جلسه پنجاه و یکم ـ اصول ـ 7/9/1403 ـ استاد شوپایی حفظه الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

در جلسۀ قبل نسبت به مقدمۀ دوم از مقدمات هفتگانه ایی که برای توضیح نظریۀ خطابات قانونیه مطرح شده است ، گفته شد که : محتوای این مقدمه تمام و صحیح نیست.

اما جهت دوم از بحث مربوط به مقدمه دوم در این بود که : آیا این مقدمه دخالت و تاثیری در اثبات مطلوب ـ يعنی قانونی بودن خطابات شرعیه و عدم انحلال ـ دارد یا نه ؟

بیان شد که در تحریرات آمده است که این مقدمه دخالتی در اثبات مطلوب و اساس نظریۀ خطابات قانونیه ندارد. البته اشکالی که در تحریرات شده است ، بر این اساس است که ایشان مفاد مقدمۀ ثانیه را عبارت از این دانسته اند که : اطلاق رفض القیود است نه جمع بین قیود ؛ لکن با توجه به توضیحی که نسبت به مقدمۀ ثانیه در کلمات مرحوم امام ـ هم در مناهج و هم در تهذیب ـ هست ، حاصل مقدمۀ ثانیه فرق گذاشتن بین اطلاق و عموم است.

حال باتوجه به اینکه مفاد اصلی مقدمۀ ثانیه اینست ، میتوان اشکال تحریرات را اینگونه بیان کرد که : این مقدمه دخالت و تاثیری در اثبات مطلوب ندارد ، چرا که حتی اگر قائل به این بشویم که در موارد اطلاق هم حکم به افراد تعلق میگیرد و نه به نفس الطبیعه ـ معرای از خصوصیات ـ بازهم میتوان تصویر کرد که دو تکلیف فعلی به ضدین تعلق بگیرد و دو تکلیف با همدیگر در مورد ضدین جمع بشوند. آنچه که برای رفع محذورِ استحالۀ دو تکلیف و استهجان تکلیف به ضدین دخالت دارد ، اینست که : آیا قدرت در توجه و فعلیت تکلیف شرط است یا نه ؟ اگر قدرت شرط در فعلیت وتوجه تکلیف نباشد و شما شرطیت قدرت را با مطالبی که در مقدمات بعدی مطرح میشوند اسقاط بکنید ، در اینصورت اجتماع دو تکلیف فعلی به ضدین ممکن میشود و هیچ محذوری از آن پیش نمی آید ولو که در موارد اطلاق مانند عموم حکم بر روی افراد رفته باشد. چرا که اگر در موارد اطلاق حکم بر روی افراد رفته باشد و در واقع حکم از طبیعت به افراد هم سرایت بکند ، معنای تکلیف به فعل اول که مثلاً ازالۀ نجاست از مسجد باشد ، اینست که : ازالۀ نجاست از مسجد واجب است چه اینکه نماز واجب باشد و چه اینکه نماز واجب نباشد ، و از طرف دیگر إطلاق تکلیف به فعل صلاه ـ باتوجه به اینکه حکم بر روی افراد هم رفته باشد ـ میگوید که : صلاه واجب است چه ازالۀ نجاست از مسجد واجب باشد و چه نباشد.

پس اگر قدرت دخیل در فعلیت تکلیف نباشد و شما شرطیت قدرت در فعلیت تکلیف را اسقاط کرده باشید در موارد تزاحم بین الفعلین کلٌّ من الوجوبین فعلی میشود بدون اینکه هیچ محذوری پیش بیاید.

بعبارت دیگر میتوان اشکال را اینگونه تقریب کرد که : همانطور که اگر حکم در خطاب بنحو عموم و با دالّ لفظی مانند « کل ، جمیع و امثالهم » بیان بشود ـ که در این موارد شما قبول دارید که حکم بر روی افراد تعلق گرفته است ـ در اینصورت شما بر اساس عدم اشتراط تکلیف به قدرت بین دو تکلیف متعلق به ضدین جمع کردید همچنین اگر در اطلاق هم حکم بر روی افراد برود میبایست بفرمایید که باتوجه به عدم اشتراط تکلیف به قدرت بین دو تکلیف متعلق به ضدین جمع میشود یعنی به همان نحوی که در عموم توجیه فرمودید و محذور را از بین بردید به همان نحو در مطلق هم ـ علی تقدیر اینکه حکم در مطلق مانند حکم در عموم باشد ـ محذور برطرف میشود و وجود دو تکلیف نسبت به ضدین توجیه میشود. بنابراین این مقدمه که حاصل آن فرق گذاشتن بین عموم و اطلاق است تأثیری در اثبات مطلوب ـ يعنی : توجیه امر فعلی به ضدین ـ ندارد. این یک اشکال نسبت به تاثیر مقدمۀ دوم در حصول نتیجه بود.

اشکال دیگری که میتوان به مقدمۀ ثانیه کرد ، اینست که : این مقدمۀ ثانیه اساساً با آن نتیجه ایی که قائلین به خطابات قانونیه بدنبال اثبات آن هستند و در طول بیان مقدمات هم به آن اشاره میکنند ، مخالفت دارد. نتیجه ایی که قائلین به خطابات قانونیه در نهایت بدنبال اثبات آن هستند ، اینست که : خطابات شرعیه از قبیل خطابات قانونیه است یعنی حکم و تکلیف واحد است و در تکلیف و حکم انحلالی وجود ندارد چه خطاباتی که علی نحو عموم و متضمن دالّ وضعی هستند و چه خطاباتی که علی نحو اطلاق هستند و شمول و سریان در آنها از باب اطلاق و استعمال لفظ مطلق است. بعبارت دیگر : حاصل تمامی وجوه حلّی و نقضی ایی که بیان شده است ، اینست که همۀ خطابات احکام ـ بلا فرقٍ بین خطابات مشتمل بر عموم و خطابات مشتمل بر اطلاق ـ علی نحو خطاب قانونی هستند یعنی حکم ، حکم واحد است و تعددی ندارد.

حال میگوییم که : این مقدمۀ ثانیه توافقی با این نتیجه و اثری که شما بدنبال اثبات آن هستید ، ندارد چرا که شما در مقدمۀ ثانیه بدنبال اثبات فرق بین اطلاق و عموم هستید ؛ حال اگر ما بپذیریم که بینهما فرق وجود دارد ، علی أیّ حالٍ این فرق در آن جهتی که شما میخواهید از قانونیت خطابات استفاده کنید ، فارق نیست و تأثیری در آن جهت ندارد. این هم اشکال دوم نسبت به مقدمۀ دوم در جهت ثانیه بود.

اما مقدمۀ سوم از مقدمات هفتگانه این بود که فرمودند : خطابات احکام ـ يعنی أوامر و نواهی ـ هیچ گونه نظارتی نسبت به فرض تزاحم بین متعلق یک تکلیف با متعلق تکلیف دیگر ندارد فضلاً از اینکه بخواهد علاج تزاحم در این خطابات بیان شود. بعبارت دیگر : آنچه که در این خطابات آمده است صرف بیان حکم نسبت به متعلقشان است اما اینکه در مقام امتثال بین متعلق خطاب اول ـ مثل أزل النجاسه عن المسجد ـ با متعلق خطاب دوم ـ مثل أقم الصلاه ـ تزاحم و تضاد پیدا بشود ، تکالیف و خطابات تعرضی نسبت به این قسمت ندارند فضلاً از اینکه بخواهند علاج این تزاحم را بیان بفرمایند.

اما اینکه چرا خطابات ـ يعنی اوامر و نواهی ـ تعرض و نظارتی نسبت به فرض تزاحم ندارند ؟ فرموده اند : چرا که این تزاحمی که در مقام امتثال بین متعلق حکم اول با متعلق حکم دوم پیدا میشود ، اینها از امور متأخر از خطاب هستند یعنی ابتداء میبایست تکلیفی فرض بشود سپس در مرتبۀ بعد امتثال آن تکلیف هم فرض بشود تا اینکه در مقام امتثال بین دو تکلیف از جهت اتیان متعلق تزاحم بوجود بیاید. پس تزاحم دو تکلیف از خصوصیات متأخر از تعلق تکلیف هستند و تکلیف نظارتی نسبت به آنها ندارد.

درضمن بيان فرموده اند که : باتوجه به آنچه که ما در مقدمۀ اول گفتیم که : اوامر متعلق به طبایع هستند و نه به خصوصیاتی که مربوط به وجود طبیعت در خارج است ، از اینجا معلوم میشود که خطابات هیچ نظارتی نسبت به تزاحم ندارد تا چه رسد به اینکه بخواهند علاج تزاحم را بیان بفرمایند.

سپس در ضمن مقدمۀ ثالثه فرموده اند : از اینجا معلوم میشود که ، اینکه قائلین به ترتب میگویند : تزاحم و تنافی بین خطابین به این نحو برداشته میشود که اطلاق امر به مهم مقیّد به عدم اتیان أهم میشود ، که در حقیقت این یک علاج برای از بین بردن تنافی است ؛ این مطلب و فرمایش صحیحی نیست چرا که خطابات اساساً نسبت به فرض تزاحم تعرضی ندارند تا اینکه شما بخواهید علاج تزاحم را از خود خطابات بدست بیاورید. این متن مقدمۀ ثالثه بود.

آیا مفاد و محتوای این مقدمۀ سوم تمام و صحیح است یا نه ؟ و آیا این مقدمه دخالت و تاثیری در اثبات نتیجه دارد یا نه ؟

اشکال و مناقشه ایی که نسبت به قسمت اول ـ یعنی نسبت به محتوای مقدمۀ سوم ـ وجود دارد ، اینست که : بله چنانچه بخواهید قید و تقدیر را عنوان « تزاحم در مقام امتثال » ـ مثلاً تزاحم بین تکلیف به ازالۀ نجاست از مسجد و تکلیف وجوب صلاه ـ بدانید ، این تقدیر از قبیل قیود و انقسامات ثانویه ایی است که متأخر از ثبوت تکلیف و امر است چرا که بتعبیر ایشان ابتداء میبایست تقنین و تشریعی باشد تا اینکه در مرتبۀ بعد امتثال تصور بشود و سپس تزاحم در مرحلۀ امتثال اتفاق بیفتد. و وقتی مورد از قبیل قیود و انقسامات ثانویه شد این بحث بوجود می آید که : آیا در موارد انقسامات ثانویه اطلاق گیری صحیح است یا نه ؟ که در کلام معروف از أعلام مانند مرحوم آخوند و مرحوم نائینی آمده است که : از آنجا که تقیید در این موارد ممکن نیست ، اطلاق گیری هم ممکن نیست. ولی در مقابل عده ایی از اعلام هم قائل به این شده اند که در اینجا ولو تقیید ممکن نیست ولی اطلاق گیری ممکن است.

پس اینکه این تقدیر از قبیل قیود و انقسامات ثانویه باشد در فرضی است که شما این قید و تقدیر را « تزاحم در مقام امتثال دو تکلیف » بدانید ، در اینصورت است که قید و تقدیر از قبیل انقسامات ثانویه میشود که نظر عده ایی از اعلام در مورد آن اینست که : از آنجا که تقیید ممکن نیست ـ لمحذور الخلف أو الدور ـ اطلاق هم در این خطابات ممکن نیست ، که البته عده ایی از اعلام هم در اینجا قائل به این هستند که ولو در اینجا تقیید ممکن نیست ولی اطلاق ممکن است.

لکن تقدیری که در اینجا فرض میشود و خطاب میخواهد نظارت نسبت به آن داشته باشد و ربط به مقام تزاحم هم داشته باشد ، آن تقدیر همانطور که در کلام محقق نائینی و اعلام دیگر آمده است ، اینست که : ما تکلیف متوجه به هر فعلی مانند ازالۀ نجاست از مسجد و یا صلاه را که در نظر بگیریم ، میبینیم که مثلاً تکلیف به صلاه از جهت این که : آیا این تکلیف هم در فرض اتیان به متعلق آخر و هم در فرض ترک متعلق آخر ثابت است یا نه ؟ بحسب مقام ثبوت امرش خالی از یکی از این سه امر نیست : یا مهمل است و یا مطلق و یا .

و از آنجا که إهمال در مقام ثبوت معنا ندارد لذا نوبت به اطلاق و تقیید میرسد ، و هر تکلیفی چنانچه در آن قیدی وارد نشده باشد بحسب طبع اولی اطلاق و سعه دارد.

پس اینگونه نیست که هیچ خطابی نسبت به این تقدیر تعرض نداشته باشد بلکه خطابات نسبت به این تقدیر تعرض دارند چرا که إهمال نسبت به این تقدیر و قید معنا ندارد بلکه یا میبایست مطلق باشد و یا مقیّد باشد و از آنجا که در خطاب قیدی ذکر نشده است لذا ما با مقدمات حکمت کشف میکنیم که تکلیف در این تقدیر هم ثابت است. بنابراین اینگونه نیست که خطابات نسبت به تقدیر ترک یا اتیان متعلق تکلیف آخر تعرضی نداشته باشند بلکه بالتقیید أو الاطلاق تعرض دارند.

اینکه مرحوم امام بحسب تقریرات تهذیب در ذیل مقدمۀ هفتم فرموده اند : لایقال که خطابات نسبت به هر تقدیری یا میبایست إهمال داشته باشد یا تقیید داشته باشد و یا اطلاق داشته باشد و مانحن فیه هم از همین قبیل است و این مطلب در مانحن فیه پیاده میشود.

فأنّه یقال : این قاعدۀ لایخلو الامر من الامور الثلاثه مربوط به جائیست که شما طبیعتی که متعلق حکم است را بلحاظ قیود مربوط به طبیعت در نظر بگیرید ولی در مورد تکلیف بالاضافه الی فرض التزاحم دیگر این قاعده پیاده نمیشود.

مناقشۀ در فرمایش ایشان معلوم است چرا که اطلاق و تقیید در بعضی از موارد نسبت به متعلق حساب میشود ، در بعضی از موارد نسبت به موضوع حساب میشود و در بعضی از موارد هم نسبت به خود تکلیف حساب میشود و در اینجا که مرحوم نائینی و قائلین به ترتب فرموده اند : هر خطابی فی حدنفسه نسبت به اتیان یا ترکِ متعلق خطاب آخر اطلاق دارد ؛ این اطلاق و تقیید را نسبت به خود تکلیف در نظر گرفته اند و مرادشان اینست که ما هر یک از دو تکلیف متوجه به صلاه یا متوجه به ازاله را که در نظر بگیریم ، نسبت به این قیدِ « اتیان یا ترک متعلق تکلیف آخر » یا إهمال دارد ، یا اطلاق دارد و یا تقیید دارد. پس مراد قائلین به ترتب اینست که هر تکليفی نسبت به این قید ـ يعنی قیدِ اتیان متعلق تکلیف آخر ـ تعرض دارد.

بعبارت دیگر : این قاعدۀ لایخلو الامرعن الحالات الثلاثه که تنها برای اطلاق و تقیید در ناحیۀ متعلق حکم نیامده است بلکه برای همۀ موارد آمده است و ما اگر نسبت به خود حکم هم بخواهیم اطلاق گیری کنیم جای اجراءِ این قاعده هست. و باتوجه به این قاعده چنانچه ما تکلیف متوجه به صلاه را در نظر بگیریم ، این تکلیف نسبت به قید « اتیان و ترک متعلق تکلیف آخر » یا اطلاق دارد و هر دو فرض را شامل میشود یا إهمال دارد و یا اینکه اختصاص و مقیّد به فرض مثلاً « ترک متعلق تکلیف آخر » است. بنابراین این تکلیف قابلیت این تقسیم و تقیید را دارد و این تقسیم از انقسامات ثانویه نیست فلذا وجهی ندارد که ما بخواهیم جلوی تطبیق و جریان قاعدۀ « لا یخلو الامر عن الحالات الثلاثه » را بگیریم.

در نتیجه محتوا و مفاد مقدمۀ ثالثه محل اشکال است و حاصل اشکال هم اینست که : هرچند اگر آن قیدی که ما میخواهیم امر را نسبت به آن بسنجیم عنوانِ « تزاحم در مقام امتثال تکلیف » باشد ، این از قیود ثانویه است ولی اگر قیدی که میخواهیم اطلاق و تقیید امر را نسبت به آن در نظر بگیریم عبارت باشد از « عدم اتیان و ترکِ متعلق تکلیف آخر » ، این دیگر از قیود ثانویه بحساب نمی آید. بر این اساس تعرض امر و دلیل نسبت به این قید مجال دارد و قاعدۀ لا یخلو الامر عن الحالات الثلاثه در اینجا پیاده میشود. این مطالب مربوط به قسمت اول از بررسی مقدمۀ ثالثه بود.

در قسمت دوم از بررسی مقدمۀ ثالثه میبایست ببینیم که : آیا این مقدمۀ ثالثه در حصول غرض و نتیجۀ مطلوب دخالت و تأثیر دارد یا نه ؟

نسبت به این قسمت در تحریرات اشکال شده است که : این مقدمه هیچ دخالتی و تاثیری در توضیح قانونی بودن خطابات و استفاده کردن از خطابات قانونیه برای حل اشکال ندارد. نهایت چیزی که از این مقدمه بدست می آید ، اینست که به قائلین به ترتب بفرمایید : که کلام شما صحیح نیست ؛ آن هم در تقدیری که بگویند ما از خود خطابات تقیید خطابِ مهم به عدم اتیان أهم یا عصیان أهم را استفاده میکنیم ولی همانطور که در خود تهذیب و مناهج آمده است ، نسبت به اشتراط خطاب مهم به عصیان وعدم اتیان خطاب أهم دو احتمال وجود دارد : یک احتمال اینست که قائلین به ترتب بخواهند این اشتراط را از خود خطابات استفاده بکنند ، که در اینصورت باتوجه به این مطلبی که در مقدمۀ ثالثه بیان کردیم معلوم میشود که کلام آنها صحیح نیست

اما احتمال دیگر ـ که احتمال صحیح هم همین احتمال است ـ اینست که : قائلین به ترتب اشتراط خطاب مهم به عدم اتیان و عصیان خطاب أهم را از خود خطابات به تنهایی بدست نمی آورند. همانطور که قبلاً توضیح داده شد ، مرحوم نائینی و مابقی قائلین به ترتب از باب جمع بین خطابین و از باب الضرورات تتقدر بقدرها ، قائل به تقیید و اشتراط عقلی هستند. پس بنظر ایشان حاکم به تقیید و اشتراط عقل است و عقل با توجه به قاعدۀ الضرورات تتقدر بقدرها حکم به اشتراط میکند. اینگونه نیست که قائلین به ترتب مدعی این باشند که این تقیید و اشتراط خطاب مهم به عدم اتیان خطاب أهم را از خود خطاب مهم بدست می آوریم.

پس اشکال تحریرات در این قسمت دوم اینست که : این مقدمۀ ثالثه ایی که شما فرمودید برای توضیح مسلک خودتان و برای استفاده کردن از قانونی بودن خطابات لرفع اشکالات هیچ تاثیر و دخالتی ندارد و تنها فایده اش اینست که کلام خَصم و قائلین به ترتب را رد میکند آن هم در این تقدیر که خَصم تقیید خطاب مهم به عدم اتیان أهم را از باب تقیید شرعیِ مستند به خطابات بداند ، که در واقع و عملاً چنین چیزی ثابت نیست. این هم اشکال مربوط به قسمت دوم از بررسی مقدمۀ ثالثه بود.

مقدمۀ چهارمی که مرحوم امام برای اثبات نظریۀ خطابات قانونیه بیان فرمودند ، مربوط به بیان مراتب حکم بود. ایشان فرموده بودند که : هرچند معروف در کلمات اینست که حکم دارای چهار مرحله است : مرحلۀ إقتضاء ، مرحلۀ إنشاء ، مرحلۀ فعلیت و مرحلۀ تنجز ؛ ولی نظر صحیح اینست که حکم تنها دو مرحله دارد که عبارتند از : إنشاء و فعلیت ؛ إقتضاء از مراحل حکم نیست بلکه مبدأ حکم است ، و تنجز هم که حکم عقل است.

همچنین ایشان فرمودند که : مراد از إنشاء و فعلیت هم آنچیزی نیست که معروف در کلمات است که : با علم به تکلیف ، تکلیف فعلی میشود اما اگر تکلیف انشاء شده باشد ولی مکلف علم به آن نداشته باشد ، تکلیف در حدّ انشاء باقی میماند ؛ بلکه صحیح در معنای « فعلیت » در مقابل « مرتبۀ انشاء » اینست که : مقنن با توجه به مصالح و مفاسدی که در متعلقات وجود دارد ، حکم را برای موضوع و متعلق خاصی انشاء میکند و انشاء با همین اعتباری که مقنن در مقام تقنین و قانون گذاری انجام میدهد ، حاصل میشود ولی این حکمی که انشاء شده است گاهی بنحوی است که هنوز زمان اجراء آن نرسیده است مانند احکامی که موکول به زمان حضور حضرت ولیعصر (عج ) هستند و یا اینکه اگر زمان اجراءِ آن هم رسیده باشد ولی برای آن در آینده مخصصات و مقیّداتی ذکر میشود مثلاً « اکرم کلّ عالمٍ » را انشاء کرده باشد ولی مخصصش که « فاسق وجوب اکرام ندارد » را بعدا بیان بکند ، در این موارد حکم اولی نسبت به موردی که مخصص آن را خارج میکند و تخصیص میزند ـ يعنی فساق از علما ـ « حکم انشائی » است ولی نسبت به مواردی که مخصص هم شامل آنها میشود ـ يعنی عدول از علما ـ « حکم فعلی » است.

پس ایشان فرموده اند که : انشائیت حکم به یکی از این دو نحو است : یا زمان اجراء حکم نرسیده باشد و یا اینکه دلیل مخصص مورد را از شمول حکم اول خارج کرده باشد.

این حاصل فرمایش مرحوم امام در مقدمۀ رابعه بود.

حال میبایست بررسی کنیم که : اولاً آیا مفاد و محتوای این مقدمۀ رابعه تمام و صحیح است یا نه ؟ و ثانیاً آیا این مقدمه دخالت وتاثیری در اثبات مطلوب و حل اشکالات دارد یا نه ؟

در قسمت اول ، نسبت به اینکه ایشان فرمودند : احکام چهار مرتبه ندارند بلکه تنها دو مرتبه دارند ؛ این قسمت از فرمایش ایشان تمام است و معلوم است که اقتضاء جزء مبادی حکم است و از مراتب حکم بحساب نمی آید ، همچنین مرتبۀ تنجز هم حکم عقل است و اینگونه نیست که از مراتب حکم بحساب بیاید.

همچنین اینکه فرمودند : مقصود از فعلیت آن چیزی نیست که معروف در کلمات اعلام است که: فعلیت تکلیف به اینست که مکلف علم به تکلیف پیدا بکند و تکلیف به مکلف وصول شده باشد در مقابل انشاء که مراد از آن جائیست که تکلیف به مکلف وصول نشده باشد ؛ این قسمت از فرمایش ایشان هم تمام است.

اما اینکه ایشان فرموده اند : مراد از فعلیت در مقابل انشاء اینست که : زمان اجراء حکم رسیده باشد و تخصیصی هم نسبت به حکم بیان نشده باشد ولی اگر زمان اجراء نرسیده باشد و یا اینکه زمان اجراء رسیده باشد ولی تخصیص نسبت به آن بعدا وارد شود ، این حکم ، حکم انشائی است ؛ آیا این تفسیر ایشان از فعلیت و انشاء تفسیر صحیح و تمامی است یا نه ؟

یک اشکال نسبت به این قسمت اینست که : ولو زمانِ اجراءِ حکم رسیده باشد ولی موضوع آن محقق و فعلی نباشد ، چگونه میتوان گفت که حکم در اینجا حکم فعلی است ؟ فعلیت حکم در اینجا به چه معناست؟ التزام به اینکه حکم حتی نسبت به موضوعی که لم یوجد و لم یتحقق فی الخارج فعلی است ، معنایی ندارد.

از همین جا معلوم میشود که : تفسیر صحیح برای « مرتبۀ فعلیت » در مقابل « مرتبۀ انشاء » همان است که در کلام مرحوم نائینی و مَن تَبَع ایشان آمده است که فرموده اند : حکم یک مقام جعل دارد که در این مقام مولا موضوع را فرض میکند و علی تقدیر وجود موضوع حکم را برای آن جعل میکند چنانچه موضوع محقق نشده باشد ، دراینصورت حکم جعل شده در مرتبۀ انشاء است ولی اگر موضوع محقق شده باشد ، در اینصورت حکم در مرتبۀ فعلیت قرار میگیرد و وجود فعلی پیدا میکند. وجود فعلی به چه معناست ؟ مراد از وجود فعلی ، وجود خارجی نیست بلکه مراد وجود مناسب با حکم است. وجود حکم ، وجود اعتباری است فلذا در عالم اعتبار میبایست محقق شود.

پس اگر مولا بگوید « إذا زالت الشمس نماز ظهرین واجب است » و وجوب در تقدیر زوال به صلاه ظهرین تعلق گرفته باشد ، قبل از زوال شمس حکم فعلی نیست چرا که اعتبار مولا برای این موضوع خاص است و بحسب جعل او اگر زوال شمسی تحقق پیدا بکند حکم به مرتبۀ فعلیت میرسد. پس با زوال شمس وجوب صلاه ظهر در عالم اعتبار محقق میشود. فلذا تحقق وجوب در عالم اعتبار در همان ظرف و تقدیری است که مولا در مقام جعل آن را ملاحظه کرده بود.

در حقیقت اشکال اینست که : بر اساس فرمایش مرحوم امام احکام شرعیه که مشروط و مقیّد به قیدی هستند قبل از تحقق شرطشان هم میبایست حکم فعلی باشد و حال اینکه معنای صحیحی برای فعلیت در این تقدیر وجود ندارد.

والحمدلله رب العالمین.