

خطابات قانونیه

قبل از ورود به بحث، بهتر آن است که معنای چند واژه روشن گردد:

الف) کلمه «ضد»

بحث در این است که آیا مقصود از ضد، همان معنای اصطلاحی فلسفی است که ضدین، دو امر «وجودی» متنافر باشند که اجتماعشان محال بوده ولی ارتفاعشان گاهی ممکن است. مثل سیاهی و سفیدی که محال است جسمی هم سیاه باشد و هم سفید، ولی ممکن است که نه سیاه باشد و نه سفید. یا اینکه ضد، اعم از ضد فلسفی بوده و شامل نقیض هم می‌گردد، که در این حالت، مطلق معاند بودن و لو اینکه امر عدمی هم باشد، به عنوان ضد شیء محسوب می‌گردد؟

در مقوله مورد بحث، اصولیین شیعه، ضد را به معنای اعم از ضد و نقیض گرفته‌اند و به هر دو معنی آن را استعمال کرده‌اند. یعنی:

۱) گاه به معنای «ضد عام» که امر عدمی است به معنای «ترک مأمور به» که یا صرف ترک است و یا با فعلی از افعال وجودی همراه است مثل ترک ازاله نجاست از مسجد که با اکل، شرب، نوم، و ... یا سایر حرکات می‌تواند همراه باشد.

۲) گاه به معنای «ضد خاص» که یک امر وجودی متضاد با مأمور به می‌باشد، به گونه‌ای که در مقام امثال، قابلیت جمع با مأمور به را نداشته باشد. به عبارتی، در اصل وجود با مأمور به مشابه بوده ولی در زمان واحد قابل اجتماع نخواهند بود. مثل اجتماع امر به ازاله نجاست از مسجد با اتیان صلوات در آن واحد (موسوی بجنوردی *منتهی الاصول* ج ۱: ۴۳۵).

ب) کلمه «اقتضا»

در اینجا بین اصولیین اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای معتقدند که منظور از امر، خصوص «امر لفظی» است. در نتیجه کلمه اقتضا شامل سه دلالت لفظی: وضعی، مطابقی و تضمینی یا التزامی می‌شود اما عده‌ای نیز قائل به عقلی بودن اقتضا شده‌اند. در فرض اول اگر منظور از اقتضا به نحو «عینیت» باشد، معنای آن این می‌شود که به دلالت مطابقی، امر به شیء، عین نهی از ضد آن است. مثلاً وقتی که مولی می‌گوید: «يجب عليك الصلوات» عین این است که گفته شود: «يحرم عليك ترك الصلوات»؛ و اگر منظور از آن، جزئیت باشد یعنی امر به شیء به دلالت تضمینی دال بر نهی از ضد است؛ و در صورتی که به معنای تلازم باشد، در این صورت دلالت التزامی منظور نظر است که این تلازم از دو راه صورت می‌گیرد:

۱) از باب مقدمه واجب، که وجود هر یک از متضادین، متوقف بر عدم دیگری است و عدم هر کدام، مقدمه وجود دیگری است. به عبارتی، یکی از مقدمات وجود ضد، عدم و نبودن ضد مخالف است. لذا وجوب ترک شیء (عدم ضد مخالف) عبارت اُخرای حرمت وجود شیء خواهد بود، چون اگر شیء‌ای عدمش واجب شد، معنایش این است که وجود و فعلش حرام است. لذا طبق این قول می‌توان نتیجه گرفت که امر به شیء از متضادین به دلالت التزامی، دال بر حرمت ضد آن است.

۲) از راه ملازمه بین نفس حکمین (لزوم بین بمعنی الاخص)، یعنی وجوب یک ضد با حرمت ضد دیگر ملازمه دارد. مثلاً وقتی که مولی می‌گوید «يجب عليك الصلوات» بلافاصله حرمت ترک صلوات تصور شود (آخوند خراسانی کفایة الاصول: ۱۶۰).

ولیکن برخی دیگر از اصولیین از جمله مرحوم آیت‌الله سید میرزا حسن بجنوردی^(ره) معتقدند که منظور از امر، منحصر در خصوص امر لفظی نمی‌باشد تا این سه معنی برای اقتضا توهم شود، بلکه مطلق وجوب شیء مد نظر است. چه این وجوب، مفاد دلیل لفظی مثل آیات و روایات باشد یا اجماع یا دلیل عقلی و حکم عقلا. نتیجه آنکه از نظر ایشان، لفظ در این مقام خصوصیتی ندارد و لذا منظور از کلمه اقتضا، در مقام ثبوت می‌باشد نه مقام اثبات. چون در مقام اثبات، سخن از دلالات سه گانه مطرح می‌شود ولی در مقام ثبوت، این

می شود که امر به شیء مقتضی این معنی است که ضدّ آن باطل باشد یا نه؟ (موسوی بجنوردی منتهی الاصول ج ۱: ۴۳۴؛ کرباسی منهاج الاصول ج ۲: ۶۴-۶۳).

امام^(ره)، اطلاق لفظ «اقتضا» را در عنوان مسأله غلط می داند و معتقدند که نه تنها حقیقی نبوده که مجازی هم نیست. چرا که در مجاز و استعمال لفظ در غیر ما وضع له باید مناسب و علاقه‌ای بین لفظ و معنی موضوع له وجود داشته باشد، که در اینجا منتفی است (تقوی اشتهاوردی تنقیح الاصول ج ۲: ۱۰۴). در نتیجه باید یک قدر جامعی بین معانی مختلف در نظر گرفت تا در آن معنی استعمال شود، ولکن چنین جامعی برای اقتضا به معنای عینیت، تضمّن و التزام وجود ندارد. لذا چاره‌ای نیست جز اینکه دو وجه اول (یعنی عینیت و تضمّن) که بطلان نشان واضح است، ساقط شوند و اقتضا ولو به نحو مسامحه بر معنای سوم حمل گردد و لفظ اقتضا در عنوان به کار نرود و گفته شود به اینکه «آیا امر به شیء مستلزم نهی از ضدّش هست یا نه؟» (سیحانی تهذیب الاصول ج ۱: ۴۰۸). ابتدا باید دید که در این سؤال، ضد عام مد نظر است یا ضد خاص؟

(۱) ضدّ عام

قائلین به دلالت تطابقی معتقدند که امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام است. در واقع، امر به شیء با نهی از ترک آن فرقی نکرده و با هم مترادفند. در نتیجه وجوب ترک صلوات (به دلیل مقدمه ازاله) با حرمت فعل صلوات یکی خواهند بود و با هم فرقی ندارند. یعنی «الإزالة واجبه» با «ترک الإزالة حرام» یکی است. «ترک الإزالة»، ضدّ عام بوده و «حرمت» هم که همان نهی است، پس امر به شیء عین نهی از ضدّ عام است.

مرحوم آخوند^(ره) این قول را باطل می داند و می فرماید که حرمت و وجوب دو صنف از طلب و دو نوع از تکلیف هستند، آن هم دو نوع متضاد با هم. لذا معنی ندارد که بگوییم امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام است. قول «امر به شیء متضمّن نهی از ضدّ عام است» نیز باطل است. چون این حرف مبتنی بر مرکب بودن وجوب از دو چیز است: «اذن در فعل» و «منع از ترک» که در این صورت نهی از ضدّ عام که همان منع از ترک است جزء معنای امر به شیء می باشد.

از نظر مرحوم آخوند^(۳)، وجوب امری بسیط و غیرقابل تجزیه بوده و عالی‌ترین و مؤکدترین مرتبه طلب می‌باشد و اگر در معنای آن گفته می‌شود که «الوجوب یکون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك»، «منع عن الترك» از اجزای وجوب و مقوماتش نیست بلکه از لوازم آن است که جهت بیان فرق بین وجوب و استحباب آورده می‌شود (آخوند خراسانی کفایة الاصول: ۱۶۵).

امام راحل^(۴) در این زمینه می‌فرماید: قول به عینیت و تضمّن واضح الفساد است چراکه به حمل اولی، ترک ترک، عین شیء نیست. همین‌طور جزء مقوم آن نیز نمی‌باشد. اما استلزام به این معنی که «در صورت تعلق اراده تشریحی به چیزی و در صورت التفات به ترکش، اراده تشریحی به ترک آن نیز تعلق گیرد»، تام و تمام نیست. چرا که بعد از تعلق اراده تشریحی الزامی به چیزی، تعلق اراده تشریحی دیگر به ترک ترک آن معنی ندارد چون که مبادی اراده و غایت برای اراده دوم موجود نیست. از آنجایی که غایت اراده که دستیابی به مبعوث‌الیه باشد با اراده فعل آن موجود شده است، لذا دیگر بعث الزامی مجدد برای آن معنی ندارد (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۱۷ - ۱۶). با بررسی مجموع طرق به این نتیجه می‌رسیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامش نیست.

۲) ضدّ خاص

آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاص هست یا نه؟ مثلاً امر به ازاله نجاست از مسجد یا امر به ادای دین حال که واجب فوری هستند، آیا ملازمه با نهی از ضدّ خاص آنها مثل فعل صلوات، آکل، شرب و ... دارد یا نه؟ گروهی از محققین بر این عقیده هستند که «الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه الخاص» و برای اثبات این مطلب از دو طریق وارد شده‌اند: الف) طریق «مقدمیت»؛ ب) طریق «ملازمه».

الف) طریق «مقدمیت»

امام^(۵) می‌فرماید: کسانی که می‌خواهند برای اثبات اقتضا در باب ضدّ خاص، از راه مقدمیت وارد شوند باید ابتدا سه مرحله را اثبات کنند: ۱) ترک یکی از ضدّین، مقدمه

وجود ضدّ دیگر است. ۲) اثبات وجوب مقدمه از راه ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه. ۳) اثبات اقتضای امر به شیء از نهی از ضدّ عام یا نقیضش. اگر یکی از اینها ثابت نشود، نمی توان از طریق مقدمیت اقتضا را ثابت کرد. (امام خمینی *مناهیج الوصول* ج ۲: ۹).

مرحله اول) مقدمیت عدم یکی از ضدّین برای وجود ضدّ دیگر: این مرحله یکی از مهم ترین ارکان مسأله ضد است که اقوال مختلفی نیز در آن مطرح شده است. گروهی با انضمام یک صغری و کبری، مقدمیت عدم یک ضد را از برای وجود ضدّ دیگر ثابت کردند به این بیان که:

صغری: مقتضی، شرط و عدم المانع، مقدّمات تشکیل دهنده علت تامّه هستند. کبری: هر کدام از ضدّین مانع وجود ضدّ دیگر است و بین آنها تمانع وجود دارد. نتیجه: عدم هر یک از ضدّین به عنوان عدم المانع، مقدمه وجود ضدّ دیگر می باشد. ولیکن عده ای دیگر از جمله مرحوم آخوند^(۹) این مسأله را نمی پذیرند و بر آن اشکال وارد کرده و می فرمایند:

اولاً، از آنجایی که بین ضدّین، معاندت و منافرت وجود دارد، پس با هم قابل جمع نیستند و لازمه آن این است که هر کدام از این دو ضد، با عدم ضدّ دیگر، کمال ملائمت را داشته و هر ضدّی با نقیض (ترک) ضدّ دیگر در رتبه واحده باشند و بین آنها تقدم و تأخری نباشد که در این صورت مقدمیت نفی می شود. مثلاً سفیدی و سیاهی دو امر متضاد بوده که با هم جمع نمی شوند سفیدی با عدم سیاهی تحقق پیدا می کند ولیکن دلیلی بر تقدم رتبی عدم سیاهی بر سفیدی نداریم. ما بالوجدان فقط عدم اجتماع دو امر متضاد را درمی یابیم، اما مقدمیتی برای آنها وجود ندارد.

ثانیاً، تنافر در متناقضین شدیدتر از متضادّین است ولی کسی در متناقضین تصور مقدمیت نکرده است. مثلاً وجود و عدم زید با هم متناقض هستند پس بین وجود و عدم العدم ملائمت برقرار است. آیا عدم العدم مقدمه وجود زید هست؟

ثالثاً، مقدمیت، مستلزم دور است. چون علت وجود یک ضدّ، عدم وجود ضدّ دیگر است. پس عدم المانع، یکی از مقدّمات وجود شیء است. از طرف دیگر، عدم المانع نیز

متوقف بر وجود این ضد است که چرا این مانع تحقق پیدا نکرده، چون ضد آن موجود شده است. بنابراین وجود این ضد، متوقف بر عدم آن و عدم آن ضد هم متوقف بر وجود این ضد است لذا قبول مقدمیت، مستلزم دور خواهد بود. (آخوند خراسانی *کفایة الاصول*: ۱۶۱)

به سخن مرحوم آخوند^(۹) اشکال شده است که اگر بین دو ضد، معاندت و تنافری وجود داشته باشد و در نتیجه بین یک ضد و عدم ضد دیگر کمال ملائمت، این مسأله سبب نمی شود که آنها در رتبه واحده قرار بگیرند چرا که علت هم بامعلول ملائمت دارد ولیکن علت، رتبتاً مقدم بر معلول است. بنابراین اثبات اتحاد در رتبه، نیاز به دلیل دیگری دارد (مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۲۵۸).

امام^(۹) در پاسخ به این اقوال می فرمایند که ما چه قائل به اتحاد باشیم و چه قائل به مقدمیت، در هر دو صورت قاعده فرعی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» در صورتی جاری می شود که موضوع محقق شده باشد. در حالی که موضوع در هر دو فرض، «عدم احد الضدین» است که نه واقعیت خارجی دارد و نه واقعیت ذهنی. توقف ضدین بر همدیگر نیز مطلقاً باطل است، چرا که عدم، بهره ای از وجود ندارد و لذا نه می تواند در تحقق شیء تأثیر داشته باشد و نه می تواند از شیء ای تأثیر بپذیرد. لذا امام^(۹)، مرحله اول یعنی تقدم ترک ضد را بر فعل و همین طور فعل ضد را بر ترک، باطل می دانند (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۱۵، ۱۴، ۱۱).

مرحله دوم) ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه: در این مرحله قائلین به مقدمیت، باید ثابت کنند که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد. مثلاً ازاله نجاست یکسری مقدماتی دارد که یکی از آنها ترک صلات است، زیرا در حال اشتغال به صلات امکان ازاله وجود ندارد. پس ترک صلات به عنوان مقدمه واجب، واجب است.

امام^(۹) در بحث مقدمه واجب، وجوب شرعی مقدمه را نپذیرفتند و می فرمایند که مقدمه واجب، واجب نیست، نهایت اینکه قائل به وجوب عقلی آن شویم. لذا ایشان مرحله دوم را هم باطل می دانند (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۱۶؛ مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۲۷۶).

با وجود این، ادعای قائلین به اقتضا، «وجوب ترک صلات» نیست بلکه «حرمت فعل صلات» است. یعنی وقتی که ترک صلات وجوب پیدا کرد آیا فعل صلات حرمت پیدا می‌کند یا نه؟ بنابر این نیاز به طی مرحله دیگری نیز می‌باشد که آن مرحله سوم است. **مرحله سوم** در این مرحله باید ثابت شود که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامش هست یا نه؟ اگر کسی بخواهد در باب ضدّ خاص قائل به اقتضا شود، باید ابتدا اقتضا در ضدّ عام را بپذیرد و اثبات کند. قبلاً گفته شد که ضدّ عام به معنای نقیض بوده و شامل امر وجودی و عدمی می‌باشد. اگر مأمور به ترک باشد، ضدّ عام آن فعل و اگر فعل باشد، ضدّ عام آن ترک خواهد بود. در اینجا چون مأمور به که از طریق مقدمه واجب، واجب شده است «ترک صلات» است پس ضدّ عام آنکه از مقوله نقیض است عبارت از «فعل صلات» می‌شود. چون «نقیض کلّ شیء رفعه» و رفع ترک، عبارت از فعل است. ولیکن قبلاً ثابت شد که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامش نیست (مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۲۷۷). بنابر این امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصش از طریق مقدمیت نیز نمی‌باشد (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۱۷).

(ب) طریق «ملازمه»

امام^(ره) در این طریق نیز معتقدند که اگر کسی بخواهد از طریق «ترک احد الضدین ملازم لوجود الضدّ الآخر»، مسأله اقتضا را ثابت کند باید همانند راه قبلی، سه مرحله را طی کند: (۱) وجود هر یک از ضدین ملازم با عدم و ترک ضد دیگر است. (۲) متلازمین باید اتحاد در حکم داشته باشند. (۳) امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام (نقیضش) باشد (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۱۷).

مرحله اول وجود ملازمه بین یک ضد و عدم ضد دیگر: کسانی که این مقدمه را قبول دارند در توجیه این مسأله می‌گویند که هر کدام از ضدّین با نقیض ضدّ دیگر متلازم می‌باشند، مثل سواد و عدم بیاض. چون سواد یا با بیاض قابل جمع است یا با عدم بیاض و لابیاض؛ و اگر هیچ کدام از آنها صدق نکنند، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. بیاض با سواد قابل جمع نیست چون اجتماع ضدّین است. بنابراین چاره‌ای نیست که لا بیاض با سواد قابل

جمع باشد، که در نتیجه مطلوب یعنی ثبوت ملازمه بین احد الضدین و نقیض ضد دیگر حاصل می‌شود (تقوی اشتهاردی *تنقیح الاصول* ج ۲: ۱۱۴).

امام^(ه) معتقدند که در این دلیل خلطی صورت گرفته است. نقیض هر شیء ای رفع آن است نه اثبات رفع آن. مدرکات انسان بر دو قسم است: گاه تصویری که فاقد حکم است و صدق و کذب در مورد آن معنی ندارد و گاه تصدیقی که قضیه بوده و واجد حکم می‌باشد و صدق و کذب از شئون آن می‌باشد. نقیض در مفردات با رفع آنها حاصل می‌شود. مثلاً نقیض وجود، رفع وجود است که همان عدم می‌باشد. نقیض بیاض، لایباض یا عدم بیاض است. اما تناقض در قضایا، با رفع نسبت بین موضوع و محمول انجام می‌شود نه با رفع خود موضوع یا محمول. به این معنی که نقیض قضیه ایجابی، قضیه سلبی خواهد بود. نقیض صدق بیاض، صدق لایباض یا صدق عدم بیاض به نحو موجب سالبه المحمول نیست که در صورت اجتماعش با سواد، ارتفاع نقیضین حاصل آید بلکه نقیض صدق بیاض، عدم صدق بیاض در اجتماعش با سواد به نحو سالبه محصله است از طرفی عموم، شیئیتی ندارد که بخواهد ملازم شیء دیگر باشد و با وجود جمع شود (امام خمینی *منهاج الوصول* ج ۲: ۱۸-۱۶؛ مرتضوی لنگرودی *جواهر الاصول* ج ۳: ۲۸۳-۲۸۲).

مرحله دوم متلازمین باید متحد در حکم باشند: گفته شده که اگر یکی از متلازمین واجب بود، باید ملازم دیگر هم واجب باشد. چون اگر حکم ملازم دیگر، وجوب نباشد به ناچار باید حکم دیگری داشته باشد (چون بدون حکم نمی‌تواند باشد) و حکم جامع بین غیر حرمت و سایر احکام باقی مانده، جواز ترک است. پس اگر آن ملازم را ترک کند، ملازم دیگر یا بقای بر وجوب دارد یا ندارد. اگر باقی بر وجوب باشد که تکلیف محال لازم می‌آید چون در صورت ترک ملازم نمی‌توان ملازم دیگر را آورد. در صورتی که ملازم دیگر بقای بر وجوب نداشته باشد لازمه اش خروج واجب مطلق از وجوبش می‌باشد (مرتضوی لنگرودی *جواهر الاصول* ج ۳: ۲۸۱).

مرحوم آخوند^(ه) صغرای قضیه ملازمه را می‌پذیرد ولیکن در کبری آن (یعنی اتحاد حکمین متلازمین) خدشه می‌کند و از این طریق، اقتضا را رد می‌نماید. ایشان می‌فرماید که دلیلی بر اتحاد حکم در متلازمین نداریم که اگر یکی از متلازمین واجب شد حتماً ملازم

دیگر هم واجب باشد، بلکه مقتضای تلازم این است که نباید متلازمین از نظر حکم مختلف باشند به اینکه یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد. لذا ممکن است یکی از ضدین واجب باشد ولی ترک ضد ملازم آن متصرف به وجوب نباشد (آخوند خراسانی کفایة الاصول: ۱۶۴).

امام^(ره) در پاسخ به اتحاد حکم متلازمین می‌فرماید: اولاً، عدم، بطلان محض است که امکان ندارد محکوم به حکمی شود. اگر توهم شود که در بعضی جاها به عدم و ترک، حکمی نسبت داده شده و تکلیفی تعلق گرفته مثل وجوب تروک احرام در حج و وجوب تروک مفطرات در روزه، این مسامحه در تعبیر است و الاً فعل آنها حرام است نه اینکه ترک آنها واجب باشد. ثانیاً، دلیلی بر عدم خالی بودن واقع از حکم شرعی نداریم، بلکه دلیل بر خلاف آن هم می‌باشد. چرا که اگر واقع، هیچ اقتضائی نداشته باشد و برای جعل اباحه نیز هیچ مصلحتی موجود نباشد، محکوم به هیچ حکم شرعی نخواهد بود. چون جعل اباحه بدون ملاک نیز لغو است. در این صورت، اباحه عقلی غیر شرعی حاکم می‌باشد (امام خمینی مناهج الوصول ج ۲: ۱۷-۱۹؛ تقوی اشتهاردی تنقیح الاصول ج ۲: ۱۱۶-۱۱۵).

مرحله سوم) امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام (نقیضش) باشد: قبلاً ثابت شد که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش به هیچ یک از دلالات سه گانه وضعیه لفظیه نیست. بنابراین قول به اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضد خاصش باشد نیز ناتمام است (مرتضوی لنگرودی جواهر الاصول ج ۳: ۲۸۵).

نهایتاً اینکه مرحوم آخوند^(ره) و مرحوم امام^(ره) معتقدند که امر به شیء نه مقتضی نهی از ضد عامش است و نه مقتضی نهی از ضد خاصش (امام خمینی مناهج الوصول ج ۲: ۱۷).

ثمره بحث ضد

بیشترین ثمره فقهی این بحث در خصوص اعمال عبادی و صحت و بطلان آن ظاهر می‌شود. به طوری که اگر احد الضدین (واجب مهم) جزو اعمال عبادی باشد در صورت قول به اقتضا، علاوه بر حرمت، باطل و فاسد هم می‌شود و در صورت قول به عدم اقتضا، صحیح می‌باشد و وجهی برای بطلان آن نخواهد بود. به عنوان مثال، اگر فردی مورد امر

به ازاله نجاست از مسجد که یک واجب فوری و اهم است قرار گیرد، ولی عصیان کرده و ازاله نجاست نکند بلکه به نماز که ضد خاص ازاله نجاست است (واجب مهم)^۱ مشغول گردد، این صلات منهی عنه بوده و به واسطه نهی ای که به آن تعلق گرفته فاسد خواهد شد. ولیکن اگر این اقتضا را نپذیریم و قائل شویم که «الامر بالشئی لا یقتضی النهی عن ضده الخاص» چون نهی به عبادت تعلق نمی گیرد لذا این ضد عبادی، فاسد نخواهد شد.

اما برخی از علما، از جمله شیخ بهائی، منکر ثمره بحث از ضد شده‌اند و معتقدند که چه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد یا نباشد، در هر صورت عبادت باطل خواهد بود. ایشان در مقام تعلیل می‌فرماید: اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاصش باشد، نهی تعلق گرفته به عبادت موجب فساد آن خواهد شد. اما اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاصش نباشد، فعل صلات منهی عنه نیست. ولیکن بطلان آن به دلیل «فقدان امر» می‌باشد. چون مولی در آن واحد دو تکلیف فعلی نسبت به دو ضد غیرقابل اجتماع نخواهد داشت. ازاله نجاست از مسجد هم واجب اهم و فوری است. لذا امر فعلی مولی به آن تعلق گرفته است. نتیجه آنکه صلات مأمور به نخواهد بود و همین مقدار برای حکم به بطلان صلات کافی است. چون عبادت بدون امر، باطل می‌باشد (شیخ بهایی *زبده الاصول*: ۹۹).

به این اشکال شیخ بهایی^(د)، پاسخهای متعددی داده شده است از جمله:

پاسخ اول) جمع کثیری از محققین از جمله مرحوم آخوند^(ه) بر این عقیده‌اند که در باب عبادات و در واجبات تعبیه، قصد ملاک نیز به تنهایی برای صحت آنها کفایت می‌کند و لزوماً نیاز به خود امر نمی‌باشد. مرحوم آخوند^(د) ثمره بحث ضد را صحیح می‌داند و به شیخ بهایی^(ه) می‌گوید که ما می‌پذیریم که نماز در صورت قول به اقتضا، باطل و در صورت عدم اقتضا، فاقد امر است. ولیکن می‌توان ازاله را ترک و صلات را به داعی مطلوبیت و محبوبیت مولی و حسن واقعی آن اتیان کرد. چون خود صلات واجد مصلحت می‌باشد ولو اینکه الان با فعل دیگر تزاخم پیدا کرده است. لذا این عناوین

۱. اهم و مهم بودن به لحاظ فوریت آنها می‌باشد.

می‌توانند قصد قربت را محقق کنند و ضرورتی ندارد که عمل عبادی حتماً به داعی امرش اتیان شود (آخوند خراسانی *کفایة الاصول*: ۱۶۶).

پاسخ دوم) نظر مرحوم محقق کرکی^(۵) صاحب *جامع المقاصد*: اینکه امر عبادی در صورت تراحم با اهم، فاقد امر خواهد بود، در صورتی صحیح است که هر دو ضد، مضیق باشند که امثال هر دو در آن واحد ممکن نخواهد بود. مثل مزاحمت صلوات با ازاله نجاست از مسجد در آخر وقت اتیان صلوات که امر، به مزاحم اهم تعلق می‌گیرد و عبادت باطل می‌شود. اما اگر یکی از آنها مضیق و دیگری موسع باشد، بحث از ضد ثمره خواهد داشت و امر می‌تواند به هر دوی آنها تعلق گیرد. به طوری که در حال سعه وقت صلوات، می‌توان امر مضیق اهم را ترک کرده و صلوات را به جای آورد چرا که آنچه در صحت تکلیف، معتبر است امکان امثال یک مصداق از طبیعت است که در اینجا حاصل می‌شود (محقق ثانی *جامع المقاصد* ج ۵: ۱۳-۱۴).

مرحوم نائینی^(۶) در توضیح آن می‌فرمایند که متعلق اوامر همیشه طبایع هستند نه افراد و طبیعت هم با تحقق صرف الوجود موجود می‌شود. ولی تطبیق این صرف الوجود با افراد خارجی و در ضمن خصوصیات فردیه آنها، به حکم عقل است. یعنی عقل ما را مخیر می‌کند که در مقام اطاعت، افراد طولیه این طبیعت را بیاوریم یا افراد عرضیه آن را. مثلاً در مورد صلوات، افراد طولیه آن نماز اول وقت و یا آخر وقت بوده و افراد عرضیه آن مصادیقی مثل نماز فرادی، نماز جماعت، نماز در مسجد جامع، نماز در خیابان، و ... می‌باشند. در مقام اجزاء، عقل ما را مخیر می‌کند که صرف الوجود را با هر خصوصیتی از خصوصیات فردیه طولی طبیعت یا عرضی آن منطبق کرده و امثال کنیم. در ما نحن فیه، امر روی طبیعت صلوات رفته است ولی یکی از افراد و مصادیق آن، با امر به ازاله نجاست (امر اهم) مزاحمت دارد. لذا فقط همان فرد، فاقد امر می‌شود و الا بین امر به طبیعت صلوات و امر به ازاله نجاست مزاحمتی وجود ندارد. در نتیجه، چون این طبیعت صلوات است که مأمور بها، است ولو صلوات مزاحم با امر به ازاله نجاست، فاقد امر باشد، با تحقق صرف الوجود طبیعت که افراد گوناگونی دارد، مأمور به اتیان شده و صلوات باطل نخواهد بود (کاظمی خراسانی *فوائد الاصول* ج ۱: ۳۱۳).

پاسخ سوم) نظر قائلین به ترتب (به معنای طولیت): این گروه به شیخ بهائی^(ره) می‌گویند که شما که معتقد شدید که امر به عبادت (واجب مهم) ساقط می‌شود، و عبادت بدون امر فاسد است، نگفته‌اید که لزوماً امر به عبادت (مهم) باید در عرض امر به اهم باشد بلکه آنچه در عبادت معتبر است این است که امر داشته باشد حال چه در عرض امر به مهم و چه در طول آن. ما قبول داریم که ضدین در رتبه واحد نمی‌توانند متعلق امر قرار گیرند چرا که امتثال هر دو در آن واحد برای مکلف غیرمقدور است. ولیکن در اینجا اختلاف در رتبه وجود دارد چون امر به مهم در طول امر به اهم قرار می‌گیرد نه در عرض آن. چون امر متعلق به واجب اهم، آن را به صورت واجب مطلق (بدون هیچ قید و شرطی) واجب کرده ولی امر متعلق به واجب مهم آن را به صورت مشروط واجب کرده است.

این شرط به دو صورت قابل فرض است: ۱) شرط متأخر عصیان امر به واجب اهم؛ ۲) شرط مقارن عزم مکلف بر عصیان امر به واجب اهم.

در صورتی که شرط واجب مهم «عصیان امر به واجب اهم» باشد، این شرط، شرط متأخر خواهد بود. یعنی عصیانی که در نیم ساعت بعد واقع می‌شود شرطیت دارد برای اینکه الآن اقامه نماز واجب باشد. در صورتی که شرط واجب مهم «عزم بر عصیان امر به اهم» باشد، این شرط، شرط مقارن خواهد بود. یعنی اگر فردی برای اقامه نماز وارد مسجد شود و متوجه نجاست گردد، باید فوراً ازاله نجاست را به عنوان واجب اهم انجام دهد ولی اگر این کار را نکند و تصمیم بر عصیان بگیرد آنگاه مولی واجب مهم را با شرط عزم بر عصیان بیان می‌کند که «اقم الصلوات ان عزم علی عصیان الامر بالازاله».

از نظر زمانی بین امر به اهم (ازاله نجاست) و امر به مهم (صلوات) تقدم و تأخر وجود ندارد. در همان زمان وجوب ازاله، وجوب اقامه صلوات هم هست. لذا اگر کسی شرط متأخر را نپذیرد، می‌تواند قید صلوات را به صورت مقارن تصور کند، یعنی به صورت «عزم بر عصیان امر به اهم». ولیکن از نظر رتبه، امر به صلوات متأخر از امر به ازاله نجاست است. چون تا تکلیفی نباشد، عزم بر عصیان آن معنی نخواهد داشت و امر به صلوات هم که مشروط به عزم بر عصیان است رتبه‌اش متأخر خواهد بود. در نتیجه، عزم بر عصیان و همچنین خود عصیان از نظر رتبه، متأخر از امر به ازاله نجاست هستند، لذا امر به صلوات هم

از نظر رتبه متأخر از امر به ازاله نجاست بوده و در طول آن می‌باشد (آخوند خراسانی کفایه الاصول: ۱۶۶).

البته مشهور از جمله شیخ انصاری^(ره) و مرحوم آخوند^(ره) امکان وقوعی ترتب را انکار کرده‌اند. ولی جماعتی از بزرگان مثل صاحب جامع المقاصد و شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و میرازی کبیر شیرازی و میرزای نائینی و مرحوم آقا ضیاء اراکی - رحمهم الله - امکان وقوعی آن را پذیرفته و آن را اثبات کردند (موسوی بجنوردی منتهی الاصول ج ۱: ۴۷۳).

مقدمات ترتب

صحت مسأله ترتب مبتنی بر پذیرش یکسری مقدمات است:

مقدمه اول) «اطلاق اوامر و خطابها سبب پیدایش تراحم بین ضدین می‌شود نه فعلیت و وجود اوامر و خطابها»: اگر قائل شویم که منشأ تراحم، فعلیت دو خطاب است، به ناچار هر دو خطاب باید ساقط شده و خطاب جدیدی به آن تعلق گیرد. ولیکن اگر بپذیریم که منشأ تراحم، اطلاق دو خطاب می‌باشد نه فعلیت آن دو، هر دو خطاب به دلیل تمامیت ملاک در طرفین متزاحمین، باقی مانده ولی اطلاق آنها ساقط می‌شود. در واقع این اطلاق دو خطاب بوده که سبب ایجاد تکلیف ما لایطاق در مقام امتثال شده است. چرا که به اقتضای اطلاق هر کدام از اوامر، همان طرف باید اتیان شود چه طرف مقابلش امتثال گردد یا نگیرد. ولیکن فرد فقط قدرت بر امتثال یک امر را دارد. لذا اگر اطلاق، برداشته شده و امر مقید گردد در این صورت اتیان هر کدام از طرفین منوط به عدم اتیان و هدم موضوع دیگری خواهد بود که منجر به تخیر می‌شود. لذا اگر هر طرف اتیان شود، امتثال صورت گرفته است. حال در واجبین متزاحمین که یکی از واجبها اهم و دیگری مهم باشند در صورت تراحم، اطلاق امر به اهم (مثل واجب مضیق) باقی مانده و اطلاق امر به مهم (مثل واجب موسع) مقید به قید (عصیان به امر اهم) می‌شود. لذا در چنین حالتی اطلاق امر به مهم ساقط می‌گردد نه خود امر به مهم و امر به مهم در طول امر به اهم و متأخر از آن باقی خواهد ماند نه در عرض آن. زیرا موضوع امر به مهم در صورت عصیان امر به اهم محقق می‌شود.

مقدمه دوم) «عدم تبدیل واجب مقید (مشروط به قید) به واجب مطلق، بعد از تحقق شرط و قید»: از آنجایی که جعل احکام به نحو قضایای حقیقه بوده نه قضایای جزئی خارجی، لذا شارع مقدس هر آنچه را که دخالت در مصلحت و ملاک داشته باشد در لسان دلیل ذکر کرده و آن را جزو قیود موضوع حکمش به شمار می‌آورد (نه به عنوان علل جعل). به بیان دیگر موضوع، عبارت می‌شود از مجمع الاجزاء و القیود والشرايط. هرگاه موضوع فعلی شود به تبع آن حکم هم فعلی خواهد شد. حال اگر فعلیت امر به مهم مقید به «عصیان امر به اهم» شود، یعنی در صورت عصیان امر به اهم است که موضوع امر به مهم محقق شده و به تبع آن امر به مهم فعلی می‌گردد و باید امتثال گردد. ولیکن بعد از تحقق شرط یا قید واجب مهم در خارج و بعد از فعلی شدن واجب مقید (مثل امر به مهم)، این واجب بر خلاف نظر مرحوم آخوند تبدیل به واجب مطلق نخواهد شد. چون لازمه‌اش این است که بگوییم موضوع مقید بعد از وجود یافتن قیدش در خارج، از مقید بودن خارج شده و مطلق می‌گردد که این خلف است (موسوی بجنوردی *منتهی الاصول*: ۴۷۸ - ۴۷۴).

امام^(ره) در این باره می‌فرمایند: این مطلب به خاطر خلط موضوع حکم با داعی جعل و تشریح می‌باشد به توهم اینکه شرط تکلیف، خارج از موضوعش بوده بلکه همانند داعی جعل حکم است که بعد از وجود یافتن آن، حکم به موضوع تعلق می‌گیرد و نیازی به شرط کردن نمی‌باشد (امام خمینی *منهاج الوصول* ج ۲: ۳۳).

مقدمه سوم) «وجود اتحاد زمانی بین شش چیز یعنی فعلیت امر به اهم، امتثال امر به اهم، عصیان امر به اهم، فعلیت امر به مهم، امتثال امر به مهم، عصیان امر به مهم»: همه این موارد در آن واحد و در زمان واحد رخ می‌دهد و تقدم و تأخرشان رتبی می‌باشد. البته این اتحاد زمانی در صورتی است که منکر واجب معلق شویم. چون بعث فعلی به امر متأخر تعلق نمی‌گیرد. فعلیت امر به اهم با امتثال امر به اهم در آن واحد است. چون وقتی که بعث فعلی می‌شود، به صورت قضیه منفصله مانعة الخلو دو حال بیشتر وجود ندارد یا انبعاث است یا نیست. زیرا انبعاث، معلول بعث است. حال اگر انبعاث صورت گرفت، می‌شود امتثال و اگر صورت نگرفت، می‌شود عصیان. پس بالدقه العقلیه در همان آنی که بعث فعلی است؛

یعنی در زمان خطاب به اهمّ، هم امثال و هم عصیان هر دو فعلی هستند و زمانشان متحد است.

از طرفی عصیان امر به اهمّ، موضوع فعلیت امر به مهم است. گویی یکی علت و دیگری معلول یا یکی موضوع و دیگری حکم است. علت و معلول یا موضوع و حکم نیز اگر چه تقدم و تأخر داشته باشند ولی در زمان واحد هستند. با فعلی شدن امر به مهم و بعث، یا فرد نسبت به امر به مهم منبعث می شود یا منبعث نمی شود. اگر منبعث شد، امثال کرده و اگر نشد، عصیان کرده است. پس امثال امر به مهم و عصیان امر به مهم در زمان فعلیت خود امر به مهم هستند. از طرفی فعلیت امر به مهم در زمان عصیان امر به اهمّ است. بنابراین، این شش چیز همگی در یک آن واقع می شوند (موسوی بجنوردی *منتهی الاصول* ج ۱: ۴۷۹).

مقدمه چهارم) خطاب به سه طریق به طبیعت تعلق می گیرد:

۱) به واسطه اطلاق و تقييد لحاظی: به این معنی که انقسامات اولیه طبیعت مدّ نظر بوده و سپس ملاک طبیعت مورد توجه قرار می گیرد. بنابراین خطاب همیشه دایر مدار ملاک بوده و ملاک به منزله علت و خطاب به منزله معلول می باشد. به طوری که اگر ملاک، مقید به قیدی شود، قهراً خطاب هم مقید می شود و اگر ملاک، مطلق باشد خطاب هم به اعتبار آن ملاک، مطلق خواهد بود.

۲) به صورت نتیجه اطلاق و نتیجه التقييد: یعنی گاهی اطلاق و تقييد به اعتبار انقسامات اولیه طبیعت محال است. مثل تقييد به قصد قربت یا تقييد به علم و جهل که لحاظ آنها نسبت به خطاب بعد از ورود خطاب ممکن خواهد بود و نیاز به امر دوم و انقسامات ثانویه طبیعت می باشد که با ملاحظه این انقسامات ثانویه، اگر ملاک مطلق باشد و خطاب قید دیگری موجود نباشد به آن نتیجه اطلاق می گویند و اگر ملاک مقید بوده و نیاز به خطاب دیگری باشد، می شود نتیجه التقييد.

۳) با ملاحظه مقتضی نفس خطاب و هویت ذاتی آن: به این معنی که ذات خطاب (و نه اطلاق و تقييد آن) اقتضای فعل یا ترک عمل را دارد. بنابراین اطلاق و تقييد لحاظی و

نتیجه‌الاطلاق و التقیید از این قسم خارج هستند؛ چون آنها از آثار خطاب هستند. ابتدا باید خطابی باشد تا اطلاق و تقیید از آن نتیجه گرفته شود. متعلق نفس و ذات خطاب، به اعتبار فعل و ترک، قابلیت اطلاق و تقیید ندارد. بلکه اگر خطاب وجوبی و بعث بود، به ذات متعلق‌عاری از حیثیت فعل و ترک، حمل می‌گردد و اگر تحریمی (زجر) بود، ترک بر آن حمل می‌گردد و مقید کردن آن به فعل و ترک محال است. چرا که اگر این ذات که حیثیت فعل دارد مقید به فعل شود، تحصیل حاصل بوده و اگر مقید به ترک شود، اجتماع نقیضین لازم می‌آید

فرقی که بین قسم اول و دوم با قسم سوم وجود دارد این است که:

اولاً، نسبت اطلاق و تقیید در دو قسم اول و دوم به خطاب، نسبت علت به معلول است. چرا که بازگشت تمام شرایط و قیود به موضوع بوده و موضوع و تمام قیود آن نسبت به حکم و خطاب به منزله علت برای معلول هستند که هم بر آن مقدم بوده و هم از آن منفک نمی‌شوند. ولیکن در حالت سوم، بر عکس است. به طوری که فعل و ترک، معلول بوده و خطاب، علت آنها می‌باشد. چرا که این خطاب است که اقتضای فعل متعلقش را می‌کند و ترک آن را طرد می‌نماید.

ثانیاً، در دو فرض اول و دوم، وجود موضوع باید فرض شود تا حکم و خطاب محقق شود. بنابراین وجود خطاب و حکم در رتبه متأخر از وجود موضوع خواهد بود. لذا خطاب نمی‌تواند متعرض وجود یا عدم موضوعش شود. ولیکن در قسم سوم امر و خطاب، فعل متعلق را طلبیده و ترک آن را نهی می‌کند و همین‌طور نهی که بر عکس است.

این مقدمه یکی از مهم‌ترین مقدمات ترتب است و حفظ خطاب اهم در ظرف عصیان از نوع سوم خطابات می‌باشد که مثل حفظ و بروز مؤثر در ظرف تأثیرش یا علت در ظرف وجود معلولش می‌باشد. پس خطاب اهم، ایجاد متعلق و امتثال و اطاعتش را اقتضا می‌کند کما اینکه ترک عصیان را می‌طلبد. خطاب اهم با مدلولش اقتضای هدم عصیان را که موضوع خطاب مهم است، می‌کند. بنابراین گویی که خطاب اهم دائماً اجزای موضوع مهم (از جمله عصیان به اهم) را طرد می‌کند و مقتضای هدم و رفع تشریحی

آن می‌باشد. اما خطاب مهم متعرض خطاب اهمّ نمی‌شود، نه برای عصیان و نه اطاعت. زیرا عصیان، موضوع خطاب و امر مهم است و حکم هیچ‌گاه موضوعش را نمی‌طلبد بلکه اگر موضوعش موجود شد حکم نیز فعلی می‌گردد. بنابراین با این مقدمه که از آن به روح ترتب یاد می‌شود، دو امر ثابت می‌گردد: (۱) طولی بودن دو خطاب، چون امر اهمّ مقدم بر عصیان است و (۲) عصیان اهمّ مقدم بر امر مهم (چرا که از اجزای آن است). بنابراین امر به اهمّ مقدم بر امر به مهم است.

دو امر مزاحمتی برای همدیگر ندارند. زیرا امر به اهمّ، موضوع امر به مهم را طرد و هدم می‌کند و اگر موضوع آن فعلی گردد و به مقتضای آن عمل شود، جایی برای امر به مهم باقی نمی‌ماند. همین‌طور اگر امر به مهم در صورت عصیان امر به اهمّ فعلی شود متعرض امر به اهمّ نمی‌شود. زیرا حکم (یعنی امر به مهم) نمی‌تواند در موجود شدن یا معدوم شدن موضوعش (یعنی عصیان امر به اهمّ) تأثیری داشته باشد.

مقدمه پنجم) خطاب ترتبی در صورتی معنی دارد که شرایط هر دو خطاب چه رفعاً و چه وضعاً قابل تصرف شرعی بوده و امثال یک خطاب، رافع موضوع خطاب دیگری باشد. لذا اگر برخی از شرایط خطاب، تکوینی باشد و شرع نتواند در آن تصرف کند، طلب جمع معنی نخواهد داشت. مثل آنکه گفته شود که اگر خورشید گرفت نماز بخوان و از طرف دیگر بگویند در همان ساعت، زید را اکرام کن. اکرام به زید نمی‌تواند خطاب اول را از بین ببرد و موضوع آن را هدم کند. زیرا یک امر تکوینی بوده و رفع و وضع آن به دست شارع مقدس نیست (موسوی بجنوردی *منتهی‌الاصول* ج ۱: ۴۹۳-۴۸۶).

مرحوم آخوند^(ره) از جمله منکرین ترتب بوده و به دو دلیل آن را ممتنع می‌داند:

دلیل اول آن است که در رتبه امر به مهم، امر به اهمّ ساقط نشده است و این همان طلب جمع به ضدّین است که محال است. در واقع در رتبه امر به اهمّ، امر به مهم وجود ندارد ولیکن در رتبه امر به مهم، امر به اهمّ ساقط نشده است و لذا اجتماع ضدّین در رتبه امر به مهم وجود دارد که این محال است. نهایت چیزی که قائلین به ترتب می‌توانند قائل شوند این است که با اطلاق و اشتراط، رتبه امر به مهم را متأخر از رتبه امر به اهمّ قرار دهند که

در رتبه امر به اهمّ، امر به مهم وجود نداشته باشد. درست به همانگونه که معلول در رتبه علت نیست ولو آنکه تقدم و تأخر زمانی هم موجود نباشد. ولی سؤال این است که وقتی که شروط امر به مهم یعنی عصیان یا عزم بر عصیان، وجود پیدا کردند و امر به مهم فعلی شد، آیا امر به اهمّ مثل امر به ازاله نجاست از مسجد ساقط می شود یا نه؟ در پاسخ دو حالت قابل فرض است: (۱) یا گفته می شود که امر به اهمّ ساقط شده است. در حالی که در این صورت، مسقطی برای آن نیامده است. (۲) یا گفته می شود که امر به اهمّ ساقط نشده است که طلب جمع ضدین لازم می آید که محال است.

در اینجا گویی کسی به مرحوم آخوند^(ره) اشکال می کند که شرطی که امر به مهم مشروط به آن است (یعنی عصیان یا عزم بر عصیان)، چیزی است که با سوء اختیار خود مکلف محقق شده است. بنابراین خود مکلف زمینه تکلیف به ضدین را فراهم کرده است نه اینکه مولا او را به ضدین امر کرده باشد.

ولی مرحوم آخوند^(ره) در پاسخ می فرماید که مسأله استحاله امر به ضدین چیزی است که به مولی و حکمت او ارتباط دارد که مولای حکیم، امر به ضدین نمی کند چه منشأ آن سوء اختیار مکلف باشد و چه غیر آن. درست همان گونه که اگر معلق علیه در اختیار مکلف باشد، امر به ضدین اصلاح نمی شود.

ب) دلیل دومی که مرحوم آخوند برای انکار ترتب اقامه می کند این است که استحقاق دو عقوبت در صورت مخالفت با امر ترتبی، قبیح است. ایشان می فرماید اگر اجتماع امرین به صورت ترتب، مانعی نداشته باشد، و امر به اهمّ و امر به مهم در آن واحد فعلی باشند، لازمه آن پیدایش تالی فاسدی است که در صورت مخالفت با هر دو امر و عصیان آنها، فرد، مستحق دو عقوبت می شود. مثل اینکه فرد، وارد مسجد شود و نجاستی را در مسجد ببیند. نه ازاله نجاست را که یک واجب فوری است انجام دهد و نه صلات را اتیان کند و از مسجد خارج شود که در این صورت مستحق دو عقاب خواهد بود. در حالی که عقوبت و کیفر مربوط به تکلیف مقدور است ولی در اینجا فرد نسبت به اتیان هر دو امر با هم قدرت نداشته است و این عقوبت بر حکیم قبیح است. اگر گفته شود که فرد استحقاق یک عقوبت را دارد اشکال این است که در ترتب، دو امر مولوی موجود بوده است.

نهایتاً مرحوم آخوند^(ه) با بیان این اشکالات، ترتب را محال دانسته و آن را نمی‌پذیرد و همان‌گونه که گفته شد عبادات را از باب وجود ملاک محبوبیت و رجحان و مصلحت در خود آن صحیح می‌داند و لو اینکه فاقد امر هم باشد (آخوند خراسانی *کفایة الاصول*: ۱۶۸ - ۱۶۶).

راه حل ابداعی امام^(ه): خطابات قانونیه

امام^(ه) قول جدیدی را اختیار کرده‌اند و معتقدند که برای حل معضل نیازی نیست که امر به اهمّ و امر به مهم در طول هم بوده و امر به مهم مترتب بر عصیان امر به اهمّ باشد بلکه این دو امر هر دو فعلی بوده و در عرض هم هستند بدون اینکه فعلیت یکی از آنها متوقف بر عصیان دیگری باشد. با این بیان قول قائلین به ترتب را رد کردند (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۳۰). بیان این مطلب متوقف بر بیان چند مقدمه است:

مقدمه اول) «اوامر و نواهی به طبایع تعلق می‌گیرند نه به افراد»: بنابراین، خصوصیات فردیه مصادیق خارجی چون دخالتی در غرض مولی ندارند، لذا از حریم امر و نهی خارج هستند (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۳).

این خصوصیات در عالم خارج، از طبیعت منفک نیستند ولی جزو ماهیت آن محسوب نشده بلکه از لوازم ماهیت به شمار می‌روند. به طوری که اگر ماهیت در ذهن و در عالم خارج موجود نباشد، لوازم و مقارناتش نیز موجود نخواهند بود. اما به محض وجود یافتن در ذهن یا خارج، آنها نیز با او قرین می‌شوند و از آن منفک نمی‌گردند. به طور خلاصه هر آمر و ناهی اگر قبل از بعث، بتواند متعلق امر و نهی را مجرد از خصوصیات فردیه لحاظ کند و به سوی آن بعث نماید، در این صورت، غرض انبعاث مکلف حاصل می‌شود. اگر مکلف بتواند طبیعت را اتیان کند، برئ الذمه شده و امتثال کرده است. ولیکن از آنجایی که اتیان طبیعت فقط با اتیان وجود آن امکان‌پذیر است، لذا امر به طبیعت مستلزم ایجاد طبیعت در مقام اطاعت است ولیکن این به معنای مقید کردن متعلق امر به طبیعت، به وجود یا ایجاد نیست.

به عبارتی دیگر، فرق است بین مأمور به مقید به وجود یا ایجاد با اینکه وجود و ایجاد دو قید عقلی معتبر در مقام اطاعت مأموریه باشند. مضافاً اینکه، امر و نهی مرکب از ماده و

هیأت هستند که ماده آن دلالت بر ماهیت لا بشرط کرده و هیأت آن دلالت بر بعث اعتباری به آن می‌کند و هیچ دلالتی بر خصوصیات فردیه ندارند. متعلق امر، غیر از آن چیزی است که در خارج موجود است. صلات واجد خصوصیات معراج‌دهنده مؤمن، مأمور به نیست. بلکه امر، به نفس صلات تعلق می‌گیرد که هم قابل صدق بر این صلات و هم بر غیر آن باشد. بنابراین، امر واحد است. مأمور به هم واحد می‌باشد ولیکن مأمور به به لحاظ اینکه وجود خارجی اش مقارن با خصوصیات زمانی و مکانی متعددی است، متکثر می‌باشد. در نتیجه متعلق اوامر و نواهی فقط نفس طبیعت هستند و طبیعت و ماهیتی که در اینجا مد نظر است غیر از ماهیت بحث شده در منطق و بلکه اعم از آن می‌باشد. متعلق امر، طبیعت متأصله تحت مقولات عشر می‌باشد (مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۰۴ - ۳۰۲).

مقدمه دوم) «در اطلاق، حکم به افراد سرایت نمی‌کند»: منظور از اطلاق، اخذ طبیعت در مقام جعل حکم به صورت غیر مقید می‌باشد. یعنی اگر تمام مقدمات حکمت موجود باشد و متکلم مختار در صدد بیان حکم بوده باشد ولی در موضوعش فقط طبیعت خالی از هر گونه قید و شرط را بیاورد این نشانگر آن است که تمام موضوع این حکم، نفس طبیعت بوده و هیچ شیء و شرط دیگری در آن دخالت ندارد. از طرف دیگر، در اطلاق، افراد ملحوظ نیستند. یعنی اگر موضوع حکم، طبیعت مرسله و بدون قید باشد محال است که این طبیعت، مرآه و کاشف از خصوصیات فردیه و مصداق‌هایی باشد که بعداً با انضمام سایر عوارضشان محقق می‌شوند. مثلاً در آیه ۲۷۵ از سوره بقره «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، طبیعت و ماهیت بیع، تمام موضوع برای حکم حلیت است و خصوصیات فردی آن تأثیری در حکم حلیت ندارد. گرچه که در خارج، با آن متحد باشد. لذا در اوامر مطلق بر خلاف اوامر عام، حکم به همه افراد طبیعت سرایت نمی‌کند و دلالت آن لفظی نیست، بلکه عقلی است. در حالی که عموم، به دلالت لفظیه و با اداتی مثل کل، جمیع و ... ناظر به همه افراد تحت حکم عام می‌باشد. به عبارتی عموم، با مرآتیت عنوان اجمالی، به مصادیقش نظر دارد (امام خمینی *مناهج‌الوصول* ج ۲: ۲۳؛ مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۰۵؛ فاضل لنکرانی *معمده‌الاصول* ج ۱: ۱۲۷).

مقدمه سوم) «تراحماتی که به صورت بالعرض بین ادله شرعی واقع می‌شود، در خود ادله شرعی لحاظ نشده است، بلکه به خاطر عدم قدرت مکلف به امتثال همه آنها با هم است»: چون اگر مزاحمت مربوط به مقام ماهیت و طبیعت باشد، تراحمشان دائمی و همیشگی خواهد بود و هیچ‌گاه با هم جمع نخواهند شد. ولیکن مزاحمت موجود بین انقاذ غریق یا ازاله نجاست با اتیان صلوات دائمی نیست و فقط بین برخی از افراد آن وجود دارد. بنابراین در مقام جعل، تراحمی وجود ندارد.

صلوات دارای یک مصلحت ملزمه‌ای می‌باشد که مقتضی ایجاب آن است. انقاذ غریق نیز مصلحت ملزمه جداگانه‌ای دارد و به هر کدام، حکم جداگانه‌ای تعلق می‌گیرد. حکم تعلق گرفته به هر کدام، به دیگری نیز سرایت نمی‌کند. لذا این تراحماتی که به صورت بالعرض در خارج بین افراد طبیعت رخ می‌دهد در ادله لحاظ نشده است بلکه مربوط به مرحله امتثال و عمل بوده که رتبه آن متأخر از تعلق امر و جعل حکم است. به اینکه مکلف قدرت بر جمع آن دو را در مقام عمل ندارد. در نتیجه ادله، نه تنها ناظر به این تراحم نیست که در صدد علاج آن هم نمی‌باشد. پس اگر در ادله گفته می‌شود «ازل النجاسة عن المسجد» این مطلب نه ناظر به حالات موضوع است و نه ناظر به مزاحمتش با موضوع دیگر و نه در صدد علاج و چاره جویی آن مزاحمت پس اشتراط مهم به «عصیان امر اهم» که یکی از مقدمات ترتب می‌باشد، نمی‌تواند جزو مفاد ادله محسوب شود به اینکه شرط شرعی موجود در ادله باشد یا کاشف از اشتراط آن و این شرط غیر لازم و بلکه غیر صحیح می‌باشد (امام خمینی *منهاج الوصول* ج ۲: ۲۴ - ۲۳؛ مرتضوی *لنگرودی جواهرالاصول* ج ۳: ۳۱۲ - ۳۰۹).

حال که شرط شرعی صحیح نبوده، آیا شرط «عصیان امر به ازاله» یا «عزم بر عصیان امر به ازاله» به صورت «شرط عقلی» می‌تواند درست باشد یا نه؟ در اینجا نیز امام^(ره) برای تبیین مسأله، مقدماتی را ذکر می‌نمایند:

مقدمه اول^۱ تقسیم احکام به انشائی و فعلی:

۱. این مقدمه، مقدمه چهارم از مقدمات هفت گانه امام^(ره) در رد ترتب است.

امام^(ره) در این مقدمه، احکام شرعی قانونی جعل شده بر موضوعات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱) احکام انشائیه: این دسته از احکام، احکامی هستند که اگر چه دارای مصلحت و ملاک هستند ولیکن فعلاً شارع مقدس اجرا شدن آنها را صلاح نمی‌داند. مثل احکامی که در نزد حضرت صاحب الزمان^(عج) از آبا و اجدادشان باقی مانده و زمان اجرای آن بعد از ظهور ایشان می‌باشد. یا اینکه شارع، اجرای آن را به مصلحت می‌بیند ولیکن ابتدائاً آن را به صورت مطلق یا عام بیان می‌کند تا بعداً مقید یا مخصّص به آن ملحق شود. این عموماً و مطلقاً قبل از آمدن مخصّص و مقید، نسبت به موارد تخصیص و تقیید، انشائی هستند.

۲) احکام فعلیه: این احکام، احکامی هستند که وقت اجرا و زمان عمل به آنها فرا رسیده و تمام قیودات و مخصّصات هم بر آن وارد شده‌اند. با این توضیح آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده: ۱)، حکم انشائی می‌باشد. ولی بعد از ورود مخصّص از طریق لسان قرآن و سنت، تبدیل به حکم فعلی می‌شود.

جعل احکام انشائی می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد از جمله مساعد شدن زمینه برای تبلیغ احکام که با رحلت نبی اکرم^(ص) خاتمه نیابد و بعد از ایشان نیز از طریق امامان بعدی به گوش همه بندگان خدا رسانده شود، عدم وجود استعداد مردم و محیط برای پذیرش اجرای بعضی از احکام، انشای احکام عام و مطلق برای الحاق مخصّص و مقید بعد از ظهور حضرت ولی عصر^(عج).

امام^(ره) بعد از بیان نظر خودشان در مورد اقسام حکم شرعی، قول مشهور را رد کرده و می‌فرمایند که کلام مشهور در مورد حکم انشائی و فعلی به اینکه احکام در مورد افرادی مثل جاهل، غافل، ساهی و عاجز و ... انشائی بوده و در مورد سایر افراد فعلی می‌باشد، اساسی ندارد. چرا که موضوعات احکام گر چه به حسب تصور بتواند مقید به علم یا قدرت شود، ولیکن اینها شرایط شرعی هستند که علاوه بر غیر معقول بودنشان دلیلی بر آن قائم نیست و در لسان ادله نیامده‌اند. مضافاً اینکه تصرف عقلی نیز غیر معقول می‌باشد زیرا تصرف عقل در اراده و حکم شارع محال است. نهایت چیزی که در اینجا عقل به آن حکم می‌کند معذوریت مکلف از اتیان تکلیف در حالات ذکر شده (غفلت، خواب، جهل،

نسیان، عجز، ... است. این موارد سبب سقوط فعلیت حکم و یا انشائی شدن آن نمی‌شوند چون مثل این می‌ماند که خداوند متعال در صورت علم یا قدرت، اراده تشریحیه‌اش به یک چیزی تعلق گیرد و در صورت پیدایش عذر مثل جهل یا عجز، این اراده تشریحی کنار برود که نمی‌توان به چنین چیزی ملتزم شد.

خلاصه اینکه احکامی که در کتاب و سنت جعل شده است در همین دو حکم (یعنی فعلی یا انشائی) خلاصه می‌شوند و عالم و جاهل و قادر و عاجز نیز در فعلیت حکم با هم برابرند. سپس امام به دو مرتبه دیگر از مراتب حکم یعنی اقتضا و تنجیز طبق قول مرحوم آخوند^(۹) اشاره می‌کند. و آنها را حکم نمی‌داند و می‌فرماید که اقتضا از مبادی حکم بوده و تنجیز نیز عدم معذوریت مکلف به حکم عقل است و اینکه در صورت عدم تنجیز، مکلف فقط معذور خواهد بود (امام خمینی *مناهی الوصول* ج ۲: ۲۷ - ۲۴؛ مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۱۵ - ۳۱۲).

مقدمه دوم^۱ «احکام کلیه و خطابات قانونیه به تعداد افراد مکلفین منحل نمی‌شود»: ایشان در این مقدمه به بیان فرق بین خطابات شخصیه و خطابات قانونیه یا عامه پرداخته و می‌فرمایند: خطابات، گاهی شخصی و گاهی کلی قانونی هستند. خطاب شخصی، خطابی است که به فرد خاصی تعلق می‌گیرد ولیکن حکم و خطاب کلی قانونی، خطاب واحدی است که به عناوین کلی و به عموم مکلفین تعلق می‌گیرد و از ناحیه خطاب، تعدد و تکثری وجود ندارد بلکه تعدد و تکثر مربوط به متعلق آن می‌باشد. قول انحلال خطاب کلی به خطابات متعدده به تعداد مکلفین، غیر تام است چرا که ملاک انحلال در اخبار و انشاء واحد است. اگر توانستیم قائل به انحلال در انشاء شویم می‌توانیم در اخبار هم قائل به انحلال شویم. از طرفی، یکی از تالی فاسدهای قول به انحلال این است که لازمه‌اش تبدیل یک خبر کذب به اکاذیب متعدده (یعنی به تعداد افراد خطاب کلی) می‌باشد که کسی به آن ملتزم نشده است. احکام کلیه و خطابات قانونیه از برخی جهات با احکام جزئیه متفاوت بوده و خلط بین آنها باعث بروز اشتباهاتی شده است. از جمله، توهم شده که معقول نیست

۱. این مقدمه در کتاب *مناهی الوصول* امام^(۹) به عنوان مقدمه پنجم ذکر شده است.

که خطابات قانونیه و احکام کلیه متوجه عاصی و عاجز و غافل و ساهی شود، چرا که لازمه خطاب، انبعاث است و انبعاث عاجز و امثال او معقول نیست. ولیکن این از موارد خلط بین احکام کلیه و جزئیه است. چون غرض از بعث و زجر در خطابات و احکام شخصیه و جزئیه که از یک مولی نسبت به عبدش صادر می‌شود، انبعاث و انزجار فرد می‌باشد. لذا اگر مولی علم به عدم انبعاث یا انزجار عبد داشته باشد، مثل بعث نائم یا ساهی یا عاصی در این صورت بعث و زجر او عبث و سفیهانه خواهد بود. به همین علت یکی از شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، احتمال انبعاث تارک واجب و فاعل حرام است و الا در صورت علم به عدم انبعاث، وجوب ساقط می‌شود. ولیکن در خطابات عمومی قانونی که متوجه عامه مردم یا جماعتی از آنها است، اینچنین نیست. زیرا در این فرض، حالات جمیع مخاطبین در نظر گرفته می‌شود به گونه‌ای که خطاب به صورت شخصی متوجه عاجز و جاهل و ساهی و یا عاصی نخواهد بود. چون خطاب شخصی به کافر معلوم الطغیان قبیح بوده و بلکه به خاطر عدم حصول غرض انبعاث، غیرممکن نیز می‌باشد. ولیکن همین کافر همانند سایر مکلفین مشمول خطابات و اوامر کلیه الهیه قرار می‌گیرد و همانگونه که مکلف به اصول است، مکلف به فروع نیز خواهد بود. علت این امر تفاوت مبادی جعل احکام کلیه با مبادی جعل احکام جزئیه بوده و آنچه در هر کدام معتبر است با دیگری متفاوت می‌باشد؛ و آن اینکه غایت جعل قوانین و خطابات کلی، امکان انبعاث تعدادی از مکلفین از طریق خطابات است. در این بین، احوال تک تک افراد مدنظر نیست، بلکه خطابات کلی به عناوینی مثل «المؤمنین»، «الناس»، «القوم» و امثال ذلك تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال، در جمله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱)، خطاب عامه به تعداد نفوس مکلفین و به تک تک آنها منحل نمی‌شود که هر فردی یک خطاب خاص خودش را داشته باشد. بلکه یک خطاب به عموم تعلق می‌گیرد. بنابراین قانون‌گذار بعد از تصور قانون کلی و تصدیق به فایده برای مردم، اراده جعل آن را نموده و عموم مردم را از طریق عنوان مورد خطاب قرار می‌دهد. قوانین وضع شده در ملتها و حکومتها نیز اینچنین است که انبعاث تعدادی از مردم مصحح جعل قانون به نحو کلی خواهد بود.

مورد دیگر از موارد خلط بین خطابات و احکام کلیه با خطابات و احکام جزئی، حکم به عدم منجزیت علم اجمالی در صورت خروج بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلا به توهّم قبیح بودن خطاب نسبت به آن است (امام خمینی *منهاج‌الوصول* ج ۲: ۲۷ - ۲۵؛ مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۱۹ - ۳۱۵).

شیخ انصاری^(ره) در مورد تنجز علم اجمالی می‌فرماید: یکی از شرایط تنجز علم اجمالی، این است که در شبهه محصوره، تمام اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد و الا تکلیف نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان است لغو خواهد بود. لذا در صورت فقدان قدرت عقلی نسبت به بعضی از افراد و خروج از محل ابتلا، خطاب در حقشان منجز نبوده و بلکه قبیح می‌باشد (انصاری *فوائد‌الاصول* ج ۲: ۲۳۴). طبق مبنای شیخ انصاری^(ره) و بعضی از متأخرین به اینکه احکام وضعیه استقلال در جعل ندارند بلکه منتزع از احکام تکلیفیه هستند، اگر نسبت به خمر بودن مایع در غرب کشور یا در شرق کشور علم اجمالی داشته باشیم، برای فردی که در شرق زندگی می‌کند مایع موجود در غرب به دلیل عدم دسترسی و خروج از محل ابتلا، نجس و حرام نمی‌باشد. چون وقتی که یک طرف از ابتلا، خارج شود تکلیف نسبت به آن لغو می‌گردد ولی در مورد فرد مبتلا، نجس و حرام خواهد بود که لازمه این حرف در اینجا این است که احکام وضعی، نسبی باشند در حالی که کسی به آن ملتزم نشده و ضرورت فقه هم بر خلاف آن است.

از نظر امام در خطابات کلی که به عامه مکلفین تعلق می‌گیرد، استهجانی وجود ندارد. مضافاً اینکه اراده تشریحیه خداوند، اراده اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل نیست. چرا که لازمه آن عدم امکان عصیان مکلف می‌باشد. بلکه اراده مولا عبارت است از اراده قانون‌گذاری و جعل به نحو عموم با لحاظ مصلحت عقلائی؛ و صحت آن متوقف بر صحت انبعاث همه افراد نیست کما اینکه در قوانین عرفی نیز اینچنین است (مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۲۲ - ۳۲۰).

مقدمه سوم) «احکام شرعی الهیه مقید به قدرت نیستند نه شرعاً و نه عقلاً»: موضوعات تکالیف شرعی بر دو قسم هستند. گاهی تقیید به قدرت در لسان دلیل شرعی (مقام اثبات) ذکر می‌شود. مثل استطاعت که شرط وجوب حج است. و گاهی تقیید به قدرت در لسان دلیل شرعی ذکر نمی‌شود. آنچه با بررسی ادله مشخص می‌شود آن است که در مورد علم و قدرت نه تقیید شرعی و نه تقیید عقلی وجود ندارد و در هیچ دلیلی، احکام مقید به علم و قدرت نشده‌اند. چرا که محذوراتی پدید می‌آورد از جمله:

(۱) جواز جریان اصالة البرائة در صورت شک در قدرت: اگر علم و قدرت را قید شرعی تکلیف بدانیم در صورت شک در وجود آنها، شک در پیدایش تکلیف و توجه خطاب به او کرده که مجرای جریان قاعده اصالة البرائة می‌باشد، ولیکن فتوای مشهور فقها در مورد شک در قدرت و علم، عدم التزام به برائت و بلکه حکم به احتیاط است. پس نتیجه گرفته می‌شود که علم و قدرت قید شرعی تکلیف نیستند.

(۲) جواز ایجاد عجز توسط خود مکلف: اگر قدرت، قید شرعی تکلیف باشد لازم می‌آید که انسان بتواند راهی را انتخاب کند که قدرت بر انجام مکلف به نداشته باشد و خود را از انجام آن عاجز گرداند. همانند مسافر و حاضر، به حیثیتی که حاضر می‌تواند خود را مسافر گرداند تا تکلیف حاضر از او ساقط شود و برعکس. مسافر هم می‌تواند در سرزمینش حاضر شود تا احکام مسافر از او ساقط گردد. لذا در اینجا هم مکلف باید بتواند عنوان قادر را از خودش سلب کند تا مشمول تکلیف نگردد. در حالی که چنین چیزی عقلاً قبیح است و عقل حکم می‌کند که انسان تا می‌تواند تلاش کند که قدرت بر انجام تکالیف مولی را پیدا کند.

اما تقیید عقلی به معنای تصرف عقل در ادله شرعی نیز امکان ندارد. زیرا اگر عقل بخواهد در ادله شرعی تصرف کرده و آنها را مقید به علم و قدرت نماید، این تصرف در اراده مولا است که محال است. چون تقیید و تصرف فقط توسط قانون‌گذار

۱. مقدمه ششم از کتاب *مناهج الوصول* امام (ره).

امکان پذیر خواهد بود، و عقل صرفاً حکم به اطاعت و هشدار به عقوبت و عدم معذوریت در صورت تخلف می دهد (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۸).

نتیجه اینکه خطابات کلیه فقط به قادرین یا عالمین اختصاص ندارد، بلکه اعم از قادر و عاجز و عالم و جاهل و ... می باشد. ولیکن فرد معذور به حکم عقل در مخالفتش با امر مولی، معذور خواهد بود.

مقدمه چهارم^(۱) «امر به هر کدام از ضدین فی حد نفسه و در مقام جعل محال نیست بلکه امر به تکلیف مقدور می باشد. آنچه غیر مقدور است مربوط به مرحله امتثال است»: به عنوان مثال، امر به انقاز غریق و امر به صلوات هر کدام جداگانه مقدور مکلف هستند. آنچه آن را غیر مقدور می سازد، جمع بین آنها در آن واحد است. بنابراین در مقام جعل و تکلیف تزاممی وجود ندارد چون امر، به نفس طبایع تعلق می گیرد بلکه تزامم مربوط به مقام امتثال است. لذا در خطابات قانونیه ورود دو امر بر دو موضوع متفاوت که امکان جمع آنها در زمان واحد میسر نباشد به دلیل اختلاف حالات مکلفین قبحی ندارد بلکه این قبح در خطابات شخصیه دیده می شود (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۲۹-۲۸؛ مرتضوی لنگرودی *جواهرالاصول* ج ۳: ۳۲۸).

نتیجه مقدمات هفت گانه امام^(۲)

قبلاً گفته شد که قائلین به ترتب، برای صحت عبادت (امر مهم) در صورت تزامم با امر اهم، قائل به وجود امر طولی شدند، ولیکن امام^(۳) پس از بیان این هفت مقدمه که: (۱) اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرند نه به افراد. (۲) در اطلاق بر خلاف عموم، حکم به افراد سرایت نمی کند و صرف ماهیت شیء، موضوع حکم می باشد. (۳) تزامم موجود بین ادله، مربوط به مقام جعل حکم نیست، بلکه مربوط به مرحله امتثال است. (۴) احکام شرعی الهی به دو دسته انشائیه و فعلیه تقسیم می شوند. (۵) احکام کلیه و خطابات قانونیه به تعداد افراد مکلفین منحل نمی شود. (۶) احکام شرعی الهی و خطابات کلی، مقید به علم و قدرت

۱. مقدمه هفتم از کتاب *مناهج الوصول* امام^(۲).

نیستند (نه عقلاً و نه شرعاً) (۷) امر به هر کدام از ضدین فی حد نفسه محال نیست و دارای ملاک می‌باشد.

به تشریح عقیده و نظر خود در مورد مسأله ترتب پرداخته و قائل می‌شوند که برای صحت عبادت، نیازی به قائل شدن به قول ترتب و امر طولی نمی‌باشد، بلکه وجود دو امر عرضی در کنار هم هیچ مانعی ندارد.

بیان ذلک: برای تبیین مسأله، فرض دو حالت ضروری است:

حالت اول) اهمیت متعلق دو تکلیف متزاحم از حیث وجود مصلحت و ملاک، یکسان می‌باشد.

حالت دوم) اهمیت متعلق دو تکلیف متزاحم از حیث وجود ملاک یکسان نبوده و یکی اهمّ و دیگری مهم می‌باشد.

در حالت اول، عقل حکم به تخییر می‌کند که هر کدام را که خواست اتیان کند (مثلاً در انقاد دو غریق) چون در این حالت احکام قانونی، فعلی شده‌اند و دو خطاب عام با اهمیت یکسان به صورت مستقل متوجه فرد شده است و اگر فرد، قدرت بر اتیان هر دو داشته باشد، در هیچ موردی عقل، حکم به معذوریت فرد نمی‌کند. ولیکن اگر فقط قادر به اتیان یکی از تکالیف باشد، عقلاً در مخالفت با امر دیگر معذور خواهد بود (به دلیل عدم قدرت) بدون اینکه هیچ‌گونه قید یا شرطی در تکلیف یا مکلف به، لحاظ شود. اما اگر هر دو را ترک کند، نسبت به ترک یکی از آنها معذور نخواهد بود و مستحق دو عقاب می‌شود. چرا که دو تکلیف به او تعلق گرفته و فرد مشمول دو خطاب عام در عرض هم شده است و عذرش عدم قدرت بر جمع آنها در آن واحد در مقام امتثال بوده است. به عبارتی، مولا خطاب شخصی به صورت جمع بین دو امر را متوجه فرد نکرده است که او بگوید من قادر به اتیان هر دو امر نیستم، بلکه خطاب عام بوده و فرد هم قدرت بر امتثال مأمور به را داشته است.

اما در حالت دوم که یکی از آنها اهمّ و دیگری مهم باشد، در این حالت نیز همچون حالت اول که هر دو امر از نظر اهمیت یکسان بودند، دو امر فعلی در عرض هم به دو عنوان کلی تعلق می‌گیرد. بدون آنکه ناظر به حال تزاحم در مقام امتثال و عجز مکلف به

اتیان هر دو با هم باشد. بنابراین اهمّ و مهم در دو رتبه واقع نشده‌اند که امر دوم متأخر از امر اول و مشروط به عصیان آن باشد چون صرف اهمّ و مهم بودن اختلاف رتبه را ایجاد نمی‌کند بلکه صرفاً بنا به دلایلی از جمله فوریت و ... شارع مقدس برای یکی از آنها اولویت قائل شده است و تزاممی که در مقام امتثال وجود دارد موجب تقيید یکی از دو امر یا هر دو یا اشتراط آنها به عصیان دیگری نخواهد شد (نه شرعاً و نه عقلاً). لذا اگر مکلف قدرت خود را صرف واجب اهمّ نماید، مستحق ثواب بوده و عقوبتی در رابطه با ترک مهم متوجه او نخواهد شد. چرا که قدرت بر اتیان هر دو نداشته است و عقل حکم به معذوریت او می‌کند. ولی اگر مکلف قدرتش را صرف انجام واجب مهم بنماید و امر به اهمّ را ترک کند، او مأمور به فعلی را اتیان کرده است و عملش صحیح بوده و به خاطر انجام آن به او ثواب داده خواهد شد ولیکن به خاطر ترک اهمّ (ترک ازاله نجاست از مسجد) معذور نبوده و استحقاق عقوبت پیدا می‌کند زیرا که عقل، حکم به اتیان امر به اهمّ کرده بود. از مجموع مطالب گفته شده نتیجه گرفته می‌شود که:

امر به شیء مقتضی عدم وجود امر به ضدش در تکالیف کلیه قانونیه نخواهد بود. لذا هم سخن شیخ بهائی^(ره) مبنی بر عدم وجود امر عبادی و هم قول قائلین به ترتب (با اشتراط امر به مهم به عصیان امر به اهمّ) مردود می‌باشد.

مکلف در صورت ترک اهمّ و مهم مستحق دو عقوبت خواهد شد، چرا که دو خطاب کلی قانونی را عصیان کرده است (امام خمینی *مناهج الوصول* ج ۲: ۳۱-۲۹).

منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۰ ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) *مناهج الوصول الی علم الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ دوم، ج ۲.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۳۸۰) *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ج ۴.

- تقوی اشتهاوردی، حسین. (۱۳۸۵) *تنقیح الاصول (تقریر ابیات ... الامام الخمینی (س))*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم، ۴ج.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱) *تهذیب الاصول (تقریر ابیات ... الامام الخمینی (س))*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۳ج.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمدبن حسین. (بی تا) *زبدۃ الاصول*، نسخه خطی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۷۸) *معتمد الاصول (تقریر ابیات ... الامام الخمینی (س))*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) چاپ اول، ۲ج.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الاصول*، (تقریرات درس نائینی).
- کرباسی، محمد ابراهیم. (۱۴۱۱ ق) *منهاج الاصول*، بیروت: دار البلاغه، ۵ج.
- محقق ثانی (کرکی)، شیخ علی بن حسین. (۱۴۰۸ ق) *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، ۱۴ج.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسن. (۱۳۸۱) *جواهر الاصول (تقریر ابیات ... الامام الخمینی (س))*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۳ج.
- موسوی بجنوردی، سیدمیرزا حسن. (۱۳۷۹) *منتهی الاصول*، تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ اول، ۲ج.