

الباب السابع: مجمل و مبين

١. معنای مجمل و مبين

مجمل آن است که مراد متکلم در بیان لفظی مشخص نباشد یا این که مراد و مقصود فاعل در انجام فعلی معین نباشد. بنابر این مجمل لفظ یا فعلی است که ظهور آن مشخص نباشد. در مقابل آن مبين وجود دارد که لفظ یا فعلی است که مراد از آن مشخص است، یا به صورت ظنی (ظاهر) و یا یقینی (نص).

معنای اجمال در فعل آن است که وجه صدور آن از فاعل مشخص نیست، مثل وضوی امام در حضور فردی که احتمال می‌رود در امام تقیه کرده باشد و احتمال می‌رود که امام امتثال امر واقعی نموده و عمل او مشروعیت دارد. یا آن که جلسه‌ی استراحت توسط امام در نماز انجام شده و ما نمی‌دانیم که واجب است یا مستحب.

اسباب اجمال در لفظ:

١) اشتراک لفظی (بدون قرینه): مانند عین، تضرب (مشترک بین غائب و مخاطب) و مختار (مشترک بین اسم فاعل و اسم مفعول).

٢) وجود چند معنای مجازی و نبود قرینه بر تعیین.

٣) عدم روشنی مرجع ضمیر: مانند کلام عقیل: أمرنی معاوية أن أسب علياً، ألا فالعنوه!

٤) تعقید لفظی: چینش الفاظ به گونه‌ای است که کلام مجمل می‌شود:

و ما مثله في الناس إلا مملكاً أبو أمه حيّ يقاربه

که در حقیقت این گونه بوده است: و ما مثله في الناس حيّ يقاربه إلا مملكاً أبو أمه أبوه.

٥) وجود ما يصلح للقرينة: مانند آیه‌ی شریفه‌ی ﴿مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾، ظاهر آیه این

است که تمامی اصحاب عادل هستند اما در انتهای آیه جمله‌ی ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ

مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ وجود دارد که ممکن است نشان دهنده‌ی این باشد که منظور تمامی اصحاب نیستند و

ممکن است که منظور این نباشد.

٦) متکلم در مقام اجمال‌گویی است.

توجه: گاه لفظ نسبت به شخصی مبين است و نسبت به شخص دیگر مجمل می‌باشد.^١ هم‌چنین گاه لفظ به خودی خود

مبين است و گاهی به همراه کلام دیگری - که مقصود از آن را توضیح می‌دهد - مبين می‌شود.

* * *

١. اشکال: مجمل و مبين نسبت به معنا یا قیود مختلف، نسبی است نه نسبت به افراد مختلف، چرا که اجمال و تبیین نسبت به نوع افراد سنجیده می‌شود.

٢. مواضعی که شک در اجمال آن‌ها وجود دارد

گاهی ممکن است در ابتدا کلام مجمل به نظر آید اما با کمی دقت معنای آن روشن می‌شود. به چند مورد از این کلام‌ها اشاره می‌شود:

✓ آیه‌ی شریفه‌ی «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» این آیه از دو جهت اجمال دارد:

(۱) قطع هم در معنای جدا کردن و ابانه و هم جرح و زخمی نمودن به کار می‌رود.

(۲) منظور از ید تمام دست است یا تا آرنج یا تا مچ یا به اندازه‌ی انگشتان؟

مصنف^{رحمه‌الله}: آیه از ناحیه‌ی لفظ قطع اجمال ندارد، چرا که قطع به معنای جدا کردن است. اما این که در معنای جرح به کار می‌رود به دلیل تصرف در معنای ید است، چرا که در هنگام جرح در ید، دو قسمت از گوشت یا پوست از یک‌دیگر جدا می‌شوند. پس در واقع بازگشت جرح به همان معنای قطع است و قطع تنها به معنای ابانه و جدا کردن است.

اما معنای ید به خودی خود ظهور در تمام دست دارد ولی قطعاً این معنا مراد نیست، پس در مراتب دیگر از انگشت تا آرنج دچار اجمال است. اگر چه آیه به خودی خود مجمل است اما با استفاده از روایات مبین می‌شود.

✓ حدیث نبوی^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» و امثال این عبارت که در آن‌ها «لا» نفی جنس به کار رفته است، مانند لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ، لَا بَيْعَ إِلَّا فِي مَلِكٍ و

در این جا نمی‌دانیم که عبارت در کدام یک از مراتب مجاز به کار رفته است و منظور نفی چه مرتبه‌ای است: صَلَاةٌ كَامِلَةٌ یا صَحِيحَةٌ یا ذَائِفَةٌ یا مَقْبُولَةٌ یا بنابر این کلام مجمل است. البته در این جا نفی ماهیت صَلَاةٌ نشده است، چرا که صَلَاةٌ در هر مرتبه‌ای باشد به هر حال موجود است و نمی‌توانیم بگوییم اصلاً موجود نیست.

برخی در این جا گفته‌اند که اگر اعمی باشیم (یعنی بگوییم الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است)، نمی‌توانیم نفی ماهیت کنیم، اما اگر صحیحی باشیم، در این صورت می‌توانیم بگوییم که نفی ماهیت و حقیقت صَلَاةٌ شده است. بنابر این دیگر اجمالی در کار نخواهد بود. البته این مطلب تنها درباره‌ی الفاظ شرعی خواهد بود، اما در غیر الفاظ شرعی نمی‌توان نفی حقیقت نمود و اجمال وجود دارد، مانند لَا عِلْمَ بِلا عَمَلٍ، زیرا در این جا قطعاً در خارج عالم وجود دارد.

مصنف^{رحمه‌الله}: «لا» نفی جنس نیازمند اسم و خبر است. در عبارات مذکور اسم بیان شده اما خبر محذوف است. خبر محذوف ممکن است از ماده‌ی وجود یا کمال یا صحت یا ... باشد^۱ و برای این که بدانیم کدام یک محذوف است لازم است قرینه‌ای وجود داشته باشد، اما اگر قرینه‌ای نبود، کلام مجمل می‌شود. ولی ظاهراً در بیش‌تر موارد قرینه

۱. که البته همه‌ی این‌ها در یک سطح هستند، نه این که وجود با سایر مراتب در یک سطح نیست و در صورتی که نتوانیم وجود را خبر بدانیم به دنبال سایر مراتب

وجود دارد که همان قرینه‌ی عامه است و آن چه حذف شده است، از افعال عموم (موجود، ثابت، متحقق و ...) است، چرا که این افعال به راحتی در کلام حذف می‌شوند.

در صورتی که نتوان از قرائن عامه استفاده کرد، غالباً قرینه‌ی دیگری (قرینه‌ی خاصه) در کلام وجود دارد که تناسب حکم و موضوع است و از طریق این قرینه می‌توان لفظ خاصی را در کلام در تقدیر گرفت. مثال: لا بیع إلا فی ملک، اولین چیزی که به ذهن می‌آید این است که صحیح در تقدیر است.

مثال دیگر: لا غیبة لفاسق، در این جا اگر شارع بخواهد حکمی بدهد، بحث از وجود نخواهد کرد، بلکه بحث از حرمت یا حلیت خواهد نمود.

مثال دیگر: لا رضاع بعد فطام، یعنی احکام رضاع بعد از این که از شیر گرفته شده است، برای او دیگر جایز نخواهد بود.

در نتیجه اگر هیچ یک از قرائن عامه یا خاصه (توجه به فضای شریعت و حکمی متناسب با موضوع) نبود، کلام مجمل خواهد بود.

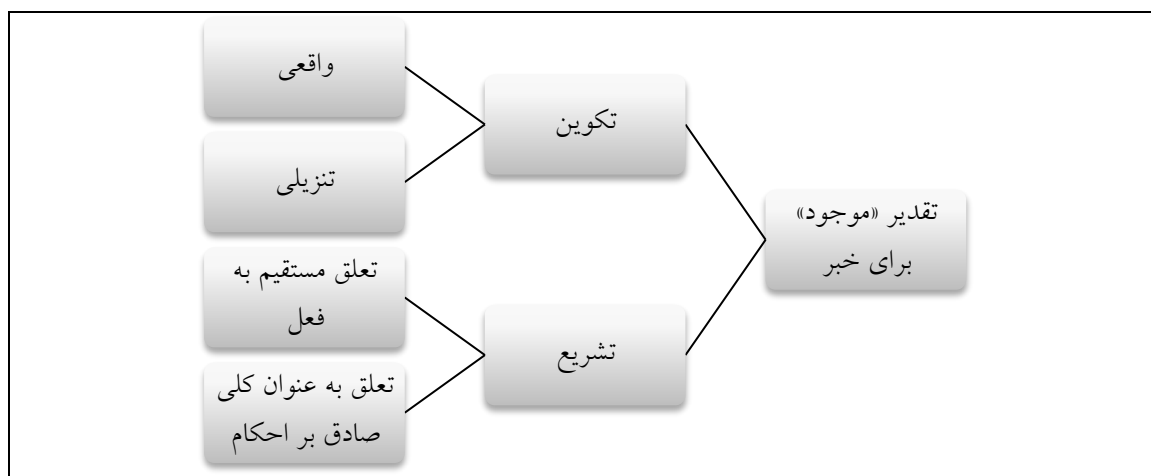
تنبيه و تحقیق

ممکن است گفته شود که در تمامی موارد «موجود» در تقدیر است. بنابر این در برخی موارد حقیقتاً نفی وجود می‌شود و در برخی موارد نفی وجود به صورت تنزیلی خواهد بود، بدین معنا که مطلب دارای اهمیت زیادی است و گویا اصلاً موجود نشده است، چرا که اثری که مطلوب از آن عمل بوده محقق نشده است. مثلاً لا علم إلا بعمل یعنی علم بدون عمل، انگار علم نیست، چرا که بی‌فایده است. و لا سهو لمن کثر علیه السهو بدین معناست که سهو این چنین فردی گویا اصلاً ایجاد نشده است، چرا که آثار سهو بر آن مترتب نیست.

آن چه که بیان شد نفی تکوینی بود، اما اگر نفی بازگشت به یک مطلب شرعی داشت:

(۱) مستقیماً به فعل تعلق گرفته است: بدین معناست که چنین حکمی از جانب شارع تشریع نشده است، مانند لا رهبانیه فی الإسلام، یعنی در اسلام رهبانیت جعل نشده است. لا غیبة لفاسق، یعنی در شریعت حکمی (حرمت) برای غیبت فاسق تشریع و جعل نشده است.

(۲) به عنوان کلی صادق بر احکام (ملاک‌های احکام شرعی) تعلق گرفته است: اگر «لا» بر سر عنوانی بیاید که نفی خود عنوان نیست بلکه نفی حکمی است که بر آن عنوان بار شده است، یعنی حکمی که این عنوان کلی بر آن صادق باشد، در شریعت جعل نشده است، مانند لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام، یعنی حکم ضرری در اسلام وضع نشده است.



✓ گاهی حکم شرعی به اعیان تعلق گرفته است در حالی که باید به افعال تعلق بگیرد: مانند آیهی شریفه‌ی «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أَفْهَاتُكُمْ» و آیهی شریفه‌ی «أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِیْمَةُ الْأَنْعَامِ». در این موارد باید فعلی را در تقدیر گرفت که امکان اضافه به آن عین را داشته باشد. مثلاً در آیهی اول کلمه‌ی نکاح و در آیهی دوم کلمه‌ی أكل. اما باز هم کلام به خودی خود مجمل است، چرا که نمی‌دانیم هر فعلی که امکان اضافه شدن به عین را دارد، می‌توان در تقدیر گرفت یا آن که مقدر، فعل مخصوصی است؟

مصنف رحمه الله: ترکیب این جملات به خودی خود و بدون ملاحظه‌ی قرائن مجمل است، البته اگر با استفاده از اطلاق کلام به این مطلب رسیدیم که هر فعلی که صلاحیت تقدیر را دارد، می‌توانیم آن فعل را مقدر بگیریم. مگر این که قرینه‌ی خاصه‌ای در کلام وجود داشته باشد. لکن غالباً کلام دارای قرینه‌ی خاصه است حتی قرینه‌ی تناسب حکم و موضوع. شاهد این مطلب نیز آن است که در آیات مذکور تردیدی در فعل مقدر نداریم، چرا که قرینه‌ی مناسبت حکم و موضوع وجود دارد.

* * *

المقصد الثاني: الملازمات العقلية

مقدمة

اصوليون اماميه معتقدند ادله‌ای که از آن‌ها حکم شرعی استنباط و استخراج می‌شود عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل؛ ولی علماء اخباری و نیز اهل سنت عقل را به عنوان دلیل بر حکم شرعی نمی‌پذیرند.

نکته: در مقصد دوم (ملازمات عقلیه) از افراد حکم عقل و در مقصد سوم (مباحث حجت) از حجیت و دلیلیت عقل بحث می‌شود.

توضیح: اموری که عقل در آن‌ها حکم می‌کند در مقصد دوم بیان می‌شود ولی در مقصد سوم بحث می‌شود که آیا حکم عقل دلیل است یا خیر؟

مثال: در مقصد دوم گفته می‌شود که عقل به وجوب مقدمه عند الشارع حکم می‌کند، پس «وجوب مقدمه» فردی از افراد حکم عقل است. ولی در مقصد سوم مطرح می‌شود که آیا حکم عقل حجت است یا خیر. لذا با توضیحاتی که بیان شد مشخص می‌شود درباره‌ی عقل دو بحث وجود دارد:

۱. بحث از اموری که عقل در آن‌ها حکم می‌کند.

۲. بحث از دلیل بودن عقل.

این مطلب شبیه باب الفاظ است که مباحث آن برای مباحث حجت، صغری قرار می‌گیرند. مثلاً: **الأمر ظاهر فی الوجوب؛ کل ظاهر حجة؛ ظهور الأمر فی الوجوب حجة.**

توضیح:

چنان که گفتیم در عقل دو بحث وجود دارد:

۱. آیا حکم عقل دلیل است یا خیر؟ یعنی زمانی که عقل به حسن شرعی یک عمل حکم کرد آیا توسط این حکم

عقل، حکم شرع ثابت می‌شود؟

۲. آیا عقل می‌تواند با قطع نظر از شارع حسن و قبح را درک و بعد به حسن و قبح شرعی افعال حکم کند که

این افعال در نزد شارع حسن یا قبیح است.

این بحث دوم که در طی شش مسأله بحث می‌شود، بعد از بحث در هر مسأله‌ای و اثبات درک عقل، کبری

برای حجیت عقل پیدا می‌شود.

* * *

۱. اقسام دلیل عقلی

دلیل عقل یا حکمی که عقل می‌نماید بر دو نوع است:

١. حکمی که عقل در آن استقلال دارد یعنی به تنهایی به آن حکم می‌کند و «مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود.

٢. حکمی که عقل به تنهایی به آن حکم نمی‌کند بلکه برای حکم احتیاج به شرع دارد که به آن احکام «غیر مستقلات عقلیه» می‌گویند.

توضیح: علم و یقین به حکم شرعی احتیاج به سبب دارد، چون علم از ممکنات است یعنی از اموری است که نسبت به عدم و وجود، لا اقتضاء است که نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم؛ لذا اگر موجود شود احتیاج به علت دارد. یا به عبارت دیگر علم به حکم شرعی حادث است یعنی ابتدا نبوده و سپس بود شده و هر حادثی احتیاج به سبب دارد. پس علم نیز احتیاج به سبب دارد. سبب آن یکی از دلایل زیر می‌تواند باشد:

١. استقراء: یعنی از جزئیات به کلی رسیدن. از آن جایی که استقراء ناقص ظن‌آور است و استقراء تام نیز غیر ممکن، لذا این راه باطل است.

٢. تمثیل: یعنی از جزئی به جزئی رفتن. این مورد همان قیاس فقهی است که مورد نهی شارع واقع شده است.

٣. قیاس منطقی که تنها راه است. (استفاده ابزاری از عقل)

در قیاس منطقی گاه:

(أ) هر دو مقدمه شرعی هستند (ادله‌ی شرعیه): الماء المشكوك طهارته طاهر؛ و الماء الطاهر يجوز شربه؛ الماء المشكوك طهارته يجوز شربه.

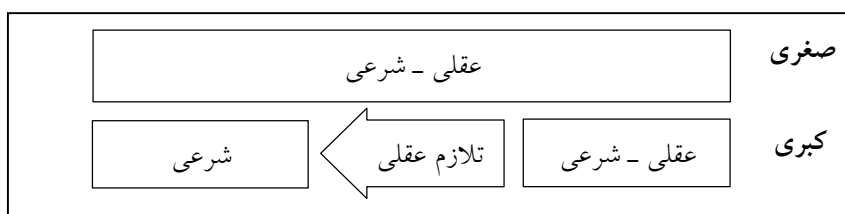
(ب) هر دو مقدمه عقلی هستند (مستقلات عقلیه): العدل حسن فعله عقلاً؛ كلما حکم به العقل يلزم به الحكم شرعاً بحکم العقل؛ العدل حسن شرعاً بحکم العقل.

(ج) یکی از دو مقدمه شرعی و دیگری عقلی است (غیر مستقلات عقلیه): الصلاة واجبة شرعاً؛ كل واجب شرعاً يجب بحکم العقل وجوب مقدمته شرعاً؛ الصلاة يجب مقدمتها شرعاً بحکم العقل.

* * *

٢. علت نام‌گذاری این باب به ملازمات عقلیه

علت نام‌گذاری این باب به ملازمات در واقع تلازمی است که در کبری بین حکم شرع و یک حکم دیگر (عقلی یا شرعی) وجود دارد.



بررسی تلازم در مستقلات عقلیه:

أ) صغری: العدل حسن عقلاً. صغری قضیه‌ای عقلیه است که در علم دیگر (کلام) از آن بحث می‌شود و در این جا مقدماتاً کبری از آن بحث می‌کنیم.

ب) کبری: كلما يحسن فعله عقلاً يلزمه عقلاً حسن فعله شرعاً. اثبات این ملازمه در اصول انجام می‌شود.

ج) نتیجه: العدل حسن شرعاً بلزوم العقل.

توجه: نتیجه عقلی در واقع دلالت عقل را به همراه ندارد بلکه در باب حجج باید اثبات حجیت عقل شود.

بررسی تلازم در غیر مستقلات عقلیه:

أ) صغری: الصلاة واجبة شرعاً

ب) کبری: كل واجب شرعاً يلزمه العقل وجوب مقدمته شرعاً

ج) نتیجه: الصلاة يجب مقدمتها شرعاً بلزوم العقل.

مثال دیگر:

أ) صغری: هذا المأتي به مأمور به في الحال الإضطرار

ب) کبری: كل مأتي به و هو مأمور به في الحال الإضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن أمر اختیاری

ج) نتیجه: هذا المأتي به يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الإختیار.

خلاصه: محل اصلی بحث در ملازمات اثبات کبری است که به وسیله‌ی آن حکم شرعی ثابت می‌شود و فرقی نمی‌کند که صغری، عقلی (مستقلات) یا شرعی (غیر مستقلات) باشد و ضمناً از صغری در علم دیگر بحث می‌شود و از این کبری (ثبوت ملازمه) در علم اصول.

* * *

الباب الأول: مستقلات عقلیه

مقدمه

ظاهراً بحث مستقلات عقلیه‌ای که می‌توان از آن حکم شرعی استنباط کرد منحصر در یک مسأله است و آن هم مسأله‌ی «حسن و قبح» می‌باشد. بنابر این لازم است تمام مسائلی که اطراف مسأله‌ی «حسن و قبح» وجود دارد، بررسی شود که این مسائل تقریباً در چهار امر منحصر است:

۱. آیا افعال با قطع نظر از حکم شارع ارزش ذاتی دارند یا خیر؟

توجه: این امر همان مسأله‌ی اختلاف برانگیز بین اشاعره و عدلیه است که در علم کلام مطرح می‌شود. و اصلاً عدلیه را در این نزاع به این دلیل عدلیه نامیده‌اند که به عدالت خداوند معتقد هستند؛ بر اساس این که می‌گویند

اشياء دارای حسن و قبح عقلی هستند و ادامه می دهند که خداوند به حسن ها امر و از قبیح ها نهی می فرماید. البته ما در این جا به عنوان مقدمه ی بحث اصولی در کبری، این بحث را این جا مطرح می کنیم.

۲. در این که افعال فی حد نفسها دارای حسن و قبح هستند، آیا عقل قادر به درک این حسن و قبح می باشد؟

توجه ۱: این نقطه یکی از نقاط مشهور اختلافی بین اصولیین و عده ای از اخباریون می باشد و ضمناً از مبادی مسأله ی اصولی است، نه از مسائل آن.

توجه ۲: این که این بحث جدای از امر اول مطرح شد به علت مغالطه ای است که برخی مطرح کرده اند و الا بعد از توضیح صحیح در امر اول مجالی برای طرح امر دوم نیست.

۳. بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی برای اشياء و بعد از فرض درک این حسن و قبح توسط عقل این مسأله بحث می شود که وقتی عقل حکم به حسن و قبح نمود، آیا ملازمه ای بین این حکم عقل و حکم شرع وجود دارد یا خیر؟

توجه ۳: این بحث از مباحث اصولی و معروف به بحث «ثبوت ملازمه» است. برخی اصولیون و بسیاری از اخباریون این ملازمه را ذکر نکرده اند.

۴. بعد از ثبوت ملازمه این بحث مطرح است که آیا شارع این قطع به حکم شرعی حاصل از طریق عقل را حجت می داند یا خیر؟

در حقیقت این امر چهارم که بحث حجیت شرع است از سه بحث نشأت می گیرد:

أ) آیا شارع می تواند نفی قطعیت عقل نماید یا به عبارتی امکان نهی از قطع وجود دارد؟

ب) بعد از امکان اثبات نهی، آیا شارع نهی نموده است یا خیر؟

ج) بعد از فرض عدم امکان نهی از حجیت قطع حکم شارع بر طبق حکم عقل به معنای امر و نهی شارع است یا آن که مطلبی غیر از امر و نهی می باشد و امر و نهی شارع احتیاج به دلیل دیگر دارد و تنها حکم شارع طبق عقل کفایت نمی کند^۱؟

توجه ۱: اخباریون در دو مورد اول دچار نزاع دارند.

توجه ۲: بحث در امر چهارم در مباحث حجت مطرح می شود.

* * *

المبحث الأول: حسن و قبح عقلی

در مورد حسن و قبح افعال و اعمال دو نظریه معروف وجود دارد:

۱. به عبارتی ملاک وجوب تنها خوبی آن فعل نیست، چرا که ممکن است یک کار خوب را به دلیل موانعی مثل عسر و حرج واجب نکند.

۱. اشاعره: حسن و قبح افعال شرعی و قراردادی است و قبل از بیان شارع حسن و قبح برای افعال ثابت نیست بلکه بعد از بیان شارع افعال حسن و قبح پیدا می‌کند.
۲. عدلیه: حسن و قبح قبل از بیان شارع برای افعال ثابت است به این توصیف که برخی افعال حسن و برخی قبیح هستند و برخی فاقد این اوصاف می‌باشند و شارع به حسن امر و از قبیح نهی می‌کند.

۱. معنای حسن و قبح

حسن و قبح دارای سه معنا می‌باشد:

- (۱) حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص است. حسن و قبح به این معنا صفت برای دو چیز واقع می‌شوند:
 - أ) افعال اختیاریه: مثل **التعلم حسن و إهمال التعلم قبیح**؛ یاد گرفتن خوب است، یعنی کمال برای نفس و باطن آدمی است.
 - ب) متعلقات افعال: یعنی اموری که فعل به آن تعلق می‌گیرد و بر آن‌ها واقع می‌شود؛ اعم از آن که ذات یا غیر ذات باشند. مثل **العلم حسن**، یعنی علم کمال برای نفس است.

توجه: بسیاری از صفاتی که در انسان وجود دارد حسن بودن یا قبیح بودن آن به این معنا است.

نکته: بین عدلیه و اشاعره در حسن و قبح به این معنا نزاع و اختلافی نیست، بلکه بسیاری از اشاعره مانند عضدی و آمدی اعتراف می‌کنند به این که حسن و قبح به این معنا عقلی است و قبل از بیان شارع وجود دارد، چون این قضایا دارای واقعیتی تکوینی در خارج هستند که یا با آن مطابقت می‌کنند و یا نمی‌کنند که این مطابقت یا عدم مطابقت ملاک صدق و کذب است.

- (۲) گاهی حسن و قبح به معنای ملائم یا منافر با روان و طبع آدمی^۱ می‌باشد.

حسن و قبح به معنای دوم نیز صفت برای دو چیز واقع می‌شود:

- أ) افعال اختیاری: **نوم القیلولة حسن، النوم علی الشبع قبیح**.

ب) متعلق افعال: **هذا المنظر حسن، هذا المنظر قبیح**.

معنای دوم را می‌توان غیر از حسن و قبح فعلی، بر حسن و قبح به اعتبار آینده نیز اطلاق نمود. بلکه گاه در ظاهر فعل آزار دهنده است ولی به اعتبار آینده شیرین و لذت‌بخش است، مثل خوردن داروی تلخ یا بالعکس، مثل خوردن غذای مضر به صحت.

انسان به واسطه‌ی برخوردها و تجربه‌های فراوان نسبت به امور، می‌تواند امور را به سه دسته تقسیم نماید:

- أ) امور حسن یا به اعتبار تبعات یا بدون لحاظ آن.

ب) امور قبیح یا به اعتبار تبعات یا بدون لحاظ آن.

۱. ملائم: لذت‌بخش و سازگار با نفس، غیر ملائم: متنفر شدن و ناسازگاری با نفس.

(ج) اموری که نه حسن و نه قبیح هستند.

توجه ۱: قابل ذکر است که این تقسیم به لحاظ مطلق لذت و عدم لذت بالفعل و نیز لذت و عدم لذتی که در پی می‌آید، می‌باشد، نه این که تنها بر اساس لذت و عدم لذت وقتی و بالفعل باشد؛ این مطلب را مصنف با عبارت «و يعتبر هذا التقسیم...» بیان می‌نمایند.

توجه ۲: قوشجی در شرح بر تجرید معنای دیگری به عنوان «مصلحت و مفسده» برای حسن و قبح بیان می‌کند. باید دقت داشت این معنا به معنای ملائمت و منافرت بازمی‌گردد و معنای جدیدی نیست و علت این تعبیر آن است که مصلحت سازگار و مفسده ناسازگار با روان آدمی است.

نکته: بین عدلیه و اشاعره در معنای دوم نزاع نیست، چون اشاعره معتقدند بدون کمک شرع فرد می‌تواند حسن و قبح به این معنا را درک کند.

(۳) معنای سوم حسن و قبح، مدح و ستایش عقلاء و مذمت و سرزنش عقلاء است.

توجه: حسن و قبح به این معنا تنها وصف برای افعال اختیاریه واقع می‌شود. مثال: العدل حسن یعنی عدالت از جمله کارهایی است که تمامی عقلاء اتفاق نظر دارند که این کار انجامش خوب است بر خلاف ظلم که برعکس است.

نکته: محل دعوای اشاعره و عدلیه، حسن و قبح به معنای سوم است.

تنبیه: گاهی فعلی به تمام معانی سه گانه حسن است، مثل تعلم، حلم، احسان و گاهی فعلی به یک معنا حسن و به معانی دیگر قبیح است یا حسن نیست، مثل غناء که به معنای ملائمت با نفس حسن است ولی به معانی دیگر حسن نیست. البته ممکن است بگوییم صوت کمال برای نفس نیست ولی کمال برای صوت است و این داخل در معنای اول می‌باشد. مثال دیگر: استفاده از مواد مخدر و مسکرات به معنای دوم حسن است ولی به معنای اول و سوم حسن نیست.

۲. حقیقت حسن و قبح به اعتقاد اشاعره

✓ حسن و قبح به معنای اول برای اشیاء از امور واقعیه می‌باشد، یعنی اموری که با قطع نظر از عقلاء و ادراک آنها برای اشیاء ثابت است. حال که از امور واقعیه شد، دارای ویژگی‌های زیر است:

(۱) در واقع و نفس الامر برای اشیاء وجود دارد.

(۲) به اختلاف سلیقه‌ها و درک‌ها مختلف نمی‌شود. حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص برای اشیاء ثابت است.

(۳) بر وجود انسان مُدرک توقف ندارد.

✓ حسن و قبح به معنای دوم از امور واقعیه نیست که با قطع نظر از انسان و درک او برای اشیاء ثابت باشد، بلکه حسن و قبح به این معنا چیزی جز درک انسان نیست. بنابر این اگر درک انسان نباشد حسن و قبح به این معنا برای اشیاء وجود پیدا نمی‌کند.

مشخص است حسن و قبح به معنای دوم با اختلاف اذواق و درک‌ها مختلف می‌شود به این معنا که ممکن است شیء در نزد شخصی حسن و در نزد شخصی قبیح باشد، چون درک افراد مختلف است. خلاصه این که: حسن و قبح به این معنا برای اشیاء واقعی نیست ولی منشأ و سرچشمه حسن و قبح ممکن است واقعی باشد، یعنی یک امر خارجی سبب این حسن و قبح شده است.

توجه: حسن و قبح به معنای دوم مثل رنگ‌ها بر طبق نظریه‌ی جدید است که واقعیت در خارج ندارد و منشأ انتزاع در خارج دارند.

✓ حسن و قبح به معنای سوم نیز از امور تکوینی نیست که با قطع نظر از ادراک عقلاء برای افعال ثابت باشد، بلکه حسن و قبح به معنای سوم خود ادراک عقلاء است به این که انجام فعل سزاوار است یا خیر. خلاصه: حسن و قبح به معنای سوم مثل معنای دوم از امور واقعیه نیست. مقصود اشاعره که گفتند حسن و قبح قبل از بیان شارع نیست: احتمال ۱: اگر مرادشان این باشد که حسن و قبح از امور واقعی و تکوینی نیست، حرفشان صحیح است. احتمال ۲: منظور انکار واقعی بودن و ما به ازاء داشتن آن در خارج نیست بلکه وجود چنین درکی را توسط عقل انکار می‌کنند. دو شاهد بر تقویت این احتمال:

وقتی اشاعره می‌گویند اشیاء بعد از بیان شارع حسن و قبح می‌یابند قطعاً منظورشان این نیست که واقعیتی برای اشیاء حاصل می‌شود، چون حکم شارع برای شیء واقعیتی ایجاد نمی‌کند، لذا نمی‌توان رد آن‌ها را نیز حمل بر رد حسن و قبح نمود. ضمن این که ایشان بعد از رد حسن و قبح - مثلاً در وجوب معرفت و وجوب اطاعت - آورده‌اند یک امر اعتباری و قراردادی را جایگزین آن‌ها نموده‌اند؛ معلوم می‌شود آن‌ها در مقام اثبات و نفی واقعیت و تکوینیت برای حسن و قبح نبوده‌اند.

۳. عقل عملی و نظری

در هر انسانی فقط یک عقل وجود دارد ولی مدرکات این عقل با یک‌دیگر متفاوت است:

(۱) گاهی مدرک عقل سزاوار بودن یا سزاوار نبودن انجام فعل است؛ در این صورت به مدرک عقل، «عقل عملی» می‌گویند، مثل العدل حسن.

(۲) گاهی مدرک عقل از اموری است که ربطی به عمل ندارد بلکه صرفاً دانستن آن‌ها سزاوار است؛ در این صورت به عقل، «عقل نظری» می‌گویند، مثل الكل أعظم من الجزء.

حال هر یک از معانی حسن و قبح توسط چه عقلی درک می‌شود؟

معنای اول از معانی حسن و قبح (کمال و نقص) توسط عقل نظری درک می‌شود، چرا که کمال و نقص از چیزهایی است که شایسته‌ی دانستن است نه شایسته‌ی عمل نمودن. البته زمانی که عقل کمال یا نقص فعلی را درک کرد، شایستگی انجام یا ترک آن فعل را نیز درک می‌کند. در واقع عقل عملی بعد از عقل نظری حاصل می‌شود.

معنای دوم (ملائمت و عدم ملائمت) نیز توسط عقل نظری درک می‌شود، زیرا ملائمت و عدم ملائمت یا مصلحت و مفسده نیز از مسائل مربوط به دانستن است نه عمل کردن که به دنبال آن شایستگی انجام یا ترک می‌آید.

۴. اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح

زمانی که انسان به وسیله‌ی عقل عملی سزاوار بودن انجام یا ترک فعل را درک می‌کند. این ادراک اوامری حادث است و چون تحقق و وجود هر امر حادث ممکن است به سبب و علت دارد و بدون سبب هرگز محقق نمی‌شود. لذا این ادراک احتیاج به سبب و علت دارد. سبب ادراک به دلیل استقراء یکی از امور پنج‌گانه زیر است: (علت ذکر اسباب است که بیان نماییم نزاع عدلیه و اشاعره در مسأله حسن و قبح عقلی در کدام یک از اسباب است).

(۱) ادراک کمال یا نقص بودن یک فعل برای نفس انسان.

(۲) ادراک ملائمت یا غیر ملائمت بودن فعل با روان انسان، به عبارتی ادراک مصلحت یا مفسده.

توجه: پیش از این بیان شد که عقل به صورت نظری کمال یا نقص یا ملائمت یا غیر ملائمت را درک می‌کند و این درک عقل نظری موجب ادراک عقل عملی می‌شود به این که انجام این کار خوب است.

هر یک از دو ادراک گذشته بر دو نوع است:

أ) ادراک برای امر جزئی: این ادراک کار عقل بما هو عقل نیست، چون عقل بما هو عقل تنها امور کلی را درک می‌کند در حالی که ادراک محل بحث ما - درک ملائمت یا کمال - یک فعل جزئی است و عقل آدمی امور جزئی را به کمک حس (المدرک یا حدی حواس الظاهر)، وهم (لو أدرك لكان مدرکاً یا حدی الحواس مثل غول و سیمرغ) و خیال (هو المعدوم الذی فرض مجتمعاً من أمور کل واحد منهما یدرک بالحسن) مثلاً عقل سیاهی مداد را با حس و محبت زید نسبت به بکر را به وسیله‌ی وهم و بلندتر بودن این چوب از آن چوب را با خیال درک می‌کند؛ این که گفته شد عقل بما هو العقل یعنی عقل بدون کمک از حس، وهم و خیال.

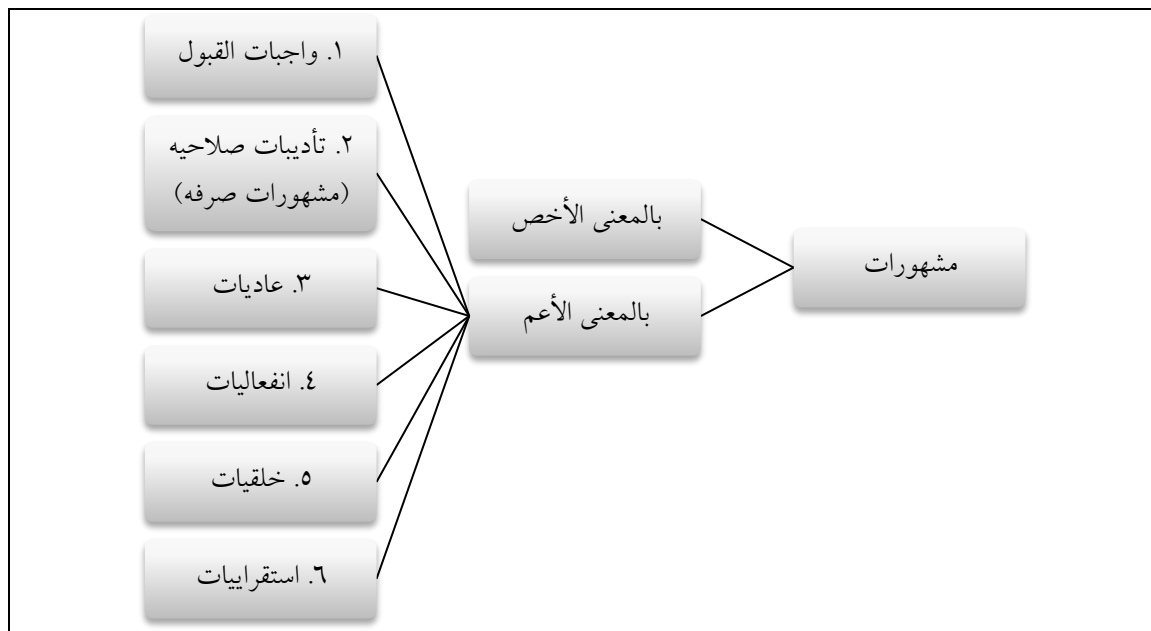
توجه: حسن و قبح ناشی حکم عقل گرفته شده از حس، وهم و خیال را «حسن و قبح عاطفی و احساساتی» گویند.

ب) ادراک برای امر کلی: یعنی انسان به وسیله‌ی عقل نظری کمال یا نقص یا سازگار بودن یا نبودن یک فعل را برای یک امر کلی (روحیه‌ی نوع بشر) درک می‌کند. آن گاه به دنبال ادراک این عقل عملی برای دستیابی به

کمال و مصلحت نوعی. یا دوری از نقص یا مفسده‌ی نوعی حکم به حسن یا قبح عمل می‌کند، مثل درک انسان به مصلحت نوعی عدل برای بشر یا مفسده‌ی نوعی ظلم برای آن.

مواد گوناگونی که در قیاسات استفاده می‌شوند هشت تا می‌باشند:

۱. یقینیات، ۲. مظنونات، ۳. وهمیات، ۴. مقبولات، ۵. مخیلات، ۶. مسلمات، ۷. مشتبّهات، ۸. مشهورات.



در مورد قضایایی که حسن و قبح به معنای سوم در آنها به کار رفته است - از قبیل **العدل حسن و الظلم قبیح** - نظریات مختلفی وجود دارد:

مصنف رحمه الله به تبع شیخ الرئيس و خواجه نصیرالدین طوسی رحمتهما می‌فرماید: این قضایا از مشهورات صرفه می‌باشد که پایگاهی جز پذیرش عموم عقلاء ندارند، به گونه‌ای که اگر پذیرش عموم را از آنها بگیریم واقعی برای آنها باقی نمی‌ماند.

۳) خلق انسانی: منظور روحیه‌ای است که در انسان وجود دارد، مثلاً خلق و روحیه‌ی شجاعت باعث حکم انسان به حسن شجاعت می‌شود.

این حکم عقلی ممکن است به دو دلیل باشد:

- أ) مصلحت و مفسده‌ی نوعیه و کمال یا نقص نوعیه: در این صورت داخل در محل نزاع است.
- ب) فقط به داعی وجود این خلق است: بنابر این داخل در محل بحث نیست.

توجه: اگر حکم عقل به داعی مصلحت یا مفسده‌ی شخصیه نیز باشد، داخل در محل بحث نیست.

۴) انفعال نفسانی (تحت تأثیر قرار گرفتن درونی): از قبیل ترحم، دلسوزی، مهربانی، غیرت و جوانمردی که غالباً در انسان‌ها وجود دارد. این انفعالات سبب می‌شود عقل عملی به سزاوار بودن عملی یا ترک آن حکم نماید.

توجه: اگر سبب حکم به حسن و قبح انفعالات درونی باشد، به این حسن و قبح عقلی نمی‌گویند.

توجه ۲: نزاع عدلیه و اشاعره در این نوع حسن و قبح نیست، چون آن‌ها معتقدند که بدون کمک از شارع می‌شود این حسن و قبح را درک نمود. به علاوه عدلیه معتقدند: زمانی که عقلاء بما هم عقلاء به حسن یا قبح یک شیء حکم نمودند، شارع هم از عقلاء بوده، لذا باید بر طبق حکم عقلاء حکم کند؛ اما اگر عقلاء بما هم عاطفیون و منفعلون به حسن و قبح حکم نمودند، نمی‌توان گفت: شارع از عقلاء بما هم عاطفیون است، لذا باید بر طبق حکم عقلاء حکم کند، چون در شارع این انفعالات وجود ندارد.

۵) عادت عقلاء: گاهی عملی که مردم به آن عادت کرده‌اند و رواج عرفی بین آن‌ها دارد، باعث می‌شود به حسن بودن آن عمل و قبیح بودن ترک آن عمل حکم نمایند. مثال: مردم عادت دارند در مقابل کسی که وارد منزل می‌شود به احترام برخیزند؛ این عادت باعث می‌شود که به حسن آن و قبح ترک آن حکم نمایند. مثال دیگر: اطعام دادن میهمان.

نکته ۱: عادات مردم گاه:

ا) عمومی و همگانی است: یعنی قضایای مورد تأیید و مشهور در نظر همگان است.
 ب) خاص یک قوم است: یعنی قضایای مورد تأیید و مشهور در نزد همین عده از مردم است.
نکته ۲: اگر سبب حکم عقل به حسن و قبح عادت باشد: اولاً این حسن و قبح عقلی نیست، بلکه عادت است و ثانیاً محل بحث ما با اشاعره نمی‌باشد.
نکته ۳: برخی عادیات که شارع طبق آن‌ها حکم می‌کند یا به عبارتی موضوع برای حکم شارع واقع می‌شوند، به علت تبعیت شارع از مردم در عاداتشان نیست، بلکه به خاطر این است خروج از این عادت، فرد را تحت یک حکم مذموم مورد نظر شارع قرار می‌دهد و الا صرف خروج از عادت، مبعوض شارع نیست.

۵. معنای حسن و قبح ذاتی

افعال و کارهایی که با اراده و اختیار از انسان‌ها صادر می‌شوند و متصف به حسن و قبح (طبق معنای سوم) می‌شوند، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱) برخی افعال علت تام برای حسن و قبح هستند، یا به عبارتی تمام الموضوع برای حکم عقلاء به حسن و قبح هستند؛ یعنی محال است که فعل باشد، ولی حکم به حسن و قبح نباشد. یا به عبارتی دیگر، بدون این که تحت عنوان دیگری واقع شوند، متصف به حسن و قبح می‌شوند - به خلاف نوع دوم و سوم - .
 مثال: العدل حسن؛ محال است عملی متصف به عنوان «عدل» شود، ولی عقلاء حکم به حسن آن نکنند.

توجه: مصنف رحمته الله برای مثال «علم و جهل» را نیز بیان می‌کند. در این مثال، اولاً منظور ایشان «فعل تعلم» و «فعل جهل» (اهمال از تعلم) است، چون حسن و قبح به معنای سوم تنها وصف برای افعال اختیاری قرار می‌گیرد.

و ثانياً این مطلب نشان می‌دهد که ایشان حسن و قبح را منحصر به ظلم و عدل نمی‌داند و همه را بازگشت به این دو نمی‌دهد - به خلاف مرحوم اصفهانی^۱ - .

۲) برخی افعال حسن و قبح ذاتی ندارند، بلکه زمینه‌ی حسن یا قبح در آن‌ها موجود است و به اصطلاح نسبت به حسن و قبح مقتضی می‌باشند نه علت تامه. به عبارت دیگر برخی افعال این ویژگی را دارند که بدون داخل شدن تحت عنوان دیگر، متصف به حسن و قبح نمی‌شوند، بلکه در توصیف به یکی از این دو، نیاز به واسطه دارند تا به کمک آن متصف به حسن یا قبح شوند. ولی در صورت نبود مانع داخل در تحت عنوان واسطه (عدل یا ظلم) شده و آن عنوان سبب حسن یا قبح آن‌ها می‌شود. به حسن و قبح این افعال، حسن و قبح عرضی می‌گویند. مثال: تعظیم الصدیق حسن، تحقیر الصدیق قبیح.

علت این که مصنف^۲ حسن تعظیم صدیق را به خاطر دخول در عنوان عدل و قبح تحقیر صدیق را به خاطر دخول در تحت عنوان ظلم می‌داند این است: للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات^۳.

۳) برخی از افعال بالذات حسن و قبح ندارند و زمینه‌ی آن دو نیز در آن‌ها نیست، بلکه حسن و قبح آن‌ها بسته به عناوینی است که بر آن‌ها عارض می‌شود، یعنی در صورت انطباق عنوان عادلانه بر آن‌ها، حسن و در صورت انطباق عنوان ظالمانه بر آن‌ها، قبیح می‌شوند. به عبارتی دیگر، این افعال نه خود علت برای حسن و قبح هستند و نه اقتضای حسن و قبح را دارند.

نکته: علیت و اقتضاء دو معنا دارد:

۱. به معنای تأثیر و ایجاد امری، که گفته می‌شود: فلان شیء برای فلان امر علیت و اقتضا دارد، یعنی آن امر را ایجاد می‌کند، مثل این که آتش دود را ایجاد می‌کند.
۲. علت به معنای تمام الموضوع بودن فعل برای حکم عقلاء و اقتضاء یعنی فعل در صورت نبود مانع تحت حکم عقلاء قرار می‌گیرد.

۶. ادله‌ی طرفین

- ۱) دلیل اشاعره: اگر حاکم به قضایایی که حسن و قبح در آن‌ها به کار رفته - هم‌چون العدل حسن و الظلم قبیح - عقل باشد، نباید بین حکم عقل به این قضایا و حکم عقل به الكل أعظم من الجزء تفاوت باشد؛ ولی تفاوت بین این دو قضیه وجود دارد. گواه این تفاوت آن است که قضیه‌ی دوم مورد اتفاق است ولی قضیه‌ی اول مورد اختلاف واقع شده است. در نتیجه حاکم به قضایای حسن و قبح، عقل نیست.

توجه ۱: این دلیل از مهم‌ترین ادله‌ی اشاعره است.

۱. حسن و قبح عقلی، ص ۸۰ و نهاية الدراية، ج ۲، ص ۱۲۸.

۲. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۳۱.

توجه ۲: این دلیل متشکل از یک قیاس استثنایی است که در مقدمه‌ی اول، یک قضیه‌ی شرطیه‌ی متصله وجود دارد و در مقدمه‌ی دوم نقیض تالی اثبات شده است و نتیجه نقیض مقدم خواهد بود.

پاسخ عدلیه: شما در مقدمه‌ی اول گفتید که اگر این قضایا را عقل حکم می‌کند، باید فرقی بین این قضایا با قضیه‌ی **الکل أعظم من الجزء** نباشد و این درست نیست، چون قیاس شما بین قضایای ما نحن فیه و **الکل أعظم من الجزء** صحیح نیست، چرا که قضایای حسن و قبح از مشهورات و قضیه‌ی **الکل أعظم من الجزء** از اولیات است و بین حکم عقل در این دو نوع قضایا ملازمه‌ای نیست.

حال برای روشن شدن دقیق مطلب به تفاوت‌های بین این دو قضایا اشاره می‌کنیم:

(أ) حاکم در قضایای مشهوره، عقل عملی است و حاکم در قضایای بدیهی، عقل نظری می‌باشد.
(ب) واقعیت مشهورات چیزی جز اتفاق نظر عقلاء بر آن‌ها نیست، در حالی که قضایای بدیهی وراء حکم عقل واقعیتی عینی دارند.

(ج) در یقینیات صرف تصور دو طرف برای حکم به صحت کافی است، در حالی که در مشهورات چنین نیست، بلکه ما باید مصلحت یا مفسده‌ی عمومی را لحاظ کنیم. به عبارتی دیگر، اگر در عالم تنها یک عاقل باشد، نمی‌تواند به مشهورات حکم نماید، ولی می‌تواند به یقینیات حکم کند.

(۲) **دلیل دیگر اشاعره:** اگر حسن و قبح عقلی باشد هیچ‌گاه نباید حسن متبدل به قبیح و قبیح متبدل به حسن شود، ولی کذب قبیح گاهی حسن و صدق حسن گاه قبیح می‌شود؛ پس حسن و قبح عقلی نیست.

پاسخ عدلیه: ما حسن و قبح در افعال را به سه بخش تقسیم کردیم:

- (أ) افعال دارای حسن و قبح ذاتی
(ب) افعال دارای حسن و قبح اقتضایی
(ج) افعال دارای حسن و قبح اعتباری.

عدلیه قائل نیستند که هر فعلی متصف به حسن و قبح شد، باید همیشه بر آن حسن و قبح باقی بماند تا اشکال شما وارد باشد، بلکه عدلیه فقط در خصوص قسم اول این حرف را قائل هستند.^۱

(۳) **استدلالات عدلیه** در دفاع از مبنای خود زیاد است که نمونه‌ای از آن چنین است: درک تحسین و تقبیح بدون کمک شارع از سوی عقلاء جزء بدیهیات است و ربطی به دین‌داری فرد ندارد، چون غیر دین‌داران نیز چنین تحسین یا تقبیحی را انجام می‌دهند.

پاسخ اشاعره: عقلاء بدون کمک شرع حسن و قبح به معنای اول یا دوم را که محل نزاع نیست درک می‌کنند اما معنای سوم در کشمش توسط عقلاء پذیرفتنی نیست.

پاسخ عدلیه: این که عقلاء حکم به حسن احسان و قبح ظلم را در خارج انجام می‌دهند یا نه، نیز بدیهی است.

۱. برای فهم اشکال این مطلب به کتاب «حسن و قبح عقلی» آیت الله سبحانی، ص ۸۲ رجوع شود.

۴) دلیل دیگر عدلیه: اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود، لازمه‌اش این است که حسن و قبح شرعی نیز ثابت نشود. توضیح: اگر عقل قبل از بیان و خطاب شارع نتواند حسن و قبح برخی افعال را درک کند، لازمه‌اش این است که با بیان شارع نیز فعل حسن یا قبیح نشود. لذا اگر منکر درک عقل شویم، باید منکر حسن و قبح شرعی نیز شویم، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان صغری و نحوه‌ی ملازمه‌ی بین مقدم و تالی بیان شده در آن، که اگر عقل نتواند حسن و قبح برخی افعال را درک کند، حسن و قبح به طور مطلق (عقلی و شرعی) منتفی می‌شود:

أ) تصویر اول از بیان ملازمه: اگر عملی بخواهد با بیان و حکم شارع حسن گردد، در نتیجه متصف به حسن شرعی شود، دو شرط دارد:

۱. شارع باید به آن امر کند.

۲. شارع باید فاعل و انجام دهنده‌ی مأمور به را مدح نماید و ثواب دهد.

آن امر دوم که در واقع این است که فاعل مأمور به مستحق عقاب است را عقل می‌گوید. حال اگر بگوییم عقل نمی‌تواند حسن اشیاء را درک کند، عمل حسن شرعی نمی‌شود و هم‌چنین بالعکس است در اتصاف عملی به قبح شرعی.

حال اگر کسی بگوید: خود شارع فاعل مأمور به را با دادن ثواب مدح کرده و فاعل منهی عنه را مذمت نموده است (با وعده‌ی عقاب) پس نیازی به حسن و قبح عقلی نداریم، در پاسخ می‌گوییم: از کجا معلوم می‌شود که شارع در این مدح یا ذم خود مرتکب کذب نشده است؟ جز این که می‌گویید: کذب به حکم عقل قبیح است و قبیح از خداوند متعال صادر نمی‌شود. لذا مشاهده می‌کنید حسن و قبح شرعی عمل بر حسن و قبح عقلی توقف می‌یابد.

پاسخ اشاعره: اگر عملی بخواهد حسن یا قبیح شرعی شود به صرف امر و نهی شرع، حسن یا قبیح می‌شود و نیازی به مدح یا ذم از جانب شارع ندارد.

مصنف رحمته الله می‌فرماید: این دلیل و ادعا مصادره به مطلوب است، یعنی مدعا به عنوان دلیل ذکر شده است، یعنی استدلال عدلیه بر این مبتنی است که در اتصاف حسن و قبح شرعی، حسن و قبح عقلی لازم است، ولی دلیلی بر این توقف اقامه نمی‌کنند. هم‌چنین استدلال اشاعره نیز بر این متوقف است که حسن و قبح عقلی نیازی نیست و دلیلی نیز اقامه نمی‌کنند.

ب) تصویری بهتر از بیان ملازمه: اطاعت اوامر و نواهی شرع از اموری است که نزد عدلیه و اشاعره واجب و از مسلمات است، ولی عدلیه حاکم به این وجوب را عقل و اشاعره حاکم به این وجوب را شرع می‌دانند. از اشاعره سؤال می‌شود که وجوب اطاعت اوامر و نواهی از چه راهی ثابت می‌شود؟ خواهند گفت: شرع. می‌گوییم: وجوب اطاعت این امر شرعی را از کجا می‌فهمیم؟ اگر بگویید عقل، همان

مدعای عدلیه می‌شود، ولی اگر بگویید شرع، سؤال می‌کنیم: این حکم سوم، وجوب اطاعتش از کجاست؟ آن قدر ادامه می‌دهیم تا به اطاعتی برسیم که حاکم به آن عقل است.^۱

* * *

المبحث الثاني: ادراک حسن و قبح توسط عقل

در مورد این که آیا عقل مستقلاً می‌تواند حسن یا قبح اشیاء را درک کند، دو نظریه وجود دارد:

۱. اخباریون: عقل به علت کثرت اشتباه نمی‌تواند حسن و قبح افعال را درک کند.

۲. اصولیون: عقل می‌تواند حسن و قبح برخی افعال را درک کند.

نکته: مطلبی که به طور مسلم می‌توان به اخباریون نسبت داد این است که تکیه به درک و فهم عقل در اثبات احکام شرعی جایز نیست، ولی چون تعبیرات اخباریون از این مطلب مختلف است برای سخن آن‌ها سه تفسیر بیان شده است:

۱. آن‌ها حسن و قبح واقعی افعال را قبول دارند، ولی می‌گویند عقل قادر به درک این حسن و قبح نیست.

۲. آن‌ها حسن و قبح واقعی و درک عقل را قبول دارند، ولی معتقدند ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع نیست. این مطلب در بحث بعد مطرح می‌شود.

۳. آن‌ها درک عقل و ملازمه را قبول دارند، ولی می‌گویند حکم به دست آمده از این راه، لزوم متابعت ندارد. این مورد در مباحث حجت بحث می‌شود.

توجه: اگر احتمال اول مورد نظر آن‌ها باشد صحیح نیست، چون واقعیت حسن و قبح همان ادراک عقلاء است و تفکیک بین واقعیت حسن و قبح و ادراک عقلاء صحیح نمی‌باشد. لذا اعتراف به حسن و قبح واقعی، اعتراف به درک عقل است.

* * *

المبحث الثالث: ثبوت ملازمه‌ی عقلی بین حکم عقل و شرع^۲

معنای حکم عقل به حسن و قبح این است که عقلاء بما هم عقلاء به علت مصلحت نوعی یا مفسده‌ی نوعی این فعل به حسن یا قبح آن اتفاق نظر دارند. شارع نیز از عقلاء، بلکه خالق عقل است. لذا شارع نیز باید بر طبق حکم عقلاء

۱. دلیل سوم عدلیه: با انکار حسن و قبح عقلی اثبات شرایع ممکن نیست. ادعای نبوت و رسالت ادعای بزرگی است که بدون دلیل نمی‌توان از کسی پذیرفت. لذا پیامبران ادعای خویش را با ارائه‌ی معجزات مطرح می‌کردند تا صدق گفتارشان ثابت شود. طرفداران حسن و قبح در این مسأله مشکلی ندارند و می‌گویند: قبیح است خداوند قدرت بر معجزه را به دست افراد گمراه‌کننده و دروغگو بسپارد، لذا دین برای فرد قابل پذیرش است. ولی اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکنیم، این احتمال قرار دادن معجزات به دست دروغگویان قابل دفع نیست و اشکال آن با شرع نیز با اشکال سابق مواجه است، لذا اثبات هیچ دینی ممکن نخواهد بود.

۲. مصنف رحمته الله برای اثبات این ملازمه از دلیل خلف محقق اصفهانی رحمته الله استفاده می‌کند. نه‌ایة الدراية، ج ۲، ص ۱۲۸.

حکم نماید و الا خلاف فرض است (یعنی اگر شارع طبق نظر عقلا حکم نکند معلوم است که همه‌ی عقلاء حکم نمی‌کنند، در حالی که فرض ما حکم همه‌ی عقلاء است).

مسائل بعد از ثبوت ملازمه

اگر عقل مستقلاً به حسن عملی حکم کرد، سپس شارع به همان عمل امر نمود، این بحث مطرح می‌شود که آیا این امر امر، امر مولوی است یا ارشادی؟ به عبارت دیگر، آیا شارع به عنوان این که مولی است، امر نموده یا به عنوان این که عاقلی از عقلاست. به عبارتی دیگر، آیا امر تأسیسی است و طلب حقیقی را ایجاد می‌کند و یا تأکیدی است و همان حکم عقل را تأکید می‌کند؟ مثال: عقل به حسن عدالت و اطاعت اوامر و نواهی خداوند حکم می‌کند؛ شارع نیز به وسیله‌ی «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» و «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» به آن‌ها امر می‌کند.

مصنف^۱: این دسته اوامر ارشادی هستند.

دلیل: زمانی که عقل به حسن عملی حکم نمود، برای انجام آن عمل انگیزه پیدا می‌شود و با توجه به این که هدف شارع از امر مولوی ایجاد انگیزه در مکلف است، اگر امر شارع در موارد حکم عقل، مولوی باشد: اولاً لغو و عبث است و ثانیاً تحصیل حاصل است.

البته در صورتی که قائل باشیم که آن چه که عقل درک می‌کند تنها مدح و ذم عقلاء است و این که به دنبال آن ثواب یا عقاب است را عقل درک نمی‌کند، می‌توانیم بگوییم که آمدن حکم شرع، غیر از حکم عقل و تأسیسی است؛ چرا که در این رابطه دو مبنا وجود دارد: برخی می‌گویند: معنای استحقاق مدح، استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذم، استحقاق عقاب است. این نظریه‌ی عینیت است، یعنی مدح شارع، ثواب او و ذم شارع، عقاب اوست. اما برخی دیگر می‌گویند: استحقاق مدح و ذم غیر از استحقاق ثواب و عقاب است.

هم‌چنین اگر کسی بگوید که استحقاق مدح عین استحقاق ثواب است، ولی اکثر مردم این عینیت را درک نمی‌کنند، لذا در این صورت حکم عقل در اکثر انسان‌ها ایجاد انگیزه نمی‌کند، بلکه نیاز به امری از جانب شارع می‌باشد، باز هم مانعی از حمل امر شرعی بر مولویت وجود ندارد. مگر این که مشکل تسلسل به وجود آید، مثل اوامر وجوب اطاعت و شناخت معرفت احکام که این دو امر، ارشادی هستند. چنان که اگر شارع در اطراف علم اجمالی امر به احتیاط کرد این احتیاط ثوابی مستقل از ثواب واجب واقعی در آن نهفته ندارد (البته چنان چه قبل از شارع در این حکم، عقل حکم نموده باشد).^۱

۱. مثل این که شک در قبله در دو جهت به وجود بیاید، در این جا امر به احتیاط یک مولویت مستقل در کنار محتوای درونی احتیاط (مثل نماز) ندارد. بنابر این امر شرعی به احتیاط و امر به نماز دو ثواب ندارند.

بعد از ثبوت حسن و قبح عقلی، بحث از درک عقل^۱ و ملازمه‌ی بین درک عقل و شرع بی‌معناست، چون معنای حسن عقلی یا قبح عقلی یک عمل این است که عقلاء بر حسن یا قبح آن اتفاق نظر دارند و از جمله‌ی عقلاء شارع مقدس است. به همین علت اکثر علمای اصول و کلام تنها مسأله‌ی حسن و قبح عقلی را مطرح کرده‌اند و باب جدیدی در ملازمه احداث ننموده‌اند.

و عجیب است که مرحوم صاحب فصول^۲ درک حسن و قبح را از طریق عقل قبول دارد ولی ملازمه را انکار می‌کند. شاید ایشان ملازمه‌ی مطلق در باورشان بوده که هر چه عقل نظری یا عقل عملی از هر سببی درک کرد، شارع نیز باید به آن حکم کند^۳. لذا از این رو انکار ملازمه کرده و حال آن که ما بدین صورت مطلق صحبت ننمودیم.

باید توضیح دهیم که ما قبول داریم مصالح احکام شرعیه‌ی مولویه تحت ضابطه‌ای که ما آن‌ها را با عقل درک کنیم، در نمی‌آید، چون حتماً لازم نیست مصلحت موجود در شیء مصلحت عمومی برای حفظ نظام انسانی و بقاء نوع باشد که ما بتوانیم آن را با عقل درک کنیم، مثل آن چه ما در مستقلات درک می‌کردیم. لذا ما هم قبول داریم که اگر مصلحت به صورت عمومی و نوعی - آن گونه که ما گفتیم - نباشد، شارع لازم نیست طبق آن حکم دهد، چون احتمال دارد که مانعی^۴ از طرف شارع برای این مصلحت خاص غیر نوعی که عقل درک می‌کند، وجود داشته باشد که عقل از درک آن عاجز است و شارع بر طبق آن مانع می‌خواهد حکم به خلاف عقل نماید. و شاید فرمایش امام صادق^۵ را بتوانیم بر این مطلب حمل نماییم که می‌فرمایند: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعَقْلِ».

نتیجه: اگر انکار صاحب فصول^۶ بر ملازمه و نیز اخباریون، مربوط به ملازمه در غیر از مستقلات باشد، ما این مطلب را قبول داریم که البته این مطلب اصلاً در مستقلات هم بحث نمی‌شود و اگر منظور آن‌ها انکار ملازمه در مستقلات می‌باشد که حرف آن‌ها درست نیست.

* * *

الباب الثانی: غیر مستقلات عقلیه

در مباحث قبل بیان که شد دلیل عقل بر دو نوع است:

۱. دلیل عقل مستقل: دلیلی که در آن عقل از غیر عقل کمک نمی‌گیرد. یا به عبارتی، حاکم بر هر دو مقدمه‌ی آن

عقل است، مانند العالم متغیر؛ کل متغیر حادث؛ فالعالم حادث.

۱. در این جا یک سؤال مطرح است: اگر عقل تنها درک خوبی و بدی دارد و حکم نمی‌کند و مولویت نیز ندارد، پس برداشتن اولین گام به سمت شریعت را چه کسی درک می‌کند؟ پاسخ: عقل درک گریزناپذیری دارد و این درک ما را به سوی انجام عمل می‌کشانند. بنابر این لازم نیست که حتماً امر و حکم صورت گیرد که باعث حاصل شود بلکه درک عقل این است که چاره‌ای غیر از اطاعت الهی نیست و همین باعث به سوی شریعت است.

۲. ایشان همه‌ی مسائل عقلی را داخل در مسأله‌ی حسن و قبح دانسته‌اند، نظیر آن چه به سبب عادیات یا انفعالیات باشد و از آن جایی که این گونه اسباب دربارہ‌ی شارع معنا ندارد، بنابر این درک حسن و قبح توسط عقل را قبول کرده‌اند اما شرعیت آن را نپذیرفته‌اند.

۳. مانند عسر و حرج.

۲. دلیل عقل غیر مستقل: دلیلی که عقل در رسیدن به نتیجه از شرع کمک می‌گیرد. به عبارت دیگر، به دلیلی گفته می‌شود که صغرای آن حکم شرعی و کبرای آن حکم عقل به ملازمه‌ی بین حکم شرعی در صغری و بین حکم شرعی دیگر است. یا به عبارتی دیگر، حاکم به مقدمه‌ی اول شرع و به مقدمه‌ی دوم عقل است. مثال:

الصلوة واجبة شرعاً

كل واجب شرعاً تجب مقدمته شرعاً بحکم العقل

فالصلوة تجب مقدمتها شرعاً بحکم العقل.

مسائلی که عقل در آن‌ها حکم به ملازمه می‌کند فراوان هستند که در ادامه اهم آن مسائل مطرح می‌شود که عبارتند از:

۱. مسأله‌ی اجزاء

۲. مقدمه‌ی واجب

۳. مسأله‌ی ضد

۴. اجتماع امر و نهی

۵. دلالت نهی بر فساد.

* * *

المسألة الأولى: اجزاء

دو نکته بین علماء اتفاقی است:

۱. اگر مولی به عملی امر کرد و مکلف آن عمل را با تمام اجزاء و شرایط عقلی و شرعی به جا آورد، این عمل اطاعت آن امر محسوب می‌شود؛ خواه آن امر اختیاری واقعی یا اضطراری ظاهری باشد. مثلاً عبد نماز با تمام شرایط شرعی مثل طهارت یا عقلی مثل قصد قربت را به جا آورد، این نماز اطاعت **صلّ** است.

تذکره: امر اختیاری امری است که به عنوان فعل مکلف بنفسه تعلق بگیرد، بدون این که عنوان جانبی مثل اضطرار و عسر و حرج و ... لحاظ شود، مثل حکم وجوب متعلق به **صلوة**.

امر اضطراری امری است که با لحاظ عنوان جانبی مثل اضطرار، اکراه و ضرر به عنوان فعل تعلق می‌گیرد.

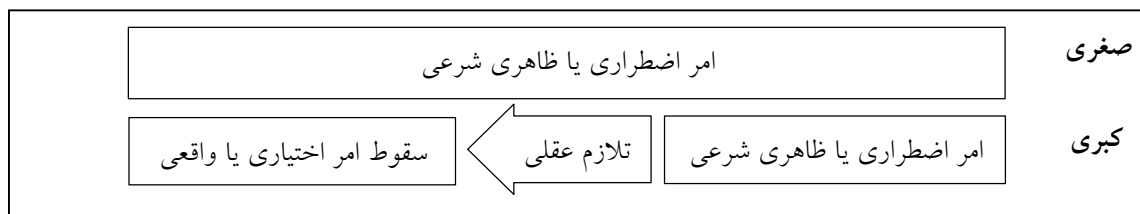
امر ظاهری امری است که با لحاظ جهل مکلف به عنوان فعل مکلف بار می‌شود.

۲. اگر مکلف امر شارع را انجام داد، این عمل مکفی از امتثال دوباره است و امتثال دوباره دیگر امر ندارد، چون بعد از امتثال امر مولی غرض او انجام شد، لذا دیگر امری برای امتثال باقی نمی‌ماند.^۱

محل اختلاف در جایی است که اگر مکلف امتثال امر ظاهری یا امر اضطراری نمود، آیا این امتثال امر ظاهری یا اضطراری کفایت می‌کند که نخواهیم امر را دوباره در داخل وقت انجام دهیم یا در خارج وقت امتثال کنیم یا خیر.

۱. این مطلب بسیار واضح است و انگیزه‌ی بیان آن، این است که روایاتی وجود دارد که ظاهر آن‌ها بیان می‌کند که امر پس از امتثال، ساقط نمی‌شود.

به عبارتی دیگر، آیا عقل بین انجام یک امر اضطراری یا ظاهری و سقوط امر اختیاری یا واقعی ملازمه می‌بیند یا خیر؟ مثلاً اگر نماز با تیمم واجب شد و سپس آب یافت شد، آیا نماز با وضو ساقط می‌شود؟



* * *

المقام الأول: امر اضطراری

مقدمه‌ی ۱: بدون تردید در حالت اضطرار فعلیت تکلیف اختیاری برداشته می‌شود، چرا که شارع مقدس تکلیف را به اندازه‌ی وسع مکلف قرار داده و بدیهی است با رسیدن به مرز اضطرار تکلیف واقعی برداشته می‌شود. اما شارع به خاطر توجهی که به برخی اعمال دارد، در هنگام بروز اضطرار که تکلیف واقعی برداشته می‌شود، تکلیف جایگزینی برای آن تکلیف واقعی قرار داده است.

مقدمه‌ی ۲: بدون تردید اوامر اضطراری اوامر واقعی و حقیقی هستند که مشتمل بر مصالح ملزمه می‌باشند - مانند اوامر اولیه‌ی اختیاریه - نه این که یک اوامر ظاهری و صوری باشند و فقط برای رفع تحیر مکلف جعل شده باشند، بدون آن که واقع‌نمایی داشته باشند. و علت نام‌گذاری این اوامر به ثانویه این است که با لحاظ حالت عسر و حرج و یا اضطرار مکلف جعل شده‌اند (در برابر حالت اختیار). ضمناً با امتثال این تکالیف در این حال، تکلیف از عهده‌ی فرد ساقط می‌شود.

در این جا محل بحث این است که وقتی حالت اضطرار برداشته شد و به حالت اختیار اولیه بازگشت و متمکن از تکلیف اختیاری اولی شد، آیا انجام تکلیف حالت اضطراری کفایت از سقوط تکلیف اختیاری می‌نماید یا خیر؟ (به صورت اداء، زمانی که رفع عذر در داخل وقت بوده و به شکل قضاء، هنگامی که رفع عذر خارج از وقت بوده است.)

توجه: اگر چه فتوای مشهور به اجزاء عمل اضطراری از اختیاری است، ولی این مسأله از بدیهیات عقلیه نیست که قابل انکار نباشد.

توضیح: بدون تردید عمل حال اضطرار ناقص‌تر از عمل حال اختیار است^۱ (چون اگر مساوی یا افضل از نظر مصلحت بود لازم بود امر به آن در حال اختیار بشود و الا ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید) و اگر کسی قائل به اجزاء شود، یعنی آوردن ناقص کافی است و نیاز به آوردن کامل نیست. حال از عقل می‌پرسیم آیا اتیان عمل در این حالت به شکل کامل

۱. به نظر می‌رسد که این مطلب صحیح نیست و مصلحت انجام عمل در حال اضطرار - مثل نماز با تیمم - کم‌تر از حال اختیار - مثل نماز با وضو - نیست، بلکه هر کدام از امر اختیاری و اضطراری در ظرف خودشان دارای مصلحت تام هستند. به عنوان مثال وضو در ظرف غیر اضطرار دارای مصلحت کامل است و تیمم نیز در ظرف اضطرار دارای مصلحت کامل است و هیچ‌یک از این دو در ظرف دیگری دارای مصلحت نیست. حال که مصلحت کامل کسب شده است، دیگر نیازی به انجام دوباره‌ی فعل نیست.

اشکالی دارد؟ می‌گوید: خیر. البته اگر مصلحت فوت شده مصلحت ملزومه‌ای باشد، عقل می‌گوید حتماً انجام بده که قابل جبران نیست.

اما این که فقها فتوای به اجزاء داده‌اند ممکن است به یکی از چهار دلیل زیر باشد:

۱. ادله اضطراری ادله امتنانه می‌باشد و تکرار عمل با امتنانه دلیل سازگار نیست.
۲. غالب ادله اضطرار مطلق هستند و مقید نشده‌اند که با رفع اضطرار تکلیف انجام شود، در حالی که مولی در مقام بیان بوده و مانعی برای بیان تکرار هم وجود نداشته، لذا اگر واجب بود، باید می‌فرمود.
۳. اگر اعاده بعد از رفع عذر لازم باشد، یا باید به صورت قضاء باشد و یا اداء، و اللازم باطل فالملزوم مثله. عذر وقتی سراسر وقت را گرفته باشد، تکلیفی متوجه فرد نیست تا فوت تکلیف صدق نماید. لذا موضوع قضاء محقق نیست، چرا که موضوع قضاء فوت فریضه است (من فاتته الفریضه فلیقضها). اداء هم وقتی معنا دارد که «جواز بدار» را شارع داده باشد و این «جواز بدار» خود نشان می‌دهد شارع خیلی تأکیدی بر تحصیل واقع نداشته و الا «بدار» را جایز نمی‌دانست.^۱
۴. شک در وجوب قضاء و اداء، شک در اصل تکلیف است^۲، لذا مجرای جریان «اصالة البرائة» می‌باشد. در نتیجه قضاء و اداء بعد از انجام امر اضطراری لازم نیست.^۳

* * *

المقام الثانی: امر ظاهری

مقصود از حکم ظاهری در این جا هر حکمی است که هنگام جهل به حکم واقعی مقرر در لوح محفوظ، ثابت باشد؛ خواه دلیل آن اماره باشد و خواه اصل عملی باشد. (البته اصطلاح دیگری نیز برای حکم ظاهری داشتیم که شامل اصول عملیه می‌شد و در مقابل مطلق حجت و کاشف از حکم واقعی قرار داشت.)

توجه: مقصود از اماره دلیلی است که به خاطر کشف ظنی از واقع معتبر است، مانند خبر واحد. در قبال آن اصل عملی است که جهت خروج مکلف از شک و حیرت جعل شده و واقع‌نمایی ندارد (یعنی لسان کشف از واقع ندارد، گرچه ممکن است تا حدودی واقع‌نمایی داشته باشد).

محل بحث: بدون تردید در جایی که دست از واقع و حکم واقعی کوتاه است و جهل نسبت به واقع داریم، حکم واقعی در حق ما منجز نیست، یعنی اگر طبق اماره یا اصل، خلاف واقع عمل کردیم، در صورت خلاف واقع بودن اماره یا

۱. البته شاید کسی بگوید «بدار» جواز داده شده تا شما مصلحت اول وقتتان فوت نشود و «جواز بدار» به جهت عدم توجه شارع به تحصیل مصلحت واقعی نیست.

۲. مثلاً شک در این است که وقتی نماز با تیمم خوانده‌ام، نماز با وضو بخوانم یا خیر؟

۳. بنابر این پاسخ سؤال ابتدای بحث مبنی بر این که آیا تلازم عقلی میان انجام امر اضطراری و سقوط امر اختیاری وجود دارد، صریحاً بیان نشد، چرا که ادله‌ای که بیان شد، بیش‌تر جنبه‌ی شرعی دارند. به نظر می‌رسد که نظر مرحوم مظفر^{رحمته‌الله} در این مسأله آن است که تلازم در این جا عقلی و واضح و بدیهی نیست، زیرا عملی که مصلحت تام ندارد ممکن است مجزی از عمل دارای مصلحت تام باشد و ممکن است مجزی نباشد و عقل به خودی خود نمی‌تواند آن را کشف کند، بلکه لازم است به شرع مراجعه شود.

اصل مستحق عقاب نیستیم. بلکه محل بحث جایی است که پس از عمل بر طبق اماره یا اصل دانسته شود که حکم واقعی به گونه‌ای دیگر بوده است. در این حالت بحث آن است که امثال امر واقعی در وقت یا خارج از آن واجب است یا خیر. به عبارتی دیگر، آیا عقل بین امثال امر ظاهری و سقوط امر واقعی - در صورت کشف خطای امر ظاهری - ملازمه‌ای می‌بیند یا خیر؟

توجه: هر یک از اماره و اصول عملیه ممکن است کشف خلاف آن‌ها با دلیل قطعی و یقینی - مثل خبر متواتر- یا دلیل ظنی - که از حجت قبلی قوی‌تر بوده است - صورت گرفته باشد؛ بنابر این چهار حالت مفروض است:

۱. کشف خلاف اماره با دلیل یقینی

۲. کشف خلاف اماره با دلیل ظنی

۳. کشف خلاف اصل عملی با دلیل یقینی

۴. کشف خلاف اصل عملی با دلیل ظنی.

البته مورد دوم و چهارم در یک موضوع بحث می‌شوند.

۱. اجزاء در اماره با انکشاف خطا به صورت یقینی

اقامه‌ای اماره گاهی در احکام صورت می‌گیرد، مانند اقامه‌ای اماره بر وجوب نماز ظهر به جای نماز جمعه در حال غیبت، و گاهی در موضوعات انجام می‌شود، مانند شهادت دو نفر بر پاکی یک لباس.

قول امامیه در احکام و موضوعات عدم اجزاء است:

أ) در احکام: امامیه در احکام «مسلک تخطئه» را پذیرفته است و این که احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند. لذا طبق این مسلک، اماره فقط نقش طریقت دارد، یعنی راهی برای رسیدن احکام به واقع هستند. در نتیجه اماره موضوعیت ندارد تا احکام خدا تابع فتاوی مجتهدان باشد که همان قول به «تصویب» است. طبیعی است در این صورت با کشف واقع، واقع در حق فرد منجز می‌شود. در حقیقت بنابر نظر «مخطئه» مصلحتی که باید تحصیل می‌شده، معذوراً تحصیل نشده است و حالا باید تحصیل شود، اما طبق نظر «مصوبه» که مصلحت دائر بر نظر مجتهد بوده است، مصلحت تحصیل شده است و دیگر نیازی به تکرار عمل نیست.

نکته: قول به مصلحت سلوکیه‌ی شیخ انصاری رحمته الله که بیان می‌نماید: نفس پیروی از اماره - نه فعلی که اماره بر وجوب آن دلالت کرده است - مصلحت ملزمه‌ای دارد که توسط آن مصلحت، مصلحت واقع جبران می‌شود، نیز مقتضی اجزاء نیست، زیرا مصلحت سلوکیه تنها آن مقدار از مصلحت واقع را جبران می‌کند که قابل تدارک نباشد و در صورت علم به خطا (چه در وقت و چه در خارج آن) می‌توان همه یا بخشی از مصلحت امر واقعی را تدارک نمود. به عبارتی دیگر مصلحت سلوکیه در جایی است که یقین به مخالفت با واقع نداریم (در صورت عمل به اماره) اما محل بحث در جایی است که یقین داریم که اماره مخالف با واقع بوده است.

چه عاملی باعث شد شیخ انصاری رحمته الله مصلحت سلوکیه را عنوان کند؟ در میان اصولیون بحثی است که آیا جعل اماره و طرق، مربوط به زمانی است که عصر حضور معصوم علیه السلام نباشد یا در عصر حضور معصوم علیه السلام نیز وجود دارد. حضرت شیخ رحمته الله معتقد است که این جعل اماره و طرق اختصاص به حضور معصوم علیه السلام ندارد.

برخی اشکال کرده‌اند: اگر در زمان انفتاح اماره حجت باشد لازم می‌آید که با آن که می‌توان مصلحت واقع را درک کرد، شارع ترخیص به عدم درک مصلحت داده است، چون که اماره همیشه مطابق با واقع نیست و این تفویض مصلحت یا القاء در مفسده از طرف شارع قبیح است و نقض غرض حاصل می‌شود (چون هدف دریافتن احکام شارع، کسب مصلحت است. حال اگر شارع راهی را پیشنهاد کند که در حق شما فوت مصلحت شود، غرض خودش را نقض نموده است). مرحوم شیخ رحمته الله در حقیقت مصلحت سلوکیه را مبنی بر این که خداوند در سلوک اماره‌ی ظنی مصلحتی قرار می‌دهد که برابر با مصلحت علم است، در جواب این اشکال مطرح نموده است.

(ب) در موضوعات نیز به خاطر این است که معروف میان امامیه آن است که اماره در موضوعات به شکل طریقت اخذ شده است نه موضوعیت، زیرا دلیل حجیت اماره در موضوعات، همان دلیل حجیت اماره در احکام است و لسان آن در هر دو یکی است. (دلیل حجیت اماره در احکام بناء عقلاء، روایات و اجماع است). در بحث اماره در موضوعات نیز جای قول به تصویب نیست، زیرا تصویب در موضوعات غیر معقول است؛ به جهت این که پر واضح است که اگر این مایع در واقع خمر است با شهادت عدلین و قیام بینة، واقع از آن چه بر آن است منقلب نمی‌شود و اگر این مایع آب است با شهادت عدلین خمر نمی‌شود. پس سرّ حجیت آن است که به لسان واحد و با یک دلیل واحد، اماره در دو باب موضوعات و احکام به صورتی طریقی حجت است و در واقع در موضوعات، شیعه و سنی قائل به تخطئه هستند.

۲. اجزاء در اصول با انکشاف خطا به صورت یقینی

اصول بر دو نوع است:

(أ) اصول عقلی: یعنی آن اصولی که عقل به آن‌ها حکم می‌کند و جعل شرعی از جانب شارع را به همراه ندارند، مانند احتیاط، تخییر و براءة عقلی که این اصول متضمن حکم ظاهری نمی‌باشند (یعنی ادعای جعل حکم ندارند).

(ب) اصول شرعی: آن چه که از طرف شارع برای مقام شک و حیرت جعل شده که متضمن حکم ظاهری از سوی شارع می‌باشد، مانند استصحاب و براءة شرعی.

توجه ۱: بحث اجزاء در مورد قاعده‌ی احتیاط عقلی و شرعی جاری نیست، چون عمل به احتیاط یعنی عمل به گونه‌ای که فرد مطمئن به امثال تکلیف واقعی است، لذا اجزاء معنا ندارد.

توجه ۲: بحث اجزاء در مورد اصول عقلیه، مثل براءت و تخییر جاری نیست، چون متضمن حکم ظاهری نمی‌باشد. در واقع مضمون این دو اصل صرفاً رفع عقاب و عذر درست کردن است و از همان اول اصلاً ادعای این که یک حکم ظاهری درست کرده‌اند به طوری که بتوان در آن ادعای کفایت آن را نمود، ندارند و ضمناً عند کشف الانحراف باید عمل را اتیان نمود.

آن چه در ابتدا در این بحث به ذهن می‌آید، قول به عدم اجزاء است، هم در احکام و هم در موضوعات. **دلیل:** چون مقام اصل (رتبه‌ی اصل) از اماره پایین‌تر است^۱ و وقتی عمل به اماره در صورت کشف خطا مجزی نباشد، عمل به اصل که رتبه‌ی پایین‌تری نسبت به اماره دارد، در صورت کشف خطا به طریق اولی مجزی نیست. لذا علمای پیشین به عدم اجزاء در اصول عملیه قائل بودند.

توجه ۳: محقق خراسانی و مرحوم اصفهانی رحمتهما می‌فرمایند: در اصولی که در تحقق متعلق حکم یا تنقیح موضوع تکلیف جاری شده‌اند، می‌توان قائل به اجزاء شد، مانند قائده‌ی طهارت و استصحاب طهارت، زیرا دلیل جاری در موضوعات دایره‌ی شرط یا جزء معتبر در موضوع متعلق تکلیف را توسعه می‌دهد، مثلاً «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر» بیان می‌کند که لباس نمازگزار هم می‌تواند طاهر واقعی باشد و هم طاهر ظاهری و طهارت واقعی حتماً نیاز نیست. پس نمازگزار اگر با چنین لباسی نماز خواند، حتماً شرط صحت را واجد است، هر چند بعداً بفهمد که لباس او نجس بوده است، ولی در هنگام نماز شرط صحت را داشته است. بنابر این در جایی که شارع به وسیله‌ی یک اصل، شرایط را بسط داده است، می‌توانیم قائل به اجزاء شویم.

۳. اجزاء در اماره و اصول با انکشاف خطا به صورت ظنی

این مسأله از مهم‌ترین مسائل اجزاء است، چون مورد ابتلای اکثر مکلفین است، چه مکلف مقلد باشد و چه مرجع و مجتهد.

مثال: اگر مجتهد با دست‌یافتن به دلیل تازه‌ای فتوایش تغییر کرد یا مقلد، مرجع تقلید خود را تغییر داد و با فتاوای تازه‌ای روبرو شد، روشن است که در آینده باید طبق رأی جدید یا فتوای مرجع جدید عمل کند. ولی آیا اعمال گذشته‌اش را باید قضاء نماید؟ یا به عبارتی، نسبت به وقایع آینده‌ی مرتبط با گذشته وظیفه‌اش چیست؟ چون واقع غیر مرتبط با گذشته که دیگر گذشته‌اند و معلوم است تکلیفی نسبت به آن‌ها ندارد. مثلاً کسی (مجتهد یا مقلد) در داخل وقت یا خارج وقت برایش منکشف شد که نمازش را که طبق فتوای قبلی خود یا فتوای مرجع قبلی‌اش خوانده، صحیح نیست، آیا در داخل وقت اداء یا در خارج قضاء نماید؟ یا این که زوجه‌اش را که به لفظ عربی (اجتهاداً یا تقلیداً) عقد نموده، عند کشف الخطأ بحجة معتبرة، آیا باید دوباره او را عقد نماید یا خیر؟

۱. زیرا اماره ادعای واقع‌نمایی دارد اما اصل ادعای واقع‌نمایی ندارد.

قول مشهور در موضوعات - مثل عقد زوجه - عدم اجزاء است، اما در احکام ادعای قیام اجماع بر اجزاء نموده‌اند خصوصاً در عبادیات.

مصنف رحمته الله: ما باید با صرف نظر از قیام اجماع که دلیل خارجی است، مطلب را بررسی کنیم و ببینیم که اقتضای قاعده چیست.

دلیل کسانی که قائل به اجزاء هستند: اعمال آینده که باید طبق حجت جدید لاحق انجام شود، اعمال گذشته هم که طبق حجت معتبره در گذشته انجام شده‌اند، لذا نیازی به قضاء و اعاده ندارد.

پاسخ مصنف رحمته الله: تبدل حاصل برای مکلف دو حالت دارد:

(۱) تبدل در حکم واقعی: لازمه‌اش قول به تصویب است که باطل می‌باشد.

(۲) تبدل در حجت و دلیل: در این حالت دو صورت ممکن است مقصود باشد:

- أ) حجت اولی نسبت به اعمال سابق در همان وقت حجت بوده است که این را ما هم قبول داریم و ربطی به مجزی بودن اعمال لاحق و آثار اعمال سابق که محل بحث است، ندارد.
- ب) اگر مقصود این باشد که این حجت اولی مطلقاً حجت بوده است حتی نسبت به اعمال لاحق و آثار آن اعمال سابق، که چنین ادعایی باطل است، زیرا در تبدل حجت معتبر ثابت می‌شود که دلیل سابق به صورت مطلق حجت نیست، به گونه‌ای که شامل اعمال لاحق و آثار اعمال سابق هم می‌شود؛ چنانچه بگوییم دو حجت در کنار هم، با هم تعارض می‌کنند، یا به عبارت دیگر ما فکر می‌کردیم که حجت سابق حجیتش مطلق است ولی مشخص شد که این طور نیست.

تنبيه فی تبدل القطع

اگر مکلف به خطاء یقین به تکلیفی پیدا کرد، سپس قطع به خطا بودن آن یقین برای او حاصل شد، عمل پیشین او مجزی نخواهد بود، زیرا کاری که مصلحت واقع را استیفاء نماید، انجام نداده است.

مگر این که قطع ما به یک مطلبی، جبران مصلحت واقع را بکند، مثلاً شارع از ما موضوع مقطوع می‌خواسته است (یعنی قطع موضوعی بوده است و قطع موضوعی هنگام تبدل احتیاج به تدارک ندارد) پس به واسطه‌ی قطع، تحصیل مصلحت شده است. مثل **إذا قطعت بضيق الوقت فالتيمم عليك واجبة**، فرد ابتدا قطع به ضیق وقت داشت، ولی بعداً مشخص شد که ضیق وقت نبوده است اما چون در این جا قطع موضوعی است، لذا نیاز به جبران ندارد.^۱

* * *

۱. در بحث اجزاء یک نظر دیگر نیز وجود دارد به این که در بسیاری از موارد بین انجام عمل و سقوط تکلیف قبلی ملازمه‌ی عرفی وجود دارد، بنابر این تدارک لازم نیست، زیرا زمانی که عمل سابق انجام شد، طبق دستور شارع بر عمل به اماره یا اصول بوده است. پس تکلیفی به عهده‌ی مکلف نیست، چرا که طبق دستور شارع عمل کرده است. اما از این بعد که حجت دیگری اقامه شده است، بر اساس این حجت باید عمل نمود. به علاوه در صورت قول به عدم اجزاء در مواردی عسر و حرج حاصل می‌شود.

المسألة الثانية: مقدمه‌ی واجب

محل نزاع

در این که برای انجام کاری، انجام مقدمات آن (یعنی اموری که بدون آن‌ها، انجام آن کار ممکن نیست) لازم و ضروری است، بحثی نیست. سخن بر سر آن است که آیا وجوب عقلی مقدمات کاری، مستلزم وجوب شرعی آن مقدمات نیز هست یا خیر؟ یعنی عقل که بی‌شک حکم به وجوب مقدمه‌ی واجب می‌کند، آیا علاوه بر آن به واجب بودن آن مقدمه نزد کسی که امر به ذی‌المقدمه کرده نیز حکم می‌کند یا خیر؟

بنابر این ملازمه‌ی بین حکم عقل و حکم شرع در این مسأله مورد بحث است.

مقدمه‌ی واجب از جمله‌ی کدام یک از مباحث اصولی است؟

ملازمه‌ی بین وجوب عقلی مقدمات یک واجب و وجوب شرعی آن مقدمات، ممکن است به یکی از شکل زیر باشد:

۱. ملازمه‌ی غیر بین

۲. ملازمه‌ی بین بالمعنی الاعم

۳. ملازمه‌ی بین بالمعنی الاخص.

اگر این ملازمه را از نوع اول یا دوم بدانیم، در این صورت از نوع «دلالت اشاره» خواهد بود و باید خارج از مباحث الفاظ مورد بحث قرار گیرد و جایگاه آن در بحث غیر مستقلات عقلیه خواهد بود؛ اما اگر ملازمه‌ی میان حکم عقل به وجوب مقدمه و حکم شرع به وجوب آن را از باب ملازمه‌ی بین بالمعنی الاخص بدانیم، در این صورت باید در مباحث الفاظ مطرح شود. به همین علت، برخی بحث مقدمه‌ی واجب را در زمره‌ی مباحث الفاظ مورد بحث قرار داده‌اند.

اما از آن جا که نقطه‌ی مشترک این ملازمات عقلی بودن آن‌هاست، بحث مقدمه‌ی واجب را در غیر مستقلات عقلیه مطرح می‌کنیم.^۱

ثمره‌ی نزاع

ثمره‌ای که برای این مسأله متصور است آن است که علاوه بر وجوب عقلی مقدمه، وجوب شرعی آن نیز ثابت شود و حال آن که ثبوت وجوب شرعی مقدمات علاوه بر وجوب عقلی فایده‌ای ندارد، زیرا مکلفی که درصدد انجام ذی‌المقدمه شرعی است، حتماً مقدمات عقلی آن را انجام می‌دهد تا بتواند امر شرعی را محقق کند. بنابر این ثبوت یا عدم ثبوت وجوب شرعی مقدمات فایده‌ای در بر نخواهد داشت. اما به دلیل آن که این مسأله در علم اصول به صورت گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته، تلاش بسیاری برای اثبات ثمره‌ی عملی برای آن انجام شده است.

۱. به نظر می‌رسد دلیل مصنف برای قراردادن این بحث در غیر مستقلات عقلیه دلیل صحیحی نیست، بلکه صحیح آن است که ملازمه‌ی در این جا از نوع بین بالمعنی الاعم است و از این رو باید در غیر مستقلات عقلیه و خارج از مباحث الفاظ مطرح شود.

اما بحث از وجوب و عدم وجوب مقدمه‌ی واجب هر چند خودش ثمره‌ی عملی ندارد ولی فواید علمی فراوانی در مباحث آن وجود دارد که با مباحث مهمی در فقه که دارای شأن عملی است، مرتبط می‌گردد، مانند بحث از شرط متأخر، مقدمه‌ی مفوته و عبادی بودن برخی مقدمات (مثل طهارات سه گانه).^۱

پیش از ورود در اصل بحث، بیان اموری لازم می‌باشد:

۱. واجب نفسی و غیره

واجب نفسی، واجبی است که برای خودش واجب شده (ما وجب لنفسه) نه برای واجب دیگری، یعنی وجوب آن مستفاد از غیر و به خاطر غیر نیست. اما واجب غیر چیزی است که برای واجب دیگری واجب شده است (ما وجب لواجب آخر)، یعنی وجوب آن به خاطر غیر و تابع غیر است. وجوب در مقدمه از نوع وجوب غیر است و تابع وجوب ذی‌المقدمه می‌باشد.

اشکال: ممکن است از عبارت «ما وجب لنفسه» این گونه برداشت شود که در واجب نفسی، خود شیء علت برای وجوب خود شده است و حال آن که این امر محال است. علت این برداشت آن است که در واجب غیری - که نقطه‌ی مقابل واجب نفسی است - وجوب غیر، علت برای وجوب شیء شده است.

پاسخ: همان گونه که در تعریف بیان شد معنای «ما وجب لنفسه» آن است که واجب نفسی وجوبش ناشی از غیر یا برای غیر نیست. در مقابل آن واجب غیر قرار دارد که وجوبش برای غیر و تابع آن است.

۲. معنای تبعیت در وجوب غیره

تبعیت در وجوب غیره چهار گونه می‌تواند فرض شود:

(۱) مجازاً و بالعرض: این که وجوب غیره وجوب مجازی و بالعرض باشد، بدین صورت که تنها یک وجوب در کار باشد که به ذی‌المقدمه حقیقتاً و به مقدمه مجازاً اسناد داده شود.

این معنا مقصود اصول‌دانان نیست، زیرا وجوب غیره یک وجوب حقیقی در کنار وجوب نفسی است، یعنی واقعاً دو وجوب در کار است نه یک وجوب.

(۲) صرف تأخر در وجود: این که معنای تبعیت، صرف تأخر در وجود باشد، بدین معنا که بعث به مقدمه کاملاً مستقل از بعث به ذی‌المقدمه است و فقط در تحقق وجودی متأخر از آن می‌باشد.

این معنا نیز مقصود نیست، زیرا در این صورت وجوب مقدمه نفسی خواهد بود، نه غیره و این مطلب با معنای مقدمیت ناسازگار است.

(۳) علیت وجوب ذی‌المقدمه برای وجوب مقدمه: یعنی معنای تبعیت، معلول بودن وجوب غیره نسبت به وجوب نفسی باشد. گویا مقصود اصولیون همین است؛ از این رو وجوب مقدمه را اطلاقاً و اشتراطاً تابع وجوب

۱. البته اگر کسی قائل به وجوب شرعی مقدمه‌ی واجب شود، این بحث برای او ثمربخش خواهد بود.

ذی‌المقدمه دانسته و گفته‌اند: وجوب مقدمه پیش از وجوب ذی‌المقدمه محال است، چون وجود معلول پیش از وجود علت محال است.

اما وجوب غیری را نمی‌توان معلول وجوب نفسی به شمار آورد، زیرا نمی‌توان علت را در این جا علت صوری یا مادی یا غایی^۱ دانست. به علاوه علت فاعلی نیز صحیح نیست، چرا که علت فاعلی وجوب غیری امر است نه وجوب نفسی.

آری، شوق و انگیزه‌ی انجام مقدمه ناشی از شوق به انجام ذی‌المقدمه است، چرا که انسان هرگاه به انجام کاری مشتاق گردد به انجام مقدمات آن نیز شوق می‌یابد، ولی انگیزه و شوق لزوماً امر و وجوب را در پی ندارد؛ چه بسا اشتیاق وجود دارد اما مانعی باعث می‌شود که وجوب به دنبال آن نیاید.

فایده‌ی این بیان در بحث مقدمات مفوته مشخص خواهد شد که چگونه وجوب مقدمه پیش از وجوب ذی‌المقدمه می‌آید. هم‌چنین با این بیان مشخص می‌شود که مقدمه‌ی عقلی واجب، وجوب شرعی ندارد.

۴) ناشی شدن وجوب غیری از نفسی: این که معنای تبعیت، ترشح وجوب غیری از وجوب نفسی باشد، بدین معنا که باعث به وجوب غیری همان وجوب نفسی است به گونه‌ای که اگر امر آن را نمی‌خواست به آن امر نمی‌کرد. این معنای از تبعیت با تعریف واجب غیری نیز سازگاری دارد که: **ما وجب لواجب آخر** یعنی آن چه به غایت و هدف و برای رسیدن به واجب دیگر واجب شده است.

مقصود از تبعیت در وجوب غیری باید همین معنا باشد. بنابراین وجوب غیری یک وجوب حقیقی است اما تبعی و توصلی و آلی است.

۳. ویژگی‌های وجوب غیری

أ) واجب غیری همان گونه که بعث استقلالی ندارد، اطاعت استقلالی نیز ندارد.

ب) اطاعت و معصیت وجوب غیری، ثواب و عقاب مستقلی ندارد.

بنابر این مواردی که مبنی بر وجود ثواب برای بعضی مقدمات مانند پیاده رفتن به حج یا زیارت امام حسین (علیه السلام) در شریعت آمده، بدین معناست که ثواب خود عمل بر مقدماتش توزیع می‌شود، یعنی مقدمات عمل باعث ایجاد مشقت برای رسیدن به خود عمل شده‌اند، بنابر این از باب «أَنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا» ثواب بیش‌تری برای آن عمل ایجاد کرده‌اند. در نتیجه نسبت دادن ثواب به مقدمات مجازی و بالعرض است و مقدمات تنها در افزایش ثواب عمل نقش داشته‌اند، نه این که ثواب به خود آن‌ها تعلق گرفته باشد.

البته اشکال دیگری نیز در استحقاق ثواب بر مقدمات عبادیه وجود دارد که بحث از آن در محل خود خواهد آمد.

۱. مرحوم مظفر (رحمه الله) در معنای چهارم تبعیت، معنایی را بیان می‌کنند که در واقع همان علت غایی است، یعنی مقدمه به غایت و هدف ذی‌المقدمه واجب شده است.

ج) وجوب غیری همواره توصیلی است، چرا که دارای بعث و اطاعت استقلالی نیست و نمی‌توان در آن قصد امتثال امر به صورت مستقل نمود.^۱

د) وجوب غیری در اطلاق و اشتراط و فعلیت و قوه تابع وجوب ذی‌المقدمه است، یعنی هر شرایطی که برای وجوب ذی‌المقدمه وجود دارد برای وجوب مقدمه هم خواهد بود. مثلاً اگر وجوب ذی‌المقدمه دارای شرط وقت باشد، وجوب مقدمه هم باید در همان وقت محقق شود.

بنابر این مطلب، با توجه به مبنای علیت وجوب ذی‌المقدمه برای وجوب مقدمه، محال است پیش از آن که وجوب ذی‌المقدمه محقق شود، مقدمه وجوب فعلی پیدا کند، زیرا تحقق معلول پیش از وقوع علت محال است. به همین دلیل در مقدمات مفوته اشکال شده که چگونه پیش از تحقق وجوب ذی‌المقدمه، وجوب مقدمه آمده است که بحث از آن خواهد آمد.

۴. مقدمه‌ی وجوب

برای این که محل نزاع دقیقاً روشن شود، باید دانست که چه مقدمه‌ای محل بحث است. بنابر این تقسیماتی برای مقدمه بیان می‌شود.

مقدمه بر اساس این که آیا وجوب ذی‌المقدمه بر آن مبتنی است یا وجود ذی‌المقدمه، به دو دسته تقسیم می‌شود:

أ) مقدمه‌ی وجوبی: مقدمه‌ای که وجوب ذی‌المقدمه مبتنی بر آن است، مثل استطاعت که وجوب حج مبتنی بر آن است یا بلوغ، عقل و قدرت که وجوب تکلیف مبتنی بر آنهاست. فعل واجب را نسبت به آنها «واجب مشروط» می‌نامند.

نکته: مقدمه‌ی وجوبی بنابر قول مشهور، چیزی است که شرط وجوب است. برخی گفته‌اند چیزی که در واجب اخذ شده به گونه‌ای که تحقق آن مفروض است.

ب) مقدمه‌ی وجودی (مقدمه‌ی واجب): مقدمه‌ای که وجود ذی‌المقدمه مبتنی بر آن است، مثل رفتن به سمت شیر آب که وجود وضو مبتنی بر آن است یا طی طریق که وجود حج مبتنی بر آن است، اما وجوب آنها مبتنی بر این مقدمات نیست. فعل واجب نسبت به این مقدمات «واجب مطلق» است.

محل بحث در مقدمه‌ی واجب، مقدمات وجودی هستند. علت این که مقدمات وجوبی محل بحث نیستند آن است که در این موارد وجوب ذی‌المقدمه از مقدمه حاصل شده است و در واقع اگر مقدمات وجوبی حاصل شدند، به دنبال آنها ذی‌المقدمه نیز واجب خواهد شد؛ بنابر این لزومی در تحصیل مقدمات نیست. به عنوان مثال لازم نیست که استطاعت حتماً تحصیل شود بلکه اگر تحصیل شد، حج واجب می‌شود. و حال آن که محل بحث در مقدمه‌ی واجب

۱. اشکال: در این جا اگر چه امر به صورت غیرمستقل است اما در هر صورت امر وجود دارد و می‌توان قصد امتثال همان امر غیرمستقل را نمود. بله، اگر اصلاً امری وجود نداشت، توصیلی بودن همیشگی وجوب غیری صحیح بود. و حال که می‌توان قصد امتثال امر نمود، بنابر این ثواب و عقاب هم بر آن تعلق خواهد گرفت.

آن است که ذی‌المقدمه واجب شرعی است و برای حاصل کردن آن لازم است مقدماتی عقلی فراهم شود که بحث در شریعت آن‌هاست.

۵. مقدمه‌ی داخلی

مقدمات وجودی بر اساس این که آیا یک وجود مستقل در کنار ذی‌المقدمه دارند یا خیر، دو قسم خواهند داشت:

أ) مقدمه‌ی داخلی: مقدمه‌ای که یک وجود مستقل در کنار ذی‌المقدمه نیست، بلکه مقدمه جزئی از اجزای خود ذی‌المقدمه است؛ به عبارتی هر یک از اجزای واجب مرکب، مقدمه‌ی داخلی برای آن به شمار می‌رود. مانند رکوع و سجده برای نماز.

ب) مقدمه‌ی خارجی: مقدمه‌ای که وجود مستقلی در کنار ذی‌المقدمه دارد، مانند رفتن به سمت شیر آب برای وضو. برخی از اصول‌دانان مقدمه‌ی داخلی را از محل نزاع در بحث مقدمه‌ی واجب بیرون دانسته‌اند، زیرا به عقیده‌ی آنان، اولاً جزء شیء را نمی‌توان مقدمه‌ی آن به شمار آورد، زیرا شیء مرکب در واقع همان مجموع اجزاء آن است و نمی‌توان گفت که یک شیء مقدمه‌ی خودش باشد (تقدم الشیء علی نفسه لازم می‌آید). و ثانیاً جزء شیء بر فرض که مقدمه‌ی آن باشد، نمی‌تواند وجوب‌گیری داشته باشد، زیرا اجتماع دو وجوب (نفسی و غیری) در آن لازم می‌آید، چرا که جزئی از ذی‌المقدمه است وجوب نفسی دارد و اگر مقدمه باشد وجوب غیری نیز خواهد داشت.

۶. شرط شرعی

مقدمات خارجی بر اساس این که حاکم به ابتناء و ترتب ذی‌المقدمه بر مقدمه چیست، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

أ) مقدمه‌ی عقلی: مقدمه‌ای که حاکم به مقدمیت آن عقل است، یعنی عقل می‌گوید که این ذی‌المقدمه مترتب بر مقدمه است، مانند توقف حج بر قطع مسافت.

ب) مقدمه‌ی شرعی: مقدمه‌ای است که توقف واجب بر آن از طریق شرع دانسته شود که به آن «شرط شرعی» نیز گفته می‌شود، مانند توقف نماز بر طهارت.

مقدمه‌ی عقلی داخل در محل بحث است. اما در این که مقدمه‌ی شرعی داخل است، اختلاف وجود دارد:

أ) نظر مرحوم نائینی^۱: شرط شرعی مانند جزء، از محل نزاع بیرون است و در واقع شرط شرعی مقدمه‌ی داخلی بالمعنی الاعم است. دلیل: تقیید (مثل طهارت) جزء مأمور به بوده و واجب نفسی می‌باشد. و چون منشأ انتزاع تقیید همان قید (مثل وضو) است و امر به عنوان انتزاع شده، امر به منشأ انتزاع آن است، امر نفسی متعلق به تقیید، به قید نیز سرایت می‌کند. از این رو قید نمی‌تواند متعلق وجوب غیری باشد.

توضیح: یک واجب مانند نماز دو دسته اجزاء دارد:

۱) واقعی، مانند تکبیر، رکوع، سجده.

۲) ذهنی، مانند نماز مقید به طهارت. که این قسم خود دو بخش دارد: أ. ذات نماز، ب. تقیید ذات به طهارت.

و آن چه مورد امر است، نماز مقید به طهارت است. لذا تقیید به طهارت جزء مأمور به است.

از طرفی این تقیید را از قید خارجی انتزاع کردیم که همانا منشأ انتزاع این تقیید است. لذا می‌توانیم بگوییم: این تقیید در خارج در حقیقت جزء مأمور به است. پس این وضوی خارجی تحت امر نفسی رفته است، بنابر این متصف به امر غیری نمی‌شود.

(ب) نظر مرحوم اصفهانی رحمته الله: بنابر نظر ایشان، دو اشکال بر کلام مرحوم نائینی رحمته الله وارد است:

(۱) قید لحاظ شده در مأمور به:

✓ اگر در اصل غرض از مأمور به دخیل باشد، متعلق امر مجموع مرکب از مقید و قید خواهد بود. در نتیجه، قید و تقیید هر دو داخل در مأمور به خواهند بود، نه آن که تقیید داخل و قید خارج باشد.

توضیح: مولی در مقام اراده باید چیزی را اراده کند و سپس به آن امر نماید که وافی غرض اوست. فرض این است که وافی به غرض مولی مجموع نماز همراه با طهارت است نه این که مصلحت به تنهایی مربوط به نماز باشد و وضو در آن دخالتی نداشته باشد. ما می‌گوییم اگر چنین فرضی باشد، نام این امور را دیگر نباید مقدمات داخلیه بالمعنی الاعم قرار دهید، بلکه نام آن‌ها باید داخلیه بگذارید (بدون این که قیدی همراه داشته باشد، بلکه قراردادن نام شرط برای این امور اشتباه است، چون این‌ها اجزاء هستند).

✓ و اگر در فعلیت غرض دخیل باشد، شرط مأمور به خواهد بود؛ خواه شرط شرعی باشد و خواه عقلی، و چنین چیزی هرگز در محدوده‌ی امر نفسی داخل نمی‌شود که البته حق هم همین بخش دوم است.

توضیح دخالت قید در فعلیت غرض: مثلاً در نماز مصلحت صلوتی مربوط به خود نماز است (فوائد نماز در لسان روایات و آیات بر خود نماز مترتب شده است) ولی رسیدن به این مصلحت به این است که در خارج نماز را با وضو اتیان کند. به عبارتی دیگر فقط یک شرط مؤثر است و تنها زمینه را برای کسب مصلحت ذی‌المقدمه فراهم می‌کند.

توجه ۱: در این جا فرقی بین شرط عقلی و شرعی نیست، مگر این که در شرط عقلی دخالت در فعلیت غرض را عقل می‌فهمد و در شرط شرعی شارع بیان می‌کند.

توجه ۲: تنبّه شرعی بر شرطیت یا به همراه امر نفسی انجام می‌گیرد، مثل صلّ عن طهارة، و یا با یک امر مستقل صورت می‌پذیرد، مثل تطهّر للصلاة.

اشکال: با این بیان شما که در حقیقت به شرط یک اراده‌ی تبعی تعلق گرفت نه اصلی، به گونه‌ای که دیگر شرط را در اصل غرض دخیل نکردید. پس اگر مکلف این عمل را بدون شرایط انجام داد، باید مجزی باشد و حال آن که بالاجماع مجزی نیست.

پاسخ: لازمه‌ی اشتراط این است که مکلف اگر این عمل را بدون شرط انجام داد مجزی نیست و امر ساقط نمی‌شود؛ در غیر این صورت اصلاً شرط نمودن بیهوده است. بله، اشتراط به این معناست که شرط در اصل غرض شریک نیست اما در فعلیت بخشی به ذی‌المقدمه مؤثر است.

(۲) بر فرض که تقیید در واجب داخل باشد، این به تنهایی باعث نمی‌شود که قید مقدمه‌ی داخلی به شمار آید، زیرا وجود قید سبب حصول تقیید مأمور به می‌گردد و از این رو مقدمه‌ی خارجی برای تقیید که بنابر فرض جزء مأمور به است، محسوب می‌شود. مثلاً وقتی مولی هدفش رفتن به پشت بام است و این رفتن مقید به نصب سلم است، آیا شما می‌توانید بگویید که نصب سلم هم جزء خواسته‌ی مولی می‌باشد. مثال دیگر: اموری که مقدمه‌ی خارجی برای اجزاء مأمور به هستند و جزء مأمور به نیستند، مثلاً هوی و فرود آمدن به عنوان مقدمه برای سجده لازم است و شکی نیست در این که کسی آن را جزء اغراض مولی و داخل در سجده نمی‌داند. پس همان‌گونه که این امور مقدمه‌ی جزء هستند ولی داخل در جزء نیستند، مقدمه‌ی تقیید نیز جزء نمی‌باشد.^۱

۷. شرط متأخر

در شروط شرعی:

۱. گاه شرط قبل از مشروط انجام می‌گیرد، مثل وضو که قبل از نماز صورت می‌گیرد.

توجه: البته مثال، طبق نظری است که شرط را همین مسحات و غسلات می‌بیند و الا اگر شرط، طهارت باشد، شرط همراه مشروط خواهد بود.

۲. گاه شرط همراه مشروط انجام می‌گیرد، مثل استقبال قبله برای نماز یا طهارت لباس برای نماز.

۳. گاه شرط متأخر از مشروط انجام می‌گیرد.

قسم سوم محل بحث است که آیا وقوع شرط متأخر محال است یا ممکن؟ گروهی قائل به استحاله و گروهی قائل به امکان شده‌اند.

دلیل کسانی که قائل به استحاله شده‌اند: شرایط شرعی مانند شرایط عقلیه هستند؛ همان‌طور که در شرایط عقلیه تأخر شرط محال است، در شرایط شرعی نیز محال است.

۱. نگاه عرفی به مطلب: آیا عرفاً کسی که وضو می‌گیرد، داخل در نماز شده است یا خیر؟ واضح است که امر نفسی به نماز تعلق گرفته و وضو که شرط آن است حقیقتاً داخل در این امر نفسی نیست.

توضیح: در مقدمات عقلی تأخر مقدمه از ذی‌المقدمه محال است، چون هیچ امر ممکن در خارج رخ نمی‌دهد مگر این که علت تامه‌ی آن در خارج رخ دهد. علت تامه هم عبارت است از: مقتضی، عدم المانع و شرط. شرط که یکی از اجزای علت تامه است تا نیاید، معلول محقق نمی‌شود. زمانی که شرط آمد، معلول محقق می‌شود و دیگر انتظار چیز دیگری نمی‌رود. در شرایط شرعی هم وضعیت مانند شرایط عقلیه است، یعنی تأثیر متأخر در متقدم محال است.

منشأ بحث از دیدگاه مصنف^۱: مواردی از قبیل شرطیت غسل برای صحت روزه در مستحاضه‌ی کثیره و یا اجازه‌ی کاشف از صحت صاحب اصلی در عقد فضولی باعث طرح این بحث شده است.

بهترین توجیه برای موارد مذکور کلام مرحوم میرزای نائینی^۲ است به این که: شرط شرعی متأخر را به دو صورت می‌توان لحاظ کرد:

۱. شرط متأخر قید برای مأمور به (واجب) است: اگر شرط شرعی به معنای تأثیر متأخر در متقدم باشد که این محال است. ولی اگر به معنای این باشد که مولی یک بخش خاصی از مأمور به مورد نظرش است، مثلاً مأمور به با قید خاص از ابتدا یا وسط یا انتها، این مانعی ندارد و در این جا شرط متأخر در واقع کاشفیت دارد از این که عمل در وقت خودش صحیح انجام گرفته است.

۲. شرط متأخر قید برای وجوب و حکم باشد (اعم از تکلیفی یا وضعی): این قسمت نیز ممکن است، زیرا اخذ شرط در حکم معنایش مفروض الوجود گرفتن آن شرط در مقام جعل و انشاء است و سپس حکم کردن و این معنا هم فرقی نمی‌کند که شارع شرط را ماقبل یا وسط یا مابعد تصور کند، یعنی بگوید: این معامله یا صوم صحیح است به شرط این که در آینده اجازه داشته باشد یا در آینده به دنبال آن غسل بیاورد.^۱

این مطلب نظیر واجبی است که مرکب تدریجی می‌باشد، مانند نماز که وقتی انسان وارد آن می‌شود وجوب آن فعلی است اما به شرط این که شرایط عامه تا پایان باقی بماند. وجوب تکبیر، فعلی است در صورتی که عقل و حیات تا پایان باقی بماند، نه این که وجوب پس از پایان، فعلی می‌شود. لکن با فرض تحقق این شرط در واجبی که مشروط به شرط متأخر است نیز وجوب از آغاز، فعلی است اما در فرض حصول شرط در ظرف خود، نه آن که وجوبش هنگام حصول شرط باشد.

۸. مقدمات مفوته

مقدمه‌ی مفوته مقدمه‌ای است که زمان وجوب آن پیش از زمان وجوب ذی‌المقدمه باشد، مانند طی کردن مسافت منزل تا مکه پیش از رسیدن موسم حج و غسل جنابت قبل از فجر برای روزه. وجه تسمیه‌ی این مقدمات این است که این گونه مقدمات اگر پیش از وقت واجب و ذی‌المقدمه انجام نگیرند، سبب تفویت واجب در زمان خودش می‌شوند. مثلاً اگر پیش از موسم حج، انسان قطع مسافت نکند، یقیناً در موسم حج، این واجب از او فوت خواهد شد.

۱. آن چه در این جا به عنوان شرط وجوب آورده‌اند در حقیقت شرط واجب است.

دو قانون عقلی در مقدمات مفوته داریم که در بدو نظر تعارض با دو قانون عقلی در باب مقدمات دارند:

۱. مقدمه‌ی مفوته را اگر شارع فرضاً حکم به وجوب انجام آن نکند، عقل حکم به لزوم اتیان آن می‌کند، چون اگر این‌ها انجام نگیرند، واجب در وقتش انجام نخواهد شد.

۲. حکم عقل این است که اگر به موجب عدم انجام مقدمه‌ی مفوته واجب ترک شد، فرد استحقاق عقاب دارد. از سویی دیگر در باب مقدمات دو قاعده داریم که:

۱. مقدمه قبل از ذی‌المقدمه واجب نمی‌شود.

۲. قبل از آمدن وجوب ذی‌المقدمه، ترک مقدمه عقاب ندارد.

برای حل این تعارض اقوالی بیان شده است:

(۱) نظر مرحوم صاحب فصول^۱: در واجب موقت، قبل از این که زمان واجب فرا برسد، زمان وجوب فرا رسیده است، مثلاً قبل از طلوع فجر زمان وجوب روزه آمده است. بنابر این مقدمه‌ی مفوته زمانی فعلیت پیدا کرده که وجوب ذی‌المقدمه نیز فعلیت دارد اما زمان انجام ذی‌المقدمه فرا نرسیده است، یعنی زمان قید برای فعل واجب است نه وجوب.

(۲) نظر مرحوم شیخ انصاری^۲:

مقدمه: ایشان بر این باورند که در واجبات مشروط (قضایای شرطیه‌ی حاوی حکم شرعی مثل **إن كنت مستطیعاً یجب علیک الحج**) قید برای واجب است، به خلاف مشهور که معتقدند قید برای وجوب است.

شیخ معتقد است اصل وجوب همیشه مطلق است و فعلی و مشروط به هیچ شرطی نیست و جمیع شرایط عقلی یا شرعی لحاظ شده در واجبات قید ماده هستند. اما معتقد است شرایط و قیود واجبات دو قسم هستند:

(أ) آن‌هایی که مولی آن‌ها را در واجب مفروض الحصول لحاظ کرده و فرموده که اگر اتفاقاً این شرط برای مکلف حاصل شد، این عمل را انجام دهد. این شرایط واجب التحصیل نیستند و حکمشان حکم شرط وجوب (طبق قول مشهور) است.

(ب) آن‌هایی که مفروض الوجود اخذ نشده‌اند، بلکه به عنوان مقدمه‌ی وصول به واجب تحصیل آن‌ها بر مکلف لازم است.

تفاوت واجب مشروط شیخ^۳ و واجب معلق صاحب فصول^۴: هر دو وجوب را قبل از وقت فعلی می‌دانند اما صاحب فصول^۵ تنها این مطلب را در واجبات موقت می‌فرماید ولی شیخ^۶ در مطلق واجبات مشروط - چه آن‌ها که شرطشان وقت باشد و یا غیر آن - حتی در شرایط عامه‌ی تکلیف - مانند **إذا بلغت فصل** - نیز آن را شرط واجب می‌داند.

(۳) برخی گفته‌اند: ما بر خلاف دو قول گذشته می‌گوییم: وقت در واجبات موقت شرط اصول وجوب است نه شرط واجب، اما می‌گوییم که این وقت در موقتات به شکل شرط متأخر اخذ شده است، یعنی مولی فرض دخول وقت را نموده و بالفعل این عمل را بر فرد واجب کرده است ولی به شرط این که مابعدش وقت بیاید.

نظر مرحوم مظفر^۱، اولاً هر کدام از این پیشنهادها به خودی خود دارای اشکالاتی است که این جا محل بحث آنها نیست. ثانیاً همگی قصدشان حل مشکل بوده و بدون دلیل پیشنهاد برای حل مشکل داده‌اند و هر کدام گمان کرده‌اند که مشکل با راه حل پیشنهادی آنها حل می‌شود.

ما به تبع مرحوم اصفهانی^۲ می‌گوییم که ریشه‌ی این مشکلات در نظر مشهور است که وجوب مقدمه را معلول وجوب ذی‌المقدمه می‌دانند، لذا تقدیم معلول بر علت را محال دانسته‌اند، ولی ما این کبری را قبول نداریم. ما می‌گوییم بر اساس این که مقدمه‌ی واجب، وجوب مولوی داشته باشد، باید مقدمات مغتوبه پیش از وجوب ذی‌المقدمه وجوب پیدا کنند.

توضیح: هرگاه مقدمات واجب از مقدماتی باشند که باید پیش از زمان واجب انجام گیرند و اگر انجام نشوند واجب در وقش فوت می‌شود، شوق تبعی به مقدمه - که ناشی از شوق به ذی‌المقدمه است - وجود دارد و چون این شوق مانعی از انجام ندارد، تبدیل به امر می‌شود و وجوب فعلیت می‌یابد. ولی شوق به ذی‌المقدمه مانع دارد، لذا تا قبل از رسیدن وقت، تبدیل به امر نمی‌شود. بنابر این هیچ اشکالی ندارد که هم‌اکنون وجوب نفسی ذی‌المقدمه فعلیت نداشته باشد اما وجوب غیری مقدمه فعلیت داشته باشد. چنین مطلبی در اعمال انسان هم وجود. به عنوان مثال، اشتیاق فرد به مسافرت باعث می‌شود که مدتی قبل از آن به تهیه‌ی مقدمات بپردازد.

اشکال: پیش از این بیان شد که وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی‌المقدمه است. در محل بحث وجوب ذی‌المقدمه مشروط به وقت خاص است، پس وجوب مقدمه نیز باید مشروط به آن وقت باشد. اما بر اساس آن چه بیان شد وجوب مقدمه مشروط به زمان وجوب ذی‌المقدمه نیست.

پاسخ: به نظر ما وقت قید وجوب نیست بلکه قید واجب است و در مصلحت مأمور به دخیل است. لذا نیاز نیست قید برای وجوب مقدمه هم باشد. ولی از طرفی ما معتقد نیستیم که قبل از وقت، وجوب ذی‌المقدمه وجود دارد، بلکه وقت باید مفروض الوجود در نظر گرفته شود که اگر فرا رسید، عمل بر فرد واجب می‌شود و ضمناً در اختیار فرد نیست. و اگر بخواهیم قبل از وقت وجوبی در نظر بگیریم، باید بعث و انبعث را از هم جدا کنیم^۱ و این دو متضایفان هستند و از یک‌دیگر جدا نمی‌شوند. بنابر این وقت قید وجوب نفسی نیست و در عین حال این وجوب، پیش از فرا رسیدن زمان واجب نمی‌آید، نه به این دلیل که وقت، شرط وجوب است بلکه به این دلیل که مانع وجود دارد^۲ که همان لزوم انفکاک بعث از انبعث است.^۳

۱. یعنی مولی بعث به سوی امری انجام دهد اما مکلف نتواند آن امر را انجام دهد (انبعث).

۲. اشکال: عدم المانع در واقع همان وجود شرایط است.

۳. بحث از یکسانی اطلاق و اشتراط برای وجوب نفسی و غیری وقتی مطرح است که تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی را علی و معلولی بدانیم. حال که این نوع تبعیت مردود است، نیازی به این توجیهات نیست.

ثمره‌ی عملی این مطلب آن است که اگر مقدمات مفوته، عبادی باشند، مکلف می‌تواند آن‌ها را به قصد وجوب انجام دهد (پیش از رسیدن زمان واجب)، چون مانعی از وجوب مقدمات وجود ندارد.

اما بحث استحقاق عقاب: وجوب ذی‌المقدمه چون مانع داشت به فعلیت نرسید و این مانع هم عدم دخول وقت است و فرد می‌داند شوق مولی قبل از این ذی‌المقدمه وجود دارد و باید برای رفع تکلیف، مقدمات را انجام دهد. حال اگر با اختیار مقدمات را انجام نداد و مانع فعلیت ذی‌المقدمه شد، تفویت غرض مولی است. حاکم به چنین قضیه‌ای عقل است که فرد را عاصی بر مولی و مستحق عقاب می‌بیند.

توجه: نباید این بحث را با باب استطاعت قیاس کرد، چون در آن‌جا اگر کسی استطاعت را تحصیل نکرد، عاصی بر مولی از ناحیه‌ی عقل شمرده نمی‌شود، زیرا مطلب تام الاقتضاء نیست. ولی در این‌جا که بحث تام الاقتضاء است، عقل فرد را متمرّد و عاصی می‌بیند.

۹. مقدمه‌ی عبادیه

در شریعت برخی مقدمات حتماً باید به قصد قربت به جا آورده شود یعنی عبادت هستند (مقدمات عبادی تنها طهارات ثلاث یعنی وضو، غسل و تیمم هستند) و بر این عبادات ثواب تعلق می‌گیرد. این مطلب با اصول نام‌برده در واجب غیری مخالف است، چرا که در آن‌جا بیان شد که وجوب غیری مقدمه به صورت توصلی است و هم‌چنین ترتب ثواب مستقل غیر از ذی‌المقدمه ندارد. حال باید روشن شود که مقدمیت و عبادیت چگونه قابل جمع است:

طهارات ثلاث بدون شک شرط صحت نمازند و این را باید دانست که عبادیت این مقدمات قبل از فرض مقدمیت آن‌ها وجود دارد. لذا عبادیت آن‌ها ناشی از مقدمیت آن‌ها نیست که با توصلیت مربوط به غیریت منافات داشته باشد. و ضمناً استحقاق ثواب هم از ناحیه‌ی امر غیری نیامده است که بگوییم مشکل دارد. خلاصه آن که طهارات ثلاث قبل از تعلق امر غیری به آن‌ها عبادت می‌شوند و این عبادیت و ترتب ثواب ربطی به امر غیری ندارد.

اشکال: طهارات ثلاث برای این که عبادت باشند احتیاج به قصد الامر دارند. در این‌جا نیز طهارات ثلاث امر دیگری به جز امر غیری ندارند. امر غیری نیز صلاحیت ندارد که آن‌ها را عبادت کند، زیرا فرض آن است که وجوب غیری بعد از عبادیت طهارات ثلاث آمده است و اگر عبادیت ناشی از وجوب غیری باشد، لازمه‌اش خلف یا دور است. بنابر این عبادیت طهارات ثلاث چگونه درست می‌شود؟

پاسخ: پیش از امر غیری امر استحبابی به این طهارات تعلق گرفته است و این مصحح عبادیت آن‌هاست. بعد از تعلق امر غیری این استحباب شدیدتر شده و تبدیل به وجوب شده است، زیرا پیش از آمدن امر غیری، جواز ترک نیز وجود داشت اما با آمدن امر غیری این جواز ترک از بین رفت.

اشکال: اگر در این ظرف وجوب، استحباب نیز وجود دارد، بنابر این در هنگام انجام مقدمه‌ی عبادیه باید قصد استحباب داشت و حال آن که همه می‌گویند قصد ذی‌المقدمه به تنهایی کافی است. در واقع آن چه باعث عبادیت این مقدمات شده است، استحباب است، پس باید این استحباب را قصد نمود تا مصحح عبادیت باشد.

پاسخ: ما نمی‌گوییم که پس از آمدن وجوب غیری، استحباب نفسی هم علاوه بر وجوب غیری وجود دارد، بلکه لحاظ استحباب تنها برای تصحیح عبادیت و استحقاق ثواب غیری است، اما با آمدن وجوب غیری، این استحباب به وجوب غیری القاء شده است و وجوب غیری استمرار مطلوبیت آن استحباب است. بنابر این امر غیری، عبادی می‌شود؛ بدین معنا که این عبادیت بالعرض است نه این که ناحیه‌ی خودش باشد. در نتیجه قصد همان امر غیری کافی است.

اشکال: در فرض مذکور امر غیری به عبادت با قصد قربت تعلق گرفته است در حالی که ما الآن مقدمه را با قصد امر غیری انجام می‌دهیم؛ یعنی طهارات ثلاث با امر استحبابی عبادت شدند ولی الآن با قصد امر غیری انجام می‌شوند.^۱

پاسخ: امر غیری ادامه‌ی همان امر استحبابی است و امر استحبابی به آن القاء شده است. پس اشکالی ندارد که قصد امر غیری شود.

کلیه‌ی این بحث‌ها بر اساس دو مبناست که این دو مبنا مورد قبول ما نیست:

- (۱) مقدمه‌ی واجب، واجب است. حال که این مبنا را قبول نداریم، بنابر این وجوب غیری را هم قبول نداریم.
- (۲) مصحح عبادیت یک عبادت، وجود امر است، زیرا اگر امر به آن صورت نگرفته باشد، امکان قصد امتثال امر وجود ندارد.

اما حق آن است که در عبادت ثبوت امر از جانب مولی لازم نیست بلکه احراز مطلوبیت آن نزد مولی کافی است. این مطلب با توقیفی بودن عبادات نیز منافات ندارد، چرا که تا مطلوبیت کاری نزد خداوند متعال احراز نشود، آن کار عبادت نخواهد بود؛ بنابر این عبادیت یک کار متوقف بر محبوبیت آن فعل نزد مولی است.

حال که این گونه است، برای تصحیح عبادیت مقدمات عبادیه می‌گوییم: مقدمه از باب ملازمه‌ی عقلی انجام می‌شود و انجام مقدمه در واقع شروع به امتثال ذی‌المقدمه است؛ ذی‌المقدمه‌ای که مطلوب مولی است و عبادت است. بنابر این مطلوبیت مقدمه نیز احراز می‌شود و این برای صحت عبادیت مقدمه کافی است.

از این رو هر مقدمه‌ای صلاحیت آن را دارد که عبادت باشد؛ پس تفاوت مقدمات عبادی و غیرعبادی در چیست؟ تفاوت مقدمات عبادی و غیرعبادی این خواهد بود که در مقدمات عبادی شرط است که حتماً با قصد قربت انجام پذیرد اما در غیرعبادی لازم نیست.

بر اساس این مطلب هم‌چنین ورود ثواب بر بعضی مقدمات نیز بدون اشکال خواهد بود و نیازی به بیان توجیهاتی که پیش از این بیان شد، وجود ندارد.

۱. این در واقع همان اشکال قبل است.

اشکال: شما می‌گویید که امر غیری وجود ندارد، بلکه امر به ذی‌المقدمه محتوای آن این است که مقدمات را هم انجام دهیم. مثلاً درون امر به وضو، امر رفتن به سمت شیر آب نیز نهفته است. این مطلب در حالی است که هر امری فقط به سوی متعلق خودش دعوت می‌کند. پس چه چیز باعث انجام مقدمات است؟

پاسخ: بله، هر امری فقط به متعلق خودش دعوت می‌کند، اما بعضی از اوامر مقدمات و لوازم عقلی دارند و این لوازم نیاز به امر از جانب شارع ندارند، بلکه انجام این مقدمات و لوازم به حکم عقل است.

* * *

نتیجه

محل بحث در این بود که آیا مقدمات عقلی یک واجب شرعی، وجوب شرعی هم دارند یا خیر؟ یا به عبارتی دیگر، آیا عقل بین وجوب عقلی مقدمات و وجوب شرعی آن‌ها ملازمه‌ای می‌بیند؟

در این رابطه اقوال زیادی وجود دارد:

۱. مطلقاً وجوب شرعی دارد.
۲. مطلقاً وجوب شرعی ندارد.
۳. اگر سبب باشد، واجب است و اگر غیر آن (شرط، عدم المانع و معد) باشد، واجب نیست.
۴. اگر سبب باشد، واجب نیست و اگر غیر آن باشد، واجب است.
۵. اگر شرط شرعی باشد، واجب نیست، زیرا جزئی از اجزاء واجب است و وجوب نفسی دارد، پس نمی‌تواند وجوب غیری داشته باشد و اگر شرط شرعی نباشد، واجب است. (نظر محقق نائینی رحمته الله)
۶. اگر شرط شرعی باشد، واجب است و اگر غیر آن باشد، واجب نیست.
۷. اگر مقدمه‌ی موصله - که واجب نفسی بر آن مترتب است - باشد، واجب است و اگر غیر موصله باشد، واجب نیست. (نظر صاحب فصول رحمته الله)
۸. اگر از مقدمات قصد رسیدن به ذی‌المقدمه قصد شده است، واجب می‌باشد و اگر قصد نشده، واجب نیست. (نظر شیخ انصاری رحمته الله)
۹. وجوب مقدمه مشروط است به این که در آن اراده‌ی ذی‌المقدمه شده باشد و اگر اراده نشده، وجوب ندارد. (نظر صاحب معالم رحمته الله)

۱۰. اگر مقدمه‌ی داخلی است، واجب نیست، اما اگر مقدمه‌ی خارجی است، واجب است.

حق قول دوم است که مقدمه‌ی واجب مطلقاً وجوب شرعی ندارد. دلیل: در مواردی که عقل به مسأله‌ای حکم می‌کند و این حکم عقل به تنهایی برای ایجاد انگیزه و بعث مکلف به انجام عمل کافی است، دیگر نیازی به آمدن امر مولوی نیست. در محل بحث نیز که ابتدا وجوب شرعی بر انجام عملی آمده است و فرد نیز درصدد انجام آن عمل است، به

ناچار لازم است که مقدمات عقلی آن عمل را نیز انجام دهد. بنابر این داعی و برانگیزاننده‌ی به سوی عمل که همان حکم عقل است، کفایت می‌کند و آمدن امر شرعی از جانب مولی در واقع تحصیل حاصل و لغو است.^۱ البته در مواردی هم که حکم این چنینی عقل وجود دارد اما به دنبال آن حکم شرع نیز آمده است، حکم شرع در حقیقت ارشاد به حکم عقل و تأکید آن است.

نتیجه آن که وجوب غیری اصلاً وجود ندارد و وجوب مولوی و شرعی منحصر در وجوب نفسی است.

* * *

۱. علت این که در بحث مقدمه‌ی واجب قاعده‌ی کلما حکم به العقل حکم به الشرع جاری نمی‌شود آن است که این قاعده مربوط به مواردی است که حکم عقل ابتدائاً نسبت به مسأله‌ای وجود دارد، لذا لازم است که برای ایجاد بحث و انگیزه در مکلف، حکم شرع نیز بیاید. اما در محل بحث که حکم عقل ابتدایی نیست بلکه به دنبال حکم شرع است، این قاعده جاری نمی‌شود که دلیل آن در متن آمد.