

با توجه به اینکه ترتیب بحث های ما در علم اصول، بر محور کفایه مرحوم آخوند است، ابتدا کلام مرحوم آخوند در کفایه توضیح داده می شود و بعد از آن کلمات اعلام و ما ینبغی آن یقال در مساله بیان می شود. البته اگر از جهات مربوط به موضوع بحث، جهتی باشد که در کلام مرحوم آخوند نیامده است ولی جای طرح دارد، به مطالب بحث اضافه می گردد.

بنابراین برای پیش مطالعه بحث ها که امری لازم و ضروری است، جا دارد که در ابتدا کلمات مرحوم آخوند ملاحظه شود و در ذیل کلام ایشان، حداقل کلمات مرحوم نایینی و نیز کلمات مرحوم آقای خویی لااقل در حد تقریرات مصباح الاصول که مختصر است، دیده شود. گرچه برای تکمیل بحث و تتمیم فایده، به جاست که کلمات اعلام دیگر مثل محقق اصفهانی و محقق عراقی و مرحوم امام و مرحوم آقای تبریزی و آقای صدر که گاهی در بحث مورد بررسی قرار می گیرد ملاحظه گردد.

امر پنجم : تقسیمات واجب

مرحوم آخوند برای وارد شدن در بحث مقدمه واجب مطالبی را به عنوان مقدمات ذکر کردند که تقسیمات واجب، به عنوان مقدمه پنجم مطرح شد؛ اگرچه به حسب ترتیب مرحوم آخوند مقدمه سوم می باشد. مرحوم آخوند سه تقسیم از تقسیمات واجب را در این مقدمه بیان کرده و تقسیم چهارم آن را نیز در امر بعدی ذکر کرده است. در مجموع مرحوم آخوند چهار تقسیم برای واجب بیان کرده است؛ تقسیم اول تقسیم به واجب مطلق و مشروط، تقسیم دوم تقسیم واجب به معلق و منجز و تقسیم سوم تقسیم واجب به نفسی و غیری و تقسیم چهارم تقسیم واجب به اصلی و تبعی.

اما بعضی از اعلام مثل محقق نایینی، تقسیم واجب به مطلق و مشروط را در بحث مقدمه واجب عنوان نکرده بلکه قبل از بحث مقدمه واجب و بعد از بحث تعبدی و توصلی عنوان کرده است. اما اعلام دیگر در همین مقدمات بحث مقدمه واجب آورده اند.

وجه تعرض به این چهار تقسیم در مبحث مقدمه واجب این است که بررسی کنند آیا همه اقسام این تقسیمات، در محل نزاع یعنی ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه داخل هستند یا خیر. وگرنه تقسیمات واجب منحصر در چهار تقسیم نیست و تقسیمات دیگری نیز دارد که در فصل های بعدی عنوان می شوند؛ مثل تقسیم واجب به توصلی و تعبدی که قبلاً مطرح شده و تقسیم به عینی و کفایی یا تخییری و تعیینی و ... که بعداً مطرح میشود. این اقسام در اینجا مطرح نمی شوند چون ارتباطی به محل نزاع ندارند. اما چهار تقسیم گفته شده، چون از جهت دخول اقسامش در محل نزاع جای بحث و اشکال وجود دارد، در کلمات اعلام در بحث مقدمه واجب مطرح شده اند.

تقسیم اول : تقسیم واجب به مطلق و مشروط

در تقسیم اول که تقسیم واجب به مطلق و مشروط باشد، جهاتی از بحث وجود دارد که در کلام مرحوم آخوند در کفایه به آنها اشاره شده و به تبع ایشان اعلام دیگر هم نوعاً از آنها بحث کرده اند. در مجموع مرحوم آخوند بحث از واجب مطلق و مشروط را در هفت جهت مطرح کرده اند.

جهت اول تعریف مطلق و مشروط و اینکه آیا وصف اطلاق و اشتراط وصف حقیقی هستند یا اضافی و نسبی.

جهت دوم این است که اگر در جمله شرطیه یا قضیه حملیه، قید و شرطی در کلام ذکر شود، قید به ناحیه ماده بر می گردد یا به هیئت.

جهت سوم که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده این است که همانطور که مقدمات وجودیه واجب، در واجب مطلق داخل در محل نزاع هستند، مقدمات وجودیه واجب مشروط هم داخل می باشند.

جهت چهارم مربوط به این است که مقدمات وجوبیه واجب مشروط خارج از محل نزاع هستند، همانطور که مقدمات وجوبیه واجب مطلق خارج می باشند.

جهت پنجم این است که معرفت به موضوعات شرعیه مثل صلات و صوم و نیز معرفت احکام شرعیه، خارج از محل نزاع در مساله مقدمه واجب هستند و هرچند تحصیل معرفت به موضوعات شرعیه یا تحصیل معرفت به احکام شرعیه لازم است اما وجوبش به مناط آخر است نه به مناط وجوب مقدمه واجب.

جهت ششم این است که عنوان واجب که بر واجب مشروط اطلاق می شود مثل صلاتی که مشروط به وقت و زوال شمس است، کیفیت اطلاق آن قبل حصول شرط و بعد از حصول شرط چگونه است؟

جهت هفتم هم که مرحوم آخوند در کفایه به صراحت عنوان نکرده بلکه در لابلای بحث مطرح کرده است ثمره اختلاف در رجوع قید به ماده یا مفاد هیئت است. این جهت در متن کفایه به صورت مستقل عنوان نشده است، اما در تقریرات بحث مرحوم آخوند با عنوان مستقل مطرح شده است .

جهت اول؛ تعریف واجب مطلق و مشروط

مرحوم آخوند فرموده است که گرچه تعاریف متعددی در کتب اصولیه آمده و از جهت مانع اغیار و جامع افراد بودن تعاریف، بحثهای مفصلی شده ولی این بحث های طولانی لازم

نیست. زیرا این تعریفات، حقیقی نیستند تا به بیان حدّ و رسم معرف برگردد بلکه تعریف لفظی و شرح الاسمی می باشند.

در کتب مفصل مثل مطارح الانظار بعضی از این تعریفات و نقض و ابرامات آن بیان شده است. مثلاً یکی از این تعریفات که به تفتازانی و محقق شریف نسبت داده شده و میرزای قمی آن را اختیار کرده، این است که الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه علی ما يتوقف علیه وجوده، والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه علی ما يتوقف علیه وجوده. مثلاً حج واجب مشروط به استطاعت است. ولی این حج همانطور که وجوب آن متوقف بر استطاعت است وجود آن هم متوقف بر وجود استطاعت است. چراکه امثال تکلیف به حج، بدون استطاعت ممکن نیست.

به این تعریف اشکال کرده اند که جامع افراد نیست. زیرا مثلاً نماز، جزء واجبات مطلقه به حساب می آید، ولی با این وجود، وجوب آن متوقف بر وقت است و تا زوال شمس نشده باشد نماز ظهر واجب نمی شود و وجود آن هم متوقف بر وقت است. چراکه تا ظهر تحقق پیدا نکرده باشد نماز ظهر در خارج قابل اتیان نیست. در نتیجه این تعریف، صلات را به عنوان واجب مطلق شامل نمی شود. وقتی تعریف نسبت به واجب مطلق جامع افراد نشد، در قسمت واجب مشروط هم مانع اغیار نمی شود. زیرا تعریف ما يتوقف وجوبه علی ما يتوقف علیه وجوده شامل صلات می شود با اینکه واجب مشروط نیست.

از این اشکال نیز در کلمات جواب داده اند که تحقق صلات ظهر در خارج متوقف بر دخول وقت نیست بلکه صحت صلات مشروط به آن است.

اما اینکه آیا این نقض وارد است یا خیر، به مطالب گذشته باز می گردد. زیرا مقدمه در مباحث گذشته تقسیم به مقدمه صحت و مقدمه وجود و مقدمه علم و مقدمه وجوب شده بود. اگر کسی مقدمه صحت را به مقدمه وجود برگرداند، نقض وارد می شود. چون ولو وقت مقدمه صحت نماز است اما بر اساس آنچه در مباحث قبل عنوان شده بود مثل مرحوم شیخ و مرحوم آخوند

فرموده بودند که چیزی به عنوان مقدمه صحت در مقابل مقدمه وجود نداریم و همه مقدمات صحت به مقدمه وجود بر می گردند. در نتیجه وجود صلات متوقف بر چیزی است که وجوب صلات هم بر آن متوقف است.

اشکال دیگری که می شود به این تعریف کرد این است که در مثال واجب مشروط گفته شده که حج هم وجوبش متوقف بر استطاعت است و هم وجودش متوقف بر آن. اشکال کرده اند که استطاعتی که شرط وجوب است استطاعت شرعی است، به اینکه شخص دارای مالی زاید بر مایحتاج زندگی باشد (موسر باشد ثروت داشته باشد) مریض نباشد تخلیه السرب داشته باشد، اما استطاعتی که وجود و تحقق حج بر آن توقف دارد استطاعت شرعی نیست، بلکه قدرت عقلیه است؛ یعنی همین که شخص در خارج بتواند به موضع مناسب برود و بتواند اعمال را در وقتش انجام دهد، کافی برای تحقق حج در خارج است.

تعریف دیگری هم مطرح شده که واجب مطلق ما لا یتوقف وجوبه علی امر زائد علی امور معتبرة فی التکلیف که همان شرایط عامه تکلیف مثل عقل و علم و بلوغ و قدرت باشد، اما واجب مشروط علاوه بر این چهار شرط، بر امر دیگری هم متوقف و مشروط است. به این تعریف هم اشکال شده که جامع افراد نیست چون نماز را واجب مطلق حساب کرده اند و حال آنکه علاوه بر شرائط عام اربعه وجوب آن موقوف بر وقت است.

مرحوم آخوند در این بحث و نیز در مواقع متعدد می فرماید که تعاریفی که در کلمات مطرح شده است تعریف حقیقی نیست بلکه تعریف لفظی است و به شرح الاسم بر می گردد و چون تعریف حقیقی و حد و رسم نیست و مبین خصوصیات حقیقی معرف نمی باشد، جای اعمال دقت نیست تا دید جامع افراد و مانع اغیار است یا خیر. زیرا در تعریف لفظی حقیقت معرف بیان نمی شود، بلکه یک لفظ به لفظ دیگری که واضحه تر است تبدیل می شود و به صورت فی الجمله بعضی از خصوصیات معرف در آن بیان می شود، نه اینکه مایز حقیقی را نسبت به بقیه بیان کند. مثل

السعدانة نبت. این تعریف به همین مقدار که معرف را از جامدات و حیوانات جدا کند و در قسمت گیاهان بیاورد کاربرد دارد. چون این تعاریف حقیقی نیستند تفصیل در بحث و اطاله کلام به نقض و ابرام جا ندارد. انتظاری که از این تعاریف می رود این است که در حد بیان اجمالی خصوصیات، به عنوان علامت برای معرف قرار بگیرند که می گیرند.

اما در حد بیان اجمالی خصوصیات در این تعاریف لفظیه، تعریف مناسب برای واجب مشروط و مطلق چیست؟

مرحوم آخوند فرموده است که ظاهر این است که اصولیین که کلمه واجب مطلق و مشروط را بکار می برند اصطلاح جدیدی در مطلق و مشروط ندارند، بلکه به همان معنای عند العرف بکار می برند. معنای عرفی مطلق هم یعنی آزاد و رها از قید و مشروط یعنی مقید و رها نشده.

مطلب دومی هم که مرحوم آخوند فرموده این است که وصف اطلاق و اشتراط برای واجب، دو وصف اضافی و نسبی هستند نه اینکه وصف مطلق و حقیقی باشند. اگر گفته می شود که این واجب مطلق و آزاد است، نه اینکه این وصف حقیقی باشد و واجب هیچ قیدی نداشته باشد و اگر گفته می شود مشروط است، به این معنا باشد که مشروط به تمام قیود است. بلکه ممکن است واجبی نسبت به یک قید آزاد باشد و نسبت به قید دیگری اشتراط داشته باشد. والا اگر این دو وصف حقیقی بودند در عالم واجب مطلقى نداشتیم. زیرا واجبی نداریم که مشروط به هیچ قیدی نباشد بلکه حداقل به شروط اربعه تکلیف مقید است. این نشان می دهد که وصف اطلاق و اشتراط اضافی و نسبی هستند.

در کلمات دیگر هم عنوان شده است که اگر اینها وصف حقیقی بودند لازمه دیگرش این بود که اصلا واجب مشروطی نداشته باشیم. چون در واجبات مشروطه، واجبی نداریم که به همه قیود مشروط باشد. لذا هر واجبی با هر قیدی که در نظر بگیریم اگر نسبت به آن قید رها باشد مطلق می شود و اگر منوط و مقید باشد مشروط است.

مرحوم آخوند فرموده است: و الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي كما أن الظاهر أن وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان و إلا لم يكذب يوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ و العقل. فالحريّ أن يقال إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه و إلا فمشروط كذلك و إن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس^۱.

چهارشنبه ۴۰۲/۶/۲۹

جلسه ۲

در تقسیم واجب به واجب مطلق و مشروط که تقسیم اول از تقسیمات واجب است، جهت اول بحث مربوط به تعریف واجب مطلق و مشروط و بررسی این نکته بود که آیا این دو وصف اطلاق و اشتراط، از اوصاف حقیقیه و مطلق هستند یا اضافی و نسبی.

فرمایش مرحوم آخوند در این جهت مورد قبول اعلام دیگر واقع شد، مگر در یک قسمت که در کلمات اعلام از جمله مرحوم اصفهانی مناقشه شده است. فرموده اند که از کلام مرحوم آخوند در این بحث واجب مطلق و مشروط و نیز مواضع دیگر کفایه استفاده می شود که تعریف لفظی با تعریف شرح الاسمی مرادف می باشد. در مقابل تعریف حقیقی که تعریف به حدّ و رسم و بیان ماهیت شیئی است. اما در این مسأله اشتباه رخ داده است و ریشه این اشتباه نیز در کلام حاجی سبزواری در شرح منظومه است. به حسب اصطلاح حکماء تعریف شرح الاسمی با تعریف حقیقی فرقی ندارد و در هر دو حدّ و رسم معرفّ بیان می شود. تنها فرق میان آنها در این است که تعریف شیئی به حدّ و رسم گاهی قبل از علم و تصدیق به وجود شیئی است و گاهی بعد از علم به وجود آن. اگر بعد از علم به وجود شیء، آن را به حدّ و رسم تعریف کنند تعریف حقیقی گفته می شود؛

^۱ - کفایه/۹۵.

چون وجود شیئی احراز شده و با این تعریف ذات و حقیقت آن بیان می شود. اما اگر شیء را به حدّ و رسم تعریف کنند و حال آنکه هنوز علم به وجود آن پیدا نشده و فقط اسمی از آن در میان است و معلوم نیست که تحقق خارجی دارد یا خیر، در این صورت تعریف، تعریف شرح الاسمی خواهد بود. مرحوم اصفهانی در همین قسمت از تعلیق بر کفایه، عبارتی را از ابن سینا در اشارات و نیز خواجه طوسی در شرح اشارات، آورده که گواه بر این مطلب است.

جهت دوم؛ رجوع قید به هیئت یا ماده

جهت دوم از جهات بحث تقسیم واجب به واجب مطلق و مشروط این است که در مواردی که در جملات متضمن وجوب و حکم شیء، قید یا شرطی ذکر شده باشد، آیا این قید به هیئت جمله و به مفاد هیئت که حکم باشد بر می گردد و وجوب مقید به قید و معلق بر شرط می شود یا به ماده بر می گردد و نفس وجوب مقید نمی شود؟

اگرچه به حسب بیان مرحوم آخوند، همین دو احتمال مطرح است ولی احتمال سومی نیز وجود دارد که مرحوم نایینی اختیار کرده و آن اینکه قید به ماده منتسبه بر گردد. مشهور اصولیین از جمله مرحوم آخوند قائل هستند که قید و شرط، به مفاد هیئت یعنی وجوب بر می گردد. در مقابل این قول مشهور، به مرحوم شیخ نسبت داده شده است که قید به ماده می گردد و متعلق وجوب مقید می شود. با وجود اینکه در مطارح الانظار که تقریرات درس مرحوم شیخ است، همین نظر آمده است که قید به ماده بر می گردد، اما مرحوم نایینی از میرزای شیرازی بزرگ نقل می کند که نظر شیخ این نیست که قید به ماده بر گردد. مرحوم میرزای شیرازی فرموده است که مرحوم شیخ در این بحث مخالف مشهور نیست و نظرش همین است که به هیئت بر می گردد. اما در مطارح آمده است که در جملات متضمن حکم اگر شرط و قیدی باشد به ماده بر می گردد. هرچند به تعبیر مرحوم آخوند خود مرحوم شیخ اعتراف دارد که به حسب قواعد ادبیه، ظاهر جمله رجوع قید به هیئت است، اما در مطارح آمده که به دو دلیل نباید به هیئت بر گردانیم و باید

به ماده برگشت داد. دلیل اول که در مطارح آمده این است که رجوع القید الی الهیئه عقلا استحاله دارد. دلیل دوم این است که به حسب وجدان و لب نیز در موارد وجود قید، شرط و قید به ماده متعلق طلب می گردد و مفاد ماده مقید است نه هیئت.

این فرمایش مرحوم شیخ به سه نقطه بر می گردد؛ اول اینکه مقتضای قواعد ادبیه این است که قید به هیئت بر گردد. دوم اینکه امتناع دارد قید به هیئت بر گردد. سوم لب و وجدانا لازم است که قید به ماده بر گردد. مرحوم آخوند در کفایه در این نقاط ثلاثه نقطه اول را از مرحوم شیخ قبول کرده که ظاهر قضیه شرطیه به حسب قواعد ادبیه رجوع قید و شرط به هیئت است. اما نقطه دوم و سوم را رد کرده است. ایشان نسبت به نقطه اول فرموده است که کما هو ظاهر الخطاب التعلیقی ضرورة ان ظاهر خطاب إن جائک زید فاکرمه کون الشرط من قيود الهیئة و إن طلب الإکرام و إیجابه معلق علی المجيء لا أن الواجب فيه یکون مقیدا به بحيث یکون الطلب و الإیجاب فی الخطاب فعليا و مطلقا و انما الواجب یکون خاصا و مقیدا و هو الاکرام علی تقدير المجيء^۲.

ولی این مقدار در حد ادعا است و باید توضیح داده شود که چطور قواعد ادبیه اقتضا می کند قید به هیئت بر گردد. توضیحش همانطور که در کلمات اعلام دیگر فی الجمله آمده این است که مفاد قضیه شرطیه این است که جزاء معلق بر شرط است و چنانکه روشن است مضمون جزاء در "ان جاءک زید فاکرمه" طلب اکرام است نه مجرد الاکرام که ماده متعلق طلب باشد. لذا از این جمله شرطیه استفاده می شود که طلب اکرام معلق بر مجيء است. بنابراین ظاهر قضایای شرطیه این است که مفاد هیئت یعنی طلب یا نسبت طلبیه، مقید و مشروط به شرط است.

مرحوم آقای تبریزی علاوه بر ظهور نفس تعلیق الجزاء علی الشرط، این شاهد را هم اضافه کرده است که در مواردی که مراد متکلم تقیید ماده باشد، نمی شود از قضیه شرطیه استفاده کرد. مثلا برای اینکه شرطیت وضوء للصلاة را بیان کند نمی تواند از جمله إن توضأت فصل استفاده

کند، بلکه باید بگوید صلّ متوضاً یا صلّ مع الوضوء^۳. بله می توان برای بیان شرط متعلق و تقیید ماده، از قضیه شرطیه به صیغه دیگری استفاده کرد. مثل این آیه شریفه که اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهکم ...، اما نه قضیه شرطیه ای که شرطش همان قید ماده در نظر مولی باشد. بنابراین فرمایش مرحوم شیخ در نقطه اول صحیح است.

اما نقطه دوم که عمده بحث در این نقطه است، در کلام مرحوم شیخ ادعا شده است که رجوع قید به هیئت استحاله دارد و عقلاً ممتنع است. در کلمات مرحوم شیخ در مطارح الانظار یک وجه برای امتناع ذکر شده است که مرحوم آخوند در کفایه مطرح فرموده و به آن مناقشه می کند. یک وجه نیز خود مرحوم آخوند به عنوان إن قلت در کفایه بیان کرده و از آن جواب می دهد. وجه سومی هم در کلام مرحوم نایینی آمده است.

وجه اول امتناع رجوع قید به هیئت

وجه اول امتناع که در مطارح الانظار آمده این است که تقیید یعنی تضییق دایره معنا و الغاء توسعه از معنا. تضییق معنا در جایی ممکن است که معنا فی حد نفسه امر کلی باشد. اما در محل بحث، طلب انشاء شده به واسطه هیئت که مضمون جمله شرطیه می باشد، فردی از افراد طلب و امر جزئی و خاص می باشد. زیرا بنابر مختار، وضع هیئت امر، به شکل وضع عام و موضوع له خاص است. موضوع له هیئت امر، جزئیات طلب هستند، نه امر کلی. وقتی طلبی که مفاد هیئت است فردی از افراد طلب است نه طلب کلی، اطلاق و توسعه ندارد تا قید به آن بر گردد و آن را از توسعه بیاندازد. در نتیجه هر قیدی که به حسب ظاهر قضیه شرطیه بخواهد به هیئت بر گردد، باید آن را به ناحیه ماده بر گردانیم تا توسعه ای که در آن وجود دارد الغاء شود. مرحوم شیخ در مطارح فرموده است: و توضیح المقال و تفصیل هذا الإجمال هو أن يقال: إنَّ هیئة الأمر موضوعة بالوضع النوعی العامّ و الموضوع له الخاصّ لخصوصیات أفراد الطلب... و بعد ما فرضنا من أن

^۳ - دروس فی مسائل علم الاصول/۶/۲.

المعنى المقصود بالهيئة هو خصوصيات الطلب و أفراده فلا وجه لأن يقال: إن الهيئة مطلقة أو مقيدة، بل المطلق و المقيد هو الفعل الذى تعلّق به الطلب...^٤. بنابراین ولو ظهور لفظ به حسب قواعد ادبيه، رجوع قيد به هیئت است، اما به خاطر این محذور باید قيد را به ماده برگردانیم و ماده متعلق طلب را مقید بدانیم.

دو اشکال مرحوم آخوند به وجه اول

مرحوم آخوند به این وجه دو اشکال می کند؛ اشکال اول مبنایی و اشکال دوم بنایی. اشکال مبنایی این است که این فرمایش مبتنی بر مسلک مشهور است که موضوع له حروف و هیئات را جزئی و خاص و از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می دانند. اما در گذشته گفته شد که وضع حروف مثل اسماء است و همانطور که وضع کلمه ابتدا از قبیل وضع عام و موضوع له عام است، وضع حروف مثل من، فی، الی و .. نیز وضع عام و موضوع له و مستعمل فيه عام است. اگر خصوصیتی در معنای حرفی وجود داشته باشد از ناحیه استعمال است نه اینکه موضوع له یا مستعمل فيه آن خاص باشد. با همان توضیحی که در جاهای دیگر هم فرموده که فرق حروف با اسماء در این است که واضع اسماء را وضع کرده که در جایی استعمال شوند که لحاظ استقلالی می شوند، اما حروف را وضع کرده تا در جایی استعمال شوند که لحاظ آلی می شوند. وگرنه موضوع له و مستعمل فيه هر دو عام است. با توجه به این مبنای مرحوم آخوند، مفاد هیئت کلی و مطلق الطلب است و لذا تقیید آن نیز ممکن خواهد بود. ایشان فرموده است: أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقا أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها و إنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء و إنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني

^٤ - مطارح الانظار/ ۱/ ۲۳۶.

المتعلقات فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية و النهى^۵.

اشکال دوم که اشکال بنایی می باشد این است که حتی اگر در وضع هیئات و حروف، مبنای مشهور یعنی وضع عام و موضوع له خاص را بپذیریم و بگوییم که موضوع له هیئت جزئی است، اما التزام به این مبنا نهایتاً اقتضا می کند که طلبی که مفاد هیئت می باشد، اگر بنحو مطلق و بلاقید انشاء شده باشد، دیگر تقیید آن ممکن نیست چون به صورت فرد و جزئی محقق شده است و جزئی قابل تقیید نیست ولی این مبنا مانع از این نیست که طلب قبل از این که انشاء شود، به صورت مقید تصویر شود و سپس به صورت مقید انشاء شود تا فرد مقید ایجاد شود و با تعدد دال و مدلول تبیین گردد.

حاصل اشکال دوم این است که اگر طلب اکرام در اکرم زیدا از ابتدا بدون قید انشاء شود و بعد از انشاء بخواهد قیدی به آن وارد شود طبق مبنای مشهور ممکن نیست، ولی اگر مولی ابتدا وجوب را در اکرام زیدا به صورت مقید و معلق بر مجيء تصور کند و سپس به وسیله ان جاءک زید فاکرمه آن را انشاء کند یعنی یک دال بر اصل وجوب می آورد که هیئت باشد و یک دال هم بر قید وجوب که شرط باشد، وجهی برای امتناع ندارد.

خود مرحوم آخوند در انتهای این پاسخ، تعبیر به فافهم کرده است که نشان از مناقشه در این پاسخ دارد. مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدالين و هو غير إنشائه أولاً ثم تقيدده ثانياً فافهم.

مرحوم آخوند در تقریرات، اشکال دوم را توضیح بیشتری داده و فرموده است: « و لو سلم كون الطلب المنشأ أمراً خاصاً خارجياً لا يقبل التقيد فانما هو في ما لو أنشئ المعنى أولاً ثم قيّد دون ما اذا قيّد ثم أنشئ ذلك المعنى المقيّد و معلوم ان الانشاء خفيف المؤنة يتعلق بالمقيد كما

يتعلق بالمطلق فيريد المولى و يطلب على تقدير حصول الشرط بحيث لا يكون طلب فعلاً قبل حصوله.^۶

جلسه ۳

شنبه ۴۰۲/۷/۱

وجه اول امتناع رجوع قید به هیئت که در کلام مرحوم شیخ در مطارح آمده بود، این بود که معنای منشأ به هیئت، جزئی است و معنای جزئی قابلیت ندارد که قید به آن بر گردد.

مرحوم آخوند نسبت به وجه اول دو اشکال کرد. اشکال اول مبنایی بود به این بیان که این فرمایش بنابر مبنای مشهور که وضع حروف و هیئات را از قبیل وضع عام و موضوع له خاص می دانند وارد می شود و حال آنکه قبلاً بیان شد که معانی حرفی کلی هستند و وضع آنها از قبیل وضع عام و موضوع له عام می باشد.

اشکال دوم این بود که حتی اگر بپذیریم که معانی هیئات جزئی هستند ولی این مبنا نهایتاً اقتضا می کند که اگر طلب از ابتدا به نحو مطلق و بلا قید، انشاء شده باشد تقیید آن ثانیا ممکن نخواهد بود، اما مانع نمی شود که قبل از انشاء، مولى طلب را به عنوان معنای کلی مقیداً لحاظ کند و همین معنای مقید را انشاء کند.

بررسی اشکالات مرحوم آخوند به وجه اول:

اشکال اول که اشکال مبنایی بود، بر اساس مبنای مرحوم آخوند که وضع حروف را وضع عام و موضوع له عام می داند، اشکال واردی است و طبق آن مبنا بیان مرحوم شیخ نمی آید. اما اشکال مبنایی، نمی تواند مساله را علی جمیع المبانی حل کند. علاوه بر اینکه در خصوص این

^۶ - البحوث الاصولية ۱/۲-۱۴۱-۱۴۲

مساله نیز جوابی که می شود از اشکال مبنایی داد این است که مبنای صحیح در وضع حروف و هیئات، همان مبنای مشهور است که وضع آن را به شکل وضع عام و موضوع له خاص می دانند.

نسبت به اشکال دوم نیز که اشکال بنایی بود، همانطور که قبلا هم بیان شد مرحوم آخوند بعد از اشکال دوم، تعبیر به فافهم کرده است که اشاره به مناقشه در این مطلب دارد. مناقشه ای که وجود دارد و در کلمات مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای حکیم آمده این است که این اشکال دوم در صورتی مجال دارد که خصوصیت و جزئیتی که بنابر نظر مشهور و مرحوم شیخ در معنای هیئت وجود دارد، از راه انشاء پیدا شده باشد. اگر معنا قبل از انشاء مطلق بود و از جهت انشاء، خصوصیت و جزئیت پیدا شود، جا داشت که اشکال شود که مولی می تواند قبل از انشاء، طلب را به عنوان معنای عام به صورت مقید لحاظ کند و سپس این طلب مقید را انشاء کند. اما اگر جزئیت معنای هیئت به حسب نظر مرحوم شیخ، جزئیت فی حد نفس و با قطع نظر از انشاء باشد و ذاتا معنای حرفی خاص باشد این اشکال دوم مجال پیدا نمی کند. لذا مرحوم اصفهانی در ذیل عبارت مرحوم آخوند فرموده است: هذا إنما يناسب ما إذا كان تفردة و جزئیه من ناحية الانشاء، و أما إذا كان نفس المعنى جزئيا حقيقيا كما ربما يقال فلا إطلاق فی حد ذاته، کی یقبل إنشأؤه مقیدا، و لعله أشار إليه بقوله فافهم.^۷

در کلام مرحوم آقای حکیم نیز همین مناقشه مطرح شده که به حسب نظر مشهور و نظر مرحوم شیخ، جزئیت و خصوصیتی که در معنای حرفی وجود دارد اختصاص ذاتی است نه من ناحیه الانشاء.

بنابراین اشکال دوم مرحوم آخوند نیز وارد نیست و این مقدار که مرحوم آخوند بیان کرده در اشکال دوم تمام نخواهد بود.

^۷ - نهاییه الدرایه/۶۰/۲.

دو اشکال صحیح به وجه اول

اما دو اشکال دیگر به وجه اول وارد می شود که در کلام اعلام دیگر آمده است.

اشکال صحیح اول به وجه اول امتناع رجوع قید به هیئت این است که هرچند مبنای صحیح در معانی هیئات و حروف وضع عام و موضوع له خاص است، ولی معنای وضع عام و موضوع له خاص در معنای حرفی این نیست که معنای حرفی جزئی حقیقی باشد تا قابلیت تقیید نداشته باشد. بلکه خاص بودن موضوع له هیئت و معنای حرفی از این جهت است که هیئت برای نسبت وضع شده است و با توجه به اینکه نسبت متقوم به طرفین است، تقوم به اطراف اختصاص در معنای هیئت و حرف ایجاد می کند؛ مثلاً در هیئت امر که وضع برای طلب شده است، موضوع له نسبت طلبیه است و مثل سایر نسبت ها متقوم به اطراف است که یک طرف آن طالب و یک طرفش مطلوب منه و طرف دیگر هم مطلوب است. نسبت طلبیه از جهت تقوم به این اطراف اختصاص پیدا می کند. این مقدار از اختصاص نیز معنایش جزئیت حقیقیه نیست که قابل تعدد نباشد، بلکه چون طرف این نسبت اطلاق دارد، نسبت هم اطلاق پیدا می کند. لذا در مثال "سر من البصره الی الکوفه" ولو معنای من نسبت ابتدائیه است و متقوم به دو طرف می باشد، ولی چون یک طرف آن بصره است و مصادیق متعددی برایش فرض می شود، ابتداء سیر از بصره قابل تعدد خواهد شد. به همین خاطر در کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم محقق اصفهانی آمده است که نسبتی که هیئت "اکرم زیدا" در آن استعمال شده نسبت خاصی است که غیر از نسبت در "عَلِمَ زیدا" می باشد. چون تعلیم با اکرام فرق دارد نسبت متقوم به آنها نیز مختلف می گردد. این تغایر نسبت ها از راه اطراف پیدا می شود. لذا نسبت طلبیه ای که از یک طرف متقوم به اکرام است و از طرف دیگر به زید که مطلوب منه می باشد و از طرف سوم به خود مولی که طالب است، قابلیت تقیید را دارد.

این اشکال در کلام مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای حکیم به این تقریب بیان شده که معنای هیئت نسبت است و جزئی حقیقی نیست. اما چون مرحوم آقای خویی موضوع له هیئت را نسبت نمی داند بلکه تضییق معانی اسمیه می داند، در اینجا نیز در اشکال به وجه اول امتناع فرموده است که حروف برای تضییق معانی اسمیه وضع شده اند اما جزئی حقیقی نمی شود. هرچند معنای اسمی سیر در مثل "سر من البصره الی الکوفه" به وسیله حرف من تخصیص پیدا کرده است اما سیر مضیق به معنای حرفی، جزئی حقیقی نمی شود و همچنان سعه و اطلاق دارد و لذا می تواند تقیید بخورد. البته این بحث که موضوع له حروف چیست، آیا نسبت است یا تضییق معانی اسمیه، در گذشته مفصل از آن بحث شد و قول صحیح همانی است که مشهور قائل هستند و در کلام مرحوم اصفهانی آمده که حرف برای نسبت خاص وضع شده است نه اینکه برای تضییق وضع شده باشد.

اشکال صحیح دوم به وجه اول این است که حتی اگر بپذیریم معنای حرفی و من جمله معنای هیئات و معانی انشائی، جزئی حقیقی هستند و جزئی حقیقی نیز سعه ندارد تا قابل تضییق به معنای تقیید باشد، ولی در معانی حرفیه و در هیئات، تقیید به معنای تعلیق ممکن است. به عبارت دیگر جزئی حقیقی سعه ندارد تا تقیید به معنای تضییق دایره پیدا کند اما قابل تعلیق هست. در وجوب صلات در جایی که مولی بخواهد وجوب را مقید به دخول وقت کند، ولو وجوب مفاد هیئت باشد و مفاد هیئت جزئی حقیقی باشد و سعه نداشته باشد تا تقیید به معنای تضییق دایره در آن پیدا شود، ولی قابلیت تعلیق بر دخول وقت را دارد. مولی در مقام اعتبار، وجوب متعلق به صلات را معلق بر دخول وقت می کند. چون تحقق این جزئی حقیقی در عالم اعتبار و اینکه در همه ظروف تحقق پیدا کند یا در تقدیر خاص، همگی تابع اعتبار معتبر است. مولی در مقام اعتبار و جعل می تواند وجوب متعلق به صلات را که فرد خاصی از وجوب است، بگوید در جایی تحقق پیدا می کند که زوال شمس شده باشد. وقتی تعلیق در معانی انشائی امکان داشته باشد قید در

کلام نیز می تواند به همان تعلیق برگردد. لذا مرحوم اصفهانی در مقام تحقیق فرموده است که اگر معنای حرفی، جزئی حقیقی باشد تقیید به معنای تعلیق در آن ممکن است. در نتیجه اطلاق به معنای عدم التعلیق می شود و تقیید به معنای تعلیق :

بل التحقيق: أنَّ المعنى الإنشائي و إن كان جزئياً حقيقياً إلا أنه يقبل التقييد بمعنى التعلیق علی امر مقدر الوجود، و إن لم يقبل التقييد بمعنى تضییق دائرة المعنى. فالمراد من الاطلاق عدم تعلیق الفرد الموجود علی شیء، و من البدیهی أن المعلق علیه الطلب ليس من شئونه و أطواره کی يكون موجبا لتضييق دائرة مفهومه. فافهم و استقم.^۸

بنابراین وجه اول امتناع که در مطارح الانظار آمده بود وجه تامی نمی باشد.

وجه دوم امتناع رجوع قید به هیئت

وجه دوم امتناع رجوع قید به هیئت و وجوب که در کفایه ذکر شده ولی در قالب ان قلت و به تعبیر مرحوم آقای خویی عمده وجوه امتناع است، این است که رجوع قید به هیئت مستلزم تفکیک انشاء از مُنشأ است، ولی اگر قید به ماده برگردد این تفکیک لازم نمی آید. این درحالی است که تفکیک انشاء از مُنشأ ممکن نیست. زیرا وزان انشاء و مُنشأ وزان ایجاد و وجود خارجی است و همان طور که ممکن نیست ایجاد از وجود تفکیک پیدا کند چون حقیقتاً شیء واحد است و تغایر آنها اعتباری است، انشاء و مُنشأ هم اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری دارند و نمی توانند از یکدیگر منفک شوند.

توضیح ذلک: این وجه از دو مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول این است که رجوع قید به هیئت مستلزم تفکیک انشاء از مُنشأ است. مقدمه دوم این است که تفکیک انشاء از مُنشأ مستحیل است. نتیجه این دو مقدمه این است که رجوع قید به هیئت ممکن نیست چون مستلزم محال است. این را مرحوم آخوند با این تعبیر بیان کرده فان قلت علی ذلک (یعنی رجوع قید به هیئت) یلزم

^۸ - نهاية الدراية ۶۰/۲

تفکیک الانشاء عن المنشأ حیث لا طلب قبل حصول الشرط. قبل حصول شرط که منشأ محقق نیست و حال آنکه انشاء محقق است و لذا تفکیک لازم می آید.

توضیح مقدمه اول که رجوع قید به هیئت مستلزم تخلف یکی از دیگری است، در کفایه آمده است که حیث لا طلب قبل حصول الشرط. چون بنابر مبنای مشهور که شرط قید هیئت است و وجوب معلق بر شرط شده است، قبل از حصول شرط وجوبی در کار نیست. انشاء صورت گرفته است و حال آنکه وجوب که منشأ باشد وجود ندارد. اما بنابر مسلک شیخ که قید به ماده بر گردد، تفکیکی بین انشاء و منشأ اتفاق نمی افتد. چون قید به ماده بر می گردد و طلب الاکرام هیچ قیدی ندارد. انشاء و منشأ هر دو با هم هستند، منتها ما هو الواجب که اکرام باشد مقید به مجیء است مثلاً.

اما مقدمه دوم که تفکیک انشاء از منشأ محال است، در کلام مرحوم آخوند توضیح داده نشده است، ولی همانطور که در کلام اعلام دیگر بیان شده توضیحش این است که وزان انشاء و منشأ وزان ایجاد و وجود است و چنانکه ایجاد و وجود اتحاد ذاتی دارند و لذا مستحیل است که ایجاد از وجود منفک شود، یعنی ایجاد الان باشد ولی وجود یک روز بعد محقق شود، در انشاء و منشأ هم همین قاعده پیاده می شود.

اگر این دو مقدمه هر دو تمام باشد وجه دوم امتناع صحیح خواهد بود ولی اگر یکی از این دو مقدمه تمام نباشد وجه دوم منهدم می شود.

اشکال مرحوم آخوند به وجه دوم امتناع

مرحوم آخوند نسبت به وجه دوم امتناع مناقشه کرده و مناقشه ایشان متوجه مقدمه دوم است. مرحوم آخوند فرموده است که آنچه در باب انشائیات، موضوعیت دارد و باید رعایت شود، این است که وجود و ثبوت منشأ باید بر طبق انشاء باشد و از آن تخلف نکند. اگر وجوب مطلق، انشاء شده باشد، منشأ بر طبق انشاء باید به نحو مطلق ثابت شود، اما اگر چیزی که انشاء شده

وجوب و طلب خاص باشد مطابقت منشأ با انشاء حکم می کند که به همان کیفیت خاص و به همان نحو مقید تحقق پیدا کند. اگر اکرام زید را بلاقید انشاء کرده باشد مطابقت به این است که از همان زمان انشاء، وجوب الاکرام فعلیت پیدا کند، اما اگر اکرام علی تقدیر مجیء را انشاء کرده باشد و فردا ظرف مجیء باشد، تطابق این دو با هم به این است که وجوب و طلب در عالم انشاء و عالم اعتبار از فردا تحقق پیدا کند و اگر غیر از این باشد تخلف لازم می آید. فرموده است: «الْمُنْشَأُ إِذَا كَانَ هُوَ الطَّلَبُ عَلَى تَقْدِيرِ حَصُولِهِ فَلَا يَدَّ أَنْ لَا يَكُونَ قَبْلَ حَصُولِهِ طَلَبٌ وَبَعَثَ، وَ إِلَّا لَتَخْلَفَ عَنْ إِنْشَائِهِ.»

یعنی اگر با فرض انشاء مقید، الان طلب حاصل شود، از مصادیق تخلف است.

مرحوم آقای خویی اشکال کرده اند که این بیان نوعی مصادره به مطلوب است و مشکل را حل نمی کند. لذا لازم است کلام مرحوم آخوند توضیح داده شود که معلوم شود مناقشه مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند مناقشه واردی نیست.

توضیح کلام مرحوم آخوند این است که ایشان در اشکال به وجه دوم مقدمه اول را قبول می کند که رجوع قید به هیئت مستلزم تفکیک انشاء از منشأ من حیث الزمان است و از جهت زمانی بین ثبوت منشأ با ثبوت انشاء تفکیک به وجود می آید. ولی اشکال ایشان متوجه مقدمه دوم است که می گفت تفکیک انشاء از منشأ مستحیل است. زیرا وزان این دو وزان ایجاد و وجود است. اشکال آخوند به این مقدمه است که وزان این دو وزان ایجاد و وجود است. می فرماید که انشاء و منشأ با ایجاد و وجود که مربوط به عالم تکوین می باشند فرق دارد. در ایجاد و وجود، اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری است و لذا تفکیک زمانی بین آن دو معنا ندارد، ولی در انشاء و منشأ که حقیقت آن به فرض و اعتبار است نه اینکه در عالم خارج چیزی موجود شده باشد، بلکه در عالم اعتبار اشیاء محقق می شوند، قاعده ای که در این باب حکومت می کند این است که ثبوت معتبر باید بر طبق اعتبار و انشاء باشد. اگر منشأ امر مطلق بود باید بر طبق انشاء، مقارن با زمان انشاء

محقق شود و اگر امر مقیدی بود و مشروط به قیدی، تطابق میان آنها اقتضاء می کند که منشأ حین حصول شرط محقق شود نه قبل از آن. والا تقارن زمانی در باب انشاء و منشأ موضوعیت ندارد و موضوعیت صرفاً برای مطابقت در ثبوت است. لذا در محل بحث که قید به هیئت رجوع می کند، هرچند تفکیک انشاء از منشأ لازم می آید، اما چون این تفکیک بر طبق انشاء است، محذوری ندارد بلکه ضروری است که چنین باشد.

خود مرحوم آخوند به حسب تقریرات فرموده است که انگار قائل به این وجه خیال کرده که در انشاء و منشأ باید مثل ایجاد و وجود مطابقت و اقتران زمانی میان آنها باشد و حال آنکه چنین چیزی ضرورت ندارد، بلکه مقصود از استحاله تخلف انشاء عن منشأ این است که منشأ بخواهد بر خلاف انشاء تحقق پیدا کند.

جلسه ۴

دوشنبه ۴۰۲/۷/۳

در وجه دوم امتناع رجوع قید به هیئت گفته شد که این رجوع مستلزم محال یعنی تفکیک انشاء از منشأ است.

مرحوم آخوند جواب داد که در انشائیات، مطابقت منشأ در ثبوت با انشاء من حیث الزمان لازم نیست بلکه لازم است که منشأ از انشاء من حیث القصد تخلف نداشته باشد. یعنی ثبوت منشأ در عالم انشاء و عالم اعتبار بر طبق همانی باشد که انشاء شده است. لذا در جایی که در مقام انشاء حکم و طلب علی تقدیر خاص انشاء شده باشد، قاعده اقتضا می کند که منشأ در همان تقدیر خاص ثابت بشود، وگرنه ثبوت قبل از آن، تخلف حساب می شود.

این توضیحات از تقریرات درس مرحوم آخوند نیز استفاده می شود. ایشان در مناقشه به این وجه فرموده است که منشأ وجه دوم، تخیل لزوم المطابقة و عدم التأخیر بحسب الازمنة و لیس كذلك بل المقصود من استحالة تخلف الانشاء عن المنشأ عدم تخلفه عنه قصداً بمعنى حصول المنشأ علی خلاف ما أنشأ و این قابل التزام نیست. آنچه محذور دارد این نیست که از نظر زمانی منشأ از انشاء تخلف نداشته باشد. زیرا اگر در مقام انشاء حصول منشأ در تقدیر خاص قصد شده باشد، تطابق زمانی تخلف حساب می شود نه عدم تطابق. لأن الانشاء تعلق بالطلب علی تقدیر الشرط و هو موجود حال الانشاء غیر متخلف عنه و لولا تحقق المطلوب بهذا النحو من الوجود لزم التخلف المزبور. مرحوم آخوند مثال زده است که حریت عبد عند موت المولی صورت می گیرد نه در زمان انشاء تدبیر. یا اگر شخص وصیت به مال خاصی برای زید کند، ملکیت عند الموت حاصل می شود ولو انشاء قبل از آن است. طلب و تکلیف هم از همین قبیل است. حتی در عقد اجاره نیز امکان دارد که با وجودی که هنوز خانه در اختیار مستأجر اول است، مالک آن را به مستأجر دوم اجاره بدهد. انشاء اجاره از الان است ولی ملکیت منفعت برای مستأجر دوم بعد از اتمام اجاره مستأجر اول است. این تخلف و تفکیک منشأ از انشاء به حساب نمی آید. تفکیک این است که در باب اجاره به عکس شود، یعنی با وجود اینکه مالک خانه را به زید برای شش ماه بعد اجاره داده است، مستأجر دوم از الان مالک منفعت خانه شود.

با توجه توضیح فوق معلوم می شود که مناقشه مرحوم آقای خویی به این جواب مرحوم آخوند وارد نیست. مرحوم آقای خویی بعد از اینکه کلام مرحوم آخوند را نقل کرده، فرموده است که این جواب مصادره به مطلوب است و اصل اشکال را حل نکرده است. زیرا نکته اشکال در وجه دوم این بود که رجوع قید به هیئت مستلزم تفکیک بین انشاء و منشأ است. اما مرحوم آخوند در عبارتش فرموده که چون وجوب مشروط به مجی است، چنانچه قبل از آن بیاید خلف است. این مقدار حل اشکال تفکیک نمی کند، بلکه مدعی را تکرار می کند. ایشان در ادامه فرموده

است که این وجه دوم، اشکال عمده رجوع القید الی الهیئه است و لا دافع له علی مسلک المشهور در باب انشاء. ولی بنابر مسلک مختار ما این وجه دوم قابل حل است. زیرا بنابر نظر مشهور که انشاء را ایجاد معنای انشائی با تلفظ به لفظ می دانند، انشاء و منشأ همان ایجاد و وجود خواهد بود و لذا محذور تفکیک به وجود می آید. اما بنابر مسلک ما که حقیقت انشاء را ابراز اعتبار نفسانی می دانیم حل این اشکال آسان است. زیرا در جایی که طلب، انشاء می شود، مولی ابتدا آن را اعتبار می کند و سپس آنچه اعتبار کرده است را ابراز می کند. در همان زمان تحقق انشاء، ابراز حاصل است. میرز هم که اعتبار نفسانی باشد در همان زمان ابراز حاصل است بنابر این تفکیک میرز از ابراز لازم نمی آید بله، معتبر یعنی طلب، گاهی حالی است و گاهی استقبالی و از رجوع قید به هیئت، انفکاک معتبر از ابراز لازم می آید، اما تفکیک معتبر از ابراز اشکال ندارد. زیرا رابطه آنها رابطه ایجاد و وجود نیست که مشکل داشته باشد.

با توضیح داده شده از کلام مرحوم آخوند، معلوم می شود که اشکال مرحوم آقای خویی وارد نیست. کلام مرحوم آخوند مصادره به مطلوب نیست، بلکه ایشان نکته اصلی اشکال را که همان مقدمه دوم باشد جواب داده است. مرحوم آخوند فرمود که در باب انشاء، لازم است که منشأ به حسب ثبوت تخلف از انشاء پیدا نکند ولی نه من حیث الزمان بلکه من حیث القصد. لذا اشکال بنابر مسلک مشهور نیز دافع دارد. زیرا هرچند طبق مبنای مشهور حقیقت انشاء ایجاد معنی به لفظ است اما ایجاد به وجود اعتباری و از آنجایی که حقیقت اعتبار، فرض و تقدیر در مقام انشاء است، اگر مولی طلب را به نحو مطلق انشاء کند لازمه مطابقت انشاء با منشأ این است که منشأ در زمان انشاء محقق شود، اما اگر مولی طلب را در تقدیر خاص انشاء کند، معنایش این است که به حسب اعتبار من، وجوب الاکرام در زمان مجئی ثابت است. با وجود چنین اعتباری، مطابقت منشأ با انشاء اقتضا می کند که منشأ در همان زمان باشد و الا تخلف می شود.

اشکال ضمیمه ای به وجه دوم امتناع و جواب از آن

مرحوم آخوند در تقریرات، در کنار وجه دوم امتناع یعنی تفکیک انشاء از منشأ، اشکال دیگری هم به آن ضمیمه کرده و از هر دو آنها جواب داده است. ایشان در ضمیمه وجه تفکیک انشاء از منشأ، فرموده است که رجوع قید به هیئت معنایش تعلیق در خود انشاء است و حال آنکه انشاء امر تعلیق بردار نیست، بلکه امرش دایر بین وجود و عدم است. ربما یتوهم بأنه من التعلیق فی الإنشاء كما یتوهم أنه من التفکیک بین الإنشاء و المنشأ. مرحوم آخوند در کفایه این وجه را به صراحت مطرح نکرده است، ولی قسمت اخیر عبارت کفایه، جواب از این اشکال نیز می باشد. مرحوم آخوند به حسب تقریرات جواب داده است که رجوع قید به هیئت مستلزم تعلیق در منشأ است نه تعلیق در انشاء. انشاء امرش دایر بین وجود و عدم است، ولی منشأ ممکن است مقید باشد و ممکن است مطلق. نظیر تعلیق الملكية علی الموت فی الوصیة أو الحرية فی التدبیر. همانطور که در مقام اخبار ممکن است از امری در تقدیر خاص خبر داده شود، مثل اینکه شخصی به دیگری بگوید ان ضربتی ضربتک یعنی اگر او بزند وی هم می زند، اخبار از زدن خودش می کند ولی در تقدیر اینکه زدن مخاطب محقق شود، در باب انشاء هم فرموده اند که انشاء امری علی تقدیر خاص ممکن است. گاهی معنای انشائی به نحو مطلق و منجز انشاء می شود و گاهی به نحو معلق. در مواردی که منشأ معلق بر تقدیر خاص است انشاء تعلیق ندارد بلکه فعلی است و فقط منشأ معلق است. دلیلش هم وجدان است و شاهد بر آن همان ارجاعات مرحوم آخوند به مثل اجاره و وصیت و تدبیر است.

وجه سوم امتناع رجوع قید به هیئت

وجه سوم امتناع که در کلام مرحوم نایینی مطرح شده این است که هرچند قائل شویم معنای حرفی معنای کلی است، نه جزئی حقیقی، اما چون معنای حرفی است باید ملحوظ به لحاظ آلی باشد و ملحوظ به لحاظ آلی قابل تقیید نیست. معنایی که ملحوظ به لحاظ استقلالی می شود

قابلیت تقیید را دارد، اما معنایی که چنین لحاظی ندارد بلکه آله لغیره ملاحظه شده و خودش مورد لحاظ استقلالی قرار نگرفته، قابلیت اطلاق و تقیید را ندارد. معنای هیئت نیز حرفی است و وقتی ملحوظ آلی شد رجوع قید به آن ممکن نخواهد بود.

سه شنبه ۴۰۲/۷/۴

جلسه ۵

وجه سوم برای امتناع رجوع قید به هیئت که در کلام مرحوم نایینی مطرح شد این بود که با توجه به اینکه معنای حرفی و معنای هیئت، ملحوظ به لحاظ آلی است، طبعا قابل تقیید نیست. زیرا اطلاق و تقیید از شؤون معانی ملحوظ به لحاظ استقلالی هستند، اما معنایی که مورد لحاظ استقلالی قرار نمی گیرد بلکه بما أنه آله لغیره ملاحظه می شود و التفات تفصیلی و استقلالی به آن تعلق نمی گیرد، اطلاق و تقیید برای آن جا ندارد. در نتیجه رجوع قید به مفاد هیئت ممتنع خواهد شد.

اشکالهای مرحوم آقای خویی به وجه سوم

مرحوم آقای خویی دو اشکال به وجه سوم کرده است. اشکال اول این است که گرچه در السنه مشهور شده است که معنای حرفیه ملحوظ به لحاظ آلی هستند و مورد لحاظ استقلالی قرار نمی گیرند اما معنای اسمی لحاظ استقلالی دارد، ولی اصل و اساس صحیحی برای این مطلب وجود ندارد، بلکه معنای اسمی و معنای حرفی از این جهت که ملحوظ بالاستقلال باشند یا خیر، مثل هم هستند. یعنی همانطور که معنای اسمی می تواند مورد لحاظ استقلالی قرار بگیرد معنای حرفی هم می تواند مورد لحاظ استقلالی قرار بگیرد. بلکه در بعضی از موارد فقط معنای حرفی است که در جمله مورد التفات تفصیلی و استقلالی قرار می گیرد نه معنای اسمی. زیرا مواردی وجود دارد که معنای اسمی معلوم است و فقط تعیین بعضی از خصوصیات معنا مورد ابهام مخاطب است که آن خصوصیت هم مفاد حرف است؛ مثل اینکه به صورت فی الجمله می دانیم که زید در

این شهر یا محله وجود دارد ولی سوال می کنیم که الان کجاست، آیا در خانه است یا در مسجد؟ متکلم هم در جواب می گوید فی الدار. در این موارد آنچه مورد لحاظ استقلالی است در دار بودن زید است؛ یعنی خصوصیت ظرفیت خاص که برای مخاطب مبهم بود، مد نظر و مقصود بالاستقلال متکلم است. در نتیجه لحاظ استقلالی فقط برای معنای اسمی نیست بلکه معنای حرفی هم قابل تعلق لحاظ استقلالی است. سرّ این مطلب هم هرچند در کلام مرحوم آقای خویی به صورت صریح نیامده، ولی این است که مقصود از لحاظ استقلالی، التفات تفصیلی به معناست، در مقابل جایی که معنا تفصیلاً مورد التفات نیست بلکه فقط اجمالاً و ارتکازاً مورد نظر است. با توجه به این معنا، لحاظ استقلالی قابلیت تعلق هم به معنای اسمی را دارد و هم به معنای حرفی. زیرا معنای حرفی هر چند به حسب تحقق خارجی مستقل نیست و متقوم به غیر و طرفین می باشد، اما همین شیء متقوم به طرفین در مرحله لحاظ و التفات این قابلیت را دارد که اشخاص آن را مستقلاً مورد لحاظ قرار بدهند.

اشکال دوم مرحوم آقای خویی این است که بر فرض معنای حرفی فقط بتواند مورد لحاظ آلی قرار بگیرد و قابل تعلق لحاظ استقلالی نباشد، اما این مطلب اقتضایش این است که معنای حرفی در همان هنگامی که لحاظ آلی می شود قابلیت تقیید را ندارد. اما اینکه معنایی قبل از تعلق لحاظ آلی، مقید به قیدی شود و بعد از آن، مورد لحاظ آلی قرار بگیرد منعی ندارد. مانعی وجود ندارد که لحاظ آلی تعلق به معنایی بگیرد که قبل از لحاظ آلی شدن، مقید شده باشد. یعنی ابتدا متکلم معنا را مقید به قیدی کرده است و بعد آن را در قالب معنای حرفی قرار می دهد و به وسیله حرف از آن معنا حکایت می کند. مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود فرموده است: کون المعنی الحرفی ملحوظاً ألیاً انما یمنع عن تقییده حال لحاظه کذلک اما لحاظ المعنی فی نفسه اولاً ثم لحاظ المقید ألیاً فی مقام الاستعمال فلا مانع عنه اصلاً^۹.

^۹ - اجود التقریرات/ ۱/ ۱۲۹.

این اشکال شبیه همان اشکال دوم مرحوم آخوند به وجه اول است. مرحوم شیخ در وجه اول فرمود معنای حرفی جزئی است و معنای جزئی قابل تقييد نیست. مرحوم آخوند در اشکال دوم به این وجه فرمود که حتی اگر معنای حرفی جزئی باشد اما در موارد تقييد، مولی ابتدا طلب را مقیداً به قیدی ملاحظه می کند و بعد لحاظه مقیداً آن را انشاء می کند. اینکه معنای حرفی جزئی است و جزئی قابل تقييد نیست مانع نمی شود که معنا ابتدا به نحو مقید ملاحظه شود و سپس مقید انشاء شود. مرحوم آقای خویی هم همین بیان را در این جا آورده و در قسمت لحاظ آلی پیاده کرده است.

با توجه به توضیحی که نسبت به معنای لحاظ استقلالی در مقابل لحاظ آلی داد شد معلوم شد که اشکال اول مرحوم آقای خویی وارد است و جای مناقشه ندارد. ولی نسبت به اشکال دوم مناقشه شده است. در منتقى الاصول بیان کرده اند که آنچه مرحوم آخوند در مورد انشاء فرمود در مورد لحاظ آلی و استقلالی معنا قابل تطبیق نیست. زیرا معنایی که بما آنه مقید لحاظ آلی شده است، آیا در همان حین لحاظ آلی، ملحوظ به لحاظ استقلالی نیز هست یا خیر. اگر بگویید در همان حال ملحوظ بالاستقلال نیز هست، از این جهت که معنا حسب فرض مطلق نیست بلکه مقید است و تقييد نیز متوقف بر لحاظ استقلالی است، این امر مستلزم جمع بین لحاظ آلی و استقلالی در شئ واحد در زمان واحد می شود و این ممکن نیست. اما اگر بگویید در حالی که ملحوظ به لحاظ آلی است، دیگر لحاظ استقلالی به آن تعلق نگرفته است، اشکال می شود که دیگر نباید حیثیت بما آنه مقید در نظر گرفته شود. چون حیثیت مقید بودن اقتضای تعلق لحاظ استقلالی را دارد و بدون آن ممکن نیست. بنابراین چون مفروض شما در اشکال دوم این است که معنای حرفی بما آنه مقید لحاظ آلی شده است، ایجاد محذور می کند. زیرا یا قبول می کنید که در کنار لحاظ آلی، لحاظ استقلالی هم تعلق گرفته که مستلزم جمع بین این دو لحاظ می شود یا می گوئید فقط لحاظ آلی به آن تعلق گرفته که اشکال می شود که ملاحظه قید نشده است. در نتیجه اگر از

اشکال اول غمض عین شود، مجالی برای اشکال دوم نمی ماند. ولی با همان اشکال اول، جواب مرحوم نایینی در وجه سوم امتناع رجوع قید به هیئت داده می شود.

بنابراین هیچ یک از وجوه ذکر شده برای اینکه عقلاً رجوع القید الی الهیئه محال باشد، تمام نبودند. در نتیجه از نظر عقلی رجوع قید به هیئت و تقیید مفاد آن مانعی ندارد. لذا باتوجه به اینکه در نقطه اول مرحوم شیخ اعتراف کرده بود که ظاهر قواعد ادبی رجوع قید به هیئت است، باید به همین ظاهر ملتزم شویم و قید را به هیئت برگردانیم نه ماده. بله با مقید شدن هیئت، ماده مقید نیز قید می خورد، ولی نه اینکه هیئت بلاقید باشد و وجوب از زمان انشاء طلب، فعلیت پیدا کرده باشد.

نقطه ثالثه از کلام مرحوم شیخ در رجوع قید به هیئت یا ماده

مرحوم شیخ علاوه بر ادعای استحاله رجوع قید به هیئت، در نقطه ثالثه کلامش با استدلال به وجدان می فرماید که لباً و بالوجدان باید قید به ناحیه ماده برگردد. توضیح نقطه ثالثه فرمایش مرحوم شیخ، به صورت مفصل در کلام مرحوم آخوند آمده است. هرچند این توضیح مفصل، در مطارح الانظار وجود دارد، ولی همان عبارت مختصری که در مطارح آمده است به گونه ای است که با توضیح مرحوم آخوند سازگاری دارد. مرحوم آخوند در توضیح این نقطه ثالثه فرموده است که مولای عاقل، وقتی چیزی مثل اکرام زید را در نظر می گیرد، یا آن را مورد طلب مولی قرار می دهد یا خیر. فرض ثانی که اصلاً طلب مولی تعلق نگرفته، خارج از محل بحث است. اما فرض اول که طلب مولی تعلق گرفته دو صورت دارد؛ صورت اول جایی است که آن شیء مع اختلاف الخصوصیات به نحو مطلق و علی جمیع حالات مورد طلب مولی قرار گرفته است و صورت دوم جایی است که شیء در تقدیر خاصی مطلوب است نه به نحو مطلق و علی جمیع التقادیر. این تقدیر خاص نیز یا از امور اختیاریه و تحت قدرت مکلف است یا اینکه از امور اختیاریه مکلف نیست؛ مثلاً اگر در مثال اکرام زید، اکرام مورد طلب، مقید به مجی زید باشد، مجی زید در اختیار مکلف

نیست بلکه در اختیار خود زید است، ولی مولی به عبدش می گوید اکرم زیدا ان جائک . در جایی نیز که تقدیر خاص از امور اختیاریه و تحت قدرت مکلف است، گاهی به نحوی در مامور به اخذ شده است که خودش مورد تکلیف مولی قرار می گیرد به طوری که بر مکلف لازم است آن را انجام بدهد و گاهی اخذ آن به نحوی است که خود آن قید مورد تکلیف نیست بلکه وجود اتفاقی آن قید دخالت در مامور به دارد. مثال برای جایی که قید به نحوی در مامور به اخذ شده است که مورد تکلیف مولی است، اخذ طهارت در صلات مامور به است. مثال برای قید اختیاری که مورد طلب نیست بلکه وجود اتفاقی آن در مامور به اخذ شده است، استطاعت برای وجوب حج است که تحصیل استطاعت لازم نیست. این اختلاف انحاء مطلوبیت، علتش اختلاف اغراض مولی از طلب است. فرقی نمی کند که ما قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات احکام بشویم یا خیر. بر اساس هر دو مبنا انحاء مطلوبیت می تواند مختلف باشد. بنابر تبعیت احکام للمصالح و المفاسد که معلوم است حالات مختلف شیء از این جهت که قید دخیل در مصلحت است یا خیر، باعث تفاوت احکام می شود، حتی اگر تبعیت را نیز انکار کنیم و بگوییم طلب مولی بر اساس مصلحت و مفسده نیست، ولی بالاخره مولی طلبش که به شیء تعلق می گیرد، به حسب حالات مختلف، مطلوبیت آن مختلف می شود. ولی در همه این انحاء مختلف مطلوبیت، مورد اختلاف خود ماده متعلق طلب است، وگرنه طلب فرق نکرده است و در همه این حالات خصوصیت واحده دارد. حاصل فرمایش مرحوم شیخ در نقطه ثالثه این است که در فرض تقیید طلب، وقتی قیود طلب را تحلیل کنیم و به وجدانمان مراجعه کنیم، می بینیم که در تمام این قیود و شروط، آنچه قید پیدا می کند ماده متعلق طلب است و الا طلب در همه این انحاء، علی وزان واحد است.

خود مرحوم آخوند به این فرمایش مرحوم شیخ مناقشه کرده است، غیر از مناقشه مرحوم آخوند مناقشه دیگری هم به فرمایش مرحوم شیخ وارد می شود. مرحوم آخوند در مناقشه به

فرمایش مرحوم شیخ، انگار قبول می کند که به حسب وجدان در موارد تعلق طلب مولی به چیزی، اختلاف بالوجدان به ماده متعلق طلب بر می گردد والا خود طلب لباً قید ندارد، ولی از آنجایی که تعلق تکلیف فعلی به ماده در بعضی از موارد مبتلا به مانع است، در مرحله فعلیت قید به طلب می خورد. در واقع ماده مورد طلب، به صورت مطلق متعلق طلب قرار می گیرد، ولی فعلیت طلب متوقف بر قید است. زیرا همانطور که در تعلق اصل طلب نباید مانعی وجود داشته باشد برای فعلی شدن آن نیز نباید مانعی باشد.

چهارشنبه ۴۰۲/۷/۵

جلسه ۶

مرحوم شیخ در نقطه ثالثه از کلام خود فرمود که به حسب وجدان، طلب در همه انحاء مطلوبیت فعل، حالت واحده دارد و مطلق است، نه اینکه به اختلاف انحاء، نفس الطلب مختلف شود. بنابراین اگر قیدی در کلام وجود داشته باشد، به ماده متعلق طلب رجوع می کند.

مرحوم آخوند در اشکال به این نقطه از فرمایش مرحوم شیخ، قبول می کند که در موارد تعلق طلب مولی به چیزی، با اختلافی که مطلوبیت فعل دارد، وجدانا و به حسب لب، قید به ماده متعلق طلب رجوع می کند. ولی هرچند اصل تعلق طلب به فعل مطلوب قید ندارد و قید به ماده بر می گردد، اما فعلیت طلب به حسب موارد مختلف است. زیرا در بعضی از موارد به خاطر وجود مانع، فعلیت طلب مقید به تقدیر خاص می شود که قبل از آن تقدیر، فعلیت ندارد. بنابراین ولو اصل طلب موجود است اما فعلی نیست. چراکه برای فعلیت طلب، باید مقتضی موجود باشد و مانع مفقود و چون در بعضی از موارد برای فعلیت طلب مانع وجود دارد، طلب به مرتبه فعلیت نمی رسد. وقتی فعلی می شود که معلق علیه و تقدیر خاص، حاصل شده باشد و با حصولش در حقیقت مانع مرتفع می شود. همانطور که ممکن است در بعضی از موارد که ماده متعلق طلب، مصلحت و مفسده دارد، بعث در آن مورد لعدم وجود المانع فعلی باشد، نیز ممکن است طلبی که

متعلق به ماده می شود اصل طلب مطلق باشد اما فعلیتش مقید به تقدیر خاص باشد. در مواردی که مانع از فعلیت طلب وجود دارد، طلب و بعثی که صحیح است از مولی صادر شود، طلب معلق بر حصول قید است نه طلب مطلق. در مثل اکرم زیدا اگر فعلیت طلب قبل مجیء زید مانع داشته باشد، طلب اکرامی که صدورش از مولی صحیح است طلب اکرام معلق بر مجیء است.

به عبارت دیگر ولو بالوجدان طلب متعلق به اشیاء مختلف نیست و قیود به ماده بر می گردد ولی این باعث نمی شود که در مقام ثبوت تکلیف فعلی و صدور طلب فعلی از مولی، در همه موارد طلب مطلق باشد، بلکه ممکن است در بعضی از موارد، طلب از زمان انشاء مبتلی به مانع باشد و عند حصول القید الخاص فعلی شود.

در ادامه مرحوم آخوند فرموده است که بنابر اینکه حکم تابع مصلحت در نفس الحکم باشد ولو در متعلق مصلحت نداشته باشد، مطلب گفته شده فی غایة الوضوح است. زیرا طبق این مبنا مولی ملاحظه می کند طلبی که به ماده خاص متوجه شده است در بعضی از موارد مانع دارد. لذا طلبش را معلق بر تقدیر خاص می کند. اما حتی بنابر تبعیت احکام للمصالح و المفسدات در خود متعلقات که مبنای مشهور عدلیه است، آنچه گفته شد که فی بعض الموارد فعلیت تکلیف و طلب مقید می شود نیز این مطلب قابل التزام است. زیرا مسلک مشهور عدلیه که احکام را تابع مصالح و مفسدات در متعلق احکام می دانند، به ملاحظه احکام واقعی است؛ یعنی احکام واقعی ای که در موارد مختلف وجود دارد تابع مصالح در متعلقات هستند، نه اینکه در مرحله فعلیت هم این احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشند. در مرحله انشاء و جعل، احکام بر طبق مصلحت و مفسده جعل می شوند، ولی همین احکام ممکن است به لحاظ مرتبه فعلیت مانع داشته باشند. لذا حکم فعلی معلق می شود. در نتیجه تعلیق حکم فعلی منافات با مسلک عدلیه ندارد. آنچه تبعیت احکام طبق مسلک مشهور عدلیه اقتضا می کند، تبعیت در خود وجود حکم واقعی است که به همان مرحله انشاء حکم بر گردد.

این نیز امر نادری نیست که در مرحله فعلیت، به خاطر وجود مانع اختلاف ایجاد شود، بلکه مواردی برای آن در شریعت وجود دارد؛ کما اینکه در مواردی که اصول و امارات بر خلاف احکام واقعیه قائم می شوند، با اینکه به حسب مصلحت و مفسده موجود در متعلق، حکم واقعی انشائی وجود دارد، ولی این حکم به مرحله فعلیت نمی رسد. مورد دیگر احکامی است که در ابتدای بعثت جعل شده است. این احکام بر اساس مصلحت و مفسده موجود در متعلقات احکام جعل شده بوده اند، اما بیان این احکام و فعلیت آنها دفعی نبود، بلکه تدریجی بود و شیئا فشیئا به مرحله فعلیت می رسیدند. در این موارد حکم واقعی که بر طبق مفسده و مصلحت جعل شده بوده، وجود داشته است اما به خاطر وجود مانع فعلی نشده بود. مورد دیگر احکامی است که به حسب اخبار مرویه از ائمه علیهم السلام تا زمان ظهور حضرت حجت عجل الله فرجه الشریف به فعلیت نمی رسد، بلکه در زمان ظهور به فعلیت می رسد. با اینکه بر اساس حدیث شریف "حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه" احکام شریعت که در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله جعل شده بوده اند، بدون تبدل و تغییر تا روز قیامت باقی هستند. بر اساس این حدیث، تمام آنچه در شریعت جعل شده بوده است باقی است الی یوم القیامه و حکم جدیدی در زمان ظهور جعل نمی شود. لذا احکامی که در آن زمان به فعلیت می رسند احکام واقعیه هستند که هرچند بر اساس مصالح و مفاسد در متعلقات جعل شده بوده اند اما در مرحله فعلیت به خاطر وجود مانع به فعلیت نرسیده اند. وقتی مانع در زمان ظهور برطرف شود احکام نیز به فعلیت می رسند.

بنابراین اشکال مرحوم آخوند به فرمایش مرحوم شیخ این است که ولو به حسب لبّ همه قیود به ماده بر می گردند، ولی این منافات ندارد که حکم در مرحله فعلیت معلق بر تقدیر خاص باشد. تقیید حکم به لحاظ مرحله فعلیت امر ممکن و معقولی است و واقع نیز شده است. لذا اگر در خطاب نگاه کردیم و دیدیم که در جمله شرطیه برای ثبوت حکم قیدی ذکر شده، چون به

حسب ظاهر قواعد ادبیه، قید به هیئت رجوع می کند، باید تحفظ بر ظهور کنیم و این قید را به هیئت بر گردانیم؛ ولی نه به اصل طلب بلکه به فعلیت طلب. در نتیجه به حسب مانجده بالوجدان نیز اینطور نیست که در همه موارد قیود به ماده بر گردد، بلکه به هیئت هم بر می گردد ولی با توضیح داده شده.

اما همانطور که در کلام مثل مرحوم آقای خویی و اعلام دیگر آمده، جا داشت مرحوم آخوند به اصل مطلب مرحوم شیخ که ادعا شده بالوجدان همه قیود در مرحله طلب، تعلق طلب به ماده بر می گردد، اشکال می کرد و آنرا قبول نمی کرد. زیرا بالوجدان فعل متعلق طلب را که در نظر بگیریم، از جهت اشتغال بر مصلحت ملزومه علی قسمین است؛ تارة فعل به نحو مطلق و بدون تعلیق بر هیچ قیدی دارای مصلحت ملزومه است؛ هرچند تحقق فعل مشروط به مقدمات باشد ولی مصلحت ملزومه بالفعل در ماده متعلق طلب وجود دارد. مثلاً کسی که فعلاً مریض است، مصلحت شرب دواء برای او هیچ قیدی ندارد. ولو حصول شرب دواء در خارج متوقف بر این است که از بازار دواء بخرد، اما اصل مصلحت داشتن آن هیچ قیدی ندارد. تارة نیز مصلحت بالفعل در فعل وجود ندارد، بلکه در تقدیر خاصی مصلحت پیدا می کند که آن تقدیر فعلاً حاصل نشده است؛ مثل اینکه به کسی که بالفعل مریض نیست، امر به شرب دواء بشود. برایش شرب دواء بالفعل مصلحت ندارد، بلکه در تقدیری مصلحت دارد که بیماری بالفعل داشته باشد و معلق بر بیماری، شرب دواء مصلحت پیدا می کند. در قسم اول که علی جمیع التقادیر و بالفعل مصلحت دارد، از محل کلام خارج است. چون محل کلام این است که قیدی در جمله شرطیه ذکر شده و مردد هستیم که به ماده بر می گردد یا به طلب. اما در قسم دوم که قید وجود دارد باتوجه به اینکه بالفعل مصلحت در متعلق طلب موجود نیست، جعل طلب مطلق برای آن منافی با حکمت است و سر از لغویت در می آورد. در این مورد اگر طلبی صادر شود باید اصل طلب مقید به قید خاص و معلق بر تقدیر خاص باشد. یعنی مولی به عبدش بگوید که اگر مریض شدی این دواء را از داروخانه بخر و

بخور، نه اینکه طلب وجود داشته باشد ولی فعلیت آن معلق باشد. چون وقتی مصلحت نداشت وجود طلب در آن دایره ای که بدون مصلحت است، بلامبرر می شود. بنابراین اگر به ملاحظه وجدان نیز بخواهیم مساله را بررسی کنیم، اینطور نیست که به نحوی باشد که مرحوم شیخ در مطارح بیان کرده است که همه قیود به متعلق طلب بخورد.

برای اینکه معلوم است که آیا اشکال مرحوم آخوند به مرحوم شیخ تمام است یا اینکه ناقص است و نیاز به تکمیل دارد و اصلاً اشکال صحیح به مرحوم شیخ چیست، باید به بحث مراتب حکم برگردیم و مبنای مختار در معنای فعلیت را تعیین کنیم.

مرحوم آخوند قائل است که حکم دارای چهار مرحله است. این مراحل در ضمن بعضی از مطالب در کفایه عنوان شده و در بعضی از کلمات خود مرحوم آخوند در تعلیقه بر رسائل نیز به صراحت آمده است. مرحله اول مرحله اقتضاء است که در این مرحله، حکم ملاک و مقتضی برای جعل حکم دارد، ولی هنوز حکمی جعل نشده و انشاء از مولی صادر نشده است. مرحله دوم، مرحله انشاء حکم است که در این مرحله مولی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در متعلقات، حکم را انشاء می کند، ولی هنوز اراده حتمیه بر طبق آن ندارد؛ یعنی قانون جعل شده را به مرحله اجراء نگذاشته است و از مکلفین نمی خواهد که لزوماً آن را رعایت کنند. مرحله سوم که مرحله فعلیت حکم باشد، بر اساس مختار مرحوم آخوند مرتبه ای است که مولی طبق حکم جعل شده، اراده فعل عبد می کند. مرحله چهارم، مرحله تنجز حکم است که اگر عبد مخالفت کند، استحقاق عقوبت پیدا می کند.

در نظر مرحوم آخوند مراتب حکم این چهار مرحله است. اما از نظر مرحوم نایینی و من تبع ایشان یا به تعبیری دیگر بر اساس نظر مدرسه مرحوم نایینی، حکم دو مرتبه بیشتر ندارد؛ یکی مرتبه انشاء و دیگری مرتبه فعلیت. مرتبه اول مرتبه انشاء است که مولی به نحو قانون کلی موضوع و قیود موضوع را مفروض الوجود می گیرد و علی تقدیر وجود موضوع و قیود آن، حکم

جعل می کند. پس از انشاء حکم، اگر موضوع و قیودی که مولی در مرتبه انشاء، وجودش را فرض کرده، در وعاء مناسب خودشان محقق شوند و وجود پیدا کنند، حکم به مرتبه فعلیت می رسد. فعلیت حکم مرتبه ای است که در آن، آنچه در مقام جعل و انشاء فرض شده بود در خارج محقق می شود. با این توضیح روشن شد که فعلیت حکم هیچ ربطی به تعلق اراده مولی به فعل عبد ندارد. زیرا اراده مولی در مقام قانون گذاری به فعل خودش که جعل حکم باشد متعلق می شود، نه به فعل عبد بما اینکه فعل عبد است.

با توجه به مبانی مختلف در معنای فعلیت حکم، باید دید که فرمایش مرحوم شیخ که همه قیود به ماده بر می گردند نه اصل طلب، چه اشکالی دارد.

بنابر مبنای مرحوم نایینی در فعلیت حکم، به مرحوم شیخ به همان نحو که در کلام مرحوم آقای خویی آمده اشکال می شود که فعل متعلق طلب، بر دو قسم است؛ یا بالفعل مصلحت ملزمه دارد یا خیر. بالوجدان وقتی افعال متعلق طلب را در نظر می گیریم، در قسم دوم که مصلحت ملزمه بالفعل و مطلق نیست بلکه مقید و معلق است، به خاطر اینکه بدون قید حسب فرض مصلحتی وجود ندارد، قید باید به اصل طلب بر گردد نه اینکه طلب مطلق باشد. در نتیجه از آنجایی که رجوع قید به اصل طلب ممکن است، می توانیم تحفظ بر ظهور قضیه شرطیه کنیم و در خطابات مقیده، قید را به هیئت و اصل طلب بر گردانیم.

مرحوم شیخ در نقطه ثالثه ادعا فرمود که بالوجدان تمام قیود در جمله شرطیه به ماده متعلق طلب بر می گردد. مرحوم آخوند فرمود که گرچه بالوجدان تمام قیود به ناحیه متعلق طلب بر می

گردد و خود طلب قیدی ندارد، اما با توجه به اینکه فعلیت طلب مشروط و منوط به عدم وجود مانع است، در برخی از موارد به خاطر وجود مانع طلب صادر از مولی در مقام فعلیت؛ معلق بر تقدیر خاص می شود. هر زمان مانع مرتفع شود حکم هم به فعلیت می رسد. بنابراین تقیید طلب در مقام فعلیت ممکن است وقتی ممکن شد و نظیر هم داشت، باید به ظهور قضیه شرطیه در رجوع قید به وجوب تحفظ کنیم.

در بررسی فرمایش مرحوم آخوند بیان شد که اگر مختار ما در معنای فعلیت، مبنای مرحوم نایینی باشد که به نظر نیز همین مبنا صحیح است، اشکال به مرحوم شیخ در نقطه ثالثه همانی است که در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده است که بالوجدان فعل متعلق طلب، دو صورت دارد؛ در یک صورت، مصلحت دار بودن عمل بالفعل و بلاقید است و به لحاظ تمام حالات مصلحت دارد و در صورت دوم، مصلحت دار بودن عمل مقید و معلق بر تقدیر خاص است. در صورت دوم که مصلحت دار بودن معلق بر تقدیر خاص است، طلبی که صدورش از مولی صحیح است طلب مشروط می باشد. والا در این صورت دوم با وجود اینکه مصلحت معلق است، اگر طلب مطلق از مولی صادر شود، منافات با حکمت مولی دارد. در نتیجه بنابر مبنای مرحوم نایینی بعضی از قیود بالوجدان به ناحیه طلب بر می گردند. اما اگر در معنای فعلیت حکم، مختار مرحوم آخوند را پذیرفتیم که حکم دارای چهار مرحله است و مرحله فعلیت حکم یعنی اینکه مولی بر طبق حکم جعل شده اراده اش به فعل عبد تعلق بگیرد، طبق این مبنا اگر بخواهیم به مرحوم شیخ در نقطه ثالثه اشکال کنیم اینطور نیست که فقط بگوییم طلب در مرحله فعلیت گاهی مقید به قید می شود. ولو مرحوم آخوند اینطور اشکال کرده است، اما مبنای مرحوم آخوند در فعلیت، اقتضا ندارد که طلب فقط در مرحله فعلیت مقید به قید شود و به لحاظ اصل طلب هیچ قیدی نداشته باشد و همه قیود به ماده و متعلق طلب بر می گردد، بلکه طبق مبنای مرحوم آخوند نیز متعلقات تکالیف از جهت اشتغال بر مصلحت و وجود مانع از فعلیت، حالات سه گانه زیرا را پیدا می کنند:

حالت اول جایی است که فعل در تمام حالات دارای مصلحت باشد و مانعی نیز از فعلیت نداشته باشد. در این حالت، طلب متعلق به فعل، هم مطلق است و هم فعلی.

حالت دوم جایی است که فعل در تمام حالات و تقادیر دارای مصلحت است، ولی فعلیت طلب نسبت به آن دارای مانع است. در این فرض، اصل طلب مطلق است و هیچ قیدی ندارد، ولی فعلیت آن باید مقید به تقدیر خاص شود.

حالت سوم جایی است که فعل در تمام حالات دارای مصلحت نیست، بلکه مصلحت آن در تقدیر خاص است. این فرض سوم حتی بنابر مبنای مرحوم آخوند در فعلیت احکام نیز فرض ممکن است. در این فرض صحیح این است که اصل طلب، مشروط به تقدیر خاص باشد.

بنابراین بر اساس مبنای مرحوم آخوند در مراتب حکم رجوع قید به وجوب، به دو نحو تصویر می شود؛ یک نحو این است که اصل طلب قید نداشته اما فعلیت قید داشته باشد و نحوه دیگر که مرحوم آخوند نگفته این است که اصل طلب مقید به تقدیر خاص باشد. چون گاهی مصلحت اختصاص به تقدیر خاص دارد و قبل از آن مصلحتی وجود ندارد. پس اگر بنابر مبنای مرحوم آخوند بخواهیم به شیخ اشکال کنیم باید بگوییم بالوجدان اصل طلب در بعضی از موارد مطلق است و فعلیت آن قید دارد و در بعضی از موارد نیز اصل طلب قید دارد. وقتی تقیید طلب ثبوتاً ممکن بود باید به ظهور قضیه شرطیه در رجوع قید به هیئت اخذ کنیم.

پس کلام مرحوم آخوند بر اساس مبنای خود ایشان نیز تمام نیست بلکه ناقص است. ایشان نباید می فرمود که اصل طلب هیچ جا قید ندارد، بلکه باید می فرمود که در بعضی از موارد اصل طلب نیز قید دارد.

نتیجه بحث در نقاط ثلاثه ای که در کلام مرحوم شیخ در تقریرات مطارح مطرح شده این شد که فرمایش مرحوم شیخ در نقطه اول مبنی بر اینکه مقتضای قواعد ادبی رجوع قید به هیئت است

تمام بود. اما در نقطه دوم که رجوع قید به هیئت عقلا امتناع دارد و نیز نقطه سوم که بالوجدان و اللب همه قیود به ماده بر می گردد و طلب در جمیع حالات علی حد سواء است، تمام نبود.

بررسی مختار مرحوم نایینی (رجوع قید به ماده منتسبه) :

از بحث رجوع قید و شرط به هیئت یا ماده، مطلبی باقی مانده است. زیرا هرچند در جهت دوم که مربوط به تعیین مرجع قید در قضایای شرطیه است، در کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و اصولیین متقدم، فقط دو احتمال مطرح بود، یکی رجوع قید به هیئت و دیگری رجوع قید به ماده، ولی وجه سومی هم بعد از مرحوم آخوند مطرح شده که مرحوم نایینی آن را اختیار کرده است. ایشان فرموده است که قید به ماده بر می گردد، ولی مقصود از آن ظاهر تقریرات مرحوم شیخ نیست که قید به ماده مطلقه بر گردد، یعنی وجوب فعلی باشد و واجب مشروط که همان واجب معلق شود، بلکه مقصود رجوع قید و شرط به ماده منتسبه است. مرحوم محقق نایینی فرموده است که مراد مرحوم شیخ نیز همین است.

مرحوم شیخ حسین حلی فرموده است که لا یخفی شیخنا الاستاذ یعنی محقق نایینی در بحث رجوع قید به هیئت یا ماده، تطویل داده و چند شب در این موضوع بحث کرده اند. ایشان شش احتمال در رجوع قید مطرح و مناقشه می کند و وقتی نمی تواند رجوع قید به هیئت را تصویر کند و از طرفی رجوع قید به ماده مطلقه را هم تصحیح کند، یکی از این احتمالات را که رجوع قید به ماده منتسبه باشد اختیار می کند.

مرحوم حلی می فرماید که من به مرحوم نایینی اشکال کردم و ایشان جواب دادند، ولی قانع نشدم. همین بحث را با مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی مطرح کردم و ایشان نیز قائل به رجوع قید به ماده منتسبه بود. من مطالب ایشان را هم تحریر کردم و اشکال به قول ایشان را نوشتم و ایشان نیز جواب داد که قانع کننده نبود.

در بررسی مختار مرحوم نایینی در این مساله که شرط در قضیه شرطیه به چه چیزی بر می گردد دو امر باید معلوم شود:

اول اینکه چرا مرحوم نایینی نه به رجوع قید به هیئت که مختار مرحوم آخوند و مشهور بود ملتزم شد و نه به رجوع قید به ماده مطلقه که ظاهر تقریرات بود؟

دوم اینکه مراد مرحوم نایینی از ماده منتسبه چیست؟

اما امراول اینکه چرا مرحوم نایینی نه رجوع قید به هیئت را پذیرفت و نه رجوع به ماده مطلقه را؟ همانطور که هم در فوائد الاصول و هم اجود التقریرات آمده دلیل ایشان بر عدم رجوع قید به هیئت، همانی است که قبلا در وجه امتناع بیان شد که معانی حرفیه و هیئات ملحوظ علی نحو الآلیه هستند. این در حالی است که اطلاق و تقیید از شؤون معانی ملحوظ بالاستقلال است و لذا رجوع قید به مفاد هیئت ممکن نیست.

اما چرا قید به ماده بر نگردد، وجهش این است که اگر وجوب فعلی و مطلق باشد و هیچ قیدی نداشته باشد و همه قیود به ماده برگردد، این همان واجب معلق به اصطلاح صاحب فصول است که مرحوم نایینی فرموده است به نظر ما باطل و غیر قابل التزام است. دلیلش در بحث واجب معلق می آید، اما در اینجا نیز مرحوم نایینی اشاره فرموده است. دلیلش این است که اگر جعل حکم به نحو قضیه حقیقیه باشد، فعلیت حکم تابع فعلیت موضوع است و معنا ندارد که بدون تحقق موضوع و فعلیت آن، حکم به فعلیت برسد. این در حالی است که معنای واجب معلق این است که وجوب فعلی است اما واجب قید دارد. مرحوم نایینی فرموده که واجب معلق معنا ندارد. چون وقتی موضوع محقق نشده چطور حکم فعلی شده است؟

اما مراد مرحوم نایینی از ماده منتسبه چیست؟

در تقریرات اجود آمده است که قید به ماده منتسبه می خورد. فان الشئ قد يكون متعلقاً للنسبة الطلبية مطلقاً من غير تقييد و قد يكون متعلقاً لها حين اتصافه بقيد في الخارج مثلاً الحج المطلق لا يتصف بالوجوب بل المتصف بالوجوب هو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية. فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به. چون ماده مطلق که واجب نشده بود بلکه ماده مقید متعلق وجوب شده و لذا تا وقتی که این قید در خارج حاصل نشود متعلق طلب نخواهد بود.

در فوائد هم احتمالاتی را مطرح کرده و بعد فرموده است که قید به محمول منتسب می خورد بما اینکه منتسب است. خود ایشان توضیح داده است که در این جاءک زید فاکرمه، قید به محمول منتسب در جزاء می خورد. یعنی اگر محمول در جزاء، اکرام است قید به اکرام واجب خورده است و اگر محمول، وجوب است قید به وجوب اکرام خورده است. قید باید به محمول منتسب بخورد یعنی اکرام بما انه واجب یا به وجوب الاکرام بخورد.

هم در اجود و هم در فوائد، در پایان فرموده است که رجوع قید به ماده منتسبه، مقتضای قواعد ادبیه و ظهور قضیه شرطیه است. لذا اگر این قسمت از فرمایش مرحوم نایینی را نیز در نظر بگیریم در مجموع دو دلیل برای فرار از ارجاع قید به هیئت اقامه کرده است؛ یکی اینکه رجوع قید به هیئت محذور دارد و دیگر اینکه ظاهر قضیه شرطیه همین است که قید به ماده منتسبه می خورد. زیرا مفاد قضیه شرطیه ربط بین دو جمله و تعلیق جزاء بر شرط است. تعلیق جزاء بر شرط نیز در صورتی معنای درستی پیدا می کند که شرط به مفاد جزاء بخورد. اگر جزاء، جمله خبریه باشد نتیجه جمله خبریه معلق بر شرط می شود و اگر جمله طلبیه باشد مفاد جمله طلبیه معلق بر قید می شود. در مثل کلمات الشمس طالعة فالنهار موجود، نتیجه جمله خبریه وجود النهار است که معلق بر طلوع شمس می شود و در مثل ان جاءک زید فاکرمه مفاد قضیه طلبیه معلق می شود. مفاد قضیه طلبیه، اکرام بعد از اتصافش به وجوب است نه ذات اکرام. ذات اکرام که مفاد قضیه جزاء نیست تا معلق بر شرط شود، بلکه مفاد، اکرام خاص است که یا اکرام واجب می باشد یا

وجوب اکرام. تعبیر ایشان این است ذات اکرام و مطلق اکرام معلق بر شرط نیست، بلکه اکرام بعد از انتساب و اتصاف به وجوب معلق می شود، ولی این بعدیت، بعدیت زمانی نیست. زیرا اگر بعدیت زمانی باشد، یعنی اکرام بما اینکه واجب شده و بعد از اینکه واجب شده است، معلق بر شرط می شود و این سر از نسخ در می آورد. چراکه معنایش این است که یکبار وجوب را به نحو مطلق انشاء کرده و دوباره آن را به نحو معلق انشاء کرده است. این بعدیت، رتبی است؛ یعنی در رتبه متقدم فرض می شود که اکرام واجب شده است و بعد ما صار واجبا مقید به شرط می شود. پس مراد مرحوم نایینی از ماده منتسبه که مرجع قید و شرط است، ماده ای است که انتساب به وجوب دارد.

بعد از معلوم شدن مراد مرحوم نایینی از ماده منتسبه و علت عدم التزام ایشان به رجوع قید به هیئت و ماده، باید دید که آیا این نظریه صحیح است یا خیر.

مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود دو اشکال کرده است. اشکال اول این است که تقیید ماده منتسبه یعنی تقیید ماده متصف به وجوب و این عین تقیید مفاد هیئت است و فقط تغایر در حد لفظ است و الا من حیث المعنی و الحقیقه تقیید ماده منتسبه چیزی جز تقیید مفاد هیئت نیست. اگر ماده منتسب به وجوب، مقید شود معنایش این است که وجوب مقید شده است، وقتی مغایرت بین این دو فقط لفظی است عدول از ارجاع قید به مفاد هیئت به ارجاع قید به ماده منتسبه وجهی ندارد. اشکال دوم این است که اگر تقیید ماده منتسبه عین تقیید مفاد هیئت هم نباشد ولی محذوری که به خاطر آن از رجوع قید به مفاد هیئت عدول کردید کما کان وجود دارد. محذور این بود که معنای حرفی چون ملحوظ به لحاظ استقلالی نیست قابلیت تقیید ندارد. چراکه تقیید از شؤون معانی ملحوظ به لحاظ استقلالی است. اگر بخواهید قید را به ماده منتسبه از حیث انتساب به وجوب برگردانید همان محذور در اینجا نیز موجود است.

مرحوم شیخ حسین حلی که فرموده است به مرحوم نایینی اشکال کردم، اشکال ایشان این است که هرچند تقیید ماده منتسبه با تقیید مفاد هیئت یکی نیست، اما محذور رجوع قید به هیئت همچنان وجود دارد. زیرا شما که می گوئید ماده منتسبه مقید است یا اتصاف ماده به وجوب به نحو تقیید است که وجوب قید می شود و یا به نحو ترکیب که وجوب جزء می شود. وقتی ماده با این قید یا این جزء را مشروط کردید تقیید به قید و جزء هم کشیده می شود و حال آنکه قید و جزء معنای حرفی هستند و معنای حرفی هم ملحوظ علی نحو الآلیه می باشد که شما تقیید آن را ممتنع می دانید.

یک شنبه ۴۰۲/۷/۹

جلسه ۸

همانطور که در جلسه قبل بیان شد نسبت به مختار مرحوم نایینی مبنی بر رجوع قید به ماده منتسبه نه هیئت و ماده مطلق، مرحوم آقای خویی دو اشکال داشت. اشکال اول این بود که تقیید ماده منتسبه عبارت دیگری از تقیید هیئت است و تغایر آنها صرفاً لفظی است. اشکال دوم نیز این بود که حتی اگر تقیید ماده منتسبه چیزی غیر از تقیید مفاد هیئت باشد، محذوری که باعث شد شما قید را به هیئت برنگردانید که همان آلی بودن لحاظ هیئت بود، در تقیید ماده منتسبه هم وجود دارد. مرحوم حلی در اشکال به مرحوم نایینی فقط اشکال دوم را مطرح کرده است. لذا در کلام مرحوم آقای خویی یک اشکال مختص وجود دارد و یک اشکال مشترک با مرحوم حلی.

اشکال اول که مختص به مرحوم آقای خویی بود، ممکن است از آن جواب داده شود به این که تقیید ماده منتسبه با تقیید مفاد هیئت یکی نیست. زیرا در تقیید ماده منتسبه نهایتاً مورد تقیید، ماده از حیث تقیید است. مولی، حصه و ماده خاص در مقابل ماده مطلقه یعنی ماده بما انها مقیده را معلق بر شرط می کند. تقیید حصه بالتحلیل به تقیید قید آن بر نمی گردد. زیرا اگر حصه و ماده خاص را تحلیل کنیم از درون آن ذات شیء و تقید به شیء و انتساب و اتصاف به قید در می آید.

تقید و اتصاف به قید نیز غیر از خود قید است. بلکه در مواردی که عرض با غیر معروض خودش سنجیده شود، تقید در آنجا به معنای اتصاف و نعت نیست و تقید چیزی غیر از وجود ذات و قید نیست و به معنای اجتماع در وجود است؛ کما اینکه مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی نماز با وضوء استصحابی را به این نحو تصحیح کرده اند که تقید صلات به وضوء، چیزی جز اجتماع وجود صلات و وضوء در خارج نیست. وقتی مجموع مرکب، مامور به و متعلق تکلیف بود و اجتماع در وجود موضوعیت داشت، مکلف این اجتماع در وجود را از راه ضمّ وجدان به اصل احراز می کند. زیرا از طرفی اتیان به صلات کرده است وجدانا و از طرفی نیز استصحاب می گوید در زمان صلات وضوء داشت. از ضمّ اصل به وجدان اجتماع در وجود احراز می شود. والا اگر تقید صلات به وضوء، به معنای اتصاف و نعتیت باشد، استصحاب فایده ندارد، مگر بنابر حجیت اصل مثبت. اما در مواردی که عرض با معروض خودش در نظر گرفته می شود، عرض حالت نعتیت دارد. در محل کلام نیز اتصاف ماده مثل صلات یا اکرام به مطلوبیت، از قبیل اتصاف شیء به عرض خودش می باشد. وقتی تقید به معنای اتصاف و نعتیت بود، اگر متعلق تکلیف را که ماده متناسبه باشد تحلیل کنیم، نهایتا از درون این مجموع، ذات و تقید به قید در می آید نه خود قید. بنابراین اشکال اول که اشکال مختص مرحوم آقای خویی باشد اشکال واردی نیست.

اما اشکال دوم که اشکال مشترک بین مرحوم آقای خویی و مرحوم حلی بود، فرمودند محذوری که در رجوع قید به هیئت وجود داشت یعنی محذور عدم قابلیت مفاد هیئت للتقید به خاطر لحاظ آلی به هیئت، نفس همین محذور در تعلیق ماده متناسبه نیز وجود دارد. زیرا ماده بما انه متصف بالوجوب را که در نظر بگیرید حیثیت اتصاف به وجوب، ملحوظ بالاستقلال نیست، بلکه علی نحو الآلیه است. ولو این محذور قبلا جواب داده شد، ولی در نظر مرحوم نایینی این محذور تمام بود.

مرحوم حلی در کتاب اصول الفقه فرموده است که محقق نایینی از این اشکال جواب داده و جواب ایشان این بود که مقید به شرط و معلق بر شرط، ماده مطلق یا ماده مقید بانها مطلوبه نیست تا محذور گفته شده عود کند، بلکه معلق بر شرط، نفس ماده ای است که معروض طلب واقع شده به گونه ای که طلب خارج از حیّز تقیّد است. در معلق بر شرط، قید انها مطلوبه اخذ نشده است، اما چون شرط مثل مجئی که به ماده می خورد، حال کونها معروضه للطلب به آن می خورد، تعلیق ماده به این کیفیت بر شرط، موجب می شود که حکم یعنی وجوب اختصاص به موارد وجود شرط پیدا کند و در خارج آن مورد آن تحقق پیدا نکند. أن المقید بالشرط علی هذا الوجه لیس هو المادة المقيدة بأنّها مطلوبة کی يعود المحذور من وجهین، بل المقید به إنما هو نفس المادة المعروضة للطلب بحيث یكون الطلب خارجا عن حیّز التقیید، و لكن حيث إنه لحق القید للمادة التي هی معروضة له فلا جرم تكون النتيجة انحصار تعلق الطلب بالمادة بمورد وجود القید^{۱۰}.

مرحوم حلی فرموده است که این اشکال را بر مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی نیز عرضه کردم و ایشان هم جواب داد که آنچه بر قید و شرط یعنی ان جاءک، معلق شده است، ماده متعلق طلب نیست تا گفته شود طلب و وجوب مفاد هیئت است و تعلیق در آن باعث عود محذور می شود، نفس ماده هم نیست تا گفته شود به نظر مرحوم شیخ در تقریرات یعنی اینکه واجب قید دارد ولی وجوب بدون قید است بر می گردد، بلکه امر متوسط بین ماده مقیده و ماده مطلقه است؛ یعنی بعد عروض الطلب یا ماده حال کونها معروضة للطلب. بنابراین ماده نه قید دارد و نه اطلاق ولی حال کونها معروضة للطلب ملاحظه شده است. وقتی ما هو المعلق این حالت متوسط شد، طبعا تعلیق و تقیید به خود طلب هم می رسد و طلب در غیر مورد وجود شرط فعلیت پیدا نمی کند. با مراجعه به وجدان می بینیم حالت متوسطه بین دو حالت تقیید و اطلاق وجود دارد که ماده در آن حالت معلق می شود. هرچند عبارت، قاصر در بیان آن است ولی بالوجدان چنین حالتی را می بینیم^{۱۱}.

^{۱۰} - اصول الفقه/۱۳/۲.

^{۱۱} - اصول الفقه/۱۵/۲.

حاصل فرمایش این دو بزرگوار به قضیه حینیه در مقابل قضیه شرطیه و مطلقه بر می گردد. همانی که در کلام مرحوم عراقی در بعضی از موارد مطرح شده و ایشان برخی از مشکلات را از این راه حل کرده است. چون تقیید در پاره ای موارد محذور دارد، از راه قضیه حینیه مشکل را حل کرده اند. قضیه حینیه به عنوان یک قسم از قضایا در کتب منطقی مطرح شده است. در مثال منطقی اگر بخواهند تحرک اصابع را به کاتب نسبت دهند، سه شکل قضیه وجود دارد: اول قضیه مشروطه است؛ یعنی بگوییم "کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتب". بر اساس قید مادام کاتب حرکت اصابع برای کاتب ثابت شده ولی به شرط اینکه مشغول به کتابت باشد. دوم قضیه مطلقه است؛ یعنی "کل کاتب متحرک الاصابع". سوم قضیه حینیه است؛ یعنی "کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب". در قضیه سوم تحرک اصابع ثابت شده است در حین کتابت نه به قید و شرط کتابت و بماند کاتب. همانطور که در قضیه مشروطه، حرکت اصابع برای کاتب ثابت است، ولی فقط در مورد وجود کتابت، در قضیه حینیه هم در حین کتابت تحرک اصابع برای کاتب ثابت می شود. ولو تقیید نشده اما نتیجه تقیید را دارد و با قضیه مشروطه یکی می شود.

آنچه در کلام مرحوم نایینی و سید اصفهانی به عنوان جواب گفته شده، به این بر می گردد که اتصاف را به نحو قضیه حینیه در نظر بگیریم نه قضیه مشروطه. زیرا اشکال این بود که اگر تقیید باشد و ماده را مقید به این قید فرض کنیم، ملحوظ بالاستقلال نیست تا بتوان آن را معلق کرد، جواب این است که ملتزم به تقیید نمی شویم بلکه به نحو قضیه حینیه مساله را حل می کنیم.

دو مناقشه نسبت به این بیان وجود دارد. مناقشه اول این است که اصلا قضیه حینیه در مقابل قضیه مطلقه و مقیده معنا ندارد. زیرا اجمال به حسب مقام ثبوت معقول نیست. لذا یا موضوع در ترتب حکم بر آن، ثبوتاً مقید به قید است یا نسبت به آن اطلاق دارد. اگر قید اخذ شده باشد مقید می شود و اگر نشده باشد مطلق. فرض حالت سومی که در آن حالت، نه خصوصیت اخذ در قضیه شده باشد و نه نشده باشد تصویر ندارد. در همان مثال کل کاتب متحرک الاصابع، یا کتابت که

خصوصیت است اخذ می شود یا نمی شود. اینکه مرحوم اصفهانی در جواب گفته است که این حالت سوم را تصویر می کنیم، جواب این است که این حالت سوم تصویر ندارد. بلکه ممکن است خصوصیتی که در کنار موضوع اخذ شده است، بذاته تاثیر در ثبوت الحکم نداشته باشد یعنی در مقتضی دخالت نداشته باشد، بلکه فقط مشیر به ما هو الدخیل در مقتضی باشد. اما این بدین معنا نیست که اخذ نشده باشد. در قضیه حینیه نیز خصوصیت ذکر شده، ماخوذ در ناحیه موضوع است، ولی فرقی با قضیه مشروطه ممکن است این باشد که در قضیه مشروط خود قید موثر است، ولی قضیه حینیه اگر بخواهد مقابل قضیه مشروطه باشد، قید اخذ شده بذاته موثر نیست، بلکه مشیر به خصوصیت دیگری است که مقتضی یا جزء مقتضی می باشد. لذا ممکن است قیود اخذ شده را چنین تقسیم کنیم که یا قید موثر تکوینی است یا موثر نیست و فقط مشیر به خصوصیت دیگری است، اما از این جهت که قید اخذ شده یا خیر، دو قسم بیشتر وجود ندارد؛ یا اخذ نشده که مطلق است و یا اخذ شده که مقید است. بنابراین در قضیه حینیه بیان شده نیز تقیید حقیقی وجود دارد، یعنی ماده مطلق نیست بلکه بما انه واجد القید ملاحظه شده است. وقتی قضیه حینیه به قضیه مشروطه برگردد محذور نیز عود می کند.

و اساسا در قضایای شرطیه ای که در باب احکام و اعتباریات، مورد ابتلاء ما قرار دارد، قیدی که ذکر می شود، در هیچ کجا به این معنا نیست که تاثیر تکوینی دارد، بلکه در حدّ موضوع حکم است. لذا هرچند اصل اخذ قید فی الجملة در موضوع ثابت است اما اینکه تاثیر تکوینی دارد یا خیر، قضایای شرطیه در احکام دلالت بر آن ندارد. بنابراین در قضایای شرطیه احکام، قسمی به نام قضیه حینیه در مقابل قضیه مشروطه نداریم.

ثانیا حتی اگر ثبوتا قضیه حینیه در مقابل قضیه مشروطه، وجود داشته باشد و حالت متوسط بین اطلاق و تقیید امر معقولی باشد، اما اثباتا و به حسب فهم عرفی از قضایا، قضیه حینیه خلاف ارتکاز است و ظاهر قضیه، مشروطه بودن است. لذا با توجه به اینکه مفاد قضیه شرطیه همانطور

که در کلام خود مرحوم نایینی هم توضیح داده شده، تعلیق نتیجه جزاء بر شرط است، در قضیه ان جاءک زید فاکرمه، نتیجه جزاء وجوب اکرام یا به صورت دقیقتر نسبت طلبیه خاصی است که متقوم به ماده مورد طلب و طالب و مطلوب منه است و این نسبت طلبیه و وجوب الاکرام معلق بر شرط شده است، نه ماده مورد طلب به تنهایی.

توضیح ذلک: برای به دست آوردن نتیجه جمله طلبیه، باید آن را به مصدر تاویل برد. از تاویل "اکرم زیدا" به مصدر، چیزی جز وجوب اکرام در نمی آید. مرحوم نایینی فرمود که اکرام واجب را معلق می کنیم، اشکال این است که اکرام واجب نتیجه جزاء نیست، بلکه وجوب اکرام نتیجه جزاء است. پس با توجه به اینکه مفاد قضیه شرطیه تعلیق الجزاء بر شرط است، اگر بگوییم مرجع شرط و معلق بر شرط اکرام واجب است بیان صحیحی نیست، بلکه متفاهم از قضیه به حسب ظاهر از قضیه شرطیه تعلیق وجوب اکرام است. حتی اگر بپذیریم که در نتیجه جزاء، هم می توانیم وجوب اکرام را بگذاریم و هم اکرام واجب را، باز هم متفاهم عرفی از تعلیق اکرام واجب بر شرط این است که ماده مقید به این قید یعنی ماده مقید به وجوب، معلق است، نه اینکه به نحو قضیه حینیه باشد. در نتیجه حمل بر قضیه حینیه خلاف ارتکاز عرفی است. کما اینکه به حسب تقریرات اجود و فوائد، در کلام خود مرحوم نایینی نیز ماده متصف به وجوب عنوان شده و اتصاف در کلمات ایشان آمده است. این نشان می دهد که ما هو المعلق ماده منتسب و متصف است. طرح قضیه حینیه در جواب مرحوم حلی بوده است، وگرنه به حسب تقریر ابتدایی خود مرحوم نایینی ماده منتسبه و متصفه را معلق بر شرط گرفته است که اشکال به آن نیز وارد بود.

بحث در جهت ثانیه نتیجه اش این شد که در قضایای شرطیه ای که برای ثبوت حکم، شرط ذکر شده، همانطور که ظاهر قواعد ادبیه اقتضا می کند و به حسب ظاهر قضیه شرطیه شرط به مفاد خود هیئت بر می گردد نه به ماده مطلق و نه ماده منتسبه، باید به این ظهور ملتزم شویم.

از این بحث یک شبهه و اشکالی باقی مانده که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده و جواب داده است. ایشان فرموده است که بنابر اینکه قید به هیئت رجوع کند، تکلیف وقتی فعلی می شود که شرطش محقق شود. قبل از شرط، اصل تکلیف وجود دارد ولی فعلیت ندارد. بنابر مختار مرحوم نایینی هم قبل حصول قید اصلاً تکلیفی نیست و همه چیز در حد انشاء است. شبهه این است که باتوجه به اینکه قبل حصول شرط، تکلیف فعلیت ندارد، چه فایده ای بر طلب مولی قبل حصول شرط مترتب می شود، بلکه باید مولی صبر کند و وقتی شرط محقق شد تکلیف کند. وقتی طلب قبل حصول شرط فایده ای نداشته باشد طلب لغو می شود و با حکمت مولی سازگاری ندارد. این شبهه اگر تمام باشد، مجبور می شویم همه قیود را به ماده بر گردانیم و بگوییم که تکلیف از همان اول فعلی و مطلق است.

دوشنبه ۴۰۲/۷/۱۰

جلسه ۹

در کلام مرحوم آخوند این شبهه مطرح شد که اگر قید به هیئت رجوع کند لازمه اش این است که ولو تکلیف انشاء شده است اما به فعلیت نرسیده باشد. وقتی به فعلیت برسد که شرط آن محقق شود. اگر قرار باشد تکلیف فعلیت نداشته باشد انشاء آن فایده ای ندارد. باید مولی زمانی حکم را انشاء کند که با حصول شرط، تکلیف به فعلیت برسد. و لذا برای فرار از لغویت باید قید به ماده بر گردد.

مرحوم آخوند جواب داده است که اولاً شاید مولی در بعضی از موارد نتواند در وقت مناسب، عبدش را امر کند؛ مثلاً مولی الان در حال سفر کردن است و ممکن است فردا مهمانی برای او بیاید و او نباشد تا بعد از آمدن مهمان عبدش را تکلیف به اکرام مهمان کند. لذا با توجه به اینکه قبل حصول شرط، مولی تمکن از خطاب دارد، مقتضای حکمت این است که همین امروز و قبل از حصول شرط عبدش را مکلف کند که اگر فردا مهمان ها رسیدند از آنها پذیرایی کن. البته این

جواب با این تعبیر در عبارت مرحوم آخوند، صرفاً در موالی عرفیه مجال دارد که مولی در یک زمان تمکن دارد و در زمان دیگر خیر. اما در مولای حقیقی و شارع مقدس، این عدم تمکن باید به این نحو مطرح شود که مبلغ حکم که رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام هستند، ممکن است در حال حصول شرط به طریق عادی و متعارف و با قطع نظر از اعجاز، تمکن از بیان تکلیف نداشته باشند. در این صورت مقتضای حکمت این است که قبل از حصول شرط، مکلف را به نحو مشروط تکلیف کنند.

این جواب ناظر به جایی است که حکم شرعی به نحو قضیه خارجیّه برای تک تک افراد جعل مستقل شده باشد نه حقیقه و قانونیه.

ثانیاً در مواردی که مولی عبید متعددی دارد و مخاطب او در خطاب تکلیف افراد متعددی هستند، کما هو الحال در قضایای حقیقه ای که در بیان احکام شرعی وارد شده اند که قضایای کلیه هستند و به مفاد قانون کلی جعل می شوند نه اینکه برای تک اشخاص حکم مستقلی جعل شود، در این موارد چون شرطی که فعلیت تکلیف یا اصل تکلیف معلق بر آن است، برای بعضی از مکلفین حاصل است و برای بعضی دیگر در آینده حاصل می شود، برای اینکه مولی فقط یک جعل کند و بیشتر از یک خطاب صادر نکند، مقتضای حکمت این است که قانون را به نحو کلی و معلق بر شرط جعل کند که اگر مکلفی، شرط برایش حاصل باشد تکلیف برای او فعلی باشد و اگر مکلفی دیگر، شرط برایش حاصل نباشد، فعلیت تکلیف برای او تعلیقی باشد و هر وقت شرط برای او حاصل شد تکلیف نیز به مرتبه فعلیت برسد. در وجوب الحج علی المستطیع شارع برای تک تک افراد حکم جعل نمی کند، بلکه برای کسانی که استطاعت پیدا کرده اند جعل می کند و با توجه به اینکه افراد از جهت تحقق استطاعت مختلف هستند، مقتضای حکمت این است که مولی خطاب واحدی که جعل می کند به نحو معلق و مشروط جعل کند. فایده خطاب معلق این است که شامل هر دو گروه می شود، هم واجدین شرط و هم فاقدین شرط. در حالی که

اگر خطاب مطلق بود، تکرار در خطاب پیش می آمد؛ یعنی برای واجدین الان خطاب می آمد و برای فاقدین بعد از اینکه واجد شدند.

به عبارت دیگر در قضایای جعل احکام که به مفاد قضیه حقیقه است نه خارجی، حکم به نحو قانون عام جعل می شود تا همه مکلفین به آن عمل کنند. در این موارد به خاطر اختلاف مکلفین از جهت حصول شرط و عدمش، مقتضای حکمت این است که حکم به نحو معلق و مشروط مترتب بر موضوع شود علی فرض حصول القیود و الشروط. لذا هر مکلف نگاه می کند وقتی موضوع و قیودش در حق او فعلی شد به آن عمل می کند.

جهت سوم؛ دخول مقدمات وجودیه واجب مشروط در محل نزاع

آیا نزاع در ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه، اختصاص به مقدمات وجودیه واجب مطلق مثل صلات دارد و در مقدمات وجودیه واجب مشروط نمی آید، یا مقدمات واجب مشروط را هم در بر می گیرد؟

مرحوم آخوند در این جهت سوم با عبارت مختصری در کفایه فرموده است: ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع أيضا فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق. غاية الأمر تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لذی المقدمه كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة^{۱۲}. یعنی همانطور که بنابر قول به ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، مقدمات صلات مثل وضوء و غسل، وجوب شرعی غیری پیدا می کنند، مقدمات واجب مشروط هم نظیر تهیه وسائل سفر و ... برای حج واجب، وجوب غیری شرعی پیدا می کنند. البته اصل وجوب مقدمه تابع وجوب نفسی است و در جایی مقدمه وجوب پیدا می کند که ذی المقدمه واجب باشد، در اطلاق و اشتراط هم تابع آن است. لذا اگر وجوب نفسی اطلاق داشته باشد وجوب غیری هم اطلاق دارد و اگر مشروط باشد وجوب غیری هم مشروط می شود. در نتیجه

^{۱۲} - کفایه/ ۹۹.

چون اصل وجوب حج مشروط به استطاعت است، وجوب غیری مقدمات وجودیه حج هم مشروط می شود. به خلاف مقدمات وجودیه واجب مطلق که چون اصل وجوب ذی المقدمه غیر مشروط است وجوب غیری مقدمه هم غیر مشروط می شود. این مقدار فرق بین مقدمات واجب مشروط و مطلق ثابت است، ولی نه اینکه مقدمات واجب مشروط در محل نزاع داخل نباشند.

این قسمت از فرمایش مرحوم آخوند نیز مثل بسیاری از مواضع دیگر احتیاج به توضیح دارد و توضیح این قسمت نیز مثل بسیاری از موارد دیگر با مراجعه به کلام مرحوم شیخ در تقریرات مطارح الانظار معلوم می شود. در موارد متعددی برای روشن شدن مراد مرحوم آخوند در کفایه یکی از منابع لازم المراجعة کلام مرحوم شیخ است. لذا بهترین شرح برای کفایه نیز شرحی است که در توضیح مراد مرحوم آخوند، از مطارح الانظار استفاده کرده باشد.

در مطارح الانظار آمده است که آیا نزاع اختصاص به مقدمات وجودیه واجب مطلق دارد یا خیر. مرحوم شیخ فرموده است که کثیری از علماء تصریح به اختصاص کرده اند، بلکه بعضی در عباراتشان است که بالاجماع مقدمات واجب مشروط از محل نزاع خارج هستند. ظاهراً کلام مرحوم شیخ ناظر به عبارت مرحوم میرزای قمی در قوانین و صاحب فصول است. میرزای قمی در قوانین آورده است: لیس مقدمات الواجب المشروط مما یتنازع فی وجوبها بل عدم وجوبها مجمع علیه^{۱۳}. صاحب فصول هم آورده است که اصولیین اتفاق بر عدم وجوب مقدمه واجب مشروط قبل از حصول شرط شده اند و قول به وجوب آن خرق اجماع محسوب می شود^{۱۴}.

مرحوم شیخ فرموده است که بعضی از علماء نیز ولو تصریح به خروج از محل نزاع نکرده اند، ولی عباراتشان به نحوی است که فقط شامل مقدمات واجب مطلق می شود. این نشان می دهد که اکثر علماء قائل به اختصاص نزاع به مقدمات واجب مطلق هستند.

^{۱۳} - قوانین/۲۰۹/۱.

^{۱۴} - الفصول الغرویة/۹۱.

ولی مرحوم شیخ اشکال کرده است که اگر مراد این اعلام از مقدمات واجب مشروط، مقدمات وجوبیه باشد، حرف صحیحی است. زیرا مقدمات وجوبیه در واجب مشروط یعنی ما یتوقف علیه الوجوب مثل استطاعت، وجوب ندارد. ولی کلام اعلام را نمی شود حمل بر این معنا کرد. چراکه این، تخصیص در ناحیه مقدمات واجب به حساب می آید و حال آنکه از عبارات اعلام بر می آید که در مقام تخصیص خود واجب هستند نه مقدمات آن. ولی اگر مراد آنها در مقام تعیین واجب این باشد که مقدمات وجودیه واجب مطلق داخل در محل نزاع هستند ولی مقدمات وجودیه واجب مشروط خارج می باشند، کما هو الظاهر بل صریح بعض عبارات، این تخصیص وجهی ندارد. زیرا در بحث مقدمه واجب، محل نزاع این است که ملازمه عقلیه بین وجوب شیء و وجوب مقدمات آن ثابت است یا خیر. در این محل نزاع فرقی بین انحاء وجوب نیست. بلکه همانطور که مقدمات واجب مطلق به همان دلیلی که در ملازمه گفته می شود، وجوب غیری دارند و داخل در محل نزاع می باشند، در مقدمات واجب مشروط هم به همین نحو ملتزم می شویم. بله اگر کسی در مقدمات وجودیه واجب مشروط قائل شود که با اینکه خود واجب مشروط است اما مقدماتش وجوب مطلق دارد، جای مناقشه دارد. اما آنهایی که قائل به وجوب مقدمات واجب مشروط هستند، قائل به وجوب مطلق نیستند بلکه می گویند به همان نحو که واجب مشروط از حیث اطلاق و تقیید وجوب دارد به همان نحو نیز مقدمات آن وجوب دارند. فالسعی للحج که واجب مشروط است، داخل فی حریم الخلاف کالطهارة للصلاة مع أن الاول مشروط و الثانی مطلق^{۱۵}.

جهت چهارم؛ خروج مقدمات وجوبیه واجب مشروط از محل نزاع

مرحوم آخوند فرموده است مقدمات وجوبیه واجب مشروط یعنی ما علق علیه الوجوب، خارج از محل نزاع می باشند و نزاع در مقدمه واجب شامل آنها نمی شود. چه بنابر مبنای مشهور و مختار مرحوم آخوند که در واجب مشروط ما هو المشروط نفس الوجوب است و واجب مشروط نیست و چه بنابر مبنای مرحوم شیخ که ما هو المشروط و المقید بالقید، واجب است نه

^{۱۵} - مطارح الانظار/۱/۲۳۱.

وجوب. علی کلا المبنین مقدمات وجوبیه خارج از محل نزاع می باشند و نسبت به آنها کسی ملتزم به وجوب غیری تبعی نیست.

بنابر مبنای مشهور و خود مرحوم آخوند واضح است که اگر چیزی مثل استطاعت قید و معلق علیه وجوب باشد، نمی تواند وجوب غیری پیدا کند. قبلا هم در تقسیم مقدمه به مقدمه وجوب و وجود و علم و صحت هم فرمود که مقدمه وجوب از محل نزاع خارج می باشد. دلیلش بنابر نظر مشهور و مرحوم آخوند همانی است که قبلا نیز مطرح شد و فی الجمله در بعضی از عبارات مرحوم آخوند هم آمده است که وقتی قبل تحقق استطاعت، ذی المقدمه که حج باشد وجوب نفسی ندارد، چطور مقدمه وجوب غیری پیدا کند و حال آنکه وجوب غیری مترشح از وجوب ذی المقدمه است. بعد تحقق استطاعت نیز هرچند حج واجب می شود، ولی اگر در این ظرف بخواهد مقدمه واجب شود، تحصیل حاصل است. زیرا اگر استطاعتی که موجود شده و به خاطر آن حج وجوب نفسی پیدا کرده مورد طلب قرار بگیرد، طلب حاصل می شود.

عمده بحث این است که آیا بنابر مبنای مرحوم شیخ، قیدی داریم که واجب معلق بر آن باشد ولی وجوب غیری پیدا نکند؟

جلسه ۱۰

چهارشنبه ۴۰۲/۷/۱۲

در جهت چهارم بحث در این است که آیا نزاع در وجوب غیری مقدمه واجب، شامل مقدمات وجوبیه واجب مشروط هم می شود یا این مقدمات از محل نزاع خارج می باشند؟

مرحوم آخوند در تحقیق این مطلب فرموده اند که شرطی که به حسب ظاهر قضیه شرطیه، ایجاب بر آن معلق شده است، از محل نزاع خارج است. نه بنابر مبنای مشهور در حقیقت واجب مشروط که شرط را به هیئت بر می گردانند و نه بنابر مختار شیخ انصاری در حقیقت واجب

مشروط که قیود را به ماده متعلق طلب بر می گردانند. بر هیچ یک از دو مبنا، شرطی که علق علیه الایجاب فی ظاهر الخطاب وجوب غیری ندارد.

اما بنابر مبنای مشهور که رجوع قید به هیئت باشد، مثل استطاعت برای وجوب حج، قبلا وجهش بیان شد که چرا وجوب غیری پیدا نمی کند. زیرا قبل از تحقق استطاعت که تعلق وجوب غیری به استطاعت ممکن نیست. چون واجب اصلی که حج باشد هنوز وجوب نفسی پیدا نکرده است و باتوجه به اینکه ذی المقدمه هنوز وجوب نفسی پیدا نکرده، معنا ندارد که وجوب غیری به مقدمه آن تعلق بگیرد. بعد از حصول استطاعت هم تعلق وجوب غیری به استطاعت مستلزم تحصیل حاصل است و طلب حاصل نیز از مولای حکیم صادر نمی شود.

عمده حلّ مسأله بنابر مبنای مرحوم شیخ است که با وجود اینکه طبق فرض، وجوب ذی المقدمه یعنی حج قبل از حصول استطاعت، وجوب مطلق و فعلی است، چطور مقدمه وجودیه آن یعنی استطاعت وجوب غیری پیدا نمی کند. لذا در بعضی از کلمات ادعا شده است که طبق مبنای مرحوم شیخ، تناقض صدر و ذیل به وجود می آید که هم استطاعت از مقدمات وجودیه باشد و هم متعلق وجوب غیری نباشد.

مرحوم آخوند در توضیح اینکه چطور استطاعت بنابر مبنای مرحوم شیخ از محل نزاع خارج است، فرموده است که اگرچه بنابر مختار شیخنا العلامه اعلی الله مقامه، قیودی مثل استطاعت از مقدمات وجودیه واجب محسوب می شوند، ولی چون این دسته از مقدمات به نحوی اخذ شده اند که لا یکاد یتشرح علیه الوجوب من ذی المقدمه، دیگر نمی تواند متعلق وجوب غیری شود. به عبارت دیگر وجوب فعلی برای حجّی جعل شده است که وجود طبعی و اتفاقی استطاعت قید آن است. لذا نمی شود این استطاعت وجوب غیری پیدا کند. اگر بخواهد با این وصف یعنی اخذ به نحو وجود اتفاقی، وجوب غیری پیدا کند، مستلزم طلب حاصل است و طلب حاصل نیز از حکیم معنا ندارد. بله اگر برای حج غیر از شرطی که علق علیه الوجوب فی ظاهر الخطاب، مقدمات

وجودیه دیگری باشد که لم یعلق علیه الوجوب فی ظاهر الخطاب، وجوب غیری دارند. و أما علی المختار لشیخنا العلامة اعلی الله مقامه فلأنه و إن کان من المقدمات الوجودیة للواجب إلا أنه أخذ علی نحو لا یکاد یتشرح علیه الوجوب منه فإنه جعل الشیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشرط فمعہ کیف یتشرح علیه الوجوب و یتعلق به الطلب و هل هو إلا طلب الحاصل نعم علی مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودیة غیر معلق علیها وجوبه لتعلق بها الطلب فی الحال علی تقدیر اتفاق وجود الشرط فی الاستقبال...^{۱۶}.

توضیح ذلک: هرچند بنابر مبنای مرحوم شیخ همه قیود به ماده و واجب بر می گردد و بر همین اساس حتی استطاعت هم از مقدمات وجودیه آن می شود، اما به نظر مرحوم شیخ هر چیزی که قید واجب شد، لزوم تحصیل ندارد. چون همانطور که در جهت ثانیه در توضیح وجدانی بودن رجوع القید الی ماده بیان شد، قیود اختیاریه ای که در متعلق طلب اخذ می شود، دو قسم هستند. یک قسم قیودی می باشند که اخذ آنها به نحوی است که مورد تکلیف واقع می شوند؛ مثل طهارت و استقبال القبلة در صلات. قسم دوم قیودی هستند که به نحوی اخذ شده اند که خود آنها مورد تکلیف نمی باشند بلکه وجود اتفاقی آنها دخالت در مامور به دارد. اینکه استطاعت در وجوب الحج اخذ شده است به این معناست که اگر این قید استطاعت خود بخود و به صورت طبیعی، حاصل شد، مکلف باید حجتش را مقید به این قید بیاورد. فرق ظاهری اخذ قید در قسم دوم با اخذ قید در قسم اول نیز این است که قیود قسم دوم در ظاهر قضیه شرطیه، وجوب بر آنها معلق می شود. ولو لبّا همه قیود به ناحیه ماده بر می گردند، اما در ظاهر خطاب، قیود قسم دوم ایجاب بر آنها معلق شده است. هر جا در ظاهر خطاب ایجاب معلق بر شرط و قیدی شده باشد نشان می دهد که وجود اتفاقی آن قید اخذ در واجب شده است. مثل این آیه شریفه "الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا" که در ظاهر خطاب، وجوب معلق بر استطاعت شده است و این نشانه ای بر اخذ قید در واجب به نحو اتفاقی است. اما چرا وقتی قید از قسم دوم بود ممکن

نیست که به آن وجوب غیری تعلق بگیرد. مرحوم آخوند فرموده که تعلق وجوب غیری به این قسم از قیود واجب، طلب حاصل از ناحیه مولی است.

ولی این دلیل از ناحیه محققین از محشین کفایه مورد مناقشه قرار گرفته است. مرحوم اصفهانی و مرحوم ایروانی و مرحوم آقای حکیم تعلیق زده اند که این دلیل تمام نیست. حتی اگر قید به این نحو اخذ شده باشد اما تعلق وجوب غیری به آن مستلزم طلب حاصل نیست. زیرا بنابر مبنای مرحوم شیخ با توجه به اینکه وجوب نفسی مطلق است و از ابتدا ثابت است، اگر قید واجب نفسی، متعلق وجوب غیری قرار بگیرد، چه قید از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم، معنایش این است که قبل از اینکه قید حاصل شود مولا آن را طلب کرده است. تعلق وجوب به استطاعت قبل از حصول استطاعت محذور طلب حاصل را ندارد. بلکه، بنابر مبنای مشهور، قبل از حصول استطاعت تعلق وجوب غیری ممکن نیست؛ نه به خاطر طلب حاصل، بلکه به این خاطر که علت حصول وجوب غیری که ثبوت وجوب نفسی باشد هنوز محقق نشده است. اما بنابر مبنای مرحوم شیخ وجوب نفسی مطلق است و لذا اگر مقدمه آن بخواهد وجوب غیری پیدا کند معنایش این است که قبل از استطاعت مولی امر به ایجاد آن کند و این مستلزم طلب حاصل نیست.

صحیح این است که این مدعا به لزوم خلف تعلیل شود. زیرا بعد از اینکه فرض شد استطاعت در مقام جعل وجوب حج، به نحوی در واجب اخذ شده است که وجود اتفاقی داشته باشد، اگر طلب مولی به آن تعلق بگیرد، خلف فرض می شود و سر از تنافی در می آورد. زیرا از یک طرف فرض شده است وجود اتفاقی آن در واجب دخیل است و از طرف دیگر طلب به آن تعلق گرفته است. لذا مرحوم اصفهانی در تعلیق کفایه ذیل این عبارت مرحوم آخوند که "هل هو الا طلب الحاصل" فرموده است: بل الالتزام بتحصيله مناف لشرطية حصوله بطبعه^{۱۷}.

^{۱۷} - نهاییه الدرایه/۶۸/۲.

مرحوم ایرانی نیز فرموده است که این عبارت مرحوم آخوند که "هل هو الا طلب الحاصل" قابل اصلاح نیست. لعدم كون طلب المقدمات التي هي قيد المادة طلبا للحاصل و انما لا تجب لأنها أخذت على نحو لا يكاد يترشح إليها الوجوب و عدم وجوب ما أخذ على نحو لا يكاد يجب ضروری لا يحتاج إلى الاستدلال^{۱۸}.

مرحوم آقای حکیم هم فرموده است که علت عدم تعلق وجوب به این دسته از مقدمات وجوبیه، محذور خلف است نه طلب حاصل.

به این ترتیب معلوم شد که ولو تعلیل مدعا باید از طلب حاصل به محذور خلف تغییر کند، اما اصل مدعا مشکل ندارد؛ یعنی جمع بین ارجاع جمیع القيود الی المادة و قول به عدم وجوب غیری استطاعت جمع بین متناقضین نیست. لذا نمی توان گفت که یکی از اشکالات به مرحوم شیخ در ارجاع القید الی المادة این است که بنابر قول شما لازم می آید که استطاعت وجوب داشته باشد و کسی قائل به آن نیست. بلی اگر جمع بین این دو مطلب تمام نباشد و لازم باشد وجوب غیری به استطاعت بخورد، این اشکال به اشکالات مبنای مرحوم شیخ اضافه می شود که استطاعت باید وجوب غیری پیدا کند در حالی که شما قائل نیستید. اما اگر این مشکل حل شود و بتوانیم ثابت کنیم که لازم نیست طلب غیری به استطاعت بخورد، بلکه قیود علی قسمین می باشند اشکال زائدی به مبنای مرحوم شیخ وارد نمی شود.

بعض الاعلام در منتقى خواسته اند از مرحوم آخوند در این مناقشه دفاع کنند. فرموده اند که مرحوم آخوند می خواهد بفرماید که شرطی که به عنوان قید واجب است، اگر به نحوی اخذ شود که حصول طبعی آن مورد نظر باشد، وجوب متعلق به فعل یعنی واجب علی تقدیر حصول این شرط می شود. بنابراین قبل از حصول این شرط معنا ندارد که وجوب غیری از ناحیه مولی به آن تعلق بگیرد، چون خلف فرض است و بعد از حصول شرط هم معنا ندارد وجوب غیری تعلق

^{۱۸} - نهاییه النهایه/۱/۴۴.

بگیرد، چون طلب حاصل است. در کلام مرحوم آخوند ضمیر "معه" در "فمعه کیف یترشح علیه الوجوب" را به حصول شرط بر می گردانیم. یعنی مع حصول ذاک الشرط کیف یترشح علی الوجوب. اگر ضمیر به حصول شرط برگردد، اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست و مندفع می شود.

این دفاع تمام نیست. زیرا ضمیر در "معه" به تقدیر حصول شرط بر نمی گردد، بلکه به "اخذ علی نحو لا یکاد یترشح علیه ..." بر می گردد چون عمود کلام اخذ علی نحو خاص است و از آنجا که محط اصلی اشکال، قبل حصول شرط است، مرحوم آخوند باید آنجا را حل کند و وجهی ندارد از این قسمت صرف نظر کند و برای قسمتی که محط اصلی اشکال نبوده است، یعنی برای فرض حصول شرط فقط وجه و علت بیاورد.

شنبه ۴۰۲/۷/۱۵

جلسه ۱۱

نسبت به وجوب غیری مقدمات وجوبیه واجب، گفته شد که بنابر مبنای مشهور واضح است که این مقدمات وجوب غیری پیدا نمی کنند. بنابر مبنای مرحوم شیخ هم گرچه این مقدماتی که در ظاهر خطاب وجوب معلق بر آنها شده است، مقدمه وجودیه واجب می شوند، اما وجوب غیری به آنها تعلق نمی گیرد. مرحوم آخوند دلیل آورد که چون این مقدمات به نحوی اخذ شده اند که لا یکاد یترشح علیه الوجوب من ذی المقدمه، اگر طلب به آنها تعلق بگیرد طلب حاصل می شود.

گفته شد که این دلیل مرحوم آخوند برای مدعا، مورد اشکال محققین قرار گرفته است. اشکال کردند که دلیل صحیح، لزوم محذور خلف است، نه تحصیل حاصل. در جلسه قبل بیان شد که این اشکال وارد است و دفاع منتقی از دلیل مرحوم آخوند تمام نیست.

با توجه به توضیحات داده شده در جلسه قبل، معلوم می شود آنچه در تقریرات بحث مرحوم آخوند در این قسمت آمده هم صحیح نیست. ایشان در تقریرات فرموده است که اما بناء علی گونه من مقدمات الواجب حسب ما اختاره شيخنا العلامة قدس سره فلأنه بنی علی کون الشئ واجبا علی تقدیر الشرط فجعل الموضوع وجودا خاصا ثم حکم علیه و معلوم أنه قبل تحقق الخصوصية لا يكون الخاص محکوما علیه حتی يسر الحكم منه الى مقدماته. یعنی وقتی متعلق وجوب، حج از روی استطاعت باشد، قبل تحقق استطاعت خود حج وجود نفسی پیدا نمی کند تا از وجوب نفسی حج، وجوب غیری به مقدمه اش سرایت کند. به لحاظ قبل حصول نمی تواند متعلق وجوب غیری شود چون متعلق وجوب نفسی، خاص بوده است و بعد حصول شرط هم که معنا ندارد دوباره استطاعت وجوب غیری پیدا کند. کیف و ذلک تحصیل للحاصل و هو باطل.

این دلیل تمام نیست. زیرا اگرچه بنابر مبنای مرحوم شیخ، حج علی تقدیر الاستطاعة واجب است، ولی مقصود از وجوب حج علی تقدیر الاستطاعة بنابر مبنای شیخ این نیست که خود وجوب قید دارد و الا همان مبنای مشهور می شود. مرحوم شیخ فرمود وجوب مطلق است ولی واجب قید دارد. وقتی وجوب مطلق باشد و قید یعنی استطاعت به واجب بخورد، هرچند ما تعلق به الحكم موضوع خاص می شود، ولی نه به این معنا که قبل از تحقق خصوصیت، وجوب نباشد. بنابراین بر اساس مبنای مرحوم شیخ چون خاص بودن واجب، از باب تقييد واجب است نه از باب تقييد وجوب، قبل از تحقق خصوصیت هم حج وجوب دارد، والا اگر وجوب قبل تحقق استطاعت ثابت نباشد، همان مبنای مشهور می شود. در نتیجه ولو حج خاص، متعلق وجوب است ولی نه به معنای تقييد وجوب بلکه به معنای تقييد واجب است و لذا قبل از تحقق استطاعت هم حج واجب است. بنابراین این دلیل که قبل از تحقق خصوصیت حج وجوب نفسی ندارد تا از آن وجوب غیری به مقدماتش سرایت کند مجالی ندارد.

نتیجه بحث در این جهت چهارم این شد که شرطی که علق علیه الایجاب فی ظاهر الخطاب، از محل نزاع خارج است و یقیناً وجوب غیری به آن تعلق نمی گیرد. نه طبق مبنای مشهور و نه بر اساس مبنای مرحوم شیخ.

جهت پنجم؛ وجوب تعلم احکام و تحصیل معرفت احکام

آیا تحصیل معرفت احکام و بعضی از موضوعات شرعیه مثل صلات و حج و ... داخل در محل نزاع در بحث وجوب مقدمه واجب هستند یا از محل نزاع خارج می باشند؟

مرحوم آخوند در این جهت می فرماید که هرچند تحصیل معرفت احکام لازم است حتی احکامی که طبق مبنای مشهور، واجب مشروط می باشند، ولی وجوبی که به آنها تعلق می گیرد، از باب ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن نیست. لذا از محل نزاع خارج است.

اما معرفت احکام به چه دلیلی واجب شده اند؟ مرحوم آخوند فرموده است که از این باب که عقل مستقل حکم می کند که به مجرد احتمال حکم، تکلیف بر عباد منجز می شود. یعنی عقل مستقل است که اگر مکلف احتمال تکلیف را داد، ولو تکلیف محرز نشده باشد، اما بر عبد لازم است که آن را رعایت کند. این احتمال منجز است و شخص نمی تواند از عهده امتثال آن بیرون بیاید مگر اینکه فحص کند و مایوس از ظفر بر دلیلی شود که دلالت بر حکم کند. ولی تا فحص نکرده است عقل او را رها نمی بیند. بله، اگر فحص کرد و از پیدا کردن دلیل مایوس شد، عقل حکم می کند که نسبت به این تکلیف محتمل وظیفه ای نداری و اگر مولی بخواهد عقاب کند عقاب بلا بیان و بلا حجت می شود.

توضیح اینکه چرا در موارد احتمال تکلیف در شبهات حکمیه قبل از فحص، به مجرد احتمال، تکلیف تنجز دارد، دلیلش این است که اگر شخص احتمال تکلیف در موضوع خاص بدهد،

احتمالش ملازمه با احتمال عقاب بر عدم رعایت تکلیف دارد. لذا موضوع برای قاعده دفع ضرر محتمل پیدا می شود. بله اگر فحص کند و دلیل بر تکلیف پیدا نکند، عقل مستقل است که لازم نیست عبد رعایت تکلیف کند و اگر عقوبت شود عقوبت او بلا حجت و بلا بیان است. بعد از جریان قاعده قبح عقاب بلایان، قطع به عدم عقاب پیدا می شود و در نتیجه بقاء موضوع قاعده دفع ضرر محتمل مرتفع می گردد.

همانطور که با ملاحظه فرمایش مرحوم آخوند معلوم می شود، کلام ایشان به دو نقطه بر می گردد. نقطه اول این است که لزوم تعلم احکام از باب وجوب غیری ثابت در مقدمات وجودیه نیست. نقطه دوم این است که دلیل بر وجوب تعلم احکام، این است که عقل مستقل به تنجز حکم شرعی به مجرد احتمال است.

نقطه اول که وجوب معرفت احکام از باب وجوب غیری ثابت بالملازمه نیست تام است و مناقشه و اشکالی در این قسمت وجود ندارد. زیرا وجوب تحصیل معرفت احکام از نظر ملاک با وجوب غیری مقدمات مختلف است و طبعاً غیر آن خواهد بود. زیرا وجوب غیری مقدمات از باب ملازمه است و ملازمه در مقدماتی مثل طهارت و ... ملاک دارد که واجب در تحقق خود متوقف بر آنها باشد. این توقف در طهارت برای صلات یا تحصیل ستر برای صلات وجود دارد، ولی در تحصیل معرفت احکام خیر. زیرا در مثل دعا هنگام رویت هلال که احتمال وجوب دارد، تحقق دعا در خارج متوقف بر معرفت حکم آن نیست. چراکه شخص حتی با احتمال وجوب دعا هنگام رویت هلال هم می تواند از باب احتیاط آن را انجام دهد و نیازی نیست که حتماً وجوبش را یاد بگیرد. چون تحقق واجب توقف بر یادگیری حکم آن ندارد ملازمه هم نمی آید. لذا اگر هم وجوبی در بین باشد از باب وجوب غیری و ملازمه بین ایجابین نیست.

علاوه بر تفاوت در ملاک، از جهت حاکم به وجوب هم در بعضی از تقادیر اختلاف وجود دارد. زیرا حاکم به وجوب غیری مقدمات مثل طهارت للصلاة شرع است و عقل فقط ملازمه بین

طرفین را درک می کند و الا دو طرف ملازمه، وجوب شرعی است. ولی معرفت احکام اگر واجب باشد حاکم به وجوب آن عقل است. لذا مرحوم آخوند هم فرموده است که وجوب تعلم از باب حکم عقل به وجوب تعلم احکام منجزه است.

اما نقطه دوم فرمایش مرحوم آخوند که بیان وجه لزوم تعلم احکام است، باید بررسی کرد که آیا وجه لزوم تعلم تنجز احتمال تکلیف در شبهات حکمیه قبل از فحص است یا خیر؟

مرحوم آخوند به طور تفصیلی در بحث شرایط الاصول قبل از بحث استصحاب مطرح کرده و به تبع ایشان، اعلام دیگر نیز بیان کرده اند که در مواردی که مکلف احتمال تکلیف را می دهد بلا اشکال براءت عقلیه قبل از فحص جاری نمی شود. زیرا مفاد براءت عقلیه حکم عقل به قبح عقاب است در صورتی که شارع بیانی بر تکلیفی نداشته باشد و این قاعده قبل از فحص جاری نمی شود و شخص نمی تواند به مجرد احتمال تکلیف، به آن تمسک کند. زیرا موضوع قاعده، عدم بیان است و بدون فحص، این موضوع احراز نمی شود. چون احراز موضوع نمی شود قاعده قبح عقاب بلا بیان نیز جاری نمی شود. باید شخص فحص کند و اگر مایوس از دلیل شد، قاعده قبح عقاب جاری می شود.

عمده براءت شرعیه است که موضوع آن در مثل حدیث رفع عدم العلم بیان شده است. چون موضوع عدم العلم، اطلاق دارد و شبهات قبل فحص را هم شامل می شود. با توجه به اینکه ادله براءت نقلیه قبل از فحص، موضوع دارند، اگر برای اجرای براءت شرعیه کسی فحص را لازم بداند باید دلیل بیاورد تا جلوی اطلاق براءت شرعیه گرفته شود.

وجوهی ذکر شده که نمی توانیم به اطلاق ادله براءت شرعیه تمسک کنیم. بعضی از راه اجماع پیش آمده اند و بعضی نیز از راه علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت که موجب تنجز تکالیف و مانع از تمسک به دلیل براءت می شود.

مرحوم آخوند در بحث شرایط جریان اصول به هر دو وجه اشکال کرده و فرموده است که اجماع محصل نیست و منقول هم حجیت ندارد و لا اقل احتمال مدرکیت در این اجماع وجود دارد. علم اجمالی هم دلیل نیست. چون وجوب فحص فرضش در جایی است که علم اجمالی منجز وجود نداشته باشد. لذا باید برای تقیید دلیل برائت شرعیه از دلیل دیگری من الکتاب و السنه استفاده کنیم که جهل به حکم، عذر در پیشگاه خداوند محسوب نمی شود. این مطلب، اشاره به دلیل هلاً تعلمت دارد.

یک شنبه ۴۰۲/۷/۱۶

جلسه ۱۲

مرحوم آخوند فرمود که وجه وجوب تعلم و تحصیل معرفت احکام، وجوب غیری از باب ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن نیست، بلکه به این خاطر است که عقل به مجرد احتمال تکلیف، حکم به تنجز آن می کند. بله، اگر شخص فحص کند و یاس از ظفر بر دلیل پیدا کند، عقل مستقل به برائت است و حکم می کند که عقاب مکلف بر تکلیفی که بیان و حجت و برهانی بر آن وجود ندارد قبیح است. لذا حکم به برائت عقلی مکلفی می شود که با احتمال تکلیف، فحص از دلیل کرده و دلیلی نیافته است.

اما با توجه به اینکه موضوع برائت شرعی، عدم العلم است و عدم العلم، قبل از فحص هم صادق است، ادله برائت شرعیه اطلاق دارند و شبهات قبل از فحص را هم شامل می شوند. لذا اگر ما بودیم و ادله برائت شرعیه، می توانستیم در موارد احتمال تکلیف تمسک به آن کنیم مطلقاً، چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه و چه قبل از فحص و چه بعد از فحص. بله، این اطلاق نسبت به شبهات موضوعیه حتی قبل از فحص مقید ندارد و لذا در شبهات موضوعیه حتی قبل از فحص نیز اگر احتمال تکلیف داده شود می توانیم تمسک به برائت کنیم. اما در شبهات حکمیه مقید وجود دارد.

چند وجه برای تقیید اطلاق ادله برائت شرعیه نسبت جریان برائت در شبهات حکمیه قبل از فحص، ذکر کرده اند. یکی اجماع و دیگری علم اجمالی که مرحوم آخوند به هر دو اشکال کرده است. نسبت به اجماع اشکال کرده است که اجماع منقول حجت نیست و اجماع محصل هم در مسأله وجود ندارد؛ چرا که عقل در این مسائل راه دارد و در چنین مواردی تحصیل اجماع صعب، بلکه مستحیل است. زیرا احتمال قوی داده می شود که مستند جلّ مجمعین لولا کلهم، همین وجه عقلی باشد و اگر وجه عقلی مدرک آنها باشد، دیگر نمی توان اجماع را به عنوان دلیل تعبیدی حجت کرد. لذا اقل اشکال این است که اجماع محتمل المدرک است. علم اجمالی هم نمی تواند دلیل باشد. زیرا مفروض کلام در جایی است که علم اجمالی نباشد یا به خاطر انحلال آن یا به خاطر اینکه اصلاً نسبت به موارد محل ابتلاء مکلف علم اجمالی وجود ندارد. بله علم اجمالی نسبت به اعم از موارد محل ابتلاء و موارد غیر مبتلا به وجود دارد که این علم اجمالی منجز نیست. در نتیجه نمی توانیم با علم اجمالی، ادله برائت شرعیه را قید بزیم و از اطلاق آن رفع ید کنیم.

عمده دلیل که مرحوم آخوند ذکر کرده و اعلام بعد هم به این دلیل استناد کرده اند، این است که در ادله نقلیه دلیل داریم که تعلّم احکام واجب است و اگر شخص به بهانه عدم علم، مخالفت با تکلیف کند مورد مواخذه قرار می گیرد. مرحوم آخوند فرموده است: فالأولی الاستدلال للوجوب بما دل من الآیات و الأخبار علی وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذه علی ترک التعلم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم. مرحوم آخوند فرموده است که با این دلیل، ادله برائت نقلیه را نسبت به جریان آن قبل از فحص، قید می زنیم.

مقصود از این دلیل، معتبره مسعدة بن زیاد است که در بحار از امالی مرحوم مفید نقل شده است. عن ابن قولویه عن محمد الحمیری عن أبیه عن هارون عن (مسعدة) ابن زیاد قال سمعت جعفر بن محمد علیه السلام و قد سئل عن قوله تعالی قل فله الحجة البالغة فقال إن الله تعالی يقول

للعبد يوم القيامة عبي أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أ فلا عملت بما علمت و إن قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلمت حتى تعمل فيخضم فتلك الحجة لله عز و جل على خلقه^{۱۹}.

اینکه مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب فرمود که دلیل بر وجوب فحص، حکم عقل است، با مطالبی که در شرایط جریان اصول فرموده است که با دلیل "هلا تعلمت" براءت نقلیه را تقیید می زنیم تنافی ندارد. زیرا عقل حکم به تنجز احتمال می کند و لذا اگر دلیل براءت شرعیه اطلاق داشته باشد به آن تمسک می کنیم و دیگر حکم عقل نمی آید چون حکم عقل حکم تعلیقی است (معلق بر عدم ورود ترخیص از ناحیه شارع است)، اما چون دلیل براءت شرعیه قید خورده، حکم عقل برای قبل فحص همچنان باقی است.

بنابراین در شبهات حکمیه قبل از فحص که عقل حکم به تنجز تکلیف می کند و رعایت تکلیف را لازم می داند، چون براءت شرعیه اطلاق ندارد، حکم عقل محکم است و دلیل بر لزوم فحص در شبهات حکمیه می شود. بله، در شبهات موضوعیه اطلاق براءت شرعیه قید ندارد و حتی قبل از فحص هم این اطلاق محکم است.

در اینجا اشکالی نسبت به حکم عقل به تنجز تکلیف به مجرد احتمال پیدا می شود که باید از آن جواب داده شود. اشکال مربوط به واجبات مشروطه است. مرحوم آخوند این اشکال را در بحث شرایط الاصول مطرح کرده و در آنجا در متن کفایه قبول کرده، ولی در تعلیقه کفایه از آن جواب داده است. در تقریرات هم این اشکال مطرح شده و از آن جواب داده شده است. اشکال این است که حکم عقل به تنجز تکلیف به مجرد احتمال آن قبل از فحص، در واجبات مطلقه که وجوب قید ندارد و فعلی و مطلق است، بلا اشکال است، اما در واجبات مشروطه و موقته که در آنها قبل از آمدن وقت و تحقق شرط، تکلیف فعلیت ندارد و وجوب نیامده است، حکم عقل به لزوم تعلم یا به عبارت دیگر به لزوم رعایت التکلیف بمجرد الاحتمال الا مع الفحص و الیأس ثابت

^{۱۹} - بحار/۱/۱۷۸.

نیست. زیرا در واجبات مشروطه و موقته، قبل از وقت و حصول شرط که اصلاً تکلیف فعلیت ندارد تا رعایتش لازم باشد و بعد حصول شرط و دخول وقت نیز اگر شخص تعلم نکرده باشد و به خاطر ترک تعلم غافل از تکلیف شده باشد، مکلف به خاطر عدم تمکن از اتیان متعلق تکلیف، اصلاً تکلیفی ندارد. لذا چطور می‌گویید عقل حکم به تنجز تکلیف می‌کند؟

مرحوم آخوند فرموده است: نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تکلیف فعلی أصلاً لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة.

در تقریرات هم اشکال به این صورت بیان شده است: اللهم الا ان يقال ان استقلال تنجز الاحكام عند احتمالها انما هو في الواجبات المطلقة دون المشروطة الغيرة الموجودة قبل حصول شرطها و بعد حصول الشرط لا يتمكن المكلف من معرفتها في وقتها.

بر اساس این اشکال، ما دلیلی بر وجوب تعلم در واجب مشروط نداریم.

از این اشکال مرحوم آخوند در هامش کفایه جواب داده است که از نظر حکم عقلی، فرقی بین واجبات مشروطه و مطلقه در لزوم تنجز تکلیف به مجرد احتمال نیست. همانطور که در واجبات مطلقه احتمال وجود تکلیف موجب استحقاق عقوبت می‌شود در مشروطه هم در جایی که ترک عمل به خاطر عجز ناشی از ترک تعلم باشد، مجرد احتمال تکلیف موجب حکم عقل به استحقاق می‌شود و نه عقل و نه عقلاء شخص را در این موارد معذور نمی‌دانند. الا ان يقال بصحة المواخذة اذا تمكن منهما في الجملة ولو قبل حصول الشرط؛ یعنی همین که قبل از حصول شرط تمکن فی الجملة از راه تعلم احکام داشته باشد از نظر عقل و عقلاء کفایت می‌کند. در نظر عقلاء و به حسب حکم عقل اینطور نیست که در استحقاق عقوبت بر مخالفت، تمکن از جهت معرفت در خصوص بعد شرط لازم باشد، بلکه تمکن از جهت معرفت اگر قبل حصول شرط هم وجود داشته باشد، برای حکم عقل به استحقاق کفایت می‌کند.

در تقریرات هم مرحوم آخوند جواب داده است که مناط حکم در واجبات مطلقه و مشروطه یکی است. نعم ربما يقال باتحاد المناط فی المقامین و ان العقاب بملاک تفویت التکلیف و هو حاصل فی الواجبات المشروطه اذا کان ترکها فی وقتها مستندا الی ترک العلم بها قبله^{۲۰}. اگر تفویت تکلیف ناشی از ترک تعلم باشد از نظر عقلی عذر حساب نمی شود.

مرحوم آقای تبریزی جواب دیگری به اشکال داده است. ایشان فرموده است که حتی اگر نتوانیم از نظر حکم عقلی توجیه کنیم که عقل حکم به تنجز تکلیف در واجبات مشروطه به صرف احتمال آنها می کند، ولی از راه دیگری می توانیم مدعا را ثابت کنیم. مدعا تنجز تکلیف در شبهات حکمیه قبل از فحص به صرف احتمال است و ما می توانیم از راه تمسک به دلیل نقلی آن را ثابت کنیم. مقصود از دلیل نقلی دلیل هلا تعلمت که دلالت می کند در روز قیامت که افراد عذر می آورند که نمی دانستیم و چون نمی دانستیم عمل نکردیم، جواب می آید که چرا یاد نگرفتید. این ادله اختصاص به واجبات مطلقه ندارند و شامل واجبات مشروطه هم می شوند. این ادله حتی نسبت به مواردی که مکلف احتمال ابتلاء را بدهد فضلا از اینکه علم به ابتلاء در آنها داشته باشد، می گوید تعلم لازم است و مخالفت ناشی از ترک تعلم را عذر نمی داند؛ چه ترک عمل به خاطر عجز از انجام واجب به جهت ترک تعلم باشد و چه خیر.

والحاصل هرچند وجوب معرفت احکام ثابت است اما از باب ملازمه نیست و لذا داخل در نزاع مقدمه واجب نخواهد بود.

جهت ششم؛ اطلاق عنوان واجب بر واجبات مشروطه

آیا اطلاق عنوان واجب بر واجبات مشروطه اطلاق حقیقی است یا اطلاق مسامحه ای و مجازی تا فقط با استناد به قرینه صحیح شود؟

^{۲۰} - البحوث الاصولیه/۱۴۹/۲.

مرحوم آخوند فرموده است که لا یخفی ان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط اگر نسبت به حال حصول شرط حساب شود، اطلاق حقیقی است، ولی اگر به لحاظ قبل حصول شرط باشد حقیقی نیست مطلقاً؛ یعنی چه بنابر مسلک مشهور و چه بنابر مسلک مرحوم شیخ. اما به لحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقة علی مختاره قدس سره فی الواجب المشروط. لان الواجب وان کان امراً استقبالیاً الا ان تلبسه فی الوجوب بالحال. اما بنابر مسلک مشهور و مختار، این اطلاق مجازی است؛ حیث لا تلبس بالوجوب علیه قبله. کما اینکه مرحوم شیخ بهایی تصریح کرده است که لفظ واجب در واجبات مشروطه استعمال مجازی است به علاقه اول و مشارفت.

دوشنبه ۱۳۸۷/۷/۲۰

جلسه ۱۳

در جهت ششم دو مطلب باید بیان شود؛ اول اینکه آیا اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط اطلاق حقیقی است یا مجازی و دوم اینکه استعمال صیغه و هیئت امر در مورد وجوب مشروط، استعمال حقیقی است یا مجازی؟!

مرحوم آخوند در قسمت اول فرمود که با توجه به اینکه در بحث مشتق بیان شده است که عنوان مشتق، فقط در متلبس بالمبدأ بالفعل حقیقت است و در متلبس بالمبدأ در مستقبل، مجازی است، اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط، به لحاظ حال حصول شرط باشد، استعمال حقیقی است مطلقاً؛ چه بنابر مبنای شیخ اعظم و چه بنابر مبنای مشهور که مختار مرحوم آخوند است. اما اگر عنوان واجب را به لحاظ قبل حصول شرط، بر واجب مشروط اطلاق کنیم، بین مختار مشهور و مختار شیخ اختلاف پیدا می شود. بنابر مختار شیخ اعظم اطلاق حقیقی است. زیرا ایشان شرط را به ماده بر می گرداند و اگرچه واجب، امر استقبالی است، ولی تلبس واجب به وجوب، فعلی است. لذا اطلاق واجب بر حج قبل حصول استطاعت، بنابر مبنای مرحوم شیخ حقیقی می شود. اما بنابر مبنای مشهور و مختار مرحوم آخوند، اطلاق به لحاظ قبل حصول شرط

مجازی می شود. زیرا قبل حصول شرط، هنوز ماده متلبس به وجوب نشده است و بعد حصول شرط متلبس می شود. وقتی ماده هنوز متلبس به وجوب نشده باشد، استعمال واجب در مورد آن، از قبیل استعمال مشتق در ما یتلبس بالمبدأ در مستقبل می شود. در نتیجه استعمال مجازی خواهد بود. لذا مرحوم شیخ بهایی در زبدة الاصول تصریح کرده است که لفظ الواجب مجاز فی المشروط بعلاقة الاول او المشارفة؛ علاقه اول به این اعتبار است که در آینده متلبس می شود و مشارفت هم به این اعتبار که در آستانه واجب شدن است.

مرحوم آقای تبریزی هم فرموده است که شاهد بر اینکه طبق مبنای مشهور اطلاق واجب بر واجب مشروط قبل از حصول شرط، مجازی است، این است که در حال عدم استطاعت نسبت به حج، عنوان مستحب بر آن اطلاق می شود. با توجه به اینکه عناوین متضاده در زمان واحد بر شیء واحد اطلاق نمی شود، اطلاق مستحب بر حج، نشان می دهد که عنوان واجب اطلاقش حقیقی نیست.

اما نسبت به استعمال صیغه و هیئت امر در واجب مشروط، تعبیر مرحوم آخوند این است که اگر صیغه امر در قضیه شرطیه قرار بگیرد و از این صیغه اراده واجب مشروط بشود، استعمال حقیقی است علی کل حال یعنی علی جمیع المبانی. زیرا طبق مبنای مرحوم شیخ، آنچه صیغه امر در آن استعمال می شود مطلق طلب است و قیود به ناحیه طلب بر نمی گردد، بلکه به ماده بر می گردد. لذا صیغه امر در مواردی که مع الشرط استعمال می شود، استعمال در همان معنای موضوع له است. چراکه موضوع له صیغه، طلب است و در مقام استعمال هم در همان معنای موضوع له استعمال شده است. البته اینکه در کلام مرحوم آخوند است که موضوع له طلب است باید اصلاح شود. زیرا طلب به معنای اسمی موضوع له هیئت نیست، بلکه طلب به معنای حرفی یعنی نسبت طلبیه موضوع له است. بله، بنابر مبنای مرحوم آخوند در معنای حرفی، طلب اسمی موضوع له باشد اشکالی ندارد، اما بنابر مبنای مرحوم شیخ باید اصلاح شود. در هر صورت، صیغه و هیئت

طلب، موضوع برای طلب مطلق است و استعمال در طلب مطلق هم شده است. لذا استعمال حقیقی است. اما بنابر مبنای مشهور و مختار مرحوم آخوند که قیود را به طلب بر می گردانند نه ماده متعلق طلب، مرحوم آخوند می فرماید که هرچند مستفاد از مجموع جمله شرطیه، وجوب مشروط است، ولی استفاده طلب مشروط از باب تعدد دال و مدلول است؛ چراکه صیغه امر و هیئت امر دلالت بر اصل طلب می کنند که مقسم برای طلب مقید و مطلق است و اشتراط طلب نیز از ذکر شرط به دست می آید. بنابراین هرچند به لحاظ مجموع، از جمله شرطیه اراده وجوب مشروط شده است ولی اراده مجموع از نفس صیغه امر نیست، بلکه از مجموع هیئت افعّل و تعلیق علی الشرط است و لذا استعمال مجازی نمی شود و حقیقی است.

برای توضیح بیشتر، مرحوم آخوند فرموده است که همانطور که اگر صیغه افعّل استعمال شود و مراد از آن از باب تعدد دال و مدلول، طلب مطلق فی مقابل المقید باشد، یعنی اصل طلب را صیغه دلالت کند اما اطلاق را به قرینه عامه مقدمات حکمت استفاده کنیم، استعمال حقیقی است نه مجازی، اراده واجب مشروط از مجموع جمله شرطیه نیز حقیقی است نه مجازی. كما هو الحال فیما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم المقسم^{۲۱}.

بله همانطور که در تقریرات مرحوم آخوند و نیز در کلمات اعلام دیگر آمده، اگر صیغه امر با شرط، استعمال شده باشد، استعمال حقیقی است؛ کما اینکه اگر صیغه امر بدون شرط استعمال شده باشد ولی مقدمات حکمت وجود داشته باشد، استعمال در وجوب مطلق، حقیقی است. اما اگر صیغه امر استعمال شده باشد و قرینه شرط هم نباشد و اراده وجوب مشروط به دال واحد شده باشد، استعمال مجازی می شود. زیرا استعمال در غیر ما وضع له است.

البته مرحوم آخوند در پایان تعبیر به فافهم کرده است که ظاهراً اشاره به دقت در مطلب و دچار نشدن به اشتباه در فهم مراد دارد، نه اینکه اشاره به اشکال در این قسمت باشد. در تقریرات

^{۲۱} - کفایه/۱۰۰.

هم این که توضیح بالا آمده است، فرموده اند که شاید فافهم آخوند در کفایه اشاره به این توضیح باشد نه اشکال.

فقط آنچه در این جهت سادسه مورد مناقشه شده، این است که اصلاً بحث کردن در این جهت سادسه اثری دارد یا خیر؟

در منتقى الاصول بعض الاعلام بعد از بیان مطالب مرحوم آخوند فرموده است: و أنت إذا لاحظت ما جاء فى الكفاية مما عرفته، تعرف انه بيان لأمر لا أثر له أصلاً لا عملياً و لا علمياً، فسواء كان الاستعمال حقيقياً أو مجازياً لا يختلف الأثر، و ليس هذا البحث بحث علمى. فتدبر.^{۲۲} همین اشکال در بعضی از کتب با تندى و طعنی که مناسب شأن مرحوم آخوند نیست همراه شده است.

ولی مرحوم آقای تبریزی در درس از این اشکال جواب دادند و فرمودند که بر این بحث اثر عملی مترتب می شود. زیرا اگر عنوان واجب در خطابی اخذ شده باشد؛ مثلاً چنانچه در مثل قرائت آیات عزائم تعبیر شود که السجدة عند قراءة آیات العزائم واجبة یا همانطور که در باب غسل و در بیان اغسال واجبه در روایات معتبره وارد شده است که غسل الجنابة واجب و غسل الحائض اذا كانت طاهرة واجب و غسل الميت واجب، اگر ما شک داشته باشیم که وجوب در این فعل به نحو مطلق و در جمیع حالات است یا منوط بر شرطی است که قد يحصل و قد لا يحصل، مثلاً خود ایشان در مثل قرائت آیات عزائم مثال می زدند که اگر شک کردیم که آیا استماع، شرطیت دارد یا اگر اختیاراً استماع نکنیم و فقط به گوشمان بخورد، باز هم وجوب دارد، اگر اطلاق عنوان واجب را بنابر مبنای مشهور فقط در واجب مطلق حقیقت بدانیم و در مشروط مجاز، از خود همین عنوان "واجب" با اصله الحقیقه می فهمیم که وجوب سجده در این موارد قیدی ندارد و مطلق است.

^{۲۲} - منتقى الاصول/۱۵۳/۲.

اگر کسی بگوید که چنانچه بخواهید از این راه وجوب مطلق را ثابت کنید، علاوه بر مبنای مشهور، طبق مبنای مرحوم شیخ هم می توان وجوب مطلق را ثابت کرد؛ زیرا ولو ایشان قیود را به ماده زده نه هیئت، ولی وقتی به نحو مطلق بیان شده باشد که السجدة عند قراءة الغزائم واجبة، می توان به اطلاق ماده یعنی سجده تمسک کرد.

اما مشکل این است که خطاباتى که در شریعت وارد شده است انحاء مختلفی دارد؛ بعضی از این خطابات، از جهت ماده و متعلق طلب در مقام بیان نیست. لذا نمی توان از آنها استفاده کرد که متعلق مطلق است. ولی اگر مرحوم شیخ هم بتواند تمسک به اطلاق ماده کند، اما بنابر مبنای مشهور که واضح است ثمره مترتب می شود.

با توجه به توضیحی که در مطلب دوم داده شد که صیغه امر وضع برای مطلق طلب شده است، و لذا اگر در واجب مشروط استعمال شود مجازی است، چنانچه در موردی شک کنیم که این واجب مطلق است یا مشروط، مثلاً در باب صلات بر میت آمده است که "صَلُّوا عَلَى مَوْتَاكُم" و ندانیم صلات بر میت مشروط به قید خاصی است یا خیر، چون استعمال صیغه امر در وجوب مشروط، استعمال مجازی است، با اصاله الحقیقه احراز می شود که این استعمال حقیقی است و در واجبی استعمال شده است که مطلق می باشد نه مشروط.

بنابراین فرمایش مرحوم آخوند در هر دو قسمت هم در اطلاق کلمه واجب به عنوان مشتق و هم اطلاق صیغه امر، دارای ثمره علمی در مقام استنباط است.

جهت هفتم؛ ثمره بحث در رجوع قید به هیئت یا ماده

در کلام مرحوم آخوند این جهت هفتم به صورت مستقل و منحاز مطرح نشده است، ولی در تقریرات به صورت مستقل بیان شده است. فرموده اند که ثمره در این است که اگر واجب،

مقدمات وجودیه داشته باشد، ولی هنوز شرطی که برای وجوب در ظاهر خطاب ذکر شده، حاصل نشده باشد، بنابر مبنای مرحوم شیخ تحصیل مقدمات وجودیه آن لازم است، اما بنابر مبنای مشهور و مختار مرحوم آخوند تحصیل آنها لازم نیست. حیث لا تکلیف بشیء حالا قبل حصول شرط منوط به الحکم؛ وقتی ذی المقدمه هنوز وجوب نفسی پیدا نکرده باشد مقدمات وجودیه آن هم وجوب غیری پیدا نمی کنند. اما بنابر مبنای مرحوم شیخ، هرچند ماده مقید به قید است و هنوز هم حاصل نشده است، ولی وجوب مطلق و حالی است. چون قبل حصول استطاعت نیز حج متعلق وجوب است و لذا اگر انجام دادن حجتی که استطاعت آن بعدا حاصل می شود، متوقف بر مقدمه ای باشد که الان وقت تحصیل آن است، بنابر مبنای مرحوم شیخ تحصیل آنها واجب می شود.

با توجه به اینکه در بحث رجوع القید، نظر مرحوم نایینی نیز به عنوان نظر سوم این بود که قید به ماده منتسبه رجوع می کند و در این موارد قبل از حصول قید، وجوب فعلی در کار نیست، تحصیل مقدمات هم لازم نخواهد شد.

جلسه ۱۴

سه شنبه ۴۰۲/۷/۱۸

جهت هفتم از جهات تقسیم واجب به مطلق و مشروط، در ثمره نزاع بین اقوال در تعیین محل رجوع شرط و قید بود.

همانطور که قبلا هم اشاره شد ثمره این بحث، در کفایه از لابلائی کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، ولی در تقریرات به صورت مستقل مطرح شده که ثمره این بحث، وجوب و عدم وجوب مقدمات وجودیه واجب مشروط قبل حصول شرط است.

بنابر مبنای مشهور و مختار مرحوم آخوند، وقتی شرط به مفاد هیئت بر می گردد، تحصیل مقدمات وجودیه واجب قبل حصول شرط لزومی ندارد. وجهش این است که قبل حصول شرط، خود ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد. لذا معنا ندارد که از ذی المقدمه، وجوب غیری به مقدمات وجودیه ترشح کند.

اما بنابر مبنای مرحوم شیخ که شرط را به ماده و فعل متعلق طلب بر می گرداند، تحصیل مقدمات لازم می شود. زیرا بنابر قول مرحوم شیخ قبل حصول شرط، ذی المقدمه وجوب حالی دارد و همین وجوب حالی ذی المقدمه، موجب می شود که مقدمات وجودیه واجب مثل حج، از قبل لزوم تحصیل داشته باشد. معنای وجوب تحصیل مقدمه این است که مکلف پیش از استطاعت، اگر ببیند که رفتن به حج متوقف بر تهیه لوازم سفر است باید انجام دهد.

در تقریرات آمده است که لزوم تحصیل مقدمات وجودیه مثل تهیه لوازم سفر بنابر مبنای مرحوم شیخ، در جایی است که مکلف علم دارد که قدرت بر انجام واجب فی ظرفه را دارد. ولی مکلفی که علم دارد بعد از تحقق شرط و یا دخول وقت خاص، تمکن بر انجام فعل را من جهة اخری ندارد، در این موارد تحصیل مقدمات وجودیه، حتی بنابر مسلک مرحوم شیخ لازم نیست. زیرا در این موارد، ذی المقدمه به خاطر عدم قدرت مورد تکلیف نیست. این نیز اختصاص به واجب مشروط ندارد، بلکه در واجب مطلق نیز که هم وجوب حالی است و هم واجب، اگر مکلف علم به عدم قدرت بر اتیان واجب نفسی مطلق دارد، تحصیل مقدماتش لازم نیست. مثل کسی که فاقد الطهورین است و الان وقت نماز ظهر شده و او می داند که قدرت بر انجام نماز به خاطر فقدان طهورین ندارد. بر چنین شخصی تحصیل سایر مقدمات نماز، مثل تطهیر ثوب و بدن از نجاست لزوم ندارد. بنابر مسلک شیخ در واجب مشروط هم ولو وجوب فعلی است، ولی چون واجب مقید به آینده است، اگر مکلف علم به عدم قدرت بر واجب از جهت دیگر داشته باشد، تحصیل مقدمات لازم نیست؛ مثلاً علم دارد که بعد از استطاعت هم که زمان انجام حج است،

توانایی حج را از نظر بدنی ندارد. نسبت به این شخص تهیه مقدمات لازم نیست. بنابراین نمی توان گفت که لازمه مبنای مرحوم شیخ، تهیه مقدمات است مطلقا حتی در جایی که می داند تمکن در وقت ندارد.

همانطور که در جلسه قبل هم اشاره شد، قول مرحوم نایینی که رجوع قید به ماده منتسبه است از نظر نتیجه و ترتب ثمره همانند قول مشهور است. یعنی با توجه به اینکه بنابر نظر مرحوم نایینی ماده منتسبه معلق بر شرط است، یعنی ماده بما انها متصفه بالوجوب منوط به شرط شده، قبل حصول شرط این ماده انتساب به وجوب ندارد. لذا طبعا مقدمات وجودیه این واجب، نمی تواند وجوب غیری داشته باشد. به همان جهت که علی مسلک المشهور وجوب غیری برای مقدمات ثابت نبود.

بر اساس ثمره گفته شده، اثر و امتیازی که مختار مرحوم شیخ دارد، این است که بر اساس مسلک ایشان، وجوب مقدمات مفوتّه به راحتی توجیه می شود. در بعضی از موارد که واجب امر استقبالی است و مقدمه ای دارد که باید حتما قبل از وقت انجام شود تا ذی المقدمه در مستقبل امکان تحقق داشته باشد، یعنی ظرف انجام مقدمه قبل از ظرف واجب است، اگر مکلف قبل از وقت مقدمه را انجام ندهد چون در آینده امکان تحقق ندارد، ترک مقدمه موجب تفویت واجب می شود. به همین جهت که اگر این مقدمات قبل از زمان واجب انجام نشوند، واجب در زمان خودش فوت می شود، به آنها مقدمات مفوتّه گفته می شود. مثلا بنابراینکه وجوب صوم در هر روز، مقارن با طلوع فجر همان روز بیاید و واجب هم امساک عن طهارة من الطلوع الی المغرب باشد، برای اینکه امساک عن طهارة از حین طلوع فجر محقق شود، مکلف باید قبل طلوع فجر غسل کند، و الا امساک از آن اول طلوع فجر از روی طهارت محقق نمی شود. لذا ترک غسل قبل طلوع فجر، موجب ترک مامور به که امساک عن طهارت باشد می شود. اما بنابر مسلک مرحوم شیخ که قیود به ناحیه ماده بر می گردد و وجوب قید ندارد، وجوب صوم از زمان حلول هلال شهر رمضان می

آید، اما واجب در هر روز، مقید به طلوع فجر آن روز است. لذا وجوب غسل جنابت قبل از طلوع فجر، به آسانی توجیه می شود. چون وجوب صوم قبل طلوع فجر فعلی است، ذی المقدمه وجوب نفسی دارد و ملازمه بین الوجوبین اقتضا می کند که مقدمات وجودیه واجب نفسی که غسل کردن باشد وجوب غیری پیدا کند. اما اگر کسی مسلک شیخ را قائل نشد اشکال می شود که با توجه به اینکه قبل طلوع فجر هنوز وجوبی نیامده، چطور مقدمات آن وجوب پیدا می کند؟

مرحوم آقای تبریزی در درس ثمره دیگری بین قول مشهور و مرحوم شیخ بیان کردند که به مطالب جلسه قبل بر می گردد. فرمودند که در مواردی که وجوب عمل با هیئت افعال بیان می شود، مثل اینکه در دلیل وارد شده که صلّوا علی موتاکم و شک کنیم که آیا وجوب مشروط به قید است و فقط بر میت مسلمان نماز واجب است یا خیر و بر مطلق میت نماز واجب است اعم از اینکه کافر باشد یا مسلمان، بنابر مسلک مشهور که مفاد هیئت قابل تقیید است می توانیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم. ولی بنابر مسلک مرحوم شیخ که مفاد هیئت قابل تقیید نیست بلکه همه قیود باید به ماده بر گردد نمی توانیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم.

لا ینقال که ولو مرحوم شیخ نمی تواند به اطلاق هیئت تمسک کند، ولی می تواند از راه اطلاق ماده به نتیجه مطلوب برسد. زیرا در مثال صلات علی المیت، اگر شرط وجوب این باشد که میت، مسلمان باشد، مرحوم شیخ که قید را به ناحیه ماده بر می گرداند، می گوید این ماده اطلاق دارد و با تمسک به اطلاق آن نفی قید می کنیم و می گوییم صلات بر جمیع اموات لازم است؛ چه کافر باشد و چه مسلمان.

جواب این است که خطابات که برای بیان احکام وارد شده اند، به حسب اختلاف موارد مختلف هستند؛ در بعضی از خطابات محرز است که آنها فقط در مقام بیان اصل مطلوبیت هستند، نه خصوصیات متعلق طلب. در این خطابات، من حیث المتعلق اطلاقی وجود ندارد تا مرحوم شیخ بتواند به آن تمسک کند. ممکن است در صلّوا علی موتاکم هم بگوییم که این خطاب فقط برای آن

است که بیان کند یکی از واجبات دین نمازی است که بر میت خوانده می شود، اما خصوصیات را که آیا مستقبل القبلة باشد یا خیر، طهارت داشته باشد یا خیر و ...، بیان نکرده است.

تقسیم دوم؛ تقسیم واجب به معلق و منجز

با توجه به اینکه اصل این تقسیم و تعبیر از صاحب فصول بوده است، مرحوم آخوند عبارات فصول را نقل کرده و بعد به بررسی واجب معلق و منجز پرداخته است.

در مجموع، مطالب مربوط به تقسیم واجب به معلق و منجز در فرمایش مرحوم آخوند، در پنج جهت مندرج است. جهت اول تعریف واجب معلق و منجز است. جهت دوم این است که آیا تقسیم واجب به واجب معلق و منجز در مقابل تقسیم واجب به مطلق و مشروط مجال و جایگاهی دارد یا خیر. جهت سوم این است که آیا واجب معلق ثبوتاً امر معقولی است یا خیر. جهت چهارم وجوه لزوم مقدمات مفوته است. جهت پنجم این است که با توجه به اینکه قیود از جهت رجوع به ماده یا هیئت مختلف هستند، مقتضای قاعده عند الشک فی الرجوع چیست؟

جهت اول؛ تعریف واجب معلق و منجز

عبارت صاحب فصول این است که واجب از این جهت که آیا حصولش بر امر غیر مقدور استقبالی توقف دارد یا خیر، به دو قسم تقسیم می شود. اگر حصول واجب متوقف بر امر غیر مقدور نباشد، واجب منجز است؛ مثل وجوب معرفت، چه معرفت نسبت به احکام و چه معرفت نسبت به مسائل اعتقادی که حصولش متوقف بر امر غیر مقدور نیست. در مقابل واجبی است که حصولش متوقف بر امر غیر مقدور است و یسمى معلقاً کالحج فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيء وقتته و هو غير مقدور له^{۲۳}. خود وجوب از زمان استطاعت می آید، اما واجب مقید به امر غیر مقدور است. زیرا شرط صحت حج

^{۲۳} - فصول/۷۹.

این است که در ایام خاصی انجام شود و امکان انجامش از قبل نیست. لذا واجب معلق بر وقت خاص است که در اختیار مکلف نیست.

بنابراین به حسب عبارت فصول واجب معلق واجبی است که خود واجب منوط به امری باشد که مقدور مکلف نیست، در مقابل واجب منجز.

جلسه ۱۵

چهارشنبه ۴۰۲/۷/۱۹

جهت اول از بحث واجب معلق و منجز، تعریف آنها بود. بر اساس عباراتی که صاحب فصول در عنوان تقسیم دارد و مرحوم آخوند نیز در کفایه نقل کرده، واجب منجز واجبی است که وجوبش فعلی است و حصول واجب هم متوقف بر امر غیر مقدور نیست. صاحب فصول مثال به تحصیل معرفت زده است که وجوبش فعلی است و حصولش نیز متوقف بر امر غیر مقدور نیست. اما واجب معلق واجبی است که وجوبش فعلی و متوجه مکلف شده است اما حصولش متوقف بر امری است که مقدور مکلف نمی باشد. مثل حج که وجوبش از اول زمان استطاعت یا از وقت خروج کاروان فعلی می شود اما خود حج که واجب باشد متوقف بر امر غیر مقدور یعنی رسیدن موسم خاص است.

صاحب فصول بعد از تعریف واجب معلق و منجز، فرموده است که فرق بین واجب معلق و واجب مشروط در تقسیم اول، این است که در موارد واجب مشروط، وجوب متوقف بر امری است اما در واجب معلق وجوب معلق نیست بلکه واجب مقید است. و الفرق بین هذا النوع و بین الواجب المشروط هو ان التوقف هنا للوجوب و هنا للفعل^{۲۴}.

بنابراین واجب معلق واجبی است که حصول فعل متعلق طلب قید دارد، ولی از کلام صاحب فصول در عبارت نقل شده، استفاده می شود که قید، متعین در امر غیر مقدور است نه هر قیدی. در نتیجه هر قیدی، واجب را معلق نمی کند، بلکه قیدی که غیر مقدور باشد باعث می شود که واجب معلق شود.

آیا تخصیص واجب معلق به فرضی که قید غیر اختیاری باشد صحیح است یا خیر؟

مرحوم آخوند بعد از اینکه اشکالات مطرح شده نسبت به واجب معلق را پاسخ می دهد، به این تعریف اشکال کرده است که وجهی ندارد که واجب معلق اختصاص به فرضی پیدا کند که حصولش متوقف بر امر غیر مقدور باشد، بلکه باید تعمیم داد و گفت که واجب معلق واجبی است که حصولش متوقف بر امر متاخر است؛ اعم از اینکه امر متاخر مقدور مکلف نباشد، مثل حج که متوقف بر فرارسیدن ایام خاص است یا مقدور مکلف باشد؛ در صورتی که امر متاخر مقدور مکلف است نیز سواء اخذ علی نحو یكون موردا للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب النفسی أو لا، یعنی به نحوی اخذ شده باشد که مورد تکلیف نباشد و وجوب بر آن مترشح نشود. مثلا اگر مولی به عبد خود بگوید باید در سفر عند الزوال به اول فقری که می بینی، فلان مقدار صدقه بدهی. در این صورت واجب یعنی تصدق، مقید به امر متاخر شده است که سفر باشد و سفر هم به نحوی اخذ شده است که مورد تکلیف می باشد و باید سفر بعد از زوال هم محقق شود. مثال برای صورتی که قید اختیاری مورد تکلیف نیست، حج است که مقید به استطاعت متاخر شده است. همه این موارد، از قبیل واجب معلق هستند. مرحوم آخوند فرموده است: لا وجه لتخصیص المعلق بما یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متاخر أخذ علی نحو یكون موردا للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب أو لا. تعبیر "أو لا" هر دو قسم قید غیر اختیاری و قید اختیاری غیر مورد تکلیف را بیان می کند.

اما چرا لا وجه للتخصیص و باید تعمیم داد؟ زیرا نتیجه ای که شما با ابداع قسم جدیدی از واجب به نام واجب معلق در مقابل واجب مشروط، به دنبال آن هستید، این است که مقدمات وجودیه ای که مکلف نمی تواند در زمان متاخر انجام دهد، تحصیل آنها در واجب معلق لازم است. در حج مقید به فرارسیدن موسم، تحصیل مقدماتی که در خود موسم نمی شود تحصیل کرد، مثل تهیه جواز سفر و ... ، بر مکلف لازم است. زیرا در واجب معلق، وجوب حالی است و لذا باعث می شود مقدمات آن هم وجوب داشته باشد. اما در واجب مشروط چون خود وجوب، مقید به قید است و قبل از آن وجوب نفسی در کار نیست، تحصیل مقدمات آن نیز لازم نیست. برای رسیدن به این فرق بین واجب معلق و مشروط که هدف اصلی از تاسیس واجب معلق است، وجهی ندارد که واجب معلق را اختصاص به امر غیر مقدور بدهید، بلکه باید مطلق باشد؛ هم امر غیر مقدور را شامل شود و هم امر مقدور را و در امر مقدور هم سواء اخذ علی نحو یکون موردا للتکلیف و یا اخذ علی نحو لا یکون موردا للتکلیف. لعدم تفاوت فیما یهمه من وجوب تحصیل المقدمات التي لا یکاد یقدر علیها فی زمان الواجب علی المعلق دون المشروط لثبوت الوجوب الحالی فیہ فیتشرح منه الوجوب علی المقدمة بناء علی الملازمة دونه لعدم ثبوته فیہ إلا بعد الشرط^{۲۵}.

بله در مواردی که واجب مشروط از قبیل مشروط به شرط متاخر باشد، یعنی شرطی که اخذ در وجوب شده است به نحو شرط متاخر اخذ شده باشد، دیگر از این نظر نیز هیچ فرقی بین واجب مشروط به شرط متاخر و واجب معلق نیست. زیرا مهم، تحصیل مقدمات وجودیه است و همانطور که در واجب معلق تحصیل مقدمات قبل از حصول قید لازم است، در واجب مشروط به شرط متاخر هم تحصیل مقدمات قبل حصول و تحقق شرط لازم است.

بنابراین فرق میان واجب معلق و واجب مشروط به شرط متاخر فقط در این است که در واجب معلق، وجوب قید ندارد ولی در واجب مشروط به شرط متاخر وجوب قید دارد، وگرنه از نظر نتیجه ای که صاحب فصول دنبالش بود بین واجب معلق و واجب مشروط به شرط متاخر فرقی نیست. اما در غیر مشروط به شرط متاخر، مثل حج چنانچه استطاعت را شرط مقارن بدانیم، به لحاظ این نتیجه فرق است. زیرا در واجب معلق تحصیل مقدمات لازم است، ولی در واجب مشروط خیر.

بررسی کلام مرحوم آخوند:

با توضیح داده شده معلوم گشت که از نظر مرحوم آخوند باید تعریف واجب معلق تعمیم داده شود تا هم امر متاخر مقدوری که یکون مورداً للتکلیف را بگیرد و هم امر مقدوری که لا یکون مورداً للتکلیف. آیا این اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول وارد است یا خیر؟

محققین در جواب اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول فرموده‌اند که تعمیم قید به امر مقدوری که لایکون مورداً للتکلیف صحیح است، ولی این تعمیم چیزی نیست که صاحب فصول نگفته باشد، بلکه از خود کلمات صاحب فصول هم به دست می‌آید. اما تعمیم قید به امر مقدوری که یکون مورداً للتکلیف بلا وجه است و واجب معلق موارد قید متاخر که به نحوی اخذ شده‌اند که یکون مورداً للتکلیف را شامل نمی‌شود. این قید باعث می‌شود که واجب، واجب منجز شود نه معلق.

بنابراین تعمیم نسبت به مورد اول لازم است ولی عبارت صاحب فصول قاصر از آن نیست و نسبت به مورد دوم نیز اساساً صحیح نیست.

توضیح ذلک: جایی که قید مقدور مکلف است اما به نحوی اخذ شده است که ترشح وجوب از واجب به آن نمی‌شود، هم در کلام مرحوم ایروانی و هم مرحوم اصفهانی است که ولو عبارتی

که مرحوم آخوند از فصول نقل کرده است فقط تعبیر به غیر مقدور داشت، اما در فصول عبارتی هست که صریح در تعمیم واجب معلق به مواردی است که امر متاخر مقدور مکلف می باشد ولی مورد تکلیف نیست. صاحب فصول فرموده است: و اعلم أنه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور و قد عرفت بيانه كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله و على تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله. ایشان برای قسم دوم مثال به صورتی زده است که حج متوقف بر رکوب دابه مغضوبه باشد. در این فرض، رکوب دابه امر ندارد و تحصیلش از ناحیه مولی لازم نیست اما به نحوی اخذ شده است که اگر محقق بشود شخص باید حجتش را مقید به آن قرار دهد.^{۲۶}

مرحوم اصفهانی جواب دیگری هم به تعمیم داده است. ایشان فرموده است که حتی اگر فقط صدر عبارت صاحب فصول که به امر غیر مقدور قید کرده است، ملاک باشد، باز هم واجب معلق شامل موارد قیود متاخری که مقدور مکلف هستند می شود. زیرا هرچند خود امر متاخر، مقدور مکلف باشد، اما واجب مقید به امر غیر مقدور می شود. مثلا اگر حج مقید به امر متاخر مقدور یعنی استطاعت باشد، چنانچه این امر مقدور به وصف متاخر ملاحظه شود، ولو خودش مقدور است اما چون مقید به زمان متاخر شده است، به اعتبار ظرف تحقق آن که مقید به آن است، غیر مقدور می شود. به عبارت دیگر قید واجب و ان کانت مقدورة بذاتها لكنها غير مقدورة بقيدها لتقيدها بالزمان المتأخر^{۲۷}. چراکه در واجب معلق، امر متاخر اخذ شده است، وقتی نسبت به امر غیر مقدور، وصف تأخر اخذ بشود، در مقدور هم باید اخذ شده باشد. به همین خاطر بازگشت امر مقدور متاخر، وقتی حصول واجب متوقف بر آن باشد، به امر غیر مقدور خواهد بود. لذا می توان گفت که در واجب معلق، حصول الواجب متوقف بر امر غیر مقدور است إما بذاته در جایی که شرط، خود زمان مستقبل باشد و إما بقیده در جایی که زمان مستقبل، ظرف زمان قید باشد.

^{۲۶} - فصول/۸۰.

^{۲۷} - نهاییه الدرايه/۸۴/۲.

اما تعمیم واجب معلق نسبت به امری که مقدور است اما به نحوی اخذ شده که وجوب غیری از واجب به آن ترشح می کند، صحیح نیست و واجب معلق شامل این موارد نمی شود. لذا اگر عبارت صاحب فصول هم این موارد را نگیرد نقص در کلام ایشان به حساب نمی آید. وجهی که مرحوم آقای تبریزی بیان کرده و مرحوم ایروانی هم به اجمال آورده، این است که در مواردی که امر مقدور متاخر اخذ شده به نحوی که مورد تکلیف است، واجب نسبت به آن قید، واجب معلق نیست، بلکه واجب منجز است. زیرا معنای واجب منجز این نیست که هیچ قیدی نداشته باشد، بلکه ممکن است قید داشته باشد، ولی چون خود آن قید هم لازم التحصیل است، واجب نسبت به آن معلق نیست بلکه منجز است. مثلاً دفن میت مقید به این است که بعد از تغسیل و تکفین و صلات علی المیت باشد. وجوب الدفن از همان اول فعلی است، ولی دفن که واجب است مقید می باشد که بعد از این سه واقع شود. اما چون خود این سه، مقدور مکلف و مورد تکلیف می باشند، دفن میت واجب منجز حساب می شود. مثل اجزاء واجب که باید بعضی بعد بعض دیگر واقع شوند. مثلاً وجوب رکعت چهارم از همان اول است، اما خود واجب یعنی رکعت چهارم باید بعد از سه رکعت اول باشد. این تقیید باعث نمی شود که رکعت چهارم واجب معلق شود بلکه از همان اول وجوب منجز به آن تعلق می گیرد.

بنابراین موارد قیود متاخری که مقدور مکلف هستند و تکلیف به آنها تعلق گرفته است، از قبیل واجب معلق نیستند تا در تعریف صاحب فصول بیاید.

البته در صورتی نسبت به تعمیم دوم به مرحوم آخوند اشکال می شود که عبارت کفایه به این نحو باشد که "بل ینبغی تعمیمه إلی أمر مقدور متأخر أخذ علی نحو یكون مورداً للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب أو لا". ولی مرحوم مشکینی از استاد خود مرحوم قوچانی نقل می کند که نسخه صحیح کفایه این است که "یکون" منفی باشد و "أو لا" هم وجود نداشته باشد. مقتضای اعتبار هم همین است. زیرا صاحب فصول فرمود که واجب معلق واجبی است که مقید به قیدی

است که غیر اختیاری می باشد و مورد تکلیف نیست. مرحوم آخوند که از عبارت صاحب فصول اختصاص به قید غیر اختیاری را استفاده کرد، خواست تعمیم به قید اختیاری بدهد و لذا قیود مقدوره را هم اضافه کرد. ولی نه قیود مقدوره مورد تکلیف را بلکه قیود مقدوره ای که مورد تکلیف نیستند^{۲۸}.

طبق این نسخه دیگر مرحوم آخوند مورد لا ینبغی التعمیم فیه را بیان نکرد تا اشکال به ایشان شود.

جلسه ۱۶

شنبه ۴۰۲/۷/۲۲

جهت دوم؛ آیا تقسیم واجب به واجب معلق و منجز در مقابل تقسیم به واجب مشروط و مطلق جایگاهی دارد یا خیر؟

مرحوم شیخ انصاری بحسب تقریرات مطارح الانظار بعد از طرح این اشکال که چطور می شود قبل از زمان واجب، تحصیل مقدمات آن وجوب داشته باشد، وجوهی را برای رفع این اشکال ذکر کرده است که وجه دوم، نظریه واجب معلق صاحب فصول است. مرحوم شیخ به صاحب فصول اشکال می کند که معلق بودن واجب به این معنا که فعل مقید به زمان خاص باشد، فرقی با مشروط بودن واجب ندارد. زیرا در واجب مشروط هم طلب ثبوت و اثباتا مطلق است؛ یعنی هم به حسب وجدان همه قیود به ماده بر می گردد و هم به حسب مقام اثبات و خطاب قیود نمی تواند به هیئت بر گردد. بنابراین با توجه به اینکه بین واجب مشروط و واجب معلق که متعلق طلب در آن مقید به زمان است، فرقی وجود ندارد، طبعاً ارائه این نظریه در مقابل واجب مشروط راه حل جدید برای حل اشکال نمی باشد. مرحوم شیخ به همین جهت واجب معلق را انکار کرده است. ایشان فرموده است: فَإِنَّهُ لَا يَفْرُقُ عِنْدَنَا فِيمَا يَنْقَدِحُ فِي أَنْفُسِنَا عِنْدَ طَلْبِنَا شَيْئًا فِي زَمَانٍ، بَيْنَ أَنْ يَجْعَلَ الزَّمَانَ بِحَسَبِ الْقَوَاعِدِ النُّحَوِيَّةِ قَيْدًا لِلْحَكْمِ الَّذِي هُوَ الْوَجُوبُ، وَ بَيْنَ أَنْ يَجْعَلَ قَيْدًا لِلْفِعْلِ

^{۲۸} - کفایه با حواشی مرحوم مشکینی/۱/۵۱۷.

الذی تعلّق به الحكم^{۲۹}. ایشان در بخش دیگری را فرموده است: فلا فرق فیما ینقدح فی نفس الامر بین أن یکون الزمان بحسب القواعد اللغویة قیدا للفعل كما إذا قیل افعل فی وقت کذا أو للحکم كما إذا قیل إذا جاء وقت کذا افعل کذا. در نتیجه ینبغی العلم بفساد الوجه المذكور فی مقام دفع الاشکال^{۳۰}.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که مختار مرحوم شیخ در تفسیر واجب مشروط این است که شرط و قید به ماده بر می گردد هم ثبوتا و هم اثباتا و لذا به نظر مرحوم شیخ در واجب مشروط، واجب متعلق وجوب قید دارد. بر همین اساس است که مرحوم شیخ واجب معلق را انکار کرده است. در نتیجه این انکار با توجه به مبنای ایشان فی محله است. زیرا واجب معلق به نظر صاحب فصول همان واجب مشروط به نظر مرحوم شیخ است نه چیز دیگر. البته مرحوم آخوند اینجا واجب معلق را من الواجب المشروط به نظر شیخ می داند، یعنی قسمی از واجب مشروط است. اما در بحث قبلی در تقسیم واجب مشروط و مطلق تعبیر مرحوم آخوند این بود که واجب معلق صاحب فصول همان واجب مشروط شیخ است. صحیح نیز این است که بگوییم واجب معلق قسمی از واجب مشروط به نظر مرحوم شیخ است. زیرا واجب مشروط به نظر شیخ این است که ماده قید داشته باشد؛ اعم از اینکه قید ماده مقدور باشد یا غیر مقدور و قید مقدور هم اعم از اینکه مورد تکلیف باشد یا نباشد. واجب مشروط به نظر مرحوم شیخ همه این موارد را می گیرد، اما واجب معلق صاحب فصول فقط جایی را می گیرد که واجب، مقید به امر متاخر غیر مقدور باشد. لذا نسبت بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط مرحوم شیخ عموم و خصوص مطلق است. ضرورة ان المعلق بما فسرّه یکون من المشروط بما اختار له.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید که در حقیقت مرحوم شیخ با صاحب فصول مخالفت نکرده است، چراکه واجب معلق به نظر صاحب فصول قسمی از واجب مشروط به نظر مرحوم شیخ

^{۲۹} - مطارح/۱/۲۶۴.

^{۳۰} - مطارح/۱/۲۶۶.

است، بلکه مخالفت ایشان با مشهور در تفسیر واجب مشروط است. زیرا واجب مشروط به نظر مشهور واجبی است که قید در آن به هیئت می خورد و وجوب مقید می شود نه واجب. اگر مرحوم شیخ واجب مشروط را طبق نظر مشهور معنا کند، معلوم است که واجب معلق نوع جدیدی از واجب و راه حل جدیدی برای حل اشکال به حساب می آید که واجب مشروط به نظر مشهور نمی توانست آن را حل کند.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید که اگر واجب مشروط را بر اساس نظر مشهور تفسیر کنیم که وجوب قید دارد نه واجب و واجب معلق را قسمی از واجب مشروط ندانیم، جا دارد که بحث کنیم آیا در مقابل تقسیم واجب به واجب مطلق و واجب مشروط، تقسیم واجب مطلق به واجب معلق و منجز که صاحب فصول ارائه کرده، تقسیمی مفید است یا خیر. مسلّم است که واجب معلق قسم مباینی با واجب مشروط به نظر مشهور است، اما آیا ذکر آن در بحث مقدمه واجب مفید فایده است یا خیر. زیرا تقسیمات مختلف باید آثار و فواید متفاوتی هم داشته باشند تا تقسیم به لحاظ آنها صحیح باشد. وگرنه اگر تقسیم فایده جدیدی نداشته باشد مجالی هم برای ذکر ندارد. مثل اینکه در بحث ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، واجب را تقسیم به واجب تعبدی و توصلی کنیم. ذکر این تقسیم فایده ای به لحاظ اثر مورد انتظار در ما نحن فیه ندارد. مرحوم آخوند فرموده است اشکال به صاحب فصول این است که ذکر تقسیم در ما نحن فیه فایده ای ندارد. زیرا وقتی مقسم تقسیم به واجب معلق و منجز، واجب مطلق در مقابل واجب مشروط است، معنایش این است که وجوب در هر دو قسم، فعلی است و وقتی وجوب فعلی باشد، چه واجب حالی باشد و چه استقبالی، از این جهت تاثیری در اثر مطلوب ندارد. چراکه اثر مطلوب، تصحیح وجوب مقدمه قبل از زمان واجب است و در این اثر آنچه دخیل است فعلی بودن نفس وجوب است که در واجب معلق و منجز مشترک است و حالی یا استقبالی بودن واجب دخالتی در این جهت ندارد. بنابراین وجهی ندارد که واجب را به معلق و منجز تقسیم کنیم.

مرحوم آخوند فرموده است: نعم يمكن أن يقال إنه لا وقع لهذا التقسيم لأنه بكلا قسميه (یعنی معلق و منجز) من المطلق المقابل للمشروط و خصوصية كونه حاليا أو استقباليا لا توجهه ما لم توجب الاختلاف في المهم و إلا لكثرت تقسيماته لكثرة الخصوصيات و لا اختلاف فيه فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته لا من استقبالية الواجب^{۳۱}.

در کفایه در انتهای عبارت فافهم دارد، اما در تقریرات مطلب به عنوان اشکال به صاحب فصول مطرح شده است و جوابی هم از آن ندادند .

از این اشکال مرحوم آخوند جواب داده شده است. یک جواب، جواب مرحوم اصفهانی است و جواب دوم، جوابی که است که در کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی آمده است.

مرحوم اصفهانی فرموده است که هرچند اثر مهمی که باعث شده نظریه واجب معلق مطرح بشود وجوب مقدمه قبل زمان واجب است، ولی آنچه به عنوان اثر مطرح است، وجوب مطلق مقدمه نیست، بلکه وجوب مقدمه قبل زمان واجب است. اشکال این است که چطور هنوز ذی المقدمه واجب نشده ، ذی المقدمه واجب گشته است. به عبارت دیگر اشکال به اصل وجوب مقدمه نبوده، بلکه اشکال به وجوب مقدمه در حالت خاص بوده است. لذا آنچه مصحح نقطه اشکال است، صرف حالی بودن وجوب ذی المقدمه نیست، بلکه باید وجوب ذی المقدمه بتواند وجوب مقدمه قبل زمان واجب را تصحیح کند و مجرد فعلیت وجوب ذی المقدمه نمی تواند مصحح باشد، بلکه مصحح وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه، انفکاک زمان وجوب و زمان واجب است.

همانطور که مرحوم آقای تبریزی توضیح می فرمودند، مراد مرحوم اصفهانی این است که برای اینکه وجوب مقدمه زودتر از وجوب ذی المقدمه بیاید، دو امر مدخلیت دارد، یکی فعلیت وجوب

^{۳۱} - کفایه/۱۰۲.

ذی المقدمه و دیگری انفکاک زمان واجب از وجوب؛ و گرنه مجرد فعلیت وجوب به تنهایی کافی نیست. اگر وجوب فعلی باشد، اما زمان واجب با وجوب یکی باشد، در این موارد مقدمه قبل از زمان واجب نمی تواند فعلیت پیدا کند. لذا جا دارد که صاحب فصول واجب مطلق را این چنین تقسیم کند که یا زمان واجب از وجوب انفکاک دارد یا ندارد؛ اگر انفکاک داشته باشد مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه وجوب پیدا می کند، والا نه. شاید فافهم مرحوم آخوند نیز اشاره به همین مطلب داشته باشد. مرحوم اصفهانی فرموده است: لعله الیه اشار رحمہ اللہ بقوله فافهم؛ فوجوب المقدمه حينئذ و ان كان معلولا لوجوب ذیها لکنه باعتبار تقدمه علی زمان ذیها^{۳۲}؛ یعنی چون زمان واجب از زمان وجوب انفکاک دارد، قبل از زمان واجب مقدمه واجب شده است.

مرحوم آقای تبریزی می فرمودند که این جواب مرحوم اصفهانی نمی تواند اشکال مرحوم آخوند را حل کند. زیرا مرحوم اصفهانی بر یک قسمت از مطلب تنبّه پیدا کرده و آن اینکه فعلیت وجوب ذی المقدمه به تنهایی دخالت در اثر ندارد، بلکه باید امر دومی را هم لحاظ کرد و آنکه اینکه زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد، ولی امر سومی هم غیر از انفکاک زمان واجب از زمان وجوب وجود دارد که باید لحاظ کرد. زیرا هم فعلیت وجوب ذی المقدمه دخالت دارد و هم انفکاک زمان واجب از زمان وجوب و هم اینکه مقدمه ای که قبل از زمان وجوب می خواهد واجب شود، تقید به آن قیدی که نفس الواجب مقید به آن است، نداشته باشد والا این اثر بار نمی شود. مثلاً در صوم مستحاضه به استحاضه کثیره یا متوسطه، شرط است که غسل بعد از طلوع فجر انجام شود. همانطور که خود واجب که صوم است مقید به طلوع فجر است، شرط آن که طهارت و غسل باشد نیز مقید به طلوع فجر است. چون خود مقدمه مثل ذی المقدمه، تقید به امر متاخر دارد، وجوب نمی تواند قبل از زمان واجب، به مقدمه تعلق بگیرد. بنابراین مجرد انفکاک مشکل را حل نمی کند تا مرحوم اصفهانی تقسیم را از جهت انفکاک زمان واجب از زمان وجوب و عدم آن تصحیح کند.

^{۳۲} - نهاییه الدرایه ۷۲/۲.

یک شنبه ۴۰۲/۷/۲۳

جلسه ۱۷

مرحوم آخوند در اشکال به صاحب فصول که واجب را به معلق و منجز تقسیم کرد، فرمود که لا وقع لهذا التقسیم. زیرا اقسام تقسیم باید در آثار مختلف باشند. اگر اقسام در اثر متوقع، مختلف نباشند و اثر بر همه اقسام مترتب شود، تقسیم بی فایده است. ایشان تعبیر به فافهم کرد که مرحوم اصفهانی فرمود فافهم اشاره به جواب اشکال دارد. مرحوم اصفهانی در دفاع از صاحب فصول به اشکال مرحوم آخوند جواب داد که ما نحن فیه هم اختلاف در اثر وجود دارد. زیرا اثر مورد نظر وجوب المقدمه قبل زمان واجب است و آنچه در وجوب مقدمه قبل زمان واجب تاثیر دارد انفکاک زمان واجب از زمان وجوب است، نه مجرد فعلیت وجوب. بنابراین صحیح است که در فرضی که وجوب ذی المقدمه فعلیت دارد، بگوییم یا انفکاک زمانی بین وجوب و واجب هست یا خیر.

مرحوم آقای تبریزی فرمودند که با این مقدار نمی توان جواب مرحوم آخوند را داد. زیرا اگرچه علاوه بر فعلیت وجوب ذی المقدمه، باید زمان وجوب از زمان واجب نیز انفکاک داشته باشد، ولی این مقدار کافی نیست، بلکه باید امر سومی هم وجود داشته باشد و آن اینکه زمانی که قید واجب نفسی است، قید مقدمه نباشد. والا اگر زمان متاخر که قید واجب نفسی شده است، قید مقدمه آن هم باشد، مقدمه قبل از زمان واجب وجوب پیدا نمی کند. کما هو الحال در اشتراط صوم مستحاضه کثیره یا متوسطه به غسل بعد از طلوع فجر. زیرا همانطور که صوم مقید به طلوع فجر است، غسل مستحاضه نیز که شرط صحت صوم است، مقید به طلوع فجر می باشد. در این موارد تحصیل مقدمه قبل از زمان واجب یعنی طلوع فجر واجب نیست. بنابراین این چنین نیست که اثر یعنی صحت وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه، صرفا به خاطر انفکاک زمان وجوب از واجب باشد، بلکه امر سوم هم مداخلت دارد و لذا تقسیم صاحب فصول به واجب معلق و منجز

فایده ای ندارد. زیرا انفکاک زمان وجوب از واجب ولو موثر است ولی تمام الموثر نیست. اگر فقط فعلیت وجوب موثر بود اشکال مرحوم آخوند درست بود و اگر فقط فعلیت و انفکاک موثر بود کلام مرحوم اصفهانی درست بود. اما چون سه امر موثر است، دفاع مرحوم اصفهانی از صاحب فصول در مقابل مرحوم آخوند دفاع تمام نمی باشد.

به نظر می رسد که این اشکال به مرحوم اصفهانی وارد نباشد. زیرا هر چند طبق فرمایش مرحوم آقای تبریزی، برای ترتب اثر، امر سوم هم مدخلیت دارد، ولی همانطور که بر اساس فرمایش مرحوم اصفهانی فعلیت وجوب ذی المقدمه در مقسم مفروغ عنه گرفته شد و با فرض فعلیت آن، تقسیم شد که یا واجب از وجوب انفکاک زمانی دارد یا خیر، نسبت به امر سوم هم گرفته می شود که هرچند این امر در ترتب اثر مدخلیت دارد، چراکه اگر مقدمه مقید به زمان متاخر باشد، وجوب غیری به مقدمه قبل از زمان واجب تعلق نمی گیرد، ولی امر سوم هم مفروغ عنه گرفته شده است. زیرا اشکالی که منشأ تقسیم صاحب فصول شد این بود که چگونه اتیان مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه واجب باشد. این اشکال مربوط به جایی است که مقدمه، تقید به زمان متاخر نداشته باشد، بلکه عادتاً باید قبل از زمان متاخر حاصل شود و لذا اشکال می شود که با وجودی که هنوز زمان واجب نرسیده، چطور مقدمه اش واجب گشته است؟ بنابراین محط اشکال جایی است که مقدمه تقید به زمان متاخر ندارد، بلکه به نحوی است که در زمان متاخر قابل انجام نیست تا چه رسید که تقید به آن داشته باشد.

در نتیجه همانطور که با فرض امر اول که فعلیت وجوب ذی المقدمه باشد تقسیم جا داشت، امر سوم هم در مقسم مفروغ عنه است؛ یعنی با فرض اینکه وجوب ذی المقدمه فعلی است و مقدمه نیز تقید به زمان متاخر ندارد، یا زمان واجب از زمان وجوب انفکاک دارد یا خیر. لذا بیان مرحوم اصفهانی تمام است که اثر مورد انتظار، مترتب بر انفکاک زمان واجب از زمان وجوب می باشد.

بنابراین جواب اول از اشکال مرحوم آخوند این است که چون انفکاک زمان واجب از زمان وجوب دخیل در اثر است، دو قسم مطرح شده در کلام صاحب فصول یعنی واجب معلق و منجز در اثر مورد انتظار با یکدیگر اختلاف دارند.

جواب دوم از اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول، جوابی است که در کلام مرحوم آقای حکیم در حقایق به نحو اجمال آمده و در کلام مرحوم آقای خویی به صورت مفصل توضیح داده شده است.

مرحوم آقای حکیم فرموده است که این تقسیم صاحب فصول که یا واجب معلق است یا منجز، در حقیقت برای بیان فرق بین واجب معلق و مشروط است مبنی بر اینکه دخالت امر متاخر در وجوب شیء به دو نحو است، یکی به نحو دخالت در وجوب و تقیید آن و دیگری به نحو دخالت در در واجب و تقیید آن. اگر دخالت قید متاخر از باب تقیید وجوب باشد، این اشکال باقی می ماند که با وجود عدم فعلیت وجوب ذی المقدمه، چطور مقدمه واجب شده است. اما اگر قید به واجب تعلق بگیرد و وجوب قیدی نداشته باشد، وجوب مقدمه قبل از زمان واجب بلا اشکال خواهد بود. بنابراین تقسیم برای این است که خلط بین واجب معلق و واجب مشروط نشود، نه اینکه این تقسیم به لحاظ خود اقسامش اثر داشته باشد. فرموده است: یمکن أن یکون إشارة إلى ان التقسیم کان لدفع الخلط بین المعلق و المشروط و عدم التمییز بینهما المؤدی ذلک إلى الإشکال فی وجوب بعض المقدمات قبل الوقت^{۳۳}.

توضیح این مطلب همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی به حسب تقریرات مصباح آمده، این است که باتوجه به اشکالی که در وجوب تحصیل مقدمات قبل از زمان واجب وجود دارد، مثل اینکه قبل از رسیدن موسم حج که زمان واجب است، مقدمات آن واجب شود، صاحب فصول تقسیم واجب به معلق و منجز را بیان کرد تا خصوصیات واجب معلق در مقابل واجب مشروط

معلوم شود. لذا در آخر عبارت فرمود والفرق بین المعلق و المشروط ... و حج را از قبیل واجب معلق قرار داد نه مشروط. چون در واجب معلق، وجوب فعلیت دارد، هرچند واجب استقبالی است، اگر مقدمه اش واجب شود مشکلی پیش نمی آید. اما در واجب مشروط چون وجوب فعلیت ندارد، واجب هم فعلیت ندارد و لذا مقدمه اش هم نباید وجوب داشته باشد. صاحب فصول این را فرمود تا با معلوم شدن خصوصیات واجب معلق، اشکال مطرح شده حل شود. بنابراین تقسیم صاحب فصول مثمر ثمره است و نعمت الثمرة .

به عبارت دیگر مقصود صاحب فصول از این تقسیم بیان ثمره بین واجب معلق و منجز نیست تا مرحوم آخوند اشکال کند که نسبت به وجوب مقدمه قبل از زمان واجب، بین واجب معلق و منجز فرقی نیست، بلکه مقصود بیان ثمره بین واجب معلق و مشروط است. برای توضیح این ثمره، واجب تقسیم به معلق و منجز شده است. لذا اشکال به صاحب فصول وارد نمی شود که لا وقع لهذا التقسیم و نظیر تقسیم واجب به تعبدی و توصلی است.

مطلب دوم در جهت ثانیه این است که اگر این تقسیم صحیح باشد، مقسم در این تقسیم چیست؟ آیا کلی واجب و مطلق الواجب که جامع بین واجب مطلق و مشروط است مقسم می باشد یا مقسم، واجب مطلق است که یکی از دو قسم تقسیم قبلی باشد یا اینکه مقسم واجب مشروط است ؟

با توجه به خصوصیات که برای دو قسم واجب معلق و منجز در عبارت فصول ذکر شده است مبنی بر اینکه وجوب در هر دو حالی و متوجه مکلف است، ولی در استقبالیّت واجب مختلف هستند، معلوم می شود که اینها دو قسم از واجب مطلق هستند. خود مرحوم آخوند هم تصریح کرد که انه بکلا قسمیه من المطلق؛ نه اینکه مقسم؛ کلی وجوب و جامع باشد. وقتی مقسم؛ خصوص واجب مطلق بود؛ از ضم تقسیم دوم به تقسیم اول، سه قسم بیشتر پیدا نمی شود؛ زیرا

واجب یا مطلق است یا مشروط و مطلق هم یا معلق است یا منجز. در نتیجه واجب سه قسم مشروط و معلق و منجز پیدا می کند.

ولی مرحوم ایروانی در تعلیقه کفایه در ذیل عبارت مرحوم آخوند که انه بکلا قسمیه من المطلق فرموده است که در هر دو تقسیم، مقسم امر واحدی است؛ همانطور که مقسم در تقسیم اول، مطلق الواجب و کلی واجب تقسیم شد، در تقسیم دوم هم مقسم جامع است. زیرا چنانکه واجب مطلق که وجوب فعلی دارد، تقسیم می شود به معلق و منجز، واجب مشروط هم که وجوبش فعلی نیست، تقسیم می شود به معلق و منجز؛ یعنی یا واجب در آن استقبالی است یا خیر. در مثال اکرام زید عند المجئ، اگر عبارت اینگونه باشد که اذا جاءک زید فاکرمه وجوب مشروط به مجئ است ولی واجب مشروط به هیچ قیدی نیست. در همین مثال می توان فرض کرد که واجب نیز مقید باشد و بشود اذا جاءک زید غدا وجب عند ذلک اکرامه بعد الغد. یعنی زمان اکرام هم از فردا به بعد باشد. هم وجوب مشروط است و هم واجب. پس اینکه واجب قد یكون استقبالی و قد یكون حالیا، اختصاص به واجب مطلق ندارد، بلکه در واجب مشروط هم می آید. لذا اگر تقسیم دوم را به تقسیم اول ضمیمه کنیم اقسام در هم ضرب می شوند و چهار قسم درست می گردد.

به نظر می رسد اشکالی به این قسمت از فرمایش مرحوم ایروانی وارد نیست و ممکن است در موارد واجب مشروط، همانطور که وجوب مقید است واجب هم قید داشته باشد. ولی آیا در مجموع باید مقسم را مطلق واجب بگیریم اعم از واجب مطلق و مشروط یا این مقدار از بیان مرحوم ایروانی کافی نیست که مقسم جامع باشد بلکه جهت دیگری وجود دارد که تاثیرگذار در تعیین مقسم است. زیرا مرحوم آقای خویی فرموده است که اگر بتوانیم واجب معلقی فرض کنیم که در آن وجوب قید نداشته و مشروط نباشد و فقط واجب مقید باشد، معلق و منجز را می شود از اقسام واجب مطلق دانست و در نتیجه با توضیح مرحوم ایروانی، مقسم جامع می شود. اما چون

واجب معلقى نداريم که قيد به وجوب نخورده باشد بلکه هر واجب معلقى را که فرض کنيم قيد به وجوب هم تعلق مى گيرد، کما اينکه در مثال حج که واجب معلق بر موسم خاص است، وقتى وجوب حج را که حين الاستطاعه پيدا مى شود، نسبت به موسم خاص حج بسنجيم، يا بايد مطلق باشد يا مشروط، چون ارتفاع نقیضين ممکن نيست اهمال در مقام ثبوت معنا ندارد در ميان اين دو احتمال وجوب نمى تواند مطلق باشد، زيرا معنايش اين است که ولو مکلف آن زمان را درک نکند يا در آن زمان عاجز باشد باز هم حج واجب مى شود و حال آنکه هيچ کس ملتزم نيست که اگر شخص استطاعت پيدا کرد ولى در موسم حج مرده بود يا عاجز بود، حج بر او وجوب داشته باشد، لذا حتما وجوب الحج که مشروط به استطاعت بود مشروط به بقاء حيات و قدرت مکلف در آن زمان نيز هست، در نتيجه واجب معلقى که مطلق و غير مشروط باشد نداريم. بله مشروط به نحو شرط متاخر است. در نتيجه با توجه به تقسيم اول، قسم مشروط تقسيم به معلق و منجز مى شود. ولى قسم مطلق هميشه منجز است و مصداق معلق بر ايش پيدا نمى شود. لذا طبق اين بيان، واجب معلق حتما بايد به واجب مشروط برگردد.

اين بياني است که مرحوم آقاى خويى در ذيل کلام مرحوم آخوند فرموده است ، بر اين اساس اشکال به صاحب فصول اين است که بايد واجب معلق و منجز را از اقسام واجب مشروط حساب کند نه مطلق. اين مطلب که واجب معلق بدون فرض اشتراط وجوب معنا ندارد، در کلمات اعلام ديگر مثل آقاى صدر و آقاى تبريزى مورد قبول قرار گرفته است. مرحوم آقاى صدر فرموده است که اگر در جايى بخواهيم ملتزم به واجب معلق شويم، شرايطى بايد لحاظ شود که يکى از آنها امکان اشتراط وجوب به شرط متاخر است. زيرا واجب معلقى نداريم که از اشتراط به شرط متاخر خالى باشد. لذا اگر بخواهيم تقسيم کنيم بايد بگوييم واجب يا مطلق است يا مشروط و مشروط يا مشروط به شرط مقارن است يا شرط متاخر که واجب معلق از موارد مشروط به شرط متاخر مى شود.

اصل فرمایش مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر که در همه واجبات معلقه وجوب هم باید مشروط باشد، زیرا لا اقل مشروط به حیات و قدرت مکلف در زمان متاخر یعنی زمان انجام واجب می باشد، مورد قبول است، اما اینکه مرحوم آقای خویی فرمود که واجب معلق از قبیل مشروط به شرط متاخر است جای مناقشه دارد و لازم نیست حتما از قبیل مشروط به شرط متاخر باشد. زیرا اعلامی مثل صاحب فصول که مشروط به شرط متاخر را انکار می کنند واجب معلق را انکار نمی کنند. پس می توان مشروط به شرط متاخر را انکار کرد ولی واجب معلق را پذیرفت. زیرا ولو در واجب معلق، وجوب هم مشروط می شود، ولی می توان آن را مشروط به قید انتزاعی مقارن مثل تعقب دانست. بنابراین هرچند واجب معلق لزوما از قبیل مشروط به شرط است، ولی اگر کسی مشروط به شرط متاخر را صحیح و معقول دانست، واجب معلق داخل در مشروط به شرط متاخر می شود، ولی اگر کسی معقول ندانست می تواند از موارد مشروط به شرط مقارن با عناوین انتزاعی نظیر تعقب بداند.

و الحاصل، مقسم در تقسیم دوم واجب مشروط است نه واجب مطلق و نه جامع بین مطلق و مشروط.

جلسه ۱۸

دوشنبه ۴۰۲/۷/۲۴

جهت سوم؛ امکان ثبوتی واجب معلق

وجوهی برای استحاله واجب معلق مطرح گردیده است.

وجه اول برای امتناع واجب معلق

وجه اول امتناع که در کفایه نقل شده و معروف این است که قائل به آن محقق نهاوندی که از تلامذه مرحوم شیخ بوده است و البته بعضی قائل آن را مرحوم فشارکی دانسته اند، این است که

اراده تشریعی در آثار و خصوصیات، مثل اراده تکوینیه است و فقط در این جهت فرق دارند که اراده تکوینیه به فعل خود مرید تعلق می گیرد، اما اراده تشریعی به فعل غیر تعلق می گیرد و از آنجا که اراده تکوینیه که محرک عضلات نحو المراد است، استحاله دارد که منفک از مراد شود یعنی اراده تکوینیه باشد و مراد نباشد، ایجاب و اراده تشریعی نیز محال است که از مراد یعنی فعل غیر منفک شود. بنابراین ممکن نیست که ایجاب و طلب فعلی و حالی به امر استقبالی و متاخر تعلق بگیرد.

مرحوم آخوند این وجه را چنین نقل می فرماید: ربما حکى عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشکال فی الواجب المعلق و هو أن الطلب و الإیجاب إنما یكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد فکما لا تکاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فلیکن الإیجاب غیر منفک عما یتعلق به فکیف یتعلق بأمر استقبالی فلا یکاد یصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر^{۳۴}.

در حقیقت این وجه از سه مقدمه تشکیل می شود؛ مقدمه اول این است که ایجاب فعل و طلب شارع به این است که اراده تشریعی خداوند متعال به فعل عبد تعلق بگیرد؛ یعنی در موارد ایجاب، فعل عبد مورد اراده مولی قرار بگیرد، ولی نه از باب اراده تکوینیه، بلکه از باب تشریع و جعل قانون به نحوی که عبد باید آن را از روی اختیار خودش انجام دهد. در مقابل اراده تکوینیه خداوند که اگر به چیزی تعلق بگیرد حتما و قهرا محقق خواهد شد و امکان تخلف ندارد. مقدمه دوم این است که وزان اراده تشریعی وزان اراده تکوینیه است و در خصوصیات و آثار هیچ فرقی با هم ندارند و تنها فرق آنها در متعلق است که اراده تکوینیه به فعل مرید تعلق می گیرد، اما اراده تشریعی به فعل غیر تعلق می گیرد. مقدمه سوم هم این است که اراده تکوینیه که محرک عضلات مرید نحو الفعل است محال است که از مراد انفکاک داشته باشد. این سه مقدمه در کنار هم نتیجه

می دهد که ایجاب و اراده تشریعی هم از واجب انفکاک ندارد. وقتی قابل انفکاک نبود، فرض اینکه وجوب، فعلی باشد اما واجب، استقبالی امر غیر معقولی خواهد شد.

اشکالات مرحوم آخوند به وجه اول

مرحوم آخوند در اشکال به این وجه، در مقدمه اول مناقشه نکرده است. زیرا همانطور که از مواضع مختلف کفایه استفاده می شود، به نظر ایشان ایجاب فعل به معنای تعلق اراده تشریعی مولی به فعل عبد است و اساساً ایشان فعلیت تکلیف را به تعلق اراده مولی به فعل عبد می داند. اشکال مرحوم آخوند در مقدمه دوم و سوم است. مقدمه دوم این بود که وزان اراده تشریعی وزان اراده تکوینی در خصوصیات و آثار است و مقدمه سوم نیز این بود که در اراده تکوینی انفکاک اراده از مراد استحاله دارد.

مرحوم آخوند اشکال را از مقدمه سوم شروع می کند و به دو وجه اشکال می کند. وجه اول این است که لزوماً اراده تکوینی به امر حالی تعلق نمی گیرد، بلکه همانطور که اراده تکوینی گاهی به امر حالی تعلق می گیرد، گاهی نیز به امر استقبالی تعلق می گیرد. وقتی اراده تکوینی به امر استقبالی تعلق گرفت، به حسب زمان اراده از مراد تخلف پیدا کرده است. مثل جایی که اراده تکوینی تعلق به امری بگیرد که متوقف بر مقدمات کثیره ای است که تحصیل آنها نیاز به زمان زیادی دارد. مرحوم آقای تبریزی مثال می زدند که وقتی طلبه اراده می کند که به مرتبه اجتهاد و استنباط احکام از ادله برسد، تحقق مرادش نیازمند مقدمات کثیره ای است که باید در تحصیل آنها تحمل مشقت کند تا به مقصود برسد. در این موارد که مرید متحمل زحمت در انجام مقدمات می شود به این خاطر است که اراده و شوق مؤکد به ذی المقدمه دارد. والا اگر اشتیاق مؤکد نسبت به ذی المقدمه نبود، هیچ وقت حاضر به تحمل زحمت در تحصیل مقدمات آن نمی شد. بنابراین در این موارد که مراد نیازمند مقدمات کثیره است اراده نسبت به ذی المقدمه بالفعل وجود دارد و حال آنکه خود ذی المقدمه امر استقبالی است. بله، در این موارد تحریک عضلات نسبت به ذی المقدمه

اتفاق نیفتاده، بلکه فقط نسبت به مقدمات بوده است. أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالی كما تتعلق بأمر حالی و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ضرورة أن تحمل المشاق فی تحصیل المقدمات فیما إذا كان المقصود بعيد المسافة و كثير المئونة ليس إلا لأجل تعلق إرادته به و كونه مریدا له قاصدا إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك.

وجه دوم اشکال این است که هرچند در تعریف اراده در کلمات عنوان شده است که اراده هی الشوق المؤكّد المحركة للعضلات نحو المراد و تحریک عضلات را در تعریف اراده آورده اند، ولی مقصود از تحریک عضلات در تعریف، اولاً تحریک فعلی نحو نفس مراد نیست، بلکه تحریک فعلی نحو مراد یا مقدمات مراد است و اعم می باشد. زیرا مرادات از جهت اینکه مقدمه داشته باشند یا خیر و مقدمات هم از این نظر که کثیر باشند یا قلیل، مختلف هستند و لذا تحریک عضلات مرید هم مختلف می شود. نسبت به مرادی که مقدمه ندارد، تحریک بالفعل عضلات مباشرتا نحو خود مراد است و مرادات و مقاصدی که مقدمات دارند، تحریک بالفعل نحو مقدمات آنها می شود. ثانیاً اصلاً مقصود از تحریک عضلات در تعریف اراده، تحریک فعلی نیست، بلکه تحریک عضلات را ذکر کرده اند تا بیان کنند که کدام مرتبه از شوق اراده است. زیرا اراده حدّ خاصی از شوق است که مستلزم تحریک عضلات می شود ولی شأناً نه فعلاً. به عبارت دیگر هر شوقی اراده نیست، بلکه باید کامل باشد و به حدّ نصاب برسد و نصابش این است که بتواند تحریک عضلات کند شأناً. چرا مراد از تحریک عضلات در تعریف اراده تحریک فعلی نیست زیرا در بعضی از موارد شوق مؤکّد به امر استقبالی بدون مقدمه تعلق می گیرد که اگر این شوق مؤکّد را مقایسه کنیم با شوق مؤکّدی که به امر حالی یا استقبالی با مقدمه تعلق می گیرد، چه بسا که بالوجدان ببینیم شوق مؤکّد متعلق به امر استقبالی بدون مقدمه اقوی و آكد است و حال آنکه تحریک بالفعل وجود ندارد. مرحوم آخوند می فرماید اینکه مرحوم نهانندی در اراده تکوینی به حسب مقدمه ثالثه فرموده است که اراده از مراد تخلف ندارد، منشأ اشتباه ایشان این است که اراده

را به شوق مؤکد محرک للعضلات تعریف کرده اند و لذا تصور کرده است که اراده خصوص تحریک فعلی نحو نفس المراد است.

: لعل الذى أوقعه فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد و توهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد و قد غفل عن أن كونه (كونها) محركا نحوه يختلف حسب اختلافه (اختلاف مرادات و مقاصد) فى كونه مما لا مئونة له كحركة نفس العضلات أو مما له مئونة و مقدمات قليلة أو كثيرة فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له و الجامع أن يكون نحو المقصود بل مرادهم من هذا الوصف فى تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذى يكون هو الإرادة و إن لم يكن هناك فعلا تحريك لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدمة ضرورة أن شوقه إليه (امر استقبالى بلا مقدمه) ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو امر حالى أو استقبالى محتاج الى ذلك^{۳۵}.

مقدمه دوم هم این بود که وزان اراده تشریعیه وزان اراده تکوینیّه است و خصوصیات و آثار آنها یکی است. اشکال مرحوم آخوند این است که این دو در آثار یکی نیستند تا از استحاله انفکاک در اراده تکوینیّه نتیجه بگیرید که انفکاک در اراده تشریعیه نیز محال است. زیرا اراده تشریعیه، طلب کردن و ایجاب فعلی از عبد برای احداث داعی للعبد نحو الفعل است. این طلب کردن یا واجب کردن یا اراده تشریعیه کردن، برای این است که در نفس عبد داعی به انجام مکلف به ایجاد شود. وقتی اراده تشریعیه برای ایجاد داعی و برای انقذاح داعی در عبد باشد، حتما نیازمند زمان است که به لحاظ آن زمان، واجب از ایجاب تاخر پیدا می کند. زیرا برای انقذاح داعی در عبد نحو الفعل، باید عبد علم به بعث پیدا کند و فعل را بما له من الفائدة و ما یترتب علی ترکه من العقوبة تصور کند، تا عبد انگیزه برای انجام فعل پیدا کند. این امور نیاز به زمان دارند ولو

زمان قصیر و اینطور نیست که مقارن زمان ایجاب ، فعل از عبد تحقق پیدا کند. لذا همیشه تحقق فعل مامور به از نظر زمانی از ایجاب متاخر است. بنابراین نه تنها فعل عبد امکان تاخر از اراده تشریعی دارد، بلکه لزوماً متاخر است. وقتی انفکاک به زمان قصیر ممکن شد انفکاک به زمان طویل هم ممکن خواهد شد. زیرا در ملاک استحاله و امکان در نظر عقل که حاکم در این باب است، بین طول و قصر مدت فرقی نیست. چراکه اگر اراده تشریعی علت تامه برای فعل باشد که معلوم است اراده از فعل منفک نمی شود چه زمان تاخر قصیر باشد و چه طویل و اگر علت تامه نباشد منفک می شود چه زمان تاخر قصیر باشد و چه طویل. در این جهت بین طول و قصر زمان فرقی نیست. در نتیجه وجهی ندارد که ما خصوصیات اراده تکوینی را در مورد اراده تشریعی پیاده کنیم.

سه شنبه ۴۰۲/۷/۲۵

جلسه ۱۹

توضیح داده شد که وجه اول امتناع واجب معلق متشکل از سه مقدمه است. مرحوم آخوند به مقدمه دوم و سوم اشکال کرد. مقدمه دوم عبارت بود از اینکه وزان اراده تشریعی و ایجاب وزان اراده تکوینی است و آنچه در اراده تکوینی ثابت است در تشریعی هم ثابت است. مقدمه سوم نیز این بود که در اراده تکوینی تخلف اراده از مراد ممکن نیست و اراده تکوینی به امر استقبالی تعلق نمی گیرد. مرحوم آخوند ابتدا مقدمه سوم را اشکال کرد و فرمود که اراده تکوینی به امر استقبالی تعلق می گیرد و سپس اشکال به مقدمه دوم کرد و فرمود قیاس اراده تشریعی به اراده تکوینی صحیح نیست و حتی اگر در اراده تکوینی تسلیم به عدم امکان تعلق به امر استقبالی شویم با توجه به خصوصیات اراده تشریعی، در اراده تشریعی قائل به امکان می شویم. نه تنها ممکن است، بلکه لازم است که اراده تشریعی به امر متاخر تعلق بگیرد.

مرحوم آخوند به مقدمه اول اشکال نکرد. زیرا خود ایشان از کسانی است که ایجاب از ناحیه مولی را به اراده تشریعی و تحریم را به کراهت تشریعی معنا می کند. قبلا هم بیان شد که به نظر مرحوم آخوند فعلیت حکم به این است که در واجبات اراده حتمیه تشریعی مولی به فعل عبد تعلق بگیرد و در محرمات به این است که کراهت حتمیه مولی به فعل عبد تعلق بگیرد. با این مبنای مرحوم آخوند، معلوم است که در مقدمه اول اشکال نمی کند.

اما بنابر نظر صحیح که در کلام مرحوم آقای تبریزی در موارد متعددی بیان شده و در کلام مرحوم آقای خویی نیز در مواردی آمده است، اصل این مطلب که ایجاب و بعث از ناحیه مولی به اراده تشریعی فعل عبد معنا شود، محل اشکال و منع است. لذا ابتدا به بررسی این اشکال می پردازیم که اگر تمام باشد، مقدمه اول باطل می شود و در نتیجه استدلال نیز باطل می گردد. فرموده اند که ایجاب و بعث و طلب، هیچ ارتباطی با اراده فعل عبد از ناحیه مولی ندارد، نه در مرحله جعل حکم و نه به لحاظ مرتبه فعلیت حکم. زیرا اراده باید به چیزی تعلق بگیرد که تحت اختیار مرید باشد و فعل عبد تحت اختیار مولی بما هو مولی و جعل کننده نیست تا اراده اش به آن تعلق بگیرد. بلکه ممکن است مولی نسبت به فعل عبد اشتیاق یا در محرمات از صدور آن تنفر و انزجار داشته باشد، ولی اراده و کراهت به آن تعلق نمی گیرد، نه در مرحله جعل حکم و نه در مرتبه فعلیت. چراکه در مرتبه جعل آنچه اراده مولی به آن تعلق می گیرد، فعل خود مولی است که جعل الحکم و انشاء الحکم باشد و حقیقتش اعتبار است. اعتبار، فعل خود مولی است و طبعا مولی آن را اراده می کند. بنابراین هرچند اراده مولی حقیقتا وجود دارد، اما متعلق اراده مولی فعل عبد نیست بلکه فعل خود مولی است که جعل الحکم باشد و بر اساس مصالح و مفاسدی که خود مولی تشخیص می دهد حکم را برای موضوع خاص (به نحو قضیه حقیقیه و با فرض وجود موضوع و قیود آن) جعل می کند. وقتی موضوع و قیود موضوع که در مرتبه جعل، مفروض مولی بود، در عالم خارج تحقق پیدا کند، حکم به مرتبه فعلیت می رسد. بنابراین در این مرتبه نیز اراده مولی

نقشی ندارد. بلکه طبق آنچه مرحوم آخوند در مراتب حکم فرموده است اراده در مرتبه فعلیت احکام، نقش دارد، اما بنابر مبنای صحیح طبق مختار مرحوم نایینی و تابعین ایشان، اراده هیچ نقشی در حکم ندارد نه به لحاظ جعل و نه به لحاظ فعلیت. وقتی حقیقت حکم، ایجاب در واجبات و تحریم در محرمات باشد و هیچ ارتباطی به اراده نداشته باشد، نمی توان از استحاله انفکاک اراده تکوینی از مراد، غیر معقول بودن واجب معلق را ثابت کرد. زیرا واجب معلق مربوط به جعل احکام بر موضوعات مفروض الوجود است که با توجه به توضیحات بالا، در آن اراده فعل عبد از ناحیه مولی وجود ندارد، بلکه حقیقت حکم به لحاظ مرتبه جعل اعتبار است و به لحاظ فعلیت، تحقق موضوع مفروض الوجود. لذا مرحوم آقای خویی فرموده است که اگر حقیقت حکم اعتبار وجوب یا طلب باشد، به ید معتبر است که چه چیزی اعتبار شود؛ او می تواند به طوری اعتبار وجوب برای فعل کند که هم وجوب مطلق باشد و هم واجب کما هو الحال فی الواجبات المطلقه و می تواند اعتبار وجوب کند ولی مشروط به تحقق قید خاصی تا وجوب استقبالی بشود و واجب هم طبعا استقبالی بگردد، کما هو الحال فی الواجب المشروط و ممکن است تحقق اعتبار بعث و طلب به نحوی باشد که وجوب و بعث حالی باشد ولی واجب استقبالی کما هو الحال فی الواجب المعلق. معتبر بر اساس مصالحی که تشخیص می دهد، اعتبار را بر اساس آن تنظیم می کند. و الحاصل به لحاظ مرتبه فعلیت که هیچ اراده ای وجود ندارد و بر اساس مرتبه جعل هم ولو اراده مولی حقیقتا وجود دارد ولی تعلق به فعل خودش که اعتبار وجوب و حرمت باشد تعلق گرفته است نه به فعل عبد. بنابراین مقدمه اول که ایجاب و بعث از ناحیه مولی به تعلق اراده تشریعی به فعل عبد بود باطل می شود.

علاوه بر این اشکال به مقدمه اول، مرحوم آخوند به مقدمه دوم وسوم استدلال اشکال کرده است که باید بررسی شود.

مرحوم آخوند به مقدمه سوم که مربوط به خصوصیات اراده تکوینیه است اشکال کرد که اراده تکوینیه نیز از مراد منفک می شود.

دفاع مرحوم اصفهانی از وجه اول و جواب از اشکالات مرحوم آخوند

مرحوم اصفهانی از این اشکالات جواب داده و حاصل جواب این است که مقدمه دوم و سوم تمام است و همانطور که در اراده تکوینیه مستحیل است که مراد از اراده منفک باشد، در مورد اراده تشریعی هم این استحاله وجود دارد. لذا واجب معلق امر معقولی حساب نمی شود.

برای روشن شدن استحاله انفکاک اراده از مراد در اراده تکوینیه، ایشان توضیحی درباره حقیقت اراده و کیفیت تأثیر قوه عامله از قوه عاقله داده و فرموده است که نفس دارای قوای متعددی است ولی با همه این قوا اتحاد دارد. این قوای متعدد درجات نفس حساب می شوند که نفس از یکی از این درجات به درجه دیگر منتقل می شود. زیرا برای اینکه فعلی با اختیار از شخص صادر شود، در مرحله اول قوه عاقله فایده فعل را درک می کند و به دنبال درک فایده توسط قوه عاقله، در مرتبه قوه شوقیه، در نفس اشتیاق به فعل پیدا می شود. ولی این اشتیاق همه جا اشتیاق کامل نیست، بلکه ابتدا در حد نقصان است و اگر مزاحم و مانعی پیدا نکرد، از حد نقصان به حد کمال می رسد که از این حد، تعبیر به اجماع یا تصمیم العزم یا قصد یا اراده می شود. بنابراین مقصود از این اسامی، شوق بالغ حد کمال است. اگر اشتیاق از مرتبه نقصان، به خاطر عدم وجود مانع و مزاحم به مرتبه کمال برسد، از آن در مرتبه قوه عامله، هیجان پیدا می شود. این هیجان موجب حرکت عضلات برای تحقق فعل در مرتبه بعد می شود. اینها منازل و درجات نفس است که نفس از یکی از آنها به دیگری منتقل می شود. باتوجه به این توضیح، مطلق شوق مصداق اراده نیست. زیرا ممکن است شوق وجود داشته باشد ولی نسبت به امر غیر اختیاری یا نسبت به عنوان کلی که قابلیت انبعاث ندارد، بلکه اراده شوق بالغ حد نصاب است به طوری که قوه باعثه نفس، باعثیت بالفعل پیدا می کند. لذا ممکن است شوق به امر استقبالی تعلق بگیرد اما

مطلق الشوق نه شوقی که به حد کمال رسیده است. شوق بالغ، قابلیت تعلق به امر استقبالی را ندارد. زیرا شوق بالغ، علت و سبب برای باعثیت قوه عامله است که عضلات را تحریک می کند و تحریک عضلات هم از حرکت منفک نمی شود. چون رابطه بین این منازل و درجات، رابطه بین علت و معلول است، معنا ندارد که آنچه متاخر است از متقدم انفکاک داشته باشد. زیرا معلوم است که علت از معلول منفک نمی شود.

مرحوم اصفهانی فرموده است که با توجه به توضیحات داده شده معلوم می شود که این بیان مرحوم آخوند تمام نیست که فرموده است اراده تکوینی می تواند به امر استقبالی تعلق می گیرد، چراکه گاهی مقصود دارای مقدمات کثیره ای است که تحصیل آنها نیازمند صرف زمان است و آنچه سبب می شود که شخص، مقدمات را تحصیل کند، فقط تعلق اراده به ذی المقدمه است. جواب این است که هرچند بین مقدمه و ذی المقدمه از نظر شوق تبعیت وجود دارد، یعنی شوق به مقدمه سببی ندارد مگر اشتیاق به ذی المقدمه و اگر این اشتیاق نبود شخص نسبت به مقدمه اشتیاق پیدا نمی کرد، ولی این تبعیت در مرحله شوق است، نه در مرحله اراده که شوق کامل است. در مرحله اراده، در این موارد اراده فقط به مقدمه تعلق می گیرد و نسبت به ذی المقدمه اراده ای در کار نیست. چون در مرحله اراده تبعیت وجود ندارد نمی توانید از اینکه مکلف مقدمه را ایجاد می کند، کشف کنید که نسبت به ذی المقدمه هم اراده داشته است. زیرا در این موارد، اول شوق نسبت به ذی المقدمه می باشد و از آن، شوق نسبت به مقدمه پیدا می شود. شوق نسبت به مقدمه چون مانعی ندارد تبدیل به اراده می شود. ولی نسبت به ذی المقدمه ولو شوق وجود دارد، اما چون تحقق آن متوقف بر تحقق مقدمه است، شوق متعلق به آن لا یبلغ حدّ النصاب الا بعد از طی مقدمات و رسیدن زمان خاص واجب.

علاوه بر اینکه روشن می شود که مطلب دیگر مرحوم آخوند هم که فرمود تحریک عضلات در تعریف اراده به معنای تحریک فعلی نحو المراد نیست بلکه تحریک شأنی است، تمام نیست.

زیرا بر اساس توضیح داده شده در کیفیت اراده، روشن است که تحریک فعلی نحو المراد مقوم اراده است نه اینکه فقط تحریک شأنی مقصود باشد^{۳۶}.

ایشان با این بیان، دو اشکال مرحوم آخوند در مقدمه سوم را جواب داد. تمام فرمایش محقق اصفهانی به این نقطه بر می گردد که رابطه بین اراده و فعل متعلق اراده، رابطه علت و معلول است و لذا در مواردی که شخص فعلی را از روی اختیار انجام می دهد از موارد علیت اراده برای تحقق مراد است. در نتیجه در بررسی در کلام مرحوم اصفهانی باید مناقشات متوجه همین قسمت شود که آیا در صدور فعل اختیاری در افراد، اراده به عنوان علت صدور فعل است یا خیر.

نسبت به اشکال مرحوم آخوند به مقدمه دوم که اگر در اراده تکوینی، عدم انفکاک اراده از مراد را بپذیریم، در اراده تشریعی نمی پذیریم، بلکه ممکن است در اراده تشریعی مراد از اراده منفک شود، مرحوم اصفهانی فرموده است که انفکاک ممکن نیست. زیرا اراده تشریعی در مقابل اراده تکوینی این است که مولی، در مقام جعل قانون، فعل عبد را به این نحو اراده کند که فعل او از روی اختیار صادر شود. باتوجه به اینکه متعلق اراده تشریعی، فعل اختیاری مکلف است و اشتیاق هم به فعل اختیاری مکلف تعلق گرفته است، طبعاً شوقی که مولی در اراده تشریعی دارد شوق نسبت به فعل عبد به حد شوق کامل که اراده باشد، نمی رسد. زیرا فعل عبد بما هو فعل عبد، تحت اختیار مولی بما هو مولی نیست. لذا مولی اشتیاق دارد اما اراده نمی کند؛ چون شوق او به این فعل به حد نصاب نمی رسد. آنچه در موارد ایجاب اتفاق می افتد این است که شوق مولی به فعل عبد علت می شود که مولی عبدش را به طرف فعل بعث کند. چون شوق به بعث عبد نحو الفعل مانع ندارد و تحت اختیار خود مولی است، از مولی بعث صادر می شود. ما یتحقق در موارد اراده تشریعی، بعث مولی است که ناشی از اشتیاق به فعل عبد است. منتها چون بعث با انبعاث متضایفین هستند، در جایی بعث فعلی و حقیقی تحقق پیدا می کند که امکان انبعاث باشد. در

واجب حالی، انبعث عبد ممکن است و بخاطر امکان انبعث بعث حالی محقق می شود ، ولی در واجب استقبالی که مقید به زمان متاخر است انبعث مکلف نسبت به عمل متاخر (حج در موسم خاص) امکان ندارد و لذا بعث هم فعلیت پیدا نمی کند.

بنابراین حرف محقق نهاوندی تمام است، ولی با این توجیه که در ایجاب، متعلق اراده بعث خود مولی است، ولی چون با انبعث امکانی تضایف دارد، در جایی فعلیت پیدا می کند که انبعث ممکن باشد و در واجب معلق امکان انبعث از عبد قبل از زمان متاخر امکان ندارد و طبعاً بعث هم امکان ندارد.

شنبه ۴۰۲/۷/۲۹

جلسه ۲۰

بر اساس تحقیقی که مرحوم اصفهانی در کیفیت تحقق اراده ارائه کرد، معلوم شد که تعلق اراده تکوینی به امر استقبالی محال است. زیرا اراده جزء اخیر علت مراد (فعل اختیاری) است و تخلف علت از معلول هم ممکن نیست. همچنین تعلق اراده تشریعی نیز به امر استقبالی مستحیل است. زیرا در موارد اراده تشریعی، متعلق اراده مولی، فعل خود اوست که بعث العبد نحو الفعل می باشد و از آنجایی که بعث مولی برای انبعث امکانی عبد است و میان بعث و انبعث تضایف وجود دارد، در صورتی بعث حقیقی و بالفعل محقق می شود که انبعث هم ممکن باشد. در مواردی که واجب امر استقبالی است چون امکان انبعث قبل از قید متاخر وجود ندارد بعث فعلی هم ممکن نیست.

مرحوم آقای تبریزی نسبت به هر دو قسمت فرمایش محقق اصفهانی مناقشه کرده اند؛ هم نسبت به اراده تکوینی و هم نسبت به اراده تشریعی. البته اشکال ایشان در مورد اراده تکوینی به صورت کامل در درس مطرح شد و در کتاب تنها بخشی از آن آمده است.

در مورد اراده تکوینیه مرحوم آقای تبریزی به محقق اصفهانی اشکال کرده است که مطالب گفته شده در مورد اراده تکوینیه لازمه مبنایی است که شما در امور تکوینیه اتخاذ کرده اید که الشئ ما لم یجب لم یوجد؛ یعنی شئی تا به حد وجوب نرسد موجود نمی شود و اگر قبل از اینکه بحد وجوب و ضرورت برسد بخواهد موجود شود ترجیح احد الطرفین بلا مرجح لازم می آید. چون نسبت به امور تکوینیه این قاعده را قبول کرده اید و در مورد افعال اختیاریه ای که از مکلفین صادر می شود گفته اید که همانطور که در سایر امور تکوینیه تحقق آنها نیاز به علت دارد فعل اختیاری هم باید علت داشته باشد تا فعل را به حد وجوب برساند. فعل اختیاری که از فاعل مختار سر می زند تا علتش محقق نشود فعل موجود نمی شود. علت هم اراده است که همان شوق موکد بالغ حدّ نصاب می باشد. این در حالی است که در بحث طلب و اراده گفته ایم که در صدور فعل اختیاری از مکلفین نمی توانید ملتزم شوید که فعل باید به خاطر علت تامه که اراده باشد به حد وجوب برسد تا از مکلف صادر شود. زیرا التزام به این مبنا لا محاله موجب جبر یا شبه جبر می شود. چراکه اگر افعال اختیاری را منتهی به مشیت و اراده خداوند متعال بدانیم عین جبر است و اگر مثل مرحوم آخوند تحقق فعل اختیاری را منتهی به حسن سریره و سوء سریره بدانیم شبه جبر است و در نهایت سر از جبر در می آورد. همانطور که در بحث طلب و اراده مفصلاً مطرح شد اختیاری بودن فعل که ملاک استحقاق عقوبت و مثبت است، تمکن و قدرت شخص بر انجام فعل و ترک آن است. (که مرحوم آخوند نیز در بحث تجری همین ملاک یعنی تمکن از فعل و ترک را برای استحقاق عقاب آورده است.) آنچه اختیاری بودن فعل را درست می کند این است که مکلف تمکن از انجام فعل داشته باشد. بلکه شخصی که عاقل است برای انجام فعل دنبال فایده می باشد؛ اگر در فعل مصلحت باشد قدرتش را صرف در جهت فعل می کند و اگر مفسده داشته باشد قدرتش را صرف در ترک آن می کند. ولی وجود مرجح فعل را به حد وجوب و ضرورت نمی رساند، بلکه شخص مختار در نوع افعال _ که اختیاری هستند _ در همان حال که مرجح

برای فعل پیدا کرده، می تواند فعل را انجام بدهد و می تواند انجام ندهد. نه اینکه بعد وجود مرجح، ترک از او ممکن نباشد و وجود فعل ضروری باشد.

بنابراین اراده به صرف قدرت در فعل یا ترک گفته می شود و وصف علیت برای تحقق فعل ندارد. وقتی اراده مکلف علیت برای تحقق مراد نداشته باشد نه با واسطه و نه بدون واسطه، دلیلی که مرحوم اصفهانی آورده بود که اراده تکوینیه نمی تواند به امر مستقبل تعلق بگیرد، چراکه انفکاک علت از معلول لازم می آید، ناتمام است. زیرا دلیل مبتنی بر این بود که رابطه میان اراده و تحریک عضلات و تحقق فعل، رابطه علیت و معلولیت باشد. اگر این رابطه را نفی کردیم که علیتی وجود ندارد، دلیل ایشان برای استحاله تعلق اراده تکوینیه به امر استقبالی از بین می رود.

ولی آیا بنابر مبنای صحیح که نفی رابطه علیت بین فعل و اراده است و اراده را به معنای صرف قدرت می داند، اراده به امر متاخر تعلق می گیرد یا اینکه متعلق این اراده نیز همیشه امر مقارن است؟

این قسمت در فرمایشات مرحوم آقای تبریزی نیست، ولی در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که اراده به معنای صحیح آن که صرف قدرت در یکی از دو طرف فعل است، به امر متاخر تعلق نمی گیرد و صرف قدرت همیشه در مورد امر حالی معنا دارد. لعدم امکان اعمال القدرة فعلا فی أمر استقبالی، فان اعمال القدرة انما هو فی ظرف اصدار الفعل، و من البدیهی استحالة اصدار الامر المتأخر فعلا، و لو كان له مقدّمات مقدورة. اما اگر زمان صدور فعل الان نباشد بلکه مستقبل باشد معلوم است که اعمال قدرت در آن نشده است. لذا در افعال تدریجی هم که متعلق امر قرار می گیرند مثل صلات، اراده آن نیز شیئا فشیئا حاصل می شود. در آن اول که جزء اول را مکلف انجام می دهد، اعمال قدرت در همان جزء می کند و در آن ثانی در جزء ثانی می کند و بله هرچند صرف قدرت به امر متاخر تعلق نمی گیرد بلکه حتما باید متعلق آن امر فعلی باشد، ولی این ربطی به بحث تکالیف و طلب و ایجاب متعلق به فعل عبد ندارد تا کسی از آن نتیجه بگیرد که

طلب هم به امر استقبالی تعلق نمی گیرد. چون قرار نیست که در موارد واجب معلق، در مقام جعل صرف قدرت در امر متاخر صورت بگیرد بلکه فقط وجوب بر مکلف جعل می شود و وجوب به وجود اعتباری فعلیت پیدا می کند در حالی که واجب امر استقبالی است.^{۳۷}

اما نسبت به اشکال مرحوم اصفهانی در اراده تشریعی که خود وجه علی حده برای امتناع واجب معلق بود، مرحوم آقای تبریزی مناقشه کرده اند که وجود رابطه تضایف بین بعث و انبعث و در نتیجه عدم امکان بعث بدون امکان انبعث، در بعث خارجی و تکوینی که از امور متاصله است صحیح می باشد. بلکه در این امور ملتزم هستیم که بعث خارجی از خود انبعث خارجی منفک نمی شود نه فقط از امکان انبعث و رابطه آنها رابطه کسر و انکسار است و همانطور که کسر بدون انکسار معنا ندارد، بعث نیز بدون انبعث بی معناست. اما در موارد جعل حکم که مولی می خواهد داعی امکانی برای مکلف نحو الفعل ایجاد کند و در موارد اراده تشریعی که اراده مولی به فعل خودش یعنی بعث تعلق می گیرد، بعث، بعث خارجی و تکوینی نیست و الا اگر مراد بعث تکوینی باشد لازمه اش تحقق فعل از عبد بلا اختیار است که خلف مفروض می شود. مفروض در موارد جعل تکالیف این است که عبد عن اختیار فعل را انجام دهد. با توجه به اینکه مفروض صدور فعل عن اختیار است، در موارد اراده تشریعی بعث متعلق اراده مولی، بعث خارجی نیست بلکه بعثی است که مصداق اعتبار است. مولی اراده اعتبار بعث را می کند، یعنی بعثی که حقیقتش به اعتبار بر می گردد. وقتی متعلق اراده مولی بعث اعتباری بود نه بعث حقیقی و تکوینی، کیفیت تحقق این اعتبار به ید خود معتبر است. اینکه به چه کیفیت بعث را اعتبار کند آیا به نحوی اعتبار کند که معلق بر امر استقبالی باشد و تا وقتی که امر استقبالی نیاید بعث در عالم اعتبار محقق نشود کما هو الحال در وجوب مشروط و نظیرش در باب ملکیت، وصیت است که موصی اعتبار ملکیت موصی له را می کند معلقا بر موت خودش و ممکن است به نحو مطلق اراده کند که در موارد واجب مطلق این چنین است و ممکن است حالت سوم باشد یعنی بعثی را که اعتبار می کند خود

^{۳۷} - مصباح/۱/۴۳۸.

بعث قید نداشته باشد، ولی متعلق آن قید داشته باشد کما هو الحال در موارد واجب معلق. بنابراین چون مساله بستگی به اعتبار معتبر دارد دیگر قواعد امور تکوینی را نمی توان در آن پیاده کرد. بله در جایی که حقیقت شیء به اعتبار برگردد، قاعده دیگری حاکم است و آن اینکه باید بر نحوه خاص اعتبار اثر مرتب شود و الا لغو است. در واجب معلق که بعث مطلق است ولی واجب مقید، قبل از زمان واجب که استقبالی است، اعتبار بعث می شود و بعث نیز فعلیت دارد. اگر فعلیت بعث و اطلاق بعث نسبت به امری که هنوز حاصل نشده است، قبل از آمدن زمان متاخر اثر داشته باشد بعث صحیح است. این اثر در واجبات معلقه وجود دارد. اثر این است که فعلیت بعث نسبت به ذی المقدمه، مکلف را به سراغ مقدماتش می برد. مثل حج که هرچند مقید به موسم خاص است و تا ذی الحجه نیاید انجام نمی شود، اما اگر اعتبار بعث نسبت به حج، من حین الاستطاعه فعلیت پیدا کند، اثر فعلیت وجوب این می شود که مکلف به سراغ مقدماتش می رود. یا اگر در صوم شهر رمضان قائل شویم که وجوب قبل از طلوع فجر است، باعث می شود که چنانچه شخص قبل از طلوع فجر جنب باشد غسل جنابت انجام دهد هرچند زمان واجب نرسیده باشد. وجود این اثر باعث می شود که اطلاق وجوب قبل از زمان واجب لغو نگردد.

بنابراین وجه دوم استحاله واجب معلق از مرحوم اصفهانی نیز تمام نیست.

یک شنبه ۴۰۲/۷/۳۰

جلسه ۲۱

در جلسه قبل بیان شد که فرمایش مرحوم اصفهانی در توضیح اراده تشریعی و بیان متعلق اراده در ایجاب و تحریم، به عنوان وجه دوم امتناع واجب معلق به حساب می آید. البته این وجه با اشکال مرحوم آقای تبریزی باطل شد.

از کلام مرحوم آخوند در اشکال به وجه اول استحاله که دلیل محقق نهاوندی بود، مطلبی باقی ماند که باید حل شود. مرحوم آخوند در اشکال به مقدمه دوم از مقدمات وجه اول که مربوط به توضیح خصوصیات اراده تشریعی بود، فرمود که اراده تشریعی در خصوصیات و آثار مثل اراده تکوینی نیست. در نتیجه نمی شود این دو را با هم قیاس کرد. اگر در اراده تکوینی، عدم انفکاک اراده از مراد را بپذیریم، در اراده تشریعی نمی شود پذیرفت. این انفکاک نه تنها ممتنع نیست بلکه لابد منه است و همیشه باید مراد در اراده تشریعی متاخر از ایجاب و بعث باشد. زیرا بعث و اراده تشریعی برای ایجاد داعی در مکلف بر انجام مکلف به است. وقتی در نفس انقذاح داعی صورت می گیرد که مکلف اولاً علم به بعث پیدا کند و ثانیاً فایده در فعل متعلق بعث را تصور کند. علم به بعث و تصور فایده و تصدیق به آن بدون سپری شدن زمان ولو اندک، محقق نمی شود. بنابراین همیشه در بعث و ایجاب و اراده تشریعی، مراد و اراده انفکاک زمانی دارد. وقتی انفکاک ممکن بود، ولو به زمان اندک، دیگر بین انفکاک به زمان قصیر و طویل فرقی نیست. زیرا در ملاک استحاله بین طول و قصر زمان تفاوتی وجود ندارد.

ممکن است به کلام مرحوم آخوند اشکال شود که لازم نیست در همه موارد اراده تشریعی، بین اراده و مراد انفکاک زمانی وجود داشته باشد به گونه ای که هیچ وجوبی نداشته باشیم الا اینکه مراد در آن متاخر باشد. بله، در جایی که طلب و ایجاب به نحو قضیه خارجی و واجب مطلق باشد نه واجب مشروط، یعنی مولی از عبدش بخواهد که کاری را انجام دهد، در این موارد تحقق فعل مأمور به همیشه احتیاج به انقضای زمان دارد و متاخر از زمان ایجاب است. اما اگر خطاب تکلیف به شکل مشروط متوجه مکلف شود، ولو مکلف خاص، یعنی مولی به او بگوید که اگر زوال شمس شد بعد از زوال فلان کار را انجام بده، در این موارد که مقتضای تقید به قید این است که تکلیف قبل از زوال فعلیت نداشته و وجوبی در کار نباشد لزوماً مراد از بعث فعلی و ایجاب فعلی متاخر نیست. اگر خطاب تکلیف به نحو قضیه حقیقیه باشد کما هو الحال فی

الخطابات الشرعیه، واضح است که امکان دارد مراد متاخر از ایجاب نباشد و احتیاج به گذشت زمان بعد از ایجاب نداشته باشد. مثلاً اگر مولی به نحو قضیه حقیقیه بگوید اذا زالت الشمس فصلّ و...، فعلیت تکلیف و ایجاب از وقت زوال شمس است و زمان واجب هم از همان زوال شمس. چون قضیه حقیقیه است مقدمات حصول واجب که علم به بعث و تصورفایده و تصدیق به آن باشد، می تواند قبل از زمان فعلیت وجوب برای مکلف حاصل شود.

وجه سوم استحاله واجب معلق که در کفایه به عنوان وجه دوم ذکر شده، این است که باتوجه به اینکه هر تکلیفی به شکل عام مشروط به قدرت بر ایجاد فعل مامور به است، تکلیف فقط می تواند به امر فعلی تعلق بگیرد نه استقبالی. زیرا فعل مقید به زمان آینده، در زمان حال مقدور مکلف نیست. چون مقدور نیست، معنا ندارد که بعث حالی به آن تعلق بگیرد. با این توضیح معلوم می شود که واجب معلق امتناع دارد. زیرا معنای واجب معلق این است که وجوب حالی است ولی واجب استقبالی و امر بعث حالی به واجب استقبالی به خاطر عدم قدرت بر انجام آن در زمان حال، ممکن نیست. ربما اشکل علی المعلق ایضاً بعدم القدرة علی المكلف به فی حال البعث مع أنها من الشرائط العامة.

مرحوم آخوند در اشکال به این وجه سوم فرموده است که ما قبول داریم که قدرت بر مکلف به شرط تعلق تکلیف است و تا مکلف قدرت نداشته باشد تکلیف تعلق نمی گیرد، اما شرط، قدرت بر اتیان مامور به در زمان واجب است، نه قدرت بر اتیان واجب در زمان ایجاب. مقدور بودن در زمان ایجاب دخالتی در صحت تکلیف ندارد. به طوری که اگر در زمان ایجاب مقدور مکلف باشد اما در زمان مقرر واجب مقدور نباشد فایده ای ندارد. نه وجود آن در زمان ایجاب مصحح تکلیف است به نحو مطلق و نه عدم آن در زمان ایجاب مانع از صحت تکلیف. و فیه ان الشرط انما هو القدرة علی الواجب فی زمانه (یعنی در زمان واجب) لا فی زمان الایجاب و التکلیف.

اما مرحوم آخوند به چه دلیل فرموده است که قدرت در زمان واجب شرط تعلق تکلیف است نه قدرت در زمان ایجاب ؟

مرحوم آخوند دلیلی برای این ادعا نیاورده و ظاهراً به وضوحش واگذار کرده است. اما می توان اینطور گفت که شرطیت قدرت در صحت تکلیف یا به حکم عقل است یا به ادله نقلیه مثل آیه شریفه "لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها" یا "لا یکلف الله نفسا الا وسعها". اگر دلیل، حکم عقل باشد، آنچه در نظر عقل برای صحت تکلیف موضوعیت دارد، قدرت در زمان خود واجب است نه در زمان ایجاب. زیرا نکته حکم عقل به شرطیت قدرت مکلف بر انجام فعل، یا این است که اگر شخص قادر بر انجام عمل نباشد و مولی از او بخواهد حتماً کاری را انجام دهد وگرنه عقابش می کند، سر از ظلم به عبد در می آورد، یا نکته اشتراط لغویت است. زیرا جعل تکلیف برای این است که داعی در نفس عبد نحو الفعل ایجاد شود. لذا در جایی که مکلف قدرت بر انجام عمل ندارد، بعث و تکلیف او لغو است. چه نکته حکم عقل به اشتراط قدرت، پرهیز از ظلم باشد و چه پرهیز از لغویت، ملاک آن قدرت بر انجام مامور به در زمان واجب است نه در زمان فعلیت وجوب. اما اگر دلیل بر اعتبار قدرت بر تکلیف آیه شریفه باشد، به حسب ظاهر آیه، عنوان وسع و قدرت به صورت مطلق آمده و مقید نشده است که قدرت باید در زمان واجب باشد. لذا ممکن است قدرت در زمان تکلیف تا زمان واجب شرط باشد. ولی هرچند که در لسان دلیل قیدی نیامده است، اما مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که مراد از قدرت در آیه، قدرت در زمان واجب باشد. با این تقریب که اگر قدرت شرط صحت تکلیف شده است و خداوند تکلیف نمی کند الا مگر با وسع مکلف، بر اساس نکته ای عقلایی است که آن نکته فقط در قدرت در زمان واجب وجود دارد. نکته عقلایی یا همان قبح ظلم به عبد است یا لغویت. بنابراین ولو در ظاهر خطاب، موضوع مطلق است اما مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که قدرت به وصف خاص موضوع حکم باشد نه قدرت به صورت مطلق.

مرحوم آخوند باید اشکالی را جواب دهد. اشکال این است که اگر قدرت در زمان واجب، شرط صحت تکلیف باشد، واجب معلق سر از تکلیف مشروط به شرط متاخر در می آورد. چرا که قدرت در زمان واجب یعنی قدرت فی المستقبل. اشتراط تکلیف به شرط متاخر نیز صحیح نیست.

مرحوم آخوند فرموده است که هرچند با بیان گفته شده، واجب معلق واجب مشروط به شرط متاخر می شود، ولی اشتراط تکلیف به شرط متاخر اشکال ندارد. پیشتر بیان شد که از اشتراط تکلیف به شرط متاخر انخرام قاعده عقلیه لازم نمی آید. غایة الامر یكون من باب الشرط المتأخر و قد عرفت بما لا مزيد علیه أنه کالمقارن من غیر انخرام للقاعدة العقلية اصلا. بنابراین ما اشتراط تکلیف را به قدرت متاخر قبول می کنیم ولو به شرط متاخر برگردد.

در این عبارت مرحوم آخوند اعتراف کرده است که در همه موارد واجب معلق، چون قدرت بر واجب شرط تکلیف است، وجوب مشروط به شرط متاخر می شود. معنای این حرف همانطور که قبلا توضیح داده شد این است که هیچ واجب معلق نداریم که واجب قید داشته باشد اما وجوب قید نداشته باشد، بلکه همه موارد واجب معلق از مصادیق واجب مشروط به شرط متاخر است. لذا فرمایش مرحوم آقای خویی در بحث قبل مجال پیدا می کند که باید مقسم تقسیم به معلق و منجز را واجب مشروط بگیریم.

جلسه ۲۲

دوشنبه ۴۰۲/۸/۱

وجه چهارم استحاله واجب معلق وجهی است که مرحوم نایینی مطرح کرده است. ایشان فرموده است که همه قیود و شروط غیر اختیاری مثل زمان، باید در موارد تعلق تکلیف به موضوع برگشته و در مقام جعل حکم مفروض الوجود گرفته شود. نتیجه مفروض الوجود بودن قیود این

می شود که فعلیت وجوب ذی المقدمه متوقف بر آن قید خواهد شد. بر این اساس اگر واجبی بخواهد وجوب حالی داشته باشد ولی قیدش استقبالی باشد، تکلیف مشروط به شرط متاخر می شود. در حالی که در مباحث قبل بیان شد که اشتراط تکلیف به شرط متاخر غیر معقول است. در نتیجه واجب معلق نیز که وجوبش حالی اما واجب استقبالی است غیر معقول خواهد بود.

این وجه از سه مقدمه تشکیل شده است؛ مقدمه اول اینکه تمام قیود و شروط غیر مقدور در مقام جعل باید مفروض الوجود اخذ شوند، به نحوی که تکلیف و وجوب معلق بر حصول آن باشد. دلیل این مقدمه در خود کلام محقق نایینی آمده است که اگر قید غیر اختیاری در ناحیه وجوب اخذ نشود مفروض الوجود نباشد و وجوب توقفی بر آن نداشته باشد، تحصیل قید لازم می شود. لازمه اش تعلق تکلیف به امر غیر مقدور است و هو واضح البطلان.

مقدمه دوم این است که اگر قید غیر اختیاری مثل زمان در مقام جعل تکلیف مفروض الوجود قرار بگیرد و فعلیت وجوب متوقف بر حصول آن باشد، چنانچه با فرض استقبالی بودن قید غیر اختیاری، وجوب بخواهد حالی باشد، تقید وجوب به آن امر غیر اختیاری سر از اشتراط تکلیف به شرط متاخر در می آورد.

مقدمه سوم این است که بنابر مبنای محقق نایینی، اشتراط تکلیف به شرط متاخر محال و ممتنع است.

از ضمّ این سه مقدمه، نتیجه گرفته می شود که در موارد تقید واجب به زمان متاخر، باید ملتزم شویم که وجوب هم زمان با قید فعلیت پیدا می کند و الا اگر وجوب قبل از حصول قید فعلیت داشته باشد و آن قید امر استقبالی باشد کما هو المفروض در موارد واجب معلق، محال و مستحیل است. نتیجه این سه مقدمه استحاله واجب معلق است.

در اشکال به این وجه چهارم، مرحوم آقای خویی در مقدمه اول و مقدمه دوم اشکال نکرده است، بلکه اشکال را فقط متوجه مقدم سوم کرده است که اشکالی مبنایی می شود. ایشان فرموده است اینکه مرحوم نایینی فرموده اند: همه قیود غیر اختیاری باید در مقام جعل مفروض الوجود قرار بگیرند و لذا فعلیت حکم منوط به تحقق آنها می شود، صحیح است و وجهش واضح است کما ذکره المحقق النایینی. الا اینکه لازمه اش این نیست که فعلیت وجوب لزوماً متاخر از حصول آن قید باشد، بلکه همانطور که امکان دارد متاخر باشد امکان نیز دارد وجوب فعلی باشد در تقدیر تحقق قید در ظرف خودش که آینده است؛ یعنی ولو فعلاً قید محقق نیست ولی وجوب فعلی است. زیرا می تواند مشروط به شرط متاخر بشود. اشتراط تکلیف به شرط متاخر هم امر ممکن است که قبلاً ثابت شد. بنابراین مقدمه اخیر مرحوم نایینی که شرط متاخر معقول نیست مورد مناقشه است.

ولی زائد بر این اشکال مرحوم آقای خویی که اشکال مبنایی است، ممکن است به مقدمه دوم هم اشکال شود که هرچند تقید تکلیف به امر غیر اختیاری و توقف فعلیت تکلیف بر امر غیر اختیاری مورد قبول است اما این توقف منحصر در اشتراط وجوب به شرط متاخر نیست، بلکه ممکن است از باب اشتراط به شرط مقارن با وصف انتزاعی تعقب و نظایر آن باشد. به این شکل داخل در مشروط به شرط مقارن می شود.

توضیح ذلک: خود مرحوم نایینی در بحث شرط متاخر فرموده است که هرچند اشتراط تکلیف به شرط متاخر محال و ممتنع است، ولی اگر در مقام اثبات ظاهر دلیلی اشتراط به شرط متاخر باشد، اگر امکان داشته باشد و عقل و عرف مساعدت کند، می توانیم وصف انتزاعی تعقب را که وصف مقارن است شرط قرار دهیم. ایشان به واجبات تدریجیه مثل صوم مثال زده است که وجوب واحد دارد و از همان زمان اول، مشروط به بقاء شرایط تکلیف من الحیاة و القدرة تا آخرین زمان ممکن است. یعنی باید تا آخر روز، حیات داشته باشد تا از زمان اول وجوب متوجه

او شود. لذا اگر شخص در اثنای مدت مقرر بمیرد، کشف می شود که از اول وجوب در کار نبوده است. در صلات هم تکلیف به نماز ظهر در اول وقت مشروط به بقاء قدرت تا رکعت آخر نماز است و الا اگر شخص مشغول نماز ظهر شود و در اثناء از دنیا برود، نشان می دهد از اول واجب نبوده است. در این موارد که تکلیف حقیقتاً متوقف بر بقاء قدرت و حیات در زمان متاخر است، مشکل به این نحو حل می شود که عنوان انتزاعی تعقب شرط قرار بگیرد، یعنی نماز ظهر واجب باشد در صورتی که حیات شخص در زمان انجام رکعت متعقب به حیات تا رکعت آخر باشد.

بر همین اساس به مرحوم نایینی اشکال می شود که همانطور که این موارد را با وصف انتزاعی تعقب حل کردید، در موارد واجب معلق هم که به حسب ظاهر خطاب امر غیر اختیاری یعنی زمان مستقبل به عنوان قید اخذ شده است، قبل از زمان قید وجوب می تواند به این نحو حالی باشد که ما هو الشرط برای وجوب، تعقب به امر مستقبل باشد.

جهت چهارم؛ وجوه مطرح شده برای اثبات لزوم مقدمات مفوته

این جهت در حقیقت می تواند بحث از ثمره واجب معلق نیز باشد. زیرا یکی از راه هایی که به آسانی می تواند لزوم مقدمات مفوته را توجیه کند، واجب معلق است. بعد از بیان این ثمره برای واجب معلق، در ادامه مطرح می شود که حل این عویصه یعنی وجوب مقدمات مفوته، منحصر در التزام به واجب معلق نیست، بلکه از راه های دیگری هم می توان وجوب مقدمات مفوته را ثابت کرد. لذا هم می توان عنوان بحث را ثمره واجب معلق قرار داد و هم می توان وجوه مطرح شده برای اثبات لزوم مقدمات مفوته قرار داد.

توضیح ذلک: در بعضی از موارد واجب مقید و مشروط به شرطی است که آن شرط، باید قبل از زمان واجب انجام بشود تا واجب در ظرف خودش امکان تحقق داشته باشد، و الا اگر شرط قبل از زمان واجب انجام نشود، واجب در ظرف خودش امکان تحقق ندارد، بلکه فوت می شود.

به عنوان مثال صوم که زمان آن از حین طلوع فجر تا دخول لیل است، مشروط به طهارت از حدث جنابت و حیض و نفاس از حین طلوع فجر می باشد. برای تحقق این شرط مکلف باید قبل از زمان واجب طهارت تحصیل کند. والا واجب یعنی امساک عن طهارة، قابل تحقق در زمان خود نیست. لذا از این مقدمات تعبیر به مقدمات مفوته شده است؛ یعنی مقدماتی که عدم اتیان به آنها موجب فوت واجب در ظرف خودش می شود. علاوه بر مثال صوم، مثال های دیگری هم برای مقدمات مفوته وجود دارد که مرحوم شیخ در مطارح الانظار به چند مورد از آنها اشاره کرده است.

یکی از آنها سعی الی الحج برای مستطیع نائی قبل از هلال ذی الحجه است. زیرا زمان واجب ماه ذی الحجه است، اما شخص بعید باید مدتی قبل از ذی الحجه از وطن حرکت کند تا بتواند حج در ماه ذی الحجه را انجام دهد. اگر حرکت صورت نگیرد و بخواهد در ماه ذی الحجه حرکت کند حج از او فوت می شود.

نمونه دیگر حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة اذا علم بعدم التمكن منه بعد الوقت كما هو صریح الاستاذ الاعظم فی شرح المفاتیح. ولو خصوص حفظ الماء پیش متاخرین محل اشکال است، اما حفظ جامع بین ماء و تراب را همه قبول دارند. لذا اگر کسی قبل از وقت متمکن از جامع باشد و بعد از وقت متمکن از آن نباشد، باید جامع را حفظ کند. عملا هم فتوا داده اند که اگر کسی قبل از وقت آب دارد، چنانچه اگر آب را بریزد تیمم بتواند بکند می تواند آب را بریزد، اما اگر خاک برای تیمم هم ندارد نمی تواند آب را بریزد.

معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية كما يظهر من الشهيد الثاني. اگر کسی بخواهد سفر کند، باید راه تشخیص قبله را بداند. ولو وجوب تحصیل معرفت قبله، قبل از زمان واجب است، ولی چون ایجاد صلات مستقبلا الی القبلة، متوقف بر معرفت قبله است و بعد از زمان واجب امکان ندارد، باید قبلش انجام دهد.

مورد دیگر تعلم مسائل القصر و الاتمام للمسافر^{۲۸}.

هرچند بعضی از این مثال ها مورد مناقشه است، ولی در مطارح به عنوان مثال مقدمات مفوته ذکر شده و بعد فرموده اند الی غیر ذلک من الموارد التي تظهر جملة منها للمتبع فی مطاوی کلمات الفقهاء. بنابراین فی الجملة مواردی در شریعت وجود دارد که عمل واجب مشروط به قید و شرطی است که آن شرط باید قبل از زمان واجب ایجاد شود، والا در خود زمان واجب امکان تحقق آن نیست. لذا ترک تحصیل مقدمه قبل از زمان واجب، مفوت واجب حساب می شود.

ولی چه وجهی برای لزوم اتیان به مقدمات مفوته قبل از زمان واجب وجود دارد؟

مرحوم آخوند در جهت چهارم، فرموده است که یکی از وجوه لزوم اتیان به مقدمات مفوته قبل از زمان واجب، التزام به واجب معلق است. ولی حل این عویصه منحصر در التزام به واجب معلق نیست. راه های دیگری هم وجود دارد. مرحوم آخوند این بحث را با عنوان تنبیه در کفایه مطرح کرده است.

برای بیان راه حل های لزوم مقدمات مفوته، مرحوم آخوند مقدمه ای ذکر می کند و در آن بیان می کند که مقدمه وجودیه واجب، در چه جایی لزوم دارد. فرموده است که انقذح من مطاوی ما ذکرناه که مناط در فعلیت وجوب مقدمه واجب، فعلیت وجوب ذی المقدمه است. به این نحو که یا واجب، واجب مطلق و منجز باشد که در این موارد ذی المقدمه وجوب فعلی دارد و به تبع آن مقدمات هم وجوب فعلی پیدا می کنند، یا اینکه واجب، واجب مطلق باشد ولی نه منجز بلکه معلق که در این صورت هم وجوب ذی المقدمه فعلی است، یا اینکه واجب مشروط باشد ولی شرط وجوب موجود باشد و یا اگر مشروط به شرط متاخر است، شرط در ظرف خودش حاصل باشد که در این صورت هم وجوب فعلی می شود.

^{۲۸} - مطارح/۱/۲۵۹.

در جهت چهارم از بحث واجب معلق که بیان ثمره التزام به واجب معلق و وجوه لزوم مقدمات مفوته باشد، مرحوم آخوند مطالبی را تحت عنوان تنبیه در کفایه مطرح کرده است. در این تنبیه، ابتدا مرحوم آخوند مقدمه ای راجع به لزوم فعلیت ذی المقدمه و فروض فعلیت آن ذکر کرده تا از آن وجوه لزوم مقدمات مفوته را به دست آورد.

ایشان فرموده است که قد انقدح من مطاوی ما ذکرناه که مناط در وجوب مقدمه وجودیه، فعلیت وجوب ذی المقدمه است. همین که ذی المقدمه وجوب فعلی داشته باشد کافی است که ملازمه بین الوجوبین ثابت بشود و وجوب غیری از وجوب نفسی ذی المقدمه ترشح پیدا کند؛ اعم از این که واجب حالی باشد یا استقبالی. اما باید دید که در چه فرضی ذی المقدمه وجوب فعلی دارد.

یک فرض این است که واجب، واجب مطلق منجز باشد. در واجب مطلق وجوب فعلیت دارد و به تبع آن مقدمات هم وجوب فعلی پیدا می کنند.

فرض دوم این است که واجب، واجب مشروط به شرط باشد اما شرط وجوب، در ظرف خودش حاصل باشد؛ اعم از اینکه شرط مقارن باشد و فعلا موجود باشد و یا شرط متاخر باشد و علم به تحقق شرط در ظرف خودش داشته باشیم.

فرض سوم جایی است که واجب، واجب معلق باشد. در موارد واجب معلق، وجوب قبل از زمان واجب فعلیت دارد.

فرض چهارم که به صراحت در مقدمه مذکوره در کفایه نیامده اما از مجموع عبارات مرحوم آخوند که بعدا متعرض آن می شود به دست می آید، این است که واجب، واجب مشروط باشد اما مشروط به تفسیر مرحوم شیخ، به این معنا که قیود به ماده برگردد و وجوب قیدی نداشته باشد.

مرحوم آخوند بعد از بیان فروض فعلیت وجوب ذی المقدمه، فرموده است که در این چهار فرض، چون ذی المقدمه وجوب فعلی دارد، مقدمات وجودیه آن هم وجوب غیری پیدا می کنند، ولی نه مطلقا بلکه مشروط به اینکه داخل در یکی از این سه مورد نباشد؛

مورد اول جایی است که مقدمه وجودیه، مقدمه وجوب هم باشد.

مورد دوم جایی است که مقدمه وجودیه، به نحوی در واجب اخذ شده باشد که یستحیل آن یکون موردا للتکلیف. مثل اینکه مقدمه وجودیه، عنوان برای مکلف اخذ شده باشد، نظیر المسافر یصلی قصرا یا عنوان حاضر یا عنوان مستطیع که موضوعی احکامی در شریعت شده اند. در این موارد که مقدمه مثل سفر یا استطاعت عنوان مکلف است، ولو مقدمه تحقق واجب می باشد اما وجوب غیری پیدا نمی کند.

مورد سوم جایی است که واجب مقید به قیدی باشد که وجود اتفاقی آن قید شرط است و نیاز به تحصیل آن نیست.

در این سه مورد مقدمات واجب وجوب غیری پیدا نمی کند. اما اگر از این سه مورد نباشد، با فعلیت وجوب ذی المقدمه، مقدمه هم وجوب غیری پیدا می کند. مرحوم آخوند دلیل مورد اول را ذکر کرده و مورد دوم و سوم را عطف بر مورد اول کرده است. نسبت به مورد اول که مقدمه وجوب مقدمه وجوب نیز می باشد، فرموده است که در این فرض قبل از تحقق مقدمه، ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد تا از وجوب نفسی ذی المقدمه وجوب غیری به مقدمه ترشح شود. بعد از تحقق آن نیز تعلق طلب ولو طلب غیری به استطاعتی که موجود و حاصل است، از مصادیق طلب حاصل می شود و لذا ممکن نیست. ایشان نسبت به مورد دوم و سوم نیز همین دلیل را جاری دانسته است. فرموده است: ضرورة أنه لو كان مقدمة للوجوب أيضا لا يكاد هناك وجوب الا بعد حصوله و بعد الحصول یکون وجوبه طلب المحال كما انه اذا اخذ على احد النحوين یکون كذلك^{۳۹}. یعنی

اگر شخص مسافرت نکرده باشد وجوب قصر نمی آید. زیرا موضوع وجوب قصر عنوان مسافر است و تا وقتی که سفر محقق نشود حکم یعنی وجوب قصر حاصل نیست و بعد از حصول سفر هم امر به سفر طلب حاصل است. این قسمت قبلاً بیان شد و بعداً هم اشاره می شود که نسبت به مورد دوم این دلیل تمام است، اما نسبت به مورد سوم که وجود اتفاقی قید اخذ شده است دلیل تمام نیست. باید مرحوم آخوند می فرمود که قبل از حصول شرط، شرط نمی تواند متعلق تکلیف باشد، چون خلف فرض وجود اتفاقی آن است و بعد از حصول آن نیز که طلب حاصل است.

بنابراین در جایی که ذی المقدمه وجوب فعلی داشته باشد وجوب غیری برای مقدمه ثابت است، مگر در این سه مورد گفته شده.

مرحوم آخوند از این مقدمه برای توجیه وجوب مقدمات مفوته استفاده می کند. می فرماید وقتی ملاک وجوب غیری مقدمه، فعلیت وجوب ذی المقدمه بود و فعلیت ذی المقدمه نیز فروض مختلفی داشت، راه حل های متعددی را می توان برای وجوب مقدمات مفوته ارائه کرد. یک راه حل، واجب معلق است که صاحب فصول ارائه کرده است. زیرا در واجب معلق، خود وجوب قبل از زمان واجب فعلیت دارد؛ مثل صوم فی الغد که باید قبل از آن غسل کند و مناسک حج در موسم که باید قبل از آن سفر کند. در این موارد فعلیت وجوب ذی المقدمه می تواند وجوب مقدمات مفوته را توجیه کند. زیرا محذور وجوب مقدمات مفوته این بود که قبل از وجوب ذی المقدمه، اگر مقدمه واجب شود، معلول بلا علت خواهد شد. اما در واجب معلق، هر چند مقدمات قبل از زمان واجب وجوب پیدا کرده اند اما قبل از زمان وجوب ذی المقدمه نبوده بلکه بعد از آن بوده است.

راه حل دوم این است که وجوب مشروط باشد، ولی به تفسیر مرحوم شیخ که قیود و شروط را به ماده بر می گرداند. بنابر وجوب مشروط صوم به این معنا، ذی المقدمه یعنی صوم قبل از طلوع

فجر وجوب دارد و زمان متاخر، قید واجب است. لذا اگر مقدمات قبل از طلوع فجر وجوب پیدا کند، تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی حفظ می شود.

مرحوم آخوند تلاش دارد بفرماید راه حل توجیه وجوب در مقدمات مفوته، منحصر در این دو نیست، بلکه راه حل دیگر هم دارد و آن اینکه ذی المقدمه واجب مشروط به تفسیر مشهور باشد که در این تفسیر، خود وجوب مقید است اما از قبیل مشروط به شرط متاخر که شرط در ظرف خودش موجود است. در این موارد وجوب ذی المقدمه فعلیت دارد و با فعلیت آن، مشکل وجوب مقدمات مفوته حل می شود. در همین مثال صوم شهر رمضان که مشروط به طهارت از حدث جنابت و حدث حیض و نفاس است، اگر وجوب صوم مشروط به شرط متاخر باشد، یعنی از همان اول شب، روزه بر شخص واجب است ولی مشروط به درک طلوع فجر، در این صورت صوم قبل از طلوع فجر وجوب فعلی دارد و فعلیت آن، موجب لزوم تحصیل مقدمات می شود.

بنابراین اینطور نیست که حل عویصه مقدمات مفوته، منحصر به این باشد که ملتزم به واجب معلق یا واجب مشروط به تفسیر شیخ بشویم. لا ینحصر التفصی عن هذه العویصة بالتعلق بالتعلیق او بما یرجع الیه که همان تفسیر مرحوم شیخ باشد.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید که اگر در شریعت با خطابات مواجه شدیم که اتیان مقدمات واجب در آن قبل از زمان واجب لازم باشد، به آن ملتزم می شویم. مثلاً اگر دیدیم در خطابات آمده است که اگر مکلفی جنب است، باید قبل از طلوع فجر غسل کند، به ظاهر این خطاب ملتزم می شویم. زیرا از وجوب مقدمات قبل از زمان واجب، به طریق این کشف می کنیم که ذی المقدمه وجوب فعلی دارد. وقتی ذی المقدمه وجوب فعلی داشته باشد وجوب غیری مقدمات بلا اشکال می شود و منافاتی با تبعیت وجوب غیری از نفسی ندارد. از به یکشف بطریق الإن عن سبق وجوب الواجب و انما المتاخر هو زمان اتیان و لا محذور فیه اصلاً.

ممکن است کسی اشکال کند که کشف سبق زمانی وجوب ذی المقدمه از وجوب غیری مقدمه، در جایی است که احتمال سبق وجوب ذی المقدمه داده شود و الا اگر مکلف علم داشته باشد که مثلاً وجوب صوم از حین طلوع فجر می آید، کشف اینی معنا ندارد.

مرحوم آخوند در جواب این اشکال می فرماید که اگر فرض شود که مکلف علم به عدم سبق وجوب ذی المقدمه داشته باشد، با توجه به اینکه اتصاف مقدمه به وجوب غیری قبل از تحقق و فعلیت وجوب نفسی مستحیل است، لا محاله ملتزم شویم که در این موارد مقدمات فی الواقع وجوب نفسی دارد ولو وجوب تهیّتی نه اصلی، یعنی مکلف آن را انجام دهد تا با انجام آن آماده برای ایجاب ذی المقدمه بر او شود. بنابراین چون مفاد خطاب، وجوب غسل قبل طلوع فجر است، باید حمل بر وجوب نفسی شود اما وجوب نفسی تهیّتی نه وجوب نفسی اصیل.

اشکال دیگری نیز متوجه مختار مرحوم آخوند می شود و آن اینکه اگر از راه این کشف کردید که ذی المقدمه وجوب سابق دارد، لازمه اش این است که غیر از مقدمات مفوته، سایر مقدمات هم ولو مفوته نباشند وجوب پیدا کنند. مثلاً در حج، مقدمه مفوته، سفر شخص نائی به مکه است که اگر از وجوب آن، کشف فعلیت وجوب ذی المقدمه شود، باید همه مقدمات وجودیه حج حتی مقدماتی که بعد از موسم هم می توان آنها را تحصیل کرد، قبل از زمان واجب لازم التحصیل باشند ولو به شکل واجب موسع. یعنی ولو برای تحصیل آنها وقت زیادی وجود داشته باشد، اما این مانع وجوب آنها نمی شود. این در حالی است که کسی قائل به وجوب این مقدمات قبل از زمان واجب نیست.

مرحوم آخوند این اشکال را مطرح کرد که اگر وجوب غیری مقدمات مفوتّه قبل از زمان واجب، کشف اینی از وجوب ذی المقدمه قبل از زمان واجب کند، لازمه اش این است که بقیه مقدمات نیز ولو مفوتّه نباشند واجب باشند، ولو به نحو واجب موسع، و آثار واجب موسع بار شود زیرا در واجبات موسع اگر مکلف در ابتدا قدرت داشته باشد اما بعد از گذشت یک ساعت قدرت خود را از دست می دهد، مبادرت لازم می شود. مثلاً اگر ساعت اول ظهر قدرت بر انجام نماز واجد شرائط داشته باشد، ولی در ادامه به خاطر سفر، قدرت بر انجام آن نداشته باشد، حکم این است که باید مبادرت به انجام واجب کند. اشکال این است که اگر وجوب مقدمات مفوتّه کاشف از وجوب ذی المقدمه باشد باید جمیع مقدمات وجوب داشته باشد، ولو به نحو واجب موسع و لذا حکم واجب موسع در مورد آنها جاری می شود. این در حالی است که حکم لزوم مبادرت قبل از زمان واجب، فقط در مورد مقدمات مفوتّه وجود دارد. نسبت به سایر مقدمات، مکلف باید صبر کند که اگر وقت واجب رسید و تمکن داشت، انجام دهد و اگر متمکن نبود خیر. لو کان وجوب المقدمة فی زمان کاشفا عن سبق وجوب ذی المقدمة لزوم وجوب جمیع مقدماته ولو موسعا و لیس كذلك بحیث یجب علیه المبادرة لو فرض عدم تمکنه منها لو لم یبادر.

مرحوم آخوند در جواب فرموده است که به این لازم ملتزم می شویم. بله، حکم واجب موسع به شرطی در سایر مقدمات جاری می شود که قدرت اخذ شده بر واجب از ناحیه مقدمه، قدرت خاصه نباشد. اگر قدرت اخذ شده قدرت خاصه باشد به این معنا که قدرت بر انجام واجب در زمان واجب مآخوذ در تکلیف باشد نه قدرت مطلق، حکم واجب موسع را ندارد و بر مکلف لازم نیست که آن مقدمات را قبل از وقت واجب انجام دهد، ولو اگر مبادرت به آنها نداشته باشد، قدرت بر واجب را در زمان خودش از دست بدهد. ولی اگر قدرت اخذ شده، قدرت مطلقه باشد، یعنی قدرت بر انجام عمل از زمان علم به ایجاب، حتی اگر مکلف قبل از وقت هم قدرت داشته باشد باید آن را حفظ کند.

در تقریرات مرحوم آخوند این مسأله در قالب مثال بیان شده است که در روایت آمده اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة و از آن استفاده می شود که شارع خصوص قدرت بر طهارت در وقت را شرط قرار داده است. وقتی طهارت به این شکل واجب شده باشد، قبل از وقت تحصیل آن واجب نمی شود تا در جایی که می داند بعد از وقت دسترسی به آن ندارد حفظ الماء قبل از وقت واجب باشد. از خود آیه شریفه اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... نیز همین معنا فهمیده می شود. زیرا معنای آیه این است که وقتی شما اراده نماز داشتید، چنانچه واجد ماء بودید وضوء بگیرید و اگر فاقد ماء بودید تیمم کنید. این نشان می دهد که قدرت بر وضوء بعد از وقت اخذ شده است.

حاصل فرمایش مرحوم آخوند در جهت چهارم این شد که عویصه وجوب مقدمه قبل از زمان واجب، از سه طریق گفته شده حل می شود و منحصر در واجب معلق نیست. چون نقطه اصلی حل اشکال که فعلیت وجوب قبل از زمان واجب باشد در هر سه طریق وجود دارد. لذا اگر در مقام اثبات به خطابی برخورد کردیم که مقدمات مفوته، واجب به وجوب گیری شده بود می توانیم به ظاهر خطاب ملتزم شویم و از آن کشف وجوب ذی المقدمه کنیم. بله لو فرض علم به عدم سبق وجوب ذی المقدمه، نمی توانیم به ظهورش در وجوب گیری اخذ کنیم و باید حمل بر وجوب نفسی تهیّی شود.

بررسی کلام مرحوم آخوند در جهت چهارم

با اینکه مرحوم آخوند در جهت رابعه، تدقیق و تحقیق زائد الوصفی داشته است، اما این کلام از سوی اعلام در بعضی از موارد مواجه با اشکال شده است. این اشکالات در ضمن تعالیقی مطرح می شود.

تعليق اول:

در کلام ایشان آمده است که در موارد فعلیت وجوب ذی المقدمه، اتصاف مقدمه به وجوب غیري ممکن است. این قسمت، فرمایش تامی است. همینطور اینکه فرمود بر اساس یکی از این سه راه حل (یعنی واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط به تفسیر شیخ و واجب مشروط به تفسیر مشهور با اشتراط به شرط متاخر)، وجوب ذی المقدمه قبل از زمان واجب فعلیت پیدا می کند و لذا عویصه وجوب مقدمات مفوته حل می شود. این هم مطلب صحیح و تامی است، اما بحث در این است که آیا این سه راه حل، سه طریق مستقل هستند و هر کدام در مقابل طریق دیگر است، یا اینکه این سه به امر واحد بر می گردند.

خود مرحوم آخوند در عبارت کفایه فرموده بود که تفصی از این عویصه منحصر به التزام به واجب معلق یا بما يرجع الیه نیست. یعنی بازگشت طریق مرحوم شیخ را به واجب معلق دانسته است. ولی راهی را که خود ایشان ارائه کرد که همان التزام به واجب مشروط به تفسیر مشهور از باب شرط متاخر باشد، به عنوان راه حلی مستقل مطرح کرد. در این قسمت به ایشان اشکال شده است. مرحوم اصفهانی اشکال کرده است که التزام به واجب مشروط به شرط متاخر نمی تواند مشکل و عویصه مقدمات مفوته را حل کند، مگر با ضم به التزام به واجب معلق و اگر کسی به واجب معلق ملتزم باشد، خود واجب معلق به تنهایی مشکل را حل می کند و نیازی به التزام به اشتراط به شرط متاخر نیست. ایشان توضیح داده است که در محل بحث، مفروض این است که می خواهیم وجوب مقدمات مفوته را توجیه کنیم. یعنی می خواهیم بگوییم که مقدمات مفوته قبل از زمان واجب وجوب پیدا می کنند. بنابراین فرض این است که زمان واجب، متاخر است و مکلف قبل از زمان واجب نمی تواند واجب را انجام دهد. در این موارد اگر از راه اشتراط به شرط متاخر بخواهید وجوب مقدمات مفوته را درست کنید، چون التزام به شرط متاخر معنایش این است که وجوب ذی المقدمه قبل از زمان واجب حالی است و حال آنکه زمان واجب هنوز نیامده

است، اعمال این راه حل معنایش این است که زمان وجوب ذی المقدمه از زمان واجب انفکاک دارد. بنابراین انفکاک زمان واجب از زمان وجوب در راه حل واجب مشروط به شرط متاخر نیز همچنان وجود دارد. با توجه به اینکه این انفکاک محل اشکال است، اگر اشکال این انفکاک را با التزام به واجب معلق حل کردید و گفتید وجوب از ابتدا وجود دارد و فقط واجب استقبالی است، با نفس التزام به واجب معلق مبنی بر اینکه قید زمان فقط به واجب بخورد مشکل حل می شود و لازم نیست که وجوب را هم مقید کنید. قد عرفت: عدم کفایة الالتزام بالشرط المتأخر عن التعلق بالتعليق، خصوصا في الموقتات لانفكاک زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقا، أو في خصوص الموقتات، فلا بدّ من تصوّر المعلق و القول به، و معه فلا مجال للالتزام بشرطية المتأخر أيضا^{۴۰}.

تعليق دوم :

تعليق دوم این است که از کلام مرحوم آخوند بالصراحه استفاده می شود که مناط فعلیت وجوب غیری در مقدمه، فعلیت وجوب ذی المقدمه است. وگرنه مستحیل است که مقدمه وجوب غیری پیدا کند. دلیلش این است که در نظر مرحوم آخوند وجوب غیری تابع وجوب نفسی است و به منزله معلول برای علت است و معلوم است که معلول نمی تواند قبل از علت و مقدم بر علت محقق شود.

این مطلب نیز مورد مناقشه قرار گرفته است. یک اشکال در کلام مرحوم آقای تبریزی و اشکال دیگری هم در کلام مرحوم آقای خویی آمده است. مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که این فرمایش مبتنی بر این است که تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی به معنای ترشح و معلولیت وجوب غیری از وجوب نفسی باشد. اما تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی به معنای معلولیت نیست. زیرا این دو وجوب دو امر اعتباری هستند و لذا معنا ندارد که احد الایجابین علت

^{۴۰} - نهاییه الدرايه/۸۹/۲.

تحقق ایجاب آخر باشد. تبعیتی که در وجوب غیری نسبت به نفسی قابل قبول می باشد به این معناست که اگر مولی فعلی را طلب کرد که نیاز به مقدمه داشت اراده مولی نسبت به ذی المقدمه مستلزم اراده نسبت به مقدمه آن نیز می باشد. لذا اگر تکلیف به الف تعلق بگیرد لازمه اش این است که به مقدمه اش هم تکلیف کند. ملازمه در همین حد است که اگر التفات به مقدمیت بآء برای الف داشته باشد لأراده و أوجه. این معنای صحیح از تبعیت اقتضا ندارد که برای فعلیت وجوب غیری مقدمه لزوماً باید وجوب نفسی ذی المقدمه فعلی باشد، بلکه می تواند در زمان متاخر نیز فعلی شود. مولی که اراده و بعث او تعلق به ذی المقدمه بعد طلوع فجر گرفته است، چون ملتفت به این است که غسل قبل طلوع فجر مقدمیت برای آن دارد، اراده و بعث نسبت به ذی المقدمه مستلزم بعث و اراده مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه نیز می باشد. مرحوم آقای تبریزی تعبیر می کردند که اگر وجوب غیری یک جا بخواهد فایده و اثر داشته باشد اینجاست که با وجود اینکه وجوب ذی المقدمه هنوز فعلی نشده اما مقدمه آن واجب است .

جلسه ۲۵

شنبه ۴۰۲/۸/۶

تعليق دوم :

در جلسه گذشته بیان شد که کلام مرحوم آخوند در جهت رابعه که مربوط به ثمره واجب معلق و وجوه حل مقدمات مفوته بود، در بعضی از مقاطع مواجه با اشکالاتی است که در کلمات اعلام بعد به صورت پراکنده بیان شده است و به عنوان تعلیق بر کلام ایشان مطرح می شود.

تعلیق دوم بر فرمایش مرحوم آخوند این بود که به تصریح ایشان، فعلیت وجوب مقدمه، متوقف بر فعلیت وجوب ذی المقدمه است و قبل از آن، اتصاف مقدمه به وجوب مستحیل است. نسبت به این مقطع از کلام مرحوم آخوند دو اشکال وجود دارد.

اشکال اول که از کلام مرحوم آقای تبریزی در مباحث قبل استفاده می شود و در جلسه قبل بیان شد، این بود که فعلیت وجوب مقدمه متوقف بر وجوب ذی المقدمه نیست. بله، اگر تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی، تبعیت تکوینی باشد به معنای ترشح و معلولیت، توقف صحیح است. اما چون تبعیت به این معنا نیست فعلیت وجوب مقدمه متوقف بر وجوب ذی المقدمه نخواهد بود.

اشکال دوم به این مقطع از کلام مرحوم آخوند اشکالی است که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است. اشکال این است که هرچند قبول داریم که وجوب مقدمه ترشحي است، اما با ملاحظه دو مقدمه می توان قائل به وجوب مقدمات مفوته قبل از زمان فعلیت وجوب ذی المقدمه شد.

مقدمه اول این است که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً و ان کان ینافی الاختیار خطاباً؛ به این معنا که اگر شخصی به خاطر سوء اختیار خودش عجز از امتثال تکلیف پیدا کند، هرچند توجه خطاب به او بر انجام متعلق تکلیف ممتنع است، ولی عقابش بر ترک واجب صحیح و موجّه است. در توضیح این مقدمه، همانطور که در مصباح آمده، مرحوم آقای خویی فرموده است که در جایی که مکلف به سوء اختیار خودش عاجز می شود، گرچه در این موارد بعضی به جانب افراط رفته و گفته اند که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً و خطاباً هر دو؛ یعنی هم عقاب صحیح است و هم توجیه خطاب به او که ابوهاشم معتزلی و تابعینش این نظر را دارند و مرحوم میرزای قمی نیز در قوانین کلماتی در اجتماع امر و نهی دارد که نشان می دهد قائل به این قول است و بعضی نیز به جانب تفریط رفته و گفته اند که اگر شخص عاجز باشد ولو عن سوء الاختیار همانطور که تکلیف صحیح نیست عقاب او هم صحیح نیست، ولی آنچه مقتضای تحقیق

است و نوع محققین قائل هستند این است که الامتناع بالاخیار لا ینافی الاخیار عقابا و ان کان ینافی خطابا. مشخص است که تکلیف به شخصی که الان قدرت ندارد صحیح نیست، اما اگر او را عقاب کنند، چون از قبل قدرت داشته و با سوء اختیار خود را عاجز کرده است، مثل کسی که می داند اگر وارد خانه شود مجبور به شرب خمر می شود و با این وجود می رود، عقاب او صحیح است.

مقدمه دوم این است که همانطور که عقل حکم به قبح مخالفت امر مولی می کند، اگر عبد اطلاع بر غرض الزامی مولی داشته باشد نیز عقل حکم به لزوم رعایت غرض مولی و قبح مخالفت آن می کند. لذا در حکم عقل به استحقاق عقوبت، بین مخالفت با امر و تفویت ملاک و غرض ملزم مولی فرقی نیست. مثل اینکه عبد دیده است که فرزند مولی در معرض غرق شدن است و مولی نیست که او را امر به انقاذ کند. با اطلاع بر غرض الزامی مولی مبنی بر انقاذ فرزندش، اگر ترک انقاذ کند استحقاق عقوبت پیدا می کند.

با توجه به این دو مقدمه، در مورد واجبی که در زمان آینده وجوب پیدا می کند و ملاک در واجب در ظرف مستقبل ملاک تامی می شود و قدرت خاصه نیز در انجام آن اخذ نشده است، اگر مکلف قبل از وقت وجوب، قدرت بر ایجاد مقدمه داشته باشد ولی بعد از وقت وجوب قدرت خود را از دست بدهد، باید قدرتش را در انجام این واجب حفظ کند ولو هنوز زمان وجوب واجب نرسیده و وجوب ذی المقدمه فعلیت پیدا نکرده باشد. زیرا در این موارد که واجب استقبالی واجد ملاک تام است، اگر مکلف قبل از وقت که قادر بر انجام مقدمه است آن را ترک کند، ترکش موجب فوات غرض ملزم می شود و قد ذکرنا عدم جواز ذلک بحکم العقل.

بنابراین با توجه به این دو مقدمه مشکل لزوم مقدمات مفوته نیز حل می شود. زیرا در مقدمات مفوته فرض این است که ترک اغتسال قبل از وقت، موجب تفویت ملاک ملزم در صوم در ظرف خودش می شود. لذا به حکم عقل تحصیل این مقدمات وجوب پیدا می کند.

ولی آیا این حکم عقلی به لزوم ایجاد مقدمه و عدم جواز ترک آن، کاشف از حکم شرعی است و می توان آن را به عنوان صغرای قاعده ملازمه قرار داد و وجوب شرعی این مقدمات مفوته را نتیجه گرفت یا این حکم عقل، صغرای قاعده ملازمه نیست؟

مرحوم آقای خویی فرموده است که دو وجه در مسأله وجود دارد. مرحوم نایینی قائل شده است که این حکم عقل به وجوب اتیان مقدمات مفوته قبل از وقت تحفظاً علی الغرض الملزم الاستقبالی مورد قاعده ملازمه و کاشف از حکم شرعی است. زیرا عقل حکم به لزوم امتثال می کند و کلاً حکم به العقل حکم به الشرع.

مرحوم آقای خویی فرموده است: ولی ما حکم عقل را قبول می کنیم، اما کبرای ملازمه را جاری نمی دانیم. زیرا هرچند اصل قاعده ملازمه مورد قبول است اما در جایی از قاعده، حکم شرعی کشف می شود که بر جعل حکم شرعی اثری مترتب بشود. اما اگر اثر متوقع از جعل، بر جعل حکم شرعی علاوه بر حکم عقلی مترتب نشود و با همان حکم عقلی این اثر و غرض تامین بشود، قاعده ملازمه جاری نمی گردد. در محل کلام هم فرض این است که با دو مقدمه گفته شده قبول کردیم که عقل حکم به لزوم اتیان مقدمات مفوته می کند و اگر عبد مقدمات را انجام ندهد و منجر به ترک واجب بشود مستحق عقوبت می شود. همین حکم عقل کافی است که عبد به دنبال امتثال برود و لذا جعل حکم شرعی در مورد آن لغو است. اگر در امثال این مورد، خطاب شرعی متضمن امر و نهی نیز وجود داشته باشد، باید حمل بر ارشاد شود؛ مثل آیه "اطيعوا الله" که در این آیه شریفه، امر به اطاعت مولویت زائد و جدیدی غیر از مولویتی که در اوامری مثل وجوب زکات یا صلات و ... بوده، ندارد و ارشاد به حکم عقل است.

توضیح ذلک: هرچند نوع محققین قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول کرده اند، ولی مرحوم میرزای شیرازی و اعلام بعد از ایشان فرموده اند که در جریان قاعده باید بین جایی که حکم عقلی در مرحله علل احکام و کشف ملاکات است و بین جایی که حکم عقلی در مرحله

معاليل احكام است، تفصيل بدهيم. در مورد اول، مي توان با قاعده ملازمه كشف حكم شرعي كنيم. مثل حكم عقل به حسن عدل و قبح ظلم. ولي در مورد دوم كه وجود يك حكم شرعي مفروغ عنه است و عقل در مرحله امتثال آن حكم شرعي حكم مي كند، مثل حكم عقل به وجوب طاعت و قبح معصيت و قبح تجري و حسن انقياد كه موضوع حكم عقل اين است كه شارع در مرحله قبل حكمي مثل اقيموا الصلاة را جعل کرده و لذا عقل مي گوید اين حكم را رعايت كن و الا استحقاق عقوبت داري، در اين قسم دوم بر فرض وجود حكم عقلي، قاعده ملازمه پياده نمي شود. زيرا اگر مكلف شخص منقادي باشد و مبالاة به دستورات شارع داشته باشد، همان امر اول در اقيموا به ضمّ حكم عقل به وجوب امتثال، كافي است كه مكلف به سمت عمل سوق داده شود. اگر هم منقاد نباشد، غير از اقيموا صلاة كه قبلا جعل کرده، چنانچه وجوب ديگري براي اطاعت بياورد، باز هم عبد اعتنايي به آن ندارد. لذا جعل شرعي بي فايده و لغو است و از حكيم صادر نمي شود. اما اين اشكال را در مورد قسم اول وارد نمي شود. وقتي حكم عقل در مرحله علل احكام باشد نمي شود گفت كه اين حكم كافي براي انزجار و انبعاث عبد است. زيرا آنچه براي نوع مكلفين داعويت للانبعاث و الانزجار دارد، امر و نهي شارع و احتمال عقاب است. فرار از عقاب است كه داعي نوعي براي امتثال ايجاد مي كند. لذا در مرحله علل احكام كه عقل مصلحت ملزمه را تشخيص داده است، اگر حكم شرعي وجود نداشته باشد و فقط حكم عقلي در تشخيص مصلحت و مفسده باشد داعي ايجاد نمي شود. اما اگر پاي حكم شرعي به ميان بيايد و شارع بگويد حرام است، چون جعل مولوي موضوع استحقاق عقوبت درست مي كند باعث مي شود كه بر جعل مولوي اثر بار شود. البته از نظر صغروي در صورتي قاعده ملازمه در مورد اول جاري مي شود كه عقل احاطه به جميع ملاكات داشته باشد و اگر مصلحت ملزمه اي را درك كرد، هيچ جهت مزاحمي نيز براي آن وجود نداشته باشد. ولو در كلمات مرحوم آقاي خويي در قطع و ظن آمده است كه صغري قليل المورد و عديم النظر است، ولي قطعا مي توان براي مورد اول مثال پيدا

کرد؛ مثل ضرب الیتیم للتشفی که حتماً مفسده ملزمه دارد و هیچ جهت مصلحت در آن نیست. اما از نظر کبروی تفصیل فوق صحیح است و کلام مرحوم آقای خویی نیز ناظر به همین تفصیل است.

در بحث قطع و ظن و تجری این اشکال از مرحوم آقای صدر مطرح شد که تفصیل فوق برای کشف حکم شرعی صحیح نیست، بلکه باید دید که آیا در موارد حکم عقل، اهتمام شارع به غرض در مستوای همان حکم عقلی است یا بیشتر. اگر اهتمام شارع به غرضش در همان حد حکم عقل است جا ندارد حکم مولوی جعل شود ولو حکم عقل در سلسله علل باشد، و اگر بیشتر باشد جا دارد مولی حکم مولوی جعل کند، ولو حکم عقل در سلسله معالیل باشد. اما در همان بحث گفته شد که این اشکال وارد نیست و تفصیل مرحوم میرزا صحیح است. زیرا در جایی که اهتمام مولی در همان حد حکم عقلی است ولی حکم عقل در مرحله علل احکام می باشد، جعل حکم مولوی جا دارد. چراکه تشخیص عقلی به تنهایی کافی برای انبعاث مکلف نیست. لذا چنانچه اهتمام مولی به غرض، در همان حد درک عقلی باشد مانع از جعل حکم مولوی و اعمال مولویت نمی شود. بنابراین اینکه بگوییم ملاک در همان حد درک عقلی است یا بیشتر، در سلسله علل ملاک صحیحی نیست. در سلسله معالیل هم صحیح نیست. زیرا اگر فرض کردیم که عقل در مرتبه متاخر از حکم شرعی، حکم می کند، مثل حکم عقل به وجوب طاعت، حتی اگر اهتمام شارع به این غرض اشد و اکثر از حکم عقلی هم باشد، جای اعمال مولویت نیست. زیرا نهایتاً شارع در این موارد می تواند شدت اهتمامش را در مقام اثبات با خطابات تأکیدی بیان کند (مثل آنچه در مورد ربا وارد شده است که اعلان جنگ با خداوند متعال حساب شده است)، اما اعمال مولویت جدید وجهی ندارد. زیرا علاوه بر خطابی که در مقام اثبات برای بیان اهمیت تکلیف، در هر صورت می آورد، اگر بخواهد در مقام ثبوت حکم جدیدی جعل کند لغو خواهد بود.

مرحوم آقای خویی با توجه به این تفصیل فرموده است که هر جا حکم عقل به نحوی باشد که برای انبعاث مکلف به سمت مطلوب شارع کافی باشد، جعل حکم شرعی ممکن نیست. اما اگر

کافی نباشد جعل حکم شرعی جا دارد. بر اساس این تفصیل، در محل بحث هم که فرض این است واجبی در زمان آینده محقق می شود و مولی از آن غرض ملزم دارد، برای اینکه عبد نسبت به غرض ملزم مولی منبعث شود و مقدمه را ایجاد کند تحفظاً بر غرض ملزم مولی، همین حکم عقل کافی است و اگر در کنارش بخواهد حکم جدیدی جعل شود قابل التزام نیست.

یک شنبه ۴۰۲/۸/۷

جلسه ۲۶

تعلیق سوم :

تعلیق سوم بر فرمایش مرحوم آخوند در بیان راه حل های وجوب مقدمات مفوته این است که که ایشان فرمود چون فعلیت وجوب مقدمه، تابع فعلیت وجوب ذی المقدمه است، اگر در خطابی دیدیم که امر به ایجاد مقدمات مفوته تعلق گرفته، به طریق این کشف از فعلیت وجوب ذی المقدمه می کنیم. مرحوم آخوند در ادامه فرمود که لو فرض العلم بعدم سبقه اگر علم به عدم سبق وجوب ذی المقدمه پیدا کنیم، دیگر امر به مقدمه نمی تواند از باب وجوب غیری باشد و لذا وجوب تعلق گرفته به مقدمه، باید حمل بر وجوب نفسی تهیئی شود؛ به این معنا که مقدمه واجب شده است تا آماده و مستعد برای تعلق وجوب فعلی به ذی المقدمه در زمان آینده شود. بنابراین وجوب نفسی تهیئی یکی از وجوه حل لزوم مقدمات مفوته می شود.

اشکال وجوب نفسی تهیئی، یکی اشکالی است که در تعلیق دوم با بیان مرحوم آقای تبریزی یا با بیان مرحوم آقای خویی مطرح شد که صرف عدم سبق وجوب ذی المقدمه و عدم فعلیت وجوب ذی المقدمه، موجب استحاله اتصاف مقدمه به وجوب غیری نمی شود، لذا ممکن است که علم به عدم سبق وجوب ذی المقدمه داشته باشیم ولی مقدمه هم وجوب غیری داشته باشد. علاوه بر این اشکال، اشکالات دیگری هم به اصل التزام به وجوب نفسی تهیئی وارد می شود.

اشکال اول این است که وجوب نفسی تهیئی مشتمل بر تناقض است به این معنا که نفسی بودن با تهیئی بودن جمع نمی شود. زیرا همانطور که در ادامه می آید، واجب نفسی واجبی است که به خاطر محبوبیت نفس فعل یا به خاطر ملاکی که بر آن فعل مترتب می شود، مطلوب مولی شده است. در مقابل واجب غیری که تعلق طلب به آن به خاطر مقدمیت برای واجب دیگر است. لذا اگر مقدمات مفوته واجب نفسی باشند نفسیت وجوب آنها اقتضا می کند که وجه محبوبیت در ذات فعل باشد و اگر تهیئی باشد، اقتضا می کند که خودش مصلحت نداشته باشد بلکه برای اینکه ذی المقدمه در خارج انجام شود واجب شده باشد، در واجب تهیئی مورد غرض اصلی ذی المقدمه است و برای تحقق آن باید مقدمه انجام شود. در نتیجه صدر و ذیل عبارت با هم سازگاری ندارد.

اشکال دوم این است که اگر مقدمات مفوته وجوب نفسی داشته باشند لازمه اش این است که با ترک مقدمات مفوته که ترکشان موجب تفویت ذی المقدمه می شود، مکلف استحقاق دو عقوبت پیدا کند؛ یک عقاب به خاطر ترک مقدمات مفوته و دیگری به خاطر ترک ذی المقدمه و حال آنکه تعدد عقاب قابل التزام نیست و هر واجبی یا حرامی اگر معصیت شود یک عقاب بیشتر ندارد. اما اگر گفته شود که در صورت ترک واجب نفسی تهیئی، یک عقاب لازم می آید و آن هم به خاطر ترک مقدمه است. بله اگر مقدمه را انجام دهد و ذی المقدمه ترک شود بر ترک ذی المقدمه عقاب می شود اما اگر مقدمه را ترک کند و به خاطر ترک آن تکلیف ذی المقدمه فعلیت پیدا نکند، فقط یک عقاب بر ترک مقدمه دارد. این نیز قابل التزام نیست و در کلمات تعبیر شده که ابعد از قبل است. زیرا با توجه به اینکه غسل برای صوم واجب شده است، چطور می توان ملتزم شد که ترک مقدمه عقاب می آورد اما ترک ذی المقدمه با اینکه عن اختیار بوده است، عقاب نمی آورد.

اشکال سوم به وجب نفسی تهیئی این است که با توجه به اینکه در مقدمات مفوته مثل غسل جنابت، امر به آن برای صوم فردا است و الا با قطع نظر از صوم روز بعد که غسل امر نداشت، نمی

شود امر به غسل را حمل بر وجوب نفسی کرد. زیرا واجب نفسی واجبی است که امر تعلق به آن بگیرد لنفسه، اما اگر در خطابی امر به شیئی لجهة خاصة شده باشد، قابل حمل بر واجب نفسی نیست. اگر تعبیر برای بیان وجوب غیری مقدمات مفوته، در حد ظهور بود می شد گفت که هرچند ظاهرش وجوب غیری است اما به خاطر ضیق خناق و عدم امکان اتصاف به وجوب غیری، حمل بر وجوب نفسی می شود. ولی اشکال این است که اگر امر به مقدمات مفوته شود، مصب آن غسل برای انجام روزه فرداست نه آماده شدن و استعداد برای وجوب فعلی ذی المقدمه که معنای وجوب نفسی تهیئی است. چنین خطابات در مقام اثبات قابل حمل بر وجوب نفسی تهیئی نیست، بلکه صریح در وجوب غیری است.

اشکال چهارم نیز عدم امکان التزام به وجوب نفسی تهیئی است. چون باتوجه به اینکه در تعلیق قبلی با دو مقدمه مطرح شده در کلام مرحوم آقای خویی بیان شد که عقل حکم مستقل می کند به لزوم ایجاد مقدمات مفوته و عدم جواز ترک مقدماتی که منجر به ترک ذی المقدمه می شود و در صورت ترک امتثال حکم به استحقاق عقوبت می کند و این حکم عقلی کافی برای انبعاث مکلف نحو العمل است، دیگر وجهی ندارد که برای مقدمات عمل، وجوب شرعی جعل شود و لو اسم آن را وجوب نفسی تهیئی بگذارید. چراکه بر جعل شرعی آن هیچ اثر و فائده ای مترتب نمی شود.

اشکال پنجم: این اشکال که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده به امکان التزام به وجوب نفسی تهیئی بر نمی گردد و اشکال دیگری است. اشکال این است که مرحوم آخوند فرموده است که چون فعلیت وجوب مقدمه تابع فعلیت وجوب ذی المقدمه است، اگر در جایی خطاب دلالت بر وجوب فعلی مقدمه کند به طریق این کشف می کنیم ذی المقدمه هم وجوب فعلی دارد. اگر امکان التزام به وجوب غیری مقدمات نبود، ملتزم به وجوب نفسی آنها می شویم. مرحوم آقای تبریزی فرموده است که وقتی شما قائل هستید که مقدمات مفوته می توانند قبل از زمان واجب، وجوب

نفسی تهیئی داشته باشند، چطور می فرمایید که در خطابات، اگر مقدمه، متعلق وجوب شده باشد، به طریق این کشف از فعلیت وجوب ذی المقدمه می کنیم. زیرا فعلیت وجوب مقدمه هم با فعلیت وجوب ذی المقدمه می سازد و هم با وجوب نفسی مقدمه. به عبارت دیگر وجوب فعلی مقدمه لازم اعم وجوب ذی المقدمه است و لذا از آن نمی توان کشف وجوب فعلی ذی المقدمه کرد^{۴۱}.

ولی جواب این اشکال از کلمات قبل واضح می شود. زیرا هرچند مرحوم آخوند امکان وجوب نفسی تهیئی را ملتزم شده است ولی اشکالی در این جهت نیست که امر به مقدمه مثل غسل جنابت للصوم یا سفر برای حج قبل زمان واجب، ظهور در وجوب غیری و بما انه مقدمه للواجب دارد. بر اساس همین ظهور اولی است که مرحوم آخوند فرموده که چون وجوب غیری ممکن نیست الا با فعلیت وجوب ذی المقدمه، کشف از فعلیت وجوب ذی المقدمه می کنیم. بله، اگر مفاد خطابی که امر به مقدمه شده، از جهت اینکه وجوبش نفسی تهیئی است یا غیری، علی حد سواء باشد، از صرف فعلیت وجوب مقدمه نمی توانستیم فعلیت وجوب ذی المقدمه را کشف کنیم. اما چون مفاد خطاب، وجوب غیری مقدمه است کشف از وجوب نفسی ذی المقدمه می کند؛ الا در جایی که علم به عدم وجوب فعلی ذی المقدمه داریم که در این صورت از ظهور در وجوب غیری مقدمه رفع ید می کنیم و وجوب را حمل بر وجوب نفسی تهیئی می کنیم.

جلسه ۲۷

دوشنبه ۴۰۲/۸/۸

تعلیق چهارم :

تعلیق چهارم مربوط به دلیلی می شود که مرحوم آخوند بر عدم وجوب غیری مقدمه در سه مورد استثناء بیان کرده است. ایشان در جهت رابعه بعد از اینکه فعلیت وجوب ذی المقدمه را مناط وجوب مقدمه بیان کرد، سه مورد را استثناء فرمود. مورد اول جایی است که مقدمه وجودیه

^{۴۱} - دروس فی مسائل علم الاصول/۲/۵۴.

مقدمه وجوب هم باشد. مورد دوم جایی است که مقدمه وجود به نحوی در واجب اخذ شده باشد که تعلق تکلیف به آن محال باشد؛ مثل اینکه مقدمه وجود عنوان مکلف باشد، نظیر المسافر یقصر. مورد سوم جایی است که فعل بما اینکه مقید به وجود اتفاقی و طبعی قید است مورد تکلیف قرار بگیرد. مثل اینکه حج با تقید به وجود اتفاقی استطاعت متعلق وجوب نفسی شود. در این سه مورد وجوب غیری به مقدمه تعلق نمی گیرد. مرحوم آخوند، نسبت به مورد اول که مقدمه وجود، مقدمه وجوب هم باشد، فرموده است که قبل از حصول شرط الوجوب، ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد تا از وجوب نفسی آن وجوب غیری به مقدمه ترشح کند. زیرا تحقق معلول قبل از علت محال است. بعد از حصول قید نیز که ذی المقدمه وجوب نفسی پیدا می کند، تعلق تکلیف به قید، به تعبیر کفایه طلب المحال است که مقصود از آن همان طلب الحاصل می باشد. ایشان در ادامه فرموده است که همین دلیل در مورد دوم و سوم هم جاری می شود.

مدّعی مرحوم آخوند در هر سه مورد استثناء صحیح است، ولی در دو قسمت از دلیل اقامه شده از سوی ایشان اشکال شده است. قسمت اول، دلیل مرحوم آخوند نسبت به مورد اول است که شرط الوجود شرط الوجوب نیز هست. اشکال در این قسمت این است که آیا این دلیل به نحو مطلق صحیح است یا فقط در صورتی که واجب مشروط به شرط مقارن باشد نه مشروط به شرط متاخر.

در قسمت اول محقق اصفهانی اشکال کرده است که تعلیل ذکر شده در شرط مقارن صحیح است. زیرا در مشروط به شرط مقارن، قبل از حصول شرط وجوب، ذی المقدمه وجوبی ندارد تا وجوب غیری از آن ترشح کند و بعد از حصول شرط نیز مصداق طلب حاصل می شود. ولی این دلیل در شرط متاخر نمی آید. زیرا اگر فرض کردیم که استطاعت از باب شرط متاخر، شرط وجوب قرار گرفته است، مشروط که وجوب حج باشد قبل حصول شرط محقق است و لذا نمی شود گفت که تعلق طلب به مقدمه طلب حاصل است. چون می تواند قبل از تحققش متعلق طلب

قرار بگیرد . حیث ان الشرط لو كان بنحو شرط المتأخر كان وجود ذیها قبل وجودها زمانا فلا يلزم من ترشح الوجوب اليها طلب الحاصل^{۴۲} .

مرحوم آقای تبریزی از این اشکال جواب داده اند که همانطور که مرحوم آخوند نیز پیشتر فرموده بود، قائل به ملازمه، باید وجوب غیری را در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی بداند. لذا در ما نحن فیه نیز با توجه به اینکه وجوب نفسی ذی المقدمه یعنی حج مشروط به حصول استطاعت است، قانون تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی، اقتضا می کند که مقدمات واجب هم اگر متعلق وجوب قرار می گیرند مشروط باشند. ولی این وجوب غیری نسبت به خود استطاعت قابل التزام نیست. زیرا اگر استطاعت بخواهد متعلق وجوب غیری شود باید مشروط به حصول خودش شود و این ممکن نیست. چون سر از طلب الحاصل در می آورد. بنابراین لزوم طلب الحاصل کافی است که مقدمه در مورد اول ولو در واجب مشروط، نتواند متعلق وجوب غیری شود و برای استثناء احتیاج به دلیل دیگر نداریم .

در مورد دوم که مقدمه اخذ شده در تکلیف، عنوان مکلف است، مثل المسافر یقصر، گفته شده که تعلیل مرحوم آخوند جاری است. زیرا اخذ عنوان مکلف در تکلیف، معنایش این است که عنوان مکلف موضوع حکم در خطاب تکلیف قرار گرفته است؛ یعنی موضوع وجوب صلات قصر، المسافر است. از آنجایی که حکم قبل از فعلیت موضوع نمی تواند محقق شود، این دلیل مرحوم آخوند جاری می گردد که قبل از تحقق سفر، لا وجوب لذی المقدمه نفسیا حتی یترشح الوجوب الغیری منه الی المقدمه که سفر باشد. بعد از تحقق سفر نیز تعلق وجوب غیری به آن مستلزم طلب الحاصل است.

اما در مورد سوم این تعلیل جاری نیست. زیرا مورد سوم همان واجب مشروط به تفسیر مرحوم شیخ است که وجوب در آن قید ندارد ولی واجب مشروط به وجود اتفاقی قید است. در

^{۴۲} - نهاییه الدرایه/۲/۸۷.

این مورد سوم، مرحوم ایروانی و مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای حکیم فرموده اند که این تعلیل جاری نمی شود که قبل از وجود مقدمه چون ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد، ترشح وجوب به مقدمه معنا ندارد. زیرا هرچند حج مشروط به وجود اتفاقی استطاعت است، اما چون وجوب قید ندارد و نفسی است، این تعلیل مرحوم آخوند که تعلق تکلیف به استطاعت سر از طلب حاصل در می آورد، تمام نیست. زیرا تعلق وجوب قبل از تحقق قید است. لذا فرموده اند که تعلیل صحیح برای عدم اتصاف مقدمه به وجوب غیری لزوم خلف است. چراکه فرض این است که واجب به وجود طبعی و اتفاقی استطاعت مقید شده است و لذا اگر استطاعت متعلق وجوب غیری و مورد تکلیف شود خلف فرض لازم می آید.

در نتیجه تعلیل مرحوم آخوند نسبت به مورد اول و دوم تمام است، ولی نسبت به مورد سوم ولو مدعا تمام است ولی دلیل صحیح نیست.

هذا كله بر اساس مبنای مرحوم آخوند در تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی است. اما نکته ای در تقسیم واجب به واجب معلق و منجز در حل عویصه مقدمات مفوته از مرحوم آقای تبریزی مطرح شد که باعث می شود تعلیل مرحوم آخوند حتی در مورد اول و دوم هم صحیح نباشد. ایشان فرمودند که تبعیت وجوب غیری از نفسی به معنای ترشح احد الوجوبین از وجوب آخر نیست تا مثل معلولیت حرارت برای نار شود. تبعیت قابل قبول به معنای ملازمه بین الایجابین است؛ به این معنا که اگر مولی امر به چیزی کند و ملتفت باشد که آن شیئی مقدمه ای دارد که لا یتم الواجب الا به، حتما بعث به مقدمه هم خواهد داشت. با توجه به این نکته به تعلیل مرحوم آخوند در مورد اول نیز اشکال می شود. مرحوم آخوند فرمود که وقتی قبل از حصول قید، ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد چطور وجوب از آن به مقدمه ترشح کند. اشکال می شود که چون مرحوم آخوند تبعیت را به معنای ترشح گرفته است فرموده که قبل از استطاعت چون ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد لا یمکن که مقدمه واجب متعلق وجوب غیری شود. چون مستلزم تقدم معلول

بر علت خواهد شد. اما اگر کسی تبعیت را به معنای ترشح نگیرد، این تعلیل در قسمت اول نمی آید. ولو وجوب ذی المقدمه فعلیت ندارد، ولی چه مانعی دارد که مقدمه وجوب فعلی داشته باشد؟ لذا حتی قبل از تحقق قید نیز وجوب غیری می تواند به قید تعلق پیدا کند، ولو ذی المقدمه وجوب فعلی پیدا نکرده باشد.

در نتیجه در قسمت اول که مقدمه الوجود مقدمه الوجوب نیز می باشد، برای اثبات عدم امکان تعلق وجوب غیری به قید باید تقریب دیگری آورد. به این بیان که اگر وجوب غیری بخواهد به نحو مطلق به مقدمه و قید تعلق بگیرد که خلف تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی فی الاطلاق و الاشتراط است و اگر بخواهد مشروط به همان شرطی که ذی المقدمه دارد، به شرط تعلق بگیرد، یعنی وجوب غیری به شرط حصول استطاعت، به استطاعت تعلق بگیرد، طلب حاصل می شود.

سه شنبه ۴۰۲/۸/۹

جلسه ۲۸

در تعلیق چهارم بر کلام مرحوم آخوند، سومین اشکالی که مطرح شد اشکالی بود که با توجه مطالب سابق مرحوم آقای تبریزی به تعلیل مرحوم آخوند در مورد استثنائات ذکر شده وارد می شود. مرحوم آقای تبریزی فرمودند که اگر تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی به معنای ترشح و علیت وجوب نفسی برای وجوب غیری همانند علیت نار برای حرارت باشد، تعلیل مرحوم آخوند برای موارد استثناء از وجوب غیری صحیح است، ولی تبعیت به معنای ملازمه بین الایجابین است؛ به این معنا که اگر مولی بعد از بعث به چیزی، ملتفت باشد که مقدمه وجودی دارد، حتما مقدمه را هم واجب خواهد کرد. این معنای صحیح تبعیت وجوب غیری از نفسی است نه ترشح و علیت. با توجه به این نکته، تعلیل مرحوم آخوند برای استثناء ذکر شده، حتی در مورد اول و دوم هم صحیح نیست. زیرا ایشان فرمود که اگر مقدمه وجوبیه قبل از حصول قید واجب شود، ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد و نمی شود وجوب از آن به مقدمه ترشح کند. زیرا تقدم

معلول بر علت لازم می آید. بعد از حصول قید نیز اگر قید و مقدمه واجب شود، طلب حاصل خواهد شد. با توجه به بیان مرحوم آقای تبریزی به فرض قبل از حصول قید اشکال می شود که ولو ذی المقدمه وجوب نفسی ندارد، ولی وجوب غیری مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه مستلزم تقدم معلول بر علت نیست. چراکه رابطه وجوب غیری و وجوب نفسی رابطه علت و معلول نیست. بله، اگر تبعیت به معنای ترشح و علیت می بود این استدلال صحیح بود، ولی چون به معنای ترشح نیست محذور گفته شده که تقدم معلول بر علت باشد منتفی است و در نتیجه با تقریب مرحوم آخوند نمی توان وجوب غیری مقدمه را قبل از حصول قید، از این جهت نفی کرد. لذا باید دلیل را به این شکل تقریب کرد که چون فرض این است که وجوب ذی المقدمه مشروط به حصول قید است، اگر مقدمه وجوبیه بخواهد متعلق وجوب غیری قرار بگیرد، یا وجوب آن مطلق است نسبت به آن قید یا مشروط. اگر وجوب مقدمه وجوبیه مطلق باشد با تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط سازگاری ندارد و حال آنکه مرحوم آخوند و دیگران ملتزم به تبعیت در اطلاق و اشتراط هستند و اگر وجوب غیری، مشروط به همان شرط ذی المقدمه باشد طلب حاصل می شود. در نتیجه اشکال به تعلیل در مورد اول وارد می شود.

همین اشکال به تعلیل مرحوم آخوند در مورد دوم هم وارد است. مورد دوم جایی است که قید عنوان مکلف است؛ مثل المسافر یقصر. در این مورد نیز به مرحوم آخوند گفته می شود که هرچند قبل از حصول قید یعنی سفر، وجوب نفسی تقصیر فعلیت ندارد، چراکه فعلیت حکم متوقف بر وجود موضوع آن است و قبل از تحقق موضوع حکم فعلیت ندارد، ولی در عین حال اگر مقدمه بخواهد وجوب غیری پیدا کند، محذور تقدم معلول علی العله لازم نمی آید. زیرا رابطه میان وجوب غیری و نفسی رابطه علت و معلول نیست. در نتیجه نمی توانیم به لحاظ قبل حصول قید با این دلیل بگوییم وجوب غیری ممکن نیست. بلکه باید دلیل به این نحو اقامه شود که در مورد دوم چون عنوان سفر در موضوع حکم اخذ شده است و اخذ عنوان در موضوع حکم به معنای اشتراط

حکم و تکلیف به تحقق قید است. زیرا همانطور که مرحوم نایینی تنقیح فرموده است، قضایای جعل احکام اگر به مفاد قضیه حقیقیه باشد به قضایای شرطیه ای بر می گردند که شرط آن، وجود موضوع و قیود موضوع است و جزای آن ثبوت الحکم است. بر این اساس گفته می شود که در المسافر یقصر چون سفر قید موضوع است و شرط تحقق حکم قرار داده شده است، وجوب ذی المقدمه یعنی نماز قصر مشروط به حصول قید می شود. در نتیجه اگر قبل از حصول قید، مقدمه وجوب غیری پیدا کند یا وجوبش مطلق است یا مشروط به شرط ذی المقدمه؛ اگر مطلق باشد خلف تبعیت لازم می آید و اگر مشروط باشد طلب الحاصل می شود.

جهت پنجم؛ دوران الامر بین رجوع القید الى الهيئة أو الى المادة

اگر قیدی در خطاب تکلیف ذکر شده باشد، ولی معلوم نباشد که به هیئت بر می گردد و وجوب مقید است یا به ماده بر می گردد و وجوب بلاقید است و ماده متعلق طلب، مقید است. مثلاً اگر در بیان وجوب زکات فطره دلیل داشته باشیم که أدّوا الفطرة عند دخول ليلة العيد و مشتبّه شود که عند دخول ليلة العيد، قید وجوب است یا قید واجب. در این موارد آیا به مقتضای قاعده، وجهی وجود دارد که احد الطرفين را تعیین کند.

این بحث در کفایه به عنوان تنمّه در ذیل تقسیم دوم یعنی تقسیم واجب به واجب معلق و منجز ذکر شده است. با اینکه به نظر می رسد که جاداشت مرحوم آخوند این بحث را ذیل تقسیم اول یعنی تقسیم واجب به مطلق و مشروط مطرح کند. اما ممکن است مرحوم آخوند به این جهت طرح بحث دوران القید را در اینجا مطرح کرده است که در نظر ایشان واجب معلقی که مرحوم صاحب فصول مطرح کرده، در حقیقت قسمی از واجب مشروط به تفسیر مرحوم شیخ است. در نتیجه انگار بحث واجب مشروط قبل از بحث واجب معلق تمام نشده است و بحث از واجب

مشروط بحث از واجب معلق را هم می گیرد. پس در واقع مرحوم آخوند بحث دوران القید را ذیل بحث واجب مشروط و مطلق مطرح کرده است.

نکته دیگر اینکه معلوم است که بحث مقتضای قاعده در دوران الامر بین رجوع القید به ماده یا هیئت، مبتنی بر امکان رجوع قید به هیئت است. اما اگر کسی مثل مرحوم شیخ قائل شد که همه قیود به ماده بر می گردد و مفاد هیئت قید ندارد و اساساً امکان تقیید آن نیست، دیگر مجالی برای این بحث وجود ندارد. لذا مرحوم شیخ هم که در مطارح الانظار این بحث را مطرح کرده، فرموده است که علی مذاق القوم این بحث را مطرح می کنیم.

مرحوم آخوند فرموده است که عند الدوران به هیچ یک از دو اطلاق یعنی اطلاق هیئت و اطلاق ماده نمی توانیم اخذ کنیم. زیرا اگر قید متصل باشد اجمال پیدا می شود و اگر خطاب اصل تکلیف و خطاب قید منفصل باشند، چون علم اجمالی به ورود قید به احد الاطلاقین داریم نمی توانیم به هیچ یک از دو اطلاق اخذ کنیم و در حکم مساله باید مقتضای اصل عملی را بررسی کنیم.

مرحوم آخوند بحث را چنین مطرح کرده است که از مطالب گذشته معلوم شد که قیود در مورد تکلیف، انحاء مختلفی دارند؛ بعضی قید هیئت هستند و وجوب مشروط است و بعضی قید ماده هستند و واجب مقید است. در جایی که قید به هیئت بر گردد نیز یا وجوب مشروط به شرط مقارن است یا مشروط به شرط متاخر. در جایی که قید به واجب بر می گردد نیز یا قید مورد تکلیف و لازم التحصیل است یا خیر بلکه وجود اتفاقی آن اخذ شده است.

با توجه به انحاء مختلفی که برای قیود در مورد تکلیف وجود دارد، اگر بتوانیم با قرائن خاصه تعیین احد الاطراف کنیم، به مقتضای آن اخذ می شود، اما گر نتوانیم تعیین کنیم مرجع اصول عملی است. قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التحصیل و کونه مورداً للتکلیف و عدمه فإن علم حال قید فلا إشکال و إن دار أمره ثبوتاً بین أن یکون راجعاً إلى الهيئة نحو الشرط المتأخر أو

المقارن و أن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله و أنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية فهو و إلا فالمرجع هو الأصول العملية^{۴۳}.

هرچند مرحوم شیخ دو وجه ذکر کرده است که مقتضای قاعده عام در دوران رجوع القید الی المادة أو الهیئة، اخذ به اطلاق الهیئة است ولی هیچ کدام تمام نیست.

وجه اول مرحوم شیخ برای تقیید ماده این است که دوران قید بین رجوع به ماده یا هیئت از موارد تعارض بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی است. زیرا اطلاق وجوب به این معناست که وجوب در همه حالات ثابت است هم در حالت وجود قید و هم در حالت عدم وجوب قید و لذا اطلاق شمولی می شود ولی چون متعلق طلب، صرف الوجود ماده و طبیعی ماده است، اطلاق آن بدلی است؛ یعنی یا در ضمن این فرد یا در ضمن فرد دیگر. در تعارض و تنافی بین اطلاق بدلی و اطلاق شمولی، تقدیم با اطلاق شمولی است. زیرا اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است. لذا باید اطلاق شمولی (اقوی) را حفظ اقوی کرد و تصرف در غیر اقوی یعنی اطلاق بدلی کرد.

چهارشنبه ۱۰/۸/۴۰۲

جلسه ۲۹

وجه اول مرحوم شیخ برای رجوع قید به ماده و اخذ به اطلاق هیئت در دروان بین رجوع قید به ماده و رجوع آن به هیئت، این بود که اطلاق در هیئت، شمولی است، ولی اطلاق ماده بدلی است. در مثل اکرم زیدا عند مجئک یا أدوا الفطرة عند دخول ليلة العيد که تردید وجود دارد که قید، قید وجوب است یا واجب، مرحوم شیخ فرموده است که مفاد هیئت، وجوب اکرام زید یا وجوب اداء زکات فطره است به لحاظ تمام تقادیر چه قبل از تحقق قید و چه بعد از آن. ولی اطلاق ماده یعنی اکرام متعلق وجوب، بدلی است. زیرا متعلق تکلیف، طبیعی و صرف الوجود است، نه افراد متعدد از یک طبیعی. منتها فرد واحد، اختیارش به دست مکلف است. کما اینکه در اعتق

^{۴۳} - کفایه/۱۰۵.

رقبه، عتق یک رقبه وجوب دارد، ولی مکلف مخیر است که عتق همان یک فرد را تطبیق بر رقبه مومنه کند یا رقبه کافره.

مرحوم آخوند بیان مطارح را این چنین توضیح داده است: أن إطلاق الهيئة يكون شموليا كما في شمول العام لأفراده فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له و إطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة.

مرحوم شیخ فرموده است چون در خطاب تکلیف قیدی ذکر شده است که یا به ماده بر می گردد یا به هیئت، میان اطلاق هیئت و ماده تنافی ایجاد می شود و چون اطلاق شمولی در هیئت اقوی از اطلاق بدلی است، باید اخذ به اطلاق کرد که اقوی است و قید را به اطلاق غیر اقوی ارجاع داد.

وجه دوم مرحوم شیخ برای لزوم تقیید ماده این است که اگر قید را به هیئت بر گردانیم، هرچند تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده نیست تا قید هیئت قید ماده هم بشمار بیاید، اما موجب بطلان محل اطلاق در ماده می شود و دیگر موردی برای اطلاق ماده باقی نمی ماند. اما اگر قید فقط به ماده بر گردد، هیچ ضرری به اطلاق در هیئت وارد نمی شود و موجب بطلان آن نمی گردد. در دوران میان دو تقیید که یکی علاوه بر تقیید یک طرف، زمینه اطلاق طرف دیگر را هم از بین می برد و تقییدی که فقط اطلاق یک طرف را از بین می برد، ترجیح با تقییدی است که اقتضای زائدی ندارد و فقط یک اطلاق را از بین می برد.

همانطور که در کلام خود مرحوم شیخ در مطارح آمده، وجه دوم مشتمل بر یک کبرا و یک صغرا است که هر دو باید اثبات شود.

صغرا این است که اگر مفاد هیئت مقید شود دیگر برای اطلاق در ماده محلی باقی نمی ماند. وجهش این است که چنانچه وجوب اکرام زید مقید به مجئ شود و قبل از مجئ زید وجوبی در

کار نباشد، معنا ندارد که اکرام بما انه واجب و امتثال للتکلیف، قبل از مجیء محقق شود. زیرا قبل از مجیء، اکرام متعلق وجوب نیست. پس تقیید هیئت باعث می شود که اتیان واجب لزوما بعد از قید باشد. مرحوم آخوند این قسمت را نقل کرده که در نظر مرحوم شیخ با اینکه تقیید هیئت مستلزم تقیید حقیقی ماده نیست، اما موجب از بین رفتن اطلاق ماده می شود. خود مرحوم شیخ در بیان صغری فرموده است: فاذا قلنا بتقیید الهیة لزم ان لا یکون لاطلاق المادة محل حاجة و بیان لانها لا محالة مقيدة بها. بمعنی ان وجوبها لا ینکف عن وجود قید الهیة فذلک لا محلّ لاطلاقه^{۴۴}. اما چرا اطلاق هیئت مستلزم تقیید ماده نیست؟ این را مرحوم آخوند توضیح نداده است، ولی مرحوم شیخ فرموده است که اگر چیزی قید برای هیئت باشد، باید قبل از تحقق تکلیف وجود داشته باشد، یعنی فرض وجودش شود، اما اگر چیزی قید در ماده باشد، مفروض الوجود نیست، بلکه لازم التحصیل است. به عنوان مثال اگر صلات مع الطهارة متعلق وجوب باشد، تحصیل طهارت لازم می شود و وقتی قید ماده تحصیلش لازم باشد و قید هیئت لازم نباشد، اگر چیزی بخواهد هم قید ماده و هم قید هیئت باشد لازمه اش این است که هم لزوم تحصیل داشته باشد و هم نداشته باشد. این توضیح را مرحوم آخوند نقل نکرده است^{۴۵}.

بنابراین ولو تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده نیست، اما زمینه اطلاق آن را از بین می برد. ولی اگر قید به ماده بر گردد فقط اطلاق ماده را از بین می برد و به اطلاق هیئت هیچ ضرری نمی رسد، بلکه محلّ اطلاق آن همچنان باقی خواهد ماند و حتی قبل از تحقق قید نیز می تواند وجوب وجود داشته باشد.

اما کبرا که در دوران بین دو تقیید که یکی مقتضای زائد دارد به خلاف دیگری، ترجیح با تقییدی است که فقط یک اطلاق را از بین می برد، مرحوم شیخ فرموده است که ولو قبول داریم تقیید اطلاق مستلزم مجازیت نیست، اما بر خلاف قاعده هست. زیرا مقتضای قاعده، اطلاق است.

^{۴۴} - مطارح/۱/۲۵۳.

^{۴۵} - مطارح/۱/۲۵۲.

در مخالفت با اصل و قاعده بین تقييد که اطلاق را مباشرتا قيد می زند و بین کاری که تقييد نیست ولی محل اطلاق را از بین می برد، فرقی نیست. بر این اساس در دوران بین این دو تقييد، چون در یک تقييد دو مخالفت با اصل شده و در دیگری یک مخالفت، معلوم است که الضرورات تنقذر بقدرها و باید به یک تقييد اكتفاء شود. تعبیر مرحوم شیخ این است که در این موارد، حاکم قاعده عرفی و لغوی است و با رجوع به آن می بینیم که در مخالفت با قاعده بین تقييد که اطلاق را مباشرتا قيد می زند و بین کاری که تقييد نیست ولی محل اطلاق را از بین می برد، فرقی نیست، بنابر این در یکی از دو تقييد دو مخالفت قاعده وجود دارد و در دیگری یک مخالفت. أمّا الأوّل، فلا یکاد یستریب أحد فیہ بعد ما هو المدار فی أمثال المقام من الرجوع إلى قاعدة العرف و اللغة، و لا شکّ أنّ التقييد و إن لم یکن مجازاً، إلّا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فی لبّ المعنی بین تقييد الإطلاق و بین أن یعمل فیہ عملاً یشرک مع التقييد فی الأثر و إن لم یکن تقييداً، مثل ارتفاع محلّ بیانه الذی هو العمدۃ فی الأخذ بالإطلاق^{۴۶}.

مرحوم آخوند به هر دو وجه اشکال کرده است. نسبت به وجه اول که مرحوم شیخ فرمود اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است، مرحوم آخوند اشکال کرده است که اطلاق چه شمولی باشد و چه بدلی، مستند به امر واحدی است که آن مقدمات حکمت می باشد. با توجه به اینکه دالّ بر اطلاق، مقدمات حکمت است، وجهی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم. مقدمات حکمت به حسب موارد مختلف، نتیجه اش مختلف می شود. در بعضی از موارد مثل آیه احلّ الله البیع، نتیجه مقدمات حکمت شمولیت است و در بعضی از موارد نتیجه اش بدلیت و در بعضی از موارد نتیجه مقدمات حکمت، اصلاً سریان و عموم نیست، بلکه تعیین حصه ای از طبیعی است؛ کما هو الحال در دوران امر بین وجوب نفسی و غیری و دوران بین وجوب تعیینی و تخییری و دوران بین وجوب عینی و کفایی. در این موارد با تمسک به اطلاق اثبات می شود که مراد مولی، وجوب نفسی است. با اینکه وجوب نفسی، حصه ای از طبیعی وجوب است، ولی اطلاق و

^{۴۶} - مطارح/۱/۲۵۳.

مقدمات حکمت نفسیت را اثبات می کند در مقابل غیریت و زیرا در مواردی که می دانیم جامع اراده نشده است، بلکه حصه اراده شده، اگر بیان یکی از دو حصه در مقام اثبات، علاوه بر بیان طبیعی، بیان زائدی لازم داشته باشد، ولی بیان حصه دیگر موونه زائده نداشته باشد و همان لفظ طبیعی کافی باشد، اگر متکلم کلامش را مطلق بیاورد و قید نزنند، از اطلاق استفاده می شود که مرادش همان حصه ای است که موونه زائده ندارد؛ چنانکه در مقایسه با وجوب نفسی، بیان وجوب غیریت نیاز به بیان زائدی دارد، زیرا مولی در مقام اثبات باید حتما قید کند که برای نماز وضوء بگیر. لذا خطاب مولی در صورت اطلاق و در فرضی که قید برای نماز نیامده باشد، حمل بر وجوب نفسی می شود که بیان طبیعی برای آن کافی است. در اینجا هم مرحوم آخوند فرموده است که ولو نتیجه مقدمات حکمت مختلف است، اما در همه این موارد دال بر اطلاق امر واحدی است که مقدمات حکمت است. وقتی دال بر شمولیت و بدلیت و تعیینیت، امر واحدی باشد، از جهت قوت و ضعف علی حدّ سواء است و وجهی ندارد که شما یکی از این اطلاقات را اقوی از دیگری بدانید و در مقام تنافی بگویید مقدم است.

اشکالی در اینجا به این فرمایش مرحوم آخوند شده که ایشان می خواهد جواب دهد. اشکال این است که اگر شمولیت اقوی نباشد، پس چرا در تعارض عام و مطلق مثل تعارض اکرم عالما با لاتکرم ایّ فاسق، عام مقدم می شود. تقدم عام شمولی بر مطلق بدلی، شاهد بر این است که شمولیت اقوی است نسبت به بدلیت.

مرحوم آخوند جواب می دهد که تقدیم عام بر مطلق، به خاطر شمولی بودن عام نیست، بلکه به این خاطر است که دلالت بر سریان در عام، وضعی است، ولی دلالت بر سریان در اطلاق، با مقدمات حکمت است. لذا اگر مساله به عکس باشد؛ یعنی عام وضعی دلالت بر سریان بدلی کند اما مطلق دلالت بر شمولیت، باز هم عام مقدم است (مثل اکرم ایّ عالم شئت و لاتکرم الفاسق).

این نشان می دهد که تقدیم عام بر مطلق، ربطی به شمولیت و بدلیت ندارد بلکه به وضعی بودن عام بر می گردد .

شنبه ۴۰۲/۸/۱۳

جلسه ۳۰

مرحوم شیخ در وجه دوم رجوع قید به ماده و اخذ به اطلاق هیئت، فرمود که اگر قید به هیئت برگردد، علاوه بر اینکه اطلاق هیئت را مقید می کند، محل اطلاق ماده را هم از بین می برد، ولی در صورت رجوع به ماده، فقط اطلاق ماده را قید می زند و خللی به اطلاق هیئت نمی رساند و هرگاه امر دایر بین دو تقیید شود که یک تقیید فقط اطلاق را در یک طرف قید می زند و تقیید دیگر علاوه بر تقیید یک طرف، محل اطلاق طرف دیگر را هم از بین می برد، ترجیح با تقییدی است که فقط یک اطلاق را قید می زند و کار با اطلاق دیگری ندارد.

مرحوم آخوند صغرای استدلال را قبول می کند که تقیید هیئت، محل اطلاق ماده را از بین می برد، دون العکس. ایشان اشکال را متوجه کبرای استدلال می کند که در دوران امر بین دو تقیید که یکی فقط یک اطلاق را از بین می برد دون العکس، ترجیح با تقییدی است که اقتضای زائد ندارد. زیرا در یک تقیید، فقط یک مخالفت با ظاهر به وجود می آید و در تقیید دیگر دو مخالفت با ظاهر و معلوم است که از باب الضرورات تتقدر بقدرها، باید اکتفاء به تقییدی شود که یک مخالفت با ظاهر در آن می شود و در مخالفت با ظاهر نیز فرقی نیست که قید مباشرتا به اطلاق بخورد یا کاری شود که نتیجه اش از بین رفتن اطلاق باشد. اشکال مرحوم آخوند به همین قسمت است که هرچند اگر قید مستقیما به خود اطلاق وارد شود خلاف ظاهر صورت می گیرد اما اگر کاری شود که نتیجه تقیید را داشته باشد، خلاف ظاهر و اصل لازم نمی آید. زیرا وجه مخالفت با اصل و قاعده در تقیید اطلاق این است که وقتی اطلاق به واسطه مقدمات حکمت برای کلامی منعقد می

شود، کلام ظهور اطلاقى پیدا می کند. اگر اطلاق شکل گرفته را دلیلى قید بزند، مخالفت با ظهور پیدا می شود. اما عملی که محل اطلاق را از بین می برد، اصلا نمی گذارد مقدمات حکمت منعقد شود. وقتی مقدمات حکمت در موردی جاری نشد، ظهور اطلاقى شکل نمی گیرد تا عدم اخذ به آن، مخالفت با ظهور و اصل حساب شود. همانطور که در تقریرات مرحوم آخوند آمده است، دوران امر در ما نحن فیه، در واقع دوران بین ارتکاب مخالفت با ظاهر واحد و ارتکاب مخالفت با ظاهرين نیست، بلکه مورد از موارد دوران امر بین مخالفت یک ظاهر و مخالفت ظاهر دیگر است؛ یعنی ظهور اطلاقى هیئت و ظهور اطلاقى ماده.

در ادامه مرحوم آخوند فرموده است که گویا مرحوم شیخ خیال کرده است که اطلاق مطلق، مثل عموم عام از باب دلالت وضعیه ثابت است. اگر ظهور اطلاقى از باب دلالت وضعیه و با قطع نظر از مقدمات حکمت باشد، رفع ید از آن چه با تقیید و چه با عملی که اثر تقیید را دارد، مخالفت با اصل حساب می شود. این در حالی است که ظهور اطلاقى مستند به مقدمات حکمت است و با ظهور عام که مستند به وضع است فرق دارد. در ظهور اطلاقى تا مقدمات حکمت جاری نباشد ظهور منعقد نمی شود. لذا عملی که یوجب بطلان اخذ به اطلاق، مخالفت با ظاهر حساب نمی شود.

ایشان فرموده است: أما فی الثانی فلأن التقیید و إن کان خلاف الأصل إلا أن العمل الذی یوجب عدم جریان مقدمات الحکمة و انتفاء بعض مقدماته لا یکون علی خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا یکون هناك إطلاق کی یکون بطلان العمل به فی الحقيقة مثل التقیید الذی یکون علی خلاف الأصل. و بالجملة لا معنی لكون التقیید خلاف الأصل إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحکمة و مع انتفاء المقدمات لا یکاد ینعقد له هناك ظهور کان ذاک العمل المشارک مع التقیید فی الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشارکاً معه فی خلاف الأصل أيضاً. و كأنه توهم أن

إطلاق المطلق كعموم العام ثابت و رفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد و أخرى بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات^{۴۷}.

بعد از اینکه مرحوم آخوند این اشکال را به وجه ثانی مطرح می کند، می فرماید اینکه دوران رجوع قید به هیئت یا ماده از موارد دوران بین مخالفت با یک ظاهر و مخالفت با ظاهر دیگر است نه مخالفت با ظاهرین، در صورتی است که قید، متصل به کلام باشد. در قید متصل، مثل اینکه بگوید اکرم زیدا عند مجیئک، اشکال بالا به مرحوم شیخ وارد است. اما در جایی که قید در کلام منفصل باشد، مثلاً مولی در یک خطاب بگوید اکرم زیدا و در کلام منفصل دیگری به عبدش بگوید که فلیکن الاکرام عند مجیئ زید. اگر امر قید منفصل مردد باشد که اطلاق هیئت را قید بزند یا اطلاق ماده را، بیان مرحوم شیخ مجال پیدا می کند. زیرا در خطاب اول که مولی گفت اکرم زیدا، اطلاق هم در ناحیه ماده و هم در ناحیه هیئت شکل گرفته است و با تمام شدن کلام ظهور اطلاق برای ماده و هیئت منعقد شده است. اگر بعد از انعقاد ظهور اطلاق، بگوید فلیکن الاکرام عند مجیئ زید، چنانچه قید فقط به ماده بخورد مخالفت با یک ظاهر می شود، ولی اگر قید به هیئت بخورد، دیگر نه به اطلاق هیئت می شود اخذ کرد و نه به اطلاق ماده. لذا دوران امر بین مخالفت با یک ظهور و مخالفت با دو ظهور تصویر می شود.

مرحوم آخوند به صورت مختصر در کفایه فرموده است: نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرينة الحكمة فتأمل.

اما در تقریرات به تفصیل فرموده است: نعم هذا التوهم انما يُتصورُ فيما اذا كان القيد في كلام منفصل و شكّ في رجوعه الى ايّ من الهيئة و المادة فإنه في هذه الصورة حيث استقرّ الظهور لكلّ منهما على حدة كان الامر دائراً بين رفع اليد عن ظهور واحد بتقييد المادة أو عن ظهورين بتقييد

^{۴۷} - کفایه/۱۰۷.

الهیة و لا محالة يكون الشك في التقييد الزائد كالشك في أصله الموجب للرجوع في نفيه إلى أصالة الاطلاق من غير معارض. چون در هر صورت در ماده نمی شود اصالة الاطلاق جاری کرد. ولی در هیئت، چون تقييد مشکوک است، اصالة الاطلاق بدون معارض جاری می شود.

مرحوم آخوند در کفایه بعد از بیان تفصیل، تعبیر به فتامل کرده، اما وجهش را بیان نکرده است. در تقریرات به همین تفصیل اشکال فرموده است که در کلام منفصل نیز دوران امر بین مخالفت با یک ظاهر با مخالفت ظاهر دیگر می شود. زیرا اگر قید به هیئت بر گردد و موجب رفع ید از اطلاق هیئت شود، ماده را تقييد نمی زند، بلکه موجب رفع موضوع اطلاق ماده می شود. چون تقييد هیئت موجب تقييد ماده نمی شود و فقط موضوع آن را رفع می کند، موجب مخالفت با ظهور اطلاقی در ماده نمی شود. زیرا رفع ید از اطلاق به خاطر رفع موضوع آن، مخالفت با ظهور به حساب نمی آید. قد عرفت أن رفع الید عن اطلاق الوجوب لا یوجب رفع الید عن اطلاق الواجب و إن أوجب رفع موضوعه إلا أنه لا یكون ارتکابا لخلاف الظاهر فإنه إنما هو فی الظهور الثابت و الاصل اللفظی إنما یقضى بإبقاء الظاهر علی ظهوره لا جعل الظهور و اثباته بعد ما لم یکن. یعنی باید ظهور ثابت باشد تا عدم اخذ به آن مخالفت با ظهور شود. این در حالی است که اصول لفظیه مثل اصالة الاطلاق و الاصالة العموم نهایتا می توانند اخذ به ظهور ثابت را توجیه کنند. اگر ظهور محقق باشد اصل لفظی می گوید به این ظاهر ثابت باید اخذ کنید، نه اینکه ایجاد ظهور کنند. در جایی که امر مشتبّه می باشد که ظهور وجود دارد یا خیر، اصل لفظی نمی تواند اثبات ظهور کند، بلکه ظاهر ثابت را علی حاله ابقاء می کند. بنابراین در فرض قید منفصل هم دوران بین مخالفت یک ظاهر و مخالفت با ظاهر دیگر است نه مخالفت با ظاهرین.

مرحوم آخوند با اللهم الا ان یقال می خواهد مدعای مرحوم شیخ را توجیه کند اما از این راه که علم اجمالی به مخالفت با یکی از دو اطلاق با علم تفصیلی به اینکه اطلاق ماده قابل اخذ نیست یقینا چه بخاطر تقييد مستقیم باشد و چه بخاطر بطلان محل اطلاق، منحل می شود و در

نتیجه نسبت به اطلاق در هیئت اصاله الاطلاق جاری می شود. اللهم الا ان يقال لا مجال للرجوع الى اصالة الاطلاق في المادة اما لاجل التقييد او لرفع الموضوع فيبقى الشك في تقييد الهيئة فينفي بأصالة الاطلاق فيكون الطلب مطلقا و يبقى المطلوب على غير وصف المطلوبة الا بعد حصول القيد^{۴۸}.

وجه دیگری نیز در بعضی از حواشی برای فتأمل مطرح شده و آن اینکه توجیه کلام شیخ در فرض قید منفصل، بر این اساس بود که در خطاب اول ظهور اطلاقی مستقر شده است. این مطلب در صورتی تمام است که در مقدمات حکمت، مقصود از عدم بیان تقييد، عدم بیان قید متصل بالكلام باشد. اما اگر کسی عدم بیان قید را عدم بیان قید الی الابد بداند که نظر مرحوم شیخ است، ولو در خطاب اول خیال انعقاد ظهور داریم، ولی وقتی به خطاب منفصل، قید بیاید، کشف می شود که ظهور خیالی بوده است نه ظهور حقیقی. لذا بنابر مبنای مرحوم شیخ در مقدمات حکمت که عدم البیان را به معنای عدم بیان القید الی الابد می داند، از جهت مخالف ظهور و عدم مخالفت با آن، حال قید منفصل و متصل یکی است. بله اگر مختار مرحوم آخوند و مختار مشهور را در نظر بگیریم (نه مختار مرحوم شیخ) با تمام شدن کلام وعدم ذکر قید متصل، ظهور منعقد می شود.

یک شنبه ۱۴/۸/۴۰۲

جلسه ۳۱

کلمات مرحوم شیخ در دوران رجوع قید به ماده یا هیئت و کلمات مرحوم آخوند در کفایه و تقریرات ایشان مطرح شد. اما برای تحقیق مسأله در جهت خامسه، باید سه مقام مورد بررسی قرار بگیرد. زیرا همانطور که مرحوم آخوند در ابتدای تتمه فرموده بود، قیودی که در خطاب تکلیف اخذ می شوند، از جهت رجوع به هیئت یا ماده، مختلف می باشند. در هر دو قسم نیز اخذ قید انحاء مختلفی دارد. چراکه در قسم رجوع به هیئت، ممکن است قید از باب شرط مقارن اخذ

^{۴۸} - تقریرات/۱۶۵/۲.

شده باشد و ممکن است از باب شرط متاخر اخذ شده باشد. در قسم رجوع به ماده نیز ممکن است به نحوی اخذ شده باشد که مورد تکلیف باشد و ممکن است به نحوی اخذ شده باشد که مورد تکلیف نباشد. باتوجه به اینکه ثبوت اقسام مختلفی برای قید وجود دارد، اگر به حسب مقام اثبات و ظاهر خطابات، حال قید از جهت خصوصیات گفته شده معلوم باشد، به ظاهر آن اخذ می شود، اما اگر معلوم نباشد، باید دید که آیا راهی برای تعیین احد الطرفین در این حالات مختلف وجود دارد یا خیر.

بنابراین موارد اشتباه حال قید باید در سه مقام مطرح شود نه در یک مقام. گرچه عمده بحث در یک مقام است، اما مقامات دیگر هم جای بحث دارد. مقام اول جایی است که قید مردد است بین رجوع به هیئت و رجوع به ماده. مقام دوم جایی است که بعد از فراغ از رجوع قید به هیئت، تردید وجود دارد که آیا شرط به نحو شرط مقارن اخذ شده است یا به نحو شرط متاخر؟. مقام سوم هم جایی است که بعد از فراغ از رجوع قید به ماده، شک می شود که آیا به نحوی اخذ شده است که مورد تکلیف است و تحصیل آن لازم یا خیر؟. در هر یک از این مقامات ثلاثه هم باید در دو موضع بحث شود؛ موضع اول بررسی مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی و موضع دوم مقتضای اصل عملی.

مقام اول: دوران قید بین رجوعه الی ماده او الی الهیئه

موضع اول؛ مقتضای دلیل اجتهادی

وجوهی برای اطلاق هیئت و تقیید ماده ذکر شده است که عمده این وجوه سه وجه است؛ دو وجه در کلام مرحوم شیخ و یک وجه نیز در کلام مرحوم نایینی مطرح شده است.

پیش از طرح این وجوه، باید دید که آیا محل نزاع در دوران امر قید، فقط قید منفصل است یا همانطور که قید منفصل مورد نزاع است، قید متصل نیز داخل در محل نزاع می باشد.

از نحوه بحث مرحوم آخوند در کفایه و نیز در تقریرات استفاده می شود که ایشان موارد تقیید به متصل را بلا اشکال داخل در محل نزاع می داند و لذا در انتهای بحث می فرماید که اگر قید منفصل باشد، فرمایش مرحوم شیخ مجال دارد.

ولی کلمات مرحوم محقق نایینی به حسب تقریرات فوائد و تقریرات اجود با یکدیگر مختلف است. از فرمایشات مرحوم نایینی در اجود استفاده می شود که محل نزاع اعم است؛ هم متصل را در بر می گیرد و هم منفصل را. اما در فوائد فرموده است که محل بحث تقیید به قید منفصل است و قید متصل داخل در محل بحث نیست. چون در قید متصل، کلام محفوف بما یصلح للامرین است. لذا نه برای ماده اطلاق منعقد می شود نه برای هیئت. در فوائد آمده است که اگر قید متصل به کلام باشد، مثل اینکه بگویند حُجَّ مستطیعاً و ندانیم استطاعت، قید وجوب است یا واجب، فلا اشکال فی اجمال الکلام حینئذ... . اما لو کان القید منفصلاً فهذا هو الذی ذکر الشیخ قدس سره فیه وجهین لرجوع القید الی المادّة لا الی الهیئة^{۴۹}.

مرحوم حلی هم در کتاب اصول الفقه فرموده است که مرحوم شیخ تصریح نکرده است که محل نزاع چیست. الذی یتّضح من الکفایة هو الاول و لكن الذی یتّضح من شیخنا قدس سره هو الثانی^{۵۰}، یعنی خروج قید متصل از محل نزاع. ظاهراً مقصود ایشان هم فرمایش محقق نایینی در فوائد باشد.

اما به نظر می رسد که محل نزاع اعم است و هم قید متصل و هم قید منفصل هر دو داخل در محل نزاع هستند. به حسب عبارات مرحوم شیخ هم استفاده می شود که قید متصل داخل در محل نزاع است، بلکه مورد اصلی نزاع قید متصل است. زیرا قبل از اینکه مرحوم شیخ دو وجه را ذکر کند، مثال هایی برای قضیه شرطیه زده و بعد از آنها بحث دوران رجوع قید را مطرح کرده

^{۴۹} - فوائد/۱/۲۱۵.

^{۵۰} - اصول الفقه/۲/۱۴۴.

است. مثال‌ها همه قید متصل هستند. مثل ان استطعت فحُجَّ. قید متصل و منفصل هر دو در محل نزاع هستند و باید دید که بر اساس وجوه مطرح شده، حکم هر یک چیست.

باتوجه به خصوصیت محل نزاع در موضع اول از مقام اول که مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی باشد، وجه اول که در کلام مرحوم شیخ ذکر شده و توضیح آن در جلسات قبل داده شده این بود که اطلاق در ناحیه هیئت اطلاق شمولی است، ولی اطلاق در ناحیه ماده بدلی است و اذا دار الامر بین رفع الید عن الاطلاق الشمولی او الاطلاق البدلی، باید از اطلاق بدلی رفع ید کنیم و اطلاق شمولی را حفظ کنیم. چون اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است.

مرحوم آخوند به این وجه اشکال فرمود که اطلاق شمولی با بدلی در یک حد هستند. زیرا هر دو مستند به مقدمات حکمت می باشند و هیچ کدام مستند به وضع و دلالت لفظیه نیست. وقتی اساس هر دو، مقدمات حکمت باشد، وجهی برای تقدیم احد الاطلاقین بر اطلاق دیگر وجود ندارد. مرحوم نایینی در دفاع از مرحوم شیخ، از این اشکال مرحوم آخوند جواب داده است. ایشان با اعتراف به اینکه هر دو اطلاق مستند به مقدمات حکمت است، فرمودند سه وجه برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی وجود دارد. مرحوم آقای خویی نسبت به هر سه وجه اشکال کرده است. هرچند فی حدّ نفسه جای تفصیل به این نحو نیست که همه وجوه مطرح شود، اما چون در این وجوهی که مرحوم نایینی بر تقدیم اطلاق شمولی مطرح کرده و اشکالات مرحوم آقای خویی، نکات و مطالب مفیدی است که در مواضع دیگر مثل بحث اجتماع امر و نهی نیز مورد استفاده قرار می گیرد، هر سه وجه مرحوم نایینی بیان می شود.

وجه اول مرحوم نایینی برای تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی این است که اگر در محل تنافی و تعارض، اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی مقدم شود و ماده اجتماع از مطلق شمولی گرفته شود، موجب رفع ید از اطلاق شمولی در بعضی از مدلول آن می شود. اما در تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی چنین اتفاقی نمی افتد. در حقیقت اگر اطلاق شمولی را مقدم کنیم گویا هر دو اطلاق

را در مضمون خود حفظ کرده ایم، اما اگر اطلاق بدلی را مقدم کنیم، در مضمون یکی از این دو مطلق ها تصرف شده است. لذا عند الدوران، تقدیم اطلاق شمولی ترجیح دارد. زیرا با تقدیم اطلاق شمولی تصرف در مضمون هیچ یک از دو اطلاق نمی شود. در مثال اکرم عالما و لاتکرم الفاسق که اطلاق در عالما بدلی است و در لا تکرم الفاسق شمولی، در ماده اجتماع یعنی عالم فاسق، اگر بگوییم اکرام عالم فاسق مصداق واجب نیست و اکرم عالما را قید بزینم و بگوییم اکرام عالم باید در غیر فاسق انجام شود، معنایش این است که اطلاق بدلی را با اطلاق شمولی قید زده ایم. اما اگر بگوییم معنای اکرم عالما این است که هر عالمی را اکرام کن چه عالم عادل باشد و چه فاسق، چنانچه بگوییم اکرام عالم فاسق هم در امتثال تکلیف وجوبی کفایت می کند، تقدیم اطلاق بدلی بر شمولی می شود. اگر در ماده اجتماع، اطلاق بدلی مقدم شود، باید رفع ید از بعضی مدلول اطلاق شمولی شود. چون مدلول اطلاق شمولی حرمت اکرام فاسق است چه عالم باشد و چه غیر عالم. اگر اطلاق بدلی را مقدم کنیم معنایش این است که بعضی از مدلول اطلاق شمولی که حرمت اکرام جمیع افراد فاسق باشد را از آن گرفته ایم. اما اگر عکس آن شود و اطلاق شمولی مقدم بر بدلی شود هیچ تصرفی در مدلول اطلاق بدلی نمی شود. زیرا مدلول اکرم عالما لزوم اکرام فرد ما از عالم است علی البدل. این مدلول قبل از تقييد آن و قبل از تقدیم اطلاق شمولی بر آن، این بود که یک فرد علی البدل باید اکرام شود. بعد از تقييد نیز همین مضمون یعنی اکرام فرد واحد علی البدل از عالم باقی است و فقط تضییق در دائره آن ایجاد شده نه اینکه مدلول عوض شده باشد. فان تقدیم الإطلاق البدلی يقتضى رفع الید عن الإطلاق الشمولی فی بعض مدلوله و هی حرمة إکرام العالم الفاسق فی مفروض المثال بخلاف تقدیم الإطلاق الشمولی فانه لا يقتضى رفع الید عن مدلول الإطلاق البدلی أصلا فان المفروض انه الواحد علی البدل و هو محفوظ لا محالة غاية الأمر ان دائرته كانت وسیعة فصارت ضيقة^{۵۱}. یعنی قبل از تقييد فرد واحد که مدلول اطلاق بدلی بود توسعه

^{۵۱} - اجود/۱/۱۶۱.

داشت و عالم فاسق را هم می گرفت و بعد از تقیید، همان فرد واحد تضییق پیدا کرد و دیگر عالم فاسق را نمی گیرد.

مرحوم آقای خویی اشکال کرده است که همانطور که تقدیم اطلاق بدلی بر شمولی، موجب رفع ید از بعضی از مدلول مطلق شمولی می شود، تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی نیز موجب رفع ید از بعضی مدلول مطلق بدلی می شود. زیرا در مورد اطلاق بدلی هرچند به لحاظ حکم وجوبی و حکم الزامی، متعلق حکم، اکرام فرد واحد علی البدل از عالم است، اما لازمه اطلاق بدلی در حکم الزامی ترخیص در تطبیق است؛ یعنی ترخیص در تطبیق مامور به علی کل واحد من افراد الطبیعة المامور بها علی نحو الشمولی. در مثال اکرام عالما مکلف مرخص است هم در تطبیق مامور به بر عالم فاسق و هم در تطبیق مامور به بر عالم عادل. چون ترخیص در تطبیق لازمه حکم الزامی است، شرعی می شود نه اینکه فقط به حکم عقل باشد. لذا وقتی ترخیص در تطبیق دارای اطلاق شمولی بود، چنانچه اطلاق شمولی را در ماده اجتماع بر اطلاق بدلی مقدم کنید، در واقع از بعضی از تطبیقات اطلاق شمولی رفع ید شده است.

وجه دوم تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی این است که ولو هم اطلاق بدلی و هم اطلاق شمولی مستند به مقدمات حکمت هستند نه مستند به وضع، ولی اطلاق بدلی برای تحقق، علاوه بر مقدمات مشترک یعنی در مقام بیان بودن مولی و عدم ذکر قید، به مقدمه ای زائد نیز نیاز دارد که اطلاق شمولی نیاز ندارد و آن تساوی افراد طبیعت مامور به من حیث الملاک است. برای اینکه لا تکریم الفاسق با اطلاق شمولی خود شامل همه افراد فاسق شود، نیاز ندارد که افراد من حیث الملاک یکسان باشند، بلکه حتی اگر مساوی نباشند، حکم می تواند شمولی باشد. مثل حرمت قتل مومن که دارای اطلاق شمولی است، ولی همه افراد آن یکسان نیستند؛ زیرا گاهی قتل مومن، قتل نبی و ولی است و گاهی قتل یک مومن عادی و گاهی حتی قتل یک مومن فاسق که بالوضوح از جهت ملاک یکسان نیستند. اما اطلاق بدلی نیاز به یکسانی افراد در ملاک دارد. زیرا معنای اطلاق

بدلی این است که از نظر مولی واحد علی البدل لازم است و عقل می گوید چون همه افراد طبیعت در ملاک و وفاء به غرض مولی علی حد سواء هستند و هیچ ترجیحی در این جهت بر یکدیگر ندارند لذا مکلف در تطبیق طبیعی بر افراد مخیر است. بر این اساس وقتی در خطاب تکلیف، فی حد نفسه زمینه برای هر دو اطلاق فراهم باشد، اطلاق شمولی منعقد می شود. زیرا فقط نیازمند مقدمات مشترکه است که موجود می باشند. بعد از انعقاد اطلاق شمولی و شمول حکم حرمت اکرام بر عالم فاسق، تساوی در ملاک اکرام بین افراد عالم از بین می رود و بعضی از افراد به خلاف بعضی دیگر دارای ملاک حرمت می شوند. این باعث می گردد که مقدمه مختصه اطلاق بدلی محقق نشود و اطلاق منعقد نگردد.

دوشنبه ۴۰۲/۸/۱۵

جلسه ۳۲

قبل از بیان اشکال مرحوم آقای خویی به وجه دوم تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی، اصلاحی باید نسبت به مباحث گذشته صورت بگیرد. به مرحوم نایینی طبق تقریرات اجود نسبت داده شد که ایشان محل نزاع را منحصر در تقیید منفصل نمی دانند و تقیید متصل هم داخل در محل نزاع می دانند؛ به خلاف تقریرات فوائد که در آن تصریح کرده اند که تقیید متصل خارج از محل نزاع است. اینکه نظر مرحوم نایینی در اجود، تعمیم نزاع به قید متصل است، مستند به چیزی بود که خود ایشان در تحقیق بحث فرموده بود. مثلاً در وجوهی که برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ذکر کرده اند، هم حکم قید متصل بیان شده و هم حکم قید منفصل. این نشان می دهد که ایشان تقیید به متصل را هم داخل در محل نزاع می دانند. ولی وقتی در ابتدای بحث کلام مرحوم شیخ را مطرح می کند، می فرماید که محط کلام شیخ در وجوهی که مطرح می کند، تقیید به قید منفصل است و تقیید به متصل خارج از محل نزاع می باشد. زیرا در قید متصل، کلام مجمل می شود و لذا از محل بحث خارج می گردد. و اما ما أفاده العلامة الأنصاری قده من الوجهین

لتعيين رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب فمحط كلامه قده ليس هي موارد وجود القرينة المتصلة قطعاً كما توهمه المحقق صاحب الكفاية قده بداهة ان الكلام لو كان مكتنفاً بما يحتمل كونه قرينة لسقط عن الظهور رأساً و غرض الشيخ قده انما هو بيان المعارضة بين الظهورين و تقديم أحدهما على الآخر لمرجح فالكلام متمحض في القرينة المنفصلة^{۵۲}. لذا مرحوم آقای خویی در همین قسمت که نقل کلام مرحوم شیخ می شود، تعلیقه زده اند که سیجی منه تسریة الحكم الى موارد القرينة المتصلة.

وجه دوم مرحوم نایینی برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی این است که ولو هر دو اطلاق، مستند به مقدمات حکمت هستند، اما اطلاق شمولی فقط نیازمند همان مقدمات مشترکه است، یعنی مولی در مقام بیان باشد و دالی بر تقیید نیاوده باشد، در حالی که اطلاق بدلی به مقدمه اضافی نیاز دارد و آن احراز تساوی افراد طبیعت در وفاء به غرض است. در نتیجه درجایی که هم اطلاق شمولی مجال دارد و هم اطلاق بدلی، به خاطر توفر مقدمات مشترکه اطلاق شمولی شکل می گیرد. با شکال گیری اطلاق شمولی در مثل لا تکرّم الفاسق، ماده اجتماع آن با اکرم عالما که عالم فاسق باشد حرمت اکرام پیدا می کند. دیگر اکرام همه افراد طبیعی عالم از نظر ملاک مساوی نیستند. زیرا یک فرد آن که عالم فاسق باشد حرمت پیدا کرده است. وقتی تساوی احراز نشد، اگر مورد از موارد تقیید به منفصل باشد، اطلاق بدلی در اکرم عالما مستقر می شود، ولی اطلاق شمولی جلوی حجیت آن را می گیرد و بالحکومه مقدم بر آن می شود. اما اگر این دو اطلاق در کلام واحد باشند و تقیید به متصل باشد، اطلاق شمولی جلوی تحقق اطلاق بدلی را می گیرد و وارد بر آن می شود.

مرحوم آقای خویی مناقشه کرده است که اطلاق بدلی برای انعقاد نیاز ندارد که تساوی افراد در ملاک از خارج احراز شود. بله اگر تخیر در اطلاق بدلی تخیر عقلی بود، می پذیرفتیم که

^{۵۲} - اجود/۱/۱۶۰.

انعقاد اطلاق متوقف بر احراز تساوی افراد در ملاک است. اما تخییر در اطلاق بدلی شرعی است و لذا جریان آن متوقف بر احراز تساوی افراد فی الوفاء بالملاک از خارج نیست، بلکه خود اطلاق دلالت بر این تساوی دارد. از نفس اطلاق بدلی کلام مولی و عدم تقیید متعلق امرش به قید خاص استفاده می شود که حدّ نصاب از ملاک که کافی برای صدق واجب است در همه وجود دارد. لذا این دو اطلاق در کنار هم قرار می گیرند.

مرحوم آقای خویی برای اینکه بنابر تخییر شرعی احراز تساوی ملاک مقدمه دیگری نیاز ندارد و خود اطلاق کافی است، مواردی را شاهد آورده اند که ما شک در تعین بعضی از افراد طبیعت می کنیم. مثلاً اگر در مثل اکرم عالماً تردید شود که آیا برای امتثال آن، اکرام عالم عادل لازم است یا اکرام هر عالمی کفایت می کند، احتمال تعین بعضی از افراد، به خاطر احتمال اختصاص ملاک به آن فرد است. اما با اینکه احراز تساوی ملاک از خارج نشده است، برای نفی احتمال اختصاص ملاک به بعضی از افراد، تمسک به اطلاق می شود. اساساً جای تمسک به اطلاق همین جا است. این نشان می دهد که برای اطلاق بدلی نیاز نیست که از خارج تساوی افراد در ملاک احراز شده باشد. وقتی انعقاد اطلاق بدلی متوقف بر مقدمه اضافی نباشد، بلکه همان مقدمات مشترکه معهوده برای تحقق آن کافی باشد، دیگر وجهی برای تقدم اطلاق شمولی بر آن وجود ندارد.

وجه سوم؛ مرحوم نایینی فرموده است که حجیت اطلاق بدلی متوقف بر عدم مانع از تخییر عقلی در بعضی از افراد طبیعت است. زیرا اگر بعضی از افراد، مانع از تخییر عقلی داشته باشند، اطلاق بدلی محقق نمی شود. اما اطلاق شمولی چنین نیست. زیرا در اطلاق شمولی تخییری وجود ندارد تا شرط تخییر عقلی مجال پیدا کن. بر این اساس، اگر در مورد اطلاق بدلی، اطلاق شمولی وجود داشته باشد، چون اطلاق شمولی صلاحیت برای مانعیت از تخییر عقلی دارد، زیرا می گوید ماده اجتماع حرام است، با ورود آن، اطلاق بدلی محقق نمی شود.

لا يقال که ولو اطلاق شمولی صلاحیت برای مانعیت دارد، اما خود اطلاق بدلی نیز موجب تخییر عقلی می شود و نمی گذارد اطلاق شمولی مانع حساب شود. فانه يقال که اگر اطلاق بدلی بخواهد جلوی مانعیت اطلاق شمولی را بگیرد، معنایش این است که عدم مانعیت اطلاق شمولی متوقف بر وجود اطلاق بدلی باشد و این قابل التزام نیست. چون دور می شود. زیرا فرض شده است که وجود اطلاق بدلی متوقف بر عدم وجود مانع می باشد و اگر عدم وجود مانع نیز متوقف بر وجود اطلاق بدلی باشد دور لازم می آید.

مرحوم آقای خویی همان اشکال وجه دوم را در اینجا هم مطرح کرده اند فرموده اند تخییر در اطلاق بدلی تخییر عقلی نیست تا متوقف بر عدم مانع از انطباق طبیعت باشد، بلکه تخییر شرعی است؛ یعنی از نفس کلام مولی و عدم تقیید متعلق حکم به وجود قید استفاده می شود که مکلف مخیر در تطبیق طبیعت بر افراد است. لذا نفس اطلاق کافی برای احراز عدم مانع است.

در کلام مرحوم نایینی آمده بود که اطلاق شمولی صالح است برای مانعیت از اطلاق بدلی. مرحوم آقا خویی فرمود که این مطلب صحیح است، ولی همانطور که اطلاق شمولی صالح برای مانعیت از اطلاق بدلی است، اطلاق بدلی نیز صالح برای مانعیت از اطلاق شمولی در ماده اجتماع است. وقتی هر دو علی حدّ واحد بودند و هیچ یک نسبت به دیگری نقصی نداشت، اگر آن دو در کلام متصل واقع شوند، نتیجه این می شود که هیچ یک از اطلاق ها شکل نگیرد و اگر در کلام منفصل باشند؛ تعارض اطلاقین شود و به هیچ یک نشود تمسک کرد.

مرحوم آقای خویی در تعلیقه اجود، اکتفاء به همین سه اشکال به وجوه مطرح شده از مرحوم نایینی کرده اند. ولی در تقریرات بحث ایشان چه در مصباح و چه در دراسات و چه در محاضرات، علاوه بر این اشکالات مختصه، اشکال عامی هم به این وجوه کرده اند. اشکال این است که حتی اگر اطلاق شمولی را عند التنافی مقدم بر اطلاق بدلی بدانیم، ولی این تقدیم مربوط به جایی است که اطلاق شمولی با اطلاق بدلی، تکاذب و تنافی بالذات داشته باشند. یعنی از موارد

تعارض بالذات بین دو دلیل باشد. مثل اکرم عالما و لا تکریم الفاسق که از موارد تنافی بالذات است. زیرا ماده اجتماع نمی تواند دو حکم متضاد داشته باشد هم حرمت اکرام و هم وجوب اکرام. اما در تعارض بالعرض وجوه گفته شده نمی آید. محل بحث نیز که دوران رجوع قید به ماده یا هیئت است، از موارد تعارض بالذات نیست. زیرا در نوع واجبات هم اطلاق در ماده وجود دارد و هم اطلاق در هیئت و این دو با هم تنافی ندارند. اگر در موارد دوران امر قید به این دو اطلاق نمی شود اخذ کرد، به این جهت است که علم داریم که قیدی وارد شده است، یکی از دو اطلاق را از بین می برد. بنابراین از باب علم اجمالی به ورود تقیید به احد الاطلاقین، نمی توان به هر دو اطلاق اخذ کرد، نه به خاطر تکاذب دو اطلاق. بنابراین وجوه گفته شده، در چنین مواردی که تعارض بالذات ندارند، جاری نمی شود، بلکه اگر قید در کلام متصل باشد اطلاق برای هیچ یک منعقد نمی شود و اگر در کلام منفصل باشد، از موارد تعارض الاطلاقین خواهد شد.

بنابراین وجوه متعدد مرحوم نایینی برای تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی، فائده اش فقط در تعارض بالذات است نه بالعرض و در بالعرض که محل بحث است لا وجه للتقدیم. زیرا در تعارض بالعرض علم اجمالی داریم و علم اجمالی نسبت به هر دو اطلاق علی حد سواء است. ولو احد الاطلاقین اقوی از دیگری باشد ولی وقتی نکته عدم امکان اخذ، علم اجمالی باشد، راه تمسک به احد الاطلاقین بسته می شود.

ولی با مراجعه به کلام مرحوم نایینی هم در فوائد و هم در اجود، معلوم می شود که اینکه تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی للوجوه الثلاثه فقط در تعارض بالذات می آید نه بالعرض، فرمایش خود مرحوم نایینی است. ایشان فرموده است که در تعادل و ترجیح بحث از تقدیم می کنیم، ولی مقام اجنبی از آن بحث است. زیرا مساله تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی، در جایی است که خود اطلاق ها با یکدیگر درگیر باشند و یکدیگر را نقض کنند. مثل اکرم عالما و لا تکریم الفاسق. ولی مقام از این قبیل نیست. توضیحاتی که در کلام مرحوم آقای خویی است در کلام خود مرحوم

نایینی هم وجود دارد. در فوائد فرموده است: إذ ليس بين إطلاق المادّة و إطلاق الهيئة تعارض و تناف، بل بينهما كمال الملاءمة و الألفة، إذ لا يلزم من إطلاق كلّ منهما محذور لزوم اجتماع المتناقضين الذي هو المناط في باب التعارض، و العلم بورود المقيد على أحدهما من الخارج لمكان الدليل المنفصل لا يوجب التّنافي بينهما. غايته أنّه يعلم بعدم إرادة أحد الإطلاقين و أنّ أحدهما لا محالة مقيد، و أيّ ربط لهذا بأقوائية إطلاق الهيئة لكونه شموليًا من إطلاق المادّة لكونه بدليًا... فالمقام نظير ما إذا علم بكذب أحد الدّليّين من دون ان يكون بين مدلوليهما تناف، حيث أوضحنا في محلّه أنّه لا يعامل معاملة التّعارض في مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، و يعامل معهما معاملة قواعد العلم الإجمالي، و المقام بعينه يكون من هذا القبيل^{۵۳}.

ایشان در اجود هم فرموده است که انصاف این است که این تحقیق شامل محل بحث نمی شود. زیرا در محل بحث تنافی بالذات وجود ندارد و تنافی بالعرض است. در نتیجه وجوه گفته شده مشکل مقام را حل نمی کند. در موارد تعارض بالعرض جای اعمال قواعد تعارض من الترجیح و الجمع العرفی نیست، بلکه از موارد اشتباه حجت به لاحت است و باید حکم آن را جاری کرد.

سه شنبه ۴۰۲/۸/۱۶

جلسه ۳۳

مرحوم محقق نایینی سه وجه برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ذکر کرد. مرحوم آقای خویی علاوه بر اشکال خاص بر هر کدام از این وجوه، اشکال عامی نیز مطرح کرد. بیان شد که خود مرحوم نایینی نیز این اشکال را (هم در اجود و هم در فوائد) بیان کرده است. حاصل اشکال این بود که قواعد جمع عرفی در تعارض بالذات بین دو دلیل جاری می شود، نه در تعارض بالعرض که فی حد نفسه خود دو دلیل با یکدیگر تنافی و تکاذب ندارند، بلکه فقط از جهت علم

^{۵۳} - فوائد الاصول/۱/۲۱۶.

به عدم مطابقت احد الدلیلین با واقع نمی توانیم به یکی از آن دو اخذ کنیم. در تعارض بالعرض باید قواعد اشتباه حجت به لاحتیاج اعمال شود.

به نظر می رسد قول صحیح این باشد که قواعد جمع عرفی در تعارض بالعرض هم جاری می شود و اختصاصی به تعارض بالذات ندارد. نکته ای که در کلام مرحوم نایینی و مرحوم آقای خوئی برای عدم جریان قواعد جمع عرفی در تعارض بالعرض ذکر شده این بود که در تعارض بالذات، مفاد هر کدام از دو دلیل متعارض مفاد دلیل دیگر می شود و لذا جا دارد که اقوائیت و اظهریت احد الدلیلین قرینه تصرف در دلیل دیگر شود. اما اگر دو دلیل تعارض بالذات نداشته باشند بلکه بین مفاد آنها فی حد نفسه کمال ملائمت باشد و فقط از خارج علم داریم که یکی از آنها تطابق با واقع ندارد، وجهی ندارد که یک دلیل را به خاطر اظهریت مقدم بر دلیل دیگر قرار دهیم.

به این فرمایش مناقشه می شود که اگر برای اعمال قواعد جمع عرفی بین دو دلیل، احتیاج است که یک دلیل متعارض مفاد دلیل دیگر بشود، در تنافی بالعرض نیز تعرض به مفاد دلیل دیگر وجود دارد. هرچند به لحاظ مداول مطابقی دلیلی که می گوید صلّ الجمعة مثلا با دلیلی که می گوید صلّ الظهر هیچ کدام نفی دیگری نمی کند، اما بعد از علم اجمالی به اینکه یکی مطابق با واقع نیست و قبل از نماز عصر در روز جمعه فقط یک نماز واجب است، صل الظهر مدلول التزامی پیدا می کند و آن عدم وجوب صلات جمعه می باشد. در صل الجمعة نیز به همین صورت مدلول التزامی پیدا می شود که صلات ظهر واجب نیست. لذا هر کدام از دو دلیل با ملاحظه مدلول التزامی، نفی مفاد دلیل دیگر می کند. وقتی تعرض پیدا شد، قواعد تعارض مبنی بر جمع عرفی بین دو دلیل به ملاحظه اظهریت و اقوائیت یکی نسبت به دیگری اعمال می شود. در غیر این صورت وجهی برای تقدیم نیست.

در محل بحث هم در مثل اکرم زیدا اطلاق ماده با اطلاق هیئت فی حد نفسه تنافی ندارد، ولی بعد از ورود تقیید و علم اجمالی به عدم مطابقت یکی از دو اطلاق با واقع، اطلاق در هیئت اقتضا دارد که اطلاق ماده مقید شده است و اطلاق ماده نیز اقتضا می کند که قید به هیئت خورده باشد. لذا هر کدام نافعی دیگری می باشند.

نتیجه بحث در وجه اول تقدیم اطلاق هیئت بر اطلاق ماده این شد که مرحوم نایینی سه وجه برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ذکر کرد که اگر اشکالات خاص مرحوم آقای خویی به هریک از این وجوه تمام باشد، از راه شمولی بودن اطلاق هیئت و بدلی بودن اطلاق ماده نمی توان اطلاق هیئت را مقدم کرد و قید را به ماده برگرداند. اما اگر اشکالات خاص مرحوم آقای خویی تمام نباشد، همانطور که در تنافی بالذات اطلاق شمولی مقدم بر بدلی می شود در تنافی بالعرض هم مقدم می شود.

وجه دوم برای تقدیم اطلاق هیئت بر اطلاق ماده که در کلام مرحوم شیخ در مطارح ذکر شده است، این بود که تقیید هیئت موجب بطلان محل تقیید ماده می شود دون العکس و کلما دار الامر بین تقییدین که یکی از آنها غیر از مقید کردن یک اطلاق زمینه اطلاق دیگری را هم از بین می برد ولی تقیید دیگر چنین نیست، ترجیح و تقدیم با تقییدی است که فقط یک اطلاق را قید می زند. چون لا فرق در مخالفت با ظاهر، بین تقیید و بین عملی که اثر تقیید یعنی بطلان محل اطلاق را داشته باشد. بر این اساس تقیید هیئت از دو جهت مخالفت با ظاهر می کند، اما تقیید ماده از یک جهت یعنی تقیید هیئت، مخالفت با ظاهرین می شود، ولی تقیید ماده، مخالفت با ظاهر واحد است و معلوم است که ترجیح با مخالفت ظاهر واحد است.

مرحوم آخوند این وجه دوم را در موارد تقیید منفصل قبول کرد، اما در تقیید متصل نپذیرفت؛ به این بیان که تقیید مخالف با اصل است. چون مخالفت با ظهور ثابت در کلام می کند، ولو آن ظهور به برکت مقدمات حکمت حاصل شده باشد. اما عملی که با تقیید در اثر مشترک است اگر

مخالف با ظهور باشد مثل تقييد است، ولی اگر مخالفت با ظهور نکند مخالف با اصل نیست. در موارد تقييد منفصل که با تمام شدن کلام، هم برای ماده و هم برای هیئت اطلاق منعقد می شود، همانطور که تقييد اطلاق خلاف ظاهر است، عملی که در نتیجه با تقييد مشترک است نیز مخالفت با ظهور می کند. چون ظهور قبلاً منعقد شده بوده است. اما در تقييد متصل، عملی که مشترک با تقييد در اثر است مخالف با ظاهر نیست. زیرا در تقييد متصل تا تمام اجزای کلام نیاید ظهور منعقد نمی شود. وقتی مولی متصلاً به اکرم زیدا قید عند مجیئه را بیاورد، اگر این قید به هیئت بخورد ولو تقييد هیئت موجب ابطال محل اطلاق در ناحیه ماده می شود، اما چون هنوز در ماده ظهور منعقد نشده است این عمل خلاف ظاهر حساب نمی شود. لذا در تقييد متصل اگر بخواهیم حال تقييد هیئت را با تقييد ماده در نظر بگیریم می بینیم که در هر یک، یک مخالفت با ظاهر بیشتر نیست.

اما در تقریرات، مرحوم آخوند فرموده است که این تفصیل بین تقييد متصل و منفصل تمام نیست و عملی که در اثر با تقييد مشترک است چه در متصل و چه در منفصل، مخالفت با ظاهر نمی کند. لذا هر دو تقييد مخالفت با ظاهر واحد است. بیان مرحوم آخوند این است که برای اینکه ببینیم که مخالفت با ظهور کجا شکل می گیرد و کجا شکل نمی گیرد باید ببینیم که به حسب اصل عقلایی چه اصلی وجود دارد که مخالفت با آن اصل، مخالفت با ظهور حساب می شود. در محل بحث اصل لفظی ای که مخالفت با آن مخالفت با ظهور حساب می شود اصالة الاطلاق است. لذا ابتدا باید حدّ اصالة الاطلاق مشخص شود تا معلوم گردد که مخالفت با آن مخالفت با ظاهر است یا خیر. مرحوم آخوند فرموده است که معنای اصالة الاطلاق مثل سایر اصول لفظیه این است که ظهور اطلاق منعقد شده در کلام، باید باقی بماند و قید به آن نخورد. اصول لفظیه دیگر مثل اصالة العموم نیز معنایش این است که ظهور در عموم باید باقی بماند و با آن موافقت شود و تخصیص به آن وارد نشود. اما اینکه در این مورد خاص، ظهور در اطلاق یا عموم وجود دارد یا خیر،

چیزی نیست که از اصالة الاطلاق یا اصالة العموم بر بیاید. شأن اصالة الاطلاق این نیست که تعیین کند که در این جا ظهور اطلاقى موجود است یا خیر. با توجه به این نکته، عملی که با تقیید در اثر یکی است، نه در متصل و نه در منفصل مخالفت با ظهور و اصالة الاطلاق نمی کند. زیرا ولو ظهور اطلاقى ماده در خطاب منفصل اکرم زیدا با تمام شدن کلام اول منعقد شده است و اگر قید به ماده بخورد ظهور اطلاقى ماده را مقید می کند و اگر به هیئت بخورد خلاف اصالة الاطلاق در هیئت می شود، اما با رجوع قید به هیئت، محل اطلاق ماده از بین می رود نه اینکه مخالفت با اصالة الاطلاق در آن شود. چون اصالة الاطلاق در هر موردی می گفت که به این ظهور که ثابت است اخذ کنید. اما اگر محل اطلاق از بین برود و اطلاقى در بین نباشد ظهور ثابتی وجود ندارد تا جای اصالة الاطلاق باشد. بنابراین تقیید هیئت مخالفت با دو اصالة الاطلاق نداشت و فقط یک مخالفت داشت و لذا در مجموع این دو تقیید به حالت تساوی بر می گردند و از هر تقیید، یک مخالفت ظاهر لازم می آید.

چهارشنبه ۴۰۲/۸/۱۷

جلسه ۳۴

وجه سوم تقدیم اطلاق هیئت و ارجاع قید به ماده، وجهی است که در کلام مرحوم نایینی ذکر شده است و مرحوم آقای صدر هم این وجه را پذیرفته است. محقق نایینی فرموده است که تعارض بین اطلاقین، اطلاق ماده و اطلاق هیئت، فرع بر این است که علم اجمالی به رجوع قید به احدهما داشته باشیم و این علم اجمالی نیز منحل نشده باشد. اما اگر علم اجمالی به رجوع قید به احدهما منحل به علم تفصیلی به تقیید ماده و شک در تقیید هیئت شود، معلوم است که مرجع اصالة الاطلاق در ناحیه هیئت است. مرحوم نایینی فرموده است که ما نحن فیه از موارد انحلال علم اجمالی است. زیرا تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده است ولی تقیید ماده مستلزم تقیید هیئت نیست. در نتیجه تقیید ماده متیقن است ولی تقیید هیئت مشکوک. البته مرحوم نایینی در این

قسمت به جای تقييد هيئت، بنابر مختار خود تعبير به تقييد ماده منتسبه در مقابل تقييد ذات ماده کرده است که به همان تقييد هيئت بر می گردد. به همین خاطر است که مرحوم آقای خویی نیز در توضيح فرمایش محقق نایینی تعبير به ماده منتسبه نکرده و در مقابل تقييد ماده، همان تقييد هيئت را گذاشته است. مرحوم نایینی فرموده است که وقتی احد التقييدین مستلزم تقييد ديگر شد، تقييد ماده معلوم بالتفصيل می شود اما تقييد هيئت مشکوک. لذا اصالة الاطلاق در ناحیه هيئت اصل بلامعارض می شود و حکم به عموم وجوب حتی قبل از حصول قيد می کند.

توضيح ذلک: هرچند در نظر ابتدایی قيد ان جاءک در مثال اکرم زيدا ان جاءک، یا چنانچه در خطاب منفصل گفته شده باشد که فليکن الاکرام عند مجيئه، علم اجمالی وجود دارد که به هيئت خورده است یا به ماده، اما تقييد هيئت مستلزم تقييد ماده است دون العکس. زیرا اگر قيد به وجوب بر گردد و وجوب مشروط به یک قيد شود لازمه اش این است که ماده بعد از قيد واقع شود و الا ماده فاقد قيد لا وجوب لها و مصداق واجب نمی شود. اما اگر ماده مقيد به بعد از مجئ شود مستلزم تقييد هيئت نیست، بلکه با فرض تقييد ماده، هيئت و وجوب هم می تواند مقيد باشد و هم می تواند مطلق باشد. بر این اساس، علم اجمالی در این موارد منحل به علم تفصیلی به تقييد ماده می شود یا استقلالا یا تبعا. بنابراین نسبت به تقييد ماده علم تفصیلی داریم و شک در این است که آیا هيئت مقيد شده است یا خير. در نتیجه علم اجمالی ابتدایی، بقاء منحل شد. نظير جایی که شخص علم اجمالی به بطلان صلات خودش دارد اما لفقد رکن من الارکان مثل رکوع یا به خاطر بطلان وضوء. این علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به بطلان صلات و شک در بطلان وضوء. قاعده فراغ در وضوء جاری می شود. زیرا علی ای حال نسبت به نماز یقین تفصیلی به بطلانش وجود دارد. اما نسبت به وضوء شک در بطلان داریم و قاعده فراغ در ناحیه وضوء بلا معارض جاری می شود.

در توضیح این وجه در کلام مرحوم آقای خویی آمده است که در انحلال علم اجمالی فرقی نیست که قید در کلام متصل باشد یا در کلام منفصل. حتی اگر قید در کلام متصل باشد از موارد احتفاف کلام به ما یصلح للقرینه نیست. احتفاف کلام به ما یصلح للقرینه در جایی است که متیقن در بین نباشد و الا اگر متیقن در بین باشد، نسبت به زائد رجوع به ظهور می کنیم که اصالة الاطلاق در هیئت باشد. در جایی که قید منفصل باشد مساله واضح تر است. زیرا در موارد قید منفصل ظهور اطلاقی هم در ماده و هم در هیئت در خطاب اول مستقر شده است و الان علم اجمالی داریم که یا قید به هیئت خورده یا به ماده. علم تفصیلی داریم که ماده حتما مقید شده ولی تقیید هیئت مشکوک است، به اطلاق در ناحیه هیئت اخذ می کنیم و حکم به شمولیت وجوب نسبت به قبل از حصول قید می کنیم.

مرحوم آقای خویی بعد از بیان این وجه، اشکال کرده اند که این علم اجمالی، منحل نمی شود و همچنان باقی است. لذا تعارض از بین نمی رود. وجه عدم انحلال علم اجمالی، این است که تقیید هیئت با تقیید ماده از نظر کیفیت مختلف هستند و ماهیت یکی با دیگری مختلف است، این اختلاف و تباین باعث می شود که علم اجمالی منحل نشود. زیرا انحلال علم اجمالی به این جهت بود که با تقیید هیئت، ماده هم مقید شود. ولی اگر تقیید ماده و هیئت ذاتا متباین باشند از راه تقیید هیئت نمی توان به تقیید ماده رسید، بلکه تقیید ماده هم طرف علم اجمالی می شود؛ علم اجمالی به اینکه یا قید به ماده خورده یا هیئت. از آنجایی که ماده از راه تقیید هیئت، مقید نمی شود علم تفصیلی به تقیید ماده از بین می رود. زیرا اگر قید به هیئت بر گردد و وجوب مقید شود، باید آن قید در مقام جعل تکلیف مفروض الوجود اخذ گردد و چیزی که در مقام جعل، مفروض الوجود اخذ می شود دیگر در حیز همان طلب قرار نمی گیرد. چراکه وجوب در فرض تحقق آن قید جعل شده و دیگر خود آن قید نمی تواند متعلق آن طلب قرار بگیرد. بله، اگر از ناحیه دیگر مثل نذر مورد طلب قرار بگیرد مانعی ندارد اما متعلق همان طلب نمی شود. در مقابل قید هیئت، قید ماده

خاصیت دیگری دارد. اگر قید به ماده بر گردد و ماده مقید متعلق تکلیف قرار بگیرد، همانطور که تکلیف به ماده می خورد تقید ماده به آن قید هم متعلق تکلیف می شود. لذا اگر این قید اختیاری باشد برای حصول تقید، بر مکلف لازم است که آن قید را هم ایجاد کند. در مثل طهارت از حدث و خبث اگر مکلف وضوء نداشته باشد برای انجام نماز باید وضوء بگیرد یا طهارت از خبث در لباس و بدن تحصیل کند. بنابراین در تقیید هیئت، قید تحت طلب واقع نمی شود اما در تقیید ماده، يقع تحت الطلب. وقتی این دو در کیفیت اختلاف داشتند، علم اجمالی منحل نمی شود. زیرا تقیید متیقنی وجود ندارد که بگوییم معلوم بالتفصیل است و تقیید آخر مشکوک. اینکه محقق نایینی فرموده است که اگر قید به هیئت برگردد بر مکلف لازم است که ماده را بعد از قید محقق کند صحیح است، اما این مطلب اجنبی از تقیید مورد نظر در ماده است. تقییدی در ماده مورد نظر است و طرف علم اجمالی است که تقید در حیز طلب واقع شود و لذا قید لازم التحصیل باشد. وقتی علم اجمالی نتوانست منحل شود، چنانچه قید متصل باشد به خاطر احتفاف به ما یصلح للقرینه کلام مجمل می شود و اگر قید در کلام منفصل باشد هیچ کدام از اطلاق های مستقر شده قابل اخذ نیست و تساقط اطلاقین پیش می آید.

مرحوم آقای صدر از این اشکال مرحوم آقای خویی جواب داده است که تقیید ماده یک معنا بیشتر ندارد و آن تخصیص ماده به قید به نحوی که تقید ماده به قید تحت الامر واقع شود. این معنا از تقیید، در محل بحث معلوم بالتفصیل است. چه قید به هیئت بخورد و چه به ماده نتیجه اش این می شود که تقید این ماده تحت الامر واقع می شود و بر مکلف لازم است که اکرام بعد از قید را ایجاد کند. این معنا از تقیید در مقام معلوم بالتفصیل است. اما عدم صحت اجتزاء به اتیان ماده ای که قبل از قید حاصل شده یا الزام مکلف به تحصیل قید قبل از اتیان به ماده، اینها آثار تقیید هستند نه نفس تقیید. اثر اول که عدم صحت اجتزاء باشد اثر تقیید ماده به تنهایی است، یعنی موضوع این اثر امر بسیط است که تقیید ماده باشد. اما اثر دوم که الزام مکلف به تحصیل قید

باشد این اثر اثر تقیید ماده به ضمیمه اطلاق وجوب من ناحیه القید است یعنی موضوع این اثر امر مرکب است. اثر اول که عدم صحت اجتزاء به ماده قبل از قید باشد، با خود تقیید مترتب می شود. ولی اثر دوم هم که اثر تقیید ماده به ضمیمه اطلاق وجوب است، چون این مجموع، از ضم وجدان به اصل قابل احراز است، اثر هم مترتب می شود. زیرا تقیید ماده مسلم است و اطلاق هیئت از جهت قید مذکور نیز مشکوک است که اصالة الاطلاق، اطلاق هیئت را اثبات می کند. ضم این دو به هم باعث می شود که بر مکلف لازم باشد قید را تحصیل کند.^{۵۴} نتیجه این می شود که انحلال علم اجمالی که در کلام مرحوم نایینی آمده است مطلب صحیحی است و اشکال مرحوم آقای خویی به آن تمام نمی باشد.

ولی به نظر می رسد دفاع آقای صدر تمام نباشد و مناقشه مرحوم آقای خویی در انحلال علم اجمالی در مانحن فیه تمام باشد. زیرا معنای تقیید ماده همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که طبیعی متعلق طلب قرار نگرفته است بلکه حصه متعلق طلب است. حصه نیز به ذات طبیعی و تقید طبیعی به قید خاص تحلیل می شود. وقتی متعلق طلب حصه شد و تقید در دایره طلب قرار گرفت، لازمه عقلی اش این است که قید تحصیل شود تا با انجام ماده، تقید ماده به قید محقق گردد. بنابراین در این معنا که در موارد تقیید ماده، متعلق طلب، مطلق نیست، بلکه حصه است تردیدی نمی باشد.

این معنا از تقیید ماده را نمی توانیم از تقیید هیئت استفاده کنیم. زیرا در تقیید هیئت، قید مفروض الوجود قرار می گیرد نه لازم التحصیل. لذا نمی توانیم تقیید ماده را از تقیید هیئت به دست آوریم. زیرا تقیید هیئت اقتضای تحصیل قید را ندارد بلکه نهایتا اقتضا می کند که در مقام امثال، ماده باید بعد از قید حاصل شود.

بنابراین به کلام آقای صدر مناقشه می شود که معنای تقييد ماده، از فرق تکليف به طبعی و ماده مطلقه با تکليف به ماده مقیده معلوم می شود. با ملاحظه فرق میان آن دو روشن می شود که معنای تقييد ماده همانی است که مرحوم آقای خویی فرموده است. اینکه مرحوم آقای صدر لزوم تحصیل قيد را اثر تقييد ماده به ضميمه اطلاق هیئت دانسته محل مناقشه است. زیرا اگر ماده به نحو مقید، متعلق تکليف قرار بگیرد، خود وقوع تقيد تحت التکليف اقتضای لزوم ایجاد قيد را دارد. دنبال چیز دیگری نیستیم که ضميمه به تقييد ماده کنیم تا به این اثر برسیم.

به عبارت دیگر می توان به دفاع آقای صدر اینگونه اشکال کرد که اگر کسی مثل ایشان قائل باشد که قيود هیئت همیشه قيد اتصاف به ملاک هستند و قيود ماده قيد استيفاء ملاک، معلوم است که تقييد ماده ذاتا مباین با تقييد هیئت می شود. با چنین مابینتی چطور می توان گفت که در علم اجمالی به رجوع قيد به ماده یا هیئت، تقييد ماده مسلم است. زیرا قيد ماده نباید قيد اتصاف به ملاک باشد، بلکه باید با قطع نظر از قيد، ماده متصف به ملاک باشد. با این وجود دیگر معنا ندارد که در محل بحث بگوییم که تقييد ماده عند الدوران مسلم است.

شنبه ۴۰۲/۸/۲۰

جلسه ۳۵

وجه سوم تقدیم اطلاق هیئت بر اطلاق ماده که مرحوم نایینی مطرح کرده بود، از سوی مرحوم آقای خویی مورد اشکال قرار گرفت. مرحوم آقای صدر از محقق نایینی دفاع کرد و گفته شد که این دفاع تمام نیست و اشکال مرحوم آقای خویی وارد است. زیرا معنای تقييد ماده این است که متعلق امر طبعی نیست بلکه حصه است. وقتی حصه متعلق طلب شود تقيد در حیز طلب قرار می گیرد و قيد مطلوب و لازم التحصیل می شود. لذا اشکال مرحوم آقای خویی مجال پیدا می کند.

گفته شد که به بیان دیگری نیز می توان به آقای صدر اشکال کرد که عبارت از این است که اگر کسی مثل خود مرحوم آقای صدر بگوید که قید واجب همیشه قید استیفاء ملاک است و قید وجوب همیشه قید اتصاف به ملاک، واضح است که قید هیئت با قید ماده تباین ماهوی دارند. در نتیجه در محل بحث که نمی دانیم قید به ماده می خورد یا به هیئت، نمی توان گفت که تقیید ماده معلوم بالتفصیل است. زیرا اگر کسی ادعا کند معلوم بالتفصیل است باید ادعا کند که اگر قید به هیئت هم بخورد ماده نیز مقید می شود و حال آنکه طبق این مبنا قید ماده، قید اتصاف نیست، بلکه ملاک با قطع نظر از آن وجود دارد و فقط قید وجود و تحقق ملاک در خارج است و لذا معنا ندارد که بگوییم تقیید ماده مسلم و متیقن است. اما اگر در فرق بین قید وجوب و قید واجب، بگوییم که امکان دخل در اتصاف و نیز دخل در استیفاء هم برای قید ماده وجود دارد و هم برای قید هیئت. مثلاً در لا صلاة الا بطهور، وجهی ندارد که کسی ادعا کند این افعال بذاته با قطع نظر از طهارت، ملاک دارند، بلکه موافق با اعتبار این است که بگوییم ملاک دار بودن عمل به این شرط است که شخص با وضوء آن را انجام دهد و لذا قید اتصاف به ملاک است. اما در بعضی از موارد نیز قید ماده، قید استیفاء می باشد؛ مثل طمانینه که دخالتش در واجب به این خاطر است که ملاک در واجب در این موارد حاصل می شود نه اینکه عمل فی حد نفسه بدون آن ملاک نداشته باشد. در قید وجوب هم هر دو حالت تصویر دارد. مثل قدرت بر متعلق تکلیف که وجوب مقید به آن است و گاهی شرط اتصاف به ملاک است و گاهی شرط استیفاء به ملاک. قبلاً مکرر نقل کردیم که مرحوم آقای تبریزی مثال می زدند که اگر کسی را امر به پوشیدن کفش کنند، قدرت بر پوشیدن کفش در بعضی از حالات دخیل در اصل اتصاف به ملاک است، مثل فرضی که شخص پا ندارد و نمی تواند متعلق تکلیف را انجام دهد که قدرت بر پوشیدن کفش از ناحیه داشتن پا دخیل در اتصاف به ملاک است. ولی در فرضی که شخص پا دارد اما به خاطر ضعف مالی قدرت بر خرید کفش ندارد، قدرت بر پوشیدن کفش دخیل در اتصاف به ملاک نیست، بلکه دخیل در استیفاء ملاک و تحقق ملاک در خارج است. اگر در تقسیم قیود به قید واجب و قید وجوب،

ضابطه آقای صدر را قبول نکردیم و هم در قید وجوب و هم در قید واجب، دو حالت فوق را تصور کردیم، بازهم تقييد ماده با تقييد هيئت ذاتا واحد نيست، بلکه بر اين مبنا نيز متباين هستند. زيرا معنای تقييد ماده به قيد اين است که ما يلزم تحصيله ذات طبيعي نيست، بلکه حصه خاصی از طبيعي است. حصه هم تحليل به ذات و تقييد می شود و لذا تقييد طبيعي به قيد داخل در متعلق طلب قرار می گيرد و مطلوبيت حصه اقتضا می کند که مکلف قيد را ايجاد کند تا طبيعي مقيد به آن را به وجود آورده باشد. اما اگر قيد به هيئت بر گردد معنايش اين است که تعلق تکليف به فعل خاص مثل اکرام، مشروط به وجود قيد است و در فرض عدم قيد، مولى اصلا طلب و ايجابى نسبت به آن ندارد. وقتى تکليف منوط به وجود قيد و در فرض تحقق قيد باشد، معنا ندارد که تعلق تکليف به ماده اقتضای لزوم تحصيل قيد کند. زيرا نمی شود که از یک طرف لزوم تحصيل داشته باشد و از طرف ديگر لزوم تحصيل نداشته باشد و فرض وجودش شود. در نتيجه با توجه به اينکه ذاتا متباين هستند، عند الدوران تقييد ماده مسلم نخواهد بود.

بنابراين وجوه ثلاثه معروفه اى که برای تقديم اطلاق هيئت بر اطلاق ماده گفته شده تمام نيست. اما وجه چهارمى برای تقديم اطلاق هيئت وجود دارد که از کلام مرحوم آخوند در تقريرات ايشان استفاده می شود. فرموده است که هرچند علم اجمالى به تقييد احد الامرین منحل نمی شود، چراکه تقييد ماده متيقن نيست تا علم اجمالى را منحل کند، اما به خاطر اينکه در مورد ترديد، اطلاق ماده ممکن الاخذ نيست، اصالة الاطلاق در هيئت بلامعارض می شود. در نتيجه آثار اطلاق هيئت بار می شود. مرحوم آخوند بعد از اشکال به وجه دوم مرحوم شيخ فرموده است: لا مجال للرجوع الى اصالة الاطلاق فى المادة اما لاجل التقييد (يعنى تقييد مباشرى ماده) أو لرفع الموضوع (که بطلان محل اطلاق ماده باشد) فيبقى الشك فى تقييد الهيئة فيبقى باصالة الاطلاق فيكون الطلب مطلقا و يبقى المطلوب على غير وصف المطلوبة الا بعد حصول القيد.^{۵۵}

حاصل فرمایش ایشان در تقریرات این است که ما نحن فیه از موارد انحلال اجمالی نیست. زیرا تقیید ماده معلوم نیست، بلکه احتمالی است و لذا انحلال صورت نمی گیرد. اما مدعا تثبیت می شود. چون اصالة الاطلاق در ناحیه هیئت بلامعارض می باشد، وقتی بلامعارض شد به آن اخذ می کنیم. در نتیجه حکم به وجوب قبل از حصول قید می شود. در عین حال اگر مکلف قبل از حصول قید متعلق را انجام دهد امثال واجب به حساب نمی آید، بلکه چون ماده نسبت به قید ذکر شده در کلام اطلاق ندارد، زیرا یا قید به هیئت خورده که موجب رفع موضوع اطلاق ماده می شود یا به خود ماده خورده است، یعنی ماده یا تضییق ذاتی پیدا کرده یا تضییق لحاظی، لا محاله برای احراز امثال باید ماده بعد از وجود قید حاصل شود.

بررسی وجه چهارم :

به نظر می رسد وجه چهارم در تقیید به قید منفصل تمام است اما در تقیید به قید متصل تمام نیست، چون در تقیید به منفصل در مثل خطاب اکرم زیبا بعد از تمام شدن کلام و عدم ذکر قید، ظهور اطلاقی ماده و هیئت تمام شده است، ولی در روز بعد که مولی قید منفصل فلیکن الاکرام عند مجیی زید را می آورد، علم اجمالی به تقیید احد الامرین پیدا می کنیم و به خاطر این علم اجمالی نمی توانیم به هر دو اطلاق اخذ کنیم. با وجود علم اجمالی، چون یک طرف علم اجمالی یعنی تقیید ماده، به خاطر یقین به عدم اطلاق مجرای اصل لفظی نیست، در طرف دیگر یعنی تقیید هیئت، اصالة الاطلاق بلامعارض جاری می شود. بنابراین وجه چهارم از مرحوم آخوند برای تقدیم اطلاق هیئت بر اطلاق ماده در تقیید منفصل صحیح است. اما در تقیید به متصل این بیان مرحوم آخوند نمی آید. زیرا در تقیید متصل، خود کلام دارای قیدی است که هم صلاحیت رجوع به ماده را دارد و هم صلاحیت رجوع به هیئت را و لذا از موارد احتفاف کلام بما یصلح للقرینیه می شود و کلام مجمل می گردد. بله بر اساس توضیح مرحوم آقای خویی از کلام مرحوم نایینی، اگر در خود تقیید، قدر متیقن وجود می داشت، مثل جایی که بعد از چند جمله استثنایی ذکر شده

و ندانیم به همه جملات برمی گردد یا به خصوص جمله پایانی که قدر متیقن جمله اخیر است، اخذ به قدر متیقن از تقیید می کردیم و نسبت به بیشتر از آن اصل جاری می کردیم. ولی بر اساس وجه چهارم، چون قدر متیقنی از تقیید وجود ندارد و نمی شود گفت که تقیید ماده متیقن است، در نتیجه از موارد احتفاف کلام بما یصلح للقرینه می شود و نه می توان به اطلاق هیئت اخذ کرد و نه به اطلاق ماده.

تفاوت وجه سوم و چهارم در همین است که وجه سوم که انحلال علم اجمالی بود هم در تقیید متصل و هم در تقیید منفصل می آمد، به خلاف وجه چهارم که فقط در تقیید منفصل می آید.

موضع دوم: مقتضای اصل عملی

مرحوم آخوند در کفایه چیزی در بیان مقتضای اصل عملی نفرموده است. اما در تقریرات بیان کرده است که اگر شک داشته باشیم واجب، واجب مشروط است یا واجب مطلق، یعنی شک در رجوع قید به هیئت یا واجب داشته باشیم، شک در سعه و ضیق دایره وجوب می شود. چراکه ثبوت وجوب بعد از حصول قید متیقن است اما قبل از آن مشکوک. مثلاً اگر مولی بگوید اکرم زیدا ان جائک چه در تقیید متصل و چه در منفصل، در فرضی که مجیء زید اتفاق بیافتد، یقیناً تکلیف ثابت است، ولی قبل از مجیء زید، آیا تکلیف فعلیت دارد یا خیر. اگر وجوب مطلق باشد و قید به واجب بخورد، تکلیف وجود دارد، اما اگر وجوب مشروط باشد، خیر. چون شک در ثبوت تکلیف در بعضی از تقادیر داریم، رجوع به برائت از وجوب می کنیم.

توضیح ذلک: بر اساس بیان مرحوم آخوند، برائت در خود وجوب جاری می شود، نه تقیید ماده به قید یا تقیید هیئت به قید. تقیید و اشتراط مجرای برائت نیستند. زیرا امور انتزاعیه هستند. ولو از کلام مرحوم آخوند در بعضی از موارد استفاده می شود که در خود شرطیت هم برائت جاری می شود، اما در حقیقت برائت در منشأ انتزاع آن جاری می شود که همان تکلیف به فعل مشروط باشد. لذا اگر ان جائک قید وجوب باشد وجوب فقط بعد حصول مجیء ثابت است نه

قبل از آن. اما اگر وجوب قید نداشته و مطلق باشد، تکلیف هم بعد از مجيء ثابت است و هم قبل از آن. در نتیجه از مواردی می شود که در سعه و ضیق تکلیف و در ثبوت آن در تقدیر خاص شک داریم. ادله برائت در این فرض جاری می شود. فالمرجع حينئذ هي البرائة عن التكليف عقلا و شرعا اذا شك في كون الواجب مطلقا و او مشروطا في ما لم يحصل الشرط و ان علم بحصوله في ما بعد.^{۵۶}

جلسه ۳۶

یکشنبه ۴۰۲/۸/۲۱

مرحوم آخوند در تقریرات فرمود که مقتضای اصل عملی در دوران امر بین رجوع قید به هیئت با ماده، جریان برائت است.

توضیح ذلک: در شک بین مشروط بودن وجوب یا مشروط بودن واجب، اگر وجوب مشروط باشد، قبل از حصول شرط تکلیفی وجود ندارد، ولی اگر وجوب مطلق باشد و قید به واجب بر گردد قبل از حصول شرط و قید هم تکلیف ثابت است. لذا شک در رجوع قید به هیئت یا ماده، به شک در سعه و ضیق دایره تعلق تکلیف و ثبوت آن در تقدیر خاص بر می گردد. چراکه ثبوت تکلیف بعد از حصول شرط معلوم است اما قبل از آن مشکوک. هر جا شک به اصل تعلق تکلیف برگردد مرجع اصل برائت است؛ هم برائت عقلیه و هم برائت شرعیه مثل حدیث رفع. بله، اگر اصل تعلق تکلیف در یک جا معلوم باشد و شک در متعلق تکلیف شود، چنانچه دوران امر بین متباینین باشد، نه برائت شرعیه جاری می شود و نه عقلیه و اگر دوران بین اقل و اکثر ارتباطی باشد، ولو به نظر مرحوم آخوند چون علم اجمالی منحل نمی شود برائت عقلی جاری نمی شود، اما برائت شرعی جاری می گردد. ولی در شک در اصل تعلق تکلیف، مرجع در هر صورت برائت است؛ چه شبهه بدویه باشد و چه دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی که در یک تقدیر علی ای

^{۵۶} - تقریرات/۱۶۱/۲.

حال تکلیف معلوم است و در تقدیر اضافه مشکوک. محل کلام هم که دوران امر قید بین رجوع به هیئت و رجوع به ماده است، نظیر دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی می شود. چون در یک قسمت یعنی بعد از حصول قید تکلیف علی ای حال متیقن است و در یک قسمت یعنی قبل از حصول قید، مشکوک است. لذا هم براءت شرعیه جاری می شود و هم براءت عقلیه. مجرای براءت نیز وجوب و تکلیف محتمل در آن تقدیر است.

در اینکه مرحوم آخوند فرمود اصل عملی جاری عند الدوران براءت است، دو مطلب جای بحث و تامل دارد. اول اینکه آیا اصل جاری که نتیجه اش عدم ثبوت تکلیف قبل از قید و عملاً اشتراط وجوب باشد، فقط اصل براءت است یا اصل دیگری هم می تواند جاری شود که چنین نتیجه ای داشته باشد. مطلب دیگر اینکه آیا اصل براءت معارض دارد یا خیر؟

مطلب اول: همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی نیز در این بحث آمده، غیر از اصل براءت می توان به استصحاب هم تمسک کرد؛ استصحاب عدم تعلق تکلیف به فعل خاص در فرض عدم حصول قید. زیرا تکلیف نیز مثل همه امور وجودیه من التکوینیه و الاعتباریه مسبوق به عدم است. لذا اگر در تحقق تکلیف شک کنیم استصحاب می گوید قبلاً نبوده است و باید بنابر عدم تحققش در ظرف شک گذاشت. این استصحاب ولو حکمی است، ولی استصحابی نیست که در جریان آن نزاع باشد. هرچند مرحوم آقای خویی تبعاً للمحقق النراقی قائل شده است که در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمی شود، چراکه استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل به نحو وسیع تعارض دارد یا بنابر تقریر صحیح _ که در کلمات مرحوم آقای تبریزی آمده _ استصحاب بقاء مجعول محکوم استصحاب عدم جعل به نحو وسیع است، ولی این اشکال تعارض یا حکومت در جایی است که استصحاب بقاء حکم جاری شود نه استصحاب عدم وجود حکم. اگر در حدوث حکم شک شود، استصحاب عدم حدوث بلا اشکال جاری می شود.

مطلب دوم: چه بسا گفته شود که برائت از وجوب قبل از حصول قید با برائت از تقیید ماده به قید تعارض دارد. زیرا اگر ماده مقید به قید شود، تحصیل آن قید لازم است و برائت می گوید ماده مقید نیست، پس تحصیل قید هم لازم نمی باشد. این دو برائت یعنی برائت از وجوب قبل از حصول قید و برائت از تقیید ماده به قید تعارض می کنند و در نتیجه در مرحله اصل عملی باید ملتزم به احتیاط شویم.

ولی از این اشکال می توان به دو وجه زیر جواب داد:

وجه اول این است که اگر در تقیید متعلق وجوب شک داشته باشیم، فی حد نفسه برائت در آن مجال دارد؛ کما هو الحال در بحث اقل و اکثر ارتباطی که گفته می شود چنانچه در اجزاء یا در شرایط شک کنیم، برائت از شرطیت یا قیدیت جاری می شود. اما در خصوص مقام که تردید در رجوع قید به ماده یا هیئت وجود دارد، برائت جاری نمی شود. زیرا برائت از تقیید ماده یا باید به لحاظ قبل از حصول قید جاری شود یا بعد از حصول آن. به لحاظ قبل از حصول قید برائت جاری نمی شود، چراکه قبل از حصول قید فرض این است که اصل وجوب مشکوک است و لذا نوبت به اجرای برائت از تقید واجب به قید نمی رسد. برائت از تقید واجب در جایی جاری می شود که وجوب مسلم باشد، ولی مکلف نداند که آنچه به عهده اش آمده را باید با قید انجام دهد یا بدون قید؛ کما اینکه در اقل و اکثر ارتباطی هم همین خصوصیت وجود دارد. اما در محل بحث، قبل از حصول قید اصل وجوب محرز نیست. لذا برائت از تقید واجب به قید هم جاری نمی شود. به لحاظ بعد از حصول قید هم برائت به خاطر بی اثر بودن جاری نمی شود. زیرا بعد از حصول قید، مثل اینکه شخص وضوء گرفته است، اگر ماده در خارج ایجاد شود، حتما مقیدا به قید حاصل شده است. لذا برائت از تقیید ماده به آن قید هیچ اثری ندارد.

اما این وجه اول به نظر تمام نیست. گرچه از کلمات مرحوم آقای خویی در بحث زکات فطره استفاده می شود که به نظر ایشان نیز برائت از تقیید ماده در جایی مجال دارد که اصل تکلیف

محرز باشد. در این بحث که وقت اعطای زکات فطره آیا از شب عید فطر است یا اعطای آن باید بعد از طلوع فجر روز عید باشد، مرحوم آقای خویی فرموده است که قد یقال که اعطای زکات فطره در شب جایز است استناداً الى البرائة عن تقيد الواجب بالاعطاء نهارة. چراکه هر شرط یا جزئی که مشکوک می شود اصل برائت در آن جاری می گردد. ولی ایشان جواب داده است که جریان برائت صحیح نیست. چون برائت از تقیید در جایی جاری می شود که اصل تکلیف ثابت باشد و شک در قید آن باشد. ولی اگر اصل تکلیف ثابت نباشد جای برائت نیست. لا یمكن المساعدة علیه و ذلك لأن موردها ثبوت اصل التکلیف و الشک فی القید من الجزء و الشرط فاذا لم یثبت اصل التکلیف لم یکن مورداً للبرائة. چون در شب عید به خاطر استصحاب عدم وجوب زکات فطره یا برائت از آن، وجوب ثابت نشده است، نوبت به برائت از تقیید واجب نمی رسد^{۵۷}.

اما این فرمایش مورد مناقشه است. زیرا وجه اینکه با شک در اصل تکلیف نوبت به برائت از تقیید واجب نمی رسد این است که وقتی اصل تکلیف محرز نباشد و مکلف نسبت به آن وظیفه امتثال نداشته باشد نوبت به این نمی رسد که بفهمد امتثال به چه کیفیتی محقق می شود، آیا ایجاد طبیعی بلاقید امتثال است یا حتماً باید طبیعی را مقید به قید ایجاد کند. لذا اگر تکلیف از اساس مشکوک بود حتی در ظرف مستقبل، جایی برای برائت از تقیید واجب به قید باقی نمی ماند. اما در مواردی که محرز است تکلیف به ادای زکات فطره وجود دارد ولو در ظرف مستقبل، ولی تردید وجود دارد که آیا این وجوب از شب می آید یا طلوع فجر فردا، نکته گفته شده نمی آید و مانعی از جریان برائت از تقیید واجب وجود ندارد.

وجه دوم برای عدم تعارض برائت از تکلیف قبل از حصول قید و برائت از تقیید واجب به قید، این است که حتی اگر برائت از تقیید واجب جاری شود، ولی از موارد تعارض الاصول نیست. زیرا

^{۵۷} - فقه العترة فی زکاة الفطرة/ ۲۲۳.

از جریان این دو اصل معاً نه ترخیص در مخالفت قطعی به وجود می آید و نه علم به مخالفت احد الاصلین با واقع.

توضیح ذلک: در بحث تعارض الاصول در تنبیهات اشتغال بیان شده است که ملاک تعارض اصول عملیه با ملاک تعارض امارات و اصول لفظیه مختلف است. نکته تعارض در امارات و اصول لفظیه این است که جریان دو اصل لفظی مستلزم علم به مخالفت با حکم واقعی می شود. اگر یک دلیل بگوید فلان فعل واجب است و دلیل دیگر بگوید واجب نیست، چون به حسب مقام ثبوت یا وجوب است یا عدم وجوب، نمی شود هم اماره دال بر وجوب اخذ شود و هم اماره دال بر عدم وجوب. زیرا تعبد به آنها تعبد به امر مخالف با حکم واقعی است. اما در اصول عملیه نکته تعارض این است که جریان هر دو مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی شود. گرچه در کلام مرحوم نایینی در مورد استصحاب آمده است که ولو استصحاب در اطراف علم اجمالی مثبت باشد اما به خاطر مخالفت دو احراز تعبدی با علم وجدانی جاری نمی شود، ولی به ایشان اشکال کرده اند که ملاک مخالفت عملی است نه مخالفت احد الاصلین با واقع. با توجه به نکته گفته شده، در مقابل برائت از وجوب اکرام قبل از حصول مجیء زید، برائت از تقید واجب به قید وجود دارد. جمع بین این دو اصل مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی تکلیف معلوم نمی شود. حتی موجب علم به مخالفت احد الاصلین با واقع نیز نمی شود. زیرا از نظر ثبوتی این احتمال وجود دارد که قید به وجوب بخورد. در نتیجه می توانیم هم به برائت از وجوب قبل از حصول قید ملتزم شویم و هم بگوییم ماده مقید نیست و از التزام به آنها نه ترخیص در مخالفت عملیه لازم می آید و نه علم به مخالفت احد الاصلین با واقع. بله، اگر اصل جاری شده در ناحیه هیئت، همانطور که بعضی الاعلام در کتاب المباحث الاصولیه گفته اند برائت از تقیید هیئت باشد، گفته می شود که برائت از تقیید هیئت با برائت از تقیید ماده تعارض دارد؛ زیرا از جریان دو اصل، هم ترخیص در مخالفت قطعی پیش می آید، و هم علم به مخالفت احد الاصلین با واقع لازم می آید. زیرا یقین به تقیید احدهما

نمی سازد با اینکه هم بگوییم ماده مطلق است و هم بگوییم هیئت مطلق است. ولی اشکال این است که وجهی ندارد که در محل بحث دو اصل جاری را این دو قرار دهیم. به خاطر اینکه تقیید هیئت به قید خاص به این معناست که این قید، شرطیت برای وجوب دارد، کما اینکه تقیید ماده به قید به معنای شرطیت آن برای ماده است. شرطیت امر انتزاعی است و معنا ندارد که در خود آن براءت جاری شود. اصل عملی باید در منشأ انتزاع جاری شود. کما اینکه در تقیید ماده نیز به لحاظ منشأ انتزاع اصل جاری می شود. مثلاً وقتی شک می کنیم که آیا استقبال شرطیت برای صلات میت دارد یا خیر، شک در منشأ انتزاع آن داریم که آیا تکلیف به مطلق تعلق گرفته یا به مقید و لذا باید اصل در منشأ انتزاع جاری شود و چون تعلق تکلیف به مطلق دارای ضیق بر مکلف نیست تا در رفع آن سعه و امتنان باشد، اصل براءت از تعلق به مقید جاری می شود نه مطلق. اما در تقیید هیئت و شرطیت یک شرط برای وجوب، اصلی که به لحاظ منشأ انتزاع جاری می شود نتیجه اش عدم التقیید و اطلاق نیست، بلکه نتیجه آن تقیید وجوب است. زیرا اگر چیزی شرطیت برای وجوب داشته باشد، معنایش این است که قبل از آن وجوب نیست و بعد از آن می آید و اگر شرطیت نداشته باشد، هم قبل از آن هست و هم بعد از آن. لذا شک در شرطیت چیزی برای وجوب، به این بر می گردد که تکلیف سعه دارد و هر دو تقدیر را می گیرد یا ضیق دارد و فقط یک تقدیر را. در اینجا براءت از تکلیف در تقدیر مشکوک جاری می شود. بنابراین در ناحیه هیئت، اصل عملی که نتیجه اش عدم تقیید هیئت باشد جا ندارد؛ نه به لحاظ خود تقیید که امر انتزاعی است و نه به لحاظ منشأ انتزاع آن چون اصلی که در منشأ انتزاع جاری می شود نتیجه اش تقیید وجوب است نه عدم التقیید.

با این بیان معلوم می شود که آنچه بعض الاعلام در کتاب المباحث الاصولیه فرموده اند تمام

نیست.

گفته شد که مرحوم آخوند در دوران امر قید بین رجوع به ماده یا هیئت، اصل برائت از وجوب قبل از حصول قید جاری کرد که نتیجه عملی آن همان تقیید هیئت و رجوع القید الی الهیئه بود. همچنین گفته شد که هرچند که برائت از تقیید ماده فی حد نفسه به لحاظ منشأ انتزاع آن جاری است، ولی با برائت از وجوب فعل قبل از حصول قید تعارض نمی کند. زیرا از جریان هر دو اصل، ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

البته مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند که درست است که به لحاظ نوع موارد در مثل اکرم زیدا ان جاءک، برائت از وجوب فعل قبل از حصول قید با برائت از تقیید ماده به قید خاص تعارض ندارد، چون از جمع آنها ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید، اما در بعضی از موارد ترخیص در مخالفت قطعیه پیدا می شود. اگر واجبی که تردید داریم که قید خاص به آن بر می گردد یا به وجوب آن، قید و مقدمه اختیاری دیگری داشته باشد که از سنخ مقدمات مفوته نباشد، در صورتی که قبل از قید مشتبّه، مکلف قدرت بر ایجاد مقدمه واجب داشته باشد، ولی بعد از قید مشکوک خیر، چنانچه در این مورد بخواهیم این دو اصل را جاری کنیم، ترخیص در مخالفت قطعیه پیش می آید. مثلاً اگر زکات فطره که شک داریم دخول لیلۃ العید، قید وجوب است یا قید واجب، چنانچه ادای زکات فطره مقدمه خاصی نداشته باشد، تعارض پیش نمی آید. اما اگر فرض شود که ادای زکات فطره مشروط به غسل باشد یعنی در حالی که شخص غسل کرده زکات فطره بدهد که این مقدمه، از مقدمات مفوته هم به حساب نیاید، به این معنا که اگر کسی نتواند غسل کند هم این امکان باشد که زکات فطره بدهد، در چنین موردی که زکات فطره قید اختیاری غسل دارد، اگر برائت از وجوب زکات فطره قبل لیلۃ العید جاری کنیم و در کنار آن، برائت از تقیید ماده به قید دخول لیلۃ العید جاری کنیم، منجر به ترخیص در مخالفت قطعیه می شود. زیرا عدم تقیید ماده معنایش این است که قبل از حصول قید نیز می توان آن را ایجاد کرد و

اگر وجوب از قبل لیلة العید نباشد، مکلفی که قبل از لیلة العید واجد آب برای غسل بعد لیلة العید است، جایز است این آب را بریزد. چون هنوز وجوب زکات فطره نیامده است تا حفظ قدرت برای مقدمه آن واجب باشد. بلکه اگر وجوب قبل لیلة العید آمده باشد، دیگر بعد از فعلیت وجوب ذی المقدمه مکلف نمی تواند خود را عاجز از مقدمه آن کند. اما مقتضای براءت از وجوب و نفی وجوب قبل از لیلة عید، جواز اهراق ماء است. در این مورد، از جمع بین دو اصل ترخیص در مخالفت قطعی پیدا می شود. زیرا معنای جریان هر دو اصل این است که شخص می تواند آب را بریزد و ماده متعلق وجوب را قبل از لیلة العید انجام دهد. در نتیجه یقین دارد که یکی از دو تکلیف را رعایت نکرده است؛ یا به خاطر اینکه قدرت بر مقدمه را از بین برده است یا به خاطر اینکه واجب را قبل از زمانش انجام داده است. اما در نوع موارد که وجوب را با یک قید در نظر می گیریم و پای قید دیگری در میان نیست، اصل براءت از وجوب فعل قبل از حصول قید مشتبه با براءت از تقیید ماده به قید، مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی نمی شود. زیرا براءت از وجوب قبل از حصول قید، اطلاق وجوب را نفی کرده و نتیجه اش تقیید است و اگر نتیجه اش تقیید وجوب باشد، معلوم است که مکلف نمی تواند فعل را قبل از حصول قید انجام دهد. لذا ترخیص در مخالفت قطعی پیش نمی آید.

اما آنچه بعضی الاعلام در المباحث الاصولیه^{۵۸} در بیان تعارض اصلین فرموده اند که ولو فی حد نفسه براءت از تقیید واجب جاری می شود، ولی با براءت از وجوب تعارض می کند. چرا که مستلزم مخالفت قطعی عملیه می شود. زیرا علم داریم که قید یا به ماده یا به هیئت بر می گردد. با این علم، اگر براءت هم تقیید وجوب را نفی کند و هم تقیید ماده را، سر از مخالفت قطعی در می آورد. زیرا نتیجه اش این است که مکلف بتواند ماده را قبل از حصول قید انجام دهد و به آن اکتفاء کند. زیرا طبق دو براءت، نه ماده مقید است و نه وجوب. وقتی قبل از حصول قید، وجوب باشد و ماده مقید نباشد، مکلف می تواند قبل از حصول قید ماده را ایجاد کند. این نیز مستلزم

^{۵۸} - المباحث الاصولیه/۴/۱۰۵ و ۱۰۶.

ترخیص در مخالفت قطعیه است. مثل اینکه مولی امر کند که صلات در مسجد انجام شود و بعد بگوید فلتکن الصلاة عن قیام و شک کنیم که این قید، قید وجوب است یا واجب. اگر براءت از تقیید هیئت جاری شود و براءت از تقیید ماده نیز جاری شود، لازمه اش این است که مکلف بتواند نماز در مسجد را بدون قیام انجام دهد. و حال آنکه علم داریم که چه قید به ماده بر گردد و چه به هیئت، عملی مصداق امتثال است که مقترن با حصول قید یعنی قیام باشد. لذا نتیجه این دو اصل مخالفت قطعیه با تکلیف است. یا مثل اینکه مولی امر به تصدق بر فقراء کند و در خطاب دیگر بگوید که صدقه دادن عن قیام باشد. در نتیجه در اثر تعارض دو براءت، حکم در دروان امر بین رجوع قید به ماده یا هیئت، به لحاظ اصل عملی احتیاط می شود نه وجوب بعد از حصول قید.

با توجه به توضیحاتی که در بیان مقتضای اصل عملی داده شد، معلوم می شود که این بیان اشکال دارد. اشکال اول عدم جریان براءت از تقیید هیئت است. زیرا تقیید هیئت و شرطیت یک شیء برای وجوب، امر انتزاعی است، نه امر مجعول مستقل. وقتی انتزاعی بود اگر اصلی بخواهد جاری بشود باید به لحاظ منشأ انتزاع جاری گردد. چنانکه در تقیید ماده هم اگر اصل بخواهد جاری شود به لحاظ منشأ انتزاع جاری می شود. هرچند به لحاظ منشأ انتزاع تقیید ماده، اصل براءت جاری می شود، اما به لحاظ منشأ انتزاع تقیید هیئت، اصلی که نتیجه اش نفی تقیید باشد جاری نمی شود. زیرا شرطیت یک چیز برای وجوب از این انتزاع می شود که وجوب اختصاص به بعد از چیز داشته باشد و عدم شرطیت از سعه وجوب نسبت به قبل از آن چیز و بعد از آن چیز انتزاع می گردد. با توجه به این منشأ انتزاع برای تقیید هیئت، اصل جاری همان براءتی است که در کلام مرحوم آخوند جاری شد. زیرا ثبوت تکلیف بعد از حصول قید محرز است و قبل از حصول قید مشکوک. براءت تعلق تکلیف به فعل، قبل از حصول قید را نفی می کند. نتیجه براءت، اطلاق الوجوب نیست، بلکه تقیید وجوب است. بنابراین روشن شد که اصلی به عنوان براءت از تقیید هیئت نداریم. بله، نسبت به ماده براءت از تقیید جاری می شود. چون هرچند شرطیت استقبال

برای صلات میت یا جزئیت سوره برای صلات، از امور انتزاعی هستند، اما به لحاظ منشأ انتزاع آنها اصل برائت جاری می شود. زیرا اگر چیزی بخواهد شرط برای صلات باشد، منشأ انتزاع آن، تعلق تکلیف به صلات مقیده است، در مقابل تعلق تکلیف به طبیعی صلات که از آن عدم شرطیت انتزاع می شود. لذا شک در تقیید صلات، به این بر می گردد که آیا تکلیف به مطلق صلات تعلق گرفته یا به صلات مقیده. در دوران بین تعلق تکلیف به صلات مطلقه و تعلق به صلات مقیده، برائت از تعلق تکلیف به صلات مقیده جاری می شود. ولو علم اجمالی منحل نشده باشد و حقیقتاً وجود داشته باشد، اما چون جریان اصل در یکی از دو طرف موافق با امتنان و در طرف دیگر مخالف با امتنان، برائت از تعلق تکلیف به ماده مقیده جاری می شود. چراکه تعلق تکلیف به ماده مطلقه، دارای سعه است و لذا برائت از آن مخالف با امتنان است.

اشکال دوم این است که حتی اگر تقیید هیئت و شرطیت یک چیز برای وجوب، امر جعلی مستقل باشد و اصل برائت از این جهت شرایط جریان را داشته باشد، ولی نکته دیگری وجود دارد که نمی گذارد برائت از آن جاری شود. نکته این است که تقیید وجوب به این معناست که در یک تقدیر وجوب هست و در تقدیر دیگر نیست. در مقابل اطلاق وجوب که هم قبل از حصول قید وجوب هست و هم بعد از آن. با توجه به معنای تقیید هیئت و اطلاق هیئت، اگر شک کنیم که آیا هیئت مقید شده است یا خیر، ولو شرطیت مجعول باشد، حدیث رفع در آن جاری نمی شود. زیرا در تقیید هیئت ضیق وجود ندارد تا برائت از آن موافق با امتنان باشد.

بله، اگر اصل جاری در هیئت، برائت از تقیید باشد و از دو اشکال قبل غمض عین کنیم و بگوییم در دوران بین تقیید هیئت و تقیید ماده، هم شک در تقیید هیئت فی حد نفسه اصل برائت دارد و هم شک در تقیید ماده، این دو برائت با هم تعارض می کنند. چون هم علم به مخالفت احد الاصلین با واقع پیدا می شود، یعنی علم به اینکه یکی از این دو تعبد مخالف با واقع است و هم ترخیص در مخالفت قطعی. زیرا اگر اصل در هیئت، برائت از تقیید هیئت باشد، مقتضایش این

است که هیئت قید ندارد و وجوب مطلق است. اگر وجوب مطلق باشد و از طرف دیگر نیز با نفی تقیید ماده، اطلاق آن ثابت شود، جمع بین مقتضای اطلاق هیئت و اطلاق ماده، مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است. چراکه وقتی وجوب به شکل مطلق ثابت باشد و ماده هم مقید نباشد لازمه اش این است که مکلف بتواند قبل از حصول قید عمل را انجام دهد و بر مکلف لازم نباشد ایجاد ماده بعد حصول قید کند و حال آنکه در دوران امر بین تقیید ماده و تقیید هیئت، یقیناً بر مکلف لازم است که ماده را بعد از حصول قید ایجاد کند.

مقام دوم؛ دوران بین اشتراط به شرط متاخر و اشتراط به شرط مقارن

اگر احراز شد که قید به هیئت بر می گردد و وجوب مقید است و تردید در این بود که آیا اشتراط وجوب به قید، از قبیل اشتراط به شرط مقارن است یا اشتراط به شرط متاخر، مثل استطاعت که شرط وجوب است ولی شک شود که آیا به نحو شرط متاخر است یا شرط مقارن، باید دید که مقتضای اصل لفظی و اصل عملی چیست.

مرحوم آخوند در تقریرات، مقتضای اصل عملی را در این مقام دوم متعرض شده، اما مقتضای اصل لفظی را بحث نکرده است.

موضع اول؛ مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی

گرچه در کلام مرحوم آخوند در این بحث مقتضای اصل لفظی نیامده اما در بحث تقسیم مقدمه به مقدمه مقارن و متاخر و متقدم، در تنبیهاط مطرح شد که همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده است، اگر اشتراط تکلیف محرز شود و تردید در این باشد که به نحو شرط متاخر است یا مقارن، مقتضای صنعت این است که خطاب را حمل بر اشتراط به شرط مقارن کنیم. هرچند به حسب مقام ثبوت، شرط متاخر امر ممکن باشد، ولی اثباتاً و به حسب ظاهر ادله، شرط متاخر خلاف ظاهر است؛ چه در شرط حکم و چه در شرط مامور به.

در شرط حکم به این دلیل خلاف ظاهر است که اگر در خطاب، تکلیف مشروط به قیدی شود و معنای اشتراط تکلیف به قید نیز همانطور که قبلاً توضیح داده شد، این باشد که چون جعل حکم در قضایای شرعیه به مفاد قضیه حقیقیه است، حکم تکلیفی یا وضعی در فرض وجود قید در خارج، در موطن اعتبار فعلیت و تحقق پیدا می کند. بنابراین از ظاهر خطاب استفاده می شود که فعلیت حکم وابسته به فعلیت موضوع است، هم زمان با تحقق موضوع و قیود موضوع، حکم هم در عالم اعتبار فعلیت پیدا می کند. ولو انشاء از فعلیت جدا شود، اما ظرف فعلیت حکم همان ظرفی است که موضوع محقق شده است.

بله، این امکان وجود دارد که فعلیت حکم منوط به فعلیت موضوع یا قیود موضوع به نحو متاخر یا متقدم باشد، اما ظاهر قضیه شرطیه یا حتی قضیه حملیه این نیست. لذا التزام به شرط متاخر نیاز به دلیل و قرینه خاص دارد. کما اینکه در بیع فضولی بنابر اینکه قائل به کشف شویم گفته اند که با استناد به مجموع قرائن به دست می آوریم که شرطیت اجازه مالک برای صحت بیع، به نحو شرط متاخر است.

اما اگر تکلیف مشروط، دلیل لفظی نداشته باشد و فقط اصل اشتراط معلوم باشد، ولی خطابی نداشته باشیم که از ظاهرش استفاده کیفیت اشتراط را به دست بیاوریم، نوبت به موضع دوم از مقام دوم یعنی مرحله اصل عملی می رسد.

جلسه ۳۸

سه شنبه ۴۰۲/۸/۲۳

مطلبی از گذشته باید تصحیح شود. پیشتر گفته شد که یکی از وجوه تقدیم اطلاق هیئت، انحلال علم اجمالی است که در کلام مرحوم نایینی آمده بود و مرحوم آقای خویی به آن اشکال کردند که تقیید ماده متیقن نیست و لذا علم اجمالی منحل نمی شود. اما مرحوم آقای صدر از

مرحوم نایینی دفاع کرد. قبلاً مقصود آقای صدر به گونه ای توضیح داده شد که باید اصلاح شود. البته اشکال به ایشان کما کان باقی است.

ایشان در جواب مرحوم آقای خویی فرموده بود که تقييد ماده یک معنا دارد و آن تحصيل ماده است که علی کل حال معلوم است. اما عدم صحت اجتزاء به ماده قبل از قيد و لزوم تحصيل قيد از آثار تقييد هستند نه خود تقييد. در عبارت بحوث این بود: و الاثر الاول من آثار تقييد المادة مباشرة و الاثر الثاني من آثار تقييد المادة بضميمة اطلاق الوجوب من ناحية القيد. معنایی که به حسب ظاهر از تقييد مباشری ماده به دست می آید این است که تقييد ماده دو قسم دارد، یکی تقييد مستقيم ماده و دیگری تقييد ماده مع الواسطة که قيد به هیئت بخورد و از طریق تقييد هیئت، به ماده برگردد. اما بر اساس تصحيح قیاسی معلوم می شود که مراد ایشان این نیست. مقصود از تقييد مباشری ماده، تقييد ماده وحده است، به خلاف صورت دوم که علاوه بر تقييد ماده، اطلاق هیئت نسبت به قيد هم به آن ضمیمه می شود. در اثر اول موضوع خود تقييد ماده است و در اثر دوم موضوع اثر مجموع امرین است که از ضم وجدان به اصل ثابت می شود. لذا در اینجا هر دو اثر مترتب می شود. زیرا تقييد که معلوم است، پس اثر اول بار می شود. موضوع اثر دوم هم با ضم وجدان به اصل عدم اطلاق در هیئت احراز می شود. در نتیجه اثر دوم نیز مترتب می گردد. مقصود مرحوم آقای صدر این است که البته اشکال گذشته همچنان به ایشان باقی است.

موضع دوم؛ مقتضای اصل عملی

موضع دوم از مقام ثانی این بود که مقتضای اصل عملی در جایی که شک داریم آیا اشتراط وجوب و مفاد هیئت، از قبیل اشتراط به شرط مقارن است یا متاخر، چیست؟

مرحوم آخوند در تقریرات فرموده است که در این مورد هم اصل برائت جاری می شود. و كذلك في الواجب المشروط (یعنی برائت عقلی و شرعی در واجب مشروط نیز جاری می شود) اذا شك في رجوع القيد الى الهيئة بنحو الشرط المتأخر الموجب لحالية الوجوب و استقبالية

الواجب أو بنحو الشرط المتقدم الذي معه التكليف الفعلي. چون اگر به نحو شرط متاخر باشد، چنانچه قید در زمان خودش که آینده باشد محقق شود، وجوب قبل از قید ثابت است و فقط واجب استقبالی است، اما اگر قید به نحو شرط مقارن اخذ شده باشد، تا خود آن قید حاصل نشود وجوب نمی آید. لذا هنگام شک در اینکه شرط متاخر است یا مقارن، در حقیقت شک داریم که آیا در ظرف قبل از حصول قید، تکلیف وجود دارد یا خیر. طبق فرمایش مرحوم آخوند براءت از وجوب در این ظرف مشکوک جاری می شود و بر اساس فرمایش مرحوم آقای تبریزی، استصحاب عدم تعلق تکلیف هم می تواند جاری گردد. زیرا قبلاً معلوم بود که وجوب اصلاً ثابت نبوده است و نمی دانیم که در ظرف قبل از حصول قید، وجوب ثابت شده است یا خیر. استصحاب عدم تعلق تکلیف به فعل در ظرف خاص می کنیم.

در این فرض، دیگر براءت از تقیید ماده مجالی ندارد و لذا شبهه معارضه دو براءت به وجود نمی آید.

مقام سوم؛ دوران بین لزوم تحصیل قید ماده یا عدم لزوم آن

اگر بعد از احراز رجوع قید به ماده، تردید شود که قید اختیاری اخذ شده در ماده، آیا به نحوی اخذ شده است که لزوم تحصیل دارد یا خیر، حکم آن چیست؟

موضع اول؛ مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی

مرحوم آخوند متعرض مقتضای اصل لفظی نشده است. اما ممکن است مقتضای اصل لفظی به نحوی تبیین شود که ظاهر دلیل اخذ قید به نحو لازم التحصیل باشد، نه وجود اتفاقی آن. به این بیان که اگر در این موارد، ماده مقید به قیدی باشد که لازم التحصیل نیست، یعنی وجود اتفاقی و طبعی آن مآخوذ باشد، مستلزم تقیید وجوب و تقیید مفاد هیئت خواهد بود. مثلاً اگر گفتیم حج واجب، حج عن استطاعة است، ولی استطاعتی که بطبعه محقق شده باشد، در ناحیه هیئت حتماً

وجوب مقید خواهد شد. زیرا نمی شود ماده مقید به چنین قیدی باشد ولی هیئت، اطلاق داشته باشد. اما اگر قید ماده به نحوی اخذ شده باشد که لازم التحصیل باشد مستلزم تقیید هیئت در مقام ثبوت نیست، بلکه می تواند هیئت به اطلاق خودش باقی بماند و فقط ماده مقید شود. مثل صلات که مقید به وجود مطلق طهارت است نه وجود اتفاقی آن، ولی تکلیف به صلات نسبت به وضوء اطلاق دارد. بنابراین اگر یکی از دو تقیید، موجب تقیید هیئت شود و دیگری موجب تقیید هیئت نشود، به اطلاق هیئت در مقام اثبات تمسک می شود و گفته می شود که وجوب برای حج مقید به وجود مطلق استطاعت ثابت است و نه مقید به حصول استطاعت به وجود اتفاقی. با تمسک به اطلاق هیئت، تقیید ماده به نحو خاص که تقیید به قید بوجود المطلق باشد اثبات می شود. در نتیجه قید لزوم تحصیل پیدا می کند.

ولی تمسک به این تقریب، متوقف بر این است که از نظر ثبوتی تقیید هیئت امر ممکن باشد و در ناحیه هیئت، اطلاق وجود داشته باشد که مختار مشهور و مرحوم آخوند است. اما اگر کسی مثل مرحوم شیخ قائل باشد که همه قیود به ماده بر می گردند و تقیید هیئت ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست، با این تفاوت که گاهی قید ماده لازم التحصیل است و گاهی خیر، دیگر بنابر این مسلک، این تقریب کارایی ندارد.

در نتیجه باید بررسی شود که آیا بنابر مبنای مرحوم شیخ نیز می توانیم تعیین کنیم که تقیید ماده حج به استطاعت به نحوی است که یلزم تحصیله یا خیر.

بر اساس این مبنا نیز دو تقریب برای دلیل اجتهادی وجود دارد که نتیجه اش اخذ قید به نحو لازم التحصیل است.

تقریب اول اینکه اگر استطاعت لازم التحصیل باشد، باید بوجود المطلق در ماده اخذ شده باشد. ولی اگر استطاعت اخذ شده، لازم التحصیل نباشد، بوجوده الاتفاقی اخذ شده است نه بوجوده المطلق. پس در یک تقدیر، استطاعت باطلاقه ماخوذ است و در تقدیر دیگر استطاعت به

وجود خاص. اطلاق قید در خطاب، اثبات می کند که ماخوذ استطاعت به نحو مطلق است. زیرا متکلم در مقام بیان بوده است و برای بیان مقید بودن حج اکتفاء به ذکر استطاعت کرده است و استطاعت را مقید به قید خاص نکرده است. اطلاق قید اقتضا می کند که آنچه قید حج است وجود مطلق استطاعت است و اخذ وجود مطلق استطاعت موجب می شود که تحصیلش بر مکلف لازم باشد.

تقریب دیگر این است که حتی اگر در هر دو نوع تقیید، چه به نحوی که قید لازم التحصیل باشد و چه به نحوی که لازم التحصیل نباشد؛ قید خاص باشد و از نظر عرفی با هم متباین دیده شوند، نه اینکه یکی مطلق باشد و دیگری مقید، باز هم جای جریان اطلاق وجود دارد. در نتیجه می توانیم با جریان مقدمات حکمت تعیین کنیم که قید استطاعت به نحوی اخذ شده است که تحصیلش لازم باشد. به این بیان که در بعضی از موارد نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق و سریان و عموم الحکم نیست، بلکه تعیین حصه خاص است. با همان توضیح مرحوم آخوند در آخرین بحث از مطلق و مقید در کفایه که در مباحث گذشته در دروان بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی نیز آمده بود مبنی بر اینکه که نتیجه اطلاق به اختلاف موارد مختلف است؛ در مثل احل الله البيع اطلاق شمولی است و در مثل اعتق رقبة اطلاق بدلی است و در بعضی از موارد تعیین حصه خاص است؛ مثل موارد دوران بین تعیینی بودن و تخییری بودن یا دوران بین نفسی بودن یا غیری بودن یا دوران بین عینی بودن یا کفایی بودن وجوب. در این موارد مرحوم آخوند فرموده است که اطلاق صیغه، اراده قسم خاص از وجوب را اقتضا می کند، نه جامع و طبیعی را. بعد از علم به اینکه جامع و طبیعی اراده نشده است و امر دایر بین این حصه و حصه یگر است، اطلاق و مقدمات حکمت، احد القسمین را تعیین می کند. این در جایی است که دو قسم به نحوی باشند که بیان یکی از آنها در مقام اثبات، مؤونه زائده نداشته باشد و بیان اصل طبیعی برای تفهیم اراده آن کافی است، ولی حصه دیگر بیانش مؤونه زائده دارد. در دوران امر بین اراده این حصه یا آن حصه،

مرحوم آخوند فرموده است که مولى در مقام بیان است و چون قیدی ذکر نکرده، معلوم می شود که حصه ای را اراده کرده است که بیانش به ذکر نکته زائدی نیاز ندارد. این ملاک در محل بحث هم جاری است که می دانیم که قید به ماده بر می گردد اما نمی دانیم به نحوی اخذ شده است که یلزم تحصیل یا خیر. تقیید به قیدی که لزوم تحصیل ندارد بیانش لفظ زائدی می خواهد اما تقیید به قید مطلق خیر. لذا اطلاق کلام متکلم و مقدمات حکمت اقتضا می کند که کلام متکلم حمل بر حصه ای شود که مؤونه زائده ندارد و آن اخذ قید به نحو لازم التحصیل است. زیرا در نوع موارد قیودی که در ناحیه ماده اخذ می شود از این موارد است و لذا بیان آن نیاز به توضیح ندارد.

موضع دوم؛ مقتضای اصل عملی

در جایی که شک در لزوم تحصیل قید ماده و عدم لزوم آن داریم، مرحوم آخوند در تقریرات فرموده است که مرجع اصل برائت است. و کذلک فی الواجب المعلق لو شک فی اخذ القید فی الواجب بنحو یکون مورداً للإيجاب او لا یکون، فإن المرجع فی الجميع البرائة عند عدم العلم بحصول الشرط.^{۵۹} زیرا نمی دانیم در جایی که علم به حصول شرط نداریم، آیا تکلیف ثابت است یا خیر. در ظرف قبل از حصول قید، شک در وجود تکلیف به ذی المقدمه داریم و برائت از آن جاری می کنیم.

توضیح ذلک: اگر قید اخذ شده در ماده مثل استطاعت در حج، به نحوی باشد که لایجب تحصیل یعنی وجود اتفاقی آن اخذ شده باشد، باعث می شود که خود تکلیف به حج مقید به حصول قید بشود و قبل از حصول قید تکلیف به حج ثابت نباشد. اما اگر قید به نحوی اخذ شده باشد که یلزم تحصیل تکلیف نسبت به این قید اشتراط ندارد، بلکه مطلق است. وقتی شک داشته باشیم در نحوه اخذ آن، عملاً شک می کنیم که آیا قبل از حصول قید تکلیف به ذی المقدمه ثابت است یا خیر. لذا اصل جاری، برائت از وجوب حج در تقدیر قبل استطاعت است.

^{۵۹} - تقریرات/۱۶۲/۲.

در مقام سوم تردید در این بود که آیا قیدی که به ماده برگشته است لزوم تحصیل دارد یا

خیر؟

فرمایش مرحوم آخوند مبنی بر جریان برائت در این موارد بیان شد. در توضیح کلام ایشان گفته شد که اگر قید اخذ شده در ماده لازم التحصیل نباشد، باید به وجود اتفاقی اش اخذ شده باشد که این نحوه از اخذ نیز مستلزم تقیید وجوب و مفاد هیئت به حصول قید است. در مثال حج اگر استطاعت به وجود اتفاقی اش در ماده اخذ شده باشد، باید تکلیف نیز اختصاص به فرض حصول استطاعت داشته باشد و در ظرف عدم حصول استطاعت تکلیف به حج ثابت نباشد. با همان توضیح گذشته که در این موارد، مفاد هیئت نسبت به قید، یا باید مطلق باشد یا مقید یا مهمل. مهمل در مقام ثبوت امکان ندارد. تکلیف مطلق نیز معنا ندارد. زیرا نمی شود که از یک طرف وجود اتفاقی قید اخذ شده باشد و از طرف دیگر وجوب اطلاق داشته باشد و در ظرف عدم حصول قید ثابت باشد که نتیجه اش لزوم تحصیل قید است. لذا باید مفاد هیئت و وجوب مقید باشد. اما اگر استطاعت در واجب به نحوی اخذ شده باشد که لزوم تحصیل نداشته باشد، با اطلاق در وجوب سازگاری دارد. با توجه به اینکه از میان این دو نحوه تقیید ماده، یک نحوه مستلزم تقیید هیئت است و نحوه دیگر ملازمه با اطلاق هیئت دارد، اگر شک کنیم که استطاعت در حج اخذ شده است علی نحو یجب تحصیله ام لا، در واقع شک کرده ایم که آیا تکلیف متعلق به حج، اختصاص به فرض حصول قید دارد یا مطلق است و هم فرض حصول قید را می گیرد و هم فرض عدم حصول قید را. در نتیجه در یک ظرف تکلیف محرز است و در یک ظرف مشکوک. برائت از ثبوت تکلیف در ظرف مشکوک جاری می کنیم.

اما اشکال می شود که این تقریب برای جریان براءت در مقام ثالث متوقف بر این است که تقیید هیئت ثبوتاً ممکن باشد. کما اینکه مشهور از جمله مرحوم آخوند قائل به امکانش هستند. اما اگر کسی مثل مرحوم شیخ قائل شد که تقیید هیئت و وجوب، ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست و همه قیود به ماده بر می گردد وجوب در هر دو تقدیر شک مطلق خواهد بود و در هر دو ظرف ثابت می باشد. لذا شک در تکلیف در ظرف خاصی نداریم تا بتوانیم براءت جاری کنیم.

اللهم الا أن يقال که حتی بر مبنای مرحوم شیخ نیز می توان براءت را با فرض شک در تکلیف جاری کرد. با این توضیح که بنابر مبنای مرحوم شیخ، اگر استطاعت به نحوی اخذ شده باشد که لا یجب تحصیله، وجوب از قبل ثابت است، ولی در صورتی که قید در ظرف متاخر محقق باشد. برای مکلفی که در شش ماه آینده استطاعت پیدا می کند وجوب حج از الان ثابت است. و الا مکلفی که الی الابد مستطیع نمی شود مرحوم شیخ قائل به وجوب در حق او نیست. بنابراین اگر وجوب حج منوط به تحقق استطاعت در زمان خودش باشد، وقتی مکلف شک می کند که آیا استطاعت حاصل می شود یا خیر، شک در اصل تکلیف کرده است. در کلام مرحوم آخوند در تقریرات عبارتی هست که مشکل را حل می کند. ایشان فرموده است: عند عدم العلم به حصول الشرط؛ یعنی در جایی که تحقق شرط در زمان متاخر معلوم نباشد یقین به تکلیف از اول وجود ندارد. بنابراین حتی بنابر مبنای مرحوم شیخ نیز یک فرض پیدا شد که تکلیف در آن مشکوک است.

اما با توجه به توضیح داده شده معلوم می شود که این تقریب نیز در جایی مناسب است که وجود شرط در زمان آینده محرز نباشد. اما اگر محرز باشد که در آینده استطاعت محقق می شود، دیگر تقدیر مشکوک نداریم؛ چه قید یجب تحصیله باشد و چه لا یجب. چون علی التقدیرین وجوب از اول ثابت است. وقتی مورد مشکوک وجود نداشت، براءت هم جاری نمی شود. لذا در

مواردی که علم به حصول شرط در آینده دارد، با تقریب های قبلی نمی توان تمسک به دلیل برائت کرد و باید از راه دیگر برائت را توجیه کرد.

راه دیگر برای جریان برائت در مقام سوم این است که در مواردی که مکلف نمی داند وجوب اتفاقی قید در ماده اخذ شده یا وجود مطلق آن، علم به تقیید ماده دارد، اما شک او در نحوه تقیید است. در این مرحله که تردید بین دو تقیید است، با جریان حدیث رفع در منشأ انتزاع مشکل حل می شود. چراکه نمی دانیم تکلیف به حج مقید به استطاعت به وجود اتفاقی تعلق گرفته یا به حج مقید به استطاعت به وجود مطلق. یکی از تقییدها دارای توسعه است ولی تقیید دیگر دارای ضیق. اگر حج مقید به وجود مطلق استطاعت بر مکلف واجب باشد، باید مکلف استطاعت را تحصیل کند. این شق از تکلیف دارای ضیقی اکثر از ضیق شق آخر است. همانطور که در بحث اقل و اکثر ارتباطی گفته شده که در دروان امر بین تعلق وجوب به مطلق و تعلق آن به مقید، به لحاظ مطلق برائت جاری نمی شود، چون توسعه دارد، ولی در مقید جاری می شود، چون ضیق دارد. در اینجا هم ولو علم به تقیید داریم اما چون احد التقییدین دارای توسعه است به خلاف تقیید آخر، برائت از تعلق تکلیف به ماده مقید به قید مطلق جاری می شود که ضیق بیشتر دارد. در نتیجه برائت بدون اینکه در مفاد هیئت جاری شود، به لحاظ تقیید ماده قابل جریان است.

از بحث شک در خصوصیت قید، موردی باقی مانده است که مرحوم آقای تبریزی مطرح کرده اند و هرچند از موارد دوران نیست اما دارای ثمره فقهی و تطبیق واقعی در فقه است. اگر در موردی یقین داشته باشیم که قید به هیئت برگشته است ولی شک کنیم که آیا علاوه بر اینکه مفاد هیئت و وجوب قید خورده و مشروط شده است، واجب هم مقید شده یا خیر، حکم چیست؟

فرض بالا، در جایی اثر دارد که علاوه بر مصادیق مامور به، فعل دیگری که مصداق مامور به نیست، ولی مصداق طبعی العمل است، مسقط تکلیف می باشد. مثل اینکه قضای نمازهای پدر بر ولد اکبر واجب است. ولی سقوط تکلیف متوقف بر این نیست که ولد اکبر خودش آن را انجام

دهد. اگر شخص دیگری نیز تبرعا نمازهای میت را قضا کند تکلیف از ولد اکبر ساقط می شود. در اینجا فعل غیر ولیّ میت، مصداق واجب بما انه متعلق وجوب نیست. زیرا تکلیف وجوبی متوجه ولیّ میت و ولد اکبر شده است. اما مصداق واجب با قطع نظر از وجوبش هست. زیرا آنچه واجب بر ولیّ میت بوده این است که نماز ظهر و عصر را قضا کند. غیر ولیّ میت هم همین کار را انجام داده است. مصداق صلاته بما انها واجبة علی الولیّ نیست، اما مصداق صلات با قطع نظر از وجوب هست. لذا این بحث مورد پیدا می کند که اگر قیدی به وجوب برگشت، آیا قید واجب نیز هست یا خیر. اگر قید واجب نیز باشد، در جایی که واجب به فعل غیر می خواهد انجام شود، باید قید وجود داشته باشد. مثلاً در وجوب نماز قضای میت، بلوغ شرط تکلیف است، اما آیا واجب هم مشروط به بلوغ است؟ به طوری که صلات صادر از غیر بالغ، مصداق طبیعی با قطع نظر از وجوب نیز نباشد. در مثل صحیحہ حفص بن بختری دارد که اگر مردی بمیرد و علیه صلاة او صیام، باید اولی الناس بمیراثه از او قضا کند^{۶۰}. در اینجا تکلیف داریم که قضای مافات از میت بر ولیّ میت واجب است. این تکلیف وجوبی مثل بقیه تکالیف وجوبیه مشروط به بلوغ است. روایاتی که دلالت بر شرطیت بلوغ کرده اقتضا می کند که این تکلیف هم مشروط به بلوغ باشد. اما آیا بلوغ که قید وجوب است قید واجب هم هست یا خیر. اگر قید واجب باشد، اتیان مافات عن المیت از سوی این صبیّ که فرزند میت است یا صبیّ دیگر، تاثیری در سقوط ذمه میت ندارد. یعنی نمازهایی که خود ولد اکبر در زمان صیابتش از سوی میت قضا کرده است، بعد از تکلیف باید اعاده شود. اما اگر فقط قید وجوب باشد و ما وقع تحت الطلب مطلق صلات ظهر و عصری باشد که به قصد فراغ ذمه میت خوانده می شود، نمازهایی که صبیّ انجام داده کافی است و تکلیف ساقط می شود.

مرحوم آقای تبریزی در بررسی حکم این فرض، مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی را مطرح نکرده اند. ولی در همین مثال، اصل لفظی، اقتضای اطلاق واجب و عدم تقیید می کند.

^{۶۰} - وسائل الشیعه/۱۰/۳۳۱.

صحیحہ حفص دلالت می کند که ولد اکبر لازم است که نمازهای پدر را قضا کند. این خطاب، هم به لحاظ هیئت و تکلیف اطلاق دارد و هم به لحاظ واجب. نه وجوب قید بلوغ دارد و نه واجب. ادله ای که همه تکالیف را مشروط به بلوغ می کند، فقط مفاد هیئت یعنی تکلیف را مقید می کند، نه واجب را. غیر از روایات دال بر شرطیت بلوغ نیز دلیل دیگری نداریم که اطلاق واجب را مقید کند. در نتیجه اصالة الاطلاق در صحیحہ حفص در ناحیه ماده جاری می شود و ثابت می کند که واجب قید ندارد. اگر این صحیحہ در مقام بیان باشد، همین راه حل می آید. اما اگر صحیحہ حفص در مقام بیان از این جهت نباشد و اطلاق نداشته باشد نوبت به مرحله اصل عملی می رسد. مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که قد یقال که مقتضای اصل عملی لزوم اعاده نمازهای خوانده شده، بعد از بلوغ است؛ تمسکاً به استصحاب بقاء مکان علی ذمة المیت. ولی فرموده اند که این مطلب تمام نیست و جای جریان برائت است.

شنبه ۴۰۲/۸/۲۷

جلسه ۴۰

نسبت به فرض اخیر که در جلسه قبل مطرح شد، مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی بیان شد. اما نسبت به جریان اصل عملی، مرحوم آقای تبریزی فرمودند که قد یقال که استصحاب ما کان علی ذمة المیت حین الموت جاری می شود. استصحاب می گوید ولو ولد اکبر صبی، نمازها و روزهای پدر را قضا کرده است، ولی چون احتمال داده می شود که فعل صبی برای فراغ ذمه میت کافی نباشد، استصحاب ما کان علی ذمة المیت حین الموت جاری می شود. با اینکه صبی قبل از بلوغ مکلف به این نمازها و روزه ها نبوده است و الان فی حد نفسه شک در اصل تکلیف دارد و باید برائت جریان شود، ولی جریان استصحاب مجالی برای برائت باقی نمی گذارد.

اما مرحوم آقای تبریزی می فرمایند که هرچند اگر استصحاب جاری شود برائت مجالی ندارد، ولی این استصحاب، استصحاب حکمی است که آن را جاری نمی دانیم و لذا نوبت به برائت می رسد. در نتیجه وقتی صبی بالغ شود، برائت می گوید که تکلیفی از این جهت متوجه تو نیست. به نظر می رسد که این فرمایش تمام نباشد و استصحاب جاری باشد. زیرا این استصحاب، استصحاب حکمی نیست، بلکه استصحاب موضوعی است. صبی استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف پدر را جاری می کند. همانطور که اگر کسی در وسط وقت شک کند که آیا نماز ظهر را خوانده است یا خیر، مشهور یا قاعده اشتغال را جاری می کنند یا با استصحاب حکمی می گویند که اول وقت انجام نماز واجب بود و مکلف نمی داند که امتثال شده یا خیر، استصحاب می گوید باقی است. مرحوم آقای تبریزی در این موارد نه جریان قاعده اشتغال را قبول دارند و نه استصحاب حکمی را، ولی با جریان استصحاب موضوعی عدم اتیان به متعلق تکلیف، بقاء تکلیف را محرز می دانند و لذا می گویند که بر مکلف لازم است نماز را بخواند. لذا در محل بحث هم اشکال می شود که همانطور که در وسط وقت، استصحاب موضوعی جاری می شود، در محل بحث هم می توان استصحاب موضوعی جاری کرد. زیرا در جایی که شخص نمازهای فوت شده دارد، اگر شخص بالغ آنها را انجام می داد، تکلیف به انجام آنها از ذمه میت ساقط می شد، الان که غیر بالغ انجام داده شک می کنیم، تکلیف ساقط شده یا خیر. استصحاب می گوید ما هو مسقط للتکلیف اتیان نشده است.

به بیان دیگر استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف در محل بحث مثل استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف در بحث اجزاء امر ظاهری از امر واقعی در فرضی است که اماره ای بر تحقق متعلق تکلیف قائم شده و نمی دانیم علی نحو السببیه حجیت دارد یا طریقت. مرحوم آخوند در بحث اجزاء در این فرض فرمود که به لحاظ اعاده در وقت عند کشف الخلاف، قاعده اشتغال و استصحاب عدم اتیان بما یسقط التکلیف، جاری می شود و وجوب اعاده را ثابت می کند. زیرا اگر

علی نحو الطریقیه حجت باشد فعل خارجی مسقط نیست و اگر علی نحو السببیه حجت باشد، فعل خارجی مسقط است و لذا با شک در طریقت و سببیت، شک در مسقطیت می کنیم. استصحاب می گوید مسقط اتیان نشده است.

البته در بحث اجزاء گفته شد که نسبت به این استصحاب اشکالاتی مطرح می شود که بعضی وارد و بعضی وارد نیستند. یکی اشکال مرحوم آقای حکیم بود که فرمود این استصحاب فرد مردد است و ما در فرد مردد استصحاب را جاری نمی دانیم. زیرا اگر اماره علی نحو السببیه حجیت داشته باشد یقیناً مسقط است و اگر علی نحو الطریقیه حجیت داشته باشد یقیناً مسقط نیست. در حقیقت در یک تقدیر اسقاط تکلیف معلوم است و در تقدیر دیگر عدم اسقاط معلوم است. لذا استصحاب جاری نمی شود. لتردد المسقط بین معلوم الثبوت و معلوم العدم. از این اشکال جواب داده شد که استصحاب در فرد مردد جاری می شود. لذا از جهت فرد مردد نمی شود اشکال کرد.

ولی اشکال واردی به استصحاب عدم اتیان به مسقط در بحث اجزاء وجود داشت که در ما نحن فیه نمی آید. اشکال شد که اگر اماره علی نحو السببیه حجیت داشته باشد تکلیف به جامع خورده است، نه خصوص آن مامور به واقعی و اگر علی نحو الطریقیه، به خصوص مامور به واقعی تعلق گرفته است. وقتی شک می کنیم که اماره به نحو سببیت حجیت دارد یا طریقت، در واقع شک داریم که تکلیف به جامع خورده یا خصوص. در این موارد نیز مثل جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری می شود و با جریان برائت، استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف برای اثبات لزوم اتیان اکثر جاری نمی شود. زیرا برائت حاکم بر استصحاب است. چراکه وقتی قبل از تصدی للامتنال، خود شارع گفته است که من از ناحیه رعایت جزء مشکوک تکلیف را لازم الرعایه نمی بینیم، با اینکه قبل از تصدی امتثال، تکلیف به وجود وجدانی ثابت بود، بعد از اتیان به اقل که می خواهد به وجود تعبدی ثابت باشد، معلوم است که دیگر استصحاب اثری ندارد. در نتیجه با وجود برائت از اکثر قبل از تصدی، استصحاب عدم اتیان به مسقط برای اثبات لزوم اتیان

به اکثر جاری نمی شود. اما در محل بحث، قبل از اتیان به نمازهای فوت شده میت، برائتی جاری نمی شود تا جلوی جریان استصحاب عدم به اتیان مسقط را بگیرد. زیرا در محل بحث به لحاظ تکلیفی که بر عهده خود میت بوده است، شکی وجود ندارد تا جای جریان برائت باشد و به لحاظ تکلیف ولد اکبر هم که قبل از اتیان، به خاطر عدم بلوغ، تکلیفی وجود نداشت تا در حدود آن شک کنیم و بگوییم جای جریان برائت است. در نتیجه استصحاب جاری می شود و احراز می شود که تکلیفی که بر عهده میت بود باقی است و لذا ولد اکبر تازه بالغ شده، باید نمازهای میت را بعد از بلوغ اعاده کند.

تقسیم سوم : تقسیم واجب به نفسی و غیری

مرحوم آخوند در تقسیم واجب به نفسی و غیری در چهار جهت بحث کرده است؛ جهت اول تعریف واجب نفسی و غیری و جهت دوم شک در نفسیت و غیریت و جهت سوم آثار وجوب نفسی و غیری و جهت چهارم منشأ عبادیت طهارات ثلاث. سایر اعلام و محققین نیز در همین چهار جهت بحث کرده اند.

جهت اول؛ تعریف واجب نفسی و غیری.

مشهور در تعریف واجب نفسی و غیری اینطور گفته اند که واجب نفسی ما وجب لنفسه لا لواجب آخر است، اما واجب غیری ما وجب لواجب آخر.

مرحوم آخوند در توضیح آن در تقریرات فرموده است که این تقسیم بالنظر الی ما یدعو الیه من الاغراض یعنی بر اساس داعی بر ایجاب فعل است. زیرا طلب و ایجاب صادر از مولی، از باب اینکه فعلی از افعال اختیاری مولی است، نمی شود که بدون داعی صادر شود، بلکه حتما باید به خاطر غرضی ایجاب صورت گرفته باشد. اگر غرض از ایجاب، رسیدن به واجب دیگری به واسطه این فعل باشد، چراکه تحقق واجب آخر متوقف بر این فعل است، می شود واجب غیری.

ولی اگر داعی بر ایجاب، رسیدن به واجب دیگر به واسطه این فعل نباشد، می شود واجب نفسی و الا فهو نفسی. در واجب نفسی نیز گاهی داعی بر ایجاب فعل، محبوبیت نفسی خود فعل است، کما هو الحال در معرفت به خداوند متعال که اگر واجب شده است لغرض آخر نیست، بلکه خود آن غرض الاغراض است و گاهی محبوبیت آن فعل بما له من الفائدة و الاثر است؛ یعنی به خاطر فایده ای که بر آن مترتب می شود محبوب گشته است؛ کأكثر الواجبات من التعبدیات و التوصلیات، مثل نماز که داعی بر وجوب آن، محبوبیت نماز است، ولی نه بذاتها بلکه به اعتبار آثار و فوائد مترتب بر آن، نظیر نهی از فحشاء و منکر و... . مرحوم آخوند فرموده است: و حیث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غیری و إلا فهو نفسی سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلیات.

طبق این تقسیم، وضوء واجب غیری است؛ زیرا داعی بر ایجاب وضوء این است که شخص بتواند با وضوء گرفتن، واجب دیگری که صلات مقید به طهارت است را ایجاد کند، نه اینکه خود وضوء به خاطر آثار خودش واجب شده باشد؛ لذا در آیه نیز آمده است: اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و... که نشان می دهد داعی بر ایجاب، محبوبیت خود وضوء نیست، بلکه به وسیله آن، شخص نماز مقید به آن را ایجاد می کند.

ولی صلات واجب غیری نیست، بلکه نفسی است؛ زیرا غرض از ایجاب صلات رسیدن به واجب دیگری به واسطه صلات نیست، بلکه محبوبیت خود صلات است، اما نه محبوبیت ذاتی، بلکه محبوبیت بما لها من الفائدة و الاثر.

مرحوم آخوند اشکالی را نسبت به تعریف مشهور ذکر می کند و از آن جواب می دهد. اشکال این است که اگر در غیر معرفت خداوند، اکثر واجبات شریعت من العبادیات و التوصلیات که از

واجبات نفسیه می باشند، داعی بر ایجاب آنها، محبوبیت به خاطر فائده آن باشد، نتیجه اش این است که باید همه واجبات، تبدیل به واجب غیرى شوند؛ زیرا آن فائده، یا لازم التحصیل است یا خیر. اگر لازم التحصیل نباشد، نمی تواند داعی بر ایجاب باشد و اگر لازم التحصیل باشد، تعریف واجب غیرى صادق است. چراکه واجب شده اند تا به واسطه آنها به واجب دیگری برسیم. لذا مرحوم آخوند فرموده است: لا یخفى أن الداعی لو كان هو محبوبيته كذلك أى بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب فى الحقيقة واجبا غيريا فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعا إلى إيجاب ذی الفائدة^{۶۱}.

یکشنبه ۴۰۲/۸/۲۸

جلسه ۴۱

اشکالی به تعریف واجب نفسی و واجب غیرى مطرح شد. اشکال این بود که اگر واجب نفسی ما وجب لنفسه باشد لا لواجب آخر، در مقابل واجب غیرى که وجب لاجل التوصل به الی واجب آخر، تعریف واجب غیرى بر اکثر واجبات شرعی که نفسی هستند، صادق خواهد بود. زیرا افعالی که متعلق ایجاب قرار می گیرند، به خاطر رسیدن به مصالح و آثار خاصی که بر آنها مترتب می شود محبوبیت پیدا می کنند. در نتیجه باید واجب غیرى باشند و حال آنکه واجب نفسی حساب می شوند.

جواب میرزای رشتی از اشکال :

در کلمات دیگران که مقصود میرزای رشتی است، از این اشکال جوابی داده شده است که مرحوم آخوند آن را نمی پذیرد و لذا جواب دیگری می دهد. میرزای رشتی فرموده است که اگر در تعریف واجب غیرى گفته شده ما وجب لواجب آخر یا ما وجب لغيره، مراد از واجب آخر که وضوء برای آن واجب شده، چیزی است که فعل مکلف و تحت اختیار مکلف باشد. این نیز بر

^{۶۱} - کفایه/۱۰۷.

صلات که به خاطر مصلحت مترتب بر آن واجب شده صدق نمی کند. زیرا ولو بر واجبات نفسیه مثل صلات، خواص و فوائدی مترتب می شود که محبوبیت لزومی دارند، ولی چون آنها تحت قدرت مکلف نیستند، مورد تکلیف و ایجاب قرار نمی گیرند. لذا مصداق واجب آخر که در تعریف واجب غیری گفته شده نمی شوند. در نتیجه بین وضوء که به خاطر صلات واجب شده و بین نماز که به خاطر ترتب مصلحت بر آن واجب شده است فرق می باشد. وضوء واجب شده است برای تحقق واجب آخر که فعل مکلف است ولی صلات واجب شده است به خاطر فوائدی که سنخ فعل مکلف نیست.

مرحوم آخوند در مقام نقل این جواب فرموده است: فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ وَ إِنْ كَانَ وَجُودُهَا مَحْبُوبًا لَزُومًا إِلَّا أَنَّهُ حَيْثُ كَانَتْ مِنَ الْخَوَاصِّ الْمُرْتَبَةِ عَلَى الْأَفْعَالِ الَّتِي لَيْسَتْ دَاخِلَةً تَحْتَ قُدْرَةِ الْمَكْلُفِ لَمَّا كَادَ يَتَعَلَّقُ بِهَذَا الْإِيجَابِ.

در بیان مرحوم آخوند در نقل جواب آمده که واجب آخر باید از سنخ افعال مکلف و تحت قدرت او واقع شود. توصیف به اینکه تحت قدرت مکلف واقع شود، در کلام مرحوم آخوند است، نه در کلام میرزای رشتی. در کلام میرزای رشتی آمده است: المراد بالغیر لیس هو مطلق الغیر بل خصوص الأفعال فلا بدّ أن يكون الغیر الذی علّل به وجوب الواجب من سنخ الأفعال ... و إنّما أطلقوا و لم یقیدوه بذلك ثقة لوضوح الحال^{۶۲}.

مرحوم آخوند برای اینکه روشن شود که چرا مقصود، افعال مکلفین است، دلیل آورده که اگر غیر افعال مکلفین باشد، خارج از قدرت مکلف است و لذا مورد تکلیف قرار نمی گیرد تا عنوان واجب بر آن صدق کند.

بر اساس این توضیح، خود مرحوم آخوند اشکال می کند که هرچند این آثار و خواص، فعل مکلف نیستند و در نتیجه مقدور بلا واسطه و مباشری مکلف به حساب نمی آیند، ولی با واسطه

^{۶۲} - بدائع الافکار/۳۲۶.

مقدور می باشند. چون اسباب تحقق این خواص و آثار تحت قدرت مکلف است و قدرت بر سبب قدرت بر مسبب نیز می باشد. برای اینکه چیزی مقدور شود و صلاحیت تعلق تکلیف پیدا کند، لازم نیست که حتماً مقدور مباحثی باشد. اگر مقدور مع الواسطه هم باشد برای تعلق تکلیف کافی است. و الا اگر مقدور مع الواسطه مقدور مکلف نباشد و صلاحیت تعلق تکلیف را نداشته باشد، افعال تولیدی که به وسیله اسباب خاص ایجاد می شوند و مکلف فقط قدرت بر ایجاد سبب آنها را دارد، نباید مورد تکلیف واقع شوند؛ مثل تطهیر، تملیک، تزویج، طلاق و عتق که از طریق اسباب خاصه محقق می شوند و مکلف فقط قدرت بر ایجاد اسباب را دارد. چون طهارت از حدث، امر نفسانی است که به وسیله وضوء گرفتن ایجاد می شود، یا تملیک امر اعتباری است که از راه سببش که عقد خاص باشد حاصل می گردد. تعلق تکلیف به این امور، نشان می دهد که در برای تعلق تکلیف، مقدور مع الواسطه بودن هم کافی است. لذا این آثار ولو مقدور مباحثی نباشند اما مقدور مع الواسطه هستند و لذا عنوان واجب آخر بر آنها صادق می شود.

مرحوم آخوند در پاسخ ان قلت فرموده است: قلت بل هی داخله تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها و القدرة على السبب قدرة على المسبب و هو واضح و إلا لما صح وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام التكليفية.

جواب مرحوم آخوند از اشکال :

مرحوم آخوند می فرماید که اولی این است که در مقام جواب از اشکال، گفته شود که در واجبات نفسیه مثل صلات و صوم و ...، اگرچه اثر مترتب بر آنها اثر لزومی است، ولی بر ذی اثر که صلات یا صوم باشد، عنوان حسن نیز منطبق می شود و به خاطر انطباق عنوان حسن، عقل مستقل به مدح فاعلش بلکه مستقل به ذم تارک آن می باشد. به جهت اتصاف فعل به عنوان حسن است که ایجاب به آن تعلق می گیرد. بله، صلات علاوه بر اینکه عنوان حسن بر آن منطبق است،

خاصیتی و فایده ای نیز دارد که دارای مطلوبیت لزومیه است، ولی ایجاب که به صلات تعلق می گیرد، به خاطر ترتب آن فایده نیست، بلکه به خاطر اتصاف به عنوان حسن است. به عبارت دیگر، در صلات، هم حیثیت مقدمیت برای تحقق مصلحت وجود دارد و هم حیثیت اتصاف به عنوان حسن. ولی تعلق ایجاب به خاطر ترتب مصلحت بر صلات نیست بلکه به خاطر اتصافش به عنوان حسن است. به خلاف واجبات غیری که تعلق ایجاب صرفا به خاطر حیثیت مقدمیت برای تحقق فعل آخر است. چه بسا که در واجبات غیری مثل وضوء، در کنار حیثیت مقدمیت، یکی از عناوین حسنه نیز بر آن منطبق شود، ولی تعلق وجوب به خاطر اتصاف به حسن نیست.

با این توضیح فرق بین وضوء و صلات مشخص می شود. زیرا ولو فی حد نفسه، هم در صلات و هم در وضوء، دو حیثیت وجود دارد، هم اتصاف به عنوان حسن و هم حیثیت مقدمیت، ولی تعلق ایجاب در صلات به خاطر انطباق حسن است و در وضوء به خاطر حیثیت مقدمیت است. لذا تعریف واجب غیری به اکثر واجبات نفسیه نقض نمی شود.

فالأولی أن یقال إن الأثر المترتب علیه و إن كان لازما إلا أن ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و بدم تارکه صار متعلقا للإیجاب بما هو كذلك و لا ینافی کونه مقدمة لأمر مطلوب واقعا بخلاف الواجب الغیری لتمدحض وجوبه فی أنه لکونه مقدمة لواجب نفسی و هذا أيضا لا ینافی أن یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه إلا أنه لا دخل له فی إیجابه الغیری.

ایشان در ادامه فرموده است که آنهایی که در تعریف واجب نفسی گفته اند که النفسی ما أمر به لنفسه و و الغیری ما أمر به لغيره، شاید مرادشان همین مطلب باشد که در واجب نفسی، در خود فعل یک جهت حسن وجود دارد که به خاطر وجود آن جهت حسن، مورد امر قرار گرفته است، بر خلاف واجب غیری که فقط به خاطر مقدمیت برای غیر است که به آن امر شده است.^{۶۳}

در انتهای عبارت مرحوم آخوند تعبیر به فتامل کرده است که یا اشاره به اشکال در اصل جواب دارد، یا اینکه اصل جواب صحیح است، ولی مقصود کسانی که واجب نفسی را ما امر به لنفسه تعریف کرده اند، فرمایش مرحوم آخوند نیست.

در تقریرات هم بعد از طرح جواب، اشکالی مطرح نکرده است که معلوم می شود مختار ایشان در جواب از اشکال، همین مطلبی است که در کفایه به عنوان اولی ان یقال ذکر کرده است.

اما در کلمات اعلام دیگر به جواب مرحوم آخوند اشکال شده است که عمده اشکالات، دو اشکال است. اشکال اول از مرحوم نایینی است و اشکال دوم اشکالی است که در کلام مرحوم آقای خویی ذکر شده است. البته هر دو اشکال با بیانی دیگر در حاشیه مرحوم مشکینی وجود دارد.

اشکال مرحوم نایینی این است که اگر داعی بر ایجاب در واجبات نفسیه، انطباق عنوان حسن باشد، سوال می شود حسن این افعال به چه خاطر است؟ یا حسن آنها به خاطر آثار و فوائد مترتب بر آنهاست یا حسن آنها ذاتی و با قطع نظر از ترتب مصالح و فوائد است. هر کدام از این دو شق اشکال دارد. اگر بگویید حسن این افعال، به خاطر مقدمیت برای تحصیل ملاکات باشد، اشکال مستشکل عود می کند که جُلّ واجبات در شریعت باید غیری شوند. چون مقدمیت برای تحصیل فوائد دارند. زیرا خصوصیت واجب غیری این بود که ایجابش لأجل التوصل به الی واجب آخر بود که در جُلّ واجبات نفسیه مورد پیدا می کند. اگر بگویید صلات و صوم دارای حسن ذاتی هستند با قطع نظر از مصلحت مترتب بر آنها، لازمه اش این است که واجب نفسی محض در شریعت وجود نداشته باشد و همه واجبات در شریعت، هم نفسی باشند و هم غیری. چون در مورد صلات هم اتصاف به حُسن ذاتی در آن محقق است و هم حیثیت مطلوبیت مقدّمی. در نتیجه هم واجب نفسی می شود به خاطر انطباق حسن ذاتی و هم غیری به خاطر مقدمیت برای تحصیل ملاک. نظیر حج که افعال متقدم در آن هم واجب نفسی هستند و هم غیری. نفسی هستند چون امر

نفسی دارند و از طرفی چون فعل متقدم مقدمه برای فعل متاخر است واجب غیری نیز می شود. یا مرحوم آقای خویی در صلاتین مترتبین فرموده است که ظهر هم واجب نفسی است، چون خودش مصلحت دارد و هم غیری است، چون تحقق صلات عصر متوقف بر آن است. مرحوم نایینی فرموده است که اگر اتصاف به حسن، ذاتی باشد، لازمه اش این است که همان جُلّ واجبات شریعت که مورد اشکال بودند، هم واجب نفسی بشوند و هم غیری و در شریعت واجب نفسی محض نداشته باشیم. این نیز قابل التزام نیست. زیرا به حسب تقسیم معروف، واجبات در شریعت یا واجب نفسی محض هستند یا واجب غیری.

جلسه ۴۲

دوشنبه ۴۰۲/۸/۲۹

در جواب از اشکال نقضی به تعریف واجب غیری و لزوم غیری شدن جُلّ واجبات نفسیه، مرحوم آخوند فرمود که هرچند اثر مترتب بر واجبات نفسیه، مطلوبیت لزومی دارند، اما چون ذی الاثر یعنی صلات و صوم و ... متصف به عنوان حَسَن هستند، تعلق ایجاب بر ذی الاثر به خاطر انطباق این عنوان است، نه مقدمیت آنها برای تحصیل مصالح و فوائد مترتبه. بر خلاف واجب غیری که تعلق ایجاب به فعل به خاطر مقدمیت آن برای تحقق امر آخر است.

به این جواب، اشکالاتی شده بود که مهم از آنها دو اشکال بود. در اشکال اول، همانطور که بیان شد، مرحوم نایینی فرمود که اگر انطباق عنوان حَسَن بر صلات، به خاطر ترتب مصالح و فوائد باشد که اشکال مستشکل همچنان باقی است و اگر انطباق عنوان حسن به خاطر حسن ذاتی فعل باشد نه ترتب مصالح، لازمه اش این است که همه واجباتی که به عنوان واجب نفسی معروف

شده اند هم نفسی باشند و هم غیری. زیرا همه آنها، هم جهت وجوب نفسی دارند و هم جهت وجوب غیری، در نتیجه واجب نفسی محض در شریعت وجود نداشته باشد.

همین اشکال به بیان دیگر در حاشیه مرحوم مشکینی نیز ذکر شده است. ایشان فرموده است که اگر افعالی مثل صلات و صوم و... به خاطر حُسن ذاتی، متصف به عنوان حَسَن شوند، لازمه اش این است که دو جهت داعی بر ایجاب در این افعال شود، یکی مقدمیت آنها برای تحصیل مصالح و دیگری حسن ذاتی آنها. چرا که اگر دو جهت به عنوان منشأ و سبب ایجاب وجود داشته باشد، شایسته نیست که حکیم فقط یکی از دو منشأ را ملاحظه کند نه دیگری را. در نتیجه دیگر فعلی مثل صلات و صوم وجوب نفسی نخواهند داشت، بلکه فقط متصف به اصل وجوب خواهند شد بدون اتصاف به نفسیت و غیریت. و هو کما تری. زیرا لا اشکال که این واجبات نفسیه هستند نه اینکه فقط وجوب داشته باشند بدون اتصاف به نفسیت و غیریت. مرحوم مشکینی در وجه فتأمل فرموده است: أو إشارة إلى أنه حينئذ لا بدّ من كون الداعي كلتا الجهتين من المصلحة و الحسن الذاتي، لأنّه كيف يصحّ من الحكيم عدم كون الأولى داعية مع كونها في مرتبة اللزوم، و لو فرضت أضعف مرتبة من الحسن الذاتي فلا يتّصف حينئذ إلّا بالوجوب من غير اتّصاف بالنفسية و لا بالغيرية. و هو کما تری، إذ لا إشکال عندهم فی كون هذه الأوامر نفسية.

با تامل در بیان مرحوم نایینی و حاشیه مرحوم مشکینی، در اشکال به مرحوم آخوند معلوم می شود که در تنبّه بر منشأ اشکال بین این دو بیان اتفاق نظر وجود دارد. منشأ اشکال این است که اگر اتصاف به حُسن به خاطر حُسن ذاتی باشد، نه ترتب مصلحت، در همه واجبات نفسیه، دو جهت داعویت برای تعلق ایجاب به وجود می آورد. این نیز لازمه باطلی دارد. اما لازمه باطل چیست؟ در کلام مرحوم نایینی بیان شده است که وقتی دو جهت ایجاب در صوم و صلات وجود داشته باشد، این واجبات هم واجب نفسی می شوند و هم واجب غیری. مرحوم مشکینی بیان کرده است که لازمه اش این است که واجب نفسی نداشته باشیم و همه واجبات فقط متصف به اصل

وجوب بشوند بدون اتصاف به غیریت و نفسیت. از مقایسه این دو با هم معلوم می شود که تبیین مرحوم نایینی نسبت به لازمه باطل صحیح است نه تبیین مرحوم مشکینی. زیرا وقتی هر دو جهت وجود داشته باشد، هر دو تاثیر می گذارند و لذا هم واجب نفسی می شود و هم واجب غیری، نه اینکه به هیچ کدام متصف نشود.

مرحوم آقای خوبی در اشکال دوم به مرحوم آخوند فرموده است اینکه جمیع واجبات در شریعت من التعبدیات و التوصلیات، با قطع نظر از مصلحت مترتب بر آنها، حسن ذاتی نیز داشته باشند، ادعایی است بلا دلیل، بلکه خلافش معلوم است. از باب مثال، صوم عبارت است از تروک معینه. این تروک فی حد نفسه و با قطع نظر از مصلحت مترتب بر آنها که جنة من النار و غیره است، چه حسنی دارند که عقل مستقل به مدح فاعل و ذم تارکش باشد؟ بله، فقط سجود لله ممکن است گفته شود که چون مصداق تعظیم در برابر خداوند است، با قطع نظر از مصلحت مترتب بر آن نیز حسن ذاتی دارد. لا یقال که در این واجبات و افعال خاصه مثل زکات و صوم و... اگر مکلف آنها را به عنوان اطاعت مولی و اتیان مامور به انجام دهد، از باب مصداق بودن برای اطاعت مولی، عنوان حسن بر آنها منطبق می شود و عقل مستقل به مدح فاعلش می باشد. جواب این است که حکم عقل به حسن اطاعت، اگرچه شامل جمیع واجبات می شود، ولی این حکم عقلی اجنبی از مقام است. چون بحث در این است که آیا در واجبات، حسنی ذاتی که مقتضی و موجب تعلق امر باشد وجود دارد یا خیر؟ حکم عقل به حسن طاعت در مرتبه متاخر از امر است. این حسن نمی تواند همان حسن ذاتی فعل را که مقتضی امر است توجیه کند، بلکه باید اثبات شود که این فعل با قطع نظر از تعلق امر، حسنی ذاتی دارد که موجب تعلق امر می شود. این خصوصیت را در واجبات نمی بینیم.

این اشکال هم در کلام مرحوم مشکینی آمده است، اما بیان ایشان این است که ما نسبت به بعضی از موارد نقض داریم و حسن ذاتی لولا ترتب مصلحت در آنها نمی بینیم. در بعضی از

واجبات توصلی مثل دفن میت چه عنوان حسنی لولا ترتب مصلحت وجود دارد؟ بلکه اگر واجب است به خاطر مصالح مترتب بر دفن و تکفین است. حتی در بعضی از عبادات هم وجه وجوب مصلحت مترتب بر عبادت است نه اینکه فی حد نفسه با قطع نظر از ترتب مصلحت، حُسن وجود داشته باشد. لذا مرحوم آخوند هم در بحث اجتماع امر و نهی در هامش کفایه اعتراف کرده است که به لحاظ اکثر عبادات، اینطور نیست که فی حد ذاته رجحان وجود داشته باشد، فضلا از توصلیات.

بنابراین معلوم می شود که جواب مرحوم آخوند با اشکالاتی که در کلام اعلام مطرح شده بود، تمام نمی باشد. اما آیا می توان همان جواب اول از مرحوم میرزای رشتی را متمیم کرد یا خیر؟

مرحوم نایینی در بیان خود وقتی به جواب مرحوم آخوند اشکال می کند، می فرماید که اصل اشکال قابل جواب است و جواب ایشان همان جواب اول است که در کلام مرحوم میرزای رشتی بیان شده است. مرحوم نایینی فرموده است می توانیم جواب دهیم که در اکثر واجبات نفسیه غیر از معرفت بالله، عنوان تعلق ایجاب بالفعل لواجب آخر صادق نیست. زیرا در اکثر واجبات، ولو مصالحی وجود دارد که مترتب بر افعال می باشند و به خاطر آنها واجب شده اند، اما چون آنها از تحت قدرت مکلف خارج می باشند، متعلق تکلیف قرار نمی گیرند. لذا در مثل صوم و صلات و... ایجاب به خاطر تحقق واجب آخر نیست، بلکه به خاطر مصلحتی است که چون خارج از اختیار مکلف است، صدق واجب آخر بر آن نمی شود.

مرحوم آقای خویی در توضیح فرمایش مرحوم نایینی فرموده است که اثر مترتب بر فعل، سه قسم دارد؛ قسم اول اثری است که بر فعل مکلف مرتب می شود بلاواسطه شیء آخر، یعنی خود فعل سببیت برای تحقق آن اثر دارد، مثل زوجیت و ملکیت و زیرا ملکیت اثر عقد است یا جدا شدن اثر صیغه طلاق است. در ترتب این آثار واسطه وجود ندارد و مستقیم بر فعل مکلف

مترتب می شود. از این افعال تعبیر به فعل تولیدی می شود. قسم دوم اثری است که بر مکلف مترتب می شود ولی مع الواسطه که واسطه، مقدور مکلف است. مثل کون علی السطح که مترتب بر نصب سلم است، ولی واسطه ای می خواهد که آن صعود خود مکلف است. قسم سوم اثری است که با واسطه بر فعل مکلف مترتب می شود، ولی واسطه امر اختیاری نیست. یعنی بعد از تحقق فعل مکلف، باید مقدمات غیر اختیاریه هم اضافه شود تا اثر مورد نظر تحقق پیدا کند. مثلاً صحتِ مرض بر شرب دواء مترتب می شود با واسطه و واسطه هم در اختیار مکلف نیست بلکه تحلیل معده و ... است که خارج از اختیار مکلف می باشد. یا میوه دادن درخت اثر غرس کردن نهال است که فعل مکلف می باشد، ولی غرس به تنهایی موجب میوه نمی شود، بلکه واسطه ای غیر اختیاری مثل تابش آفتاب و وزش باد و ... می خواهد. در قسم اول و دوم، خود اثر می تواند مورد تکلیف قرار بگیرد. چون مکلف قدرت بر سبب آن دارد و قدرت بر سبب قدرت مسبب خواهد بود. اما در قسم ثالث که اثر به ضمیمه مقدمات غیر اختیاریه مترتب بر فعل مکلف می شود، چون فعل مکلف سبب اثر نیست، بلکه فعل مکلف در حدّ مقدمه معده است نه سبب تام، این آثار نمی توانند متعلق تکلیف قرار بگیرند. چون از حیثه قدرت مکلف خارج می باشند. لذا معلوم می شود این بیان مرحوم آخوند در مناقشه در جواب اول که مقدور مع الواسطه مقدور است و در صحت تکلیف کافی است، در قسم اول و دوم صحیح است نه قسم سوم و مصالح مترتب بر واجبات، از قبیل قسم ثالث هستند. زیرا نسبت مصالح به فعل مکلف، نسبت معلول به علت معده است، نه نسبت سبب و مسبب. به خلاف اثر در مثل عتق و تملیک و ... که مرحوم آخوند به آنها نقض کرد. زیرا همانطور که گفته شد، در مثل عتق و تملیک و طلاق و ... که فعل تولیدی می باشند، نسبت اثر به فعل مکلف نسبت سبب و مسبب است و لذا وقتی سبب مقدور شود مسبب هم مقدور می شود. برای همین است که تعلق تکلیف به آن صحیح می باشد.

بنابراین تعریف واجب غیری به اینکه ما وجب لواجب آخر نقض به واجبات نفسیه مثل صلات و صوم و ... نمی شود. زیرا آنها مصداق ما وجب لواجب آخر نیستند.

سه شنبه ۴۰۲/۸/۳۰

جلسه ۴۳

مرحوم نایینی از جواب میرزای رشتی به اشکال دخول واجبات نفسیه در تعریف واجب غیری دفاع کرد. حاصلش این بود که هرچند واجباتی مثل صلات و صوم به خاطر ترتب مصالح، واجب شده اند، ولی چون خود آن آثار مقدور مکلف نیستند، متعلق تکلیف قرار نمی گیرند. زیرا ترتب آثار بر افعال، از باب ترتب معلول بر علت و مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب ترتب معلول بر مقدمات معده است؛ یعنی علاوه بر فعل مکلف، مقدمات غیر اختیاری دیگری باید محقق شود تا اثر مترتب گردد. لذا تعریف واجب غیری بر مثل صلات و صوم و ... صادق نخواهد بود.

بیان مرحوم نایینی در تصحیح جواب اول، در کلام مرحوم آقای خویی و نیز مرحوم آقای تبریزی مورد مناقشه قرار گرفته است.

مرحوم آقای خویی مناقشه کرده است که فعل واجب، در قیاس با غرض اقصایی که بر فعل مکلف مترتب می شود از قبیل علت معده می باشد؛ مثلاً نهی از فحشا که غرض اقصا در صلات است ترتب آن بر فعل صلات، از باب ترتب معلول بر علت نیست، بلکه از باب ترتب معلول بر مقدمه معده است؛ چراکه برای تحقق آن باید مقدمات دیگری هم اضافه بشود. ولی علاوه بر غرض اقصا که بر فعل مکلف مترتب می شود، غرض ادنایی نیز وجود دارد که بالاتخلف بر فعل مکلف مترتب می شود و رابطه مسبب و سبب با آن دارد. غرض ادنا، نفس اعداد شیء برای حصول غرض اقصا است. غرض اقصا از امر به ذرع، به دست آوردن محصول است. این غرض نهایی، خارج از اختیار مکلف است و نیاز به مقدمات اضافه ای غیر از فعل مکلف دارد. ولی

غرضی که بالتخلف بر زرع و کاشتن دانه مترتب می شود، آماده سازی محل برای رسیدن به غرض اقصاست. این غرض ادنا مقدور مکلف است. زیرا مکلف می تواند سبب آن را ایجاد کند. وقتی غرض ادنا، غرض لزومی و مقدور مکلف باشد، طبعاً مورد تکلیف قرار می گیرد. وقتی متعلق تکلیف قرار گرفت اشکال مستشکل بر می گردد که بر مثل صلات صدق می کند ما وجب لواجب آخر.

معلوم است که مرحوم آقای خویی پذیرفته اند که رابطه مصالح و واجبات، رابطه مسبب و سبب نیست، بلکه رابطه معلول و مقدمه معده است. بنابراین اشکال را با قبول اینکه رابطه، رابطه معلول و مقدمه معده است چنانکه مرحوم نایینی فرموده بود، مطرح کرده است.

اما مرحوم آقای تبریزی اصل اینکه رابطه مصالح و واجبات، رابطه معلول و مقدمه معده باشد را پذیرفته است. ایشان به فرمایش مرحوم نایینی دو اشکال کرده است، یکی همان اشکال مرحوم آقای خویی و اشکال دیگر اینکه معلوم نیست که نسبت مصالح و آثار با واجبات، نسبت معلول و علت معده باشد، بلکه چه بسا سبب و مسبب باشند. می دانیم که هریک از افعالی که خداوند واجب کرده، به خاطر مصلحت ملزمه ای است که در آن وجود دارد، ولی چون نمی دانیم مصلحت ملزمه چیست، احتمال می دهیم که رابطه آنها با واجبات، رابطه سبب و مسبب باشد. وقتی ندانیم که چه رابطه ای وجود دارد، دیگر بیان شما نمی آید.

خود مرحوم نایینی در بحث مقدمه واجب، فرموده است که آثار و مصالح نسبت به واجبات از قبیل معلول نسبت به علت معده است کما بیناه سابقاً. ایشان در بحث صحیح و اعم فرموده است که عبادات کلها از قبیل علت معده نسبت به مصالح و آثار هستند نه معلول و علت تامه و از سنخ اسباب تولیدیه. زیرا اگر آنها از قبیل سبب و مسبب بودند، باید در خطابات شرعیه امر به آنها تعلق می گرفت؛ چرا که به واسطه قدرت بر سبب، مسبب نیز مقدور مکلف می شود و اگر مقدور باشد باید تکلیف به خود آنها تعلق بگیرد و حال آنکه در خطابات نمی بینیم تکلیف به خود

مصالح تعلق گرفته باشد، بلکه به افعال مکلفین تعلق گرفته است. مرحوم نایینی فرموده است: ان نسبة العبادات إليها نسبة العلة المعدة إلى معاليلها لا نسبة الأسباب التوليدية إلى مسبباتها و يحتاج ترتب الأغراض عليها إلى توسط أمور إلهية غير اختيارية للمكلف و إلا لكان تعلق الأمر بنفس الغرض مع عدم كونه أمراً عرفياً معلوماً نظير الطهارة الخبثية أولى من تعلقه بنفس الاجزاء و الشرائط^{۶۴}.

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده است که این دلیل نمی تواند اثبات کند که افعال و مصالح رابطه سبب و مسبب ندارند. زیرا حتی اگر رابطه آنها رابطه سبب و مسبب باشد، همانطور که تکلیف می تواند به مسبب تعلق بگیرد می تواند به سبب نیز تعلق بگیرد. شاهدش این است که مواردی در اسباب و مسببات داریم که تکلیف به سبب تعلق گرفته است؛ مثل تعلق تکلیف به ذبح و نحر که از اسباب تذکیه هستند و خودشان متعلق تکلیف قرار گرفته اند. در نتیجه دلیل مرحوم نایینی مبنی بر اینکه اگر رابطه سبب و مسبب باشد باید تکلیف به مسبب تعلق بگیرد تمام نیست.

مرحوم آقای صدر از اشکال مرحوم آقای خویی به مرحوم نایینی جواب داده است به اینکه : ولو در واجبات، در مقابل غرض اقضا، غرض ادنا نیز وجود دارد که بدون ضم مقدمه مترتب می شود و رابطه اش با فعل مکلف، رابطه سبب و مسبب است، اما با توجه به اینکه غرض نهایی و نفسی مولى در مثل زرع حبه، تحصیل نتاج است، غرض ادنا در صورت مطلوبیت، مطلوبیت غیری خواهد داشت و همانطور که در بحث های آینده می آید مقدمه ای وجوب غیری دارد که مقدمه موصله باشد. در نتیجه غرض ادنایی وجوب غیری پیدا می کند که موصل به غرض اقضا باشد. این در حالی است که در ما نحن فیه، غرض ادنای موصل به غرض اقضا نمی تواند مورد طلب قرار گیرد. چراکه غرض اقضا غیر مقدور است و به همین خاطر غرض ادنای موصل به آن نیز غیر مقدور مکلف خواهد شد. اگر کسی در این موارد بگوید که نفس اعداد و تهیی، نه اعداد

موصل، مطلوبیت دارد، جواب این است که نفس اعداد و تهیی مطلوب حقیقی نیست. زیرا مطلوب حقیقی، یا نفسی است یا غیری. حسب الفرض نفسی که نیست و مطلوب غیری هم فقط مقدمه موصله است. پس اگر به ذات اعداد مطلوبیت نسبت داده شود، مسامحه است نه حقیقی. وقتی اتصاف به مطلوبیت از باب مسامحه شد، چرا فعلی که موجب اعداد می شود مطلوب قرار نگیرد. بنابراین جواب مرحوم نایینی تمام می باشد و به لحاظ مصالح و آثار نمی توان بر فعل واجب اطلاق کرد که ما وجب لواجب آخر.

اما به نظر می رسد که جواب آقای صدر صحیح نیست و اشکال مرحوم آقای خویی به محقق نایینی همچنان باقی است. زیرا مقصود مرحوم آقای خویی از قرار دادن غرض ادنا به عنوان متعلق تکلیف این نبود که غرض ادنا را متعلق تکلیف غیری قرار دهند تا به بحث آینده گره بخورد که آیا واجب غیری ذات مقدمه است یا مقدمه موصله، بلکه مقصود ایشان تعلق تکلیف نفسی به غرض ادنا بود. زیرا آنچه از مکلف در خارج ساخته است و مقدور او هم می باشد همین اعداد و تهیی برای نهی از فحشاء است. این غرض برای شارع مطلوبیت نفسی دارد، نه غیری تا فقط مقدمه موصله وجوب پیدا کند. در نتیجه چون رابطه این غرض ادنا با فعل واجب، رابطه مسبب و سبب است، اشکال اصلی همچنان باقی است.

بنابراین دفاع آقای صدر از مرحوم نایینی در جواب اول دفاع ناتمامی است و همانطور که اشکال دخول واجبات نفسیه در تعریف واجب غیری با جواب مرحوم آخوند پاسخ داده نشد با تتمیم جواب اول توسط مرحوم نایینی نیز جواب داده نشد.

جواب مرحوم آقای خویی

جواب سوم از اشکال دخول واجبات نفسیه در واجب غیری که در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که هرچند آثار مترتب بر واجبات اغراض لزومی هستند و ترتب آنها بر فعل مکلف از باب ترتب مسبب بر سبب است و به خاطر مقدور بودن سبب، خود آنها نیز مقدور به حساب

می آیند، ولی از جهت دیگر قابلیت تعلق تکلیف را ندارند و آن اینکه متعلق تکلیف باید به حسب نظر عرف چیزی باشد که قرار دادن آن در حیز طلب صحیح باشد. رسیدن به تقوا یا نهی از فحشاء و ... اموری نیستند که در نظر عرف تعلق تکلیف به آنها صحیح باشد، بلکه به نظر عرفی آنچه قابلیت تعلق تکلیف دارد خود واجبات هستند. در نتیجه مصالح، واجب دیگری به حساب نمی آیند تا تعریف نقض شود.

مرحوم آقای تبریزی در توضیح اینکه چرا مصالح و آثار قابلیت تعلق تکلیف را ندارند فرموده‌اند: ولو رابطه بین آثار و واجبات، سببیت و مسببیت است، اما چون این سبب برای این مسبب، در نظر مخاطبین معروف نیست، معنا ندارد که مسبب را از مکلف بخواهد. معنا ندارد که در مثال نهی از فحشاء، به جای اینکه شارع امر به صلات کند، بگوید کاری کنید که نهی از فحشاء محقق شود. چراکه مکلفین نمی دانند چه چیز، حالت نهی از فحشاء را محقق می کند. زیرا تکلیف به هرچه تعلق بگیرد به غرض انبعاث مکلف به سمت آن است و اگر تکلیف به تحصیل تقوا شود و راه تحصیل آن را مکلف نداند منبعث به سمت آن نمی شود.

چهارشنبه ۴۰۲/۹/۱

جلسه ۴۴

در جلسه گذشته گفته شد که مرحوم آقای خویی در پاسخ به اشکال دخول واجبات نفسیه در تعریف واجب غیری فرمود که متعلق تکلیف باید چیزی باشد که در نظر عرف تعلق تکلیف به آن صحیح باشد و مثل رسیدن به تقوا در صوم و نهی از فحشاء در صلات، از نظر عرفی تعلق تکلیف به آنها صحیح نیست.

در کلام مرحوم آقای خویی بیان نشد که چرا تعلق تکلیف به آنها صحیح نیست. مرحوم آقای تبریزی وجهش را اینگونه بیان کردند که با توجه به اینکه تکلیف به غرض انبعاث مکلف است،

چون سبب تحقق اغراض و آثار مترتب بر واجبات برای مکلفین معلوم نیست، تعلق تکلیف به آثار موجب انبعاث مکلف به سمت آنها نمی شود. وقتی موجب انبعاث نشود تکلیف به آنها نیز صحیح نمی باشد. مثلاً اثر تقوی که به عنوان وجه امر به صوم در آیه "کتب علیکم الصیام ... لعلکم تتقون" آمده، چون سبب حصول آن برای مخاطب معلوم نیست، در صورتی که متعلق امر قرار بگیرد، مکلف منبعث به سمت آن نمی شود.

ممکن است به این نحو نیز عدم صحت عرفی تکلیف به آثار توجیه شود که چون حدود و ثغور این آثار مبهم هستند در نظر عرف تکلیف به آنها صحیح نمی باشد و مولی باید تکلیف را متوجه سبب آنها کند.

علی ای حال مرحوم آقای خویی فرمود که ولو اغراض مقدور مکلف هستند ولی نمی توانند مورد تکلیف قرار گیرد تا واجب شوند. لذا تعریف واجب غیری بر صوم و صلات و ... صادق نخواهد بود.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که این جواب صحیح است، اما نهایت چیزی که اقتضا می کند این است که به حسب مقام اثبات این آثار و اغراض نمی توانند متعلق تکلیف قرار بگیرند و تکلیف باید متوجه خود افعال شود. این جواب سوم منع نمی کند که به حسب مقام ثبوت تکلیف به خود مصالح و آثار متعلق شود. در نتیجه برای اینکه از نظر ثبوتی عدم امکان تعلق تکلیف به آثار و مصالح را توجیه کنیم باید جواب دیگری بدهیم.

جواب مرحوم آقای تبریزی

جواب دیگر که مرحوم آقای تبریزی فرموده اند این است که: مصالح مترتب بر افعال مکلفین در مثل صوم و صلات و ... از قبیل معلول بالاضافه الی العله نیستند تا مقدور بودن آنها و لزومی بودنشان سبب شود که تکلیف به آنها تعلق بگیرد، بلکه از قبیل حکمت هستند که حکم دائر مدائر آنها نمی باشد و تحصیلشان نیز لازم نیست. وقتی تحصیل این اغراض به عنوان حکمت جعل

حکم، لازم نباشد متعلق وجوب قرار نمی گیرند. در نتیجه ما وجب الامر آخر هستند اما ما وجب لواجب آخر نیستند و لذا تعریف واجب گیری بر آنها منطبق نیست.

اما به نظر می رسد که جواب مرحوم آقای خویی از این جهت که علاوه بر حل اشکال در مقام اثبات، محذور در مقام ثبوت را نیز حل می کند خوب است، ولی اشکال آن این است که این جواب به صورت فی الجمله مشکل را حل می کند نه به لحاظ همه موارد. همانطور که وجه چهارم از مرحوم آقای تبریزی نیز این اشکال را دارد که به لحاظ همه واجبات نفسیه محذور را رفع نمی کند.

بنابراین سه ادعا در مقام داریم که باید بررسی شود؛ اول اینکه جواب مرحوم آقای خویی علاوه بر حل اشکال در اثبات، به حسب مقام ثبوت هم اشکال را حل می کند. دوم اینکه جواب مرحوم آقای تبریزی نیز ولو به صورت فی الجمله حل اشکال می کند ولی نه به لحاظ همه واجبات. سوم اینکه پاسخ مرحوم آقای خویی هم تمامی موارد را حل نمی کند.

اما اینکه جواب مرحوم آقای خویی اگر به حسب مقام اثبات اشکال را حل کرد به حسب مقام ثبوت هم حل می کند، به این خاطر است که همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده، غرض از جعل تکلیف این است که مکلف انبعاث نحو العمل پیدا کند و آن را در خارج ایجاد کند. لذا در جایی که سبب تحقق اثر و غرض، برای مخاطب معلوم نباشد مکلف با تکلیفی که از ناحیه مولی به غرض و اثر تعلق می گیرد، منبعث نحو العمل نمی شود. در نتیجه باعث می شود که به حسب مقام اثبات تکلیف به اثر تعلق نگیرد. همین نکته یعنی عدم معلومیت تحقق سبب اثر، باعث می شود که به حسب مقام ثبوت هم تکلیف به اثر تعلق نگیرد. زیرا در مقام ثبوت تعلق تکلیف در صورتی صحیح است که قابلیت ایصال به مکلف را داشته باشد و بعد از آن مکلف منبعث شود و بتواند متعلق آن را ایجاد کند. اما اگر مولی تکلیفی را جعل کند که قابل ایصال به مکلف نیست و یا اگر ایصال شود مکلف نتواند منبعث از آن شود، جعل آن لغو است و در مقام ثبوت هم اتفاق

نمی اقتد. وقتی اثری مثل تقوا و نهی از فحشاء سبب حصولش برای مکلف معلوم نباشد، عدم معلومیت همانطور که باعث می شود در مقام اثبات، تکلیف به اثر تعلق نگیرد، چون جعل آن موجب انبعاث مکلف نمی شود، باعث می شود در مقام ثبوت هم جعل چنین تکلیفی مبرر نداشته باشد. لذا اگر قبول کردید که جواب مرحوم آقای خویی مشکل را در مقام اثبات را حل می کند، عدم صحت تعلق تکلیف به آثار در مقام ثبوت را هم توجیه می کند.

اما ادعای دوم و سوم که ولو جواب مرحوم آقای خویی و تبریزی فی حد نفسه تمام هستند، اما اشکال را به لحاظ همه واجبات نفسیه حل نمی کنند. اینکه وجه چهارم از مرحوم آقای تبریزی نمی تواند اشکال را در همه واجبات نفسیه حل کند به این خاطر است که چه دلیلی وجود دارد که نسبت اغراض و آثار به افعال مکلفین از قبیل حکمت هستند نه علت؟ همانطور که مرحوم آقای تبریزی به مرحوم نایینی اشکال کردند که ما چطور می توانیم بفهمیم که رابطه آثار و افعال رابطه معلول و علت معده هستند، بلکه از قبیل سبب به مسبب می باشند، همین اشکال به مرحوم آقای تبریزی نیز وارد می شود که چه طریقی برای احراز این مطلب وجود دارد که نسبت آثار به واجبات، از قبیل حکمت نسبت به واجب است نه از قبیل علت. بلکه ظاهر وجهی که گاهی در خطابات برای واجبات ذکر شده این است که از قبیل علت برای تعلق حکم است و حملش بر حکمت نیاز به قرینه دارد. به چه دلیل باید همه آثار و اغراض واجبات نفسیه را چه آنهایی که در خطابات ذکر شده و چه آنهایی که ذکر نشده اند، از قبیل حکمت بگیریم؟ لذا نمی توان به لحاظ جمیع واجبات گفت که تعریف واجب غیری صادق نیست. بله، در مواردی که احراز کنیم اثر از قبیل حکمت است نه علت، بیان مرحوم آقای تبریزی تمام است.

ادعای سوم این بود که همین اشکال به مرحوم آقای خویی نیز وارد است. ایشان فرمود که آثار به نظر عرف صلاحیت تعلق تکلیف و قرار گرفتن در حیز طلب را ندارند. اشکال این است که در همه واجبات نفسیه این مطلب نمی آید، بلکه فقط در بخشی از واجبات نفسیه می آید. بله در

عبادات، نوعاً اغراضی که بیان شده اند یا امور مبهمی هستند که حدودشان معلوم نیست یا سبب تحصیل آنها برای مخاطب روشن نیست، اما در توصیلات چنین نیست که آثار از امور مبهم یا سبب آن غیر معلوم باشد. مواردی از توصیلات وجود دارد که اثر و غرض در آن امر مبهمی نیست و اگر متعلق تکلیف قرار بگیرند، سبب تحقق آن نیز برای مخاطب معلوم است. مثلاً در وجوب عده نگه داشتن بر زن (که در آیه ۲۲۸ سوره بقره آمده است: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»)، اثر مترتب بر آن، عدم اختلاط میاه است که امر مبهمی نمی باشد و سبب تحقق آن به گونه ای که حتی شبهه اختلاط میاه پیش نیاید هم معلوم است. یا مثلاً دفن میت اثرش این است که تغییر جسد او به نحوی نباشد که موجب آزار دیگران یا هتک میت شود که هم اثر معلوم است و هم سبب آن، یا وجوب اسکان مطلقات (که در آیه ۲ سوره طلاق آمده است: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ») یا ضرب خمار بر زنان که در آیه ۳۱ سوره نور آمده است: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» .

لذا در میان وجوه چهارگانه هیچ کدام اشکال را به نحو تام حل نکرده است. در نتیجه باید جواب جامع دیگری پیدا کرد که در همه واجبات نفسیه ثبوتاً و اثباتاً رفع مشکل کند.

جواب پنجم (جواب محقق ایروانی و مرحوم آقای بروجردی)

بهترین جواب، جوابی است که در کلام مرحوم ایروانی در الاصول فی علم الاصول آمده است و مرحوم آقای بروجردی نیز در کتاب نهاییه الاصول مطرح کرده اند. حاصل جواب این است که واجب غیری واجب است که تعلق ایجاب به آن و اعتبار بعث در مورد آن به خاطر مقدمیت فعل برای تحصیل فعل آخری باشد که آن فعل آخر مورد بعث اعتباری مولی قرار گرفته است. اما واجب نفسی واجب است که تعلق بعث و ایجاب به فعل، به خاطر مقدمیت آن فعل برای تحقق واجب آخر نیست، بلکه واجب است که اگر وجوب به آن تعلق گرفته، به خاطر خصوصیتی است که در خود فعل وجود دارد، یا محبوب لذاته است مثل معرفت به خداوند متعال یا به خاطر ترتب

مصلحت و فایده مورد بحث قرار گرفته است. یا به تعبیر دیگر که در کلام مرحوم آقای بروجردی آمده؛ واجب نفسی واجب است که مولی مستقلاً آن را مورد بحث خود قرار داده است اما واجب غیری بما هو مورد بحث قرار نگرفته است بلکه از جهتی که این فعل مقدمه فعل آخر است مورد بحث قرار گرفته است. وجوبش وجوب ظلی است یعنی در سایه واجب آخر واجب شده است. با این توضیح، اشکال دخول واجبات نفسیه در تعریف واجب غیری پیش نمی آید. زیرا واجباتی مثل صوم و صلات و ... اگرچه آثار و مصالحی دارند که صلات و صوم برای تحصیل آنها واجب شده اند، اما خود آن مصالح که متعلق تکلیف قرار نگرفته اند تا صدق کند ما وجب لاجل التوصل به الی واجب آخر. اگر واجب غیری تعریف شده بود به مطلق ما امر به لاجل التوصل به الی امر لازم الحصول، تعریف در مورد صلات هم صادق بود. زیرا امر بها لاجل التوصل بها الی امر آخر لازم الحصول که نهی از فحشاء باشد. اما در تعریف واجب غیری گفته شد که وجب لاجل التوصل به الی واجب آخر، یعنی امر آخر باید متعلق بحث مولی قرار گرفته باشد. ذلک لما عرفت أن لیس مطلق ما امر به لأجل التوصل إلی امر آخر لازم الحصول واجبا غیریاً، بل بشرط حصول البعث إلی ذلک الأمر الآخر کی یدخل بالبعث فی عداد الواجب الشرعی و یدخل عن الوجوب العقلی، فیکون إيجاب هذا لغایة الوصول إلی واجب شرعی آخر^{۶۵}.

اما این سوال باقی می ماند که اگر امکان تعلق امر به آثار و مصالح وجود دارد، پس چرا آنها متعلق بحث قرار نگرفته اند؟ پاسخ این است که تعلق تکلیف به افعال معلوم است آثار و فوائد مورد تکلیف قرار نگرفته اند. اما اینکه چرا به آثار وجوب تعلق نگرفته، ندانستن دلیل آن ضرری به جواب بالا نمی رساند. گرچه ممکن است وجوهی برای عدم تعلق تکلیف به آنها بیان شود؛ مثل بیان مرحوم آقای خویی که یا خود آثار مبهم هستند یا سبب حصول آنها غیر معلوم است. یا بیان مرحوم آقای تبریزی که در بعضی از موارد ممکن است که آثار از قبیل حکمت باشند. یا اینکه بگوییم ولو اثر مقدور مکلف است ولی به نحو مطلق برای شارع مطلوبیت ندارد بلکه آنچه

^{۶۵} - الاصول فی علم الاصول/۱/۱۹۰.

مطلوبیت دارد غرض حاصل از سبب خاص است؛ مثلاً نهی از فحشاء حاصل از سبب خاص که صلات باشد خصوصیت دارد. لذا مولی امر به نهی از فحشاء به صورت مطلق نکرده است. ولی ندانستن وجه عدم تعلق تکلیف به آثار خللی به جواب از اشکال وارد نمی کند، آنچه اشکال را حل می کند و از نقض تعریف واجب غیری به جلّ واجبات نفسیه جواب می دهد این است که آثار و فوائد متعلق تکلیف قرار نگرفته اند لذا عنوان واجب آخر بر آنها صدق نمی کند تا تعریف واجب غیری بر جلّ واجبات نفسیه منطبق شود.

شنبه ۴/۹/۴۰۲

جلسه ۴۵

جهت دوم؛ شک در نفسیت و غیریت

در مواردی که اصل وجوب محرز است، اما شک کنیم که آیا وجوب، وجوب نفسی است یا غیری، در این جهت دوم بحث می شود که مقتضای قاعده و اصل چیست؟ مثلاً اگر در خطابی وارد شده است که مسّ میت بعد از سرد شدن و قبل از تغسیل او، موجب وجوب غسل مسّ میت می شود، چنانکه در روایات معتبره آمده است "اذا مسّه بعد ما یبرد فیلغتسل"^{۶۶} یا "اذا مسست جسده حین یبرد فاغتسل"^{۶۷} و شک کردیم آیا وجوب این غسل، نفسی است یا غیری و از باب شرطیت طهارت از حدث اکبر برای صلات؟

مرحوم آخوند این بحث را در دو مقام مطرح کرده است؛ مقام اول، مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی و مقام دوم، مقتضای اصل عملی.

مقام اول: ، مقتضای اصل لفظی و دلیل اجتهادی

مرحوم آخوند می فرماید که با تمسک به اطلاق هیئت و صیغه، می توان اثبات نفسیت وجوب کرد. دو تقریب برای تمسک به اطلاق وجود دارد.

^{۶۶} - وسائل/۳/۲۸۹.

^{۶۷} - وسائل/۳/۲۹۰.

تقریب نخست: گرچه هیئت امر برای جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری وضع شده است اما اطلاق صیغه اقتضا می کند که واجب، وجوب نفسی داشته باشد. زیرا به حسب مقام ثبوت، فرق وجوب نفسی با وجوب غیری در این جهت است که وجوب در واجب نفسی، منوط به چیزی نیست، ولی در واجب غیری، منوط به تحقق یک واجب نفسی است. در نتیجه به حسب مقام اثبات، چنانچه مولی در مقام بیان باشد و قیدی ذکر نکند، از اطلاق کلام او کشف می شود که مقصودش از استعمال هیئت امر، وجوب مطلق یعنی وجوب نفسی است، نه وجوب مقید که وجوب غیری باشد.

این تقریب در تقریرات بحث مرحوم آخوند به همین شکل آمده است. در تقریرات آمده است که نسبت واجب غیری به واجب نفسی نسبة المقید الی المطلق است. لذا در مقام اثبات هم اگر مولی فقط لفظی دال بر اصل وجوب بیاورد بدون قرینه ای که دلالت بر وجوب مشروط کند، اطلاق در مقام اثبات کشف می کند که در مقام ثبوت هم وجوب مطلق است. کما فی سایر المطلقات الظاهرة مع عدم قرینه التقیید فی المطلق. این تقریب با متن کفایه نیز سازگاری دارد. مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: فالتحقیق ان الهیة و ان کانت موضوعة لما یعمهما الا ان اطلاقها یقتضی کونه نفسیا فانه لو کان شرطاً لغيره لوجب التنبيه علی المتکلم الحکیم^{۶۸}.

تقریب دوم: حتی اگر به حسب مقام ثبوت، نسبت واجب نفسی به واجب غیری، نسبت مقید به مقید باشد، یعنی هم وجوب نفسی و هم وجوب غیری، دو حصه از جامع وجوب باشند، اما در مواردی که می دانیم جامع از لفظ اراده نشده است و امر مردد بین اراده یکی از دو حصه است، اگر این دو حصه به نحوی باشند که بیان یکی از دو حصه در مقام اثبات احتیاج به لفظی زائد بر لفظ دال بر طبیعت نداشته باشد و همان لفظ دال بر طبیعی کافی برای بیان آن حصه باشد، به خلاف حصه دیگر که بیان آن در مقام اثبات نیاز به لفظی زائد دارد، چنانچه متکلم در کلام خود

قیدی نیاورد و فقط لفظ دال بر طبیعی را ذکر کرده باشد، لفظ حمل بر اراده حصه ای می شود که بیانش در مقام اثبات مؤونه زائده ای ندارد. در محل بحث هم بعد از علم به عدم اراده جامع، امر مردد است بین دو حصه ای که یکی از آنها یعنی وجوب نفسی در مقام اثبات نیاز به مؤونه زائده ندارد و همان لفظ دال بر اصل وجوب برای بیان آن کافی است، اما حصه دیگر که وجوب غیری باشد، بیانش نیاز به لفظی زائد بر دال بر اصل وجوب دارد، مثلاً باید بگویند این فعل لازم است برای فلان عمل مثل نماز، از عدم ذکر قید کشف می شود که مراد مولی حصه بلا قید یعنی وجوب نفسی است.

مرحوم آخوند، در مباحث سابق نیز مثل دوران بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری و دوران بین وجوب عینی و وجوب کفائی، فرموده بود که اطلاق صیغه اقتضای عینیت و تعیینیت می کند. در انتهای بحث مطلق و مقید هم فرموده است که در بعضی از موارد، نتیجه مقدمات حکمت تعیین حصه است و در همان بحث به تعیینیت و نفسیت و ... مثال زد.

عبارت کفایه در این بحث نیز با همین تقریب می سازد که الا ان اطلاقها یقتضی کونه نفسیا لانه لو کان شرطاً لوجب التنبيه علیه علی المتکلم الحکیم.

بنابراین در مقام اول، مختار مرحوم آخوند این است که با تمسک به اطلاق هیئت می توان وجوب نفسی را اثبات کرد.

اما مرحوم شیخ در مطارح الانظار این بحث را مطرح کرده و قائل شده است که نمی توانیم تمسک به اطلاق برای اثبات نفسیت کنیم. ایشان با توجه به مختار خود در واجب مشروط و مطلق مبنی بر ارجاع جمیع قیود به ماده نه هیئت، در محل بحث فرموده است که در شک در نفسیت و غیریت، نمی توانیم با تمسک به اطلاق هیئت اثبات نفسیت کنیم. زیرا هیئت برای افراد و مصادیق طلب که در نفس طالب منقذ می شود وضع شده است. این مصادیق و جزئیات نیز به خاطر جزئی بودن قابلیت تقیید را ندارند. لذا تمسک به اطلاق هیئت برای نفی احتمال تقیید معنا

ندارد. بله، اگر موضوع له هیئت، مفهوم طلب باشد نه افراد طلب، مفاد هیئت قابلیت تقیید را دارد و لذا می توان به اطلاق هیئت برای دفع شک در تقیید تمسک کرد، اما اینکه مفهوم طلب، موضوع له هیئت باشد، با واقعیت فاصله دارد. زیرا بلا شک اگر مولی در خطابی، مثلاً امر به صلات کند، به ملاحظه امر متعلق به صلات خود این فعل مامور به، اتصاف به مطلوبیت پیدا می کند. یعنی صحیح است که بگوییم صلات مطلوب است به طلب مستفاد از امر که "صل" باشد، و معلوم است که اتصاف صلات به مطلوبیت، به واسطه مفهوم طلب نیست، بلکه آنچه موجب اتصاف صلات به مطلوبیت می شود، تعلق طلب حقیقی و تعلق اراده حقیقیه به صلات است. و ذلک امر ظاهر لا یکاد یعتریه ریب. از اتصاف صلات به مطلوبیت به واسطه تعلق طلب حقیقی به آن، کشف می کنیم که مفاد امر، مفهوم طلب نیست، بلکه مصداق طلب است که موطن آن نفس طالب می باشد. وقتی مفاد امر، حقیقت طلب باشد، اشکال عود می کند که مصداق واقعی طلب قابلیت تقیید ندارد و لذا تمسک به اطلاق هم معنا نخواهد داشت.^{۶۹}

مرحوم آخوند به این فرمایش اشکال کرده است که موضوع له هیئت، مفهوم طلب است نه افراد و مصادیق طلب. ایشان فرموده است که همانطور که در بحث معانی حرفیه گفته شد، وضع در حروف به شکل وضع عام و موضوع له عام است، یعنی موضوع له هیئت امر، مفهوم کلی طلب است و لذا تمسک به اطلاق نیز جا دارد. قابل التزام نیست که موضوع له، افراد حقیقی طلب باشد. زیرا مفاد هیئت، باید قابلیت انشاء داشته باشد. چون صیغه امر از ادات انشاء است و آنچه مفاد هیئت امر است باید چیزی باشد که قابلیت انشاء را داشته باشد. فرد حقیقی طلب و ما یکون بالحمل الشایع طلباً از صفات خارجی و از امور واقعی و تکوینی است که از اسباب خاصی ناشی می شود و چیزی که صفت خارجی و واقعیت تکوینی است قابلیت انشاء را ندارد. آنچه قابلیت انشاء دارد عناوین و مفاهیم می باشند. زیرا حقیقت انشاء این است که معتبر، مفهوم قابل تحقق به وجود اعتباری و انشائی را در نظر بگیرد و قصد کند که با تلفظ به لفظ، آن معنا وجود انشائی پیدا

^{۶۹} -مطرح الانظار/۱/۳۳۳.

کند. چراکه عناوین بر دو قسم هستند. بعضی عناوینی هستند که یک نحوه وجود بیشتر ندارند و آن وجود حقیقی است مثل اکل و مشی و ... ولی بعضی از عناوین، عناوینی هستند که دو نحوه وجود دارند، یکی وجود واقعی و تکوینی و دیگری وجود انشائی و اعتباری. مفهوم طلب از قبیل دوم است که یک نحوه وجود حقیقی دارد که در نفس طالب محقق می شود و نحوه دیگر وجود اعتباری و انشائی است که حقیقت آن، فرض و تصور و اعتبار معتبر است. آنچه قابلیت انشاء دارد، مفاهیم و عناوینی هستند که دو قسم از وجود را داشته باشد و انشاء کننده در مقام انشاء قصد کند که با تلفظ به لفظ، معنا در عالم انشاء وجود اعتباری پیدا کند. با این توضیح روشن شد که آنچه قابلیت انشاء دارد مفهوم طلب است نه فرد حقیقی طلب و لذا نمی توانیم مفاد هیئت امر را فرد حقیقی طلب بدانیم.

بله، طلب حقیقی در بسیاری از موارد سبب انشاء طلب می شود؛ چون مولی در نفس خود اراده حقیقی و طلب حقیقی نسبت به فعل عبد دارد، همان داعی بر انشاء طلب می شود. در بعضی از موارد هم ممکن است طلب انشائی محقق شود بدون اینکه طلب حقیقی در کار باشد؛ مثل انشاء طلب در موارد امتحان. بنابراین اینطور نیست که مفاد هیئت، طلب حقیقی باشد، بلکه مدلول آن باید طلب انشائی باشد، یعنی عنوان طلب که به وسیله صیغه به وجود انشائی ایجاد می شود.

همین مقدار از بیان، فرمایش مرحوم شیخ را ردّ می کند. اما چون ایشان برای اثبات اینکه موضوع له هیئت امر، طلب حقیقی است دلیل آوردند، مرحوم آخوند باید آن را ردّ کند. مرحوم شیخ فرمود که بعد از تعلق امر یعنی تعلق طلب حقیقی به مثل صلات، صلات متصف به مطلوبیت می شود و این نشان می دهد که مفاد امر، طلب حقیقی است. مرحوم آخوند می فرماید که منافات ندارد در کنار اتصاف صلات به مطلوبیت به طلب حقیقی، متصف به مطلوبیت به طلب انشائی هم شود، بلکه اتصاف به مطلوبیت به طلب حقیقی، در طول اتصاف آن به مطلوبیت به طلب انشائی است. زیرا از آنجایی که در نوع موارد، انشاء طلب ناشی از طلب حقیقی است، از تعلق طلب

انشائی به صلات کشف انّی می کنیم که صلات مطلوبیت به طلب حقیقی هم دارد. واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية و الارادة الحقيقية الداعية الى ايقاع طلبه و انشاء ارادته بعثا نحو مطلوبه الحقیقی و تحریکا الى مراده الواقعی لا ینافی اتصافه بالطلب الانشائی ایضا. مرحوم آخوند در نهایت می فرماید که شاید منشأ اشتباه مرحوم شیخ این بوده است که در تعبیرات، متعارف است که از مفاد صیغه، تعبیر به طلب می شود و مثلا می گویند صیغه امر وضع برای طلب شده است، یعنی طلب مطلق بدون قید می آوردند و چون ظهور طلب در طلب حقیقی است، از باب اشتباه مفهوم به مصداق، مرحوم شیخ خیال کرده است که موضوع له هیئت امر طلب حقیقی است. در حالی که منظور کسانی که گفته اند مفاد امر، طلب است، مفهوم طلب است که همان طلب انشائی در صیغه امر می باشد، نه واقع طلب و طلب حقیقی و اگر قید به طلب انشائی نزده اند، لوضوح ارادة خصوصه و ان الطلب الحقیقی لا یکاد ینشأ بها کما لا یخفی . زیرا معلوم است که باید صیغه امر مدلولش چیزی باشد که قابلیت انشاء را داشته باشد و از طرفی فرد حقیقی طلب قابلیت انشاء ندارد. نتیجه می گیریم که مفاد هیئت همان طلب انشائی است.

یک شنبه ۴۰۲/۹/۵

جلسه ۴۶

مرحوم آخوند در مقام اول از جهت دوم که بررسی مقتضای اصل لفظی عند الشک فی النفسیه و الغیریه بود، فرمود که با تمسک به اطلاق هیئت می توان اثبات کرد که واجب، واجب نفسی است نه غیری. برای تمسک به اطلاق هیئت، دو تقریب ذکر شده بود. تقریب اول که با توضیح تقریرات درس ایشان موافق است این بود که با توجه به اینکه به حسب مقام ثبوت فرق بین وجوب نفسی و غیری این است که وجوب نفسی وجوب مطلق است ولی وجوب غیری وجوب مقید و منوط به وجوب واجب آخر، نسبت وجوب غیری به وجوب نفسی در مقام ثبوت، نسبت

مقید به مطلق است. لذا از اطلاق و عدم ذکر قید در مقام اثبات اثبات کشف می شود که وجوب در مقام ثبوت، وجوب مطلق یعنی وجوب نفسی است.

تقریب دوم که با کلام مرحوم آخوند در آخرین بحث از بحث مطلق و مقید و نیز بعضی از تعبیرات ایشان در مواضع دیگر کفایه سازگار است این بود که حتی اگر به حسب مقام ثبوت نیز، وجوب نفسی و وجوب غیری هر دو مقید باشند و حصه ای از جامع وجوب باشند، ولی چون به حسب مقام اثبات بیان یکی از این دو حصه، مؤونه زائده و نیاز به لفظی زائد بر لفظ دال بر طبیعی دارد، اما حصه دیگر چنین نیست و برای بیان به لفظی بیش از لفظ دال بر طبیعی نیاز ندارد، از اطلاق در مقام اثبات کشف می شود که مراد متکلم، حصه ای است که بیانش لفظ زائدی ندارد. در محل بحث هم وجوب غیری حصه ای از وجوب است که بیانش نیاز به لفظ زائد دارد به خلاف وجوب نفسی. در نتیجه اگر متکلم لفظ زائدی نیاورده باشد، کلام او حمل بر وجوب نفسی می شود.

در مبحث خامس از مباحث مربوط به صیغه امر، در بحث دوران امر بین وجوب تخییری و تعیینی و ... بیان شد که هر دو تقریب تمام است. گرچه نسبت به تقریب اول که به ملاحظه فارق ثبوتی بین وجوب غیری و وجوب نفسی بود، اشکالاتی در کلمات مطرح شده بود، ولی این اشکالات البته وارد نبود. تقریب دوم هم که تمسک به اطلاق به لحاظ خصوصیات مقام اثبات بود تقریب تامی است. در توضیح این دو تقریب و بیان اشکالات و جواب آنها به همان مطالب سابقه اکتفاء می شود.

اما اشکالی که مرحوم شیخ در مطارح الانظار در این بحث داشتند و مرحوم آخوند آن را مطرح کرد و جواب داد این بود که مفاد هیئت، جزئی حقیقی است و لذا قابلیت تقیید را ندارد. در نتیجه تمسک به اطلاق نیز جا نخواهد داشت.

در گذشته، اصل این اشکال در تقسیم واجب به مطلق و مشروط مطرح شد. در همان بحث مرحوم آخوند دو جواب داد. جواب اول این بود که اصلاً مفاد هیئت و حروف، امر کلی و از قبیل وضع عام و موضوع له عام است. جواب دوم که جواب بنایی باشد این بود که حتی اگر وضع در حروف و هیئات، به شکل وضع عام و موضوع له خاص باشد و مفاد هیئت جزئی باشد، ولی طلب بعد از انشاء شدن جزئی می شود و قابلیت تقیید را ندارد، اما قبل از انشاء ممکن است معتبر، طلب را به نحو مقید تصویر کند و بعد از آن انشاء کند.

در مباحث سابق بیان شد که این دو جواب جواب اساسی نیستند. جواب اول که جواب مبنایی است و جواب دوم هم مواجهه با اشکال بود. غیر از این دو جواب، دو جواب دیگر به اشکال مرحوم شیخ داده شده است که آنها جواب های صحیحی بودند. جواب اول از دو جواب صحیح این بود که هرچند در وضع حروف و هیئات وضع عام و موضوع له خاص باشد، اما معنای خاص بودن موضوع له این نیست که موضوع له حروف و هیئات جزئی حقیقی باشند تا مرحوم شیخ اشکال کند که جزئی حقیقی قابلیت تقیید ندارد، بلکه خاص بودن موضوع له در حروف و هیئات از این جهت است که هیئت برای نسبت وضع شده است و چون نسبت متقوم به طرفین است، تقوّم نسبت به اطراف باعث اختصاص می شود. به عنوان مثال مفاد هیئت امر نسبت طلبیه است و متقوم به طالب و مطلوب و مطلوب منه. چون متقوم به سه طرف است موجب اختصاص می شود. وضع عام و موضوع له خاص یعنی موضوع له خصوصیت پیدا می کند ولی نه اینکه جزئی حقیقی می شود، بلکه جزئی اضافی است و به تبع طرف نسبت قابلیت تقیید دارد. در مثال سر من الکوفه الی البصره گفته شد که ولو معنای "من" نسبت ابتدائیت است و به خاطر تقوّم به طرف خود یعنی کوفه، خاص می شود، ولی چون خود کوفه نسبت به مناطق مختلف آن دارای سعه و اطلاق است، "من" ابتدائیت هم به تبع طرفش کلیت پیدا می کند و قابل تقیید می شود. جواب دوم صحیح به اشکال مرحوم شیخ نیز این بود که حتی اگر موضوع له حروف را جزئی

حقیقی بدانیم، تقیید به معنای تعلیق در جزئی حقیقی معنا دارد. به عبارت دیگر حتی اگر موضوع له هیئات جزئی حقیقی باشد که قابلیت تقیید به معنای تضییق دایره را نداشته باشد، اما تقیید به معنای تعلیق در آن ممکن است. در محل بحث نیز ولو وجوبی که به هیئت انشاء می شود جزئی حقیقی باشد اما برای تحقق، قابلیت تعلیق را دارد. این امکان وجود دارد که وجوب مقدمه مثل وجوب وضوء، معلق بر وجوب ذی المقدمه باشد؛ یا معلق بر وجوب فعل آخر یا معلق بر اراده اتیان فعل آخر که مثل "اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا..." باشد. وقتی قابلیت تقیید در مفاد هیئت، یعنی وجوب ثابت باشد، تمسک به اطلاق هم مجال پیدا می کند. لذا اگر امر به وضوء شود بدون تعلیق بر فعل آخر، معلوم می شود که وجوب، نفسی است نه غیری تا معلق باشد.

در نتیجه تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات نفسیت به یکی از دو تقریب گفته شده صحیح است و اشکال مرحوم شیخ نیز وارد نمی باشد.

آنچه بیان شد تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات وجوب نفسی بود. اما اگر از دو تقریب گذشته رفع ید شود و گفته شود که تقیید هیئت به هیچ نحوی ممکن نیست، آیا راه دیگری برای تمسک به اطلاق کلام برای اثبات نفسیت وجوب در مقابل غیریت وجود دارد یا خیر؟

در کلمات بیان شده است که با تمسک به اطلاق ماده می توانیم اثبات نفسیت وجوب کنیم. اما اینکه تمسک به اطلاق ماده به چه تقریبی است و مقصود از ماده ای که به اطلاق آن تمسک می شود چیست، دو تقریب وجود دارد؛ یک تقریب، تقریبی است که مرحوم شیخ در مطارح الانظار مطرح فرموده اند و در کلمات اعلام دیگر مثل مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای تبریزی نیز مطرح شده است. در این تقریب تمسک به اطلاق ماده در همان موردی می شود که وجوبش مشکوک بین نفسیت و غیریت است. تقریب دوم تمسک به اطلاق ماده واجب آخر است که احتمال می دهیم مشکوک النفسیه و الغیریه شرطیت و مقدمیت برای آن دارد.

تقریب اول: مرحوم شیخ در مطارح بعد از اشکال به اطلاق هیئت، فرموده است: نعم یصح التمسک بالاطلاق من جهة المادة. زیرا اگر فعلی که مورد طلب واقع شده، به عنوان واجب غیری واجب بود و شرطیت برای غیر داشت، مولی باید تذکر می داد که شما برای نماز، غسل مسّ میت کنید. اما اگر واجب نفسی باشد، ماده متعلق وجوب می تواند به اطلاق خود باقی باشد. و حیث لیس ما یصلح أن یکون بیاناً فیجب الأخذ بالإطلاق و یحکم بأن الواجب نفسی غیر منوط بالغير علی وجه لو فرض امتناع الغير یجب الإتیان به مع إمكانية^{۷۰}.

توضیح ذلک: بنابر آنچه در مباحث آینده می آید، اختلاف است که آیا وجوب در واجب غیری، به ذات مقدمه تعلق می گیرد که مشهور قائل هستند، یا وجوب غیری به مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه تعلق می گیرد که مختار مرحوم شیخ است، یا به مقدمه موصله تعلق می گیرد که مختار صاحب فصول و مرحوم آقای خویی و ... است. بنابر اینکه متعلق وجوب غیری، ذات مقدمه نباشد، بلکه مقدمه به قصد توصل یا مقدمه موصله باشد، تمسک به اطلاق ماده در خود خطاب جا دارد. مرحوم آقای تبریزی تقریب تمسک به اطلاق بنابر مسلک مرحوم شیخ را اینطور بیان کرده اند که ذات وضوء وجوب غیری پیدا نمی کند، بلکه وضوء به قصد توصل الی الصلاة واجب است. وقتی وجوب غیری تعلق به وضوء به قصد صلات گرفت، در موردی که شک داریم آیا غسل مسّ میت وجوب نفسی دارد یا غیری، اگر وجوب غیری داشته باشد متعلق وجوب در مقام ثبوت، غسل به قصد صلات می شود، اما اگر واجب نفسی باشد، ذات غسل مسّ میت واجب است. لذا وقتی در مقام اثبات، ماده به صورت مطلق متعلق وجوب قرار گرفت و قید نیامد، از اطلاق ماده کشف می کنیم که وجوب، نفسی است نه غیری.

مرحوم آقای صدر هم در تقریب تمسک به اطلاق فرموده است که چون واجب غیری، مقدمه موصله است، وقتی در خطابی مثل اغتسل اذا مسست میتا، مولی در متعلق وجوب فقط غسل را

ذکر کرد نه غسل موصل به صلات را، اطلاق در مقام اثبات کشف می کند که به حسب مقام ثبوت هم ماده متعلق وجوب، قید ندارد و این با وجوب نفسی سازگاری دارد نه وجوب غیری.

این دو تقریب به نحو جامع به کلام مرحوم شیخ بر می گردد، ولی با این توضیح که اگر قائل باشیم که متعلق وجوب غیری، ذات مقدمه نیست، بلکه مقدمه مقیده است که یا قید آن قصد توصل است یا موصل بودن، از اطلاق ماده می توانیم نفسیت واجب را استفاده کنیم. اما اگر قائل به نظر مشهور شدیم که متعلق وجوب غیری ذات مقدمه است، تمسک به اطلاق ماده در واجب مشکوک النفسیه جا ندارد. زیرا چه وجوب غیری باشد و چه نفسی، متعلق وجوب بنا بر نظر مشهور ذات غسل است.

تقریب دوم برای تمسک به اطلاق ماده که در کلام مرحوم آقای خویی آمده این است که می توانیم به اطلاق ماده تمسک کنیم اما اطلاق ماده در واجب آخری که شک داریم فعل مشکوک النفسیه و الغیریه مقدمه برای آن است یا خیر. در مثال مورد بحث که احتمال می دهیم غسل مسّ میّت به عنوان شرط صلات واجب شده باشد نه به عنوان واجب نفسی، با تمسک به اطلاق ماده یعنی صلات در صلّ، نتیجه می گیریم که غسل مسّ میت وجوب نفسی دارد نه غیری. زیرا اگر مشکوک النفسیه و الغیریه واجب غیری باشد و به عنوان شرط صلات واجب شده باشد، صلات مقید به آن است. چون در صورت غیری بودن، صلات مقید است و در صورت نفسی بودن، صلات مقید نیست، به اطلاق صلّ در "اذا زالت الشمس فصلّ" تمسک می کنیم و می گوییم که امر به صلات مطلق تعلق گرفته است نه صلات مقید به غسل مسّ میت و به دلالت التزامی کشف می کنیم که مشکوک النفسیه وجوب نفسی دارد. اثبات لازم در این مورد مشکلی ندارد. زیرا اصل لفظی است و چون اصول لفظیه حتی نسبت به لوازشان حجت هستند، با تمسک به اطلاق ماده در واجب آخر ثابت می شود که مشکوک النفسیه وجوب نفسی دارد.

تقریب دوم استدلال به اطلاق ماده برای اثبات نفسیت وجوب، تمسک به اطلاق ماده در واجبی است که شک داریم مشکوک النفسیه مقدمه و شرط برای آن است یا خیر.

همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده، با تمسک به اطلاق ماده در مثل صلات که شک داریم غسل مسّ میت مقدمه برای آن است یا خیر، اثبات می شود که ماده متعلق تکلیف، یعنی صلات، مقید به غسل مسّ میت نیست و با توجه به اینکه مثبتات اصول لفظیه حجت هستند، بالالتزام کشف می شود که مشکوک النفسیه وجوب نفسی دارد نه غیری.

نسبت به این تقریب در کلام مرحوم آقای تبریزی دو اشکال شده است. مطالبی نیز در کلمات آقای صدر آمده که هرچند به عنوان توضیح مطرح شده است ولی شکل اشکال را دارد.

اشکال اول مرحوم آقای تبریزی این است که تمسک به اطلاق ماده بنابر مسلک اعمی در جایی صحیح است که خطاب از ناحیه متعلق تکلیف اطلاق داشته باشد، در حالی که در بحث صحیح و اعم بیان شده است که خطابات قرآنی مثل اقیموا الصلاة و ... در مقام بیان متعلق تکلیف نیستند تا با تمسک به اطلاق در متعلق، کشف از عدم تقید واجب کنیم، بلکه در مقام بیان اصل تشریع وجوب هستند و از جهت خصوصیات متعلق اهمال دارند. لذا مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم فرمود که خطابات قرآنی بنابر قول صحیح مجمل هستند و بنابر قول به اعم مهمل.

اشکال دوم مرحوم آقای تبریزی که در درس می فرمودند این است که حتی اگر خطابات در مقام بیان از جهت متعلق تکلیف باشند، اما همه جا نمی توان تمسک به اطلاق متعلق تکلیف کرد؛ زیرا در بعضی از موارد، شبهه مصداقیه قید متعلق تکلیف می شود. مثلاً در مورد صلات داریم که دلیل می گوید "لا صلاة الا بطهور" اگر شک کنیم که آیا غسل مسّ میت، واجب نفسی است یا

غیری، نمی توانیم برای نفی تقید صلات به غسل مسّ میت، تمسک به اطلاق صلات کنیم. چراکه صلات بلا اشکال مقید به طهارت است و اگر شک در وجوب غیری غسل مسّ میت کنیم که معنایش لزوم رفع حدث ناشی از مسّ میت برای صلات است، از موارد تمسک به عموم دلیل در شبهه مصداقیه مخصص می شود.

اشکال اول به مرحوم آقای خویی وارد نمی شود. زیرا ایشان مدّعی را بر مورد خاصی تطبیق نکرد تا اشکال شود که واجبات قرآنی صرفاً در مقام بیان اصل تشریع وجوب هستند نه متعلق وجوب، بلکه فرمود که اگر واجب دیگر، از ناحیه ماده اطلاق داشته باشد، با تمسک به اطلاق آن نفی قید و غیریت وجوب می کنیم.

با قطع نظر از این مطلب، نسبت به اینکه گفته شد ماده متعلق تکلیف در خطابات، اطلاق ندارد، بلکه در نظر صحیحی ها مجمل و در نظر اعمی ها مهمل است، دو جواب می شود داد. اولاً اینکه همه خطابات تکالیف در قرآن، فقط در مقام بیان اصل تشریع هستند و از ناحیه متعلق اطلاق ندارند صحیح نیست. بله در مثل اقيموا الصلاة و یا لله علی الناس حج البيت، صحیح است که در مقام بیان اصل تشریع وجوب صلات و حج هستند، اما در مثل کتب علیکم الصيام ممکن است گفته شود که چون در مقام بیان متعلق تکلیف نیز هست، تمسک به اطلاق صحیح است. زیرا در آیات بعد بیان شده است که مکلف باید در روز، از اکل و شرب و مقاربت نساء اجتناب کند. بنابراین فقط در مقام بیان اصل تشریع نیست، بلکه خصوصیات متعلق تکلیف را هم بیان می کند. لذا می توانیم تمسک به اطلاق کنیم، مگر در جایی که قرینه بر خلاف بیاید. ثانیاً حتی اگر این مسأله را در خطابات قرآنی بپذیریم، در روایات نمی توان گفت که هیچ کدام در مقام بیان متعلق تکلیف نیستند و فقط اصل تشریع را بیان می کنند. لذا با توجه به احتمال شرطیت غسل مسّ میت برای صلات، اگر به آیه اقيموا الصلاة نتوانیم تمسک کنیم، به اطلاق روایاتی که خصوصیات

متعلق و قیود صلات را ذکر کرده اند تمسک می کنیم. بنابراین مواردی پیدا می شود که جای تمسک به اطلاق ماده در واجب آخر باشد.

بله اگر شبهه مصداقیه شود، یعنی واجب آخر قیدی داشته باشد که احتمال دهیم مشکوک النفسیه و الغیریه مصداق قید باشد، نمی توانیم به اطلاق ماده واجب آخر تمسک کنیم.

مرحوم آقای صدر نیز نسبت به تمسک به اطلاق واجب آخر مطلبی دارند که هرچند به لفظ اشکال نیست، اما ظاهر عبارت نشان از اشکال دارد. ایشان برای تمسک به اطلاق ماده چهار شرط بیان کرده است. شرط اول اینکه وجوب عمل آخر باید معلوم باشد. در جایی که وجوب عمل آخر معلوم نیست و صرفاً به خاطر وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه احتمال می دهیم که عمل آخر واجب باشد تمسک به اطلاق معنا ندارد. مثلاً اگر وارد شده باشد که اذا زرت اماماً فتوضاً و احتمال نفسی بودن وجوب یا استحباب وضوء و غیری بودن آن به عنوان مقدمه برای نماز را بدهیم، جای تمسک به اطلاق نیست. زیرا وجوب عمل آخر معلوم نیست، بلکه در حد احتمال است. شرط دوم این است که احتمال تقیید واجب آخر، به ملاک تقیید شرعی باشد، یعنی احتمال دهیم که واجب آخر شرعاً مقید باشد، در مقابل جایی که احتمال وجوب غیری از جهت تقید عقلی و تکوینی واجب آخر به آن باشد. شرط سوم این است که دلیلی که امر به واجب مشکوک النفسیه و الغیریه می کند، متصل به دلیل واجب آخر نباشد، و الا اگر مشکوک النفسیه و الغیریه متصل به آن باشد، اجمالش به دلیل واجب آخر نیز سرایت می کند و مانع انعقاد اطلاق می شود. شرط چهارم این است که دلیل واجب آخر، باید لفظی باشد، و الا اگر دلیلش اجماع و تسالم و ادله لبیه باشد، نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد.

تعبیر مرحوم آقای صدر این است که تمسک به اطلاق ماده، متوقف بر این چهار شرط است، اما همانطور که قبلاً نیز این بحث مطرح شده بود، در حقیقت باید کلام ایشان توضیح تمسک به اطلاق حساب شود نه اشکال بر آن. زیرا مرحوم آقای خویی مورد تمسک به اطلاق را بیان

نکردند، بلکه فرمودند هر جا مقدمات حکمت تمام باشد و بر اساس قواعد عام تمسک به اطلاق، اطلاق در کلام وجود داشته باشد، به اطلاق ماده واجب آخر تمسک می کنیم. لذا فرمایش مرحوم آقای صدر توضیح موارد تمسک به اطلاق است نه اشکال بر آن.

اما آیا در حد توضیح کلام مرحوم آقای خویی، مطالب ایشان تمام است یا خیر. اشتراط به شرط اول و چهارم تمام است. زیرا معلوم است که باید واجب آخر معلوم الوجوب باشد نه محتمل الوجوب و دلیل آن نیز باید لفظی باشد تا مقدمات حکمت در آن تمام شود. اما شرط دوم که احتمال تقیید واجب آخر به واجب مشکوک النفسیه و الغیریه باید ناشی از احتمال تقیید شرعی باشد نه تقیید عقلی و توقف تکوینی، در خود بحوث دلیل بر اعتبار این شرط ذکر نشده است اما در تقریرات مباحث^{۷۱} دلیل آورده اند که اگر احتمال از باب توقف تکوینی یا عقلی باشد، مجالی برای تمسک به اطلاق وجود ندارد. چراکه تمسک به اطلاق صرفاً تقیید شرعی واجب را نفی می کند نه تقیید عقلی آن را. زیرا با تمسک به اطلاق می خواهیم کشف کنیم که به حسب مقام ثبوت و در مقام جعل چه چیزی اتفاق افتاده است. اگر تقیید شرعی باشد اطلاق می گوید در مقام ثبوت تقیید صورت نگرفته است. اما تقیید عقلی یا تکوینی مثل نصب سلم برای صعود الی السطح یا قیام نسبت به تعظیم، توقف شرعی نیستند تا در جعل دخالتی داشته باشند و با تمسک به اطلاق آنها را نفی کنیم. ولی علاوه بر اینکه ممکن است گفته شود توقف عقلی به تقیید شرعی بر می گردد در نتیجه جای تمسک به اطلاق وجود دارد، به جهت موارد ابتلاء در استنباط احکام، عملاً موردی نداریم که مشکوک النفسیه و الغیریه باشد و احتمال توقف عقلی واجب آخر را بر آن بدهیم. اگر موردی برای شک در نفسیت یا غیریت در واجبی داشته باشیم مثل غسل مس میت، تقیید محتمل در آن شرعی است نه عقلی. لذا ذکر شرط دوم در ما نحن فیه فرضی است که لا واقع له. اما شرط سوم که دلیل مشکوک النفسیه و الغیریه نباید متصل به دلیل واجب آخر باشد، زیرا اگر

^{۷۱} - مباحث/۲/۲۲۷.

متصل باشد واجب آخر هم مجمل می شود، همانطور که در تعلیقه بحوث هم اشکال شده است^{۷۲} خود آقای صدر نیز مبناً قبول ندارد که به مجرد اتصال یکی از دو خطاب به خطاب دیگر، اجمال به وجود بیاید. در بحث دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا به ماده، خود ایشان تفصیل داد که قید متصل گاهی مطلبی را بیان می کند که مستقل از امر آخر است. در این موارد اجمال به خطاب آخر سرایت نمی کند. اما گاهی قید متصل مستقل نیست بلکه ناظر به امر آخر است. در این موارد اجمال دلیل قید، موجب اجمال دلیل واجب آخر می شود^{۷۳}. مثل جایی که مولی بگوید تصدق قائماً و ندانیم قائماً قید هیئت است یا ماده. در این فرض اجمال قید باعث اجمال خطاب شده و نه برای هیئت و نه برای ماده اطلاق منعقد نمی شود و موجب اجمال می گردد. اما در مواردی که قید متصل فی حد نفسه نظارت به دلیل آخر ندارد و مستقل از آن است، مثل تصدق و لیکن التصدق عن قیام هرچند عملاً احتمال می دهیم که قید آن باشد، صرف اتصال موجب اجمال در کلام نمی شود. در محل بحث هم اگر دلیل اذا مسست میتا بعد برده فاغتسل متصل به دلیل اذا زالت الشمس فصل باشد، اجمال در نفسیت و غیریت دلیل نخست، موجب اجمال در دلیل اذا زالت الشمس نمی شود، بلکه دلیل واجب نفسی اطلاق دارد و با آن تقید به مشکوک النفسیة و الغیریة نفی می شود و احراز می شود که غسل مس میت وجوب نفسی دارد. بنابراین شرط سوم اصلاً شرطیت ندارد.

مقام دوم؛ مقتضای اصل عملی در دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری

کلام مرحوم آخوند در مقتضای اصل عملی

در مقام دوم مرحوم آخوند به این مقدار بسنده کرده است که در مواردی که احتمال غیریت برای عمل آخر را می دهیم اگر تکلیف به واجب آخر فعلی باشد جای تمسک به برائت از وجوب

^{۷۲} - بحوث/۲/۱۱۲.

^{۷۳} - بحوث/۲/۲۱۷.

مشکوک النفسیه و الغیریه نیست. زیرا علی کلا التقدیرین مکلف باید مشکوک را انجام دهد؛ اگر نفسی باشد که روشن است و اگر غیری باشد نیز چون واجب آخر فعلی است باید آن را انجام دهد. اما چنانچه تکلیف آخر که احتمال می دهیم مشکوک النفسیه و الغیریه شرط آن باشد، فعلی نباشد، مثلا احتمال بدهیم هنوز وقت وجوب صلات نشده باشد، نسبت به وجوب واجب مشکوک برائت جاری می شود. زیرا شک بدوی در تعلق تکلیف به آن داریم. نتیجه جریان برائت با نتیجه وجوب غیری یکی است و لذا عملا نفی وجوب نفسی از آن می شود. و أما إذا لم یکن فلا بد من الإتیان به فیما إذا کان التکلیف بما احتمل کونه شرطا له فعليا للعلم بوجوبه فعلا و إن لم یعلم جهة وجوبه و إلا فلا لصیرورة الشک فیه بدویا کما لا یخفی^{۷۴}.

جلسه ۴۸

یکشنبه ۴۰۲/۹/۱۲

در بیان مقتضای اصل عملی عند الشک فی النفسیه و الغیریه، مرحوم آخوند فقط متعرض دو صورت شد و در یک صورت فرمود که اتیان به مشکوک النفسیه و الغیریه لازم نیست و در صورت دیگر اتیان به آن را لازم دانست. ایشان فرمود که اگر وجوب در تکلیف آخر، فعلی باشد، مشکوک النفسیه و الغیریه باید اتیان شود و اگر فعلی نباشد، اتیان به آن به خاطر جریان برائت در شبهه بدویه لازم نیست.

اما اعلام بعد، صور متعددی برای مساله بیان کرده اند؛ مرحوم نایینی سه صورت و مرحوم آقای خویی چهار صورت.

با توجه به اینکه بر اساس تحقیق مرحوم آقای خویی در مجموع چهار صورت تصویر شده است^{۷۵}، بحث را طبق صور مطرح شده در کلام ایشان پیگیری می کنیم.

^{۷۴} - کفایه/۱۱۰.^{۷۵} - مصباح/۱/۴۸۲.

مقتضای اصل عملی در صور چهارگانه شک در نفسیت و غیریت

صورت اول :

صورت اول جایی است که شک داریم فعل خاص، واجب نفسی است یا غیری و مقدمه برای فعل دیگر، مع العلم بعدم فعلية ذلك الغير. مثلاً امر به وضوء شده است و شک داریم که وجوبش نفسی است یا غیری و از باب مقدمیت برای طواف، در حالی که به خاطر عدم استطاعت مکلف علم به عدم فعلیت وجوب طواف بر او داریم. مثال واقعی تر این است که امر به ختان شده است و شک داریم که واجب نفسی است یا غیری و به خاطر صحت طواف، در حالی که به خاطر عدم استطاعت مکلف علم به عدم فعلیت وجوب طواف داریم. همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی آمده و از کلام مرحوم آخوند نیز استفاده می شود، شک در این صورت به این بر می گردد که آیا فعلاً تکلیفی نسبت به ختان وجود دارد یا خیر. زیرا اگر ختان، واجب نفسی باشد، تکلیف به آن تعلق گرفته است و اگر غیری باشد، چون ذی المقدمه وجوبی ندارد طبعاً مقدمه هم وجوب و تکلیفی ندارد. وقتی شک به تعلق تکلیف به ختان برگشت، شبهه بدویه می شود و با جریان برائت عقلی و نقلی، وجوب ختان نفی می شود. چنانکه مرحوم آقای خویی فرموده اند ظاهر کلام مرحوم آخوند ناظر به همین فرض است. زیرا ایشان تعبیر کرده است که اگر تکلیف به واجب آخر فعلی نباشد مشکوک النفسیه و الغیریه تکلیف ندارد لصیرورة الشک فیه بدویاً. بر خلاف آنچه مرحوم نایینی فرموده است که کلام مرحوم آخوند ناظر به صورت دوم است. چراکه محقق نایینی اصلاً صورت اول را ذکر نکرده است.

صورت دوم :

صورت دوم این است که شک می کنیم آیا فعل خاص، واجب نفسی است یا غیری، مع العلم بفعلية ذلك الواجب الآخر علی تقدير وجوبه. نمی دانیم فعل آخر واجب است خیر، اما اگر واجب باشد، وجوبش فعلی است. مثل جایی که مکلف می داند نذری کرده است و الان تردید دارد که

نذر به وضوء تعلق گرفته یا به صلات که وضوء شرطیت برای آن داشته باشد. نسبت به وضوء یقین دارد که وجوب به آن تعلق گرفته است، ولی نمی داند که وجوب آن نفسی است یا غیری. اگر نذر به خود وضوء مستقلاً تعلق گرفته باشد وضوء واجب نفسی است و اگر به صلات تعلق گرفته باشد وضوء واجب غیری می شود. بنابراین می دانیم که وضوء واجب است و شک در این است که نفسی است یا غیری. در نتیجه اصل اینکه اتیان به مشکوک النفسیه والغیریه واجب است جای تردید ندارد، تردید در این است که اگر همین واجب مشکوک النفسیه و الغیریه را انجام بدهد کافی است و دیگر لازم نیست فعل آخر را انجام دهد یا اینکه هم باید مشکوک النفسیه را انجام بدهد و هم فعل آخر را، زیرا علم اجمالی دارد که نذر تعلق به احد الامرین گرفته است یا به وضوء به عنوان واجب نفسی یا به صلات به عنوان واجب نفسی. از آنجایی که علم اجمالی منجز اطراف است، وظیفه مکلف از باب احتیاط و موافقت با معلوم بالاجمال این است که هم وضوء را اتیان کند و هم صلات را.

وجه اکتفاء به اتیان مشکوک النفسیه والغیریه نیز این است که علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه یعنی وضوء و شک بدوی نسبت به وجوب صلات.

مرحوم نایینی در این مسأله فرموده است که مکلف باید واجب مشکوک النفسیه و الغیریه را انجام دهد و لذا اینکه مرحوم آخوند فرموده است در این موارد براءت از وجوب واجب مشکوک جاری می شود و اتیان به آن لازم نیست صحیح نمی باشد. و اما ما فی الکفایة من التمسک بالبراءة فی المقام فغیر سدید^{۷۶}. اینکه مرحوم نایینی کلام مرحوم آخوند را ناظر به این صورت دیده است، باید به خاطر این جهت باشد که مرحوم آخوند فرموده است که اگر وجوب واجب آخر فعلی باشد اتیان به مشکوک النفسیه واجب است و الا فلا؛ یعنی اگر وجوب آن فعل آخر

فعلی نباشد که اطلاقش این صورت دوم را هم می گیرد. ولی مرحوم آخوند کلامش ذیلی دارد که معلوم می شود به صورت اول نظر دارد و آن اینکه در مقام تعلیل فرموده است لصیرورة الشک فیه بدویا و شبهه بدویه در صورت اول است نه صورت دوم؛ زیرا در صورت دوم علم اجمالی وجود دارد و اگر کسی نیز قائل به انحلال شود، می گوید در خصوص مشکوک النفسیه منجز تفصیلی وجود دارد نه اینکه نسبت به آن شک بدوی داشته باشیم.

عده ای از محققین مانند محقق نایینی و مرحوم آقای خویی قائل شده اند که این علم اجمالی منحل به علم تفصیلی می شود و لذا برائت از تکلیف آخر مجال پیدا می کند. در مقابل برخی از محققین قائل شده اند که علم اجمالی منحل نمی شود و لذا مکلف باید جمع بین دو فعل کند.

مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی که قائل به کفایت اتیان به مشکوک النفسیه و الغیریه هستند، فرموده اند که ولو در بدو امر علم اجمالی به وجوب نفسی صلات و وجوب نفسی وضوء داریم، ولی این علم اجمالی به واسطه علم تفصیلی منحل می شود. زیرا مکلف در این صورت دوم علم دارد که تکلیف به مشکوک النفسیه و الغیریه یعنی وضوء تنجز دارد و لذا ترک وضوء موجب استحقاق عقوبت می شود اما لنفسه و اما لکونه موجبا لترك الواجب النفسی الآخر یعنی صلات. بنابراین با توجه به علم به تنجز تکلیف نسبت به وضوء، جای جریان برائت از آن نیست. اما نسبت به واجب آخر یعنی صلات برائت جاری می شود. در نتیجه با جریان برائت نسبت به واجب آخر از طرفی و تنجز تکلیف نسبت به وضوء از طرف دیگر، تکلیف آخر تنجز متوسط پیدا می کند؛ یعنی تکلیف آخر از جهت اشتراطش به وضوء دارای تنجز می شود و لذا اگر مکلف ترک واجب آخر کند ولی از جهت ترک وضوء، استحقاق عقوبت پیدا می کند، اما اگر از جهت بقیه اجزاء و شرایط ترک واجب آخر شود، به این معنا که اجزاء صلات را انجام ندهد، استحقاق عقوبت پیدا نمی کند. توسط در تنجز هم امر معقول و قابل التزام است. چنانکه اقل و اکثر ارتباطی نیز که مجرای برائت از اکثر است از موارد توسط در تنجز است. زیرا گرچه اکثر از جهت ترک

جزء زائد تنجز ندارد اما از جهت ترک اقل دارای تنجز است. وجه معقولیت توسط در تنجز این است که ولو در واجب ارتباطی، تفکیک در سقوط و ثبوت معنا ندارد، چراکه واجب ارتباطی که به عنوان شیء واحد متعلق تکلیف قرار گرفته است، اگر تکلیف در مورد آن ثابت باشد نسبت به همه اجزاء آن ثابت است و اگر نباشد نسبت به هیچ جزئی ثابت نیست و اگر ساقط شود از همه اجزاء ساقط می شود و اگر از بعضی ساقط نشود از هیچ یک ساقط نمی گردد، اما به لحاظ تنجز و استحقاق عقوبت بر ترک قابلیت تبعّض را دارد؛ یعنی ترک امتثال از جهت جزئی خاص موجب استحقاق عقوبت شود و از جهت ترک جزء دیگر موجب استحقاق عقوبت نشود. با همین بیان که در اقل و اکثر ارتباطی توسط در تنجز قابل التزام شد، در محل بحث هم علم اجمالی منحل می شود و واجب آخر توسط در تنجز پیدا می کند.

در مقابل این قول عده ای از محققین من جمله مرحوم امام قائل شده اند که علم اجمالی منحل نمی شود. ایشان بعد از نقل فرمایش مرحوم نایینی، فرموده است که ما نحن فیه جای جریان برائت نیست. چون مقتضای علم اجمالی احتیاط است و علم تفصیلی به وجوب وضوء اعم از وجوب نفسی و غیری نمی تواند علم اجمالی را منحل کند الا علی وجه محال. انحلال علم اجمالی با این علم تفصیلی مستلزم امر محالی است؛ چنانکه خود مرحوم نایینی نیز در بحث اقل و اکثر به این محذور اعتراف کرده است.^{۷۷}

در مجموع نسبت به انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به وجوب وضوء دو اشکال مطرح شده است.

اشکال اول همانطور که گفته شد استلزام محال است. استلزام محال دو تقریب دارد:

تقریب اول، تقریبی است که در کلام مرحوم نایینی در بحث اقل و اکثر آمده است. ایشان در آن بحث فرموده است که علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر، با علم تفصیلی به وجوب اقل اعم از

^{۷۷} - تهذیب الاصول/۱/۳۴۳.

بشرط و لا بشرط منحل نمی شود. زیرا این علم تفصیلی نفس همان علم اجمالی است نه چیزی اضافه بر آن. وقتی علم اجمالی را باز کنیم، از آن علم به وجوب اقل به دست می آید. اگر این علم تفصیلی بخواهد موجب انحلال علم اجمالی بشود معنایش این است که شیء به وسیله خودش منحل شود.

تقریب دوم تقریب مرحوم آخوند در بحث اقل و اکثر ارتباطی است. ایشان فرموده است که علم اجمالی به وجوب اقل یا اکثر با علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسیا و غیریا منحل نمی شود. زیرا یلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال. با این توضیح که انحلال متوقف بر این است که تکلیف به اقل در جمیع تقادیر منجز باشد. تنجز در جمیع تقادیر این است که چه اقل واجب باشد و چه اکثر، اقل باید منجز باشد. بنابراین انحلال متوقف بر تنجز تکلیف نسبت اقل، حتی در تقدیر تعلق تکلیف به اکثر است. وقتی مبنای انحلال، تنجز تکلیف حتی علی تقدیر تعلقش به اکثر بود، با این علم تفصیلی نمی توان آن را منحل کرد. زیرا معنای انحلال علم اجمالی و جریان برائت نسبت به اکثر این است که تکلیف در تقدیر تعلقش به اکثر تنجز ندارد. وقتی با انحلال، تنجز تکلیف در تقدیر تعلق به اکثر نفی شود اساس انحلال از بین می رود. لذا مرحوم آخوند فرموده است یلزم من جود الانحلال عدم الانحلال.

اشکال دوم به انحلال علم اجمالی که در کلام مرحوم آقای خویی مطرح شده و از آن جواب داده شده، این است که علم تفصیلی در جایی می تواند علم اجمالی را منحل کند که از سنخ همان علم اجمالی باشد؛ یعنی متعلق علم تفصیلی همان متعلق علم اجمالی باشد. در ما نحن فیه علم اجمالی به وجوب نفسی صلات یا وضوء تعلق گرفته است. اگر متعلق علم تفصیلی نیز وجوب نفسی یک طرف بود می توانست علم اجمالی را منحل کند. ولی متعلق علم تفصیلی وجوب وضوء اعم از نفسی و غیری است. با توجه به اینکه معلوم بالتفصیل سنخی غیر از معلوم بالاجمال است، نمی تواند موجب انحلال علم اجمالی شود. زیرا به خاطر علم اجمالی، تردید اما هذا او ذاک در

نفس وجود دارد. وقتی انحلال صورت می گیرد که با آمدن علم تفصیلی، این تردید در نفس باقی نماند. این نیز در صورتی است که سنخ معلوم بالتفصیل همان سنخ معلوم بالاجمال باشد و الا تردید در نفس همچنان باقی خواهد ماند.

دوشنبه ۴۰۲/۹/۱۳

جلسه ۴۹

صورت دوم از صور شک در نفسیت و غیریت این بود که با شک در نفسیت و غیریت وجوب فعل خاص، علم به فعلیت وجوب واجب آخر علی تقدیر وجوبه داریم، مثل جایی که شخص نذر کرده است ولی فراموش کرده است که متعلق نذر وضوء است یا صلات که برای تحقق صلات نیز باید وضوء بگیرد. در این صورت ثانیه که علم اجمالی به وجوب احد الامرین یا وضوء یا صلات داریم، نزاع در این بود که آیا اتیان به وضوء کافی است یا وظیفه مکلف احتیاط به جمع بین وضوء و صلات است از باب تنجیز علم اجمالی و لزوم موافقت قطعی با علم اجمالی.

مرحوم نایینی در این صورت ثانیه فرموده است که مکلف می تواند به همان وضوء اکتفاء کند و علم اجمالی به خاطر انحلالش اثر ندارد. چون با توجه به اینکه مکلف علم دارد ترک وضوء موجب استحقاق عقوبت است اما لنفسه اما لکون ترکه موجبا لترك الصلاة، نسبت به وضوء اصل جاری نمی شود، ولی نسبت به صلات اصل برائت جاری می شود و وجوب آن را نفی می کند.

به انحلال علم اجمالی در مقام دو اشکال شده است. اشکال اول که دو تقریب داشت این بود که انحلال علم اجمالی مستلزم امر محال است. اشکال دوم نیز این بود که در صورتی علم اجمالی با علم تفصیلی منحل می شود که معلوم بالاجمال با معلوم بالتفصیل هم سنخ باشند.

اما به دو وجه می توان از هر دو اشکال جواب داد.

وجه اول در جواب این است که انحلال علم اجمالی در مقام، انحلال به لحاظ ثبوت تکلیف و سقوط تکلیف نیست، بلکه مقصود از انحلال علم اجمالی، انحلال به اعتبار تنجز تکلیف است. با این بیان از هر دو اشکال جواب داده می شود. در تقریب اول از اشکال اول، مرحوم آخوند فرمود که انحلال علم اجمالی متوقف بر تنجز تکلیف به اقل حتی در تقدیر تعلق تکلیف به اکثر است و با این توقف، اگر انحلال محقق شود، تکلیف به اکثر دیگر تنجز ندارد و در نتیجه تنجز تکلیف به اقل حتی در تقدیر تعلق به اکثر از بین می رود. لذا یلزم من وجود الانحلال عدمه. جواب این است که انحلال علم اجمالی متوقف بر این است که اقل معلوم بالتفصیل باشد (یا در مقام، وجوب وضوء معلوم بالتفصیل باشد)، ولی آنچه موقوف علیه انحلال است تنجز تکلیف به اکثر من جمیع الجهات نیست، بلکه همین مقدار که اکثر از ناحیه اقل تنجز داشته باشد کفایت می کند. در نتیجه اگر انحلال محقق شود نتیجه اش عدم تنجز تکلیف به اکثر از ناحیه جزء زائد است نه از ناحیه اقل و تنجز اقل همچنان باقی می ماند. لذا لا یلزم من الانحلال عدم الانحلال.

در تقریب دوم از اشکال اول نیز مرحوم نایینی فرمود که علم اجمالی به وجوب نفسی اقل یا وجوب نفسی اکثر، با علم تفصیلی به وجوب اقل اما نفسیا و غیریا منحل نمی شود. زیرا این علم تفصیلی چیزی غیر از آن علم اجمالی نیست، بلکه باز شده همان علم اجمالی است. لذا اگر این علم تفصیلی بخواهد موجب انحلال علم اجمالی شود، معنایش این است که شیء موجب انعدام خودش و علت عدم خودش گردد. جواب این است که هرچند به لحاظ ثبوت تکلیف، علم تفصیلی به وجوب وضوء اعم از نفسی و غیری، عین همان علم اجمالی است، ولی با توجه به اینکه در محل بحث، انحلال علم اجمالی به ملاحظه ثبوت تکلیف نیست، بلکه به اعتبار تنجز تکلیف است و مرحوم نایینی نیز علم اجمالی را در محل بحث به لحاظ تنجز تکلیف منحل کرد نه به لحاظ ثبوت تکلیف، لذا اشکالی که ایشان در اقل و اکثر مطرح کرد در اینجا وارد نمی شود. زیرا در ما نحن فیه مکلف یقین به استحقاق عقوبت بر ترک وضوء دارد اما لنفسه اما لکونه موجبا

لترك الصلاة. در نتیجه معلوم بالتفصيل به اعتبار تنجز تکلیف، غیر از معلوم بالاجمال به اعتبار ثبوت تکلیف خواهد شد نه عین آن.

اشکال دوم انحلال علم اجمالی در محل بحث، این بود که علم تفصیلی در جایی موجب انحلال علم اجمالی می شود که از سنخ آن باشد، اما اگر سنخ دیگری داشته باشد موجب انحلال نمی گردد. در محل بحث معلوم بالاجمال، وجوب نفسی صلات یا وضوء است و معلوم بالتفصيل جامع وجوب نفسی و غیري وضوء است. لذا این علم تفصیلی نمی تواند علم اجمالی را منحل کند. اما همانطور که گفته شد انحلال علم اجمالی به لحاظ ثبوت تکلیف نیست تا اشکال شود علم تفصیلی از سنخ دیگری است، بلکه انحلال به لحاظ تنجز تکلیف است. وقتی به لحاظ تنجز باشد همانطور که قیام منجز خاص در بعضی از اطراف، موجب سقوط علم اجمالی از تنجیز می شود، حتی علی مسلک العلیه، به این بیان که به لحاظ تکلیف فعلی قابل تنجز، قضیه منفصله مانعة الخلو باقی نمی ماند، بلکه تکلیف در یک طرف تنجز قطعی دارد و لذا اجمال باقی نمی ماند، در جایی که تنجز تکلیف در بعضی الاطراف متیقن باشد که در اقل و اکثر و محل بحث متیقن است نیز علم اجمالی ساقط می شود. زیرا مکلف نسبت به وضوء، علم به استحقاق عقوبت بر ترک دارد و با وجود تنجز معلوم در بعضی الاطراف، علم اجمالی نمی تواند منجز تکلیف در جمیع اطراف شود. بله، اگرچه به لحاظ اصل تکلیف قضیه منفصله وجود دارد، اما به لحاظ تکلیف قابل تنجز در اطراف، قضیه منفصله وجود ندارد و لذا علم اجمالی صلاحیت تنجیز در مقام را نخواهد داشت.

در جواب اول، انحلال علم اجمالی انحلال حقیقی است، اما به لحاظ تنجز تکلیف. لذا این جواب اختصاص به قائلین به اقتضاء در تنجیز علم اجمالی ندارد، بلکه علی القول بالعلیه هم جاری است.

جواب دوم این است که اگر اشکال اول و دوم وارد باشد، نهایتاً جلوی انحلال حقیقی علم اجمالی را می گیرد اما انحلال حکمی از راه جریان اصل بلا معارض محذوری نخواهد داشت.

مرحوم نایینی نیز در اقل و اکثر فرموده است که از این راه، علم اجمالی منحل می شود؛ به این بیان که ولو علم اجمالی وجود دارد، اما تنجیز آن بنابر مسلک اقتضاء دائر مدار تعارض اصول است. لذا اگر در بعضی اطراف اصل بلامعارض جاری شود علم اجمالی منجز نخواهد بود. در مقام وقتی به دو طرف علم اجمالی یعنی صلات و وضوء نگاه می کنیم، نسبت به وضوء اصل، مجرا ندارد. چون نسبت به وضوء مکلف یقین دارد که ترکش موجب مخالفت با تکلیف و استحقاق عقوبت است قطعاً اما لنفسه و اما لکون ترکه موجبا لترك الواجب الآخر. با علم به استحقاق عقوبت جایی برای جریان برائت باقی نمی ماند تا تأمین از عقاب مخالفت در ترک بدهد. اما نسبت به وجوب نفسی صلات برائت مجال دارد و اصل در آن اصل بلامعارض می شود. وقتی در صلات اصل بلامعارض جاری شد نتیجه می دهد که مکلف می تواند به وضوء اکتفاء کند.

صورت سوم :

صورت سوم از صور شک در نفسیت و غیریت جایی است که شک می کنیم که فعل خاص مثل وضوء آیا وجوب نفسی دارد یا غیری و مقدمی برای فعل آخر، مع العلم بكون وجوب الغير فعليا. در حقیقت در کنار واجب نفسی محرز، فعل مشکوک النفسیه و الغیریه وجود دارد که احتمال می دهیم وجوب نفسی داشته باشد و نیز احتمال می دهیم وجوب غیری مقدمی برای واجب نفسی محرز داشته باشد. مثلاً صلات بلا اشکال وجوب نفسی دارد و در کنار وجوب صلات، وضوء هم مورد امر قرار گرفته است. شک می کنیم که آیا وضوء وجوب نفسی دارد که در عرض صلات باشد یا به خاطر مقدمیت برای صلات وجوب دارد.

خصوصیت صورت سوم در مقابل صورت چهارم این است که وجوب فعل مشکوک النفسیه و الغیریه، در اطلاق و اشتراط با واجب نفسی آخر متماثل است. اما در صورت چهارم که عین صورت سوم است، از این جهت با صورت سوم تفاوت دارد که وجوب غیری با وجوب نفسی واجب آخر، معلوم التماثل در اطلاق و اشتراط نیست. مثال واقعی تر صورت سوم، غسل مس میت

است که در کنار امر نفسی به صلات، مورد امر قرار گرفته و ما شک داریم که غسل مس میت وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری و مقدمی برای صلات. اگر وجوب غیری داشته باشد باید قبل از واجب نفسی این واجب غیری اتیان شود و اگر وجوب نفسی داشته باشد مکلف می تواند اول واجب نفسی آخر را اتیان کند و سپس واجب مشکوک النفسیه و الغیریه را بیاورد.

مرحوم نایینی فرموده است که در صورت سوم، فقط در این نقطه شک داریم که آیا واجب آخر تقید به واجب مشکوک النفسیه دارد یا خیر. والا اینکه مکلف باید واجب نفسی آخر و همچنین واجب مشکوک النفسیه را انجام دهد محرز است. شک در این است که آیا واجب آخر تقید به این واجب مشکوک النفسیه دارد یا خیر. برائت از تقید واجب آخر به واجب مشکوک جاری می شود. لذا مکلف می تواند غسل مس میت را بعد از صلات انجام دهد.

سه شنبه ۴۰۲/۹/۱۴

جلسه ۵۰

صورت سوم از صور شک در نفسیت و غیریت این بود که با علم به وجوب واجب آخر، شک می کنیم که آیا فعل خاصی، در عرض صلات واجب نفسی مستقل است یا غیری و مقدمی برای صلات. در این صورت سوم، وجوب صلات با وجوب غسل مس میت از جهت اطلاق و اشتراط متماثل هستند.

در حکم این صورت، مرحوم نایینی فرمود که با توجه به اینکه در صورت سوم وجوب غسل مس میت و صلات معلوم است، شک متمحض در خصوص تقید صلات به غسل می باشد. لذا برائت از تقید صلات به غسل جاری می شود. ولو جریان برائت، اثبات نفسیت غسل یا اطلاق صلات نمی کند، زیرا مثبتات اصول عملیه حجت نیست، ولی نتیجه اطلاق صلات و وجوب نفسی غسل مس میت را ثابت می کند. یعنی اگر غسل مس میت وجوب نفسی داشت، صلات مقید به

آن نبود، با جریان برائت، همین اثر مترتب می شود. لذا مرحوم نایینی فرموده است که در این صورت ثالثه مکلف مخیر است صلات را قبل از غسل انجام دهد یا اول غسل کند و بعد صلات را بجا آورد.

مرحوم آقای تبریزی نیز در این صورت ثالثه همین مختار مرحوم نایینی را اختیار کرده و برائت از تقید صلات به غسل مس میت را جاری کرده اند. اما مرحوم آقای خویی هم در تعلیقه اجود و هم در مصباح و محاضرات به محقق نایینی اشکال کرده اند که برائت از تقید صلات به غسل با برائت از وجوب نفسی غسل مس میت تعارض می کند. زیرا در غسل احراز نفسیت نشد، بلکه نفسیت و غیریت هر دو محتمل می باشند. چون نفسی بودن وجوب غسل مشکوک است برائت نسبت به آن نیز موضوع پیدا می کند. لذا برائت از وجوب نفسی غسل با برائت از تقید صلات تعارض می کند. بعد از تعارض و تساقط، بر مکلف لازم است که مراعات احتیاط کند، به اینکه اول غسل مس میت کند و سپس نماز را بخواند.

ولی مرحوم آقای تبریزی فرموده اند برائت از وجوب نفسی غسل جاری نمی شود و در نتیجه برائت از تقید صلات اصل بلامعارض می شود. زیرا مفروض این است که مکلف قطع دارد که ترک غسل مس میت موجب استحقاق عقوبت است اما لنفسه او لکون ترکه موجبا لترك الصلاة و با وجود یقین به استحقاق عقوبت بر ترک غسل، برائت جاری نمی شود تا تأمین از عقاب از جهت وجوب نفسی غسل بدهد.

به عبارت دیگر، در صورت دوم که علم داشتیم نذر یا به وضوء تعلق گرفته یا به صلات، نسبت به وجوب صلات که مشکوک بود برائت جاری شد و کسی اشکال نکرد که برائت از وجوب نفسی صلات با برائت از وجوب نفسی وضوء تعارض دارد. خود مرحوم نایینی فرمود و مرحوم آقای خویی نیز تصدیق کرد که در مورد وضوء علم به ترتب عقاب در صورت ترک داریم

و لذا برائت جاری نمی شود. بنابراین در صورت ثالثه هم باید بگویید که چون ترتب عقاب بر ترک غسل مس میت معلوم است، برائت از وجوب نفسی غسل جاری نمی گردد.

مرحوم آقای صدر فرموده است که اگر اشکال به مرحوم آقای خویی این باشد که چون در صورت ثانیه به خاطر علم به ترتب عقاب بر ترک وضوء برائت از وجوب نفسی آن جاری نکردید در صورت ثالثه هم به خاطر علم به ترتب عقاب بر ترک غسل مس میت، نباید برائت از وجوب آن جاری کنید، مرحوم آقای خویی می تواند جواب دهد که بین این دو صورت فرق است. زیرا در صورت ثانیه برائت از وجوب نفسی وضوء مجال ندارد. چراکه در صورت ثانیه فرض شده است که یک واجب نفسی بیشتر وجود ندارد که مرد بین وضوء و صلات است. لذا ترک امتثال یک عقاب بیشتر ندارد. در این فرض برائت از وجوب نفسی وضوء جاری نمی گردد. زیرا برائت از وجوب وضوء اگر برای تامین از اصل عقاب باشد که اصل عقاب بر ترک وضوء محرز و متیقن است اما لنفسه و اما لکون ترکیه موجبا لترك الصلاة و لذا جا برای جریان برائت نمی گذارد و اگر برای تامین از عقاب ثانی باشد، جواب این است که طبق فرض، عقاب دومی وجود ندارد تا برائت از وجوب نفسی وضوء برای نفی آن جاری شود. به خلاف صورت ثالثه که یک وجوب نفسی مفروغ عنه در آن وجود دارد که وجوب صلات باشد و علاوه بر آن احتمال داده می شود که غسل مس میت نیز در عرض صلات، واجب نفسی باشد و لذا احتمال ترتب عقاب بر ترک آن هم داده می شود. اگر غسل واجب نفسی باشد ترکش عقاب دارد و اگر وجوب غیری داشته باشد ترکش عقاب زائدی غیر از عقاب ترک صلات ندارد. لذا در صورت ثالثه برائت از وجوب نفسی غسل می تواند جاری شود، ولی نه برای نفی اصل عقاب تا گفته شود اصل عقاب معلوم است، بلکه برای نفی عقاب محتمل دوم. مرحوم آقای خویی می تواند این فرق را بین صورت دوم و سوم بگذارد.

تمامیت دفاع آقای صدر از مرحوم آقای خویی متوقف بر این است که دلیل برائت مثل حدیث رفع دلالت بر تامین حیثی کند نه تامین مطلق. حدیث رفع که دلالت می کند که ما لا یعلم برداشته شده است و مکلف در ترک آن عمل مستحق عقاب نیست، در جایی موضوع پیدا می کند که عقاب در ما لا یعلمون مسجل نباشد تا به وسیله حدیث رفع شود. با توجه به این نکته، اگر در حدیث رفع قائل به اطلاق نشویم و بگوییم که حدیث رفع اختصاص به جایی دارد که عقاب از هیچ حیثی معلوم نباشد حتی از جهت دیگری غیر از ما لا یعلم، در صورت ثالثه نسبت به وجوب نفسی غسل حدیث رفع مجال جریان پیدا نمی کند. زیرا جریان حدیث اختصاص به جایی دارد که عقاب در آن محتمل باشد نه محرز و نسبت به وجوب نفسی غسل، با قطع نظر از جریان حدیث رفع، ترتب عقاب بر ترک آن معلوم است اما لکونه نفسیا او غیریا. چون معلوم است مشمول حدیث رفع نمی شود. اینکه مرحوم آقای تبریزی فرموده اند برائت از تقید صلات به غسل با برائت از وجوب نفسی غسل تعارض ندارد، زیرا برائت از وجوب نفسی غسل به خاطر علم به ترتب عقاب جاری نمی شود، این فرمایش مبتنی بر این است که حدیث رفع تامین حیثی نمی دهد، بلکه مطلق می دهد و تامین مطلق نیز در جایی است که با قطع نظر از جریان حدیث رفع، استحقاق عقاب محرز و متیقن نباشد. لذا فرمایش مرحوم آقای خویی مبنی بر تعارض بین برائت از تقید صلات به غسل و برائت از وجوب نفسی غسل صحیح نیست و دفاع آقای صدر هم از این فرمایش تمام نیست.

بنابراین همانطور که مرحوم نایینی فرمود، برائت از تقید صلات به وضوء در صورت ثالثه اصل بلامعارض است و مشکل را حل می کند.

اما لو سلم که مفاد حدیث رفع تامین حیثی است و نسبت به هر تکلیفی که غیر معلوم است اطلاق دارد و دلالت بر نفی عقاب از آن می کند چه در مورد جریان آن، با قطع نظر از برائت،

استحقاق عقاب از ناحیه دیگر معلوم باشد و چه نباشد، آیا در همه موارد در صورت ثالثه تعارض بین دو براءت به وجود می آید یا این تعارض اختصاص به بعضی از موارد دارد؟

مرحوم آقای صدر فرموده است که ولو در دفاع از مرحوم آقای خویی، قائل به جریان حدیث رفع و تأمین از عقاب محتمل دوم شدیم، اما تعارض در همه موارد صورت ثالثه نمی آید، بلکه باید بین وحدت واقعه و تعدد واقعه تفصیل بدهیم. در تعدد واقعه بین براءت از وجوب نفسی غسل با براءت از تقید صلات به غسل تعارض می شود، اما در وحدت واقعه با وجود اینکه براءت از وجوب نفسی غسل جاری می شود ولی تعارض اصول پیش نمی آید. زیرا همانطور که مرحوم نایینی فرموده، ملاک تعارض اصول در اطراف علم اجمالی این است که مکلف بتواند به هر دو اصل استناد کند و این استناد منجر به مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال بشود. در جایی که مکلف عقلاً نتواند استناد به اصول در همه اطراف کند، جریان اصول مواجه با مشکل نمی شود. بر اساس این مبنا، مرحوم نایینی در شبهات غیر محصوره علم اجمالی فرموده است که اصول در اطراف آن جاری می شود. زیرا مکلف نمی تواند مرتکب تمام اطراف علم اجمالی شود. چون خارجاً ممکن نیست و نمی تواند استناد به اصول در همه اطراف کند عملاً مخالفت قطعیه پیش نمی آید و تعارض هم نمی شود. مرحوم آقای صدر فرموده با توجه به این ملاک صحیح، اگر در محل بحث وحدت واقعه باشد، تعارض الاصول نمی شود. چون لا یمکن للمکلف استناد به این دو اصل در وحدت واقعه فی عرض واحد. در مثال علم به وجوب صلات و شک در وجوب نفسی غسل و وجوب غیری آن، مکلف نمی تواند از هر دو ترخیص در عرض واحد استفاده کند. زیرا همانطور که در مباحث توضیح داده شده است، مکلف از دو حال خارج نیست؛ یا نماز را انجام می دهد یا آن را ترک می کند. اگر نماز را ترک کند براءت از وجوب نفسی غسل جاری می شود اما براءت از تقید صلات به غسل خیر. زیرا وقتی نماز را ترک کرده جریان براءت چه فایده ای دارد. استحقاق عقاب بر ترک صلات که مسجل است و تقید صلات به غسل هم که عقاب دیگری

ندارد تا برائت از آن جاری شود. لذا مکلف در فرض ترک نماز، نمی تواند استناد به برائت از تقید کند. اگر مکلف نماز را انجام دهد، استناد به برائت از تقید معنا دارد. زیرا اگر نماز مقید به غسل باشد، این نماز خوانده شده بدون غسل باطل است. بنابراین هرچند برائت از تقید در این فرض فایده دارد، اما برائت از وجوب نفسی غسل فایده ای ندارد. زیرا برائت از وجوب نفسی غسل در حالی که مکلف صلات را انجام داده است برای تامین از چه عقابی است؟ تامین از اصل عقاب یا عقاب ثانی؟ برائت از وجوب نفسی غسل، نه می تواند تامین از اصل عقاب کند و نه تامین از عقاب ثانی. زیرا اصل عقاب بر ترک غسل معلوم است اما لنفسه او لکون ترکه موجبا لترك الصلاة و لذا برائت از آن جاری نمی شود. علاوه بر اصل عقاب نیز قطع داریم که در فرض اتیان به صلات، عقاب دومی وجود ندارد تا برائت برای تامین از آن جاری شود. زیرا در صورتی احتمال عقاب دوم داده می شود که غسل هم وجوب نفسی داشته باشد و هم وجوب غیری برای صلات تا علاوه بر احتمال عقاب ناشی از ترک غسل به عنوان واجب نفسی، احتمال عقاب ناشی از ترک صلات بدون غسل به عنوان واجب غیری را هم بدهیم. اما فرض این است که غسل یا واجب نفسی است یا واجب غیری. لذا در تقدیر اتیان به صلات، فقط یک عقاب وجود دارد و آن هم عقاب ناشی از ترک غسل اما لنفسه او لکون ترکه موجبا لترك الصلاة و این عقاب نیز معلوم الترتب است. در نتیجه حدیث رفع نمی تواند نسبت به وجوب نفسی وضوء جاری شود. بنابراین در وحدت واقعه چون برای مکلف استناد به دو برائت در عرض واحد، ممکن نیست، تعارض بین دو اصل لازم نمی آید، ولی اگر واقعه متعدد باشد مکلف می تواند در یک واقعه صلات را انجام دهد و به برائت از تقید صلات به غسل مسّ میت استناد کند و در واقعه دیگر صلات را ترک کند و به برائت از وجوب نفسی غسل مسّ میت استناد کند، در این صورت علم اجمالی تدریجی منجز شکل می گیرد که مقتضی احتیاط است و اصول در اطراف آن تعارض می کنند.

در حکم صورت سوم، مرحوم آقای صدر بین وحدت واقعه و تعدد واقعه تفصیل داد و فرمود:

در وحدت واقعه تعارض اصول پیش نمی آید، اما در تعدد واقعه جریان اصول موجب تعارض می شود. زیرا همانطور که مرحوم نایینی فرموده است، تعارض در اطراف علم اجمالی در جایی پیش می آید که مکلف بتواند استناد به اصول داشته باشد و با استناد به اصول، مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال کند. مثلاً در شبهه غیر محصوره امکان استناد به اصول در جمیع اطراف وجود ندارد. لذا جریان اصول موجب تعارض نمی شود. در محل بحث نیز با وحدت واقعه، استناد به دو اصل در عرض واحد ممکن نیست، بلکه با توجه به توضیح داده شده در کتاب مباحث الاصول، چون مکلف از این دو حال خارج نیست یا صلات را انجام می دهد یا ترک می کند، در یک تقدیر فقط اصل برائت از وجوب نفسی غسل مسّ میت جاری می شود و در تقدیر دیگر اصل برائت از تقید صلات به غسل و هرگز هر دو اصل با هم جریان پیدا نمی کنند تا تعارض پیش بیاید. اما در فرض تعدد واقعه چون امکان استناد به هر دو اصل برای مکلف وجود دارد به اینکه در یک واقعه نماز را ترک کند و به برائت از وجوب نفسی غسل استناد کند و در واقعه دوم نماز را انجام دهد و به برائت از تقید صلات به غسل استناد کند. چون استناد به هر دو اصل در دو واقعه ممکن است، برائت ها تعارض می کنند و مقتضای علم اجمالی تدریجی، احتیاط خواهد شد.

نسبت به این فرمایش، مناقشه و اشکالی وجود دارد که برگرفته از مطالب خود مرحوم آقای صدر در ابواب دیگر است و بعضی الاعلام هم در اضواء ملتفت به این اشکال شده و از آن جواب داده اند. مناقشه این است که بله، به نظر مرحوم نایینی، ملاک تعارض اصول در اطراف علم اجمالی این است که جریان الاصول معاً مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه شود و لذا اگر مکلف تمکن از مخالفت قطعیه نداشته باشد اصول در اطراف علم اجمالی جاری می شود، مثل جریان اصل در اطراف شبهه غیر محصوره که به خاطر عدم قدرت مکلف بر مخالفت قطعیه تکلیف،

مرحوم نایینی فرمود علم اجمالی در آن منجز نیست، اما بنابر مبنای صحیح که مختار مرحوم آقای خویی و خود مرحوم آقای صدر در مباحث اشتغال است، ملاک تعارض اصول فقط استلزام مخالفت قطعی نیست تا در صورت ثالثه گفته شود که چون جریان اصول معاً مستلزم مخالفت قطعی نیست علم اجمالی تنجز ندارد، بلکه بنابر نظر صحیح، همانطور که استلزام مخالفت قطعی موجب تعارض می شود، ترخیص قطعی در مخالفت هم موجب تعارض اصول می شود. لذا در مواردی که مکلف علم اجمالی به حرمت احد الضدین دارد، مثل اینکه می داند که نذر کرده است اول ظهر در محلی نباشد، ولی مردد شده است که محل مورد نذر، آیا مدرسه بوده یا خانه، مکلف تمکن از مخالفت قطعی ندارد، چون مخالفت قطعی به این است که در اول ظهر هم در مدرسه باشد و هم در خانه و این امکان پذیر نیست، اما با این وجود علم اجمالی منجز است و اصول در اطراف تعارض می کنند. زیرا با وجود علم به تکلیف الزامی مولی به اجتناب از مکث در مکان مورد نذر، معنای برائت از حرمت مکث در مدرسه و برائت از حرمت مکث در خانه، این است که شارع ترخیص در معصیت تکلیف خودش را داده است. این با اهتمام شارع به غرض الزامی خود جمع نمی شود که از یک طرف بگوید تکلیف لازم الرعایه است و از طرف دیگر بگوید تکلیف چه نهی از مکث در مدرسه باشد و چه نهی از مکث در خانه، لازم نیست رعایت شود.

بر این اساس، گرچه در محل بحث از جریان اصول، مخالفت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال لازم نمی آید، چون همانطور که گفته شد مکلف یا فعل را اختیار می کند یا ترک را، ولی از جریان دو اصل ترخیص در معصیت لازم می آید. زیرا با علم به اینکه یا غسل واجب نفسی است یعنی علاوه بر صلات، غسل باید مستقلاً انجام شود یا غسل قید صلات است و به خاطر صلات باید انجام شود، اگر معنای جریان اصل در دو طرف، این خواهد بود که مولی نسبت به تکلیف خودش اهتمام ندارد و ترخیص قطعی در معصیت حساب می شود. چون بنابر نظر مرحوم آقای

صدر، ترخیص قطعی در مخالفت نیز محذور و مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی می شود. لذا برائت ها تعارض می کنند.

بعضی الاعلام در اضواء فرموده اند که می شود کلام آقای صدر را به گونه ای تقریب کرد که این اشکال وارد نشود. زیرا مقصود مرحوم آقای صدر که فرمودند وجه عدم تعارض اصول در صورت ثالثه با وحدت واقعه، عدم امکان استناد به اصلین در عرض واحد می باشد، این است که استناد به اصلین فی عرض واحد، ملاک تعارض است و برای تعارض اصول لازم نیست که استناد به اصلین موجب مخالفت قطعی نیز شود. همانطور که در شبهه غیر محصوره استناد به اصلین در عرض واحد ممکن نیست، در محل بحث هم این امکان وجود ندارد. زیرا چنانکه گفته شد مکلف یا فعل صلات را اختیار می کند و یا ترک آن را و در هر صورت فقط یک برائت جاری می شود. بنابراین محل بحث صرفاً از جهت عدم امکان استناد، نظیر شبهه غیر محصوره است، نه اینکه حتی از جهت عدم تمکن از مخالفت قطعی هم مثل آن باشد. زیرا در شبهه غیر محصوره چون هیچ مکلفی نمی تواند همه اطراف را با هم مرتکب شود، تمکن از مخالفت قطعی وجود ندارد، به همین خاطر مرحوم نایینی فرمود علم اجمالی منجز نیست، اما در صورت ثالثه با فرض وحدت واقعه، ولو مکلف نمی تواند استناد به هر دو اصل در عرض واحد داشته باشد، ولی عدم امکان استناد به اصلین فی عرض واحد به این خاطر است که دو اصل معاً فی عرض واحد جاری نمی شود. به عبارت اخری اشکال به تعارض در فرض وحدت واقعه از جهت عدم امکان مخالفت قطعی کما فی العلم الاجمالی بحرمة احد الضدین نیست، تا کسی بگوید عدم تمکن مانع از تعارض نیست، زیرا در محل بحث مکلف اگر هر دو واجب را ترک کند مخالفت قطعی کرده است و لذا عدم تمکن از مخالفت قطعی در محل بحث مورد ندارد، اشکال تعارض در مقام این است که دو اصل ترخیصی با هم در جریان جمع نمی شوند تا ترخیص قطعی در مخالفت پیش بیاید. زیرا اگر مکلف صلات را بخواهد ترک کند، اصل ترخیص از وجوب نفسی غسل جاری می شود و اگر

صلات را اختیار کند اصل ترخیصی در تقید جاری می شود. بنابراین دو اصل با هم شرط جریان را ندارند و در نتیجه اصول با هم تعارض نمی کنند. لذا علم اجمالی در اطراف خود منجز نیست، بلکه اصل قابل جریان است؛ در یک تقدیر براءت از تقید و در تقدیر آخر براءت از وجوب نفسی غسل.

فیه:

اولاً: تقریب کلام مرحوم آقای صدر در وحدت واقعه به نحوی که در مباحث آمده و نیز در تقریر عبد الساتر آمده، همین است که همانطور که مرحوم نایینی فرموده است ملاک تعارض، امکان استناد به اصول به نحوی است که موجب مخالفت قطعی بشود. امکان استناد مطلق به اصول موجب تعارض قرار داده نشده بلکه استنادی که منجر به مخالفت قطعی شود ملاک تعارض است. بنابراین بر اساس تقریر مباحث الاصول و تقریر عبد الساتر اشکال وارد می شود. بله، در بحوث تقریب کلام آقای صدر به نحوی بیان شده است که با این دفاع سازگاری دارد. در بحوث آمده که شرط تعارض این است که مکلف بتواند در زمان واحد استناد به تمام الاصول داشته باشد و همانطور که در شبهه غیر محصوره امکان استناد نیست، در محل بحث هم این امکان نیست. بنابراین هرچند این دفاع با تقریر بحوث مناسبت دارد، ولی با سایر تقریرات مناسبتی ندارد. گرچه تقریر بحوث اوفق به مبنای آقای صدر است.

اما با قطع نظر از اینکه مرحوم آقای صدر چه چیزی فرموده است، این دفاع که در محل بحث استناد به اصلین فی عرض واحد وجود ندارد، تمام نیست. مرحوم آقای صدر فرموده بود که شرط تعارض اصول در اطراف این است که مکلف استناد به مجموع الاصول فی عرض واحد و فی تقدیر واحد داشته باشد، اما در محل بحث امکان استناد وجود ندارد، بلکه در یک فرض، فقط براءت از وجوب نفسی غسل جاری می شود و در یک فرض براءت از تقید صلات به غسل. اشکال و مناقشه به مرحوم آقای صدر این است که چرا شما فرض جریان اصل را یکی از این دو

تقدیر گرفته اید؟ یکی فرض فعل صلات و دیگری فرض ترک صلات. فرض جریان اصول، زمانی است که مکلف علم و التفات پیدا می کند که از یک طرف امر به صلات دارد که بلا اشکال واجب نفسی است و از طرفی امر به غسل هم خورده است که وجوبش بین نفسیت و غیریت مشکوک است. مکلف قبل از انجام این دو فعل یا ترک آنها باید بر اساس دانسته های خودش تصمیم بگیرد و موضع عملی خودش را مشخص کند که چه مقدار را لازم است اتیان کند. در این مرحله است که اصل جاری می شود نه بعد از تحقق صلات یا ترک صلات در موعد مقرر. در همین مرحله تصمیم گیری و سبک سنگین کردن مسأله موضوع هر دو اصل در عرض واحد وجود دارد؛ زیرا هم احتمال وجوب نفسی غسل را می دهد که مجرای برائت از وجوب نفسی غسل است و هم احتمال تقید واجب نفسی صلات را به آن می دهد که مجرای برائت از تقید. وقتی شرط جریان هر دو اصل وجود داشته باشد هر دو جاری می شوند و تعارض می کنند. اگر مثل مرحوم نایینی و مرحوم آقای تبریزی قائل شدیم که شرط جریان اصل فقط در یک طرف یعنی در تقید صلات به غسل وجود دارد و هرچند وجوب نفسی غسل مشکوک است، ولی چون حدیث رفع تامین نسبی نمی دهد اصل برائت از وجوب نفسی غسل جاری نمی شود، تعارض هم به وجود نمی آید. اما اگر گفتیم که حدیث رفع تامین حیثی هم می دهد، مکلف در مرحله قبل از اقدام به عمل، مواجه با دو شک است که به لحاظ هر یک موضوع اصل وجود دارد و هر دو اصل نیز مفید برای مکلف است؛ زیرا اگر غسل مسّ میت وجوب نفسی داشته باشد و برائت از وجوب نفسی آن جاری نشود با ترک صلات و غسل احتمال تعدد عقاب داده می شود هم برای غسل و هم برای صلات، اما اگر وجوب غیری داشته باشد ترک این دو فعل با هم، یک عقاب بیشتر ندارد. بنابراین هم نفی وجوب نفسی برای مکلف مفید است و هم برائت از تقید صلات به غسل. زیرا اگر صلات مقید به غسل باشد، بر مکلف لازم است که قبل از صلات غسل کند، ولی اگر تقید نداشته باشد صلات را می تواند بدون غسل انجام دهد و بعد از آن غسل کند. بنابراین در مرحله تصمیم گیری، هر دو اصل مفید است؛ به این معنا که تاثیر در اختیار موضع عملی مکلف دارد. در نتیجه در مرحله قبل از

عمل، امکان استناد به هر دو اصل برای مکلف وجود دارد و از جریان آن دو ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف پیش می آید. زیرا یا غسل واجب نفسی است که در این صورت باید علاوه بر صلات، غسل را هم مستقلاً انجام دهد و یا واجب غیری که در این صورت اتیان مستقل ندارد و اگر غسل را ترک کند عقاب مستقل ندارد. لازمه جریان این دو اصل این است که مکلف بتواند به نماز بدون غسل (نه قبلش و نه بعدش) اکتفاء کند و حال اینکه این کار مخالفت قطعیه تکلیف است. چون اگر واجب نفسی باشد باید غسل را انجام دهد ولو بعد از نماز و اگر غیری باشد نمازش فاقد شرط است و باطل. بنابراین هم امکان استناد الی الاصلین فی عرض واحد وجود دارد و هم از جریان دو اصل مخالفت قطعیه عملیه لازم می آید.

جلسه ۵۲

شنبه ۴۰۲/۹/۱۸

در صور شک بین نفسیت و غیریت وجوب، سه صورت بیان شد.

صورت چهارم:

صورت چهارم جایی است که در نفسیت و غیریت وجوب متعلق به فعل مثل غسل مسّ میت شک می کنیم و احتمال می دهیم واجب نفسی یا واجب غیری باشد مع العلم به اینکه وجوب نفسی متعلق به فعل آخر فعلیت دارد. ولی به خلاف صورت سوم که علم به تماثل وجوبین من حیث الاطلاق و الاشتراط وجود دارد، در صورت چهارم علم به تماثل نداریم. مثلاً صلات که واجب نفسی است مشروط به دخول وقت می باشد، اما تقید وجوب مشکوک النفسیه و الغیریه به وقت معلوم نیست.

مرحوم نایینی فرموده است که بر خلاف صورت سوم که شک در آن متمحض در خصوص تقید الصلاة بالغسل بود، در صورت چهارم، جهاتی از شک وجود دارد که به لحاظ همه این جهات برائت جاری می شود و تعارضی بین آنها نیز به وجود نمی آید.

جهت اول: شک داریم که آیا ما علم کونه نفسیا یعنی صلات، تقید به واجب مشکوک دارد یا خیر. در این جهت از شک، برائت از تقید صلات به غسل جاری می شود. نتیجه برائت، همان نتیجه وجوب نفسی است؛ به این معنا که مکلف می تواند بعد از اینکه وقت داخل شد قبل از انجام غسل مسّ میت، نماز بخواند و بعد از آن غسل کند.

جهت دوم: می دانیم که وجوب صلات مقید به دخول وقت است و شک داریم که قبل از دخول وقت صلات آیا غسل مسّ میت وجوب دارد یا خیر. زیرا اگر وجوب غسل غیری باشد، به خاطر تبعیت از وجوب نفسی لزوماً باید بعد از وقت واجب باشد، ولی اگر وجوب آن نفسی باشد، قبل از وقت واجب خواهد بود. مرحوم نایینی نسبت به این شک فرموده است که برائت از وجوب غسل قبل از دخول وقت جاری می شود و مقتضایش این است که لازم نیست مکلف غسل مسّ میت را قبل از وقت انجام دهد. نتیجه برائت از این جهت، نتیجه غیریت می شود. چون اگر وجوب آن نفسی باشد، قبل از دخول وقت باید غسل انجام شود، ولی برائت از آن جاری کردیم و نتیجه غیریت ثابت می شود. مرحوم نایینی فرموده است: فالشک فیها من جهة تقید ما علم کونه نفسياً بالآخر یكون مجری للبراءة كما ان الشک فیها من جهة الشک فی الوجوب النفسی قبل حصول ما هو شرط للوجوب الآخر مجری للبراءة أيضاً فتكون النتيجة من هذه الجهة نتیجه الغیرية فیختص وجوب الطهارة فی مفروض المثال بما بعد الوقت الذی هو شرط لوجوب الصلاة.^{۷۸}

جهت سوم: در جایی که مکلف باید بعد از وقت غسل را انجام دهد، آیا شرط صلات، غسل مسّ میت بعد از وقت است یا اگر قبل از وقت هم غسل انجام شده باشد کافی است؟ به عبارت

^{۷۸} - اجود التقریرات ۱/ ۱۷۰

دیگر شخصی که بر او غسل مسّ میت بعد از وقت واجب است، آیا خصوص مکلفی است که لم یأت بالغسل قبل از وقت، یا حتی مکلفی که قبل از وقت غسل مسّ میت کرده، بعد از وقت باید دوباره غسل کند؟ در حقیقت شک در این است که آیا صلات تقید به خصوص غسل مسّ میت بعد از وقت دارد یا خیر؟ اگر در خصوص غسل مسّ میت بعد از وقت شک کنیم، مرحوم نایینی فرموده از وجوب آن براءت جاری می شود، یعنی براءت از تقید صلات به خصوص غسل مسّ میت بعد از وقت، مقتضای براءت این است که اگر مکلف قبل از وقت غسل را انجام نداده باشد باید بعدش انجام دهد، ولی اگر انجام داده باشد لازم نیست که بعد از وقت دوباره انجام دهد. نتیجه براءت از این جهت ثالثه، با نفسیت وجوب موافق است نه با غیریت. نعم هناک جهة أخرى للشک و النتيجة معها للنفسية و هي جهة الشک فی ان الوضوء مثلاً إذا أتى به قبل الوقت يسقط به الوضوء فيما بعد الوقت أو لا و بعبارة أخرى يكون الشک فی ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق أو مختص بمن لم يتوضأ قبله و مقتضى البراءة هو عدم الوجوب بالإضافة إلى المتوضئ قبله فيكون النتيجة مع الوجوب النفسي^{۷۹}.

مرحوم آقای خوئی، هم در تعلیقه اجود و هم در مصباح و محاضرات اشکال کرده اند که فرمایش مرحوم نایینی در صورت رابعه تمام نیست. زیرا هرچند عنوان کلی صورت رابعه این است که علم به وجوب نفسی فعل خاصی مثل صلات داریم، ولی نسبت به فعل آخر هم احتمال غیریت می دهیم و هم احتمال نفسیت و علم به تماثل هم نداریم، اما عدم علم به تماثل از حیث اطلاق و اشتراط خودش دو قسم دارد. قسم اول این است که غسل مسّ میت، مشروط به قبل از وقت است و صلات مشروط به دخول وقت و قسم دوم اینکه صلات مشروط به وقت باشد ولی غسل مسّ میت وجوبش مطلق باشد. فرمایش مرحوم نایینی مبنی بر جریان براءت بدون معارض در هیچ یک از این دو قسم در جهت اول و دوم شک تمام نیست. بله، جریان اصل بلا معارض در جهت سوم شک صحیح است.

^{۷۹} - اجود التقریرات/۱/۱۷۱.

توضیح ذلک: اگر عدم التماثل از قبیل قسم اول باشد که وجوب غسل مسّ میت در فرض نفسی بودن مقید به قبل از وقت باشد و صلات هم مقید به دخول وقت، امر دایر است بین لزوم اتیان به غسل مسّ میت قبل از وقت و بین لزوم اتیان به غسل مسّ میت بعد از وقت. زیرا اگر نفسی باشد به خاطر تقید به قبل از وقت باید قبل وقت انجام شود و اگر غیری باشد، به خاطر تبعیت از وجوب مقید نماز به بعد وقت، باید بعد از وقت انجام شود. در این صورت برائت از وجوب غسل مسّ میت قبل از وقت با برائت از وجوب اتیان به آن بعد از وقت تعارض پیدا می کند. زیرا مکلف به علم اجمالی تدریجی یقین پیدا می کند که یا غسل مسّ میت را قبل از وقت باید انجام دهد یا بعد از وقت و چون در تنجیز علم اجمالی، بین علم اجمالی دفعی و علم اجمالی تدریجی فرقی نیست، این علم اجمالی منجز می شود و مکلف باید احتیاط کند به اینکه یکبار غسل مسّ میت را قبل از وقت انجام دهد و یکبار هم بعد از وقت. بله، اگر کسی غسل مسّ را قبل از وقت انجام داده و حدیثی از او سر نزده باشد و در حالت طهارت باقی مانده باشد کافی است. اما اگر غسل او نقض شده باشد باید دوباره بعد از وقت غسل کند. بله، جهت سوم که تقید صلات به خصوص غسل مسّ میت بعد از وقت باشد برائت دارد. زیرا اگر غسل واجب نفسی باشد، تعیین به بعد از وقت ندارد و اگر غیری باشد و صلات به آن تقید داشته باشد، مقدار متیقن از تقید، اصل تقید صلات به غسل است، اما تقید به خصوص غسلی که مکلف بعد از وقت انجام دهد، چون مشکوک است، برائت از آن جاری می شود. بنابراین در قسم اول از عدم تماثل در صورت رابعه فرمایش مرحوم نایینی تمام نشد.

اما اگر عدم تماثل از قبیل قسم دوم باشد، یعنی بعد از علم به وجوب نفسی صلات، در نفسیت و غیریت غسل شک کنیم، با این تفصیل که اگر وجوب غسل غیری باشد، مشروط است به همان شرط صلات و اگر نفسی باشد مشروط نیست و مطلق است. در این تقدیر هم مرحوم آقای خویی فرموده اند که به لحاظ قبل از وقت، برائت از وجوب نفسی غسل جاری نمی شود. زیرا اگر

وجوب غسل مطلق باشد، در اطلاق توسعه است نه تضییق تا برائت از آن جاری شود. بنابراین اگر مکلف قبل از وقت غسل نکند و بعد از وقت بخواهد غسل کند، باید اول غسل کند و بعد نماز را بخواند. زیرا به لحاظ بعد از وقت، دو اصل تعارض می کنند. علم اجمالی دارد که یا صلاتش مقید به غسل است و غسل وجوب غیری دارد یا غسل وجوب نفسی دارد. این علم اجمالی دفعی در این تقدیر موجب می شود که اصول در اطراف آن تعارض کنند. برائت از وجوب نفسی غسل بعد از وقت با برائت از تقید صلات به آن تعارض می کنند و معنایش این است که مکلف باید احتیاط کند و هر دو احتمال را رعایت کند، هم احتمال نفیست را و هم احتمال غیریت را. رعایت هر دو احتمال به این است که اول غسل کند و بعد نماز بخواند. بله، اگر مکلف قبل از وقت غسل را انجام داده و حدیثی از او صادر نشده بود، می تواند به همان اکتفاء کند. زیرا اگر نفسی باشد که قبل از وقت انجام شده است و اگر غیری هم باشد مقدار متیقن از تقید صلات به غسل، تقید به اصل غسل است نه تقید به غسلی که مکلف آن را بعد از وقت ایجاد کرده باشد. این قسمت مشکوک است و لذا برائت از آن جاری می شود و نتیجه اش این است که لازم نیست مکلف حتما بعد از وقت غسل کند.

نتیجه اشکال به مرحوم نایینی این شد که به لحاظ جهت اول و دوم از سه جهت شک، برائت ها به خاطر علم اجمالی منجز تعارض می کنند؛ در قسم اول علم اجمالی تدریجی و در قسم دوم علم اجمالی دفعی. اما به لحاظ جهت سوم شک که احتمال وجوب خصوص غسل بعد از دخول وقت واجب باشد، برائت جاری می شود و آن را نفی می کند.

اما به نظر می رسد که قسمتهایی از این فرمایش مرحوم آقای خویی محل اشکال است.

نسبت به اینکه ایشان فرمودند در جهت ثالثه که شک داریم که آیا صلات مقید به خصوص غسل مسّ میت بعد از وقت است یا خیر، این تقید مشکوک است و برائت از آن جاری می شود، اشکال این است که تقید به خصوص غسل بعد از وقت مشکوک است، ولی شک در آن از اطراف

همان علم اجمالی است. چه علم اجمالی را تدریجی حساب کنیم و چه دفعی، اصل سوم هم یکی از همان اصولی است که در اطراف علم اجمالی وجود دارد. زیرا مکلف در مجموع شک دارد که آیا غسل مسّ میت به عنوان واجب نفسی قبل از وقت وجوب دارد یا وجوبش غیر است و صلات مقید به آن است که در تقدیر تقید صلات به غسل دو احتمال به وجود می آید، یک اینکه مقید به اصل غسل باشد اعم از اینکه مکلف قبل از وقت بیاورد یا بعد از وقت و یک احتمال این است که غسل قید صلات باشد ولی خصوص غسلی که بعد از وقت انجام شود. بنابراین شک در جهت سوم هم داخل در اطراف علم اجمالی است. مثل اینکه کسی علم اجمالی دارد که قطره خونی یا داخل اناء الف افتاده یا در اناء ب افتاده و در اناء ب هم احتمال دهد که یا درون ظرف افتاده یا بیرون آن. یک طرف علم اجمالی خصوص داخل ظرف الف است و طرف دیگر علم اجمالی، اناء دوم است که در این طرف هم تردید است آیا داخل ظرف افتاده است و یا بیرون. در این موارد نمی شود گفت براءت از وقوع قطره دم داخل اناء ب جاری می شود، به این بیان که اگر در اناء ب افتاده باشد، مقدار یقینی اعم از داخل و خارج است، چون اینطور نیست که خصوص خارج اناء ب مسلم باشد و فقط داخل آن مشکوک باشد تا اجتناب از آب داخل اناء الف و خارج اناء ب لازم باشد ولی نسبت به داخل اناء ب اجتناب لازم نباشد. همانطور که در اینجا طرف سوم علم اجمالی نیز مجرای اصل طهارت نیست، در محل بحث هم طرف سوم مجرای براءت نمی شود. اگر گفتیم که اصول با هم تعارض می کنند، اصل در جهت سوم هم طرف تعارض است نه فقط اصول در دو جهت اول و دوم.

جلسه ۵۳

یک شنبه ۴۰۲/۹/۱۹

در حکم صورت رابعه در صور شک در نفیست و غیریت وجوب، فرمایش مرحوم آقای خویی ذیل کلام مرحوم نایینی بیان شد. مرحوم آقای خویی فرمودند که صورت رابعه از حیث

عدم تماثل بین وجوبین دو قسم دارد. در قسم اول به خاطر علم اجمالی تدریجی احتیاط لازم است و در قسم دوم به خاطر علم اجمالی دفعی؛ هرچند در هر دو صورت از جهت ثالثه شک برائت جاری می شود.

اما به نظر می رسد که این فرمایش از جهاتی محل اشکال و مناقشه است. اگرچه این اشکالات و مناقشات با استفاده از همان مبانی و قواعدی است که از مطالب دیگر مرحوم آقای خوئی در ابواب دیگر استفاده شده است. علاوه بر اینکه ممکن است آنچه به عنوان اشکال مطرح می شود از باب حفظ شیئا و غاب عنک اشیاء باشد و فی الواقع جا نداشته باشد. اما به هر حال به نظر می رسد مناقشاتی وارد می شود.

مناقشه اول: در جلسه قبل بیان شد که به این فرمایش ایشان که در شک از جهت ثالثه برائت از تقید صلات به خصوص غسل بعد از وقت جاری می شود، اشکال می شود که وقتی برائت از اصل تقید صلات به غسل اعم از داخل وقت و خارج از وقت را داخل در دایره تعارض قرار دادید، برائت از تقید به خصوص غسل بعد از وقت هم داخل در تعارض می شود.

مناقشه دوم: در قسم ثانی که عدم تماثل بین وجوبین در اطلاق و اشتراط از این جهت بود که وجوب نفسی محرز مثل صلات مشروط به دخول وقت است، ولی واجب مشکوک مطلق، مرحوم آقای خوئی فرمودند که به لحاظ قبل از دخول وقت، تعارضی پیش نمی آید و فقط به لحاظ بعد از دخول وقت به خاطر علم اجمالی دفعی بین برائت از وجوب نفسی غسل مس میت و برائت از تقید صلات به غسل تعارض می شود. اشکال این است که اگر علم اجمالی قبل از وقت صلات را در نظر نگیریم بلکه فقط علم اجمالی به لحاظ بعد از وقت را در نظر بگیریم، تعارض بین دو برائت از وجوب نفسی غسل و برائت از تقید، موجب وجوب احتیاط نمی شود. زیرا تعارض در این فرض، مثل تعارض در صورت ثالثه از صور شک در نفسیت و غیریت است که مرحوم نایینی و مرحوم آقای تبریزی علم اجمالی را در آن منجز ندانستند. زیرا تنجز تکلیف به واجب مشکوک

النفسیه و الغیریه یقینی است و استحقاق عقوبت بر ترک آن معلوم، لذا وجوب نفسی آن مجرای براءت قرار نمی گیرد و براءت در طرف دیگر که تقید صلات باشد بلامعارض جاری می شود. بله، اگر بر اساس مبنای شما حدیث رفع، تعمیم حیثی درست کند، براءت جاری می شود، اما اگر گفتیم تعمیم حیثی نمی دهد براءت نیز جاری نمی شود.

مناقشه سوم: مرحوم آقای خویی فرمودند که در قسم دوم از صورت رابعه که عدم تماثل به خاطر این است که وجوب نفسی محرز، مشروط است، ولی اگر غسل واجب نفسی باشد، وجوب نفسی آن مطلق است، به لحاظ قبل از وقت براءت از وجوب نفسی غسل مس میت جاری نمی شود. زیرا مفروض این است که اگر در قسم ثانی وجوب نفسی برای غسل ثابت باشد، این وجوب نسبت به دخول وقت صلات مطلق است و اطلاق توسعه بر مکلف است نه تضییق تا با اصالة البرائه رفع شود. در نتیجه براءت از وجوب نفسی غسل قبل از وقت جاری نمی شود. اما بعد از وقت جاری می شود و تعارض می کند. مناقشه این است که هرچند اطلاق واجب نسبت به یک قید، با توسعه همراه است و حدیث رفع نمی تواند آن را بردارد و لذا در دروان امر بین اقل و اکثر که شک داریم نماز مقید به سوره واجب است یا نماز مطلق نسبت به سوره، براءت از اطلاق جاری نمی شود، ولی اطلاق وجوب نسبت به یک قید معنایش این است که تکلیف هم در ظرف وجود قید ثابت است و هم در ظرف عدم وجود قید، در مقابل تقیید وجوب که معنایش این است که تکلیف فقط بعد از حصول قید ثابت است. لذا اگر در مانحن فیه شک در اطلاق و تقیید وجوب داشته باشیم، این شک به این بر می گردد که بعد از علم به ثبوت تکلیف بعد از حصول قید، نمی دانیم قبل از آن نیز تکلیف ثابت است یا خیر. مثل سایر مواردی که شک در ثبوت تکلیف می کنیم. این اطلاق وجوب، تضییق بر مکلف ایجاد می کند و لذا اگر شک در اطلاق و تقیید وجوب کنیم، براءت از وجوب قبل از حصول قید جاری می شود و نتیجه آن تقیید وجوب می شود. ولی در محل بحث، شک در وجوب نفسی غسل مس میت، شک در اطلاق و تقیید وجوب نیست،

بلکه شک در وجوب مطلق غسل مسّ میت است زیرا در قسم ثانی از صورت رابعه مفروض این است که اگر غسل مسّ میت وجوب نفسی داشته باشد وجوب نفسی مطلق است یعنی هم قبل از قید و هم بعد از قید ثابت است. به عبارت دیگر شک در اصل تعلق وجوب نفسی به غسل مسّ میت است البته به صورت وجوب مطلق. بر این اساس، اگر شک در وجوب نفسی غسل فی حد نفسه لحاظ شود، مجرای اصل برائت است. چون احتمال می دهیم وجوب نفسی مطلق داشته باشد و لذا باید قبل از وقت صلات انجام شود و احتمال نیز می دهیم وجوب نفسی نداشته باشد و وجوبش غیری باشد و لزوماً بعد از وقت انجام گیرد. ولی چون اصلی که در این شک جاری می شود با برائت از تقید صلات به غسل جمع نمی شود، تعارض بین این دو اصل به وجود می آید و بر مکلف لازم است که موافقت قطعی با علم اجمالی کند، به اینکه یکبار غسل مسّ میت را قبل از وقت انجام دهد و یکبار هم بعد از وقت تا نماز مقترباً با غسل اتیان شود. در صورتی علم اجمالی به لحاظ قبل از وقت، منجز نبود که اطلاق وجوب نفسی توسعه آور باشد و لذا اصل برائت نسبت به آن جاری نشود. ولی همانطور که گفته شد این مطلب صحیح نیست و در نتیجه در قسم ثانی هم به لحاظ قبل از وقت، علم اجمالی منجز وجود دارد و موجب احتیاط در اطراف می شود.

مناقشه چهارم: حتی اگر فرمایش مرحوم آقای خویی به لحاظ قبل از وقت تمام باشد که شک در اطلاق مجرای برائت نیست، چون اطلاق فیه توسعه علی المكلف و ضیق ندارد تا حدیث رفع آن را بر دارد، ولی اشکال این است که اگر برائت جاری نشود، اصل ترخیصی دیگر که استصحاب عدم تعلق تکلیف به غسل مسّ میت قبل از دخول باشد جاری می شود. زیرا جریان استصحاب متوقف بر توسعه نیست. استصحاب عدم تعلق تکلیف به غسل قبل از دخول وقت، با برائت از تقید صلات تعارض می کند.

با توجه به اشکالات فوق به کلام مرحوم آقای خویی، در بررسی حکم صورت رابعه باید گفت که در قسم اول این صورت که از حیث اطلاق و اشتراط تماثل وجود نداشت، علم اجمالی

تدریجی وجود دارد و این علم اجمالی باعث می شود که اصول در اطراف تعارض کنند، برائت از وجوب نفسی غسل مس میت قبل از دخول وقت با دو برائت از تقید تعارض می کند. یکی برائت از تقید صلات به مطلق غسل میت و دیگری برائت از تقید صلات به خصوص غسل مس میتی که بعد از وقت انجام شود. این دو برائت یک طرف و برائت از وجوب نفسی غسل طرف دیگر. این اصول با هم تعارض می کنند و لذا علم اجمالی تدریجی وجوب موافقت پیدا می کند به اینکه مکلف یکبار قبل از وقت غسل کند و یکبار هم بعد از وقت. در اینجا مرحوم آقای خویی فرمودند که اگر بعد از غسل در قبل از وقت حدثی از مکلف صادر نشده باشد همان کفایت از غسل بعد از وقت می کند. اما این مطلب صحیح نیست. چون مکلف احتمال تقید به خصوص غسل بعد از وقت را می دهد و این احتمال رافعی ندارد. لذا حتما باید بعد از وقت مجدد غسل کند.

در قسم دوم از صورت رابعه که صلات وجوب مشروط دارد، ولی غسل در تقدیر نفسیت وجوب مطلق دارد، گفته شد که به لحاظ قبل دخول وقت نیز اصل ها تعارض می کنند و لذا علم اجمالی منجز است. یک طرف علم اجمالی، وجوب نفسی غسل مس میت است به نحو مطلق اعم از قبل وقت و بعد وقت و طرف دیگر، تقید صلات واجب به غسل. علم اجمالی در این مورد از قبیل علم اجمالی تدریجی معروف نیست. زیرا علم اجمالی تدریجی معروف این است که وقتی تکلیف در طرف اول فعلیت دارد، تکلیف در طرف دوم فعلیت ندارد بلکه در زمان ثانی فعلیت پیدا می کند و وقتی تکلیف در طرف دوم فعلیت پیدا می کند، دیگر تکلیف در طرف اول فعلیت ندارد. در ما نحن فیه علم اجمالی بین فرد طویل و فرد قصیر است. اگر تکلیف در طرف وجوب نفسی غسل باشد هم قبل از دخول وقت و هم بعد از آن ثابت است و اگر متعلق به صلات مقید به غسل باشد، مقید به دخول وقت است. مهم این است که این علم اجمالی منجز است و اصول در اطراف آن با هم تعارض می کنند؛ برائت از وجوب نفسی مطلق غسل با دو برائت در طرف تقید تعارض

می کنند. این علم اجمالی منجز از قبل از دخول وقت وجود دارد. اگر کسی فرمایش مرحوم آقای خویی را در این قسمت قبول کند که علم اجمالی قبل از دخول وقت منجز نیست، تنجیز این علم اجمالی بعد از دخول متوقف بر حکم صورت ثالثه است که توضیح داده شد چون وجوب نفسی غسل مس میت تنجزش محرز است مجرای اصل نمی شود.

نکته ای که از مطالب مربوط به صورت رابعه باقی مانده و هم اشکال بر مرحوم نایینی است و هم اشکال به مرحوم آقای خویی، این است که در صورت رابعه مرحوم نایینی فرموده بود که سه جهت شک وجود دارد؛ جهت ثالثه این بود که احتمال تقید صلات به خصوص غسل مس میت بعد از دخول وقت داده می شود و نسبت به آن برائت جاری می شود. مرحوم آقای خویی هم تصدیق کردند که جهت ثالثه شک وجود دارد و برائت از آن جاری می شود و این برائت از اطراف تعارض خارج است. اشکال این است که بر اساس مثال های نزدیک به واقع، این احتمال داده نمی شود که صلات به خصوص غسل مس میتی که بعد از وقت انجام شود، تقید داشته باشد. اگر غسل مس میت قید صلات باشد، مطلق غسل مس میت قید است نه غسلی که لزوما بعد از وقت انجام شود. زیرا بعد از تحقق مس میت که شخص محدث می شود، همین که غسل کند ولو قبل از وقت، رفع حدث می شود و بعد از دخول وقت خصوصیتی ندارد که لازم باشد که غسل دیگری انجام شود. لذا اصلا در جهت ثالثه موضوعا و تکوینا شکی وجود ندارد تا با اصل برائت آن احتمال را نقی کنیم. اما اگر فرض کردیم که احتمال چنین قیدی داده شود، اصل جاری در آن، از اطراف تعارض است نه خارج از آن و لذا بعد از تعارض ساقط می شود و علم اجمالی منجز خواهد شد.

جهت ثالثه؛ آثار وجوب نفسی و غیره

در این جهت مرحوم آخوند فرموده است که نه موافقت واجب غیری موجب استحقاق مثبت می شود و نه مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت. اما در عین حال ممکن است ملتزم شویم که در واجبی که دارای مقدمات است، هنگام ترک مقدمه ای که با ترک آن واجب امکان امتثال ندارد، استحقاق عقوبت بر ذی المقدمه ثابت می شود. چنانکه می توان ملتزم شد که در واجباتی که دارای مقدمات عدیده هستند ثواب بر ذی المقدمه به خاطر احمز بودن و سخت بودن واجب، بیشتر می شود، و گرنه خود مقدمات ثواب ندارند. لذا روایاتی که دلالت بر اتیان ثواب بر بعضی از مقدمات دارند باید توجیه شوند.

توضیح ذلک: مرحوم آخوند فرموده است که شکی نیست که با امتثال و موافقت امر نفسی عقل حکم به استحقاق مثبت می کند و با مخالفت با آن حکم به استحقاق عقوبت. اما محل نزاع این است که آیا امتثال امر غیری نیز مثل امتثال امر نفسی موجب استحقاق مثبت و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است یا خیر؟

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که در این مطلب اشکال است. در تقریرات هم فرموده است که چهار قول در این زمینه وجود دارد. قول اول این است که هم امتثال امر غیری موجب استحقاق مثبت می شود و هم مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت مثل امر نفسی. قول دوم این است که نه امتثال امر غیری موجب استحقاق مثبت می شود و نه مخالفت امر غیری موجب استحقاق عقوبت. قول سوم تفصیل بین ثواب و عقاب است به اینکه امتثال امر غیری موجب استحقاق مثبت می شود، ولی مخالفت امر غیری موجب استحقاق عقوبت نمی شود. قول چهارم تفصیل در ثواب و عقاب به عکس قول سوم است یعنی مخالفت موجب استحقاق می شود ولی موافقت موجب استحقاق نمی شود.

اما مرحوم آخوند در تحقیق مطلب فرموده است که موافقت و مخالفت امر غیری موجب استحقاق ثبوت و عقوبت نمی شود. ایشان برای این مدعا یک دلیل در کفایه اقامه می کند و یک دلیل نیز در تقریرات. در ادامه، به عنوان اشکال، روایاتی را مطرح می کند که دلالت بر ترتب ثواب بر بعضی از مقدمات دارد و از آن جواب می دهند.

مرحوم آخوند نسبت به عدم استحقاق ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت امر غیری فرموده است که چون در حکم به استحقاق ثواب و عقاب، حاکم عقل است، عقل مستقل است که در مواردی که واجب دارای مقدمات عدیده است، چنانچه مکلف مخالفت کند و هیچ یک از این مقدمات را انجام ندهد، بیش از یک عقاب مستحق نیست. مثلاً اگر واجب ده مقدمه داشته باشد، اینطور نیست که با ترک مقدمات، علاوه بر عقاب اصل واجب، ده عقوبت دیگر هم به خاطر ترک مقدمات داشته باشد. همانطور که اگر واجب دارای مقدمات عدیده باشد و مکلف واجب را بما له من المقدمات انجام دهد، از نظر عقلی بیش از یک ثواب را مستحق نیست.

ایشان به حسب کفایه به عنوان دلیل بر مدعا فرموده است که ثبوت و عقوبت از تبعات قرب و بعد به مولی است. تعبیر مرحوم آخوند این است که از تبعات است یعنی لازمه تکوینی قرب و بُعد است، ولی اگر این را هم نگوییم، باید بگوییم عقوبت و ثبوت به خاطر حصول قرب و بعد است. از طرفی نیز معلوم است که موافقت امر غیری بما هو امر غیری لا بما هو شروع فی اطاعة الامر النفسی موجب قرب به مولی نمی شود. همانطور که مخالفت امر غیری و ترک مقدمات واجب بما اینکه ترک مقدمه است، بُعد از مولی را ایجاد نمی کند. در نتیجه معلوم می شود که استحقاق عقوبت و ثبوت نیز با ترک یا امتثال امر غیری محقق نمی شود. فرموده است: لا ریب فی استحقاق الثواب علی امتثال الأمر النفسی و موافقته و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلاً و أما استحقاقهما علی امتثال الغیری و مخالفته ففیه إشکال و إن کان التحقيق عدم الاستحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقة و مخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب

واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه و أتاه بما له من المقدمات. ولو مرحوم آخوند تعبیر به ضرورة استقلال کرده است که ظهور در تعلیل دارد اما این کلام تبیین خود مدعاست نه دلیل آن. دلیلش را بعد از طرح روایات بیان کرده است. لبدهة أن موافقة الأمر الغيری بما هو أمر لا بما هو شروع فی إطاعة الأمر النفسی لا توجب قربا و لا مخالفته بما هو كذلك بعدا و المثوبة و العقوبة إنما تكونان من تبعات القرب و البعد.

در کفایه فرموده است که این مقدار را می توانیم ملتزم شویم که اگر شخص مقدمات را ترک کند، از همان زمان ترک مقدمه مستحق عقاب بر ذی المقدمه می شود. در تقریرات توضیح بیشتر داده است که چون وقتی مقدمه را ترک می کند، از همان زمان اتیان به ذی المقدمه ممتنع می شود و لذا از همان زمان، مستحق عقاب بر ترک می شود. در موافقت هم می توان در جایی که واجب دارای مقدمات متعدد است، به خاطر احمز بودن و اشق بودن واجب نفسی، ملتزم به زیادت مثبت شد.

اما در تقریرات، مرحوم آخوند به دلیل دیگری این مدعا را اثبات کرده است. کبرای دلیل این است که استحقاق ثواب و عقاب، به خاطر اطاعت و معصیت امر مولی است و چون اصل ثواب و عقاب به خاطر اطاعت و معصیت است، تعدد ثواب و عقاب هم به خاطر تعدد اطاعت و معصیت است. برای اثبات صغرای دلیل در محل بحث، باید اثبات کنیم که آیا در موافقت واجبی که دارای مقدمه است، با انجام مقدمه و ذی المقدمه، اطاعت متعددی محقق می شود که در این صورت ثواب هم متعدد شود و آیا با معصیت آن، معصیت متعددی محقق می شود یا خیر؟ مرحوم آخوند فرموده است که باتوجه به اینکه حاکم عقل است، اگر به واجبات دارای مقدمه نگاه کنیم می یابیم که در موافقت و ایجاد واجب دارای مقدمات، اطاعت واحدی محقق می شود و در مخالفت هم عصیان واحد. همانطور که گفته شد اگر در کنار ترک ذی المقدمه، شخص مقدمات عمل را هم ترک کند، معصیت متعددی از مکلف صادر نشده است تا موجب تعدد عقاب شود، بلکه چه

شخص مقدمات را انجام دهد و فقط ذی المقدمه را ترک کند و چه همه مقدمات را ترک کند ولو مقدمات متعددی باشند، چون مقدمات مطلوبیت و مبعوضیت مستقل ندارند، عصیان واحد حاصل شده است و لذا استحقاق عقوبت متعدد هم پیدا نمی شود.

بعد از این خود مرحوم آخوند اشکال کرده است که در روایات متعدد و به تعبیر تقریرات در روایات مستفیضه می بینیم که بر بعضی از مقدمات ثواب ذکر شده است؛ مثلاً برای رفتن به زیارت سید الشهداء علیه السلام در روایات آمده است که مشی علی الاقدام ثواب دارد و به حسب روایت بر هر قدمی که شخص بر می دارد ثواب عتق رقبه من ولد اسماعیل مترتب می شود. با اینکه راه رفتن، صرفاً مقدمه زیارت است. یا در ثواب مشی للحج در روایت آمده است که حج ماشیا ثواب دارد و خود ائمه علیهم السلام هم در بعضی از موارد پیاده حج انجام می دادند. در روایتی از ابن عباس آمده است ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی أن لم أحج ماشیا لأنی سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله من حج بیت الله ماشیا کتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم قبل یا رسول الله و ما حسنات الحرم قال حسنة الف الف حسنة و ...^{۸۰}.

مرحوم آخوند در کفایه دو جواب از این اشکال می دهد و در تقریرات جواب سومی هم اضافه می کند. فرموده است که اگر در روایات برای انجام بعضی از مقدمات ثواب بیان شده است باید حمل بر تفضل شود نه استحقاق؛ یعنی خدا وعده داده است و تفضلاً این ثواب را عطا می کند. در تقریرات آمده است که از بعضی از آیات هم می شود استفاده کرد که بعضی از اعمال از باب تفضل ثواب دارند. مثل آیه "انی لا اضيع عمل عامل منکم" یعنی هر عملی ثواب داده می شود ولو اصل آن عمل موجب استحقاق ثواب نباشد. یا اینکه ترتب ثواب بر این مقدمات، بر این حمل شود که ذی المقدمه ای که دارای مقدمات عدیده است، اگر مکلف برای رسیدن به ذی المقدمه این مقدمات را انجام دهد، ذی المقدمه مصداق اشق الاعمال می شود و لذا ثواب اکثر

^{۸۰} - وسائل الشیعه/۸۰/۱۱.

دارد. من باب أنه يصير حينئذ افضل الاعمال حيث صار أشقها و عليه ينزل ما ورد من الاخبار من الثواب على المقدمات او على التفضل. در تقریرات فرموده است از بعضی از آیات نیز همین مطلب استفاده می شود؛ مثل اینکه در مورد جهاد آمده است که هر حرکتی که انجام دهند دارای ثواب است. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ^{۸۱}. یعنی اذا اصابهم في الجهاد تلك المشاق ثواب ذي المقدمه با این مقدمات بیشتر از ذی المقدمه بدون این مقدمات می شود. زیرا جهاد با این مقدمات احمز می شود؛ نه اینکه ثواب بر مقدمات داده شود بلکه ثواب بر جهاد با این مقدمات شدید داده می شود. جواب سومی که مرحوم آخوند در تقریرات داده این است که در بعضی از موارد با قطع نظر از مقدمیت مقدمه برای ذی المقدمه، بر خود اتیان مقدمه عنوان راجح نفسی منطبق می شود. مثل عنوان تعظیم شعائر که خودش عنوانی است با مطلوبیت نفسی؛ مثل آیه وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ^{۸۲} که شاید از ای باب باشد و خود حرکت کردن، عنوان راجحی داشته باشد که باعث ثواب شود.

سه شنبه ۴۰۲/۹/۲۱

جلسه ۵۵

فرمایش مرحوم آخوند در جهت ثالثه، در سه محور باید بررسی شود؛ محور اول اینکه آیا موافقت امر غیری موجب استحقاق ثبوت و مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت می شود یا خیر، محور دوم اینکه آیا در واجبات دارای مقدمات در صورتی که مکلف مقدمه ای از مقدمات واجب را ترک کند استحقاق عقوبت عند ترک المقدمه بر ذی المقدمه ثابت است با متوقف بر رسیدن زمان واجب است، محور سوم توجیه و حمل روایاتی است که دلالت بر ترتب ثواب بر بعضی از مقدمات مثل مقدمات حج می کنند.

^{۸۱} - توبه/۱۲۰.^{۸۲} - نساء/۱۰۰.

محور اول : موافقت امر غیری موجب استحقاق مثبت و مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت می شود یا خیر؟

نسبت به محور اول، از کلام مرحوم آخوند، هم در کفایه و هم در تقریرات استفاده می شود که بلاشکال ترتب ثواب بر موافقت واجب نفسی از باب استحقاق است. به خلاف واجب غیری که ترتب ثواب از باب استحقاق نیست.

اما اینکه ترتب ثواب در موافقت و امتثال امر نفسی، از باب استحقاق باشد یا تفضل، محل اختلاف نظر و اشکال است. در میان علماء، قول معروف و مشهور این است که ترتب ثواب بر موافقت امر نفسی از باب استحقاق است. اما در مقابل، مرحوم شیخ مفید و جماعتی از محققین قائل هستند که ترتب ثواب از باب تفضل است نه استحقاق.

در ترتب عقوبت بر مخالفت امر نفسی نیز اختلاف نظر وجود دارد که آیا از باب استحقاق است یا از باب تجسم اعمال و لازمه تکوینی عمل سیئی؛ یعنی عذاب به صورت قهری مترتب می شود و قابل انفکاک از عمل نیست. در قول اول ممکن است شخص مورد عفو واقع شود و عقوبت نگردد، اما اگر عقوبت شود قبیح نیست، اما طبق قول دوم عقاب اثر قهری اعمال است و قابل انفکاک نمی باشد. برای اثبات این قول استدلال به بعضی از آیات و روایات شده است. با توجه به اینکه در ترتب ثواب دو قول وجود دارد و در ترتب عقوبت هم دو نظر، برای اینکه در مسأله مورد بحث که آیا موافقت امر غیری موجب استحقاق مثبت می شود و مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت، مبنای صحیح اختیار شود، باید ابتداءً مبنای صحیح در اصل ترتب ثواب و عقاب معلوم گردد.

نسبت به ترتب ثواب در واجب نفسی، مرحوم نایینی فرموده است که ولو اختلاف نظر است و بعضی قائل به استحقاق هستند و بعضی قائل به تفضل، ولی حق در مسأله این است که ترتب ثواب بر موافقت امر نفسی از باب استحقاق نیست. زیرا اطاعت امر مولی و عمل بر وفق امر او،

وظیفه عبد است و کاری است که عقلاً بر عبد لازم می باشد. عبد دینی که بر گردن دارد را اداء کرده است به طوری که اگر این کار را انجام نمی داد و موافقت نمی کرد، ظلم و طغیان در برابر مولی حساب می شد. چنین نیست که عبد را وجود مستقلی در مقابل مولی قرار دهیم تا بتواند در برابر کاری که برای مولی کرده است، طلب اجرت کند. رابطه عبد و مولی رابطه اجیر و مستأجر نیست تا استحقاق اجرت در برابر کار خود داشته باشد. لذا قول به ترتب ثواب بر امتثال امر نفسی از باب استحقاق، قابل قبول نیست. بله، مولی از باب تفضل وعده ثواب داده است، ولی نه اینکه عبد حق مطالبه داشته باشد.

مرحوم آقای خویی نیز به عنوان توضیح بیشتر فرموده است که استحقاق به معنای طلبکاری عبد طلبکار معنا ندارد. بله، ممکن است کسانی که اعتقاد دارند ترتب ثواب، از باب استحقاق باشد کما علیه المشهور، مرادشان این باشد که اگر عبد اطاعت و عمل به وظیفه کند، اهلیت و قابلیت پیدا می کند که مولی به او ثواب بدهد، به خلاف کسی که فعل مباحی را انجام می دهد و این اهلیت و قابلیت را ندارد. ولی چنین شخصی صرفاً اهلیت پیدا می کند نه اینکه بتواند مطالبه مثبت کند. بر این اساس نزاع لفظی می شود؛ چون منکرین استحقاق، استحقاق را به معنای اول، یعنی حق مطالبه انکار کرده اند و آنهایی که قائل به استحقاق شده اند قائل به اهلیت شخص شده اند نه اینکه حق مطالبه داشته باشد.

در نتیجه مبنای صحیح در ترتب ثواب بر واجب نفسی، این است که ترتب ثواب از باب تفضل است نه استحقاق. بر خلاف آنچه از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می شود، مگر اینکه کلام ایشان نیز حمل بر اهلیت و قابلیت شود.

نسبت به ترتب عقاب بر مخالفت امر نفسی نیز ولو اختلاف نظر وجود دارد و آنچه از بعضی کلمات به خصوص کلام فلاسفه استفاده می شود، ترتب عقاب از باب تجسم اعمال و اثر تکوینی آن است، اما قول صحیح، ترتب عقاب از باب استحقاق است.

وجه استحقاق چنانکه توضیح داده شده، این است که عبدی که مخالفت با امر نفسی کرده، طغیان و تمرد از امر مولی کرده و کار او خروج از وظیفه عبویت و ظلم محسوب می شود. چون وظیفه عبد، موافقت با امر مولی است و اگر تخلف کند ظلم کرده است. در جایی که ظلم از عبد محقق می شود، عقل حکم می کند که مولی می تواند او را عقاب کند؛ به این معنا که اگر مولی عقاب کند قبحی در عقاب او نیست و کسی نمی تواند بگوید چرا عقاب کرد. البته اینکه قبیح نبودن عقاب عبد و حسن بودن آن، از احکام عقل عملی باشد یا از احکام عقلایی که با جعل عقلاء ثابت شده باشد، به این بر می گردد که حُسن عدل و قبح ظلم، حکم عقل عملی باشد که عقل با قطع نظر از بناء عقلاء و نظم مجتمعی که وجود دارد، به صورت مستقل و فی حد نفسه حکم می کند که ظلم قبیح است و عدل حسن است، چنانکه مرحوم آقای خویی قائل می باشند، یا قبح ظلم و حُسن عدل از قضایای مشهوره و آراء محموده باشد که تطابقت علیها آراء العقلاء حفصاً للنظام کما علیه مرحوم اصفهانی و مشهور فلاسفه که در این صورت استحقاق عقوبت، امر مجعول به جعل عقلایی می شود. اما اینکه ترتب عقاب از باب تجسم عمل و لازمه تکوینی عمل باشد، به نحوی که غیر قابل انفکاک از عمل باشد، قابل التزام نیست. ولو در بعضی از موارد ممکن است عمل انسان در قیامت به صورت دیگری تبدیل شود، اما اینکه کلاً ترتب عقاب را لازمه تکوینی عمل بدانیم قابل التزام نیست و با آیات و روایاتی که دلالت بر عفو و شفاعت (نسبت به بعضی از گناهان) می کند سازگاری ندارد. تعبیر به جزاء هم که در مورد سیئات به کار رفته است نشان می دهد که از باب لازمه تکوینی نیست، بلکه به این معناست که به شخص به کاری که کرده است ثواب و اجر داده می شود و یا به خاطر معصیت، عقوبت می گردد.

مرحوم آقای خویی در تعیین مبنای مختار در ما نحن فیه، یعنی ترتب ثواب بر موافقت امر غیری فرموده اند که اگر در واجب نفسی قائل می شدیم که ترتب ثواب از باب استحقاق به همان معنای ظاهرش یعنی طلبکاری عبد است، معلوم است که در محل بحث که موافقت امر غیری

باشد، استحقاق ثبوتی در کار نیست. در محاضرات تعبیر کرده است که ما هو واضح. ظاهراً باید وجهش همان توضیح مرحوم آخوند در تقریرات باشد که آنچه موجب استحقاق ثبوت می شود اطاعت امر مولی است و در واجب نفسی، چون عبد اطاعت امر مولی کرده است استحقاق ثبوت پیدا می کند، ولی در موافقت واجب غیری و اتیان به مقدمه، چون مطلوبیت مستقل ندارد اطاعت مستقلی صورت نگرفته است و لذا ثواب مستقلی هم ندارد. اما اگر قائل به ترتب ثواب از باب تفضل شدیم که ما هو الصحيح و گفتیم که اگر تعبیر به استحقاق می شود باید به معنای اهلیت عبد برای ثواب باشد، این خصوصیت همانطور که در موافقت واجب نفسی وجود دارد، در موافقت واجب غیری در اتیان به مقدمه به قصد اتیان واجب نفسی نیز اهلیت برای تفضل پیدا می کند. زیرا اگر شخص در واجب نفسی، اهلیت تفضل پیدا می کند، نکته اش این است که عبد در مقام انقیاد امر مولی و اظهار عبودیت در برابر مولی بر آمده و شروع به انجام فرمان مولی کرده است؛ همین که شخص در صدد اطاعت قرار گرفته است اهلیت برای تفضل پیدا کرده است. این نکته همانطور که در واجب نفسی بدون مقدمه وجود دارد، در جایی که واجب مقدمه دارد و شخص مقدمه را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد فعل او مصداق انقیاد حساب می شود و اهلیت برای اعطای اجر پیدا می کند. بلکه حتی اگر در مقدمه واجب، وجوب غیری شرعی را ملتزم نشویم، باز هم همین نکته می آید که شخص در مسیر عبودیت قرار گرفته است ولو واجب شرعی نباشد. اگر شخص به این قصد تطهیر لباس کند که برای نماز آماده شود، این کار او مصداق انقیاد و مصداق اظهار عبودیت است و لذا اهلیت پیدا می کند. بله، اگر شخص مقدمه را به انگیزه دیگری انجام دهد، اهلیت ثواب هم پیدا نمی کند. همانطور که در واجبات نفسیه توصلیه که سقوط امر متوقف بر قصد امر نیست، اگر شخص واجب توصلی را برای خدا انجام دهد اهلیت برای ثواب پیدا می کند. لذا ولو در واجبات توصلیه سقوط تکلیف متوقف بر قصد الامر نیست، ولی همانطور که معروف است ثواب متوقف بر قصد امتثال و اتیان عمل مضافاً الی المولی است. در این فرض، خود

انجام مقدمه، ثواب مستقلى غير از ذى المقدمه دارد؛ خلافاً للمحقق النايينى و الآخوند كه فرموده اند در امثال امر غيرى يك ثواب بيشتى وجود ندارد.

چهارشنبه ۴۰۲/۹/۲۲

جلسه ۵۶

در محور اول از كلام مرحوم آخوند در جهت ثالثه كه مربوط به ترتيب ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت امر غيرى است، بيان شد كه با توجه به اختلاف نظر علماء در مساله ترتيب ثواب كه آيا از باب استحقاق است يا از باب تفضل و نيز در مسأله ترتيب عقوبت كه از باب استحقاق است يا تجسم عمل و لازمه تكوينيه آن، بايد ديد كه آيا در موافقت و مخالفت امر غيرى، حكم به ترتيب ثواب و عقاب مى شود يا خير.

مرحوم آقاى خويى فرمودند كه اگر طبق نظر معروف، ترتيب ثواب بر واجب نفسى را از باب استحقاق بدانيم به اين معنا كه عبد با موافقت امر نفسى، حق مطالبه اجر داشته باشد، در امثال امر غيرى نمى توان قائل به ترتيب ثواب شد. زيرا استحقاق ثواب به خاطر اطاعت امر مولى است. در واجب نفسى امر مولى وجود دارد و لذا اطاعت محقق مى شود، ولى چون واجب غيرى مطلوبيت مستقل ندارد، اطاعت مستقلى هم در مورد آن محقق نمى شود تا استحقاق مستقلى بياورد. اما بنابر نظر صحيح در واجب نفسى كه ترتيب ثواب از باب تفضل مى باشد، شخصى كه مامور به را انجام مى دهد، اهليت براى دريافت ثواب و تفضل از ناحيه خداوند را پيدا مى كند و همانطور كه با موافقت واجب نفسى اهليت براى اعطاي ثواب در مكلف پيدا مى شود، در جايى نيز كه واجب غيرى به قصد توصل به ذى المقدمه انجام مى گيرد، اهليت و قابليت براى اعطاي ثواب و اجر پيدا مى شود. زيرا مناط اهليت و قابليت اين است كه عمل شخص، مصداق اظهار عبويت در مقابل خداوند متعال و جري طبق وظيفه عبوديت باشد. همانطور كه اين مناط در موافقت واجب نفسى وجود دارد در موافقت واجب غيرى هم وجود دارد.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که حتی اگر شخص در اتیان به مقدمه و واجب غیری، قصد توصل به ذی المقدمه را نداشته باشد و صرفاً مقدمه را به داعی امر متعلق به آن انجام داده باشد، باز هم نمی شود از آن نفی اهلیت برای تفضل کرد. لازم نیست که برای تحقق اهلیت، حتماً مقدمه را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد. لذا در جایی که شخص مقدمه را انجام می دهد ولی به خاطر طرو عجز، قدرت بر انجام ذی المقدمه پیدا نمی کند، عقل مستقل است به حسن تفضل و احسان نسبت به چنین شخصی.

اشکال می شود که در جایی که مکلف عمل را به قصد اتیان به واجب نفسی انجام دهد، عنوان انقیاد بر فعل او صادق است و از این جهت استحقاق مثبت پیدا می کند، ولی اگر قصد توصل به ذی المقدمه را نداشته باشد و فقط به خاطر امر غیری به مقدمه، آن را انجام دهد، عقل حکم به استحقاق مثبت نمی کند. مثلاً اگر شخص مقدمه را به قصد امر غیری انجام دهد، ولی تردید داشته باشد که ذی المقدمه را بعد از آن انجام دهد یا خیر، عقل حکم به استحقاق مثبت نمی کند. این نشان می دهد که ثبوت عنوان انقیاد به خاطر توصل به ذی المقدمه است. والا اگر اتیان به مقدمه مستقلاً موضوع استحقاق مثبت باشد، باید در این مورد هم حکم به استحقاق می شد و حال آنکه عقل حکم نمی کند.

مرحوم آقای تبریزی از این اشکال جواب داده اند به اینکه بالوجدان فرق است بین جایی که مکلف مقدمه را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام می دهد ولی پس از آن عجز از ذی المقدمه پیدا می کند و بین جایی که مکلف قصد انجام مقدمه را دارد ولی به خاطر طرو عجز، مقدمه را هم انجام نمی دهد. در حکم عقل به استحقاق مثبت، بین این دو مورد فرق است، ما اصل فرق بین این دو مورد را انکار نمی کنیم ولی فرق بین دو مورد در مراتب انقیاد است که موجب اهلیت شخص برای تفضل و احسان می شود نه اینکه در اصل انقیاد و اهلیت برای تفضل بین این دو فرق باشد به اینکه در یکی اهلیت وجود داشته باشد و در دیگری وجود نداشته باشد، و فرق بین

مراتب انقیاد مثل فرق بین مراتب تجری امر ممکن و غیرقابل انکار است ، بنابر این در واجب
غیری ملتزم می شویم که اتیان مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه یا به قصد امر غیری به مقدمه
موجب این می شود که عبد در موقع تفضل قرار گیرد و اهلیت برای تفضل و احسان پیدا کند .

ممکن است که به فرمایش مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی به دو وجه مناقشه
شود.

وجه اول مناقشه: به مرحوم آقای خویی گفته می شود که اگر طبق مبنای تفضل، صرف اینکه
شخص در مقام اطاعت مولی باشد و طبق وظیفه عبودیت حرکت کند، برای ترتب ثواب کافی
باشد، طبق مبنای استحقاق به معنای طلبکاری عبد از مولی نیز ممکن است گفته شود که
همانطور که در واجب نفسی، انجام عمل مامور به موجب استحقاق مثبت می شود، در واجب
غیری هم موجب استحقاق خواهد شد. زیرا نکته استحقاق مثبت در واجب نفسی این است که
عبد طبق وظیفه عبودیت حرکت و در مقابل مولی اظهار عبودیت می کند. این نکته در واجب
غیری نیز وجود دارد.

وجه دوم مناقشه: با قطع نظر از مبنای استحقاق حتی بنابر مبنای تفضل که فرمودید در واجب
نفسی اگر شخص مقدمه را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد، اهلیت اعطای اجر پیدا می
کند، اشکال می شود که صرف اهلیت عبد برای تفضل، دلیل بر ترتب ثواب نمی شود. یعنی نمی
توانیم به صورت جزمی بگوییم که فلان عمل ثواب دارد. این در حالی است که محل بحث
همانطور که مرحوم آخوند فرمود، ترتب ثواب بر انجام واجب غیری است اذاتی به بقصد
الامتثال. مگر اینکه در مورد انجام دادن مقدمه وعده ثواب از ناحیه خداوند وجود داشته باشد و از
باب اینکه خلف وعده بر خداوند متعال قبیح است، حکم به ترتب ثواب شود. بنابراین چون امر
ترتب ثواب، دائر مدار وعده خداوند است، باید دید کجا وعده ثواب داده شده است. ممکن است
نسبت به مورد خاصی وعده ثواب داده شده باشد. مثلاً در مثل مشی الی زیارة الحسین علیه السلام

ممکن است گفته شود که در صورتی که مشی منتهی به زیارت شود، بر خود مشی نیز ثواب مترتب می شود. چنانکه ممکن است در موردی، اتیان به ذات مقدمه کافی برای ترتب ثواب باشد ولو قصد توصل به ذی المقدمه در آن وجود نداشته نباشد. در روایات وارده شده است که یکی از خصوصیات مومن این است که تسبیحی از ترتب سید الشهداء علیه السلام داشته باشد؛ اگر با آن تسبیح ذکر بگوید برایش ثواب نوشته می شود و چنانچه حتی ذکر هم گفته نشود و فقط در دست داشته باشد باز هم ثواب نوشته می شود. عن الصادق علیه السلام: مَنْ أَدَارَ الْحَجَرَ مِنْ تُرْبَةِ الْحُسَيْنِ فَاسْتَغْفَرَ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سَبْعِينَ مَرَّةً وَإِنْ أُمْسَكَ السُّبْحَةَ بِيَدِهِ وَلَمْ يُسَبِّحْ بِهَا فَفِي كُلِّ حَبَّةٍ مِنْهَا سَبْعُ مَرَّاتٍ^{۸۳}. یا در روایت دیگر است که لَا يَسْتَعْنِي شِيعَتُنَا عَنْ أَرْبَعِ خُمْرَةٍ يُصَلِّي عَلَيْهَا وَخَاتَمٍ يَتَخْتَمُ بِهِ وَ سِوَاكِ يَسْتَاكُ بِهِ وَ سُبْحَةٍ مِنْ طِينِ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ^{۸۴}. در این امور که توصلی هستند، ولو قصد امتثال وجود نداشته باشد، وعده ثواب داده شده است. ممکن است در مورد مقدمه نیز ولو به قصد توصل به ذی المقدمه و امتثال امر غیری متعلق به خود هم نباشد اما وعده ثواب داده شود. بنابراین حکم ترتب ثواب، دائر مدار مقدار وعده ثواب است. در نتیجه نمی توان گفت که حتما باید طبق مبنای تفضل، قصد توصل به ذی المقدمه یا قصد امر غیری به مقدمه وجود داشته باشد. همه چیز به چگونگی وعده بستگی دارد.

به صورت قاعده ای ممکن است به بعضی از آیات قرآن استشهاد شود که در آنها حتی نسبت به واجب غیری وعده ثواب داده شده است. در سوره آل عمران آمده است که أَنِي لَا أَضِيعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مَنْ ذَكَرَ أَوْ انْتَهَى^{۸۵}؛ یعنی هر عملی که شخص انجام دهد آن عمل ضایع نمی شود و به آن اجر داده می شود حتی اگر مقدمه یک واجب باشد. یا در آیه دیگر آمده است: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ

^{۸۳} - وسائل الشیعه/۴۵۶/۶.

^{۸۴} - وسائل الشیعه/۳۵۹/۵.

^{۸۵} - آل عمران/۱۵۹.

آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر عظیم^{۸۶}؛ عمل صالح موجب اجر می شود و عنوان عمل صالح هم بر واجب نفسی صادق است و هم بر مقدمه آن.

این آیات به تنهایی اطلاق دارند و عمل، واجب غیری ولو به قصد امتثال هم نباشد را می گیرند. در نتیجه اینکه در کلمات اصولیین گفته شده که ثواب متوقف بر قصد امتثال است، نفی می شود. اما جواب این است که به حسب روایات معتبره مثل این روایت صحیح که لا عمل الا بالنية^{۸۷} یا روایات دیگری که ملاک ارزش عمل را انگیزه از انجام آن معرفی می کند، مثل لکل امرء ما نوى^{۸۸}، مشخص می شود که مقصود از آیه شریفه ای که می گوید هر عملی که شخص انجام بدهد خداوند به او اجر می دهد، عملی است که در آن عنوان انقیاد و اظهار عبودیت باشد، نه عملی که به داعی نفسانی یا ساهیا و یا از روی عبث انجام شود. بلکه ممکن است در موارد خاصی بر عمل بدون نیت هم وعده ثواب داشته باشد، اما به عنوان قاعده کلی، واجبات غیری اگر مصداق انقیاد باشند و اضافه به خداوند متعال پیدا کنند، مورد ترتب ثواب می شود و همانطور که قصد توصل به ذی المقدمه باعث می شود که عمل اضافه به خداوند پیدا کند، اتیان آن به عنوان اینکه واجب غیری است که مرحوم آقای تبریزی فرمودند اضافه به خداوند پیدا می کند ولو قصد توصل در آن نباشد.

در نتیجه بنابر مبنای تفضل، موجب ترتب ثواب و استناد اعطای ثواب بر مقدمه به خداوند متعال، وعده خداوند است و وعده نیز به حسب آیه شریفه، هم در مورد واجب نفسی وجود دارد و هم واجب غیری؛ ولی با این قید که وعده ثواب در جایی داده شده است که قصد قربی وجود داشته و مضاف به خداوند متعال باشد. البته همانطور که قبلاً گفته شد، این نیز ممکن است استثناء داشته باشد و در بعضی از موارد مقدمه عمل، وعده ثواب داشته باشد ولو قصد قربی وجود نداشته باشد.

^{۸۶} - مانده/۹.

^{۸۷} - وسائل الشیعه/۴۷/۱.

^{۸۸} - وسائل الشیعه/۴۹/۱.

شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۲

جلسه ۵۷

در محور اول از بحث ترتب ثواب و عقاب بر مخالفت و موافقت امر غیری، بیان شد که با توجه به اختلاف مبنا در ترتب ثواب بر موافقت واجبات نفسیه و نیز اختلاف در ترتب عقاب بر مخالفت واجبات نفسیه، باید بحث شود که آیا بر موافقت و مخالفت امر غیری ثواب و عقاب مترتب می شود یا خیر؟

نسبت به ترتب ثواب بر موافقت واجب غیری، بیان شد که بنا بر مبنای استحقاق ثواب در موافقت واجب نفسی، همانطور که مرحوم آخوند فرموده و مرحوم آقای خویی نیز با ایشان موافقت کرده است، ثواب بر موافقت واجب غیری مترتب نمی شود.

البته به مرحوم آقای خویی اشکال شد که بنابر مبنای تفضل به معنای اهلیت شخص للثواب، فرمودید که اگر واجب غیری با قصد توصل به ذی المقدمه انجام گیرد، مصداق انقیاد و اظهار عبودیت للمولی خواهد شد و ملاک اهلیت را واجد خواهد شد. همین نکته بنابر مبنای استحقاق هم می آید. زیرا ممکن است گفته شود که بنابر مبنای استحقاق هم ملاک ترتب ثواب در واجب نفسی، اظهار عبودیت و انقیاد در برابر مولی است. چون این نکته در موافقت واجب غیری نیز وجود دارد، باید ملتزم به ترتب ثواب در واجب غیری بنابر مبنای استحقاق شویم.

ولی نسبت به این مطلب، باید استدراک شود. زیرا ممکن است مرحوم آقای خویی در جواب بفرماید که هرچند اظهار عبودیت و انقیاد در برابر مولی اهلیت برای عبد از باب تفضل به وجود می آورد، ولی صرف اهلیت داشتن برای اعطای ثواب، موجب نمی شود که عبد مثل شخص اجیر، حالت طلب کاری در مقابل مولی داشته باشد. لذا حتی اگر در واجب نفسی ترتب مثبت را از باب استحقاق بدانیم، ملاک استحقاق در واجب غیری وجود ندارد. چراکه ملاک استحقاق مثبت

در نظر قائلین به آن من جمله مرحوم آخوند، اطاعت عبد از مولی است، نه صرف انقیاد. کما اینکه خود مرحوم آخوند در تقریرات فرموده است که ثواب و عقاب دائر مدار تحقق اطاعت و معصیت است وجوداً و عدماً وحدة و تعدداً. لذا در واجب غیری که مطلوبیت زائده و مستقلى ندارد، اطاعت مستقلى اتفاق نمى افتد. اگر یک واجب نفسى دارای ده مقدمه باشد و مکلف همه را انجام دهد، در مجموع یک اطاعت از او صادر شده و لذا استحقاق ثبوت واحده نیز پیدا مى کند. اما بنابر مبنای تفضل، انجام عمل چه در واجب نفسى و چه در غیری، باعث مى شود که شخص به خاطر اظهار عبودیت و انقیاد در برابر مولی، اهلیت برای تفضل پیدا کند؛ بنابراین اگر عبد مقدمه واجب را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد، اهلیت ثواب پیدا مى کند. چنین عبدی فرق مى کند با کسی که مقدمه را به قصد دیگری غیر از قصد توصل به ذی المقدمه آورده است.

نسبت به این قسمت نیز در جلسه قبل اشکال شد که هرچند اتیان به واجب غیری به قصد توصل به ذی المقدمه اهلیت مى آورد، اما صرف اهلیت برای اعطای ثواب، دلیل بر ترتب ثواب نمى شود، مگر اینکه در مورد آن عمل وعده ثواب داده شده باشد و اگر وعده وجود داشته باشد حکم دائر مدار وجود وعده است؛ هر جا وعده ثابت شود حکم به ترتب ثواب مى کنیم ولو واجب غیری باشد. ولی اگر وعده نباشد صرف اهلیت موجب ترتب ثواب نمى شود.

در جلسه گذشته بیان شد که با توجه به آیات، هر عملی که شخص در مسیر اطاعت خداوند انجام دهد، ولو به عنوان مقدمه باشد، ضایع نمى شود و ثواب به آن داده مى شود. اما با توجه به روایاتی که دلالت مى کند لا عمل الا بالنیه، وعده ثواب اختصاص به جایی دارد که عمل با قصد قربی انجام شود. بنابراین به نحو قاعده کلی، در جایی که انجام مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه (یا به قصد امر غیری به مقدمه) و با قصد قربی انجام شود، وعده ثواب دارد. اما به صورت موردی، ممکن است وعده ثواب بر ذات عمل داده شود حتی اگر واجب غیری باشد و به قصد توصل و قصد قربت انجام نشده باشد.

غیر از استحقاق و تفضل، مبنای سومی هم در ترتب ثواب بر واجب نفسی وجود دارد که باید مقتضای آن نیز بررسی شود. مبنای سوم می گوید که ثواب همانند عقاب، لازمه تکوینیه اعمال انسان است نه امر جعلی غیر از عمل. مبنای سوم دارای سه تقریب است که در ادامه می آید.

تقریب اول: ثواب و عقاب اثر متولد از عمل و متفرع بر عمل از باب تفرع معلول بر علت است.

تقریب دوم: ثواب و عقاب نفس عمل هستند. زیرا هر عملی که از مکلف صادر می شود دو چهره دارد؛ یکی چهره دنیوی است که همه می بینند، مثل چهره دنیوی نماز که افعال و هیئات خاصه ظاهری باشد و دیگری چهره حقیقی و ملکوتی است؛ چهره حقیقی عمل حسن، حالت نورانیت آن است و چهره عمل سیئی حالت ناریت آن، مثل اکل مال یتیم که حقیقت آن آتشی است که شخص روشن می کند.

تقریب سوم که در بعضی از کلمات مثل اسفار به صراحت آمده این است که ثواب و عقاب امر مترتب بر عمل نیستند که در کنار عمل، خلق شده باشند و عمل علت آنها باشد یا چهره دیگر عمل باشد، ثواب و عقاب فعل نفس مکلف است؛ خود انسان با افعال حسنه ای که انجام می دهد استعداد و ملکه ای پیدا می کند که با آن می تواند در مرحله تخیل در نشأه دیگر، صور مناسب با امر حسن مثل صورت حور و قصور را انشاء کند و با همین صور، متنعم شود. در اعمال قبیحه نیز شخص به خاطر اعمال بدی که انجام داده است صور موحشه مثل مار و عقرب را انشاء می کند و با همین صور متأذی می شود. با توجه به اینکه شخص با اختیار خودش این صور را انشاء نمی کند، معلوم می شود که انشاء صورت به صورت قهری و بدون اختیار شخص صورت می گیرد.^{۸۹}

اشکال مشترک هر سه تقریب این است که هر سه بر خلاف ظاهر آیات و روایات می باشند؛ آیات و روایات دلالت بر این دارند که ثواب و عقاب، نعمت یا نعمتی است که انسان به عنوان

^{۸۹} - اسفار/۹-۲۹۰-۲۹۶.

جزاء در نتیجه عقاید و اعمال صحیحه یا فاسده و حسنه یا قبیحه به آن می رسد. لذا امکان عفو و شفاعت در مورد گناهان وجود دارد نه اینکه لازمه قهری عمل باشد تا غیر قابل تخلف گردد. بله این مقدار ممکن است که از بعضی از آیات و روایات استفاده شود که امکان دارد در جایی که عفو و شفاعتی در کار نباشد همین عمل به اراده خداوند تبدیل به نعمت و یا نعمت شود. مثل اینکه در بعضی از روایات در مورد برخی از نمازها داریم که شخصی با بهترین و زیباترین صورت در قبر برای شخص فرستاده می شود و وقتی سوال می کند که تو کیستی جواب می دهد که ثواب فلان نماز مستحبی تو هستم. این مقدار جای انکار ندارد و دلیل بر خلاف آن نیست. ولی آنچه مورد اشکال و منع است تجسم عمل به این معناست که عقوبت و ثبوت لازمه قهری لا ینفک باشد.

استدلال قائلین به تجسم اعمال به بعضی آیات نیز قابل جواب است؛ مثل آیه شریفه "فمن يعمل مثقال ذرة خیرا یره و من يعمل مثقال ذرة شرا یره" یا "تجزون ما کنتم تعملون". جواب این است که دیدن عمل در قیامت، بیان عرفی این حقیقت است که شخص نتیجه عمل خودش را می بیند و نمی تواند از آن فرار کند. تجزون ما کنتم تعملون هم به این معناست که افراد ثواب عمل و عقاب عمل را می بینند.

علاوه بر این اشکال مشترک، تقریب اخیر اشکال دیگری دارد که بر اساس آن اکثر فسادا نسبت به سایر تقاریب می شود. التزام به اینکه نعمت و نعمت همان صورت های انشاء شده توسط خود شخص می باشند مخالفت قطعی با ادله دارد، بلکه مخالفت ضرورت همه ادیان است که معتقدند بهشت و جهنم چیزی است که افراد به آن وارد می شوند نه صورتی که شخص آن را تصور می کند. قرآن نسبت به بهشت می فرماید "جنة عرضها السماوات و الارض اعدت للمتقین" یا نسبت به جهنم می فرماید "فاتقوا النار التي وقودها النار و الحجارة اعدت للكافرين".^{۹۰} بهشت و جهنم امر واقعی خارجی است که افراد در آن واقع می شوند. اگر مقصود از مطلب اسفار این

^{۹۰} - آیات از این دست بسیار است؛ مثل آیه "وازلفت الجنة للمتقین و برزت الجہیم للغارین".

باشد که حقیقت بهشت و جهنم در همین حدّ تصورات است، معلوم است که خلاف همه ادیان است. اما اگر مقصودش این باشد که در کنار این بهشت و جهنم، افراد با اعمال حسنه یا قبیحه، بدون اختیار و به صورت قهری تصور صور می کنند، هرچند انکار ما هو الضروری نیست ولی دعوای بلا دلیل است.

اگر کسی ملتزم به این مبنا در ترتب ثواب و عقاب در واجب نفسی بود، در محل بحث یعنی اتیان واجب غیری، نمی تواند ملتزم به ترتب ثواب شود. زیرا خصوصیات عمل و آثاری که عمل دارد برای ما قابل تشخیص نیست و ما احاطه به آنها نداریم. لذا نمی توانیم تعیین کنیم آیا در اتیان به واجب غیری نیز این آثار محقق می شوند یا خیر. در واجب نفسی چون اصل ترتب ثواب مسلم است، اگر کسی از راه های دیگر نتواند ترتب ثواب را توجیه کند، به مبنای سوم ملتزم می شود، اما وقتی در واجب غیری اصل ترتب ثواب محل بحث است، نمی شود با این مبنا آن را اثبات کرد.

جلسه ۵۸

یک شنبه ۱۴۰۲/۱۰/۳

بحث از ترتب ثواب بر واجبات غیری، با توجه به مبانی مختلفی که در ترتب ثواب بر واجبات نفسیه وجود داشت تمام شد. در ترتب عقاب بر مخالفت واجب نفسیه نیز مبانی مختلفی وجود دارد که در بررسی ترتب عقاب بر واجب غیری باید لحاظ گردند.

قول صحیح در ترتب عقاب بر مخالفت واجبات نفسیه این است که ترتب عقاب از باب استحقاق شخص عاصی نسبت به عقاب و از باب جزاء عمل است که به شخص داده می شود. زیرا مخالفت امر مولی، تمرد و طغیان بر مولی و خروج از رسم عبودیت محسوب می شود و لذا

این کار عبد در مخالفت واجب، مصداق ظلم خواهد شد. در نتیجه عقاب بر آن قبحی نخواهد داشت بلکه حسن خواهد بود؛ چه حسن عدل و قبح ظلم از احکام عقل عملی مستقل با قطع نظر از بناءات عقلائیه باشد و چه از قبیل قضایای مشهوره و آراء محموده ای باشد که تطابقت علیه آراء العقلاء. در هر صورت چون عقاب بر مخالفت واجب نفسی از باب عقوبت بر ظلم است، مخالفت با واجب غیری همانطور که مرحوم آخوند هم در کفایه و هم در تقریرات فرموده است عقاب ندارد. در تقریرات تعلیل شده است که عقوبت وجودا و عدما و وحدة و تعددا دائر مدار تحقق عصیان و تمرد است. با توجه به اینکه با ترک مقدمات واجب نفسی هرچند این مقدمات متعدد باشند، معصیت مستقلی غیر از عصیان ذی المقدمه محقق نمی شود، عقاب مترتب بر آن نیز عقاب واحد خواهد بود. لذا مخالفت واجب غیری بعنوانه عقابی ندارد.

اما بنابر مبنای دیگر در ترتب عقاب بر واجبات نفسیه که مبنای لازمه تکوینی بودن عمل باشد، با توجه به اینکه فقط ظاهر عمل بر ما مکشوف است و نمی دانیم که به حسب واقع عمل چه اثری و خصوصیتی دارد و چهره آن چگونه است و اینکه آیا ارتکاب آن باعث ملکه تصور صور می شود یا خیر، نمی توان نفیا یا اثباتاً در ترتب عقاب بر مخالفت واجب غیری نظر داد، اگر هم کسی ادعای ترتب یا عدم ترتب عقاب بر واجب غیری کند، حجیت ندارد و ادعای بلا دلیل است.

بله، بنابر مبنای تجسم اعمال و لازمه تکوینی بودن، احتمال عقاب وجود دارد و ادله برائت من العقلیه و الشرعیه نیز نمی توانند این احتمال را دفع کنند. زیرا مفروض این است که تعلق تکلیف به مقدمه محرز است اما شرعا او عقلا و با علم به تعلق تکلیف به مقدمه، مجالی برای جریان برائت نیست تا نفی عقاب احتمالی از آن کند. با احتمال عقاب نیز قاعده دفع ضرر محتمل می آید.

محور دوم : ترتب عقاب بر مخالفت واجب نفسی از زمان ترک مقدمه است یا از زمان واجب

نفسی

محور دوم بحث در جهت ثالثه این است که بنابر اینکه مخالفت واجب غیری عقاب مستقلی نداشته باشد، بلکه عقاب بر همان مخالفت واجب نفسی مترتب شود، در واجبات نفسیه ای که دارای مقدمات می باشند در صورتی که مکلف مقدمه ای از مقدمات واجب را ترک کند که با ترک آن مقدمه، ذی المقدمه در زمان خودش که زمان مستقبل است، دیگر امکان تحقق نداشته باشد، مثل انجام مناسک حج که اگر بخواهد در زمان خودش انجام شود باید مقدمات آن که تهیه وسائل و حرکت با کاروان باشد از قبل فراهم شود، اگر شخص مقدمه ای را ترک کند و با ترک آن واجب در زمان خودش مستحیل الوقوع شود، آیا در این موارد استحقاق عقاب بر ذی المقدمه، از زمان ترک مقدمه می آید یا از زمان واجب نفسی؟

مرحوم آخوند فرموده است که استحقاق عقوب از حین ترک مقدمه است. در تقریرات توضیح داده شده است که لأدائه الی ترک الواجب و صیورته لسوء اختیاره ممتنعاً علیه فی زمانه . یعنی چون ترک مقدمه منجر به ترک واجب می شود و باعث می شود که واجب در زمان خودش که زمان استقبال است امتناع به سوء اختیار پیدا کند، از حین ترک مقدمه استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدمه به وجود می آید.

مرحوم شیخ این مسأله را در اصول، در فصل شرایط جریان اصول عملیه بعد از بحث اشتغال و قبل از بحث استصحاب مطرح کرده است و به تبع مرحوم شیخ نیز بعضی از تلامذه ایشان مثل مرحوم آشتیانی و مرحوم سید آن را بحث کرده اند. مرحوم محقق اصفهانی و محقق ایروانی نیز این مسأله را در بحث مقدمه واجب مطرح کرده اند و به تبع آنها در منتقى الاصول نیز در بحث مقدمه واجب طرح شده است.

مرحوم شیخ بحث را اینگونه آغاز کرده است که اگر کسی بدون فحص، اخذ به برائت کرد، آیا مستحق عقوبت می شود یا خیر. ایشان فرموده است که مشهور قائل هستند که ولو خود ترک تعلم عقاب مستقلى ندارد ولی اگر جریان برائت در فعل مشکوک منجر به ارتکاب حرام واقعی شود، عقاب بر مخالفت واقع می شود. اما اگر منجر به ارتکاب حرام واقعی نشود عقاب نمی گردد. فالمشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم. در مقابل نظر مشهور، صاحب مدارک به تبع استادش محقق اردبیلی قائل شده است که جاهل، بر ترک تعلم عقاب می شود. زیرا ترک تعلم موجب غفلت مکلف نسبت به حرمت شیء در زمان ارتکاب حرام می شود و در ظرف غفلت نمی شود شخص را عقاب کرد. چراکه عقاب غافل قبیح است. پس باید عقاب بر ترک مقدمه باشد.

مرحوم شیخ فرموده است که بعضی از مدققین که ظاهرا محقق خوانساری در شرح لمعه باشد، از کلام صاحب مدارک استفاده کرده اند که شخص را بر ترک مقدمه عقاب می کنند نه بر ترک ذی المقدمه. ولی مرحوم شیخ در رسائل نظرش این است که کلام صاحب مدارک قابل توجیه است که مرادش این باشد که زمان تحقق عقاب، ترک مقدمه است نه اینکه عقاب بر ترک مقدمه باشد. استحقاق عقوبت بر ذی المقدمه از حین ترک مقدمه نیز مطلب صحیحی است که لا محیص عنه. ایشان دو وجه برای استحقاق عقوبت از حین ترک مقدمه ذکر کرده است.

وجه اول: چون عصیان مولی نسبت به واجب نفسی متقوم به ترک مقدمه است در حقیقت مخالفت با واجب نفسی در این موارد از همان زمان ترک مقدمه محقق می شود. لذا وجهی ندارد که استحقاق عقوبت معطل رسیدن زمان واجب باشد.

وجه دوم: کلیه عقلاء شهادت می دهند که اگر شخص کاری را انجام دهد که منجر به ارتکاب حرام بشود، از همان ابتداء او مستحق مذمت می شود. مثلا اگر کسی تیری بیاندازد که بعد از مدتی

به زید اصابت می کند و او را به قتل می رساند، عقلاء شخص را از همان زمان انداختن تیر، به خاطر قتل زید مواخذه می کنند.

مرحوم شیخ فرموده است اگر مقصود مشهور این است که عقاب بر مخالفت با واقع هنگام مخالفت است نه قبل از آن، محل اشکال است. لا وجه لترقب حضور زمان المخالفه. ایشان همان دو وجه بالا را مطرح کرده است. اما اگر مقصود مشهور این است که مستحق عقاب بر ترک واقع می شود ولی از همان زمان که ترک تحصیل معرفت کرد فهو حسن لا محيص عنه.

مرحوم آخوند در این فرمایش موافق مرحوم شیخ مشی کرده است. محقق آشتیانی هم از مرحوم شیخ دفاع کرده و کلمات ایشان را توضیح داده است. تعبیر ایشان در بحر الفوائد این است که نظر محققین همین می باشد.

اما در مقابل مرحوم سید یزدی به حسب تقریرات بحث ایشان و نیز محقق اصفهانی و محقق ایروانی قائل شده اند که عقاب بر ذی المقدمه است ولی در زمان خود واجب. قبل از ایشان در کلمات محقق سبزواری نیز آمده است که اگر بگوییم عقاب قبل از زمان واجب است از قبیل قصاص قبل الجنایه می شود.

مرحوم سید یزدی، دو وجه مذکور در کلام مرحوم شیخ را رد کرده است. اما مرحوم اصفهانی و نیز محقق ایروانی و بعضی الاعلام در منتقى الاصول با قطع نظر از کلام مرحوم شیخ در بحث شرایط جریان اصول عملیه، بحث را بر اساس نکته دیگری مطرح کرده اند.

مرحوم سید یزدی در ردّ نظر مرحوم شیخ فرموده است که عقاب مترتب بر عصیان است. عصیان واجب هم عدم اتیان به واجب است و عدم اتیان به واجب در زمان خود واجب محقق می شود، وگرنه زمان ترک مقدمه زمان عصیان نیست. زیرا عصیان مقابل اطاعت است. آیا می شود

زمان ترک مقدمه را زمان اطاعت واجب نفسی گفت؟ خیر. وقتی آن زمان، زمان اطاعت نباشد، زمان عصیان نخواهد بود. لذا وجهی ندارد قبل از زمان واجب قائل به تحقق عقاب شویم.

مرحوم سید در پاسخ به وجه اول مرحوم شیخ نیز فرموده است که هرچند به واسطه ترک مقدمه، واجب مستحیل الوقوع می شود، ولی مستحیل الوقوع شدن فعل به ترک مقدمه، موجب علم به تحقق استحقاق عقوبت در زمان حصول مخالفت واجب می شود نه اینکه موجب تحقق عقوبت از حین ترک مقدمه می شود، زیرا موضوع عقوبت عصیان است، و عصیان در زمان خود واجب محقق می شود. در پاسخ به وجه دوم هم فرموده است که قبول داریم عقلاء شخص رامی را مواخذه می کنند اما این مواخذه مبنی بر مسامحه است. زیرا آنچه عقوبت دارد ظلم و معصیت است و شخصی که تیر انداخته ولی فعلا اصابت نکرده است، هنوز ظلم به زید نکرده است. لذا اگر مواخذه می کنند از روی مسامحه است. شاهدش این است که عقلاء شخص رامی را مواخذه می کنند، هم در جایی که تیر بعد از دقایقی به زید اصابت بکند و هم در جایی که قبل از اصابت تیر، زید خودش بمیرد. این نشان می دهد که مواخذه رامی، به خاطر صدور قتل نیست بلکه از روی مسامحه است، و الا در فرض دوم که زید قبل از اصابت رمی مرده است رامی کسی را نکشته است. بنابراین حق این است که استحقاق عقاب از همان زمان ترک مقدمه است.

جلسه ۵۹

دوشنبه ۴۰۲/۱۰/۴

در این بحث که ترتب عقاب بر مخالفت واجب نفسی از زمان ترک مقدمه متقدمه آن است یا از زمان حصول ترک واجب است، مرحوم سید فرمود که ترتب عقاب از زمان ترک واجب اصلی است نه ترک مقدمه. زیرا عقاب مترتب بر عصیان است و عصیان نیز در زمان خود واجب اتفاق می افتد نه در زمان ترک مقدمه، هرچند ترک مقدمه منجر به ترک ذی المقدمه بشود. چرا که عصیان با اطاعت متقابل و متناقض هستند و در متناقضین وحدت زمانی شرط است. وقتی اطاعت

ذی المقدمه در زمان ایجاد مقدمه صادق نباشد، عصیان ذی المقدمه نیز بر فرض ترک مقدمه در آن زمان صادق نیست. بنابراین همانطور که زمان اطاعت واجب نفسی زمان واجب است نه زمان مقدمه، زمان عصیان هم زمان واجب است نه زمان ترک مقدمه. اگر عقابی قبل از زمان واجب عند ترک المقدمه مترتب شود، شبهه شیء به قصاص قبل از جنایت است^{۹۱}.

ولی ممکن است هم در دلیل مرحوم سید و هم در مناقشه ایشان به دو وجه مرحوم شیخ مناقشه شود.

نسبت به دلیل مرحوم سید ممکن است مناقشه شود که همانطور که در کلام مرحوم آشتیانی در توضیح کلام مرحوم شیخ آمده است، مفروض در محل بحث این است که تکلیف به ذی المقدمه از زمان ایجاد مقدمه، فعلیت و تنجز دارد. لذا وقتی مکلف با التفات به اینکه اگر مقدمه را انجام ندهد ذی المقدمه قابل تحقق نیست، مقدمه را در زمان خودش ترک کند، معصیت نسبت به ذی المقدمه از همان زمان مقدمه حاصل شده است و کسی منتظر رسیدن زمان واجب نمی شود. زیرا مکلف به سوء اختیار خودش کاری کرده است که تکلیف منجز، در زمان خودش ممتنع الحصول شود.

ولی مرحوم سید دلیل آورد که موضوع عقاب معصیت است و معصیت نیز در بعد حاصل می شود و لذا عقاب هم در بعد حاصل می شود. اما چرا معصیت در زمان واجب است نه قبل از آن، چون عصیان و اطاعت متقابل و متناقض می باشند.

اشکال این است که اطاعت در واجبات مرکبه و مقیده، متوقف بر ایجاد جمیع اجزاء و شرایط است، ولی عصیان آنها با ترک بعضی الاجزاء یا به صرف ترک قید محقق می شود. بر این اساس در مواردی که واجب نفسی دارای مقدمه متقدم باشد مثل انجام سفر برای انجام حج یا غسل جنابت قبل از طلوع فجر برای صوم فردا، اگر در زمان ایجاد مقدمه، مکلف به وظیفه اش عمل کند

^{۹۱} - حاشیه فراند الاصول/۴۹۷/۲.

و مقدمه را اتیان کند، اطاعت نسبت به واجب از جهت مقدمه انجام شده است ولی اطاعت کامل وقتی محقق می شود که عمل را کامل انجام دهد. مثل واجبات مرکبه که اگر کسی رکعت اول نماز را بخواند اطاعت امر نفسی از جهت جزء اول آن محقق شده است ولی اطاعت مجموع وقتی محقق می شود که همه چهار رکعت را بیاورد. اما چنانچه مکلف در زمان مقدمه، آن را ایجاد نکرد، چون واجب لا یتحقق الا بتحقیق هذه المقدمة، از همین زمان اول که مقدمه را ترک کرده است عصیان واجب نفسی و ذی المقدمه محقق شده است. هرچند تقابل بین اطاعت و عصیان صحیح است، ولی باتوجه به اینکه در مرکبات عصیان و اطاعت در کیفیت تحقق متفاوت هستند، در جایی که مقدمه را ترک کند عصیان نسبت به ذی المقدمه محقق گشته و اطاعت کامل دیگر منتفی شده است. چون مقید یتنتفی بانتفاء قیده. اینکه مرحوم سید فرموده که در زمان ایجاد مقدمه نمی گویند اطاعت کرده است، اگر مقصود ایشان اطاعت کامل باشد که واضح است محقق نشده است، اما اگر مقصود این باشد که اصلاً اطاعت محقق نمی شود صحیح نیست، بلکه اطاعت از جهت آن مقدمه محقق شده است. به عبارت دیگر آنچه با عصیان متناقض است، اطاعت کامل است که با انتفاء یکی از اجزاء و شرایط دیگر عنوان اطاعت کامل صدق نخواهد کرد بلکه عنوان عصیان صدق می کند.

اما مناقشه ای که مرحوم سید به دو وجه مذکور در کلام مرحوم شیخ کرد؛ وجه اول این بود که چون ترک مقدمه موجب استحاله ذی المقدمه در زمان خودش می شود، باعث می شود که عقاب از همان قبل ثابت شود. مرحوم سید مناقشه فرمود که ترک مقدمه موجب ترتب عقاب از قبل نمی شود بلکه صیرورة الفعل مستحیلة الوقوع انما یوجب العلم بتحقیق الاستحقاق فیما بعد عند حصول المخالفة ؛ یعنی ولو با ترک مقدمه، واجب در زمان خودش مستحیل می شود، اما استحاله باعث می شود که از همان زمان ترک مقدمه علم پیدا کنیم که در زمان واجب، واجب حاصل نمی شود و در نتیجه آن در همان زمان استحقاق عقوبت پیدا شود، نه اینکه از قبل استحقاق بیاید.

جواب این است که همین مستحیل الوقوع شدن واجب به ترک مقدمه واجب، باعث استحقاق عقوبت از زمان ترک مقدمه می شود. زیرا همانطور که مرحوم شیخ فرمود استحقاق متفرع بر عصیان است و عصیان ذی المقدمه هم در زمان ترک مقدمه محقق می شود. وجه دوم هم این بود که عقلاء تطابق بر حسن مواخذه شخصی دارند که تیری برای کشتن دیگری انداخت، ولی هنوز تیر اصابت نکرده است. اینکه عقلاء این شخص را مذمت می کنند معلوم می شود که موجب استحقاق عقوبت، این است که شخص کاری کند که معصیت و مخالفت در ادامه زمان به صورت قهری محقق شود. در محل بحث هم مکلف با ترک مقدمه واجب، کاری انجام داده است که با آن کار معصیت قهرا محقق خواهد شد. مرحوم سید مناقشه کرد که مواخذه عقلاء چه بسا از باب مسامحه باشد و الا حقیقتا نمی توانند مواخذه کنند. مواخذه قبل از زمان معصیت، از قبیل قصاص قبل از جنایت خواهد بود. مناقشه مرحوم سید اگر به همین مقدار باشد قابل جواب است. زیرا بالوجدان ما می بینیم که عقلاء مواخذه می کنند. اینکه ادعا کنیم مواخذه آنها از باب مسامحه است و حقیقتا به خاطر انجام همان مقدمه است نه ذی المقدمه، مسموع نیست، بلکه آنها بر خود قتل مواخذه می کنند. در مثال رمی، با توجه به اینکه کار قابل صدور از شخص برای تحقق قتل، همین رمی است و الا قتل که فعل مباحثی او نیست و مکلف فقط اسباب قتل را فراهم می کند و او نیز این فعل مباحثی را انجام داده است، دیگر وجهی ندارد که مواخذه عقلاء را حمل بر مسامحه کنیم، بلکه او را حقیقتا مواخذه می کنند. بله ممکن است نسبت به استشهاد عقلاء به این نحو مناقشه شود که مؤاخذه حقیقی در مثال مرحوم شیخ مربوط به محل بحث نمی شود. زیرا همانطور که توضیح داده شد اگر عقلاء مؤاخذه می کنند به این جهت است که رابطه بین رمی و قتل، رابطه سبب و مسببی است و قتل نتیجه قهری فعل مکلف است و در اختیار او نیست. در موارد فعل تولیدی گفته می شود که اساسا تکلیف و حرمت و قبح روی سبب می رود. زیرا حرمت به چیزی تعلق می گیرد که در اختیار مکلف باشد و در این موارد، سبب در اختیار مکلف است. وقتی ما هو الحرام قتل نبود، بلکه سبب حرام بود، شخص با انجام سبب مرتکب حرام شده است و لذا مؤاخذه

او هم صحیح خواهد بود. اما محل بحث اینگونه نیست و از صحت مؤاخذه در مثال رمی نمی توان استفاده کرد که بر ذی المقدمه از زمان ترک مقدمه عقاب ثابت است. زیرا مفروض این است که بین مقدمه و ذی المقدمه رابطه سبب و مسببی وجود ندارد تا تکلیف حقیقتاً به سبب تعلق گرفته باشد.

مگر اینکه استشهاد به بنای عقلاء را تصحیح کنیم به این که به بنای عقلاء در خصوص محل بحث استشهاد کنیم ؛ یعنی مواردی که ذی المقدمه، مقدمه متقدم دارد و شخص با ترک مقدمه در زمان متقدم، قدرت بر ایجاد ذی المقدمه در زمان خودش را از دست داده است. در این موارد عقلاء از همان زمان ترک مقدمه شخص را مؤاخذه و ملامت می کنند که چرا ذی المقدمه را ترک می کنی مثل جایی که بناست شخص در یک هفته آینده عمل جراحی شود، ولی مقدماتی دارد که باید از قبل فراهم گردد (مثل انجام آزمایشات یا عکسبرداری) ، اگر مسئول مربوطه با اینکه می داند در صورت ترک مقدمات، انجام عمل در زمان خودش ممکن نیست، مقدمات را فراهم نکند و اهمال در آنها کند، از همان زمان ترک مقدمات، عقلاء او را به خاطر انجام ندادن عمل جراحی مذمت می کنند.

بنابراین در مواردی که واجب مقدمه متقدمه ای دارد که ترک آن موجب ترک واجب فی زمانه می شود، زمان استحقاق عقوبت همان زمان ترک مقدمه است.

باتوجه به مطالبی که در ذیل کلام مرحوم سید بیان شد معلوم می شود فرمایش مرحوم اصفهانی و صاحب منتقی نیز تمام نیست.

مرحوم اصفهانی ابتدا وجهی برای ترتب عقوبت از زمان ترک مقدمه ذکر می کند و سپس در آن مناقشه می کند. ایشان در وجه استحقاق عقوبت من حین ترک المقدمه فرموده است که ملاک استحقاق عقوبت، معصیت مولی است و اطاعت و معصیت، انقیاد عبد در برابر امر مولی و عدم انقیاد اوست. اگر انقیاد داشته باشد اطاعت مولی حساب می شود و اگر طغیان کند مصداق معصیت

می شود. در محل بحث یعنی در جایی که واجب، مقدمه متقدمه دارد، چون وجوب مقدمه وجوب معلولی است و رابطه بین مقدمه و ذی المقدمه رابطه بین معلول و علت است، عدم انقیاد نسبت به مقدمه کاشف از عدم از انقیاد نسبت به ذی المقدمه است. به عبارت دیگر از عدم لازم کشف می کنیم که ملزومی هم در کار نیست و انقیاد نسبت به واجب نفسی وجود ندارد. با این بیان نتیجه گرفته می شود که چون از زمان ترک مقدمه، مشخص می گردد که شخص انقیادی نسبت به واجب ندارد، از همان زمان هم استحقاق عقوبت می آید.

مرحوم اصفهانی به این وجه اشکال کرده است که انبعاث نسبت به هر امری با عصیان آن متناقض است و این دو باید اتحاد زمانی داشته باشند و چون انقیاد نسبت به واجب نفسی در همان زمان واجب نفسی است، عدم انقیاد و عصیان حقیقی نیز که نقیض انقیاد است، در همان زمان حاصل می شود. وقتی زمان عصیان زمان واجب باشد، استحقاق عقوبت هم در همان زمان حصول ذی المقدمه حاصل می شود نه قبل از آن.

جلسه ۶۰

سه شنبه ۴۰۲/۱۰/۵

گفته شد که مرحوم اصفهانی، ابتدا وجهی برای استحقاق من حین ترک المقدمه بیان کرد ولی آن را مورد اشکال قرار داد. نظر نهایی ایشان این شد که استحقاق عقوبت از زمان ترک واجب است.

بعضی الاعلام در منتقى فرموده اند محقق اصفهانی نقطه اصلی اشکال در محل بحث را حل نکرده است، کاری که محقق اصفهانی در حلّ مسأله انجام داده اند تبعید للمسافة و نقل للبحث الى جهة غير ما ينبغى تحريره، آنچه که ینبغى ان يقال در حلّ مسأله این است که التزام به احد الوجهين در محل بحث یعنی استحقاق من حین ترک المقدمه و استحقاق من حین ترک الواقع را به

آنچه در بحث تجری به آن ملتزم می شویم احاله دهیم. چون حقیقت بحث در تجری این است که ملاک ثواب و عقاب آیا نفس مخالفت و موافقت تکلیف است یا ملاک صفت ثواب و عقاب صفت نفسانی عبد است، یعنی همین که عبد متصف به این صفت شده باشد که در مقام اطاعت و امتثال بر آمده یا در مقام معصیت و مخالفت مولی بر آمده و این صفت از او ظاهر شده باشد، واجد ملاک ثواب و عقاب گشته اگرچه مخالفتی واقعا از او سر نزده باشد. لذا اگر در تجری قائل شدیم که عقاب بر نفس تجری و صفت نفسانی ظاهر شده مترتب می شود و لو لم يحصل مخالفة التکلیف که مرحوم آخوند در بحث تجری قائل شد، در محل بحث هم باید قائل شویم که عقاب عند ترک المقدمه می آید. زیرا عبد به محض ترک مقدمه، عدم مبالات و تجری و در مقام طاعت نبودن خود را نشان داده است. به همین خاطر است که مرحوم آخوند در ما نحن فیه قائل شده است که عقاب من حین ترک المقدمه است. اما اگر در بحث تجری قائل شدیم که عقاب بر نفس تجری نیست بلکه عقاب بر مخالفت با تکلیف مولی است و به همین جهت در مواردی که شخص قصد طغیان دارد مادامی که تجری او مصادف با واقع نشود مستحق عقوبت نیست که مبنای مرحوم شیخ در بحث تجری است، در ما نحن فیه هم باید ملتزم شویم که ترتب عقاب من حین ترک المقدمه نیست، بلکه از زمان خود واجب است. زیرا ترک واجب و مخالفت با امر نفسی در زمان خود واجب محقق می شود نه در زمان ترک مقدمه.

اما به نظر می رسد که آنچه مرحوم اصفهانی در حل مسأله مطرح کرده، ولو فی حد نفسه تمام نیست و مواجهه با اشکال می باشد، اما تمرکز بر روی نقطه اصلی بحث است نه دور کردن مسیر حل مسأله. زیرا با توجه به اینکه محل بحث این است که استحقاق عقوبت بر معصیت از چه زمانی می آید، مرحوم اصفهانی در مقام تعیین زمان معصیت که موضوع استحقاق عقوبت است، در ابتدا فرمود که زمان معصیت همان زمان ترک مقدمه است، ولی در نهایت اشکال کرد و فرمود که زمان تحقق معصیت زمان خود واجب است نه زمان ترک مقدمه. در نتیجه مرحوم اصفهانی دست

بر نقطه اصلی بحث که تعیین زمان معصیت باشد گذاشته است. بله، وجهی که ایشان در نهایت برای اثبات استحقاق عقوبت در زمان ترک واقع بیان کرد، تمام نیست. ایشان همان اشکال مرحوم سید یزدی در تقریرات بحث خود را مطرح کرد. سید فرموده بود که زمان تحقق معصیت زمان خود واجب است. زیرا اطاعت و معصیت متقابل هستند و چون در زمان ایجاد مقدمه اطاعت ذی المقدمه صدق نمی کند، در نتیجه عصیان ذی المقدمه هم نباید در آن زمان صدق کند. حاصل اشکال مرحوم اصفهانی هم همین است که انقیاد و عصیان متناقضان هستند و از حیث زمان متحد می باشند. وقتی انقیاد واجب نفسی فقط در ظرف واجب محقق شود، عصیان هم فقط در همان ظرف محقق می شود. به این اشکال جواب داده شد که در واجبات مقیده و مرکبه، هرچند با اتیان قید و جزء اول اطاعت مطلق محقق نمی شود، اما اگر قید و مقدمه، متقدم باشد یا جزء اول مرکب زمان مقرر داشته باشد، چنانچه در همان زمان ایجاد مقدمه، مکلف مخالفت کند، عصیان نسبت به واجب از همان زمان محقق می شود. بنابراین ولو اطاعت و عصیان متناقضان هستند، اما در واجبات مرکبه کیفیت حصول اطاعت و عصیان به شکل گفته شده است. بله، اطاعت مطلق نسبت به واجب نفسی هیچ وقت قبل از زمان واجب صدق نمی کند، اما مانع نمی شود که از باب اینکه مرکب یتنفی بانتفاء بعض اجزائه عنوان عصیان صدق کند. بنابراین اشکال مرحوم اصفهانی اشکال واردی نمی باشد. وجهی هم که مرحوم اصفهانی برای تبیین این مطلب ذکر کرد که عصیان ذی المقدمه از زمان ترک مقدمه محقق می شود، این بود که چون وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است، انقیاد نسبت به مقدمه معلول انقیاد نسبت به ذی المقدمه است. بر این اساس در مواردی که مکلف مقدمه را ترک می کند، انقیاد به مقدمه ندارد و چون انقیاد نسبت به مقدمه معلول انقیاد در برابر ذی المقدمه است، کشف می کنیم که انقیاد نسبت به ذی المقدمه ندارد و نداشتن انقیاد نسبت به ذی المقدمه یعنی عصیان آن. ولو نیاز به این وجه نیست و همان دو وجه مذکور در کلام مرحوم شیخ در اثبات مدعا یعنی استحقاق از زمان ترک مقدمه کفایت می کند، ولی این وجه نیز تام است و همانطور که گفته شد اشکال محقق اصفهانی به این وجه وارد نیست.

بنابراین راه طی شده توسط مرحوم اصفهانی برای حل مسأله صحیح است. بلکه به نظر می رسد ارجاع این بحث به بحث تجری که در منتقی آمده است دور کردن راه باشد. چون محل بحث تعیین زمان استحقاق عقاب بر معصیت است. لذا باید بحث کنیم که آیا زمان عصیان زمان ترک مقدمه است یا زمان ترک واجب. اگر بتوانیم مسأله را در نقطه اصلی خودش حل کنیم وجهی ندارد که به بحث دیگری برگردانیم. شاهد بر عدم ارتباط این بحث به بحث تجری این است که مرحوم شیخ که در بحث تجری قائل به عقاب بر تجری نمی باشد، ولی در این بحث فرمود که من حین ترک المقدمه استحقاق عقوبت می آید. پس این بحث ربطی به بحث تجری ندارد.

محقق ايروانی مسأله را به این نحو مطرح کرده است که قول به ترتب عقاب من حین ترک المقدمه در ما نحن فيه مبتنی بر این است که ما استحقاق عقوبت بر معصیت را به ملاک حصول جرأت علی المولی بدانیم. بر این اساس چون در محل بحث جرأت علی المولی همان حین ترک مقدمه حاصل شده است عقاب نیز از همان زمان می آید. اما اگر گفتیم که ملاک استحقاق عقوبت، ترک واجب یا فعل حرام است نه جرأت بر مولی، دیگر معنا ندارد که عقاب بر ترک واجب نفسی از حین ترک مقدمه بیاید. هرچند فعل واجب همان حین ترک مقدمه مستحیل شده است، اما اگر قبل از اینکه موجب العقاب محقق شود عقاب بیاید قصاص قبل الجنابه می شود. اگر عقاب چنین شخصی در حین ترک مقدمه صحیح باشد، باید در جایی نیز که شخص مقدمه را انجام داده است و لذا قدرت بر انجام یا ترک ذی المقدمه را دارد، اما چون می دانیم که در آینده از او عصیان محقق می شود عقابش صحیح باشد. این در حالی است که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود.

با توجه به مطالب قبل معلوم می شود که این فرمایش تمام نیست. زیرا با توجه به دو وجهی که قبلاً از مرحوم شیخ ذکر شد، ولو استحقاق عقوبت به ملاک ترک واجب یا فعل حرام در خارج باشد، اما در این موارد چون تکلیف به ذی المقدمه فعلی است و لذا اقتضا می کند که مقدمه را قبل از زمان واجب انجام دهیم، مخالفت با واجب از همان زمان ترک مقدمه محقق می شود. چون

چنانکه گفته شد مخالفت با واجب یعنی اینکه مجموع قید و مقید را ترک کنیم که در زمان ترک مقدمه ترک این مجموع صورت گرفته است چون مرکب ینتفی بانتفاء بعض اجزائه و مقید ینتفی بانتفاء قیده .

محور سوم : توجیه روایات دال بر ترتب ثواب بر مقدمات

محور سوم فرمایش مرحوم آخوند در این جهت آثار وجوب نفسی و غیری این است که چون به حکم عقل و به تعبیر کفایه بالبداهه، انجام مقدمه ثواب ندارد، روایاتی که بیانگر ثواب بر بعضی از مقدمات هستند، یا باید حمل بر تفضل شود و بگوییم که شخص با اتیان مقدمه مستحق ثبوت نمی شود ولی خداوند تفضلاً به او ثواب می دهد یا حمل بر ازدیاد ثواب بر ذی المقدمه شود. زیرا اگر ذی المقدمه دارای مقدماتی باشد که بخاطر آنها اشق و احمز الاعمال بشود مثل زیارت سید الشهداء علیه السلام با پای پیاده، ثواب ذی المقدمه اکثر می گردد. حمل سومی نیز در تقریرات مرحوم آخوند آمده مبنی بر اینکه شاید در این موارد عنوان راجح نفسی دیگری مثل تعظیم شعائر بر این مقدمات مترتب است که موجب ثواب می گردد، نه اینکه بما انه مقدمه لعمل آخر ثواب داشته باشد.

حمل بر تفضل مشکلی ندارد و اساساً در خود واجب نفسی نیز گفته شد که ترتب ثواب از باب تفضل است.

حمل اخیر هم که انطباق عنوان راجح نفسی موجب ثواب بیشتر غیر از ثواب ذی المقدمه شود، خالی از اشکال است.

اما حمل دوم که می گفت ذی المقدمه به خاطر مقدماتی که دارد در قیاس با ذی المقدمه ای که این مقدمات را ندارد احمز و اشق است و لذا خود ذی المقدمه ثواب بیشتری دارد نه مقدمه آن، در کلمات مواجهه با اشکال شده است. یک اشکال این است که این کبرا که افضل الاعمال احمزها تمام نیست. چنین تعبیری در جوامع روایی ما نیست و فقط در منابع عامه ذکر شده است. بله در

کلمات متقدمین مثل مرحوم محقق در معارج و ... آمده است ولی به عنوان یک روایت مرسل از پیامبر صلی الله علیه. در آراؤنا نیز اشکال کرده اند که حتی اگر روایت من حیث السند معتبر باشد من حیث الدلالة تمام نیست. شاید مقصودشان این باشد ولو این معنا از روایات دیگری هم استفاده می شود مثل اینکه در روایتی مرسل آمده که هرگاه دو عمل بر امیرالمؤمنین علیه السلام عرضه می شد، حضرت عمل اشد و اشق را انتخاب می کرد، ولی از بعضی از روایات استفاده می شود که لزوماً احمز و اشد بودن سبب افضل بودن نیست؛ مثلاً در باب احرام داریم که افراد متعددی با وضعیت های متفاوتی مُحرم شده بودند، حضرت فرمودند که مطلوب نیست انسان دنبال عمل شاق باشد، بلکه رویه‌ی من این است که اگر دو عمل باشد یکی با یُسْر همراه باشد و دیگری با عُسْر، عمل با یُسْر را اختیار می کنم. بنابراین این روایت معارض روایات قبل حساب می شود. در نتیجه روایت افضل الاعمال احمزها نه من حیث الدلالة و نه من حیث السند تمام نیست.

اما اشکال اصلی این است که حمل مذکور با تعبیراتی که در آیات و روایات آمده سازگاری ندارد؛ در آیه آمده است: ذَلِكْ بَانْهَمْ لَا يَصِيْبُهُمْ ظَمًا و لَا نَصْبٌ و لَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ و لَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيْظُ الْكُفَّارَ و لَا يَنْالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا اِلَّا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ اِنْ اَللَّهُ لَا يَضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ. در این آیه شریفه خود قدم برداشتن عمل صالح نوشته می شود، نه اینکه جهاد به خاطر مقدماتش ثواب بیشتری پیدا کند. در روایات هم آمده است نفس مشی علی الاقدام ثواب دارد نه اینکه زیارت ثواب بیشتری واجد شود.

چهارشنبه ۴۰۱/۱۰/۶

جلسه ۶۱

جهت رابعه؛ عبادیت طهارات ثلاث

هرچند که بحث از عبادیت طهارات ثلاث ماهیتاً یک بحث فقهی است و باید در فقه در کتاب الطهارة مطرح شود اما با توجه به نکاتی که در بحث واجب نفسی و غیری گفته شد، اشکالی در

طهارات ثلاث به وجود می آید که باید جواب داده شود. بحث از عبادیت طهارات ثلاث در اصول برای جواب دادن از این اشکال است. این اشکال سه تقریب دارد که دو تقریب از آنها در کفایه بیان شده و تقریب سوم را هم مرحوم شیخ در کتاب الطهارة مطرح کرده است.

تقریب اول: در جهت قبلی گفته شد که موافقت امر غیری موجب ترتب ثواب و تقرب الی المولی نمی شود، در حالی که در طهارات ثلاث که به عنوان مقدمه صلات و طواف اخذ شده اند، شرط است که به قصد قربی و به نحو عبادی انجام شوند و در نتیجه با موافقت امر آنها عنوان اطاعت و تقرب الی المولی محقق می شود و شخص مستوجب مثبت می گردد. در کفایه آمده است: انه اذا كان الامر الغیری بما هو لا اطاعة له و لا قرب فی موافقته و لا مثوبة علی امتثاله فكیف حال بعض المقدمات كالطهارات حیث لا شبهة فی حصول الاطاعة و القرب و المثوبة بموافقة امرها.

تقریب دوم: بدون تردید امر غیری توصلی است یعنی با اتیان به ذات مقدمه هرچند بدون داعی قربی، امر متعلق به آن ساقط می شود. زیرا غرض از امر غیری به مقدمه تمکن مکلف از انجام ذی المقدمه است که با حصول ذات مقدمه حاصل می شود. این در حالی است که در سقوط امر به طهارات ثلاث قصد قربت معتبر است. مضافا الی ان الامر الغیری لا شبهة فی کونه توصلیا و قد اعتبر فی صحتها اتیانها بقصد القرية.

تقریب سوم: مرحوم شیخ فرموده است که عبادی بودن طهارات ثلاث مستلزم دور است. زیرا تعلق امر غیری به آنها متوقف بر مقدمیت آنهاست و مقدمیت آنها نیز متوقف بر عبادیت آنهاست و حال آنکه عبادیت آنها نیز متوقف بر تعلق امر به آنهاست. فیلزم الدور^{۹۲}.

^{۹۲} - کتاب الطهارة/۵۴.

نسبت به این اشکالات جواب های متعددی داده شده است. یک جواب، جواب مختار مرحوم آخوند است که هم در کفایه و هم در تقریرات مطرح کرده است و سه جواب هم مرحوم شیخ بیان کرده اند که مرحوم آخوند به آنها در کفایه اشکال می کند.

جواب مختار مرحوم آخوند این است که طهارات ثلاث که به عنوان مقدمه برای صلات اخذ شده اند فی حد نفس و با قطع نظر از مقدمیت آنها برای صلات و طواف، از عبادات مستحبیه هستند نه اینکه به خاطر تعلق امر غیری عمل عبادی و قربی شده باشند. چون فی حد نفس عبادت هستند، اخذ آنها به عنوان مقدمه، با همان وصف عبادت ذاتی بوده است. چون بما آنها عبادۀ نفسیه، مقدمه شده اند، ترتب غایات مثل صلات و طواف بر آنها متوقف بر این است که آنها به وجه قربی انجام شوند. و الا اگر کسی طهارات ثلاث را بدون قصد قربت انجام دهد فایده ای ندارد. زیرا مقدمه، وضوء به قصد قربت بود که وقتی شخص قصد قربت نداشته باشد اصلاً مقدمه را نیاورده است.

اگر علت ترتب ثواب بر موافقت امر به طهارات ثلاث همان عبادیت ذاتی آنها باشد، نه تعلق امر غیری به آنها، اشکالات فوق جواب داده می شود. جواب اشکال اول این است که در جهت قبل گفته شد که موافقت امر غیری بما هو امر غیری موجب ترتب ثواب نمی شود. اما در طهارات ثلاث تقرب و ثواب مترتب می شود، به خاطر امتثال امر غیری نیست، بلکه به خاطر ذاتی بودن عبادیت آنهاست. پاسخ اشکال دوم نیز این است که توصلی بودن واجب غیری به این معناست که خود امر غیری بما أنه امر غیری تبعیدی نیست و مقدمه بما أنها مقدمه عمل قربی نیست، بلکه توصلی است و برای سقوطش نیازی به قصد قربت نمی باشد، ولی تبعیدی و قربی بودن طهارات ثلاث به خاطر امر غیری متعلق به آنها نیست بلکه به خاطر استحباب و عبادیت نفسی آنهاست. اشکال سوم هم لزوم دور بود پاسخ این است که هرچند تعلق امر غیری به طهارات ثلاث متوقف بر عبادی بودن آنهاست زیرا مقدمیت آنها منوط به عبادی بودن آنهاست، اما عبادی بودن

آنها همانطور که گفته شد متوقف بر تعلق امر غیری به آنها نیست، بلکه به خاطر مطلوبیت و عبادیت نفسی آنهاست. وقتی یک طرف توقف از بین برود دور نیز از بین می رود.

اشکالی متوجه جواب مختار مرحوم آخوند است که ایشان باید از آن جواب بدهد. مرحوم آخوند فرمود که عبادیت طهارات ثلاث به خاطر تعلق استحباب نفسی است. اشکال این است که اگر عبادیت طهارات ثلاث و قربی بودن آنها به خاطر استحباب و عبادیت نفسی باشد، برای تحقق تقرب در آنها لازم است که مکلف عمل را به داعی امر نفسی متوجه آن انجام دهد تا تقرب حاصل شود نه به داعی امر غیری. چراکه حسب فرض قصد امر غیری موجب قربی بودن عمل نمی شود. و حال آنکه بالاجماع اگر مکلف این طهارات را به داعی امر غیری انجام دهد یعنی قصدش این باشد که چون می خواهد قرآن بخواند یا نماز بخواند وضوء می گیرد، بلا اشکال وضوء او صحیح است و به شکل عبادی محقق می شود. این نشان می دهد که عبادیت طهارات ثلاث با امر نفسی محقق نشده است بلکه به واسطه همین امر غیری می باشد.

مرحوم آخوند در جواب فرموده است که هرچند به حسب اجماع، اتیان طهارات ثلاث به داعی امر غیری، برای تحقق وضوء قربی کافی است، اما نه به این خاطر که منشأ عبادی بودن، امر غیری است، بلکه به این جهت که امر غیری دعوت به متعلق خود می کند و متعلق امر غیری طبق فرض عبادت نفسی است یعنی عملی است که فی حد نفسه عبادیت دارد و دارای امر است. در حقیقت مکلف با داعی قرار دادن امر غیری، امر نفسی متعلق به وضوء را قصد می کند. به عبارت دیگر قصد امر غیری، طریقت و مرآتیت برای قصد امر نفسی دارد، نه اینکه قصد امر غیری موضوعیت داشته و بما انه امر غیری داعی مکلف قرار گرفته باشد. مرحوم آخوند فرموده است: و الاكتفاء بقصد أمرها الغیری فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فی نفسه حیث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة و چون متعلق امر، مقدمه است و ما هو المقدمة عبادت ذاتی است، پس امر

غیری به عبادت ذاتی و نفسی دعوت می کند. بنابراین در حقیقت آنچه به عنوان ذی الطریق قصد شده است همان امر نفسی این وضوء و طهارات ثلاث است.

مرحوم آخوند در پایان، تعبیر به فافهم کرده اند که در نوع کلمات اینطور معنا شده است که اشاره به این اشکال دارد که اگر امر غیری بخواهد مرآت برای امر نفسی به وضوء باشد، متوقف بر این است که عبادیت نفسی طهارات ثلاث مورد التفات مکلف باشد و مکلف بداند که ما هو المقدمه عبادت ذاتی است. در این صورت است که وقتی امر غیری متعلق به این مقدمه را در نظر می گیرد و می داند که استحباب نفسی دارد، حیثیت طریقت قابل تحقق است و می شود گفت کسی که امر غیری را قصد کرده است متعلق آن که عبادیت وضوء باشد را قصد کرده است. ولی در نوع موارد، مکلفین التفات به عبادیت و مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث ندارند یا علم و اعتقاد به خلاف دارند (در مثل تیمم) یا اگر هم در مثل وضوء اعتقاد به خلاف نداشته باشند علم به عبادیت نفسی ندارند یا اگر علم هم داشته باشند در مقام عمل غفلت از آن دارند. در حالی که اجماع وجود دارد که در همه موارد و همه مکلفین چنانچه وضوء را به خاطر نماز اتیان کنند صحیح است.

مرحوم آخوند پس از بیان جواب مختار، به بررسی جواب هایی می پردازد که در کلام مرحوم شیخ مطرح شده است.

جلسه ۶۲

شنبه ۴۰۲/۱۰/۹

مرحوم آخوند بعد از بیان جواب مختار خود از اشکال عبادیت طهارات ثلاث، سه جواب از مرحوم شیخ نقل می کند.

جواب اول مرحوم شیخ این است که اتیان طهارات ثلاث علی وجه العبادیه و الطاعه به این خاطر نیست که تعلق امر غیری به آنها اقتضا داشته است که مکلفین متعلق آن را به قصد قربت و به قصد امر انجام دهند، بلکه به این خاطر است که حرکات خاصه‌ای که در مثل وضوء و غسل و ... باید انجام شوند، بذاتها مقدمه نیستند، بلکه به عنوان قصدی خاص مقدمه برای صلات می باشند، یعنی عنوانی که برای انطباقش بر فعل مکلف نیاز به قصد دارد؛ نظیر عنوان تعظیم که برای انطباقش بر مثل قیام و ... نیاز دارد که شخص قصد عنوان احترام و تعظیم کرده باشد وگرنه عنوان تعظیم بر ذات قیام در خارج صادق نیست. ولی چون در مثل وضوء و غسل و تیمم آن عنوان قصدی خاص، مجهول مکلفین است و لذا نمی توانند آن را به صورت تفصیلی قصد کنند، قصد امر غیری طریق و مرآت برای قصد آن عنوان مجهول می شود. چون امر غیری به متعلق خورده است و متعلق هم حسب فرض عنوانی قصدی است. پس از طریق قصد امر غیری می توان آن عنوان قصدی را بالاجمال قصد کرد. بنابراین اگر در طهارات ثلاث قصد امر غیری معتبر است نه از این باب که امر غیری اقتضای اتیان متعلق همراه با قصد و به شکل عبادیت داشته باشد، بلکه امر غیری از این باب قصد می شود که آن عنوان قصدی متعلق امر قصد شده باشد.

مرحوم آخوند در بیان این وجه به صورت خلاصه فرموده است: أنَّ الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذلك العنوان مقدمة و موقوفا عليها؛ یعنی خود این حرکات بذاتها محصل عنوان مقدمه نیستند، بلکه محتاج به قصد است. زیرا متعلق عنوان قصدی است. فلا بد من اتیانها بذلك العنوان من قصد امرها لكونه لا يدعو الا الى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا اجماليا و مرآتا لها؛ قصد امر غیری عنوان اجمالی و مرآت برای آن عنوان قصدی در طهارات ثلاث که حقیقتا مقدمه واقع شده است. فإتيان الطهارات عبادة و اطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضى بالإتيان كذلك بل إنما كان لإجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذلك العنوان موقوفا عليها.

مرحوم آخوند نسبت به این جواب، دو اشکال می‌کند:

اشکال اول: حتی اگر عنوان مقدمه در طهارات ثلاث، عنوان قصدی مجهول باشد و احتیاج به قصد داشته باشد، ولی لازم نیست که مکلف در مقام عمل و تحقق خارجی، حتما طهارات ثلاث را به داعی امر غیری انجام دهد. زیرا هرچند مقدمه، عنوان قصدی است، اما طریق رسیدن به آن عنوان قصدی، منحصر در قصد امر غیری و داعی قرار دادن امر غیری نیست، بلکه به این شکل هم می‌توان آن عنوان را قصد کرد که حرکات خاصه من الغسلتين و المسحيتين و ... را متصف کنیم به اینکه متعلق امر غیری می‌باشند، هرچند داعی از انجام آن، امر غیری نباشد و به غیر داعی قریبی انجام شود. بنابراین برای قصد شدن عنوان قصدی لازم نیست که امر غیری در مقام عمل، داعی قرار بگیرد، بلکه اگر حرکات به نحو توصیف هم در نظر گرفته شوند، یعنی بوصف آنها متعلقة للامر الغیری، عنوان خاص قصد می‌شود. زیرا امر غیری به عنوان قصدی خاص تعلق گرفته است و از باب اینکه امر اشاره به متعلق حقیقی خودش دارد، با توصیف حرکات به متعلق بودن برای امر غیری، عنوان قصدی خاص هم قصد می‌شود.

اشکال دوم: حتی اگر قبول کنیم که تحقق عنوان قصدی در طهارات ثلاث، متوقف باشد بر داعی قرار دادن امر غیری و از اشکال اول غمض عین کنیم، ولی این بیان، مشکل عبادی بودن و لزوم قصد الامر را حل می‌کند، اما مشکل ترتب ثواب بر امتثال طهارات ثلاث را حل نمی‌کند. زیرا قصد امر غیری آن هم به خاطر جهت دیگری مثل تحقق عنوان قصدی، اقتضای ترتب ثواب نمی‌کند.

مرحوم آخوند در اشکال به پاسخ مرحوم شیخ فرموده است: و فيه مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر و لو بقصد أمرها وصفا لا غاية و داعيا بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى.

جواب دوم مرحوم شیخ این است که امکان دارد از میان مقدماتی که نماز دارد مثل تطهیر بدن از خبث و غیره که عبادی نیستند، خصوصیت ذی المقدمه، یعنی طواف و صلات و ... اقتضا کند که طهارات ثلاث به وجه عبادی انجام شوند. به این بیان که صلات و طواف که متعلق امر نفسی هستند، دارای خصوصیتی هستند که موجب شده است غرض از امر به آنها لایسقط الا به اتیان خود آنها به وجه قریبی و عبادی و لذا صلات و طواف را مکلف باید به قصد قربت و عبادیت بیاورد. همین خصوصیت باعث می شود که در میان مقدمات صلات، طهارات ثلاث لزوماً به وجه قریبی انجام شوند. زیرا غرض از امر به صلات، به نحوی است که لا يحصل آن غرض الا به اینکه شخص برای آن نماز طهارات ثلاث را به شکل قریبی و عبادی بیاورد. ریشه عبادی بودن طهارات ثلاث این است که غرض از امر نفسی به صلات لا يحصل الا به اتیان طهارات ثلاث به قصد قربت.

مرحوم آخوند اشکال دومی که به جواب اول داشتند در اینجا هم می آورند که این جواب نیز وافی به دفع اشکال ترتب مثبت نیست. مشکل لزوم قصد الامر را حل می کند، اما مشکل ترتب ثواب را خیر.

در عبارات کفایه وجه سوم هم با تعبیر ما قیل برای اشکال ذکر شده است؛ به این بیان که بعضی در بحث تعبدی و توصلی برای اخذ تصحیح اخذ قصد قربت در متعلق تکلیف، از راه تعدد امر پیش آمده اند. برخی همان توجیه را در ما نحن فیه پیاده کرده اند. مرحوم آخوند اشکال می کند که اولاً با اشکالاتی که در محل خودش مطرح شد اصل توجیه مردود بود. ثانیاً اشکال خاصی نیز در تطبیق بر مقام وجود دارد.

این جواب از کلمات مرحوم شیخ در مطارح و در کتاب الطهاره قابل استفاده است. مرحوم میرزای رشتی در بدائع الافکار فرموده است که توضیح کلام مرحوم شیخ در کتاب الطهاره همین

تعدد امر است. به این معنا که همانطور که در خود صلات، قصد قربت با دو امر است، در محل بحث هم ملتزم می شویم که یک امر به ذات وضوء خورده است بدون اعتبار قصد قربت و امر دوم به اتیان به وضوء به داعی امر اول. لذا امر اول توصلی است؛ چون متعلق آن ذات وضوء است. فالأمر الأول المتعلق بالوضوء توصلی محض أى لم یرد منه سوى إیجاد أفعاله فى الخارج و الأمر الآخر تعلق بالتعبّد و قصد القرّبة فيه لأنّه بدونه لا یکفى فى تحقق الصّلاة^{۹۳}.

اشکال اول مرحوم آخوند این است که اصل این راه حلّ در خود واجبات نفسیه در بحث تعبّدی و توصلی، مواجه با اشکالاتی بود. اشکال اول این بود که تعدد امر در واجبات تعبّدیه مثل صلات و صوم و... لا واقع له. قطع داریم که در عبادات دو امر وجود ندارد که یکی به ذات عمل تعلق گرفته باشد و دیگری به اتیان عمل به داعی قریبی. اشکال دوم هم این بود که امر دوم که می گوید صلات را به داعی امر اول انجام دهید توصلی است. سوال می شود که آیا امر اول تعبّدی است یا توصلی است؟ اگر توصلی باشد و تعلق به ذات صلات گرفته باشد، با اتیان به ذات صلات امر اول ساقط می شود و دیگر ملاکی برای امر دوم باقی نمی ماند. اما اگر امر اول تعبّدی باشد، یعنی در حصول غرض و سقوط تکلیف اتیان به ذات عمل کافی نباشد خود تعبّدی بودن آن و اینکه در حصول غرض و سقوط تکلیف قصد امر شرط است اقتضا می کند که مکلف در خارج نماز را با قصد قربت انجام دهد. دیگر احتیاجی به امر دوم نیست، امر ثانى لغو و بلا فائده می شود. زیرا فائده اش این بود که مکلف را سوق به صلات با قصد قربت دهد و این فائده از قبل تامین شده است.

البته فرمایش مرحوم آخوند در بحث تعبّدی و توصلی در نهایت مورد قبول قرار نگرفت. عمده جواب به ایشان این بود که حتی اگر امر اول تعبّدی باشد نه توصلی، ولی اینطور نیست که برای همه مکلفین محرز باشد که امر اول بدون قصد قربت حاصل نمی شود. وقتی محرز نبود

^{۹۳} - بداية الافکار/۳۳۵.

هرچند احتمال توقف داده شود، عقل در موارد احتمال چنین حکمی ندارد که مکلف باید عمل را به گونه ای انجام دهد که محصل غرض باشد. اگرچه مرحوم آخوند در مواردی که احتمال این جهت باشد که غرض لا يحصل الا بوجه خاص، حکم به احتیاط کرده است، ولی به ایشان اشکال کرده اند که در موارد شک در محصل غرض، اگر مکلف فقط متعلق امر را انجام دهد، عقل دیگری حکمی ندارد.

مرحوم آخوند در محل بحث اشکال دیگری نیز می کند. زیرا در مقام گفته شد که امر اول تعلق به ذات وضوء گرفته است. مرحوم آخوند در همین قسمت اشکال می کند که تعلق امر به ذات وضوء وجهی ندارد. زیرا ذات وضوء که مقدمیت برای صلات ندارد. مقدمه صلات وضوء به نحو قربی است. با توجه به اینکه وضوء به نحو قربی مقدمه صلات است، چرا فرمودید که امر غیری اول به ذات وضوء تعلق گرفته است، با اینکه امر غیری لا يتعلق الا بما یکون مقدمه و ما هو المقدمه طهارت قربی است.

یک شنبه ۱۰/۱۰/۴۰۲

جلسه ۶۳

گفته شد که نسبت به عبادیت طهارات ثلاث و ترتب ثواب بر اتیان آنها سه اشکال وجود دارد. هرچند بعضی الاعلام در منتقی فرموده اند که بیش از سه اشکال وجود دارد، ولی آنچه به صورت واضح در کلمات مطرح شده و به آنها جواب داده شده است سه اشکال می باشد. مرحوم آخوند بر حسب کفایه و نیز تقریرات یک جواب را به عنوان جواب مختار خود مطرح کرد و سه جواب را هم که در کلمات مرحوم شیخ ذکر شده بود یا ممکن ان یستفاد من کلمات الشیخ نقل فرمود و به آنها اشکال کرد.

در ذیل کلام مرحوم آخوند در جهت رابعه، باید در سه نقطه بحث شود؛ نقطه اول اینکه آیا جواب مرحوم آخوند از این اشکالات جواب تامی است یا خیر، نقطه دوم اینکه آیا اشکال مرحوم آخوند به جواب های سه گانه مذکور در کفایه وارد است یا خیر، نقطه سوم که به نحو تنزل جای بحث دارد این است که اگر نه جواب مرحوم آخوند جواب تامی باشد و نه جواب های سه گانه مرحوم شیخ، جواب صحیح از اشکالات مطرح شده چیست؟

نقطه اول: آیا جواب مرحوم آخوند از اشکالات ثلاثه جواب تامی است یا خیر؟

ایشان فرمود که عبادیت طهارات ثلاث به خاطر مطلوبیت نفسی آنهاست، نه اینکه تعلق امر غیری و مقدمیت طهارات ثلاث برای صلات و طواف و ... موجب عبادیت و ترتب ثواب بر آنها شده باشد. مرحوم آخوند با مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث، اشکالات سه گانه را حل کرد.

این جواب ابتکار مرحوم آخوند نیست و قبلا در کلام مرحوم شیخ در مطارح الانظار مطرح شده و ایشان به این جواب دو اشکال کرده است. مرحوم نایینی نیز سه اشکال کرده است که دو اشکال، همان اشکالات مرحوم شیخ است و یک اشکال خاص به ایشان.

مرحوم شیخ در مطارح فرموده است که این جواب که گفته شود عبادیت طهارات ثلاث به خاطر مطلوبیت نفسی آنهاست، صحیح نمی باشد. اشکال اول این است که مطلوبیت نفسی و عبادیت ذاتی طهارات ثلاث اگر در وضوء و غسل تمام شود، در مورد تیمم این وجه تمام نیست. زیرا بنابر قول مشهور دلیلی بر مطلوبیت نفسی تیمم وجود ندارد. در نتیجه اشکال همچنان در تیمم باقی است. اشکال دوم این است که مطلوبیت نفسی و عبادی بودن ذاتی طهارات ثلاث نهایتا اقتضا می کند که انجام دادن طهارات ثلاث در جایی که به قصد امر نفسی متعلق به آنها اتیان شود موجب تحقق آنها علی وجه قربی می شود نه در جایی که به قصد امر غیری و مقدمی انجام گیرند. در حالی که نزاع در این است که اتیان طهارات ثلاث به داعی امر غیری چطور می تواند موجب عبادی بودن عمل و ترتب ثواب شود؟

این اشکال دوم مرحوم شیخ همان اشکالی است که خود مرحوم آخوند هم در کفایه به عبارت مختصر مطرح کرده است. البته تقریب اشکال در کفایه به این نحو است که اگر عبادیت طهارات ثلاث از جهت استحباب نفسی باشد تحقق وضوء علی نحو العباده در خارج متوقف بر قصد امر نفسی در خارج است، در حالی که بالاتفاق اگر کسی وضوء به قصد امر غیری انجام دهد وضوء او صحیح است و به شکل قربی انجام شده است. صحت وضوء به شکل قربی و عبادی با قصد امر غیری، نشان می دهد که منشأ قربیت امر نفسی نیست. زیرا اگر امر نفسی منشأ قربی بودن عمل بود، باید در مقام تحقق خارجی عبادت، امر نفسی قصد می شد. این در حالی است که می بینیم که در عبادی بودن وضوء، به اتیان آنها با قصد امر غیری اکتفاء می شود.

مرحوم نایینی پس از طرح اشکال اول مرحوم شیخ یعنی نقض به تیمم، این اشکال را مطرح کرده است که اگر طهارات ثلاث فی حد ذاتها استحباب نفسی داشته باشند ولی در مواردی که طهارات ثلاث مقدمه برای عمل واجب مثل صلات می شوند، بعد از عروض وجوب غیری، استحباب نفسی باقی نمی ماند تا موجب عبادی شدن و قربی شدن عمل بشود. وجه زائل شدن استحباب همانطور که مرحوم آقای خویی توضیح داده اند این است که وجوب و استحباب متضاد هستند و شیء واحد نمی تواند هم وجوب داشته باشد و هم استحباب. لذا بعد ما صار غیریا و مقدمة للواجب، استحباب نفسی از بین می رود. در نتیجه عبادیت این طهارات مستند به استحباب نفسی شود.

اشکال سوم مرحوم نایینی نیز همان اشکال دوم مرحوم شیخ است ولی با توضیح بیشتر. ایشان فرموده است که اتیان طهارات ثلاث به قصد امر غیری حتی در جایی که مکلف التفات به مطلوبیت نفسی آنها نداشته باشد، صحیح است. این نشان می دهد که عبادیت آنها ناشی از مطلوبیت نفسی نیست والا نباید قصد امر غیری صحیح باشد؛ کما هو الحال در نماز ظهر نسبت به نماز عصر و روزه نسبت به اعتکاف. چون صحت نماز عصر متوقف بر نماز ظهر و صحت اعتکاف

متوقف بر روزه است، حالت مطلوبیت نفسی و مقدمیت با هم جمع شده اند. ولی اگر کسی نماز ظهر را به خاطر نماز عصر انجام دهد حکم به فساد آن می شود. زیرا باید نماز ظهر را به داعی مطلوبیت نفسی آن انجام دهد. در جایی که عمل مطلوبیت نفسی دارد، حتما باید به داعی مطلوبیت نفسی انجام شود. در طهارات ثلاث هم اگر مطلوبیت نفسی وجود داشته باشد، نباید اتیان آنها به داعی امر غیری صحیح باشد و حال آنکه بلا اشکال اتیان آنها به داعی امر غیری صحیح است. در نتیجه معلوم می شود که مطلوبیت نفسی در آنها وجود ندارد.

آیا این اشکالات سه گانه به مختار مرحوم آخوند وارد است یا خیر؟

نسبت به اشکال اول که نقض به تیمم بود، جوابی که در کلمات داده می شود و ریشه آن نیز در کلمات خود مرحوم آخوند در تقریرات است، این است که استحباب نفسی تیمم هم قابل اثبات است. زیرا از تیمم تعبیر به احد الطهورین شده است که اگر این مطلب ضمیمه شود به دلیلی که دلالت بر مطلوبیت نفسی طهارت دارد مثل ان الله يحب التوَّابین و يحب المتطهِّرین که به حسب روایات ذیل آن، طهارت از حدث را هم شامل می شود، نتیجه گرفته می شود که تیمم هم مطلوبیت نفسی دارد، منتها در همان ظرف خاص.

بنابراین در پاسخ به نقض مرحوم شیخ و مرحوم نایینی به مرحوم آخوند، می توان در تیمم نیز ملتزم به مطلوبیت نفسی شویم.

اشکال دوم که اشکال مختص خود مرحوم نایینی بود، می گفت که حتی اگر استحباب نفسی طهارات ثلاث مورد قبول قرار بگیرد، تا وقتی این استحباب ثابت است که حالت مقدمیت برای واجب پیدا نکند. وقتی واجب شد دیگر استحباب نفسی زائل می شود. زیرا این دو ضدین هستند و با هم در زمان واحد جمع نمی شوند.

از این اشکال در کلمات مرحوم آقای خویی جواب داده شده است که در مواردی که عمل فی حد نفسه استحباب دارد و بعد حالت مقدمیت پیدا می کند، حتی اگر حالت مقدمیت موجب شود که استحباب بحدّه و بمرتبه باقی نماند (چون هم نمی شود مصداق واجب باشد و هم مصداق مستحب)، اما اصل مطلوبیت از بین نمی رود و آنچه موجب قربی شدن می شود اصل مطلوبیت است که از بین نمی رود. علاوه بر اینکه این مطلب که استحباب و وجوب متضادان هستند و اگر یک ضد در یک مورد محقق شود، دیگری محقق نمی گردد، بنابر مسلک مشهور است که احکام را متضاده می دانند. ولی بنابر مختار ما در وجوب و استحباب، اصل طلب مجعول است و استحباب و وجوب، حکم عقل است؛ در جایی که طلب مقرون به ترخیص در ترک باشد، عقل حکم به استحباب می کند و در جایی که مقرون به ترخیص در ترک نباشد، حکم به لزوم و وجوب می کند. آنچه مجعول است اصل طلب می باشد. لذا در محل بحث، طلب در وضوء قبل از آمدن امر غیری، جواز ترک داشت و بعد از اینکه مقدمه صلات شد، جواز ترک از بین رفت؛ نه اینکه حقیقت حکم به عنوان امر جعلی مختلف شده باشد. البته تعبیر به جعل طلب طبق مبنای مرحوم نایینی در حقیقت حکم است، وگرنه بر اساس مبنای مرحوم آقای خویی، حقیقت حکم، اعتبار فعل در ذمه عبد است که ثابت مانده و در دو حالت تغییر نکرده است.

اشکال سوم همان اشکال دوم مذکور در کلام مرحوم شیخ است و مرحوم آخوند نیز در کفایه ملتفت به آن بوده و جواب داده است. اشکال این است که اگر عبادیت طهارات ثلاث مستند به مطلوبیت نفسی می بود، باید قربی و عبادی بودن عمل نیز منحصر در قصد امر نفسی می شد و از راه قصد امر غیری نباید عبادیت محقق می گشت و حال آنکه بلا اشکال اتیان طهارت ثلاث به داعی امر غیری موجب تحقق عمل به وجه قربی و عبادی می شود.

مرحوم آخوند در کفایه از این اشکال جواب داده است که ما قبول داریم اتیان به طهارات ثلاث به قصد امر غیری برای تحقق عبادیت کافی است، اما کفایت قصد امر غیری در عبادی شدن

وضوء به این خاطر است که امر غیری لا یدعو الا الی المقدمه و در طهارات ثلاث نیز چون خود مقدمه، بذاته مطلوب نفسی است، قصد امر غیری مکلف را به قصد امر نفسی می کشاند. پس امر نفسی هم از باب داعی بر داعی قصد شده است.

بر اساس توضیح مرحوم آقای تبریزی، در اجاره بر صلات، اگر اجرت نباشد اجیر نماز استیجاری نمی خواند، ولی گرفتن اجرت منافات با قصد قربت ندارد. او اجرت را به خاطر اجیر شدن می گیرد، ولی چون اجاره واقع بر عمل عبادی شده است نه عمل از روی ریا یا به دواعی دیگر، قصد گرفتن وجه اجاره داعی شده است که مکلف نماز را به قصد قربت انجام دهد. همانطور که در این موارد از باب داعی بر داعی، مکلف در نهایت امر نفسی را قصد می کند، در ما نحن فیه هم که مکلف امر غیری را قصد کرده، قصد امر غیری مرآت و طریق به قصد امر نفسی می شود و در نهایت مکلف امر نفسی را قصد می کند. زیرا امر غیری لا یدعو الا الی متعلقه و متعلق هم امر نفسی دارد.

چنانکه قبلاً هم در توضیح فرمایشات مرحوم آخوند بیان شد، خود ایشان بعد از این جواب، تعبیر به فافهم کرده است. در کلمات محشین آمده که فافهم اشاره به اشکالی دارد که مرحوم نایینی نیز اشکال را مطرح کرده است. ایشان فرموده است که قصد اجمالی امر نفسی از طریق امر غیری، در جایی صحیح است که مطلوبیت نفسی مورد التفات مکلف در مقام عمل باشد و حال آنکه بلا اشکال قصد امر غیری موجب عبادی و قربی شدن عمل می شود حتی اگر مکلف ملتفت به مطلوبیت نفسی طهارات نباشد یا به تعبیر مرحوم آقای خویی شخص معتقد به عدم عبادی بودن عمل در مثل تیمم باشد. این نشان می دهد که موجب عبادی شدن عمل، امر نفسی نیست.

بنابراین اشکال سوم با جواب مرحوم آخوند مبنی بر مرآتیت و طریقیّت امر غیری مندرج نمی

شود.

بحث در این بود که جواب مرحوم آخوند از اشکال به عبادیت طهارات ثلاث تمام است یا خیر. در مجموع سه اشکال به جواب مختار مرحوم آخوند وارد شد که باید از این سه اشکال جواب داده شود. جواب اشکال اول و دوم به جواب مرحوم آخوند در جلسه قبل بیان شد. نسبت به اشکال سوم به ایشان، خود مرحوم آخوند در مقام دفاع جوابی از آن داد که مورد مناقشه اعلام از جمله مرحوم نایینی قرار گرفت.

آیا می توان از اشکال سوم به مرحوم آخوند جواب دیگری داد تا جواب ایشان جواب تامی باشد یا خیر؟

برای وضوح بیشتر مسأله، آن را در قالب اصطلاح و استدلال های منطقی بررسی می کنیم تا بهتر مورد مفاهمه قرار بگیرد. حاصل اشکال سوم این بود که اگر منشأ عبادیت طهارات ثلاث و ترتب ثواب بر آنها، مطلوبیت نفسی خود وضوء و غسل و ... باشد، باید تحقق خارجی آنها به صورت عبادت، متوقف بر قصد امر نفسی باشد و حال آنکه اتیان طهارات ثلاث به داعی امر غیری و بدون قصد امر نفسی نیز صحیح است. صحت اتیان به طهارات ثلاث به داعی امر غیری و به قصد توصل به ذی المقدمه، کشف می کند که منشأ قربیت آنها مطلوبیت نفسی نیست. اشکال سوم به شکل منطقی، در قالب قیاس استثنایی این چنین می شود که لو کان منشأ العبادیه تعلق الامر الاستحبابی النفسی لکان وقوعها عبادة و علی الوجه القریبی متوقفا علی قصد الامر النفسی المتعلق بها لا الامر الغیری و حیث ان التالی باطل فالمقدم مثله. و اما بطلان التالی فلأنه لا اشکال فی صحة الطهارات الثلاث فیما لو أتى بها بقصد الامر الغیری المتعلق بها.

در قیاس استثنایی، هم باید ملازمه بین مقدم و تالی ثابت باشد و هم تالی باطل باشد. مرحوم آخوند در پاسخ به این قیاس استثنایی ملازمه را قبول کرده، ولی فرموده است که تالی باطل نیست تا بتوان بطلان مقدم را نتیجه گرفت. زیرا هرچند اگر منشأ عبادیت امر نفسی باشد، اتیان آنها بدون

قصد امر نفسی صحیح نیست، اما صحت مثل وضوء با قصد امر غیری به معنای بطلان تالی نیست، بلکه با قصد امر غیری، به خاطر مرآتیت و طریقت آن امر نفسی نیز قصد می شود. چون همانطور که مرحوم آخوند فرمود، امر غیری یدعو الی متعلقه و چون متعلقش عبادت است، قصد امر غیری در درون خود قصد امر نفسی به طهارات ثلاث هم دارد، پس آنچه به عنوان نقض و دلیل بطلان تالی ذکر کردید صحیح نیست باید به موردی نقض می کردید که در آن مورد وضو صحیح باشد در حالیکه امر نفسی وضو قصد نشده است.

اما اعلام دیگر به جواب مرحوم آخوند اشکال کردند که تالی باطل است. زیرا مرآتیت و طریقت قصد امر غیری برای قصد امر نفسی، در جایی است که مطلوبیت نفسی مورد التفات مکلف باشد. اما اگر مکلف التفات به مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث نداشته باشد یا حتی به تعبیر مرحوم آقای خویی معتقد به خلاف باشد، معنا ندارد که قصد امر غیری مرآت برای قصد امر نفسی شود. بنابراین در این موارد قصد امر نفسی وجود ندارد.

ممکن است از این اشکال به مرحوم آخوند جواب داده شود که در این قیاس استثنایی، ملازمه بین مقدم و تالی ثابت نیست و در نتیجه قیاس صحیح نمی باشد. مرحوم آقای خویی مطلبی دارند که هرچند به عنوان جواب مستقل از اصل اشکال به عبادیت طهارات ثلاث مطرح کرده اند، اما در واقع انکار ملازمه در قیاس استثنایی و تصحیح جواب مرحوم آخوند در پاسخ به اشکال سوم است. ایشان بعد از بررسی جواب مرحوم آخوند و پاسخ به اشکال اول و دوم و وارد دانستن اشکال سوم به مرحوم آخوند و همچنین اشکال به جواب مرحوم نایینی، فرموده اند که تحقیق در پاسخ به اشکال عبادیت طهارات ثلاث این است که گفته شود در باب طهارات ثلاث، باید بین منشأ عبادیت طهارات و شرط وقوع خارجی طهارات علی نحو العبادة تفکیک کرد. نسبت به عبادیت طهارات در مقابل توصلیت آنها، ملتزم هستیم که منشأ عبادیت، تعلق امر غیری نیست، بلکه منشأ، منحصر در مطلوبیت نفسی آنهاست، و الا با تعلق امر غیری، عمل تعبدی نمی شود. اما

وقوع آنها در مقام عمل به صورت عبادی و قربی، متوقف بر احد الامرین علی سبیل منع الخلو است؛ یا در مقام عمل، امر نفسی متعلق به وضوء را قصد کند یا امر غیری متعلق به آنها و توصل به ذی المقدمه را. زیرا در موارد متعدد بیان کرده ایم که برای تحقق عمل به نحو عبادت، صرف اضافه کردن عمل به مولی کافی است. اضافه شدن عمل به مولی، همانطور که با قصد امر نفسی متعلق به وضوء حاصل می شود، با قصد امر غیری و توصل به ذی المقدمه هم حاصل می شود.

این فرمایش از مرحوم آقای خویی در حقیقت به انکار ملازمه در قیاس استثنایی بر می گردد؛ ملازمه بین اینکه منشأ عبادیت طهارات ثلاث، تعلق امر نفسی به آنهاست و اینکه وقوع آنها علی وجه العبادت نیز متوقف بر قصد آن امر نفسی است. مرحوم آقای خویی می فرمایند که هرچند منشأ عبادیت تعلق امر نفسی است، اما برای وقوع آنها علی وجه العبادت، اضافه کردن به مولی از راه قصد امر غیری و قصد توصل به ذی المقدمه کافی است.

این فرمایش، فرمایشی صحیح و تام است و همانطور که ایشان فرموده است، امر غیری نمی تواند عمل را تعبدی و قربی کند، بلکه باید عمل، مطلوبیت نفسی داشته باشد تا متصف به قربی بودن و عبادی بودن شود. اما با توجه به مطالبی که در جاهای دیگر در مورد قصد قربت گفته شده است، برای اینکه عمل علی نحو العبادت واقع شود، لازم نیست که حتما قصد امر نفسی شود و اضافه کردن به مولی هم کفایت می کند. قصد امر فقط یکی از محققات قصد قربت است نه محقق منحصر آن.

با تمام بودن فرمایش مرحوم آقای خویی، جواب از اشکال سوم معلوم می شود. زیرا تمامیت اشکال سوم متوقف بر تمامیت ملازمه و بطلان تالی بود. اگر ملازمه را قبول نکنیم استدلال رد می شود و اشکال به جواب مرحوم آخوند وارد نمی شود.

بنابراین در نقطه اول، هرچند سه اشکال به جواب مرحوم آخوند شده بود، ولی هر سه مرتفع

شد.

نقطه دوم : آیا اشکالات مرحوم آخوند به سه جوابی که در کفایه نقل کرده اند وارد است یا خیر؟
 مرحوم آخوند در کفایه، غیر از جواب مختار خود، سه جواب دیگر نیز به اشکال عبادیت طهارات ثلاث نقل کرده، ولی به هر سه، اشکال کرده اند. در نقطه دوم، باید دید که آیا اشکال های مرحوم آخوند به این سه جواب وارد است یا خیر.

در جواب اول، مرحوم شیخ فرموده بود که اگر در تحقق طهارت ثلاث به عنوان عبادت، امر غیری قصد می شود، نه به این خاطر که تعلق امر غیری اقتضای قصد امر غیری را داشته باشد، بلکه علتش این است که حرکات خاصه در طهارات ثلاث بذاتها مقدمه نیستند، بلکه مقدمه، عنوان قصدی مجهول است که بر آنها منطبق می شود و چون آن عنوان برای ما مجهول است، از راه امر غیری آن عنوان قصد می شود. بنابراین قصد امر غیری به خاطر قصد آن عنوان مجهول است نه خصوصیت تعلق امر غیری.

مرحوم آخوند در کفایه دو اشکال به این کردند

با توجه به اینکه جواب مرحوم شیخ در کتاب الطهاره به یک بیان و در مطارح به بیان دیگر آمده است، بعضی الاعلام در منتقى الاصول در مقام دفاع از مرحوم شیخ فرموده اند که اشکال مرحوم آخوند ناشی از این است که کلام مرحوم شیخ را در کتاب الطهاره ملاحظه نکرده است.

سه شنبه ۱۳۸۲/۱۰/۴۰۲

جلسه ۶۵

در نقطه سوم از بررسی کلام مرحوم آخوند، باید بحث شود که آیا اشکالات مرحوم آخوند به جواب های سه گانه مرحوم شیخ وارد است یا خیر.

مرحوم شیخ در جواب اول فرمودند که اتیان طهارات ثلاث به نحو عبادت، به این جهت نیست که امر غیری اقتضای آن را داشته باشد، بلکه به این خاطر است که حرکات خاصه با عنوان

قصدی خاص مقدمه صلات و طواف و ... شده است و از آنجا که این عنوان قصدی برای مکلفین مجهول است، از راه قصد امر غیری و مرآتیت قصد امر غیری، آن عنوان قصدی مجهول قصد می شود.

مرحوم آخوند در کفایه دو اشکال به این جواب کرد. اشکال اول این بود که اگر ما هو المقدمه عنوان قصدی مجهول باشد، لازم نیست که طهارات ثلاث حتماً به داعی امر غیری متعلق به آنها انجام شود تا عنوان قصدی خاص قصد شود. زیرا خصوصیت قصدی بودن عنوان مقدمه از راه دیگر نیز تامین می شود. چراکه ممکن است امر غیری در مقام عمل، داعی بر طهارات ثلاث قرار نگیرد، بلکه صرفاً تعلق امر غیری وصف طهارات باشد، یعنی مکلف بگوید غسلتان و مسحتان را بما اینکه عنوان قصدی خاص بر آن منطبق است و آن عنوان متعلق امر غیری است، اتیان می کنم، ولو داعی بر اتیان، داعی غیر قریبی باشد.

اشکال دوم مرحوم آخوند این بود که اگر قبول کنیم که این جواب تام است و مشکل عبادیت به معنای لزوم قصد امر را حل می کند، مشکله ترتب ثواب را حل نمی کند. زیرا در این جواب فقط قصد عنوان قصدی تصحیح شد.

در تقریرات بعد از نقل این جواب از مرحوم شیخ، آمده است که مرحوم آخوند این جواب را باتوجه به کلام مرحوم شیخ در اصول و در فقه یعنی هم کتاب مطارح الانظار و هم کتاب الطهاره نقل کرده است (هذا ما قرره شیخنا الاعظم فی مجلس البحث عند بیانه لكلام شیخنا الانصاری قده اصولاً و فقهاً).

اما بعض الاعلام در منتقى الاصول فرموده اند که در کلام مرحوم آخوند مسامحات غریبی است که صدور آن از ایشان عجیب است.

جهت اول مسامحه: مرحوم آخوند این جواب را در کفایه به عنوان جواب از آن دو اشکالی آورده است که خود ایشان مطرح کرده است. اشکال اول، اشکال ترتب ثواب برطهارات ثلاث بود و حال آنکه موافقت واجب غیری موجب ترتب ثواب نمی شود، اشکال دوم، اشکال عبادیت طهارات ثلاث بود و حال آنکه واجبات غیری واجب توصلی هستند نه تعبدی. مرحوم آخوند بیان مرحوم شیخ را به عنوان جواب از دو تقریب اول اشکال که در کفایه ذکر کرده، آورده است و حال آنکه مرحوم شیخ در کتاب الطهاره بعد از اینکه اشکال دور را مطرح می کند، این مطلب را در جواب از اشکال دور مطرح کرده است نه برای حل مشکل ترتب ثواب تا اعتراض شود که این جواب اشکال ترتب ثواب را حل نمی کند.

جهت دوم مسامحه: مرحوم آخوند این جواب را از مرحوم شیخ به صورت ناقص و با حذف قسمتی از جواب که دخیل در مطلب است نقل کرده است. اگرچه مرحوم شیخ در جواب از اشکال دور، قصدی بودن عنوان مقدمه و مجهول بودن آن را بیان کرده، ولی در کنارش فرموده است که آن عنوان منطبق بر مقدمه عنوان راجح فی ذاته است. در کفایه قصدی بودن عنوان ذکر شده، اما راجح ذاتی بودن عنوان نیامده است.

جهت سوم مسامحه: مرحوم آخوند در اشکال دوم به مرحوم شیخ فرمود که این جواب مشکل ترتب مثبت را حل نمی کند. این ایراد مسامحه ای است که لا ینبغی صدوره از مرحوم آخوند. با توجه به اینکه در جواب مرحوم شیخ، علاوه بر قصدی بودن عنوان، راجح ذاتی بودن آن نیز آمده است، مشکل ترتب ثواب هم حل می شود.

نهایت چیزی که به عنوان عذر برای مرحوم آخوند می توان بیان کرد این است که هنگام تحریر این مطلب، کتاب الطهاره مرحوم شیخ در حضور ایشان نبوده و در نقل آن به محفوظات ذهنی خود اعتماد کرده است و لذا بعضی از خصوصیات مطلب فوت شده است.^{۹۴}

^{۹۴} - منتهی الاصول/۲/۲۴۵.

می توان از مرحوم آخوند در مقابل این اشکالات سه گانه در منتقی الاصول دفاع کرد.

اولا مرحوم آخوند در بیان این جواب ها به تقریرات یعنی کتاب مطارح الانظار هم نظر داشته است. همانطور که قبلا هم گفته شده است در سراسر کفایه مخصوصا در جلد اول که مباحث الفاظ باشد مرحوم آخوند به مطارح نظر دارد. بر اساس تقریرات مرحوم شیخ هم این جواب، به عنوان جواب از قربی بودن طهارات ثلاث مطرح شده است نه اشکال دور و هرچند در کتاب الطهاره خصوصیت رجحان ذاتی طهارات آمده، ولی در تقریرات فقط خصوصیت قصدی بودن عنوان مقدمه برای جواب آمده است، نه رجحان ذاتی آن. بنابراین با توجه به اینکه مرحوم آخوند جواب را از تقریرات نقل می کند مسامحه ای از ایشان سر نزده است.

ثانیا نقل کلام مرحوم شیخ به این کیفیت در کفایه، نشان نمی دهد که مرحوم آخوند کتاب الطهاره را ملاحظه نکرده است. زیرا این جواب با فرض شمول بر خصوصیت رجحان ذاتی، که در کتاب الطهاره ذکر شده مورد قبول خود مرحوم شیخ نیست. چراکه مرحوم شیخ در مطارح، رجحان و مطلوبیت ذاتی طهارات ثلاث را که جواب مختار مرحوم آخوند نیز هست، نقل می کند و دو اشکال به آن وارد می کند. اول اینکه رجحان ذاتی و مطلوبیت نفسی در همه طهارات ثابت نیست و دوم اینکه اگر قربی بودن طهارات به خاطر مطلوبیت نفسی آنها می بود، نباید می توانستیم برای اتیان آنها به شکل عبادی و قربی امر غیری را قصد کنیم.

بنابراین مرحوم شیخ خصوصیت رجحان ذاتی را به خاطر اشکالاتی که دارد در جواب دخالت نمی دهد. علاوه بر اینکه اگر رجحان ذاتی طهارات در همه مصادیق حتی در تیمم ثابت باشد و بتواند مشکل را حل کند، دیگر ضمیمه کردن قصدی بودن عنوان، وجهی ندارد.

در نتیجه ولو مرحوم آخوند در نقل وجه اول در کفایه، عبارت را بر اساس تقریرات نوشته، ولی کتاب الطهاره را هم ملاحظه کرده است، اما در مقایسه بین تقریرات و کتاب الطهاره دیده است که جواب کتاب الطهاره مقبول در نظر خود مرحوم شیخ نیست و لذا مطرح نکرده است.

ثالثاً لو سلم که مرحوم آخوند در اینجا تمام نظرش به کتاب الطهاره باشد و در کتاب الطهاره نیز فقط اشکال دور مطرح شده و از آن جواب داده شده است، ولی چرا مرحوم آخوند نتواند در بررسی جواب مرحوم شیخ، جواب ایشان را با اشکال ترتب ثواب بسنجد؟ زیرا هرچند مرحوم شیخ در کتاب الطهاره اشکال ترتب ثواب را مطرح نکرده است، ولی به حسب واقع اشکال ترتب ثواب اشکالی است که وجود دارد. جواب کامل از اشکال در طهارات ثلاث جوابی است که بتواند همه اشکالات موجود را حل کند. لذا خود مرحوم شیخ در کتاب الطهاره بعد از بیان این مطلب، اشکال ترتب ثواب را هم مطرح کرده و از آن جواب داده است. پس در بررسی جواب هایی که در طهارات ثلاث داده می شود، و لو در ابتدا نظر به یک اشکال باشد، ولی در تحقیق بحث باید ببینیم که آیا همه اشکالات را می تواند حل کند یا خیر.

علاوه بر اینکه این ایراداتی که بعضی الاعلام به کلام مرحوم آخوند وارد کرده اند اگر تمام هم باشد نهایتاً اشکال دوم مرحوم آخوند را دفع می کند، اما اشکال اول مرحوم آخوند باقی خواهد ماند. اشکال اول مرحوم آخوند اشکالی است که خود بعضی الاعلام هم تصریح کرده اند که لا مفر منه، بلکه فرموده اند که اشکال اول مرحوم آخوند، ریشه در کلمات خود مرحوم شیخ دارد. زیرا کسانی که قائل به لزوم قصد وجه در عبادات شده اند دلیل آورده اند که افعال عبادات مثل صوم و صلات و .. اگر متعلق تکلیف قرار گرفته اند به خاطر عنوان قصدی منطبق بر آنها است که آن عنوان برای ما مجهول است، ولی ما از راه داعویت وجوب و مرآتیت قصد الوجوب، آن عنوان قصدی منطبق بر صوم و صلات را قصد می کنیم. مرحوم شیخ در ردّ این استدلال فرموده است که اگر مشکل فقط قصدی بودن عنوان باشد، می توانیم عنوان قصدی را در مقام امتثال از این راه قصد کنیم که این صلات موصوف است بآنکه واجب و متعلق الوجوب، نه اینکه وجوب را داعی اتیان آن قرار دهیم.

با توجه به این اشکال، جواب اول مرحوم شیخ تمام نخواهد بود.

بحث در این بود که آیا اشکالاتی که مرحوم آخوند به جواب‌های سه‌گانه منقول در کفایه وارد کرده بودند، تمام است یا خیر؟

جواب اول و اشکالات آن بررسی شد و گفته شد که این جواب از مرحوم شیخ نا تمام است، و هر دو اشکال مرحوم آخوند به آن جواب اشکال واردی است.

جواب دوم از اشکال عبادیت طهارات ثلاث که مرحوم شیخ فرموده بود این بود که عبادیت طهارات ثلاث از راه تعلق امر غیری به آنها ثابت نشده است تا اشکالات ثلاثه از جمله اشکال دور وارد شود، بلکه عبادیت طهارات ثلاث به خاطر خصوصیت ذی المقدمه آنهاست. زیرا غرض از امر نفسی به ذی المقدمه حاصل نمی شود مگر به اتیان طهارات ثلاث به وجه قربی. با این توضیح که همانطور که غرض از امر نفسی به ذی المقدمه عبادی مثل صلات حاصل نمی شود مگر اینکه مکلف خود صلات را به نحو عبادی و به وجه قربی انجام بدهد، غرض از امر نفسی به ذی المقدمه نیز بدون قصد تقرب در طهارات ثلاث حاصل نمی شود. به عبارت دیگر حصول غرض از امر نفسی به صلات و ذی المقدمه متوقف بر اتیان طهارات ثلاث به وجه قربی است و اعتبار قصد قربت در طهارات ثلاث ربطی به تعلق امر غیری به آن ندارد.

مرحوم آخوند در کفایه اشکال می کند که این جواب نیز مثل جواب اول نمی تواند مشکل ترتب ثواب بر طهارات ثلاث را حل کند. در تقریرات آمده است که هرچند این جواب، اشکال اعتبار قصد قربت و اشکال دور را حل می کند، ولی اشکال ترتب ثواب همچنان باقی می ماند.

با توجه به توضیحی که برای جواب دوم از عبارات کفایه نقل شده و نظر مرحوم آخوند در بررسی این جواب مبنی بر عدم پاسخ به اشکال ترتب ثواب به واسطه آن، معلوم می شود که

اشکال بعضی الاعلام در منتقى الاصول به مرحوم آخوند در نقل این جواب از مرحوم شیخ، تمام نیست و صدور این مطالب با عظمت علمی ایشان سازگاری ندارد.

در منتقى از جواب دوم تعبیر شده است به "ما نسب صاحب الکفایه الی الشیخ" و بعد تصریح کرده اند که بین این جواب و کلام مرحوم شیخ در کتاب الطهاره بون^۸ بعید و به هم ارتباطی ندارند. ایشان در بررسی این وجه نیز فرموده اند که واضح است که این جواب، هیچ‌یک از اشکالات سابقه در طهارات ثلاث را حل نمی‌کند. چطور می‌تواند حل اشکال کند، در حالی که مضمون این جواب همان بیان مبنای اشکال است. زیرا آنچه باعث اشکالات ثلاثه شد عبادیت و قربی بودن طهارات ثلاث بود. وجهی که مرحوم آخوند به عنوان جواب دوم نقل می‌کند، حاصلش همان تکرار عبادی بودن طهارات ثلاث است و مشخص است که چیزی که مبنای اشکال است نمی‌تواند حل اشکال کند، آنچه موضوع بحث است این است که منشأ عبادیت طهارات ثلاث و سرّ آن معلوم شود و بیان گردد نه اینکه معلوم شود طهارات ثلاث عبادی هستند یا غیرعبادی.

صاحب منتقى الاصول در ادامه فرموده اند که من العجیب که مرحوم آخوند این وجه را به مرحوم شیخ نسبت داده و حال آنکه جواب مذکور در کلام شیخ ارتباطی به این وجه ندارد. ایشان بعد از نقل کلام مرحوم شیخ در کتاب الطهاره فرموده اند که این چیزی نیست که مرحوم آخوند نقل کرده و عجیب است که مرحوم مشکینی فرموده که این وجه مذکور در کفایه، همان مختار تقریرات یعنی مطارح الانظار می‌باشد. در حالیکه مرحوم شیخ در تقریرات در مقام حل اشکال است نه طرح دوباره مبنای اشکال. لذا هرچند کتاب تقریرات فعلاً در اختیار نیست، ولی با توجه به قرائن می‌توان جزم پیدا کرد که جواب ثانی در کلام مرحوم آخوند مراد مرحوم شیخ نیست مقرر تذکر داده است که در روز بعد، ایشان به تقریرات هم مراجعه کردند و وجدها غیر موافقه لما ذکره صاحب الکفایه.

در ادامه فرموده اند اعجب از اشتباه مرحوم مشکینی، اشتباه مرحوم اصفهانی است که فرموده است این همان وجه مذکور در کتاب الطهاره مرحوم شیخ است با ادنی تغییری.

اما با توجه به توضیحات قبل و تأمل در عبارت کفایه در وجه دوم و نیز تطبیق بیان مرحوم آخوند در کفایه با عبارات کتاب الطهاره مرحوم شیخ و عبارات مطارح الانظار، معلوم می شود که این اشکال از بعضی الاعلام وارد نیست و نقل کفایه موافق با عبارات مرحوم شیخ در کتاب الطهاره و مطارح الانظار است. هم مطابق با کلام شیخ است و هم قدرت حل دو اشکال را دارد. زیرا خود ایشان در بررسی این وجه فرمودند که نقطه لازم الحل در مسأله، منشأ عبادیت طهارات ثلاث است نه بیان عبادیت آنها و تکرار این ادعا که فرمایش صحیحی می باشد. مرحوم شیخ هم در کتاب الطهاره همین منشأ عبادیت طهارات ثلاث را بیان کرده است. بنابراین مرحوم شیخ دست روی نقطه اصلی اشکال یعنی منشأ عبادیت گذاشته و فرموده است که عبادیت طهارات به خاطر توقف غرض از ذی المقدمه بر اتیان مقدمه به وجه عبادی است نه تعلق امر غیری. عبارتی نیز که مرحوم آخوند در کتاب کفایه در جواب ثانی ذکر کرده همین است که منشأ عبادیت طهارات ثلاث، تعلق امر غیری نیست، بلکه توقف حصول غرض است. ثانیهما ما محصله آن لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقة كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغیری. پس مرحوم آخوند هم در این جواب، دست روی نقطه حل اشکال گذاشته است. به عبارت دیگر نتیجه وجه دوم که مرحوم آخوند در کفایه نقل کرده است تکرار عبادی بودن طهارات ثلاث نیست تا اشکال را متوجه ایشان کنید بلکه بیان منشأ عبادیت طهارات ثلاث است که توقف غرض از ذی المقدمه می باشد.

بنابراین جواب دومی که مرحوم آخوند در کفایه از مرحوم شیخ نقل کرده است، بی ارتباط به جواب مرحوم شیخ نیست، بلکه مرتبط و صحیح است، ولی فقط دو اشکال اول را حل می کند،

اما همانطور که مرحوم آخوند در کفایه (و در درسشان که در تقریرات ثبت شده) فرموده اند اشکال سوم را که مربوط به ترتب ثواب است حل نمی کند.

جواب سومی که در کفایه نقل شده جوابی است که از کلمات مرحوم شیخ در مطارح و کتاب الطهاره استفاده می شود. حاصلش این است که همانطور که در بحث تعبدی و توصلی گفته شد که تعبدی بودن عمل را می توان از این طریق تصویر کرد که یک امر به ذات صلات و دیگری به اتیان صلات به داعی قریبی تعلق بگیرد، در طهارات ثلاث هم که واجب غیری و مقدمه صلات و طواف می باشند، دو امر وجود دارد.

در کلام محقق رشتی در بدایع الافکار توضیح بیشتر داده شد که دو امر وجود دارد، یک امر به ذات طهارات ثلاث تعلق گرفته و یک امر هم به اتیان صلات به داعی امر قبل که به ذات تعلق گرفته بود. از راه تعدد امر همانطور که مشکل عبادی بودن در واجبات نفسیه مثل صلات و صوم و ... حل می شود مشکل طهارات ثلاث هم حل می شود.

مرحوم آخوند به این جواب سوم هم اشکال می کند که اولاً اصل این جواب در محل خودش یعنی بحث تعبدی و توصلی تمام نیست تا بخواهید آن را در محل بحث هم تطبیق کنید. اشکال دوم این است که اگر این راه حل در محل خودش نیز تمام باشد در محل بحث جا ندارد که برای عبادی قرار دادن طهارات ثلاث از این جواب استفاده شود. زیرا طبق این مبنا امر اول در طهارات ثلاث به ذات طهارات تعلق گرفته است. اشکال می شود که امر اول به عنوان مقدمه صلات، به طهارات تعلق می گیرد و لذا امر غیری می باشد. ولی ما هو المقدمه طهارت به وجه عبادی است. با توجه به اینکه طهارت به وجه عبادی مقدمه است، نه ذات طهارات ثلاث، به چه مناسبت و به چه سبب امر غیری به ذات طهارات ثلاث بگیرد؟ لا یکاد یجری در تصحیح اعتبار عبادیت در طهارات ثلاث.

نسبت به اشکال اول گفته شده بود که اشکال اول مرحوم آخوند مبنی بر ناتمام بودن این راه حل در اصل بحث تعبدی و توصیلی وارد نیست. زیرا در مثل صلات، می توان ملتزم شد که امر اول متعلق به صلات تعبدی است، به این معنا که غرض از آن جز با اتیان عمل به وجه قریبی حاصل نمی شود، اما این مقدار باعث نمی شود که امر دوم بلا فایده شود. زیرا ولو امر اول تعبدی است، اما تعبدی بودن آن بیان نشده است و تا وقتی که برای مکلف بیان نشده باشد، هر چند مکلف احتمال توقف غرض بر قصد قربت را بدهد، ولی این احتمال از نظر عقلی مکلف را سوق به احتیاط نمی دهد. به همین جهت امر دوم مورد احتیاج است. بنابراین این راه حل در اصل بحث تعبدی و توصیلی راه حل صحیحی است.

یک شنبه ۱۳۹۰/۱۰/۲۰

جلسه ۶۷

جواب سومی که مرحوم آخوند برای حل اشکال عبادیت طهارات ثلاث در کفایه نقل کرد این بود که همانطور که در واجبات نفسیه مثل صلات و صوم و ... تعبدی بودن عمل از راه تعدد الامر توجیه می شود، عبادیت طهارات ثلاث هم از همین راه توجیه می شود.

مرحوم آخوند دو اشکال به این جواب کرد. اشکال اول انکار این راه حل در واجبات نفسیه بود. اشکال دوم این بود که لو سلم که راه حل تعدد الامر برای اخذ قصد قربت در واجبات نفسیه تمام باشد، تطبیق آن بر طهارات ثلاث که واجبات غیری و مقدمی هستند تمام نمی باشد.

در جلسه قبل بیان شد که اشکال اول قابل جواب است. حاصل اشکال مرحوم آخوند این بود که امر دوم از میان این دو امر توصیلی است. ولی اشکال این است که اگر امر اول هم توصیلی باشد وجود امر دوم بلا ملاک می شود و اگر امر اول تعبدی باشد، خود امر اول به ضم حکم عقل مکلف را به طرف عمل با قصد قربت سوق می دهد و در نتیجه امر ثانی یصیر لغوا و بلا فایده.

از این اشکال جواب داده می شود که امر ثانی لغو نیست. زیرا حتی اگر امر اول، تبعدی باشد، یعنی تحصیل غرض از آن توقف بر قصد قربت داشته باشد، ولی مادامی که این غرض، برای مکلف بیان نشده باشد عقل حکم به لزوم رعایت و تحصیل آن نمی کند. صرف احتمال توقف حصول غرض بر امری باعث نمی شود که عقل حکم به لزوم رعایت آن کند. چراکه ولو تحصیل غرض لازم است ولی در جایی که مولی، امری نیاورده باشد و الا اگر امر آورده باشد وظیفه مکلف اتیان امر است و از ناحیه غرض وظیفه ای ندارد.

در اینجا مطلبی وجود دارد که ممکن است به عنوان اشکال مطرح شود، و آن این است که حتی اگر امر اول تبعدی باشد و مادامی که تبعدی بودن و توقف حصول غرض بر قصد قربت بیان نشده باشد، مکلف به طرف عمل با قصد قربت به مجرد احتمال حرکت نمی کند، اما لازم نیست که حتما امر دوم جعل شود. چراکه مولی می تواند تبعدی بودن امر اول را به وسیله جمله خبریه علی نحو الارشاد به مکلف برساند. یعنی به مکلف اعلام کند که امر اول به عمل، تبعدی است و غرض از آن ضیق دارد و بدون قصد قربت حاصل نمی شود. وقتی می تواند به خطاب ارشادی و اخباری، حال غرض را برای مکلف روشن کند، دیگر احتیاج به اعمال مولویت زائده برای جعل امر دوم نیست. بنابراین همانطور که مرحوم آخوند فرموده است امر ثانی علی ای حال بلا مبرر است. زیرا اگر امر اول توصیلی باشد امر ثانی بی ملاک می شود و اگر تبعدی باشد دومی لغو می شود.

این اشکال در مبحث تبعدی و توصیلی به عنوان لایقال مطرح شد و از آن جواب داده شد. جواب این است که همانطور که اصل تکلیف دایر مدار غرض است وجودا و عدما، سعه و ضیق و کیفیت جعل نیز تابع سعه و ضیق و کیفیت غرض است. با توجه به اینکه مفروض این است که امر اول تبعدی است و لا يحصل الغرض منه الا بقصد القربه، این تضییق غرض باید در ناحیه امر و جعل مولی خود را نشان دهد. اگر مولی می توانست با امر اول، ضیق مناسب با غرض را اعمال

کند، همان امر اول کافی بود، اما اگر نتواند در امر اول قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کند، ضیق غرض اقتضای وجود امر ثانی موافق با غرض مولی را می کند. البته قبلاً هم توضیح داده شد که اخذ قصد قربت در امر ثانی اعمال مولویت جدیدی نیست، بلکه تکمیل مولویت قبل یا به تعبیر مرحوم نایینی تتمیم جعل اول است.

اشکال دوم مرحوم آخوند این بود که حتی اگر بپذیریم که راه حل تعدد امر برای اخذ قصد قربت در واجبات نفسیه تمام است، تطبیق آن بر طهارات ثلاث ناتمام می باشد. زیرا امر اول که به ذات وضوء تعلق می گیرد بلا مبرر است. چراکه امر اول که امر غیری می باشد، بما هو المقدمه تعلق می گیرد و وقتی ما هو المقدمه طهارات ثلاث به نحو عبادی هستند، چطور امر غیری می تواند به ذات وضوء تعلق بگیرد که مقدمیت ندارد؟ إذ لو لم تکن بنفسها مقدمة لغاياتها لا یکاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغایات فمن أين یجیء طلب آخر من سنخ الطلب الغیری متعلق بذاتها لیتمکن به من المقدمة فی الخارج.

مرحوم محقق اصفهانی و نیز مرحوم آقای حکیم فرموده اند که این اشکال که ذات وضوء نمی تواند به عنوان مقدمه، امر داشته باشد، وارد نیست. زیرا هرچند ما هو المقدمه طهارات ثلاث به وجه قربی است، ولی بالاخره ذات وضوء در این مقدمه دخالت دارد یا چون جزء مقدمه است یا مقدمه مقدمه و لذا وصف مقدمیت در مورد ذات وضوء هم صادق است.

مرحوم آقای حکیم توضیح داده است که ملاک در مقدمیت این است که از عدم آن، عدم واجب نفسی لازم بیاید و این ملاک در مورد ذات وضوء وجود دارد. چون اگر ذات وضوء انجام نشود واجب نفسی یعنی صلات محقق نمی شود. مرحوم اصفهانی هم اضافه فرموده است که هرچند اتیان وضوء به وجه قربی دخالت در تحقق ذی المقدمه دارد، ولی در کنار آن، ذات وضوء هم دخیل در تحقق ذی المقدمه است. لذا تعلق امر غیری به ذات وضوء مشکلی ندارد.

مرحوم آقای حکیم فرموده است که در نتیجه این فرمایش مرحوم آخوند که من این یجیء امر غیری جواب داده می شود که وصف مقدمیت در مورد ذات وضوء وجود دارد و همین مبرر تعلق امر اول می شود. منتها ایشان فرموده است که این مقدار که ذات وضوء مقدمیت دارد و می تواند متعلق امر غیری واقع شود حل اشکال نمی کند، بلکه اشکال به تطبیق راه حل در طهارات ثلاث همچنان باقی است. زیرا اگرچه امر غیری مبرر دارد، اما امر غیری که لا یصلح للمقربیه و لا یوجب عبادیه المقدمه. پس چون امر اول امر غیری است تطبیقش بر محل بحث صحیح نیست. به خلاف واجبات نفسیه که امر اول در آنها امر نفسی است و لذا یصلح للمقربیه و اتیان العمل بنحو العبادۃ.^{۹۵}

از این اشکال مرحوم آقای حکیم می شود جواب داد که در اینجا فرض این است که عبادیت عمل از راه تعلق امر غیری به آنها درست نشده است تا ایشان اشکال شود که امر غیری لا یصلح للمقربیه، بلکه در جواب سوم تبعدی بودن طهارات ثلاث از راه تعدد الامر پیدا شده است. همانطور که در صلات دو امر داریم، یکی به ذات صلات تعلق گرفته و دیگری به اتیان صلات به داعی امر اول، در طهارات ثلاث هم مرحوم شیخ و میرزای رشتی فرموده اند که یک امر به ذات طهارات ثلاث خورده است و اگر این امر به تنهایی بود، عبادیت درست نمی شد، اما چون امر ثانی هم وجود دارد که به اتیان صلات به داعی امر اول تعلق گرفته، باعث شده است که طهارات ثلاث تبعدی شوند. مگر اینکه کسی توجیه کند که امر ثانی با این مضمون که وضوی متعلق امر اول را به قصد امر اول که امر غیری است انجام بده، امر معقولی نیست تا از شارع صادر شود. البته که این ادعا جا ندارد. چرا معقول نباشد که یک امر غیری به ذات وضوء بخورد و امر دوم به اتیان وضوء به قصد همان امر اول؟!

نتیجه بحث این شد که در جواب ثالث منقول در کفایه، هیچ‌یک از دو اشکال مرحوم آخوند اشکال واردی نیست.

جا داشت که مرحوم آخوند اشکال دیگری به تطبیق راه حل تعدد امر بر محل بحث کند و آن اینکه همانطور که در جواب های اول و دوم مرحوم آخوند اشکال کرد که این جواب ها ترتب ثواب را حل نمی کند، جا داشت که در جواب سوم هم اشکال کند که هرچند این جواب مشکل عبادیت را حل می کند، اما مشکل ترتب ثواب همچنان باقی است. زیرا به تصریح محقق رشتی مفروض در این راه حل این است که هر دو امر، غیری می باشند و لذا بر اساس آنچه در جهت قبل گفته شد، موافقت آنها موجب ترب ثواب نمی شود. بله اگر کسی در جهت قبلی قائل شد که موافقت امر غیری و اتیان مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه یا به داعی امر غیری هم موجب ترتب ثواب می شود، زیرا عنوان انقیاد و اظهار عبودیت صدق می کند و شخص با انقیاد و اظهار عبودیت اهلیت برای تفضل پیدا می کند(همانطور که مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی فرموده اند) ، دیگر اساسا اشکال اول از اشکالات سه گانه مجال پیدا نمی کند و موضوعا منتفی می شود. زیرا اشکال اول این بود که چرا اتیان طهارات ثلاث موجب ترتب ثواب است و حال آنکه در واجبات غیری گفتید که موافقت آنها موجب ترتب ثواب نمی شود؟! اما اگر مثل مرحوم آخوند ملتزم شدیم که ترتب ثواب به خاطر استحقاق بر اساس تحقق اطاعت است نه به خاطر تفضل و در امر غیری چون اطاعت مستقلى حاصل نمی شود استحقاق ثواب وجود ندارد، اشکال اول مجال پیدا می کند و باید از آن جواب داد که جواب سوم هم مثل جواب اول و دوم این اشکال را نمی تواند حل کند.

نقطه ثالثه: اگر جواب‌های گذشته و نیز جواب مرحوم آخوند نسبت به اشکال عبادیت طهارات

ثلاث تمام نباشد، آیا جواب دیگری از این اشکال وجود دارد یا خیر؟

مرحوم نایینی فرموده است که تحقیق در جواب از اشکال این است که گفته شود منشأ عبادیت طهارات ثلاث منحصر در تعلق امر غیری و نفسی به آنها نیست تا در عبادیتشان اشکال شود، بلکه امر سومی وجود دارد که منشأ عبادیت طهارات ثلاث می شود و آن، همان امری است که به ذی المقدمه تعلق گرفته است؛ یعنی امر متعلق به صلات که مشروط به طهارت است موجب عبادی بودن طهارات ثلاث می شود. زیرا همانطور که امر متعلق به مرکب، به تک تک اجزاء آن نیز تعلق دارد، به شرایط آن مرکب هم تعلق دارد. امر نفسی به ذات صلات همانطور که رکوع و سجده و ... را می گیرد، شرایط صلات مثل وضوء را هم می گیرد و همانطور که شمول امر صلات بر سجده اقتضای عبادیت سجده را می کند، شمول امر نفسی بر وضوء نیز اقتضای عبادیت آن را می کند.

از این بیان مرحوم نایینی اشکالی متولد می شود که ایشان برای جواب از آن، قید دیگری نیز اضافه می کند. اشکال این است که اگر امر نفسی به صلات همانطور که اجزاء را می گیرد شرایط را هم بگیرد و از این جهت شرایط عبادی بشوند، بقیه شرایط نیز مثل ستر و تطهیر از خبث را هم می گیرد و لذا باید بگویید آنها نیز عبادی هستند و حال آنکه ملتزم نمی شوید.

ایشان فرموده اند که بین طهارات ثلاث و بقیه شرایط فرق در این جهت است که در طهارات چون غرض از امر نفسی به صلات، لا يحصل الا باتیان الطهارات به وجه قریبی، باید طهارات به نحو عبادی انجام شوند، اما در تطهیر از خبث، غرض از صلات که توقف بر اتیان آنها به وجه قریبی ندارد، بلکه متوقف بر ذات تطهر از خبث است.

مرحوم آقای تبریزی با توجه به همین مطلب اضافه می فرمودند که با این قید اخیر، جواب مرحوم نایینی نیز به همان جواب دوم مرحوم آخوند در کفایه بر می گردد و جواب مستقلی نخواهد بود.

دوشنبه ۴۰۲/۱۰/۱۸

جلسه ۶۸

جواب مرحوم نایینی از اشکال عبادیت طهارات ثلاث بیان شد. با توجه به توضیح داده شده در جلسه قبل، محصل جواب مرحوم نایینی این است که منشأ عبادیت طهارات ثلاث، از ضمیمه دو نکته به دست می آید. نکته اول این است که امر نفسی به ذی المقدمه، مثل صلات یا طواف، همانطور که تعلق به اجزاء دارد، به شرایط هم تعلق دارد و لذا شرایط هم مثل اجزاء متعلق امر نفسی صلات قرار می گیرند. نکته دوم این است که حصول غرض از امر نفسی در طهارات ثلاث متوقف بر اتیان طهارات ثلاث علی وجه العبادۃ است. بنابراین منشأ عبادیت، مجرد تعلق امر غیری یا استحباب نفسی به ذات طهارات ثلاث نیست، بلکه منشأ عبادیت از ضمیمه این دو نکته به هم به دست می آید.

با توجه به اینکه طبق فرمایش مرحوم نایینی در بیان منشأ عبادیت طهارات ثلاث، علاوه بر نکته اول، نکته دوم یعنی توقف حصول غرض بر اتیان طهارات به نحو عبادی، نیز دخیل می باشد و این نکته نیز همان چیزی است که مرحوم شیخ در جواب دوم فرمودند، مرحوم آقای تبریزی در درس می فرمودند که جواب مرحوم نایینی همان جواب مرحوم شیخ است، با این تفاوت که مرحوم نایینی در کنار بیان این نکته، نکته اول را هم اضافه کرد که خود اشکال واضحی دارد. اشکالش همانی است که در کلام مرحوم آقای خویی نیز توضیح داده شد که امر به مقید، منحل به امر به قید نمی شود؛ زیرا مقید، به ذات و تقید تحلیل می شود، نه به ذات و قید. لذا قید، متعلق امر نفسی قرار نمی گیرد؛ و الا اگر قید و شرط متعلق امر نفسی قرار بگیرند، لم یبق فرق بین الجزء و

الشرط و حال آنکه در موارد متعدد توضیح داده شده است که فرق بین جزء و شرط در این است که در جزء، نفس ما یطلق علیه الجزء تحت تکلیف قرار می گیرد، ولی در شرط و قید، تقید به قید متعلق امر است و قید خارج از متعلق تکلیف. اساساً چون قید خارج از متعلق تکلیف است گاهی حتی می تواند امر غیر اختیاری شود، مثل وقت و قبله که قیود صلات هستند و غیر اختیاری می باشند. در حالی که اگر خود شرط و قید داخل در متعلق امر نفسی باشند، نمی توانستند غیر اختیاری باشند.

شاهد دیگر بر اینکه شرط بذاته متعلق امر نفسی نیست، این است که اگر متعلق امر نفسی باشد، نمی تواند وجوب غیری پیدا کند. در بحث مقدمه داخلیه و خارجیه گفته شد که چون اجزاء متعلق وجوب نفسی هستند، استحاله دارد که متعلق وجوب غیری نیز بشوند. لذا اگر شروط وجوب نفسی داشته باشند، لازمه اش این است که همانطور که اتصاف جزء به وجوب غیری محال است، اتصاف آنها نیز به وجوب غیری ممکن نباشد و بحث مقدمه واجب از اساس بی مورد گردد.

در اینجا ممکن است اشکالی به مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی وارد شود. گرچه این اشکال در بعضی از مباحث قبل مطرح و جواب داده شد، ولی به خاطر اهمیت آن دوباره مطرح می گردد. اشکال این است که واضح البطلان بود تعلق امر نفسی به شرط، بر اساس مبنای مشهور است که در موارد شرطیت، تقید با عنوان انتزاعی آن را متعلق تکلیف قرار می دهند. در این صورت است که به محقق نایینی اشکال می شود که ذات قید، داخل در متعلق امر نفسی نیست. اما مثل مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی قائل هستند که واقع تقید، داخل در متعلق امر نفسی است، نه عنوان انتزاعی تقید. لذا در موارد شک در بقاء وضوء، می فرمایند که آنچه به دلیل "لا صلاة الا بطهور" داخل در مأمور به است، واقع تقید صلات به وضوء است و واقع تقید یعنی اجتماع صلات و وضوء در وجود. اجتماع صلات با وضوء نیز با ضم وجدان الی

الاصل احراز می شود. چون اگر حالت سابقه مکلف وضوء باشد و نماز با وضوی مشکوک بخواند، از ضم نماز وجدانی به وضوی استصحابی، اجتماع صلات با وضوء در وجود، احراز می شود و مامور به محقق می گردد، بدون اینکه جریان استصحاب اصل مثبت باشد. اما بنابر نظر مشهور که تقید صلات به وضوء را به نحو عنوان انتزاعی داخل در مامور به می دانند، استصحاب جاری نمی شود. زیرا هرچند بقاء وضوء تا زمان انجام نماز را ثابت می کند، ولی تقید نماز به آن را نمی تواند اثبات کند الا بنابر حجیت اصل مثبت. بنابراین طبق مبنای مشهور جا دارد که به مرحوم نایینی اشکال شود که شرط بذاته متعلق امر قرار نگرفته است، اما بنابر مبنای خود مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی که اجتماع در وجود را داخل در مامور به می دانند، هم صلات متعلق امر قرار گرفته است و هم ذات وضوء. دیگر طبق این مبنا کسی نمی تواند به مرحوم نایینی اشکال کند که شرط بذاته متعلق امر قرار نمی گیرد بلکه تقید داخل است.

جواب این است که فرمایش مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی در تصحیح استصحاب وضوء مبنی بر اینکه ما هو الداخل در مامور به واقع تقید و اجتماع در وجود است نه عنوان انتزاعی، مستلزم تعلق امر نفسی به ما یطلق علیه الشرط نمی شود. زیرا معنای اجتماع در وجود این است که مکلف، مقید را در زمانی که قید وجود دارد انجام بدهد. یعنی نماز در وقتی انجام شود که قید ظهور وجود داشته باشد. این معنا مساوی با این نیست که هم به ذات امر شده باشد و هم به قید. شاهدش این است که این مضمون در مورد قید غیر اختیاری مثل وقت هم ثابت است؛ معنای تقید صلات به واقع وقت این است که نمازی که مکلف می خواهد انجام دهد در زمانی باشد که زوال شمس شده است تا اجتماع در وجود با آن زمان پیدا کند. اگر معنای اجتماع در وجود لزوم ایجاد قید باشد اخذ قیود غیر اختیاری ممکن نبود و حال آنکه در بعضی از موارد قیود غیر اختیاری در متعلق تکلیف اخذ شده اند. این ثابت می کند که معنای اجتماع در وجود لزوم ایجاد قید نیست. بله این مطلب صحیح است که اگر اجتماع در وجود مطلوب باشد لازمه اش این است که در موارد

قیود اختیاری، مکلف ملزم به ایجاد قید باشد، ولی نه از باب تعلق امر نفسی به آن بلکه از این باب که لازمه مطلوبیت اجتماع در وجود با یک قید ایجاد آن است. همانطور که اگر عنوان انتزاعی تقید، متعلق امر می بود لازمه اش این بود که مکلف قید را در خارج ایجاد کند، در حالی که طبق این مبنا امر نفسی به قید تعلق نگرفته است. بنابراین مرحوم آقای خویی و آقای تبریزی نیز با مبنایی که در حقیقت شرطیت طهارت در صلات دارند می توانند به مرحوم نایینی اشکال کنند که چرا قید را متعلق امر نفسی قرار دادید.

اشکال دوم به جواب مرحوم نایینی، اشکال مرحوم آقای تبریزی است. ایشان در درس می فرمودند که از میان دو نکته ای که مرحوم نایینی در جواب فرمود، فقط نکته دوم قابل اعتنا است که آن نیز در جواب دوم مرحوم شیخ آمده است. لذا اشکال مرحوم آخوند به جواب دوم مرحوم شیخ مبنی بر دفع نکردن اشکال ترتب ثواب بر طهارات ثلاث، به این جواب هم وارد می شود.

اشکال سوم این است که شما برای جواب از اصل اشکال از دو نکته استفاده کردید. نکته اول که به تنهایی نمی توانست اشکال را حل کند. زیرا اگر فقط نکته اول باشد، اشکال نقض به بقیه شرایط مثل طهارت از خبث و تستر و ... فوراً وارد می شود. لذا نیازمند نکته دوم هستید. ملاحظه خصوصیت این دو نکته نشان می دهد که اگر نکته اول صحیح باشد قدرت حل اشکال را به تنهایی ندارد، به خلاف نکته دوم که به تنهایی می تواند اشکال عبادیت را حل کند. در نتیجه آوردن نکته اول در کنار نکته دوم از قبیل ضم الحجر فی جنب الانسان می شود.

مرحوم آقای خویی بعد از بیان جواب مرحوم آخوند و مرحوم نایینی و اشکال به آنها، در مقام تحقیق فرموده اند که منشأ عبادیت طهارات ثلاث همان استحباب نفسی آنهاست و همین مقدار مشکل عبادیت را حل می کند. از باب توضیح اکثر، نه تنها مشکل عبادیت، بلکه اشکال ترتب ثواب و دور را نیز حل می کند. فقط این اشکال باقی می ماند که آیا در مقام عمل حتماً لازم است برای تحقق عبادیت، امر نفسی طهارات ثلاث، قصد شود یا خیر، فرموده اند که وقوع

طهارات علی نحو العبادہ، منحصر در این نیست که در مقام عمل قصد امر نفسی شود. زیرا تحقق عبادیت متوقف بر یکی از این دو امر است؛ امر اول قصد استحباب نفسی و امر دوم قصد توصل به ذی المقدمه. چراکه در موارد متعددی فقهاً و اصولاً بیان شده است که آنچه محقق قصد قربت است، اضافه عمل به مولی است که با قصد توصل به ذی المقدمه هم حاصل می شود.

با توجه به مطالب گذشته معلوم می شود که هرچند این جواب از مرحوم آقای خویی صحیح و متقن است، اما جواب مستقلی نیست و در حقیقت تصحیح جواب مرحوم آخوند به حساب می آید.

نتیجه بحث در نقطه ثالثه این شد که در مقابل جواب مختار مرحوم آخوند و جواب های سه گانه منقول در کفایه، جواب دیگری از اشکال که به عنوان جواب مستقل و در عرض جواب های قبل به شمار بیاید، وجود ندارد.

اگر در بحث ترتب ثواب بر واجب غیری در جهت گذشته، قائل به ترتب ثواب نباشیم کما هو مختار المرحوم الآخوند، اشکال ترتب ثواب بر طهارات ثلاث قابل اعتنا است و جواب دوم و سوم مرحوم شیخ نمی تواند این اشکال را حل کند. اما اگر در بحث ترتب ثواب، کلام مرحوم آخوند را قبول نکردیم، بلکه قائل به ترتب ثواب بر واجب غیری از باب تفضل شدیم، اصلاً در طهارات ثلاث اشکال ترتب ثواب وجود ندارد و لذا جواب دوم و سوم منقول از مرحوم شیخ هم، جواب صحیح و تامی می شوند. زیرا اشکال ترتب ثواب که اصلاً به وجود نمی آید و اشکال دور و اشکال عبادیت را نیز که این دو جواب حل می کنند. لذا جواب دوم و سوم مذکور در کفایه هم قابل التزام هستند.

اما اگر کسی قائل شد که جواب صحیح در مقام منحصر به جواب مرحوم آخوند است و جواب های سه گانه منقول در کفایه نمی توانند مشکل را حل کند، اثری بر آن مترتب می شود که بعضی الاعلام در منتقى الاصول تصریح به آن کرده اند. ایشان فرموده اند که با توجه به اینکه

جواب صحیح تام، فقط جواب مرحوم آخوند است، فایده اش این است که اگر کسی اشکال کند که مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث، حداقل در تیمم، محرز نیست، با توجه به اینکه از خارج نیز اجماع یا تسالم وجود دارد که طهارات ثلاث باید به وجه قریبی و عبادی انجام شوند و این مشکل فقط با جواب مرحوم آخوند حل می شود، معلوم می گردد که در این موارد وضوء و غسل و تیمم استحباب نفسی دارند. بنابراین حتی اگر با قطع نظر از بحث مقدمیت و با مراجعه به ادله ای مثل الوضوء علی الوضوء نور علی نور و ... نتوانیم استحباب نفسی را کشف کنیم، می توانیم استحباب نفسی طهارات ثلاث را از طریق گفته شده کشف کنیم. چون طهارات عمل عبادی هستند و عبادی بودن آنها ممکن نیست مگر با تعلق امر نفسی و مطلوبیت نفسی. لذا اگر اصل مطلوبیت نفسی آنها اثری داشته باشد اثر بار می شود.

سه شنبه ۱۳۹۰/۱۰/۴۰۲

جلسه ۶۹

تنبیه : اعتبار قصد توصل به یکی از غایات در صحت طهارات ثلاث

مطلبی از نقطه ثالثه بررسی کلام مرحوم آخوند باقی مانده است که در ضمن یک تنبیه بیان می شود. خود مرحوم آخوند این مطلب را در ضمن تذنیب ثانی بحث مطرح کرده است. بحث در این است که آیا در وقوع طهارات ثلاث علی نحو العباده آیا شرط است مکلف آنها را به قصد توصل به صلات یا سایر غایات بیاورد، یعنی در وقت وضوء گرفتن قصد غایتی از غایات را داشته باشد یا حتی اگر قصد توصل به یکی از غایات را نداشته باشد طهارات ثلاث به نحو عبادی واقع می شوند؟

مرحوم آخوند در تذنیب ثانی نسبت به این مطلب فرموده است که جواب این سوال، بستگی دارد به اینکه در بحث قبل یعنی در بحث از منشأ عبادیت طهارات ثلاث، چه مبنایی را اختیار کنیم. طبق مبنای مختار مبنی بر اینکه منشأ عبادیت طهارات ثلاث، مطلوبیت و استحباب نفسی

آنهاست، صحت طهارات ثلاث و وقوعها علی نحو العبادۀ متوقف بر اتیان آنها به قصد توصل به یکی از غایات نیست، بلکه اگر مکلف وضوء و غسل و تیمم را که مستحبات نفسیه بودند به قصد تقرب و به داعی امر نفسی آنها انجام دهد، به نحو صحیح واقع می شوند. اما اگر در بحث سابق مبنای دیگر را قبول کردیم که منشأ عبادیت طهارات را تعلق امر غیری به طهارات ثلاث در قالب یکی از جواب های سه گانه قبل می دانست، قصد توصل به یکی از غایات معتبر است.

مرحوم آخوند برای بیان اینکه چرا طبق مبنای دیگر، قصد غایت معتبر است، یک دلیل به عنوان دلیل صحیح بیان می کند و یک دلیل نیز از مرحوم شیخ نقل می کند که آن را نمی پذیرد.

دلیل صحیح برای لزوم قصد غایت این است که بر اساس سه جواب مطرح شده، طهارات ثلاث چون متعلق امر غیری هستند باید به عنوان امتثال امر غیری واقع شوند تا قصد قربت محقق شود و امتثال امر غیری نیز بدون قصد توصل به غایتی من الغایات محقق نمی شود. چطور می شود که مکلف، امر غیری ناشی از وجوب صلات را به عنوان داعی در نظر بگیرد اما قصد توصل به صلات را نداشته باشد. لذا بنابر مبنای مقابل که قائل به عدم مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث است، مکلف باید در حال اتیان طهارات ثلاث آنها را به قصد توصل به ذی المقدمه انجام دهد، بلکه در حقیقت آنچه موجب عبادیت مقدمه می شود همین قصد توصل به ذی المقدمه است و قصد امر غیری نقش و حال واسطه دارد. لذا اگر شخص قصد توصل به ذی المقدمه را داشته باشد، ولی قصد امر غیری نکند یا اصلاً به خاطر مردود دانستن ملازمه بین وجوب نفسی ذی المقدمه و وجوب غیری مقدمه، قائل به تعلق امر غیری به مقدمه نباشد، اتیان طهارات توسط او صحیح است و عبادیت محقق می شود.

دلیل مرحوم شیخ در مطارح الانظار برای لزوم قصد توصل به ذی المقدمه، همانطور که در کلمات بعض المحشین مثل مرحوم مشکینی آمده، مشتمل بر سه مقدمه است. مقدمه اول این است که در باب مقدمات از جمله طهارات ثلاث، وجوب غیری به عنوان مقدمه تعلق گرفته است.

چنانکه در امر به صلات ظهر نیز عنوان ظهر اخذ شده است. امر غیری به مقدمه هم به عنوان مقدمه تعلق گرفته است نه اینکه ذات آنها بدون عنوان مقدمه، امر داشته باشد. مقدمه دوم این است که امتثال واجب در صورتی محقق می شود که عنوان متعلق وجوب قصد شده باشد. در صورتی امتثال امر صلات ظهر محقق می شود که در مقام اتیان، مکلف قصد ظهر کند، و الا اگر قصد مطلق الصلات کند کافی برای امتثال نیست. در امتثال واجب غیری نیز با توجه به اخذ عنوان مقدمیت در متعلق وجوب غیری، امتثال آن لا یتحقق الا اینکه در کنار عناوین ذاتی یعنی غسلتان و مسحتان، عنوان مقدمیت هم قصد شود. مقدمه سوم این است که قصد عنوان مقدمیت بدون قصد توصل به ذی المقدمه ممکن نیست. و الا کسی که قصد توصل به نماز را ندارد امکان ندارد که بگوییم وضوء را به عنوان مقدمه الصلات انجام می دهد.

در مطارح برای این وجه، فقط مقدمه دوم و سوم ذکر شده است. عبارت مطارح چنین است: لا إشکال فی لزوم قصد عنوان الواجب فیما إذا ارید الامتثال بالواجب و إن لم یجب الامتثال و لا ریب فی عدم تعلق القصد بعنوان الواجب فیما إذا لم یکن الآتی بالواجب الغیری قاصدا للإتیان بذلک الغیر، فلا یتحقق الامتثال بالواجب الغیری إذا لم یکن قاصدا للإتیان بذلک، و هو المطلوب.^{۹۶}

مرحوم آخوند با توجه به اینکه مقدمه دوم بدون مقدمه اول قابل طرح نیست، در بیان این وجه، مقدمه اول را هم اضافه کرده و فرموده است: لا ما توهم من أن المقدمة إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان و قصدها كذلك لا یکاد یکون بدون قصد التوصل إلى ذی المقدمة بها فإنه فاسد جدا.^{۹۷}

مرحوم آخوند در اشکال به این وجه، در مقدمه اول مناقشه می کند و می فرماید که آنچه به عنوان مقدمه اول، مفروغ عنه قرار دادید، صحیح نیست و عنوان مقدمیت در متعلق وجوب غیری اخذ نشده است. زیرا متعلق وجوب غیری چیزی است که واجب، موقوف بر آن باشد و آنچه ذی

^{۹۶} - مطارح / ۳۵۵/۱.

^{۹۷} - کفایه/۱۱۳.

المقدمة موقوف بر آن است، مقدمه به حمل شایع است نه عنوان مقدمیت تا در دایره متعلق وجوب غیری اخذ شود. بله طهارات ثلاث به خاطر مقدمیت متعلق وجوب غیری قرار گرفته اند، ولی حیثیت مقدمیت در آنها، حیثیت تعلیلیه برای تعلق وجوب به طهارات ثلاث است نه حیثیت تقییدیه؛ یعنی علتی است که وجوب غیری، به عنوان اولی و ضوء که غسلتان و مسحتان باشد تعلق بگیرد، نه اینکه خود متعلق وجوب غیری شود. وقتی مقدمه اول منتفی شود، وجه مرحوم شیخ باطل می شود. ضرورة ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب و لا بالحمل الشائع مقدمة له.

این مطلب که حیثیت مقدمیت، حیثیت تعلیلیه است، قبلاً هم در کلام مرحوم آخوند مطرح شده بود. ایشان در این بحث که آیا اجزاء داخلیه مرکب اعتباری مثل صلات، متصف به وجوب غیری می شوند یا خیر، فرمود که چون این اجزاء عین الكل هستند وجوب نفسی دارند وقتی وجوب نفسی داشته باشند نمی توانند وجوب غیری پیدا کنند. برخی در آنجا گفتند که بنابر قول به جواز اجتماع امر و نهی و تعلق احکام به عناوین (نه به معنونات)، تعلق وجوب غیری به آنها ممکن است. چراکه می شود عمل واحد، از یک جهت متعلق یک حکم و از جهت دیگر متعلق حکم دیگر شود. لذا می توان ملتزم شد که اجزاء، هم وجوب نفسی دارند چون عین الكل هستند و هم وجوب غیری دارند چون مقدمة للكل هستند. مرحوم آخوند فرمود که بنابر قول به جواز اجتماع هم این امکان وجود ندارد. زیرا عنوان مقدمیت، برای اتصاف به وجوب، حیثیت تعلیلیه است.

آنچه مصب وجوب غیری است مقدمه به حمل شایع است. مقدمه به حمل شایع در مقدمات داخلیه همین رکوع و قرائت و ... است. اینها چون عین الكل هستند متصف به وجوب نفسی شده اند و اگر قرار باشد وجوب غیری تعلق پیدا کند، باید به همین رکوع و سجود و ... به عنوان اولی آنها تعلق پیدا کند و لذا می شود از موارد اجتماع الحکمین فی شیء واحد بعنوان واحد و این چیزی است که هیچ کسی نمی گوید. قائلین به جواز اجتماع می گویند در مواردی که شیء واحد دارای دو عنوان متعدد باشد و احکام هم به عناوین تعلق بگیرد، اجتماع ممکن است. اما در بحث

مقدمات داخلیه با توجه به اینکه اگر بخواهد وجوب غیری تعلق بگیرد، باید به عنوان اولی رکوع و سجود تعلق بگیرد. لذا اجتماع حکمین در شیء واحد به عنوان واحد می شود.

مرحوم آخوند در مانحن فیه نیز از همین مطلب برای اشکال به فرمایش مرحوم شیخ در مقدمه اول استفاده می کند.

در نتیجه طبق مبنای مختار مرحوم آخوند در منشأ عبادیت طهارات ثلاث، قصد غایت معتبر نیست، اما بنابر مبنای مقابل، قصد غایت معتبر است، ولی به دلیلی که خود مرحوم آخوند ذکر کرده است، نه به دلیل مرحوم شیخ.

جلسه ۷۰

چهارشنبه ۴۰۲/۱۰/۲۰

فرمایش مرحوم آخوند در تنبیه بحث طهارات ثلاث درباره لزوم قصد توصل به ذی المقدمه بیان شد. این فرمایش در سه نقطه مندرج می شود. نقطه اول این است که بنابر مبنای مختار مرحوم که منشأ عبادیت طهارات ثلاث را مطلوبیت نفسی آنها می دانست، صحت عبادی وضوء و ... مشروط به قصد غایتی از غایات نیست، بلکه همین که وضوء را به قصد امر نفسی متعلق به آن انجام دهد صحیح است. نقطه دوم این است که بنابر مبنای مقابل که لزوم قصد قربت در طهارات ثلاث را به خاطر تعلق امر غیری به آنها می دانست، صحت عبادی طهارات ثلاث متوقف بر قصد غایتی از غایات است؛ به این دلیل که بنابر این مبنا، امتثال واجب غیری لازم است و امتثال آن بدون قصد توصل به ذی المقدمه محقق نمی شود. نقطه سوم این است که بر اساس مبنای عبادیت طهارات ثلاث به خاطر تعلق امر غیری، تعلیل لزوم قصد توصل، به وجهی که در مطارح الانظار بیان شده است تمام نیست.

نقطه اول که مرحوم آخوند فرمود بنابر مبنای مختار که طهارات ثلاث مطلوبیت نفسی دارند، صحت عمل نیاز به قصد توصل به ذی المقدمه ندارد، بلکه با خود قصد امر نفسی طهارات، عمل به نحو عبادت واقع می شود، جای مناقشه و تردید ندارد. زیرا وقتی طهارات مطلوبیت نفسی داشتند و ذاتا عبادت بودند، معلوم است که برای تحقق عبادیت آن لازم نیست که حتما غایتی از غایات قصد شود. اما بحث در این است که بنابر مبنای مختار مرحوم آخوند که مبنای صحیحی نیز می باشد و عده ای از اعلام هم همین نظر را قبول کردند، صحت عبادی عمل، متوقف بر قصد امر نفسی آنهاست یا خیر. مرحوم آخوند در این تنبیه راجع به لزوم قصد امر نفسی طهارات چیزی نفرموده است و فقط اصل احتیاج به قصد توصل را نفی کرده است، اما ایشان قصد امر نفسی طهارات را لازم می دانند. چراکه خود ایشان در بحث قبل و در جواب اشکال ثالث که یک قیاس استثنایی بود، فقط بطلان تالی را رد کرد و نه ملازمه را. اشکال این بود که اگر منشأ عبادیت، مطلوبیت نفسی باشد، وقوع طهارات به صورت عبادت، متوقف بر قصد امر نفسی است و با قصد امر غیری نباید صحیح باشد و حال آنکه می بینیم با قصد امر غیری نیز صحیح است. مرحوم آخوند در جواب اشکال فقط بطلان تالی را رد کرد. عدم رد ملازمه نشان می دهد که ایشان ملازمه را قبول دارد. در نتیجه وقوع طهارات به نحو عبادت به نظر مرحوم آخوند متوقف بر قصد امر نفسی است، هرچند قصد امر نفسی به واسطه قصد امر غیری باشد. بنابراین نظر ایشان لزوم قصد امر نفسی برای تحقق عبادیت طهارات ثلاث است.

به همین خاطر مرحوم آقای تبریزی در همین بحث، اشکال کرده اند. اشکال، همانی است که مرحوم آقای خویی در تحقیق جواب از اصل اشکال فرموده بودند که ممکن است منشأ عبادیت مطلوبیت نفسی باشد، ولی در وقوع عمل به نحو عبادی، نیاز به قصد امر نفسی نداشته باشیم. زیرا مناط در وقوع عبادی عمل، اضافه آن به خداوند متعال است و همان طور که قصد امر نفسی

طهارات ثلاث باعث اضافه شدن عمل به خداوند متعال می شود، قصد توصل به ذی المقدمه یا حتی به قول مرحوم آقای تبریزی قصد امر غیری نیز باعث اضافه عمل به خداوند می شود.

نقطه دوم که فرمودند بنابر مبنای مقابل که امر نفسی به طهارات ثلاث را قبول ندارد و قائل است که به خاطر تعلق امر غیری، باید طهارات به نحو عبادت محقق شوند، برای تحقق عبادی آنها قصد توصل به ذی المقدمه لازم است؛ زیرا اصل قصد قربت به خاطر امر غیری لازم شده است و امثال امر غیری نیز لا یتحقق الا بقصد غایتی از غایات. امثال امر غیری به این است که امر غیری داعی عمل شده باشد و داعویت امر غیری فقط در صورتی است که غایتی از غایات قصد شده باشد.

ممکن است اشکال شود که هرچند امر غیری، به طهارات ثلاث به وجه قربی تعلق گرفته است، اما وقوع آنها به شکل عبادت، متوقف بر قصد توصل به ذی المقدمه نیست. زیرا حتی اگر کسی ملتزم شود که امثال الامر لا یصدق الا اینکه امر قصد شود و امر داعی باشد، ولی صحت عمل نیاز ندارد که عمل به داعی امر انجام شود. همان طور که در نقطه قبل گفته شد، صحت عبادی عمل، صرفا نیاز به اضافه کردن عمل به خداوند متعال دارد، در اینجا نیز گفته شود که هرچند متعلق امر غیری، وقوع آن به نحو عبادت است، ولی مکلف همین مقدار که بگوید این عمل را به خاطر خدا انجام می دهم، عمل به صورت صحیح واقع شده است. پس چرا پذیرفتید که صحت عبادی وضوء متوقف بر قصد غایتی از غایات است؟

این اشکال جواب دارد. جوابش این است که هرچند قصد قربت و وقوع عبادی عمل، نیاز به قصد امر ندارد و مطلق اضافه کردن موجب قربی بودن عمل می شود و همین که عمل را برای خدا بیاوریم موجب اضافه کردن عمل به خداوند می شود، ولی لله بودن عمل، به این است که عمل یک نحوه ارتباط به خداوند داشته باشد. در بحث تعبدی و توصلی برخی گفته بودند که اگر کسی عمل را به داعی مصلحت موجود در عمل انجام دهد، قصد قربت محقق می شود. ولی اشکال شد. زیرا

اینکه شخص عمل را به خاطر مصلحت موجود در آن انجام دهد، چه ربطی به خدا دارد؟! بله، اینکه کسی عمل را انجام دهد به داعی محبوبیت آن عمل برای خدا، این موجب اضافه عمل به خدا می شود. بنابراین اضافه عمل به خداوند، در جایی محقق می شود که مکلف در مقام قصد، عمل را مرتبط به خداوند متعال کند. در واجبات نفسیه نیز چون مطلوبیت نفسیه دارند همین که مطلوبیت عمل را قصد کند کفایت می کند. اما در واجب غیری که عمل، محبوبیت و مطلوبیت نفسی ندارد تا عمل به این عنوان که محبوب خداوند است اضافه گردد. در نتیجه با توجه به اینکه عمل محبوبیت ندارد و رضایت خداوند نیز وجود ندارد، آنچه موجب اضافه شدن عمل به خداوند می شود، این است که چون خداوند به ذی المقدمه امر کرده و محبوب خداوند است، این مقدمه را به خاطر رسیدن به آن ذی المقدمه انجام می دهیم. این چنین، عمل ارتباط به خداوند متعال پیدا می کند.

نقطه ثالثه این است که بنابر مبنای مقابل مبنی بر انکار مطلوبیت نفسی طهارات ثلاث، دلیل مرحوم شیخ بر لزوم قصد توصل به ذی المقدمه صحیح نیست و عدم صحتش به خاطر بطلان مقدمه اول آن است.

همان طور که توضیح داده شد وجه مذکور در مطارح الانظار سه مقدمه داشت که با ابطال یکی از این مقدمات، این وجه باطل می شود. مقدمه اول این بود که عنوان مقدمیت، ماخوذ در متعلق امر است. مرحوم آخوند اشکال کرد که عنوان مقدمیت، ماخوذ نیست و این عنوان فقط حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه.

مرحوم اصفهانی فرموده است که این اشکال تمام نیست و باید ملتزم شد که عنوان مقدمه، حیثیت تقییدیه است نه تعلیلیه. زیرا وقتی به حکم عقل به خاطر اینکه لا یتم الواجب الا باتیان المقدمه، حکم به وجوب مقدمه شد، عنوان مقدمه که حیثیت تعلیلیه دارد، باید حیثیت تقییدیه قرار بگیرد. زیرا در جای خود اثبات شده است که در احکام عقلیه، حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه

باز می گردند. در کلام مرحوم آقای تبریزی برای احکام عقلی نظری مثال زده شده است که اگر عقل حکم به استحاله چیزی کند لاستلزامه الدور، موضوع حکم عقل همین استلزام دور است. در عقل عملی هم اگر عقل حکم به حسن ضرب یتیم کند للتادیب، در واقع عقل حکم به حسن تادیب کرده است. حسن تادیب که حیثیت تعلیلیه بوده است، حیثیت تقییدیه و مصب اصلی حکم عقل می شود. با این بیان، دیگر اشکال مرحوم آخوند از بین می رود و ماخوذ در متعلق امر، حیثیت تقییدیه مقدمیت می شود.

مرحوم آقای تبریزی مناقشه کرده اند که آنچه در محل بحث محوریت دارد، وجوب شرعی طهارات ثلاث است، نه وجوب عقلی. بله، عقل می گوید که اگر مولی صلات را واجب شرعی کرده و صلات متوقف بر وضوء باشد، ملازمه دارد با ایجاب شرعی وضوء. بنابراین هرچند عقل، ملازمه بین ایجابین را درک می کند، اما دو طرف این ملازمه، وجوب شرعی است نه عقلی. لذا اگر برای این حکم شرعی، علتی وجود داشته باشد که علت همین توقف و مقدمیت می باشد، حیثیت تقییدیه حکم شرعی قرار نمی گیرد. در نتیجه اشکال مرحوم آخوند وارد است که عنوان مقدمه، علت وجوب است نه موضوع وجوب.

اما آیا اشکال به این وجه مطارح، منحصر در اشکال به مقدمه اول است، یا به مقدمه دوم و سوم هم وارد می شود؟

مرحوم مشکینی فرموده است که هر سه مقدمه باطل است. مقدمه دوم این بود که اگر عنوان خاصی متعلق وجوب قرار گرفت، لا یتحقق الامتثال الا به قصد آن عنوان ماخوذ در متعلق تکلیف. نسبت به این مقدمه، مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که حتی اگر قبول کنیم عنوان مقدمیت، ماخوذ در متعلق تکلیف باشد، ولی تحقق امتثال متوقف بر قصد آن نیست. زیرا وقتی قصد عنوان متعلق تکلیف لازم است که اساساً آن عنوان، قصدی باشد، مثل عنوان ظهر که قصدش برای تحقق امتثال صلات واجب ظهر لازم است. اما اگر عنوان ماخوذ، از عناوین ذاتیه و قهری

باشد و انطباقش بر مصادیق وابسته به قصد آن نباشد، برای تحقق امتثال، قصد آن لازم نیست، هرچند به عنوان حیثیت تقییدیه در متعلق تکلیف اخذ شده باشد؛ مثل عنوان اکل و شرب و حرکت یا تصرف. اگر این عناوین مصبّ و موضوع حکم نیز قرار بگیرند، قصد آنها در مقام امتثال لازم نیست. در محل بحث نیز عنوان مآخوذ در متعلق، عنوان مقدمیت است و این عنوان، قصدی نیست، بلکه قهری است و برای انطباق بر مصداق نیاز به قصد ندارد. لذا در تحقق امتثال، قصد آن شرط نیست. مرحوم مشکینی همین اشکال را این چنین فرموده است: فان لازم القصد من العناوین المآخوذة هو القصدی منها و عنوان المقدمة امر قهری.

مقدمه سوم نیز این بود که قصد مقدمیت، منفک از قصد توصل به ذی المقدمه نیست. پس صحت طهارات متوقف بر قصد غایات است.

مرحوم مشکینی و نیز مرحوم آقای حکیم اشکال کرده اند و حاصل اشکال این است که می توان مقدمیت را قصد کرد، بدون قصد توصل به ذی المقدمه.

جلسه ۷۱

شنبه ۴۰۲/۱۰/۲۳

در این بحث که آیا در وقوع عبادی طهارات ثلاث، قصد توصل به غایتی از غایات معتبر است یا خیر، وجهی که در مطارح الانظار برای اعتبار قصد توصل بیان شد، مشتمل بر سه مقدمه بود که مرحوم آخوند به مقدمه اول اشکال کرد. ولی علاوه بر اشکال به مقدمه اول، بعضی از اعلام و محققین به مقدمه دوم و سوم هم اشکال کرده اند.

اشکال به مقدمه دوم بیان شد. بحث در اشکال به مقدمه سوم بود. مرحوم شیخ به حسب تقریرات مطارح، در مقدمه سوم بیان فرمود که قصد مقدمیت، منفک از قصد توصل به غایتی از

غایات نمی شود، بلکه ملازم با آن است. معنا ندارد که فرض کنیم شخصی وضوء را به قصد مقدمیت برای غایتی انجام دهد، ولی قصد غایت نکند.

مرحوم مشکینی به این مقدمه اشکال کرده است. این اشکال در کلام مرحوم آقای حکیم هم آمده است. اشکال این است که میان قصد مقدمه و قصد توصل به ذی المقدمه تلازمی وجود ندارد. زیرا صفت مقدمیت، صفت ذاتی برای هر مقدمه مثل وضوء و غسل و تیمم است؛ چه این مقدمات موصل به ذی المقدمه باشند و چه نباشند. شاهدش این است که در بحث آینده مبنی بر اینکه آیا ما هو الواجب الغیری، ذات مقدمه است یا مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه است (که مرحوم شیخ فرموده) یا مقدمه موصله (که صاحب فصول فرموده)، مشهور قائل شده اند که واجب غیری، ذات مقدمه است مطلقاً ولو لم تکن موصله الى ذی المقدمه. وجوب ذات مقدمه، وجهی ندارد جز اینکه صفت مقدمیت در ذات مقدمه وجود داشته باشد. با توجه به اینکه چه مکلف بعد از مقدمه، ذی المقدمه را انجام بدهد و چه انجام ندهد، وصف مقدمیت و توقف، برای مقدمه وجود دارد، قصد مقدمیت با قصد غایتی از غایات تلازم ندارد.

ولی ممکن است از این اشکال جواب داده شود که مقصود از قصد مقدمه یا قصد توصل به ذی المقدمه، التفات یا توصیف مقدمه به اینکه موقوف علیه مثلاً صلات می باشد، نیست، بلکه داعی قرار دادن و سببیت برای حرکت مکلف به سمت عمل است. بر این اساس، معنا ندارد که مکلف عمل را به داعی و به انگیزه مقدمه بودنش برای صلات انجام دهد و در عین حال قصد توصل به صلات را نداشته باشد. اگر در جایی قصد توصل به ذی المقدمه را نداشته باشد ممکن نیست که عنوان مقدمیت باعث و داعی او برای اتیان مقدمه شده باشد. بنابراین چون مراد از قصد در مقدمه سوم، داعویت است، این مقدمه تمام است.

تقسیم چهارم؛ تقسیم واجب به اصلی و تبعی

تقسیم چهارمی برای واجب وجود دارد که هرچند در کلام مرحوم آخوند مطرح شده، ولی در ذیل امر سوم و در ادامه تقسیمات واجب به واجب مطلق و مشروط و واجب معلق و منجز و واجب نفسی و غیری، نیامده است. مرحوم آخوند به حسب کفایه، بعد از تمام کردن امر ثالث با عبادیت طهارات ثلاث، وارد امر رابع می شود. ایشان در امر رابع بحث می کند که آیا وجوب مقدمه علی القول بالملازمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است یا خیر. سپس بحث مستقلى را مطرح می کند که بنابر وجوب غیری مقدمه، واجب همان ذات مقدمه است که مشهور می گویند، یا مقدمه به قصد توصل به ذی المقدمه که مرحوم شیخ می فرماید یا مقدمه موصله که صاحب فصول مطرح کرده است. مرحوم آخوند پس از این بحث، تقسیم واجب به اصلی و تبعی را ذکر می کند. با اینکه به لحاظ ترتیب منطقی باید تقسیم چهارم به اصلی و تبعی، در کنار سایر تقسیمات واجب، در امر ثالث مطرح می شد.

اما اینکه چرا مرحوم آخوند ترتیب را رعایت نکرده، مرحوم آقای خویی در تقریرات مصباح فرموده است که ظاهر این است که ذکر این تقسیم در امر رابع کان غفلة منه حین الجمع و التالیف أو کان الاشتباه من الناسخ که البته این احتمال اخیر بعید است. گرچه در مباحث علمی رعایت ترتیب منطقی، فضل و کمال است، ولی این مسأله نقضی به قوت محتوا وارد نمی کند.

مرحوم آقای تبریزی در دروس توجیه فرمودند به این که چون مرحوم آخوند در امر رابع بحث کرده است که آیا وجوب مقدمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است یا خیر، واجب را به اصلی و تبعی تقسیم کرده است تا بیان کند که ثبوت وجوب غیری برای مقدمه، متوقف بر وجود التفات تفصیلی آمر به ذی المقدمه به مقدمه نیست، و همینطور متوقف بر خطاب تفصیلی بر بیان وجوب مقدمه نیست.

در هر صورت، علاوه بر تقسیمات قبلی برای واجب، تقسیم چهارم تقسیم واجب به اصلی و تبعی است.

اصل این تقسیم همانطور که در تقریرات آمده امر مسلمی است که در کلمات اصولیین مطرح شده است. مرحوم آخوند با تبعیت از مرحوم شیخ در مطارح، دو جهت را در کفایه بحث کرده است.

جهت اول: آیا این تقسیم به لحاظ مقام ثبوت و خصوصیات تعلق اراده به فعل است، یا به لحاظ مقام دلالت و مقام اثبات و استفاده از خطاب است؟

جهت دوم: در موارد شک در اصلی بودن واجب یا تبعی بودن آن، آیا می توان با تمسک به قاعده یا اصلی، تبعی بودن را اثبات کرد یا خیر؟

در جهت اول که آیا تقسیم به لحاظ مقام ثبوت است یا به لحاظ مقام اثبات، مرحوم میرزای قمی و نیز صاحب فصول این تقسیم را به لحاظ مقام اثبات و دلالت گرفته و فرموده اند که به ملاحظه اینکه مقصود بالافهام در خطاب چه چیزی است، واجب تقسیم به اصلی و تبعی می شود. در مقابل، مرحوم شیخ و مرحوم آخوند فرموده اند که تقسیم به ملاحظه تعلق طلب و اراده به فعل مکلف در مقام ثبوت شکل می گیرد. زیرا واجب اصلی، واجبی است که مولی آن را با توجه به خصوصیات تکوینیه ای که دارد مورد التفات قرار می دهد و به دنبال التفات، مورد طلب و اراده خود قرار می دهد؛ اعم از آنکه خصوصیت موجب طلب، مطلوبیت نفسی باشد یا حالت مقدمیت باشد. اما واجب تبعی، واجبی است که بما علیه من الخصوصیات الموجهه للاراده، مورد التفات قرار نگرفته است تا مورد اراده و طلب مولی قرار بگیرد، بلکه تعلق اراده و طلب به آن فعل، لازمه تعلق اراده به فعل دیگر است. یعنی مولی فعل دیگری را در نظر گرفته و آن را طلب کرده است که لازمه آن فعل، فعلی است که از آن تعبیر به واجب تبعی می شود.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعية في الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا أو غيريا و أخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته^{۹۸}.

در مقابل، صاحب قوانین و صاحب فصول که این تقسیم را به لحاظ مقام اثبات گرفته اند، واجب اصلی و تبعی را اینگونه توضیح داده اند که آنچه بالاصاله مقصود بالافاده از کلام است و خطاب برای افاده وجوب آن صادر شده است، واجب اصلی می شود، به خلاف واجب تبعی که مقصود اصلی از افاده، وجوب آن نیست، بلکه مقصود اصلی افاده وجوب امر دیگری است که واجب تبعی لازمه آن می باشد. مرحوم آخوند فرموده است که کما فی دلالة الإشارة و نحوها؛ به حسب اصطلاح دلالت اشاره در جایی است که دو جمله ای که هر کدام مقصود بالافهامی دارند، با انضمام به یکدیگر مستلزم مطلب دیگری باشند؛ مثل آیه "والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین" که مدت رضاع را بیان می کند و آیه "و حملة و فصاله ثلاثون شهرا" که مدت مجموع حمل و رضاع را بیان می کند و از انضمام این دو آیه یه یکدیگر به دست می آید که اقل حمل، شش ماه است. مقصود از نحوها نیز دلالت مفهوم است که صاحب فصول از واجباتی که با مفهوم به دست می آیند تعبیر به واجب تبعی کرده است.

مرحوم آخوند مبنای صاحب قوانین و صاحب فصول را این چنین توضیح داده است: لا بلحاظ الأصالة و التبعية فی مقام الدلالة و الإثبات فإنه يكون فی هذا المقام تارة مقصودا بالإفادة و أخرى غير مقصود بها على حدة إلا أنه لازم الخطاب كما فی دلالة الإشارة و نحوها.

مرحوم آخوند در مقام بیان فرق بین این دو مبنا، فرموده است که اگر تقسیم به لحاظ مقام ثبوت باشد که مختار خود مرحوم آخوند و مرحوم شیخ است، واجبات غیریه نیز دو قسم پیدا می

کنند و ممکن است واجب غیری، اصلی باشد و ممکن است تبعی. زیرا در واجب غیری مثل نصب سلم برای کون علی السطح، ممکن است مولی خود مقدمه را بما لها من الخصوصية که همان حالت مقدمیه باشد، مورد التفات قرار دهد و این التفات سبب تعلق اراده به آن به صورت مستقل شود و ممکن است مورد التفات تفصیلی و مستقل قرار ندهد و فقط ذی المقدمه را ملاحظه کند که لازمه تعلق اراده به ذی المقدمه، تعلق اراده به مقدمه یعنی نصب سلم باشد. اما طبق این مبنا، واجب نفسی فقط یک قسم دارد و نفسی بودن واجب با تبعی بودن آن جمع نمی شود. زیرا واجب نفسی، واجبی است که دارای مطلوبیت نفسی می باشد و مصلحت ملزمه در ذات آن وجود دارد. چنین عملی، باید اراده مولی به آن تعلق بگیرد و معنا ندارد که فعل دارای مصلحت ملزمه باشد، ولی مولی آن را اراده نکند. و علی ذلک (یعنی بنابر نظر صحیح در تقسیم) فلا شبهة فی انقسام الواجب الغیری إلیهما و اتصافه بالأصالة و التبعية کلّیهما حیث یکون متعلقا للإرادة علی حدة عند الالتفات إلیه بما هو مقدمة و أخرى لا یکون متعلقا لها کذلک عند عدم الالتفات إلیه کذلک فإنه یکون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذی المقدمة علی الملازمة. كما لا شبهة فی اتصاف النفسی أيضا بالأصالة و لكنه لا یتصف بالتبعية ضرورة أنه لا یکاد یتعلق به الطلب النفسی ما لم تکن فیہ مصلحة نفسیة و معها یتعلق الطلب بها مستقلا و لو لم یکن هناك شیء آخر مطلوب أصلا كما لا یخفی.

اما بنابر مبنای دوم که تقسیم به لحاظ مقام دلالت و اثبات باشد، مرحوم آخوند فرموده است: همانطور که واجب غیری دو قسم پیدا می کند، واجب نفسی هم دارای دو قسم می شود. چون در مبنای دوم، تمام الملائک، مقصود بالافاده در کلام است. لذا هم واجب نفسی و هم غیری دو قسم پیدا می کنند. زیرا واجب غیری گاهی واجب اصلی می شود، مثل وضوء که داریم "اذا قمت الی الصلاة فاغسلوا..." و گاهی واجب تبعی، مثل مقدمات وضوء نظیر تحویل ماء که مقدمة المقدمه است، ولی در کلام خاصی مقصود بالافهام قرار نگرفته است. واجب نفسی هم گاهی مقصود بالافهام از کلام است؛ مثل مواردی که امر به صلات و صوم و ... شده است و لذا واجب اصلی می

شوند. گاهی نیز واجب نفسی، تبعی می شود؛ مثل مواردی که وجوب، لازم خطاب و اراده شیء آخراست. مثلاً اگر کسی قصد سفر به چهار فرسخ داشته باشد و بنا داشته باشد همان روز بر گردد، محل اشکال است که آیا نمازش قصر است یا تمام. اگر دلیل دلالت بر وجوب قصر در این سفر کند، باتوجه به ملازمه ای که بین تقصیر در صلات و وجوب افطار و بین تمامیت صلات و صحت صوم وجود دارد، مدلول التزامی دلیل، لزوم افطار در این سفر می شود. لذا وجوب افطار یا وجوب صوم تبعی خواهند شد.

یک شنبه ۴۰۲/۱۰/۲۴

جلسه ۷۲

به نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند، تقسیم واجب به اصلی و تبعی، به لحاظ واقع و مقام ثبوت است، نه به لحاظ مقام اثبات و دلالت. مرحوم آخوند در تبیین این مبنا، یک وجه در کفایه ذکر می کند و یک وجه نیز در تقریرات. وجهی که در کفایه ذکر شده این است که اگر این تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام اثبات و مقام دلالت باشد، لازمه اش این است که تا زمانی که واجب مفاد دلیل واقع نشده است و لفظی بر وجوب فعل دلالت نکرده است، نه واجب اصلی باشد و نه تبعی. در نتیجه واجباتی که دلیل آنها لبی است، نه اصلی هستند و نه تبعی. در حالی که نمی توان ملتزم شد که واجبی باشد ولی نه اصلی باشد و نه تبعی. لذا صحیح آن است که بگوییم همه واجبات در همان زمان وجوب و تعلق طلب و اراده، تقسیم به این دو قسم می شوند و برای تقسیم، منتظر دلالت لفظ نیستند. و اما الاتصاف بهما انما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدلالة علیه و الا لما اتّصف بواحد منهما اذا لما یکن بعد مفاد دلیل و هو کما تری^{۹۹}.

وجه دوم که در تقریرات آمده این است که اگر این تقسیم به لحاظ مقام ثبوت باشد توصیف واجب به وصف اصلی و وصف تبعی از باب وصف به حال نفس موصوف است؛ یعنی خود وجوب

^{۹۹} - کفایه / ۱۲۳.

دو قسم پیدا می‌کند. ولی اگر به لحاظ مقام اثبات و دلالت باشد، وصف اصلیت و تبعیت از قبیل وصف به حال متعلق خواهد بود. در حقیقت بنابر مبنای صاحب قوانین و صاحب فصول، دلالت دلیل واجب دو قسم است، زیرا یا دلیلی است که بنفسه یعنی به مدلول مطابقی دلالت بر واجب می‌کند یا دلالت بر واجب می‌کند لا مباشرتا بل بالدلالة الالتزامية. در نتیجه می‌شود وصف به حال متعلق. و من المعلوم که اگر توصیف را از باب وصف به حال خود موصوف بگیریم اولی است از این که وصف به حال متعلق باشد. و هذا مما يؤيد او يدلّ على أن التقسيم بحال الثبوت دون الاثبات.

جهت دوم: اگر اصل وجوب فعلی را احراز کردیم ولی احراز نکردیم که این واجب اصلی است یا تبعی، آیا قاعده یا اصلی وجود دارد که عند الشک فی الاصلیه و التبعیه، احد الطرفين را تعیین کند؟

مرحوم شیخ در مطارح الانظار فرموده است که قاعده یا اصلی نداریم که عند الشک تعیین احد الطرفين کند. اصلی که توهم جریان دارد، استصحاب عدم تعلق اراده مستقله به فعل است که این اصل نیز جاری نمی‌شود. لما قرر فی محله. ظاهرا مقصود ایشان این است که بعد از اینکه اصل تعلق اراده معلوم است و شک در تعلق اراده مستقله و تعلق اراده غیر مستقله داریم، اصلیت و تبعیت متضادین می‌شوند و با استصحاب عدمی احد الضدین، ضد آخر اثبات نمی‌شود؛ الا بنابر حجیت اصل مثبت.

اما مرحوم آخوند هم در کفایه و هم در تقریرات فرموده است که جریان استصحاب عدم تعلق اراده مستقله به فعل و اثبات تبعیت وجوب، بستگی به این دارد که تبعی بودن واجب امر وجودی باشد یا امر عدمی. اگر تبعیت وجوب، متقوم به امر عدمی باشد، با استصحاب عدم در آن قید، می‌توان تبعیت را اثبات کرد؛ کما هو الحال در بقیه موارد موضوعات مرکبه که چنانچه قید عدمی داشته باشد، می‌توان با تمسک به اصل، اثبات احد الطرفين را کرد. مثلا اگر میته بودن حیوان به

این معنا باشد که زهاق روح شده باشد و فری اوداج نشده باشد، در این صورت چنانچه در تذکیه حیوانی شک کنیم، اصالة عدم التذکيه میده بودن حیوان را اثبات می کند. اما اگر میده بودن امر وجودی باشد، یعنی زهاق روحی که مستند به غیر سبب شرعی باشد، استصحاب عدم وقوع تذکيه اثبات میده بودن نمی کند. در محل بحث هم اگر تبعی بودن، متقوم به امر عدمی باشد، به این معنا که اراده مستقله به فعل تعلق نگرفته باشد، استصحاب عدم تعلق اراده مستقله ثابت می کند که این واجب تبعی است. اما اگر تبعی بودن واجب امر وجودی باشد، به این معنا که تعلق اراده به آن به تبع اراده فعل آخر باشد، در این تقدیر اصل عدم تعلق اراده استقلالیه به فعل، اثبات تبعیت نمی کند، مگر بنابر حجیت اصل مثبت.

مرحوم آخوند در پایان این مطلب، تعبیر به فافهم کرده است که شاید اشاره به اشکالی باشد. در تقریرات بیان شده است که مراد مرحوم آخوند این است که هرچند در بحث استصحاب قائل به حجیت اصل مثبت نیستیم، اما دو مورد را استثناء کرده ایم. مورد اول جایی است که واسطه خفی باشد و مورد دوم جایی که ارتباط بین مستصحب و واسطه آن قدر شدید و اکید باشد که اثر احدهما اثر دیگری حساب شود. ایشان در تنبیه ششم استصحاب فرموده است: نعم لا یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته ... کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطته ما لا یمكن التفکیک عرفا بینة و بین المستصحب ...^{۱۰۰}. مرحوم آخوند در تقریرات مثال زده است که اگر آب قلیل، ملاقات با نجس کند، نجس می شود، اما اگر آب کر باشد، خیر. ولی اگر شک کردیم که آب قلیل است یا کر، استصحاب عدم کریت جاری می شود. زیرا هرچند قلیل بودن، امر وجودی است، اما آن قدر واسطه خفی است که بین آنها انفکاک فرض نمی شود و لذا اثر قلیل بودن، اثر عدم کریت هم حساب می شود و لذا استصحاب عدم کریت جاری می گردد.

با قطع نظر از اشکال خود مرحوم آخوند که جریان اصل را در ما نحن فیه به بحث اصل مثبت ربط داده، اشکالات دیگری هم به کلام ایشان وارد شده است.

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند که این فرمایش مرحوم آخوند که اگر واجب تبعی امر عدمی باشد، استصحاب عدمی جاری می شود و تبعیت را ثابت می کند، اطلاقش صحیح نیست. زیرا اخذ امر عدمی در موضوع، به دو نحو است؛ گاهی به نحو سالبه محصله و گاهی موجبه معدوله. مثلاً اخذ علم و عدم الفسق در موضوع وجوب اکرام، گاهی به این شکل است که قید عدمی به نحو سالبه باشد یعنی عالم باشد و لم یکن فاسقا و گاهی به این شکل که عالم باشد و غیر فاسق، یعنی عالمی که متصف به عدم فسق است. با اینکه عالم غیر فاسق هم قید عدمی دارد، اما به نحو معدوله اخذ شده است. اگر تبعیت متقوم به امر عدمی باشد، ولی به نحو معدوله، همان اشکال امر وجودی پیش می آید. چون هم ممکن است عدم اراده مستقله، به نحو سالبه محصله اخذ شود و هم ممکن است به نحو معدوله. اگر سالبه محصله باشد، یعنی شیء واجب و متعلق اراده و طلب باشد، ولی اراده مستقله به آن تعلق نگرفته باشد، استصحاب عدمی مثبت تبعیت است. اما اگر به نحو قضیه معدوله اخذ شده باشد، یعنی شیء واجب متصف به این وصف باشد که متعلق اراده استقلالی نباشد استصحاب جاری نمی شود^{۱۰۱}.

اشکال دیگری که اشکال مهمی است و باید بررسی شود، اشکالی است که محقق ایروانی در تعلیقه کفایه فرموده است. حاصل فرمایش ایشان این است که ما در شک در تبعیت و اصلیت، در هیچ تقدیری اصلی نداریم که اثبات احد الطرفین کند. زیرا اولاً این احتمال که معنای تبعیت وجوب، عدم تعلق اراده مستقله باشد، قابل التزام نیست. مرحوم آقای تبریزی در درس تعبیر می فرمودند که چون لازمه این معنا این است که همه مباحات، واجب تبعی بشوند. مرحوم ایروانی فرموده است که چون لازمه اش این است که کل الموجودات من الذوات و الافعال عدا ما تعلقت

^{۱۰۱} - دروس فی مسائل علم الاصول/۱۳۳/۲.

به اراده مستقلة واجب تبعی بشوند. لذا باید تبعیت را به این شکل معنا کرد که واجبی است که اراده تبعیه به آن تعلق گرفته است، در مقابل واجب اصلی که اراده مستقلة به آن تعلق گرفته است. بعد از فراغ از اصل تعلق اراده تبعی، جا دارد بحث شود که وصف تبعیت وجودی است یا عدمی. احتمال اول این است که وجودی باشد، مثل استقلالیت، یعنی اراده ناشی از اراده اخری و دیگر اینکه امر عدمی باشد، به این معنا که اراده به آن تعلق گرفته است ولی مستقل نیست. در هیچ یک از دو تقدیر، اصلی که تعیین احد الطرفین کند وجود ندارد. زیرا چه احتمال اول و چه احتمال دوم، استصحاب عدم تعلق وجوب تبعی به نحو لیس تامه، معارضه می کند با استصحاب عدم تعلق وجوب اصلی. اگر هر دو موضوع اثر باشند هر دو استصحاب جاری می شود و تعارض می کنند و اگر فقط یکی موضوع اثر باشد، استصحاب فقط در همان جاری می شود؛ چه واجب تبعی باشد و چه اصلی. بنابراین نمی توان گفت که اصل، صرفا تعیین کننده تبعیت است نه اصلیت. اگر هم کسی بگوید اصل عدمی را در تبعیت وجوب به نحو لیس ناقصه جاری می کنیم نه در وجوب تبعی یا استقلال، یعنی استصحاب عدم کون الوجوب تبعیا، جواب این است که این استصحاب به خاطر نداشتن حالت سابقه مجرا ندارد. زیرا از همان اول که این وجوب تعلق گرفته بود، مردد بین تبعیت و اصالت بود و حالت سابقه متیقنه نداشت تا استصحاب شود نه در ناحیه تبعیت و نه در ناحیه اصلیت. پس در هیچ صورت اصلی نداریم که بتوان به آن تکیه کرد^{۱۰۲}.

اشکال اول ایشان که وجوب تبعی، به معنای عدم تعلق اراده استقلال نیست، فرمایش صحیحی است و ظاهرا مقصود مرحوم آخوند هم این معنا نباشد. زیرا محل بحث و مقسم، جایی است که تعلق طلب محرز است. لذا نقض نمی شود به مباحات، بلکه به کل الموجودات چون در آن موارد طلب و اراده ای وجود ندارد. قسمت دوم هم که فرمودند استصحاب عدم کون هذا الوجوب تبعیا یعنی جریان استصحاب به لحاظ وصف، چون حالت سابقه ندارد جاری نمی شود، مبتنی بر عدم جریان استصحاب عدم ازلی است. اگر کسی قائل به جریان استصحاب عدم ازلی

^{۱۰۲} - نهاییه النهایه/۱/۱۷۵.

شد، این استصحاب نیز جاری می شود. زیرا هرچند در مثال قریشیت، آنچه موضوع حیض تا پنجاه سالگی است، زن موجودی است که قریشی نباشد، یعنی موضوع حکم سالبه به انتفاء محمول است و آنچه حالت سابقه دارد سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی نبود قریشیت به خاطر نبود خود موضوع، با این وجود استصحاب سالبه به انتفاء موضوع برای ترتیب آثار سالبه به انتفاء محمول مشکلی ندارد. چراکه سالبه به انتفاء محمول با سالبه به انتفاء موضوع، در حقیقت فرق ندارد. چون در هر دو، وصف نفی شده است، یکی با نفی موضوع و دیگری با نفی محمول. پس این اشکال مرحوم ایروانی قابل جواب است.

با توجه به اینکه در کلام مرحوم آخوند آمده بود که با استصحاب عدم تعلق اراده استقلالیه، تبعیت اثبات می شود، اگر فرض شود که تبعیت موضوع اثر شرعی باشد، مرحوم آقای حکیم فرموده است که این فرض لا واقع له. زیرا موردی نداریم که تبعیت وجوب در مقابل اصالت آن، موضوع اثر شرعی باشد. لذا تعیین اینکه واجب تبعی است یا اصلی، نه به لحاظ مقام ثبوت اثری دارد و نه به لحاظ مقام اثبات. در نتیجه این بحث را در همین حد تمام می کنیم.