجه می گیریم ابطال ملزوم را که «باقی ماندن امر و نهی بر فعلیت» باطل است آری بنا بر قول به جواز اجتماع، این استدلال ناتمام است و ما نحن فیه صغرای آن کبرای کلی نمی شود. چون که

ص: ۲۶۶

علی هذا القول، هیچ وقت «اجتماع امر و نهی در شیء واحد حقیقی» لازم نمی آید.

ان قلت: بنا بر این، مسئله «اجتماع امر و نهی» از مسائل علم اصول نخواهد بود چون این مسئله، بر یک قول، صغرای آن کبرای کلی شد ولی بنا بر قول دیگر نشد؛ پس مسئله اصولیه نیست.

قلت: اگر مسئله ای بخواهد اصولی باشد، لازم نیست که بنا بر جمیع احتمالات و اقوال داخل در بحث باشد و صغرای آن کبرای کلی قرار بگیرد بلکه بنا بر احد الاقوال 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 می کنیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا استحباب یا مشترک لفظی است بنا بر قول به دلالت بر وجوب یا استحباب صغرای اصاله الظهور می شود. ولی بنا بر قول به اشتراک لفظی یا معنوی، مسئله صغرای اصاله الظهور نخواهد بود و هکذا در نهی، در عام و ...

مطلب چهارم: مقدمه: ما دو نوع حیثیت داریم:

۱- حیثیت تعلیلیه

۲- حیثیت تقییدیه

* حیثیت تعلیلیه، آنست 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 «الخمر حرام لکونه مسکرا» که حرمت بر ذات الخمر مترتب شده و حیثیت «مسکر بودن» علت دارد.

* حیثیت تقییدیه، آنست 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

ص: ۲۶۷

مجموع بار شده نه بر ذات (کما مر در مبحث مفهوم وصف).

با حفظ این مقدمه می گوئیم: تا بحال روشن شد که قول به جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد مبتنی بر یکی از دو مبنی است:

الف- متعلق احکام نفس العناوین است و حکم از عنوان به معنونات سرایت نمی کند.

ب- علی فرض السرایه، تعدد عنوان موجب تعدد معنون می گردد.

حال جناب آخوند و اتباع او فرموده اند: نزاع در باب «اجتماع امر و نهی» برمی گردد به نزاع و بحث در اینکه آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه؟

اگر گفتیم آری، پس می گوئیم: اجتماع امر و نهی هم جائز است.

و اگر گفتیم نه، پس می گوئیم: اجتماع امر و نهی هم جائز نیست.

پس بهتر آنست که ما بحث را گسترده تر مطرح کنیم؛ یعنی بگوئیم: آیا تعدد عناوین موجب تعدد معنونات می شود یا خیر؟

جناب مظفر می فرماید:

مشهور علما اصول بحث را تحت عنوان «اجتماع الامر و النهی جائز ام لا» قرار داده اند و این صحیح است چون ما در اینجا از اصل جواز و عدم جواز (یعنی امکان و استحاله) بحث می کنیم نه از اینکه تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه؟

و آن بحث که «تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر» جزء مبادی تصدیقیه و مبانی قول به جواز اجتماع است و به اصطلاح اصولیین، از حیثیات تعلیلیه است برای مبحث ما؛ یعنی بحث ما از نفس جواز و عدم جواز است منتهی علت و برهان قول به جواز، آنست که تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود و الا- فلا- پس نباید این بحث را به آن بحث ارجاع داد زیرا این مخلوط کردن مبنی و بناء است.

ص: ۲۶۸

آری در باب «اجتماع امر و نهی» ما ناگزیریم که بحث کنیم از اینکه آیا اساساً تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می‌شود یا نه و سر اینکه در این باب مطرح می‌شود آنست که در باب دیگر عنوان نشده است.

مطلب پنجم: بسیاری از اصولیین قید مندوحه را در عنوان مسئله اجتماع امر و نهی اضافه نموده اند و گفته اند: موضوع بحث ما در این مسئله «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.

و هر دو گروه مقصودشان اینست که مکلف قدرت داشت که مأمور به را در مکان مباح اتیان کند تا جمع بینهما نشود ولی از آزادی خود سوءاستفاده کرد و آمد بینهما را جمع کرد.

سؤال: چرا بسیاری از اصولیین قید «مندوحه» را و گروهی قید «مع الجمع بینهما بسوء الاختیار» را افزوده اند؟

جواب: بجهت اینکه مکلفی که بین متعلق امر و نهی را جمع کرد:

تاره: تمکن داشت و می‌توانست جمع نکند ولی بسوء الاختیار جمع نمود.

و تاره: مکلف اصلاً تمکن ندارد بلکه مضطر شده به اینکه مأمور به را در مورد نهی امتثال کند. مانند شخصی که در مکان غضبی محبوس و زندانی است و نمی‌تواند از آنجا خارج شود.

حال در صورت ثانیه، اجتماع امر و نهی بالاتفاق جائز نیست و محال است که هر دو باقی بر فعلیت باشند زیرا که مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد و چنین موردی داخل در باب تراحم خواهد کرد که هر کدام اهم باشد، همان به فعلیت می‌رسد (چه امر و یا نهی) و دیگری از فعلیت سقوط می‌کند؛ پس باید از قسم اول باشد تا داخل

ص: ۲۶۹

در بحث ما در باب اجتماع امر و نهی باشد.

جناب آخوند و پیروانش فرموده اند:

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 اینکه «تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون می شود یا نه؟» بحث می کنیم. اگر گفتیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود، حکم می کنیم به جواز اجتماع امر و نهی، چه مندوحه ای باشد یا نباشد. چون این حیث مورد بحث نیست.

اگر گفتیم به تعدد عنوان معنون متعدد نمی شود، حکم می کنیم به استحاله اجتماع، چه مندوحه ای 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 صلاه و غضب با امکان تصادق و اتحادشان در وجود» محال است یا جائز؟

قائل به جواز می گوید: محال نیست. و قائل به امتناع می گوید:

محال است.

و اما «مندوحه داشتن یا نداشتن» مربوط به مقام امثال است و جایی که مکلف راه فرار ندارد، آنجا بحث راجع به خود تکلیف نیست بلکه راجع به متعلق التکلیف است.

پس «مندوحه نداشتن» مانع خارجی است و در رتبه بعد است و در اصل بحث ما (یعنی جواز و عدم جواز اجتماع) دخیل نیست.

جناب مظفر می فرماید: حق با مشهور است و قید مندوحه در محل بحث ما کاملاً دخیل است، چون نزاع ما جهتی نیست که صرفاً از جهت این باشد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه، چه از جهت دیگر مانعی باشد (کعدم التمكن) یا نباشد. بلکه نزاع بر فرض وجود مندوحه است. و الا- مجرد قول به اینکه «تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون» کافی نیست در جواز اجتماع، مگر مندوحه ای

ص: ۲۷۰

باشد. پس باید ما بین باب اجتماع امر و نهی با باب تراحم فرق گذاشت.

مطلب ششم: سه باب هست که در بعض موارد به یکدیگر مشتبه می شوند و تمیز این ها از یکدیگر مشکل است و آنها عبارتند از:

باب تعارض باب تراحم باب اجتماع امر و نهی

وجه الاشکال: اما در باب تعارض:

تعارض دلیلین صور مختلفی دارد:

تاره: نسبت بینهما تباین کلی است. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العلماء.

و تاره: نسبت بینهما عموم و خصوص مطلق است. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العالم الفاسق.

و تاره: نسبت بینهما عموم و خصوص من وجه است. مانند: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق.

که 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.

و اما باب تراحم:

دو حکم شرعی که با یکدیگر متزاحم می شوند، باز صور مختلفی دارد:

تاره: تراحم بین دو واجب است.

و تاره: بین یک واجب و یک مستحب است.

و تاره: بین دو حرام.

و تاره: بین یک واجب و یک حرام.

و در موردی که بین وجوب و حرمت مزاحمت باشد، یکی از مواردش آن است که نسبت بین وجوب و حرمت، بلحاظ متعلق آن دو،

ص: ۲۷۱

عموم و خصوص من وجه باشد. مثل: صلاه در دار غضبی مع عدم المندوحه.

و اما باب اجتماع امر و نهی:

این باب هم منحصرآ موردش آنجائی است که نسبت بین متعلق امر و نهی عموم و خصوص من وجه باشد. مانند: صل و لا تغصب که ماده اجتماع صلاه در دار غضبی است مع وجود المندوحه.

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 تراحم 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؟

و یا داخل در باب تراحم 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 بالاستحاله و تقدیم جانب الامر حکم کنیم به اینکه فقط مطیع است و نه عاصی و علی القول بالاستحاله و تقدیم جانب نهی بگوئیم فقط عاصی است و نه مطیع؟

فما المائز بینهما و ما الفارق؟

فنقول: چند نکته مقدمتا:

۱- سابقا در بحث عام و خاص گفتیم که عام سه قسم است:

۱- استغراقی ۲- مجموعی ۳- بدلی

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 بصورت یک کلام گفته اکرم کل عالم ولی در باطن و واقع حکم به تعداد افراد انحلال پیدا می کند،

ص: ۲۷۲

گویا گفته:

اکرم زید العالم - اکرم عمرو العالم

و ... در اینجا عنوان عام مرآتیت دارد برای دیدن افراد.

و علم بدلی - آنست 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 آیه رقبه شئت.

۲- تاره- دو دلیل در اصل مقام جعل و تشریح و صدور از مولی با یکدیگر درگیری دارند و قابل جمع نیستند. یعنی هر کدام زبان حالش اینست که دیگری کذب است و از مولی صادر نشده.

اینجا مورد، مورد تعارض است (التعارض تکاذب الدلیلین فی مقام الجعل و التشریح).

و تاره در اصل مقام جعل دلیلین برخوردی و معارضه ای ندارند، بلکه هر دو قابلیت صدور را دارند و در هر دو ملاک (یعنی مصلحت و مفسده) هست ولی در مقام امثال مزاحمت نموده اند و صدور و امثالشان از عبد ممکن نیست. اینجا میدان، میدان تراحم و اجتماع الامر و النهی است با تفاوتی که خود این دو باب دارند که در احدهما این عدم قدرت بر امثال، به سوء اختیار خود مکلف بوده (در باب اجتماع امر و نهی) و در دیگری این عدم توانائی اضطراری و لا بسوء الاختیار بوده (در باب تراحم).

۳- دو دلیلی که با یکدیگر متعارض هستند:

تاره: تعارض بین دو مدلول مطابقی آن دو است. مانند: اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء که سلب و ایجاب بر یک عنوان بار شده؛ احدهما بالمطابقه مثبت اکرام است و دیگری بالمطابقه نافی است.

و تاره تعارض میان دو مدلول التزامی دو دلیل است. یعنی مدلولهای مطابقی اولاً و بالذات معارض نیستند. مانند: اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق که اثبات بر عنوان علما و سلب بر عنوان فساق بار

ص: ۲۷۳

شده و مستقیماً یکدیگر را نفی نمی‌کنند. منتهی چون هر کدام عامند و شامل می‌شوند جمیع افراد را، لذا عنوان العلماء توسعه پیدا می‌کند و دامنه علمای فاسق را هم می‌گیرد و به دلالت التزامیه دلالت می‌کند که حکم منافی برای این افراد ثابت نیست و متقابلاً- عنوان فاسق هم توسعه می‌یابد و شامل فاسق از علماء هم می‌شود و بالملازمه حکم منافی با آن را نفی می‌کند. لذا به دلالت التزامیه متعارض هستند. پس دو دلیلی که باهم متعارض می‌شوند:

تاره: بمدلول مطابقی تعارض دارند و تاره- بمدلول التزامی.

با حفظ این سه نکته می‌گوئیم:

لا- شک 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 لا شک در اینکه عنوانی که متعلق امر یا نهی شده، این عنوان بما هی و با قطع نظر از افراد خارجیه متعلق نیست بلکه به ملا-حظه افراد موضوعیت دارد. پس عنوان فانی در افراد است و استقلال ندارد. منتهی این عنوان که متعلق خطاب مولی شده، بدو نحو مولی می‌تواند او را لحاظ کند و ببیند:

الف: تاره: بنحو عموم استغراقی او را لحاظ می‌کند و موضوع قرار می‌دهد. یعنی عنوان را فانی در جمیع افراد (با همه کثرت و ممیزاتی 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 موضوع التقا با عنوان دیگر می‌شود و مثل آنست که مولی صریحاً حکم این مورد را بیان کرده باشد؛ یعنی صریحاً گفته باشد «علمای فاسق را اکرام بکن» و یا «فاسق از علماء را اکرام نکن».

ب: تاره- بنحو عموم بدلی لحاظ می‌کند. یعنی عنوان را فانی

ص: ۲۷۴

در مطلق الوجود طبیعت قرار می دهد نه در جمیع وجودات طبیعت.

به عبارت دیگر در خطاب امری، مطلوبش صرف الوجود طبیعت و در خطاب نهی، مبعوض مولی صرف الوجود طبیعت است و خصوصیات افراد خارجیه هیچ دخالتی در غرض مولی ندارند.

حال اگر عنوانی (که متعلق خطاب مولی قرار گرفته) به نوع اول لحاظ گردد و دیده شود، در اینجا هر عامی به عمومش شامل ماده اجتماع هم می شود و همان گونه که در سایر افراد حجت است، در این فرد هم حجت است و در نتیجه به دلالت التزامیه دلالت می کند بر عدم هر گونه حکم منافی با این حکم؛ و در چنین صورتی، ما بین الدلیلین تعارض درمی گیرد؛ یعنی هر کدام از دلیلین، در مقام جعل و تشریح، یکدیگر را تکذیب می کنند و می گویند دیگری صادر نشده.

چنین موردی، داخل در باب تعارض است منتهی تعارض ما بین دو «مدلول التزامی» است نه دو «مدلول مطابقی» و نوبت به باب تراحم و اجتماع امر و نهی نمی رسد زیرا مقتضای قاعده در باب تعارض عبارتست از «تساقط الدلیلین نسبت بمورد اجتماع از حجت» در حالی که در تراحم و اجتماع امر و نهی، فرض بحث در موردی است که هر دو دلیل، نسبت به ماده اجتماع، حجت دارند و در مقام جعل و تشریح، تنافی ندارند.

و 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 الصلاه رفته و مطلوب مولی ایجاد طبیعت است و صرف «وجود طبیعت» مطلوب است نه جمیع افراد صلاه. لذا کلام، نسبت به جمیع افراد (حتی صلاه در دار غصبی) هم ظهور ندارد.

در «لا تغصب» هم، مبعوض مولی صرف «وجود طبیعت» است نه جمیع الافراد و کاری به افراد ندارد.

ص: ۲۷۵

آری عقل می گوید: «الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها».

لذا هیچ کدام از دو خطاب امر و نهی به ظاهرشان شامل ماده اجتماع نمی شوند تا به مدلول التزامی باهم متعارض باشند.

در نتیجه اگر چنین دو عنوانی نسبت بینهما عام و خاص من وجه شد (مثل همین صلاه در دار غصبی)، این دو عنوان تعارضی ندارند؛ یعنی یکدیگر را در مقام جعل و تشریح تکذیب نمی کنند بلکه هر دو از مولی صادر شده اند چون عناوین جداگانه است.

حال در اینجا اگر مکلف آمد و بین العنوانین جمع نمود:

تاره: مندوحه دارد؛ یعنی راه چاره داشت ولی بسوء الاختیار آمد و بینهما را جمع نمود.

و تاره: مندوحه ندارد. اگر مندوحه داشت، داخل در باب اجتماع امر و نهی می شود و احکام آن باب را دارد به اینکه اگر گفتیم اجتماع امر و نهی جائز است، این مکلف، هم مطیع و هم عاصی خواهد بود و اگر گفتیم جائز نیست، در این صورت اگر جانب نهی مقدم شد، کان عاصیا و لا غیر و اگر جانب امر را مقدم داشتیم، کان مطیعا 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.

در پایان می فرماید: اینست فرق ما بین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی و شاید منظور سایر بزرگان اصول در بیان فرق، همین مطالبی باشد که ما گفتیم و لو عباراتشان قدری قصور دارد و نارسا است و این مطلب را به خوبی دلالت ندارد و بلکه عباراتشان مختلف است و ما برای شما سخنان کفایه و میرزای نائینی را در مقام فرق بیان می کنیم:

فقد ذهب صاحب الکفایه: معیار صاحب کفایه در بیان فرق بین سه باب اینست که: تاره

ص: ۲۷۶

هر دو خطاب نسبت به ماده اجتماع ملاک و مناط دارند. یعنی همان ملاکی که در سایر افراد صلاه مثلا هست (که مصلحت ملزومه صددرجه ای باشد)، در این فرد از صلاه هم (که صلاه در دار مغضوبه باشد) هست. یعنی این نماز با نمازهای دیگر فرقی ندارد در واجدیت آن ملاک؛ و متقابلا همان ملاک که در سایر افراد غصب وجود دارد (که مفسده ملزومه صددرجه ای باشد)، همان ملاک در این فرد از غصب هم (که در ضمن صلاه انجام می گیرد) هست و این فرد از غصب، با سائر افراد غصب فرقی ندارد در دارا بودن ملاک. در این صورت، هر دو خطاب ذاملاک هستند و در مقام جعل و تشریح، تفاوتی ندارند بلکه در مقام امثال متراحمند 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 اینکه صلاه در دار غصبی همان مصلحت ملزومه سایر صلوات را دارد و اجماع دلالت کند که همان مفسده ملزومه ای که در سایر غصبها وجود دارد، در غصب متحد با صلاه هم هست.

۲- و یا از راه تمسک به اطلاق دو دلیل صل و لا تغصب که احراز ملاک، وظیفه مولی است و ما می بینیم مولی خطابش را مطلق آورده. اگر در خصوص این فرد ملاک نبود، بر مولی بود که کلامش را مقید کند تا مرادش به ما واصل گردد.

و تاره برای ما محرز نشده که خطایین، هر دو، دارای ملاک باشند (حتی نسبت به ماده اجتماع) بلکه فقط علم اجمالی داریم که احدهما دارای ملاک است ولی تفصیلا نمی دانیم که ذاملاک کدام یک است آیا امر است یا نهی؟ مثلا امر می گوید «اکرم العلماء» و نهی می گوید «لا تکرّم الفساق». نسبت به عالم فاسق، ما می دانیم

ص: ۲۷۷

یکی ذا ملاک است دون الآخر. اما آن یکی معینا کدام است؟

نمی دانیم. اینجا مورد تعارض است چون علم «اجمالی» داریم به کذب احدهما و «تفصیلا» نمی دانیم. لذا مرددیم که کدام کاذب و کدام صادق باشد؟ اینجا تعارض می کنند و احکام تعارض را دارند.

تبصره: همان گونه که در شبهه مفهومی (باب عام و خاص، در قسم رابع از اقسام آن) ذکر کردیم و در آینده نیز (در «باب تعادل و تراجیح») 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. مثلا- یک دلیل می گوید «الخمیر حرام» و دلیل دیگر می گوید «الخمیر لیس بحرام». این ها متناقضانند.

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 کرده اند.

مثلا- یک دلیل می گوید «روز جمعه، نماز جمعه واجب است» و دلیل دیگر می گوید «نماز ظهر واجب است» این ها 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 می شود و در ما نحن فیه از همین قسم است و توضیح مطلب از این قرار است که اگر علم اجمالی به کذب احدهما نداشتیم، می گفتیم «هر دو خطاب دارای ملاکند. در نتیجه اگر جمع بینهما در امثال میسر نبود، اقوی الملائکین مقدم است».

لکن چون علم اجمالی داریم که یکی فقط ملاک دارد دون الآخر، لذا تعارض پیدا می شود و هریک از خطابین، نسبت به ماده اجتماع، زبان حالش اینست که «دارنده امتیاز و ملاک، من هستم نه رفیق» و آنگاه احکام تعارض اجرا می شود.

جناب مظفر می فرماید: کاملاً برای شما مشهود است که ضابطه ای

ص: ۲۷۸

که جناب آخوند ذکر نموده، با ضابطه ای که ما ذکر نمودیم در بیان تفرقه بین ابواب ثلاثه، کاملاً متفاوت است و از دو وادی مختلفند.

آخوند، روی «احراز ملاک در خطابین و عدم احراز ملاک» تکیه کرده و ما روی «دلالت التزامیه و دلالت داشتن هر کدام بر نفی حکم دیگر» تکیه کردیم و لکن می توان بین ملاکین و معیارین جمع نمود و حکم به تلازم این دو ضابطه نمود به اینکه: در هر کجا که دو خطاب، به مدلول التزامی شان، بر نفی حکم خطاب دیگر از ماده اجتماع دلالت کنند (مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق)، در اینجا لازمه اش اینست که خطابین، هر دو دارای ملاک نباشند و ملاک هر دو احراز نشده باشد. و هر کجا که خطابین، به دلالت التزامیه، دلالت نکنند بر نفی حکم دیگری از ماده اجتماع، لازمه اش آن است که بتوانیم ملاک هر دو را نسبت به ماده اجتماع احراز کنیم و بلکه حتما احراز می شود از راه تمسک باطلاق دو دلیل صل و لا تغصب. پس معیار آخوند، لازمه معیار ما است.

اما ضابطه نائینی: 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 التقریرات، ج ۱ و ۲ (که تقریرات دوره دوم درس خارج میرزا است) آمده و هم در کتاب منتهی 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 می کنیم:

۱- عناوین و حیثیات بر دو قسمند:

الف- اشتقاقیه؛ مانند عنوان عالم که مشتق از علم است و فاسق که مشتق از فسق است و مصلی و غاصب که مشتق از صلاه و غضب است.

ب- عناوین مبدأ اشتقاقی؛ مانند عنوان علم، فسق، صلاه و غضب

ص: ۲۷۹

که مبادی اشتقاقیه اوصاف عنوانیه عالم، فاسق، مصلی و غاصب هستند.

۲- تاره: ترکیب ما بین عناوین، اتحادی است و تاره: 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 نمی شود بلکه باز هم یک شخص «است» که می گوئیم زید عالم، زید فاسق، زید عالم و فاسق، العالم فاسق یا الفاسق عالم و ...

ترکیب انضمامی، خود شعباتی دارد. یکی از شعبه های آن، در عناوین و حیثاتی است که عارض بر افعال مکلفین می شود. مثل عنوان های صلاه و غضب که ترکیب اتحادی ندارند بلکه دو حیثیت منضم به هم هستند و آن عمل خارجی، دارای حیث صلاتی و حیث غضبی است.

۳- حیثیات و عناوین، تاره حیثیت تعلیلیه هستند و تاره تقیدیه.

حیثیت تعلیلیه در موردی است که تمام موضوع، ذات العمل است و این حیثیت فقط مبین علت حکم است. مثل اکرم العالم و لا تکرم الفاسق که حکم برای ذات (یعنی زید) ثابت است و حیثیت عالمیت و فاسقیت، عله الحکم است. یا مثل اکرم زیدا لکونه عالما یا لعلمه و لا تکرم زیدا لفسقه یا لکونه فاسقا.

اما حیثیت تقیدیه آنست که خود همین عنوان و حیثیت، تمام الموضوع است. مثل صل و لا تغصب که ذات العمل، محکوم به حکم نیست بلکه عمل، با حیث صلاتی، مأمور به است و با حیث غضبی، منهی عنه است.

حال، حیثیت تعلیلیه موجب ترکیب اتحادی است و مکرر موضوع نیست بلکه موضوع، ذات است و آن ذات، به وحدت خود باقی است ولی حیثیت تقیدیه مستلزم ترکیب انضمامی و مکرر موضوع است. یعنی آن فعل خارجی در حقیقت دو حیث دارد؛ پس دو

ص: ۲۸۰

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 ملاکند و صدورشان از مولی ممکن و صحیح است. لذا مسئله، داخل در باب تراحم یا اجتماع امر و نهی می شود؛ اگر مندوحه نداشت، داخل در باب تراحم است و اگر مندوحه بود، داخل در باب اجتماع امر و نهی است.

جناب مظفر می فرماید: ما هم به حیثیت تعلیلیه میرزای نائینی اعتراض داریم و هم به حیثیت تقییدی ایشان.

اما اعتراض ما بر حیثیت تعلیلیه، مبتنی بر مقدماتی است که موجب تطویل مطلب است و از حوصله مبتدی بیرون است.

و اما اعتراض ما به حیثیت تقییدی ایشان، آن است که ممکن است حیثیتین تقییدیتین بوده باشند و مع ذلک 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. باز در این صورت، مسئله داخل در باب تعارض می گردد. لذا باید همان ضابطه ای را که ما گفتیم، استفاده کرد.

تا اینجا نکات و مطالبی که مقدماتا باید بیان شوند، ذکر کردیم.

اینک وارد اصل مطلب می شویم:

الحق فی المسأله:

اشاره

پس از اینکه کاملاً محل نزاع تبیین شد، وارد اصل مسئله می شویم: سخن در این بود که آیا «اجتماع امر و نهی در شیء واحد» جایز است یا خیر؟ در مسئله نظرات فراوانی موجود است که عمده آنها دو نظریه است:

ص: ۲۸۱

۱- اکثریت اشاعره و گروه کثیری از امامیه قائل به جواز شده اند.

۲- اکثریت معتزله و گروه کثیری از امامیه قائل به امتناع شده اند.

به اعتقاد ما حق آنست که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است. یعنی ممکن است صلاه در دار غضبیه، هم امر داشته باشد و هم نهی. دلیل ما بر این مطلب، مبتنی بر ذکر سه مطلب پی در پی است که مقدمتا 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 می شوند نه روی معنونات و مصادیق خارجی؛ اصولاً تعلق خطاب به معنونات، محال و ممتنع است. بیان ذلک:

در آغاز، مثالی از شوق برای شما می آوریم که یک مرحله قبل از اراده و طلب است و آن اینکه شوق که یکی از خصوصیات و حالات ذاتی انسان است، همیشه اولاً و بالذات به عناوین و صور ذهنیه تعلق می گیرد 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، بدو دلیل، باطل است:

الف- لازمه اش مقوم بودن یک امر موجود است (که شوق باشد) به یک امر معدوم (که معنون باشد) 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- لازمه اش تحقق معدوم بما هو معدوم است (که همان معنون باشد) بدلیل اینکه مشتاق الیه، به تبع شوق، یک نحوه وجودی

ص: ۲۸۲

پیدا می کند و محال است که شوق به «معدوم مطلق» تعلق بگیرد.

و اینکه 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 بدلیل اینکه اشتیاق به یک امر موجود، تحصیل حاصل است و هو محال. بالضروره، شوق باید به یک امر استقبالی (که هنوز حاصل نیست) تعلق بگیرد. مثل اینکه شما اشتیاق دیدار رفیق را داری 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 بنام «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد».

یعنی هر چیزی مادام که تعیین پیدا نکند و مشخص نشود، وجود پیدا نمی کند (چه وجودات مادیه و چه وجودات مجردة). 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 ما فی النفس، به خارج از افق نفس، معقول نیست.

مثلاً «علم» یکی از امور نفسیه است؛ اولاً و بالذات تعلق می گیرد به آن صورت ذهنیه، و به واسطه آن، تعلق می گیرد به وجودات خارجیّه.

پس آنکه معلوم بالذات علم عالم است، همانا صور ذهنیه است ولی چون این صورتهای مرآتیت دارند برای معلومات خارجیّه، ما به توسط این صور، علم به آن وجودات خارجیّه پیدا می کنیم.

شوق نیز چنین است. یعنی شوق اولاً و بالذات تعلق می گیرد به آن صورت ذهنیه که در صقع نفس است ولی چون آن امر نفسانی حاکی از خارج است، لذا ثانیاً و بالعرض (یعنی بواسطه آن صورت) آن امر خارجی، مشتاق الیه می گردد.

ص: ۲۸۳

و در یک کلام می خواهیم بگوئیم که شوق همیشه تعلق می گیرد 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.

و حقیقت شوق عبارتست از: رغبت و تمایل شائق به اخراج این مشتاق الیه از افق نفس به عالم خارج.

حال که با حقیقت شوق آشنا شدیم، می آئیم بر سر تکلیف (یعنی امر نمودن و بعث کردن). پس می گوئیم:

بعث هم مثل شوق است، بلا فرق. در باب بعث نیز ابتدا مبعوث الیه در افق نفس باعث وجود دارد و طلب می کند 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.

و ثانیاً که گفتیم «تکالیف به عناوین تعلق می گیرند نه به معنونات»، باید بدانیم که عناوین، دو نحوه ملاحظه می شود:

۱- تاره: عناوین «بما هی هی» ملاحظه می شوند. یعنی اینکه یک مفهوم است و وجود ذهنی است در قبال سائر عناوین.

۲- و تاره: عنوان، به ملاحظه «افراد و مصادیق» در نظر گرفته می شود. یعنی «بما هو فان فی المعنون و حاک عن المصادیق» ملاحظه می گردد.

حال، منظور ما نوع دوم است. یعنی نمی خواهیم بگوئیم که عنوان، بما هو مفهوم ذهنی، متعلق تکلیف است (چنانکه موضوع قضیه طبیعی است) زیرا که اولاً- مفهوم بما هو مفهوم در خارج قابل امتثال نیست و ثانیاً مصالح و مفاسد بر مصادیق خارجی مترتب می شود نه بر عناوین و مفاهیم ذهنیه. بلکه می خواهیم بگوئیم که عناوین، بما هو حاک عن الافراد، موضوع و متعلق تکلیف واقع می شوند. پس عناوین، متعلق

ص: ۲۸۴

تکالیفند ولی به ملاحظه افراد و مصادیق.

ثالثا اینکه ما در مقدمه دوم گفتیم «عناوین، بما هو مرآه و فان فی المعنونات، متعلق تکالیف واقع می شوند»، مقصود ما این نیست که حکم از عنوان به معنون سرایت می کند و در واقع تکالیف به معنون تعلق گرفته اند [چنانکه بعضی ها گفته اند (کصاحب المعالم و الآخوند)] زیرا در مقدمه اولی ثابت کردیم که «تعلق تکالیف 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 معنون، مصحح تعلق گرفتن تکالیف است به نفس عنوان؛ نه اینکه 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.

و چنین اشتباهاتی برای بسیاری از اصولیین و فلاسفه پیش آمده که عنوان را با معنون، معروض را با عارض، و مفهوم را با مصداق، مخلوط نموده اند و احکامی را که برای معنون 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

ص: ۲۸۵

تخصیص بزنییم) بحث ما در «مصادیق عام» است لیکن بعضی ها گمان کرده اند که بحث در خود «عنوان عام» است.

نمونه هائی از اشتباهات فلاسفه ما بین عنوان و معنون که علامه طباطبائی در «نهایه الحکمه» به آنها اشاره کرده:

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 خیر داده شده از معدوم مطلق «بانه لا یخبر عنه». پس چگونه می گوئید: لا یخبر عنه؟

جوابش اینست که: این عنوان معدوم مطلق بما هو عنوان من العناوین، معدوم مطلق نیست بلکه موجود در ذهن است و احکامی بر او بار می شود. آنکه 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 می گویند «الجزئی جزئی ای یمتنع فرض صدقه علی کثیرین». اشکال می شود که خیر. الجزئی کلی لا جزئی چون در خارج بر هزاران فرد صدق می کند. زید جزئی است. عمرو جزئی است و ...

جوابش اینست که: الجزئی جزئی بالحمل الاولی و کلی بالحمل الشائع.

۳- در فلسفه گفته می شود «اجتماع النقیضین محال».

شخصی اشکال می کند که این قضیه، خودش خود را نقض می کند چون «اجتماع النقیضین» موضوع آن است و در ذهن ما تصور شده؛ پس محال نیست و الا موضوع حکم نمی شد.

جوابش آنست که: اجتماع النقیضین محال بالحمل الشائع و

ص: ۲۸۶

ممکن بالحمل الاولی.

و هکذا در مثال شریک الباری ممتنع و در مثال المجهول المطلق لا یخبر عنه و ...

در پایان: از شبهات بالا، حکمای قبل از ملا صدرا جوابی می دادند.

ولی جناب ملا صدرا آمد و مشکل را از طریق حمل اولی و حمل شایع حل کرد و این مختص به حکمت متعالیه او است و لذا گفته اند 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 مفهومی است و حمل شایع صناعی، ملاک اتحادش در مصداق است کما ذکرنا مرارا.

و اذا عسر علیک: ما گفتیم عنوان، به ملاحظه افراد، موضوع واقع شده اما حکم حقیقتا 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 معنی، مثالی برای شما می آوریم:

در ادبیات گفته می شود: الفعل لا یخبر عنه و الحرف لا یخبر عنه.

ممکن است کسی اعتراض کند به اینکه این قضیه، خودش خودش را نقض می کند زیرا در خود این قضیه، فعل، مخبر عنه واقع شده و کذلک حرف. پس چگونه می گوئید فعل یا حرف، مخبر عنه واقع نمی شود؟

جوابش اینست که عنوان- الفعل و الحرف- دو گونه ملاحظه می شود:

۱- تاره: این عنوان، بما هو عنوان و مفهوم ذهنی من العناوین و المفاهیم ملاحظه می شود. 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،

ص: ۲۸۷

هر کدام اسمی از اسما هستند و بر مسمائی دلالت می کنند و به این اعتبار، مخبر عنه واقع می شوند و به عبارت دیگر، مفهوم حرف یا فعل یعنی حرف به حمل اولی ذاتی و فعل بحمل اولی ذاتی که مخبر عنه واقع می شود.

۲- و تاره: این عنوان، بما هو مرآه و فان فی المعنونات و حاک عنها ملاحظه می شود. یعنی در آئینه این عنوان می خواهیم مصادیق خارجیه را بینیم. به این اعتبار است که کلمه حرف، موضوع لا یخبر عنه قرار می گیرد و می گوئیم الحرف لا یخبر عنه.

سؤال: چرا باید عنوان را فانی بینیم؟

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 نمی کند و معنونات، موضوع این حکم نیستند زیرا حقیقت حرف، جز «ربط ما بین دو امر» چیزی نیست.

سؤال: پس «فانی عنوان در معنون» چه نقشی دارد؟

جواب: مصحح موضوعیت موضوع است.

با این بیانات ما، کاملاً روشن می گردد که قائلین به «سرایت حکم از عنوان به معنون و اینکه معنون حقیقتاً و اولاً و بالذات متعلق حکم است» غفلت کرده و خلط نموده اند ما بین 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).

نعم: تبصره: اگر قائلین به سرایت، مرادشان اینست که عنوان، فانی در افراد ملاحظه می شود و حاکی از معنونات است لان الغرض قائم بالمعنونات، ما هم قبول داریم اما این به درد او نمی خورد و هدف او را تأمین نمی کند چون او مدعی است که حکم از عنوان به معنون سرایت می کند و حقیقتاً معنون است که دارای این حکم است و این مقصود حاصل نیست زیرا که ما هم می گوئیم عنوان، مرآتیت دارد و

ص: ۲۸۸

فانی در افراد است ولی مع ذلك کله، قائل به سرایت هم نیستیم چنانکه مطلب را مبرهن ساختیم.

تشبیه: ما نحن فيه مثل باب علم است که در آنجا هم، آنکه معلوم حقیقی و اولاً- و بالذات است، همان صورت ذهنیه است اما به توسط 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 صوره حاصله 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 خارجی معلوم بالعرض می باشند.

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 گوئیم: حق مطلب این است که اجتماع امر و نهی جایز است. یعنی مانعی ندارد که مولی به یک عنوان امر کند و از عنوان دیگری نهی کند مثل صل و لا تغصب.

حال اگر مکلف آمد و بسوء الاختیار، جمع کرد بین العنوانین را در یک فعل (یعنی عملی انجام داد که بر آن عمل، هم عنوان صلاه منطبق است و هم عنوان عصب) اینجا آن فعل واحد خارجی (یعنی معنون) امر و نهی ندارد تا مستحیل باشد و نفس تکلیف، غیر معقول باشد بلکه عنوانها امر و نهی دارند و لا- مانع که عمل واحدی از جهت اینکه ما به الانطباق عنوان مأمور به است، امثال امر باشد و از جهت اینکه منطبق علیه عنوان منهی عنه است، عصیان نهی باشد زیرا امر روی طبایع و عناوین رفته و عناوین هم بطور 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 الامتثال فی الامر و العصیان فی النهی عقلی».

ص: ۲۸۹

و لا فرق: ما سابقا گفتیم که مبنای قول به جواز اجتماع امر و نهی، یکی از دو نظریه است:

۱- یا باید «سرایت حکم از عنوان به معنون» را قبول نکنیم و قائل به «عدم سرایت» شویم.

۲- و یا اگر «سرایت» را پذیرفتیم، قبول کنیم که تعدد عنوان، موجب تعدد معنون می شود.

حال ما روی مبنای اول بحث کردیم (که قول به «عدم سرایت» باشد). آنگاه نوبت به مبنای ثانی دیگر نمی رسد چه قائل به «تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون» بشویم 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 لا تکرم الفساق، به حیث که هر کدام از عناوین، ظهور در عموم دارند و فانی در جمیع معنونات هستند، در اینجا هریک از خطائین، به مدلول التزامی، خطاب دیگر را نفی می کنند و مسئله 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 هی نرفته بلکه روی طبیعت مقدوره رفته، در این صورت هم، آن فردی که غیر مقدور است (یعنی ماده اجتماع)، عنوان مأمور به بما هو مأمور 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

ص: ۲۹۰

الانطباق قهری و الاجزاء عقلی.

سؤال: آیا کسی قائل شده به اینکه قدرت، شرط شرعی است و خود خطاب، مقید به قدرت است؟

جواب: آری جناب میرزای نائینی (کما ذکرنا فی ثمره الضد) فرموده: قدرت در متعلق تکلیف اخذ شده و خود خطاب، اقتضای قدرت را دارد بدلیل اینکه فلسفه امر نمودن عبارت است از تحریک و هل دادن مکلف به سمت مطلوب؛ و این معنی وقتی قابل قبول است که متعلق تکلیف، مقدور باشد و الا 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 ما نحن فیه و فی باب التراحم - فان الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. پس افراد غیر مقدور، از تحت طبیعت مأمور به 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 غیر 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 بدنبال آن، اجزاء حتمی است.

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون:

در اوائل مسئله «اجتماع امر و نهی در شیء واحد» گفتیم که قول به جواز اجتماع، مبتنی بر یکی از دو مبناست:

۱- یا باید قائل شویم به اینکه تکالیف الهیه فقط به عناوین تعلق می گیرد و معنونات، متعلق تکلیف نیستند. به عبارت دیگر، احکام از عناوین سرایت به معنونات نمی کنند.

ص: ۲۹۱

۲- و یا اگر قائل به سرایت شدید، باید ثابت کنیم که تعدد العنوان، بالدقه العقلیه الفلسفیه، موجب تعدد معنون می شود تا در نتیجه متعلق امر، چیزی و متعلق نهی، شیء دیگری باشد. نظیر الاجتماع الموردي.

خود 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، [جدل از صناعات خمس است و آن صنعتی است که مرکب باشد از مقدمات مشهوره یا مسلمه]، به اینکه 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؟

می فرماید: ما یک ضابطه و معیار کلی نداریم که به صورت موجه کلیه حکم کنیم که «آری در همه جا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می گردد» و یا بصورت سالبه کلیه بگوئیم «در هیچ جا تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست» بلکه به اعتقاد ما بصورت موجه جزئیه باید گفت:

بعضی جاها تعدد العنوان موجب تعدد المعنون می گردد و به صورت سالبه جزئیه، در بعضی موارد، تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. 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 وجودند. نه جسم عین بیاض است و نه بیاض عین جسم است بلکه دو وجودند منتهی

ص: ۲۹۲

احدهما مستقل و دیگری غیر مستقل. و دومی مانند عالم و فاسق که در خارج، ذات (که زید باشد) واحد است نه متعدد، ولی دو عنوان دارد: یکی عالمیت و یکی فاسقیت.

کما تکلف: استاد ما مرحوم نائینی خود را به زحمت انداخته و تلاش فرموده ثابت کند به اینکه بصورت قاعده کلیه می توان گفت تعدد العنوان موجب تعدد المعنون می شود.

خلاصه سخن استاد اینست: عناوینی که نسبت ما بین آنها عموم و خصوص من وجه باشد، اگر بخواهند بر شیء واحد صدق کنند، حتما باید از دو حیثیت و دو جهت باشد و صدق آن دو بر ذات واحده، محال است که از حیث واحد بوده باشد. مثلا بر «صلاه در دار غضبی» از دو حیث، دو عنوان صادق است: این عمل، از حیث صلاحیت، واجب است و از حیث غضبیت، حرام است. و یا بر زید خارجی، دو عنوان عالم و فاسق صادق است منتهی از حیث داشتن علم، به او عالم می گویند و از حیث داشتن فسق، بر او فاسق اطلاق می شود. حال، این دو حیث و دو عنوان گوناگون، از دو حال خارج نیستند:

۱- تاره حیثیتین تعلیلیتین هستند. مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفساق که حکم برای ذات (یعنی زید) ثابت است و حیث عالمیت، علت وجوب اکرام است. چنانکه متقابلا 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 تاره: حیثیتین تقیدیتین هستند. یعنی عنوان و حیثیت، تمام الموضوع است برای حکم. مانند حیثیت صلاحیت و غضبیت که عمل واحد، از حیث صلاحیتی، واجب و از حیث غضبی، 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 المعنون می شود.

ص: ۲۹۳

متن بيان ميرزا از اجود التقريرات، جلد اول، ص ۳۴۱:

«و من ذلك يظهر ان محقق الغصب انما هو نفس هيئه الكون فى المكان التى هى عباره عن مقوله الاين و اما الصلاه فهى من مقوله اخرى «وضع» و عليه يكون التركيب بينهما تركيبا انضماميا نظير التركيب الانضمامى بين الهيولى و الصوره نعم التركيب الانضمامى فى المقام يغير التركيب الانضمامى بين الهيولى و الصوره من جهه ان الهيولى بالاضافه الى الصوره جهه القوه كما ان الصوره بالاضافه الى الهيولى جهه الفعلية و هذا بخلاف المقام فان كلا من العرضين اجنبى عن الآخر و فعليته بنفسه فنسبه كل منهما الى الآخر نسبه التشخص الى المشخص فكما ان الصلاه قد تشخص بوقوعها فى غير الدار الغصبيه كذلك تشخص بوقوعها فيها و بعكس ذلك فى الغصب».

جناب مظفر، بر اين ضابطه، دو ايراد اساسى دارند:

ايراد اول: عناوين منتزعه در يك تقسيم دو قسمند:

اول: عناوينى كه در اصطلاح فلاسفه، آنها را محمول بالضميمه گويند.

دوم: عناوينى كه در اصطلاح فلاسفه، آنها را خارج محمول يا محمول بالضميمه گويند.

دسته اول از عناوين، عبارتند از عناوينى كه انتزاع آنها از ذات و معنويين، منوط به انضمام يك حيثيت بر ذات است كه آن حيثيت اولاً زائد بر ذات و ثانياً مبين و متفاوت با ذات باشد ماهيتاً و وجوداً.

مانند عنوان ابيض بالنسبه به جسم كه اگر بخواهيم عنوان ابيض را از اين جسم انتزاع نموده و بر اين جسم حمل كنيم، بايد يك صفت زائده بر ذاتى، بنام «خصوصيت بياض»، بر ذات عارض شده باشد تا بتوانيم بگوئيم «هذا الجسم ابيض» و الا حقيقت جسم، جوهر قابل للقسمه فى الابعاد الثلاثه است و ابيضيت يا اسوديت در او دخالتى ندارد.

ص: ۲۹۴

دسته دوم: عبارتند از عناوینی که از مقام ذات معنون انتزاع می شوند و نیازی به ضم ضمیمه ندارند. به عبارت دیگر، از صمیم ذات، ذهن ما آن عناوین را انتزاع می کند. مانند صفت ایضیت برای خود بیاض که می گوئیم البیاض ایض که خود ذات بیاض، منشأ انتزاع وصف ایضیت برای او شده و واسطه ای در کار نیست زیرا کل جسم ایض یکون ایضیته بالبیاض و اما البیاض فهو ایض بنفس ذاته از باب اینکه كلما بالعرض لا بدوان 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 بواسطه انضمام یک امر زائد بر ذات زیرا کمالات حق تعالی به عین ذات حق موجود است.

نتیجه: چنین نیست که ما بصورت یک ضابطه کلیه بگوئیم:

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، بدو قسم می شوند:

۱- عناوینی که مابازا و مطابق خارجی دارند و کاشف و حاکی 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، موجودند و مقابل خارجی دارند.

۲- عناوینی که مابازای خارجی ندارند بلکه صرفاً یک عنوان انتزاعی و اعتباری هستند که ساخته و پرداخته عقل ما است بمنظور حکایت از معنوش بدون اینکه 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 می کند. و مانند عنوان ممتنع الوجود که مابازای خارجی ندارد زیرا هرچه در خارج موجود است،، یا «ممکن» است

ص: ۲۹۵

یا «واجب» و کلاهما قسیم و ضد ممتنع الوجودند و كذلك عنوان شریک الباری و عنوان تناقض و دور و تسلسل و ... و من هذا القبیل عنوان الحرف و النسبه که آنها استقلالاً مابازای خارجی ندارد چون صددرصد وابسته به طرفین است و بدون طرفین، وجودی ندارد بلکه بعین وجود طرفین، موجود است.

حال، عناوینی که مابازای خارجی دارند، تکلیفشان روشن است. و اما عناوینی که اعتباری محض هستند، این ها گاهی قابلیت دارند که بر حقائق مختلفه متباینه صدق کنند بدون اینکه مابازای خارجی داشته باشند. چون تابع اعتبار معتبر است حال شاید عنوان غضب هم از همین قبیل باشد. یعنی خود صلاه مرکب است از حقائق گوناگون (از قبیل هیئت، اذکار، اکوان). و اما عنوان، غضب، به معنای کلی، تصرف فی مال الغیر بغیر اذنه است و این عنوان، گاهی از مقوله «این» انتزاع می شود (کما فی التصرف فی ارض الغیر 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 اینکه هر یک از این ها ماهیت جدا و مقوله ای علی حده هستند، مع ذلك عنوان غضب، یک عنوان اعتباری است که شامل تمام این تصرفات (از هر مقوله ای باشد) می شود و آنگاه بر «صلاه در دار غضبی» هم منطبق می شود. پس ترکیب این دو اتحادی است نه انضمامی خلافاً للمیرزا النائینی (ره).

در خاتمه، چون مکرر سخن از حیثیت تقییدیه در صلاه و غضب گفته شد، مناسب است در این مقام، خلاصه استدلال میرزا را بیاوریم و لو مرحوم مظفر ذکر نکرده: ایشان در ص ۳۳۹ از اجود التقریرات، ج ۱، می فرماید:

«ان الصلاه من مقوله و الغضب من مقوله اخرى منضمه اليها اعني بها مقوله الاين و من الواضح ان المقولات كلها متباینه يمتنع اتحاد اثنين منها فی الوجود و كون التركيب بينهما اتحاديا و ما ذكر من صدقهما علی

ص: ۲۹۶

حرکه واحده شخصیه یستلزم تفصل الجنس الواحد اعنی به الحرکه بفصلین فی عرض واحد و هی غیر معقول هذا مضافا الی ان الاعراض بسائط خارجیه و ما به الاشتراك فی کل مقوله عین ما به الامتیاز فیها بداهه ان نسبه الحرکه الی المقولات الی تقبل الحرکه نسبه الهیولی الاولی الی الصور فکما انها لا توجد إلا فی ضمن صورہ كذلك لا توجد الحرکه الا فی ضمن مقوله و فی ای مقوله تحققت تكون عینها فالحرکه فی کیف لا تزيد علی وجود کیف کما ان الحرکه فی الکم او الاین او الوضع لا تزيد علیها فالحرکه الموجوده فی الصلاه مباینه للحرکه الموجوده فی ضمن الغضب لفرض انهما من مقولتین متباینتین ففرض کون الحرکه الواحده مصداقا للصلاه و الغضب معا یستلزم اتحاد مقولتین متباینتین فی الوجود و هو مستحیل».

ثمره المسأله:

هر مسئله ای از مسائل اصولیه باید دارای ثمره یا ثمرات فقهیه و عملیه باشد. حال مسئله اجتماع امر و نهی چه ثمراتی دارد؟

جناب مظفر دو ثمره ذکر می کنند:

۱- ثمره ای که مشهور گفته اند و در معالم به آن اشاره ای شده که «فمن احاله ابطلها و من اجازه صححها» و در کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۴۶، تحت عنوان «و العاشر» تفصیلا آمده و جناب مظفر هم آن را می آورد و آن اینکه:

تاره: عمل واحدی که مجمع العنوانین شده، یک امر توصلی است و به عبارت بهتر، تاره: مأمور به (یعنی عنوانی که تحت امر رفته) توصلی است؛ یعنی قصد قربت در آن معتبر نیست بلکه ذات العمل مطلوبیت دارد و تاره: تعبدی است؛ یعنی قصد قربت در آن معتبر است. اگر توصلی باشد نظیر امر به غسل ثوب للصلاه و نهی از غضب که ماده اجتماع تطهیر الثوب با آب غضبی است. و یا مانند امر به خیاطت ثوب با نهی از کون در مکان مخصوصی که ماده اجتماع

ص: ۲۹۷

خیاطت در مکان منهی عنه است و نظائر این‌ها. در این موارد، چه قائل به جواز اجتماع باشیم و چه قائل به استحاله، ثمره ای بین القولین نیست چون مطلوب در توصیلات، حصول ذات الفعل است نه الفعل العبادی. پس با منهی عنه هم اگر اتیان نمود، امثال آمده.

انما الکلام در تعبدیات است. یعنی:

اگر مأمور به یک واجب تعبدی باشد، مثل صلاه در دار غضبی (که عبادت است و قصد قربت لازم دارد) در اینجا ثمره ظاهر می‌گردد و آن اینکه: ما در مسئله اجتماع امر و نهی، یا قائل به امتناع می‌شویم و یا قائل به جواز. اگر قائل به امتناع شدیم، یا جانب نهی را مقدم می‌داریم و می‌گوئیم «نهی به فعلیت باقی می‌ماند و امر از فعلیت می‌افتد» و یا جانب امر را مقدم می‌داریم. اگر جانب نهی را مقدم بدانیم، می‌گوئیم این مکلفی که رفته در مکان غضبی نماز خوانده، یا عالم به موضوع «غصبت» و «حکم حرمت» بوده و عامدا رفته در ارض غیر نماز خوانده و یا جاهل مقصر بوده و یا جاهل قاصر یا ناسی و غافل بوده و رفته نماز خوانده. اگر عامدا و عالما نماز را در مکان غضبی بجا آورد، عبادتش فاسد و باطل است مطلقا چه بر مبنای مشهور که در صحت عبادت، قصد امثال 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 بنا بر نظریه دسته دوم، چون با تغلیب جانب نهی، این نماز در دار غضبی، بالفعل مبعوض مولی خواهد بود و عملی که مبعوض مولی شد، مبعود عن المولی است و با عملی که مبعود 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 استعلام و سؤال باز بود مع ذلك نرفت و حکم مسئله را جویا

ص: ۲۹۸

نشد، چنین کسی در حکم عالم عامد است و نمازش در مکان غضبی باطل است.

و اگر جاهل قاصر باشد، یعنی راه تحقیق بکلی بر روی او بسته باشد و یا در حالت نسیان و غفلت، آمده در دار غضبی نماز خوانده، راجع به این آدم، دو قول است:

۱- مشهور علما فرموده اند نمازش صحیح است بجهت اینکه این عمل مصلحت ذاتیه دارد و این مکلف هم که جاهل قاصر است روی جهالت به حکم یا موضوع قصورا می تواند قصد قربت هم بکند، پس اگر عمل را به قصد قربت اتیان نمود لکانت صلاته صحیحه.

۲- بعضی ها در جاهل قاصر هم گفته اند: نمازش و عبادتش فاسد است بدلیل اینکه: با تقدیم جانب نهی، همان طوری که در اینجا امر فعلی نیست تا عمل را به قصد او بجای آورد، هکذا در این صورت، ملاک امر هم (که وجود مصلحت ذاتیه باشد) محرز نیست زیرا با ترجیح جانب نهی، دلیل امر اختصاص پیدا می کند به ما عدا المجمع؛ و این تخصیص دارای دو احتمال می گردد:

۱- یحتمل که مقتضی در این فرد هم بود ولی مانع آمده و جلو شمول امر و تأثیر مقتضی را گرفته.

۲- و یحتمل که اساسا در این فرد مقتضی نبوده و این فرد واجد ملاک نیست. فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس این نماز باطل است.

و اگر جانب امر را مقدم بدانیم، در این صورت بلا اشکال 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 لا سیما مع القول بتعارض الدلیلین که وجود مصلحت ذاتیه محرز و وجود مفسده ذاتیه مشکوک است فلا وجه لبطلان هذه الصلاه.

و اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم، در این صورت هم، عبادت صحیح خواهد بود زیرا بنا بر قول به جواز، همان طوری که از

ص: ۲۹۹

سوی مولی در مقام تشریح، 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 معنوی 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 بحساب اینکه عنوان صلاه 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 الصلاه و النظر الی الأجنبیه.

۲- بعضی دیگر از علما ثمره دیگری ذکر نموده اند و آن اینکه بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، در این مسئله باید احکام متعارضین پیاده شود و هو التساقط زیرا این دو دلیل اگرچه ذاتا تنافی نداشتند ولی بالعرض در سایه قول به امتناع، متعارض شده اند فیحکم فیهما باحکام التعارض و بنا بر قول به جواز اجتماع، در مسئله ما احکام متزاحمین پیاده می شود؛ یعنی هر کدام اقوی ملاکا بود، نأخذ به.

جناب مصنف می فرماید: ما به این بخش اخیر اعتراض داریم و آن اینکه اگر قائل به جواز، تنها در مقام جعل و تشریح، قائل به جواز است و می گوید «اجتماع امر و نهی جایز است» نه در مقام امثال، اینجا نوبت تراحم می رسد. اما اگر قائل به جواز، مثل ما معتقد باشد که هم در مقام جعل و تشریح و هم در مقام امثال، اجتماع جائز 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 الامر و النهی مع عدم المندوحه

بطور کلی «اجتماع امر و نهی در شیء واحد» دو شاخه دارد:

ص: ۳۰۰

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 بحال 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 تشریح و هم در مقام امثال. اینک وقت آن رسیده که به سراغ بخش فرعی رفته و در اطراف آن قدری بحث کنیم:

فنقول: معنای «اجتماع امر و نهی در شیء واحد با عدم مندوحه» آنست 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:

۱- تاره اضطرار مسبوق به اختیار است.

۲- و تاره مسبوق به اختیار نیست.

به عبارت دیگر تاره 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 بدست خودش نبوده. و تاره اضطرار بسوء اختیار است؛ یعنی مکلف با دست خودش خود را گرفتار نموده.

پس در دو مقام باید بحث نمود:

۱- الاضطرار لا بسوء الاختیار.

۲- الاضطرار بسوء الاختیار.

اما مقام اول: در مواردی که مکلف، بتوسط 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

ص: ۳۰۱

می‌گردد و آن اینکه اگر هر دو در ملاک مساوی بودند، مکلف مخیر است و اگر جانب امر و وجوب اقوی ملاکا بود، او مقدم می‌شود و نهی از درجه فعلیت می‌افتد و اگر جانب نهی و تحریم قوی‌تر بود، او رجحان پیدا می‌کند و جانب امر از فعلیت می‌افتد زیرا که مکلف قادر بر امتثال هر دو تکلیف نیست. مع ذلك اگر هر دو تکلیف بر فعلیت باقی بمانند، تکلیف بما لا یطاق است و هو قبیح عند جمیع العلماء و العقلاء و القبیح علی الحکیم تعالی محال.

دو مثال:

۱- موردی که جانب امر اقوی ملاکا باشد. مانند:

دوران امر بین «انقاذ غریق و نفس محترمه» با «تصرف در ارض غیر بدون رضایت مالک» که انقاذ غریق، امر دارد و غضب، نهی دارد. ولی مکلف مضطر است که بمنظور انقاذ غریق، مرتکب این تصرف غضبی بشود زیرا راه چاره دیگری ندارد و ارض مباحی در کار نیست و اگر هست، تا بخواهد از آن طریق بسراغ غریق برود، کار از کار می‌گذرد. در این مقام یا باید امر انقاذ الغریق را امتثال و نهی لا-تغصب را مخالفت کند و یا بالعکس. و حیثیت اینکه «نجات نفس محترمه از هلاکت»، به نزد شارع اهم است، لذا عند المزاحمه، «امر» به فعلیت باقی می‌ماند و «نهی» از فعلیت ساقط می‌گردد.

۲- موردی که جانب نهی، صاحب امتیاز بیشتری می‌باشد.

مانند:

دوران امر بین انقاذ یک حیوان محترم با هلاکت یک انسان، که انقاذ حیوان امر دارد و هلاکت انسان نهی دارد و اگر مکلف 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.

مثلا- در وسط بیابان گرفتار آمده و قدری آب همراه دارد. اگر به حیوان بدهد، انسان می‌میرد او بالعکس. اینجا حفظ جان انسان

اهم

ص: ۳۰۲

است و مقدم می شود.

تنبيه: از فروع و ملحقات مبحث تزاحم و یا اضطرار لا بسوء الاختیار، این مسئله است که اگر شخصی لا بسوء 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 الآن 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 صحیحه ام لا؟ می فرماید: به اعتقاد ما بدون شک چنین عبادتی صحیح است بدلیل اینکه: اگر مکلف «با اختیار» وارد ارض غصبی شده بود، نهی لا- تغصب فعلی بود و جلو او را می گرفت. اما فرض اینست که «جبرا» او را وارد ارض غصبی نموده اند. وقتی اضطرار آمد، اضطرار حد تکلیف است (و رفع ما اضطرروا الیه). بنابراین، نهی لا- تغصب، از درجه فعلیت می افتد چون امتثالش مقدور نبوده و قدرت هم شرط تکلیف است، پس امر صل، بلا مزاحم و یکه تاز 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 عمومشان «عموم بدلی» بود. اینجا عند الاضطرار احکامش روشن شد. اما اگر دو دلیل امر و نهی، عموم یا اطلاقیان شمولی و استغراقی بود، همانند صل و لو فی المكان المغصوبه و لا تغصب و لو فی ضمن الصلاه

ص: ۳۰۳

مثلا که از همان ابتدا نسبت به ماده اجتماع با یکدیگر متعارض هستند و هر کدام، بمدلول التزامی، نفی می کند حکم دیگری را از این مجمع و ملتقی، در این صورت اگر ما جانب امر را ترجیح دادیم، باز هم یحکم به صحت این عبادت. ولی اگر عند التعارض جانب نهی را مقدم داشتیم بتوسط 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 جهتیه مثل مخالفت با عامه و مرجحات دلایه مثل موافقه الکتاب)، در این صورت چنین عبادتی فاسد خواهد بود زیرا که 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 النهی، 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 که با نهی تعارض کرد و جانب نهی مقدم شد) پس امر نسبت به این مجمع از مرحله حجیت افتاد و دیگر امری بما هو حجه در کار نیست تا به قصد او اتیان شود.

وقیل: 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 می فرماید: این آقا غفلت کرده و باب تعارض را با باب تراحم اشتباه گرفته. بیان ذلک در باب تراحم است که اگر احد المتراحمین (که اقوی ملاکا 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،

ص: ۳۰۴

دلیلی که بر اثر تعارض ساقط شد، دیگر بر نمی‌گردد. الساقط لا- يعود كما ان المیت لا- یحیی. پس وجهی برای تمسک به امر و حکم به صحت عبادہ نیست.

و اما راه دوم که «اتیان عمل به قصد مصلحت ذاتیه» باشد: این راه 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 می‌شود:

۱- اینکه امر شامل ماده اجتماع نمی‌شود، در اثر اینست که مقتضی داشته ولی مبتلی به مانع شده.

۲- و یا اصلاً نسبت به ماده اجتماع ملاک نداشته و وجود المقتضی مشکوک است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

الثانی: 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 هرچه سریع‌تر ارض غصبی را ترک نماید: اینجا همین تصرفات خروجیه و حرکات خروجیه هم که به قصد تخلص انجام می‌دهد، 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 مسئله، در لسان اصولیین متأخر، بنام «التوسط فی المغصوب» معروف است.

حال در رابطه با این مسئله، در دو ناحیه بحث می‌کنیم:

۱- آیا این تصرفات خروجیه، واجب است یا حرام؟

۲- نمازی که در حال خروج انجام دهد، صحیح است یا باطل؟

اما ناحیه اولی: مسئله معرکه آرا است و حدود ۵ نظریه ابراز شده که عبارتند از:

۱- این تصرفات خروجیه فقط حرام است و عقاب دارد (عقیده

ص: ۳۰۵

مظفر).

۲- این تصرفات خروجیه فقط واجب است مع ذلك فاعلش معاقب است (عقیده صاحب فصول).

۳- این تصرفات خروجیه، فقط واجب است و فاعلش هم عقاب دارد (عقیده شیخ انصاری و میرزای نائینی).

۴- این تصرفات خروجیه فقط واجب است و فاعلش هم عقاب ندارد (عقیده میرزای قمی و ابو هاشم معتزلی).

۵- این تصرفات خروجیه نه واجب است و نه حرام، بلکه جایز است (عقیده آخوند).

جناب مظفر قول اول را انتخاب نموده و می فرماید: ما باید ادله برخی از این انظار خمسسه را ذکر کنیم تا قول حق روشن شود اما دلیل قول اول:

این نظریه مبتنی بر اینست که قبل از دخول در دار غضبی، بر مکلف، جمیع تصرفات غضبیه حرام باشد (دخولا، بقاء، خروج).

بر این اساس، مکلف قبل از دخول، این تصرفات خروجیه هم بر او حرام بود و می توانست وارد ارض غضبی نشود و خود را مضطر به تصرفات خروجیه نکند ولی بدست خود، پای خود را بسته.

و الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار فهذه التصرفات محرمة.

و اما دلیل قول به عدم حرمت: کسانی که قائل به عدم حرمت حرکات خروجیه هستند، می گویند: ما هم قبول داریم که مکلف، قبل از ورود به زمین مغضوب، تمکن داشت که وارد نشود تا مبتلی به تصرفات خروجیه نگردد ولی حالا وارد شده و بعد الورد، الآن مضطر است و نمی تواند تصرفات خروجیه را ترک کند و وقتی اضطرار آمد، قدرت بر تکلیف منتفی می شود و قدرت که رفت، تکلیف هم از فعلیت می افتد. پس اضطرار، حد تکلیف است و این شخص مضطر، مکلف نیست. فلا حرمة.

جواب ما: مصنف می فرماید: درست است که این شخص الآن

ص: ۳۰۶

نسبت به حرکات خروجیه اضطرار دارد اما الاضطرار علی قسمین:

۱- اضطراری که مسبوق به اختیار نباشد بلکه بطور قهری و جبری پیدا شده.

۲- اضطراری که مسبوق به اختیار است و ساختگی است.

یعنی می توانست نرود و خود را مضطر نکند ولی رفت و مضطر شد.

حال، اضطراری که رافع فعلیت تکلیف است، اضطرار قسم اول است ولی قسم دوم رافعیست ندارد زیرا بدست خویش پای خویش بسته. و الامتناع بالاختر لا ینافی الاختر.

دو مثال خارجی:

۱- شخصی عالم است به اینکه 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 الاختر وارد شد و حالا مضطر به شرب الخمر شده. او نمی تواند 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 الاختر لا ینافی الاختر.

۲- شخصی مادی مسلک بود و شعارش این بود که «زندگی»، همه اش تکرار مکررات است. پس چه فایده ای دارد. بهتر آنست 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 بسمت زمین پرتاب نمود. وسط زمین و آسمان (که معلق زنان بسمت زمین می آید و لحظاتی بعد نقش بر زمین خواهد شد) نمی تواند 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 نکرده ام». چنین عذری، عند العقلاء، مقبول نیست زیرا که تو با دست خودت گور خود را کنیدی و الامتناع بسوء الاختر لا ینافی الاختر.

ص: ۳۰۷

اما دليل 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 غیري. هر دو بیانیه، از تعبیرات شیخ انصاری (قدس سره) در مطارح الانظار فهمیده می شود:

اما بیان اول: ما یک عنوان کلی داریم بنام «التخلص عن الحرام» (یعنی فرار کردن و دوری جستن و خود را از حرام دور کردن و مرتکب حرام نشدن). این عنوان، بلا اشکال عند العقل، بایسته و مطلوب است و عند الشرع هم واجب است به وجوب نفسی. حال، «تصرف خروجی و خروج از دار مغضوب» هم، مصداقی از مصادیق و به تعبیر بهتر معنون به عنوان تخلص از حرام است. فالخروج واجب.

اما 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 الخروجیه واجبه مقدمتا.

جناب مصنف می فرماید: هر دو بیان، مبتلا به اشکال است: هم وجوب نفسی بودن و هم وجوب غیري بودن. و به هر کدام، سه ایراد وارد است. اما به بیانیه اولی (یعنی وجوب نفسی):

ایراد اول: مقدمه: «تخلص» از یک شیء، نقطه مقابل «ابتلا» به آن شیء است و این دو متقابلاند و تقابلهشان هم، تقابل ملکه و عدم ملکه است، الابتلاء ملکه و امر وجودی و التخلص عدم هذه الملکه أى عدم الابتلاء فیما یمكن ان یکون مبتلیا.

با حفظ این مقدمه می گوئیم:

مقصود شما از تخلص از حرام (غضب) چیست؟ آیا مرادتان تخلص از اصل الغضب است (یعنی غضب نکردن)؟ یا مرادتان غضب زائد است؟ یعنی اگر این مکلف در دار غضبی می ماند، مرتکب غضب زائد می شد و سالیان درازی باید غاصب می بود ولی حالا

ص: ۳۰۸

نمانده و حرکت کرده که بیرون رود؛ پس آن غضب زائد را مرتکب نمی شود؟ کدام منظور شماست؟

اگر مرادتان تخلص از اصل الغضب است، سخن تان باطل است زیرا که این مکلف، در حال حرکات خروجیه، متخلص از اصل الغضب نیست بلکه مبتلی به اصل الغضب است زیرا همین گامی هم که برمی دارد، تصرف در ارض غیر است و غضب می باشد و اگر مرادتان تخلص از غضب زائد است، خواهیم گفت این حرکات خروجیه، معنون به عنوان تخلص از غضب زائد نیستند زیرا که الآن گفتیم که عنوان «تخلص از غضب زائد» با عنوان «ابتلا به غضب زائد» متقابلانند و تقابلهای هم، تقابل عدم و ملکه است؛ و خاصیت عدم و ملکه آنست که همان زمانی که ظرف وجودی 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 لحيه پیدا کند، به او نمی گویند «کوسه است» بلکه کسی که به سن ۲۰ یا بالاتر آمده و زمان آن رسیده که ذو اللّحیه باشد، اگر در این زمان دارای محاسن نبود، می شود کوسه.

حال، این خصوصیت، در ما نحن فیه نیست زیرا تخلص چون مقابل ابتلا است، باید در همان زمانی که ظرف ابتلا به غضب 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، زمانا سبقت دارند بر زمان ابتلا به غضب زائد چون این یک ساعت قبل خارج شده و اگر باقی می ماند، بعد از یک ساعت مبتلی به غضب می شد. پس حرکات خروجیه نمی تواند معنون به عنوان تخلص از حرام باشد بلکه باید گفت این مکلف، در حال خروج، نه مبتلی به غضب زائد است و نه متخلص از غضب زائد است بلکه از لحظه ورود تا لحظه خروج، این مکلف

ص: ۳۰۹

مبتلی به غضب است و بعد الخروج یقال له: هذا متخلص من الغضب؛ چون در این ساعت می توانست مبتلی باشد ولی نشد؛ پس متخلص است. بنابراین، برفرض که عنوان «تخلص از حرام» واجب باشد اما حرکات خروجیه معنون به این عنوان نیستند تا واجب باشند به وجوب نفسی.

ایراد دوم: برفرض 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 اینکه از «خروج» خود این حرکات اراده شود که در جواب اول ما رد شد و آن معنای دیگر اینست که:

خروج، نقطه متقابل ورود است و تعریف الاشیاء باضدادها و بمقابلاتها. معنای ورود عبارتست از «الکون فی الدار بعد ان لم یکن» و متقابلا معنای خروج می شود «الکون خارج الدار بعد ما کان داخل» 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، معنون به عنوان تخلص است.

ایراد سوم: برفرض قبول کنیم که تصرفات و حرکات خروجیه معنون به عنوان تخلص از حرام هستند، می گوئیم ما اصل کبری را قبول نداریم؛ یعنی نمی پذیریم که تخلص از حرام، واجب به وجوب نفسی بوده و دارای مصلحت ذاتیه باشد بدلیل اینکه تخلص از حرام، یعنی ترک الحرام؛ و ترک الحرام، ضد عام منهی عنه است و ما سابقا در «مسئله 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 مأمور به، ممنوعیت عقلی دارد و ضد عام منهی عنه، مطلوبیت و الزام عقلی دارد. فلا امر بالتخلص عن الغضب نفسیا حتی یكون واجبا بوجوب نفسی. و نیز در «مبحث نواهی» گفتیم که در امر، فقط انجام عمل، مصلحت نفسیه دارد ولی ترک آن مستقلا

ص: ۳۱۰

مبغوضیت و مفسده ذاتیه ندارد بلکه تبعی است و الا یلزم هر تکلیف، دو تکلیف شود و دو امثال یا عصیان طلب کند و هذا باطل بالاجماع بل بضروره الدین. و در نهی هم، تنها انجام کار، مفسده ذاتیه و ملزمه دارد. لذا مولی 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 کبری را قبول نداریم که تخلص از حرام، واجب به وجوب نفسی باشد. فضلا از معنونات به این عنوان.

اما اعتراضات ما به بیانیه دوم: خلاصه بیانیه دوم: این بیانیه مرکب از دو قیاس است:

۱- حرکات خروجیه مقدمه تخلص از حرام است. (صغری)

تخلص از حرام، واجب است. (کبری)

پس حرکات خروجیه، مقدمه واجب است. (نتیجه)

۲- حرکات خروجیه مقدمه واجب است. (صغری)

مقدمه واجب، واجب است. (کبری)

پس حرکات خروجیه، واجب است. (نتیجه)

جناب مصنف روی هم رفته بر این بیانیه چهار اعتراض دارند:

۱- شما در کبرای مرحله اولی گفتید «تخلص از حرام، واجب است». ما در جواب بیانیه اول گفتیم «تخلص از حرام، همان ترک الحرام است و ترک الحرام، واجب به وجوب مولوی نیست بلکه وجوب و الزام عقلی دارد».

۲- شما در کبرای مرحله ثانیه گفتید «مقدمه واجب، واجب است». ما در مبحث مقدمه واجب، با برهان اثبات نمودیم که مقدمه واجب، مطلقا وجوب شرعی ندارد بلکه وجوب عقلی و لابدیت عقلیه دارد و لا غیر.

۳- شما در صغرای مرحله اولی و ثانیه گفتید «حرکات خروجیه، مقدمه تخلص از حرام است». ما می گوئیم: اینجا دو عنوان

ص: ۳۱۱

است که بهم خلط شده و این دو عنوان متلازمانند نه عینان. یکی عنوان تخلص از حرام (یعنی ترك الحرام) و یکی عنوان کون در خارج دار غصبی، که این کون، لازمه آن تخلص است و حرکات خروجیه (چنانکه در جواب ثانی بیانیه اولی ذکر کردیم) مقدمه برای کون خارج الغصب است نه مقدمه تخلص از حرام. حال، برفرض که تخلص از حرام، واجب باشد، ما چه دلیلی داریم که عنوان کون در خارج دار غصبی هم واجب باشد؟

حد اکثر آنست که این دو متلازمانند و ما قبلا در مبحث ضد، در مسلک تلازم، به ثبت رساندیم که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه «ملازم الواجب واجب» یا «مستلزم الحرام حرام». آری، قدر متیقن آن بود که متلازمین نمی شود یکی واجب و دیگری حرام باشد (لعدم القدره علی الامتثال). اما اینکه هر دو واجب یا حرام باشند، دلیلی ندارد. ممکن است یکی واجب و دیگری مباح باشد. پس ما دلیلی بر وجوب خود ذی المقدمه (یعنی کون در خارج دار غصبی) نداریم تا چه رسد به مقدمه آن (که حرکات خروجیه باشد).

۴- از تمام جوابهای قبلی صرفنظر می کنیم. یعنی می پذیریم که تخلص عن الحرام، واجب است و می پذیریم که مقدمه واجب هم واجب است و می پذیریم که تخلص از حرام، همان کون در خارج دار غصبی است و این دو مترادفانند نه متلازمان. باز هم می گوئیم:

قبول نداریم که هر مقدمه واجبی واجب باشد و متصف به وجوب گردد بلکه مقدمه واجبی واجب می شود که فی ذاتها حرمت نداشته باشد. اما مقدماتی که دارای حرمت ذاتیه هستند، متصف به وجوب نمی شوند بلکه به حرمت خویش باقی هستند اگرچه موصله هم هستند یعنی مکلف را به مقصد می رسانند. نظیر استفاده از مرکب غصبی برای رفتن به حج، که قطع مسافت، مقدمه حج است و اگر از طریق مباحی باشد، واجب می شود ولی اگر با مرکب غصبی یا از راه غصبی بود، واجب نمی شود چون متصف به حرمت است اگرچه

ص: ۳۱۲

توصلیت دارد و ما نحن فیه من هذا السبیل بدلیل اینکه حرکات خروجیه معنون به عنوان غضب هستند و لذا متصرف به حرمت می شوند.

بنابراین وجوب پیدا نمی کنند از باب مقدمه. پس مقدمه واجبی که فی ذاته حرام باشد، وجوب پیدا نمی کند (خلافاً لصاحب المعالم فی آخر مبحث الضد فراجع و تدبر).

ان قلت: مقدمات واجبی که حرمت ذاتیه دارند، بر دو قسمند:

۱- تاره: مقدمه منحصره نیستند. مثل قطع مسافت که دو راه دارد: یکی مکان غضبی و یکی مکان مباح. اینجا اگر مکلف از مکان غضبی قطع مسافت نمود، این مقدمه وجوب پیدا نمی کند.

۲- تاره: مقدمه منحصره هستند. مثل انقاذ غریق که یک راه بیشتر ندارد و آن تصرف در دار غضبی است. در این صورت، تراحم درمی گیرد ما بین وجوب ذی المقدمه (که باید امتثال شود) و حرمت ذاتی مقدمه (که بخاطر آن باید ترک شود) و در این صورت، اگر وجوب ذی المقدمه اهم باشد، بر حرمت مقدمه مقدم می شود و سبب می شود که مقدمه از حرمت بدر آید و واجب شود.

و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که حرکات خروجیه، و لو غضب است و فی نفسها حرام است، ولی مقدمه منحصره تخلص از حرام شده و حرمت ذاتی آن، با وجوب ذی المقدمه (که ترک غضب زائد باشد) متزاحمین می شوند و چون وجوب ذی المقدمه اهم است، مقدم می شود بر حرمت مقدمه و او را از فعلیت می اندازد آنگاه مقدمه وجوبش بلامانع می گردد.

قلت: تاره: دوران امر بین حرمت نفسیه مقدمه با وجوب نفسی ذی المقدمه، بسوء الاختیار مکلف نبوده بلکه اضطرار در اثر عوامل خارجی بوده. در این صورت، حق با شماست زیرا که قضیه برمی گردد به مقام تشریح. در مقام تشریح، امر دائر می شود که شارع احدهما را تشریح می کند و وظیفه فعلی ما قرار می دهد و هر کدام اهم بود، فعلی می شود.

ص: ۳۱۳

ولی تاره: دوران بین حرمت مقدمه با وجوب ذی المقدمه، بسوء الاختیار خود مکلف بوده و خودش این وضع را پیش آورده و از ناحیه مولی کمبودی در کار نیست؛ یعنی مولی وظیفه اش را بنحو 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 منحصر راه چاره اش در این حرکات خروجیه است، این ارتباطی بمولی 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.

اما ناحیه ثانیه: 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 صلاه در حال خروج نیست، چه وقت موسع باشد و چه مضیق، مشروط بر اینکه انجام نماز مستلزم تصرف زائدی در مکان غضبی علاوه بر حرکات خروجیه نشود ولی اگر مستلزم آن بود، تاره وقت مضیق است و تاره توسعه دارد اگر وقت تنگ باشد، واجب است که در همان حال خروج، نماز را بخواند منتهی رکوع و سجود را بجا نیاورد و بلکه بدل از آن اشاره کند و اگر وقت وسیع باشد، حتما باید صبر کند و در خارج مکان غضبی نماز بخواند. و هر کس در آنجا قائل به حرمت حرکات خروجیه شد، در اینجا می گوید: اگر وقت سعه دارد، حتما باید صبر کند و خارج مکان غضبی نمازش را بجا آورد، چه انجام صلاه، مستلزم تصرف زائد باشد و چه نباشد. و اگر وقت تنگ است، اینجا دوران امر بین «ارتکاب غضب زائد» و «اتیان صلاه در وقت»

ص: ۳۱۴

است چون صلاه 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 صلاه در حال خروج نیست، چه وقت وسیع باشد و چه نباشد، مشروط بر اینکه مستلزم تصرف زائد نباشد.

«پایان مبحث اجتماع الامر و النهی»

المسألة الخامسة دلالة النهي على الفساد

تحریر محل النزاع:

مسئله پنجم و آخرین مسئله از مسائل باب غیر مستقلات عقلیه، مسئله دلالة النهي على الفساد است. بحث در این است که اگر مولی عبد خود را از انجام عبادت خاصه ای نهی کرد (مثلا فرمود:

«لا- تصل فی المكان المغصوب» یا «لا تصل فی الحمام») و یا از معامله مخصوصه ای منع کرد (مثلا فرمود: «لا تبع وقت النداء» یا «لا تبع بیع الربا») آیا این نهی از عبادت یا معامله، دلالت بر فساد و بطلان آن عبادت یا معامله می کند یا نه؟

فرق این مسئله با مسئله اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد در این است که در مسئله سابقه، امر تعلق گرفته بود به یک عنوانی (مثل صلاه) و نهی تعلق گرفته بود به عنوان دیگری (مثل غصب) و این «مكلف» بود که به سوء اختیار خویش، بین آن دو را جمع کرده بود. ولی در این مسئله، نهی تعلق گرفته به عین همان چیزی که متعلق امر است و یا تعلق گرفته به جزء آن چیز و یا به شرط آن و یا به وصفی از اوصاف لازمه یا مفارقه آن (که شرح هر یک بزودی خواهد آمد).

حال در این مسئله، ما یک مقدمه داریم و دو باب:

ص: ۳۱۶

اما مقدمه: در این مقدمه، چهار اصطلاح را معنی می‌کنیم تا محل نزاع کاملاً روشن گردد:

۱- کلمه دلالت ۲- کلمه نهی ۳- کلمه فساد ۴- متعلق النهی یا منهی عنه

البته این کلمه چهارم (یعنی متعلق النهی یا منهی عنه) در عنوان بحث نیامده اما از باب اینکه هیچ نهی بدون متعلق و منهی عنه نخواهد بود، لذا باید وضع او را روشن کنیم:

کلمه دلالت:

مشهور اصولیین، در موضوع بحث و عنوان مسئله، کلمه دلالت را آورده و گفته‌اند: «دلاله النهی علی الفساد» ولی جناب صاحب کفایه و آقا ضیاء 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، مسئله را معنون به عنوان «دلاله النهی» نمودیم.

فرق بین دلالت و اقتضا:

کلمه دلالت، اگرچه شامل دلالت عقلیه هم می‌شود ولی متبادر از آن و متفاهم عرفی خصوص دلالت التزامیه لفظیه است و شاید بر همین اساس، گروهی از اصولیین این مسئله را در مباحث الفاظ ذکر نموده‌اند. متقابلاً کلمه اقتضا، ظهور در استلزام عقلی دارد و متبادر از آن همین معنی است. 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 مبنی است:

بیان ذلک: همه قبول دارند که دلالت نهی بر فساد، بالمطابقه و بالتضمن نیست بلکه بالملازمه 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

ص: ۳۱۷

عقلی دلالت دارد و ملازمه، بین بالمعنی الاعم یا غیر بین است».

مسئله، بر مبنای اول، متناسب با مباحث الفاظ و بر مبنای دوم، متناسب با مباحث ملازمات عقلیه است.

جناب مظفر می فرماید: قدر جامع بین دو تعبیر فوق آن است که مسئله را در باب ملازمات عقلیه عنوان کنیم (کما صنعنا) بدلیل اینکه بنا بر هر دو مبنی، 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 بتوسط «لفظ» ادراک می کند و اگر لزوم، لزوم بین بالمعنی الاخص نباشد، عقل، بدون وساطت لفظ، او را ادراک می کند؛ یعنی لزوم، عقلی محض است. پس مناسب تر این است که این مسئله را در همین بخش ملازمات عقلیه مطرح کنیم. و وقتی ملازمه، ملازمه عقلیه شد، دیگر لا فرق بین نواهی که مستفاد از دلیل لفظی باشند (کالکتاب و السنه) و یا مستفاد از دلیل لبی باشند (کالاجماع) زیرا همه این ها داخل در موضوع بحث ما خواهند بود.

اما کلمه نهی:

همان گونه که در باب اوامر گفتیم، امر دو قسم است: ۱- وجوبی ۲- استحبابی؛ ولی متبادر از امر عند الاطلاق، وجوب است منتهی نه به ظهور لفظی بلکه به حکم عقل. و نیز گفتیم امر وجوبی دو قسم است: ۱- نفسی ۲- غیری. و گفتیم متبادر از صیغه افعال عند الاطلاق، همین وجوب نفسی است و استفاده وجوب غیری، بیان زائد لازم دارد.

همچنین در باب نواهی هم می گوئیم: النهی علی قسمین: ۱- تحریمی ۲- تنزیهی (کراهتی).

البته متبادر از صیغه نهی عند الاطلاق، نهی تحریمی است و تنزیهی محتاج به قرینه خاصه است و باز این ظهور هم به حکم عقل

ص: ۳۱۸

است چون عقل می گوید اگر مولی عبد را از کاری زجر و ردع کرد، بر عبد لازم است که منزجر و مرتدع شود. ما لم یرخص فی الفعل و یأذن به قضاء لحق المولویه و العبودیه. و الا از نظر وضع لغت، صیغه نهی دلالت بر نسبت زجریه و ردعیه دارد و این معنی بطور 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 و ایضا 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 (یعنی 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» ولی مرحوم میرزای نائینی (قدس سره) فرموده: «نزاع، مختص به نهی تحریمی نفسی است و در دو قسم دیگر جاری نیست» بدلیل اینکه: به اعتقاد ایشان، نه نهی تنزیهی و نه نهی تحریمی غیری، هیچیک 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، نفیا او اثباتا فالحق مع صاحب الکفایه فی تعمیمه محل النزاع.

و اما کلمه فساد:

«فساد» نکته مقابل «صحت» است و اختلاف است که تقابل

ص: ۳۱۹

بینهما، کدامیک 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 الصحه) و دیگری امر عدمی محض است (و هو الفساد).

بعضی ها گفته اند: تقابل تضاد است. یعنی صحت و فساد، هر دو امر وجودی اند که لا یجتمعان فی موضوع واحد.

جناب مظفر، به پیروی از میرزای نائینی، معتقد است که تقابل، تقابل عدم و ملکه است. یعنی صحت، ملکه و امر وجودی است و فساد، عدم همین ملکه است (الفساد: عدم الصحه فیما من شأنه ان یکون صحیحا). حال، صحت و فساد، در هر چیزی، معنایی دارد. مثلا صحت جنس، در مقابل عیب آن است و صحت مزاج، در مقابل انحراف مزاج و خروج آن از حد وسط بطرف افراط یا تفریط است.

و خلاصه، عند الأطباء 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 ما است، عند الاصولیین، این است که:

عمل عبادی صحیح، عملی است که مطابقت کند با مأمور به از لحاظ دارا بودن تمام اجزا یا شرایط لازمه.

عمل عبادی فاسد، عملی است که مطابقت نکند با مأمور به از لحاظ داشتن کمبودی در اجزا یا شرایط. مثلا نمازی که دارای ۱۱ جزء و ۶ شرط باشد، صحیح است و نمازی که فرضا طهارت یا فاتحه الکتاب نداشته باشد، فاسد است و لازمه صحت عبادت عبارت است از مجزی بودن و محتاج به اعاده نبودن نه ادائا، نه قضاء. متقابلا لازمه فساد عبادت، عدم الاجزاء و لزوم الاعاده است ادائا یا قضاء.

و در معاملات، معامله صحیح آن است که همه اجزا و شرایط معتبره را دارا باشد و کمبودی نداشته باشد و معامله فاسد آن است که برخی از اجزا و شرایط را نداشته باشد و لازمه صحت معامله،

ص: ۳۲۰

ترتیب اثر است؛ یعنی اگر بیع است، نقل و انتقال دارد؛ اگر نکاح است، علقه زوجیت می آورد. و لازمه فساد آن، عدم ترتیب این آثار است.

و اما متعلق النهی:

عموم نواهی، بدون استثنا، نیازمند به متعلق هستند؛ منتهی متعلق ها دو نوعند:

۱- متعلق هایی که قابل اتصاف به صحت و فساد هستند. مثل صلاه در دار غضبی یا معامله ربوی.

۲- متعلق هایی 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 می گوئیم:

بحث ما در این است که آیا ملازمه عقلیه بین نهی و فساد هست یا نیست؟

جمعی قائل به اقتضا هستند. یعنی می گویند «ملازمه عقلیه هست» منتهی یک دسته از این ها ملازمه را عقلیه محضه می دانند و دسته دیگر، عقلیه لفظیه می دانند.

جمعی قائل به عدم اقتضا هستند. یعنی می گویند چنین ملازمه ای نیست.

به تعبیر دیگر، آیا بین نهی از شیء با صحت آن شیء تنافی و تمانع هست و این دو مانعه الجمع هستند یا اینکه تنافی نیست و این دو قابل جمع هستند؟ جمعی قائل به قول اول، و جمعی قائل به قول ثانی اند و چون سخن از ملازمه است، پس مسئله داخل در ملازمات عقلیه خواهد بود و در دو مقام بحث می کنیم:

۱- عبادات ۲- معاملات

المبحث الاول: النهی عن العبادہ

آیا نهی در عبادات، مقتضی فساد آن عبادت است یا نه؟

مثال: صوم 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، روزه اش باطل است) یا نه، فقط دال بر حرمت است؟

مثال دیگر: صلاه یک عبادت است ولی صلاه در دار مغصوبه، منهی عنه است. یعنی شارع فرموده: «لا تصل فی الدار المغصوبه».

آیا این نهی، دلالت بر فساد و بطلان آن عمل دارد تا در نتیجه محتاج به اعاده باشد ادائاً یا قضاء؟ یا اینکه فقط دال بر حرمت است؟

جناب مصنف، در آغاز، سه نکته را بعنوان مقدمه بیان می دارد و سپس در سه مرحله و مقام بحث می کند و در پایان، به یک تنبیه، بعنوان خاتمه بحث، اشاره می نماید. اما مقدمات:

مقدمه اول: عبادت به دو معنی آمده:

الف- عبادت بمعنی الاخص ب- عبادت بالمعنی الاعم.

منظور از عبادت به معنای اخص، عبارتست از اعمال و افعالی 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 امتثال امر نمی گردند و در نتیجه اعاده لازم دارند ادائاً یا قضاء. 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 می شود اعم از اینکه 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

ص: ۳۲۲

قصد قربت کند، ثواب هم داده می شود. نظیر شستن لباس و بدن برای نماز که بدون قصد قربت هم تطهیر حاصل می گردد و شاهدش هم این است که اگر با آب غصبی هم جامه را شستشو دهد، طهارت لباس حاصل می گردد و امر «اغسل ثوبک» امتثال می شود و لکن می تواند با آب مباح بشوید و قصد قربت هم بکند تا استحقاق ثواب هم پیدا کند.

حال که دو معنای عبادت را دانستیم، می گوئیم: «محل نزاع ما منحصر به عبادت بالمعنی الاخص است و قسم ثانی از محل بحث خارج است بدلیل اینکه 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» امتثال می شود. پس هذا العمل محرم و لا- يقع التقرب بها الى الله تعالى ولی موجب امتثال هستند. بنابراین، سخن از صحت و فساد بی معناست.

تبصره: اگر کسی مرادش از صحت و فساد به این معنی 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»، در اینجا می تواند بگوید که بحث، در عبادت بالمعنی الاخص است و لکن ما، در تحریر محل نزاع، بیان نمودیم که مراد اصولیین از صحت عبادت، مطابقت با مأمور به است از لحاظ اجزا و شرایط که لازمه اش بقای امر و عدم سقوط آن است. فعلی هذا عبادتی که مورد بحث ما است، 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 ذاتا مطلوبیت دارد. حال چنین عملی چگونه ممکن است متعلق نهی مولی قرار بگیرد و مبعوض مولی شود؟

جواب این است که مراد ما از عبادت، این نیست که عمل، بالفعل،

ص: ۳۲۳

متعلق امر مولی 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 ای است که اگر از سوی شارع امری به آن تعلق می گرفت، به عنوان عبادت تعلق می گرفت اگرچه 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 صلاه در دار مغصوبه» چه اشکال دارد که در ما نحن فیه هم همان حرف را بزنید؟

جواب: قیاس اینجا به آنجا، مع الفارق است بدلیل اینکه در باب اجتماع امر و نهی، نهی تعلق گرفته بعنوان خاصی و از عنوان به معنوی هم سرایت نمی کرد؛ لذا وجود امر فعلی و نهی فعلی بلا مانع بود. ولی در ما نحن فیه، تعلق گرفته به همان عنوانی که امر به آن تعلق می گیرد؛ و عنوانها 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 (و لو خصوص این فرد خاص، امر فعلی ندارد چون متعلق نهی شده). و 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 ما در 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 صلاه حائض (که شارع فرموده «دع الصلاه ایام اقراک»)

ص: ۳۲۴

و هکذا زن نفساء (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 العباده. مثلاً می گوید «لا تصل فی اللباس المغصوب او المتنجس» یا می گوید: «لا تسجد و لا ترکع فی اللباس المتنجس» که سجده یا رکوع، جزء صلاه 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 صلاتی است و وصف الكل است به اینکه بگوید:

«لا- تغصب 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 می کنیم:

مقام اول: اگر عبادتی متعلق نهی تحریمی نفسی شود، آیا فاسد است یا خیر؟ مثل لا تصل فی الدار المغصوبه.

مقام دوم: اگر عبادتی متعلق نهی تحریمی غیری شود، آیا فاسد است یا خیر؟ مثل اینکه امر کرده به ازاله نجاست؛ و امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است؛ و یکی از اضداد ازاله نجاست، صلاه است؛ پس بالتبع، لا تصل دارد.

مقام سوم: اگر عبادتی متعلق نهی تنزیهی شد، آیا فاسد است یا خیر؟ مثل لا تصل فی الحمام.

اما مقام اول:

جناب مظفر می فرماید: به اعتقاد من، نهی تحریمی نفسی، چه

ص: ۳۲۵

به اصل العباده تعلق بگیرد و چه به جزء العباده یا شرط العباده یا به وصف ملازم آن تعلق بگیرد، در همه این موارد، نهی دلالت بر فساد می‌کند بدلیل اینکه تنافی روشن و آشکاری است ما بین عبادت و ما بین نهی به اینکه: 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 مبعوض مولی است؛ و با عملی که سراسر مبعوض باشد و یا مشتمل بر امر مبعوض باشد و یا مقید به امر مبعوض باشد و یا موصوف به وصف مبعوض باشد، هرگز نمی‌توان تقرب بمولی پیدا کرد و رضایت او را جلب نمود. چنانکه در قرب و بعدهای مکانی، محال است که با مبعود مکانی، تقرب مکانی پیدا کرد بلکه هرچه انسان بیشتر راه رود، فاصله اش بیشتر می‌گردد.

حال بعضی‌ها در خصوص نهی از جزء یا شرط یا وصف، سخن دیگری دارند و آن اینکه:

مقدمه: در منطق بما گفته اند واسطه تاره، واسطه در ثبوت است و تاره 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 دلالت را دارد و خودش کاره ای 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 می‌شود به واسطه و مجازاً به ذی الواسطه. نظیر اسناد حرکت به سفینه و جالس آنکه به سفینه حقیقت و به جالس مجاز است.

با حفظ این نکته، در این مقام شبهه ای پیش می‌آید که در صورتی که ذات العباده متعلق نهی شود، نهی دلالت بر فساد کل عمل می‌کند

ص: ۳۲۶

ولی در صورتی که ذات العباده متعلق نهی نشده بلکه فقط جزئی یا شرطی یا وصفی از اجزا 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 اینکه 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 عبادت). و بعضی دیگر گفته اند از باب این است که وقتی جزء فاسد شد، کل هم فاسد می شود به حکم اینکه اذا انتفى الجزء انتفى الكل و یا المركب یتتفی بانتهاء احد اجزائه. و یا وقتی شرط فاسد شد، مشروط هم فاسد می شود از باب اینکه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

جناب مظفر می فرماید:

اولاً: طبق بیانی که ما کردیم، نیازی به این تعلیلات و علت‌های من در آوردی نیست چون دلیلی بر این ذکر نشده و صرف ادعاست و همان بیان که ما ذکر کردیم، کافی است و آن اینکه با عملی که مبعوض مولی است (چه سراسر چه یک بخش و چه یک شرط و یا وصف) محال است جلب رضایت مولی را نمود. نظیر اینکه مولائی چند نوع خوردنی و نوشیدنی را دوست دارد و از یک نوع غذا و نوشابه متنفر است. حال عبد، برای تقرب بمولی و جلب توجه او، همه آن غذاها و نوشیدنی های مطلوب را در سفره حاضر کند و این غذا یا نوشابه مبعوض و ناملائم 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 بهم می ریزد برای همان یک جزء.

و ثانیاً: هرکدام از این تعلیل ها و فلسفه بافی ها نیز مبتلا به اشکالاتی است که در این مقام بنای ذکر آن را نداریم.

ص: ۳۲۷

اما مقام دوم: در رابطه با نهی تحریمی نفسی، تقریباً اکثر علما حکم به فساد کرده اند ولی در رابطه با نهی تحریمی غیره، اختلاف است که آیا مقتضی فساد عبادت هست یا نیست. در مسئله دو نظریه موجود است.

۱- عده ای قائلند به اینکه نهی غیره، دال بر فساد و بطلان نیست (از قبیل میرزای نائینی، محقق قمی و ...).

۲- و جمعی قائلند که نهی غیره هم دال بر فساد هست [و منهم المظفر (ره)].

قبل از بیان استدلال بر هر یک از دو نظریه، دو مقدمه را ذکر می کنیم:

مقدمه اول: میرزای نائینی (در اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸۷) می فرماید: النهی الغیری علی قسمین:

الف: نهی شرعی اصلی (خطاب اصلی) که بمنظور بیان مدخلیت و اعتبار یک قید عدمی در مأمور به وارد شده (مثل نهی از صلاه در غیر مأکول اللحم). چنین نهی بلا اشکال دلالت بر فساد می کند.

ب: نهی تبعی که ناشی شده از توقف یک واجب فعلی بر ترک یک عبادت مانند نهی از صلاه که متوقف است بر ترک آن، وجود ازاله بناء علی کون ترک احد الضدین مقدمه لوجود الضد الآخر.

فلا موجب لتوهم دلالت علی الفساد اصلاً (استدلال ایشان در اصول فقه آمده که عنوان خواهیم کرد).

پس مطلق نواهی غیره را ایشان خارج نمی کند بلکه نهی غیره تبعی را خارج می کند.

مقدمه دوم: همان طوری که در «مسئله ضد» گفتیم، مبعوضیت یک عمل، تاره بخاطر مفسده ذاتیه ای است که در خود آن عمل است (مثل شرب خمر و زنا و ...) و تاره بخاطر مفسده ای است که در عمل دیگر است و ارتکاب این عمل سبب القا در آن مفسده

ص: ۳۲۸

است (مثل دادن عصا بدست ظالم که سبب آزار مظلومی می شود) و تاره بخاطر تفویت مصلحت غیر است. مثلا ازاله نجاست مطلوب است و انجام صلاه موجب تفویت آن مصلحت می شود و لذا مبعوضیت تبعی پیدا می کند (چنانکه در باب امر، وجوب مقدمه، مطلوبیت تبعی دارد).

پس مبعوضیت، اختصاص به مبعوض بالاصاله ندارد بلکه مبعوض بالتبع هم داریم و همان طوری که با مبعوض نفسی نتوان تقرب بمولی پیدا کرد، با مبعوض تبعی هم كذلك.

با حفظ این دو مقدمه می گوئیم:

بیانیه مرحوم مظفر برای اثبات مدعایش اینست که نهی غیری، مثل نهی نفسی است؛ همان طوری که نهی نفسی دلالت بر مبعوضیت دارد و عملی که مبعوض باشد، مبعود عن المولی است و عملی که مبعود است، محال است که مقرب باشد، هکذا در نهی غیری و لو مبعوضیت تبعی دارد نه ذاتی.

و اما بیانیه میرزای نائینی آن است که:

تاره نهی در عبادت، نهی مولوی نفسی است. مانند نهی از صلاه حائض یا صوم العیدین.

چنین نهی کاشف از وجود مفسده و منقصت در منهی عنه است و عملی که مفسده داشت، مبعوض مولی است و عمل مبعوض، مبعود است و المبعود يستحيل ان یکون مقربا.

ولی تاره نهی، نهی مولوی غیری و تبعی و مقدمی است. مانند اینکه مولی امر کرده به ازاله نجاست و ما هم فرضا قائل هستیم به اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است؛ پس اضداد ازاله نجاست، منهی عنه است و یکی از آن اضداد، همین صلاه است که عبادت است و متعلق نهی غیری شده. در این مورد (که نهی ما، یک نهی تبعی است) تاره متعلق نهی، یک عمل غیر عبادی است. مانند اکل و شرب که دارای مصلحت و رجحان ذاتیه نیستند. این از

ص: ۳۲۹

ما نحن فيه خارج است.

و تاره منهی عنه، عملی است که ذاتا عبادت است و رجحان ذاتی دارد. مثل صلاه در مثال بالا که محل بحث ما است و در اینجا هم باز تاره ما قول مشهور را می‌گیریم یعنی قائل می‌شویم به اینکه در صحت عبادت، وجود امر فعلی لازم است و الا عمل، عبادی نخواهد بود. در این صورت، صلاه چون بالفعل منهی عنه است، امر فعلی ندارد و لذا قابلیت ندارد که مقرب باشد. ولی تاره ما در صحت عبادت، وجود رجحان و مصلحت ذاتیه را کافی می‌دانیم (کما هو المختار).

در چنین موردی، صلاه (که متعلق نهی غیر شده) نهی غیر، کاشف از وجود مفسده ذاتی نیست و از طرفی هم، ذات العمل، عبادت است و رجحان ذاتی دارد؛ پس مکلف می‌تواند آن عمل را به قصد مطلوبیت ذاتیه ای که دارد، اتیان کند؛ پس نهی تبعی مقتضی فساد نیست.

جناب مظفر می‌فرماید: ما سابقا هم (در «مبحث ضد»، در بیان ثمره) از این سخن جواب دادیم و اینجا هم جوابمان را تکرار می‌کنیم و آن اینکه قرب و بعد در باب عبادت صرفا و محضا دائر 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 فيه چنین نیست زیرا صلاه و لوفی نفسه عبادت است و مطلوب، ولی بالفعل متعلق نهی مولوی شده؛ و عملی که متعلق نهی شد، مبغوض مولی است حال، یا بخاطر مفسده ای که در خود آن عمل وجود دارد یا بخاطر القا در مفسده دیگر یا بخاطر تفویت مصلحت غیر (کما اشرنا فی المقدمه) و عمل مبغوض فعلی، مبعده فعلی است و مبعده فعلی محال است که مقرب بالفعل هم باشد.

اما مقام سوم: نهی تنزیهی و کراهتی:

آیا نهی تنزیهی اگر به عبادتی تعلق گرفت، مقتضی فساد آن عبادت می‌شود یا خیر؟ مثلا صلاه عبادت است و مولی فرموده:

ص: ۳۳۰

«لا- تصل فی الحمام» یا فرموده: «لا تصل فی مواضع التهمه». حال اگر کسی در حمام یا موضع تهمت نماز خواند، نمازش صحیح است یا فاسد؟

در رابطه با نهی کراهتی، در دو بخش بحث می‌کنیم:

۱- نهی تعلق بگنجد به نفس همان عنوانی که عبادت است و متعلق امر است و یا به جزء و شرط و وصف آن.

۲- و یا نهی تعلق بگنجد به عنوان دیگری که ما بین آن عنوان با عنوان عبادت، عموم و خصوص من وجه است. اما قسم اول مانند لا تصل فی الحمام و ...

در این مورد، دو نظریه مطرح است:

۱- میرزای نائینی می‌گوید: نهی کراهتی، در حکم نهی تبعی غیر است؛ همان طوری که او دال بر فساد نبود، هکذا این هم دال بر فساد نیست.

دلیل میرزا در اجود التقریرات، ص ۳۸۶، آمده و خلاصه آن اینست که:

النهی التزیهی عن فرد لا ینافی الرخصه الضمنیه المستفاده من اطلاق الامر فلا یكون بینهما معارضه لیقید به اطلاقه.

۲- عقیده مرحوم مظفر. ایشان می‌فرماید: بنظر من همان طوری که نهی تحریمی، مقتضی فساد عبادت بود، هکذا نهی تزیهی هم مقتضی فساد است زیرا ملاک هر دو باب، یکی است و آن اینکه عملی که بالفعل متعلق نهی مولا- شده، مبعوض مولی است و المبعوض مبعود و المبعود یتحیل التقرب به؛ پس در اصل ملاک، مشترکند.

آری یک تفاوت بین تحریمی و تزیهی هست و آن اینکه نهی اگر تحریمی باشد، مفسده اش شدیدتر است و مبعوضیت عمل بیشتر است و در نتیجه، مبعودیت آن از مولی بمراتب بیش از کراهت است ولی اگر نهی تزیهی باشد، مفسده اش ضعیف تر و مبعوضیت آن کمتر و بالتجیه مبعودیتش کمتر است؛ پس در اصل ملاک، یکسانند

ص: ۳۳۱

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 آورد و استحباب، قرب کمتری می آورد ولی در اصل «مقرب بودن» مشترکند.

و لاجل هذا: مؤید و شاهد گفتار ما (که نهی کراهتی نیز مقتضی فساد است) آنست که ما می بینیم در مواردی که نهی کراهتی بحسب ظاهر به عبادت تعلق گرفته (مثل لا تصل فی الحمام و فی مواضع التهمه و ...) و در عین حال بدلیل خاصی ثابت شده که این عبادت صحیح است، در اینجاها فقهای بزرگوار درصدد 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، صرفا 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 برخلاف ظاهر نداشتیم و علیه: تاره دلیل خاصی داریم که این نهی تنزیهی، یک نهی کراهتی حکمی و مولوی است.

و تاره دلیل خاصی داریم که این نهی، یک نهی ارشادی است.

تاره دلیل بر احد الطرفين نداریم.

تنها در صورت دوم، حکم به صحت عبادت می کنیم ولی در دو صورت ۱ و ۳ نمی توانیم حکم به صحت کنیم.

اما قسم دوم: مانند صل و لا- تکن فی مواضع التهمه که نهی تعلق گرفته به کون در موضع تهمت؛ و این کون، با صلاه، عامین من وجه

ص: ۳۳۲

هستند.

تاره صلاه هست و کون نیست و تاره بالعکس و تاره هر دو هستند، مثل صلاه در موضع تهمت. در این قسم، نسبت به ماده اجتماع، تاره مکلف مندوحه ندارد و مضطر است؛ که اینجا میدان تراحم خواهد بود. و تاره مندوحه دارد که اینجا میدان اجتماع امر و نهی خواهد بود و در این صورت، تاره قائل به جواز اجتماع می شویم. مثل خود ما اینجا، هم امر و هم نهی، هر دو، فعلی خواهند بود تشریعا و امتثالا؛ و تاره قائل به امتناع هستیم؛ در این صورت هم اگر جانب امر را مقدم داشتیم، باز بحثی نیست و عبادت صحیح است ولی اگر جانب نهی را مقدم داشتیم، باز مسئله داخل در باب «دلاله النهی علی الفساد» خواهد بود و احکام این باب را دارد.

تنبيه: در باب اوامر گفتیم که هیئت امر دلالت می کند 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 اقیموا الصلاه) و گاهی به داعی امتحان است (مثل ادخل النار) و گاهی به داعی تهدید است (مثل اشم الامیر) و گاهی به داعی تعجیز است (مثل فَأْتُوا بِسُورَةٍ) و ...

همچنین در باب نواهی هم می گوئیم هیئت و ماده نهی دلالت بر نسبت زجریه و ردعیه دارد و همیشه در همین معنا استعمال می شود منتهی گاهی به داعی زجر و ردع حقیقی است (در این صورت اگر زجر شدید باشد، می شود حرمت و اگر ضعیف باشد، می شود کراهت) و گاهی به داعی استهزاء است (مثل اینکه به آدم ناتوانی بگوئی لا تعاقبنی) و گاهی به داعی امتحان است و گاهی به داعی «ارشاد به اقلیت ثواب» است (مثل لا- تصل فی الحمام) و گاهی به داعی «ارشاد به مانعیت یک شیء» است در نماز (مثل «لا تصل فیما لا یؤکل لحمه» یا «لا تصل فی الحریر» که ارشاد به اینست که حریر و

ص: ۳۳۳

ابريشم يا جلد غير مأكول 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 فسادند. اما نواهی ارشادیه و به دواعی دیگر، خارج از محل بحث هستند و در این ها نهی بما هو 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 میته یا حریر که دلالت می کند که عدم این ها شرط نماز است. در چنین موردی، با نبود این شرط یا جزء، عمل فاسد است ولی نه از باب اینکه نهی بما هو نهی مقتضی فساد شده بلکه از باب اینکه این نهی کاشف از اینست که عمل، بدون این خصوصیت، ناقص الاجزاء یا ناقص الشرائط است و عملی که ناقص باشد، قطعاً باطل است و این اختصاص به تعبدیات ندارد بلکه در توصیلات 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 ما در موردی است که اجزا و شرائط کمبود ندارند بلکه همه هستند و فقط این مجموعه متعلق نهی شده. می خواهیم ببینیم این نهی بما هو نهی، دال بر فساد هست یا نه؟ فتدبر تفهم.

المبحث الثاني: النهي عن المعامله

اگر معامله ای متعلق نهی شارع شد، آیا این نهی مقتضی فساد آن معامله می شود یا خیر؟ مثلاً شارع فرمود «لا تبع وقت النداء» یا فرموده «لا- تبع بیع الربا». آیا اگر شخصی در وقت نداء 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؟

ص: ۳۳۴

می فرماید: نهی از معامله بر دو قسم است: ۱- ارشادیه ۲- مولویه.

نهی ارشادی عبارتست از آن نهی که ارشاد می کند و راهنمایی می فرماید مکلفین را به مانعیت یک شیء در معامله. مثلا می گوید با صبی یا مجنون یا سفیه معامله نکن. یعنی می خواهد بفرماید که بیخود زحمت نکش. بر این معامله تو اثری مترتب نمی شود چون وجود صباوت و جنون مانع است از تحقق و صحت این معامله. و یا ارشاد می کند به شرطیت یک شیء در معامله. مثلا می گوید:

ایجاب بدون قبول را انجام نده. یعنی وجود قبول، شرط است.

اما نهی مولوی عبارتست از نهی که به داعی زجر و ردع از یک معامله ای صادر می شود. یعنی انجام این معامله مبعوض شارع است و لذا مکلف را از انجام آن منع می کند.

حال قسم اول (که نهی ارشادی باشد) از محل بحث خارج است و قطعاً دلالت بر فساد معامله می کند منتهی نه از باب اینکه نهی بما هو نهی دال بر فساد باشد و میان صحت و نفس النهی تمانع باشد تا شما بگوئی نهی دال بر فساد است بلکه از باب اینکه این نهی، ارشاد به شرطیت یا مانعیت امری است و پرواضح است که اگر معامله ای واجد شرطی از شروط نبود یا واجد جزئی از اجزا نبود (مثلا عربی نبود یا در لفظ «بعث» کلمه «بع» را گفت و حرف «ت» را نگفت و یا خصوصیت دیگری را نداشت) چنین معامله ای فاسد است از باب اینکه مطابق با جمیع ما هو معتبر فی البیع نیست نه اینکه اجزا و شرائط تام باشد و صرفاً وجود نهی مانع از صحت باشد (فهذا القسم خارج عن البحث).

اما قسم دوم: نهی مولوی خود بر دو قسم است:

۱- تاره نهی تعلق می گیرد به ذات السبب (یعنی به خود ایجاب و قبول) از باب اینکه فعلی از افعال اختیاریه مکلفین است و فعل مباشری بلاواسطه او هم هست. مثل اینکه فرموده ادا نودی للصلاه

ص: ۳۳۵

من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر اللہ و ذرو البیع که در وقتی که صلاه جمعه واجب می شود، بیع حرام است.

یعنی خود این عمل، از باب اینکه معنایش بی اعتنائی به نماز جمعه است، حرام است؛ قطع نظر از تأثیرش در ملکیت، بلکه صرفاً چون کاری است مزاحم با نماز جمعه و دلیل بر بی اعتنائی به نماز جمعه است، لذا حرام است. حال اگر بجای بیع، کار دیگری باشد (نظیر نظافت مغازه) باز هم چون مزاحم با صلاه جمعه است، حرام است.

۲- و تاره نهی تعلق می گیرد 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 اینکه شارع نهی کرد از بیع عبد آبق 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 نداء، حرام و عقاب آور است چون استخفاف به صلاه 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.

بدلیل اینکه نه عقلا و نه عرفاً و نه شرعاً هیچ گونه ملازمه ای نیست میان مبعوضیت عقد عند الشارع و میان صحت این معامله.

بخلاف باب عبادات که آنجا قصد قربت لازم بود و با عمل حرام (که مبعوض مولی است) قصد قربت میسر نیست و لذا فاسد بود. ولی معاملات توصلی هستند و لذا ملازمه ای بین حرمت و فساد نیست.

ص: ۳۳۶

نه تنها ملازمه نیست بلکه خلاف آن ثابت شده در شرع مقدس. مثلاً در بابظهار (که مرد به زنش می گوید ظهرک کظهر اُمی) که طلاق بوده در جاهلیت؛ اسلام آن را حرام کرد و کفاره هم دارد ولی مع ذلک شرع مقدس فرموده اگر کسیظهار نمود، اثر بر او مترتب می گردد (که همان حصول فراق و جدائی 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 می فرماید: 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. درحالی که در بعضی موارد (مثل نهی از بیع عبد آبق) 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 شرائط 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 المعامله از لحاظ اجزا و شرائط (چه شرائط خود عقد و چه شرائط متعاقدين و چه شرائط عوضین) تام و تمام باشد و کمبودی نداشته باشد و صرفاً از باب این باشد که مولی این عمل را مبعوض می دارد و راضی به تحقق آن نیست در خارج و لذا نهی کرده. ما می خواهیم ببینیم در چنین موردی آیا بین نهی از معامله و صحت آن، منافات هست (کما فی العباده) یا نیست؟ اما در مواردی که نهی شارع از این معامله، مرشد به این است که در متعاقدين باید شرائطی باشد یا در عوضین باید خصوصیتی باشد و یا در خود عقد باید اموری موجود باشد، مثل اینکه شارع نهی کرده از معامله با صبی، مجنون، سفیه (شخصی

ص: ۳۳۷

که رشد فکری ندارد و کاهی را به کوهی او بالعکس معامله می کند و هنوز قیم می خواهد و خود کفا نیست) که این نهی دلالت دارد بر اینکه باید متعاقدين عاقل، بالغ، رشید باشند یا مثلا شرع مقدس نهی کرده از فروختن خمر، میته، عبد آبق، خنزیر و ... که این نهی، مرشد به اینست که در عوضین باید شرائطی باشد از قبیل اینکه مالیت داشته باشند، مباح باشد نه نجس العین و حرام، قدرت بر تسلیم در آنها باشد و ... یا مثلا شارع منع کرده از عقد غیر عربی و یا بغیر ماضی و ... که از این 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 این ها از محل بحث خارج است و بحث ما منحصر در موردی است که معامله واجد جمیع اجزا و شرائط هست و از این ناحیه کمبودی ندارد، بلکه صرفا از سوی مولی 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 الصحه هست یا نه؟

روشن است که ما هیچ دلیلی بر ملازمه نداریم فلا وجه للحکم بفساد المعامله (بخلاف العباده).

والحمد لرب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

بار الها به ما توفیق علم و عمل بیش از پیش عطا بفرما

«آمین»

۹ شوال المکرم ۱۴۰۷ ر ۱۶ ر ۳ ر ۶۶- قم- فیضیه- حجره ۲۱

علی محمدی خراسانی

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

