دوشنبه 25/2/402 جلسه 125

## فصل چهارم؛ مقدمه واجب

مرحوم آخوند قبل از وارد شدن در اصل بحث از وجوب مقدمه واجب، چند امر را به عنوان امور مقدماتی مطرح کرده اند:

امر اول این است که آیا مسأله مقدمه واجب از مسائل اصولیه است یا خیر؟

امر دوم مربوط به تقسیمات مقدمه واجب است.

امر سوم تقسیمات واجب است.

امر چهارمی که در کلام مرحوم آخوند آمده، اگرچه به عنوان یکی از امور مقدماتی بیان نشده است، بیان ثمرات نزاع در مسأله مقدمه واجب و عدم آن است.

امر پنجم تاسیس اصل در مسأله است.

بعد از این امور پنج گانه، اصل مطلب به صورت مختصر بررسی می شود و تتمه ای نیز برای آن بیان می شود.

اگرچه رویه طرح مباحث این است که در ابتدا متعرض فرمایش مرحوم آخوند می شویم و سپس متعرض مطالبی می شویم که حول کلام مرحوم آخوند مطرح شده (درکلمات سایر اعلام ) و یا لازم است مطرح شود. اما با توجه به اینکه مرحوم آخوند در مقدمات بحث، همین چند مقدمه را بیان کرده اند و دو مطلب را جا انداخته است که جا داشت اضافه شود، ابتدا آن دو امر به عنوان دو امر مقدمی مطرح می گردد و بعد به مقدمات مطرح شده در کلام مرحوم آخوند می پردازیم.

دو مقدمه ای که جا دارد اضافه شود، یکی تنبیه بر این است که مساله مقدمه واجب بحث مهمی است و اینطور نیست که خالی از فایده باشد و دیگری تحرير محل نزاع و تعیین مورد بحث در مساله مقدمه واجب است.

### مقدمه اول: تنبیه بر اهمیت بحث

مساله مقدمه واجب با تفصیلی که در کفایه و نیز در سایر کتب ناظر به کفایه، بحث لغو و بی فایده و تطویل بلا طائل نیست. همانطور که در منتقی آمده چه بسا اشکال شود که چرا مرحوم آخوند بحث مقدمه واجب را طولانی قرار داده و از مطالبی در این فصل بحث کرده است که دقیق و عمیق و نیازمند به فکر است، در حالی که بحث مقدمه واجب ثمره مهمی ندارد و خود ایشان نیز ثمره چندانی بیان نکرده است. زیرا نهایت ثمره آن، استنباط وجوب شرعی است که اگر کسی قائل به آن نیز نباشد، وجوب عقلی را همه قبول دارند و لذا ضرورتی برای اثبات وجوب شرعی نیست.

اما جواب این است که اولا موضوع این بحث طولانی اگرچه به حسب عنوان، وجوب المقدمه و عدم آن است، ولی واقعیت این است که این فصل مشتمل بر مباحث دقیق و عمیقی است که در مقامِ فتوا و مقامِ استنباط احکام شرعی مؤثر هستند. عمده بحث مرحوم آخوند در این فصل رابع، همان مطالبی است که به حسب ظاهر ارتباطی به بحث وجوب المقدمه ندارد ولی مباحث کلیدی در علم اصول حساب می شوند و به تعبیر مرحوم آقای تبریزی قواعد سیاله ای هستند که در استنباط احکام شرعی در ابواب مختلف تأثیرگذارند و در جای دیگری نیز مطرح نشده اند. یکی از این مباحث حقیقت وجوب مشروط است. در این فصل بحث می شود که در مواردی که در خطاب تکلیف، شرطی ذکر شده است، شرط به ناحیه متعلق بر می گردد و واجب مشروط است یا به هیئت و وجوب مشروط است. بعد از فراغ از اینکه قید به ناحیه وجوب هم می تواند برگردد، اگر دوران امر بین رجوع شرط به ماده و رجوع آن به هیئت شود مقتضای قاعده چیست؟ اینها مطالبی است که موثر در استنباط احکام است و مرحوم آخوند در همین جا مطرح کرده است . یا این بحث که آیا شرط متاخر ممکن است یا ممکن نیست و اشتراط صرفا باید به نحو شرط مقارن باشد. اگر شرط متاخر ممکن نباشد، در بیع فضولی که اجازه‌ی مالک، متأخر از عقد محقق می شود، اجازه باید ناقل باشد نه کاشف. بین کاشف بودن اجازه و ناقل بودن آن ثمراتی وجود دارد که یکی ملکیت نماء متخلل بین زمان عقد و اجازه است. چون بنابر قول به کشف، نماء مربوط به مشتری می شود و بنابر نقل، مربوط مالک اول.

یکی دیگر از مباحث مهمی که در بحث مقدمه واجب مطرح می شود، این بحث است که آیا ما هو الواجب علی تقدیر الوجوب الغیری، ذات مقدمه است یا خصوص مقدمه موصله. اگر موصله بودن در مشروعیت و تعلق امر به آن، مدخلیت داشته باشد، در مواردی که شخص برای نماز وضوء گرفته است، ولی نماز را نمی خواند، وضوی او چون وصف ایصال را ندارد، علی وجه المشروعیه واقع نشده است و لذا صحت هم ندارد. اما اگر قید ایصال معتبر نباشد، همین که وضوی او به قصد قربت انجام شده، کافی است. چون ذات مقدمه امر دارد.

یکی دیگر از مباحث مهم در فصل مقدمه واجب، بحث از امکان واجب معلق و عدم امکان آن است. اگر معنا داشته باشد که وجوب، الان باشد اما واجب، مقيد به زمان آینده باشد و به حسب مقام اثبات نیز مواجه با اشکالی نباشد، در موردی که وجوب شئ علی نحو واجب معلق است، اتیان به مقدمه، قبل از زمان رسیدن واجب لازم می شود ولو عقلا، اما اگر اينکه وجوب به امر استقبالی تعلق گرفته باشد و واجب معلق ممکن نباشد، قبل از آمدن آن زمان وجوبی در کار نیست و وقتی ذی المقدمه وجوب نداشته باشد، تکلیفی هم ولو عقلا نسبت به اتيان به مقدمه وجود ندارد .

بنابراین هرچند عنوانِ بحث در فصل رابع بررسی وجوب مقدمه واجب است، اما به حسب واقع مطالبی که در این ضمن این فصل مطرح می شود، مطالب مهم و سیالی است که حالت کلیدی دارد.

ثانیا: حتی خود بحث از مقدمه واجب نیز چنین نیست که ثمره اش منحصر در این باشد که آیا مقدمه واجب، علاوه بر وجوب عقلی، وجوب شرعی هم دارد یا خیر. بلکه ثمره دیگری هم هست که موجب اهمیت بحث می شود و آن اینکه اگر قائل به وجوب شرعی مقدمه شویم، در مواردی که واجب، متوقف بر عمل حرام فی حد نفسه باشد، مثل اینکه برای انقاذ غریق لازم باشد که از ملک غصبی رد شویم، در مثل این موارد بنابر اینکه مقدمه واجب، واجب باشد، تنافی بين دو حکم شرعی در اجتیاز از ملک غیر، داخل در باب تعارض خواهد شد. زیرا شئ واحد یعنی مقدمه و اجتیاز در ملک غیر، مجمع حکمین یعنی حرمت و وجوب می شود و این موجب محذور در مقام جعل خواهد شد. لذا داخل در باب تعارض می گردد. اما اگر مقدمه واجب، وجوب عقلی داشته باشد، تنافی بین دو حکم از باب تزاحم می شود. زیرا یک حکم شرعی، تعلق به ذی المقدمه گرفته و یک حکم هم که حرمت باشد تعلق به عبور از ملک غیر گرفته است. وقتی متعلق ها دو تا شدند، تنافی در مقام جعل به وجود نمی آید، بلکه تنافی در حد مرحله امتثال خواهد بود. خود اینکه مساله داخل در باب تزاحم است یا تعارض، اثر دارد. زیرا اگر داخل در تعارض شود، قواعد باب تعارض اعمال می شود و اگر تزاحم باشد، قواعد تزاحم که متفاوت از قواعد باب تعارض است، باید اعمال شود.

### مقدمه دوم؛ محل نزاع

مرحوم آخوند در بحث اجزاء محل نزاع و عناوین ماخوذ در محل نزاع را تبیین کرد. جا داشت در محل بحث هم توضیح می فرمود که مورد نزاع چیست. این امر در کلمات اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی در تقریرات مصباح و محاضرات و نیز مرحوم آقای تبریزی در دروس و مرحوم آقای صدر در بحوث آمده است.

عنوانی که ابتداءا در محل بحث مطرح می شود عنوان وجوب است که بررسی می کنیم مقدمه واجب وجوب دارد یا خیر. در نتیجه باید ببینیم که مقصود از عنوان وجوب در محل بحث چیست. یا اگر بر اساس طرح بحث مرحوم آخوند در مقدمه بعدی، گفتیم که مورد بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه است، باید بررسی کنیم که طرف ملازمه که وجوب مقدمه باشد، مقصود از آن چیست.

همانطور که از کلمات مرحوم آقای خویی و اعلام دیگر استفاده می شود در مجموع پنج احتمال در مساله وجود دارد. چهار احتمال منتفی است و فقط احتمال پنجم باقی می ماند. مرحوم آقای خویی فرموده اند که مقصود از وجوب مقدمه، نه لابدیت عقلیه است و نه تکوینه. وجوبِ مسامحه‌ای مجازی نیز نیست و وجوبِ حقیقی تفصیلی هم نیست. مقصود، وجوب شرعی حقیقی ارتکازی و تبعی است.

توضیح ذلک: اینکه مقصود از وجوب مقدمه، لابدیت تکوینیه باشد به این معنا که بحسب تکوین اتیان به مقدمه لازم باشد، قطعا منتفی است. زیرا اگر عملی مقدمه برای عمل واجب قرار بگیرد، خود معنای مقدمیت این است که لا یتحقق الواجب الا بتحقق مقدمته. این لابدیت تکوینیه که لا یتحقق الواجب الا بالمقدمه، نفس معنای مقدمیت است نه امر دیگری که در مورد مقدمه بحث شود که آیا ثابت است یا خیر.

احتمال دوم که وجوب عقلی باشد به این معناست که عقل مستقل است که اگر واجبی متوقف بر مقدمه‌ای بود، اتیان مقدمه هم لازم است؛ یعنی مکلف باید مقدمه را انجام دهد و اگر انجام ندهد و به خاطر آن، ذی المقدمه ترک شود، مستحق عقوبت است و عذر ندارد. این معنا از وجوب، در محل بحث مراد نیست. زیرا اينکه عقل این معنا را درک می کند جای شک و تردید ندارد. در هر جا که امری متوقف بر مقدمه ای باشد، اگر ذات امر واجب بود، عقل می گوید چون واجب محقق نمی شود مگر با انجام مقدمه اش، پس همانطور که باید واجب را انجام دهی، باید مقدمه اش را هم اتیان کنی و در ترک مقدمه معذور نیستی.

احتمال سوم این است که مراد از وجوب مقدمه، وجوبِ مجازیِ مقدمه باشد؛ به این معنا که در مواردی که شئِ دارای مقدمات، واجب می شود، وجوب به ذی المقدمه اسناد حقیقی داده می شود، ولی آیا همین وجوب را به واسطه وجوب ذی المقدمه، می شود بالعرض و المجاز به مقدمه اسناد داد یا خیر. این احتمال هم مراد نیست. زیرا اولا صحت اسناد وجوب مجازا به واسطه وجوب ذی المقدمه واضح است و جای تردید ندارد. ثانیا این بحث لغوی است و ربطی به علم اصول ندارد.

احتمال چهارم این است که وجوب مقدمه وجوب شرعی حقیقی باشد ولی تفصیلی؛ به این معنا که بحث شود آیا در همه موارد وجوبِ شئِ دارای مقدمات، همانطور که طلب تفصیلا به ذی المقدمه تعلق می گیرد، به مقدمات آن هم تعلق می گیرد یا خیر. مرحوم آقای خویی فرموده اند که یقینا این معنای وجوب مراد نیست. زیرا طلب تفصیلی احتیاج به التفات تفصیلی دارد و اگر التفات تفصیلی نباشد طلب تفصیلی محقق نمی شود. در مواردی که شئ، دارای مقدمه است، چه بسا اصل مقدمه داشتنِ واجب، مورد التفات آمر نباشد؛ یعنی چه بسا اصل مقدمه بودن شئ برای آمر معلوم نباشد تا چه رسد به اینکه طلب آن را تفصیلا قصد کند.

بلکه مراد از وجوب مقدمه، وجوب غیری تبعی ارتکازی است. به این معنا که هر آمری که یک فعل خاصی را واجب کرده است، لو کان ملتفتا الی مقدمیة شئ آخر له، آن را واجب می کند همانطورکه ذی المقدمه را واجب کرده است. از این وجوب می توان تعبیر به وجوب ارتکازی کرد. چون در ارتکاز هر آمری وجوب دارد. نه اینکه شأن وجوب مقدمه به این است که همیشه به نحو ارتکازی ثابت باشد و به نحو تفصیلی ثابت نباشد. زیرا خود مرحوم آخوند در بحث اصلی مقدمه واجب فرموده اند که ظاهر از ادله شرعیه این است که وجوب به مقدمه تعلق گرفته است؛ یعنی به صورت تفصیلی طلب محقق می شود. با توجه به این مطلب مرحوم آخوند، ارتکازی بودن وجوب مقدمه را باید به همین معنا گرفت که احتیاج به تفصیل ندارد و به نحوی است که لو التفت الیه لاوجبه ؛ هرچند در بعضی از موارد مولی تفصیلا مقدمه را ملاحظه می کند، وچه بسا به صورت تفصیلی طلبش به آن تعلق بگیرد .

چهارشنبه 27/2/402 جلسه 126

قبل از ورود به مقدمه سوم، دو تذکر لازم است.

تذکر اول: اینکه در مقدمه اول گفته شد همانطور که در منتقی الاصول (تقريرات درس مرحوم آقای روحانی) آمده ربما يتسائل و اشکال می شود که مرحوم آخوند در مسأله مقدمه واجب اطناب در کلام کرده است وکلام مرحوم آخوند تطویل بلاطائل است اگرچه اشکال تطویل بلاطائل در منتقی آمده است، ولی نه اینکه خود ایشان اشکال داشته باشند بلکه ايشان متعرض اشکال شده اند و همان دو وجهی که قبلا در جواب این اشکال مطرح شد، فی الجمله از کلام ایشان نیز استفاده می شود. لذا اگر از ظاهر تعبیرات جلسه قبل، غیر از این برداشت شده است باید اصلاح شود. وگرنه شأن ایشان اجلّ از این است که چنین اشکالاتی داشته باشند.

تذکر دوم: در مقدمه دوم گفته شد که جا داشت مرحوم آخوند محل نزاع را تبیین می کرد. ولی هرچند تحريرو تبيين محل نزاع در کفایه نیامده است، ولی در کلمات اعلام دیگر یعنی مرحوم آقای خویی و اعلام بعد از ایشان این مقدمه ذکر شده است. این قسمت تصحیح می شود که این مقدمه یعنی بیان مقصود از وجوب در محل نزاع، در کلام مرحوم نایینی هم در تقریرات اجود و هم فوائد آمده است. همچنین در تقریرات بحث محقق عراقی نیز مطرح گشته است. لذا رعایةً لقاعدة "الحق لمن سبق" که بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله قولا و عملا بر آن تاکید داشتند، این التفات و تنبه باید به مرحوم نایینی به عنوان اولین فرد، استناد داده شود.

### مقدمه سوم؛ مقدمه واجب مساله اصولی است یا خیر

مقدمه سوم که در کلام مرحوم آخوند به عنوان مقدمه اول مطرح شده این است که مقدمه واجب از مسائل علم اصول است یا خیر و اگر از مسائل علم اصولی است، آیا از مسائل عقلیه علم اصول است یا از مسائل لفظیه؟

کلام مرحوم آخوند دو قسمت دارد. در قسمت اول فرموده است که مقدمه واجب مساله اصولیه است نه فقهیه. در قسمت دوم بیان کرده است که این مسأله از مسائل عقلیه علم اصول است نه لفظیه.

ایشان در قسمت اول فرموده است که مبحوث عنه در مساله مقدمه واجب، ملازمه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه آن است. لذا خصوصیت مساله اصولیه که وقوع در طریق استنباط باشد وجود دارد. نه اینکه مبحوث عنه نفس وجوب مقدمه باشد کما هو المتوهَم من بعض العناوین تا مساله فرعیه و فقهیه شود؛ مثل بحث از وجوب نماز جمعه در زمان غیبت. این بحث که مقدمه الواجب واجبة ام لا، فقهیه می شود و خصوصیت مساله اصولیه را نخواهد داشت. در نتیجه اگر با توجه به خصوصیات مورد نزاع، مساله فقهیه باشد و خاصیت مساله اصولی را نداشته باشد، ذکرش در اصول استطرادی خواهد شد. مرحوم آخوند فرموده اند که تا وقتی که می توانیم مساله مقدمه واجب را به کیفیتی مطرح کنیم که خاصیت مساله اصولی را داشته باشد یعنی مبحوث عنه در آن وجود ملازمه باشد، وجهی ندارد که به صورت یک مساله فقهیه مطرح شود تا ذکرش در اصول استطرادی گردد.

مرحوم آخوند در قسمت دوم نیز فرموده است که مساله مقدمه واجب از مسائل عقلیه علم اصول است نه از مسائل لفظیه. زیرا آنچه اهمیت دارد و از آن بحث می شود این است که آیا عقل مستقل به ملازمه بین الوجوبین است یا خیر. در نتیجه طبعا مساله عقلیه خواهد شد، نه لفظیه که از ظاهر کلام صاحب معالم استفاده می شود.

مرحوم آخوند دو وجه در کفایه ذکر کرده است که با آنها معلوم می شود که صاحب معالم قائل است که مساله مقدمه واجب از مسائل لفظیه علم اصول است. وجه اول این است که صاحب معالم در استدلال بر نفی وجوب مقدمه فرموده است که هیچ یک از دلالات ثلاث نه مطابقی نه تضمنی و نه مطابقی بر وجوب مقدمه ثابت نیست. دلالت های سه گانه مطابقی تضمنی و التزامی، لفظیه هستند و استدلال به انتفاء آنها نشان می دهد که مساله لفظیه است.

وجه دوم هم این است که صاحب معالم این بحث را در مباحث الفاظ مطرح کرده است و مطرح کردن بحث مقدمه واجب در زمره سایر مباحث الفاظ نشان می دهد که این مساله، لفظیه است.

مرحوم آخوند فرموده است که ولی حقّ این است که این مساله لفظیه نباشد و عقلیه باشد. زیرا وقتی نفس ملازمه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه اش به لحاظ مقام ثبوت محل اشکال و نزاع باشد، وجهی ندارد که بحث را به مقام اثبات بکشانیم و در مقام اثبات از دلالات ثلاث یا عدم آنها بخواهیم مدّعا را ثابت کنیم.

**بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدمه سوم**

نسبت به قسمت اول، نوع محققین با مرحوم آخوند موافق شده اند و مساله مقدمه واجب را از مسائل علم اصول دانسته اند. فقط بعضی از محققین مثل مرحوم آقای بروجردی قائل شده اند که این مساله اصولی نیست بلکه از مبادی احکامیه فقه است. بعض الاعلام هم در منتقی قائل شده اند که از مبادی علم اصول است. چراکه اگر وجوب برای مقدمه واجب ثابت شود، صغری برای مساله اصولی یعنی مساله تعارض یا تزاحم درست می شود. لذا از مبادی علم اصول است نه اینکه خود آن مساله اصولیه باشد.

دلیل اینکه این مساله طبق مختار مرحوم آخوند و نوع محققین اصولی است این است که دارای ضابطه مساله اصولیه است. ملاک مساله اصولیه که در اول اصول مطرح شده و در موارد متعددی عنوان از آن استفاده شده این است که نتیجه مساله در طریق استنباط حکم فرعی کلی قرار بگیرد. در مساله مقدمه واجب این ملاک وجود دارد. زیرا مبحوث عنه در این مساله همانطور که در کلام مرحوم آخوند آمده، ثبوت الملازمه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه اش است. با نتیجه این مساله، می توان قیاسی تشکیل داد که از آن حکم شرعی کلی استنباط شود. زیرا اگر قائل به ملازمه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه آن شویم و در فقه نیز با استناد به لا صلاة الا بطهور اثبات مقدمیت برای تحصیل طهور کردیم، قیاس تشکیل می شود که الطهارة مقدمة للصلاة و وجوب الشئ ملازم لوجوب مقدمته. در نتیجه وجوب صلات ملازم است با وجوب تحصیل طهارت. از این نتیجه منتقل می شویم به این حکم شرعی که عند زوال الشمس که صلات واجب می شود طهارت هم واجب است. این قیاس، قياس استنباط است نه قیاس تطبیق. فرق قیاس استنباط و قیاس تطبیق در این است که در قیاس استنباط نتیجه عین حکم شرعی نیست بلکه امری است که حکم شرعی در آن خوابیده است و ما از آن به حکم شرعی منتقل می شویم. اما در قیاس تطبیق، نتیجه عین حکم شرعی است. مثلا در "کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده" اگر شک کردیم که آیا در اجاره فاسد ضمان وجود دارد یا خیر، چنانچه صغری را احراز کردیم که عقد الاجاره یضمن بصحیحه، نتیجه می گیریم که پس یضمن بفاسده. ولی این نتیجه عین حکم شرعی است نه اينکه از آن به حکم شرعی منتقل شویم. برای همین به آن قیاس تطبیق می گوییم نه استنباط.

بله اگر در مساله وجوب مقدمه، مبحوث عنه را وجوب مقدمه واجب بدانیم نه ملازمه، قیاس تشکیل شده برای پیدا کردن حکم وضوء و غسل برای صلات، قیاس تطبیق می شود نه استنباط.

اما با توجه به اینکه در مساله مقدمه واجب ما هو المهم و مورد النزاع اثبات ملازمه است، وجود ضابطه مساله اصولی، این مساله را اصولی خواهد کرد.

اما چرا این مساله، فقهیه یا کلامیه یا جزء مبادی احکاميه فقه یا مبادی مساله اصولی نیست؟

وجوهی در کلمات ذکر شده است تا معلوم شود که این مساله نمی تواند فقهی باشد. اما وجه اصلی و صحیح برای اینکه مساله مقدمه واجب فقهیه نیست، این است که مساله فقهیه مساله ای است که محمول در آن، حکم شرعی فقهی باشد که یا همانند احکام تکلیفیه عارض بر فعل مکلف می شود یا همانند احکام وضعیه عارض بر موضوعات می شود، مثل طهارت و نجاست. این در حالی است که در مساله مقدمه واجب، مبحوث عنه نمی تواند وجوب مقدمه باشد. زیرا با توجه به اینکه در مقام ثبوت، اصل ملازمه محل بحث است، باید بررسی ثبوتی ملازمه را نقطه اصلی بحث قرار بدهیم، نه اینکه از آن اغماض کنیم و آنچه مساله اصلی نیست را بحث کنیم.

اما در کلمات اعلام، سه وجه دیگر نیز ذکر شده است.

وجه اول، وجه محقق نایینی است. ایشان فرموده است که مساله فقهیه مساله ای است که موضوع آن، امر خاصی باشد مثل وجوب صلات یا وجوب صوم و حال آنکه در مساله مقدمه واجب، موضوع مساله امر خاص نیست، بلکه عنوان عام است که منطبق بر عناوین خاصه می شود. لذا شأن مساله فقهیه در آن حفظ نشده است.

به این وجه اشکال شده است که ملاک در فقهی بودن این نیست که موضوع مساله عام باشد یا خاص. ملاک این است که محمول در آن حکم شرعی باشد و در قیاس تطبیق قرار بگیرد. لذا محقق عراقی نقض کرده است که در این مساله فقهیه که آیا وفاء به نذر واجب است یا خیر، عنوان وفاء به نذر متعلق حکم قرار گرفته که منطبق بر عناوین خاصه می شود. زیرا گاهی مکلف صلات را و گاهی صوم و گاهی حج را نذر می کند. در مساله "کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده" هم موضوع عنوان عام است و منطبق بر بیع و اجاره و عقود دیگر می شود.

وجه دوم: محقق عراقی فرموده است که اگر حکم مبحوث عنه در مساله، ناشی از ملاک واحد باشد، مساله فقهیه است. در باب صلات یا ابواب دیگر فقه، هر مساله ای را که در نظر بگیریم حکم در آنها ناشی از ملاک واحد است. اما در مساله مقدمه واجب حکم ناشی از ملاک واحد نیست. چون از طرفی مبحوث عنه، وجوب مقدمه است و عنوان مقدمه نیز بر مقدمات متعددی منطبق می شود که آنها، مقدمات ذی المقدمه های متعددی هستند. از طرفی نیز وجوب مقدمه ناشی از نفس ملاک در مقدمه نیست، بلکه ناشی از ملاک ذی المقدمه است. در نتیجه وجوب در مساله مقدمه واجب، ناشی از ملاک واحد نخواهد بود و لذا نمی تواند فقهی باشد.

شنبه 30/2/402 جلسه 127

مرحوم آخوند در میان احتمالات مختلف، مساله مقدمه واجب را مساله اصولی دانست. زیرا ضابطه مسأله اصولی که وقوع نتيجه آن در طریقه استنباط باشد بر مسأله مقدمه واجب منطبق می شود.

اما اینکه چرا این مسأله، جزء مسائل فقهیه نباشد، بیان شد که با توجه به تعریف علم فقه، مسأله فقهی مسأله ای است که محمول در آن، حکم شرعی کلی باشد که یا عارض بر فعل مکلف می شود کما فی الاحکام التکلیفیه یا عارض بر موضوعات می شود کما فی الاحکام الوضعیه. ولی محمول در مسأله مقدمه واجب و مبحوث عنه در این مسأله حکم کلی شرعی نیست بلکه ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است.

در کنار این وجه، سه وجه دیگر برای فقهی نبودن مسأله مقدمه واجب در کلمات ذکر شده است. وجه اول وجه محقق نایینی بود. ایشان فرمود که مساله فقهی مساله ای است که موضوع آن امر خاص و عنوان خاص باشد؛ مثل وجوب صلات و وجوب صوم. اما مساله ای که موضوعش عام باشد و تطبیق بر عناوین خاصه شود فقهی نیست. در مساله مقدمه واجب هم موضوع وجوب، عنوانِ عامِ مقدمه است که بر عناوین متعدد در ابواب مختلف منطبق می شود.

به این وجه اشکال شد که ملاک مسأله فقهیه، همانی است که قبلا گفته شد و خاص بودن موضوع که منطبق بر عناوین دیگر نشود شرط نیست. علاوه بر نقض هایی که محقق عراقی مطرح فرمود.

وجه دوم وجه محقق عراقی است. ایشان فرموده است که باید حکم مبحوث عنه در مساله فقهی ناشی از ملاک واحد باشد. بر اساس استقراء صورت گرفته در مسائل فقهیه، حکم مسأله فقهی دارای ملاک وحدانی است؛ مثل وجوب صلات یا زکات که به ملاک های خاصه ای می باشند که اختصاص به همان مورد دارند و با ملاک احکام دیگر فرق می کنند. اما مساله مقدمه واجب، ملاکی که برای وجوب وجود دارد، به اختلاف ذی المقدمه ها مختلف می شود؛ چون وجوب مقدمه ناشی از وجوب ذی المقدمه است و علت و ملاک آن، همان ملاک در ذی المقدمه است. وقتی ملاک های موجود در ذی المقدمه ها مختلف شوند، ملاک وجوب مقدمه هم مختلف می شود. وضویی که مقدمه صلات است یک ملاک وجوب دارد و عبور از ملک غیر برای انقاذ غریق ملاک دیگری. لذا خصوصیت مساله فقهیه بر مساله مقدمه واجب منطبق نمی شود.

اشکال و مناقشه اصلی که به این وجه وارد می شود این است که همانطور که در اشکال به مرحوم نایینی بیان شد، برای فقهی بودن مساله، همین مقدار که محمول حکم شرعی کلی عارض بر فعل مکلف یا موضوعات باشد کافی است و بیش از این چیز دیگری مقوم مساله فقهیه نیست. اینکه حکم مبحوث عنه در مساله فقهیه باید ناشی از ملاک وحدانی باشد وجهی ندارد. بله، هرچند در نوع مسائل فقهیه در ابواب فقه، مثل مسائل حج، زکات و صلات و ... چنین است که ملاک در محمول، ملاک واحد مختص به همان مورد است، اما نه اینکه شرط مساله فقهیه این باشد. شرط مسأله هر علم، باتوجه به تعریف و غرض از آن علم به دست می آید و باتوجه به اینکه تعریف علم فقه، علم به احکام کلیه شرعیه عن ادلته الفتصیلیه است و غرض از آن نیز تعیین وظیفه مکلف نسبت به افعال و موضوعات است، همین مقدار که محمولِ مساله، حکم شرعی باشد کافی است و نیازی نیست که ناشی از ملاک وحدانی باشد.

در منتقی علاوه بر این مناقشه به وجه محقق عراقی، مناقشه دیگری هم شده است. فرموده اند که قید وحدانی بودن ملاک که شرط مسأله فقهی دانسته اید، در مسأله مقدمه واجب هم وجود دارد. زیرا وجوب مقدمه به عنوان مقدمه، در همه موارد ملاک واحد دارد و آن ملاک همان مقدمیت است. زیرا توقف و مقدمیت است که باعث می شود وجوب از ذی المقدمه به مقدمه ترشح کند. بنابراین چنین نیست که محمول در مساله مقدمه واجب، ملاک های متعددی داشته باشد.

اما این مناقشه وارد نیست. زیرا در کلام محقق عراقی به حسب تقریرات نهایه الافکار توضیحی نسبت به این وجه است که با ملاحظه آن جایی برای این مناقشه باقی نمی ماند. ظاهرا در منتقی باتوجه به آدرسی که داده شده، بیان محقق عراقی از تقریرات بدایع الافکار اخذ شده است و در بدایع الافکار توضیح لازم در نهایه الافکار وجود ندارد.

محقق عراقی در نهایه الافکار فرموده است که شرط نشوء از ملاک واحد، در مساله مقدمه واجب وجود ندارد و لذا نمی توان آن را مساله فقهیه دانست. زیرا باتوجه به اینکه عنوان مقدمیت حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه(چنانکه مرحوم آخوند در بحث های آینده توضیح می دهد )، حکمی که بر عنوان مقدمه حمل شده است، حاکی از وجوب های متعددی است که به ملاک های مختلف روی عنوان های خاص رفته است. آنچه معروض حکم است عنوان وضوء است(مثلا) نه عنوان مقدمیت. عنوان مقدمیت، حیثیت تعلیلیه دارد و فقط می خواهد حکم را به مصب اصلی خود برساند. لذا در هر حکمی، وجوب مقدمه آن، حقیقت و ملاک خاصی غیر از ملاک در مقدمات دیگر دارد. وضوء برای نماز واجب می شود به خاطر ملاک ملزمه ای که در نماز است و مقدمه حج هم واجب می شود به خاطر ملاک ملزمه ای که در حج است و نیز سایر مقدمات. لذا چون ملاک صلات و حج و صوم و ... با هم متفاوت می باشد ملاک مقدمات آنها نیز متفاوت می باشد، نه اینکه ملاکِ موجود در همه، امر واحد باشد.

بنابراین مناقشه دوم که در منتقی آمده، با توضیح خود محقق عراقی مجالی ندارد.

وجه چهارم برای فقهی نبودن مقدمه واجب، وجهی است که در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده است؛ هرچند به صورت کامل تر در کلام خود محقق عراقی آمده است. به حسب کلام مرحوم آقای خویی، در مساله مقدمه واجب از خصوص وجوب مقدمه واجب بحث نمی شود، بلکه بحث شامل مقدمه مستحب هم می شود. زیرا بحث درباره مقدمه مطلوب است. محل بحث مطلوبیت مقدمه‌ی مطلوب است، اعم از اینکه مطلوب به نحو وجوبی باشد یا استحبابی. اینکه در عنوان مساله کلمه وجوب ذکر شده است، به خاطر اهمیت وجوب نسبت به استحباب است و الا وجوب خصوصیتی ندارد. با توجه به اینکه مبحوث عنه در مساله مقدمه واجب، مطلوبیت مقدمه‌ی مطلوب است، نمی تواند فقهی باشد. زیرا جامعِ طلب، از احکام شرعیه نیست و همانطور که گفته شد، محمول در مساله فقهیه باید حکم شرعی کلی باشد که عارض بر فعل مکلف می شود. خصوص وجوب و استحباب حکم شرعی است و عارض بر فعل مکلف می شود، ولی جامع آنها حکم شرعی نیست.

در نهایه الافکار محقق عراقی به صورت کامل تر فرموده است: من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمة الواجب بل عمومه في مقدمات الحرام و المكروه و المستحب أيضا مع ما لها من الاختلاف بحسب المراتب و المناط، فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن ان فعل المكلف هل يكون محكوما بالأحكام الخمسة أم لا و معلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسألة الفرعية[[1]](#footnote-1). چون مبحوث عنه در مساله مقدمه واجب، مقدمه هر چهار قسم حکم (وجوب و استحباب و حرمت و کراهت) را شامل می شود، با وجود اختلاف ملاکی میان آنها، این مساله نمی تواند فقهی باشد. مثل این است که بگوییم آیا فعل مکلف، محکوم به احکام خمسه است یا خیر. جامع احکام خمسه که حکم شرعی نیست و لذا بحث از آن هم فقهی نیست.

اشکال می شود که هرچند موضوع بحث، حتی اگر قبول کنیم که خصوص مقدمه واجب نیست بلکه مقدمه مستحب و یا حتی مقدمه حرام و مقدمه مکروه را هم شامل می شود، اما عنوان طلب و مطلوبیتی که مبحوث عنه قرار گرفته است، به عنوان کلی و به عنوان جامع اخذ نشده است تا بگویید مطلوبیت که از احکام شرعیه نیست. عنوان مطلوبیت عنوان مشیر به مصادیق طلب است کل بحسبه يعنی آيا مقدمه واجب واجب است يا خير؟ مقدمه مستحب مستحب است يا خير؟ و هکذا . در حقیقت به جای اینکه چند بحث مستقل برای هریک از مقدمه واجب و مقدمه حرام و مقدمه مستحب و ... مطرح کنند، یک عنوان مشیر برای این چهار بحث قرار داده اند. بنابراین در موضوع مسأله، عنوان طلب عنوان مشيراست و مشارالیه هم احکام شرعیه هستند.

بنابراین صحیح در فقهی نبودن، این است که محمول مساله فقهی، حکم شرعی کلی است که عارض بر فعل مکلف و موضوعات می شود. در مساله مقدمه واجب با توجه به اینکه ما هو المهم در بحث، بررسی ثبوت ملازمه بين الوجوبين در مقام ثبوت است، ضابطه گفته شده بر آن منطبق نمی شود. بله اگر کسی بگوید مبحوث عنه وجوب مقدمه است نه ملازمه، شأن مسأله فقهی برای آن پیدا می شود.

برخی نیز شاید ادعا کنند که مسأله مقدمه واجب، مسأله کلامی است. توجیهی که برای کلامی بودن آن در کلمات ذکر شده این است که بحث ملازمه وجوب شئ و وجوب مقدمه آن، بحث عقلی است و از آنجا که این بحث عقلی، مرتبط به دین و معالم دین است، مسأله کلامی می شود.

مناقشه می شود که صرف عقلی بودن یک مسأله، حتی اگر مرتبط به معالم دین باشد، آن را کلامی نمی کند. مسأله کلامی مسأله ای است که از جنس مباحث عقلی و درباره مبدأ و معاد و ما یرتبط بهما باشد. یعنی از سنخ امور اعتقادی باشد. مساله مقدمه واجب نیز به نقطه مذکور بر نمی گردد.

مرحوم آقای بروجردی اختیار کرده اند که مسأله مقدمه واجب از مبادی احکامیه فقه است. ایشان با توجه به اینکه موضوع علم اصول الحجة فی الفقه است فرموده اند که علم اصول، علمی است که تعیین حجج می کند تا حجت تعیین شده در مقام استنباط احکام شرعی بکار گرفته شود. بر این اساس، مساله اصولیه نیز مساله ای است که از تعیّنات حجت صحبت کند. مثل مسأله خبر واحد که در آن از حجیت خبر ثقه بحث می شود. ولی مساله مقدمه واجب اینگونه نیست. در این مساله، از تعینات حجت بحث نمی کنیم، بلکه در آن بررسی ملازمه بین وجوبین می کنیم و ملازمه بین وجوبین، ارتباطی به تعین حجت ندارد.

ان قلت که بحث در این مساله نیز به حجیت این ملازمه بر می گردد.

قلت این توهمی بیش نیست. زیرا اگر قائل به عدم ملازمه شویم، اصلا حجتی در کار نیست و اگر قائل به ملازمه شویم، حجت بودن آن واضح است و دیگر بحث نمی شود. شأنی که می شود برای مقدمه واجب بیان کرد این است که جزء مبادی احکامیه علم فقه باشد؛ یعنی مباحثی که در آنها از ملازمات و معاندات احکام بحث می شود. کما اینکه بحث از اینکه امر به شئ اقتضای نهی از ضد را دارد نیز از مبادی احکامیه علم فقه است. در مساله مقدمه واجب هم مبحوث عنه این است که آیا وجوب ذی المقدمه مثل صلات، ملازم با وجوب مقدمات آن است یا خیر.

اشکالی که نوعا به این بیان کرده اند و در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی آمده، این است که ما چیزی به نام مبادی احکامیه نداریم. مبادی یا مبادی تصوریه هستند یا مبادی تصدیقیه. مبادی تصوریه یعنی مباحثی که در آنها احکام شرعیه برای ما قابلیت تصور پیدا می کنند؛ بحث از موضوعات مسائل علم یا خصوصیات موضوع از مبادی تصوریه می شود. مبادی تصدیقیه هم مطالبی است که ثبوت محمولات در مسائل علم برای موضوعات، متوقف بر آن امور تصدیقیه است. یعنی مطالب کلیه ای که به وسیله آنها، محمولات علم فقه بر موضوعاتشان حمل می شوند. خود مسائل اصولیه حالت مبادی تصدیقیه علم فقه را دارد. در فقه اگر بخواهیم ثابت کنیم که وجوب برای صوم ثابت است، نیازمند قواعدی از اصول هستیم که به وسیله آنها محمول ثابت شود. اما اینکه غیر از این دو، چیزی به نام مبادی احکامیه داشته باشیم وجهی ندارد. اگر مراد مبادی تصوریه باشد، معلوم است که مساله مقدمه واجب از این قبیل نیست و اگر مراد مبادی تصدیقیه باشد که مبادی تصدیقیه به مسأله اصولیه بر می گردد. چون همه مسائل اصولیه حالت مبدأ تصدیقیه برای فقه دارد. این نیز همان مطلوب است نه اینکه ردّ اصولی بودن مسأله مقدمه واجب باشد.

اما اگر اشکال به مرحوم آقای بروجردی در همین حدّ باشد، ممکن است جواب داده شود که بحث از ملازمات احکام یکی از مطالبی است که مرتبط به احکام است. لذا جزء مبادی علم فقه می شود. اسمش را مبدأ تصوری بگذارید یا نگذارید مهم نیست. مهم این است که در کنار مطالبی که حالت مبدأ تصدیقی برای علم فقه دارند، ما نیاز به بحث از این ملازمات داریم با هر اسمی که بر آن بگذارید. چه مبدأ تصوریه را توسعه دهید که علاوه بر تبیین موضوعات، بحث از ملازمات و معاندات احکام را شامل شود و چه اسم آن را مبدأ تصوریه نگذارید و بگویید علاوه بر مبدأ تصوریه مبادی احکامیه هم داریم.

باید به این بخش از کلام مرحوم آقای بروجردی اشکال شود که فرمودند مسائل اصولی منحصر در تعیین حجت است. اشکال این است که مسائل علم اصول منحصر در تعیین و تشخیص مصادیق حجج نیست. بلکه همانطور که بحث از تعیین حجج، جزء مسائل علم اصول است، بحث از ثبوت ما هوالحجه نیز از مسائل علم اصول است؛ کما اینکه در بحث مفاهیم هم مورد بحث این است که آیا قضیه شرطیه مفهوم دارد یا خیر. اگر مفهوم داشته باشد و ثابت باشد حجیت آن جای بحث ندارد. بنابراین بحث از ثبوت مصداق برای ما هو الحجه قطعا هم جزء مسائل علم اصول است .

یک شنبه 31/2/401 جلسه 128

احتمال پنجمی که در سنخ مسأله مقدمه واجب مطرح شده است وجهی است که بعض الاعلام در منتقی الاصول قائل شدند که مسأله مقدمه واجب از مبادی مسائل اصولیه باشد. زیرا مسأله اصولیه، مسأله ای است که رافع تحیّرِ مکلّف در مقام عمل باشد یا تکوینا مثل ملازمات عقلیه یا تعبّدا مثل اماراتی که بالتعبد مکلف را از تحیر بیرون می آورد. این خصوصیت در مسأله مقدمه واجب وجود ندارد. چرا که در مواردی که فعلی واجب می شود که دارای مقدمه است، مکلف در مقام عمل، تحیّری نسبت به مقدمات ندارد. وظیفه او محرز است که باید مقدمه را انجام دهد تا ذی المقدمه حاصل شود. چه مقدمه وجوب شرعی داشته باشد و چه نداشته باشد. وقتی مکلف تحیر نداشت، وجوب یا عدم وجوب مقدمه شرعا تاثیری بر عمل مکلف ندارد. لذا نمی توان این مسأله را از مسائل علم اصول دانست. بله، تنها فایده ای که وجوب شرعی مقدمه واجب دارد، ایجاد صغرا برای مسأله تعارض و تزاحم است. طبق قول به وجوب شرعی در مواردی که ذی المقدمه واجب باشد و متوقف بر مقدمه ای باشد که آن مقدمه فی نفسه حرام است، از موارد تعارض بین الحکمین می شود و الا از موارد تزاحم بین الحکمین می شود و مسأله تعارض یا تزاحم نیز اصولی هستند. بنابراین نقش مسأله مقدمه واجب، این است که صغرا برای این دو مسأله درست می کند[[2]](#footnote-2).

اما ممکن است اشکال شود که این نقش برای مسأله مقدمه واجب صحیح است، ولی در عین حال ضابطه مسأله اصولیه بر خود مسأله مقدمه واجب هم منطبق می شود. زیرا همانطور که گفته شد مسأله اصولی مسأله ای است که در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود و بتوان با نتیجه آن، حکم شرعی کلی را استنباط کرد. این ضابطه نیز در مسأله مقدمه واجب وجود دارد. زیرا ثبوت الملازمه بین الوجوبین به عنوان کبرا در قیاس قرار می گیرد و وقتی صغرا به آن ضمیمه شود حکم شرعی مقدمه، به دست می آید. اینکه در منتقی الاصول آمده مکلف در مقام عمل، نسبت به اتیان مقدمه تحير ندارد تا نتیجه مسأله مقدمه واجب رافع تحیرش باشد، جوابش این است که از جهت اصل لزوم اتیان به مقدمه، ولو به حکم عقل مکلف تحیر ندارد، اما اینکه از نظر شرعی این غسل یا وضوء وجوب شرعی دارد و موقف شارع نسبت به آن چیست، برای مکلف محرز نیست و همین مقدار که محرز نباشد و مساله مقدمه واجب بتواند موجب تشخیص وظیفه مکلف از حیث شرعی باشد، کافی است که مسأله اصولی باشد. اینکه مسأله اصولی باید رافع تحیر مطلق باشد، به این معنا که حتی از نظر عقل هم وظیفه معلوم نباشد، قیدی است که بلا وجه به ضابطه مسأله اصولی اضافه شده است. بله علاوه بر اینکه خود این مسأله، مسأله اصولی است، می تواند صغری برای مسأله تزاحم یا تعارض نیز محقق کند.

اما آیا مقدمه واجب مسأله اصولی لفظی است یا عقلی؟

مرحوم آخوند فرموده است که از مسأله مقدمه واجب از سنخ مباحث عقلیه علم اصول است نه لفظیه. وجه عقلی بودن مسأله مقدمه واجب، با توجه به بیانات خود مرحوم آخوند همین است که چون مهم و مبحوث عنه در این مسأله، ثبوت الملازمه و عدم ثبوت ملازمه از نظر عقل است، معلوم می شود که مسأله عقلیه است نه لفظیه؛ چون نزاع در این است که عقل حکم به ملازمه بین الوجوبین دارد یا خیر، اعم از اینکه وجوب به دلیل لفظی ثابت شده باشد یا به دلیل لبّی مثل اجماع و سیره.

بله از کلام مرحوم صاحب معالم استظهار می شود که ایشان مسأله مقدمه واجب را مسأله لفظیه به حساب آورده است. دلیل استظهار این است که علاوه بر اینکه صاحب معالم برای اثبات عدم وجوب به انتفاء دلالات ثلاث استدلال کرده، این بحث را نیز در کنار سایر مباحث لفظیه علم اصول مطرح کرده است. ولی این نظر صحیح نیست.

مرحوم آخوند در ادامه عبارتی دارد که از آن وجه دوم برای عقلی بودن مسأله مقدمه واجب استفاده می شود. فرموده است که وقتی ملازمه به حسب مقام ثبوت محل اشکال و نزاع است، وجهی ندارد که بحث را به مقام اثبات و دلالت بکشانیم.

آیا فرمایش مرحوم آخوند در این بخش تمام است یا خیر؟

اصل اینکه مسأله مقدمه واجب، مسأله عقلیه است نه لفظیه، متوقف بر این است که مبحوث عنه در مسأله مقدمه واجب، خصوص ملازمه عقلیه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه باشد و این ملازمه نیز به حد لزوم بیّن نرسیده باشد تا دلالت التزامی برای لفظ درست کند. زیرا اگر مورد نزاع، ملازمه عقلیه ای باشد که دارای لزوم بیّن است، به خاطر ایجاد دلالت التزامی، بحث را لفظی می کند. شرط دوم هم این است که مبحوث عنه ملازمه عرفیه بین امر به شئ و امر به مقدمه اش نباشد. اما اگر کسی گفت که محل بحث همان ملازمه عرفیه است نه عقلیه، معلوم است که مربوط به بحث الفاظ خواهد شد. اگر این دو شرط تأمین باشد، فرمایش مرحوم آخوند تثبیت می شود. اما اگر یکی از اینها تمام نباشد، یعنی یا ملازمه عقلیه در حد لزوم بیّن باشد یا مورد نزاع ملازمه عرفیه باشد، مسأله مقدمه واجب داخل در مباحث الفاظ خواهد شد.

نسبت به شرط اول، ممکن است گفته شود که این شرط در محل نزاع وجود دارد. زیرا آنهایی که قائل به ملازمه شده اند فقط اصل ملازمه و عدم امکان تفکیک بین دو وجوب را قائل هستند و کسی ادعای لزوم بیّن نکرده است. بنابراین محل نزاع ملازمه عقلیه ای است که به حد لزوم بیّن نرسیده است.

اما اینکه آیا مورد نزاع، ملازمه عقلیه است یا عرفیه، بعض الاعلام همانطور که در تقریرات الرافد و دراسات آمده، قائل شده اند که اگر قول به وجوب مقدمه صحیح باشد، باید از باب وجوب اندماجی اثباتی باشد؛ به این معنا که وجوب مقدمه در وجوب ذی المقدمه مندمج و مستبطن شده است. زیرا اگرچه مولی به حسب مقام ثبوت برای تحقق این وجوب نیاز به دو جعل دارد، اما وقتی می بیند که وجوب لفظی ذی المقدمه در مقام اثبات، مستبطن وجوب غیری مقدمه است، با همان صیاغت واحده برای ذی المقدمه، تعبیر از هر دو وجوب می کند. این اندماج هم نتیجه کثرت تقارن بین امر به شئ و امر به مقدمه آن از سابق الایام است. چراکه همیشه چنین بوده است که وقتی موالی می خواستند عبید را امر کنند، در کنار امر به ذی المقدمه امر به مقدمه هم می کردند؛ مثلا می گفتند اذهب الی السوق و اشتر اللحم. کثرت این تقارن در فتره طویله، سبب اندماج شده است، به طوری که مولی برای بیان وجوب مقدمه، نیاز به بیان دیگری غیر از وجوب ذی المقدمه ندارد. عبارت دیگر از این فرمایش، وجود دلالت مطابقی خطابات بر وجوب ذی المقدمه و دلالت التزامی بر وجوب مقدمه است .

اگر این فرمایش تمام باشد و مورد بحث تلازم عرفیِ حاصل شده از کثرت تقارن باشد، مسأله مقدمه واجب طبعا بحث لفظی خواهد شد.

مناقشه در اين بيان اين است که هرچند این بیان در مقام تصویر و امکان ثبوتی تحقق ملازمه عرفیه بین وجوبین بیان خوبی است، اما به لحاظ وقوع خارجی و به حسب مقام اثبات اینکه چنین تلازمی بین دو جعل وجود داشته باشد، با این تفصیل که در اعصار متقدمه این دو وجوب با هم تقارن داشته و در ازمنه فعلی موالی فقط امر به ذی المقدمه می کنند، دلیلی بر آن وجود ندارد. معلوم نیست که در اعصار سابقه علاوه بر امر به ذی المقدمه امر به مقدمه نیز می کرده اند. بله در بعضی از موارد، چون مقدمه خاصی مدّ نظر آمر است، يا مقدميت امری برای تحقق ذي المقدمه معلوم برای عبيد نيست ، امکان دارد که امر به مقدمه نیز بکند، اما در مواردی که مقدمات علی سنخ واحد باشند و نظر خاصی نسبت به بعضی از مقدمات نداشته باشد و مقدمیت مقدمات نیز واضح باشد، داعی برای امر به مقدمه وجود نداشته و ندارد.

بنابراین در محل نزاع، مسأله مقدمه واجب مسأله عقلی است نه لفظی.

مرحوم آخوند در پایان نیز فرمود که با توجه به اینکه به حسب مقام ثبوت، ملازمه محل اشکال و نزاع است، وجهی ندارد که بحث را از مقام ثبوت به مقام اثبات و دلالت بکشانیم و بحث را لفظی کنیم.

مرحوم محقق ایروانی به این بیان اشکال کرده است که اگر چون مقام ثبوت محل نزاع است و مسلّم نیست، نباید در مقام اثبات بحث کنیم، لازمه اش این است که باب مباحث الفاظ بسته شود. زیرا در همه این مباحث، مقام ثبوت محل نزاع و اشکال است، اما درعین حال به لحاظ مقام اثبات بحث می شود. مثلا اصل وضع صیغه امر برای وجوب محل اشکال است، ولی بحث کرده اند که صیغه امر دلالت بر وجوب می کند یا خیر. طبق فرمایش شما باید همه این مباحث کنار گذاشته شود و بحث به مقام ثبوت اختصاص پیدا کند.

دوشنبه 1/3/402 جلسه 129

گفته شد که وجه دوم مرحوم آخوند برای اثبات عقلی بودن مسأله مقدمه واجب، این بود که وقتی نفس ملازمه ثبوتا مورد نزاع است وجهی ندارد که نزاع را در مقام اثبات در حد مسأله لفظیه مطرح کنیم.

نسبت به این بخش مرحوم ایروانی اشکال کرد که اگر این وجه تمام باشد، لازمه اش این است که باب مباحث الفاظ بسته شود. زیرا در همه مباحث الفاظ، مقام ثبوت محل اشکال است، اما باز هم بحث لفظی و اثباتی کرده اند که آیا دلالت وجود دارد یا خیر.[[3]](#footnote-3)

اما به نظر می رسد که با توجه به مقصود مرحوم آخوند، این اشکال وارد نباشد. زیرا مباحث به لحاظ محل نزاع دو قسم دارند. در قسم اول، محل بحث امر ثبوتی است؛ یعنی از وجود شئ یا عدم وجود شئ به حسب مقام ثبوت بحث می شود. قسم دوم مباحثی است که به دلالت الفاظ بر می گردد که آیا لفظ دلالت بر امری دارد یا خیر. روش صحیح و منطقی بحث و استدلال این است که دلیل مناسب با محل نزاع باشد. لذا در قسم اول و نیز در قسم دوم، دلیلی که طرفین نزاع اقامه می کنند باید با محل بحث مناسبت داشته باشد تا بتواند مورد نزاع را اثبات کند. بر این اساس در قسم اول مباحث که مورد نزاع و اشکال، ثبوت شئ و عدم شئ است، دلیلی که آورده شود باید ناظر به ثبوت شئ و عدم آن باشد. در این مقام اگر کسی بخواهد به دلالت لفظی تمسک کند وجهی ندارد. لذا نمی توان از عدم وجود دلالت لفظی، عدم ثبوتی شئ را نتیجه گرفت. مرحوم آخوند فرموده است که چون مهم در مسأله مقدمه واجب، ثبوت ملازمه و عدم ثبوت ملازمه ثبوتا است، اگر کسی بخواهد یکی از دو طرف مسأله را اختیار کند باید دلیلی بیاورد که وجود ملازمه را به حسب مقام ثبوت اثبات یا نفی کند. اینکه صاحب معالم فرموده مقدمه واجب واجب نیست، به خاطر انتفاء دلالات ثلاث، مناسبتی با محل بحث ندارد. زیرا وجود ملازمه مگر متوقف بر این است که حتما در مقام اثبات دلیلی دال بر آن وجود داشته باشد. لذا عدم الدلاله در مقام اثبات نیز اثبات نمی کند که ملازمه در مقام ثبوت وجود ندارد. این مقصود مرحوم آخوند است.

مثلا اگر صحبت شود که آیا زید به حسب مقام ثبوت فضل علمی دارد یا خیر، کسی نمی تواند استدلال کند که زید علم ندارد، چون هیچ‌یک از کلمات او بالمطابقه یا بالالتزام دلالت نمی کند که من عالم هستم. بله، در همین محل بحث ثبوتی، کسی بگوید که دلیل داریم که زید عالم نیست، زیرا حرفی زده است که نشان می دهد که اقل علم را هم ندارد، ممکن است از بعضی از الفاظ برای مقام ثبوت استفاده شود، ولی صرف نبود دال لفظی بر ثبوت شیء دليل بر عدم ثبوت آن نيست .

اشکال مرحوم آخوند به صاحب معالم این است که با توجه به اینکه محل نزاع وجود ملازمه و عدم آن است و وجود ملازمه نیز متوقف بر این نیست که در قالب یکی از دلالات ثلاث ظاهر شود، نمی توان با انتفاء آنها استدلال بر نفی ثبوت کرد. این اشکال نیز اشکالی صحیح است. در حقیقت مرحوم آخوند از نظر قاعده بحث، مطلب مستحکمی فرموده است. ولی اینکه صاحب معالم این قاعده را رعایت کرده است یا خیر، ممکن است از صاحب معالم دفاع شود که از عبارات ایشان استفاده می شود که نزاع را هم لفظی و هم عقلی دانسته و لذا به لحاظ هر دو قسم، استدلال کرده است. انتفاء دلالات ثلاث مربوط به مقام اثبات است، ولی برای ردّ ملازمه بحسب مقام ثبوت هم استدلال کرده است. ایشان فرموده است: و لا یمتنع عند العقل تصریح الآمر بانه غیر الواجب[[4]](#footnote-4). یعنی از نظر عقلی خود کسی که به ذی المقدمه امر کرده است، مجاز است که بگوید مقدمه واجب نیست. اینکه از نظر عقلی تصریح او جایز است، نشان می دهد که ملازمه عقلی وجود ندارد، وگرنه چنانچه ملازمه عقلی وجود داشته باشد که آمر نمی تواند تصریح به عدم وجوب مقدمه کند. بنابراین اصل فرمایش مرحوم آخوند درست است، ولی اشکال این است که صاحب معالم هم همین روش را رعایت کرده است .

اما آیا این استظهار مرحوم آخوند از کلام صاحب معالم که ایشان مسأله مقدمه واجب را مسأله لفظی قرار داده صحیح است یا خیر؟

مرحوم آخوند دو وجه برای این استظهار بیان کرده است. یکی اینکه صاحب معالم برای نفی وجوب مقدمه، استدلال به انتفاء دلالات ثلاث کرده است. دیگر اینکه ایشان این مسأله را در مباحث الفاظ مطرح نموده است.

نسبت به وجه دوم نوعا جواب داده اند که اگر می بینید که این مسأله در ضمن مباحث الفاظ ذکر شده جهتش این است که در کلمات قدماء، مباحث الفاظ و مباحث عقلیه از هم جدا نشده بود با هم ذکر می شد . خود مرحوم آخوند هم همین کار را کرده و مقدمه واجب را در ضمن مقصد اول در مباحث اوامر آورده است. چراکه رسم بر جدا کردن مباحث عقلی از مباحث لفظی نبوده است. لذا مرحوم ایروانی فرموده این کار مرحوم صاحب معالم از باب تبعیت از علمای سابق در طرح مباحث است.

عمده وجه اول مرحوم آخوند است که صاحب معالم در نفی محل نزاع استدلال به انتفاء دلالات ثلاث کرده است و این نشان می دهد که ایشان مسأله مقدمه واجب را لفظی می داند. صاحب وقایه الاذهان که از تعبیراتش معلوم می شود از شاگران مرحوم آخوند است، اشکال کرده که همانطور که جدّ علامه ما مرحوم اصفهانی صاحب هدایه المسترشدین فرموده است، صاحب معالم بحث مقدمه واجب را از هر دو حیث لفظی و عقلی مطرح کرده است. زیرا ایشان دو دلیل برای نفی وجوب مقدمه واجب آورده است: یکی اینکه "لیس لصیغة الامر دلالة علی ایجابه بواحدة من الثلاث" و دیگر اینکه "ولا یمتنع عند العقل تصریح الآمر بانه غیر واجب" . :

و حيث إنّ الرابع(يعني کون الکلام في کلّ من الملازمة العقلية و الدلالة اللفظية) كان مختار صاحب المعالم استدل على نفي الدلالة اللفظية بانتفاء الدلالات الثلاث، و على نفي الملازمة العقلية بعدم المانع العقلي من تصريح الآمر بذي المقدمة بعدم وجوب المقدّمة، فمختاره- كما نبّه عليه- الجدّ- العلاّمة في الهداية- ملفّق من أمرين هما: نفي الدلالة و الملازمة، فاستدلّ على كلّ منهما بدليل [[5]](#footnote-5) بنابر اين اگر صاحب معالم به دلیل اول اکتفاء می کرد، می‌شد به صاحب معالم نسبت دهید که مساله را لفظی می داند، اما ايشان به آن اکتفاء نکرده و در کنار آن، دلیل دوم را آورده است که دلیل عقلی است و کشف از مقام ثبوت می کند. زیرا همانطور که قبلا گفته شد از بعضی از مطالب اثباتی می توان کشف از مقام ثبوت کرد. اینکه آمر می تواند تصریح به عدم وجوب مقدمه کند، نشان می دهد که در مقام ثبوت ملازمه ای وجود ندارد و الا آمر نمی توانست تصریح به عدم وجوب مقدمه کند.

ولی این نظر صاحب معالم نیز تمام نیست و اشکالش از مباحث قبل معلوم شده است. زیرا در صورتی بحث از مقدمه واجب، لفظی است که محل نزاع یا ملازمه عرفيه باشد یا عقلیه به لزوم بیّن. اما چون هیچ‌کدام نیست معلوم می شود که از مسائل عقلیه علم اصول است و همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی و دیگران هم آمده، از غیر مستقلات عقلیه است. یعنی در استنباط حکم شرعی از آن، نیازمند ضم مقدمه شرعیه است. زیرا در مانحن فیه باید مقدمیت وضوء برای صلات، از شرع احراز شود. سپس با اضافه کردن کبرا به آن استنباط حکم شرعی صورت گیرد. برخلاف مسائل عقلیه ای که بدون نیاز به ضمّ مقدمه شرعیه، از آنها حکم شرعی استنباط می شود. اینکه عدل حسن است یا ظلم قبیح است، نیاز به ضم مقدمه شرعیه دیگری ندارد. همین مقدار که عقل ظلم را تقبیح کند، قاعده ملازمه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع به آن ضمیمه می شود و نتیجه گرفته می شود که ظلم شرعا هم حرام است و عدل نیز شرعا واجب است.

بنابراین نتیجه بحث در مقدمه سوم از امور مقدماتی، این شد که مقدمه واجب از مسائل اصولیه عقلیه است.

### مقدمه چهارم؛ تقسیمات مقدمه

مرحوم آخوند فرموده است: مقدمه به اعتبارات مختلف دارای تقسیمات مختلفی است. تقسیم اول، تقسیم مقدمه به مقدمه داخلیه و خارجیه است.

#### تقسيم اول : تقسيم مقدمه به مقدمه داخليه و خارجيه

مقدمه داخلیه یعنی اجزائی که در ماهیت مأمور به اخذ شده اند و ماهیت مأمور به متوقف بر تحقق این اجزاء است. مقدمه خارجیه نیز اموری است که از ماهیت مأمور به خارج هستند و در تشکیل ماهیت مأمور به دخالت ندارند؛ ولی با اینکه ماهیت واجب بدون آنها تمام است، اما در وجود پیدا کردن واجب مدخلیت دارند، ولو در ماهیت واجب دخالت ندارد.

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که مقدمات خارجیه قدر متیقن از بحث مقدمه واجب هستند. چه مقدمه خارجیه ای که شرعا اخذ شده است و چه شرعا اخذ نشده ولی تحقق واجب تکوینا و در خارج وابسته به آن است؛ مثل نصب سلم برای صعود علی السطح.

اشکال در این است که آیا مقدمات داخلیه یعنی اجزائی که در تشکیل ماهیت مأمور به دخالت دارند نیز داخل در محل بحث هستند و بحث از ملازمه بین الوجوبین در حقّ آنها مجال دارد یا خیر.

همانطور که از مجموع کلام مرحوم آخوند از متن و تعلیقه کفایه استفاده می شود، در مقدمات داخلیه سه قسمت جای بحث دارد. اول اینکه اجزای مامور به قابلیت اتصاف به مقدمیت دارند یا خیر. دوم اینکه اجزای مأمور به می توانند متصف به وجوب غیری شوند یا برای اتصاف مانع وجود دارد. سوم اینکه اصلا مقتضی و ملاک برای اتصاف مقدمه داخلیه به وجوب غیری وجود دارد یا خیر. مرحوم آخوند فرموده است که اجزای مأمور به و مقدمات داخلیه از نظر اتصاف به مقدمیت مشکلی ندارند و شرط اتصاف به مقدمیت در آنها وجود دارد، ولی مانع از تعلق وجوب غیری وجود دارد. هم مانع وجود دارد و هم ملاک و مقتضی وجوب غیری در این مقدمات داخلیه وجود ندارد.

سه شنبه 2/3/402 جلسه 130

مقدمات خارجیه قدر متیقن از بحث در مسأله مقدمه واجب بود. بحث در اين است که آیا مقدمات داخلیه هم داخل محل نزاع هستند و اگر در مسأله قائل به وجوب غیری شدیم، مقدمات داخلیه و اجزاء مأمور به هم دارای وجوب غیری هستند یا خیر.

مرحوم آخوند در متن کفایه، دو جهت را در این قسمت محل بحث قرار داده است؛ یکی اصل اتصاف اجزاء مامور به به وصف مقدمیت و دیگر اینکه اگر قابلیت اتصاف به وصف مقدمیت داشته باشد آیا متصف به وجوب غیری می شود یا خیر. ایشان فرموده است که چون مانع از اتصاف به وجوب غیری وجود دارد، مقدمات داخلیه متصف به وجوب غیری نمی شوند و از محل بحث خارج می گردند. ولی در تعلیقه بر کفایه فرموده است که اصلا مقتضی یعنی ملاک برای اتصاف به وجوب غیری وجود ندارد.

بنابراین در مجموع در کلام مرحوم آخوند سه جهت مورد بحث قرار می گیرد؛ اول اینکه اتصاف به وصف مقدمیت دارند یا خیر و دوم اینکه ملاک وجوب غیری در اجزاء و مقدمات داخلیه وجود دارد یا خیر و سوم اینکه آیا مانع از اتصاف به وجوب وجود دارد یا خیر.

نسبت به جهت اول مرحوم آخوند فرموده است که اجزای مأمور به قابلیت اتصاف به وصف مقدمیت را دارند و اطلاق مقدمه بر آنها صحیح است. همانطور که در تعلیقه کفایه آمده، محقق اصفهانی صاحب هدایه المسترشدین اشکال کرده است که اجزاء نمی توانند متصف به وصف مقدمیت شوند. زیرا مقدمیت در جایی معنا دارد که تقدم و تاخر در کار باشد و تقدم و تاخر نیز فرع تغایر است. این در حالی است که بین اجزاء و کل، تغایر و دوئیت وجود ندارد و اجزاء مامور به نفس کل هستند و کل هم همان اجزاء بالاسر است. وقتی تغایر وجود نداشت تقدم و تأخر نیز معنا نخواهد داشت و در نتیجه عنوان مقدمیت هم صادق نخواهد بود.

مرحوم آخوند در مقام جواب فرموده که این اشکال وارد نیست. زیرا هرچند از نظر وجود خارجی، اجزاء با مرکب تغایر ندارند، ولی بالاعتبار میان آنها تغایر است. زیرا اگر اجزاء را لا بشرط از انضمام به هم در نظر بگیریم، عنوان جزء بر آنها منطبق می شود، ولی اگر همین اجزاء را به شرط انضمام حساب کنیم، عنوان کل و مرکب منطبق می گردد. و بذلك ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشي‏ء بلا شرط كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.[[6]](#footnote-6) بنابراین حیثیت کلیت و جزئیت از لحاظ انضمام و بشرط شئ و لحاظ عدم آن به دست می آید. همین مقدار که تغایر بالحاظ و الاعتبار وجود دارد کافی است که وصف مقدمیت بر اجزای مامور به اطلاق شود، ولو مقدمه، مقدمه داخلیه باشد و تغایر خارجی میان آنها و مأمور به وجود نداشته باشد.

ولی اشکالی متوجه مرحوم آخوند است که باید از آن جواب دهد. زیرا ایشان در ضابطه جزئیت فرمود که باید اجزاء لا بشرط حساب شوند، اما اهل معقول در مورد اجزای خارجیه اشیاء گفته اند که اجزای خارجیه یعنی ماده و صورت، باید به شرط لا از دیگری باشند در مقابل اجزای تحلیلیه که جنس و فصل باشند و لا بشرط از یکدیگر. اجزاء خارجیه انسان یعنی ماده و صورت، همان جسم و روح هستند به شرط لا حساب می شوند. ولی شرط اجزاء تحلیلیه یعنی جنس و فصل این است که لا بشرط باشند. بنابراین اینکه مرحوم آخوند در اجزاء و مقدمات داخلیه ملاک را لا بشرطیت گرفت با آنچه اهل معقول در مورد اجزای خارجیه گفته اند مغایرت دارد. مرحوم آخوند می خواهد از این اشکال جواب دهد.

ایشان در مسأله مقدمه واجب پاسخ داده است که منافاتی میان ضابطه ما و ملاک اهل معقول وجود ندارد. زیرا ملاک لابشرط بودن جزء خارجی مثل رکوع در مقایسه با کلّ است که بشرط شئ می باشد. اما اهل معقول که جزء خارجی را بشرط لا قرار داده اند، آن را در مقابل جزء تحلیلی حساب کرده اند. لذا چون مقیس علیه هریک با دیگری فرق دارد، منافاتی با هم ندارند. در نتیجه اجزاء خارجی در مقایسه با کل حالت لا بشرطیت دارند اما در مقایسه با جزء تحلیلی حالت به شرط‌ لا.[[7]](#footnote-7)

ولی همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده جا داشت که مرحوم آخوند برای رفع منافات همان بیان بحث مشتق را مطرح می کردند. مرحوم آخوند در بحث مشتق فرموده است که اهل معقول اجزای خارجیه را به شرط لا می دانند و اجزای تحلیلیه را لا بشرط. قیدی که به ملاحظه آن، اجزاء، بشرط لا یا لا بشرط حساب می شوند، با آنچه در محل بحث، قید است فرق دارد. قیدی که در کلام اهل معقول، جزء به لحاظ آن قید به شرط لا یا لابشرط می شود، حمل است، ولی قیدی که در محل بحث، به ملاحظه آن قید به شرط یا لابشرط می شود، قید انضمام است. ممکن است یک شئ به ملاحظه یک قید بشرط باشد و به ملاحظه قید دیگر لا بشرط. صلات نسبت به طهارت به شرط شیئ است ولی نسبت به خصوصیت دیگری از خصوصیات لا بشرط است. ولی در اینجا فرموده اند که اگر جزء داخلی را نسبت به کل در نظر بگیریم لا بشرط است، ولی نسبت به جزء تحلیلی، جزء داخلی بشرط لا است. این جواب، جواب صحیحی نیست. زیرا قیدی که به لحاظ آن شرطیت یا لا بشرطیت سنجیده می شود، چنانچه قید واحدی باشد، چه الف را نسبت به ب بسنجید و چه آن را نسبت به ج بسنجید، در هر دو حالت باید یا بشرط شئ باشد و یا لا بشرط. صرف اینکه مقیس علیه دو تا باشند اشکال مرتفع نمی شود بلکه باید قید مختلف باشد.

علی ایّ حال، مرحوم آخوند فرموده است که تغایر اعتباری بین اجزاء و کل کافی است که مقدمات داخلیه و اجزاء متصف به وصف مقدمیت شوند.

اما آیا اجزاء و مقدمات داخلی، داخل در محل نزاع هستند و طبق قول به وجوب غیری مقدمات، نسبت به اجزای داخلی هم می توان قائل به وجوب غیری شد یا خیر؟

مرحوم آخوند فرموده است که نمی توان قائل به وجوب غیری اجزاء شد و لذا مقدمات داخلیه از محل نزاع خارج هستند؛ یعنی ملازمه بین وجوبین شامل اجزا و مقدمات داخلیه نمی شود. زیرا وقتی اجزاء عین کل باشد، تکلیف متوجه به کل به نفس اجزاء هم تعلق گرفته است. امر نفسی که به کل تعلق گرفته، منبسط به همین اجزاء شده است. وقتی اینها وجوب نفسی دارند معنا ندارد و ممکن نیست که در کنار آن وجوب غیری هم پیدا کنند و هر دو در شئ واحد با هم جمع شوند. زیرا لازمه اش اجتماع مثلین است. در نتیجه اجزای داخلیه قابلیت اتصاف به وجوب غیری را ندارند.

مستشکل اشکال می کند که عدم امکان اجتماع وجوب نفسی و غیری در اجزاء مثل رکوع مبتنی بر این است که اجتماع امر و نهی در شئ واحد ممتنع باشد. اگر قائل شویم که احکام روی معنونات می رود نه عناوین، شئ واحد نمی تواند مصبّ دو حکم منافی یا مماثل قرار بگیرد. اما اگر در بحث اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم و گفتیم که حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند، یعنی صلات در دار غصبی به لحاظ عنوان صلاتی متعلق امر قرار بگیرد و به لحاظ عنوان غصب، متعلق نهی، اجتماع ضدین نخواهد شد. در این صورت در محل بحث هم محذور اجتماع مثلین رفع می شود. زیرا ملتزم می شویم که رکوع به شرط انضمام به سایر اجزاء، متعلق وجوب نفسی است و رکوع به تنهایی متعلق وجوب غیری. بنابراین طبق قول به جواز اجتماع، اجتماع مثلین لازم نمی آید.

مرحوم آخوند جواب داده است که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شود، در جایی می گوید که عنوانِ متعلق امر حقیقتا در حدّ عنوان با عنوان متعلق نهی مختلف و متغایر باشد. ولی در محل بحث اگر کسی قائل به وجوب غیری مقدمه شود، عنوان مقدمیت که متعلق وجوب غیری قرار گرفته است حیثیت تقییدیه نیست بلکه حیثیت تعلیلیه است. یعنی در واقع ما یتصف بالوجوب الغيری نفس الرکوع و ذات مقدمه است نه عنوان مقدمیت. چون وجوب غیری به خاطر توقف رفته و توقف هم بر ذات رکوع است و عنوان مقدمیت نقشی ندارد. عنوان مقدمیت فقط در حدّ حیثیت تعلیلیه واسطه ثبوت حکم برای ذات مقدمه است. بنابراین ولو در بحث اجتماع امر و نهی کسی قائل به جواز شود ولی نسبت به اجزاء مامور به و مقدمات داخلیه نمی تواند قائل به وجوب غیری شود. زیرا از طرفی ذات رکوع لا بشرط از انضمام متعلق وجوب غیری است و از طرفی دیگر به شرط انضمام متعلق وجوب نفسی.

مرحوم آخوند در مقام نتیجه‌گیری فرموده است که اگر کسی بگوید اجزاء مثل رکوع، هم واجب به وجوب غیری است و هم واجب به وجوب نفسی، تمام نیست. مگر اینکه کلام او را توجیه کنید که هم ملاک وجوب غیری در آن است و هم ملاک وجوب نفسی. نه اینکه بالفعل دو وجوب تعلق گیرد تا مستلزم اجتماع مثلین شود.

ولی در پایان امر به تامل هم فرموده اند و در تعلیقه خودشان بر کفايه آن را معنا کرده اند که اصلا ملاک و مقتضی وجوب غیری نیز در اجزاء وجود ندارد. لذا عدم اتصاف اجزاء به وجوب غیری، فقط به خاطر مانع یعنی اجتماع مثلین نیست، بلکه به خاطر این است که اساسا ملاک وجوب غیری در آن نیست. زیرا ملاک وجوب غیری در جایی است که تغایر وجودی بین دو شئ محقق باشد. ولی اگر بین دو شئ تغایر وجودی نباشد آنجا وجوب غیری ملاک و مقتضی ندارد. فرموده است: وجهه: أنه لا يكون فيه أيضا ملاك‏ الوجوب‏ الغيري‏، حيث إنه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقف على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلا، كما لا يخفى. در جایی ملاک وجوب غیری محقق است که تغایر خارجی باشد. در نتیجه اجزاء و مقدمات داخلیه خارج از محل نزاع هستند. هم به خاطر نبود مقتضی و ملاک برای اتصاف به وجوب غیری و هم به خاطر مانع که اجتماع مثلین باشد.

چهارشنبه 3/3/402 جلسه 131

مرحوم آخوند بعد از اینکه مقدمه را به دو قسم مقدمه داخلیه و خارجیه تقسیم کرد و قدر متقین از محل نزاع را مقدمات خارجیه دانست، در مجموع متن کفایه و تعلیقه آن، سه جهت را نسبت به مقدمات داخلیه مورد بحث قرار داد. اول اینکه آیا اجزاء مأمور به قابلیت اتصاف به وصف مقدمیت را دارند یا خیر که نظر مرحوم آخوند قابلیت اتصاف بود. جهت دوم این بود که علی تقدیر صحت اتصاف اجزاء به عنوان مقدمیت، آیا مقتضی برای اتصاف به وجوب غیری در مقدمات داخلیه وجود دارد یا خیر. در این قسمت به حسب متن کفایه، مرحوم آخوند فرمود که مقتضی وجود دارد، ولی به حسب تعلیقه خیر. جهت سوم این بود که علی تقدیر وجود مقتضی برای اتصاف مقدمات داخلیه به وجوب غیری، آیا مانعی از اتصاف وجود دارد یا خیر که مختار مرحوم آخوند وجود مانع یعنی لزوم اجتماع مثلین بود.

در کلام محقق عراقی جهت دیگری هم مورد بحث قرار گرفته و آن اینکه اتصاف به وجوب غیری و عدم اتصاف ثمره ای نیز دارد یا خیر.

بنابراین در تقسیم اول یعنی تقسیم مقدمه به داخلیه و خارجیه ،در چهار جهت باید بحث شود.

جهت اول؛ قابلیت اتصاف به وصف مقدمیت برای اجزای مأمور به.

مرحوم شيخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدین نسبت به اتصاف اجزاء به وصف مقدمیت اشکال کرده است. فرموده که ما چیزی به عنوان مقدمه داخلیه واجب نداریم. زیرا اجزای مرکب، عین مرکب هستند و حالت مقدمیت میان آنها وجود ندارد. زیرا مقدمیت نیاز دارد که دوئیت و تغایر وجود داشته و یک شئ سبب تحقق شئ دیگر باشد. در جایی مقدمیت ثابت است که دو شئ منحاز مستقل در خارج وجود داشته باشند و یکی از آن دو متوقف بر دیگری باشد. ولی اگر به حسب وجود خارجی وجود الف با وجود باء یکی بود مقدمیت هم منتفی می شود. بین اجزاء و عین مرکب نیز چون دوئیت وجود ندارد، مقدمیت هم منتفی می شود.

مرحوم آخوند فرمود که هرچند اگر مرکب را با اجزاء در نظر بگیریم تغایر وجودی ندارند، ولی تغایر اعتباری دارند. همین برای اتصاف به مقدمیت کافی است. بنابراین جواب مرحوم آخوند از دو قسمت تشکیل شده است. یکی اینکه تغایر اعتباری وجود دارد و دیگر اینکه برای اتصاف به مقدمیت تغایر اعتباری کافی است. نسبت به قسمت اول، ایشان توضیح داده که اگر نفس اجزاء را ملاحظه کنیم و حیثیت انضمام به هم را در نظر نگیریم، عنوان اجزاء صادق است و عنوان کل منطبق نمی شود. اما اگر اجزاء را به شرط انضمام در نظر بگیریم عنوان کل و مرکب صادق است. يعنی به اعتبار انضمام و عدم انضمام، یکی غیر از دیگری می شود. بنابراین تغایر اعتباری بین اجزاء و کل وجود دارد. اما اینکه چرا تغایر وجودی برای اتصاف مقدمیت لازم نیست و تغایر اعتباری کفایت می کند، دلیلش در کلام مرحوم آخوند نیامده است، ولی در کلام محقق اصفهانی و اعلام دیگر آمده است که آنچه وصف مقدمیت نیاز دارد، توقف احد الامرین بر دیگری است. اما مقتضای مقدمیت، اصل توقف است، ولی اینکه توقف در وجود خارجی باشد در معنای مقدمیت اخذ نشده است. یکی از انحاء توقف و علیت نیز توقف و علیت بالطبع است. ملاک تقدم و تاخر طبعی این است که لا يفرض للمتأخر وجود الا والمتقدم موجود و لا عکس. مثل واحد نسبت اثنین که اثنین محقق نمی شود مگر اینکه قبل از آن واحد محقق شده باشد اما عکسش صحیح نیست. مرحوم اصفهانی فرموده جزء و کل هم رابطه این چنینی دارند و کل وجود ندارد مگر اینکه قبلش جزء وجود داشته باشد و لا عکس. این تقدم و تاخر بالطبع در نسبت بین جزء و کل وجود دارد. در نتیجه اجزاء متصف به وصف مقدمیت می شوند[[8]](#footnote-8).

اما اشکالی که به این جواب مرحوم آخوند وارد است و در کلمات مرحوم آقای تبریزی آمده، هرچند نیاز به توضیحی دارد که بخشی از این توضیحات در فرمایش ایشان در درس مطرح شده بود، این است که اگرچه مقدمه دو اطلاق دارد، یک اطلاق این است که وجود شئ در خارج غیر از وجود ذی المقدمه است و یکی از این وجودها متوقف بر وجود دیگری است . اطلاق دوم هم این است که مراد از مقدمه مطلق ما یتوقف علیه وجود الشئ باشد اگرچه وجود شئ با وجود شئ آخر تغایری نداشته باشد بلکه وجودا متحد باشند، ولی مقدمیتی که اتصاف به آن محل بحث است مقدمیتی است که مورد ملازمه بین الوجوبین باشد و مقدمه ای مورد ملازمه بین الوجوبین است که از طلب مولی نسبت به ذی المقدمه، اراده و طلب نسبت به مقدمه ترشح کند؛ یعنی همان مقدمیت به معنای اول که توقف در وجود و تغایر خارجی در میان است. والا در جایی که دوئیت و تغایر خارجی در کار نباشد کما هو الحال بین الاجزاء و الکل، ملازمه و ترشح وجوب مجال ندارد. لذا اجزای مامور به قابلیت اتصاف به مقدمیت به معنای گفته شده را ندارند. ایشان در ادامه اشکال به مرحوم آخوند در دروس فرموده اند که تعجب است که مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی[[9]](#footnote-9) انکار کرده است که اتیان به فرد مقدمه اتیان به طبیعی باشد و فرموده است که طبیعی عین فرد است و وقتی عین فرد باشد دیگر نه دوئیت معنا دارد و نه مقدمیت. اما اینجا مقدمیت اجزاء را برای مرکب قبول کرده است با اینکه تغایر بین طبیعی و فرد واضح تر است از تغایر بین اجزاء و کل. زیرا طبیعی بر غیر فرد ماتی به صدق می کند اما کل لا یکون الا عین الاجزاء و بر غیر آن اجزاء قابلیت انطباق ندارد. لذا با اینکه تغایر اعتباری در طبیعی و فرد واضح تر است، اما چون دوئیت وجود ندارد مقدمیت انکار شده است اما در ما نحن فیه مرحوم آخوند قائل به تغایر اعتباری شده و مقدمیت را پذیرفته است.

البته عبارت مرحوم آخوند در تعلیقه کفایه، ابتدا ناظر به نفی اصل مقدمیت برای اجزای مأمور به است، ولی در ادامه جهت ثانی مطرح شده و ملاک اتصاف به وجوب غیری انکار گشته است. ایشان در ابتدا فرموده است: إنه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقف على وجوده، و بدونه‏ لا وجه‏ لكونه‏ مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلا.

بنابراین اشکال به مرحوم آخوند این است که مقدمیت مناسب با محل بحث، مقدمیت به معنای اول است که شرط آن تغایر خارجی است نه اعتباری.

جهت دوم؛ وجود مقتضی اتصاف به وجوب غیری

بر فرض امکان اتصاف اجزای مأموربه به وصف مقدمیت، آیا مقتضی و ملاک وجوب غیری وجود دارد یا خیر.

هرچند از متن کفایه استفاده می شود که ملاک و مقتضی برای اتصاف، وجود دارد و اگر اجزاء فعلا متصف نمی شوند به خاطر وجود مانع است، اما در هامش کفایه فرموده است که اصلا مقتضی وجود ندارد. زیرا ملاک وجوب غیری توقف وجود واجب بر وجود امر خاص است. چراکه باید توقفی در کار باشد تا از وجوب نفسی شئ، وجوب به مقدمه ترشح پیدا کند. و اين ملاک در اجزاء وجود ندارد زیرا اجزاء عین کل هستند و نفس المرکب می باشند. وقتی نفس آنها بودند دیگر مجال برای ترشح وجوب وجود ندارد. در جایی ترشح مجال دارد که تغایر در خارج داشته باشند.

به عبارت اخری در کلام مرحوم آقای خویی اینطور توضیح داده شده است که حاکم به ملازمه عقل است و در جایی عقل حکم به ملازمه در وجوب می کند که توقف و تغایر خارجی باشد. در این صورت است که می گوید این دو وجوب تلازم دارند. اما اجزاء که عین مرکب است و دوئیت خارجی ندارد ملاک وجوب غیری که تلازم بین امرین باشد وجود ندارد.

جهت سوم؛ وجود مانع از اتصاف به وجوب غیری

علی تقدیر وجود مقتضی و ملاک برای اتصاف به وجوب غیری، آیا مانع از اتصاف اجزای مأمور به وجود دارد یا خیر؟

مرحوم آخوند فرمود که علی فرض اینکه ملاک و مقتضی برای اتصاف باشد اما مانعی وجود دارد که نمی گذارد ملاک فعلیت پیدا کند. مانع لزوم اجتماع مثلین است. با این تقریب که وقتی اجزاء عین کل هستند، متعلق وجوب نفسی نیز خواهند بود. لذا وقتی علاوه بر وجوب نفسی بخواهند وجوب غیری نیز پیدا کنند، لازم می آید که در موضوع واحد اجتماع مثلین صورت گیرد. اجتماع مثلین نیز مثل اجتماع ضدین و نقیضین محال است. قول به جواز اجتماع امر و نهی لتعدد الجهه هم نمی تواند مشکل را حل کند. زیرا جواز اجتماع امر و نهی در جایی است که مصبّ حکم و حیثیات تقییدیه مختلف باشد. اگر مختلف نباشند بلکه تعدد و تغایر به خاطر حیثیت تعلیلیه باشد نه تقییدیه، قائل به جواز هم نمی تواند در محل بحث قائل به جواز شود. در مقام هم هرچند اجزاء لا بشرط از انضمام متعلق وجوب غیری شوند و به شرط انضمام متعلق وجوب نفسی، ولی این تعدد جهات در حیثیات تعلیلیه است نه تقییدیه و لذا ما هو المتصف به وجوب غیری ذات مقدمه یعنی رکوع و سجود و ... است. در نتیجه محذور اجتماع مثلین رفع نمی گردد.

در این قسمت دو اشکال به مختار مرحوم آخوند شده است. اشکال اول این است که باب احکام شرعیه من الوجوب و الحرمه و ... از امور تکوینیه جداست. حقیقت احکام شرعیه این است که آنها امور اعتباریه هستند و وقتی سنخ آنها از سنخ تکوینیات مختلف شد، مسأله اجتماع ضدین و اجتماع مثلین در مورد آنها جاری نمی شود. آنچه در مورد احکام و امور اعتباریه وجود دارد و باید ملاحظه شود این است که اعتباری که مولی در این موارد دارد، به لحاظ غرض از اعتبار و جعل که همان انبعاث و انزجار باشد و به لحاظ مبدأ جعل که همان مصالح و مفاسد موجود در متعلقات باشد، ایجاد مشکل نکند. اگر به لحاظ مبدأ و منتها مشکلی وجود نداشته باشد جعل محذوری ندارد. در اینجا هم که شئ، هم ملاک وجوب غیری و هم نفسی دارد، مولی می تواند دو اعتبار برای فعل واحد داشته باشد. زیرا نه به لحاظ مبدأ اعتبار و نه به لحاظ منتها محذوری وجود ندارد.

شنبه 6/3/402 جلسه 132

جهت سوم بحث در تقسیم مقدمه به مقدمه داخلیه و خارجیه این بود که در تقدیر وجود مقتضی برای اتصاف اجزاء به وجوب غیری، مانعی وجود دارد یا خیر. مرحوم آخوند فرمود که حتی اگر مقتضی برای اتصاف هم باشد اما لزوم اجتماع مثلین مانع خواهد بود. زیرا از آنجا که اجزاء عین کل هستند متعلق وجوب نفسی می باشند و اگر در کنار وجوب نفسی بخواهند متصف به وجوب غیری نیز شوند اجتماع مثلین لازم می آید.

نسبت به این فرمایش به دو وجه مناقشه شده است:

وجه اول مناقشه که در جلسه قبل هم بیان شد این بود که احکام شرعیه مثل ایجاب و غیر ایجاب امور اعتباریه هستند و در امور اعتباریه مثل وجوب، محذور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین که در امور تکوینیه وجود دارد، پیدا نمی شود. رابطه حکم و موضوع و متعلق، رابطه عرض و معروض نیست تا گفته شود دو عرض متضاد با هم یا دو وصف مثل هم در یک محل جمع نمی شوند. اگر در جعل دو حکم برای مورد واحد، از جهت مبدأ یا منتهای احکام، محذور پیش بیاید دو حکم در یک جا جمع نمی شوند؛ مثل عدم اجتماع وجوب و حرمت در مورد واحد. چون وجوب ناشی از مصلحت ملزمه است و حرمت هم ناشی از مفسده ملزمه و لذا به لحاظ مبادی تضاد پیش می آید و در ناحيه منتها (غرض از جعل حکم که انبعاث و انزجار است ) تضاد پيدا مي شود. هر جا به لحاظ مبدأ یا منتهی تنافی پیدا شود جعل حکمین ممکن نخواهد بود. اما اگر به لحاظ مبدأ یا منتهای احکام محذوری پیش نیاید، جعل دو حکم مشکلی ندارد.

این اشکال در کلمات اعلام من جمله مرحوم آقای تبریزی آمده است.

نسبت به این مناقشه ممکن است جواب داده شود که حکم، امر اعتباری است و برای موضوع یا متعلق، عرض به حساب نمی آید. با این وجود در امور اعتباریه نیز قاعده دیگری حاکم است که ایجاد مشکل می کند. قاعده این است که جعل در امور اعتباریه باید اثر و فایده داشته باشد تا لغو نگردد. بر این اساس با توجه به اینکه اجزاء از جهت اینکه نفس الکل هستند و متعلق وجوب نفسی شده اند، اگر بخواهند متعلق وجوب غیری نیز بشوند حکم دوم اثری ندارد و لذا لغو خواهد بود. هرچند ملاک دارد اما چون جعل اول برای ترتب اثر کافی است جعل دوم لغو می شود و محذور لغویت جلوی اجتماع حکمین را می گیرد. مگر اینکه ملتزم شویم دو حکم مستقل جعل نمی شود بلکه یک حکم موکد جعل خواهد شد که حاصل اشکال دوم است. اگر یک حکم موکد جعل شود دیگر محذور لغویت لازم نمی آید.

بنابراین مناقشه اول به تنهایی نمی تواند به عنوان اشکال تمام باشد.

مناقشه دوم که در کلمات مرحوم نایینی و نیز مرحوم آقای خویی و اعلام دیگر من جمله مرحوم آقای تبریزی آمده این است که حتی اگر قبول کنیم که احکام شرعیه از سنخ امور تکوینیه هستند و احکام امور تکوینیه را دارند و محاذیری مثل اجتماع مثلین و ضدین به احکام هم سرایت می کند اما اگر پذیرفتیم که اجزاء مأمور به در کنار ملاک وجوب نفسی، ملاک وجوب غیری را هم دارند، اجتماع دو ملاک در اجزاء مامور به موجب جعل دو حکم مستقل نمی شود تا اجتماع مثلین شود بلکه وجود دو ملاک موجب جعل حکم واحد موکد می شود. یعنی دو حکم در هم مندک می شود و یک حکم واحد موکد جعل می گردد. این مسأله در هر واجب نفسی که واجب نفسی دیگری بر آن متوقف است می آید. مثل نماز ظهر که هم ملاک وجوب نفسی دارد و هم صحت نماز عصر متوقف بر آن است. ملاک وجوبین در صلات ظهر هست اما اجتماع این دو ملاک موجب جعل دو حکم مستقل نمی شود تا اجتماع مثلین لازم بیاید بلکه لازمه اش جعل یک حکم موکد است.

بنابراین اتصاف اجزاء به وجوب غیری مانعی ندارد. زیرا جعل وجوب غیری، جعل منحازی نسبت به وجوب نفسی ندارد بلکه یک جعل است که هم وصف غیریت را دارد و هم نفسیت را. مثل سایر موارد اندکاک که اگر دو حکم مندک شوند عمل واحد خصوصیت هر دو را دارد؛ مثل صلات اللیل که فی حد نفسه مستحب است اگر متعلق نذر قرار بگیرد هم خصوصیت وجوب را دارد و هم استحباب. نه اینکه دو حکم مستقل جعل شده باشد بلکه یک حکم موکد است. در اجزاء مامور به هم چنین خصوصیتی وجود دارد. بنابراین آنچه در کلام مرحوم آخوند به عنوان مانع از اتصاف به وجوب غیری آمده بود مانعیت ندارد.

مرحوم نایینی در اجود فرموده است که مرحوم صاحب حاشیه یعنی صاحب هدایه المسترشدین نسبت به اتصاف به وجوب غیری اشکال کرده است که مقدمیتی بین اجزاء و مامور به وجود ندارد تا اجزاء مقتضی و ملاک برای اتصاف به وجوب غیری داشته باشند. زیرا مقدمیت اقتضای تعدد وجود را دارد و در اینجا وجود متعدد نیست. بنابراین مشکل از ناحیه اجتماع مثلین نیست که در کلام مرحوم آخوند آمده است. زیرا محذور اجتماع مثلین را می توان با اندکاک وجوبین و تاکد حل کرد. اگر بخواهیم جلوی اتصاف به وجوب غیری را بگیریم باید به جهات قبل بگردیم نه جهت سوم که از ناحيه مانعیت باشد.

از این مناقشه دوم که التزام به وجوب موکد و اندکاک وجوبین باشد مرحوم محقق عراقی جواب داده است که اگر اجزاء ملاک اتصاف به وجوب غیری را داشته باشند، باید به دو جعل منحاز و مستقل باشد که در این صورت نیز اجتماع مثلین لازم می آید. تاکد وجوب واحد در جایی تصویر دارد که دو حکم در رتبه واحده باشند. اما اگر یک حکم در طول حکم دیگر باشد اندکاک معنا ندارد. در محل بحث نیز وجوب غیری در طول وجوب نفسی است. زیرا معلول وجوب نفسی است و ترشح از آن می شود و لذا در مرتبه متاخر است. با فرض تأخر دیگر اندکاک وجوب غیری و نفسی معقول نیست. در نتیجه با اندکاک نیز مشکل حل نمی شود و اگر اجزاء بخواهد وجوب غیری پیدا کند باید به جعل مستقل باشد که این نیز مستلزم محذور است.

مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود فرموده اند که ولو مرحوم نایینی در اين بحث از راه اندکاک مشکل را حل کرده است اما در جای دیگر خود ایشان قائل هستند که اندکاک در مواردی است که طولیت در کار نباشد و اگر تقدم و تاخر رتبی وجود داشته باشد اندکاک نمی شود. ایشان فرموده اند: تقدم منه قدس سره إنكار التأكد في أمثال ذلك بدعوى ان الوجوب الغيري انما هو في‏ طول‏ الوجوب‏ النفسيّ‏ لا في عرضه‏.

ظاهرا مقصود مرحوم آقای خویی تعبیری است که مرحوم نایینی در بحث عبادیت طهارات ثلاث فرموده است مبنی بر اینکه اگر متعلق امر وجوبی با استحبابی یکی باشد، اندکاک می شود و نتیجه اش این است که طلب واحدِ اکید پیدا می شود. لامتناع اجتماع المثلین. اما اگر یکی در طول دیگری باشد موضوع متعدد می شود و در موارد تعدد موضوع اندکاک ممکن نیست. ایشان در همان بحث برای جایی که اندکاک معنا ندارد صلات ظهری را مثال زدند که مقدمیت برای صلات عصر دارد.

بنابراین جواب مناقشه دوم این است که اندکاک در جایی معنا دارد که دو حکم در رتبه واحده باشند اما اگر تقدم و تأخر داشته باشند اندکاک ممکن نیست.

به این جوابِ مرحوم محقق عراقی ، مرحوم آقای خویی و اعلام دیگر، اشکال کرده اند که این مطلبی که مرحوم محقق عراقی در نهایه الافکار فرموده یا آنچه از کلام خود مرحوم نایینی در بعضی از موارد استفاده می شود که برای اندکاک باید دو حکم در رتبه واحده باشند تمام نیست و طولیت حکمین مانع اندکاک نیست. بله اگر تقدم و تأخر زمانی وجود داشته باشد معلوم است که مانع از اندکاک می شود و حکم در زمان اول نمی تواند در حکم در زمان دوم مندک شود. اما اگر مجرد طولیت من حیث الرتبه باشد مانع از اندکاک نیست. در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که اساسا احکام شرعیه برای موجودات زمانیه ثابت هستند و رتبه در ثبوت احکام شرعیه نقشی ندارد. بله در جایی که اختلاف زمانی بین دو حکم وجود داشته باشد اندکاک معنا ندارد که دو وجود منحاز در دو زمان، در هم مندک شوند. اما اگر از جهت زمانی واحد باشند و فقط اختلاف در رتبه باشد وجهی برای عدم اندکاک نیست. اندکاک و تاکد در مواردی که فقط اختلاف رتبی وجود دارد نه اختلاف زمانی، هم در احکام شرعیه نظیر دارد و هم در امور تکوینیه. در امور تکوینیه مثال زده اند که فرض کنیم سفیدی به عنوان عرض در موضوعی تحقق پیدا کند. اگر سفید شدن یک جسم موجب اشتداد سفیدی شود، به این معنا که اتصاف جسم بالبیاض سبب حدوث بیاض آخر در جسم شود، این دو بیاض که یکی معلول دیگری است تعدد وجود ندارند بلکه به وجود واحد محقق گشته اند. به لحاظ واقع خارجی هم دو بیاض در شیئ نمی بینیم بلکه یک بیاض بیشتر نیست. در امور شرعیه هم فرموده اند که اگر کسی اتیان به واجبی را نذر کند، مثلا نماز یومیه ای که فی حد نفسه واجب است را نذر کند، یک وجوب فی حد نفسه در شیئ است و یک وجوب هم از ناحیه نذر به آن تعلق می گیرد. این دو وجوب، دو وجوب منحاز و مستقل نیستند، بلکه یکی در دیگری اندکاک پیدا می کند. با این که یکی از دو وجوب در طول وجوب دیگری است. زیرا نذر به صلاتی تعلق گرفته که فی حد نفسه واجب است و لذا وجوبی که از ناحیه نذر می آید در طول وجوبی است که برای نماز ثابت بوده است. بر خلاف اختلاف من حیث الزمان که معنا ندارد دو شیئ موجود در دو زمان بخواهند در هم اندکاک پیدا کنند[[10]](#footnote-10).

در نتیجه جواب محقق عراقی از مناقشه دوم جواب صحيحی نیست و مناقشه دوم که اندکاک وجوبین است که مرحوم نایینی در متن اجود مطرح کرده است مناقشه تامّی است .

البته مثال نذر صلات یومیه که مرحوم آقای خویی آن را از موارد اندکاک دانست، مبتنی بر نظر مشهور است که در باب نذر متعلق نذر وجوب پیدا می کند. مشهور قائل هستند که عنوان وفاء که در نذر واجب می شود عنوانی است که بر مصادیق متعلق النذر منطبق می گردد. یعنی اگر کسی صلات اللیل را نذر کرد خود صلات اللیل واجب می شود. در مقابل این نظر بعضی مثل مرحوم امام معتقد هستند که واجب در نذر، خود عنوان وفاء است نه فعل خاصی که متعلق نذر قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر مصادیق وفاء به نذروجزئیات اعمالی که متعلق نذرقرارگرفته اند هیچ وقت با نذر واجب نمی شوند. لذا با نذر، صلات اللیل وجوب پیدا نمی کند بلکه به استحباب خودش باقی است و وجوب فقط به وفاء به نذر تعلق گرفته است. لذا قبلا اشاره شد که مرحوم سید وقتی یکی از اقسام صلات واجبه را صلات واجب به نذر و عهد و شرط قرار داد، مرحوم امام اشکال کردند که با نذر، متعلق خاص واجب نمی شود و فقط وفاء به نذر واجب می شود.

و الحاصل فرمایش مرحوم آخوند در جهت سوم تمام نیست و اگر اجزاء ملاک و مقتضی برای اتصاف به وجوب غیری داشته باشند مانعی از این اتصاف وجود ندارد بلکه در صورت وجود ملاک، اتصاف فعلیت پیدا می کند، ولی نه به نحو وجود منحاز بلکه به نحو وجود اندکاکی.

جهت چهارم از بحث تقسیم مقدمه به داخلیه و خارجیه ثمره بین القولین است. آیا میان قول به اتصاف اجزاء مرکب به وجوب غیری و عدم اتصاف آن ثمره ای وجود دارد؟

مرحوم محقق عراقی فرموده است که در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی و اینکه اصل جاری برائت است یا اشتغال، ثمره این دو قول ظاهر می شود. ایشان فرموده است که اگر قائل به وجوب غیری اجزاء شویم، در مساله دوران امر بین اقل و اکثر باید اشتغالی شویم و نمی توانیم قائل به جریان برائت گردیم. زیرا علم اجمالی داریم که یا نماز ده جزئی واجب است یا یازده جزئی مشتمل بر سوره. ممکن است گفته شود که این علم اجمالی، به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود. زیرا می توانیم به اقل اشاره کنیم و بگوییم یا واجب نفسی است اگر ده جزء متعلق تکلیف باشد یا این ده جزء مقدمه برای تحقق اکثر است اگر اکثر متعلق تکلیف باشد. علم تفصیلی داریم که اقل به وجوب جامع بین نفسی و غیری واجب است. با این علم تفصیلی، علم اجمالی منحل می شود. محقق عراقی گفته است که این علم تفصیلی متولد از آن علم اجمالی است و علم تفصیلی ای که متولد از علم اجمالی باشد نمی تواند موجب انحلال شود. به این معنا که علم تفصیلی نفس همان علم اجمالی قبلی است، نه چیزی جدیدی و چون غیر از اقتضای علم اجمالی اول نیست نمی تواند موجب انحلال علم اجمالی شود. اما اگر برای اجزاء مامور به قائل به وجوب غیری نشویم، نوبت به اصل برائت می رسد. زیرا چنانچه اجزاء، فقط متعلق وجوب نفسی باشد نه وجوب غیری، در دوران بین اقل و اکثر اشاره به ده جزء اقل می کنیم و می گوییم علم تفصیلی داریم که این ده جزء وجوب نفسی دارد و در کنار وجوب نفسی آنها یا سوره که جزء یازدهم باشد وجوب نفسی دارد یا خیر. برائت از آن جاری می شود. پس بناءا علی انکار وجوب غیری برای اجزاء، امر بر می گردد به علم تفصیلی به تعلق اراده شارع به ذات اقل نه حدّ اقل. ذات اقل واجب نفسی است و شک در تعلق اراده نفسی به جزء یازده داریم که زائد است. ولو علم اجمالی وجود دارد ولی این علم اجمالی به لحاظ ذات اجزاء نیست بلکه به لحاظ حدّ تکلیف است. علم اجمالی داریم که یا تکلیف به حدّ ده جزء تعلق گرفته یا به حدّ یازده جزء. بنابراین ولو این علم اجمالی وجود دارد ولی اين علم اجمالی مؤثر در تنجيز نيست ، آن علم اجمالی که مؤثر در تنجيز است علم اجمالی به ذات تکليف است نه علم اجمالی به حدّ تکليف ، و نسبت به ذات تکليف علم تفصیلی ای در بین هست که متولد از علم اجمالی نیست. این علم تفصیلی می تواند موجب انحلال علم اجمالی و رجوع به برائت شود. در نتیجه اگر قائل به عدم وجوب غیری شویم جا برای انحلال و جریان برائت وجود دارد و لذا ثمره ظاهر می شود. [[11]](#footnote-11)

یک شنبه 7/3/402 جلسه 133

همانطور که در جلسه گذشته بیان شد مرحوم محقق عراقی هم در تقریرات نهایة الافکار و هم در بدائع الافکار فرمود که ثمره بین القولین یعنی اتصاف اجزاء به وجوب غیری و عدم آن، در باب اقل و اکثر ارتباطی ظاهر می شود. زیرا اگر قائل به اتصاف اجزاء مرکب، به وجوب غیری شویم در بحث اقل و اکثر ارتباطی، مرجع اشتغال است نه برائت، اما اگر قائل به وجوب غیری اجزاء نشویم مرجع برائت است. چراکه اگر قائل به اتصاف اجزاء به وجوب غیری شویم نمی توانیم علم اجمالی به وجود تکلیف یا به اقل یا به اکثر را با علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسيا و اما غیريا منحل کنیم. زیرا این علم تفصیلی به این نحو گفته شده، متولد از خود علم اجمالی است. با توجه به اینکه علم اجمالی قبلی، مؤثر در تنجیز علی ای تقدیر بود، دیگر این علم تفصیلی که خودش متولد از آن علم اجمالی است و از اقتضائات آن به شمار می رود، نمی تواند جلوی آن را بگیرد. در صورتی علم تفصیلی می تواند جلوی علم اجمالی را بگیرد که متباین با آن باشد. بنابراین بر اساس قول به اتصاف اجزاء به وجوب غیری، در دوران امر بین اقل و اکثر به خاطر وجود علم اجمالی قاعده اشتغال جاری می شود.

اما اگر قائل شدیم که اجزاء وجوب غیری ندارند، در مسأله اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت می شویم. زیرا علم تفصیلی به تعلق اراده به ذات اقل داریم؛ زیرا یقینا ذات ده جزء متعلق اراده است و شک داریم که آیا جزء زائد که جزء یازدهم باشد متعلق اراده مولی هست یا خیر. برائت از آن جاری می شود. چون علم تفصیلی وجود دارد برائت از مشکوک جاری می شود. علم اجمالی که در این فرض وجود دارد علم اجمالی به تعلق وجوب اما بالاقل یا بالاکثر بحدهما است نه ذات اقل و اکثر و علم اجمالی به حدّ منجز نیست بلکه علم اجمالی به ذات منجز است.

ولی به این فرمایش مرحوم عراقی در کلام مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی اشکال شده است. ولو در بیان مرحوم آقای خویی در مقام اشکال، مطالب دیگری هم آمده است، ولی اصل اشکال این است که اگر این بیان شما تمام هم باشد یعنی در بحث اقل و اکثر ارتباطی، علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسيا او غیريا موجب انحلال نشود، نهایتا باید گفت که با این تقریب نمی توانیم برائت جاری کنیم، ولی این باعث نمی شود که از راه علم تفصیلی به وجوب اقل نفسيا اما ضمنا و اما استقلالا نتوانیم علم اجمالی را منحل کنیم. می توانیم بگوییم که اقل یعنی ده جزء واجب است به وجوب نفسی یا در ضمن یازده جزء یا به صورت مستقل. فرمایش شما هم که با علم تفصیلی به تعلق اراده مولی به ذات اقل، علم اجمالی را منحل کردید، همین است.

بنابراین اگر شما قائل به وجوب غیری اجزاء نشوید از راه علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسيا او غیريا نمی توانید علم اجمالی را منحل کنید اما راه دیگری وجود دارد و آن علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل است که این راه برای کسی که وجوب غیری را انکار کند یا قبول کند وجود دارد و ربطی به اتصاف اجزاء به وجوب غیری و عدم اتصاف آن ندارد.

توضیح ذلک: با توجه به اینکه در مسأله اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی وجود دارد، مثل علم اجمالی در متباینین یعنی وجوب صلات ظهر یا جمعه، اگر در جزئیت سوره شک کنیم، علم اجمالی به وجود می آید که چیزی که متعلق وجوب است یا اکثر است که صلات مشتمل بر سوره باشد یا اقل است که که صلات غیر مشروط به سوره باشد. بحث شده است که آیا این علم اجمالی منحل به علم تفصیلی می شود تا برائت نسبت به جزء زائد جاری شود یا خیر؟

برای انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی، تقریب های مختلفی ذکر شده است؛ یکی از تقاریب، تقریب مرحوم شیخ در رسائل است. ایشان فرموده است که ما می توانیم به اقل اشاره کنیم و بگوییم که این ده جزء متعلق وجوب است و شک در این است که آیا جزء دیگر واجب است یا خیر. می گوییم اقل یقینا واجب است یا نفسياً اگر تکلیف متعلق به اقل باشد یا غیرياً اگر اکثر واجب باشد. با این علم تفصیلی، علم اجمالی منحل می شود و نسبت به جزء زائد برائت جاری می شود.

بعضی از محققین این تقریب مرحوم شیخ را قبول نکرده اند. از جمله مرحوم آخوند که فرموده است از نظر حکم عقل، علم اجمالی در اقل و اکثر وجود دارد و منجز تکلیف و موجب احتیاط است، کما هو الحال در دوران بین متباینین و اگر کسی خیال کند که با علم تفصیلی به اقل، این علم اجمالی منحل می شود توهمی فاسد است. چراکه هم خلف لازم می آید و هم یلزم من وجود الشیئ عدمه. زیرا وجوب اقل اما نفسيا او غیريا که مبنای انحلال است متوقف بر این است که تکلیف علی جمیع التقادیر و مطلقا منجز باشد حتی در تقدير تعلق به اکثر، اگر لزوم تکلیف به اقل (که منوط به تنجز تکلیف علی ای حال است) مستلزم این باشد که تکلیف منجز نباشد الا این که تکلیف به اقل تعلق گرفته باشد این خلف است علاوه بر اينکه یلزم من وجوده عدمه (يعنی يلزم من الانحلال عدم الانحلال )چون انحلال مستلزم اين است که تکليف علی کل حال منجز نباشد و اين مستلزم آن است که اقل مطلقا لازم نباشد اگر اقل مطلقا لازم نباشد انحلال هم از بين می رود ، و ما يلزم من وجوده عدمه محال .

بعضی مثل مرحوم محقق عراقی هم به تقریب مرحوم شیخ اشکال کرده اند.

علی ای حال این یک تقریب برای انحلال است. اگر کسی بخواهد از این راه علم اجمالی را منحل کند اشکالاتی به آن وارد می شود. اما در کنار این تقریب، وجوه دیگری برای انحلال گفته شده که بعضی انحلال حقیقی است و برخی از تقاریب هم به انحلال حکمی باز می گردد. انحلال حقیقی این است که علم اجمالی یعنی قضیه منفصله مانعة الخلو بعد از لحاظ علم تفصیلی در افق نفس باقی نمی ماند. بعضی از تقاریب هم به انحلال حکمی بر می گردد که فرمایش مرحوم آقای خویی و همه قائلین به اقتضاء در علم اجمالی است. فرموده اند که تنجیز علم اجمالی دائر مدار تساقط الاصول در اطراف علم اجمالی و عدم جریان اصل بلا معارض است. لذا چنانچه در بعضی از اطراف علم اجمالی اصل جاری شود، علم اجمالی با جریان آن منحل می شود و لذا احتیاط بر مکلف لازم نمی شود.

بنابراین با توجه به اینکه تقریب های دیگری نیز برای انحلال وجود دارد، معلوم می شود که ثمره ای که محقق عراقی مطرح کرده تمام نیست. زیرا در بحث مقدمات داخلیه اگر کسی قائل به وجوب غیری اجزاء نشود، از راه وجوب نفسی ضمنی در اجزاء قائل به انحلال می شود. اگر کسی قائل به وجوب غیری اجزاء هم شود، هرچند از راه تقریب مرحوم شیخ نمی تواند انحلال را توجیه کند اما از راه وجوب نفسی ضمنی می تواند انحلال را توجیه کند. بنابراین اینطور نیست که در صورت قول به وجوب غیری راه برای تقریب انحلال وجود نداشته باشد. زیرا قائل به وجوب غیری اجزاء، وجوب نفسی را انکار نمی کند. چراکه بحث در مقدمات داخليه در این بود که آیا بعد از تسلّم وجوب نفسی داشتن اجزاء، اجزاء می توانند وجوب غیری پیدا کنند یا خیر. بنابراین وجوب نفسی داشتن اجزاء مسلم است. بعد از آن اختلاف شده که آیا وجوب غیری هم دارند یا خیر. با توجه به اینکه وجوب نفسی مفروغ عنه است قول به وجوب غیری اجزاء لا یترتب علیه القول بالاشتغال بلکه نهایتا اقتضا می کند که در اقل و اکثر ارتباطی تقریب مرحوم شیخ جواب گو نباشد.

بله ممکن است ثمره اتصاف اجزاء به وجوب غیری و عدم اتصاف، به نحو دیگری در مسأله اقل و اکثر ارتباطی ظاهر شود. زیرا همانطور که اشاره شد در این مسأله راه های متعددی برای انحلال ذکر شده است که یک راه، راه مرحوم شیخ بود. اگر اشکال مرحوم آخوند و اشکال تولد علم تفصيلی از علم اجمالی به تقریب مرحوم شیخ تمام نباشد، آیا صغرا برای این تقریب تمام است تا بتوان از این راه انحلال را ثابت کرد یا خیر. اگر کسی قائل به اتصاف اجزاء به وجوب غیری شود می تواند از تقریب مرحوم شیخ استفاده کند اما اگر کسی قائل به اتصاف اجزاء به وجوب غيری نشود، تقریب مرحوم شیخ قابل جریان نیست. زیرا صغرایش احراز نشده است.

بنابراین بحث از اتصاف این مقدار می تواند اثر داشته باشد که لو فرض تمامیت تقریب مرحوم شیخ برای انحلال علم اجمالی در بحث اقل و اکثر ارتباطی، جریانش متوقف بر اتصاف اجزاء به وجوب غیری است. اگر وجوب غیری اجزاء را انکار کنیم اولین ایراد به مرحوم شیخ این است که شما علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسيا او غیريا را از کجا به دست می آورید؟!

بنابراین اصل ترتب ثمره بر اتصاف اجزاء به وجوب غیری قابل قبول است ولی نه به آن تقریبی که در کلام مرحوم عراقی آمده است. اگر فرمایش مرحوم عراقی فقط در یکی از تقریرات بود، می شد گفت که کلام ایشان به صورت صحیح تقریر نشده است اما با توجه به اینکه در هر دو تقریر آمده، دیگر راهی برای استناد اشتباه به مقرِّر باقی نمی ماند.

#### تقسيم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه

در کلمات اصولیین متقدم از جمله قوانین و غیر قوانین، مقدمه تقسیم به عقلیه، شرعیه و عادیه شده است. آیا این تقسیم صحیح است یا خیر و فقط مقدمه یک قسم دارد و آن مقدمه عقلیه است که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است یا اینکه فقط مقدمه شرعیه به عقلیه برمی گردد اما مقدمه عادیه قسم مستقلی در مقابل قسم عقلیه است.

حاصل فرمایش مرحوم آخوند اين است که مقدمه شرعیه به مقدمه عقلیه بر می گردد و مقدمه عادیه هم دو معنا دارد که بر اساس یک معنا اگرچه به مقدمه عقلیه بر نمی گردد اما داخل در محل نزاع نیست. ولی بر اساس معنای دوم که داخل در محل نزاع است به مقدمه عقلیه بر می گردد. لذا در مجموع مقدمه یک قسم بیشتر ندارد و آن مقدمه عقلیه است.

مقدمه عقلیه را اینطور تعریف کرده اند که ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمة بدونه؛ چیزی که وجود ذی المقدمه واقعا بدون آن محال است. مقدمه شرعیه هم ما استحیل وجود ذی المقدمة بدونه شرعا؛ مثل طهارت برای نماز که شرعا صلات بدون طهارت محقق نمی شود اما عقلا ممکن است که فرض شود صلات بدون طهارت و وضوء محقق شده است.

مرحوم آخوند فرموده است که اگرچه در تعریف مقدمه شرعیه گفته اند که ما استحیل وجوده شرعا، ولی در جایی شرعا وجود ذی المقدمه بدون مقدمه محال است که مقدمه به عنوان قید و شرط در مامور به اخذ شده باشد. وقتی مثل طهارت در صلات به عنوان شرط یا قید اخذ شده و صلات مقید و مشروط به طهارت شده باشد، تحقق صلات به وصف أنها مقیدة بالطهارة، بدون شرط مستحیل است عقلا. بنابراین در کنار مقدمات عقلیه، چیزی به عنوان مقدمه شرعیه وجود ندارد. زیرا وجود صغری برای مقدمه شرعیه متوقف بر اخذ الشئ شرطا او قیدا است و وقتی شئ شرطا او قیدا اخذ شود، عقلا مشروط بدون قید و شرط محقق نخواهد شد. مرحوم آخوند در کفایه آورده است: و الشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا و لكنه لا يخفى‏ رجوع‏ الشرعية إلى‏ العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا أخذ فيه شرطا و قيدا و استحالة المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا[[12]](#footnote-12).

ایشان نسبت به مقدمه عادیه هم فرموده است که در معنای مقدمه عادیه دو احتمال وجود دارد. احتمال اول این است که تحقق ذی المقدمه بدون آن عقلا ممکن باشد اما عادت جاری شده باشد که ذی المقدمه را از راه مقدمه انجام دهند، نه اینکه واقعا توقفی در کار باشد؛ در کلام مرحوم آقای تبریزی مثال زده شده است به اکل و شرب قبل از فجر برای گرفتن روزه بعد از آن که روزه بر آن توقف عقلی ندارد اما عادت بر این است. يا اينکه عادت جاری شده است که تدریس و وعظ روی منبر انجام شود. بر اساس احتمال اول، مقدمه عادیه مقدمه عقلیه نیست و عقل حکم به استحاله تحقق ذی المقدمه بدون وجود مقدمه ندارد. اما مقدمه عادیه بر اساس معنای اول که تحقق ذی المقدمه نیاز به مقدمه ندارد، توهم نمی شود که داخل در محل نزاع باشد. مقدمه ای داخل در محل نزاع است که میان واجب و آن مقدمه توقفی وجود داشته باشد.

احتمال دوم در مقدمه عادیه این است که هرچند از جهت عقلی امکان تحقق واجب و مامور به بدون مقدمه ممکن باشد و تحقق واجب بدون آن امتناع ذاتی نداشته باشد اما با توجه به اینکه عملا و فعلا اشخاص قدرت بر مقدمه بدیل ندارند، اگر بخواهند واجب را انجام دهند باید با اتیان به آن مقدمه انجام دهند. در مقدمه عادیه به احتمال دوم یعنی جایی که تحقق واجب بدون مقدمه امتناع ذاتی ندارد بلکه امکان عقلی دارد اما به حسب وضعیت فعلی اشخاص که قدرت بر مقدمه بدیل ندارند، تحقق واجب متوقف بر همان مقدمه است؛ مثل نصب سلّم برای صعود الی السطح. صعود الی السطح عقلا ممکن است که از راه ديکری غير از این مقدمه صورت بگیرد اما عملا نوع افراد قدرت بر طیران ندارند. لذا اگر بخواهد صعود الی السطح از مکلفین صورت بگیرد متوقف بر نصب سلم است. مرحوم آخوند فرموده این هم به مقدمه عقلیه بر می گردد. زیرا برای مکلفین با توجه به وضعیت فعلیه ای که دارند، تحقق واجب عقلا ممکن نیست مگر به اتیان آن مقدمه.

در نتیجه مقدمه از حیث حاکم به مقدمیت، سه قسم ندارد بلکه فقط یک قسم دارد و آن مقدمه عقلیه است.

دوشنبه 8/3/402 جلسه 134

حاصل فرمایش مرحوم آخوند در تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه این بود که مقدمه شرعیه به عقلیه بر می گردد و مقدمه عادیه هم دو معنا دارد که بر اساس یک معنا گرچه به مقدمه عقلیه بر نمی گردد اما از محل نزاع خارج است و بر اساس معنای دوم که مربوط به محل نزاع است به مقدمه عقلیه بر می گردد.

همانطور که جلسه گذشته اشاره شد مرحوم شیخ در مطارح الانظار با همان توجیهی که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده، مقدمه شرعیه را به عقلیه برگردانده اند اما متعرض مقدمه عادیه نشده اند که آیا به عقلیه بر می گردد یا خیر.

آیا مختار مرحوم آخوند و نوع اعلام متاخر از ایشان مثل مرحوم آقای خویی مبنی بر عدم صحت این تقسیم و نیز مختار مرحوم شیخ، تمام است یا خیر؟

برای بررسی تمامیت و عدم تمامیت نظر مرحوم آخوند و نیز نظر مرحوم شیخ، باید دید ملاک و همچنین غرض از ذکر این تقسیم در مقدمات مساله مقدمه واجب چیست؟

اولا این تقسیم به لحاظ حاکم به مقدمیت و توقف است. در مقابل تقسیم قبلی مقدمه به داخلیه و خارجیه که به لحاظ نفس مقدمه بود. چون وقتی مقدمه را با ذی المقدمه می سنجیم یا از اجزاء مأمور به است یا خارج از ماهیت آن. اما تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه به لحاظ حاکم به مقدمیت و توقف است. به این معنا که گاهی عقل حکم می کند که یک شیئ مقدمه برای شیئ آخر است؛ مثل مقدمیت علت برای تحقق معلول. گاهی نیز حاکم شرع است؛ مثل مقدمیت طهارت برای صلات. گاهی هم به مقتضای عادت یک شیئ بر شیئ دیگر متوقف است. عادت حکم به توقف می کند به این معناست که اقتضای توقف دارد نه اینکه حکم اصطلاحی باشد تا مرحوم اصفهانی اشکال کند که این از موارد حکم عرف نیست بلکه از موارد اقتضای طبع است. مقصود اعلام در معنای مقدمه عاديه همین است که به طبع این اقتضاء را دارد نه اینکه عقلا این اقتضاء وجود داشته باشد.

این اقسام ثلاثه همانطور که در مطارح آمده، در کلمات متقدمین به این نحو تعریف شده است که مقدمه عقلیه "ما یتوقف وجود الشئ عقلا علیه" است. یعنی عقل درک می کند که ذی المقدمه بدون مقدمه حاصل نمی شود و مستحیل است. هم در قوانین و هم در مطارح مثال زده شده است به "النظر المحصِّل للعلم الواجب". مرحوم شیخ فرموده است که برای اینکه علوم نظریه به وجه استدلالی برای فرد حاصل شود، متوقف بر علم به مقدمات است. علم به مقدمات سبب علم به نتایج می شود؛ ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة المتقضیة لذلک[[13]](#footnote-13). این توقف عقلی است. زیرا عقل درک می کند که ذی المقدمه بر مقدمه توقف دارد و حصول ذی المقدمه بدون مقدمه مستحیل است.

مقدمه شرعیه نیز "ما یتوقف علیه وجود الشئ شرعا" مثل طهارت نسبت به صلات است. زیرا حاکم به توقف شرع است نه اینکه عقلا توقفی در کار باشد. خود مرحوم شیخ این مثال را برای مقدمه شرعیه اينطور توجیه کرده اند که فانها موقوفة علیها شرعا. زیرا صلات عبارت از حرکات خاصه است. این حرکات خاصه از نظر عقلی وجودا و عدما توقفی بر وضوء و طهارت ندارند.

مقدمه عادیه هم عبارت از چیزی است که یتوقف علیه وجود الشئ عادتا؛ مثل نصب سلم للصعود الی السطح. همان معنای دوم از معنای مقدمه عادیه است که توقف از باب عادت است، در مقابل توقف عقلی. زیرا عقل لا یستحیل عنده الصعود الی السطح بدون نصب السلم. چون از نظر عقلی بدیل این مقدمه که طیران باشد ذاتا ممکن است. لذا صعود الی السطح توقف عقلی بر خود نصب سلم ندارد. ولی بدیل یعنی طیران خرق العاده و بر خلاف عاده است. لذا توقف عادی می شود نه عقلی.

همانطور که مرحوم آقای حکیم اشاره کرده است، تعریف اصطلاحی این سه قسم بر اساس آنچه در کتب متقدمین آمده همین تعریف است، نه تعریفی که مرحوم آخوند ارائه کرده است.

ثانیا غرض از طرح این تقسیم در کلمات مرحوم آخوند و سایر اصولیین به عنوان مقدمه بحث مقدمه واجب این است که ببینیم آیا همه این اقسام داخل در محل نزاع هستند یا فقط بعضی داخل و بعضی خارج و یا همه خارج هستند. مرحوم محقق قمی که در قوانین این تقسیم را مطرح کرده فرموده است که همه این اقسام داخل در محل نزاع در بحث مقدمه واجب هستند؛ هم عقلیه و هم شرعیه و هم عادیه.

با توجه به توضیح ملاک تقسیم و نیز به ملاحظه غرض از طرح آن، معلوم می شود که مختار مرحوم آخوند و نوع اعلام که همه اقسام را به مقدمه عقلیه برگردانده اند و نیز مختار مرحوم شیخ که مقدمه شرعیه را به مقدمه عقلیه برگردانده است تمام نیست.

وجه عدم بازگشت مقدمه شرعیه به عقلیه، همانطور که مرحوم آقای حکیم در حقایق فرموده، این است که در مقدمه عقلیه، عقل باید حکم به توقف و مقدمیت کند؛ به این معنا که عقل ذات دو شیئ را که در نظر می گیرد یکی را متوقف بر دیگری می بیند و درک می کند که تحقق یکی بدون دیگری محال است. ما یحکم العقل باستحالة وجود الواجب بدونه بالنظر الی ذاتیهما. این معنا از مقدمه عقلیه در اموری که به عنوان مقدمه شرعیه نام برده شده منطبق نیست. در همان مثال معروف مقدمیت طهارت برای صلات، ملاک مقدمه عقلیه وجود ندارد. زیرا عقل به ملاحظه ذات صلات و طهارت، حکم به استحاله و توقف بینهما نمی کند و چون عقل چنین حکمی نمی کند بلکه توقف به خاطر جعل شارع پیدا شده چون شارع اخذ طهارت در صلات کرده است، وجود صلات توقف بر طهارت پیدا کرده است، نه اینکه با قطع نظر از جعل شارع توقف وجود داشته باشد و عقل استحاله وجود واجب بدون مقدمه را درک کند. بنابراین مختار مرحوم شیخ و مرحوم آخوند که مقدمه شرعیه را به عقلیه برگردانده اند تمام نیست.

بله همانطور که در کلام مرحوم آقای حکیم در حقایق است اگر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند بفرمایند که مراد ما از مقدمه شرعیه ما استحیل وجوده بدونه شرعا و از مقدمه عقلیه ما استحیل وجود الواجب بدونه عقلا است ولو فقط به نظر الی الذات نباشد بلکه حتی اگر عقل به ملاحظه جعل شرعی نیز حکم به استحاله کند مقدمه عقلیه محسوب می شود و لذا ما اصطلاح دیگری در مقدمه عقلیه و شرعیه داریم، لا مشاحة فی الاصطلاح، اما به حسب اصطلاح معروف و بر اساس معنایی که از مقدمه شرعیه در مقابل مقدمه عقلیه در این تقسیم مد نظر است، مقدمه شرعیه به عقلیه بر نمی گردد.

اینکه مرحوم آخوند و اعلام بعد از ایشان فرمودند مقدمه عادیه با معنای دومش به مقدمه عقلیه بر می گردد، این قسمت نیز محل اشکال است. زیرا دلیل مرحوم آخوند این بود که مقدمه عادیه به معنای دوم که داخل در محل بحث است، مثل نصب سلم برای صعود الی السطح برای کسی که قدرت فعلی بر طیران ندارد ولو امکان ذاتی طیران وجود دارد، یتوقف عقلا بر نصب سلم و صعود الی السطح بدون نصب سلم عقلا محال است. لذا به مقدمه عقلیه بر می گردد. مناقشه می شود و در حقایق مرحوم آقای حکیم نیز آمده است که صرف اینکه طیران فعلا برای شخص مقدور نیست دلیل نمی شود که عنوان مقدمه عقلیه بر آن منطبق گردد. زیرا همانطور که در اشکال به قسمت اول گفته شد مراد از مقدمه عقلیه این است که عقل با در نظر گرفتن ذات دو شیئ حکم به توقف و استحاله وجود واجب بدون مقدمه کند. این معنا بر مقدمه عادیه به معنای دوم منطبق نمی شود. زیرا طیران امکان ذاتی برای همه اشخاص دارد و استحاله ذاتی ندارد. چون استحاله ذاتی ندارد اگر صعود الی السطح را با نصب سلم در نظر بگیریم، عقل با نظر به ذات آنها، توقف را درک نمی کند. زیرا از نظر عقلی و امکان ذاتی، بدیل برای نصب سلم وجود دارد. همین که امکان ذاتی برای طیران وجود داشته باشد به نظر عقل توقفی درک نمی شود. اگر عقل هم حکم به توقف کند با قصر نظر الی ذات شیئ حکم به توقف نمی کند بلکه با در نظر گرفتن اینکه عموم الناس قدرت فعلی بر طیران که بدیل نصب سلم باشد ندارند، حکم به استحاله می کند؛ به عبارت دیگر فارق بین مقدمه عقلیه و عادیه این است که در مقدمه عقلیه چون بدیل مقدمه، امکان ذاتی ندارد عقل با در نظر گرفتن ذات شیئین حکم به توقف و استحاله وجود می کند، اما در مقدمه عادیه چون بدیل نصب سلم، امکان ذاتی دارد عقل با قصر نظر الی ذات شیئین توقف را درک نمی کند و اگر حکم به توقف هم کند به خاطر مقدون نبودن فعلی بدیل است نه عدم امکان ذاتی آن.

بنابراین تقسیم دوم فی محله است. در بعضی از مقدمات واجب، عقل با در نظر گرفتن ذات شیئین توقف را درک می کند و در بعضی از موارد عقل چنین درکی ندارد اما به ملاحظه اینکه شارع آن را شرط قرار داده مقدمیت پیدا می شود و گاهی هم نه با نظر به ذات و نه به خاطر جعل شرعی بلکه به ملاحظه عدم قدرت فعلی بر بدیل مقدمه، توقف و مقدمیت به وجود می آید. همانطور که در قوانین و کتب دیگر آمده همه این مقدمات نیز داخل در محل نزاع هستند، چه بحث را فقهی مطرح کنیم با این عنوان که مقدمة الواجب واجب یا اصولی با این عنوان که آیا بین وجوب شیئین ملازمه هست یا خیر.

#### تقسيم مقدمه به مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه وجوب و مقدمه علم

تقسیم سوم از تقسیمات مقدمه، تقسیم به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و مقدمه علم است. جهت مورد نظر در این تقسیم و اعتباری که به ملاحظه آن این تقسیم سوم انجام گرفته مورد توقف است. به اعتبار اختلاف مورد توقف و مقدمیت این چهار قسم برای مقدمه پیدا می شود. در این تقسیم مطرح شده که گاهی توقف در وجود است یعنی احد الشیئین در وجودش متوقف است و گاهی در صحت یعنی صحت احد الشیئین متوقف بر شیئ دیگر است. مثل اینکه بگوییم طهارت مقدمه صحت صلات است. حالت سوم این است که توقف در وجوب باشد یعنی وجوب و لازم بودن شیئ متوقف بر شیئ آخر باشد که در این صورت تعبیر به مقدمه وجوب می شود؛ مثل توقف وجوب حج بر استطاعت مکلف. حالت چهارم مقدمه علم است که شیئ در معلوم شدن تحققش متوقف بر شیئ آخر است. مثل اینکه اگر قبله مردد بین چهار طرف باشد شخص باید از باب مقدمه علمیه به چهار طرف نماز بخواند. علم به تحقق واجب متوقف بر این است که این چهار نماز خوانده شود. یا اینکه گفته اند برای اینکه دست در وضوء به صورت کامل شسته شود مقداری بالاتر از آرنج را بشویند تا علم به تحقق واجب پیدا شود.

بنابراین از جهت مورد توقف و مقدمیت، مقدمات به این چهار قسم تقسیم می شوند. غرض از طرح تقسیم بالا در مقدمات بحث مقدمه واجب این است که آیا همه این چهار قسم داخل در محل نزاع هستند یا فقط بعضی داخل می باشند.

مرحوم آخوند اولا فرموده است که به لحاظ مورد توقف سه قسم بیشتر نداریم. زیرا مقدمه صحت به مقدمه وجود بر می گردد. ولی داخل در محل نزاع خصوص قسم اول می باشد که مقدمه وجود باشد و قسم سوم که مقدمه وجوب و قسم چهارم که مقدمه علم باشد خارج از محل نزاع هستند.

سه شنبه 9/3/402 جلسه 135

مقدمه به اعتبار مورد توقف و مقدمیت، تقسیم به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و مقدمه علم شد.

در این تقسیم نیز مثل تقسیم های گذشته، دو جهت مورد بحث قرار می گیرد؛ اول اینکه آیا اقسام مقدمه به اعتبار مورد توقف چهار قسم است یا سه قسم ؟ دوم اینکه آیا همه این اقسام، داخل در محل نزاع در مساله مقدمه واجب هستند یا فقط بعضی از اقسام داخل می باشند؟

مرحوم آخوند در این تقسیم ثالث هر دو جهت را متعرض شده و در جهت اول فرموده است که این تقسیم سه قسم بیشتر ندارد، مقدمه وجود و مقدمه وجوب و مقدمه علم. ایشان مقدمه صحت را به مقدمه وجود بر گشت داده است. در جهت دوم هم فرموده است که فقط مقدمه وجود داخل در محل نزاع است که شامل مقدمه صحت هم می شود. هر دو قسمت فرمایش مرحوم آخوند مورد قبول اعلام قرار گرفته و نوعا بحث بیشتری در اين مورد مطرح نشده است.

جهت اول: آیا تقسیم ثالث، چهار قسم دارد یا سه قسم؟

مرحوم آخوند فرموده است که مقدمه صحت به مقدمه وجود بر می گردد؛ چه در بحث صحیح و اعم قائل به وضع الفاظ برای خصوص صحیح شویم و چه قائل به وضع برای اعم از صحیح و فاسد شویم. زیرا معلوم است که اگر قائل به وضع الفاظ للصحیح باشیم، صلات وضع برای صلات صحیح شده است و لذا مقدمه صحت مثل وضوء، مقدمه برای وجود صلات خواهد شد. زیرا اگر طهارت نباشد اصلا عنوان صلات صادق نیست و تحقق پیدا نمی کند. لذا طهارت و وضوء، مثل نصب سلم که شرط تحقق و وجود کون علی السطح است، مقدمه وجود خواهد شد. حتی اگر قائل به وضع للاعم شویم نیز مقدمه صحت به مقدمه وجود بر می گردد. زیرا در محل بحث، به دنبال این هستیم که ببینیم بین وجوب شئ و وجوب مقدمات آن ملازمه وجود دارد یا خیر. محل بحث، مقدمه واجب است نه مقدمه چیزی که مسما به یکی از اسامی عبادات است. بنابر وضع الفاظ للاعم هم متعلق تکلیف و ما هو المامور به خصوص صحیح است. وقتی واجب، خصوص صلات صحیح باشد طهارت مقدمه وجود برای این واجب می شود؛ ولو اسم صلات بر فاقد اجزاء و شرایط هم منطبق شود. به عبارت دیگر اگرچه در بحث صحیح و اعم، اختلاف وجود دارد، ولی هر دو طرف نزاع متفق بر این هستند که مامور به و متعلق امر خصوص نماز صحیح است و لذا طهارت مقدمه وجوب و تحقق صلات می شود. پس هرچه به عنوان مقدمه صحت شئ فرض شود به مقدمه وجود بر می گردد.

نوع اعلام این مطلب را از مرحوم آخوند قبول کرده اند. ولی مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که این برگشت مبتنی بر مختار مشهور است که اخذ قصد قربت را در متعلق تکلیف ممکن می دانند. بر این اساس هرچیزی که شرط صحت صلات باشد حتی قصد قربت، داخل در مامور به است و واجب مقید به آن می شود و لذا مقدمه صحت، شرط وجود می شود. اما اگر بگوییم که امکان ندارد قصد قربت در متعلق تکلیف اخذ شود که مرحوم آخوند نیز قائل است، دیگر نمی توان گفت که مقدمه صحت به مقدمه وجود بر گردد بلکه طبق این مبنا، مقدمه صحتی وجود دارد که مقدمه وجود نباشد. در این فرض قصد قربت شرط صحت نماز است ولی شرط وجود نیست و مامور به تقید به آن ندارد.

حال باید بحث کرد که آیا همانطور که مقدمه وجود، واجب است یا به تعبیر دقیق‌تر، بین وجوب شئ و مقدمه وجودیه آن ملازمه است، بین وجوب شئ و مقدمه صحت آن نیز ملازمه است یا خیر؟ ممکن است کسی در بحث ملازمه قائل به ملازمه بین وجوب مقدمه وجودیه و وجوب ذی المقدمه بشود، اما در مقدمه صحت بگوید عقل ملازمه را درک نمی کند. لذا بنابر مبنای خود مرحوم آخوند و موافقین ایشان نمی شود گفت که تقسیم سوم ثلاثی است بلکه باید رباعی باشد و مقدمه صحت هم اضافه شود و از آن بحث شود. بله تمثیل به وضوء و طهارت برای مقدمه صحت اشتباه است. زیرا وقتی تقید به وضوء و طهارت در متعلق اخذ شود، به مقدمه وجود برخواهند گشت.

اصل اشکال مرحوم آقای تبریزی وارد است. اما اینکه ممکن است کسی در مقدمه وجود قائل به ملازمه شود اما در مقدمه صحت قائل به ملازمه نشود صحیح نیست. زیرا نکته ملازمه بین وجوب مقدمه وجود و وجوب ذی المقدمه، مشترک است و در مقدمه صحت هم وجود دارد.

جهت دوم: آیا همه این اقسام داخل در محل نزاع هستند یا فقط بعضی از اقسام داخل می باشند؟

چون مقدمه وجود متیقن از ورود در محل بحث است، مرحوم آخوند در این قسمت متعرض آن نشده است، ولی نسبت به ورود دو قسم دیگر یعنی مقدمه وجوب و علم در محل نزاع اشکال کرده است. خروج مقدمه وجوب از محل نزاع که واضح است. زیرا وجوب از واجبی مثل حج که مشروط به مقدمه ای مثل استطاعت است، امکان ندارد به مقدمه ترشح کند. دلیل عدم امکان را مرحوم آخوند در این بحث توضیح نداده و به بداهت آن واگذاشته است، اما در ضمن بعضی از مباحث دیگر کفایه مثل تقسیم واجب به واجب معلق و منجز، فرموده است که تا وقتی که مقدمه استطاعت حاصل نشده باشد، ذی المقدمه وجوبی ندارد تا کسی توهم کند وجوب ذی المقدمه به مقدمه هم سرایت کند. بعد از حصول استطاعت و وجوب حج نیز دیگر معنا ندارد وجوب غیری از ذی المقدمه به مقدمه ترشح کند. زیرا طلب الحاصل است. ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله‏ و بعد الحصول يكون وجوبه طلب المحال (طلب الحاصل)[[14]](#footnote-14).

مقدمه علم نیز از محل نزاع خارج است. زیرا ولو مقدمه علمیه لزوم دارد، ولی لزوم در مقدمه علمیه با لزوم و وجوب غیری مقدمه وجود فرق دارند؛ هم در ماهیت و نوع وجوب و هم در ملاک وجوب. لذا از محل نزاع خارج است. وجوب مقدمه علمیه عقلی است نه وجوب شرعی مولوی، در حالی که در مقدمه وجودیه وجوبی که محل نزاع است وجوب شرعی مولوی است. زیرا در مقدمه واجب بحث می شود که همانطور که ذی المقدمه وجوب شرعی مولوی دارد اما نفسی، مقدمات آن هم وجوب شرعی مولوی غیری دارند یا خیر. بنابراین از وجوب شرعی بحث شود نه عقلی، منتها حاکم به این ملازمه و مدرک این ملازمه عقل است. ملاک لزوم در مقدمه وجود با ملاک لزوم درمقدمه علم نیز فرق می کند. ملاک لزوم در مقدمه علمیه این است که بعد از ثبوت تکلیف، برای فرار از عقاب محتمل، مکلف باید احراز امتثال تکلیف کند تا تکلیف ساقط شود. چون اگر مقدمه علمیه را انجام ندهد احراز امتثال نمی کند. لذا امن از عقاب محتمل، متوقف بر انجام مقدمه است. اما در مقدمه وجودیه ملاک وجوب، مقدمیت و توقف نفس مامور به بر آن است. چون واجب لا یتم و لا یوجد الا باتیان مقدمه، میان وجوب آن دو ملازمه است. به طوری که مولی نمی تواند یکی را واجب کند و دیگری را خیر.

وقتی نکته و ملاک وجوب مختلف باشد معلوم است که ارتباطی به محل نزاع یعنی مقدمه واجب پیدا نمی کند. لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع و بداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها و كذلك المقدمة العلمية و إن‏ استقل‏ العقل‏ بوجوبها إلا أنه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولويا من باب الملازمة و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة[[15]](#footnote-15).

#### تقسيم مقدمه به متقدم، مقارن و متاخر

تقسیم چهارم که تقسیمی مهم و بحث در آن مفصل و مشتمل بر نکات دقیقی است، تقسیم مقدمه به مقدمه متقدم و مقارن و مقدمه متاخر است.

از جهت مقایسه زمان مقدمه با زمان ذی المقدمه، مقدمه به سه قسم تقسیم می شود؛ یا مقدمه در وجود، تقدم زمانی بر ذی المقدمه دارد یا مقارنت زمانی با وجود ذی المقدمه و یا متاخر از آن است. در بعضی از کلمات برای مقدمه متقدم به وضوء و غسل نسبت به صلات مثال زده شده است. این تمثيل مبتنی بر این است که ما هو الشرط نفس وضوء خارجی باشد. اما اگر کسی قائل شد که ما هو الشرط طهارت نفسانی است، مقدمه مقارن می شود. یا اگر کسی بگوید ولو شرط، امر نفسانی نیست بلکه خود وضوء است، ولی نه خصوص وجود تکوینی وضوء بلکه وجود آن به وجود اعتباری که قابلیت بقاء را دارد یعنی کون الشخص علی الوضوء که در اعتبار شارع تا ناقض سر نزده باشد بقاء دارد، در این صورت هم می شود مقدمه مقارن. برای شرط متقدم می شود مثال به اقامه زد؛ اگر کسی اقامه را شرط صحت صلات بداند شرط متقدم می شود. یا مثل اتیان به نماز ظهر که شرط متقدم صحت نماز عصر است. مقدمه مقارن هم مثل ستر و استقبال یا خود وضوء بنابراینکه حالت نفسانی باشد. مثال مقدمه متاخر یا شرط متاخر در تکلیفیات هم تقید صوم مستحاضه به غسل شب بعد است. یا در معاملات و وضعیات مثل اجازه مالک در بیع فضولی بنابر قول به کشف در تاثیر اجازه.

چهارشنبه 10/3/402 جلسه 136

در تقسیم چهارم مقدمه به متقدم و مقارن و متاخر نیز دو قسمت جای بحث دارد؛ یکی اینکه آیا تقسیم مقدمه به این سه قسم صحیح است یا خیر و دیگر اینکه آیا همه این اقسام داخل در محل نزاع می باشند یا خیر؟

عمده قسمت اول است که آیا تقسیم مقدمه به سه قسم مقارن، متقدم و متاخر امکان دارد یا خیر. اشکال این است که با توجه به اینکه شرط در تحقق مشروط دخیل است و از اجزای علت تامه آن محسوب می شود، امکان ندارد چیزی را به عنوان مقدمه متاخر یا شرط متاخر تصویر کرد. زیرا لازمه اش این است که معدوم در عین معدوم بودن، بخواهد در تحقق چیزی اثر داشته باشد. اگر ذی المقدمه ای که قبلا موجود شده، متوقف بر مقدمه متاخر باشد، معنایش این است که متاخر قبل از تحققش در وجود ذی المقدمه تاثیر گذاشته باشد. التزام به مقدمه متاخر و شرط متاخر در حقیقت موجب نقض قاعده عقلیه ای است که می گوید معدوم نمی تواند تاثیردر وجود شیئ بگذارد. حاصل اشکال این است که عنوان مقدمه متاخر اصلا عنوان صحیحی نیست و تناقض داخلی دارد و نمی شود جمع بین مقدمه بودن و متاخر بودن کرد. زیرا مقدمه بودن اقتضای تاثیر را دارد و معنای متاخر بودن این است که آن زمانی که ذی المقدمه ایجاد شده مقدمه تاثیری نداشته است. چون اگر مقدمه متاخر بخواهد تاثیر داشته باشد موجب انخرام قاعده عقلیه فوق می شود.

مرحوم آخوند در توضیح اشکال فرموده است که این اشکال اختصاص به شرط متاخر ندارد و در شرط متقدم هم می آید. اگر شرط از نظر زمانی سابق بر مشروط باشد و در زمان تحقق مشروط و ذی المقدمه وجود نداشته باشد، لازم می آید که شیئ معدوم تاثیر در وجود چیزی بگذارد. لذا نه تنها اشکال مقدمه متاخر را می گیرد بلکه مقدمه متقدم را هم شامل می شود؛ مثل عقد وصیت و عقد صرف و سلم. در عقد وصیت، عقد موثر می شود اما بعد تحقق موت. زیرا ملکیتی که موصی برای موصی له قرار می دهد متوقف بر موت موصی است. اگر مقتضی یا شرط که عقد باشد بخواهد تاثیر در ملکیت بگذارد لازمه اش این است که عقد وصیت در زمان موت موصی یعنی همان زمان که موجود نبوده، در تحقق ملکیت موصی له تاثیر گذاشته باشد. در باب صرف و سلم هم وقتی بیع انجام می شود، اثرش متوقف بر قبض است و تا وقتی که قبض محقق نشود اثرش که ملکیت باشد تحقق نمی گیرد. مقتضی، عقد است و مقتضا ملکیت، اما چون این ملکیت موقوف بر تحقق قبض است، وقتی که قبض محقق می شود عقد که دیگر موجود نمی باشد تاثیر در ملکیت می گذارد. نه تنها در مثل عقد وصیت و بیع صرف و سلم بلکه در همه عقود این اشکال پیاده می شود. زیرا در همه عقود، عقد مرکب از ایجاب و قبول و دارای اجزا است. وقتی ملکیت که اثر عقد است، محقق می شود که بعت و اشتریت تمام شود و آن هنگام که اشتریت گفته می شود تا اثر مترتب شود، بعت که جزئی از عقد باشد موجود نیست. تاثیر بعت در تحقق ملکیت تاثیر شیئ معدوم است. لذا مرحوم آخوند فرموده است: بل فی کل عقد بالنسبة الی غالب اجزائه لتصرمها حین تاثیره. زیرا هنگام تاثر عقد که هنگام انشاء قبول است، غالب اجزای عقد معدوم شده اند. مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا. فلیس اشکال انخرام القاعدة العقلیة مختصا بالشرط المتأخر فی الشرعیات کما اشتهر فی الألسنة بل یعم الشرط و المقتضی المتقدمین المتصرمین حین الأثر[[16]](#footnote-16). ولو این اشکال در مورد مقدمه وجودیه متاخر آمده ولی نکته آن در مقدمه وجوبیه متاخر یعنی در شرط متاخر حکم چه تکلیف و چه وضع هم می آید؛ مثل اجازه مالک که شرط متاخر در حکم وضعی است.

در جواب این اشکال، مرحوم آخوند در فوائد که به عنوان ضمیمه تعلیقه رسائل چاپ شده و مشتمل بر چند فایده است، در فایده ششم این بحث را به تفصیل مطرح کرده و در کفایه نیز فرموده است: هذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا. ایشان بعد از اینکه چهار وجه از دیگران در جواب از اشکال انخرام قاعده عقلیه نقل کرده و آنها را مورد مناقشه قرار داده، تحقیقی بیان کرده که خلاصه اش این است که موارد توهم انخرام قاعده عقلیه به خاطر تاثیر گذاری شیئ معدوم، به دو دسته تقسیم می شود. زیرا یا شرط متقدم و شرط متاخر، شرط برای حکم است یا شرط برای مامور به یعنی مقدمه وجود. در مقدمه حکم هم یا مقدمه برای حکم تکلیفی است یا مقدمه برای حکم وضعی. جواب اشکال در دسته نخست یعنی مقدمه تکلیف و وضع، این است که ما هو الشرط، وجود خارجی شیئ نیست بلکه وجود لحاظی آن است و وجود لحاظی نیز مقارن با ذی المقدمه است. در دسته دوم هم که مقدمه وجود مامور به باشد مثل صوم مستحاضه که مشروط به غسل شب آینده است، جواب این است که ما هو الشرط و ما هی المقدمه وجود خارجی نیست بلکه اضافه خاصی است که از مقایسه مامور به با شیئ خاص به دست می آید. وقتی فعل مامور به با شیئ خاصی در نظر گرفته شود اضافه ای پیدا می شود که همان اضافه شرط است. هرچند طرف اضافه ممکن است متاخر از ذی المقدمه باشد اما اضافه همیشه مقارن با آن است. لذا اشکال مرتفع می شود. مرحوم آخوند فرموده است که در مقدمه تکلیف، وجود خارجی شیئ متقدم یا متاخر مقدمه نیست بلکه معنایش این است که لحاظ آن شیئ دخیل در تکلیف آمر است. یعنی شرط حقیقتا لحاظ آن شثئ است نه نفس وجود خارجی آن. حتی در مواردی که چیزی، شرط مقارن است، وجود خارجی دخیل نیست بلکه تصور آن دخیل است. به طوری که اگر تصور آن نبود انگیزه ای برای طلب به وجود نمی آمد و مولی داعی برای طلب نداشت.

مرحوم آخوند برای توضیح بیشتر، در کفایه نکته ای را مطرح کرده که در فواید آن را به عنوان مقدمه اول آورده است و بعد بر اساس آن تحقیق را ارائه کرده است. توضیح ذلک: امر از افعال اختیاری مولی است و این فعل اختیاری نیاز به مبادی دارد. یکی از مبادی امر و طلب، تصور شیئ به اطراف و جوانب آن می باشد تا مولی رغبت به طلب پیدا کند و امر به آن کند. به گونه ای که اگر آن تصور نبود مولی آن را اراده و اختیار نمی کرد. به هریک از این اطراف و جوانب که تصور آن در حصول رغبت مولی به فعل دخالت دارد، عنوان شرط اطلاق می شود. بنابراین ذات شیئ دخیل در امر مولی نیست بلکه تصور آن دخیل است. همین که تصور دخیل است اسمی که مناسب با تصور است بر متصور اطلاق شده است. طرف شیئ که دخیل در حصول رغبت مولی است مثل استطاعت در امر به حج، اگر بر آنها اطلاق شرط یا مقدمه می شود به این خاطر است که تصور و لحاظ آنها دخیل در طلب مولی است. چون ما هو الدخیل تصور استطاعت است کلمه شرط را که حقیقتا باید بر تصور اطلاق شود، بالعرض و المجاز و المسامحه بر این استطاعت اطلاق می کنند. بنابراین وجه اطلاق شرط این نیست که کل واحد من الاطراف بنفسه و به وجود خارجی اش دخیل در امر مولی باشد بلکه وجه اطلاق این است که لحاظ آن اطراف شرط حصول رغبت مولی به فعل می شود. همانطور که در شرط مقارن مثل استطاعت مساله به این نحو است در شرط متاخر و متقدم هم این چنین است. چنانکه در شرط مقارن لحاظ شیئ شرط حقیقی است و دخالت در تکلیف دارد در شرط متقدم و متاخر لحاظ شیئ شرط حقیقی است و لحاظ هم مقارن با مشروط است. وقتی حقیقتا ما هو الشرط مقارن با مشروط بود محذور مرتفع می شود و انخرام قاعده عقلیه صورت نمی گیرد. این در شرط تکلیف بود و کذا الحال فی شرایط الوضع. در مواردی که چیزی شرطیت برای وضع دارد، مثل اجازه مالک در بیع فضولی که شرط ملکیت است ما هو الشرط حقیقتا که دخیل در حکم وضعی است نفس اجازه مالک نیست بلکه لحاظ اجازه است. زیرا در باب وضع هم اعتبار و حکم وضعی فعل اختیاری مولی است و لحاظ شیئ در آن مدخلیت دارد. اطلاق شرط هم بر وجود خارجی از این باب است که لحاظ آن دخیل است. لحاظ هم مقارن با مشروط است. لذا انخزام قاعده عقلیه لازم نمی آید.

بنابراین در دسته اول که شرط و مقدمه حکم است چه حکم تکلیفی و چه حکم وضعی، شرط حقیقی که در حکم مولی وضعا یا تکلیفا مدخلیت دارد لحاظ و تصور شیئ است نه وجود خارجی متقدم یا متاخر و لحاظ و تصور هم مقارن است.

اما در دسته دوم که مقدمه وجود مامور به است، مرحوم آخوند ابتدا حقیقت اشتراط یک شیئ برای مامور به را تبیین کرده است تا معلوم شود که در مقدمه متاخر انخرام پیدا می شود یا خیر. ریشه اشتراط این است که وقتی مامور به با شرط سنجیده می شود عنوانی پیدا کند که به خاطر آن متصف به حُسن شود و متعلق غرض گردد. مثلا در ضرب یتیم اگر برای تادیب باشد شرط وجوب یا حسن این است که به قصد تادیب باشد. اگر ضرب به این شرط باشد حُسن پیدا می کند. زیرا ضرب الیتیم از جهت مقارنت با قصد تادیب، عنوان تادیب پیدا می کند و تادیب الیتیم هم از عناوین حسنه است. بنابراین اگر قصد تادیب شرط قرار داده می شود به این خاطر است که وقتی ضرب با قصد تادیب همراه باشد سبب تعنون ضرب به عنوان تادیب می شود که موجب اتصاف آن به حُسن می گردد. لذا اگر ضرب یتیم بدون قصد تادیب باشد، عنوان تادیب نیز صادق نیست و حَسَن هم نخواهد بود. این ریشه اشتراط است. همان‌طور که اضافه فعل به امر مقارن موجب تعنون فعل به عنوان حسن می شود در اضافه فعل به امر متقدم و متاخر هم همین خصوصیت وجود دارد. این اضافه در زمانی که فعل انجام می گیرد نیز وجود دارد؛ هرچند طرف اضافه در زمان متقدم يا متاخر پیدا شود. صوم با اضافه شدنش به غسل شب آینده، عنوانی پیدا می کند که موجب حسن فعل می شود. این اضافه موجب حسن، در زمان تحقق صوم وجود دارد؛ ولو طرف اضافه آن در زمان متاخر حاصل شود یا در زمان متقدم. در نتیجه اشکال انخرام قاعده عقلیه و تاثیر معدوم بما هو معدوم از بین می رود.

بنابراین همانطور که در دسته اول، شرط حقیقی را لحاظ قرار دادیم و مقارنت آن موجب رفع اشکال شد، در دسته دوم هم شرط اضافه است و این اضافه نیز مقارنت با ذی المقدمه دارد.

مرحوم آخوند در پایان نیز فرموده است که منشأ توهم انخرام این است که عنوان شرط را به نفس وجود خارجی متقدم یا متاخر اطلاق کرده اند. جوابش داده شد که اطلاق شرط بر شیئ متقدم و متاخر، مثل اطلاقش بر مقارن است که در آن مسامحه وجود دارد و الا شیئ به وجود خارجی اش شرط نیست، بلکه به وساطت اضافه شرط است و به همین خاطر اسم شرط را بر آن اطلاق کرده اند. همین نکته در شرط متاخر و متقدم هم وجود دارد.

سه شنبه 16/3/402 جلسه 137

کلام مرحوم آخوند در حلّ اشکال شرط متاخر بیان شد. ایشان بعد از اینکه اشکال را به شرط متقدم توسعه داد، در تحقیق حلّ اشکال فرمود که موارد شرط متقدم و متاخر را باید به دو قسم تقسیم کرد؛ اول شرط و مقدمه حکم بود و دوم شرط مامور به و متعلق تکلیف. در حلّ اشکال نسبت به قسم اول که شرط حکم باشد، فرمود که ما هو الشرط حقیقتا خود ما یسمی بالشرط نیست بلکه لحاظ آن است و این لحاظ نیز همیشه مقارن با حکم مولی است و لذا تقدم و تأخری در کار نیست تا اشکال انخرام قاعده عقلیه پیش بیاید. در قسم دوم که شرایط مامور به باشد فرمود که ما هو الشرط حقیقتا نفس ما یسمی بالشرط مثل غسل شب آینده برای صوم مستحاضه نیست، بلکه اضافه خاصی است که ما یطلق علیه الشرط با فعل مامور به دارد. این اضافه هم همیشه مقارن با وجود مامور به است، ولو طرف اضافه ممکن است مقارن باشد یا متاخر یا متقدم. لذا در این قسم هم انخرام قاعده عقلیه لازم نمی آید.

با توجه به اینکه مرحوم آخوند موارد شرط را به دو دسته تقسیم کرد، بررسی فرمایش ایشان و تنقیح مسأله، در دو موضع انجام می شود؛ موضع اول در شرایط حکم اعم از حکم تکلیفی و وضعی است و موضع دوم در شرایط مامور به.

### موضع اول : مناقشه واشکال شرط متاخر برای حکم تکليفی و وضعی وجواب از آن

موضع اول: مرحوم نایینی به فرمایش مرحوم آخوند در شرایط حکم اشکال کرده است. هم در توسعه اشکال به شرط متقدم و هم در حلّ اشکال توسط مرحوم آخوند با شرط قرار دادن وجود لحاظی .

نسبت به توسعه اشکال به شرط متقدم، مرحوم نایینی فرموده است که شرایط متقدمه از قبیل معدّات برای تحقق معلول هستند نه اجزای علت آن. همانطور که در تکوینیات بعضی از امور قبل از تحقق معلول محقق می شوند که حالت اعدادی برای تحقق معلول دارند نه اینکه جزء العله آن باشند، در تشریعیات هم به همین نحو است. لذا اشکال انخرام قاعده عقلیه شامل شرط متقدم نمی شود.

مرحوم نایینی در حلّ اشکال توسط مرحوم آخوند هم مناقشه کرده است که این حلّ ناشی از خلط بین قضایای خارجیه و حقیقیه از یک طرف و فرق نگذاشتن بین دواعی جعل و قیود مفروض الوجود در موضوع حکم از طرف دیگر است. حاصل فرمایش مرحوم نایینی که مورد موافقت مرحوم آقای خویی نیز قرار گرفته این است که هرچند شرط قرار گرفتن وجود لحاظی در قضایای خارجیه درست است اما در قضایای حقیقیه صحیح نیست. در قضایای حقیقیه، وجود خارجی شرط قرار می گیرد.

توضیح ذلک: جعل حکم گاهی به مفاد قضیه خارجیه است و گاهی حقیقیه. جعل حکم به نحو قضیه خارجیه مثل این است که مولی بعد از اینکه خودش احراز کرده فرزندش از سفر می آید، به عبدش امر می کند که به استقبال برود. در جعل احکام به نحو قضیه خارجیه، مقام انشاء با مقام فعلیت حکم متحد است. زیرا در قضایای خارجیه وظیفه احراز شرایط ثبوت حکم با خود مولی است. به همین جهت عبدش را به انجام عمل امر می کند، به نحو مطلق و بدون تعلیق و اشتراط. در قضایای خارجیه در همان زمان که مولی حکم را جعل می کند حکم فعلی است، حتی اگر خصوصیتی که مولی احراز کرده مطابق با واقع در نیاید. لذا در این قسم از قضایا ثبوت حکم متوقف بر همان علم به تحقق شرایط و لحاظ آن است و علم و لحاظ شرایط نیز مربوط به مولی است. یعنی علم مولی به تحقق شرایط داعی بر جعل حکم از ناحیه مولی می شود؛ چه علم مطابق با واقع باشد و چه نباشد. مرحوم نایینی فرموده است که فرمایش مرحوم آخوند در قضایای خارجیه تمام است و شرط حقیقی ثبوت حکم، لحاظ ما یسمی بالشرط است نه وجود خارجی آن. اما در قسم دوم که جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه باشد، مرحله فعلیت حکم با مرحله انشاء متغایر است. در این قسم، مولی حکم را روی موضوع مفروض الوجود جعل می کند با قیود و شروط خاصی که آنها را نیز به خاطر مصلحتی که در متعلق حکم تشخیص می دهد، فرض وجود می کند. در این قسم دوم از قضایا، حکمی که برای موضوع جعل می شود، بر خلاف قسم اول، به نحو مطلق نیست، بلکه معلق بر وجود قید و حصول شرط است. امر مولی در مورد آمدن فرزند از سفر اگر به نحو قضیه حقیقیه باشد، به این نحو است که مولی در مقام جعلِ حکم می بیند که رفتن برای استقبال مصلحت دارد، ولی حکمش را معلق جعل می کند که اگر فرزندم از سفر بیاید بر تو لازم است که به استقبال او بروی. با توجه به اینکه حکم به نحو مطلق نیست بلکه روی موضوع مفروض الوجود رفته است، مقام فعلیت با مقام انشاء مختلف می شود و دایر مدار تحقق شرط و قید مفروض الوجود در خارج خواهد شد.

چون ثبوت حکم در مقام فعلیت منوط به تحقق قید مفروض الوجود است، معلوم می شود که حکم در قضایای حقیقیه متوقف بر دو امر است؛ امر اول دواعی خاصی است که مولی به خاطر آنها جعل حکم می کند. چراکه همچون قضایای خارجیه، باید مصلحت و مفسده ای در متعلق وجود داشته باشد تا سبب و داعی جعل حکم به نحو قضیه حقیقیه گردد. امر دوم شرط و قیودی است که در مقام جعل، فرض وجود آنها شده است. این قیود اگر تحقق در خارج پیدا کنند حکم به مرحله فعلیت می رسد. حال باید دید که از میان این دو امر، کدام یک وجود لحاظی اش موثر است و کدام یک وجود خارجی اش. در دواعی جعل معلوم است که ما هو الموثر وجود علمی دواعی جعل است. اینکه ملاکات احکام که علل تشریع احکام هستند تاثیر در جعل احکام دارند به لحاظ وجود خارجی آنها نیست بلکه وجود علمی و لحاظی آنها دخیل است. بنابراین فرمایش مرحوم آخوند در این قسمت تمام است. اما قیود ماخوذ در موضوع، وجود خارجی آنها دخیل است نه وجود لحاظی و علمی. لذا شرط متاخر در این قسم دوم از قضایای حقیقیه معقول نیست. چراکه معنا ندارد شرط در وجود خارجی متاخر از حکم باشد. لذا شرایط وضع یا تکلیف، همیشه باید شرط مقارن می باشند نه شرط متاخر. زیرا خلف و مناقضه لازم می آید. چون از یک طرف فرض می شود که فعلیت حکم متوقف بر وجود شرط است و از طرف دیگر معنای متاخر بودن شرط این است که حکم پیش از تحقق شرط فعلی شده است و در نتیجه متوقف بر آن نیست. بنابراین چون فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است، اگر شرط متاخر در فعلیت حکم دخیل باشد چه از باب علیت و معلولیت و تاثیر و تاثر تکوینی و چه از باب موضوع و حکم، معنایش فرض وجود حکم قبل از تحقق شرط است که مستلزم خلف و مناقضه خواهد بود[[17]](#footnote-17).

در نتیجه بر اساس نظر مرحوم نایینی، فرمایش مرحوم آخوند که شرط را وجود لحاظی دانست، در قضایای خارجیه صحیح است و در قضایای حقیقه نیز در قسمت دواعی فرمایش ایشان صحیح است اما در قضایای حقیقیه در مورد قیود موضوع حکم که مفروض الوجود در مقام جعل فرض می شوند صحیح نیست. زیرا فعلیت حکم بر وجود خارجی این قیود و شروط متوقف است نه وجود لحاظی و لذا فقط به نحو شرط مقارن قابل التزام می باشد.

قسمت اول از مناقشه مرحوم نایینی که انکار توسعه اشکال بود، تمام نیست. زیرا مرحوم آخوند فرمود که اشکال در شرط متقدم هم می آید در جایی که شرط متقدم از قبیل معدّات نباشد. مواردی که به عنوان نقض در کلام خود مرحوم آخوند ذکر شده مثل عقد وصیت و عقد صرف و سلم، چیزی که در زمان متقدم تاثیر گذار است عقد است که نمی شود آن را به عنوان معدّ گرفت. بنابراین همه موارد شرط متقدم را نمی توانیم از قبیل معدّات بدانیم و اشکال مرحوم آخوند آنها را در بر می گیرد.

نسبت به اشکال حلّی مرحوم آخوند هم مناقشه شد و مرحوم نایینی قائل به امتناع شرط متاخر شد. مرحوم آخوند فرمود که ما هو الشرط حقیقتا وجود خارجی نیست بلکه لحاظ ما یسمی بالشرط است. مرحوم نایینی اشکال کرد که بین قضایای حقیقیه و خارجیه و بین دواعی جعل و قیود ماخوذ در موضوع باید تفکیک شود. این قسمت از کلام مرحوم نایینی، در کلام اعلام دیگر مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی مورد قبول قرار گرفته است. عمده مطلبی است که مرحوم نایینی در ادامه فرمود که چون در جعل حکم به نحو قضایای حقیقیه، ثبوت حکم متوقف بر وجود خارجی قیود موضوع است، نمی توان ملتزم به شرط متاخر شد. زیرا مستلزم محذور خلف و مناقضه است. در کلام اعلام بعد مثل مرحوم آقای خویی به این قسمت از فرمایش مرحوم نایینی که انکار شرط متاخر باشد اشکال شده است. فرموده اند که التزام به شرط متاخر مستلزم محذور خلف و مناقضه نیست. زیرا هرچند که شرط الحکم چه در تکلیفیات و چه در وضعیات، باید در مقام جعل و انشاء مفروض الوجود باشد، اما در چه ظرفی باید فرض وجود آن شود؟! در مثال اجازه مالک در عقد فضولی، باید در جعل حکم وضعی برای عقد فضولی اجازه مالک فرض شود، اما اینکه اجازه مالک در چه ظرفی فرض شود، تابع اعتبار معتبر است و بستگی دارد که چه ظرفی حکم مصلحت پیدا کند. اگر معتبر فرض وجود اجازه در زمان خود عقد کند، فعلیت حکم متوقف بر وجود اجازه در همان زمان عقد فضولی است. ولی مولی و معتبر در زمان جعل حکم که ثبوتش را منوط به وجود شرط می داند و وجود شرط را مفروض می گیرد، می تواند آن را در ظرف متقدم بر خود عقد فرض کند و همينطور می تواند در ظرف متاخر از آن فرض کند. اینطور نیست که به صورت تکوینی میل و اقتضای خاصی در شرط وجود داشته باشد که حتما آن را در ظرف ذی المقدمه فرض کنند، بلکه ظرف شرط، تابع اعتبار معتبر است. معتبر در هر ظرفی که فرض وجود قید و شرط کند، فعلیت حکم تابع وجود شرط در همان ظرف است. به عبارت دیگر چیزی که به عنوان شرط برای حکم وضعی یا تکلیفی قرار داده می شود، اشتراط به آن شرط همانطور که خود مرحوم نایینی هم اعتراف دارد، به معنای تاثیر تکوینی آن نیست، بلکه به این خاطر است که به حسب جعل شارع به عنوان قید در موضوع حکم اخذ شده است. وقتی حقیقت شرط اخذ الشیئ به عنوان قید برای موضوع حکم بود دیگر هیچ محذوری برای شرط متاخر وجود ندارد. چون قرار است که حقیقت شرط این باشد که وجود شرط در موضوع اخذ شده باشد اما اینکه به چه نحوی اخذ شده باشد، بستگی به فرضی دارد که مولی در مقام اعتبار به حسب مصالح و مفاسد برای آن کرده است. از اینجا معلوم می شود که شرط متاخر مستلزم خلف نیست. در مثال اجازه مالک اگر اجازه به نحو شرط متاخر باشد خاصیتش این است که اجازه موثر به نحو کشف باشد. یعنی اگر عقد فضولی هفته قبل منعقد شده باشد از زمان تحقق خودش موثر در ملکیت است معلقا بر اجازه هفته بعد. لذا اگر عقد فضولی یک هفته قبل موثر باشد دیگر محذور خلف پیش نمی آید. زیرا اساسا مولی به همین شکل جعل کرده و فعلیش هم بر طبق جعل مولی بوده است. بلکه اگر عکس قضیه صورت بگیرد یعنی با فرض اینکه معتبر اجازه مالک را به نحو شرط متاخر فرض کرده است اگر عقد فضولی از زمان اجازه مالک بخواهد موثر باشد نه از زمان انعقاد عقد، نقض پیش می آید. زیرا مقام فعلیت با مقام جعل تطابق ندارد. چراکه اگر در مقام انشاء وجود متاخر اخذ شده باشد فعلیت هم باید تابع آن باشد نه مغایر با آن.

چهارشنبه 17/3/ 402 جلسه 138

مرحوم نایینی نسبت به استحاله شرط متاخر فرمود چون در قضایای حقیقیه، فعلیت حکم متوقف بر تحقق موضوع با تمام قیود و شروط می باشد، اشتراط به شرط متاخر برای حکم تکلیفی یا وضعی به خاطر لزوم خلف و مناقضه، محال خواهد بود.

مثل مرحوم آقای خویی از این اشکال جواب دادند که هرچند در قضایای حقیقیه، حکم بر فرض وجود قید جعل می شود و فعلیت حکم منوط به تحقق آن قید در خارج است نه وعاء نفس مولی که وجود لحاظی باشد، اما اینکه وجود قید در چه زمانی منوط به و دخيل در فعلیت حکم می باشد، تابع اعتبار مولی است. اگر مولی وجود قید را در زمان خاصی مفروض گرفته و حکم را منوط به آن قرار داده باشد، فعلیت حکم نیز تابع کیفیت جعل آن خواهد بود و اگر خلاف آن شود خلف لازم می آید. به عبارت دیگر، چنین نیست که وجود قید به نحو خاصی مثل تقارن با وجود موضوع یا تقدم بر وجود موضوع یا تاخر از آن دخیل باشد و در مقام جعل، قضیه حقیقیه بودن به کیفیت خاصی از این حالات ثلاثه اختصاص داشته باشد تا فعلیت حکم فقط در آن حالت خاص حاصل شود. هریک از این حالات ثلاثه وجود قید قابل اخذ در مقام جعل هستند. اما اینکه کدام حالت اخذ شود، به اعتبار مولی بستگی دارد. مولی بر اساس مصالح و مفاسدی که تشخیص می دهد وجود قید به نحو خاصی را در مقام جعل فرض می کند و فعليت حکم را به آن منوط مي کند .

بعض الاعلام در کتاب منتقی الاصول در دفاع از مرحوم نایینی به این جواب از مرحوم آقای خویی اشکال کرده و شرط متاخر را ناممکن دانسته اند. فرموده اند فرض وجود قید در قضایای حقیقیه معنایش چیزی جز این نیست که حکم مربوط به آن قید است و نحوه ارتباطش نیز به نحو ترتب می باشد، یعنی وجود حکم مترتب بر ما فرض وجوده در مقام جعل است. وقتی معنای فرض وجود، ربط داشتن حکم به قید و ترتب حکم بر قید باشد، معقول نیست که وجود حکم، مشروط به امر متاخر شود، بلکه حتما باید شرط مفروض الوجود مقارن زمانی با حکم باشد یا از جهت زمانی جلوتر محقق شود. چراکه اگر چیزی بخواهد مترتب بر چیز دیگری باشد، خود اين امر بنفسه مستلزم تقدم یا لا اقل تقارن زمانی می شود و معنا ندارد که مترتبٌ علیه تاخر زمانی داشته باشد و مترتب در زمان جلوتر باشد. بنابراین چون فرض وجود قید به معنای ترتب علی القید است و ترتب هم مستلزم تقدم مترتبٌ علیه یا تقارن است و با تاخر قید سازگاری ندارد، وجهی که مرحوم نایینی برای استحاله شرط متاخر بیان کرده اند که لزوم الخلف باشد تثبیت می شود .

اما این جواب صحیح نیست. زیرا اگر در جعل احکام به نحو قضیه حقیقیه، فرض وجود قید به معنای ترتب تکوینی وجود حکم بر وجود قید و شرط باشد جا داشت که گفته شود ترتب بر امر متاخر معنا ندارد. زیرا ترتب مستلزم مقارنت یا تقدم مترتبٌ علیه بر مترتب است. اما فرض وجود در قضایای حقیقیه، به معنای ترتب تکوینی نیست، بلکه به این معناست که اعتبار وجود حکم از ناحیه مولی، در حالت خاص و ظرف خاصی است و در غیر آن حالت ثابت نیست. به عبارت دیگر حکم که امر اعتباری است و وجودش در عالم اعتبار به اعتبار و جعل مولی بستگی دارد، مطلق نیست بلکه در حالت و ظرف خاصی است یعنی در ظرف و تقدیری است که قید و شرط وجود داشته باشد و الا در عالم اعتبار تحقق و فعلیت پیدا نمی کند. اما اینکه وجود مقارن قید با موضوع ظرف خاص اعتبار حکم است یا وجود متقدم بر موضوع یا وجود متاخر، همه این حالات با فرض وجود و جعل حکم در قضایای حقیقیه سازگاری دارد و فرض هر کدام از این حالات، تابع اعتبار مولی بر اساس مصالح و مفاسد است. لذا اینکه در فرمایش صاحب منتقی آمد نفس ترتب مستلزم مقارنت مترتبٌ علیه بر مترتب یا لا اقل تقدم آن است، در ترتب تکوینی صحیح است اما فرض الوجود به معنای ترتب تکوینی نیست بلکه به معنای تعیین ظرف خاص و تقدیر خاص در ثبوت حکم است و اگر اسم آن ترتب گذاشته می شود ترتب جعلی و اعتباری است و اختصاص به حالت خاصی از سه حالت گفته شده ندارد. در نتیجه فرمایش مرحوم آقای خویی در جواب مرحوم نایینی تمام است و اشکال منتقی وارد نیست.

تا اینجا دو تقریب در انکار شرط متاخر بیان شد که مورد اشکال قرار گرفت. تقریب اول در کلمات متقدمین آمده بود که شرط از اجزای علت است و اگر بخواهد متاخر باشد لازمه اش تاثیر معدوم در موجود و انخرام قاعده عقلیه است. مرحوم آخوند با قبول اینکه قواعد عقلیه در تشریعیات هم مانند تکوینیات جاری می شود جواب داد که ما هو الشرط حقیقتا وجود خارجی ما یسمی بالشرط نیست بلکه وجود علمی و لحاظی آن است که همیشه مقارن ذی المقدمه می باشد. ولی به این جواب مناقشه مرحوم نایینی وارد بود که این مطلب در قضایای خارجیه است و در قضایای حقیقیه هم نسبت به دواعی جعل صحیح است اما در قضایای حقیقیه به لحاظ قیود مفروض الوجود در مقام جعل پیاده نمی شود.

جواب صحیح از تقریب اول که در کلمات اعلام آمده بود این است که شرط بودن چیزی در حکم، معنایش تاثیر تکوینی نیست تا قواعد تکوینیات پیاده شود و شرط که جزء العله است نتواند قبل از تحققش، تاثیر در مشروط بگذارد.

تقریب دوم برای استحاله شرط متاخر، تقریبی بود که مرحوم نایینی بیان کرد و حاصلش این بود که هرچند شرط بودن چیزی برای حکم تکلیفی و وضعی، به معنای تاثیر تکوینی در وجود حکم نیست، بلکه به این معناست که مفروض الوجود برای ثبوت حکم قرار گرفته است. اما چون اشتراط حکم به چیزی در مقام جعل حکم به مفاد قضیه حقیقیه، اقتضا دارد که در مقام جعل مفروض الوجود باشند و حکم علی تقدیر وجود آنها جعل شود، تاخر شرط معنا نخواهد داشت. زیرا از یک طرف، معنای فرض وجود این است که حکم منوط به آن است و قبل از آن وجود ندارد و از طرفی تاخر یعنی حکم پیش از آن به وجود آمده است. جواب این تقریب نیز در کلمات مرحوم آقای خویی بیان شد.

تقریب سومی هم برای استحاله شرط متاخر در کلمات مطرح شده است که مرحوم آقای صدر آن را قوی‌تر از سایر تقریب‌ها می داند. حاصل تقریب سوم این است که هرچند براساس مطالبی که مرحوم نایینی فرمود و اعلام بعد نیز پذیرفتند، معنای اشتراط حکم به شرط این است که در مقام جعل حکم مفروض الوجود قرار داده شود، اما بر اساس مسلک عدلیه که احکام را ناشی از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام می دانند، اینکه چیزی بخواهد در مقام جعل حکم مفروض الوجود اخذ شود، بدون سبب نیست بلکه باید به خاطر دخالت آن در اتصاف فعل به ملاک باشد. والا اگر تاثیر در ملاک نداشته باشد وجهی ندارد مولی در مقام جعل حکم، ثبوت حکم را منوط به ثبوت آن قید کند. با توجه به اینکه نمی شود اخذ القید لغو باشد بلکه به خاطر دخالت در ملاک است، امر متاخر نمی تواند به عنوان شرط برای حکم تکلیفی یا وضعی قرار بگیرد. زیرا شرط بودن به خاطر تاثیر تکوینی در ملاک است و امر متاخر تکوینی که وجود آن تاخر زمانی از موضوع دارد و هنوز در خارج محقق نشده است معنا ندارد که موجب اتصاف متقدم به ملاک تکوینی شود. تقریب ثالث به این نقطه بر می گردد که ولو به لحاظ نفس الحکم آنچه مولی جعل می کند و اعتبار می کند امر تکوینی نیست بلکه اعتباری است که تابع فرض شارع و اعتبار معتبر می باشد ولذا قواعد عقلیه در آن جاری نمی شود، ولی چون حکم، ناشی از ملاک است، به لحاظ عالم ملاکات محذور پیدا می شود. چنانکه در بحث اجتماع امر و نهی و غیره نیز گفته شده که ولو خود حکم، امر اعتباری است و امتناع تضاد و تماثل در امور تکوینیه است نه در امور اعتباریه اما چون حکم، ناشی از ملاک است، اگر در ملاک محذور تضاد پیش بیاد اجتماع دو حکم قابل التزام نخواهد بود.

ممکن است از این تقریب به وجوه زیر جواب داده شود:

جواب اول: با توجه به اینکه علت فرض وجود شرط و قید دخالت در اتصاف به ملاک است اشتراط حکم به شرط متاخر نهایتا اقتضا می کند که ملاک داشتن فعل، در زمان متاخر و حال وجود شرط متاخر باشد. چون نمی شود متاخر تاثیر تکوینی در متقدم داشته باشد. بنابراین نهایتا بر اساس این اشکال باید گفت که فعل در زمان متاخر ملاک دارد و این مقدار مستلزم محذور نخواهد بود. چون در موارد شرط متاخر مستلزم می شویم که تکلیف از همان زمان وجود موضوع است ولی ملاک دار بودن فعل و اتصاف آن به ملاک، در زمان تحقق شرط متاخر است. این خلاف مسلک عدلیه نیست. در مسلک عدلیه لازم است که حکم هم در اصل جعل و هم کیفیت و سعه و ضیق ناشی از ملاک باشد اما آیا در همان زمان فعلیت حکم هم باید ملاک فعلی داشته باشد، از مسلک عدلیه لازم نمی آید. لذا حتی اگر قبول کنیم که در موارد شرط الحکم اتصاف به ملاک در همان زمان وجود شرط است، نه قبل از آن، با این وجود التزام به شرط متاخر مشکلی ندارد و خلاف مسلک عدلیه نمی شود. در همین مثال بیع فضولی که مالک یک هفته بعد از عقد فضولی اجازه می دهد اینکه شارع این معامله را متوقفا بر اجازه مالک صحیح قرار دهد، ملتزم می شویم که ملاک دار بودن در هفته بعد است اما از زمان اجرای عقد فضولی که یک هفته قبل بوده، صحت برای آن محقق می شود. چون این عقد یک هفته بعد واجد ملاک می شود و الزامی وجود ندارد که اتصاف به ملاک در همان زمان فعلیت حکم باشد .

در جواب اول دخالت شرط در اتصاف به ملاک مورد قبول قرار گرفته است.

جواب دوم: قاعده عامی وجود ندارد که شرط همه جا دخیل در اتصاف به ملاک باشد و عمل به واسطه شرط دارای ملاک شود. همانطور که در مباحث قبل نیز بیان شده بود قدرت شرط تکلیف است، ولی بر اساس همان مثال های مرحوم آقای تبریزی در بعضی از موارد، قدرت شرط اتصاف به ملاک است و در بعضی از موارد دخیل در استیفای ملاک. مثلا لزوم خرید کفش بر شخص منوط به قدرت است. قدرت در اینجا مختلف است. قدرت شخص از جهت داشتن پا، دخیل در اتصاف به ملاک است و الا کفش خریدن برای کسی که پا ندارد ملاکی ندارد. اما کسی که پا دارد ولی قدرت مالی برای خرید کفش ندارد، قدرت خرید برای او دخیل در استیفای ملاک است نه اتصاف به ملاک. در غیر قدرت از شروط دیگرِ حکم نیز همین تقسیم وجود دارد. شرط متاخر اگر از باب دخالت در اتصاف به ملاک باشد محذور لازم می آید اما اگر شرط متاخر صرفا دخیل در استیفاء باشد محذور لازم نمی آید.

شنبه 20/3/402 جلسه 139

تقریب سوم استحاله شرط متاخر در جلسه گذشته بیان شد.

جواب اول این بود که حتی اگر ملتزم شویم که اشتراط حکم به چیزی به معنای تاثیر آن در ملاک است و تاثیر در ملاک به معنای اتصاف فعل به ملاک است، اما در عین حال اشتراط حکم وضعا یا تکلیفا به شرط متاخر مشکلی ایجاد نمی کند. زیرا اشتراط به شرط متاخر نهایتا اقتضا می کند که ملاک داشتن فعل در زمان متاخر باشد نه در زمان متقدم. یعنی در حال وجود امر متاخر، اتصاف به ملاک پیدا شود. اما این مانع از فعلیت حکم در زمان متقدم نمی شود. زیرا آنچه مسلک عدلیه اقتضا می کند وجود ملاک در متعلق یا موضوع حکم است تا تعلق حکم به آن لغو نباشد، اما اینکه فعلیت حکم هم‌زمان با اتصاف متعلق به ملاک باشد، دلیل ندارد و از مقتضیات مسلک عدلیه نیست. لذا در شرط متاخر می شود ملتزم شد که فعل در زمان متاخر ملاک پیدا می کند و در زمان متقدم تکلیف فعلی می شود و مکلف باید امتثال کند. زیرا مکلف می داند که با تحقق امر متاخر، فعل دارای ملاک می شود.

نکته جواب اول این است که مسلک عدلیه صرفا اقتضا می کند که فعلِ متعلق تکلیف، واجد ملاک باشد و وجدان ملاک نیز هم می تواند در زمان تکلیف باشد و هم متاخر از تکلیف.

جواب دوم: در کلام آقای صدر آمده است که حتی اگر قبول کنیم که شرط متاخر باید دخیل در اتصاف به ملاک باشد و بگوییم که مسلک عدلیه اقتضا می کند اتصاف به ملاک هم‌زمان با فعلیت تکلیف باشد، ولی این در جایی است که وجه دیگری برای عدم المقارنه بین اتصاف به ملاک و فعلیت تکلیف وجود نداشته باشد. اما اگر به خاطر نکته ای امر متاخر دخیل در ملاک باشد ولی تکلیف در مرحله قبل فعلی شود، ولو در این موارد مقارنت در کار نیست، اما شرط متاخر ممکن است.

توضیح ذلک: گاهی چون فعل در زمان متاخر قابل ایجاد نیست، با وجود اینکه اتصاف به ملاک در زمان متاخر است اما تکلیف در زمان متقدم موجود می شود. در موارد دخالت امر متاخر در ملاک، اگر فعل متقدم در زمان متاخر هم قابل ایجاد باشد، مقتضای مقارنتِ فعلیت تکلیف و اتصاف به ملاک، این است که تکلیف در زمان متاخر فعلی شود، یعنی هر وقت ملاک موجود شد تکلیف نیز فعلی گردد. اما اگر اصل فعل در زمان متاخر قابل ایجاد نباشد، در این موارد لا محاله باید تکلیف در زمان متقدم موجود بشود و اشتراط به نحو شرط متاخر باشد؛ به این نحو که مولی امر به فعل کند مشروط به تحقق امر متاخر. مثلا مولی می بیند که عبد در زمستان احتیاج به ذغال دارد و خرید ذغال نیز در صورتی ملاک دارد که شخص تا زمستان زنده باشد. بقاء حیات شرط اتصاف خرید ذغال به ملاک است. در اینجا که بقاء حیات در زمستان شرط اتصاف به ملاک است، با توجه به اینکه در خود زمستان عبد نمی تواند ذغال بخرد، مولی در تابستان عبد را به شراء ذغال امر می کند مشروط به بقاء حیات او تا زمستان. در این فرض، اقتضاءات مسلک عدلیه نیز رعایت شده است. چون فاصله افتادن میان اتصاف به ملاک و فعلیت تکلیف، مبرری پیدا کرد که برای ما قابل فهم است. در بحوث مثال به شراء ذغال زده است ولی در مباحث مثال زده اند که صوم در روز مشروط باشد به صلات در لیل. تغییر مثال به این خاطر است که محل کلام را باید جایی فرض کنیم که فعل مثل صوم، مصلحت نفسیه داشته باشد ولی در عین حال اتصاف به ملاک مشروط به امر آخری باشد. اگر فرض شود که فعل مورد بحث، حامل ملاک نفسی است اما اتصاف به ملاک دارای قید است، تامین ملاکات در مرحله جعل حکم به این شکل می شود که حکم را مشروط به شرط متاخر قرار بدهد.

همانطور که روشن است در جواب اول و دوم مفروغ عنه گرفته شده است که اشتراط به معنای دخالت در اتصاف به ملاک می باشد.

جواب سوم که این جواب نیز در کلام آقای صدر آمده، این است که امکان دارد اتصاف اصل فعل به ملاک در همان زمان متقدم حاصل شده باشد، یعنی شرط متاخر دخیل در اتصاف به ملاک نباشد، اما با این وجود شارع تکلیفش را مشروط به امر متاخر کند. چراکه امر متاخر فی الجمله به لحاظ عالم ملاکات اثر دارد ولی نه اثر در اتصاف فعل به ملاک. فعل در مرحله قبل و بدون امر متاخر، متصف به ملاک می باشد، ولی اگر انجام شود و امر متاخر در مرحله بعد موجود نشود، عوارض و مفاسدی پیدا می شود که آن عوارض و مفاسد ، اشد از احتیاجی است که به فعل قبلی وجود داشت و مولا برای جلوگیری از این عوارض سوء، تکلیف و حکم را مشروط به امر متاخر می کند، ولی نه اینکه امر متاخر دخیل در ملاک باشد، بلکه جلوی عوارض سوء را می گیرد. مثل اینکه شخصی مریض است و نیاز به داروی معین دارد. دارو در معالجه او فایده دارد اما به شرطی که شرط متاخر رعایت شود. زیرا اگر شرط متاخر رعایت نشود، مثلا شخص سرما بخورد، مرض اشدی برای او حاصل می شود که به مراتب از بیماری قبل بدتر است. خوردن دارو مشروط به عدم سرماخوردگی نیست، بلکه دارو نافع برای مرض است و آن را معالجه می کند، اما امر متاخر یعنی سرماخوردگی اگر اتفاق بیافتد عارضه سوئی به وجود می آید که از مرض قبلی بدتر است. طبیب که دارو را به بیمار می دهد می گوید این دارو را بخور به شرطی که سرماخورده نشوی. تاثیر امر متاخر به لحاظ اتصاف به ملاک نیست و اتصاف به ملاک قبلا حاصل شده، تاثیر آن صرفا جلوگیری از عوارض سوء است. چنین مواردی که شرط، امر متاخر است و فی الجمله تاثیر به لحاظ عالم ملاکات دارد، قابل التزام است.

جواب چهارم: در جلسه گذشته هم بیان شد که اینکه در تقریب سوم استحاله شرط متاخر، مسلم گرفته شده است که در همه موارد، شرط الحکم دخیل در اتصاف به ملاک است، صحیح نمی باشد و اشتراط، ملازمه با دخالت در اتصاف به ملاک ندارد. همانطور که در قدرت که شرط تکلیف است، در بعضی از موارد، دخیل در اتصاف به ملاک است و در بعضی از موارد، دخیل در استیفاء ملاک، نه اینکه در همه موارد دخیل در اتصاف به ملاک باشد که مثال های آن ذکر شد، در غیر قدرت هم امر متاخر ممکن است فقط دخیل در استیفای ملاک باشد نه اتصاف به ملاک.

ممکن است در این جواب مناقشه شود که ولو در خود تقریبِ اشکال سوم، تمرکز بر دخالت شرط در اتصاف به ملاک است و مرحوم آقای صدر هم فرمود که شرط الحکم همه‌جا دخیل در اتصاف به ملاک است، به خلاف قیود ماده و متعلق که دخیل در استیفاء ملاک می باشند، ولی روح اشکال سوم توسعه دارد. روح اشکال این است که در تکوینیات، امر متاخر نمی تواند تاثیر در متقدم داشته باشد و اشتراط تکلیف به چیزی \_هر چند به خاطر دخالت در استيفای ملاک باشد\_ مستلزم تاثیر تکوینی در ملاک است. لذا اگر شرط بخواهد دخالت در ملاک داشته باشد ولو در حدّ استیفای ملاک، اشکال عود می کند و مبتلا به اشکال استحاله تاثیر متاخر در متقدم می شود.

جواب پنجم: حتی اگر قبول کنیم که شرط الحکم تکلیفا او وضعا دخیل در اتصاف به ملاک است نه استیفای ملاک، اما در عین حال التزام به شرط متاخر به لحاظ عالم ملاکات نیز مشکلی ندارد. چون ولو شرط دخیل در ملاک است، ولی کیفیت دخالت شرط در اتصاف به ملاک با کیفیت دخالت جزء در اتصاف به ملاک مختلف است. در جزء، نفس ما یطلق علیه الجزء دخیل در ملاک است؛ مثلا در صلات مشتمل بر تکبیره تا تسلیم، خود این اجزاء دخیل در اتصاف ملاک هستند. اما در اموری که شرط قرار می گیرند، خود ما یطلق علیه الشرط دخیل در ملاک نمی باشد، بلکه دخیل در ملاک تقید مامور به به ما یطلق علیه الشرط است؛ در طهارت و استقبال که به عنوان شروط صلات شناخته می شوند نفس قید دخیل نیست بلکه تقید به آنها دخیل می باشد. تقید نیز همه‌جا مقارن با مامور به و موضوع حکم وضعی است، هرچند طرف تقید که نفس القید باشد در زمان متاخر حاصل شود. به عبارت دیگر همانطور که مرحوم آخوند در موضع ثانی که شرط مامور به باشد فرموده است که ما هو الدخیل و الشرط حقیقتا، اضافه حاصل از ملاحظه مامور به با ما یطلق علیه الشرط است و این اضافه همه جا مقارن با مامور به است، در شرایط الحکم هم از همین راه مشکل حل می شود. چراکه تقید هم امر اضافی است که از اضافه ذات به قید حاصل می شود و در موارد اضافه، هرچند طرف اضافه امر متاخر باشد اما اگر یک طرف اضافه در زمان متقدم موجود باشد نفس اضافه در زمان متقدم موجود است. بنابراین چون در شرط، ما هو الدخیل در اتصاف، تقید است نه نفس قید و شرط، مشکل اتصاف به شرط متاخر در عالم ملاکات حل می شود.

### موضع ثاني : مناقشه و اشکال شرط متاخر برای ماموربه وجواب از آن

تا اینجا بحث در موضع اول از بحث شرط متاخر، یعنی شرایط حکم اعم از شرط تکلیف و شرط وضع بود. موضع ثانی شرایط مامور به است. مثل صوم مستحاضه که مشروط به غسل شب آینده است. آیا التزام به شرط متاخر در قیود مامور به ممکن است یا خیر؟

اشکال انخرام قاعده عقلیه از باب تاثیر امر متاخر در امر متقدم، در این مورد نیز پیش می آید. مرحوم آخوند از این اشکال جواب داد که ما هو الشرط و ما هو الدخیل در صحت عمل حقیقتا اضافه خاصه ای است که از ملاحظه فعل با قیدی از قیود پیدا می شود. اگر کلمه شرط را بر شیئ خاصی اطلاق می کنند از باب مسامحه است و الا شرط حقیقی همان اضافه خاصی است که صوم در ملاحظه با غسل پیدا می کند. اضافه هم همه‌جا مقارن با فعل مامور به است. لذا انخرام قاعده عقلیه لازم نمی آید. زیرا آنچه موثر است امر مقارن با مامور به است نه امر متاخر. ولو طرف اضافه امر متاخر باشد اما خود آن مقارن است.

اولا: باید بحث شود که آیا دایره اشکال در شرط متاخر، شرط مامور را می گیرد یا خیر؟ اگر در مرحله اول معلوم شد که نزاع اختصاص به شرایط الحکم ندارد و شرایط مامور به را هم می گیرد باید دید راه حل برای عدم انخرام قاعده عقلیه چیست.

در مرحله اول مرحوم نایینی فرموده است که اشکال مختص به شرایط الحکم است. زیرا اشتراط صوم مستحاضه به غسل شب آینده، ولو اشتراط به امر متاخر است، مسلتزم محذور نیست. زیرا اشتراط مامور به معنایی ندارد الا اینکه شرط به عنوان قید در متعلق تکلیف اخذ بشود. وقتی معنای اشتراط، اخذ قید در متعلق تکلیف باشد، حال شرط حال جزء می شود. لذا همانطور که جزء، متعلق امر نفسی است، شرط هم که به عنوان قید در متعلق اخذ می شود متعلق امر نفسی است. وقتی امر نفسی همانطور که جزء را گرفت شرط را هم شامل شد، مشکل انخرام قاعده عقلی از بین می رود. زیرا در صحت مرکب، شرط نیست که همه اجزای آن در زمان واحد محقق شوند. ممکن است مامور به دارای اجزای متعددی باشد که به صورت تدریجی و بعضی مقدم بر بعضی دیگر حاصل شوند. از آنجایی که حال شرط حال جزء است، همانطور که مرکب از جزء متاخر مشکلی ندارد، مرکب مشروط به شیئ متاخر هم مشکلی ندارد.

در اجود اشکال شده است که اگر قرار باشد که شرط هم متعلق امر نفسی باشد دیگر فرقی بین شرط و جزء وجود ندارد و حال آنکه گفته شده است که جزء داخل در متعلق امر نفسی است و شرط و قید خارج است و فقط تقید به آن داخل می باشد.

مرحوم نایینی در جوابِ اين اشکال فرموده است که هرچند گفته شده است که تقید داخل در مامور به است و قید خارج، ولی به خاطر این که تقید امر انتزاعی است و تحقق خارجی ندارد ، امر نفسی به خود تقید متعلق نمی شود بلکه به منشأ انتزاع تقید تعلق می گیرد که نفس شرط است وقتی شرط متعلق امر نفسی شد ، اشکال انخرام قاعده عقلیه مرتفع می شود .

یک‌شنبه 21/3/402 جلسه 140

در بحث شرط متاخر مامور به گفته شد که باید در دو مرحله بحث شود؛ اول اینکه اصلا شرایط مامور به نیز مانند شرایط حکم داخل در محل نزاع هستند یا خیر؟ و مرحله دوم اینکه بنابر دخول در محل نزاع، راه حل چیست؟!

مرحوم نایینی در مرحله اول فرمود که شرایط مامور به از محل نزاع خارج هستند. زیرا شرایط مامور به مثل اجزای مامور به، متعلق امر نفسی می باشند و لذا همان حکم اجزاء را دارند. همانطور که در اجزاء، تقدم بعضی بر بعضی دیگر ممکن است و عنوان عمل و صحت عمل با اتیان به آخرین جزء حاصل می شود، در شرایط مامور به نیز عنوان مامور به و صحت عمل وقتی محقق می شود که شرط اخیر اتیان گردد. لذا صحت مشروط به شرط اخیر می شود ولی به نحو تقارن. اگر غسل شب آینده در صوم مستحاضه مثل اجزاء متعلق امر نفسی باشد، صحت صوم وقتی محقق می شود که شرط اخیر یعنی غسل، محقق شود. وقتی صحت در آن زمان محقق گرديد ، دیگر مقید به شرط متاخر نخواهد بود بلکه مقید به شرط مقارن می باشد.

مرحوم آقای خویی به این فرمایش مرحوم نایینی دو اشکال کرده اند. اشکال اول این است که فرمایش مرحوم نایینی در شرط متاخر با فرمایش سابق ایشان در تقسیم مقدمه به مقدمه داخلیه و خارجیه منافات دارد. زیرا در تقسیم مقدمه به داخلیه و خارجیه، مرحوم نایینی فرموده بود که اجزاء و مقدمات داخلیه خارج از محل نزاع هستند و قابل اتصاف به وجوب غیری نمی باشند. زیرا وقتی اجزاء متصف به وجوب نفسی هستد دیگر ملاک وجوب غیری در آنها وجود ندارد و متصف به آن نمی شوند. لذا اجزاء از محل نزاع خارج هستند و فقط مقدمات خارجیه که شرایط باشند داخل در محل نزاع می باشند. اما در اینجا فرموده است که شرایط مثل اجزاء متعلق وجوب نفسی هستند. اگر شرایط هم متعلق وجوب نفسی باشند، دیگر نمی توانند وجوب غیری پیدا کنند و لذا شرایط نیز باید از محل نزاع خارج شوند. در نتیجه محل نزاع اصلا موردی نخواهد داشت.

اشکال دوم: اصل این مطلب که شرایط هم مثل اجزاء، متعلق وجوب نفسی هستند تمام نیست. در اجزای عمل، نفس ما یطلق علیه الجزء داخل در مامور به و متعلق امر نفسی است، اما در شرایط نفس ما یطلق علیه الشرط داخل در مامور به نیست، بلکه تقید به آن داخل است. شاهد بر اینکه نفس قید و شرط داخل نیست و فقط ما هو الداخل تقید به آن می باشد، این است که گاهی قید، امر غیر اختیاری است مثل وقت و به همین جهت داخل در مامور به و متعلق امر، تقید به وقت است نه اینکه خود وقت داخل در مامور به باشد و امر به آن تعلق بگیرد. زیرا تعلق امر به قید غیر مقدور برای مکلف قابل التزام نیست.

اصل فرمایش مرحوم نایینی با این بیان مواجه با اشکال شده است. ولی در کلام ايشان استدلالی بود که باید به آن جواب داده شود. مرحوم نایینی در جواب این اشکال که تفاوت شرط با جزء این است که تقید داخل در مامور به است نه قید و لذا باید تقید متعلق امر نفسی شود نه قید، فرموده بود که هرچند در بدو امر، تقید داخل در متعلق امر است، ولی چون تقید عنوان انتزاعی است و عنوان انتزاعی در خارج وجود ندارد و مکلف قدرت بر ایجاد آن ندارد، امر به تقید، به منشأ انتزاع تقید که نفس قید است بازگشت می کند.

در کلام مرحوم آقای خویی به این قسمت از فرمایش مرحوم نایینی که سبب شده شرایط را مثل اجزاء، متعلق امر نفسی بداند، جواب داده نشده است، ولی مرحوم آقای تبریزی این مسأله را نیز حل کرده اند. ایشان فرموده اند که اصل این مطلب که امر نمی تواند به عنوان انتزاعی تعلق بگیرد بلکه باید به منشأ انتزاع تعلق بگیرد صحیح است، اما اشکال در منشأ انتزاع است. منشأ انتزاعِ تقید، قید نیست تا آن را متعلق امر نفسی قرار دهید، بلکه حصه متعلق امر است. چون عقل امر نفسی به حصه را تحلیل می کند و از آن امر به ذات و امر به تقیدِ این ذات به قید خاص را به دست می آورد. زیرا با توجه به اینکه اغراض مولی در موارد امر به طبیعت مختلف است و گاهی غرض به طبیعت شیئ من حیث هی و به نحو مطلق تعلق می گیرد و گاهی به حصه خاصی از طبیعت تعلق می گیرد مثل صلات الی القبله یا صلات مع الستر یا صلات مع الطهارت، در این موارد که غرض حصه خاصی است، امر مولی نیز به حصه تعلق می گیرد. وقتی امر مولی به طبیعت به نحو خاص که از آن تعبیر به حصه می شود تعلق گرفت، امر به حصه با تحلیل عقلی منحل می شود به امر به ذات و به طبیعت و امر به تقید طبیعی به قید و ما یسمی بالشرط. و الا اگر قرار باشد نفس ما یسمی بالشرط متعلق امر نفسی قرار بگیرد، فرقی بین جزء و شرط باقی نمی ماند.

این جوابی است که مرحوم آقای تبریزی به فرمایش مرحوم نایینی داده اند.

با توجه به فرمایش مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی، تقید متعلق امر است نه نفس قید و شرط و فرمایش مرحوم نایینی تمام نمی باشد.

این نکته نیز جای تذکر دارد که آیا اشکال مرحوم خویی و نیز مرحوم آقای تبریزی به مرحوم نایینی که فرمودند باید متعلق امر نفسی را تقید بگیریم نه نفس قید، با فرمایش ایشان در بحث استصحاب منافات دارد؟ چراکه مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی جریان استصحاب وضوء را برای صحت صلات مثبت نمی دانند و در توضیح آن فرموده اند که ولو صلات مقید به طهارت است و حصه خاص متعلق تکلیف است، ولی عنوان تقید صلات به طهارت و مقارنت صلات با طهارت موضوعیت ندارد بلکه واقع مقارنت موضوع است. وقتی ما هو الموضوع واقع مقارنت بود اجرای استصحاب برای اکتفاء به این نماز با حالت سابقه وضوء، مشکلی ندارد. زیرا معنای مطلوبیت واقع مقارنت این است که شارع می خواهد مکلف نماز بخواند در زمانی که متوضأ باشد؛ به عبارت دیگر شارع می خواهد وجود صلات با طهارت اجتماع پیدا کند. لذا در مواردی که مکلف شک در وضوء دارد با حالت سابقه وضوء، نماز را بالوجدان ایجاد می کند و وضوء را نیز با استصحاب احراز می کند و از ضم وجدان به استصحاب، مطلوب حاصل می شود. اما اگر در باب وضوء، عنوان تقید و عنوان مقارنت صلات با وضوء موضوعیت داشته باشد، مکلف نمی تواند با استصحاب وضوء، نماز بخواند. زیرا استصحاب که اثبات تقید صلات به وضوء را نمی کند مگر بنابر اصل مثبت.

لذا ممکن است اشکال شود که آنچه ایشان در بحث شرط متاخر فرموده اند با این مطلب تنافی دارد که تقید موضوعیت ندارد و ما هو المطلوب واقع مقارنت و اجتماع صلات و وضوء است که اگر چنین باشد معنایش این است که امر نفسی به خود وضوء تعلق پیدا می کند.

این اشکال وارد نیست. مرحوم آقای تبریزی این اشکال را در درس در همین بحث مقدمه واجب مطرح کردند و جواب دادند. حاصلش این است که در مثل صلات با طهارت و ستر و ... اگر گفته می شود که تقارن صلات با طهارت شرط مامور به است، در این موارد عنوان تقارن در مقابل عنوان تقدم و تاخر موضوع نیست و مطلوبیت ندارد تا اثبات آن با استصحاب اصل مثبت شود، بلکه واقع تقارن یعنی اجتماع وجودی صلات با وضوء، موضوعیت دارد. اما هرچند واقع تقارن موضوعیت در مطلوب دارد، ولی نه به این معنا که نفس المتقارنین مطلوب باشند تا گفته شود به تعلق امر نفسی به شرط و قید بر می گردد. معنای موضوعیت واقع مقارنت این است که شارع از مکلف خواسته است بین صلات و طهارت جمع در وجود کند. این اجتماع در وجود، عنوانش دخالت ندارد بلکه واقعش مورد طلب مولی است، ولی نه اینکه طلب به صورت مستقیم به نفس متقارنین تعلق گرفته باشد. نفس متقارنین بدون وصف اجتماع متعلق تکلیف نیستند. شاهد بر عدم تعلق تکلیف به نفس المتقارنین، این است که گاهی واقع تقارن و اجتماع در شروط غیر اختیاری مثل وقت مطلوبیت پیدا می کند. زیرا مامور به اجتماع وجودی صلات با وقت خاصی یعنی من الزوال الی الغروب است. مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی که تعلق امر به عنوان تقید را نفی کرده اند، مقصودشان این نیست که واقع متقارنین متعلق طلب باشند. زیرا در موارد شرط غیر اختیاری نیز واقع تقارن را مطلوب می دانند و حال آنکه قطعا نفس متقارنین امر ندارند.

توضیح ذلک: ایشان فرموده اند که در شرایط مامور به، عنوان انتزاعی تقدم و تاخر و تقارن مورد طلب نیست بلکه واقع آنهاست، ولی واقع اجتماع غیر از مطلوبیت نفس متقارنین است. اگر ایشان در بحث استصحاب مرادشان از اینکه واقع تقارن در مقابل عنوان تقارن، متعلق تکلیف است، این بود که خود متقارنین متعلق امر هستند و امر به نفس متقارنین سرایت می کند، با مطلبی که در ما نحن فیه فرموده اند تنافی پیدا می کرد. ولی مقصودشان این است که صلاتِ متعلق امر نفسی با قید معهود، مجتمع در وجود قرار بگیرند. به خلاف نظر مشهور که برای عنوان تقید و مقارنت موضوعیت قائل هستند، به حسب نظر مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی واقع جمع کردن میان آنها موضوعیت دارد. این نیز به تعلق امر نفسی به خود شرط و قید باز نمی گردد.

بنابراین فرمایش مرحوم نایینی مبنی بر خروج شرایط مامور به از محل نزاع تمام نیست، بلکه شرط متاخر در شرایط مامور به نیز داخل در محل نزاع است و اشکال استحاله تاثیر متاخر در متقدم در شرایط مامور به نیز می آید.

مرحله دوم بحث، راه حل شرط متاخر در شرایط مامور به است.

مرحوم آخوند اشکال را به این نحو حل کرد که شرط حقیقی صحت عمل در شرایط مامور به، نفس ما یطلق علیه الشرط یعنی غسل شب آینده نیست، نه در شرط مقارن و نه در شرط متقدم و نه در شرط متاخر، بلکه شرط، اضافه خاصی است که برای فعل مامور به در مقایسه با قیدی که خارج از مامور به است، حاصل می شود و چون این اضافه، همه‌جا مقارن با مامور به است، چه طرف اضافه مقارن باشد و چه متقدم و چه متاخر، اشکال شرط متاخر حل می شود. به عبارت دیگر، هرچند ما یسمی بالشرط متاخر است، ولی شرط حقیقی نیست و شرط حقیقی، اضافه است که اضافه نیز مقارن می باشد. بنابراین محذور تاثیر متاخر در متقدم پیش نمی آید.

اشکالی که به راه‌حل مرحوم آخوند وارد می شود و در کلام عده ای از محققین من جمله مرحوم اصفهانی آمده، این است که اضافه از امور ذات تعلق است و متقوم به دو طرف است. لذا معنا ندارد قبل از حصول همه اطراف و فقط با حصول یک طرف، اضافه حاصل شود. به همین خاطر گفته اند که المتضائفان متکافئان فی الفعلیة و القوة. یعنی وصف اضافی که برای دو طرف می باشد، در صورتی محقق می شود که هر دو طرف در یک ظرف وجود داشته باشند؛ مثلا ابوت که نسبت خاصی بین شخص و فرزندش می باشد، اگر شخصی باشد و هنوز فرزندی برایش وجود نداشته باشد، عنوان ابوت وجود ندارد. برای تحقق این عنوان باید دو نفر وجود داشته باشند. همانطور که در مثال ابوت معنا ندارد که با تحقق یک طرف، عنوان موجود شود، در عنوان تقدم و تاخر هم که از عناوین اضافی هستند همین است. اینکه صوم مستحاضه بالنسبه به غسل شب آینده اضافه خاصی پیدا کند و بشود صوم متقدم بر غسل یا صوم متعقب به غسل، تا وقتی که غسل محقق نشده باشد، این عنوان تعقب یا تقدم برای صوم ثابت نمی شود.

از این اشکال به دو وجه جواب داده می شود:

وجه اول: هرچند در نوع مواردِ تضایف، مسأله به این نحو است که تا دو طرف اضافه محقق نشود عنوان اضافی نسبت به طرف موجود نیز محقق نمی شود. اما نه اینکه همه موارد تضایف حالت یکسان داشته باشند. خود مرحوم اصفهانی نیز فرموده است که موارد تضایف از نظر وجود منشأ اضافه مختلف است گاهی منشأ تضایف در هر دو طرف است مثلعاشقیت و معشوقیت که یک منشأای در عاشق لازم است که حب است و منشأای در معشوق لازم است که کمال صوری يا معنوی باشد و گاهی منشأ اضافه فقط در یک طرف است مثل عالمیت و معلومیت. همانطور که از نظر تحقق منشأ اضافه متضایفان مختلف هستند، از جهت اینکه عنوان اضافی برای احد الطرفین صادق باشد بدون وجود دیگری نیز موارد تضایف فرق دارند. در نوع موارد بدون وجود طرفین عنوان های اضافی صادق نیستند. اما در خصوص تقدم و تاخر مسأله به این شکل نیست. از جهت عقلی نیز چنین نیست که در تقدم و تاخر واقعی هم اگر وصف تقدم بخواهد بر متقدم اطلاق شود، احتیاج به وجود متاخر داشته باشد، بلکه قبل از اینکه وجود متاخر بیاید، شیئ متقدم متصف به وصف تقدم می شود. لذا گفته اند به نظر حقیقی، اطلاق عنوان متقدم بر امروز یعنی این قطعه زمانی خاص که الان به آن امروز می گویند، نسبت به فردا که هنوز نیامده است، صادق است. بنابراین در خصوص وصف تقدم و تاخر این خصوصیت وجود دارد که صدق عنوان اضافی بر احد الطرفین نیاز به تحقق هر دو طرف ندارد. این مطلب را همه من جمله خود محقق اصفهانی قبول دارند که در اجزای زمان، وصف تقدم اطلاق بر متقدم می شود در حالی که هنوز وجود متاخر نیامده است. منتها ایشان فرموده است که این را نسبت به خود زمان قبول داریم و نکته اش نیز این است که اجزای زمان وجود متصل به هم هستند و کل اجزای آن شیئ واحد حساب می شوند و لذا انگار اجتماع در وجود دارند. چون اتصال اجزاء برای زمان، موجب وحدت شیئ متقدم و متاخر می شود، این نقض را می پذیریم که وصف اضافی برای متقدم صادق است در حالی که هنوز متاخر نیامده است. اما سایر امور را نمی شود به زمان مقایسه کرد. در محل بحث در شرایط مامور به، صوم مستحاضه نفس الزمان نیست و لذا لایقاس بالزمان. در نتیجه وجهی ندارد که در مورد صوم مستحاضه بگوییم که صوم نسبت به غسل، وصف تقدم را دارد در حالی که هنوز غسل نیامده است.

مرحوم آقای تبریزی به این فرمایش مرحوم اصفهانی اشکال کرده اند که وقتی در خود زمان پذیرفتید که عنوان تقدم بدون تحقق متاخر صادق است، و گفتید که این تقدم ذاتی است و به خاطر این تقدم ذاتی ، وصف تقدم بر جزء سابق اطلاق می شود در حالی که جزء لاحق نیامده است ، به تبع این تقدم و تاخر ذاتی در زمان ، در مقید به زمان هم این تقدم و تاخر ذاتی پیدا می شود ، صوم مستحاضه مقید به زمان است وقتی تقدم و تاخر در قید آن یعنی زمان ممکن بود، همین خصوصیت در مقید به آن هم وجود دارد. لذا برای امور زمانی مثل صوم مستحاضه، وصف تقدم ، برای شیئ متقدم صادق است در حالی که هنوز متاخر نیامده است.

دوشنبه 22/3/401 جلسه 141

مرحوم آخوند برای رفع اشکال شرط متاخر در شرایط مامور به فرمود که ما هو الشرط حقیقتا اضافه ای است که در زمان تمام شدن عمل مرکب موجود است. لذا از موارد شرط مقارن می شود نه شرط متاخر.

مرحوم اصفهانی اشکال کرد که المتضائفان متکافئان فی الفعلیة و القوة. اضافه امر ذات تعلق است و نمی شود با تحقق یک طرف و بدون تحقق طرف دیگر امر اضافی محقق شود.

جواب اول از اشکال محقق اصفهانی این بود که در عناوین اضافی اگرچه نوعا اینگونه است که بدون تحقق هر دو طرف، وصف اضافی بر طرف اول صدق نمی کند، اما در وصف انتزاعی و اضافی تقدم و تاخر عنوان متقدم بر وجود اول صادق است، در حالی که هنوز وجود متاخر نیامده است. کما هو الحال فی توصیف هذا الیوم بالتقدم علی الغد، در حالی که هنوز روز بعد نیامده است.

مرحوم اصفهانی در مناقشه نسبت به این جواب فرمود که در تقدم و تاخر در اجزای زمان، قبل از تحقق متاخر، متقدم متصف به تقدم می شود. ولی در زمانیات مثل صوم مستحاضه در قیاس با غسل شب آینده، این مطلب تطبیق نمی شود. و لا یقاس الزمانیات بالزمان. زیرا در زمان که قبل از متاخر، وصف تقدم بر وجود متقدم اطلاق می شود، به این خاطر است که اجزای زمان متصل هستند و همین اتصال، مساوق با وحدت است و وقتی اجزای زمان شیئ واحد بودند، انگار هر دو جزء مجتمع هستند و تکافؤ در قوه و فعلیت دارند. بنابراین هرچند در اجزای زمان نقض این قاعده می شود که قبل از آمدن طرف آخر، وصف اضافی نباید اطلاق شود، ولی وجهش این است که در زمان وحدت است و تکافئ درست می شود. اما در زمانیات مثل صوم مستحاضه و غسل شب آینده، عنوان اضافی تقدم بر احد الطرفین قبل از آمدن طرف آخر صادق نمی باشد. زیرا اموری که از زمانیات هستند اتصال حقیقی به هم ندارند، صوم مستحاضه که به حسب وجود خارجی و تکوینی در روز انجام می شود با غسل شب آینده اتصال در وجود ندارد و چون مثل اجزای زمان اتصال وجودی ندارد، عنوان اضافی اگر بخواهد بر احد الطرفین صادق باشد باید طرف دیگر هم وجود داشته باشد تا تکافؤ در وجود صادق باشد و در نتیجه عنوان اضافی صدق کند.

در جلسه گذشته گفته شد که مرحوم آقای تبریزی به این مناقشه جواب داده اند که وقتی تقدم و تاخر در اجزای زمان را قبول کردید و پذیرفتید که این تقدم ذاتی است و به خاطر تقدم ذاتی، وصف تقدم بر جزء سابق اطلاق می شود در حالی که هنوز جزء لاحق نیامده است، بالتبع این تقدم و تاخر ذاتی در زمان، در مقید به زمان هم من حیث تقیده بالزمان پیدا می شود. لذا همانطور که نهار شهر رمضان که زن مستحاضه در آن روزه می گیرد، تقدم ذاتی بر شب دارد، مقید به جزء اول زمان یعنی صوم مستحاضه نیز بالاضافه الی المقید به جزء ثانی زمان یعنی غسل، تقدم ذاتی پیدا می کند. زیرا در تقدم و تاخر ذاتی فرقی نیست بین اینکه برای نفس شیئ تقدم و تاخر ذاتی باشد یا برای قیدش؛ در جایی که شیئ به لحاظ قیدش تقدم و تاخر ذاتی داشته باشد، مقید به آن هم تقدم و تاخر ذاتی دارد. یعنی وقتی اجزاء، بعضی نسبت به بعضی دیگر تقدم ذاتی داشت، مقید به جزء اول زمان هم از جهتی که در این زمان اول انجام می گیرد، بر مقید به جزء ثانی تقدم پیدا می کند. به عبارت دیگر همان نسبتی که بین خود دو قید وجود دارد، برای مقید به آنها نیز وجود دارد.

توضیح بیشتر نسبت به فرمایش مرحوم آقای تبریزی این است که وقتی سایر امور از جهتی خاص با هم مقایسه می شوند هر نحوه تقدمی که برای قید باشد، برای مقید به آن قید هم همان نحوه از تقدم ثابت می شود، مثلا اگر زید و عمرو را از جهت داشتن ثروت با هم مقایسه کنیم و ببینیم که ثروت زید بیشتر از عمرو است، چون تقدم و شرافتی که در قید یعنی ثروت وجود دارد شرافت دنیوی است، زید را هم بما اینکه صاحب آن ثروت عظیم است وقتی با عمرو بما اینکه صاحب ثروت قلیل است می سنجیم تقدم و شرافتی که برای زید ثابت می شود دنیوی و به حسب متاع قلیل دنیوی است. شرافت زید هم در حد همان شرافت مال اوست. اما اگر زید از جهت علم و ایمان تفوق بر عمرو داشته باشد، برتری و امتیاز او بر عمرو نیز حقیقی است. چون خود این دو قید یعنی علم و ایمان شرافت حقیقی دارند و زید هم بما اینکه صاحب علم کثیر است بر عمرو بما اینکه علم او کمتر است، شرافت حقیقی و معنوی پیدا می کند. بنابراین هر تقدمی که برای قید ثابت باشد برای مقید به آن قید هم همان تقدم ثابت است. لذا وقتی مرحوم اصفهانی می فرماید که نهار روز دهم ماه رمضان تقدم ذاتی بر شب آینده، مقید به این قید هم همان تقدم ذاتی را پیدا می کند؛ یعنی صوم مستحاضه که مقید به نهار شهر رمضان است همان تقدم را واجد می شود. زیرا وقتی مقید را به ملاحظه قیدش حساب کنیم، در حقیقت لحاظ ما به ملاحظه دو قید با هم برمی گردد.

در نتیجه اگر در مورد زمان قبول کردید که جزء سابق، به تقدم متصف می شود، در زمانیات هم علی وفق اجزای زمان باید تقدم و تاخر را بپذیرید. تقدم و تاخر ذاتی که وجود داشته باشد متقدم متصف به وصف اضافی تقدم می شود در حالی که هنوز جزء لاحق محقق نشده است.

بنابراین همانطور که مرحوم آخوند فرمود اضافه و اتصاف به وصف تعقب به غسل شب، الان وجود دارد و اشتراط به این شرط، اشتراط به شرط مقارن است.

جواب دوم به اشکال مرحوم اصفهانی این است که حتی اگر از جواب اول صرف نظر کنیم و بگوییم که به دقت عقلیه در اوصاف و عناوین متضایفه حتی وصف تقدم و تاخر، تا طرف دوم نیاید طرف اول متصف به وصف اضافی نمی شود، اما در مورد تقدم و تاخر و تعقب اگر طرف آخر در ظرف خودش که مستقبل باشد محقق شود، از نظر عرفی به ملاحظه وجود طرف آخر در ظرف خودش، عنوان اضافی اطلاق می شود. ولو به دقت عقلی وجود فعلیِ طرف دیگر لازم است، اما به نظر عرف لازم نیست. لذا از نظر عرفی فرمایش مرحوم آخوند تمام است. زیرا هرچند صوم مستحاضه مشروط به غسل شب آینده است، ولی ما هو الشرط حقیقتا تعقب این صوم به غسل شب آینده است و تعقب هم الان از نظر عرفی حاصل است. از نظر عقلی اگر منکر وصف تعقب شویم از نظر عرفی موجود است و همین مقدار کافی است. زیرا احکام شرعیه برای عناوین عرفیه جعل شده اند نه بر وجودات دقّی عقلی. همین مقدار که از نظر عرفی این عناوین موجود باشند برای ترتب حکم کافی است.

بنابراین راه حل مرحوم آخوند راه حل صحیحی است و اشکال شرط متاخر را رفع می کند.

علاوه بر راه حل مرحوم آخوند، راه های دیگری نیز برای تصحیح شرط متاخر و رفع اشکال انخرام قاعده عقلیه در کلمات وجود دارد که بعضی از آنها مطرح می شود.

راه حل دوم وجهی است که خود مرحوم اصهفانی فرموده است. ایشان بعد از اشکال به راه حل مرحوم آخوند فرموده است که نهایت چیزی که برای رفع اشکال از شرط متاخر در شرایط مامور به می توانیم ارائه کنیم این است که آنچه استحاله دارد دخالت داشتن و تاثیر امر متاخر یا متقدم در امر عینی و واقعیِ خارجی یا در امر انتزاعی با منشأ انتزاع واقعی و خارجی است. ولی تاثیر امر متاخر در امر جعلی اعتباری وجهی برای استحاله ندارد و همانطور که در امر اعتباری و جعلی، امر مقارن با آن موثر واقع می شود، امکان دارد امر متقدم موثر باشد و نیز ممکن است امر متاخر دخالت داشته باشد. امور جعلی مثل تعظیمات و احترامات، موثر در آنها منحصر در اموری که مقارن با آنها باشد نیست، بلکه می تواند شیئ متاخر هم اثرگذار باشد. این نیز تابع جعل و اعتبار است. چون خود این امور، امور جعلی و اعتباری هستند، موثر بودن چیزی در آنها نیز تابع جعل و اعتبار است و لذا امکان دارد شیئ متاخر موثر در تعظیم باشد. من الواضح که انحاء تعظیمات و احترامات، در رسوم و آداب مختلف، متفاوت است. چون انحاء تعظیمات و تذلّلات متفاوت و تابع کیفیت جعل و اعتبار است، فيمكن أن يكون الفعل‏ المسبوق‏ بكذا أو الملحوق بكذا تعظيما و احتراما عند الشارع، دون ما إذا تجرّد عنهما. بر این اساس در مثل صوم مستحاضه مشکل را به این شکل حل می کنیم که صوم مستحاضه به جهت این که مصداق تعظیم است صحیح است. شارع تعظیم بودن صوم مستحاضه را مقید به این کرده است که بعد از تمام شدن نهار، زن مستحاضه غسل را هم انجام دهد[[18]](#footnote-18).

اصل این مطلب تمام است و جای مناقشه ندارد. اشکالی که وجود دارد این است که این راه‌حل از محقق اصفهانی، شرط متاخر را در احکامی که به ملاک تعظیم و احترام جعل می شود توجیه می کند. اما اگر حکم شرعی به ملاحظه مصالح و مفاسد تکوینیه ای که در افعال وجود دارد جعل شده باشد توجیه کننده نیست. زیرا ایشان در تکوینیات قبول کرد که شیئ متاخر نمی تواند در امر عینی واقعیِ متقدم تاثیر گذارد. در حالی که من المعلوم که همه احکام شرعیه به ملاک تعظیم و احترام نیستند. اگر نگوییم غالب احکام، می توانیم بگوییم کثیری از احکام به ملاحظه مصالح و مفاسده واقعیه افعال جعل شده اند. بنابراین هرچند راه حل دوم صحیح است ولی همه موارد محل نزاع را حل نمی کند.

اما اشکالی که بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله در ذیل کلام ایشان مطرح کردند وارد نيست. ایشان فرموده اند که اصل این مطلب که امر معدوم در امور اعتباری و جعلی تاثیر بگذارد به همین نحوی که مرحوم اصفهانی توضیح دادند قابل قبول است و جای انکار ندارد. اما تطبیق آن بر مثال مورد بحث که صوم مستحاضه باشد صحیح نیست. زیرا صوم مستحاضه با توجه به اینکه در حال حدث انجام می شود و هنوز غسل صورت نگرفته است، نمی تواند معنون به عنوان خضوع و خشوع شود. در حالی که هنوز غسل وجود واقعی و فعلی پیدا نکرده است چطور می توان ملتزم شد که صوم او مصداق خضوع و خشوع باشد؟! نه از نظر عقلایی مصداق خضوع و خشوع است چون حالت قذارت در نفس دارد و نه از نظر شرعی. چون شارع هم به حسب اعتبارات خودش وقتی می خواهد امر به عبادت کند اول امر به تطهّر می کند تا بعد از آن، شخص صلاحیت عبادت پیدا کند. پس فرمایش محقق اصفهانی مشکل را در مورد صوم مستحاضه نمی تواند حل کند. زیرا زن مستحاضه حالت طهارت ندارد و لذا فعل او تا وقتی که حالت طهارت پیدا نکند مصداق خضوع و تذلل نخواهد بود.[[19]](#footnote-19)

سه شنبه 23/2/402 جلسه 142

مرحوم اصفهانی به عنوان دومین راه‌حل برای اشکال شرط متاخر در شرایط مامور به فرمود آنچه مستحیل است تاثیر امر متاخر در امر عینی واقعی یا امر انتزاعی با منشأ عینی است اما دخالت امر متاخر در امور جعلیه و اعتباریه، موجبی برای استحاله ندارد. در امور اعتباریه مثل تعظیمات و احترامات تصویر دارد که امر اعتباری خاص، منوط به امر متاخر باشد.

گفته شد که نقص اصلی این راه حل، عدم شمول آن نسبت به همه موارد نزاع است.

بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله به این راه‌حل اشکال کردند که اصل کبرا در فرمایش محقق اصفهانی یعنی اصل جواز تاثیر امر معدوم در امور اعتباری مورد قبول است اما تطبیق آن بر مثال مورد بحث که صوم مستحاضه باشد صحیح نیست. توضیح داده شد که چون زن مستحاضه در حال حدث و دارای قذارت است صوم او نمی تواند به مجرد تعقب به غسل، عند العقلاء معنون به عنوان خضوع و خشوع شود. عند الشارع هم خضوع و خشوع معنا ندارد. زیرا شارع نیز در عبادات، ابتدا امر به تطهّر می کند و بعد امر به عبادت.

اما این اشکال به مرحوم اصفهانی وارد نیست و تنها نقص این راه‌حل همان عدم شمولیت آن است. برای اینکه مورد نقص در این راه‌حل معلوم شود و روشن شود که اشکال بعض الاعلام به آن وارد نیست، مقدمه‌ای نیاز است. مقدمه این است که بنابر مسلک عدلیه هرچند احکام ناشی از ملاکات در متعلقات احکام هستند، اما ملاک دار بودن متعلق حکم، لزوما به این معنا نیست که با قطع از نظر حکم شارع، متعلق امر ملاک و مصحلت تکوینی خاصی داشته باشد که موجب جعل حکم شود، بلکه اگر در طول حکم شارع نیز عمل ملاک پیدا کند، به این جهت که با انجام عمل متعلق امر شارع، حالت تعبد و تخضع در مکلف پیدا می شود، این هم برای جعل حکم کافی است. همانطور که مرحوم آقای صدر نیز در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آورده است، اوامری که مقصود از آنها تطویع العبد و ایجاد روحیه فرمانبرداری است، مصلحت در طول جعل پیدا می شود که چه بسا بسیاری از اوامر عبادات از این دست باشند. مثلا اصل نماز صبح در وقت مقرر خودش، با قطع نظر از امر شارع مصحلت فی حد نفسه دارد و نفس این حالت مکلف، موجب تقرب او به مولی و نهی از فحشاء می شود، اما این کيفیت خاصه نماز صبح با اجزاء و شرایط خاصه ای که دارد، معلوم نیست که مصلحت واقعیه تکوینیه داشته باشد، بلکه ممکن است مصلحت و ملاک آن در طول جعل باشد. یعنی خداوند امر به نماز صبح با این کیفیت کرده است تا مکلف در مقام عمل، وقتی انجام می دهد تخضع در مقابل مولی پیدا کند و روحیه اطاعت نسبت به اوامر مولی برای او به وجود بیاید. این نوع جعل حکم که مصلحت در متعلق حکم وجود دارد اما در طول جعل نه با قطع نظر از جعل، امردر کثیری از عبادات لااقل کیفیت خاص آنها را توجیه می کند.

با توجه به این مقدمه، اگر به راه‌حل مرحوم اصفهانی برای شرط متاخر برگردیم می بینیم که نقص این حلّ در این است که شرط متاخر را در احکامی که ناشی از ملاکات در طول جعل باشد توجیه می کند. اما در احکامی که ناشی از ملاکات در متعلقات با قطع نظر از جعل حکم هستند، شرط متاخر را توجیه نمی کند. زیرا فرض این است که عمل دارای مصلحت تکوینیه است و اگر در زمان متقدم انجام شود و شرط آن متاخر باشد، معنایش این است که امر متاخر تاثیر در امر عینی متقدم گذاشته است. این چیزی است که خود مرحوم اصفهانی فرمود صحیح نمی باشد.

اما اشکالی که بعض الاعلام مطرح کرده اند، به نظر می رسد که نسبت به صوم مستحاضه وارد نباشد. چون صوم مستحاضه، یکی از همان عبادات کثیره ای است که مصلحت در آنها نوعا در طول جعل به وجود می آید و لذا فرمایش مرحوم اصفهانی قابل تطبیق بر آن است. اما اینکه بعض الاعلام فرمودند که هرچند که کبرای مذکوره صحیح است و امر متاخر می تواند در امور اعتباری متقدم اثر بگذارد، ولی چون مستحاضه به خاطر وجود حدث، دارای قذارت است و کسی که دارای قذارت معنوی باشد نه عملش عند العقلاء مصداق خضوع است و نه عند الشارع، تطبیق کبرا بر صوم مستحاضه صحیح نمی باشد، این بیان به دو دلیل تمام نیست. اولاً حدث استحاضه با حدث حیض و جنابت متفاوت است. به خاطر همین تفاوت است که مستحاضه در همان حال که هنوز خون و حدث استحاضه باقی است نماز می خواند و تکلیف برای او وجود دارد؛ به خلاف حائض و جنب که در حال حیض و جنابت نمی توانند نماز بخوانند. لذا این چنین نیست که صوم مستحاضه در حال قذارتی واقع شده باشد که عند العقلاء نتواند مصداق تخضّع باشد حتی با وصف تعقّب به غسل. اگر در حدث حیض چنین قذارتی باشد در استحاضه یقینا نیست. ثانیاً حتی اگر قبول کنیم که حدث استحاضه مثل حدث حیض و جنابت است، اما اینکه شخص در این حالت نتواند از نظر عقلایی کاری انجام دهد که مصداق تخضع باشد اول الکلام است. شخصی که به حسب خصوصیات تکوینیه دارای حالت استحاضه است چرا از نظر عقلایی کاری که از بقیه به عنوان عبادت و خضوع قبول می شود، او نتواند انجام دهد؟ از نظر شرعی هم اینکه فعل او بتواند مصداق عبادت بشود یا خیر، تابع جعل و اعتبار است. حتی در مورد حدث حیض و جنابت، شخص حائض و جنب محروم از تمام عبادات نیست. زن حائض و شخص جنب می تواند به جز آیات سجده دار، قرائت قرآن کند و به عنوان عمل عبادی از او قبول می شود. اما در نماز و روزه، شارع حیض و جنابت را مانع از عبادت قرار داده است؛ یا مانع از جعل وجوب و یا مانع از صلاحیت فعل او برای عبادیت. این نیز تابع اعتبار شارع است. ممکن است نسبت به بعضی از عبادات، اعتبار مانعیت بکند و ممکن است نسبت به بعضی نکند. وقتی در بعضی از عبادات مثل قرائت قرآن، عبادت حائض و جنب مشروع باشد، در صوم مستحاضه هم ممکن است عند الشارع به همین نحو باشد. یعنی شارع فعل عبادی صوم را به شرط غسل شب آینده از او مجاز قرار دهد. چنین نیست که صوم او به حسب ذات قابلیت مصداق شدن برای عبادت را نداشته باشد، بلکه حتی در حدث استحاضه، معقول است که شارع همین صوم مصداق عبادت قرار دهد بدون اینکه شب آینده غسل کند، تا چه رسد به اینکه مشروط به غسل شب بعد کند.

بنابراین راه‌حل مرحوم اصفهانی به صورت فی الجمله صحیح است، ولی همانطور که گفته شد همه موارد نزاع را شامل نمی شود.

راه‌حل سوم برای رفع اشکال از شرط متاخر در شرایط مامور به، وجهی است که در کلام مرحوم آقای صدر آمده است. ایشان فرموده است که اشکال انخرام قاعده عقلیه یعنی استحاله تاثیر معدوم در موجود، ناشی از این است که خیال کرده اند فعل مامور به، برای تحصیل ملاک و مصلحت مطلوب، مقتضی می باشد و اگر مشروط به امر متاخر شود، تاثیر مقتضی در ملاک، مشروط به امر متاخر خواهد شد و لذا تولید اشکال می کند. چراکه اگر مقتضی از قبل موجود باشد و تاثیرش متوقف بر امر متاخر، از دو حال خارج نیست؛ زیرا یا مقتضی در حالی که موجود است اثر می گذارد و حال آنکه شرطش هنوز نیامده است که این مسلتزم تاثیر معدوم در موجود می شود، یا فعل مامور به که مقتضی برای تحقق ملاک است در زمان وجود مقتضیِ ملاک، حاصل نمی شود بلکه حین وجود شرط متاخر ملاک حاصل می شود که لازمه اش این است که مقتضی در حالی که منقضی و معدوم شده، در ملاک اثر بگذارد. این اشکال ها در صورتی پیش می آید که فعل ماموربه مقتضی برای تحقق ملاک در مامور به باشد. در حالی که در این موارد، فرض دیگری نیز وجود دارد که با آن می توان اشکال در تکوینیات را حل کرد و وقتی در تکوینیات حل شود در شرعیات هم حل خواهد شد. با این بیان که ولو در نظر بدوی، فعل مامور به مقتضی برای تحقق مصلحت مطلوب دیده می شود، ولی در حقیقت مقتضیِ مباشر و اصلی برای تحقق ملاک نیست. آنچه در بدو امر به عنوان مقتضی دیده می شود، موجد و مولِّد اثر معینی است که آن اثر باقی می ماند تا زمان متاخر. آن اثر معینِ باقی‌مانده مقتضی اصلی است وقتی شرط متاخر به آن اثر مقتضی ضميمه می شود، معلول که ملاک باشد محقق می گردد.يعنی مجموع مقتضی و شرط باعث تحقق ملاک و مصلحت می شوند در حقیقت در این موارد آنچه مقتضی برای تحقق ملاک است، فعل مامور به نیست، بلکه امر دیگری است که به تعبیر بحوث، حلقه مفقوده میان ما نراه مقتضیا و ملاک می باشد و آن حلقه مفقوده، مقارن با شرط است. زیرا اثر متولد شده از فعل، در زمان متاخر وجود دارد و با شرط مقارن می باشد. مثلا شرب دواء خاص در جایی که می خواهد باعث تعدیل مزاج شود ، تولید حرارت معینی در جسم می کند و آن حرارت تا زمان امر متاخر که مثلا مشی یا امتناع از طعام باشد باقی می ماند. این دواء خاص در نظر بدوی، مقتضی است، ولی در حقیقت این دواء خاص مولّد حرارت خاصه ای است که باقی می ماند تا زمان متاخر و در زمان متاخر با شرط مقارن خودش یعنی مشی جمع می شود و در مجموع علت تامه را درست می کنند و معلول که صحت مزاج باشد مترتب می شود. وقتی در امور تکوینیه مشکل تاثیر امر متاخر به این نحو توجیه شود، در امور شرعیه مثل صوم مستحاضه نیز همین راه‌حل می آید.

مطلبی در لابلای فرمایش مرحوم آقای صدر وجود دارد که در اشکال به ایشان دخالت دارد. ایشان آورده است که در مثال دواء، اگر حرارت خاص تولید شده، معلول شرب دواء باشد، معلول بعد از انقضاء علت خودش نباید باقی بماند. حرارت خاصه باقی نمی ماند تا زمان مشی بتواند تاثیر بگذارد. ایشان فرموده است که اگر می گوییم شرب دواء مقتضی حرارت خاصه است، مقتضی به معنای علت اصلی و علت وجود نیست، بلکه به معنای علت مُعدّ است. شبیه کاری که بنّا در ایجاد بناء می کند کار بَنّا حالت اعدادی دارد. زیرا او اجزاء را کنار هم می گذارد. اما آنچه سبب بقاء بناء می شود، قوه جاذبه و تماسک بین اجزاء بناء است. در مثال دواء و حرارت هم شرب دواء که آن را مقتضی قرار داديم علت اصلی نمی باشد بلکه علت اعدادی است و علت اعدادی نیز می تواند از بین برود در حالی که معلول هنوز باقی باشد.

حاصل راه حل مرحوم آقای صدر این شد که در موارد اشتراط مامور به، به امر متاخر، در حقیقت آنچه مشروط است خود مامور به نیست، بلکه اثر مامور به است. ما نراه مقتضیا فی بدو الامر فعل مامور به است، ولی مقتضی اصلی آن نیست، بلکه اثری است که فعل مامور به ایجاد می کند. نقش فعل مامور به نیز در این اثر، در حدّ علت اعدادی است نه موثر حقیقی در وجود. آن اثر که از راه فعل مامور به ایجاد شده، باقی می ماند تا زمان متاخر و وقتی تا زمان متاخر اثر موجود بود و شرط هم مقارن با آن وجود پیدا کرد، تاثیر خودش را می گذارد. زیرا علت تامه با تمام اجزائش محقق گشته است.

اشکال و مناقشه در این راه‌حل هم این است که اگر نسبت به بعضی از موارد شرط متاخر این توجیه کارایی داشته باشد و بتواند ما نراه مقتضیا را حمل بر علت اعدادی کند، ولی نسبت به مورد بحث که نظیر صوم مستحاضه است قابل تطبیق نیست. چون به حسب ادله شرعیه، ملاکی که به وسیله این افعال حاصل می شود، خود این افعال بالمباشره موثر در آن هستند؛ مثل الصوم جنة من النار یا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون. یا در نماز اگر اثر تکوینیه ای وجود داشته باشد اثر برای خود نماز است نه اینکه نماز یا صوم موثر نباشد بلکه صرفا حالت اعدادی برای چیز دیگری داشته باشند که آن چيز موثر است. به عبارت دیگر همانطور که مرحوم نایینی شرط متقدم را از محل نزاع خارج کرد و در توجیه شرط متقدم فرمود که آنها مقدمه اعدادی هستند و به ایشان اشکال شد که این فرمایش در محل نزاع مثل عقد صرف و سلم قابل التزام نیست، به راه‌حل آقای صدر هم همین اشکال می شود که ولو نسبت به بعضی از اموری که نراه مقتضیا فی بدو الامر توجيه شما جا داشته باشد، اما در مثال های گفته شده مثل صوم مستحاضه قابل التزام نیست.

چهارشنبه 24/3/402 جلسه 143

نتیجه بحث در شرط متاخر از شرایط مامور به این شد که همانطور که شرط مقارن معقول است، شرط متاخر و شرط متقدم نیز معقول می باشد و اشکال انخرام قاعده عقلیه به وجوهی که عمده آن سه وجه بود قابل جواب است. گرچه وجوه بیشتری در کلمات مطرح شده است ولی همین سه وجه کافی است و وارد بحث در وجوه دیگر نمی شویم .

وجوه دیگری که مطرح شده است یا بر می گردد به بعضی از وجوه سابق مثل این که محقق نائینی در اخراج شرط مامور به فرمودند که خود شرط متعلق وجوب نفسی است و وجهی که در کلام اقای بروجردی ذکر شده است به همین وجه بازمی گردد . یا وجوهی که در بعضی از کلمات است ولی همه اشکال را حل نمی کند (اشکال را به لحاظ مرحله ملاکات حل نمی کند ) مثل بیانی که در کلمات محقق عراقی هست که فرمودند حقیقت شرط تحصیص است یا در کلمات اقای حکیم امده است که حقیقت شرط ، تحصیص و تقیید است .

عمده انچه که به عنوان حلّ اشکال شرط متاخر در مامور به است سه وجه است : راه حل اول بيان مرحوم آخوند بود که از باب دخالت اضافه در تحقق ملاک باشد. وجه دوم هم بیان محقق اصفهانی بود که به لحاظ شرط در امور اعتباریه و جعلیه ارائه فرمودند و وجه سوم هم وجهی بود که درکلام آقای صدر ذکر شده بود . فرق این سه وجه این است که راه حل اول که راه حل مرحوم آخوند است ، قابلیت توجیه شرط متاخر را در همه موارد نزاع دارد و نسبت به همه آنچه که مورد بحث هست ، می تواند اشکال را حل بکند بر خلاف وجه مرحوم اصفهانی که نسبت به همه موارد نزاع ، قابلیت حل را ندارد و وجهی که در کلام اقای صدر ذکر شده بود که نسبت به آنچه که مورد بحث و نزاع است ، نمی تواند اشکال را حل کند .

بنابراین حاصل بحث در تقسیم مقدمه به مقارن و متقدم و متاخر این است که شرط متقدم و متاخر، معقول است و ثبوتا محذوری ندارد؛ چه در شرایط حکم اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی و چه در شرایط مامور به که مورد احتیاج نیز همین شرایط مامور به می باشد. زیرا همانطور که خود مرحوم آخوند قبلا تصریح کرد، شرایط تکلیف و وضع، داخل در محل نزاع نیستند. داخل در محل نزاع شرایط مامور به می باشد که از آن تعبیر به مقدمه وجودیه می شود. اما در ضمن بحث از اقسام مقدمه وجودیه، مقدمه وجوبیه و مقدمة الحکم هم به سه قسم گفته شده تقسیم شده است والا داخل در محل نزاع نیستند.

با توجه به اینکه در هر یک از تقسیم هایی که برای مقدمه در کفایه و کتب اصولی دیگر مطرح شده، دو جهت بررسی شده است؛ یک جهت اینکه آیا تقسیم صحیح است یا خیر و جهت دوم اینکه بعد از پذیرش صحت تقسیم، آیا همه اقسام داخل در محل نزاع می باشند یا خیر، در تقسیم چهارم یعنی تقسیم مقدمه به مقدمه متقدم و مقارن و متاخر نيز، مرحوم آخوند بعد از اینکه اصل تقسیم را تصحیح کرد، بررسی کرده است که آیا همه این اقسام داخل در محل نزاع می باشند یا خیر. ایشان فرموده است: لا یخفی انها بجمیع اقسامها داخلة فی محل النزاع. مراد مرحوم آخوند ازجمیع الاقسام، اقسام شرایط ماموربه است نه تمام اقسام مقدمه که شامل مقدمة الحکم هم بشود. یعنی اگر کسی قائل به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه شود، همانطور که مقدمه مقارن در شرایط ماموربه وجوب غیری پیدا می کند، مقدمه متقدم و مقدمه متاخر هم وجوب غیری پیدا می کنند. چراکه ملاک وجوب غیری همانطورکه در مقدمه مقارن است درمقدمه متاخر نیز هست. ملاک، توقف واجب بر تحقق مقدمه است، یعنی وقتی مامور به مقید به امری شد مثل صوم مستحاضه که مقید به غسل شب آینده است، لا یتم الواجب مگر به غسل شب آینده. ملاک وجوب غیری چون در مقدمه متاخر هم وجود دارد مقدمه متاخر هم وجوب غیری شرعی پیدا می کند مثل وجوب غیری شرعی در مقدمه مقارن علی القول به. با قطع نظر از وجوب غیری شرعی، از نظر عقلی نیز همانطور که در مقدمه مقارن و متقدم مثل وضوء، از نظر عقلی تکلیف به ذی المقدمه ساقط نمی شود، مگر به حصول مقدمه، در مقدمه متاخر هم همین خصوصیت وجود دارد. بنابراین هم ملاک شرعی اتصاف به وجوب غیری در مقدمه متاخر وجود دارد و هم از نظر وظیفه عقلی مکلف باید مقدمه را ایجاد کند تا امتثال محقق شود. مرحوم آخوند فرموده است: بناءً على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق إذ بدونه لا تكاد تحصل‏ الموافقة و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعىً بإتيانه فلولا اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم في اليوم[[20]](#footnote-20).

همانطور که گفته شد، کلام مرحوم آخوند ناظر به مقدمه تکلیف و وضع نیست. مقدمه تکلیف که در تقسیم قبلی فرمود معنا ندارد متعلق وجوب غیری شود. زیرا تا مقدمه نیامده است که وجوب نفسی در کار نیست و وقتی مقدمه بیاید که وجوب غیری آن طلب حاصل می شود. نسبت به مقدمه حکم وضعی هم مورد نظر نیست. زیرا ذی المقدمه اصلا وجوب نفسی ندارد تا بحث ملازمه، موضوع پیدا کند.

اما فرمایش مرحوم آخوند در این قسمت، فقط ناظر به این است که ملاک وجوب غیری همانطور که در مقدمه متقدم و مقارن وجود دارد، در مقدمه متاخر هم هست. در نتیجه مقدمه متاخر، مقتضی اتصاف به وجوب غیری را دارد. اما اینکه آیا مانعی از این اتصاف وجود دارد یا خیر، این قسمت را مرحوم آخوند متعرض نشدند و در نوع کلمات نيزمتعرض آن نشده اند . در اينجا اشکالی وجود دارد که در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شده و ایشان جواب داده اند. باید دید که آیا این جواب تام است و آیا جواب منحصر می باشد و یا می توان به این اشکال جواب دیگری نیز داد؟

اشکال این است که با توجه به اینکه وجوب مقدمه وجوب غیری و تبعی است، و به خاطر وجوب ذی المقدمه واجب شده است، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدمه است و همانطور که مرحوم آخوند در مباحث آینده در امر رابع تصریح کرده است که لا شبهة فی أن وجوب المقدمة بناءا علی الملازمة یتبع فی الاطلاق و الاشتراط وجوب ذی المقدمه ، اگر وجوب ذی المقدمه اطلاق داشته باشد وجوب مقدمه هم اطلاق دارد و اگر قید داشته باشد وجوب مقدمه هم مقید می شود و در غیر مورد قید وجوب نخواهد داشت، بلکه در انتهای امر رابع فرموده است: انت خبیر بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى و إن كان نهوضها على أصل الملازمة لم‏ يكن‏ بهذه‏ المثابة كما لا يخفى[[21]](#footnote-21)، یعنی هرچند ملازمه بین وجوبین، محل نزاع است، ولی اگر کسی ملازمه را قبول کرد دیگر تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی فی الاطلاق و الاشتراط قابل تردید نیست، لذا اشکال می شود که در موارد شرط متاخر مفروض این است که زن مستحاضه صوم را در روز انجام می دهد و غسل را در شب و بعد از انقضاء نهار، واجب نفسی ساقط می شود. با توجه به این که وجوب نفسی صوم ساقط شده است، نسبت به غسل در شب آینده ، یا ملتزم به بقاء وجوب غیری می شوید یا ملتزم به سقوط وجوب غیری تبعا لوجوب نفسی. بقاء وجوب غیری و ارتفاع وجوب نفسی صوم که قابل التزام نیست، زیرا خلف فرض تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی است. اما اگر بگویید بعد از انقضاء نهار و دخول لیل همانطور که وجوب نفسی ساقط می شود وجوب غیری غسل هم به خاطر تبعیت ازوجوب نفسی ساقط می شود، این نیز به خاطر لغویت قابل التزام نیست. چون وجوبی برای غسل جعل شده که این وجوب در روز ثابت است ولی مکلف در روز نمی تواند متعلق آن را انجام بدهد (به خاطر این که زمان انجامش شب است) و آن وقتی هم که زمان انجامش است ، ساقط می شود ، لذا جعل چنین وجوبی لغو است . بنابراین چون هیچ یک از این دو شق قابل التزام نیست، جعل وجوب غیری برای مقدمه متاخر امکان نخواهد داشت.

مرحوم آقای تبریزی، قبل از جواب به این اشکال، برای تسجیل آن فرموده اند که اگر کسی بگوید می شود ملتزم شد که وجوب نفسی ذی المقدمه بعد از انقضاء نهار باقی است، مناقشه می شود که با توجه به اینکه متعلق وجوب نفسی خود صوم است، معنا ندارد بعد از اتیان مامور به باقی بماند. وقتی متعلق تکلیف انجام شده وجهی برای بقاء تکلیف نیست. در نتیجه در هر صورتی برای فعلیت اتصاف مقدمه متاخر به وجوب غیری، محذور وجود دارد. توسعه اشکال شامل شرط متقدم هم می شود، بلکه در شرط متقدم آکد است. به این معنا که در مواردی که چیزی به عنوان شرط متقدم برای مامور به جعل شود مثل وجوب غسل جنابت برای جنب که در ماه رمضان قبل از طلوع فجر باید شخص غسل کند تا روزه ای که واجب نفسی است و فعلیت آن من حین طلوع الفجر است امتثال شود، خود وجوب نفسی که به صوم خورده است شرطی دارد که در زمان انجام مقدمة الوجود هنوز آن شرط حاصل نشده است. زمان غسل، قبل طلوع فجر است و شرط فعلیت تکلیف به صوم ، طلوع فجر است. اشکال می شود که قبل از طلوع فجر، صوم وجوب نفسی ندارد و لذا چطور می شود که شرط متقدم آن که غسل جنابت است، وجوب غیری داشته باشد. آکد بودن این اشکال هم به این خاطر است که در موارد شرط متاخر، حداقل وجوب نفسی قبلا بوده و بعد ساقط شده است، ولی در شرط متقدم اصلا وجوب نیامده تا بخواهد اثر داشته باشد.

مرحوم آقای تبریزی در جواب از این اشکال فرموده اند که این اشکال در صورتی وارد می شود که مراد از تبعیت وجوب غیری مقدمه از وجوب ذی المقدمه، این باشد که اگر وجوب نفسی در یک جا ثابت شد به تبع آن وجوب غیری قهرا و بدون احتیاج به انشاء آخر حاصل می شود؛ نظیر تبعیت حرارت از نار. این معنا از تبعیت، ظاهر کلام مرحوم آخوند در کفایه است که در برخی موارد از وجوب غیری تعبیر به وجوب ترشحی کرده است. اگر مقصود از وجوب غیری این معنا باشد، اشکال وارد است. زیرا وقتی وجوب نفسی به عنوان علت یا مقتضی مرتفع می شود، باید به تبع آن نیز وجوب غیری که اثرش باشد برود. ولی این معنا از تبعیت معنای صحیحی نیست و ترشح وجوب امر معقولی نمی باشد. زیرا وجوب، امر انشائی است و تحقق امور انشائی، به جعل و انشاء معتبِر است؛ چه وجوب نفسی باشد و چه غیری، نه اینکه قهرا محقق شود. معنای صحیح تبعیت وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه، همانطور که در مباحث قبلی نیز مطرح شد، این است که در مواری که مولی برای فعلی، وجوب نفسی جعل کرده است، اگر التفات داشته باشد که امر الف مقدمه برای واجب نفسی است، لأراد و لأنشأ الوجوب للمقدمه. اگر مولی وجوب نفسی را برای شیئی جعل کند انشاء وجوب نفسی توسط او ملازمه دارد با انشاء وجوب غیری برای مقدمه. ولی این انشاء باید برای مقدمه صورت بگیرد. با این معنا از تبعیت یعنی تبعیت در جعل و انشاء، اشکال حل می شود. زیرا در شرط متاخر و نیز شرط متقدم، ملاک وجوب غیری به همان بیان مرحوم آخوند وجود دارد. لذا مولی که امر را به روی ذی المقدمه برده است، وقتی ملتفت به مقدمیت الف مثل غسل شب آینده یا غسل جنابت برای روزه روز بعد می شود، تبعا لانشاء الوجوب لذی المقدمه انشاء وجوب برای مقدمه می کند. اما اینکه هرجا ذی المقدمه وجوب داشته باشد وجوبش ثابت باشد و در حصول وجوب و سقوط وجوب تابع وجوب نفسی ذی المقدمه باشد، اين معنا از تبعيت درست نیست. بلکه می شود وجوب نفسی مرتفع شده باشد در حالی که وجوب غیری هنوز باقی باشد. بستگی دارد که مولی که از همان اول به مقدمه و ذی المقدمه نگاه کرد وجوب را چگونه برای آنها جعل کرد. ممکن است برای یک ظرف احد الوجوبین را انشاء کرده باشد و حال آنکه وجوب دیگر ثابت نباشد. تبعیت معقول به همین مقدار تامین می شود.

شنبه 27/3/402 جلسه 144

در این بحث که آیا همه اقسام مقدمه من المتقدم و المقارن و المتاخر داخل در محل نزاع هستند یا فقط بعضی داخل می باشند، مرحوم آخوند فرمود که هر سه قسم مقدمه وجودیه یعنی شرایط مامور به، چه مقارن و چه متاخر و چه متقدم داخل در محل نزاع می باشند. زیرا ملاک اتصاف به وجوب غیری که مقدمیت للواجب و توقف واجب نفسی بر تحقق شیئ باشد، در هر سه قسم وجود دارد.

اشکال شد که هر سه قسم، ملاک و مقتضی اتصاف به وجوب غیری را دارند، اما با توجه به اینکه وجوب مقدمه وجوب غیری است و تابع وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط می باشد، مقدمه متاخر بلکه مقدمه متقدم نیز به خاطر وجود مانع نمی توانند اتصاف به وجوب غیری پیدا کنند. همانطور که در مقدمه داخلیه و اجزای مامور به، به بیان مرحوم آخوند در متن کفایه، مقتضی وجوب غیری ثابت بود، ولی اجتماع مثلین مانع از اتصاف می شد، در اینجا نیز مانع وجود دارد. مانع در شرط متاخر یا محذور خلف تبعیت است یا محذور لغویت جعل وجوب. در شرط متقدم هم اشکال واضح بود که با توجه به تبعیت وجوب غیری چطور می شود فرض کرد که قبل از آمدن وجوب نفسی، وجوب غیری برای مقدمه ثابت شود.

مرحوم آقای تبریزی در پاسخ فرمود که این اشکال بر اساس مبنای مرحوم آخوند در تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی است. زیرا ایشان تبعیت را به معنای ترشح در وجوب می داند. ولی این مبنا صحیح نیست بلکه معنای صحیح تبعیت این است که اراده انشاء احد الوجوبین مستلزم اراده انشاء وجوب آخر است؛ یعنی بین دو جعل ملازمه است. اگر مولی نسبت به فعلی امر کند و ملتفت باشد که فعل آخر مقدمه است، برای امر ثانی نیز انشاء وجوب می کند. با این معنا از تبعیت اشکال حل می شود. زیرا در مقدمه متاخر مقتضی وجود دارد و مانعی نیز نیست. ولو وجوب نفسی ذی المقدمه با انقضاء ظرف آن، ساقط می شود اما محذوری ندارد که وجوب مقدمه ثابت باشد. مرحوم آقای تبریزی در شرط متقدم هم فرموده بودند که بر اساس تبعیت به معنای ملازمه در دو جعل، محذوری وجود ندارد که قبل از وجوب صوم، غسل جنابت وجوب پیدا کند. بلکه همانطور که در بحث های آینده نیز می آید، ایشان فرموده اند اگر قرار باشد یک جا برای وجوب غیری مبرر وجود داشته باشد و وجوب دارای اثر باشد، همین جاست که هنور واجب نفسی نیامده، مقدمه بخواهد وجوب غیری پیدا کند.

این راه حل از نظر صناعی مشکل ندارد، اما راه حل منحصر برای اتصاف اقسام مقدمه به وجوب غیری نیست، بلکه راه های دیگری نیز وجود دارد.

راه حل دوم که این راه در خصوص مقدمه و شرط متاخر جاری می شود این است که در اشکال به اتصاف مقدمه متاخر به وجوب غیری از جهت وجود مانع، مفروغ عنه گرفته شد که با انقضاء ظرف واجب نفسی در مثال صوم مستحاضه، وجوب نفسی ساقط می شود و لذا اشکال شد که وقتی وجوب نفسی ساقط شده است چطور مقدمه وجوب غیری پیدا می کند. این در حالی است که وجهی برای سقوط وجوب نفسی نیست، بلکه وجوب نفسی صوم مستحاضه هنوز باقی است. زیرا متعلق وجوب نفسی، ذات صوم و طبیعت صوم بلاقید نیست تا با اتیان متعلق، وجوب از بین برود، بلکه متعلق، حصه ای از صوم است که علاوه بر ذات صوم، تقید به غسل در شب آینده نیز دارد. وقتی حصه، متعلق وجوب نفسی باشد، با اتیان به ذات متعلق تکلیف، حصه اتیان نشده است و تا وقتی که علاوه بر ذات، قید حصه در ظرف خودش حاصل نشود، حصه محقق نشده و لذا امر به حصه نیز ساقط نمی شود. لذا وقتی صوم مستحاضه مقید به غسل در شب آینده متعلق تکلیف است، با تحقق بعضی از اجزای متعلق، تکلیف ساقط نمی شود. بله، چون ذات حصه انجام شده است، تکلیف نسبت به ایجاد ذات، دیگر داعویت ندارد، اما نسبت به ایجاد قید هنوز داعویت دارد. نظیر آنچه در امر به مرکب مثل امر به نماز چهاررکعتی گفته شده است که اگر شخص دو رکعت اولِ نماز ظهر را خوانده باشد، بخشی از متعلق انجام شده است و لذا امر به صلات ظهر داعویت نسبت به رکعت اول و دوم ندارد و مکلف را به ایجاد دو رکعت اول تحریک نمی کند، ولی اصل امر از بین نرفته است. زیرا دو رکعت اول به تنهایی متعلق نبوده، بلکه با انضمام به رکعت سوم و چهارم متعلق بوده است. چون متعلق، خاص بود، با انجام بعضی از اجزای آن، امر ساقط نمی شود، ولی داعویتی نسبت به آن فعلا وجود ندارد. لذا اگر مکلف دو رکعت بعد را انجام داد امر ساقط می شود، ولی اگر انجام نداد و نمازش را باطل کرد، دوباره امر نسبت به دو رکعت اول نیز داعویت پیدا می کند. عین همین مطلب در امر به مقید و حصه هم وجود دارد. مفروض این است که صوم مطلق، متعلق نیست. وقتی حصه ای از صوم متعلق بود، با انقضاء نهار ولو ذات متعلق انجام شده است، ولی وجهی برای سقوط تکلیف وجود ندارد. در نتیجه امر نفسی همچنان باقی است. طبیعتا اگر در زمان وجود امر نفسی، به مقدمه آن امر غیری تعلق بگیرد، خلف فرض تبعیت نخواهد بود؛ حتی اگر تبعیت طبق مبنای مرحوم آخوند به معنای ترشح باشد. ولی این راه حل نسبت به شرط متقدم جاری نمی شود. چون مفروض در صوم شهر رمضان این است که وجوب نفسی مشروط به طلوع فجر است و قبل از آن محقق نمی شود و با توجه به اینکه وجوب نفسی هنوز فعلیت پیدا نکرده اشکال می شود که اگر تبعیت وجوب غیری به معنای ترشح احد الوجوبین از وجوب آخر باشد، دیگر وجهی برای وجوب غیری مقدمه متقدمه وجود ندارد.

راه‌ حل سوم: هرچند مرحوم آخوند تبعیت وجوب غیری از نفسی را به معنای ترشح احد الوجوبین از وجوب آخر گرفت و لذا در امر رابع فرمود که وجوب غیری در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی است، ولی ایشان در حلّ اشکال انخرام قاعده عقلیه در شرط متاخر و متقدم فرمود که ما هو الشرط حقیقتا اضافه خاصی است که فعل ماموربه نسبت به ما یسمی بالشرط پیدا می کند. این اضافه نیز همیشه مقارن با فعل مامور به است، هرچند طرف اضافه متاخر از مامور به باشد؛ کما هو الحال در صوم مستحاضه. بر این اساس متعلق وجوب غیری چیزی است که حقیقتا شرط است یعنی همان اضافه نه طرف اضافه که یسمی بالشرط. لذا وجوب غیری برای مقدمه ای که شرط حقیقی است در همان زمانی که فعل مامور به وجوب نفسی دارد ثابت می شود. در نتیجه بنابر مبنای مرحوم آخوند اخلال به تبعیت وارد نشده است و نمی شود اشکال کرد که چرا قبل از آمدن وجوب نفسی یا بعد از زوال وجوب نفسی، مقدمه وجوب پیدا کرده است.

بله، این اشکال وجود دارد که هرچند خود غسل کردن شرط نباشد اما بالاخره در شب ماه رمضان لازم است که شخص قبل از طلوع فجر غسل کند. چه دلیلی برای اتیان به غسل در شب ماه رمضان قبل از طلوع فجر وجود دارد، در حالی که نه متعلق وجوب نفسی است و نه متعلق وجوب غیری؟ جواب این اشکال همان جوابی است که در مقدمات مفوته داده می شود. زیرا وقتی مکلف علم دارد که بعد از طلوع فجر، به صومی تکلیف می شود که باید از همان اول عن طهارة باشد و اگر بخواهد این تکلیف را در ظرف خودش امتثال کند، باید قبل از آن غسل انجام دهد، والا متعلق تکلیف در ظرف خودش قابلیت تحقق ندارد، عقل حکم به لزوم اتیان به غسل می کند.

بنابراین اشکالی که در این قسمت از جهت وجود مانع برای اتصاف وجوب غیری در شرط متاخر یا متقدم مطرح شده، مجال ندارد.

بعد از تمام شدن اصل بحث در تقسیم رابع هم از جهت اول که مربوط به صحت تقسیم به اقسام سه‌گانه بود و هم از جهت دوم که مربوط به دخول همه اقسام در محل نزاع بود، دو مطلب به عنوان تنبیهات بحث شرط متاخر مطرح می شود.

### تنبیه اول:

آنچه در جهت اول از بحث تقسیم مقدمه به مقدمه متقدم و مقارن و متاخر گفته شد، مربوط به امکان این اقسام به حسب مقام ثبوت بود. اما آیا به حسب مقام اثبات نیز اشتراط حکم یا اشتراط مامور به به شرط متقدم و متاخر و مقارن، به نحو یکسان است یا اینکه مستفاد از ادله، اشتراط در قسم خاصی متعین می باشد؟ به عبارت دیگر به حسب مقام اثبات، ظاهر ادله با هر سه قسم تناسب ندارد بلکه بعضی از این اقسام در مقابل اقسام دیگر تعین دارند؟

همانطور که در کلمات مرحوم آقای خویی مطرح شده، به حسب مقام اثبات و ظاهر ادله‌ که حکم را به نحو قضایای حقیقیه بیان می کنند، چه در شرایط حکم و چه در شرایط ماموربه، اشتراط به شرط مقارن است نه شرط متاخر و نه متقدم، مگر در جایی که دلیل بر تقدم یا تاخر وجود داشته باشد. لذا مستفاد در مثل آیه شریفه "و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا" این است که کسی که مستطیع بالفعل است، حج در همان سال استطاعت بر او واجب است، نه اینکه استطاعت در یک زمان موجب وجوب حج در زمان متاخر شود که مقتضای شرط متقدم است و نه اینکه وجوب فعلی باشد در صورتی که شخص در زمان آینده مستطیع می شود که مقتضای شرط متاخر است. لذا اگر بخواهیم در یک مورد خاص، خطاب را حمل بر شرط متقدم یا متاخر کنیم، باید دلیل داشته باشیم. این دلیل ممکن است در موردی به صراحت بیان کند که اشتراط از قبیل شرط متاخر است و نیز ممکن است در بعضی از موارد از مجموع قرائن استفاده شود؛ مثل مسأله تاثیر اجازه مالک در عقد فضولی. اگر عقد فضولی یک هفته قبل اجرا شده باشد و مالک هفته بعد اجازه کند، تاثیرش علی نحو الکشف است؛ به این معنا که عقد هفته قبل صحیح بوده است اما مشروط به اجازه متاخر. اگر کسی در بحث تاثیر اجازه مالک در صحت عقد، قول به کشف را اختیار کند، بازگشتش به اشتراط به شرط متاخر است. توضیح دلالت دلیل در این مورد، در کلام مرحوم آقای خویی در مصباح و اجود آمده است، ولی تقریب و توضیح تام و کامل نسبت به اینکه نفوذ اجازه در عقد فضولی از موارد قیام دلیل بر اشتراط به نحو شرط متاخر است، همان توضیحی است که در بحث معاملات در صحت عقد اکراهی به شرط لحوق رضایت مکره به صورت مفصل آمده است. همان توضیح در مورد عقد فضولی نیز جاری است. سه مقدمه برای این تقریب وجود دارد که از ضم آنها به هم می شود نتیجه گرفت که تاثیر اجازه در عقد فضولی و نیز در بیع مکره، به نحو نقل نیست بلکه علی نحو الکشف و شرط متاخر است.

مقدمه اول: مضمون عقد مثل عقد بیع، حصول الملکیه از زمان انشاء عقد است نه از زمان متاخر یا متقدم.

مقدمه دوم: اجازه مالک که به عقد فضولی تعلق می گیرد، عقد را بما له من المضمون و المفاد اجازه می کند، نه اینکه امر انشاء شده به واسطه عقد چیزی باشد و مالک چیز دیگری یا بعضی از آن مضمون عقد را بخواهد اجازه کند.

مقدمه سوم: شارع که بعد از اجازه مالک یا رضایت مکره، به خاطر استناد عقد به مالک و به حکم اوفوا العقود، حکم به صحت عقد فضولی یا صحت بیع اکراهی می کند، همانی را تنفیذ و امضاء می کند که مجیز قصد کرده است، نه اینکه مالک چیزی را اجازه کند و شارع چیز دیگری یا بعض ما قصده المجیز را امضاء کند.

انضمام این سه مقدمه به هم اقتضا می کند که مقتضای قاعده عامه در اجازه عقد فضولی و رضایت به بیع مکره، قول به کشف باشد. همانطور که درکلام صاحب ریاض با دو کلمه بیان شده است که فرمودند مقتضای قاعده حکم به کشف است "عملاً بمقتضی الاجازة" [[22]](#footnote-22)؛ یعنی همین تصحیح اجازه از جانب شارع، موجب می شود که قول به کشف تمام و مقتضایش اشتراط به شرط متاخر باشد. زیرا بایع فضولی که هفته قبل انشاء عقد کرده بود، مضمون عقدش این بود که مبیع از همان لحظه به ملک مشتری در بیاید و مالک هم که اجازه می کند، همان عقد را بما له من المضمون اجازه کرده و شارع نیز با توجه به اینکه العقود تابعة للقصود، اگر در جایی حکم به صحت می کند، در همان چهارچوبی حکم می کند که مقصود متعاملین باشد.

یک‌شنبه 28/3/402 جلسه 145

### تنبیه دوم:

این تنبیه مربوط به ثمره بحث از شرط متاخر است. همانطور که در تنبیه اول بیان شد، مقتضای ظاهر خطاباتی که متکفل بیان احکام به نحو قضایای حقیقیه هستند، اگر برای حکم تکلیفی یا حکم وضعی یا مامور به شرطی بیان شود، این است که اشتراط به نحو شرط مقارن است به طوری که حمل اشتراط بر شرط متاخر یا متقدم نیاز به دلیل خاص دارد. ثمره بحث در جایی ظاهر می شود که مقتضای دلیل خاص، اشتراط به نحو شرط متاخر باشد. اگر شرط متاخر امر معقولی باشد در این موارد به ظاهر دلیل اخذ می شود. اما اگر شرط متاخر معقول نباشد و در بحث ثبوتی معقولیت شرط متاخر انکار شود کما هو المختار للمحقق النایینی و بعض المحققین، چنانچه امکان داشته باشد که با شرط قرار دادن عنوان انتزاعی مثل تعقّب و نظیر آن، اشتراط را در این موارد از باب شرط مقارن قرار دهیم، باید حمل بر شرط مقارن شود؛ به این معنا که از همان زمانِ مشروط، حکم ثابت می شود، نه از زمان شرط، ولی به شرط تعقّب به امر متاخر. اما اگر این نیز امکان نداشته باشد، با توجه به اینکه حکم، مشروط و متوقف بر وجود شرط است و از طرفی نیز شرط متاخر معقول نیست و بازگشت آن به شرط مقارن نیز ممکن نیست، لامحاله باید ملتزم شویم که اشتراط از قبیل شرط مقارن است؛ به این معنا که در همان زمان حصول شرط حکم محقق می شود و مشروط فعلیت پیدا می کند نه از زمان تحقق مشروط. لذا باید مواردی که مقتضای دلیل، شرط متاخر است، بررسی شود که شرط قرار دادن امر انتزاعی ممکن است یا خیر.

حداقل سه مورد را می شود ذکر کرد که ظاهر دلیل اشتراط به نحو شرط متاخر است.

مورد اول واجبات تدریجیه و مرکبات اعتباریه است که به صورت تدریجی محقق می شود، مثل صوم که امساک در طول روز از طلوع فجر است تا شب. امساک اجزای متعددی دارد که به هم ضمیمه می شود و شیئا فشیئا حاصل می گردد. تکلیف وجوب صوم به مجموع این امساک تعلق گرفته ولی تک‌تک اجزاء نیز متعلق تکلیف می باشند. تکلیف هم مشروط به شروطی مثل طهارت از حیض و قدرت داشتن بر صوم و ... است. لذا امساک های متعدد را که در نظر بگیریم، هم مشروط به عدم حیض و عدم مرض و وجود قدرت در خود آن زمان هستند و هم مشروط به عدم الحیض و بقاء القدره الی آخر النهار است. یعنی در ازمنه متاخر تا غروب هم مشروط به قدرت و ... می باشد. زیرا اگر در تمام روز زن حائض نشد یا شخص مریض نشد، صوم واجب می شود و تمام قطعات صوم و امساک ها واجب می شود. اما اگر در طول روز حیض طاری شود ولو در قطعات آخر روز یا قدرت مکلف از بین برود، کشف می شود که از همان اول، صوم در قطعه اول واجب نبوده است. اینکه امساک در پنج دقیقه اول مشروط به بقاء قدرت تا آخر وقت است، به این خاطر است که اگر در پنج دقیقه آخر قدرت از بین برود، کشف می شود که از همان اول وجوب در بین نبوده است. بنابراین خصوصیت واجبات تدریجیه این است که تکلیف به جزء اول، مشروط به وجود شرط در آن زمان و وجود شرط در ازمنه متاخره است. لذا محقق نایینی در بحث تقسیم واجب به مطلق و مشروط، بعد از انکار شرط متاخر، به عنوان اشکال به خود فرموده است که چطور شرط متاخر نداریم و حال آنکه همه واجبات تدریجیه از قبیل اشتراط به شرط متاخر است؟ و حال این که همه واجبات تدریجیه از مصادیق شرط متاخر است چون صوم عمل واحد است و وجوب واحد دارد، وجوب در قطعه اول مشروط به بقاء شرایط تکلیف تا آخر وقت است. لذا اگر شرط تا آخر وجود نداشت، کشف می کند که از همان اول تکلیف به امساک به عنوان روزه نداشیم[[23]](#footnote-23). این مسأله اختصاص به صوم ندارد، بلکه تکلیف به صلات هم از همین قرار است. کسی که اول زوال قدرت دارد، مکلف به نماز ظهر است. ولی این تکلیف مشروط به بقاء حیات تا رکعت چهارم است. لذا اگر شخص نماز را شروع کند و رکعت چهارم از دنیا برود، کشف می شود که از همان اول تکلیف نداشته است.

مرحوم نایینی از این اشکال جواب داده است که با توجه به اینکه شرط متاخر ثبوتا امر معقولی نیست، در این موارد که دلیل به حسب ظاهر اقتضای اشتراط به نحو شرط متاخر دارد، مشکل به این نحو حل می شود که شرط تکلیف، تعقّب امساک اول به بقاء قدرت الی آخر الزمان است. تعقب هم عنوان انتزاعی و مقارن با تکلیف است. تعبیر ایشان این است که بعد از استحاله شرط متاخر هرجا امکان داشته باشد و عقل و عرف مساعدت با شرط بودن تعقب داشته باشد ، در آن جا عنوان انتزاعی تعقب و مثل ان را شرط قرار می دهیم و دلیل را حمل بر آن می کنیم.

مورد دوم: اگر کسی ولو شرط متاخر را مستحیل می داند اما در بحث آینده، قائل به امکان واجب معلق شد که وجوب الان باشد اما واجب در زمان آینده مثل وجوب حج بنابر اینکه وجوب با تحقق استطاعت فعلیت پیدا کند ولو اشهر حج نیامده باشد، اما خود حج لازم باشد که در زمان خاص انجام شود، اگر کسی واجب معلق را به این شکل معقول بداند، همانطور که در کلمات مرحوم آقای خویی تصریح شده، در همه موارد واجب معلق اشتراط به شرط متاخر وجود دارد. زیرا در همین مثال حج هرچند وجوب قبل از اشهر حج فعلی می شود، اما منوط به بقاء قدرت است. لذا اگر در زمان اشهر حج، قدرت وجود نداشته باشد، کشف می شود که وجوب از همان اول فعلی نبوده است. اگر کسی شرط متاخر را معقول دانست، واجب معلق حمل بر اشتراط به شرط متاخر می شود که بقاء شرایط در زمان مستقبل باشد. اما اگر کسی شرط متاخر را ممکن ندانست، راه حل مرحوم نایینی پیاده می شود که ما هو الشرط عنوان تعقّب به بقاء قدرت و حیات است که هم با حکم عقل تناسب دارد و هم با نظر عرف مساعدت. لذا در این صورت می گوییم تکلیف از همان زمان اول قبل از اشهر حج فعلیت پیدا می کند، ولی مشروط به شرط مقارن که تعقّب حال فعلی مکلف به بقاء شرایط تا اشهر حج باشد.

مورد سوم: مساله اجازه مالک در بیع فضولی با همان تقریب جلسه قبل که مقتضای قاعده عام این است که اجازه مالک در بیع فضولی به نحو کشف موثر باشد نه نقل. وقتی مقتضای قاعده، تاثیر علی نحو الکشف باشد، معنایش این است که اگر معامله فضولی یک هفته قبل انجام شود و مالک الان آن را اجازه کند، اجازه سبب می شود که عقد از همان زمان انشاء موثر واقع شود. وقوع اجازه در زمان فعلی و ترتب صحت از یک هفته قبل، از موارد اشتراط به شرط متاخر می شود. زیرا مشروط که صحت است، در زمان متقدم محقق می شود، ولی شرطش که اجازه مالک باشد در زمان متاخر حاصل می گردد. مرحوم نایینی فرموده است که با توجه به اینکه عقد فضولی بدون اجازه مالک موثر نیست و اجازه هم در زمان متاخر محقق می شود از يک طرف باید به مقتضای قاعده، از قبيل اشتراط به نحو شرط متاخر باشد که بدان ملتزم نیستیم و از طرف دیگر هم نمی توانیم ما هو الشرط را عنوان انتزاعی تعقب بگیریم و در نتیجه بگوییم عقد از همان زمان انشاء اثر گذاشته است، لا محاله باید ملتزم به نقل شویم؛ به این معنا که وقتی اجازه محقق می شود، از همان زمان عقد اثر می کند. بنابراین اجازه شرط صحت است ولی صحت فی زمان الاجازه محقق می شود. نتیجه اش این است که اشتراط به نحو شرط مقارن است اما به نحوی که فعلیت مشروط، در زمان متاخر حاصل می شود نه زمان خود مشروط. به خلاف موارد قبل، در اینجا نمی توانیم از راه شرط قرار دادن عنوان تعقب مشکل را حل کنیم. در بحث مطلق و مشروط مرحوم نایینی فرموده است که به این دلیل نمی توانیم عنوان تعقب را شرط قرار دهیم که ظاهر دلیل این است که خود اجازه شرط صحت عقد است ، بنابر این نمی شود عنوان تعقب اجازه را شرط بدانیم . اما در بحث مقدمه واجب مرحوم نایینی فرموده است که عنوان تعقب در جایی شرط قرار می گیرد که عقل و عرف مساعدت داشته باشد و حال آنکه تعقب اجازه مالک چیزی نیست که عرف و عقل مساعدت با شرطیت آن داشته باشد. حتی اگر دلیل هم قائم شده باشد بر ترتب آثار ملکیت من حین العقد، ولی بما ان العقل و العرف لایساعدان علی شرطیة نفس العنوان که عنوان انتزاعی تعقب باشد، باید ملتزم به نقل شویم نه کشف. یعنی می گوییم ملکیت از زمان اجازه می آید نه از زمان عقد. بنابراین ایشان با ضمّ سه مقدمه قائل به نقل شده است؛ یکی اینکه به حسب دلیل، صحت بیع متوقف بر اجازه مالک است و دوم اینکه شرط متاخر معقول نیست و سوم اینکه در مثال اجازه مالک، نمی توانیم عنوان تعقّب را که مقارن با انشاء عقد است، شرط قرار دهیم. لذا باید ملتزم به نقل شد.

در اینجا اشکالی به مرحوم نایینی وارد می شود که ایشان جواب داده است. اشکال این است که همانطور که مرحوم فخر المحققین در ایضاح الفوائد از بعضی از علماء نقل کرده است، مقتضای قاعده در بیع فضولی، صحت علی نحو الکشف است. زیرا آنچه ملکیت را نتیجه می دهد نفس عقد است و الا اجازه که ملکیت‌آور نیست. لذا اگر قائل به نقل شویم، باید بگوییم عقدی که معدوم است ملکیت ایجاد کرده است. چون در زمان اجازه عقد وجود ندارد. معدوم نیز نمی تواند موثر در اثر باشد.

مرحوم نایینی جواب هایی از این اشکال داده است که عمده دو جواب است؛ یکی جواب نقضی و دیگری جواب حلی. جواب نقضی این است که این مطلب که عقد مُملّک است و در زمان تاثیر در ملکیت، باید عقد موجود باشد، به بیع صرف و سلم نقض می شود. زیرا در بیع صرف و سلم هم عقد موثر در ملکیت است، ولی تاثیر آن مشروط به قبض است و تا قبض محقق نشود بیع موجب ملکیت نمی شود. این در حالی است که در زمان قبض، عقد موجود نیست. لذا چطور می شود عقدی که در زمان قبض معدوم است، بخواهد تاثیر بگذارد؟ بنابراین در بیع صرف و سلم هم باید قائل به کشف شوید و بگویید ملکیت از زمان عقد می آید نه قبض و حال آنکه همه می گویند از زمان قبض می آید.

جواب حلی نیز این است که ملکیتی که به وسیله اجازه ثابت می شود، غیر از ملکیت انشاء شده با عقد است. اگر ملکیت ثابت با اجازه، نفس همان ملکیت مُنشأ با عقد بود، جا داشت اشکال شود که عقدی که الان موجود نیست، چطور می تواند اثر بگذارد. اما چون غیر از آن و ملکیت جدید است، شارع می تواند حکم کند و بگوید که به خاطر اجازه، ملکیت جدید پیدا می شود. لذا مستلزم تاثیر معدوم فی حال عدمه نخواهد بود[[24]](#footnote-24).

اما همانطور که مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود مناقشه کرده اند، با توجه به مطالبی که در جلسه قبل در تقریب مقتضای قاعده در اجازه مالک در عقد فضولی گفته شد، معلوم می شود که این دو جواب تمام نیست. مناقشه نسبت به جواب حلی این است که خصوصیت اجازه این است که به ملکیت مُنشأ بالعقد تعلق می گیرد. مالک در عقد فضولی، عقد سابق را بما له من المضمون اجازه می کند و مضمون آن، همان ملکیت سابق است نه ملکیت جدید. اجازه امر ذات اضافه است و شان اجازه تعلق به عقد است . با توجه به این مطلب ، ملکیتی که از راه اجازه بخواهد درست بشود ، نفس همان مضمون است و وقتی نفس همان مضمون است ، این جواب مرحوم نایینی که ملکیت ثابت با اجازه، ربطی به ملکیت قبل ندارد، صحیح نیست. از اینجا مناقشه در جواب نقضی و قیاس مقام به بیع صرف و سلم نیز معلوم می شود ، زیرا اجازه با قبض فرق دارد. در خود اجازه تعلق به عقد خوابیده اما قبض، اخذ و اعطاء خارجی است و تعلق به عقد در آن نیست. لذا ممکن است که در بیع صرف و سلم، آنچه طرفین انشاء کرده اند حصول ملکیت از زمان عقد باشد، اما به نظر شارع که امضاء می کند، ملکیت از زمان قبض و گذشت زمان از هنگام عقد باشد. در بیع صرف و سلم درست است که امضاء شارع به امر دیگر غیر از آنچه متعاقدین انشاء کرده اند، تعلق نمی گیرد، اما به همه آن هم تعلق نمی گیرد، بلکه به خاطر دلیل خاص به بعضی از مضمون عقد تعلق می گیرد. بنابراین قبض در بیع صرف و سلم، نمی تواند نقض مقتضای قاعده در اجازه مالک در عقد فضولی باشد.

نتیجه بحث در مورد سوم یعنی اجازه مالک در عقد فضولی، این است که اگر شرط متاخر امر معقولی باشدو مقتضای قواعد عامه هم در اجازه مالک با تقریب سابق صحت علی نحو الکشف باشد، به آن ملتزم می شویم. اما اگر کسی شرط متاخر را معقول نداست، ولو مقتضای دلیل خاص این است که صحت به نحو شرط متاخر باشد، اما چون معقول نیست لا محاله باید به شرط مقارن بر گردد و چون به نظر مرحوم نایینی عنوان انتزاعی تعقّب نمی تواند به خاطر عدم مساعدت عرف و عقل، شرط مقارن قرار بگیرد ، لامحاله باید خود اجازه را شرط مقارن قرار دهیم و ملکیت را حاصل در زمان اجازه بدانیم نه از زمان عقد که همان قول به نقل است .

1. - نهایة الافکار/2/260. [↑](#footnote-ref-1)
2. - منتقی الاصول/2/100. [↑](#footnote-ref-2)
3. - نهایة النهایة/1/132. [↑](#footnote-ref-3)
4. - معالم/62. [↑](#footnote-ref-4)
5. - وقایة الاذهان/206. [↑](#footnote-ref-5)
6. - کفایه/90. [↑](#footnote-ref-6)
7. - کفایه/90. [↑](#footnote-ref-7)
8. - نهایة الدرایة/2/14. [↑](#footnote-ref-8)
9. - کفایه/161. [↑](#footnote-ref-9)
10. - محاضرات/2/300. [↑](#footnote-ref-10)
11. - نهاية الافکار2/269 [↑](#footnote-ref-11)
12. - کفایه/91. [↑](#footnote-ref-12)
13. - مطارح /1/ 214. [↑](#footnote-ref-13)
14. - کفایه/ 104. [↑](#footnote-ref-14)
15. - کفایه/92. [↑](#footnote-ref-15)
16. - کفایه/ 92. [↑](#footnote-ref-16)
17. - اجود/ 1/ 226. [↑](#footnote-ref-17)
18. - نهایه الدرایه/ 2/ 48. [↑](#footnote-ref-18)
19. - تحقيق الاصول 2/289 [↑](#footnote-ref-19)
20. - کفایه/94. [↑](#footnote-ref-20)
21. - کفایه/113. [↑](#footnote-ref-21)
22. -رياض المسائل 8/228 [↑](#footnote-ref-22)
23. - اجود/1/145. [↑](#footnote-ref-23)
24. - اجود/1/227. [↑](#footnote-ref-24)