



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما السلام

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

# اصول فقہ شیعہ

مؤلف: آیت اللہ العظمیٰ خلیفۃ المسیح الخامس ایدہ

جلیل القلم

مؤید

مکتبۃ المدینہ، لندن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۹	اصول فقه شیعه جلد ۵
۱۹	مشخصات کتاب
۱۹	[ادامه مقصد اول: اوامر]
۱۹	[ادامه صیغه امر]
۱۹	بحث ضد
۱۹	مقدمات بحث
۱۹	اشاره
۱۹	مقدمه اول: آیا مسأله ضد، یک مسأله اصولی است؟
۲۰	مقدمه دوم: مسأله ضد، جزء مباحث الفاظ است یا جزء مباحث عقلیه؟
۲۱	مقدمه سوم: عنوان بحث ضد
۲۱	اشاره
۲۱	الف: بحث پیرامون «یقتضی»
۲۳	ب: بحث پیرامون «ضد»
۲۴	آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد است؟
۲۴	برای اثبات اقتضاء، دو راه مطرح شده است:
۲۴	اشاره
۲۴	راه اول «مسأله مقدمیت»
۲۴	اشاره
۲۴	مرحله اول: مقدمیت عدم یکی از ضدین برای وجود ضد دیگر
۲۴	اشاره
۲۵	نظریه اول: عدم یکی از دو ضد، در تمام موارد، مقدمه برای وجود ضد دیگر است
۲۵	نظریه دوم: عدم یکی از دو ضد، در هیچ موردی مقدمه برای وجود ضد دیگر نیست

- مرحله دوم: ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ..... ۳۳
- مرحله سوم: آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است؟ ..... ۳۳
- اشاره ..... ۳۳
- اقوال پیرامون مرحله سوم ..... ۳۴
- راه دوم برای اثبات اقتضاء [۳۳] «مسأله ملازمه» ..... ۳۹
- اشاره ..... ۳۹
- مرحله اول: آیا ترک أحد الضدین ملازم با وجود ضدّ دیگر است؟ ..... ۳۹
- مرحله دوم: اتحاد حکم در مورد متلازمین [۳۵] ..... ۴۱
- اشاره ..... ۴۱
- بررسی دلیل اتحاد حکم متلازمین: ..... ۴۱
- آیا هر واقعه‌ای دارای حکم است؟ ..... ۴۲
- ثمره بحث در ارتباط با مسأله اقتضاء ..... ۴۳
- اشاره ..... ۴۳
- اشکال بر ثمره مذکور: ..... ۴۴
- اشاره ..... ۴۴
- طریق اول: نماز به جای ازاله، بنا بر هر دو قول - یعنی قول به اقتضاء و قول به عدم اقتضاء - صحیح است ..... ۴۴
- طریق دوم برای انکار ثمره: ..... ۴۶
- اشاره ..... ۴۶
- بررسی طریق دوم برای انکار ثمره ..... ۴۶
- تحقیق پیرامون مسأله ترتب ..... ۵۱
- اشاره ..... ۵۱
- آیا شرطی که در ارتباط با واجب مهم مطرح است، شرط شرعی است یا عقلی؟ ..... ۵۱
- اشاره ..... ۵۱
- ۱- شرط شرعی ..... ۵۱

- ۵۴ ..... ۲- شرط عقلی
- ۶۲ ..... رجوع به بحث ترتب
- ۶۵ ..... بررسی مسأله ترتب بنا بر مبنای مشهور
- ۶۵ ..... اشاره
- ۶۵ ..... ۱- بحث در مقام ثبوت
- ۶۷ ..... ۲- بحث در مقام اثبات
- ۶۹ ..... کلام مرحوم نائینی در ارتباط با ترتب
- ۶۹ ..... اشاره
- ۷۰ ..... بررسی کلام مرحوم نائینی:
- ۷۱ ..... خلاصه بحث ضدّ
- ۷۳ ..... امر آمر با علم به انتفاء شرط آن
- ۷۳ ..... اشاره
- ۷۳ ..... اشکال بر عنوان بحث:
- ۷۴ ..... کلام مرحوم آخوند
- ۷۵ ..... تحقیق امام خمینی رحمه الله پیرامون امر آمر با علم به انتفاء شرط آن
- ۷۵ ..... آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرد یا به افراد؟
- ۷۵ ..... تحریر محلّ نزاع:
- ۷۵ ..... اشاره
- ۷۶ ..... چند احتمال وجود دارد
- ۷۶ ..... اشاره
- ۷۶ ..... احتمال اول: مقصود از طبایع، ماهیات و حقایق و مقصود از افراد، وجودات طبیعت باشد
- ۷۶ ..... احتمال دوم: محلّ نزاع این باشد که «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟»
- ۷۷ ..... احتمال سوم: این است که نزاع را مبتنی بر مسأله‌ای لغوی بدانیم که به تناسب در علم اصول مطرح شده است.
- ۷۸ ..... احتمال چهارم: ماده‌ای که متعلّق هیئت افعال است،

- احتمال پنجم: مرحوم آخوند فرموده است: ..... ۷۹
- تحقیق پیرامون تحریر محلّ نزاع ..... ۸۱
- تحقیق پیرامون متعلّق احکام ..... ۸۱
- خلاصه بحث ..... ۸۳
- نسخ و جوب ..... ۸۳
- اشاره ..... ۸۳
- بحث در مقام ثبوت ..... ۸۴
- بحث در مقام اثبات ..... ۸۵
- اشاره ..... ۸۵
- راه اول: بعضی گفته‌اند: جمع بین دو دلیل، اقتضای بقاء جواز- بلکه بقاء رجحان، یعنی استحباب- می‌کند، ..... ۸۵
- راه دوم: بعضی خواسته‌اند از راه استصحاب کلی قسم ثالث، بقاء جواز را ثابت کنند. .... ۸۶
- نتیجه بحث نسخ و جوب و مقتضای اصل در مسئله ..... ۸۷
- واجب تخییری ..... ۸۷
- اشاره ..... ۸۷
- آیا نحوه تعلق و جوب به اطراف آن [۱۲۹] چگونه است؟ ..... ۸۸
- اشاره ..... ۸۸
- قول اول: واجب تخییری، سنخی از واجب است که در آن هر دو طرف واجب، متعلّق و جوب قرار گرفته‌اند ..... ۸۸
- قول دوم: واقعیت واجب تخییری تفاوتی با واجب تعیینی ندارد ولی متعلّق و جوب، در واجب تعیینی، برای ما معلوم است اما در واجب تخییر
- قول سوم: در واجب تخییری هر دو طرف متعلّق و جوب واقع نشده‌اند بلکه «أحد الشیئین لا علی التعیین» به عنوان متعلّق و جوب مطرح اس
- قول چهارم: واجب تخییری، همان طرفی است که مکلف در مقام عمل اختیار می‌کند. .... ۸۹
- قول پنجم: مرحوم آخوند در این زمینه تفصیلی ذکر کرده ..... ۸۹
- اشاره ..... ۸۹
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۹۰
- اقول ششم اشکال در مورد واجب تخییری ..... ۹۱



- ۹۱ ..... اشاره
- ۹۱ ..... حلّ اشکال و تحقیق درباره واجب تخییری
- ۹۳ ..... قول مختار در مورد واجب تخییری
- ۹۳ ..... تخییر در مورد اقلّ و اکثر
- ۹۳ ..... اشاره
- ۹۴ ..... تحقیق بحث
- ۹۴ ..... بررسی کلام قائلین به استحاله
- ۹۴ ..... اشاره
- ۹۵ ..... ۱- بحث در مورد اقلّ و اکثر تدریجی:
- ۹۵ ..... اشاره
- ۹۵ ..... اشکال مرحوم آخوند:
- ۹۵ ..... اشکال مرحوم بروجردی:
- ۹۶ ..... مناقشه در کلام مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی:
- ۹۶ ..... ۲- بحث در مورد اقلّ و اکثر دفعی:
- ۹۸ ..... واجب کفائی
- ۹۸ ..... اشاره
- ۹۹ ..... حقیقت واجب کفائی چیست؟
- ۹۹ ..... آیا مکلف در واجب کفائی کیست؟
- ۹۹ ..... اشاره
- ۹۹ ..... احتمال اول: مکلف در واجب کفائی، مجموع مکلفین - من حیث المجموع - می‌باشند.
- ۱۰۰ ..... احتمال دوم: مکلف در واجب کفائی، «واحد غیر معین از مکلفین» باشد.
- ۱۰۰ ..... احتمال سوم: مکلف در واجب کفائی «واحد مردّد از مکلفین» باشد.
- ۱۰۱ ..... احتمال چهارم: مرحوم نائینی معتقد است که مکلف در واجب کفائی، «صرف الوجود مکلف» است.
- ۱۰۱ ..... احتمال پنجم: [۱۵۳] فرق بین واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلف به است،

- ۱۰۲ ..... تحقیق در مورد واجب کفائی
- ۱۰۵ ..... واجب موقت و غیر موقت
- ۱۰۵ ..... اشاره
- ۱۰۶ ..... اقسام واجب موقت
- ۱۰۶ ..... اشکال در مورد واجب موسع
- ۱۰۷ ..... اشکال در مورد واجب مضیق
- ۱۰۷ ..... آیا قضاء تابع اداء است؟
- ۱۰۷ ..... اشاره
- ۱۰۸ ..... استثنائی در کلام مرحوم آخوند:
- ۱۰۹ ..... بررسی استثنای مرحوم آخوند:
- ۱۰۹ ..... اشاره
- ۹ مقدمه: یکی از ارکان استصحاب این است که در باب استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه از جهت موضوع و محمول متحد بوده
- ۱۱۰ ..... پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم:
- ۱۱۱ ..... نتیجه بحث
- ۱۱۲ ..... مقصد دوم: نواهی
- ۱۱۲ ..... اشاره
- ۱۱۲ ..... آیا متعلق نواهی امری عدمی است یا وجودی؟
- ۱۱۲ ..... اشاره
- ۱۱۲ ..... تحقیق در ارتباط با متعلق نواهی
- ۱۱۴ ..... آیا مطلوب در نواهی «ترک فعل» است یا «کف نفس»؟
- ۱۱۴ ..... [کلام مرحوم آخوند]
- ۱۱۴ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند:
- ۱۱۸ ..... ملاک موافقت و مخالفت در باب اوامر و نواهی
- ۱۱۸ ..... اشاره

- ۱- راه حلّ مرحوم آخوند ..... ۱۱۹
- ۲- راه حلّ مرحوم نائینی ..... ۱۱۹
- ۳- راه حلّ مرحوم اصفهانی ..... ۱۲۰
- ۴- راه حلّ مرحوم بروجردی ..... ۱۲۱
- اجتماع امر و نهی ..... ۱۲۳
- اشاره ..... ۱۲۳
- مقدمات بحث ..... ۱۲۳
- مقدمه اول: مراد از کلمه «واحد» در عنوان بحث چیست؟ ..... ۱۲۳
- اشاره ..... ۱۲۳
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۱۲۴
- مقدمه دوم: فرق بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله این که «آیا نهی متعلق به عبادت، اقتضای فساد دارد؟» ..... ۱۲۷
- اشاره ..... ۱۲۷
- اشکال بر مرحوم آخوند: ..... ۱۲۸
- مقدمه سوم: آیا مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای اصولی است؟ ..... ۱۲۹
- اشاره ..... ۱۲۹
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۱۳۰
- مقدمه چهارم آیا بحث اجتماع امر و نهی، بحثی لفظی است؟ ..... ۱۳۲
- مقدمه پنجم آیا محلّ نزاع اختصاص به وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی دارد یا شامل وجوب و حرمت غیره، تخییری و کفائی هم می‌، ..... ۱۳۴
- مقدمه ششم آیا اخذ قید «مندوحه» در محلّ نزاع لازم است؟ ..... ۱۳۴
- اشاره ..... ۱۳۴
- اشکال مرحوم آخوند بر قائلین به اعتبار قید مندوحه ..... ۱۳۵
- نتیجه بحث ..... ۱۳۶
- مقدمه هفتم ارتباط مسأله «اجتماع امر و نهی» با مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» ..... ۱۳۷
- مقدمه هشتم اعتبار وجود مناط امر و نهی در محلّ اجتماع ..... ۱۳۹

- ۱۳۹ ..... اشاره
- ۱۳۹ ..... فرق باب تزاحم و باب تعارض از جهت حکم
- ۱۴۰ ..... فرق باب تزاحم و باب تعارض از جهت موضوع
- ۱۴۰ ..... مقدمه نهم مرحوم آخوند در این مقدمه پیرامون مقام اثبات بحث می‌کند
- ۱۴۰ ..... اشاره
- ۱۴۱ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدمه هشتم و نهم:
- ۱۴۲ ..... مقدمه دهم ثمره نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی
- ۱۴۲ ..... اشاره
- ۱۴۳ ..... مقام اول: ثمره نزاع بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی
- ۱۴۳ ..... اشاره
- ۱۴۳ ..... کلام مرحوم نائینی:
- ۱۴۸ ..... کلام مرحوم بروجردی
- ۱۴۹ ..... مقام دوم: ثمره نزاع بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی
- ۱۴۹ ..... اشاره
- ۱۴۹ ..... نظریه اول: تقدیم جانب امر بر نهی
- ۱۴۹ ..... نظریه دوم: تقدیم جانب نهی بر جانب امر
- ۱۴۹ ..... اشاره
- ۱۵۳ ..... اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم نائینی
- ۱۵۵ ..... مقدمه یازدهم آیا نسبت بین دو عنوان محلّ بحث چیست؟
- ۱۵۵ ..... اشاره
- ۱۵۹ ..... بررسی کلام مرحوم نائینی
- ۱۶۰ ..... اقوال در مسأله اجتماع امر و نهی
- ۱۶۱ ..... اشاره
- ۱۶۱ ..... نظریه اول: جواز اجتماع امر و نهی

- ۱۶۱ ..... اشاره
- ۱۶۹ ..... نتیجه مقدمات سه‌گانه
- ۱۷۰ ..... کلام مرحوم نائینی
- ۱۷۳ ..... نظریه دوم: امتناع اجتماع امر و نهی
- ۱۷۳ ..... قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی نیز راه‌هایی را پیموده‌اند
- ۱۷۳ ..... اشاره
- ۱۷۳ ..... راه اول: لازمه قول به جواز اجتماع این است که صلاة در دار غصبی، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه،
- راه دوم: لازمه قول به جواز اجتماع این است که موجود خارجی واحد، که- به قول شما قائلین به جواز- دارای ترکیب اتحادی است، برای
- راه سوم برای اثبات امتناع: ممکن است گفته شود: وجود امر، کاشف از مصلحت ملزومه در مأمور به
- ۱۷۵ ..... تضاد بین احکام تکلیفیه
- ۱۷۸ ..... اشاره
- ۱۷۸ ..... مطلب اول: تضاد چیست؟
- ۱۷۹ ..... مطلب دوم: حقیقت و ماهیت حکم چیست؟
- ۱۷۹ ..... اشاره
- ۱۷۹ ..... احتمال اول: حکم عبارت از اراده‌ای است که دارای دو خصوصیت باشد:
- ۱۸۰ ..... احتمال دوم: حکم، ارتباطی با اراده ندارد، بلکه حکم عبارت از بعث و زجر مولاست
- ۱۸۰ ..... اشاره
- ۱۸۰ ..... ادله عدم وجود تضاد بین بعث و زجر:
- ۱۸۳ ..... احتمال سوم:
- ۱۸۳ ..... اشاره
- ۱۸۴ ..... بررسی احتمال سوم:
- ۱۸۴ ..... دلیلی دیگر از قائلین به جواز اجتماع امر و نهی [۳۱۰]
- ۱۸۴ ..... اشاره
- ۱۸۵ ..... بررسی دلیل فوق:

- ۱۸۵ ..... اشاره
- ۱۸۵ ..... [جواب مرحوم آخوند به این دلیل]
- ۱۸۵ ..... اشاره
- ۱۸۶ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند:
- ۱۸۷ ..... اشکال بر مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله:
- ۱۸۹ ..... اشکال امام خمینی رحمه الله بر کلام مرحوم آخوند:
- ۱۹۰ ..... راه دیگر برای مناقشه در کلام مرحوم آخوند
- ۱۹۲ ..... تبصره‌ای در ارتباط با عنوان محل نزاع
- ۱۹۲ ..... تذییل مسأله اجتماع امر و نهی
- ۱۹۲ ..... اشاره
- ۱۹۳ ..... اقوال در مسئله
- ۱۹۳ ..... اشاره
- ۱۹۴ ..... بررسی اقوال شش‌گانه
- ۱۹۴ ..... اشاره
- ۱۹۵ ..... استفاده از کلام امام خمینی رحمه الله:
- ۱۹۶ ..... شواهد دیگر بر عدم انحلال تکالیف عامه
- ۱۹۹ ..... تکمیل بحث
- ۱۹۹ ..... اشاره
- ۱۹۹ ..... کلام مرحوم آخوند:
- ۱۹۹ ..... اشاره
- ۱۹۹ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند:
- ۲۰۰ ..... اشاره
- ۲۰۲ ..... اشکال بر ابو هاشم و اتباعش:
- ۲۰۳ ..... کلام مرحوم نائینی: [۳۴۵]

- ۲۰۳ ..... اشاره
- ۲۰۴ ..... بررسی کلام مرحوم نائینی:
- ۲۰۵ ..... آیا نهی از شیء مقتضی فساد آن است؟
- ۲۰۵ ..... دو نکته در ارتباط با عنوان محلّ نزاع
- ۲۰۶ ..... مقدمات بحث
- ۲۰۶ ..... مقدمه اول: فرق بین مسأله نهی متعلّق به عبادت و مسأله اجتماع امر و نهی
- ۲۰۶ ..... مقدمه دوم: آیا مسأله نهی متعلّق به عبادات و معاملات، مسأله‌ای اصولی است؟
- ۲۰۷ ..... مقدمه سوم: آیا مسأله نهی متعلّق به عبادات یا معاملات، از مسائل لفظی علم اصول است یا از مسائل عقلی آن؟
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... کلام مرحوم حائری:
- ۲۰۸ ..... مقدمه چهارم: آیا عنوان «نهی» در محلّ بحث شامل نهی کراهتی هم می‌شود؟
- ۲۰۸ ..... اشاره
- ۲۰۸ ..... بعضی گفته‌اند: نهی تنزیهی کراهتی از محلّ نزاع خارج است.
- ۲۰۸ ..... اشاره
- ۲۰۸ ..... دلیل اول:
- ۲۱۰ ..... دلیل دوم:
- ۲۱۰ ..... مقدمه پنجم: آیا نهی غیری داخل در محلّ نزاع است؟
- ۲۱۰ ..... اشاره
- ۲۱۰ ..... نظریه محقق قمی رحمه الله
- ۲۱۱ ..... نظریه مرحوم آخوند
- ۲۱۱ ..... تحقیق در مسئله
- ۲۱۲ ..... آیا نهی تبعی هم داخل در محلّ نزاع است؟
- ۲۱۲ ..... مقدمه ششم: آیا نهی می‌تواند به عبادت تعلّق بگیرد؟
- ۲۱۲ ..... اشاره

- نکته: ..... ۲۱۳
- اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند: ..... ۲۱۳
- تحقیق بحث ..... ۲۱۴
- اشاره ..... ۲۱۴
- اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله ..... ۲۱۵
- مقدمه هفتم: معنای «فساد» چیست؟ ..... ۲۱۵
- اشاره ..... ۲۱۵
- اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم آخوند: ..... ۲۱۶
- آیا صحت و فساد دارای واقعیت می‌باشند؟ ..... ۲۱۸
- اشاره ..... ۲۱۸
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۲۱۹
- آیا صحت و فساد به عنوان مجعول شرعی هستند؟ ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۰
- بررسی کلام مرحوم آخوند: ..... ۲۲۱
- مقدمه هشتم: اصل عملی در مسأله «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند؟» ..... ۲۲۵
- اشاره ..... ۲۲۵
- مقام اول: بحث در مسأله اصولی: ..... ۲۲۵
- اشاره ..... ۲۲۵
- ۱- جهت لفظی: آیا نهی، ظهور در فساد منهی عنه دارد یا نه؟ ..... ۲۲۵
- ۲- جهت عقلی: آیا در باب عبادات و معاملات، بین حرمت و فساد ملازمه عقلیه وجود دارد؟ ..... ۲۲۶
- اشاره ..... ۲۲۶
- کلام مرحوم آخوند: ..... ۲۲۶
- کلام امام خمینی رحمه الله ..... ۲۲۷
- مقام دوم: بحث در مسأله فقهی: ..... ۲۲۸



- ۲۲۸ ..... اشاره
- ۲۲۹ ..... جهت اول (معاملات):
- ۲۲۹ ..... جهت دوم (عبادات):
- ۲۳۰ ..... مقدمه نهم: اقسام نهی متعلق به عبادت
- ۲۳۲ ..... آیا نهی مقتضی فساد منهی عنه است؟
- ۲۳۲ ..... اشاره
- ۲۳۳ ..... مقام اول: بحث عبادات
- ۲۳۶ ..... مقام دوم: بحث معاملات
- ۲۳۶ ..... [بحث در مقام ثبوت
- ۲۳۶ ..... اشاره
- ۲۳۸ ..... کلام شیخ انصاری رحمه الله
- ۲۳۹ ..... نکته:
- ۲۴۱ ..... بحث در مقام اثبات
- ۲۴۱ ..... اشاره
- ۲۴۱ ..... کلام شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد
- ۲۴۲ ..... کلام مرحوم آخوند:
- ۲۴۳ ..... اشاره
- ۲۴۳ ..... تحقیق بحث
- ۲۴۳ ..... اشاره
- ۲۴۳ ..... مقام اول: معنای روایت:
- ۲۴۵ ..... مقام دوم: بحث در مورد ملازمه شرعی و عدم آن:
- ۲۴۵ ..... کلام ابو حنیفه و شیبانی
- ۲۴۵ ..... اشاره
- ۲۴۵ ..... بررسی کلام ابو حنیفه در مورد معاملات:

۲۴۶ ..... اشاره

۲۴۶ ..... کلام مرحوم اصفهانی:

۲۴۶ ..... اشاره -

۲۴۷ ..... بررسی کلام مرحوم اصفهانی:

۲۴۷ ..... بررسی کلام ابو حنیفه در باب عبادات:

۲۷۱ ..... درباره مرکز

## اصول فقه شیعه جلد ۵

### مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور: اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله /  
تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی  
مشخصات نشر: قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ج ۶

شابک: ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱ (دوره)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X (ج. ۱)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸ (ج. ۲)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶ (ج. ۳)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴ (ج. ۴)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲ (ج. ۵)؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰ (ج. ۶)

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده: ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف ۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۲۵۴۱۷

### [ادامه مقصد اول: اوامر]

### [ادامه صیغه امر]

### بحث ضد

### مقدمات بحث

### اشاره

قبل از ورود به بحث ضد، لازم است مقدماتی را مطرح کنیم:

### مقدمه اول: آیا مسأله ضد، یک مسأله اصولی است؟

مرحوم نائینی می‌فرماید: مسئله ضد، یک مسأله اصولی است و این گونه نیست که به صورت استطرادی در علم اصول بحث شده

باشد، زیرا ضابطه مسأله اصولی این است که نتیجه آن بتواند در طریق استنباط حکم فرعی واقع شود و اگر ما قائل شویم که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، چنانچه ازاله - که یک واجب اهم است - مأمور به واقع شود، صلاة - که یک واجب مهم است - در مقام مزاحمت با ازاله، حرام خواهد شد و این خود یک حکم فرعی کلی است که مجتهد به همین صورت در رساله خود مطرح می‌کند که «صلاة، با آن همه اهمیتی که دارد و عمود دین است، چنانچه در مقام مزاحمت با یک واجب اهم قرار بگیرد، حکم به حرمت آن می‌شود»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰

این حکم از مسأله اصولیه «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است» استفاده شده و این گونه نیست که روایتی وارد شده باشد که «اگر صلاة، با واجب اهمی - مثل ازاله - تراحم پیدا کند، حرام خواهد شد». البته مسأله استنباط مخصوص کسی نیست که جانب اثبات را اختیار کند بلکه اگر کسی جانب نفی را اختیار کرده و بگوید: «امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن نیست» در این صورت، در مسأله فقهی مورد بحث فتوا می‌دهد که اگر صلاة با واجب اهمی - چون ازاله - تراحم پیدا کند، حرام نمی‌شود و حکم به عدم حرمت هم حکم فرعی کلی الهی است. [۱] سؤال: آیا مراد مرحوم نائینی از اصولی بودن این مسئله چیست؟ جواب: در اینجا دو احتمال مطرح است: ۱- مراد ایشان این باشد که این مسئله می‌تواند اصولی باشد. یعنی ضابطه مسأله اصولی بر آن تطبیق می‌کند. ۲- مراد ایشان این باشد که این مسئله فقط می‌تواند اصولی باشد و جزء مسائل هیچ علم دیگر نمی‌تواند قرار گیرد. ما در اوایل بحث اصول گفتیم که یک مسئله می‌تواند در دو علم مورد بحث قرار گیرد و اگر قرار باشد مسأله یک علم نتواند در علم دیگر مورد بحث قرار گیرد، مشکلات زیادی به وجود می‌آید، زیرا قسمتی از مباحث الفاظ که در علم اصول مطرح می‌شوند، جزء مباحث لغوی هستند. مثلاً بحث در مورد این که «آیا هیئت افعال بر وجوب دلالت می‌کند؟» مربوط به لغت و وضع است، زیرا وضع هیئات هم - مانند مواد الفاظ - مربوط به وضع است. همان‌طور که بحث در ارتباط با دلالت هیئت ماضی بر تحقق فعل در زمان گذشته و دلالت هیئت فعل مضارع بر تحقق فعل در زمان حال یا آینده، مربوط به لغت و وضع است. به همین جهت در کتب مبسوط لغت، قبل از این که

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱

وارد بحث مواد شوند، در ارتباط با موضوع له هیئات بحث می‌کنند. بحث در مورد هیئت افعال نیز مربوط به این است که آیا واضح، این هیئت را برای خصوص طلب وجوبی وضع کرده یا برای اعم از وجوب و استحباب وضع کرده است. امّا در عین این که بحث در مورد هیئت افعال، بحثی لغوی است، می‌تواند جزء مسائل علم اصول هم باشد، زیرا نتیجه بحث در مورد هیئت افعال، در طریق استنباط حکم فرعی کلی الهی قرار می‌گیرد و ضابطه مسأله اصولی بر آن تطبیق می‌کند به خلاف هیئت ماضی و مضارع. بله، جمل خبریه‌ای که در مقام انشاء باشند، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، چون ضابطه مسأله اصولی را دارا هستند. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا بحث در این که «آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است؟» همان‌طور که می‌تواند به عنوان مسأله‌ای اصولی مطرح باشد، می‌تواند به عنوان مسأله‌ای لغوی هم مطرح باشد، به این صورت که بحث کنیم وقتی واضح، هیئت افعال را برای وجوب وضع کرد آیا مقصود واضح خصوص وجوب بوده یا این که مقصودش حرمت ضد آن هم بوده است؟ و همان‌طور که ما در ابتدای مباحث اصول مطرح کردیم، تداخل دو علم در بعضی از مسائل مانعی ندارد. بله دو علم نمی‌توانند در اکثر مسائل تداخل داشته باشند. در نتیجه اگر مرحوم نائینی بخواهد احتمال دوم را مطرح کند، کلام ایشان مورد مناقشه خواهد بود.

**مقدمه دوم: مسأله ضد، جزء مباحث الفاظ است یا جزء مباحث عقلیه؟**

مرحوم نائینی می‌فرماید: گرچه این بحث را در خلال مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند ولی قرینه‌ای وجود دارد که این بحث جزء مباحث عقلیه علم اصول است. بیان مطلب: بدون تردید، امری که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، خصوص اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲

امر مستفاد از کتاب یا سنت نیست بلکه این بحث در مورد اوامری که از طریق عقل یا اجماع - که دلیل لئی است - ثابت شده باشند، نیز جریان دارد. در حالی که اگر بحث لفظی بود، باید ادله‌ای چون عقل و اجماع خارج از محلّ نزاع باشند. [۲]

### مقدمه سوّم: عنوان بحث ضدّ

#### اشاره

در عنوان این بحث، دو کلمه «یقتضی» و «الضدّ» مطرح شده‌اند که لازم است پیرامون این دو، بحث نماییم:

### الف: بحث پیرامون «یقتضی»

هم مرحوم آخوند و هم مرحوم نائینی تصریح کرده‌اند که «اقتضاء» در عنوان بحث دارای معنای وسیعی است و شامل اقتضاء به نحو عینیت، جزئیت و تلازم می‌باشد. عینیت، همان دلالت مطابقه و جزئیت، همان دلالت تضمّن و تلازم، همان دلالت التزام است. [۳] مرحوم آخوند می‌گوید: هریک از این‌ها از مصادیق اقتضاء هستند ولی مصداق روشن و قدر متیقّن از اقتضاء، دلالت التزامیه است. اشکال: در اینجا دو اشکال وجود دارد که یکی بر کلام مرحوم نائینی و دیگری هم بر کلام مرحوم نائینی و هم بر کلام مرحوم آخوند وارد است. اشکال بر مرحوم نائینی: در مسأله ضدّ، اگرچه مقتضی عبارت از «امر» و مقتضی عبارت از «نهی از ضدّ» است ولی در عین حال، مرحوم نائینی در مقدمه دوّم، این مسئله را از مسائل عقلیه علم اصول دانست. [۴] اما در مقدمه سوّم، اقتضاء را شامل

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳

دلالات سه‌گانه مطابقه، تضمّن و التزام می‌داند. در حالی که دلالات سه‌گانه، از دلالات لفظیه می‌باشند. به نظر ما این دو تعبیر با هم منافات دارند. [۵] اشکال مشترک بر مرحوم آخوند و مرحوم نائینی: مرحوم آخوند و مرحوم نائینی عقیده داشتند که اقتضاء دارای معنای وسیعی است و دلالت‌های سه‌گانه مطابقه، تضمّن و التزام را شامل می‌شود. به نظر ما این کلام دارای اشکال است، زیرا معنای حقیقی کلمه اقتضاء و مشتقات آن عبارت از تأثیر و تأثر و سببیت و مسببیت است، لذا در شمارش اجزاء علّت تامّه گفته می‌شود: «اولین جزء علّت تامّه، عبارت از مقتضی است. مقتضی یعنی چیزی که اصل تأثیر و نقش سببیت در ارتباط با آن است. هرچند در کنار آن، وجود شرایط و عدم مانع نیز مطرح است ولی پس از وجود شرایط و عدم مانع، آنچه به عنوان مؤثر و موجد مطرح است، خود مقتضی می‌باشد. بنابراین معنای حقیقی اقتضاء و مشتقات آن، محدود به مسأله سببیت و مسببیت و تأثیر و تأثر است. به عبارت دیگر: در معنای حقیقی اقتضاء، دو خصوصیت معتبر است: اولاً: اقتضاء در جایی به کار می‌رود که ما دو چیز متغایر داشته باشیم. ثانیاً: یکی از این دو، مؤثر و سبب برای دیگری باشد. به همین جهت، مقتضی و مقتضی نمی‌توانند امر و احدی باشند. روشن است که در ما نحن فیه نمی‌توان معنای حقیقی اقتضاء را پیاده کرد، زیرا بین امر به شیء و نهی از ضدّ، مسأله علّیت و معلولیت و تأثیر و تأثر وجود ندارد. امر و نهی از امور اعتباری هستند و تأثیر و تأثر مربوط به واقعیات و تکوینیات است. پس ما

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴

ناچاریم در اینجا معنایی مجازی برای اقتضاء در نظر بگیریم و مجوز این استعمال مجازی وجود همان خصوصیت مغایرت بین دو چیز است که در ارتباط با اقتضاء مطرح کردیم، زیرا اگر بخواهیم این خصوصیت را هم - مانند خصوصیت تأثیر و تأثر - نادیده بگیریم مجوزی برای این استعمال مجازی نخواهیم داشت، حتی اگر در باب مجاز، قائل به حقیقت ادعائیه شویم و بگوییم: در جمله «رأیت أسداً یرمی» کلمه اسد در رجل شجاع استعمال نشده است بلکه ادعا کرده‌ایم که رجل شجاع مصداق معنای حقیقی برای اسد است و اسد در معنای حقیقی خودش استعمال شده است. [۶] چگونه می‌شود لفظی را در معنایی به کار برد که هیچ اشتراکی با معنایی حقیقی ندارد؟ لذا ما در مورد مجاز، خواه این مبنا را بپذیریم یا مبنا را مشهور را، بالاخره علاقه‌ای لازم است. در نتیجه ما اگر بخواهیم اقتضاء را در معنای مجازی به کار ببریم، این گونه نیست که بتوانیم از هر دو خصوصیت آن چشم‌پوشی کنیم، بلکه باید مغایرت وجود داشته باشد. حال که این معنا روشن شد می‌گوییم: کلمه اقتضاء - اگرچه به صورت مجازی باشد - هیچ سازشی با معنای «عینیت» ندارد. جمله «امر به شیء عین نهی از ضد است» - که جمله نادرستی است - مثل این است که کسی بگوید: «امر به شیء مقتضی امر به شیء است». همان‌طور که در تعبیر دوم نمی‌توان اقتضاء را به کار برد، در تعبیر اول هم نمی‌توان عینیت را مطرح کرد. همین بیان را در مورد جزئیت نیز مطرح می‌کنیم. معنای جزئیت و تضمن این است که نهی از ضد، جزء مدلول امر به شیء باشد. در این صورت هم نمی‌توان «یقتضی» را - هرچند به صورت مجاز - به کار برد، زیرا نمی‌توان گفت: «الکَلُّ مقتضی لجزئه» بلکه می‌توان گفت: «الکَلُّ مشتمل علی جزئه»، «الکَلُّ متضمن لجزئه». اما در اقتضاء، باید مغایرت وجود داشته باشد و بین جزء و کل، مغایرت نیست، چون جزء، جزء

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵

همین کل است و کل، مشتمل بر همین جزء است. در مورد کل و جزء مسأله مغایرت را مطرح نمی‌کنند، بلکه می‌گویند: «کل، مشتمل بر جزء است». در نتیجه ما باید در اینجا یکی از دو مطلب زیر را مطرح کنیم: ۱- قول به عینیت و جزئیت اگرچه واضح البطلان است و آنچه مهم است قول به تلازم می‌باشد ولی با توجه به این که عینیت و جزئیت هم قائل دارند باید عنوان محل نزاع را به گونه‌ای مطرح کنیم که شامل آن دو هم بشود. به همین جهت مرحوم آخوند و مرحوم نائینی ناچار شده‌اند برای کلمه «یقتضی» معنای وسیعی را مطرح کنند تا شامل جزئیت و عینیت و تلازم بشود. ۲- قول به عینیت و جزئیت، واضح البطلان است و نباید آنها را به حساب آورد، بلکه فقط باید قول به تلازم را مطرح کرد. بطلان قول به عینیت و جزئیت، نیازی به برهان ندارد و ما فقط مثالی در ارتباط با آنها ذکر می‌کنیم: مثال معروفی که در اینجا مطرح است مسئله «امر به ازاله و نهی از صلاة» است.

معنای عینیت این است که آنچه از «امر به ازاله» فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از «نهی از صلاة» فهمیده می‌شود، در حالی که وقتی انسان با امر «أزل النجاسة عن المسجد» برخورد می‌کند، اصلاً عنوان صلاة به ذهن او نمی‌آید چه رسد که مسئله نهی از صلاة مطرح باشد. در مورد ضد عام - به معنای ترک - هم نمی‌توان عینیت را پذیرفت، زیرا ما وقتی با امر «أزل النجاسة عن المسجد» برخورد می‌کنیم، اصلاً عنوان ترک ازاله در ذهن ما نمی‌آید چه رسد که مسأله نهی از ترک ازاله و حرمت آن نیز مطرح باشد. اما قائلین به جزئیت، وجوب را مشتمل بر دو جزء «طلب الفعل» و «المنع من الترك» می‌دانند که «الترك» همان ضد عام است. اولاً: این حرف - برفرض که صحیح باشد - فقط در مورد «ضد عام» مطرح خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶

ثانیاً: این معنا در ضد عام هم قابل قبول نیست، زیرا عرف از وجوب معنای بسیطی را می‌فهمد و این گونه نیست که وجوب را مرگب از دو جزء بداند. شاهدش این است که ما وقتی کلمه وجوب یا امر را می‌شنویم، اصلاً انتقال به ترک و منع از ترک پیدا نمی‌کنیم و اگر منع از ترک، جزء ماهیت وجوب بود، باید عرف به آن انتقال پیدا کند. اکنون می‌گوییم: اگر ما قول به عینیت و

جزئیت را واضح البطلان ندانیم و بخواهیم عنوانی برای مسئله ذکر کنیم که هم تعبیر جامعی باشد و هم معنای حقیقی آن عنوان مطرح باشد، ظاهراً باید به جای کلمه «یقتضی» از کلماتی چون «یدلّ» یا «یکشف» و امثال این‌ها استفاده کنیم. این گونه عناوین، عینیت، جزئیت و تلازم را در برمی‌گیرد. اما اگر قول به عینیت و جزئیت را - به جهت واضح البطلان بودن آنها - از محلّ نزاع خارج بدانیم، در مورد عنوان «یقتضی»، مسأله مغایرت و تعدّد حل خواهد شد، زیرا اگر جزئیت و عینیت نداشت، حتماً دو چیز خواهد بود اما اشکال سببیت و مسببیت به قوت خود باقی است. ممکن است گفته شود: چه مانعی دارد که کلمه «یقتضی» را به صورت مجاز در دلالت التزامیه به کار ببرند؟ در پاسخ می‌گوییم: ما قبول داریم که استعمال مجازی مانعی ندارد و چه بسا از محسناتی برخوردار است که در استعمال حقیقی وجود ندارد و از طرفی استعمالات مجازی به مراتب بیش از استعمالات حقیقی است. ولی در عین حال، استعمال مجازی در موارد خاصی است. مسأله‌ای که بیش از یک جمله نیست و از اهمّ مباحث علم اصول است و از نظر علمی مباحث پیچیده‌ای دارد و مسأله مهمّی چون ترتّب از شئون آن به حساب می‌آید و از نظر نتیجه فقهی، موارد زیادی مورد ابتلاست، آیا درست است که عنوان آن را با تعبیری مجازی مطرح کنند؟ ظاهر این است که چنین چیزی متناسب با عنوان مسئله نیست و اینجا جای استعمال مجازی نیست، اگرچه استعمال

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷

مجازی دارای مصحّح و مجوّز هم باشد. لذا در الفاظ معاملات به معنای اعم - که شامل نکاح هم هست - اگر کسی استعمال مجازی به کار ببرد و صد قرینه هم اقامه کند، فایده‌ای ندارد، چون آنجا جای قرارداد است. جای مسائل جدی است و باید الفاظ حقیقی به کار برود. هر چند استعمال مجازی از نظر صحّت استعمال هم مانعی نداشته باشد. در نتیجه اگر ما قول به عینیت و جزئیت را از دایره نزاع خارج کرده و کلمه «یقتضی» را در تلازم به کار بریم، در عین حال استعمال مجازی است و استعمال مجازی با عناوین بحث‌های مهم تناسب ندارد. ممکن است کسی بگوید: ما کلمه «یقتضی» را به صورت حقیقت استعمال می‌کنیم و دو خصوصیت معتبر در آن نیز در اینجا وجود دارد. خصوصیت مغایرت که روشن است. در ارتباط با خصوصیت سببیت و مسببیت نیز می‌گوییم: مبنای مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است» این است که «آیا در باب ضدّین، وجود یک ضدّ، متوقّف بر عدم ضدّ دیگر است یا نه؟». قائل به اقتضاء باید این مقدمیت را ثابت کند. قائل به اقتضاء می‌گوید: صلاة و ازاله، متضادّان هستند و ازاله، مقدّماتی لازم دارد که یکی از آنها عبارت از ترک صلاة است، چون فرض است که اگر کسی نماز را شروع کند، دیگر نمی‌تواند در حال صلاة اشتغال به ازاله هم داشته باشد. قائل به اقتضاء با تکیه بر مقدمیت، در این صورت مسئله سببیت و مسببیت را پیاده کرده می‌گوید: «وجوب ازاله، سبب وجوب ترک صلاة است، وجوب ترک صلاة به عنوان مقدّمه برای وجوب ازاله است و به تعبیر مرحوم نائینی - در بحث مقدّمه واجب - وجوب ذی المقدّمه، سبب برای وجوب مقدّمه است. و به تعبیر مرحوم آخوند: وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است و معنای ترشح، معلولیت است». در پاسخ می‌گوییم: ما در بحث مقدّمه واجب گفتیم که تعبیراتی چون «علیت، معلولیت و ترشح» در مقدّمه واجب مطابق با واقع نیست، بلکه تنها چیزی که در آنجا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸

مطرح است، مسأله ملازمه است و قائلین به وجوب مقدّمه، فقط از راه ملازمه، [۷] این معنا را ثابت می‌کنند، بدون این که علّیت و معلولیت در کار باشد. پس روی این مبنا هم که ما قول به عینیت و جزئیت را خارج از محلّ نزاع بدانیم، باز هم کلمه «یقتضی» چهره مجازیت خود را از دست نمی‌دهد و بهتر این است که این کلمه تبدیل به «یستلزم» و «یلازم» و امثال این‌ها بشود.

**ب: بحث پیرامون «ضدّ»**

مرحوم آخوند و مرحوم نائینی تصریح کرده‌اند که کلمه «ضد» در عنوان محلّ نزاع هم شامل ضدّ عام می‌شود و هم شامل ضدّ خاصّ. ضدّ عام در اینجا به معنای نقیض است، یعنی اگر مأمور به، فعل باشد، ضدّ عام آن عبارت از ترک است که نقیض فعل می‌باشد و اگر مأمور به، ترک باشد ضدّ عامش عبارت از فعل است که نقیض ترک می‌باشد. اما ضدّ خاص عبارت از این است که چیزی با مأمور به در اصل وجودی بودن مشابه و مشترکند ولی قابل اجتماع در زمان واحد نیستند، لذا در منطق می‌گویند: «المتضادان أمران وجودیان لا یجتمعان».[۸] مثال صلاة و ازاله از همین قبیل است. ازاله نسبت به صلاة به عنوان واجب اهمّ به حساب می‌آید به همین جهت بر صلاة تقدّم دارد.[۹]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹

### آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ است؟

### برای اثبات اقتضاء، دو راه مطرح شده است:

#### اشاره

یکی راه مقدمیت و دیگری راه ملازمه.

#### راه اول «مسأله مقدمیت»

#### اشاره

کسانی که از راه مقدمیت وارد می‌شوند، باید ثابت کنند که هر جا دو ضد داشته باشیم، علاوه بر این که هر ضدّی برای خود دارای مقدماتی است ولی یکی از مقدمات آن عبارت از «عدم ضدّ دیگر» است. ازاله، همان‌طور که مقدماتی دارد، یکی از مقدماتش هم ترک صلاة است، زیرا فرض این است که در حال اشتغال به صلاة، امکان ازاله وجود ندارد. از طرفی باید در مسأله مقدمه واجب هم قائل به ملازمه باشند. ولی مسئله به همین جا ختم نمی‌شود زیرا تا این جا ثابت شده است که ترک صلاة- به عنوان مقدمیت- واجب است. در حالی که مدّعی اینان، حرمت فعل صلاة است نه وجوب ترک آن. برای اثبات این مدّعا باید امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰

عام بدانند. در نتیجه وقتی ترک صلاة، وجوب پیدا کرد، ضدّ عام آن- یعنی فعل صلاة- حرمت پیدا می‌کند. از همین جا مبنای ما روشن می‌شود، زیرا ما مبنای دوم را نپذیرفتیم. ما در بحث مقدمه واجب، ملازمه را انکار کردیم. وجوب ازاله چه ربطی به ترک صلاة دارد؟ در نتیجه قائل به اقتضاء باید سه مرحله را ثابت کند و اگر حتی یکی از این‌ها را هم نتوانست به اثبات برساند، نمی‌تواند مسأله اقتضا را مطرح کند.[۱۰]

### مرحله اول: مقدمیت عدم یکی از ضدّین برای وجود ضدّ دیگر

#### اشاره



این مرحله به عنوان مهم‌ترین رکن برای مسأله ضدّ است. از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که در اینجا سه نظریه وجود دارد: ۱- عدم یکی از دو ضدّ، در تمام موارد، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است. ۲- عدم یکی از دو ضدّ، در هیچ موردی مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست. ۳- در جایی که یکی از دو ضدّ، وجود داشته و بخواهیم ضدّ دیگر را به جای آن بنشانیم، عدم ضدّ اول، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است اما در جایی که هیچ‌یک از دو ضدّ وجود پیدا نکرده‌اند، عدم یکی از دو ضدّ، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱

**نظریه اول: عدم یکی از دو ضدّ، در تمام موارد، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است**

قائلین به این قول، از انضمام یک صغری و کبری، چنین نتیجه‌ای را گرفته‌اند. صغری: اجزای تشکیل دهنده علت تامّه - یعنی مقتضی، شرط و عدم المانع - به عنوان مقدّماتی هستند که علت تامّه را به وجود می‌آورند. در نتیجه، عدم المانع به عنوان یک مقدّمه مطرح است. کبری: بین ضدّین، تمناع وجود دارد، یعنی هر کدام از ضدّین، مانع از وجود ضدّ دیگر است. نتیجه: عدم هریک از ضدّین - به عنوان عدم المانع - مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است.

**نظریه دوم: عدم یکی از دو ضدّ، در هیچ موردی مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر نیست**

**[کلام مرحوم آخوند]**

اشاره

مسأله مقدمیت را به شدّت مورد انکار قرار داده است. ایشان در ابتدای کلامشان مطلبی فرموده‌اند که قابل مناقشه است ولی در ادامه کلامشان تشبیهی ذکر می‌کنند که قابل دقت و عنایت است. ایشان ابتدا می‌فرماید: تردیدی نیست که بین ضدّین، معاندت و منافرت وجود دارد، به همین جهت، متضادّان قابل اجتماع نیستند. لازمه این معاندت و منافرت این است که هریک از این دو ضدّ، همان‌طور که با وجود ضدّ دیگر معاندت دارد با عدم ضدّ دیگر، کمال ملایمت را دارد. لازمه این ملایمت این است که این‌ها در رتبه واحدی باشند، یعنی بین آن دو، تقدّم و تأخّری وجود نداشته باشد و در این صورت، مقدّمیت منتفی می‌شود، زیرا مسأله تقدّم و تأخّر چیزی است که در خود عنوان مقدمیت وجود دارد. مقدّمه، همواره نوعی تقدّم بر ذی المقدّمه دارد، هرچند این تقدّم از نظر رتبه باشد. همان‌طور که علت تامّه، از نظر زمانی مقارن با معلول است ولی از نظر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲

رتبی بر آن مقدّم است، چون علت مقدّمه و معلول ذی المقدّمه است. به همین جهت ما در بحث مقدّمه متأخّره گفتیم: «به حسب ظاهر نمی‌شود چیزی مقدّمه باشد ولی از نظر زمانی متأخّر از ذی المقدّمه باشد و مواردی مثل اغسال لیلیه نسبت به روزه روز گذشته زن مستحاضه، نیاز به توجیه دارد». در نتیجه وجود یکی از ضدّین، با عدم دیگری ملایمت دارد و ملایمت، اقتضای تقارن و نفی مقدّمیت می‌کند و ما از اینجا می‌فهمیم که بین عدم یکی از ضدّین و وجود ضدّ دیگر، هیچ‌گونه مقدّمیتی وجود ندارد. [۱۱]

اشکال بر مرحوم آخوند:

ایشان در ابتدای کلامشان به همین مقدار اکتفاء کرده‌اند و روشن است که این مقدار به تنهایی نمی‌تواند مدّعی ایشان را ثابت

کند، زیرا نهایت چیزی که ایشان تا اینجا ثابت کردند، وجود ملایمت بین عدم یکی از دو ضد با وجود ضد دیگر بود، اما این که لازمه ملایمت، تقارن آن دو است، دلیلی برای آن ذکر نشده است. ممکن است در جایی ملایمت وجود داشته باشد ولی تقارن وجود نداشته باشد، مثلاً در باب علت و معلول، وقتی وجود علت را نسبت به وجود معلول ملاحظه می‌کنیم، مسأله مقدمیت و تقدم رتبی مطرح است. اما وقتی عدم علت را نسبت به عدم معلول ملاحظه می‌کنیم در ملایمت این دو هیچ تردیدی وجود ندارد. بلکه چه بسا ملایمت در اینجا روشن تر از ملایمتی است که در ارتباط با جانب وجود مطرح است، به گونه‌ای که - از روی مسامحه - گفته‌اند: «عدم العلة علّة لعدم المعلول»، در حالی که خود مرحوم آخوند عقیده دارند بین عدم العلة و عدم المعلول، تقارن وجود ندارد، چون ایشان می‌فرمایند: «در مورد نقیضان، تردیدی در اتحاد رتبه وجود ندارد». بیان مطلب: ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما می‌گویید: «وجود علت، در رتبه مقدم بر وجود معلول است». در این صورت باید عدم آن هم در رتبه مقدم بر عدم اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳

معلول باشد، زیرا اگر وجود، در رتبه مقدم بوده ولی عدم، تقدم رتبی نداشته باشد، لازم می‌آید که نقیضان در دو رتبه واقع شوند. وجود در یک رتبه و عدم در رتبه دیگر. در حالی که مرحوم آخوند این معنا را مسلم گرفته که نقیضان در رتبه واحدی هستند و در دلیل بعدی خودشان می‌خواهند مسأله ضدین را از راه نقیضین ثابت کنند.

اگر نقیضان در رتبه واحدی شدند، معنایش این است که وجود علت هر رتبه‌ای داشت، عدم علت هم همان رتبه را خواهد داشت و چون وجود علت در رتبه مقدم بر معلول است، پس عدم علت هم در رتبه مقدم بر عدم معلول است. اگرچه ما در عدم، تعبیر به علیت نمی‌کنیم ولی چون می‌خواهیم تقدم و تأخر رتبی آن را بررسی کنیم ناچاریم بگوییم: «اگر وجود علت، تقدم رتبی بر معلول پیدا کرد، باید عدم علت هم تقدم رتبی بر عدم معلول داشته باشد». و در این صورت، برهان مرحوم آخوند کنار می‌رود، زیرا ایشان می‌فرمود: «هرجا ملایمت تحقق داشته باشد، تقارن وجود دارد» ما می‌گوییم: «عدم العلة با عدم المعلول کمال ملایمت را دارد ولی بین آنها تقارن وجود ندارد». مرحوم آخوند در ادامه کلام خود می‌فرماید: «متضادان، مانند متناقضان هستند. همان‌طور که در متناقضین، مسأله مقدمیت عدم یکی نسبت به وجود دیگری مطرح نیست، در متضادان هم نمی‌توانیم مقدمیت را مطرح کنیم». [۱۲]

### کلام مرحوم قوچانی

اشاره

کلام مرحوم آخوند اگرچه - به حسب ظاهر - تشبیهی بیش نیست ولی مرحوم قوچانی [۱۳] در حاشیه بر کفایه این حرف را از تشبیه بالاتر دانسته و معتقد است این حرف، استدلال محکمی است. ایشان در توضیح این کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴

باید ابتدا مسأله متناقضین را مورد بررسی قرار دهیم و پس از آن به بحث پیرامون متضادین پردازیم:

[ترتیب بحث نزد مرحوم قوچانی

الف: بحث در مورد متناقضین:

ایشان می‌فرماید: امتناع اجتماع نقیضین - که مهم‌ترین خاصیت اجتماع نقیضین است [۱۴] - در صورتی مطرح است که ما وحدت زمان و وحدت رتبه را ملاحظه کنیم و هریک از این دو ویژگی اگر مخدوش شود، تناقض از بین می‌رود. نقیض وجود زید در قرن چهاردهم، عدم او در قرن سیزدهم یا پانزدهم نیست.

بلکه نقیضش، عدم او در همان قرن چهاردهم است. بنابراین، خصوصیت زمانی را که در ناحیه وجود ملاحظه می‌شود، باید در ناحیه عدم هم ملاحظه کرد و الّا عنوان تناقض تحقق پیدا نمی‌کند. شاهدش این است که وجود زید در قرن چهاردهم با عدم زید در قرن سیزدهم یا پانزدهم قابل اجتماع است و اگر این‌ها متناقض بودند، نباید قابل اجتماع باشند. پس از نظر زمان مسئله روشن است. از نظر رتبه هم همین‌طور است. در باب علت و معلول گفته می‌شود: «رتبه وجود معلول، متأخر از رتبه وجود علت است، اگرچه از نظر زمان، مقارن هستند». وقتی رتبه وجود معلول، متأخر شد، نقیض وجود معلول - یعنی عدم آن - نیز باید در رتبه وجود معلول و متأخر از رتبه علت باشد. و الّا اگر ما نقیض وجود معلول را عدم وجود آن در رتبه علت بدانیم تناقضی در کار نیست، زیرا می‌توان گفت: «معلول در رتبه متأخره وجود دارد و در رتبه علت وجود ندارد». وقتی جمع بین این دو امکان داشت کشف اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵

می‌کنیم که این دو با هم متناقض نیستند. قوام تناقض به استحاله اجتماع است و آن در صورتی است که نقیض وجود معلول - یعنی عدم آن - با خود وجود معلول در یک رتبه باشند یعنی هر دو در رتبه متأخر از علت باشند. مرحوم قوچانی از این معنا به «عدم بدلی» تعبیر می‌کند. یعنی نقیض وجود زید چیزی است که اگر زید وجود نداشت، عدم - در همان رتبه - بدل او قرار می‌گرفت و جای او را پر می‌کرد. اگر وجود معلول - در رتبه متأخر از علت - نبود، عدم در همان رتبه معلول جای آن را پر می‌کرد، نه عدم مطلق یا عدم در رتبه علت. در مسأله وحدت زمانی هم نقیض وجود زید در قرن چهاردهم، چیزی است که اگر این وجود نبود، عدم جانشین آن می‌شد و اگر زید در قرن چهاردهم وجود نداشت، عدم زید در همان قرن چهاردهم، جای او را پر می‌کرد. در نتیجه خصوصیت عدم بدلی، این اقتضاء را دارد که در متناقضین اگر مسئله مسأله زمانی است، وحدت زمان و اگر مسئله مسأله رتبی است، وحدت رتبه لازم است. لذا در باب متناقضین، مسئله خیلی روشن است.

ب: بحث در مورد متضادین:

مرحوم قوچانی می‌فرماید: با توجه به این که عدم امکان اجتماع، در ماهیت متضادان مطرح است، زیرا در تعریف متضادان گفته‌اند: «المتضادان أمران وجودیان لا یجتمعان»، [۱۵] ما نمی‌توانیم سفیدی را به طور مطلق و بدون هیچ قیدی متضاد با سیاهی بدانیم، چون بین این دو امکان اجتماع وجود دارد. ممکن است جسمی یک ساعت قبل سفید بوده و در زمان حال سیاه بشود. پس در باب متضادان هم باید این دو خصوصیت را ملاحظه کنیم که اگر مسئله، مسأله زمانی است باید وحدت زمانی ملاحظه شود. باید بگوییم: اگر جسمی در زمانی اتصاف به سیاهی دارد، در همان زمان نمی‌تواند اتصاف به سفیدی داشته باشد. و اگر مسئله، مسأله رتبی است باید اتحاد رتبه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶

ملاحظه شود. ایشان می‌فرماید: تعبیر «عدم بدلی» را که در متناقضین بکار بردیم، در مورد متضادین نیز مطرح می‌کنیم. یعنی سفیدی با آن سیاهی متضاد است که اگر این سفیدی نبود، سیاهی جای آن را پر می‌کرد. و الّا بین مطلق سفیدی و مطلق سیاهی تضادی تحقق ندارد. در نتیجه هم در متناقضین و هم در متضادین، اتحاد رتبه - در مسائلی که جنبه رتبی دارند - و وحدت زمانی - در مسائلی که زمانی هستند - در کار است. مرحوم قوچانی سپس می‌فرماید: با انضمام این دو مطلب، می‌توان بطلان ادعای قائل به اقتضاء را ثابت کرد. قائل به اقتضاء ادعا می‌کند که ازاله متوقف بر ترک صلاة است و ترک صلاة به عنوان مقدمه برای ازاله و در رتبه قبل از آن قرار دارد. ما در پاسخ قائل به اقتضاء می‌گوییم: «ازاله و صلاة، متضاد با یکدیگرند و لازمه تضاد این است که این دو در رتبه واحدی باشند و از نظر زمانی نیز تأخر و تقدّمی بین آنها نباشد»، اما این مطلب برای اثبات بطلان کلام قائلین به اقتضاء کافی نیست، برای این که مدّعی قائل به اقتضاء این نبود که صلاة و ازاله در دو رتبه هستند بلکه او می‌گفت: «بین ترک صلاة و فعل

ازاله، تقدّم و تأخّر است و ترک صلاة در رتبه مقدّم بر فعل ازاله است». لذا ما باید از بخش اول کلام خودمان - که می‌گفتیم: «متناقضین، در رتبه واحدی هستند» - نیز استفاده کنیم و بگوییم: «همان‌طور که صلاة و ازاله، متضادّ با یکدیگر و در رتبه واحدی هستند، صلاة و ترک صلاة هم متناقض با یکدیگر و در رتبه واحدی هستند در نتیجه، باید ازاله با ترک صلاة در رتبه واحدی باشند، زیرا ترک صلاة، نقیض فعل صلاة و در رتبه آن است و فعل صلاة هم متضادّ با ازاله و در رتبه آن است پس ترک صلاة، در رتبه ازاله خواهد بود». پس با انضمام این دو به یکدیگر استدلال تمام می‌شود نه آن‌گونه که ظاهر کلام مرحوم آخوند بود که می‌خواست با تشبیه متضادّان به متناقضان مسئله را تمام کند، زیرا ممکن است کسی به ایشان بگوید: «شما چه دلیلی بر این تشبیه دارید؟» اما با

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷

بیانی که مرحوم قوچانی ارائه کرد، هر دو جهت در استدلال دخالت دارد و از انضمام این دو بخش نتیجه گرفته می‌شود که ترک صلاة، مقدّمه ازاله نیست، زیرا مقدّمیت، به معنای تقدّم رتبه است و با بیانی که ما مطرح کردیم نه بین متناقضین تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد و نه بین متضادّین. و این استدلال کاملی بر نفی مقدّمیت عدم احد الضدین برای وجود ضدّ دیگر است. [۱۶] در نتیجه بیان اول مرحوم آخوند دارای اشکال بود ولی آیا بیان دوم ایشان - با توضیحی که مرحوم قوچانی ذکر کردند - تمام است یا این هم مورد مناقشه است؟

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم قوچانی

کلام مرحوم قوچانی از سه مقدّمه تشکیل شده بود که هر سه مورد اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله واقع شده است: مرحوم قوچانی در مقدّمه اول فرمود: «امتناع اجتماع نقیضین در صورتی است که ما وحدت زمان و وحدت رتبه را ملاحظه کنیم». امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: از این کلام استفاده می‌شود که اگر زمان در ناحیه وجود به عنوان قیدیت مطرح بود، باید در نقیض آن هم به عنوان قیدیت مطرح باشد. یعنی اگر وجود زید، مقید به قرن چهاردهم شد، عدم زید هم مقید به قرن چهاردهم باشد، در حالی که واقعیت مسئله این است که اگر چیزی مقید به قیدی شد، نقیضش این نیست که مقید نباشد ولی قید تحقق داشته باشد، بلکه نقیض مقید، به صورت سالبه محصّیله است. نقیض مقید، نبودن آن مقید است و این دارای دو مصداق است: یکی این که مقید باشد ولی قید نباشد و دیگر این که اصلاً مقید نباشد تا نوبت به قید برسد. اگر ما گفتیم: «در این مدرسه، رجل اعمی وجود ندارد»، این دارای دو فرد است:

یکی این که رجل وجود دارد ولی اعمی نیست و دیگر این که اصلاً رجلی وجود ندارد تا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸

بخواهد اتصاف به اعمی یا غیر اعمی پیدا کند. حال در ما نحن فیه اگر قید زمان در ناحیه وجود مطرح شد آیا نقیض آن «العدم المقید بهذا الزمان» است یا «عدم المقید بهذا الزمان»؟ اگر قید زمان را در ناحیه عدم بیاوریم، باید «المقید بهذا الزمان» را به صورت وصف برای «العدم» ذکر کنیم به همین جهت باید «عدم» همراه با «ال» ذکر شود و گفته شود: «العدم المقید بهذا الزمان». اما اگر قید زمان دخالت در معدوم داشته باشد، باید «المقید بهذا الزمان» را به صورت مضاف الیه برای «عدم» ذکر کنیم و بگوییم: «عدم المقید بهذا الزمان» و نیازی به «ال» نداریم. و این همان فرق بین سالبه محصّیله و قضیه معدوله است. در قضیه معدوله، محمول یک امر سلبی است که حمل می‌شود بر موضوع، لذا اگر چیزی بخواهد حمل بر چیز دیگر شود، طبق قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» باید ابتدا موضوع ثابت باشد. در ارتباط با «زید» و «عدم القیام» به دو صورت می‌توان قضیه تشکیل داد: اگر به صورت سالبه محصّیله باشد، در سالبه محصّیله «ثبوت شیء لشیء» نیست. بلکه سلب الحمل است نه حمل السلب، لذا «زید لیس

بقائم» هم می‌سازد با این که زید وجود داشته ولی قائم نباشد و هم می‌سازد با این که زیدی نباشد تا بخواهد اتصاف به قیام داشته باشد.

امّا در قضیه معدوله- مثل «زید لا-قائم» که یک امر سلبی را حمل بر موضوع می‌کنیم، دیگر با نبودن موضوع سازگار نیست. همان‌طور که در «زید قائم» قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» جریان دارد، در «زید لا-قائم» هم جریان دارد. امام خمینی رحمه الله سپس به مرحوم قوچانی می‌فرماید: «اگر وجود زید، مقید به قرن چهاردهم بود و در نقیض آن هم این قید بخواهد قیدیت پیدا کند، جانب عدم هم نیاز به وجود موضوع خواهد داشت و لازم می‌آید که طرفین نقیض نیاز به وجود موضوع داشته باشند و این با معنای متناقضین سازگار نیست، زیرا نقیضان، غیر قابل اجتماعند.

آنچه با متناقضین سازگار است، سالبه محصّیه است. در سالبه محصّیه، اگر مقید- بما هو مقید- وجود نداشته باشد، هم می‌سازد با این که ذات مقید وجود داشته ولی قیدش تحقق نداشته باشد و هم می‌سازد با این که ذاتش وجود نداشته باشد تا بخواهد نوبت اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹

به قید برسد. در نتیجه اگر وجودی مقید به زمان خاصّی شد، در ناحیه عدم، تقید به این زمان خاص مطرح نیست. بلکه در ناحیه عدم، نبودن این مقید مطرح است. و این دارای دو مصداق است: گاهی ذات مقید، وجود دارد ولی قید نیست و گاهی ذات مقید وجود ندارد تا بخواهد نوبت به قید برسد. مرحوم قوچانی در مقدمه دوم فرمود: «متضادان در صورتی قابل اجتماع نیستند که مسأله وحدت زمان و وحدت رتبه را در آنها ملاحظه کنیم». حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: تردیدی نیست که متضادان دو امر وجودی هستند که در زمان واحد جمع نمی‌شوند اما این که وحدت رتبه هم شرط باشد، در کلام مرحوم قوچانی دلیلی برای آن ذکر نشده است. و ما نحن فیه- یعنی بحث ضد- بر مسأله تقدّم رتبی دور می‌زند. قائلین به مقدمیت می‌گویند: «از طرفی بین ضدین، تمایع تحقق دارد و از طرفی عدم المانع به عنوان یکی از اجزاء تشکیل دهنده علت و یکی از مقدمات آن است. از کنار هم گذاشتن این دو، نتیجه می‌گیریم که «عدم أحد الضدین- بعنوان عدم المانع- مقدمه لوجود الضد الآخر». از این گذشته، تقدّم مجموعه علت تامه بر معلول، تقدّم رتبی است نه زمانی. و بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد. امام خمینی قدس سره، خطاب به مرحوم قوچانی می‌فرماید: شما بیش از این ثابت نکردید که متضادان در زمان واحد قابل اجتماع نیستند، اما کجای دلیل شما اثبات می‌کند که این‌ها از نظر رتبه هم در یک رتبه هستند؟ خصوصاً با توجه به این که مسأله تقدّم زمانی، امری محسوس و قابل رؤیت است، اما تقدّم و تأخر رتبی، امر محسوسی نیست بلکه مسأله‌ای عقلی است که براساس ملاکات عقلیه مطرح می‌شود. مثلاً در باب علت و معلول، عقل می‌گوید: «علت، موجد معلول است، به همین جهت در رتبه مقدم بر معلول قرار دارد». در مورد تقارن رتبی نیز همین‌طور است، مثلاً اگر علت واحدی دارای دو معلول در عرض هم باشد، عقل نسبت به علت، تقدّم رتبی و نسبت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰

به هر دو معلول، تأخر رتبی را حکم می‌کند. اما در ارتباط با هر یک از این دو معلول نسبت به دیگری، حکم به تقارن می‌کند زیرا ملاک تأخر معلول اول، معلولیت است و همین ملاک در معلول دوم هم وجود دارد. معلول دوم نه اضافه‌ای بر معلول اول دارد و نه کمبودی نسبت به آن دارد. ولی آیا ملاک تقارن رتبی متضادان چیست؟ روشن است که ملاک تقارن رتبی نمی‌تواند عدم اجتماع در زمان واحد باشد، زیرا زمان ارتباطی با مسأله رتبه ندارد.

به همین جهت علت و معلول در یک زمان اجتماع دارند، در حالی که از نظر رتبه بین آنها تقدّم و تأخر وجود دارد. بنابراین شما نتوانستید تقارن رتبی متضادان را ثابت کنید. مرحوم قوچانی در مقدمه سوم می‌فرمود: «ترک صلاة و فعل ازاله در یک رتبه هستند». حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: برفرض که ما حرف شما را در مورد متناقضین و متضادین قبول کنیم، نتیجه این می‌شود که «ترک صلاة در رتبه فعل صلاة است» و «صلاة و ازاله در رتبه واحدی هستند»، ولی شما از کجا می‌گویید: «ترک صلاة در رتبه

فعل ازاله است؟» مخصوصاً با توجه به این که تقدّم و تأخر و تقارن‌های رتبی، محسوس نیست و ملاک عقلی دارد. آیا در اینجا چه ملاکی وجود دارد؟ وحدت رتبه در مقدمه اول بنا بر ملاک تناقض و در مقدمه دوم بنا بر ملاک تضادّ بود. ولی در مقدمه سوم ملاکی ندارد. [۱۷]

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله در مورد متضادّین:

ایشان در این زمینه تحقیقی ارائه کرده‌اند که نه تنها در اینجا بلکه در موارد زیادی قابل استفاده است. ابتدا به عنوان مقدمه باید توجه داشت که آنچه در اینجا مطرح می‌کنیم، مسائلی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱

عقلی است که باید بر محور عقل و حکم عقل باشد و کاری به عرف نداریم. قائلین به مقدمیت، معتقدند عقل حکم به مقدمیت می‌کند و منکرین نیز انکار خود را مستند به حکم عقل می‌دانند. براساس این مقدمه، حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: قضایایی که در ظاهر به عنوان قضیه موجه مطرحند، در صورتی حقیقتاً هم موجه‌اند که قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در مورد آنها جریان داشته باشد. یعنی قضیه حملیه موجه حتماً باید موضوع داشته باشد. ولی معنای قاعده فرعیت این نیست که موضوع حتماً باید در خارج وجود داشته باشد. بلکه وجود موضوع، به تناسب محمول فرق می‌کند. اگر محمول ارتباط به خارج داشته باشد، موضوع هم باید تحقق خارجی داشته باشد، مثل «الجسم أبيض» که به معنای «الجسم الموجود فی الخارج أبيض» می‌باشد و اگر محمول امری ذهنی باشد، ثبوت موضوع هم باید ذهنی باشد، مثل «الإنسان کلی». که مراد از انسان در اینجا انسان کلی موجود در ذهن است. و اگر محمول چیزی باشد که در نفس الامر ثابت است، ثبوت موضوع هم نفس الامری خواهد بود، مثل «الإنسان ماهیة». واقعیت نفس الامری، واقعیتی وسیع‌تر از خارج و ذهن است که سبب می‌شود این قضیه حملیه را صادق کند. به عبارت دیگر: قاعده فرعیت، استثناء‌پذیر نیست و ما هر جا قضیه حملیه موجه داشته باشیم باید نوعی ثبوت برای موضوع آن وجود داشته باشد. [۱۸]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲

اکنون به سراغ ما نحن فیه می‌آییم و می‌گوییم: آیا قضیه‌ای که در اینجا تشکیل می‌دهید به چه صورت است؟ قائلین به اقتضاء می‌گویند «عدم أحد الضدین مقدمه لوجود الضد الآخر». مرحوم قوچانی می‌گفت: «عدم أحد الضدین متحد رتبه مع الضد الآخر». امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: شما قضیه را به هریک از دو صورت فوق درست کنید، بنا بر قاعده فرعیت، باید موضوع واقعیت داشته باشد. موضوع در این دو قضیه، «عدم أحد الضدین» است. و عدم نمی‌تواند واقعیتی داشته باشد. نه واقعیت خارجی و نه ذهنی و نه نفس الامری. مخصوصاً بنا بر آنچه محققین قائلند که اصالت را برای وجود قائلند و ماهیت را امری اعتباری و منتزع از وجود می‌دانند. این اشکال به هر دو گروه وارد است. ممکن است گفته شود: ما در فلسفه از این بالاتر را هم داریم. در فلسفه می‌گویند: «وجود العلة علة لوجود المعلول و عدم العلة علة لعدم المعلول». [۱۹] ملاحظه می‌شود که در ناحیه عدم، نه تنها قضیه موجه تشکیل شده است بلکه برای عدم، علیت هم قائل شده‌اند. پس چه مانعی دارد که ما بگوییم: «عدم أحد الضدین مقدمه للضد الآخر»؟ در پاسخ می‌گوییم: عبارت «عدم العلة علة لعدم المعلول» واقعیتی ندارد. چگونه می‌شود عدم العلة که خودش عدم است مؤثر در عدم دیگر- یعنی عدم معلول- باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳

اما فلاسفه به دو علت این تعبیر را مطرح کرده‌اند: اولاً: آنان در فلسفه ثابت کرده‌اند که «العدم لیس بشیء». در این صورت چگونه



می‌تواند مؤثر در ناحیه علت و متأثر در ناحیه معلول باشد؟ لذا چون در فلسفه این مسئله را روشن کرده‌اند، اطمینان دارند که این گونه تعبیّرات، اغراء به جهل نیست و نمی‌تواند مسائل بدیهی آنان را خدشه‌دار کند. و الا واضح است که نمی‌توان از طرفی قائل به اصالة الوجود شد و از طرفی «عدم العلة علّة لعدم المعلول» را مطرح کرد و علت را هم به معنای واقعی تأثیر و تأثیر در نظر گرفت. ثانیاً: این عبارت، تأکید عبارت اول است. فلاسفه می‌خواهند بگویند: «وجود علت، آن قدر ارتباط با معلول دارد که اگر علت نباشد، معلول هم نیست». نه این که نبودن علت، تأثیر کند در نبودن معلول. نتیجه این که قضیه حملیه‌ای که موضوع آن یک امر عدمی و محمولش امری وجودی باشد، نمی‌تواند قضیه صادقی باشد. خواه محمول آن «مقدمه» باشد- که قائل به مقدمیت معتقد است- یا «متحد فی الرتبة» باشد که مرحوم قوچانی عقیده داشت. [۲۰]

### کلام مرحوم محقق اصفهانی:

ایشان ابتدا مقدماتی را مطرح می‌کنند که هرچند ربطی به بحث ما ندارد ولی فی نفسه مطالب مفیدی است. می‌فرماید: تقدّم بر دو قسم است: علی و طبعی. در تقدّم طبعی آنچه در آن تقدّم وجود دارد، عبارت از نفس وجود است. خود وجود متقدّم، تقدّم بر متأخر دارد. اما در تقدّم علی آنچه در آن تقدّم وجود دارد، نفس وجود نیست بلکه صفت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴

وجود- که عبارت از «وجوب» است- می‌باشد. یعنی در تقدّم علی، وجوب وجود، تقدّم بر معلول دارد. و مقصود از «وجوب وجود» همان ضرورت و لزوم وجود است. سپس می‌فرماید: تقدّم طبعی دارای اقسامی است: قسم اول: متقدّم، در تشکیل قوام متأخر نقش داشته باشد، مثل تقدّمی که جزء نسبت به کلّ دارد. قسم دوم: متقدّم، عنوان مؤثریت داشته باشد، مثل تأثیری که مقتضی نسبت به مقتضی دارد. مثلاً تقدّم نار بر احراق تقدّم طبعی است. قسم سوم: متقدّم، در تصحیح فاعلیت فاعل نقش داشته باشد. مثلاً اگر نار بخواهد در احراق اثر کند، باید وضع و محاذات خاصی داشته باشد که ما از آن به شرط تعبیر می‌کنیم. قسم چهارم: متقدّم، متمم قابلیت قابل باشد، مثلاً جسمی که نار می‌خواهد در احراق آن تأثیر کند، باید مرطوب نباشد. مرطوب نبودن، به عنوان متمم قابلیت قابل مطرح است و تقدّم طبعی بر احراق دارد. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: ما نحن فیه داخل در قسم چهارم است. اگر جسمی بخواهد معروض بیاض واقع شود، در صورتی قابلیت به مرحله کمال و تمام می‌رسد که این جسم در زمان فعلی معروض سواد نباشد. چون جسمی که معروض سواد است، مانند جسمی است که واجد رطوبت است و مانع از تمامیت قابلیت قابل است. به عبارت دیگر: عدم اتصاف جسم به بیاض، متمم قابلیت جسم برای عروض سواد بر آن می‌باشد. مرحوم اصفهانی سپس به انتقاد از کلام مرحوم آخوند می‌پردازد. برای روشن شدن مطلب، لازم است ابتدا کلام مرحوم آخوند را مطرح می‌کنیم: یکی از راه‌هایی که مرحوم آخوند برای نفی مقدمیت مطرح می‌کند، مسأله دور است. ایشان- در مقابل قائلین به اقتضاء- می‌فرماید: در مسأله ضدین- مثل سواد و بیاض- اگر گفته شود: «سواد، توقف بر عدم بیاض دارد، چون یکی از اموری که تحقق شیء بر آن توقف دارد، عبارت از عدم مانع می‌باشد و بیاض، مانع از سواد است»،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵

معنای توقف و مقدمیت این است که رتبه مقدمه تقدّم بر رتبه ذی المقدمه دارد، در نتیجه رتبه عدم البیاض، مقدم بر رتبه سواد خواهد بود. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: لازمه این بیان این است که عکس آن هم صادق باشد یعنی بتوانیم بگوییم: «عدم بیاض، توقف بر سواد دارد». عدم بیاض، گاهی به خاطر عدم وجود مقتضی و گاهی به خاطر عدم تحقق شرط و گاهی به جهت وجود مانع است. و مانع در اینجا وجود سواد است. بنابراین همان‌طور که وجود یکی از دو مانع متوقف بر عدم مانع دیگر است، عدم مانع

دیگر هم گاهی مستند به وجود مانع اول است. [۲۱] معنای استناد این است که مانع، در رتبه متقدم است. و نتیجه این می‌شود که هم عدم المانع در رتبه متقدم باشد و هم مانع دیگر در رتبه متقدم باشد، و این دور صریح است. سواد، متوقف بر عدم بیاض است و عدم بیاض - هر چند در بعض احیان - متوقف بر سواد است. مرحوم اصفهانی در پاسخ این کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما یک طرف دور را می‌پذیریم ولی طرف دیگر آن را قبول نداریم. ما می‌پذیریم که وجود سواد، متوقف بر عدم بیاض است و عدم بیاض به عنوان متمم قابلیت قابل مطرح است، اما قبول نداریم که عدم بیاض متوقف بر وجود سواد باشد، زیرا ما انواع تقدم‌ها را مطرح کردیم. روشن است که در اینجا سواد از اجزاء تشکیل دهنده عدم بیاض نیست. هم چنین سواد به عنوان مقتضی برای تحقق عدم بیاض نیست و نیز بیاض مصحح فاعلیت عدم سواد نیست، چون عدم، فاعلیت ندارد تا بخواهیم مصحح برای آن درست کنیم. این وجود است که عنوان فاعلیت دارد و نیاز به مصحح دارد. هم چنین بیاض به عنوان متمم قابلیت قابل مطرح نیست، زیرا عدم قابلیت ندارد تا بخواهیم متممی برای آن درست کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶

بنابراین ما نمی‌توانیم بپذیریم که عدم بیاض متوقف بر وجود سواد باشد. تا اینجا بحث‌های مقدماتی مرحوم اصفهانی بود که به خاطر اهمیت، آنها را ذکر کردیم. ولی هدف ما از نقل کلام ایشان، مطلبی است که اکنون به ذکر آن می‌پردازیم: گویا کسی به مرحوم اصفهانی اشکال کرده می‌گوید: شما که می‌گویید: «عدم أحد الضدین مقدمه لوجود الضد الآخر»، با قاعده فرعی چه می‌کنید؟ عدم، چگونه می‌تواند موضوع قضیه حملیه قرار گیرد؟ مرحوم اصفهانی در پاسخ می‌فرماید: در باب واقعیات و وجودات، ما یک سنخ وجوداتی داریم که محسوس نیستند ولی واقعیات آنها قابل انکار نیست. ما وقتی با یک جسم برخورد می‌کنیم، آنچه برای ما محسوس است این است که این شیء موجود است. اما در اینجا واقعیتی وجود دارد که قابل انکار نیست ولی محسوس هم نیست و آن این است که «این جسم، قابلیت عروض عرض بر آن را دارد». این قابلیت، غیر قابل انکار است ولی محسوس نیست. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: همین‌طور واقعیت دیگری نیز وجود دارد که غیر قابل انکار است ولی محسوس نیست و آن عبارت از این است که اگر این جسم بخواهد معروض سواد واقع شود، باید بیاض نداشته باشد. این مانند خلّو از رطوبت و به عنوان متمم قابلیت قابل مطرح است. این امر عدمی که از آن به عدم ملکه تعبیر می‌کنند، واقعیتی غیر قابل انکار است. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: تصوّر نشود که ما هر جا کلمه عدم را می‌آوریم باید بگوییم: «هو لیس بشیء»، بلکه یک دسته از اعدام - مثل مورد اخیر - وجود دارند که دارای واقعیت می‌باشند و در قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» گفتیم:

ثبوت موضوع، تناسب با محمول دارد. اگر ظرف ثبوت محمول، عبارت از خارج بود، ظرف ثبوت موضوع هم عبارت از خارج است و ... در اینجا هم می‌گوییم: اگر ثبوت محمول به صورت متمم قابلیت قابل است، موضوع هم به همین کیفیت است. [۲۲]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷

ما در پاسخ به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: اگر قضیه به صورت موجه معدوله بود نیاز به ثبوت موضوع داشت. و اگر به صورت سالبه محصّله بود با انتفاء موضوع هم سازگار بود. ولی شما در اینجا یک امر عدمی را موضوع قضیه حملیه قرار داده‌اید، در حالی که امر عدمی هیچ حظّی از وجود ندارد. به عبارت دیگر: در مثال جسم که شما مطرح کردید، ما دو واقعیت اول - یعنی وجود جسم و وجود قابلیت و استعداد - را می‌پذیریم، اما واقعیت سوم را قبول نداریم. این که «اگر جسم بخواهد معروض سواد واقع شود، باید بیاض نداشته باشد»، اگر به صورت قضیه معدوله مطرح شود، از بحث ما خارج است و اگر به صورت سالبه محصّله مطرح شود چگونه می‌تواند واقعیتی برای آن فرض شود؟ چیزی که با عدم جسم جمع می‌شود، چگونه می‌تواند حظّی از وجود داشته باشد؟ باید توجه داشت که عدم، هیچ حظّی از وجود ندارد و در این جهت فرقی بین عدم مطلق، عدم مضاف، عدم ملکه و ... وجود ندارد. تصوّر نشود که عدم مضاف یا عدم ملکه قدمی به وجود نزدیک شده است. نتیجه بحث در مرحله اول: ما در این مرحله،



مقدمیت عدم احد الضدین برای وجود ضدّ دیگر را نپذیرفتیم و علت نپذیرفتن ما این بود که امر عدمی نمی‌تواند موضوع برای امر وجودی قرار گیرد ولی مرحوم آخوند اصلاً مسأله مقدمیت را نپذیرفتند و مرحوم قوچانی هم تقارن و اتحاد رتبه را قائل شدند.

### مرحله دوّم: ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه

همان گونه که گفتیم قائل به این که «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است» باید سه مرحله را پشت سر بگذارد: ۱- عدم احد الضدین، مقدمه برای وجود ضدّ دیگر است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸

۲- بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن، ملازمه وجود دارد. ۳- امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است. حال اگر از مرحله اول عبور کرده و مقدمیت را اثبات کرد، نوبت به مرحله دوّم می‌رسد. در این مرحله باید ثابت کند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد. زیرا صرف مقدمیت ترک صلاة برای ازاله نمی‌تواند وجوب ترک صلاة را ثابت کند، بلکه باید ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه هم ثابت شود. و ما در مباحث مربوط به مقدمه واجب، این ملازمه را نپذیرفتیم، برخلاف مرحوم آخوند و دیگران که قائل به ملازمه بودند.

### مرحله سوّم: آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است؟

#### اشاره

قائل به اقتضاء، برفرض که دو مرحله قبل را به اثبات برساند، نتیجه خواهد گرفت که ترک صلاة به عنوان مقدمه برای فعل ازاله بوده و وجوب دارد. و این نتیجه با مدّعی او فرق دارد. مدّعی قائل به اقتضاء، «وجوب ترک صلاة» نبود بلکه او ادّعا می‌کرد «فعل صلاة، حرام است». به عبارت دیگر: او می‌گفت: امر به ازاله، مقتضی نهی از ضدّ است و چون صلاة، ضدّ ازاله است، پس امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة و حرمت آن است. خود این مرحله بخشی از محلّ نزاع است، زیرا محلّ نزاع ما تنها متمرکز در ضدّ خاصّ نبود، بلکه شامل ضدّ عام هم می‌شد. ضدّ عام، همان چیزی است که از آن به نقیض تعبیر می‌کنیم، چون ضدّ عام به معنای ترک است و ترک، نقیض فعل است. و اگر کسی در باب ضدّ خاصّ بخواهد قائل به اقتضاء شود، ابتدا باید اقتضاء را در ضدّ عام قائل شود سپس به سراغ ضدّ خاصّ بیاید.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹

در مرحله سوّم، بحث می‌شود که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است؟

اگر مأمور به، ترک باشد، ضدّ عام آن، فعل و اگر فعل باشد، ضدّ عام آن ترک خواهد بود.

و چون در اینجا مأمور به ما- به عنوان مقدمه واجب- ترک صلاة است پس ضدّ عام آن عبارت از فعل است. چون ضدّ عام به معنای نقیض است و نقیض کلّ شیء رفعه و رفع ترک، عبارت از فعل است. پس این مرحله دارای دو فایده است: اولاً: خودش فی نفسه شعبه‌ای از محلّ نزاع است. ثانیاً: برای قائلین به اقتضاء در ضدّ خاصّ نتیجه دارد. و ما اگر دو مرحله قبلی را پذیرفته و این مرحله را به آن ضمیمه کنیم می‌گوییم: ترک صلاة، مقدمه برای ازاله است. و مقدمه واجب، واجب است پس ترک صلاة واجب است. و وقتی که چیزی مأمور به شد، نقیض آن، منهی عنه می‌شود پس ترک صلاة که مأمور به است، نقیض آن- یعنی فعل صلاة- منهی عنه خواهد شد. اتفاقاً این بخش از محلّ نزاع، قائلین فراوانی دارد، به خلاف مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ

است» که قائلین آن کم می‌باشند.

### اقوال پیرامون مرحله سوّم

#### نظریه اول: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام است

قائلین به این قول می‌گویند: اگر مولایی بخواهد عبدش اشتراء لحم را انجام دهد، فرقی نمی‌کند که فعل را مأمور به قرار دهد، مثل این که بگوید: «اشتر اللحم» و یا ترک را مورد نهی قرار دهد و مثلاً بگوید: «لا تترك اشتراء اللحم». این دو با یکدیگر مترادفند و مانند انسان و بشر می‌باشند. [۲۳]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰

در نتیجه وقتی در ما نحن فیه، ترک صلاة- به عنوان مقدّمه ازاله- وجوب پیدا کرد، وجوب ترک صلاة، به معنای حرمت فعل صلاة خواهد بود و فرقی بین آن دو وجود ندارد. [۲۴] بررسی نظریه اول: در کلام اینان دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: در این گونه موارد، بیش از یک دستور از ناحیه مولا وجود ندارد و این یک دستور به دو صورت می‌تواند تحقق پیدا کند. می‌تواند به صورت «أقیموا الصلاة» باشد و می‌تواند به صورت «لا تتركوا فعل الصلاة» باشد. و این گونه نیست که در اینجا دو دستور وجود داشته باشد که یکی متعلّق به فعل صلاة و دیگری متعلّق به ترک صلاة باشد. احتمال دوّم: در این گونه موارد، دو حکم وجود دارد. یک تکلیف وجوبی که متعلّق به فعل صلاة شده و یک تکلیف تحریمی که متعلّق به ترک صلاة شده است. آیا قائلین به عینیت کدام یک از این دو احتمال را پذیرفته‌اند؟ در کلام قائلین به عینیت، قرینه‌ای بر احتمال اول و قرینه‌ای بر احتمال دوّم وجود دارد. قرینه احتمال اول: عبارت از این است که ما نحن فیه را به مترادفین تشبیه کردند و در مورد مترادفین، تعدّد و تغایر مطرح نیست. انسان و بشر دو چیز نیستند. این تشبیه قرینه بر این است که می‌خواهند بگویند در اینجا یک حکم وجود دارد. قرینه احتمال دوّم: عبارت از این است که اینان بین ضدّ عام و ضدّ خاص فرقی قائل نشدند و این قرینه بر تعدّد حکم است. چون تردیدی نیست که در مسأله ضدّ خاص، دو حکم وجود دارد. کسی که قائل است «امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۱

است» معتقد است در اینجا دو حکم وجود دارد. تردیدی نیست که نهی از صلاة، حکم دیگری غیر از امر به ازاله است. در نتیجه اگر کسی وارد مسجد شد و نماز خواند، دو عقاب دارد، یکی برای ترک ازاله و یکی برای فعل صلاة. اکنون ما از قائلین به این قول سؤال می‌کنیم که شما کدام یک از این دو احتمال را اراده کرده‌اید؟ اگر احتمال دوّم را در نظر داشته باشند در پاسخ می‌گوییم: لازمه تعدّد حکم این است که اگر کسی نماز را ترک کرد، استحقاق دو عقوبت داشته باشد، چون دو حکم را مخالفت کرده است یکی امر متعلّق به صلاة و دیگری نهی متعلّق به ترک صلاة.

روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی می‌شود. در نتیجه نمی‌توان احتمال تعدّد حکم را پذیرفت. و اگر احتمال اول را در نظر داشته باشند در پاسخ می‌گوییم: این حرف نیز قابل قبول نیست، برای این که ما ملاحظه می‌کنیم که بین امر و نهی در هیچ مرحله‌ای اشتراک وجود ندارد، نه در مرحله هیئت نه در مرحله مادّه و نه در مرحله ملاک و علت. ملاک در واجبات آن گونه که اکثر عدلیه در رابطه با حدود نود و نه درصد واجبات عقیده دارند- اشتغال واجب بر مصلحت ملزمه است. اگر شارع صلاة را واجب کرده، معنایش این است که صلاة دارای یک مرتبه و درجه‌ای از مصلحت است که آن مقدار لازم الاستیفاء است. اما ملاک در محرمات اشتغال بر مفسده لازمه الاجتناب است. وقتی شرب خمر، منهی عنه واقع می‌شود، معنایش این است که شرب خمر دارای یک مفسده کاملی است که حتماً باید مکلف از آن اجتناب کند. حال اگر صلاة مشتمل بر مصلحت لازمه الاستیفاء شد

معنایش چیست؟ آیا معنایش این است که ترک نماز یک مفسده لازمه الاجتناب دارد؟ خیر، بلکه معنایش این است که اگر کسی نماز را ترک کرد، آن مصلحت لازمه الاستیفاء را از دست داده است. نه این که به جای مصلحت لازمه الاستیفاء، یک مفسده لازمه الاجتناب جای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۲

آن را پر کرده باشد. این‌ها با هم ملازمه‌ای ندارند. همین‌طور اگر کسی شرب خمر را ترک کرد، مفسده لازمه الاجتناب گریبان او را نگرفته است نه این که به جای مفسده، یک مصلحت لازمه الاستیفاء قرار گرفته باشد. این مسئله مانند مسأله نفع و ضرر است. اگر کسی یک نفع کلی را از دست داد، معنایش این است که نفعی نصیب او نشده است نه این که ضرری جای آن را پر کرده باشد. یا اگر کسی ضرری را از خودش دور کرد، معنایش این نیست که نفعی عاید او شده است. در نتیجه تغایر ملاک واجب و حرام، مسأله عینیت و اتحاد را از بین می‌برد. اگر بخواهیم امر به صلاه را با نهی از ترک صلاه یکسان بدانیم، معنایش این می‌شود که ترک صلاه هم صددرجه مفسده لازمه الاجتناب دارد. و ما راهی برای اثبات این معنا نداریم. امر و نهی در مرحله هیئت هم با یکدیگر تغایر دارند. هیئت افعال دلالت بر وجوب و هیئت لا تفعل دلالت بر حرمت می‌کند. هم چنین در مرحله ماده هم با یکدیگر فرق دارند. ماده در امر، عبارت از فعل و وجود است ولی در نهی عبارت از ترک و عدم است. وقتی امر و نهی نه از نظر ماده به هم ارتباط دارند و نه از جهت هیئت و نه از جهت ملاک، چگونه می‌توانیم ادعای عینیت کنیم؟ نکته: در حمل اولی ذاتی گفته‌اند: «باید موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشته باشند» و حتی بعضی تصریح کرده‌اند که اگر ماهیت موضوع و محمول، یک چیز باشد ولی از نظر مفهومی بین آنها تغایر باشد، حمل اولی ذاتی نمی‌تواند تحقق پیدا کند. مثلاً در قضیه «الإنسان حیوان ناطق» بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی برقرار است ولی با وجود این بعضی گفته‌اند این حمل اولی ذاتی نیست چون در عالم مفهوم، آنچه از کلمه «انسان» فهمیده می‌شود با آنچه از کلمه «حیوان ناطق» فهمیده می‌شود فرق دارد،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۳

مردم عادی- که منطقی نخوانده‌اند- با شنیدن لفظ «انسان» به همان معنای آن منتقل می‌شوند در حالی که هیچ اطلاعی از ماهیت انسان ندارند و اگر صدها بار هم کلمه «انسان» را بشنوند به «حیوان ناطق» منتقل نمی‌شوند. حال آنکه اگر مفهوم «انسان» با مفهوم «حیوان ناطق» یک چیز بود باید همین مفهوم به ذهن آنان می‌آمد. بنابراین با وجود این که ماهیت «انسان» با ماهیت «حیوان ناطق» یک چیز است و تعریف هم تعریف حقیقی و به صورت حدّ تامّ است. ولی می‌گویند: «اتحاد مفهومی بین این‌ها نیست». وقتی دایره اتحاد مفهومی این قدر ضیق است پس چگونه کسی می‌تواند ادعا کند که مفهوم «أقیموا الصلاه» با مفهوم «لا تترکوا الصلاه» یک چیز است؟ در نتیجه قائل به عینیت- چه مسأله تعدّد حکم را قائل شود چه مسئله اتحاد حکم را- کلامش باطل است.

### نظریه دوم: امر به شیء متضمن نهی از ضدّ عام است

این حرف مبتنی بر این است که وجوب، مرکب از دو چیز باشد: اذن در فعل و منع از ترک. بر اساس این مبنا گفته‌اند: «منع از ترک» عبارت دیگری از «نهی از ضدّ عام» است، زیرا ضدّ عام عبارت از نقیض است و نقیض هم عبارت از ترک است. پس وقتی نهی از ضدّ عام، به معنای منع از ترک شد و منع از ترک هم جزء معنای امر بود، می‌توان گفت: «امر به شیء متضمن نهی از ضدّ عام است». این حرف را صاحب معالم قدس سره مطرح کرده [۲۵] و بعضی دیگر نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند. بررسی نظریه دوم: ما دو دلیل بر بطلان این نظریه داریم: دلیل اول: وجدان، وجوب و حرمت را مغایر با هم می‌بیند. یکی از مقدمات بحث

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۴

اجتماع امر و نهی که مرحوم آخوند مطرح می‌کند عبارت از تضاد بین احکام است، [۲۶] و مصداق بارز آن را هم تضاد بین وجوب و حرمت می‌دانند. وقتی بین وجوب و حرمت تضاد وجود دارد، چه معنا دارد که ما حرمت را در معنای وجوب داخل کنیم؟ اگر بنا باشد حرمت در تفسیر وجوب داخل باشد، پس چرا وجوب را در معنای حرمت ذکر نمی‌کنید؟

چرا نمی‌گویید: «وجوب ترک» در معنای حرمت داخل است. همان خصوصیتی که اقتضا می‌کند حرمت در معنای وجوب بیاید، اقتضا می‌کند وجوب نیز در معنای حرمت بیاید. در حالی که در تفسیر حرمت، هیچ اشاره‌ای به وجوب ترک نمی‌شود. لذا وجداناً ما ملاحظه می‌کنیم که این معنا صحیح نیست، چون وجوب و حرمت، دو امر متغایرنند و برای تصور وجوب، هیچ نیازی به تصور حرمت وجود ندارد. همان‌طور که تصور حرمت، هیچ نیازی به تصور وجوب ندارد. واقعیت مطلب این است که وجوب، یک امر بسیطی است و اصلاً ترکب ندارد که ما بخواهیم در مورد اجزاء آن صحبت کنیم. همان‌طور که حرمت هم همین‌طور است. و بنا بر آنچه ما قبلاً گفتیم که وجوب را بعث و تحریک اعتباری و حرمت را زجر و منع اعتباری دانستیم، این دو در مقابل یکدیگر قرار دارند و کاملاً با هم متغایرنند و هیچ کدام در معنای دیگری دخالت ندارند. در نتیجه قول به تضمن هم باطل است.

### نظریه سوم: امر به شیء مستلزم نهی از ضد عام است

اشاره

مرحوم نائینی از راه دلالت التزامیه و لزوم بین بالمعنی الاخص [۲۷] وارد شده و امر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۵

به شیء را مستلزم نهی از ضد عام می‌داند. ایشان معتقد است که به مجرد این که وجوب یک شیء تصور شود، ذهن انسان به حرمت ترک آن منتقل می‌شود. [۲۸] بررسی نظریه سوم: اولاً: این معنا برخلاف وجدان است. لزوم بین بالمعنی الاخص به معنای عدم انفکاک بین لازم و ملزوم است، یعنی هیچ‌گاه نمی‌شود که وجوب یک شیء تصور شود و ذهن ما به حرمت ترک آن منتقل نشود. در حالی که وجداناً این گونه نیست.

بلکه نوعاً خود عنوان ترک در ذهن انسان نمی‌آید تا نوبت به حکم آن - یعنی حرمت - برسد. وجوب، حکمی است که در ارتباط با ایجاد فعل مطرح است، و این گونه نیست که هر جا بحث از لزوم ایجاد مطرح است، ذهن انسان، به ترک هم منتقل شود و آن را ممنوع و حرام ببیند. البته گاهی از اوقات این انتقال وجود دارد ولی در لزوم بین بالمعنی الاخص باید انتقال دائمی باشد و حتی یک مورد تفکیک نداشته باشد. ثانیاً: شما می‌خواهید بگویید: «در مقام تصور، چنین ملازمه‌ای تحقق دارد، که با تصور وجوب یک شیء، مسأله منع از ترک هم در ذهن انسان می‌آید» ولی آیا ملازم بودن دو تصور از نظر عبد، به این معناست که مولا هم ملزم است که به مجرد امر به شیء، یک نهی هم نسبت به نقیض - یعنی ترک - داشته باشد؟ ما دلیلی بر ملزم بودن مولا به این مطلب نداریم. به عبارت روشن‌تر: شما که می‌گویید: «تصور وجوب یک شیء مستلزم تصور نهی از ضد عام به معنای نقیض است»، این کلام دارای دو احتمال است:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۶

احتمال اول: مولا حق ندارد که بر امر به شیء اکتفا کند، بلکه هر گاه نسبت به چیزی امر کرد، باید یک نهی هم نسبت به نقیض آن صادر کند. احتمال دوم: مولا وقتی به چیزی امر کند، لازم نیست با لفظ مستقلی نقیض آن را مورد نهی قرار دهد، بلکه نفس همان امر به شیء دارای دو مدلول است: مدلول مطابقی آن عبارت از وجوب شیء و مدلول التزامی آن عبارت از حرمت ترک است. این احتمال، نزدیک‌تر و قابل قبول‌تر است و شبیه قول به ملازمه در مسأله مقدمه واجب است. [۲۹] اگر مقصود، احتمال اول باشد، ما در

پاسخ می‌گوییم: اولاً: این معنا برخلاف وجدان است، زیرا اگرچه ترک بعضی از واجبات، منهی عنه واقع شده است ولی شاید نود و نه درصد واجباتی که امر به آنها تعلق گرفته است، ترک آنها منهی عنه واقع نشده است. در باب مقدمه واجب نیز همین طور است. مولا- خود را آزاد می‌بیند. گاهی تعبیر به «ادخل السوق واشتر اللحم» می‌کند. گاهی هم به «اشتر اللحم» اکتفا کرده و اشاره‌ای به مقدمه نمی‌کند. ثانیاً: چه دلیلی وجود دارد که مولا هر جا امری کرد مجبور باشد نقیض آن را نیز متعلق نهی کند؟ ممکن است گفته شود: دلیلش این است که ما وقتی وجوب شیء را تصور می‌کنیم، ذهنمان انتقال به حرمت ترک پیدا می‌کند. در پاسخ می‌گوییم: ما این حرف را قبول نداریم و بر فرض هم که قبول کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۷

مجزّد این که در ذهن ما یک چنین نقل و انتقالی وجود دارد، سبب نمی‌شود که وظیفه‌ای برای مولا به وجود آید، و مولا مجبور باشد دو حکم صادر کند. اما اگر مقصود، احتمال دوم باشد، این حرف اگرچه قدری معقول است و قابل این هست که انسان روی آن تکیه کند ولی در عین حال دارای اشکال است: اشکال این است که در بحث مقدمه واجب، اگر کسی هم مقدمه را ترک می‌کرد و هم ذی‌المقدمه را، با دو حکم مخالفت کرده بود، هر چند مخالفت وجوب غیری استحقاق عقوبت نداشت. اما در ما نحن فیه اگر مشابه آن حرف را پیاده کرده و بگوییم: «امر به صلاه، به دلالت الترامیه، دلالت بر نهی از ترک صلاه می‌کند» باید ملتزم شویم که اگر کسی نماز را ترک کرد، دو حکم- وجوب صلاه و حرمت ترک صلاه- را مخالفت کرده و دو استحقاق عقوبت دارد. اینجا با مسأله مقدمه واجب فرق دارد، در اینجا هر دو تکلیف نفسی هستند و مسأله غیرت مطرح نیست و مخالفت دو تکلیف نفسی موجب استحقاق دو عقوبت است. آیا مرحوم نائینی می‌تواند به چنین چیزی ملتزم شود؟ اینجا غیر از مسأله عینیت است. در عینیت ما احتمال می‌دادیم که قائل به عینیت، بخواهد وحدت حکم را قائل شود و بگوید: «واقعیت یک چیز است ولی این واقعیت گاهی به صورت امر جلوه می‌کند و گاهی به صورت نهی». اما در دلالت الترامیه چنین احتمالی مطرح نیست. کسی نمی‌تواند بین مدلول مطابقی و مدلول الترامی، عینیت را قائل شود.

این‌ها دو چیزند. و چون هر دو، حکم نفسی هستند با ترک صلاه، دو استحقاق عقوبت در کار است. روشن است که مرحوم نائینی نمی‌تواند به چنین چیزی ملتزم شود. این با مذاق متشرعه و فهم متشرعه سازگار نیست. متشرعه این را نمی‌پذیرد که اگر کسی یک تکلیف وجوبی را مخالفت کرد، دو استحقاق عقوبت داشته باشد. در نتیجه امر به شیء نمی‌تواند مقتضی نهی از ضدّ عام باشد نه به صورت عینیت و نه به صورت تضمن و نه به صورت التزام.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۸

تکمیل بحث

ممکن است قائل به ملازمه بگوید: «ما بحث را روی امر و نهی پیاده نمی‌کنیم بلکه در مرحله اراده- که مرحله‌ای قبل از امر و نهی است- مطرح می‌کنیم و می‌گوییم:

«اگر اراده‌ای به وجود چیزی تعلق گرفت، مقتضی [۳۰] این است که اراده‌ای هم به ترک نقیض آن تعلق بگیرد. این مطلب اگرچه خارج از بحث ماست- زیرا بحث ما در ارتباط با امر و نهی است- ولی مناسب است که در اینجا پیرامون آن بحث کنیم. در جواب این قائل گفته می‌شود: آیا مراد از اراده‌ای که می‌خواهید اقتضاء را در مورد آن پیاده کنید، اراده تکوینی است یا اراده تشریحی؟ اراده تکوینی در جایی است که اراده شخص به این تعلق بگیرد که خودش فعلی را انجام دهد. و اراده تشریحی آن است که شخصی اراده بعث به شیء یا زجر از آن را داشته باشد. آنچه متناسب با بحث ماست، عبارت از اراده تشریحی است ولی در عین

حال ما هر دو را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ما بارها گفته‌ایم که اراده نیاز به مبادی و مقدمات دارد و ما حتی یک مورد نمی‌توانیم پیدا کنیم که اراده بدون مبادی تحقق پیدا کرده باشد. [۳۱] حال در مورد اراده تکوینیته وقتی کسی اراده می‌کند که مباشرتاً وارد بازار شود، اولین مبدأ اراده عبارت از تصوّر است. وجداناً چنین کسی وجود دخول سوق را تصور می‌کند نه این که دو چیز را تصور کند. به دنبال این تصور، تصدیق به فایده دخول سوق می‌کند و به دنبال آن هم مبادی دیگر اراده تحقق پیدا می‌کند و آخرین مرحله، مرحله اراده است که آن هم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۹

متعلق به ایجاد و تحقق شیء است. آیا غیر از این اراده، اراده دیگری در کار است که در ارتباط با نقیض و ترک آن باشد؟ وجداناً این عناوین اصلاً به ذهن انسان نمی‌آید. آنچه در ذهن می‌آید مسأله وجود دخول سوق و مراحل مربوط به آن است. بنابراین در اراده تکوینیته مسئله روشن است که در جایی که اراده به وجود تعلق گرفته است، جز یک اراده متعلق به وجود، چیز دیگری واقعیت ندارد. ولی این قائل بیشتر بر اراده تشریحیه نظر دارد، زیرا آنچه مربوط به بحث ماست، مراحل قبل از بعث و زجر است. این مراحل عبارت از اراده متعلق به بعث و زجر و مبادی آن اراده است که ما از آن به اراده تشریحیه تعبیر می‌کنیم. اکنون به بررسی اراده تشریحیه می‌پردازیم: اگر مولا-بخواهد فرمان دخول سوق را برای عبد خود صادر کند، چون صدور فرمان یک عمل اختیاری مولاست و عمل اختیاری باید مسبوق به اراده و مقدمات اراده باشد، لذا همان‌طور که در اراده‌های تکوینیته- که خود انسان می‌خواهد کاری را مباشرتاً انجام دهد- اول مراد را تصور می‌کند، در اینجا هم ابتدا مراد را تصور می‌کند ولی مراد در اینجا دخول سوق نیست بلکه بعث به دخول سوق است، چون آنچه مربوط به مولاست و فعل اختیاری او شناخته می‌شود، فرمان به دخول سوق است. لذا مولا ابتدا بعث به دخول سوق را تصور کرده، سپس فایده این بعث را تصدیق می‌کند.

می‌بیند فایده این بعث این است که عبد در خارج، دخول سوق را ایجاد می‌کند و به دنبال تصدیق به فایده، سایر مبادی اراده نیز تحقق پیدا می‌کند سپس فرمان دخول سوق را صادر کرده و عبد را به سوی آن بعث می‌کند. تا اینجا بحثی نیست ولی قائل می‌خواهد بگوید: به دنبال این اراده تشریحیه که متعلق به «بعث به دخول سوق» است، اراده تشریحیه دیگری وجود دارد که به «زجر از ترک دخول سوق» تعلق گرفته است. ما می‌گوییم: اراده دوم هم باید مبادی داشته باشد. اولین مقدمه‌اش تصور زجر از ترک دخول سوق است، فرض می‌کنیم این مقدمه تحقق پیدا کرد اما وقتی نوبت به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۰

مقدمه دوم می‌رسد با مشکل مواجه می‌شویم. مولایی که قبلاً اراده تشریحیه‌اش به دخول سوق تعلق گرفته است، الآن زجر از ترک دخول سوق چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟ اگر گفته شود: «فایده تأکیدی دارد». می‌گوییم: اولاً: تأکید از محل بحث ما خارج است. کسی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد- چه در ضد عام و چه در ضد خاص- می‌داند، قائل به تعدد حکمین است و معنای تعدد حکمین این است که حکم دوم هم مانند حکم اول، جنبه تأسیسی دارد. در حالی که در موارد تأکید، دو حکم وجود ندارد بلکه یک حکم است که مورد تأکید قرار می‌گیرد. ثانیاً: راه تأکید منحصر به نهی از نقیض نیست بلکه می‌تواند همان فرمان و امر را تکرار کند. در نتیجه اگر اراده تشریحیه بخواهد به نهی از نقیض- یعنی ضد عام- تعلق بگیرد، و ما مسأله تأکید را کنار بزنیم [۳۲] مقدمه دوم اراده- یعنی تصدیق به فایده- با مشکل مواجه خواهد شد. و تا وقتی تصدیق به فایده نباشد، اراده تشریحیه نمی‌تواند به زجر تعلق بگیرد. همان‌طور که در باب بعث هم اگر تصدیق به فایده بعث در کار نباشد، اراده تشریحیه نمی‌تواند به بعث تعلق بگیرد. خلاصه بحث در ارتباط با مقدمیت کسانی که می‌خواهند در باب ضد از راه مقدمیت وارد شوند باید سه مرحله را ثابت کنند که هر سه مرحله مورد اشکال قرار گرفت: ۱- مرحله مقدمیت یعنی «عدم أحد الضدین مقدمه لفعل الضد الآخر». ۲- مرحله قول به ملازمه بین وجوب یک شیء و حرمت ضد آن. ۳- مرحله این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام باشد.



اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۱

**راه دوم برای اثبات اقتضاء [۳۳] «مسأله ملازمه»****اشاره**

این طریق به این صورت است که گفته شود: «ترك أحد الضدین ملازم لوجود الضد الآخر». کسی که بخواهد از این راه، مسأله اقتضاء را ثابت کند باید- همانند راه قبلی- سه مرحله را طی کند: مرحله اول: اثبات این که «ترك أحد الضدین ملازم لوجود الضد الآخر». مرحله دوم: متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند. اگر یکی از متلازمین واجب بود ملازم دیگر هم واجب باشد و اگر یکی از آنها حرام بود، ملازم دیگر هم حرام باشد. بنابراین، در ما نحن فیه اگر ملازمه بین ازاله و ترك صلاة ثابت شد، در مرحله دوم باید بگوییم: چون ازاله وجوب دارد ملازم آن- یعنی ترك صلاة- هم باید وجوب داشته باشد. ولی با این مرحله، کار تمام نمی‌شود زیرا مدعا عبارت از حرمت صلاة است، لذا نیاز به مرحله دیگر داریم. مرحله سوم: اثبات شود که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام است. در این صورت وقتی ترك صلاة، مأمور به شد، فعل صلاة- که نقیض ترك صلاة است- حرام خواهد شد. البته ما باید در اینجا و در بحث گذشته مسامحه‌ای مرتکب شده و فعل را عبارت از نقیض ترك بدانیم. ما در ثمره قول به مقدمه موصله، بحثی را مطرح کردیم که آیا معنای نقیض چیست؟ آنجا گفتیم: از عبارت «نقیض کل شیء رفعه» استفاده می‌شود که «نقیض ترك عبارت از رفع ترك است»، در حالی که رفع ترك غیر از فعل است و این دو، مفهوماً با هم اتحاد ندارند. اما اگر معنای نقیض را وسیع‌تر دانسته و بگوییم:

«نقیض کل شیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» در این صورت می‌توانیم فعل را به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۲

عنوان نقیض ترك مطرح کنیم. و الاً طبق تفسیر اول، نقیض ترك صلاة عبارت از فعل صلاة نیست بلکه عبارت از رفع ترك صلاة است. و رفع ترك صلاة، اگرچه در خارج جز با فعل تحقق پیدا نمی‌کند ولی به حسب مفهوم باهم مغایرت دارند. با توجه به این که مرحله سوم، مشترک با بحث قبلی است، نیاز به بحث مجدد ندارد ولی دو مرحله اول باید مورد بررسی قرار گیرد.

**مرحله اول: آیا ترك أحد الضدین ملازم با وجود ضد دیگر است؟**

ممکن است کسی بگوید: «ملازمه بین این دو، امری بدیهی است، مخصوصاً در جایی که ضدین دو تا بوده و سومی نداشته باشند. در این صورت از باب این که اجتماع ضدین محال است، احد الضدین ملازم با ترك دیگری خواهد بود». ولی این ادعا صحیح نیست، زیرا مسأله ملازمه، مسأله‌ای عقلی است و مسائل عقلی دارای منشأ و ملاک است. اثبات ملازمه بین دو چیز، راه‌هایی دارد. یک راه آن عبارت از مسأله علیت و معلولیت است. در باب علیت و معلولیت، به مقتضای حکم عقل، بین علت و معلول ملازمه تحقق دارد. خاصیت علیت، عبارت از تلازم است. اگر چیزی علت تامه برای چیز دیگری شد، انفکاک بین علت و آن چیز، عقلاً ممتنع است.

هم چنین اگر دو شیء، معلول برای یک علت باشند، بین آن دو معلول هم ملازمه وجود دارد. منشأ ملازمه این است که ارتباط هر معلولی با علت خود، عین ارتباط معلول دیگر با آن علت است و از نظر معلولیت، فرقی بین این دو وجود ندارد، لذا همان‌طور که بین علت و معلول ملازمه وجود دارد، بین معلولین لعلّه واحده هم ملازمه وجود دارد. یعنی نمی‌توانیم بگوییم: «احد المعلولین تحقق

دارد ولی معلول دیگر ممکن است تحقق نداشته باشد». راه دیگر برای اثبات ملازمه عبارت از مصداقیت و کلیت است. فردیت یک چیز

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۳

برای یک کلی، مستلزم امتناع انفکاک بین این مصداق و آن کلی است. به عبارت دیگر:

مصداقیت، مغایر با انفکاک است. حال در اینجا سؤال می‌شود که آیا در باب ضدّین که شما می‌گویید: «بیاض، ملازم با ترک سواد است» و در ما نحن فیه که - روی مسأله تضاد - می‌گویید: «ازاله، ملازم با ترک صلاة است» آیا منشأ این ملازمه چیست؟ روشن است که در اینجا نه مسأله علیت و معلولیت می‌تواند مطرح باشد، نه این که هر دو معلول برای علت واحد باشند. ولی آیا می‌توان در اینجا مسأله مصداقیت را مطرح کرد و از این راه کشف کرد که بین بیاض و عدم سواد و نیز بین ازاله و ترک صلاة ملازمه تحقق دارد [۳۴]؟ و به عبارت دیگر: آیا می‌توان بیاض را مصداق عدم سواد دانست؟ اگرچه مصداقیت، یک طرفه باشد. و آیا می‌توان ازاله را مصداق ترک صلاة دانست؟ پاسخ این است که این حرف دارای اشکال است. منشأ اشکال، همان چیزی است که در بحث مقدمیت ذکر کردیم. ما در آنجا گفتیم: «بر خلاف آنچه قائل به اقتضاء معتقد است و ترک أحد الضدّین را مقدمه برای فعل ضدّ دیگر می‌داند و برخلاف آنچه که مرحوم قوچانی از عبارت مرحوم آخوند استفاده کرد - و متضادّان و متناقضان را در رتبه واحدی دانست - ما معتقدیم: قضیه‌ای را که شما موضوعش را بخواهید یک امر عدمی قرار دهید، این قضیه به هیچ وجه نمی‌تواند یک قضیه واقعی باشد، محمولش هر چه می‌خواهد باشد. چه گفته شود: «عدم أحد الضدّین مقدمه لوجود الضد الآخر» و یا گفته شود: «عدم أحد الضدّین، متأخر عن الضد الآخر» و یا گفته شود: «عدم أحد الضدّین فی رتبه الضد الآخر»، هیچ کدام برای ما قابل قبول نیست، زیرا قاعده فرعیت می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». ما هر محمولی را بخواهیم برای موضوعی ثابت کنیم، باید آن موضوع - به تناسب ثبوت آن محمول - تحقق داشته

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۴

باشد. اگر مربوط به خارج است، در خارج و اگر مربوط به ذهن است، در ذهن و اگر مربوط به نفس الامر است باید در نفس الامر تحقق داشته باشد. بنابراین نمی‌توان قضیه حملیه‌ای درست کرد که موضوع آن یک امر عدمی - مثل «عدم أحد الضدّین» - باشد، حال محمول آن هر چه باشد فرقی نمی‌کند. در نتیجه اولین حرفی که در جواب از این استدلال مطرح می‌کنیم این است که امر عدمی نمی‌تواند موضوع برای «ملازم» واقع شود. در اینجا ممکن است قائل به ملازمه بگویید: در بحث مقدمیت که شما بر ما اشکال کرده و قاعده فرعیت را مطرح کردید، ما ناچار بودیم موضوع را یک امر عدمی قرار دهیم و نمی‌توانستیم قضیه را متعکس کرده و موضوع آن را امری وجودی قرار داده و بگوییم: «ازاله، مقدمه ترک صلاة است» بلکه ناچار بودیم بگوییم: «ترک صلاة مقدمه ازاله است». ولی در اینجا ناچار نیستیم موضوع را امر عدمی قرار داده و بگوییم: «ترک الصلاة ملازم للإزالة» بلکه می‌گوییم: «الإزالة ملازمه لترك الصلاة».

واقعیت هم همین است که ترک صلاة ملازم با ازاله نیست، زیرا ممکن است کسی صلاة را ترک کند ولی در عین حال ازاله را هم انجام ندهد اما ازاله ملازم با ترک صلاة است. در این صورت، اشکال قاعده فرعیت جریان ندارد و می‌توان مسأله مصداقیت را مطرح کرد و همان‌طور که در «زید إنسان» از راه مصداقیت، ملازمه را بدست می‌آورید، اینجا هم ازاله مصداقی برای «ترک الصلاة» است و گفته می‌شود: «الإزالة لا صلاة»، مثل «البياض لا سواد». در پاسخ می‌گوییم: حمل به معنای اتّصاف و تطبیق و اتحاد است. «لا سواد» چیست که شما می‌خواهید آن را حمل بر «البياض» کنید؟ چگونه می‌تواند «البياض» با «عدم» اتحاد داشته باشد؟ عدم، چیزی نیست که بتواند وصف برای وجود قرار بگیرد.

عدم چیزی نیست که مصداقش عبارت از وجود باشد. مگر این که قضیه را به صورت قضیه سالبه محصیه بر گردانیم تا با انتفاء



موضوع هم سازگار باشد. «لیس البیاض

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۵

بسواد» با این می‌سازد که بیاضی وجود نداشته باشد تا بخواهد اتصاف به سواد پیدا کند.

و اما این اشکال در مورد «زید لا- قائم» هم مطرح است، چون ملا-ک قضیه حملیه- به قول مرحوم آخوند- عبارت از اتحاد و هویت است. چگونه می‌شود بین وجود و عدم، اتحاد و هویت تحقق داشته باشد؟ ما در مورد عدم گفتیم: «عدم، هیچ حظی از وجود ندارد و در این جهت هیچ فرقی بین عدم مطلق و عدم مضاف و عدم ملکه و سایر اعدام وجود ندارد». از آنچه گفته شد معلوم گردید که ملازمه در هر جا منشأ و علتی دارد و ما در مورد ملازمه بین «وجود أحد الضدین» و «ترك الضد الآخر» هیچ منشأ و ملاکی نیافتیم. لذا اولین مرحله- که عبارت از ملازمه است- ناتمام است.

### مرحله دوّم: اتحاد حکم در مورد متلازمین [۳۵]

#### اشاره

نفس این عنوان- که متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند- عنوانی عام است و شامل وجوب و حرمت و اباحه می‌شود ولی دلیلی که در این زمینه اقامه شده، تنها در ارتباط با وجوب است. هر چند دلیل آنان در ارتباط با حرمت هم جریان پیدا می‌کند ولی در مورد مباح جریان ندارد. البته لازم هم نیست در مورد مباح چنین چیزی را اثبات کنند چون بحث ما در مورد وجوب ازاله و وجوب ترک صلاّه است. دلیلی که در این زمینه اقامه شده، این است که «اگر یکی از متلازمین وجوب پیدا کرد، ملازم دیگر هم باید واجب باشد، زیرا اگر وجوب نداشته باشد یکی از احکام

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۶

چهارگانه حرمت، استحباب، کراهت و اباحه را خواهد داشت این چهار حکم، در این جهت اشتراک دارند که همه آنها جواز ترک دارند. به عبارت دیگر: اگر ملازم دیگر وجوب نداشت، یک جواز بالمعنی الاعم در ارتباط با ترک آن تحقق خواهد داشت. و اگر شارع- از طریق یکی از احکام چهارگانه- نسبت به ملازم دوّم ترک را جایز بداند، ملازمه اقتضا می‌کند که ملازم اوّل هم جواز ترک داشته باشد و این خلاف فرض ماست زیرا ما فرض کردیم که ملازم اوّل وجوب دارد. بنابراین وجوب ملازم اوّل با جواز ترک ملازم دوّم، مستلزم این است که ملازم اوّل هم وجوب داشته باشد و هم جواز ترک و چنین چیزی مستلزم خروج واجب از وجوب آن است. لذا برای این که چنین محذوری لازم نیاید ما ناچاریم ملتزم شویم که با وجوب ملازم اوّل، ملازم دوّم هم اتصاف به وجوب پیدا می‌کند. ممکن است کسی بگوید: چه اشکالی دارد که ملتزم شویم ملازم دوّم خالی از حکم است؟ مستدل در پاسخ می‌گوید: این مطلب بین فقهاء و اصولیین مسلم است که «إن لله تعالی فی کلّ واقعه حکماً یشرک فیہ الجاهل و العالم» و روشن است که ملازم دوّم از عنوان «کلّ واقعه» خارج نیست، بنابراین باید حکمی داشته باشد. در نتیجه اگر احد المتلازمین وجوب داشت باید ملازم دیگر هم وجوب داشته باشد. این دلیل در ارتباط با حرمت هم جریان پیدا می‌کند، اما در مورد سایر احکام جریان پیدا نمی‌کند، زیرا مانعی ندارد که یکی از متلازمین مباح و ملازم دیگر مستحب یا مکروه باشد. اما در مورد وجوب و حرمت، تالی فاسد پیدا می‌کند.

#### بررسی دلیل اتحاد حکم متلازمین:

این دلیل دارای چند اشکال است: اشکال اوّل: ما قبول می‌کنیم که «إن لله تعالی فی کلّ واقعه حکماً یشرک فیہ

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۷

العالم و الجاهل» ولی عنوان واقعه اختصاص به عناوین وجودیه دارد و شامل امور عدمیه نمی‌شود. واقعه همان فعل مکلف است که موضوع برای علم فقه واقع می‌شود، یعنی آنچه موضوع برای احکام تکلیفیه خمسه واقع می‌شود و آن عبارت از وجودات است. اصلاً فعل مکلف عبارت از عناوین وجودیه است و عناوین عدمیه - همان‌طور که ما تحقیق کردیم - چیزی نیستند تا بخواهند دارای حکم باشند. حتی در باب نواهی هم متعلق حرمت عبارت از وجود است. در حالی که عنوان ما در اینجا عنوانی عدمی است. بحث در این است که اگر ازاله واجب شد، ترک الصلاة هم واجب می‌شود. و ترک الصلاة، واقعه نیست تا حکمی برای آن وجود داشته باشد. اگر گفته شود: «عنوان «واقعه» شامل عناوین عدمیه هم می‌شود». در پاسخ می‌گوییم: «این حرف دارای تالی فاسد است و کسی نمی‌تواند به آن ملتزم شود و آن تالی فاسد این است که باید مثلاً در مورد صلاة بگویید: «فعل آن دارای یک حکم و ترک آن هم دارای یک حکم است و در مورد صلاة دو حکم اجتماع کرده‌اند»، نتیجه این می‌شود که اگر کسی نماز را ترک کرد باید دو مخالفت نسبت به او تحقق پیدا کرده باشد: یکی حکم وجوب که متعلق به وجود صلاة است و دیگری حکم حرمت که متعلق به جانب ترک صلاة است پس استحقاق دو عقوبت پیدا می‌کند. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود که با مخالفت یک حکم وجوبی، دو حکم استقلال مخالفت شده است. اینجا با مسأله مقدمیت فرق دارد، زیرا در آنجا عنوان وجوب غیری مطرح بود اما در اینجا هر دو وجوب جنبه نفسیت دارند، یعنی اگر یکی از متلازمین وجوب نفسی داشت، دیگری هم وجوب نفسی خواهد داشت. اشکال دوم: دلیل اینان با مدعیان تطبیق ندارد، زیرا دلیل «إن لله تعالی فی کلّ واقعه حکماً یشرک فیہ العالم و الجاهل» مربوط به لوح محفوظ و احکام واقعیه است. یعنی هر واقعه‌ای در لوح محفوظ دارای حکمی است که عالم و جاهل در آن مشترکند. بعضی به آن حکم دسترسی پیدا می‌کنند و بعضی دسترسی پیدا نمی‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۸

شما می‌خواهید از این دلیل استفاده کنید که اگر ازاله واجب شد، ترک صلاة هم واجب است. شما می‌خواهید بگویید: «وجوب ترک صلاة مربوط به مرحله فعلیت است» درحالی که دلیل می‌گوید: «ترک صلاة - که مزاحم با ازاله است - در لوح محفوظ دارای حکمی است» ولی آیا آن حکم چیست؟ راهی برای استکشاف آن نداریم. اشکال سوم: [۳۶] برفرض که از همه اشکالات قبلی صرف نظر کنیم، اصل این استدلال، مصادره به مطلوب است، زیرا شما گفتید: «اگر احد المتلازمین واجب شد، ملازم دیگر هم واجب است، زیرا اگر بخواهد وجوب نداشته باشد، یکی از احکام چهارگانه حرمت، استحباب، کراهت یا اباحه را خواهد داشت که همه آنها در جواز ترک مشترکند و لازمه جواز ترک ملازم دوم، جواز ترک ملازم اول است». و این عین مدعی شماس است یعنی اول باید اتحاد حکم بین متلازمین را ثابت کرده باشیم، سپس بگوییم: «لازمه جواز ترک ملازم دوم، جواز ترک ملازم اول است» و این عین مدعی است. ما ممکن است بگوییم: «ملازم دوم جواز ترک دارد ولی جواز ترک آن سرایت به ملازم اول نمی‌کند». شما اول سرایت آن را ثابت کنید سپس بگویید: «جواز ترک ملازم اول با وجوبش نمی‌سازد». حرف شما مبتنی بر این است که ما اتحاد متلازمین در حکم را پذیرفته باشیم و الا جواز ترک، منحصر به همان ملازم دوم شده و به ملازم اول سرایت نمی‌کند. بلکه این از مدعی شما بدتر است، چون مدعی شما این بود که وجوب، از احد المتلازمین به متلازم دیگر سرایت می‌کند و این تا حدودی قابل تحمل بود ولی پایه دلیلتان بر این است که جواز ترک، از احد المتلازمین به متلازم دیگر سرایت می‌کند. شما چه دلیلی برای این حرف خود دارید؟ ما ممکن است بگوییم: «ملازم اول، واجب است و ملازم دوم هم جواز ترک دارد و جواز ترک آن هیچ سرایتی به ملازم اول نمی‌کند، پس ملازم اول از وجوبش خارج نمی‌شود و هیچ خلفی هم لازم نمی‌آید».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۶۹

آیا هر واقعه‌ای دارای حکم است؟

پاسخ به این سؤال مبتنی بر این است که ببینیم: آیا اباحه - که یکی از احکام تکلیفیه خمس است - به چه معناست؟ در مورد چهار حکم دیگر تقریباً دو جهت مسلم وجود دارد: یکی ارتباط آن با شارع و دیگری علت حکم. اگر چیزی واجب شد، هم ایجاب کننده آن عبارت از شارع است و هم ملاک آن اشتغال بر یک مصلحت لازم الاستیفاء است. و اگر چیزی مستحب شد، حاکم به استحباب آن عبارت از شارع و ملاک آن اشتغال بر یک مصلحت غیر لازم الاستیفاء است. در باب حرمت و کراهت هم مسأله مفسده مطرح است. ولی آیا اباحه به چه معنایی است؟ اگر گفته شود: «اباحه هم مانند احکام چهارگانه دیگر دارای ملاک است و حاکم به آن عبارت از شارع است و ملاک اباحه یا این است که شیء نه دارای مصلحت باشد و نه دارای مفسده و یا این است که شیء دارای مصلحت و مفسده مساوی باشد» در این صورت ممکن است جمله «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حَكْمًا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ» پذیرفته شود. اما اگر گفته شود: «اباحه بر دو قسم است: یک قسم آن مربوط به شارع است که شارع به یکی از آن دو ملاکی که ذکر کردیم - یعنی خلو از مصلحت و مفسده یا تساوی مصلحت و مفسده - حکم به اباحه می کند. قسم دیگر از اباحه در مورد جایی است که شارع هیچ یک از احکام چهارگانه دیگر را نداشته باشد. اگرچه این قسم از اباحه را به شارع نسبت نمی دهیم. و ضرورتی هم ندارد که در اینجا عنوان پنجمی وجود داشته باشد که به شارع نسبت داده شود». در این صورت جمله «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حَكْمًا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ» کنار می رود، زیرا ما اباحه‌ای را توانستیم فرض کنیم که اضافه‌ای به خداوند اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۰

ندارد. این اباحه به معنای این است که شارع در این مورد حکمی ندارد. با توجه به عدم حکم شارع، نتیجه عملی این می شود که در خارج هم می توان آن را ایجاد کرد و هم می توان ترک کرد، بدون این که هیچ یک از فعل و ترک رجحان بر دیگری داشته باشد. در نتیجه ما توانستیم واقعه‌ای را فرض کنیم که هم مستقل [۳۷] و هم امر وجودی باشد ولی در عین حال فاقد حکم باشد یعنی شارع هیچ یک از احکام چهارگانه را نسبت به آن جعل نکرده است. و در این صورت، جمله «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حَكْمًا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ» مورد مناقشه قرار می گیرد. این مطلب اختصاص به اینجا ندارد و در جاهای دیگر هم مورد استفاده واقع می شود. نتیجه بحث در ارتباط با مسأله اقتضاء از آنچه گفته شد معلوم گردید که امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد خاص است و نه مقتضی نهی از ضد عام - به معنای نقیض - است.

### نمره بحث در ارتباط با مسأله اقتضاء

#### اشاره

در اوایل بحث اقتضاء اشاره کردیم که ضد خاص در همه جا جنبه عبادی ندارد. ازاله، ضدّهای متعدّدی دارد، همان طور که نماز خواندن به جای ازاله، ضدّ ازاله است، مطالعه کردن و خیاطی به جای ازاله، هم ضدّ ازاله است و قائل به اقتضاء، همه این ها را حرام می داند. [۳۸] ولی در ارتباط با بعضی از مصادیق، ثمره‌ای ذکر شده است و آن این است که وقتی ضدّ خاص جنبه عبادی داشته باشد و ما قائل به اقتضاء شویم، امر به ازاله موجب تعلق نهی به عبادت می شود و ما در بحث های آینده خواهیم گفت که نهی اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۱

متعلق به عبادت، مقتضی فساد آن است. در نتیجه چنین شخصی که ازاله را ترک کرده و به جای آن مشغول نماز شده است، نمازش باطل است. امّا بنا بر قول به عدم اقتضاء، وجهی برای بطلان نماز نیست. بنابراین مطرح کردن مثال ازاله و صلاة به جهت همین ثمره‌ای است که در اینجا مطرح شده است و آلا از جهت منهی عنه بودن فرقی بین صلاة و سایر اضداد ازاله وجود ندارد.

### اشکال بر ثمره مذکور:

#### اشاره

این ثمره به دو طریق مورد انکار قرار گرفته است:

#### طریق اول: نماز به جای ازاله، بنا بر هر دو قول - یعنی قول به اقتضاء و قول به عدم اقتضاء - صحیح است

، زیرا بطلان صلاة باید از راه تعلق نهی به عبادت مطرح شود به همین جهت ما باید ابتدا این مسئله را بررسی کنیم که چرا نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد است؟ روشن است که آیه یا روایتی بر این مطلب دلالت نمی‌کند بلکه این یک مسأله عقلی است که نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد آن است. آن وقت ما باید ببینیم آیا ملاکی که در اقتضای نهی نسبت به عبادت وجود دارد، در این نهی که از راه وجوب ازاله به سراغ صلاة می‌آید نیز وجود دارد؟ روشن است که اگر ملاک وجود نداشت ما نمی‌توانیم در ما نحن فیه حکم به بطلان نماز بنماییم. به نظر ما این انکار موافق با تحقیق است و ملاکی که در اقتضای نهی نسبت به عبادت وجود دارد، در ما نحن فیه وجود ندارد، بنابراین ما نمی‌توانیم حکم به بطلان صلاة بنماییم. بیان مطلب: نواهی که متعلق به عبادت می‌شود به دو صورت است: صورت اول: نهی متعلق به عبادت، نهی تحریمی نباشد بلکه ارشاد به فساد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۲

عبادت داشته باشد، مثل نهی زن حائض از نماز خواندن، همان‌طور که گاهی نهی متعلق به معامله، ارشاد به فساد معامله دارد، مانند: «لا- تبع ما لیس عندک» که ارشاد به فساد فروختن مال مردم می‌کند نه این که دلالت بر حرمت داشته باشد. این قسم از نواهی از محل بحث ما خارج است زیرا این گونه نواهی خودشان ارشاد به فساد می‌کنند و فساد به عنوان مدلول لفظی آنهاست. صورت دوم: نهی متعلق به عبادت، نهی مولوی تحریمی باشد. یعنی عبادتی - با وجود عبادت بودن - حرام و مشتمل بر مفسده لازم الاجتناب باشد. این قسم از نهی محل بحث ماست. اگر عبادتی حرام و مشتمل بر مفسده شد، مدلول لفظی نهی، عبارت از حرمت و تحریم مولوی است. بطلان عبادت در این صورت، نه ارتباطی به تعبد دارد و نه به دلالت لفظ، بلکه مسئله یک مسأله عقلی است. عقل می‌گوید: اگر عبادتی مبغوض مولا شد، دیگر نمی‌تواند محبوب مولا و مقرب به سوی او باشد، بنابراین نمی‌تواند به عنوان عبادتی صحیح مطرح باشد. این مسئله مثل مسأله صلاة در دار غصبی نیست. در آنجا قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: دو عنوان وجود دارد: عنوان صلاة و عنوان غصب. و مانعی ندارد که ما بنا بر عنوان صلاة حکم به صحت آن بنماییم، زیرا حیثیت عبادت آن منهی عنه واقع نشده است. آنچه مبغوض مولا و منهی عنه است حیثیت غصب می‌باشد. تنها اشکال در آنجا این است که دو عنوان در یکجا جمع شده‌اند ولی عنوانها از یکدیگر جدا هستند. لذا آنجا اکثر قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، معتقد به صحت نماز می‌باشند، زیرا در آنجا مبعودی مقرب نشده و مقربی هم مبعود نشده است اما در اینجا نهی متعلق به عبادت شده، مثل نهی از صلاة در ایام حیض - اگر نهی آن مولوی تحریمی باشد - در اینجا ما یک عنوان داریم که متعلق نهی تحریمی قرار گرفته و نهی تحریمی حاکی از مفسده است و در این گونه موارد عقل حکم به بطلان می‌کند، زیرا چنین عملی نمی‌تواند مقرب باشد.

ملاک این صلاۀ با ملاک شرب خمر فرقی ندارد. هر دو مشتمل بر مفسده و مبعوض مولا هستند. عقل می گوید: عنوان واحد نمی تواند هم مقرب باشد و هم مبعّد. لذا اگر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۳

مولا- زن را از صلاۀ در ایام حیض نهی کرد و ما نهی را تحریمی مولوی دانستیم، چنین عبادتی نه تنها حرام است بلکه محکوم به فساد هم می باشد. حال ببینیم آیا ملاک فوق در ما نحن فیه وجود دارد؟ اگر ما امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص دانستیم و ضدّ خاصّ جنبه عبادی داشت، آیا ملاکی که در فساد عبادت منهی عنه وجود داشت در اینجا هم وجود دارد؟ در مباحث گذشته گفتیم: قائلین به اقتضاء از دو راه مسأله اقتضاء را مطرح می کردند [۳۹]: اکثر قائلین به اقتضاء از راه مقدّمیت و عدّه‌ای هم از راه ملازمه وارد می شدند. کسانی که از راه مقدّمیت وارد می شدند می گفتند: «ترک صلاۀ، مقدّمه ازاله است و مقدّمه واجب هم واجب است. بنابراین وقتی ازاله وجوب پیدا کرد، ترک صلاۀ هم- به عنوان مقدّمه واجب- وجوب پیدا می کند». روشن است که وجوب مقدّمه واجب، وجوب غیری است به خلاف ذی المقدّمه که وجوبش نفسی است. و ما در بحث مقدّمه واجب گفتیم: «موافقت امر غیری، موجب استحقاق ثواب نیست و مخالفت آن هم موجب استحقاق عقوبت نیست، زیرا واجب غیری نه فعلش مقرب به سوی مولاست و نه ترکش مبعّد از مولاست، چون نه مصلحتی در فعل آن وجود دارد و نه مفسده‌ای در ترک آن وجود دارد و اصولاً نظر مولا- به مقدّمه متعلّق نیست. به نظر مولا «بودن بر پشت بام» دارای مصلحت است و مولا کاری به «نصب نردبان» ندارد. اثر «نصب نردبان» این است که راه را برای رسیدن به هدف مولا- باز می کند و آلا ممکن است در آن حتی یک درجه مصلحت هم وجود نداشته باشد. اکنون همین مسئله را در اینجا پیاده می کنیم. شما می گوئید: «ترک صلاۀ- به عنوان مقدّمه ازاله- وجوب دارد». ما می گوئیم: «این وجوب غیری است و در وجوب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۴

غیری مقرّبت و مبعّدیت وجود ندارد. و چون نهی متعلّق به صلاۀ، از این وجوب غیری نشأت گرفته است، حرمت فعل صلاۀ هم جنبه غیریت پیدا می کند. مخصوصاً که بعضی از راه عیبت وارد می شدند و می گفتند: «امر به شیء، عین نهی از نقیض است». در این صورت آیا می توان گفت: «امر به شیء جنبه مقدّمی و غیری دارد ولی نهی از نقیض جنبه نفسیت دارد؟» آیا نهی نفسی، عین امر غیری است؟ و نیز کسانی که قائل به جزئیت می شدند آیا می توانند ملترزم شوند که نهی نفسی، جزئیت برای وجوب غیری دارد؟ حتّی مرحوم نائینی که از راه لزوم بین بالمعنی الأخصّ، آمد و امر به شیء را مقتضی نهی از نقیض می دانست، آیا ممکن است ملترزم شود که به دنبال تصوّر وجوب غیری ترک صلاۀ، فوراً حرمت نفسی صلاۀ به ذهن انسان می آید؟ حرمت نفسی صلاۀ چه ارتباطی به وجوب غیری ترک صلاۀ دارد؟ بنابراین هیچ تردیدی نیست که نهی ناشی از وجوب، متناسب با همان وجوب است. اگر وجوب، جنبه نفسیت داشت، نهی هم نفسی خواهد بود و اگر وجوب، جنبه غیریت داشت، نهی ناشی از آن هم نهی غیریت خواهد بود. و نهی غیری همانند امر غیری است. همان طور که در امر غیری، مقرّبت و مبعّدیت نیست در نهی غیری هم مبعّدیت و مقرّبت مطرح نیست. در این صورت تعلّق چنین نهی به صلاۀ و عبادت، مقتضی فساد آن نخواهد بود. حکم به بطلان و فساد نیاز به دلیل و ملاک دارد. این صلاۀ، اگرچه در مقابل واجب اهم- یعنی ازاله- قرار گرفته ولی دلیلی نداریم که این صلاۀ مبعوضیت پیدا کرده و مانند صلاۀ حائض شده باشد. [۴۰] آنچه گفتیم بنا بر قول به مقدّمیت بود، اما بنا بر قول به ملازمه اگر ما قبول کنیم که ترک صلاۀ ملازم با ازاله است و بپذیریم که متلازمین باید دارای حکم واحدی باشند و بپذیریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام است نظیر همان چیزی را که در مورد مقدّمیت گفتیم در اینجا هم می گوئیم. شما می گوئید: «اگر ازاله واجب شد،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۵

ترک صلاۀ هم وجوب پیدا می کند، چون بین این دو ملازمه وجود دارد» ما می گوئیم:

«همین تعلیل ما را راهنمایی می‌کند که ترک صلاة مشتمل بر مصلحت ملزمه نیست، و الاً وجوب آن نیازی به مطرح کردن مسأله تلازم نداشت. تلازم هم شبیه مقدمیت است هرچند به وضوح آن نیست. یعنی ترک صلاة هیچ مصلحتی ندارد ولی چون گرفتار ملازمه با ازاله شده است حکم به وجوب آن می‌شود، همان‌طور که در فرض قبلی، ترک صلاة گرفتار مسأله مقدمیت شده بود و به همین جهت حکم به وجوب آن می‌شد. بنابراین وجوبی که از راه تلازم به سراغ ترک صلاة می‌آید، وجوب حاکی از مصلحت ملزمه نیست تا نتیجه‌اش این باشد که نهی ناشی از این وجوب وقتی به صلاة تعلق می‌گیرد، صلاة را مشتمل بر مفسده لازم الاجتناب بنماید تا حکم به بطلان آن بشود. بلکه معنای ملازمه این است که چون فرض این است که وقت نماز وسیع است و ازاله وجوب فوری دارد، [۴۱] ازاله اولویت پیدا می‌کند و شما حق ندارید نماز بخوانید نه این که اگر نماز خواندید، عمل شما مانند شرب مسکر مبعوض مولا و مبعده از مولا باشد. در نتیجه کسانی هم که از راه ملازمه، امر به شیء را مقتضی نهی از ضد خاص می‌دانند، هرچند ما همه حرف‌های آنان را بپذیریم ولی در ترتب این ثمره با آنان موافقت نمی‌کنیم. ما معتقدیم که امر به شیء خواه مقتضی نهی از ضد خاص باشد یا نباشد، هیچ ملاکی برای بطلان صلاة به جای ازاله وجود ندارد و ثمره مذکور مورد قبول ما نیست. بنابراین ما نیازی نداریم که طریق دوم انکار ثمره را مطرح کنیم ولی با توجه به این که طریق دوم، زمینه برای مطرح کردن نکات علمی دقیق است و مسأله ترتب هم در همین رابطه مطرح است، لذا ما در اینجا طریق دوم را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۶

### طریق دوم برای انکار ثمره:

#### اشاره

شیخ بهایی رحمه الله و جماعتی گفته‌اند: نماز به جای ازاله باطل است خواه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد یا نباشد. اینان در مقام تعلیل برای این مسئله گفته‌اند: اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد، بنا بر مبنای معروف، نهی متعلق به عبادت شده و نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد می‌کند. در حقیقت بین «لا تصل» که متوجه این شخص است با «دعی الصلاة» که متوجه به حائض است فرقی وجود ندارد. اما اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نباشد، دلیل بطلان صلاة این است که مولا نمی‌تواند در آن واحد دو تکلیف فعلی نسبت به دو ضد غیر قابل اجتماع داشته باشد، و فرض این است که بین صلاة و ازاله، تضاد تحقق دارد. و چون مسأله ازاله، نسبت به صلاة به عنوان واجب اهم است، [۴۲] لذا امر فعلی مولا به ازاله تعلق گرفته و امر به صلاة کنار می‌رود و صلاة به عنوان مأمور به نخواهد بود و با توجه به این که فرض ما در جایی است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نباشد، لذا صلاة به عنوان منهی عنه هم نخواهد بود. شیخ بهایی می‌گوید: همین مقدار برای حکم به بطلان صلاة کافی است، چون اگر عبادت امر نداشته باشد باطل است، مخصوصاً اگر ما قصد قربت را به معنای اتیان مأمور به، به داعی امر آن معنا کنیم، در این صورت نماز را به داعی کدام امر می‌خواهید اتیان کنید؟ در نتیجه اینان می‌گویند: صلاة به جای ازاله مطلقاً واجب است، خواه قائل شویم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا قائل نشویم. [۴۳]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۷

### بررسی طریق دوم برای انکار ثمره

#### اشاره



از این کلام شیخ بهایی رحمه الله سه جواب داده شده است که دو جواب آن توسط مرحوم آخوند ارائه شده است. [۴۴]

### جواب اول مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: کلام شیخ بهایی رحمه الله در صورتی درست است که در قصد قربت لازم باشد عبادت به داعی امر باشد، در حالی که ما چنین چیزی را لازم نمی‌دانیم. چه مانعی دارد که انسان عمل عبادی را به داعی محبوبیت یا مقرَّبیت به سوی مولا یا به داعی صاحب مصلحت بودن یا حسن بودن انجام دهد؟ این‌ها عناوینی است که قصد قربت را محقق می‌کند و هیچ لازم نیست که انسان عمل عبادی را به داعی امرش اتیان کند. گویا کسی به مرحوم آخوند می‌گوید: اگر فرض کنیم صلاتی که به جای ازاله انجام می‌شود، امر ندارد، از چه راهی می‌توان محبوبیت یا مقرَّبیت آن را بدست آورد؟

به عبارت دیگر: ما علم نداریم که فلان چیز مقرَّب به سوی مولا یا محبوب او هست یا نه. راه ما برای استکشاف مقرَّبیت و محبوبیت عبارت از خود امر مولاست. بنابراین وقتی چیزی مأمور به نباشد راهی برای استکشاف محبوبیت و مقرَّبیت آن نداریم. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: اگر شیء مورد بحث ما یک چیز مستقل بود، این اشکال را می‌پذیرفتیم ولی در ما نحن فیه ما علت را پیدا کرده‌ایم. اگر از مولا سؤال کنیم: چرا شما در مورد تراحم نماز با ازاله، نماز را مأمور به قرار نمی‌دهید؟ می‌گوید: «در اینجا هر چند از جهت مقتضی مشکلی وجود ندارد، زیرا صلاة مزاحم با ازاله هم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۸

«قربان کلّ تقی» و «معراج المؤمن» است ولی علت عدم امر، وجود مانع است. وجود مزاحم اقوی به ضمیمه عدم امکان این که دو ضد را در آن واحد، مأمور به قرار دهیم، مانع از تعلق امر به صلاة است. بنابراین علت عدم تعلق امر به صلاة برای ما روشن است. علاوه بر این که مسأله مزاحمت صلاة با ازاله و اهمّیت ازاله، تنها در محدوده تکلیف است و آن قدر نقش ندارد که بتواند صلاة را از دایره «معراج المؤمن» و «قربان کلّ تقی» خارج کند. آن مقدار که مزاحمت اقتضا می‌کند این است که دو ضد را در آن واحد نمی‌توان متعلق دو تکلیف فعلی قرار داد ولی روح صلاة و خاصیت آن و آثار مترتب بر آن را از بین نمی‌برد. [۴۵]

### جواب دوم مرحوم آخوند: [۴۶]

به شیخ بهایی رحمه الله گفته می‌شود: ما بعضی از فروض کلام شما را می‌پذیریم و آن در جایی است که از نظر تضییق و فوریت فرقی بین وجوب این دو ضد - که یکی اهمّ و دیگری مهم و عبادی است - وجود نداشته باشد. مثلاً اگر فرض کنیم که دو نفس محترمه در حال غرق شدن هستند که حفظ نفس هر دو واجب است ولی یکی از آنان دارای اهمیت است و واجب مهم - برفرض - جنبه عبادی هم دارد، در اینجا امر متعلق به حفظ نفس، فوری و مضیق است و فرض این است که مکلف قادر نیست در مقام امثال هر دو را نجات دهد و باید یکی را انتخاب کند. حال اگر اهم را انتخاب کرد که بحثی نیست. اما اگر واجب مهم را انتخاب کرد - و ما فرض کردیم واجب مهم جنبه عبادی دارد - بر اساس مبنای شیخ بهایی رحمه الله اشکال وارد است، زیرا ضدین را نمی‌توان در آن واحد، مأمور به قرار داد. پس اگر اهمّ مأمور به شد، مهم از دایره امر خارج است و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۷۹

چون عبادت نیاز به امر دارد پس حکم به بطلان عمل عبادی او می‌شود. اما در مورد مثال معروف بحث ما یعنی مسأله صلاة و ازاله، بحث ما در جایی نیست که وجوب هر دو مضیق و فوری باشد، زیرا در صورت فوریت و تضییق وجوب هر دو [۴۷] کسی نمی‌گوید: «ازاله واجب اهم و صلاة واجب مهم است». اهمیتی که ما برای ازاله قائلیم در صورت فوریت ازاله و عدم فوریت نماز - به جهت توسعه وقت آن - می‌باشد. مرحوم آخوند گویا به شیخ بهایی رحمه الله می‌گوید: در اینجا آنچه مزاحم با ازاله است نفس طبیعت

صلاة نیست بلکه یکی از مصادیق صلاة است که در این فاصله زمانی می‌تواند تحقق پیدا کند. و آن عبارت از مصداقی است که پس از ورود به مسجد و مواجه شدن با نجاست مسجد، تحقق پیدا کرده و مانع از ازاله شده است. در نتیجه این مصداق از دایره طبیعت صلاة- با وصف مأمور به بودن [۴۸]- خارج است و به عبارت دیگر: «این فرد از صلاة از مصداق «أقیموا الصلاة» خارج است». ولی ارتباط امر با طبیعت صلاة به قوت خودش باقی است. اما نکته مهم این است که دلیل مصداق نبودن این فرد برای طبیعت مأمور بها برای ما روشن است، زیرا ما می‌دانیم که علت مصداق نبودن، وجود خلل یا مفسده در صلاة نیست بلکه همه خصوصیات نماز صحیح در آن وجود دارد و تنها مانعی که بر سر راه آن وجود دارد مزاحم بودن آن با یک واجب اهم و اقوی است و چنین مزاحمتی فقط در محدوده امر نقش دارد، یعنی سبب می‌شود که امر از مزاحم غیر اهم برداشته شود و آن قدر تأثیر ندارد که مصلحت و محبوبیت را از واجب غیر اهم سلب کند، زیرا اگر امر به ضدین در آن واحد امکان داشت، مولا می‌توانست هم به ازاله و هم به صلاة امر کند، چون هر دو دارای مصلحت لازم الاستیفاء هستند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۰

حال با قبول این مطلب شیخ بهایی رحمه الله که عبادت نیاز به امر دارد، مرحوم آخوند به ایشان می‌گوید: شخصی که یک ساعت بعد از ظهر وارد مسجد شده و بلافاصله مشغول نماز شده چرا نتواند نماز را به داعی امر اتیان کند؟ مگر «أقیموا الصلاة» کنار رفته است؟ ممکن است گفته شود: این مصداق نمی‌تواند مأمور به باشد. می‌گوییم: آنچه متعلق امر قرار می‌گیرد، طبیعت است نه مصداق. و ما این مطلب را بحث خواهیم کرد که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند. حتی در نمازی که مزاحم با ازاله نیست، ما نماز را به داعی امر متعلق به طبیعت صلاة می‌خوانیم نه به داعی امر متعلق به همین فرد از صلاة. آنچه مأمور به است، طبیعت و کلی است نه فرد. در نتیجه در ما نحن فیه هیچ مانعی ندارد که صلاة را به داعی امر متعلق به طبیعت صلاة اتیان کند. هر چند ما در عبادت، نیاز به داعی امر و وجود امر داشته باشیم. [۴۹] نکته: این جواب- در واقع- جوابی فی الجمله است یعنی حرف شیخ بهایی رحمه الله را در بعضی از فروض پذیرفته و در بعضی از فروض نپذیرفته است.

### جواب سوم از کلام شیخ بهایی رحمه الله:

اشاره

این جواب همان مسأله معروف ترتب است که از مسائل مشکل علم اصول است.

ما در اینجا تصویری از ترتب به عنوان جواب شیخ بهایی رحمه الله مطرح می‌کنیم سپس مسأله ترتب را به طور مبسوط مورد بحث قرار می‌دهیم. تصویر مسأله ترتب کلمه ترتب به معنای طولیت است. یعنی این دو امر در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول یکدیگرند. قائل به ترتب می‌خواهد در مقابل شیخ بهایی رحمه الله بگوید: حتی در جایی که اهم و مهم هر دو مضیق باشند- که در جواب دوم، حرف شیخ بهایی رحمه الله در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۱

مورد آن پذیرفته شد- شما که می‌گویید: «صحت عبادت نیاز به امر دارد» ما برای شما امر درست می‌کنیم. شما که نگفتید: «امر آن باید در عرض امر به اهم باشد». در عرض بودن، نقشی در صحت عبادت ندارد. آنچه در صحت عبادت معتبر است این است که خودش امر داشته باشد خواه این امر در عرض امر به اهم باشد یا در طول آن. قائل به ترتب، در ارتباط با کیفیت درست کردن امر نسبت به واجب مهم می‌گوید:

ما قبول داریم که دو ضد در رتبه واحده نمی‌توانند متعلق امر قرار گیرند، زیرا امثال امر به ضدین در آن واحد، برای مکلف ممتنع است. ولی در اینجا بین امر به مهم و امر به اهم اختلاف رتبه وجود دارد و این‌ها در عرض واحد نیستند، چون امر متعلق به واجب



اهم، آن را به صورت واجب مطلق مطرح کرده و هیچ‌گونه قید و شرطی همراه آن نیست. ولی امر متعلق به واجب مهم، آن را به صورت واجب مشروط مطرح کرده است، البته واجب مشروطی که شرط آن حاصل شده است نه این که بعداً حاصل شود. ولی آیا شرط آن چیست؟ شرط را به دو صورت می‌توانیم مطرح کنیم: ۱- عزم مکلف بر عصیان امر به واجب اهم. یعنی مکلف وقتی وارد مسجد شد و متوجه نجاست مسجد گردید، می‌دانست که ازاله نجاست برای او وجوب فوری دارد و واجب اهم است ولی تصمیم گرفت این وجوب را مخالفت کند. در این صورت مولا به صورت یک واجب مشروط می‌گوید:

«أقم الصلاة إن عزم على عصيان الأمر بالإزالة». در اینجا، عنوان عصیان متأخر از تکلیف است. پس عزم بر عصیان هم متأخر از تکلیف است. اگر تکلیف «أزل النجاسة عن المسجد» وجود نداشت، معنا نداشت که کسی عزم بر عصیان آن داشته باشد. و چون شرط وجوب صلاة عبارت از عزم بر عصیان امر به ازاله است بنابراین امر به صلاة هم رتبه‌اش متأخر از امر به ازاله است. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم: «از نظر زمان، تأخر و تقدّمی وجود ندارد. در همان زمان وجوب ازاله، وجوب اقامه صلاة هم هست ولی رتبه این دو با هم فرق دارد».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۲

اگر ما «أقم الصلاة» را به این صورت مشروط کنیم، عزم بر عصیان به عنوان شرط مقارن مطرح است، یعنی مانند «إن جاءك زيد فأكرمه» است که مقارن با مجيء زيد، اکرام هم وجوب پیدا می‌کند. ۲- عصیان امر به واجب اهم. یعنی شرط وجوب صلاة این است که امر به ازاله در خارج مورد عصیان مکلف قرار گیرد. ممکن است گفته شود: تحقق معصیت در خارج، نیاز به زمان دارد. ممکن است مکلف وقتی وارد مسجد می‌شود ابتدا عزم بر معصیت کند ولی سپس پشیمان شده و مشغول ازاله نجاست شود. در اینجا عصیانی تحقق پیدا نکرده است. عصیان در صورتی تحقق پیدا می‌کند که زمانی که ظرفیت برای امکان ازاله دارد، سپری شود ولی مکلف ازاله را انجام ندهد. در پاسخ می‌گوییم: تردیدی نیست که عصیان- از نظر زمان- متأخر از امر به ازاله است ولی ما شرطیت این عصیان را برای «أقم الصلاة» به صورت شرط متأخر قرار می‌دهیم. یعنی عصیانی که در نیم ساعت بعد واقع می‌شود، شرطیت دارد برای این که الآن اقامه نماز واجب باشد. همه موارد شرط متأخر به همین صورت است. مثلاً در بیع فضولی اگر ما اجازه را کاشف و کشف را هم کشف حقیقی بدانیم، معنایش این است که اگر امروز بیع فضولی واقع شد و یک ماه بعد مالک اجازه کرد، آن اجازه تأثیر می‌کند در این که بیع فضولی از هنگام وقوعش تأثیر در تملیک یا تملک داشته است. به گونه‌ای که اگر متبایعین عالم باشند که مالک یک ماه بعد اجازه خواهد کرد، از همین الان می‌توانند در مبیع و ثمن تصرف کنند. در اینجا شرطیت اجازه- بنا بر کشف حقیقی- به نوع شرط متأخر است. حال در ما نحن فیه نیز ممکن است گفته شود: مولا وقتی «أقم الصلاة» را می‌گوید، شرطش «عزم بر عصیان» نیست بلکه خود «عصیان» است. خلاصه این که قائل به ترتب می‌گوید: «امر به اهم به نحو واجب مطلق و امر به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۳

مهم به نحو واجب مشروط است ولی شرط آن را اگر «عزم بر عصیان» بدانیم به نحو شرط مقارن بوده و اگر خود «عصیان خارجی» بدانیم به نحو شرط متأخر است. ولی با توجه به این که عصیان و عزم بر عصیان در رتبه متأخر از امر به ازاله می‌باشند، امر به صلاة هم در رتبه متأخر از امر به ازاله و در طول آن خواهد بود».

پاسخ مرحوم آخوند از قائلین به ترتب:

مرحوم آخوند که از جمله منکرین ترتب است و حتی آن را ممتنع می‌داند، در پاسخ قائلین به ترتب می‌گوید: این ترتب و طولیت و

تقدم و تأخر رتبی را که شما از راه اطلاق و اشتراط درست کردید، نتیجه‌اش این است که شما توانستید رتبه امر به مهم را متأخر از رتبه امر به اهم قرار دهید، معنای این تأخر این است که در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد. همان‌طور که نتیجه تقدم رتبی علت بر معلول این است که معلول در رتبه علت وجود ندارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما این مطلب را قبول می‌کنیم ولی از شما سؤال می‌کنیم که وقتی عصیان - به نحو شرط متأخر - و یا عزم بر عصیان - به نحو شرط مقارن - وجود پیدا کرد و امر به مهم فعلیت پیدا کرد، آیا امر به اهم باقی‌مانده یا از بین رفته است؟ اگر بگویید: امر به اهم ساقط شده است. می‌گوییم: در بحث مربوط به مسقطات امر، مقرر است که سقوط امر به یکی از این سه چیز است: ۱- اطاعت آن امر. ۲- عصیان آن امر. ۳- ارتفاع موضوع تکلیف. مثلاً اگر مسلمانی از دنیا برود، تجهیز او بر دیگران واجب است ولی اگر قبل از تجهیز میت، سیل او را با خود ببرد و از اختیار مردم خارج شود، تکلیف با از بین رفتن موضوع آن ساقط می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۴

در حالی که در ما نحن فیه هیچ‌یک از مسقطات سه‌گانه فوق در ارتباط با امر به ازاله تحقق ندارند، زیرا روشن است که امر به ازاله، اطاعت نشده است. و از راه عصیان هم نمی‌توان سقوط امر به ازاله را ثابت کرد، چون: اگر شرط امر به صلاة را عبارت از عزم بر عصیان امر به ازاله بدانیم، روشن است که عزم بر عصیان، مسقط تکلیف نیست. و اگر شرط امر به صلاة را عبارت از نفس عصیان امر به ازاله بدانیم، باز هم در اینجا تکلیف ساقط نشده است، زیرا عصیان در جایی مسقط تکلیف است که به نحو شرط مقارن مطرح باشد یعنی باید در خارج عصیان تحقق پیدا کند تا تکلیف ساقط شود. در حالی که شما عصیان امر به ازاله را به عنوان شرط متأخر برای تحقق امر به صلاة قرار دادید و تحقق عصیان در یک ساعت بعد موجب سقوط تکلیف در زمان قبل از آن نیست. به عبارت دیگر: عصیان در شرطیتش برای امر به مهم، به نحو شرط متأخر و در مسقطیتش نسبت به تکلیف به نحو شرط مقارن مطرح است. از طرفی موضوع تکلیف هم از بین نرفته است. یعنی فرض در جایی نیست که مثلاً این شخص وقتی وارد مسجد شد، همین که متوجه نجاست شد و تصمیم بر ازاله گرفت فوراً شخص دیگری اقدام به ازاله نماید و موضوع امر به ازاله را منتفی کند. در نتیجه مرحوم آخوند می‌فرماید: در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد ولی در رتبه امر به مهم، امر به اهم وجود دارد و چیزی که موجب سقوط آن باشد وجود پیدا نکرده است پس در این رتبه، امر به ضدین تحقق پیدا کرده است یکی به عنوان واجب مطلق و دیگری به عنوان واجب مشروطی که شرطش حاصل است. در حالی که فرض این است که ازاله و صلاة، ضدان و غیر قابل اجتماع هستند و امر به ضدین هم غیرممکن است. در اینجا گویا کسی بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید: در ما نحن فیه خصوصیتی وجود دارد که مانعی از امر به ضدین نیست. آن خصوصیت این است که شرطی که امر به مهم مشروط به آن است - یعنی عصیان یا عزم بر عصیان - چیزی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۵

است که با سوء اختیار مکلف تحقق پیدا کرده است. مکلف می‌توانست این شرط را اختیار نکند تا گرفتار تکلیف ضدین نشود. بنابراین او خودش زمینه تکلیف به ضدین را فراهم کرده است نه این که مولا - مستقیماً او را مأمور به ضدین کرده باشد. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: مسأله استحاله امر به ضدین چیزی است که به مولا و حکمت او ارتباط دارد. مولای حکیم نمی‌تواند امر به ضدین بنماید، خواه منشأ آن سوء اختیار مکلف باشد یا چیز دیگر. حتی اگر مسأله سوء اختیار مکلف را هم کنار بگذاریم، مثلاً فرض کنیم مولا بگوید: اگر امروز ظهر فلان غذا را خوردی، باید در آن واحد، این جسم را هم به رنگ سفید رنگ آمیزی کنی و هم به رنگ سیاه. آیا می‌توان گفت: «در اینجا چون ضدین مشروط به شرطی شده که در اختیار مکلف است، امر به ضدین اشکالی ندارد؟» روشن است که استحاله امر به ضدین چیزی نیست که در ارتباط با مکلف باشد. استحاله امر به ضدین چیزی است که عقل در مورد آن - به نحو اطلاق می‌گوید: «چنین چیزی از مولای حکیم محال و قبیح است». استحاله امر به ضدین، ضابطه‌ای کلی است

و با مقام مولا و حکیم بودن او منافات دارد و استحاله آن، هیچ قید و شرطی هم ندارد. خلاصه: مرحوم آخوند معتقد به استحاله ترتب است، زیرا اگرچه در رتبه امر به اهم، امر به مهم وجود ندارد، ولی در رتبه امر به مهم، هر دو وجود دارند و این مستلزم طلب ضدین در رتبه امر به مهم است و چنین چیزی محال است. [۵۰]

### تحقیق پیرامون مسأله ترتب

#### اشاره

یادآوری: در بحث گذشته تصویر ترتب و هدف قائلین به ترتب مطرح گردید. قائلین به ترتب می‌خواستند در زمان وجوب ازاله و ترک آن، امری برای صلاة درست اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۶

کنند که از نظر زمان مقارن با امر به ازاله و از نظر رتبه متأخر از آن است. به گونه‌ای که اگر کسی به جای ازاله، اشتغال به نماز پیدا کرد، نماز او صحیح باشد اگرچه ما در صحت عبادت، امر لازم داشته باشیم، زیرا از طریق ترتب، امر تحقق پیدا می‌کند. ولی بحث ترتب بحثی دقیق است که ما باید همه جوانب آن را مورد بررسی قرار دهیم:

### آیا شرطی که در ارتباط با واجب مهم مطرح است، شرط شرعی است یا عقلی؟

#### اشاره

[۵۱] روشن است که این شرط نمی‌تواند به عنوان شرط عقلی باشد، زیرا شرط عقلی ملاک لازم دارد. اگر عقل قدرت را شرط تکلیف می‌داند، برای این است که می‌گوید: «کسی که قدرت ندارد، تکلیف نمی‌تواند متوجه او بشود» و در ما نحن فیه یک چنین ملاکی وجود ندارد. ولی در اینجا لازم است نسبت به هر دو بحث کنیم.

#### ۱- شرط شرعی

#### اشاره

اگر کسی بگوید: این شرط، شرعی است. می‌گوییم: اولاً: شرایط شرعی را باید شارع بیان کند و ما چنین شرطی در شریعت نمی‌یابیم.

در کجای کتاب و سنت گفته شده است: «أقم الصلاة إن عصيت الأمر بالإزالة» یا «إن عزم على عصيان الأمر بالإزالة»؟ ثانیاً: این شرط در ما نحن فیه خصوصیتی دارد که نمی‌تواند به عنوان شرط شرعی باشد، یعنی چنین چیزی ثبوتاً ممتنع است. توضیح این مطلب متوقف بر بیان سه مقدمه است که هر چند دو مقدمه آن از مباحث اصولی آینده ماست ولی در اینجا ناچاریم اشاره‌ای به آنها داشته باشیم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۷

## مقدمه اول: آیا تکالیف الهی - اعم از اوامر و نواهی به طبایع و ماهیات تعلق می‌گیرد یا به افراد؟

افراد یعنی وجودات ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه و عوارض شخصیّه. محققین از اصولیین معتقدند: اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد، و اصولاً دایره تعلق حکم، همان دایره طبایع و عناوین و مفاهیم است. ما نیز به تبعیت از آنان همین نظریه را قبول داریم. [۵۲]

### مقدمه دوم: آیا معنای اطلاق چیست؟

مرحوم آخوند معنایی را برای اطلاق مطرح کرده که مورد قبول محققین واقع نشده است. ایشان در مورد اطلاق - خصوصاً شمولی - می‌فرماید: اطلاق عبارت از این است که مولا سریان طبیعت را در ارتباط با همه افراد لحاظ کرده باشد. [۵۳] محققین دو اشکال بر مرحوم آخوند وارد کرده‌اند: [۵۴] ۱- اشکال نقضی در این صورت، چه فرقی بین عموم و اطلاق وجود دارد؟ در عموم هم مولا سریان حکم را نسبت به همه افراد لحاظ کرده است. ممکن است کسی بگوید: فرق بین عام و مطلق این است که دلالت عام بر سریان، به دلالت وضعی لفظی و دلالت مطلق به دلالت عقلی و از راه مقدمات حکمت است. می‌گوییم: این حرف قابل قبول است ولی اختلاف طریق سبب نمی‌شود که بین عموم و اطلاق فرق گذاشته شود در حالی که اصل معنای عموم و اطلاق یک چیز باشد. اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۸

۲- اشکال حلی: اصولاً لحاظ سریان در ارتباط با ماهیت، غیر معقول است، زیرا ملاکی برای آن وجود ندارد. برای بیان این مطلب، آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را مورد بحث قرار می‌دهیم. [۵۵] بعضی از اصولیین معتقدند مفرد معرّف به «ال» مانند جمع محلی به «ال» به دلالت وضعی دلالت بر عموم می‌کند. طبق این معنا آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مصداق مطلق نخواهد بود بلکه مصداق عام خواهد بود. ولی محققین از اصولیین عقیده دارند مفرد معرف به «ال» دلالت بر عموم ندارد بلکه این «ال» برای تعریف جنس است. یعنی فقط لفظ را معرفه می‌کند اما تعریف آن در ارتباط با ماهیت و جنس است. بنابراین مبنا وقتی «البيع» در آیه شریفه به عنوان یک ماهیت مطلق محکوم به حلیت شد و حلیت آن هم وضعی بود [۵۶] نه تکلیفی، باید ببینیم آیا موضوع له کلمه بیع چیست؟ همان‌طور که کلمه انسان برای ماهیت انسان - که عبارت از جنس و فصل است - وضع شده، کلمه بیع هم برای ماهیت بیع وضع شده است. [۵۷] در ماهیت، حتی عنوان وجود هم دخالت ندارد. کسی نمی‌تواند در جنس یا فصل ماهیت، وجود را اخذ کند. فقط در مورد خداوند متعال است که ماهیت و وجود یکسان هستند ولی در ممکنات بین ماهیت و وجود مغایرت تحقق دارد. البته مغایرت به معنای منافات نیست بلکه به معنای اثبیت است، یعنی ماهیت چیزی و وجود چیز دیگری است. به همین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۸۹

جهت - که وجود خارج از دایره ماهیت است گفته می‌شود: «فلان ماهیت وجود دارد» و یا «فلان ماهیت وجود ندارد». و به همین دلیل حمل در قضیه «الإنسان موجود» نمی‌تواند حمل اولی ذاتی باشد، زیرا بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی تحقق ندارد، بخلاف «الإنسان حیوان ناطق» که حمل آن حمل اولی ذاتی است، زیرا بین موضوع و محمول اتحاد ماهوی تحقق دارد. پس وجود خارج از ماهیت انسان است. اما افراد انسان عبارتند از ماهیتی که هم وجود دارد و هم - مقارن با این وجود - عوارض و خصوصیات فردیه تحقق دارد. با توجه به آنچه گفته شد، لفظ انسان در لغت برای ماهیت انسان وضع شده است و چیزی که برای ماهیت وضع شده نمی‌تواند ابتداءً حکایت از اصل وجود و تعدد وجود داشته باشد چه رسد به عوارض شخصیّه‌ای که هر فردی از افراد این ماهیت به همراه خود دارد. به عبارت دیگر انسان روی چه ملاکی می‌تواند حکایت از زید بکند؟ انسان برای ماهیت وضع شده و ماهیت غیر

از وجود است. علاوه بر این که فرد عبارت از وجود به ضمیمه خصوصیات فردیه است نه این که عبارت از مجرد وجود باشد. به همین جهت مرحوم آخوند در بعضی از بحث‌های آینده این قاعده فلسفی را مطرح کرده است: «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودة و لا معدومة، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه».[۵۸] یعنی به لحاظ عالم ماهیت و اجزاء آن، نه وجود جزء ماهیت است نه عدم.[۵۹] در این صورت چگونه می‌توان گفت: «ماهیت انسان دلالت بر وجود می‌کند، آن‌هم وجودات متعدده همراه با خصوصیات فردیه آنها؟ انسان نه به دلالت مطابقه بر فرد دلالت می‌کند و نه به دلالت تضمن و نه به دلالت التزام. وجود نه تمام موضوع له انسان است نه جزء آن و نه خارج لازم آن. در فلسفه گفته شده

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۰

است: «نسبت ماهیت ممکن با وجود و عدم مساوی است» و چنین چیزی - حتی به دلالت التزامیه هم نمی‌تواند بر وجود دلالت کند. در نتیجه از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که اطلاق در مثل «أحلّ الله البيع» [۶۰] را به معنای سریان و شمول نسبت به همه افراد قرار می‌دهید، آیا این سریان و شمول از کجا آمده است؟ روشن است که سریان و شمول، هیچ ارتباطی با موضوع له لفظ بیع ندارد. نه تمام موضوع له، نه جزء موضوع له و نه ملازم با موضوع له آن است. لذا وقتی شما اطلاق را این گونه معنا می‌کنید، دو اشکال به آن وارد است: ۱- فرقی بین اطلاق و عموم باقی نمی‌ماند. ۲- لحاظ سریان و شمول در ارتباط با ماهیت، غیر معقول است، زیرا ملاکی برای آن وجود ندارد. نظر محققین در ارتباط با اطلاق: محققین معتقدند: وقتی مولای عاقل مختار حکیم، طبیعت بیع را متعلق حکم خود قرار داده و مقدمات حکمت هم تمام باشد، [۶۱] در می‌یابیم که در این حکم، چیزی غیر از ماهیت بیع نقش ندارد. مثلاً اگر عربیت در صیغه بیع اعتبار داشت، بر مولا لازم بود که آن را مطرح کند. بنابراین تمام الموضوع برای حکم به حلیت، نفس طبیعت بیع است و سریان و شمول و خصوصیات فردیه و امثال آن نقشی ندارد. پس ما هر جا شک در تقیید داشته باشیم به این اطلاق تمسک می‌کنیم. البته معنای تمسک به اطلاق در مورد شک در تقیید این نیست که معنای اطلاق به عموم برمی‌گردد. بلکه معنایش این است که مولا تمام الموضوع برای حکم به حلیت را نفس طبیعت بیع قرار داده است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۱

**مقدمه سوّم: ما ابتدا باید مثال معروف بحث ترتب را مورد بررسی قرار دهیم سپس از آن نتیجه‌گیری کنیم.**

در این مثال گفته می‌شود: ما یک مأمور به داریم بنام ازاله نجاست از مسجد و یک مأمور به دیگر بنام اقامه صلاة. حال سؤال می‌شود: آیا تراحم بین صلاة و ازاله نجاست در چه مرحله‌ای تحقق دارد؟ روشن است که این مزاحمت مربوط به مقام ماهیت و طبیعت نیست، زیرا اگر تراحم مربوط به ماهیت باشد، لازمه‌اش این است که تراحم دائمی و همیشگی بوده و این دو هیچ‌گاه قابل اجتماع نباشند، همان‌طور که مزاحمت بین ناطقیت و ناهقیت این گونه است. در حالی که ما می‌بینیم در مقام ماهیت، نه تنها مزاحمتی بین صلاة و ازاله وجود ندارد بلکه در بعضی از افراد ماهیت هم مزاحمتی وجود ندارد. مثلاً اگر کسی قبل از وقت نماز یا بعد از خواندن نمازش وارد مسجد شد و مواجه با آلودگی مسجد شد، تکلیفی جز وجوب ازاله نجاست از مسجد متوجه او نیست. و یا اگر کسی وارد مسجد شود و متوجه آلودگی مسجد نشود، چه نماز بخواند یا نخواند، تراحمی در کار نیست. بنابراین تراحم فقط در ارتباط با بعضی از افراد ماهیت صلاة و ماهیت ازاله تحقق دارد، و آن در جایی است که بعد از دخول وقت وارد مسجد شود و نماز خود را نخوانده باشد و متوجه نجاست مسجد هم نشود. از اینجا درمی‌یابیم که مسأله تراحم صلاة با ازاله، تراحمی مقطعی و فردی است و مربوط به بعضی از حالات است، نه این که مربوط به ماهیت باشد. ما وقتی در ماهیت انسان به کلمه ناطق به عنوان فصل ممیز برخورد می‌کنیم همان‌جا به معاند توجه کرده و مثلاً می‌گوییم: «ناطق در مقابل ناهق است». اما وقتی ماهیت صلاة را

بررسی می‌کنیم، اصلاً مسأله مزاحمت صلاة با ازاله به ذهن ما نمی‌آید. و یا وقتی در باب احکام مسجد، مسأله وجوب ازاله نجاست از مسجد را بررسی می‌کنیم، اصلاً مسأله مزاحمت آن با صلاة به ذهن ما نمی‌آید.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۲

نتیجه مقدمات سه‌گانه: از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که در «أقیموا الصلاة»: اولاً: امر، به طبیعت تعلق گرفته است نه به افراد و مصادیق و خصوصیات فردیه. ثانیاً: معنای اطلاق «أقیموا الصلاة» لحاظ سریان حکم نسبت به همه افراد صلاة و خصوصیات فردیه صلاة نیست بلکه اطلاق به این معناست که فقط نفس این عنوان، موضوع برای حکم به وجوب اقامه است و در مقام تعلق حکم، چیز دیگری مدخلیت ندارد. در مورد ازاله نیز امر به طبیعت ازاله تعلق گرفته و معنای اطلاق این است که نفس ازاله تمام الموضوع برای حکم به وجوب است بدون این که چیز دیگری نقش داشته باشد. ثالثاً: مزاحمت، در ارتباط با طبیعت نیست، بلکه در ارتباط با بعضی از افراد و بعضی از حالات است. در این صورت سؤال می‌کنیم: وقتی شارع حکم را به ماهیت متعلق کرده و اطلاق را هم به همان معنای ما معنا کرده، یعنی نفس این عنوان، موضوع حکم قرار گرفته و در مقام تعلق حکم، چیز دیگری - مثل خصوصیات فردیه - نقش ندارد، چگونه ممکن است بگوید: «أقم الصلاة» مشروط به عصیان امر به ازاله - یا عزم بر عصیان امر به ازاله - است؟ چنین چیزی علاوه بر این که در آیه یا روایتی وارد نشده و در مقام اثبات نمی‌توان دلیلی برای آن اقامه کرد، از نظر مقام ثبوت هم امکان ندارد، یعنی در حقیقت، اگر در اینجا یک دلیل شرعی هم این حرف را بزند ما به عنوان امر غیر معقولی تلقی می‌کنیم، زیرا با آن مقدمات، منافات دارد. این غیر از مسأله استطاعت و مسأله دخول وقت است که شارع در لسان دلیل آنها را به عنوان شرط برای وجوب حج و وجوب صلاة ظهر و عصر قرار داده است. اگر قرار باشد «أقم الصلاة» مشروط به عصیان امر به ازاله - یا عزم بر عصیان امر به ازاله - باشد باید از هر دو مقدمه اول یا حد اقل از یکی از آن دو صرف نظر کنیم. اگر از مقدمه اول صرف نظر کنیم، باید بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۳

«امر متعلق به طبیعت صلاة نیست بلکه متعلق به افراد آن است و از جمله افراد، این فردی از صلاة است که یکی از خصوصیات فردیه‌اش - علاوه بر سایر خصوصیات فردیه مسأله مزاحمت با ازاله است»، در حالی که ما جمیع خصوصیات فردیه را از دایره متعلق امر بیرون کردیم. و اگر از مقدمه دوم صرف نظر کنیم، باید بگوییم: «معنای اطلاق همان سریان و شمولی است که مرحوم آخوند مطرح کردند». به عبارت دیگر:

اطلاق به این معناست که ما از آینه طبیعت، به افراد نظر کنیم. در این صورت، یکی از افرادی که نظر می‌کنیم، همان فردی است که یکی از خصوصیاتش عبارت از مسأله مزاحمت با ازاله است. پس این فرد - با این خصوصیت - داخل در دایره متعلق امر است و چون چنین چیزی ممکن نیست پس حتماً این امر مقید به عصیان یا عزم بر عصیان است. در حالی که نمی‌توانیم از مقدمات مذکور صرف نظر کنیم.

## ۲- شرط عقلی

### اشاره

یادآوری: بحث در این بود که وقتی شما امر «أقم الصلاة» را مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان امر به ازاله می‌دانید آیا این شرط عقلی است یا شرعی؟ ما در مورد شرط شرعی بحث می‌کردیم. خلاصه بحث این شد که اگر این شرط بخواهد شرط شرعی باشد، هم از نظر اثبات دارای اشکال است و هم از نظر ثبوت. ممکن است قائل به اشتراط بگوید: ما این اشتراط را از راه



عقل بدست می آوریم. یعنی الآن ملاحظه می کنیم بین ازاله و صلاۀ تضادّ تحقق دارد و هر دو هم مطلوب مولاست و ازاله هم - به لحاظ فوریتش - اهمّ از صلاۀ است. [۶۲] آن وقت گویا عقل می گوید: چه مانعی دارد که ما بین این دو جمع کنیم و حیثیت هر دو را محفوظ نگه داریم، یعنی امر به ازاله را به صورت واجب مطلق و امر به صلاۀ را - به لحاظ اهمّ اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۴

نبودن - به صورت واجب مشروط بدانیم و بگوییم: «وجوب صلاۀ، مشروط به عصیان امر به ازاله - یا عزم بر عصیان آن - است؟» [۶۳] همان عقلی که قدرت را شرط عمومی برای همه تکالیف قرار داده است، در اینجا هم برای حفظ حیثیت هر دو واجب می آید امر به مهم را مشروط به عصیان امر به اهم - یا عزم بر عصیان آن - می کند. ظاهراً قائل به ترتب همین شرط عقلی را ادعا می کند. پاسخ: برای بررسی این حرف نیز باید مقدماتی را مطرح کنیم: [۶۴]

### مقدمه اول: مراتب حکم:

اشاره

مرحوم آخوند معتقد است: هر حکمی دارای چهار مرتبه است: [۶۵] ۱- مرتبه اقتضاء: یعنی مرتبه اشتمال واجب بر یک مصلحت کامل و اشتمال حرام بر یک مفسده کامل و اشتمال مستحب بر مصلحت راجح و اشتمال مکروه بر مفسده مرجوح. ۲- مرتبه انشاء: یعنی مرتبه جعل حکم بر وفق اقتضایی که در مرحله اول ثابت بود. ۳- مرتبه فعلیت: یعنی حکمی را که مولا - انشاء کرد، با توجه به شرایطی - مثل علم مکلف به حکم و قدرت بر امتثال فعلیت پیدا می کند، یعنی بعث و زجر مولا به مرحله اجراء در می آید. ۴- مرتبه تنجّز: یعنی مخالفت با حکمی که به مرتبه فعلیت رسیده، موجب اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۵

استحقاق عقوبت است. مشهور علمای اصول گویا به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که: اولاً: مرتبه اول، از مراتب حکم نیست، بلکه در مرتبه ای مقدم بر حکم قرار دارد.

شما مضاف الیه کلمه اقتضاء را عبارت از حکم قرار داده و می گوئید: «در فلان چیز، اقتضای حکم وجود دارد» یعنی مثلاً مصلحتی صددرجه در آن وجود دارد که مقتضی حکم و جوبی است. بنابراین نفس اقتضاء را نمی توان مرتبه ای از مراتب حکم دانست. ثانیاً: مرتبه تنجّز نیز از مراتب حکم نیست بلکه در مرتبه ای بعد از حکم قرار دارد.

شما تنجّز را این گونه معنا می کنید که «مخالفت این حکم موجب استحقاق عقوبت است». و این چیزی است که بعد از تحقق حکم مطرح است و جزء مراتب حکم نیست. پس گویا مشهور علمای اصول به مرحوم آخوند می گویند: حکم دارای دو مرتبه است: مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت. حال باید ببینیم آیا این حرف تا چه حدّی درست است؟ آیا این دو مرحله برای هر حکمی ثابت است؟ اشکال امام خمینی رحمه الله بر مشهور و مرحوم آخوند: حضرت امام خمینی رحمه الله این معنا را شدیداً مورد انکار قرار داده و می فرماید: شما (مرحوم آخوند و مشهور) می فرمایید: «ما یک احکام انشائیّه ای داریم که اگر مسأله علم و قدرت در کنار آنها قرار داده شود، به مرتبه فعلیت می رسد و الّا در همان مرتبه انشائیت خود باقی می ماند». آیا مقصود شما از حکم چیست؟ الف) اگر مقصود شما از حکم، همان احکام مدوّن در کتاب و سنت باشد - که ظاهراً هم همین است [۶۶] - نتیجه اش این می شود که احکام مذکور در کتاب و سنت،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۶

مربوط به کسی است که عالم و قادر باشد، در حالی که در هیچ یک از ادله احکام، بین عالم و جاهل، قادر و غیر قادر فرقی گذاشته

نشده است. در تمام فقه فقط دو مورد پیدا شده که طبق روایات، بین عالم و جاهل فرق گذاشته شده است: مسأله جهر و اخفات و مسأله قصر و اتمام. اگر کسی جاهل به وجوب جهر یا اخفات باشد و نماز جهری را به صورت اخفات یا نماز اخفاتی را به صورت جهر بخواند، مانعی ندارد. و نیز اگر کسی جاهل به وجوب قصر یا اتمام باشد و در موضع قصر، نماز خود را تمام یا در موضع اتمام، نماز خود را قصر بخواند، مانعی ندارد. ولی در غیر این دو مورد، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز گذاشته نشده است. ممکن است کسی بگوید: چگونه شما می‌گویید: «أقیموا الصلاة» گریبان جاهل و عاجز را هم می‌گیرد؟ آیا عقلاً چنین چیزی درست است؟ امام خمینی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: مستند برائت عقلیه، قاعده قبح عقاب بلا بیان است. علت این که قاعده را به این صورت مطرح کرده‌اند و به جای آن نگفته‌اند: «قبح تکلیف بلا بیان»، این است که عقل می‌گوید: اگر مولا تکلیفی داشته باشد و مکلف، جاهل به آن تکلیف باشد، معنای جهل این نیست که مکلف از دایره تکلیف خارج است. بلکه او هم داخل در دایره تکلیف است ولی جهل این اثر را دارد که اگر انسان مخالفت کند، بر مولا قبیح است که او را مؤاخذه و عقاب کند. بنابراین «تکلیف بلا بیان» قبحی ندارد، آنچه قبیح است «عقاب بلا بیان» است. قبح مؤاخذه جاهل، کاشف از نبودن تکلیف نیست. در مورد عجز هم همین طور است. عقل می‌گوید: «مؤاخذه کسی که عاجز از امتثال تکلیف مولا است بر مولا قبیح است» ولی عقل اصل توجیه تکلیف نسبت به او را غیر صحیح نمی‌داند. در نتیجه امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: مسأله علم و قدرت، شرط تکلیف نیست بلکه نبودن هر کدام، به عنوان عذری است که جلوی مؤاخذه مولا را می‌گیرد. ب) اگر مقصود شما (مرحوم آخوند و مشهور) از حکم، عبارت از اراده مولا باشد،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۷

که در مورد احکام شرعی، همان اراده تشریحیه خداوند است. [۶۷] لازمه این حرف این است که اراده تشریحیه - به اعتبار حالات مکلف - تغییر و تبدل پیدا کند. یعنی وقتی مکلف عالم شد، اراده تشریحیه وجود داشته باشد و وقتی فراموش کرد، اراده تشریحیه کنار برود. وقتی قدرت پیدا کرد، اراده تشریحیه بیاید و وقتی عاجز شد، اراده تشریحیه کنار برود. روشن است که نمی‌توان چنین چیزی را در مورد اراده تشریحیه خداوند ملتزم شد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با حکم:

امام خمینی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند و مشهور نظریه خود را در ارتباط با حکم این گونه مطرح می‌کند: احکام بر دو نوع است: نوع اول: احکامی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده تا ایشان آنها را اظهار و ابراز کرده و در معرض عمل قرار دهند. البته در مقام اظهار، آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کردند معمولاً کلیات احکام بوده و خصوصیات و کیفیات آنها توسط ائمه علیهم السلام نقل شده است. اکثریت احکام از این قبیل می‌باشند. این قسم از احکام را احکام فعلیه می‌نامیم.

در این احکام، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز وجود ندارد. و در فعلیت این‌ها هیچ چیزی - به عنوان شرطیت - مدخلیت ندارد. نوع دوم: احکامی است که مصلحت اقتضاء نکرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند بلکه به زمان ظهور امام زمان علیه السلام موکول شده و تا قبل از ظهور آن حضرت جنبه انشائی دارد. به این معنا که پس از ظهور آن حضرت جنبه فعلیت پیدا می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۸

ملاحظه روایات و تعبیراتی که در ارتباط با وجود مقدس امام زمان علیه السلام مطرح شده مؤید این معناست. مثلاً در بعضی روایات



[۶۸] آمده که فلان گروه یا فلان چیز به حسب حکم الله محکوم به نجاست است ولی بعد از آمدن امام زمان علیه السلام، مسأله نجاست آنها ابراز می‌شود و تا قبل از ظهور ایشان محکوم به نجاست نیست. [۶۹] و یا در بعضی از روایات وارد شده که «یأتی بدین جدید». روشن است که دینی که آن حضرت می‌آورد، غیر از اسلام نیست «و من یتبع غیر الإسلام دیناً فلن یقبل منه» [۷۰] و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». [۷۱] بلکه معنای دین جدید این است که آن حضرت احکام تازه‌ای از اسلام را مطرح می‌کند که تاکنون سابقه نداشته و به مرحله فعلیت نرسیده بوده است. ائمه قبل علیهم السلام نیز مأمور به ابراز آن نبوده‌اند بلکه فقط امام زمان علیه السلام مأمور به اظهار آنهاست. به همین جهت احکامی که در زمان ما جنبه انشائی دارند، دارای دو خصوصیت می‌باشند: ۱- ائمه قبل علیهم السلام مأمور به اظهار آنها نبوده‌اند بلکه مأمور به اخفاء بودند و اگر در بعضی موارد هم اشاره‌ای کرده‌اند، مسئله را به صورت تعلیقی مطرح کرده و فرمودند:

در دوران امام زمان علیه السلام چنین حکمی تحقق پیدا خواهد کرد. ۲- انشائی بودن این احکام به لحاظ ماست که قبل از ظهور امام زمان علیه السلام قرار گرفته‌ایم. و پس از ظهور آن حضرت، دیگر حکم انشائی وجود نخواهد داشت و همه احکام جنبه فعلیت پیدا کرده و در معرض عمل و اجراء قرار می‌گیرند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۹۹

## مقدمه دوم: انحلال و عدم انحلال خطابات عامه

اشاره

در این مقدمه بحث در این است که آیا خطابات عامه- مثل «أقیموا الصلاة»- به تعداد افراد مکلفین، انحلال به خطابات متعدّد پیدا می‌کند؟ یا این که چنین انحلالی وجود ندارد و بیش از یک خطاب عام وجود ندارد. قبل از بررسی این دو احتمال، لازم است به ذکر فرق آن دو پردازیم: در خطابات شخصیه اگر آمر بدانند که مأمور، امر او را اطاعت نمی‌کند و یا بدانند که حتی اگر امری هم در کار نباشد، مأمور اقدام به انجام دادن این مأمور به کرده و آن را- به داعی دیگر- انجام خواهد داد، در اینجا بعث حقیقی لغو است. [۷۲] هم چنین اگر ناهی بدانند که منهی، توجهی به نهی او ندارد و منهی عنه را انجام می‌دهد و یا بدانند که حتی اگر نهی هم در کار نباشد، منهی آن را ترک کرده و سراغ این کار نمی‌رود، در اینجا نیز زجر حقیقی لغو است. [۷۳] اما آیا در خطابات عامه چنین خصوصیتی وجود دارد؟ در خطابات عامه، چنانچه مسأله انحلال در کار نباشد، چنین خصوصیتی وجود ندارد. یعنی جواز خطاب، متوقف بر این نیست که مولا- علم داشته باشد همه مکلفین تحت تأثیر امر یا نهی او قرار می‌گیرند. بلکه همین مقدار که بدانند اکثریت تحت تأثیر قرار می‌گیرند و یا بدانند که اکثریت مخالفت نمی‌کنند، در جواز صدور امر یا نهی به نحو عموم کفایت می‌کند. اما اگر مسأله انحلال در کار باشد، هر خطاب عامی، به خطابات شخصی متعدّدی- به تعداد مکلفین- انحلال پیدا خواهد کرد و خصوصیات خطابات شخصی در آنها ملاحظه خواهد شد. در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که در خطابات عامه، مسأله انحلال وجود ندارد. آن قرینه این است که ما می‌دانیم افرادی با این خطابها مخالفت می‌کنند و ما از این افراد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۰

به «عاصی» تعبیر می‌کنیم و روشن است که عاصی به کسی گفته می‌شود که تکلیف متوجه او شده و او مخالفت کرده باشد. و در حقیقت، توجه تکلیف در معنای عصیان اخذ شده است. بنابراین از عنوان «عاصی» کشف می‌کنیم که همان‌طور که تکلیف متوجه غیر عصاء- یعنی اطاعت‌کنندگان- شده، متوجه عصاء هم گردیده است. در حالی که اگر انحلال در کار بود، باید ملتزم شویم که عصاء، مکلف نیستند، زیرا خداوند می‌داند که این افراد تکلیف را امتثال نمی‌کنند و- همان‌طور که گفتیم- توجه تکلیف به عاصی،

با علم مولا به عصیان، صحیح نیست. اگر ما خطابات عامه را منحلّ به خطابات متعدّد بدانیم، در مورد عصاء مسئله را چگونه پاسخ دهیم؟ از طرفی می‌گوییم:

«این‌ها عصاء هستند، یعنی تکلیف متوجه آنها شده و آنها مخالفت کرده‌اند» و از طرفی هم قائل به انحلال بشویم و از طرفی هم امر و نهی نسبت به کسی که مولا عالم به عصیان اوست، نادرست است. بنابراین نفس توجه تکلیف به عصاء، به عین توجه تکلیف به غیر عصاء، قرینه بر عدم انحلال است و الا اگر قائل به انحلال شویم، عنوان عاصی نخواهیم داشت. این مقدمه، نه تنها در مسأله ترتب بلکه در موارد دیگر نیز مورد ابتلاست. که در اینجا به دو مورد آن اشاره می‌کنیم: ۱- یکی از مواردی که این بحث در آنجا مورد استفاده قرار می‌گیرد «مسأله تکلیف کفار نسبت به فروع» است. کفار، همان گونه که مکلف به اصولند نسبت به همه فروع دین هم مکلف می‌باشند. [۷۴] و در روز قیامت با او محاجّه خواهند کرد که چرا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۱

این عبادات را انجام ندادی؟ مگر ما این احکام را به صورت عام مطرح نکردیم؟ در این صورت اگر قرار باشد تکالیف عامه، انحلال پیدا کند، تکلیفی که از این انحلال متوجه کفار می‌شود لغو خواهد بود، زیرا او معتقد به چیزی نیست تا بخواهد با مخاطب قرار گرفتن به خطاب وجوبی آن را انجام دهد. اما اگر انحلال را نپذیرفتیم چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. مخصوصاً با توجه به این نکته که مسأله کفر، منحصر به تیره و نژاد خاصی نیست که بتوان آن تیره یا نژاد را به گونه‌ای از خطابات عامه خارج کرد. لذا چاره‌ای جز خطابات عامه نیست. پس علم خداوند به مخالفت بعضی از افراد، مانع از تکلیف عام نیست. در نتیجه اگر ما بخواهیم مسأله انحلال را بپذیریم، در مورد عصاء و کفار با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا تکلیف شخصی نسبت به آنان قبیح است. ۲- جای دیگری که این بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، مسأله تنجّز علم اجمالی است. مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌فرمایند: یکی از شرایط تنجّز علم اجمالی این است که در شبهه محصوره، باید اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد. و تکلیف نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان است لغو می‌باشد. مثلاً اگر ما علم اجمالی داشته باشیم که یا این مایع موجود نزد ما خمر است و یا فلان مایع خاصی که در کشور دیگری است و ما هیچ دسترسی به آن نداریم و از محلّ ابتلای ما خارج است. در اینجا علم اجمالی اثر ندارد، زیرا وقتی یک طرف آن از ابتلا خارج شد، تکلیف نسبت به آن لغو می‌شود. و حتی در غیر مورد علم اجمالی هم تکلیف انسان به چیزی که مورد ابتلای او نیست لغو و قبیح است مثلاً کسی را که خمر موجود در کشور دیگر مورد ابتلای او نیست نمی‌توان مکلف به اجتناب از آن کرد. مگر این که تکلیف به صورت تعلیقی مطرح شود و مثلاً گفته شود: «اگر خمر موجود در فلان مکان، مورد ابتلای تو واقع شد، آن را شرب نکن». [۷۵]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۲

در اینجا ما با توجه به آنچه در مقدمه دوم مطرح کردیم، در پاسخ این دو بزرگوار می‌گوییم: این حرف در صورتی صحیح است که در مورد خطابات عامه قائل به انحلال شویم. در این صورت، هر مکلفی خطاب خاصی پیدا خواهد کرد و خطاب شخصی نسبت به چیزی که مورد ابتلای انسان نیست قبیح است. اما اگر مسأله انحلال را نپذیرفتیم، ضرورتی برای شرطیت ابتلا وجود ندارد. در نتیجه بیان این دو بزرگوار در مورد خطابات خاصه صحیح است در حالی که بحث ما در ارتباط با خطابات عامه است. ما در مورد «لا تشرّب الخمر» بحث می‌کنیم و همین که خمری مورد ابتلای جمعی از مخاطبین باشد، در جواز خطاب همه آنان- به نحو عموم- کفایت می‌کند. خلاصه این که یکی از ثمرات این بحث، کنار رفتن شرطیت ابتلاء در مسأله تنجّز علم اجمالی است.

مشهور این است که تکالیف دارای شرایطی عامه است که حد اقل دو شرط آن مربوط به عقل است: علم و قدرت. [۷۶]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۳

آنچه از این عبارت فهمیده می‌شود این است که علم و قدرت، مانند سایر شرایط تکلیف هستند. یعنی همان‌طور که استطاعت شرط وجوب حج است و حج برای کسی که مستطیع نیست وجوبی ندارد و یا دخول وقت شرط برای وجوب صلاة است و تا موقعی که وقت داخل نشده، صلاة هم وجوب ندارد و یا بلوغ نصاب شرط وجوب زکات است و تا وقتی که مال به نصاب خاص نرسد، زکات هم وجوب ندارد. در مورد علم و قدرت هم همین‌طور است. اگر قدرت و علم وجود نداشته باشد، تکلیف هم منتفی می‌شود. با این تفاوت که استطاعت و دخول وقت و بلوغ نصاب، از شرایط شرعی و علم و قدرت از شرایط عقلی می‌باشند. ولی از نظر کیفیت و نحوه شرطیت فرقی بین آنها وجود ندارد. ما باید این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که آیا واقعاً شرایط عقلیه در این جهت همانند شرایط شرعیه‌اند که با نبودن آنها تکلیف هم منتفی شود؟ در مورد شرایط شرعی، ما تابع دلیل هستیم و کاری به حکم عقل نداریم. اما در مورد شرایط عقلی این‌گونه نیست که اگر عقل بعضی حکم به شرطیت چیزی کرد، ما هم ملزم باشیم آن را بپذیریم. بلکه در اینجا باید ببینیم آیا عقل بنا بر چه ملاکی حکم می‌کند؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقل یک قاعده مسلمی به نام «قبح عقاب بلا بیان» دارد. عقل وقتی قاعده‌ای را تبیین می‌کند با دقت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و این‌گونه نیست که همانند عرف دارای مسامحه باشد. عقل می‌گوید:

«عقاب بلا بیان قبیح است». یعنی اگر تکلیفی برای مکلف نامعلوم باشد، مولا نمی‌تواند او را عقاب کند. روشن است که عقاب در مورد مخالفت تکلیف مطرح است، پس معلوم می‌شود که تکلیف متوجه به این جاهل است. بخلاف غیر مستطیع که اصلاً تکلیف حج متوجه او نشده است تا بخواهد زمینه مخالفت و مؤاخذه فراهم شود آیا- با وجود این که استطاعت شرط است می‌توان گفت: «خداوند، شخص غیر مستطیع را به خاطر مخالفت با تکلیف حج مؤاخذه نمی‌کند»؟ بدیهی است که چنین چیزی مورد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۴

تمسخر و استهزای متشرعه قرار می‌گیرد. عقل «عقاب بلا بیان» را قبیح دانسته نه «تکلیف بلا بیان» را. اگر «تکلیف بلا بیان» را قبیح می‌دانست، ما استفاده می‌کردیم که علم و بیان، شرطیت برای خود تکلیف دارد و انسان جاهل مکلف نیست. ولی مشاهده می‌کنیم عقل- با آن دقتی که دارد- مضافاً إليه قبح را «عقاب» قرار می‌دهد و عقاب در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد، پس مسأله مخالفت هم به عبارت اضافه می‌شود، یعنی عقل حکم می‌کند به «قبح عقاب بر مخالفت تکلیف مجهول». و این عبارت بدان معناست که انسان جاهل هم مکلف است و ممکن است مخالفت تکلیف از او سر بزنند. بنابراین در اصل مسأله تکلیف فرقی بین عالم و جاهل وجود ندارد. بله، عقل می‌گوید: «در عین این که تکلیف عام گریبان جاهل را می‌گیرد ولی در صورتی که مخالفت کند، عقاب او قبیح است». آیه شریفه «و ما کنا معدّیین حتی نبعث رسولاً» [۷۷] نیز همین حکم عقل را بیان می‌کند. چرا نفرمود: «و ما کنا مکلفین حتی نبعث رسولاً»؟ آیه شریفه می‌گوید: ما تا بعث رسول- که کنایه از بیان تکلیف و علم عبد به تکلیف است- را انجام ندهیم کسی را عذاب نمی‌کنیم. روشن است که مسأله عذاب در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد و مخالفت در صورت تکلیف است پس قبل از علم به تکلیف هم تکلیف وجود دارد. ولی عقل می‌گوید: «مخالفت با تکلیف مجهول، عذاب ندارد». و آیه هم ناظر به همین حکم عقل است. در کتاب برائت هم وقتی قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح می‌شود، بیشترین تکیه بر همین نفی عقوبت است. می‌خواهیم بگوییم: «شارب تن اگر شک در حلیت و حرمت تن داشته باشد و هرچه تفحص کرد، دلیلی بر حرمت پیدا نکرد، چنانچه در واقع حرام باشد و او مخالفت کرده باشد، به استناد به این قاعده عقلیه، عقاب نخواهد شد».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۵

نتیجه: ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم در ارتباط با شرطیت عقلی علم، [۷۸] چیزی جز قاعده «قیح عقاب بلا بیان» مطرح نیست و این قاعده هم موضوع قبح را عبارت از عقاب قرار داده نه تکلیف. در مورد مسأله قدرت هم همین‌طور است. مثلاً آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا کُتِبَ علیکم الصَّیَامُ» [۷۹] روزه را بر همه مکلفین - حتی کفار - واجب کرده است. [۸۰] حال اگر کسی عقلاً قدرت بر روزه گرفتن نداشته باشد، عقل می‌گوید: «چنین کسی در مخالفت معذور است و عقاب او قبیح است» نه این که تکلیف شامل او نشود. همان عقلی که «عقاب بلا بیان» را قبیح می‌داند، «عقاب مع العجز» را هم قبیح می‌داند.

ولی موضوع قبح در هر دو، عبارت از عقاب است. و عقاب هم در جایی مطرح است که تکلیفی در کار بوده و مخالفتی تحقق پیدا کرده باشد.

ادله دیگر بر نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:

اشاره

ما در اینجا ادله دیگری داریم که شرطیت علم و قدرت را نسبت به تکلیف نفی می‌کند که لازم است آنها را نیز مطرح کنیم:

ادله نفی شرطیت علم:

دلیل اول:

در سایر واجبات مشروط، اگر ما شک در تحقق شرط داشته باشیم،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۶

معنایش این است که در تحقق مشروط هم شک داریم. مثلاً اگر کسی شک دارد که آیا مستطیع است یا نه؟ و ما فرض کردیم که در چنین موردی فحص لازم است ولی فحص هم نتوانست او را از حال تردید بیرون آورد، در اینجا در وجوب حج هم شک حاصل می‌شود ولی شک در وجوب حج مسئله را تمام نمی‌کند بلکه این شبهه وجوبیه است و باید اصالة البراءة را نیز به آن ضمیمه کند تا از زیر بار تکلیف احتمالی حج خارج شود. و اگر کسی - برفرض - پیدا شود که در شبهات وجوبیه احتیاط را لازم بداند، چاره‌ای جز احتیاط نیست. بنابراین مجرد شک در وجوب حج، کار را تمام نمی‌کند، بلکه باید از اصالة البراءة یا اصالة الاحتیاط هم کمک گرفت. البته در اینجا مشهور حکم به براءت می‌کنند. در مورد شرایط تکلیف، معمولاً یک چنین مسائلی مطرح است. ما در اینجا سؤال می‌کنیم که اگر علم شرط تکلیف شد، کسی که شک در تکلیف دارد، نتیجه این شکس قطع به عدم تکلیف است نه شک در تکلیف، زیرا شاکی در تکلیف، در کنار شک خود قطع دارد که عالم نیست. پس وقتی شک در تکلیف دارد و شما (مشهور) هم علم را شرط تکلیف می‌دانید، نتیجه این می‌شود که شما قاطع به عدم تحقق شرط هستید.

و در این صورت، جایی برای جریان اصالة البراءة وجود ندارد. لذا شما (مشهور) یا باید از شرطیت علم برای تکلیف رفع ید کنید و یا از اصالة البراءة صرف نظر کنید، زیرا بین این دو نمی‌توان جمع کرد.

دلیل دوم:

ما به تبعیت از حضرت امام خمینی رحمه الله - و بر خلاف مرحوم آخوند و مشهور که برای هر حکمی دو مرحله قائل بودند - احکام را بر دو نوع می‌دانیم: احکام فعلیه و احکام انشائیه. اکثر احکام جنبه فعلی دارند و فعلیت احکام انشائی هم متوقف بر ظهور امام

زمان علیه السلام است. طبق این مبنا اگر قرار باشد علم شرط برای فعلیت احکام باشد، دور لازم می‌آید، زیرا از طرفی معنای شرطیت این است که تا وقتی شرط تحقق پیدا نکند، مشروط هم تحقق پیدا نمی‌کند، همان‌طور که وجوب حج متوقف بر استطاعت بود، فعلیت این

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۷

احکام هم متوقف بر علم به آنهاست. و از طرفی علم به احکام هم متوقف بر فعلیت است، زیرا آنچه نقش دارد، علم به احکام فعلیه است نه علم به احکام انشائیه. ممکن است گفته شود: علم، متوقف بر فعلیت نیست، زیرا گاهی انسان به چیزی علم پیدا می‌کند سپس متوجه می‌شود که علم او واقعیت نداشته است. در پاسخ می‌گوییم: این را ما قبول داریم ولی بحث ما در مورد جایی است که علم به واقع داشته باشیم نه جایی که علم مخالف با واقع باشد. البته این استدلال، استدلال مبنایی است و بنا بر مبنای ما درست است به خلاف دلیل اول که اختصاصی به مبنای ما نداشت.

ادله نفی شرطیت قدرت:

اشاره

در اینجا نیز دو دلیل مطرح است:

دلیل اول:

در بحث مقدمه واجب، یکی از تقسیماتی که ما برای مقدمه واجب مطرح کردیم این بود که می‌گفتیم: مقدمه واجب بر چهار قسم است: مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه علم و مقدمه تکلیف. در آنجا گفتیم: محل بحث در باب مقدمه واجب، عبارت از مقدمه وجود است، مثل «نصب نردبان» که مقدمه وجود برای «بودن بر پشت بام» است. مقدمه صحت هم بنا بر یک تقدیر به مقدمه وجود برمی‌گردد. اما مقدمه وجود بدون تردید از محل بحث ما خارج است یعنی تحصیل چیزی که مقدمه برای اصل تکلیف باشد، لازم نیست. حال اگر بگوییم: «قدرت، به عنوان مقدمه وجود و شرط عقلی برای تکلیف است»، لازم می‌آید که انسان بتواند راهی را انتخاب کند که قدرت بر انجام مکلف به نداشته باشد. همان‌طور که در شرایط شرعی می‌تواند چنین کاری بکند. مثلاً انسان می‌تواند تلاش کمتری بنماید تا استطاعت پیدا نکند و چنین چیزی با تقوای او هم منافات ندارد. و حتی مکروه هم نیست و از این جهت بین شرط شرعی و شرط عقلی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۸

فرقی وجود ندارد. در حالی که عقل چنین چیزی را تجویز نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «انسان باید تا جایی که ممکن است تلاش کند تا قدرت بر انجام تکلیف مولا را پیدا کند». از اینجا کشف می‌کنیم که قدرت نمی‌تواند شرط تکلیف باشد.

دلیل دوم:

این دلیل همانند دلیلی است که در باب شک در شرطیت علم مطرح کردیم و تقریر آن چنین است: اگر کسی شک کرد که آیا قدرت بر انجام مأمور به مولا دارد یا نه؟ و پس از فحص کامل هم نتوانست به یک طرف قطع پیدا کند، در این صورت طبق قاعده باید اصالة البراءة را جاری کند، همان‌طور که در مورد شک در شرط شرعی - مثل استطاعت - نیز چنانچه پس از فحص نتوانست به یک طرف قطع پیدا کند، با تمسک به اصالة البراءة خودش را از زیر بار تکلیف به وجوب حج خارج می‌کرد. در حالی که مشهور

در مورد شک در قدرت قائل به احتیاط می‌باشند. مگر چه فرقی بین شک در استطاعت و شک در قدرت وجود دارد؟ اگر هر دو در معنای شرطیت یکنواختند و در لوازم شرطیت، یک نوع آثار بر آنها مترتب می‌شود، چرا در یکی قائل به براءت و در دیگری قائل به احتیاط می‌شوند؟ از اینجا می‌فهمیم که قدرت، نمی‌تواند به عنوان شرط تکلیف مطرح باشد. بله، عجز به عنوان عذر مطرح است و اگر کسی در مقابل مخالفت تکلیف مولا بخواهد عذری داشته باشد، باید عذر قابل ارائه داشته باشد. و با شک در قدرت، چنین عذری برای او پیدا نمی‌شود. به خلاف مسأله استطاعت، زیرا در آنجا مسأله شرطیت مطرح است و شک در شرط، موجب شک در مشروط و رجوع به اصالة البراءة است. اما اینجا چون جنبه شرطیت مطرح نیست، با شک در قدرت، به اصالة البراءة رجوع نمی‌شود. و این در حقیقت، تضادی بین دو کلام مشهور است که از سویی قدرت را به عنوان شرط مطرح می‌کنند و از طرفی در صورت شک در قدرت، قائل به وجوب احتیاط می‌باشند، در حالی که مبنای مشهور در جمیع موارد شک در شرط، عبارت از اصالة البراءة است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۰۹

نتیجه بحث در ارتباط با شرطیت علم و قدرت برای تکلیف از آنچه گفته شد معلوم گردید که آنچه به عنوان اصل مسلم تلقی شده که قدرت و علم از شرایط عامه تکلیف است، درست نمی‌باشد بلکه آنچه مطرح است این است که جاهل و عاجز معذورند و عقاب آنان قبیح است. اما تکلیف عام، هم به جاهل و عاجز متوجه است و هم به عالم و قادر.

### رجوع به بحث ترتب

یادآوری: قائل به ترتب می‌خواست برای صحت عبادت در مثل مسأله صلاۀ و ازاله، امری برای صلاۀ درست کند تا این که اگر کسی ازاله را ترک کرد و نماز را انجام داد، عبادت او صحیح و مأمور به باشد. آیا با توجه به مسائلی که ما ذکر کردیم، برای رسیدن به این هدف نیازی به مسأله ترتب وجود دارد؟ یعنی آیا ضرورتی وجود دارد که ما بر خلاف ظواهر شرعیه - که هیچ‌گونه اشتراطی نه در امر به اهم وجود دارد و نه در امر به مهم [۸۱] - مسأله ترتب را مطرح کنیم؟ یا این که نیازی به مسأله ترتب وجود ندارد و اگر هم صحت عبادت نیاز به امر داشته باشد، امر بالفعل وجود دارد و به نحو اطلاق هم می‌باشد، هم در ناحیه اهم و هم در ناحیه مهم - ولی در اینجا می‌خواهیم با توجه به مطالبی که مطرح کردیم [۸۲] نتیجه‌گیری کنیم، پس می‌گوییم: مسئله دارای چند صورت است: صورت اول: این است که مکلف در مقابل یک تکلیف قرار گرفته باشد، مثل این

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۰

که قبلاً نماز خود را خوانده و وارد مسجد می‌شود و ملاحظه می‌کند مسجد آلوده به نجاست است. در این صورت فقط یک خطاب عام «أزل النجاسة» شامل او می‌شود.

در اینجا چنانچه قدرت بر ازاله داشته باشد، باید ازاله را انجام دهد و در مخالفت با «أزل النجاسة» هیچ‌گونه عذری ندارد. اما اگر علم به تنجس مسجد نداشت و یا اگر عالم بود، قدرت ازاله را نداشت، هرچند تکلیف شامل حال اوست ولی در مخالفت با آن معذور است. حکم این صورت روشن است و بحثی ندارد. صورت دوم: این است که مکلف در مقابل دو تکلیف واقع شده است و اهمیت این دو تکلیف در نظر شارع یکسان باشد مثل این که با دو نفر غریق روبرو شود.

روشن است که در اینجا اگر قدرت بر انجام هر دو تکلیف داشته باشد، هر دو تکلیف گریبان او را گرفته و در مورد هیچ‌کدام از آن دو، عقل حکم به معذوریت نمی‌کند. ولی اگر تنها قادر بر نجات دادن یکی از این دو تکلیف است، در اینجا اگر قدرت خود را در مورد آن صرف کند، تکلیف مولا را نسبت به آن مورد امتثال کرده و عقلاً استحقاق ثواب دارد. اما نسبت به تکلیف دیگر که



انجام نداده معذور است. بلکه اگر با وجود قدرت بر نجات دادن یکی از این دو، مسامحه کرد و هیچ کدام را نجات نداد، عقل او را مستحق عقوبت می‌داند. حال در اینجا بحث می‌شود که آیا این شخص دو استحقاق عقوبت دارد یا یک استحقاق عقوبت؟ ظاهر این است که دو استحقاق عقوبت در کار است، هر چند او بیش از یک قدرت نداشت، [۸۳] زیرا ما تکالیف را به طور مستقل حساب می‌کنیم. مسأله انقاد زید و انقاد عمرو به عنوان دو تکلیف مستقل مطرح است و هر دو مشمول خطاب عام است. در این صورت اگر از مکلف سؤال کنیم چرا زید را نجات ندادی؟ نمی‌تواند بگوید: «من قادر بر نجات زید نبودم» پس چون او قدرت بر نجات زید داشته مستحق عقوبت است. در مورد عمرو نیز همین طور است. زیرا اولویت و تقدّم و تأخیری در کار نبوده است و همان دلیلی که لزوم انقاد زید را به نحو عام شامل

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۱

این مکلف می‌کرد، لزوم انقاد عمرو را نیز- در عرض همان وجوب انقاد زید- به نحو خطاب عام، شامل حال مکلف می‌کند. در حالی که اگر مکلف از قدرت خود استفاده می‌کرد هم در مقابل انقاد یکی از دو غریق استحقاق ثواب پیدا می‌کرد و هم در مقابل عدم انقاد دیگری معذور بود. به عبارت اصطلاحی: مولا خطابی شخصی به صورت جمع بین دو انقاد متوجه او نکرده تا بگوید: «من قادر به جمع بین دو انقاد نیستم».

بلکه خطاب به صورت عام است و مکلف قادر به اتيان مأمور به است. ممکن است گفته شود: حکم یکی است و یک انقاد غریق متوجه مکلف است. در پاسخ می‌گوییم: در این صورت باید ملتمز شوید که اگر مکلف قدرت بر انقاد هر دو غریق داشته باشد و یکی را نجات دهد کفایت کند. در حالی که کسی چنین چیزی نمی‌گوید.

بلکه در اینجا دو تکلیف وجود دارد ولی به نحو عام نه به صورت دو تکلیف شخصی. صورت سوّم: این است که دو تکلیف به نحو خطاب عام متوجه مکلف شده و تنها بر انجام یکی از آنها قادر است ولی- بر خلاف صورت دوّم- این دو تکلیف در عرض یکدیگر نبوده و به صورت اهمّ و مهمّ می‌باشند و شارع مقدّس به خاطر جهاتی- مانند فوریت یکی از دو تکلیف و وسعت دیگری- برای یکی از آن دو، اولویت قائل شده است، همان طور که در مسأله ازاله و صلاة ملاحظه می‌شود. این مسئله، خود دارای دو صورت است: ۱- اگر مکلف قدرت خود را برای انجام واجب اهمّ صرف کرد، بدون شک مستحق ثواب است و اگر فرض کنیم واجب مهمّ، مضیق بوده و انجام واجب اهمّ منجر به ترک آن شده است، استحقاق عقوبتی بر ترک آن مترتب نمی‌شود. البته فرض اخیر در مورد صلاة و ازاله مطرح نیست، زیرا ما در ابتدای بحث گفتیم که این مسئله در جایی مطرح است که وقت صلاة، مضیق نباشد و الا تردیدی در تقدّم صلاة نیست.

بله می‌توان مسئله را در مورد دو نفر غریق فرض کرد که یکی از آن دو، امام معصوم علیه السلام باشد. ۲- اگر مکلف قدرت خود را برای انجام واجب مهمّ صرف کرد و با امر به اهمّ

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۲

مخالفت کرد، در اینجا در ارتباط با امر به مهمّ نه کمبودی وجود دارد و نه اشتراطی- مثل عصیان امر به اهمّ یا بناء بر عصیان آن- یک امر به طبیعت ازاله تعلق گرفته و امر دیگر به طبیعت صلاة و چیزی جز طبیعت مورد ملاحظه قرار نگرفته است.

در تعلق امر به طبیعت، نمی‌تواند خصوصیات فردیّه مورد ملاحظه قرار گیرد، خصوصیات فردیّه مربوط به وجود و در رتبه متأخر از وجود است در حالی که حتّی وجود هم داخل در دایره طبیعت نیست. از جمله «الماهیه قد تكون موجودة و قد تكون معدومه» استفاده می‌شود که نه وجود داخل در ماهیت است و نه عدم. در نتیجه امر از یک طرف به ازاله تعلق گرفته و از طرف دیگر به صلاة، و بین ماهیت ازاله و ماهیت صلاة هم هیچ گونه تراحمی وجود ندارد بلکه این تراحم در خارج و در بعضی از حالات تحقق پیدا می‌کند و خارج، از دایره تکلیف- و تعلق حکم به ماهیت- بیرون است. لذا همان طور که امر به ازاله هیچ گونه قید و شرطی

ندارد، امر به مهم هم هیچ‌گونه قید و شرطی - از نظر عصیان امر به اهم یا بناء بر عصیان آن - ندارد. به همین جهت در باب اجتماع امر و نهی محققین بزرگوار معتقدند: با وجود این که امر و نهی نمی‌توانند با هم اجتماع کنند، ولی اجتماع آن دو در مورد صلاة در دار غصبی غیر قابل انکار است، زیرا امر به طبیعت صلاة و نهی به طبیعت غصب تعلق گرفته است و مجرد این که این‌ها در خارج اتحاد وجودی پیدا کرده‌اند سبب نمی‌شود که امر و نهی به یک شیء تعلق گرفته باشند. مقام تعلق امر و نهی، مقام ماهیت و طبیعت است، در حالی که مقام اتحاد صلاة و غصب، مقام خارج است و این دو ربطی به هم ندارند. در ما نحن فیه نیز دو امر مطرح است که یکی به ازاله و دیگری به صلاة تعلق گرفته است و از نظر مفهوم و ماهیت، هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد. ما وقتی صلاة را ملاحظه می‌کنیم، ازاله به ذهنمان نمی‌آید و هنگامی که در احکام مسجد، وجوب ازاله نجاست از مسجد را ملاحظه می‌کنیم، ذهنمان به صلاة منتقل نمی‌شود. این بدان جهت است که صلاة و ازاله دو ماهیت جدای از یکدیگرند و این‌گونه هم نیست که - مانند سواد و بیاض - بین این‌ها تضاد ماهوی وجود داشته

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۳

باشد که ما از باب «يعرف الأشياء بأضدادها» از تصور یکی از آنها به دیگری منتقل شویم. بنابراین همان‌طور که امر به ازاله، یک واجب مطلق و بدون شرط است، امر به صلاة هم واجبی مطلق و بدون شرط است. نکته مهم: آیا مسأله اهم و مهم که ما احراز کرده‌ایم، معنایش این است که این دو از نظر تعلق امر در دو رتبه واقع شده‌اند؟ قائل به ترتب، معتقد به طولیت است و می‌گوید: «امر به صلاة، در رتبه امر به ازاله نیست، بلکه در طول امر به ازاله است» اما در ارتباط با دلیل آن، مسأله اهم و مهم بودن را مطرح نمی‌کند، زیرا ترتب و طولیت، مقتضای اهم و مهم بودن نیست. شاهد این حرف این است که منکرین ترتب - مانند مرحوم آخوند - نیز اهم و مهم بودن را قبول دارند. اهم و مهم بودن ربطی به مسأله ترتب ندارد. مسأله ترتب این است که امر دوم در رتبه متأخر از امر اول باشد، یعنی امر دوم مشروط به عصیان امر اول است و عصیان هر امری متأخر از نفس همان امر است. به همین جهت منکرین ترتب هم معتقدند رتبه امر به مهم متأخر از رتبه امر به اهم است و الّا صرف اهم و مهم بودن، ایجاد اختلاف رتبه - در تعلق امر - نمی‌کند. لذا ضمن اینکه یکی اهم و دیگری مهم است، ما معتقدیم هر دو در عرض هم هستند. اصولاً بحث ما در جایی است که یکی از دو واجب اهم و دیگری مهم باشد. و در این بحث جماعتی قائل به ترتب و جماعتی منکر ترتب هستند. و ما در این راهی که طی می‌کنیم می‌خواهیم مطلبی را فوق ترتب نتیجه‌گیری کنیم و آن این است که در اینجا عقل می‌گوید: «مکلف باید قدرت خود را صرف انجام واجب اهم بنماید». حال اگر مکلف این مسئله را مراعات نکرده و قدرت خود را صرف واجب مهم کرد در اینجا این مسئله مطرح است که آیا در ارتباط با واجب مهم کمبودی وجود دارد؟ به عبارت دیگر: اگر واجب مهم عبادت باشد و ما حرف شیخ بهایی رحمه الله را بپذیریم - که صحت عبادت نیاز به امر دارد - آیا این عبادت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۴

صحیح است یا باطل؟ [۸۴] با توجه به مقدماتی که ما ذکر کردیم، دلیلی بر بطلان چنین عبادتی نداریم، زیرا اگرچه صحت عبادت نیاز به امر دارد ولی لازم نیست که امر آن امر شخصی باشد بلکه همان امر کلی «أقیموا الصلاة» - که شامل همه مخاطبین است - کفایت می‌کند. در این صورت اگر مکلف، توجهی به امر به ازاله نکرد و به داعی امر «أقیموا الصلاة» اشتغال به نماز پیدا کرد، چه کمبودی در این نماز وجود دارد تا ما حکم به بطلان آن بنماییم؟ هم جنبه عبادی دارد، هم امر دارد و هم امر آن در رتبه امر به ازاله است و تقدّم و تأخّر وجود ندارد. هر چند مسأله اهم و مهم بودن مطرح است ولی اهم و مهم بودن اثری در این جهت ندارد، بلکه اثر اهم بودن در جایی ظاهر می‌شود که چنین شخصی در مقابل ترک ازاله استحقاق عقوبت پیدا می‌کند، اما دلیلی بر بطلان نماز وجود ندارد. اکنون مثال را در جایی فرض می‌کنیم که هر دو واجب، مضیق [۸۵] باشند ولی یکی اهم و دیگری مهم باشد. در این صورت اگر مکلف قدرت خود را صرف انجام دادن واجب اهم کرد، به حکم عقل مستحق ثواب است و نسبت به ترک واجب



مهم استحقاق عقوبتی در کار نیست. اما اگر قدرت خود را صرف واجب مهم کرد، به حکم عقل نسبت به واجب مهم مستحق ثواب است ولی نسبت به ترک واجب مهم مستحق عقاب است. و چنین چیزی هیچ مانعی ندارد. ولی اگر هر دو را ترک کرد، استحقاق دو عقوبت دارد. و ما در این مسئله با قائل به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۵

ترتیب شریک هستیم. [۸۶] برخلاف مرحوم آخوند که گویا نتوانسته است باور کند که انسان در صورتی که قدرت بر انجام یکی از دو واجب دارد، اگر هر دو را ترک کند دو استحقاق عقوبت دارد. به همین جهت ایشان در کفایه بر مرحوم میرزای شیرازی - که قائل به ترتیب بوده است - اشکال کرده می‌فرماید: «لازمه قول به ترتیب این است که اگر مکلف هر دو امر را مخالفت کند، باید دو استحقاق عقوبت داشته باشد و چنین چیزی نمی‌شود». [۸۷] در حالی که ما گفتیم: نسبت قدرت واحد به دو تکلیف مساوی است و این گونه هم نیست که مولا دستور جمع بین این دو فعل را داده باشد تا مکلف بگوید:

«جمع بین این دو برایم ممکن نیست». بنابراین مولا از او سؤال خواهد کرد: «آیا قادر بر انجام ازاله بودی؟» پاسخ می‌دهد: «آری». پس ترک آن موجب استحقاق یک عقوبت است. و نیز سؤال می‌کند: «آیا قادر بر انجام صلاه بودی؟» پاسخ می‌دهد: «آری» پس ترک آن هم موجب استحقاق یک عقوبت است.

### بررسی مسأله ترتیب بنا بر مبنای مشهور

#### اشاره

یادآوری: آنچه تا اینجا گفتیم بر این مبنا بود که: اولاً: خطابات عامه را منحلّ به خطابات شخصیه ندانیم. ثانیاً: علم و قدرت را به عنوان شرط تکلیف ندانیم. ثالثاً: تراحم را در ارتباط با طبایع ندانیم. اکنون می‌خواهیم با قطع نظر از آنچه گفتیم، در ارتباط با ترتیب بر مبنای مشهور بحث کنیم. مشهور خطابات عامه را منحلّ به خطابات شخصیه دانسته و علم و قدرت را به عنوان شرط تکلیف می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۶

روی این مبنا در ارتباط با ترتیب، در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات.

#### ۱- بحث در مقام ثبوت

آیا برای ترتیب - به این کیفیتی که تصویر شده است - وجه معقولی وجود دارد؟

همان‌طور که در اوایل بحث ترتیب گفتیم، ترتیب، به معنای طولیت است، یعنی امر به مهم در رتبه متأخر از امر به اهم قرار دارد، همان‌گونه که وقتی گفته می‌شود: «معلول در طول علت است» معنایش این است که معلول در رتبه متأخر از علت قرار دارد. عقل می‌گوید: «علت موجد معلول و مؤثر در آن است» و روشن است که رتبه مؤثر مقدم بر رتبه متأثر است. حال در ما نحن فیه از قائل به ترتیب سؤال می‌کنیم: «شما به چه علت رتبه امر به صلاه را متأخر از رتبه امر به ازاله می‌دانید؟». قائل به ترتیب در پاسخ می‌گوید: «چون امر به مهم مشروط به شرطی است که آن شرط، از امر به اهم تأخر دارد، در نتیجه خود امر به مهم متأخر از امر به اهم خواهد بود و آن شرط عبارت از عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان [۸۸] آن می‌باشد». می‌گوییم: «درست است که امر به صلاه، مشروط به عصیان امر به ازاله است ولی به چه دلیل عصیان امر به ازاله متأخر از امر به ازاله است؟» قائل به ترتیب در پاسخ می‌گوید: «با توجه به

این که عصیان، نقیض اطاعت است، ما از انضمام دو مطلب زیر نتیجه می‌گیریم که عصیان امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله است: اولاً: در اینجا بحثی در ارتباط با خود اطاعت مطرح است که آیا اطاعت، متأخر از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۷

امر است؟ قائل به ترتب می‌گوید: اطاعت، متأخر از امر است، زیرا اطاعت، صرف تحقق ذات مأمور به در خارج - با قطع نظر از امر - نیست، بلکه عنوان اطاعت در صورتی تحقق پیدا می‌کند که در ارتباط با امر باشد. باید ابتدا احسان به پدر متعلق امر واقع شده باشد و به عنوان مأمور به در خارج تحقق پیدا کند تا عنوان اطاعت بر آن تطبیق کند. ثانیاً: وقتی اطاعت، تأخر از امر پیدا کند، نقیض آن - یعنی عصیان - هم متأخر از امر خواهد بود، زیرا نقیضان در رتبه واحدی هستند. در نتیجه عصیان امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله خواهد شد و چون وجوب صلاّه، مشروط به این امر متأخر - یعنی عصیان امر به ازاله - است، پس وجوب صلاّه هم متأخر از امر به ازاله خواهد بود. بررسی کلام قائلین به ترتب در ارتباط با مقام ثبوت: به نظر ما این کلام قائلین به ترتب دارای اشکال است: اولاً: در مباحث مربوط به مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟» قائل به اقتضاء می‌گفت: «ترک صلاّه، مقدمه برای فعل ازاله است و چون ازاله واجب است، ترک صلاّه هم وجوب مقدمی پیدا می‌کند. مرحوم آخوند مسأله ضدین را به مسأله نقیضین تشبیه کرده و از این راه درصدد ابطال مقدمیت برآمد. ولی مرحوم قوچانی [۸۹] در حاشیه بر کفایه، این بیان مرحوم آخوند را دلیل مستغلی برای ردّ مقدمیتی که قائل به اقتضاء بر آن تکیه می‌کرد به حساب آورده است. مرحوم قوچانی می‌فرمود: «متناقضین - یعنی صلاّه و ترک صلاّه - در یک رتبه‌اند و چون بین ترک صلاّه و فعل ازاله ملائمت کامل تحقق دارد، این ملائمت اقتضاء می‌کند که ازاله و صلاّه هم در یک رتبه باشند، بدون این که تقدّم و تأخیری در کار باشد». ایشان بر این اساس، مقدمیت عدم احد الضدین برای فعل ضد دیگر را نفی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۸

می‌کردند. در آنجا ما دو اشکال به مرحوم قوچانی وارد کردیم که در ما نحن فیه هم جریان پیدا می‌کند: اشکال اول: مواردی که پای عدم در میان است ما نمی‌توانیم هیچ حکمی را روی عدم بار کنیم. متناقضین دو امر وجودی و عدمی می‌باشند. چگونه می‌توان ادعا کرد که امر عدمی با امر وجودی اتحاد رتبه دارند؟ در حالی که عدم نمی‌تواند موضوع برای حکمی واقع شود، چون عدم، چیزی نیست تا بتوانیم بر آن حکم کنیم. همان‌طور که حکم به تقدّم یا تأخر رتبه هم نمی‌توانیم بنماییم. اتحاد، تقدّم و تأخر، احکام ثبوتی هستند و نیاز به موضوع دارند. ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. اشکال دوم: بفرض که ما از اشکال قبلی صرف نظر کرده و بپذیریم که عدم صلاّه با فعل صلاّه در رتبه واحدی هستند، ولی شما چه دلیلی دارید که عدم صلاّه با فعل ازاله هم در رتبه واحدی باشند؟ رتبه‌های عقلی دارای ملاکند. هر جا که ملاک تقدّم و تأخر وجود داشته باشد، عقل حکم می‌کند و هر جا ملاک وجود نداشته باشد، حکم نمی‌کند. مثلاً اگر علتی دارای دو معلول باشد ولی یکی از این دو معلول، به عنوان علت برای امر سومی باشد، در اینجا دو معلول علت اول، متأخر از آن علت می‌باشند و آن امر سوم نیز متأخر از علت خودش - که یکی از دو معلول علت اول ما بود - می‌باشد. این‌ها بنا بر ملاک علیت و معلولیت روشن است. ولی آیا اگر معلولی علت برای چیزی و در رتبه مقدم بر آن باشد، معلول دیگری که در رتبه معلول اول قرار دارد نیز در رتبه مقدم بر آن چیز است؟ بدیهی است که در اینجا نمی‌تواند نسبت تقدّم و تأخیری وجود داشته باشد، زیرا ملاک تقدّم و تأخر در اینجا وجود ندارد. و تا وقتی ملاک وجود نداشته باشد، عقل نمی‌تواند حکم به تقدّم یا تأخر بنماید. حال در ما نحن فیه نیز همین مطالب را مطرح کرده، می‌گوییم: ما قبول داریم اطاعت امر به ازاله، متأخر از امر به ازاله است ولی روی چه حسابی عصیان امر به ازاله هم متأخر از امر به ازاله باشد؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۱۹

قائل به ترتب می‌گوید: «چون عصیان نقیض اطاعت است». در اینجا ما همان دو اشکال را مطرح کرده، می‌گوییم: اشکال اول:

عصیان امر عدمی است و نمی‌تواند حکمی بر آن بار شود. اشکال دوم: برفرض که از این اشکال هم صرف نظر کنیم، می‌گوییم: ما قبول نداریم که اگر ملاک تأخر در اطاعت وجود داشت باید در عصیان هم وجود داشته باشد. قائل به ترتب می‌گوید: «ملاک عصیان و اطاعت یک چیز است». می‌گوییم: این حرف مورد قبول نیست، زیرا در اطاعت این معنا دخالت دارد که فعل مأمور به باید به عنوان مأمور به در خارج تحقق پیدا کند، اما در باب عصیان این گونه نیست، زیرا عصیان عبارت از این است که کسی مأمور به را بدون عذر ترک کند، داعی این ترک هرچه می‌خواهد باشد. ثانیاً: در مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟» قائل به عدم اقتضاء می‌خواست بر عصیان- که امری عدمی است- یک اثر- یعنی اتحاد رتبه متناقضین- را بار کند. ولی قائل به ترتب می‌خواهد بر عصیان دو اثر وجودی را بار کند:

یکی مسأله اتحاد رتبه عصیان با اطاعت و دیگری شرطیت عصیان امر به اهم برای امر به مهم. در حالی که شرط باید امری وجودی باشد. نتیجه: از آنچه گذشت معلوم گردید که مسأله ترتب- به کیفیتی که مشهور فرمودند- از نظر مقام ثبوت دارای اشکال است.

## ۲- بحث در مقام اثبات

### اشاره

برفرض که ما از اشکال ثبوتی ترتب- به معنایی که مشهور اراده می‌کردند- صرف نظر کرده و ترتب را ثبوتاً ممکن بدانیم، آیا دلیلی برای اثبات آن وجود دارد؟ ما ابتدا به مشهور می‌گوییم: شما که امر به اهم را به نحو اطلاق و امر به مهم را به نحو مشروط می‌دانید، از این ترتب و طولیت چه نتیجه‌ای می‌توانید بگیریید؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۰

مشهور در پاسخ می‌گوید: «ما از راه ترتب می‌خواهیم استحاله طلب ضدین در آن واحد را بر طرف کنیم، زیرا اگر امر به ازاله و امر به صلاۀ، مطلق و در عرض هم باشند و بین آن دو هیچ طولیت و ترتبی وجود نداشته باشد، ممتنع است که مولا در آن واحد هم ازاله را مأمور به قرار دهد و هم صلاۀ را، بدون این که هیچ قید و شرطی وجود داشته باشد. زیرا بین ازاله و صلاۀ، تضاد وجود دارد و اجتماع آن دو در آن واحد ممکن نیست. ولی از راه ترتب و طولیت، این استحاله برداشته می‌شود، زیرا بنا بر ترتب، امر به اهم به صورت واجب مطلق بوده و امر به مهم به صورت واجب مشروطی خواهد بود که شرط آن، متأخر از امر به اهم است». ما در پاسخ می‌گوییم: «برفرض که ما مسأله ترتب را از جهت مقام ثبوت بپذیریم، ولی شما با مطرح کردن ترتب نمی‌توانید راهی برای جلوگیری از استحاله امر به ضدین در آن واحد پیدا کنید». بیان مطلب: در این که آیا شرط امر به مهم چیست؟ مرحوم آخوند دو احتمال مطرح کردند: ۱- عصیان خارجی و نفس معصیت واقعی. [۹۰] ۲- عزم بر عصیان. [۹۱] آیا عصیان خارجی چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ با توجه به این که حکم وجوب در مسأله ازاله به صورت «فوراً ففوراً» است و- با قطع نظر از مسأله صلاۀ- اگر کسی وارد مسجد شد و متوجه آلوده بودن مسجد به نجاست شد، «أزل النجاسة عن المسجد فوراً» به او متوجه می‌شود و اگر این را مخالفت کرد «فوراً» گریبان او را می‌گیرد و چنانچه این را هم مخالفت کند، «فوراً»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۱

بعدی به سراغ او می‌آید و ... لذا ما مثال را در جایی قرار می‌دهیم که واجب اهم مضیق باشد- یعنی ظرف زمانی آن به اندازه خود واجب باشد- در این صورت اگر زمان واجب اهم شروع شد و مکلف در همان لحظه اول اقدام به انجام آن نکرد، در لحظه دوم عصیان تحقق پیدا کرده است، زیرا دیگر نمی‌توان آن واجب را انجام داد. مثلاً واجبی که انجام آن ده دقیقه زمان می‌خواهد و به همان اندازه ده دقیقه وقت دارد، برای تحقق عصیان آن لازم نیست هر ده دقیقه سپری شود بلکه همین مقدار که دقیقه اول آن

بگذرد و مکلف اقدام به انجام آن واجب ننماید، عصیان تحقق پیدا کرده است، چون دیگر نمی شود واجب را انجام داد. عصیان خارجی بر دو قسم است: قسم اول: عصیان خارجی به صورت شرط مقارن یا متقدم مطرح باشد، یعنی امر به مهم، مقارن با عصیان یا بعد از تحقق آن باشد، همان طور که در «إن جاءك زيد فأكرمه»، شرطیت مجبیء زید برای وجوب اکرام او، به نحو شرط مقارن یا متقدم است. قسم دوم: عصیان خارجی به صورت شرط متأخر مطرح باشد. [۹۲] یعنی عصیانی که - نسبت به امر به مهم - بعد از امر به مهم تحقق پیدا می کند، شرطیت داشته باشد برای این که الآن امر به مهم تعلق بگیرد. همان طور که اگر در بیع فضولی قائل به کشف حقیقی بشویم، اجازه بعدی کاشف از صحت بیع در هنگام وقوع آن می باشد. و به عبارت علمی اصطلاحی: «آنچه برای صحت بیع فضولی شرطیت دارد خود اجازه نیست بلکه تعقب اجازه است که در همان موقع بیع وجود دارد». حال در ما نحن فیه نیز می گوئیم: امر به مهم، مشروط به تعقب عصیان امر به مهم است و تعقب عصیان در همان موقع امر به مهم وجود دارد». لذا اگر ما مسأله «تعقب» را مطرح کنیم، همه شرایط متأخر به شرایط مقارن برگشت می کنند. در نتیجه در ارتباط با شرط امر به مهم سه احتمال وجود داشت: ۱- عصیان

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۲

خارجی به نحو شرط مقارن یا متقدم ۲- عصیان خارجی به نحو شرط متأخر ۳- عزم بر عصیان. اکنون ما از قائل به ترتب سؤال می کنیم شما بر اساس کدام یک از این احتمالات می خواهید استحاله طلب ضدین در آن واحد را از بین ببرید؟ ۱- اگر قائل به ترتب بگویید: «عصیان خارجی به صورت شرط مقارن مورد نظر ماست». می گوئیم: «در این صورت لازم می آید در مثال واجب مضیقی که ما ذکر کردیم، با گذشتن لحظه اول، امر به مهم ساقط شده و شرط امر به مهم تحقق پیدا کند. بیان مطلب: اگر واجب اهم، واجب مضیقی باشد که انجام آن به ده دقیقه وقت نیاز دارد و ظرف زمانی آن نیز ده دقیقه است، چنانچه مکلف در لحظه اول اقدام به انجام آن واجب ننماید، عصیان خارجی تحقق پیدا می کند، زیرا در این صورت قدرت بر انجام واجب اهم را نخواهد داشت. و با تحقق عصیان خارجی، امر به مهم ساقط شده [۹۳] و شرط برای امر به مهم پیدا می شود. در نتیجه مسأله ترتب نتوانست اجتماع طلب ضدین در آن واحد را تحقق بخشد. [۹۴] زیرا تا وقتی عصیان تحقق پیدا نکرده، امر به مهم در کار نیست و وقتی عصیان محقق شد و امر به مهم روی کار آمد، امر به مهم ساقط شده است. و ما در هیچ زمانی دو امر نداریم تا ترتب بخواهد استحاله اجتماع آن دو در آن واحد را برطرف کند. ۲- اگر قائل به ترتب بگویید: «عصیان خارجی به صورت شرط متأخر مورد نظر ماست». می گوئیم: عصیانی که بعداً می خواهد تحقق پیدا کند نمی تواند الآن امر به مهم را از بین ببرد. عصیان بعدی در ظرف خودش امر به مهم را ساقط می کند. پس تا قبل از تحقق عصیان، هم امر به مهم وجود دارد و هم امر به مهم به قوت خود باقی است. به عبارت دیگر: آنچه امر به مهم را از بین می برد نفس عصیان خارجی است نه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۳

تعقب عصیان. ما دلیلی نداریم که تعقب عصیان بتواند مسقط امر باشد بلکه دلیل بر خلاف آن داریم. مثلاً اگر کسی یقین دارد که بعد از غروب شمس، نماز مغرب و عشاء در ظرف خودش ترک خواهد شد، علم به تعقب عصیان سبب کنار رفتن امر به نماز مغرب و عشاء نمی شود بلکه این امر زمانی کنار می رود که وقت نماز مغرب و عشاء بگذرد و این واجب الهی ترک شود. پس شما که می گوئید: «اگر امر به مهم و امر به مهم به صورت واجب مطلق باشند و اشتراطی در کار نباشد، استحاله لازم می آید». با این اشتراط چگونه می توانید استحاله را از بین ببرید؟ ۳- اگر قائل به ترتب بگویید: «شرط برای واجب مهم عبارت از عزم بر عصیان است نه خود عصیان خارجی». در پاسخ می گوئیم: آنچه امر به مهم را ساقط می کند، نفس عصیان خارجی است نه عزم بر عصیان. پس از طرفی امر به مهم ساقط نشده و از طرفی شرط برای امر به مهم وجود دارد پس وقتی مکلف وارد مسجد می شود و عزم بر عصیان امر به ازاله پیدا می کند، دو امر به او توجه پیدا می کند و اشتراط نتوانست اجتماع امر به ضدین در آن واحد را برطرف کند. [۹۵]

## نتیجه بحث در مقام اثبات

از آنچه گفته شد معلوم گردید که قائل به ترتب نمی‌تواند با مطرح کردن مسأله ترتب و طولیت، اجتماع طلب ضدین در آن واحد را از بین ببرد. در نتیجه طلب ضدین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۴

در آن واحد از جانب مولا تحقق یافته و چنین چیزی مستحیل است. لذا اگرچه ما از اشکال ثبوتی ترتب هم صرف نظر کنیم، مسأله ترتب در ناحیه اثبات هم دارای اشکال است. حاصل اشکال این است که ما از قائل به ترتب سؤال می‌کنیم: آیا آن چیزی که به نظر شما استحاله را از بین می‌برد، اصل مشروط بودن واجب مهم است یا مشروط بودن به شرطی که در ارتباط با سوء اختیار مکلف است یا متأخر بودن رتبه شرط از امر به اهم است؟ هیچ کدام از این‌ها نمی‌تواند استحاله را از بین ببرد، زیرا: اگر قائل به ترتب بخواهد اصل اشتراط را رافع استحاله قرار دهد، باید به طریق اولی در جایی که اهم و مهم هر دو مشروط باشند، این حرف را مطرح کند، مثل این که - مثلاً - بگوید: «إن أكلت اليوم خبزاً يجب عليك الجمع بين الإزالة و الصلاة». و اگر بخواهد شرطی که در ارتباط با سوء اختیار مکلف است برطرف کننده استحاله بداند، لازم‌اش این است که مولا بتواند طلب جمع بین ضدین را معلق بر عصیان تکلیف سوئی بنماید. مثلاً بتواند بگوید: «اگر جواب سلام مؤمن را ندادی واجب است بین ازاله و صلاة جمع کنی». در حالی که سوء اختیار، مربوط به مکلف و استحاله طلب ضدین، مربوط به مولا است. و چیزی که مربوط به مکلف است - هر چند به سوء اختیار او باشد - نمی‌تواند در رفع استحاله چیزی که مربوط به مولا است نقشی داشته باشد. و اگر بخواهد بر مسأله اختلاف رتبه تکیه کرده و بگوید: «همان‌طور که بین علت و معلول، تقدم و تأخر رتبی وجود دارد، ما بین امر به اهم و امر به مهم هم تقدم و تأخر رتبی درست می‌کنیم». در پاسخ می‌گوییم: بفرض که این حرف‌ها صحیح باشد ولی اختلاف رتبی کارساز نیست. ما به رتبه کاری نداریم، بلکه به زمان کار داریم. در لحظه‌ای که مکلف وارد مسجد شده و متوجه آلوده بودن مسجد می‌شود و ازاله بر او واجب می‌گردد و عزم بر عصیان پیدا می‌کند، شما می‌گویید: در این زمان دو تکلیف به او متوجه است. این دو تکلیف اگر از نظر رتبه هم با یکدیگر فرق داشته باشند ولی زمان آن دو یکی است. به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۵

عبارت دیگر: آنچه مربوط به استحاله طلب ضدین است، مسأله زمان است و اختلاف رتبه تأثیری در رفع استحاله ندارد. طلب ضدین، در زمان واحد محال است و در دو زمان استحاله‌ای ندارد.

## کلام مرحوم نائینی در ارتباط با ترتب

## اشاره

مرحوم نائینی یکی از قائلین به ترتب است و در این زمینه بحث مبسوطی ارائه کرده است، که با توجه به بحث‌های گذشته ما ضرورتی برای مطرح کردن کلام ایشان نمی‌بینیم، مخصوصاً که اشکالات کلام ایشان از بحث‌های قبلی ما روشن می‌شود. مهم این است که ایشان فروعی فقهی مطرح کرده و ادعا کرده‌اند که در ارتباط با آنها راهی غیر از پذیرفتن مسأله ترتب وجود ندارد. ما در اینجا یکی از این فروع را که به نظر ایشان خیلی مهم بوده مطرح می‌کنیم: ایشان می‌فرماید: اگر اقامت در شهری برای مسافری حرام باشد، مثل این که نذر کرده باشد در آن شهر اقامت نکند و ترک اقامت در آن شهر هم دارای رجحان شرعی بود،

چنانچه عملاً با این نذر مخالفت کرده و در آن شهر اقامت کند، باید نماز خود را تمام بخواند و چنانچه ماه رمضان است روزه بگیرد. پس در واقع تکلیف به وجوب اتمام نماز- در مقابل قصر آن- و وجوب گرفتن روزه در ماه رمضان، مترتب بر عصیان امر به وفای به نذر است و اگر با نذر مخالفت نمی‌کرد تکلیف به وجوب اتمام نماز و وجوب گرفتن روزه مطرح نبود. آیا در این مسأله فقهی غیر از این می‌شود جوابی داد؟ [۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۶

این بهترین فرعی است که مرحوم نائینی مطرح کرده و فروع دیگر، اهمیت چندانی ندارند. لذا اگر ما بتوانیم این فرع را جواب دهیم، در واقع کلام ایشان را جواب داده‌ایم.

### بررسی کلام مرحوم نائینی:

قبل از بررسی کلام ایشان باید توجه داشت که آنچه در اینجا به عنوان فرع فقهی مطرح می‌شود باید همه شرایط مسأله مورد بحث ما را داشته باشد. این شرایط عبارتند از: ۱- اجتماع این دو واجب در آن واحد ممکن نباشد، و الا از محل بحث ما خارج می‌شود. [۹۷] ۲- واجب دوم، مشروط به شرطی باشد که آن شرط تأخر رتبی از واجب اول داشته باشد نه تأخر زمانی. و الا از محل بحث ما خارج است. ما با مثال‌های زیادی برخورد می‌کنیم که در ابتدای امر ممکن است کسی خیال کند که مسأله ترتب در کار است. مثلاً کسی که معصیت می‌کند امر به صلاۀ را باید فوراً توبه نماید. بنابراین وجوب توبه، مشروط به تحقق معصیت در خارج است. در حالی که کسی نمی‌تواند در اینجا مسأله ترتب را مطرح کند، زیرا امر به صلاۀ و امر به توبه در یک زمان نیستند. عصیان امر به صلاۀ هنگامی تحقق پیدا می‌کند که وقت نماز گذشته باشد و مکلف اقدام به انجام آن نکرده باشد. در حالی که با گذشتن وقت، امر «أقیموا الصلاۀ» به سبب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۷

عصیان ساقط شده و امر وجوب توبه جایگزین آن می‌شود. و قائل به ترتب نمی‌خواهد چنین چیزی را مطرح کند. قائل به ترتب می‌خواهد بین دو امر از نظر زمانی جمع کند ولی می‌گوید: «وجود اختلاف رتبی بین این دو امر، رافع استحاله طلب ضدین است». ۳- حکم فرعی که مطرح می‌شود مورد اتفاق فقهاء باشد سپس گفته شود: این حکم جز با پذیرفتن مسأله ترتب نمی‌تواند مطرح باشد. و الا ما فروع فقهی زیادی داریم که مصداق مسأله ترتب است ولی قائل به ترتب حکم به جواز آن و قائل به عدم ترتب حکم به منع آن کرده است. و چنین مسأله‌ای را نمی‌توان در اینجا سند قرار داد. اکنون با توجه به مقدمه فوق ببینیم آیا مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند می‌تواند ما را ملزم به پذیرفتن ترتب بنماید؟ اولاً: مثال ایشان، مثالی فرضی است نه واقعی، زیرا ایشان مثال را در جایی فرض کرده که اقامه ده روز نباشد، در حالی که وجوب اتمام صلاۀ و وجوب صوم در ماه رمضان مترتب بر قصد اقامه ده روز است نه این که مترتب بر اقامه باشد. به همین جهت در فقه می‌خوانیم که اگر کسی در محلی قصد اقامه ده روز بنماید چنانچه یک نماز چهار رکعتی خواند و از قصد خود منصرف شد تا وقتی که در آن محل است باید هم نماز خود را تمام بخواند و- اگر ماه رمضان است- روزه خود را هم بگیرد. لذا اگر کسی نذر کند که در فلان محل اقامه ده روز ننماید، هیچ ارتباطی به مسأله اتمام صلاۀ و وجوب صیام پیدا نمی‌کند. بنابراین فرع مذکور یک فرع فرضی است نه واقعی. ممکن است کسی بگوید: «ما از ابتدا فرع را در مورد «عدم قصد اقامه ده روز» مطرح می‌کنیم. در این صورت نذر متعلق به عدم قصد اقامه ده روز است و در صورتی که وارد آن بلد شده و با نذر مخالفت کرده و قصد اقامه ده روز نماید هم روزه و هم اتمام صلاۀ برای او وجوب پیدا می‌کند و در این صورت مسأله ترتب درست می‌شود». در پاسخ می‌گوییم: این راه هم نمی‌تواند ترتب را درست کند، زیرا کسی که نذر می‌کند



اقامه ده روز را قصد نکند از دو حال خارج نیست: ۱- قصد اقامه ده روز نمی‌کند، در این صورت تکلیف دوّم تحقق ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۸

۲- قصد اقامه ده روز می‌کند، در این صورت به مجردی که قصد اقامه ده روز محقق شد، با امر «أوفوا بالنذر» مخالفت شده و این امر ساقط می‌شود و به دنبال آن هم استحقاق عقوبت و هم کفاره مخالفت با نذر متوجه او می‌شود. پس در کدام زمان دو تکلیف با هم جمع شده‌اند؟ [۹۸] قبل از قصد اقامه، تکلیف به وجوب روزه و اتمام صلاة وجود ندارد. بعد از قصد اقامه هم تکلیف «أوفوا بالنذر» وجود ندارد، چون با آن مخالفت کرده و همین مخالفت، سبب سقوط آن شده است. ثانیاً: مسأله ترتب در جایی است که بین اهمّ و مهمّ تضادّ تکوینی تحقق داشته باشد، یعنی در خارج نتوان بین آن دو در زمان واحد جمع کرد، بر این اساس ممکن است کسی کلام مرحوم نائینی را مورد مناقشه قرار داده و بگوید: «کسی که نذر کرد اقامت ده روز یا قصد اقامت ده روز را در فلان محل نداشته باشد، آیا نمی‌تواند صلاة خود را تمام خوانده و روزه خود را بگیرد؟ روشن است که بین این دو تضاد تکوینی وجود ندارد، اگرچه حکم به بطلان صلاة و صوم او بشود». البته ما بر این مثال خیلی پافشاری نداریم. ثالثاً: عنوان مسأله ترتب، عنوان طولیت و متأخر بودن امر به مهم از امر به اهم است. و این ترتب و طولیت از راه اشتراط عصیان یا نیت عصیان پیدا می‌شود. حال برفرض که ما متأخر بودن عصیان از امر به اهم را پذیرفته و از اشکال مربوط به آن صرف نظر کنیم، هرچند در مسأله صلاة و ازاله می‌توان ترتب و طولیت را درست کرد ولی در مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند نمی‌تواند ترتب تحقق پیدا کند. [۹۹] دلیلی که می‌گوید: «کسی که قصد اقامه ده روز کرده باید نماز خود را تمام

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۲۹

بخواند و روزه‌اش را بگیرد» چه ترتبی بر مسأله «نذر عدم قصد ده روز» دارد؟ و به عبارت اصطلاحی: اگر دلیل دوّم، مشروط به مفهوم عصیان امر به اول باشد، ترتب ظاهری در آن وجود دارد، هرچند از ما نحن فیه خارج است. اما در مثالی که مرحوم نائینی مطرح کردند، یک مصداق عصیان به عنوان موضوع برای تکلیف دوّم است. در تکلیف دوّم نفرموده است: «کسی که با نذر متعلق به عدم قصد اقامه ده روز مخالفت کند باید نماز خود را تمام بخواند و روزه‌اش را هم بگیرد».

آنچه ما در فقه داریم این است: «کسی که قصد اقامه ده روز کند باید روزه خود را بگیرد و نمازش را هم تمام بخواند». این مسئله چه ارتباطی به مسأله مخالفت با نذر دارد؟

چه ترتبی بر مسأله وجوب وفای به نذر دارد؟ فقط گرفتاریش این است که این قصد ده روز در مورد یک مکلف مصداق عصیان «أوفوا بالنذر» شده است. آیا اگر در بین میلیون‌ها مکلف، تنها یک مکلف چنین نذری کرده و با نذر خودش مخالفت کرده است مسأله ترتب را درست می‌کند؟ ما به مرحوم نائینی عرض می‌کنیم: بهتر بود شما همان مسأله توبه را مطرح می‌کردید که حد اقل صورت ترتب در آن محفوظ باشد. اما مسأله وجوب صوم و وجوب اتمام نماز چه ربطی به مسأله عصیان امر به وفای به نذر دارد؟ لذا این فرع- با وجود اصلاح و ترمیمی که ما نسبت به آن مطرح کردیم- دارای اشکال است و نمی‌تواند مسأله ترتب را درست کند.

### خلاصه بحث ضدّ

بحث در این بود که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا نه؟ در اصل این بحث ما قول به اقتضاء را انکار کردیم، حتی در ارتباط با ضدّ عام که به معنای نقیض و ترک واجب است. و در مورد ضدّ خاص هم گفتیم: مسأله اقتضاء یا باید از راه مقدّمیت

ثابت شود و یا از راه ملازمه، که هیچ کدام مورد قبول ما واقع نشد،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۰

زیرا عدم ضدّ اگرچه عدم مضاف است ولی نه اتصاف به مقدمیت پیدا می کند و نه اتصاف به ملازمه. اما در ارتباط با ثمره بحث گفتیم: در مورد این بحث دو ثمره مطرح شده است:

یکی ثمره کلی و دیگری ثمره در بعض موارد. ثمره کلی بحث این بود که قائلین به اقتضاء، ضد خاص را حرام می دانند ولی قائلین به عدم اقتضاء آن را حرام نمی دانند. و در این مورد فرقی نمی کند که ضدّ خاص عنوان عبادی داشته باشد یا نه. چون بحث ما در اصل مسئله، اختصاص به جایی ندارد که ضدّ خاصّ عبادت باشد بلکه بحث کلی است و مورد عبادی بودن ضدّ خاصّ، یکی از مصادیق آن می باشد. اما ثمره جزئی در خصوص جایی است که ضدّ خاص جنبه عبادی داشته باشد که مسأله ازاله و صلاة هم یکی از مصادیق آن می باشد. در آنجا گفته اند: اگر امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة باشد، صلاة هم از نظر تکلیفی محکوم به حرمت می شود و هم از نظر وضعی محکوم به بطلان می گردد، زیرا نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد آن می باشد. این ثمره به دو صورت مورد انکار قرار گرفت: ۱- ما گفتیم: در اینجا- خواه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ باشد یا نباشد- نمی توان حکم به بطلان صلاة نمود. زیرا اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نباشد، وجهی برای بطلان عبادت نیست و اگر مقتضی باشد، این نهی نمی تواند مقتضی فساد باشد، چون این نهی، نهی غیر و مقدمی است و نهی مقدمی کاشف از مبعوضیت متعلق آن نیست و مقتضی فساد عبادت نیست. ۲- شیخ بهایی رحمه الله می فرمود: در اینجا- خواه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ باشد یا نباشد- صلاة باطل است. وجه بطلان آن بنا بر قول به اقتضاء این است که در این صورت صلاة مورد نهی واقع شده و نهی مقتضی فساد است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۱

اما وجه بطلان آن بنا بر قول به عدم اقتضاء این است که عبادت نیاز به امر دارد و ما نمی توانیم در آن واحد، هم ازاله را مأمور به بدانیم و هم صلاة را. پس قائلین به عدم اقتضاء باید این معنا را بپذیرند که نماز در آن حال، مأمور به نیست و به همین جهت باطل است. در پاسخ از شیخ بهایی رحمه الله دو جواب ذکر شده بود: جواب اول: مرحوم آخوند فرمودند: صحت عبادت نیازی به امر ندارد بلکه همین مقدار که ملاک و مصلحت تامه آن را احراز کرده باشیم، برای صحت عبادت کافی است. و در اینجا نماز از نظر ملاک کمبودی ندارد. تنها مشکلی که این است که مبتلا به مزاحم اهم است. لذا با عدم وجود امر هم صحیح است. [۱۰۰] جواب دوم: این بود که با وجود تراحم هم به دنبال امر برویم برای پیدا کردن امر دو راه وجود داشت: راه اول: راهی بود که ما طی کردیم و آن راه مبتنی بر این بود که: اولاً: خطابات عامه انحلال نداشته باشند. ثانیاً: قدرت و علم شرطیت نداشته باشند. ثالثاً: بین ازاله و صلاة، از نظر طبیعت تراحم نباشد. سپس نتیجه گرفتیم که امر به صلاة با امر کلی وجوب ازاله در عرض هم و بدون ترتب و طولیت مطرحند. به عبارت دیگر: این مکلف در آن واحد، هم امر به اقامه صلاة و هم امر به ازاله متوجه اوست ولی این دو خطاب به صورت کلی است نه شخصی. این راه از ترتب بالاتر است، زیرا ما هر دو امر را در عرض هم و بدون هیچ گونه ترتب و طولیتی ثابت دانستیم. هرچند یکی اهمّ و دیگری مهم بود ولی نتیجه اهمّ و مهم بودن این بود که اگر قدرت واحد را در مورد اهم صرف می کرد نسبت به مهم معذور بود اما اگر همین قدرت را در مورد مهم صرف می کرد، در مخالفت با امر اهم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۲

معذور نبود اگرچه در مورد انجام عمل مهم مشکلی نداشت و مثلاً صلاة او صحیح بود. راه دوم: راهی بود که مشهور طی کرده اند. مشهور خواسته اند با مطرح کردن ترتب، در زمان واحد دو امر با اختلاف رتبه درست کنند. ما در بررسی کلام مشهور گفتیم: برفرض که ما از حرف های خودمان- یعنی عدم انحلال و عدم شرطیت- دست برداریم و راه مشهور را طی کنیم، از این راه نمی توانیم دو امر را در یک زمان درست کنیم.



اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۳

**امر آمر با علم به انتفاء شرط آن****اشاره**

آیا جایز است آمر به چیزی امر کند در حالی که می‌داند شرط امر وجود ندارد؟

**اشکال بر عنوان بحث:**

قبل از بررسی اقوال در این زمینه لازم است تحلیلی در ارتباط با محلّ نزاع مطرح کنیم: اولاً: مراد از «جواز» در بحث اصولی، جواز فقهی و معنای اباحه نیست. جواز در بحث اصولی به معنای امکان است. یعنی یا امکان دارد که آمر به چیزی امر کند با وجود این که می‌داند شرط امر منتفی است؟ ثانیاً: حال که معنای جواز روشن شد باید ببینیم آیا مراد از امکان، امکان ذاتی است یا امکان وقوعی؟ امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتی است. استحاله ذاتی اساس و ریشه همه استدلال‌هاست و اگر استحاله ذاتی در کار نباشد، هیچ استدلالی در عالم صحیح نیست. [۱۰۱] استحاله ذاتی همان استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است و حتی اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۴

مسأله امتناع اجتماع ضدّین هم به استحاله اجتماع نقیضین ارجاع داده شده است. بنابراین امکان ذاتی یک چیز به این معناست که آن چیز به حسب ذات، استحاله نداشته باشد. اما امکان وقوعی در مقابل استحاله وقوعی است. استحاله وقوعی در ارتباط با تحقق در خارج است و منافاتی با امکان ذاتی ندارد. یعنی چیزی که استحاله وقوعی دارد، می‌تواند به حسب ذات ممکن باشد، همان‌طور که می‌تواند ذاتاً غیر ممکن باشد.

مثلاً ممکن الوجود اگر علتّ موجب‌اش تحقق پیدا نکند نمی‌تواند در خارج موجود شود.

همان‌طور که اگر علتّ موجب‌اش تحقق پیدا کند، وجوب وجود پیدا می‌کند. البته این امتناع و وجوبی که در ارتباط با ممکن الوجود مطرح است در اصطلاح فلسفی به «امتناع بالغیر» و «وجوب بالغیر» تعبیر می‌شود. بنابراین استحاله وقوعی مربوط به ممکن الوجود است. حال ببینیم آیا مراد از «جواز» در عنوان بحث - که به معنای «امکان» بود - امکان ذاتی است یا امکان وقوعی؟ ظاهر این است که هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند باشد. امکان ذاتی دارای دو اشکال و امکان وقوعی دارای یک اشکال است. یعنی امکان ذاتی و وقوعی در یک اشکال مشترکند و یک اشکال هم مخصوص امکان ذاتی است. اشکال مخصوص امکان ذاتی این است که چنین چیزی متناسب با مسائل اصولی نیست. در اصول، از امکان ذاتی چیزی یا عدم امکان ذاتی آن بحث نمی‌شود. این مسئله مربوط به فلسفه است نه اصول.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۵

امّا اشکال مشترک بین امکان ذاتی و وقوعی این است که در عنوان محلّ بحث کلمه «علم» به کار رفته است. اگر مسئله به این صورت بود که «آیا امر آمر با انتفاء شرط آن جایز است یا نه؟» می‌توانستیم امکان وقوعی را مطرح کنیم. در امکان و استحاله وقوعی، علم و جهل هیچ نقشی ندارد. اگر نار وجود داشته باشد، احراق به دنبال آن هست کسی عالم به آن باشد یا نباشد. و اگر نار وجود نداشته باشد، احراق تحقق ندارد، کسی عالم به آن باشد یا نباشد. و هنگامی که علم و جهل دخالتی در امکان وقوعی

نداشت، در امکان ذاتی به طریق اولی دخالت نخواهد داشت. ثالثاً: در عنوان بحث این گونه مطرح شده که «هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؟» و ضمیر «شرطه» به «أمر» برمی‌گردد، [۱۰۲] و روشن است که شرط یکی از اجزاء علت تامه است. یعنی با وجود این که أمر می‌داند علت تامه امر تحقق ندارد، آیا می‌تواند امر کند. برگشت این مسئله به این است که آیا معلول می‌تواند بدون تمامیت علت واقع شود؟ چنین چیزی استحاله و قوعی دارد. اکنون جای این سؤال است که با حفظ این خصوصیات سه گانه، چگونه می‌توان محلّ نزاع را تصویر کرد؟ از طرفی علم مطرح شده، از طرف دیگر امکان - که با علم و جهل کاری ندارد - و از طرف دیگر علت تامه برای امر وجود ندارد. بنابراین نفس عنوانی که در محلّ نزاع مطرح کرده‌اند دارای اشکال است.

### کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای تصحیح عنوان بحث قائل به نوعی استخدام شده و معتقد است ضمیر «شرطه» به خود «أمر» برمی‌گردد ولی بین «أمر» ی که فاعل يجوز است با «أمر» ی که مرجع ضمیر «شرطه» است اختلاف رتبه وجود دارد. بیان مطلب: مرحوم آخوند معتقدند احکام دارای مراتب چهارگانه اقتضاء، انشاء،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۶

فعلیت و تنجز می‌باشد. با توجه به این که مرحله اقتضاء مربوط به قبل از حکم و مرتبه تنجز مربوط به بعد از حکم است، مرحوم آخوند می‌فرماید: نفس حکم دارای دو مرحله انشاء و تنجز است.

مرحله انشاء همان مرحله جعل قانون و وضع حکم است و مرحله فعلیت هم مرحله‌ای است که این حکم باید عمل شود و مکلف تحت تأثیر بعث و زجر مولا واقع شود.

مسأله قدرت و علم و امثال آنها هم از شرایط فعلیت حکم است. بر اساس این مبنا مرحوم آخوند می‌فرماید: مراد از «أمر» در «أمر الأمر» مقام انشاء حکم است و ضمیر «شرطه» هم به همان «أمر» در «أمر الأمر» برمی‌گردد، اما مراد از آن «أمر» در مقام فعلیت است نه «أمر» در مقام انشاء. در این صورت معنای عبارت این می‌شود که آیا مولا می‌تواند حکمی را انشاء کند در حالی که یقین دارد شرایط این حکم - کلاً یا بعضاً - در مرحله فعلیت تحقق پیدا نمی‌کند؟ یعنی أمر می‌داند که مکلف قدرت بر انجام آن ندارد یا مکلف علم به آن پیدا نمی‌کند تا زمینه‌ای برای موافقت پیدا شود. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: با توجه به بیانی که ما در ارتباط با عنوان بحث داشتیم، باید ما را در زمره قائلین به جواز به حساب آورد، زیرا ما در باب هیئت افعال گفتیم: این گونه نیست که غرض مولا از همه اوامرش تحقق مأمور به در خارج باشد، بلکه در بعضی از موارد غرض مولا امتحان عبد است و نمی‌خواهد مأمور به در خارج واقع شود. مولا می‌خواهد ببیند آیا عبد در مقابل این امر عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد یا بی تفاوت باقی می‌ماند؟ ما نمی‌توانیم این گونه اوامر مولا را از دایره امر خارج بدانیم. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. می‌گوییم: مولا با وجود این که عالم به عدم قدرت عبد است و می‌داند امر او به مرحله فعلیت نمی‌رسد، می‌تواند به او امر کند. [۱۰۳] بررسی کلام مرحوم آخوند: اولاً: مبنایی که مرحوم آخوند در ارتباط با مراتب حکم مطرح کرده‌اند چیزی نیست

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۷

که مورد قبول همه باشد، در حالی که این بحث اصولی را همه عنوان کرده‌اند. بنابراین طرح این مسأله اصولی مبتنی بر مبنایی که مرحوم آخوند در مورد مراتب حکم مطرح کردند نمی‌باشد. ما در بحث ترتب گفتیم: حضرت امام خمینی رحمه الله معتقدند احکام بر دو نوع - نه دو مرتبه - می‌باشند: احکام انشائیه و احکام فعلیه. یک دسته از احکام اسلام همین احکامی است که الآن در اختیار ماست و ما باید به آنها عمل کنیم، این دسته از احکام را احکام فعلیه می‌نامند. دسته دیگر احکام انشائیه است که در زمان

ظهور امام زمان علیه السلام به مرحله فعلیت می‌رسد. اگر کسی این مبنا را بپذیرد چگونه می‌تواند عنوان بحث را درست کند؟ ثانیاً: حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حال که بناست استخدامی را در مرجع ضمیر قائل شویم، بیاییم ضمیر «شرطه» را به مأمور به یا مکلف به، برگردانیم و بگوییم:

«آیا جایز است مولای آمر، امر کند با این که می‌داند مکلف قادر به انجام دادن مکلف به نیست؟ در این صورت این کلام مرحوم آخوند شعبه‌ای از نزاع بین اشاعره و عدلیه است که آیا تکلیف به محال جایز است یا نه؟ [۱۰۴] اشاعره می‌گویند: «هرچند خود مکلف به محال است ولی تکلیف به محال مانعی ندارد و با حکمت مولای حکیم منافات ندارد». ولی عدلیه می‌گویند: «تکلیف به محال صحیح نیست و نمی‌تواند از مولای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۸

حکیم صادر شود». حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما نحن فیه یکی از موارد «تکلیف به محال» است. وقتی مولا می‌داند که مکلف عقلاً قادر بر اتیان مکلف به نیست، اشاعره می‌گویند: در اینجا مولا می‌تواند او را امر به انجام دادن مکلف به بنماید.

### تحقیق امام خمینی رحمه الله پیرامون امر آمر با علم به انتفاء شرط آن

یکی از ثمرات بحثی که در باب ترتب پیرامون خطابات عامه ذکر کردیم در اینجا ظاهر می‌شود که «تکلیف به محال» در مورد خطاب شخصی صحیح نیست. مولایی که می‌داند عبدش زمین گیر است و قادر به حرکت کردن نیست، عقلاً نمی‌تواند او را مخاطب به خطاب شخصی «ادخل السوق و اشتر اللحم» بنماید و غرضش تحقق مأمور به در خارج باشد. و اشاعره که در اینجا قائل به جواز شده‌اند، عقل خود را زیر پا گذاشته‌اند. ما در مورد خطابات عامه گفتیم: خطابات عامه انحلال به خطابات متعدّد پیدا نمی‌کند بلکه خطاب عام، یک خطاب است که از نظر شمول حکم، همه افراد - حتی عاجزین و غیر عالمین - را شامل می‌شود، ولی در مقام مخالفت، افراد جاهل و عاجز معذورند. بنابراین حرف می‌توانیم در ما نحن فیه قائل به جواز شده و بگوییم: اگر مولایی عبید خودش را احضار کرد و به خطاب واحد به آنها گفت: «همه شما باید فردا به مسافرت بروید»، با وجود این که علم دارد که بعضی از آنان قدرت بر مسافرت ندارند، ولی در عین حال برای مولا - مانعی ندارد که خطاب واحدی نسبت به همه آنان صادر کند. در این صورت خطاب شامل حال همه می‌شود ولی جاهل و عاجز معذورند. بله، اگر اکثریت افراد قدرت بر انجام مأمور به ندارند، برای مولا چنین تکلیفی صحیح نیست.

اما اگر بخواهد یکایک آنان را مخاطب قرار داده، نمی‌تواند افرادی را که عاجز از سفرند، امر به مسافرت بنماید. همان‌طور که اگر قائل به انحلال خطابات عامه شدیم، خطاب نسبت به افراد عاجز، صحیح نیست. [۱۰۵]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۳۹

### آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد یا به افراد؟

#### تحریر محل نزاع:

#### اشاره

در ارتباط با تحریر محلّ نزاع

## چند احتمال وجود دارد

### اشاره

که هرچند بعضی از آنها با عنوانی که در اصول مطرح شده تطبیق نمی‌کند ولی بالا-خره این احتمالات وجود دارد و باید مورد بررسی قرار گیرد:

### احتمال اول: مقصود از طبایع، ماهیات و حقایق و مقصود از افراد، وجودات طبیعت باشد

. یعنی چیزی زاید بر وجود مطرح نباشد. به عبارت دیگر: در فردیت زید برای انسان دو خصوصیت وجود دارد: یکی این که زید، وجود انسان است و دیگر این که دارای خصوصیات فردیه است. در این صورت نزاع به این برگشت می‌کند که آیا اوامر و نواهی به ماهیات برمی‌گردد یا به وجودات ماهیت؟ ریشه این مسئله عبارت از مسأله‌ای است که در فلسفه به عنوان یکی از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۰

اساسی‌ترین مسائل فلسفه مطرح است و آن این است که آیا اصالت مربوط به وجود است یا مربوط به ماهیت؟ قائلین به اصالة الماهیة معتقدند: اوامر و نواهی به ماهیات متعلق است. و قائلین به اصالة الوجود معتقدند: اوامر و نواهی به وجودات تعلق می‌گیرند. بررسی احتمال اول اموری وجود دارند که مبعّد این احتمال می‌باشند: امر اول: این احتمال با عنوان محلّ بحث سازش ندارد، زیرا بنا بر این احتمال باید عنوان بحث این باشد که «آیا اوامر و نواهی به ماهیات تعلق می‌گیرد یا به وجودات؟» در حالی که در عنوان اصولی این بحث، کلمه «وجودات» ذکر نشده بلکه «افراد» مطرح شده است و «افراد» عبارت از «وجودات به انضمام خصوصیات فردیه» است. امر دوم: بنا بر این احتمال، بحث از اصولی بودن خارج شده و به بحثی فلسفی مبدّل خواهد شد. البته نتایج این بحث فلسفی در ارتباط با اوامر و نواهی ظاهر می‌شود و قائلین به اصالة الماهیة می‌گویند: «اوامر و نواهی به ماهیات تعلق می‌گیرد». اما قائلین به اصالة الوجود معتقدند اوامر و نواهی به وجودات تعلق می‌گیرد. در حالی که ظاهر از طرح این مسئله در علم اصول این است که این مسئله در ارتباط با علم اصول است نه این که مبتنی بر مسأله‌ای فلسفی باشد. امر سوم: مرحوم آخوند و جمعی دیگر، با وجود این که قائلند: «اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد» تصریح می‌کنند که در این مسئله فرقی نمی‌کند که ما قائل به اصالة الماهیة شویم یا قائل به اصالة الوجود. [۱۰۶] از اینجا معلوم می‌شود که ما نحن فیه غیر از مسأله اصالة الوجود و اصالة الماهیة است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۱

### احتمال دوم: محلّ نزاع این باشد که «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟»

در این صورت کسانی که وجود طبیعی را عین وجود افراد می‌دانند، اوامر و نواهی را متعلق به افراد دانسته و کسانی که وجود طبیعی را مغایر با وجود افراد می‌دانند، اوامر و نواهی را متعلق به طبایع می‌دانند. بیان مطلب: این احتمال نیز مبتنی بر مسأله‌ای است که در فلسفه و منطق مطرح شده است و آن مسئله در مورد کلی طبیعی - یعنی نفس ماهیت و طبیعت [۱۰۷] - است. مشهور و محققین معتقدند وجود کلی طبیعی عین وجود افراد آن می‌باشد. زید، عین وجود انسان است ولی با خصوصیات زایده. به همین جهت وقتی

زید وجود پیدا کند هم می‌توان گفت: «وُجِدَ زید» و هم می‌توان گفت: «وُجِدَ الإنسان». در مقابل مشهور، در منطق از رجل همدانی نقل شده است که نسبت افراد به ماهیات مثل نسبت فرزندان به پدر است. یعنی کلی طبیعی، دارای وجودی جدا از افراد است و به منزله پدر نسبت به افراد است. در نتیجه در ما نحن فیه قائلین به این که «اوامر و نواهی به افراد تعلق می‌گیرند» باید کسانی باشند که معتقدند «وجود طبیعی عین وجود افرادش می‌باشد»، چون در این صورت وجود دیگری برای طبیعی - غیر از وجود افراد - در کار نیست. و قائلین به این که «اوامر و نواهی به طبایع متعلق است» باید کسانی باشند که همانند رجل همدانی برای طبیعی، وجود مستقلی قائلند و آن را به منزله پدر و افراد را به منزله فرزند به حساب می‌آورند. بررسی احتمال دوم: ظاهر این است که این احتمال هم صحیح نیست هر چند بعضی از مبعدات

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۲

احتمال اول را ندارد [۱۰۸] ولی در عین حال در اینجا دو امر وجود دارد که مبعید این احتمال است: امر اول: لازمه این احتمال این است که مسئله را از اصولی بودن خارج کرده و آن را از فروعات مسأله‌ای که در فلسفه و منطق مطرح است قرار دهیم و این خلاف ظاهر است. امر دوم: بر اساس این احتمال باید گفته شود: «قائلین به این که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد باید تابع رجل همدانی باشند». در حالی که مسئله به این صورت نیست و نوع محققین که مبنای رجل همدانی را در ارتباط با وجود طبیعی نفی می‌کنند، معتقد به تعلق اوامر و نواهی به طبایع می‌باشند. در حالی که اگر ما نحن فیه مبتنی بر آن مسأله فلسفی بود باید قائل به تعلق اوامر و نواهی به افراد بشوند.

به عبارت دیگر: مشهور با وجود این که معتقدند «وجود کلی طبیعی، عین وجود افراد آن است» ولی در ما نحن فیه عقیده دارند که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد.

در حالی که اگر ما نحن فیه مبتنی بر آن مسأله فلسفی بود باید این قول را قبول کنند که اوامر و نواهی به افراد تعلق می‌گیرد نه به طبایع.

### احتمال سوم: این است که نزاع را مبتنی بر مسأله‌ای لغوی بدانیم که به تناسب در علم اصول مطرح شده است.

و آن این است که آیا وضع در اسماء اجناس به صورت «وضع عام و موضوع له عام» است یا به صورت «وضع عام و موضوع له خاص»؟ قبل از بیان مطلب، لازم است به مقدمه زیر توجه شود: ماده‌ای که هیئت افعال یا لا تفاعل عارض آن می‌شود، معمولاً - حتی در مورد خطابات شخصی - به صورت اسم جنس مطرح است. وقتی مولا به عبدش می‌گوید:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۳

«ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه خطاب به صورت خطاب شخصی است ولی ماده‌ای که معروض هیئت افعال قرار گرفته، عنوان کلی «دخول سوق» و عنوان کلی «اشتراء لحم» است و خصوصیت آن از ناحیه اضافه به مخاطب پدید آمده است و الا مضاف معنای عامی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «مصدر، بر معنایی کلی دلالت می‌کند» معنایش این نیست که اگر ما «ضرب» را به «زید» نسبت دادیم، به جهت این نسبت و اضافه معنای حقیقی خودش را از دست داده باشد. بلکه این اضافه است که خصوصیت را به وجود آورده است و الا کلمه «ضرب» چه اضافه به شخص شود یا اضافه به نوع گردد و یا اصلاً اضافه‌ای در کار نباشد، همان معنای کلی خودش را داراست. پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم: اسم جنسی که معروض هیئت واقع می‌شود - مثل صلاة، صیام، زکاة و حج - از نظر «وضع» دارای «وضع عام» است ولی در ارتباط با «موضوع له» آنها اختلاف است که آیا «موضوع له» آنها عام است یا خاص؟ کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به طبایع می‌دانند، عقیده دارند موضوع له این‌ها نیز - همانند وضع آنها - عام [۱۰۹] است. اما اگر

کسی عقیده داشته باشد که اسماء اجناس دارای «وضع عام و موضوع له خاص» [۱۱۰] می‌باشند، چاره‌ای ندارد که در نزاع ما نحن فیه اوامر و نواهی را متعلق به افراد بداند، زیرا بعث یا طلب- که معنای هیئت افعال است [۱۱۱]- به ماده تعلق می‌گیرد. و اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۴

چون ماده- بنا بر این مبنا- دارای وضع عام و موضوع له خاص است، این بعث یا طلب باید به افراد تعلق بگیرد. بررسی احتمال سوّم: این احتمال دارای سه اشکال است. اشکال اول: در بحث وضع، ما- برخلاف مشهور- عقیده داشتیم که «وضع عام موضوع له خاص» امر غیر معقولی است، زیرا از دریچه عام نمی‌توان افراد را تماشا کرد، چون فردیت افراد متقوم به عوارض فردیه و مشخصه است و عوارض فردیه هیچ سنخیتی با ماهیت انسان ندارد. این که «زید» فرزند عمرو است یا «زید، در فلان تاریخ و در فلان مکان متولد شده است» چه ربطی به ماهیت حیوان ناطق- که تمام ماهیت انسان است- دارد؟ البته این اشکال مبنایی است و ما کسی را سراغ نداریم که چنین اشکالی به «وضع عام و موضوع له خاص» کرده باشد. اشکال دوّم: اگر ما نحن فیه مبتنی بر مسأله وضع بود باید در استدلال طرفین اشاره‌ای به این معنا شده باشد. در حالی که هیچ‌یک از طرفین در استدلال خودشان اشاره به این معنا نمی‌کنند. بلکه از کلمات این‌ها استفاده می‌شود که این مسئله به عنوان یک مسأله عقلی مطرح است، نه به عنوان مسأله‌ای لغوی. اشکال سوّم: این معنا که اسم جنس دارای «وضع عام و موضوع له خاص» است، ظاهراً قائلی ندارد و اصولاً چنین معنایی نمی‌تواند مورد قبول باشد، زیرا لازمه این حرف این است که «وضع عام و موضوع له خاص» دارای مصداق نباشد، چون مصداق ظاهر «وضع عام و موضوع له خاص» اسماء اجناس می‌باشند.

#### احتمال چهارم: ماده‌ای که متعلق هیئت افعال است،

هر چند مفادش فی نفسه چیزی جز طبیعت و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۵

ماهیت نیست ولی وقتی معروض هیئت افعال قرار می‌گیرد آیا این معروضیت سبب می‌شود که متضمن معنای وجود هم بشود یا نه؟ بیان مطلب: مرحوم آخوند در بحث اوامر مطلبی را از صاحب فصول رحمه الله به نقل از سگاکاکی مطرح کرده است که سگاکاکی ادّعی اتفاق کرده که «مصدر مجرّد از الف و لام و تنوین بر چیزی جز ماهیت دلالت نمی‌کند». از سوی دیگر، یکی از مباحثی که ما در ارتباط با مصدر داشتیم این بود که اگر معنای «مصدر اصل کلام است» این باشد که «مصدر، ماده همه مشتقات است» چنین تعبیری نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا مصدر عبارت از «ض، ر، ب» نیست بلکه مصدر نیز- مانند فعل و اسم فاعل و اسم مفعول و ...- دارای هیئت و ماده است. ماده آن دارای یک معنایی است و هیئت آن بر یک معنای اضافی دلالت می‌کند. لذا این که گفته می‌شود: «مصدر کلمه‌ای است که در آخر معنای فارسی آن «دن» یا «تن» باشد» به جهت هیئت مصدر است و «ض، ر، ب» در آخر معنایش «دن» نیست بلکه اگر این «ض، ر، ب» هیئت مصدری پیدا کرد و به صورت «ضرب» در آمد، معنای آن «کتک زدن» خواهد شد. این «زدن» از هیئت مصدر استفاده خواهد شد. به همین جهت برای مصادر هیئات مخصوصی ذکر کرده‌اند و همان‌طور که هیئت فعل ماضی بر خصوصیتی زاید بر اصل ماده دلالت می‌کند، هیئت مصدر نیز بر معنای اضافه‌ای دلالت می‌کند. حال در این احتمال چهارم می‌خواهیم این حرف را کنار گذاشته و فرض کنیم که «مصدر، اصل برای همه مشتقات است». در این صورت، اجماعی که سگاکاکی ادّعا کرده، شامل مصدری که در ضمن مشتقات و افعال است نیز می‌شود. در نتیجه مصدری که در ضمن «ضرب»- که محلّ بحث ماست- وجود دارد نیز به معنای «هیئت ضرب، بدون هیچ قید اضافه» می‌شود. در این صورت بحث در این است که: این مصدر، اگر بدون «ال» و تنوین باشد و معروض هیئت امر نباشد، بر چیزی غیر از ماهیت دلالت نخواهد کرد و مسأله وجود در آن

نقشی ندارد. ولی آیا وقتی معروض هیئت افعال واقع شد، معنای وجود به آن اضافه می‌شود؟ یعنی معنای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۶

«اضرب» عبارت از «أُطْلِبُ منك وجودَ طبیعۃ الضرب» [۱۱۲] باشد. البته باید توجه داشت که این معنا در مورد فعل ماضی و مضارع مطرح نیست، زیرا نفس هیئت فعل ماضی دلالت بر تحقق می‌کند. «ضَرَبَ» به معنای «تَحَقَّقَ منه الضرب» است و در «الضرب» آن لازم نیست معنای وجود را در نظر بگیریم یعنی «ضَرَبَ» به معنای «تَحَقَّقَ منه وجود الضرب» نیست. فعل مضارع هم همین طور است. «يَضْرِبُ» به معنای «يَتَحَقَّقُ منه الضرب في المستقبل» است و در «الضرب» آن لازم نیست معنای وجود را در نظر بگیریم. بنابراین خصوصیت مذکور- یعنی مطرح شدن وجود- مربوط به صیغه امر است. در نتیجه محلّ نزاع به این برگشت می‌کند که آیا معروض شدن ماهیت برای هیئت افعال سبب می‌شود که پای وجود به میان آید یا نه؟ قائلین به این که «اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرد» می‌گویند: «معروضیت برای هیئت افعال، چنین اقتضایی ندارد». ولی کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند می‌گویند: «ما حرف سگاکای را قبول داریم ولی معتقدیم معروضیت هیئت افعال، این نقش را دارد که پای وجود را به میان می‌آورد». بررسی احتمال چهارم: در اینجا نیز اموری وجود دارند که مبعید این احتمال می‌باشند: اولاً: ما این مبنا را قبول نداشتیم که مصدر به عنوان ماده مشتقات باشد بلکه مصدر هم دارای ماده و هیئت است و هیئت مصدر، بر معنایی زاید بر ماده مصدر دلالت می‌کند. ثانیاً: درست است که در عنوان این بحث، اوامر و نواهی ذکر شده و امر از هیئت «افعل» و نهی از هیئت «لا- تفعّل» استفاده می‌شود ولی واقعیت مسئله این است که این

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۷

نزاع اختصاص به هیئت «افعل» و «لا تفعّل» ندارد تا بحث شود که: «وقتی ماده، معروض هیئت قرار می‌گیرد آیا متضمن معنای وجود می‌گردد؟». بلکه اگر وجوب و حرمت از غیر امر و نهی- یعنی از مثل «یجب» و «یحرم»- هم استفاده شود، این نزاع جریان دارد، زیرا در اینجا نیز وجوب و حرمت به طبیعت تعلق گرفته است. ثالثاً: این احتمال با عنوان محلّ بحث سازش ندارد. زیرا بحث ما یک بحث عقلی است در حالی که بنا بر احتمال چهارم، مسئله به یک مسأله‌ای لغوی برگشت می‌کند که آیا هیئت افعال دارای چنین خصوصیتی است که اگر به ماده‌ای تعلق گرفت، آن را متضمن معنای وجود کند؟ در حالی که در ماده چیزی جز ماهیت مطرح نیست.

### احتمال پنجم: مرحوم آخوند فرموده است:

کسانی که می‌گویند: «اوامر و نواهی به طبایع متعلق است» مقصودشان «وجود طبایع» است [۱۱۳] نه نفس طبایع. و کسانی که می‌گویند: «اوامر و نواهی به افراد متعلق است» مقصودشان خصوص «وجود طبیعت» نیست بلکه «خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه»- که زاید بر اصل وجود طبیعت است [۱۱۴]- را نیز اراده کرده‌اند. جهت این که مرحوم آخوند محلّ نزاع را این گونه تحریر کرده همان قاعده فلسفی «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودة و لا معدومة، لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» است. یعنی ماهیت، از حیث این که ماهیت است و مربوط به مقام ذات و ذاتیات است، چیزی جز خودش نیست، یعنی نه عنوان وجود در آن مطرح است و نه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۸

عنوان عدم، نه عنوان مطلوبیت در آن مطرح است و نه عنوان غیر مطلوبیت. مرحوم آخوند می‌فرماید: وقتی فلاسفه این گونه تصریح می‌کنند که «الماهیة من حیث هی هی ... لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة»، چه معنا دارد که ما بگوییم: «کسانی که اوامر و نواهی را متعلق



به طبایع می‌دانند، مرادشان نفس ماهیت و طبیعت است؟ ماهیت که نمی‌تواند متعلق امر یا نهی قرار گیرد، زیرا خود اینان تصریح دارند که «لا- مطلوبه و لا غیر مطلوبه». لذا ما ناچاریم بگوییم: «کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به طبیعت می‌دانند، مقصودشان وجود طبیعت است و کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند، مقصودشان این است که علاوه بر وجود طبیعت، خصوصیات فردیه هم داخل در دایره طلب است [۱۱۵]». بررسی احتمال پنجم: اولاً: کلام مرحوم آخوند دارای تناقض است، زیرا ایشان از طرفی قضیه فلسفی «الماهیة من حیث هی لیست إلما هی لا- موجوده و لا- غیر موجوده، لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه» را مطرح کرده و تصریح دارد که وجود و طلب، مانند هم می‌باشند. ولی از سوی دیگر می‌گوید: «طلب، نمی‌تواند به طبیعت تعلق بگیرد بلکه به «وجود طبیعت» تعلق می‌گیرد». ما از مرحوم آخوند می‌پرسیم: شما که وجود و طلب را در یک ردیف می‌دانید، چطور در باب تعلق اوامر به طبایع می‌گویید: طلب نمی‌تواند به طبیعت متعلق شود، بلکه باید پای وجود را به میان آورد؟ طلب، چه فرقی با وجود دارد؟ هر دو در ارتباط با ماهیت، در یک ردیف می‌باشند. خودتان قبول دارید که «الماهیة من حیث هی هی ... لا موجوده و لا- معدومه»، پس چرا در اینجا وجود را مطرح می‌کنید؟ اگر وجود بتواند به طبیعت اضافه شود، چرا طلب نتواند اضافه شود؟ در حالی که در این عبارت معروف فلسفی، هم وجود و هم طلب نفی شده‌اند. بنابراین شما ناچارید بگویید:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۴۹

«وجود وقتی به طبیعت و ماهیت اضافه می‌شود، معنایش این است که وجود عارض بر ماهیت است نه این که وجود جزء ماهیت باشد». وقتی در باب وجود این گونه شد، در باب طلب هم همین طور است، یعنی طلب عارض ماهیت می‌شود. پس چرا شما از طرفی وجود و طلب را- در یک ردیف- از ماهیت سلب می‌کنید و از سوی دیگر می‌گویید: «طلب نمی‌تواند به ماهیت اضافه شود اما وجود می‌تواند اضافه شود»؟ حتی ایشان تصریح می‌کند که «امر می‌تواند به طبیعت تعلق بگیرد اما طلب نمی‌تواند، زیرا در خود امر معنای وجود هست و امر به معنای «طلب وجود طبیعت» است ولی در طلب معنای وجود نیست». ما سؤال می‌کنیم: «چه فرقی بین طلب و وجود است که وجود قابل اضافه به طبیعت است ولی طلب قابل اضافه نیست؟». ثانیاً: در اینجا باید ببینیم آیا مراد فلاسفه از عبارت «الماهیة من حیث هی هی لیست إلما هی» چیست؟ مقصود فلاسفه از این عبارت این است که ماهیت در مقام ذات و ذاتیات، فقط محصور به خودش می‌باشد. وقتی ما ماهیت انسان را ملاحظه می‌کنیم، در مقام ملاحظه ماهیت، چیزی غیر از جنس و فصل مطرح نیست و ما می‌توانیم امور خارج از جنس و فصل را نفی کنیم. بنابراین وقتی سؤال شود که آیا وجود، چه نقشی در ارتباط با ماهیت انسان دارد؟ جواب می‌دهیم: وجود، خارج از دایره ماهیت انسان است. چون وجود، نه جنس انسان است و نه فصل آن. در مورد عدم نیز همین طور است. و در همین مرحله ذات و ذاتیات است که متناقضین را سلب می‌کنیم و الا اگر با ملاحظه خارج باشد نمی‌توان آنها را سلب کرد، زیرا در خارج، ماهیت یا موجود است و یا معدوم و نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم. «طلب» هم مانند «وجود» است، زیرا هیچ‌یک از مطلوب بودن و غیر مطلوب بودن، در ماهیت دخالت ندارند. بنابراین عبارت «الماهیة من حیث هی هی لیست إلما هی» مربوط به مقام ذات و ذاتیات است و ربطی به این ندارد که آیا طلب می‌تواند به طبیعت تعلق بگیرد یا نه؟ مگر کسانی که می‌خواهند طلب را به طبیعت متعلق بدانند، می‌خواهند بگویند: «طلب، جزء ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۰

می‌شود؟» چه کسی چنین ادعایی دارد؟ بلکه آنان با توجه به خارج، تعلق طلب به طبیعت را مطرح می‌کنند. لذا مرحوم آخوند در اینجا گرفتار خلط شده و قاعده فلسفی مذکور که مربوط به مقام ذات و ذاتیات است را در ارتباط با مقام خارج مطرح کرده‌اند. به عبارت دیگر: قضیه «الماهیة موجوده» را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت: ۱- به صورت حمل اولی ذاتی، به این معنا که وجود، تمام ماهیت یا جزء ماهیت باشد. [۱۱۶] در این صورت، قضیه «الماهیة موجوده» کاذب خواهد بود. ۲- به صورت حمل شایع صناعی، به این معنا که هرچند وجود از جنس و فصل ماهیت خارج است ولی در خارج، عارض بر ماهیت شده و این ماهیت در



خارج وجود دارد. در این صورت قضیه «الماهیة موجودة» صادق خواهد بود. بنا بر این قضیه «الماهیة من حیث هی هی لیست إلیا هی لا- موجوده و لا- غیر موجوده...» مربوط به مقام ذات و ذاتیات و حمل اولی و قضیه «الماهیة موجودة» مربوط به مقام خارج و حمل شایع صناعی است. پس از روشن شدن مسأله فوق به سراغ ما نحن فیه می‌رویم: در مسأله تعلق احکام به ماهیات یا افراد، کسی نمی‌خواهد احکام را جزء جنس و فصل ماهیات قرار بدهد که مرحوم آخوند بفرماید: «طلب، نمی‌تواند به ماهیت متعلق بشود». بلکه عروض احکام به طبایع، مثل عروض اعراض برای معروضات خارجیه است. ارتباط طلب با ماهیت، مثل ارتباط وجود با ماهیت است که وجود را وقتی- به حسب خارج- با ماهیت مقایسه می‌کنیم، نمی‌توانیم بگوییم: «الماهیة لیست موجوده و لا معدومه» در حالی که به حسب مقام ذات و ذاتی، هم وجود و هم عدم را از آن سلب می‌کنیم. در نتیجه این مطلبی که باعث شده مرحوم آخوند چنین نظریه‌ای را مطرح کند، هیچ ارتباطی به ما ندارد بلکه مربوط به مقام ذات و ذاتیات است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۱

### تحقیق پیرامون تحریر محلّ نزاع

نظر به این که هیچ‌یک از احتمالات پنج‌گانه نتوانست مورد قبول قرار گیرد، ما ناچاریم- با توجه به ظاهر عبارت- محلّ نزاع را این‌گونه تقریر کنیم: کسانی که معتقدند «اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند» مقصودشان خود طبایع است ولی به عنوان معروض بودن نه به عنوان ذاتی بودن. و کسانی که معتقدند «اوامر و نواهی به افراد تعلق می‌گیرند» مقصودشان از افراد- در مقابل طبایع- عبارت از وجودات طبایع است. هر فردی دارای سه خصوصیت است: اصل ماهیت، وجود ماهیت و عوارض فردیه. و اگر کسی بگوید: «قائلین به تعلق طلب به افراد، می‌خواهند عوارض فردیه را هم داخل در دایره طلب قرار دهند»، سخن باطلی گفته است و کسی نمی‌تواند حتی توهم دخول آنها در دایره طلب را داشته باشد. چگونه می‌توان گفت:

«صلاتی که مأمور به شده است، خصوصیات فردی آن- مانند واقع شدن در فلان ساعت و فلان مکان [۱۱۷] و...- هم داخل در دایره طلب است؟» البته این نظریه مستلزم ارتکاب یک خلاف ظاهر است ولی ما بر آن قرینه داریم. وقتی کلمه «افراد» در مقابل «طبایع» واقع می‌شود و مراد از «طبیعت» هم خود «ماهیت» است، این قرینه می‌شود که مقصود از افراد «وجود طبیعت به ضمیمه خصوصیات فردیه» نیست، بلکه مراد خصوص «وجود طبیعت» است که یک قدم بالاتر از «طبیعت» می‌باشد. در نتیجه محلّ نزاع در این است که آیا احکام به طبیعت تعلق می‌گیرد یا به وجود طبیعت متعلق می‌شود؟

### تحقیق پیرامون متعلق احکام

پس از روشن شدن محلّ نزاع، باید ببینیم آیا احکام واقعاً به طبایع تعلق دارد یا به افراد؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۲

ابتدا لازم است مطلبی را به عنوان مقدمه مطرح کنیم: در باب واجب مشروط، نزاعی وجود داشت که آیا قید در «إن جاءك زید فأکرمه» به هیئت برمی‌گردد یا به ماده؟ مشهور عقیده داشتند قید به هیئت برمی‌گردد ولی شیخ انصاری رحمه الله معتقد بود قید به ماده- یعنی اکرام- برمی‌گردد. ولی هم شیخ انصاری رحمه الله و هم مشهور اتفاق داشتند بر این که ظاهر قضیه شرطیه- از نظر قواعد عربی- اقتضاء می‌کند که شرط به عنوان قید برای جزاء باشد و جزاء هم عبارت از «وجوب اکرام» است نه «اکرام». به عبارت

دیگر: هر دو، شرط را به عنوان قید برای هیئت می‌دانند نه ماده. ولی مرحوم شیخ انصاری می‌گفت: «در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که سبب می‌شود ما در ظاهر قاعده عربی تصرف کرده و شرط را به عنوان قید برای ماده - یعنی اکرام - به حساب آوریم». در ما نحن فیه نیز عین همین مسئله وجود دارد. هر دو گروه - یعنی قائلین به تعلق احکام به طبایع و قائلین به تعلق احکام به وجودات طبایع - اتفاق دارند که اگر ما بخواهیم «أقیموا الصلاة» را از جهت قواعد لفظی مورد ملاحظه قرار دهیم، باید بگوییم: «حکم، به طبیعت تعلق گرفته است». در «حرمت علیکم المیتة» حکم به طبیعت تعلق گرفته است. «ال» در «المیتة» برای تعریف جنس است و معنا ندارد که به غیر ماهیت تعلق بگیرد. چه فرقی بین «المیتة» و «الصلاة» با «الإنسان» وجود دارد؟

همان‌طور که «الإنسان» بر چیزی غیر از ماهیت دلالت نمی‌کند، «الصلاة» و «المیتة» هم بر غیر ماهیت دلالت نمی‌کند. لکن کسانی که قائلند «احکام به نفس طبایع تعلق می‌گیرد»، می‌گویند: «وجهی ندارد که ما از این ظاهر صرف نظر کنیم»، اما قائلین به این که «احکام به وجود طبیعت تعلق می‌گیرد»، می‌گویند: «هرچند ظاهر، تعلق حکم به طبیعت است، ولی در اینجا قرینه عقلیه وجود دارد که ما را وادار می‌کند از این ظاهر صرف نظر کرده و کلمه «وجود» را به «طبیعت» اضافه کنیم».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۳

سؤال می‌کنیم: قرینه عقلیه کدام است؟ می‌گویند: ما در اینجا دو قرینه عقلیه داریم: قرینه اول: همان قضیه فلسفی «الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودة و لا غیر موجودة، لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» است که مرحوم آخوند مطرح کردند و از آن استفاده کردند که اوامر و نواهی نمی‌تواند به ماهیات تعلق بگیرد، که ما در ضمن بررسی احتمال پنجم در ارتباط با محلّ نزاع، این کلام مرحوم آخوند را جواب دادیم. قرینه دوم: با توجه به این که آنچه مولا از ما می‌خواهد، نفس ماهیت نیست بلکه از ما تحقق ماهیت در خارج را می‌خواهد. و تا وقتی که مطلوب در خارج ایجاد نشده باشد، نمی‌توان گفت: «غرض مولا حاصل شده است» پس باید بگوییم: «امر و نهی مولا هم به همین وجود ماهیت تعلق گرفته است». پاسخ قرینه دوم: این مطلب را به چند صورت می‌توان جواب داد: جواب اول: ما در تحریر محلّ نزاع گفتیم: «ما نحن فیه را نباید مبتنی بر مسأله اصالة الماهیة و اصالة الوجود کرد». و خود مرحوم آخوند هم به این معنا تصریح کردند که ما نحن فیه از توابع اصالة الماهیة و اصالة الوجود نیست. به گونه‌ای که قائل به اصالة الماهیة بگوید: «اوامر و نواهی متعلق به ماهیات است» و قائل به اصالة الوجود بگوید: «اوامر و نواهی به وجودات متعلق است». در این صورت چرا شما می‌گویید:

«آنچه منشأ اثر است، عبارت از وجود می‌باشد؟» این حرف بنا بر مبنای اصالة الوجود است و مورد قبول قائلین به اصالة الماهیة نیست بلکه آنان اثر را در ارتباط با ماهیت می‌دانند. البته ما خیلی روی این جواب تکیه نداریم و بر جواب دوم تکیه می‌کنیم. جواب دوم: به‌طور کلی مسأله احکام و قوانین را باید از دو جهت مورد بررسی قرار داد: جهت تعلق حکم و جعل قانون و جهت امتثال حکم و عمل به قانون.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۴

توضیح: نسبت حکم به موضوع، شبیه نسبت عرض به معروض است و طبق قاعده فرعیت تا وقتی معروض وجود نداشته باشد، عرض نمی‌تواند تحقق پیدا کند. اکنون ما از کسانی که معتقدند «مطلوب مولا عبارت از وجود طبیعت است» سؤال می‌کنیم: آیا مراد شما «مفهوم کلی وجود طبیعت» است یا «واقعیت وجود طبیعت»؟ اگر مرادتان «مفهوم کلی وجود طبیعت» است، چه داعی دارید که پای وجود را به میان آورید؟ بلکه بیایید روی مفهوم کلی خود صلاة تکیه کنید و همان چیزی که ظاهر قواعد عربیت اقتضا می‌کرد - که حکم به طبیعت تعلق گرفته است - را حفظ کنید. شما عنوان طبیعت را کنار زده و به جای آن عنوان کلی دیگری مطرح می‌کنید. پس معلوم می‌شود مراد شما «مفهوم وجود طبیعت» نیست بلکه می‌خواهید «واقعیت وجود طبیعت» را در نظر بگیرید. یعنی مراد شما «صلاة موجود در خارج» است. در این صورت معنای «تعلق اوامر و نواهی به وجود طبیعت» این است که ابتدا باید صلاة در خارج

تحقق پیدا کند سپس حکم به آن تعلق بگیرد. بدیهی است که کسی نمی‌تواند مسئله را به این صورت تصویر کند. به همین جهت کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند، اگر مقصودشان از افراد همان معنای ظاهری باشد، [۱۱۸] این اشکال بر آنان نیز وارد است، زیرا اگر مرادشان مفهوم کلی فرد باشد، چرا طبیعت نتواند متعلق امر و نهی باشد؟ و اگر مراد از فرد، افراد خارجی باشد، [۱۱۹] باید ابتدا فرد را در خارج محقق ساخته تا پس از آن نوبت تعلق حکم برسد. ذکر این نکته لازم است که این اشکال، بر احتمال دوم وارد است ولی مرحوم آخوند چون احتمال اول - تعلق اوامر و نواهی به طبایع - را اختیار کرده و مراد از احتمال

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۵

اول را همان چیزی می‌داند که در احتمال دوم مطرح شده است، [۱۲۰] به این اشکال توجه کرده و می‌فرماید: بعضی توهم کرده‌اند که این قول مستلزم تحصیل حاصل است، زیرا تا زمانی که طبیعت وجود پیدا نکرده، موضوع حاصل نشده و پس از وجود طبیعت هم طلب تحصیل آن معنا ندارد. مرحوم آخوند در پاسخ توهم فوق می‌فرماید: مولا صدور طبیعت و ایجاد آن را اراده کرده است و محققین تصریح کرده‌اند که فرق بین ایجاد و وجود، فرقی اعتباری است و ایجاد طبیعت به معنای وجود طبیعت است. بنابراین اگر وجود طبیعت متعلق امر شود، تحصیل حاصل لازم می‌آید، زیرا تا وقتی طبیعت وجود پیدا نکند، نمی‌تواند امر بر آن عارض شود. به بیان دیگر: «وجود طبیعت، مربوط به مرحله سقوط تکلیف است در حالی که بحث ما مربوط به مرحله ثبوت تکلیف است که مرحله‌ای قبل از سقوط آن است و چون ایجاد طبیعت و وجود آن مربوط به مرحله سقوط تکلیف شد، ناچاریم مرحله ثبوت آن را در ارتباط با نفس طبیعت بدانیم زیرا از طرفی ما در اینجا چیزی غیر از طبیعت و وجود طبیعت نداریم و از طرفی نفس طبیعت در مرحله‌ای قبل از وجود طبیعت قرار دارد. پس راه ما منحصر به این می‌شود که بگوییم: «اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند» و قضیه عقلیه «الماهیة من حیث هی لیست إلیا هی» نیز ربطی به اینجا ندارد. برای این که اگر ماهیت بخواهد معروض حکم واقع شود، لازم نیست ابتدا ماهیت وجود پیدا کند بلکه در مرحله اثبات حکم، پای عنوان و طبیعت مطرح است و در این صورت همان‌طور که قضیه «الماهیة موجوده» تشکیل می‌شود، در عرض آن، قضیه «الماهیة مطلوبه» نیز تشکیل می‌شود. و همان‌طور که در قضیه «الماهیة موجوده» نفس ماهیت به عنوان معروض برای موجوده واقع شده است در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۶

قضیه «الماهیة مطلوبه» نیز همین‌طور است. البته همان‌گونه که وجود، نیاز به علت موجد دارد، طلب هم نیاز به این دارد که مولای آمری آن را متعلق به ماهیت کند و بعد از آن ما بیایم قضیه «الماهیة مطلوبه» را تشکیل دهیم.

### خلاصه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که: اولاً: محلّ نزاع در این است که آیا اوامر و نواهی به خود طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟ و مراد از افراد هم وجود طبیعت است نه عوارض مشخصه. ثانیاً: راهی نداریم جز این که قائل شویم اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلق می‌گیرد و همان‌طور که «الطبیعة موجوده» صحیح است «الطبیعة مطلوبه» نیز صحیح است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۷

### نسخ و جوب

### اشاره

موضوع بحث- آن گونه که مرحوم آخوند و دیگران مطرح کرده‌اند- این است که اگر دلیلی بر وجوب چیزی دلالت کند، سپس دلیل ناسخی- که ناسخ بودن آن محرز است- وجوب آن را نسخ کند، آیا در دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ دلالتی بر بقاء جواز انجام دادن آن فعل [۱۲۱] وجود دارد؟ همان گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا بحث روی مقام اثبات و دلالت برده شده است، در حالی که ابتدا باید جنبه ثبوتی آن مورد بحث قرار گیرد و ببینیم آیا در صورت نسخ وجوب، امکان دارد که جواز باقی بماند؟ آن وقت اگر در مقام ثبوت قائل به امکان شدیم، به سراغ مقام اثبات برویم. اما اگر در مقام ثبوت قائل به استحاله شدیم، دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.

### بحث در مقام ثبوت

بحث در این است که اگر وجوب یک واجبی نسخ شود، آیا امکان بقاء جواز آن وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۸

در اینجا باید به کلمه «بقاء» توجه داشته باشیم. معنای بقاء جواز این است که جواز از ابتدا- در زمان وجوب- هم بوده و اکنون که وجوب نسخ شده است می‌خواهیم ببینیم آیا جواز باقی است یا نه؟ در کتاب معالم و امثال آن می‌گفتند: «وجوب، ماهیت مرکبی است که دارای جنس و فصل می‌باشد. جنس آن عبارت از «اذن در فعل»- که همان جواز است- و فصل آن عبارت از «منع از ترک» است [۱۲۲]». [۱۲۳] ولی واقعیت مسئله این است که وجوب، ضمن این که امری اعتباری است، [۱۲۴] امر بسیطی هم می‌باشد و مرکب از جنس و فصل نمی‌باشد. بلکه وجوب از دستوری که مولا- صادر می‌کند و ناشی از اراده حتمیه اوست انتزاع می‌شود. همان‌طور که استحباب، از بعث ناشی از اراده غیر حتمیه مولا- انتزاع می‌شود. ولی هر دو بسیط هستند و تفاوت آنها به شدت و ضعف است. در فلسفه ثابت شده است که حتی در تکوینات، در مواردی که کلی مشکک مطرح است، یعنی تفاوت بین افراد به اختلاف مرتبه و شدت و ضعف است، این تفاوت به ترکیب برگشت نمی‌کند. این گونه نیست که نور قوی و ضعیف دارای جنس مشترکی باشند و نور قوی دارای فصلی به نام «قوت» و نور ضعیف دارای فصلی به نام «ضعف» باشد. بلکه در کلی مشکک، مابه‌الاختلاف بین افراد، عین مابه‌الاشتراک آنهاست و مانند انسان و بقر نیست که مابه‌الاشتراکشان غیر از مابه‌الاختلاف آنهاست. عنوان «وجود» نیز از این قبیل است. وجود با این که حقیقتی بسیط است [۱۲۵] ولی در عین حال هم در واجب الوجود تحقق

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۵۹

دارد و هم در ممکن الوجود. و تفاوت آن دو در شدت و ضعف و اختلاف مرتبه است. پس اگر ما تفاوت بین وجوب و استحباب را تفاوت به شدت و ضعف بدانیم، معنایش این نیست که ترکیب و اشتراک و امتیاز در کار است. بلکه این از قبیل کلی مشکک است. بنابراین وقتی یک شیء قبلاً وجوب داشته است، چیزی غیر از وجوب- که امر بسیطی بود- در کار نبوده است تا پس از نسخ وجوب بخواهد باقی باشد. جوازی در کار نبود تا بخواهد بقاء داشته باشد. فقط امر بسیطی وجود داشته و آن هم با نسخ برطرف شده است. ممکن است کسی بگوید: شما دارید یک امر بدیهی را انکار می‌کنید. اگر چیزی واجب شد، آیا می‌توان گفت: «جواز فعل ندارد»؟ آیا می‌توان گفت: «رجحان فعل ندارد»؟ تردیدی نیست که در مورد وجوب، هم جواز فعل مطرح است و هم رجحان فعل، پس چرا شما می‌گویید: «جوازی وجود نداشته تا شک در بقاء آن داشته باشیم»؟ در پاسخ می‌گوییم: ما قبول داریم که اگر چیزی واجب شد، مسأله جواز فعل و رجحان آن نیز در کنار وجوب مطرح است ولی آیا کیفیت وجود جواز و رجحان چگونه است؟ واقعیت مسئله این است که جواز و رجحان به عنوان لازمه وجوب مطرحند نه این که تمام ماهیت وجوب یا جزء ماهیت آن

باشند. به عبارت دیگر: در اینجا دلالت التزامی مطرح است نه دلالت مطابقی و تضمّنی. و روشن است که دلالت التزامی تا زمانی قوّت دارد که دلیلی بر ملزوم وجود داشته باشد و هنگامی که ملزوم از بین رفت، وجهی برای بقاء لازم وجود ندارد، زیرا لازم همیشه تابع ملزوم است همان‌طور که- در صورت قبول ملازمه- وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی المقدّمه است و با فرض برطرف شدن وجوب ذی المقدّمه، وجهی برای بقاء وجوب مقدّمه- با حفظ غیری و تبعی و مقدّمی بودن آن- وجود ندارد. لذا با تکیه بر کلمه «بقاء» ما باید در مقام ثبوت حکم به استحاله کرده و بگوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۰

«اگر وجوب چیزی نسخ شود، محال است که جواز آن باقی بماند، زیرا جوازی که در کنار وجوب مطرح بود، داخل در وجوب نبود بلکه به عنوان لازم برای وجوب بود و بقاء لازم، بعد از ارتفاع ملزوم، امری مستحیل و غیر ممکن است». و با این بیان دیگر نوبت به مقام اثبات نخواهد رسید.

### بحث در مقام اثبات

#### اشاره

همان‌گونه که در بحث گذشته گفتیم: «مسأله نسخ وجوب، در همان مرحله ثبوت متوقف شده و به مرحله اثبات نخواهد رسید» ولی با توجه به این که مرحوم آخوند و دیگران مسئله را در ارتباط با مقام اثبات مطرح کرده‌اند، ما نیز با قطع نظر از آنچه در مقام ثبوت مطرح کردیم، در اینجا مسئله را به صورت فرضی مطرح می‌کنیم: در مقام اثبات از دو جهت باید بحث کرد: جهت اول: طرح بحث این گونه که مرحوم آخوند و دیگران ارائه کرده‌اند، ظاهراً ناتمام است. زیرا مرحوم آخوند می‌فرماید: «لا دلالة لدلیل الناسخ و لا المنسوخ علی بقاء الجواز [۱۲۶]». ایشان هریک از دلیل ناسخ و دلیل منسوخ را به‌طور مستقل مورد ملاحظه قرار داده است، در حالی که بحث در مقام اثبات باید به این صورت باشد که آیا مجموع دلیل ناسخ و دلیل منسوخ، بقاء جواز را اقتضاء می‌کند یا نه؟ و آنگاه کسی نمی‌تواند توهم کند دلیل منسوخ یا دلیل ناسخ به تنهایی دلالت بر بقاء جواز کند. جهت دوم: اکنون که محلّ نزاع مشخص شد باید ببینیم آیا در مقام اثبات دلیلی برای بقای جواز وجود دارد یا نه؟ در اینجا دو راه برای اثبات بقای جواز مطرح شده است:

**راه اول: بعضی گفته‌اند: جمع بین دو دلیل، اقتضای بقاء جواز - بلکه بقاء رجحان، یعنی استحباب - می‌کند،**

زیرا ما نحن فیه مثل جایی است که در ارتباط با موضوعی دو روایت داشته باشیم، یکی - مثلاً - بگوید: «صلّ صلاة الجمعة»، که ظهور در وجوب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۱

صلاة جمعه دارد، و دیگری بگوید: «لا تجب صلاة الجمعة»، که وجوب صلاة جمعه را نفی می‌کند. در این صورت بین این دو دلیل جمع کرده و می‌گوییم: دلیل دوم، قرینه بر این است که دلیل اول ظاهرش اراده نشده است. وقتی وجوب اراده نشد، استحباب جای

آن را بر می‌کند، زیرا دلیلی که بر وجوب دلالت می‌کند، بر جواز و رجحان هم دلالت می‌کند. و ما به واسطه دلیل «لا تجب صلاة الجمعة» می‌آییم در دلالت بر وجوب آن تصرّف کرده و آن را برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم، اما دو دلالت دیگر - یعنی جواز و رجحان - به قوّت خود باقی می‌ماند. [۱۲۷][۱۲۸]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۵ ؛ ص ۱۶۲

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۲

ما نحن فيه هم همین طور است. دلیلی دلالت بر وجوب یک چیز می‌کند، دلیل دیگری وجوب آن را نسخ کرد، جمع بین این دو دلیل، همانند جمع بین «صلّ صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» است. یعنی جمع بین دلیل ناسخ و دلیل منسوخ اقتضاء می‌کند که نه تنها جواز باقی بماند، بلکه رجحان هم باقی بماند و شیء منسوخ الوجوب، از زمان نسخ محکوم به استحباب باشد. بررسی راه اول: به نظر ما این حرف درست نیست، زیرا: اولاً: مورد این‌ها با هم فرق دارد، چون اختلاف دو دلیل «صلّ صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» در اصل حکم نماز جمعه است ولی در ما نحن فيه تا قبل از آمدن ناسخ، وجوب شیء برای ما حتمی بوده ولی دلیل ناسخ می‌آید و می‌گوید: «این شیء، دیگر وجوبی ندارد». و به تعبیر دیگر: دلیل ناسخ، در استمرار حکم وجوب دخالت می‌کند نه این که بخواهد بگوید: «این شیء از ابتدا واجب نبوده است». لذا نمی‌توان با توجه به شباهت صوری این دو مسئله، حکم هر دو را یکسان دانست. ثانیاً: اگرچه ما گفتیم: بحث در مقام اثبات، با صرف نظر از استحاله در مقام ثبوت است ولی از اصل مطلب - یعنی بساطت وجوب - نمی‌توان صرف نظر کرد. وجوب، بسیط است و جوازی که در کنار وجوب مطرح است به عنوان لازمه وجوب می‌باشد نه این که در ماهیت وجوب دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر: دلالت بر جواز، دلالتی عقلی و به تبعیت از دلالت بر وجوب و در طول آن است نه این که در عرض آن باشد.

در همه دلالت‌های تبعی، دلالت بر تابع، فرع دلالت بر اصل است و هنگامی که دلالت بر اصل از بین برود، جایی برای دلالت بر فرع باقی نمی‌ماند. لذا در ما نحن فيه وقتی وجوب نسخ شده، چیزی وجود ندارد که بخواهد بر جواز شیء دلالت کند، چه رسد که بخواهد بر رجحان - که بالاتر از جواز است - دلالت کند. به عبارت دیگر: وقتی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۳

ناسخ اصل وجوب را بردارد چه مجالی برای دلالت التزامیه باقی می‌ماند. همان‌طور که اگر وجوب ذی المقدمه برداشته شود، جایی برای وجوب مقدمه - یا حتی رجحان آن - باقی نمی‌ماند. لذا بر فرض که ما از استحاله مقام ثبوت هم صرف نظر کنیم، در مقام اثبات نمی‌توان بقاء جواز - یا رجحان - را ثابت کرد.

### راه دوم: بعضی خواسته‌اند از راه استصحاب کلی قسم ثالث، بقاء جواز را ثابت کنند.

استصحاب کلی قسم ثالث در جایی است که ما ابتدا یقین داشته باشیم کلی در ضمن فردی تحقق پیدا کرده است، سپس یقین به ارتفاع کلی در ضمن آن فرد بنماییم ولی احتمال دهیم که مقارن با ارتفاع آن فرد، فرد دیگری جانشین فرد اول شده باشد و در حقیقت، از نظر بقاء کلی هیچ لحظه‌ای فاصله نیفتاده باشد. مثل این که یقین داشته باشیم در خانه‌ای کلی انسان در ضمن زید وجود دارد سپس یقین به خروج زید از خانه پیدا کنیم ولی احتمال بدهیم که مقارن با خروج زید، عمرو داخل خانه شده است. قائلین به استصحاب کلی قسم ثالث می‌گویند: «در اینجا ما استصحاب را روی عنوان کلی پیاده می‌کنیم. زیرا قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه

یک چیز است و آن قضیه «کان الإنسان موجوداً فی الدار» است. لذا ما استصحاب کلی را پیاده کرده و آثاری را که بر بقاء کلی در دار مترتب است، پیاده می‌کنیم». کسانی که می‌خواهند در ما نحن فیه از راه استصحاب کلی قسم ثالث وارد شوند می‌گویند: در ما نحن فیه یقین داریم که این شیء در زمانی که وجوب داشت، کلی جواز هم در ضمن وجوب تحقق داشت. اکنون که دلیل ناسخ وجوب را از بین برده، احتمال می‌دهیم فرد دیگری از عنوان کلی جواز، جانشین وجوب شده باشد. مثلاً احتمال می‌دهیم استصحاب یا کراهت جای وجوب را پر کرده باشد. لذا ما کلی جواز را استصحاب کرده و احکام مربوط به آن را در موردش پیاده می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۴

بررسی راه دوم: اولاً: اصل جریان استصحاب کلی قسم ثالث، محلّ مناقشه است. که در باب استصحاب بررسی می‌شود. ثانیاً: برفرض که از مناقشه در جریان استصحاب کلی قسم ثالث صرف نظر کرده و جریان آن را در مثال انسان و زید و عمرو بپذیریم و آثار شرعیه‌ای که بر بقاء انسان در دار مترتب است، پیاده کنیم، استصحاب نمی‌تواند در ما نحن فیه جریان پیدا کند، زیرا در جریان استصحاب این ضابطه کلی وجود دارد که مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد در حالی که این ضابطه در ما نحن فیه وجود ندارد. توضیح: این که گفته می‌شود: «این شیء در زمانی که واجب بوده، جایز هم بوده است»، آیا مراد از این «جایز» چیست؟ اگر مراد این باشد که «شیء مذکور در آن زمانی که وجوب داشته، شرعاً جایز - به معنای اعم - هم بوده است» لازم می‌آید که شارع در آن واحد، دو حکم برای یک شیء جعل کرده باشد، زیرا وجوب امر بسیطی است نه این که مرکب از «جواز فعل» و «منع از ترک» باشد. در حالی که مسئله به این صورت نیست. آنچه شارع جعل کرده، عبارت از وجوب است و وجوب امری بسیط بوده و دارای جنس و فصل نیست.

امّا جواز، حکم شرعی نیست بلکه حکمی عقلی است و از راه دلالت التزامیه بدست می‌آید. یعنی وقتی شارع چیزی را واجب می‌کند، عقل حکم می‌کند که این وجوب ملازم با جواز است. پس در مورد «جواز» ضابطه کلی باب استصحاب وجود ندارد، زیرا جواز نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای یک حکم شرعی قرار گرفته است.

### نتیجه بحث نسخ وجوب و مقتضای اصل در مسئله

از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله بقاء جواز پس از نسخ وجوب، چیزی است

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۵

که ثبوتاً دارای استحاله است و برفرض که ما از استحاله ثبوتی آن هم صرف نظر کنیم، از نظر مقام اثبات هم دارای اشکال است و نه جمع بین دلیلین اقتضای جواز می‌کند و نه استصحاب. در این صورت ما نحن فیه مصداقی از شبهات تحریمیه خواهد شد که اصولیین در مورد آن اصل براءت را جاری می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۷

### واجب تخییری

#### اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح است تقسیم آن به واجب تعیینی و واجب تخییری است ولی آنچه در اینجا مهم است واجب تخییری است و ماهیت واجب تعیینی روشن است. در واجب تعیینی وجوب به‌طور مستقیم به نفس عنوان واجب تعلق گرفته و



متعلق وجوب، معین و مشخص است و آثار وجوب هم تنها بر همان متعلق مترتب است یعنی ترک آن موجب استحقاق عقوبت و انجام آن موجب استحقاق ثبوت است. اما در واجب تخییری

### آیا نحوه تعلق وجوب به اطراف آن ۱۲۹ چگونه است؟

#### اشاره

در این زمینه اقوالی وجود دارد:

#### قول اول: واجب تخییری، نسخی از واجب است که در آن هر دو طرف واجب، متعلق وجوب قرار گرفته‌اند

ولی در واجب تعیینی، ترک متعلق جایز نبود اما در واجب تخییری نسبت اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۸

به هریک از اطراف واجب، استثنائی وجود دارد، یعنی ترک آن جایز نیست مگر این که عدل و بدل آن آورده بود. و در ناحیه استحقاق ثواب و عقاب هم به این صورت است که اگر هر دو طرف آن ترک شوند استحقاق عقوبت ۱۳۰] و اگر یکی از دو طرف اتیان شود، استحقاق ثواب مطرح است. خلاصه این قول این است که وجوب، بر دو نوع است و هر کدام دارای احکام خاصی می‌باشند. اما این مسئله که وقتی کلمه «وجوب» اطلاق می‌شود، واجب تعیینی به ذهن انسان می‌آید، جهتش این است که واجب تعیینی مصادیق بیشتری دارد لذا ذهن ما بیشتر به آن انس گرفته است.

#### قول دوم: واقعیت واجب تخییری تفاوتی با واجب تعیینی ندارد ولی متعلق وجوب، در واجب تعیینی، برای ما معلوم است اما در واجب تخییری، برای ما معلوم نیست

بلکه نزد خداوند معلوم است. بنابراین در واجب تخییری یکی از دو طرف وجوب دارد. به عبارت دیگر: در واجب تعیینی آنچه مکلف در خارج انجام می‌دهد، همان چیزی است که نزد خدا به عنوان واجب قرار داده شده است، اما در واجب تخییری این گونه نیست، و چه بسا متعلق وجوب نزد خداوند غیر از چیزی باشد که مکلف انجام می‌دهد ولی این مغایرت مانعی ندارد، زیرا گاهی عمل غیر واجب نیز مسقط تکلیف وجوبی است.

#### قول سوم: در واجب تخییری هر دو طرف متعلق وجوب واقع نشده‌اند بلکه «أحد الشئین لا علی التعیین» به عنوان متعلق وجوب مطرح است

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۶۹

عنوان «أحد الشئین لا علی التعیین» دارای دو احتمال است: ۱- مراد، مفهوم این عنوان باشد یعنی مفهوم عنوان «أحد الشئین لا علی



التعین» متعلق وجوب باشد. بنابراین نسبت به هریک از طرفین گفته می‌شود: «هذا الطرف لیس واجباً» بلکه واجب عبارت از مفهوم عنوان «أحد الطرفين» است. ۲- مراد، مصداق این عنوان باشد، یعنی مصداق عنوان «أحد الشئین لا علی التعین» متعلق وجوب باشد و این همان چیزی است که از آن به «فرد مردّد» تعبیر می‌شود. در این صورت نسبت به هریک از طرفین گفته می‌شود: «هذا الطرف لیس واجباً» همان‌طور که نسبت به مفهوم عنوان «أحد الطرفين» هم گفته می‌شود: «لیس واجباً» بلکه واجب عبارت از مصداق عنوان «أحد الشئین لا علی التعین» است.

### قول چهارم: واجب تخییری، همان طرفی است که مکلف در مقام عمل اختیار می‌کند.

این قول مستلزم این است که واجب به حسب اختیار مکلفین فرق کند. در نتیجه اگر اختیار مکلف واحد نیز، در دفعات متعدّد، مختلف بود، واجب نیز برای او فرق خواهد کرد. به تعبیر دیگر: آنچه مکلف اختیار می‌کند به عنوان واجب تعیینی است ولی چون پای اختیار مکلف در میان است از آن به واجب تخییری تعبیر کرده‌اند.

### قول پنجم: مرحوم آخوند در این زمینه تفصیلی ذکر کرده

#### اشاره

که خلاصه آن این است که: واجب تخییری بر دو قسم است: قسم اول: جایی است که مولا دارای غرض واحدی باشد ولی ملاحظه می‌کند که رسیدن به این غرض - از طریق عبد[۱۳۱]- دارای دو راه است و این دو راه در عرض هم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۰

بوده و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند. قسم دوم: جایی است که مولا دارای دو غرض است و تحصیل هریک از این دو غرض لازم است، ولی بین این دو غرض تضادی وجود دارد که اگر یکی از این دو حاصل شود، حصول دیگری امکان نخواهد داشت و هیچ‌یک از این دو بر دیگری رجحان ندارند. و اگر این تضاد در کار نبود مولا هر دو را به نحو واجب تعیینی مطرح می‌کرد. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ارتباط با قسم اول با استناد به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»، غرض واحد باید از یک طریق تحقق پیدا کند و در اینجا که ملاحظه می‌شود دو طریق وجود دارد ناچاریم ملتزم شویم که بین این دو طریق یک قدر جامع واحدی وجود دارد که همان قدر جامع واحد، مؤثر در حصول غرض است، در غیر این صورت، قاعده فلسفی مذکور خدشه پیدا می‌کند. چون لازم می‌آید که غرض واحد، از دو شیء صادر شده باشد. حال که قدر جامع را کشف کردیم، می‌گوییم: «همان قدر جامع، به نحو وجوب تعیینی، متعلق وجوب قرار گرفته است». و در این صورت، تخییر بین دو شیء، تخییر عقلی خواهد بود نه شرعی. مثل این که مولا بگوید: «جنتی یا ناسان» که تخییر در انتخاب زید یا عمرو یا بکر تخییر عقلی است. مولا نیامده به صورت تخییر شرعی بگوید: «شما مخیرید زید را بیاورید یا عمرو را یا بکر را» بلکه او گفته است: «جنتی یا ناسان» ولی در مقام موافقت تکلیف مولا، عقل حکم می‌کند که مکلف مخیر است زید را به حضور مولا - ببرد یا عمرو را یا بکر را یا ... و ما در بسیاری از موارد واجب تعیینی با مسأله تخییر عقلی مواجه می‌شویم، مثلاً نماز ظهر واجب تعیینی است ولی در مورد مکان، زمان و سایر خصوصیات آن، تخییر عقلی حاکم است. در نتیجه طبق فرمایش مرحوم آخوند، واجبات تخییری قسم اول که اکثریت واجبات تخییری را تشکیل می‌دهند[۱۳۲]-

به واجب تعیینی برگشت می‌کنند و تخییر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۱

موجود در آنها تخییر عقلی است. اما در ارتباط با قسم دوم که درصد کمی از واجبات تخییری را تشکیل می‌دهند- مرحوم آخوند می‌فرماید: در این قسم ما همان قول اول را ملتزم شده و می‌گوییم: «واجب تخییری سنخ خاصی از واجب است که آثار و خواص مربوط به خود را دارد» [۱۳۳].

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

بیان مرحوم آخوند در ارتباط با قسم اول از اقسام واجب تخییری حائز اهمیت است و باید مورد بررسی قرار گیرد، چون قسم اول، اکثریت واجبات تخییری را تشکیل می‌دهد و با بیان ایشان از دایره واجب تخییری خارج شده و به واجب تعیینی رجوع می‌کنند. در کلام مرحوم آخوند در ارتباط با قسم اول دو مطلب وجود دارد: مطلب اول: یکی از قواعد فلسفی قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» است.

یعنی از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود. این قاعده به عنوان «قاعده الواحد» نامیده شده است. و اصل قاعده همین است و قاعده «الواحد لا یصدر إلا من الواحد»- که مرحوم آخوند به آن تمسک کردند- عکس قاعده فوق است و معنایش این است که اگر معلولی واحد شد باید علت آن هم واحد باشد. این قاعده در فلسفه به وضوح قاعده اول نیست و چه بسا در آن تردید وجود داشته باشد و برفرض که واقعیت داشته باشد، آیا عمومیت دارد یا مربوط به موارد خاصی است؟ پاسخ این پرسش را باید در فلسفه بررسی کرد. و ما در اینجا خیلی روی آن تکیه نمی‌کنیم. فقط به طور اجمال

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۲

می‌گوییم: اگر ما بخواهیم ظاهر این قاعده را بپذیریم، باید مسأله اجتماع علتین بر معلول واحد را انکار کنیم و بگوییم: «معلول واحد نمی‌تواند دو علت داشته باشد و اگر به حسب ظاهر دارای دو علت است، قطعاً آن دو علت دارای قدر جامعی هستند که به عنوان علت واقعی برای آن معلول است. در حالی که ظاهر فلاسفه تسلّم این معناست که معلول واحد می‌تواند دارای دو علت باشد. و ذکر «دو علت» در کلام فلاسفه نمی‌تواند از روی مسامحه و تجوّز باشد. مسامحه و تجوّز، مربوط به ادبیات است نه فلسفه که به دنبال واقعیات و حقایق است. مطلب دوم: برفرض که قاعده «الواحد لا یصدر إلا من الواحد» را از مرحوم آخوند بپذیریم و در عمومیت آن نیز تردیدی نداشته و آن را شامل ما نحن فیه بدانیم و بگوییم: «مولا دارای غرض واحد است و برای رسیدن به آن غرض، دو راه وجود دارد»، ولی آیا در چنین صورتی حتماً باید از مقتضای ظهور ادله لفظی صرف نظر کرده و واجب تخییری را به واجب تعیینی ارجاع دهیم؟ ما معتقدیم چنین ضرورتی وجود ندارد، زیرا تصرف در ظهور ادله لفظیه، نیاز به قرینه دارد و ما در اینجا قرینه‌ای نداریم. اگرچند امر با قدر جامعشان مؤثر در حصول یک غرض بودند، برای مولا چه ضرورتی دارد که وجوب را به نحو وجوب تعیینی متعلق به قدر جامع کند و تخییر بین آن امور، تخییر عقلی باشد. مخصوصاً با توجه به این که مکلفین، آشنا به اطراف واجب تخییری نیستند. ما از کجا می‌دانیم که کفّاره افطار عمدی ماه رمضان یکی از آن سه چیز است؟ آن هم اموری که هیچ سنخیتی با هم ندارند. در اینجا مولا چه کار باید بکند؟ ما که نمی‌دانیم این سه چیز دارای قدر جامع است. ما که نمی‌دانیم هریک از این سه چیز، مؤثر در حصول غرض مولا است. یک غرض هم بیشتر ندارد، که این غرض دارای سه راه است و عقل ما نمی‌تواند به آن راه‌ها برسد. فقط مولا- می‌داند که بین این سه چیز، قدر جامعی وجود دارد و به واسطه آن قدر جامع است که در حصول غرض تأثیر می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۳

در اینجا مولا- راهی جز این ندارد که مسئله را به صورت واجب تخییری مطرح کند، زیرا اگر به صورت واجب تعیینی باشد، ما چگونه به موارد تخییر آگاهی پیدا کنیم؟

این گونه موارد تخییر نیاز به بیان از ناحیه مولا دارد و چیزی نیست که عقل بتواند به آنها راهی پیدا کند، در حالی که موارد تخییر عقلی نیاز به بیان مولا ندارد. در نتیجه این تفصیلی که مرحوم آخوند مطرح کرده و اکثر واجبات تخییری را از دایره وجوب تخییری بیرون دانستند، تفصیل صحیحی نیست بلکه همه واجبات تخییری یکنواخت می‌باشند. چه جایی که مولا دارای غرض واحد بوده و قدر جامع مؤثر در آن غرض است و چه جایی که مولا دارای دو غرض متضاد و غیر قابل اجتماع باشد. اکنون به اصل مسأله واجب تخییری برمی‌گردیم:

### [قول ششم اشکال در مورد واجب تخییری]

#### اشاره

بعضی گفته‌اند: واجب تخییری به‌طور کلی محال است و هیچ‌یک از اقسام آن امکان ندارد، [۱۳۴] زیرا در خصوصیات اراده فرقی بین اراده تشریحیه و اراده تکوینیه وجود ندارد. [۱۳۵] حال ما ابتدا خصوصیات اراده تکوینیه را مورد بررسی قرار داده و سپس به سراغ اراده تشریحیه می‌رویم. اراده تکوینیه دارای دو خصوصیت است: ۱- صفت نفسانی است، یعنی محل آن عبارت از نفس انسانی است. ۲- ذات الإضافة است، یعنی ارتباطی به شیء سوّم- غیر از نفس و صاحب نفس-

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۴

دارد. امور ذات الإضافة دارای این ویژگی هستند که تشخص و تعیین آنها بستگی به تشخص و تعیین طرف اضافه دارد. بنابراین اراده، هم نیاز به مرید دارد و هم باید ارتباط با مراد داشته باشد و تشخص اراده به سبب مراد است. وقتی مراد مشخص شد، اراده هم- به تبعیت آن- مشخص می‌شود. قائل به استحاله واجب تخییری می‌گوید: در تکوینات همواره باید مراد انسان معلوم باشد و اراده نمی‌تواند به شیء مبهم تعلق بگیرد. نمی‌توان گفت: «من اراده کرده‌ام ولی نمی‌دانم مرادم این شیء است یا آن شیء» اتفاقاً در واجبات تخییری هم با «أو» عطف می‌شود. [۱۳۶] قائل به استحاله واجب تخییری می‌گوید: با توجه به این که در خصوصیات اراده فرقی بین اراده تکوینیه و اراده تشریحیه نیست، وقتی اراده تکوینیه نتواند به امر مبهم تعلق بگیرد، اراده تشریحیه هم این‌گونه بوده و واجب تخییری محال خواهد بود.

### حل اشکال و تحقیق درباره واجب تخییری

در اینجا نکته مهمی وجود دارد که غفلت از آن سبب به وجود آمدن اقوال متعدّد و مطرح شدن اشکال در مورد اصل واجب تخییری شده است. آن نکته این است که در تمام موارد واجب تخییری، این‌گونه نیست که یک وجوب در کار باشد و متعلق به چند

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۵

شیء به نحو تخییر باشد بلکه چند وجوب در کار است که هر یک متعلق به یکی از آن اشیاء است. ولی نحوه تعلق وجوب به این اشیاء به نحو واجب تخییری است نه تعیینی. ما وقتی هر یک از اطراف واجب تخییری را ملاحظه می‌کنیم می‌گوییم: «هذا واجب»،

ولی معنای این عبارت، وجوب تعیینی آن شیء نیست بلکه در اینجا وجوب در مقابل استحباب و جواز است. و این کشف می‌کند که وقتی واجب تعدد پیدا کرد، وجوب هم متعدّد می‌شود ولی نحوه تعدّد وجوب فرق می‌کند: گاهی تعدّد وجوب به این معناست که هر دو واجب باید در خارج تحقق پیدا کنند، زیرا هریک از واجب‌ها مستقل از دیگری بوده و فی نفسه دارای مصلحت ملزمه‌ای است و بین مصلحت‌ها امکان اجتماع تحقق دارد و هیچ‌گونه تضادی تحقق ندارد، مثل: وجوب صلاة ظهر و وجوب صلاة عصر. در اینجا مولا ناچار است این دو را به صورت دو واجب تعیینی مطرح کند، لذا عبارت «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» که برای آن می‌آورد، عبارت خاصی است و از کلمه «أو» و تخییر و امثال این‌ها در آن خبری نیست. ولی گاهی مولا دارای غرض واحدی است و بیش از یک مصلحت ملزمه در کار نیست اما چند امر می‌توانند این مصلحت ملزمه را در خارج ایجاد کنند. در اینجا اشکال شد که اراده تشریحیه- همانند اراده تکوینیّه- نمی‌تواند به شیء مبهم و مردّد بین چند شیء تعلق بگیرد. در پاسخ می‌گوییم: این حرف درست است ولی در اینجا اراده به شیء مبهم یا مردّد تعلق نگرفته است، چون در اینجا ما چند واجب داریم و تعدد واجب مستلزم تعدّد وجوب است. لذا در مورد کسی که در ماه رمضان عمداً به چیز حرامی افطار کند، تعبیر فقهاء عوض شده و می‌گویند: «در این صورت، ما بیش از یک واجب نداریم و آن جمع بین خصال سه‌گانه است» وقتی واجب واحد شد، وجوب هم واحد است، زیرا تعبیر به «خصال سه‌گانه واجب است» تعدّد وجوب لازم دارد. اما در کفاره افطار به غیر محرّم، عنوان جمع مطرح نیست بلکه هر کدام از خصال سه‌گانه دارای وجوب جداگانه‌ای است ولی نحوه وجوب آنها با واجب تعیینی تفاوت دارد. همان‌طور که نحوه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۶

بیان آنها هم با یکدیگر فرق دارد و در واجب تخییری از کلمه «أو» یا «إمّا» و امثال این‌ها استفاده می‌شود. بنابراین آنچه ما تصور می‌کنیم که هر جا مسأله تعدّد وجوب مطرح بود باید همه موارد واجب را اتیان کرد، به جهت این است که ذهن ما بیشتر متوجه به واجبات تعیینی است. در حالی که در تعدد وجوب فرقی بین وجوب متعلق به صلاة ظهر و صلاة عصر با وجوب متعلق به خصال کفاره وجود ندارد. بله، هریک از این تعددها از سنخ خاصی می‌باشند. در تعدّد اول، دو مصلحت لازم الاستیفاء وجود دارد که جمع بین آن دو ممکن است امّا در تعدّد اخیر یک مصلحت وجود دارد که هریک از خصال سه‌گانه می‌تواند در حصول آن مصلحت تأثیر داشته باشد. فرض دومی که مرحوم آخوند مطرح کردند نیز همین‌طور است. و آن فرض این است که مولا دارای دو مصلحت لازم الاستیفاء باشد ولی جمع بین آن دو ممکن نباشد بلکه اگر یکی از آنها وجود پیدا کرد، دیگری نتواند وجود پیدا کند. و به نظر ما فرض سومی هم می‌توان داخل در دایره واجب تخییری نمود و آن جایی است که دو مصلحت در کار است و امکان اجتماع بین آن دو هم وجود دارد ولی لزوم استیفاء هر کدام در صورتی است که قبلاً مصلحت دیگر اتیان نشده باشد. ما این قسم را هم به دو قسمی که مرحوم آخوند مطرح کرده اضافه می‌کنیم و در مورد همه آنها قائل به تعدّد تکلیف هستیم. و این تعدّد در مرحله اراده تشریحیه- که قبل از مرحله بعث است و مستشکل آن را مطرح می‌کرد- نیز وجود دارد، زیرا هریک از خصال سه‌گانه را که مولا می‌خواهد مورد بعث قرار دهد، باید ابتدا آن را تصور کرده و تصدیق به فایده آن بنماید. سپس به سوی آن بعث کند. بنابراین هر کدام از آنها همان‌طور که بعث مستقلی دارد، تصور مستقل و تصدیق به فایده مستقل نیز دارد. پس در اراده تشریحیه، ما نمی‌خواهیم اراده واحدی را مطرح کنیم تا قائل به استحاله بگوییم: «اراده واحد نمی‌تواند به مراد مردّد و غیر معین تعلق بگیرد». بلکه ما قائل به تعدّد اراده می‌شویم و شاهد عرفی‌اش این است که اگر به کسی گفته شود:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۷

«این دو شیء واجب است» می‌تواند سؤال کند: «آیا وجوبش تخییری است یا تعیینی؟». آن وقت با توجه به این که در وجوب تعیینی مسأله تعدّد در کار است، از اینجا کشف می‌کنیم که در وجوب تخییری نیز مسأله تعدّد در کار است. ولی تعدّد دارای دو سنخ است و از نظر بیان مولا هم بین این دو نوع، فرق وجود دارد.

## قول مختار در مورد واجب تخییری

با توجه به مطالب گذشته، ما به سراغ قول اول در مورد واجب تخییری برمی گردیم. آن قول این بود که واجب تخییری نوع خاص و سنخ خاصی از وجوب است. به این قائل می گوئیم: آیا مقصود شما از سنخ خاص این است که ما یک وجوب داریم که سنخ خاصی است یعنی یک وجوب به دو واجب تعلق گرفته است؟ روشن است که چنین چیزی غیر معقول است و نمی تواند قابل قبول باشد. اما اگر مراد این باشد که «تعدد وجود دارد ولی تعدد در واجب تخییری با تعدد در واجب تعیینی فرق می کند». این حرف به نظر ما قابل قبول است و استحاله‌ای در آن جریان ندارد. و بین اقسام واجب تخییری - چه آن دو قسم که مرحوم آخوند مطرح کرد و چه قسم سومی که ما اضافه کردیم - فرقی وجود ندارد و همه آنها داخل در دایره واجب تخییری می باشند.

## تخییر در مورد اقل و اکثر

### اشاره

یکی از مباحثی که پس از فراغت از اثبات امکان واجب تخییری مطرح است، مسأله تخییر در مورد اقل و اکثر است. بیان مطلب: ممکن است کسی بگوید: در جایی که اطراف واجب تخییری از امور متباین باشند

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۸

و عنوان اقل و اکثر در کار نباشد - مثل خصال سه گانه کفاره افطار عمدی در ماه رمضان - تصویر واجب تخییری ممکن است اما در جایی که دو طرف واجب تخییری از یک جنس باشند ولی ارتباط بین آنها ارتباط اقل و اکثر است، آیا تصویر واجب تخییری در مقام ثبوت ممکن است؟ مثلاً: در مورد تسیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم نماز، نوع فقهاء قائل به تخییرند [۱۳۷] یعنی می گویند: «می توان تسیحات اربعه را یک بار خواند یا سه بار». قائلین به تخییر در مورد تسیحات اربعه مسئله را به دو صورت می توانند مطرح کنند: ۱- تسیحات اربعه برای بار اول، واجب تعیینی و برای بار دوم و سوم به عنوان مستحب مطرح است که انسان می تواند آنها را انجام دهد یا ترک کند. در این صورت مسأله تسیحات اربعه ارتباطی به بحث واجب تخییری پیدا نمی کند. ۲- از اول مولا گفته باشد: «یجب علیک التسیحات الأربعة إما واحدة و إما ثلاثه» به گونه‌ای که «إما ثلاثه» به عنوان عدل واجب تخییری باشد. در این صورت بحث است که آیا چنین چیزی قابل تصور است؟ اقل و اکثر بر دو قسم است: قسم اول: اقل - علاوه بر ذات اقل - دارای قید «بشرط لا من الأكثر» باشد. این قسم - در واقع - اقل و اکثر نیست و از بحث ما خارج است. بلکه این ها دو امر متباین می باشند چون «اقل مقید به شرط لا از اکثر» در ضمن اکثر تحقق ندارد. اگر اکثر تحقق پیدا کرد، فقط اکثر تحقق دارد و اگر اکثر تحقق پیدا نکرد، اقل تحقق دارد. قسم دوم: اقل - در ارتباط با زیاده - لا بشرط باشد، به گونه‌ای که اگر اکثر تحقق پیدا کرد، اقل هم در ضمن آن تحقق پیدا کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۷۹

این قسم از اقل و اکثر مورد بحث ماست. به عبارت روشن تر: اقل و اکثری مورد بحث ماست که در صورت اتیان اقل، یک طرف واجب تخییری اتیان شده باشد و در صورت اتیان اکثر، هر دو طرف واجب تخییری اتیان شده باشند. در اینجا بحث واقع شده که

آیا تخییر بین اقل و اکثر چگونه تصور می‌شود؟ زیرا در این صورت وقتی انسان تسییحات اربعه را یک بار بخواند، واجب اتیان شده و غرض حاصل شده و امر ساقط می‌شود. پس دوتای دیگر چه نقشی در ارتباط با سقوط امر و حصول غرض می‌توانند داشته باشند؟

### تحقیق بحث

«اقل و اکثر»ی که در اینجا مورد بحث است دارای دو صنف می‌باشد: اقل و اکثر تدریجی و اقل و اکثر دفعی. اقل و اکثر تدریجی: به این معناست که اکثر، به‌طور تدریجی تحقق پیدا کند، یعنی ابتدا اقل تحقق پیدا می‌کند و پس از آن اکثر وجود پیدا می‌کند، مثل تسییحات اربعه. اقل و اکثر دفعی: به این معناست که اگر اکثر بخواهد تحقق پیدا کند، خودش می‌تواند دفعتاً تحقق پیدا کند. مثل این که برای ترسیم یک خط، لبه خطکش را با مرکب آغشته کرده و به صورت دفعی روی کاغذ قرار بدهند. قائل به استحاله می‌گوید: تخییر بین اقل و اکثر در هر دو صورت فوق دارای استحاله است. اگرچه استحاله آن در اقل و اکثر تدریجی روشن‌تر است. در اقل و اکثر تدریجی با حصول اقل، غرض مولا تحقق پیدا کرده و زمینه‌ای برای اکثر نمی‌تواند باقی باشد. مضافاً به این که در اقل و اکثر تدریجی مسأله تدریج و تدرج مطرح است و انسان نمی‌تواند تسییحات اربعه را دفعتاً سه مرتبه القاء کند بلکه چاره‌ای ندارد که ابتدا مرتبه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۰

اول و سپس مرتبه دوم و پس از آن مرتبه سوم را القاء کند. در اقل و اکثر دفعی هم همین‌طور است ولی در اقل و اکثر دفعی باید به محلّ نزاع توجه بیشتری داشته باشیم. در تحریر محلّ نزاع گفتیم: محلّ نزاع اقل و اکثری است که اقل آن به صورت «لا بشرط از زیاده» باشد و اگر اقل آن «مشروط به لا و مقید به عدم زیاده» باشد از محلّ بحث خارج است و داخل در عنوان اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین - مانند خصال کفّاره - خواهد بود که در آن استحاله‌ای وجود ندارد. قائل به استحاله می‌گوید: در اقل و اکثر دفعی اگر اقل به صورت «لا بشرط از زیاده» باشد، یعنی غرض مولا بر نفس وجود اقل ترتب پیدا کند - خواه در ضمن اکثر بوده یا تنها باشد - استحاله جریان دارد. زیرا وقتی خطی به صورت دفعی تحقق پیدا کند، اگر گفته شود: «اقل، در ضمن این خط نیست»، می‌گوییم: «در این صورت معلوم می‌شود که «اقل بشرط لا - از زیاده» اخذ شده و این خلاف محلّ نزاع است». و اگر گفته شود: «اقل، در ضمن این خط تحقق دارد» می‌گوییم: «پس وقتی اقل، محصل غرض مولاست، چه نقشی برای زاید وجود دارد؟». بنابراین، تخییر بین اقل و اکثر - چه در دفعی و چه در تدریجی - محال است.

### بررسی کلام قائلین به استحاله

#### اشاره

هرچند قائل به استحاله بین اقل و اکثر دفعی و تدریجی فرقی قائل نشد، ولی ما باید این دو قسم را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم:

**۱- بحث در مورد اقل و اکثر تدریجی:****اشاره**

قائل به استحاله می‌گوید: در اقل و اکثر تدریجی، وقتی یک مرتبه تسبیحات اربعه را خواند، عدل واجب تخییری تحقق پیدا کرده و وجوب تخییری ساقط می‌شود. همان‌طور که در مورد متباینین وقتی انسان عتق رقبه را انجام داد، کفاره از عهده او ساقط شده و نوبت به صیام نمی‌رسد و اگر هم بخواهد آن را انجام دهد، ربطی به کفاره ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۱

**اشکال مرحوم آخوند:**

ایشان می‌فرماید: ممکن است در همین اقل و اکثر تدریجی بگوییم: «اقل در صورتی محصل غرض مولاست که در ضمن اکثر نباشد، اما اگر در ضمن اکثر بود، دیگر آنچه در حصول غرض مولا- اثر دارد، عبارت از اکثر بوده و اقل هیچ نقشی در حصول غرض مولا- نخواهد داشت. بنابراین کسی که تسبیحات اربعه را یک بار بخواند و بر آن اکتفا کند، غرض مولا را تحصیل کرده است، اما اگر به بار اول اکتفا نکرده و دو مرتبه دیگر را به آن ضمیمه کرد، محصل غرض مولا، مجموعه این سه بار خواهد بود.

هر چند ضرورتی بر اتیان سه بار وجود نداشت. [۱۳۸]

**اشکال مرحوم بروجردی:**

ایشان می‌فرماید: دایره کلی مشکک، محدود به جایی نیست که تفاوت بین افراد، به کیفیت- مانند شدت و ضعف یا نقص و کمال- باشد، بلکه دایره آن وسیع بوده و جایی که تفاوت بین افراد به کمیت- مانند قلت و کثرت- باشد را نیز شامل می‌شود، مثلاً تفاوتی که بین افراد «وجود» یا افراد «نور» مطرح است، تفاوت به کیفیت- مانند تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف- است ولی تفاوتی که بین افراد «خط» مطرح است، تفاوت به کیفیت نیست بلکه تفاوت در کمیت است. در کلی مشکک، باید ما به الامتیاز افراد، عین ما به الاشتراک آنها باشد و از این جهت فرقی نیست که تفاوت از نظر کمیت باشد، یا از نظر کیفیت. همان‌طور که در نور قوی دو چیز نداریم که یکی نور و دیگری قوت باشد و در نور ضعیف، دو چیز نداریم که یکی نور و دیگری ضعف باشد، در خط دو متری هم دو چیز نداریم که یکی خط و دیگری زیاده- نسبت به خط یک متری- باشد و در خط یک متری دو چیز نداریم که یکی خط و دیگری نقیصه- به نسبت به خط دو متری- باشد. به همان ملاکی که خط دو متری، خط است، خط یک متری هم خط است و نه خط دو متری- از نظر ماهیت خط- دارای اضافه است و نه خط یک متری- از نظر ماهیت خط- دارای نقیصه است. مرحوم بروجردی می‌فرماید: حال که مسئله به صورت کلی مشکک مطرح شد، وقتی مکلف شروع به ترسیم خط می‌کند و به صورت تدریجی پیش می‌رود، به مجرد شروع ترسیم خط، نمی‌توانیم در مورد او قضاوت کنیم که آیا فرد یک متری را ایجاد کرده یا فرد دو متری را، بلکه باید ملاحظه کنیم بینیم چه موقعی دست از کار می‌کشد. [۱۳۹] بنابراین نمی‌توان به مجرد این که خط او به یک متر رسید، حکم به حصول مطلوب مولا نمود، بلکه باید ملاحظه کرد که آیا دنباله آن را ادامه می‌دهد یا نه؟ در صورتی که از ادامه ترسیم، رفع ید کرد، حکم به تحقق اقل و حصول غرض مولا و سقوط تکلیف می‌نماییم، اما اگر ادامه پیدا کرد تا به دو متر رسید، در اینجا دیگر خط دو متری، مؤثر در حصول غرض مولاست. به عبارت اصطلاحی: در اینجا که خط دو متری

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۲



تحقق پیدا کرده، آیا در خارج، یک وجود برای ماهیت خط تحقق پیدا کرده یا بیش از یک وجود؟ [۱۴۰] چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: در اینجا یک وجود برای ماهیت تحقق پیدا کرده است و همین وجود واحد، مؤثر در حصول غرض مولا است. بله، اگر بعد از تحقق خط یک متری، توقف می‌کرد و ترسیم را ادامه نمی‌داد، اقل، وجود پیدا کرده و همان اقل در حصول غرض مولا مؤثر بود. [۱۴۱]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۳

### مناقشه در کلام مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی:

به نظر می‌رسد فرمایش این دو بزرگوار نمی‌تواند اشکال قائلین به استحاله در اقل و اکثر تدریجی را برطرف کند، زیرا اگرچه کلام مرحوم بروجردی - که منطقی تر و مستدل تر از کلام مرحوم آخوند بود - در مورد ترسیم خط، صحیح و متین است ولی در ما نحن فیه جریان ندارد، زیرا همان‌طور که گفتیم - اقل و اکثر مورد بحث ما، در مقابل متباین است و مقصود از آن جایی است که اقل به صورت لا بشرط باشد یعنی قید عدم زیاده و عدم انضمام زائد همراه آن نباشد و الا با اکثر مابین خواهد شد، زیرا اکثر به معنای «اقل مقتید به زیاده» است و اگر بخواهد اقل هم مقید به عدم زیاده باشد، بین آنها تباین تحقق داشته و از محل بحث ما خارج است. در این صورت ما به این دو بزرگوار می‌گوییم: وقتی مکلف، شروع به ترسیم خط کرده و خط را به یک متر رسانده و تا دو متر ادامه می‌دهد، آیا «اقل به صورت لا بشرط» تحقق دارد یا نه؟ روشن است که نمی‌توانند بگویند: «چنین چیزی تحقق ندارد»، زیرا: اولاً: فرض این است که اقل، به صورت لا بشرط اخذ شده و مغایرتی با اکثر ندارد و می‌تواند همراه با اکثر - که عبارت از «اقل به شرط زیاده» است - اجتماع پیدا کند. ثانیاً: آنچه که مسئله را بیشتر روشن می‌کند این است که وجود اقل، قبل از اکثر تحقق پیدا می‌کند. وقتی مکلف، خط یک متری را رسم کرد، چه کمبودی تحقق دارد؟ این که شما (مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی) می‌فرمایید: «اقل، در صورتی محصل غرض است که در ضمن اکثر نباشد»، خروج از محل نزاع است. محل نزاع، «اقل لا بشرط» است و با ترسیم خط یک متری، تردیدی در تحقق آن وجود ندارد. و در این صورت، غرض مولا حاصل شده و امر او ساقط می‌شود. پس چه غرضی نسبت به بقیه آن وجود دارد. مگر این که قائل به استحباب مقدار زاید بشویم.

اما این که اکثر بخواهد به عنوان عدل برای واجب تخییری باشد، قابل تعقل نبوده و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۴

شبهه استحاله در مورد آن قابل جواب نیست. کسی که تسبیحات اربعه را یک بار خوانده است، ما نمی‌گوییم: «چنین کسی نمی‌تواند دو تسبیحه دیگر را به آن ملحق کند» ولی الآن که یک تسبیحه تمام شده، کمبودی در آن نیست و معنا ندارد بگوییم: «تسبیحه واحده در صورتی مؤثر در حصول غرض خداوند است که ضمن سه تسبیحه نباشد»، چنین چیزی خارج از فرض است. بحث ما در جایی است که اقل به صورت «لا- بشرط» باشد یعنی خواه به دنبال آن، دو تسبیحه دیگر بیاید یا نیاید، تأثیر آن در حصول غرض فرقی ندارد. در نتیجه بیان مرحوم آخوند و مرحوم بروجردی نمی‌تواند شبهه استحاله در اقل و اکثر تدریجی را برطرف نماید.

### ۲- بحث در مورد اقل و اکثر دفعی:

فرض کنیم مکلف دارای دو خطکش است که یکی یک متری و دیگری دو متری است و می‌تواند با هر یک از این‌ها ماهیت مشکک خط را به صورت دفعی ایجاد کند. آیا در اینجا تخییر بین اقل و اکثر ممکن است؟ همان‌طور که گذشت، مرحوم آخوند

برای واجب تخیری دو صورت مطرح کردند: ۱- جایی که مولا دارای غرض واحد باشد ولی ملاحظه کند که غرض واحد او از دو طریق قابل تحصیل است. مرحوم آخوند این قسم را به واجب تعیینی ارجاع دادند. ۲- جایی که مولا دارای دو غرض لازم الاستیفاء باشد ولی بین آن دو غرض تضاد وجود داشته و اگر یکی از آن دو تحقق پیدا کرد امکان تحقق دیگری وجود نداشته باشد مرحوم آخوند در ارتباط با این قسم، وجوب تخیری را پذیرفته و آن را سنخ خاصی از وجوب دانستند. ما در آنجا قسم سوّمی هم اضافه کردیم و آن جایی است که مولا دارای دو غرض باشد اما این دو غرض به صورتی است که هر کدام تحصیل شود، ضرورتی برای دیگری نیست ولی حتماً باید یکی از آنها تحصیل شود. هم چنین گفتیم: هر سه قسم فوق در مورد واجب تخیری مطرح است و پذیرفتن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۵

قاعدۀ «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» و جریان آن در ما نحن فیه سبب خروج قسم اول از محدوده واجب تخیری نیست. حال همین مطلب را در مورد اقل و اکثر دفعی- و در ارتباط با سه قسم غرض- پیاده می‌کنیم، البته با توجه به این نکته که محل نزاع در اقل و اکثر جایی است که اقل آن «لا بشرط» باشد و در ضمن اکثر هم تحقق پیدا کند: صورت اول: فرض کنیم مولا دارای غرض واحدی است و این غرض واحد، بر ماهیت ترسیم خط مترتب است، خواه خط یک متری باشد یا دو متری. آیا در اینجا تخیر بین اقل و اکثر ممکن است. آیا مولا می‌تواند بگوید: «برای تو واجب است یک خط یک متری یا یک خط دو متری به صورت دفعی ترسیم کنی؟» همان‌طور که در امور متباین- مثل خصال کفاره- این گونه بود که مثلاً مولا دارای غرض واحدی بود و هر کدام از آن خصال سه گانه می‌توانستند غرض او را تحصیل کنند. ممکن است گفته شود: «چنین چیزی مانعی ندارد. اقل و اکثر دفعی مثل اقل و اکثر تدریجی نیست که با حصول اقل، غرض مولا تأمین شده و در ارتباط با ادامه آن دچار مشکل شویم. در اینجا به صورت دفعی، یا خط یک متری را ترسیم می‌کند و یا خط دو متری را». ولی با دقت در مسئله در می‌یابیم که چنین تخیری امکان ندارد، زیرا وقتی خط دو متری را عدل برای خط یک متری قرار می‌دهد، جای این بحث است که آیا در خط دو متری، چه چیزی تأثیر در حصول غرض دارد؟ آیا مجموعه دو متر تأثیر دارد یا یک متری که در ضمن این دو متر وجود دارد؟ به عبارت دیگر: آیا مقدار زاید بر یک متر، در حصول غرض نقش دارد؟ اگر گفته شود: «مجموع دو متر مؤثر در حصول غرض است، مخصوصاً با توجه به این که بیش از یک وجود در خارج تحقق پیدا نکرده و آن خط دو متری است». می‌گوییم: «معنای این حرف این است که در اینجا اقل در ضمن اکثر تحقق ندارد و در این صورت باید اقل را از «لا بشرط» بودن خارج کنید و عنوان «بشرط لا» را به آن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۶

ضمیمه کنید، در حالی که محل بحث ما در جایی است که اقل، «لا بشرط» باشد و در این صورت همان‌طور که ایجاد دفعی خط یک متری، مؤثر در حصول غرض است، در صورت ایجاد دفعی خط دو متری هم آنچه مؤثر در حصول غرض است همان یک متر می‌باشد پس چه معنایی برای تخیر وجود دارد که دو متر به عنوان عدل برای واجب تخیری قرار بگیرد؟ معنای این که اکثر بخواهد عدل در واجب تخیری قرار گیرد، تأثیر مجموعه اکثر، در حصول غرض مولاست و در این فرض نمی‌توان چنین چیزی را در نظر گرفت، زیرا از طرفی مولا یک غرض دارد و از طرف دیگر محل نزاع ما در اقل به صورت «لا بشرط» است. با وجود این در صورت حصول اکثر چگونه می‌توان مجموعه اکثر را مؤثر در حصول غرض دانست؟ پس زاید بر اقل به عنوان امری مباح یا مستحب بوده و نمی‌تواند عدل واجب تخیری قرار گیرد». صورت دوّم: جایی است که مولا دارای دو غرض لازم الاستیفاء باشد ولی بین این دو غرض تضاد وجود داشته باشد و اگر یکی از آن دو تحقق پیدا کرد، امکان تحقق دیگری وجود نداشته باشد. آیا در مورد اقل و اکثر دفعی چنین فرضی ممکن است؟ در اینجا سؤال می‌کنیم: با توجه به این که وقتی اکثر تحقق پیدا کرد، اقل هم در ضمن آن تحقق پیدا می‌کند، آیا مسأله غرض در اینجا به چه کیفیتی است؟ اگر بگویید: «غرض، بر اکثر مترتب می‌شود». می‌گوییم:

«چرا بر اقل مرتب نشود؟ اقل، که در ضمن اکثر تحقق دارد». و اگر بگویید: «غرض، بر اقل مرتب می‌شود»، می‌گوییم: «چرا بر اکثر مرتب نشود؟ اکثر که تحقق پیدا کرده است و شما هم دو غرض فرض کردید که یکی مرتب بر اقل و دیگری مرتب بر اکثر است». اگر بگویید: «غرض بر هر دو مرتب است»، می‌گوییم: «چنین چیزی معنا ندارد، زیرا ما فرض کردیم که بین دو غرض تضاد اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۷

تحقق دارد و با وجود تضاد نمی‌شود هر دو تحقق پیدا کنند». و اگر بگویید: «غرض بر هیچ کدام مرتب نمی‌شود»، می‌گوییم: «چنین چیزی را نمی‌توان ملتزم شد». راه پنجمی هم وجود ندارد، پس در اینجا چه باید گفت؟ چاره‌ای نیست جز این که بگوییم: «چنین تخییری غیر ممکن است و زاید را یا باید به عنوان مباح یا به عنوان مستحب فرض کرد». صورت سوم: جایی است که مولا- دو غرض قابل اجتماع داشته باشد ولی با آمدن یکی از آن دو غرض، تحصیل غرض دیگر لازم نباشد. [۱۴۲] این فرض در تمام موارد تخییر بین اقل و اکثر ممکن است، زیرا خط دو متری که به صورت دفعی ترسیم می‌شود، مانعی ندارد که بگوییم: «هم اقل در ضمن اکثر، مؤثر در حصول غرض است و هم خود اکثر، چون اجتماع بین این دو غرض، ممکن است». در اینجا چه مانعی دارد که مولا بگوید: «یک خط یک متری به صورت دفعی و یا یک خط دو متری به صورت دفعی ترسیم کن»؟ اگر خط دو متری را به صورت دفعی ترسیم کرد، اقل موجود در ضمن اکثر، یکی از دو غرض مولا- را تحصیل کرده و اکثر هم غرض دیگر او را تحصیل کرده است. نتیجه بحث در مورد تخییر بین اقل و اکثر از آنچه گفته شد معلوم گردید که جمیع موارد تخییر بین اقل و اکثر- به جز صورت اخیر- دارای استحاله ثبوتی است و با وجود استحاله در مقام ثبوت، نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۸۹

## واجب کفائی

## اشاره

یکی از تقسیماتی که در ارتباط با واجب مطرح است تقسیم آن به واجب عینی و واجب کفائی است ولی آنچه در اینجا مهم است واجب کفائی است و ماهیت واجب عینی روشن است. در واجب عینی هر مکلفی استقلالاً- و با قطع نظر از مکلفین دیگر- دارای تکلیف است و آثار تکلیف هم بر آن مرتب است. اگر موافقت کند، استحقاق ثواب دارد و اگر مخالفت کند استحقاق عقوبت دارد و این استحقاق ثواب و عقوبت هیچ گونه ارتباطی به مکلفین دیگر ندارد. ممکن است یک مکلف مخالفت کرده و مستحق عقوبت باشد و مکلف دیگر موافقت کرده و استحقاق ثواب داشته باشد. با این که خطاب هم واحد است و- مثلاً- بیش از یک «أقیموا الصلاة» مطرح نیست. اما همین «أقیموا الصلاة» تکالیف مستقلی بر حسب تعدد مکلفین بیان می‌کند. [۱۴۳] و هر مکلفی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۰

هم در ارتباط با استحقاق عقوبت و استحقاق ثبوت خودش راه مستقلی دارد و- از این جهت- هیچ ارتباطی با سایر مکلفین ندارد. امّا در واجب کفائی مسئله به این صورت نیست، در واجب کفائی: اولاً: اگر مکلفی در انجام مأمور به سبقت گرفت، تکلیف از دیگران ساقط می‌شود و در واجبات کفائی قابل تعدد [۱۴۴] اگر همه مکلفین اقدام به انجام واجب نمودند، همه آنان واجب را انجام داده و استحقاق ثواب دارند. و اگر یکی یا چند نفر در آن واحد، واجب را انجام دادند، استحقاق ثواب داشته و تکلیف از دیگران ساقط می‌شود و اگر همه مکلفین مخالفت کردند، همه آنان استحقاق عقوبت دارند. ظاهر این است که استحقاق عقاب یا ثواب در اینجا به این صورت نیست که عقاب یا ثواب واحدی را بین مکلفین تقسیم کنند که هر جزئی از آن به یک مکلف اختصاص داده

شود. بلکه همان عقابی که برای ترک این واجب در نظر گرفته شده، نسبت به یکایک مکلفین مطرح خواهد شد، و نیز همان ثوابی که برای انجام آن در نظر گرفته شده، به یکایک مکلفین داده خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۱

### حقیقت واجب کفائی چیست؟

هر تکلیفی متقوم به سه جهت است: ۱- مولای تکلیف کننده، ۲- مکلف که تکلیف بر او متوجه شده است ۳- مکلف به، که همان عمل متعلق تکلیف است، مثلاً در «أقیموا الصلاة» تکلیف از ناحیه شارع است و به همه مکلفین تعلق گرفته و مکلف به آن هم عبارت از صلاة است. این سه جهت در ارتباط با واجب عینی روشن است. در ارتباط با واجب کفائی هم دو جهت «تکلیف کننده» و «مکلف به» روشن است. مثلاً در مورد صلاة بر میت، مکلف به عبارت از «صلاة بر میت» و تکلیف کننده «خداوند» است. آنچه مورد بحث واقع شده این است که در واجب کفائی، «مکلف کیست؟» [۱۴۵]

### آیا مکلف در واجب کفائی کیست؟

#### اشاره

در این زمینه چند احتمال وجود دارد:

### احتمال اول: مکلف در واجب کفائی، مجموع مکلفین - من حیث المجموع - می باشد،

به خلاف واجب عینی که در آن یکایک مکلفین - یعنی جمیع آنان - مکلف می باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۲

بررسی احتمال اول: «مجموع من حیث المجموع» وقتی در مقابل «جمیع» قرار گیرد سه احتمال در آن جریان دارد: ۱- مقصود از «مجموع من حیث المجموع» همان «جمیع» باشد، یعنی هر کدام از مکلفین، مأموریت داشته باشد که این عمل را انجام دهند. در این صورت، فرقی بین واجب کفائی و واجب عینی وجود نخواهد داشت، علاوه بر این در بعضی از موارد واجب کفائی - مثل دفن میت - امکان ندارد که همه مکلفین نقش داشته باشند. ۲- مقصود از «مجموع من حیث المجموع»، این باشد که تکلیف از دایره مجموع خارج نیست ولی ضرورتی ندارد که همه آنان در انجام این تکلیف نقش داشته باشند.

بلکه اگر بعضی از آنان اقدام به انجام دادن آن نمودند کفایت می کند. این احتمال در حقیقت به همان «صرف الوجود» ی که مرحوم نائینی مطرح کرده برگشت می کند. [۱۴۶] معنای صرف الوجود [۱۴۷] این است که غرض مولا - به وجود این طبیعت تعلق گرفته است. حال اگر یک فرد تحقق پیدا کند، غرض مولا حاصل شده است و اگر چند فرد با یکدیگر هم تحقق پیدا کنند، غرض مولا حاصل شده است. حتی اگر جمیع افراد در آن واحد تحقق پیدا کنند، غرض مولا حاصل شده است، البته نه به لحاظ حصول

همه افراد، بلکه به لحاظ این که صَرف الوجود در خارج تحقّق پیدا کرده است. بنا بر این فرض، مکلفین باید به دفن میت جامه عمل بپوشانند، خواه یک نفر از آنان اقدام کند یا بیش از یک نفر. در هر صورت، غرض مولا حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۳

۳- مراد از «مجموع من حیث المجموع» این باشد که همه مکلفین باید اقدام به انجام دادن یک عمل بنمایند. به گونه‌ای که عمل واحد، اضافه به همه مکلفین پیدا کند. این احتمال در مورد «مجموع من حیث المجموع» احتمال درستی نیست، زیرا: اولاً: در بعضی از موارد واجب کفائی - مثل دفن میت - تحقّق چنین معنایی امکان ندارد. ثانیاً: کسی در واجب کفائی ملتزم به این معنا نشده است. نتیجه: مکلف بودن «مجموع من حیث المجموع» در واجب کفائی، به هرگونه‌ای که تصویر شود، یا نادرست است و یا به احتمالات دیگری رجوع می‌کند که بزودی پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

### احتمال دوّم: مکلف در واجب کفائی، «واحد غیر معین از مکلفین» باشد

یعنی بگوییم: «مکلف، یک نفر است ولی غیر معین است». در اینجا به دو نکته باید توجه داشت: ۱- مراد از واحد غیر معین، «مفهوم واحد غیر معین» نیست بلکه مراد «مصادق واحد غیر معین» است. ۲- در اینجا «غیر معین» گفته می‌شود نه «غیر معلوم» ممکن است چیزی به حسب واقع، معین باشد ولی برای ما معلوم نباشد، مثل موارد علم اجمالی. در انائین مشتبهین، که یکی از آنها خمر است، از نظر واقعیت، خمر متعین است ولی برای ما مجهول است یعنی ما نمی‌دانیم که آن واحد معین واقعی کدام است. حال در ما نحن فیه این «واحد غیر معین» از نظر واقع هم هیچ‌گونه تعین و تشخصی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۴

بررسی احتمال دوّم: این احتمال نمی‌تواند درست باشد و استحاله و بطلان آن در فلسفه ثابت شده است. در فلسفه ثابت شده است که وجود و تحقّق در خارج، مساوق با تشخص و تعین است و معنا ندارد که یک موجود خارجی - با وصف وجودش در خارج - هیچ‌گونه تشخص واقعی نداشته باشد. [۱۴۸] به بیان دیگر: ما نمی‌توانیم بین این دو مطلب جمع کنیم که از طرفی بگوییم: «مکلف در واجب کفائی، حقیقت و واقعیت «أحد المکلفین» [۱۴۹] است» و از طرفی برای «أحد المکلفین» وصف «غیر المعین» را مطرح کنیم. چنین چیزی از نظر فلسفه امکان ندارد.

### احتمال سوّم: مکلف در واجب کفائی «واحد مردّد از مکلفین» باشد.

[۱۵۰] فرق بین «واحد غیر معین» و «واحد مردّد» این است که در «واحد غیر معین» - با قطع نظر از استحاله آن - شیء مورد نظر، واقعیت دارد ولی تعین ندارد. اما «فرد مردّد»، علاوه بر واقعیت داشتن، دارای تشخص و تعین هم هست ولی در این که «آیا مضاف الیه آن کدام یک از این افراد است؟» مردّد می‌باشد. به عبارت دیگر: در «واحد مردّد» نوعی تشخص وجود دارد ولی تردید و ابهام آن از ناحیه طرف اضافه این تشخص است. پس «واحد مردّد»، نسبت به «واحد غیر معین» یک قدم از استحاله دورتر است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۵

بررسی احتمال سوّم: به نظر ما اگرچه «واحد مردّد» نسبت به «واحد غیر معین» دورتر از استحاله است ولی در عین حال دارای

استحاله است. [۱۵۱] زیرا اراده تشریحیه همانند اراده تکوینیه است. تشخیص اراده تکوینیه به مراد است و عقلاً و وجداناً کسی نمی‌تواند بگوید: «من اراده تکوینیه دارم ولی مرادم معلوم نیست و مردّد بین یکی از این دو امر است». در باب اراده تشریحیه هم همین‌طور است. بیان دیگر: همان‌طور که قوام اراده تکوینیه به اراده، مرید و مراد است و همه این‌ها باید متعین باشند و هیچ‌کدام نمی‌توانند مردّد باشند، در بعث و اراده تشریحیه هم باید سه جهت «مولای بعث‌کننده، مبعوث و مبعوث‌الیه» تحقق داشته باشند. و در هیچ‌کدام از آنها نمی‌تواند تردیدی وجود داشته باشد. بنابراین در واجب کفائی نمی‌توان مردّد بودن مکلف - که طرف اضافه بعث مولا است - را پذیرفت.

### احتمال چهارم: مرحوم نائینی معتقد است که مکلف در واجب کفائی، «صرف الوجود مکلف» است

و «صرف الوجود» هم می‌تواند با یک فرد تحقق پیدا کند، هم با افراد متعدد مقارن با یکدیگر و هم با جمیع افراد، در صورتی که در آن واحد تحقق پیدا کنند. امّا مکلف در واجب عینی عبارت از «وجود ساری مکلف» [۱۵۲] است. مقصود از «وجود ساری»، وجودی است که در همه افراد طبیعت جریان دارد.

مرحوم نائینی می‌گوید: در ارتباط با مکلف، بین «أقیموا الصلاة» و «ادفنوا المیت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۶

المسلم» فرق است. مکلف در «أقیموا الصلاة»، وجود ساری مکلف (/ همه مکلفین) می‌باشد ولی در «ادفنوا المیت المسلم»، صرف الوجود مکلف است که هم با یک وجود سازگار است، هم با ده وجود و هم با همه وجودات طبیعت.

### احتمال پنجم: [۱۵۳] فرق بین واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلف به است،

به این گونه که در واجب کفائی، قید مباشرت دخالت ندارد ولی در واجب عینی دخالت دارد. مثلاً «أقیموا الصلاة» که واجب عینی را مطرح می‌کند می‌گوید: «بر همه شما مکلفین لازم است که مباشرتاً نماز یومیّه را اتیان کنید». امّا در «ادفنوا المیت المسلم»، که واجب کفائی را مطرح می‌کند، قید مباشرت دخالتی در مأمور به ندارد، هرچند مکلف در مورد دفن میت، همه افراد مکلفین می‌باشند. مؤید ی که برای این احتمال مطرح شده این است که بسیاری از بزرگان معتقدند اگر اصل وجوب چیزی محرز باشد ولی عینی و کفائی بودن آن مردّد باشد، آن را باید حمل بر واجب کفائی کرد. قائلین به احتمال پنجم می‌گویند: این حرفی که بزرگان مطرح کرده‌اند، هیچ وجهی ندارد جز این که در واجب عینی قید مباشرت مدخلیت دارد، امّا در واجب کفائی مدخلیت ندارد. و شک در عینیت و کفائیت، گویا به شک در وجود قید مباشرت و عدم وجود آن برگشت می‌کند. و روشن است که مقتضای اصالة الاطلاق در اینجا حمل بر «وجوب کفائی» است، چون واجب کفائی بدون قید مباشرت و واجب عینی همراه با قید مباشرت است. البته این حرف در مباحث گذشته مورد اشکال مرحوم آخوند واقع شد و ایشان

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۷

عقیده داشتند مقتضای اصالة الاطلاق حمل بر عینیت است، زیرا عینیت، دارای اطلاق و کفائیت دارای تقیید است. اطلاقی که در واجب عینی وجود دارد این است که - مثلاً - مکلف باید نماز ظهر را بخواند، خواه دیگری بخواند یا نخواند، امّا در باب واجب

کفائی، دفن میت در صورتی بر مکلف واجب است که دیگران آن را انجام نداده باشند. ما در آنجا حرف مرحوم آخوند را مورد مناقشه قرار داده و گفتیم: از راه اصالة الاطلاق نمی‌توان عینی بودن واجب را استفاده کرد. بنابراین در ما نحن فیه باید مسئله را با قطع نظر از مؤید مذکور، مورد بررسی قرار دهیم.

### تحقیق در مورد واجب کفائی

از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما در باب واجب کفائی با دو احتمال روبرو هستیم: ۱- اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلف باشد و مکلف در واجب عینی «وجود ساری مکلف» و در واجب کفائی «صرف الوجود مکلف» باشد. ۲- اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلف به باشد. یعنی مکلف به در واجب عینی مقید به قید مباشرت است ولی در واجب کفائی مقید به این قید نیست. تحقیق در مسئله این است که ما دلیلی بر یکنواخت بودن همه اقسام واجب کفائی نداریم. بلکه ممکن است بعضی را از طریقی و بعضی دیگر را از طریق دیگر حل کنیم. این معنا اگرچه ابتداءً بعید به نظر می‌آید، [۱۵۴] ولی مقتضای تحقیق این است که

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۸

تصویر واجبات کفائی به یک صورت نیست. ما وقتی اقسام واجب کفائی را در نظر می‌گیریم ملاحظه می‌کنیم که واجبات کفائی به سه قسم تصویر می‌شود. [۱۵۵] قسم اول: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته بیش از یک مصداق نداشته باشد. [۱۵۶] مثلاً طبیعت دفن میت متعلق حکم قرار می‌گیرد ولی این طبیعت دارای یک مصداق است و قابل تکرار نیست. مثال روشن تر آن مسأله «سبّ النبی صلی الله علیه و آله» است که در فقه مطرح است. اگر کسی - نعوذ بالله - پیامبر صلی الله علیه و آله را سبّ کند، باید به قتل برسد و قتل او به عنوان واجب کفائی است و حتی نیاز به اذن حاکم شرع هم ندارد. قتل شخص سبّ کننده، به عنوان یک طبیعت و ماهیت متعلق حکم قرار گرفته امّا در مورد شخص سبّ کننده، بیش از یک مصداق تصور نمی‌شود و با تحقق قتل او، موضوع منتفی می‌شود. آیا تصویر واجب کفائی در این قسم چگونه است؟ آیا کدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی، در اینجا جریان دارد؟ احتمال اول [۱۵۷] این بود که اختلاف واجب عینی و واجب کفائی در ارتباط با مکلف باشد و مکلف در واجب عینی «وجود ساری مکلف» و در واجب کفائی «صرف الوجود مکلف» باشد. «صرف الوجود مکلف» هم با مکلف واحد سازگار است و هم با مکلف متعدد و هم با جمیع مکلفین. [۱۵۸] آیا مولایی که غرضش از بعث و تکلیف، عبارت از انبعاث و تحت تأثیر قرار گرفتن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۱۹۹

مکلف است چگونه ممکن است بخاطر طبیعتی که بیش از یک مصداق ندارد و قابل تعدّد نیست و با یک یا چند مکلف معدود قابل تحقق است، جمیع مکلفین را بعث و تحریک کند؟ چنین چیزی از نظر عقلاء غیر قابل قبول است. از اینجا پاسخ احتمال دوم هم معلوم می‌شود. احتمال دوم این بود که اختلاف بین واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلف به باشد یعنی مکلف به در واجب عینی مقید به قید مباشرت بوده ولی در واجب کفائی چنین قیدی ندارد. می‌گوییم: قبول کردیم که مکلف به در واجب کفائی مقید به قید مباشرت نبوده و با عمل دیگران هم تحقق پیدا می‌کند ولی در عین حال چه مناسبتی دارد که همه مکلفین برای انجام آن بعث و تحریک شوند؟ آیا صحیح است که همه مکلفین را به کشتن یک نفر تحریک کنند؟ این مسأله‌ای است که عقلاء نمی‌پذیرند. در نتیجه هیچ‌یک از دو احتمال مذکور در بحث واجب کفائی قابل قبول نیست. به نظر می‌رسد برای حل مشکل در این قسم از واجب کفائی دو راه وجود دارد: راه اول: راهی است که در ارتباط با واجب تخیری مطرح کردیم و آن راه این بود که



گاهی غرض مولا واحد است ولی برای رسیدن به آن غرض، چند راه وجود دارد که هیچ سنخیتی بین آنها وجود ندارد اما همه آنها در حصول غرض مولا یکسان بوده و اولویتی بین آنها تحقق ندارد، مثل خصال کفاره افطار عمدی ماه رمضان. در این صورت مولا راهی غیر از مطرح کردن واجب تخییری با «أو» و امثال آن ندارد. در مسائل عقلانی هم همین طور است. مثلاً فرزند مولا مریض است و مولا می‌خواهد عبدش او را به دکتر ببرد و- برفرض- دو دکتر متخصص هم وجود دارند که هیچ کدام اولویتی بر دیگری ندارند، در این صورت می‌گوید: «این بچه را پیش این دکتر یا آن دکتر ببر». و مولا- راهی غیر از این هم ندارد. آیا عبد در مقام امثال مخیر است و به تعبیر ما: واجب، واجب تخییری است. نظیر همین حرف را در ارتباط با واجب کفائی نیز مطرح می‌کنیم. مثلاً فرض می‌کنیم مولا دارای دو عبد است که در انجام مأموریت مولا فرقی بین آن دو نیست و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۰

مولا هم می‌خواهد فرزندش معالجه شود، اگر بگوید: «یکی از شما دو عبد این بچه را به دکتر ببرید» اینجا نه مسأله «صرف الوجود» و نه مسأله «جمع مکلفین»- یعنی «هر دو عبد»- مطرح است. بلکه این سنخ خاصی است. البته سنخ خاص بودن در واجب تخییری به لحاظ مکلف به و در واجب کفائی به لحاظ مکلف است. در ما نحن فیه شارع مقدس می‌خواهد کسی که پیامبر صلی الله علیه و آله را سب کرده به قتل برسد ولی آیا چه کسی او را به قتل برساند؟ شارع ملاحظه می‌کند که همه مکلفین در این زمینه یکسانند و ترجیحی در کار نیست، لذا می‌گوید: «یکی از شما مکلفین این کار را انجام دهید» پس تکلیف، متعلق به همه مکلفین است ولی نوعی تخییر در ارتباط با مکلف مطرح است که به سنخ خاصی با کلمه «أو» و امثال آن تحقق پیدا می‌کند. راه دوم: فرق بین واجب عینی و واجب کفائی را تقیید در ارتباط با تکلیف بدانیم. [۱۵۹] همان حرفی که مرحوم آخوند مطرح کرده و خواستند از اطلاق، واجب عینی را استفاده کنند. ما اگرچه این استفاده مرحوم آخوند را قبول نکردیم ولی اصل کلام ایشان قابل قبول است که ما اطلاق را در ارتباط با واجب عینی و تقیید را در ارتباط با واجب کفائی بدانیم و بگوییم معنای «أقیموا الصلاة» این است که همه مکلفند صلاة را اقامه کنند و این تکلیف دارای اطلاق است یعنی خواه دیگری صلاة را انجام داده باشد یا انجام نداده باشد. اما در واجب کفائی یک قید وجود دارد. دفن میت واجب است، مشروط به این که دیگری دفن را در خارج انجام نداده باشد، ولی اگر دیگری انجام داد، دیگر کسی مکلف نیست، زیرا قید و شرط آن حاصل نیست. این راه هم قابل قبول است هرچند راه قبلی بهتر است. قسم دوم: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته، دارای مصادیق متعددی باشد، ولی آنچه غرض مولا را تحصیل می‌کند، یکی از مصادیق است. به عبارت دیگر: تنها یکی از وجودات این طبیعت است که مصلحت لازم الاستیفاء دارد و محصل

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۱

غرض مولا است. و وجودات دیگر با این که امکان تحقق دارند- و چه بسا رجحان هم داشته باشند- ولی نقشی در ارتباط با تحقق آن مصلحت لازم الاستیفاء ندارد. مثلاً صلاة بر میت، امری است که تعدد در وجود آن امکان دارد و حتی اگر همه مکلفین را هم ملاحظه کنیم که تدریجاً بخواهند بر میت واحدی نماز بخوانند، ممکن است. ولی آنچه در ارتباط با میت مسلمان، مطلوب مولا است و غرض وجوبی مولا به آن تعلق گرفته، عبارت از «صلاة واحد» است. یعنی یک مصداق از طبیعت مأمور به در حصول غرض مولا کفایت می‌کند. بله بقیه افراد دارای رجحان بوده و مستحب می‌باشند. آیا کدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی در اینجا جریان دارد؟ احتمال اول [۱۶۰] این بود که اختلاف واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلف باشد و مکلف در واجب عینی «وجود ساری مکلف» و در واجب کفائی «صرف الوجود مکلف» باشد. [۱۶۱] بر اساس این احتمال باید گفت: «از طرفی غرض مولا بیش از یک نماز بر میت نیست و از طرفی صرف الوجود مکلفین را نسبت به آن تحریک کرده است. و صرف الوجود مکلفین هم با مکلف واحد تحقق پیدا می‌کند و هم با مکلف متعدد و هم با جمع مکلفین. ولی این حرف، عقلایی نیست. عقلاء می‌گویند: چه معنایی دارد که به خاطر یک نماز بر میت- که یک نفر یا چند نفر معدود می‌توانند انجام دهند- مولا بیاید همه مکلفین را نسبت به

آن تحریک کند؟ از اینجا پاسخ احتمال دوم هم معلوم می‌شود. احتمال دوم این بود که اختلاف بین واجب عینی و کفائی در ارتباط با مکلف به باشد، یعنی مکلف به در واجب عینی، مقید به قید مباشرت بوده ولی در واجب کفائی چنین قیدی ندارد. اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۲

می‌گوییم: درست است که واجب کفائی مقید به مباشرت نبوده و با عمل دیگران هم تحقق پیدا می‌کند ولی در عین حال چه مناسبتی دارد که همه مکلفین برای انجام صلاة بر میت - که یک فرد آن محصل غرض مولاست - تحریک شوند؟ این مسأله‌ای است که عقلاء نمی‌پذیرند. پس در این قسم از واجب کفائی [۱۶۲] نیز نمی‌توان هیچ‌یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی را پذیرفت بلکه در اینجا نیز ناچاریم یکی از دو راهی را که در مورد قسم اول بیان کردیم مطرح نماییم، زیرا این قسم هم برگشت به همان قسم اول می‌کند با این تفاوت که در دفن میت امکان تعدد وجود نداشت ولی در صلاة بر میت امکان تعدد وجود دارد. اما از نظر این که واجب کدام است فرقی وجود ندارد. قید «یک بار» در خود «دفن میت» وجود دارد ولی در مورد «صلاة بر میت» باید آن را اضافه کنیم. در نتیجه برای حل این قسم از واجب کفائی، یا مسئله را شبیه واجب تخییری حل می‌کنیم و می‌گوییم: «واجب کفائی - همانند واجب تخییری - سنخ خاصی از وجوب است ولی خصوصیت سنخی واجب تخییری در ارتباط با مکلف به و خصوصیت سنخی واجب کفائی در ارتباط با مکلف است». و یا می‌گوییم: «در واجب عینی، وجوب دارای اطلاق است، یعنی خواه این واجب از غیر تحقق پیدا کرده باشد یا نه. ولی در واجب کفائی قید دارد یعنی وجوب مقید به عدم صدور از غیر است. بنابراین اگر این واجب از غیر صادر شد، دیگر وجوب آن باقی نخواهد ماند». این حرف از کلمات مرحوم آخوند استفاده می‌شود و حرف خوبی است، اگرچه نتیجه‌ای که ایشان خواستند از اطلاق بگیرند - و در دوران بین عینیت و کفائیت، حمل اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۳

بر عینیت می‌کردند - مورد قبول ما نبود. البته راه اول بهتر از این راه است. قسم سوم: طبیعتی که به عنوان مأمور به قرار گرفته دارای مصادیق متعدّد باشد ولی آنچه محصل غرض مولاست «صرف الوجود طبیعت» است. به این کیفیت که اگر مأمور به در ضمن یک فرد تحقق پیدا کرد، همان فرد، محصل غرض مولا باشد و اگر در ضمن ده فرد تحقق پیدا کرد، همان ده فرد محصل غرض مولا باشد و اگر در ضمن همه افرادش تحقق پیدا کرد، همه افراد در حصول غرض مولا نقش دارند. ما اگرچه مثالی شرعی برای این قسم از واجب کفائی پیدا نکردیم ولی تصویر آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. بله اگر مثالی برای آن پیدا کردیم تردیدی نخواهیم داشت که عنوان این مثال عنوان واجب کفائی خواهد بود. آیا کدام یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی در اینجا جریان دارد؟ در اینجا می‌توانیم احتمال اول [۱۶۳] را پیاده کرده بگوییم: همان‌طور که مکلف به عبارت از «صرف الوجود طبیعت» است، مکلف هم «صرف الوجود مکلف» است، یعنی اگر یک مکلف، به ایجاد یک فرد از افراد طبیعت قیام کرد، هم صرف الوجود طبیعت حاصل شده و هم صرف الوجود مکلف. و نیز اگر صد فرد از مکلف، به ایجاد صد فرد از افراد طبیعت اقدام کردند، هم صرف الوجود طبیعت حاصل شده و هم صرف الوجود مکلف.

و حتی اگر جمیع افراد مکلفین به ایجاد جمیع افراد طبیعت قیام کنند و هر کدام فردی را انجام دهند، باز هم مانعی ندارد. خلاصه بحث واجب کفائی از آنچه گفته شد معلوم گردید که: اولاً: احتمالاتی که در مورد حقیقت واجب کفائی مطرح گردید، پنج احتمال بود که سه احتمال آن مورد قبول قرار نگرفت و دو احتمال باقی ماند. ثانیاً: واجب کفائی از نظر تصویر بر سه قسم بود:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۴

در قسم اول و دوم آن هیچ‌یک از دو احتمال باقی مانده در واجب کفائی جریان نداشت و ما ناچار شدیم برای حل اشکال آن، راه دیگری مطرح کنیم که در این زمینه دو راه حل ارائه کردیم: یکی از راه واجب تخییری و تشبیه آن به واجب تخییری و دیگری از راه اطلاقی که مرحوم آخوند مطرح کردند. اما در ارتباط با قسم سوم از واجب کفائی، احتمال اول قابل پیاده شدن بود. و ما گفتیم:

«هیچ بُعدی ندارد که بعضی از اقسام واجب کفائی راه حلی غیر از اقسام دیگر داشته باشد». و اگر این مطلب را از ما قبول نکردید می‌گوییم: «آن قسم از واجبات کفائی که در شرع دارای مثال هستند، راه حلشان یکنواخت است و قسم سوّم- که راه جداگانه‌ای دارد- مثالی شرعی برای آن پیدا نکردیم».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۵

## واجب موقت و غیر موقت

### اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح است تقسیم آن به «واجب موقت و واجب غیر موقت» [۱۶۴] و تقسیم واجب موقت به «مضیق و موسع» است. قبل از شروع بحث مقدمه ای مطرح می‌کنیم: موضوع برای احکام عبارت از فعل مکلف است، یعنی فعلی که عامل آن عبارت از مکلف است. روشن است که عملی که اضافه به مکلف دارد در شئون مادی- از نظر احتیاج به زمان و احتیاج به مکان- تابع خود مکلف است. همان‌طور که خود مکلف در ظرف زمانی خاص و ظرف مکانی خاصی واقع است، آنچه اضافه به مکلف دارد و از او صادر می‌شود نیز نمی‌تواند از زمان و مکان جدا باشد. ما فعلاً در مورد زمان بحث می‌کنیم و مرحوم آخوند این معنا را در عبارتی کوتاه این گونه مطرح می‌کند: «و إن كان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلاً فی الواجب ...» [۱۶۵] بر این اساس می‌گوییم: در عین این که عمل مکلف حتماً باید در زمانی واقع شود، ولی گاهی زمان- به عنوان زمان- نقشی در مصلحت مترتب بر آن فعل مکلف- که لازم الاستیفاء

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۶

است- ندارد، یعنی اگرچه جدایی بین زمان و فعل مکلف امکان ندارد ولی- فرضاً- اگر امکان داشت که صلاتی در غیر ظرف زمان تحقق پیدا کند، آثار معراجیت و قربانیت و ... بر آن مترتب می‌شد. این قسم از واجب مصداق روشنی برای واجب غیر موقت است. ولی گاهی زمان در حصول غرض مولا نقش دارد که این خود بر دو قسم است: ۱- زمان بما هو زمان در حصول غرض مولا نقش داشته باشد ولی خصوصیات زمانیه- مثل فلان ماه و فلان روز و فلان موقع بودن- هیچ‌گونه دخالتی در حصول غرض مولا نداشته باشد. ۲- زمان با خصوصیات زمانیه‌اش دخالت در حصول غرض مولا داشته باشد. به نظر می‌رسد که قسم اول، مصداق برای واجب غیر موقت باشد، چون ظاهر این است که مراد از واجب موقت، واجبی است که همان‌طور که وجوبش به دست شارع است، تبیین وقت و زمانش هم برعهده شارع باشد، به گونه ای که اگر شارع توقیت آن را بیان نکند ما نمی‌توانیم آن را به دست آوریم. اگر شارع برای ما وقت نماز ظهر را معین نمی‌کرد، ما از کجا می‌توانستیم به آن پی ببریم. اما در جایی که اصل زمان به نحو اطلاق مدخلیت در حصول غرض شارع دارد، برای شارع بیان یک چنین چیزی لازم نیست، زیرا شارع می‌داند که این عمل نمی‌تواند در ظرفی خارج از زمان تحقق پیدا کند. در نتیجه شارع از نظر زمان غرض خودش را حاصل شده می‌بیند و در این صورت نه تنها نیازی به تبیین آن وجود ندارد بلکه چه‌بسا تبیین آن بدون فایده و لغو بوده و منافات با حکمت شارع داشته باشد. بنابراین از طرفی متشرعه آن گونه استفاده می‌کنند که در واجب موقت، هم اصل وجوب و هم خصوصیات زمانی آن باید از ناحیه شارع بیان شود و از طرفی اگر زمان- بما هو زمان- در واجب نقش داشته باشد نیازی به بیان شارع در مورد زمان نیست. و ما وقتی این دو را کنار هم می‌گذاریم نتیجه می‌گیریم که اگر زمان- بما هو زمان- در واجب نقش داشته باشد، واجب غیر موقت است. پس واجب غیر موقت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۷

دارای دو فرد است البته فرد اول آن روشن تر است. از اینجا معلوم می شود که در واجب موقت، دو خصوصیت اعتبار دارد: تقید واجب به زمان و لزوم تبیین خصوصیت زمانی توسط شارع.

### اقسام واجب موقت

واجب موقت بر دو قسم است: موسع و مضیق. اگر زمان خاصی که شارع به عنوان قید برای واجب در نظر می گیرد، بیش از زمانی باشد که خود واجب نیاز دارد- مثل صلاة- چنین واجبی را واجب موسع می نامند، مثلاً وقتی که برای صلاة ظهر قرار داده شده چندین برابر وقتی است که صلاة ظهر به آن نیاز دارد. و اگر زمان خاصی که شارع به عنوان قید برای واجب در نظر می گیرد، مساوی با زمانی باشد که خود واجب نیاز دارد- مثل صوم- چنین واجبی را واجب مضیق می نامند. وقتی که برای روزه قرار داده شده، از اول طلوع فجر تا غروب آفتاب است، بدون یک دقیقه کمتر یا زیادت.

### اشکال در مورد واجب موسع

بعضی از علماء- مخصوصاً از علمای عامه- تصویر واجب موسع را محال دانسته و معتقدند زمانی که شارع به عنوان قید برای واجب در نظر می گیرد، نمی تواند بیش از مقدار زمانی باشد که خود واجب به آن نیازمند است، زیرا- مثلاً- در مورد نماز ظهر اگر نسبت به هر جزئی از اجزاء زمان سؤال شود که آیا نماز ظهر در این جزء واجب است یا نه؟ اگر گفته شود: «واجب است» می گوییم: «این چه واجبی است که ترک آن جایز است». پس ناچاریم بگوییم: «واجب نیست» و این همان چیزی است که ما- یعنی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۸

قائلین به استحاله- می گوییم». پاسخ اشکال: در واجبات موسع، عنوان اول وقت، وسط وقت و آخر وقت مطرح نیست بلکه آنچه واجب است عبارت از انجام واجب در این وقت- محدود به دو حد- است. نماز ظهر باید بین دو حد زوال شمس و غروب شمس تحقق پیدا کند لذا نمی توان روی اول وقت- به عنوان اول وقت- تکیه کرده و نماز را در خصوص آن موقع واجب دانست، همان طور که نمی توان روی وسط وقت- به عنوان وسط وقت- یا روی آخر وقت- به عنوان آخر وقت- تکیه کرد و نماز را در خصوص آن موقع واجب دانست. واجب عبارت از «صلاة بین زوال و غروب» است و در هر لحظه ای که از ما در مورد واجب سؤال کنند، می گوییم: «واجب، عبارت از صلاة بین زوال و غروب است». این مطلب علاوه بر این که تصویر واجب موسع را درست می کند، دو نکته دیگر را نیز برای ما روشن می کند: ۱- آنچه معروف است که «واجب موسع، در آخر وقت مضیق می شود»، حرف درستی نیست زیرا واجب موسع و واجب مضیق، دو نوع از واجب موقت هستند و امکان ندارد نوعی تبدل به نوعی دیگر پیدا کند [۱۶۶] دلیلش این است که هر موقع- چه اول یا وسط یا آخر وقت- سؤال شود واجب چیست؟ جواب می دهیم: «صلاة بین زوال و غروب». در آخر وقت، مکلف به عوض نمی شود بلکه همان چیزی که در اول وقت به عنوان مکلف به بود در آخر وقت هم همان چیز به عنوان مکلف به است. تغییری که پیش آمده این است که تا قبل از آخر وقت، عقل ما را ملزم به انجام واجب نمی کرد ولی وقتی ملاحظه می کند که حد دوم در حال فرا رسیدن است، ما را ملزم به انجام واجب می کند. چون واجب باید بین این دو حد واقع شود و الزام عقلی در آخر وقت، غیر از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۰۹

تضییق واجب است. ۲- در واجبات موسّع، بیش از یک تکلیف نداریم و آن «وَجوب اقامه صلاه بین زوال تا غروب» است و این تکلیف- در ارتباط با الزام شارع- جنبه تعیینی دارد. اما تخییر بین این که نماز را در اوّل وقت بخوانیم یا در وسط و یا در آخر آن، تخییر عقلی است. به تعبیر مرحوم آخوند: همان طور که بین افراد عَرَضِیّه واجب- مثل این که در اوّل وقت، نماز را در این مسجد یا آن مسجد یا منزل و ... بخوانیم- تخییر عقلی وجود دارد بین افراد طولی و تدریجی آن نیز- که نماز را در اوّل وقت بخوانیم یا در وسط یا آخر- تخییر عقلی وجود دارد. عقل وقتی ملاحظه می کند که ظرفیت زمانه‌ای که شارع قید برای مأمور به قرار داده، بیش از زمان مورد نیاز واجب است، حکم به تخییر می کند و اینجا ربطی به تخییر شرعی در مثل خصال کفّاره ندارد.

### اشکال در مورد واجب مضیق

بعضی در مورد واجب مضیق اشکال کرده و تصویر آن را محال دانسته‌اند و گفته‌اند: «مولا چگونه می تواند ابتدای زمان را با اوّل فعل و انتهای زمان را با آخر فعل تطبیق دهد؟» پاسخ اشکال اوّلًا: مستشکل خیال کرده که مولا یک مولای غیر مطلع است. در حالی که فرض بحث ما مولای عالم و حکیم است. ثانیاً: همه واجبات به یک صورت نیستند. مثلاً در مورد نماز ممکن است انسان فکر کند که برای یک نماز دو رکعتی نمی توان ظرف زمانی مضیق در نظر گرفت، به گونه‌ای که ابتدای نماز بر اوّل آن زمان و انتهای نماز بر آخر آن تطبیق کند، مخصوصاً با توجه به این که نحوه نماز خواندن مکلفین- از جهت سرعت و کندی و ...- با هم فرق دارد. اما در مورد روزه چه مانعی دارد؟ این مسئله حتی در مورد عقلاء و موالی غیر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۰

حکیم هم ممکن است چه رسد به خداوند متعال. آیا مانعی دارد که یک مولای عادی عبد خودش را مأمور کند که در فلان فاصله زمانی سکوت کند؟ نتیجه بحث در مورد واجب موقت از آنچه گفته شد معلوم گردید که هم واجب موقت امکان دارد و هم دو قسم آن یعنی موسّع و مضیق. علاوه بر این، هر دو نوع واجب موقت در شرع واقع شده است و «بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است». ما ملاحظه می کنیم که بین صلاه و صوم فرق وجود دارد. نماز، ظرف زمانی اش بیشتر از زمان مورد نیاز برای واجب است ولی روزه ظرف زمانی اش مساوی با زمان مورد نیاز برای خود واجب است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۱

### آیا قضاء تابع اداء است؟

#### اشاره

یکی از مباحثی که در ارتباط با واجب موقت مطرح است این است که اگر مکلف موفق نشود مأمور به را در وقت مخصوص خودش انجام دهد- خواه از روی عمد باشد یا نسیان یا غیر آن- آیا همان دلیلی که بر اصل واجب موقت دلالت می کند، بر قضای آن در خارج از وقت هم دلالت می کند؟ [۱۶۷] به عبارت دیگر: می خواهیم ببینیم آیا دلیل دالّ بر واجب موقت، بر تعدّد مطلوب- یعنی اصل مأمور به و ایقاع آن در وقت مخصوص- دلالت می کند یا بر وحدت مطلوب؟ روشن است که اگر بر تعدّد مطلوب دلالت کند- یعنی بخواهد بگوید: «مطلوب مولا- دو چیز است: یکی اصل نماز و دیگری وقوع آن در وقت مخصوص»- در این

صورت چنانچه مطلوب دوّم مولا- تحقق پیدا نکرد، مطلوب اوّل به قوّت خودش باقی است. اما اگر بر وحدت مطلوب دلالت کند دیگر نمی‌توان وجوب قضاء در خارج وقت را از همان دلیل استفاده کرد، بلکه باید به سراغ دلیل دیگر رفت.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۲

پاسخ این است که دلیل وجوب اداء، هیچ دلالتی بر وجوب قضاء ندارد و برای حکم به وجوب قضاء باید به دلیل دیگری- مثل «اقض ما فات کما فات»- استناد کنیم. دلیل ما بر این مطلب این است که وقت مانند سایر قیود معتبر در واجب است. اگر مولا گفت: «صلّ مع الطهارة» نمی‌توان از این دلیل استفاده کرد که اگر مکلف، طهارت نداشت یا امکان طهارت وجود نداشت، مطلوبیت اصل صلاة- یعنی ذات مقیّد- به قوّت خودش باقی است. در باب مقیّدات، مقیّد، یک شیء و دارای وحدت است و مراد از جزئیت در جمله: «تقیّد جزء» عبارت از جزئیت عقلیه است و الا مقیّد هیچ‌گاه به مرکب بر نمی‌گردد. [۱۶۸] در باب اجزاء مرکب، ممکن است کسی قائل به وجوب ضمنی هر یک از اجزاء باشد ولی در باب مقیّد چنین چیزی مطرح نیست. کسی نیامده بگوید: «در صلّ مع الطهارة» طهارت، مأمور به به همان امر صلاتی است». کسانی هم که خواسته‌اند طهارت را واجب بدانند از باب مقدمیت و وجوب غیره وارد شده‌اند نه این که آن را داخل در دایره متعلق امر نفسی بیاورند. در نتیجه وقتی مقیّد به عنوان مأمور به واقع شود، چنانچه قید آن از بین برود، مجالی برای بقای امر به مقیّد باقی نمی‌ماند. «واجب موقت» هم یکی از مصادیق «مأمور به مقیّد» است و در اصل تقیید و احکام آن با هم مشترکند. [۱۶۹] و همان‌طور که

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۳

در «صلّ مع الطهارة» با از بین رفتن قید، امر هم از بین می‌رود، در «صلّ فی الوقت» هم با خارج شدن وقت، امر از بین می‌رود. پس دلالتی بر اتیان صلاة در خارج از وقت ندارد. [۱۷۰] و برای اثبات قضاء باید از دلیل خارج کمک گرفت.

### استثنای در کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند یک مورد را استثناء کرده که در حقیقت به عنوان استثنای منقطع بوده و از محدوده بحث‌های ما خارج می‌باشد. ایشان می‌فرماید: اگر واجب موقت دارای سه خصوصیت زیر باشد، دلیلی که بر واجب موقت دلالت می‌کند بر وجوب قضای آن در خارج از وقت هم دلالت می‌کند: خصوصیت اوّل: تقیّد مأمور به به وقت با دلیل منفصل واقع شده باشد، مثل این که اوّل بگوید: «أقیموا الصلاة» بدون این که سخنی از وقت به میان آورد. سپس با یک دلیل منفصل بگوید «این صلاة مأمور به باید در ظرف زمانی خاصی تحقق پیدا کند». خصوصیت دوّم: دلیلی که بر اصل وجوب مأمور به دلالت می‌کند، دارای اطلاق باشد، به گونه‌ای که ما بتوانیم در موارد شک در تقیید به آن تمسک کنیم. [۱۷۱] خصوصیت سوّم: دلیل منفصلی که به عنوان مقیّد مطرح است، دارای اطلاق نباشد، زیرا اگر اطلاق داشته باشد، اطلاق آن، مقدم بر اطلاق دلیل مطلق است. چون دلیل مقیّد هم خودش مقدم بر دلیل مطلق است و هم اطلاقش مقدم بر اطلاق دلیل مطلق است. اما اگر دلیل مقیّد، اطلاق نداشته باشد به اطلاق دلیل مطلق تمسک می‌کنیم. [۱۷۲]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۴

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر موردی پیدا شد که این سه خصوصیت را دارا باشد، دلیلی که بر اصل وجوب مأمور به دلالت می‌کند، بر وجوب اتیان آن در خارج وقت [۱۷۳] هم دلالت می‌کند. زیرا دایره تقیید دارای ابهام و اجمال است یعنی می‌خواهد مأمور به را به طور اجمال مقیّد به وقت کند نه این که به طور کلی و در همه موارد مقیّد به وقت باشد. و در چنین جایی مرجع ما همان «أقیموا الصلاة» خواهد بود که دارای اطلاق است و مقدمات حکمت در آن جریان دارد. و قدر متیقّن از دلیل تقیید جایی



است که مکلف بخواهد مأمور به را در وقت خودش انجام دهد. [۱۷۴]

### بررسی استثنای مرحوم آخوند:

#### اشاره

این بیان مرحوم آخوند بیان درستی است ولی چنین چیزی از محل بحث ما خارج است و به صورت استثنای منقطع می‌باشد، زیرا ما می‌خواهیم ببینیم آیا برای اثبات وجوب در خارج از وقت، می‌توان به دلیل امر به موقت تمسک کرد یا نه؟ در حالی که مرحوم آخوند در اینجا به دلیل امر به موقت تمسک نکرده‌اند، بلکه به «أقیموا الصلاة» تمسک کرده‌اند. صلاة در «أقیموا الصلاة» اگرچه موقت است ولی تقییدش مبهم و مجمل است. بنابراین «أقیموا الصلاة» نمی‌تواند دلیل بر وجوب صلاة در خارج از وقت باشد، زیرا «أقیموا الصلاة» امر به موقت نیست بلکه امر به طبیعت و ماهیت است و دلیل مقید منفصلی هم که دارد، مبهم است و به گونه‌ای نیست که

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۵

بتواند دایره تقیید را به تمام موارد طبیعت سرایت دهد. لذا آن را کنار گذاشته و خود دلیل «أقیموا الصلاة» مطرح می‌شود و «أقیموا الصلاة» هم امر به موقت نیست. در نتیجه امر به موقت دلالت به وجوب اتیان واجب در خارج از وقت ندارد، همان‌طور که مفهوم هم ندارد که بگوید: «اتیان واجب در خارج از وقت، واجب نیست». آیا از طریق استصحاب می‌توان وجوب اتیان در خارج از وقت را اثبات کرد؟ [۱۷۵] اکنون که دلیل امر به موقت نتوانست وجوب اتیان واجب در خارج از وقت را ثابت کند آیا می‌توانیم به سراغ استصحاب رفته و - مثلاً - بگوییم: «قبل از غروب شمس، نماز ظهر و عصر واجب بود، اکنون که غروب شمس تحقق پیدا کرد و نماز ظهر و عصر در وقت خودش اتیان نشد، در بقاء و عدم بقای وجوب برای نماز ظهر و عصر شک می‌کنیم پس حالت سابقه یقینیه را استصحاب می‌کنیم؟» برای پاسخ به این سؤال ابتدا مقدمه‌ای مطرح می‌کنیم:

#### مقدمه: یکی از ارکان استصحاب این است که در باب استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه از جهت موضوع و محمول متحد بوده

و اختلاف آنها فقط از ناحیه زمان باشد، زیرا دلیل اساسی در باب استصحاب، روایات صحیح و معتبر «لا تنقض الیقین بالشک» است. در ارتباط با این روایات، آنچه فعلاً به بحث ما مربوط می‌شود، وجود کلمه «یقین» و کلمه «شک» است. یقین و شک باید به یک امر تصدیقی - یعنی قضیه - تعلق بگیرد و امر تصوری - موضوع تنها یا محمول تنها - نمی‌تواند متعلق یقین یا شک قرار گیرد. حتی در جایی که یقین به وجود زید پیدا کنیم، متیقن ما عنوان قضیه دارد، یعنی گفته می‌شود: «أیقنت بأن زیداً موجود». در مورد شک هم همین‌طور است. لذا در باب استصحاب - چه در مورد احکام و چه در مورد موضوعات - همواره دو قضیه مطرح است. و چون در روایت از عنوان «نقض» استفاده شده، می‌فهمیم که این دو قضیه باید - از جهت موضوع و محمول - وحدت داشته و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۶

شک و یقین به لحاظ زمان مطرح باشد. مثلاً صبح لباس او نجس بوده و ظهر در بقاء نجاست همان لباس شک کند. موضوع در هر دو قضیه عبارت از ثوب و محمول عبارت از نجاست است و اختلاف آنها فقط به لحاظ زمان است که در هنگام صبح یقین به



نجاست داشته و هنگام ظهر در آن تردید کرده است. و الا اگر یقین به نجاست ثوب و شک در نجاست فرش داشته باشد، عنوان نقض صدق نمی‌کند.

### پس از بیان مقدمه فوق می‌گوییم:

در مسئله واجب موقت، اتحاد قضیتین - که رکن جریان استصحاب است - وجود ندارد، زیرا برای جریان استصحاب، آنچه به عنوان متیقن مطرح شد، عبارت از وجوب صلاة بود. در حالی که «صلاة» به تنهایی واجب نشده بلکه همراه با قید «وقت» بر ما واجب شده است. بنابراین متیقن عبارت از «صلاة مقید به وقت» است و این چیزی است که ما در بقاء آن تردیدی نداریم. بله تردید در بقاء آن در صورتی مطرح است که احتمال نسخ آن وجود داشته باشد. و احتمال نسخ، خارج از محل بحث ماست. بحث ما در این است که واجب موقتی در وقت خودش اتیان نشده، می‌خواهیم ببینیم آیا در خارج از وقت باید ذات مقید را اتیان کرد؟ خلاصه این که اگر گفته شود: «قضیه متیقنه، وجوب صلاة مقید به وقت است» می‌گوییم: «ما در بقاء این وجوب تردیدی نداریم». و اگر گفته شود: «قضیه متیقنه، اصل وجوب صلاة است»، می‌گوییم: «آنچه واجب شده، نماز مقید به وقت است نه اصل وجوب صلاة». به عبارت دیگر: آنچه را شک در بقایش داریم، حالت سابقه متیقنه ندارد و آنچه که حالت سابقه متیقنه دارد، تردیدی در بقایش نداریم. پس مجالی برای جریان استصحاب باقی نمی‌ماند.

اشکال: در فقه به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که از نظر تقیید مشابه ما نحن فیه است و فقهاء در آن استصحاب را جاری می‌کنند، مثلاً دلیل می‌گوید: آب کُر اگر یکی از اوصاف سه گانه رنگ و بو و طعم آن به سبب ملاقات با نجاست تغییر کند،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۷

چنین آبی محکوم به نجاست است. حال اگر تغیر این آب به صورت خود به خود زایل شود، در مورد طهارت یا نجاست آن بحث شده است: [۱۷۶] محققین می‌گویند: «در اینجا می‌توانیم استصحاب نجاست را جاری کنیم». مستشکل می‌گوید: چه فرقی بین این مثال و ما نحن فیه وجود دارد؟ در هر دوی این‌ها موضوع حکم دارای قید است. در واجب موقت، «صلاة مقید به وقت» به عنوان مأمور به و در این مثال «ماء مقید به تغیر» به عنوان موضوع برای حکم به نجاست است. پس چطور شما در «ماء مقید به تغیر» بعد از زوال تغیرش استصحاب را جاری می‌کنید ولی در «صلاة مقید به وقت» بعد از زوال وقتش استصحاب را جاری نمی‌کنید؟ پاسخ: بین این دو مثال فرق وجود دارد، زیرا حکم در مسأله «صل فی الوقت» حکم تکلیفی و در مثال ماء متغیر، حکم وضعی است و همین مقدار فرق می‌تواند اقتضاء کند که در جریان و عدم جریان استصحاب بین این دو فرق وجود داشته باشد. توضیح: یکی از بحث‌هایی که اخیراً مطرح کردیم این بود که «آیا احکام به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟». در آنجا ما ثابت کردیم که احکام تکلیفیه به طبایع تعلق می‌گیرد و مقصود از طبایع هم نفس ماهیت است. [۱۷۷] از خصوصیات طبایع و عناوین این است که اگر دارای قید و وصفی باشند، امکان ندارد که این عناوین بر غیر مورد وصف انطباق پیدا کنند. اگر عنوان کلی «رجل» را مقید به «عالم» کرده و بگوییم: «أكرم رجلاً عالماً»، امکان ندارد که این عنوان مقید، به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۸

غیر مورد وصف - یعنی رجل غیر عالم - تطبیق کند. همان‌طور که محال است شامل مرئه شود. در حقیقت، این قید عنوان را محدود در دایره خودش می‌کند و بین مورد وصف و غیر آن از نظر مفهومی تباین پیدا می‌شود. حال با توجه به مطلب فوق به سراغ ما نحن فیه می‌رویم: در ما نحن فیه، آن طبیعتی که متعلق امر قرار گرفته، «صلاة مقید به وقت» است، مثل «رجل مقید به عالم». همان‌طور که انطباق «رجل مقید به عالم» بر «رجل غیر عالم» محال است، انطباق «صلاة مقید به وقت» بر «صلاة خارج از وقت» هم محال است.

بنابراین قضیه متیقنه عبارت از این است که «صلاة مقید به وقت، به عنوان مأمور به است» و قضیه مشکوکه عبارت از این است که «صلاة خارج از وقت، به عنوان مأمور به است». و روشن است که بین این دو قضیه اتحاد وجود ندارد. در باب استصحاب اگرچه ما اتحاد عرفی را کافی می‌دانیم و نیازی به اتحاد عقلی نمی‌بینیم ولی در اینجا همین اتحاد عرفی هم وجود ندارد. عرف با این که اهل مسامحه است و دقت‌های عقلی را ملاحظه نمی‌کند ولی در عین حال همان‌طور که «رجل عالم» را منطبق بر «رجل غیر عالم» نمی‌بیند، «صلاة مقید به وقت» را هم منطبق بر «صلاة خارج از وقت» نمی‌بیند. اما در مسأله نجاست ماء متغیر این گونه نیست، زیرا در آنجا حکم وضعی مطرح است و متعلق در احکام وضعی عبارت از وجودات خارجی است و همین امر موجب می‌شود که بتوانیم استصحاب را در مورد آن پیاده کنیم. بیان مطلب: در احکام تکلیفیه- همان‌طور که گفتیم- حکم روی نفس ماهیت رفته است و مسأله خصوصیات فردیه و حتی نفس عنوان وجود هم مطرح نیست، زیرا اگر قرار باشد پای وجود به میان آید، لازم می‌آید ابتدا طبیعت تحقق پیدا کرده و سپس وجوب عارض بر آن شود و چنین چیزی قابل قبول نیست، چون وجود در خارج ظرف سقوط تکلیف است و اگر بخواهد در متعلق تکلیف اخذ شده باشد، لازم می‌آید که به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۱۹

عنوان عاملی برای سقوط تکلیف مطرح باشد. در حالی که در احکام تکلیفیه، به مجرد تحقق مأمور به یا منهی عنه، امر و نهی ساقط می‌شود. اما در باب احکام وضعیه این گونه نیست، وقتی قرآن کریم می‌فرماید: «أحلّ الله البيع» و أحلّ به معنای حلّیت وضعیه- یعنی حکم به صحت بیع- است، روشن است که آنچه صحیح است عبارت از بیعی است که در خارج تحقق پیدا کرده است نه ماهیت بیع. در مورد ماء متغیر هم همین‌طور است. در ماء متغیر، اگرچه «تغییر» قیدیت دارد و از این جهت فرقی با «وقت» در «صلاة مقید به وقت» ندارد، ولی از نظر حکم فرق دارند. در مورد صلاة حکم تکلیفی مطرح است و متعلق در حکم تکلیفی، نفس طبیعت و ماهیت است، اما در مورد «ماء متغیر» حکم وضعی مطرح است و متعلق حکم وضعی عبارت از وجود خارجی ماهیت است. در نتیجه در حکم تکلیفی، حکم از عناوین و ماهیات به وجودات خارجی ماهیت سرایت نمی‌کند ولی در احکام وضعیه سرایت می‌کند بلکه در احکام وضعی، موضوع اصلی و متعلق اصلی عبارت از وجودات خارجی است. با توجه به آنچه گفته شد، وجه جریان استصحاب در مثال ماء متغیر روشن می‌شود. اگر آب حوضی- که به اندازه کر است- با نجاست ملاقات کرده و متغیر شد و پس از مدتی به صورت خود به خود- بدون ملاقات با کر طاهر- تغیر آن برطرف شد، آیا این آب همان آب قبلی است یا غیر آن می‌باشد؟ در اینجا حکم عقل با حکم عرف فرق می‌کند. عقل می‌گوید: «این آب غیر از آب قبلی است. آب قبلی متغیر بوده ولی این آب متغیر نیست». اما عرف می‌گوید: «این آب همان آب است» و با توجه به این که در باب استصحاب، وحدت عرفی در نظر گرفته می‌شود، قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه وحدت پیدا کرده و استصحاب جریان پیدا می‌کند. خلاصه این که در اینجا می‌توانیم بگوییم: «این

آب همان آب است» در حالی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۰

که در «صلاة مقید به وقت» فرض این است که صلاتی در وقت واقع نشده تا بخواهیم به آن اشاره کرده و بگوییم: «این صلاة، همان صلاة است». بلکه برای مطرح کردن قضیه متیقنه باید به کلی اشاره کرده بگوییم: «نماز در وقت، واجب بوده و الآن ما شک داریم نماز خارج از وقت، واجب است یا نه؟». و روشن است که در اینجا عرف اتحادی بین دو قضیه نمی‌بیند.

## نتیجه بحث

از آنچه گذشت معلوم گردید که امر به موقت، دلالت ندارد بر این که اگر کسی واجب موقت را در وقت خودش اتیان نکرد، باید

خارج از وقت اتیان کند. همان‌طور که امر به موقت مفهوم ندارد که بگوید: «صلاة در خارج از وقت، واجب نیست» بلکه نسبت به خارج از وقت ساکت است. بله، موردی را مرحوم آخوند استثناء کردند که مورد قبول ما هم بود ولی ما گفتیم: «این استثناء منقطع است» و اصولاً از بحث ما خارج است». و از طرفی از راه استصحاب هم ما نتوانستیم وجوب واجب در خارج از وقت را اثبات کنیم. در این صورت چاره‌ای نداریم جز این که به سراغ اصالة البراءة رفته و حکم به عدم وجوب در خارج از وقت بنماییم. یادآوری می‌شود که این بحث با قطع نظر از ادله خاصی است که در بعضی از موارد- مانند صلاة و صوم- مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۱

## مقصد دوم: نواهی

### اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۳

## آیا متعلق نواهی امری عدمی است یا وجودی؟

### اشاره

مرحوم آخوند و جمعی دیگر از اصولیین تقریباً اتفاق کرده‌اند بر این که هیئت «لا- تفعل» بر طلب دلالت می‌کند [۱۷۸] و از این جهت فرقی با هیئت «افعل» ندارد و تفاوت آنها در ارتباط با مطلوب مولاست. مطلوب مولا در باب نواهی عبارت از «وجود طبیعت مأمور بها» است اما این که آیا مطلوب مولا در باب نواهی عبارت از چیست؟

مورد اختلاف واقع شده است. بعضی آن را «ترك طبیعت» [۱۷۹] و بعضی «كف نفس از فعل منهی عنه» می‌دانند. [۱۸۰] روشن است که «ترك طبیعت»، امری عدمی و «كف نفس»، امری وجودی است. بر این اختلاف ممکن است کسی ثمره عملیه‌ای هم مترتب کند، چون اگر مطلوب مولا عبارت از «ترك طبیعت» باشد، دایره منهی عنه توسعه پیدا کرده و فرقی نمی‌کند که در نفس مکلف، مقتضی برای ایجاد فعل منهی عنه وجود داشته باشد یا وجود

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۴

نداشته باشد. مثلاً وقتی مطلوب مولا عبارت از ترك شرب خمر باشد فرقی نمی‌کند که برای این مکلف- با قطع نظر از نهی مولا- زمینه‌ای برای تحقق شرب خمر وجود داشته باشد یا این که اگر نهی هم نبود او به سراغ شرب خمر نمی‌رفت. بنابراین احتمال، نهی به هر دوی این‌ها متوجه می‌شود. اما اگر منهی عنه عبارت از «كف نفس» بود، در جایی تحقق پیدا خواهد کرد که زمینه ارتکاب وجود داشته باشد و نهی به عنوان یک عامل بازدارنده مطرح شود.

## تحقیق در ارتباط با متعلق نواهی

این مبنا که «هیئت لا- تفعل»، بر طلب دلالت می‌کند، اگرچه مورد تسالم مرحوم آخوند و دیگران قرار گرفته ولی به نظر ما مورد مناقشه است. واقعیت مسئله این است که بین امر و نهی، اختلافی ماهوی وجود دارد و در هیچ کدام از این دو، مسأله طلب مطرح

نیست - نه طلب حقیقی و نه طلب انشائی - و ما این مسئله را در بحث اوامر مورد بررسی قرار دادیم. در تکوینیات وقتی مولا می‌خواهد عبدش کاری را انجام دهد، دست او را می‌گیرد و با استفاده از قدرت خود او را وادار به انجام آن کار می‌کند. این را بعث تکوینی می‌نامند. هم چنین گاهی مولا می‌خواهد عبدش فلان کار را انجام دهد، با استفاده از قدرت خود جلوی او را گرفته و مانع از انجام آن عمل می‌شود که این را زجر تکوینی می‌نامند. اما در تشریعیات وقتی مولا بخواهد عبد کاری را انجام دهد، به او فرمان می‌دهد و وقتی بخواهد آن کار را انجام ندهد، او را از آن کار نهی می‌کند که این را بعث و زجر اعتباری می‌گویند. واقعیت بعث اعتباری این است که مولا - می‌خواهد عبدش عملی را انجام دهد ولی نمی‌خواهد او را به صورت تکوینی وادار به انجام آن عمل نماید بلکه می‌خواهد از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۵

طریق امر و فرمان این کار انجام بگیرد و چه بسا مبعوث الیه او در خارج تحقق پیدا نکند. و در اینجا مولا - ملاحظه می‌کند که اطاعتش بر عبد لازم است عبد هم می‌بیند اطاعت مولا برای او لازم است و اگر دستور او را انجام ندهد از نظر عقل و عقلاء ملامت شده و استحقاق مجازات پیدا می‌کند. لذا مولا می‌آید امر صادر می‌کند و عبد با اختیار و اراده خود آن را انجام می‌دهد و گاهی هم مورد مخالفت قرار می‌گیرد. بنابراین حقیقت بعث اعتباری یک چنین چیزی است و - همان گونه که در باب اوامر تحقیق کردیم هیئت افعال برای همین بعث اعتباری وضع شده و مسأله طلب - چه حقیقی و چه انشائی - هیچ ارتباطی به هیئت افعال و اوامر ندارد. در باب نواهی هم مسأله زجر اعتباری مطرح است و هیچ ربطی به مسأله طلب - چه حقیقی و چه انشائی - ندارد. مولا - ملاحظه می‌کند اگر دستوری به عنوان «لا تشرب الخمر» صادر کند، و خوب اطاعت مولا به عنوان پشتوانه این نهی خواهد بود.

عبد هم ملاحظه می‌کند که اگر این نهی مولا - را مخالفت کند، مورد ملامت عقل و عقلاء قرار گرفته و استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. به همین جهت با صدور نهی از مولا، برای نوع مکلفین حالت انزجاری نسبت به منهی عنه به وجود می‌آید و عبد با اختیار و اراده خود از آن اجتناب می‌کند. با توجه به مطالب فوق درمی‌یابیم که اصولاً هیئت افعال و هیئت لا تفعل بر دو معنای متباین دلالت دارند. هیئت افعال برای «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» [۱۸۱] و هیئت لا تفعل برای «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» وضع شده است. در باب اوامر، مولا می‌خواهد با فرمان «أقیموا الصلاة» مکلف را به سوی ایجاد نماز در خارج سوق دهد، البته سوق اعتباری نه تکوینی. اما در باب نواهی، مولا می‌خواهد با فرمان «لا تشرب الخمر» مکلف را از ایجاد شرب خمر در خارج بازدارد، البته بازداشتن اعتباری نه تکوینی. به عبارت دیگر: مولا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۶

می‌خواهد بین مکلف و منهی عنه سدّی را ایجاد کند و نگذارد این منهی عنه در خارج وجود پیدا کند. از اینجا درمی‌یابیم که اگر ما مسأله «هیئت» را از هیئت افعال و هیئت لا تفعل کنار بزنیم و ماده و طبیعت آن دو - که عبارت از مصدر یا معنایی اعم از مصدر است - را در نظر بگیریم، فرقی بین ماده افعال و ماده لا تفعل وجود ندارد. ماده هر دو عبارت از «فعل» است و اختلاف در ارتباط با هیئت است و اختلاف آن دو هم اختلافی واقعی است. هیئت افعال مکلف را به ایجاد همین فعل تحریک می‌کند و هیئت لا تفعل او را از ایجاد همین فعل باز می‌دارد. و هم تحریک و هم بازداشتن، اعتباری است. در نتیجه طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها یکسانند و اختلاف در ارتباط با مفاد هیئت است. همان‌طور که اختلاف بین فعل ماضی و مضارع در ارتباط با مفاد هیئت آنهاست نه در ارتباط با ماده آنها. و ما نمی‌توانیم بگوییم: «ماده «ضرب» وقتی به هیئت فعل ماضی درآید یک معنا پیدا می‌کند و وقتی به هیئت فعل مضارع درآید معنای دیگری پیدا می‌کند». فعل امر و نهی هم همین‌طور است. معنا ندارد که وقتی ماده تحت هیئت افعال قرار می‌گیرد، مسأله وجود را مطرح کنیم و وقتی تحت هیئت لا - تفعل قرار می‌گیرد، مسأله عدم را مطرح کنیم. بلکه هر دو در ارتباط با وجود می‌باشند ولی یکی می‌خواهد بگوید: «طبیعت را ایجاد کن» و دیگری می‌خواهد بگوید: «طبیعت را ایجاد نکن».

مسأله وجود که در اینجا مطرح می‌کنیم حتی با «کفّ نفس» - که در مقابل عدم ذکر می‌شد - هم فرق دارد. وجود در باب نواهی همان وجودی است که در باب اوامر مطرح است. در نتیجه حقیقت مسئله کاملاً بر عکس چیزی است که تقریباً مورد اتفاق مرحوم آخوند و دیگران واقع شده است. آنان می‌گفتند: «امر و نهی در اصل دلالت بر طلب، با هم مشترکند و اختلاف آن دو در مطلوب است. مطلوب مولا در باب اوامر، «وجود طبیعت» است ولی در باب نواهی به نظر جمعی «ترک طبیعت» و به نظر جمعی دیگر، «کفّ نفس از طبیعت» است. در حالی که واقعیت مسئله چیز دیگری بود. مفاد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۷

امر عبارت از «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» و مفاد نهی عبارت از «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» است. و این همان معنایی است که متداول بین عقلاء می‌باشد. در نتیجه جایی برای نزاعی که بین مرحوم آخوند و دیگران واقع شده که «آیا متعلق نواهی عبارت از «اعدام و ترک» یا «کفّ نفس» است؟» باقی نمی‌ماند. اختلاف اوامر و نواهی در ارتباط با طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها نیست. بلکه اختلاف در ارتباط با واقعیت امر - که مفاد هیئت افعال است - و واقعیت نهی - که مفاد هیئت لا - تفاعل است - می‌باشد. بر فرض این که ما بپذیریم متعلق نواهی عبارت از «طلب» است:

### آیا مطلوب در نواهی «ترک فعل» است یا «کفّ نفس»؟

#### [کلام مرحوم آخوند]

مرحوم آخوند معتقد است مطلوب در باب نواهی عبارت از «ترک فعل» است. به ایشان اشکال شده که اعدام ازلیه در اختیار انسان نیستند، در حالی که در باب تکالیف باید مأمور به و منهی عنه در اختیار انسان باشند. ایشان در جواب می‌فرماید: درست است که اعدام ازلیه به اعتبار ازل و قبل در اختیار مکلف نیست ولی به اعتبار بقاء و استمرار در اختیار مکلف است. مکلف می‌تواند آن عدم را به وسیله ترک خود ادامه دهد و می‌تواند آن عدم را تبدیل به وجود کند.

بنابراین ابقاء و عدم ابقاء آن عدم، در اختیار مکلف است و تکلیف هم به لحاظ حال استدامه و استمرار مطرح است. [۱۸۲]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۸

#### بررسی کلام مرحوم آخوند:

بر فرض که ما اصل مبنای مرحوم آخوند را بپذیریم، ولی این حرف ایشان برای ما قابل قبول نیست. بیان مطلب: در ارتباط با ضدین، بحثی مطرح است که «آیا عدم یکی از دو ضد، به عنوان مقدمه برای فعل ضد دیگر است؟» ما در بحث ضد این مسئله را تحقیق کرده و به این نتیجه رسیدیم که معنا ندارد عدم چیزی به عنوان مقدمه برای چیز دیگر باشد همان‌طور که عدم نمی‌تواند به عنوان متأخر یا مقارن با چیز دیگر مطرح شود، زیرا عدم، چیزی نیست که بخواهد متصف به مقدمیت شود و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له». ابتدا باید مثبت له و موصوفی را ثابت کرد تا بتواند وصف و اتصاف در مورد آن مطرح شود. ما در بحث ضد گفتیم: آنچه مشهور شده که «بین عدم مطلق و عدم مضاف، فرق وجود دارد» و حتی بعضی از محشّین کفایه تصریح کرده‌اند که «عدم مضاف، حظّی از وجود دارد» حرف باطلی است و از این جهت هیچ فرقی بین عدم مضاف و عدم مطلق وجود ندارد و هیچ کدام حظّی از وجود ندارند. این معنا حتی در مورد عدم ملکه هم مطرح است. درست است که «اعمی به انسانی گفته می‌شود که قابلیت دیدن دارد ولی فاقد بصر ظاهری است، اما بالاخره او قادر بر رؤیت نیست و حظّی از وجود ندارد. با توجه به این مبنای، در ما نحن فیه به مرحوم آخوند می‌گوییم: «مگر عدم» می‌تواند مطلوبیت پیدا کند که شما در باب نواهی «عدم طبیعت» را به عنوان مطلوب قرار

می‌دهید؟» درست است که مسأله بعث و زجر، از امور اعتباریه است ولی دایره امور اعتباریه آنقدر وسیع نیست که یکی از طرفین آن بتواند امری عدمی باشد. زوجیت، امری اعتباری است ولی نمی‌توان زوجیت را بین زوج و یک امر عدمی یا بین زوجه و یک امر عدمی اعتبار کرد. در نتیجه ما بفرض که مسأله طلب را از مرحوم آخوند پذیریم ولی مطلوب در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۲۹

باب نواهی نمی‌تواند «عدم طبیعت» باشد. البته نه به لحاظ مسأله قدرت که مرحوم آخوند جواب آن را ذکر کردند بلکه به لحاظ این که عدم چیزی نیست که بخواهد اتصاف به مطلوبیت پیدا کند. لذا اگر ما مسأله طلب را بپذیریم باید مطلوب در باب نواهی را همان «کف نفس» - که امری وجودی است - بدانیم. اشکال بر اساس هر دو مبنا در اینجا اشکالی مطرح است که هم بر اساس مبنای ما و هم بر اساس مبنای مرحوم آخوند جریان دارد و باید مورد بررسی قرار گیرد. برای تبیین این اشکال لازم است مقدمه‌ای مطرح شود: در باب اوامر وقتی مولا - به سوی ایجاد طبیعت بعث می‌کند، اگر یک فرد از افراد طبیعت تحقق پیدا کند هم غرض مولا تحصیل شده و هم امر مولا ساقط می‌شود. [۱۸۳] اما در باب نواهی این گونه نیست، بلکه موافقت دستور مولا در صورتی است که جمیع وجودات طبیعت را ترک کند و اگر بعضی را ترک کرده و بعضی را ترک نکند، نسبت به بعضی که ترک کرده موافقت کرده و چه بسا اگر برای خدا ترک کرده، مستحق ثواب هم هست. اما در عین حال، نهی به قوت خود باقی است و اگر بخواهد نهی ساقط شود باید همه وجودات دفعی و تدریجی طبیعت را ترک کند. اشکالی که در اینجا مطرح است این است که آیا منشأ این فرق چیست؟ این اشکال هم بنا بر مبنای ما مطرح است و هم بنا بر مبنای مرحوم آخوند. مبنای ما این بود که مفاد امر عبارت از «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» و مفاد نهی عبارت از «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» است. در این صورت اشکال می‌شود که مگر در هر دو، مسأله ایجاد طبیعت مطرح نیست پس چرا در باب اوامر اگر یک

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۰

وجود از وجودات طبیعت تحقق پیدا کند، غرض مولا - حاصل شده و امر او ساقط می‌گردد ولی در باب نواهی باید همه وجودات طبیعت ترک شود تا غرض مولا حاصل گردد؟ مبنای مرحوم آخوند این بود که مفاد امر و نهی عبارت از طلب است و از این جهت فرقی بین آن دو وجود ندارد. بلکه فرق در ارتباط با مطلوب مولا است. مطلوب مولا در باب اوامر عبارت از «وجود طبیعت مأمور بها» و در باب نواهی عبارت از «ترک طبیعت منهی عنها» است. در این صورت اشکال می‌شود که چرا در باب اوامر «وجود طبیعت» را به «وجود فردی از افراد طبیعت» معنا می‌کنید ولی در باب نواهی «ترک طبیعت» را به «ترک جمیع افراد طبیعت» معنا می‌کنید. منشأ این اختلاف چیست؟ این اشکال به کسانی که مطلوب در باب نواهی را «کف نفس» می‌دانند نیز وارد است، زیرا آنان نیز «کف نفس» از جمیع وجودات طبیعت را مطرح می‌کنند در حالی که در اوامر «وجود فرد واحد» را کافی می‌دانند. پاسخ اشکال: در جواب از این اشکال سه احتمال وجود دارد: ۱- اختلاف مربوط به وضع باشد. ۲- اختلاف ریشه عقلی داشته باشد. ۳- اختلاف ریشه عقلایی و عرفی داشته باشد. اکنون به توضیح و بررسی هریک از احتمالات سه گانه فوق می‌پردازیم: احتمال اول: این است که اختلاف مربوط به وضع باشد، به این معنا که واضح هیئت افعال را برای «بعث به سوی ایجاد یک فرد از افراد طبیعت» [۱۸۴] وضع کرده ولی هیئت «لا تفعل» را برای «زجر از ایجاد همه افراد طبیعت» [۱۸۵] وضع کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۱

بررسی احتمال اول: به نظر ما این احتمال درست نیست، زیرا هیئت «افعل» و هیئت «لا تفعل» در ماده مشترکند و ماده آن دو عبارت از «طبیعت» است و بر بیش از «طبیعت» دلالت نمی‌کند. پس آنچه به عنوان منشأ اختلاف باقی می‌ماند عبارت از هیئت است. در ارتباط با هیئت دو نظریه وجود داشت: مرحوم آخوند می‌فرمود: هیئت افعال و هیئت لا - تفعل در همان عالم هیئت در این معنا مشترکند که هر دو دلالت بر طلب می‌کنند. با این تفاوت که مطلوب در هیئت افعال عبارت از «وجود طبیعت» و در هیئت «لا تفعل»



عبارت از «ترك طبيعت» است. [۱۸۶] و طبق این مبنا احتمال اول قابل قبول نیست و اشکال باقی است، زیرا سؤال می‌شود که چرا وقتی به اوامر می‌رسید قید «واحد» را به وجود اضافه می‌کنید و زمانی که به نواهی می‌رسید قید «جميع» را به وجود اضافه می‌کنید؟ این فرق از کجا آمده است؟ مبنای ما هم این بود: هیچ کدام از هیئت افعال و لا تفعل بر طلب دلالت نمی‌کنند بلکه هیئت افعال بر «بعث اعتباری به سوی ایجاد طبیعت» و هیئت لا تفعل بر «زجر اعتباری از ایجاد طبیعت» وضع شده است. و طبق این مبنا هم نمی‌توان احتمال اول را پذیرفت بلکه اشکال احتمال اول بنا بر این مبنا بیشتر است، چون در این صورت در هر دو طرف مسأله «ایجاد طبیعت» مطرح است و این سؤال باقی است که چرا در باب اوامر که «بعث به سوی ایجاد طبیعت» مطرح است، یک فرد از افراد طبیعت کفایت می‌کند امّا در باب نواهی که «زجر از ایجاد طبیعت» مطرح است، زجر از ایجاد یک فرد یا دو فرد و ... کفایت نمی‌کند و حتماً باید «زجر از ایجاد همه افراد طبیعت» تحقق پیدا کند تا بتوانیم بگوییم: «غرض مولا حاصل شده است»؟ در نتیجه احتمال اول - که فرق را در ارتباط با وضع بدانیم - نه بنا بر مبنای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۲

مرحوم آخوند صحیح است و نه بنا بر مبنای ما. احتمال دوم: این است که اختلاف اوامر و نواهی دارای ریشه‌ای عقلی باشد و آن این است که «الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد».

طبیعت، با وجود یک فرد از افرادش تحقق پیدا می‌کند ولی انعدام آن در صورتی است که هیچ فردی از افراد آن وجود نداشته باشد و اگر حتی یک فرد هم وجود داشته باشد نمی‌توان حکم به انعدام آن کرد. مرحوم آخوند بر این احتمال تکیه کرده است. [۱۸۷] بررسی احتمال دوم: با توجه به این که مرحوم آخوند مسئله را بر پایه عقل مطرح کرده‌اند و در مسائل عقلی، مسامحه و اغماض راه ندارد، به مرحوم آخوند می‌گوییم: اولاً: برفرض که منشأ اختلاف اوامر و نواهی، حکم عقل باشد، ولی این حرف طبق مبنای شما درست است که هیئت افعال و هیئت لا تفعل را در معنای «طلب» مشترک دانسته و مفاد هیئت افعال را «طلب ایجاد طبیعت» و مفاد هیئت لا- تفعل را «طلب ترك طبیعت» دانستید. امّا بنا بر مبنای ما که در باب اوامر و نواهی مسأله «ایجاد طبیعت» را مطرح کردیم و مفاد هیئت افعال را «بعث به سوی ایجاد طبیعت» و مفاد هیئت لا تفعل را «زجر از ایجاد طبیعت» دانستیم، این بیان عقلی را نمی‌توان پیاده کرد. به عبارت دیگر: بیان مرحوم آخوند در جایی مطرح می‌شود که پای وجود و عدم در میان باشد نه در جایی که تنها وجود مطرح است. ثانیاً: برفرض که ما مبنای شما (مرحوم آخوند) را بپذیریم که در باب نواهی مسأله ترك و عدم مطرح است ولی این حرف که «الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد» را نمی‌توانیم بپذیریم. برای توضیح مطلب ابتدا مقدمه‌ای مطرح می‌کنیم: محققین - که مرحوم آخوند نیز از آنان است - عقیده دارند که یک وجود از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۳

وجودات طبیعت، تمام ماهیت و تمام طبیعت است و وجودات متعدّد، به تکرر آن طبیعت برگشت می‌کند. [۱۸۸] زید، تمام ماهیت انسان است. وقتی ما قضیه «زید انسان» را تشکیل می‌دهیم و از ما سؤال شود: «این قضیه چه نوع قضیه‌ای است؟» می‌گوییم:

«قضیه حملیه به حمل شایع صناعی». معنای حمل شایع صناعی این است که محمول در خارج با موضوع اتحاد وجودی دارند. و تردیدی نیست که محمول ما در قضیه «زید انسان» تمام ماهیت انسان است، زیرا ماهیت انسان عبارت از حیوان و ناطق است و تمام این جنس و فصل در زید وجود دارد. و زید - علاوه بر جنس و فصل - دارای خصوصیات فردیه نیز هست. [۱۸۹] و اگر سؤال شود: «آیا زید و عمرو دو انسان می‌باشند یا یک انسان؟» در پاسخ می‌گوییم: «آنان دو انسانند و هر کدام از آن دو یک ماهیت کامل از انسان است». به خلاف ابعاض یک مرکب که نمی‌توانیم حقیقتاً کلّ را بر آن حمل کنیم. [۱۹۰] مطلب دیگر این است که وجود و عدم، دو امر متناقض می‌باشند و متناقضان نمی‌توانند از حیث وحدت و کثرت اختلاف داشته باشند. نقیض «وجود زید» عبارت از «عدم زید» است. نمی‌شود «وجود زید» وحدت داشته و «عدم زید» دارای تکرر باشد. پس از انضمام مطلب محققین به مطلب اخیر،



به مرحوم آخوند می‌گوییم: اگر زید وجود پیدا کرد به عنوان تفریح بر آن می‌گوییم: «پس انسان، موجود شده است». زیرا وقتی زید تمام ماهیت انسان شد، لازمه وجود زید عبارت از وجود ماهیت انسان است. از نظر دقت عقلی چیزی غیر از این نمی‌توانیم بگوییم. همان‌طور که اگر عمرو وجود پیدا کرد، انسان دیگری وجود پیدا کرده و در نتیجه، دو انسان وجود پیدا کرده‌اند. حال سؤال این است که چرا شما در ناحیه وجود می‌گویید: «طبیعت دارای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۴

وجودات متعددی - به حسب تعدد مصادیق - است»، ولی وقتی به ناحیه عدم می‌رسید می‌گویید: «باید همه افراد انسان منتفی شوند تا عدم انسان صدق کند»؟ همین زید که با وجودش حکم به وجود انسان می‌کنیم چرا با عدمش حکم به عدم انسان نمی‌کنیم؟ آیا زید در اینجا انسانیت را از دست داد؟ آیا زید، دیگر انسان کامل نیست؟ روشن است که عقل - با آن دقتی که دارد - نمی‌تواند این فرق را بپذیرد. عدم و وجود با هم متناقض می‌باشند. وقتی در ناحیه وجود مسأله تکرار ملاحظه شد، در ناحیه عدم هم باید به همان کیفیت مسأله تکرار ملاحظه شود. همان‌طور که در ناحیه وجود، وقتی زید وجود پیدا کرد، می‌گوییم: «انسان، وجود پیدا کرده است» باید با عدم زید هم بتوانیم بگوییم: «انسان، معدوم شده است». اشکال: ممکن است کسی بگوید: در این صورت باید ملتمز شویم که طبیعت انسان، در آن واحد اتصاف به متناقضین دارد، یعنی مثلاً به جهت وجود زید، طبیعت متصف به وجود است و به خاطر عدم عمرو، طبیعت متصف به عدم است. پاسخ این اشکال - با توجه به بعضی از مسائل که نزد ما مسلم است - روشن است. انواع یک جنس، با وجود این که بینشان تباین وجود دارد ولی در عین حال در آن جنس با هم قابل اجتماع شده‌اند. حیوان ناطق و حیوان ناهق دو نوع از انواع حیوان هستند و بین آنها تباین کلی وجود دارد و حتی یک فرد از افراد حیوان ناطق وجود ندارد که بتوان بر آن حیوان ناهق را منطبق کرد. همان‌طور که حتی یک فرد از افراد حیوان ناهق وجود ندارد که بتوان بر آن حیوان ناطق را منطبق کرد. ولی در عین حال این دو در یک جنس قابل اجتماع شده‌اند. اگر سؤال شود: «آیا حیوان، ناطق است یا ناهق؟» نمی‌توان گفت: «حیوان، ناطق است»، همان‌طور که نمی‌توان گفت: «حیوان، ناهق است» بلکه جواب داده می‌شود: «حیوان، هم ناطق است و هم ناهق» ناطق به اعتبار یک نوع و ناهق به اعتبار نوع دیگر است. پس چرا متباینین در اینجا اجتماع پیدا کرده‌اند؟ جهتش این است که مسأله تباین، تضاد و تناقض در واحد حقیقی امکان اجتماع ندارد ولی در واحد جنسی و نوعی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۵

و صنفی - که در آنها تکرار مطرح است - مانعی ندارد. انسان در آن واحد هم عالم است و هم جاهل. عالم به لحاظ بعضی از افراد و جاهل به لحاظ بعضی دیگر از افراد. آنجا که متباینان و متناقضان نمی‌توانند جمع شوند، واحد حقیقی است. یک جسم خارجی نمی‌تواند در آن واحد، هم ابیض باشد و هم اسود. اما طبیعت جسم، هم ابیض است و هم اسود. یعنی بعضی از مصادیق آن معروض بیاض و بعضی معروض سواد است. پس حل مسأله تضاد به لحاظ این است که طبیعت جسم، واحد حقیقی نیست بلکه دارای تکرار است و افراد و مصادیق متعددی دارد لذا به لحاظ بعضی از مصادیق خود معروض بیاض و به لحاظ بعضی از مصادیق معروض سواد است. حال که مسئله در ارتباط با ناطق و ناهق و سواد و بیاض به این صورت است چرا وقتی پای وجود و عدم مطرح می‌شود، حساب دیگری برای آن باز کنیم؟ وجود و عدم هم مثل سایر عناوین است. طبیعت انسان، در آن واحد هم وجود دارد و هم معدوم است. وجودش به لحاظ بعضی از افراد است که در خارج وجود دارند و عدمش به لحاظ افرادی است که وجود پیدا کرده و معدوم شده‌اند و یا اصلاً وجود پیدا نکرده‌اند. میلیونها فرد دیگر فرض می‌شود که امکان وجود داشته‌اند ولی وجود پیدا نکرده‌اند. نتیجه بحث در ارتباط با احتمال دوم: از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که احتمال دوم نمی‌تواند مورد قبول عقل باشد.

عقل، چنین فرقی بین وجود و عدم نمی‌گذارد که در مورد «وجود طبیعت» بگوید:

«الطبیعة توجد بوجود فرد ما» اما وقتی نوبت به «عدم طبیعت» می‌رسد بگوید:

«الطبیعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد». عقل از- از این جهت- فرقی بین وجود و عدم نمی‌بیند. همان‌طور که وجود زید را وجود انسان می‌داند، عدم زید را هم عدم انسان می‌داند. وجود بکر، وجود دوّم انسان و عدم بکر هم عدم دوّم انسان است و ... هر یک از افراد همان‌طور که مضاف الیه وجود قرار می‌گیرد، مضاف الیه عدم هم قرار می‌گیرد و طبیعت هم چون با این‌ها متحد است و هر وجودی تمام طبیعت است نه بعض طبیعت، لذا وجود هر کدام برای وجود تمام طبیعت و عدم هر کدام برای عدم اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۶

تمام طبیعت کافی است. احتمال سوّم: این است که اختلاف اوامر و نواهی مربوط به عرف و عقلاء باشد و ربطی به وضع و عقل نداشته باشد. عقلاء در باب اوامر ایجاد فرد واحد یا چند فرد را کافی ندانسته و می‌گویند: «برای حصول غرض مولا باید از همه افراد منهی عنه اجتناب کرد». بررسی احتمال سوّم: این احتمال، مورد قبول است. اما این که آیا منشأ این حکم عقلاء چیست؟ برای ما معلوم نیست. و ما هم ملزم به پیدا کردن آن نیستیم بلکه همین مقدار که مورد تسالم عقلاء قرار گرفته و در شرع هم ردعی از آن نداریم، برای ما کافی است. مخصوصاً در باب الفاظ و محاورات که مبنای شارع تفهیم و تفهم از راه‌های عقلانی است. لذا در باب حجیت ظواهر نیز ما از همین راه وارد می‌شویم که شارع در مقام تبیین احکام، راه اختصاصی ندارد بلکه از همان راهی که در بین مردم متداول است استفاده کرده و احکام را بیان کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۷

## ملاک موافقت و مخالفت در باب اوامر و نواهی

### اشاره

ملاک موافقت و مخالفت در باب اوامر روشن است، زیرا اگر مکلف یک فرد از افراد طبیعت مأمور بها را در خارج ایجاد کند، هم غرض مولا- حاصل شده و هم امر ساقط می‌شود. در ارتباط با مخالفت هم اگر مأمور به واجب موقت بود و در وقت خودش انجام نگرفت، مخالفت تحقق پیدا کرده است، و امر مولا ساقط می‌شود. [۱۹۱] پس راه‌های سقوط امر در باب اوامر دو چیز است: موافقت امر مولا- و مخالفت با امر مولا. اما در باب نواهی این گونه نیست. مکلف وقتی با «شرب خمر» مواجه می‌شود، یکی از این دو حال برای او پیش می‌آید: یا به «لا تشرب الخمر» عمل کرده شرب خمر را ترک می‌کند و یا آن را نادیده گرفته و مرتکب شرب خمر می‌شود. در اینجا اگر شرب خمر کند، عنوان مخالفت با نهی تحقق پیدا می‌کند ولی این مخالفت موجب سقوط نهی نخواهد شد بلکه در مورد سایر افراد شرب خمر نیز- که مکلف با آنها مواجه است- این نهی وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۸

همان‌طور که اگر در مرتبه اول به «لا تشرب الخمر» عمل کرد و شرب خمر را ترک کرد، این موافقت موجب سقوط نهی نخواهد شد. به عبارت دیگر: «لا تشرب الخمر» با هر «شرب خمر» مطرح است خواه مکلف نسبت به موارد قبلی موافقت کرده باشد یا مخالفت. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که «منشأ این فرق بین اوامر و نواهی چیست؟». بین صیغه افعال و صیغه لا تفاعل که چنین فرقی به نظر نمی‌رسد. مفاد صیغه افعال «بعث به وجود طبیعت» و مفاد صیغه لا- تفاعل، «زجر از وجود طبیعت»- یا به قول مرحوم آخوند «طلب ترک طبیعت»- است. و ما حتی اگر حرف مرحوم آخوند- در احتمال دوّم- را بپذیریم که «الطبیعه لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد» معنایش این می‌شود که مولا- در باب نواهی طلب ترک جميع افراد را نموده است. در این صورت اگر همه افراد را ترک کند موافقت حاصل شده و با ایجاد یک فرد، مخالفت نهی تحقق پیدا کرده است و در هر دو صورت باید نهی ساقط شود،

پس چرا نهی باقی است؟ چرا در باب اوامر یک موافقت و یک مخالفت وجود دارد ولی در باب نواهی موافقت‌ها و مخالفت‌ها- به حسب تعدد افراد طبیعت- تعدد پیدا می‌کند؟ محققین در اینجا راه‌هایی مطرح کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

### ۱- راه حل مرحوم آخوند

ایشان تنها مورد مخالفت را- آن‌هم به صورت مختصر- مطرح کرده و در ارتباط با موافقت سخنی به میان نیاورده است، در حالی که مسئله عمومیت داشته و مورد موافقت را هم در بر می‌گیرد. اولین فرد شرب خمر که مکلف با آن مواجه می‌شود، چه ترک شود و چه اتیان گردد، اشکال مطرح است. اگر نهی را عمل کرده و شرب خمر را

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۳۹

ترک کند، باز هم تکلیف باقی است و اگر نهی را مخالفت کرده و مرتکب شرب خمر شود، باز هم تکلیف باقی است. ایشان می‌فرماید: ما هم قبول داریم که اگر دلیلی برای بقای تکلیف در مورد نواهی وجود نداشته باشد نمی‌توان ملتزم به بقای تکلیف شد. اگرچه این دلیل، اطلاق متعلق «لا تشرب الخمر» نسبت به جهت مورد بحث ما باشد. توضیح: «شرب خمر» که به عنوان متعلق نهی در «لا- تشرب الخمر» است از جهات مختلفی ممکن است اطلاق داشته باشد. البته برای تحقق اطلاق در هر موردی باید مقدمات حکمت مخصوص به آن وجود داشته باشد. و اگر در موردی مقدمات حکمت وجود داشت، فقط در همان مورد می‌توان حکم به اطلاق کرد و نمی‌توان لفظ را از جمیع جهات دارای اطلاق دانست. مثلاً رقبه در «أعتق الرقبه» ممکن است از جهت ایمان و کفر دارای اطلاق بوده ولی از جهت سفید و سیاه بودن دارای اطلاق نباشد. مهم‌ترین مقدمه حکمت این است که مولا در ارتباط با آن جهت- که می‌خواهیم اطلاق را در مورد آن پیاده کنیم- در مقام بیان باشد. در «شرب خمر» ممکن است مقدمات حکمت نسبت به زمان، مکان و ظرفی که در آن شرب خمر می‌کند، وجود داشته و «شرب خمر» از این جهات دارای اطلاق باشد.

که البته این اطلاق‌ها ربطی به بحث ما ندارد. حال اگر فرض کنیم «شرب خمر» از جهت مخالفت و عدم مخالفت هم در مقام بیان بوده و اطلاق داشته باشد به این معنا که «شرب خمر، متعلق نهی است، حتی اگر مکلفی با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرده و «شرب خمر» در خارج تحقق پیدا کرده باشد». این اطلاق می‌تواند در ما نحن فیه مفید باشد. خلاصه حرف مرحوم آخوند این است که اگر ما باشیم و دلیل «لا تشرب الخمر»، نمی‌توانیم استفاده کنیم که این نهی مخالفت‌های متعدد و موافقت‌های متعدد دارد بلکه برای اثبات این معنا باید از دلیل استفاده کنیم و دلیلی که می‌تواند در این زمینه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۰

مفید باشد، اطلاق متعلق «لا تشرب الخمر»- در ارتباط با حیثیت مورد بحث ما- می‌باشد. [۱۹۲] اشکال بر مرحوم آخوند: کلام ایشان فقط در ارتباط با آن دسته از نواهی کارساز است که متعلق آنها از این جهت- مورد بحث ما- اطلاق داشته باشد و نمی‌تواند مسئله را در ارتباط با همه نواهی حل کند.

### ۲- راه حل مرحوم نائینی

ایشان می‌فرماید: همان‌طور که متعلق امر در بعضی از اوامر به صورت عام استغراقی است که نتیجه آن انحلال و تعدد تکلیف- به حسب تعدد افراد عام- و ثبوت موافقت و مخالفت برای هر تکلیف است، در باب نواهی هم می‌توان همین معنا را پیاده کرد. توضیح: در باب اوامر بعضی از تکالیف به عام استغراقی تعلق می‌گیرد و در ارتباط با امر، موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدد مطرح

است. مثلاً متعلق امر در «اکرم کلّ عالم» عبارت از «اکرام هر عالمی به نحو عام استغراقی» است. و در حقیقت، «اکرم کلّ عالم» - به تعداد افراد عالم - به اوامر و تکالیف متعددی انحلال پیدا می‌کند. گویا مولا از اوّل گفته است: «اکرم زیداً العالم، اکرم عمرّاً العالم، اکرم بکرّاً العالم و...». در این صورت هر تکلیفی مستقل بوده و دارای موافقت و مخالفت مخصوص به خود است. اگر مکلف، زید عالم را اکرام نکرد، امر متعلق به آن - به جهت عصیان - ساقط می‌شود ولی سایر امرهای دیگر به قوت خود باقی است. اگر بکر عالم را اکرام کرد، امر متعلق به آن - به جهت موافقت - ساقط می‌شود ولی در عین حال سایر اوامر به قوت خودش باقی است. مرحوم نائینی می‌فرماید: همین معنا را در باب نواهی هم پیاده کرده می‌گوییم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۱

مولا - وقتی می‌گوید: «لا تشرب الخمر»، مثل این است که بگوید: «أطلب منك ترك كل فرد من أفراد شرب الخمر». [۱۹۳] اگر از ابتدا مولا - مسئله را این گونه مطرح می‌کرد و یا به جای «لا تشرب الخمر» می‌گفت: «اترك كل فرد من أفراد شرب الخمر» بدون تردید ما همان مباحث مربوط به «اکرم کلّ عالم» را در اینجا پیاده می‌کردیم. پس همان‌طور که در آنجا مسأله انحلال پیاده می‌شد، در اینجا نیز مسأله انحلال جریان پیدا می‌کند و هر فردی از افراد شرب خمر تکلیف مستقلاً پیدا کرده و موافقت و مخالفت مستقلاً پیدا خواهد کرد. و بین آنها هیچ ارتباطی وجود نخواهد داشت. مکلف ممکن است فردی را موافقت کرده و فرد دیگر را مخالفت کند. [۱۹۴] بررسی کلام مرحوم نائینی: این بیان مرحوم نائینی اگرچه بهتر از کلام مرحوم آخوند است و در صورت تمام بودن، در همه موارد نواهی پیاده می‌شود ولی در عین حال ممکن است مورد مناقشه قرار گیرد، زیرا در باب اوامر، عموم استغراقی از کلمه «کلّ» و امثال آن استفاده می‌شد.

«کلّ» اگرچه به طبیعت اضافه شده ولی از الفاظی است که برای دلالت بر عموم وضع شده است و با اضافه به طبیعت، بر عموم استغراقی دلالت می‌کند. ولی آیا در «لا تشرب الخمر» عموم استغراقی را از کجا می‌توان استفاده کرد؟ مادّه هم در «لا تشرب الخمر» و هم در «اشرب الخمر» عبارت از طبیعت است و از این جهت فرقی بین آن دو وجود ندارد و فرق فقط از ناحیه هیئت است که یکی بر «زجر از ایجاد طبیعت» و دیگری بر «بعث به سوی ایجاد طبیعت» دلالت می‌کند. در هر دو صورت مسأله طبیعت مطرح است و پای افراد در میان نیست. پس عموم استغراقی از کجا استفاده می‌شود؟ اتحاد بین طبیعت و افراد، مربوط به عالم وجود است نه مربوط به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۲

مسأله دلالت لفظی. یعنی انسان، در وجود با زید اتحاد دارد نه از نظر دلالت لفظی.

لفظ انسان بر زید دلالت نمی‌کند. انسان برای ماهیت حیوان ناطق وضع شده است در حالی که فرد انسان - یعنی زید - عبارت از ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه است.

و لفظ انسان نمی‌تواند حاکی از این خصوصیات فردیه باشد زیرا تمام مدلول لفظ انسان، عبارت از حیوان ناطق است و خصوصیات فردیه در آن دخالتی ندارد. وقتی طبیعت در مقام دلالت جز بر همان مدلول و مفاد جنس و فصلی خودش دلالت ندارد، ما از کجای «لا- تشرب الخمر» معنای «أطلب منك ترك كل فرد من أفراد شرب الخمر» را استفاده کنیم؟ در نتیجه بیان مرحوم نائینی هم نمی‌تواند صحیح باشد.

### ۳- راه حلّ مرحوم اصفهانی

راه حلّ ایشان مبتنی بر سه مطلب است. اوّلًا: مفاد هیئت «لا تفعل» عبارت از «طلب ترك» است. [۱۹۵] ثانیًا: طلبی که در باب نواهی

انشاء می‌شود، طلب کلی و طبیعت طلب است، به خلاف طلب در باب اوامر که جزئی و شخصی بوده و به یک وجود از وجودات طبیعت تعلق دارد. [۱۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۳

و چون در «لا- تشریب الخمر» ماده هم عبارت از طبیعت شرب خمر است نتیجه این می‌شود که در «لا تشریب الخمر» ما با دو کلیت روبرو هستیم: یک کلیت در ارتباط با حکم- که از هیئت «لا تفعل» استفاده می‌شود- و یک کلیت هم در ارتباط با ماده. ثالثاً: عقل می‌گوید: «اگر کلی طلب ترک، به کلی یک ماهیت تعلق گرفت، لازمه‌اش این است که هر فردی از افراد کلی طلب، سهم یک فرد از افراد آن ماهیت خواهد شد. یعنی هر فردی از افراد شرب خمر، یک فرد از افراد طبیعت طلب ترک را دارد.» [۱۹۷] بیان مرحوم اصفهانی با بیان مرحوم نائینی از نظر نتیجه یکی هستند ولی راه آنان فرق می‌کند. مرحوم نائینی از راه دلالت لفظیه و ایشان از راه دلالت عقلیه وارد شدند. بررسی کلام مرحوم اصفهانی: اولاً: ما مبنای ایشان در باب نواهی را نمی‌پذیریم. به نظر ما همان‌طور که امر برای «بعث به سوی وجود طبیعت» وضع شده، نهی هم برای «زجر از وجود طبیعت» وضع شده است. گویا مسأله وجود در ارتباط با مأمور به و منهی عنه مشترک است و اختلاف بین آن دو مربوط به بعث و زجر است. ثانیاً: برفرض که ما از مبنای خودمان صرف نظر کرده و مبنای ایشان را بپذیریم، به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: دلیل شما بر این که «طلبی که با هیئت افعال انشاء می‌شود، جزئی و طلبی که با هیئت لا تفعل انشاء می‌شود، کلی است» چیست؟ این عین مدعاست و شما دلیلی برای آن اقامه نکرده‌اید. طبق مبنای شما، تا این حد می‌توان بین اوامر و نواهی فرق گذاشت که امر را «طلب وجود» و نهی را «طلب ترک» بدانیم و بیش از این نمی‌توانیم فرقی قائل شویم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۴

ثالثاً: در ارتباط با وضع در حروف، نزاعی بین مشهور و مرحوم آخوند وجود داشت. مشهور معتقد بودند: در باب حروف، «وضع عام و موضوع له خاص» است.

یعنی واضع وقتی می‌خواست کلمه «مِن» را وضع کند، کلی ابتدا را تصور کرد ولی کلمه «مِن» را برای مصادیق ابتدا وضع کرد. پس «مِن» دارای موضوع له‌های متعددی است. [۱۹۸] ولی مرحوم آخوند عقیده داشت: حروف- همانند اسماء- دارای «وضع عام و موضوع له عام» می‌باشند و فرق بین حروف و اسماء به حسب موارد استعمال است. [۱۹۹] ما در آنجا پس از بحث و بررسی، نظریه مشهور را پذیرفتیم. سپس با توجه به این که هیئات مانند حروف هستند ما نتیجه گرفتیم که موضوع له هیئات نیز خاص است. در این صورت باید همان‌طور که موضوع له هیئت «افعل» خاص است موضوع له هیئت «لا تفعل» هم خاص باشد و از این جهت فرقی بین این دو وجود نداشته باشد. معنا ندارد که ما هیئت «افعل» را همانند حروف به حساب آوریم ولی هیئت «لا تفعل» را همانند اسماء بدانیم. حتی بنا بر مبنای مرحوم آخوند- که حروف را دارای وضع عام و موضوع له عام می‌داند- هم نمی‌توان فرقی بین هیئت افعال و هیئت لا تفعل قائل شد. در نتیجه راه حل مرحوم اصفهانی نیز نمی‌تواند مورد قبول باشد.

#### ۴- راه حل مرحوم بروجردی

راه حل ایشان با حفظ دو مقدمه است که ما در ارتباط با مفاد هیئت افعال و مفاد هیئت لا تفعل مطرح کردیم: مقدمه اول: هم اوامر و هم نواهی، به «وجود طبیعت» تعلق گرفته‌اند و در نواهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۵

پای «ترک» در میان نیست. و اختلاف آنها از نظر بعث و زجر است. امر برای «بعث اعتباری به وجود طبیعت» و نهی برای «زجر

اعتباری از وجود طبیعت» وضع شده است. مقدمه دوم: در باب اوامر، اتیان یک وجود از وجودات مأمور به کفایت می‌کند ولی در باب نواهی باید همه وجودات منهی عنه را ترک کرد و همان‌طور که گفتیم: این مسأله‌ای است که عقلاء و عرف آن را پذیرفته‌اند، بدون این که استناد به وضع یا مسأله‌ای عقلی داشته باشند. [۲۰۰] این دو مقدمه به عنوان دو رکن برای کلام مرحوم بروجردی است. ایشان با حفظ این دو مقدمه می‌فرماید: زجر متعلق به تمام وجودات طبیعت را به دو صورت می‌توان تحلیل کرد: صورت اول: زجر متعلق به تمام وجودات طبیعت، به زجرهای متعدّد- به تعدّد افراد طبیعت- منحل شود. این صورت به همان بیان مرحوم نائینی برگشت می‌کند. و مرحوم بروجردی این صورت را اراده نکرده‌اند، هرچند در تقریرات درس ایشان کلمه انحلال مطرح شده ولی مراد ایشان صورت بعدی است. صورت دوم: زجر مورد بحث، واحد بوده ولی متعلق آن تمام وجودات طبیعت باشند. عقلاء این معنا را قبول دارند. ولی به نظر ما (مرحوم بروجردی) مانعی ندارد که حکم واحد دارای موافقت‌ها و مخالفت‌های متعدد باشد. و علت این که بعضی این

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۶

مطلب را انکار کرده‌اند این است که آنان باب اوامر را ملا-حظه کرده و همان را ملاک قرار داده و تصور کرده‌اند هر جا حکمی وجود داشته باشد- هرچند به صورت امر نباشد همانند امر است و در آن بیش از یک طاعت و یک عصیان وجود ندارد، که هر دو هم مسقط امر می‌باشند. در حالی که مسائل مربوط به اطاعت و عصیان و سقوط و عدم سقوط، مسائل لفظی نیست که بخواهیم به اطلاع و عموم تمسک کنیم بلکه این‌ها مسائل عقلی و تابع ملاکات عقلیه است. هر جا آن ملاکات تحقق داشت حکم عقل هم تحقق دارد. در باب اوامر، عقل حکم می‌کند که اطاعت به یک وجود از وجودات طبیعت حاصل می‌شود، زیرا مبعوث الیه، وجود واحدی از وجودات طبیعت است. نمازی که انسان در اول وقت می‌خواند، وجود واحدی از وجودات طبیعت و به عنوان مبعوث الیه است و با انجام آن غرض مولا حاصل می‌شود. لذا هم اطاعت صدق می‌کند و هم به دنبال اطاعت، امر مولا ساقط می‌شود. چون غرض مولا عبارت از تحقق این طبیعت در خارج بود و فرض این است که این طبیعت بدون هیچ‌گونه کمبودی در خارج تحقق پیدا کرده است. و عقل در چنین جایی می‌گوید: «وجهی بر بقاء امر مولا- وجود ندارد». امّا نسبت به عصیان در باب اوامر، مرحوم بروجردی می‌فرماید: این که بخواهد عصیان- به عنوان عصیان- مسقط تکلیف باشد، هیچ ملاک عقلی ندارد و ما آن را قبول نداریم. برای این که امر مولا اگر به صورت واجب موقت نباشد، یعنی تا آخر عمر ادامه داشته باشد، عصیانی در مورد آن تحقق پیدا نمی‌کند. پس بحث در واجبات موقت- چه موسع باشند و چه مضیق- می‌باشد. اگر کسی نماز ظهر و عصر خود را در وقت مربوط به آن نخواند، اگرچه به حسب ظاهر تصور می‌شود که عصیان مسقط تکلیف است ولی در واقع این گونه نیست. بلکه امتناع تحقق مأمور به مسقط امر است.

یعنی وقتی غروب شمس تحقق پیدا کرد، وقت نماز ظهرین گذشته و دیگر تحقق آن ممتنع است. و همان‌طور که اگر چیزی از ابتدا ممتنع التحقق بود، امر مولا به آن تعلق نمی‌گرفت، در اینجا هم که نماز ظهرین به جهت خروج وقتشان ممتنع التحقق

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۷

شده‌اند، امر به آن هم نمی‌تواند به قوت خودش باقی باشد. در اینجا آنچه امکان تحقق دارد، مسأله قضاء است و قضاء، عنوان دیگری دارد. همچنین اگر این امتناع، به سبب موت مکلف تحقق پیدا کند، تکلیف مولا ساقط می‌شود. در نتیجه در باب اوامر، عقل علت مسقط بودن اطاعت را مشخص می‌کند، و در مورد عصیان هم، عصیان را مسقط تکلیف نمی‌داند بلکه امتناع تحقق آن مأمور به در خارج، جلوی تکلیف مولا- را می‌گیرد. اما در باب نواهی ما نمی‌توانیم همان ملاک باب اوامر را پیاده کنیم. مولا ما را از همه وجودات طبیعت نهی کرده و تکلیف هم واحد بوده و انحلالی در کار نیست. حال اگر یک فرد از افراد شرب خمر مورد ابتلای مکلف واقع شد و مکلف از آن امتناع کرد، چرا اصل تکلیف ساقط شود؟ عقل می‌گوید: «ملاکک سقوط تکلیف، حصول تمام



غرض مولاست و با احتراز از یک فرد از شرب خمر، تمام غرض مولا حاصل نشده است. اگر پدری فرزند خود را از استعمال دخانیات منع کند و فرزند در یک مجلس آن را ترک کرد، فقط گوشه‌ای از غرض پدر حاصل شده و این گونه نیست که تمام غرض پدر حاصل شده باشد بلکه در مجلس دوم هم مجاز به استعمال دخانیات نیست. در باب اوامر، غرض مولا به وجود یک فرد از افراد طبیعت تعلق گرفته بود. لذا تکلیف «أقیموا الصلاة» با یک نماز اول وقت ساقط می‌شود ولی تکلیف «لا تشرب الخمر» حتی با صد احتراز از شرب خمر هم ساقط نمی‌شود. زیرا اگرچه غرض مولا در ارتباط با این صد مصداق حاصل شده ولی هنوز غرض مولا به طور کامل حاصل نشده است و تکلیف مولا در صورتی ساقط می‌شود که غرض مولا به طور کامل حاصل شود. اما در ارتباط با عصیان در باب نواهی، همان چیزی که در اوامر مطرح شد، در اینجا هم جریان دارد. وقتی زجر به تمامی وجودات طبیعت تعلق گرفته است، چنانچه اولین فرد مورد ابتلاء از شرب خمر، ارتکاب شد، قسمتی از غرض مولا ضربه می‌خورد.

چرا تکلیف مولا به طور کلی ساقط شود؟ آیا نسبت به بقیه تکلیف مولا، استحاله یا عدم قدرتی پیش می‌آید؟ خیر. نسبت به افرادی بعدی کاملاً قدرت دارد و می‌تواند آنها را

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۸

انجام داده یا ترک کند. در نتیجه تکلیف واحد- با وجود این که واحد است و انحلالی هم در کار نیست- می‌تواند موافقت‌ها و مخالفتهای متعددی داشته باشد. شاهد بر عدم انحلال هم نواهی خود ماست. وقتی پدر فرزندش را از استعمال دخانیات نهی می‌کند، یک حکم در کار است و هیچ انحلالی هم وجود ندارد ولی با وجود این، موافقت‌ها و مخالفتهای متعددی دارد. [۲۰۱] بررسی کلام مرحوم بروجردی به نظر ما کلام مرحوم بروجردی کلام متین و مورد قبولی است و بهترین راه حل برای مشکل باب نواهی است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۴۹

## اجتماع امر و نهی

### اشاره

بحث در این است که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا نه؟ مرحوم آخوند در تحریر محلّ نزاع می‌فرماید: «اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی واحد و امتناعه علی أقوال». [۲۰۲] در این زمینه سه قول وجود دارد: ۱- عدم جواز اجتماع، هم به نظر عقل و هم به نظر عرف. ۲- جواز اجتماع، هم به نظر عقل و هم به نظر عرف. ۳- جواز اجتماع به نظر عقل و عدم جواز آن به نظر عرف. قبل از بررسی این اقوال، به ذکر مقدماتی که مرحوم آخوند در ارتباط با عنوان بحث مطرح کرده‌اند می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۰

### مقدمات بحث

مقدمه اول: مراد از کلمه «واحد» در عنوان بحث چیست؟

### اشاره



مرحوم آخوند در این مقدمه به ذکر دو مطلب می‌پردازد: مطلب اول: مقصود از کلمه واحد، خصوصاً واحد شخصی نیست [۲۰۳] بلکه شامل واحد جنسی و واحد نوعی هم می‌شود. [۲۰۴] ایشان در ابتدا مثالی را مطرح می‌کنند که در آن مسامحه وجود دارد ولی در ذیل همین کلامشان آن را اصلاح می‌کنند. مرحوم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۱

آخوند در ابتدا مثال «صلاة در مکان غضبی» را مطرح می‌کنند، در حالی که این، واحد شخصی است و مثال صحیح همان مثال حرکت کلی و سکون کلی - که معنون به عنوان صلاتی و عنوان غضبی است - می‌باشد، که در آخر کلامشان مطرح کرده‌اند. پس مقصود از واحد، همان حرکت کلی و سکون کلی است که این حرکت و سکون هم با حالات صلاة انطباق پیدا می‌کند و هم با بودن و تحرک در مکان غضبی انطباق پیدا می‌کند. مطلب دوم: مواردی وجود دارد که انسان خیال می‌کند واحد جنسی و نوعی است ولی به حسب باطن و حقیقت، خارج از دایره واحد جنسی و نوعی است. مثلاً «سجود برای خداوند متعال» و «سجود برای بت» اگرچه در مفهوم «سجود» مشترکند ولی در حقیقت، بین این‌ها مغایرت کامل وجود دارد و هیچ‌گونه وحدتی - حتی وحدت جنسی - بین آنها وجود ندارد، به خلاف عنوان حرکت کلی و سکون کلی که گاهی در ضمن حرکت و سکون صلاتی و گاهی در ضمن حرکت و سکون غضبی تحقق پیدا می‌کند و در «صلاة در مکان غضبی» در یک مورد اجتماع پیدا می‌کنند. [۲۰۵]

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند در مطلب اول فرمودند: «مراد از واحد، در عنوان بحث، خصوصاً واحد شخصی نیست و شامل واحد جنسی و نوعی هم می‌شود». به نظر ما این مطلب صحیح نیست و واحد در عنوان بحث نمی‌تواند واحد شخصی باشد بلکه حتماً باید واحد جنسی یا نوعی باشد، که کلیت دارد و صلاحیت صدق بر کثیرین در آن وجود دارد. توضیح: مسأله اجتماع امر و نهی در جایی قابل طرح است که اگر ما به جای امر و نهی، یکی از امر یا نهی را داشته باشیم مشکلی به وجود نیاید و آنچه موجب بروز

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۲

اشکال گردیده، اجتماع امر و نهی است. حال با توجه به این که ما متعلق اوامر و نواهی را عبارت از طبایع دانستیم، [۲۰۶] به مرحوم آخوند می‌گوییم: اصلاً معقول نیست که واحد شخصی بخواهد در نزاع اجتماع امر و نهی داخل باشد، زیرا در واحد شخصی نه تنها اجتماع امر و نهی محال است، بلکه با توجه به بحث متعلق اوامر و نواهی، هر یک از امر و نهی، به تنهایی هم نمی‌توانند به واحد شخصی تعلق بگیرند. مرحوم آخوند در مطلب دوم خود فرمودند: «مسأله «سجود برای خداوند متعال» و «سجود برای بت» اگرچه در مفهوم سجود مشترکند ولی در حقیقت، هیچ‌گونه وحدتی بین این‌ها وجود ندارد و از محل نزاع خارجند، به خلاف حرکت کلی و سکون کلی که هم در ضمن صلاة می‌توانند تحقق پیدا کنند و هم در ضمن غضب، پس باید داخل در محل نزاع باشند». این مطلب را ما باید مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم: در قرآن کریم کلمه «سجود» هم در مورد خداوند مطرح شده و هم در مورد غیر خداوند، همان‌طور که در آیه شریفه «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ» [۲۰۷] ملاحظه می‌شود. در برخورد ابتدائی با این استعمال، سه احتمال به نظر انسان می‌رسد: احتمال اول: کلمه «سجود» به عنوان مشترک معنوی برای «سجود عرفی» وضع شده باشد. ولی این سجود عرفی اگر در پیشگاه خداوند باشد، «سجود برای خداوند» و اگر در مقابل شمس و قمر و بت باشد، «سجود در مقابل شمس و قمر و بت» خواهد بود. در این صورت، قدر جامع بین این دو قسم، یا به عنوان نوع برای آن دو قسم است یا به عنوان جنس. و نمی‌توان تصور کرد چیزی مشترک معنوی بین دو گروه باشد و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۳

هیچ گونه اتحاد نوعی یا صنفی یا جنسی بین آن دو گروه وجود نداشته باشد. احتمال دوّم: کلمه «سجود» به عنوان مشترک لفظی برای این دو باشد. در این صورت قدر جامع بین این‌ها، فقط لفظ است و از جهت معنا هیچ اتحادی بین معانی مشترک لفظی وجود ندارد، حتی در بین مشترکات لفظی گاهی به الفاظی برخورد می‌کنیم که برای دو معنای متضاد وضع شده‌اند، مثل کلمه «قرء» که هم برای «حیض» وضع شده و هم برای «طهر»، و بین این دو معنا هیچ وحدتی نمی‌تواند تحقق داشته باشد. در نتیجه اگر ما قائل به اشتراک لفظی بشویم می‌توانیم مسأله «سجود» را از دایره واحد جنسی و واحد نوعی خارج کنیم. ولی روشن است که ما نمی‌توانیم ملتزم به اشتراک لفظی بشویم و کسی هم «سجود» را به عنوان مشترک لفظی مطرح نکرده است. معنای عرفی «سجود» یک معنای کلی است ولی مسجود له آن گاهی خداوند و گاهی شمس یا قمر یا بت و ... است. احتمال سوّم: کلمه «سجود» نه به صورت مشترک لفظی است و نه به صورت مشترک معنوی، بلکه استعمال آن در مورد خداوند متعال به صورت حقیقی و در غیر خداوند متعال به صورت مجازی است. این احتمال چیزی است که نه لغت آن را قبول می‌کند و نه عرف و کسی نمی‌تواند ملتزم شود که «سجود» در مورد غیر خداوند مجاز است. نتیجه احتمالات سه گانه: با توجه به این که احتمال دوّم و سوّم نمی‌تواند التزام واقع شود، ناچاریم بگوییم: «سجود»، به نحو مشترک معنوی است و هم «سجود برای خداوند» را در بر می‌گیرد و هم «سجود برای غیر خداوند» را. ولی اختلاف آنها به اعتبار اختلاف مسجود له است. با توجه به آنچه گفته شد، ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: چه فرقی بین مسأله

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۴

«سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» با مسأله «حرکت کلی صلاتی» و «حرکت کلی غضبی» وجود دارد که شما معتقدید «سجود» وحدت جنسی ندارد ولی «حرکت کلی» دارای وحدت جنسی است؟ ممکن است مرحوم آخوند در پاسخ بگوید: فرق این است که در مسأله «سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» جایی نمی‌توانیم پیدا کنیم که هر دو عنوان با هم جمع شده باشند ولی «حرکت کلی صلاتی» و «حرکت کلی غضبی» در مورد «صلاة در دار غضبی» با هم اجتماع کرده‌اند. اگر مرحوم آخوند بخواهد چنین چیزی بفرماید، ما دو اشکال بر ایشان وارد می‌کنیم: اشکال اوّل: بحث ما در ارتباط با تضاد نبود. بلکه ما در مورد واحد جنسی بحث می‌کردیم که شما «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» را از دایره واحد جنسی خارج کردید. در حالی که وجود تضاد، به عنوان شرط برای تحقق واحد جنسی نیست. بین انسان و بقر، تباین کلی وجود دارد و امکان ندارد که یکی از مصادیق بقر، مصداق برای انسان هم باشد. ولی در عین حال انسان و بقر دارای وحدت جنسی می‌باشند و این دو در جنس حیوان مشترکند. به عبارت دیگر: در وحدت جنسی مسأله تضاد بر مورد واحد مطرح نیست. به ندرت پیدا می‌شود که تضاد بر مورد واحد پیش آید و الا انواع و حتی اصناف یک نوع هم قابل تضاد نیستند و آنچه به عنوان قوام وحدت جنسی است اشتراک این دو نوع در جنس واحد است. اشکال دوّم: بفرض که ما از اشکال اوّل صرف نظر کنیم، می‌گوییم: بدون تردید، مادّه اجتماع صلاة و غضب - که شما مطرح کردید - همان صلاة [۲۰۸] متحد با غضب است که در دار غضبی واقع می‌شود. در این صورت ما سؤال می‌کنیم:

مولا وقتی امر خودش را متوجه طبیعت کلی صلاة و نهی را متوجه طبیعت کلی غضب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۵

می‌کرد، آیا مورد تضاد و مادّه اجتماع را هم ملاحظه کرده است یا نه؟ این از دو حال خارج نیست: ۱- اگر بگویید: «ملاحظه کرده است». می‌گوییم: «چنین چیزی ممتنع است، زیرا اگر «صلاة در دار غضبی» به عنوان واحد شخصی مطرح باشد، امکان تعلق امر و نهی به واحد شخصی وجود ندارد و همان طور که گفتیم: [۲۰۹] «متعلق اوامر و نواهی عبارت از طبایع می‌باشند نه افراد» و اگر

«صلاة در دار غضبی» به عنوان واحد صنفی [۲۱۰]- یعنی در مقابل صلاة در مسجد و صلاة در خانه و ... که هر کدام صنفی از اصناف صلاتند- مطرح باشد، این هم غیر معقول است، زیرا امر وقتی می‌خواهد به چیزی تعلق بگیرد، فقط به متعلق خودش نظر دارد و امکان ندارد ذره‌ای از دایره متعلق خودش خارج شود. متعلق، عبارت از صلاة است و همان‌طور که نمی‌تواند حاکی از صلاتهای شخصی باشد، از صنف هم نمی‌تواند حکایت کند. «انسان» اگرچه در خارج متحد با زید است، و همین اتحاد وجودی مصحح حمل شایع صناعی می‌شود، ولی در مقام دلالت فقط بر موضوع له خودش یعنی حیوان ناطق- دلالت کرده و نمی‌تواند ذره‌ای از آن تجاوز کرده و مثلاً بر زید- که «حیوان ناطق مقید به خصوصیات فردیه» است- دلالت کند. همان‌طور که «انسان» نمی‌تواند حاکی از فرد خاصی باشد، از صنف خاص هم نمی‌تواند حکایت کند.

ایضیت و عالمیت، اگرچه به عنوان صنف خاص مطرحند ولی خارج از دایره موضوع له انسان می‌باشند. پس مولا وقتی می‌گوید: «أقیموا الصلاة» معنا ندارد که ماده تصادق صلاة با غضب را ملاحظه کرده باشد. ماده تصادق، نه به هیئت افعال در «أقیموا» ارتباط دارد و نه به متعلق آنکه عبارت از «ماهیت صلاة» است. همان‌طور که ماده تصادق نه ارتباطی به هیئت «لا تغصب» دارد و نه ارتباطی به متعلق آنکه- عبارت از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۶

«ماهیت غضب» است- دارد. اتحاد وجودی بین صلاة و غضب غیر از مسأله حکایت و دلالت است. عنوان غضب فقط از موضوع له خود- که طبیعت غضب است- حکایت می‌کند، و از افراد و اصناف آن حکایت نمی‌کند. عنوان صلاة هم فقط از موضوع له خود- که طبیعت صلاة است- حکایت می‌کند و از افراد و اصناف آن حکایت نمی‌کند. ۲- و اگر بگویید: «مولا وقتی امر به صلاة و نهی از غضب را مطرح کرده، مورد تصادق آن دو را ملاحظه نکرده است». می‌گوییم: «در این صورت، وجود مورد تصادق چگونه می‌تواند فارق بین مسأله صلاة و غضب با مسأله سجود برای خدا و سجود برای غیر خدا باشد؟ ممکن است کسی بگوید: اگر بین سجده برای خدا و سجده برای غیر خدا فرق نباشد و هر دو- مثل صلاة و غضب- به صورت واحد جنسی مطرح باشند چه مشکلی پیش می‌آید؟ در پاسخ می‌گوییم در این صورت لازم می‌آید که مسأله «سجود برای خداوند» و «سجود برای غیر خداوند» هم در نزاع اصولی مسأله اجتماع امر و نهی وارد شوند، در حالی که هیچ‌یک از کسانی که مسأله اصولی اجتماع امر و نهی را مورد بحث قرار داده‌اند نیامده‌اند بگویند: «صدر و ذیل آیه «لا- تسجدوا للشمس و لا للقمر و اسجدوا لله الذی خلقهن» قابل جمع نیست». خلاصه این که مرحوم آخوند در عنوان بحث کلمه «واحد» را مطرح کرده و آن را شامل واحد جنسی هم دانستند. [۲۱۱] سپس «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» را خارج از دایره واحد جنسی دانستند. در حالی که ما ملاحظه کردیم راهی برای اخراج این دو از واحد جنسی وجود ندارد، پس باید مسأله اجتماع امر و نهی شامل مسأله سجود هم بشود. ولی از طرفی مشاهده می‌کنیم که کسی آن را داخل در این بحث ندانسته است. پس چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۷

حلّ اشکال در ارتباط با عنوان بحث راه حلّ این اشکال این است که ما عنوان بحث را تغییر داده بگوییم: «آیا تعلق امر و نهی به دو عنوانی که در شیء واحد با هم تصادق دارند جایز است یا نه؟». مطرح کردن عنوان بحث به این صورت، دارای دو خصوصیت است: ۱- علت خروج «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» از محلّ نزاع، عدم تصادق آن دو در مورد واحد بود، ما نمی‌توانستیم سجودی را تصور کنیم که هم «سجود برای خدا» باشد و هم «سجود برای غیر خدا». در حالی که این اشکال بر تعبیر ما وارد نیست زیرا ما دو عنوان را به گونه‌ای فرض کردیم که دارای ماده اجتماع و مورد تصادق باشند و این تعبیر از همان ابتدا شامل «سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» نمی‌شود، زیرا تصادقی بین آن دو وجود ندارد. ۲- بنا بر تعبیر ما ضرورتی ندارد که مقصود از واحد را واحد جنسی یا واحد نوعی بدانیم بلکه ما مراد از واحد را همان واحد شخصی می‌دانیم، ولی این واحد شخصی

به عنوان مورد اجتماع مطرح است نه به عنوان متعلق امر و نهی. بنابراین، اشکالی که ما بر مرحوم آخوند وارد می‌کردیم - که فرد و واحد شخصی نمی‌تواند متعلق امر و نهی قرار گیرد بلکه اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند - بر این تعبیر وارد نیست، زیرا ما وحدت شخصی را در ارتباط با ماده اجتماع و مورد تصادق دانستیم نه در ارتباط با تعلق امر و نهی. و اجتماع، هم خارج از دایره تعلق امر و نهی است. بنا بر تعبیر ما، امر و نهی به دو عنوان کلی تعلق می‌گیرند ولی این دو عنوان دارای این خصوصیت هستند که دارای ماده اجتماعند و در یک واحد شخصی با هم جمع می‌شوند. [۲۱۲] بنابراین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۸

«سجود برای خدا» و «سجود برای غیر خدا» اگرچه دو عنوان هستند ولی چون ماده اجتماع ندارند از محل بحث ما خارجند. ممکن است کسی بگوید: محل بحث ما در جایی است که مولای آمر و ناهی، عالم به تصادق و اجتماع دو عنوان در مورد واحد است. در این صورت چگونه امر و نهی می‌کند؟ در پاسخ می‌گوییم: رتبه تصادق، غیر از رتبه تعلق امر و نهی است. تصادق، وصف دو عنوان است اما در رتبه تعلق امر و نهی، غیر از دو عنوان چیز دیگری وجود ندارد. به عبارت دیگر: آنچه در امر و نهی دخالت دارد نفس عنوان صلاة و عنوان غضب است و مرحله تصادق، دخالتی در وصف «مأمور به بودن» و «منهی عنه بودن» ندارد. یعنی وقتی مولا امر را به صلاة متعلق می‌کند، خصوصیت «تصادق آن با غضب» همراه صلاة و داخل در مأمور به نیست. و هنگامی که غضب را متعلق نهی قرار می‌دهد، خصوصیت «تصادق آن با صلاة» همراه غضب و داخل در منهی عنه نیست.

**مقدمه دوم: فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله این که «آیا نهی متعلق به عبادت، اقتضای فساد دارد؟»**

## اشاره

در باب نواهی دو مسئله مهم وجود دارد: مسئله اجتماع امر و نهی و مسئله این که آیا نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد دارد؟ بدون تردید همان‌طور که بین علوم تمایز وجود دارد، بین مسائل هر علمی هم باید تمایز وجود داشته باشد و نمی‌توان مسئله واحدی را به عنوان دو مسئله از یک علم مورد بحث قرار داد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۵۹

حال ممکن است کسی توهم کند که بین مسئله «اجتماع امر و نهی» و این مسئله که «آیا نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد دارد؟» فرقی وجود ندارد. منشأ توهم این است که «عبادت، نیاز به امر - وجوبی یا استحبابی [۲۱۳] - دارد» بنابراین وقتی گفته می‌شود: «آیا نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد دارد؟» معنایش این است که امر و نهی در این عبادت ایجاد کرده‌اند. پس جای این سؤال است که چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند در مقام بیان فرق بین این دو مسئله می‌فرماید: اگرچه - به حسب ظاهر - مورد این دو مسئله یکی است ولی جهت مورد بحث در آن دو با هم فرق دارد. در باب اجتماع امر و نهی، آنچه به عنوان نقطه مرکزی نزاع است این است که اگر مولا امر خود را متعلق به صلاة کند، آیا این امر از عنوان صلاة به عنوانی که صلاة در خارج با آن اتحاد پیدا می‌کند - یعنی غضب - سرایت می‌کند؟ و اگر مولا نهی خود را به غضب متعلق کند، آیا این نهی از عنوان غضب به عنوان دیگری که غضب در خارج با آن اتحاد پیدا می‌کند - یعنی صلاة - سرایت می‌کند؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند: «هریک از امر و نهی در محدوده خودشان بوده و به عنوان دیگری سرایت نمی‌کنند». ولی قائلین به امتناع می‌گویند: «امر و نهی از محدوده خودشان سرایت می‌کنند و لازمه جواز اجتماع امر و نهی این است که صلاة و غضب، هم مأمور به و هم منهی عنه واقع شوند و

چنین چیزی ممتنع است». اما در مسأله تعلق نهی به عبادت، از جهت دیگر بحث می‌شود و آن جهت این است که آیا بین نهی متعلق به عبادت و بطلان عبادت ملازمه وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: همین مقدار، برای فرق گذاشتن بین این دو مسئله کافی است. [۲۱۴]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۰

### اشکال بر مرحوم آخوند:

حضرت امام خمینی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: برای فرق گذاشتن بین دو چیز، ابتدا باید از ذاتیات شیء شروع کنیم و تا وقتی که دو شیء در ذاتیات متفاوتند، سراغ عناوین عرضی نرویم. مثلاً برای بیان فرق بین انسان و فرس باید سراغ فصل آن دو رفته و بگوییم: «فصل انسان، عبارت از ناطق و فصل فرس، عبارت از صاهل است». اختلاف بین انسان و فرس در همان مرحله نوعیت و ذاتیت وجود دارد. حال اگر ما این اختلاف را کنار گذارده و بگوییم: «فرق انسان و فرس این است که انسان دارای دو پا ولی فرس دارای چهار پا است»، اگر چه یک فرق بین انسان و فرس را مطرح کرده‌ایم ولی این فرق در مرحله متأخر از ذاتیات است و تا وقتی که دو شیء در مرحله ذاتیات با هم تمایز دارند، نوبت به فرق‌های عرضی نمی‌رسد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: دو مسأله یک علم تا وقتی که فرق ذاتی دارند، نوبت به فرق عرضی و مطرح کردن حیثیت مورد بحث نمی‌رسد. اختلاف ذاتی بین دو مسئله به این است که موضوع یا محمول و یا موضوع و محمول آن دو با هم مغایرت داشته باشند. مثلاً بین «الفاعل مرفوع» با «المبتدأ مرفوع» و بین «الفاعل مرفوع» و «الفاعل مقدّم علی المفعول» و بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» اختلاف ذاتی وجود دارد. و اتفاقاً ما نحن فیه هم از همین قبیل است. بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسئله تعلق نهی به عبادت، مغایرت ذاتی وجود دارد. این دو مسئله، نه موضوع واحدی دارند و نه محمول واحدی. عنوان مسئله اجتماع امر و نهی این است که «الأمر و النهی هل یجتمعان؟». [۲۱۵] موضوع در این مسئله عبارت از «الأمر و النهی» و محمول آن «هل یجتمعان» است. اما عنوان مسأله تعلق نهی به عبادت این است که «العبادة»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۱

المنهی عنها هل تكون فاسدة؟». و موضوع در این مسئله، عبارت از «العبادة المنهی عنها» و محمول آن «هل تكون فاسدة» می‌باشد. ملاحظه می‌شود که موضوع و محمول این دو مسئله هیچ ارتباطی با هم ندارند. و هنگامی که بین دو مسئله اختلاف ذاتی وجود داشته باشد نوبت به اختلاف عرضی نمی‌رسد. [۲۱۶] تکمیل فرمایش امام خمینی رحمه الله: ممکن است کسی بگوید: دو مسئله در صورتی مستقل به حساب می‌آیند که اقوال مطرح شده در یک مسئله، در مسأله دیگر نیز بتواند جریان پیدا کند. و به عبارت دیگر: مسأله دوم، بر جمیع اقوال مسأله اول بتواند جریان داشته باشد، ولی اگر مسأله دوم فقط بنا بر یک قول از اقوال مسأله اول جریان پیدا کند، معنایش این است که مسأله دوم، به عنوان فرع مسأله اول است و دیگر نمی‌تواند حالت استقلال داشته باشد. در ما نحن فیه نیز ممکن است کسی بگوید: مسأله تعلق نهی به عبادت، تنها بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی مطرح است و بنا بر قول به امتناع نمی‌تواند جریان پیدا کند، زیرا عبادت مأمور به، دارای امر وجوبی یا استحبابی است و تعلق نهی به عبادت، تنها در صورت جواز اجتماع امر و نهی جریان دارد. پس در مسئله اول گفته می‌شود: «آیا اجتماع امر و نهی جایز است؟» سپس گفته می‌شود: «بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، آیا نهی متعلق به عبادت، دلالت بر فساد آن می‌کند؟» در حالی که ظاهر این است که این دو مسئله استقلال داشته و این گونه نیست که مسأله دوم به عنوان فرع برای مسأله اول باشد. ما در پاسخ می‌گوییم: این توهم از ریشه فاسد

است و تعلق نهی به عبادت، به معنای اجتماع امر و نهی نیست. در مسأله تعلق نهی به عبادت، امری وجود ندارد تا مسأله «اجتماع امر و نهی» مطرح باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۲

ممکن است گفته شود: مگر معنای عبادت، وجود امر- وجوبی یا استحبابی- نیست؟ می‌گوییم: بله، ولی معنای عبادت در مسأله «تعلق نهی به عبادت» این نیست که امری برای عبادت وجود دارد، بلکه معنایش این است که در این عمل منهی عنه اگر قرار بود به جای نهی، امری وجود داشته باشد، آن امر به صورت امر عبادی بود. اما در حال حاضر، چیزی جز نهی وجود ندارد. مثلاً روزه عید فطر و عید قربان، از مصادیق تعلق نهی به عبادت است. معنای تعلق نهی به عبادت این نیست که روزه عید فطر و عید قربان دارای یک امر استحبابی است و نهی با آن امر اجتماع پیدا کرده‌اند. بلکه معنایش این است که اگر به جای نهی قرار بود امری به این روزه متوجه شود، امر آن- همانند امر متعلق به روزه بقیه ایام- جنبه عبادی داشت و قصد قربت در آن معتبر بود. [۲۱۷] اما الآن که نهی به آن تعلق گرفته، دیگر پای امر در کار نیست. و اصلاً معقول نیست که بخواهد امری وجود داشته باشد، برای این که قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: «ما دو عنوان داریم که این دو عنوان در یک واحد شخصی یا صنفی تصادق دارند» ولی نمی‌شود دو عنوان هم مأمور به باشند و هم منهی عنه. در روزه عید فطر اگر بخواهد امری وجود داشته باشد، لازم می‌آید هم امر به آن تعلق گرفته باشد- چون روزه هر روزی دارای امر مستقلی است- و هم نهی به آن تعلق گرفته باشد و نتیجه این می‌شود که روزه عید فطر- به عنوان واحد- هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. و قائل به جواز اجتماع امر و نهی، هیچ‌گاه جرأت بیان چنین مطلبی را ندارد. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: امر به طبیعت صلاة و نهی به طبیعت غصب تعلق گرفته است و مجزّد این که این دو- صلاة و غصب- در وجود خارجی با هم تصادق دارند، مانع از تعلق امر به ماهیت صلاة و تعلق نهی به ماهیت غصب نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۳

لذا مسأله تعلق نهی به عبادت، هیچ ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.

مسأله اجتماع امر و نهی در جایی است که امر و نهی فعلی داشته باشیم که به دو عنوان تعلق گرفته‌اند و بین این دو عنوان، نسبت عموم و خصوص من وجه وجود داشته باشد. اما در مسأله تعلق نهی به عبادت، چنین چیزهایی مطرح نیست، بلکه فقط نهی مطرح است ولی چون متعلق نهی جنبه عبادی دارد بحث کرده‌اند که آیا اگر مکلف با نهی مخالفت کرده و این عمل را انجام دهد علاوه بر مخالفت عملیه و استحقاق عقاب، عمل عبادی او هم باطل است یا نه؟ پس فرق بین این دو مسئله روشن است و جایی برای یک چنین توهمی وجود ندارد.

**مقدمه سوم: آیا مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای اصولی است؟**

**اشاره**

مرحوم آخوند می‌فرماید: معیار مسأله اصولی این است که نتیجه آن مسئله بتواند به عنوان کبرای قیاس استنباط احکام شرعی واقع شود. و این معیار در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد، زیرا ما وقتی از بحث پیرامون این مسئله فارغ می‌شویم نتیجه این مسئله به عنوان کبری در قیاس استنباط واقع می‌شود. کسی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است معمولاً جانب نهی را ترجیح داده و حکم به بطلان صلاة در دار غصبی می‌کند. اما قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: «صلاة در دار غصبی، به عنوان صلاة، متعلق امر



و به عنوان غضب، متعلق نهی قرار گرفته است و تعلق امر و نهی به دو عنوانی که متصادق بر شیء واحدند مانعی ندارد. سپس در اینجا بحث دیگری مطرح می‌شود که در صورت قائل شدن به جواز اجتماع امر و نهی آیا صلاة در دار غضبی صحیح است یا نه؟ اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۴

مرحوم بروجردی با وجود این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند، صلاة در دار غضبی را باطل می‌دانستند. [۲۱۸] و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز تمایلی نسبت به این مطلب نشان می‌دادند. البته به نظر ما صلاة در دار غضبی - بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی - محکوم به صحت است و ما در بحث‌های آینده به تحقیق پیرامون آن خواهیم پرداخت. بنابراین ملاک مسأله اصولی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد و فقیه نتیجه این مسئله را در قیاس استنباط قرار می‌دهد و بر اساس آن به صحت یا بطلان صلاة در دار غضبی فتوا می‌دهد. مرحوم آخوند گویا می‌خواهد بگوید: هم از نظر حکم تکلیفی - یعنی نفس تعلق امر و نهی - و هم از نظر حکم وضعی - یعنی صحت و بطلان - ملاک مسأله اصولیه در اینجا وجود دارد. و همین مقدار کفایت می‌کند که ما مسأله اجتماع امر و نهی را جزء مسائل علم اصول به حساب آوریم. سپس می‌فرماید: البته ما نمی‌خواهیم وجود سایر معیارها را از مسأله «اجتماع امر و نهی» نفی کنیم، بلکه در این مسئله، معیار فقهی بودن و معیار کلامی بودن نیز وجود دارد، همان‌طور که معیار دخول آن در مبادی تصدیقیه علم اصول و معیار دخول در مبادی احکامیه علم اصول وجود دارد ولی وجود این معیارها ضروری به اصولی بودن مسئله وارد نمی‌کند، این‌ها با یکدیگر تضاد ندارند که نتوانیم آنها را جمع کنیم. [۲۱۹] لکن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۵

با توجه به این که معیار مسأله اصولی در آن وجود دارد ما این مسئله را به عنوان مسأله‌ای اصولی در علم اصول مورد بحث قرار می‌دهیم. [۲۲۰]

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشکال اول: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار مسأله فقهی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد». ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: آیا این مسئله، با حفظ همین عنوان مورد بحث در اصول، عنوان مسأله فقهی پیدا می‌کند یا این که باید عنوان آن تغییر پیدا کند؟ روشن است که اگر بخواهیم عنوان را تغییر دهیم، کلام شما (مرحوم آخوند) دچار مشکل می‌شود، چون فرض این است که با حفظ عنوان محل نزاع باید بحث شود که مسئله اصولی است یا فقهی و در صورت تغییر عنوان، بسیاری از مسائل اصولیه به مسأله فقهی مبدل خواهند شد. مثلاً در بحث مقدمه واجب اگر عنوان بحث این باشد که «آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه‌ای وجود دارد یا نه؟»، این مسئله به عنوان مسأله‌ای اصولی مطرح خواهد بود ولی اگر عنوان را تغییر داده و بگوییم: «آیا مقدمه واجب، واجب است یا نه؟»، عنوان مسأله فقهی پیدا خواهد کرد. مگر چه فرقی بین این مسئله و مسأله «نماز جمعه واجب است یا نه؟» وجود دارد؟ بنابراین ما نباید عنوان مسئله را تغییر دهیم، زیرا تغییر عنوان مسئله، موجب اختلاط مسائل علوم با یکدیگر می‌شود. در این صورت مسأله اجتماع امر و نهی چگونه می‌تواند به عنوان مسأله‌ای فقهی مطرح باشد؟ موضوع مسائل فقهی عبارت از فعل مکلف است، در حالی که موضوع مسأله اجتماع امر و نهی عبارت از «اجتماع امر و نهی» است. بله اگر می‌گفتیم: «آیا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۶

صلاة در دار غضبی واجب است یا حرام؟» شما می‌توانستید آن را به عنوان مسأله‌ای فقهی به حساب آورید. مسأله «اجتماع امر و نهی جایز است یا نه؟» [۲۲۱] همانند مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه است و خود مرحوم آخوند، در بحث مقدمه واجب، مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را خارج از مسأله فقهی دانستند. پس چگونه در اینجا



می‌گویند: «ملاک مسأله فقهی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد؟» و ظاهر بیان ایشان هم این است که با حفظ عنوان مسئله چنین مطلبی را فرموده‌اند. در حالی که با حفظ عنوان نمی‌تواند فقهی باشد و با تغییر عنوان هم لازم می‌آید مسأله‌ای مانند مقدمه واجب هم عنوان فقهی پیدا کند. اشکال دوم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار مسأله کلامی در مسأله اجتماع امر و نهی وجود دارد». با توجه به این که معیار مسأله کلامی، بحث از احوال مبدأ و معاد است، ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: برای این که مسأله اجتماع امر و نهی بخواهد مسأله‌ای کلامی باشد باید: اولاً: عنوان بحث را تغییر دهیم، زیرا مسأله «آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است؟» نه موضوعش مربوط به مبدأ و معاد است و نه محمولش. و اگر بخواهیم آن را در ارتباط با مبدأ و معاد بدانیم باید بگوییم: «آیا حکیم علی الاطلاق می‌تواند امر و نهی خود را متعلق به دو عنوانی کند که این دو عنوان در شیء واحدی تصادق دارند؟ ثانیاً: تغییر عنوان هم به تنهایی کارساز نیست، زیرا اساس مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای عقلی است. [۲۲۲] در مسائل عقلیه این خصوصیت وجود دارد که موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۷

آنها اختصاص به اوامر صادر از خداوند ندارد. مسائل عقلیه، عمومیت دارد، لذا ما می‌گفتیم: اگر مولایی به عبد خود بگوید: «اشتر اللحم»، عقل می‌فهمد که بین وجوب اشتراء لحم و وجوب دخول سوق - که مقدمیت برای اشتراء لحم دارد - ملازمه وجود دارد. به همین جهت اگر از قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی سؤال کنیم: آیا این امتناع فقط در محدوده اوامر و نواهی حکیم علی الاطلاق است یا در مورد سایر عقلاء نیز جریان دارد؟ پاسخ می‌دهند: اختصاصی به حکیم علی الاطلاق ندارد. به عبارت دیگر: نقطه حساس بحث اجتماع امر و نهی، عبارت از «نفس اجتماع امر و نهی» است و این که آیا امر و نهی از چه کسی صادر شده است؟ مطرح نیست. در نتیجه اگر ما عنوان بحث را هم تغییر دهیم، نمی‌توانیم کلامی بودن مسئله را ثابت کنیم. بر خلاف فقهی بودن مسئله، که اگر عنوان محلّ بحث را تغییر می‌دادیم، مسئله می‌توانست یک مسأله فقهی باشد. اشکال سوم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار دخول مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی تصدیقیه علم اصول وجود دارد». مرحوم نائینی - که از جمله قائلین به این قول است - در تفسیر مبادی تصدیقیه می‌فرماید: مبادی تصدیقیه چیزی است که به عنوان صغری برای مسائل یک علم واقع شود و مسأله اجتماع امر و نهی به عنوان صغرای مسأله تعارض و تراحم - که از مسائل قطعی علم اصول است - می‌باشد، زیرا در باب اجتماع امر و نهی بحث می‌شود که آیا تعلق امر به صلاة و تعلق نهی به غضب، موضوعی برای عنوان تعارض و تراحم به وجود می‌آورد یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند: «خیر، امر به صلاة تعلق می‌گیرد و نهی به غضب، و تصادق این دو در یک چیز، موضوعی برای تعارض یا تراحم درست نمی‌کند». اما قائلین به امتناع می‌گویند: «تصادق این دو عنوان در یک چیز، موضوع برای تراحم درست می‌کند و صغرای تراحم تحقق پیدا می‌کند، پس باید در ماده اجتماع بین این دو، احکام متراحمین را پیاده کرد».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۸

ما ضمن اینکه تفسیر مرحوم نائینی در ارتباط با مبادی تصدیقیه را می‌پذیریم - در مقابل تفسیری که مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایه مطرح کرده است [۲۲۳] - ولی تطبیق آن بر ما نحن فیه مورد قبول نیست. زیرا لازمه این حرف این است که ما عنوان بحث را تغییر دهیم. ما در بحث اجتماع امر و نهی نمی‌خواهیم در ارتباط با وجود یا عدم وجود صغرای تعارض یا تراحم بحث کنیم. بلکه اگر عنوان را تغییر داده و بگوییم: «آیا در مسأله اجتماع امر و نهی، تراحم وجود دارد یا نه؟» در این صورت، مسأله اجتماع امر و نهی می‌توانست به عنوان صغرای باب تراحم باشد ولی روشن است که ما باید مسئله را با حفظ عنوانش بررسی کنیم نه با تغییر عنوان آن. اشکال چهارم: مرحوم آخوند فرمودند: «معیار دخول مسأله اجتماع امر و نهی در مبادی احکامیه علم اصول وجود دارد». مبادی احکامیه عبارت از مسائلی است که موضوع آن عبارت از احکام باشد، یعنی در ارتباط با احکام صحبت کند. مثلاً این مسئله که «آیا بین احکام خمسّه تضاد وجود دارد یا نه؟» از مبادی احکامیه علم اصول است.

همچنین تقسیم احکام به دو قسم تکلیفی و وضعی، به عنوان مسأله اصولیه نیست بلکه از مبادی احکامیه علم اصول است. مبادی احکامیه عنوانی است که بر خود محل نزاع تطبیق می‌کند و برای تطبیق اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۶۹

آن بر عنوان محل نزاع، نیازی به تغییر عنوان مسأله اجتماع امر و نهی نداریم، زیرا ما در ما نحن فیه بحث می‌کنیم که «آیا اجتماع امر و نهی در واحد جایز است یا نه؟ آیا تعلق امر و نهی به عنوانین متصادقین بر واحد جایز است یا نه؟» و این بحث از احکام امر و نهی است. آنچه معروض اجتماع و امتناع قرار می‌گیرد، خود امر و نهی است به این معنا که آیا ممکن است امر و نهی روی صلاة و غضب جمع شوند یا نه؟ و این عنوان، جزء مبادی احکامیه است. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسأله اصولیه وجود دارد و آنچه در مسأله اصولیه مهم است، تطبیق ضابطه مسأله اصولیه بر آن است و انطباق یا عدم انطباق عناوین دیگر، دخالتی ندارد. در نتیجه مسأله اجتماع امر و نهی یکی از مسائل مهم علم اصول است و عنوان استطراد در آن مطرح نیست.

### مقدمه چهارم آیا بحث اجتماع امر و نهی، بحثی لفظی است؟

بحث در این است که آیا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی اختصاص به جایی دارد که پای لفظ در میان باشد و وجوب و حرمت از طریق لفظ - مثل هیئت افعال و هیئت لا تفعل - مطرح شده باشد؟ یا این که این مسئله، اختصاصی به باب الفاظ ندارد و حتی اگر پای لفظ هم در میان نباشد و وجوب و حرمت از راه اجماع یا دلیل عقل استفاده شود، باز هم این بحث جریان دارد؟ پاسخ این سؤال این است که نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی اختصاصی به الفاظ ندارد و همان‌طور که در بحث سابق - مقدمه سوم - مطرح کردیم این مسئله - به یک تعبیر - داخل در مبادی احکامیه علم اصول است. در مبادی احکامیه از مسائلی بحث اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۰

می‌شود که در ارتباط با حکم است و چنین مباحثی اختصاص به باب الفاظ ندارد. مثلاً در مبادی احکامیه بحث می‌کنیم که آیا بین وجوب و حرمت، تضاد تحقق دارد یا نه؟ و موضوع بحث تضاد، خصوص وجوب و حرمتی نیست که از راه لفظ استفاده شده باشد، بلکه از هر طریقی ثابت شده باشند، فرقی نمی‌کند. در اینجا هم می‌خواهیم ببینیم اگر وجوب و حرمت بخواهد روی دو عنوان متصادق در واحد جمع شود، آیا مستلزم این است که دو حکم متضاد در یکجا جمع شده باشند یا مستلزم چنین چیزی نیست؟ روشن است که این بحث، اختصاصی به هیئت افعال و هیئت لا تفعل ندارد. بلکه اگر وجوب و حرمت از راه اجماع یا دلیل عقل هم ثابت شود، همین نزاع جریان دارد. در اینجا ممکن است کسی بگوید: در این مسئله قول سومی هم وجود دارد و آن این است که اجتماع امر و نهی، از نظر عقل جایز است ولی از نظر عرف جایز نیست. آیا با توجه به این که پای عرف در میان است، نمی‌توان گفت: «این نزاع، ارتباط به عالم الفاظ دارد، زیرا عرف با مسائل لفظی سر و کار دارد»؟ در پاسخ می‌گوییم: چنین چیزی نمی‌تواند مؤید لفظی بودن مسأله ما نحن فیه باشد، بلکه مبنای این تفصیل این است که صلاة در دار غضبی - یعنی این عمل خارجی بدون در نظر گرفتن لفظ - را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عقلی و دید عرفی. عقل - با توجه به دقتی که دارد - صلاة در دار غضبی را دو چیز می‌بیند، به همین جهت مانعی از اجتماع امر و نهی نمی‌بیند. ولی عرف، آن را یک چیز می‌بیند و معتقد است صلاة در دار غضبی با صلاة در غیر دار غضبی - از نظر وحدت - فرقی نمی‌کند، لذا چون واحد است، امر و نهی نمی‌تواند در آن جمع شود. پس تفصیل مذکور نمی‌تواند نزاع را از مسأله عقل و معنا به لفظ و عالم دلالت و اثبات بکشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۱

## مقدمه پنجم آیا محلّ نزاع اختصاص به وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و تخیری و عینی دارد یا شامل وجوب و حرمت غیر، تخیری و کفائی هم می‌شود؟

همان‌طور که واجبات به نفسی و غیر، تعیینی و تخیری، عینی و کفائی تقسیم می‌شوند، در محرمات نیز چنین تقسیماتی جریان دارد. حرمت غیر از نظر تصویر- مانند وجوب غیر است. همان‌طور که وجوب غیر، وجوب مقدّمی است، حرمت غیر هم حرمت مقدّمی است. ولی دایره حرمت غیر محدود است، زیرا در واجب غیر تا وقتی واجب تحقق پیدا نکند، ذی المقدّمه نمی‌تواند تحقق پیدا کند، اما در حرمت غیر ممکن است ده مقدّمه هم تحقق پیدا کند ولی مکلف هنگام ایجاد ذی المقدّمه- یعنی حرام نفسی- پشیمان شده و ترک ذی المقدّمه را اراده کند. حرمت تخیری مثل این که مولا به عبد خود بگوید: «یا باید با زید مجالست نکنی یا با عمرو»، فرق بین حرمت تخیری با واجب تخیری این است که مخالفت در واجب تخیری، با ترک هر دو عدل حاصل می‌شود و اگر یک عدل را اتیان کرده و عدل دیگر را ترک کرد، موافقت حاصل شده است. اما در حرمت تخیری اگر یکی از دو مجالست را ترک کرد، موافقت حاصل شده است و مخالفت متوقف بر این است که هر دو مجالست را اختیار کند. حرمت کفائی هم قابل تصور است، به این کیفیت که اگر نهی را به معنای «طلب ترک» بدانیم- همان‌طور که مشهور و مرحوم آخوند عقیده داشتند- معنای نهی این می‌شود که باید «طبیعت منهی عنها» را ترک کرد، حتی اگر این ترک از ناحیه یکی از مکلفین باشد. در این صورت «ترک طبیعت منهی عنها» عنوان «کفائی» پیدا می‌کند. و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۲

اگر این ترک از ناحیه یکی از مکلفین حاصل شود، هدف مولا حاصل شده است و لازم نیست از ناحیه همه مکلفین باشد، هر چند ترک از ناحیه همه بهتر است. در این صورت، مخالفت با حرمت کفائی به این است که همه مکلفین اقدام به انجام طبیعت منهی عنها بنمایند. همان‌طور که مخالفت در واجب کفائی به این بود که همه مکلفین آن را ترک کنند. بنابراین تصویر حرام کفائی ممکن است. امّا ظاهراً مثالی شرعی برای حرمت کفائی وجود ندارد. [۲۲۴] ولی در اینجا بنا بر فرض پیدا شدن مثال شرعی می‌خواهیم بحث کنیم. بحث در این است که آیا نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی، محدود به جایی است که هریک از وجوب و حرمت آن تعیینی و نفسی و عینی باشد و وجوب و حرمت تخیری، غیر و کفائی خارج از محدوده نزاع است یا این که نزاع عمومیت داشته و همه این موارد را شامل می‌شود؟ پاسخ این است که نزاع مذکور عمومیت داشته و همه این موارد را شامل می‌شود. بیان مطلب: نزاع فوق، یک نزاع عام است، زیرا فرق‌هایی که بین واجب نفسی و واجب غیر مطرح شده است، هیچ‌گونه نقشی در محلّ نزاع ندارد. این که واجب غیر، مطلوب بالذات مولا نیست و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست ولی واجب نفسی مطلوب بالذات مولاست و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است، نقشی در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۳

محلّ نزاع اجتماع امر و نهی ندارد. همان‌طور که شیء واحد- با عنوان واحد- نمی‌تواند هم وجوب غیر و هم حرمت غیر داشته باشد، در اینجا هم بحث می‌شود که آیا وجوب غیر و حرمت غیر می‌توانند به دو عنوانی تعلق بگیرند که تصادق در واحد دارند؟ مسأله وجوب تخیری و حرمت تخیری هم همین‌طور است. مثلاً اگر مولا در جانب وجوب بگوید: «یا نماز واجب است و یا روزه» و در جانب حرمت هم بگوید:

«یا تصرف در این دار حرام است و یا مجالست با اغیار» در این صورت اگر مکلف بین این‌ها جمع کرد، مثل این که در ناحیه وجوب تخیری یکی از دو عدل را اختیار کرده و با هر دو عدل حرمت تخیری جمع کند، مثلاً نماز خود را به همراه مجالست با اغیار، در آن دار انجام دهد، بحث می‌شود که آیا دو حکم- وجوب تخیری و حرمت تخیری- در اینجا جمع شده‌اند- یعنی نماز

در این خانه همراه با مجالست اغیار دو حکم دارد؟- یا این که اجتماع حکمین در اینجا امتناع دارد؟ در باب وجوب کفائی و حرمت کفائی نیز ملا-ک جریان دارد. مثلاً اگر فرض کنیم نهی به طبیعت غضب تعلق گرفته و غضب به عنوان حرام کفائی مطرح باشد [۲۲۵] و کسی نماز میت را- که واجب کفائی است- در مکان غضبی بخواند آیا در اینجا اجتماع حکمین تحقق پیدا کرده است؟ در نتیجه نفسی و تعیینی و عینی بودن واجب هیچ گونه دخالتی در محل بحث ندارد. ملا-ک در مسأله اجتماع امر و نهی عبارت از وجوب و حرمت است. و حتی به نظر ما وجوب و حرمت هم خصوصیتی ندارد و این مسئله در مورد استحباب و کراهت هم مطرح است ولی ما وجوب و حرمت را در مقابل استحباب و کراهت مطرح نمی‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۴

وجوب و حرمت به عنوان دو حکمی هستند که در شیء واحد- به عنوان واحد- جمع نمی‌شوند. و در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا وجوب و حرمت می‌توانند در دو عنوانی که متصادق در واحدند اجتماع پیدا کنند؟ به عبارت دیگر: ما در اینجا سه فرض داریم: ۱- اجتماع امر و نهی بر شیء واحد- به عنوان واحد- ممتنع است. ۲- تعلق امر و نهی به دو عنوانی که هیچ گونه تصادقی با یکدیگر ندارند، جایز است. ۳- تعلق امر و نهی به دو عنوانی که متصادق در واحدند، مورد بحث ماست که آیا ملحق به کدام یک از دو قسم قبلی است. آیا تعدد عنوان می‌تواند مشکل استحاله را از میان بردارد یا این که تعدد عنوان، چون همراه با تصادق است، همانند عنوان واحد و ممتنع است.

### مقدمه ششم آیا اخذ قید «مندوحه» در محل نزاع لازم است؟

#### اشاره

بعضی از اصولیین در محل نزاع قید «مندوحه» را اضافه کرده‌اند. مراد اینان از اضافه کردن قید فوق این است که نزاع در جواز یا عدم جواز اجتماع امر و نهی- به گونه‌ای که بعضی بتوانند قائل به جواز شوند و بعضی قائل به امتناع- در جایی امکان دارد که مکلف در ارتباط با موافقت امر، راه تخلصی داشته باشد یعنی مکلف بتواند مأمور به به این امر را هم در ضمن فرد حرام اتیان کند و هم در ضمن فرد غیر حرام. مثلاً نزاع اجتماع امر و نهی در مورد صلاة در دار غضبی، وقتی جریان پیدا می‌کند که مکلف بتواند صلاة را در غیر دار غضبی هم اتیان کند ولی با انتخاب نادرست خودش نماز را در دار غضبی انجام دهد. اینجا محل بحث است که آیا صلاة در دار غضبی می‌تواند دارای دو حکم باشد؟ قائل به جواز اجتماع می‌گوید: «مانعی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۵

ندارد» و قائل به امتناع می‌گوید: «ممتنع است». اما در جایی که مکلف مندوحه نداشته باشد و چاره‌ای جز انجام مأمور به در ضمن فرد حرام ندارد، از محل نزاع اجتماع امر و نهی خارج است، زیرا در اینجا تکلیف به محال تحقق پیدا می‌کند و قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی‌تواند تکلیف به محال را جایز بداند. امر کردن به طبیعتی که تنها می‌تواند در ضمن فرد حرام تحقق پیدا کند، مانند این است که طبیعتی را هم مأمور به و هم منهی عنه قرار دهند و این تکلیف به محال است یعنی مکلف، قادر بر امتثال این دو تکلیف نیست. چگونه می‌تواند از یک طرف انزجار از منهی عنه پیدا کند و از طرف دیگر مأمور به را در ضمن همان فرد منهی عنه بیاورد؟ در نتیجه باید محل بحث در جایی باشد که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بتواند وجود امر و نهی را تثبیت کند و آن جایی است که مندوحه در کار باشد. و این که بزرگان از اصولیین چنین قیدی را در تعابیر خودشان مطرح نکرده‌اند، به جهت وضوح آن

بوده نه بدان جهت که مدخلیت قید مذکور در محلّ نزاع را قبول نداشته باشند. [۲۲۶]

### اشکال مرحوم آخوند بر قائلین به اعتبار قید مندوحه

مرحوم آخوند در پاسخ قائلین به اعتبار قید مندوحه می‌فرماید: وجود و عدم وجود قید مندوحه، در جهتی که ما در اجتماع امر و نهی از آن بحث می‌کنیم هیچ نقشی ندارد. جهت مورد بحث ما این است که کلمه جواز- که در محلّ نزاع مطرح شده- به معنای امکان است نه به معنای جواز شرعی. و اصولاً مسأله مورد بحث ما مسأله‌ای عقلی است. در این مسئله کلمه جواز (/ امکان) به نفس اجتماع امر و نهی اضافه شده است. یعنی قائل به جواز اجتماع می‌گوید: «نفس اجتماع امر و نهی، ممکن است» ولی قائل به استحاله می‌گوید: «نفس اجتماع امر و نهی، ممتنع است» پس آنچه محلّ نزاع است مربوط به خود اجتماع امر و نهی است. و همان‌طور که در مقدمه پنجم گفتیم: در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۶

اینجا سه صورت وجود دارد: صورت اول: امر و نهی به شیء واحد- به عنوان واحد- تعلق بگیرند، مثل: صلّ و لا تصلّ. این مورد دارای استحاله است ولی آیا دلیل استحاله آن چیست؟ کسانی- مانند مرحوم آخوند- که قائل به تضادّ بین امر و نهی می‌باشند، استحاله مذکور را به جهت همین تضادّ می‌دانند و مسأله تضادّ ربطی به امکان و عدم امکان متعلّق ندارد و امتناع اجتماع بر خود امر و نهی عارض می‌شود. همان‌طور که تضادّ بین سواد و بیاض مستلزم این است که یک جسم نتواند در آن واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض واقع شود. اگر ما قائل به وجود تضادّ بین امر و نهی شدیم، امتناع اجتماع «صلّ» و «لا تصلّ» ربطی به مکلف- و عدم قدرت او بر این که هم نماز بخواند و هم نماز نخواند- نخواهد داشت بلکه این امتناع مربوط به این است که صلاّه، شیء واحد و دارای عنوان واحد است و بین امر و نهی تضادّ وجود دارد و اجتماع ضدّین امکان ندارد. اما کسانی- مانند ما- که تضادّ بین امر و نهی را قبول ندارند، [۲۲۷] استحاله اجتماع امر و نهی را به جهت تضادی که در مراحل قبل از تعلق امر و نهی- نسبت به شخص واحد- وجود دارد می‌دانند. و الا نسبت به دو شخص مانعی ندارد. مثلاً اگر مولایی به عبد خودش بگوید: «طبیعت شرب خمر برای تو حلال است» و مولای دیگر هم به عبد خودش بگوید: «طبیعت شرب خمر برای تو حرام است» مانعی ندارد. در حالی که اگر مسأله تضادّ در کار بود «طبیعت شرب خمر» در آن واحد- نه تنها از ناحیه یک نفر بلکه از ناحیه دو نفر هم- نمی‌توانست متعلّق امر و نهی قرار گیرد. همان‌طور که جسم واحد- نه تنها از ناحیه یک نفر بلکه از ناحیه دو نفر هم- نمی‌تواند در آن واحد معروض سواد و بیاض واقع شود. این که در باب اوامر و نواهی ملاحظه می‌شود طبیعت واحد، بدون هیچ قید و شرطی می‌تواند از ناحیه یک مولای عرفی، مأمور به و از ناحیه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۷

مولای عرفی دیگر، منهی عنه واقع شود- به گونه‌ای که طبیعت واحد، در آن واحد، هم مأمور به و هم منهی عنه باشد- دلیل روشنی بر عدم وجود تضادّ بین امر و نهی است. در نتیجه در مانند صلّ و لا- تصلّ، عدم امکان اجتماع در رابطه با نفس دو حکم است و ربطی به متعلّق و عدم قدرت بر آن ندارد. صورت دوم: امر و نهی به دو عنوانی تعلق بگیرند که هیچ‌گونه تضادّی با یکدیگر ندارند، مثل صلاّه و شرب خمر که هیچ‌گونه اتحادی بین آن دو تحقق پیدا نمی‌کند. [۲۲۸] در چنین صورتی اجتماع امر و نهی مانعی ندارد و این امکان در ارتباط با نفس حکمین مطرح می‌شود. صورت سوم: امر و نهی به دو عنوانی که متصادق در واحدند تعلق گرفته باشد، مثل صلاّه در دار غضبی. این صورت به عنوان برزخ بین دو صورت قبلی است و محلّ بحث ما می‌باشد. در اینجا

ما به متعلق امر و نهی کاری نداریم بلکه به نفس اجتماع حکمین کار داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا تعلق امر و نهی به دو عنوانی که متصادق در واحدند جایز است یا نه؟ به همین جهت - که بحث در ارتباط با حکمین است - ما در مقدمه سوم گفتیم: «مسئله اجتماع امر و نهی، می‌تواند جزء مبادی احکامیه علم اصول هم باشد، زیرا مبادی احکامیه علم اصول عبارت از مسائلی است که در ارتباط با خصوصیات حکم بحث می‌کند. مثل این که آیا بین احکام تضاد وجود دارد یا نه؟ آیا حکم بر چند قسم است؟ در اینجا هم می‌خواهیم ببینیم آیا دو حکم می‌تواند روی دو عنوان متصادق در واحد اجتماع پیدا کند؟» [۲۲۹] روی این مبنا روشن است که نزاع ما در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۸

مسئله اجتماع امر و نهی در محدوده نفس دو حکم است و می‌خواهیم بدانیم آیا اجتماع حکمین جایز است یا نه؟ و کاری به تعلق آن دو حکم - و استحاله آن به جهت عدم مندوحه - نداریم. این خودش بحثی جداگانه است که بین اشاعره و دیگران واقع شده است. اشاعره با توجه به این که مسئله حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرند، می‌گویند:

«مانعی ندارد که مولا با وجود این که حکیم علی الاطلاق است، تکلیف به غیر مقدور بنماید. و ما اصل مسئله حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیریم تا شما بخواهید چنین چیزی را قبیح بدانید». قائلین به حسن و قبح عقلی در مقابل اشاعره - می‌گویند: «تکلیف به غیر مقدور، علاوه بر این که تکلیف به محال است، به جهت قبیح بودنش نیز دارای استحاله است، زیرا از جانب حکیم علی الاطلاق نمی‌تواند امر قبیحی صادر شود». پس این که آیا تکلیف به غیر مقدور، محال است یا نه؟ بحث دیگری است و مسئله اجتماع امر و نهی، ارتباطی به آن ندارد. پس اشاعره هم می‌توانند در مسئله اجتماع امر و نهی شرکت کنند و یکی از طرفین را بپذیرند، زیرا امتناع اجتماع امر و نهی، مبتنی بر مسئله قبح نیست. و اشاعره ممکن است به جهت تضاد و امثال آن قائل به استحاله اجتماع شود و یا اصلاً استحاله را نپذیرفته و قائل به جواز شود. ممکن است کسی بگوید: ما که حرف اشاعره را قبول نداریم، پس کاری به آنها نداریم و غیر اشاعره را ملاک قرار می‌دهیم. غیر اشاعره می‌گویند: «نفس تکلیف به محال، دارای استحاله است، اگرچه این استحاله - از ناحیه محال بودن متعلق - به تکلیف سرایت کند». بنابراین می‌توان بنا بر مبنای غیر اشاعره قید مندوحه را معتبر دانست. در پاسخ می‌گوییم: درست است که غیر اشاعره - بنا بر اعتقاد به حسن و قبح - نفس تکلیف به محال را محال می‌دانند ولی محال بودن در ما نحن فیه غیر از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۷۹

آن جهتی است که در آن مسئله مطرح است. محال بودن تکلیف در آن مسئله از ناحیه مکلف به است. اما در مسئله اجتماع امر و نهی، قائلین به استحاله از راه محال بودن مکلف به وارد نمی‌شوند بلکه تضاد و امثال آن را مطرح می‌کنند و این هیچ ربطی به حسن و قبح و قدرت و عدم قدرت ندارد. به عبارت دیگر: در آنجا محال بودن، صفت برای مکلف به و در اینجا صفت برای تکلیف است. و همین مقدار در جواب قائلین به اعتبار قید مندوحه کافی است.

## نتیجه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که در بحث اجتماع امر و نهی، نه تنها قید مندوحه معتبر نیست بلکه اعتبار قید مندوحه موجب خلط در محل نزاع خواهد شد. زیرا محل نزاع در ارتباط با نفس حکمین است و کاری به متعلق ندارد و آوردن قید مندوحه معنایش این است که محل نزاع با متعلق مخلوط شده و نزاع از مسیر اصلی خودش منحرف شود.



### مقدمه هفتم ارتباط مسأله «اجتماع امر و نهی» با مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد»

مرحوم آخوند می‌فرماید: در زمینه ارتباط بین این دو مسئله دو توهم پیش آمده است: ۱- مسأله اجتماع «امر و نهی» از ثمرات مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» قرار داده شود. به این کیفیت که بگوییم: «قائلین به جواز اجتماع امر و نهی کسانی هستند که اوامر و نواهی را متعلق به طبایع می‌دانند و قائلین به امتناع اجتماع اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۰

امر و نهی کسانی هستند که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند». بنابراین، مسأله اجتماع امر و نهی دارای اصالت نیست بلکه از ثمرات و نتایج مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» است. ۲- مسأله اجتماع «امر و نهی» مبتنی بر این است که ما در مسأله «تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد» قائل به تعلق اوامر و نواهی به طبایع شویم و اگر در آن مسئله قائل شدیم که اوامر و نواهی به افراد تعلق می‌گیرند، در اینجا نمی‌توانیم در ارتباط با جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی بحث کنیم. زیرا در این صورت، تردیدی در امتناع اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. مرحوم آخوند می‌فرماید: هر دو توهم مذکور باطل است و مسأله اجتماع امر و نهی دارای استقلال بوده و هم قائلین به «تعلق اوامر و نواهی به طبایع» و هم قائلین به «تعلق اوامر و نواهی به افراد» می‌توانند در این بحث شرکت کرده و قائل به جواز اجتماع امر و نهی یا امتناع اجتماع امر و نهی باشند. [۲۳۰] بررسی کلام مرحوم آخوند: ما ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا کسانی که در آن مسئله «فرد» را در مقابل «طبیعت» قرار داده و گفته‌اند: «احکام به افراد تعلق می‌گیرد نه به طبیعت» مقصودشان از «فرد» چیست؟ سه احتمال وجود دارد: احتمال اول: مراد از فرد، طبیعت موجود در خارج باشد. و طبیعت موجود در خارج، دارای عوارض فردیه و عوارض مشخصه است. بنابراین کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به طبیعت می‌دانند، فقط طبیعت را در نظر دارند ولی کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند، قید وجود در خارج را هم به دنبال طبیعت می‌آورند. روشن است که اگر قائلین به «تعلق اوامر و نواهی به افراد» چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشند، مسأله «اجتماع امر و نهی» نمی‌تواند مبتنی بر آن مسئله باشد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۱

اگر علاوه بر طبیعت، پای وجود هم به متعلق اوامر و نواهی کشیده شود، هریک از امر و نهی - به تنهایی و با قطع نظر از اجتماع - محال می‌شوند و دیگر نوبت به اجتماع امر و نهی نمی‌رسد. دلیل استحاله این است که در این صورت باید متعلق در رتبه مقدم بر امر باشد. بنا بر این مبنا تا وقتی که صلاّه در خارج تحقق پیدا نکرده است، امری وجود ندارد و وقتی هم که صلاّه وجود پیدا کرد، دیگر تعلق امر به آن معنایی ندارد. و به تعبیر علمی: وجود در خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن وقتی صلاّه در خارج تحقق پیدا کرد، معراجیت و قربانیت تحقق پیدا کرده و غرض مولا - حاصل شده است و زمینه‌ای برای امر وجود نخواهد داشت. در باب نواهی هم همین‌طور است. شرب خمر موجود در خارج، نمی‌تواند متعلق نهی واقع شود، زیرا در این صورت لازم می‌آید که مولا - از ما خواسته باشد که شرب خمر موجود در خارج را در همین زمانی که وجود پیدا کرده، ترک کنیم و چنین چیزی محال است. اگر شرب خمر در خارج وجود پیدا کرد دیگر امکان ندارد کاری کنیم که همین شرب خمر در خارج وجود نداشته باشد. و به عبارت دیگر: نهی از شرب خمر موجود در خارج بدان معناست که همین شرب خمر باید ترک شود و ترک این شرب خمر از اختیار همه بیرون است. در نتیجه قائلین به تعلق اوامر و نواهی به افراد نمی‌توانند چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشند. احتمال دوم: مراد از فرد در آن مسئله، عنوان کلی «فردی از طبیعت» باشد. که لازم نیست این فرد الآن در خارج وجود داشته باشد. افراد طبیعت انسان، در دو عنوان با هم مشترکند: یکی عنوان انسانیت، که جنس و فصل آنهاست و عنوان دیگر این است که



هریک از این افراد به عنوان «فردی از طبیعت انسان» می‌باشند. همان‌طور که در ارتباط با عنوان اول، قضیه «زید انسان» را تشکیل می‌دهیم، در ارتباط با عنوان دوم هم قضیه «زید فرد من افراد الإنسان» را تشکیل می‌دهیم. ممکن است کسی بگوید: این دو عنوان با هم فرق دارند، زیرا در مورد فرد می‌گوییم: «زید فرد» و «عمر و فرد آخر» و «بکر فرد ثالث».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۲

در پاسخ می‌گوییم: در مورد عنوان انسان هم همین‌طور است. ما وقتی می‌گوییم: «زید انسان» و به دنبال آن می‌گوییم: «عمر و انسان آخر». زید و عمر و همان‌طور که دو فرد از افراد انسان هستند، دو انسان نیز می‌باشند. اگر قائل به «تعلق اوامر و نواهی به افراد» چنین معنایی را از فرد اراده کرده باشد، مسأله اجتماع امر و نهی به هیچ عنوان مبتنی بر آن مسئله نخواهد بود. یعنی هم قائلین به «تعلق اوامر و نواهی به طبیعت» و هم قائلین به «تعلق اوامر و نواهی به افراد» - به این معنا که در احتمال دوم مطرح است - می‌توانند در بحث اجتماع امر و نهی شرکت کرده و قائل به جواز اجتماع امر و نهی یا امتناع آن بشوند. در نتیجه بنا بر احتمال دوم، هیچ‌یک از دو توهم مطرح شده را نمی‌توان پذیرفت و مسأله اجتماع امر و نهی مسأله‌ای مستقل بوده و ربطی به مسأله تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد ندارد. ولی بعید به نظر می‌رسد که مقصود از «فرد» یک چنین معنایی باشد، زیرا وقتی قرار باشد عنوان کلی «فردی از افراد صلاة» مطرح باشد، چرا خود طبیعت صلاة مطرح نشود؟ چرا وجوب نتواند به خود طبیعت تعلق بگیرد؟ اگر کلی بودن طبیعت مانع باشد، «فردی از افراد صلاة» هم کلی است و مانع نسبت به آن هم باید وجود داشته باشد. احتمال سوم: فرد یک طبیعت، دارای سه خصوصیت است: ۱- ماهیت، یعنی جنس و فصل. ۲- وجود آن ماهیت در خارج. ۳- عوارض مشخصه فردیه، مثل این که پدر و مادر او چه کسی هستند؟ در چه زمان و مکانی متولد شده است و قیافه و رنگ پوست او چگونه است؟ افراد انسان در خصوصیت انسانیت و خصوصیت وجود انسان مشترکند و آنچه باعث تمیز آنها از یکدیگر می‌شود به گونه‌ای که بین آنها مابینت حاصل شود، همان خصوصیات فردیه‌ای است که هر یک از افراد برای خودشان دارند. این که ما

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۳

نمی‌توانیم قضیه حملیه‌ای به عنوان «زید بکر» تشکیل دهیم، بدان جهت است که زید و بکر در خصوصیات فردیه مغایرت دارند و لذا در ماهیت انسان و وجود ماهیت انسان با هم مشترکند. مرحوم آخوند در بحث «تعلق احکام به طبایع یا افراد» بر این معنا تکیه داشتند که قائلین به «تعلق احکام به افراد» می‌خواهند بگویند: «خصوصیات فردیه هم داخل در دایره امر و نهی است. یعنی صلاة با تمام خصوصیاتش - مثل زمان و مکان آن - به عنوان مأمور به و شرب خمر با تمام خصوصیاتش - مثل زمان و مکان و ظرف و ... - به عنوان منهی عنه است.» [۲۳۱] اگر کسی در آن مسئله، فرد را این‌گونه معنا کند، باید ملتزم شود که مسأله اجتماع امر و نهی تابع مسأله «تعلق امر و نهی به طبایع یا افراد» است. یعنی کسی که در آن مسئله قائل به «تعلق امر و نهی به طبیعت» است، در مسأله «اجتماع امر و نهی» قائل به جواز اجتماع می‌شود و کسی که در آن مسئله قائل به «تعلق امر و نهی به فرد» می‌شود، در مسأله «اجتماع امر و نهی» چاره‌ای جز قول به امتناع ندارد. بیان مطلب: قائل به «تعلق امر و نهی به طبیعت» می‌گوید: «امر و نهی از نفس طبیعت به عوارض و خصوصیات فردیه تجاوز نمی‌کند». در این صورت اتحاد صلاة و غضب در مرحله خارج و مقام امتثال و مخالفت، ربطی به مرحله امر و نهی نخواهد داشت. مرحله امر و نهی، قبل از مرحله خارج و قبل از موافقت و مخالفت مطرح است.

به طور کلی موافقت امر و مخالفت نهی - حتی در غیر عبادات - در مرحله متأخر از امر و نهی قرار دارد. بنابراین مجرد اتحاد صلاة و غضب در مرحله‌ای بعد از امر و نهی، ضربه‌ای به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۴

مرحله امر و نهی - که قبل از مرحله اتحاد است - وارد نخواهد کرد. امّا قائل به «تعلق امر و نهی به افراد» - به آن معنایی که مرحوم آخوند برای فرد مطرح کردند - می‌گوید: «امری که به صلاة تعلق گرفته، خصوصیات و عوارض فردیه صلاة را نیز در بر می‌گیرد و

یکی از آن عوارض فردیه، عبارت از اتحاد صلاة با غضب- در بعضی اوقات- است. همچنین نهی متعلق به غضب، خصوصیات فردیه غضب را نیز در بر می‌گیرد و یکی از آن خصوصیات فردیه، عبارت از اتحاد غضب با صلاة- در بعضی اوقات- است. در این صورت، امر به صلاة و نهی از غضب، مانند این است که مولا- از اول بگوید: «صلّ فی المکان المغموب و لا- تغصب فی حال الصلاة» و چنین چیزی ممتنع است. در نتیجه کسی که قائل به «تعلق امر و نهی به افراد است» است، در مسأله «اجتماع امر و نهی» باید قائل به امتناع شود. بنابراین، اصراری که مرحوم آخوند بر قطع ارتباط بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «تعلق امر و نهی با طبایع یا افراد» دارند، قابل قبول نیست و مسأله «اجتماع امر و نهی» مبتنی بر مسأله «تعلق امر و نهی به طبایع یا افراد» است.

مخصوصاً که مرحوم آخوند در مقدمه دوم بحث «اجتماع امر و نهی» وقتی در مقام بیان فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی متعلق به عبادت» برآمدند فرمودند: «آنچه در مسأله «اجتماع امر و نهی» مورد بحث است، مسأله سرایت است.

یعنی می‌خواهیم ببینیم آیا امر، از طبیعت صلاة سرایت به خصوصیات فردیه آن- مثل صلاة متحد با غضب- هم می‌کند؟ آیا نهی، از طبیعت غضب، سرایت به خصوصیات فردیه آن- مثل غضب متحد با صلاة- هم می‌کند؟ و روشن است که مسأله سرایت و عدم سرایت چیزی جز قول به فرد و قول به طبیعت نیست. قائل به «تعلق امر و نهی به طبیعت» می‌گوید: «حکم از طبیعت به خصوصیات فردیه سرایت نمی‌کند» ولی قائل به «تعلق امر و نهی به افراد» می‌گوید: «حکم از طبیعت به خصوصیات فردیه سرایت می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۵

### مقدمه هشتم اعتبار وجود مناط امر و نهی در محل اجتماع

#### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر چیزی بخواهد مثال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» باشد باید از قبیل متزاحمین باشد، که در محل اجتماع، ملا-ک هر دو حکم وجود داشته باشد امّا اگر از باب متعارضین باشد نمی‌تواند در بحث اجتماع امر و نهی داخل شود». [۲۳۲] در اینجا لازم است ابتدا دو عنوان تراحم و تعارض را مورد بررسی قرار دهیم:

### فرق باب تراحم و باب تعارض از جهت حکم

تراحم، گاهی بین دو حکم متماثل است، مثلاً اگر مکلفی با دو نفس محترمه مواجه شود که در حال غرق شدن می‌باشند، دو «انقاذ الغریق» متوجه او می‌شود. ولی با توجه به این که- فرض این است- مکلف قادر به جمع بین این دو انقاذ نیست، بین این دو انقاذ تراحم پیدا می‌شود و قاعده کلی باب تراحم، تقدیم اهمّ یا محتمل الأهمیّه است. و در غیر این صورت، مسأله تخییر جریان دارد. اما در باب تعارض باید به مقام اثبات حکم مراجعه کرده و دلیلی که نسبت به دلیل دیگر اظهریت دارد مقدم بداریم. و اگر دو دلیل با هم مساوی بودند، قاعده اقتضای سقوط هر دو را می‌کند. بلکه در ارتباط با خصوص خبرین متعارضین، قواعد خاصی وجود دارد که از مقبوله عمر بن حنظله استفاده می‌شود. ولی این قواعد، اختصاص به خبرین متعارضین داشته و در غیر خبرین متعارضین- مثل دو آیه قرآن، اگر فرض کنیم از نظر دلالت ظاهری با هم تعارض داشته باشند- جریان پیدا نمی‌کند. بلکه در چنین موردی باید توقف

کرده و برای پی بردن به حکم، سراغ راه‌های دیگر برویم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۶

### فرق باب تزاحم و باب تعارض از جهت موضوع

در باب تزاحم خواه بین دو حکم متمائل باشد یا دو حکم غیر متمائل - ملاک و مناط حکم در هر دو طرف وجود دارد ولی مکلف نمی‌تواند بین آن دو جمع کند. مثلاً وقتی دو نفس محترمه در حال غرق شدن هستند، واقع این است که انقاذ هر کدام دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء است ولی این که مکلف نمی‌تواند هر دو را نجات دهد، موجب نمی‌شود که یکی از آن دو انقاذ مصلحت خود را از دست داده باشد.

در تزاحم بین امر و نهی هم همین‌طور است. موردی که در آن تزاحم پیش آمده به لحاظ امر دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء و به لحاظ نهی دارای صددرجه مفسده لازم الاجتناب است. اما در باب تعارض، [۲۳۳] بیش از یک ملاک وجود ندارد. ولی برای ما روشن نیست که آن ملاک کدام است؟ مثلاً در «أکرّم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» که نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد و در مورد «عالم فاسق» تعارض پیدا می‌کنند، یعنی «أکرّم العلماء» اکرام او را واجب و «لا تکرّم الفساق» اکرام او را حرام می‌کند. معنای تعارض این است که ما می‌دانیم در «عالم فاسق» یک ملاک وجود دارد. ولی نمی‌دانیم آیا آن ملاک، ملاک وجوب اکرام است یا ملاک حرمت اکرام؟ اکنون که فرق بین تزاحم و تعارض معلوم گردید، به سراغ اصل کلام مرحوم آخوند می‌رویم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر چیزی بخواهد مثال برای مسأله اجتماع امر و نهی باشد باید از قبیل متزاحمین باشد و مورد متعارضین - مانند «أکرّم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» - نمی‌تواند در بحث «اجتماع امر و نهی» داخل شود. یعنی باید ما احراز کرده باشیم که آن عنوان واحدی که متصادقین در آن جمع شده‌اند، ملاک هر دو حکم را دارا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۷

می‌باشد. مثلاً در «صلاة در دار غصبی» که به عنوان مثال برای مسأله «اجتماع امر و نهی» مطرح می‌شود، باید احراز کرده باشیم که هم تمام ملاک امر به صلاة وجود دارد و هم تمام ملاک نهی از غصب. در این صورت کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌شود می‌گوید: «مانعی ندارد که هر یک از دو ملاک مستلزم حکم مربوط به خود باشد و وجوب و حرمت در صلاة در دار غصبی جمع شده باشد». ولی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌گوید: «در اینجا نمی‌تواند دو حکم وجود داشته باشد بلکه هر یک از دو ملاک که اقوای از دیگری بود، حکم هم تابع آن ملاک خواهد بود». قبل از این که به بررسی کلام مرحوم آخوند در این زمینه بپردازیم لازم است مقدمه نهم را نیز مطرح کنیم، زیرا این دو مقدمه ناظر به یک مطلب هستند ولی مقدمه هشتم مربوط به مقام ثبوت و مقدمه نهم مربوط به مقام اثبات است.

**مقدمه نهم مرحوم آخوند در این مقدمه پیرامون مقام اثبات بحث می‌کند**

و آن بحث این است که ما از چه راهی تراحم و تعارض را بدست آوریم؟

### بررسی کلام مرحوم آخوند در مقدمه هشتم و نهم:

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ما باید ببینیم آیا هدف مرحوم آخوند از این دو مقدمه چیست؟ در این زمینه دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: مرحوم آخوند بخواهند در محل نزاع در باب «اجتماع امر و نهی» این قید را اضافه کنند که طرح مسأله «جواز یا عدم جواز تعلق امر و نهی به دو عنوان متضاد در واحد» مشروط به این است که ملاک هر دو حکم در آن واحد وجود داشته باشد و الا از محل نزاع خارج است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۸

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر مرحوم آخوند چنین چیزی را اراده کرده باشد، ما از ایشان سؤال می‌کنیم: چه فرقی بین این قید با قید مندوحه وجود دارد؟ شما (مرحوم آخوند) در مورد قید مندوحه فرمودید: «قید مندوحه ربطی به محل نزاع ندارد، زیرا قید مندوحه مربوط به متعلق - یعنی مکلف به - است و مستلزم تکلیف به محال است. در حالی که در باب «اجتماع امر و نهی» در ارتباط با محال بودن نفس تکلیف بحث می‌شود نه در ارتباط با محال بودن مکلف به. درست است که ما - در مقابل اشاعره - تکلیف به محال را جایز نمی‌دانیم ولی این مسئله ربطی به محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی ندارد». ما عین همین حرف را در اینجا به مرحوم آخوند برگردانده و می‌گوییم: آیا اجتماع دو ملاک - که شما آن را در محل نزاع معتبر می‌دانید - در حیثیت محل بحث در باب اجتماع امر و نهی دخالتی دارد یا در ارتباط با پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی است؟ اگر مرحوم آخوند بفرماید: «اجتماع دو ملاک در ارتباط با پیاده شدن مسأله اجتماع امر و نهی است، به این معنا که اگر چیزی بخواهد متضاد مسأله اجتماع امر و نهی باشد باید از متراحمین باشد». ما به ایشان می‌گوییم: «در باب قید مندوحه هم همین طور است. مسأله اجتماع امر و نهی در جایی پیاده می‌شود که مندوحه وجود داشته باشد. پس چرا شما قید مندوحه را در محل نزاع معتبر نمی‌دانید». و اگر ایشان بفرماید: «ما کاری به صغری و پیاده شدن امر و نهی نداریم، بحث ما در ارتباط با کبری و نفس تعلق امر و نهی به عنوانین متضادین در واحد است». در پاسخ می‌گوییم: «در این صورت چه ضرورتی دارد که مسأله تراحم و وجود ملاکین در ماده اجتماع را در اینجا مطرح کنید؟». احتمال دوم در کلام مرحوم آخوند: مرحوم آخوند با ذکر این دو مقدمه در صدد اضافه کردن قید به مسأله اجتماع امر و نهی نیست. بلکه کلام ایشان ناظر به مقام تطبیق و پیاده شدن امر و نهی است. و در واقع ایشان می‌خواهد پاسخ یک سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۸۹

مقدّری را مطرح کند. بیان مطلب: گویا کسی از مرحوم آخوند سؤال می‌کند: با وجود این که نسبت بین دو عنوان در «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» عبارت از عموم و خصوص من وجه است، چرا ماده اجتماع آن دو را به عنوان باب تعارض مطرح کرده و احکام تعارض را پیاده می‌کنید ولی در مسأله «صلّ» و «لا تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی را مطرح می‌کنید با وجود این که نسبت بین این دو عنوان هم عموم و خصوص من وجه است؟ مرحوم آخوند با ذکر این دو مقدمه می‌خواهد در پاسخ آن سؤال بفرماید: علت این است که در ماده اجتماع «صلّ» و «لا تغصب» هم ملاک وجوب صلاة تحقق دارد و هم ملاک حرمت غضب. اما در ماده اجتماع «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» نتوانسته‌ایم وجود دو ملاک را احراز کنیم. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر کلام مرحوم آخوند ناظر به چنین چیزی باشد ما به ایشان می‌گوییم: مسأله تراحم را نباید در ردیف تعارض قرار داد، زیرا مسأله تراحم در هیچ دلیل شرعی مطرح نشده است بلکه مسأله تراحم مسأله‌ای عقلی است و دارای احکام خاصی می‌باشد. اگر

یکی از دو ملاک اقوی بوده یا احتمال اقوی بودن آن وجود داشته باشد، حکم تابع همان ملاک است و اگر هر دو ملاک مساوی باشند، عقل حکم به تخییر می‌کند. بنابراین، تراحم یک عنوانی است که به عنوان موضوع در یک مسأله عقلیه قرار گرفته است، که عقل، هم موضوعش را معنا می‌کند و هم حکم آن را بیان می‌کند. ولی مسأله تعارض این گونه نیست. در اخبار علاجیه عنوان خبران متعارضان و حدیثان مختلفان وارد شده و احکامی هم در ارتباط با آنها مطرح شده است. به همین جهت برای پی بردن به معنای تعارض باید به عرف مراجعه کرد. [۲۳۴]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۰

بله، بعضی از موضوعات هستند که باید توسط شارع بیان شوند- که از آنها به موضوعات مستنبطه تعبیر می‌شود- مثل صلاة و حج. شارع همان‌طور که حکم صلاة و حج را بیان می‌کند، کیفیت آن دو را نیز تبیین می‌کند. [۲۳۵] اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله: ما قبول داریم که مسأله تعارض در اخبار علاجیه موضوع قرار گرفته و برای پی بردن به معنای آن باید به عرف مراجعه کرد ولی اخبار علاجیه، متعارضان را در محدوده «خبران» مطرح کرده و خبران متعارضان غیر از مطلق دلیلان متعارضان است. بنابراین ما برای پی بردن به معنای تعارض در خصوص خبران متعارضان باید به عرف مراجعه کنیم. و این بدان معنا نیست که تعارض مفهوم عرفی بوده و هیچ حکم عقلی بر آن مترتب نیست. تعارض دو بینه، دو ظاهر- غیر از خبرین مربوط به اخبار علاجیه نیست و مسأله‌ای عقلی است. به همین جهت در مباحث تعادل و ترجیح قبل از این که اخبار علاجیه مورد بحث قرار گیرد، بحثی عقلی مطرح می‌شود و آن این است که آیا در خبران متعارضان قاعده چه اقتضاء می‌کند؟ روشن است که مقصود از این قاعده حکم عقل است. ظاهراً حکم عقل در خبران متعارضان عبارت از تساقط است. بدیهی است که در قضیه عقلیه «قاعده در خبران متعارضان اقتضای تساقط می‌کند» برای پی بردن به معنای خبران متعارضان باید به عقل مراجعه کرد نه به عرف، زیرا این مسئله هم از جهت موضوع و هم از جهت حکم مربوط به عقل است. پس ما تعارض در مورد خبرین متعارضین را نباید در ردیف تراحم مطرح کنیم، امّا چرا مطلق تعارض را نتوانیم بر تراحم عطف کنیم؟ گویا در اینجا خلطی صورت گرفته

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۱

است. نزاع ما در ارتباط با خبرین متعارضین نیست بلکه نزاع ما در مورد حکمین متعارضین است. دو حکم متعارض گاهی از راه خبران متعارضان بدست می‌آیند که باید به اخبار علاجیه مراجعه کنیم و گاهی هم از غیر راه خبران متعارضان- مثلاً از راه ظاهر کتاب- بدست می‌آیند، که در این صورت دیگر اخبار علاجیه مطرح نیست. در اینجا چرا ما نتوانیم تعارض را عطف بر تراحم کنیم و هر دو را به یک صورت حلّ نماییم؟ لذا به نظر می‌رسد اگر مراد مرحوم آخوند این احتمال دوم باشد- که ظاهر هم همین است [۲۳۶]- اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر ایشان وارد نخواهد بود. [۲۳۷]

## مقدمه دهم نمره نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی

### اشاره

در اینجا در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱- نمره نزاع بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی. ۲- نمره نزاع بنا بر قول به عدم جواز اجتماع امر و نهی.

**مقام اول: نمره نزاع بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی****اشاره**

قائلین به جواز اجتماع امر و نهی دو دسته‌اند: مشهور معتقدند که نمره پذیرفتن قول به جواز اجتماع امر و نهی، حکم به صحت اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۲

صلاة در دار غصبی است. هر چند مکلف- از نظر غصب- مستحق عقوبت است. به عبارت دیگر: صلاة در دار غصبی، از جهت صلاة دارای عنوان مقرریت و از جهت غصب دارای عنوان مبعّدیت است و- بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی- مانعی ندارد که شیء واحد دارای دو عنوان باشد. ولی جمعی از محققین مثل مرحوم بروجردی [۲۳۸]- با وجود این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌باشند- صلاة در دار غصبی را باطل می‌دانند.

**کلام مرحوم نائینی:**

مرحوم نائینی در کلام خودشان دو هدف را تعقیب می‌کنند: یکی اصل مسأله جواز اجتماع امر و نهی [۲۳۹] و دیگری صحت صلاة در دار غصبی، بنا بر مبنای جواز اجتماع. ایشان برای بیان نظریه خود سه مقدمه مطرح می‌کنند: مقدمه اول: مقولات نه گانه عرضیه، اموری بسیط و خالی از هرگونه ترکیب می‌باشند، زیرا لازمه ترکیب این مقولات این است که همه آنها دارای یک «ما به الاشتراک» و هریک از آنها دارای یک «ما به الامتیاز» باشد که آن را از مقولات دیگر جدا کند. همان‌طور که در باب جواهر، مسأله جنس و فصل مطرح است و انواع هر جنسی دارای جزء مشترکی به نام جنس و جزء ممیزی به نام فصل هستند. اگر قرار باشد مقولات نه گانه دارای «ما به الاشتراک» باشند، لازم می‌آید که این «ما به الاشتراک» فوق این مقولات باشد- همان‌طور که جنس در مرحله فوق نوع قرار دارد- در حالی که خود عنوان «مقوله» به معنای آخرین حدّ است. «مقولات نه گانه عرضیه» یعنی اموری که به عنوان آخرین حدّ در باب اعراض قرار گرفته‌اند. ممکن است سؤال شود: پس شما چگونه بین این دو مطلب جمع می‌کنید که از اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۳

طرفی مسأله ترکیب را نفی کرده و از طرفی مقولات نه گانه را مطرح می‌کنید؟ مرحوم نائینی در پاسخ می‌فرماید: جمع بین این دو مطلب به این است که بگوییم: «ما به الاشتراک این مقولات، عین ما به الامتیاز آنهاست». یعنی این گونه نیست که این مقولات دارای دو جزء باشند که یکی جزء مشترک و دیگری جزء ممیز باشد بلکه ما به الاشتراک و ما به الامتیاز این‌ها یک چیز است. همان‌طور که در نور ضعیف و نور قوی، فرق وجود دارد ولی این فرق ناشی از ترکّب نیست. این گونه نیست که نور ضعیف، مرکب از نور و ضعف بوده و نور قوی، مرکب از نور و قوت باشد. و نیز اختلاف بین وجود قوی- یعنی واجب الوجود- و وجود ضعیف- یعنی ممکن الوجود- ناشی از ترکّب نیست که یک جزء آن وجود و جزء دیگر آن قوت یا ضعف باشد. وجود قوی، شیء واحد و وجود ضعیف هم شیء واحد است و فرق آنها از ناحیه ترکّب و فرق بین ما به الاشتراک با ما به الامتیاز آنها نیست. فرق هست ولی به این کیفیت که ما به الاشتراک آنها عین ما به الامتیاز آنهاست. مقدمه دوم: این مقولات اگرچه بسیط هستند ولی بین آنها کمال مغایرت وجود دارد، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که برای آنها مافوقی فرض کنیم و چنین چیزی موجب خروج این مقولات از عنوان «مقوله بودن» می‌شود. درحالی که عنوان «مقوله» به این معناست که چیزی ما فوق آن وجود ندارد. مقدمه سوم: حرکت [۲۴۰] در هر مقوله‌ای عین آن مقوله است، نه به عنوان ذاتی یا عرضی آن مقوله. زیرا اگر حرکت در هر مقوله‌ای عین



آن مقوله نباشد، لازم می‌آید که حرکت - که مشترک بین مقولات است - یا جزء هر مقوله و یا به عنوان یک عرض - که بر آن مقوله عارض شده - بدانیم و هیچ‌یک از آن دو احتمال قابل قبول نیست، زیرا:

اگر حرکت را جزء هر مقوله به حساب آوریم، لازم می‌آید که همه مقولات در یک جزء مشترک باشند و در این صورت باید ملتزم شویم که ما فوق این مقولات قدر مشترکی -

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۴

به نام حرکت - وجود دارد که همه مقولات در آن مشترکند. در حالی که ما گفتیم: «معنای مقوله این است که ما فوق آن چیز دیگری وجود ندارد». و اگر حرکت را به عنوان یک عرض بدانیم که بر این مقولات عارض شده است، لازم می‌آید چیزی که عرض است - یعنی مقولات - عنوان معروض پیدا کند. در حالی که این مقولات عرضیه، عرضند و نیاز به معروض جوهری دارند و نمی‌توان تصور کرد که یک عرض بر عرض دیگر عارض شده باشد. چنین چیزی با معنای عرض منافات دارد. معنای عرض عبارت از چیزی است که تقوّم به معروض جوهری دارد. بیاض، تقوّم به جسم است. پس چگونه می‌شود مقولات نه گانه عرضیه، معروض برای عرض دیگری - به نام حرکت - باشند؟ پس ما ناچاریم بگوییم: «حرکت در هر مقوله، عین همان مقوله است و مغایر با آن نیست تا بخواهیم بحث کنیم که آیا به عنوان جزء آن مقوله است یا به عنوان عرض بر آن مقوله؟ ذکر این نکته لازم است که مقصود از حرکت در اینجا، حرکت در مقابل سکون نیست، بلکه این حرکت دارای معنای دقیق‌تری - شبیه حرکت فلسفی - است که ناظر به تداوم و استمرار آن مقوله است و شامل سکون هم می‌شود. مرحوم نائینی پس از بیان مقدمات فوق می‌فرماید: ما ابتدا باید ملاحظه کنیم صلاة و غضب داخل در کدام یک از مقولات نه گانه عرضیه می‌باشند؟ می‌فرماید: صلاة از مقوله «وضع» است، هر چند در حقیقت رکوع و سجود بین من (مرحوم نائینی) و صاحب جواهر رحمه الله اختلاف وجود دارد [۲۴۱] ولی این اختلاف مانع از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۵

این نیست که رکوع و سجود از مقوله وضع باشند. امّا غضب از مقوله «این» است، زیرا غضب به معنای شاغلیت و بودن در مکان مغضوب است و مقوله «این» عبارت از بودن شیء در مکان است. پس می‌فرماید: با توجه به مقدمه سوّم - که گفتیم: «حرکت در هر مقوله‌ای عین آن مقوله است» - باید بگوییم: اگر خود صلاة از مقوله «وضع» باشد، حرکت صلاتی هم از مقوله «وضع» خواهد شد. معنای حرکت صلاتی، حرکت‌های محسوس و مشاهد نیست، بلکه حالت تداوم صلاتی است که با سکون و سکوت هم می‌سازد. به مجرد این که انسان نیت می‌کند و تکبیر الاحرام را می‌گوید، حرکت صلاتی شروع می‌شود و تا آخر نماز ادامه دارد و اگر در لحظه‌ای ایستاد و نه حرکتی کرد و نه حرفی زد، آن لحظه، خارج از حرکت صلاتی نیست. هم چنین معنای حرکت غضبی، حرکت‌های مشاهد و محسوس در دار غضبی نیست، بلکه معنای حرکت غضبی، استمرار «بودن در مکان غضبی» است، هر چند هیچ حرکت محسوسی از او تحقق پیدا نکند. در نتیجه حرکت صلاتی عین مقوله «وضع» و حرکت غضبی هم عین مقوله «این» است و چون بین این دو مقوله مغایرت کامل وجود دارد، بین این دو حرکت هم مغایرت کامل وجود خواهد داشت. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: نظیر این مسئله را می‌توان در مثال «زید فی الدار» مطرح کرد. در این جمله، «دار» به عنوان مکان و «زید» به عنوان مکین مطرح است و ارتباط بین «زید» و «دار» ارتباط مکانی و «این» ی است و کسی به خود اجازه نمی‌دهد که نتیجه این ارتباط مکانی را اتحاد بین «زید» و «دار» بدانند، به گونه‌ای که بتواند به جای قضیه «زید فی الدار» قضیه حملیه «زید الدار» را تشکیل دهد. «زید» از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۶

مقوله جوهر است و ارتباط آن با «دار» یک ارتباطی عرضی و به عنوان مقوله «این» است. چگونه ممکن است بین مقوله عرضی با مقوله جوهری اتحاد وجود داشته باشد.



سپس می‌فرماید: مسأله «صلاة در دار» هم به همین کیفیت است و فرقی بین «زید فی الدار» و «الصلاة فی الدار» وجود ندارد. همان‌طور که در «زید فی الدار» نمی‌توان قضیه حملیه «زید الدار»- که ملاکش اتحاد است را تشکیل داد، در «الصلاة فی الدار» هم نمی‌توان قضیه حملیه «الصلاة الدار» را تشکیل داد. از اینجا معلوم می‌شود که همان ارتباطی که بین «زید و دار» وجود دارد، بین «صلاة» و «دار» هم وجود دارد و تنها تفاوتی که بین «زید فی الدار» و «الصلاة فی الدار» وجود دارد، این است که «زید» از مقوله «جوهر» و «صلاة» از مقوله «عرض» و «وضع» است. در نتیجه ارتباط «این» ی موجب اتحاد نمی‌شود. بلکه تغایر موجود بین این دو مقوله، در جای خود محفوظ است و امکان ندارد روزی به اتحاد تبدیل شده و مثلاً «صلاة» متحد با «دار غصبی» و یا «دار غصبی» متحد با «صلاة» شود. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید:

لازمه تغایر و عدم اتحاد این دو مقوله، دو چیز است: یکی جواز اجتماع امر و نهی [۲۴۲] و دیگری صحت صلاة در دار غصبی، بر مبنای جواز اجتماع. زیرا مقوله «وضع»، معنون به عنوان صلاة و محبوب برای مولا و مقرب عبد به مولا بوده و- در محدوده خودش- همه آثار صلاتی بر آن مترتب می‌شود. و مقوله «این»، معنون به عنوان غصب و مبعوض برای مولا- و مبعّد عبد از مولا- بوده و- در محدوده خودش همه آثار غصبی بر آن مترتب می‌شود. ولی هیچ‌گونه ارتباط اتحادی بین این دو مقوله مشاهده نمی‌شود و هر مقوله‌ای در محدوده خودش، نقش دارد. در نتیجه، بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، گویا صحت صلاة در دار غصبی از واضحات است و تردیدی در آن وجود ندارد. [۲۴۳]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۷

اشکال بر کلام مرحوم نائینی: امور اعتباری را نباید به عنوان مصداق واقعیات قرار داده و احکام واقعیات را بر آن مترتب کرد. [۲۴۴] مقولات نه‌گانه عرضیه، مربوط به واقعیات و امور حقیقیه است [۲۴۵] و این مطلب فلسفی را نباید در مورد امور اعتباری مطرح کرد. مرحوم نائینی می‌فرماید: «صلاة»، از مقوله وضع است، زیرا رکوع و سجود- که از اجزاء رکنیه صلاتند- داخل در مقوله وضع می‌باشند. ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: «مگر صلاة فقط رکوع و سجود است که شما فقط این دو را ملاحظه کردید؟ صلاة، مرکبی اعتباری است. یعنی شارع مقدس مجموعه‌ای از واقعیات را- که از مقولات مختلف و متباین و غیر قابل اجتماع هستند- با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را صلاة نامیده است. آیا این را در کدام مقوله می‌توانیم داخل کنیم؟ مقولات مختلف که قابل اجتماع نیستند. پس باید بگوییم: این از مقسم مقوله بیرون است. مقوله در مورد واقعیات است. بله، حالت انحنا رکوع، داخل در مقوله «وضع» و بودن در مکان در حال صلاة، داخل در مقوله «این» است ولی صلاة که خصوص این‌ها نیست. صلاة، یک مجموعه واحد- به وحدت اعتباری- است و امکان ندارد بتوانیم وحدت حقیقی در مورد آن مطرح کنیم». در نتیجه صلاة نه تنها داخل در مقوله وضع نیست بلکه داخل در هیچ مقوله‌ای از مقولات نه‌گانه عرضیه نیست. در باب غصب هم همین‌طور است. غصب عبارت از «استیلاء عدوانی بر مال غیر» است و استیلاء، امری اعتباری است. این استیلاء مشابه همان استیلائی است که انسان بر مال خودش دارد. ملکیت- که موضوع برای استیلاء است- امری اعتباری

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۸

است که شارع و عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و به دنبال ملکیت، قاعده‌ای وجود دارد به نام «قاعده سلطنت» که از دلیل «الناس مسلطون علی أموالهم» [۲۴۶] استفاده می‌شود. جمله «الناس مسلطون علی أموالهم»، قصد اخبار ندارد بلکه در مقام انشاء استیلائی مردم بر اموال خودشان است و این استیلاء، جنبه تکوینی ندارد بلکه امری اعتباری است. اصولاً همه مسائل انشائی از امور اعتباریه‌اند و امکان ندارد انسان بتواند واقعیاتی را انشاء کند. استیلاء در باب غصب هم همین‌طور است، زیرا: اولاً: معنای این که غاصب چیزی را غصب می‌کند، این نیست که استیلائی تکوینی برای او پیدا می‌شود بلکه همین مقدار که عرف ملاحظه می‌کند این مال در اختیار غاصب است- به این معنا که این مال در تصرف غاصب است و امر و نهی غاصب در آن جریان پیدا می‌کند- از این مسئله به

استیلاء تعبیر می‌کند. و با توجه به این که مال، مال غیر است و این شخص بدون اجازه او چنین تصرفاتی می‌کند، از این مجموعه به غضب تعبیر می‌کند. ثانیاً: مرحوم بروجردی می‌فرمودند: در ارتباط با مال غیر دو عنوان مطرح است: یکی عنوان غضب و دیگری عنوان تصرف در مال غیر بدون اذن او. نسبت بین این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است. ممکن است در جایی غضب و استیلاء تحقق پیدا کند ولی تصرف در عین مغضوبه نباشد. و نیز ممکن است کسی در مال غیر بدون اذن او تصرف کند ولی عنوان غضب و استیلاء تحقق پیدا نکند. مثل این که کسی به مهمانی رفته و در غیبت صاحب‌خانه- و با عدم رضایت او کتاب یا شیء دیگر صاحب‌خانه را مورد استفاده قرار می‌دهد به گونه‌ای که وقتی متوجه آمدن صاحب‌خانه می‌شود، فوراً تصرف را کنار گذاشته و به گونه‌ای وانمود کند که گویا هیچ‌گونه تصرفی انجام نشده است. این نگرانی و اضطراب، شاهد بر عدم استیلاء است. هر چند این تصرف حرام است. در نتیجه هیچ‌بعد نیست که ما ملتزم شویم اگر غاصب در عین مغضوبه تصرف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۲۹۹

کرد، مرتکب دو حرام شده است: یکی غضب و دیگری تصرف در مال غیر بدون اذن او. به خلاف غاصب غیر متصرف که مرتکب یک حرام شده است. سپس مرحوم بروجردی می‌فرمودند: در مسأله صلاه در دار غضبی، ما باید ملاحظه کنیم آیا صلاه با چه چیزی اتحاد پیدا کرده است؟ روشن است که صلاه نمی‌تواند با غضب به معنای استیلاء اتحاد پیدا کند، زیرا ارتباطی بین این دو مشاهده نمی‌شود. چیزی که صلاه با آن اتحاد پیدا می‌کند، عنوان «تصرف در مال غیر، بدون اذن او» می‌باشد، زیرا خود صلاه هم نوعی تصرف در مال غیر بدون اذن اوست. و حتی اگر غضب هم در کار نباشد، مثل این که انسان به منزل کسی رفته و صاحب‌خانه بگوید: «من راضی نیستم در منزل نماز بخوانی». در اینجا اگرچه غضبی در کار نیست و منزل در استیلاء خود صاحب‌خانه است ولی این مسئله داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است، زیرا صلاه از طرفی مأمور به است و از طرفی- به عنوان تصرف در مال غیر- محکوم به حرمت است. بنابراین نباید طرف مقایسه صلاه را عبارت از غضب قرار داد، بلکه باید طرف مقایسه را عبارت از «تصرف در مال غیر بدون اذن او» قرار داد. حال که چنین است به سراغ عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» می‌رویم. «تصرف در مال غیر» داخل در «مقولات» نیست بلکه عنوانی است که از مقولات مختلفی انتزاع می‌شود. مثلاً مال غیر، اگر خانه باشد تصرف در آن گاهی به نشستن، گاهی به ایستادن، گاهی به راه رفتن، گاهی به خوابیدن و ... است و اگر مواد غذایی باشد، تصرف در آن به خوردن آنهاست. و اگر لباس باشد، تصرف در آن به پوشیدن است و ... ملاحظه می‌شود که هر یک از این مصادیق داخل در مقوله خاصی است که با یکدیگر متباین می‌باشند. ولی یک جامع انتزاعی همه آنها را در بر می‌گیرد و آن عبارت از «تصرف در مال غیر» است. و همان‌طور که صلاه را نمی‌توان داخل در مقوله دانست، تصرف در مال غیر هم نمی‌تواند داخل در مقوله باشد. اما با توجه به این که متعلق احکام شرعی می‌تواند از امور اعتباری باشد، در اینجا هم حرمت به عنوان «تصرف در مال غیر» تعلق گرفته اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۰

است ولی حرمت از این عنوان به مصادیق آن سرایت نمی‌کند. مثلاً کسی که لباس شخص دیگر را بدون اذن او می‌پوشد، آنچه برایش حرام است پوشیدن نیست بلکه تصرف در مال غیر است و در اینجا «پوشیدن» به عنوان مصداق و محقق این تصرف است. در جای دیگر ممکن است خوردن و در جای دیگر مطالعه کردن و ... باشد. و ما احکام متعدده نداریم. یک حکم داریم و آن «حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن او» است و عناوینی که این تصرف را تحقق می‌بخشند، از جهت خود عنوان محکوم به حرمت نیستند. اگر گفتیم: «پوشیدن لباس غیر بدون اذن او حرام است» باید در تعلیل آن بگوییم: «چون این پوشیدن، تصرف در مال غیر بدون اذن اوست». بنابراین عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» محکوم به حرمت است و صلاه با این عنوان اتحاد پیدا نکرده است بلکه صلاه با مصداق این عنوان- یعنی بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست- اتحاد پیدا کرده است. و این مصداق، حرام نیست.

لذا همان‌طور که صلاة با غضب اتحاد ندارد با عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» هم اتحاد ندارد. [۲۴۷] نکته اضافه «مال» به «غیر» در عنوان «تصرف در مال غیر» مانند اضافه «مال» به «نفس» است و همان‌طور که اضافه «مال» به «نفس» امری اعتباری است، اضافه «مال» به «غیر» هم امری اعتباری است، زیرا ملکیت، امری اعتباری است. در این صورت چگونه می‌توانیم عنوان «تصرف در مال غیر» که دو جهت اعتباری در آن وجود دارد- یکی نفس عنوان تصرف و دیگری اضافه مال به غیر- را داخل در مقولات بدانیم؟ در نتیجه شما نه در باب صلاة می‌توانید مقوله «وضع» را درست کنید و نه در باب غضب می‌توانید مقوله «این» را درست کنید پس دیگر نوبت به این نمی‌رسد که تغایر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۱

بین این دو مقوله را مطرح کرده و بگویید: «حرکت در هر مقوله‌ای با آن مقوله عینیت دارد». لذا با توجه به این راهی که ما مطرح کردیم- و مطابق با واقع است- هم مسأله اجتماع امر و نهی درست می‌شود و هم مسأله صحت صلاة در دار غضبی، بدون این که پای مقوله در میان باشد. اشکال: ممکن است کسی که در دفاع از مرحوم نائینی بگوید: ما صلاة را به این عنوان مطرح نمی‌کنیم تا شما بگویید: «صلاة، واحدی اعتباری است» بلکه خود رکوع و سجود را در مقابل غضب قرار می‌دهیم. بیان مطلب: رکوع و سجود دو جزء رکنی برای صلاتند و صلاة، به عنوان اقل و اکثر ارتباطی است و بین اجزاء آن ارتباط وجود دارد و فساد یک جزء آن- آن‌هم جزء رکنی- سبب می‌شود که همه صلاة اتصاف به بطلان پیدا کند. مستشکل می‌گوید: تردیدی نیست که رکوع و سجود، دو واقعیت تکوینی و داخل در مقولات می‌باشند. حال رکوع و سجود را با «بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست»- هر چند عنوان غضب در کار نباشد- ملاحظه کرده می‌گوییم: رکوع و سجود از مقوله «وضع» و بودن در مکانی که صاحب آن راضی نیست از مقوله «این» است. پس بالاخره پای مقولات در میان است و حرف مرحوم نائینی در این حد صحیح است. ما در پاسخ این اشکال می‌گوییم: اولاً: اگرچه بطلان جزء رکنی، مقتضی بطلان همه صلاة است ولی شما در مقام اثبات صحت صلاة هستید و باید اثبات کنید که اتصاف یک جزء رکنی به صحت، مقتضی صحت همه صلاة است در حالی که اگر همه ارکان صلاة هم به طور صحیح واقع شوند ولی عمداً به یک جزء غیر رکنی خلل وارد شود، موجب بطلان صلاة خواهد بود. ثانیاً: مبنای مرحوم نائینی در ارتباط با رکوع و سجود غیر از مبنای صاحب جواهر رحمه الله بود. مرحوم نائینی فرمودند: طبق مبنای صاحب جواهر رحمه الله- که رکوع و سجود را عبارت از حالت انحناء می‌دانست- رکوع و سجود، از مقوله «وضع» است و طبق

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۲

مبنای ما (مرحوم نائینی) هم- که رکوع و سجود عبارت از فعل رکوع و سجود باشد- رکوع و سجود از مقوله «وضع» است. ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: اگر رکوع و سجود در رابطه با خودش ملاحظه شود، مثلاً خم شدن سر و کمر، در این جهت که عملی بر سر و کمر انجام شده است، در این صورت، قبول می‌کنیم که رکوع و سجود از مقوله وضع است. ولی اگر همین اعمال- یعنی فعل رکوع و سجود- را در ارتباط با آن مکانی که رکوع و سجود در آن تحقق دارد ملاحظه کنیم، داخل در مقوله «این» خواهد شد. زیرا مراد از مکان، زمین نیست بلکه مراد، فضایی است که رکوع و سجود آن فضا را اشغال می‌کند. آن فضا در حالت قیام انسان وضعیت مخصوص و در حالت رکوع و سجود، وضعیت دیگری دارد. و همه این‌ها در ارتباط با آن فضا به عنوان مقوله «این» مطرح است.

مقوله «این» منحصر به این نیست که انسان روی زمین بایستد یا بنشیند یا خم شود بلکه تغییر و تحولی هم که انسان در فضا ایجاد می‌کند، داخل در مقوله «این» است.

در حالی که شما غضب را نیز داخل در مقوله «این» دانستید، در نتیجه هم رکوع و سجود و هم غضب از مقوله «این» می‌شوند، پس چرا شما می‌فرمایید: «رکوع و سجود از مقوله «وضع» و غضب از مقوله «این» است و بین آنها نمی‌شود اتحادی تحقق پیدا کند»؟

ولی این‌ها همه فرضی است و واقعیت این است که مسأله «اجتماع امر و نهی» در ارتباط با امور اعتباری است و نباید آن را داخل در وادی «مقولات» بدانیم.

### کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی از جمله کسانی است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی است و بر آن تأکید دارد ولی صلاة در دار غضبی را باطل می‌داند. ایشان می‌فرماید: با توجه به این که متعلق اوامر و نواهی عبارت از طبایع است و چیزی اضافه بر ماهیت در آن وجود ندارد و در این مرحله، هیچ‌گونه ارتباطی بین ماهیت صلاة و ماهیت غضب - و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۳

به تعبیر ما «تصرف در مال غیر بدون اذن او» - وجود ندارد. به همین جهت ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و تردیدی در آن نداریم. ولی در ماده اجتماع و تصادق این امر و نهی در خارج اگر عبادت باشد - مثل «صلاة در دار غضبی» - دو عنوان دیگر نیز مطرح خواهد شد که ربطی به ماهیت - و یا حتی به وجود ذهنی ماهیت - ندارد، بلکه موضوع آن وجود خارجی ماهیت است. و آن مسأله مقرّبت و مبعّدیت است.

روشن است که ماهیت صلاة و حتی وجود ذهنی صلاة، مقرّبت ندارد و تا وقتی صلاة در خارج تحقق پیدا نکند، عنوان مقرّبت تحقق پیدا نمی‌کند. همین‌طور نفس ماهیت غضب یا وجود ذهنی آن، جنبه مبعّدیت ندارد. بلکه مبعّدیت شأن وجود خارجی غضب است. سپس می‌فرماید: اگرچه صلاة و غضب از نظر عالم عنوان و عالم مفهوم و عالم تعلق امر و نهی، متعدّدند ولی در ظرف مقرّبت و مبعّدیت - یعنی تحقق «صلاة در دار غضبی» بیش از یک وجود مطرح نیست و وجود واحد نمی‌تواند هم جنبه مقرّبت داشته باشد و هم جنبه مبعّدیت. در حالی که در صحت عبادت معتبر است که این وجود - به عنوان این که وجود است - صلاحیت مقرّبت داشته باشد.

به همین جهت صلاة در دار غضبی نمی‌تواند صحیح باشد. [۲۴۸] بررسی کلام مرحوم بروجردی ما اگرچه مراحل فرمایش ایشان [۲۴۹] در ارتباط با جواز اجتماع امر و نهی را می‌پذیریم و مسأله جواز اجتماع امر و نهی را از همین راه حلّ می‌کنیم ولی نتیجه‌ای که ایشان گرفته‌اند مورد قبول ما نیست، زیرا اگر صلاة در دار مباح تحقق پیدا می‌کرد، اباحه دار نقشی در مقرّبت آن نداشت. صلاة در دار مباح از نظر وجود خارجی دارای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۴

وحدت است ولی همین وجود واحد، دارای دو عنوان است: یکی این که مصداق برای عنوان صلاة است. و دیگری این که در دار مباح واقع شده است. آنچه در مقرّبت نقش دارد، همان جهت اول است و وقوع آن در دار مباح نقشی در مقرّبت ندارد. «صلاة در دار غضبی» هم اگرچه وجود واحدی است ولی دارای دو عنوان است: عنوان صلاة و عنوان غضب. اگر در وجود خارجی واحدی دو عنوان تحقق پیدا کند که یکی موضوع برای مقرّبت و دیگری موضوع برای مبعّدیت است، چه مانعی دارد که ما آن وجود واحد را هم مقرّب و هم مبعّد بدانیم؟ پس چرا بگوییم: «مبعّد نمی‌تواند مقرّب باشد»؟ ما که نمی‌خواهیم مبعّد را مقرّب و یا مقرّب را مبعّد قرار دهیم. مقرّبت، شأن وجود خارجی مضاف به صلاة و مبعّدیت، شأن وجود خارجی مضاف به غضب است. نتیجه بحث در مورد قول به جواز اجتماع امر و نهی از آنچه گفته شد معلوم گردید که لازمه پذیرفتن قول به جواز اجتماع این است که صلاة در دار غضبی صحیح باشد همان‌طور که مشهور و صاحب کفایه رحمه الله قائل شدند.

و کلام مرحوم بروجردی در این زمینه قابل قبول نیست.

## مقام دوم: ثمره نزع بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی

### اشاره

قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی بر دو دسته‌اند: ۱- گروهی جانب امر را مقدم بر نهی می‌دانند. ۲- گروهی جانب نهی را مقدم بر امر می‌دانند.

### نظریه اول: تقدیم جانب امر بر نهی

اگر کسی اجتماع امر و نهی را ممتنع دانسته و بگوید: «ملاک امر، اقوی از ملاک اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۵»

نهی است، [۲۵۰] به همین جهت امر مقدم بر نهی است. قاعدتاً باید صلاة در دار غضبی را صحیح بدانند و مناقشه مرحوم بروجردی هم جریان پیدا نمی‌کند. زیرا لازمه چنین عقیده‌ای این است که صلاة در دار غضبی فقط به عنوان مأمور به بوده و عنوان منهی عنه نداشته باشد و در این صورت وجهی برای بطلان آن تصور نمی‌شود. ولی با توجه به این که بحث ما در مورد ثمره عملیه و مقام پیاده شدن بحث اجتماع امر و نهی است، چنانچه امتناعی شده و جانب امر را مقدم بدانیم، در صورتی این بحث پیاده می‌شود که مکلف دارای مندوحه نباشد، زیرا اگر دارای مندوحه باشد، و هم بتواند در دار غضبی نماز بخواند و هم در غیر دار غضبی و- به تمام معنا- مختار باشد، تقدیم جانب امر بر جانب نهی معنایی نخواهد داشت. [۲۵۱]

### نظریه دوم: تقدیم جانب نهی بر جانب امر

### اشاره

اگر کسی اجتماع امر و نهی را ممتنع دانسته و بگوید: «ملاک نهی، اقوی از ملاک امر است، [۲۵۲] به همین جهت نهی مقدم بر امر است». آیا مسئله صلاة در دار غضبی چه حکمی پیدا می‌کند؟ در اینجا چند صورت مطرح است: صورت اول: مکلفی که در دار غضبی نماز می‌خواند، هم عالم به موضوع باشد اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۶

هم عالم به حکم. یعنی هم بدانند که این دار غضبی است و هم عالم به حرمت غضب- و یا جاهل مقصّر [۲۵۳]- باشد. در این صورت تردیدی در بطلان صلاة او نیست. صورت دوم: مکلفی که در دار غضبی نماز می‌خواند، جاهل قاصر باشد. یعنی می‌داند که این دار غضبی است ولی معتقد به حلیت غضب بوده و احتمال حرمت آن را نمی‌داد.

و یا اگر احتمال حرمت می‌داد راهی برای پی بردن به حکم برای او وجود نداشت. آیا بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، نماز این شخص چه حکمی دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: راهی برای بطلان این نماز به نظر نمی‌رسد، چون او جاهل قاصر به حرمت غضب بوده و جاهل قاصر معذور است. [۲۵۴] بررسی کلام مرحوم آخوند: اگرچه- به نظر بدوی- کلام ایشان صحیح به نظر می‌رسد ولی باید دقت بیشتری در آن به عمل آید، زیرا فرض این است که ما از طرفی امتناعی هستیم و از طرف دیگر جانب نهی

را بر جانب امر ترجیح می‌دهیم و لازمه چنین چیزی این است که صلاة در دار غصبی به هیچ عنوان مأمور به نباشد، پس چگونه می‌توان حکم به صحت صلاة کرد؟ روشن است که اگر ما قائل شدیم که صحت عبادت نیاز به امر دارد، چاره‌ای جز التزام به بطلان صلاة در دار غصبی نداریم و همین جا پاسخ مرحوم آخوند داده شده است، زیرا معنای ترجیح جانب نهی این است که صلاة در دار غصبی هیچ امری ندارد و چیزی جز نهی ندارد و نتیجه جهل از روی قصور این است که نهی گریبان او را نمی‌گیرد یعنی استحقاق عقوبت پیدا نمی‌کند نه این که حکم صلاة در دار غصبی تغییر کند. و در حقیقت، جهل از روی قصور، مانع از تنجز تکلیف به حرمت می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۷

ممکن است مرحوم آخوند بفرماید: «ما در باب صحت عبادت نیازی به امر فعلی نداریم، بلکه همین مقدار که ملاک امر وجود داشته باشد، برای صحت عبادت کافی است». همان‌طور که در مسأله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟» ایشان از همین راه پیش آمده و فرمودند: «در صورت قول به عدم اقتضاء، چنانچه کسی به جای ازاله - که وجوب فوری دارد - اقدام به نماز کرد، نمازش صحیح است، زیرا هرچند در چنین نمازی امر فعلی وجود ندارد ولی ملاک امر - یعنی مصلحتی که در سایر نمازها وجود دارد - در آن نیز تحقق دارد و همین مقدار کفایت می‌کند».

مخصوصاً با توجه به این که ایشان در مقدمه هشتم و نهم بحث اجتماع امر و نهی فرمودند: «مسأله اجتماع امر و نهی در خصوص متزاحمین پیاده می‌شود و در ماده اجتماع متزاحمین باید ملاک هر دو حکم وجود داشته باشد». در نتیجه در مورد «صلاة در دار غصبی» باید هم ملاک صلاة وجود داشته باشد و هم ملاک غصب. یعنی هم دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء باشد و هم صددرجه مفسده لازم الاجتناب. ما در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: اولاً: آیا بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی از کجا بدانیم که ملاک امر در ماده اجتماع وجود دارد؟ و آیا اصولاً امکان دارد که ملاک وجود داشته باشد؟ و برفرض که بتوانیم وجود ملاک را ثابت کنیم، آیا صلاة در دار غصبی مانند صلاة به جای ازاله است تا اگر ما در آن مسئله وجود ملاک امر را کافی دانستیم، لازم باشد در این مسئله هم کافی بدانیم؟ ما باید این دو جهت را تحلیل کنیم، پس می‌گوییم: قائلین به جواز اجتماع امر و نهی - که ما نیز جزء آنان هستیم - معتقدند در ماده اجتماع دو عنوان [۲۵۵] وجود دارد: عنوان صلاة و عنوان غصب.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۸

عنوان صلاة، متعلق امر و عنوان غصب، متعلق نهی قرار گرفته است. لذا مانعی ندارد که صلاة در دار غصبی هم عنوان مأمور به داشته باشد و هم عنوان منهی عنه. در این صورت ما از راه اجتماع امر و نهی بدست می‌آوریم که در صلاة در دار غصبی هر دو ملاک تحقق دارد. هم صددرجه مصلحت و هم صددرجه مفسده وجود دارد. در نتیجه بنا بر قول به اجتماع، در ماده اجتماع امر و نهی ملاک امر وجود دارد. اما قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی چنانچه جانب امر را بر جانب نهی ترجیح داده و بگویند: «در ماده اجتماع، فقط امر وجود دارد» تردیدی در صحت صلاة در دار غصبی وجود نخواهد داشت، زیرا هم امر وجود دارد و هم وجود امر کاشف از ملاک امر و مصلحت ملزمه است. اما قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی، چنانچه جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهند، در اینجا ما با آنان بحث داریم. ابتدا سؤال می‌کنیم: آیا دلیل شما بر امتناع اجتماع امر و نهی چیست؟ مرحوم آخوند در این زمینه ابتدا چهار مقدمه ذکر می‌کنند: [۲۵۶] ۱- بین احکام خمس تکلیفیه تضاد وجود دارد. ۲- متعلق تکلیف - چه در باب اوامر و چه در باب نواهی - فعلی است که در خارج از مکلف صادر می‌شود. ۳- تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی‌شود. همان‌طور که صفات و اسماء خداوند

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۰۹

متعال متعدّد است ولی همه آنها به یک حقیقت اشاره می‌کنند. ۴- وجود واحد ملازم با ماهیت واحد است. اگر چیزی از نظر



وجود، واحد شد از نظر ماهیت هم باید واحد باشد. ایشان از انضمام این مقدمات نتیجه می‌گیرد که ما اگر بخواهیم صلاه در دار غصبی را هم واجب و هم حرام بدانیم، اجتماع متضادین در شیء واحد لازم می‌آید. و همان‌طور که اجتماع بیاض و سواد در آن واحد، نسبت به جسم واحد، امتناع عقلی دارد، اجتماع وجوب و حرمت در آن واحد نسبت به مورد واحد هم عقلاً ممتنع است. [۲۵۷] ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: بفرض که این مقدمات تمام باشد، شما که می‌گویید: «اگر صلاه در دار غصبی بخواهد وجوب و حرمت پیدا کند، اجتماع متضادین لازم می‌آید» پس چرا می‌گویید: «صلاه در دار غصبی هم صددرجه مصلحت دارد و هم صددرجه مفسده»؟ آیا بین مصلحت و مفسده تضاد وجود ندارد؟ تضاد بین مصلحت و مفسده، تضاد بین دو واقعیت است. شما که بین وجوب و حرمت - که دو امر اعتباری هستند - تضاد قائل شدید آیا بین مصلحت و مفسده - که دو واقعیت هستند - تضادی نمی‌بینید؟ اگر تضاد وجود ندارد، باید شیء واحد بتواند هم صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء و هم صددرجه مفسده لازم الاجتناب داشته باشد. آیا چنین چیزی برای شما قابل تصور است؟ شما چاره‌ای جز پذیرفتن تضاد بین مصلحت و مفسده ندارید. در این صورت شما از طرفی صلاه در دار غصبی را وجود واحدی می‌دانید و از طرفی معتقدید تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نیست و ماهیت وجود واحد هم واحد است، پس چگونه می‌توانید ملترم شوید که صلاه در دار غصبی هم دارای صددرجه مصلحت و هم دارای صددرجه مفسده است؟ شما خودتان در مقدمه هشتم و نهم فرمودید: «اجتماع امر و نهی در جایی مطرح است که در ماده اجتماع، هر دو ملاک وجود داشته باشد» آیا با تعدد عنوان مسئله را حل می‌کنید؟ اگر پای تعدد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۰

عنوان به میان آمد باید از اصل مسأله امتناع اجتماع امر و نهی رفع ید کنید و اگر می‌گویید: «تعدد عنوان نمی‌تواند در رفع غائله تضاد نقشی داشته باشد» پس چرا می‌فرمایید: «حتی بنا بر قول به امتناع هم در ماده اجتماع هر دو ملاک وجود دارد»؟ اشکال به مرحوم آخوند به بیان دیگر: شما از طرفی در مقدمات بحث می‌گویید: «ما چه قائل به اجتماع باشیم و چه قائل به امتناع، باید ماده اجتماع را در جایی قرار دهیم که هر دو ملاک وجود دارد» و از طرفی می‌گویید: «صلاه در دار غصبی، اگرچه دو عنوان دارد ولی تعدد عنوان ملاک نیست. آنچه ملاک است تعدد معنوی است و اینجا معنوی ما بیش از یک ماهیت نیست، در این صورت چگونه می‌شود که این وحدت معنوی مانع از اجتماع وجوب و حرمت - که دو امر اعتباری و به نظر شما متضاد با یکدیگرند - باشد ولی در ارتباط با مصلحت و مفسده - که دو واقعیت متضاد هستند - ملترم می‌شوید که معنوی واحد هم دارای صددرجه مصلحت ملزومه و هم دارای صددرجه مفسده ملزومه است؟ اگر حامل مصلحت و مفسده دو چیز است، پس چه مانعی دارد که یکی از آن دو چیز، متعلق امر و دیگری متعلق نهی باشد؟ و اگر حامل ملاک امر و نهی یک چیز است، چرا این یک چیز در ارتباط با وجوب و حرمت نتوانست معروض وجوب و حرمت واقع شود - با وجود اینکه وجوب و حرمت دو امر اعتباری می‌باشند - اما در ارتباط با مصلحت و مفسده - با این که از واقعیاتند - نتوانست صددرجه مصلحت و صددرجه مفسده دارا باشد؟ پس لازمه بیان شما این است که اگر ما قائل به امتناع شدیم و جانب نهی را مقدم بر جانب امر قرار دادیم، در ماده اجتماع فقط ملاک نهی وجود داشته باشد و در این صورت، جاهل قاصر معذور خواهد بود. یعنی تکلیف حرمت نسبت به او منجز نبوده و مستحق عقوبت نخواهد بود. ولی معذوریت جاهل قاصر و عدم تنجز نهی نسبت به او، مستلزم این نیست که ملاک امر برای او پیدا شود. این را از کجا می‌توان استفاده کرد؟ اصلاً امکان ندارد که با وجود ملاک نهی، ملاک امر پیدا شود. جهل از روی قصور، مانع از تأثیر ملاک نهی در تنجز است ولی اقتضا نمی‌کند که ملاک نهی کنار برود و ملاک

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۱

امر به جای آن بنشیند. بنابراین بفرض که ما در باب صحت عبادت، مجرد ملاک امر را کافی بدانیم، در صورت قول به امتناع و ترجیح ملاک نهی، راهی برای احراز ملاک امر نداریم. ثانیاً: بفرض که ما - بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی - بپذیریم که



در ماده اجتماع، هم ملاک امر و هم ملاک نهی وجود دارد، ولی آیا صرف وجود ملاک امر، برای صحت عبادت کافی است؟ بعضی - مانند شیخ بهایی رحمه الله - معتقدند عبادت امر فعلی می‌خواهد و وجود ملاک امر، به تنهایی کافی نیست. [۲۵۸] ولی ما اگرچه وجود امر فعلی را لازم نمی‌دانیم اما وجود ملاک امر را همه جا کافی نمی‌دانیم بلکه مواردی فرق می‌کند. مثلاً در مسئله «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟» در مورد صلاه و ازاله می‌گفتیم: کسی که برای خواندن نماز وارد مسجد شده و آلودگی مسجد را ملاحظه می‌کند، وجوب فوری ازاله نجاست از مسجد گریبان او را می‌گیرد و این واجب اهم است و اهمیت آن به جهت فوریت آن است. [۲۵۹] در اینجا اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بداند می‌گوید: «این نماز، منهی عنه است و نهی متعلق به عبادت موجب فساد آن است». [۲۶۰] اما اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانسته و بگوید: «اگر ازاله - به عنوان واجب اهم - متعلق وجوب قرار گرفت، صلاه در حال ازاله، اگرچه منهی عنه نیست ولی مأمور به هم نیست»، آیا چنانچه این شخص به جای ازاله، اقدام به خواندن نماز نماید، نمازش چه حکمی دارد؟ عده‌ای خواستند با مطرح کردن ترتب، مسأله امر به صلاه را درست کنند. مرحوم آخوند اگرچه از منکرین ترتب بود ولی عقیده داشت اگر کسی به جای ازاله، اقدام به خواندن نماز نماید، نمازش صحیح است، زیرا این نماز اگرچه امر فعلی ندارد ولی ملاک امر در آن وجود دارد یعنی از نظر مصلحت صددرجه با سایر نمازها فرقی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۲

ندارد. و وجود ملاک امر برای تصحیح عبادت کافی است. آیا ما نحن فیه را می‌توان با مسأله ازاله و صلاه مقایسه کرد؟ آیا می‌توان گفت:

«در ماده اجتماع، هر دو ملاک وجود دارد و بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب نهی، نهی فعلی در کار است ولی این نهی فعلی به درد آدم عالم یا جاهل مقصّر می‌خورد و در مورد جاهل قاصر نمی‌تواند نقشی داشته و مؤثر در تنجز نهی باشد. پس ملاک امر به قوت خود باقی می‌ماند و صلاه در دار غضبی - همانند صلاه در مقابل ازاله - اتصاف به صحت پیدا می‌کند؟ پاسخ این است که ما اگرچه از اشکال اول صرف نظر کرده و وجود ملاک امر را در مورد «صلاه در دار غضبی» بپذیریم ولی در اینجا نمی‌توانیم وجود ملاک امر را کافی بدانیم و فرق مهمی بین ما نحن فیه و مسأله صلاه و ازاله وجود دارد. مرحوم نائینی در مقام بیان این فرق می‌فرماید: تراحم بر دو قسم است: تراحم حکمین و تراحم ملا-کین (/ تراحم مقتضیین). تراحم حکمین به این معناست که این دو حکم در مرحله جعل و انشاء هیچ‌گونه تقیید و محدودیتی برای آنها وجود ندارد. حکم، به ماهیت - به لحاظ جمیع افراد آن، حتی افرادی که در آینده تحقق پیدا می‌کنند - تعلق گرفته است. مثلاً حکم وجوب انفاذ در «أنقذ الغریق»، به همه افراد غریق تعلق گرفته و از نظر جعل حکم، هیچ‌گونه تقییدی در کار نیست. مزاحمت و تراحم از اینجا ناشی شده که مکلف در مقام عمل نمی‌تواند دو غریق را در آن واحد نجات دهد [۲۶۱] و این چیزی است که به مکلف ارتباط دارد نه به امر مولای آمر. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در مسأله صلاه و ازاله، اگر ما قائل شدیم «امر به ازاله مقتضی نهی از صلاه نیست ولی بین امر به ازاله و امر به صلاه، تراحم وجود دارد» این تراحم، از قبیل تراحم بین حکمین و در ارتباط با مکلف است، زیرا مکلف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۳

نمی‌تواند بین ازاله و صلاه جمع کند. به همین جهت اگر در موردی بتواند بین ازاله و صلاه جمع کند، مشکلی در کار نخواهد بود. اثر تراحم بین حکمین: اگر کسی نسبت به وجوب ازاله، جاهل قاصر بوده و حتی احتمال وجوب را هم ندهد، چنانچه - با وجود مشاهده نجاست مسجد - اقدام به صلاه نماید، صلاه او هیچ مشکلی ندارد، زیرا اطلاق امر به صلاه شامل این مورد می‌باشد و امر متعلق به ازاله - به جهت جهل از روی قصور - گریبان او را نگرفته است. و فرض این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست. امّا در تراحم ملا-کین پای مکلف در بین نیست و هر چه هست مربوط به خود مولا و مرحله جعل مولا، بلکه مربوط به مرحله

قبل از جعل مولاست. مولا قبل از این که حکمی وضع کند ملاحظه می‌کند که در «صلاة در دار غصبی» هم ملاک امر وجود دارد و هم ملاک نهی و مولا نمی‌تواند طبق هر دو ملاک، حکم جعل کند. زیرا ما بنا بر فرض امتناع اجتماع امر و نهی و تقدیم جانب نهی بر امر بحث می‌کنیم. [۲۶۲] در این صورت مولا-قبل از این که حکمی جعل کند، هر دو ملاک را ملاحظه می‌کند و می‌بیند ملاک نهی، اقوی از ملاک امر است لذا در مقام جعل حکم، فقط حکم نهی را جعل می‌کند. در نتیجه صلاة در دار غصبی حکمی به جز نهی نخواهد داشت. در اینجا گویا کسی از مرحوم نائینی سؤال می‌کند: در این صورت، با اطلاق «أقیموا الصلاة» چه باید کرد؟ ایشان در پاسخ می‌گویند: لازمه قول به امتناع و تقدیم جانب نهی این است که اطلاق «أقیموا الصلاة» را تقیید زده بگوییم: «مراد از صلاة در «أقیموا الصلاة» صلاتی است که با غضب، اتحاد نداشته باشد». اما اطلاق «لا تغصب» به قوت خود باقی است. در چنین جایی نهی «لا تغصب» گریبان جاهل قاصر را نمی‌گیرد و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۴

استحقاق عقوبتی نسبت به مخالفت آن مترتب نمی‌شود. ولی چه دلیلی برای صحت نماز وجود دارد؟ اگر ما «لا تغصب» نداشتیم و مولا از همان اول «صلاة مقید به غیر دار غصبی» را واجب می‌کرد، ما نمی‌توانستیم صلاة در دار غصبی را محکوم به صحت کنیم، هر چند برای صحت عبادت، وجود ملاک را کافی بدانیم. در ما نحن فیه نیز نمی‌توان صلاة در دار غصبی را صحیح دانست، زیرا ملاک صلاة به گونه‌ای مغلوب و منکسر شده که مولا قبل از مرحله جعل آن را کنار زده و تمام حساب را برای نهی باز کرده است. در این صورت وقتی نهی نتوانست گریبان جاهل قاصر را بگیرد، لازمه‌اش این نیست که ملاک امر از مغلوبیت خارج شود. بلکه مولا با همان تقییدی که در «أقیموا الصلاة» ایجاد می‌کند راه را برای صحت عبادت می‌بندد. سپس ایشان به صراحت می‌فرماید: بهتر است ما در تراحم بین ملاکین، کلمه «تراحم» را برداشته و به جای آن کلمه «تعارض» را بگذاریم، [۲۶۳] زیرا آنچه در ارتباط با مولا و انشاء حکم از ناحیه مولا-نقش دارد، فقط یک ملاک است و آن هم- بنا بر قول به امتناع و تقدیم جانب نهی- عبارت از ملاک نهی است. در حالی که در تراحم بین حکمین، هر دو ملاک نقش داشتند و مولا برطبق هر دو ملاک حکم می‌کرد و حکم مولا هم اطلاق داشته و دارای هیچ گونه تقییدی نبود. و مشکل، از ناحیه مکلف بود که قدرت بر جمع بین دو حکم نداشت. پس در حقیقت، ایشان می‌فرماید: در تراحم بین حکمین، که در مثل مسأله صلاة و ازاله مطرح است، جهل از روی قصور نسبت به تکلیف متعلق به واجب اهم، سبب عدم تنجز تکلیف به اهم می‌شود ولی تکلیف به مهم با امر روشن و واضح خودش وجود دارد، بدون این که امر آن دارای تقییدی باشد. دلیل وجوب ازاله، نیامده امر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۵

«أقیموا الصلاة» را قید بزند و بگوید: «مقصود از صلاة در «أقیموا الصلاة»، صلاتی است که مزاحم با ازاله نباشد» به همین جهت جاهل قاصر می‌تواند نماز بخواند و نمازش هم صحیح است. اما در تراحم بین ملاکین- که به قول ایشان به تعارض برگشت می‌کند- فقط یک ملاک وجود دارد و آن هم ملاک نهی است. و هنگامی که جهل از روی قصور، مانع از تنجز حرمت شد، نمی‌توانیم راهی برای صحت صلاة پیدا کنیم. [۲۶۴]

### اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم نائینی

در تراحم بین ملاکین- مثل مسأله صلاة در دار غصبی- شما (مرحوم نائینی) می‌گویید: مولا در مقام جعل، مقایسه‌ای بین ملاک امر و ملاک نهی می‌نماید و ملاحظه می‌کند که ملاک نهی، راجح بر ملاک امر و غالب بر آن است به همین جهت حکم را مطابق با ملاک غالب جعل می‌کند. ایشان می‌فرماید: معنای مرجوحیت و مغلوبیت ملاک امر این نیست که ملاک امر از صفحه واقعیت کنار

رفته و معدوم شود، بلکه معنایش این است که ملاک امر نمی‌تواند در مقابل ملاک نهی مقاومت کند و ملاک نهی، راجح و غالب است و همین غلبه و رجحان سبب می‌شود که حکم برطبق ملاک نهی جعل شود. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حال که ملاک امر وجود دارد و ما هم وجود ملاک را برای صحت عبادت کافی دانستیم و نهی هم - به خاطر جهل از روی قصور - نمی‌تواند تنجز داشته باشد، پس چرا حکم به بطلان صلاة در دار غضبی بنماییم؟ و این که ایشان در ذیل کلامشان فرمودند: «ما نحن فیه به تعارض برمی‌گردد» درست نیست، زیرا در تعارض بیش از یک ملاک وجود ندارد در حالی که ما نحن فیه را خود مرحوم نائینی به عنوان «تراحم بین ملاکین» مطرح کرده است. پس چگونه می‌فرماید:

«ملاک امر - به جهت مغلوبیت - منعدم می‌شود»؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۶

ممکن است مرحوم نائینی بفرماید: بین ما نحن فیه و مسأله صلاة و ازاله، فرق وجود دارد، زیرا در تراحم بین ملاکین، بعد از آنکه ملاک امر مغلوب ملاک نهی شد و حکم، برطبق ملاک نهی جعل شد، نتیجه‌اش تقیید «أقیموا الصلاة» توسط «لا تغصب» می‌شود ولی «أقیموا الصلاة» نمی‌تواند «لا تغصب» را تقیید بزند. پس نتیجه این می‌شود: «لا تغصب مطلقاً» و «أقیموا الصلاة فی غیر الدار المغصوبه». اما در تراحم بین حکمین هیچ‌گونه تقییدی در کار نیست و مشکل از ناحیه مکلف است که در مقام عمل نمی‌تواند بین آن دو حکم جمع کند. حضرت امام خمینی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: ما نمی‌توانیم چنین حرفی را قبول می‌کنیم. بلکه همان‌طور که دلیل «لا تغصب»، دلیل «أقیموا الصلاة» را مقید می‌کند به «صلاة در غیر دار غضبی» دلیل وجوب ازاله نیز دلیل وجوب صلاة را تقیید می‌زند، زیرا مولای عالم به همه امور می‌داند که این صلاة، زمانی با ازاله - که واجب اهم است - مزاحم واقع می‌شود و روشن است که صلاة مزاحم با ازاله امری ندارد [۲۶۵] و در این صورت چاره‌ای جز التزام به تقیید در دلیل «أقیموا الصلاة» نیست. برای این که عدم تعلق امر به صلاة مزاحم با ازاله، با اطلاق «أقیموا الصلاة» قابل جمع نیست.

لازمه عدم تعلق امر به صلاة مزاحم با ازاله، خروج آن از دایره «أقیموا الصلاة» است و این به معنای تقیید است. در نتیجه همان‌طور که دلیل «لا تغصب» بر اطلاق خود باقی مانده و این اطلاق سبب تقیید در «أقیموا الصلاة» می‌شود، دلیل وجوب ازاله نیز - به جهت اهمیت ازاله - دارای اطلاق است و لازمه این اطلاق این است که نماز مزاحم با ازاله نتواند مأمور به باشد، چون امر به ضدین لازم می‌آید. پس صلاة مزاحم با ازاله، از دایره «أقیموا الصلاة» بیرون آمده و این چیزی جز تقیید نیست. در نتیجه «أقیموا الصلاة»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۷

به معنای «أقیموا الصلاة التي لا تكون مزاحمة للإزالة» می‌باشد. ممکن است مرحوم نائینی بفرماید: بله، ما می‌پذیریم که در هر دو صورت، تقیید وجود دارد ولی بین تقیید در تراحم حکمین با تقیید در تراحم ملاکین فرق وجود دارد. زیرا تقیید در تراحم بین ملاکین، در ارتباط با مرحله انشاء (/ قانون‌گذاری) و در تراحم بین حکمین، در ارتباط با مرحله فعلیت (/ اجراء) است. [۲۶۶] در مورد تراحم بین ملاکین، مولا وقتی ملاک نهی و ملاک امر را بررسی کرده، ملاحظه کرده که ملاک نهی ترجیح دارد بر ملاک امر، [۲۶۷] لذا در مقام انشاء حکم، «أقیموا الصلاة» را مقید به غیر دار غضبی کرد. ولی «لا تغصب» را به صورت مطلق و بدون قید انشاء کرد، زیرا در ماده اجتماع، ملاک «لا تغصب» تقدم بر ملاک «أقیموا الصلاة» دارد. اما تقیید، در تراحم بین حکمین به مرحله انشاء بر نمی‌گردد. انشاء در هر دو حکم دارای اطلاق است. بلکه تقیید مربوط به مرحله فعلیت وجوب اقامه صلاة است. یعنی در مقام پیاده شدن حکم در خارج، «أزل النجاسة» - به خاطر اهم بودنش - می‌تواند پیاده شود ولی «أقیموا الصلاة» نمی‌تواند پیاده شود. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این فرق را قبول داریم ولی این مقدار از فرق نمی‌تواند در جهت مورد بحث ما به عنوان فارق باشد. دلیل صحت صلاة به جای ازاله، خصوص وجود یک حکم انشائی غیر فعلی نیست، بلکه آنچه نقش در صحت دارد، ملاکی است که این حکم انشائی برطبق آن جعل شده است. و این ملاک همان‌طور که در مورد صلاة مزاحم با ازاله وجود دارد، در مورد صلاة در

دار غصبی هم وجود دارد، زیرا در صلاة در دار غصبی، فرض این است که ملاک امر، مغلوبیت دارد نه این که به طور کلی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۸

منعدم باشد. و ملاک نهی هم - به علت جهل از روی قصور - نتوانسته است گریبان مکلف را بگیرد. پس چرا حکم به بطلان چنین عبادتی بنماییم؟ [۲۶۸] یادآوری: بحث دومی که ما در آن وارد شدیم با قطع نظر از مسأله اول بود و الا آنچه عمده بحث ما بود همان مرحله اول بود که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی چنانچه جانب نهی را مقدم بدارد، نمی‌تواند قائل به وجود ملاک امر شود. امتناع با اجتماع ملاکین سازگار نیست. اگر اجتماع ملاکین امکان‌پذیر باشد، اجتماع حکمین به طریق اولی امکان‌پذیر است. معنای قول به امتناع و تقدیم جانب نهی این است که در ماده اجتماع - یعنی صلاة در دار غصبی - فقط ملاک نهی وجود دارد. بنابراین اگر این ملاک - به جهت جهل از روی قصور - نتوانست گریبان مکلف را بگیرد، معنایش این نیست که ملاک امر پیدا می‌شود. بلکه بنابراین فرض، ملاک امر اصلاً وجود ندارد.

بنابراین بطلان صلاة در مورد جهل از روی قصور، به جهت عدم وجود ملاک امر است نه به جهت تراحم بین ملاکین که مرحوم نائینی می‌فرمود.

### مقدمه یازدهم آیا نسبت بین دو عنوان محل بحث چیست؟

#### اشاره

۱- تردیدی نیست که اگر نسبت بین دو عنوان عبارت از تباین باشد و هیچ ماده اجتماع وجود نداشته باشد، از محل نزاع ما خارج است. زیرا اجتماع امر و نهی بر دو عنوان متباین هیچ مانعی ندارد. اکثر واجبات و محرمات شرعیه داخل در این قسم می‌باشند که بین عنوان واجب و عنوان حرام هیچ ارتباطی وجود ندارد. مثل نگاه کردن به زن نامحرم و صلاة، که هرچند ممکن است با هم مقارنت پیدا کنند ولی بین آنها اتحاد پیدا نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۱۹

۲- اگر بین دو عنوان، نسبت تساوی برقرار باشد، مثل عنوان انسان و عنوان ضاحک، [۲۶۹] آیا این مورد می‌تواند داخل در محل نزاع باشد، مثلاً مولا می‌تواند بگوید: «أكرم كل انسان» و «لا تكرم كل ضاحك»؟ در دوره قبل در پاسخ این سؤال گفتیم: در مسأله ضد، بعضی از راه مقدمیت وارد شده و عقیده داشتند که «عدم یکی از دو ضد، مقدمه برای وجود ضد دیگر است» اما مرحوم آخوند مقدمیت را نپذیرفته و از راه ملازمه وارد شدند. ایشان عقیده داشتند که بین عدم بیاض و وجود سواد، ملازمه تحقق دارد، ولی می‌فرمودند: متلازمین نمی‌توانند محکوم به دو حکم الزامی مغایر با یکدیگر - مثل وجوب و حرمت - باشند.

بله، می‌شود یکی واجب و دیگری مستحب یا مباح و یا حتی مکروه باشد. مرحوم آخوند در آنجا می‌فرمود: ما قبول داریم که ترک ازاله ملازم با فعل صلاة است و ترک صلاة هم ملازم با فعل ازاله است، اما وجوب ازاله به معنای وجوب ترک صلاة نیست، بلکه معنایش این است که ترک صلاة، حکم لزومی منافی با وجوب نداشته باشد. اما حتماً لازم نیست عین حکم یکی از متلازمین، در ملازم دیگر وجود داشته باشد. بر اساس این مبنا، ما نحن فیه نیز همین‌طور است. انسان و ضحک، متلازمین می‌باشند. ضحک به عنوان عرض خاص مطرح است و معروض آن خصوص انسان است. در این صورت چگونه ممکن است انسان و ضحک دارای دو حکم لزومی متضاد باشند؟ پس این صورت هم از محل نزاع اجتماع امر و نهی خارج است، ولی خروج آن عکس صورت اول

است. آنجا جواز اجتماع مسلم بود و اینجا عدم جواز اجتماع مسلم است. ولی در این دوره مطلب دیگری به نظر می‌رسد. بیان مطلب: بعضی در ما نحن فیه قید مندوحه را شرط می‌دانستند و می‌گفتند: «جایی که مندوحه وجود ندارد- یعنی مکلف نمی‌تواند در غیر دار غصبی نماز اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۰

بخواند- از محلّ نزاع خارج است». مرحوم آخوند در جواب آنان می‌فرمود: مسأله مندوحه و عدم مندوحه، در ارتباط با متعلّق تکلیف است و بحث ما در مسأله اجتماع امر و نهی در مورد محال بودن خود تکلیف است نه محال بودن متعلّق تکلیف. درست است که اگر ما- برخلاف اشاعره- تکلیف به محال را قبیح دانسته و قبیح را برای مولا ممتنع بدانیم، در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال می‌شود، ولی این گونه تکلیف محال- که منشأ آن محال بودن مکلف به است- محلّ بحث ما نیست، بحث ما- در مسأله اجتماع امر و نهی- در ارتباط با نفس کار مولا است که آیا مولا می‌تواند دو عنوانی را که می‌داند تصادق در محلّ واحد دارند، یکی را متعلّق امر و دیگری را متعلّق نهی قرار دهد؟ اگر بحث در چنین جایی متمرکز است و وجود مندوحه و عدم وجود آن نمی‌تواند فرقی ایجاد کند، چرا در متساویین نتوانیم این مطلب را پیاده کنیم؟ انسان و ضاحک، اگرچه متلازمند ولی ملاک نزاع در اینجا وجود دارد. در محلّ نزاع گفتیم:

«تصادق دو عنوان در واحد به معنای وجود مادّه افتراق نیست». لذا عنوان مورد بحث شامل متساویین هم می‌شود و ملاک هم در اینجا وجود دارد. ممکن است گفته شود: اینجا هم- مثل مورد عدم وجود مندوحه- تکلیف به محال لازم می‌آید، زیرا امکان ندارد کسی انسان را اکرام کرده ولی ضاحک را اکرام نکرده باشد. در پاسخ می‌گوییم: این عدم امکان، مربوط به متعلّق تکلیف است یعنی مکلف، قدرت ندارد که انسان را اکرام کند و ضاحک را اکرام نکند و فرض این است که چنین چیزی در محلّ بحث ما نقشی ندارد. محلّ بحث ما در ارتباط با مولا و تعلق امر و نهی- با قطع نظر از قدرت مکلف- است. در صورت عدم قدرت مکلف، تکلیف به محال لازم می‌آید در حالی که بحث ما در مورد تکلیف محال است. لذا- برخلاف آنچه در دوره قبل گفتیم- به نظر می‌رسد متساویین هم داخل بحث است. اگرچه بنا بر نظر ما- که مخالف اشاعره هستیم- چنین چیزی پیاده نمی‌شود ولی بحث در اصل مسئله است، نه در پیاده شدن آن، ممکن است مسأله اجتماع امر و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۱

نهی، اصلاً مصداق خارجی نداشته باشد ولی از نظر علمی قابلیت بحث دارد. ۳- آیا اگر بین دو عنوان نسبت عموم و خصوص مطلق باشد- مثل حیوان و انسان- در محلّ بحث اجتماع امر و نهی داخل است؟ صاحب قوانین رحمه الله، [۲۷۰] مرحوم نائینی [۲۷۱] و جماعتی از بزرگان معتقدند که عموم و خصوص مطلق، خارج از محلّ نزاع است ولی صاحب فصول رحمه الله [۲۷۲] عقیده دارد که عموم و خصوص مطلق داخل در محلّ نزاع است. با توجه به این که عموم و خصوص مطلق بر دو قسم است، ما باید ببینیم کدام یک از این دو قسم مورد بحث طرفین واقع شده است؟ قسم اول: آن است که مفهوم خاص اخذ نشده باشد. مثل حیوان و انسان که مفهوم حیوان در مفهوم انسان اخذ نشده است. مفهوم، غیر از ماهیت است.

حیوان، به عنوان جنس و ناطق، به عنوان فصل در ماهیت انسان دخالت دارند ولی در مفهوم آن دخالت ندارند. نسبت بین انسان و ناطق، عبارت از تساوی است. همان‌طور که نسبت بین انسان و ضاحک عبارت از تساوی است. با این تفاوت که ضحک به عنوان عرض خاص و خارج از ماهیت انسان است اما نطق به عنوان فصل ممیّز و داخل در ماهیت انسان است. ولی ناطق و ضاحک از این جهت با هم مشترکند که مفهوم آنها غیر از مفهوم انسان است. پس اگر ما انسان و حیوان را متغایر دانستیم، کسی نگوید: «چگونه می‌شود این دو متغایر باشند در حالی که حیوان جزء ماهیت انسان است؟». جزء ماهیت بودن، غیر از مسأله مفهوم و عنوان است. پس گاهی عموم و خصوص مطلق به این صورت است که از نظر مفهومی به هم ربطی ندارند. شاهدش این است که از شنیدن یکی از

این دو- انسان و حیوان- به دیگری انتقال پیدا نمی‌کنیم. اما از نظر تصادق، بین آنها نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. هر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۲

چیزی که انسان بر آن صدق کند، حیوان هم بر آن صدق خواهد کرد ولی این طور نیست که هر چه را حیوان بر آن صدق کند، انسان هم بر آن صدق باشد. از کلام صاحب فصول رحمه الله استفاده می‌شود که این مورد داخل در محلّ نزاع در اجتماع امر و نهی است. قسم دوم: آن است که مفهوم عام، در مفهوم خاص اخذ شده باشد، مثل «رقبه» و «رقبه مؤمنه» و در ما نحن فیه مانند «صلاة» و «صلاة در دار غضبی». از کلام صاحب فصول رحمه الله دخول این قسم در محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی استفاده نمی‌شود. بررسی دو قسم عام و خاص مطلق با بیانی که در ارتباط با متساویین- مثل انسان و ضاحک- مطرح کردیم، قسم اول از عام و خاص داخل در محلّ نزاع خواهد بود. مثل این که یک دلیل می‌گوید: [۲۷۳]

اصول فقه شیعه؛ ج ۵؛ ص ۳۲۲

اکرم عالماً و دلیل دیگر می‌گوید: «لا- تکرّم إنساناً». نسبت بین انسان و عالم، عموم و خصوص مطلق از قسم اول است که مفهوم انسان در مفهوم عالم اخذ نشده است. ما وقتی کلمه «عالم» را می‌شنویم، در عالم مفهومی انتقال به کلمه «انسان» پیدا نمی‌کنیم. اما- از نظر تصادق- نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است. این قسم داخل در محلّ نزاع است زیرا «عنوانین متصادقین فی واحد» تحقق دارد و اینجا از متساویین روشن تر است، زیرا در متساویین، ماده افتراقی وجود نداشت و تصادق در جمیع افراد بود ولی در عموم و خصوص مطلق، هم ماده اجتماع وجود دارد و هم ماده افتراق- که از ناحیه عام است- هر چند وجود ماده افتراق در بحث ما ضرورتی ندارد. اما در مورد قسم دوم قدری مشکل وجود دارد. اگر مولا از طرفی بگوید:

«أقیموا الصلاة» و از طرفی بگوید: «لا تصلّوا فی الدار المغصوبه» و نهی آن جنبه ارشاد به مانعیت و ارشاد به بطلان صلاة نداشته باشد، [۲۷۴] آیا در محلّ نزاع ما داخل است؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۳

از طرفی ممکن است گفته شود: در اینجا «أقیموا الصلاة» اطلاق دارد و «لا تصلّوا فی الدار المغصوبه» مقید است و بین مطلق و مقید تغایر وجود دارد، پس در محلّ نزاع داخل است. از سوی دیگر ممکن است گفته شود: معنای اطلاق، چیزی نیست که قدمای اصولیین مطرح کرده‌اند. آنان معتقدند: اطلاق عبارت از معنایی است که مقید به شمول و سریان باشد. یعنی همان طور که در ناحیه مقید، قیدی وجود دارد، در ناحیه مطلق هم قید وجود دارد و آن عبارت از اطلاق و سریان است. به همین جهت معتقدند که تقیید اطلاق، مستلزم مجازیت است، زیرا تقیید اطلاق مانند این است که لفظ موضوع برای مقید به قید اطلاق را بدون قید اطلاق استعمال کنیم. ولی محققین از متأخرین عقیده دارند که اطلاق به معنای خالی بودن از قید است، یعنی مطلق به چیزی گفته می‌شود که هیچ قیدی- حتی قید اطلاق- ندارد و «لا- بشرط» است. و لازمه این حرف این است که تقیید مطلق مستلزم مجازیت نیست، زیرا «لا بشرط» با هر شرطی می‌تواند اجتماع پیدا کند. یعنی بین «لا بشرط» و «شرط» مغایرتی وجود ندارد تا مستلزم مجازیت باشد. وقتی مراد از معنای مطلق روشن شد، مولا چگونه می‌تواند «أقیموا الصلاة» و «لا تصلّوا فی الدار المغصوبه» را بگوید؟ اگر صلاة در «أقیموا الصلاة» مقید به قید اطلاق بود، می‌توانستیم بگوییم: «بین مطلق و مقید، تغایر مفهومی وجود دارد و مانعی ندارد که یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی باشد». اما اگر «صلاة» در «أقیموا الصلاة» مقید به قید اطلاق نبود، دیگر تغایری بین مطلق و مقید وجود نخواهد داشت، زیرا «لا- بشرط» با هر شرطی قابل اجتماع است و در این صورت نمی‌توان «صلاة» را متعلّق امر و «صلاة در دار غضبی» را متعلّق نهی قرار داد. «صلاة در دار غضبی» همان متعلّق امر است و با آن مغایرتی ندارد. پس بر اساس این بیان ممکن است این قسم از عام و خاص را- که عنوان عام در خاص اخذ شده است- ممتنع و خارج از محلّ نزاع بدانیم.



اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۴

ولی در عین حال ما معتقدیم این قسم هم داخل در محلّ نزاع است. ما اگرچه نظر محققین در مورد مطلق را قبول داریم ولی به نظر ما آنچه در اساس این مسئله نقش دارد، تعدد عنوان از یک طرف و تصادق در واحد از طرف دیگر است، که تصادق آن- بدون تردید- وجود دارد و بحث در تعدد عنوان است. بحث در این است که آیا «صلاة» و «صلاة در دار غصبی» دو عنوان می‌باشند یا یک عنوان؟ چاره‌ای نیست که این‌ها را دو عنوان بدانیم. پس وقتی دو عنوان است و تصادق هم وجود دارد، چرا آن را خارج از محلّ نزاع بدانیم؟ لذا به نظر می‌رسد هر دو قسم عموم و خصوص مطلق داخل در محلّ نزاع است. قائل به جواز اجتماع، بنا بر تعدد عنوان حکم به جواز می‌کند و قائل به امتناع هم بنا بر تصادق، حکم به امتناع می‌کند. ۴- آیا دو عنوانی که بین آنها نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است، داخل در محلّ نزاع می‌باشند؟ مرحوم نائینی معتقد است که عموم و خصوص من وجه باید دارای سه شرط باشد تا بتواند در محلّ نزاع داخل شود و حتی اگر یک شرط هم منتفی باشد، از محلّ بحث خارج می‌شود: شرط اول: نسبت عموم و خصوص من وجه، بین دو متعلّق باشد، نه بین دو موضوع. مراد ایشان از متعلّق، عبارت از فعل مکلف است و مراد ایشان از موضوع، عبارت از چیزی است که فعل مکلف به آن اضافه می‌شود. مثلاً در «لا تشرب الخمر»، متعلّق نهی عبارت از «شرب خمر» و موضوع حکم، عبارت از «خمر» است. صلاة و غصب به عنوان فعل مکلف و متعلّق تکلیف می‌باشند و بین آن دو نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است و داخل در محلّ نزاع می‌باشد. اما مثل «أكرم العالم» و «لا تکرّم الفاسق»، که متعلّق امر و نهی در آن یک چیز- یعنی اکرام- است ولی بین موضوع این دو تکلیف- یعنی عالم و فاسق- نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است، از محلّ نزاع خارج است، زیرا ما (مرحوم نائینی) سابقاً گفتیم: علت این که ما قائل به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۵

اجتماع امر و نهی هستیم این است که صلاة، از یک مقوله و غصب، از مقوله دیگر است و بین مقولات تباین تحقق داشته و امکان اجتماع وجود ندارد. بنابراین جایی داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است که متعلّق امر و نهی از دو مقوله باشند، درحالی که متعلّق در «أكرم العالم» و «لا تکرّم الفاسق» عبارت از «اکرام» است و برای «اکرام» نمی‌توان تعدد مقوله را قائل شد. اضافه اکرام به عالم یا فاسق، مقوله آن را تغییر نمی‌دهد. پس ما باید مسئله را جایی فرض کنیم که متعلّق تکلیفین از دو مقوله باشند. در نتیجه نسبت عموم و خصوص من وجه اگر بین دو متعلّق نباشد- بلکه بین دو موضوع باشد- کفایت نمی‌کند. شرط دوم: در افعال تولیدیه، تعلق قدرت با واسطه کافی است. یعنی در تعلق تکلیف لازم نیست که مسبب و متعلّق تکلیف، مقدر و بلاواسطه باشد بلکه اگر مقدر و بلاواسطه هم باشد کفایت می‌کند. لکن ما معتقدیم که در افعال تولیدیه، هر چند به حسب ظاهر عبارت مولا، حکم روی مسبب رفته ولی به حسب باطن، حکم روی سبب- یعنی همان مقدر و بلاواسطه- رفته است. مرحوم نائینی با توجه به مطلب فوق می‌فرماید: عام و خاص من وجه در صورتی داخل در محلّ نزاع اجتماع امر و نهی است که مربوط به مسبب نباشد و اگر در ارتباط با مسبب بود و در ارتباط با سبب نبود، داخل در محلّ نزاع نخواهد بود. به بیان دیگر: بعضی از تکالیف، صورتاً به مسبب- فعل باواسطه مکلف- تعلق گرفته است و ما هم به حسب ظاهر می‌بینیم که بین این دو مسبب، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است ولی با توجه به این که تکلیف در مسببات، در حقیقت مربوط به اسباب است و متعلّق واقعی عبارت از سبب است و در ارتباط با سبب، عموم و خصوص من وجه وجود ندارد، ما اینجا را خارج از محلّ نزاع می‌دانیم. مثلاً در «أكرم العالم» و «لا تکرّم الفاسق» [۲۷۵] اکرام، یک فعل تسیبی و مسیبی است، آنچه در اختیار

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۶

مکلف است این است که اگر عالمی وارد مجلس شد، انسان به قصد تعظیم او بایستد. این قیام به قصد تعظیم، سبب برای تحقق اکرام عالم است. پس اگرچه مولا می‌گوید:



«أكرم العالم» ولی این در ارتباط با سبب است، گویا مولا گفته است: «إذا ورد العالم يجب عليك القيام بقصد التعظيم». حال اگر مولا در کنار این «اكرم العالم» بگوید:

«لا تكرم الفاسق» و مکلف در مجلسی نشسته و در زمان واحدی هم عالم و هم فاسق وارد مجلس شوند و او به قصد تعظیم هر دو قیام کند، اینجا مثل صلاة در دار غصبی نخواهد بود. [۲۷۶] این مورد از محلّ بحث خارج است، و انسان در اینجا باید امتناعی شود، زیرا آنچه مأمور به است قیام به قصد تعظیم و آنچه منهی عنه است قیام به قصد تعظیم است و قیام به قصد تعظیم نمی تواند دو مقوله داشته باشد. ما باید جایی را فرض کنیم که در مادّه اجتماع، دو مقوله وجود داشته باشد، مثل صلاة در دار غصبی. در نتیجه عموم و خصوص من وجه در صورتی داخل در محلّ بحث است که از افعال تولیدیه نباشد. در افعال تولیدیه، گویا در باطن حکم به اسباب تعلّق گرفته است و در این مثال، بیش از یک سبب وجود ندارد و آن قیام به قصد تعظیم است. شرط سوّم: ممکن است کسی به مرحوم نائینی بگوید: شما از طرفی مادّه اجتماع را مطرح می کنید و از طرفی می گوید: «باید دو مقوله در کار باشد». در حالی که دو مقوله قابل اتحاد نیستند. ایشان در جواب می فرماید: ترکیب بین دو مقوله در مادّه اجتماع، باید ترکیب انضمامی باشد نه ترکیب اتحادی. ترکیب انضمامی به این معناست که دو جزء مرکب، استقلال خود را حفظ کرده و ماهیت خود را از دست ندهند بلکه فقط یک اتصال و اجتماعی با هم پیدا کرده اند، مثلاً صلاة از یک مقوله و غصب از مقوله دیگر است و در مورد صلاة در دار غصبی اگرچه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۷

صلاة و غصب در یکجا جمع شده اند ولی این گونه نیست که صلاة یا غصب، ماهیت و استقلال خود را از دست داده باشد. اما ترکیب اتحادی به این معناست که اجزاء مرکب، استقلال خود را از دست بدهند و گویا شیء سوّمی تحقق پیدا کرده است. مرحوم نائینی می فرماید: در مسأله اجتماع امر و نهی باید شرط کنیم که این دو عنوانی که بینشان عموم و خصوص من وجه برقرار است، در مادّه اجتماعشان ترکیب انضمامی تحقق داشته باشد تا تعدّد مقوله محفوظ بماند. اما اگر ترکیبشان ترکیب اتحادی بود از محلّ بحث ما خارج است. مثلاً اگر مولا از طرفی بگوید: «اشرب الماء» و از طرفی بگوید: «لا تغصب» در اینجا اجتماع بین شرب ماء و غصب، دو مصداق پیدا می کند: الف: شرب ماء در دار غصبی، که این مانند صلاة در دار غصبی و محلّ بحث ماست. ب: شرب ماء غصبی، که این از محلّ بحث ما خارج است. هرچند ممکن است کسی ابتداءً تصور کند که شرب ماء غصبی هم از طرفی موافقت با «اشرب الماء» و از طرفی مخالفت با «لا- تغصب» است ولی با توجه به این که ترکیب بین این دو، ترکیب اتحادی است و آنچه را شرب می کند غصبی است، نمی توان حیثیت غصب را جدا از حیثیت شرب ماء فرض کرد و از محلّ بحث ما خارج است. [۲۷۷]

### بررسی کلام مرحوم نائینی

به نظر ما هر سه شرطی که ایشان مطرح کردند، دارای مناقشه است: اما شرط سوّم: این که ایشان می فرماید: «ترکیب در مادّه اجتماع باید انضمامی باشد نه اتحادی»، برای این است که دو مطلب زیر را نزد خودشان مسلم فرض کردند: ۱- ترکیب، مربوط به خارج است و در عالم عنوان و طبیعت، نه ترکیب اتحادی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۸

وجود دارد و نه ترکیب انضمامی. در این صورت اگر کسی متعلّق احکام را عبارت از وجودات خارجیه بداند، جای بحث ترکیب انضمامی یا اتحادی وجود دارد. اما اگر متعلّق احکام را نفس عناوین و طبایع و ماهیات بداند، دیگر جایی برای این بحث وجود نخواهد داشت، زیرا در عالم طبیعت، بین طبیعت مأمور بها و طبیعت منهی عنها، ترکیبی تحقق ندارد که بخواهیم از انضمامی یا

اتحادی بودن آن بحث کنیم. ۲- ایشان (مرحوم نائینی) چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند، مسأله ترکیب انضمامی را مطرح می‌کنند، زیرا ترکیب اتحادی نمی‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه قرار گیرد. بنابراین مرحوم نائینی با توجه به این دو مسئله ترکیب انضمامی را مطرح کرده است و اگر کسی یکی از این دو مبنا را قبول نداشته باشد ضرورتی ندارد که ترکیب انضمامی را مطرح کند. اما شرط دوم که ایشان مطرح کردند، نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا ایشان می‌فرماید:

«عموم و خصوص من وجه در صورتی داخل در محلّ نزاع است که از افعال تولیدیه نباشد، چون اگرچه حکم می‌تواند به افعال تولیدیه تعلق بگیرد ولی عقیده ما (مرحوم نائینی) این است که در عین این که تکلیف، در ظاهر، به فعل تولیدی و مسبب تعلق می‌گیرد، اما در باطن به اسباب تعلق می‌گیرد، یعنی به مقدر بلاواسطه تعلق می‌گیرد نه به مقدر باواسطه». ما در پاسخ مرحوم نائینی می‌گوییم: هیچ ضرورتی وجود ندارد که در افعال تولیدیه حکم را از ظاهر خودش منصرف کرده و آن را روی سبب بیاوریم. وقتی که مولا- به عبد خودش دستور می‌دهد: «این قفل را باز کن»، چرا ما حکم را از ظاهر خودش برگردانده و بگوییم: «مراد مولا- این است که این کلید را در قفل به حرکت در آور»؟ چه ضرورتی برای این کار وجود دارد؟ اگر نظر شما (مرحوم نائینی) چنین چیزی است ما چگونه می‌توانیم در مسأله‌ای که مورد بحث همه اصولیین است آن را پیاده کنیم؟ اما شرط اول ایشان فرمودند: «نسبت عموم و خصوص من وجه، باید بین دو

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۲۹

متعلق باشد و اگر بین دو موضوع باشد از محلّ بحث خارج است مثلاً متعلق تکلیف در «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» عبارت از اکرام است ولی بین دو موضوع- یعنی «العلماء» و «الفساق»- نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. ما در پاسخ مرحوم نائینی می‌گوییم: در یکی از مقدماتی که مرحوم آخوند مطرح کردند- و ما نیز آن را مورد بحث قرار دادیم- گفتیم: علت خروج «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفساق» از محلّ نزاع این است که ما در ماده اجتماع، وجود هر دو ملاک را احراز نکرده‌ایم. اگر ما در «اکرام عالم فاسق» هم ملاک وجوب و هم ملاک حرمت را احراز کنیم، چه فرقی با مسأله صلاة و غضب می‌تواند داشته باشد؟ علت فرق گذاشتن بین این دو مسئله این نیست که در صلاة و غضب، نسبت بین دو متعلق عبارت از عموم و خصوص من وجه است ولی در «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفساق» نسبت بین دو موضوع عبارت از عموم و خصوص من وجه است. بلکه فرق از این جهت است که در مورد «صلاة در دار غضبی» ملاک وجوب صلاة و ملاک حرمت غضب را احراز کرده‌ایم ولی در «اکرام عالم فاسق» وجود دو ملاک را احراز نکرده‌ایم. و اگر در اینجا هم هر دو ملاک را احراز کنیم، داخل در محلّ نزاع خواهد بود. مرحوم نائینی با توجه به این که مبنای قول به اجتماع را عبارت از تعدّد مقوله قرار داده است، ناچار شده محلّ نزاع را در جایی قرار دهد که نسبت بین دو متعلق، عموم و خصوص من وجه باشد ولی ما که بر تعدّد مقوله تکیه نمی‌کنیم و قول به اجتماع را بر مبنای تعدّد عنوان مطرح می‌کنیم، «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» را خارج از محلّ نزاع نمی‌دانیم، به شرط این که وجود ملاکین را در ماده اجتماع احراز کرده باشیم. در نتیجه این سه شرطی را که مرحوم نائینی در مورد ماده اجتماع مطرح کردند، قابل قبول نیست، بلکه مطلق عموم و خصوص من وجه، [۲۷۸] داخل در محلّ نزاع است به شرط این که وجود ملاکین را در ماده اجتماع احراز کرده باشیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۰

نتیجه بحث در مقدمه یازدهم از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نسبت‌های اربعه، فقط نسبت تباین است که از محلّ بحث خارج است و سایر نسبت‌ها داخل در محلّ نزاع است و ملاک اثبات و نفی در همه آنها می‌تواند جریان پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۱

## اشاره

پس از فارغ شدن از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی، وارد اصل بحث می‌شویم. مرحوم آخوند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است. [۲۷۹] ولی جمعی از محققین بعد از ایشان قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌باشند. [۲۸۰] مقتضای تحقیق عبارت از جواز اجتماع امر و نهی است.

## نظریه اول: جواز اجتماع امر و نهی

## اشاره

برای اثبات این مدعا، باید سه مطلب را مورد توجه قرار داد: مطلب اول: حکمی که به یک عنوان تعلق می‌گیرد، معلول یک ملاکی است که در متعلق این حکم وجود دارد، چه در باب اوامر و چه در باب نواهی. مثلاً تعلق امر به صلاة، کاشف از این است که در صلاة، ملاکی وجود دارد که ایجاب می‌کند شارع مقدس آن را مأمور به قرار دهد. [۲۸۱] و در اموری که متعلق امر قرار نگرفته‌اند، این ملاک

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۲

وجود ندارد. و نیز تعلق نهی به شرب خمر کاشف از این است که در شرب خمر، مفسده‌ای وجود دارد که آن مفسده ایجاب می‌کند شارع مقدس آن را منهی عنه قرار دهد. و چون این مفسده در شرب ماء وجود ندارد شارع آن را منهی عنه قرار نداده است. این مطلب، جای هیچ تردیدی ندارد. و اگر بخواهیم مسئله را قدری برهانی‌تر مطرح کنیم می‌گوییم: تحقق اراده تکویته و تعلق آن به مراد، نمی‌تواند بدون تحقق مبادی اراده- از قبیل تصور و تصدیق به فایده و ...- باشد. وجدان، بین عمل ارادی و عمل غیر ارادی فرق قائل است. حرکت ارادی با تکیه بر مبادی اراده تحقق پیدا می‌کند ولی حرکت غیر ارادی بدون مبادی تحقق پیدا می‌کند. [۲۸۲] در اراده تشریحی هم همین‌طور است. اراده تشریحی معنایش این است که خداوند متعال نسبت به اموری بعث و نسبت به امور دیگری زجر کرده است. به عبارت دیگر:

خداوند اراده کرده که بعث اعتباری- یعنی وجوب- را متوجه نماز و زجر اعتباری- یعنی حرمت- را متوجه شرب خمر کند. تعلق این اراده به بعث اعتباری یا زجر اعتباری، نمی‌تواند بدون مقدمه باشد. آن مقدمه عبارت از همان جهتی است که در مبعوث الیه یا مزجور عنه تحقق دارد. اکنون این بحث مطرح می‌شود که اگر به خاطر خصوصیتی که در یک طبیعت وجود داشت حکمی به آن تعلق گرفت، آیا حامل این خصوصیت عبارت از چیست؟

مثلاً اگر امر به صلاة تعلق بگیرد- به عنوان این که صلاة، ناهی از فحشاء و منکر است- آیا خصوصیت نهی از فحشاء و منکر مربوط به نفس عنوان صلاة است یا در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۳

ارتباط با بعضی از جهاتی است که با صلاة در خارج اتحاد وجودی پیدا می‌کند، بدون این که در عالم طبیعت بین آنها ارتباطی وجود داشته باشد؟ به عبارت روشن‌تر: در مثال معروف صلاة و غضب ما ملاحظه می‌کنیم که صلاة و غضب از امور اعتباری می‌باشند و در عالم ماهیت، هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد. با شنیدن کلمه صلاة، هیچ‌گاه غضب به ذهن انسان نمی‌آید. علاقه و ارتباطی که احياناً بین این‌ها پیدا می‌شود، به این جهت است که گاهی از اوقات در وجود خارجی اتحاد پیدا می‌کنند. مثل این که

کسی در دار غصبی نماز خوانده و شما بخواهید خصوصیات صلاة او را حکایت کنید می‌گویید: «این شخص در دار غصبی نماز خوانده است». این خصوصیت، مربوط به این فرد از صلاة است که در خارج از این شخص غاصب تحقق پیدا کرده است. حال سؤال این است که در جایی که صلاة و غضب اتحاد پیدا کرده است و قابل جدا شدن نیست، آیا چه چیزی موجب تعلق امر به صلاة شده است؟ و چه چیزی ناهی از فحشاء و منکر است؟ آیا خصوصیت اتحاد آن با غضب دخالتی در ناهی از فحشاء و منکر بودن آن دارد یا دخالتی ندارد؟ به عبارت دیگر: آیا مجموعه «صلاة در دار غصبی» ناهی از فحشاء و منکر است یا تنها خصوصیت صلاتی آن به عنوان ناهی از فحشاء و منکر مطرح است؟ احتمال سوّمی هم وجود ندارد. واقعیت مسئله این است که تنها خصوصیت صلاتی است که در فحشاء و منکر نقش دارد. حال که چنین است می‌گوییم: «آیا ممکن است امر از متعلق خودش - و از آن جهتی که آن جهت ناهی از فحشاء و منکر است - پافراتر گذاشته و به چیزی که در مسأله ناهی از فحشاء و منکر نقشی ندارد سرایت کند؟ با مراجعه به عقل در می‌یابیم که چنین چیزی ممکن نیست. وقتی «أقم الصلاة» با استناد به «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» دلالت بر مأمور به بودن صلاة کرد، هیچ عقلی اجازه نمی‌دهد که این امر از دایره مأمور به و متعلق خودش پافراتر گذاشته و بگوید: «غصبی که ناهی از فحشاء و منکر نیست - بلکه خودش منکر است - به جهت اتحاد خارجی اش با صلاة، عنوان مأمور به پیدا می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۴

اگر کسی بگوید، «اتحاد صلاة با غضب، سبب سرایت امر به غضب می‌شود».

می‌گوییم: در این صورت، مأمور به ما فقط صلاة نیست بلکه صلاة مقتید به غضب به عنوان مأمور به بوده و غضب هم داخل در دایره مأمور به خواهد بود. در حالی که هیچ دلیلی نیامده غضب را داخل در دایره امر کند. مطلب دوّم: شرط تمسک به اصالة الاطلاق این است که مقدمات حکمت جریان داشته باشد. حال بحث در این است که آیا معنای اطلاق چیست؟ آیا اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت است به گونه‌ای که مفاد اصالة الاطلاق با مفاد اصالة العموم، یک چیز است ولی راه آنها فرق می‌کند؟ یا این که بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق، اختلاف ماهوی وجود دارد؟ توضیح: اگر اطلاق به معنای شمول و سریان حکم در جمیع افراد طبیعت باشد، مفاد «أحلّ الله البيع» عبارت از «أحلّ الله كلّ بيع» می‌شود و چون «كلّ» یکی از الفاظ دالّ بر عموم است پس مفاد اصالة الاطلاق با مفاد اصالة العموم یک چیز خواهد شد ولی راه آنها فرق می‌کند. شمول و فراگیری در «أحلّ الله كلّ بيع» از طریق اصالة العموم و در «أحلّ الله البيع» از طریق اصالة الاطلاق و مقدمات حکمت به دست می‌آید. ولی نتیجه در هر دو این است که خداوند همه افراد و مصادیق بیع را نافذ و مورد امضاء قرار داده است. واقعیت مسئله این است که اصالة الاطلاق و اصالة العموم نه تنها طریقتشان فرق می‌کند بلکه بین آنها اختلاف ماهوی وجود دارد. زیرا مفاد اصالة العموم برای ما روشن است. اگر مولا - بگوید: «أكرم كلّ عالم»، کلمه «كلّ» دلالت بر شمول و سریان نسبت به همه افراد دارد و حکم به وجوب اکرام روی همه مصادیق و افراد رفته است. اما در مورد اصالة الإطلاق، «أحلّ الله البيع» نمی‌تواند ناظر به مصادیق باشد و شمول و سریان نسبت به افراد را برساند. مگر این که ما قبول کنیم که مفرد معرّف به «ال» جنس دلالت بر عموم می‌کند. ولی ما روی این مبنا بحث می‌کنیم که مفرد معرّف به «ال» جنس دلالت بر عموم نمی‌کند. در این صورت کلمه «البيع» - که به عنوان مفعول در «أحلّ الله البيع» قرار گرفته است - مفرد معرف به «ال» جنس بوده و بر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۵

نفس طبیعت دلالت می‌کند بدون این که ناظر به افراد و مصادیق باشد. [۲۸۳] البته این بحث که «آیا اوامر و نواهی متعلق به طبایع است یا متعلق به وجودات و افراد است؟» بحث دیگری است که ما فعلاً با آن کاری نداریم. ما فعلاً می‌خواهیم «البيع» - که مفرد معرف به «ال» جنس است - را معنا کنیم. و «ال» تعریف جنس، معنایی زاید بر خود جنس و ماهیت و طبیعت ندارد. پس «البيع» به

حسب معنای لغوی خودش عبارت از نفس طبیعت بیع - یعنی جنس و فصل آن - می‌باشد. [۲۸۴] در این صورت از چه راهی می‌توان مسأله شمول و سریان را مطرح کرد؟ در «أحلّ الله کلّ بیع»، مضاف الیه کلمه کلّ، عبارت از طبیعت است و کلّ، دلالت بر استیعاب افراد طبیعت می‌کند و این دلالت از طریق وضع است. پس حساب استیعاب و شمول، مربوط به کلّ است و ربطی به کلمه بیع ندارد. ولی در باب اطلاق، ما چیزی به جز «البیع» نداریم. مفرد معرّف به «ال» هم دلالت بر عموم نمی‌کند. کلمه بیع فقط بر طبیعت دلالت می‌کند و «ال» هم تعریف همان طبیعت است و نمی‌تواند پای افراد را به میان آورده و جنس را مرتبط به افراد کند. بنابراین نمی‌توان «أحلّ الله البيع» را این گونه تفسیر کرد که: «خداوند بیع را امضاء کرده، خواه با صیغه باشد یا معاطاة و خواه صیغه آن عربی باشد و یا غیر عربی و خواه بیع سلم باشد یا بیع صرف و ...»، بلکه اگر خداوند می‌فرمود: «أحلّ الله کلّ بیع» می‌توانستیم این‌ها را در ارتباط با کلمه «کلّ» مطرح کنیم. [۲۸۵]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۶

در نتیجه در باب اطلاق نباید سراغ افراد و مصادیق رفت بلکه معنای «أحلّ الله البيع» این است که آنچه محکوم به حلیت و نفوذ است چیزی جز نفس طبیعت بیع نیست. در این صورت، هر فردی از افراد این طبیعت که در خارج تحقق پیدا کرد، چون مصداقی از طبیعت بیع است، عقل می‌گوید: «حکم به حلیت، بر چنین مصداقی انطباق پیدا می‌کند». همان‌طور که اگر کسی نمازی موافق با دستور مولا انجام دهد، عقل می‌گوید، «خواستۀ مولا حاصل شده و امثال موجب سقوط امر مولا شده است» ولی این بدان معنا نیست که نماز مذکور، داخل در مأمور به است. اصلاً نباید پای وجود را در دایره مأمور به آورد. نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی را. بنابراین اصالة الاطلاق و اصالة العموم، نه تنها طریقتشان با هم فرق می‌کند بلکه نتیجه آنها هم با یکدیگر فرق دارد. اصالة العموم از طریق وضع پیش می‌آید و نتیجه‌اش مسئله عموم استیعاب و شمول نسبت به افراد طبیعت است ولی اصالة الاطلاق از طریق مقدمات حکمت به میان آمده و نتیجه‌اش این است که حکم روی طبیعت رفته و افراد و مصادیق آن طبیعت مطرح نمی‌باشند. فرق دیگری که بین اصالة العموم و اصالة الاطلاق مطرح است این است که اصالة العموم به عنوان اصلی لفظی و عرفی و عقلایی مطرح است، یعنی مولا لفظی را که برای عموم وضع شده در متعلق حکمش اخذ کرده است. اما اصالة الاطلاق اصلی عقلی است و پای لفظ در مورد آن مطرح نیست. عقل چند مقدمه را به صورت صغری و کبری به هم ضمیمه کرده و نتیجه می‌گیرد. اصالة الاطلاق هم شبیه این کار را انجام داده و نتیجه می‌گیرد. عقل می‌گوید: «مولا، یک مولای عاقل مختار و در مقام بیان حکم است و می‌خواهد تمامی متعلق حکم را برای عبید خودش بیان کند و هیچ‌گونه قرینه‌ای هم برای تقیید اقامه نکرده و قدر متیقن در مقام تخاطب هم در کار نیست» سپس نتیجه می‌گیرد که تمام متعلق حکم مولا همین طبیعت به صورت مطلق است. مطلب سوّم: آیا اوامر و نواهی به نفس طبایع تعلق می‌گیرد یا به طبایع با تقیید به وجود ذهنی تعلق می‌گیرند؟ یا این که به طبایع با تقیید به وجود خارجی تعلق می‌گیرند؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۷

در اینجا سه احتمال وجود دارد که قبل از بررسی آنها لازم است به مقدمه ذیل توجه شود: سؤال: در بین قضایا، جایی که محمول ما غیر ماهیت باشد - یعنی نه جنس باشد، نه فصل و نه مجموعه جنس و فصل - بلکه به عنوان یک عرض مطرح باشد، آیا معروض آن می‌تواند خود ماهیت باشد و مسأله وجود ذهنی و وجود خارجی در این عروض نقشی نداشته باشد و در عین حال، واقعیت هم داشته باشد، تا بتوانیم شبیه آن را در مورد «الصلاة واجبة» و «الغصب حرام» پیاده کنیم؟ پاسخ: مواردی وجود دارد که ما ناچاریم ملتزم شویم به این که موضوع در قضیه حملیه یا موصوف در قضیه وصفیه، عبارت از نفس ماهیت و طبیعت است، مثل قضیه «الانسان کلی». «کلی» به این معناست که صادق بر مصادیق کثیره و افراد متکثره است. تردیدی نیست که موضوع در این قضیه عبارت از طبیعت و ماهیت انسان است، زیرا تقیید ماهیت به وجود ذهنی یا وجود خارجی سبب می‌شود که ماهیت، تشخص و

جزئیت پیدا کرده و از صدق بر کثیرین خارج شود. در فلسفه ثابت شده است که «وجود، مساوق با تشخص است». تشخص به معنای جزئیت و جزئیت در مقابل کلیت است.

بنابراین وقتی کلیت به معنای صدق بر کثیرین است، جزئیت به معنای عدم صدق بر کثیرین است. و در تشخص، فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست. همان‌طور که زید موجود در خارج نمی‌تواند بر کثیرین صدق کند، انسان موجود در ذهن هم - با قید تصور ذهنی - نمی‌تواند صادق بر کثیرین باشد. حتی اگر «انسان» را چند مرتبه تصور کنیم، متصورهای ما - با وصف تصور - مغایر با یکدیگرند. همان‌طور که زید و عمرو و بکر با یکدیگر مغایرند و نمی‌توان بین زید و عمرو قضیه حملیه تشکیل داد - نه به حمل اولی و نه به حمل شایع صناعی - در مورد وجود ذهنی هم همین‌طور است.

وقتی ماهیت انسان را تصور کردیم یک وجود ذهنی برای انسان پیدا شده است و هنگامی که برای بار دوم آن را تصور کنیم، وجود ذهنی دیگری برای آن پیدا می‌شود که با وجود ذهنی اول مغایر است و نمی‌توان بین آنها قضیه حملیه تشکیل داد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۸

همان‌طور که تشکیل قضیه حملیه بین یک موجود ذهنی با یک موجود خارجی امتناع دارد. وجود ذهنی، قسیم وجود خارجی است و اختلاف بین آن دو مانند اختلاف بین دو نوع از یک ماهیت است. و همان‌طور که بین دو نوع از یک ماهیت - مانند انسان و بقر از ماهیت حیوان - تباین کلی وجود دارد و امکان اجتماع آنها در یک محل وجود ندارد و نمی‌توان بین آنها قضیه حملیه‌ای تشکیل داد، وجود ذهنی - با قید ذهنی بودن - مغایر با وجود خارجی - با تقیید به خارجی بودن - است. به همین جهت تصور موجود خارجی به این معنا نیست که موجود خارجی به وصف وجود خارجی‌اش در ذهن ما بیاید، بلکه در اینجا یک معلوم بالذات وجود دارد و یک معلوم بالعرض.

معلوم بالذات ما عبارت از صورت مرتسم و مماثل با آن موجود خارجی است و موجود خارجی هم معلوم بالعرض است و نمی‌تواند معلوم بالذات واقع شود. معقول نیست چیزی با وصف وجود خارجی، اتصاف به وجود ذهنی و یا با وصف وجود ذهنی، اتصاف به وجود خارجی پیدا کند. بنابراین در قضیه «الإنسان کلی» اگرچه کلمه «کلی» نه جنس برای انسان است و نه فصل برای آن بلکه به عنوان یک عرض برای انسان مطرح است، ولی معروض آن عبارت از خود ماهیت است و نمی‌تواند چیزی غیر از آن باشد، زیرا به مجرد این که پای وجود به میان آمد - چه وجود ذهنی، چه وجود خارجی - محمول تشخص و جزئیت پیدا کرده و نمی‌توان «کلی» را بر آن حمل کرد. ممکن است کسی بگوید: مگر قضیه «الإنسان کلی» در ذهن تشکیل نمی‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم: درست است که ما این قضیه را در ذهن تشکیل می‌دهیم ولی در همان مرحله ذهن وقتی می‌خواهیم موضوع را مطرح کنیم، خود موضوع را مطرح می‌کنیم و به عنوان معروض برای کلیت قرار می‌دهیم. معنای تشکیل یک قضیه در ذهن این نیست که در موضوع آن قضیه، قید «وجود ذهنی» هم مطرح باشد.

مثلاً قضیه «شریک الباری ممتنع» در ذهن تشکیل می‌شود و به این معناست که «شریک الباری در خارج ممتنع است». ولی این «شریک الباری» که موضوع برای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۳۹

«ممتنع» قرار می‌گیرد، قید وجود ذهنی ندارد. اگر بخواهیم قضیه فوق را این گونه معنا کنیم که «شریک الباری مقید به وجود ذهنی، در خارج ممتنع است»، باید «الانسان» هم ممتنع باشد، چون انسان مقید به وجود ذهنی هم در خارج ممتنع است، زیرا وجود ذهنی با وجود خارجی تباین و تغایر دارند. این که گفته می‌شود: «شریک الباری ممتنع فی الخارج» و گفته نمی‌شود: «الإنسان ممتنع فی الخارج»، کاشف از این است که در این قضیه، تقیید به وجود ذهنی مطرح نیست، هرچند خود این قضیه در ذهن تشکیل شده ولی نمی‌توان پای تقیید به وجود ذهنی را به میان آورد. نفس «شریک الباری» و ماهیت آن اتصاف به امتناع در خارج دارد ولی نفس



ماهیت انسان را نمی‌توان متصف به امتناع در خارج دانست. در نتیجه ما قضایایی داریم که محمول و وصف در آنها نه ذات ماهیت است و نه اجزاء ماهیت بلکه از عوارض ماهیت است ولی معروض و موصوف آن خود ماهیت است، بدون این که وجود ذهنی یا وجود خارجی کمترین نقش را داشته باشد و الا جلوی صدق قضیه حملیه یا وصفیه گرفته می‌شود. ممکن است گفته شود: شما از طرفی می‌گویید: در «الإنسان کلی» معروض برای کلیت عبارت از ذات ماهیت است و از طرفی در فلسفه ثابت شده است که «الماهیة من حیث هی هی لیست إلاً هی لا موجوده و لا معدومه... و لا کلیة و لا غیر کلیة» پس چگونه بین این دو جمع می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوییم: قضیه فلسفی «الماهیة من حیث هی هی لیست إلاً هی...» به این معناست که «ماهیت در عالم ذات و ذاتیاتش چیزی جز خودش نیست» و به تعبیر روشن‌تر: ماهیت در عالم حمل اولی ذاتی، از محدوده خودش تجاوز نمی‌کند. در محدوده حمل اولی ذاتی، قضایای «الإنسان حیوان ناطق»، «الإنسان حیوان» و «الإنسان ناطق» درست است ولی در همین محدوده، قضیه «الإنسان موجود» غلط است، چون وجود نه جنس انسان است و نه فصل آن. و به عبارت دیگر: وجود، در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۰

دایره ماهیت انسان نیست بلکه عارض بر ماهیت است. [۲۸۶] اما در محدوده حمل شایع صناعی، قضیه «الإنسان موجود» قضیه صادقی است. در این صورت معنای «الإنسان موجود» این است که این ماهیت در خارج اتصاف به وجود خارجی پیدا کرده است. چنین قضیه‌ای صادق است و هیچ منافاتی با قضیه «الماهیة من حیث هی هی لیست إلاً هی لا موجوده و لا معدومه...» ندارد. «لا موجوده» به این معناست که وجود در ذات ماهیت دخالتی ندارد، اما «موجود» در «الإنسان» به این معناست که وجود به عنوان یک امر خارج از ماهیت و عارض بر ماهیت، با ماهیت اتحاد پیدا می‌کند. قضیه «الإنسان کلی» نیز همین‌طور است. اگرچه معروض نفس ماهیت است و پای وجود ذهنی و وجود خارجی در آن نیست ولی همین قضیه را به دو صورت می‌توان تشکیل داد: ۱- اگر قرار باشد کلیت به عنوان ذات و ذاتی - یعنی جنس و فصل - ماهیت انسان مطرح باشد، چنین قضیه‌ای کاذب خواهد بود. ۲- اگر کلیت به عنوان عرض برای انسان مطرح باشد - آن هم «عرض»ی که اختصاص به انسان ندارد بلکه در بقر، غنم، بعیر و سایر انواع حیوان هم مطرح است - در این صورت قضیه «الإنسان کلی» مانند قضیه «زید إنسان» خواهد بود.

همان‌طور که قضیه «زید إنسان» - با توجه به این که زید یکی از مصادیق انسان است - قضیه حملیه به حمل شایع صناعی و صحیح است، قضیه «الإنسان کلی» نیز همین‌طور است. و این که موضوع در آن، نفس طبیعت است و وجود ذهنی و وجود خارجی در آن نقش ندارد، بدان معنا نیست که حمل در قضیه «الإنسان کلی» حمل اولی ذاتی است بلکه حمل آن حمل شایع صناعی است. مثال دیگر: در قضیه «الإنسان موجود» که وجود عارض ماهیت می‌شود، موضوع در این قضیه عبارت از ذات ماهیت و نفس طبیعت انسان است و موجودیت، عارض بر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۱

خود طبیعت انسان است. به همین جهت قضیه «الإنسان موجود» قضیه ضروریه است ولی نه قضیه ضروریه بشرط محمول. توضیح: قضیه ضروریه بر دو قسم است: ۱- قضیه ضروریه به این معنا که ثبوت محمول برای موضوع بدیهی و واضح است، مثل «الإنسان حیوان ناطق». ۲- قضیه ضروریه‌ای که در آن محمول را قید برای موضوع قرار دهیم، در این صورت، ثبوت محمول برای چنین موضوعی ضروری خواهد بود. قضیه «زید کاتب» قضیه ضروریه نیست، اما قضیه «زید الکاتب کاتب» قضیه ضروریه است و از آن به «قضیه ضروریه به شرط محمول» تعبیر می‌شود. اکنون می‌گوییم: در قضیه «الإنسان موجود»، اگر موضوع نفس طبیعت باشد، این قضیه، قضیه ضروریه به شرط محمول نخواهد بود، چون نسبت وجود و عدم در ارتباط با ماهیت یکسان است. اما اگر موضوع را مقید به وجود کنیم، یک وقت آن را مقید به وجود ذهنی و یک وقت مقید به وجود خارجی می‌کنیم و در هر یک از این دو صورت، یک وقت مراد از محمول، «موجود در ذهن» است و یک وقت «موجود در خارج»، که چهار صورت پیدا می‌شود: الف -



«الإنسان المقتد بالوجود الذهنی موجود فی الذهن»، این قضیه، قضیه ضروریه به شرط محمول است. ب- «الإنسان المقتد بالوجود الخارجی موجود فی الخارج»، این قضیه نیز قضیه ضروریه به شرط محمول خواهد بود. ج- «الإنسان المقتد بالوجود الذهنی موجود فی الخارج» چنین قضیه‌ای محال است، زیرا انسان مقتد به وجود ذهنی، نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد، چون وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگرند و بین آنها تباین وجود دارد. د- «الإنسان المقتد بالوجود الخارجی موجود فی الذهن»، این نیز محال است، زیرا موجود خارجی- با ابعاد جسمی و خصوصیتی که دارد- نمی‌تواند در ذهن تحقق پیدا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۲

کند. بلکه آنچه در ذهن تحقق پیدا می‌کند صورتی از آن موجود خارجی است. در نتیجه اگر ما در قضیه «الإنسان موجود» موضوع را نفس طبیعت فرض کنیم، نه قضیه ضروریه به شرط محمول خواهد بود و نه امتناع و استحاله‌ای در آن مطرح است. اما اگر در موضوع پای وجود- ذهنی یا خارجی- به میان آید، یا ضروریه به شرط محمول خواهد بود و یا استحاله خواهد داشت. درحالی که بدون اشکال، قضیه «الإنسان موجود» نه ضروریه به شرط محمول است و نه دارای استحاله است. به عبارت دیگر: قضیه «الإنسان موجود» مانند قضیه «الإنسان کلی» است. قضیه «الإنسان موجود را اگر بخواهیم به صورت حمل اولی ذاتی تشکیل دهیم، کاذب خواهد بود، چون وجود، هیچ نقشی- نه به عنوان جنس، نه به عنوان فصل- در ماهیت انسان ندارد اما به صورت حمل شایع صناعی ۲۸۷] صادق خواهد بود، زیرا «موجود» عنوانی کلی و «انسان» یکی از مصادیق آن می‌باشد، همان‌طور که بقر، غنم و سایر موجودات، از مصادیق آن می‌باشند. پس ما قضایایی داریم که موضوع در آنها نفس ماهیت و حمل آنها حمل شایع صناعی است نه حمل اولی. و این که ما معمولاً برای حمل شایع صناعی به قضیه «زید انسان» مثال می‌زنیم، نباید ما را از ضابطه کلی در قضیه حملیه به حمل شایع صناعی منحرف کند. قضیه «الإنسان کلی» و «الإنسان موجود» قضیه حملیه به حمل شایع صناعی و موضوع آن نفس ماهیت است بدون این که چیزی از وجود ذهنی یا وجود خارجی در آن نقش داشته باشد. پس از بیان مقدمه فوق به اصل بحث بازمی‌گردیم. بحث در این بود که آیا متعلق احکام چیست؟ مثلاً در مورد «الصلاة واجبه» آیا چه چیزی معروض و جوب قرار گرفته است؟ گفتیم در اینجا سه احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۳

۱- معروض و جوب، نفس طبیعت صلاة باشد. ۲- معروض و جوب، وجود ذهنی صلاة باشد. ۳- معروض و جوب، وجود خارجی صلاة باشد. و احتمال چهارمی در اینجا وجود ندارد. بنابراین اگر ما دو احتمال اخیر را ابطال کنیم، احتمال اول تعیین پیدا کرده ۲۸۸] و قضیه «الصلاة واجبه» مانند قضیه «الصلاة موجوده» خواهد شد و همان‌طور که موضوع در قضیه «الصلاة موجوده» نفس طبیعت صلاة است، موضوع در قضیه «الصلاة واجبه» هم نفس طبیعت صلاة خواهد بود. بطلان احتمال دوم: اگر معنای «الصلاة واجبه» بخواهد این باشد که «صلاة مقتد به وجود ذهنی، واجب است در خارج اقامه شود»، می‌گوییم: صلاة برای آثار و برکاتش- مثل معراجیت، قربانیت و نهی از فحشاء و منکر- واجب شده است و وجود ذهنی صلاة دارای چنین آثار و برکاتی نیست. اگر گفته شود: هر چند دلیل حکم می‌گوید: «الصلاة المقتد بالوجود الذهنی واجبه» ولی در مقام عمل و امتثال باید به وجود خارجی صلاة تحقق بخشید و آن را در خارج اتیان کرد. در پاسخ می‌گوییم: در این صورت، آنچه در خارج آورده‌ایم نه تنها با مأمور به موافقت ندارد، بلکه امکان موافقت مأمور به در خارج وجود ندارد، زیرا «صلاة مقتد به وجود ذهنی» نمی‌تواند بر صلاتی که در خارج تحقق پیدا می‌کند منطبق باشد، چون وجود ذهنی و وجود خارجی، دو نوع از وجود و قسیم یکدیگرند همان‌طور که ماهیت انسان نمی‌تواند بر بقر صادق باشد، صلاة مقتد به وجود ذهنی هم نمی‌تواند بر صلاة خارجی منطبق شود. لذا هیچ تردیدی در بطلان این احتمال وجود ندارد و اصلاً جای چنین احتمالی وجود ندارد و فقط در مقام تصویر است که مطرح می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۴

بطلان احتمال سوّم: اگر گفته شود: متعلّق حکم، عبارت از همان صلاتی است که در خارج تحقق پیدا کند و به تعبیر دیگر: صلاة مقیّد به وجود خارجی، معروض برای وجوب است. این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مقدّمه دوّم- از مقدّماتی که برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی مطرح کرده- ذکر می‌کنند. ایشان می‌فرماید:

«متعلّق حکم، همان چیزی است که در خارج از مکلف تحقق پیدا می‌کند.» [۲۸۹] مؤید ایشان این است که این آثار و خواص بر وجود خارجی صلاة ترتیب پیدا می‌کند نه بر ماهیت آن. به عبارت دیگر: بحث در این که آیا معروض وجوب چیست؟ فقط در «الصلاة واجبه» مطرح است و الا در قضیه «الصلاة معراج المؤمن» کسی نمی‌تواند ادعا کند که ماهیت صلاة، معراج مؤمن است، اگرچه آن ماهیت تحقق پیدا نکند. بلکه تنها وجود صلاة- آن هم وجود خارجی نه وجود ذهنی- است که در معراجیت نقش دارد. اگر هزار بار هم ماهیت صلاة را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم، نه برای ما معراجیت حاصل شده و نه نهی از فحشاء و منکر. البته ما عبارت مرحوم آخوند را به عنوان «الطبیعة المتقیّدة بالوجود الخارجی» تعبیر می‌کنیم. ما در اینجا چند دلیل بر بطلان کلام مرحوم آخوند داریم، که اگر یکی از آنها هم مورد قبول واقع شود برای ردّ کلام مرحوم آخوند کافی خواهد بود: دلیل اوّل: هر چند مسأله موضوع و محمول، مانند مسأله معروض و عرض نیست.

در مسأله معروض و عرض، یک مطلب بدیهی وجود دارد و آن این است که وقتی شما جسمی را بخواهید معروض بیاض قرار داده و بگویید: «الجسم أبيض»، هر چند در عبارت، قید «الموجود فی الخارج» را دنبال «الجسم» ذکر نکرده‌اید ولی این قید به همراه معروض شما هست و امکان ندارد جسمی در خارج وجود نداشته باشد ولی در عین حال، معروض عرض بیاض واقع شود. این معنا در قضایای حملیه نیز مطرح است

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۵

اگرچه به وضوح عرض و معروض نیست. موضوع در قضیه حملیه، گویا معروض برای محمول است و مسأله تقدّم رتبی موضوع بر محمول در قضایای حملیه، مورد تصریح منطقیین واقع شده است. در این صورت از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که «الصلاة واجبه» را به «الصلاة الموجودة فی الخارج واجبه» معنا می‌کنید، وجود صلاة در خارج، قبل از محمول است. و اگر صلاة در خارج وجود پیدا کرد، چه معنا دارد که مولا آن را واجب کند؟ چنین چیزی تحصیل حاصل است. در ناحیه محرم آن اشکال دیگری نیز لازم می‌آید و آن این است که اگر معنای «شرب الخمر حرام» این باشد که «شرب الخمر الموجود فی الخارج حرام»، سؤال می‌شود که اگر این شرب خمر در خارج تحقق پیدا کرده، مولا با تحریم آن چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا می‌خواهد کاری کند که این شرب خمر موجود در خارج، گویا در خارج تحقق پیدا نکرده است؟ چنین چیزی محال است. اگر چیزی در خارج وجود پیدا کرد، دیگر کسی نمی‌تواند واقع را به گونه‌ای تغییر دهد که گویا اصلاً تحقق پیدا نکرده است. دلیل دوّم: همان‌طور که در بحث حجّیت ظواهر خواهیم گفت، شارع مقدّس اسلام در باب تفهیم و تفهّم طریقه خاصّی اتخاذ نکرده، بلکه همان روش عقلاء را در پیش گرفته است و یکی از ادله ما بر حجّیت ظواهر- حتی ظواهر قرآن- عبارت از همین معناست. در مسأله قانون‌گذاری نیز همین‌طور است. «لا- تشرب الخمر» در لسان شرع، همان مفادی را دارد که در لسان سایر عقلاء دارد و از نظر متعلّق حکم، فرقی بین آن دو وجود ندارد. در احکام الزامیه نیز همین‌طور است. اگر یک دستور الزامی در لسان شارع باشد و عین آن دستور یا نظیر آن در قوانین عقلانیّه وجود داشت، از نظر مفاد و متعلّق حکم، فرقی بین آن دو وجود نخواهد داشت. بله، مقنّن در یکی خداوند و در دیگری بشر است. حال که چنین است ما باید ابتدا قوانین عقلانیّه را بررسی کنیم و ببینیم آیا متعلّق احکام نزد عقلاء چیست و مراحلی که حکم تا زمان موافقت یا مخالفت طی می‌کند کدامند؟ آنچه وجداناً ملاحظه می‌شود این است که در زمان صدور قانون و بعث از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۶

ناحیه مولا، هیچ اثر و نشانه‌ای از تحقّق مبعوث الیه در خارج وجود ندارد. پس صدور بعث به تنهایی کافی نیست، بلکه باید بعث به

گوش مبعوث و مکلف برسد و اگر مکلف جاهل به صدور بعث از ناحیه مولا باشد، انبعاث او معنا نخواهد داشت و عقل هم از راه قبح عقاب بلا بیان می‌گوید: «مؤاخذه جاهل توسط مولا، قبیح است». مجرد آگاه شدن مکلف هم کافی نیست بلکه مکلف باید پس از آگاهی ملاحظه کند که آیا تخلف از این دستور مولا چه کیفرهایی را به دنبال دارد که با انجام دستور مولا از آن کیفرها رها می‌شود؟ [۲۹۰] وقتی عبد ملاحظه کرد که مخالفت دستور مولا موجب استحقاق عقوبت است و موافقت آن - در شرعیات - موجب استحقاق ثواب است، برای عبد انگیزه‌ای پیدا می‌شود که مأمور به را در خارج ایجاد می‌کند و پس از آن، مأمور به ایجاد می‌شود. حال با توجه به این که قانون‌گذاری شرعی، از این جهت فرقی با قانون‌گذاری عقلایی ندارد و ما ملاحظه می‌کنیم که در زمان قانون‌گذاری عقلایی هیچ اثری از وجود طبیعت به چشم نمی‌خورد، در مورد قانون‌گذاری شرعی نیز همین‌طور است.

موقع جعل قانون، اثری از صلاۀ مشاهده نمی‌شود. بلکه وقتی قانون جعل شد و به اطلاع مکلف رسید و مکلف آثار و عواقب موافقت و مخالفت آن را ملاحظه کرد، یا عزم بر فعل آن پیدا می‌کند یا هوای نفس بر او غلبه کرده و عزم بر مخالفت با آن تکلیف پیدا می‌کند. در نتیجه مرحله وجود مأمور به در خارج، دو مرحله از بعث مولا تأخر دارد و رتبه بعث مولا دو مرتبه مقدم بر وجود مأمور به در خارج است و چیزی که مربوط به دو رتبه متأخر از بعث است چگونه می‌تواند در دایره متعلق بعث وارد شود؟ بنابراین در هنگام بعث، چیزی جز طبیعت نمی‌تواند مطرح باشد. ابتدا بعث به طبیعت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۷

تعلق می‌گیرد، سپس عبد از آن اطلاع پیدا می‌کند و اگر عبد مطیعی باشد، انبعاث پیدا کرده و دستور مولا را موافقت می‌کند. و گاهی هم هوای نفس بر او غلبه کرده و با دستور مولا مخالفت می‌کند. دلیل سوّم: اگر از مولای عرفی که عبد خود را مخاطب به خطاب «ادخل السوق و اشتر اللحم» قرار داده سؤال کنیم که انگیزه شما از توجه این امر به عبد چیست؟ او در جواب می‌گوید: می‌خواهم راهی برای تحقق خارجی دخول سوق و اشتراء لحم - که در خارج وجود ندارد - پیدا کنم. [۲۹۱] و چیزی که وجود نداشته و بخواهد وجود پیدا کند، جز طبیعت نمی‌تواند باشد. طبیعت، دارای دو حالت است: عدم و وجود. و غیر از طبیعت، چیزی نداریم که دارای این دو حالت باشد. اگر «زید» به معنای «وجود خارجی مشخص به عوارض شخصیّه» باشد، دیگر معنا ندارد که با حفظ تقید به وجود خارجی، حالت عدم بر آن پیدا شود. این مانند «الموجود معدوم» است که نمی‌تواند قضیه صادقی باشد. مگر این که گفته شود: «زید، با وجود این که فردیت و خارجیت دارد، مانند طبیعت است که گاهی معدوم و گاهی موجود است و در معنای آن تقید به وجود خارجی مطرح نیست». این حرف، تناقض است. امکان ندارد چیزی فردیت داشته باشد ولی عوارض فردیه و وجود خارجی نداشته باشد. فردیت دارای سه خصوصیت است: طبیعت، وجود و خصوصیات فردیه.

لذا فرد با لحاظ تقیدش به وجود خارجی نمی‌تواند دارای دو حالت وجود و عدم باشد.

تنها چیزی که موضوعش محفوظ و دارای دو حالت عدم و وجود است عبارت از ماهیت و طبیعت است. ممکن است در اینجا گفته شود: غرض مولا - تنها با وجود خارجی مأمور به حاصل می‌شود. ماهیت و وجود ذهنی آن هیچ‌گونه دخالتی در تحقق غرض مولا ندارد. در پاسخ می‌گوییم: این که وجود خارجی مؤثر در تحصیل غرض مولا است،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۸

دلالت نمی‌کند که متعلق امر و نهی هم باید وجود خارجی باشد. امر و نهی برای رسیدن به این هدف است. مولا ملاحظه می‌کند که راه تهیه لحم عبارت از اشتراء آن است و برای رسیدن به این هدف باید دستوری نسبت به طبیعت صادر کند و آن دستور به گوش عبد برسد و عبد ملاحظه کند که اگر دستور مولا را مخالفت کند، عقلاً و عرفاً استحقاق مؤاخذه و عقوبت پیدا می‌کند. لذا برای فرار از استحقاق عقوبت به سوی بازار حرکت کرده و لحم را خریداری می‌کند. منشأ اشکال این است که خیال شده آنچه مؤثر در حصول غرض مولا است، عبارت از وجود خارجی است، پس امر هم باید به وجود خارجی تعلق بگیرد نه به طبیعت. و در

حقیقت، مستشکل نتوانسته است تفکیک بین مؤثر در حصول غرض و متعلق امر و نهی را تصور کند. در حالی که ما هم دلیل آوردیم برای این که متعلق احکام عبارت از طبایع است و حتی ثابت کردیم که تعلق احکام به غیر از طبیعت، محال است و در اینجا هم می‌خواهیم بگوییم: «مراجعه به مولای عرفی نیز این معنا را تأیید می‌کند که ما باید بین مؤثر در حصول غرض و متعلق تفکیک قائل شویم. مؤثر در حصول غرض، عبارت از وجود خارجی است ولی متعلق، عبارت از نفس طبیعت است بدون این که پای وجود-ذهنی یا خارجی- در میان باشد. از آنچه گفته شد پاسخ یک اشکال دیگر نیز معلوم می‌شود و آن این است که: اگر متعلق امر، نفس طبیعت باشد، وقتی مولا متعلق امر خود را طبیعت صلاة قرار داد، این صلاة باید واقعیت پیدا کند و راه واقعیت یافتن آن منحصر به وجود خارجی نیست بلکه وجود ذهنی هم یک واقعیت است. پس شما باید ملتزم شوید که وجود ذهنی مأمور به هم در مقام امتثال امر مولا- کفایت می‌کند. در پاسخ می‌گوییم: اگرچه وجود ذهنی یک واقعیت است ولی انگیزه مولا برای ما مشخص است. مولایی که می‌گوید: «ادخل السوق واشتر اللحم»، می‌خواهد غذا تهیه کند، لذا وقتی از مولا درباره انگیزه او سؤال می‌کنیم می‌گوید: «من عبد را مأمور کردم به طبیعت تا آن را در خارج ایجاد کند»، بنابراین ملاحظه می‌شود خود مولا قید «در اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۴۹»

خارج را به عنوان انگیزه و هدف خودش مطرح کرده است. بنابراین ما وقتی می‌بینیم خداوند متعال در آیات مکرر قرآن ما را امر به صلاة کرده و در جای دیگر فرموده: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» و آنچه ناهی از فحشاء و منکر است عبارت از صلاتی است که در خارج تحقق پیدا کند و وجود ذهنی صلاة هیچ نقشی در این گونه آثار ندارد، در می‌یابیم که هدف خداوند از متعلق کردن امر به طبیعت صلاة این است که صلاة در خارج تحقق پیدا کند، لذا اگر کسی هزار بار هم صلاة را در ذهن خود تصور کند و به آن وجود ذهنی ببخشد، نتوانسته است غرض مولا- را تحصیل کند و تا زمانی که این طبیعت را در خارج ایجاد نکرده، امر به قوت خودش باقی است.

### نتیجه مقدمات سه گانه

نتیجه این مقدمات این است که اجتماع امر و نهی در عنوان واحد جایز است و به تعبیر دقیق‌تر- که در عنوان محل نزاع مطرح کردیم:- تعلق امر و نهی به دو عنوانی که در مورد واحد تصادق دارند جایز است، زیرا: در مقدمه اول ثابت کردیم که حکم از متعلق خود به چیزی خارج از آن سرایت نمی‌کند، چون حکم دارای ملاک است. وجوب صلاة، به جهت نهی از فحشاء و منکر و اوصاف دیگر است و پیداست که این اوصاف از محدوده صلاة بیرون نیست و معنا ندارد چیزی از دایره صلاة خارج باشد ولی حکمی که روی عنوان صلاة- به جهت نهی از فحشاء و منکر و اوصاف دیگر- رفته، به آن چیز هم سرایت کند. در مورد محرمات نیز همین‌طور است. حرمت غضب به جهت ملاک و مفسده‌ای است که در غضب وجود دارد و معنا ندارد که ملاک تنها در محدوده غضب باشد ولی شخص همین حکم به حرمت، از محدوده غضب فراتر رفته و به چیز دیگری که خارج از محدوده غضب است سرایت کند. و در مقدمه دوم ثابت کردیم که معنای اصالة الاطلاق در «الصلاة واجبة» این اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۰

نیست که «صلاة»، با همه مصادیقش- خواه در دار غضبی باشد یا غیر آن- واجب است» بلکه معنای اطلاق- در صورت ثبوت مقدمات حکمت- این است که حکم وجوب روی نفس عنوان صلاة رفته است و صلاة، تمام متعلق است. به همین جهت اصالة الاطلاق به عنوان یک اصل عقلی مطرح است و مقدمات آن هم به «مقدمات حکمت» تعبیر می‌شود. عنوان «حکمت»، به این معناست که این مسئله با عقل سر و کار دارد و عقلی است نه لفظی. اطلاق با عموم فرق دارد. عموم، ناظر به تعدد است، آن هم با

نظارت لفظی و وضعی، ولی در اطلاق، هیچ‌گونه نظارتی به خصوصیات و مقارنات و لوازم مطرح نیست. و در مقدمه سوم ثابت کردیم که متعلق احکام، عبارت از نفس طبیعت و ماهیت است و هیچ تقیدی به وجود ذهنی یا وجود خارجی مطرح نیست و اصولاً چنین تقیدی نمی‌تواند مطرح باشد. بلکه حکم هم مانند سایر عوارضی است که عارض طبیعت می‌شود. فرقی بین «الصلاة موجوده» و «الصلاة واجبه» وجود ندارد. همان‌طور که موضوع در «الصلاة موجوده» عبارت از نفس طبیعت است و وجود عارض بر نفس طبیعت است، در «الصلاة واجبه» نیز وجود عارض بر نفس طبیعت صلاة شده است. [۲۹۲] پس از روشن شدن مقدمات سه‌گانه می‌گوییم: شارع مقدس از طرفی «أقیموا الصلاة» را مطرح کرده و حکم به وجوب اقامه را متعلق به نفس طبیعت صلاة کرده و از طرفی «لا تغضب» را مطرح کرده و حکم به حرمت غضب نموده است. [۲۹۳] در اینجا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۱

می‌خواهیم ببینیم آیا بین «أقیموا الصلاة» و «لا تغضب» در چه جایی برخورد وجود دارد که حالت امتناع پیش می‌آید؟ در مورد سایر محرّمات- مثل نظر به اجنبیه، غیبت و...- ملاحظه می‌کنیم که کسی نیامده برخورد آنها با «أقیموا الصلاة» و مسأله امتناع اجتماع را مطرح کند. حال باید ببینیم آیا برخورد «أقیموا الصلاة» با «لا تغضب» در چه مرحله‌ای است؟ روشن است که این برخورد نمی‌تواند مربوط به مرحله تعلق حکم باشد، زیرا مرحله تعلق حکم همان مرحله طبایع و ماهیات و عناوین است و در آن مرحله هیچ اصطلاحی بین امر به صلاة و نهی از غضب وجود ندارد. عنوان صلاة، عنوانی مستقل و عنوان غضب هم عنوانی مستقل است و چه بسا اگر مولای عادی- که احاطه علمی شارع را ندارد- بخواهد این دو را متعلق حکم خود قرار دهد، هنگام امر به صلات، عنوان غضب به فکر او خطور نمی‌کند و در حال نهی از غضب هم عنوان صلاة به فکر او خطور نمی‌کند. بلکه وقتی انسان به سراغ مرحله خارج می‌آید می‌بیند این دو عنوان گاهی از اوقات در یک وجود خارجی با هم جمع می‌شوند. در مورد صلاة در دار غضبی، هم طبیعت صلاة تحقق پیدا کرده و هم طبیعت غضب. ما وقتی صلاة را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم می‌بینیم وقوع آن در دار غضبی از لوازم وجودی این صلاة خارجی است و نیز وقتی غضب را ملاحظه کنیم می‌بینیم اتحاد صلاة با غضب از لوازم وجودی این غضب خارجی است. ولی این اتحاد، مربوط به خارج است و خارج ربطی به تعلق حکم ندارد. ارتباط خارج با حکم، ارتباط مخالفت یا موافقت است و مسأله موافقت و مخالفت در مرحله متأخر از تکلیف و عامل مؤثر در سقوط و از بین رفتن تکلیف است. در این صورت، تصادق در خارج چگونه می‌تواند روی اصل تکلیف تأثیر بگذارد؟ چگونه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۲

می‌توان گفت: «صلاة و غضب، چون ممکن است در خارج متصادق باشند، پس از اول معنا ندارد که امر به طبیعت صلاة و نهی به طبیعت غضب تعلق بگیرد»؟ پس در عالم تعلق حکم، هیچ مشکلی وجود ندارد و اتحاد صلاة و غضب در خارج، ارتباطی به مرحله تعلق حکم ندارد. در مرحله تصادق- که مرحله خارج است- مرحله تعلق حکم نیست و در مرحله تعلق حکم هم ما چیزی جز دو مفهوم متغایر و متباین ملاحظه نمی‌کنیم. با این بیان مسأله تعلق امر و نهی به دو عنوان متغایر- که گاهی در خارج تصادق در واحد پیدا می‌کنند- حل می‌شود. بلکه ما از این بالا-تر را هم مطرح کردیم و آن این بود که اگر تصادق دائمی هم باشد در آن جهت مورد بحث ما فرقی نمی‌کند، زیرا بحث ما در مورد «تکلیف به محال» نیست بلکه ما در «تکلیف محال» بحث داریم. و این راه بهترین راه برای اثبات جواز اجتماع امر و نهی است.

مرحوم نائینی در یکی از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی می‌فرمود: «صلاة و غضب، دو مقوله از مقولات نه‌گانه هستند و بین مقولات نه‌گانه، تباین ذاتی وجود دارد و امکان اتحاد آنها در خارج وجود ندارد. به‌همین جهت ترکیب بین صلاة و غضب در خارج، ترکیب انضمامی است و نمی‌تواند ترکیب اتحادی باشد. ترکیب اتحادی بین دو مقوله متباین امکان ندارد و ترکیب انضمامی به این معناست که این دو به یکدیگر متصل شده‌اند و در حقیقت ترکیبی وجود ندارد. کلمه «انضمام»، حاکی از این است که این‌ها به هم مخلوط نشده‌اند بلکه گویا حالت اتصال و چسبندگی بین آنها پیدا شده است». ایشان بر اساس این مبنا فرمودند: اگر ما عقیده پیدا کنیم که امر و نهی روی طبایع استقرار پیدا نمی‌کنند بلکه به خارج از امر و نهی سرایت می‌کنند و - همان‌طور که مرحوم آخوند معتقد است - وجود خارجی صلاة، به عنوان مأمور به و وجود خارجی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۳

غضب به عنوان منهی عنه می‌باشند؛ در عین حال هیچ مانعی ندارد که «صلاة در دار غضبی» هم واجب و هم حرام باشد، زیرا غضب و صلاة با یکدیگر اتحاد پیدا نکرده‌اند تا گفته شود: «صلاة خارجی مأمور به نمی‌تواند با غضب خارجی منهی عنه اجتماع پیدا کند» بلکه ترکیب آنها انضمامی است یعنی فقط نوعی اتصال بین آنها برقرار شده است بدون این که کمترین اتحادی در بین آنها مطرح باشد و در ترکیب انضمامی مانعی ندارد که یک طرف را واجب و طرف دیگر را حرام بدانیم، زیرا این‌ها با هم ربطی ندارند. لذا مرحوم نائینی با وجود این که امر و نهی را به خارج می‌کشاند ولی با مطرح کردن ترکیب انضمامی، می‌خواهد مسأله جواز اجتماع امر و نهی را ثابت کند. [۲۹۴] اشکالات کلام مرحوم نائینی کلام مرحوم نائینی اگرچه جواز اجتماع امر و نهی را ثابت می‌کند ولی به نظر ما ناتمام است و اشکالاتی بر آن وارد است: اشکال اول: این راه مبتنی بر این است که ما قبول کنیم اوامر و نواهی به خارج سرایت می‌کنند و متعلق احکام، طبایع موجود در خارج است. یعنی «صلاة واقع در دار غضبی» - که وقوع در دار غضبی از عوارض مشخصه وجودی آن است - متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد. در حالی که ما ثابت کردیم [۲۹۵] که در عالم تعلق حکم، چیزی غیر از ذات طبیعت نمی‌تواند مطرح باشد. نه ارتباط با وجود ذهنی می‌تواند نقشی در متعلق داشته باشد و نه ارتباط با وجود خارجی. اشکال دوم: ایشان صلاة و غضب را از دو مقوله متباین می‌داند، به‌همین جهت معتقد است اتحاد بین صلاة و غضب امکان ندارد و ترکیب بین این دو، ترکیب اتحادی نخواهد بود، زیرا اگر دو مقوله بخواهند در یک وجود خارجی اتحاد پیدا کنند، از وصف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۴

بین مقولات - که عبارت از تباین کلی و عدم امکان اجتماع و اتحاد است - خارج می‌شوند. لذا چاره‌ای نیست که ترکیب بین صلاة و غضب را ترکیب انضمامی دانسته و بگوییم: گویا در اینجا دو وجود تحقق دارد. یکی برای مقوله صلاة و دیگری برای مقوله غضب ولی خصوصیت در این جهت است که این‌ها با هم متصل شده و کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند اما اتحاد - که به معنای یکی شدن است - نمی‌تواند بین دو مقوله تحقق پیدا کند. لذا ایشان معتقد بود که محل نزاع در جایی است که کیفیت اجتماع دو مقوله - در ماده اجتماع - به نحو انضمام باشد نه به نحو اتحاد. این کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست، زیرا: اولاً: ما در بعضی از مقدمات که کلام ایشان را مطرح کردیم، این معنا را نپذیرفتیم و در آنجا گفتیم: «اگرچه در این بحث معمولاً مثال صلاة و غضب مطرح می‌شود ولی - همان‌طور که مرحوم بروجردی فرمود - باید عنوان «تصرف در مال غیر» را با صلاة مطرح کنیم و تصرف و صلاة، داخل در مقولات نیستند، زیرا صلاة از امور اعتباری است و امور اعتباری خارج از دایره مقولاتند. «تصرف در مال غیر» هم یک جامع انتزاعی و خارج از دایره مقولات است. ثانیاً: برفرض که ما در باب صلاة، بعضی از افعال صلاة - مثل رکوع و سجود - که جزء واقعیات تکوینی است [۲۹۶] را در نظر بگیریم و در باب غضب هم به جامع انتزاعی آن کاری نداشته و منشأ انتزاع آن - یعنی تصرف در دار غیر - را که واقعیاتی تکوینی است در نظر بگیریم، هر دو از مقوله «این» خواهند بود. رکوع از مقوله «این» است و تصرف رکوعی - که در فضای غضبی حالت مخصوصی برای مصلی به وجود می‌آید - هم از مقوله «این» است. ثالثاً: برفرض که ما صلاة و



غضب- یا تصرف- را دو مقوله دانسته و بگوییم:

«ترکیب بین این دو مقوله، نمی‌تواند ترکیب اتحادی باشد، بلکه- نهایتاً- ترکیب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۵

انضمامی خواهد بود»، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در ترکیب انضمامی- که دو مقوله وجود دارد- کسی می‌تواند قائل به امتناع اجتماع شود؟ مرحوم آخوند که در رأس قائلین به امتناع است، می‌گوید: «اتحاد صلاة و غضب در خارج، سبب می‌شود که امر از دایره صلاة به غضب سرایت کرده و نهی از دایره غضب به صلاة سرایت کند و نتیجه این شود که شیء واحد هم مأمور به و هم منهی عنه واقع شود». ملا-حظه می‌شود که ایشان مبنای امتناع را عبارت از اتحاد صلاة و غضب دانسته است و اگر مسأله انضمام- بدون هیچ‌گونه اتحادی- مطرح شود، دیگر اجتماع امر و نهی را ممتنع نخواهد دانست، زیرا مجرد اتصال و مجاورت موجب نمی‌شود که امر از متعلق خودش سرایت به متعلق نهی کند. و نهی از متعلق خودش سرایت به متعلق امر کند. بر اساس این مبنا به مرحوم نائینی می‌گوییم: چیزی را که شما محل نزاع قرار داده و در مورد آن قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدید، چیزی نیست که کسی بتواند در آن قائل به امتناع شود، بلکه قائلین به امتناع هم در آنجا قائل به جوازند. و در حقیقت، آنچه شما مطرح کرده‌اید، به عنوان محل بحث بین قائلین به جواز و قائلین به امتناع نیست. محل بحث عبارت از جایی است که این دو عنوان تصادق در واحد داشته و بین آنها ترکیب اتحادی وجود داشته باشد. لذا ما در عنوان محل بحث گفتیم: «معنای تصادق در عبارت «هل يجوز تعلق الأمر و النهی بالعنوانین المتصادقین فی واحد»، همان «اتحاد» و «انطباق» است. به این معنا که این دو عنوان، منطبق بر یک وجود خارجی و متحد در یک وجود خارجی بشوند».

کلمه «تصادق» با ترکیب انضمامی سازگار نیست. به همین جهت ما معتقدیم که جواز اجتماع در مورد ترکیب انضمامی از بدیهیات است و کسی نمی‌تواند در آن قائل به امتناع شود. وقتی صلاة، مستقل است و غضب هم مستقل است و تنها بین آنها اتصالی برقرار شده، بدون این که تصادق و اتحادی در کار باشد، حتی اگر فرض کنیم امر و نهی به خارج تعلق گرفته است، مانعی ندارد که «صلاة در دار غضبی» هم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۶

مأمور به باشد و هم منهی عنه. و جایی برای قول به امتناع وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید: اگر در ترکیب انضمامی، جواز اجتماع بدیهی است، باید در ترکیب اتحادی هم، امتناع اجتماع بدیهی باشد. در پاسخ می‌گوییم: ما ترکیب را ترکیب اتحادی دانسته و انضمام را هم قائل نیستیم ولی روی این مبنا که حکم ربطی به خارج ندارد بلکه مرحله تعلق حکم، همان مرحله طبیعت است و دو طبیعت هرچند از یک مقوله باشد- امکان اتحاد خارجی بین آنها وجود دارد، با وجود این، ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، زیرا امر و نهی به مقوله و خارج تعلق نگرفته است. امر به صلاة و نهی به غضب تعلق گرفته و صلاة و غضب در عالم عنوان و طبیعت متغایرنند و حکم هم از مرحله طبیعت به خارج سرایت نمی‌کند. و اتحاد خارجی آنها- به علت این است که هر دو از یک مقوله‌اند- مانع از جواز اجتماع امر و نهی نمی‌شود. به عبارت روشن‌تر: در همین جا که مقوله واحد است و ترکیب در خارج، ترکیب اتحادی است، دو مبنا وجود دارد: مبنای ما این است که حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت نمی‌کند، لذا ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم. ولی کسانی که معتقدند حکم از مرحله طبیعت به خارج سرایت می‌کند، قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌شوند، چون در خارج اتحاد وجودی مطرح است. در نتیجه اگر ما در فرض ترکیب انضمامی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده بلکه آن را بدیهی دانستیم، لازمه‌اش این نیست که در فرض ترکیب اتحادی قائل به عدم جواز اجتماع امر و نهی شده و آن را بدیهی بدانیم. بلکه در همین فرض ترکیب اتحادی و وحدت مقوله هم دو مبنا وجود دارد.



## نظریه دوم: امتناع اجتماع امر و نهی

### قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی نیز راه‌هایی را پیموده‌اند

#### اشاره

که باید آنها را مورد بررسی قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۷

#### راه اول: لازمه قول به جواز اجتماع این است که صلاة در دار غضبی، هم مأمور به باشد و هم منهی عنه،

در حالی که یک وجود- و حتی یک عنوان- نمی‌تواند هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. پاسخ راه اول ما در بحث‌های گذشته پاسخ این شبهه را به طور مفصل مطرح کردیم و خلاصه آن این است که «صلاة در دار غضبی» نه واجب است و نه حرام، زیرا واجب، عنوان صلاة است بدون این که قید «در دار غضبی» همراه آن باشد و ما گفتیم:

«معنای اطلاق «أقیموا الصلاة» این نیست که «خواه در دار غضبی باشد یا در غیر دار غضبی» بلکه معنای اطلاق این است که تمام متعلق برای حکم به وجوب، عبارت از نفس طبیعت صلاة است، لذا صلاة در دار غضبی واجب نیست. هم چنین صلاة در دار غضبی، حرام هم نیست، زیرا آنچه حرام است عبارت از غضب می‌باشد نه صلاة در دار غضبی. و معنای اصالة الاطلاق که در اینجا جریان پیدا می‌کند این است که تمام متعلق برای حکم به حرمت، نفس طبیعت غضب است نه این که «خواه در ضمن صلاة باشد یا در ضمن صلاة نباشد»، این‌ها هیچ نقشی در معنای اطلاق ندارد و الا مسئله به اصالة العموم برگشت می‌کند». در نتیجه «صلاة در دار غضبی» متعلق وجوب یا حرمت واقع نشده است. پس چگونه قائل به امتناع اجتماع می‌گویید: «لازمه قول به جواز اجتماع این است که صلاة در دار غضبی هم واجب باشد هم حرام»؟

#### راه دوم: لازمه قول به جواز اجتماع این است که موجود خارجی واحد، که- به قول شما قائلین به جواز- دارای ترکیب اتحادی است، برای مولا هم محبوبیت و هم مبغوضیت داشته باشد.

چون امر، کاشف از محبوبیت و نهی، کاشف از مبغوضیت است و مرحله

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۸

محبوبیت و مبغوضیت هم مربوط به وجود خارجی است و ربطی به مرحله تعلق احکام ندارد که پای طبایع به میان آید. چگونه می‌شود یک موجود خارجی هم محبوبیت برای مولا داشته باشد و هم مبغوضیت؟ در حالی که محبوبیت و مبغوضیت، دو امر متضاد هستند و- همانند سواد و بیاض- نمی‌توانند در آن واحد، در شیء واحد اجتماع پیدا کنند. پاسخ راه دوم: این راه اگرچه ظاهراً راه خوبی است ولی با دقت و تحقیق درمی‌یابیم که این راه نمی‌تواند تمام باشد و بین حب و بغض با سواد و بیاض فرق وجود دارد. اولاً: در مورد سواد و بیاض، اگرچه امکان اجتماع وجود ندارد ولی خصوصیات آنجا را نیز باید مورد ملاحظه قرار داد. سواد و بیاض، دو واقعیت خارجی هستند. واقعیت خارجی، منحصر به جوهر نیست بلکه اعراض هم واقعیات خارجی هستند و معروض آنها هم باید یک واقعیت خارجی باشد. یعنی جسم تا زمانی که وجود خارجی نداشته باشد، نمی‌تواند معروض بیاض و سواد واقع شود.

جمله «الجسم أبيض» به این معناست که «الجسم الموجود فی الخارج فعلاً معروض للبیاض فعلاً». به همین جهت ممکن نیست که یک جسم موجود در خارج، در آن واحد، هم معروض برای بیاض واقعی و خارجی باشد و هم معروض برای سواد واقعی و خارجی. اما حب و بغض - همانند علم - از اوصاف قائم به نفس انسان است. ولی اوصاف قائم به نفس بر دو قسم می‌باشند: ۱- اوصافی که در عین قیام به نفس، دارای اضافه به خارج نیز هستند، یعنی دارای متعلق بوده و با خارج ارتباط دارند. این اوصاف را به «اوصاف نفسانیه ذات اضافه» تعبیر می‌کنند. ۲- اوصافی که قیام به نفس دارند ولی دارای اضافه به خارج نیستند. این دسته از اوصاف، از محل بحث ما خارجند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۵۹

علم و حب و بغض از اوصاف دسته اول می‌باشند و باید در آنها دو جنبه را ملاحظه کرد: یکی قیام به نفس و دیگری اضافه به خارج. متعلق علم و حب و بغض، در ناحیه قیام به نفس، مثل مسأله سواد و بیاض است، یعنی اگر نفس تحقق نداشته باشد، معنا ندارد که حب و بغض و علم تحقق پیدا کند. اما در ناحیه اضافه به خارج - که همان ناحیه ارتباط به معلوم و محبوب و مبعوض است - این گونه نیست. یعنی لازم نیست ابتدا شیء در خارج تحقق پیدا کند تا انسان بتواند نسبت به آن حب یا بغض یا علم داشته باشد بلکه در بسیاری از موارد انسان نسبت به چیزی کمال محبت یا بغض را دارد، در حالی که آن چیز وجود خارجی ندارد و حتی گاهی وجود خارجی آن امکان ندارد، زیرا ظرف زمانی آن در آینده است. در مورد علم این مسئله روشن است، زیرا مسائل آینده از همین الان برای ما معلوم است به گونه‌ای که ما بر آن آثاری مترتب می‌کنیم. در حالی که هنوز آینده وجود پیدا نکرده است. در باب اراده نیز یکی از مبادی اراده عبارت از «شوق به مراد» است و این شوق همان حب است که ما داریم پیرامون آن بحث می‌کنیم. این اشتیاق، عامل محرک برای تحقق مراد و شیء مورد علاقه است، در حالی که زمان آن قبل از وجود خارجی مراد است و با این اشتیاق می‌خواهیم به شیء مورد علاقه خود، وجود خارجی بدهیم. و از این روشن تر مطلبی است که در باب تقسیم علل به علت‌های چهارگانه مطرح می‌شود. یکی از علل چهارگانه، عبارت از علت غایی است. علت غایی چیزی است که انسان عمل را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. خصوصیت علت غایی این است که در مرحله وجود خارجی، تأخر از معلول دارد ولی در مرحله تحقق این عمل، تقدیم بر عمل دارد. یعنی غایتی که متعلق حب ماست، با این که از نظر وجود خارجی مترتب بر معلول است ولی از نظر تأثیر، تقدیم بر معلول دارد. پس اشتیاق، قبل از معلول تحقق دارد. در نتیجه این مطلب بدیهی است که متعلق حب و بغض و علم و امثال این‌ها، لازم نیست یک شیء موجود در خارج باشد، بلکه چیزی هم که بعداً تحقق پیدا می‌کند،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۰

الآن می‌تواند متعلق حب یا بغض یا علم ما قرار گیرد. بلکه در باب علم گاهی علم انسان به امور ممتنع تعلق می‌گیرد مثلاً ما که می‌گوییم: «شریک الباری ممتنع»، باید شریک الباری را تصور کرده باشیم و تصور، شعبه‌ای از علم است. [۲۹۷] بنابراین شریک الباری ممتنع، به عنوان متعلق برای علم ما واقع شده است. ممکن است کسی بگوید: اگرچه این حرف‌ها قابل انکار نیست ولی چگونه می‌شود علم - که صفت قائم به نفس است - الآن وجود داشته باشد ولی معلوم و مضاف الیه آن بعداً واقعیت پیدا کند؟ مگر علم از اوصاف ذات الإضافة نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: در همان جایی که معلوم ما در خارج وجود دارد، معلوم نمی‌تواند همان موجود خارجی باشد، موجود خارجی نمی‌تواند ارتباط با نفس پیدا کند.

وجود ذهنی و وجود خارجی قسیم یکدیگرند و موجود خارجی - به عنوان موجود خارجی - نمی‌تواند در ذهن بیاید. ما که زید موجود در خارج را تصور می‌کنیم، به این معنا نیست که زید به وجود خارجی‌اش در ذهن ما بیاید بلکه معنایش این است که صورتی از این موجود خارجی - که حاکی و مرآت از آن موجود خارجی است - در ذهن ما نقش می‌بندد. لذا بزرگان فلاسفه در این زمینه می‌گویند: «در جایی که علم به یک وجود خارجی تعلق می‌گیرد، دو معلوم وجود دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض».

موجود خارجی، به عنوان معلوم بالعرض و صورتی که در ذهن ما نقش بسته- و حاکی از معلوم بالعرض است- به عنوان معلوم بالذات می‌باشد». پس جمله «من به این موجود خارجی علم دارم»، دارای مسامحه است و- بنا بر دقت فلسفی- علم به صورت آن موجود خارجی حاصل شده نه به خود آن. در این صورت چه فرقی وجود دارد بین این که معلوم ما در خارج وجود داشته باشد یا وجود نداشته و در آینده تحقق پیدا کند و یا این که- مانند شریک الباری- ممتنع الوجود باشد؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۱

در باب حب و بغض هم همین‌طور است. حب ما به طور مستقیم به موجود خارجی تعلق نگرفته است. موجود خارجی، سنخیت و اشتراکی با نفس ما ندارد. بلکه محبوب نیز- مانند معلوم- بر دو قسم است: محبوب بالذات و محبوب بالعرض. موجود خارجی به عنوان محبوب بالعرض و صورتی که در ذهن ما نقش می‌بندد به عنوان محبوب بالذات است. در باب بغض هم همین‌طور است. در نتیجه در عالم حب و بغض و علم فرقی نمی‌کند که محبوب و مبغوض و معلوم ما بالفعل در خارج وجود داشته باشد یا آینده بخواهد وجود پیدا کند. اکنون به اصل بحث برمی‌گردیم. در مورد «صلاة در دار غصبی» که دو عنوان صلاة و غصب، در خارج اتحاد پیدا کرده و در یکجا جمع شده‌اند، وقتی مسئله را در ارتباط با نفس ملاحظه کنیم می‌بینیم در نفس دو صورت برای این موجود خارجی هست. صلاة و غصب همان‌طور که از نظر ماهیت متغایرنند، از نظر صورت ذهنی نیز متغایرنند و این موجود خارجی، دارای دو صورت است: صورت صلاتی، که به تمام معنا متعلق حب نفسانی است و صورت غصبی که به تمام معنا متعلق بغض نفسانی است. و اتحاد دو صورت در نفس معنا ندارد. پس چگونه ما می‌توانیم مسئله حب و بغض را با مسئله بیاض و سواد مقایسه کنیم؟ بیاض و سواد، مربوط به خارج است و جسم واحد خارجی نمی‌تواند در آن واحد، هم معروض سواد و هم معروض بیاض قرار بگیرد. اما مسأله حب و بغض این گونه نیست. بلکه از این بالاتر، ما در مسأله علم گاهی ملاحظه می‌کنیم که یک موجود خارجی، در ارتباط با جنس و فصلش- که کمال اتحاد بین آنها وجود دارد [۲۹۸]- دارای یک جهت معلوم و یک جهت مجهول است، مثل این که ما شبی را از دور مشاهده کنیم و ندانیم که آیا انسان است یا بقر؟ در اینجا با وجود این که یقین به حیوان بودن آن داریم ولی فصلش برای ما مجهول است. ملاحظه می‌شود که یک موجود خارجی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۲

هم برای ما معلوم است و هم مجهول و علم و جهل به یک چیز- یعنی شبح خارجی- تعلق گرفته است. این برای این است که معلوم ما، صورت جنسیت مرتسم در نفس و مجهول ما صورت فصلیت آن شبح است. و در عالم نفس، صورت جنسیت و صورت فصلیت، دو صورت می‌باشند، هرچند در خارج امکان جدایی بین جنس و فصل وجود ندارد. وقتی در باب جنس و فصل توانستیم این گونه تفکیک کنیم، در باب صلاة در دار غصبی نیز تفکیک امکان دارد. صورت صلاتی چه ربطی با صورت غصبی دارد؟ آنچه متعلق حب است صورت صلاتی و آنچه متعلق بغض است صورت غصبی است و در محل نفس، این‌ها دو صورت هستند نه یک صورت. ثانیاً: [۲۹۹] در مسأله امتناع اجتماع ضدین، فرقی وجود ندارد که این اجتماع از ناحیه شخص واحد باشد یا از ناحیه اشخاص متعدد، در هر صورت اجتماع ضدین امتناع دارد.

ولی در مسأله حب و بغض این گونه نیست. ما اگر شیء واحدی را نسبت به شخص واحدی ملاحظه کنیم، نمی‌تواند از جهت واحد هم محبوب و هم مبغوض آن شخص باشد ولی اگر همان شیء را در ارتباط با دو نفر در نظر بگیریم، ممکن است برای یکی محبوب و برای دیگری مبغوض باشد، در حالی که شیء، یک شیء است و محبوبیت و مبغوضیت هم در آن واحد است. و اگر حب و بغض مانند سواد و بیاض بود، امکان اجتماع آنها در شیء واحد، حتی از ناحیه دو شخص هم ممتنع بود. در نتیجه این راهی که قائل به امتناع پیمود، نمی‌تواند مانعی برای اجتماع امر و نهی باشد.

**راه سوم برای اثبات امتناع: ممکن است گفته شود: وجود امر، کاشف از مصلحت ملزمه در مأمور به**

و وجود

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۳

نهی، کاشف از مفسده ملزمه در منهی عنه است و اگر بخواهیم «صلاة در دار غصبی» را هم مأمور به و هم منهی عنه بدانیم باید ملتزم شویم که موجود خارجی واحد- یعنی «صلاة در دار غصبی»- هم دارای مصلحت ملزمه و هم دارای مفسده ملزمه است و چنین چیزی امکان ندارد که شیء واحد، در آن واحد و در شرایط واحد، هم صددرجه مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء و هم صددرجه مفسده ملزمه لازم الاجتناب دارا باشد. به عبارت دیگر: برفرض که مسأله حب و بغض را بپذیریم ولی این جای تردید نیست که تضاد بین مصلحت و مفسده، همانند تضاد بین سواد و بیاض است و همان‌طور که شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد هم معروض سواد باشد هم معروض بیاض، در آن واحد نیز نمی‌تواند هم واجد مصلحت ملزمه و هم واجد مفسده ملزمه باشد. این راه- به حسب ظاهر- بهتر از راه دوم است، زیرا در آنجا ما ثابت کردیم که بین حب و بغض با سواد و بیاض فرق وجود دارد، و محبوب بالذات و مبغوض بالذات، غیر از محبوب بالعرض و مبغوض بالعرض است، همان‌طور که معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض است. و نیز گفتیم «معمولاً حب و بغض، قبل از تحقق شیء محبوب و مبغوض تحقق پیدا می‌کند» ولی در مسأله مفسده و مصلحت جای این حرف‌ها نیست و بالذات و بالعرض نمی‌تواند پیاده شود و مصلحت و مفسده قبل از وجود، معنا ندارد آنچه دارای مصلحت است، صلاة متحقق در خارج و آنچه دارای مفسده است، غصب متحقق در خارج است. در نتیجه شباهت مصلحت و مفسده به بیاض و سواد، شباهت تامی است و این دو عنوان نباید در آن واحد در شیء واحد اجتماع پیدا کنند. پاسخ راه سوم: به نظر ما مقایسه مصلحت و مفسده به بیاض و سواد، مقایسه درستی نیست، زیرا:

در قضیه حملیه «هذا الجسم أبيض» ما نمی‌خواهیم ماهیت جسم را متصف به ابیض بودن بنماییم و اصولاً در ماهیت، مسأله تضاد مطرح نیست. در فلسفه می‌گویند:

«الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة» به همین جهت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۴

نسبت به ماهیت انسان در آن واحد هم می‌توان وجود را مطرح کرد و هم عدم را. وجود آن با توجه به جمعیت موجود انسان در جهان و عدم آن با توجه به مصادیقی که وجود پیدا نکرده‌اند. نسبت ماهیت به وجود و عدم، مساوی است، هم عنوان «موجوده» بر آن حمل می‌شود و هم عنوان «معدومه» و هر دو به لحاظ مصادیق و افراد ماهیت می‌باشند، نه به لحاظ خود ماهیت. بنابراین هیچ مانعی ندارد که ماهیت انسان در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم، همان‌طور که نسبت به افراد ماهیت، با توجه به خصوصیات افراد و تضاد بین آن خصوصیات، ماهیت به همه این خصوصیات متضاد اتصاف پیدا می‌کند. انسان در آن واحد هم طویل القامة است، هم قصیر القامة و هم متوسط القامة و هریک از این اوصاف به لحاظ بعضی از افراد آن می‌باشد و نیز انسان در آن واحد هم ابیض است، هم اسود، هم اصفر و هم احمر و هر کدام به لحاظ بعضی از افراد آن است. پس در مرحله ماهیت، این تضادها مطرح نیست و خود ماهیت- به لحاظ تکثر افراد- اتصاف به این امور متضاد پیدا می‌کند. در نتیجه در قضیه «هذا الجسم أبيض» آنچه به عنوان موضوع قضیه مطرح است، ماهیت جسم نیست بلکه موضوع، جسم خارجی مشخص به خصوصیات فردیه است. و این جسم خارجی با اتصافش به بیاض نمی‌تواند اتصاف به سواد هم داشته باشد. حال به سراغ مصلحت و مفسده می‌رویم. مسأله مصلحت و مفسده مانند حسن و قبح است. در جمله «هذا الشيء حسن»، مسامحه وجود دارد و- به تعبیر دیگر- واسطه در کار است، در حالی که در «هذا الجسم أبيض» واسطه‌ای در کار نیست. وقتی ما می‌بینیم کسی سیلی به گوش یتیم می‌زند می‌گوییم:

«هذا قبیح» و اگر از علت قبح از ما سؤال کنند می‌گوییم: «لأنه ظلم و الظلم قبیح» یعنی موضوع برای قبح را عنوان ظلم قرار می‌دهیم و این عمل چون مصداق ظلم واقع می‌شود قبح برای آن ثابت می‌شود و اگر چنین صغری و کبرایی - به عنوان واسطه - در کار نباشد نمی‌توانیم به طور مستقیم بگوییم: «هذا العمل الصادر من هذا الشخص قبیح». باید صغری و کبرایی اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۵

در کار باشد و معنای تشکیل صغری و کبری این است که موضوع برای قبح، عبارت از یک عنوان کلی است و این عمل به جهت مصداق بودن برای آن عنوان کلی، اتصاف به قبح پیدا می‌کند و اگر انطباق در کار نبود، این عنوان نمی‌توانست اتصاف به قبح داشته باشد. در عنوان حسن نیز همین‌طور است. اگر کسی لطفی در حق یتیمی انجام دهد می‌گوییم: «هذا العمل حسن» و وقتی از دلیل آن سؤال شود می‌گوییم: «لأنه إحسان إلى الغير و الإحسان حسن». بنابراین در قضیه «هذا قبیح» و «هذا حسن»، قبح و حسن، روی هذا نرفته، بلکه بر کلی مسئله - یعنی ظلم و احسان - مترتب شده است. همین امر است که ما نحن فیه را از مسأله «الجسم أبيض» جدا می‌کند. در «هذا الجسم أبيض» واسطه‌ای در کار نیست و عنوان ابیض بر خود «هذا» مترتب شده و دیگر از علت آن سؤال نمی‌شود و کبرای کلی در مورد آن وجود ندارد و این «هذا» بودن در مسأله تضاد نقش دارد. اگر «هذا» بودن محفوظ باشد، جای تضاد هست، «هذا الجسم الأبیض» نمی‌تواند «الأسود» هم باشد. اما اگر «الجسم» را به صورت کلی فرض کردیم، در آن واحد هم می‌تواند ابیض باشد و هم اسود، زیرا آنچه معروض بیاض است، جسم است و آنچه معروض سواد است هم جسم می‌باشد. در معروضیت جسم، هر دو مشترکند ولی فرقیان این است که «هذا الجسم معروض للبیاض» و «ذاک الجسم معروض للسواد» یعنی در هذا و ذاک بین آنها مغایرت تحقق پیدا می‌کند. پس در باب تضاد، مسأله «هذا» بودن دخالت دارد و مشار الیه معین - که متشخص به خصوصیات فردیه است - نمی‌تواند در آن واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض باشد. حال به سراغ ما نحن فیه می‌رویم. ما نحن فیه مانند مسأله سواد و بیاض نیست، زیرا وقتی ما می‌خواهیم «صلاة در دار غصبی» را متصف به مصلحت ملزمه بنماییم، «هذا» بودن نقش در آن ندارد بلکه این مانند حسن و قبح است و مسأله صغری و کبری در کار است. حتی در اینجا دو صغری و کبری مطرح است: ۱- هذا العمل صلاة، و الصلاة مشتملة علی المصلحة، فهذا العمل مشتمل علی المصلحة.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۶

۲- هذا العمل غصب، و الغصب مشتمل علی المفسدة، فهذا العمل مشتمل علی المفسدة. کبرای این دو قیاس با یکدیگر فرق دارند. در یکی صلاة مشتمل بر مصلحت و در دیگری غصب مشتمل بر مفسده مطرح است ولی در صغرای هر دو «هذا العمل» مطرح شده است. بنابراین مصلحت و مفسده در «هذا» وجود پیدا نکرده است بلکه در کبرای کلی مطرح شده است و اگر چیزی صغری برای یک کبرایی واقع شد، معنایش این نیست که محمول در کبری، مستقیماً عارض بر موضوع در صغری می‌شود، بلکه محمول در کبری، عارض بر همان موضوع در کبری است و انطباقش بر صغری از باب مصداقیت است و اگر بخواهیم محمول در کبری را مستقیماً بر موضوع در صغری حمل کنیم تسامح و تجاوز لازم می‌آید. در اینجا ممکن است کسی به ما اشکال کرده بگوید: مگر شما نمی‌گفتید:

«متعلق احکام عبارت از طبایع است ولی آثار مربوط به وجودات است. نهی از فحشاء و منکر، اثر وجود خارجی صلاة است و وجود ذهنی آن چنین نقشی را ندارد؟ پس چگونه در اینجا می‌گویید: «مصلحت و مفسده در ارتباط با کلی و ماهیت است»؟ اگر مصلحت مربوط به ماهیت صلاة است، چه ضرورتی دارد که آن را در خارج ایجاد کنیم؟ و اگر آثار مربوط به وجود خارجی صلاة است، پس مصلحت هم باید در ارتباط با وجود خارجی صلاة باشد و چون وجود واحد است، مصلحت و مفسده در آن جمع می‌شوند. در پاسخ این اشکال می‌گوییم: ما غیر از ماهیت و خصوصیات فردیه عنوان برزخی سومی هم داریم و آن «وجود طبیعت» می‌باشد که هیچ‌یک از خصوصیات و عوارض در آن نقش ندارد بلکه فقط وجود در آن دخالت دارد. وجود طبیعت نمی‌تواند متعلق امر و نهی

واقع شود، زیرا اگر بخواهد متعلق امر واقع شود، تحصیل حاصل لازم می‌آید و اگر بخواهد متعلق نهی قرار گیرد، تغییر شیء از واقع آن لازم می‌آید و چنین چیزی محال است. اما مصلحت به وجود طبیعت متقوم است نه به ماهیت و نه به اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۷

عوارض فردیه. وجود صلاة است که ناهی از فحشاء و منکر است ولی خصوصیات دیگر آن- مثل این که در فلان مکان یا به فلان کیفیت باشد- نقشی ندارد. و نیز مفسده، متقوم به وجود طبیعت غضب است. اما در باب تضاد، وجود به تنهایی کافی نیست بلکه وجود خاصی از طبیعت به عنوان موضوع برای تضاد مطرح است. در موضوع متضادین، علاوه بر وجود، خصوصیات فردیه هم نقش دارد به طوری که باید به کلمه «هذا» به آن اشاره کنیم.

«الجسم الموجود» هم می‌تواند ابیض باشد و هم اسود ولی «هذا الجسم» نمی‌تواند هم ابیض باشد و هم اسود. اما در باب مصلحت و مفسده ما «هذا» نداریم. حتی اگر گفتیم: «هذه الصلاة ناهیه عن الفحشاء والمنکر» کلمه «هذه» در آن زاید است و خصوصیتی ندارد بلکه وجود صلاة است که ناهی از فحشاء و منکر است. اما در ابیض بودن این جسم، «هذا» بودن نقش دارد، زیرا این جسم در مقابل جسم دیگری است که اتصاف به سواد دارد. پس باید «هذا» بودن آن را لحاظ کنیم. لذا به نظر می‌آید که در باب صلاة سه مرحله وجود دارد. ۱- مرحله ماهیت: مثلاً در «الصلاة واجبه»، «ماهیت صلاة» به عنوان موضوع قرار گرفته است. ۲- مرحله وجود ماهیت در خارج: مثلاً در «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر»، «وجود صلاة در خارج» به عنوان موضوع قرار گرفته است و اگر به جای وجود خارجی، وجود ذهنی در کار باشد، فایده‌ای ندارد. مصلحت و مفسده هم در ارتباط با این مرحله است. ۳- مرحله تضاد: ماهیت موجود متخصص به خصوصیات فردیه، نمی‌تواند در آن واحد هم موجود باشد هم معدوم، هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده. پس جمع بین این دو مطلب، که ما از طرفی گفتیم: «آثار و خواص مربوط به وجودات است» و از طرفی گفتیم: «کلی صلاة، معروض برای نهی از فحشاء و منکر و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۸

مصلحت و مفسده- در ما نحن فیه- است» این است که در تضاد نباید عنوان کلی مطرح باشد بلکه در تضاد، جسم موجود مشخص به خصوصیات فردیه مطرح است و چنین چیزی نمی‌تواند در آن واحد هم ابیض باشد و هم اسود. ولی اگر تشخیص آن را بگیرند- و لو این که قید وجود خارجی هم همراه آن باشد- این به عنوان کلی مطرح است و می‌تواند در آن واحد، هم ابیض و هم اسود باشد. در نتیجه هیچ مانعی ندارد که «صلاة در دار غضبی» هم مشتمل بر مصلحت و هم مشتمل بر مفسده باشد. مصلحت آن به عنوان صلاة و مفسده آن به عنوان غضب است و هیچ تضادی هم لازم نمی‌آید.

## تضاد بین احکام تکلیفیه

### اشاره

مقدمه بحث: راهی که ما پیمودیم و منتهی به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، مبتنی بر تعدد متعلق امر و نهی بود. به این صورت که می‌گفتیم: «متعلق امر، عبارت از طبیعت صلاة و متعلق نهی عبارت از طبیعت غضب است و این دو در عالم طبیعت و عالم عنوان با یکدیگر مغایرت دارند» و در حقیقت گویا ما در این راه تضاد بین وجوب و حرمت را پذیرفته و برای رفع آن تضاد از ناحیه اختلاف متعلق پیش آمدیم. در حقیقت ما این گونه فرض کردیم که هرچند بین وجوب و حرمت تضاد وجود دارد ولی لازمه تضاد این است که متعلق واحد نتواند معروض وجوب و حرمت واقع شود اما اگر متعلق متعدد شد، موضوعی برای تضاد باقی نمی‌ماند.



مسأله تضاد بین احکام تکلیفیه را مرحوم آخوند به عنوان اولین مقدمه برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی مطرح کرده است و ما خواستیم ثابت کنیم که اگر این مقدمه مرحوم آخوند هم پذیرفته شود، مانعی از اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. ولی اصل این مسئله باید مورد بحث قرار گیرد که:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۶۹

«آیا بین احکام تکلیفیه خمس، تضاد وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال باید دو مطلب را ملاحظه کرده و نتیجه گیری کنیم: یکی این که آیا تضاد چیست؟ و دیگر این که آیا ماهیت حکم چیست؟

### مطلب اول: تضاد چیست؟

فلاسفه در تعریف متضادان گفته‌اند: «المتضادان هما الماهیتان النوعیتان المشترکتان فی جنس قریب مع البعد بینهما» یا «کمال البعد بینهما». [۳۰۰] یعنی متضادان عبارت از دو ماهیت نوعیه هستند [۳۰۱] که در جنس قریب با هم اشتراک دارند و - به تعبیر قدمای از فلاسفه - بین آنها بعد و اختلاف فاصله وجود داشته باشد و یا - به تعبیر متأخرین از فلاسفه - بین آنها کمال بعد و اختلاف وجود داشته باشد به گونه‌ای که اگر یکی از آنها در جایی وجود پیدا کرد، دیگری نتواند در آنجا تحقق پیدا کند.

### مطلب دوم: حقیقت و ماهیت حکم چیست؟

#### اشاره

در باب حکم سه احتمال وجود دارد و شاید دو احتمال آن قائل هم داشته باشد:

### احتمال اول: حکم عبارت از اراده‌ای است که دارای دو خصوصیت باشد:

۱- متعلق آن اراده، بعث به سوی شیء یا زجر از شیء باشد. ۲- آن اراده، ظاهر شده و در نفس باقی نمانده باشد. و ظهور اراده به این است که بعث و زجر از ناحیه مولا صادر شده باشد، زیرا ظهور اراده، به مراد است و مراد در این

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۰

جا همان بعث و زجر است. مرحوم نائینی قائل به چنین معنایی است. بررسی احتمال اول: اگر اراده متعلق به بعث را وجوب و اراده متعلق به زجر را حرمت بنامیم آیا تعریف متضادین در مورد وجوب و حرمت صادق است؟ اراده متعلق به بعث و اراده متعلق به زجر، دو ماهیت نوعیه یا حتی دو صنف از اراده هم نیستند بلکه دو شخص از اراده می‌باشند، زیرا در باب اراده گفته می‌شود: «تشخص اراده، به مراد است» و کسی نمی‌گوید: «تنوع اراده، به مراد است»، تا مراد، در نوعیت اراده نقش داشته باشد. بلکه مراد در شخصیت اراده نقش دارد. قیام و قعود، دو امر متضادند ولی اراده متعلق به قیام با اراده متعلق به قعود، متضاد نیستند، زیرا آنها دو نوع از اراده نیستند. درست است که قیام و قعود متضادند ولی قیام و قعود در تشخص اراده نقش دارند. نه در تنوع آن، به طوری که اراده متعلق به قیام، نوعی از جنس اراده باشد و اراده متعلق به قعود، نوع دیگری از جنس اراده باشد. اراده، مانند علم است.

تشخص علم، به معلوم است، اما اختلاف و تضاد معلوم‌ها با یکدیگر سبب نمی‌شود که علم دو ماهیت پیدا کند. علم، یک ماهیت دارد، خواه متعلق به این معلوم شود یا متعلق به معلوم دیگری که مابین با این معلوم است. تعلق علم و اضافه آن به معلومات مختلف



سبب تغییر ماهیت علم نمی‌شود. بلکه تشخصات علمی فرق می‌کند همان‌طور که زید و عمرو و بکر، در جهات شخصیه با هم تباین کامل دارند ولی در عین حال زید و عمرو دو ماهیت نوعیه نیستند بلکه تحت نوع واحد- یعنی ماهیت انسان- می‌باشند. پس اختلاف مراد و اختلاف معلوم سبب نمی‌شود که در ماهیت اراده یا علم تغییری به وجود آید. از این گذشته، قائل به تضاد بین احکام همان‌طور که بین وجوب و حرمت قائل به تضاد است بین وجوب و استحباب هم قائل به تضاد است. آیا در ناحیه وجوب و اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۱

استحباب مسئله را چگونه حل می‌کند؟ اصلاً وجوب و استحباب را چگونه معنا می‌کند؟

هر دو، اراده مظهره و متعلق به بعث است و زجر در کار نیست. چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: «وجوب، عبارت از اراده قویه مظهره متعلق به بعث و استحباب عبارت از اراده غیر قویه مظهره متعلق به بعث است». پس هر دو متعلق به بعث است و اختلاف آنها در شدت و ضعف است. آیا در شدت و ضعف می‌توان دو ماهیت را مطرح کرد؟ شدت و ضعف- حتی در باب وجود و همه کلیات مشککه- تحت یک ماهیت می‌باشند. در ارتباط با حقیقت وجود- با این که مسأله وجوب وجود و امکان وجود قابل مقایسه نیستند و بین آنها کمال فاصله وجود دارد- این گونه نیست که وجود در باب ممکن معنای خاصی و در باب واجب معنای دیگری داشته باشد و حقیقت وجود در ارتباط با ممکن و واجب، دو حقیقت باشد. پس بر اساس این احتمال نمی‌توان مسأله تضاد بین احکام را مطرح کرد.

### احتمال دوم: حکم، ارتباطی با اراده ندارد. بلکه حکم عبارت از بعث و زجر مولاست

#### اشاره

ولی بعث و زجر بر دو قسم است: تکوینی خارجی و اعتباری. بعث و زجر تکوینی به این معناست که مولا دست عبد را بگیرد و او را به کاری وادار کرده یا از عملی ممانعت کند. و این ارتباطی به بحث ما ندارد. اما بعث و زجر اعتباری با «افعل» و «لا تفعل» تحقق پیدا می‌کند یعنی مولا- دستوری صادر کند و عبد خود را نسبت به انجام کاری تحریک کرده یا از انجام کاری بازدارد. بعث اعتباری را وجوب و زجر اعتباری را حرمت می‌نامند. بر اساس این تفسیر، حکم هیچ‌گونه ارتباطی با اراده ندارد. [۳۰۲] این احتمال را ما در مواضع متعددی مطرح کردیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۲

بررسی احتمال دوم: آیا اگر ما وجوب و حرمت را به بعث و زجر معنا کردیم، بین آنها تضاد وجود دارد؟ مرحوم آخوند معتقد است که بین بعث و زجر تضاد وجود دارد. [۳۰۳] ابتداءً به نظر می‌رسد که بعث و زجر دو ماهیت نوعیه هستند و بین آنها تضاد وجود دارد ولی در اینجا ادله‌ای وجود دارد بر این که تضاد اصطلاحی نمی‌تواند بین بعث و زجر تحقق داشته باشد:

#### ادله عدم وجود تضاد بین بعث و زجر:

#### دلیل اول:

در مورد سواد و بیاض- که مثال معروف متضادین است و تردیدی در تضاد بین آنها وجود ندارد- باید ببینیم آیا موضوع و معروض عبارت از چیست؟ به تعبیری که ما داشتیم، عنوان «هذا» بودن در موضوع این‌ها اخذ شده است. «هذا الجسم الموجود فی الخارج» اگر معروض بیاض قرار گرفت، نمی‌تواند در همان لحظه معروض سواد هم واقع شود. بنابراین اگر

بخواهیم در این مورد قضیه‌ای تشکیل دهیم باید بگوییم: «این جسم موجود در خارج، یا سفید است و یا سیاه» و نمی‌توانیم بگوییم: «این جسم موجود در خارج، هم سفید است و هم سیاه». چنین قضیه‌ای کاذب و غیر معقول است. اما اگر «هذا» را مطرح نکرده و مسئله را به صورت کلی فرض کنیم، [۳۰۴] می‌توانیم بگوییم: «ماهیت جسم، هم سفید است و هم سیاه»، زیرا ماهیت جسم هم دارای مصادیق سفید است و هم دارای مصادیق سیاه. و از نظر مصادیق برای ماهیت جسم، فرقی بین مصادیق سفید و مصادیق سیاه وجود ندارد. در مرحله ماهیت، جای تضاد نیست، بلکه جای تناقض هم نیست با وجود این که اساس تمام

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۳

قضایا بر پایه استحاله اجتماع نقیضین استوار است به گونه‌ای که اگر استحاله اجتماع نقیضین از ما گرفته شود، هیچ قضیه‌ای نمی‌توانیم تشکیل دهیم. [۳۰۵] ما می‌توانیم در آن واحد بگوییم: «در این مسجد ماهیت انسان هم وجود دارد و هم وجود ندارد»، وجود آن به لحاظ افرادی است که در آنجا حضور دارند و عدم آن به لحاظ افرادی است که حضور ندارند. آنها هم ماهیت انسانند ولی در آنجا حضور ندارند به همین جهت اگر از ما سؤال کنند: «آیا ماهیت انسان، موجود است یا معدوم؟» باید بگوییم:

«هم موجود است و هم معدوم». وجود آن به لحاظ افرادی است که بالفعل وجود دارند و معدوم بودن آن به لحاظ افرادی است که وجود ندارند ولی امکان داشت که وجود پیدا کنند. بنابراین در مسأله سواد و بیاض - که مثال معروف برای اجتماع ضدین است - اجتماع ضدین با توجه به خصوصیت معروض و تشخیص آن است ولی اگر مسئله را از «هذا» بودن بالاتر برده و به مرحله ماهیت کشانیم، هیچ‌گونه تضادی تحقق ندارد. این مسئله برای ما راهی باز می‌کند که بگوییم: «بین بعث و زجر، تضادی تحقق ندارد»، زیرا بعث و زجر، مربوط به مرحله ماهیت می‌باشند. به عبارت روشن‌تر: در قضیه بیاض و سواد ما به دو صورت می‌توانستیم قضیه تشکیل دهیم: یکی این که موضوع را «هذا الجسم» قرار دهیم و دیگر این که موضوع را «ماهیه الجسم» قرار دهیم. در صورت اول نمی‌توانستیم «أبيض و أسود معاً» را مطرح کنیم بلکه باید بگوییم «أسود أو أبيض»، در حالی که در صورت دوم می‌توانستیم «أسود و أبيض معاً فی آن واحد» را مطرح کنیم. اما در ارتباط با بعث و زجر ما فقط در رابطه با ماهیت می‌توانیم قضیه تشکیل دهیم، زیرا بعث و زجر نمی‌تواند به غیر ماهیت متعلق شود.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۴

بعث و زجر اگر بخواهد به وجود خارجی تعلق بگیرد باید اول وجود خارجی تحقق پیدا کند، سپس بعث و زجر به آن تعلق بگیرد. [۳۰۶] و در باب بعث و زجر چنین چیزی معقول نیست که اول صلاه در خارج تحقق پیدا کند، سپس بعث به آن تعلق بگیرد و یا اول شرب خمر در خارج تحقق پیدا کند و بعد زجر به آن تعلق بگیرد. پس در مسأله بعث و زجر نمی‌توان دو جور قضیه تشکیل داد و تنها قضیه‌ای که می‌توان تشکیل داد، در ارتباط با ماهیت است، «ماهیه الصلاه مبعوث إليها» و «ماهیه شرب الخمر مزجور عنها» و در مرحله ماهیت، جای تضاد - و تناقض - نیست. اشکال: اگر در مرحله ماهیت، تضاد و تناقض مطرح نیست، پس باید ماهیت واحد هم بتواند متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر. یعنی باید مولا بتواند بگوید:

«صلّ» و «لا تصلّ». جواب: به طور مسلم، ماهیت واحد نمی‌تواند هم متعلق بعث واقع شود و هم متعلق زجر. ولی علت محال بودن آن، مسأله تضاد نیست بلکه علت استحاله این است که مکلف نمی‌تواند چنین تکلیفی را امثال کند. مکلف قادر نیست بین این دو تکلیف جمع کرده و هم نماز بخواند و هم نماز نخواند. لذا در جایی هم که دو تکلیف وجود ندارد، این مسئله مطرح است. مثلاً اگر مولا به عبد بگوید: «اجمع بین الضدین»، چنین تکلیفی محال است ولی استحاله آن ربطی به مسأله تضاد ندارد، بلکه بدان جهت است که مکلف قادر به امثال چنین تکلیفی نیست. پس صدور چنین تکلیفی از مولا محال است. در نتیجه اگر طبیعت واحده نتواند در آن واحد هم متعلق بعث و هم متعلق زجر قرار گیرد، کاشف از تحقق تضاد بین بعث و زجر نیست بلکه استحاله آن به جهت عدم قدرت بر موافقت و امثال است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۵

**دلیل دوم:**

در مسأله سواد و بیاض که گفته می‌شود: «جسم واحد، در آن واحد، نمی‌تواند هم معروض بیاض و هم معروض سواد واقع شود»، فرقی نمی‌کند که این کار از ناحیه شخص واحد باشد یا از ناحیه دو نفر، مثل این که زید بخواهد شیء واحدی را رنگ سفید بزند و در همان زمان، بکر بخواهد همان شیء را رنگ سیاه بزند. چنین چیزی در خارج امکان ندارد، زیرا یا یکی از این دو بر دیگری غلبه کرده و طرف مقابل را از صحنه خارج کرده و آنچه در نظر دارد پیاده می‌کند و یا این که هیچ کدام غلبه نمی‌کنند و منظور هیچ کدام حاصل نمی‌شود و نمی‌توان فرض کرد که در آن واحد، هر دو بتوانند به هدف خود نائل آمده و هم سفیدی و هم سیاهی حاصل شود. ولی در باب بعث و زجر این گونه نیست. ماهیت واحد، بدون هیچ قید و شرط، می‌تواند توسط مولایی مورد بعث قرار گرفته و همان ماهیت در همان زمان توسط مولای دیگر متعلق زجر قرار گیرد. مثل اینکه پدری به فرزندش بگوید: «اشرب اللبن» و در همان آن، پدر دیگری به فرزندش بگوید: «لا تشرب اللبن»، در اینجا طبیعت «اشرب اللبن» هم متعلق بعث قرار گرفته و هم متعلق زجر، ولی از ناحیه دو شخص. در حالی که در باب ضدین، حتی از ناحیه دو شخص هم جمع بین سواد و بیاض در آن واحد نسبت به یک جسم امکان نداشت. در نتیجه بین بعث و زجر تضادی وجود ندارد.

**دلیل سوم:**

مسأله تضاد، مربوط به تکوینیات است و در امور اعتباریه جریان ندارد. فلاسفه در تعریف متضادان عنوان «ماهیتان نوعیتان» را مطرح می‌کردند، و امور اعتباریه، ماهیت نیستند. علمای منطق، برای امور اعتباری ماهیت و جنس و فصل مطرح نمی‌کنند. ماهیت مربوط به اموری است که وقتی وجود پیدا می‌کنند، واقعیت عینیه و خارجی داشته باشند، مثل سواد و بیاض، که هر چند عرض می‌باشند و در تحقق خود نیاز به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۶

معروض دارند ولی در عین حال دارای واقعیت مشهود و ملموس هستند. اما در امور اعتباریه جایی برای تضاد نیست. آیا اگر فرض کنیم زنی دارای دو شوهر باشد، استحاله عقلی پیش می‌آید؟ خیر، بلکه این امری است که شارع آن را اعتبار نکرده است و چه بسا بعضی از عقلای عالم - که مقید به شرع نیستند - چنین زوجیتی را اعتبار کنند.

مسأله اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و امثال این‌ها مربوط به واقعیات است که دارای ماهیت نوعیه‌اند، جنس و فصلی دارند و ربطی به عالم اعتبار ندارد. و این که ما گاهی ماهیت را در مورد امور اعتباریه استعمال می‌کنیم - مثل بحث در مورد ماهیت احرام - از باب تجوز است و الا امر اعتباری فقط تابع اعتبار - عقلایی یا شرعی یا هر دو - است.

این که گاهی بین اعتبار عقلاء و شرع اختلاف پیش می‌آید - و مثلاً چیزی را عقلاء اعتبار می‌کنند ولی شارع اعتبار نمی‌کند - دلیل بر این است که امور اعتباریه واقعیت ندارند و الا - معنا نداشت که بین عقلاء و شرع اختلاف به وجود آید. حال که چنین شد می‌گوییم: بعث و زجر از امور اعتباریه هستند و اصولاً همه احکام - چه تکلیفی، چه وضعی - از امور اعتباریه‌اند و بین امور اعتباریه نمی‌توان مسأله تضاد را مطرح کرد. آن‌هم در مسأله‌ای که اصل آن مربوط به عقل است. مسأله اجتماع امر و نهی، مسأله‌ای مربوط به عقل است و عقل می‌گوید: «تضاد، مربوط به واقعیات و حقایق است و ربطی به امور اعتباریه ندارد».

**دلیل چهارم:**

قائلین به تضاد اگرچه مسأله وجوب و حرمت را مطرح می‌کنند ولی ادعایشان این است که بین همه احکام خمسسه تضاد وجود دارد، یعنی همان‌طور که بین وجوب و حرمت، تضاد وجود دارد، بین استحباب و کراهت و بین وجوب و استحباب و بین کراهت و حرمت هم تضاد وجود دارد و ظاهر کلام آنان این است که احکام خمسسه نه تنها در اصل تضاد مشترکند بلکه در رتبه هم یکسان هستند بنابراین کسی خیال نکند که تضاد بین وجوب و حرمت، شدیدتر از تضاد بین وجوب و استحباب و ... است. در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۷

این صورت ما می‌گوییم: بفرض که ما از دلایل سه‌گانه قبلی صرف نظر کرده و تضاد بین بعث و زجر را بپذیریم، آیا مسأله تضاد بین وجوب و استحباب را چگونه بپذیریم؟

وجوب و استحباب هر دو دارای عنوان بعث هستند با این تفاوت که وجوب عبارت از بعث ناشی از اراده قوی و استحباب عبارت از بعث ناشی از اراده ضعیف است. [۳۰۷] ممکن است قائل به تضاد بگوید: «تغایر منشأ و ارادتین، سبب تغایر بین این دو بعث می‌شود». می‌گوییم: «ما این حرف را می‌پذیریم ولی آیا تغایر بین دو بعث، قوی‌تر از تغایر بین دو اراده- که منشأ این دو بعث است- می‌باشد؟ ما در پاسخ کسانی که حکم را عبارت از «اراده مظهره» می‌دانستند گفتیم: «اراده قویه و اراده ضعیفه، تعدد ماهیت ندارند، بلکه هر دو تحت یک ماهیت و یک کلی قرار دارند ولی کلی گاهی متواطی و گاهی مشکک است و مصادیق کلی مشکک، ماهیت‌های نوعیه متعدد نیستند بلکه همه تحت عنوان یک ماهیتند و آن کلی بر آنها انطباق دارد». در حالی که در تعریف تضاد، عنوان «ماهیتان نوعیتان» اخذ شده بود. وقتی خود ارادتین دو ماهیت نوعیه نباشند و بین آنها تضاد اصطلاحی تحقق نداشته باشد، چگونه می‌تواند بعث ناشی از اراده قویه با بعث ناشی از اراده ضعیفه دارای تضاد باشند؟ این تضاد از کجا می‌آید؟ در خود بعث که تضادی وجود ندارد. منشأ آن‌هم که دو ماهیت نوعیه نیست بلکه ماهیت واحده مشککه است، پس چگونه می‌شود بعث ناشی از اراده قویه با بعث ناشی از اراده غیر قویه تضاد داشته باشد؟ برای تحقق تضاد باید ماهیتان نوعیتان وجود داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۸

نکته: با توجه به این که مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی، تضاد بین همه احکام را مطرح می‌کند، این اشکال در اینجا بر ایشان وارد است ولی مرحوم آخوند در استصحاب کلی قسم ثالث وقتی مسأله اختلاف مرتبه را مطرح می‌کند می‌فرماید:

«مسأله وجوب و استحباب را اگر از نظر عرف ملاحظه کنیم، بین آنها کمال مغایرت و مابینت وجود دارد ولی از نظر عقل بین آنها اختلاف مرتبه وجود دارد یعنی هر دو تحت یک ماهیت هستند و در تحت یکی کلی مشکک قرار دارند». [۳۰۸] ملاحظه می‌شود که ایشان در باب استصحاب بر عرف تکیه کرده‌اند، زیرا استصحاب از روایات اخذ شده و حاکم در باب الفاظ و مفاهیم وارد در کتاب و سنت، عبارت از عرف است. اما در مسأله اجتماع امر و نهی کاری به عرف نداریم و مسئله را از دیدگاه عقل مورد بحث قرار می‌دهیم و لازمه بیان ایشان در باب استصحاب کلی قسم ثالث این است که در باب اجتماع امر و نهی- که بر پایه عقل مبتنی است- مسأله تضاد را مطرح نکنیم. پس بین بیان مرحوم آخوند در اینجا و بیان ایشان در باب استصحاب کلی قسم ثالث اختلاف وجود دارد. نتیجه بحث در مورد احتمال دوم: از آنچه گفته شد معلوم گردید که اگر ما حکم را عبارت از بعث و زجر بدانیم، هیچ تضادی بین احکام وجود نخواهد داشت.

**احتمال سوم:**

حکم عبارت از خود بعث و زجر نیست بلکه به دنبال بعث و زجر مولا، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که آن چیز عبارت از حکم است. بنابراین حکم شبیه ملکیت و زوجیتی است که در باب بیع و نکاح اعتبار می‌شود. یعنی بعد از تحقق ایجاب و قبول، اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۷۹

چیزی به عنوان ملکیت یا زوجیت اعتبار می‌شود. در اینجا هم مولا- عبد خود را به سوی چیزی بعث می‌کند و به دنبال این بعث، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که ما آن را وجوب می‌نامیم و یا مولا عبد خود را از چیزی زجر می‌کند و به دنبال این زجر، عقلاء چیزی را اعتبار می‌کنند که ما آن را حرمت می‌نامیم.

### بررسی احتمال سوم:

همه ادله‌ای که در بررسی احتمال دوم، برای اثبات عدم تضاد بین بعث و زجر مطرح کردیم، در اینجا نیز جریان پیدا می‌کنند. مخصوصاً دلیل سوم که می‌گفتیم:

تضاد در ارتباط با ماهیات نوعیه مطرح است و ماهیات نوعیه، مربوط به واقعیات و حقایق می‌باشند، اما امور اعتباری که جز در عالم اعتبار برای آنها تحصیل و تحقق وجود ندارد، دارای ماهیت نبوده و خارج از دایره تضاد می‌باشند و اگر ما در ارتباط با آنها به ماهیت تعبیر می‌کنیم، از باب تجوز و تسامح است. خلاصه بحث: ما جواز اجتماع امر و نهی را از دو راه ثابت کردیم: ۱- اگر ما- همانند مرحوم آخوند- تضاد بین احکام را بپذیریم، لازمه تضاد بین وجوب و حرمت، عدم امکان اجتماع آن دو در متعلق واحد است، در حالی که در ما نحن فیه متعلق وجوب و متعلق حرمت دو عنوان متغایر و متمایز می‌باشند و در عالم مفهومیت- که عالم تعلق احکام است- هیچ ارتباطی با هم ندارند. ۲- اگر ما تضاد بین احکام را نپذیریم، باز هم اجتماع امر و نهی جایز است، زیرا: اولاً: مشکلی که در «صلّ» و «لا- تصلّ»- از غیر راه تضاد- وجود داشت، [۳۰۹] در مورد «صلّ» و «لا- تغصب» وجود نخواهد داشت، نمی‌توان گفت: «به علت عدم امکان امثال، «صلّ» و «لا تغصب» جایز نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۰

ثانیاً: در مسأله اجتماع امر و نهی ما روی «تکلیف محال» بحث داریم نه روی «تکلیف به محال» و اگر مسأله تضاد از میان برداشته شود، راهی برای تحقق «تکلیف محال» وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر: اگر مسأله تضاد کنار برود، «صلّ» و «لا تصلّ» هم تکلیف محال نخواهد بود و در جهت مورد بحث ما- یعنی تکلیف محال- مشکلی وجود ندارد. و مسأله «تکلیف به محال» هم از بحث ما خارج است.

### دلیلی دیگر از قائلین به جواز اجتماع امر و نهی [۳۱۰]

#### اشاره

این دلیل می‌گوید: اگر اجتماع امر و نهی جایز نباشد، نباید نظیر آن در شریعت و فقه واقع شده باشد و چون نظیر آن در فقه واقع شده و فقهاء بر آن فتوا داده‌اند، باید ملزم به جواز اجتماع امر و نهی شویم، برای این که بهترین دلیل بر امکان شیء و عدم استحاله آن، عبارت از وقوع آن شیء است. به عبارت دیگر: در بحث اجتماع امر و نهی، از امکان و عدم امکان بحث می‌شود، در حالی که

ما مواردی در فقه داریم که نه تنها امکان دارد بلکه وقوع هم پیدا کرده و فقهاء هم فتوا داده‌اند و فرقی با ما نحن فيه ندارد. البته در این موارد، امر و نهی جمع نشده‌اند، بلکه دو حکم دیگر جمع شده‌اند که آنها هم در تضاد مانند امر و نهی می‌باشند. ۱- اگر کسی نماز واجب خود را در حمام بخواند، وجوب و کراهت با یکدیگر اجتماع پیدا می‌کنند، زیرا صلاة در حمام متعلق نهی تنزیهی و کراهتی واقع شده است و اگر نماز مستحبی را در حمام بخواند، استحباب و کراهت اجتماع پیدا می‌کنند. ۲- اگر کسی روز عاشورا را روزه بگیرد، استحباب و کراهت اجتماع پیدا می‌کنند، زیرا این روزه از طرفی مستحب است- چون روزه استحباب دارد- و از طرفی کراهت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۱

دارد- چون در روز عاشورا واقع شده است.- ۳- اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند، اجتماع وجوب و استحباب پیدا می‌شود و اگر نماز مستحبی را در مسجد بخواند اجتماع استحبابین می‌شود و اجتماع استحبابین، اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین- همانند اجتماع ضدین- دارای استحاله است. این موارد چیزهایی است که فقهاء بر آن فتوا داده‌اند و ملاحظه می‌کنیم که- بنا بر مسأله تضاد- در آنها دو حکم جمع شده و در بیشتر موارد آن، دو حکم متقابل جمع شده است پس باید اجتماع امر و نهی در صلاة در دار غصبی نیز جایز باشد، چون فرقی بین آن مسئله با موارد مذکور وجود ندارد.

### بررسی دلیل فوق:

#### اشاره

ما چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و این دلیل هم در راستای هدف ماست، نباید خیلی نسبت به آن حساس شویم ولی بنا بر بعضی از مبانی، بعضی از موارد این دلیل دچار اشکال می‌شود که ما باید برای حل آن چاره‌ای بیندیشیم، زیرا آنچه، بیشتر روی آن تکیه می‌کردیم، مسأله تعدد عنوان بود. ما گفتیم: در مسأله «صلاة در دار غصبی» دو عنوان وجود دارد: عنوان صلاة و عنوان غصب. و این‌ها در عالم مفهومیت- و به تعبیر دیگر: در عالم ماهیت و طبیعت- هیچ ارتباطی با هم ندارند. صلاة دارای یک ماهیت و غصب دارای ماهیت دیگری است و تعلق حکم، در ارتباط با مرحله ماهیت است. متعلق احکام همان طبایع و عناوین و مفاهیم است و ارتباط بین صلاة و غصب، در مرحله بعد از تعلق حکم است. این‌ها در وجود خارجی با هم متحدند، و وجود خارجی ظرف مخالفت یا موافقت تکلیف است و مسأله موافقت و مخالفت، در رتبه متأخر از اصل تکلیف قرار دارد. پس عمده راهی که ما بر آن تکیه کردیم، مسأله تعدد عناوین بود. در حالی که در بعضی از مثال‌های مذکور، تعدد عنوان وجود ندارد. مثلاً صوم روز عاشورا، به عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۲

صوم دارای استحباب و به همین عنوان دارای کراهت است و این گونه نیست که ما دو عنوان داشته باشیم تا بگوییم: «در عالم تعلق امر، دو عنوان مطرح است». چگونه می‌شود در عنوان واحد، دو حکم متغایر جمع شده باشند؟ لذا برای این گونه موارد باید چاره‌ای اندیشید.

### [جواب مرحوم آخوند به این دلیل]

#### اشاره

مرحوم آخوند- که از قائلین به امتناع است- در مقام جواب از این دلیل، عبادات مکروه را تقسیم کرده [۳۱۱] و فرموده است: عباداتی که متعلق نهی تنزیهی و کراهتی واقع می‌شوند [۳۱۲] بر سه قسم می‌باشند: قسم اول: جایی است که دارای دو خصوصیت باشد: ۱- نهی تنزیهی به نفس عنوان عبادت تعلق گرفته باشد. ۲- بدل و جانشین نداشته باشد. به عبارت دیگر: مندوحه و راه فرار نداشته باشد. مثلاً در صوم روز عاشورا، آنچه متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته نفس صوم این روز است [۳۱۳] و از طرفی امر استحبابی به صوم همه روزهای سال به جز عید فطر و قربان، که روزه در آنها حرام است و به جز ماه رمضان که روزه در آن واجب است- تعلق گرفته است. و روز عاشورا هم یکی از روزهای سال است که روزه‌اش هم امر استحبابی دارد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۳

و هم نهی تنزیهی و مندوحه و راه فرار هم ندارد. یعنی هیچ روزی نمی‌تواند جانشین روز عاشورا باشد، زیرا هر روزی روزی را که در نظر بگیریم برای خودش مستقلاً استحباب دارد و عنوان بدلیت از روزه روز عاشورا ندارد. قسم دوم: جایی است که دو خصوصیت زیر را دارا باشد: ۱- نهی تنزیهی به نفس عنوان عبادت تعلق گرفته باشد. ۲- بدل و جانشین ( / مندوحه) داشته باشد. مثلاً در مورد صلاة در حمام، آنچه متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته نفس صلاة در حمام است و «بودن در حمام» کراهت ندارد، و چه بسا- به جهت مقدمه نظافت- مطلوبیت شرعی هم داشته باشد. اما صلاة در حمام دارای مندوحه است، یعنی انسان می‌تواند نمازش را در غیر حمام بخواند. قسم سوم: جایی است که نهی تنزیهی در ظاهر به نفس عبادت تعلق گرفته ولی در واقع به عنوان دیگری تعلق گرفته است که آن عنوان، با عبادت اتحاد وجودی پیدا کرده یا در وجود ملازم با آن شده است. مثلاً در ظاهر می‌بینیم «صلاة در مواضع تهمت» مورد نهی واقع شده ولی در واقع «بودن در مواضع تهمت» به عنوان منهی عنه و مکروه است، حتی اگر انسان در آنجا نماز هم نخواند، زیرا «بودن در مواضع تهمت» موجب بدبینی به انسان و اتهام او و سوءظن دیگران نسبت به او می‌شود. بنابراین اگرچه «لا تصل فی مواضع التهمه» در ظاهر مانند «لا تصل فی الحمام» است ولی در باطن بین این‌ها فرق وجود دارد. در «لا تصل فی الحمام» واقعاً «صلاة فی الحمام» به عنوان منهی عنه است ولی در «لا تصل فی مواضع التهمه» آنچه واقعاً منهی عنه است «بودن در مواضع تهمت» است و کسی که در چنین مکانی نماز بخواند عنوان «بودن در مواضع تهمت» با صلاة مأمور به اتحاد پیدا می‌کند، مثل «بودن در مکان غضبی» که با صلاة مأمور به متحد می‌شود. [۳۱۴]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۴

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

بنای بر مبنای ما، این قسم سوم نه تنها جوابی لازم ندارد، بلکه مؤید همان راهی است که ما طی کردیم. ما معتقدیم در مورد «صلاة در دار غضبی» وجوب و حرمت اجتماع پیدا کرده و در مورد «صلاة در مواضع تهمت» هم وجوب و کراهت اجتماع پیدا کرده‌اند. البته این در صورتی است که «بودن در آن مکان» متحد با صلات باشد و اگر عنوان «ملازم» مطرح باشد، دلالتی بر تأیید حرف ما ندارد، زیرا ما در صورت اتحاد، قائل به جوازیم. پس این قسم، مؤید راه ماست. در مورد «صلاة در دار غضبی» ما می‌گفتیم: «اتحاد وجودی صلاة مأمور به و غضب منهی عنه، ضربه‌ای به وجوب نماز نمی‌زند» در اینجا هم می‌گوییم: «اتحاد وجودی صلاة مأمور به و «بودن در مواضع تهمت» منهی عنه، ضربه‌ای به وجوب یا استحباب نماز نمی‌زند. بنابراین پس از آنکه ما برای جواز اجتماع امر و نهی، برهان اقامه کردیم، اگر کسی شاهدی برای وقوع آن از ما مطالبه کند، ما می‌توانیم این قسم سوم را به عنوان شاهد مطرح کنیم. قسم دوم یعنی مسأله «صلاة فی الحمام»- نیز از مصادیق ما نحن فیه است، زیرا ما وقتی در مورد نسبت بین «دو عنوان متغایر» که محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی است، بحث می‌کردیم، گفتیم: «بعضی از محققین- مانند صاحب فصول رحمه الله- محل نزاع را اختصاص به مورد عموم و خصوص من وجه داده‌اند. ولی به نظر ما محل نزاع اختصاص به مورد عموم و خصوص من وجه



ندارد- اگرچه قدر متیقن جایی است که نسبت عموم و خصوص من وجه باشد- بلکه شامل نسبت‌های عموم و خصوص مطلق و تساوی [۳۱۵] نیز می‌شود و فقط عنوان متباینین از محل نزاع خارج است، زیرا دو اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۵

عنوان متباین نمی‌تواند تصادق در واحد داشته باشند. و در حقیقت، جواز اجتماع امر و نهی در دو عنوان متباین، بدیهی بود و کسی نمی‌توانست آن را انکار کند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، امر به صلاۀ و نهی به زنا تعلق می‌گیرد. بنابراین، خروج متباینین از محل نزاع، به معنای استحاله اجتماع نیست بلکه در آنجا جواز اجتماع بدیهی است. بنابراین قسم دوم نیز از مصادیق ما نحن فیه است، زیرا متعلق امر، طبیعت و مطلق صلاۀ و متعلق نهی، صلاۀ مقید به وقوع در حمام است و «مطلق صلاۀ» و «صلاۀ در حمام» دو عنوان متغایر می‌باشند. معنای تغایر این نیست که در عنوان دوم هیچ اشاره‌ای به عنوان اول نشده باشد، بلکه تغایر، در مقابل وحدت است. و «صلاۀ» با ماهیت مطلقه‌اش، مغایر با صلاۀ مقید به وقوع در حمام است. هرچند بین این‌ها نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و هنگامی که دو عنوان شدند و ما هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، همان‌طور که «صلاۀ در دار غصبی» مشکلی ندارد، «صلاۀ در حمام» هم مشکلی نخواهد داشت، زیرا صلاۀ- به عنوان صلاتی- واجب یا مستحب است و به عنوان وقوعش در حمام- که عنوان دیگری است- مکروه می‌باشد.

### اشکال بر مرحوم آخوند و صاحب فصول رحمه الله:

ما که عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع دانستیم، مانعی از اجتماع وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت در مورد «صلاۀ در حمام» نمی‌بینیم ولی صاحب فصول رحمه الله که محل نزاع را اختصاص به عموم و خصوص من وجه داده و عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع نمی‌داند و استحاله اجتماع امر و نهی را در مورد آن مسلم می‌داند و نیز مرحوم آخوند که در مسأله صلاۀ در دار غصبی، قائل به اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۶

امتناع اجتماع امر و نهی است، در مورد «صلاۀ در حمام» باید چاره‌ای بیندیشند، [۳۱۶] زیرا بر حسب فتوای فقهاء اگر کسی نماز واجب یا مستحب را در حمام بخواند، وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت در یک عمل جمع شده‌اند. مرحوم آخوند برای حل اشکال فوق می‌فرماید: شارع مقدس وقتی امر خود را متوجه اقامه صلاۀ می‌کند، هیچ‌یک از خصوصیات فردیه و جهات مشخصه زمانیه و مکانیه و امثال این‌ها مطرح نیست. مرحوم آخوند حتی در آنجا که می‌فرمود: «ماهیت نمی‌تواند متعلق امر واقع شود بلکه آنچه متعلق امر قرار می‌گیرد، وجود ماهیت است» تصریح داشت که عوارض همراه وجود، خارج از دایره مأمور به می‌باشند. ایشان معتقد بود که «أقیموا الصلاۀ» به معنای «أوجدوا الصلاۀ»- یعنی نماز را ایجاد کنید- می‌باشد و خصوصیات مکانی و زمانی در «أقیموا الصلاۀ» مطرح نیست. ولی شارع مقدس که عالم به حقایق است می‌داند که صلاۀ، به جهت اشتمالش بر مصلحت ملزمه، به عنوان مأمور به قرار گرفته و وقتی بخواید در خارج واقع شود، در خانه یا حمام یا مسجد یا ...

واقع می‌شود و این خصوصیات- در ارتباط با صلاۀ- با یکدیگر فرق دارند. بعضی از آنها- مثل نماز در خانه- هیچ نقشی در مصلحت صلاۀ ندارند ولی بعضی از آنها- مثل نماز در مسجد- مصلحت نماز را بالا می‌برند و مثلاً آن را از صددرجه به صد و بیست درجه می‌رسانند و بعضی دیگر- مثل نماز در حمام- مصلحت نماز را پایین می‌آورند.

البته نه به صورتی که از ملزمه بودن خارج کنند، مثلاً آن را از صددرجه به نود و پنج درجه می‌رسانند. شارع مقدس ملاحظه می‌کند که مکلف اطلاعی از این امور ندارد و اگر «أقیموا الصلاۀ» بدون توضیح باقی بماند، مکلف بین خصوصیات آن فرقی نخواهد گذاشت. در این صورت آیا برای بیان خصوصیات نماز چه راهی برای شارع وجود دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در این

صورت تنها یک راه برای شارع وجود دارد و آن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۷

این است که حکمی ارشادی به عنوان «لا تصل فی الحمام» جعل کند. نهی در اینجا، جنبه مولویت- تحریمی یا تنزیهی- ندارد بلکه ارشاد به این معناست که اگر این طبیعت مأمور بها با خصوصیت مکانی حمام همراه باشد، قدری از مصلحت آن کم می‌شود و معنای «صل فی المسجد» این نیست که نماز خواندن در مسجد استحباب مولوی- مثل استحباب نماز شب- دارد بلکه به این معناست که اگر نماز خودت را در مسجد بخوانی قدری به مصلحت آن اضافه می‌شود. بنابراین مرحوم آخوند، روی مبنای امتناع اجتماع امر و نهی، وجود دو حکم مولوی را نفی کرده و معتقد است در این موارد یک حکم مولوی وجود دارد، که متعلق به خود طبیعت، و به قول مرحوم آخوند، متعلق به وجود طبیعت است و در کنار آن حکمی ارشادی وجود دارد و وجود حکم ارشادی در کنار حکم مولوی مانعی ندارد، زیرا حکم ارشادی- در واقع- حکم نیست، بلکه ارشاد به زیاد شدن یا کم شدن مصلحت است. مرحوم آخوند- در حقیقت- در مقابل کسی که با این دلیل می‌خواهد جواز اجتماع امر و نهی را ثابت کند می‌گوید: «این دلیل منطبق بر مدعا نیست، زیرا مدعا اجتماع دو حکم مولوی است در حالی که مفاد این دلیل اجتماع حکمی مولوی و حکمی ارشادی است و شما نمی‌توانید از این راه ما را ملزم کنید که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شویم». [۳۱۷] خلاصه بحث در قسم دوم این شد که بنا بر مبنای ما- که مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی و دخول عموم و خصوص مطلق در محل نزاع است- «نماز در حمام» دو عنوان است: یکی نماز- به عنوان نماز بودن- است که واجب یا مستحب است و دیگری نماز در حمام است که مکروه می‌باشد. و نیز نماز در مسجد دو عنوان دارد:

یکی نماز- به عنوان نماز بودن است که واجب یا مستحب است و دیگری نماز در مسجد است که مستحب می‌باشد و اجتماع آنها به لحاظ دو عنوان بودن مانعی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۸

اما اگر کسی این دو مبنا را نپذیرفت، بهترین راه حل همان چیزی است که مرحوم آخوند مطرح کردند. اما قسم اول از همه این‌ها مشکل‌تر است و آن این است که نهی به خود عنوان عبادت تعلق گرفته و بدل و مندوحه هم ندارد، مثل روزه روز عاشورا. در اینجا نیز بنا بر مبنای ما- که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بوده و عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع می‌دانیم- مشکلی وجود ندارد، زیرا شارع از طرفی حکمی استحبابی را به عنوان «صوم»- غیر از ماه رمضان و روزه عیدین- متعلق کرده است و ادله می‌گوید: «صوم همه ایام سال به جز ماه رمضان و عیدین- استحباب دارد» و از طرفی روزه مقید به روز عاشورا را متعلق نهی قرار داده و آن را مکروه دانسته است و هیچ مانعی ندارد که طبیعت صوم، متعلق امر استحبابی بوده و صوم مقید به روز عاشورا، متعلق نهی تنزیهی مولوی باشد. ممکن است کسی بگوید: در اینجا هم بین استحباب و کراهت جمع شده است، زیرا وقتی روزه همه ایام سال مستحب شد، یکی از آن روزها نیز روز عاشورا است پس روزه عاشورا از طرفی مستحب و از طرفی مکروه خواهد بود. در پاسخ می‌گوییم: روزه روز عاشورا به عنوان روزه استحباب دارد و عاشورا بودن نقشی در استحباب آن ندارد. همان‌طور که تاسوعا بودن نقشی ندارد. بله، بعضی از عناوین- مانند اول، وسط و آخر هر ماه و ...- در تأکید استحباب نقش دارد. ولی از این گونه عناوین که بگذریم، در سایر ایام سال، آنچه متعلق استحباب است عبارت از نفس عنوان صوم می‌باشد. اما همین روزه روز عاشورا متعلق نهی تنزیهی کراهتی است.

پس در متعلق امر استحبابی هیچ‌گونه تقیدی دخالت ندارد اما در متعلق نهی تنزیهی تقید دخالت دارد. پس بر اساس مبنای ما مشکلی وجود ندارد اما کسانی- مانند مرحوم آخوند- که قائل به امتناع هستند و کسانی- مانند صاحب فصول رحمه الله- که اجتماع امر و نهی را جایز می‌دانند ولی عموم و خصوص مطلق را داخل در محل نزاع ندانسته و امتناع آن را مسلم می‌دانند باید برای

این گونه موارد چاره‌ای بیندیشند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۸۹

راه حل مرحوم آخوند: ایشان می‌فرماید: با توجه به دو مطلب مسلم، می‌توانیم راه حلی پیدا کنیم: ۱- این گونه نیست که روزه روز عاشورا- مانند روزه عیدین- باطل باشد، بلکه اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد و شرایط روزه را مراعات کند، عبادت صحیح انجام داده که حد اقل آن رجحان و استحباب است. نمی‌شود کسی عبادت صحیح انجام داده باشد و عمل او رجحان و استحباب نداشته باشد. ۲- ائمه اطهار علیهم السلام و بزرگان دین ما مداومت بر ترک روزه عاشورا داشته‌اند. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چگونه ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک یک عبادت مستحب و صحیح داشته‌اند؟ مرحوم آخوند برای حل این اشکال می‌فرماید: روزه روز عاشورا از ناحیه فعلش - که عبارت از عنوان صوم و وجود طبیعت صوم است - امری راجح و مشتمل بر مصلحتی است که آن مصلحت موجب شده تا امر استحبابی به آن تعلق بگیرد. ولی از ناحیه ترکش عنوانی وجود دارد که نه تنها رجحان دارد بلکه رجحانش بیش از رجحانی است که در ناحیه فعل وجود دارد. البته این رجحان در خود ترک نیست بلکه رجحان، به جهت عنوان دیگر- یعنی مخالفت با بنی امیه- می‌باشد. بنی امیه، روز عاشورا را به عنوان روز پیروزی خود می‌دانستند و به شکرانه این پیروزی، آن روز را روزه می‌گرفتند. این عنوانی که در ارتباط با ترک وجود دارد، یا متحد با ترک صوم است و یا ملازمی است که از ترک صوم جدا نمی‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: چنین موردی همانند دو مستحب متزاحم است. اگر دو مستحب با هم تراحم کنند و قابل جمع نباشند، چنانچه در یک ردیف باشند، انسان مخیر است و اگر یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد، معمولاً انسان همان جانب ارجح را انتخاب می‌کند هر چند اگر غیر ارجح را اختیار کرد، استحباب آن باقی است و اگر عبادت باشد به صورت صحیح واقع می‌شود. در اینجا هم همین‌طور است و خصوصیتی که در اینجا وجود دارد این است که طرفین استحباب عبارت از فعل و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۰

ترک است، و جانب ترک ارجح بر جانب فعل است. پس اینجا مسأله مستحبین متزاحمین است و هیچ ربطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد و ما (مرحوم آخوند) که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می‌باشیم، نسبت به مستحبین متزاحمین - هر چند یکی از آنها فعل و دیگری ترک باشد - مانعی نمی‌بینم. در نتیجه اگر کسی روز عاشورا روزه بگیرد، عبادت صحیح و عمل مستحبی انجام داده و مستحق ثواب خواهد بود. اما با توجه به این که ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک روزه عاشورا داشته‌اند، معلوم می‌شود که ترک آن نیز مستحب است و استحباب ترک، قوی‌تر از استحباب فعل است و ثواب بیشتری بر آن مترتب می‌شود. [۳۱۸]

### اشکال امام خمینی رحمه الله بر کلام مرحوم آخوند:

اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند، بر اساس مبنایی است که ایشان در بسیاری از موارد آن را مطرح می‌کنند [۳۱۹] و آن مبنایی است فلسفی نه اصولی. امام خمینی می‌فرماید: ترک و عدم، چیزی نیست تا عنوانی بتواند بر آن منطبق شده یا ملازم با آن باشد و اصولاً تقسیم عدم به عدم مطلق و عدم مضاف و عدم ملکه، دارای مسامحه و تجوز است. عدم، چیزی نیست که بخواهیم آن را متصف به مطلق و ... بنماییم. امام خمینی حتی به مرحوم کمپانی - که از محققین علم اصول است و در فلسفه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۱

هم تخصص داشته - اشکال کرده و می‌فرماید: آنچه مرحوم کمپانی فرموده که «اعدام مضافه، حظی از وجود دارند»، بنا بر دقت فلسفی، صحیح نیست. همان‌طور که عدم مطلق، چیزی نیست و حظی از وجود ندارد، عدم مضاف نیز همین‌طور است. اصولاً عنوان

«عدم» حتی با استشمام رائحه وجود هم نمی‌سازد. [۳۲۰] به همین جهت در بحث نواهی، محققین علم اصول، با این مطلب که «متعلق نهی عبارت از ترک طبیعت است» به شدت مخالفت کرده و می‌گویند: «عدم، چیزی نیست که بتواند اتصاف به مطلوبیت پیدا کند، بلکه متعلق نهی، همان «وجود» است و تفاوت بین امر و نهی این است که امر، بعث اعتباری به وجود است و نهی، زجر اعتباری از وجود است. اما متعلق هر دو عبارت از «وجود» است». امام خمینی رحمه الله با توجه به این مبنا خطاب به مرحوم آخوند می‌فرماید: «ترک صوم روز عاشورا» چیزی نیست که شما معتقدید عنوانی راجح - بلکه ارجح - بر آن انطباق پیدا کرده یا ملازم با آن می‌شود؟ [۳۲۱]

### راه دیگر برای مناقشه در کلام مرحوم آخوند

آیا اگر ما مبنای امام خمینی رحمه الله را نپذیریم، راهی برای اشکال در کلام مرحوم آخوند وجود دارد؟ بلی، راه دیگری هم وجود دارد که بیان آن متوقف بر یک مقدمه است. مقدمه: آنچه در اذهان ارتکاز پیدا کرده که «ترک واجب، حرام است»، حرف باطلی است و ما در مورد واجبات، بیش از یک حکم نداریم و آن وجوب است. اگر کسی واجب را اتیان کرد، که به وظیفه خود عمل کرده است و اگر اتیان نکرد، استحقاق عقاب پیدا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۲

می‌کند ولی استحقاق عقاب به جهت ارتکاب عمل حرام نیست بلکه به جهت ترک واجب است. ترک واجب - همانند فعل حرام - دارای استحقاق عقوبت است. و نیز در مورد محرمات، بیش از یک حکم نداریم و آن حرمت است، نه این که «ترک حرام، وجوب داشته باشد». و به عبارت اصطلاحی و علمی: امر به شیء، نه مقتضی نهی از ضد خاص است و نه مقتضی نهی از ضد عام. [۳۲۲] از این گذشته، اگر در مورد واجبات دو حکم - وجوب فعل و حرمت ترک - مطرح باشد، لازم می‌آید که اگر کسی واجب را ترک کرد، دو حکم را مخالفت کرده باشد: یک حکم وجوبی و یک حکم تحریمی. و روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود و اگر در مورد محرمات دو حکم - حرمت فعل و وجوب ترک - مطرح باشد، لازم می‌آید که اگر کسی عمل حرامی انجام داد، دو حکم را مخالفت کرده باشد: یک حکم تحریمی و یک حکم وجوبی و روشن است که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود. این معنا در مورد استحباب و کراهت هم پیاده می‌شود. اگر چیزی مستحب شد، معنایش این نیست که ترک آن کراهت دارد. بلکه به این معناست که اگر آن مستحب را انجام نداد، ثواب آن از دستش رفته است، نه این که مکروهی مرتکب شده باشد و نیز اگر چیزی مکروه شده، به این معنا نیست که ترک آن استحباب دارد. پس از مقدمه فوق به مرحوم آخوند می‌گوییم: ما از اشکال امام خمینی رحمه الله صرف نظر می‌کنیم. نتیجه‌ای که شما از راه حل خود گرفتید ارجاع «صوم روز عاشورا» به مستحبین متزاحمین بود: یکی فعل صوم و دیگری ترک آن در روز عاشورا. ما این‌ها را از شما قبول می‌کنیم ولی بحث این است که ما غیر از مسأله

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۳

استحباب، در اینجا یک نهی تنزیهی و کراهتی هم داریم که این نهی به روزه روز عاشورا تعلق گرفته است. آیا منشأ این نهی چیست؟ آیا تعلق این نهی تنزیهی به خود عبادت - یعنی صوم روز عاشورا - چگونه حل می‌شود؟ استدلال قائلین به جواز اجتماع امر و نهی این بود که اگر اجتماع امر و نهی جایز نبود، نباید در شریعت واقع می‌شد و چون ما می‌بینیم چنین چیزی در شریعت واقع شده است، پس وقوع شیء بهترین دلیل بر امکان شیء است. سپس می‌گفت: «صوم روز عاشورا، هم مستحب است و هم مکروه و نفس این عنوان، متعلق نهی تنزیهی قرار گرفته است». و بیان شما نتوانست مشکل او را حل کند. به عبارت دیگر: مرحوم آخوند، عبادات مکروهه را بر سه قسم تقسیم کرد و آنچه در بین همه این اقسام مشترک بود این بود که در همه آنها نهی به عبادت تعلق

گرفته است. ولی در قسم سوم - مثل «لا تصلّ فی مواضع التهمه» - مرحوم آخوند این گونه توجیه کرد که نهی به صلاة تعلق نگرفته بلکه به «بودن در مواضع تهمت» تعلق گرفته و صلاة در مواضع تهمت، چون مصداقی از مصادیق «بودن در مواضع تهمت» است، مصحح این معناست که بگوییم: «نهی به خود صلاة تعلق گرفته است». و در مورد قسم دوم - مثل «لا تصلّ فی الحمام» - هم نهی به عبادت تعلق گرفته است ولی نهی آن را نهی ارشادی می‌دانستند. این نهی، ارشاد به این معناست که اگر بخواهید مصالح نماز در اختیار شما قرار گیرد و هیچ انحطاطی در مرتبه مصلحت نماز پیش نیاید، باید از خصوصیت مکانی حمام در ارتباط با صلاة استفاده نکنید. اما در مورد قسم اول - مثل «لا تصم یوم العاشور» - مرحوم آخوند می‌فرماید:

«فعل صوم، مستحب و ترک آن نیز - به اعتبار انطباق یک عنوان ارجح یا ملازم بودن یک عنوان ارجح - مستحبی قوی تر است و در واقع در اینجا تراحم مستحبین در کار است». ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: آیا نهی تنزیهی متعلق به صوم روز عاشورا را چگونه حل می‌کنید؟ شما نتوانستید برای عنوان نهی راه حلی پیدا کنید. حل اشکال: این اشکال را از دو راه می‌توان حل کرد و هر کدام از این دو راه را که

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۴

اختیار کنیم، مشکل فوق بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، حل شده و استدلال مستدل به این راه تمام می‌شود. یعنی ما می‌توانیم این را به عنوان یک دلیل در مقابل قائل به امتناع قرار دهیم، چون قائل به امتناع هیچ راه حلی برای این مشکل نمی‌تواند ارائه کند. راه اول: اگر ما مبنای خودمان را اختیار کرده و مطلق و مقید را - مانند عموم و خصوص من وجه - داخل در محل نزاع بدانیم، برای حل اشکال می‌گوییم: «صوم روز عاشورا، به عنوان این که صوم است، مستحب و به عنوان این که مقید به روز عاشورا است، متعلق نهی تنزیهی کراهتی واقع شده است». راه دوم: اگر ما از مبنای خودمان عدول کرده و - همانند صاحب فصول رحمه الله - بگوییم: محل نزاع اختصاص به جایی دارد که نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد و مورد عموم و خصوص مطلق از محل نزاع خارج و اجتماع امر و نهی در آن ممتنع است» در این صورت نیز راهی برای حل اشکال وجود دارد که این راه مبتنی بر یک مقدمه است. مقدمه: بنی امیه «لعمرة الله عليهم اجمعین» برای روز عاشورا احترام خاصی قائل بودند و آن را به عنوان عید و مبارک می‌دانستند [۳۲۳] و آثاری بر آن مترتب می‌کردند. یکی از آثار این بود که روز عاشورا را به شکرانه موفقیت خیالی خود [۳۲۴] روزه می‌گرفتند. و نیز ما یحتاج سال خود را در این روز تهیه می‌کردند و نظافت و خضاب کرده، لباس نو می‌پوشیدند و به دید و بازدید همدیگر می‌رفتند و سایر برنامه‌های اعیاد را در این روز انجام می‌دادند. از سوی دیگر ملاحظه می‌کنیم که نه تنها از نظر ائمه علیهم السلام و از نظر فقهای ما روزه روز عاشورا مکروه است و ائمه علیهم السلام مداومت بر ترک آن داشته‌اند بلکه احکام فقهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۵

دیگری نیز در ارتباط با روز عاشورا وجود دارد که از جمله آنها کراهت کسب و تجارت در روز عاشورا است. با ملاحظه مجموع این مسائل درمی‌یابیم که آنچه در روز عاشورا محکوم به کراهت است، عبارت از «تشبه به بنی امیه» است و تشبه، عنوانی قصدی نیست، کسی که این گونه اعمال را در روز عاشورا انجام بدهد، خواه ناخواه تشبه به بنی امیه پیدا کرده است و کسی نمی‌تواند ادعا کند من با انجام این اعمال قصد تشبه به بنی امیه نداشته‌ام. همان‌طور که اگر مردی لباس زنانه بپوشد، تشبه به زنان پیدا کرده است، حتی اگر چنین قصدی هم نداشته باشد. بنابراین «لا - تصم یوم العاشور» مانند «لا - تصلّ فی مواضع التهمه» است. در «لا تصلّ فی مواضع التهمه» آنچه حقیقتاً متعلق نهی واقع شده «بودن در موضع تهمت» است و صلاة به عنوان این که مصداق «بودن در موضع تهمت» قرار گرفته، متعلق نهی واقع شده است. در ما نحن فیه نیز متعلق نهی - حقیقتاً - عبارت از «تشبه به بنی امیه» است و روزه روز عاشورا به عنوان این که مصداق «تشبه به بنی امیه» قرار گرفته، متعلق نهی واقع شده است. در نتیجه ما در اینجا دو عنوان داریم: یکی عنوان «صوم مطلق» است که در غیر ماه رمضان و غیر عیدین محکوم به استحباب است و دیگری عنوان «تشبه به بنی امیه در روز

عاشورا» است که این هم عنوان مطلق است. گاهی این عنوان در ضمن صوم، گاهی در ضمن ذخیره ما یحتاج سال در آن روز و گاهی در ضمن امور دیگر تحقق پیدا می‌کند. نسبت بین این عنوان و عنوان صوم، عموم و خصوص من وجه است. نکته: این راه حل، دلیل دیگری برای قول به جواز اجتماع امر و نهی است و ما می‌توانیم آن را در مقابل مرحوم آخوند ارائه نماییم. ایشان از طرفی قائل به تضاد بین احکام می‌باشند و از طرفی اجتماع امر و نهی، استحباب و کراهت و امثال این‌ها را جایز نمی‌دانند. ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما در مورد «صوم روز عاشورا» چه پاسخی دارید؟

در «صوم روز عاشورا» از طرفی مسأله استحباب مطرح است و از طرفی نهی تنزیهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۶

کراهتی به آن تعلق گرفته است. شما گر چه از راه مطرح کردن مستحین متراحمین وارد شدید ولی بالاخره نتوانستید راه حلی برای نهی تنزیهی پیدا کنید. لذا ما این راه را دلیل محکمی در مقابل قائل به امتناع قرار می‌دهیم و قائل به امتناع نمی‌تواند راهی برای فرار از این اشکال پیدا کند.

### تبصره‌ای در ارتباط با عنوان محل نزاع

تا اینجا ما به این نکته رسیدیم که اجتماع امر و نهی جایز است و ادله قائلین به امتناع، دارای مناقشه است. ولی نکته‌ای را باید مورد توجه قرار دهیم و آن نکته این است که ما در مقدمات بحث اجتماع امر و نهی و مباحث بعد از آن بر این مطلب تأکید داشتیم که محل نزاع ما در باب اجتماع امر و نهی، در ارتباط با «تکلیف محال» است نه «تکلیف به محال». و می‌گفتیم: «در جایی که مکلف به، محال باشد- مثل جایی که مندوحه وجود نداشته باشد- ابتداءً تکلیف به محال تحقق دارد و به دنبال آن، «تکلیف محال» تحقق پیدا می‌کند ولی بحث ما در مسئله اجتماع امر و نهی در ارتباط با آن «تکلیف محال» است که محال بودن آن از ناحیه عدم مقدوریت مکلف پیش نیامده باشد و به عبارت دیگر: بحث ما در «تکلیف محال» بلاواسطه است نه در «تکلیف محال» با واسطه، که محالیت آن به واسطه محال بودن مکلف به باشد». اکنون می‌گوییم: همه این حرف‌ها بنا بر مبنای ثبوت تضاد بین احکام است. ولی ما که مسأله تضاد بین احکام را انکار کردیم، باید بگوییم: محل نزاع ما در «تکلیف محال» نیست، برای این که تکلیف محال، روی مبنای تضاد بین امر و نهی است و زمانی که ما تضاد را نپذیریم، نه تنها در عنوانین متضادین بلکه حتی عنوان واحد هم اگر متعلق بعث و زجر واقع شود، [۳۲۵] «تکلیف محال» بدون واسطه- که ناشی از تضاد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۷

بین بعث و زجر باشد- لازم نمی‌آید، بلکه تکلیف محال با واسطه- از ناحیه عدم قدرت بر مکلف به، یعنی ایجاد و ترک شیء واحد- لازم می‌آید.

### تذییل مسأله اجتماع امر و نهی

#### اشاره

اگر کسی به سوء اختیار خودش- یعنی بدون اضطرار و اجبار از طرف کسی- وارد دار غصبی شد، بدون اشکال، کار حرامی انجام داده است، چون با اراده و اختیار و توجه چنین کاری را انجام داده است. ولی بحث در این است که



در این صورت آیا خروج از دار غضبی چه حکمی دارد؟ قبل از این که اقوال مسئله را مورد بررسی قرار دهیم باید توجه داشته باشیم که: اولاً: خروج از دار غضبی هم- مانند دخول در آن- تصرف در دار غضبی و حرام است. ثانیاً: چنین شخصی چاره‌ای جز خروج از این دار ندارد و راه منحصر به فرد تخلص از حرام، این است که چنین تصرف خروجی را انجام دهد، زیرا باقی ماندن او در مکان غضبی مستلزم این است که هر لحظه حرام جدیدی مرتکب شده باشد. و بفرض که در آنجا باقی بماند، بالاخره برای تخلص از حرام ناچار است این تصرف خروجی را انجام دهد. ثالثاً: اضطراری که این شخص نسبت به خروج دارد، به سوء اختیار است، [۳۲۶] زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۸

فرق است بین خروج کسی که با اختیار داخل دار غضبی شده و خروج کسی که او را بدون اختیار وارد در دار غضبی کرده‌اند. خروج چنین شخصی، اگرچه اضطراری است ولی به سوء اختیار او نیست. رابعاً: تخلص از حرام، منحصرأً به این خروج حاصل می‌شود و راه دیگری برای تخلص از حرام و عدم ادامه حرام برای او وجود ندارد. با توجه به عناوین فوق، آیا خروج این شخص از دار غضبی چه حکمی دارد؟

## اقوال در مسئله

### اشاره

در اینجا شش قول وجود دارد [۳۲۷]: قول اول: این قول مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی است و می‌گوید: «خروج از دار غضبی، همانند صلاه در دار غضبی است، یعنی وجوب و حرمت در مورد آن اجتماع پیدا کرده‌اند». این قول را بعضی از بزرگان اصولیین عامه اختیار کرده‌اند و صاحب قوانین رحمه الله نیز آن را پذیرفته و به اکثر متأخرین، بلکه ظاهر فقهاء نسبت داده است. [۳۲۸] معنای ابتدای این قول بر جواز اجتماع امر و نهی این است که کسی می‌تواند این قول را در اینجا اختیار کند که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شده باشد و اگر در آنجا قائل به امتناع شده باشد، اینجا نمی‌تواند خروج را هم مأمور به و هم منهی عنه بداند و کسی که در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شد، لازم نیست در اینجا ملتزم به اجتماع وجوب و حرمت شود، بلکه ممکن است در اینجا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۳۹۹

بگوید: «ما دو حکم نداریم تا بحث کنیم که آیا اجتماع پیدا می‌کنند یا اجتماع پیدا نمی‌کنند؟» قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی‌گوید: «همه جا امر و نهی وجود دارد و مجتمع می‌شوند». بلکه می‌گوید: «جایی که امر و نهی وجود داشته باشد، می‌توانند مجتمع شوند» ولی ممکن است در جایی امر وجود نداشته باشد، در اینجا قائل به جواز اجتماع امر و نهی، از جانب خودش «امر» ی درست نمی‌کند و بگوید: «امر و نهی در اینجا اجتماع پیدا کرده‌اند». قول دوم: چیزی جز امر وجود ندارد، پس خروج از دار غضبی فقط به عنوان مأمور به است. قول سوم: خروج، از یک طرف به عنوان مأمور به است و از طرف دیگر، نهی فعلی منجز ندارد ولی در عین حال آثار نهی بر آن مترتب است، یعنی عنوان عصیان و مخالفت در کار است و استحقاق عقوبت مطرح است. قول چهارم: خروج از دار غضبی، نه مأمور به است و نه منهی عنه. قول پنجم: چیزی جز نهی وجود ندارد، پس خروج از دار غضبی فقط به عنوان منهی عنه مطرح است. و معنای این که منهی عنه است این است که یک نهی فعلی منجز به آن تعلق گرفته است. بنابراین قول، خروج از دار غضبی نیز مانند دخول در دار غضبی است. همان‌طور که در مورد دخول، چیزی جز نهی فعلی منجز مطرح



نیست، در مورد خروج هم همین طور است و اضطراب نمی‌تواند جلوی تعلق نهی را بگیرد. قول ششم: مرحوم آخوند معتقد است که این خروج نه مأمور به است و نه نهی فعلی منجز دارد بلکه منهی عنه است اما نه به نهی فعلی - که الآن که در وسط خانه است گریبان او را بگیرد - بلکه این شخص، قبل از این که وارد خانه شود، دو نهی نسبت به او وجود داشت: یکی در ارتباط با دخول و دیگری در ارتباط با خروج. وقتی داخل خانه شد، نهی از خروج - به جهت اضطرابی که پیدا کرده - ساقط شده است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۰

در عین حال، چون قبلاً نهی از خروج وجود داشته است، اثر آن - یعنی استحقاق عقوبت - بر آن مرتب می‌شود.

## بررسی اقوال شش‌گانه

### اشاره

قول اول و دوم و سوم در این جهت مشترک بودند که پای امر را به میان می‌آوردند. ما باید ببینیم آیا این «امر از کجا آمده و وجوبی که در ارتباط با خروج مطرح می‌شود چه وجوبی است؟ به عبارت دیگر: در مسأله «صلاة در دار غضبی» ما متکی به دو دلیل بودیم: دلیل «أقیموا الصلاة»، که بر وجوب صلاة دلالت می‌کند، و دلیل «لا تعصب»، که بر حرمت غضب دلالت می‌کند. اما در مسأله «خروج از دار غضبی»، دلیل بر وجوب چیست؟ و آیا این وجوب، وجوب نفسی است یا وجوب غیری؟ آیا می‌توان گفت: «خروج از دار غضبی، وجوب نفسی دارد؟» روشن است که ما آیه یا روایتی نداریم که دلالت بر تعلق وجوب به عنوان «خروج از دار غضبی» بنماید. و نیز اجماعی بر این معنا قائم نشده که «خروج از دار غضبی» - با همین عنوان و مفهوم - یکی از واجبات است. آنچه در این زمینه وجود دارد، روایت معروف «لا- یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذن» [۳۲۹] می‌باشد. در این روایت، ملاحظه می‌شود که «لا یحلّ» به معنای «حرام بودن» است و حرمت هم به عنوان «تصرف در مال غیر» تعلق گرفته است.

حتی آن قدر مسئله دقیق است که نه تنها در ارتباط با خروج، بلکه در ارتباط با دخول هم ما دلیلی نداریم که «دخول در دار غضبی» - به عنوان دخول - را حرام کرده باشد، بلکه حرمت دخول، از باب مصداقیت آن برای «تصرف در مال غیر» است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۱

بدیهی است که حرمت تصرف در مال غیر، ربطی به وجوب خروج از دار غضبی ندارد. بله، از یک راه می‌توان وجوب غیری را برای «خروج از دار غضبی» درست کرد و این راه مبتنی بر دو مبنای ذیل است که ما هیچ کدام از این دو مبنا را نپذیرفتیم: مبنای اول: «امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام آن است». نتیجه این مبنا عبارت از «حرمت ترک واجب» خواهد بود. ما این مبنا را قبول نکردیم ولی اگر کسی چنین مبنایی را بپذیرد، در عکس آن نیز خواهد گفت: «نهی از شیء، مقتضی امر به ضد عام آن است». و این به معنای وجوب ترک حرام خواهد بود. در این صورت، وقتی تصرف در مال غیر، حرام باشد، ترک این تصرف واجب خواهد بود. مبنای دوم: «مقدمه واجب، واجب است». ما این مبنا را نیز قبول نکردیم ولی اگر کسی آن را بپذیرد و مبنای اول را نیز قبول کند، با انضمام این دو مبنا می‌گوید: وقتی ترک تصرف در مال غیر، وجوب پیدا کرد، خروج از دار غضبی نیز واجب خواهد شد، زیرا خروج از دار غضبی به عنوان مقدمه منحصراً برای ترک تصرف در مال غیر است و مقدمه واجب هم واجب است. بنابراین اگر کسی هر دو مبنای فوق را بپذیرد می‌تواند یک وجوب غیری برای خروج از دار غضبی درست کند. ولی اگر کسی حتی یکی از دو مبنای فوق را نپذیرد نمی‌تواند وجوب را ثابت کند، چه رسد به ما که هیچ‌یک از دو مبنا را قبول نکردیم. در نتیجه در اینجا به هیچ عنوان نمی‌توان وجود امر - آن هم امر نفسی که قائل به جواز معتقد است - را ثابت کرد، پس قول اول و دوم و سوم - از اقوال شش‌گانه - کنار می‌رود و سه قول دیگر باقی می‌ماند. ظاهر این است که ما باید قول پنجم را اختیار کرده بگوییم: «نهی منجز فعلی

به خروج از دار غصبی تعلق گرفته و اضطرار هم نمی‌تواند آن نهی را بر طرف کند». دلیل ما، مطلبی اساسی است که امام خمینی رحمه الله مطرح کرده و ثمرات مهمی بر آن مترتب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۲

کرده‌اند و ما نیز در بعضی از مباحث گذشته از آن استفاده کردیم. [۳۳۰] و در اینجا لازم می‌دانیم این مطلب اساسی را مطرح نماییم:

### استفاده از کلام امام خمینی رحمه الله:

بحثی در اصول مطرح است که آیا خطابات عامه، انحلال پیدا می‌کند به خطابات متعدّد- به عدد افراد مکلفین- یا انحلال پیدا نمی‌کند؟ در خطابات شخصیّه و تکالیفی که متوجه اشخاص- با خصوصیات آنان- می‌شود، شرایطی وجود دارد که ما نمی‌توانیم شرطیت آن شرایط را در این گونه خطابات انکار کنیم. مثلاً اگر مولایی عرفی نسبت به عبد خاصی تکلیف «ادخل السوق و اشتر اللحم» را صادر کند، [۳۳۱] اگر این تکلیف بخواهد گریبان این عبد را بگیرد- به گونه‌ای که در صورت مخالفت، مولا بتواند او را مؤاخذه کند و استحقاق عقوبت پیدا کند- چند شرط باید وجود داشته باشد: ۱- مکلف، علم به این تکلیف پیدا کند، و الاّ قاعده «قبح عقاب بلایان» می‌گوید:

مولا حقّ مؤاخذه ندارد. ۲- مکلف به، مقدور برای مکلف باشد و الاّ معنا ندارد که این تکلیف گریبان او را بگیرد. ۳- مکلف اضطرار به ترک این مأمور به نداشته باشد و الاّ تکلیف نمی‌تواند گریبان او را بگیرد. این‌ها شرایط عامه‌ای است که در لسان فقهاء مشهور است ولی ما شرط چهارمی نیز مطرح کرده و معتقدیم که اگر غرض مولا از امر و نهی عبارت از انبعاث و انزجار اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۳

مکلف باشد، [۳۳۲] چنانچه مولا- بداند که این مکلف، تحت تأثیر امر و نهی او قرار نمی‌گیرد، امر و نهی او از نظر عقلاء صحیح نیست. مؤید ما برای این حرف مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری در مسأله «ابتلاء به اطراف علم اجمالی» مطرح می‌کند. ایشان می‌فرماید: «هر تکلیفی- هر چند ظاهراً قیدی ندارد- قیدی به همراه آن می‌باشد و آن، قید «ابتلاء» است. وقتی مولا می‌گوید: «لا تشرب الخمر»، معنایش این است که «آن خمیری که مورد ابتلای توست، شربش حرام است». اما خمیری که در اقصی نقاط عالم است و مورد ابتلای ما نیست، معنا ندارد که مولا ما را از شرب آنها نهی کند، زیرا تعلق نهی به شیء غیر مورد ابتلاء، مستهجن است». ما می‌گوییم: اگر چنین چیزی مستهجن است، در جایی که ما یقین داشته باشیم مکلف تحت تأثیر امر و نهی ما قرار نمی‌گیرد نیز امر و نهی او- به غرض انبعاث و انزجار- مورد قبول عقلاء نخواهد بود. اما در خطابات عامه، مثل «أقیموا الصلاة» آیا انحلال وجود دارد؟ یعنی آیا این خطابات، با وجود این که عام هستند، انحلال به خطابات متعدّد- به تعدّد مکلفین از وقت نزول آیه تا قیامت- پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که گویا خداوند متعال همه مکلفین را در صف واحدی قرار داده و نسبت به یکایک آنان خطاب «أقم الصلاة» را مستقلاً مطرح کرده است؟ اگر چنین چیزی در کار باشد، همه خطابات عامه به خطابات شخصیّه رجوع پیدا می‌کند و شرایط معتبر در خطابات شخصیّه در مورد آنها مطرح خواهد شد. و در این صورت، با توجه به شرط چهارمی که ما برای خطابات شخصیّه مطرح کردیم، مشکل پیش می‌آید. زیرا در این صورت ما باید ملتزم شویم که کفار و عصا- هر چند کافر نباشند- مورد توجه تکلیف نیستند، چون تردیدی نیست که این تکالیف برای غرض انبعاث و انزجار می‌باشند و خداوند متعال هم می‌داند که این گونه افراد به تکالیف عمل نمی‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۴

واقعیت این است که خطابات عامه دارای شرایط خاصی بوده و نباید آنها را با خطابات شخصیّه مقایسه کرد. و در خطابات عامه،

انحلال وجود ندارد. اگر کسی وارد مجلسی شود و به صورت عام بگوید: «فردا در فلان مجلس شرکت کنید»، آیا شخصی که قدرت برای شرکت در آن مجلس ندارد، در مقابل این خطاب چه عکس‌العملی نشان می‌دهد؟ روشن است که او نمی‌گوید: «خطاب شامل حال من نشده است» بلکه می‌گوید: «من عذر دارم»، در حالی که اگر انحلال در کار بود باید می‌گفت: «این خطاب شامل حال من نیست زیرا قدرت انجام تکلیف را ندارم». ما نیز با مراجعه به وجدان خودمان و آن جهت عقلایی که در ارتباط با امر و نهی در وجود ما ارتکاز دارد وقتی با چنین خطاب عامی برخورد می‌کنیم، افراد غیر قادر را معذور می‌دانیم نه این که تکلیف شامل حال آنها نباشد. بنابراین در خطابات عامه لازم نیست همه افراد مخاطبین شرایط توجه تکلیف - یعنی قدرت، اطاعت و علم به تکلیف - را دارا باشند، بلکه همین مقدار که کثیری از آنها شرایط را دارا باشند برای صحت صدور خطاب عام - و شمول آن نسبت به غیر قادر، غیر مطیع و غیر عالم - کفایت می‌کند. در حالی که اگر ما قائل شویم که خطابات عامه انحلال پیدا می‌کند و در ارتباط با هر مکلفی شرایط خاص خودش باید ملاحظه شود، لازم می‌آید که تکلیف - از همان ابتدا - نتواند متوجه غیر قادر و غیر عالم و نیز کسی که مولا علم به عصیان او دارد، بشود.

### شواهد دیگر بر عدم انحلال تکالیف عامه

غیر از جنبه ارتکازی عقلایی که در ما وجود دارد، شواهد دیگری نیز بر عدم انحلال تکالیف عامه وجود دارد: شاهد اول: اگر واجبی مشروط به شرطی باشد و ما شک کنیم که آیا آن شرط تحقق پیدا کرده یا نه؟ این شک، به شک در خود وجوب برگشت می‌کند و شک در وجوب، مجرای اصالة البراءة است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۵

مثلاً در «إن جاءك زيد فأكرمه»، اگر در مورد مجيء زيد شك کردیم، این شك، به شك در وجوب اکرام برگشت کرده و اصالة البراءة پیاده می‌شود. بر این اساس کسانی که در خطابات عامه قائل به انحلال هستند و مسئله قدرت و علم و سایر جهات را به عنوان شرط مطرح می‌کنند، اگر در مورد یک خطاب عمومی، کسی شك کند که آیا قدرت بر انجام مأمور به دارد یا نه؟ طبق قاعده باید اصالة البراءة را جاری کند، چون شك در تحقق شرط تکلیف، به شك در خود تکلیف برگشت کرده و شك در تکلیف مجرای اصالة البراءة است. در حالی که مشهور در مورد شك در قدرت، اصالة الاحتیاط را مطرح می‌کنند و می‌گویند: «کسی که شك در قدرت دارد، واجب است احتیاط کند». چه فرقی بین شك در قدرت و شك در مجيء زيد در مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» وجود دارد که در یکی اصالة الاحتیاط و در دیگری اصالة البراءة را پیاده می‌کنند؟ راهی غیر از این نیست که ما مسئله قدرت را از شرطیت خارج کرده و بگوییم:

«تکالیف عامه، شامل غیر قادر هم می‌شود ولی عجز او مانع از این است که استحقاق عقوبت گریبان او را بگیرد» و با احراز اصل تکلیف و شك در وجود مانع، نمی‌توان اصالة البراءة را جاری کرد، بلکه اینجا جای اصالة الاحتیاط است. و جریان اصالة الاحتیاط، جز با قول به عدم انحلال سازگار نیست، زیرا بنا بر قول به انحلال باید اصالة البراءة را جاری کرد چون در صورت انحلال، هر یک از افراد مکلفین، تکلیف مستقلی داشته و در خطابات شخصیته، قدرت یکی از شرایط تکلیف است و شك در قدرت، منجر به شك در اصل مشروط - یعنی تکلیف - شده و اصالة البراءة جاری می‌شود. شاهد دوم: اگر کسی در جمیع وقت یک نماز، در خواب بود، از نظر فقهی قضای نماز بر او واجب است، در حالی که اگر ما قائل به انحلال شویم باید بگوییم: «کسی که در جمیع وقت، نائم است، تکلیف نمی‌تواند به او توجه پیدا کند و اداء نماز، برای او واجب نمی‌باشد چون نائم را نمی‌توان مخاطب به خطاب شخصی نمود، پس «اقض ما فات» هم نمی‌تواند گریبان او را بگیرد، چون چیزی از او فوت نشده است تا قضایش بر او واجب باشد».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۶

بنا بر این، حکم به وجوب قضا راهی جز قول به عدم انحلال ندارد. پس «أقیموا الصلاة» به عنوان یک خطاب عام شامل نائم و غیر نائم می‌شود ولی نائم، در این جهت که نماز در وقت از او فوت شده، معذور است اما بالاخره صلاة از او فوت شده و باید قضاء کند. اشکال: اگر کسی که اداء بر او واجب نبوده، قضاء هم برایش واجب نیست، پس چرا حائض باید صوم خود را قضا کند؟ با این که صوم در ایام حیض بر او واجب نبوده، بلکه حرام بوده است. جواب: در مورد صوم حائض، دلیل خاص داریم و در آن دلیل عنوان «فوت» مطرح نیست تا از آن عنوان، وجوب اداء استفاده شود، امّا در باب نائم این گونه نیست بلکه دلیل عام «اقض ما فات کما فات» دلالت بر وجوب قضا می‌کند و معنایش این است که صلاة از نائم فوت شده است و فوت، جز با توجه تکلیف به اداء نمی‌تواند تحقق پیدا کند. شاهد سوم: شیخ انصاری رحمه الله در کتاب فرائد الاصول در مسأله تنجیز علم اجمالی می‌فرماید: «یکی از شرایط منجّزیت علم اجمالی این است که طرفین علم اجمالی مورد ابتلای مکلف باشند و الا اگر انسان علم اجمالی پیدا کرد که یا این مایعی که نزد اوست خمر است و یا مایعی که در اقصی نقاط عالم نزد فلان شخص وجود دارد خمر است، چنین علم اجمالی اثری ندارد، زیرا طرفین آن، مورد ابتلای مکلف نیستند و شرط منجّزیت علم اجمالی و لزوم احتیاط این است که طرفین علم اجمالی باید مورد ابتلای مکلف باشند، دلیل بر این مطلب این است که تکالیف تحریمی - اگرچه ظاهراً قیدی نداشته باشند ولی در واقع - قیدی همراه آنهاست و آن قید این است که منهی عنه در آنها باید مورد ابتلای مکلف باشد و الا استهجان لازم می‌آید». این فرمایش مرحوم شیخ انصاری در مورد تکالیف شخصیّه درست است. و اگر ما تکالیف عامه را منحل به خطابات شخصیّه بدانیم، حق با شیخ انصاری رحمه الله است. ولی اگر ما قائل به عدم انحلال شدیم، ابتلاء و عدم ابتلاء را باید در ارتباط با مجموع

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۷

مخاطبین مطرح کنیم. بله اگر تکلیف تحریمی عام - که به گروهی از مکلفین تعلّق گرفته است - مورد ابتلای هیچ کدام از آنان نباشد، چنین تکلیفی مستهجن خواهد بود. و هم چنین است اگر مورد ابتلای اکثر آنان نباشد. امّا اگر چیزی مورد ابتلای اکثر مکلفین باشد، تکلیف تحریمی عام نسبت به همه مکلفین، هیچ گونه استهجانی ندارد. اگر مجموعه‌ای صد نفری وجود داشته باشد که شرب خمر مورد ابتلای اکثر آنان است، چه مانعی دارد که همه آنان را - به نحو خطاب عام - مخاطب به «لا تشریوا الخمر» بنمایند بدون این که مسأله ابتلاء هم مطرح باشد. مؤید این مطلب این است که حتی کسانی که پای قدرت و علم و امثال این‌ها را در تکالیف باز کرده‌اند، ابتلاء را به عنوان یکی از شرایط عامه تکالیف تحریمیه مطرح نکرده‌اند، در حالی که در تکالیف شخصیّه قید ابتلاء مطرح است و اگر چنین قیدی در کار نباشد، استهجان لازم می‌آید. علت این که ابتلاء را مطرح نکرده‌اند این است که در تکالیف عامه نباید حال تک تک افراد را ملاحظه کرد، بلکه کسی که مکلف به مورد ابتلایش نیست، هم داخل در دایره تکلیف است. و نتیجه دخول او در دایره تکلیف، در مسأله علم اجمالی ظاهر می‌شود. اگر مکلف علم اجمالی پیدا کرد که یا این مایع نزد او خمر است یا آن مایعی که در اقصی نقاط عالم نزد فلان شخص وجود دارد خمر است، این علم اجمالی برای او منجّز تکلیف است، زیرا - به لحاظ این که تکلیف عمومی است و انحلالی در کار نیست - ابتلاء شخص این مکلف نقشی در توجه تکلیف به او ندارد. شاهد چهارم: اگر در مورد خطابات عامه قائل به انحلال شویم، باید همان‌طور که این مسئله را در مورد خطابات تکلیفیه عامه پیاده می‌کنیم، در مورد خطابات وضعیه عامه نیز بتوانیم پیاده کنیم. در این صورت مسأله ابتلاء که مرحوم شیخ انصاری در مورد خطابات شخصیّه مطرح می‌کرد در اینجا نیز جریان پیدا خواهد کرد. یعنی همان‌طور که نمی‌توانیم نسبت به خمری که مورد ابتلای مکلف نیست، خطاب «اجتنب عن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۸

ذک الخمر» را متوجه او بنماییم، نسبت به نجاستی که مورد ابتلای مکلف نیست، هم نمی‌توانیم خطاب «اجتنب عن ذلک النجس» را متوجه او بنماییم. زیرا نجاست، اگرچه یک حکم وضعی و مستقل است و تابع احکام تکلیفی نمی‌باشد، ولی در عین حال، احکام

وضعیه به عنوان موضوع برای احکام تکلیفیه می‌باشند و اگر جایی ما ملاحظه کنیم که هیچ‌گونه حکم تکلیفی مترتب نمی‌شود، جعل حکم وضعی هم مستلزم لغویت خواهد بود. [۳۳۳] از اینجا معلوم می‌شود که وقتی شارع مقدس حکم وضعی نجاست را برای خمر جعل می‌کند، یک یک افراد مکلفین و شرایط آنان را در نظر نمی‌گیرد، بلکه مسئله را به صورت عام مطرح می‌کند و در تکالیف عامه - همان‌طور که گفتیم - قید ابتلاء مطرح نیست. همان‌طور که «اجتنبوا عن الخمر» حکم عامی است، «الخمر نجس» نیز حکم عامی است و اگر انحلال را مطرح نکنیم، هم حکم تکلیفی آن صحیح است و هم حکم وضعی آن. ولی اگر انحلال مطرح شود، در مورد حکم وضعی، لغویت پیش می‌آید، در حالی که هیچ فقیهی در مسأله حکم وضعی قائل به تفصیل نشده است. در ذهن ما هم - به عنوان متشرّعه - این معنا ارتکاز دارد که در مورد «الخمر نجس» نمی‌گوییم: «خمرهای مورد ابتلای ما نجس است و خمری که از دایره ابتلای ما خارج است، نجس نیست». همان‌گونه که در مورد احکام وضعیه چنین تفصیلی داده نمی‌شود و قید ابتلاء در آنها نقشی ندارد، در احکام تکلیفیه نیز همین‌طور است. بنا بر این چاره‌ای نداریم جز این که حساب احکام عامه - تکلیفی و وضعی - را از خطابات شخصی جدا کنیم و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۰۹

انحلال را در مورد آنها مطرح نماییم. لذا در جمیع مواردی که - در مورد خطابات عامه - تکلیف را نفی می‌کنیم، واقعش این است که تکلیف وجود دارد ولی مکلف - در ارتباط با مخالفت با آن تکلیف - معذور است. به همین جهت در مورد دلیل براءة عقلیه، مسأله قبح عقاب بلا بیان را مطرح می‌کنند نه «قبح تکلیف بلا بیان» را. از اینجا معلوم می‌شود که «بیان» در صحت عقوبت و عدم معذوریت نقش دارد، اما در اصل توجه تکلیف نقشی ندارد. عالم، جاهل، عاجز، قادر، مضطرّ و مختار، همه مکلفند ولی جاهل، عاجز و مضطرّ، در مخالفت معذورند، هم عقلاً و هم شرعاً. و نیز کسی که در تمام وقت نماز نائم بوده و نماز او ترک شده، معذور است، نه این که این‌گونه افراد مکلف نباشند. در حالی که اگر تکلیف شخصی مطرح بود، نائم را نمی‌توان به آن مکلف کرد. [۳۳۴] رجوع به اصل بحث: اکنون که از بیان این مسأله اساسی فارغ شدیم، به اصل بحث برمی‌گردیم و نتیجه مسأله فوق را در آن پیاده کرده می‌گوییم: کسی که با اختیار و اراده و توجه دار غصبی شده و عالم به حرمت غصب است، اگرچه نسبت به خروج از دار غصبی حالت اضطرار برای او پیش می‌آید و چاره‌ای جز خروج ندارد ولی آن اضطراری برای او معذوریت می‌آورد که به سوء اختیار او نباشد. و اضطراری که به سوء اختیار باشد، نه عقلاً و نه شرعاً نمی‌تواند برای انسان معذوریت بیاورد. بنابراین خروج از دار غصبی نه روی جهت یک خطاب شخصی بلکه روی عنوان «لا یحلّ لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» [۳۳۵] - که یک حکم عام است - برای او حرام خواهد بود و همان‌طور که از نظر ورود، هیچ‌گونه معذوریتی در کار نیست، در مورد خروج نیز همین‌طور است. نه ورود - به عنوان ورود - حرام است و نه خروج - به عنوان خروج - حرام است، بلکه هر دو به عنوان این که مصداق «تصرف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۰

در مال غیر، بدون اذن او» هستند حرام می‌باشند. حکم حرمت، بر روی عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن او» رفته است و حکم هم به صورت کلی است و خطاب به شخص نیست و انحلال هم پیدا نمی‌کند. اگر کسی این خطاب را مخالفت کند و برای مخالفت خودش عذری داشته باشد، استحقاق عقوبت ندارد ولی اگر عذری نداشته باشد، حکم حرمت به قوت خودش باقی است و مسأله استحقاق عقوبت مطرح است. و ما معتقدیم این دلیل عام، هم شامل ورود و هم شامل خروج می‌شود و همان‌طور که این شخص در ورودش معذور نبوده، در خروج هم معذور نمی‌باشد و اضطراری که نسبت به خروج دارد، نمی‌تواند برای او معذوریتی ایجاد کند، چون این اضطرار به سوء اختیار او بوده است. خلاصه بحث خلاصه آنچه گفتیم این است که اگر ما سه مبنای ذیل را بپذیریم، نتیجه این می‌شود که فرقی بین دخول در دار غصبی و خروج از دار غصبی وجود ندارد و همان‌طور که دخول در دار

غصبی - به عنوان «تصرف در مال غیر» - منهی عنه است و جز مسأله نهی چیزی وجود ندارد، خروج از دار غصبی هم همین طور خواهد بود و چیزی جز مسأله نهی - آن هم نهی فعلی منجز - در مورد آن وجود نخواهد داشت. و اضطراری که برای او پیش می‌آید، نمی‌تواند موجب معذوریت او شود تا - به گفته مرحوم آخوند - موجب سقوط نهی فعلی گردد، چون این اضطرار، به سبب سوء اختیار او بوده است. آن سه مبنا عبارتند از: ۱- امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نباشد و نهی از شیء هم مقتضی امر به ضد عام نباشد. ۲- مقدمه واجب، واجب نباشد. ۳- خطابات عامه، انحلال به خطابات شخصیته پیدا نکنند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۱

## تکمیل بحث

### اشاره

اگر ما از مبانی سه گانه فوق صرف نظر کرده و مقابل آنها را بپذیریم، آیا می‌توانیم بگوییم: «خروج از دار غصبی، همانند صلاه در دار غصبی است و مسأله اجتماع امر و نهی در مورد آن مطرح است»؟ ابو هاشم [۳۳۶] و اتباعش معتقدند مسأله «خروج از دار غصبی» همانند مسأله «صلاه در دار غصبی» بوده و امر و نهی در آن اجتماع پیدا کرده‌اند. [۳۳۷]

## کلام مرحوم آخوند:

### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: برفرض که ما در مسأله «اجتماع امر و نهی» قائل به جواز شویم، مسأله «خروج از دار غصبی» نمی‌تواند از مصادیق «اجتماع امر و نهی» باشد، زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی، این مطلب بین قائلین به جواز و قائلین به امتناع مورد توافق بود که ما دو عنوان داریم: عنوان صلاه، که متعلق امر واقع شده و عنوان غصب، که متعلق نهی واقع شده است. و اختلاف در سرایت و عدم سرایت هریک از امر و نهی از عنوان خود به عنوان دیگری بود. [۳۳۸] اما در مسأله خروج از دار غصبی، ما دو عنوان نداریم، بلکه فقط عنوان خروج

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۲

مطرح است و ابو هاشم و اتباعش می‌خواهند بگویند: «این خروج، هم متعلق نهی قرار گرفته - چون تصرف در دار غصبی است - و هم متعلق امر قرار گرفته، چون راه تخلّص از حرام منحصر به آن است». ما نحن فیه مثل مسأله «صلّ» و «لا تصلّ» است و کسی در امتناع آن تردیدی ندارد. هر چند در علّت امتناع، اختلاف وجود داشت.

مرحوم آخوند - که قائل به تضادّ بین احکام بود - عقیده داشت، «صلّ» و «لا تصلّ»، اجتماع ضدّین است و مثل این است که جسم واحد، در آن واحد، هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد. ولی ما که تضاد را انکار کردیم عقیده داشتیم که امتناع «صلّ» و «لا-تصلّ»، به جهت اجتماع ضدّین نیست، بلکه برای این است که مکلف قدرت بر امتثال ندارد. و در حقیقت، تکلیف به محال است. [۳۳۹]

## بررسی کلام مرحوم آخوند:



## اشاره

به نظر ما اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم و اتباع او وارد نیست، و در مسأله «خروج از دار غضبی» تعدد عنوان مطرح است و مسئله از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی است، زیرا: اولاً: همان‌طور که در بحث‌های گذشته مطرح کردیم، آنچه در روایات به عنوان موضوع برای حرمت قرار گرفته، عنوان «تصرف در مال غیر» است و این عنوان نه تنها در ارتباط با «خروج از دار غضبی» مطرح است بلکه حتی در مورد «دخول در دار غضبی» که با اختیار و اراده انسان واقع شود نیز مطرح است و حرمت «دخول در دار غضبی» نیز از باب مصداقیت برای «تصرف در مال غیر» است. همان‌گونه که حتی مسأله دار هم دخالت نداشته و آنچه دخالت دارد، عنوان «تصرف در مال غیر» است.

«دخول در دار غضبی» یک مصداق آن و «خروج از دار غضبی»، مصداق دیگر آن و باقی ماندن در دار غضبی هم مصداق دیگر آن می‌باشد. نه این که در اینجا سه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۳

عنوان وجود داشته باشد. پس این چه حرفی است که مرحوم آخوند مطرح کرده و خروج را به عنوان خروج، منهی عنه دانسته است. خیر، هیچ‌یک از دخول و خروج و بقاء، به عنوان خودشان متعلق نهی نیستند بلکه به عنوان مصداقیت برای «تصرف در مال غیر» متعلق نهی قرار گرفته‌اند. ثانیاً: وجوبی که در ارتباط با خروج مطرح است، وجوب مقدمی است. به این بیان که ما از مبنای خودمان در مسأله ضدّ و مسأله مقدمه واجب عدول کرده و بگوییم: نهی از تصرف در مال غیر، مستلزم وجوب ضدّ عام آن- یعنی ترک تصرف- است و چون «خروج از دار غضبی» به عنوان مقدمه منحصره برای ترک تصرف است پس خروج از دار غضبی هم واجب است. اکنون ببینیم آیا متعلق وجوب غیری در باب مقدمه واجب چیست؟ مثال معروفی که در باب مقدمه واجب مطرح می‌شود این است که «نصب نردبان، مقدمه برای بودن بر پشت بام است». در اینجا سه عنوان مطرح است: ۱- «وجود خارجی نصب نردبان». ۲- «مفهوم و ماهیت نصب نردبان». همان چیزی که وجود را به آن اضافه می‌کنیم. ۳- «مقدمه بودن بر پشت بام». یعنی مولا «بودن بر پشت بام» را واجب کرده و ما بیابیم بگوییم: متعلق وجوب غیری عبارت از «مقدمه بودن بر پشت بام» است. این عنوان، عنوانی غیر از «نصب نردبان» است، شاهدش این است که ما وقتی عنوان «نصب نردبان» را در ذهن خود تصور می‌کنیم، عنوان «مقدمه بودن بر پشت بام» به ذهن ما نمی‌آید. آیا کدام یک از این سه عنوان، متعلق وجوب غیری قرار گرفته‌اند؟ عنوان اول یعنی وجود خارجی نصب نردبان- نمی‌تواند متعلق وجوب قرار گیرد، زیرا در این صورت باید ابتدا متعلق در خارج وجود پیدا کرده و سپس تکلیف به آن تعلق

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۴

بگیرد و چنین چیزی در باب تکالیف ممتنع است. همان‌طور که تا وقتی، جسم در خارج وجود پیدا نکرده است، عروض بیاض و سواد بر آن معنا ندارد. امّا نسبت به عنوان دوم و سوم لازم است مثالی را مطرح کنیم: اگر در ادله بفرمایند: «لا تشرب الخمر لانه مسکر»، با توجه به این که «العلة تعمم الحكم» معنای «لا تشرب الخمر لانه مسکر» این می‌شود که حرمت اختصاص به شرب خمر ندارد بلکه شامل مسکرات دیگر هم می‌شود. حال بحث این است که آیا متعلق حکم به حرمت چیست؟ ظاهر این است که وقتی حکمی را معلّل به یک علتی بنمایند، متعلق حکم عبارت از همان علت است. اگر ما غیر از خمر چهار مسکر دیگر داشته باشیم، معنایش این نیست که در اینجا پنج حکم وجود دارد، بلکه ما یک حکم داریم و آن «المسکر حرام» است که یک مصداق آن خمر و مصادیق دیگرش سایر مسکرات می‌باشند. این یک مطلب عرفی و عقلایی و ارتکازی است. اینجا هم همین حرف را پیاده می‌کنیم. ما یک عنوان «نصب نردبان» داریم و یک عنوان «مقدمه بودن بر پشت بام» و اگر از ما سؤال شود: علت وجوب «نصب



نردبان چیست؟ ما در پاسخ آن، علت را ذکر کرده [۳۴۰] می‌گوییم: «چون نصب نردبان مقدمه برای بودن بر پشت بام است و بودن بر پشت بام هم واجب است». پس وجوب مستقیماً روی عنوان مقدمه رفته و «نصب نردبان»، به عنوان مصداقیت، محکوم به وجوب شده است و آلاً «نصب نردبان» به عنوان خودش واجب نیست. ذکر این نکته لازم است که علت در «الخمر حرام لآئه مسکر» در کلام ذکر شده است ولی در «نصب نردبان واجب است چون مقدمه واجب است» در کلام ذکر نشده و عقل آن را برای ما روشن می‌کند، زیرا- بنا بر قول به وجوب مقدمه- وجوبی که عارض

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۵

بر مقدمه می‌شود، وجوب شرعی ولی ملازمه، ملازمه عقلیه است. و مسأله مقدمه واجب، به عنوان یک مسأله عقلی مطرح است. طرفین وجوب شرعی، ولی نزاع در باب ملازمه مربوط به عقل است. وقتی عقل، حکم می‌کند و علت را مسأله مقدمیت می‌داند، پیدا است که متعلق وجوب شرعی مقدمی از نظر عقل، عبارت از عنوان «مقدمه الواجب» است. عقل می‌گوید: «من نمی‌دانم چه چیزی مقدمه است و چه چیزی مقدمه نیست، بلکه این شارع است که باید مشخص کند که- مثلاً- وضوء مقدمه صلاه است، طهارت بدن و لباس مقدمه نماز است. آنچه من درک می‌کنم این است که «مقدمه صلاه» به همین عنوان مقدمیت معروض برای وجوب گیری و شرعی است. لذا این حرف مرحوم آخوند که در بحث مقدمه واجب مطرح کرد و علت عدم دخول اجزاء را در باب مقدمه واجب این دانست که «در صورت دخول اجزاء در محل نزاع، لازم می‌آید که اجزاء، از طرفی وجوب نفسی پیدا کنند- چون در ماهیت ذی المقدمه دخالت دارند- و از طرفی وجوب گیری پیدا کنند، چون به عنوان مقدمه واجب مطرح می‌شوند. و نمی‌توان بین وجوب نفسی و وجوب گیری جمع کرد».[۳۴۱] قابل قبول نیست. ایشان در توضیح آن فرموده‌اند: در باب مقدمه واجب، عنوان «مقدمه» و عنوان «مقدمه واجب»، وجوب گیری ندارد بلکه آنچه به عنوان مصداق برای این عنوان است و این عنوان، با حمل شایع بر آن حمل می‌شود، متّصف به وجوب گیری است. گویا از مرحوم آخوند سؤال می‌شود: مگر وجوب گیری، به علت مقدمیت نیست؟

ایشان گویا جواب می‌دهد: «بین حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی فرق وجود دارد. اگر مولا بگوید: «أكرم رجلاً عالماً» و «عالماً» را به عنوان قیدیت مطرح کند، معنایش این است که این قید در متعلق تکلیف دخالت دارد، اما در حیثیت تعلیلی این گونه نیست. حیثیت تعلیلی سبب می‌شود که حکم روی حیثیت تعلیلی تمرکز پیدا نکند، بلکه حیثیت تعلیلی به عنوان واسطه‌ای است تا حکم را روی صاحب آن حیثیت بار کند».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۶

کلام مرحوم آخوند سبب شده است که فرق بین حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی در اذهان رسوخ پیدا کند، در حالی که چنین فرقی نه از نظر عقلاء قابل قبول است و نه از نظر عقل. وقتی مولا می‌گوید: «لا تأکل الرمان لآئه حامض»، آنچه واقعاً و بدون واسطه متعلق نهی شده، عبادت از «أكل الحامض» است، و «أكل الرمان» به عنوان مصداق برای «أكل الحامض» مطرح است، نه این که متعلق نهی عبارت از «أكل الرمان» بوده و «حموضت» به عنوان واسطه باشد. در «لا تشرب الخمر لآئه مسکر» نیز آنچه عرف می‌فهمد، این است که «مسکر»، متعلق نهی است و خمر- به عنوان خمر بودن- نقشی در متعلق نهی ندارد. بله، اگر شارع علت را ذکر نمی‌کرد و فقط می‌فرمود: «لا تشرب الخمر» ما استفاده می‌کردیم که متعلق نهی عبارت از نفس عنوان شرب خمر است. اما وقتی خود شارع علت را مطرح می‌کند و ما فهمیدیم که مسکریت، علت است، دیگر چه معنا دارد که بگوییم: عنوان شرب خمر، مستقیماً متعلق نهی قرار گرفته است؟ و در جایی- مثل مقدمه واجب- که پای عقل در میان است، با توجه به این که عقل اهل تسامح نیست و با ذره‌بین دقیق مسائل را ملاحظه می‌کند، وقتی به عقل می‌گوییم: «چرا نصب نردبان وجوب گیری دارد؟»، می‌گوید: «چون مقدمه برای «بودن بر پشت بام» است» در این صورت از نظر عقل عنوان «مقدمه بودن بر پشت بام» متعلق وجوب شرعی است و «نصب نردبان» به عنوان

مصدق برای این مقدمه است و به همین جهت ما- از روی تسامح- وجوب غیر شرعی را به آن نسبت می‌دهیم. و الا متعلق حقیقی برای وجوب غیر شرعی عبارت از «مقدمه واجب» است. با این بیان ما، پاسخ یک اشکال فقهی نیز داده می‌شود. بیان اشکال: اگر ما در مسأله مقدمه واجب، ملازمه را پذیرفتیم، در مورد آن دسته از مقدمات واجب که جنبه عبادی دارند- مثل وضو و غسل و تیمم- اگر بخواهیم خود وضو و غسل و تیمم را متعلق وجوب غیر بدانیم، با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا دلیلی نداریم که وضو یا غسل یا تیمم را- به عنوان خودش- متعلق وجوب غیر

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۷

بدانیم. [۳۴۲] امّا اگر متعلق وجوب را عبارت از «مقدمه واجب» قرار دهیم، مشکلی وجود ندارد، زیرا- بنا بر قبول ملازمه- عقل حکم به وجود ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن می‌کند. و در این صورت وضو و غسل و تیمم به عنوان مصادیق مقدمه واجب، محکوم به وجوب خواهند بود. مؤید این مطلب این است که اگر ما واجبی را فرض کنیم که ده مقدمه لازم دارد و هر مقدمه‌ای هم عنوان خاص و اسم خاصی دارد، آیا به خودمان اجازه می‌دهیم بگوییم: «اینجا، ده وجوب غیر به ده عنوان تعلق گرفته است، وضو- با عنوانش- یک وجوب غیر دارد، طهارت ثوب با عنوانش یک وجوب غیر دارد...»؟

خیر، بلکه عقل در اینجا یک حکم دارد و آن این است که «وقتی شارع مقدّس صلاّه را واجب کرد، مقدمه آن هم واجب خواهد شد». یک حکم کلّ روی عنوان «مقدمه واجب» رفته است ولی هر چیزی که بتواند مصداق برای این عنوان باشد، به عنوان مصداقیت، وجوب پیدا می‌کند. و این شارع است که باید مصادیق را برای ما بیان کند. در نتیجه فرقی بین حیثیات تقییدیه و حیثیات تعلیلیه وجود ندارد و متعلق اصلی حکم در هر دو، نفس عنوان «علّت» است. و هر جا که علّت وجود پیدا کرد، باید حکم را پیاده کرد. خلاصه بحث: ابو هاشم و اتباع او می‌گفتند: «خروج از دار غضبی» هم مأمور به است و هم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۸

منهی عنه و از مصادیق اجتماع امر و نهی است. مرحوم آخوند اشکال کرد که «خروج از دار غضبی» نمی‌تواند از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد، زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی، دو عنوان باید وجود داشته باشد، در حالی که در مسأله «خروج از دار غضبی» تنها یک عنوان وجود دارد. ما در پاسخ به مرحوم آخوند گفتیم: در مسأله «خروج از دار غضبی» هم- مانند صلاّه در دار غضبی- دو عنوان وجود دارد و این مسئله از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی است. عنوان «تصرف در مال غیر»، که محکوم به حرمت است و- بنا بر پذیرفتن مسأله ضدّ- «ترک تصرف در مال غیر»، واجب خواهد بود و- بنا بر پذیرفتن ملازمه در مقدمه واجب- «مقدمه ترک تصرف در مال غیر» نیز واجب خواهد بود. پس در واقع، عنوان واجب ما «مقدمه ترک تصرف در مال غیر» است و خروج از دار غضبی به عنوان مصداق آن و محکوم به وجوب است. بنابراین، خروج- با عنوان خودش- نه مأمور به است و نه منهی عنه. ولی با عنوان تصرف در مال غیر، محکوم به حرمت و با عنوان مقدمه ترک تصرف در مال غیر، محکوم به وجوب است. و مسأله «خروج از دار غضبی» داخل در مسأله «اجتماع امر و نهی» است. در نتیجه ما تا اینجا با قطع نظر از مبانی سه‌گانه خودمان اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم را پذیرفته و مسأله «خروج از دار غضبی» را داخل در مسأله «اجتماع امر و نهی» دانستیم.

#### اشکال بر ابو هاشم و اتباعش:

این اشکال با توجه به یکی از مقدماتی است که ما در ابتدای بحث «اجتماع امر و نهی» مطرح کردیم. آن مقدمه این است که بعضی معتقد بودند «در محلّ نزاع در باب «اجتماع امر و نهی» قید مندوحه اعتبار دارد، یعنی محلّ نزاع جایی است که مکلف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۱۹

تواند هم در دار غضبی نماز بخواند و هم در غیر دار غضبی». ما در آنجا گفتیم: «قید مندوحه، در حیث مورد بحث ما دخالتی

ندارد. زیرا حیث مورد بحث ما در ارتباط با خود امر و نهی است نه در ارتباط با منهی عنه. ولی در عین حال، اگر جایی بخواهد مسأله اجتماع امر و نهی پیاده شود و عینیت پیدا کند، حتماً باید قید مندوحه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر: قید مندوحه، در حیث محلّ بحث دخالت ندارد ولی در پیاده شدن و عینیت یافتن امر و نهی در خارج، دخالت دارد، همان‌طور که شرایط دیگر تکلیف نیز باید وجود داشته باشد. بر این اساس به ابو هاشم و اتباع او می‌گوییم: شما می‌خواهید بگویید: «خروج از دار غضبی»، در خارج هم مأمور به است و هم منهی عنه، در حالی که اینجا برای مکلف قید مندوحه وجود ندارد. مکلفی که وارد دار غضبی شد، اگرچه ورودش به سوء اختیار بوده و بر همین اساس، مستحق عقوبت است ولی الآن که داخل شده، راهی به جز خروج برای او باقی نیست - همانند کسی که مجبور بود در دار غضبی نماز بخواند - و در اینجا راهی برای پیاده کردن مسأله اجتماع امر و نهی نیست. پس چیزی که ما نحن فیه را از مسأله «صلاة در دار غضبی» جدا می‌کند، این است که در مسأله «صلاة در دار غضبی» چون شرایط - که از جمله آنها وجود مندوحه است - وجود دارد، مانعی نیست که کسی صلاة در دار غضبی را هم مأمور به و هم منهی عنه بداند. در حالی که در مسأله «خروج از دار غضبی» مندوحه وجود ندارد و نمی‌توان مسأله اجتماع امر و نهی را در مورد آن پیاده کرد و در خارج به آن عینیت بخشید. البته در مورد صلاة در دار غضبی، دو صورت می‌توانیم فرض کنیم: وجود مندوحه و عدم وجود مندوحه، ولی در مورد خروج از دار غضبی، به هیچ عنوان نمی‌توان وجود مندوحه را فرض کرد. اگر از دار غضبی خارج نشود، مشکل بالاتری برای او به وجود می‌آید.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۰

لذا اگر ما از مبانی سه گانه خودمان [۳۴۳] هم عدول کنیم، در درجه اول باید قول ابو هاشم را اختیار کنیم و اشکال مرحوم آخوند به ابو هاشم وارد نیست. ولی با توجه به این که قول ابو هاشم از جهت دیگری دارای اشکال است، آن را نیز نمی‌توانیم اختیار کنیم. پس در اینجا می‌گوییم: خروج از دار غضبی، فقط مأمور به است و نمی‌تواند نهی فعلی و منجزی به آن تعلق گرفته باشد ولی اثر نهی - یعنی استحقاق عقوبت - بر آن جریان پیدا می‌کند. این قول را ظاهراً مرحوم صاحب فصول اختیار کرده است. [۳۴۴]

### کلام مرحوم نائینی: [۳۴۵]

#### اشاره

مرحوم نائینی می‌فرماید: در فلسفه قاعده‌ای مطرح است که می‌گوید: الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار. اگر چیزی با اراده و اختیار انسان چهره امتناع پیدا کرد، چنین چیزی منافات با اختیار ندارد. یعنی اگرچه امتناع است ولی چنین امتناعی منافات با اختیار ندارد، چون ریشه آن، مسأله‌ای اختیاری و ارادی است. سپس می‌فرماید: اگر ما «خروج از دار غضبی» را مصداق قاعده فلسفی فوق بدانیم، باید حرف مرحوم آخوند را قائل شده و بگوییم: خروج از دار غضبی، نهی فعلی ندارد، زیرا نهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۱

فعلی آن به واسطه حدوث اضطرار ساقط شده است. اما اثر نهی - یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت - به قوت خودش باقی است و امری هم در کار نیست. اما اگر «خروج از دار غضبی» را مصداق قاعده فلسفی فوق ندانیم، باید در این مسئله نظریه شیخ انصاری رحمه الله را اختیار کنیم که می‌فرماید: «خروج از دار غضبی» فقط مأمور به است و حکم دیگری بر آن مترتب نیست. [۳۴۶] مرحوم نائینی می‌فرماید: ما همین راه مرحوم شیخ انصاری را اختیار کرده و معتقدیم «خروج از دار غضبی» مصداق قاعده فلسفی فوق نیست، زیرا: اولاً: اولین عنوانی که در این قاعده فلسفی اخذ شده، عنوان «امتناع» است و این عنوان در ما نحن فیه وجود ندارد، چون کسی که وارد خانه غضبی می‌شود، این گونه نیست که چاره‌ای جز خروج نداشته باشد، بلکه چنین شخصی از نظر عمل و اراده و

اختیار مخیر بین دو راه است: خروج و بقاء. و کسی که هم می‌تواند خارج شود و هم می‌تواند باقی بماند، چه امتناعی در مورد او مطرح است که ما بیاییم قاعده فلسفی «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» را در مورد آن پیاده کنیم؟ امتناع، به معنای نهی نیست بلکه در مقابل اختیار است. بحث بحثی فلسفی است نه فقهی، تا این که امتناع، معنای دیگری داشته باشد. ثانیاً: بر فرض که از اشکال اول صرف نظر کنیم، قاعده فلسفی فوق در جایی پیاده می‌شود که عقل نظر خاصی در این زمینه نداشته باشد. اما اگر در جایی عقل - طبق ملاکی که دارد - نظر خاصی داشته باشد، نمی‌توان قاعده فلسفی فوق را پیاده کرد و ما نحن فیه همین طور است. زیرا کسی که وارد خانه غضبی می‌شود و امر او دایر بین خروج و بقاء است، عقل به او می‌گوید: «خروج را انتخاب کن، زیرا محذور خروج، کمتر از محذور بقاء است». پس اینجا جای پیاده کردن قاعده فلسفی فوق نیست. [۳۴۷]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۲

### بررسی کلام مرحوم نائینی:

به نظر می‌رسد اگر مرحوم نائینی دقت بیشتری در کلام مرحوم آخوند می‌کرد، باید می‌فرمود: قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» هیچ ارتباطی به بحث ما ندارد، بلکه مرحوم آخوند این قاعده را برای ابطال کلام اشاعره مطرح کرده است که می‌گویند: «افعالی که ما به عنوان فعل ارادی مطرح می‌کنیم، فعل ارادی نیستند، زیرا دو قاعده نزد فلاسفه مسلم است: یکی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی شیء تا وقتی، واجب الوجود نشود نمی‌تواند وجود پیدا کند و دیگری قاعده «الشیء ما لم یمتنع لا یكون معدوماً» یعنی شیء تا وقتی ممتنع الوجود نشود نمی‌تواند معدوم باشد. پس گویا فلاسفه می‌گویند: هر وجودی مسبوق به وجوب وجود است و هر عدمی مسبوق به امتناع وجود است. در این صورت ارادی بودن وجود و ارادی بودن عدم چه معنایی دارد؟ دیگر نمی‌توان گفت: «قیام، چه از ناحیه وجودش و چه از ناحیه عدمش به اراده انسان است» بلکه وجود قیام، مستند به وجوب وجود قیام است و عدم قیام، مستند به امتناع وجود قیام است. اشاعره با استناد به این دو قاعده فعل ارادی را نفی کرده‌اند. برای پاسخ به اشاعره گفته شده است: مقصود از «یجب» در قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، واجب الوجود بالذات نیست، بلکه مراد واجب الوجود بالغیر است و «غیر» در آن هم عبارت از علت تامه آن می‌باشد. یعنی شیء تا وقتی که علت تامه‌اش تحقق پیدا نکند و وجوب وجود از ناحیه علت تامه پیدا نکند، نمی‌تواند موجود شود.

علت تامه در افعال ارادی، به عنوان آخرین جزء و اراده انسان به عنوان مکمل علت تامه است. ممکن است همه مقدمات یک شیء فراهم شود ولی انسان آن را اراده نکند. به همین جهت در اینجا قاعده فلسفی «الإیجاب بالاختیار لاینافی الاختیار» را در مقابل اشاعره مطرح کرده‌اند و معنای آن این است: ایجابی که اختیار در آن نقش

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۳

دارد، ایجاب به غیری که اراده به عنوان جزء مکمل آن علت تامه نقش دارد، منافات با ارادیت و اختیاریت ندارد. و مقصود از «یمتنع» در قاعده فلسفی «الشیء ما لم یمتنع لا یكون معدوماً» امتناع بالذات - مثل شریک الباری - نیست بلکه مراد امتناع بالغیر است، یعنی اگر علت تامه - که عبارت از غیر است - وجود پیدا نکند، ممتنع است که این شیء وجود پیدا کند. و چون اراده به عنوان جزء مکمل علت تامه است پس معنای قاعده این می‌شود که اگر اراده وجود پیدا نکند، آن شیء ارادی نمی‌تواند وجود پیدا کند. در اینجا قاعده فلسفی «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» را در مقابل اشاعره مطرح کرده‌اند و معنای آن این است: امتناعی که اختیار در آن نقش دارد، امتناع به غیری که اراده به عنوان جزء مکمل آن علت تامه نقش دارد، منافات با ارادیت و اختیاریت ندارد بلکه مؤید اختیار و دلیل اختیار است. بنا بر این قاعده فلسفی «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» ربطی به مسأله مورد بحث ما ندارد و مرحوم آخوند هم در عبارت کوتاهی به این مطلب اشاره کرده است که این قاعده ربطی به بحث ما ندارد. [۳۴۸] نتیجه بحث در

ارتباط با مسأله خروج از دار غضبی نتیجه مباحث گذشته این شد که ما بر اساس مبانی سه‌گانه‌ای [۳۴۹] که اختیار کردیم، خروج از دار غضبی را منهی عنه به نهی فعلی منجز دانسته و وجهی برای مأمور به بودن آن نمی‌بینیم. و برفرض که از مبانی سه‌گانه خودمان عدول کنیم، باید بگوییم: «خروج از دار غضبی، به عنوان مأمور به است ولی اثر نهی - یعنی استحقاق عقوبت - در مورد آن پیاده می‌شود».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۴

## آیا نهی از شیء مقتضی فساد آن است؟

### دو نکته در ارتباط با عنوان محل نزاع

نکته اول: هرچند کلمه «شیء» دارای اطلاق است و همه اشیاء - حتی شرب خمر - را نیز دربر می‌گیرد، ولی ذیل عبارت که مسأله فساد را مطرح کرده است قرینه می‌شود که مقصود از این شیء منهی عنه عبارت از شیئی است که دو حالت صحت و فساد بتواند در مورد آن پیاده شود، یعنی گاهی اتصاف به صحت و گاهی اتصاف به فساد پیدا کند. لذا نهی متعلق به شرب خمر و زنا و بسیاری از محرّمات دیگر، خارج از عبارت فوق می‌باشند. بلکه محدوده این عبارت، عبادات و معاملات است که هم می‌توانند متعلق نهی واقع شوند و هم دارای دو حالت صحت و فساد هستند. نکته دوم: معنای ظاهری کلمه اقتضاء عبارت از سببیت و مؤثریت است، لذا وقتی اجزاء علت تامه را مطرح می‌کنند، می‌گویند: «مقتضی، شرط و عدم المانع» و وقتی «مقتضی» را معنا می‌کنند می‌گویند: «مقتضی چیزی است که اثر، از آن ترشح پیدا می‌کند و نقش در حصول اثر دارد، مثل نار که مؤثر در احراق است». در حالی که این معنا با بعضی از ادله‌ای که در محل بحث وارد شده تطبیق نمی‌کند. مثلاً بعضی می‌گویند: «از نهی در باب معاملات، فساد استفاده می‌شود، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۵

نهی در باب معاملات، ظاهر در ارشاد به فساد معامله است نهی در «لا تبع ما لیس عندک» غیر از نهی در «لا تشرب الخمر» است. «لا تشرب الخمر» ظهور در زجر از ارتکاب شرب خمر دارد ولی «لا-تبع ما لیس عندک» به این معنا نیست که اگر شما مال غیر را فروختید، عمل حرامی مرتکب شده‌اید، بلکه می‌خواهد بفرماید: اگر مال غیر را بدون اذن صاحبش فروختی، این معامله باطل است و اثر در نقل و انتقال و تملیک و تملک ندارد». ما فعلاً کاری نداریم که آیا این حرف صحیح است یا نه؟ ولی می‌خواهیم بگوییم: «یقتضی را نمی‌توان در مورد ظهور در ارشاد به فساد بکار برد. ارشاد چه ربطی به سببیت و تأثیر دارد؟ ارشاد، واقعیتی را حکایت می‌کند، وقتی طبیعی امر ارشادی برای مریض خود صادر می‌کند و می‌گوید: «فلان دارو را استفاده کن»، از یک واقعیت حکایت می‌کند، یعنی اگر بخواهی سلامتی خودت را به دست آوری باید این دارو را مورد استفاده قرار دهی. ما نمی‌توانیم بگوییم: «امر طیب، علت مؤثر در سلامت مریض است». هم چنین اگر ما کلمه «یقتضی» را برداشته و به جای آن کلمه «یدلّ» را بگذاریم، باز هم با اشکال مواجه می‌شویم، زیرا: اولاً: در این صورت چون فاعل «یدلّ» عبارت از نهی است و نهی از مقوله لفظ است، لازم می‌آید که یک دلالت لفظی وضعی در کار باشد. پس باید محدوده دلالت را مربوط به عالم لفظ دانست. در حالی که بعضی گفته‌اند: اگر نهی متعلق به عبادت شود، از آن استفاده فساد می‌کنیم، زیرا وقتی نهی متعلق به عبادت شد، معنایش این است که این عبادت، مبعوض مولا-ست و عقل می‌گوید: چیزی که مبعوض مولا-ست نمی‌تواند عبادت و مقرب مولا باشد. چیزی که انسان را از ساحت مولا دور می‌کند، چگونه می‌تواند مقرب انسان به سوی مولا باشد؟ [۳۵۰]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۶

ما فعلاً کاری به درستی یا نادرستی نظریه فوق نداریم ولی می‌خواهیم بگوییم:

«اگر پای عقل در میان آمد، چگونه می‌توان کلمه «یدلّ» را به کار برد؟ دلالت به معنای دلالت لفظی مستند به ظهور لفظ و مربوط به عالم لفظ است. همان‌طور که قائلین به وجوب مقدمه واجب از راه ملازمه عقلیه، نمی‌توانند بگویند: «وجوب صلاة، دلالت بر وجوب وضو می‌کند، زیرا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه در کار است». چون این مربوط به حکم عقل است و ظاهر کلمه «یدلّ» این است که خود لفظ یک چنین دلالتی دارد. بنا بر این بهتر است که ما، هم کلمه «یقتضی» و هم کلمه «یدلّ» را کنار گذاشته و به جای آن کلمه «یکشف» یا «یستفاد منه» را به کار ببریم که با همه این‌ها سازگار است. این‌گونه تعبیرات هم با ارشاد در «لا تبع ما لیس عندک» سازگار است و هم با ملازمه عقلیه‌ای که بین مبغوضیت و فساد- بنا بر قول بعضی- مطرح بود.

## مقدمت بحث

### مقدمه اول: فرق بین مسأله نهی متعلق به عبادت و مسأله اجتماع امر و نهی

مرحوم آخوند می‌فرماید: فرق بین مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلق به عبادت، در جهت و حیث مورد بحث است. حیث مورد بحث در مسأله اجتماع امر و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۷

نهی عبارت از سرایت و عدم سرایت بود. قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گفتند:

امر از محدوده صلاة، سرایت به غضب نمی‌کند و نهی هم از محدوده غضب سرایت به صلاة نمی‌کند. اما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی معتقد به سرایت است. اما در مسأله تعلق نهی به عبادت، حیث بحث عبارت از این است که اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا این نهی مستلزم فساد است یا نه؟ این مطلب را مرحوم آخوند در مسأله اجتماع امر و نهی نیز بیان فرمودند. [۳۵۱] ما در آنجا گفتیم: مطرح کردن تعدد حیثیت برای اثبات تغایر بین دو مسئله، در صورتی درست است که- حد اقل- موضوع این دو مسئله یکی باشد ولی محمول‌ها با هم فرق داشته باشند تا ما بگوییم: «حیثیت‌ها در اینجا فرق می‌کند». مثلاً مسأله «الفاعل مرفوع» و «الفاعل مقدم- فی الذکر- علی المفعول» دو مسأله علم نحو می‌باشد که موضوع در هر دو عبارت از «الفاعل» است ولی محمول آنها با یکدیگر فرق دارد پس حیث بحث در آنها فرق دارد. حیث بحث در «الفاعل مرفوع»، اعراب فاعل و در «الفاعل مقدم- فی الذکر- علی المفعول» محلّ ذکر فاعل است. در چنین مواردی تعدد حیثیت مطرح است. اما بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» چه اشتراکی وجود دارد تا ما بیایم دنبال تغایر بگردیم؟ نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمول آنها. بنا بر این دیگر نباید مسأله تعدد حیثیت را مطرح کرد. مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی متعلق به عبادت هم به همین صورت می‌باشند یعنی نه موضوعشان به هم ارتباط دارد و نه محمولشان. موضوع در مسأله اول «اجتماع امر و نهی» و محمول آن «ممکن أو مستحیل» است، ولی موضوع در مسأله نهی متعلق به عبادت «تعلق النهی بالعباده أو المعامله» و محمول آن «هل یقتضی فساد أم لا» است. وقتی ما دو مسئله با این خصوصیات داریم، دیگر نوبت به این نمی‌رسد که پیرامون تغایر آنها بحث کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۸

### مقدمه دوم: آیا مسأله نهی متعلق به عبادات و معاملات، مسأله‌ای اصولی است؟



ظاهر این است که مسأله نهی از عبادات و معاملات، مسأله‌ای اصولی است، زیرا ضابطه مسأله اصولی بر آن انطباق دارد. ضابطه مسأله اصولی این بود که آن مسئله در قیاس استنباط، به عنوان کبری واقع شود و در ما نحن فیه چنانچه اقتضاء را بپذیریم می‌گوییم: صغری: بیع ما لیس عند البائع یکون منهياً عنه. کبری: النهی المتعلق بالعباده أو المعامله يقتضی الفساد. نتیجه: بیع ما لیس عند البائع یکون فاسداً. روشن است که «فساد بیع ما لیس عند البائع» حکم فرعی الهی است پس ضابطه مسأله اصولیه بر این مسئله انطباق دارد.

### مقدمه سوّم: آیا مسأله نهی متعلق به عبادات یا معاملات، از مسائل لفظی علم اصول است یا از مسائل عقلی آن؟

#### اشاره

مسائل علم اصول بر دو قسم‌اند: ۱- مسائل لفظی، مثل مسأله «آیا هیئت افعال دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟». ۲- مسائل عقلی، مثل مسأله «آیا بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن، ملازمه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۲۹

عقلیه وجود دارد یا نه؟». [۳۵۲]

#### کلام مرحوم حائری:

مرحوم شیخ عبد الکریم حائری می‌فرماید: با توجه به دو نکته، مسأله نهی متعلق به عبادات و معاملات، مسأله‌ای عقلی و مانند مسأله مقدمه واجب است: نکته اول: دلیلی نداریم که مسأله اصولی حتماً باید لفظی محض یا عقلی محض باشد و ضرورتی بر این تقسیم وجود ندارد. ممکن است مسأله‌ای جزء مسائل علم اصول باشد ولی در عین حال نه لفظی محض باشد نه عقلی محض، بلکه دارای دو بخش باشد که یک بخش آن لفظی و بخش دیگر آن عقلی است. نکته دوّم: ما وقتی به بحث‌های مطرح شده در این مسئله مراجعه می‌کنیم در اینجا دو سنخ حرف وجود دارد: در باب معاملات، عده‌ای معتقدند نهی، دلالت بر فساد می‌کند. وقتی از آنان علتش را سؤال می‌کنیم، می‌گویند: زیرا نهی در باب معامله، ارشاد به فساد معامله است. یعنی معتقدند «لا- تبع ما لیس عندک»، بر حکم تحریمی مولوی دلالت نمی‌کند بلکه مفاد آن حکمی ارشادی است و آنچه به سوی آن ارشاد می‌کند، عبارت از بطلان و فساد است. گویا می‌خواهد بگوید: مال مردم را بدون اذن آنان مورد معامله قرار نده که این معامله به جایی نمی‌رسد. و هدف و غرض از این معامله- یعنی تملیک و تملک- تأمین نمی‌شود. با قطع نظر از درستی یا نادرستی این ادعا، ملاحظه می‌کنیم که این ادعا در ارتباط با معنای «لا تبع ما لیس عندک» و مربوط به عالم لفظ است. بحث در این است که آیا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۰

نهی متعلق به معامله، مانند نهی در «لا تشرب الخمر» جنبه مولوی داشته و مفید حرمت است یا مثل نهی طیب است که جنبه ارشادی دارد؟ و روشن است که در این صورت مسأله لفظی است. ولی در باب عبادات، بعضی از قائلین به اینکه «نهی متعلق به عبادت اقتضای فساد دارد» در مقام تعلیل نمی‌گویند: «نهی متعلق به عبادت، ارشاد به فساد عبادت است» تا اینجا هم مسأله لفظی در کار



باشد بلکه می‌گویند: «تعلق نهی به عبادت، به معنای مبغوض بودن آن عبادت نزد مولاست و چیزی که مبغوض مولا شد، انسان را از ساحت مولا دور می‌کند و عقل می‌گوید: «چیزی که انسان را از مولا دور کند، نمی‌تواند مقرب به سوی مولا باشد». اینجا مثل مسأله «صلاة در دار غصبی» نیست.

در آنجا ما گفتیم: چون «صلاة در دار غصبی» دارای دو عنوان است، مانعی ندارد که هم - به عنوان صلاتی - مقرب مولا باشد و هم - به عنوان غصبی - مبعّد باشد. اما در نهی متعلق به عبادت، ما دو عنوان نداریم بلکه نفس عبادت، منهی عنه است. همان‌طور که در مورد صلاة حائض - اگر حرمت آن را ذاتی بدانیم - نفس این صلاة متعلق نهی واقع شده است و معنایش این است که صلاة حائض، مبغوض مولا و مبعّد از مولاست و چیزی که مبعّد از مولاست نمی‌تواند به عنوان عبادت صحیح واقع شود، چون عبادت صحیح چیزی است که انسان را به مولا نزدیک کند و مبغوض نمی‌تواند مقرب باشد و دو عنوان هم وجود ندارد. با قطع نظر از درستی یا نادرستی این مطلب، ملاحظه می‌کنیم که در این استدلال‌ها پای لفظ در میان نیست و مسئله به عنوان مسأله‌ای عقلی مطرح است.

یعنی بحث در این است که آیا عبادتی که مبغوض مولاست، عقلاً می‌تواند اتصاف به صحت پیدا کند یا نه؟ بنابراین در بحث نهی متعلق به عبادت و معامله، هم با مسائلی برخورد می‌کنیم که جنبه لفظی محض دارد و هم با مسائلی که جنبه عقلی محض دارد. در نتیجه باید بگوییم: این مسئله، نه لفظی محض است و نه عقلی محض، بلکه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۱

ترکیبی از این دو است. و هیچ آیه و روایتی هم قائم نشده است بر این که مسأله اصولی باید لفظی محض یا عقلی محض باشد. [۳۵۳]

### مقدمه چهارم: آیا عنوان «نهی» در محلّ بحث شامل نهی کراهتی هم می‌شود؟

#### اشاره

تردید نیست که این نهی، هم شامل نهی تحریمی و هم شامل نهی ارشادی است. ولی آیا شامل نهی تنزیهی کراهتی هم می‌شود؟ به عبارت دیگر: آیا نهی کراهتی متعلق به عبادت یا معامله هم در محلّ نزاع داخل است؟

### بعضی گفته‌اند: نهی تنزیهی کراهتی از محلّ نزاع خارج است.

#### اشاره

قائل به این قول برای اثبات مدّعی خودش دو دلیل ارائه کرده است:

#### دلیل اول:

در باب عبادات، ما یک نهی تنزیهی که مستقیماً متعلق به خود عبادت باشد نداریم. این مطلب قدری نیاز به توضیح دارد، زیرا ما در بحث سابق پیرامون عبادات مکروهه بحث کردیم و گفتیم: «مرحوم آخوند عبادت

مکروه را مقسم قرار داده و آن را بر سه قسم می‌داند». پس این قائل چگونه کلام مرحوم آخوند را توجیه می‌کند؟ در توضیح این کلام باید بگوییم: قسم سوم از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، از قبیل «لا- تصل فی مواضع التهمه» بود و ما در آنجا گفتیم: نهی در حقیقت به صلاة تعلق نگرفته است، بلکه آنچه کراهت دارد عبارت از «بودن در موضع تهمت» است خواه در ضمن صلاة باشد

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۲

یا غیر صلاة. قسم دوم از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، از قبیل «لا تصل فی الحمام» بود. قائل به این قول در توجیه این قسم می‌گوید: در اینجا هم در حقیقت نهی کراهتی به صلاة تعلق نگرفته است، بلکه متعلق نهی کراهتی «ابقاع صلاة در حمام» است نه اینکه نفس صلاة- بما هی صلاة- کراهت داشته باشد. به عبارت دیگر:

متعلق نهی کراهتی عبارت از متخصیص کردن ماهیت صلاة به خصوصیت «بودن در حمام» است. قسم اول از عبادات مکروهه در کلام مرحوم آخوند، نهی در «لا تصم یوم العاشور» بود، که در این زمینه دو راه حل وجود داشت: ۱- مرحوم آخوند معتقد بود که ما در اینجا گرفتار دو مستحب متراحم هستیم:

یکی صوم- بما هو صوم- و دیگری «ترک صوم روز عاشوراء» ولی در اینجا عنوان ارجحی وجود دارد که بر «ترک صوم روز عاشوراء» منطبق است پس «ترک صوم روز عاشوراء» ترجیح بر «فعل صوم» دارد. طبق بیان ایشان در اینجا نهی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، ارشاد به این است که روز عاشوراء را روزه نگیرید تا عنوان ارجحی را که منطبق بر ترک صوم است به دست آورید. ما این کلام مرحوم آخوند را نپذیرفتیم. ۲- به نظر ما متعلق نهی عبارت از «تشبه به بنی امیه در روز عاشوراء» است نه عنوان «صوم». چون بنی امیه روز عاشوراء را به عنوان روز متبرک و از اعیاد خود قرار داده بودند و در این روز هم روزه می‌گرفتند و هم ما یحتاج سال خود را تهیه می‌کردند و لباس نو پوشیده و به دید و بازدید یکدیگر می‌رفتند. پس در حقیقت ما جایی نمی‌توانیم پیدا کنیم که نهی تنزیهی کراهتی به‌طور مستقیم- و بدون هیچ‌گونه تسامح و تجوز- به نفس عبادت تعلق گرفته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۳

مسأله دیگری که در این زمینه مطرح است، «کراهت اقتدا کردن مسافر به حاضر» است و شاید عکسش هم همین‌طور باشد. [۳۵۴] در این کراهت، دو نظریه وجود دارد: بعضی معتقدند معنای کراهت «کمتر بودن ثواب این نماز جماعت نسبت به جماعت‌های دیگر» است، یعنی اگر این مسافر به مسافر دیگری اقتدا می‌کرد شاید ثوابش بیشتر از این بود که به حاضر اقتدا کرده است. بعضی دیگر معتقدند معنای کراهت «کمتر بودن ثواب این نماز جماعت، حتی نسبت به نماز فردی» است. حال ممکن است کسی بگوید: «اگر ما در اینجا معنای دوم کراهت را در نظر بگیریم، یک نهی تنزیهی کراهتی به چنین نمازی تعلق گرفته است». جواب از این مورد نیز این است که: اینجا هم نهی به خود صلاة تعلق نگرفته بلکه متعلق نهی، عبارت از «اقتداء» است. یعنی مسافر به حاضر و حاضر به مسافر اقتداء کند. بنا بر این حتی یک مورد هم پیدا نمی‌شود که نهی تنزیهی کراهتی به خود عبادت تعلق گرفته باشد. پاسخ دلیل اول: اولاً: نزاع ما منحصر به عبادات نیست- تا ادعا شود ما در شریعت نهی تنزیهی نسبت به عبادت پیدا نکردیم- بلکه شامل معاملات نیز می‌شود. ثانیاً: در همین مثال «اقتداء مسافر به حاضر»، شما قبول کردید که «اقتداء» منهی عنه است در حالی که خود «اقتداء» عبادت است. [۳۵۵] شاهد این است که اگر کسی در نماز خود قصد ریاء نداشته باشد ولی در جماعتش قصد ریاء داشته باشد، به‌طور

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۴

مسلم جماعتش باطل است و بعضی معتقدند نمازش هم باطل است و باید اعاده شود.

پس «اقتداء» با وجود اینکه امری عبادی است متعلق نهی تنزیهی کراهتی قرار گرفته است مخصوصاً اگر ما نهی تنزیهی را به معنای

دوم بدانیم، که ثواب این اقتداء، از ثواب نماز فردی هم پائین تر است.

## دلیل دوم:

[در باب معاملات نمی‌توان در مورد اقتضای فساد نهی تنزیهی را بحث کرد]

بفرض که نهی تنزیهی متعلق به عبادت وجود داشته باشد، در باب عبادات می‌توان بحث کرد که «آیا نهی تنزیهی اقتضای فساد می‌کند یا نه؟» ولی در باب معاملات نمی‌توان چنین بحثی را مطرح کرد و حتی اگر کسی بپذیرد که حرمت معامله، مستلزم فساد آن است، اما کسی نمی‌تواند توهم کند که معامله مکروه باطل است. مثلاً «ی‌شورفن فک» مکروه است و اگر کسی بخواهد کراهت را مقتضای فساد بداند، لازم می‌آید که میت، بدون کفن دفن شود، چون راهی برای صحیح واقع شدن چنین معامله‌ای وجود ندارد. بر این اساس، قائل این قول می‌گوید: «نهی تنزیهی، از محلّ نزاع خارج است». پاسخ دلیل دوم: مرحوم آخوند می‌فرماید: اختصاص عموم ملاک- در محلّ نزاع- به عبادات، موجب اختصاص محلّ نزاع به نهی تحریمی نمی‌شود. بلکه هم شامل نهی تحریمی است و هم شامل نهی تنزیهی. اگرچه ما در باب معاملات قائل به تفصیل شده و بگوییم: «نهی تنزیهی اقتضای فساد نمی‌کند ولی نهی تحریمی اقتضای فساد می‌کند». به بیان دیگر: در عنوان محلّ نزاع، سخنی از عبادات و معاملات به میان نیامده، بلکه عنوان «شیء» مطرح شده که شامل عبادات و معاملات می‌شود ولی اینکه کسی نمی‌تواند در مورد معاملات بگوید: «نهی تنزیهی اقتضای فساد می‌کند»، سبب نمی‌شود که نهی تنزیهی را به‌طور کلی خارج از محلّ نزاع بدانیم. خیر، عنوان «نهی از

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۵

شیء» همان‌طور که نهی تحریمی را دربر می‌گیرد نهی تنزیهی را نیز شامل است. [۳۵۶] نتیجه بحث در مقدمه چهارم این شد که نهی تنزیهی کراهتی داخل در محلّ بحث است.

## مقدمه پنجم: آیا نهی غیری داخل در محلّ نزاع است؟

### اشاره

همان‌طور که واجبات به دو قسم نفسی و غیری تقسیم می‌شوند، محرّمات نیز به دو قسم نفسی و غیری (مقدمی) تقسیم می‌شوند. گاهی نهی، نفسی است، که مستقلاً به عبادت یا معامله‌ای تعلق می‌گیرد و گاهی غیری است که از راه مقدمیت، به چیزی تعلق می‌گیرد. در اینکه «آیا نهی غیری داخل در محلّ نزاع است یا نه؟» اختلاف مهمی بین محقق قمی رحمه الله و مرحوم آخوند وجود دارد.

### نظریه محقق قمی رحمه الله

مرحوم محقق قمی می‌فرماید: نهی غیری از محلّ نزاع خارج است، زیرا همان‌طور که در فرق واجب نفسی و واجب غیری مطرح می‌شد که «واجب نفسی، استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد ولی واجب غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد» در مورد نهی

نفسی و نهی غیری نیز همین فرق وجود دارد. نهی نفسی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد، [۳۵۷] اما نهی غیری استحقاق عقوبت بر مخالفت ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۶

محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: چیزی که استحقاق عقوبت بر مخالفت آن وجود ندارد، نمی‌تواند داخل در محلّ نزاع باشد. [۳۵۸]

### نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در پاسخ محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: در این مسئله که «آیا نهی اقتضای فساد می‌کند یا نه؟» کاری به استحقاق عقوبت و عدم آن نداریم. استحقاق عقوبت بر مخالفت، سبب قول به اقتضاء نشده است. قائل به اقتضاء می‌گوید: «حرمت، اقتضای فساد می‌کند، و حرمت، امری است که هم در نهی نفسی وجود دارد و هم در نهی غیری». شاهد این مطلب این است که در مسأله «امر به شیء اقتضای نهی از ضدّ خاصّ می‌کند یا نه؟» ثمره‌ای مطرح شد و آن این بود که اگر ضدّ خاصّ، عبادت باشد، چنانچه امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ خاصّ باشد، لازم می‌آید که چنین عبادتی باطل باشد. اما اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ نباشد، این عبادت، باطل نخواهد بود. در حالی که نهی مزبور - که از ناحیه امر به شیء، متعلق به ضدّ آن شده - نهی غیری است. چون اکثر قائلین به اقتضاء از راه مقدمیت پیش آمده بودند و می‌گفتند: «عدم احد الضدّین مقدمه لوجود الضدّ الآخر»، [۳۵۹] مثلاً: در باب صلاة و ازاله می‌گفتند: «ترك صلاة، مقدمه برای فعل ازاله است و چون فعل ازاله واجب است پس ترك صلاة هم - به عنوان مقدمیت - واجب است و در نتیجه فعل صلاة، حرمت پیدا می‌کند». روشن است که این حرمت، چون از ناحیه «وجوب غیری» به وجود آمده است، «حرمت غیری» خواهد بود. در حالی که گفته‌اند: «ثمره بحث این است که تعلق این حرمت غیریه، مستلزم فساد نماز است». پس نهی غیری هم داخل در محلّ بحث ماست. [۳۶۰]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۷

### تحقیق در مسئله

ما همان‌طور که در بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است یا نه؟» آن ثمره را انکار کردیم، در اینجا نیز کلام مرحوم آخوند را نمی‌توانیم بپذیریم و حق را با مرحوم محقق قمی می‌دانیم ولی نه به دلیلی که ایشان استدلال کردند، زیرا دلیل ایشان ناتمام است و مورد مناقشه مرحوم آخوند قرار گرفته است. بلکه ما از راه دیگر وارد شده و می‌گوییم: در باب عبادات همان‌طور که مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت، ربطی به فساد ندارد، حرمت - بما هی حرمة - نیز ملازمه با فساد ندارد. قائلین به اقتضاء می‌گویند:

«حرمت، کاشف از مبعوضیت و مبعّدیت عمل حرام است و عبادتی که برای مقربیت و نزدیک کردن انسان به خدا وضع شده است، چگونه می‌تواند ضمن مقرب بودن، مبعّد هم باشد؟ این مسئله غیر از مسأله «صلاة در دار غضبی» است. آنجا دو عنوان وجود داشت ولی در اینجا عمل واحد به عنوان واحد مطرح است. لذا وقتی نهی پیش آمد باید مقربیت کنار برود. و در حقیقت، باید حکم به بطلان عبادت کنیم و عبادت باطل نمی‌تواند مقربیت داشته باشد. در نتیجه نه مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت ارتباطی با فساد

دارد و نه مسأله حرمت- بما هی حرمة- می‌تواند نقشی در فساد داشته باشد.

آنچه با مقرّبت منافات دارد، مبعوضیّت و مبعّدیت است. و تمام الملائک، همین معناست. اکنون به سراغ نهی غیر می‌رویم. در مسأله صلاه و ازاله، بنا بر قول به اقتضاء، یک نهی غیر به صلاه تعلق گرفته است. این نهی اگرچه کاشف از مبعوضیّت منهی عنه است ولی مراد از این مبعوضیّت، مبعوضیّت ذاتی- مثل صلاه حائض- نیست، تا چنین صلاتی مبعّد باشد، بلکه مبعوضیّت آن به خاطر ازاله است یعنی مبعوضیّت آن، غیر و مقدّمی است. به عبارت دیگر: این صلاه، به جهت مزاحمت با ازاله، مبعوضیّت غیر پیدا کرده است و الا در ماهیّت صلاه و مقرّبت آن هیچ‌گونه تغییر و تحوّل به وجود نیامده است. سپس می‌گوییم: مبعوضیّت غیر صلاه، منافاتی با

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۸

مقرّبت ذاتی آن ندارد. منافات در جایی است که هر دو مربوط به ذات باشند. بنا بر این ما باید بینیم آیا این مبعوضیّت- که حرمت، کاشف از آن است- با مقرّبت سازگار است یا نه؟ در نهی نفسی، مبعوضیّت با مقرّبت سازگار نیست ولی در نهی غیر منافاتی بین مبعوضیّت و مقرّبت وجود ندارد. صلاه، عبادت است و هیچ کمبودی در جهت مقرّبت ذاتی آن وجود ندارد، هرچند- به عنوان مقدمیت برای ترک ازاله- یک مبعوضیّت غیر برای آن پیدا شده است. در نتیجه دلیل قائلین به اقتضای فساد نمی‌تواند در اینجا پیاده شود، و نهی غیر خارج از محلّ نزاع است و حقّ با محقّق قمی رحمه الله است.

### آیا نهی تبعی هم داخل در محلّ نزاع است؟

یکی از تقسیماتی که در ارتباط با واجب مطرح بود تقسیم آن به اصلی و تبعی بود. در آنجا گفتیم: «واجب غیر هم می‌تواند اصلی باشد و هم می‌تواند تبعی باشد ولی واجب نفسی دارای دو حالت نیست و فقط به عنوان واجب اصلی مطرح است». نهی غیر هم در ردیف واجب غیر است. در اینجا- اگر همانند مرحوم آخوند- نهی غیر را داخل در دایره نزاع بدانیم، این بحث مطرح می‌شود که آیا بین نهی غیر اصلی با نهی غیر تبعی فرقی وجود دارد یا هر دو داخل در محلّ نزاعند؟ ولی طبق مبنای ما که نهی غیر را خارج از محلّ نزاع دانستیم، جایی برای این بحث وجود ندارد، چون مسأله اصلی و تبعی بودن در ارتباط با نهی غیر مطرح است.

### مقدمه ششم: آیا نهی می‌تواند به عبادت تعلق بگیرد؟

#### اشاره

در ابتدای بحث اشاره کردیم که هرچند کلمه «شیء» در عنوان بحث اطلاق دارد و همه اشیاء حتّی شرب خمر را نیز دربر می‌گیرد ولی ذیل عبارت که مسأله فساد را

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۳۹

مطرح کرده است، قرینه می‌شود که مقصود از این شیء منهی عنه عبارت از شیئی است که دو حالت صحّت و فساد بتواند در آن

پیاده شود، و صحت و بطلان هم دارای معنای وسیعی است. یعنی گاهی اثر بر آن شیء ترتب پیدا می‌کند و گاهی ترتب پیدا نمی‌کند. و چنین چیزی تنها در باب معاملات و عبادات قابل پیاده شدن است و معنا ندارد که شرب خمر بخواهد داخل در محلّ نزاع باشد، زیرا شرب خمر اثری ندارد که- به لحاظ تعلق نهی- بر آن ترتب پیدا کند و به لحاظ ترتب اثر، عنوان صحت داشته باشد و به لحاظ عدم ترتب اثر عنوان فساد داشته باشد.

### نکته:

بعضی از اشیاء وجود دارند که اثر بر آنها مترتب می‌شود، ولی ترتب اثر به عنوان لازم لاینفک آنهاست و هیچ‌گاه نمی‌تواند از آنها جدا شود، مثل بعضی از اسباب ضمان. مثلاً «اتلاف مال غیر» اگر متعلق نهی قرار گیرد، نمی‌تواند داخل در محل بحث ما باشد، زیرا اثر مترتب بر «اتلاف مال غیر»- یعنی ضمان- نمی‌تواند از «اتلاف مال غیر» جدا شود. و حتی اگر کسی در حال خواب یا در زمان کودکی مال غیر را تلف کند ضامن است. حتی در جایی که جان انسان در خطر است و ناچار است از مال غیر استفاده کند و اتلافی صورت بگیرد، این اتلاف، موجب ضمان است. محلّ بحث جایی است که در ارتباط با ترتب اثر، دو حالت بتواند وجود داشته باشد: گاهی اثر بر آن مترتب شود، که ما از آن به «صحت» تعبیر می‌کنیم، و گاهی نتواند مترتب شود، که ما از آن به «بطلان» تعبیر می‌کنیم. و چنین چیزی فقط شامل عبادات و معاملات می‌شود. معاملات هم معنای وسیعی دارد که حتی نکاح و ایقاعات- مانند طلاق- را هم دربر می‌گیرد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که تعلق نهی به معامله، امر معقول و صحیحی است ولی آیا عبادت چگونه می‌تواند متعلق نهی قرار گیرد؟ قوام عبادت به این است که حد اقل، یک امر استجابی به آن تعلق گرفته باشد، در این صورت چگونه می‌تواند به

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۰

همین عنوان، متعلق نهی نیز واقع شود. این مسئله، به مراتب از مسأله «اجتماع امر و نهی» مشکل‌تر است. در آنجا دو عنوان وجود داشت و یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی بود، و در عین حال جماعتی از محققین قائل به امتناع بودند امّا در اینجا تنها عنوان عبادت وجود دارد، که از طرفی در عبادیتش نیاز به امر دارد و از طرفی بخواهد متعلق نهی قرار گیرد، این چگونه ممکن است. مرحوم آخوند در پاسخ از این اشکال می‌فرماید: عبادتی که متعلق نهی قرار می‌گیرد، باید به یکی از دو معنای ذیل باشد: ۱- عبادت ذاتی. بعضی از افعال هستند که عبادیت آنها متوقف بر امر نیست، بلکه ماهیت آن عمل، از نظر لغت و عرف، دارای عنوان عبادت است، مثل سجود در برابر خداوند و تسبیح و تقدیس خداوند که ذاتاً عبادیت دارد و عبادیت آن متوقف بر امر نیست. این گونه عبادات، منافاتی با تعلق نهی ندارد، زیرا امری به آن تعلق نگرفته است.

بنابراین ممکن است در جایی، منهی عنه واقع شود. ۲- عبادت تعلیقی. ممکن است چیزی ذاتاً عبادت نباشد، ولی اگر منهی عنه واقع شد، بر آن نهی از عبادت اطلاق کنیم. عبادیت در اینجا به این معناست که اگر به جای نهی، امر به آن تعلق می‌گرفت، آن امر، جنبه عبادی داشت. مثل «صلاة حائض» و «صوم عیدین». صلاة حائض، جز نهی فعلی چیزی ندارد ولی اگر قرار بود، به جای نهی، امری به آن تعلق بگیرد، آن امر- مثل امری که به صلاة دیگران متعلق شده بود- جنبه عبادی داشت. [۳۶۱]

**اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند:**

مقدمه: واجب را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: تعبدی و توصلی.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۱

واجب تعبدی عبارت از واجبی است که در صحت و موافقت امر آن، قصد قربت معتبر است، به گونه‌ای که اگر بدون قصد قربت واقع شود، صحیح نمی‌باشد. واجب توصلی عبارت از واجبی است که قصد قربت، در ترتب غرض مترتب بر آن، مدخلیت ندارد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این گونه نیست که هر واجبی که در آن قصد قربت شرط است را بتوان «عبادت» نامید. عبادت، معنایی عرفی و عقلایی و حتی لغوی دارد. عبادت، به معنای پرستش و نیایش است. در حالی که ما در شریعت مواردی داریم که قصد قربت در آنها معتبر است و به هیچ عنوان نمی‌توان پرستش را بر آن اطلاق کرد. مثلاً زکات و خمس دو واجبی است که قصد قربت در آنها معتبر است و اگر کسی زکات یا خمس خود را از روی ریا بردارد، صحیح نخواهد بود. پرداخت زکات و خمس، اگرچه به عنوان اطاعت خداوند است ولی پرستش او نیست. اطاعت غیر از پرستش است. اطاعت پدر و مادر برای فرزند واجب است. اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام برای انسان واجب است ولی این اطاعت را نمی‌توان عبادت نامید. عبادت، همان چیزی است که در آیه شریفه (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) مطرح است و اختصاص به ذات مقدس پروردگار دارد. در (لا إله إلا الله) نیز همین معنا وجود دارد، یعنی هیچ معبودی جز خداوند وجود ندارد. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: همه فقهاء و اصولیین معتقدند که در واجب توصلی، قصد قربت اعتبار ندارد ولی اگر کسی آن را به قصد قربت اتیان کرد، جنبه عبادت پیدا می‌کند. این مطلب خنده‌آور است که اگر کسی لباس خود را به قصد قربت تطهیر کند، بتوان آن را عبادت نامید. به همین جهت حضرت امام خمینی رحمه الله به جای تقسیم واجب به تعبدی و توصلی، آن را به تقرّبی و توصلی تقسیم کرده و واجب تقرّبی را به تعبدی - مثل صلاه - و غیر تعبدی - مثل زکات - تقسیم می‌کردند. ایشان با توجه به مطلب فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۲

اینکه مرحوم آخوند در اینجا دو مصداق برای عبادت ذکر کرده است، بر این اساس است که ایشان و دیگران دایره واجب تعبدی را وسیع دانسته و تعبدی را مطلقاً در مقابل توصلی قرار داده و فرموده‌اند: «هر واجبی که توصلی نباشد، تعبدی خواهد بود». سپس در مورد صلاه حائض دچار اشکال شده و مسأله تعلیقی بودن را مطرح کرده و گفته‌اند: «عبادیت صلاه حائض، به این معناست که اگر امری به آن تعلق می‌گرفت، آن امر، امر عبادی بود». اما طبق بیانی که ما (امام خمینی رحمه الله) مطرح کردیم، نیازی به این حرف‌ها نیست. ما صلاه حائض را هم ذاتاً و بالفعل عبادت می‌دانیم، چون نماز عبارت از رکوع و سجود و تقدیس و تسبیح و امثال این‌ها است. و عبادیت این‌ها ذاتی است و نیاز به این ندارد که بگوییم: «اگر امری به آن تعلق می‌گرفت، آن امر، امر عبادی بود». [۳۶۲]

## تحقیق بحث

### اشاره

آیه و روایتی نیامده که عنوان محلّ بحث را جایی قرار دهیم که منهی عنه، عبادت یا معامله باشد. معاملات، با وجود اینکه امری به آنها تعلق نگرفته و قصد تقرّب در آنها اعتبار ندارد، ولی چون گاهی متّصف به صحت و گاهی متّصف به فساد می‌شوند، آن را داخل در محلّ بحث می‌دانیم. وقتی معاملات، مشمول این بحث است، چه ضرورتی دارد که عبادات را در مقابل آن قرار دهیم، تا ناچار شویم در اینجا پیرامون معنای آن بحث کنیم؟ بلکه هر چیزی که بتواند معروض صحت و فساد باشد و متعلق نهی قرار گیرد،



داخل در محل بحث ماست. ولی بحث در مورد اینکه «آیا چه عنوانی بر آن منطبق است؟» ضرورتی ندارد. به عبارت دیگر: بعد از آنکه معاملات- با وجود اینکه امری ندارد- داخل در بحث ماست، عنوان آن چیزی که در مقابل معاملات قرار می‌گیرد، برای ما لازم نیست. هر عنوانی بر آن منطبق شود، فرقی نمی‌کند. بله، اگر دلیلی داشتیم که «آنچه در این مسئله، در مقابل معاملات قرار می‌گیرد، عبادات است»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۳

ما ناچار بودیم عبادت را معنا کنیم ولی اکنون که دلیلی بر این مطلب نداریم، نیازی به مطرح کردن معنای عبادت نمی‌بینیم. ما در ارتباط با عنوان محلّ نزاع بحث داریم.

البته چون مقرّبت، منافات با مبعوضیت دارد، ناچاریم خصوصیتی را در مورد محلّ نزاع قائل شویم که پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

### اشکال بر کلام امام خمینی رحمه الله

ظاهراً ایشان می‌خواهند صوم را ملحق به صلاه کنند، نه ملحق به زکات. در حالی که صائم بودن به معنای ترک مفطرات است و ترک، امری عدمی و قلبی است و امر عدمی قلبی- که معلوم و مشهود نیست- نمی‌تواند عنوان عبادت و پرستش پیدا کند، هر چند توأم با قصد قربت باشد و به نیت صوم تحقق پیدا کند. و اگر قرار باشد صوم از دایره عبادات خارج شده و فقط به عنوان یک واجب قربی مطرح باشد قطعاً فقهاء با آن مخالفت خواهند کرد. ولی اساس بحث همان چیزی است که ما- در ضمن تحقیق بحث- مطرح کرده و گفتیم: وقتی بحث ما معاملات را شامل می‌شود، در مقابل معاملات هر چیزی که بتواند اتصاف به صحت و فساد پیدا کند، در بحث ما داخل خواهد بود و نیازی به مطرح کردن عنوان عبادت و معنا کردن آن نداریم.

### مقدمه هفتم: معنای «فساد» چیست؟

#### اشاره

مرحوم آخوند در اینجا بحث مفصّلی در ارتباط با صحت و فساد ارائه کرده‌اند که مختصری از آن را در بحث صحیح و اعم نیز مطرح کردند. [۳۶۳]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۴

ایشان می‌فرماید: صحت به معنای تمامیت، و فساد به معنای نقص است و لغت و استعمال عرفیه نیز مؤید این معناست. اما وقتی وارد علوم مختلف می‌شویم می‌بینیم برای صحت و فساد در هر علمی معنایی مطرح می‌شود که- به حسب ظاهر- مغایر با معنایی است که در علم دیگر مطرح می‌شود. و از این بالاتر، در علم واحد نیز گاهی این مغایرت مشاهده می‌شود، مثلاً در علم فقه صحت در باب عبادات به معنای عدم وجوب اعاده یا قضاء و فساد به معنای وجوب اعاده یا قضاء می‌باشد، در حالی که در باب معاملات، صحت به معنای ترتّب اثر مقصود از معامله و فساد به معنای عدم ترتّب اثر مقصود از معامله می‌باشد. مرحوم آخوند می‌فرماید: تصور نشود که فقهاء در ارتباط با صحت و فساد اصطلاح خاصّی در مقابل عرف و لغت دارند. بلکه فقهاء نیز صحت و فساد را به همان تمامیت و نقص بکار می‌برند ولی هدف فقیه از تمامیت و نقص عبارت از تشخیص وظیفه مکلف است، به این معنا که

می‌خواهد بداند آیا مکلفی که نمازی را خوانده، اعاده یا قضای آن نماز بر او لازم است یا نه؟ و در حقیقت، آن اثری که در ارتباط با تمامیت عبادت برای فقهاء مطرح است، عبارت از عدم وجوب قضاء و اعاده است. به همین جهت صحت را به «عدم وجوب اعاده و قضاء» معنا کرده‌اند. پس صحت صلاة به معنای تمامیت آن است ولی تمامیت صلاة به لحاظ آن جهتی است که با فقه تناسب دارد. در باب معاملات نیز همین طور است. صحت بیع به معنای تمامیت آن است. ولی تمامیت بیع، به معنای ترتب اثر مورد انتظار از بیع - یعنی ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع - است. و ترتب اثر، لازمه معنای صحت است و الا صحت به همان معنای تمامیتی است که عرف و لغت بکار می‌برند. سپس می‌فرماید: در علوم دیگر نیز همین طور است. مثلاً در علم کلام که در آن از مبدأ و معاد بحث می‌شود، متکلم می‌گوید: «صحت عبادت، به معنای موافقت امر - یا موافقت شریعت - است»، این حرف با توجه به این است که متکلم در ارتباط با مبدأ و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۵

معاد و مسائل مربوط به آن بحث می‌کند، لذا عبادتی را صحیح می‌داند که استحقاق عقوبتی به دنبال آن نباشد و این عبادتی است که موافق با دستور خداوند باشد. به عبارت دیگر: چون متکلم در ارتباط با استحقاق عقوبت و عدم آن بحث می‌کند، صحت صلاة را به معنای موافقت امر، که لازمه عدم استحقاق عقوبت - و یا بالاتر از آن: «لازمه استحقاق ثبوت» - است تفسیر می‌کند. پس متکلم هم عبادت صحیح را به معنای عبادت تامّ می‌داند و صحت را به معنای تمامیت معنا می‌کند ولی تمامیتی که او دنبال می‌کند، به این معناست که در قیامت استحقاق عقوبت در کار نیست بلکه به جای آن استحقاق ثبوت در کار است. و یا طیب، انسانی را صحیح می‌داند که مزاج او صحیح باشد. صحت مزاج به معنای اعتدال و عدم انحراف مزاج است. و فساد مزاج به معنای خارج شدن از اعتدال و پیدا شدن حالت انحراف برای مزاج است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در حقیقت، طیب نیز مزاج صحیح را به مزاج تام و مزاج فاسد را به مزاج ناقص معنا می‌کند ولی صحت و تمامیت نزد طیب غیر از صحت و تمامیت نزد فقیه و متکلم است. خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این است که صحت و فساد، در عرف و لغت و همه علوم - که صحت و فساد در آنها بکار می‌رود - به معنای تمامیت و نقص است ولی با توجه به اینکه آثار مطلوب نزد هر یک از علوم، با همدیگر تفاوت دارد، به حسب ظاهر ملاحظه می‌شود که تعریفات این‌ها اختلاف دارد در حالی که به حسب باطن هیچ‌گونه مغایرتی بین این‌ها وجود ندارد. همان‌طور که مغایرتی بین تعریف این‌ها و عرف و لغت وجود ندارد. بر اساس مبنای مرحوم آخوند باید بگوییم: تقابل میان صحت و فساد - همانند تقابل میان تمامیت و نقص - تقابل عدم و ملکه است. یعنی ناقص به چیزی گفته می‌شود که شأنت تام بودن را دارا باشد ولی بالفعل تمامیت نداشته باشد. اما اگر چیزی شأنت تام بودن را دارا نباشد، نمی‌توان عنوان ناقص را بر آن اطلاق کرد. بنابراین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۶

فاسد را به چیزی می‌توان اطلاق کرد که: اولاً: امری عدمی باشد. [۳۶۴] ثانیاً: شأنت وجودی بودن را دارا باشد. و الا تقابل آن، تقابل سلب و ایجاب خواهد بود. [۳۶۵]

### اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم آخوند:

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: صحت و فساد در لغت و عرف به معنای تمامیت و نقص نیست، مثلاً اگر ساختمانی واجد همه خصوصیات باشد، از آن به تامّ و اگر فاقد بعضی از خصوصیات باشد از آن به ناقص تعبیر می‌کنند. تعبیر به تمامیت و نقص یک تعبیر مرتکز عرفی نزد ماست ولی در اینجا نمی‌توانیم به جای تام و ناقص، از تعبیر صحیح و فاسد استفاده کرده و خانه تمام را

صحیح و خانه ناقص را فاسد بنامیم. و یا مثلاً به انسانی که از ابتدای تولدش فاقد بصر باشد، ناقص الخلقه و به انسانی که همه اعضا و جوارح را داراست تام الخلقه می‌گوییم. در اینجا تعبیر به تمامیت و نقصان، تعبیر درست و رایجی است در حالی که در اینجا نمی‌توان «تام و ناقص» را برداشته و به جای آن «صحیح و فاسد» را قرار داد. بله، اگر کسی فاقد بصر باشد، چنانچه خود بصر را موصوف برای فساد قرار دهیم می‌گوییم: «چشم این شخص، فاسد است». اما اگر موصوف را خود انسان قرار دهیم، نمی‌توانیم - به لحاظ فقدان بصر - خود شخص را «فاسد» بنامیم. در حالی که بدون اشکال عنوان نقص را می‌توانیم به او نسبت دهیم. در مقابل، مواردی را ملاحظه می‌کنیم که کلمه «فاسد» را می‌توان استعمال کرد ولی کلمه «ناقص» را نمی‌توان استعمال کرد، مثلاً بر میوه‌ای که در اثر مرور زمان یا حرارت و امثال آن تغییر کرده، عنوان «فاسد» اطلاق می‌شود ولی عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۷

«ناقص» را نمی‌توان به آن اطلاق کرد. در نتیجه موارد استعمال «صحیح و فاسد» و «تام و ناقص» در استعمالات عرفیه با یکدیگر فرق دارند. امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: آنچه انسان از تتبع استعمالات کلمه تام و ناقص استفاده می‌کند و ارتکاز عرفی هم با آن مساعدت دارد، این است که شیء موصوف، اگر مرکب مشتمل بر اجزاء و شرایط باشد و آن شیء، همه خصوصیات را دارا باشد، کلمه «تام» و اگر فاقد بعضی از اجزاء یا شرایط باشد، کلمه «ناقص» به کار برده می‌شود، مثل انسان، ساختمان و ... و در این گونه موارد عنوان «صحیح و فاسد» به کار برده نمی‌شود. و آنچه از تتبع موارد استعمال «صحت و فساد» به دست می‌آید این است که صحت در جایی استعمال می‌شود که فرد متصف به صحت، دارای نوعی باشد که آن نوع دارای اثر و فایده‌ای است، در این صورت به فردی که اثر مترتب بر نوع را دارا باشد، «صحیح» و به فردی که آن اثر را دارا نباشد، «فاسد» اطلاق می‌شود. مثلاً پرتقال میوه‌ای است که به حسب نوعش دارای اثر و خاصیت و غرض مطلوبی است.

حال اگر پرتقالی واجد این خصوصیات بود، عنوان «سالم» یا «صحیح» بر آن اطلاق می‌شود، اما اگر بعضی از این خواص یا همه آنها را از دست داد، عنوان «فاسد» بر آن اطلاق می‌شود. و در اینجا نمی‌توان آن را «ناقص» نامید. همان‌طور که در صورت واجد بودن خصوصیات، نمی‌توان آن را تام نامید. در نتیجه «صحت و فساد» در استعمالات عرفیه، ربطی به ترکیب و اجزاء و شرایط ندارد ولی «تام و ناقص» در ارتباط با ترکیب و اجزاء و شرایط است. پس این‌ها از نظر عرف از هم جدا هستند. سپس می‌فرماید: بعید نیست که بگوییم: تقابل این‌ها نیز با هم فرق می‌کند.

تقابل تام و ناقص، تقابل عدم و ملکه است، یعنی «ناقص» به آن «غیر تام» می‌گویند که شأنیت تام بودن را دارا باشد. مثلاً خانه‌ای که از زیر دست بئاء بیرون آمده، شأنیت تمام بودن را داراست، لذا اگر در خارج، بعضی از خصوصیات را دارا نبود به آن

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۸

«ناقص» اطلاق می‌شود. همان‌طور که اطلاق «ناقص الخلقه» بر انسان به لحاظ این است که شأنیت «تام الخلقه» بودن را داراست. اما تقابل بین صحیح و فاسد، تقابل ضدین می‌باشد. یعنی فاسد، امری وجودی است. فاسد به چیزی گفته می‌شود که از مسیر طبیعی خودش منحرف شده و از مقتضای خاصیت نوعیه خودش خارج شده است و خروج، امری وجودی است. ولی «صحیح» به چیزی گفته می‌شود که بر مقتضای خاصیت نوعیه خودش باقی است و بقاء بر خاصیت و اثر نوعی نیز یک امر وجودی است. وقتی خروج از خاصیت نوعیه و بقاء بر آن، دو امر وجودی غیر قابل اجتماع هستند، تقابل آنها تقابل تضاد خواهد بود. امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: درست است که استعمالات عرفیه، «صحت و فساد» را از «تام و ناقص» جدا می‌کرد و حتی در تقابل نیز از هم جدا می‌شدند، ولی وقتی وارد فقه می‌شویم ملاحظه می‌کنیم که بین «صحت و فساد» و «تام و ناقص» گویا نوعی ترادف وجود دارد، مثلاً نماز - همانند ساختمان - مرکبی دارای اجزاء و شرایط و خصوصیات است و اگر بخواهیم آن را بر اساس ملاکات عرفیه ملاحظه کنیم باید کلمه «تام و ناقص» را در مورد آن بکار بریم و نتوانیم «صحیح و فاسد» را در مورد آن اطلاق کنیم، در حالی که ما

می‌بینیم در عبادات، همان‌طور که «تام و ناقص» بکار می‌رود، «صحیح و فاسد» هم بکار می‌رود. در باب معاملات نیز همین‌طور است.

معاملات، به لحاظ اسبابشان - یعنی عقود - مرکباتی دارای اجزاء و شرایط می‌باشند [۳۶۶] و طبق قاعده عرفی باید فقط بتوان «تام و ناقص» را در مورد آنها بکار برد، در حالی که استعمال «صحیح و فاسد» در مورد معاملات بیش از «تام و ناقص» است. [۳۶۷] مثلاً اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۴۹

بحث می‌کنیم که آیا معاطات، صحیح است یا فاسد؟ آیا عقدی که فلان شرط را ندارد، صحیح است یا فاسد؟ آیا چه چیز باعث شده که این استعمالات با استعمالات عرفیه فرق پیدا کرده است؟ در اینجا دو احتمال جریان دارد: احتمال اول: فقهاء در مسأله «صحت و فساد» اصطلاح خاصی - غیر از معنای لغوی و استعمالات عرفی - داشته باشند. یعنی در فقه فرمایش مرحوم آخوند را بپذیریم که صحت به معنای تمامیت است، هر چند در لغت و عرف، فرمایش ایشان را نپذیریم. بنابراین فرقی نیست که ما فلان صلاه یا معامله را «صحیح» بنامیم یا «تام». احتمال دوم: فقهاء در مسأله «صحت و فساد» اصطلاح خاصی ندارند بلکه «صحت و فساد» را به عنوان مجاز و مسامحه بکار می‌برند و واقعیت این است که باید به جای «صحت و فساد» از عنوان «تام و ناقص» استفاده کنند. به هر حال، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در جوّ فقهی، بین «صحت و فساد» با «تمامیت و نقص» ترادف وجود دارد. ولی آیا این ترادف به چه دلیلی است؟

دانستن دلیل آن برای ما چندان ضرورتی ندارد. نکته: «تمامیت و نقص» در استعمالات عرفیه به عنوان دو امر اضافی می‌باشند. یعنی مرکبی که دارای اجزاء و شرایط است، اگر به لحاظ اجزایش، تمامیت داشته و به لحاظ شرایطش، نقصان داشته باشد، ما هم می‌توانیم در مورد آن کلمه «تام» را و هم می‌توانیم کلمه «ناقص» را بکار ببریم. ولی این‌گونه تعبیر می‌کنیم که «این مرکب، از جهت اجزاء، تام و از جهت شرایط، ناقص است». و یا در مورد ساختمان می‌گوییم: این ساختمان، از جهت بناء، تام است ولی از جهت انشعاب آب و برق، ناقص است. اما در باب عبادات و معاملات، هر چند صحت و فساد به معنای تمامیت و نقص استعمال اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۰

می‌شود ولی در ارتباط با صحت و فساد، هیچ معهود نیست که ما تفکیکی قائل شویم و صلاه را مثلاً از ناحیه اجزاء، صحیح و از ناحیه شرایط، فاسد بدانیم. صلاتی که در خارج واقع می‌شود، یا مطلقاً صحیح است و یا مطلقاً فاسد است. و شقّ سومی نمی‌توانیم فرض کنیم که صلاه، هم صحیح و هم فاسد باشد. در باب معاملات نیز همین‌طور است. عقد زوجیت یا عقد بیع - که در خارج واقع شده - یا صحیح است و یا فاسد و نمی‌تواند مثلاً به لحاظ ایجاب و قبولش صحیح و به لحاظ بعضی شرایطش فاسد باشد. [۳۶۸]

### آیا صحت و فساد دارای واقعیت می‌باشند؟

#### اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: صحت و فساد، دو واقعیت نیستند، بلکه این مسأله‌ای است که ارتباط به اختلاف انظار دارد، مثلاً فقیه‌ی نماز بدون سوره را صحیح و فقیه دیگر آن را باطل می‌داند و یا فقیه‌ی نماز با یک تسبیحات اربعه را صحیح و فقیه دیگر آن را باطل می‌داند و معتقد است تسبیحات اربعه را سه بار باید خواند. بنابراین واقعیتی برای صحت و فساد وجود ندارد. ما نماز بدون سوره را نمی‌توانیم صحیح یا فاسد بنامیم بلکه باید بگوییم: «نماز بدون سوره، به نظر کسی که قائل به جزئیت سوره نیست، صحیح و به نظر کسی که قائل به جزئیت سوره است، باطل می‌باشد». مرحوم آخوند سپس مسأله اجزاء را به عنوان استشهاد مطرح کرده

می‌فرماید: امر بر سه قسم است: امر واقعی اولی، مثل صلاة با وضوء؛ امر واقعی ثانوی (/ امر اضطراری)، مثل صلاة با تیمم؛ و امر ظاهری، مثل صلاة با استصحاب طهارت. تردیدی نیست که اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی، مجزی است. اما اتیان مأمور به، به امر واقعی ثانوی و امر ظاهری محل بحث است. اگر کسی نماز با تیمم خواند، سپس - در وقت - آب پیدا کرد آیا نماز او مجزی است یا باید نماز با وضو

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۱

بخواند؟ و اگر کسی با استصحاب طهارت نماز خواند سپس کشف خلاف شد، آیا نماز او مجزی است یا باید تحصیل طهارت کرده و دوباره نماز بخواند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله اجزاء دلیل بر این است که صحت و فساد دو امر اضافی - یعنی خالی از واقعیت و حقیقت - می‌باشند. یعنی کسی که اتیان مأمور به به امر ثانوی را مجزی می‌داند، نماز را صحیح می‌داند و کسی که اتیان مأمور به، به امر ثانوی را مجزی نمی‌داند، نماز را فاسد می‌داند. در مورد امر ظاهری نیز همین طور است. سپس می‌فرماید: این مسئله که صحت و فساد دو امر اضافی هستند، اختصاص به فقه و اصول ندارد بلکه در علم کلام نیز جریان دارد. در علم کلام، صحت را به «موافقت امر» و بعضی به «موافقت شریعت» معنا کرده‌اند. وقتی از آنان سؤال شود که آیا مراد شما از موافقت امر، کدام امر است؟ بین آنان گویا اختلاف وجود دارد: بعضی ممکن است بگویند: معنای صحت عبادت، موافقت امر واقعی اولی است. بنابراین کسی که نماز خود را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شد یا نماز با استصحاب طهارت خواند و سپس کشف خلاف شد، نماز او موافقت امر ندارد. ولی ممکن است بعضی دیگر بگویند: معنای صحت عبادت، موافقت مطلق امر است، خواه امر واقعی اولی یا امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری. بنابراین شبیه آنچه در علم اصول به نام مسأله اجزاء مطرح و مورد اختلاف است، در علم کلام نیز چنین اختلافی ممکن است وجود داشته باشد. در نتیجه صحت و فساد دو واقعیت نیست، بلکه مسأله‌ای است که به حسب اختلاف انظار مختلف است. [۳۶۹]

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحت یا فساد نماز بدون سوره، دلیل بر عدم

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۲

وجود معیار واقعی برای صحت و فساد نیست. بالاخره نماز بدون سوره به حسب واقع یا صحیح است یا فاسد و ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که در اینجا واقعیتهای وجود ندارد. بلکه واقعیت، وجود دارد ولی هر مجتهدی ادعا می‌کند که رأی او مطابق با واقع و رأی دیگری مخالف با واقع است. البته کسی که قولش مخالف با واقع است، معذور خواهد بود، چون تلاش و سعی خود را بکار برده است. هر چند «للمصیب أجران و للمخطئ أجر واحد». بنابراین اختلاف انظار فقهاء، کاشف از عدم واقعیت در مورد صحت و فساد نیست. عجیب‌تر از این مسئله این است که مرحوم آخوند پای مسأله اجزاء را به میان آورده است. در حالی که این مسئله هیچ ربطی به اجزاء ندارد، زیرا موضوع بحث در مسأله اجزاء عبارت از «عبادت صحیح» است و اصولاً جایی برای مطرح کردن فساد وجود ندارد. اجزاء در جایی مطرح می‌شود که مکلف نماز خود را به صورت صحیح انجام داده باشد، یعنی شارع به او اجازه نماز با تیمم در اول وقت را داده باشد. مثلاً شارع به او گفته باشد: «اگر معتقد هستی که تا آخر وقت دسترسی به آب پیدا نمی‌کنی، می‌توانی در اول وقت با تیمم نماز خودت را بخوانی». حال که اتفاقاً واجد الماء شده است، بحث می‌شود که آیا نمازی که خوانده از امر به نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟

هیچ کس احتمال بطلان چنین نمازی را نمی‌دهد. و اگر نماز با تیمم او باطل باشد، جایی برای بحث اجزاء وجود ندارد. مثلاً اگر

شارع به او اجازه نماز اول وقت را نداده باشد ولی در عین حال اقدام به انجام آن نماید و سپس واجد الماء گردد، نماز او باطل است و بحث اجزاء مطرح نمی‌شود. بنابراین در کلام مرحوم آخوند خلطی صورت گرفته است. ایشان می‌گوید: «قائل به عدم اجزاء، معتقد به بطلان نماز با تیمم است». ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم:

نمازی که شرایط را دارا بوده چرا باطل است؟ بلکه چنین نمازی صحیح است ولی در عین صحیح بودن، بحث است که آیا از نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟ کفایت و عدم کفایت، ربطی به صحت و فساد ندارد و نباید بین آنها خلط شود. مجزی بودن، کاشف اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۳

از بطلان آن نماز نیست، زیرا آن نماز در عالم خودش کمبودی نداشته که شارع بخواهد حکم به بطلان بنماید. در باب استصحاب نیز همین طور است. کسی که با استصحاب طهارت نماز خوانده، سپس کشف خلاف شده، نماز قبلی او هیچ کمبودی نداشته است، زیرا شارع به او اجازه چنین نمازی را داده بود. ولی بحث است که آیا چنین نمازی از نماز با وضوی واقعی کفایت می‌کند یا نه؟ در نتیجه مسأله اجزاء هیچ ربطی به مسأله صحت و فساد ندارد.

### آیا صحت و فساد به عنوان مجعول شرعی هستند؟

#### اشاره

مرحوم آخوند در اینجا تفصیل دقیقی را مطرح کرده‌اند که باید مورد ملاحظه قرار گیرد. ایشان می‌فرماید: اگر ما صحت را به «موافقت امر» یا «موافقت شریعت»- که در علم کلام مطرح می‌شود- معنا کنیم، صحت و فساد، دو امر اعتباری و انتزاعی خواهند بود که از دو واقعیت انتزاع شده‌اند. [۳۷۰] زیرا بنا بر این تفسیر، مطابقت مآتی به با مأمور به در خارج، یک واقعیت تکوینی برای عبادت خارجی است. همان طور که عدم مطابقت آن، یک واقعیت تکوینی است. و عنوان «موافقت امر» یا «موافقت شریعت»، از این مطابقت تکوینی انتزاع می‌شود و در علم کلام، این امر اعتباری و انتزاعی را صحت می‌نامند و در مورد «فساد»- که نقطه مقابل صحت است- نیز همین طور است. اما در فقه، صحت را به «سقوط اعاده و قضاء» و فساد را در مقابل آن معنا می‌کنند. آیا حقیقت این صحت چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا بین نسبت دادن صحت به مأمور به، به امر اولی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۴

و نسبت دادن آن به مأمور به، به امر ثانوی یا امر اضطراری فرق می‌کند. اگر صحت را به مأمور به به امر اولی- مثل نماز با وضو- نسبت دهیم، اگرچه صحت به معنای «سقوط اعاده و قضاء» است ولی این سقوط ربطی به شارع ندارد، زیرا جعلی نسبت به آن واقع نشده و اعتبار و انتزاعی در مورد آن مطرح نیست بلکه این یکی از مستقلات عقلیه است. همان عقلی که می‌گوید: «اگر کسی مأمور به، به امر اولی را انجام دهد، مستحق عقوبت نخواهد بود» حکم می‌کند که «بر چنین کسی اعاده و قضاء واجب نیست». پس صحت به معنای فقهی، در مورد اتیان مأمور به، به امر اولی هیچ ارتباطی به جعل شارع ندارد، نه جعل استقلالی به آن تعلق گرفته و نه جعل تبعی، بلکه این از مستقلات عقلیه است. اما اگر صحت را به مأمور به، به امر ثانوی- مثل نماز با تیمم- و یا مأمور به، به امر ظاهری- مثل نماز با استصحاب طهارت- نسبت دهیم، ارتباط مستقیم با شارع پیدا می‌کند و ربطی به عقل ندارد. کسی که فاقد الماء بوده و با تیمم نماز خوانده، سپس در وقت، واجد الماء شده است، در اینجا شارع است که می‌تواند چنین نمازی را صحیح و مجزی دانسته و اعاده و قضاء را واجب نداند، و هم اوست که می‌تواند چنین نمازی را باطل و غیر مجزی دانسته و اعاده و قضاء را واجب بداند. ملاحظه می‌شود که در اینجا جعل شرعی مستقلاً به آن تعلق گرفته و به تبعیت تکلیف نیست. مرحوم آخوند سپس



می‌فرماید: در همین جا هم باید دو مطلب را از هم تفکیک کرد. یک وقت ما موضوع صحیح و فاسد را «کلی صلاۀ با تیمم» قرار می‌دهیم و یک وقت موضوع را «شخص نماز خارجی که زید آن را با تیمم انجام داده است» قرار می‌دهیم. آنچه مربوط به شارع است و جعل شرعی در آن مدخلیت دارد، قسم اول است، اما قسم دوم مربوط به عقل است. اگر عقل ملاحظه کرد که این صلاۀ خارجی با تیمم، مصداق همان چیزی است که شارع در حکم کلی خود آن را محکوم به صحت یا اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۵

فساد کرده است، عقل نیز همان حکم را در مورد این فرد پیاده می‌کند. این مانند همان مطابقت مآتی به با مأمور به است که ما آن را واقعیتهای تکوینی نامیدیم ولی آنجا با مشاهده می‌توان این معنا را ملاحظه کرد اما اینجا باید عقل درک کند که آیا نمازی که در خارج واقع شده، با مأمور به مطابقت دارد یا ندارد. در باب معاملات نیز حکم کلی مربوط به شارع است. مثلاً صحت کلی بیع - در مقابل ربا - مربوط به شارع است. [۳۷۱] ولی صحت معامله شخصیه‌ای که بین دو نفر واقع شده، مجعول شرعی نیست. بلکه صحیح بودن چنین معامله‌ای به معنای مطابقت با آن کلی است که شارع آن را محکوم به صحت کرده است. بنابراین در معاملات هم - مانند عبادات - باید بین کلی و شخص فرق گذاشته و بگوییم: شارع حکم به صحت را روی عنوان کلی بیع جعل کرده است و بیع واقع بین زید و عمرو، چون مصداق آن عنوان کلی است، محکوم به صحت می‌شود. ولی این حکم به صحت، از ناحیه ماست و شارع مستقیماً روی معاملات شخصیه حکمی ندارد. [۳۷۲]

### بررسی کلام مرحوم آخوند:

مقدمه: ما پس از دقت و تحقیق زیاد در باب احکام تکلیفیه - مثل وجوب و حرمت - به این نتیجه رسیدیم که متعلق وجوب در «أقیموا الصلاۀ» چیزی جز ماهیت و طبیعت صلاۀ نمی‌تواند واقع شود و ما نمی‌توانیم پای وجود را در متعلق وجوب باز کنیم و الا لازم می‌آید که اول نماز وجود پیدا کرده و سپس اتصاف به وجوب پیدا کند. در حالی که اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۶

ذهن عرفی و ذهن عقلی ما نمی‌تواند چنین چیزی را بپذیرد. ما نماز را وقتی متصف به وجوب می‌دانیم که در خارج وجود پیدا نکرده باشد و این نمی‌شود مگر اینکه طبیعت و ماهیت صلاۀ، متعلق وجوب واقع شده باشد. در باب محرمات نیز تا وقتی که شرب خمر در خارج تحقق پیدا نکرده است، آن را حرام می‌دانیم و هنگامی که وجود پیدا کرد، محال است بتوانیم کاری کنیم که شرب خمر، در عالم وجود، تحقق پیدا نکرده باشد. بلکه در این صورت می‌گوییم: حرام، تحقق پیدا کرد. لذا در باب احکام تکلیفیه چاره‌ای نداریم جز اینکه متعلق احکام را عبارت از طبایع و عناوین و ماهیت بدانیم. پس از روشن شدن مقدمه فوق، باید ببینیم آیا در باب صحت و فساد - به عنوان دو حکم وضعی - نیز مسئله به همین کیفیت است؟ وقتی گفته می‌شود: «بیع کلی، صحیح است» معنایش این است که اثر مقصود بر آن مترتب می‌شود. در حالی که چیزی واقع نشده تا بخواهد اثر مقصود بر آن مترتب شود. بیع کلی چگونه می‌تواند صحیح باشد؟ حتی در باب عبادات نیز وقتی گفته می‌شود: «نماز کلی صحیح است»، هنوز چیزی تحقق پیدا نکرده تا بخواهد اتصاف به صحت پیدا کند. قبل از خواندن نماز ظهر که گفته می‌شود: «نماز ظهر واجب است» معنایش این است که «طبیعت نماز ظهر واجب است» اما نمی‌توان گفت: «نماز ظهر، صحیح است»، زیرا هنوز چیزی در خارج واقع نشده است که بخواهد اتصاف به صحت پیدا کند. روشن است که ماهیت نمی‌تواند صحیح باشد. و الا نیازی به خواندن نماز نبود. آنچه اتصاف به صحت پیدا می‌کند، عبادتی است که در خارج تحقق پیدا کرده است. بنابراین در صحت و فساد، مسأله وجود و تشخص و فردیت مطرح است و همین امر، کاشف از این است که صحت و فساد از دایره جعل شارع بیرون است، زیرا احکامی که شارع مقدس جعل



می‌کند در محدوده کلیات و ماهیات و عناوین است و صلاة محقق در خارج، ربطی به شارع ندارد. مرحوم آخوند این مطلب را در مورد اتیان مأمور به به امر اولی پذیرفته

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۷

است که اگر کسی نماز با وضو خواند، صحت نماز او ربطی به شارع ندارد و این عقل است که باید ملاحظه کند آیا این عمل خارجی مطابق با مأمور به شرعی هست یا نه؟

اگر مطابق بود، عقل حکم به صحت آن می‌کند و اگر مخالف بود، حکم به فاسد بودن آن می‌کند. اشکال: در بحث صحیح و اعم، که بحث می‌کردیم آیا لفظ صلاة برای خصوص صحیح وضع شده است یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ طرفین اتفاق داشتند که الفاظ عبادات، همانند انسان و رجل دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند و هیچ کدام از طرفین قائل نشده که این‌ها- همانند حروف، بنا بر نظریه مشهور- دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند. حال ممکن است در ذهن بیاید که از یک طرف قائل به صحیح می‌گویید: «لفظ صلاة برای خصوص صحیح وضع شده است» و از طرف دیگر مسئله به صورت وضع عام و موضوع له عام است، و اگر ما این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، نتیجه این می‌شود که صحت در ارتباط با ماهیت است نه در ارتباط با فرد خارجی. و الا نمی‌توانست دارای وضع عام و موضوع له عام باشد. به عبارت دیگر:

صحیحی می‌گوید: «شارع، صلاة متصف به صحت را در نظر گرفته است» در حالی که شما می‌گویید: «ماهیت نمی‌تواند اتصاف به صحت پیدا کند». اگر ماهیت، اتصاف به صحت ندارد، پس چطور شارع نماز متصف به صحت را به صورت کلی در نظر گرفته و لفظ صلاة را برای آن وضع کرده است؟ و اگر بگویید: «صحت، ربطی به ماهیت ندارد، بلکه همانند عوارض فردیه، مربوط به وجود خارجی است» پس دیگر نگویید: «الفاظ عبادات دارای وضع عام و موضوع له عام هستند». جواب: در بحث صحیح و اعم گفتیم: صحیحی، عنوان «صحت» را در موضوع له نمی‌آورد. بلکه موضوع له عبارت از مرکبی است که- مثلاً- مشتمل بر ده جزء و پنج شرط است ولی این موضوع له در مقام انطباق بر صلاة خارجی، فقط بر نماز صحیح منطبق می‌شود، نه اینکه عنوان «صحت» در موضوع له اخذ شده باشد، که شارع- بنا بر قول به حقیقت شرعی- گفته باشد: «صلاة را برای صلاة صحیح وضع کردم».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۸

پس اینکه ما در بحث صحیح و اعم از طرفی بحث می‌کنیم که آیا صلاة برای خصوص صحیح وضع شده است یا برای اعم؟ و از طرفی می‌گوییم: «الفاظ عبادات، دارای وضع عام و موضوع له عام هستند» معنایش این نیست که ماهیت صلاة می‌تواند متصف به صحت بشود. بلکه صحت و فساد مربوط به عقل و مربوط به بعد از وجود است. این مطلب را مرحوم آخوند در ارتباط با امر اولی پذیرفتند ولی در ارتباط با امر ثانوی و امر ظاهری قبول نکردند. ایشان فرمودند: نماز با تیمم اگر بخواهد مجزی از نماز با وضو باشد، و نماز با استصحاب وضو اگر بخواهد مجزی از نماز با وضوی واقعی باشد، این چیزی است که عقل نمی‌تواند آن را درک کند و در اینجا صحت و عدم صحت- به معنای اجزاء و عدم اجزاء- مستقلاً مربوط به شارع و جعل اوست. ما در بحث گذشته که پیرامون واقعیت داشتن صحت و فساد بحث می‌کردیم گفتیم: در کلام مرحوم آخوند خلطی واقع شده است و ایشان مسأله صحت و فساد را با اجزاء و عدم اجزاء خلط کرده‌اند، در حالی که مسأله اجزاء و عدم اجزاء هیچ ربطی به مسأله صحت و فساد ندارد و اصولاً موضوع در مسأله اجزاء عبارت از صلاة صحیح است. نماز با تیمم و نماز با استصحاب طهارت در صورتی موضوع برای اجزاء واقع می‌شوند که با اذن شارع بوده و محکوم به صحت باشند. حال با قطع نظر از اشکال فوق و بر اساس مبنای خود مرحوم آخوند می‌گوییم: در مورد امر ثانوی هم واقعیت این است که مسأله صحت و فساد ربطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل و از مستقلات عقلیه است. شما (مرحوم آخوند) که می‌گویید:

«عقل نمی‌تواند درک کند که نماز با تیمم، مجزی از نماز با وضوست»، ما می‌گوییم:

چرا عقل نتواند این معنا را درک کند؟ ابهامی که برای عقل وجود دارد این است که آیا آنچه شرطیت برای صلاۀ دارد، خصوص وضو و غسل است یا اعم از وضو و غسل و تیمم است؟ اما اگر عقل این مسئله را از شارع سؤال کند، هر جوابی که شارع بدهد، عقل هم بر اساس جواب شارع حکم به صحت و فساد می‌کند. اگر شارع بگوید: «من اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۵۹»

طهارت مائیه را به عنوان شرط برای صلاۀ جعل کرده‌ام»، عقل در اینجا ملاحظه می‌کند که این نماز با طهارت مائیه واقع نشده است و چون این مکلف، در وقت یا در خارج از وقت، واجد الماء شده، پس صلاۀ او باطل است. این مربوط به عقل است و ربطی به شارع ندارد. هرچند ریشه مسئله در ارتباط با شارع است. در مورد همه اجزاء و شرائط، به همین صورت است. شارع اگر سوره را جزء قرار دهد، عقل، حکم به بطلان نماز بدون سوره می‌کند. در مورد امر اولی هم - که مرحوم آخوند صحت و فساد در آن را مربوط به عقل دانست - ریشه آن مربوط به شرع است. شارع نماز با وضو را واجب دانسته است پس حکم عقل به صحت نماز، متوقف بر این است که نماز با وضو واقع شود. بنابراین همان‌طور که در امر اولی که مرحوم آخوند صحت و فساد آن را مربوط به حکم عقل دانست، ریشه مسئله به دست شارع است، در مورد امر ثانوی هم همین‌طور است. اینجا باید عقل ببیند آیا شارع برای طهارت مائیه در ارتباط با نماز چه حسابی باز کرده است؟ اگر برای طهارت مائیه، خصوصیتی قائل شده باشد، عقل می‌گوید:

«درست است که اول وقت، نماز با تیمم را خوانده‌ای ولی با توجه به اینکه طهارت مائیه شرطیت دارد برای صلاۀ، و نماز با تیمم، فاقد طهارت مائیه بوده و تو اکنون واجد ماء شده‌ای، پس نماز تو باطل است». این بطلان، حکم عقل است و ربطی به شرع ندارد. همان‌طور که اگر شارع بگوید: «من مطلق طهارت - چه مائیه چه ترابیه - را شرط برای نماز قرار دادم»، عقل می‌گوید: «نماز با تیمم که در اول وقت خوانده شده، صحیح است». بنابراین حاکم به صحت و فساد در مورد امر ثانوی نیز عبارت از عقل است، اگرچه ریشه مسئله - یعنی کیفیت شرطیت طهارت برای نماز - به دست شارع است. در مورد امر ظاهری نیز همین‌طور است. قائلین به اجزاء در مورد امر ظاهری می‌گویند: ما وقتی دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» را کنار «لا صلاۀ إلاً بطهور» قرار می‌دهیم - بنا بر اینکه مقصود از بطهور، وضو و غسل باشد - دلیل «لا تنقض الیقین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۰»

بالشک» در دلیل «لا صلاۀ إلاً بطهور» توسعه می‌دهد. [۳۷۳] آن توسعه این است که طهارتی که شرطیت برای صلاۀ دارد، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه - ثابت به استصحاب - است. در این صورت، عقل می‌گوید: «نمازی که با استصحاب طهارت خوانده شده، صحیح است، زیرا طهارتی که شارع به عنوان شرط برای نماز قرار داده، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه است». این حکم به صحت، حکم عقل است و ربطی به شرع ندارد. بنابراین در باب عبادات، مسأله صحت و فساد، به‌طور کلی - چه در امر اولی، چه در امر ثانوی و چه در ظاهری - مربوط به عقل است و هیچ‌گونه ارتباطی با شارع ندارد.

بله، ریشه مسئله، که اصل اعتبار جزئیت و شرطیت باشد، مربوط به شارع است. صحت و فساد در باب معاملات: مرحوم آخوند معتقد بودند که در باب معاملات، حکم کلی صحت، مجعول شارع است ولی گاهی به نحو امضاء و گاهی به نحو تأسیس. اما صحت معاملات شخصیّه خارجیه مربوط به عقل است. اگر مطابق با چیزی بود که شارع حکم به صحت آن کرده، محکوم به صحت و اگر مطابق نبود، محکوم به فساد است. ولی با دقت در مسئله درمی‌یابیم که مسأله صحت و فساد در باب معاملات نیز مانند باب عبادات است و ربطی به جعل مستقیم شرعی ندارد. ممکن است کسی بگوید: چه فرقی بین (أحل الله البيع) و (أقیموا الصلاۀ) وجود دارد؟ همان‌طور که در (أقیموا الصلاۀ) شارع ایجاب را متعلق به ماهیت صلاۀ کرده است، در (أحل الله البيع) هم - بعد از آنکه حلیتش به معنای اباحه و جواز تکلیفی نیست بلکه به معنای امضای بیعی است که متداول بین مردم و عقلاست - این انفاذ و امضاء، به طبیعت بیع تعلق گرفته است. «البيع» مانند «الصلاۀ» است. همان‌طور که «الصلاۀ» دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند، «البيع»

هم دلالت بر طبیعت و ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۱

می‌کند. فقهاء در بسیاری از موارد به اطلاق آیه (أحلَّ اللهُ البیع) تمسک می‌کنند و اطلاق از شئون ماهیت است. پس (أحلَّ اللهُ البیع) به این معناست که شارع، حکم به صحت ماهیت بیع نموده است ولی این حکم به صحت، حکمی تأسیسی نیست بلکه همان چیزی که بین عقلاء متداول است، مورد امضای شارع قرار گرفته است. پس این آیه دلالت می‌کند که صحت، یک امر مجعول شرعی است ولی این صحت در ارتباط با کلی بیع و ماهیت بیع است. در پاسخ می‌گوییم: واقعیت مسئله در أحلَّ اللهُ البیع این گونه نیست. بلکه این امضای چیزی است که بین عقلاء وجود دارد. امضای معامله بیع است. در مقابل ربا که شارع آن را امضاء نکرده است، هر چند بین عقلاء متداول است و ما وقتی به سراغ عقلاء می‌رویم می‌بینیم عقلاء در ارتباط با بیع، صحت را جعل نکرده‌اند، بلکه آنچه را- به صورت قولی یا عملی- جعل کرده‌اند عبارت از این است که بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار داده‌اند و این سببیت، مربوط به ماهیت بیع است و شارع، این جعل عقلاء در مورد بیع را امضاء نکرده است. عقلاء، همین جعل را در مورد ربا نیز دارند ولی شارع آن را امضاء نکرده است. بنابراین آنچه مورد جعل عقلاء و امضای شارع قرار گرفته، همان مسأله سببیت است، اما صحت، متوقف بر این است که فردی از بیع در خارج تحقق پیدا کند، در این صورت اگر شرایط را دارا بود عقل آن را صحیح می‌داند و اگر فاقد بعضی از شرایط بود، عقل آن را فاسد می‌داند. و الا اگر بخواهیم ماهیت بیع را موضوع برای «صحیح» قرار دهیم، مثل این است که ماهیت صلاة را موضوع برای «صحیح» قرار داده باشیم و چنین چیزی معقول نیست. وقتی نماز در خارج تحقق پیدا نکرده است، چگونه می‌توان آن را صحیح دانست؟ بیع صحیح، یعنی بیعی که اثر مقصود بر آن مترتب می‌شود. و زمانی که بیع در خارج وجود پیدا نکرده است، چگونه ممکن است اثر مقصود بر آن مترتب شود؟ این خلط در کلام مرحوم آخوند از آنجا ناشی شده است که ایشان خیال کرده جعل سببیت همان جعل صحت است، در حالی که جعل سببیت برای بیع، مانند وجوبی است که به صلاة تعلق می‌گیرد، اما اتصاف

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۲

صلاة به صحت، فرع این است که صلاة در خارج تحقق پیدا کرده و مطابقت با مأمور به داشته باشد و هنگامی که صلاة وجود پیدا نکرده است، ما چه چیزی را موصوف برای صحت قرار دهیم؟ در باب بیع اگر چه می‌توانیم- به طور مسامحه و مجاز- بگوییم: «شارع، طبیعت بیع را سبب برای حصول نقل و انتقال قرار داده است» ولی صحیح به معنای ترتب اثر است و ترتب اثر، متفرع بر تحقق بیع با شرایط آن می‌باشد و اثر مقصود نمی‌تواند بر ماهیت بیع ترتب پیدا کند. بنابراین ما نمی‌توانیم أحلَّ اللهُ البیع را به معنای «أصحَّ اللهُ البیع» بدانیم، هر چند «أصحَّ» به معنای صحت امضائی باشد نه صحت تأسیسی. أحلَّ در أحلَّ اللهُ البیع اگر چه حلیت تکلیفی نیست ولی معنای آن انفاذ و امضای همان چیزی است که نزد عقلاء مطرح بوده است و ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم عقلاء جعل صحت برای بیع نکرده‌اند، بلکه به صورت قضیه عام گفته‌اند: «هر بیعی سبب مؤثر برای نقل و انتقال است». و مسأله صحت و فساد از عوارض فرد و وجود خارجی است. وقتی در معاملات امضائیه شارع این گونه است، اگر شارع معامله تأسیسی هم داشته باشد، جعل آن معامله، برگشت به همان سببیت در ترتب اثر مقصود از آن معامله می‌کند نه اینکه ارتباطی به جعل صحت و فساد داشته باشد. نتیجه بحث در مقدمه هفتم از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله صحت و فساد- چه در باب عبادات و چه در باب معاملات- در ارتباط با حکم عقل است. عقل با ملاحظه مطابقت مآتی به با مأمور به- در عبادات- و مطابقت آنچه در خارج واقع شده با آنچه که شارع سبب مؤثر قرار داده- در معاملات- حکم به صحت می‌کند و در غیر این صورت حکم به فساد می‌کند و در هیچ مورد مسأله صحت و فساد به طور مستقیم ربطی به شارع ندارد. بله، ریشه و اساس مطلب در دست شارع است. شارع اگر عربیت را معتبر بداند، عقل می‌گوید: «ایجاب و قبولی که فاقد عربیت باشد، باطل است» و اگر شارع عربیت را

معتبر نداند، عقل می‌گوید: «معامله‌ای که فاقد عربیت باشد صحیح است».

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۳

### مقدمه هشتم: اصل عملی در مسأله «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند؟»

#### اشاره

اگر ما در این مسئله که «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند؟» نتوانستیم از نظر ادله به جایی برسیم و در این مسئله تردید داشتیم، آیا اصل عملی وجود دارد که بتوانیم به آن تمسک کنیم؟ در اینجا در دو مقام بحث می‌شود: ۱- بحث در مسأله اصولی: یعنی از نظر مسأله اصولی اگر برای ما شک پیدا شد، آیا اصلی وجود دارد که بتواند وضعیت مسأله اصولی را روشن کند؟ به گونه‌ای که آن اصل، به منزله دلیلی - در رتبه متأخر از سایر ادله و در ظرف شک - دلالت بر نهی بر فساد یا عدم دلالت آن را برای ما تبیین کند. ۲- بحث در مسأله فقهی: یعنی اگر عبادتی که متعلق نهی قرار گرفته در خارج واقع شد، آیا می‌توان آن را صحیح دانست و به آن اکتفاء کرد؟ و یا اگر معامله‌ای که متعلق نهی قرار گرفته در خارج واقع شد، آیا این معامله نقشی در تملیک و تملک دارد؟

#### مقام اول: بحث در مسأله اصولی:

#### اشاره

روشن است که در جریان اصل باید عنوان محل نزاع را کاملاً حفظ کنیم. محل نزاع این بود که «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟» بنابراین اگر اصلی بخواهد جاری شود باید روی همین عنوان دلالت و عدم دلالت جریان پیدا کند. همان‌طور که در بحث مقدمه واجب، بعد از آنکه محل نزاع روی عنوان «ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه» متمرکز شد، اگر اصلی می‌خواست جریان پیدا کند، باید در ارتباط با ملازمه - نفیاً یا اثباتاً - جریان پیدا می‌کرد. ولی در ما نحن فیه، خصوصیتی وجود دارد که این خصوصیت در مسأله مقدمه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۴

واجب، وجود نداشت. آن خصوصیت این است که مسأله مقدمه واجب، مسأله عقلی محض است و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت لفظ نداشت، اما در ما نحن فیه هر دو جهت لفظی بودن و عقلی بودن وجود دارد. [۳۷۴] پس ما باید در این مقدمه، هر دو جهت آن را مورد بحث قرار دهیم:

#### ۱- جهت لفظی: آیا نهی، ظهور در فساد منهی عنه دارد یا نه؟

[۳۷۵] اگر ما بتوانیم دلیلی اقامه کنیم که «نهی، ظهور در فساد منهی عنه دارد» و یا دلیلی بر عدم آن اقامه کنیم، بحثی نیست. اما اگر در این مطلب شک کردیم، آیا اصلی وجود دارد که بتواند در اینجا جریان پیدا کند؟ تنها اصلی که ممکن است در اینجا به ذهن انسان بیاید، «استصحاب عدم» است.

یعنی بگوییم: در اینجا «عدم دلالت لفظی وضعی نهی بر فساد» را استصحاب می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۵

ولی پاسخ این است که استصحاب، حالت سابقه متیقنه لازم دارد، یعنی باید زمانی وجود داشته باشد که ما یقین داشته باشیم در آن زمان، نهی دلالت بر فساد نمی‌کرده و اکنون شک کنیم که آیا دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟ آن وقت استصحاب عدم، جاری کنیم. در حالی که چنین حالت سابقه‌ای در اینجا وجود ندارد. بلکه قائل به دلالت نهی بر فساد معتقد است که از اول، چنین دلالتی وجود داشته است و قائل به عدم دلالت نهی بر فساد، می‌گوید: «از اول، چنین دلالتی وجود نداشته است و الآن هم دلالت بر فساد نمی‌کند» و ما به عنوان شاکی می‌باشیم و به عنوان شخص سوّم مطرح هستیم و ما اگر بخواهیم استصحاب عدمی پیاده کنیم، حالت سابقه یقینی لازم داریم و چنین حالتی نداریم و یقین قائلین به دلالت و قائلین به عدم دلالت برای ما فایده‌ای ندارد. ممکن است کسی بگوید: در هر لغتی وضع مفردات، قبل از وضع مرکبات است و آن وقتی که واضع لغت عرب، مفردات را وضع می‌کرد، لام و الف دلالتی بر فساد نداشت. وقتی نوبت به وضع مرکبات رسید و کلمه «لا» ی ناهیه وضع شد، ما شک می‌کنیم که آیا واضع، «لا» ی ناهیه‌ای را که متعلق به عبادت یا معامله شود، برای دلالت بر فساد، وضع کرد یا برای دلالت بر فساد، وضع نکرد؟ بنابراین حالت سابقه یقینه تحقق دارد و آن عبارت از وضع مفردات، قبل از شروع وضع مرکبات است. که قطعاً در آن زمان برای دلالت بر فساد وضع نشده‌اند، لذا استصحاب عدم جاری می‌شود. پاسخ این است که در حال وضع مفردات، اصلاً مرکبی وجود نداشت تا دلالت یا عدم دلالت در مورد آن مطرح باشد. در حالی که شما می‌خواهید استصحاب عدم دلالت «لا» ی ناهیه بر فساد را جاری کنید و این حالت سابقه یقینی لازم دارد. در نتیجه در شعبه اول از مقام اول - که مربوط به دلالت لفظی نهی بر فساد در خود مسأله اصولیه است - اگر ما نتوانیم دلالت یا عدم دلالت را ثابت کنیم و در حال تردید باقی بمانیم، اصل عملی برای اثبات دلالت یا نفی آن نداریم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۶

## ۲- جهت عقلی: آیا در باب عبادات و معاملات، بین حرمت و فساد ملازمه عقلیه وجود دارد؟

### اشاره

اگر ما نتوانستیم ملازمه را ثابت کرده یا آن را نفی کنیم بحثی نیست. بحث در این است که اگر ما در این مطلب شک کردیم، آیا اصلی وجود دارد که بتواند در اینجا جریان پیدا کند؟ شک ما در اینجا همانند شک در وجود ملازمه، در مسأله مقدمه واجب است. آیا در چنین جایی استصحاب عدم ملازمه عقلیه جریان پیدا می‌کند؟ در اینجا دو راه برای عدم جریان استصحاب ارائه شده است، یکی توسط مرحوم آخوند و دیگری توسط امام خمینی رحمه الله.

### کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله ملازمه - نفیاً و اثباتاً - امری ازلی است و برای کسی که شاکی در ملازمه است، حالت سابقه متیقنه‌ای وجود ندارد. یعنی این گونه نیست که زمانی عقل حکم به ملازمه نمی‌کرده و بعد از آن ما شک کنیم که آیا بقاء هم عقل حکم به ملازمه نمی‌کند یا حکم به ملازمه می‌کند؟ تا بیایم استصحاب عدم ملازمه را جاری کنیم. مسأله ملازمه، مانند سایر احکام عقلیه است. اگر ثابت باشد، از ازل ثابت است و اگر ثابت نباشد، از ازل ثابت نیست. همان طور که اگر کسی شک کند که آیا عقل، حکم به قبح ظلم می‌کند یا نه؟ جایی برای استصحاب عدم حکم عقل به قبح ظلم وجود ندارد، زیرا مسأله قبح ظلم - اثباتاً یا

نفیاً- مربوط به ازل است. اگر عقل حکم به قبح ظلم کرده، از ازل حکم کرده و اگر حکم نکرده باشد از ازل حکم نکرده و الآن هم نمی‌تواند چنین حکمی داشته باشد. در حالی که در ارتباط با شرع این گونه نیست.

احکام شرعی، حالت سابقه دارد. اگر ما شک کردیم که آیا شارع مقدس اسلام، فلان چیز را حرام کرده یا نه؟ می‌توانیم استصحاب عدم حرمت را جاری کنیم و بگوییم: این شیء، قبل از آمدن اسلام، حرام نبوده و ما شک داریم که آیا اسلام آن را حرام کرده اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۷

یا نه؟ در این صورت استصحاب عدم حرمت را جاری می‌کنیم. این مطلب را مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب مطرح کرده‌اند [۳۷۶] که در ما نحن فیه نیز پیاده می‌شود و نتیجه‌اش این می‌شود که در صورت شک در وجود ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد، نمی‌توانیم استصحاب عدم وجود ملازمه را جاری کنیم.

### کلام امام خمینی رحمه الله

قبل از بیان کلام امام خمینی رحمه الله لازم است به مقدمه ذیل توجه شود: مرحوم آخوند در عین اینکه استصحاب عدم ملازمه را در اینجا نمی‌پذیرد، در بحث عام و خاص در مورد شک در قرشیه بودن مرثه [۳۷۷] و عدم قرشیه بودن او، [۳۷۸] قائل به جریان استصحاب عدم قرشیت مرثه شده است. به این بیان که این مرثه قبل از اینکه نطفه او منعقد شود، قرشیه نبوده است و الآن که متولد شده شک می‌کنیم آیا اتصاف به قرشیت دارد یا نه؟ پس استصحاب عدم قرشیت را جاری می‌کنیم. [۳۷۹] در اینجا دو سؤال مطرح است: ۱- چرا مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب، استصحاب عدم ملازمه را نپذیرفت ولی در بحث عام و خاص، قائل به جریان استصحاب عدم قرشیت مرثه شد؟ ۲- آیا در صورت شک در قرشیت و عدم قرشیت مرثه، استصحاب عدم قرشیت جاری می‌شود؟ پاسخ سؤال اول: در مسأله ملازمه، شک ما به ازل برمی‌گردد. می‌خواهیم ببینیم آیا عقل از ازل حاکم به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه بوده است یا نه؟ و در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۸

ما نحن فیه نیز می‌خواهیم ببینیم آیا عقل از ازل حاکم به وجود ملازمه بین حرمت شیء و فساد آن بوده است یا نه؟ و چون شک ما به ازل برمی‌گردد، ما یک حالت سابقه یقینی- وجودی یا عدمی- نداریم و در حقیقت، شک ما، شک در بقاء نیست بلکه شک در حکم ازلی عقل است. اما در مسأله قرشیت و عدم قرشیت مرثه، شک ما به یک مسأله ازلی بر نمی‌گردد.

روشن است که این مرثه قبل از اینکه نطفه‌اش منعقد شود، مرثه قرشیه موجود در خارج نبوده است ولی بعد از تولد او شک می‌کنیم که آیا با تولد او یک مرثه قرشیه تحقق پیدا کرده است یا نه؟ بنابراین مسأله شک در قرشیت و عدم قرشیت را نباید با مسأله شک در ملازمه مقایسه کرد. محدوده شک فرق دارد. در یکی مربوط به حکم ازلی عقل و در دیگری مربوط به هنگام نطفه و ولادت است و نسبت به قبل از انعقاد نطفه تردیدی وجود ندارد. این وجه تفصیلی است که مرحوم آخوند بین این دو مسئله قائل شده‌اند. پاسخ سؤال دوم: ما به تبعیت از امام خمینی رحمه الله معتقدیم که استصحاب عدم قرشیت مرثه هم جریان ندارد، زیرا در استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه کاملاً متحد باشند و الا عنوان نقض که در «لا تنقض الیقین بالشک» اخذ شده صدق نمی‌کند. اگر یقین به طهارت یک لباس و شک در طهارت لباس دیگر داشته باشیم، دو موضوع و دو قضیه تحقق دارد. ما معتقدیم در استصحاب عدم قرشیت مرثه، قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه اتحاد ندارند، زیرا قضیه متیقنه ما این است که به نحو سالبه محصله می‌گوییم:

«این زن، قرشیه نبوده است». سالبه محصله، با انتفاء موضوع هم صادق است. مثل اینکه گفته شود «لیس زید بقائم»، از باب اینکه زیدی نیست تا بخواهد اتصاف به قیام داشته باشد. اما قضیه مشکوکه ما به صورت «لیس» ناقصه است که وجود موضوع در آن



مفروض است. این دو قضیه چگونه می‌توانند با هم اتحاد داشته باشند؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۶۹

اکنون که از بیان مقدمه فارغ شدیم به ذکر راه امام خمینی رحمه الله برای عدم جریان استصحاب عدم ملازمه در ما نحن فیه می‌پردازیم: امام خمینی رحمه الله می‌خواهد بفرماید: استصحاب عدم ملازمه، همانند استصحاب عدم قرشیت مرئه است. یعنی همان‌طور که قرشیت، یک وصف وجودی برای مرئه محقق در خارج است، [۳۸۰] ملازمه هم وصفی وجودی برای یک موضوع محقق در خارج است. یعنی باید ابتدا یک وجوب ذی المقدمه تحقق داشته باشد تا پس از آن بتوانیم مسأله ملازمه را مطرح کنیم. و در ما نحن فیه، باید ابتدا یک حرمت تحقق داشته باشد، تا پس از آن بتوانیم ملازمه بین آن با فساد را مطرح کنیم. لذا قبل از اینکه یک چنین وجوبی در ناحیه ذی المقدمه و حرمتی در ما نحن فیه تحقق داشته باشد، موضوعی نیست تا بخواهیم ملازمه را در مورد آن پیاده کنیم، همان‌طور که قبل از تحقق مرئه در خارج، موضوعی نیست که بخواهیم قرشیت را برای او ثابت کنیم. بنابراین امام خمینی رحمه الله بر اساس این مبنا که ملازمه، یک صفت ثبوتی است و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، می‌خواهد بفرماید: ملازمه دارای حالت سابقه عدمیه است ولی مسأله مرئه قرشیه، حالت سابقه عدمیه‌اش، سالبه به انتفاء موضوع است لذا نمی‌توان آن را استصحاب کرد. پس نتیجه فرمایش امام خمینی رحمه الله با فرمایش مرحوم آخوند یک چیز می‌شود. [۳۸۱] بررسی کلام امام خمینی رحمه الله به نظر ما کلام امام خمینی رحمه الله در مورد استصحاب عدم قرشیت مرئه قابل قبول است ولی کلام ایشان در ارتباط با استصحاب عدم ملازمه، قابل مناقشه است، زیرا:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۰

اولاً: طبق بیان ایشان، اگر ما بخواهیم روی خود کلمه «ملازمه» تکیه کنیم، نه تنها باید ابتدا وجوب ذی المقدمه وجود داشته باشد، بلکه باید وجوب مقدمه هم وجود داشته باشد، چون ملازمه از باب مفاعله و طرفینی است. مگر اینکه گفته شود:

«ملازمه در اینجا به عنوان مسامحه و مجاز مطرح شده و مراد این است که وجوب ذی المقدمه، به عنوان ملزوم و وجوب مقدمه به عنوان لازم وجوب ذی المقدمه است». روشن است که اثبات ملازمه به چنین معنایی، فرع تحقق ملزوم نیست. بلکه نتیجه این ملازمه این است که اگر ملزوم تحقق پیدا کند، لازم هم بر آن مترتب می‌شود. چون این لازم، لازم ماهیت نیست، بلکه لازم وجود است و بحث ما در لازم وجود است و برای اثبات چنین لزومی، معنا ندارد که ملزوم اول در خارج وجود پیدا کند.

قرآن کریم می‌فرماید: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [۳۸۲] این آیه دلالت می‌کند که تعدد آلهه غیر خدا ملازم با فساد آسمان‌ها و زمین است. در حالی که این معنا تا کنون هیچ‌گاه تحقق پیدا نکرده و بعداً هم تحقق پیدا نخواهد کرد. کلمه «لو» در عین اینکه بر ملازمه بین شرط و جزا دلالت می‌کند، دلالت بر امتناع جزاء، به جهت امتناع شرط نیز می‌کند. در نتیجه به نظر ما همان راهی که مرحوم آخوند برای مسأله ملازمه مطرح کرد، بهتر از راهی است که امام خمینی رحمه الله ارائه فرمودند. اگرچه بنا بر هر دو راه، استصحاب عدم ملازمه جاری نمی‌شود. ولی علت عدم جریان آن همان مسأله ازلیت است نه شباهت به استصحاب عدم قرشیت مرئه. نتیجه بحث در مقام اول از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نظر مسأله اصولی، ما یک اصلی نداریم که در صورت شک در اینکه «آیا نهی مقتضی فساد است یا نه؟» بتواند یکی از دو طرف را برای ما تعیین کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۱

**مقام دوم: بحث در مسأله فقهی:**



اگر عبادت یا معامله‌ای منهی عنه واقع شد و ما از نظر اصولی نتوانستیم پی ببریم که آیا نهی مقتضی فساد است یا نه؟ چنانچه این عبادت یا معامله در خارج واقع شد، آیا اصلی داریم که بتواند صحت یا فساد آن را برای ما معین کند؟ در اینجا از دو جهت بحث می‌کنیم:

### جهت اول (معاملات):

در باب معاملات، اصلی به نام اصالة الفساد [۳۸۳] داریم، که ظاهراً این اصل در اینجا جریان پیدا می‌کند. توضیح: الف: ما یک وقت صحت و فساد را در ارتباط با معاملات شخصیّه فرض می‌کنیم، مثل اینکه معامله‌ای که متعلق نهی قرار گرفته در خارج واقع شده باشد و ما شک داشته باشیم که آیا اثر مقصود، بر چنین معامله‌ای مترتب است یا نه؟ مثلاً اگر ما قائل شویم که «بیع در وقت ندا برای نماز جمعه، حرام است»، چنانچه کسی در آن موقع بیعی انجام دهد، از نظر فقهی، «استصحاب عدم ترتب اثر» بر آن مترتب می‌شود. یعنی گفته می‌شود: قبل از آنکه این بیع محرم، واقع شود، نقل و انتقالی واقع نشده بود، اکنون که این بیع واقع شده، ما نمی‌دانیم «آیا حرمت بیع، مقتضی فساد آن است یا نه؟» به همین جهت شک می‌کنیم که آیا نقل و انتقال صورت گرفته است یا نه؟ در اینجا بقاء ملکیت بایع نسبت به مبیع و ملکیت مشتری نسبت به ثمن را استصحاب می‌کنیم و این معنای فساد معامله است. تذکر: در فقه، اصل دیگری به عنوان اصالة الصحة داریم که این اصل، در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۲

عمل غیر جریان پیدا می‌کند و مورد آن با مورد اصالة الفساد فرق می‌کند. اصالة الصحة در شبهات موضوعیه جریان پیدا می‌کند، مثلاً اگر معامله‌ای بین زید و عمرو واقع شده باشد و ما ندانیم که آیا مقررات شرعی در این معامله مراعات شده است یا نه؟ در آنجا اصالة الصحة را پیاده می‌کنیم. ولی اصالة الفساد، مربوط به شبهات حکمیّه است. یعنی در جایی که نمی‌دانیم آیا معامله منهی عنه، صحیح است یا باطل؟ استصحاب عدم ترتب را پیاده می‌کنیم و این همان اصالة الفساد است. ب: اگر صحت و فساد، در ارتباط با ماهیات و کلیات فرض شود، [۳۸۴] در این صورت، اگر شارع یک معامله کلی را متعلق نهی خود قرار داد و ما ندانیم که آیا این معامله کلی منهی عنه، صحیح است یا فاسد؟ و اطلاق و عمومی هم در کار نباشد که ما از راه آن بتوانیم مسئله را حل کنیم. در اینجا نیز اصالة الفساد جریان پیدا می‌کند، زیرا معنای اصالة الفساد این است که ما نمی‌دانیم آیا شارع این معامله منهی عنه را معتبر و مؤثر در نقل و انتقال قرار داده یا نه؟ یک زمانی به طور مسلم، شارع آن را مؤثر قرار نداده بود و آن زمانی است که معامله را امضاء نکرده بود. الآن شک داریم که آیا بعد از آن زمان، چنین معامله‌ای مورد امضای شارع قرار گرفته یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم امضای شارع جریان پیدا می‌کند و حکم می‌کند که شارع برای این معامله منهی عنه، سببیت قائل نشده است. بنابراین کسانی هم که صحت و فساد را در ارتباط با کلیات می‌دانند، در صورت شک در صحت و فساد معامله منهی عنه، استصحاب عدم اعتبار شرعی را پیاده می‌کنند و این استصحاب، مقتضی فساد معامله است. در نتیجه ما در باب معاملات، اصلی به نام اصالة الفساد داریم، که روی معاملات - از نظر فقهی - حکم فساد را مترتب می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۳

### جهت دوم (عبادات):

اگر عبادتی منهی عنه قرار گرفت و ما در مسأله اصولیه به جایی نرسیدیم و نتوانستیم ثابت کنیم که آیا عبادت منهی عنه، صحیح است یا فاسد؟ آیا وقتی وارد فقه می‌شویم، اصلی وجود دارد که بتواند یکی از دو طرف را برای ما معین کند؟ روشن است که

صحت در باب عبادات به معنای ترتب اثر مقصود نیست بلکه به معنای مطابقت مآتی به با مأمور به است که نتیجه آن عبارت از سقوط اعاده و قضاست و در اینجا حالت سابقه وجود ندارد که ما بخواهیم آن را استصحاب کنیم. کسانی که برای صحت هر عبادتی وجود یک امر فعلی - هر چند استجابی - را لازم می‌دانند، باید چنین عبادتی را باطل بدانند. چون عبادت، با وصف اینکه منهی عنه است نمی‌تواند مأمور به هم باشد. اینجا مسأله اجتماع امر و نهی نیست و تعدد عنوان هم مطرح نیست. روشن است که در این صورت، بطلان عبادت، به جهت عدم وجود امر است نه به خاطر وجود نهی و ما عدم وجود امر را از ناحیه وجود نهی کشف کردیم، زیرا معنا ندارد عبادتی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد.

ولی اگر ما - همانند مرحوم آخوند - صحت عبادت را متوقف بر وجود امر ندانیم، بلکه صحت عبادت را متوقف بر وجود ملاک در عبادت - یعنی مقرئیت - بدانیم. یعنی همین که عبادتی واجد ملاک شد، برای صحت آن کافی است، هر چند امری هم نداشته باشد. آیا طبق این مبنا - که ما هم آن را پذیرفتیم - می‌توان حکم به صحت عبادت منهی عنه کرد؟ پاسخ این است که اگر ما، همانند مرحوم آخوند، در ما نحن فیه - یعنی مسأله نهی متعلق به عبادت - نهی غیری را هم داخل بحث می‌دانستیم، مانعی نداشت که عبادتی هم دارای ملاک عبادت بوده و هم نهی غیری به آن تعلق بگیرد و در این صورت، ما حکم به صحت عبادت می‌کردیم، همان‌طور که در مسأله صلاه و ازاله، کسانی که امر به ازاله را مقتضی نهی از صلاه می‌دانستند، نهی متعلق به صلاه، یک نهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۴

غیری بود [۳۸۵] و نهی غیری، چون کاشف از مبغوضیت نیست، منافاتی با وجود ملاک در عبادت ندارد. صلاه، با وجود اینکه مزاحم با ازاله بود و نهی غیری به آن تعلق گرفته بود، ولی ملاک صلاه - یعنی مقرئیت - در نماز مزاحم با ازاله تحقق داشت، لذا ما حکم به صحت نماز می‌کردیم ولی اگر نهی غیری را خارج از محل بحث بدانیم و بگوییم: [۳۸۶]

اصول فقه شیعه، ج ۵؛ ص ۴۷۴

فقط نهی نفسی - که حکایت از مبغوضیت ذاتی منهی عنه می‌کند - مورد بحث است» دیگر نمی‌توان تصور کرد که از طرفی نهی نفسی کاشف از مبغوضیت به یک عبادت تعلق گرفته و از طرفی ملاک عبادت - یعنی مقرئیت - در آن وجود داشته باشد. چون معنای نهی نفسی، مبغوض بودن منهی عنه و مبعود بودن آن است، در حالی که ملاک عبادت، محبوب بودن و مقرئیت است و این دو نمی‌توانند در شیء واحد به عنوان واحد با هم جمع شوند. تذکر: کلام امام خمینی رحمه الله در اینجا ابهام دارد و باید به همان ترتیبی که ما مسئله را بحث کردیم، توضیح داده شود، زیرا از ظاهر کلام ایشان استفاده می‌شود که نهی نفسی با وجود ملاک عبادت قابل اجتماع است. در حالی که چنین چیزی امکان ندارد.

امام خمینی رحمه الله که در مسأله صلاه در دار غصبی، با اینکه قائل به جواز اجتماع بودند و تعدد عنوان وجود داشت، در صحت صلاه در دار غصبی تردید می‌کردند، چگونه می‌شود در عنوان واحد، که منهی عنه است، احتمال مقرئیت هم بدهند تا امکان حکم به صحت در آن جریان پیدا کند؟ نتیجه بحث در مقام دوم از آنچه گفته شد معلوم گردید که از نظر فقهی، هم در باب عبادات و هم در باب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۵

معاملات، اصالة الفساد حاکم است و مقتضای آن، فساد عبادت یا معامله منهی عنه است.

**مقدمه نهم: اقسام نهی متعلق به عبادت**

مرحوم آخوند در اینجا مقدمه مفصلی را مطرح کرده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی به جهت مورد بحث ما ندارد. ایشان می‌فرماید: متعلق نهی در عبادات، بر پنج قسم است: ۱- نفس عبادت، مثل نهی متعلق به صلاه در ایام حیض، ۲- جزء عبادت، مثل نهی متعلق به قرائت سوره سجده‌دار در نماز، ۳- شرط عبادت، که خارج از حقیقت عبادت است ولی تقید عبادت به آن شرط مدخلیت دارد، ۴- وصف عبادت، که عنوانی غیر از نفس عبادت و جزء و شرط آن است. و این بر دو قسم است: الف: وصف ملازم، به گونه‌ای که انفکاک بین آن وصف و موصوف امکان ندارد، مثل جهر و اخفات نسبت به قرائت. ب: وصف مفارق و غیر ملازم، که انفکاک بین آن وصف و موصوف امکان دارد، مثل غصبت برای اکوان صلاه، در مثال صلاه در دار غصبی. مرحوم آخوند سپس وارد بحث در اقسام پنج‌گانه شده می‌فرماید: اما قسم اول که نهی به ذات عبادت تعلق گرفته باشد، همین محل بحث ماست، که آیا نهی آن دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟ اما قسم دوم که نهی به جزء عبادت تعلق گرفته باشد و آن جزء فاسد و باطل شود، آیا بطلان جزء، به کل هم سرایت می‌کند یا نه؟ می‌فرماید: اگر این شخص، بر همان جزء منهی عنه اکتفاء بکند- مثلاً در نماز، بعد از حمد، سوره سجده‌دار بخواند- عبادت او باطل است ولی اگر بر جزء منهی عنه اکتفاء

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۶

نکند مثل اینکه بعد از خواندن حمد و سوره سجده‌دار، سوره دیگری، غیر از سوره سجده‌دار هم بخواند نماز او باطل نمی‌شود. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این مسئله چه ربطی به مسأله «دلالت نهی بر فساد منهی عنه و عدم دلالت آن» دارد؟ این یک مسأله فقهی است که اگر جزء یک عبادتی فاسد شد و کسی اکتفاء بر همان جزء فاسد کرد، کل عبادت فاسد است و اگر اکتفاء بر آن جزء فاسد نکرد، عبادت، فاسد نیست و ربطی به مسأله اصولی ندارد. اما قسم سوم که نهی به شرط عبادت تعلق گرفته باشد، می‌فرماید: شرط بر دو قسم است: ۱- شرطی که جنبه عبادت دارد، مثل وضو برای نماز. ۲- شرطی که جنبه عبادت ندارد، مثل ستر عورت برای نماز. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر شرط عبادت، جنبه عبادت داشت و منهی عنه قرار گرفت، مثل نهی از وضو به آب غصبی، و ما قائل شدیم که نهی از عبادت، اقتضای فساد عبادت را دارد، وقتی شرط باطل شد، مشروط هم باطل می‌شود، پس صلاه نمی‌تواند صحیح باشد. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این چه ربطی به مسأله «دلالت نهی بر فساد منهی عنه و عدم دلالت آن» دارد؟ این یک مسأله عقلی است که اگر چیزی را شرط برای چیز دیگر قرار دادند، در صورت بطلان یا عدم تحقق شرط، مشروط هم نمی‌تواند به صورت صحیح واقع شده باشد. مرحوم آخوند سپس می‌فرماید: اگر شرط عبادت، جنبه عبادت نداشت، چنانچه منهی عنه قرار گیرد، مشروطی که با این شرط منهی عنه اتیان شده است، باطل نخواهد بود، چون این شرط عنوان عبادت ندارد. ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: این نیز ربطی به ما نحن فیه ندارد. اما قسم چهارم که متعلق نهی عبارت از وصف ملازم باشد، مثل اینکه در جایی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۷

نهی از جهر به قرائت بشود، بازگشتش به این است که آن موصوف، با این وصف، منهی عنه است، چون فرض این است که بین وصف و موصوف نمی‌توان تفکیک کرد، لذا نهی از وصف سرایت می‌کند به موصوف، بلکه در حقیقت، موصوف است که منهی عنه می‌شود. یعنی نهی از جهر به قرائت، به نهی از «قرائت جهری» برگشت می‌کند و به عبارت دیگر: به نهی از جزء عبادت، برگشت می‌کند و این، صغری برای نهی از جزء عبادت می‌شود. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: این چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث ما در اصول، بحث کبروی است. ما نمی‌خواهیم بحث کنیم که کجا عبادت، متعلق نهی است و کجا متعلق نهی نیست. ما می‌خواهیم ببینیم آیا نهی متعلق به عبادت مقتضی فساد عبادت است یا نه؟ تازه این در صورتی است که ما فرمایش ایشان را در اینجا بپذیریم که «اگر متعلق نهی، عبارت از جهر به قرائت شد، این نهی سرایت به موصوف می‌کند و قرائتی که جزء نماز است منهی عنه می‌شود». ولی فعلاً کاری به درستی یا نادرستی آن نداریم. در هر صورت، نمی‌تواند با مسأله اصولی ارتباط داشته باشد. اما

قسم پنجم که نهی به وصف غیر ملازم تعلق گرفته باشد، مثل غصبت برای اکوان صلاة در مسأله «صلاة در دار غصبی»، می‌فرماید: قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی، در اینجا قائل به سرایت نهی از غصب به عبادت می‌باشند ولی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می‌گویند: «نهی از غصب، ارتباطی با عبادت ندارد.

عبادت، در جای خودش مأمور به است و غیر مأمور به نیست و غصب هم در محدوده خودش، منهی عنه است و غیر منهی عنه نیست و هیچ کدام به حدّ و مرز دیگری سرایت نمی‌کند. ما از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: سرایت کردن و سرایت نکردن، چه ربطی به بحث ما دارد؟ قائل به سرایت، معتقد است که نهی به عنوان عبادت تعلق گرفته است و تعلق و عدم تعلق نهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۸

به عنوان عبادت، بحثی صغروی است و ارتباطی با ما نحن فیه ندارد. بحث ما یک بحث کبروی است. مرحوم آخوند در خاتمه این مقدمه می‌فرماید: گاهی نهی، به خود عبادت تعلق می‌گیرد ولی به خاطر جزء یا شرط یا وصف- ملازم یا غیر ملازم- آن عبادت؛ و در اینجا تعلق نهی به دو صورت است: ۱- واسطه در ثبوت: و آن در صورتی است که حقیقتاً خود عبادت، منهی عنه باشد ولی واسطه آمدن این نهی حقیقی، عبارت از جزء یا شرط یا وصف باشد. ۲- واسطه در عروض: و آن در صورتی است که تعلق نهی به عبادت، به صورت مجازی باشد و آنچه حقیقتاً متعلق نهی قرار گرفته همان واسطه- یعنی جزء یا شرط یا وصف عبادت- است. مرحوم آخوند می‌فرماید: بنا بر هر دو تقدیر، حکم مسئله روشن است. در مورد واسطه در ثبوت، خود عبادت، منهی عنه است، اگرچه وساطت جزء یا شرط یا وصف، سبب تعلق نهی به عبادت گردیده است. همان‌طور که تغیر ماء، سبب می‌شود که ماء، حقیقتاً اتصاف به نجاست پیدا کند. اما در مورد واسطه در عروض، خود عبادت، منهی عنه نیست. این مانند حرکت جالس سفینه است که متحرک حقیقی عبارت از نفس سفینه است و اسناد تحرک به جالس سفینه، بر سیبل مجاز است. پس در این صورت، منهی عنه حقیقی همان جزء یا شرط یا وصف است. [۳۸۷] نتیجه بحث در مقدمه نهم: از آنچه گفته شد معلوم گردید که بیان مرحوم آخوند در این مقدمه هیچ ربطی به مسأله اصولی ما- که به عنوان بحث کبروی است- ندارد. پس از فراغت از مقدمات، وارد اصل بحث می‌شویم:

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۷۹

### آیا نهی مقتضی فساد منهی عنه است؟

#### اشاره

در اصل بحث، در دو مقام باید بحث کنیم: عبادات و معاملات. و با توجه به اینکه مسأله «دلالت نهی بر فساد» هم دارای جهت لفظی و هم دارای جهت عقلی است، در هریک از این دو مقام باید دو جهت را نیز مورد بررسی قرار دهیم. هرچند مرحوم آخوند هر دو جهت را در مورد معاملات مطرح کرده‌اند، ولی در ارتباط با عبادات، فقط بر جهت عقلی آن تکیه کرده و جهت لفظی را مطرح نکرده‌اند. در حالی که در باب عبادات نیز باید بحث کنیم که اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، آیا این نهی- از جهت ظهور لفظی- ظهور در نهی مولوی تحریمی دارد یا اینکه ظهور در ارشاد به فساد این عبادت دارد؟ به عبارت دیگر: همان‌طور که در باب معاملات، مسأله ارشاد نهی به عدم ترتب اثر بر معامله مطرح می‌شود، در باب عبادات نیز باید مسأله ارشاد نهی به عدم ترتب اثر بر عبادت مطرح شود. اثر مترتب بر عبادت، دو چیز است: یکی اثر معنوی، که عبارت از مقربیت است و دیگری اثر از نظر عمل

خارجی، که عبارت از سقوط اعاده و قضاست. بنابراین باید در باب عبادات هم، جهت لفظی مورد بحث قرار گیرد، مخصوصاً با توجه به اینکه در باب عبادات، شرایط و موانع و قواطع، معمولاً به صورت امر و نهی بیان شده‌اند. مثلاً وقتی شارع مقدّس می‌خواهد شرطیت طهارت را برای صلاة مطرح کند، می‌فرماید: «صلّ مع الطهارة» و ما احتمال نمی‌دهیم که این حکم، یک حکم نفسی باشد، به گونه‌ای که اگر کسی نماز بدون طهارت خواند، نمازش صحیح بوده و تنها یک حکم نفسی را مخالفت کرده باشد. بلکه ما می‌گوییم: «این امر، ارشاد به شرطیت طهارت برای صلاة است» و یا در باب نواهی وقتی می‌فرماید: «لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه»، ما احتمال نمی‌دهیم که این حکم، یک حکم نفسی باشد، به گونه‌ای که اگر کسی نماز خود را در و بر ما لا یؤکل لحمه خواند، نمازش صحیح بوده و

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۰

تنها یک عمل حرامی انجام داده باشد. بلکه می‌گوییم: «این نهی، ارشاد به مانعیت و بر ما لا یؤکل لحمه برای صلاة است». حال که در مورد شرایط و موانع به این صورت است، وقتی شارع مقدّس مجموعه نماز را برای حائض متعلّق نهی قرار داده و می‌فرماید: «دعی الصلاة آیام أقرانک»، باید بحث کنیم که آیا این روایت می‌خواهد یک حرمت ذاتی برای نماز حائض درست کند یا اینکه ارشاد به فساد نماز اوست؟

### مقام اول: بحث عبادات

جهت اول: آیا نهی متعلّق به عبادت، از نظر دلالت لفظی، ظهور در حرمت مولوی دارد یا ظهور در ارشاد به فساد آن عبادت؟ با توجه به اینکه اجزاء و شرایط و موانع عبادات، معمولاً از طریق اوامر و نواهی بیان می‌شود و این دو، هم می‌توانند مولوی باشند و هم ارشادی، بعید نیست کسی ادعا کند که- در صورت عدم قرینه به هیچ‌یک از طرفین- ظاهر عرفی این است که، نهی متعلّق به عبادت، ارشاد به فساد آن عبادت دارد و می‌خواهد بگوید: «چنین عبادتی نمی‌تواند مقرّبیت داشته باشد و مسقط اعاده و قضاء باشد». مخصوصاً که در باب معاملات نیز مسأله صحّت و بطلان، از طریق امر و نهی بیان می‌شود و در آنجا مسأله ارشادی بودن نواهی مطرح شد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نهی مولوی نمی‌تواند به عبادت تعلق بگیرد». این شبهه‌ای است که در جهت دوم این بحث جواب داده خواهد شد. در اینجا با توجه به اینکه نهی متعلّق به عبادت، نمی‌تواند هم نهی مولوی تحریمی باشد و هم نهی ارشادی، می‌خواهیم ببینیم در جایی که قرینه برای هیچ‌کدام از طرفین قائم نشده است، آیا نهی، ظهور در نهی مولوی تحریمی دارد یا ظهور در نهی ارشادی؟ متفاهم عرفی، همان معنای دوم است و معنای ارشاد این است که تصور نشود با این عبادت می‌توان به هدف مقرّبیت، معراجیت، قربانیت و ... رسید بلکه چنین

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۱

عبادتی باطل است. روشن است که نیاز به ارشاد- مخصوصاً در باب عبادات که از مخترعات شرعیه است- کاملاً وجود دارد، هرچند ما قائل به حقیقت شرعیه هم نباشیم ولی بالاخره این عبادات از مخترعات شرعیه است. حال آیا کیفیت استعمال الفاظ در آنها به صورت حقیقت است یا به صورت مجاز؟ بحث دیگری است که به اینجا ربطی ندارد. لذا به نظر می‌رسد این نهی، ارشاد به فساد است. بله، اگر در جایی قرینه بر خلاف این ظهور لفظی قائم شود و بر مولویت دلالت کند، آنجا نهی مولوی تحریمی خواهد بود. همان‌طور که نهی در «لا تشرب الخمر» نهی مولوی تحریمی است. جهت دوم: آیا اگر عبادتی حرمت پیدا کرد، عقلاً می‌تواند صحیح باشد؟ [۳۸۸] مقدّمه: ممکن است کسی بگوید: موضوع این بحث منتفی است، چون عبادت- با وصف عبادت بودن- نمی‌تواند حرمت مولوی داشته باشد. زیرا اگر این عمل بدون قصد قربت اتیان شود- مثل اینکه حائض نماز بدون قصد قربت

بخواند- عبادت نبوده و حرام نخواهد بود. نهی، به عبادت تعلق گرفته و عبادت، متقوم به قصد قربت است، پس اگر بدون قصد قربت باشد، عبادت حرام تحقق پیدا نکرده است. اما اگر بخواند این عمل با قصد قربت اتیان شود، فرض این است که این عمل صلاحیت مقرّبت ندارد و اگر انسان چیزی را که مقرّبت ندارد به قصد قربت اتیان کند، کار حرامی انجام داده است. البته حرمت آن ذاتی نیست بلکه حرمت تشریحی است یعنی مطلبی را به شارع نسبت داده، بدون اینکه شارع با آن موافق باشد. و اگر در جایی حرمت تشریحی تحقق پیدا کرد، دیگر نمی‌شود حرمت ذاتی هم تحقق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۲

دو حرمت نمی‌تواند در یکجا جمع شود. در پاسخ می‌گوییم: در اولین مقدمه از مقدمات بحث، ما- به تبعیت از مرحوم آخوند- پاسخ این سؤال را مطرح کردیم. مرحوم آخوند در آنجا فرمودند: عبادت منهی عنه بر دو قسم است: قسم اول: عبادتی که عبادتیش ذاتی است و متوقف بر امر و بیان شارع نیست، مثل سجود برای خداوند، خضوع در مقابل خداوند و ذکر خداوند متعال. قسم دوم: عبادت تعلیقی، یعنی چیزی که اگر به جای نهی، امری به آن تعلق می‌گرفت، آن امر، امر عبادی بود، مثل صوم عیدین. به این معنا که اگر به جای نهی، قرار بود صوم عیدین مانند سایر ایام مأمور به واقع شود، امر آن جنبه عبادی داشت و کسی احتمال توضیحی بودن آن را نمی‌داد. مرحوم آخوند در آنجا صلاة را نیز از قسم دوم قرار داده بود و ما به ایشان اشکال کردیم که صلاة داخل در قسم اول است، زیرا نماز عبارت از رکوع، سجود، ذکر، تسبیح و تحمید خداوند است که عبادت این‌ها ذاتی است. یکی از اشکالاتی که در آنجا بر مرحوم آخوند وارد کردیم این بود که به ایشان گفتیم: شما چه انگیزه‌ای دارید که روی کلمه «عبادت» تکیه می‌کنید؟ بحث در این است که «آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه؟» و از این عنوان استفاده می‌شود که دو حالت صحّت و فساد باید در آن شیء بتواند جریان پیدا کند. بنابراین «نهی از شیء» شامل «نهی از شرب خمر» نمی‌شود، زیرا در شرب خمر، دو حالت صحّت و فساد تصور نمی‌شود. اما این اشکال در بحث فعلی ما جریان پیدا نمی‌کند، زیرا در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا بین حرمت عبادت و فساد آن، ملازمه‌ای عقلی وجود دارد یا ندارد؟ پس در اینجا چاره‌ای جز مطرح کردن عنوان «عبادت» نداریم، چون حرمت متعلق به عبادت می‌خواهد طرف ملازمه واقع شود. پس اگرچه در ارتباط با محلّ نزاع لازم نیست روی عنوان عبادت تکیه کنیم ولی در اینجا باید عنوان عبادت را مطرح کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۳

پس از بیان مقدمه فوق به سراغ اصل بحث می‌رویم، تا ببینیم آیا اگر عبادتی حرمت مولوی پیدا کرد، عقلاً می‌تواند صحیح باشد؟ قدر متیقّن از محلّ بحث، جایی است که عبادتی حرمت ذاتی داشته باشد، مثل صلاة حائض در جایی که به او می‌گویند: «دعی الصلاة آیام أقرانک»،- که به نظر ما- عبادت صلاة جنبه ذاتی دارد. [۳۸۹] و یا اگر به حائض گفته شود: «لا تسجدی لله»، چون سجود- هم به نظر ما و هم به نظر مرحوم آخوند- عبادت ذاتی دارد. در چنین مواردی که بین عبادت و حرمت مولوی جمع می‌شود و مسأله ارشاد هم در کار نیست، آیا از نظر ملازمه عقلیه چه باید گفت؟ پاسخ این است که عقل، به‌طور وضوح حکم می‌کند که اگر چیزی که عبادت ذاتی دارد، متعلق نهی مولوی تحریمی قرار گیرد و جنبه ارشاد هم در کار نباشد، نهی تحریمی کاشف از مبعوضیت منهی عنه است و مبعوض مولای با اشتغال بر مفسده لازم الاجتناب، انسان را از خدا دور می‌کند و نمی‌تواند مقرّبت داشته باشد، و تعدّد عنوان هم در کار نیست. سجود حائض، هم ذاتاً عبادت است و هم متعلق نهی تحریمی مولوی قرار گرفته است. پس چگونه می‌تواند صحیح باشد؟ در حالی که معنای صحّت عبادت، حصول قرب به سوی خداوند است. لذا در اینجا هم موضوع مسأله قابل تصور است و هم حکم آن از نظر عقل روشن است و تردیدی نیست که بین حرمت عبادت و فساد آن ملازمه وجود دارد. آیا نهی تنزیهی کراهتی متعلق به خود عبادت [۳۹۰] نیز مستلزم فساد آن است؟ ما وقتی اصل بحث «دلالت نهی بر فساد» را مطرح می‌کردیم، گفتیم: دایره بحث، عمومیت داشته و علاوه بر نهی تحریمی، شامل نهی تنزیهی کراهتی هم می‌شود



ولی در ارتباط با مثال تعلق نهی کراهتی به ذات عبادت با مشکل برخورد کردیم. در آنجا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۴

گفتیم: در مسأله «صلوات در حَمَام» متعلق کراهت، ذات عبادت نیست بلکه «واقع ساختن صلاه، در حمام» مکروه است اما نفس عبادت- بما آنها عبادت- متعلق کراهت واقع نشده است. هرچند ما در تعبیرات خودمان عنوان «عبادات مکروهه» را به کار می‌بریم و مرحوم آخوند نیز همین عنوان را بر سه قسم دانستند که قسم روشن آن همین «صلاه در حمام» بود. قسم دیگر آن نیز «لا تصل فی مواضع التهمه» بود که مرحوم آخوند فرمودند: «متعلق کراهت، بودن در مواضع تهمت است، هرچند در غیر حال صلاه» و این اصلاً ربطی به بحث ما- یعنی مسأله کراهت در عبادت- ندارد، زیرا عبادت- بما هی عبادت- متعلق کراهت واقع نشده است. قسم دیگر آن نیز «لا- تصم یوم العاشور» است که مرحوم آخوند مسأله تراحم بین مستحبین- صوم و ترک آن- و ترجیح جانب ترک را در مورد آن مطرح کردند. پس در اینجا هم کراهتی وجود ندارد و بر اساس این تقریبی که ما ذکر کردیم، متعلق کراهت در مورد «صوم روز عاشورا» عبارت از عنوان «تشبه به بنی امیه» است، زیرا بنی امیه روز عاشورا را به عنوان عید خود می‌دانستند و همانند سایر اعیاد با آن برخورد می‌کردند و یکی از کارهای آنها در روز عاشورا روزه گرفتن بود. بنابراین مورد هم کراهت به ذات عبادت تعلق نگرفته است. البته ما در آنجا یک مثال برای تعلق نهی کراهتی به ذات عبادت پیدا کردیم و آن مسأله کراهت اقتدای مسافر به حاضر بود. [۳۹۱] سپس در پاسخ این اشکال که «در اینجا هم کراهت به ذات عبادت تعلق نگرفته، بلکه به «تخصیص نماز به خصوصیت اقتدای مسافر به حاضر» تعلق گرفته، پس این هم شبیه صلاه در حمام است» گفتیم: در باب نماز جماعت، دو عبادت وجود دارد: اصل نماز، یک عبادت و جماعت بودن آن، عبادت دیگر است. جماعت نیز نیاز به قصد قربت دارد و اگر کسی آن را از روی ریا انجام دهد، جماعتش باطل است و چه بسا گفته می‌شود که صحت نماز او هم محل اشکال است.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۵

در این صورت، نهی متعلق به اقتدای حاضر به مسافر، نهی کراهتی متعلق به عبادت- یعنی اقتداء- می‌شود. به‌رحال ما کاری به مثال آن نداریم بلکه باید مسئله را به‌طور کلی بحث کنیم که «آیا تعلق نهی کراهتی به ذات عبادت، عقلاً مستلزم فساد آن است؟». در ارتباط با نهی تحریمی، مسئله برای ما روشن و واضح بود، زیرا حرمت، کاشف از مبعوضیت است و مبعوضیت، ملازم با مبعذیت است و مبعذیت نمی‌تواند با مقرّبت جمع شود. ولی در ارتباط با نهی کراهتی، ما واقعاً با مشکل روبرو هستیم. از طرفی این عبادت را مرجوح می‌دانیم. مرجوحیت به این معناست که مولا از تحقق آن خوشش نمی‌آید و عدم آن بهتر از وجودش می‌باشد. هرچند آن را نهی تحریمی نکرده ولی بالا-خره مرجوحیت دارد. حال چگونه ممکن است چیزی هم مرجوح باشد و هم مقرّب؟ همان‌طور که در مورد نهی تحریمی متعلق به عبادت، جمع بین مبعوضیت و مقرّبت، از نظر عقل امکان نداشت، در اینجا هم همان ملاک- به درجه ضعیف‌تر- وجود دارد. ما نمی‌توانیم بین حرمت و کراهت فرق گذارده و بگوییم: «مبعوضیت کامل، با مقرّبت نمی‌سازد ولی مبعوضیت فی‌الجمله، با مقرّبت سازگار است». بلکه مبعوضیت، به‌طور کلی، با مقرّبت نمی‌سازد، خواه مبعوضیت کامل باشد یا فی‌الجمله. از طرف دیگر، معنای کراهت این است که این عمل اگرچه مرجوح است ولی مولا- اذن در انجام آن را داده است. آیا می‌توان گفت: «مولا اذن در انجام عبادت فاسد داده است؟ چگونه ممکن است مولا بگوید: «به تو اجازه دادم که عبادت فاسد- که هیچ اثر ندارد- را به عنوان عبادت اتیان کنی؟» لذا در اینجا ما قدری با مشکل مواجه می‌شویم. پس چه باید بکنیم؟ بهترین راه حلی که به نظر می‌رسد این است که بگوییم: در جایی که عبادت، متعلق نهی تحریمی قرار گرفته و عقل می‌گوید: «حرمت،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۶

ملازم با فساد است»، اگر کسی این عبادت منهی عنه را انجام داد، هم عملش فاسد است و هم کار حرامی انجام داده و مستحق عقوبت است. به عبارت دیگر: در آنجا هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی. اما در ما نحن فیه تردیدی نیست که



کراهت ملازم با فساد عبادت است، زیرا عمل مرجوح نمی‌تواند مقرب به سوی مولا باشد. ولی اذنی که از کراهت استفاده می‌شود معنایش این است که انجام این عمل مکروه، استحقاق عقوبت به دنبال ندارد.

## مقام دوم: بحث معاملات

### [بحث در مقام ثبوت]

#### اشاره

در این مقام نیز باید از دو جهت بحث کرد: جهت لفظی و جهت عقلی. جهت اول: آیا نهی متعلق به معامله، از نظر دلالت لفظی، ظهور در حرمت مولوی دارد یا ظهور در ارشاد به فساد آن معامله؟ روشن است که موضوع این بحث، جایی است که ما فقط یک نهی مانند «لا- تبع ما لیس عندک» داریم و قرینه‌ای خارجی بر مولویت یا ارشادیت این نهی قائم نشده است. می‌خواهیم ببینیم آیا عرف چه معنایی را از این «لا- تبع ما لیس عندک» استظهار می‌کند؟ در باب معاملات، دو نکته وجود دارد که می‌تواند راه‌گشا باشد: ۱- معاملات، معمولاً جنبه امضائی دارد و شارع هیچ معامله‌ای را تأسیس نکرده است. به خلاف عبادات که جنبه تأسیسی دارد و ما خواه حقیقت شرعیه را بپذیریم یا نپذیریم، بالاخره صلاة با این کیفیت، امری است که شارع آن را اختراع کرده است. عبادات، چیزی است که عقل عقلاء به آن نمی‌رسد، مگر چیزهایی چون سجود و تسبیح و تقدیس که عبادت آنها ذاتی است. و الا همین صلاة را اگر ما حتی یک رکعت اضافه بخوانیم، اگرچه به نظر بیشتر عقلاء پرستش تحقق پیدا کرده است ولی اضافه یک رکعت، موجب بطلان نماز و عدم تحقق غرض شارع است. اما معاملات، بین مردم متداول بوده و نقشی که شارع در این زمینه دارد این است

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۷

که گاهی جلوی بعضی از معاملات عقلائیّه- مثل ربا[۳۹۲]- را گرفته است. و یا برای استحکام نظم اجتماع، شرایطی را اضافه کرده، که بین عقلاء وجود نداشته است. مثلاً بیع غرری نزد عقلاء مانعی ندارد ولی شارع جلوی آن را گرفته و با «نهی النبی عن بیع الغرر» حکم به بطلان معامله غرری نموده است. امّا اساس بیع را شارع امضاء کرده است نه تأسیس. ۲- در باب معاملات، سه عنوان در طول یکدیگر قرار دارند و هر کدام در رتبه‌ای مقدم بر دیگری قرار گرفته‌اند، به خلاف باب عبادات. آن سه عنوان عبارتند از: ۱- فعل مباشری و بلاواسطه متعاملین، و آن سببی است که از متعاملین تحقق پیدا می‌کند. سبب در بیع، عبارت از «ایجاب و قبول» است و در معاملات اگر تعاطی خارجی را جانشین ایجاب و قبول بدانیم، همان «تعاطی خارجی» به عنوان سبب است. در ایقاعات- مثل طلاق- نیز سبب عبارت از همان ایجابی است که از مکلف صادر می‌شود. ۲- مسبب، که ترتب بر این سبب پیدا می‌کند و آن عبارت از تملیک و تملک، نقل و انتقال، زوجیت و امثال آن می‌باشد که به واسطه سبب تحقق پیدا می‌کند. مسبب، به عنوان یک عمل با واسطه برای مکلف مطرح است. آنچه مستقیماً با مکلف ارتباط دارد همان سبب- یعنی ایجاب و قبول- است، لذا اسناد تملیک به بایع، به عنوان یک فعل تسبیبی است، به این معنا که سبب آن در اختیار بایع است و الا خودش مقدر با واسطه است. ۳- آثاری که بر مسبب بار می‌شود، مثلاً بعد از اینکه مشتری مالک مبیع شد، می‌تواند در آن تصرف کند و در باب زوجیت می‌تواند استمتاع کند. این‌ها مسائل طولی و ترتیبی است که در باب معاملات تحقق دارد. ولی نماز، عبارت از همین اعمال است و مسأله سبب و مسبب و آثاری که بر مسبب مترتب است، به این کیفیت، در باب عبادات

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۸

مطرح نیست. با توجه به آن دو نکته و جهات سه‌گانه‌ای که در باب معاملات وجود دارد در می‌یابیم که هدف اصلی از معاملات، عبارت از آثار مترتب بر معامله است. به گونه‌ای که حتی مسبب هم مقدمه برای آن آثار است. مشتری خانه می‌خرد، نه فقط برای مالک شدن، بلکه ملکیت هم مقدمه برای آثار- یعنی سکونت و بهره بردن- است. در باب زوجیت نیز، ایجاب و قبول، صرفاً به منظور تحقق زوجیت نیست بلکه زوجیت هم به عنوان مقدمه برای آثار- مثل استمتاع و...- مطرح است. بنابراین هدف اصلی در باب معاملات، عبارت از آثاری است که در رتبه سوم قرار گرفته‌اند. به همین جهت فقهاء صحت را به معنای ترتب اثر بر معامله دانسته‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که معنای عرفی «لا تبع ما لیس عندک» این است که با فروختن مال مردم نمی‌توان به اثر مقصود از بیع رسید و این به معنای بطلان و فساد چنین معامله‌ای است. به عبارت دیگر: عرف بین «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندک» فرق می‌گذارد. از «لا- تشرب الخمر» حرمت تکلیفی را استظهار می‌کند ولی از «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد را استظهار می‌کند. همان‌طور که از «لا- تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» ارشاد به مانعیت پوشیدن وبر ما لا یؤکل لحمه برای صلاه استفاده می‌کرد و همان‌طور که از امر به وضوء برای نماز، ارشاد به شرطیت را و از نهی متعلق به عبادت- مثل صلاه حائض- ارشاد به بطلان و فساد را استفاده می‌کرد. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نهی مولوی تحریمی نمی‌تواند به معامله تعلق بگیرد». موضوع بحث ما جایی است که نهی تحریمی به یک معامله‌ای تعلق گرفته باشد، مثل بیع مصحف به کافر یا بیع عبد مسلمان به کافر. بلکه ما در این بخش از بحث، فقط در ظهور لفظی بحث داریم و آن‌هم متمرکز در این است که عرف «لا تشرب الخمر» و «لا تبع ما لیس عندک» را از یک وادی نمی‌داند. در «لا تشرب الخمر» چیز دیگری به جز حرمت تکلیفی- که روی شرب خمر رفته- وجود ندارد تا

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۸۹

شارع بخواهد ارشاد به آن داشته باشد ولی در باب معاملات، چون هدف نهایی رسیدن به احکام و آثار است، نهی آن را نهی ارشادی می‌داند. البته این مطلب، یک استظهار عرفی است و ممکن است کسی آن را انکار کند و ما هم نمی‌توانیم او را ملزم به پذیرفتن آن بنماییم، زیرا مسئله برهانی نیست و به فهم عرفی ارتباط ندارد. یادآوری: بحث ما در جایی است که قرینه‌ای بر مولویت یا ارشادیت نهی نداشته باشیم. جهت دوم: آیا اگر معامله‌ای حرمت مولوی پیدا کرد، عقلاً می‌تواند صحیح باشد؟ [۳۹۳] در بحث از جهت اول گفتیم: در معاملات، سه عنوان طولی تحقق دارد: [۳۹۴] ۱- سبب، مثل ایجاب و قبول، ۲- مسبب، مثل تملیک و تملک در باب بیع و زوجیت در باب نکاح، ۳- آثار مترتب بر مسبب، مثل جواز تصرف در باب بیع و جواز استمتاع در باب نکاح. که موضوع این «جواز»- یعنی ملکیت و زوجیت- در رتبه مقدم بر حکم قرار گرفته است. در باب عبادات، نهی به عبادت تعلق گرفته بود و عناوین دیگری وجود نداشت ولی در اینجا که نهی مولوی تحریمی- بنا بر فرض- به معامله تعلق گرفته است باید ملاحظه کنیم که آیا این نهی به کدام یک از این عناوین سه‌گانه تعلق گرفته است؟

سپس ببینیم آیا در کدام مورد آن ملازمه عقلی تحقق دارد؟ قسم اول: اگر نهی به عنوان اول- یعنی سبب و لفظی که به عنوان فعل مباحثی و بلاواسطه مکلف بود- تعلق بگیرد، مثل اینکه مکلف مشغول نماز فریضه باشد و در این میان مشتری برای خریدن خانه او آمد و ملاحظه کرد که اگر بخواهد تا آخر نماز صبر کند، چه بسا مشتری از دست او می‌رود، در حالت نماز به مشتری گفت: «بعتک»

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۰

داری» و مشتری هم گفت: «قبلت». نفس گفتن این «بعتک داری» در نماز واجب، عمل حرام [۳۹۵] و موجب استحقاق عقوبت و بطلان نماز است. حال بحث در این است که آیا حرمت این معامله، عقلاً مستلزم بطلان معامله است؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا در این معامله کمبودی وجود ندارد تا بخواهد باطل باشد. اینجا باب عبادات نیست که گفته شود: «مبغوضیت، منافات با مقرریت دارد». مبغوضیت این سبب، منافات با سببیت ندارد. اگر منافات داشت، باید هر جا پای سببیت مطرح است، قیدی به آن

اضافه کنیم و بگوییم: «سبب نباید حرام باشد و الا نمی‌تواند سببیت پیدا کند». در حالی که از «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» استفاده می‌شود که اتلاف مال غیر، سببیت برای ضمان دارد و اتلاف مال غیر، اگرچه در بعضی از موارد، محکوم به حرمت نیست [۳۹۶] ولی معمولاً قسم حرام آن اتفاق می‌افتد. اما سببیت، کاری به حلیت و حرمت اتلاف ندارد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. «بعثک داری» در حال صلاه، اگرچه حرام است ولی منافاتی با سببیت برای نقل و انتقال ندارد و ما وقتی این مسئله را با عقل در میان بگذاریم، عقل هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین حرمت و فساد معامله نمی‌بیند. قسم دوم: اگر نهی تحریمی مولوی به عنوان دوم - یعنی عنوان تملیک و تملک و زوجیت - تعلق بگیرد، مثل «فروختن عبد مسلمان به مشتری کافر» که حرمت مولوی دارد، [۳۹۷] آیا این نهی، عقلاً ملازم با فساد معامله است؟

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۱

پاسخ این سؤال منفی است. درست است که فروختن عبد مسلمان به مشتری کافر، حرمت مولوی تکلیفی دارد و مبعوض شارع است ولی چرا چنین معامله‌ای فاسد باشد؟ معامله در صورتی فاسد است که فاقد بعضی از شرایط یا خصوصیات معتبر در معامله باشد و نهی شارع در اینجا سبب از بین رفتن هیچ‌یک از خصوصیات و شرایط معامله نشده است. بنابراین وجهی برای بطلان معامله وجود ندارد. در باب معاملات، اجتماع مبعوضیت و صحت مانعی ندارد. معاملات، مثل عبادات نیست که اجتماع مبعوضیت و مقرّبت امکان نداشت.

### کلام شیخ انصاری رحمه الله

شیخ انصاری رحمه الله در اینجا مسئله را تفصیل داده می‌فرماید: ما باید بینیم آیا سببیتی که در معاملات شرعیه وجود دارد، سببیت شرعیه است - یعنی مثلاً شارع بیع را سبب برای نقل و انتقال قرار داده است - یا اینکه سببیت آنها عقلیه است ولی با توجه به اینکه عقل ما نمی‌تواند به آنها پی ببرد، شارع - بر اساس احاطه علمی به همه واقعیات - ما را در جریان آنها قرار می‌دهد؟ ایشان می‌فرماید: اگر سببیت معاملات برای ترتب آثارشان، یک سببیت شرعیه باشد، یعنی شارع - بما هو شارع - سببیت را برای این‌ها جعل کرده است، در اینجا نهی دلالت بر فساد می‌کند. چگونه می‌شود شارع از طرفی «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را حرام و مبعوض و دارای مفسده لازم الاجتناب قرار دهد و از طرفی خودش برای آن سببیت جعل کند؟ اگر سلطه کافر بر مسلمان، نزد شارع مبعوضیت دارد، چرا - با عدم جعل سببیت بر آن - از آن جلوگیری نمی‌کند؟ بنابراین از مبعوضیت نزد شارع می‌فهمیم که این معامله فاسد است و شارع برای آن جعل سببیت نکرده است. اما اگر سببیت، عقلی باشد و ربطی به شارع نداشته باشد بلکه شارع فقط به عنوان کاشف مطرح باشد، در اینجا شارع - بما هو شارع - نمی‌تواند جلوی سببیت آن را

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۲

بگیرد. سببیت عقلیه - مانند سببیت نار برای احراق - به دست شارع نیست. [۳۹۸] شارع فقط می‌تواند جعل تحریم کند و بگوید: «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر، نزد من مبعوض است و من آن را حرام کردم اما تأثیر آن را نمی‌تواند جلوگیری کند. در نتیجه روی مبنای اول، بین مبعوضیت و فساد، ملازمه وجود دارد ولی روی مبنای دوم ملازمه‌ای وجود ندارد. [۳۹۹] بررسی کلام شیخ انصاری رحمه الله: واقعیت این است که سببیت در باب معاملات، نه به عنوان سببیت شرعیه است و نه به عنوان سببیت عقلیه. معاملات، اموری عقلانیه هستند که عقلاء برای بقاء زندگی اجتماعی خودشان وضع کرده‌اند. [۴۰۰] لذا سببیت معاملات، یک سببیت شرعی نیست. در کشورهایی که به خدا عقیده ندارند نیز معاملات وجود دارد و قبل از شرع هم تحقق داشته است. وقتی خود ملکیت و زوجیت واقعیت نداشتند، چگونه می‌توانیم برای اسباب آنها واقعیت عقلی قائل شویم؟ این‌ها اموری اعتباری نزد عقلاء هستند که

شارع اکثر آنها را امضاء کرده و بعضی را نیز - مانند ربا - امضا نکرده است. بنابراین شارع نه مخترع است نه کاشف، بلکه امضاء کننده است. ممکن است کسی به ما بگوید: درست است که شیخ انصاری رحمه الله مبنای اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۳

سوم - یعنی امضاء - را مطرح نکرده است ولی نتیجه مترتب بر مبنای اول، بر مبنای سوم هم مترتب می‌شود. زیرا بنا بر مبنای سوم، شارع باید معامله را امضاء کند. چطور می‌شود که شارع از یک طرف «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را - که معامله متداول بین عقلاست - امضاء کند و از طرف دیگر آن را مبعوض بداند؟ در پاسخ می‌گوییم: شارع که روی تک تک معاملات بیعی نمی‌تواند انگشت گذاشته باشد. شارع با أحلّ الله البیع، معامله‌ای که نزد عقلاء به عنوان بیع معروف است، را مورد تأیید قرار داده است. بعد در مقابل این اطلاق، مقتیّداتی را بیان کرده است. مثلاً با «نهی النبی عن بیع الغرر» می‌خواهد بگوید که من - به عنوان شارع - بیع غرری را امضاء نمی‌کنم. در مسأله «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر»، اگر شارع نهی خود را به صورت نهی ارشادی مطرح می‌کرد و مثلاً می‌گفت: «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر، مورد امضای من نیست»، این به عنوان تقییدی در مقابل اطلاق أحلّ الله البیع بود و بحثی نبود. امّا مسئله این نیست. شارع اطلاق أحلّ الله البیع را امضاء کرده و حکم به صحّت مطلق بیع نموده است - به جز مواردی که با قید خارج شده‌اند - امّا وقتی به «بیع عبد مسلم به مشتری کافر» می‌رسد، آن را باطل ندانسته بلکه مبعوض می‌داند.

چون فرض ما در جایی است که نهی، نهی تحریمی مولوی کاشف از مبعوضیت منهی عنه نزد شارع است. آنجا مطلق بیع را صحیح و مورد امضای خود می‌داند ولی «بیع عبد مسلمان به مشتری کافر» را حرام می‌داند و مجرد حرمت نمی‌تواند تقییدی در اطلاق دلیل صحّت به وجود آورد. مانعی ندارد که صحّت به قوت خودش باقی باشد و عمل مبعوض هم در خارج تحقق پیدا کرده باشد. یعنی معامله صحیح باشد ولی استحقاق عقوبت داشته باشد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «شارع نمی‌تواند حکم به بطلان بنماید». بلکه بحث در این است که آنچه ما از شارع در این زمینه می‌بینیم فقط حکم تحریم مولوی است و ما

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۴

نمی‌توانیم تحریم مولوی را به مقابله با اطلاق أحلّ الله البیع بفرض کنیم. به خلاف «نهی النبی عن بیع الغرر» که ارشاد به فساد بیع غرری بود و فساد بیع غرری با اطلاق أحلّ الله البیع نمی‌سازد، لذا باید اطلاق را تقیید بزند.

#### نکته:

مرحوم آخوند در ذیل این بحث، مطلبی را از ابو حنیفه و شیبانی نقل کرده‌اند و آن این است که «نهی در معاملات، نه تنها دلالت بر فساد نمی‌کند، بلکه دلالت بر صحّت معامله می‌کند». [۴۰۱] ابو حنیفه و شیبانی این مطلب را به صورت کلی مطرح کرده‌اند که ما کلیت آن را قبول نداریم، ولی بعضی از مواردش را ناچاریم بپذیریم. یکی از مواردی که این حرف قبول می‌شود، همین مسأله ما نحن فیه است. زیرا یکی از شرایط تکلیف، قدرت بر مکلف به است. [۴۰۲] در ما نحن فیه هم وقتی شارع می‌گوید: «عبد مسلمان را به کافر نفروشید»، آنچه مبعوض شارع است، گفتن «بعث و اشتریت» نیست بلکه مبعوض شارع این است که عبد مسلمان زیر سلطه ملکی یک مشتری کافر قرار بگیرد، یعنی مالک او، شخص کافری بشود. در این صورت اگر بخواهد چنین معامله‌ای باطل باشد، مکلف قدرت بر انجام آن ندارد و شارع نمی‌تواند از آن نهی کند. معلوم می‌شود که «تملیک عبد مسلمان به مشتری کافر» تحت قدرت و اختیار ماست و این جز با صحّت معامله امکان ندارد. قسم سوم: اگر نهی به ارتباط بین سبب و مسبب تعلق بگیرد، یعنی سبب به تنهایی و مسبب به تنهایی متعلق نهی واقع نشده بلکه متعلق نهی عبارت از این است که مکلف بخواهد از راه این سبب، به مسبب برسد. و به عبارت دیگر: متعلق نهی

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۵

عبارت از تسبب سبب برای مسبب باشد. مثال عرفی آن این است که پدری فرزند خود را از مسافرت با اتومبیل به فلان شهر نهد کند. در اینجا اصل مسافرت به آن شهر یا سوار شدن بر اتومبیل و رفتن به شهر دیگر متعلق نهدی قرار نگرفته است. بلکه متعلق نهدی عبارت از این است که فرزند بخواهد با اتومبیل به آن شهر برود. اما مثال شرعی [۴۰۳]: یکی از محرمات، عبارت ازظهار است.ظهار این است که کسی به همسر خود بگوید: «ظَهْرُكَ عَلَيَّ كَظْهِرِ أُمِّي»، یعنی پشت تو برای من، مانند پشت مادرم می‌باشد» و از این راه بخواهد بین خودش با این زن، مفارقت حاصل کند.

روشن است که متعلق حرمت در اینجا نفس تلفظ به این الفاظ و یا مفارقت بین زن و شوهر نیست. [۴۰۴] بلکه آنچه محکوم به حرمت است این است که مکلف بخواهد از طریق گفتن این الفاظ، بین او و همسرش مفارقت حاصل شود. حال بحث در این است که آیا این حرمت، [۴۰۵] عقلاً ملازم با فساد است؟ همان‌طور که در قسم دوم گفتیم، این نهدی نه تنها ملازم با فساد نیست، بلکه دلیل بر صحت است، زیرا این نهدی کاشف از این است که عمل منهدی عنه، مقدور برای مکلف بوده ولی مبعوض نزد شارع است. لذا اگر کسیظهار کرد، به هدف مفارقت می‌رسد و آثارظهار بر آن مترتب می‌شود، در حالی که اصلظهار، عمل حرام و مبعوض شارع و موجب استحقاق عقوبت است. پس این مورد نیز از مواردی است که کلام ابوحنیفه پیاده می‌شود. نکته: سه قسم مذکور در این جهت مشترک بودند که ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد وجود نداشت و در دو قسم اخیر آن، علاوه بر اینکه حرمت، ملازم با فساد نبود،

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۶

دلالت بر صحت هم می‌کرد. همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، در اینجا قسم چهارم نیز وجود دارد و آن این است که نهدی و حرمت مولوی، به هیچ‌یک از سبب، مسبب و تسبب تعلق نگرفته باشد بلکه به اثر معامله تعلق گرفته باشد. مثلاً اثر بیع این بود که بایع بتواند هرگونه تصرفی را در ثمن و مشتری هرگونه تصرفی را در مبیع انجام دهد. در روایت وارد شده است: «ثمن العذرة سحت» یعنی «ثمن عذره، حرام است» [۴۰۶] حرمت، وقتی به ذات، متعلق شد، به این معناست که هرگونه تصرفی که در این پول بخواهد انجام دهد حرام است.

یا مثلاً اگر روایتی بگوید: «اگر کسی با زنی که در عده دیگری است، ازدواج کند، هرگونه استمتاع از او حرام است»، در اینجا حرمت مولوی به اثر نکاح تعلق گرفته است، بدون این که مسأله ارشاد در کار باشد. شیخ انصاری رحمه الله در مکاسب محرمه می‌فرماید: «حرمت متعلق به اثر معامله، ملازم با فساد معامله است، زیرا نمی‌شود هم بیع عذره نجسه، صحیح باشد و هم تصرف در ثمن آن حرام باشد، چون صحت به این معناست که ثمن عذره، داخل در ملک بایع می‌شود. پس چگونه می‌شود همه تصرفات بایع در آن حرام باشد.

بنابراین حرمت همه تصرفات بایع در ثمن، کاشف از بطلان معامله است و در حقیقت در اینجا یک ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد وجود دارد و در بین صور چهارگانه تنها همین صورت است که بین حرمت و فساد، ملازمه عقلی وجود دارد. عقل نمی‌تواند بپذیرد که شارع از طرفی معامله را صحیح دانسته و از طرفی همه تصرفات را ممنوع کند، مخصوصاً با توجه به اینکه مقصود اصلی متعاملین در باب معاملات، دست‌یابی به آثار معامله می‌باشد. هدف اصلی زوجیت، ترتب آثار است. پس اگر شارع در جایی نهدی کرد از ترتب آثار زوجیت، این به معنای عدم تحقق زوجیت است، نه اینکه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۷

زوجیت، تحقق یافته ولی آثاری بر آن مترتب نمی‌شود. این یک اعتبار لغوی است.

معاملات، اموری اعتباری می‌باشند و هدف از اعتبار ملکیت و زوجیت و امثال آن، آثار مترتب بر آنهاست. پس جلوگیری از این

آثار، کاشف از عدم تحقق عناوین ملکیت و زوجیت و امثال آن بوده و این به معنای بطلان معامله است. در نتیجه فقط در قسم چهارم است که می‌توان ملازمه را پذیرفت.

## بحث در مقام اثبات

### اشاره

آنچه تا اینجا مطرح کردیم، مربوط به مقام ثبوت بود. اکنون بحث در این است که اگر در مورد معامله‌ای بدانیم که یک نهی مولوی تحریمی وجود دارد ولی ندانیم از کدام یک از اقسام چهارگانه است، آیا از نظر مقام اثبات و استظهار، راهی برای مشخص کردن یکی از طرفین - ملازمه و عدم ملازمه - وجود دارد؟ در اینجا بعید نیست که گفته شود: «ظاهر، همین قسم اخیر است و نهی، ملازم با فساد معامله است، زیرا هدف اصلی در باب معاملات ترتب آثار و اغراضی است که در باب معاملات، جنبه رکبیت دارند. خریدن خانه، صرفاً برای ملکیت نیست بلکه ملکیت، مقدمه جواز تصرف و استفاده‌های مربوط به خانه است. لذا وقتی شارع می‌گوید: «لا تبع ما لیس عندک»، ظاهر این است که می‌خواهد بگوید: «اگر مال مردم را بفروشی، آثار بیع بر آن مترتب نمی‌شود» و این ارشاد به فساد معامله است. اما در ما نحن فیه که مسأله ارشاد به فساد مطرح نیست و ما یقین داریم که نهی، نهی مولوی است ولی نمی‌دانیم آیا متعلق نهی کدام یک از اقسام چهارگانه است؟ در اینجا با توجه به اینکه اصالت و رکبیت، با قسم چهارم - یعنی آثار و اهداف - است، بعید نیست همین را ملاک استظهار قرار داده و بگوییم: «اگر معامله‌ای اجمالاً متعلق نهی واقع شد ولی معلوم نبود که متعلق نهی کدام یک از اقسام چهارگانه است، حکم می‌کنیم که متعلق نهی به صورت قسم چهارم است، زیرا این قسم به عنوان رکبیت مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۸

است و حرمت آثار، عقلاً ملازم با فساد معامله است، پس حکم به فساد معامله می‌کنیم». در اینجا بحث ما پیرامون ملازمه عقلیه بین حرمت و فساد به پایان می‌رسد ولی برای تکمیل بحث، لازم است کلام شیخ انصاری رحمه الله را نیز مورد توجه قرار دهیم:

### کلام شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد

ایشان می‌فرماید: درست است که در سه قسم اول، ملازمه عقلی بین حرمت معامله و فساد آن وجود ندارد ولی از بعضی روایات استفاده می‌شود که حرمت معامله، شرعاً و تعبداً ملازم با فساد است. یکی از این روایات، روایت صحیح‌های است که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند.

زراره می‌گوید: «سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده»، از امام باقر علیه السلام در مورد عیدی که بدون اذن مولایش ازدواج کرده سؤال کردم. «فقال: إن ذلك إلى سيده إن شاء أجازة و إن شاء فزق بينهما» یعنی اختیار این امر به دست مولای اوست. اگر بخواهد می‌تواند این نکاح را اجازه کند و اگر بخواهد می‌تواند اجازه نکند و بین این دو نفر جدایی بیندازد. [۴۰۷] «فقلت: أصلحك الله، الحكم بن عيينة و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح باطل، و لا تحل إجازة السيد له»، زراره می‌گوید: به امام علیه السلام عرض کردم: حکم بن عیینة و ابراهیم نخعی و از فقهای اهل سنت - و اصحابشان می‌گویند: اصل این نکاح فاسد است و اجازه مولا نمی‌تواند آن را تصحیح کند. «فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده فإذا أجازة فهو له جائز»



یعنی: این عبد، معصیت خدا را نکرده، بلکه فقط مولای خودش را عصیان کرده، پس وقتی مولا اجازه دهد و راضی شود، این نکاح برای عبد جایز و نافذ است. [۴۰۸]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۴۹۹

شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات ملازمه شرعی بین حرمت و فساد، ابتدا چند مقدمه مطرح کرده‌اند: مقدمه اول هر جا عصیان مولا تحقق پیدا کند، عصیان خداوند هم تحقق پیدا کرده است، چون خداوند اطاعت مولا را بر عبد واجب کرده است. بر این اساس مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: حرمت معامله، گاهی به لحاظ ایجاد سبب است، یعنی به لحاظ الفاظی که بدون واسطه، از متعاقدین صادر می‌شود و گاهی به لحاظ مسبب است. به عبارت دیگر: متعلق نهی، گاهی ایجاد سبب و گاهی مسبب است. [۴۰۹] مقدمه دوم: «العبد و ما فی یده ملک للمولی» یعنی عبد، به تمام معنا ملک مولا است و اگر انسانی بخواهد بدون اذن مولا، در این عبد تصرفی بنماید، این تصرف در مال غیر بدون اذن او و حرام می‌باشد. خود عبد هم اگر بخواهد بدون اذن مولا، در خودش تصرف کند، چنین تصرفی حرام خواهد بود و از جمله تصرفاتی که اگر عبد بدون اذن مولا- انجام دهد، حرام خواهد بود، نفس ایجاد سبب نکاح- یعنی گفتن «قبت» در مقابل «أنکحت»- به عنوان فعل مباحثی عبد است. اگر چه عبد، خودش حرف می‌زند ولی با توجه به اینکه خود و تمام شئونش- حتی تکلمش- ملک مولا است، اگر بخواهد بدون اذن مولا، لفظی را تلفظ کند، تصرف در مال غیر، بدون اذن او، انجام داده است.

به همین جهت، اگر عبد قادر به خواندن صیغه نکاح باشد، نمی‌تواند بدون اذن مولا از جانب زن و مرد وکیل شده و صیغه نکاح برای آنها بخواند، اگر چه در اینجا جز تلفظ به چند لفظ مطرح نیست. مقدمه سوم: شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: ما قبول داریم که هر جا عبدی مولا را عصیان کند، معصیت خداوند هم تحقق پیدا کرده است، زیرا اطاعت مولا بر عبد واجب

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۰

است ولی معصیت خداوند توسط عبد به دو صورت می‌تواند فرض شود: ۱- معصیت خداوند که از طریق معصیت مولا و با واسطه آن تحقق پیدا کرده است. ۲- معصیت خداوند که بدون واسطه معصیت مولا تحقق پیدا کرده است، مثل اینکه عبد مرتکب زنا بشود. شیخ انصاری رحمه الله با توجه به این مقدمات سه گانه می‌فرماید: جمله «إنه لم یعص الله» معنایش این است که عبد مستقیماً عصیان خدا را انجام نداده است بلکه عصیان خداوند به دنبال عصیان مولا واقع شده است. پس روایت ناظر به این معناست که حرف حکم بن عینه و ابراهیم نخعی در صورتی درست است که عبد- با این نکاح خودش- مستقیماً معصیت خدا را انجام داده باشد، در حالی که در اینجا آنچه ابتداءً تحقق پیدا کرده، معصیت مولا است و هر چند معصیت مولا، مستلزم تحقق معصیت خداوند هم هست ولی معصیت با واسطه خداوند، نقشی در بطلان نکاح ندارد. شیخ انصاری رحمه الله سپس می‌فرماید: ما این گونه نتیجه می‌گیریم که این عبد چون بدون اذن مولا در خودش تصرف کرده- و در مقابل «أنکحت» صادر از زوجه، «قبت» گفته است- در ملک مولا، بدون اذن او تصرف کرده و معصیت مولا را مرتکب شده است و معصیت مولا اگر چه معصیت خداوند را هم به دنبال دارد ولی تأثیری در بطلان نکاح نمی‌تواند داشته باشد. بلکه نکاح را- همانند عقد فضولی- در اختیار مولا قرار می‌دهد و اجازه و عدم اجازه مولا در صحت و بطلان آن تأثیر دارد. بنابراین از جمله «إنه لم یعص الله» استفاده می‌شود که اگر عبد بخواهد زوجیتی را ایجاد کند که آن زوجیت به طور مستقیم و بدون واسطه، معصیت خداوند باشد، چنین زوجیتی باطل خواهد بود و در حقیقت، بین حرمت و فساد، ملازمه شرعی وجود دارد. [۴۱۰]

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۱



## اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: معصیت در «إِنَّه لم یعص الله»، معصیت اصطلاحی و مخالفت حکم تحریمی نیست، بلکه معنایش این است که این عبد نکاح کرده و نکاح چیزی است که خداوند آن را امضاء کرده است. به عبارت دیگر: این عبد، عملی را که خدا امضاء نکرده باشد انجام نداده است بلکه او تزویج کرده و تزویج هم معامله‌ای است که مورد امضای شارع قرار گرفته است و معصیت در «إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَه» نیز به این معنا نیست که مولایش قبلاً عبد را از تزویج نهی کرده است، بلکه در جانب اثبات آن هم همان معنا را دارد. یعنی کاری انجام داده که مولا قبلاً به او اذن نداده یعنی نه او را نهی کرده و نه اذن در تزویج داده است و در حقیقت، از عدم اذن، به معصیت مولا تعبیر کرده است بدون اینکه صحبت از حرمت تکلیفی و نهی مولوی مطرح باشد. سپس می‌فرماید: جمله «إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَه» مؤید آن معنایی است که ما در مورد جمله «إِنَّه لم یعص الله» مطرح کردیم. «إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَه» یعنی بدون اذن مولا تزویج کرده است، «إِنَّه لم یعص الله» هم یعنی کاری انجام داده که خدا اجازه داده است. بنابراین معنای تعلیل وارد در روایت این می‌شود که اگر خداوند این نکاح را امضاء نمی‌کرد و مشروعیتی برای آن قائل نمی‌شد، نکاح، فاسد بود ولی اکنون که خداوند آن را امضاء کرده و برایش مشروعیت قائل شده است، باطل نیست، ولی چون مولای خودش را نافرمانی کرده، اختیار این نکاح به دست مولا است. [۴۱۱] در نتیجه بر اساس معنایی که مرحوم آخوند مطرح کرده است، اصلاً مسأله حرمت مطرح نیست تا بخواهد بحث ملازمه به میان آید.

## تحقیق بحث

## اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۲  
در اینجا در دو مقام بحث می‌کنیم:

## مقام اول: معنای روایت:

با توجه به دو نکته ذیل، می‌توان در روایت معنای سوّمی را مطرح کرد که ارتباطی به هیچ‌یک از دو معنای فوق نداشته باشد. نکته اول: آیا هدف اصلی زراره از سؤال «مملوک تزوّج بغیر اذن سَيِّدَه» چیست؟ آیا چه چیزی برای زراره مبهم بوده است؟ ما وقتی این سؤال را مطرح می‌کنیم، اصلاً چنین معنایی به ذهنمان نمی‌آید که زراره بخواهد از امام علیه السلام سؤال کند: آیا اگر عبد بدون اذن مولا نکاح کند، گفتن «قبلت» توسط او، تصرف در مال مولا بدون اذن او و حرام است یا نه؟ علاوه بر اینکه در روایت، دلالتی بر این معنا نیست که مجری صیغه عقد خود عبد بوده، ممکن است شخص دیگری صیغه را اجرا کرده باشد. بلکه زراره ملاحظه کرده که ازدواج مستلزم اموری - چون تشکیل خانواده، صرف وقت عبد و امثال این‌ها - می‌باشد، لذا سؤال کرده که آیا عبد می‌تواند بدون اذن مولا اقدام به چنین کاری کند یا نه؟ نکته دوّم: این که ما کلمه عصیان در «إِنَّه لم یعص الله و إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَه» را از وادی حکم تکلیفی تحریمی خارج کنیم و آن را در ارتباط با احکام وضعی بدانیم و بگوییم: «لم یعص الله» به معنای این است که «عملی انجام نداده که خدا آن را امضاء نکرده باشد»، چنین چیزی بر خلاف ظاهر کلمه عصیان است. کلمه «عصیان» در ارتباط با مخالفت حکم تکلیفی است. اگر کسی شرب خمر کرد، عصیان کرده است،

اما اگر کسی بیع غرری باطل انجام داد، قبل از آنکه مسأله تصرف در ثمن و امثال آن مطرح شود، نمی‌توان بر نفس این بیع، عنوان عصیان را منطبق کرد، با این توجیه که خداوند بیع غرری را امضاء نکرده است. پس این روایت را چگونه باید معنا کرد؟ برای جمع بین دو نکته فوق- یعنی مراد زراره از سؤال و معنای ظاهر عصیان- در معنای روایت می‌گوییم: زراره سؤال می‌کند: عبدی بدون اذن مولا تزویج کرده است آیا این ازدواج صحیح

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۳

است یا باطل؟ امام علیه السلام در پاسخ خواسته‌اند بفرمایند: این نکاح، مانند نکاح فضولی است.

همان‌طور که اگر نکاح فضولی، مورد اجازه بعدی واقع شود، صحیح خواهد بود، این نکاح هم اگر مورد اجازه بعدی مولا واقع شد، صحیح است. اما اگر مورد اجازه بعدی واقع نشد، باطل می‌شود. زراره سپس گفت: فقهای اهل سنت معتقدند این نکاح، از اصل، فاسد است و اجازه بعدی هم نمی‌تواند آن را تصحیح کند. امام علیه السلام فرمود: این فتوا درست نیست زیرا «إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ». ظاهر این است که این تزویج- به معنای مسببی- با وجود این که فعل واحد است، دارای دو عنوان است: ۱- معصیت مولا: عبد باید از مولا اجازه می‌گرفت. معصیت مولا فقط به این معنا نیست که مولا قبلاً اطلاع پیدا کرده و او را نهی کرده ولی او اقدام به ازدواج نموده است، بلکه شامل جایی هم می‌شود که بدون اطلاع مولا و کسب اجازه او اقدام به این امر خطیر نموده و مولا را به حساب نیاورد. معصیت مولا عنوان عرفی است و عرف انجام چنین کاری بدون اذن مولا را معصیت مولا می‌داند و به دنبال معصیت مولا، مسأله حرمت به میان می‌آید. همان‌طور که شرب خمر در اسلام حرام است، معصیت مولا توسط عبد هم حرمت شرعی تکلیفی دارد. بنابراین چنین عبدی استحقاق عقاب اخروی دارد. ۲- عدم معصیت خداوند: معنای «إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ» این است که این عملی که عبد انجام داده- با قطع نظر از عنوان معصیت مولا- در ارتباط با قوانین الهی، معصیتی نبوده است. مثلاً با زنی ازدواج کرده که در عدّه غیر نبوده و از محرّمات دیگر هم نبوده است. در نتیجه بیشتر اختلاف نظر با شیخ انصاری علیه السلام این است که ایشان «إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ» را در ارتباط با سبب و تلفّظ به لفظ «قبلت» دانسته است، در

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۴

حالی که مسئله در ارتباط با نفس عنوان مسبب- یعنی تزویج- است. [۴۱۲] این معنا هم مطابق با ظاهر روایت است و هم شواهدی از روایات دیگر آن را تأیید می‌کند: زراره روایت دیگری نیز از امام باقر علیه السلام در این زمینه نقل کرده است. او می‌گوید:

«سألته عن رجل تزوج عبده امرأةً غير إذنه» یعنی از امام باقر علیه السلام در مورد مولایی سؤال کردم که عبدش بدون اذن او با زنی ازدواج کرده است. «فدخل بها ثمّ اطلع على ذلك مولا» پس از ازدواج، دخول کرده، سپس مولا از جریان اطلاع پیدا کرده است. تکلیف این نکاح چیست؟ فقال: «ذلك لمولا» إن شاء فزق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما». سپس مسأله دیگری مطرح کرده می‌گوید: «فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنه في أصل النكاح كان عاصياً» یعنی این عبد در اصل نکاحش- چون بدون اذن مولا بوده- عصیان کرده است، پس چطور شما می‌فرمایید: «نكاحش صحيح است و با اجازه مولا کامل می‌شود»؟ «فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاص لله إنّما عصى سيده». یعنی این عبد عمل حلالی را انجام داده و خدا را معصیت نکرده بلکه مولای

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۵

خودش را معصیت کرده است. سپس امام علیه السلام عصیان خدا را معنا کرده می‌فرماید: «إنّ ذلك ليس كإتيانه ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباه ذلك» این عمل مانند این نبوده که نکاحی که خدا برای او حرام کرده- مثل نکاح در عدّه- را انجام داده باشد. [۴۱۳] بنابراین از روایت استفاده می‌شود که «لم يعص الله» به لحاظ این است که ازدواج حرامی انجام نداده است و «إنّما عصى سيده»، به لحاظ این است که او بدون اجازه مولا- اقدام به چنین کاری کرده است. با توجه به شباهت بسیار زیاد الفاظ و

احکام مطرح شده در این دو روایت و اتحاد راوی هر دو، به نظر ما این گونه موارد یک روایت است ولی نقل‌ها تفاوت دارد. اگرچه صاحب وسائل رحمه الله آن را روایت مستقلى قرار داده است. البته ما فعلاً روی این نکته تکیه نداریم که آیا این یک روایت است یا دو روایت؟ به هر حال مؤید چیزی است که ما مطرح کردیم. ولی در اینجا روایت دیگری وجود دارد که چون راوی آن شخص دیگری است، روایت مستقلى به حساب می‌آید و آن صحیحه منصور بن حازم است. منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند «فی مملوک تزوج بغير إذن مولاه، أ عاص لله؟» آیا مملوکی که بدون اذن مولایش تزویج کرده، معصیت خدا کرده است؟ «قال: عاص لمولاه» امام علیه السلام فرمود: او عصیان مولای خود را کرده نه عصیان خداوند را. «قلت:

حرام هو؟» یعنی آیا این شخص یک حرام شرعی انجام داده است؟ «قال: ما أزعّم أنّه حرام» یعنی من معتقد نیستم که او عمل حرامی انجام داده باشد. «و قل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه». [۴۱۴] آنچه گفتیم در ارتباط با معنای روایت بود. ملاحظه گردید که ما معنای سومی را مطرح کردیم که نه با معنای شیخ انصاری رحمه الله تطبیق می‌کند و نه با معنای مرحوم آخوند.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۶

### مقام دوم: بحث در مورد ملازمه شرعی و عدم آن:

در این مقام به نظر ما حرف مرحوم شیخ انصاری درست است، زیرا این روایت دلالت می‌کند که اگر این عبد یک نکاح محرم شرعی را انجام می‌داد، اصل نکاح فاسد بود. پس بین حرمت شرعی نکاح و فساد آن، ملازمه وجود دارد. یعنی امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید: «إنّه لم يعص الله حتّى يكون أصل النكاح فاسداً» بنابراین برای فساد نکاح در عده، نیاز به دلیل نداریم. بلکه همین اندازه که دلیل بر حرمت شرعی آن داشته باشیم، برای حکم به فساد آن کفایت می‌کند. سؤال: این روایات مربوط به نکاح است، در حالی که بحث ما در مورد همه معاملات است. جواب: اولاً: ممکن است از نکاح، الغاء خصوصیت کرده و بگوییم: نکاح هیچ مدخلیتی در این معنا ندارد. ثانیاً: در باب معاملات، کسی بین نکاح و غیر نکاح قائل به تفصیل نشده است که در مورد نکاح ملازمه را بپذیرد و در سایر معاملات نپذیرد.

### کلام ابو حنیفه و شیبانی

#### اشاره

مرحوم آخوند، از ابو حنیفه و شیبانی نقل می‌کند که - در مقابل قائلین به دلالت نهی بر فساد - گفته‌اند: «نهی نه تنها دلالت بر فساد نمی‌کند، بلکه دلالت بر صحت می‌کند». ظاهر کلامشان این است که این مطلب نه تنها در باب معاملات بلکه در باب عبادات نیز مطرح است. از علمای امامیه نیز فخر المحققین رحمه الله آن را پذیرفته است. [۴۱۵] به نظر ما مسأله معاملات و عبادات را باید از یکدیگر جدا کرد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۷

### بررسی کلام ابو حنیفه در مورد معاملات:

## اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: متعلق نهی در باب معاملات، بر چهار صورت است: ۱- ایجاد سبب، یعنی تکلم به الفاظ ایجاب و قبول. ۲- مسبب، مثل تزویج و تملیک. ۳- تسبب سبب خاص برای مسبب، مثلظهار. ۴- آثار معامله، مثل تصرف در ثمن برای بایع و تصرف در مبیع برای مشتری. ما در دو مورد از این چهار صورت، کلام ابو حنیفه را پذیرفتیم: [۴۱۶] ۱- جایی که نهی، به مسبب- مثل تزویج و تملیک- تعلق بگیرد، چون در این صورت، نهی، کاشف از مقدور بودن منهی عنه برای مکلف است و قدرت، در صورتی است که تملیک و تزویج و امثال آن امکان داشته باشد. ۲- جایی که نهی به تسبب سبب خاص برای مسبب- یعنی رسیدن به مسبب از راه یک سبب خاص- تعلق بگیرد، این هم به این معناست که رسیدن از راه این سبب، برای مکلف مقدور است و الا معنا ندارد که آن را متعلق نهی قرار دهند. اما صورت اول- که نهی به ایجاد سبب و به تلفظ به الفاظ معامله تعلق بگیرد، مثل بعت و اشتریت که در حال نماز واجب گفته شود- نهی آن، نه دلالت بر فساد دارد و نه دلالت بر صحت، زیرا مقدور بودن تکلم به لفظ بعت و اشتریت، ملازم با صحت این ایجاب و قبول و یا فساد آن نیست. اما صورت چهارم- که نهی به آثار تعلق گرفته باشد، مثل «ثمن العذرة سحت»- نهی دلالت بر فساد می‌کند. نمی‌شود از طرفی بیع عذره صحیح باشد و از طرفی هرگونه تصرف بایع در ثمن آن حرام باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۸

## کلام مرحوم اصفهانی:

## اشاره

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما این حرف ابو حنیفه را حتی در یک مورد هم قبول نداریم. [۴۱۷] حال با توجه به اینکه مرحوم اصفهانی در مقام بیان اقسام، ذکر از قسم سوم- یعنی تعلق نهی به تسبب- به میان نمی‌آورند و در مورد قسم اول و چهارم نیز ما با ایشان موافق بوده و کلام ابو حنیفه را قبول نداریم، روی سخن ما با مرحوم اصفهانی در ارتباط با قسم دوم- یعنی تعلق نهی به مسبب- خواهد بود که ما در این مورد کلام ابو حنیفه را قبول کردیم ولی مرحوم اصفهانی آن را قبول نکرد. ما گفتیم:

لازمه تعلق نهی به مسبب، این است که مسبب، برای مکلف مقدور باشد. ولی مرحوم اصفهانی می‌فرماید: شما که می‌خواهید نهی را دلیل بر صحت بگیرید، باید بگویید: «نهی، کاشف از مقدوریت است و مقدوریت متعلق نهی، ملازم با صحت آن است». به عبارت دیگر: اینجا دو چیز لازم است: ۱- موصوفی به عنوان وجود منهی عنه و وصفی به عنوان صحت این منهی عنه. ۲- این موصوف، ملازم با وصف باشد. در جایی می‌توان از قدرت بر وجود، صحت را استفاده کرد، که هم موصوف و وصف داشته باشیم و هم بین این دو، ملازمه باشد. اما در جایی که موصوف و وصف نداریم و یا وجود، ملازم با صحت نبود- مثل وجود تکلم به ایجاب و قبول، که ملازم با صحت معامله نیست- چگونه می‌توان از راه قدرت بر ذات موصوف، صحت را کشف کرد؟ مرحوم اصفهانی سپس می‌فرماید: مسبب در باب بیع، عبارت از تملیک- یعنی ایجاد ملکیت- است. آیا ما دو نوع ایجاد ملکیت داریم؟ خیر، آیا به عنوان موصوف و صفت مطرح است؟ اگر چنین باشد باید بگویید: «موصوف ما- که منهی عنه

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۰۹

است- عبارت از ایجاد ملکیت و وصف ما- یعنی صحت- معنایش وجود ملکیت است». در حالی که در فلسفه گفته‌اند: ایجاد و وجود، یک چیزند و تغایرشان تغایر اعتباری است. ایجاد، همان وجود است ولی با لحاظ اضافه آن به فاعل». بنابراین در مسبب دو چیز وجود ندارد. مسبب در باب معاملات، مانند سبب در باب معاملات نیست. در باب بعت و اشتریت، آنجایی که مسأله صحت

مطرح است، ما دو چیز داریم: یکی لفظ بعت و اشتريت، که به عنوان موصوف است و دیگری صفت مؤثریت آن در حصول ملکیت. و بین این صفت و موصوف، مغایرت وجود دارد. مرحوم اصفهانی می‌فرماید: بر این اساس، ما در مقابل ابو حنیفه ایستاده و می‌گوییم: اینکه شما نهی از معامله را کاشف از صحت آن می‌دانید، مربوط به جایی است که معامله با صحّتش دو چیز باشند. در حالی که اگر نهی به مسبب تعلق بگیرد، ما دو چیز نداریم. ایجاد ملکیت و وجود آن، دو امر متغایر - به تغایر واقعی و حقیقی - نیستند. در نتیجه نهی در هیچ موردی دلالت بر صحت معامله نمی‌کند. [۴۱۸]

### بررسی کلام مرحوم اصفهانی:

اولاً: ایشان مسأله تسبب را مطرح نکردند. ثانیاً: همین مسبب را که مطرح کردند، از ایشان سؤال می‌کنیم که آیا نزاع شما با ابو حنیفه، یک نزاع لفظی است یا معنوی؟ قاعداً نزاع، یک نزاع معنوی است. ما روی لفظ تکیه نداریم که شما وصف و موصوف برای ما درست می‌کنید و می‌گویید: «وصف و موصوف، دو امر متغایرند، در حالی که بین ایجاد و وجود مغایرتی وجود ندارد». این تعبیّرات و اصطلاحات را کنار بگذارید. بالاخره شما نمی‌توانید این مسئله را انکار کنید که نهی متعلق به معامله، در همه موارد مستلزم فساد نیست بلکه بعضی از جاها معامله

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۱۰

صحیح است. حال اگر شارع از ایجاد ملکیت نهی کند آیا این معامله درست است یا نه؟

این نهی معنایش این است که ایجاد ملکیت، برای شما مقدور است و معنای مقدوریت ایجاد ملکیت، صحت معامله است. زیرا اگر معامله فاسد باشد، امکان ندارد ما بتوانیم ملکیت را ایجاد کنیم و اعتباری بودن مغایرت بین ایجاد و وجود، ارتباطی به این مسئله ندارد. همه معاملات از امور اعتباری هستند. بنابراین کلام این محقق بزرگوار، مسئله را به سوی نزاع لفظی کشانده است، در حالی که نزاع، معنوی است. لذا در این مسئله، حق با مرحوم آخوند است که یک قسمت کلام ابو حنیفه را پذیرفته است.

### بررسی کلام ابو حنیفه در باب عبادات:

کلام ابو حنیفه شامل نهی در عبادات هم می‌شود. یعنی ایشان نهی در عبادت را هم کاشف از صحت عبادت می‌داند. آیا این کلام ابو حنیفه قابل قبول است؟ این مسئله مبتنی بر بحث صحیح و اعم است. اگر ما صحیحی شویم و بگوییم: «لفظ صلاة برای خصوص صلاة صحیحه وضع شده است»، چنانچه این صلاة، متعلق نهی واقع شود، چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «نهی، دلالت بر صحت می‌کند»، زیرا منهی عن عبارت از صلاة صحیحه است و لفظ صلاة هم برای صلاة صحیحه وضع شده است. ولی در اینجا از جهت دیگر بحث داریم و آن این است که مراد صحیحی از عنوان صحیح، یکی از دو معنای ذیل می‌باشد: ۱- اگر مراد صحیحی از صحیح، صحیح مطلق باشد، به گونه‌ای که شامل قصد قربت - به معنای داعی امر - نیز بشود، در این صورت، داعی امر، ملازم با وجود امر است و صلاة متعلق امر، معنا ندارد که متعلق نهی هم واقع شود. پس این قسم قابل

اصول فقه شیعه، ج ۵، ص: ۵۱۱

تصور نیست. ۲- اگر مراد صحیحی از عنوان صحیح، صحیح مطلق نباشد، بلکه بگوید: «صلاة، برای صلاة جامع اجزاء و شرایط - غیر از قصد قربت و مسائلی که مربوط به امر است - وضع شده است»، در این صورت تعلق نهی به چنین صلاتی دلالت بر صحت این عبادت ندارد. اما اگر اعمی شویم و بگوییم: «لفظ صلاة برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است»، در این صورت نهی متعلق به صلاة، کاشف از مقدور بودن صلاة می‌باشد ولی اعتبار قدرت در تعلق نهی، کاشف از صحت آن عبادت نیست، زیرا لفظ صلاة

برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. بنابراین کلام ابو حنیفه در باب عبادات قابل قبول نیست. اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى  
الحمد لله رب العالمین زمستان ۱۳۷۸  
[۴۱۹]

- [۱] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۵۰.
- [۲] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.
- [۳] (۲) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۶، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۱، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۵۱.
- [۴] (۳) - در بحث مقدمه واجب نیز گفتیم: اگرچه طرفین ملازمه، عبارت از دو حکم شرعی است، ولی محل نزاع، ملازمه بین این دو وجوب است و حاکم به ملازمه، عقل است، لذا مرحوم آخوند وجدان را به عنوان بهترین شاهد بر حکم عقل دانستند.
- [۵] (۱) - مؤید این معنا این است که مرحوم آخوند در بحث مقدمه واجب فرمود: «ثم الظاهر أن المسألة عقليّة ... لا لفظيّة - كما يظهر من صاحب المعالم حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ - ...». كفاية الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹.
- [۶] (۱) - این نظریه را ابتدا سکاکی در مورد استعاره اختیار کرد و مرحوم شیخ محمد رضا مسجد شاهی اصفهانی، با تحقیق جالبی آن را در مورد سایر مجازات نیز پیاده کردند و حضرت امام خمینی قدس سره نیز آن را پذیرفته‌اند.
- [۷] (۱) - آن‌هم در صورتی که ملازمه را قبول کنیم.
- [۸] (۲) - المنطق للمظفر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۲.
- [۹] (۳) - تقدّم ازاله بر صلاة، به جهت فوری بودن ازاله است. البته این در جایی است که نماز، از نظر وقت وسعت داشته باشد و آلا اگر وقت نماز تنگ باشد، صلاة تقدّم دارد، چون صلاة در هیچ حالی ترک نمی‌شود. و در این مورد، تأخیر ازاله مانعی ندارد.
- [۱۰] (۱) - تذکر: آنچه در مسأله ضدّ مورد ادعا قرار گرفته این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، اما این که آیا نهی از ضدّ مقتضی فساد است یا نه؟ مسأله دیگری است. اگر ضدّ، امری عبادی بود - چون گاهی ضدّ، غیر عبادی است. - در اینجا مسأله چهارمی مطرح می‌شود و آن این است که آیا نهی غیر متعلق به عبادت اقتضای فساد می‌کند یا نه؟ و این از محلّ نزاع ما بیرون است.
- [۱۱] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
- [۱۲] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۰۷.
- [۱۳] (۲) - ایشان از شاگردان مبرز مرحوم آخوند بوده و دارای حاشیه‌ای دقیق بر کفایه است.
- [۱۴] (۱) - استحاله اجتماع نقیضین، ریشه و اساس برای همه استحاله‌هاست و حتی استحاله اجتماع ضدّین هم محال مستقلاً نیست و به استحاله اجتماع نقیضین برگشت می‌کند. در قیاس «العالم متغیّر» و «کلّ متغیّر حادث» در صورتی می‌توان «العالم حادث» را نتیجه گرفت که مسأله امتناع اجتماع نقیضین هم کنار این قیاس قرار داده شود و آلا ممکن است کسی بگوید: «عالم، هم حادث و هم غیر حادث است».
- [۱۵] (۱) - المنطق للمظفر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۲.
- [۱۶] (۱) - كفاية الاصول با حاشیه مرحوم قوچانی، ص ۱۱۲.

[۱۷] (۱) - معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۴

[۱۸] (۱) - سؤال: در بعضی قضایای حملیه موجه مثل «اجتماع نقیضین محال» قاعده فرعیت اقتضا می‌کند که موضوع وجود خارجی داشته باشد، همان وجودی که حکم به محال بودن آن می‌کنیم، زیرا آنچه اتصاف به «محال» پیدا می‌کند «اجتماع نقیضین در خارج» است، اما «اجتماع نقیضین در ذهن» استحاله‌ای ندارد. در حالی که اجتماع نقیضین نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد. آیا این استثنائی در قاعده فرعیت نیست؟ پاسخ: این گونه قضایا اگرچه ظاهرشان به صورت موجه است ولی باطن آنها سالبه محصیه است و سالبه محصیه، با انتفاء موضوع هم سازگار است قضیه «اجتماع نقیضین محال» به این معناست که «اجتماع نقیضین لا یتحقق فی الخارج اصلاً». در قضیه «شریک الباری ممتنع» نیز همین سؤال مطرح است. شریک الباری امتناع ذهنی ندارد، همین که آن را تصور کردیم وجود ذهنی پیدا می‌کند. و اگر «ممتنع» را بر «شریک الباری خارجی» حمل کنیم، طبق قاعده فرعیت باید گفته شود: «شریک الباری الموجود فی الخارج ممتنع». جواب این است که این قضیه هم باطنش سالبه محصیه است و سالبه محصیه، با نبودن موضوع هم سازگار است و قاعده فرعیت در آن جریان ندارد.

[۱۹] (۱) - بدایه الحکمه، ص ۲۶

[۲۰] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۲، و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۷

[۲۱] (۱) - به عبارت دیگر: در مسأله ضدین، تمناع طرفینی تحقق دارد، به خلاف احراق و رطوبت که مانعیت در آن یک طرفه است. رطوبت، مانع از احراق است ولی احراق مانع از رطوبت نیست.

[۲۲] (۱) - نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۴۲۵-۴۲۷

[۲۳] (۱) - در صورتی که مترادف، واقعیت داشته و آن را بپذیریم. چون بعضی آن را انکار کرده‌اند.

[۲۴] (۱) - رجوع شود به: الفصول الغرویّه فی الاصول الفقهیّه، ص ۱۰۱

[۲۵] (۱) - معالم الدین، ص ۶۳

[۲۶] (۱) - اگرچه ما این مطلب را قبول نداریم.

[۲۷] (۲) - لزوم بر دو قسم است: بین و غیر بین. لزوم بین نیز بر دو قسم است: بین بالمعنی الأخصّ و بین بالمعنی الأعمّ. لزوم بین بالمعنی الأخصّ به این معناست که نفس تصور ملزوم موجب انتقال به لازم شود. و این بالاترین مراتب لزوم است. لزوم بین بالمعنی الأعمّ به این معناست که با تصور لازم و تصور ملزوم پی به ملازمه میان این دو می‌بریم. لزوم غیر بین به این معناست که برای پی بردن به ملازمه، باید علاوه بر تصور لازم و ملزوم، دلیل و برهان نیز اقامه نماییم.

[۲۸] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰۳، أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۲۵۲

[۲۹] (۱) - در مسأله مقدمه واجب، طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی مولوی ذی المقدمه و وجوب شرعی مولوی مقدمه است. با این تفاوت که وجوب ذی المقدمه، نفسی و وجوب مقدمه، غیری است. قائلین به ملازمه بین این دو وجوب، نمی‌خواهند بگویند: «هرجا مولا ذی المقدمه را واجب کند، باید مقدمه را هم مستقیماً - و با لفظ دیگر - واجب کند». بلکه می‌خواهند بگویند: «ایجاب ذی المقدمه برای ایجاب مقدمه کافی است ولی ایجاب ذی المقدمه، مدلول مطابقی لفظ است اما ایجاب مقدمه، مدلول التزامی لفظ است و لازم نیست مولا مقدمه را جداگانه واجب کند».

[۳۰] (۱) - به هرگونه که اقتضاء را معنا کنیم.

[۳۱] (۲) - لذا در بحث مقدمه واجب گفتیم: «این تعبیر که اراده‌ای مترشح از اراده دیگر است و ظاهرش این است که اراده‌ای معلول اراده دیگر است و اراده دوم - که معلول است - نیاز به مبادی ندارد» تعبیر درستی نیست.



[۳۲] (۱) - که ناچاریم چنین کاری را انجام دهیم.

[۳۳] (۱) - راه اولی که برای اثبات اقتضاء مطرح شد، مسأله مقدمیت بود که نتوانست اقتضاء را ثابت کند.

[۳۴] (۱) - هرچند ملازمه در مسأله مصداقیت، یک طرفه است. یعنی زید، ملازم با انسان است ولی انسان ملازم با زید نیست، اما در مورد ازاله و ترک صلاة طرفینی است.

[۳۵] (۱) - یادآوری: همان‌طور که گفتیم: قائل به ملازمه باید سه مرحله را ثابت کند: الف: عدم أحد الضدین ملازم لوجود الضد الآخر. ب: متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند. ج: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است.

[۳۶] (۱) - جواب عمده از این استدلال همین اشکال سوم است.

[۳۷] (۱) - نه مثل ما نحن فیه که مسأله ملازمه در مورد آن مطرح است.

[۳۸] (۲) - بنابراین چیزهایی که قابل اجتماع با ازاله‌اند، مضافاً با ازاله نیستند، مثل این که در حال ازاله، قرآن یا دعا از حفظ بخواند.

[۳۹] (۱) - کاری به صحت و سقم حرف آنان نداریم.

[۴۰] (۱) - بنابراین که صلاة حائض حرمت نفسی تکلیفی داشته باشد.

[۴۱] (۱) - این که ازاله را به عنوان واجب اهم مطرح می‌کنند، به لحاظ فوریت وجوب آن است و الا ازاله و نماز را نمی‌توان با هم مقایسه کرد.

[۴۲] (۱) - همان‌گونه که در بحث‌های قبلی گفتیم: این مسئله در جایی فرض می‌شود که وقت نماز وسعت داشته باشد، در این صورت با توجه به این که وجوب ازاله مضیق و فوری است، ازاله نسبت به نماز، به عنوان واجب اهم می‌شود.

[۴۳] (۲) - زبدۃ الاصول، ص ۸۲ و ۸۳

[۴۴] (۱) - مرحوم آخوند یکی از این دو جواب را در ابتدای همین بحث و جواب دیگری را پس از فراغت از بحث ترتب با ذکر «نعم» مطرح کرده است.

[۴۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲

[۴۶] (۲) - این جواب را مرحوم آخوند پس از فراغت از مسأله ترتب مطرح کرده‌اند. البته ایشان در این جواب به عنوان مبتکر نیستند بلکه ریشه این کلام به محقق کرکی و جماعت دیگری از علماء ارتباط داد. رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰

[۴۷] (۱) - مثل این که در آخر وقت وارد مسجد شود و نماز خود را نخوانده باشد و مواجه با نجاست مسجد بشود.

[۴۸] (۲) - نه این که مصداق اصل طبیعت نباشد.

[۴۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰

[۵۰] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۸

[۵۱] (۱) - شرط شرعی مانند استطاعت نسبت به وجوب حجّ و زوال شمس نسبت به وجوب صلاة ظهر و عصر. و شرط عقلی مانند قدرت که - بنا بر معروف - شرط عقلی برای تکلیف است. اگرچه ما بعداً حساب دیگری برای قدرت باز می‌کنیم.

[۵۲] (۱) - رجوع شود به: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۳ و نهایة الافکار، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱

[۵۳] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶

[۵۴] (۳) - رجوع شود به: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۲۱۸

[۵۵] (۱) - با توجه به این که اطلاق در «أعتق الرقبة» اطلاق بدلی است، مثال «أحلّ الله البيع» را مطرح کردیم که شمولی و روشن تر است.

[۵۶] (۲) - به این معنا که خداوند بیع را امضا کرده و حکم به صحت آن نموده است.

[۵۷] (۳) - کاری نداریم به این که انسان یک واقعیت تکوینی و بیع واقعیتی اعتباری است، زیرا چنین چیزی ربطی به بحث ما ندارد.

[۵۸] (۱) - مرحوم آخوند در بحث‌های آینده این مطلب فلسفی را مطرح کرده و برداشت غیر صحیحی از آن نموده است که ما آن را متذکر خواهیم شد ولی اصل مطلب مورد قبول ماست.

[۵۹] (۲) - البته به لحاظ حمل شایع صناعی، ماهیت ممکن نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، چون حمل شایع به لحاظ تحقق و عدم تحقق در خارج است.

[۶۰] (۱) - مرحوم آخوند مثال «أعتق الرقبة» - که اطلاق آن بدلی است - را مطرح کردند و ما با توجه به روشن تر بودن مثال اطلاق شمولی آیه شریفه «أحلَّ اللهُ البيع» را مطرح کردیم.

[۶۱] (۲) - یعنی مولا در مقام بیان باشد، قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد و قرینه بر تقيید هم در کار نباشد.

[۶۲] (۱) - چون بحث ما در جایی است که وقت نماز، موسع باشد.

[۶۳] (۱) - اگر عصیان شرط باشد، به عنوان شرط متأخر و اگر عزم بر عصیان شرط باشد، به عنوان شرط مقارن است.

[۶۴] (۲) - این مقدمات، نه تنها در اینجا بلکه در بسیاری از موارد دیگر هم مورد ابتلاست.

[۶۵] (۳) - از بعضی جاهای کفایه می‌توان مرتبه پنجم را نیز استفاده کرد ولی آنچه معمولاً مرحوم آخوند در موارد مختلف مطرح می‌کند این است که حکم دارای چهار مرتبه است.

[۶۶] (۱) - زیرا وقتی از انسان سؤال شود حکم نماز چیست؟ فوراً آیه «أقیموا الصلاة» را مطرح می‌کند. و وقتی از او حکم زکات را بپرسند، آیه «آتوا الزکاة» را مطرح می‌کند و ... و همین‌طور احکامی که به وسیله روایات، از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام رسیده است.

[۶۷] (۱) - اراده تکوینی خداوند، ربطی به حکم ندارد.

[۶۸] (۱) - رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۰۹، باب ۲۷

[۶۹] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۰۴ - ۳۰۶

[۷۰] (۳) - آل عمران: ۸۵

[۷۱] (۴) - آل عمران: ۱۹

[۷۲] (۱) - اما بعث غیر حقیقی - مثل این که جنبه امتحانی داشته باشد - مانعی ندارد.

[۷۳] (۲) - اما زجر غیر حقیقی - مثل این که جنبه امتحانی داشته باشد - مانعی ندارد.

[۷۴] (۱) - ممکن است گفته شود: در آیات قرآن ملاحظه می‌کنیم که بعضی از احکام - مانند صوم، وضو و ... - همراه با «یا ایها الذین آمنوا» و بعضی دیگر - مانند حج - با «الناس» مطرح شده است. آیا این بدان معنا نیست که احکام دسته اول مخصوص به مؤمنین بوده و احکام دسته دوم مشترک بین مؤمن و کافر است؟ در پاسخ می‌گوییم: احکام، عمومیت داشته و شامل کفار هم می‌شود و تخصیص خطاب به مؤمنین به معنای اختصاص حکم به آنان نیست بلکه ممکن است به جهت دیگری - مثل تجلیل از مؤمنین یا تحت تأثیر قرار گرفتن آنان و ... - باشد.

[۷۵] (۱) - فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۲۰ و کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۱۸

[۷۶] (۱) - تذکر: قدرت مورد بحث در اینجا قدرت عقلی است، یعنی یکی از شرایط تکلیف این است که انسان عقلاً قادر بر انجام

مأمور به باشد. در غیر این صورت، تکلیف عقلاً نمی‌تواند به او توجه پیدا کند. قدرت مورد بحث در اینجا غیر از «وسع» مورد بحث در آیه شریفه «لا- یكلف الله نفساً إلّا وسعها» البقره: ۲۸۶، است. «وسع» و «قدرت» اگر در لسان دلیل اخذ شوند به معنای وسع و قدرت عرفی می‌باشند و بحث ما در قدرت عقلی است. از این گذشته، بحث ما در امکان و عدم امکان است در حالی که آیه شریفه مربوط به مقام تفضّل است که از بحث فعلی ما خارج است. خداوند در این آیه شریفه می‌خواهد خبر بدهد که تکلیف نمی‌کند نفسی را مگر بر چیزی که آن نفس نسبت به آن قدرت عرفی داشته باشد. و به آن معنا نیست که خداوند نمی‌تواند تکلیف کند مگر به چنین کیفیتی.

[۷۷] (۱) - الإسرائ: ۱۵

[۷۸] (۱) - تعبیر به شرطیت، به جهت ضیق عبارت است و الا در اینجا اصلاً شرطیتی مطرح نیست. معنای شرطیت - چه در شرایط عقلیه و چه در شرایط شرعیّه - فرقی نمی‌کند. فقط حاکم به شرطیت فرق دارد.

[۷۹] (۲) - البقره: ۱۸۳

[۸۰] (۳) - همان گونه که اشاره کردیم؛ ذکر «یا ایها الذین آمنوا» به معنای اختصاص حکم به مؤمنین نیست بلکه این به جهت تجلیل از مؤمنین و امثال آن می‌باشد و حکم شامل کفار هم می‌شود.

[۸۱] (۱) - مثل این که امر به صلاّه، مشروط به عصیان امر به ازاله یا عزم بر عصیان آن باشد.

[۸۲] (۲) - یادآوری: عمده مطالب مذکور عبارتند از: الف: خطابات عامّه به خطابات متعدّده انحلال پیدا نمی‌کند. ب: علم و قدرت به عنوان شرط در تکالیف مطرح نیست. ج: تراحم بین ازاله و صلاّه، تراحم میان دو طبیعت نیست بلکه این تراحم مربوط به حالات مکلف است.

[۸۳] (۱) - بلکه اگر این قدرت را صرف یک معصیت کند، سه استحقاق عقوبت در کار است.

[۸۴] (۱) - یادآوری: بحث ما بنا بر این فرض است که «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نباشد». در اینجا عده‌ای می‌گفتند: «اگر امر به شیء هم مقتضی نهی از ضدّ نباشد، چنین عبادتی باطل است، زیرا امری در ارتباط با آن وجود ندارد».

[۸۵] (۲) - به خلاف ازاله و صلاّه که اهم و مهم بودن به جهت ضیق و سعه است.

[۸۶] (۱) - قائل به ترتّب، اگرچه مسأله طولیت و اختلاف رتبه را در مورد واجب اهمّ و مهم مطرح می‌کرد ولی در صورت ترک هر دو واجب، تارک را مستحق دو عقوبت می‌دانست.

[۸۷] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۱۸

[۸۸] (۱) - در این بحث برای جلوگیری از تکرار، فقط عصیان امر به ازاله را مطرح می‌کنیم. البته در بحث از مقام اثبات هر دو را توضیح خواهیم داد.

[۸۹] (۱) - از شاگردان مرحوم آخوند و از اساتید مرحوم مشکینی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول.

[۹۰] (۱) - این احتمال، خود دارای دو احتمال است که در این صورت مجموع احتمالات، سه احتمال می‌شود.

[۹۱] (۲) - بعضی از آن به «تلبس به عصیان» و بعضی به «شروع در عصیان» تعبیر کرده‌اند که مراد همان اولین مرحله تحقّق عصیان است که عبارت از عزم بر عصیان می‌باشد.

[۹۲] (۱) - این احتمال را مرحوم آخوند مطرح کرده است.

[۹۳] (۱) - زیرا همان‌طور که اطاعت مسقط امر است، عصیان هم مسقط امر است.

[۹۴] (۲) - در حالی که هدف قائلین به ترتّب، جلوگیری از استحاله امر به ضدّین بود.

[۹۵] (۱) - ممکن است کسی بگوید: چون عزم بر معصیت، تجرّی و ناشی از سوء اختیار مکلف است پس اجتماع طلب ضدّین در

مورد آن مانعی ندارد. در پاسخ می‌گوییم: مسأله استحاله طلب ضدین اطلاق دارد و حتی اگر مولا طلب ضدین را معلق به یک معصیت کرد کسی نمی‌تواند بگوید: «چون مولا طلب ضدین را به صورت مطلق نیاورده بلکه آن را معلق به شرطی اختیاری ناشی از سوء اختیار مکلف کرده پس طلب ضدین مانعی ندارد».

[۹۶] (۱) - قال المحقق النائینی رحمه الله فی أبعاد التقریرات (ج ۱، ص ۳۰۲): «ما إذا حرمت الإقامة علی المسافر فی مکان مخصوص فإنه مع كونه مكلفاً فعلاً بترك الإقامة و هدم موضوع وجوب الصوم، مكلف بالصوم قطعاً علی تقدير عصیانه لهذا الخطاب و قصده الإقامة عصیاناً. فالخطاب بترك الإقامة خطاب بهدم موضوع وجوب الصوم دفعاً و رفعاً إلى الزوال و لكنّه علی تقدير تحقق عصیان هذا الخطاب يكون المكلف محكوماً علیه بالصوم لا محالة...». و قال فی فوائد الاصول، (ج ۱، ص ۳۵۷ و ۳۵۸): «ما لو فرض حرمة الإقامة علی المسافر من أول الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنه عصی هذا الخطاب و أقام، فلا إشكال فی أنه يجب علیه الصوم و يكون مخاطباً به، فيكون فی الآن الأول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كل من حرمة الإقامة و وجوب الصوم، و لكن مترتباً، یعنی أن وجوب الصوم يكون مترتباً علی عصیان حرمة الإقامة...».

[۹۷] (۱) - مثل این که در آن واحد بتواند هم ازاله را انجام دهد و هم صلاة را.

[۹۸] (۱) - در حالی که قائل به ترتب ادعا می‌کرد در زمان واحد دو تکلیف تحقق دارند که از نظر رتبه با هم فرق دارند.

[۹۹] (۲) - بله در مثال وجوب توبه که ما ذکر کردیم صورت ترتب وجود دارد، هرچند آن‌هم از محل بحث ما خارج است، زیرا تا زمانی که امر به اقامه صلاة باقی است، امر به توبه پیاده نمی‌شود و زمانی که می‌خواهد امر به توبه پیاده شود، امر به اقامه صلاة ساقط شده است.

[۱۰۰] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲

[۱۰۱] (۱) - مثلاً در منطق گفته می‌شود که شکل اول، هم بدیهی الانتاج است و هم از جهت استدلال از سایر اشکال اربعه قوی‌تر است. حال وقتی گفته می‌شود: العالم متغیر و کل متغیر حادث تا وقتی مسأله امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین در کار نباشد نمی‌توان «العالم حادث» را به عنوان نتیجه این قیاس مطرح کرد زیرا ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که عالم هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ یا چه مانعی دارد که عالم نه حادث باشد و نه غیر حادث؟ رجوع شود به: المنطق للمظفر، ص ۲۱۶.

[۱۰۲] (۱) - زیرا وجهی برای برگشتن آن به «امر» وجود ندارد و «مأمور به» هم در عبارت ذکر نشده تا بتواند به آن برگردد.

[۱۰۳] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۲۱

[۱۰۴] (۱) - در اینجا لازم است دو اصطلاح «تکلیف محال» و «تکلیف به محال» را توضیح دهیم: در «تکلیف محال» کلمه «محال» صفت برای «تکلیف» است، ولی در «تکلیف به محال» کلمه «محال» صفت برای «مکلف به» است. اشاعره و عدلیه اتفاق دارند که «تکلیف محال» جایز نیست، مثل این که مولا در آن واحد، چیزی را هم مأمور به قرار دهد و هم منهی عنه. در اینجا شیء واحد، مقدور برای مکلف است ولی نفس یک چنین تکلیفی محال است. اما «تکلیف به محال» مثل این که در همان مسأله ترتب، مولا به تکلیف واحد بگوید: «يجب عليك الجمع بين الضدين». در اینجا متعلق تکلیف - یعنی جمع بین ضدین - دارای استحاله است. و نزاع بین اشاعره و عدلیه در همین فرض است.

[۱۰۵] (۱) - رجوع شود به: مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۶۰ و ۶۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۴، تهذیب

الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹

[۱۰۶] (۱) - كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۴، مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۶۵، نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۳۸۱

[۱۰۷] (۱) - با قطع نظر از عنوان کلیت که در ذهن عارض بر کلی طبیعی می‌شود و از آن به کلی عقلی تعبیر می‌شود.

[۱۰۸] (۱) - چون این احتمال، مخالفتی با عنوان بحث ندارد، به خلاف احتمال اول که لازم‌اش این بود کلمه «افراد» را از عنوان

بحث برداشته و به جای آن کلمه «وجودات» را بگذاریم.

[۱۰۹] (۱) - وضع عام و موضوع له عام به این معناست که واضع یک معنای کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان معنای کلی وضع کرده است. پس از نظر عمومیت و اطلاق ماهیت، فرقی بین وضع و موضوع له نیست.

[۱۱۰] (۲) - وضع عام و موضوع له خاص به این معناست که واضع یک معنای کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است.

[۱۱۱] (۳) - مشهور آن را به معنای طلب می‌دانستند.

[۱۱۲] (۱) - بنا بر مبنای مشهور که مفاد هیئت افعال را عبارت از «طلب» می‌دانند.

[۱۱۳] (۱) - البته مقصود «وجود سعی» طبیعت است که - از نظر مطلوبیت - ارتباطی با خصوصیات فردی ندارد.

[۱۱۴] (۲) - وقتی لفظ «زید» گفته می‌شود، سه عنوان تحقق دارد: ماهیت انسان، وجود آن ماهیت و عوارض مشخصه زید، مثل این که: فرزند بکر است، در فلان زمان و فلان مکان متولد شده و دارای فلان خصوصیات است.

[۱۱۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳

[۱۱۶] (۱) - این حد اقل چیزی است که در باب حمل اولی ذاتی مطرح است، زیرا احتمال دارد که در حمل اولی ذاتی - علاوه بر اتحاد در ماهیت اتحاد در مفهوم هم شرطیت داشته باشد.

[۱۱۷] (۱) - با قطع نظر از زمان و مکان‌های استجابی.

[۱۱۸] (۱) - معنای ظاهر فرد، با توجه به سه خصوصیتی است که در فرد وجود دارد، یعنی: ماهیت، وجود و خصوصیات فردی.

[۱۱۹] (۲) - که علاوه بر وجود، عوارض شخصیه هم به آنها ضمیمه شده است.

[۱۲۰] (۱) - یعنی می‌فرماید: تعلق به طبایع، به معنای تعلق به وجود طبایع است، و تعلق به افراد به معنای این است که علاوه بر وجود، خصوصیات فردی هم در دایره تعلق طلب باشد.

[۱۲۱] (۱) - مراد جواز به معنای اعم است که شامل وجوب، استحباب، اباحه و کراهت است.

[۱۲۲] (۱) - معالم الدین، ص ۸۹

[۱۲۳] (۲) - همان‌طور که استحباب، مرکب از «اذن در فعل» و «رجحان فعل» و کراهت، مرکب از «اذن در فعل» و «رجحان ترک» و اباحه مرکب از «اذن در فعل» و «تساوی فعل و ترک» است.

[۱۲۴] (۳) - هم احکام و هم موضوعات بسیاری از آنها - مثل صلاة، صوم، حج و ... - از امور اعتباری می‌باشند.

[۱۲۵] (۴) - بسط بودن وجود، در فلسفه با براهین قطعی ثابت شده است.

[۱۲۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲۴

[۱۲۷] (۱) - تذکر: در این مسئله دو مبنا وجود دارد: مبنای مشهور این است که هیئت افعال برای وجوب وضع شده و حقیقت در وجوب و مجاز در غیر وجوب است. طبق این مبنا اگر هیئت افعال استعمال شود و قرینه‌ای برخلاف معنای حقیقی آن در کار نباشد،

هیئت افعال بر معنای حقیقی‌اش حمل می‌کنیم و اگر قرینه‌ای در کار باشد، آن قرینه موجب تصرف در معنای هیئت افعال شده و به عنوان شاهد بر این می‌شود که هیئت افعال در معنای حقیقی خودش استعمال نشده بلکه در معنای مجازی‌اش استعمال شده است.

البته باید توجه داشت که قرینه در صورتی می‌تواند ما را از معنای حقیقی برگرداند که دلالتش بر معنای مجازی اظهر از دلالت هیئت افعال بر معنای حقیقی باشد. در اینجا دلالت جمله «لا تجب صلاة الجمعة» بر عدم وجوب، اظهر از دلالت «صل صلاة الجمعة»

بر وجوب است. امّا مبنای ما این بود که اصلاً در باب هیئت افعال، مسأله حقیقت و مجاز مطرح نیست، بلکه مفاد هیئت افعال عبارت از بعث به ماده است ولی بعث به دو صورت است: الف: بعث ناشی از اراده حتمیه مولای آن در صورتی است که مولا ترخیصی

در مخالفت امر خودش نداده باشد. این قسم از بعث را «وجوب» می‌نامند. ب: بعث ناشی از اراده غیر حتمیه مولا، و آن در صورتی است که مولا- ترخیصی در مخالفت امر خودش داده باشد. مثل این که بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» سپس بگوید: «إن لم تفعل ذلك فلا بأس عليك». این قسم از بعث را «استحباب» می‌نامند. اما در هیچ کدام از این دو، مسأله مجازیت مطرح نیست. در اینجا نیز اگرچه با «صلِّ صلاة الجمعة» بعث به سوی نماز جمعه کرده ولی با «لا تجب صلاة الجمعة» ترخیص در مخالفت داده است. پس بعث او ناشی از اراده غیر حتمیه بوده است.

[۱۲۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۹] (۱) - دایره واجب تخییری توسعه دارد و حد اقل دارای دو طرف می‌باشد و گاهی ممکن است سه طرف یا بیشتر داشته باشد. ولی ما در اینجا برای سهولت امر همان دو طرف را مطرح می‌کنیم.

[۱۳۰] (۱) - البته در اینجا یک استحقاق عقوبت مطرح است نه این که در مقابل ترک هر کدام یک استحقاق عقوبت مستقل وجود داشته باشد. همان‌طور که اگر همه اطراف را اتیان کند استحقاق یک ثواب پیدا می‌کند.

[۱۳۱] (۱) - چون فرض این است که مولا نمی‌خواهد این غرض را مباشرتاً انجام دهد بلکه می‌خواهد از طریق عبد و امر انجام دهد که معنای ایجاب و واجب هم همین است.

[۱۳۲] (۱) - شاهد این مطلب، مراجعه به دستوراتی است که موالی نسبت به عییدشان و پدرها نسبت به فرزندان شان صادر می‌کنند. در موارد تخییر، معمولاً مولا یا پدر دارای غرض واحد است ولی راه رسیدن به غرض را متعدّد می‌بیند، لذا عبد یا فرزند خود را در انتخاب هریک از راه‌ها مخیر می‌کند.

[۱۳۳] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۶

[۱۳۴] (۱) - شاید علت بعضی از اقوالی که در مورد واجب تخییری مطرح شد، همین توهم استحاله باشد که برای فرار از استحاله، آن راه‌ها را مطرح می‌کردند.

[۱۳۵] (۲) - فرق بین این دو از ناحیه دیگر است، زیرا در اراده تکوینیّه، اراده مرید به این تعلق می‌گیرد که عمل را مباشرتاً انجام دهد، امّا در اراده تشریحیه، اراده‌اش به این تعلق می‌گیرد که عمل از طریق امر و توسط شخص دیگر انجام بگیرد. ولی این فرق نمی‌تواند در اصل استحاله فرقی ایجاد کند.

[۱۳۶] (۱) - سؤال: چه فرقی بین علم اجمالی و تعلق اراده تکوینیّه به یک امر مبهم وجود دارد؟ پاسخ:  $i: E$  علم اجمالی به معنای تردید در معلوم نیست، زیرا ما وقتی علم تفصیلی به خمر بودن یک مایع داشته باشیم، در واقع دو علم داریم: یکی علم به وجود خمر و دیگری علم به تطبیق خمر موجود بر این مایع. اما در علم اجمالی، وقتی علم به خمر بودن یکی از این دو مایع داریم، در واقع یقین به موجود بودن خمر داریم بدون این که هیچ ابهام و تردیدی در این مطلب وجود داشته باشد. ولی در مقام تطبیق، علم نداریم. یعنی نمی‌دانیم که خمر موجود بر کدام یک از این دو مایع منطبق است. بنابراین در علم اجمالی، هم طرف علم ما معلوم است و هم طرف جهل مشخص است ولی دایره معلوم، محدود است.

[۱۳۷] (۱) - البته بعضی از فقهاء - چون مرحوم بروجردی - قائل به احتیاط وجوبی در مورد سه مرتبه بودند.

[۱۳۸] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۲۷

[۱۳۹] (۱) - همان‌طور که به مجرّد این که متکلم بگوید: «رأيت أسداً»، نمی‌توان حکم به اراده «حيوان مفترس» کرد، بلکه باید منتظر بمانیم، ببینیم آیا به دنبال جمله خود، قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی اقامه می‌کند یا نه؟

[۱۴۰] (۲) - در باب تعلق اوامر و نواهی گفتیم: عالم تعلق احکام با عالم موافقت و امتثال فرق دارد. عالم تعلق احکام، مربوط به عناوین طبایع و ماهیات است، اما عالم امتثال، یعنی آنچه در خارج غرض مولا را تحصیل می‌کند و به دنبال آن، امر ساقط می‌شود و



آن عبارت از وجود خارجی است.

[۱۴۱] (۳) - لمحات الاصول، ص ۱۸۸

[۱۴۲] (۱) - این صورت را ما بر دو صورت مرحوم آخوند اضافه کردیم.

[۱۴۳] (۱) - تذکر: آنچه قبلاً مطرح کردیم که «خطابات عامه، انحلال به خطابات شخصیته پیدا نمی‌کند» غیر از این بحثی است که اینجا مطرح می‌کنیم. زیرا اینجا بحث از عمومیت خطابات عامه است. پس در عین این که انحلال در مرحله خطاب وجود ندارد ولی تعدد به حسب تکلیف مطرح است.

[۱۴۴] (۱) - واجب کفائی بر دو قسم است: الف: غیر قابل تعدد، مثل: دفن میت. ب: قابل تعدد، مثل: صلاة بر میت، که در آن واحد هزاران نفر می‌توانند آن را انجام دهند. فرع فقهی: اگر گروهی بخواهند بر یک میت نماز بگذارند، آیا همه آنان می‌توانند قصد وجوب کنند؟ اگر همه آنان در لحظه واحدی نماز را شروع کرده و در لحظه واحدی ختم کنند، همه آنان می‌توانند نیت وجوب کنند، زیرا نماز خواندن بر میت، واجب کفائی است و افراد متعددی به طور هم‌زمان خواسته‌اند این واجب را انجام دهند. اما اگر مأمومین، نماز را بلد نیستند و به تبعیت از امام می‌خوانند، یعنی هرچه امام می‌گوید، آنها هم می‌گویند و در مقام قرائت، متأخر از امام هستند در اینجا مأمومین نمی‌توانند قصد وجوب کنند، چون نماز امام قبل از نماز مأمومین تمام می‌شود و با تمام شدن آن، تکلیف وجوبی ساقط است و نمازهای بعدی عنوان استحباب دارد.

[۱۴۵] (۱) - همان‌طور که در واجب تخییری اشکال از ناحیه «مکلف به» بود و مولای تکلیف کننده و مکلف مشخص بودند.

[۱۴۶] (۱) - کلام مرحوم نائینی در احتمال چهارم پیرامون واجب کفائی مطرح خواهد شد.

[۱۴۷] (۲) - «صرف الوجود» در مقابل وجود ساری و وجود عام و شامل است. «وجود ساری» وجودی است که در جمیع مصادیق طبیعت جریان دارد ولی «صرف الوجود» چیزی است که وجود طبیعت با آن تحقق پیدا می‌کند. که با تحقق یک فرد، یا چند فرد و حتی همه افراد هم سازگار است ولی متقوم به همه افراد نیست بلکه حتی با یک فرد از طبیعت هم سازگار است.

[۱۴۸] (۱) - این مسئله از مسلمات فلسفه است و حتی در مورد وجود ذهنی هم جریان دارد. ولی بحث ما در اینجا پیرامون وجود خارجی است که مساوق بودن آن با تشخص، امری بدیهی و غیر قابل انکار است.

[۱۴۹] (۲) - نه مفهوم «أحد المکلفین».

[۱۵۰] (۳) - مشابه این حرف را بعضی در ارتباط با واجب تخییری مطرح می‌کردند و می‌گفتند: «مکلف به در واجب تخییری،» فرد مردد است. ولی در واجب کفائی بحث در مورد مکلف است.

[۱۵۱] (۱) - نظیر این مطلب را در مورد واجب تخییری نیز مطرح کردیم.

[۱۵۲] (۲) - و به تعبیر دیگر: «مطلق الوجود مکلف» و به تعبیر مرحوم آخوند: «وجود سعی مکلف».

[۱۵۳] (۱) - فرق این احتمال با احتمالات چهارگانه قبلی این است که احتمالات چهارگانه قبلی، فرق بین واجب عینی و کفائی را در ارتباط با مکلف می‌دانستند ولی بنابراین احتمال فرق از ناحیه مکلف به است.

[۱۵۴] (۱) - چون آنچه تا کنون در ذهن ما نقش بسته این است که تصویر واجب کفائی در تمام مواردش به یک صورت است.

[۱۵۵] (۱) - هرچند بعضی از این اقسام ممکن است مثال خارجی و فقهی نداشته باشد.

[۱۵۶] (۲) - اگرچه طبایع با قطع نظر از وجود- متعلق حکم هستند ولی وقتی طبیعت متعلق حکم قرار می‌گیرد، معنایش این نیست که طبیعت- بما آنها طبیعت- در خارج هم مصداق داشته باشد. بعضی طبایع- مثل شریک الباری- مصداق خارجی ندارند و بعضی- مانند واجب‌الوجود- اگرچه مفهوم عامی هستند، ولی دارای یک مصداق می‌باشند.

[۱۵۷] (۳) - این احتمال را مرحوم نائینی مطرح کردند.



[۱۵۸] (۴) - اما وجود ساری دارای یک مصداق و آن جمیع افراد طبیعت است.

[۱۵۹] (۱) - نه تقیید در ارتباط با مکلف به که قائل به تقیید می‌گفت.

[۱۶۰] (۱) - این احتمال را مرحوم نائینی مطرح کردند.

[۱۶۱] (۲) - اما وجود ساری دارای یک مصداق و آن جمیع افراد طبیعت است.

[۱۶۲] (۱) - که مأمور به، طبیعتی است که دارای مصادیق متعدده است ولی حکم وجوبی به مصداق واحد تعلق گرفته است.

[۱۶۳] (۱) - این احتمال همان احتمالی است که مرحوم نائینی مطرح کردند.

[۱۶۴] (۱) - واجب غیر موقت را گاهی واجب مطلق هم می‌گویند. به این معنا که زمان خاصی در آن نقش ندارد.

[۱۶۵] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹

[۱۶۶] (۱) - زیرا تقسیم، قاطع شرکت است و نمی‌شود یک واجب موقت، هم موسع باشد و هم مضیق.

[۱۶۷] (۱) - تذکر: بحث در اینجا به صورت کلی و در ارتباط با ادله عامه است و این که در موارد خاصی - مثل صلاه و صوم -

دلیلی بر وجوب قضاء قائم شده، از محل بحث ما خارج است.

[۱۶۸] (۱) - وقتی گفته می‌شود: «نماز، دارای اجزاء و شرایط است» فرق بین اجزاء و شرایط در همین جهت است که در باب اجزاء،

مسئله ترکیب مطرح است ولی در باب شرایط، مسئله تقیید مطرح است نه ترکیب. شرایط، اگرچه نوعی جزئیت برای مأمور به دارند

ولی جزئیت آنها عقلی است. لذا مقید، یک شیء است و شیء واحد به عنوان مأمور به قرار گرفته است و هنگامی که قید آن از بین

برود، مأمور به از بین رفته و متعلق تکلیف وجود ندارد. اما اجزاء مرکب، هر کدام نقشی در تشکیل خود مرکب دارند و اتصاف به

عنوان جزئیت پیدا می‌کنند و ممکن است کسی قائل به وجوب ضمنی هریک از اجزاء باشد.

[۱۶۹] (۲) - با این تفاوت که قید در مورد «صلّ فی الوقت» عبارت از وقت و در مورد «صلّ مع الطهاره» عبارت از طهارت است.

[۱۷۰] (۱) - همان‌طور که دلالتی بر عدم وجوب اتیان در خارج از وقت ندارد. یعنی نسبت به اتیان در خارج از وقت، ساکت است.

[۱۷۱] (۲) - و این در جایی است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد. و مهم‌ترین مقدمه حکمت که در اینجا مطرح است این

است که مولا در مقام بیان مراد باشد نه در مقام اهمال یا اجمال.

[۱۷۲] (۳) - برای تقریب به ذهن لازم است مثالی مطرح کنیم: اگر دلیل مطلق بگوید: «أعتق الرقبه» و دلیل مقید بگوید: «لا تعتق

الرقبه الکافره»، اگر دلیل دوم اطلاق داشته باشد، معنایش این است که مطلق رقبه کافره - چه داخل در کشور اسلامی باشد یا خارج

از آن - از اطلاق «أعتق الرقبه» بیرون است. اما اگر دلیل دوم اطلاق نداشته باشد و ما احتمال دهیم مربوط به خصوص رقبه‌ای باشد

که خارج از کشور اسلامی است و در کشور اسلامی مانعی نداشته باشد، در اینجا در مورد رقبه کافری که در کشور اسلامی است

به دلیل «أعتق الرقبه» تمسک می‌کنیم، چون دلیل مقید، اطلاق نداشته و ناتوان بود.

[۱۷۳] (۱) - در صورتی که مکلف آن را در وقت اتیان نکرده باشد.

[۱۷۴] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰

[۱۷۵] (۱) - یادآوری: بحث ما در اینجا کلی و در ارتباط با ادله عامه است و این که در موارد خاصی - مثل صلاه و صوم - دلیلی بر

وجوب قضاء قائم شده، از محل بحث ما خارج است.

[۱۷۶] (۱) - اما اگر تغیر آن به واسطه اتصال به کَر و امتزاج به آن باشد، تردیدی در پاک شدن آن وجود ندارد.

[۱۷۷] (۲) - البته در آنجا گفتیم: این مسئله از طرفی اختصاص به اوامر و نواهی نداشته و از طرفی همه احکام تکلیفی را شامل

می‌شود، هر چند به غیر امر و نهی بوده و مثلاً به لفظ «یجب»، «یستحب»، «یکره» و امثال آن باشد.

[۱۷۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۴

- [۱۷۹] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه، ص ۱۲۰ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷
- [۱۸۰] (۳) - تهذیب الاصول، للعلامة الحلی، ص ۷۲
- [۱۸۱] (۱) - توجه: مسأله «ایجاد» که در اینجا مطرح می‌کنیم منافاتی با مسأله «تعلق احکام به طبایع» ندارد. «ایجاد» در اینجا در مقابل «ترک» است که در باب نواهی مطرح می‌شود.
- [۱۸۲] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲
- [۱۸۳] (۱) - البته بحث ما در جایی است که اولاً: مولا امر خود را مقید به تکرار نکرده باشد و الاً تحصیل غرض مولا و سقوط امر او تابع مفاد عبارت مولاست. ثانیاً: در بحث مفاد هیئت افعال قبول کنیم که هیئت افعال نه دلالت بر مره می‌کند و نه دلالت بر تکرار. و ما در اینجا با کسی که قائل به تکرار است کاری نداریم.
- [۱۸۴] (۱) - و بنا بر مبنای مرحوم آخوند و دیگران: «طلب ایجاد یک فرد از افراد طبیعت».
- [۱۸۵] (۲) - و بنا بر مبنای مرحوم آخوند: «طلب ترک همه افراد طبیعت» و بنا بر مبنای دیگران: «طلب کف نفس از جمیع افراد طبیعت».
- [۱۸۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲
- [۱۸۷] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳
- [۱۸۸] (۱) - همان‌طور که در منطق می‌خوانیم: نسبت کلی طبیعی به افرادش، عبارت از نسبت آباء به اولاد است نه نسبت اب واحد به اولاد متعدّد. به همین جهت، زید و عمرو دو انسان هستند.
- [۱۸۹] (۲) - اگر در عالم ماهیت متحد بودند و خصوصیات فردیه در کار نبود، حمل اولی ذاتی می‌شد.
- [۱۹۰] (۳) - بله، حمل کلّ بر جزء به صورت مجازی با وجود شرایطی جایز است.
- [۱۹۱] (۱) - و همان‌طور که در بحث واجب موقت گفتیم: «مسأله قضاء از راه دلیل دیگری ثابت می‌شود».
- [۱۹۲] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳
- [۱۹۳] (۱) - این معنا با توجه به این است که مرحوم نائینی نیز - مانند مرحوم آخوند - معتقد است نهی بر «طلب ترک» دلالت می‌کند.
- [۱۹۴] (۲) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۴ و ۳۹۵، أجدد التقریرات، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰
- [۱۹۵] (۱) - نظر ایشان در ارتباط با مفاد هیئت افعال و لا تفعل همانند نظر مرحوم آخوند است.
- [۱۹۶] (۲) - این مطلب نظیر چیزی است که در باب مفاهیم مطرح می‌شود. یکی از مباحث مطرح شده در آنجا این است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ یعنی مثلاً در جمله شرطیه «إن جاءك زيد فأكرمه» آیا هنگام انتفاء مجيء، حکم وجوب اکرام منتفی می‌شود یا نه؟ در آنجا گفته شده که حکم مورد بحث، شخص «أكرم زیداً إن جاءك» نیست، زیرا روشن است که این حکم شخصی است و با انتفاء هر قیدی از قیود آن، خود حکم هم منتفی می‌شود. بنابراین با انتفاء مجيء زید، شخص «أكرم زیداً إن جاءك» منتفی است. نزاع در انتفاء سنخ این حکم است. یعنی می‌خواهیم بدانیم آیا با انتفاء مجيء زید، کلی وجوب اکرام هم ساقط است؟
- [۱۹۷] (۱) - نهاية الدراية، ج ۱، ص ۵۰۹
- [۱۹۸] (۱) - نهاية الأفكار، ج ۱، ص ۵۳، عنایه الاصول، ج ۱، ص ۲۱
- [۱۹۹] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳
- [۲۰۰] (۱) - ممکن است سؤال شود: آیا همین مقدار که این مسئله مورد قبول عرف و عقلاء واقع شده، برای رفع اشکال کفایت

نمی‌کند؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا ممکن است کسی بگوید: «مولا در باب نواهی خواسته است که هیچ‌یک از وجودات شرب خمر تحقق پیدا نکند و هنگامی که یکی از وجودات آن تحقق پیدا کرد، خواسته مولا زیر پا گذاشته شده است. و این دیگر ثابت نمی‌کند که مولا نسبت به فرد دوم هم خواسته‌ای دارد».

[۲۰۱] (۱) - رجوع شود به: نهایتاً التقرير، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۷. حضرت استاد «دام ظلّه» اشاره فرمودند که مطالب فوق را مرحوم بروجردی در بحث لباس مشکوک از کتاب صلاة مطرح فرمودند و آنچه در اینجا بیان می‌شود به طور مستقیم از درس ایشان نقل شده است و در تقریرات درس اصول مرحوم بروجردی (نهایتاً الاصول) همراه با اضطراب و تشویش مطرح شده و نوعی تهافت بین صدر و ذیل آن وجود دارد.

[۲۰۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳ تعبیر به «فی واحد» در عبارات اکثر اصولیین بکار رفته است.

[۲۰۳] (۱) - بله، واحد شخصی، قدر متیقن از آن می‌باشد.

[۲۰۴] (۲) - واحد بر سه قسم است: شخصی، نوعی، جنسی. واحد شخصی، مثل این که بگوییم: «زیدٌ واحدٌ». در اینجا زید عبارت از وجود انسان به ضمیمه خصوصیات فردیه است که این خصوصیات مانع از این می‌شود که صاحب آن خصوصیات تکثر پیدا کند. و کلمه فرد- که در منطق بکار برده می‌شود- در مقابل تکثر است. واحد نوعی مثل این که بگوییم: «الإنسان واحد». در اینجا واحد به این معنا نیست که قابل صدق بر کثیرین نباشد بلکه مراد این است که انسان، نوع واحدی- در مقابل سایر انواع حیوان- است. واحد جنسی مثل این که گفته شود: «الحيوان واحد». یعنی حیوان، جنس واحدی است که انواع متعددی تحت پوشش این جنس قرار دارند.

[۲۰۵] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۲۳۴

[۲۰۶] (۱) - تحقیق این مطلب در بحث «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟» گذشت.

[۲۰۷] (۲) - فصلت: ۳۷

[۲۰۸] (۱) - به عنوان واحد شخصی یا صنفی، که بزودی مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۲۰۹] (۱) - این بحث به طور مبسوط تحت عنوان «آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند یا به افراد؟» مطرح گردید.

[۲۱۰] (۲) - که جنبه نیمه کلی پیدا می‌کند.

[۲۱۱] (۱) - اگرچه ما گفتیم: «کلمه واحد»- در عنوان بحث- منحصر در واحد جنسی است و شامل واحد شخصی نمی‌شود».

[۲۱۲] (۱) - چون مطلق دو عنوان، مورد بحث ما نیست بلکه محلّ بحث ما آن «دو عنوان» ی است که دارای یک چنین خصوصیتی باشند. مثلاً عنوان «صلاة» و «شرب خمر» دو عنوان کلی هستند که اولی متعلق امر و دومی متعلق نهی قرار می‌گیرد ولی صلاة با شرب خمر هیچ‌گاه جمع نمی‌شوند، به خلاف صلاة و غضب که چه‌بسا با یکدیگر جمع می‌شوند.

[۲۱۳] (۱) - در مسأله اجتماع امر و نهی، ضرورتی ندارد که امر و جوبی با نهی تحریمی اجتماع پیدا کنند بلکه مسأله اجتماع در ارتباط با امر استحبابی و نهی کراهتی هم مطرح است.

[۲۱۴] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۵

[۲۱۵] (۱) - با قطع نظر از مسأله «واحد»، زیرا کلمه «واحد» تأثیری در جهت مورد بحث ما ندارد.

[۲۱۶] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰، تهذیب الاصول، ج ۱، ص

۳۷۷

[۲۱۷] (۱) - نه مثل امر متعلق به غسل ثوب که قصد قربت در آن معتبر نیست.

[۲۱۸] (۱) - الحاشیة علی کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۴۸، نهایتاً التقرير، ج ۱، ص ۲۴۸، نهایتاً الاصول، ج ۱، ص ۲۶۱ و ۲۶۲

[۲۱۹] (۲) - در بحث «تمایز علوم» گفتیم: معنای تمایز بین دو علم این نیست که این دو علم نباید در هیچ مسأله‌ای اتحاد داشته باشند. بلکه تمایز به این معناست که در اکثریت مسائل با هم فرق داشته باشند. و مانعی ندارد که مسأله واحدی - با حفظ موضوع و محمول - به عنوان مسئله برای دو علم یا بیشتر از دو علم باشد.

[۲۲۰] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۷

[۲۲۱] (۱) - جواز در اینجا به معنای اباحه نیست بلکه به معنای امکان است.

[۲۲۲] (۲) - مانند مسأله مقدمه واجب که بحث می‌کردیم آیا بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه عقلی وجود دارد؟ قائل به وجوب غیر می‌گفت: «ملازمه وجود دارد» و منکر وجوب غیر، ملازمه را انکار می‌کرد.

[۲۲۳] (۱) - ایشان فرموده است: با توجه به این که موضوع علم اصول عبارت از ادله اربعه است و یکی از ادله اربعه هم «عقل» می‌باشد، مبادی تصدیقیه علم اصول این است که در موردی بحث کنیم که آیا حکم عقل موجود است یا نه؟ در اینجا هم بحث می‌کنیم که «آیا عقل، حاکم به جواز اجتماع امر و نهی است یا حاکم به امتناع اجتماع؟» پس این مسئله جزء مبادی تصدیقیه علم اصول خواهد شد. رجوع شود به: کفایه الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۳۶ این تفسیر ایشان مورد قبول ما نیست، زیرا لازمه این تفسیر این است که تمام مباحث عقلیه‌ای که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، جزء مبادی تصدیقیه علم اصول باشند. مثلاً در بحث مقدمه واجب هم گفته می‌شود: «آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟» پس چرا آنجا مسئله را جزء مبادی تصدیقیه به حساب نمی‌آورید؟

[۲۲۴] (۱) - مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه مثالی فرضی برای حرام کفائی مطرح کرده است، به این صورت که اگر ما یک واجب کفائی داشته باشیم که آن واجب کفائی دارای یک ضد خاص باشد - نه بیشتر از آن - و ما قائل شویم به این که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است» در این صورت نهی متعلق به آن ضد، به صورت حرام کفائی مطرح خواهد بود. رجوع شود به: کفایه الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۳۸ ولی این مثال مبنایی است و اکثر محققین این معنا را قبول ندارند که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد».

[۲۲۵] (۱) - به این معنا که غرض شارع این باشد که طبیعت غضب تحقق پیدا نکند، هر چند این عدم تحقق از ناحیه یکی از مکلفین باشد.

[۲۲۶] (۱) - الفصول الغرویة فی الاصول الفقہیة، ص ۱۲۴

[۲۲۷] (۱) - مسأله تضاد بین احکام در همین بحث اجتماع امر و نهی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

[۲۲۸] (۱) - حتی اگر فرض کنیم کسی خدای نکرده در صلاه مرتکب شرب خمر شود، اتحادی بین صلاه و شرب خمر تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا شرب خمر عمل دهانی است و نماز مربوط به سایر جوارح و به ذکر زبانی است. مثل نظر به اجنبیه در حال صلاه که خارج از مسأله اجتماع امر و نهی است.

[۲۲۹] (۲) - البته ما گفتیم: در عین این که این مسئله می‌تواند جزء مبادی احکامیه علم اصول باشد، با توجه به این که ملاک مسأله اصولیه در آن وجود دارد، ما آن را جزء مسائل علم اصول می‌شناسیم و دلیلی نداریم که اگر مسأله‌ای جزء مسائل یک علم شد، نتواند جزء مبادی احکامیه آن علم هم باشد.

[۲۳۰] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۱

[۲۳۱] (۱) - رجوع شود به: کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۴ البته ما در همان بحث بر مرحوم آخوند اشکال کردیم که اگر قرار باشد وجود در مأمور به و منهی عنه دخالت داشته باشد، خود امر و نهی به تنهایی هم نمی‌توانند تحقق پیدا کنند و در این صورت، نوبت به مسأله اجتماع امر و نهی نخواهد رسید.

[۲۳۲] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۱

[۲۳۳] (۱) - اگرچه تعارض متعارضین به عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی فقط در مادّه اجتماعشان تعارض وجود داشته باشد و در مادّه افتراق، تعارضی نباشد.

[۲۳۴] (۱) - همان‌طور که وقتی شارع می‌فرماید: «الدم نجس» یا «الخمیر حرام» برای پی بردن به معنای «دم» و «خمیر» باید به عرف مراجعه کرد. بیان معنای «دم» و «خمیر» ربطی به شارع و عقل ندارد. به همین جهت اگر لباسی با خون آلوده شود، پس از شستن آن و برطرف کردن خون، عرف رنگ باقی مانده از خون را به عنوان خون به حساب نمی‌آورد به همین جهت حکم به نجاست آن نمی‌شود. در حالی که اگر به عقل مراجعه کنیم، عقل رنگ باقی مانده را در اثر اجزاء صغار خون دانسته و حکم به بقای خون می‌نماید.

[۲۳۵] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۸، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۴، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۴

[۲۳۶] (۱) - زیرا ایشان در مقدمه هشتم در ارتباط با تطبیق کبری بر صغری بحث دارد نه این که بخواهد قیدی را در محلّ اجتماع مطرح کند.

[۲۳۷] (۲) - البته در محدوده خبرین متعارضین اشکال وارد است. آنجا باید تعارض را از عرف بگیریم ولی در غیر این مورد، تعارض یک موضوع عقلی است و حکم عقل بر آن مترتب است.

[۲۳۸] (۱) - نهایة التقرير، ج ۱، ص ۲۴۸

[۲۳۹] (۲) - این قسمت فعلاً مورد بحث ما نیست. و پس از تمام شدن مقدمه دهم مطرح می‌گردد.

[۲۴۰] (۱) - مراد از حرکت به زودی مطرح خواهد شد.

[۲۴۱] (۱) - اختلاف این است که صاحب جواهر رحمه الله رکوع و سجود را عبارت از هیئت رکوعی و هیئت سجودی می‌داند ولی مرحوم نائینی رکوع را فعل انحناء و سجود را فعل سجده کردن - و قرار دادن مواضع هفت گانه بر زمین - می‌داند. طبق مبنای صاحب جواهر رحمه الله تردیدی نیست که رکوع و سجود از مقوله وضع است چون وضع به معنای هیئت و حالت است. و بنا بر مبنای مرحوم نائینی هم همین‌طور است، اگرچه به وضوح مبنای صاحب جواهر رحمه الله نیست. مرحوم نائینی بنا بر مبنای خود فعل رکوع و سجود را عبارت از اعمال و حالات پشت سر هم می‌داند و این‌ها از مقوله وضع است. جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۷۴ و ۱۲۳

[۲۴۲] (۱) - همان‌گونه که در ابتدای کلام مرحوم نائینی اشاره کردیم، این قسمت فعلاً مورد بحث ما نیست. و ما فعلاً در ارتباط با ثمره قول به جواز اجتماع بحث می‌کنیم.

[۲۴۳] (۲) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۹

[۲۴۴] (۱) - این مسئله نه تنها در اینجا بلکه در بسیاری از موارد، موجب خلط بین مباحث شده است.

[۲۴۵] (۲) - عَرَض، اگرچه در وجودش نیاز به معروض دارد ولی این نیاز به معنای سلب واقعیت از عرض نیست. بیاض و سواد از امور واقعیه‌اند و با چشم ما مشاهده می‌شوند.

[۲۴۶] (۱) - عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۲۲

[۲۴۷] (۱) - نهایة التقرير، ج ۱، ص ۲۴۸

[۲۴۸] (۱) - نهایة التقرير، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۸، نهایة الاصول، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

[۲۴۹] (۲) - مثل این که متعلّق احکام، عناوین و مفاهیم است و در این مرحله ارتباطی بین صلاة و غضب نیست. و این که مسأله مبعّدیت و مقرّبیت، لازمه وجود خارجی است نه ماهیت. و این که صلاة در دار غضبی یک وجود دارد نه بیشتر.

[۲۵۰] (۱) - مثلاً در مورد صلاة در دار غصبی گفته می‌شود: صلاة، عمود دین است و آیات و روایات متعددی در ارتباط با اهمیت آن وارد شده و حتی در بعضی از آنها تارك صلاة را کافر دانسته است، جانب امر را ترجیح می‌دهیم. اگرچه اطلاق کافر بر تارك صلاة جنبه مجازی داشته باشد ولی مجاز هم دلیل می‌خواهد و دلیل آن همان اهمیت صلاة است.

[۲۵۱] (۲) - همان‌طور که مورد تراحم و ترجیح آنچه ملاکش قوی‌تر است، در جایی مطرح می‌شود که جمع بین متزاحمین امکان نداشته باشد و الاً معنا ندارد که ما دنبال ملاک قوی‌تر بگردیم، بلکه هر دو را عمل می‌کنیم.

[۲۵۲] (۳) - چون «دفع مفسده، اولی از جلب منفعت است» و ادله‌ای از این قبیل.

[۲۵۳] (۱) - جاهل مقصّر به حکم غصب نیز حکم عالم را دارد. جاهل مقصّر به این معناست که احتمال می‌دهد غصب حرام باشد و می‌تواند به حکم آن علم پیدا کند. ولی در این زمینه اقدامی نکرده و با همان حالت جاهل، در دار غصبی نماز بخواند.

[۲۵۴] (۲) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷

[۲۵۵] (۱) - در بعضی از تعبیرات به جای «دو عنوان» تعبیر به «دو طبیعت» شده است ولی باید توجه داشت که مراد از طبیعت در اینجا طبیعت منطقی نیست، زیرا دو طبیعت منطقی نمی‌توانند با یکدیگر اجتماع کنند. وقتی گفته می‌شود: «انسان، نوع خاصی از حیوان و بقر، نوع خاص دیگری از حیوان است» معنایش این است که هر کدام دارای فصل ممیزی می‌باشند و امکان ندارد فردی پیدا کنیم که هر دو فصل ممیز در آن وجود داشته باشد و نسبت بین انسان و بقر، تباین کلی است. بلکه مراد از طبیعت در اینجا همان «عنوان» است. و مرحوم آخوند گرفتار اشتباه بزرگی شده که طبیعت منطقی را مطرح کرده است. صلاة، یک واحد اعتباری است که شارع آن را اعتبار کرده است. تصرف در مال غیر یا غصب هم یک جامع انتزاعی - یا امری اعتباری - است و هیچ کدام دارای واقعیت نیستند.

[۲۵۶] (۱) - ما فعلاً بحثی در تمامیت و عدم تمامیت این مقدمات نداریم.

[۲۵۷] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ - ۲۵۲.

[۲۵۸] (۱) - زبده الاصول، ص ۸۲ - ۸۳

[۲۵۹] (۲) - به همین جهت مسئله را در جایی فرض می‌کردیم که زمان برای نماز وسعت کافی داشته باشد تا وجوب ازاله بتواند - نسبت به صلاة - اهم باشد.

[۲۶۰] (۳) - اگرچه ما در این مسئله مناقشه کردیم ولی فعلاً با مناقشه آن کاری نداریم.

[۲۶۱] (۱) - و اگر بتواند هر دو را نجات دهد بر او لازم است که به مقتضای اطلاق حکم، هر دو غریق را نجات دهد.

[۲۶۲] (۱) - البته قائلین به اجتماع امر و نهی مانعی نمی‌بینند که در ماده اجتماع، مولا دو حکم جعل کند. یکی برطبق ملاک امر و یکی برطبق ملاک نهی.

[۲۶۳] (۱) - این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مقدمه هشتم مطرح کرد. ایشان فرمودند: فرق تعارض و تراحم این است که در تراحم، هر دو ملاک وجود دارد ولی در ماده اجتماع باب تعارض، یکی از دو ملاک وجود دارد. و چون آن ملاک برای ما معلوم نیست، مسأله تعارض به میان می‌آید.

[۲۶۴] (۱) - فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۳۱ - ۴۳۴.

[۲۶۵] (۱) - مگر این که کسی قائل به ترتب شود. ولی مرحوم آخوند و اکثر شاگردان ایشان - که قائل به ترتب نشده‌اند - معتقدند که امر به ازاله اگرچه اقتضای نهی از صلاة را ندارد ولی این مقدار اقتضاء دارد که صلاة را از دایره مأمور به بودن خارج کند.

[۲۶۶] (۱) - مبنای مرحوم آخوند و اکثر شاگردان ایشان این است که حکم دارای دو مرحله است: مرحله انشاء (قانون‌گذاری) و مرحله فعلیت (اجراء).

- [۲۶۷] (۲) - مسأله ترجیح ملاک نهی بر ملاک امر، مربوط به مرحله اقتضاء است و این قبل از مرحله انشاء حکم می‌باشد.
- [۲۶۸] (۱) - معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۸۸ و ۳۸۹
- [۲۶۹] (۱) - دو عنوان بودن «ضاحک» و «انسان» به این جهت است که از شنیدن هر کدام از این‌ها هیچ انتقالی به دیگری پیدا نمی‌شود.
- [۲۷۰] (۱) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۵۳
- [۲۷۱] (۲) - فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۱۰، أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲.
- [۲۷۲] (۳) - الفصول الغرویة فی الاصول الفقہیة، ص ۱۲۶.
- [۲۷۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.
- [۲۷۴] (۱) - زیرا اگر جنبه ارشادی داشته باشد، از محل بحث ما خارج است.
- [۲۷۵] (۱) - این مثال از بُعد دیگر - غیر از آنچه در شرط قبلی مطرح شد - مورد بحث است.
- [۲۷۶] (۱) - به این عنوان که قیام به قصد تعظیم، هم عنوان اکرام عالم را داشته و مأمور به باشد و هم عنوان اکرام فاسق را داشته و منهی عنه باشد.
- [۲۷۷] (۱) - فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۱۰ - ۴۱۲.
- [۲۷۸] (۱) - خواه ترکیب اتحادی باشد یا انضمامی و خواه از افعال تولیدیه و تسیبیه باشد یا غیر آن و خواه نسبت عموم و خصوص من وجه بین دو متعلق باشد یا بین دو موضوع.
- [۲۷۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۸
- [۲۸۰] (۲) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۸، نهایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۷
- [۲۸۱] (۳) - مثل این که نماز معراج مؤمن است و انسان را از فحشاء و منکر بازمی‌دارد.
- [۲۸۲] (۱) - سؤال: انسان وقتی در حال سخن گفتن است چگونه ممکن است همه کلمات و جملات او مسبوق به اراده - آن‌هم با مبادی‌اش - باشد؟ پاسخ: این عنایت الهی است که به نفس انسان یک چنین خلاقیتی داده است و این - در حقیقت - تبلوری از قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده که تمام الفاظ را پشت سرهم بر زبان جاری کند و همه آنها مسبوق به اراده - آن‌هم با مبادی‌اش - می‌باشد. لذا اگر در سخنرانی یک ساعتی یک کلمه هم خلاف واقع گفته شود، به حساب متکلم گذاشته شده - که متکلم آن را از روی اراده گفته - و آثار بر آن مترتب می‌شود.
- [۲۸۳] (۱) - به همین جهت در تعریف بیع وقتی «مبادله مال بمال» یا «إنشاء تملیک عین بمال» یا «تبدیل مال بمال» و ... گفته می‌شود، طبیعت بیع در نظر گرفته شده و هیچ نگاهی به افراد و مصادیق آن نمی‌شود. خصوصیات افراد و مصادیق، خارج از حقیقت و موضوع له بیع است.
- [۲۸۴] (۲) - هر چند جنس و فصلش از امور اعتباری می‌باشند.
- [۲۸۵] (۳) - پس در معنای اطلاق «اعتق الرقبه» نمی‌توان گفت: «خواه مسلمان باشد یا کافر، خواه سفید باشد یا سیاه و ...»، زیرا این‌ها هیچ‌گونه نقشی در ماهیت رقبه ندارد. و «ال» هم تعریف همان طبیعت و ماهیت است. همان‌طور که در معنای اطلاق «أکرّم إنساناً» نمی‌توان گفت: «خواه عالم باشد یا جاهل ...»، زیرا علم و جهل هیچ‌گونه دخالتی در ماهیت انسان ندارد. «رقبه» به معنای مملوک و «انسان» به معنای حیوان ناطق است.
- [۲۸۶] (۱) - حال آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت؟ بحث دیگری است.
- [۲۸۷] (۱) - ملاک حمل شایع صناعی این است که موضوع، از مصادیق محمول باشد.



[۲۸۸] (۱) - این احتمال با ظاهر تعابیر هم تطبیق می‌کند، زیرا ما جایی نداریم که گفته باشند: «أقيموا الصلاة المتقیة بالوجود الذهنی» یا گفته باشند، «أقيموا الصلاة المتقیة بالوجود الخارجی». ظاهر تعابیر، تعلق حکم به نفس عنوان صلاة است. در باب محرمات هم همین طور است.

[۲۸۹] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

[۲۹۰] (۱) - البته در شرعیات، خداوند تفضّل کرده و در صورت موافقت عبد با تکالیفش، به او ثواب هم می‌دهد. اصولاً مطرح کردن استحقاق در مورد ثواب، تعبیری مسامحی است و اگر تفضّل خداوند در کار نبود جایی برای مطرح کردن ثواب وجود نداشت. موافقت تکلیف مولا- و انجام آن، لازمه عبودیت و مولویت است ولی اگر خودش وعده ثواب داد، عبد می‌تواند آن را مطالبه کند.

[۲۹۱] (۱) - فعلاً کاری به این که دخول سوق، واجب غیری است نداریم.

[۲۹۲] (۱) - نکته: اگر ما قائل به اصالة الماهیه شدیم لازم نیست جای موضوع و محمول «الصلاة موجودة» را تغییر دهیم، و در این صورت فرقی بین «الصلاة موجودة» و «الجسم أبيض» نیست. اما قائلین به اصالة الوجود ناچارند جای موضوع و محمول قضیه «الصلاة موجودة» را تغییر دهند، زیرا نزد آنان آنچه واقعیت دارد و می‌تواند به عنوان معروض قرار گیرد، عبارت از «وجود» است. به همین جهت می‌گویند: واقعیت قضیه «الإنسان موجود» عبارت از «الموجود إنسان» است.

[۲۹۳] (۲) - در ابتدای بحث اجتماع امر و نهی از قول مرحوم بروجردی نقل کردیم که بین عنوان غضب و عنوان تصرف در مال غیر، نسبت عموم و خصوص من وجه است و آنچه با صلاة اتحاد دارد، عبارت از تصرف در مال غیر است و غضب به معنای استیلاء بر مال غیر است و گاهی مستلزم تصرف در مال غیر نمی‌باشد ولی چون در این بحث مثال صلاة و غضب مطرح شده است، ما مثال را تغییر ندادیم.

[۲۹۴] (۱) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۸ و ۴۲۸، أجدد التقریرات، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹.

[۲۹۵] (۲) - در مقدمه سوم از مقدمات سه گانه.

[۲۹۶] (۱) - زیرا رکوع، انحناء خاص و سجود هم حالت خاصی است و هر دو از واقعیات تکوینیه‌اند.

[۲۹۷] (۱) - در منطق می‌گویند: العلم إن كان إذعائاً للنسبة فتصدیق و إلا فتصوّر.

[۲۹۸] (۱) - به خلاف صلاة و غضب که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است و فقط اتحاد خارجی دارند.

[۲۹۹] (۱) - فرق دوم بین حب و بغض با سواد و بیاض.

[۳۰۰] (۱) - اختلاف تعبیر به جهت اختلافی است که بین متقدمین از فلاسفه و متأخرین آنان وجود دارد.

[۳۰۱] (۲) - یعنی فصل ممیز آنها با هم فرق دارد، مثل انسان و بقر. بنا بر این اگر دو صنف از یک ماهیت شدند - مثل عالم و جاهل - از دایره تضاد خارجند.

[۳۰۲] (۱) - یعنی اراده، در عنوان حکم مطرح نیست، نه این که بعث یا زجر بدون اراده امکان داشته باشد.

[۳۰۳] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹.

[۳۰۴] (۲) - خواه ماهیت را مطرح کرده یا عنوان کلی «الجسم الموجود فی الخارج» را مطرح کنیم و ما در اینجا برای جلوگیری از تکرار، مسئله را روی عنوان ماهیت پیاده می‌کنیم.

[۳۰۵] (۱) - مثلاً وقتی گفته می‌شود: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث»، نتیجه‌ای که در این قضیه گرفته می‌شود با کمک امتناع اجتماع نقیضین است، زیرا ممکن است کسی بگوید: «چه مانعی دارد که عالم هم حادث باشد هم غیر حادث»؟ پس باید امتناع اجتماع نقیضین به قضایا ضمیمه شود تا بتوان از آنها نتیجه گرفت.

[۳۰۶] (۱) - همان‌طور که در مسأله عروض بیاض، باید اول جسم در خارج وجود پیدا کند، سپس معروض بیاض قرار گیرد.  
 [۳۰۷] (۱) - این مسئله در دستوراتی که موالی عرفیه نسبت به عبید خود صادر می‌کنند یا پدر نسبت به فرزندان صادر می‌کند نیز مشاهده می‌شود. انسان گاهی اراده جدی نسبت به مطلبی دارد و به دنبال آن یک بعث صادر می‌کند، که از آن استفاده و جوب می‌شود و گاهی چیزی را اراده می‌کند ولی اراده او ضعیف است، و به دنبال آن یک بعث صادر می‌کند، که از آن استفاده استحباب می‌شود.

[۳۰۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۲، ص ۲۲۷ و ۲۲۸

[۳۰۹] (۱) - آن مشکل، عدم امکان امتثال این دو تکلیف در خارج بود.

[۳۱۰] (۱) - آنچه تا اینجا گفتیم، برای اثبات جواز اجتماع امر و نهی کافی است ولی در بین ادله قائلین به جواز، دلیل دیگری مطرح شده که هرچند ناتمام است و نسبت به اصل بحث ما نمی‌تواند فایده چندانی داشته باشد ولی مباحثی جنبی در کنار آن مطرح است که فواید مهمی بر آنها مترتب می‌شود به همین جهت ما این دلیل را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

[۳۱۱] (۱) - البته در ضمن توضیحاتی که ایشان مطرح می‌کند، حکم «صلاة در مسجد» - اگرچه به عنوان عبادت مکروه نیست - هم مشخص می‌شود.

[۳۱۲] (۲) - ممکن است کسی بگوید: «عباداتی که متعلق نهی تحریمی واقع شده‌اند - مانند صلاة حائض - نزدیک‌تر به ما نحن فیه هستند، پس چرا مرحوم آخوند، مقسم را عبادات مکروهه قرار داد نه عبادات محرمة؟». در پاسخ می‌گوییم: ما باید نهی را در جایی فرض کنیم که در کنار نهی، امری هم وجود داشته باشد - خواه آن امر وجوبی باشد یا استحبابی - تا اجتماع امر و نهی لازم بیاید. اما در مورد صلاة حائض، ما چیزی جز نهی نداریم. فعلاً هم کاری نداریم که آیا نهی آن ذاتی است یا تشریحی؟ اما در کنار نهی، امری به صلاة حائض تعلق نگرفته است تا اجتماع امر و نهی لازم بیاید.

[۳۱۳] (۳) - و حتی امساک در این روز هم متعلق نهی نیست. بلکه امساک بیشتر روز یا تمام آن، استحباب هم دارد.

[۳۱۴] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۵۳ - ۲۵۵

[۳۱۵] (۱) - البته این در صورتی است که متساویین، دو عنوان باشند، مثل انسان و ضاحک. و متساویین، اگرچه تصادق در همه افراد دارند ولی تصادق در واحد با تصادق در همه افراد سازگار است، زیرا مراد از تصادق در واحد این نیست که در غیر آن واحد تصادق نداشته باشند. و ما اگرچه در دوره قبل، متساویین را خارج از محل نزاع دانستیم ولی اکنون - با بیانی که مطرح کردیم - آنها را داخل در محل نزاع می‌دانیم. هرچند فعلاً کاری به آنها نداریم و بحث ما در این است که محل نزاع اختصاصی به عموم و خصوص من وجه ندارد بلکه شامل عموم و خصوص مطلق هم می‌شود.

[۳۱۶] (۱) - قائلین به امتناع در مورد «صلاة در دار غصبی»، جانب وجوب یا حرمت را ترجیح می‌دهند.

[۳۱۷] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۵۷ - ۲۵۹

[۳۱۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۵۹ - ۲۶۱

[۳۱۹] (۲) - از جمله مواردی که ایشان این مبنا را مطرح کرده‌اند، مسأله «مقدمیت ترک یکی از دو ضد، برای وجود ضد دیگر» است. کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانستند، می‌گفتند: «ترک صلاة، مقدمه برای فعل ازاله است و چون ازاله واجب است پس مقدمه آن هم واجب است و هنگامی که ترک صلاة، وجوب پیدا کرد، فعل آن حرام می‌شود». امام خمینی رحمه الله در آنجا می‌فرمود: ترک صلاة چیزی نیست که شما بخواهید آن را متصرف به مقدمیت کنید. مقدمیت، یک وصف است و وصف نیاز به موصوف دارد و عدم نمی‌تواند موصوف برای چیزی واقع شود. رجوع شود به: معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۱۵

و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۳۹۰

- [۳۲۰] (۱) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۱
- [۳۲۱] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۴۰ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۴ - ۴۱۶
- [۳۲۲] (۱) - ضد عام صلاة، عبارت از ترک صلاة می‌باشد.
- [۳۲۳] (۱) - در زیارت عاشورا نیز به این معنا اشاره شده است: «اللهم إن هذا يوم تبرکت به بنو أمیه و...».
- [۳۲۴] (۲) - که به تصوّر فاسد آنها، این موفقیت را خداوند به آنها عنایت کرده است.
- [۳۲۵] (۱) - مثل: «صلّ» و «لا تصلّ».
- [۳۲۶] (۱) - مثلاً اگر کسی با اختیار خودش بخواهد سفری بیابانی انجام دهد و می‌داند که در این سفر، غذای حلال برای او پیدا نمی‌شود و - برای حفظ حیاتش - اضطرار به اکل میته پیدا می‌کند. اگر این شخص اقدام به چنین مسافرتی بنماید، اضطرار او به سوء اختیار او خواهد بود، زیرا اصل سفر برای او اجباری نبوده و خودش با علم به عواقب آن اقدام به چنین مسافرتی نموده است. اکل میته در صورتی جایز است که اضطرار انسان ناشی از سوء اختیار او نباشد.
- [۳۲۷] (۱) - حضرت استاد «دام ظلّه» در اینجا پنج قول مطرح کردند ولی در ضمن بررسی اقوال، قول دیگری نیز مطرح کرده‌اند که ما آن را به عنوان قول چهارم مطرح کرده و برای هماهنگی بین اقوال، اندکی جابجایی بین آنها صورت دادیم.
- [۳۲۸] (۲) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳
- [۳۲۹] (۱) - یعنی: برای احدی حلال نیست که در مال غیر، بدون اذن او تصرف کند. وسائل الشیعه، ج ۶ (باب ۳ من ابواب الأنفال و ما یختصّ بالإمام، ح ۶)
- [۳۳۰] (۱) - مثلاً در بحث «ترتّب» - به تبعیت از ایشان - گفتیم: ما نه تنها ترتّب را ممتنع نمی‌دانیم بلکه مطلبی بالاتر از آن را قائلیم و آن این است که امر به صلاة و امر به ازاله را در رتبه واحدی می‌دانیم، بدون این که هیچ‌گونه ترتّب و طولیتی وجود داشته باشد و یا مسئله امر به ضدّین لازم بیاید.
- [۳۳۱] (۲) - این مثال در اینجا با قطع نظر از مسأله مقدّمه و ذی المقدّمه بحث می‌شود.
- [۳۳۲] (۱) - زیرا گاهی غرض مولا، امتحان و اعتذار و ... است که ما فعلاً با آنها کاری نداریم.
- [۳۳۳] (۱) - مثلاً عقلاء و شارع پس از انعقاد عقد نکاح، عنوان زوجیت را اعتبار می‌کنند. زوجیت، اگرچه یک حکم وضعی است که با اعتبار عقلاء جعل می‌شود ولی جعل آن به منظور ترتّب آثار زوجیت است. بنابراین اگر فرض کنیم زن و مردی در دو مکان دور از هم قرار دارند، به گونه‌ای که تا آخر عمر هم امکان ارتباط بین آن دو وجود ندارد و هیچ اثری - حتی مانند محرمیت ام الزوجه و امثال آن - بر زوجیت آن دو مترتب نمی‌شود، اعتبار زوجیت بین آن دو لغو خواهد بود.
- [۳۳۴] (۱) - تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۰۷ - ۳۱۰.
- [۳۳۵] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۶ (باب ۳ من ابواب الأنفال و ما یختصّ بالإمام، ح ۶)
- [۳۳۶] (۱) - ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائی، ولد عام ۲۴۷ ه، من أبناء أبان مولی عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفراد بها و تبعته فرقة سمیت «البهشمیة» نسبة الى كنية «ابی هاشم». و له مصنفات منها: «الشامل» فی الفقه و تذكرة العالم و «العدة» فی الاصول. مات سنة ۳۲۱ هجرى الأعلام للزرکلی، ج ۴، ص ۷
- [۳۳۷] (۲) - رجوع شود به: شرح مختصر الاصول، ص ۹۴
- [۳۳۸] (۳) - ما و مرحوم آخوند که قائل به امتناع هستیم می‌گفتیم: «امر، از عنوان صلاة به عنوان غصب سرایت می‌کند و نهی هم از عنوان غصب به عنوان صلاة سرایت می‌کند. ولی قائلین به جواز عقیده داشتند که هر یک از امر و نهی در محدوده خود متمرکز

بوده و به دیگری سرایت نمی‌کند.

[۳۳۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۶۳ - ۲۷۲

[۳۴۰] (۱) - به خلاف این که علت ذکر نشود، مثل این که سؤال شود: «چرا نماز واجب است؟» در اینجا علت برای ما معلوم نیست فقط همین مقدار می‌دانیم که شارع نماز را برای ما واجب کرده است. در این صورت، مسئله تمام است.

[۳۴۱] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

[۳۴۲] (۱) - و آیه شریفه «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق...» ارشاد به شرطیت دارد و مثل «لا صلاة إلّا بطهور» و «لا یبع إلّا فی ملک» و «لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه» است. همه این‌ها جنبه ارشادی دارند. نهی در آنها ارشاد به مانعیت و امر در آنها ارشاد به شرطیت یا جزئیت است. بنابراین وضو، با عنوان خودش - حتی بنا بر قول به وجوب مقدمه واجب هم - واجب نیست. بله، تردیدی نیست که وضو با عنوان خودش استحباب نفسی دارد. اما وجوب غیری نمی‌تواند به طور مستقیم به آن تعلق بگیرد. وجوب غیری در ارتباط با عنوان «مقدمه واجب» است.

[۳۴۳] (۱) - یادآوری: آن مبانی عبارت بودند از: الف - امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست و نهی از شیء هم مقتضی امر به ضد نیست. ب - مقدمه واجب، واجب نیست. ج - خطابات عامه، منحلّ به خطابات شخصیّه نمی‌شود.

[۳۴۴] (۲) - الفصول الغرویّه فی الاصول الفقهیّه، ص ۱۴۰.

[۳۴۵] (۳) - این مطلب را مرحوم آخوند اشاره کرده‌اند [کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱] و محقق نائینی رحمه الله آن را دنبال کرده و پیرامون آن بحث کرده‌اند.

[۳۴۶] (۱) - مطارح الأنظار، ص ۱۵۱

[۳۴۷] (۲) - فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۴۷ - ۴۵۱

[۳۴۸] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱

[۳۴۹] (۲) - یادآوری: آن مبانی آن عبارت بودند از: الف - امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست و نهی از شیء هم مقتضی امر به ضد نیست. ب - مقدمه واجب، واجب نیست. ج - خطابات عامه، منحلّ به خطابات شخصیّه نمی‌شود.

[۳۵۰] (۱) - به همین جهت در مسأله اجتماع امر و نهی در صلاة در دار غصبی، مرحوم بروجردی با وجود اینکه قائل به جواز اجتماع امر و نهی بودند ولی صلاة در دار غصبی را باطل می‌دانستند و حضرت امام خمینی رحمه الله نیز تا حدی تمایل به این مطلب داشتند ولی ما آن را نپذیرفتیم و گفتیم: «بنا بر قول به جواز اجتماع، نمی‌توان صلاة در دار غصبی را محکوم به بطلان کرد». اما در ما نحن فیه فرض این است که خود عبادت منهی عنه است، مثل صلاة حائض - بنا بر اینکه حرمت ذاتیه داشته باشد - و این قائل می‌گوید: «چنین عبادتی مبعوض مولاست و عقل می‌گوید: «چنین عبادتی نمی‌تواند صحیح باشد».

[۳۵۱] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۳۴ و ۲۳۵

[۳۵۲] (۱) - مرحوم آخوند تصریح کردند که در مسأله مقدمه واجب، طرفین ملازمه که عبارت از «وجوب ذی المقدمه» و «وجوب مقدمه» هستند، هر دو شرعی هستند ولی نزاع ما در وجوب مقدمه واجب نیست بلکه نزاع در این است که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، ملازمه عقلیه تحقق دارد یا نه؟ لذا بحث مقدمه واجب، بحث عقلی محض است.

[۳۵۳] (۱) - درر الفوائد، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵

[۳۵۴] (۱) - قال فی العروة: السادس من مکروهات الجماعة: ایتمام الحاضر بالمسافر و العکس، مع اختلاف صلاتهما قصرّاً و تماماً و أمّا مع عدم الاختلاف کالاتیما فی الصبح و المغرب فلا کراهة... العروة الوثقی، کتاب الصلاة، فصل ۴۹ (فی مستحبات الجماعة و مکروهاتها)

- [۳۵۵] (۲) - و نیاز به قصد قربت دارد.
- [۳۵۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴
- [۳۵۷] (۲) - مخالفت نهی نفسی به اتیان حاصل می‌شود ولی مخالفت واجب نفسی به ترک تحقق پیدا می‌کند.
- [۳۵۸] (۱) - قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲
- [۳۵۹] (۲) - اگرچه این راه مورد اشکال بود ولی به هر حال آنان از این راه آمده بودند.
- [۳۶۰] (۳) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴
- [۳۶۱] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۴ و ۲۸۶
- [۳۶۲] (۱) - معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۴۷
- [۳۶۳] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۵
- [۳۶۴] (۱) - زیرا در تقابل بین عدم و ملکه، یک طرف، وجودی و یک طرف، عدمی است ولی عدمی که شأنیت وجودی بودن را دارا باشد.
- [۳۶۵] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۹۰
- [۳۶۶] (۱) - ایجاب و قبول، اجزاء آن مرکبات و ماضی بودن و عدم فاصله زیاد بین ایجاب و قبول و ... شرایط آنها می‌باشند.
- [۳۶۷] (۲) - تذکر: اتصاف معاملات به «صحیح و فاسد» و «تام و ناقص» به لحاظ اسباب است نه به لحاظ مسببات. مسبب، عبارت از زوجیت و ملکیت و ... است و این‌ها متصف به صحیح و فاسد و تام و ناقص نمی‌شوند بلکه متصف به وجود و عدم می‌شوند. بله، ملکیت لازم، در مقابل ملکیت متزلزل وجود دارد. اما ملکیت تمام، در مقابل ملکیت ناقص وجود ندارد.
- [۳۶۸] (۱) - معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۲، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۰ و ۴۱۱
- [۳۶۹] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۹۰
- [۳۷۰] (۱) - بعضی از امور اعتباری انتزاعی، منشأ انتزاعشان واقعیتی تکوینی است، مثل فوقیت که منشأ انتزاع آن وجود سقف می‌باشد.
- [۳۷۱] (۱) - البته بین عبادات و معاملات، یک فرق وجود دارد و آن این است که حکم به صحت در باب معاملات به دو صورت است: ۱- امضای آنچه نزد عقلاء متداول بوده، ۲- تأسیس صحت بدون اینکه نزد عقلاء رائج باشد. ولی حکم به صحت در باب عبادات همواره جنبه تأسیسی دارد.
- [۳۷۲] (۲) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۲۹۰
- [۳۷۳] (۱) - کاری نداریم که این حرف درست است یا نه؟
- [۳۷۴] (۱) - در اوایل این بحث که «آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟» گفتیم: ما وقتی به ادله طرفین مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دو نوع دلیل در این باب اقامه شده است: بعضی از ادله، ارتباط به مباحث لفظی دارد، مثل اینکه می‌گوید: «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد معامله است. و ارشادی بودن یا ارشادی نبودن «لا تبع»، در ارتباط با دلالت لفظی است و کاری به حکم عقل ندارد. ولی بعضی از ادله، ارتباط به مباحث عقلی دارد، مثل اینکه می‌گوید: «نهی متعلق به عبادت، کاشف از مبغوضیت آن عبادت است و عبادت مبغوض نمی‌تواند صحیح و مقرب باشد». ما فعلاً کاری به درستی یا نادرستی این حرف نداریم ولی اینکه «عبادت مبغوض نمی‌تواند صحیح و مقرب باشد» حکم عقل است. لذا ما در آنجا گفتیم: هیچ آیه یا روایتی وارد نشده است که مسائل اصولیه باید لفظی محض یا عقلی محض باشد بلکه ممکن است در بعضی از مسائل اصولیه، هر دو جهت وجود داشته باشد و ما نحن فیه از این قبیل است.

- [۳۷۵] (۲) - یادآوری: بحث ما در ارتباط با مطلق نهی نیست - تا «لا تشرب الخمر» و امثال آن را شامل شود - بلکه در ارتباط با مواردی است که امکان اتصاف به صحت و فساد در آنها وجود داشته باشد، مثل عبادات و معاملات.
- [۳۷۶] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹
- [۳۷۷] (۲) - تا اینکه بتواند تا سن شصت سالگی حیض شود.
- [۳۷۸] (۳) - تا اینکه حد اکثر تا پنجاه سالگی بتواند حیض شود.
- [۳۷۹] (۴) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۴۶
- [۳۸۰] (۱) - چون قاعده فرعی می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». پس باید اول مرثه‌ای وجود داشته باشد تا قرشیت - به عنوان وصف - برای او ثابت شود.
- [۳۸۱] (۲) - مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۵۷، معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴ و ۲۱۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۸۰ - ۴۸۲
- [۳۸۲] (۱) - الانبیاء: ۲۲
- [۳۸۳] (۱) - اصالة الفساد، طبق مبنای ما به معنای «استصحاب عدم ترتب اثر» و طبق مبنای مرحوم آخوند، به معنای «استصحاب عدم جعل صحت برای معامله» است.
- [۳۸۴] (۱) - یعنی صحت و فساد، مانند احکام تکلیفیه باشد و شارع همان‌طور که ماهیت بیع را موضوع برای «حلال» قرار می‌دهد، بتواند ماهیت بیع را موضوع برای «صحیح» یا «فاسد» قرار دهد.
- [۳۸۵] (۱) - اکثر قائلین از راه مقدمیت وارد شدند و می‌گفتند: «عدم صلاۀ، مقدمه برای فعل ازاله است و هنگامی که ازاله واجب شد، عدم صلاۀ هم - از باب مقدمیت - وجوب غیری پیدا می‌کند و در این صورت خود صلاۀ - به عنوان ضد عام - حرمت غیری پیدا می‌کند و نهی متعلق به آن، به عنوان نهی غیری خواهد بود».
- [۳۸۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.
- [۳۸۷] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۹۲ - ۲۹۴
- [۳۸۸] (۱) - در موضوع مسأله عقلیه، مسأله ارشاد را باید کنار گذاشت. آنجا موضوعش یک حرمت مولویه است. یعنی اگر برای ما معلوم باشد که نهی متعلق به عبادت، یک نهی مولوی تحریمی است، آیا بین حرمت مولوی و فساد آن ملازمه عقلی وجود دارد؟
- [۳۸۹] (۱) - بر خلاف مرحوم آخوند که ذاتی بودن آن را قبول ندارند.
- [۳۹۰] (۲) - نه اینکه متعلق به خصوصیات آن باشد، مثل صلاۀ در حمام.
- [۳۹۱] (۱) - در مورد معنای کراهت دو قول وجود داشت: الف - کمتر بودن ثواب این جماعت، نسبت به جماعتی که در آن حاضر به حاضر اقتدا کند. ب - کمتر بودن ثواب این جماعت، حتی از نماز فردی.
- [۳۹۲] (۱) - ربا یک معامله عقلانیه است که الآن هم در تمام دنیا متداول است.
- [۳۹۳] (۱) - موضوع بحث در جهت دوم، جایی است که ما بدانیم نهی متعلق به معامله، نهی مولوی تحریمی است و مسأله ارشاد در کار نیست.
- [۳۹۴] (۲) - در ارتباط با بحث فعلی، مطلب چهارمی نیز وجود دارد که بزودی آن را مطرح خواهیم کرد.
- [۳۹۵] (۱) - حرمت این عمل مبتنی بر دو مسأله ذیل است که مشهور بر آن فتوا داده‌اند: الف - کلام آدمی، غیر از ذکر، از قواطع نماز است. ب - قطع نماز واجب، از محرمات است.
- [۳۹۶] (۲) - مثل اینکه در حالت عدم بلوغ یا حال خواب و یا برای حفظ نفس انسان اتفاق بیفتد. ولی در عین حال سببیت آن برای

ضمان باقی است.

[۳۹۷] (۳) - باید توجه داشت که قسم دوّم با قسم اوّل فرق دارد. در قسم اوّل، متعلّق نهی عبارت از تلفظ به ایجاب و قبول بود ولی در اینجا آنچه مبغوض شارع است، تلفظ به بعت و اشتریت نیست بلکه مبغوض این است که انسان عبد مسلمانی را ملک کافر قرار دهد.

[۳۹۸] (۱) - اگر در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام آن گونه تعبیر می‌شود، به عنوان شارع بودن نیست بلکه به عنوان خالق بودن و مؤثر بودن در عالم تکوین است که آن امر را صادر می‌کند.

[۳۹۹] (۲) - مطارح الأنظار، ص ۱۶۳

[۴۰۰] (۳) - عقلاء ملاحظه کرده‌اند که زندگی انسان با حیوانات فرق دارد و احتیاجات انسان زیاد است و هر انسانی نمی‌تواند به تنهایی همه ما یحتاج زندگی خود را فراهم کند، همین امر سبب شد که بین انسان‌ها یک تبادل و تعامل به وجود آید. یکی گندم اضافی دارد و به پارچه نیازمند است و دیگری بر عکس اوست. بنای عقلاء بر این شد که با یکدیگر معامله کنند.

[۴۰۱] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱ ص ۲۹۹ و ۳۰۰

[۴۰۲] (۲) - البته مطالبی که در ارتباط با خطابات عامه مطرح کردیم، در جای خودش محفوظ است.

[۴۰۳] (۱) - اگرچه ممکن است کسی در این مثال مناقشه کند ولی این از باب مناقشه در مثال است و الا نهی از تسبب سبب برای معامله، یکی از اقسام نهی متعلّق به معامله است.

[۴۰۴] (۲) - زیرا اگر مفارقت از طریق طلاق صورت بگیرد، مانعی ندارد.

[۴۰۵] (۳) - یادآوری: بحث در جایی است که ما احراز کرده باشیم که نهی یک نهی مولوی تحریمی است و مسأله ارشاد به فساد در کار نیست.

[۴۰۶] (۱) - البته در اینجا از باب جمع بین دلیلین یا قدر متیقّن گفته می‌شود: «مراد از عذره، عذره نجسه است».

[۴۰۷] (۱) - نظیر فتوای مشهور در مورد بیع فضولی که آن را صحیح می‌دانند ولی اختیار اجازه یا ردّ آن را در دست مالک می‌دانند.

[۴۰۸] (۲) - این روایت - با اندکی تفاوت - در وسائل از کتاب کافی و من لا یحضره الفقیه نقل شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲۳ (باب ۲۴ من أبواب نکاح العیید، ح ۱)

[۴۰۹] (۱) - ملاحظه می‌شود که مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در اینجا دو قسم از اقسام چهارگانه متعلّق نهی در معاملات را مطرح کرده‌اند.

[۴۱۰] (۱) - مطارح الأنظار، ص ۱۶۴ و ۱۶۵

[۴۱۱] (۱) - کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹۸ و ۲۹۹

[۴۱۲] (۱) - این روایت، دو مطلب دیگر را نیز تأکید می‌کند: الف: در باب اجتماع امر و نهی که ما گفتیم: صلاة در دار غضبی، هم مأمور به است و هم منهی عنه. مأمور به است به عنوان صلاة و منهی عنه است به عنوان غضب، و اتحاد در خارج، موجب سرایت امر یا نهی از عنوان خود به عنوان دیگری نیست. ب: در مسأله وفاء به نذر گفتیم: اگر کسی مثلاً نذر کرد نماز شب بخواند، این نذر سبب وجوب نماز شب نمی‌شود، به گونه‌ای که - بنا بر قول به اعتبار قصد وجه در عبادات - قصد وجوب در مورد نماز شب لازم باشد. بلکه از این جهت، هیچ‌گونه فرقی بین این نماز شب و نماز شبی که نذر به آن تعلّق نگرفته است وجود ندارد و هر دو مستحب می‌باشند. تنها تفاوتی که به وجود آمده این است که در نماز شب متعلّق نذر، دو عنوان وجود دارد: عنوان نماز شب، که یک عبادت است و قصد قربت در آن اعتبار دارد، و عنوان وفای به نذر، که واجب تویّلی است و قصد قربت در این اعتبار ندارد.



در حالی که در نماز شب معمولی فقط عنوان نماز شب وجود دارد. پس همان‌طور که در این گونه موارد دو عنوان تحقق دارد، این روایت می‌خواهد بگوید: در ما نحن فیه نیز دو عنوان تحقق دارد.

[۴۱۳] (۱) - من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۶ و وسائل الشیعه، ج ۱۴ (باب ۲۴ من أبواب نکاح العیید و الإمام، ح ۲، با اندکی تفاوت در الفاظ).

[۴۱۴] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱۴، (باب ۲۳ من أبواب نکاح العیید و الإمام، ح ۲)

[۴۱۵] (۱) - کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۹۹

[۴۱۶] (۱) - تذکر: بحث ما با ابو حنیفه یک بحث عقلی و با قطع نظر از روایاتی است که در این زمینه مطرح کردیم، زیرا او روایات ما را نمی‌پذیرد.

[۴۱۷] (۱) - البته این بدان معنا نیست که مرحوم اصفهانی حرف طرف مقابل ابو حنیفه را قبول داشته باشند.

[۴۱۸] (۱) - نهایه الدراییه، ج ۱، ص ۶۰۲

[۴۱۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

## درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهدوا بأموالکم و أنفسکم فی سبیل الله ذلکم خیر لکم إن کنتم تعلمون (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی  
 ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه  
 ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...  
 د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:

[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۲۵-۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۰۴۵-۲۳۳۳۳(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۶۲۳۱-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰ IR۹۰

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رهایی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،

خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

